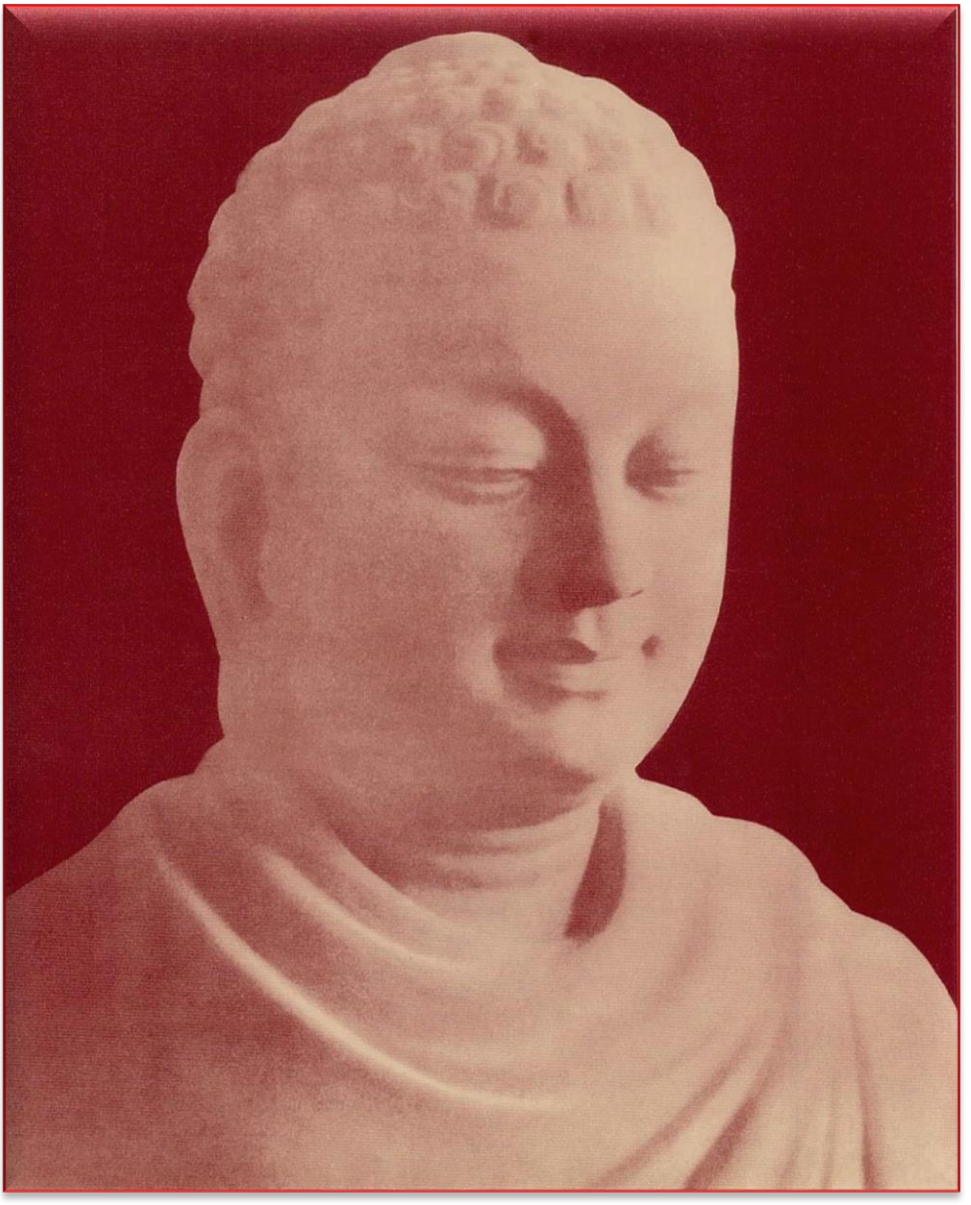

NAM – MÔ BỔN – SƯ THÍCH – CA MÂU – NI PHẬT

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

Tập 100

BỘ A TỲ ĐÀM

XII

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

NHỮNG QUY ƯỚC THỐNG NHẤT TRONG LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

I- <u>Viết hoa toàn bộ</u>:

1. **Tên người**: (Phật) Vô Lượng, (vua) Tự Đức, (Thiền sư) Vạn Hạnh, (Bồ-tát) Quán Thế Âm...
2. **Tên nước:** Việt Nam, Trung Hoa, Thái Lan, Đài Loan...
3. **Tôn xưng danh hiệu Phật**: Đức Như Lai, Bậc Chúng Hựu, Đấng Tối Chánh Giác...
4. **Tác phẩm, kinh sách**: luận Trung Quán, kinh Diệu Pháp Liên Hoa, kinh Trường A-hàm...

II- Viết hoa chữ đầu:

1. **Địa danh**: thành Vương xá, chùa Ấn quang, rừng Thi lợi...
2. **Thuật ngữ Phật học được nhấn mạnh**: bốn Niệm xứ, bốn Chánh cần, Khổ xuất yếu thánh đế...
3. **Phẩm bậc, quả vị tôn kính**: Hòa thượng, Thanh văn, Duyên giác, Thái tử (nói về Phật, Bồ-tát thị hiện độ sanh; ví dụ: Thái tử Tỳ-bà-thi), Tôn giả...
4. Chủng loại: chư Thiên
5. **Phương hướng**: phương Đông nam, hướng Tây bắc, phía Đông thành Vương xá...

III- <u>Viết hoa chữ đầu + gạch nối</u>: (những từ được phiên âm từ Pāli)

1. **Nhân danh:** Mãn-độ-ma, Xà-ni-sa, Xá-lợi-phất...
2. **Địa danh**: nước Bạt-kỳ, thành Xá-vệ, cõi Diêm-phù-đề...
3. **Thuật ngữ Phật học được nhấn mạnh**: A-lại-da, Tam-phật-đà, Ba-la-đề-mục-xoa...
4. **Phẩm bậc, quả vị**: Tỳ-kheo, Ưu-bà-di, A-la-hán...
5. **Chủng loại**: A-tu-la, La-sát, Càn-thát-bà...

IV- <u>Gạch nối</u>: (danh từ chung được phiên âm từ Pāli)

<u>ví dụ</u>: đàn-việt, na-do-tha, do-tuần...

V- Số:

1. **Viết thành chữ:** (những số quá lớn nên chú thích thêm số)

   ví dụ: hai trăm năm mươi (giới), ba mươi hai (tướng tốt), mười lăm ức bảy ngàn sáu mươi vạn (1.570.600.000)...

2. **Viết thành số**: số hiệu kinh, số trang dẫn

   ví dụ: Đại I, trang 15, cht. 52 ...

VI- Đặc biệt:

- ✓ **Âm "y" và "i"**: dù đứng một mình, đứng đầu từ hoặc ở giữa từ, hoặc sau các phụ âm: K, L, M, T, Q vẫn viết theo thói quen cũ.

  ví dụ: kỷ cương, lý luận, hoàn mỹ, quy định, li ti, hoan hỷ...
- ✓ 梵 viết là "**Phạm**" không viết là "**Phạn**" (phát âm theo chữ Brahma).
- ✓ 慧 viết là "**Tuệ**" không viết là "**Huệ**".

Chùa Pháp Bảo-Thủ Đức, ngày 8 tháng 9 năm 2000

*Sa môn **THÍCH TỊNH HẠNH***

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 100

BỘ A-TỲ-ĐÀM
XII

SỐ 1559(tt) → 1562

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

MỤC LỤC
BỘ A TỲ ĐÀM 12 - T100

SỐ 1559 3
A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN 3
QUYỂN 13 3
Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (PHẦN 4) 3
QUYỂN 14 37
Phẩm 5: PHÂN BIỆT HOẶC (Phần 1) 37
QUYỂN 15 66
Phẩm 5: PHÂN BIỆT HOẶC (Phần 2) 66
QUYỂN 16 93
Phẩm 6: PHÂN BIỆT THÁNH ĐẠO QUẢ NHÂN (Phần 1) 93
QUYỂN 17 119
Phẩm 6: PHÂN BIỆT THÁNH ĐẠO QUẢ NHÂN (Phần 2) 119
QUYỂN 18 144
Phẩm 6: PHÂN BIỆT THÁNH ĐẠO QUẢ NHÂN (Phần 3) 144
QUYỂN 19 171
Phẩm 7: PHÂN BIỆT TUỆ (Phần 1) 171
QUYỂN 20 193
Phẩm 7: PHÂN BIỆT TUỆ (phần 2) 193
QUYỂN 21 216
Phẩm 8: PHÂN BIỆT TAM-MA-BẠT-ĐỀ 216
QUYỂN 22 248
Phẩm 9: PHÁ TRỪ THUYẾT NGÃ 248
SỐ 1560 275
LUẬN A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ BỔN TỤNG 275
BẢN TỤNG 275
Phẩm 1: PHÂN BIỆT GIỚI (Gồm 44 Tụng) 275
Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN (Gồm 74 Tụng) 281
Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ GIỚI (Gồm 99 Tụng) 290
Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (Gồm 131 Tụng) 302
Phẩm 5: PHÂN BIỆT TÙY MIÊN (Gồm 69 Tụng) 318
Phẩm 6: PHÂN BIỆT HIỀN THÁNH (Gồm 83 Tụng) 326
Phẩm 7: PHÂN BIỆT TRÍ (Gồm 61 Tụng) 336
Phẩm 8: PHÂN BIỆT ĐỊNH (Gồm 39 Tụng) 344
SỐ 1561 353
LUẬN A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THẬT NGHĨA SỚ 353
QUYỂN 1 353

Phẩm 1: PHÂN BIỆT GIỚI 353
QUYỂN 2 357
QUYỂN 3 359
QUYỂN 4 361
QUYỂN 5 363
Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN 363
SỐ 1562 369
LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ 369
QUYỂN 1 369
Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 1) 369
QUYỂN 2 390
Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 2) 390
QUYỂN 3 414
Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 3) 414
QUYỂN 4 435
Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 4) 435
QUYỂN 5 458
Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 5) 458
QUYỂN 6 478
Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 6) 478
QUYỂN 7 498
Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 7) 498
QUYỂN 8 517
Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 8) 517
QUYỂN 9 537
Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 1) 537
QUYỂN 10 559
Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 2) 559
QUYỂN 11 580
Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 3) 580
QUYỂN 12 603
Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 4) 603
QUYỂN 13 624
Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 5) 624
QUYỂN 14 646
Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 6) 646
QUYỂN 15 668
Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 7) 668
QUYỂN 16 687

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 8) 687
QUYỂN 17 709
Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 9) 709
QUYỂN 18 733
Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 10)..... 733
QUYỂN 19 757
Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 11)..... 757
QUYỂN 20 781
Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 12)..... 781
QUYỂN 21 803
Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 1)..... 803
QUYỂN 22 824
Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 2)..... 824
QUYỂN 23 846
Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 3)..... 846
QUYỂN 24 867
Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 4)..... 867
QUYỂN 25 890
Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 5)..... 890
QUYỂN 26 909
Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 6)..... 909
QUYỂN 27 928
Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 7)..... 928
QUYỂN 28 946
Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 8)..... 946
QUYỂN 29 966
Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI(PHẦN 9)..... 966
QUYỂN 30 988
Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 10)..... 988

-oOo-

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 100

A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

SỐ 1559

(QUYỂN 13 → 22)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1559

A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 13

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (PHẦN 4)

Do phân biệt an lập nghiệp đạo. Nghĩa nầy trong đây nên thuyết minh.

Có bao nhiêu thứ nghiệp đạo, sự cố ý cùng khởi, tương ưng với nghiệp đạo kia?

Kệ nói:

Cố ý cùng, cho đến
Với tám nghiệp đạo ác.

Giải thích: Có thời điểm cố ý, đều cùng khởi với một nghiệp đạo ác, ly khai nghiệp đạo khác, nếu tham dục v.v... khởi hiện ở trước. Như người không có tâm nhiễm ô, do trước kia đã bảo người khác tạo ra nghiệp đạo có sắc, khi thuận theo một nghiệp đạo thành tựu. Với hai nghiệp đạo đều cùng khởi, nghĩa là nếu người khởi tâm giận dữ khi sát sinh, hoặc tâm đã nhiễm tham dục, thực hiện trộm cắp và lúc tà dâm, hoặc nói lời không thích hợp. Với cả ba đều cùng khởi, nghĩa là nếu người khởi tâm giận dữ, đều cùng lúc sát sinh, trộm cắp đối với chúng sinh khác.

Nếu vậy, trộm cắp vào thời điểm nầy, không do sự tham dục tạo thành. Hoặc khi tâm người không khác với nghiệp đạo thành tựu, nên biết là do nghĩa quyết định trước kia. Nếu người bị cấu nhiễm do tham dục v.v..., do bảo người khác thì hai nghiệp đạo có sắc đã thành tựu.

Những nghiệp đạo như đây đều cùng khởi với ba, với bốn, nghĩa là nếu người vì có ý muốn phá tan sự hòa hợp của người khác, nên nói dối, nói lời độc ác, nghiệp đạo của ý trong đây thuận theo một, nghiệp đạo miệng có ba. Có lúc bị nhiễm do tham dục v.v..., do khi bảo người khác thì ba nghiệp đạo riêng đã thành tựu. Năm, sáu, bảy nghiệp đạo khác, nên biết là hợp với nghĩa như đây.

Với tám đều cùng khởi. Nghĩa là với sáu nghiệp đạo bảo người khác và tự mình thực hiện tà dâm. Nếu người kia cùng thành chung một thời

điểm, do nghĩa của nghiệp đạo ác cuối hết ở đây.

Kệ nói: Nếu thiện, cho đến mười.

Giải thích: Nếu biện luận sự cố ý tương ưng, không tương ưng với nghiệp đạo thiện, cho đến đắc tương ưng với mười nghiệp đạo, là đã tạo ra thuyết chung như vậy. Vì phân biệt, lựa chọn thuyết chung ấy, nên lại tạo ra thuyết riêng.

Kệ nói: Bất cộng mười tám, năm.

Giải thích: Sự cố ý không có nghĩa tương ưng với mười tám, năm nghiệp đạo. Tương ưng với hai trong đây: như lúc ở năm thức thiện khởi, khi nhập định vô sắc, thời điểm tận trí, vô sinh trí khởi, tương ưng với ba, nghĩa là khi ý thức khởi. Tương ưng với chánh kiến.

Tương ưng với bốn: Nghĩa là khi tâm ác, tâm vô ký khởi, chánh thọ giới Ưu-bà-tắc và giới Sa-di.

Tương ưng với sáu: Nghĩa là thời điểm năm thức thiện khởi, thọ hai giới trước.

Tương ưng với bảy: Nghĩa là khi ý thức thiện khởi, thọ hai giới trước, hoặc vào thời điểm tâm ác, hoặc tâm vô ký khởi, thọ giới Tỳ- kheo.

Tương ưng với chín: Nghĩa là lúc năm thức thiện khởi, thọ giới Tỳ-kheo.

Nếu ý thức tương ưng với tận trí, vô sinh trí, là tâm tương ưng với tận trí, vô sinh trí và tương ưng với định.

Tương ưng với mười tướng: Khác với đây, ở chỗ khác, khi ý thức thiện khởi, thọ giới Tỳ-kheo, sự cố ý tương ưng với giới tất cả định, giới vô lưu, lìa tận trí, vô sinh trí. Nếu hệ thuộc với phi giới, tất nhiên cũng sẽ được tương ưng với một đạo.

Nếu người khác với tâm, thọ một phần xa lìa, thì cũng sẽ được tương ưng với năm, tám.

Nếu người khi ý thức thiện khởi, thọ hai phần xa lìa trong cùng một thời điểm, hoặc thọ năm phần xa lìa.

Lại đối với đạo nào? Có bao nhiêu nghiệp đạo? Hoặc ác, hoặc thiện do hiện tiền và đắc đạt đến đều cùng khởi?

Kệ nói:

Phi ứng ngữ, ác ngữ
Sân ở địa ngục, hai.

Giải thích: Là ba thứ đạo nghiệp và ở địa ngục do hai thứ nghĩa hữu:

1. Do hữu hiện tiền.

2. Do hữu của đắc đạt đến.

Do hữu của xót thương, khóc lóc, không phải ứng ngữ, do ác ngữ của hữu mắng nhiếc hỗ tương, do phiền não nối tiếp nhau. Vì sự oán ghét hỗ tương, nên là hữu giận dữ.

Kệ nói: Do đạt đến tham dục, tà kiến.

Giải thích: Nếu do đạt đến hữu tham ái, tà kiến thì không do hữu hiện tiền. Vì không có trần khả ái, nên chứng biết quả nghiệp. Do vì nghiệp hết, chết, nên không có sát sinh, không thâu tóm của và vì vợ, nên không có trộm cắp tà dâm. Vì vô dụng, nên không có nói dối. Vì luôn tự không có sự hòa hợp, nên không có ngữ phá hoại.

Kệ nói: Châu Bắc ba.

Giải thích: Do đắc đạt đến, nên lời nói lưu loát. Sự tham dục, giận dữ, tà kiến, không do hữu hiện tiền. Không có ngã sở, vì không có thâu tóm, vì mềm mại trơn nhẵn nối tiếp nhau, vì không có cảnh của loại giận dữ, vì không có ý ác.

Kệ nói: Thứ bảy, người kia tự có.

Giải thích: Không phải ứng ngữ, hữu hiện tiền ở người kia. Vì sao? Vì người kia có lúc khởi tâm nhiễm ô, ca hát. Vì không có ý ác, nên không có sát sinh v.v... Vì mạng sống nhất định, nên không thâu tóm của cải và vì vợ, vì vô dụng.

Người kia làm sao tạo ra phi phạm hạnh?

Người châu Bắc, nếu muốn đùa giỡn hòa hợp chung với người nữ ấy, tức cầm tay cô gái, cùng đi qua phía dưới tàng cây. Cô gái nầy nếu chịu đi, thì cây tức thì che lấp kín. Ấy là tư thông với cô gái. Nếu cô gái không chịu đi, thì cây không che lấp, tức thì quay lưng nhau đi.

Kệ nói: Với dục khác, mười ác.

Giải thích: Tự có lời nói lưu loát, trừ địa ngục và châu Bắc, mười thứ nghiệp đạo ác ở xứ khác. Do hiện tiền cũng có hữu ở trong súc sinh, quỷ thần, thiên đạo nên chẳng phải nghiệp đạo "không bảo hộ" trì. Nghiệp đạo thuộc về "không bảo hộ" trì ở trong nhân đạo cũng có. Nếu trời không hay giết trời khác, thì có thể giết chúng sinh của đạo khác. Chư thiên, nếu chặt đầu, chặt lưng, tức xả mạng.

Đã nói nghiệp đạo ác xong.

Kệ nói:

Ba sau, tất cả hữu
Vì đắc đạt hiện tiền.

Giải thích: Ở năm đạo và ba cõi, tất cả xứ đều không có tham, không có giận, chánh kiến, do hiện tiền và đắc đạt đến đều có.

Kệ nói:

Vô tưởng thiên, vô sắc
Do đắc đạt đến bảy.

Giải thích: Nghiệp đạo thiện của thân, miệng có bảy. Ở trong cõi Vô sắc và trời vô tưởng, chỉ do hữu của đắc đạt đến. Thánh nhân đã sinh nơi cõi Vô sắc, vì tương ưng với đắc đạt đến của giới vô lưu ở quá khứ, vị lai. Vô tưởng thiên tương ưng với đắc đạt đến của sự hộ trì định, thuận theo địa, đối tượng nương tựa. giới vô lưu của đối tượng sinh, và đối tượng xả của Thánh nhân, nếu sinh nơi cõi Vô sắc, thì sẽ tương ưng với sự hộ trì quá khứ nầy, và nương tựa sự bảo hộ vị lai của năm địa cũng tương ưng.

Kệ nói:

Khác, do hiện tiền cũng có
Trừ địa ngục, châu Bắc.

Giải thích: Khác: Nghĩa là cõi riêng, đạo riêng. Ở trong cõi khác, đạo khác, là bảy thứ nghiệp đạo thiện, do hiện tiền cũng có, trừ địa ngục và châu Bắc.

Là khác, nghĩa là súc sinh, quỷ thần, trong đó, chỉ có không phải sự bảo hộ. Ở cõi Sắc, chỉ thuộc về bảo hộ. Ở xứ khác, có đủ cả hai thứ.

Lại nữa, mười thứ nghiệp đạo ác nầy và nghiệp đạo thiện.

Kệ nói:

Tất cả đều thường cho
Quả báo tăng thượng lưu.

Giải thích: Nay, biện luận về ác. Do tất cả sự của mười điều ác, vì hành tác thường khởi, nên sinh vào địa ngục, gọi là quả quả báo. Nếu thọ báo địa ngục xong, sẽ được loại như đây: Nghĩa là tụ đồng phần của nơi cõi người v.v... Do vì dứt bỏ mạng sống, nên mạng sống trở nên ngắn ngủi. Do vì trộm cắp, nên có chướng nạn của vật. Do vì tà dâm, nên phần nhiều oán ghét, có chướng ngại đối với thê thiếp. Do nói dối, nên phần nhiều bị chê bai. Do vì ngữ phá hoại, nên bạn thân không hòa hợp. Do lời nói ác, nên luôn nghe tiếng không đáng yêu. Do không phải ứng ngữ, nên dù lời nói thật, có lý thì người khác vẫn không tin thọ. Do tham dục, nên có nhiều tham dục nặng. Do sự giận dữ, nên phần nhiều giận dữ nặng. Do tà kiến, nên tối tăm, đần độn, đa nghi. Vì cái thấy nầy nhiều vô minh, nên gọi là quả đẳng lưu của mười ác.

Mạng sống trong nhân đạo, nếu ngắn ngủi, cũng là quả của nghiệp thiện.

Sao nói là quả đẳng lưu của sát sinh, không nói mạng sống của con người là quả đẳng lưu?

Do nghiệp ác khiến cho mạng sống của con người bị giảm thiểu, còn sát sinh là nguyên nhân chướng ngại của mạng sống nơi cõi người. Nghĩa nầy nên biết.

Quả tăng thượng: Do sự việc sát sinh, tu tập thường khởi tất cả công cụ bên ngoài, cấp dưỡng cho sự sống, không có vị thế nữa.

Do trộm cắp, nên hay bị sét đánh thình lình, nhiều bụi bặm. Do tà dâm, nên nhiều trần nhơ. Do nói dối, nên phần nhiều hôi hám, nhơ nhớp. Do ngữ phá hoại, nên khí thế giới ngoại, có cao, sâu. Do lời nói hung dữ, nên đất của họ có nhiều vị xấu ác, cao, khô ráo trái nhau, không thích nghi tất cả. Do ngữ không thích ứng, nên thời tiết không điều hòa, thích hợp, bốn đại đổi khác không bình đẳng. Do tham dục, nên tất cả trái cây đã trồng đều không chắc hạt, ít, yếu. Do giận dữ, nên hầu hết chỗ sinh sống đều gặp hiểm nguy, khổ sở. Do tà kiến, nên tất cả tư chất sống hoặc ít hiệu quả, hoặc không có hiệu quả.

Trên đây, được gọi là quả tăng thượng của mười điều ác. Vì do nghiệp ấy, nên mạng sống của đời nay quá ngắn ngủi, và do nghiệp cá biệt.

Có sư khác nói: Tức là nghiệp nầy. Vì sao? Vì thời xưa, quả quả báo của nghiệp nầy đã qua, trở thành là quả đẳng lưu của quả báo kia trong hiện nay.

Có sư khác nói: Thời đại xưa là do phần trước. Thời đại hiện nầy là do căn bản. Do chấp loại bạn chung, nên đã nói như thế.

Quả đẳng lưu của sát sinh v.v... Không phải chủng loại của đẳng lưu, mà do sự sai biệt tương tự, nên nói như vậy.

Lại nữa, thế nào là mười nghiệp đạo? Có ba thứ quả sinh, nếu người gây tạo ra sự sát sinh, sự sinh bị người giết, là đau khổ. Vì đoạn mạng người kia, vì trừ vị thế của người kia, thế nên Kệ nói:

Do khốn khổ trừ mạng Diệt quả vị thế, ba.

Giải thích: Do gây khốn khổ cho người khác, nên có quả quả báo, sẽ phải cam chịu tai hại khốn khổ ở địa ngục.

Do hành động sát, nên có quả đẳng lưu. Mạng sống đáng yêu của đời nầy bị ngắn ngủi, là do diệt vị thế của người khác, nên có quả tăng thượng. Vị thế, cỏ thuốc v.v... bên ngoài, hoặc không có, hoặc yếu ớt. Ba quả của

nghiệp đạo khác, nên biết cũng thế. Ba quả của nghiệp đạo thiện, nên biết cũng như vậy.

Phật, Thế Tôn đã nói: Có tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng.

Có tà mạng nào khác với hai tà nầy, không có khác với hai tà ấy?

Kệ nói:

Tham sinh nghiệp thân, miệng
Lập riêng là tà mạng.

Giải thích: Nếu đối với chúng sinh, từ giận, si sinh ra hai nghiệp thân, miệng, gọi là tà ngữ, tà nghiệp. Khác với hai thứ tà nầy, lập riêng làm tà mạng.

Kệ nói: Khó chữa trị.

Giải thích: Pháp tham dục được trộn lẫn chung với chúng sinh. Thế nên, tâm trong nghiệp đã sinh của chúng sinh kia, khó có thể ngăn cấm, bảo hộ. Do đó, chánh mạng không dễ gì có thể chữa trị. Ở trong đó vì tâm sinh ân cần, tôn trọng người khác, nên chia hai tà nầy lập làm thứ ba. Trong đây nói kệ:

Kiến tại gia khó trị
Luôn chấp mỗi thứ kiến
Mạng Tỳ-kheo khó trị
Nuôi sống thuộc người khác.

Kệ nói: Giúp tham sinh nếu chấp.

Giải thích: Nếu có người chấp làm hỗ trợ giúp cho mạng sống, tạo hai nghiệp thân, miệng do tham dục sinh gọi là tà mạng, không phải chi khác. Vì sao? Vì tự thân đi dạo chơi ở nơi ca múa v.v..., không lập là tư lương của thọ mạng.

Kệ nói: Vì không phải là kinh.

Giải thích: Nghĩa nầy không hợp lý. Vì sao? Vì do kinh nói: Ở tụ giới, trong kinh nói: Việc xem đấu voi. Phật, Thế Tôn đã lập trong tà mạng. Vì sao?

Do thọ dụng tà về ngoại cảnh. Nghĩa nầy đã nêu xong.

Trước hết, trước kia đã nói năm thứ quả, ở trong đó, nghiệp nào do bao nhiêu quả có quả?

Kệ nói:

Nơi diệt, đạo, có cấu
Nghiệp có quả do năm.

Giải thích: Vì được diệt, nên tu đạo nầy. Lại, do đạo nầy, nên hoặc

bị tiêu diệt, gọi là diệt đạo. Nghĩa là đạo thứ lớp, đạo nầy, nếu hữu lưu, ở đó có nghiệp, có năm thứ quả làm quả. Vì sao? Vì nghiệp nầy đã được quả khả ái ở trong địa mình, nên gọi là quả quả báo. Thời gian sau, pháp tương tự hoặc bằng nhau, hoặc trội hơn, là quả đẳng lưu.

Quả lìa nhau: Nghĩa là tâm trạch diệt lìa các kết.

Quả công sức: Đạo nầy dẫn sinh các pháp, nghĩa là đạo giải thoát và đều cùng khởi các pháp và vị lai lẽ ra được pháp hữu vi khác của tự tánh, trừ sự sinh trước.

Kệ nói: Đối vô cấu do bốn.

Giải thích: Nghiệp ở trong diệt, đạo vô lưu, do bốn quả có quả, trừ quả quả báo.

Kệ nói: Hữu lưu, thiện ác khác.

Giải thích: Nếu nghiệp hữu lưu thiện khác với diệt, đạo và nghiệp ác, thì hai pháp nầy do bốn quả có quả, trừ quả lìa nhau.

Kệ nói:

Nghiệp vô lưu chỗ khác Chính do ba vô ký.

Giải thích: Nghiệp vô lưu hiện có, nếu khác với diệt, đạo và nghiệp vô ký. Do ba quả có quả, trừ quả quả báo và quả lìa nhau.

Kệ nói:

Bốn, hai và ba khác
Nghiệp thiện cùng quả thiện.

Giải thích: Nghĩa nầy nên biết về thứ lớp (sẽ nói sau). Có lúc, nghiệp thiện dùng pháp thiện làm quả, tức sẽ có bốn quả, trừ quả quả báo. Nếu lấy pháp ác làm quả, sẽ có hai quả, nghĩa là quả công lực, quả tăng thượng. Nếu dùng pháp vô ký làm quả, sẽ có ba quả, trừ quả đẳng lưu và quả lìa nhau.

Kệ nói:

Nếu ác, thiện cùng hai
Ba, bốn, như thứ lớp.

Giải thích: Nghĩa nầy, nên biết về thứ lớp. Nếu nghiệp ác dùng pháp thiện làm quả, thì sẽ có hai quả, nghĩa là quả công lực, quả tăng thượng. Nếu lấy pháp ác làm quả, thì sẽ có ba quả, trừ quả quả báo và quả lìa nhau. Nếu dùng pháp vô ký làm quả, thì sẽ có bốn quả, trừ quả lìa nhau, quả đẳng lưu.

Thế nào là thân kiến, biên kiến vô ký?

Là quả đẳng lưu của hoặc biến hành bất thiện, đối tượng diệt của kiến

khổ đế.

Kệ nói:

Vô ký có hai, ba
Ba, lại ở nơi thiện.

Giải thích: Nếu nghiệp vô ký lấy pháp thiện làm quả, tất nhiên sẽ có hai quả. Nghĩa là quả công lực và quả tăng thượng. Nếu dùng pháp ác làm quả, thì có ba quả, trừ quả quả báo và quả lìa nhau.

Như đây là sao?

Hoặc bất thiện do kiến khổ đế đã diệt, là quả của hai kiến đẳng lưu, vô ký. Nếu lấy pháp vô ký làm quả, thì sẽ có ba quả.

Kệ nói: Quá khứ, tất cả bốn.

Giải thích: Tất cả, nghĩa là pháp ba đời. Nếu pháp nầy là quả của nghiệp quá khứ, thì đều sẽ có bốn quả, trừ quả lìa nhau.

Kệ nói: Nghiệp giữa, quả tiếp, như thế.

Giải thích: Nếu nghiệp hiện đời lấy pháp vị lai làm quả, thì sẽ có bốn quả (như trước đã nói).

Kệ nói: Giữa, quả hai.

Giải thích: Nếu pháp hiện đời là quả của nghiệp hiện đời, thì chỉ có hai quả. Nghĩa là quả công lực và quả tăng thượng.

Kệ nói:

Do nghiệp nối tiếp nhau
Quả vị lai có ba.

Giải thích: Nếu nghiệp vị lai dùng pháp vị lai làm quả, thì sẽ có ba quả, trừ quả đẳng lưu và quả lìa nhau.

Kệ nói: Pháp địa đồng có bốn.

Giải thích: Trừ quả lìa nhau, quả khác đều có.

Kệ nói: Ba, hai, nếu địa khác.

Giải thích: Nghiệp của địa khác, nếu vô lưu, thì sẽ có ba quả, trừ quả quả báo và quả lìa nhau, do vì không rơi vào cõi. Nếu là hữu lưu, thì sẽ có hai quả, tức quả công lực và quả tăng thượng.

Kệ nói: Hữu học có ba học.

Giải thích: Nếu nghiệp Hữu học dùng pháp Hữu học làm quả, thì sẽ có ba quả, trừ quả quả báo và quả lìa nhau. Nếu lấy pháp Vô học làm quả, cũng thế. Nếu dùng pháp phi học, phi phi học làm quả, thì sẽ có ba quả, trừ quả quả báo và quả đẳng lưu.

Kệ nói:

Nghiệp Vô học cùng học
Các pháp chỉ một quả
Hoặc ba quả và hai quả.

Giải thích: Nếu nghiệp Vô học lấy pháp Hữu học làm quả, tất nhiên sẽ có một quả. Nghĩa là quả tăng thượng. Nếu dùng pháp Vô học làm quả, thì sẽ có ba quả, trừ quả quả báo và quả lìa nhau. Nếu dùng pháp phi học, phi phi học làm quả, thì sẽ có hai quả, nghĩa là quả công lực và quả tăng thượng.

Kệ nói:

Khác, nơi đây hai học
Hai, hai và năm quả.

Giải thích: Nghiệp Vô học của dị học, nghĩa là nghiệp của phi học, phi Vô học. Nếu lấy pháp Hữu học làm quả, tất sẽ có hai quả, nghĩa là quả công lực và quả tăng thượng. Dùng pháp Vô học làm quả cũng vậy. Nếu lấy pháp phi học, phi Vô học làm quả, thì sẽ có năm quả.

Kệ nói:

Ba bốn quả và một
Nghiệp kiến diệt kia thảy.

Giải thích: Nếu nghiệp do kiến đế diệt, lấy pháp, đối tượng diệt của kiến đế làm quả, tất sẽ có ba quả, trừ quả quả báo và quả lìa nhau.

Nếu lấy pháp, đối tượng diệt của tu đạo làm quả, thì sẽ có bốn quả, trừ quả lìa nhau. Nếu dùng pháp không phải đối tượng diệt làm quả, thì sẽ có một quả, tức là tăng thượng.

Kệ nói:

Hai quả, bốn và ba
Nghiệp, do tu đạo diệt.

Giải thích: Nếu nghiệp do tu đạo diệt, dùng pháp, đối tượng diệt của kiến đế làm quả, thì sẽ có hai quả, nghĩa là quả công lực và quả tăng thượng. Nếu lấy pháp, đối tượng diệt của tu đạo làm quả, tất sẽ có bốn quả, trừ quả lìa nhau. Nếu dùng pháp không phải đối tượng diệt làm quả, thì sẽ có ba quả, trừ quả quả báo và quả đẳng lưu.

Kệ nói:

Không phải nghiệp diệt một
Hai, bốn quả thứ lớp.

Giải thích: Nghiệp không phải được diệt, nếu lấy pháp được kiến đế

diệt làm quả, thì sẽ có một quả, nghĩa là quả tăng thượng. Nếu dùng pháp được tu đạo diệt làm quả, thì sẽ có hai quả, nghĩa là quả công lực và quả tăng thượng. Nếu lấy pháp không phải đối tượng diệt làm quả, thì sẽ có bốn quả, trừ quả quả báo.

Lại, thuyết minh lời nói thứ lớp: Nghĩa là nên biết ở trước, giữa, sau. Vì biểu thị sáng tỏ nhân, quả, nên nói lập lại các nghĩa, do phân biệt nghĩa tương ưng của nghiệp. Về thể, tướng của nghiệp nầy cũng nên

Hỏi: Trong Tạng A-tỳ-đạt-ma, thuyết minh có ba nghiệp, nghĩa là phi lý tác, như lý tác, phi lý, phi phi lý tác.

Tướng mạo của nghiệp nầy ra sao?

Kệ nói:

Phi lý tác có nhiễm
Thuyết khác, không phương lớp.

Giải thích: Nếu nghiệp có nhiễm ô thì nói là phi lý tác, vì từ tư duy không thích đáng sinh.

Sư khác nói như vầy: Hoặc có sư nói: Mất thứ lớp phương tiện gọi là phi lý tác.

Nghĩa là người nên đi như đây, nên cư trú như đây, nên ăn như đây, nên mang y phục như đây. Những việc như đây v.v..., nếu không thực hành như vậy, gọi là phi lý tác. Nghiệp nầy do không phải được tạo nên một cách hợp lý, nên đều gọi là phi lý tác. Tất cả nghiệp thiện, đều được gọi là như lý tác. Và không mất đi thứ lớp phương tiện, cũng được gọi là như lý tác. Khác với hai pháp nầy, gọi là nghiệp phi lý, phi phi lý tác.

Do vì một nghiệp dẫn dắt một đời, vì một nghiệp dẫn dắt nhiều đời. Lại nữa, vì nhiều nghiệp dẫn một đời, vì một nghiệp dẫn một đời. Nếu căn cứ ở tất-đàn nầy, nên thuyết minh như vậy.

Kệ nói: Một nghiệp dẫn một đời.

Giải thích: Chỉ một đời, chỉ một nghiệp có thể dẫn, không có khả năng dẫn nhiều đời. Sinh: là tên của tụ đồng phần. Nếu được tụ đồng phần của kia gọi là sinh.

Nếu vậy, sao Đại đức A-ni-lâu-đà nói: Nay, tôi do quả báo của một bữa ăn đã thí cho hồi thời xưa, nên đã bảy lần sinh trở lại trời thứ ba mươi ba, bảy lần trở lại làm Chuyển luân vương xong và mãi cho đến tận hiện nay, tôi vẫn còn sinh ở nhà Thích-ca là được phú quý.

Do quả báo của nghiệp nầy mà được quả giàu sang, và được nhớ rõ sự việc ở đời trước, đồng thời lại sinh nghiệp cá biệt. Vì muốn chỉ rõ công

năng của nghiệp, nên nói lời nầy. Thí dụ như có người dùng một đồng tiền vàng, tạo ra công lực được một ngàn tiền vàng, nên nói lên lời nầy: Hiện nay, tôi do một đồng tiền vàng, nên được giàu có.

Lại nói: Người nầy lấy việc thí cho thức ăn của thời điểm ấy để làm y chỉ và các sự cố ý nối tiếp nhau, khởi lên rất mãnh liệt. Ở đó có các sự cố ý có công năng dẫn nhiếp quả báo. Không được nói nhiều nghiệp chiêu cảm một đời. Chớ cho, do từng phần đã dẫn dắt tụ đồng phần của để trở thành tụ đồng phần của nầy, mà là do một nghiệp đã dẫn đến cho nghiệp khác.

Kệ nói: Nhiều nghiệp có thể viên mãn.

Giải thích: Thí dụ như họa sư, do một màu sắc vẽ ra hình mạo của con người, dùng nhiều màu sắc để tô điểm cho viên mãn. Vì sao? Vì ở trong thế gian, có chúng sinh đồng với tụ đồng phần của người tức có đầy đủ căn thân và các tướng hình mạo, kích cỡ, thể lực đoan chánh v.v... viên mãn, rất phân minh, khả ái ở trong tụ con người. Có người khác ở trong số đó không đủ phần, không chỉ nghiệp có công năng dẫn sinh, mà còn làm sao để có pháp của quả báo khác, nếu là tất cả chủng,

Kệ nói:

Hai định không thể dẫn
Vô tâm cùng đạt đến.

Giải thích: Hai định vô tâm cũng có quả báo, nhưng không thể dẫn tụ đồng phần. Vì không cùng khởi với nghiệp, nên đắc cũng vậy, vì không đồng quả với nghiệp. Phật, Thế Tôn nói: Chướng có ba thứ. Nghĩa là nghiệp chướng, phiền não chướng, quả báo chướng.

Thể tánh của ba chướng nầy thế nào? Kệ nói:

Nghiệp nặng như vô gián
Cõi ác, nhiễm trụ, hoặc
Trời Vô tưởng, châu Bắc
Nói đây gọi ba chướng.

Giải thích: Có năm nghiệp vô gián v.v..., gọi là nghiệp chướng. Nghĩa là giết cha, giết mẹ, giết A-la-hán, phá hòa hợp Tăng, cố ý hại thân Như Lai chảy máu. Những điều nầy gọi là nghiệp chướng. Nhiễm trụ hoặc, gọi là phiền não chướng. Hoặc có hai thứ:

1. Nhiễm trụ, nghĩa là luôn hiện hành.

2. Mạnh mẽ, nhạy bén.

Nghĩa là phẩm nặng. Nhiễm trụ hoặc trong đây, được gọi là phiền não chướng, ví như huỳnh môn v.v... Hoặc mạnh mẽ, nhạy bén. Vì sao? Vì

nếu hoặc do phẩm nặng, nên mạnh mẽ, nhạy bén, hoặc nầy vì có lúc khởi, không thường hằng, nên có lúc có thể diệt, không phải hoặc của phẩm nhẹ khởi luôn. Vì sao? Vì nếu hoặc khởi luôn là diệt. Hoặc nầy không được thời gian, công của con người. Hoặc nầy được căn cứ ở phẩm nhẹ để trở thành phẩm trung, dựa vào phẩm trung, trở thành phẩm thượng. Hoặc nầy là chướng ngại Thánh đạo. Ba thứ cõi ác, gọi là quả báo chướng. Một phần đạo thiện cũng vậy. Nghĩa là người châu Bắc và trời Vô tưởng.

Ba chướng ấy chướng ngại pháp nào?

Có thể chướng ngại Thánh đạo và gây trở ngại cho căn thiện gia hạnh của Thánh đạo.

Lại có nghiệp khác đối với định báo của cõi ác v.v... Nghĩa là đối với noãn sinh, thấp sinh, sinh thân người nữ, sinh định trong hữu thứ tám, cũng nên nói là nghiệp chướng. Nếu nghiệp do năm thứ nhân có thể hiểu rõ, có thể nói, sẽ lập nghiệp nầy làm chướng. Năm thứ nhân đó là:

1. Do y.

2. Do quả.

3. Do đạo.

4. Do sinh.

5. Do con người.

Do vậy, nên chỉ nói năm nhân. Ở trong đó, hoặc chướng là rất thô, nghiệp chướng thô thứ tiếp. Vì sao? Vì do hai hoặc nầy đối với sự sinh thứ hai, là thứ con người không thể để đối trị.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Vì sau, sau có thể nhân theo, nên thuyết minh theo thứ lớp.

Vô gián là nghĩa gì?

Ở trong quả báo của sự sinh, không có nghiệp riêng và quả của sự sinh riêng nào có thể ngăn ngại.

Lại nữa, người tạo ra nghiệp nầy, nếu xả mạng sống, thì tức liền sinh quả địa ngục, sẽ không có pháp nào có thể ngăn ngại. Người nầy do tương ưng với pháp nầy và vì tức liền sinh trong địa ngục, nên nói là vô gián, ví như Sa-môn.

Lại nữa, ba thứ chướng ấy, nên biết ở trong đạo nào có? Nếu quyết định, Kệ nói: Vô gián ở ba châu.

Giải thích: Ở châu Bắc và cõi khác đều không có, huống chi cõi khác. Hai người nam, nữ ở trong cõi người, có thể tạo ra nghiệp nầy.

Kệ nói: Huỳnh môn cùng không thuận.

Giải thích: Nhân nào? Tức là người huỳnh môn kia do nguyên nhân không có giới, tức là nhân nầy.

Lại, có nhân riêng, Kệ nói: Ít ân, ít hổ thẹn.

Giải thích: Theo thứ lớp, cha mẹ đối với họ, họ đối với cha mẹ. Cha mẹ ít ơn đối với họ, do phần thân không đủ làm tăng thượng. Vì niệm ái ít, nên họ đối với cha mẹ không khởi hổ thẹn của phẩm nặng. Do phá sự hổ thẹn nầy, nên bị chạm xúc tội vô gián. Do nhân nầy, nên không có nghiệp vô gián trong đạo súc sinh, quỷ thần.

Đại đức nói: Nếu trí tuệ sáng tỏ, sẽ có năm vô gián. Ví như ngựa thông tuệ. Nếu người giết cha mẹ phi nhân, không có nghiệp vô gián.

Đã nói nghiệp chướng xong.

Kệ nói: Chướng khác ở năm đạo.

Giải thích: Những gì là khác? Nghĩa là hoặc chướng, quả báo chướng. Quả báo chướng: Người châu Bắc ở trong cõi người, vô tưởng thiên ở trong cõi trời.

Thể tánh của nghiệp vô gián nầy thế nào?

Bốn thân nghiệp làm thể, một khẩu nghiệp làm thể, ba sát sinh làm tánh, một nói dối làm tánh, phần trước của một việc sát sinh làm tánh. Chư Phật Như Lai lấy không thể sát hại làm tánh. Vì đối với nhân, lập tên quả nên nói phá hòa hợp Tăng là nghiệp vô gián. Tăng do nhân nầy phá, nên nhân được mang tên phá.

Sự phá nầy, nghĩa nó thế nào? Kệ nói:

Tăng phá phi tánh hợp Không phải pháp tương ưng Pháp vô ký, không nhiễm.

Giải thích: Hòa hợp. Nghĩa là vô phú vô ký với tâm bất tương ưng hành. Phá tăng cũng vậy.

Phá tăng nầy làm sao trở thành nghiệp vô gián? Người có thể phá không tương ưng với tăng nầy. Là sao?

Kệ nói: Chúng tương ưng với tăng.

Giải thích: Vì sao? Vì phá nầy thuộc về đối tượng phá, không thuộc chủ thể phá.

Nếu vậy, chủ thể phá tương ưng với pháp nào?

Kệ nói:

Dựa tội nói dối nầy
Chủ thể phá tương ưng.

Giải thích: Người có thể phá, tương ưng với tội phá hòa hợp tăng. Tội nầy nghĩa là tội nói dối. Lại nữa, sự nói dối ấy với phá hòa hợp tăng, đều cùng khởi hữu biểu, vô biểu. Chủ thể phá tương ưng với tội nầy.

Kệ nói: Tỳ-chỉ, một kiếp thục.

Giải thích: Quả báo của một kiếp riêng ở A-tỳ-chỉ đại địa ngục đã chín muồi, nghiệp vô gián khác, không quyết định. Ở đại địa ngục A-tỳ-chỉ chín muồi, nếu người tạo ra nhiều nghiệp vô gián, thì đa số nghiệp nầy, đều là quả thuần thục vô gián.

Do nghiệp nầy là sở đắc nào của con người? Kệ nói: Như khổ tăng, thọ tăng.

Giải thích: Người nầy do nhiều nghiệp thục vô gián ở địa ngục A-tỳ-chỉ, được y chỉ rất lớn, rất dày, mềm mại, là việc khổ não rất nhiều thứ, thật khó chịu đựng nổi, khởi do hai nhân nầy đã thọ khổ thọ, tăng hai, ba, bốn, năm phần.

Người nào có thể phá hòa hợp tăng? Kệ nói: Kiến Tỳ-kheo hạnh tốt, phá.

Giải thích: Người tại gia không thể phá. Tỳ-kheo-ni v.v... cũng không thể phá, mà là Tỳ-kheo nhiều kiến hành, không phải hành tham ái, trụ ở chánh hạnh. Do hạnh không thể quở, tà hạnh không thể phá. Vì sao? Vì người nầy giáo hóa không thể tín thọ.

Ở xứ nào được phá? Kệ nói: Ở xứ khác.

Giải thích: Nếu Đức Thế Tôn ở xứ nầy, vì khác với xứ nầy, nên được phá. Vì không được thân cận đối trước Thế Tôn, vì chư Phật Như Lai không thể xem thường, bắt buộc, nên ngôn giáo rất đáng tín thọ.

Nếu phá thì người nào phá? Kệ nói: Phàm phu.

Giải thích: Chỉ phá hòa hợp tăng phàm phu, chứ không thể phá Thánh nhân, vì Thánh nhân đã tự chứng kiến pháp chánh lý. Là phàm phu, vì chưa được nhẫn trước.

Sư khác nói như vầy: Tăng được phá (bị phá) do số lượng bao nhiêu?

Kệ nói:

Đạo của sư riêng khác
Lúc nhẫn đã bị phá.

Giải thích: Là thời điểm tăng kia đã nhẫn, thọ sự riêng khác với Như Lai, và tín thọ đạo riêng, khác hẳn với chánh đạo mà Như Lai đã nói. Do sự xét lường nầy, nên nói là tăng đã phá.

Phá xong thời gian bao lâu thì được cư trú? Ngay đêm nầy.

Kệ nói: Cư trú không qua đêm.

Giải thích: Đại chúng đã phá, không vượt qua đêm nầy, nhất định lại hòa hợp, là đã nói phá hòa hợp tăng.

Kệ nói: Ở đây gọi phá luân.

Giải thích: Vì sao? Vì thời điểm nầy, pháp luân của Phật, Thế Tôn đã bị phá, có thể chướng ngại cho sự sinh khởi của Thánh đạo, nên gọi là phá luân, hoặc nói phá tăng.

Phá luân nầy ở xứ nào được thành? Kệ nói: Châu Diêm-phù.

Giải thích: Chỉ phá ở châu Diêm-phù, xứ khác thì không có. Do bao nhiêu người được phá?

Kệ nói: Chín người v.v…

Giải thích: Nhất định lấy chín người để phá, quá con số nầy thì không nhất định: Tám Tỳ-kheo, gọi là tăng, thứ chín là chủ thể phá. Vì sao? Vì tăng nhất định nên cư trú ở trong hai tụ, hai hỗ trợ.

Nếu vậy thì được phá, có riêng tăng phá?

Từ phá yết-ma thành: Nếu đối với một trú xứ riêng, không hòa hợp tác yết-ma, gọi là phá yết-ma.

Sự phá nầy, Kệ nói: Ba châu có nghiệp phá.

Giải thích: Ở ba châu v.v..., nếu có chánh giáo của Như Lai. Ở đây, do bao nhiêu Tỳ-kheo thành?

Kệ nói: Đây do tám và khác.

Giải thích: Trong đây, chỉ tác yết-ma, không lập mười bốn pháp của loại phá, nên dùng tám làm con số nhất định, là phá pháp luân ở sáu thời điểm không được thành.

Kệ nói:

Sau, đầu, trước Át-phù
Cùng trước lúc sư diệt
Chưa kết khi biệt trụ
Phá luân không được thành.

Giải thích: Đầu tiên, nghĩa là chuyển pháp luân chưa bao lâu. Sau, nghĩa là thời điểm Đức Thế Tôn sắp nhập Niết-bàn. Trong hai thời điểm ấy, đại chúng cung kính tu. Vì đồng một vị, nên không có phá. Ở trung gian, trước Át-phù-đà, tăng không phá. Ở trong chánh pháp, cho đến khi giới Át-phù-đà, kiến Át-phù-đà chưa khởi. Ở trước hai, cũng không phá, cho đến thời điểm hai Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xa-xa của hai đệ tử chưa khởi. Do vì đã phá không trải qua đêm, nên do hai hòa hợp lại. Nếu khi Đại sư đã

nhập Niết-bàn, vì không có tương đối lập, nên không có phá, cho đến thời điểm chưa kết cư trú riêng, cũng không có phá. Vì sao? Vì nếu chung ở một trú xứ riêng, an lập hai sự hỗ trợ, gọi là tăng phá. Ở sáu thời điểm nầy, việc phá pháp luân không thành. Không phải tất cả Phật đều có phá pháp luân nầy. Vì sự việc nầy được căn cứ ở nghiệp mà thành.

Sao trong vụ việc giết mẹ v.v... có nghiệp vô gián, còn ở chỗ khác không có?

Kệ nói:

Có ruộng công đức ân
Do lìa bỏ dứt trừ.

Giải thích: Ở trong việc giết cha, mẹ, do bỏ người có ơn. Thế nào là song thân kia có ơn?

Vì là gốc sinh thân mình. Bỏ song thân kia là sao?

Nghĩa là bỏ mạng căn của song thân kia.

Ruộng công đức: Nghĩa là A-la-hán. Thân A-la-hán là trạch diệt hoặc của ba cõi và đồ đựng của ấm như giới v.v..., nên gọi là ruộng công đức. Do vì loại bỏ đi thân La-hán nầy, nên trở thành nghiệp vô gián.

Nếu cha mẹ chuyển căn, sẽ ở trong một chỗ dựa ấy. Kệ nói: Chướng căn riêng cũng có.

Giải thích: Thế nên, trong kinh nói: Vì có như đây, nên không khiến người nam lìa mạng căn, không phải cha, không phải A-la-hán, mà vì đã xúc phạm tội vô gián không?

Có.

Nếu mẹ chuyển căn, khiến người nữ lìa mạng căn, không phải mẹ, không phải A-La-Hán, mà vì bị chạm xúc tội vô gián không?

Có.

Nếu cha chuyển căn có kha-la-la của người nữ đọa, có người nữ riêng, liền lấy an trí trong sản môn. Người nầy sẽ lấy người nữ nào làm mẹ? Nếu giết người nữ nào, thì thành nghiệp vô gián?

Kệ nói: Từ máu sinh là mẹ.

Giải thích: Nếu từ máu của người nữ ấy hình thành thân người nầy, thì người nữ ấy là mẹ sinh ra người kia tức ở người nữ thứ hai.

Trong tất cả sự, đều nên nghe, hỏi. Vì sao người nữ nầy có thể cho đứa trẻ bú sữa ấy và có thể nuôi lớn dạy dỗ phải, quấy?

Nếu người đối với mẹ, thực hiện phương tiện sát hại, giết lầm người khác, thì không có nghiệp vô gián. Nếu không thực hiện phương tiện giết

hại đối với mẹ mình, mà giết lầm mẹ mình, cũng không có nghiệp vô gián. Nhân con định dùng phương tiện giết, người mẹ núp dưới giường, người cha vì chạy ra chỗ khác, nên chết, người ấy thành nghiệp vô gián.

Nếu người thực hiện một vụ việc sát hại, giết mẹ và giết người khác, thì hai nghiệp vô biểu đều khởi. Hữu biểu chỉ cho nghiệp vô gián. Sức của nghiệp vô gián nầy rất mạnh. Đại đức Cù-sa nói: Vì Lân hư đã thành, nên hữu biểu cũng có hai thứ: Nếu không tưởng là A-la-hán, mà giết A-la-hán, thì sẽ có nghiệp vô gián. Nay ta quyết giết, vì ý quyết định đối với ý chỉ nầy. Nếu người giết cha, mà cha là A-la-hán, thì người nầy chỉ mắc một nghiệp vô gián, do một chỗ dựa.

Nếu vậy, kinh A-bà-đà-na nầy nói thế nào? Như kinh nói: Ông đi nói, bắt đầu xem, gìn giữ, nay ông tạo ra hai nghiệp vô gián. Do ông khiến cho cha lìa mạng căn, cũng làm cho A-la-hán lìa mạng căn. Như vậy, đủ rõ nghiệp vô gián nầy do hai nhân duyên tạo thành, nên nói lời nầy. Lại nữa, do hai môn ấy, vì quở trách người kia nên nói lời ấy.

Vì quyết định khởi tâm ác, ở bên cạnh Như Lai, làm cho thân Như Lai chảy máu, có nghiệp vô gián hay không?

Nếu do cố ý giết, thì có nghiệp vô gián. Kệ nói: Không có ý đánh Phật.

Giải thích: Nếu người chỉ có đánh, cố ý làm cho máu Phật chảy ra, thì sẽ không có nghiệp vô gián. Nếu người thực hiện việc sát hại đối với phi A-la-hán, sau khi hại xong, người kia trở thành A-la-hán, thì có mắc nghiệp vô gián không?

Kệ nói: Sau hại, Vô học, không.

Giải thích: Đối với người nầy, không có nghiệp vô gián. Vì sao?

Vì phương tiện giết nầy không khởi ở A-la-hán.

Nếu người đã tạo ra phương tiện vô gián, khi chưa thay đổi phương tiện, là trước được lìa dục và quả Thánh không?

Kệ nói:

Hành vô gián người trước
Không lìa dục và quả.

Giải thích: Nếu người tạo ra nghiệp vô gián, về phương tiện, tất nhiên nhất định nên thành. Trong khi áp dụng phương tiện nầy, không lìa dục và được quả Thánh. Nếu không nhất định, sẽ không như vậy.

Nếu người đối với nghiệp đạo khác, khi tạo ra tiền phương tiện, thì đạo sinh, được lìa dục và nghiệp đạo sau Thánh quả không sinh. Vì sao?

Vì chỗ dựa hiện nay hoàn toàn mâu thuẫn với nghiệp kia.

Trong năm tội vô gián, tội của nghiệp vô gián nào nặng hơn hết? Kệ nói:

Nói dối phá hòa hợp tăng
Cho là tội nặng hơn hết.

Giải thích: Người phân biệt rõ pháp, phi pháp thì nói dối tức phá hòa hợp tăng. Vì nhân rõ ràng trái ngược với lý, nên là tội rất nặng đối với tất cả tà hạnh. Vì sao? Vì có thể hại pháp thân của các Như Lai, có thể chướng ngại cho thiện đạo thế gian và đạo Niết-bàn. Vì sao? Vì khi chính thức phá đại chúng, là thế gian nhập tụ chánh định, chứng quả. Phá lìa dục tận v.v... đều bị ngăn cấm. Tu định, đọc tụng, tất cả sự chánh tư duy, đều không được khởi. Tất cả thế gian và người trời, đều phân vân, sinh tâm rối loạn, lo buồn. Sự việc nầy luôn diễn biến cho đến khi tăng chưa hòa hợp lại.

Lại nữa, do nghiệp báo nầy sẽ đầy đủ một kiếp ở địa ngục A-tỳ- chỉ, nên nói là nặng nhất. Với nghiệp vô gián khác, theo thứ lớp nên biết: thứ năm, thứ ba, thứ nhất là nặng. Thứ hai trong tất cả là rất nhẹ. Nếu vậy, Phật, Thế Tôn nói: Trong ba thứ trị phạt, ý trị phạt rất nặng. Lại nói: Trong tất cả tội, tà kiến rất trội hơn. Ở trong nghiệp vô gián, phán quyết nhất định phá tăng là tội rất nặng!

Lời nói nầy thế nào?

Nếu căn cứ ở quả báo của một kiếp vô gián, sẽ không trội hơn tội vọng ngữ phá hòa hợp tăng. Nếu phán quyết ba nghiệp, thì trị phạt ý là rất nặng. Trị phạt khác tùy thuộc trị phạt nầy. Nếu phán quyết các kiến, thì tà kiến rất nặng. Tuy nhiên không phải bác bỏ cảnh giới của các kiến kia.

Lại nữa, căn cứ vào quả báo lớn, căn cứ ở chỗ sát hại nhiều chúng sinh và căn cứ đoạn trừ căn thiện, nên nói lời nầy. Theo thứ lớp nên biết.

Ở trong các hạnh thiện, quả báo của hạnh thiện nào lớn hơn hết.

Kệ nói:

Cố ý Hữu đảnh đời
Quả rất lớn trong thiện.

Giải thích: Sự cố ý của Phi tưởng, phi phi tưởng ở trong nghiệp thiện là quả báo rất lớn. Vì sao? Vì sự tĩnh lặng mầu nhiệm ở tám vạn kiếp là quả báo của Phi tưởng, phi phi tưởng kia. Lời nói nầy là căn cứ ở quả quả báo để nói. Nếu căn cứ ở quả lìa nhau, thì sự cố ý của Tam- ma-đề kim cang là quả rất vĩ đại ở trong tất cả, vì hết thảy kết diệt tận là quả. Thế nên, nói ở thế gian là do nghiệp vô gián. Ở địa ngục được vô gián sinh là cũng do

đồng loại vô gián, vì do hai thứ nầy có.

Có sư khác nói: Chỉ do nghiệp vô gián, nhất định sẽ được vô gián sinh, do đồng loại không nhất định.

Gì là đồng loại vô gián? Kệ nói:

A-la-hán ô mẫu
Sát Bồ-tát định địa
Và Thánh nhân Hữu học
Đoạt duyên hòa hợp tăng
Là đồng loại vô gián
Năm phá chi-đề Phật.

Giải thích: Năm nghiệp như đây với năm nghiệp vô gián nên biết đồng loại theo thứ lớp.

Nếu người ô hoại mẹ mình là A-la-hán, do vì thực hiện phi phạm hạnh.

Nếu người giết Bồ-tát trụ địa định, nếu giết Thánh nhân Hữu học, nếu đoạt nhân duyên hòa hợp của đại chúng, nếu khởi tưởng Chi-đề Phật, phá Tẩu-đẩu-ba Phật thì nghiệp nầy được nói tên là đồng loại vô gián.

Có nghiệp khác, nếu có quả báo, thì sẽ khởi chướng rất gấp ở trong ba thời

Ba thời là gì? Kệ nói:

Nhẫn Na-hàm, La-hán
Khởi chướng nghiệp trong vị.

Giải thích: Nếu người từ đảnh tư tưởng nhẫn, thì bấy giờ, tất cả dẫn nghiệp quả báo của cõi ác, đều khởi làm chướng, do qua địa của quả báo kia. Ví như có người phải lìa bỏ quốc độ mình, tất cả chủ nợ đều đứng lên. Các nghiệp cũng vậy.

Nếu người lẽ ra phải đến quả A-na-hàm, thì tất cả tạp nhiễm của cõi Dục đều khởi làm chướng, chỉ trừ nghiệp hiện báo.

Nếu người lẽ ra phải đạt đến quả A-la-hán, thì tất cả nghiệp của cõi Sắc, Vô sắc đều khởi làm chướng (trước đã nói).

Nếu người giết Bồ-tát của địa định? Kệ nói: Bồ-tát từ nơi địa nào?

Giải thích: Lấy địa nào? Lẽ ra phải nói: Đây là Bồ-tát. Kệ nói: Từ khi nghiệp tạo tướng.

Giải thích: Từ khi tu hành, có khả năng cảm nghiệp quả báo của ba mươi hai tướng tốt, tám mươi tướng tùy hình. Vì sao? Vì người nầy ở trong thời điểm nầy đã nhập vị chánh định của Bồ-tát.

Như đây là sao?

Người nầy từ thời điểm nầy, hướng về sau, luôn như thế. Kệ nói:

Đạo thiện, nhà sang, đủ
Nhớ lại đời trước không lui.

Giải thích: Đạo thiện: vì vượt trội hơn đáng khen, nên gọi là đạo thiện, do sinh ở trong đạo người trời. Lại ở trong đạo thiện, sinh vào chủng tánh Sát-đế-lợi, Bà-la-môn, Trưởng giả. Ở trong đó, sinh vào nhà Ma-ha-bà-la, người nầy đã sinh vào nhà cao sang. Có người nhà cao sang đủ căn, có không đủ căn. Căn nầy có hai thứ: sắc căn, pháp căn. Nếu không đủ căn nầy, thì từ sáng hướng đến tối. Nếu đủ căn nầy, thì từ sáng hướng đến sáng, luôn được thân trượng phu, không phải thân người nữ, huống chi làm huỳnh môn v.v... Người ấy nhớ lại tất cả vụ việc trong đời nầy và việc đã xảy ra ở đời trước, do hai tuệ căn tự viên mãn. Do phẩm loại tất cả nỗi khổ trong sự yên vui nên làm lợi ích chúng sinh. Do không nhàm chán tột độ tất cả việc độc ác ngang trái của người khác, tức thuyết thế gian đã nói, không phải mua ngay được Đà-bà, nên biết là Bồ-tát. Vì sao? Vì các Đại sĩ nầy đã đạt đến tất cả địa vị của phẩm tối thượng thượng của đức thù thắng không có nhân duyên nào khác. Chỉ do hệ thuộc đại bi, nên đối với hết thảy chúng sinh, an lập thân mình giống hệt tôi tớ, sai khiến của chúng sinh. Do không có kiêu mạn, nên có khả năng chịu đựng tất cả vụ việc rất khó mong cầu của tất cả chúng sinh mong muốn. Các vị luôn gánh vác tất cả việc khổ hạnh. Do còn gây trở ngại cho người khác, nên không lập việc của mình. Thế nên nói không phải mua ngay được, tức là thuyết đã nói.

Khả năng cảm nhận quả báo của tướng mạo. Kệ nói:

Trượng phu châu Diêm-phù
Cố ý đối Phật Phật
Loại tu tuệ trăm kiếp
Nơi khác dẫn ở đây.

Giải thích: Chỉ ở châu Diêm-phù, Bồ-tát tu dẫn nghiệp của báo tướng, không phải ở châu khác. Vì sao? Vì người châu Diêm-phù với căn trí rất nhạy bén, chỉ trượng phu (người nam) không phải người nữ, vì đã vượt qua phần vị người nữ.

Tu dẫn nghiệp nầy vào thời điểm nào?

Thời điểm đại sư ở hiện tiền. Do Bồ-tát cố ý duyên loại, không phải văn, tu tuệ. Vào thời gian khác, nghĩa là vô lượng một trăm đại kiếp, không phải số nhiều khác, tất cả chư Phật đều như thế. Chỉ Thế Tôn Thích-ca Mâu-ni, vì sức siêng năng thích đáng rất thịnh vượng, nên có năng lực siêu

việt chín mươi mốt kiếp dẫn nghiệp của tướng mạo khác. Thế nên, Như Lai nói: Chủ đất! Ta sinh từ nơi nầy. Trước đây, ta đã trải qua chín mươi mốt kiếp, không nhớ lại, không thấy. Vào thời kỳ xa xưa, ta sinh trong một nhà, nhưng thí cho một thức ăn chính mà còn có gián cách, có hao hụt, huống chi là Đại sư. Từ thời điểm nầy, vì tự tánh nghĩ nhớ đến nơi cư trú ở đời trước, ta đã vượt ra ngoài A-tăng-kỳ đầu tiên, trong địa vị Bồ-tát, đã diệt trừ bốn thứ lỗi lầm, luôn được hai thứ đức trội hơn hết.

Các sư trước đây đã nói như thế nầy: Trong các tướng ở Bồ-tát, Kệ nói: Mỗi mỗi trăm phước sinh.

Giải thích: Số lượng phước nầy ra sao? Trừ Bồ-tát tu hành gần, tất cả chúng sinh khắp mười phương đều có thể chiêu cảm nghiệp giàu có, nên vui làm số lượng.

Sư khác nói: Như duyên tăng thượng nơi nghiệp của chúng sinh, có thể chiêu cảm sự sinh của ba ngàn đại thiên thế giới, như số lượng nầy.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Có sư khác nói: Chỉ có chư Phật mới có thể biết số lượng của nghiệp nầy. Lại nữa, Thế Tôn hiện nay, xưa ở trong địa Bồ-tát đã phụng sự bao nhiêu chư Phật? Ở sơ A-tăng kỳ đã phụng sự bảy mươi lăm ngàn vị Phật. Ở A-tăng-kỳ thứ hai đã phụng sự bảy mươi sáu ngàn vị Phật. Đến A-tăng-kỳ thứ ba Bồ-tát đã phụng sự bảy mươi bảy ngàn vị Phật.

Vào thời kỳ sau cuối của mỗi một A-tăng kỳ như vậy, Phật Thế Tôn nào xuất thế?

Do ngược dòng thời gian nên biết theo thứ lớp. Kệ nói:

Sau ba tăng kỳ, xuất hiện

Tỳ-bà-thi, Nhiên Đăng, Bảo Quang.

Giải thích: Đối với Phật, Thế Tôn, Thích-na Thi-khí, A-tăng kỳ thứ nhất đã hết, rồi đến Phật, Thế Tôn, Nhiên Đăng là cuối A-tăng kỳ thứ hai. Phật Thế Tôn Tỳ-bà-thi ở cuối A-tăng kỳ thứ ba. Đối với tất cả chư Phật, Kệ nói: Trước hết, Thích-ca.

Giải thích: Có Phật, Thế Tôn hiệu Thích-ca Mâu-ni, khi xưa đã xuất thế ở chỗ Thế Tôn nầy. Hiện nay là Phật Thế Tôn đang cầu tu hạnh Bồ-tát. Đầu tiên, phát nguyện Bồ-đề: Nguyện tu thành Phật, đều đồng như tướng nầy!

Đức Thế Tôn của thời kỳ xa xưa, như hiện nay, sinh vào thời kỳ của đời cuối, cho đến Đức Thế Tôn an trụ chánh pháp, chỉ trong một ngàn năm.

Bồ-tát ở địa nào? Viên mãn Ba-la-mật nào? Kệ nói:

Khắp chỗ, thí tất cả Do đại bi thí đầy.

Giải thích: Vào thời điểm nầy, đối với tất cả chúng sinh, Bồ-tát luôn bố thí bình đẳng đối với tất cả loại đáng được thí cho: hoặc cho của cải, thậm chí cho cả mắt và xương, tủy, hoặc thí pháp bí mật vô sư, hoặc thí cho sức vô úy, cứu giúp cả hai đời hiện tại, vị lai, với tâm đại bi không có mong cầu.

Do số lượng thí nầy, nên bố thí Ba-la-mật mới được viên mãn! Kệ nói:

Chia chẻ thân, không ngại Có dục, giới, nhẫn thành.

Giải thích: Nếu lúc ấy, Bồ-tát chưa được pháp lìa dục, nếu bị chém chặt thân, đứt thành từng phần nhưng vì đối với mình và người khác, không có chút yêu, ghét nên tâm rất nhẹ nhàng và kinh ngạc cũng không khởi. Chính trong lúc nầy, cả hai giới, nhẫn Ba-la-mật đều cùng viên mãn!

Kệ nói: Khen Để-sa tinh tấn.

Giải thích: Xưa có Đức Như Lai, hiệu Để-sa, ở trong đỉnh núi Bảo Sơn, nhập định trong giới lửa. Phật, Thế Tôn hiện nay, xưa ở địa vị Bồ- tát, do ý riêng đi gặp thấy Đức Như Lai nầy với một chân sát đất, một chân giở hỏng, suốt bảy ngày, bảy đêm, tụng một kệ ca ngợi Phật xong, mới ngồi xuống. Kệ nêu:

Trời, đất, xứ Phạm tĩnh đều không
Mười phương ba đời chưa từng có
Đi khắp tìm đất, núi rừng nầy
Ai tôn kính bằng tôn do ba đức?

Bấy giờ, tinh tấn Ba-la-mật đã viên mãn, chín đại kiếp, Bồ-tát đã siêu việt rốt ráo.

Kệ nói: Định, tuệ, giác, không dứt.

Giải thích: Trước hết là Bồ-đề vô thượng, trì A-na Ba-la-mật, Bát-nhã Ba-la-mật đã viên mãn, ở vị Tam-ma-đề kim cang.

Sáu pháp nầy sao gọi là Ba-la-mật-đa?

Do đạt đến biên vực viên đức của mình! Lại nữa, Ba-la-ma nghĩa là phẩm trên hết của Bồ-tát, tức là chánh hạnh của Bồ-tát ấy được gọi là Ba-la-mĩ. Đây cũng là tụ chánh hạnh của Bồ-tát nên gọi là Ba-la-mĩ- đa, vì không rời lẫn nhau.

Trong kinh nói: Có ba loại phước nghiệp:

1. Loại phước nghiệp của tánh thí.

2. Loại phước nghiệp của tánh giới.

3. Loại phước nghiệp của tánh tu.

Ba pháp nầy sao gọi là phước nghiệp? Kệ nói:

Nghiệp phước, loại nghiệp phước Ba nầy như nghiệp đạo.

Giải thích: Ba thí v.v... nầy cũng là phước, cũng là nghiệp, cũng là loại, theo thứ lớp tương ưng. Ví như nghiệp đạo, nghiệp đạo kia cũng nghiệp, cũng đạo chỉ tạo gia nghiệp không phải nghiệp, nên nói nghiệp đạo. Ba pháp nầy cũng thế. Trong loại nghiệp phước của tánh thí, nghiệp thân, miệng có ba thứ. Vì chủ thể phát khởi, nên ý có hai: cũng phước, cũng nghiệp. Các pháp khác, chung với ý kia đều cùng khởi, chỉ phước, không phải nghiệp, không phải loại. Ở trong tánh giới, vì chỉ nghiệp thân, miệng, nên chỉ có ba thứ.

Tu vô lượng từ ở trong tánh tu, chỉ phước, cũng là loại nghiệp phước. Sự cố ý tương ưng với loại nghiệp phước ấy.

Do môn từ đã sinh khởi, vì đều cùng khởi với quán nầy, nên sự cố ý và giới cũng phước, cũng nghiệp. Pháp tương ưng của tín v.v... khác, chỉ phước không phải pháp khác.

Lại nữa, tạo tác phước, gọi là nghiệp phước, nghĩa là thực hành phần trước của phước. Ba thứ nầy là loại nương dựa của phần trước. Vì thành tựu ba thứ nầy, thế nên tạo ra phước. Nghiệp phước chân thật chỉ là cố ý. Ba pháp nầy là loại nghiệp phước, đối tượng duyên của sự cố ý.

Sư khác nói như thế nầy: Thí, nghĩa là pháp gì? Hoặc nói đối tượng thí, gọi là thí?

Trong ba thứ nầy, Kệ nói: Do thí nầy là thí.

Giải thích: Nếu do nhân của thí nầy mà sự thí cho được thành, thì sẽ nói nhân nầy là thí. Do sự sợ hãi, nên mong cầu được ái dục v.v..., sự thí cho cũng thành. Trong trường hợp nầy, không thừa nhận sự thí cho kia là nhân tố của thí. Vì phân biệt sự thí cho kia, nên nói lời ấy.

Kệ nói: Ý lợi, muốn cúng dường.

Giải thích: Đối với người khác, do muốn thực hiện cúng dường và sự lợi ích, nên thí cho. Thế nên, hai việc nầy là nhân của thí cho.

Nếu vậy, thí chỉ nhân không phải nghiệp. Tuy nhiên, nếu chính do pháp nầy nên sự thí cho được thành, đây chính là thí.

Pháp nầy mang tướng gì?

Kệ nói: Thân, miệng và duyên khởi.

Giải thích: Duyên khởi là pháp gì? Là tụ pháp có công năng sinh khởi nghiệp thân, miệng, nên gọi là duyên khởi. Trong đây, nói kệ:

Người tuệ do tâm thiện Bỏ của cho người khác Ấm thiện sát-na nầy

Nói đây gọi nghiệp thí.

Kệ nói: Giàu to nầy là quả.

Giải thích: Loại nghiệp phước của tánh thí nầy, có thể được quả báo giàu, vui lớn.

Thí nầy lại vì mục đích gì? Kệ nói:

Vì hai lợi mình, người
Không vì hai, nên thí.

Giải thích: Trong đây, nếu Thánh nhân chưa lìa dục và phàm phu chưa ly khai dục, đối với vật thí Chi-đề, sự thí nầy chỉ nhằm đem lại lợi ích riêng mình, không vì ích lợi người khác. Do đấy, người khác sẽ không có lợi ích. Nếu là Thánh nhân đã lìa dục, đem vật dụng để thí chúng sinh khác, trừ nghiệp hiện báo, sự thí cho nầy chỉ vì lợi ích cho người khác. Vì vậy người khác do thí ấy được lợi ích, không vì thân mình. Nghiệp nầy là địa của quả báo, vì vĩnh viễn đã qua. Nếu Thánh nhân chưa lìa dục và phàm phu chưa ly khai dục, dùng vật dụng thí cho chúng sinh khác thì sự thí nầy vì hai lợi ích. Nghĩa là mình và người khác. Nếu là chính nhân đã ly khai dục, đối với vật thí Chi-đề, trừ nghiệp hiện báo, thì nghiệp ấy sẽ không vì hai lợi ích. Nghĩa là mình và người khác. Sự thí nầy, chỉ vì cung kính, biết ơn, nên thí. Nếu căn cứ ở nghĩa chung mà nói, thì sự thí cho nầy sẽ lấy sự giàu có yên vui to lớn làm quả báo.

Kệ nói:

Riêng hơn chủ thể thí
Loại thí do vượt hơn.

Giải thích: Trong đây chủ thể thí vượt trội hơn. Kệ nói: Do người tín trội hơn.

Giải thích: Do tín, giới, văn v.v... tương ưng với đức, nên là trội hơn. Người nầy đã thực hành thí cho, do thí chủ có đức trội hơn đối với việc cho quả trội hơn.

Nếu thí chủ có đức như vậy, Kệ nói: Do kính trọng nên thí.

Giải thích: Nếu thực hành thí cho với tâm kính trọng, tự tay thực hiện thí cho, thực thi việc thí cho hợp thời thì không gây hao hụt, bực bội trong khi bố thí. Thế nên, Kệ nói:

Được tôn trọng, vui lớn
Hợp thời và khó đoạt.

Giải thích: Nếu thí chủ có thể thực hành bốn đức thí, tất nhiên theo thứ lớp, sẽ nhận được bốn loại quả trội hơn khả ái. Nghĩa là sẽ được người

khác tôn trọng, cung kính. Đối với trần khả ái trội hơn nhiều, khởi thọ dụng ý vui. Lúc ưng thọ dụng, liền được của vật, không vượt qua sự thọ dụng. Của vật đã được, không thể xâm đoạt, nghĩa là kẻ oán, người thân, thủy tai v.v...

Đã thuyết minh về nghĩa đức trội hơn của thí chủ xong. Do thí chủ vì đức trội hơn, nên sự thí cho có loại trội hơn.

Lại nữa, vật được thí cho có đức trội hơn thế nào? Kệ nói: Đức như sắc hơn vật.

Giải thích: Hoặc vật đối tượng thí như đức sắc, hương, vị, xúc v.v... Nếu thuận theo một tương ưng, thì vật nầy sẽ do sự trội hơn của đức nầy.

Nếu thí cho vật có đức như đây, thì sự thí ấy sẽ thế nào? Có thứ lớp nên biết.

Kệ nói:

Tiếng tăm tốt sắc đẹp
Trơn, mềm, tướng đáng yêu
Theo thời, ưa chạm thân.

Giải thích: Nếu thí vật có đức sắc, sẽ được báo của sắc đoan chánh. Nếu cho vật có đức hương, sẽ được tiếng đồn tốt đẹp nhất, như mùi hương ngào ngạt, lan tỏa khắp bốn phương. Nếu thí cho vật có đức vị, sẽ được báo như vị ngon nhất, được tất cả thế gian ưa thích! Nếu cho vật có đức xúc, sẽ được thân mềm mại, mịn màng, lại được tùy lúc thân tiếp xúc sự yên vui. Ví như của quý báu, thân gái, ruộng đức nào là trội hơn?

Kệ nêu:

Do đạo khổ, ơn đức
Ruộng thí có đức hơn.

Giải thích: Như Đức Thế Tôn nói: Nếu thí vật cho súc sinh, sẽ phải tiếp nhận gấp một trăm lần quả báo. Nếu thí vật cho chúng sinh phá giới ở nhân đạo, thì phải nhận gấp ngàn lần quả báo.

Do nỗi khổ khác biệt, ruộng có đức trội hơn, nghĩa là như có thâu tóm trong loại nghiệp phước nói:

1. Thực hành thí đối với bệnh nhân.

2. Thực hành thí đối với người xem, chữa trị bệnh nhân.

3. Thực hành thí lúc trời lạnh giá. Nói thí cho như đây v.v...

Lại nói: Nếu tương ưng với sự thí cho nầy, sẽ có thâu tóm bảy thứ loại nghiệp phước. Người thiện nam, thiện nữ có đức tin, đã được phước đức không thể so sánh, xét lường.

Do ruộng sai biệt của ơn nên có đức trội hơn như cha mẹ và người có ơn khác. Ví như kinh Bi Lộc Bản Sinh nói: Do ruộng sai biệt của đức, người có đức vượt trội hơn. Như kinh nói: Nếu cho vật ở người có giới, sẽ xứng đáng tiếp nhận quả báo gấp trăm ngàn lần. Như đây v.v... ở trong tất cả sự thí cho.

Kệ nói:

Thật cho người giải thoát
Là giải thoát trội hơn.

Giải thích: Nếu người lìa dục, thí vật cho người lìa dục thì sự thí nầy, Đức Thế Tôn nói là trội hơn trong tất cả việc bố thí của cải.

Kệ nói: Bồ-tát.

Giải thích: Bồ-tát đã thực hành thí, sự thí cho nầy là nhân của sự tạo lợi ích yên vui cho tất cả chúng sinh.

Sự thí nầy đã thực hiện với người không phải lìa dục, và không thí cho người lìa dục, sự thí cho nầy trội hơn đối với tất cả thí, trừ sự thí cho của Bồ-tát.

Đây là tám sự bố thí mà Phật Thế Tôn đã nói. Ở đó, Kệ nói: Và thứ tám.

Giải thích: Những gì là tám sự bố thí rất thù thắng?

1. Thí đã đến.

2. Thí sự sợ hãi.

3. Đã thí, ta thí.

4. Sẽ thí, ta thí.

5. Xưa đã thí, thí nghĩa là cha và người đã mất trước v.v...

6. Thí sẽ được đạo trời.

7. Thí sẽ được tiếng tăm tốt.

8. Thí vì trang nghiêm tâm, thí vì tư lương tâm, thí vì đáp lại một đạo lý, thí vì được lợi mình của phẩm tối thượng.

Thí đã đến: Sư xưa kia

Giải thích: Đối với đã đến và người thân cận đã thực hành thí cho.

Thí sự sợ hãi: Người nầy thấy của vật hiện ở trước, hướng đến diệt hoại. Nếu thí cho sự trội hơn, họ sẽ tự diệt hoại. Do ý nầy nên thực hành thí. Các thí cho khác vì dễ hiểu, nên không phân biệt.

Nếu thí vật cho người hướng Tu-đà-hoàn, thì quả báo của sự thí cho nầy không thể lường tính. Nếu thí vật cho bậc Tu-đà-hoàn, thì sẽ gấp trăm

lần vô lượng. Nói rộng như đây, nên biết như nơi kinh.

Lại nữa, Kệ nói:

Cha mẹ bệnh, thuyết pháp
Người sau sinh Bồ-tát
Dù thí trong phàm phu
Quả báo vô số lượng.

Giải thích: Năm người nầy nếu đều là phàm phu, thì đối với việc thực hành thí kia, căn cứ ở quả báo, là vô số, vô lượng, trong đó, sau cuối sẽ sinh Bồ-tát.

Người nói pháp, ở trong bốn thứ ruộng trội hơn, an lập ở ruộng nào?

Nhập thuộc về ruộng ơn đức Vì sao? Vì người nầy là thiện tri

thức. Thế gian đã bị mù tối do vô minh, người nầy có khả năng thí cho tuệ nhãn, khả năng biểu thị rõ bình đẳng, bất bình đẳng, khả năng sinh khởi pháp thân vô lưu. Nếu lược nói, thì người nầy có khả năng tạo ra sự nghiệp Đức Phật đã làm.

Nếu người muốn biết tướng nhẹ, nặng của các nghiệp, thì lược nói, nên biết có sáu thứ nhân.

Kệ nói:

Ruộng phần sau và dựa Nguyện cố ý phần trước Vì phẩm thượng hạ nầy Nên nghiệp có thượng hạ.

Giải thích: Phần sau: Như đã tạo ra nghiệp ấy xong, lại còn thường thường tạo theo.

Ruộng: Là chỗ thực hành tổn hại, thực hành ích lợi. Nương dựa: Nghĩa là nghiệp đạo.

Phần trước: Nghĩa là vì được nghiệp đạo cố ý của thân miệng, hoặc do đây nghiệp đạo hoàn thành.

Cố ý: Nghĩa là như đây, ta phải làm như đây. Như đây ta đang

làm.

Nguyện: Cầu công dụng vị lai. Có người do vì lệ thuộc về phần

sau, nên trở thành nghiệp của phẩm nặng, vì nhất định an lập quả báo. Lại có người do vì thuộc về ruộng, nên nghiệp trở thành phẩm nặng. Đối với ruộng, do thuộc về nương dựa. Nghiệp nầy trở thành phẩm nặng và không do nương dựa nhân khác, nghĩa là nghiệp đạo. Ví như cha mẹ và chúng sinh khác, do sát sinh nương dựa nặng, không do trộm cắp v.v... nặng. Nghiệp khác nên biết cũng vậy. Nếu người tạo nghiệp tất cả sáu nhân này đều là phẩm thượng thì nên biết nghiệp ấy là phẩm rất nặng.

Nếu người tạo nghiệp, tất cả sáu nhân nầy đều là phẩm hạ, thì nên biết nghiệp ấy là phẩm rất nhẹ.

Trong kinh nói nghiệp có hai thứ:

1. Được tạo tác.

2. Được tăng trưởng.

Thế nào là nghiệp được tăng trưởng? Do năm thứ nhân.

Kệ nói:

Cố ý tạo viên mãn
Đối trị không lo hối
Do quả báo loại bạn
Nói nghiệp đã tăng trưởng.

Giải thích: Do cố ý tạo là sao? Nghiệp nầy do cố ý mà làm, không phải vô ý làm trước, không phải bỗng nhiên mà là làm một cách vô tội vạ, hoặc phải nghiên cứu chín chắn, tìm tòi, lựa chọn, sau đó mới làm.

Thế nào là do viên mãn?

Có người do một hành vi bất chính, đọa và cõi ác. Có người cho đến do ba hành vi tạo tác, có người do một nghiệp tạo, đọa vào cõi ác, cho đến có người do mười hành vi ác đọa vào cõi ác. Trong đây nếu người do số lượng nghiệp nầy phải đọa vào cõi ác thì số lượng nầy chưa viên mãn. Nghiệp ấy chỉ là được tạo tác, chưa phải là được tăng trưởng.

Nếu đã viên mãn thì mới là được tăng trưởng.

Thế nào là do đối trị không lo hối?

Nếu người tạo nghiệp, qua đó không có tâm lo lắng, ăn năn, không tiếp nhận hành vi thiện làm đối trị.

Do loại bạn là sao?

Hoặc tạo ác, lấy ác làm loại bạn. Thế nào là do quả báo?

Nghiệp nầy đã được quyết định, có thể do quả báo. Đối với nghiệp thiện cũng nên tư duy như vậy. Nếu khác với tưởng nầy mà tạo nghiệp, thì chỉ tạo tác, không phải tăng trưởng (trước đã nói).

Người chưa lìa dục, đối với vật thí nơi Chi-đề, thì sự thí nầy chỉ vì lợi mình, không vì lợi cho người khác.

Trong đây, nếu không có khả năng thọ vật dụng thí, làm sao nghiệp nầy trở thành phước?

Nghiệp phước có hai thứ:

1. Buông bỏ làm loại: Nếu do buông bỏ vật, thì nghiệp phước nầy sẽ

sinh.

2. Thọ dụng làm loại: Nếu do thọ dụng đã thí, thì nghiệp phước nầy sẽ sinh.

Trong đây, Kệ nói: Phước loại xả chi-đề.

Giải thích: Ở đó có phước của loại không thọ dụng.

Nếu người kia không tiếp nhận, làm sao có phước? Nhân nào làm chứng?

Nếu có khả năng tiếp nhận, tất nhiên sẽ có phước. Vì tùy thuộc một hành vi không có lợi ích, nên nhân nầy không thành chứng. Vì sao? Vì nếu phước lợi tha, thì sẽ trở thành tu lượng từ v.v... và chánh kiến ứng với không có phước. Thế nên, phải thừa nhận nghĩa nầy: Đối với phước chi-đề, chỉ lấy xả làm loại.

Kệ nói: Như từ tuy không thọ.

Giải thích: Thí dụ như ở trong quán từ bi, bình đẳng, mặc dù không có khả năng tiếp nhận và tạo lợi ích cho người khác, nhưng vẫn có vô lượng phước sinh, theo tâm mình sinh khởi. Như đây, nếu người có đức đã diệt sự cung kính do tâm đã tạo, thì từ tâm khởi phước.

Nếu vậy, nghiệp thí cho, cung kính v.v..., lẽ ra phải trở thành không có quả?

Nghĩa nầy không hợp lý! Vì sao? Vì nghiệp sinh ra tâm duyên sự cung kính rất trội hơn. Ví như có người định giết oán gia, nhưng oán gia đã chết trước đó. Người nầy cũng tưởng oán gia, nên khởi cố ý tạo nghiệp thân, miệng, sinh nhiều phi phước, không chỉ do ý muốn giết. Như Đại sư đây đã lìa bỏ đời. Nếu người do sự kính trọng, tâm khởi sự cung kính, thí cho v.v..., sẽ sinh rất nhiều phước, không chỉ do tâm của sự cung kính. Nếu thực hành thí cho ở ruộng thiện và khởi chủng tử của nghiệp cung kính v.v..., lẽ tất nhiên sẽ được quả báo tốt. Nếu ở ruộng xấu ác, sẽ không được quả báo tốt.

Kệ nói:

Ruộng xấu có trái tốt
Vì giống trái không lộn.

Giải thích: Với thửa ruộng xấu, thấy có kết quả, là do từ hạt giống không có lẫn lộn. Nghĩa là từ hạt giống Bồ-đào, chỉ hạt Bồ-đào sinh, vị nó rất ngon ngọt, từ hạt giống Duy-bà, chỉ hạt Duy-bà sinh, vị nó đắng.

Như đây, ở ruộng xấu ác, do ý đem lại lợi ích, yên vui cho người khác, đã sinh ra hạt giống của nghiệp thí tức chỉ quả báo tốt sinh, không

phải bất thiện. Hành vi ác cũng vậy, do sự lỗi lầm của ruộng, chủng tử nầy, hoặc có một ít quả, hoặc không có quả.

Đã nói loại nghiệp phước của tánh thí và có lập, phá xong. Về tánh giới, nay sẽ nói:

Kệ nói:

Giới tà, tức sắc ác
Giới chánh lìa hai thứ.

Giải thích: Sắc của tánh ác, nghĩa là nghiệp thân, miệng, gọi là giới ác. Xa lìa nghiệp nầy, nói là giới thiện. Giới xa lìa nầy có hai thứ: Nghiệp hữu biểu thân, miệng . Vì có thể xa lìa ác, nói là giới hữu biểu. Chỉ là của sự xa lìa loại tánh, gọi là giới vô biểu. Không chỉ xa lìa giới ác, gọi là giới thiện.

Vì sao? Kệ nói: Và là Phật ngăn cấm.

Giải thích: Nghiệp nầy dù không phải là giới ác của tự tánh, vì người gìn giữ và vì chánh pháp nên Phật, Thế Tôn lập giới ngăn cấm, như ăn phi thời v.v... Xa lìa đối tượng ngăn cấm, gọi là giới thiện. Giới nầy có hai thứ. Nghĩa là hữu biểu, vô biểu. Nếu người thọ giới ấy, do vì việc phạm, nên đắc tội phá giới.

Nếu do nghĩa lược thì về tánh giới đã nói. Kệ nói: Bốn đức thanh tịnh nầy.

Giải thích: Nếu đủ bốn đức, gọi là giới thanh tịnh. Nếu trái với bốn đức, gọi là giới nhiễm ô.

Thế nào là đủ bốn đức?

Kệ nói:

Chẳng giới tà, nhận nhiễm
Dựa tĩnh lặng đối trị.

Giải thích: Không phải giới tà đã ô nhiễm: Như trước đã nói: Tướng phá giới tùy thuộc một chỗ không hủy phạm. Các phiền não như tham v.v... và nhiễm ô như lợi v.v... đều không chạm xúc, là chỗ dựa của giới nầy.

Đối trị phá giới, nghĩa là căn cứ ở niệm xứ v.v... nên giới nầy nương dựa nơi vắng lặng (Niết-bàn) khởi chứ không nương dựa nơi đạo thiện, sinh loại trội hơn, khởi. Vì được nơi hồi hướng là Niết-bàn.

Có sư khác nói: Do năm nhân, nên được thanh tịnh:

1. Do nghiệp đạo căn bản thanh tịnh
2. Do phần trước thanh tịnh
3. Không phải bị giác quán tà xâm, xúc.

4. Được gìn giữ do bốn niệm xứ

5. Được hồi hướng về Niết-bàn. Có sư khác nói: Giới có bốn thứ:

1. Giới sợ sệt: Do không tư lương, ưu não, sợ hãi về sự trừng phạt nặng của cõi ác mà được.

2. Giới hy vọng được: Nghĩa là do vui trong sinh tử và được người khác cung kính, được lợi dưỡng, ưu danh, tham dục mà được.

3. Giới thuận giác phần: Nghĩa là công năng dẫn đến giải thoát, người có chánh kiến, chán sự tai hại nơi sinh tử, cầu xuất ly đã được.

4. Giới vô lưu: Công năng đối trị các hoặc là vô ký thanh tịnh. Đã nói giới tánh xong. Loại nghiệp phước của tu tánh, nay sẽ nói.

Kệ nói: Tu nghiệp thiện, địa tĩnh lặng.

Giải thích: Tĩnh lặng là pháp gì? Nghiệp cùng khởi với pháp tự tánh của địa định.

Nói pháp nầy gọi tu là sao?

Kệ nói: Vì công năng huân tập.

Giải thích: Thế nào là huân tập? Nghiệp thiện của địa tĩnh lặng nầy, rất có khả năng huân tập, vì có thể khiến tâm với đức thành một tánh, và nối tiếp nhau cũng vậy. Ví như dùng hoa để ướp cây gai (như trước đã nói). Sự thí nầy lấy sự giàu, vui to lớn làm quả báo.

Tu giới thế nào? Kệ nói:

Do giới hơn cảm trời
Tu cảm quả cùng lìa.

Giải thích: Thí cũng có thể cảm thiên đạo. Giới do trội hơn, có thể chiêu cảm quả lìa nhau, cũng có thể chiêu cảm thiên đạo v.v...

Trong kinh nói: Có bốn người có thể sinh nghiệp phước phạm. Pháp nào gọi là phước phạm?

Sư Tỳ-bà-sa nói: Vì so sánh, xét lường, có thể chiêu cảm nghiệp báo. Nói nghiệp phước phạm là thuận theo một nghiệp do Bồ-tát đã tu, có công năng khiến được một tướng trong các tướng. Số lượng của nghiệp nầy được gọi là phước phạm.

Các cựu luận sư trước nói kệ:

Bốn nghiệp gọi phước phạm
Kiếp sinh vui cõi trời.

Giải thích: Thuận theo luận nghiệp phước có thể chiêu cảm một kiếp thiện ở thiên đạo và báo vui nên nghiệp nầy gọi là phước phạm. Thuyết

minh nghiệp ấy có bốn thứ:

1. Nếu xứ của địa nầy chưa trải qua kiến lập chi-đề của Như Lai thì trong đó nên tạo lập Tẩu-đẩu-ba của Như Lai.

2. Nếu xứ của địa nầy chưa trải qua việc kiến lập Tăng-già-lam thì ở trong đó sẽ tạo lập Tăng-già-lam.

3. Chúng đệ tử của Thế Tôn đã bị phá, có thể dẫn thâu lại, khiến hòa hợp.

4. Đối với chúng sinh mười phương, tu quán bốn tâm vô lượng.

Bốn hạng người nầy, như thọ lượng của cõi Phạm tiên hành, sinh trong thiên đạo thọ báo hỷ lạc. Thọ lượng của trời Phạm tiên hành là một kiếp. Đức Phật nói nghiệp của người nầy đồng nghiệp phước của trời kia.

Trong bộ khác, sư kia nói kệ nầy:

Người có tín, chánh kiến
Tu mười hạnh thù thắng
Tức sinh nghiệp phước phạm
Kiếp sinh vui cõi trời.

Đã nói về tài thí xong, pháp thí nay sẽ thuyết minh.

Kệ nói:

Pháp thí, lý như thật
Không nhiễm, nói như kinh.

Giải thích: Mười hai bộ kinh như Tu-đa-la v.v... là đạo lý như thật của chánh giáo. Không có tâm nhiễm ô, giải thích rõ về nghĩa văn, gọi là pháp thí.

Thế nên, người nầy đã tự tạo ra phước của mình thật rộng lớn, giảm bớt và hao hụt phước của người khác. Nếu người thuyết pháp một cách điên đảo, hoặc có tâm nhiễm ô, vì cầu lợi dưỡng, sự cung kính, tiếng tăm, nên thuyết pháp thì người nầy cũng như trên.

Đã nói sự khác biệt của nghiệp phước xong. Lại có ba thứ loại nghiệp sai biệt.

Kệ nói:

Phước giải thoát, quyết trạch
Năng cảm thiện có ba.

Giải thích: Lại có sự khác biệt của ba thứ loại nghiệp nầy:

1. Năng lực của phần phước đức: Nếu nghiệp nầy có khả năng chiêu cảm quả báo tốt đẹp của cõi người, trời.

2. Năng lực của phần giải thoát: Nếu nghiệp đã khởi, thời gian sau, người nầy nhất định dùng Niết-bàn làm pháp. Nếu người ấy lắng nghe lỗi lầm của sinh tử, công đức của các pháp vô ngã, Niết-bàn, tất nhiên sẽ tương ưng với ơn đức của chư Phật. Nếu đang nghe thuyết pháp, rùng mình, rơi lệ, xót thương, ca ngợi v.v... khởi lên, điều đó chứng tỏ người nầy xưa kia đã có căn thiện của năng lực nơi phần giải thoát, nên mới có quyết định như vậy. Ví như tháng mùa hè, do thấy mầm nhô ra, người ta biết ngay nơi đất, trong chỗ lõm xuống, nứt ra trước đó đã có hạt giống.

3. Năng lực của phần quyết trạch. Ở vị noãn v.v... có bốn thứ (sẽ nói sau) là điều thế gian đã nói. Nghĩa là chữ, in, lường tính, văn chương, số.

Về thể tướng của năm thứ thế nào? Kệ nói:

Như lý chỗ thành nghiệp
Cùng duyên khởi có ba
Chữ, in, và lường tính
Văn chương, số, thứ lớp.

Giải thích: Như lý chỗ thành: Chánh phương tiện được sinh có ba: Nghiệp thân, miệng, ý. In, chữ trong đây, nếu được tạo ra do phương tiện vượt trội, thì thuộc về thân nghiệp, là duyên khởi chung.

Lượng tính, văn chương, nếu do phương tiện trội hơn, thì thuộc về khẩu nghiệp, cũng là duyên khởi chung. Bốn thứ nầy dùng năm ấm làm tánh.

Nếu số được tạo ra do phương tiện trội hơn, thì thuộc về ý nghiệp, cũng cùng duyên khởi chung, lấy bốn ấm làm tánh. Số nầy, tức là tư duy của tâm.

Mọi danh từ của các pháp, nay sẽ nói. Kệ nói:

Có quở trách, che giấu
Tánh thấp kém nhiễm ô.

Giải thích: Nếu pháp có nhiễm ô, thì có lúc nói là quở trách, hoặc đôi khi nói là che giấu, hoặc nói là tánh thấp kém.

Kệ nói: Thiện vô lưu tốt đẹp.

Giải thích: Nếu thiện vô lưu, gọi là đẹp đẽ. Tánh thấp kém và pháp đẹp đẽ, nên biết những thứ nầy được mang tên là chính giữa (trung).

Kệ nói: Thiện hữu vi, sự ứng.

Giải thích: Nếu thiện hữu vi, thì nói pháp nầy gọi là sự thích ứng.

Sự không thích ứng của pháp khác, nghĩa nầy tự thành.

Vô vi là sự không thích ứng là sao?

Vì vô vi không thể thường tập, tăng trưởng. Lại vì không có quả, nên tất cả sự đều là được quả.

Tất cả pháp khác đều có trên, pháp nào riêng một mình không có trên?

Kệ nói: Thoát, vô thượng.

Giải thích: Niết-bàn là ra khỏi pháp sinh, tử nên gọi là giải thoát.

Pháp nầy, đối với tất cả pháp, không có pháp nào bằng. Vì sao? Vì thiện, chân thật, thường trụ, còn không có pháp nào bằng Niết-bàn, huống chi là có trên.

-oOo-

A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 14

Phẩm 5: PHÂN BIỆT HOẶC (Phần 1)

Trước đã nói, ở thế gian, có nhiều thứ khác biệt đều từ nghiệp sinh. Các nghiệp do tùy thuộc hoặc, nên được sinh trưởng. Nếu lìa hoặc tùy miên, thì đối với sự sinh khởi các hữu, các nghiệp, không có còn công năng nữa. Thế nên, cần phải biết.

Kệ kia nói: Hoặc tùy miên có gốc.

Giải thích: Thế nào là có gốc? Nếu hoặc hiện tại đang khởi, thì chúng sẽ có khả năng tạo ra mười sự việc:

1. Căn bản kiên cố.
2. An lập sự nối tiếp nhau.
3. Thường đối trị ruộng của mình.
4. Sinh khởi đẳng lưu.
5. Khả năng dẫn sinh nghiệp hữu
6. Viên mãn tư lương của mình.
7. Làm cho mê chấp nơi cảnh giới.
8. Dẫn dắt thức nối tiếp nhau.
9. Khiến ly khai loại pháp thiện của phẩm tịnh.
10. Tạo nên nghĩa ràng buộc.

Do không được vượt qua cõi của mình, nên hoặc tùy miên kia có bao nhiêu thứ?

Nếu lược thuyết minh, thì có những thứ sau: Kệ nói: Sáu.

Giải thích: Những gì là sáu?

Kệ nói: Nghĩa là như dục, sân Kiêu mạn, vô minh kiến Tâm nghi.

Giải thích: Như dục: Nêu rõ hoặc khác, đồng với dục, do tùy miên của cảnh giới sinh (Nghĩa nầy sẽ nói sau).

Kệ nói:

Lại nói sáu kia do dục

Phân riêng ra thành bảy.

Giải thích: Trong kệ trước đã nói: Sáu hoặc tùy miên, trong đó, dục được chia làm hai thứ. Lại nói tùy miên kia là bảy thứ. Nghĩa là tùy miên dục dục, tùy miên sân, tùy miên hữu dục, tùy miên kiêu mạn, tùy miên vô minh, tùy miên kiến, tùy miên tâm nghi.

Nghĩa nầy thế nào?

Nên biết, vì tùy miên tức là tham muốn dục lạc, vì tùy miên khác với sự tham muốn dục lạc. Thí dụ như thể nơi đứa con của Thạch nữ, chỗ dựa của Đề-bà-đạt-đa.

Nếu vậy thì đâu có? Nếu tham muốn dục lạc tức là tùy miên, thì sẽ trái với kinh Phật. Kinh nói: Thế gian có người không phải dục trên dục, tâm bị hoặc nhiễm, tâm thường thường dừng lại trong thời gian dài. Như thật thấy biết là nghĩa xuất ly hoặc của tâm vượt trên sự tham muốn dục lạc. Đối với người nầy là hoặc của tâm vượt trên sự tham muốn dục lạc. Do căn, do lực chính thức đã đoạn trừ nên với tùy miên vĩnh viễn được lìa diệt. Nếu ông chấp dục riêng, tùy miên riêng, do lập tùy miên không tương ưng với dục, thì sẽ mâu thuẫn với Tạng A-tỳ-đạt-ma, vì tạng ấy nói: Tùy miên dục, tương ưng với ba căn. Sư Tỳ-bà-sa nói: Tham muốn dục lạc tức là tùy miên, cho đến nghi tức là tùy miên.

Trước kia không nói mâu thuẫn với kinh ư?

Không mâu thuẫn. Vì sao? Vì kinh nói: Với tùy miên được vĩnh viễn lìa diệt, nghĩa là với pháp tùy tùng, vĩnh viễn được lìa diệt.

Lại nữa, ở trong kinh, tùy miên được nói là ngữ phương tiện, hoặc ngữ của đắc đạt đến. Ví như nỗi khổ của địa ngục, thú vui trên trời, và nỗi khổ của lửa.

Tạng A-tỳ đạt-ma nói: Đều dựa vào tướng ngay thẳng, khởi tùy miên. Vì tức là hoặc, nên tất cả tùy miên đều tương ưng với thọ.

Làm sao biết được?

Do vì tùy miên khởi tâm nhiễm ô, nên có thể làm chướng ngại. Vì mâu thuẫn với thiện, do tâm bị nhiễm ô do hoặc tùy miên. Vì chưa sinh thiện, không được sinh và từ lúc đã sinh thiện cũng lùi lại, nên biết hoặc tùy miên không tương ưng với tâm. Nếu do không tương ưng, thì nghĩa nầy sẽ được thành: Không lúc nào pháp thiện có thể được, do tùy miên kia luôn tồn-tại.

Do pháp thiện đôi khi có thể được, nên biết tùy miên tương ưng với tâm?

Sư kinh bộ nói: Nghĩa nầy không phải chứng. Nếu người chấp hoặc tùy miên không tương ưng với tâm, thì với ba nghĩa nầy, người kia không chấp là do tùy miên tạo ra mà chỉ là đối tượng tạo tác của tâm trên.

Nếu tạo ra lối chấp như đây, sẽ không có lỗi lầm. Vì như kinh bộ chấp: Tùy miên, nghĩa là tùy miên của sự tham dục. Tùy miên nầy không tương ưng với tâm, cũng không tách rời tâm. Do vì không phải loại riêng, nên nếu hoặc, miên, nói tên tùy miên, nếu hoặc giác thì nói tên tâm trên.

Hoặc, miên nầy có tướng gì?

Tướng tùy miên nầy không tồn-tại hiện-tiền, chủng tử theo đuổi hoặc giác.

Tướng mạo đang khởi hiện tiền, cái gì là chủng tử hoặc?

Là công năng tương tục của thân. Từ hoặc sinh, công năng sinh hoặc, được nói là chủng tử. Ví như mầm v.v... từ hạt Xá-lợi sinh tức có công năng sinh hạt Xá-lợi. Nếu người chấp chủng tử các hoặc là pháp riêng, nghĩa là tùy miên không tương ưng, người nầy lẽ ra phải lập pháp riêng làm chủng tử của niệm.

Nếu nói tùy miên không phải tương ưng, không phải không tương ưng, thì ở trong Kinh Lục Lục, nghĩa nầy thế nào? Kinh ấy nói: Hoặc nầy đối với lạc thọ của người ấy, trở thành tùy miên dục.

Do lời nói nầy v.v... hoặc ấy, vào thời điểm ấy, chưa được tùy miên.

Nếu vậy, vào thời điểm nào? Lúc ngủ là thời điểm, hoặc ở nhân nói tên quả, nên gọi là tùy miên. Và vì gác lại cuộc biện luận nầy, nên biểu thị rõ nghĩa gốc.

Trong kinh đã nói: Sự khác biệt của dục, nghĩa là sự tham muốn dục lạc và hữu dục. Hữu dục nầy là pháp gì?

Kệ nói: Hữu dục hai cõi sinh.

Giải thích: Dục sinh trong cõi Sắc, cõi Vô sắc, nói là hữu dục. Vì nhân gì tạo ra tên gọi là như đây?

Kệ nói:

Khởi môn trong, nên nói
Đoạn tưởng giải thoát kia.

Giải thích: Người ở ba cõi, đa số khởi dục Tam-ma-bạt-đề. Dục ấy vì dựa vào môn trong khởi, nên nói tên hữu dục. Lại nữa, ở trong hai cõi nầy, có người khác khởi tưởng Niết-bàn. Vì loại trừ tưởng Niết-bàn kia, nên nói dục nầy có tên dục hữu. Hữu, nghĩa là thân thể, tức là năm ấm. Đối với chúng sinh, thức ăn chính là Tam-ma-bạt-đề và nương dựa. Vì lìa dục

cõi Dục, thế nên, dục ấy gọi là dục hữu.

Sáu thứ tùy miên nầy, ở trong A-tỳ đạt-ma lại chia làm mười thứ. Những gì là mười?

Kệ nói:

Kiến năm là thân kiến
Biên kiến và tà kiến
Kiến thủ, giới chấp thủ.

Do kiến nầy lại tạo thành mười thứ.

Giải thích: Vốn lập sáu thứ là hoặc tùy miên, vì trong ấy chia kiến làm năm, nên thành mười. Ở đó, năm thứ lấy kiến làm tự tánh. Nghĩa là thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ, giới chấp thủ. Có năm thứ không phải lấy kiến làm tánh. Nghĩa là dục, sân, mạn, vô minh, nghi.

Lại nữa, mười hoặc tùy miên nầy, ở trong tạng A-tỳ-đạt-ma lại lập làm chín mươi tám thứ. Ở trong cõi Dục có ba mươi sáu thứ, trong cõi Sắc có ba mươi mốt thứ, trong cõi Vô sắc có ba mươi mốt thứ.

Nếu lược nói, hoặc tùy miên nầy được gọi là hoặc thuộc ba cõi. Hoặc nầy có thuyết gọi là hoặc thuộc đối tượng diệt của kiến, tu, trong đó, đối tượng diệt của kiến đế nơi cõi Dục gồm có ba mươi hai thứ.

Những gì là ba mươi hai? Kệ nói:

Mười, bảy, bảy, tám kia
Chỗ lìa: Ba hai kiến
Lần lượt cùng đoạn diệt
Kiến dục, khổ các thứ.

Giải thích: Mười hoặc đã nói nầy, ở cõi Dục đủ mười là đối tượng diệt của kiến khổ. Trong đó, bảy thứ do kiến tập diệt, bảy thứ do kiến diệt diệt, trừ thân kiến, biên kiến, giới chấp thủ, tám thứ do kiến đạo diệt, trừ thân kiến, biên kiến.

Ba mươi hai hoặc cõi Dục như đây, được gọi là đối tượng diệt của kiến đế, do chỉ kiến đế diệt trừ.

Kệ nói: Bốn hoặc gọi tu diệt.

Giải thích: Bốn hoặc, nghĩa là dục, sân, mạn, vô minh. Sao hoặc kia là do tu diệt?

Nếu người trước đã kiến bốn đế, sau do thường xuyên tu tập đạo mới có thể diệt trừ thân kiến như đây, trong đó, kiến khổ biên kiến cũng thế. Tà kiến có bốn phẩm, đối tượng diệt của kiến khổ, diệt, đạo. Kiến thủ, nghi cũng thế.

Giới chấp thủ có hai phẩm: Đối tượng diệt của kiến khổ, đạo.

Dục, sân, mạn, vô minh có năm phẩm: Kiến bốn đế và đối tượng diệt của tu đạo. Ở đó, tướng nào của năm phẩm kia là đối tượng diệt của kiến khổ, cho đến tướng nào là đối tượng diệt của tu đạo? Do tướng của kiến đế, tướng đó diệt và chủ thể duyên tướng của kiến đế đó nên nói là kiến đế diệt, tức là đối tượng diệt. Pháp khác, gọi là đối tượng diệt của tu đạo.

Nếu lập kiến như đây, thì sẽ trở thành mười hai. Nghi thành bốn, dục năm, sân năm, mạn năm, vô minh năm.

Hoặc của cõi Dục như đây, hợp thành ba mươi sáu thứ. Kệ nói:

Hợp với hoặc kia chỉ Trừ sân, hoặc cõi Sắc.

Giải thích: Trừ năm phần sân như đây, gọi là hoặc của cõi Sắc, hợp với ba mươi mốt thứ, như hoặc của cõi Sắc.

Kệ nói: Vô sắc cũng vậy.

Giải thích: Hoặc của cõi Vô sắc cũng gồm ba mươi mốt thứ?

Kệ nói: Nên lập chín mươi tám.

Giải thích: Pháp tướng, đối tượng duyên của sáu tùy miên như đây và đối trị, đều là sự khác biệt của giới. Sư A-tỳ-đạt-ma lập chín mươi tám hoặc tùy miên, là đối tượng diệt của kiến đế. Hoặc tùy miên là quyết định, chỉ do kiến bốn đế diệt, vì không phải.

Nói không phải là sao? Kệ nói:

Chỗ diệt Hữu đảnh, Nhẫn
Nhất định là kiến diệt.

Giải thích: Hoặc tùy miên nầy đối với đối tượng diệt của Nhẫn là loại sinh của Đảnh. Tùy miên kia nhất định do kiến đế diệt, không phải do tu đạo diệt.

Kệ nói: Khác sinh, kiến, tu diệt.

Giải thích: Đối tượng diệt của Nhẫn, ở đây nói lưu. Ở địa khác là đối tượng diệt của Nhẫn, loại nhẫn pháp nhẫn như lý. Hoặc tùy miên đối với Thánh nhân là đối tượng của kiến đế, đối với phàm phù là đối tượng của tu đạo.

Kệ nói:

Không phải là nhẫn diệt
Tất do tu đạo diệt.

Giải thích: Hoặc ở trong tất cả địa, phàm là đối tượng diệt của trí.

Đối với hai người, luôn là đối tượng diệt của tu đạo.

Có sư khác nói: Hoặc, đối tượng diệt của kiến đế, không phải là đối tượng diệt của phàm phu, ngoại đạo. Vì sao? Vì ở trong Kinh Đại Phân Biệt Nghiệp nói: Phân biệt người của phần trước, nói là thường trụ, hoặc nói là thuận theo một thường trụ, hoặc nói là không do nhân sinh. Ba người lìa dục nầy duyên nơi cõi Dục, khởi các kiến, nói là có hành chung. Nếu hoặc cõi Sắc không thể dùng pháp cõi Dục làm cảnh, thì do vì lìa dục cõi Dục. Thế nên biết được các kiến tương ưng với cõi Dục không được diệt, đồng với thời điểm các kiến sinh, người lìa dục kia đã lùi lại định, cũng như Đề-bà-đạt-đa.

Sư Tỳ-bà-sa nói như vầy: Năm kiến nầy do danh đã nói, không do tự tánh.

Tự tánh của kiến kia thế nào?

Kệ nói:

Ngã, ngã sở, thường đoạn
Không kiến hơn so dưới
Không nhân đạo kiến nầy
Là gọi năm tánh kiến.

Giải thích: Chấp ngã và ngã sở, gọi là thân kiến. Do vì sát-na, sát-na hủy hoại, nên nói diệt, do vì tụ tập, nên gọi là thân, lấy ấm làm nghĩa. Vì pháp nầy cũng hủy hoại, cũng tụ tập, nên gọi là diệt. Thân, nghĩa là năm thủ ấm. Vì trừ tưởng chấp thường kia và vì chấp một tưởng ở tụ, nên nói như thế. Vì sao? Vì ngã kiến đối với năm ấm, lấy tưởng nầy làm ưu tiên. Đối với diệt, và thân, không như chấp nói tên thân kiến. Tất cả kiến có thể duyên pháp hữu lưu làm cảnh, đều duyên diệt thân, để chỉ lập chấp ngã, ngã sở nên gọi là diệt thân kiến. Nghĩa là muốn cho người kia biết kiến nầy, chỉ đối với diệt ở thân khởi, không phải ở ngã, ngã sở. Như kinh nói: Thế gian, nếu có Sa-môn, Bà-la-môn khởi kiến, nghĩa là có ngã, thì tất cả kiến kia chỉ ở năm ấm khởi ngã kiến loại nầy người kia cho là ngã, hoặc chấp kiến là thường hoặc chấp kiến là đoạn, gọi là biên kiến. Điều ấy, cũng do vì chấp biên thường, biên đoạn. Vì đối với đế khổ v.v... thật có, chấp kiến mười hai duyên khởi không có, nên gọi là tà kiến. Tất cả kiến đều trái với lý duyên khởi, đều là tà kiến. Chỉ nói một kiến là tà kiến, nghĩa là do kiến nầy rất ác, có thể đoạn căn thiện, nên nói là tà kiến. Ví như vang sữa hư và Chiên-đà-la xấu, ở đây hoàn toàn không phải bác bỏ. Các kiến khác chỉ có tăng ích, đối với pháp phẩm hạ, chấp cho là vượt trội hơn, gọi là kiến thủ.

Pháp nào gọi là phẩm hạ?

Nghĩa là tất cả pháp hữu lưu mà Thánh nhân đã dứt bỏ, lại chấp pháp

nầy là hơn hết nên gọi là kiến thủ, nên nói nhận lấy kiến trội hơn kiến v.v... Trong đây, trừ nói đẳng-kiến, không phải kiến nhân trong nhân, không phải kiến đạo trong đạo, gọi là giới chấp thủ kiến. Ví như Ma-hê-thủ-la không phải là nhân của thế gian, quán trời kia làm nhân và trời Thế chủ v.v... Các vật khác cũng vậy. Đi vào lửa, nước v.v... không phải là người sinh lên cõi trời, quán trời kia làm nhân, chỉ chấp Tăng-khư, trí Du-già v.v... không phải đạo giải thoát. Quán trời kia là đạo, trong ấy nên biết trừ nói đẳng kiến, tánh của năm kiến như vậy, nếu không phải khởi kiến của nhân trong nhân, làm sao kiến nầy không phải đối tượng diệt của kiến tập. Nếu có người chấp Tự tại và Thế chủ làm nhân, thì người nầy quyết chấp họ là thường, là một ngã, giả tạo. Thế nên, kệ nầy nói:

Đối với xứ Tự tại
Từ thường, ngã, đảo sinh
Nhân hư vọng nên chấp
Do đó kiến khổ diệt.

Giải thích: Do kiến khổ đế, nên đối với xứ Tự tại v.v... chấp thường, chấp ngã đều cùng diệt, chứ không phải nhân chấp đối tượng tạo tác của hai thứ điên đảo nầy. Thế nên, diệt chung với kiến nầy. Nếu người do phương tiện vào lửa, nước v.v... khởi chấp sinh lên cõi trời, hay do giới và chấp chặt được thanh tịnh, thì chấp nầy cũng do kiến khổ diệt.

Văn Tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Lại nói, nếu có người chấp như vậy, là thời điểm thiện nam vâng giữ giới bò, thực hành giới nai, giới chó. Và do thực hành giới nầy, sẽ được thanh tịnh, giải thoát, xuất ly. Vượt thoát khổ vui, được đạt đến vượt qua xứ khổ, vui. Nếu tin không phải nhân là nhân, là giới chấp thủ kiến, đối tượng diệt của kiến khổ (nói rộng như tạng kia).

Thế nào chấp nầy là đối tượng diệt của kiến khổ?

Vì trái với nỗi khổ, chấp nầy thái quá, nên bị lỗi. Tất cả đều duyên nơi cảnh hữu lưu, hoặc trái với khổ, với không phải nhân chấp là nhân.

Lại có tướng gì, chấp lấy giới riêng, do kiến đạo diệt?

Duyên pháp do kiến đạo diệt làm cảnh, điều nầy cũng trái với khổ. Nếu người duyên đạo khởi tà kiến và nghi, hoặc cho không có đạo giải thoát, hoặc tư duy đạo nầy vì là đạo giải thoát, hay vì không phải dựa vào hai đạo nầy? Thế nào phân biệt quán là thanh tịnh?

Nếu người kia vì chấp có riêng đạo giải thoát, nên báo không có đạo giải thoát nầy. Người nầy do đạo giải thoát riêng, chấp cho là thanh tịnh, không do tà kiến. Thế nên, chấp nầy không thành duyên đối tượng diệt của kiến đạo, hoặc làm cảnh.

Nếu người do tà kiến, đối tượng diệt của hai đế kiến tập, diệt, chấp là thanh tịnh, làm sao giới chấp-thủ nầy không phải đối tượng diệt của kiến, tập, diệt đế? Thế nên, về nghĩa mà ông đã chấp, lại cần phải lựa chọn.

Vì là thuyết trước đã nói có chấp điên đảo về thường và ngã hay vì chỉ ở đây gọi là điên đảo?

Có thuyết khác nói: Điên đảo có bốn thứ, nghĩa là đối với vô thường, điên đảo cho là thường, đối với khổ, điên đảo cho là vui, đối với bất tịnh, điên đảo cho là tịnh, đối với không có ngã, điên đảo cho là ngã.

Thể tướng của bốn thứ điên đảo nầy thế nào?

Kệ nói:

Từ hai kiến rưỡi
Sinh bốn điên đảo.

Giải thích: Từ trong biên kiến, chấp lấy thường kiến, là điên đảo về thường. Từ kiến thủ, lập điên đảo lạc là điên đảo về tịnh. Từ thân kiến lập ngã kiến là điên đảo về ngã.

Sư khác nói: Kiến thủ là thế nào? Lấy ngã sở làm điên đảo. Người kia vì thấy ngã tự tại ở chỗ nầy, nên ở chỗ nầy khởi ngã sở kiến. Thế nên, kiến nầy đều là thân kiến. Do hai môn khởi: Nếu ông chấp ngã là chấp thứ nhất, thì ngã sở là chấp thứ hai. Nếu ngã với kèm vật, gọi là ngã thì hai lời văn nầy phải trở thành chấp riêng.

Sao không lập hoặc khác làm điên đảo?

Do dùng ba nhân để thành lập nghĩa điên đảo. Những gì là ba?

Kệ nói: Vì điên đảo quyết vượt qua tăng ích.

Giải thích: Đây là hai kiến rưỡi. Vì hoàn toàn điên đảo đối với cảnh giới nên quyết định vượt qua. Vì nghĩa tăng ích, nên đoạn kiến, tà kiến, không thể tăng ích, vì không phải có môn khởi. Giới chấp thủ không phải hoàn toàn điên đảo, mà tùy phần lượng thanh tịnh làm cảnh giới. Các hoặc khác không thể quyết định vượt qua. Thế nên, không lập làm điên đảo.

Nếu vậy, ở trong kinh nói: Đối với vô thường, chấp thường, đây gọi là tưởng điên đảo, tâm điên đảo, kiến điên đảo. Trong đây, sao lại nói chỉ kiến là điên đảo?

Kệ nói: Tâm tưởng tùy nơi kiến.

Giải thích: Do tùy thuộc kiến điên đảo, tương ưng với kiến điên đảo nên tưởng và tâm cũng nói là điên đảo.

Sao không nói thọ v.v... là điên đảo?

Vì do thế gian thành lập, nên ở thế gian nói: Người nầy với tưởng

điên đảo, tâm điên đảo.

Nghĩa nầy rõ ràng không nói thọ điên đảo. Sự điên đảo như đây, đối với quả vị Tu-đà-hoàn, tất cả đều diệt! Do các kiến, đối tượng diệt của kiến đế, nên các pháp tương ưng khác cũng đồng diệt.

Sự điên đảo có mười hai thứ: Đối với vô thường, chấp thường là tưởng, tâm, kiến điên đảo, cho đến đối với vô ngã chấp ngã, là tưởng, tâm, kiến điên đảo. Ở đó, tám thứ điên đảo thuộc đối tượng diệt của kiến đế. Bốn thứ điên đảo thuộc đối tượng diệt của tu đạo, nghĩa là đối với khổ, chấp lạc, là tưởng, tâm điên đảo, đối với bất tịnh, chấp tịnh, là tưởng tâm điên đảo.

Bộ khác nói như vầy: Nếu không như vậy, thì lìa điên đảo của tưởng lạc và của tưởng tịnh, Thánh nhân chưa lìa dục, sao dục của dâm dục được khởi?

Sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận nghĩa ấy. Vì sao? Vì bộ kia nói: Nếu do tưởng lạc, tịnh, thì tâm sẽ sinh khởi. Đối với Thánh nhân, lập hai thứ lạc, tịnh nầy làm điên đảo. Vì tưởng chúng sinh nên tâm sẽ sinh khởi.

Sao không thành lập hai thứ nầy làm điên đảo ngã? Vì sao? Vì đối với người nữ và thân mình, nếu đã xa lìa tưởng chúng sinh, lẽ tất nhiên, dục của dâm dục sẽ không tương ưng thành. Lại, ở trong kinh nói: Do đệ tử Thánh học hỏi rộng, đã như thật thấy biết khổ Thánh đế xong, cho đến đệ tử Thánh nầy ở trong thời điểm ấy, đối với vô thường, chấp thường, tưởng điên đảo, tâm điên đảo, kiến điên đảo vĩnh viễn diệt (nói rộng như kinh).

Thế nên, nếu từ kiến sinh tưởng tâm, sẽ trở thành điên đảo, không phải chi khác. Do vì tâm rối loạn tạm thời, ví như tâm rối loạn đối với vòng tròn lửa và tâm rối loạn của Dạ-xoa.

Nếu vậy, Đại đức A-nan dựa vào Đại đức Bà-kỳ-xá nói:

Do khởi tưởng điên đảo Nên tâm ông cháy sém! Lời nói nầy thế nào?

Chính vì thế, nên tất cả tám tưởng điên đảo và tâm điên đảo đối với Thánh nhân chưa diệt.

Bộ khác nói như thế nầy: Nếu vậy, sao không trái với kinh Phật? Như kinh nói: Tám thứ nầy, sau cùng, do thấy, biết như thật về bốn đế, mới đều diệt hết. Rời ngoài bốn đế mà quán, chắc chắn sẽ không có được nghĩa diệt. Do vì nói phương tiện diệt, nên không mâu thuẫn với nhau, vì chỉ kiến điên đảo có khác biệt, vì hoặc khác cũng có, mạn cũng có.

Có khác biệt là sao? Kệ nói: Bảy mạn.

Giải thích: Bảy mạn đó là:

1. Mạn.

2. Quá mạn.

3. Quá quá mạn.

4. Ngã mạn.

5. Tăng thượng mạn.

6. Hạ mạn.

7. Tà mạn.

Nếu không phân biệt, chỉ lấy tâm cao ngạo làm mạn. Tâm cao ngạo nầy do sinh khởi khác biệt, nên trở thành bảy thứ:

Đối với người thấp kém, chấp tự vượt trội hơn, hoặc đối với người ngang bằng, chấp đồng với mình. Nếu người phân biệt như đây, khởi tâm cao, gọi là mạn.

Đối với bằng nhau, chấp mình vượt trội hơn, gọi là quá mạn.

Đối với phẩm trên, chấp mình trội hơn, gọi là mạn quá mạn.

Đối với năm thủ ấm, phân biệt chấp là ngã và ngã sở, gọi là ngã mạn.

Chưa đạt đến đức trội hơn, chấp mình lượng ít, kém cỏi, gọi là hạ mạn.

Thật sự tự không có đức, chấp mình có đức, gọi là tà mạn.

Nếu vậy, ở trong Tạng A-tỳ-đạt-ma nói về loại mạn có chín thứ:

1. Loại ngã thắng mạn.

2. Loại ngã đẳng mạn.

3. Loại ngã hạ mạn.

4. Loại hữu thắng ngã mạn.

5. Loại hữu đẳng ngã mạn.

6. Loại hữu liệt ngã mạn.

7. Loại vô thắng ngã mạn.

8. Loại vô đẳng ngã mạn.

9. Loại vô hạ ngã mạn.

Nghĩa nầy thế nào?

Chín thứ nầy từ bảy mạn trước sinh. Kệ nói: Loại chín mạn, từ ba

Giải thích: Những gì là ba? Nghĩa là từ quá mạn, mạn, hạ mạn. Thứ nhất trong đây là ba mạn. Nương dựa nơi kiến khởi, tức là ba mạn. Nghĩa là quá mạn, mạn, hạ mạn, mạn quá mạn, tức là ba mạn thứ hai. Mạn, quá mạn, hạ mạn, tức là ba mạn thứ ba tương ưng với nghĩa nầy.

Đối với lượng nhiều là trội hơn, chấp lượng ít của mình là thua kém,

lập làm mạn.

Vì có chỗ cao, nên chấp không có người khác thấp kém hơn mình.

Trong đây, gì là chỗ cao?

Có chỗ cao như đây, là chỗ mình ưa thích, biết mình thấp nhất trong số chúng sinh thấp kém nhưng khởi tâm tôn trọng bản thân mình.

Lại nữa, trong luận Phát Tuệ, đã thuyết minh rõ về việc nầy. Như nói: Ta là vua Chiên-đà-la, nếu căn cứ vào thuyết của luận Phân biệt đạo lý mà nói, thì chấp ngã trội hơn mạn nầy. Luận nói: Hoặc mạn, hoặc quá mạn, hoặc quá quá mạn, đều do quán người của phẩm thấp kém, bằng nhau, trội hơn.

Lại nữa, bảy thứ mạn nầy, pháp nào là đối tượng diệt?

Kệ nói: Kiến, tu diệt.

Giải thích: Do kiến và tu, nên nói kia diệt. Tất cả bảy mạn đều thuộc đối tượng diệt của kiến đế, tu đạo. Đối tượng diệt của tu đạo nầy, đối với Thánh nhân chưa diệt, vì nhất định đối với Thánh nhân khởi hiện tiền hay là không khởi, vì không nhất định.

Ví như Kệ nói:

Tâm hoặc thượng như sát v.v...
Tu diệt như nêu kia.

Giải thích: Có tâm hoặc thượng, có thể khởi cố ý để tạo ra sát sinh, cho đến nói dối. Các hành vi nầy đều là đối tượng diệt của tu đạo, duyên pháp, đối tượng diệt của tu đạo làm cảnh.

Lại nữa, Kệ nói:

Chẳng phải có ái, Thánh nhân Không khởi.

Giải thích: Không phải có tham ái, cũng là đối tượng diệt của tu đạo.

Không phải có là pháp gì?

Nghĩa là không có đối tương ưng với ba cõi, ở trong đó, khởi ái lạc, gọi là không phải có ái. Như lời nói, chứng tỏ một phần có ái, nghĩa là người kia nguyện cho ta sinh thành vua voi Y-la-bàn-na v.v...

Kệ nói: Loại mạn vân vân.

Giải thích: Trong chín loại mạn, loại có mạn, do tu đạo phá từ Ngã mạn cũng vậy. Những mạn như vậy, đối với Thánh nhân không khởi hiện tiền. Chín loại mạn không phải là ngã mạn, do những lời nói cho đến thâu tóm không phải có ái.

Nhân đâu, pháp như đây v.v... chưa diệt? Vì không phải khởi hiện

tiền.

Kệ nói: Chỗ viên mãn không kiến.

Giải thích: Do vì kiến viên mãn, nên ái kia không khởi. Nghĩa nầy thế nào?

Chín loại mạn và ngã mạn, vì thân kiến đã có đủ, do chế ngự nên không thể khởi trở lại. Tâm hoặc bậc thượng như sát sinh v.v… tà kiến được gồm đủ, nên không phải có ái đoạn thì kiến mới được gồm đủ mà có một phần ái, thường kiến đã được gồm đủ.

Kệ nói: Tánh ác lo cũng không.

Giải thích: Tâm ăn năn, lo lắng, nếu là tính chất ác, thì cũng là đối tượng diệt của tu đạo nên đối với Thánh nhân cũng không được khởi hiện tiền, vì nghi, hoặc đã viên mãn.

Lại nữa, ở trong chín mươi tám hoặc, có bao nhiêu hoặc biến hành, bao nhiêu hoặc không phải biến hành?

Kệ nói:

Khổ tập, kiến biến hành Diệt hoặc là các kiến Nghi cùng vô minh kia Và vô minh hành riêng.

Giải thích: Các kiến và nghi hoặc, đối tượng diệt của của kiến khổ, tập, tương ưng chung với các kiến kia, khởi vô minh và vô minh hành riêng, đều là đối tượng diệt của kiến khổ, tập.

Mười một hoặc nầy, ở trong đây không phải giới bộ đồng loại nên gọi là biến hành. Bảy kiến, hai nghi, hai vô minh, nên thành mười một thứ, duyên đủ giới mình sinh khởi.

Có người nào lấy cõi Dục, chấp là thanh tịnh, lấy không phải nhân duyên, chấp làm nhân duyên?

Không nói là đủ do duyên hay đủ giới mình và khởi cùng một thời điểm. Mặc dù không như vậy, nhưng vẫn có công năng duyên tất cả năm phẩm của giới mình, nên nói có thể duyên đủ giới mình.

Nếu vậy, không thể chỉ lập mười một là hoặc biến hành, chỗ ấy có ngã kiến, tất nhiên có ngã ái, nơi ấy có kiến thanh tịnh, kiến trội hơn. Trong kiến nầy, tất nhiên có đắc lạc. Do những kiến nầy, khởi tâm cao ngạo, thế nên ái và mạn, lẽ ra phải thành hoặc biến hành.

Nếu vậy, hai hoặc nầy duyên kiến diệt, tu diệt làm cảnh giới. Hai hoặc nầy là đối tượng diệt của đạo nào?

Là đối tượng diệt của tu đạo, mặc dùng cảnh giới rối loạn, xen tạp.

Lại nữa, hoặc chấp đối tượng của kiến đế là do sức kiến đã sinh nên

lập. Hai hoặc nầy là hoặc của tướng riêng, không phải hoặc của tướng chung, thế nên không phải biến hành.

Sư Tỳ-bà-sa nói như vậy: Đối với giới bộ không phải đồng loại, là hoặc biến hành đã nói, có mười một thứ. Ở trong đó, Kệ nói:

Cảnh địa trên, chín hoặc
Ở đấy trừ hai kiến.

Giải thích: Ở trong mười một hoặc trừ thân kiến, biên kiến, chín hoặc còn lại, được gọi là biến hành. Biến hành nầy không phải hoặc của giới đồng loại, có lúc có thể duyên một cõi không đồng loại làm cảnh, hoặc duyên hai cõi. Như Tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Hoặc nầy tương ưng ở cõi Dục và có lúc có thể duyên pháp tương ưng của cõi Sắc làm cảnh. Hoặc nầy tương ưng với cõi Dục, đôi lúc có thể duyên pháp tương ưng của cõi Vô sắc làm cảnh. Hoặc nầy tương ưng ở cõi Dục, có khi có thể duyên pháp tương ưng của cõi Sắc, Vô sắc làm cảnh.

Do câu văn ấy, nên biết được nghĩa nầy: Nếu người sinh ở cõi Dục, đối với Phạm vương, khởi chúng sinh kiến và thường kiến, thì sao thân kiến và biên kiến không lập duyên nơi cõi trên không đồng loại làm cảnh?

Do không chấp làm tự ngã và ngã sở của mình, nên biên kiến từ kiến nầy khởi.

Kiến nầy là kiến gì?

Hai chấp ấy không phải kiến, chỉ là tà trí. Vì tất cả biến hành đều là tà hoặc nên nói không phải kiến.

Kệ nói:

Lìa đạt đến cùng khởi Với hoặc cũng biến hành.

Giải thích: Hoặc đều cùng khởi với hoặc biến hành, các pháp còn lại đều là biến hành. Sắc đạt đến thì không như vậy, vì quả không là một. Thế nên, nói bốn luận chứng, có hoặc, biến hành, không do nhân của biến hành mà thành nhân. Trong đây, nên lập bốn luận chứng:

1. Luận chứng thứ nhất: Nghĩa là hoặc biến hành của đời vị lai.

2. Luận chứng thứ hai: Pháp khác đều cùng khởi hiện đời, quá khứ.

3. Luận chứng thứ ba, thứ tư: Nên tư duy lập.

Trong chín mươi tám hoặc, có bao nhiêu hoặc duyên pháp hữu lưu làm cảnh, bao nhiêu hoặc duyên pháp vô lưu làm cảnh?

Kệ nói:

Tà kiến, nghi với hai
Hợp vô minh hành riêng

Chốn diệt kiến diệt, đạo
Sáu vô lưu làm cảnh.

Giải thích: Ba hoặc, đối tượng diệt của kiến diệt. Nghĩa là vô minh tương ưng với hai thứ hoặc: Tà kiến, nghi và vô minh, hành riêng một mình, đối tượng diệt của kiến đạo. Cũng là ba hoặc nầy, như sáu hoặc nầy duyên pháp vô lưu làm cảnh. Các hoặc còn lại, duyên hữu lưu làm cảnh. Nghĩa nầy tự thành.

Lại nữa, trong đây, Kệ nói:

Tự địa, diệt và đạo
Sáu địa, và chín địa

Duyên nơi cảnh hoặc vô lưu Do đạo cùng làm nhân.

Giải thích: Các hoặc tà kiến v.v... có thể duyên diệt đế làm cảnh. Diệt của địa mình là cảnh của diệt đế kia. Nếu thực hiện cõi Dục, thì cõi Dục diệt, cho đến thực hiện theo trời Hữu đảnh, thì Hữu đảnh sẽ diệt và duyên nơi đạo làm cảnh. Thực hành hoặc cõi Dục, duyên pháp trí, loại đạo của tất cả sáu địa làm cảnh. Đối trị của cõi Sắc, Vô sắc duyên nơi đạo làm cảnh. Thực hành hoặc của tám địa của cõi Sắc, Vô sắc, duyên nơi loại trí, loại đạo của tất cả chín địa làm cảnh. Vì sao? Vì do đạo làm nhân lẫn nhau. Mặc dù pháp trí, loại trí, lại hỗ tương làm nhân, nhưng loại trí vì không phải đối trị của cõi Dục, nên duyên nơi đạo làm cảnh. Hành hoặc cõi Dục, không thể duyên nơi loại trí, loại đạo làm cảnh.

Nếu vậy, vì pháp trí là đối trị của cõi Sắc, Vô sắc, nên duyên nơi đạo làm cảnh, thì hành hoặc của cõi Sắc, Vô sắc, lẽ ra trở thành cảnh nơi đối tượng duyên?

Pháp trí, loại đạo nầy không phải đối trị hoàn toàn đủ. Vì pháp trí khổ, tập, không phải là đối trị của cõi Sắc, Vô sắc. Lại vì không phải là đối trị hoặc đủ của cõi Sắc, Vô sắc, vì trước, sau không có, thế nên không phải cảnh.

Lại nữa, thế nào là dục, sân, mạn, kiến thủ, giới chấp thủ không chấp nhận duyên vô lưu kia làm cảnh?

Kệ nói: Không phải đối tượng lìa của dục.

Giải thích: Dục: ắt phải lìa bỏ. Nếu dục nầy duyên nơi vô lưu làm cảnh, sẽ không có thể lìa. Ví như pháp thiện dục lạc.

Kệ nói:

Không phải là sân
Vì không phải lỗi.

Giải thích: Sân: Nếu khởi, thì duyên lỗi lầm của người khác khởi. Vì diệt, đạo đế đã không phải lỗi lầm, nên sân không duyên diệt, đạo đế nầy khởi.

Kệ nêu:

Không phải mạn, hai thủ
Tánh tĩnh lặng trội hơn.

Giải thích: Hai đế diệt, đạo, vì sự tĩnh lặng là tánh, tất nhiên sẽ không do hai thủ nầy mà khởi tâm cao ngạo, do hai thủ nầy là tự mình chân thật thanh tịnh. Đối với hai thanh tịnh, chấp sẽ không thành giới chấp thủ. Hai pháp nầy trội hơn trong tất cả pháp.

Khởi chấp trội hơn trong pháp thấp kém, nói là kiến thủ. Thế nên, các hoặc như đây v.v... không nên duyên pháp vô lưu làm cảnh.

Trong chín mươi tám hoặc tùy miên, có bao nhiêu hoặc do duyên nơi cảnh tùy miên, bao nhiêu hoặc do tùy miên tương ưng?

Kệ nói:

Hoặc tùy miên biến hành
Đủ tùy miên địa mình
Chỉ vì do duyên duyên.

Giải thích: Các hoặc biến hành ở địa mình, duyên bộ mình và bộ khác, được sinh khởi, tăng trưởng.

Kệ nói: Không phải bộ mình biến hành.

Giải thích: Bộ khác, không phải hoặc biến hành, ở trong địa mình, chỉ duyên tùy miên của bộ mình. Ví như hoặc do kiến khổ diệt, duyên tùy miên bộ hoặc đối tượng diệt của kiến khổ, cho đến hoặc do tu đạo diệt, duyên tùy miên bộ hoặc, đối tượng diệt của tu đạo, không duyên bộ khác.

Đã lập thuyết chung xong. Nay lại phân biệt.

Kệ nói: Không phải cảnh trên vô lưu.

Giải thích: Hoặc nầy nếu duyên vô lưu làm cảnh, thì sẽ không do cảnh của đối tượng duyên. Tùy miên duyên địa trên làm cảnh cũng vậy.

Nhân gì như đây là pháp nơi đối tượng duyên của kia? Kệ nói: Vì không phải tự đối lấy.

Giải thích: Nếu ngã kiến, ngã ái của loại pháp nầy, chấp lấy làm tư nương tựa, thì hoặc khác ở trong đây, cũng có thể duyên tùy miên kia. Thí dụ như áo ướt dính bụi và hạt giống ở ruộng ẩm thấp. Pháp vô lưu không như vậy, địa trên cũng không như vậy.

Thế nên, duyên tùy miên kia làm cảnh, hoặc ở tùy miên kia mà không

có nghĩa tùy miên. Nếu người ở cõi dưới cầu được sinh địa trên, thì đây là dục của pháp thiện, chứ không phải hoặc. Niết-bàn và đạo là chủ thể duyên địa trên đối trị các hoặc, cũng là đối trị hoặc của địa dưới. Thế nên, hoặc kia đối với ba cảnh nầy, không được dừng lại, nương tựa. Thí dụ như giẫm chân lên tảng đá nóng, không được dừng lại.

Nói tùy miên, nghĩa là lấy sự tăng trưởng theo làm nghĩa. Mặc dù có thể duyên ở giữa, nhưng không có tăng trưởng theo, không như chứng bệnh phong, uống thuốc thô, ráp.

Nếu hoặc do duyên tùy miên nơi cảnh đã nói, thì theo như sau.

Kệ nói:

Nếu hoặc kia tương ưng
Ở đây do tương ưng.

Giải thích: Tùy miên nói lưu, nếu hoặc tương ưng với pháp nầy, thì hoặc đó đối với pháp nầy, do vì tương ưng, nên được tùy miên, cho đến chưa diệt. Lại có các hoặc không duyên vô lưu làm cảnh, không phải biến hành, không đồng với giới phần. Hoặc nầy chỉ do tương ưng, được tùy miên, không do duyên nơi cảnh phải không? Có, nghĩa là biến hành không phải là hoặc của địa tụ đồng phần.

Trong chín mươi tám hoặc, có bao nhiêu hoặc thuộc tánh ác, bao nhiêu hoặc thuộc tánh vô ký?

Kệ nói: Hoặc cõi trên vô ký.

Giải thích: Tất cả hoặc của cõi Sắc, Vô sắc đều lấy vô ký làm tánh. Vì sao? Vì tất cả tánh ác, nhiễm ô, có quả báo của khổ thọ. Báo của khổ nầy ở cõi kia không có, vì không phải là nhân tố bức não họ.

Kệ nói:

Thân kiến và biên kiến
Ở cõi Dục chung vô minh.

Giải thích: Thân kiến, biên kiến ở trong cõi Dục và Vô minh tương ưng với hai, ba thứ nầy lấy vô ký làm tánh. Nhân gì như đây, không mâu thuẫn với thí v.v...? Nghĩa là ta ở đời vị lai, tất nhiên sẽ được tiếp nhận niềm vui. Đời nay, thực hành điều thiện, giữ giới, tu định, biên kiến đã tùy thuận giải thoát. Thế nên, Đức Thế Tôn nói: Trong năm kiến ở ngoài, kiến nầy rất trội hơn. Nghĩa là ngã không có, ngã sở không có, ngã đã không có, ngã sở cũng không.

Cũng thế, hai chấp nầy không có quả báo khổ, vì mê ở tự thể, nên không có bức não người khác sinh khởi.

Nếu thế, sự tham ái ở trên trời và ngã mạn, lẽ ra đồng với nghĩa nầy: Sinh đắc, thân kiến là vô ký? Nếu ở cầm thú v.v... có, nếu có phân biệt thì sẽ trở thành ác. Các cựu luận sư trước nói như thế.

Kệ nói: Hoặc nơi khác tánh ác.

Giải thích: Ở cõi Dục khác với hai tánh nầy, các hoặc đều bất thiện.

Có bao nhiêu hoặc không phải căn thiện, bao nhiêu hoặc không phải căn chẳng thiện?

Kệ nói:

Căn ác ở cõi Dục
Tham dục, sân, vô minh.

Giải thích: Tất cả dục, tất cả sân, tất cả vô minh ở trong cõi Dục, trừ hoặc khác, tương ưng với thân kiến, biên kiến, theo thứ lớp nói là ba căn bất thiện. Nghĩa là căn bất thiện tham dục, căn bất thiện giận dữ, và căn bất thiện vô minh. Nếu hoặc không phải thiện, lại vì không phải căn của pháp thiện, nên cho pháp nầy là căn bất thiện thì các hoặc khác chẳng phải căn chẳng thiện, nghĩa nầy tự thành.

Có bao nhiêu pháp là căn vô ký, bao nhiêu pháp không phải là căn vô ký?

Kệ nói: Căn vô ký có ba.

Giải thích: Những gì là ba? Kệ nói: Ái, vô minh và tuệ.

Giải thích: Tùy thuộc hữu, vô ký, tham ái, vô minh và quả báo nên sinh tuệ. Tất cả những thứ như đây là căn vô ký.

Sư nước Kế Tân nói như vầy: Kệ nói:

Vì hai duyên sinh cao
Nên duyên khác không phải.

Giải thích: Sư kia nói nghi, nghĩa là do hai duyên sinh, không được thành căn. Vì chuyển động, nên mạn lấy sự nẩy sinh cao làm tướng. Do nẩy sinh cao ngạo nên không phải căn, vì khác với pháp căn. Vì sao? Vì căn, nghĩa là cứng, dính mắc, sinh trở xuống. Về nghĩa căn nầy, thế gian đã hiểu rõ. Vì nghi, mạn không có nghĩa nầy, nên không lập làm căn.

Kệ nói: Sư ngoài nói: Có bốn.

Giải thích: Các sư ngoài nước Kế Tân nói: Căn vô ký có bốn.

Nghĩa là Kệ nói: Ái, kiến, mạn, nghi.

Giải thích: Bốn thứ nầy chỉ vô ký, nghĩa là ái vô ký, kiến vô ký, mạn vô ký, vô minh vô ký.

Nhân đâu, bốn thứ nầy trở thành căn vô ký?

Kệ nói: Ba quán người do định.

Giải thích: Do người tu định có ba thứ nầy. Nghĩa là do ái, kiến, mạn, tu hạnh quán trên. Ba người nầy do căn cứ ở vô minh, nên được trở thành ba thứ. Trong kinh đã nói: Có mười bốn chủng loại vô ký.

Vì vô ký kia, nên nói vô ký, hay vì do nghĩa riêng khác? Không phải.

Thế là thế nào?

Nếu hỏi, thì ngăn ngừa, dứt đi, gọi là vô ký. Hỏi có bốn thứ:

1. Nên hoàn toàn ghi nhận.

2. Nên phân biệt ghi nhận.

3. Nên hỏi ngược lại ghi nhận.

4. Nên gác lại, ghi nhận.

Trong đây, theo thứ lớp nên biết.

Kệ nói:

Hoàn toàn là ghi nhận
Phân biệt, hỏi ngược lại
Và gác lại, ghi nhận
Ví như chết, sống hơn
Và nghĩa ngã khác, đồng.

Giải thích: Nếu Hỏi: Tất cả chúng sinh đều phải chết chăng? Nên hoàn toàn ghi-nhận: Nhất định đều phải chết!

Nếu Hỏi: Đã chết, tất cả có sống lại không?

Nên phân biệt ghi nhận: Nếu có hoặc thì sẽ sinh lại, không có hoặc thì không sinh lại.

Nếu Hỏi: Cõi người là trội hơn, hay là thua kém?

Nên hỏi ngược lại, ghi nhận: Nay ông căn cứ ở đâu mà hỏi câu nầy?

Nếu người kia Đáp: Căn cứ ở trời, thì nên ghi nhận: Cõi người thua kém.

Nếu người kia Đáp: Căn cứ ở cõi ác, thì nên ghi nhận: Con người vượt trội hơn.

Nếu người kia Hỏi: Chúng sinh với năm ấm là một hay là khác? Câu hỏi nầy "nên gác lại, ghi nhận": Vì chúng sinh không phải có thật. Ví như con của Thạch nữ có màu sắc (nước da) đen, trắng v.v...

Gác lại câu hỏi nầy, trở thành ghi nhận là sao? Câu hỏi nầy không thể ghi nhận là có ghi nhận ấy.

Lại có sư khác nói: Nghĩa nầy cũng hoàn toàn nên ghi nhận, nghĩa là không phải tất cả nên sinh.

Nên có người Hỏi: Nếu chúng sinh phải chết, chúng sinh đó có sống lại không? Về câu hỏi nầy nên phân biệt ghi nhận:

Trong cõi người có hai hạng: Có thua kém, có trội hơn. Hai hạng người nầy đều có đối tượng quán. Thế nên, hai người nầy hoàn toàn nên ghi nhận. Ví như thức cũng là nhân, cũng là quả.

Nếu người hoàn toàn hỏi, do không hoàn toàn ghi nhận, nên trở thành phân biệt ghi nhận:

Chúng sinh với năm ấm là khác không?

Nói không phải đối tượng ghi nhận. Điều nầy không phải ghi nhận, không nên trở thành ghi nhận, mà nên gác lại ghi nhận. Do gác lại, nên ghi nhận như đây. Sao ở đây không thành ghi nhận?

Sư A-tỳ-đạt-ma nói: Đa-tha-a-già đổ-bà-già-bà, A-la-ha, tam- nhược-tam Phật-Đà, nói thích đáng pháp nầy, hạnh chân chánh của chúng đệ tử, là sắc vô thường cho đến thức, nói khổ cho đến nói đạo. Những pháp v.v... như vậy, nên hoàn toàn ghi nhận. Do vì tương ưng với ích lợi cho người khác, nên phân biệt ghi nhận. Nghĩa là nếu có người nói: Thỉnh Thế Tôn nói pháp, người nầy nên Hỏi: Các pháp kia nhiều, hoặc quá khứ, hiện đời, vị lai, ta nên nói pháp nào?

Nếu người kia nói: Nên nói pháp quá khứ, nên hỏi người kia: Pháp quá khứ nhiều, nghĩa là từ sắc, cho đến thức?

Nếu người kia nói: Nên nói về sắc, nên hỏi người kia: Sắc có nhiều thứ, nghĩa là thiện, ác, vô ký?

Nếu người kia nói: Nên nói sắc thiện, nên hỏi người kia: Sắc thiện có bảy thứ, nghĩa là lìa sát sinh v.v…, nên hỏi người kia: Lìa sát sinh có ba thứ, nghĩa là từ vô tham, vô sân, vô si sinh. Nếu người kia nói: Nên nói vô tham, nên hỏi người kia: Từ vô tham sinh có hai thứ, nghĩa là sự khác biệt giữa hữu biểu, vô biểu?

Như đây, gọi là Phân biệt ghi nhận.

Nếu người tâm tà vạy, dua nịnh đặt ra câu hỏi như đây, nên phân biệt như đây, ghi nhận, đối với người kia, nên nói:

Các pháp nhiều, không nên tự phân biệt, cho đến khi người kia đứng yên lặng, và họ tự ghi nhận. Hai người nầy đều không có hỏi, hoàn toàn thỉnh nói pháp. Hai người nầy không có một ghi nhận, hoàn toàn hỏi lẫn nhau.

Sao người kia trở thành hỏi, người nầy trở thành ghi nhận?

Trong đây, hai nghĩa đều thành. Vì sao? Vì nếu người nói thỉnh là vì nói đạo, người nầy vì không hỏi đạo ư? Do hỏi người kia, nên ghi nhận câu hỏi của người kia.

Nếu vậy, người nầy sao không phải hỏi ngược lại và ghi nhận? Gác lại ghi nhận: Nghĩa là thế gian hữu biên và vô biên v.v...

Lại nữa, căn cứ ở kinh nên thấy có trạng mạo ghi nhận của bốn câu hỏi.

Đại đức Ma-ha Tăng-kỳ nói kinh nói: Tỳ-kheo ghi nhận câu hỏi có bốn thứ. Những gì là bốn? Tỳ-kheo có hỏi, nên hoàn toàn ghi nhận, cho đến có hỏi, nên ghi nhận, gác lại.

Tỳ-kheo! Hỏi gì nên hoàn toàn ghi nhận? Tất cả hữu vi vô thường?

Tỳ-kheo! Hỏi gì nên phân biệt ghi nhận?

Nếu người Hỏi: Nếu cố ý tạo nghiệp, thì sẽ cảm thọ quả báo gì?

Câu hỏi nầy, nên phân biệt ghi nhận.

Tỳ-kheo! Hỏi gì nên hỏi vặn lại, ghi nhận?

Nếu người Hỏi: Tưởng tức là ngã, hay tưởng khác với ngã. Nếu người kia nêu câu hỏi nầy, nên hỏi ngược lại: Trưởng lão kia, ông căn cứ ở ngã nào mà nêu câu hỏi như vậy?

Nếu người kia đáp câu hỏi là ngã thô, nên ghi nhận: Ngã khác, tưởng khác. Tỳ-kheo! Đây gọi là hỏi ngược lại, ghi nhận.

Tỳ-kheo! Hỏi gì nên gác lại, ghi nhận?

Nghĩa là mười bốn loại không phải ghi nhận: Thế gian là thường, cũng chẳng phải thường, cũng thường, chẳng phải thường, không phải thường, chẳng phải không phải thường, thế gian là hữu biên, cũng vô biên, cũng hữu biên, vô biên, cũng không phải hữu biên, không phải vô biên, Như Lai khác với chết, không khác với chết, cũng khác với cái chết, không khác với cái chết, chẳng phải khác với cái chết, chẳng phải không phải khác với cái chết?

Mạng, tức là thân, mạng khác với thân?

Nếu hoặc tùy miên của con người đã được sinh khởi ở trong cảnh giới, thì người nầy sẽ phải do hoặc nầy tương ưng với cảnh giới nầy. Về nghĩa ấy, nên nói: Do hoặc quá khứ tương ưng với cảnh nào, cho đến. Do hoặc hiện đời tương ưng ở cảnh nào?

Nếu lược nói, thì các hoặc sẽ có hai thứ:

1. Hoặc của tướng riêng, nghĩa là dục, sân, mạn.

2. Hoặc của tướng chung, nghĩa là kiến, nghi, vô minh. Ở trong đó, Kệ nói:

Do dục, sân, mạn cao
Quá khứ, đời hiện tại
Xứ nầy khởi chưa diệt
Tương ưng với loại ấy.

Giải thích: Dục, sân, mạn ở quá khứ, hiện đời, xứ nầy đã khởi, cho đến chưa diệt. Ba hoặc ở trong xứ nầy, là chúng sinh tương ưng với xứ kia. Vì sao? Vì ba hoặc nầy là hoặc của tướng riêng, không phải quyết định tất cả xứ khởi.

Kệ nói: Do tương ưng tâm địa trong tất cả.

Giải thích: Đã khởi, chưa diệt, lời nói nầy truyền đi, do dục, sân, mạn vị lai dựa vào tâm địa khởi. Tương ưng trong tất cả loại, nghĩa là ở ba đời.

Kệ nói: Tự đời khác.

Giải thích: Dục, sân, mạn khác với hoặc của địa tâm ở đời vị lai, chỉ tương ưng với cảnh ở vị lai.

Khác là sao?

Vì dựa vào năm thức khởi, nên nhất định sinh là pháp do hoặc kia.

Kệ nói: Không sinh trong tất cả.

Giải thích: Nếu ba hoặc nầy không sinh, là pháp dựa vào năm thức khởi, còn tương ưng với tất cả loại, nghĩa là ba đời.

Kệ nói: Hợp trong tất cả phần khác.

Giải thích: Những gì là khác? Nghĩa là kiến, nghi, vô minh. Ba hoặc nầy, nếu ở ba đời, thì sẽ ở tất cả cảnh, và trong tất cả đời, tương ưng với cảnh, đời đó, và đó là hoặc của tướng chung.

Cho đến chưa diệt, lời nói nầy truyền đi.

Quá khứ, vị lai là vật có thật, hay là giả gọi là có? Nếu có thật thì tất cả thời gian đều có, và hết thảy pháp hữu vi lẽ ra trở thành thường trụ? Nếu không có, thì ở trong cái không có và do không có vật thể, làm sao tương ưng và giải thoát?

Sư Tỳ-bà-sa đã thành lập tất cả pháp hữu vi đều không phải thường trụ. Do tương ưng với hành tướng, nên sư kia đã thành lập nghĩa nầy rất phân minh. Nghĩa là Kệ nói: Ba đời có.

Giải thích: Nhân đâu làm chứng? Kệ nói: Vì Phật nói.

Giải thích: Phật, Thế Tôn nói: Tỳ-kheo! Sắc quá khứ nếu không có thì đệ tử Thánh học rộng, đối với sắc quá khứ, không nên trở thành sự tiếc

nuối không có đối tượng quán. Do sắc quá khứ có, thế nên, đệ tử Thánh học rộng, đối với sắc quá khứ, trở thành nỗi tiếc nuối không quán sát. Nếu sắc vị lai không có, thì đệ tử Thánh học rộng đối với sắc vị lai, không nên trở thành không có đối tượng mong muốn, tìm tòi. Do sắc vị lai có, thế nên, đệ tử Thánh học rộng, đối với sắc vị lai, trở thành sẽ không có đối tượng để mong cầu.

Lại nữa, Kệ nói: Do hai.

Giải thích: Dựa vào hai thức sinh. Nghĩa nầy là nghĩa do kinh nói. Những gì là hai? Nghĩa là mắt và sắc, cho đến ý và pháp. Kinh kia nói: Nếu quá khứ, vị lai không có, thì chủ thể duyên thức kia, sẽ không do hai thức sinh. Như đây, do kinh A-hàm mà chứng, biết được quá khứ, vị lai là có. Nếu dùng đạo lý làm chứng.

Kệ nói: Có cảnh.

Giải thích: Nếu có trần, thức được sinh, thì không phải là không có trần. Nếu như trần quá khứ, vị lai không có, lẽ ra phải có duyên nơi cảnh thức vô vi. Thế nên, nhân nghĩa nầy, thức cũng không nên có cảnh nơi đối tượng duyên, vì không có.

Lại nữa, Kệ nói: Quả.

Giải thích: Pháp quá khứ nếu không có, thì hai nghiệp thiện, ác ở vị lai, làm sao có quả? Vì sao? Vì khi ở quả báo sinh, nhân của quả báo tất nhiên đã không tồn tại. Thế nên, biết được quá khứ, vị lai là có.

Sư Tỳ-bà-sa lập luận như thế nầy: Nếu người tự nói ta là người đồng học với bộ Tát-bà-đa, thì nghĩa nầy phải nên tin nhận. Vì sao? Vì Kệ nói:

Do chấp thuyết Nhất thiết hữu Thừa nhận.

Giải thích: Nếu người nói, tất cả có, nghĩa là quá khứ, vị lai, hiện đời, hư không, trạch diệt, phi trạch diệt, thì thừa nhận họ là thuyết nhất thiết hữu bộ.

Lại có người khác nói: Pháp hiện đời, tất nhiên có nghiệp quá khứ. Nếu chưa cho quả là có, nếu nghiệp quá khứ đã cho quả và vị lai sẽ không có quả thì nghiệp nầy đều là không có. Nếu vì phân biệt như đây, nên nói ba đời có, thì người nầy không phải thuộc về thuyết Nhất thiết Hữu bộ, mà là thuộc về Thuyết Phân biệt bộ.

Trong thuyết Nhất thiết hữu bộ có bao nhiêu hạng người?

Kệ nói:

Bốn hạng kia
Sư kia có vị tướng

Khác với tên Phân biệt.

Giải thích: Đại đức Đạt-ma-đa-la, vì phân biệt có khác, nên an lập ba đời. Đại đức nói: Nếu pháp vận hành ở đời, thì chỉ có khác, không phải loại vật khác. Ví như đập vỡ đồ đựng bằng vàng ròng, để chế tạo ra dụng cụ trang sức riêng khác. Vì có hình tướng riêng, nên có khác, không do vì loại vật khác, nên khác, sắc v.v... vì đồng. Lại nữa, ví như sửa đổi khác trở thành lạc, bỏ sức vị, cái chín v.v... không bỏ, pháp sắc cũng như thế. Từ chánh hành của đời vị lai, hiện đời, bỏ tướng có của vị lai, không bỏ tự loại vật. Từ chánh hạnh hiện đời, đời quá khứ, buông bỏ tướng có của đời hiện tại, không buông bỏ tự loại vật.

Đại đức Cù-sa nói: Do vì tướng dị biệt, nên lập ba đời. Đại đức kia nói: Nếu pháp lưu hành ở đời, nếu quá khứ tương ưng với tướng quá khứ, thì tướng hiện đời với vị lai cũng sẽ không rời nhau. Nếu vị lai tương ưng với tướng của vị lai, lẽ tất nhiên, với tướng hiện đời, trong quá khứ, cũng không lìa nhau. Nếu hiện đời tương ưng với tướng hiện đời thì với tướng quá khứ, vị lai cũng sẽ không rời nhau. Các pháp cũng vậy.

Đại đức Bà-tu-mật-đa-la nói: Do phần vị riêng khác, nên lập ba đời. Đại đức kia nói: Nếu pháp lưu hành ở đời, đạt đến mỗi phần vị, thì nói là khác khác. Vì do phần vị khác, nên khác, không do vì vật thể khác, nên khác. Ví như một bức họa để yên một chỗ, nói là một. Nếu để yên mười ấn vị, thì nói là mười bức họa. Nếu để yên một trăm ấn vị thì nói là một trăm mười bức họa. Nếu để yên một ngàn ấn vị, thì nói là một ngàn bức họa. Pháp ở ba đời cũng vậy.

Đại đức Phật Đà-đề-bà thuyết minh: Do vì khác khác, nên lập ba đời. Đại đức kia nói: Nếu pháp vận hành ở đời, quán trước, quán sau, thì sẽ nói khác, khác. Thí dụ như một người nữ, hoặc nói là con, hoặc nói là mẹ. Pháp đối với ba đời cũng vậy.

Sư trong bộ Tát-bà-đa nầy, vị thứ nhất, do nói đổi khác lập đời, nên đã dẫn trong nghĩa của Tăng Khư. Đối với nghĩa về ba đời của vị thứ hai, thứ ba lẫn lộn với nhau, vì tất cả đời đều tương ưng với tất cả tướng.

Đại đức Đề-bà kia lập con người làm thí dụ. Nghĩa là người nầy đối với một phụ-nữ, khởi tâm dục, đối với phụ-nữ khác, chỉ có đắc đạt đến!

Trong đây, nghĩa nào là đồng với thứ tư? Ba đời trong một đời đều cùng đến. Ở đời quá khứ có sát-na trước, sau, gọi là quá khứ, vị lai. Sát- na chính giữa, gọi là hiện đời. Đời khác cũng vậy.

Thế nên, trong bốn sư, Kệ nói: Thứ ba, có thể.

Giải thích: Nếu sư dùng phần vị khác để thành lập đời, thì đối với

người nầy.

Kệ nói: Các đời do công năng lập.

Giải thích: Nếu vào thời điểm nầy, các pháp chưa tạo ra công năng, thì nói là vị lai, vào thời gian nầy, đang tạo ra công năng, thì nói là hiện tại, cũng với thời điểm nầy, đã tạo ra công năng xong rồi dứt, thì nói là quá khứ. Sư nầy đối với công năng, chấp trội hơn, đối với pháp thể đồng với công năng kia. Lối chấp của sư kia không qua nghĩa nầy. Với nghĩa nầy, nay ông nên nói: Nếu pháp đã quá khứ, là vì do loại vật có thật. Vị lai cũng thế.

Sao nói tên quá khứ, vị lai, vì trước không là đã nói ư? Nghĩa là các đời do công năng đã an lập.

Nếu vậy, đang hiện đời, không phải đồng phần với nhãn căn, thì có công năng gì chiêu cảm quả với quả?

Lại nữa, nhân đồng loại v.v... của vị lai nầy, do vì đang chiêu cảm quả, nên đã lập có công năng, hoặc lập một nửa công năng. Thế nên, lập tướng đời xen tạp nhau.

Hơn nữa, nghĩa nầy nên nói: Nghĩa là pháp nầy do tự thể luôn có, nên luôn tạo ra công năng.

Kệ nói: Có trở ngại nào?

Giải thích: Pháp nào là trở ngại?

Do vì trở ngại nầy, nên pháp nầy có lúc tạo ra công năng, đôi khi không tạo.

Kệ nói: Duyên không đủ Không phải thường.

Giải thích: Nếu ông nói vì nhân duyên không đủ, thì nghĩa nầy không hợp lý. Do vì công năng là nhân, nên nói pháp nầy là quá khứ, vị lai, hiện đời. Công năng nầy, đối với ông thế nào? Vì lại có công năng riêng hay không có?

Kệ nói: Vì hoại lý tất-đàn.

Giải thích: Nếu ông nói: Công năng nầy không phải do quá khứ, vị lai, đời hiện tại mà có thì công năng nầy sẽ do không phải hữu vi, nên nghĩa đạt đến luôn có. Thế nên, không nên nói lời ấy, nghĩa là thời điểm nầy, các pháp chưa tạo công năng, nói là vị lai, thời điểm ấy đang tạo ra công năng nói là hiện đời, thời điểm nầy tạo ra công năng đã dứt nói là quá khứ.

Kệ nói: Vì không phải công năng không khác.

Giải thích: Không có lỗi lầm như đây. Nếu công năng khác với pháp, thì có thể có lỗi lầm nầy, do vì công năng không khác với pháp, nên không

có lỗi lầm nầy.

Nếu vậy, chung quy sẽ không tránh khỏi sai lầm cũ, nghĩa là, Kệ nói: Nghĩa đời thì không thành.

Giải thích: Nếu ông nói pháp tức là công năng, tất nhiên pháp nầy do thể luôn có. Vậy thì sao lại nói có lúc nói là quá khứ, có khi nói là vị lai? Thế nên, an lập ba đời không thành.

Trong đây, nghĩa đời nào không thành?

Nếu pháp chưa sinh, gọi là đời vị lai. Nếu pháp đã sinh chưa diệt, gọi là đời hiện tại. Nếu pháp đã dứt diệt, gọi là đời quá khứ. Trong đây là nghĩa mà ông phải nên nói: Nếu như pháp hiện đời là vật có thật, thì quá khứ, vị lai cũng vậy.

Kệ nói: Chưa sinh, diệt là sao?

Giải thích: Nếu pháp do tự thể có thật, thì lời nói nầy làm sao thành? Nghĩa là: Pháp nầy chưa sinh, pháp nầy đã diệt. Ở đời trước, pháp nào trước không có? Do vì pháp nầy, nên nói pháp nầy chưa sinh. Lại, do pháp nào sau không có? Do vì pháp nầy, nên nói pháp nầy đã diệt. Thế nên, tất cả thứ của nghĩa ba đời đều không thành tựu. Nếu không tin, tiếp nhận nghĩa nầy, nghĩa là chưa có, có rồi, có mới không có, là lời mà ông đã nói. Do vì pháp tương ưng của hành tướng, nên pháp nầy không nên trở thành thường trụ. Vì lời nói nầy hoàn toàn chỉ có lời nói, vì không tương ưng với sinh diệt, nên pháp nầy luôn có mà không phải thường trụ. Lời nói nầy và lý đã chưa từng có. Trong đây, nói kệ:

Thể tánh pháp luôn có Mà không do pháp thường Có pháp không khác tánh Là sự chân tự tại.

Là thuyết-mà ông đã thuyết minh. Do vì Phật nói, nên ba đời là có và chúng ta cũng nói quá khứ, vị lai có. Quá khứ: Nếu pháp xưa đã từng có. Vị lai: Nghĩa là nếu pháp có nhân, sẽ có. Nếu lập nghĩa như đây, thì có thể được nói là có chứ không do có thật, nên nói.

Người nào nói như thế, như có hiện đời, quá khứ, vị lai cũng thế?

Nếu nói khác với đây làm sao có?

Kệ nói: Do vì thể khứ, lai.

Giải thích: Do vì thể của quá khứ, vị lai, nên có lời nói nầy: Nay lại đếm, sao nói tên quá khứ, vị lai? Thế nên, trước kia đã từng có nhân thì sẽ phải có quả.

Vì để cho người khác hiểu, vì muốn loại trừ tà kiến bác bỏ nhân quả của người kia, nên Phật, Thế Tôn nói là có quá khứ, có vị lai. Như nói có

đèn, trước đã không có đèn, thì sau sẽ không có. Ở trong thế gian gian có lời nói như thế.

Lại, có lời nói của đời, như nói có đèn đã tắt, không phải đối tượng diệt của ngã. Nói có quá khứ, vị-lai, lời nói cũng như vậy. Nếu không như đây, lẽ tất nhiên, nghĩa quá khứ, vị lai sẽ không được thành, là lời mà ông đã nói.

Phật, Thế Tôn vì dựa vào thuyết ngoại đạo nói trội hơn để nói: Nếu nghiệp đã dứt diệt hết, vượt qua sự hủy hoại, thì nghiệp nầy cũng có. Vì ngoại đạo kia không thừa nhận nghiệp nầy đã có trong thời gian trước nên nói có nầy, là vì họ đã thừa nhận.

Nếu vậy, cớ sao Phật, vì ngoại đạo kia lại nói có?

Trong đây, Phật Thế Tôn căn cứ ở tự tướng nối tiếp nhau, có công năng của nghiệp đời trước. Vì có khả năng cho quả báo của hai đời, hiện nay, mai sau, nên nói lời nầy. Nếu không thế, thì nghiệp nầy do tự thể tánh có, thì sẽ không hợp lý. Do Phật Thế Tôn đã từ trong kinh chân thật không nói: Nếu nhãn căn sinh không có từ đâu đến, nếu diệt sẽ không có chỗ tụ tập thêm. Tỳ-kheo! Như nhãn căn nầy, trước chưa có, có, có rồi, sau không có. Nếu nhãn căn vị lai là có, thì sẽ không có thuyết nầy, nghĩa là chưa có, có v.v... Nếu ông chấp lời nói ấy, nghĩa là ở trong hiện tại chưa có, có thì nghĩa nầy không hợp lý. Vì sao? Vì đời đối với nghĩa pháp không khác.

Nếu ông chấp ở tự thể chưa có, có, thì nghĩa nầy tự thành. Nghĩa là nhãn căn vị lai không có là thuyết-mà ông đã nói: Do duyên hai thức sinh. Lời nói nầy, nay cần phải suy nghĩ: Dựa vào ý căn duyên pháp trần, là đã sinh ý thức. Ví như ý căn, ở thức nầy tạo ra duyên sinh pháp trên cũng thế, vì chỉ tạo ra cảnh nơi đối tượng duyên. Nếu các pháp vì thức tạo ra duyên sinh, pháp vị lai nầy trong một ngàn kiếp đương lai lẽ ra có? Hoặc không có pháp kia, làm sao có thể sinh thức hiện nay?

Lại nữa, Niết-bàn có thể trái với tất cả sự sinh, sao có thể lập làm ý thức duyên sinh? Nếu chấp các pháp chỉ là cảnh nơi đối tượng duyên, thì chúng tôi cũng nói các pháp vị lai chỉ là cảnh nơi đối tượng duyên. Nếu không có, làm sao tạo ra cảnh giới? Trong đây, ta nói: Như thành cảnh giới, có như thế, làm sao trở thành cảnh giới đã có, sẽ có? Vì sao? Vì không có người nhớ nghĩ lại sắc, thọ v.v... quá khứ, quán đối tượng ấy là có.

Những gì là đã có?

Như sắc hiện đời là chánh thọ của con người. Nếu nhớ nghĩ lại quá khứ cũng như thế. Như người kia ở hiện đời, lẽ ra có chư Phật, Như Lai thấy sắc kia. Cũng vậy, nếu pháp kia có như hiện nay, thì lẽ ra sẽ trở thành

hiện đời. Nếu không có như hiện nay, thế nên, có duyên pháp không có làm cảnh thức. Nghĩa ấy nên thành.

Nếu ông chấp pháp nầy đã ly tan, thì nghĩa nầy không hợp lý. Vì sao? Vì đã ly tan thì không thể biết. Nếu ông chấp Sắc kia do nhân Lân hư phân tán và nếu vậy thì Lân hư lẽ ra phải trở thành thường trụ. Chỉ có Lân hư hòa hợp và phân tán, chứ không có một vật thể nào có công năng sinh, công năng diệt.

Nay ông bèn tin, tiếp nhận ngoại đạo khoả thân, cố chấp mà từ bỏ kinh Phật. Kinh nói: Nhãn căn nầy nếu sinh, sẽ không có từ đâu đến (nói rộng như kinh). Thọ v.v... không phải do nhóm Lân hư hình thành, làm sao phân tán? Là người kia như đang sinh, mà đã tiếp nhận sự nhớ nghĩ như đây. Nếu người kia như xưa nay đã có, thì về nghĩa đạt đến lẽ ra trở thành thường trụ. Nếu không có duyên pháp không có làm cảnh, thì nghĩa nầy tự thành. Nếu không có cái có, thì cũng là cảnh giới của thức, lẽ ra phải lập làm nhập thức mười ba, để thâu tóm cảnh nầy! Nếu không có nhập thứ mười ba, thì thức nầy sẽ lấy gì nhập làm cảnh? Danh như đây, tức là cảnh giới.

Nếu vậy, trí nầy phải duyên với danh, đối với danh tạo ra không có hiểu. Nếu người duyên với tiếng, thì trước hết lấy không có làm cảnh. Đối với người nầy, sẽ dùng pháp nào làm cảnh? Tiếng làm cảnh.

Nếu vậy, nếu người chưa được tiếng không có, thì người nầy tất nhiên phải tạo ra tiếng.

Nếu ông nói cảnh nầy ở phần vị vị lai, thì nghĩa nầy sẽ không hợp lý. Vì sao? Vì đây là có ở giữa, làm sao tạo ra không có hiểu? Nếu ông chấp vị lai, không có hiện đời, thì nghĩa nầy không hợp lý. Vì sao? Vì cảnh nầy có một thứ. Lại nữa, sự khác biệt của cảnh vị lai nầy là chưa có, có, thì thành. Thế nên, cảnh giới của thức thành thử có hai thứ, nghĩa là có và không có.

Nếu vậy, Kinh Bồ Tát Sở Thuyết thế nào? Kinh nói: Nếu pháp ở thế gian không có, thì ta nên biết, ta nên thấy, sẽ không có lý nầy.

Sự dẫn chứng nầy không hợp lý, vì không phải ý kinh. Kinh nói: Các ngoại đạo khởi tăng thượng mạn, vì lẽ tướng định thật sự chưa có, mà người kia thấy đã có. Nay, ta thì không như vậy, nếu tướng định có thật, thì ta sẽ thấy có và đây chính là ý kinh. Vì nếu không như thế, thì Nhất thiết trí vì lấy pháp thật có làm cảnh, nên sự ngờ vực và lựa chọn làm sao thành? Lại có sự khác biệt nào?

Lại nữa, nghĩa nầy do dẫn chứng nầy, nhất định nên như thế. Trong

kinh khác, Phật, Thế Tôn đã nói: Đến đây Tỳ-kheo! Là đệ tử của ta. Nếu ta buổi sáng giáo huấn ông, thì buổi chiều đạt chứng đắc thù thắng, nếu chiều dạy bảo ông, thì sáng đạt chứng đắc thù thắng. Nếu cái gì có thì ông nên biết là có, nếu pháp nào không có, thì ông nên biết là không có.

Thế nên, lời nói nầy không phải chứng, nghĩa là do thức, tất nhiên có cảnh, là lời mà ông đã nói.

Vì do nghiệp có quả báo, nên đời quá khứ không là không có.

Trong đây, nay, biện luận chung.

Vì lẽ gì các sư Kinh bộ không nói là từ quả báo của nghiệp quá khứ được sinh? Sao nghiệp nầy từ sự nối tiếp nhau xưa, chuyển biến loại trội hơn khác sinh?

Về nghĩa nầy, đối với thuyết phá, trong phẩm của ta, sẽ chỉ bày rõ:

Nếu người chấp quá khứ, vị lai là vật thật có, thì quả báo đối với người nầy luôn có.

Đối với nghiệp của quả báo nầy, có công năng nào? Nếu ông nói ở sự sinh có công năng và nếu vậy thì sinh, nghĩa là do nghĩa chưa có, có. Thế nên, xưa không có, nay có, nghĩa nầy tự thành.

Nếu như ông đã chấp tất cả đều có, thì hiện nay, đối với pháp nào, chỗ nào, nên có công năng?

Nếu chấp như đây, thì nghĩa của Bà-sa-càn-nhã sẽ được thuận theo. Phái kia nói: Nếu có thì tất nhiên có, nếu không có thì tất nhiên sẽ không có. Nếu không có thì không sinh, nếu có thì không diệt, khiến trở thành nhân hiện đời có công năng, để cho thành hiện đời thì pháp nào dẫn đến chỗ khác?

Nếu vậy, pháp nầy lẽ ra trở thành thường trụ. Nếu không có sắc ở chính giữa, thì sao nhân nầy dẫn công năng chưa có, có? Nghĩa nầy tự thành.

Nếu ông chấp sự khác biệt của tự tánh là công năng của nhân, thì chưa có, có, nghĩa nầy cũng tự nhiên thành. Thế nên, ở trong thuyết Nhất thiết hữu bộ, nghĩa nầy không như đạo lý. Nghĩa là tất cả quá khứ, vị lai có.

Nếu như trong kinh nói: Nghĩa tất cả có, nếu chấp như đây, thì chấp nầy sẽ rất trội hơn. Sao trong kinh nói tất cả có, như kinh nói: Bà- la-môn, nếu nói tất cả có, thì chỉ mười hai nhập, hoặc chỉ ba đời? Nếu như đạo lý, nên có, tất nhiên là có như đây. Nếu quá khứ, vị lai không có vật thật, thì sao chúng sinh do hai đời nầy, tương ưng với hai đời nầy? Từ hai đời kia sinh? Dùng hai đời kia làm nhân?

Vì hoặc sinh, nên duyên hoặc kia làm cảnh. Vì hoặc tùy miên sinh, nên nói là tương ưng với loại hai đời nầy. Thế nên Sư Tỳ-bà-sa nói: Thật có đời quá khứ, vị lai. Nếu về nghĩa chứng minh lời nói của Thánh nầy, có thể được thấu đạt thì người tự ái, ở trong đó, tất nhiên, nên tín thọ. Nếu không như vậy, thì người tự ái, ở trong đó nên tạo ra sự hiểu biết như đây: Pháp nầy rất sâu xa, không phải nhất định do tư duy, xét lường mà có thể hiểu. Thế nên, không nên không phải bác bỏ. Có nghĩa riêng là sinh, tức là diệt. Nghĩa là sắc sinh, sắc diệt. Có nghĩa riêng: Sinh riêng, diệt riêng. Nghĩa là sinh vị lai, diệt hiện đời, có nghĩa riêng đời sinh, đang sinh, vì thuộc về đời.

Từ đời sinh, vì đời vị-lai không đồng với sát-na, đời vị lai lẽ ra có, chưa có, từ lẽ ra có, đến hiện có.

-oOo-

A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 15

Phẩm 5: PHÂN BIỆT HOẶC (Phần 2)

Đã thuyết minh nghĩa về đời xong. Do tương ưng nên nối tiếp.

Nay, nên tư duy về nghĩa ấy:

Loại nầy đã diệt, chúng sinh ở trong đó có được lìa nhau không?

Lại nữa, chúng sinh ở xứ của loại nầy đã được lìa nhau thì loại ấy là đã diệt? Ở đó, nếu đã lìa nhau, thì loại nầy đối với người nầy, nhất định đã diệt. Nếu loại đã diệt, thì trong đó, chúng sinh hoặc đã lìa nhau, hoặc chưa lìa nhau. Ví như, Kệ nói:

Diệt khổ trong hoặc dưới
Do hợp biến hành khác
Ở loại trước đã diệt
Cảnh đồng khác hợp hoặc.

Giải thích: Khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh. Tụ loại, đối tượng diệt của kiến khổ, đều đã diệt tận. Do đối tượng diệt của kiến tập đế duyên khổ kia làm cảnh, hoặc biến hành khác, tương ưng với tập đế kia có chín phẩm hoặc trong tụ loại, đối tượng diệt của tu đạo. Ở trong phẩm đã diệt trước kia, do hoặc khác duyên loại kia làm cảnh, tương ưng với loại kia, nên biết nghĩa ấy.

Ở trong loại nào, có bao nhiêu hoặc có thể duyên nơi loại kia sinh?

Nếu đáp mỗi mỗi câu về câu hỏi nầy, thì nên nói là vô số pháp.

Vì thế, các luận sư trước đây đã tạo ra lược tập Tỳ-bà-sa.

Sư kia nói: Thế nào là do ít công lực, chúng ta nên vượt qua ? Nếu lược nói thì có mười sáu thứ pháp. Nghĩa là pháp tương ưng của các cõi Dục, Sắc, Vô sắc, mỗi cõi đều có năm phẩm và tâm vô lưu cũng có mười sáu đồng loại nầy. Ở trong đó, pháp nào là cảnh giới của tâm nào?

Nếu người đã biết rõ như đây, trong đó, nhiều hoặc như đây, duyên nơi loại kia được sinh thì nghĩa nầy mới có thể tư duy, xét lường.

Trong đây, Kệ nói:

Kiến khổ, tập, tu diệt
Là pháp tương ưng dục
Tự giới ba, một sắc
Cảnh giới vô cấu thức.

Giải thích: Pháp nầy là pháp tự giới. Vì có ba bộ, nên nói tự giới ba. Một bộ của pháp nầy, vì pháp cõi Sắc, nên nói một sắc. Tương ưng hành pháp ở cõi Dục, đối tượng diệt của kiến khổ, tập và đối tượng diệt của tu đạo, đều là cảnh của năm thức.

Ở tự giới có ba thức, nghĩa là ba thức trước. Tâm cõi Sắc một, nghĩa là đối tượng diệt của tu đạo và tâm vô lưu.

Kệ nói:

Tự giới, giới dưới ba
Trên một, cảnh tịnh thức.

Giải thích: Tương ưng hành ở cõi Sắc, pháp có ba bộ như trước, là cảnh nơi đối tượng duyên của tám tâm. Nghĩa là tâm tự giới có ba thứ như trước. Tâm giới dưới có ba, cũng như trước. Tâm giới trên có một, nghĩa là tâm, đối tượng diệt của tu đạo và tâm vô lưu.

Kệ nói:

Vô sắc, ba cõi ba
Vô lưu, cảnh giới thức.

Giải thích: Pháp có ba bộ tương ưng hành ở cõi Vô sắc, là cảnh nơi đối tượng duyên của mười tâm, nghĩa là tâm của ba cõi, mỗi cõi đều có ba thứ như trước và tâm vô lưu có một

Nói đối tượng diệt của kiến khổ, tập ở ba cõi và đối tượng diệt của tu đạo xong.

Kệ nói:

Cảnh của tất cả tự tăng trưởng
Đối tượng diệt của kiến diệt, đạo.

Giải thích: Tự tâm nầy trong pháp đối tượng diệt của kiến diệt, đạo, nghĩa là tâm đối tượng diệt của kiến diệt, đạo. Tâm nầy là tâm tăng trưởng, nên biết, pháp kia là cảnh của tâm nầy.

Thế nào là như đây?

Pháp đối tượng diệt của kiến diệt, tương ưng nơi cõi Dục, chính là cảnh giới của sáu thức. Nghĩa là năm thức và thức tự tăng trưởng đã nói trước kia. Pháp, đối tượng diệt của kiến đạo cũng vậy. Nghĩa là năm thức và thức tự tăng trưởng đã nói trước kia.

Pháp, đối tượng diệt của kiến diệt, đạo của cõi Sắc, Vô sắc như đây, là đối tượng diệt của kiến diệt, đạo, vì là cảnh giới của thức tự tăng trưởng. Thế nên, là bao gồm chín thức và mười một cảnh thức.

Đã thuyết minh pháp của năm bộ nơi ba cõi xong.

Kệ nói:

Vô lưu, sau ba cõi
Cảnh ba tâm vô lưu.

Giải thích: Nếu pháp vô lưu là cảnh giới của mười tâm, nghĩa là tâm ba bộ sau ba cõi, tức tâm, đối tượng diệt của tu, của kiến diệt, đạo và tâm vô lưu.

Lại nữa, vì thâu tóm nghĩa nầy, nên tạo ra một kệ rưỡi:

Kiến khổ, tập, tu diệt
Ở vô lưu ba cõi
Năm, tám và mười thức
Cảnh duyên của mười thức
Nơi diệt kiến diệt, đạo
Tất cả cảnh tự tăng.

Đã giải thích an lập mười sáu tâm như thế, việc chánh của tùy miên, cảnh của mười sáu tâm, trong đó, tư duy, xét lường thế nào?

Đối với duyên nơi lạc căn là trong thức cảnh, có bao nhiêu hoặc tùy miên nương tựa cảnh thức kia được sinh?

Nếu có câu hỏi được nêu ra như đây, chúng ta nên tự tư duy, xét lường.

Lạc căn có bảy thứ, ở trong cõi Dục, chỉ có đối tượng diệt của tu đạo, năm bộ ở cõi Sắc và vô lưu

Lạc căn nầy, lược thuyết minh là cảnh giới của mười hai tâm, bốn tâm cõi Dục, trừ tâm đối tượng diệt của kiến diệt, tâm cõi Sắc có năm, Vô sắc có hai tâm. Nghĩa là tâm, đối tượng diệt của kiến đạo, tu đạo và tâm vô lưu.

Mười hai thức như đây, chủ thể duyên nơi lạc căn làm cảnh. Ở trong đó như lý nên biết hoặc của bộ cõi Dục, hoặc của bộ cõi Sắc duyên nơi cảnh hữu vi. Hai bộ của cõi Vô sắc và các hoặc nơi thức biến hành, trong đó, tùy miên sinh nên biết như đây.

Đối với duyên, chủ thể duyên nơi lạc căn làm cảnh, trong tâm có bao nhiêu hoặc tùy miên nương tựa vào cảnh lạc kia được sinh?

Đã nói chủ thể duyên nơi lạc căn làm cảnh, mười hai thức lại là cảnh

giới của thức nào? Tức là mười hai loại thức đã nói ở trước.

Lại nữa, cõi Vô sắc có mười hai bộ, nghĩa là tâm, đối tượng diệt của kiến khổ, tập, là mười bốn tâm, nên biết duyên chủ thể duyên thọ, thức làm cảnh. Trong đây, lại thêm tâm, đối tượng diệt của kiến khổ, tập cõi Vô sắc. Cõi Dục có bốn tâm duyên hữu làm cảnh, cõi Sắc có năm tâm duyên hữu làm cảnh. Dựa vào mười bốn tâm nầy, hoặc tùy miên được sinh. Nghĩa ấy nên biết, do cái khác của phương nầy cũng nên biết. Nếu do tâm hoặc ấy thì sẽ có phước.

Các hoặc nầy ở trong tâm nầy, đều là tùy miên phải không?

Được tùy miên, nếu hoặc tương ưng với tâm không diệt và chủ thể duyên nơi lạc căn kia làm cảnh không diệt. Không thể có tùy miên, nếu hoặc tương ưng với tâm rồi diệt

Nếu tạo ra nghĩa như đây, Kệ nói:

Có hai thứ buộc tâm
Nhiễm, không nhiễm do miên.

Giải thích: Nếu tâm có nhiễm ô do hoặc, chủ thể duyên tùy miên, thế nên, tâm có phược (buộc), và do tương ưng với tâm, duyên nơi nhiễm ô kia làm cảnh. Hoặc không thể là tùy miên. Hoặc tương ưng với tâm kia chưa diệt, vì tương ưng lẫn nhau. Nếu không có tâm nhiễm ô, chỉ do có thể hoặc tùy miên và hay duyên nơi lạc căn kia làm cảnh, hoặc không diệt vì là phược (buộc).

Lại nữa, mười thứ lạc sinh khởi thế nào?

Từ đầu tiên, nghĩa là do hoặc tương ưng với si, nên mê tối đối với cảnh đế. Người kia không ưa quán tướng khổ khổ, đối với người đó, hoặc không biểu hiện rõ, cho đến đạo cũng vậy. Thế nên, Kệ nói: Từ si, nghi.

Giải thích: Nếu người đã si mê, tối tăm đối với hai nghĩa nầy, khởi nghi, hoặc, nghĩa là đây vì là khổ, hay đây là không phải khổ. Cho đến đạo cũng vậy

Kệ nói: Từ kiến.

Giải thích: Từ nghi hoặc khởi từ kiến. Nếu người có tâm ngờ vực, do do nghe, tư duy bất chính, nên tà trí quyết định khởi, cho đến bác bỏ không có khổ v.v...

Kệ nói: Từ thân kiến.

Giải thích: Người kia nói từ tà kiến, thân kiến sinh, do khổ trừ diệt năm ấm, do vì chấp ngã, ngã sở.

Kệ nói: Biên kiến.

Giải thích: Từ thân kiến, biên kiến sinh, do vì chấp hai biên đoạn, thường của ngã

Kệ nói: Từ giới chấp chủ nầy.

Giải thích: Từ biên kiến, giới chấp thủ kiến sinh. Vì sao? Vì nếu người tùy thuộc chấp biên thì do biên ấy, chấp là thanh tịnh.

Kệ nói: Tiếp theo, kiến thủ.

Giải thích: Từ kiến chấp giới chấp thủ, kiến thủ sinh. Vì sao? Vì nếu do pháp nầy chấp thanh tịnh, tất nhiên sẽ chấp pháp nầy là vượt trội hơn. Ở dưới thấp, chấp trôi hơn, là kiến thủ.

Kệ nói: Tự thấy về dục, mạn.

Giải thích: Vì đối với tự thấy ái, vướng mắc nên tâm khởi. Do tự thấy cao ngạo nên tâm khởi. Thế nên, từ tự thấy dục khởi, mạn khởi

Kệ nói: Thấy người khác, sân khởi.

Giải thích: Nếu người ái chấp kiến thức của mình, đối với kiến thức của người khác, có thể đối trị với kiến thức của mình, thì khởi giận dữ.

Có sư khác nói Đối với tự nhận thấy, đã nhận thấy xong, buông bỏ chính giữa, nổi cơn giận dữ.

Kệ nói: Như thứ lớp.

Giải thích: Các hoặc dục v.v..., đối tượng diệt của kiến đế, vì duyên dựa vào tự kiến nối tiếp nhau khởi, nên sinh khởi như thứ lớp ở đây: Nếu dục hoặc sinh khởi, tất nhiên sẽ do ba nhân duyên được khởi

Nhân duyên của chủ thể khởi.

Kệ nói:

Từ chưa diệt tùy miên
Và đối căn hiện trần
Do tư duy bất chánh
Nên các hoặc dấy khởi.

Giải thích: Hoặc ví như tùy miên dục. Tùy miên nầy chưa diệt, chưa lìa vĩnh viễn, tương ưng với hoặc dục. Trần đối với căn, được biểu hiện rõ ràng và ở trong đó, khởi tư duy không thích đáng. Do vì đủ ba thứ nhân duyên, nên hoặc dục được khởi.

Thứ lớp ba nhân duyên nầy, nghĩa là sức gia hạnh của nhân duyên.

Kệ nói: Đủ nhân duyên.

Giải thích: Nếu hoặc khác có đủ nhân sinh, nên biết cũng như vậy. Thuyết kia nói có khi do hoặc của sức trần, cũng sinh khởi chứ không sức

nhân. Ví như A-la-hán pháp thoái, là hoặc tùy miên. Ở trong kinh, Đức Thế Tôn nói có ba lưu. Nghĩa là dục lưu, hữu lưu, vô minh lưu.

Hoặc nói là bốn bộc hà, nghĩa là bộc hà dục, bộc hà hữu, bộc hà kiến, bộc hà vô minh.

Hoặc nói là bốn hệ thuộc (trói buộc), tức là bốn sông (hà). Hoặc nói là bốn thủ, nghĩa là dục thủ, kiến thủ, giới chấp thủ, ngã ngôn thủ. Ở đó, Kệ nói:

Cõi Dục khởi đảo chung Phiền não, gọi dục lưu Lìa si.

Giải thích: Trừ vô lưu, hành cõi Dục khác, các thứ điên đảo chung khởi hoặc. Nên biết, gọi dục lưu có bốn mươi mốt vật. Ba mươi mốt hoặc tùy miên, trừ năm thứ vô minh và mười điên đảo khởi. Hoặc ở đây chỉ là hoặc chứ không phải tùy miên.

Kệ nói:

Chỉ tùy miên
Hữu lưu sắc, vô sắc.

Giải thích: Trừ vô minh, nói lưu, tất cả hoặc tùy miên hành của cõi Sắc, Vô sắc, trừ vô minh, gọi là hữu lưu. Có năm mươi hai vật: Hoặc cõi Sắc có hai mươi sáu, trừ năm bộ vô minh. Cõi Vô sắc cũng vậy.

Ở cõi trên, vì không có sự mệt yếu, trạo khởi hai thứ điên đảo khởi chỉ khởi hoặc tà. Như Luận Phân Biệt Đạo Lý nói: Những gì là hữu lưu? Trừ vô minh, là các hoặc khác tương ưng với cõi Sắc, Vô sắc. Nghĩa là kết phược, tiểu hoặc, tùy miên điên đảo khởi hoặc.

Trong đây, sao không thâu tóm?

Sư nước Kế Tân nói: Do vì không tự tại.

Lại, có nhân duyên gì cõi Sắc, Vô sắc hợp nói một hữu lưu?

Kệ nói:

Môn nội vô ký khởi
Dựa địa tĩnh lặng sinh
Nên hợp lại thành một.

Giải thích: Hoặc của hai cõi nầy đồng với tánh vô ký, dựa vào môn trong khởi, nương tựa địa định sinh. Do ba pháp v.v... nầy, thế nên hợp lại làm một. Do nhân ấy lập nghĩa hữu dục, lại do nhân ấy lập nghĩa hữu lưu. Nay, vô minh của ba cõi lập làm vô minh lưu. Nghĩa nầy tự thành.

Có mười lăm vật, sao lại lập riêng vô minh nầy làm lưu? Tất cả lưu,

Kệ nói: Vì căn lập lưu riêng của vô minh.

Giải thích: Tất cả lưu lấy vô minh làm căn. Thế nên lập riêng vô

minh là lưu. Như nói lưu, nên biết vật khác cũng thế.

Kệ nói:

Bộc hà, hệ cũng vậy
Nên lập riêng kiến minh.

Giải thích: Là dục lưu đã nói, tức là dòng thác dục và sự trói buộc các dục. Dòng hữu lưu đã nói, tức là bộc hà hữu và trói buộc hữu, trừ các kiến.

Thuyết kia nói do phân biệt rõ, nên đối với bộc hà và trói buộc, lập kiến làm phẩm riêng.

Kệ nói:

Không phải đối với lưu
Không có bạn mà là
Do không phải thuận lưu.

Giải thích: Vì còn chủ thể kiến tuôn chảy, nên gọi là lưu. (Các danh từ lưu v.v... sẽ giải thích sau).

Thuyết kia nói: Nếu kiến riêng một mình không có bạn, thì sẽ không thuận theo lưu, do vì sáng, rõ. Thế nên đối với lưu, không lập làm phẩm riêng, mà hợp lập làm phẩm lưu, là sông bộc dục, có hai mươi chín vật, nghĩa là dục, sân, mạn có mười lăm thứ, nghi có mười bốn và mười điên đảo khởi hoặc.

Bộc hà hữu có hai mươi tám vật, nghĩa là hữu dục, mạn có hai mươi và nghi có tám thứ.

Bộc hà kiến có ba mươi sáu vật, bộc hà vô minh có mười lăm vật.

Như bộc hà, nên biết sự trói buộc cũng thế.

Kệ nói:

Như đã nói si chung
Vì có hai phần kiến
Nên gọi đấy là thủ.

Giải thích: Sự trói buộc của dục nầy chung với vô minh, lập làm Dục thủ có ba mươi bốn vật. Nghĩa là vô minh dục, sân, mạn có hai mươi thứ, nghi có bốn và mười điên đảo khởi hoặc. Sự trói buộc của hữu nầy chung với vô minh, lập làm ngã ngôn thủ bao gồm có ba mươi tám vật. Nghĩa là dục, mạn, vô minh có ba mươi thứ, nghi có tám thứ, là sự trói buộc của kiến, trừ giới chấp thủ, lập làm kiến thủ có ba mươi vật, là giới chấp thủ có sáu vật.

Thế nào là từ trong các kiến, lìa giới chấp thủ, lập làm thủ riêng?

Do Thánh đạo đối trị: Do vì hai bộ lừa dối. Nghĩa là bộ tại gia do hoặc nầy gặp phải sự tính toán lừa dối, chấp tự nhịn đói vì đại đạo, bộ xuất gia, do lìa bỏ trần đáng yêu, tu tập khổ sở vất vả vì đạo, vì chấp sẽ được giải thoát

Dục thủ và kiến thủ: Là nguyên nhân tranh chấp giữa hai bộ tại gia, xuất gia, nên lập làm hai thủ. Tại gia do chấp lấy năm trần, nên khởi tranh chấp với người tại gia. Xuất gia do chấp lấy các kiến, vì đều bất đồng quan điểm, nên khởi lên tranh chấp với xuất gia. Hai bộ nầy chấp lấy quyết định và quả quyết định. Vì đạo giải thoát, nên lập hoặc của hai cõi làm ngã ngôn thủ.

Thế là hợp với vô minh nói thủ, không lập riêng thủ? Vì lẽ thường chấp lấy sự sinh tử, nên lập làm thủ.

Kệ nói:

Do vô minh không phải
Chủ thể chấp lấy, nên hợp.

Giải thích: Vô minh lấy sự không hiểu rõ làm tưởng. Vì tối tăm, đần độn, nên không thể chấp lấy. Thế nên, chung với hoặc hợp làm thủ. Ở trong kinh, Phật, Thế Tôn nói: Những gì là sự trói buộc của dục (nói rộng như kinh), cho đến ở trần dục, chúng sinh nhiễm ô dục, muốn cầu dục ái, dục hỷ, dục dục, dục loạn, dục vướng mắc khắp, dục lạc, dục định, dục tham? Dục nầy biến đổi khác, tâm chúng sinh trụ, nói đây là sự trói buộc của dục, cho đến trói buộc của hữu cũng như vậy.

Ở trong kinh khác nói: Ái dục cũng gọi là thủ, thế nên biết chấp lấy dục v.v... Ở trong dục v.v..., chỉ ái dục là thủ (nghĩa nầy đã nói).

Ở trong kinh chỉ hoặc tùy miên, nói tên là thủ trói buộc con sông bộc lưu

Lại nữa, tùy miên danh có nghĩa gì? Cho đến thủ danh có nghĩa gì?

Kệ nói:

Vì theo đuổi vi tế
Nên hai thứ tùy miên

Vì không dụng công luôn Nên nói tùy miên kia.

Giải thích: Sự vi tế trong đây, nghĩa là vì hai hành tướng rất tinh tế, nên không phải người khác có thể biết được. Sự theo đuổi: Do đắc đạt đến luôn có, nên hiện hai thứ tùy miên nầy. Nghĩa là chúng sinh trôi đi theo dòng chảy, luôn tạo ra hai thứ ràng buộc trong nối tiếp nhau: Sự ràng buộc của cảnh giới, sự ràng buộc của tương ưng. Vì không phải dụng công làm,

nghĩa là nếu không tạo ra công dụng cho sự sinh, nếu người kia tạo ra đối trị để ngăn cấm, thì tùy miên kia sẽ thường thường hiện tiền. Do ba nghĩa nầy, nên nói hoặc kia gọi là tùy miên.

Kệ nói:

Khiến trụ và khiến lưu
Thường lôi kéo, kết hợp
Thường chấp lấy, nên nói
Hoặc là tùy miên kia
Là bộc hà chảy mãi.

Giải thích: Khiến trụ trong không thủ hộ, từ sáu môn lậu, có thể bị cuốn trôi theo dòng chảy sinh tử. Do tuôn chảy từ trời Hữu đảnh đến A-tỳ-chỉ, nên gọi là lưu. Có khả năng lôi kéo, dẫn dắt chúng sinh khiến hụp lặn trong biển khổ, nên gọi là bộc hà. Có khả năng kết hợp chúng sinh sao cho không ly khai nỗi đau khổ, nên gọi là trói buộc. Nhân chúng sinh nầy nhận lấy dục v.v... và vì đời đời đều đầy đủ, nên gọi là thủ. Lại, nếu như chúng sinh nầy được giải thoát, là hơn hết. Do lẽ chúng sinh kia cố tình nối tiếp nhau, trôi nổi trong sáu trần, nên nói tùy miên kia là lưu. Như kinh nói: Trưởng lão! Thí dụ như chiếc thuyền do dụng công sức lớn để kéo ngược dòng. Nếu bỏ dụng công, thì thuyền nầy sẽ trôi xuôi theo dòng chảy, thật không có gì khó khăn cả. Các hoặc cũng vậy. Do thuận theo câu văn kinh, nên biết nghĩa lưu là vì lưu lượng quá mạnh mẽ, nhanh chóng. Do vậy, nói hoặc nầy gọi là bộc hà. Vì sao? Vì do hoặc nầy, nên chúng sinh trôi đi qua, chỉ được xuôi theo, không thể lội ngược dòng! Nếu không phải đi qua lưu lượng, gọi là trói buộc. Do có công năng khiến cho mỗi thứ khổ hòa hợp, nên hoặc vì thường thường tương ưng, vì hay nhận thấy dục v.v... Vì nhận thấy sự sinh, vì có thể sinh, nên nhận lấy, gọi là thủ.

Do nghĩa như đây, nên nói hoặc kia gọi là lưu, cho đến gọi là thủ.

Kệ nói:

Do khác biệt của kết
Lại nói năm thứ kết.

Giải thích: Hoặc tùy miên nầy do tùy miên kết nhược, nhiễm ô, điên đảo, khởi sai biệt, nên nói năm thứ. Trong đây, kết có chín thứ, nghĩa là kết tùy thuận, kết trái ngược, kết mạn, kết vô minh, kết kiến, kết thủ, kết nghi, kết ganh tị, kết keo kiệt

Trong đây, kết tùy thuận, nghĩa là dục của ba cõi. Các kết khác, nên như lý một tư duy.

Kết kiến nghĩa là ba kiến. Kiến thủ nghĩa là hai kiến. Thế nên nói lời

nầy: Vì có nghĩa nầy không?

Trong pháp tương ưng với kiến, chỉ do tương ưng của kết tùy thuận, không do kết kiến. Ở trong đó không phải tùy miên của kết kiến, không phải tùy miên nói hữu tập trí đã sinh, diệt trí chưa sinh. Trong pháp, đối tượng diệt của kiến diệt, đạo, tương ưng với kiến thủ, giới chấp thủ. Vì sao? Vì pháp kia tương ưng với kết tùy thuận, không tương ưng với kết kiến. Vì biến hành đã diệt, nên không phải biến hành. Vì pháp kia là cảnh giới, nên tương ưng với kết kiến không có.

Tùy miên kiến đối với tùy miên kia, nghĩa là kiến của hai thủ, chỉ cho tương ưng

Lại có nhân gì ở trong kết, hợp ba kiến, lập làm kết kiến riêng?

Lại dùng hai kiến lập riêng làm kết thủ?

Kệ nói:

Vật nhận lấy bình đẳng
Lập kiến làm kết riêng.

Giải thích: Ba kiến, chỉ cho mười tám vật. Hai thủ cũng chỉ cho mười tám vật. Thế nên, thuyết kia nói: Do vì vật v.v..., nên lìa kiến, lập làm hai kết. Hai kết nầy dùng chủ thể giữ lấy làm tánh, pháp khác thì không như vậy, chỉ là đối tượng chấp lấy. Do sự khác biệt giữa chủ thể chấp lấy, đối tượng chấp lấy, nên lập thành hai kết

Thế nào là kết ganh tị, kết keo kiệt, ở trong các kết, được lập làm hai kết, không lập điên đảo khác khởi?

Kệ nói:

Do hoàn toàn bất thiện
Vì do hai tự tại.

Trong đó hoặc ganh tị, keo kiệt lập làm hai kết.

Giải thích: Điên đảo hoàn toàn khởi hoặc, chủng tánh như thế, nếu hai thứ tồn tại ở chỗ nầy, thì chỗ nầy sẽ hoàn toàn bất thiện. Hai thứ ấy lại tự tại khởi, không tùy thuộc người khác. Nếu người chấp chỉ là tám điên đảo khởi thì. Ở đây, con người có thể có giải đáp như đây. Nếu con người lập làm mười điên là đảo khởi, thì đối với người nầy, phẫn, hận và phú tàng và cũng có hai chủng tánh ấy. Thế nên, cách bào chữa nầy bất thành vấn nạn để biện hộ.

Kệ nói:

Không quý trọng của cải
Hay tổn hại hai bộ

Lập riêng kết ganh tị, keo kiệt.

Giải thích: Có sư khác nói: Ở trong điên đảo khởi ganh tị, keo kiệt có ba lỗi lầm nặng. Do ganh ghét, mắc phải báo khi dể, hèn hạ, do keo kiệt, mắc phải báo nghèo cùng.

Như Kệ nói:

Không quý trọng của cải.
Không phải người thân của mình, được kính trọng

Do vì tướng ưu, hỷ khởi, nên có thể biểu hiện rõ tướng các hoặc. Do sự ganh ghét, có thể gây tổn hại bộ khác. Do tánh keo kiệt nên có thể gây hao hụt bộ mình. Thấy người khác được sự lợi ích, không thể chịu đựng nổi, nên tự không thể vì người khác làm việc lợi ích. Thế nên, lập sự ganh ghét, keo kiệt làm hai kết.

Lại có chỗ khác, Phật, Thế Tôn đã nói về kết. Kệ nói: Năm thứ kết phần dưới.

Giải thích: Những gì là năm? Nghĩa là thân kiến, giới chấp thủ, nghi, tham dục, giận dữ.

Sao nói hoặc kia là kết phần dưới?

Vì ở địa dưới ưa thích. Địa dưới nghĩa là cõi Dục. Năm hoặc nầy vì tùy thuận việc ở cõi Dục nên ưa thích.

Thế nào là tốt? Kệ nói:

Do hai không quá dục
Do ba lại hoàn dưới.

Giải thích: Do tham dục, giận dữ, chúng sinh không thể xuất ly cõi Dục. Do ba thân kiến v.v... nếu đã xuất ly, lại trở lại cõi Dục. Ví như người giữ cổng và tìm kẻ làm phản.

Lại, do ba thứ không vượt qua được phần dưới là chúng sinh, cái gọi là phàm phu chúng sinh. Do hai thứ không vượt qua được cõi phần dưới, cái gọi là cõi Dục, nên nói năm hoặc nầy là kết phần dưới.

Ở quả Tu-đà-hoàn do ba kết diệt hết, nên sáu phiền não đã diệt. Nhân đâu trừ ba kiến, chỉ nói diệt ba kết, nghĩa là thân kiến, giới chấp thủ, nghi? Nếu muốn nói lẽ ra phải nói tất cả, nay sao lại làm bài kệ: Do chấp môn căn ba?

Giải thích: Các hoặc có ba loại, có nghĩa là một thứ, hai thứ, bốn thứ. Trong tất cả môn hoặc, ba hoặc nầy có thể chấp. Lại nữa, biên kiến, do thân kiến sinh. Kiến thủ do giới chấp thủ sinh. Tà kiến, do nghi, hoặc sinh. Thế nên, Tu-đà-hoàn kia vì thường chấp căn.

Có sư khác nói kệ:

Không muốn đi lộn đường
Nẻo nghi, là ba sự
Vì chướng hành giải thoát
Nên nói diệt ba kết.

Giải thích: Nếu người muốn đi đến chỗ khác, có ba thứ chướng:

1. Không muốn đi.

2. Vì mê lộn đường, do nhận thấy con đường khác biệt.

3. Tâm có nghi ngờ về con đường.

Nếu người muốn tu hành cầu giải thoát, tức sẽ có ba chướng như đây. Trong đây, do thân kiến, đối với sự giải thoát (con đường giải thoát), vì nảy sinh tâm sợ hãi, nên không muốn đi. Do giới chấp thủ, đã bỏ đạo Thánh, nhận lấy đạo khác, nên đối với đạo, tâm mê loạn. Vì nghi hoặc đối với đạo thế, xuất thế, khởi tâm hai đạo, nên không được tiến bộ. Do diệt ba hành chướng giải thoát, nên được tiến đến đạo giải thoát, chứng thành Tu-đà-hoàn.

Phật, Thế Tôn vì tiêu biểu rõ đức của Tu-đà-hoàn, nên nói diệt ba kết. Như Đức Thế Tôn đã nói năm kết phần dưới. Lại, thuyết minh như đây:

Kệ nói: Kết phần trên có năm.

Giải thích: Lại, có năm kết ở phần trên ưa thích (thượng phần kết sử). Thế nào là năm?

Kệ nói:

Hai sắc, không phải sắc dục
Trạo cử, khởi mạn, vô minh.

Giải thích: Nên biết năm thứ nầy là tùy thuận kết địa trên, nghĩa là dục cõi Sắc, dục cõi Vô sắc, trạo cử khởi mạn, vô minh. Do chưa diệt năm thứ nầy, nên không thể được xuất ly cõi trên, nên nói năm thứ nầy

Đã phân biệt nghĩa kết ở cõi trên xong Những gì là trói buộc? Trói buộc có ba thứ:

1. Trói buộc của dục, nghĩa là tất cả dục.

2. Trói buộc của sân.

3. Trói buộc của vô minh, nghĩa là tất cả vô minh. Nói ba thứ nầy gọi trói buộc là sao?

Kệ nói: Nhân thọ nói ba buộc.

Giải thích: Do vì tùy thuộc ba thọ, nên nói ba thứ trói buộc. Vì sao?

Đối với lạc thọ, dục trói buộc của tùy miên. Do chủ thể duyên, đối tượng duyên tương ưng đối với khổ thọ, sân, đối với vô minh bất khổ, bất lạc thọ. Dục sân tùy miên thì không thế.

Lại nữa, vì dùng sự tự nối tiếp nhau làm cảnh giới, nên nhất định về nghĩa tùy miên như đây (trước kia đã giải thích). Về hoặc của phần nhỏ, nay sẽ nói.

Hoặc của phần lớn nầy, nên nói tên phiền não, vì có khả năng nhiễm ô tâm. Hoặc của phần nhỏ cũng vậy.

Những gì là hoặc của phần nhỏ? Kệ nói:

Pháp tâm nhiễm ô khác Nói tên là hành ấm

Với phần nhỏ phiền não

Nói nhiễm ô kia không phải phiền não.

Giải thích: Pháp khác có nhiễm ô khác hẳn với đại phiền não, là thuộc về hành ấm, là pháp tương ưng của tâm, nói tên là hoặc của phần nhỏ, không phải là hoặc lớn. Hoặc kia đã nói ở trong loại khổ.

Trong đây, điên đảo khởi, thuộc về phiền não nhỏ. Nay, ta sẽ nói:

Pháp nào là đảo khởi?

Phiền não cũng gọi là điên đảo khởi, do trong kinh nói: Dục điên đảo khởi của cõi Dục, do tâm biến hiện như Luận Phân Biệt Đạo Lý đã nói.

Kệ nói:

Không hổ và không thẹn
Ganh ghét keo kiệt, trạo cử khởi
Ưu hối, mệt yếu ngủ
Đảo khởi hoặc có tám Và phẫn, phú.

Giải thích: Nếu theo thuyết đạo lý của Tỳ- bà-sa nói, thì có mười thứ điên đảo khởi: Tám thứ như trước và phẫn hận, phú tàng là mười.

Trong đây không có hổ, không có thẹn (đã giải thích ở trước). Đối với đức viên mãn của người khác, tâm không yêu mừng, gọi ganh ghét. Thế cho nên pháp của thông minh, hiểu biết mâu thuẫn, tâm chấp, gọi là keo kiệt. Tâm phân tán, không tĩnh lặng, gọi là trạo khởi. Lo lắng, ăn năn, mỏi, yếu trước đã giải thích. Gìn giữ thân không có công năng, tâm vi tế, tối mờ gọi là ngủ. An lập các phiền não kia, tất nhiên có nhiễm ô. Lo lắng, ăn năn, cũng vậy trừ giận dữ và bức não. Tâm trái với chúng sinh, phi chúng sinh, gọi là phẫn hận. Sự che giấu kín đáng quở trách, gọi là phú tăng. Đây là mười thứ điên đảo khởi hoặc.

Kệ nói: Dục sinh, không hổ, không thẹn Khởi keo kiệt.

Giải thích: Hoặc phần nhỏ của ba thứ nầy là đẳng lưu tham dục.

Kệ nói: Đối với sự che giấu.

Giải thích: Có sư khác nói: Sự che giấu là đẳng lưu ái dục. Có sư khác nói: Là đẳng lưu vô minh.

Có sư khác nói: Sự che giấu là đẳng lưu dục, si. Theo thứ lớp đã biết, chưa biết

Kệ nói:

Si sinh mỏi, yếu
Ngủ, không có xấu hổ.

Giải thích: Hoặc nhỏ của ba thứ nầy là đẳng lưu vô minh.

Kệ nói: Ưu, hối từ nghi sinh.

Giải thích: Nếu người đối với nghĩa, vì không hiểu rõ nên nghi, ắt sinh tâm lo lắng ăn năn.

Kệ nói: Lưu phẫn hận, giận dữ.

Giải thích: Hai hoặc nhỏ nầy từ sự giận dữ sinh. Như mười thứ nầy vì do lưu của hoặc lớn, nên nói là hoặc nhỏ.

Kệ nói: Sáu hoặc như khác.

Giải thích: Lại có sáu thứ hoặc nhỏ, nói tên hoặc nhỏ.

Nghĩa là, Kệ nói:

Lừa dối, dua nịnh, say, như trước
Không xả và lỗi kết, bức não.

Giải thích: Trong đây, giả dối đối với người khác, gọi là tâm lừa dối. Tà vạy gọi là cong queo, dua nịnh. Hoặc nầy không thể biểu lộ rõ ý mình đang tìm cách tránh né. Tín, thọ mơ hồ không phân minh (đã giải thích trước đây). Say cũng thế. Chấp chặt có loại gì, nói là không buông bỏ. Do hoặc nầy, đối với giáo như thật được giáo huấn, không thọ chánh giáo, tâm thường ưu tư, phẫn nộ về việc mình đã nghĩ đến, gọi là lỗi lầm của kết. Gây tổn hại, làm nhục ý người khác, gọi là bức não. Do hoặc nầy, nên áp dụng hành động đánh đập, mắng nhiếc v.v..., gây khốn khổ cho người khác.

Trong sáu thứ hoặc như nầy, Kệ nói: Từ dục sinh lừa dối, say.

Giải thích: Hai hoặc nhỏ nầy, do tự ái, nên lừa dối, và vì không chấp người khác, nên là đẳng lưu dục nhỏ.

Kệ nói:

Giận dữ sinh
Lỗi kết và bức não.

Giải thích: Hai hoặc nhỏ nầy, vì tâm định gây tổn hại người khác đã nảy sinh, nên là đẳng lưu nhỏ giận dữ Kệ nói:

Từ kiến thủ không bỏ
Từ kiến tà vạy, dua nịnh sinh.

Giải thích: Nếu người nào khởi kiến thủ đối với giới chấp thủ, thì ở người đó đã mang hai chấp tà mờ ám nên cần như lý bảo họ từ bỏ. Do hai kiến nầy không thể buông bỏ lối chấp tà mù quáng nầy, nên là hai kiến đẳng lưu. Như Kệ nói: Pháp nào gọi là tà vạy.

Nghĩa là tà kiến, đẳng kiến.

Thế nên, sự cong vạy, dua nịnh là đẳng lưu nhỏ của các kiến. Ở trong đó, hoặc nào, đạo nào đã diệt?

Trước kia đã nói mười điên đảo khởi hoặc.

Kệ nói:

Trong đây, không hổ thẹn
Yếu ớt, ngủ, trạo khởi
Có hai thứ.

Giải thích: Năm pháp nầy có hai thứ: Hoặc có đối tượng diệt của kiến đế, hoặc đối tượng diệt của tu đạo. Vì tương ưng với hai bộ hoặc, nên hoặc nầy tùy thuộc tương ưng với đối tượng diệt của kiến đế, tức do kiến đế nầy diệt

Kệ nói: Tu khác diệt.

Giải thích: Nói khác, nghĩa là điên đảo khởi hoặc khác với năm pháp nầy, nhất định là do tu đạo diệt. Nghĩa là sự ganh ghét, keo kiệt, lo lắng, ăn năn, giận hờn, che giấu.

Kệ nói: Và hoặc nhỏ tự tại.

Giải thích: Hoặc phần nhỏ của năm pháp nầy, chính vì tương ưng với vô minh, nên như ganh ghét v.v... Năm hoặc phần nhỏ do tu đạo diệt. Hoặc nhỏ tự tại cũng vậy. Sáu thứ hoặc nhỏ, do vì tự tại nên là đối tượng diệt của tu đạo, như trước đã nói.

Tất cả hoặc nhỏ, Kệ nói: Đối với dục ác.

Giải thích: Nếu ở cõi Dục, đều là ác. Kệ nói: Ba, hai thứ.

Giải thích: Sự mệt, yếu, trạo, khởi, ngủ, hoặc ác, hoặc vô lý.

Kệ nói: Cõi trên, vô ký kia.

Giải thích: Từ trên cõi Dục, tùy thuộc hoặc phần nhỏ vốn có, đều là vô ký. Ở trong đó, có bao nhiêu hoặc ở cõi nào có?

Nên biết, Kệ nói: Lừa dối, dua nịnh từ cõi Dục Sơ định.

Giải thích: Hai hoặc nầy ở cõi Dục và sơ định có. Làm sao biết được ở xứ Phạm có sự lừa dối?

Kệ nói: Vì Phạm đã lừa dối.

Giải thích: Vua Đại Phạm ở cõi Sắc, do như không biểu thị sáng tỏ tự thể, nên đã lừa dối tịnh mạng A-du-thật (đã nói ở trước).

Tánh cong vạy, dua nịnh, do nghĩa tương ưng, nên hay nói lại. Ở đó, cũng nói có sự cong vạy, dua nịnh.

Do vì đạt đến tương ưng, Kệ nói: Sự mệt mỏi, trạo cử, say, ba cõi.

Giải thích: Ba hoặc nhỏ nầy ở ba cõi đều có.

Kệ nói: Hoặc khác chỉ cõi Dục.

Giải thích: Ở trong mười sáu thứ, trừ năm hoặc, mười một hoặc nhỏ còn lại, chỉ hiện hành ở cõi Dục.

Đã thuyết minh hoặc và hoặc nhỏ xong. Ở trong đó, bao nhiêu hoặc dựa vào địa ý thức khởi? Bao nhiêu hoặc nương tựa địa sáu thức khởi?

Nếu lược thuyết minh, Kệ nói:

Kiến diệt và mạn, thùy
Dựa địa ý thức sinh.

Giải thích: Tất cả hoặc do kiến đế diệt trừ, đều dựa vào địa ý thức khởi. Mạn, thùy miên cũng vậy.

Nếu hai thứ nầy do tu đạo diệt trừ, thì vì lẽ gì hai thứ nầy lại khởi đủ ở địa tâm?

Kệ nói: Hoặc phần nhỏ tự tại.

Giải thích: Tùy thuộc có hoặc phần nhỏ tự tại khởi. Nếu là do tu đạo đã diệt trừ, nên biết cũng dựa vào địa tâm khởi.

Kệ nói: Khác, dựa sáu thức khởi.

Giải thích: Hoặc lớn và hoặc nhỏ khác, nên biết đều dựa vào địa sáu thức khởi. Vì sao? Vì dục, sân, vô minh nên đối tượng diệt của tu đạo khác và hoặc phần nhỏ khác, tương ưng với dục v.v... Lại, không có hổ, thẹn, mệt mỏi, yếu ớt, trạo cử khởi và khác đối với địa tự tại hoặc như đã nói (trước đã nói).

Năm căn lạc thọ v.v..., ở trong đó, tương ưng với căn nào? Có hoặc nào? Và tương ưng của hoặc nhỏ?

Kệ nói: Dục ứng với hỷ lạc.

Giải thích: Như lý, nên biết, hai căn tương ưng với hỷ lạc.

Kệ nói: Sân, ứng với lo, khổ.

Giải thích: Sân tương ưng với hai căn lo, khổ. Vì sao? Vì hai hoặc nầy do trạng mạo hoan hỷ, lo lắng, bức não, nên do hai thức làm địa.

Kệ nói: Vô minh hơn tất cả.

Giải thích: Vô minh tương ưng với tất cả hoặc, thế nên, tương ưng với năm căn.

Kệ nói: Tà kiến với lo, mừng.

Giải thích: Tà kiến nương tựa địa tâm khởi, thế nên tương ưng với nỗi lo mừng.

Như thứ lớp đối với người có phước hạnh, không có phước hạnh.

Kệ nói: Tương ưng nghi, lo cùng.

Giải thích: Nếu người có tâm nghi, cầu được biết quyết định, thế nên, do nghi sinh lo lắng.

Kệ nói: Hoặc khác hơn với hỷ.

Giải thích: Các hoặc còn lại đều tương ưng với nỗi vui mừng. hoặc nào là khác? Nghĩa là bốn kiến, mạn, do tướng mạo hoan hỷ sinh.

Phân biệt, phán quyết như đây xong. Các hoặc tương ưng với cõi nào?

Kệ nói: Dục sinh.

Giải thích: Ở cõi Dục, sinh các hoặc, nên phán quyết như đây Đã thuyết minh quyết định hoặc tương ưng xong. Về tướng mạo

chung của tùy miên hoặc, nay sẽ nói.

Kệ nói: Tất cả ứng với xả.

Giải thích: Tất cả hoặc tùy miên đều tương ưng với xả căn, khi nối tiếp nhau đoạn.

Thuyết kia nói: Các hoặc nhất định dựa vào xả thọ khởi. Nếu vậy, hoặc của địa trên, làm sao phân định?

Kệ nói:

Tùy tự, tự như địa
Hoặc tương ưng địa trên.

Giải thích: Các hoặc của địa trên, tương ưng với tự thọ căn. Nếu ở địa kia, thì sẽ tùy thuộc số lượng của căn nhiều hay ít như ở địa kia? Nếu hoặc dựa vào địa bốn thức khởi, thì như lý nên biết, là thọ tương ưng với địa bốn thức.

Thuyết minh hoặc tùy miên tương ưng với căn xong. Sự tương ưng của hoặc nhỏ, nay sẽ nói.

Kệ nói:

Ưu căn, nên lo, hối
Ganh ghét, phẫn, bức não
Lỗi kết không bỏ tà.

Giải thích: Các hoặc như đây, tương ưng với ưu căn. Vì duyên tướng mạo lo, bức não khởi, nên dựa vào địa ý khởi.

Kệ nói: Keo kiệt trái với nghĩa nầy.

Giải thích: Hoặc ấy tương ưng với hỷ căn, do loại tham ái v.v... ấy, vì duyên tướng mạo hoan hỷ sinh.

Kệ nói:

Lừa dối, cong vạy, dua nịnh
Che giấu, ngủ, ba thứ.

Giải thích: Bốn hoặc nầy tương ưng với hai căn vui mừng, lo. Vì sao? Vì đôi khi tâm lừa dối, hoan hỷ, có lúc tâm lo lắng, bức não, cho đến ngủ cũng vậy.

Kệ nói: Say, mừng, vui.

Giải thích: Nếu say ở định thứ ba, sẽ tương ưng với lạc căn. Nếu say ở địa dưới, sẽ tương ưng với hỷ căn. Nếu say ở địa trên, sẽ tương ưng với xả căn. Vì sao?

Kệ nói: Vì xả khắp.

Giải thích: Tất cả hoặc phần nhỏ tương ưng với xả thọ. Vì sao? Vì xả căn không có chỗ ngăn cấm, ví như vô minh.

Kệ nói: Bốn khác, ứng năm căn.

Giải thích: Không có hổ, thẹn, mệt mỏi, yếu ớt, trạo cử khởi. Bốn hoặc nầy tương ưng với năm căn. Vì thuộc về đại địa ác, nên thuộc về đại địa hoặc.

Năm triền cái đã nói trong kinh, nghĩa là cái tham dục, giận dữ, thùy miên, yếu ớt, trạo cử, ăn năn nghi. Ở trong đây, vì đều nhận lấy thùy miên, yếu ớt, trạo cử, ăn năn nghi thuộc về ba cõi, hay vì chỉ thủ, thuộc về cõi Dục hoặc là tụ ác gồm đủ không xen tạp là năm cái?

Do trong kinh nói: Vì cái kia hoàn toàn ác.

Kệ nói: Năm cái có khắp trong cõi Dục.

Giải thích: Ở cõi khác, vì không lập năm cái, nên chỉ trong cõi Dục có năm cái.

Lại có nhân gì lập hai hoặc nhỏ: thùy miên, yếu ớt làm một cái?

Trạo cử, hối cũng thế?

Kệ nêu:

Một đối trị việc ăn
Kết hợp hai và một.

Giải thích: Hai thứ song song nầy, đồng một pháp đối trị.

Vì đồng với ăn, vì đồng một việc, nên hợp làm một.

Trong kinh nói: Ngủ, yếu ớt, một ăn, một không phải ăn.

Pháp nào là ăn của cái ngủ, yếu ớt?

Có năm thứ pháp. Nghĩa là mệt mỏi, không yên, thường bày ra cái (sự ngăn ngại) ăn không tiết độ, tâm chìm xuống.

Pháp nào là không phải ăn của cái ngủ, yếu ớt?

Nghĩa tưởng sáng suốt về việc ăn kia, cũng một. Nghĩa là hai hoặc nhỏ nầy hay làm cho tâm chìm xuống

Hai hoặc nhỏ trạo cử, hối cũng nói đồng một cái ăn, đồng một không phải ăn.

Pháp nào là ăn của cái trạo cử, hối? Có bốn pháp:

1. Nhận biết về thân thuộc.

2. Nhận biết, về quốc độ .

3. Nhận biết, về không chết.

4. Thường hồi ức sự việc đã từng trải xưa kia.

Nghĩa là Xa-ma-tha, hai pháp nầy cũng đồng một sự việc. Vì sao? Vì hai pháp nầy có công năng không tĩnh lặng. Thế nên, vì việc đồng một đối trị. Hợp hai lập một cái, nếu tất cả hoặc đều là cái.

Sao chỉ nói năm thứ nầy là cái?

Kệ nói: Thường phá tụ pháp, khởi nghi.

Giải thích: Do cái tham dục, giận dữ phá hoại tụ pháp giới. Do cái ngủ, yếu ớt, nên phá hoại tu pháp tuệ. Do cái trạo cử, hối phá bỏ tụ pháp quyết định. Nếu định, tuệ không có, thì sẽ khởi tâm nghi hoặc đối với bốn đế, phá hoại sự giải thoát, giải thoát tri kiến.

Do nghĩa nầy, nên nói năm thứ nầy là cái.

Ở trong chấp nầy, cái trạo cử, hối mâu thuẫn với tụ pháp quyết định, lẽ ra phải ở trước gây chướng ngại tuệ. Vì thế, nên sư khác nói: Như theo thứ lớp của cái, có thể phá tụ định và tụ tuệ. Vì sao? Vì trong kinh nói: Nếu người tu hành định quán, thì sợ ngủ, yếu ớt. Nếu người tu hành pháp lựa chọn, thì sẽ sợ trạo cử, ăn năn.

Có sư khác ***Giải thích:*** Nghĩa cái có khác. Giải thích ra sao? Nếu người ở vị hành của sáu thức, thì sẽ ở trong trần của tướng mạo đáng yêu, đáng ghét. Vì do chấp tướng nên nếu ở phần vị trụ thì sự tham dục, giận dữ nầy sẽ lấy cái kia làm nhân trước, nên khởi chướng.

Đầu tiên, đang có tâm muốn nhập tướng định. Tiếp theo, nếu đã nhập định, mà vì không như lý tu Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na, nên khởi ngủ, yếu ớt, trạo cử, hối, nghi, như thứ lớp chướng ngại Xa-ma-tha, Tỳ- bát-xá-na, thành thử giải thoát, giải thoát tri kiến không được thành, chính vì thế, nên nói năm thứ nầy là cái. Nay phải tư duy nghĩa nầy.

Biến hành ấy không đồng với hoặc của giới phần, đối tượng diệt của kiến diệt, đạo, duyên pháp hữu lưu làm cảnh. Các hoặc vào thời điểm nầy, nếu quan sát cảnh hữu lưu kia, thì cũng vào lúc nầy, cảnh hữu lưu kia không diệt, là thời điểm hoặc kia đã diệt. Cảnh hữu lưu kia không thể quan sát.

Do nghĩa nầy, nên cảnh hữu lưu kia làm sao có thể diệt? Không thể nhất định, chỉ do cảnh giới hữu diệt nên các hoặc được diệt.

Sao là do bốn thứ nhân các hoặc được diệt? Những gì là bốn? Nếu căn cứ ở hoặc, là đối tượng diệt của kiến đế, thì do ba nhân. Kệ nói:

Do liễu biệt cảnh kia Thường duyên nơi cảnh diệt Hoặc của cảnh giới diệt.

Giải thích: Trong đây, do phân biệt rõ ràng cảnh hữu lưu kia, nghĩa là hoặc, đối tượng diệt của kiến khổ, tập, chủ thể duyên địa mình khởi và duyên pháp vô lưu làm cảnh. Vì chủ thể duyên nơi cảnh diệt, nghĩa là hoặc biến hành của giới không đồng phần. Vì sao? Vì được biến hành của giới đồng phần là cảnh hữu lưu kia. Nếu đối tượng duyên là cảnh hoặc diệt, thì chủ thể duyên cũng đồng diệt. Vì cảnh giới hoặc diệt, nên diệt kia nghĩa là hoặc, đối tượng diệt của kiến diệt, đạo, duyên nơi cảnh hữu lưu khởi. Vì sao? Vì duyên nơi cảnh vô lưu khởi hoặc tức là cảnh giới hữu lưu kia cũng đồng diệt.

Hoặc đã do tu đạo diệt làm sao được diệt?

Kệ nói: Vì đối trị khởi nên tận.

Giải thích: Phẩm hoặc ấy, nếu là đạo đối trị khởi, lẽ tất nhiên hoặc nầy sẽ diệt ngay.

Hoặc nào là đối tượng đối trị? Đạo nào là hai chủ thể đối trị?

Hoặc của phẩm tối thượng thượng là đối tượng đối trị. Đạo của phẩm tối hạ hạ là chủ thể đối trị (Nghĩa nầy về sau sẽ thuyết minh rộng).

Đối trị nầy có bao nhiêu thứ? Kệ nói:

Diệt, giữ thường xa lìa
Chán ác, đối trị bốn
Nói thứ lớp khác biệt.

Giải thích:

1. Diệt đối trị, nghĩa là đạo vô gián.

2. Gìn giữ đối trị, nghĩa là thứ lớp đạo sau đây. Do đạo nầy có năng lựa gìn giữ đạo trước mà được diệt

3. Xa lìa đối trị, nghĩa là đạo giải thoát, về sau sẽ có các đạo, có khả năng làm cho hoặc đã đoạn diệt, được xa lìa nhau hoàn toàn.

Có sư khác nói: Đây tức là giải thoát. Đạo nầy có năng lực khiến cho hoặc đắc đạt đến lìa nhau rất xa

4. Đối trị nhàm chán việc ác, nghĩa là do đạo nầy quan sát các cõi khác, nơi đã có tai hại lỗi lầm và ở trong đó khởi tâm chán lìa

Lại nữa, bốn đối trị nên theo thứ lớp như đây:

1. Đối trị chán việc ác, nghĩa là duyên đạo phương tiện mà khổ, tập đã tu.

2. Đối trị diệt, tức là đạo vô gián trước.

3. Đối trị trì, tức là đạo giải thoát.

4. Đối trị xa lìa, nghĩa là đạo đức trội hơn. Nếu hoặc đang diệt, thì xứ nào có thể diệt? Kệ nói: Nên trừ hoặc ở cảnh giới mình.

Giải thích: Vì sao? Vì lẽ các hoặc nếu đang diệt, thì không thể khiến cho chúng tương ưng với sự nối tiếp nhau, rời nhau. Vì xứ không thể biết, nên có thể làm cho cảnh giới lìa nhau, do hoặc nầy không thể lại duyên nơi cảnh sinh.

Nếu vậy, phiền não vị lai khả dĩ khiến cho lìa nhau với cảnh. Nếu đã quá khứ, làm sao có thể khiến cho với cảnh rời nhau?

Nếu ông nói: Do phân biệt rõ cảnh giới, nên hoặc nầy có thể khiến lìa nhau, thì nghĩa nầy không hẳn luôn nhất định? Thế nên, cần phải thuyết minh nghĩa nầy.

Có bao nhiêu số lượng nên nói hoặc nầy đã diệt?

Nếu hoặc dựa vào sự nối tiếp nhau sinh, do đắc đạt đến đoạn tuyệt. Nếu hoặc nương tựa người khác nối tiếp nhau sinh, tất cả sắc và tất cả không có pháp nhiễm ô đều có thể duyên hoặc v.v... làm cảnh, hoặc tự nối tiếp nhau sẽ diệt.

Nói hoặc kia vĩnh viễn đã xa lìa. Nếu vậy thì nghĩa xa có bao nhiêu thứ?

Kệ nói:

Vì đối trị khác nhau Mỗi thứ thời gian riêng Xứ sở bốn đại giới

Đời hai như nghĩa xa.

Giải thích: Xa lìa: Ví như bốn đại, do vì tướng không đồng, nên dù sinh chung, nhưng vẫn nói hỗ tương xa. Đối trị xa: Ví như giới đối với phá giới, phá giới đối với giới cũng vậy.

Xứ xa: pháp cách nhau rất xa. Do vì xứ đều riêng khác, nên nói là xa. Ví như biển đông tây.

Thời gian xa: Ví như nói quá khứ, vị lai là xa: Hai thứ xa nầy là xa ở đời nào?

Ở đời hiện tại, nếu vô gián đã diệt và hướng đến sự sinh. Ở hiện tại, sao lại nói xa?

Do vì đời dị biệt, nên xa, không do đã diệt từ lâu, và đã lâu rồi mới sinh.

Nếu vậy, lẽ ra cũng phải lập hiện đời là xa. Nếu không như vậy, do căn cứ ở công năng nên nói xa.

Nếu như vậy, nghĩa gần của vô vi làm sao được thành? Vì ở trong tất cả đời, đều có đắc đạt đến.

Nếu vậy, ở quá khứ, vị lai lẽ ra cũng như vậy? Hư không lại là thế nào?

Nếu như vậy, thì thời gian quá khứ, vị lai lại xa lẫn nhau, vì hiện đời đã cách biệt. Hiện đời vì đối với hai gần, nên trở thành gần. Pháp vô vi vì không có cách biệt, nên gần.

Nếu vậy, quá khứ, vị lai vì so với đời hiện tại thì gần, nên phải đủ hai nghĩa?

Nếu tạo ra chấp nầy thì với nghĩa nầy, có thể hợp lý, nhưng đối với tự thể tướng của pháp, thì đời vị lai xa. Vì chưa được đạt đến, vì quá khứ đã dứt diệt, nên xa.

Do vội vàng luôn tu, nên ở đạo thắng tấn, các hoặc đều diệt, đạo cũng dần dần chuyển biến trội hơn. Vì nếu không như vậy, thì sẽ không có như đây. Vì sao?

Kệ nói: Các hoặc đồng một diệt.

Giải thích: Hoặc kia nếu phải diệt, thì đạo nầy nếu là đạo diệt hoặc kia, sẽ do đạo nầy, nên hoặc kia đồng một diệt

Kệ nói: Lại được vĩnh viễn lìa hoặc kia.

Giải thích: Có bao nhiêu trong thời gian, lại được nói đến sáu thời điểm?

Những gì là sáu? Kệ nói:

Đối trị quả sinh đắc
Trong sáu thời luyện căn.

Giải thích: Đối trị sinh: Trong nghĩa nầy, nghĩa là đạo giải thoát đắc quả. Nghĩa là bốn quả Sa-môn. Luyện căn: Nghĩa là tu đạo căn trội hơn thêm. Ở trong sáu thời, thường được vĩnh viễn xa lìa các hoặc, đắc nầy, nên như lý biết.

Có người khác ở trong sáu thời điểm được, có người cho đến hai thời điểm được vĩnh viễn xa lìa khai các hoặc nầy.

Ở trong địa vị riêng, được danh từ trí đoạn vĩnh viễn. Đoạn vĩnh viễn có hai thứ:

1. Trí vĩnh viễn đoạn.

2. Diệt vĩnh viễn đoạn.

Trí vĩnh viễn đoạn: Nghĩa là trí vô lưu. Diệt vĩnh viễn đoạn, chính là diệt hợp với trí nầy, được mang tên vĩnh viễn đoạn trí. Vì đối với quả, nói nhân, nên tất cả diệt đều là vĩnh viễn đoạn trí.

Vĩnh viễn đoạn trí là sao?

Kệ nói: Vĩnh viễn đoạn trừ chín.

Giải thích: Thế nào là chín?

Kệ nêu: Cõi Dục, hoặc hai bộ đầu diệt.

Giải thích: Hoặc của hai bộ đầu ở trong cõi Dục, đã lìa diệt. Nghĩa là hoặc, đối tượng diệt của kiến khổ, tập đế, là một trí vĩnh viễn đoạn.

Kệ nói: Sau hai diệt lìa ba.

Giải thích: Hoặc, đối tượng diệt của kiến diệt ở cõi Dục, diệt, lìa là hai thứ. hoặc, đối tượng diệt của kiến đạo, diệt lìa là ba thứ, như hoặc, đối tương diệt của kiến đế, tương ưng của cõi Dục, có ba đoạn trí vĩnh viễn.

Kệ nói: Ba trên cũng vậy.

Giải thích: Hoặc, đối tượng diệt của kiến đế, tương ưng với cõi Sắc, Vô sắc, diệt lìa, lập ba trí vĩnh viễn đoạn cũng như vậy. hoặc đối tượng diệt của kiến khổ, tập, diệt, lìa là một. Hoặc, đối tượng diệt của kiến diệt, diệt, lìa là hai thứ. Hoặc, đối tượng diệt của kiến đạo, diệt, lìa là ba thứ. Hoặc, đối tượng diệt của kiến đế ở ba cõi, diệt, lìa thành sáu trí vĩnh viễn đoạn.

Kệ nói:

Sắc phần dưới khác
Tất cả hoặc diệt tận

Lại, ba vĩnh viễn kiến đoạn trí.

Giải thích: Lìa diệt hoặc phần dưới là một thứ, lìa diệt sắc lưu là hai thứ. Nghĩa là dục của cõi Sắc vĩnh viễn đoạn tất cả lưu diệt, ly là ba thứ. Nghĩa là tất cả Kết diệt tận, vĩnh viễn đoạn.

Thế nào là hoặc, đối tượng diệt của tu đạo cõi Sắc, Vô sắc, diệt lìa, lập làm trí vĩnh viễn đoạn riêng?

Đối tượng diệt của kiến đế thì không như thế. Vì đối trị hoặc, đối tượng diệt của tu đạo không đồng, nên chín trí vĩnh viễn đoạn như đây đã nói ở trước.

Kệ nói: Quả của sáu nhẫn.

Giải thích: Hoặc, đối tượng diệt của kiến đế, dùng lìa diệt làm tánh, là quả của tám nhẫn.

Kệ nói: Quả trí.

Giải thích: Ba trí vĩnh viễn đoạn đã lìa diệt hoặc phần dưới và vì là quả của tu đạo, nên nói tên quả trí.

Nếu vậy sao nói là quả nhẫn?

Do nhẫn là loại bạn của trí, thế nên, căn cứ ở Nhẫn, để nói về sự trí. Thí dụ như loại bạn của vua, nói về việc vua. Lại nữa, vì quả với trí đầy, nên Kệ nói:

Không phải quả chí định
Tất cả định căn bản
Năm hoặc tám thứ.

Giải thích: Nếu căn cứ ở ý phán quyết của Tỳ-bà-sa, thì tất cả chín phẩm trí vĩnh viễn đoạn, là không phải quả của chí định. Vì sao? Vì dựa vào địa nầy có thể diệt hoặc của hai bộ, đối tượng diệt của kiến, tu trong ba cõi.

Nếu luận về quả của định căn bản, thì có năm thứ. Nghĩa là hoặc, tương ưng của cõi Sắc, Vô sắc, lấy sự lìa diệt làm tánh. Tất cả hoặc cõi Dục, đã được lìa diệt, là không phải quả của chí định.

Ý của Đại đức Cù-sa nói: Tám trí vĩnh viễn đoạn là quả của định căn bản. Vì sao? Vì ý của sư nầy sáng suốt, muốn chứng minh, người đã lìa Dục, nếu nhập quán bốn đế, thì tất cả hoặc do kiến đế cõi Dục đã lìa diệt là quả của kiến đạo. Dựa vào định nầy trở thành nhân, vì định nầy được quả lìa nhau vô lưu. Trí vĩnh viễn đoạn nầy thuộc về quả của địa nầy. Sự lìa

diệt hoặc phần dưới, chỉ là quả của chí định, định trung gian như định.

Nếu căn cứ ở định vô sắc, Kệ nói: Quả của định vô sắc có một.

Giải thích: Hư không nhập khắp quả đạo là một trí vĩnh viễn đoạn. Nghĩa là trí vĩnh viễn đoạn lìa cõi Dục và Sắc.

Kệ nói: Vốn ba vô sắc một.

Giải thích: Định của ba vô sắc căn bản chỉ có một trí vĩnh viễn đoạn là quả. Nghĩa là tất cả kết diệt tận là quả.

Kệ nói: Quả Thánh đạo, tất cả.

Giải thích: Chín trí vĩnh viễn đoạn, đều là quả Thánh đạo.

Kệ nói: Đạo, đời hai.

Giải thích: Nếu căn cứ ở đạo, đời để biện luận, thì hoặc phần dưới và hoặc cõi Sắc đã lìa diệt. Hai trí vĩnh viễn đoạn nầy chỉ là quả của đạo, đời.

Kệ nói: Loại cũng vậy.

Giải thích: Quả của loại trí cũng có hai thứ, nghĩa là hai trí sau cùng.

Kệ nói: Pháp trí ba.

Giải thích: Pháp trí do thần thông, chủ thể đối trị hoặc, đối tượng diệt của tu đạo trong ba cõi, nên dùng ba trí vĩnh viễn đoạn sau cuối làm quả.

Kệ nói: Hai loại, năm, sáu trí vĩnh viễn đoạn.

Giải thích: Pháp trí, loại, đạo, dùng sáu trí vĩnh viễn đoạn làm quả, nghĩa là một pháp nhẫn, pháp trí, loại trí, loại đạo dùng năm trí làm quả. Nghĩa là hai loại nhẫn, loại trí. Do nói loại, nên thâu tóm chung nhẫn và trí.

Sao không lập một lìa diệt làm trí vĩnh viễn đoạn? Do đã an lập quả nhẫn làm diệt, thế nên, Kệ nói:

Vì được vô lưu lìa
Vì hao hụt phần Hữu đảnh
Vì nhổ bỏ hai nhân, nên đoạn trí.

Giải thích: Nếu có đủ ba nhân ở trong diệt, có thể nói là trí vĩnh viễn đoạn. Phàm phu không có do vô lưu được lìa diệt, cũng không gây tổn hại phần Hữu đảnh. Thế nên, phàm phu đã được diệt, không gọi là trí vĩnh viễn đoạn. Nếu Thánh nhân có quả nhẫn, diệt, thì sẽ ở trong diệt nầy, cho đến tồn tại ở khổ, loại, nhẫn, sẽ có vô lưu vĩnh viễn lìa đắc đã đạt, chưa có tồn tại phần Hữu đảnh. Đối với khổ, loại trí có đủ hai nghĩa nầy, không có nghĩa dứt trừ hai nhân: Nhân biến hành chưa diệt và đối tượng diệt của kiến tập. Ở trong pháp, loại trí khác, có đủ cả ba nghĩa. Thế nên, ở trong địa vị nầy đã có lìa diệt, được tên trí vĩnh viễn đoạn. Diệt nầy là quả trí, do ba nhân

trước, và nhân thứ bốn, được gọi là trí vĩnh viễn đoạn.

Kệ nói: Vì vượt qua cõi.

Giải thích: Nếu người xuất ly cõi, do lìa tất cả cõi Dục, nên đủ được hai kết tương ưng. Thuyết kia nói là nhân thứ năm. Nếu ở trong đó với chủ thể duyên nơi cõi kia là cảnh của đối tượng duyên, thì hoặc riêng sẽ ly khai nhau. Nghĩa nầy có thể hợp lý, do lẽ sự xuất ly cõi nầy không khác gì với việc nhổ bỏ hai nhân. Chính vì thế, nên không cần lập nghĩa của xuất ly cõi để làm nhân thứ năm nữa.

Người nào được bao nhiêu pháp tương ưng với trí vĩnh viễn đoạn?

Kệ nói:

Không có tương ưng với một
Đến năm ở địa vị kiến.

Giải thích: Người phàm phu không có tương ưng với trí vĩnh viễn đoạn. Nếu Thánh nhân ở trong đạo kiến đế, cho đến ở Tập pháp nhẫn, cũng không tương ưng với trí vĩnh viễn đoạn nầy.

Ở tập pháp trí tương ưng với một trí, ở tập loại trí tương ưng với hai trí, ở diệt pháp trí tương ưng với ba trí, ở diệt loại trí tương ưng với bốn trí, ở đạo pháp trí tương ưng với năm trí. Ở đạo loại nhẫn, cũng tương ưng với năm trí, vì chia lìa địa vị kiến.

Kệ nói:

Ở tu, lại với sáu
Cho đến với một và hai.

Giải thích: Nếu Thánh nhân ở trong địa vị tu, nghĩa là đạo, loại trí v.v..., thì sẽ tương ưng với sáu thứ trí, cho đến khi chưa lìa Dục cõi Dục và đã lùi lại. Tiếp theo, từ địa ấy, nếu tiến đến địa vị lìa Dục cõi Dục, hoặc trước, hoặc sau, sẽ tương ưng với một trí đoạn, lìa diệt hoặc phần dưới. Nếu đạt đến quả A-la-hán, lại tương ưng với một trí, nghĩa là tương ưng trí vĩnh viễn đoạn tất cả kết. Nếu lùi lại, do hoặc của tâm trên cõi Sắc, tất nhiên, chỉ tương ưng với một trí đoạn hoặc phần dưới. Nếu tiến đạt đến địa vị lìa dục cõi Sắc, sẽ tương ưng với hai trí. Nghĩa là tương ưng với trí vĩnh viễn đoạn hoặc phần dưới và hoặc cõi Sắc. Nếu lùi lại do hoặc của tâm ở trên cõi Vô sắc, cũng chỉ tương ưng với hai trí nầy.

Vì lẽ gì chỉ A-na-hàm và A-la-hán an lập tương ưng với mỗi một trí vĩnh viễn đoạn, mà không lập nhiều tương ưng với trí?

Do nghĩa nầy, Kệ nói:

Kể A-la-hán kia

Do lìa cõi và đến quả Sa-môn.

Giải thích: Do hai thứ nhân toan tính, trí vĩnh viễn đoạn an lập làm một.

Những gì là hai?

Do các cõi lìa dục và được quả Sa môn. Trong hai địa vị nầy có đủ hai nhân. Thế nên, hợp tất cả lìa diệt, lập làm một trí vĩnh viễn đoạn. Lại nữa, người nào buông bỏ bao nhiêu trí vĩnh viễn đoạn và được cũng vậy?

Kệ nói:

Có người bỏ một, hai
Năm, sáu không được năm.

Giải thích: Bỏ một, nghĩa là nếu từ quả, A-la-hán lùi lại và từ cõi Dục lìa dục lùi lại. Bỏ hai: Bậc A-na-hàm lìa cõi Dục, Sắc xong. Về sau, lùi lại cõi Dục lìa dục. Bỏ năm: Nếu người trước kia đã lìa dục cõi Dục, về sau, ở địa vị đạo loại trí. Vì sao? Vì người nầy khi được lìa diệt hoặc phần dưới, bỏ năm trí vĩnh viễn đoạn trước kia. Bỏ sáu: Nếu người tu theo thứ lớp, do cõi Dục lìa Dục, như bỏ, được cũng vậy.

Có người được một. Nếu người được chưa từng được, sẽ có được hai trí. Nếu người lùi lại sự lìa dục cõi Vô sắc, sẽ có được sáu trí. Nếu người lùi lại quả A-na-hàm, không lùi lại sáu trí, thì trở lại được năm trí.

Đã biện luận trí vĩnh viễn đoạn xong.

-oOo-

A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 16

Phẩm 6: PHÂN BIỆT THÁNH ĐẠO QUẢ NHÂN (Phần 1)

Nghĩa này đã nói, Nghĩa là như diệt được gọi là trí vĩnh viễn đoạn trừ. Lại nữa, nghĩa này như:

Kệ nói:

Đã nói phiền não diệt Do kiến tu bốn đế.

Giải thích: Các phiền não có hai thứ:

1. Phiền não do kiến đế-diệt trừ.

2. Phiền não do của tu đạo diệt trừ.

Về nghĩa ấy, trước đây đã thuyết minh rộng, diệt kia cũng vậy. Về hai đạo kiến, tu, nay sẽ nói.

Hai đạo này là hữu lưu hay là vô lưu? Thế nên, nêu lên lời này.

Kệ nói:

Tu đạo có hai thứ
Kiến đạo chỉ vô lưu.

Giải thích: Thế nào là tu đạo có hai thứ? Do dựa vào thế gian tu và dựa vào xuất thế gian tu.

Kiến đạo hoàn toàn là xuất thế, có năng lực đối trị hoặc của ba cõi. Lại, có thể cùng một thời điểm, diệt chín phẩm hoặc, đối tượng diệt của kiến đế. Vì sao? Vì đạo, thế gian không có năng lực như đây, do hoặc mạnh, đạo yếu.

Trước đây đã nói do kiến bốn đế, pháp nào gọi là bốn đế? Kệ nói: Đã nói đế có bốn.

Giải thích: Chỗ nào nói? Ở trong phân biệt pháp hữu lưu, vô lưu.

Thuyết minh thế nào?

Kệ nói: Thánh đạo, pháp vô lưu. Đây là căn cứ ở tự danh để nói.

Về diệt đế cũng đã nói, như Kệ nói: Trạch diệt, nghĩa là thoát ly vĩnh viễn, một trạch diệt đều đối trị các kết.

Khổ đế, tập đế, điều này cũng đã nói.

Như Kệ nói:

Thế gian khổ, tập đế
Kiến xứ và ba hữu.

Bốn đế có theo thứ lớp đã nói như trước không? Nói không phải. Tuy nhiên, lại có nghĩa riêng. Kệ nói:

Là khổ đế, tập đế Diệt, đạo đế cũng vậy.

Giải thích: Trong đây là thứ lớp của bốn đế trước kia. Như trước đã nói: Thể tánh của bốn đế. Nay nói cũng vậy.

Vì biểu thị rõ về nghĩa này, nên có lời nói như thế, không cần lập lại sự giải thích.

Kệ nói: Đối thứ lớp chánh quán.

Giải thích: Nếu quán trước duyên đế này khởi, thù căn cứ ở quán đế lập ra đế này làm ưu tiên. Ba đế sau cũng vậy. Nếu không như vậy, thì trước hết, cần phải nói nhân, tiếp theo sau, nói quả. Vì sao? Vì có pháp khác tùy thuận sinh, lập ra thứ lớp. Ví như niệm xứ và định v.v... hơn nữa có pháp lại thuận theo làm rõ tướng mạo để nói là thứ lớp, như nói chánh cần. Vì sao? Vì không có nghĩa nhất định. Nghĩa là trước khởi dục, vì diệt ác đã sinh, sau khởi dục, vì khiến ác chưa sinh, không sinh. Lại có pháp khác thuận theo chánh thuyết để lập thứ lớp. Ví như tám phần Thánh đạo.

Nay, thuyết minh bốn đế là thuận theo tu đối với thứ lớp chánh quán.

Lại nhân của hữu gì tu quán có thứ lớp như đây?

Là chỗ vướng mắc ái. Đối với chỗ có thể ràng buộc, tức chủ thể, đối tượng ràng buộc giải thoát. Nhân đây mong cầu giải thoát. Trong địa vị quán sát, đầu tiên, vì phát khởi thứ lớp quán như đây, nên trước hết, cần lựa chọn nỗi khổ. Nỗi khổ này lấy pháp nào làm nhân? Nên tiếp theo, lựa chọn diệt. Diệt này lấy pháp nào làm đạo? Nên tiếp theo chọn lựa đạo. Thí dụ như trước quán chứng bệnh và phương thuốc diệt trừ bệnh. Ở trong kinh, Phật, Thế Tôn đã chỉ rõ về bốn đế. Thí dụ như đây ở trong kinh nào?

Trong Kinh Y Thí. Kinh nói: Nếu thầy thuốc tương ưng với đức bốn phần, sẽ có khả năng cứu giúp, chữa trị sự đau đớn của người khác.

Những gì là đức của bốn phần?

1. Nhận thức chứng bệnh.

2. Nhận thức nhân duyên của chứng bệnh.

3. Nhận thức về diệt trừ bệnh.

4. Nhận thức về phương thuốc chữa trị bệnh (nói rộng như kinh).

Như thứ lớp trong địa vị quán sát, lựa chọn bốn đế, thứ lớp bốn kiến đế trong địa vị tu quán cũng vậy. Do trước hết, tập lợi. Ví như đối với mình, đã thấy đất không có trở ngại, nên tha hồ cho ngựa chạy.

Đối với chánh quán: Câu này có nghĩa gì? Lấy sự hướng về chánh giác làm nghĩa.

Sao sự hướng về này chỉ vô lưu, không phải hữu lưu?

Do sự hướng về này vì đối với duyên Niết bàn, cảnh chân thật khởi, nên gọi là chánh. Vì chưa từng biết mà biết, nên gọi là giác và vì như thật có thể đi suốt qua cảnh thanh tịnh. Trong đây, là quả thủ ấm, gọi là khổ đế. Nhân thủ ấm, gọi là tập đế vì tập khổ sinh từ tụ ấy. Thế nên, hai đế này do nghĩa nhân quả khác, nên gọi có khác, chứ không do vật thể khác. Hai đế diệt, đạo không chỉ do danh khác, mà cũng do vật thể khác.

Ở trong kinh nói có bốn Thánh đế, thuyết này có nghĩa gì?

Pháp này chỉ là đế (chân lý) của Thánh nhân. Thế nên trong kinh gọi là Thánh đế.

Nếu vậy, bốn pháp này đối với người khác là vọng?

Không, đối với tất cả người đều là đế, vì lẽ không có điên đảo. Trong đây, như Thánh nhân quán người khác kia, vì không thể quán như đây, nên nói đế này chỉ đối với Thánh nhân là đế còn đối với phi Thánh nhân thì không phải, do vì quán điên đảo.

Như Kệ nói:

Thánh nhân nói là vui Người khác nói là khổ Người khác nói là tịnh, Thánh nhân nói là khổ.

Có hai đế chỉ Thánh đế và có hai đế không phải Thánh đế. Sư khác nói như vầy: Nếu tiếp nhận một phần là tự tánh khổ, thì sao lại nói tất cả hữu vi, hữu lưu đều gọi là khổ đế?

Kệ nói:

Khổ do hợp ba khổ
Như lý đều rốt ráo

Đáng yêu, không đáng yêu Và hành hữu lưu khác.

Giải thích: Loại khổ có ba thứ:

1. Loại khổ khổ.

2. Loại hành khổ.

3. Loại hoại khổ.

Vì tương ưng như lý với ba khổ rốt ráo, nên tất cả pháp hữu vi hữu

lưu đều là khổ. Trong đây, điều đáng yêu do hoại khổ, nên khổ. Không phải đáng yêu, do khổ khổ nên khổ. Khác với hai khổ này, các khổ khác do hành khổ, nên khổ.

Những gì là điều đáng yêu, không phải điều đáng yêu, không phải hai thứ ấy?

Nghĩa này là ba thọ như thứ lớp. Do vì tương ưng với ba thọ, nên tất cả pháp hữu vi, hữu lưu, được đáng yêu, không phải đáng yêu v.v... Vì sao? Vì lạc thọ này đổi khác, tức là khổ. Như kinh nói: Khi lạc thọ sinh thì vui, khi trụ thì vui, khổ lúc bị hủy hoại. Khổ thọ do tánh nên khổ. Nghĩa là khổ lúc sinh, khổ khi trụ. Bất khổ bất lạc thọ, do hành nên khổ, vì nhân duyên mà sinh khởi. Như kinh nói: Nếu vô thường tức là khổ, như thọ tương ưng với thọ, pháp hữu vi lẽ ra cũng nói như thế.

Có sư khác nói: Khổ thọ chỉ do loại khổ, nên khổ. Lạc thọ chỉ do hủy hoại nên khổ, cho đến hành khổ cũng vậy. Do đáng yêu không đáng yêu, vì không khắp, nên hai thứ này gọi là nỗi khổ không đủ phần. Tất cả pháp hữu vi vì do hành khổ, nên đều là khổ. Hai thọ trước vì cũng do hành khổ, nên khổ, thành thử một hành khổ này gọi là đủ phần khổ. Nỗi khổ này chỉ Thánh nhân mới có thể thấy.

Trong đây, Kệ nói:

Như một sợi lông mi
Ở bàn tay không thấy

Lông này rớt trong mắt Sẽ tổn hại không yên. Phàm phu như bàn tay Không biết lông hành khổ

Thánh nhân như tròng mắt Do đấy sinh chán sợ.

Vì sao? Vì chúng sinh phàm phu ý sợ khổ đối với năm ấm của ở A-tỳ-chỉ, cũng không bằng Thánh nhân sinh ý sợ khổ các ấm ở trời Hữu đảnh.

Nếu như vậy, đối với đạo đế, lẽ ra phải lập nghĩa hành khổ, do vì pháp hữu vi này?

Nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì nỗi khổ là tướng trái nghịch với ý, nên đạo không phải khổ. Vì sao? Vì sự sinh khởi của đạo này không trái ý Thánh nhân, nên có khả năng dẫn dắt được diệt hết tất cả khổ.

Nếu Thánh nhân do tướng tĩnh lặng, quán sát Niết-bàn, thì pháp này do tướng mạo khổ. Thánh nhân quán tướng đó là khổ, chỉ nỗi khổ này diệt, Thánh nhân mới quán là tĩnh lặng.

Ở trong các pháp, nếu có lạc thọ thì sao lại nói chỉ có khổ Thánh đế?

Do vì niềm vui ít. Ví như trong đống đậu đen cũng có lẫn lộn đậu

sanh mà nói là đống đậu đen. Sư khác nói như thế. Vì sao? Vì người trí tuệ nào, do dùng nước lạnh rưới phớt lên mụt nhọt, có cảm giác vui nhẹ, rồi chấp mụt nhọt là niềm vui.

Trong đây sư bộ khác nói kệ:

Do có thể làm nhân khổ
Với mọi khổ xen tạp
Do chỗ yêu thích khổ
Nên nói vui là khổ.

Tất cả có khổ, vui, Thánh nhân quán là khổ. Do hành khổ đồng một vị, thế nên lập nỗi khổ là Thánh đế, không lập là lạc.

Sao dùng tướng khổ để quán tự tánh mừng, vui, thọ là khổ?

Do pháp hữu lưu vô thường, vì hay trái ý nên khổ. Ví như phàm phu kia dùng tướng khổ để quán sắc, tưởng v.v... thì sắc v.v… cũng không phải khổ, như khổ thọ. Lời mà ông đã nói: Do nhân khổ, nên khổ. Nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì chấp này là tướng tập, không phải tướng khổ.

Các Thánh nhân ở trong cõi Sắc, Vô sắc sinh, làm sao khởi tướng khổ? Vì sao? Vì đối với năm ấm của chúng sinh kia không phải lại là nhân khổ?

Lại nữa, ở trong kinh nói: Hành khổ đâu có dùng. Nếu Thánh nhân đối với niềm vui, thì do vô thường nên quán khổ.

Tướng vô thường, tướng khổ, có gì khác biệt?

Do sinh, diệt là pháp. Thế nên vô thường. Do hữu thường lưu hay trái ý nên là khổ. Nếu thấy vô thường, thì cái thấy này tức thường trái ý. Thế nên, tưởng vô thường có thể dẫn đến tưởng khổ.

Có bộ khác nói: Quyết định không có lạc thọ, tất cả thọ chỉ là khổ.

Làm sao biết thế? Do kinh A-hàm và đạo lý.

Do kinh A-hàm là sao?

Phật, Thế Tôn nói: Tùy thuộc những gì đã có tiếp nhận, đều là tên gọi khác của khổ.

Lại có thuyết khác nói: Nên dùng tướng khổ để quán lạc thọ.

Lại có thuyết khác nói: Đối với nỗi khổ, chấp cho là tưởng lạc, nói là điên đảo. Do kinh A-hàm nên biết như vậy.

Thế nào là do đạo lý?

Vì nhân vui không nhất định. Vì sao? Vì tùy thuộc có uống, ăn, lạnh, nóng v.v..., chúng sinh chấp là nhân vui. Nếu dùng quá lượng, dùng phi thời, thì nhân lại trở thành nhân khổ. Nghĩa này không hợp lý. Nghĩa là do

nhân vui tăng trưởng, hoặc do bình đẳng thì đối với phi thời, đều sinh khổ. Thế nên, thuyết kia nói: Ngay từ đầu đều là nhân khổ, không phải là nhân vui. Thời gian sau, nỗi khổ này được tăng trưởng dần, mới được biểu lộ rõ. Về sự khác biệt của oai nghi, cũng nên như đây. Về đối trị khổ và đối với sự khác biệt của nỗi khổ là do khởi tưởng lạc. Vì sao? Vì tùy thuộc những tư trợ đời sống như thức uống, ăn của thế gian, cho đến chưa bị bức xúc do nỗi khổ khác, nếu tiếp nhận thì sẽ không thừa nhận là vui.

Về nỗi khổ khác nghĩa là khổ do đói, khát, lạnh, nóng, mệt mỏi, ái dục sinh ra. Thế nên, người ngu đối với việc đối trị khổ, khởi tưởng lạc, chứ không phải sự khác biệt đối với vui, khổ.

Cũng vậy, tất cả phàm phu ở trong nỗi khổ đó, khởi tưởng lạc. Ví như gánh gánh nặng phải đổi vai. Thế nên, do đạo lý này, nhất định biết không có niềm vui.

Sư A-tỳ-đạt-ma nói: Quyết định có niềm vui. Chấp này hợp lý. Làm sao biết thế?

Trong đây, nên hỏi người bác bỏ không có niềm vui:

Pháp nào gọi là khổ? Nếu ông nói: Sự bức não, gọi là khổ, thì niềm vui này làm sao bức não? Nếu ông nói: Sự tổn hại là khổ, thì niềm vui tăng ích sao lại tổn hại? Nếu ông nói: Không phải điều mình được yêu là khổ, đây tức là đối tượng yêu làm sao là khổ? Sau khi đã yêu mến đối với Thánh nhân, lại không phải đối tượng yêu mến. Nghĩa là vào thời điểm lìa dục. Thế nên niềm vui này không thành tựu. Vì không thành tựu, nên phải có đối tượng yêu mến. chứ không do nghĩa khác. Vì sao? Vì nếu thọ do tự thể tánh là đối tượng ái thì thọ này do tự thể tánh. Chứ không có lúc nào không nhân của hữu để trở thành không phải đối tượng ái. Nghĩa này nên như thế. Vì sao? Vì do Thánh nhân lấy tướng lỗi lầm khác mà chán ghét thọ này. Thánh nhân kia quán thọ này là nơi phóng dật (buông lung), do công sức lớn đã trở thành sự biến đổi khác vô thường.

Do nghĩa như thế, nên không phải đối tượng ái cũng không do tự thể tướng. Nếu thọ này do tự thể vốn không phải đối tượng ái, lẽ tất nhiên, ở trong đó sẽ không có người nào sinh khởi ái dục, và không nên vì lìa dục. Thọ này do đạo lý riêng quán sát lỗi lầm, thế nên biết được do tự thể tướng, nhất định có lạc thọ. Đây là lời ông đã nói.

Phật, Thế Tôn nói: Tùy thuộc vào những gì đã tiếp nhận, đều là tên gọi khác của khổ. Kinh này, Đức Thế Tôn tự hiểu rõ về nghĩa khổ thọ kia. Kinh nói: A-nan-đà! Ta đã căn cứ vào các hành vô thường và vì pháp hữu vi biến đổi khác, nên nói là tùy thuộc vào những gì đã tiếp nhận, đều là tên

gọi khác của khổ.

Nên biết Phật không dựa vào khổ khổ để nói kinh này. Nghĩa này tự nhiên thành.

Lại nữa, nếu do tự tánh nên tất cả thọ đều là khổ, thì đâu dùng tịnh mạng? A-nan-đà đã hỏi Phật như vầy: Sao Thế Tôn nói: Thọ có ba thứ, nghĩa là lạc, khổ, bất khổ bất lạc?

Đức Thế Tôn lại nói: Tùy thuộc những gì đã tiếp nhận đều là tên gọi khác của khổ.

Đức Thế Tôn đã căn cứ ở nghĩa nào để nói lên lời này? Nghĩa là tùy thuộc vào thọ đã có, đều là tên riêng của khổ.

Nếu như ông đã chấp tịnh mạng của lý này, thì A-nan-đà nên hỏi Phật như đây: Thế Tôn đã căn cứ vào nghĩa nào để nói lời này? Nghĩa là thọ có ba thứ.

Phật, Thế Tôn nên Đáp: A-nan-đà! Thuyết này là do ý riêng mà nói, nghĩa là thọ có ba thứ.

Phật, Thế Tôn đã không nói như thế. Thế nên, do thể tánh có thật ba thọ, nên biết kinh này nói là căn cứ vào ý riêng nói. Nghĩa là tùy thuộc vào những gì đã tiếp nhận, đều là tên gọi khác của khổ. Như lời ông đã nói: Nên dùng tướng khổ để quán lạc thọ. Nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì trong thọ này có hai tánh:

1. Tánh có vui, do tự tánh là đối tượng ái.

2. Tánh có khổ, do đạo lý riêng, là pháp vô thường đổi khác.

Nếu dùng tướng vui để quán thọ này sinh sự ràng buộc người khác, thì do chúng sinh có dục, nên chúng sinh ưa ăn vị này. Nếu dùng tướng khổ để quán thọ này, thì có thể giải thoát. Chúng sinh có ràng buộc, và do ở ràng buộc này, vì được lìa dục, nên như lý đã thấy, có thể khiến giải thoát. Chư Phật Thế Tôn tùy thuận lý như đây, đã khéo giáo hóa chúng sinh, sao cho họ tu học quán này.

Làm sao biết được thọ này, vì do tự tánh nên vui?

Do đấy, Kệ nói:

Đã biết hành vô thường
Quán hành kia đổi khác
Nên nói các thọ khổ
Người trí biết đúng pháp.

Là lời mà ông đã nói. Đối với khổ, chấp tưởng lạc, nói là điên đảo, nên biết không có vui. Nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì lời nói này là

thuyết không liễu nghĩa. Thế gian có tưởng lạc ở trong tiếp nhận dục trần và nơi sinh. Lạc thọ trong đây, do đạo lý riêng có khổ. Nếu thấy toàn vui đó là thấy điên đảo. Dục trần vui ít, khổ nhiều. Nếu hoàn toàn quán có vui, gọi là điên đảo. Nơi sinh cũng vậy.

Thế nên, do chứng này, bác bỏ không có vui. Nghĩa này không thành. Nếu do tự tánh thì hết thảy thọ đều khổ.

Lại nữa, thọ có ba thứ, lời nói này có công đức gì?

Nếu ông nói: Do tùy thuận thế gian, nên nói, thì nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì tất cả thọ đều khổ. Lời nói này do ý riêng nên nói.

Lại nữa, do thuyết chân thật nói. Như kinh nói: Là lạc căn, là hỷ căn, nên thấy hai căn này gọi là lạc thọ. Là khổ căn là ưu căn, nên thấy hai căn này được gọi là khổ thọ.

Nói rộng như đây xong.

Nếu người nào thực hiện như đây, do chánh trí quán sát như thật năm căn, người ấy tức sẽ xa lìa và diệt ba kết như đây v.v...

Thế gian phân biệt khổ thọ có ba phẩm là sao?

Nếu ông nói ở trong phẩm trung, thượng, hạ, như thứ lớp, thế gian khởi ý lạc thọ v.v..., thì nghĩa này không hợp lý. Vì lẽ lạc cũng có ba phẩm. Thế nên ở trong khổ của phẩm hạ, lẽ ra phải khởi ý lạc của phẩm tối thượng?

Nếu người nào đang thọ hưởng loại thù thắng: hương, vị, xúc v.v..., nẩy sinh niềm vui, thì lúc bấy giờ, người ấy sẽ cảm thọ nỗi khổ nào?

Người ấy sẽ cảm thọ nỗi khổ phẩm hạ. Ở trong đó, khởi tâm vui.

Nếu vậy, khi khổ thọ này chưa sinh và lúc diệt, lẽ ra phải sinh ý vui của phẩm tối thượng? Vì nỗi khổ đã diệt không còn, nên khi vui dục trần hiện tiền, phải nói như thế.

Lại nữa, lối chấp này thế nào tương ưng với lý. Nghĩa là ở trong khổ thọ của phẩm nhẹ, rõ ràng đã thọ lãnh rất nặng khởi, ở trong khổ thọ của phẩm trung mà không phân minh.

Lại nữa, đối với ba định, lạc thọ là nỗi khổ nhẹ. Từ định thứ tư trở lên, phi khổ, phi lạc thọ, là nỗi khổ trung.

Lối chấp này thế nào như lý?

Nghĩa là ở trong nỗi khổ phẩm v.v... nhẹ, phân biệt lạc thọ v.v...

Phật, Thế Tôn nói: Ma-ha-na-ma! Nếu sắc chỉ khổ, không phải lạc không phải cái tùy thuộc ở lạc (nói rộng như kinh). Thế nên, biết có lạc thọ, chỉ không thành tựu, không thể do như ông đã dẫn kinh chứng minh cho

nghĩa không có lạc thọ được thành. Như lời ông đã nói: Do nhân vui không nhất định, nên không có niềm vui. Nghĩa này không hợp lý. Vì không hiểu nghĩa nhân, nên mới nói lời này. Vì sao? Vì quán các trần, y chỉ sự khác biệt của phần vị, trở thành là nhân vui, hoặc trở thành nhân khổ. Không những chỉ trần, nếu đạt đến sự khác biệt của phần vị nương dựa này, tất nhiên các trần đều trở thành nhân vui. Vì không có lúc nào đã đạt đến đây mà không trở thành nhân vui, thế nên, có thể lập nhân vui làm định lượng. Ví như thế lửa, quán nên nấu chín, sự khác biệt của phần vị thức uống, ăn sẽ trở thành là nhân của cái chín ngon lành. Thế lửa này tức là nhân của sự chín, ngon. Nếu đã đạt đến đây thì nên nấu chín, sự khác biệt của phần vị thức uống ăn, tất nhiên sẽ trở thành nhân của chín, ngon. Không có khi nào đã đạt đến đây mà không trở thành nhân của sự chín, ngon.

Nhân vui ở trong định, sao lại không nhất định? Là lời ông đã nói: Đối với đối trị khổ, do khởi tưởng lạc.

Nghĩa này không hợp lý (lỗi chấp này trước đây đã phá).

Nếu người nào ở vào thời điểm này, đang thọ dụng hương v.v… loại tốt… từ sai biệt này, đã sinh lạc thọ, thì người đó sẽ nẩy sinh tưởng lạc ở trong việc đối trị. Nếu nỗi khổ này chưa sinh và đã diệt, thì tưởng lạc này lẽ ra phải khởi một cách phân-minh. Ở trong lạc của định, nếu sinh tưởng lạc, là đối trị nào? Đối với gánh nặng phải đổi vai ở phần vị khác sinh, tất nhiên là có lạc thọ, cho đến phần vị thân tướng như đây chưa diệt. Nếu không như vậy, tưởng lạc sau cuối phải khởi rất nặng. Như người rất uể oải này phải đổi thay trong oai nghi, nên biết cũng vậy. Như lời mà ông đã nói: Thời điểm sau, làm sao khởi tưởng khổ, nếu ngay từ lúc đầu không nẩy sinh nỗi khốn khổ dần dần.

Nghĩa này không hợp lý, do lẽ sự khác biệt đổi khác của thân. Ví như rượu v.v..., vị đầu tiên ngọt, vị sau chua. Thế nên lạc thọ nhất định có. Nghĩa này nên thành lập.

Do tương ưng với ba khổ, nên tất cả pháp hữu lưu đều là khổ, là tập đế đã nói, tức là khổ đế. Lời nói này mâu thuẫn với kinh. Vì sao? Vì ở trong kinh nói chỉ tham ái là tập. Do tham ái vượt trội hơn, nên trong kinh nói là tập, không bác bỏ các pháp khác là tập.

Về nghĩa này làm sao có thể biết được?

Do ở chỗ khác cũng nói pháp khác là tập. Phật, Thế Tôn nói kệ:

Nghiệp, tham ái, vô minh
Ba thứ ở vị lai
Thường làm nhân các hữu.

Lại có kinh nói: Năm thứ loại chủng tử, là tên riêng của hữu thủ thức giới, địa là tên riêng của bốn thức trụ. Thế nên, lời nói này trong kinh, do nói theo ý riêng, nên không liễu nghĩa. Trong Tạng A-tỳ-đạt- ma, lời nói được căn cứ ở pháp tướng. Lại nữa, Phật, Thế Tôn muốn nói pháp hữu vi nối tiếp nhau, vì luôn là nhân của hữu, nên nói sự tham ái là tập. Phật muốn nói nhân của sự sinh, và vì nhân của hữu, nên ở trong kệ nói là pháp khác, nghĩa là nghiệp tham ái, vô minh. Như kinh nói: Nghiệp đối với sự sinh là nhân, sự tham ái đối với hữu là nhân.

Lại nữa, do trong kinh nói: Vì nhân của hữu, có duyên, có phát khởi thứ lớp, nên Phật, Thế Tôn an lập hạt giống và ruộng. Nói thức v.v... cũng là nhân.

Pháp nào gọi là sinh, pháp nào gọi là hữu?

Sự khác biệt của phẩm loại: giới, đạo, sinh v.v... Giữ lấy thân này, gọi là sinh. Nối tiếp không có khác biệt hữu sau, gọi là hữu hai thứ này, theo thứ lớp lấy nghiệp và hữu, ái làm nhân. Ví như hạt giống Xá-lợi, lúa mì v.v... Do vì phẩm loại có khác biệt, nên có công năng làm nhân sinh ra mầm khác biệt. Nước v.v... vì không có khác biệt, nên có công năng chung làm nhân nẩy sinh tất cả mầm. Nghiệp và tham ái, thí dụ như đây. Sự tham ái là nhân của hữu. Trong đây, có đạo lý nào làm chứng? Người không có tham ái, thì không tiếp nhận sự sinh. Vì sao? Vì cả hai người có ái, không có ái đều cùng chết, chỉ thấy có ái lại sinh, không thấy không có ái lại sinh. Do lìa tham ái, nên không có sinh. Nên biết tham ái là nhân của hữu.

Lại nữa, do sự nối tiếp nhau, chuyển biến, nên nếu trong chỗ này có tham ái, kiến, tâm nối tiếp nhau, thì ở chỗ có tham ái đó sẽ thường xuyên chuyển biến. Thế nên, ở trong vị lai, do tỷ lượng, nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, lại không có hoặc khác nào có thể chấp lấy thân này, cũng như tham ái. Ví như cần dùng tơ mỏng vụn vặt để xoa nắn khô ráo trong phần tắm rửa, không nhân của hữu khác. Sự vướng mắc vững chắc như đây giống như ngã ái, đây tức là đạo lý. Có chỗ, Phật, Thế Tôn nói: Đế có bốn thứ, có chỗ nói đế có hai thứ, nghĩa là Tục đế và Chân đế.

Hai đế này có tướng gì? Kệ nói:

Nếu vỡ, không trí kia
Do trí, trừ mọi khác
Tục đế như nước bình
Khác đấy gọi Chân đế.

Giải thích: Nếu từng phần vật dụng bị bể, thì trí vật sẽ không khởi. Vật này gọi là tục hữu. Ví như bình v.v... Bình này nếu bể thì sẽ trở thành

ngói, trí duyên bình ngói này thì không khởi. Thế nên, các vật bình v.v... do hình tướng giả có. Lại nữa, trong vật này, do trí phân-tích, loại bỏ pháp khác. Đối với vật ấy, trí cũng không khởi, nên vật ấy gọi là tục hữu. Ví như nước v.v... Nếu nước này do trí phân tích, loại trừ pháp sắc đại v.v..., trí nước thì không khởi. Thế nên, các vật như nước v.v..., do giả tụ tập, nên có. Do môn danh, câu, chữ biểu thị rõ nghĩa chân thật, nên duyên danh, câu, chữ, khởi trí ở nghĩa chân. Nếu khi nhập quán thì sẽ không thể duyên danh v.v..., nếu khi xuất quán, thì sẽ không thể duyên nghĩa chân. Thế nên, danh v.v... và trí này, do chỉ bày rõ là giả, nên có.

Trong ba pháp này, dùng pháp nào làm tục?

Chỉ danh được tạo nên, không có "thể" là tục. Do tùy thuận thế gian, nói có tên bình, nước v.v... gọi là thật ngữ không nói là giả dối. Thế nên, lập pháp này làm Tục đế. Lìa ba pháp ấy, pháp khác được gọi là chân đế.

Nếu từng bộ phận vật bị bể, thì trí vật khởi không khác. Nếu do trí phân tích, loại trừ pháp khác, thì trí vật cũng không khác. Nếu rời danh v.v... thì trí đối với cảnh giới, cũng sẽ không khác. Nói pháp này, gọi là chân thật. Thí dụ như sắc v.v..., nếu căn cứ ở Lân hư, thì trí phân tích sắc này. Và, do trí trừ các pháp vị v.v... nên trí duyên sắc khởi không khác. Như sắc thọ v.v..., nên biết cũng thế. Đây gọi là chân đế của thế gian.

Pháp như thế v.v... do vì có thật của thế gian, nên lập làm Chân đế.

Lại Có sư khác nói: Nếu pháp là đối tượng duyên của trí xuất thế, hoặc là đối tượng duyên của hậu trí xuất thế thì như đây cũng nói tên Chân đế. Nghĩa là chân của chân đạo, quả của chân cảnh giới. Nếu pháp khác khác với ba pháp này, gọi là Tục đế.

Đã lược thuyết minh các đế xong. Nếu nói rộng, nên biết, như Luận Lục Thắng Trí thuyết minh: Tu phương tiện nào có thể nhập bốn đế quán? Nên nói nghĩa này. Thế nên, từ phát hạnh đầu tiên theo thứ lớp, nay sẽ nói.

Kệ nói:

Trụ hạnh thiện có văn
Sau tư, học tu tuệ.

Giải thích: Nếu người cầu mong quán bốn đế, thì đầu tiên từ học giữ giới. Tiếp theo nhận lấy học tùy thuận câu, văn của bốn đế quán. Tiếp theo, nghe chánh nghĩa của câu văn. Lắng nghe xong, như lý chánh tư duy nghĩa. Tư duy không có điên đảo xong, về sau tu tập hành quán sao cho trở thành tu tuệ. Người này nương tựa văn tuệ, sinh tư tuệ, dựa vào tư tuệ, sinh tu tuệ.

Tướng của ba tuệ này là gì?

Kệ nói:

Danh, hai nghĩa, cảnh giới
Văn, tư, tu ba tuệ.

Giải thích: Luận kia nói: Văn tuệ duyên danh làm cảnh, tư tuệ duyên danh nghĩa làm cảnh. Có lúc do câu, văn dẫn nghĩa, đôi khi do nghĩa dẫn câu văn. Tu tuệ chỉ duyên nghĩa làm cảnh. Vì sao? Vì tuệ này đã thành, nên không quán văn tự, chỉ duyên nghĩa khởi. Ví như có người chưa từng học bơi lội, thì không rời chiếc phao nổi. Nếu đã học chưa thành, thì hoặc ví, hoặc giữ lấy. Nếu học đã thành thạo, thì sẽ không nương tựa vào phao nổi nữa, mà tự có thể lội qua sông được. Ba tuệ thí dụ như vậy.

Sư Tỳ-bà-sa thuyết minh như thế này: Ở trong sự phân biệt ấy, tư tuệ không thành tựu. Vì lẽ, nếu tư tuệ duyên danh khởi, sẽ trở thành văn tuệ, nếu duyên nghĩa khởi sẽ trở thành tu tuệ. Nếu lập tướng của ba tuệ như đây, sẽ không có lỗi lầm. Căn cứ ở Thánh ngôn lượng, được sinh trí quyết định, gọi là văn tuệ.

Dựa vào đạo lý lựa chọn Thánh giáo, được sinh trí quyết định, gọi là tư tuệ.

Căn cứ vào Tam-ma-đề, được sinh trí, gọi là tu tuệ. Ba tuệ này đều căn cứ ở nhân, được mang tên. Nhân nghe sinh, gọi là văn tuệ. Tư tuệ, tu tuệ cũng vậy. Ví như nói: ăn là mạng, hoặc nói cỏ là bò. Nếu người dũng mãnh cầu được tu quán, thì sự tu quán này làm sao được thành? Thế nên phải nói đến thứ lớp của nghĩa này.

Kệ nói: Có hai người lìa.

Giải thích: Nếu người do thân, do tâm, thì có khả năng xa lìa trụ. Nghĩa là xa lìa mọi xen tạp và cái giác quán v.v..., các pháp ác. Xa lìa hai thứ này đối với người nào dễ thành tựu tốt?

Nếu người có tri túc, có thiểu dục. Kệ nói: Đều biết đủ, dục lớn.

Giải thích: Nếu người không biết đủ, thì sẽ có dục lớn. Đối với người này, xa lìa hai pháp này, tất sẽ khó được thành. Nếu có thành, cũng sẽ không thanh tịnh.

Tướng riêng của không tri túc và dục lớn này thế nào?

Kệ nói:

Trước, đã được, cầu nhiều
Sau chưa được, cầu được.

Giải thích: Người kia nói: Đã được duyên, y phục v.v... khả ái lại mong cầu được nhiều, nói là không tri túc, cầu được cái chưa được, gọi là

dục lớn.

Sư A-tỳ-đạt-ma nói như vầy: Vì không như vậy ư? Người cầu được nhiều này, đối với chưa được khởi, không phải đối với điều mình đã được.

Nếu vậy, hai người này đâu có khác! Các ông nên nói: Nếu chấp như đây, thì nghĩa này có thể hợp lý: Do điều mình đã được không phải khả ái, không phải duyên nhiều y phục v.v..., tâm lo lắng không yên, nói là không biết đủ. Chưa được cái đáng yêu và cầu nhiều được, gọi là dục lớn.

Kệ nói: Trái với đây, hai đối trị.

Giải thích: Trái với không biết đủ và dục lớn, nên biết hai thứ pháp làm đối trị, nghĩa là tri túc và thiểu dục.

Kệ nói: Hoặc vô lưu ba cõi.

Giải thích: Hai thứ đối trị này, hoặc thuộc về ba cõi, hoặc thuộc về cõi vô lưu. Không tri túc và dục lớn, chỉ thuộc về cõi Dục.

Tự tánh của tri túc, thiểu dục ra sao?

Kệ nói: Loại không có tham.

Giải thích: Thiện căn không có tham làm tánh.

Kệ nói: Thánh chủng.

Giải thích: Tri túc, thiểu dục này lấy vô tham làm tánh, thế nên nhập thuộc về Thánh chủng. Do Thánh nhân từ vô tham kia sinh, nên nói vô tham kia là Thánh chủng. Thánh chủng này lấy vô tham làm tánh.

Kệ nói: Ba trước, thể tri túc.

Giải thích: Ba trước, nghĩa là thuận theo biết đủ được y phục, uống ăn, chỗ ở. Biết đủ ba thứ này, là thể của ba Thánh chủng trước. Chủng Thánh thứ tư, nghĩa là tu diệt hý luận.

Sao chủng Thánh thứ tư này lấy vô tham làm tánh? Do trái với hữu dục, muốn sinh nơi cõi Dục.

Lại nữa, do bốn Thánh chủng, Phật, Thế Tôn chỉ rõ nghĩa gì?

Kệ nói: Lại, chỉ rõ nghiệp ba sinh.

Giải thích: Phật, Thế Tôn đã làm Pháp chủ, đệ tử đã từ bỏ sinh cụ và cơ nghiệp để xuất gia, nương tựa Phật, nhằm cầu giải thoát. Pháp chủ lập hai sự chánh:

1. Sinh cụ.

2. Cơ nghiệp.

Do ba Thánh chủng trước đã an lập sinh cụ, và Thánh chủng thứ tư an lập cơ nghiệp rời dựa vào sinh cụ này, các vị đã tạo ra cơ nghiệp như

đây, chẳng bao lâu sẽ phải đến được giải thoát.

Sao pháp chủ an lập sinh cụ như đây và cơ nghiệp?

Kệ nói: Vì đối trị ái sinh.

Giải thích: Ở trong kinh nói tham ái sinh có bốn thứ. Như kinh nói: Tỳ-kheo nhân y phục, tham ái dục đời đời, muốn trụ trụ, muốn nhận lấy và nhận lấy. Nhân uống ăn và chốn ở, tham ái dục đời đời, muốn trụ trụ, muốn nhận lấy, nhận lấy. Tỳ-kheo nhân có, không phải có như đây, tham ái dục đời đời (nói rộng như kinh).

Vì đối trị bốn thứ tham ái này, nên nói bốn Thánh chủng.

Kệ nói:

Ái loại ngã, ngã sở
Vì tạm, vĩnh viễn diệt.

Giải thích: Đây là nghĩa đã nói trước kia. Lại vì có ý riêng, nên nay cần nói lại.

Loại Ngã sở: Ba thứ y phục v.v... Loại ngã, nghĩa là tự thân đối với hai sinh ái này. Trong đây, vì tạm thời diệt ái loại ngã sở, nên lập ba Thánh chủng trước. Vì vĩnh viễn diệt bốn ái: Nghĩa là diệt ái loại ngã sở và loại Ngã, nên lập Thánh chủng thứ tư (nghĩa này đã nói).

Do nhân nghĩa này, nên người quán hành được khéo điều phục, về sau, tu quán sẽ được thành. Nếu người đã điều phục thì sẽ có khả năng làm chỗ dựa cho đạo.

Ở trong việc tu tập, duyên pháp môn nào được nhập tu quán?

Kệ nói:

Nhập tu do hai nhân
Quán bất tịnh, niệm hơi thở.

Giải thích: Người nào nhân quán bất tịnh, nhập tu? Người nào nhân nơi niệm hơi thở nhập tu theo thứ lớp?

Kệ nói: Dục nhiều, giác quán nhiều.

Giải thích: Nếu người hành dục luôn khởi, hoặc khởi lại, thì người này do quán bất tịnh, được nhập ở tu tập. Nếu người do nhiều hành giác quán, khởi tâm tán loạn, thì người này do niệm A-na-ba-na, được nhập ở tu đạo. Vì sao? Vì niệm này do không duyên nhiều thứ cảnh, nên, sinh khởi giác quán, có khả năng tạo ra sự lìa diệt đối trị. Còn quán bất tịnh, do duyên nhiều thứ hình sắc khác biệt làm cảnh, có thể dẫn sinh giác quán.

Sư khác nói như vầy: Lại sư khác nói: Niệm hơi thở, do không duyên môn ngoại khởi, nên không sinh giác quán. Quán bất tịnh, như nhãn thức

duyên môn ngoại khởi, có công năng dẫn sinh giác quán.

Do vì quán sát cảnh, nên dục trong đây có bốn thứ:

1. Dục sắc.

2. Dục hình mạo.

3. Dục xúc.

4. Dục oai nghi.

Các sư nói: Vì đối trị dục thứ nhất, người tu hành quán, nên duyên sắc hủy hoại, đen v.v... làm cảnh, tạo ra quán bất tịnh.

Vì đối trị dục thứ hai nên cần phải duyên sắc sình trướng lên, hoặc đang bị chim thú rút rữa ăn, tan nát, làm cảnh tạo ra quán bất tịnh.

Vì đối trị dục thứ ba, nên duyên tướng gân đỏ, khung xương làm cảnh, tạo ra quán bất tịnh. Vì đối trị dục thứ tự, nên duyên quán tử thi bất động làm cảnh tạo ra quán bất tịnh.

Các sư nói: Nếu muốn tu đối trị chung, Kệ nói:

Quán xương chung với đối trị dục.

Giải thích: Quán bốn thứ phẩm loại cảnh dục trong đống xương dính liền với nhau đều không có. Nếu duyên đống xương này làm cảnh để tu tập quán bất tịnh chung, có công năng đối trị bốn thứ dục. Do quán bất tịnh đều là giả tưởng, vì lấy sự tư duy xét lường làm thể, nên không thể vĩnh viễn diệt các hoặc, chỉ có thể chế phục diệt các hoặc.

Người quán hành, tu tập quán bất tịnh có ba thứ:

1. Phát hành quán đầu tiên.

2. Đã thường xuyên tập thành hạnh.

3. Đã vượt qua hạnh tư duy, xét lường. Trong đây.

Kệ nói:

Lượng xương khắp đến biển
Thêm, bớt, gọi phát đầu.

Giải thích: Nếu người thực hiện quán, muốn tu tập quán bất tịnh, thì bắt đầu từ ở trong phần thân mình, an trí ở tâm, hoặc ở ngón chân, hoặc ở trên trán, tùy chỗ mình ưa thích. Tâm đã tùy thuộc sự, sau, tạo ra giả tưởng ở phần thân, trừ da, thịt, máu v.v... Theo thứ lớp đối trị xương, sao cho sạch, tâm thấy đầy đủ tướng đống xương. Như trông thấy một đống xương, giả tưởng thấy đống xương thứ hai cũng vậy.

Theo thứ lớp như thế, tăng trưởng dần, đầy dẫy khắp gian phòng, chùa, già-lam, trong nước, cho đến đầy khắp đại địa, lấy biển làm biên giới.

Giả tưởng thấy đống xương đầy khắp như đây, làm tăng trưởng ý ưa thích. Về sau, rút bớt lại quán trước, cho đến giả tưởng chỉ còn nhìn thấy đống xương của thân mình, là lược thô dần, vì tâm rộng. Tâm do như tỷ lượng, tự tại quán bất tịnh được hoàn thành. Ở trong phần vị này, người này được gọi là người đầu tiên phát hạnh.

Kệ nói:

Trừ nửa xương đầu, chân
Gọi là thường tập thành.

Giải thích: Lại vì lược dần, vì sự khác biệt của lượng tâm tinh tế. Ở trong đống xương, trừ xương ống chân, tư duy xương khác, gọi là lược dưới. Thứ lớp như đây, cho đến trừ nửa thân và bỏ đi nửa xương đầu, tư duy nửa xương đầu khác, đây gọi là hai sự tĩnh lược thượng, trung. Do ở lược tự tại cuối cùng, nên ở trong phần vị này, người ấy gọi là đã thường tập thành hạnh.

Kệ nói:

Đặt tâm nơi khoảng mày
Nói vượt qua tư lương.

Giải thích: Người thực hành quán này, trừ nửa xương đầu còn lại, chỉ yên định tâm ở khoảng chân mày mình, hoặc duyên xương và cảnh khác, nhất tâm được dừng lại ở trong phần vị này. Người này được gọi là người đã vượt qua hạnh tư duy, xét lường, có quán bất tịnh. Do vì cảnh giới nhỏ, nên nhỏ, không do tự tại vì nhỏ, nên nhỏ.

Trong đây, có bốn luận chứng:

1. Đã thuần thục.

2. Tư duy chưa thuần thục.

3. Chưa thuần thục.

4. Tư duy đã thuần thục.

Duyên tự thân, cho đến đống xương ở ven biển làm cảnh.

Lại nữa, quán bất tịnh này, dùng pháp nào làm tánh? Có bao nhiêu địa, pháp nào làm cảnh? Chỗ nào được sinh?

Về nghĩa này theo thứ lớp nên biết.

Kệ nói:

Mười địa, tánh vô tham
Nhằm thấy cảnh người sinh.

Giải thích: Quán này dùng vô tham làm tánh. Địa có mười thứ, nghĩa là bốn định và bốn định cận biên, định trung gian, cõi Dục, lấy pháp được

thấy của cõi Dục làm cảnh, nghĩa là sắc và hình.

Thế nên, định này lấy nghĩa làm cảnh. Nghĩa này có thể hợp lý. Quán này chỉ ở trong nhân đạo sinh, ở đạo khác thì không có, huống chi cõi khác. Ở trong nhân đạo, trừ Bắc Cưu-lâu.

Do nghĩa như thế, nên quán này gọi là quán bất tịnh.

Thuận theo quán cảnh giới của đời cũng vậy. Nếu Vô sinh là pháp, sẽ duyên ba đời làm cảnh. Do giả tưởng tư duy, nên chỉ là hữu lưu, có ly dục đắc, có gia hạnh đắc. Do vì từng được cái không từng được.

Đã nói tướng quán bất tịnh và sự khác biệt xong. Niệm A-na-ba- na nay sẽ nói.

Kệ nói:

Niệm A-na-ba-na
Cảnh gió năm địa tuệ
Thân nương tựa nơi dục.

Giải thích: Nếu gió hướng về thân vào, gọi là A-na. Nếu gió ngược với thân trở ra, gọi là Ba-na. Duyên hai thứ làm cảnh nhớ, giữ, gọi là niệm A-na-ba-na. Niệm này dùng trí tuệ làm tánh nên nói là niệm. Ví như niệm xứ tuệ này nhân sức niệm được thành, nên nói là niệm. Niệm này dựa vào năm địa sinh, nghĩa là ba định cận biên, sơ định trung gian và cõi Dục.

Do thuyết tương ưng với xả, do khổ, lạc tùy thuận giác, quán khởi, định này vì đã là đối trị giác quán, nên không tương ưng với khổ, lạc.

Lại nữa, khổ, lạc là đối trị oán của tâm định. Vì quán này được thành do tâm định, nên không tương ưng với khổ, vui.

Có sư khác chấp: Người thực hành quán, nhập quán bốn định, đều có xả thọ. Đối với sư kia, quán này có tám địa. Vượt qua tám địa này, ở địa khác, vì không phải là địa của hơi thở ra vào, nên định này đã duyên gió làm cảnh. Nương dựa từ cõi Dục sinh, ở trời, người đều có quán này, hoặc do ly dục đắc, hoặc do gia hạnh đắc. Quán này là sự tư duy chân thật, thuộc về người thực hành quán trong chánh pháp.

Kệ nói: Nơi ngoại đạo không có.

Giải thích: Ở giáo của ngoại đạo không có quán này. Vì không có chánh thuyết, nên tự họ không thể biết chánh pháp vi tế.

Quán này, Kệ nói: Sáu do đếm vân vân.

Giải thích: Quán này nếu đủ thì phải tương ưng với sáu nhân, mới được viên mãn. Sáu nhân đó là:

1. Đếm.

2. Theo.

3. An.

4. Tướng.

5. Chuyển.

6. Tịnh.

Trong đây, ở trong hai hơi thở ra vào, không tạo ra công dụng với tâm, xả tướng của thân, tâm, chỉ do sự nghĩ nhớ, đếm từ một cho đến mười. Do sợ, tâm giản lược và rối loạn, thế nên, không ít, không nhiều. Ở trong sự đếm này, có ba điều sai sót:

1. Đếm giảm, nghĩa là nếu hai, đếm một.

2. Đếm dài, nghĩa là, nếu một, thì đếm hai.

3. Đếm lộn, xen tạp, nghĩa là nếu hơi thở vào thì đếm là ra, nếu hơi thở ra, thì đếm là vào.

Nếu lìa ba lỗi này, gọi là đếm thích đáng. Ở khoảng giữa nếu lẫn lộn, thì sẽ đếm lại từ đầu, cho đến được định.

Tùy theo nghĩa là không tạo ra công dụng mà theo đuổi sự vận hành của hơi thở ra vào. Hơi thở này vào, nếu xa, hơi thở ra nếu xa, như hơi thở vận hành, tâm cũng vận hành theo. Hơi thở này là trong thân biến hành, là một phần của thân hành. Như sự vận hành của hơi thở, tâm cũng vận hành theo. Nếu hơi thở vào thì vận hành cổ họng, tim, rún, dưới rốn, bắp vế, bắp chân.

Do những vị trí như thế, thứ lớp cho đến thân, tâm cũng vận hành theo hơi thở. Nếu hơi thở ra vận hành, hoặc ba khuỷu tay, hoặc một tầm, cho đến phong luân và gió Tỳ-lam-bà, tâm cũng vận hành theo.

Do đấy, nên quán tư duy chân thật. Nghĩa này không hợp lý. An: hoặc ở khoảng giữa chân my, hoặc ở chót mũi, tùy chỗ ưa thích, cho đến ngón chân, sự nghĩ nhớ vững chắc, dừng lại ở chính giữa. Ví như ngọc Ma-ni dựa vào sợi chỉ tơ.

Tướng: Quán sát, nhìn xem hơi thở này là ích lợi hay tổn hại, là lạnh, hay nóng v.v... Quán này không chỉ dùng phong đại làm cảnh, mà cả bốn đại và sắc do tứ đại tạo, tâm và tâm pháp, cũng dùng bốn đại kia làm công cụ nương dựa, dùng năm ấm làm cảnh giới.

Chuyển: chuyển duyên tuệ của cảnh gió, an trí niệm này, ở chỗ thiện căn của phẩm thượng thượng, cho đến Thế đệ nhất pháp.

Tịnh: Niệm này đã nhập vào trong kiến đạo trong tu đạo.

Có sư khác nói: Từ niệm xứ là đầu tiên, tâm Kim cang là sau, gọi là

chuyển. Tận trí, Vô sinh trí, gọi là tịnh. Trong đây, Kệ nói:

Một đếm, hai theo hành
Ba an, bốn xét tướng
Năm chuyển, sáu thanh tịnh
Là quán niệm hơi thở.

Trong đây, nên biết phương pháp đếm hơi thở ra vào.

Kệ nói: Thở ra, vào tùy thân

Giải thích: Tùy thuộc ở địa mà thân đã nương vào, hơi thở ra vào đồng địa với thân, do hơi thở là một phần của thân. Hơi thở này y chỉ ở thân, tâm mà có sinh khởi khác biệt. Như chúng sinh sinh nơi cõi Vô sắc và ở phần vị Kha-la-lã, ở trong đó không có. Nhập định vô tâm và ở định thứ tư, đối với người này cũng không có hơi thở ra vào. Vì sao? Vì nếu trong thân đã có khoảng trống rỗng, địa của hơi thở ra vào, nếu tâm đang hiện ở trước, thì hơi thở này tất nhiên sẽ sinh khởi.

Nếu người xuất định thứ tư, quán gió, thì hơi thở vào trước. Nếu chết, nếu nhập định thứ tư, quán gió, thì chỉ thở ra, không hít vào.

Kệ nói: Tên chúng sinh.

Giải thích: Giả lập một phần trong tụ pháp chúng sinh.

Kệ nói: Không phải nhận lấy.

Giải thích: Vì lìa nhau với căn, nên không phải đối tượng nhận lấy của tâm, tâm pháp, và làm nương dựa.

Kệ nói: Đẳng lưu.

Giải thích: Không phải tăng trưởng, không phải là quả báo. Vì lẽ nếu thân tăng trưởng thì đẳng lưu này sẽ không tăng trưởng, nên không phải tăng trưởng. Vì đã dứt đi lại nối tiếp, nên không phải quả báo. Vì sao? Vì sắc không có quả báo. Vì có tướng như đây, nên là đẳng lưu.

Kệ nói:

Chẳng phải đối tượng duyên
Là của tâm phẩm hạ
Không phải tâm khác.

Giải thích: Hai hơi thở này đồng với tâm địa và tâm của địa trên, có thể duyên địa này làm cảnh, không phải tâm của địa dưới có thể duyên, cũng không phải oai nghi và tâm biến hóa v.v... có thể duyên.

Đã thuyết minh hai pháp nhập tu xong. Do hai pháp môn này, nếu đã được Tam-ma-đề.

Kệ nói:

Tu quán đã thành tựu
Mới tu bốn niệm xứ.

Giải thích: Vì thành tựu quán bốn đế, nên tiếp theo, nói tu bốn niệm xứ. Vì sao? Vì bốn niệm xứ thâu tóm chung tất cả pháp, nên có khả năng đối trị bốn thứ điên đảo.

Thế nào là tạo ra quán bốn niệm xứ?

Kệ nói:

Thân, thọ và tâm, pháp
Do lựa chọn hai tướng.

Giải thích: Trước, do lựa chọn thân của tướng chung riêng, tiếp theo, lựa chọn thọ, tâm, pháp.

Tướng riêng: Bốn Niệm xứ kia đều có tự tánh riêng.

Tướng chung: Ví như tất cả pháp hữu vi đều lấy vô thường làm tướng. Tất cả hữu lưu đều lấy khổ làm tướng. Tất cả pháp vô ngã, đều lấy không làm tướng.

Lại nữa, thân có tướng riêng lẻ nào?

Bốn đại lấy sự tạo tác làm tướng. Khác với ba thứ trước, gọi là nhập tu quán, quán thân do phần Lân hư và chánh kiến của sát-na diệt. Thân niệm xứ như đây được thành. Niệm xứ khác cũng thế.

Lại nữa, niệm xứ lại có tánh gì? Niệm xứ có ba tánh. Nghĩa là:

1. Tự tánh của niệm xứ.

2. Niệm xứ tương ưng.

3. Niệm xứ cảnh giới.

Trong đây, tự tánh của niệm xứ: Kệ nói: Tánh tuệ.

Giải thích: Là tuệ gì? Kệ nói: Văn, tư, tu.

Giải thích: Ba tuệ văn, tư, tu là tự tánh của niệm xứ. Căn cứ ở tuệ, niệm xứ trở thành ba thứ.

Kệ nói: Vì cảnh tương ưng khác.

Giải thích: Các pháp khác, nếu sinh chung với tuệ, sẽ gọi là niệm xứ tương ưng. Vì tương ưng với tự tánh của niệm xứ, nên có thể duyên niệm xứ cảnh giới. Cảnh giới của hai niệm xứ này được nói là niệm xứ cảnh giới.

Tự tánh của niệm xứ là tuệ. Làm sao có thể biết?

Đối với thân, quán thân, tướng của thân chung, riêng, gọi là thân niệm xứ. Do kinh này nói: Pháp nào được gọi là trí tuệ quán? Vì sao? Vì nếu người nào có tuệ ở trong thân nội, lẽ tất nhiên, người đó sẽ có năng lực

quán cả hai tướng chung, riêng.

Sao nói tuệ là niệm xứ?

Luận sư Tỳ-bà-sa nói: Vì lẽ niệm nhiều, nên nói là niệm xứ. Phán quyết nghĩa rằng: Do sức niệm an lập thành. Thí dụ như xẻ gỗ phải kiên trì ở cái nêm. Nếu chấp như đây, thì với nghĩa này có thể hợp lý. Do niệm, tuệ được trụ, nên tuệ được mệnh danh niệm xứ. Như đối tượng đã trông thấy, thì không quên. Như Tịnh mạng A-ni-lâu-đà nói: Người thực hành quán này, phải dừng lại trong quán, để quán hai tướng chung, riêng của thân, nghĩ nhớ duyên thân làm cảnh, tức sẽ sinh an trụ lâu dài. Phật, Thế Tôn tự nói: Người thực hiện quán, dừng lại ở trong quán, nhằm quán hai tướng chung riêng của thân, khiến niệm trụ không quên.

Do kinh này nói, nên biết được tuệ là tự tánh của niệm xứ. Xứ này nói nghĩa như đây: Tỳ-kheo! Bốn thứ niệm xứ này, thế nào là sinh tập? Thế nào là diệt, ly? Thực sinh tập tức là thân sinh tập, thực diệt, ly tức thân diệt ly.

Kinh này chỉ nói niệm xứ cảnh giới, qua đó, vì nghĩ nhớ chỉ dừng lại, nên như cảnh giới. Tên xứ kia cũng như vậy, do duyên mình, người khác, và hai sự nối tiếp nhau làm cảnh giới.

Bốn niệm xứ đều có ba thứ: Kệ nói: Thứ tự như sinh.

Giải thích: Tùy thuộc sinh theo thứ lớp kia. Sinh thế nào như thứ tự đứng trước? Như thô, vì quán sát trước, nên do thân là chỗ nương tựa của ái dục thô. Thân này do tiếp nhận ái dục, thân này do tâm không điều phục, thân này do hoặc không diệt, nên lập thứ lớp.

Kệ nói: Bốn đối trị các đảo.

Giải thích: Vì chủ thể đối trị với tịnh, lạc, thường, ngã, thế nên nói thứ lớp niệm xứ có bốn, không tăng, không giảm. Trong bốn niệm xứ ấy, ba cảnh giới trước không có xen tạp nhau. Cảnh giới thứ tư có hai thứ: Nếu chỉ thấy cảnh giới của pháp, thì sẽ không xen tạp nhau. Thí dụ như thân v.v... Nếu quán chung hai, ba, bốn thì sẽ đồng một đạo lý, đồng một cảnh giới, tất nhiên cảnh giới này sẽ xen tạp nhau. Thường thường tu tập như đây, thì lấy thân v.v... làm cảnh và hoàn tất bốn thứ niệm xứ.

Kệ nói:

Trong pháp niệm người này
Gồm chung trụ cảnh giới
Quán tướng pháp vô thường
Khổ, không và vô ngã.

Giải thích: Người tu quán này, cư trú cảnh giới xen tạp với nhau. Ở trong pháp niệm xứ, tất cả bốn pháp thân v.v... thâu tóm chung làm một cảnh. Do bốn tướng quán sát, nghĩa là tướng vô thường, tướng khổ, tướng không, tướng vô ngã.

Kệ nói: Theo đây sinh hành Noãn.

Giải thích: Từ pháp niệm xứ này, tu tập thường xuyên theo thứ lớp, đến phẩm tối thượng thượng, có thiện căn, gọi là hành Noãn tức liền sinh khởi, là như hành Noãn, gọi là hạnh Noãn, là công năng đốt củi hoặc. Vì khởi tướng trước trong lửa bốn Thánh đạo, nên nói tên Noãn.

Kệ nói:

Đủ bốn đế làm cảnh
Có mười sáu thứ hạnh.

Giải thích: Thiện căn như Noãn này, do phần vị tăng trưởng nên duyên đủ bốn đế làm cảnh, gồm có mười sáu hành. Dùng bốn tướng quán khổ, nghĩa là vô thường, khổ, không, vô ngã. Dùng bốn tướng để quán tập, nghĩa là nhân, tập, sinh, duyên. Dùng bốn tướng quán diệt, nghĩa là diệt, tĩnh, diệu, ly. Dùng bốn tướng quán đạo, nghĩa là đạo như hành xuất. Sự khác biệt của mười sáu hành sẽ nói sau. Như đối với hạnh Noãn trước kia cũng như vậy.

Kệ nói: Theo Noãn, Đảnh cũng vậy.

Giải thích: Noãn này được tăng trưởng theo thứ lớp phẩm hạ, trung, thượng. Từ phẩm thượng thượng Noãn có thiện căn gọi là Đảnh liền sinh khởi. Thiện căn này nên biết như Noãn. Duyên đủ bốn đế làm cảnh, có mười sáu hành. Do phẩm tối thượng thượng này vượt trội hơn Noãn kia, nên lập tên riêng. Vì do đỉnh của pháp thiện này, nên gọi là Đảnh. Vì sao? Vì từ địa này có đọa, có lỗi.

Kệ nói: Ở hai, do tướng an của pháp niệm.

Giải thích: Ở trong hai thiện căn như Noãn, Đảnh, do tướng an của pháp niệm xứ.

Pháp nào gọi là tướng an?

Ở bốn đế, đầu tiên an lập mười sáu tướng.

Kệ nói: Tăng trưởng do việc khác.

Giải thích: Hai thiện căn này đã sinh, lại vì tu bốn niệm xứ, nên được tăng trưởng. Nếu người tăng trưởng xong, đối với chỗ đắc trước kia không còn hiện tiền nữa, do vì không cung kính.

Kệ nói: Từ Nhẫn kia.

Giải thích: Từ thiện căn Đảnh tăng trưởng, theo thứ lớp, hạ, trung, thượng nên thiện căn Nhẫn được sinh. Cuối hết vì có khả năng Nhẫn lý bốn Thánh đế, nên không có rơi rớt, lùi lại.

Nhẫn này cũng có ba thứ, nghĩa là hạ, trung, thượng.

Trong đây Kệ nói: hai Nhẫn, đồng với Đảnh kia.

Giải thích: Như thuyết trước nói về Đảnh, hai Nhẫn hạ, trung cũng vậy. Vì do tướng an, nên tất cả đều Nhẫn.

Kệ nói: Pháp niệm tăng trưởng.

Giải thích: Ba phẩm Nhẫn này đồng dùng pháp niệm xứ để tăng trưởng, không do niệm xứ khác.

Kệ nói: Khổ cõi Dục làm phẩm tăng thượng của cảnh.

Giải thích: Nhẫn của phẩm tối thượng này là vì dẫn đến Thế đệ nhất pháp, nên duyên khổ cõi Dục khởi. Thế nên, thiện căn như Noãn v.v... duyên khổ v.v... của ba cõi làm cảnh. Nghĩa này tự thành.

Do không nói nghĩa quyết định, nên thời điểm này có thể diệt cõi Sắc, cõi Vô sắc, đối trị với cảnh giới tướng của mỗi một đế, cho đến do tâm của hai sát-na, tư duy khổ cõi Dục.

Tất cả thuyết như đây gọi là trung Nhẫn. Nếu một sát-na duyên nỗi khổ cõi Dục làm cảnh, thì Nhẫn này sẽ được gọi là Nhẫn phẩm thượng.

Kệ nói: Một niệm.

Giải thích: Nhẫn phẩm thượng này chỉ một sát-na, không có thời gian dài.

Kệ nói: Thế đệ nhất cũng vậy.

Giải thích: Như Nhẫn phẩm thượng duyên khổ cõi Dục làm cảnh, chỉ trong một tướng, một sát-na. Pháp Thế đệ nhất cũng vậy, duyên khổ cõi Dục làm cảnh. Một tướng, một sát-na, pháp này là pháp thế gian, vì do hữu lưu, vì vượt trội hơn hết trong pháp thế gian. Nói Thế đệ nhất là thù thắng, nghĩa là lìa nhân đồng loại. Do công lực này có thể dẫn đến Thánh đạo. Thế nên, Noãn v.v... lấy niệm xứ làm tánh, đồng là tánh tuệ.

Kệ nói: Đủ năm ấm lìa đến.

Giải thích: Là tất cả đều lấy năm ấm làm tánh. Do vì thâu tóm loại bạn, nên chỉ lìa chỗ đạt đến nhưng đắc đạt đến không phải thuộc về Noãn v.v... Vì sao? Vì chớ cho Thánh nhân do đắc đạt đến hiện tiền, lại thiện căn như Noãn v.v... hiện tiền. Trong đây, duyên ba đế làm cảnh. Trong tướng an của địa vị Noãn, tu pháp niệm xứ đồng loại hiện tại. Nếu duyên diệt đế làm cảnh thì cảnh này có hai thứ. Đồng loại các hành trong tất cả, nếu ở

trong tăng trưởng, bốn niệm xứ tu hiện đời tùy thuộc một vị lai đầy đủ bốn niệm xứ. Điều này xảy ra, nếu duyên diệt làm cảnh. Trong tăng trưởng chỉ tu đồng loại niệm xứ sau cùng. Lại tu bốn niệm xứ và tất cả hành, nương vào tánh đã đạt được. Nếu tướng an ở trong Đảnh, dù duyên bốn đế, tu niệm xứ sau cùng, duyên diệt đế trong tăng trưởng, chỉ tu niệm xứ sau cuối, vị lai đã có bốn pháp. Và, tất cả hành, nếu duyên ba đế, bốn niệm xứ trong tăng trưởng, tu hiện đời tùy một pháp. Vị lai đủ bốn pháp, và tất cả hành. Nếu tướng an ở trong Nhẫn, ở trong tất cả vị, tu niệm xứ sau cùng, vị lai đủ bốn pháp và tất cả hành. Nếu tướng an ở trong Thế đệ nhất, chỉ tu niệm xứ sau cuối, vị lai đủ bốn hạnh cùng bốn pháp. Điều này là do vì không có phần sau, do vì giống với kiến đạo.

Kệ nói:

Phần quyết trạch như đây
Có thể bốn thứ pháp.

Giải thích: Như ở đây, có bốn thứ phần quyết trạch, chủ thể nơi thiện căn. Nghĩa là Noãn, Đảnh, Nhẫn, Thế đệ nhất. Hai địa vị trước ở trong bốn thứ là phẩm hạ vì động, do có rơi rớt lùi lại. Nhẫn là phẩm trung, Thế đệ nhất là phẩm thượng.

Phần quyết trạch có thể có nghĩa gì?

Quyết, nghĩa là dùng không có nghi ngờ làm nghĩa. Trạch là lấy sự phân biệt pháp tướng làm nghĩa. Hai cách vận dụng này là nghĩa Thánh đạo. Do Thánh đạo có năng lực diệt trừ tất cả sự ngờ vực, nên có khả năng phân biệt tướng của bốn Thánh đế, nghĩa là pháp này là khổ, cho đến pháp này là đạo. Thế nên, tất cả Thánh đạo, gọi là phần quyết trạch. Có nghĩa là ở trong kiến đạo, vì tùy thuộc căn cứ ở một đạo, nên gọi là phần. Nếu pháp có công năng dẫn phần này để cho sinh, nói là phần quyết trạch, có thể là thiện căn.

Kệ nói: Loại tu tuệ.

Giải thích: Bốn thứ phần quyết trạch này, đều thuộc về địa vị tu, không phải địa vị văn, tư.

Kệ nói: Địa định trung gian, vị lai.

Giải thích: Định vị lai, định trung gian, bốn định căn bản là địa, tức đối tượng nương tựa của thiện căn này. Vì thuộc về sáu địa, nên ở địa dưới không có, do không có định, ở địa trên không có, do loại bạn của kiến đạo, nên ở địa đó không có. Vì không duyên nơi cõi Dục, nên cõi Dục này phải biết trước lìa diệt trước, nên do hai địa này hỗ tương không đủ Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na. Thành thử hai địa này là loại bạn của kiến đạo. Vì ở hai địa

không có, nên hai địa không phải là phần quyết trạch, có thể là chỗ nương tựa của thiện căn.

Bốn thiện căn này dùng năm ấm trong cõi Sắc làm quả báo, chỉ có thể viên mãn, không thể dẫn sinh, vì trái ghét sinh tử khởi.

Kệ nói: Nói hai địa dưới.

Giải thích: Đại đức Cù-sa nói: Hai phần quyết trạch trước có thể là thiện căn, dùng bảy địa làm chỗ nương tựa, hoặc dựa vào địa cõi Dục khởi, là tất cả bốn thiện căn như Noãn v.v.....

Kệ nói: Cõi Dục nương tựa ba.

Giải thích: Ba thiện căn trước ở trong nhân đạo, sinh ở ba châu. Nếu trước đã sinh, thì ở thiên đạo cũng được hiện ở trước. Thiện căn thứ tư ở trên trời cũng được sinh. Ba thiện căn trước, hai người nam, nữ được dựa vào thân nam, nữ sinh.

Kệ nói: Thiện căn thứ nhất, người nữ được do hai nương tựa.

Giải thích: Nếu người nữ được Thế đệ nhất, tất nhiên phải do hai nương tựa mới được. Nếu người nam được, chỉ do người nam nương tựa được. Vì sao? Vì do trước kia đã được phi trạch diệt của loại người nữ.

Thế nào là xả phần quyết trạch có thể là thiện căn?

Kệ nói: Do địa xả, Thánh xả.

Giải thích: Tùy thuận địa, đối tượng nương tựa nên Thánh nhân được bốn thiện căn này. Nếu Thánh nhân xả địa này, tức bỏ thiện căn này, không do nhân riêng xả địa.

Thế nào là do được vượt qua địa trội hơn, không do nhân khác?

Kệ nói: Không phải Thánh xả, do chết.

Giải thích: Nếu người phàm phu, thì tất nhiên do vì xả tụ đồng phần, nên xả, nếu có nếu không có được vượt qua địa trội hơn.

Kệ nói: Hai trước do thoái chuyển xả.

Giải thích: Hai thiện căn như Noãn, Đảnh trước, người phàm phu do lùi lại, rơi rớt, xả và do chết xả. Thánh nhân đối với hai thiện căn, không có lùi lại. Từ Nhẫn và Thế đệ nhất, người phàm phu cũng không lùi lại.

Kệ nói: Do trong bản, kiến đế.

Giải thích: Nếu người nương tựa định căn bản, sinh thiện căn như Noãn v.v... thì hoặc đời nay, nếu chưa kiến bốn đế, tất nhiên sẽ kiến bốn đế, vì tâm chán xấu ác rất nặng.

Kệ nói:

Lùi lại đã được
Không phải là trước.

Giải thích: Nếu người lùi lại hai thiện căn trước, về sau, được trở lại, là được chưa từng được, không phải được thiện căn mà trước kia đã bỏ. Thí dụ như giới Ba-la-đề-mộc-xoa, chẳng phải đã từng tu thuần thục mà vì công dụng đã thành. Nếu mỗi địa đều chưa trọn vẹn, thì từ cái chưa trọn vẹn này lại tu tiếp tục, nếu không theo tu căn bản.

-oOo-

A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 17

Phẩm 6: PHÂN BIỆT THÁNH ĐẠO QUẢ NHÂN (Phần 2)

Lại nữa, Hai thứ lùi lại trái với xả như đây, dùng pháp nào làm tánh?

Kệ nói:

Do hai là lùi lại
Không phải chỗ đạt đến.

Giải thích: Hai thứ lùi lại này lấy không phải đạt đến (phi đắc) làm tánh. Sự trái bỏ, lùi lại, tất nhiên là do tội lỗi thành. Xả, lùi lại, thì không nhất định. Người đã được Noãn, về sau, nếu lùi, đọa, nhất định vẫn dùng Niết-bàn làm pháp.

Nếu vậy, Noãn này với phần giải thoát có thể là thiện căn đâu có khác?

Do vì rất gần ở vị kiến bốn đế, hoặc như không có chướng ngại. Lại nữa, Kệ nói: Noãn không tiếp nhận tà giáo.

Giải thích: Nếu người đã được Noãn, về sau, lùi lại thì ở vị này, có thể không tiếp nhận tà giáo.

Nếu không tiếp nhận tà giáo, thì Noãn, Đảnh đâu có khác?

Kệ nói: Đảnh không đoạn thiện căn.

Giải thích: Nếu người đã được Đảnh, về sau, lùi lại thì ở vị này, tất nhiên sẽ không thể đoạn thiện căn, có nghĩa nhập cõi ác, cũng được khởi nghiệp vô gián.

Kệ nói: Nhẫn không đọa nẻo ác.

Giải thích: Nếu do bỏ, lùi lại Nhẫn, không có nghĩa trải qua nhập cõi ác, do đã xa lìa hành nghiệp hoặc, của cõi ác. Vì sao? Do được vị Nhẫn. Đối với đạo, nương dựa nơi ly sinh, có hoặc loại hiện có riêng, đều đã được pháp Vô sinh. Nghĩa là cõi ác, Noãn, thấp, sinh xen tạp, Vô tưởng thiên, Bắc Cưu-lâu, sinh Đại Phạm, huỳnh môn, làm huỳnh môn, thân hai căn, hữu thứ tám, hoặc do kiến, tu diệt. Pháp Vô sinh này đối với vị hạ còn thế, huống chi là vị thượng. Vì Vô sinh kia như tương ưng với chứng đắc thế

nên không có nghĩa nhập cõi ác.

Kệ nói: Thế đệ nhất lìa phàm.

Giải thích: Nếu người được thiện căn Thế đệ nhất, do lùi lại, chết, hai xả là không có đạo lý này. Vì lẽ người ấy ở trong địa vị này đã được phi trạch diệt của phàm phu, không có nghĩa lại đọa vào vị phàm phu. Vì sao? Vì đã ly khai công dụng ở trong sát-na thứ hai, tất nhiên vì đã chứng khổ đế, nên có bốn thiện căn như Noãn v.v... Mỗi thiện căn đều có ba phẩm thượng, trung, hạ, tức trở thành ba tánh, do vì sự khác biệt của tánh Thanh văn. Trong đây, Kệ nói: Chuyển tánh đệ tử hai, thành Phật.

Giải thích: Chuyển đổi hai thiện căn như Noãn, Đảnh này, từ tánh Thanh văn sinh khởi, được trở thành Đại Chánh giác. Điều đó có nghĩa như vậy. Nếu đắc Nhẫn xong, thì sẽ không có nghĩa ấy.

Vì lẽ gì nên không được?

Thuyết kia nói là do đã đi qua các cõi ác sinh. Các Bồ-tát do hóa làm lợi ích của người khác là việc trội hơn của mình, cố ý có thể đi qua các cõi ác để thọ sinh. Vì tánh này không thể xoay trở lại, nên không có nghĩa này.

Kệ nói: Chuyển ba khác.

Giải thích: Từ tánh Thanh văn, chuyển đổi ba phần quyết trạch, có thể là thiện căn, trở thành khác với Đại chánh giác Nghĩa là trở thành Độc giác, tánh Độc giác không thể xoay trở lại. Vì sao?

Kệ nói:

Vì không cầu lợi tha
Khác chuyển tánh, không ngăn.

Giải thích: Nếu quán sát người tu hành vốn đã phát nguyện của Độc giác thì về sau, nhập tu quán, được hai thiện căn như Noãn, Đảnh. Thiện căn này không thể đổi thành thiện căn của Bồ-tát. Vì sao? Vì Độc giác kia không vì đem lại lợi ích cho người khác, nên đã phát nguyện tu quán.

Hai địa vị này, mặc dù còn có thể chuyển đổi, nhưng đối với họ, không có nghĩa có thể chuyển, do vì tâm nguyện của họ rất kiên cố. Nếu chuyển làm Thanh văn, sẽ không ngăn cấm nghĩa này.

Lại nữa, Kệ nói:

Chí giác một tọa kia
Sau định Phật, Độc giác.

Giải thích: Đại sư, Phật, Thế Tôn và Tê giác dụ Phật. Hai người ấy ở trong một phen ngồi nương dựa định thứ tư. Do thấu đạt Tam-ma- đề bất động, nên ngay từ đầu tiên, phát khởi năng lực thiện căn của bốn phần quyết

trạch, cho đến Bồ-đề, chỉ ở một phen ngồi, được cứu cánh Bồ-đề. Nghĩa là đạt được Tận trí, Vô sinh trí (Về nghĩa này, sẽ nói sau).

Có sư khác nói: Từ tu bất tịnh quán, cho đến đạt Bồ-đề, chính ở một lần an tọa là được cứu cánh.

Nếu có người chấp có Độc giác riêng, khác với Độc giác của Dụ tê giác thì đối với người Thanh văn kia chuyển đổi hai thiện căn trở thành Bồ-tát, nghĩa này không có ngăn cấm. Vì sinh ở quá khứ chưa tu thiện căn, năng lực của phần giải thoát, chỉ ở đời nay tạo ra công sức nên năng lực thiện căn sinh phần quyết trạch. Vì có nghĩa như thế, nên k nhất định không có nghĩa như đây. Vì sao?

Kệ nói: Phần giải thoát kia trước.

Giải thích: Nghĩa này quyết định, nên biết, đã sinh ở quá khứ. Trước đó, đã sinh năng lực thiện căn của phần giải thoát rồi, đến đời nay, mới được sinh năng lực thiện căn của phần quyết trạch. Nếu người tu hành vội vàng, nhanh chóng, kinh qua bao nhiêu đời tu được trở thành năng lực của phần giải thoát và năng lực thiện căn của phần quyết trạch?

Kệ nói: Giải thoát nhanh chóng, ba đời tu.

Giải thích: Đời thứ nhất, trước sinh năng lực thiện căn của phần giải thoát. Đời thứ hai, tiếp theo tu năng lực thiện căn của phần quyết trạch. Đời thứ ba, tu đắc Thánh đạo. Ví như xuống giống mạ, trở thành kết hạt chắc.

Vì lẽ gì theo thứ lớp như đây?

Đối với chân lý của pháp này và trong giáo, nên khiến cho tự nối tiếp nhau nhập trụ thành thục giải thoát.

Các sư nói là năng lực thiện căn của phần giải thoát.

Kệ nói: Tánh văn, tư.

Giải thích: Nghiệp này chỉ là loại văn, tư, tuệ, không phải loại tu tuệ.

Loại này có bao nhiêu nghiệp? Kệ nói: Có ba nghiệp.

Giải thích: Nếu luận về tánh cách trội hơn hết, thì chỉ là ý nghiệp.

Do thuộc về nguyện, nên hai nghiệp thân, miệng cũng trở thành năng lực của phần giải thoát. Vì sao? Vì có người thí cho một thứ thức ăn, hoặc giữ một học xứ thì ưa sức giải thoát đã dẫn dắt. Nhân nghiệp này, dẫn sinh năng lực thiện căn của phần giải thoát.

Dẫn nghiệp này ở xứ nào? Kệ nói: Dẫn sinh ở cõi người.

Giải thích: Trong nhân đạo ở ba châu được dẫn sinh nghiệp này, ở xứ khác thì không có. Bát-nhã chán lìa hai pháp, vì tương ưng không có.

Do nghĩa tương ưng, nói năng lực của phần giải thoát xong, nhập thứ

lớp bốn đế quán, là thuyết mà hiện nay sẽ nói. Trong đây, cho đến Thế đệ nhất đã nói, vì pháp còn lại nay sẽ nói, nên nói lời này.

Kệ nói:

Vô gián Thế đệ nhất Trí Nhẫn pháp vô lưu.

Giải thích: Từ vô gián của thiện căn Thế đệ nhất, pháp trí Nhẫn vô lưu được sinh duyên ở cảnh nào?

Kệ nói: Nỗi khổ nơi cõi Dục.

Giải thích: Nỗi khổ cõi Dục là cảnh giới của cõi Dục đó. Nhẫn này nói tên khổ pháp trí Nhẫn. Vì biểu thị rõ vô lưu này, nên dùng quả đẳng lưu để phân biệt. Vì Nhẫn này có thể được pháp trí, nên gọi là pháp trí Nhẫn. Ví như hoa, quả, cây. Nói Nhẫn này, gọi là nhập tụ chánh định. Vì sao? Vì nhân Nhẫn quán người tu hành có khả năng nhập chánh định.

Chánh là pháp nào?

Trong kinh nói: Niết-bàn gọi là chánh. Ở trong đó, định là nghĩa hoàn toàn không khác biệt, vì đắc đạt đến quyết định này, nên gọi là nhập. Nếu Nhẫn này đã sinh, sẽ nói người này là nhân đạo. Khi pháp này tiếp theo một sát-na chưa sinh, là tánh phàm phu đã chuyển diệt, là công năng vị lai của Nhẫn này. Nghĩa ấy có thể hợp lý, không có thí dụ khác, như đèn sinh.

Có sư khác nói: Dùng Thế đệ nhất diệt tánh phàm phu. Nghĩa ấy không hợp lý. Vì đồng với pháp thế gian, nên nghĩa này không có sai lầm. Vì nghĩa ấy với nghĩa kia mâu thuẫn với nhau. Ví như oan gia kia lại đi đến oan gia.

Có sư khác nói: Vì do hai thứ nên diệt, vì hai nghĩa này giống với đạo giải thoát vô gián.

Kệ nói: Trong phần là pháp trí.

Giải thích: Tiếp theo, sau khổ trí Nhẫn là vô gián. Pháp trí trong khổ cõi Dục sinh, nói đây là khổ pháp trí. Nói vô lưu, nên biết lưu đến tất cả xứ, như pháp trí Nhẫn ở trong nỗi khổ cõi Dục và pháp trí sinh.

Kệ nói:

Lại như thế phát sinh
Với khổ loại Nhẫn khác Và trí.

Giải thích: Vô gián sau khổ pháp trí, hợp với nỗi khổ của cõi Sắc, Vô sắc, là một cảnh nơi đối tượng duyên với loại trí Nhẫn sinh nên nói đây là khổ loại trí Nhẫn. Tiếp theo, loại trí vô gián sinh, nói đây là khổ loại trí. Đầu tiên nhập quán, do biết lý chân thật của pháp, nên lý ấy không có hư hoại. Hoặc Phật xuất thế hay không xuất thế, vì lý này luôn đúng, nên nói

tên pháp. Do quán sau đây là quán thường xuyên trước. Cảnh nơi đối tượng duyên sau là loại cảnh trước. Lấy sau ứng theo trước, nên nói sau, gọi là loại.

Như đối với nỗi khổ, có bốn Nhẫn trí sinh. Kệ nói: Ba đế cũng như vậy.

Giải thích: Vô gián có sau khổ loại trí và tập pháp trí Nhẫn ở cõi Dục sinh, tiếp theo là tập pháp trí vô gián sinh.

Thứ lớp vô gián như đây: Tập loại trí Nhẫn khác và tập loại trí sinh, diệt pháp trí Nhẫn ở cõi Dục và diệt pháp trí sinh. Ở diệt loại trí Nhẫn khác và diệt loại trí sinh. Đối trị khổ ở cõi Dục, đạo pháp trí Nhẫn và đạo pháp trí sinh, đối với đạo loại trí Nhẫn khác và đạo loại trí sinh.

Kệ nói:

Mười sáu tâm như thế
Quán sát về bốn đế.

Giải thích: Do thứ lớp này là quán bốn đế trở thành có mười sáu tâm.

Có bộ khác thuyết minh: Quán bốn đế chỉ có nhất tâm. Quán này đối với mười sáu tâm kia, nên biết là thuyết không liễu nghĩa. Vì sao? Vì ở trong kinh kia nói quán bốn đế giống nhau không phân biệt.

Quán bốn đế này, Kệ nói: Có cảnh giới của ba kiến và sự.

Giải thích: Kiến quán: Do trí vô lưu phân biệt rõ tướng đế. Quán cảnh giới: Do tương ưng với trí vô lưu, vì đồng cảnh giới. Quán sự: Do vì pháp bất tương ưng, nghĩa là giới sinh v.v... Nếu đã kiến khổ, thì ba quán này tức thành. Đối với pháp khác tập v.v... đế có quán sự, do vì đoạn chứng tu.

Nếu thuyết kia căn cứ ở kiến để quán, lập ra một quán, thì thuyết này không hợp lý, vì tướng bốn đế có khác biệt. Nếu thuyết kia nói do tướng vô ngã, nên kiến tất cả đế thì nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì quán này không từ khổ đế là thành lập đầu tiên.

Nếu vậy sẽ mâu thuẫn với kinh. Kinh nói: Đệ tử Thánh, do tướng khổ, phân biệt lựa chọn khổ, do tập hợp tướng lập, do diệt tướng diệt, do đạo phân biệt, lựa chọn tướng đạo, trí tương ưng với tư duy vô lưu, gọi là trạch pháp giác phần.

Nếu ông nói kinh này vì chỉ rõ tu đạo, nên nói lên lời này, thì nghĩa này không hợp lý, vì như kiến, tu. Nếu ông nói: Do kiến một đế, nên đối với pháp khác, được tự tại thành thử nói quán đế cùng một thời điểm. Nghĩa này không có lỗi.

Trong quán bốn đế, có thuyết minh xuất quán, có thuyết minh không xuất quán. Nghĩa này nên tư duy.

Nếu nói như thế, đang kiến khổ trong thời điểm này, tức sẽ diệt trừ tập. Đắc cùng diệt, tu tập đạo, nên nói một thời điểm quán đế. Nếu chấp như đây, thì sẽ không có lỗi lầm. Đối với một đế, một kiến, quán đế khác, nói là quán sự, nếu căn cứ ở kiến để quán. Ở trong kinh nói: Bốn đế nhất định theo thứ lớp quán. Thuyết này có thể thấy. kinh nói: Trưởng giả, không phải thời điểm quán các đế.

Thế nào là quán, quán thứ lớp?

Nói rộng như đây, có ba kinh đều có thí dụ. Nếu ông nói: Nếu người đối với khổ đế, không có hoài nghi, đều quyết tâm thì đối với Đức Phật, cũng không có ngờ vực, đều quyết tâm. Do kinh này, nên biết có một thời điểm quán bốn đế. Nghĩa này không hợp lý. Vì căn cứ ở chỗ không từng trải khởi, nhất định phải diệt, nên nói lên lời này, là đã nói có mười sáu tâm quán.

Kệ nói: Thế đệ nhất đồng địa.

Giải thích: Tùy thuộc ở địa, đối tượng nương tựa của Thế đệ nhất, nên mười sáu tâm quán, đồng nương tựa vào địa này. Địa mà Thế đệ nhất nương tựa có sáu thứ như trước đây đã nói.

Thế nào là nhất định phải có nghĩa này: trước Nhẫn, sau trí, do nghĩa này?

Kệ nói:

Đạo vô gián, Nhẫn trí
Thứ lớp đạo giải thoát.

Giải thích: Nhẫn, nghĩa là đạo vô gián. Căn cứ ở phiền não, đắc đạt đến đoạn. Vì không thể gián cách, nên nói là trí của đạo vô gián. Nghĩa là đạo giải thoát, là đã giải thoát hoặc. Vì đắc đạt đến nhân, pháp, nên đắc đạt đến với lìa diệt đều cùng khởi, nên nói là đạo giải thoát. Thế nên, hai đạo này nhất định nên có. Thí dụ như cửa đóng then gài. Nếu nói đạo giải thoát thứ hai, đắc đạt đến với lìa diệt, đều cùng khởi một lúc thì diệt, lìa, nghi hoặc, trí đối với cảnh giới này không nên được sinh.

Do Nhẫn có thể diệt hoặc, vấn nạn này không hợp lý. Nếu ông nói: Tụ chín kết do Nhẫn diệt, vì không do trí diệt, nên mâu thuẫn với Tạng A-tỳ-đạt-ma. Nghĩa này không hợp lý, vì Nhẫn là loại bạn của trí. Ví như quan phụng sự, nói là phụng sự vua, Nhẫn đối với trí cũng như vậy. Vì tất cả mười sáu tâm do kiến đế, nên đều là kiến đạo. Vì không như vậy, tuy nhiên, Kệ nói:

Do kiến chưa từng kiến Kiến đạo mười lăm tâm.

Giải thích: Lấy khổ pháp trí Nhẫn làm hàng đầu, cho đến đạo loại trí Nhẫn, là mười lăm tâm sát-na nên gọi là kiến đạo.

Nhân đầu được gọi là kiến đạo?

Do kiến đã chưa từng kiến đế, đối với mười sáu tâm, không có chưa từng thấy, nay bắt đầu thấy, do huân tập đã từng thấy nên trở thành tu đạo.

Vì không như đây ư?

Tâm này cũng thấy không phải tự đã từng là đế, đối tượng duyên của kiến đạo hay loại trí Nhẫn. Nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Nay tư duy căn cứ ở đế, không căn cứ ở sát-na. Lại nữa, không do đế của sát- na thứ tám, không phải đối tượng kiến. Ví như một thửa ruộng, có một bông lúa khác chưa bị cắt, nói là ruộng lúa chưa cắt. Điều này không có nghĩa như thế, vì thuộc về quả. Vì tám trí, mười sáu hành tu, do đạo diệt trước, nên tu đạo là sự nối tiếp của hạnh tu kia. Thế nên, lập đạo loại trí thuộc về tu đạo.

Nghĩa không lùi lại này, do cầm giữ kiến đế, vì lìa diệt hoặc. Nếu ông nói: Thế nên, kiến đế này thuộc về kiến đạo, thì nghĩa này không hợp lý, do có rất nhiều lỗi lầm.

Sao bảy trí thuộc về kiến đạo?

Do kiến chưa cuối cùng. Trong đây, kiến đế chưa viên mãn, là do bảy trí ở trung gian kiến. Thế nên, thường là trí kia thuộc kiến đạo.

Đã nói nghĩa này. Nghĩa là có thể phán quyết kiến, tu đạo sinh và sự khác biệt.

Lại nữa, đã sinh người Thánh đạo Có sự khác biệt. Nay sẽ phân biệt thuyết minh, tức là thuyết trước đã nói kiến đạo là tánh. Mười lăm sát-na, trong đây, nên biết có hai người.

Kệ nói:

Hai người căn chậm, nhạy
Trong đó, tín, pháp hành.

Giải thích: Nếu người căn chậm lụt, thực hành ở trong Thánh đạo kia, nói là do tín tùy hành. Nếu là người căn nhạy bén thì nói là do pháp tùy hành. Người do tín nên tùy hành ở nghĩa, nên gọi là do tín tùy hành. Lại do tín căn tùy hành, vì pháp của người này, nên gọi là do tín tùy hành. Trước kia, do tin người khác, nên tìm tòi, tư duy nghĩa. Đối với pháp tùy hành cũng vậy. Trước, do chánh pháp như kinh v.v... tự tìm tòi, tư duy nghĩa và vì nghĩa này nên nói bốn lượng. Pháp là lượng, không phải người. Nghĩa là lượng, không phải câu văn. Liễu nghĩa là lượng, không phải bất liễu nghĩa.

Trí là lượng, không phải thức.

Làm sao phán quyết bốn lượng này? Do bốn hạng người khác biệt:

1. Do sự khác biệt của người cao ngạo.

2. Do sự khác biệt của người Lộ-kha-da, Chi-kha.

3. Do sự khác biệt của người tự kiến thủ, trụ.

4. Do sự khác biệt của người nghe trội hơn.

Trong đây, đối với người cống cao, lấy pháp làm lượng, không phải người. Do biện luận chung, nói tư duy, xét lường là sở đắc của trí, nên không chỉ do sự khác biệt của oai nghi.

Lại nữa, Phật Thế Tôn có nói người, có nói pháp. Trong đây, pháp là lượng, không phải người. Pháp này có hai thứ: câu văn và nghĩa. Trong đây, nghĩa là lượng, không phải câu văn, do không vướng mắc yêu quốc độ, ngôn thuyết. Vì sao? Vì không nên trở thành chấp lấy câu văn làm quyết định trôi hơn, mà nên tư duy, xét lường, lựa chọn nghĩa. Phật, Thế Tôn nói: Kinh có hai thứ: Có liễu nghĩa và không liễu nghĩa. Nếu người lựa chọn nghĩa, thì nên dùng kinh liễu nghĩa làm lượng, không phải không liễu nghĩa.

Phật, Thế Tôn nói: Thuận theo phước hạnh và bất động hạnh. Thức là sinh đạo thiện, nói trí bốn đế là đắc đạt đến Niết-bàn. Nếu người thực hành về pháp, pháp tương tự, thì sẽ dùng trí làm lượng, không phải thức.

Lại nữa, ở trong bốn thời, có lỗi lầm, không có lỗi lầm. Căn cứ ở bốn người, lập bốn lượng:

1. Thời điểm đọc tụng.

2. Khi nhớ, giữ.

3. Lúc chọn lựa.

4. Thời điểm tu hành. Hai người này.

Kệ nói:

Nếu đã diệt tu hoặc
Hướng đạo ở quả đầu.

Giải thích: Đầu tiên của quả Sa-môn. Nghĩa là quả Tu-đà-hoàn. Ở trong đắc đạt đến của tất cả quả là đệ nhất, do chưa được quả này, nếu do nghĩa thật có, chỉ gọi là do tín tùy hành, do pháp tùy hành, như trước đây và do đạo thế gian đã diệt tu hoặc, hoặc là ràng buộc đủ. Nói đây là hướng về quả Tu-đà-hoàn.

Kệ nói: Cho đến diệt năm phẩm.

Giải thích: Nếu người này, trước do đạo thế gian diệt tu hoặc cõi

Dục, cho đến năm phẩm tận, như thuyết này nói hướng đến sơ quả.

Kệ nói: Hướng hai, diệt chín trước.

Giải thích: Nếu hai người này từ sau phẩm thứ năm, trước diệt phẩm sáu, bảy, tám thứ hoặc xong, mới nhập trong kiến đạo, sẽ nói hai người này, hướng đến quả thứ hai, nghĩa là Tư-đà-hàm.

Kệ nói:

Lìa dục, cõi Dục, Sắc Hướng đến quả thứ ba.

Giải thích: Người này, nếu đã diệt hoặc cõi Dục lìa dục xong, diệt hoặc cõi trên, cho đến Vô sở hữu xứ, nói là hai người này hướng đến quả thứ ba, nghĩa là A-na-hàm.

Kệ nói:

Mười sáu, hai trụ quả Tùy chỗ hướng về người.

Giải thích: Nếu mười sáu tâm khởi, thì không thể nói lại. Người này, vì do tín pháp tùy hành, cũng không thể nói hướng đến quả.

Sao có thể nói người trụ quả? Trụ quả nào?

Trước kia, nếu hướng đến quả này, thì hiện nay, tức trụ quả này. Hoặc quả Tu-đà-hoàn, hoặc quả Tư-đà-hàm, hoặc quả A-na-hàm. Quả A-la-hán khác với ba quả trước, không thể do kiến đạo, như Tu-đà-hoàn kia, từ chứng đắc đầu tiên. Vì sao? Do kiến đạo có khả năng diệt hoặc, đối tượng diệt của tu đạo, nên không có đạo lý nào trước đó. Đối với hoặc do kiến đế diệt, vì Hữu đảnh lìa dục.

Kệ nói:

Thời này đạt tín, lạc
Kiến chí, lợi căn hạ.

Giải thích: Thời điểm này, người căn chậm lụt, trước do tín tùy hành. Nay gọi là tín ưa chứng đắc. Nếu người căn nhạy bén, trước kia do pháp tùy hành, nay nói tên kiến chí, do được trí tín của phẩm tối thượng. Thế nên, tin ưa và kiến đã rõ.

Lại nhân của hữu gì?

Nếu người đã đoạn năm phẩm tu hoặc, ở tâm thứ mười sáu thì nói là người Tu-đà-hoàn không?

Nói là hướng Tư-đà-hàm, do nghĩa này.

Kệ nói:

Được quả, quả đạo hơn
Do vì không thể được

Chưa tu hành đạo hơn
Nên trụ quả không hướng.

Giải thích: Nếu người chứng đắc quả, thì không được do quả đạo trội hơn. Nghĩa này là quyết định. Thế nên, nếu người trụ quả, cho đến chưa tu hành quả đạo trội hơn, vì được quả riêng. Thời điểm này, chưa có thể nói là hướng đến quả riêng. Đối với quả khác cũng vậy.

Nếu người nào đã lìa dục của định thứ ba, lại còn dựa vào địa dưới, nhập chánh định thì người đó nhất định sẽ hiện tiền, do quả đạo trội hơn. Nếu không như vậy, thì tự địa dưới, sinh lên cõi trên, không nên tương ưng với lạc căn.

An lập nhiều diệt và người lìa dục, nhập trong địa vị chánh định, nghĩa ấy đã thuyết minh như đây. An lập người theo thứ lớp, nay sẽ nói.

Thế nên, an lập nghĩa này, như ở trong cõi Dục, thuyết minh về tu hoặc gồm có chín phẩm sau đây.

Kệ nói:

Chư thiên có chín phẩm
Đức mỗi địa cũng vậy.

Giải thích: Như đã nói trong cõi Dục có chín phẩm hoặc. Ở địa cõi Sắc, Vô sắc, cho đến Hữu đảnh, nên biết cũng đều có chín phẩm hoặc. Như hoặc đức cũng vậy.

Vì đối trị lỗi lầm này, nên gọi là đạo vô gián và đạo giải thoát. Ở mỗi địa đều có chín phẩm.

Như đây là sao? Kệ nói:

Ba phẩm thượng, trung, hạ
Lại sai biệt nơi hạ.

Giải thích: Căn bản có ba phẩm thượng, trung, hạ, phân biệt mỗi một phẩm, còn Có sự khác biệt giữa ba phẩm thượng, trung, hạ nữa. Vì thế, nên an lập thành chín phẩm.

Ở đây, có thế nào?

Chín phẩm ấy là: Phẩm hạ hạ, phẩm trung hạ, phẩm thượng hạ, phẩm hạ trung, phẩm trung trung, phẩm thượng trung, phẩm hạ thượng, phẩm trung thượng, phẩm thượng thượng.

Trong đây, do đạo phẩm hạ hạ, hoặc của phẩm thượng thượng diệt, cho đến do đạo của phẩm thượng thượng, hoặc của phẩm hạ hạ diệt. Vì sao? Vì từ đạo của phẩm thượng thượng đầu tiên vì không được sinh, nên đối với người của đạo phẩm thượng thượng đã sinh. hoặc của phẩm thượng,

thượng trung nối tiếp nhau, vì đã không có. Ví như giặt áo, trước hết, loại trừ bụi nhơ thô, sau mới tẩy trừ tế. Lại như, bóng tối thô, do ánh sáng vi tế diệt. Bóng tối vi tế, do ánh sáng lớn diệt. Hoặc của đạo cũng như vậy. Vì sao? Vì lực của pháp thiện mạnh mẽ, còn lực của pháp ác yếu ớt. Thế nên, do một sát-na sinh ra đạo Thánh hạ hạ. Vô thủy sinh tử luân chuyển đã tăng ích, trở thành các hoặc của phẩm thượng thượng, đều được lìa diệt. Ví dụ như ba chứng bệnh tăng trưởng trong thời gian lâu dài, dùng một lượng ba giác căn, tán nhuyễn, tức có thể lôi kéo, diệt bệnh. Thí dụ như chiếu đèn nhỏ của một sát-na có khả năng phá tan bóng tối trong thời gian lâu dài.

Trong tất cả chín phẩm hoặc như đây. Kệ nói:

Phẩm tu hoặc chưa diệt
Trụ quả bảy lần sinh.

Giải thích: Nếu người nào đã trụ ở quả mà chưa diệt được hoặc, đối tượng diệt của tu đạo, thì sẽ nói người đó là Tu-đà-hoàn, vì chỉ có thể tạo ra bảy lần sinh.

Nói bảy lần sinh là mức tối đa của tất cả lần sinh sau này. Vì sao? Vì không phải tất cả đều thực hiện bảy lần sinh. Vì thế, nên trong kinh nói: Bảy lần sinh là mức tối đa bảy lần thọ sinh trở lại là sự sinh viên mãn của Tu-đà-hoàn. Vì sao? Vì nói nghĩa cuối cùng phải trải qua. Đạo, nghĩa là hướng đến dòng chảy Niết-bàn. Do đạo này dẫn đến Niết-bàn. Người này vì đã tiến đến lưu phận này, nên gọi là Tu-đà-hoàn.

Tiến đến lưu phận này là sao?

Nếu do được đạo đầu tiên gọi là đến lưu phận này, sinh thứ tám cũng nên trở thành Tu-đà-hoàn.

Nếu do được quả ban đầu, nên gọi là chí lưu, thì phần nhiều người đã diệt tu hoặc và người đã diệt chín phẩm hoặc, lẽ ra cũng trở thành Tu-đà-hoàn?

Căn cứ ở người được tất cả quả, do được quả thứ nhất lập làm Tu-đà-hoàn.

Nhân đâu được quả đầu lập tên Tu-đà-hoàn, không lập sinh thứ tám. Do vì được hướng đến đạo quả, do vì được hai đạo kiến, tu, do vì đối chứng lưu đầy đủ, nên ở trong đạo loại trí. Thế nên, người này được mang tên Tu-đà-hoàn. Người Hướng đến quả vị này thì không phải. Người này ở trong nhân đạo, tạo ra bảy sinh hữu và bảy Trung hữu. Ở thiên đạo cũng vậy. Người này thọ sinh hai mươi tám đời sao lại nói bảy đời là tối đa?

Do vì bảy bình đẳng, nên nói bảy đời là tối đa. Ví như bảy xứ thắng trí và bảy lá cây. Sư Tỳ-bà-sa nói như thế.

Nếu vậy, trong kinh nói thế nào?

Người kiến đủ, nên sinh hữu thứ tám, sẽ không có đạo lý này. Ý kinh này chỉ căn cứ ở một đạo. Nếu như văn phân biệt, thì Trung ấm cũng không nên có. Người thượng lưu như đây đến Hữu đảnh là trội hơn cũng vậy. Đời thứ tám không nên có, do lẽ căn cứ ở cõi Dục mà nói, thì điều này không có sai lầm.

Trong đây, bằng chứng nào chứng tỏ có kinh và đạo lý? Quyết định lấy chứng cứ nào để chứng minh ở người, trời đều có bảy lần sinh trở lại, không phải hợp hai có bảy lần sinh trở lại. Kinh nói: Ở đạo, người trời, chỉ có bảy lần sinh trở lại.

Làm sao biết được nghĩa này?

Bảy lần trở lại nhân đạo, bảy lần trở lại thiên đạo, do kinh nói. Bảy lần trở lại ở cõi người, và ở trời, do bộ Ca-thi-tỳ nói. Có mỗi mỗi lời nói, nghĩa là bảy lần trở lại ở cõi người, bảy lần trở lại ở trời, nên đồng với nghĩa này. Nếu con người ở nhân đạo, được quả Tu-đà-hoàn thì về sau, tất nhiên, sẽ trở lại ở nhân đạo, được quả A-la-hán. Ở thiên đạo cũng vậy.

Lại nhân của hữu gì, Tu-đà-hoàn không sinh hữu thứ tám?

Do thời lượng như đây, vì nối tiếp nhau thành thục nên loại đạo cũng vậy. Ví như bước bảy bước, bị rắn độc phun nọc độc. Lại, như ngày thứ tư bị bệnh sốt rét.

Lại nữa, do, bảy kết là khác. Hai kết khác của kết dưới, kết trên đủ năm thứ. Mặc dù ở trung gian tu Thánh đạo hiện tiền, nhưng không được bát Niết-bàn. Bảy đời nên tiếp nhận, vì bị gìn giữ do lực của nghiệp, nên bị hai nghiệp trên, dưới dẫn dắt. Nếu chư Phật không xuất thế, thì tại gia sẽ được quả A-la-hán. Được A-la-hán xong, tất nhiên, sẽ không ở nhà, pháp như thế tất sẽ được oai nghi Tỳ-kheo.

Có sư khác nói: Hoặc tạo ra oai nghi của nhân đạo riêng khác.

Sắc người này không lùi lại đạo thiện, vì pháp thực hành nghiệp cõi ác, vì không có tăng trưởng. Đã tăng trưởng là có khả năng sinh nghiệp quả báo, ở trong báo sinh quả, vì không có công năng nữa. Do sự nối tiếp nhau làm thiện căn với sức rất mạnh-mẽ đã trấn đóng, nên thực hiện hai thanh tịnh của ý. Nếu có định, cảm nghiệp cõi ác, còn không thể được thiện căn Nhẫn, huống chi Tu-đà-hoàn. Trong đây, nói kệ:

Ngu tạo, tội nhỏ, sinh cõi ác Trí tạo tội lớn, lìa cõi ác Như viên sắt nhỏ, tất chìm Sắt lớn làm bát, thì được nổi.

Trong kinh nói: Bảy đời là trội hơn, tạo ra biên sau khổ. Những gì là

biên khổ?

Sau khi vượt qua bảy lần sinh này, sẽ không còn có khổ và khiến cho khổ không còn nối tiếp nhau nữa.

Lại nữa, Niết-bàn được gọi là biên sau của khổ. Thế nào là tạo ra Niết-bàn?

Do khả năng trừ bỏ chướng ngại đạt đến Niết-bàn. Ví như người nói: Vì ta tạo ra không.

Có người khác cho rằng: Bảy đời là trội hơn.

Sự việc này cũng không nhất định, thế nên không nói. Như ở đây, người người chưa diệt tu hoặc mà trụ ở quả, thì nói bảy đời là trội hơn.

Kệ nói:

Nếu diệt ba, bốn phẩm
Hai, ba sinh Gia-gia.

Giải thích: Người Tu-đà-hoàn này do ba nhân duyên chuyển biến trở thành gia-gia:

1. Vì do diệt hoặc, nên trở thành diệt ba, bốn phẩm hoặc.

2. Do vì được căn vô lưu đối trị hoặc.

3. Do sinh hai, ba đời, là pháp khác.

Ở trong kệ chỉ nêu rõ người Tu-đà-hoàn của hai nhân. Sau khi được diệt, sẽ được nghĩa căn vô lưu đối trị hoặc. Vì không do nói thành, nên là thời điểm sinh hữu rất ít. Vượt qua thời gian sinh hữu này, vì không nên sinh, thế nên, chỉ nói đời.

Sao không lập do diệt phẩm thứ năm. Lúc năm phẩm đã diệt, tất nhiên, phẩm thứ sáu nhất định sẽ diệt. Vì sao? Vì lẽ không phải một phẩm hoặc mà có thể gây trở ngại cho quả mà người thực hiện hành quán xứng đáng được. Như đối với nhất gian, vì không vượt qua cõi, là người gia-gia có hai hạng:

1. Gia-gia trời: Nếu người sinh lên cõi trời, sẽ đi qua hai, ba nhà nhập Niết-bàn, hoặc ở trời này, hoặc ở cõi trời kia,

2. Gia-gia người: Đối với nhân đạo cũng vậy, hoặc ở châu này, hoặc cư trú ở châu khác.

Lại nữa, đây là người được sơ quả. Kệ nói:

Đã diệt đến năm phẩm Là hướng quả thứ hai.

Giải thích: Nếu người đắc quả xong, là đã diệt một phẩm tư hoặc, cho đến năm phẩm tâm. Và chính là ở phẩm thứ sáu, nên biết người này

đang hướng đến quả thứ hai.

Kệ nói:

Đã diệt phẩm thứ sáu
Tức thành Tư-đà-hàm.

Giải thích: Người đắc quả này đã diệt phẩm thứ sáu, tâm đang ở phẩm thứ bảy, được nói là đã đến quả thứ hai, do một phen đi qua sinh lên cõi trời. Lại vì một lần đến sinh trong cõi người, nên nói tên Tư-đà-hàm. Vượt qua vị này, vì không có sinh, nên ba phẩm hoặc dục, sân, si mỏng, yếu. Nay chỉ phẩm hạ vì là thừa, nên là người đắc quả.

Kệ nói:

Đã diệt bảy, tám phẩm
Một đời gọi Nhất gián
Là hướng quả thứ ba.

Giải thích: Do ba thứ nhân duyên, nên người Tư-đà-hàm chuyển thành người Nhất gián:

1. Do bảy, tám phẩm hoặc diệt.

2. Do được căn vô lưu, đối trị hoặc.

3. Do một đời vì là thừa.

Thế nào là một phẩm hoặc có thể chướng ngại cho quả A-na-hàm của người này? Do người này phải vượt qua cõi dưới (như trước đã nói). Ba thứ nghiệp ở trong ba địa vị khởi là chướng ngại. Như nghiệp có thể chướng, nên biết hoặc cũng như thế. Do phải vượt qua quả báo của quả nghiệp và quả đẳng lưu, nên hoặc, nghiệp đều là chướng gian là nghĩa chướng. Chướng này chỉ một thứ hoặc, tồn tại chỉ một đời, gây chướng ngại người này nhập Niết-bàn. Chỉ có một hoặc chướng ngại người này được quả A-na-hàm, nên gọi là Nhất gián. Diệt bảy, tám phẩm, nghĩa ấy như đây.

Nếu chưa nhập quán bốn đế trước kia, mà đã diệt hoặc các phẩm thứ ba, bốn, bảy, tám về sau mới chứng quả, sẽ không trở thành Gia- gia, cũng không phải nhất gián, cho đến do quả đạo trội hơn, chưa khởi hiện tiền.

Kệ nói:

Diệt chín, A-na-hàm.

Giải thích: Người đắc quả, do diệt hoặc phẩm thứ chín, nên biết gọi là A-na-hàm. Vị này không còn trở lại ở cõi Dục, do đã diệt hết năm hoặc kết phần dưới. Diệt năm thứ này vì do hợp số nên nói.

Vì lẽ gì ở trước tất nhiên đã diệt ba hoặc, sau diệt ba thứ?

Kệ nói:

Đây trung sinh hữu hành
Vô hành nhập Niết-bàn Thượng lưu.

Giải thích: Người này vì ở trung gian nhập Niết-bàn, nên nói tên Trung diệt. Đã sinh như đây, tức bát Niết-bàn, nên gọi là sinh diệt, không do hành nhập Niết-bàn và do hành bát Niết-bàn. Nghĩa này nên biết.

Người A-na-hàm này có năm hạng:

Trung gian diệt: Ở trung ấm bát Niết bàn.

Sinh diệt: chỉ đã sinh không bao lâu, liền nhập Niết-bàn. Do tu thuần thục đạo vận hành, nên diệt này tồn tại ở Niết-bàn hữu dư.

Có sư khác nói: Đủ hai Niết-bàn. Nghĩa này không hợp lý, vì lẽ người này không có tự tại ở xả mạng. Thuyết kia nói có hành diệt, nghĩa là nếu người thọ sinh xong, ở tu, không thôi dứt gia hạnh, do nhiều dụng công bát Niết-bàn, vì hằng siêng năng tu tập đạo.

Vô hành diệt: Không do nhiều công dụng, về sau, nhập Niết-bàn, tôn trọng tu tập đạo lý.

Sư khác nói: Do đạo hữu vi, vô vi bát Niết-bàn. Nghĩa này không hợp lý, vì do lỗi lầm thái quá, nên ở trong kinh, trước nói không phải hành diệt, sau nói hành diệt. Theo thứ lớp như đây, tương ưng với lý. đạo vận hành, không phải vận hành, do tu thuần-thục, tu không thuần thục mà thành. Thế nên, diệt không do dụng công được mà do dụng công được. Sinh diệt: Rất có thể là đạo vận hành và đạo phẩm tối thượng, phẩm tối hạ các hoặc. Thượng lưu: đi qua thọ sinh nơi cõi trên, là xứ thọ sinh. Ở trong đó, không nhập Niết-bàn. Lưu: nghĩa là hành.

Kệ nói:

Đây, ở định, tu xen Hành không có cõi dưới.

Giải thích: Là người thượng lưu, do nhân quả có hai thứ. Nghĩa là do nhân, do quả. Do nhân, nghĩa là tu định có tạp, tu định không xen tạp làm nhân. Do quả, nghĩa là A-ca-ni-sư-trá là trội hơn, vì Hữu đảnh là trội hơn.

Trong đây, nếu người tu định xen tạp làm nhân, thì sẽ sinh qua A- ca-ni-sư-trá, ở đó nhập Niết-bàn.

Kệ nói:

Vượt ra nửa, vượt hơn Lùi lại khắp.

Giải thích: A-ca-ni-sư-trá là trội hơn. Người thượng lưu có ba hạng, do sự khác biệt của siêu xuất v.v... Trong đây, siêu xuất, nghĩa là tu xen tạp định ở cõi Dục, đã lùi lại ba định trên. Do thực vị sơ định, xả mạng nên

sinh ở trời Phạm chúng. Do thuận theo tu tập quán đời trước, nên ở trong đó, lại tu xen tạp định thứ tư. Từ người kia xả mạng sinh A-ca-ni-sư-trá. Người này mất ở trung gian, xuất hiện ở trên, gọi là vượt hơn. Nửa siêu xuất: Từ sơ định sinh Tịnh Cư xong, cho đến siêu việt một xứ riêng lẻ, mới sinh vào chốn A-ca-ni-sư-trá. Thánh nhân tất nhiên không sinh xứ Đại Phạm. Vì do xứ tà kiến này, nên một lần sinh ở tất cả. Lại là khắp: Nếu người hành ở tất cả xứ, về sau sẽ nhập A-ca- ni-sư-trá. Người vô thời A-na-hàm, là xứ đã sinh. Lại, thọ sinh thứ hai, vì do hành tăng trội hơn, nên lúc ấy, nghĩa A-na-hàm của người này tức được viên mãn. Do xứ đã sinh, hoàn toàn không đến lại, nên tu tập- nhập định như đây. Do vậy nên biết là hành của A-ca-ni-sư-trá.

Lại nữa, Kệ nói: Đảnh hành khác.

Giải thích: Không phải tu xen tạp định, người thượng lưu lấy Hữu đảnh làm trội hơn. Vì sao? Vì người này tùy thuận định, phẩm định khởi thực vị, tâm sinh tất cả xứ xong, chỉ không nhập năm Tịnh Cư thiên, do thứ lớp thọ sinh ở xứ ba thứ Vô sắc. Về sau, vãng sinh Hữu đảnh, đều nhập Niết-bàn. Đây là người thực hành Xa-ma-tha, trước kia là người thực hành Tỳ-bát-xá-na. Người thượng lưu ở trung gian nhập Niết-bàn. Ta nhận thấy nghĩa này không trái với lý, mà nói là A-ca-ni-sư-trá và Hữu đảnh trội hơn. Nghĩa là vượt qua xứ vô hành này. Thí dụ như nói Tu-đà-hoàn bảy lần sinh là trội hơn.

Năm người như đây đều là hành A-na-hàm cõi Sắc. Kệ nói: Hành Vô sắc khác bốn.

Giải thích: Có A-na-hàm riêng lẻ vận hành ở cõi Vô sắc.

Nếu cõi Sắc đã lìa dục, xả sự sinh nơi cõi Sắc, thọ sinh nơi cõi Vô sắc, thì người này lại có bốn hạng. Do sự khác biệt của sinh, diệt v.v... nên như người A-na-hàm này hợp thành sáu người.

Kệ nói: Cõi Dục diệt, lại riêng.

Giải thích: Có A-na-hàm khác sinh ở hiện nay, tức nhập Niết- bàn. Đây gọi là hiện pháp nhập Niết-bàn, gọi là thứ bảy.

Kệ nói:

Ba người lại chia ba
Nên biết chín hành sắc.

Giải thích: Lại nữa, ba hạng A-na-hàm vì đều có ba khác biệt, thế nên thực hành A-na-hàm cõi Sắc, có chín người.

Ba hạng: Trung diệt, sinh diệt, thượng lưu. Thế nào là đều có ba khác

biệt?

Trung diệt: Nhanh chóng không phải nhanh chóng, nhập Niết-bàn trong thời gian lâu. Do thí dụ ba tấm sắt, ngôi sao, vì đã phân biệt nên sinh diệt. Nghĩa là sinh vô hành, hữu hành nhập Niết-bàn. Vì sao? Vì ba hạng người này đồng thọ sinh xong, về sau nhập Niết-bàn. Thế nên, ba người đồng gọi là sinh diệt. Thượng lưu: Vì sự khác biệt của siêu xuất v.v... nên trở thành ba người. Tất cả ba sự nhanh chóng, không phải nhanh chóng, vì nhập Niết-bàn trong thời gian lâu, thế nên, lại hỗ tương có khác biệt.

Kệ nói:

Lại, khác biệt người kia
Căn nơi hoặc, nghiệp khác.

Giải thích: Người A-na-hàm của chín hạng ba hạng này, đều do sự khác biệt của căn hoặc, nghiệp. Những người kia có khác biệt, ba người này có báo của nghiệp khác biệt: Sinh báo, hậu báo.

Lại nữa, hoặc thượng, trung hạ của sự nối tiếp nơi nghiệp kia, thường thường hiện hành khác biệt. Lại nữa, ba người này đều có khác biệt của căn hạ trung, thượng. Thế nên, ba người này như lý đều có khác biệt, tức là như hai, ba phẩm vị trước kia. Do hoặc, do căn khác biệt, nên có khác. Ba người sau, do sự khác biệt của nghiệp báo sinh, nên có khác.

Chín người này do chín thứ căn của hoặc, nghiệp, thế nên, người A-na-hàm trở thành chín hạng.

Nếu vậy, sao trong kinh nói có 7 thứ hạnh của người Hiền, Thánh?

Kệ nói:

Thượng lưu không khác biệt
Nói bảy hạnh Hiền, Thánh.

Giải thích: Thượng lưu vì pháp nên nói thượng lưu. Do nói người này không có phân biệt. Trong kinh nói: Hạnh của bảy Hiền, Thánh.

Thế nào là dựa vào hạnh của thượng lưu như đây mà nói là hạnh của bảy Hiền, Thánh?

Không nói hạnh của người Hữu học khác, chỉ người này có hạnh đối với địa khác. Người khác thì không có. Người này chỉ thực hành nghiệp thiện, không tạo tác nghiệp bất thiện. Nếu người thực hành hạnh này, chỉ đi qua không đến như ba nghĩa đã nói. Đối với Thánh nhân khác đều không có. Thế nên.

Kệ nói:

Hành chánh hành thiện, ác

Do qua, không trở lại.

Giải thích: Nên ở thượng lưu, lập hạnh của bảy Hiền, Thánh. Đối với người khác không lập.

Nếu vậy, sao trong kinh nói: Những ai là người Hiền, Thánh? Người Hữu học tương ưng với chánh kiến (nói rộng như kinh). Đối với người khác, cũng có nghĩa Hiền, Thánh.

Đây là do ý riêng nói có. Nghĩa là vĩnh viễn đắc đạt đến, không tạo ra năm thứ phòng hộ ác. Lại nữa, đã diệt nhiều hoặc của tánh ác. Nếu không do ý riêng để lập nghĩa của người Hiền, Thánh, thì người kia cần phải học luận này để thuyết minh. Lại nữa, đã chuyển sinh A- na-hàm, vì Có sự khác biệt như đây không?

Không có. Do nghĩa này. Kệ nói:

Cõi Dục chuyển sinh Thánh Không sinh qua cõi khác.

Giải thích: Ở trong cõi Dục đã chuyển biến sinh riêng Thánh nhân, tất nhiên sẽ không được sinh qua cõi khác. Vì sao? Vì nếu đến A-na-hàm, thì đối với sự sinh này, nhất định nhập Niết-bàn. Ở trong cõi Sắc, nếu chuyển sinh Thánh nhân, thì có lúc sẽ nhập cõi Vô sắc. Nếu thượng lưu, Hữu đảnh là trội hơn.

Nếu vậy, sao thiên Đế Thích nói: Nghe có trời, gọi là A-ca-ni-sư- trá. Đệ tử của Thế Tôn mất ở bên ta, đi qua thọ sinh ở bên kia.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Do không hiểu Tạng A-tỳ-đạt-ma, nên mới nói lời này: Thế nào là Phật, Thế Tôn không ngăn cấm lời nói ấy?

Vì tùy thuận tâm hoan hỷ của Đế Thích, thế nên Phật đã không ngăn cấm.

Kệ nói:

Đây và người sinh cõi trên

Không luyện căn và thoái chuyển.

Giải thích: Đây là ở cõi Dục, chuyển sinh Thánh nhân và có Thánh nhân riêng lẻ, đi qua cõi trên để thọ sinh. Những người này, không có luyện căn, tu hành và không nhân của hữu duyên được lùi lại.

Thế nào là không thừa nhận cõi Dục chuyển sinh con người và sinh qua cõi Sắc, Vô sắc, người luyện căn và sự việc lùi lại? Do chuyển biến sinh riêng ở đời trước, nên căn thành thục dần, được nương dựa của loại trội hơn. Do hai nghĩa này, nên không có luyện căn và việc lùi lại. Lại nữa, người Hữu học chưa được lìa dục.

Thế nào là diệt trong không thành?

Do đạo chưa thành thục và do tư duy không hiện tiền, nên hoặc tùy miên không phải là phẩm thấp, vì cõi Dục khó xuất ly.

Sư Tỳ-bà-sa nói như vầy: Người này cần phải làm việc rất nhiều:

1. Cần phải diệt ác, tánh vô ký, phiền não.

2. Cần phải đắc đạt đến quả Sa-môn thứ hai, thứ ba.

3. Cần phải xuất ly ba cõi.

Nếu ở trung ấm, thì sẽ không thể thành tựu sự việc như đây. Trước kia đã nói: Nếu tu định xen tạp, thì người này tất nhiên sẽ sinh ở cõi trời A-ca-ni-sư-trá.

Trong đây, định nào nên tu xen tạp trước? Kệ nói: Trước tu xen tạp, sau định.

Giải thích: Nếu người muốn tu xen tạp các định, tất nhiên trước hết phải tu xen tạp định thứ tư. Vì sao? Vì định này tùy thuận tất cả sự, tất cả đều trội hơn hết trong hạnh vui.

Nếu tu xen tạp, tất sẽ do phương tiện như đây. Hoặc người A-la-hán, hoặc người A-na-hàm, trước tu tập định thứ tư vô lưu tương ưng với nhiều sự nối tiếp nhau. Xuất quán này xong, tiếp theo sẽ tu tập định thứ tư hữu lưu, tương ưng với nhiều sự nối tiếp nhau. Xuất quán này xong, lại nhập định thứ tư vô lưu. Do thứ lớp này, giảm dần vô lưu, nối tiếp nhau hữu lưu, cho đến hai sát-na, nhập quán vô lưu. Hai sát-na, nhập quán hữu lưu, lại hai sát-na nhập quán vô lưu, đây gọi là tu xen tạp gia hạnh định.

Kệ nói: Thành do một niệm lìa.

Giải thích: Nếu người vô lưu, sau sát-na vô gián hiện tiền tu hữu lưu. Sau sát-na hữu lưu, vô gián hiện tiền tu vô lưu. Sát-na hữu lưu như đây, do hai sát-na vô lưu, vì xen tạp, tu xen tạp này được thành.

Hai sát-na trước, giống với đạo vô gián. Sát-na thứ ba, giống với đạo giải thoát. Phương tiện như đây được tu xen tạp định thứ tư. Tu xen tạp định thứ tư như đây xong, do công năng này, các định khác đều có tu xen tạp.

Tu xen tạp này ở xứ nào thành?

Ở ba châu cõi Dục. Trước học tu xen tạp được xong, nếu lùi lại, sau ở cõi Sắc thì lại tu xen tạp. Lại nữa, tu xen tạp nhập bốn định, công dụng ấy thế nào?

Kệ nói:

Vì sinh và tự tại
Và sự hoặc thoái lui.

Giải thích: Do ba nhân duyên, Thánh nhân tu xen tạp các định. Nếu người A-na-hàm với căn nhạy bén, cầu được sinh Tịnh Cư thiên, vì trụ yên vui ở hiện pháp. Nếu A-na-hàm căn chậm lụt, do sợ sệt các hoặc, muốn xuất ly rất xa các định tương ưng với thực vị, thì không còn lùi lại nữa. Nếu là người A-la-hán căn nhạy bén, thì trụ yên vui ở hiện pháp. Nếu là căn độn, do sợ hãi các hoặc, cầu không lùi lại, nên tu định này.

Lại nữa, sinh Tịnh Cư thiên, sao chỉ năm phẩm là thuyết đã nói tu định thứ tư?

Kệ nói:

Do tu tập năm phẩm
Sinh Tịnh Cư có năm.

Giải thích: Tu xen tạp này chỉ có ở năm phẩm. Nghĩa là sự khác biệt giữa thượng thượng, trung thượng, thượng trung hạ, nên phiên thứ nhất, tu ba tâm sao cho hiện tiền. Nghĩa là vô lưu, hữu lưu. Phiên thứ hai vô lưu sáu tâm, phiên thứ ba, có chín tâm, phiên thứ tư có mười hai tâm, phiên thứ năm, có mười lăm tâm. Tu mười lăm tâm như đây, lấy năm phẩm Tịnh Cư thiên làm quả, ở trong đó, vì tùy thuộc tất cả hữu lưu, nên được sinh lên cõi trời kia. Nếu thuận theo vô lưu, thì không được sinh xuống địa dưới.

Có sư khác nói: Do các căn như tín v.v... vì tăng thượng theo thứ lớp, nên được sinh ở năm phẩm Tịnh Cư.

Kệ nói:

Na-hàm được diệt định
Nên gọi là thân chứng.

Giải thích: Diệt đạt được đối với người này có, hoặc vì trở thành người này, nên nói được diệt. Nếu A-na-hàm được định diệt tâm, gọi là thân chứng. Thân chứng này giống như pháp Niết-bàn.

Do thân được chứng là sao?

Vì do tâm không có, vì do nương tựa thân sinh, nên ở kinh khác, nói có mười tám người Hữu học.

Sao trong người Hữu học kia không nói thân chứng?

Vì do nhân duyên không có, nên không nhân của hữu duyên nào cả. Có ba hạng: Học vô lưu và quả vô lưu. Do sự khác biệt giữa hai hạng này, nên an lập sự khác biệt của người Hữu học. Định diệt tâm không phải Hữu học. Không phải quả Vô học cũng vậy. Thế nên, do được định này, thành thục không lập làm sự khác biệt của người Hữu học. Nếu như phân biệt thô về sự khác biệt của A-na-hàm, nên phân biệt như trước kia. Nếu căn cứ ở

sự phân biệt vi tế, triển khai từng phần một, thường trở thành nhiều ngàn.

Nghĩa này thế nào?

Người trung diệt có ba, do sự khác biệt của căn thượng trung hạ. Do sự sai biệt của địa, trở thành bốn hạng. Sự khác biệt của tánh pháp lùi lại v.v... thành sáu hạng. Do thêm sự khác biệt của xứ, thành mười sáu hạng. Do sự khác biệt của địa lìa dục, thành ba mươi sáu hạng. Thánh nhân ràng buộc đủ ở cõi Dục, cho đến ở định thứ tư, được tám phẩm lìa dục. Căn cứ ở tánh xứ, sự khác biệt của căn lìa dục, trở thành hai ngàn năm trăm chín mươi hai thứ hạng.

Thế nào là như đây?

Ở một xứ có sáu tánh. Mỗi tánh đều có chín người. Từ địa vị ràng buộc đủ, cho đến lìa dục, tám phẩm hoặc. Từ định tự đã được có sáu thứ nhân với chín thứ thành năm mươi bốn thứ. Và lấy mười sáu thứ hạng nhân với năm mươi bốn thứ ấy thành tám trăm sáu mươi bốn thứ hạng. Tiếp theo, do sự khác biệt của căn. Lại, vì gấp ba lần. Nếu làm phép tính như đây, thì ở định của địa dưới được người lìa dục của chín phẩm. Người này ở địa trên nói là ràng buộc đủ. Nếu tánh bình quân thì như từ trung diệt cho đến thượng lưu cũng vậy. Nếu hợp đếm tất cả người thì có bốn mươi, giảm mười ba ngàn vị A-na-hàm.

Kệ nói:

Diệt tám phẩm Hữu đảnh
Thành hướng A-la-hán.

Giải thích: Nghĩa A-na-hàm được lưu truyền đến đây. A-na-hàm, từ lìa dục hoặc một phẩm ở sơ định, cho đến diệt hoặc tám phẩm của Hữu đảnh, người này đã thành hướng A-la-hán.

Kệ nói: Đạo vô gián thứ chín.

Giải thích: Chủ thể diệt hoặc phẩm thứ chín của Hữu đảnh trong đạo vô gián, người này cũng là hướng A-la-hán.

Kệ nói: Đây gọi là định Kim cang.

Giải thích: Đây nghĩa là chủ thể diệt hoặc nơi phẩm thứ chín, đạo vô gián được gọi là Kim cang. Thí dụ như Tam-ma-đề, công năng đập tan tất cả hoặc, không có hoặc nào có thể phá Kim cang. Đạo này không phá hết thảy hoặc. Do vì đã phá, nên có thể phá tất cả hoặc, vì là phẩm tối thượng thượng trong tất cả đạo vô gián.

Sư khác nói: Kim cang thí dụ định có nhiều thứ khác biệt, không phải thuộc về chí định, duyên khổ, tập của Hữu đảnh làm cảnh. Tương ưng hành

của loại trí khổ, tập có tám loại. Tương ưng hành của pháp trí diệt, đạo có tám thứ. Tương ưng hành của diệt loại trí duyên diệt của sơ định làm cảnh có bốn thứ. Tương ưng hành của đạo loại trí có bốn loại. Hợp duyên tất cả phẩm loại trí làm cảnh. Kim cang Tam-ma-đề này, do sự khác biệt của cảnh giới trí hạnh, nên trở thành năm mươi hai Tam- ma-đề Kim cang. Nhưng không phải thuộc về chí định, cho đến không thuộc về định thứ tư, mà là thuộc về không, thức, vô sở hữu, vô biên nhập, như lý nên biết thế.

Lại có hai mươi tám, hai mươi bốn và hai mươi pháp trí, đối tượng nương tựa của cõi Vô sắc và duyên diệt của địa dưới làm cảnh. Vì loại trí không có, nên dùng đạo đối trị địa dưới làm cảnh, và vì hỗ tương làm nhân.

Có sư khác chấp: Đạo loại trí đối trị mỗi một địa, cũng là cảnh nơi đối tượng duyên của Tam-ma-đề này.

Đối với sư kia, không phải Tam-ma-đề Kim cang thuộc về chí định, lại thêm hai mươi tám thứ, thành tám mươi Tam-ma-đề Kim cang, cho đến thuộc về định thứ tư cũng vậy. Nương dựa ở không xứ v.v..., theo thứ lớp có bốn mươi ba thứ, mười hai thứ và hai mươi bốn thứ Tam- ma-đề. Lại nữa, do sự khác biệt của căn tánh, nên Tam-ma-đề này lại trở thành nhiều thứ, là hoặc phẩm thứ chín của Hữu đảnh đã nói. Đây là do đối tượng diệt của Tam-ma-đề Kim cang.

Kệ nói: Do được diệt Tận trí thứ chín.

Giải thích: Đắc đạt đến với lìa diệt phẩm hoặc thứ chín, đều cùng khởi trí, gọi là Tận trí, tức là từ Tam-ma-đề Kim cang. Về sau vô gián xuất sinh đạo giải thoát, thế nên gọi là Tận trí. Do khởi chung với tất cả lưu tận, nên trí này ở ban đầu.

Kệ nói: Ứng hướng bậc Vô học.

Giải thích: Người này, trước kia là hướng A-la-hán. Lúc Tận trí sinh tức trở thành Vô học, gọi là A-la-hán. Vì do đắc được quả A-la-hán, nên được quả riêng lẻ, không có học riêng, lại phải tu học, nên gọi là Vô học. Thế nên, vì tương ưng với làm việc lợi ích cho người khác, nên gọi là A-la-hán, người ở tất cả cõi Dục hữu đều nên cung kính, nên gọi là A-la-hán. Vì thế nên nghĩa này tự thành. Nghĩa là đã nói bảy người gọi là Hữu học.

Bảy người kia sao gọi là Hữu học?

Vì được lưu hết, luôn học ba học làm pháp. Nghĩa là dựa vào giới học, dựa vào tâm học, dựa vào tuệ học. Người này thường dùng giới, định, tuệ, tức ba học làm tánh.

Nếu vậy thì phàm phu lẽ ra cũng thành Hữu học?

Nghĩa này không hợp lý. Vì chưa như thật thấy biết lý bốn đế, nên thời gian sau, lại tạo ra tà học. Thế nên, Phật Thế Tôn ở trong kinh nói lập lại Thi-bà-kha học ba học kia. Vì học ba học này nên nói tên Hữu học.

Nói lập lại này có nghĩa gì?

Nếu người chánh học thì không phải tà học. Nếu người học như trước, thì học sau cũng vậy.

Nếu vậy, tự tánh trụ Thánh nhân, sao lấy học làm pháp?

Do ý dục nên là Hữu học. Thí dụ như người đi khập khiễng dừng lại. Học đắc đạt đến không lìa nhau.

Lại nữa, gì là pháp Hữu học?

Tất cả pháp vô lưu của người Hữu học. Gì là pháp Vô học?

Tất cả pháp vô lưu là của người Vô học. Sao Niết-bàn không phải Hữu học?

Vì Vô học và phàm phu tương ưng với phi Hữu học này. Phi Vô học là sao?

Hữu học và phàm phu tương ưng với phi Vô học này.

Hợp với tất cả Hữu, Vô học, thành tám người. Người hướng đến đạo quả có bốn hạng. Người đắc đạt đến quả có bốn hạng

1. Vì chứng đắc quả Tu-đà-hoàn do thực hành nơi đạo.

2. Chứng đắc quả Tu-đà-hoàn, cho đến bảy lần sinh là chứng đắc quả A-la-hán, thực hành nơi đạo.

Tám thứ chứng đắc quả A-la-hán: người này do danh, nên thành tám thứ. Nếu do vật thật thì chỉ là năm thứ. Một thứ trước là người hướng đến đạo quả. Bốn thứ sau là trụ.

Lại nữa, nếu trước kia, phần nhiều diệt và người cõi Dục lìa dục có ba hạng. Ở trong kiến đạo, trở thành hướng Tư-đà-hàm và hướng A- na-hàm, vị này không phải thuộc về Tu-đà-hoàn, Tư-đà-hàm.

Vì lẽ gì trước đây đã nói: Tu đạo có hai thứ:

1. Đạo thế.

2. Đạo xuất thế.

Người Hữu học do đạo nào được lìa dục? Từ cõi nào được lìa dục?

Kệ nói: Do xuất thế lìa dục, Hữu đảnh.

Giải thích: Từ Hữu đảnh, nếu được lìa dục, nhất định là Hữu học, do đạo xuất thế, không do đạo thế.

Thế nào là như đây?

Từ trên trời Hữu đảnh, vì không có sinh lại nữa, vì dựa vào đạo tư địa chứ không phải đối trị.

Sao đạo tự địa không thể đối trị?

Vì hoặc tự địa đã bị tùy miên. Nếu hoặc tùy miên ở trong loại đạo này, thì không thể lập loại đạo này, có thể diệt hoặc này. Nếu đạo là người khác, người không ngoài ba quả, thành lập nên thuộc về ba quả. Nghĩa này dựa vào đối trị hoặc này. hoặc này thì không được tùy miên ở trong đạo này. Dựa vào đạo tự địa không được làm đối trị hoặc của tự địa.

Kệ nói: Hai thứ khác.

Giải thích: Trừ Hữu đảnh, ở trong tất cả địa lìa dục, có hai thứ do đạo thế, xuất thế mà phàm phu và người học, đều được lìa dục. Trong đây, Kệ nói:

Do Thánh nhân đạo thế Lìa dục đạt đến hai.

Giải thích: Do đạo thế gian, nếu Thánh nhân, đạt được đắc lìa dục sẽ có hai thứ lìa diệt:

1. Chỗ đạt đến về thế gian.

2. Chỗ đạt đến về xuất thế gian.

Kệ nói: Thuyết khác nói do xuất thế.

Giải thích: Do đạo xuất thế. Nếu Thánh nhân được lìa dục, lìa diệt. Đắc đạt đến cũng có hai thứ.

Sư khác nói như vầy: Vì sao? Vì Kệ nói: Xả bỏ hoặc không hợp.

Giải thích: Nếu Thánh nhân do lìa dục thì đắc đạt đến đạo Thánh. Nếu đắc đạt đến của thế gian không sinh, thì trong nghĩa này, nếu người do Thánh đạo lìa dục đối với vô sở hữu, vô biên nhập, nương dựa các định, lại tu hành luyện căn. Người ấy do xả đủ đạo trước, vì đạo quả hoàn toàn không có, nên tương ưng, không tương ưng lìa diệt hoặc của địa trên. Nếu xả đây xong, thì lại tương ưng với hoặc của địa kia?

Kệ nói: Hữu đảnh, nửa giải thoát.

Giải thích: Người này dù không có đắc đạt đến, lìa diệt của thế gian, cũng không được tương ưng với hoặc của thế gian kia. Thí dụ như người Hữu học, đối với hoặc của trời Hữu đảnh, đã được phân nửa giải thoát, trong đó, tất nhiên sẽ không có đắc đạt đến, lìa diệt của thế gian. Do vì hành tu luyện căn, nên đã xả đắc đạt đến xuất thế, cũng không tương ưng với hoặc của thế gian kia.

-oOo-

A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 18

Phẩm 6: PHÂN BIỆT THÁNH ĐẠO QUẢ NHÂN (Phần 3)

Lại nữa, như người phàm phu sinh nơi địa sơ định trở lên, do xả hoặc của cõi Dục nên diệt lìa cho đến lại không tương ưng với hoặc. Ở cõi Dục kia cũng vậy. Như thế, lối chấp này không phải là chứng cứ.

Lại, do địa nào, từ địa nào được lìa dục?

Kệ nói:

Do vô lưu không đến
Tất cả địa lìa dục.

Giải thích: Nếu dựa vào địa không phải chế định, tu đạo vô lưu, thì có khả năng lìa dục nơi tất cả địa, cho đến trời Hữu đảnh. Nếu người dựa vào định của phần gần, được lìa dục của địa dưới, thì ví như đạo vô gián, nên tất cả đạo giải thoát cũng từ định phần gần dấy khởi.

Nếu không phải thì sao? Kệ nói:

Từ sau nơi phần định
Ba địa nẻo thoát trội.

Giải thích: Địa sinh của tất cả chúng sinh có chín thứ. Nghĩa là dục nơi cõi Dục, định của cõi Sắc, bốn định của cõi Vô sắc. Trong đây, lìa từ dục nơi cõi Dục, cho đến lìa dục của cõi thứ hai, gọi là ba địa trội hơn. Ở trong ba địa này, đạo giải thoát là sau cuối, hoặc từ định phần gần khởi, hoặc từ định căn bản khởi.

Kệ nói: Chẳng phải là phần trên.

Giải thích: Từ ba địa trội hơn trở lên, tất cả đạo giải thoát là sau cùng, đều từ định căn bản khởi, đều không khởi từ định của phần gần. Vì xả căn bình đẳng, nên phần gần và căn bản trong ba định, vì do thọ căn bản khác, nên có người khác không thể nhập định căn bản. Vì tu hành chung căn khó thành, nên ở ba địa lìa dục, và đạo giải thoát là sau cùng, cũng được từ định phần khởi, do vô lưu không phải chế định, được tất cả địa là dục. (Nghĩa này đã nói). Vì do khác chưa nói, nên nay phải nói.

Kệ nói: Do tám tự diệt trên.

Giải thích: Nếu do tám thứ định vô lưu nên được lìa dục. Nghĩa là định sắc, định trung gian, định Vô sắc, đều từ tự địa và địa trên, mà đều được lìa dục, không phải từ địa dưới. Vì trước kia đã lìa dục, nên trong đây, đạo vô gián xuất thế, đạo giải thoát duyên bốn đế làm cảnh. Như thế, mười sáu tưởng khởi, nghĩa này tự thành.

Kệ nói:

Đạo vô gián giải thoát
Thế gian như thứ lớp
Tĩnh lặng cùng thô nặng
Cảnh địa tưởng trên dưới.

Giải thích: Đạo giải thoát khởi, lấy tĩnh lặng v.v... làm tướng. Đạo vô gián khởi, lấy thô nặng v.v... làm tướng. Hai đạo này, như thứ lớp thế gian kia. Thứ nhất duyên địa trên làm cảnh khởi. Thứ hai duyên địa dưới làm cảnh khởi. Nếu giải thoát, tư duy xét lường địa trên, vì duyên tĩnh lặng tinh đẹp xuất ly nên tùy thuộc một tướng. Nếu đạo vô gián tư duy, xét lường địa dưới, thì sẽ duyên thô nặng, bức não, vách dày, vì tùy thuộc một tướng. Do vì không tĩnh lặng, nên gọi là thô nặng. Do dụng công lớn đã thành, không phải tinh đẹp, nên gọi là bức não. Do vì nhiều lỗi lầm, hay trái nghịch, nên không được xuất ly địa này, nên gọi là vách dày. Thí dụ như tội nhân không rời địa ngục, vì chướng nặng. Trái với tướng này, nên biết là nghĩa của tướng xuất ly, tinh đẹp, tĩnh lặng.

Đã nói tùy thuộc gốc, thích ứng với nghĩa khác xong. Lại nữa, từ Tận trí sau vô gián, trí nào được sinh?

Kệ nói:

Nếu không hoại Tận trí
Vô sinh sau, không sinh
Tận trí hoặc Vô học, chánh kiến.

Giải thích: Nếu người thành tựu, A-la-hán pháp không hoại thì từ Tận trí sau vô gián, Vô sinh trí ắt sinh, chứ không phải Tận trí, Vô học chánh kiến sinh. Nếu không phải là người của pháp không hoại, từ Tận trí lại sinh Tận trí, hoặc sinh chánh kiến Vô học, không phải Vô sinh trí vì có thoái đọa. Lại nữa, chánh kiến Vô học này, đối với A-la-hán bất hoại là chắc chắn không sinh.

Kệ nói: Thích ứng chung này.

Giải thích: Nếu A-la-hán của pháp không hoại, từ sau Vô sinh trí, có khi Vô sinh trí lại sinh. Vì sao? Vì chánh kiến này đối với tất cả A-la-hán,

đều chung không có khác biệt, là bốn quả đã nói trước kia.

Quả này thuộc về pháp nào? Là quả Sa-môn.

Pháp nào gọi là Sa-môn-nhã? Kệ nói: Sa-môn đạo vô cấu.

Giải thích: Nếu đạo là vô lưu, gọi là Sa-môn-nhã. Do người của đạo này, trở thành Sa-môn-na, vì do khả năng làm tĩnh lặng các hoặc. Như kinh nói: Người này hay làm tĩnh lặng nhiều thứ pháp ác, không thích ứng với pháp tuệ, pháp nhiễm ô tùy thuận nơi sinh tử, có thể chiêu cảm với hữu sau, cho đến lão tử, nên gọi là Sa-môn-na. Phàm phu không phải nhất định có thể tĩnh lặng cảm hóa mọi điều ác, nên không phải chân thật Sa-môn-na.

Lại nữa, Sa-môn-nhã này, pháp nào là quả?

Kệ nói: Quả hữu vi, vô vi.

Giải thích: Pháp hữu vi, vô vi là quả của Sa-môn-nhã. Quả này, trước kia đã nói, có bốn hạng. Nghĩa là Tu-đà-hoàn, Tư-đà-hàm, A-na-hàm, A-la-hán. Như kinh nói: Quả của Tỳ-kheo Sa-môn-nhã có bốn hạng (nói rộng như kinh).

Lại nữa, quả này có bao nhiêu thứ?

Kệ nói: Một quả kia gồm chín mươi.

Giải thích: Sa-môn-nhã này, quả của Sa-môn-nhã là hữu vi, vô vi, đều có tám mươi chín thứ.

Đây là pháp gì?

Kệ nói: Đạo giải thoát với diệt.

Giải thích: Vì diệt kiến hoặc, nên có tám đạo vô gián, tám đạo giải thoát. Vì diệt tu hoặc, nên ở mỗi chín địa đều có chín phẩm đạo vô gián, đều diệt chín phẩm hoặc, đều có chín phẩm đạo giải thoát. Tất cả đạo vô gián trong đây, được gọi là Sa-môn-nhã. Tất cả đạo giải thoát, gọi là quả của Sa-môn-nhã hữu vi, là quả đẳng lưu của đạo vô gián. Và vì quả công đức, nên các hoặc đều lìa diệt, gọi là quả của Sa-môn-nhã vô vi. Do nghĩa như đây, nên quả hữu vi, vô vi đều có giảm một nơi chín mươi thứ hoặc.

Nếu vậy, đối với Phật, Thế Tôn, nghĩa này lẽ ra phải hợp phân biệt, không thể phân biệt riêng lẻ, nếu quả rất nhiều.

Kệ nói:

Thành lập bốn thứ quả
Do năm nhân có đủ.

Giải thích: Ở trong vị diệt, đạo, nếu có đủ năm nhân, thì ở quả vị này, Phật, Thế Tôn đã an lập quả Sa-môn-nhã.

Những gì là năm nhân? Kệ nói:

Xả trước được đạo riêng
Được quả, quả diệt chung
Và cùng đắc tám trí
Tu tập mười sáu hành.

Giải thích:

1. Trước lìa bỏ đạo trước.

2. Đến đắc đạo chưa từng được. Do lìa bỏ, dẫn đến đắc hướng đạo, quả đạo.

3. Số hợp dẫn đến đắc diệt. Do phần một đã đạt được nên dẫn đến đắc tất cả diệt.

4. Vì một thời điểm đạt được tám trí.

5. Bốn pháp trí và loại trí.

Tu tập mười sáu tướng đế, nghĩa là tướng vô thường v.v..., năm nhân như đây, mỗi quả đều có năm nhân này, không thể lập ở quả Phật. Nếu chỉ nơi đạo vô lưu, gọi là Sa-môn-nhã.

Thế nào đạo đời đã được hai thứ quả, gọi là quả Sa-môn-nhã?

Kệ nói:

Vì đời đạo được lìa
Được vô lưu giữ quả.

Giải thích: Trong hai quả, không chỉ lấy sự diệt của đạo, đời làm quả. Nghĩa là từ quả Tư-đà-hàm.

Thế nào là diệt của quả kiến đạo, ở trong đó lìa nhau, đồng nhất dẫn đến đắc, thâu tóm tất cả diệt? Vì mỗi một quả, thế nên trong kinh nói: Gì là quả Tư-đà-hàm? Nghĩa là ba kết lìa diệt và dục sân, si mỏng, yếu. Gì là quả A-na-hàm? Nghĩa là lìa diệt năm kết phần dưới, do đạo vô lưu, lìa năm diệt dẫn đến đắc, nên đạo này được duy trì. Do sức của đạo vô lưu, nên đến chết cũng không lùi mất. Thế nên, diệt này như lý nên thành quả Sa-môn-nhã. Đây là thuyết trước đã nói, gọi là quả Sa- môn-nhã.

Lại nữa, Kệ này nói:

Bà-la-môn Phạm Luân Vì nói Phạm này chuyển.

Giải thích: Do khả năng trừ sạch các hoặc, nên gọi là Bà-la-môn, hoặc gọi là Phạm luân, vì do Phạm chuyển, nên tương ưng với pháp Phạm vô thượng, nói Phật Thế Tôn gọi là Phù-lam-ma, như trong kinh nói: Thế Tôn là Phù-lam-ma, tĩnh lặng như đây, trong mát như đây (nói rộng như kinh). Do vậy, Phật, Thế Tôn được gọi là Phù-lam-ma. Luân này là luân của Phật, Thế Tôn, nên gọi là Phạm luân, vì chỉ có Phật, Thế Tôn đã chuyển.

Kệ nói: Pháp luân gọi là kiến đạo.

Giải thích: Luân là nghĩa gì? Vì nhân bánh xe này, nên được đi, do đó gọi là luân. Vì kiến đạo giống như bánh xe, nên nói pháp này gọi là luân.

Giống nhau là sao?

Kệ nói: Đi nhanh cùng nan hoa.

Giải thích: Do đi nhanh, thì giống như bánh xe. Do bỏ chỗ này đến chỗ kia, do chưa chế phục, có thể chế phục xong. Vì chế phục, trấn giữ khiến không mất, do từ dưới hướng lên trên, từ trên hướng xuống dưới và nghĩa đi nhanh v.v..., nên nói giống như bánh xe. Do nghĩa nan hoa v.v..., nghĩa là tám phần Thánh đạo. Nghĩa nan hoa này v.v... giống như bánh xe. Đại đức Cù Sa nói: Đây gọi là bánh xe. Chánh kiến, chánh giác, chánh tiến, chánh niệm: Bốn pháp này giống như nan hoa. Chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng: Ba pháp này giống như bầu xe. Chánh định, một pháp này giống như vành bánh xe. Thế nên, kiến đạo gọi là pháp luân, lập kiến đạo này là pháp gọi là pháp luân.

Lấy pháp nào làm chứng?

Đối với Thánh, là lúc Kiều Trần Như sinh kiến đạo. Do thuyết nói Đức Thế Tôn đã chuyển pháp luân nên lấy làm chứng.

Thế nào là ba chuyển, mười hai tướng?

Pháp này là khổ Thánh đế. Đế này tất nhiên, nên biết, pháp này đã biết. Ba lần chuyển như thế, ở trong mỗi một lần chuyển, pháp nhãn thành, trí thành, minh thành, tuệ thành.

Ba chuyển như đây và bốn tướng, mỗi đế đều có. Do đồng với ba và mười hai, nên nói ba chuyển, mười hai tướng. Ví như nói thông, tuệ đối với hai xứ, bảy xứ. Do chuyển này, nên kiến đạo, tu đạo, Vô học đạo, như số đã thể hiện rõ.

Sư Tỳ-bà-sa nói thế này: Nếu chấp như vậy không chỉ kiến đạo có ba chuyển, mười hai tướng, làm sao an lập đây là pháp luân?

Pháp môn này vốn gọi là pháp luân, Trong đây có đủ ba chuyển, mười hai tướng.

Nếu vậy, thế nào là ba chuyển?

Ở trong đó, ba lần chuyển bốn đế. Thế nào là mười hai tướng?

Ba lần tư duy về bốn Thánh đế, nghĩa là pháp này gọi là khổ, tập, diệt, và đạo Thánh đế. Pháp này tất nhiên nên biết, tất nhiên nên diệt, tất nhiên nên chứng, tất nhiên nên tu. Pháp này đã biết, đã diệt, đã chứng, đã tu.

Thế nào gọi là chuyển?

Do hạnh độ tha nối tiếp nhau, sao cho chúng sinh kia hiểu được nghĩa này.

Lại nữa, tất cả Thánh đạo đều là pháp luân. Do công năng thực hiện hóa độ nơi đệ tử nối tiếp nhau, nên pháp này được nối tiếp nhau với người khác. Vì do sinh kiến đạo, nên tuy được chuyển, nói là đã chuyển.

Lại nữa, ở trong cõi nào được bao nhiêu quả Sa-môn-nhã? Kệ nói: Dục ba, sau ba cõi.

Giải thích: Chỉ được ba quả trong cõi Dục. Ở cõi khác không có Sa-môn-nhã ở sau cùng. Nghĩa là A-la-hán. Quả này được chung ở ba cõi. Đây là hai quả trước. Vì người chưa lìa dục đã được, nên ở cõi trên không được. Nghĩa này hợp lý.

Sao quả thứ ba, ở cõi trên không nên được? Kệ nói: Cõi trên không kiến đạo.

Giải thích: Ở trên cõi Dục không có kiến đạo. Nếu người đã được lìa dục, lìa đạo này, dẫn đến chứng đắc quả A-na-hàm, thì không có lý ấy. Do nghĩa đó, thế nên, chỉ ở cõi Dục mới có ba quả. Do nhân gì ở địa trên, không có kiến đạo. Ở cõi Vô sắc vì không có việc nghe chánh pháp nên không thể duyên nơi cảnh giới nơi cõi dưới thành thử không có kiến đạo trong cõi Sắc.

Kệ nói:

Không chán, nên đây tạo
Kinh nói cứu cánh kia.

Giải thích: Phàm phu nơi cõi Sắc, do vướng mắc ái niềm vui của Tam-ma-bạt đề, vì do không có khổ thọ, nên không sinh tâm chán bỏ ác. Nếu lìa chán ác, thì sẽ không có đạo lý riêng lẻ nào có thể dẫn sinh Thánh đạo như thế v.v... Điều này căn cứ vào đạo lý, cũng như kinh A-hàm để chứng minh.

Kinh nói có năm người tạo tác ở đây, đạt cứu cánh ở kia. Những gì là năm?

Từ trung diệt, cho đến thượng lưu. Tạo tác, nghĩa là đầu tiên phát tu kiến đạo, là chánh phương tiện của Niết-bàn. Cứu cánh nghĩa là dẫn đến chứng đắc quả A-la-hán. Do kinh này, nên biết ở cõi trên không có kiến đạo (trước đây đã nói). Nếu A-la-hán của pháp không hư hoại, sau Tận trí, tất nhiên sinh Vô sinh trí.

A-la-hán có khác biệt không? Nói có.

Kệ nói: A-la-hán có sáu loại.

Giải thích: Ở trong kinh nói: A-la-hán có sáu tánh:

1. Pháp rơi xuống, lùi lại.
2. Pháp tự hại.
3. Pháp giữ gìn.
4. Pháp trụ không lay động.
5. Pháp thông đạt, ứng hợp.
6. Pháp không hư hoại.

Kệ nói: Tánh năm tín, lạc trước.

Giải thích: Trừ một người của pháp không hư hoại, năm người còn lại, tin ưa được xem là ưu tiên.

Kệ nói: Người thoát, dựa thời ái.

Giải thích: Năm người này nên biết, sự giải thoát của họ dựa vào thời gian được thành và luôn giữ gìn, những gì yêu thích nhất thế nên nói người A-la-hán kia có thời giải thoát. Lúc A-la-hán kia quán, tức được giải thoát. Do trừ chữ "quán", nên nói "thời giải thoát". Ví như váng sữa đựng trong bình. Vì sao? Vì người kia tu-Tam-ma-đề hiện tiền, tất nhiên, lúc quán, lúc thành. Nghĩa là thời điểm mạng duyên nơi trú xứ không có bệnh. Nếu quán thời điểm này, tất cả đều cùng thành giải thoát.

Kệ nói: Pháp bất hoại không hoại.

Giải thích: Nếu A-la-hán không hư hoại đã được giải thoát, thì luôn trở thành không hoại, vì do không có lùi lại rơi rớt.

Kệ nói: Nên phi thời giải thoát.

Giải thích: Thế nên, nói người này không dựa vào thời gian để giải thoát. Vì sao? Vì người này lúc không quán, luôn giải thoát như ý, vì có khả năng tu tập Tam-ma-đề hiện tiền.

Lại nữa, vì do tạm thời hoặc vĩnh viễn thời giải thoát, nên gọi người kia là có thời giải thoát và không vô thời giải thoát, do có nghĩa lùi mất và không lùi mất.

Kệ nói: Đây trước, kiến đế loại?

Giải thích: A-la-hán của pháp không hư hoại này, ở trong vị Học, nên biết kiến đế là tánh.

Sáu A-la-hán này là từ đầu tiên có sáu tánh hay là về sau mới được sáu tánh?

Kệ nói:

Có khác vốn được tánh
Có khác luyện căn được.

Giải thích: Có người từ đầu vốn do lui lại, rơi rớt làm tánh, có người từ đầu do tự hại làm tánh. Tánh còn lại cũng vậy.

Lại nữa, có người trước lùi pháp làm tánh. Về sau, do tu hành luyện căn, lại tiến tới được tự hại pháp làm tánh, cho đến tiến tới được không hủy hoại pháp làm tánh. Do vậy nên biết cũng thế.

Ở đây, lùi lại pháp rơi đọa: Nếu người nhất định từ pháp mình đã được, lùi lại rơi đọa, thì sẽ không thể được pháp tự hại làm tánh. Pháp tự hại, nghĩa là nếu người nhất định nên sát hại thân mình. Giữ gìn pháp là người tùy thuộc điều mình đã được, nhất định nên gìn giữ.

Pháp trụ không lay động: Nếu người lìa khỏi nhân duyên lùi lại rơi đọa rất mạnh mẽ, mặc dù không luôn giữ gìn nhưng quyết định nên trụ ở chỗ đã đạt được không lay động. Vì không lùi lại rơi đọa, vì lìa gia hạnh, nên không được tăng tiến.

Pháp thông đạt: Nếu người vào thời gian sau, nhất định thông suốt, do không hủy hoại làm tánh. Pháp không hủy hoại, nghĩa là người nhất định không như người trước kia có lùi lại rơi đọa. Hai người trước ở trong địa vị Hữu học, không có thường xuyên tu và tôn trọng tu, chỉ căn có khác. Người thứ ba, luôn tu gia hạnh, căn chậm lụt. Người thứ tư, luôn tu gia hạnh, căn nhạy bén. Người thứ năm đủ hai pháp tu, chỉ căn chậm lụt. Người thứ sáu đủ hai pháp tu, tuệ căn rất nhạy bén. Người thứ nhất thoái chuyển pháp, không nhất định phải có thoái chuyển, cho đến người của pháp thông đạt, không phải nhất định nên thông đạt. Pháp không hủy hoại chỉ căn cứ ở nghĩa hữu (cõi) nên nói tên này. Nếu người chấp như đây: Ở trong ba cõi đều đủ sáu A-la-hán. Nghĩa này không mâu thuẫn. Nếu người chấp như kia, trong cõi Dục có sáu A-la-hán, cõi Sắc, Vô sắc chỉ có hai. Nghĩa là pháp trụ không lay động và pháp không hư hoại. Hai người này lại lùi lại tự hại, tu hành luyện căn, thì việc này không có.

Trong sáu người này, người nào được lùi lại? Từ pháp lùi lại hay là từ quả, hay là từ tánh?

Kệ nói:

Tánh lùi lại có bốn
Quả lùi lại có năm.

Giải thích: Bốn người tự hại v.v... từ tánh lùi lại. Vì sao? Người của pháp lùi lại, rơi đọa, không có từ tự tánh lùi lại, rơi đọa. Năm người của pháp lùi lại rơi đọa v.v..., đều từ quả lùi lại. Năm người này dù lùi lại.

Kệ nói: Không phải trước.

Giải thích: Nếu người trước đó đã được tánh, thì người này sẽ không từ tánh này lùi lại. Do đạo Hữu học, Vô học đã thành tựu, khiến cho chắc thật. Nếu là tánh Hữu học, thì đạo thế, xuất thế đã thành tựu cũng không có lùi lại. Do tu hành luyện căn, về sau tánh đã được thì tánh này có lùi lại. Nếu người đạt được sơ quả thì người này sẽ từ sơ quả không có lùi lại, từ quả khác thì có thể lùi lại. Thế nên, từ quả Tu- đà-hoàn không có lùi lại, rơi đọa. Nếu tạo ra chấp như vậy thì pháp lùi lại sẽ có ba người:

1. Ở trong tánh thoái đọa, nhập Niết-bàn.

2. Tánh do tu luyện căn được, lùi lại.

3. Lùi lại rơi vào hàng Hữu học.

Tự hại có bốn. Ba người như trước đã nói. Người thứ tư, trở lại tánh lùi lại. Như đây, ba người khác tăng mỗi một phẩm. Như thứ lớp nên biết, thành năm, sáu, bảy người, là tánh vốn đã được. Nếu lùi lại, thì sẽ trở thành hàng Hữu học. Ở đó được trụ không trụ tánh khác. Nếu không như vậy, thì do được tánh tăng trưởng, chuyển tăng không thành lùi lại.

Lại, nhân của hữu gì từ sơ quả không lùi lại. Kệ nói: Vì kiến hoặc không loại.

Giải thích: Không loại là sao? Hoặc, đối tượng diệt của tất cả kiến đế, vì dựa vào ngã sinh khởi. Vì hoặc kia lấy thân kiến làm căn bản. Hoặc này đã dựa vào ngã, nhất định vĩnh viễn không có nên nói không có loại.

Nếu vậy, hoặc kia lẽ ra phải thành duyên nơi cảnh vô vi, hay không phải duyên nơi cảnh vô vi?

Vì duyên đế làm cảnh, nên ở trong đế, không như phân biệt làm cảnh.

Nếu thế, tại sao hoặc hoặc nào không thể như vậy, để có sai biệt?

Vì sao? Vì ngã kiến đối với loại sắc v.v..., do sự tạo tác sự thọ nhận, sự tự tại, vì phân biệt, nên tăng ích, không phải thật có tánh ngã khởi đều lấy thân kiến làm chỗ nương dựa, hoặc biên kiến v.v... còn lại sinh khởi. Thế nên nói vô loại. Hoặc, đối tượng diệt của tu đạo, dục, sân, mạn, vô minh. Ái tăng thượng ở trong loại sắc v.v... khởi, lấy không hiểu rõ làm tự tánh sinh khởi. Thế nên nói có loại. Vì sao? Vì hoặc kia có cảnh tịnh vi tế v.v... Do duyên nơi cảnh này, nên thân kiến kia được khởi ngã v.v... đều không có lờ mờ.

Lại nữa, hoặc, đối tượng diệt của tu đạo, có hoại cảnh, và mỗi cảnh đều tương đối. Nghĩa là đáng yêu, không đáng yêu v.v..., hoặc, là đối tượng diệt của tất cả kiến đế, đều chung lấy tướng ngã làm cảnh v.v... Thế nên,

không có mỗi loại cảnh tương đối.

Lại nữa, cảnh nơi đối tượng duyên của kiến đạo, nghĩa là vô thường, khổ, vô ngã, không, vì một chân thật là có, nên không phải là đối tượng duyên của đạo thế gian, nên đối với sự sinh tử vô thủy, vì trước kia chưa từng được chứng kiến, thế nên sơ quả không Có sự việc lùi lại.

Lại nữa, nếu Thánh nhân không chí tâm quán sát, do niệm niệm quên mất, thì hoặc của tu đạo liền khởi. Ngược lại, nếu chí tâm quán sát, tất nhiên hoặc sẽ không được khởi. Ví như đối với sợi dây, khởi tưởng là con rắn, giống như người không chí tâm quán sát. Hoặc của ngã kiến v.v... sẽ không thể sinh khởi, vì các nhận thức do hiểu rõ, sáng suốt, quyết định, đo lường. Thế nên, Thánh nhân từ hoặc do kiến đế, nên không có nghĩa lùi lại.

Sư Kinh bộ thuyết minh: Từ quả A-la-hán, không có nghĩa lùi lại.

Nghĩa này chân thật hợp lý. Làm sao có thể biết.

Do kinh A-hàm và đạo lý. Trong đây nói? kinh A Hàm nói: Tỳ- kheo! Đây là diệt chân thật, nếu diệt ấy do chánh trí.

Lại nữa.

Kệ nói: Nói việc không phóng dật.

Giải thích: Kinh nói: Người Hữu học, ở trong chỗ không có phóng dật, ta quyết định nói có việc không phóng dật. Đối với A-la-hán, ta không nói. Nếu ông nói, đối với A-la-hán, cũng có việc không phóng dật. Như kinh nói: A Nan ! Đối với người A-la-hán, những việc như lợi dưỡng, ngợi khen v.v..., ta nói cũng có thể làm chướng ngại. Nghĩa này không hợp lý, vì lẽ kinh này nói sự lùi lại, chỉ nói từ trụ yên nơi hiện pháp lùi lại, là tâm không hư hoại, giải thoát, là thân xưa nay đã chứng. Ta nói từ thân này, không nhân của hữu duyên riêng nào có thể làm cho A-la-hán lùi lại, rơi đọa. Nếu ông nói từ dựa vào thời gian giải thoát có lùi lại, thì nghĩa này có thể có do chúng ta cũng nói như thế này: Đây là căn cứ ở nghĩa của thời gian giải thoát. Chính vì vậy, nên cần phải tư duy, xét lường, xem là A-la-hán hay là chín định? Hay là định căn bản? Và Tam-ma-đề căn bản?

Làm sao biết được vì dựa vào thời gian hiện tiền, nên nói là dựa vào thời gian giải thoát? Vì trụ yên vui ở hiện đời, vì thường thường đã tìm tòi, tu tập, nên nói là đối tượng bị tham ái.

Có sư khác nói: Vì là thích hợp với vị đã ăn, nên nói là đối tượng bị tham ái. Vì sự giải thoát của A-la-hán, luôn theo đuổi nên không thể cho là dựa vào thời gian, nên không phải là đối tượng của ái, nên không thể lập làm đối tượng bị tham ái. Nếu từ quả A-la-hán có rơi rớt, lùi lại thì về lý thế nào?

Phật Thế Tôn nói: Chỉ xuất phát từ dựa vào tâm, học trụ yên vui nơi hiện đời thì có lùi lại.

Thế nên, phải biết nghĩa này. Nghĩa là tất cả sự giải thoát của A-la-hán, tất nhiên là pháp không hủy hoại. Từ trụ yên vui nơi hiện đời, A-la-hán có lùi lại. Do lợi dưỡng, sự ca ngợi v.v..., vì tâm tán loạn, vì lẽ sự tự tại bị lùi mất, vì do căn chậm lụt. Tuy nhiên, có người cũng không lùi lại, nếu người có căn nhạy bén. Trong trường hợp này, nếu Có sự lùi lại, thì nói là A-la-hán có pháp thoái chuyển. Nếu không lùi lại, gọi là A-la-hán của pháp bất thoái. Về nghĩa của pháp v.v... tự tại, nên tư duy như đây.

Trụ pháp bất thoái, pháp bất hoại, pháp bất động, ba người này có khác biệt gì nhau không?

Người của pháp bất thoái, không phải do rèn luyện căn mà đạt đến.

Người của pháp bất hoại, do duyên căn đạt đến, Hai người này phụ thuộc vào pháp mình đã tu mà Có sự khác biệt của Tam-ma-bạt-đề. Từ đây, không Có sự rơi rớt lùi lại.

Người trụ bất động, tùy thuộc trụ ở trong công đức mà mình đã thu hoạch được. Từ công đức này, nhất định bất thoái, cũng không tinh tiến sinh công đức khác. Nếu sinh công đức khác, thì từ đây sẽ được khởi động. Như đây, nên biết sự khác biệt giữa ba người.

Kệ nói: Thời giải thoát Cù-đề.

Giải thích: Tịnh mạng Cù-đề-kha ở trong vị học, vì do thường thường tham đắm vị định, vì lẽ căn chậm lụt, nên từ dựa vào thời giải thoát rơi lùi lại, sinh tâm lo lắng, ăn năn, muốn bỏ thân mạng, cầm gậy tự hại. Khi sắp chết, chứng được A-la-hán, liền nhập Niết-bàn. Thế nên, Cù-đề-kha không phải là quả A-la-hán thoái lui. Trong kinh Thập Tăng nói lời này: Có một pháp nhất định phải sinh, nghĩa là tâm giải thoát dựa vào thời gian đã yêu thích. Lại có một pháp nhất định phải chứng, nghĩa là pháp không hủy hoại tâm giải thoát, là quả A-la-hán.

Tạo ra hai lần ở trong mười để nói là sao? Ở chỗ khác, không từng nghe nói sau A-la-hán lại còn phải sinh? Văn thế nào nhất định có thể chứng minh?

Như ông nói: Quả A-la-hán thuộc về căn chậm lụt, tất nhiên phải sinh lại.

Văn kinh này muốn chứng minh nghĩa gì?

Nếu ông nói: Muốn biểu thị rõ về quả sinh, vì có công năng, nên dùng văn này để làm chứng.

Nếu vậy, đối với quả khác, cũng có thể lấy văn này làm chứng. Nếu ông nói: Vì quả này ứng với sự sinh, nên nói ứng sinh. Quả khác rất cần phải sinh thế nên dựa vào thời giải thoát, không phải là A-la-hán.

Nếu người A-la-hán vì do căn chậm lụt, nên hiện tiền một thứ quán khi tu một thứ Tam-ma-đề để được thành, nói đây là vì dựa vào thời giải thoát. Trái với đây là phi thời giải thoát.

Tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Có do ba thứ dục tùy miên của cõi Dục sinh khởi tâm trên. Những gì là ba?

1. Dục tùy miên của cõi Dục chưa được lìa diệt.

2. Tùy thuộc pháp dục nơi tâm trên của cõi Dục, đối với căn hiện tiền.

3. Ở trong đó khởi tư duy không như.

Ông nói văn này vì dựa vào đủ nhân đã sinh hoặc nên nói.

Vậy, hoặc nào do không đủ nhân vẫn được sinh?

Căn cứ nơi kinh A-hàm để chứng minh nghĩa không lùi.

Như đây, làm sao do đạo lý, nếu người A-la-hán đủ được đối trị như vậy?

Do tất cả hoặc. này dẫn đến có thể vĩnh viễn không sinh là pháp.

Sao lại thoái lui? Nếu đối trị này chưa sinh thì làm sao là các lưu được tận.

Do chưa vĩnh viễn nhổ sạch chủng tử hoặc, sinh lại là pháp. Nếu lưu chưa được tận trừ làm sao gọi là A-la-hán?

Dựa vào đạo lý để chứng minh nghĩa bất thoái như đây. Kệ nói: Đống lửa ví cho sự lùi lại.

Giải thích: Nếu vậy thì kinh thí dụ cho đống lửa, ông nên sửa lại. Kinh này nói: Đệ tử Thánh học rộng, đi như đây, đứng như vậy, có thời gian, có xứ sở. Vì do sự nhớ nghĩ quên mất, nên lại sinh ác, không thích ứng với tuệ quán biết. Nghĩa ấy không hợp lý. Vì sao? Vì trong văn này không định rõ về A-la-hán. Làm sao biết được?

Do kinh này nói: Tâm A-la-hán quy hướng về nẻo không tịch trong thời gian dài, cho đến nhập Niết-bàn. Do lời nói này, nên biết trước kia không phải chứng. Lại, trong kinh khác nói: A-la-hán có diệu lực như thế, do các pháp của tất cả xứ lưu hành A-la-hán luôn lúc nào cũng mát mẻ, luôn lúc nào cũng tĩnh lặng. Vì do lời nói này, nên trước kia không phải là chứng. Có lời nói như thế, cho đến chưa lìa bỏ nẻo hành.

Nếu vậy, người Hữu học ở trong hạnh, cũng có nghĩa này. Kinh nêu thí dụ về đống lửa ở trong hoặc sinh. Vì do căn cứ ở bậc Hữu học để nói,

nên đối với A-la-hán không có lỗi lầm như đây. Sư Tỳ-bà-sa nói: Các người A-la-hán đều từ quả có thể lui lại. Vì chỉ A-la-hán có sáu tánh, người khác cũng có.

Kệ nói: Phàm người tu học có sáu tánh.

Giải thích: Không chỉ A-la-hán có sáu tánh, phàm phu và người Hữu học đều có sáu tánh. Vì sao? Vì sáu tánh của A-la-hán này, lấy thứ tự nơi sáu tánh kia làm trước.

Lại nữa.

Kệ nói: Kiến đạo không luyện căn.

Giải thích: Ở chỗ khác với kiến đạo, có tu hành luyện căn. Ở trong kiến đạo thì không có. Vì tu gia hạnh không kịp nên có người trong hàng phàm phu, tu vượt qua căn khác, có người ở trong hành vị được tin ưa, tu hành luyện căn. Trong kinh nói: Người này có được bốn thứ dựa vào tâm, trụ yên vui nơi hiện pháp. Từ đây, tùy thuộc một ta nói có đắc rơi rớt lùi lại, là giải thích của tâm không hủy hoại. Chỉ một vị A-la-hán, mà xưa nay thân đã chứng, ta nói không nhân của hữu duyên nào khác để có thể khiến A-la-hán từ đây rơi rớt lùi lại.

Thế nào A-la-hán của pháp không hủy hoại từ trụ yên vui nơi hiện đời mà được lùi lại?

Kệ nói:

Thoái đọa có ba thứ
Đã được, dụng chưa được.

Giải thích: Đã được lùi lại, nghĩa là người từ công đức đã được thoái lui. Chưa được thoái, nghĩa là nếu người không thể được, những công đức cần được. Thọ dụng thoái, nghĩa là người đã được công đức, không khiến hiện tiền tức trong ba thứ thoái chuyển này.

Kệ nói:

Sau cùng, Phật không hoại
Trung gian khác có ba.

Giải thích: Phật, Thế Tôn chỉ có nơi thọ dụng sự thoái lui không còn, do Như Lai hoàn toàn thực hiện việc ích lợi cho người khác. A-la-hán của pháp không hủy hoại, có lùi lại của thọ dụng và lùi lại của chưa được nghĩ a là từ sự khác biệt của pháp, nhân thù thắng chưa đạt đến chứng đắc. Các A-la-hán khác có đủ hai sự lùi lại: Thọ dụng, chưa được. Hai sự việc này có thể biết, do kinh căn cứ ở chỗ lùi lại nơi thọ dụng, để thuyết minh pháp thoái chuyển lập pháp không hủy hoại nơi A-la-hán bất thoái. Điều này

không trái với kinh. Thế nên, tất cả giải thoát vô lưu đều không thể hủy hoại. Như đã nói, an lập nghĩa A-la-hán của pháp không hư hoại. Nghĩa này là Như, chẳng phải là không Như. Thế nên, nghĩa này không thể vấn nạn, nghĩa là các A-la-hán, đều lấy sự không hủy hoại làm pháp. Đây gọi là làm rõ nghĩa không hư hoại.

Lại nữa, như Tỳ-bà-sa nói: Nếu có A-la-hán thoái chuyển nơi quả A-la-hán, thì A-la-hán này, còn thọ sinh hay không? Làm sao biết được?

Kệ nói: Vị thoái chuyển không chết.

Giải thích: Không có một người nào từ quả Thánh lùi lại ở trong hàng thoái chuyển xả mạng. Vì sao? Vì như kinh nói: Tỳ-kheo! Đệ tử bậc Thánh, nếu quên mất sự nhớ nghĩ thì đều chậm trễ. Dù vậy, nhưng nếu diệt sự quên mất thì sẽ nhanh chóng được diệt tận. Do kinh nói thế, nên không có nghĩa chết. Nếu không như vậy, thì chánh phạm hạnh này chẳng có thể nghỉ ngơi, yên ổn.

Nếu người từ quả này thoái chuyển, là quả xưa kia đã trụ, không phải là việc đã tạo ra, thì có tạo nữa không?

Kệ nói: Không tạo, không phải chỗ tạo.

Giải thích: Nếu người đã lùi lại, không còn tạo tác nữa, sẽ là việc mâu thuẫn với quả trước kia. Ví như người tráng kiện, dù có trợt ngã, chân cũng không bị khập kiễng.

Nếu người tu hành luyện căn sẽ có bao nhiêu đạo vô gián và đạo giải thoát?

Kệ nói:

Vô gián, giải thoát chín
Nên không có hủy hoại.

Giải thích: Nếu người cầu tánh thông đạt pháp không hủy hoại, thì sở tu của mười pháp, thông đạt ấy có chín đạo vô gián, chín đạo giải thoát. Ví như người cầu chứng đắc quả A-la-hán với đạo giải thoát, vô gián.

Vì sao như thế?

Là tánh của căn yếu kém. Kệ nói: Do sự việc lâu dài.

Giải thích: Người này thường xuyên tu tập tánh của căn yếu kém trong thời gian dài. Căn này do công dụng của phần ít, nên không thể xoay chuyển. Do đạo Hữu học, Vô học đã trở thành chắc thật.

Kệ nói: Ở kiến chí một một.

Giải thích: Nếu người muốn thông đạt tánh của kiến chí, tu đạo vô gián chỉ một thứ, đạo giải thoát cũng một thứ, trong đó, đạo phương tiện

cũng có một thứ. Tất cả ấy là đạo vô gián, đạo giải thoát.

Kệ nói: Vô lưu.

Giải thích: Vì sao? Do đạo hữu lưu tu luyện căn hành thì không có lý này. Vì căn vô lưu chuyển, nên cảnh thuộc đối tượng được duyên của đạo đều là chân như.

Căn của xứ nào có thể rèn luyện, khiến tăng tiến. Kệ nói: Tăng tiến ở cõi người.

Giải thích: Trong cõi người, được tu hành rèn luyện căn, ở xứ khác thì không có, vì không thoái chuyển.

Lại nữa, người nào dựa vào địa nào được tu hành luyện căn?

Kệ nói:

Vô học dựa chín địa
Hữu học chỉ dựa sáu.

Giải thích: Nếu người là hàng Vô học, nương dựa nơi chín địa, tu hành luyện căn. Nghĩa là định chưa đến, định trung gian, bốn định ở cõi Sắc và ba định ở cõi Vô sắc. Nếu người Hữu học, thì dựa vào sáu địa, tu hành rèn luyện căn, lìa ba định ở cõi Vô sắc. Vì sao? Vì do nghĩa này.

Kệ nói:

Xả quả, có khác biệt Được đạo quả hơn, tăng.

Giải thích: Nếu người tu hành luyện căn, là đã xả bỏ quả và quả nơi đạo của căn hơn kém, tức được quả của tánh nơi căn nhạy bén và đạo, không có quả A-na-hàm là thuộc về cõi Vô sắc. Do nhân này, nên hàng Hữu học ở cõi Vô sắc không có hạnh rèn luyện căn. Thế nên, tất cả A-la-hán chỉ có chín người, vì do sự khác biệt của căn.

Vì sao như thế. Kệ nói:

Hai Phật, Thanh văn bảy
Có chín do chín căn.

Giải thích: Những ai là bảy Thanh văn? Người của pháp thoái chuyển có năm. Người của pháp không hủy hoại có hai:

1. Do luyện căn mà đạt được.

2. Từ gốc.

Đây là pháp tánh không hủy hoại. Đối với nguồn gốc, Có sự khác biệt trong tánh không hủy hoại. Nghĩa là hai Phật: 1. Độc giác. 2. Đại chánh giác. Chín người này do sự khác biệt của căn yếu kém thượng v.v..., yếu kém trung v.v..., nên trở thành yếu kém, yếu kém. Thế nên thành chín A-la-hán. Tất cả Thánh nhân chỉ có bảy người. Nghĩa là do hạnh tín tùy, do

hạnh pháp tùy. Tín ưa thích, đạt kiến chí, thân chứng tuệ giải thoát, hai phần giải thoát. Tất cả bảy người đều như thế.

Kệ nói:

Căn gia hạnh diệt định
Hai giải thoát thành bảy.

Giải thích: Nếu do gia hạnh thành hai người, nghĩa là do hạnh tín tùy, do hạnh pháp tùy. Trước kia, do tín thọ giáo của người khác và do pháp tu hành. Đối với nghĩa, tu gia hạnh. Hoặc do căn thành của hai người, nghĩa là tin ưa được kiến. Do vì căn nhạy bén, vững chắc, chậm lụt kém yếu, nên:

Do tin ưa trội hơn. Do trí tuệ trội hơn.

Nếu do Tam-ma-bạt đề thành một người, nghĩa là thân chứng, do thân chứng, nên tâm định tĩnh diệt. Nếu do giải thoát thành hai người, nghĩa là tuệ giải thoát, hai phần giải thoát. Do định và tuệ giải thoát khỏi chướng của hoặc và chướng của định, nên người này trở thành bảy hạng.

Kệ nói:

Hoặc nói sáu hạng người
Người ba đạo song hành.

Giải thích: Nếu do thật nghĩa thì chỉ có sáu người. Vì sao? Vì ở trong kiến đạo có hai người, nghĩa là do hạnh tín tùy, do hạnh pháp tùy. Hai người này nếu ở trong tu đạo sẽ trở thành hai người riêng, tức là tin ưa được kiến chí. Hai người này nếu ở trong đạo Vô học sẽ trở thành hai người riêng, tức thời giải thoát, phi thời giải thoát. Trong ấy, nếu do sự sai biệt của căn, do người của hạnh tín tùy trở thành ba người. Nếu do tánh, lại trở thành năm người, nếu do đạo trở thành mười lăm người tức trụ ở tám Nhẫn và bảy trí. Nếu do lìa dục thì trở thành bảy mươi ba người.

Một là người bị ràng buộc đủ. Đối với cõi Dục, lìa dục có chín người. Cho đến xứ Vô sắc, vô sở hữu, lìa dục đều có chín người. Do dựa vào xứ của chín địa, nghĩa là ba châu và sáu trời cõi Dục. Do đạo của căn tánh lìa dục dựa nơi xứ, hợp số thành một trăm ngàn, bốn mươi bảy ngàn tám trăm hai mươi lăm người. Các Thánh nhân còn lại, như nghĩa và lý, nên như số lượng này.

Danh đã nói: Ở đây là hai phẩm giải thoát. Đây là người nào? Tuệ giải thoát lại là người nào?

Kệ nói:

Được diệt định, đều thoát
Người khác, tuệ giải thoát.

Giải thích: Nếu người trước được định diệt tâm, sau ở Vô học, gọi là hai phần giải thoát. Do Bát-nhã và Tam-ma-đề giải thoát khỏi chướng của hoặc và chướng của tám giải thoát, pháp chỉ do sức của Bát-nhã. Vì hoàn toàn giải thoát khỏi chướng của hoặc, Phật - Thế Tôn đã nói kệ:

Nếu xả năm kết này

Học đủ pháp không hoại.

Có bao nhiêu số lượng người này thành tựu đủ phần Hữu học?

Kệ nói:

Vì do quả định căn
Nói học đủ viên mãn.

Giải thích: Người Hữu học do ba nghĩa, nên gọi là học đủ.

1. Do quả.

2. Do căn.

3. Do Tam-ma-bạt-đề (Chánh định hiện tiền).

Chỉ do quả, nghĩa là người tin ưa được A-na-hàm, không phải thân chứng.

Chỉ do căn, nghĩa là kiến chí chưa lìa dục. Do quả, do căn, nghĩa là kiến chí, A-na-hàm chưa được thân chứng. Do quả do Tam-ma-đề: Nghĩa là tin ưa đạt quả A-na-hàm xong, được thân chứng. Do căn, quả, Tam-ma-bạ-đề, không do quả mà người Hữu học gồm đủ thì không có lý này.

Kệ nói: Vô học, viên mãn đức do hai.

Giải thích: Vô học viên mãn: Chỉ do hai thứ: Một là do căn, hai là do Tam-ma-đề. Nếu quả chưa viên mãn mà thành bậc Vô học, thì không có lý này. Thế nên, ở quả không luận viên mãn, không viên mãn mà chỉ do căn viên mãn. Không do Tam ma bạt đề, nghĩa là phi thời giải thoát nơi người tuệ giải thoát hoặc chỉ do Tam-ma-đề viên mãn. Không do căn, nghĩa là dựa vào thời giải thoát nơi người của hai phần giải thoát. Do căn và viên mãn Tam-ma-đề, nghĩa là phi thời giải thoát nơi người của hai phần giải thoát.

Sự khác biệt của đạo đã nói có nhiều thứ, nghĩa là đạo thế, kiến đạo, tu đạo, Vô học đạo. Hoặc nói đạo gia hạnh, đạo vô gián, đạo giải thoát, đạo tăng tiến v.v...

Nếu lược nói đạo này có bao nhiêu thứ?

Kệ nói:

Lược nói về đạo này
Bốn gia hạnh, vô gián

Đạo tăng tiến, giải thoát.

Giải thích: Đạo gia hạnh, nghĩa là nếu từ đạo này, đạo vô gián sinh. đạo vô gián: Nếu do đạo này có thể trừ diệt chướng của hoặc. Đạo giải thoát: Từ chỗ đã giải thoát, đạo vô gián đã diệt trừ chứng của hoặc. Tiếp theo sau, đạo đã sinh đầu tiên. Đạo tăng tiến: Từ sau đạo giải thoát đã sinh các đạo khác. Nghĩa là Tam-ma-đề chung nơi đạo luyện căn v.v... Bốn thứ này, vì sao gọi là đạo?

Do pháp này là con đường đưa đến Niết-bàn, nên gọi là đạo. Nếu người phát tâm hành theo con đường này, nhất định sẽ được đến Niết- bàn. Lại nữa, do người quán hành pháp này để tìm cầu

Niết-bàn, nên nói là đạo.

Sự tăng tiến giải thoát, sao gọi là đạo?

Là chủng loại của đạo ở trước, là do phẩm tối thượng. Vì do có thể khiến đạt đến hữu sau, nên nói phẩm trước là đạo sau. Vì do đấy là phương tiện để nhập Niết-bàn vô dư, nên bốn pháp này đều là đạo.

Lại nữa, đạo này có lúc nói là hành, vì do hành này mà đạt đến Niết-bàn. Hành này có bốn thứ. Như kinh nói: Có trí hành khổ chậm, có trí hành khổ mau, có trí hành an lạc chậm, có trí hành an lạc mau.

Trong đây.

Kệ nói: Dựa định hành an lạc.

Giải thích: Ở trong bốn định, bốn thứ đạo này, được gọi là hành an lạc. Do phần thâu tóm, Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na dấy khởi bình đẳng, nên đạo này không do dụng công mà thành, nên gọi là hành an lạc.

Kệ nói: Hành khổ ở địa khác.

Giải thích: Ở địa khác, nghĩa là không phải trong chí định, định trung gian, định Vô sắc. Đạo này gọi là hành khổ, vì do phần không thâu tóm, Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na không đủ và vì phải dùng công sức lớn để thành, nên gọi là hành khổ.

Vì sao? Không phải chí định và định trung gian. Định này do Xa- ma-tha không đủ. Vì chưa đến sơ định và hai định, nên định Vô sắc do Tỳ-bát-xá-na không đủ, vì tâm nghĩ tưởng vi tế. Hành khổ, lạc này có hai thứ.

Kệ nói:

Người căn kém trí chậm
Trí nhanh nhờ căn nhạy.

Giải thích: Nếu người căn độn, hoặc hành an lạc, hoặc hành khổ thì hành này gọi là trí chậm. Nếu người căn nhạy bén, thì hành này gọi là trí

nhanh chóng.

Lại nữa, vì ở trong hạnh này, trí thể hiện sự chậm chạp nên gọi là trí chậm. Trí nhanh chóng cũng thế.

Lại nữa, vì hành này là hành của người chậm chạp, nên gọi là trí chậm, trí nhanh cũng thế.

Lại nữa, đạo này hoặc gọi là trợ giác, pháp trợ giác có ba mươi bảy phẩm. Nghĩa là bốn niệm xứ, bốn chánh cần, bốn như ý túc, năm căn, năm lực, bảy giác phần, tám Thánh đạo phần.

Trong đây.

Kệ nói: Hai trí tận, Vô sinh, Bồ-đề.

Giải thích: Trí tận, Vô sinh trí này, vì do sự khác biệt của con người, nên thành ba thứ Bồ-đề.

1. Bồ-đề của Thanh văn.

2. Bồ-đề của Độc giác.

3. Bồ-đề của Chánh biến vô thượng.

Vì do vô minh đã hoàn toàn bị tiêu diệt, đã là chủ thể giác ngộ nhạy bén, như thật và vì đã tạo tác nên không tạo tác nữa.

Kệ nói:

Vì do thuận nơi đây Ba mươi bảy trợ giác.

Giải thích: Do pháp kia là Bồ-đề sinh phương tiện, sinh an trụ nơi thọ dụng, nên ba mươi bảy pháp được gọi là trợ giác.

Kệ nói: Do danh thật nghĩa mười.

Giải thích: Pháp trợ giác này, nếu do danh từ thì nói ba mươi bảy phẩm. Nếu do vật thật, thì gọi là tất cả pháp trợ Bồ-đề, tức chỉ có mười thứ.

Những gì là mười? Kệ nói:

Tín, tinh tiến, nhớ nghĩ
Tam-ma-đề, trí tuệ
Hỷ xả và khinh an
Và giới cùng với giác.

Giải thích: Tín: Ở bảy xứ, tâm lắng sạch. Tinh tiến: Tâm dũng mãnh đối với cảnh giới. Niệm: Đối với cảnh tượng được duyên, tâm sáng suốt, không quên. Định: Đối với cảnh giới luôn nhất tâm tĩnh lặng. Tuệ: Hiểu đúng như lý. Hỷ: Tâm yên vui. Xả: Tâm không có dụng công. Khinh an: Thâm tâm tùy thuận vụ việc. Giới: Công năng quân bình thân, miệng. Giác: Khả năng tư duy, xét lường.

Mười thứ như đây, làm sao an lập ở bảy xứ?

Kệ nói:

Tuệ cùng với niệm xứ
Tinh tiến gọi chánh cần
Như ý túc gọi định.

Giải thích: Ở trong đó, bốn niệm xứ, chánh cần, như ý túc, thì trí tuệ, tinh tiến, định là tự tánh. Tiếp theo nói năm căn, như căn lực cũng vậy. Do chấp danh, nên có khác. Vì sao? Vì năm vật tín, tinh tiến, niệm, định, tuệ, là căn, tức là lực. Trong đó, niệm xứ, trạch pháp, giác phần, chánh kiến, tức là tuệ. Chánh cần, tinh tiến, giác phần, chánh tinh tiến, tức là tinh tiến. Như ý túc, định giác phần, chánh định tức là định, niệm giác phần, chánh niệm, tức là niệm.

Pháp nào là khác?

Hỷ, khinh an, xả, giác phần, chánh giác và giới phần, tất cả năm pháp này là khác. Pháp trợ giác như đây, chỉ có mười thứ. Nếu căn cứ ở chỗ chấp của sư Tỳ-bà-sa thì sẽ có mười một thứ: Hai nghiệp thân, miệng vì không chung nhau, thế nên, về phần giới, trở thành hai thứ. Về bốn niệm xứ v.v... đã ở trước thì trí tuệ, tinh tiến, định là tự tánh. Điều này trong đây nên biết.

Kệ nêu:

Tùy chỗ trội lập danh
Tất cả gia hạnh đắc.

Giải thích: Trong đó, vì do tùy nơi pháp trội hơn, nên gọi là tên như vậy. Tất cả pháp do gia hạnh đạt được, đều là niệm xứ, chánh cần, Như ý túc.

Sao nói là tinh tiến, chánh cần?

Do chánh cần kia có công năng an lập nghiệp nơi thân, miệng, ý khiến cho trội hơn.

Sao nói Tam-ma-đề là như ý túc?

Tất cả đức trội hơn, đều lấy Như ý túc kia làm chỗ nương dựa. Như có người nói: Chính Tam-ma-đề gọi là như ý túc. Nghĩa là dục v.v..., đối với người kia thì đạo phẩm thành mười ba thứ, vì tâm dục được nuôi lớn. Nếu chấp như đây, tức sẽ mâu thuẫn với kinh. Kinh nói: Tỳ-kheo! Nay ta sẽ vì ông nói về như ý và như ý túc. Cho đến nói: Những gì là như ý? Ở trong chánh pháp, có Tỳ-kheo chứng dụng nhiều thứ cảnh giới như ý. Nghĩa là gốc là một thứ, liền thành nhiều thứ (nói rộng như kinh).

Sao trước nói tên căn, sau gọi là lực?

Vì do sự khác biệt của hơn kém. Vì do cơ thể chế phục, trội hơn, không thể chế phục, trội hơn. Căn: Mặc dù tăng thượng ở trong tu quán, nhưng ở nơi bậc thấp kém, chỗ đối trị Hoặc có thể chế ngự, vượt hơn nên là căn, không phải là lực. Lực: Ở trong tu quán, địa vị trên vượt hơn, chỗ hoặc bị đối trị không thể trội hơn và vì bị khuất phục, nên là lực không phải căn.

Thế nào là lập thứ lớp?

Nếu người nào tin hạnh này sẽ có vượt trội hơn, vì mong cầu được quả ấy nên tu chánh cần. Nếu người nào luôn tu chánh cần thì nhớ nghĩ được trụ. Nếu người nào chuyên niệm về cảnh giới và vì tâm không tán loạn, tức sẽ được định. Nếu tâm được định thì sẽ thấy biết như thật. Nhân nghĩa như thế, nên lập theo thứ lớp.

Lại nữa, ở trong quả vị nào, pháp trợ Bồ-đề nào đã ứng hiện rõ?

Kệ nói:

Đầu tiên là phát khởi các hạnh
Nơi phần quyết trạch đã phân biệt
Ở quả vị tu, quả vị kiến
Bảy bộ theo thứ lớp nên biết.

Giải thích: Trong quả vị phát vị đầu tiên, vì gìn giữ thấu rõ cảnh giới của thân v.v..., thế nên, trước tu bốn niệm xứ. Do vì được tăng trưởng, trội hơn sinh trưởng, tinh tiến, nên ở quả vị Noãn tu chánh cần. Do có thể hội nhập, không nên lùi lại nơi thiện căn, nên ở quả vị Đảnh, tu bốn như ý túc. Vì lý do không còn tụt hậu nữa, nên tiến đến quả vị tăng thượng. Vì vậy, ở quả vị Nhẫn, tu năm căn, vì không phải hoặc có thể chế phục, trội hơn. Thế nên, ở quả vị Thế đệ nhất, tu năm lực. Lại, pháp khác của thế gian không thể chế phục, trội hơn. Vì lẽ tiếp cận phần vị Bồ-đề, nên ở trong tu đạo tu phần giác. Vì do phát khởi hạnh đã hiển bày nên ở trong kiến đạo tu Thánh đạo. Vì là tùy thuận nơi Thánh đạo kia và vì theo số thứ tự nên trước nói bảy thứ, sau nói tám thứ. Nếu theo thứ lớp của tu thì trước tu tám phần, sau tu bảy phần. Trong ấy, phần giác trạch pháp: đây là giác cũng là phần giác. Chánh kiến là đạo, cũng là phần đạo. Sư Tỳ-bà-sa nói như vậy. Có sư khác không đả phá thứ lớp này, mà nói thứ lớp của pháp trợ giác. Thứ nhất là phát khởi hạnh: Vì chế phục đối với nhiều thứ cảnh giới, vì các trí tán loạn, riêng điên đảo, nên tu bốn niệm xứ. Bốn niệm xứ là quán về nơi chốn trói buộc để tâm của người tu hành, diệt trừ tất cả sự việc dựa vào tham, phân biệt, nghĩ nhớ. Do kinh này nói, nên biết bốn niệm xứ là pháp hành đầu tiên. Vì do sức của niệm xứ, nên có thể sinh trưởng tinh tiến. Vì hoàn thành

bốn sự, nên có năng lực an lập đúng nơi tâm khiến được trội hơn. Tiếp theo bốn niệm xứ là tu bốn chánh cần. Vì do chánh cần này, nên tâm luôn được an ổn, không Có sự lo lắng, hối hận và vì đối trị tâm thành Tam-ma-đề. Tiếp sau bốn chánh cần là tu bốn như ý túc. Do nương dựa nơi định các căn như tín v.v... trở thành duyên tăng thượng của pháp xuất thế. Nối tiếp bốn như ý túc là tu năm căn. Căn này rất có công năng chế phục các pháp bị đối trị, và khởi sự thực hiện do chính công năng của mình, tức lìa nhân cùng loại, vì có thể sinh ra pháp xuất thế. Tiếp theo năm căn là tu năm lực. Ở trong kiến đạo, tu giác phần, ở trong kiến đạo tu đạo thì tu Thánh đạo phần. Vì sao? Vì trong kinh nói lời này: Ở trong tám phần Thánh đạo, tất cả nên tu dẫn đến tu tập viên mãn. Nghĩa là tu bốn niệm xứ đạt được viên mãn, cho đến bảy phần giác, dốc tu viên mãn. Lại có kinh nói: Tỳ-kheo tuyên bày lời nói như thật nghĩa là quán bốn Thánh đế, ví như chính mình đã đi trên đường, thì phải hành hóa như đây. Đây là dụ cho tu tám phần Thánh đạo. Thế nên, phải biết, ở trong hai quả vị tu tám phần Thánh đạo. Các pháp này theo thứ lớp đều hoàn thành.

Đã thuyết minh về thứ lớp của các pháp đã xong. Nghĩa này, nay sẽ nói.

Ở trong pháp trợ giác, có bao nhiêu pháp là hữu lưu? Bao nhiêu pháp là vô lưu?

Kệ nói: Phần giác đạo vô lưu.

Giải thích: Do an lập nơi giác đạo vô lưu, nên phần giác, phần đạo ở trong kiến đạo, tu đạo, đều là vô lưu. Ở thế gian cũng có pháp Chánh kiến v.v..., pháp này không được mang tên là Thánh đạo.

Kệ nói: Pháp khác có hai thứ.

Giải thích: Pháp trợ giác khác có hữu lưu, có vô lưu. Lại nữa, ở địa nào có bao nhiêu pháp trợ giác?

Kệ nói: Ở sơ định có đủ.

Giải thích: Ở trong địa của sơ định có đủ tất cả ba mươi bảy pháp trợ Bồ-đề.

Kệ nói: Không phải chế định, trừ hỷ.

Giải thích: Thế nào là không có hỷ? Vì uy lực nơi định của các phần gần đã duy trì, lại còn ngờ vực, sợ hãi đối với địa dưới chưa thôi dứt.

Kệ nói: Định thứ hai lìa giác.

Giải thích: Ở trong định thứ hai đã lìa phần giác chính nên chỉ có ba mươi sáu phẩm. Vì ở trong định thứ hai kia không có giác, quán.

Kệ nói: Đối với hai pháp, hai chỗ lìa.

Giải thích: Pháp trợ giác trong định thứ ba, thứ tư, hai pháp Hỷ, Giác đã lìa nên chỉ có ba mươi lăm phẩm.

Kệ nói: Và trung định.

Giải thích: Ở định trung gian, cũng có hai pháp đã lìa nên đồng với ba mươi lăm phẩm.

Kệ nói: Lìa giới, hai pháp trước, ba Vô sắc.

Giải thích: Chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, hỷ giác chính ở cõi Vô sắc thứ ba đã lìa nên chỉ còn có ba mươi hai phần.

Kệ nói:

Lìa giác phần Thánh đạo Ở cõi Dục, Hữu đảnh.

Giải thích: Ở hai xứ này, chỉ có hai mươi hai pháp Bồ-đề. Vì sao?

Vì đối với hai xứ này, chẳng phải là vật dụng của đạo vô lưu.

Nếu con người đang ở trong địa vị quán về ba mươi bảy pháp trợ giác, thì nơi vị nào nên biết được tín tịnh của chánh giải?

Kệ nói:

Kiến ba đế được giới Và tín, chánh giải pháp Tin Phật ở kiến đạo

Và tin chúng đệ tử.

Giải thích: Nếu người nào có chánh kiến về khổ, tập, diệt Thánh đế thì người đó đối với pháp, sẽ được tín tịnh, hiểu biết thích đáng, và được giới mà bậc Thánh đã yêu thích. Do kiến đạo nơi Thánh đế, nên đối với Phật, Thế Tôn và chúng đệ tử Thánh, đều đạt được tín tịnh hiểu biết, biết chính đáng. Vì sao? Vì đối với hai Tín tịnh, hiểu biết chính đáng, đối với bậc Vô học có thể thành Phật. Riêng tín tịnh, hiểu biết chính đáng, được sinh trong pháp chứng đắc. Ở trong pháp Hữu học, Vô học có thể trở thành tăng sĩ sinh tín tịnh, hiểu biết chính đáng lại được giới, và tín tịnh, hiểu biết chính đáng đối với pháp.

Kệ nói:

Pháp, nghĩa là ba đế
Và Bồ-tát, Độc giác.

Giải thích: Thế nên, nếu người chánh quán về bốn đế, đối với pháp, được tín tịnh, hiểu biết đúng. Pháp này do tín dựa vào xứ và vì sự khác biệt của tên gọi nên nói bốn tín tịnh, hiểu biết đúng.

Kệ nói:

Nếu căn cứ ở vật

Chỉ hai thứ tín, giới.

Giải thích: Tín tịnh, hiểu biết đúng về Phật, Pháp, Tăng. Tín là tự tánh, là một pháp mà Thánh đã yêu thích. Vì giới là một pháp của giới, nên căn cứ ở vật thật, giới kia chỉ có hai thứ.

Hai thứ này là hữu lưu hay là vô lưu? Tất cả tín tịnh, hiểu biết đúng hoàn toàn. Kệ nói: Đều vô lưu.

Giải thích: Tín tịnh hiểu biết đúng có nghĩa gì? Hiểu biết rõ như thật về bốn đế xong, đối với bốn xứ, được Tín là vô lưu. Do vậy nên gọi là tín tịnh hiểu biết đúng. Tín này do trí vô lưu tạo thành, chung cho hai người. Người này lúc đang xuất quán, hiện tiền sinh khởi nên bốn tín theo thứ tự như vậy.

Thế nào là xuất quán, hiện tiền sinh khởi?

Tức biết Đức Thế Tôn là Chánh giác Biến tri, chánh giác, chánh pháp của Đức Thế Tôn này là bậc nhất trong phần chánh thuyết. Chúng đệ tử Thánh của Đức Thế Tôn, ở trong chánh hạnh không ai bằng. Giống như phương thuốc của y sư đã an dưỡng cho ba loại bệnh nhân. Là tín tịnh của tâm đã tạo ra, gọi là tín tịnh giới. Hoặc thuyết thứ tư nói: Nếu người được tín tịnh, rồi chánh hạnh như đây, gọi là tín tịnh giới. Đây giống như loại không có bệnh. Hoặc nói bốn pháp này giống như thầy dẫn đường, giống như con đường, giống như bạn bè đồng tông chỉ, như sự vận tải. Trong kinh nói: Người Hữu học tương ưng với tám phần, người Vô học tương ưng với mười phần.

Sao không nói người Hữu học có chánh giải thoát, chánh giải thoát tri kiến?

Kệ nói:

Giải thoát và chẳng phải
Phần học có trói buộc
Nên mới có hai thứ.

Giải thích: Người trong bậc Hữu học, đang Có sự trói buộc. Do chưa thể lìa khỏi sự ràng buộc của phiền não, nên nếu đang Có sự trói buộc, làm sao gọi là hàng Hữu học kia là giải thoát. Nếu giải thoát một phần ràng buộc, không thể nói là đã giải thoát. Và nếu không có giải thoát, làm sao được gọi là giải thoát tri kiến. Người Vô học đã vĩnh viễn giải thoát tất cả các phiền não ràng buộc nên có thể nói có giải thoát, vì do căn cứ ở hai trí chứng của mình đã thể hiện rõ.

Lời nói này như lý, pháp nào gọi là giải thoát? Sự giải thoát này có hai thứ:

1. Hữu vi.

2. Vô vi. Trong đây.

Kệ nói:

Hoặc diệt là vô vi
Tâm tịnh, rõ hữu vi.

Giải thích: vô vi giải thoát nghĩa là các hoặc diệt tận. Hữu vi giải thoát nghĩa là tâm của bậc Vô học thanh tịnh tỏ ngộ.

Kệ nói: Phần này.

Giải thích: Hữu vi giải thoát này, được gọi là phần Vô học, là các phần hữu vi.

Kệ nói: Tức hai giải thoát.

Giải thích: Hữu vi giải thoát này, trong kinh nói là hai thứ giải thoát. Nghĩa là tâm giải thoát và tuệ giải thoát. Nên biết, hai giải thoát này, đối với người Vô học là phần giải thoát.

Nếu vậy, ở trong kinh khác sao lại nói lời này.

Tỳ-du-già! Gì là giải thoát? Nghĩa là tâm vĩnh viễn yên tịnh. Trong ấy có Tỳ-kheo, đối với tâm dục, lìa dục và giải thoát, đối với tâm sân si, lìa dục và giải thoát. Như đây, nếu chỗ giải thoát chưa viên mãn thì làm cho viên mãn, nếu đã viên mãn thì thâu tóm, gìn giữ dục và tinh tiến ấy (nói rộng như kinh). Vì không nên, chỉ cho tâm thấu tỏ là giải thoát.

Ở đây thế nào là chân trí tuệ?

Đã diệt trừ các hoặc như dục v.v..., là tâm hoàn toàn không có bợn nhơ. Sư khác nói: Gọi là giải thoát tức nói chánh giải thoát xong. Nói chánh giải thoát tri kiến khác với chánh kiến là loại gì?

Kệ nói: Tuệ như nói Bồ-đề.

Giải thích: Là Bồ-đề trước kia đã gọi là pháp này. Hiện nay nên biết gọi là chánh giải thoát tri kiến, nghĩa là Tận trí, Vô sinh trí.

Lại nữa, tâm nào được giải thoát? Vì là quá khứ, hiện tại, vị lai?

Kệ nói:

Giải thoát chánh sinh tâm
Vô học từ chướng hoặc.

Giải thích: Tâm vị lai, được chúng sinh, tâm này thuộc về người Vô học. Từ đó, chướng của hoặc được giải thoát. A-tỳ-đạt-ma nói: Như đây, với tâm này, pháp nào làm chướng?

Phiền não có nhiều là chướng, vì có thể gây ngăn ngại cho sự sinh

kia. Vì sao? Vì lúc ở định Kim cang dụ phiền não có nhiều này tức diệt. Lúc diệt, tâm Vô học ấy đang sinh. Thời điểm sinh này, tức là giải thoát chỗ phần phiền não ấy đã diệt. Tâm Vô học này đã sinh, được gọi là giải thoát.

Nếu vậy tâm chưa sinh và tâm thế gian, tâm ấy cũng giải thoát. Vì sao nói là chánh sinh và Vô học?'

Nếu sinh, nhất định sẽ giải thoát. Tâm này là tâm hiện nay đã nói.

Tâm thế gian từ hoặc nào để giải thoát?

Từ chướng sinh giải thoát. Nếu người chưa giải thoát, thì tâm giải thoát sẽ không sinh ư?

Sinh ra không như tâm giải thoát hiện nay đã biện luận. Tâm này như thế nào cùng tương ưng hết mực với hoặc? Đạo này ở quả vị nào có công năng trừ diệt chướng tự sinh? Kệ nói:

Đạo chánh diệt hay diệt
Các hoặc hay chướng đạo.

Giải thích: Nếu đạo đang ở hiện đời, có thể làm tổn giảm các hoặc trước kia, vì hoặc vị lai tạo ra sức nơi hai thứ đệ duyên nên đối với hoặc vị lai dẫn đến trạch diệt và vì vĩnh viễn được ngăn chận, khiến nó không sinh lại. Thế nên, đạo đang ở hiện đời, gây tổn giảm cho hoặc hiện tại, ngăn chận hoặc vị lai, khi sắp khởi, là giải thoát vô vi mà trước đây đã nói.

Trong kinh nói: Cảnh giới có ba thứ, nghĩa là cõi diệt, cõi lìa dục, cõi vĩnh viễn dứt trừ.

Pháp này có gì khác?

Kệ nói: Cõi giải thoát vô vi.

Giải thích: Giải thoát vô vi này, tức là ba cõi. Trong đây,

Kệ nói: Lìa dục, là dục diệt.

Giải thích: Phiền não, dục diệt gọi là cõi lìa dục. Kệ nói: Cõi diệt hoặc khác diệt.

Giải thích: Dục khác, phiền não khác đều diệt, gọi là cõi diệt.

Kệ nói: Vĩnh viễn diệt trừ loại riêng diệt.

Giải thích: Lìa loại hoặc, các pháp khác cũng diệt, gọi là cõi vĩnh viễn diệt trừ. Ba cõi này, tức là giải thoát vô vi. Như do loại này, tâm khởi chán điều ác.

Vì do loại này, tâm được lìa dục không? Trong đây có bốn luận chứng.

Vì sao tạo ra bốn luận chứng?

Kệ nói: Chán lìa do khổ, tập Nhẫn, trí.

Giải thích: Do khổ, tập, Nhẫn, trí, tâm chỉ sinh chán điều ác, không do các pháp khác. Vì sao? Vì hai pháp này là loại của cảnh giới ưu, não.

Kệ nói: Lìa dục.

Giải thích: Do diệt, đạo Nhẫn và trí, tâm chỉ được lìa dục, không do các pháp khác. Vì sao? Vì hai pháp này là loại của cảnh giới hỷ, lạc.

Kệ nói: Hai, do tất cả diệt.

Giải thích: Là tất cả khổ, tập, diệt, đạo, Nhẫn và trí, có thể diệt các hoặc. Do tâm kia chán điều ác nên cũng được lìa dục, không phải hai thứ ấy do pháp khác. Nếu các pháp khác kia không thể diệt trừ hoặc, trong đây, nếu người đã lìa dục, quán lại về bốn đế, do pháp, trí Nhẫn không thể diệt hoặc. Nếu trí gia hạnh, giải thoát thuộc về đạo tăng tiến thì trí này cũng không thể dứt hoặc.

Kệ nói: Trong đây lập bốn luận chứng.

Giải thích: Vì thế, nên biết nghĩa của bốn luận chứng là như vậy.

-oOo-

A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 19

Phẩm 7: PHÂN BIỆT TUỆ (Phần 1)

Đã nói về các Nhẫn và các trí xong. Ở đây nói về chánh kiến và chánh trí.

Các Nhẫn là không phải trí và chánh trí không phải là chánh kiến chăng?

Kệ nói: Nhẫn vô cấu, không phải trí.

Giải thích: Trước đã nói về y tám thứ Nhẫn vô lưu không phải trí. Là nghi hoặc tùy miên phải nên diệt, vì chưa diệt, nên có thể nói các thứ kia được gọi là kiến, quyết định lượng tính, tìm kiếm làm thể tánh. Như Nhẫn chỉ là tánh của kiến, không phải trí như đây.

Kệ nói: Tận, Vô sinh, không phải kiến.

Giải thích: Tận trí, Vô sinh trí không phải là kiến, không phải quyết định lượng tính, tìm kiếm làm tánh.

Kệ nói: Khác với Thánh trí kia, hai.

Giải thích: Khác với Nhẫn và Tận trí, Vô sinh trí. Chỗ còn lại là Bát-nhã vô lưu thì cũng là kiến, cũng trí.

Kệ nói: Còn lại là trí.

Giải thích: Bát-nhã của thế gian, tất cả đều cũng là trí.

Kệ nói: Kiến có sáu thứ.

Giải thích: Năm kiến và chánh kiến của thế gian. Sáu thứ Bát- nhã ở thế gian ấy gọi là kiến cũng là trí. Chỗ còn lại không phải là kiến, chỉ là trí.

Do bao nhiêu số lượng có thể thâu tóm tất cả trí?

Do mười trí. Nếu thâu tóm gồm về mười trí, thì chỉ có hai trí.

Kệ nói: Trí hữu lưu, vô lưu.

Giải thích: Tất cả trí không ngoài hai tánh. Nghĩa là thế gian trí, xuất thế gian trí.

Trong hai trí này, Kệ nói: Thứ nhất gọi tục trí.

Giải thích: Trí hữu lưu gọi là trí thế tục. Vì sao? Vì trí này do nhiều duyên loại tục như: bình, áo, nam, nữ v.v... làm cảnh.

Kệ nói:

Trí vô lưu có hai
Pháp trí và loại trí.

Giải thích: Vô lưu được chia làm hai trí. Nghĩa là pháp và loại trí. Dùng hai pháp này hợp với trí trước thành ba trí. Nghĩa là: Trí thế tục, pháp trí, loại trí. Trong ấy.

Kệ nói: Tất cả cảnh, tục trí.

Giải thích: Tất cả pháp hữu vi, vô vi, đều là cảnh của tục trí. Kệ nói: Khổ dục v.v... làm cảnh cho pháp trí.

Giải thích: Pháp trí, nghĩa là ở trong cõi Dục lấy khổ, nguyên nhân của khổ, khổ bị diệt, con đường diệt khổ làm cảnh.

Kệ nói: Khổ loại trí dùng các khổ v.v... ở trên làm cảnh.

Giải thích: Loại trí: Ở trong cõi Sắc, Vô sắc, dùng khổ, khổ tập, khổ diệt, sự diệt khổ làm cảnh.

Kệ nói:

Hai thứ do đế nên khác
Do đó tạo thành bốn thứ.

Giải thích: Pháp trí, loại trí do vì đế có khác biệt, nên trở thành bốn trí. Nghĩa là khổ trí, tập trí, diệt trí, đạo trí, do duyên nơi bốn đế khởi.

Kệ nói:

Bốn lại hai, gọi là
Tận trí, Vô sinh trí.

Pháp trí, loại trí do cảnh đã thành bốn thứ. Ở trong nếu chẳng phải là bậc Vô học, thì lấy chánh kiến làm tánh, gọi là Tận trí, Vô sinh trí.

Kệ viết:

Trí này lại mới sinh
Tánh trí khổ, tập, loại.

Giải thích: Hai trí này, nếu mới sinh, gọi là Tận trí. Vô sinh trí lấy trí khổ, tập loại làm tánh. Do khổ, tập, đều có bốn hành tướng nên duyên ấm của trời Hữu đảnh làm cảnh giới.

Tam-ma-đề Kim cang, có đồng với cảnh của hai đối tượng được duyên này không? Nếu Tam-ma-đề Kim cang duyên nơi khổ, tập làm cảnh, thì cảnh sẽ đồng với hai trí. Nếu duyên nơi diệt, đạo làm cảnh thì sẽ không

đồng với hai trí.

Kệ nói: Từ bốn tha tâm trí.

Giải thích: Tha tâm trí từ bốn trí thành. Nghĩa là từ trí thế tục, trí pháp, loại, đạo. Tha tâm trí này lại cần phải phán quyết.

Kệ nói: Trên người, vượt căn địa.

Giải thích: Nếu vượt qua tâm địa thì địa dưới không thể biết địa trên. Nghĩa là tâm định của địa dưới không thể biết tâm định của địa trên. Nếu vượt qua căn thì căn yếu kém, không thể biết được địa trên. Nghĩa là người đạt tín, lạc và đạo của người thời giải thoát chẳng thể biết được người đạt được kiến chí và đạo của người phi thời giải thoát. Nếu vượt qua con người, thì người của địa dưới không thể biết tâm của người ở địa trên, tức là A-na-hàm, A-la-hán, Thanh văn, Độc giác, Phật đạo nên nói bậc dưới không biết bậc trên.

Kệ nói: Diệt chưa sinh không biết.

Giải thích: Nếu tâm của người khác nơi quá khứ, vị lai, thì tha tâm trí sẽ không thể biết, vì tâm của người khác nơi hiện tại là cảnh giới lại có cái gì không phải là đối tượng nhận biết.

Kệ nói: Pháp, loại cùng không biết.

Giải thích: Tha tâm trí của chủng tánh nơi pháp trí đều không thể biết tha tâm nơi chủng tánh của loại trí. Tha tâm trí của chủng tánh nơi loại trí không thể biết tâm người khác của chủng tánh pháp trí. Vì sao? Vì hai tâm này đều lấy đối trị nơi vượt trên cõi Dục làm cảnh giới. Ở trong quả vị kiến, không có tha tâm trí thông. Do thì giờ cấp bách, nên ở quả vị kiến được làm cảnh của Tha tâm trí. Trong ấy, nếu người do tha tâm trí muốn biết tâm của kiến đạo, thì trước hết phải tạo ra gia hạnh xong.

Kệ nói:

Hai niệm đầu bậc kiến
Thanh văn, Dụ Tê, hai
Phật tự nhiên biết đủ.

Giải thích: Nếu Thanh văn tu tha tâm trí, muốn biết tâm người khác trong kiến đạo thì biết được tâm của hai sát-na trước. Nghĩa là pháp trí và Nhẫn pháp trí, biết cảnh nơi chủng tánh của loại trí, vì do gia hạnh riêng được thành. Thời điểm này, ở trong đó, tu theo phương tiện của tha tâm trí kia. Người tu quán này đã vượt qua đến tâm thứ mười sáu, ở trung gian không thể biết được. Nếu Tê giác dụ cho hiểu biết, thì muốn biết tâm người khác trong kiến đạo. Biết được tâm của ba sát-na, nghĩa là hai tâm trước và

tâm của tập loại trí thứ tám. Do gia hạnh yếu kém nên sư khác nói: Biết về tâm thứ nhất, thứ hai, tâm thứ mười lăm.

Phật, Thế Tôn biết tất cả tâm nơi sát-na của kiến đạo, không do tâm gia hạnh biết, chỉ do tâm tự tánh biết.

Lại nữa, Tận trí, Vô sinh trí, hai trí này có gì khác biệt?

Kệ nói:

Tận trí nơi bốn đế
Đã biết cùng quyết biết
Không lại nên biết thảy
Gọi là Vô sinh trí.

Giải thích: Tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Sao gọi là Tận trí? Khổ đế ta đã biết, chán, tập đế ta đã đoạn trừ, diệt đế ta đã chứng đắc, đạo đế ta đã tu tập. Do nghĩa này là tri kiến sáng suốt, tuệ hiểu biết rõ nên trước hết là chính thức đối chiếu với quán, đây gọi là Tận trí.

Sao gọi là Vô sinh trí?

Khổ đế, ta đã biết, chán, chẳng trở lại biết chán. Cho đến đạo đế ta đã tu tập, không tu tập nữa. Do nghĩa này là biết, cho đến chính thức đối chiếu với quán, đây gọi là Vô sinh trí.

Thế nào là do trí vô lưu biết được như đây?

Do trí vô lưu, hậu đắc trí phát ra, quán xong nên biết được như thế. Vì do hậu đắc trí có khác biệt, nên lập Tận Vô sinh trí trí có khác biệt.

Sư A-tỳ-đạt-ma nước Kế Tân thuyết minh như thế này: Có sư khác nói: Do trí vô lưu nên biết được nghĩa này. Nói tận, Vô sinh trí là kiến, vì dùng tất cả tên gọi để giải thích nghĩa này. Lại nữa, do trí chứng làm tánh, nên gọi là kiến. Thế nên, trong Tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Nếu pháp là trí, tức pháp này là kiến.

Lại nữa, vì nhằm làm rõ kiến đã nói hiện nay khác với kiến đã nói trước kia. Như ở đây gọi là mười trí, tức là: Pháp trí, loại trí, trí thế tục, tha tâm trí, khổ trí, tập trí, diệt trí, đạo trí, Tận trí và Vô sinh trí. Trong đó, trí thế tục là một trí, phần một của trí, pháp trí là một trí, một phần của bảy trí, loại trí cũng vậy. Khổ đế là một trí, một phần của bốn trí. Tập trí, diệt trí cũng vậy. Đạo trí là một trí, một phần của bốn trí. Tận trí là một trí, một phần của sáu trí. Vô sinh trí cũng vậy.

Thế nào là trí chỉ có ba thứ lại an lập là mười thứ?

Kệ nói:

Do đối trị tự tánh

Hành tướng, cảnh hành tướng
Gia hạnh, việc làm xong
Nhân tròn nên nói mười.

Giải thích: Thuyết kia nói: Do bảy thứ nhân duyên, nên an lập trí thành mười thứ: Do tự tánh, nên an lập trí thế tục, không phải có thể biết về nghĩa chân thật.

Do đối trị, nên an lập hai trí: Pháp trí, loại trí, vì có thể đối trị là cõi trên của cõi Dục.

Do đối tượng được duyên cùng khác nên an lập hai trí khổ, tập chứ không do thể của cảnh giới khác.

Do tướng của đối tượng được duyên và thể của cảnh giới dị biệt, nên an lập hai trí diệt, đạo.

Do gia hạnh khác, nên an lập tha tâm trí. Vì sao? Vì pháp của tha tâm trí này không phải là đối tượng được nhận biết. Vì chỉ muốn biết tâm của người khác, nên người tu gia hạnh được tha tâm trí.

Do công việc làm đã xong, nên an lập Tận trí, do sự việc đã hoàn tất và chỗ nối tiếp của con người mới sinh.

Do nhân duyên viên mãn, nên an lập Vô sinh trí. Vì dùng tất cả các pháp vô lưu làm nhân và vì đối trị đủ tất cả ba cõi, nên trước kia đã nói Pháp trí chỉ có thể đối trị nơi cõi Dục.

Lại nữa, Kệ nói:

Trí pháp nơi diệt đế
Và tu đạo, đạo đế
Là đối trị ba cõi.

Giải thích: Trí của hai pháp diệt, đạo, nếu thuộc về tu đạo, thì sẽ có thể đối trị ba cõi.

Kệ nói:

Loại trí thì không phải
Đối trị nơi cõi Dục.

Giải thích: Loại trí hoàn toàn không thể đối trị, nơi cõi Dục. Vì trí này khác với hai thứ, nên nói đối trị đủ.

Trong mười trí này, có bao nhiêu trí hành tướng? Lại có bao nhiêu hành tướng?

Kệ nói:

Pháp trí và loại trí
Có mười sáu hành tướng.

Giải thích: Hai trí này, mỗi một trí đủ mười sáu hành tướng (hành tướng này về sau sẽ nói).

Kệ nói: Tục trí như chẳng như.

Giải thích: Trí thế tục có mười sáu hành tướng, có tướng riêng, có thể duyên nơi tất cả pháp, là tướng chung, tướng riêng.

Kệ nói: Do tướng tự đế bốn.

Giải thích: Trí khổ, tập, diệt, đạo, do duyên nơi hành tướng của tự đế nên dấy khởi, nên mỗi mỗi thứ đều có bốn hành tướng.

Kệ nói:

Tha tâm trí cũng vậy
Không có các cấu nhiễm.

Giải thích: Tha tâm trí vô lưu cũng như vậy. Vì do duyên nơi hành tướng của tự đế, nên cũng trở thành bốn hành tướng. Vì chỉ là đạo trí.

Kệ nói: Lại có các cấu uế, như nên biết tự tướng.

Giải thích: Nếu tha tâm trí hữu lưu, là tự chỗ nên biết về tâm và tâm pháp Như thật tướng của tâm, tâm pháp kia thì tư tưởng cũng vậy. Vì có thể nhận lấy tướng riêng làm cảnh, nên có hai thứ này.

Kệ nói: Duyên một vật làm cảnh.

Giải thích: Vào thời điểm này, nếu duyên nơi tâm làm cảnh, thì sẽ không thể duyên nơi tâm pháp làm cảnh. Như vậy, nếu đã duyên nơi thọ thì không thể duyên nơi tưởng.

Như vậy, sao Phật, Thế Tôn nói: Nếu tâm có dục, thì có thể biết như thật là tâm này có dục. Tâm và tâm pháp như thế v.v... không được nhận lấy cùng một lúc. Ví dụ như áo và chiếc áo nhơ, không phải nhận lấy trong cùng một thời điểm.

Tâm có dục: có dục gồm hai thứ: Có dục cùng xen tạp.

Có dục tương ưng.

Trong ấy, nếu tâm với dục xen tạp nhau, thì sẽ do hai nghĩa có dục. Nếu khác nhau, thì tâm hữu lưu ấy sẽ do nghĩa tương ưng. Thế nên có dục.

Trong kinh này đã nói có dục tại cõi Dục tương ưng. Nếu đối trị nơi dục gọi là không có dục.

Sư khác nói cũng như thế: Vì sao? Vì nếu tương ưng với dục gọi là không có dục thì tại sao xen tạp với hoặc riêng và lẽ ra như vậy cũng thành không có dục!

Nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì tâm này không phải đối trị nơi

dục, thành thử nếu không có tâm nhiễm ô thì không phải là có dục, không phải là không có dục, chẳng phải trở thành không có dục như đây v.v... Thế nên, tâm tương ưng với dục, trong đây gọi là có dục. Cho đến có si, không có si v.v..., nên biết cũng vậy.

Tâm giản lược là tâm thiện, vì do cảnh giới ít. Tâm tán: Là tâm nhiễm ô, tương ưng với tán loạn. Lại nữa, tâm giản lược tương ưng với thùy miên. Tâm tán: Tâm có nhiễm ô với các phần khác.

Các sư nước Tây Vực nói như thế này: Sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận tạo ra thuyết ấy. Thuyết kia nói: Một tâm cũng giản lược, cũng phân tán, vì tương ưng với thùy miên nhiễm ô.

Nếu vậy, thì sẽ mâu thuẫn với Tạng A-tỳ-đạt-ma. Vì tạng kia nói: Nếu biết như thật về tâm giản lược, thì trí này trở thành bốn trí. Nghĩa là pháp trí, loại trí, trí thế tục và đạo trí.

Tâm thấp kém: Là tâm nhiễm ô, vì tương ưng với sự lười biếng, trễ nải. Tâm thù thắng hơn hết, là tâm thiện, vì tương ưng với tinh tiến. Tâm hành nhỏ, là tâm nhiễm ô, hoặc bị đối trị do phẩm thiện tịnh nhỏ. Tâm hành lớn, trái với tâm trước. Vì do loại, bạn nơi giá trị của căn, tùy theo công sức nhiều, ít. Vì sao? Vì nếu có tâm nhiễm ô, sẽ tương ưng với hai căn. Nếu tâm thiện, sẽ tương ưng với ba thiện căn. Nếu là tâm nhiễm ô, sẽ có giá trị ít, vì do dụng công tạo thành. Nếu là tâm thiện, sẽ có giá trị lớn, vì do nhiều công dụng tạo nên. Nếu tâm nhiễm ô, sẽ không có tu đồng loại ở vị lai, vì không có nhiều loại bạn. Nếu là tâm thiện, sẽ có tu đồng loại ở quá khứ, vị lai do có nhiều loại bạn. Nếu là tâm nhiễm ô, tất nhiên ít tùy tùng, vì bị ba ấm theo đuổi. Nếu là tâm thiện, sẽ có nhiều tùy tùng, vì tùy tùng với bốn ấm. Tâm nhiễm ô với sức ít, vì nó đã đoạn thiện căn lại nối tiếp nhau. Tâm thiện với công sức nhiều, do pháp khổ của một sát-na, trí Nhẫn sinh, có công năng diệt trừ mười hoặc, khiến vĩnh viễn không sinh. Thế nên, tâm có nhiễm ô, nói là nhỏ. Tâm thiện, gọi là lớn.

Tâm động là tâm nhiễm ô, vì tương ưng với trạo cử để dấy khởi. Tâm không động là tâm thiện, vì có công năng đối trị nơi trạo cử kia. Tâm không phải tĩnh lặng, tâm vắng lặng cũng vậy. Không phải tâm định là tâm nhiễm ô, vì tương ưng với tán loạn. Tâm định là tâm thiện, vì có công năng đối trị với tán loạn kia. Không phải tâm tu là tâm nhiễm ô. Vì không phải là do tu mà sinh và chỗ tu tập các sự việc. Tâm tu là tâm thiện, vì là chỗ tu của hai pháp tu: Sinh tu, sự tu. Không phải tâm giải thoát, là tâm nhiễm ô. Do không phải là đối tượng được giải thoát của giải thoát tự tánh, giải thoát nối tiếp nhau. Tâm giải thoát là tâm thiện. Vì chỗ giải thoát của hai thứ giải thoát.

Sư Tỳ-bà-sa nói như thế này: Nếu tạo ra sự giải thích ấy thì sẽ không tùy thuận nơi kinh, cũng không thể giải thích nghĩa khác biệt của câu văn như đây.

Không tùy thuận nơi kinh là sao?

Như kinh nói: Thế nào là tâm ở bên trong trở thành giản lược? Nếu tâm tương ưng với các phiền não yếu kém, hoặc tương ưng với sự thâu tóm gìn giữ ở nội tại, thì sẽ không tương ưng với Tỳ-bát-xá-na (Quán).

Thế nào là tâm ở bên ngoài trở thành phân tán?

Nếu tâm ở nơi trần của năm dục, thì sẽ điên đảo, tán loạn, giong ruổi dao động, nên phần trước đã không nói rồi sao.

Tâm này cũng giản lược, cũng phân tán, đã nói là không hợp lý. Nói tâm nhiễm ô tương ưng với thùy miên, không lập là phân tán, trước kia đã không nói ư, hay là mâu thuẫn với Tạng A-tỳ-đạt-ma?

Mâu thuẫn với Tạng A-tỳ-đạt-ma, điều này cũng có thể hợp lý, chỉ đừng mâu thuẫn với kinh.

Vì sao không thể giải thích nghĩa khác biệt của câu văn?

Vì không nói về phân tán, thấp kém, dao động, không tĩnh lặng, không quyết định, chẳng phải tu, chẳng phải là nghĩa khác biệt của tâm giải thoát. Giản lược, trội hơn v.v... ở trên cũng vậy. Nếu không phải đã không nói về nghĩa khác biệt của các câu văn thì đồng là tâm nhiễm ô. Do chỉ rõ sự khác biệt của lỗi lầm kia, nên cùng là tâm thiện, do làm sáng tỏ sự khác biệt của công đức kia.

Vì thế, sự khác biệt về nghĩa nơi câu văn kia đã nói không bào chữa sự mâu thuẫn của kinh, nên đấy là nghĩa đã nói, không phải nghĩa của câu văn. Nếu ở trong kinh thừa nhận tâm này là thấp kém, thì tâm tức là tâm động. Sự giải thoát của ông có thể hợp lý. Nhưng kinh không nói rõ nghĩa này. Kinh nói: Bấy giờ, nếu tâm thấp kém, hoặc dục nghi thấp kém, thì trong thời điểm này, khinh an, Tam-ma-đề xả phần giác, không phải là thời điểm tu tập. Lúc ấy, nếu tâm giong ruổi, dao động, hoặc hoài nghi muốn giong ruổi, dao động thì trạch pháp, tinh tiến, hỷ nơi phần giác, không phải là thời gian tu, do các phần giác có tâm phân tán sự tu tập không tư duy, xét lường.

Nơi thuyết kia, ở đây gọi là tu. Vì do công năng khiến hiện tiền, thế nên, không có lỗi. Trong ấy, nếu tâm do lười biếng, chểnh mãng trội hơn, gọi là thấp kém. Nếu tâm do trạo cử khởi trội hơn, gọi là giong ruổi, dao động. Thế nên, không có lỗi lầm. Các pháp như vậy v.v... hoặc vì cùng phát sinh. Thế nên chúng ta nói: Nếu tâm thấp kém, tức sẽ Có sự dao động giong

ruổi. Lời nói này tương ưng với mật ý của Phật: Ta cũng không ngăn cấm. Vì ý ở trong kinh thì không như vậy, nên ta nói như thế, là thuyết mà ông đã nói thuyết ấy là: Tâm tương ưng với tất cả dục, gọi là có dục. Vậy, tâm nào tương ưng với dục? Nếu ông nói: Vì tương ưng với chí đắc của cõi Dục, nên nói là tương ưng với dục, thì tâm vô lưu lẽ ra trở thành có dục, nghĩa là tâm Hữu học. Nếu nói duyên dục làm cảnh giới gọi là có dục. Tâm A-la-hán lẽ ra cũng có dục. Vì sao? Vì tâm này có lúc duyên nơi tâm hữu lưu, phân biệt có dục. Vì do duyên nơi dục làm cảnh giới, nên tâm này làm sao trở thành hữu lưu? Nếu ông nói vì duyên hoặc chung làm cảnh giới, nên nói có dục. Nếu vậy thì tâm này chỉ có si, không phải là có dục. Do duyên si làm cảnh giới, nên duyên tâm người khác làm cảnh giới của tâm không duyên nơi chí đắc làm cảnh giới, thì không phải cảnh giới của tâm này là duyên nơi dục. Thế nên, không do tương ưng với dục, nên tâm có dục, trong đây nên biết.

Nếu vậy, tâm có dục là thế nào?

Cùng với dục xen tạp, lẫn lộn gọi là có dục. Không xen tạp với dục, gọi là không có dục. Nhận thấy ý kinh như đây. Trong kinh khác, đã nói là tâm con người không có dục, không có giận, không có si, không xoay chuyển lại làm pháp. Nương tựa nơi dục v.v... ở cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc. Vì chí đắc diệt, nên nói văn này.

Nếu vậy thì ở trước kia đã không nói ư?

Nếu tâm với hoặc riêng xen tạp nhau, vì do chỉ không xen tạp với dục lẽ ra sẽ trở thành không có dục. Do ý kinh này thì không lỗi lầm. Không dược nhận lấy tâm này là không có dục.

Thế nào là không nhận lấy?

Do kinh đã nói: Tâm này có giận, có si v.v..., nên chớ lại biện luận rộng. Nên nói tất đàn gốc vì nhận lấy hành tướng tha tâm, hay vì nhận lấy cảnh nơi đối tượng duyên của tha tâm? Không nhận lấy hai thứ này làm cảnh, không quán cảnh nơi hành tướng khởi, nên chỉ biết tâm này có dục, không thể biết cảnh của sắc v.v... là chỗ sinh khởi dục của tâm.

Nếu không như vậy thì tâm này duyên nơi sắc v.v... làm cảnh giới. Hoặc nhận lấy tâm người khác duyên nơi sắc v.v... làm cảnh giới, thì tha tâm trí phải nên nhận lấy tự tánh. Tất cả tha tâm trí nhận biết về tướng riêng của vật. Nghĩa là tâm và tâm pháp, sự nối tiếp nhau của người khác nơi hiện đời, chỗ tương ưng, không tương ưng của cõi Dục, Sắc làm cảnh giới. Ở quả vị kiến đạo bị ngăn chận, ở trong quả vị tu đạo thì đạt được chẳng phải là pháp tương ưng của không, vô tướng, tức chỗ thâu tóm của Tận trí,

Vô sinh trí, là chỗ ngăn chận của đạo vô gián. Nghĩa này nên biết.

Đã nói về tha tâm trí xong.

Kệ nói:

Hai sau mười bốn tướng
Chỗ lẫn lộn nơi không, vô ngã.

Giải thích: Hai sau, nghĩa là Tận trí và Vô sinh trí. Hành tướng của hai trí này có mười bốn thứ. Lìa hai hành tướng là không, vô ngã. Hai hành tướng này dù duyên nơi chân như, nhưng phần nhiều đều duyên nơi hư giả mà biết. Sự sinh của ta đã hết, ta không thấy từ đây về sau, lại tiếp nhận hữu nữa. Vì do sức của trí trong quán, nên xuất quán, nói lời như đây: Vì có tâm của hành tướng riêng hay là không có? Nếu căn cứ nơi sư nước Kế Tân nói kệ:

Và vì không có tịnh
Xuất mười sáu hành tướng.

Giải thích: Thuyết kia nói: Không có hành tướng vô lưu, phát ra bốn đế, mười sáu hành tướng nơi tâm.

Kệ nói: Sư khác nói là có.

Giải thích: Sư nước Tây Trúc nói: Trong Tạng A-tỳ-đạt-ma nói: Khác với mười sáu tâm, có riêng tâm vô lưu.

Làm sao biết được?

Tạng kia nói: Nếu tâm bất tương ưng thì được biết pháp tương ưng với cõi Dục hay không được biết? Do vô thường, khổ, Không, vô ngã. Hoặc do nhân tập có duyên được biết. Hoặc có lý này, có nghĩa này, vì do tương ưng với đạo lý nên biết được? Hay không có lý này, không có nghĩa này, vì do không tương ưng với đạo lý, nên biết được? Lối chấp không phải là nghĩa của tạng kia, nghĩa là có lý ấy, có nghĩa ấy, vì do tương ưng với đạo lý, nên biết được v.v... là nghĩa nơi tạng kia. Nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì ở trong văn khác không nói nghĩa ấy.

Lối chấp như đây, nếu là nghĩa nơi tạng kia, thì câu văn này ở chỗ khác, cũng nhất định nên nói. Tạng kia nói: Do tâm là đối tượng được diệt của kiến đế.

Vậy biết pháp tương ưng với cõi Dục không?

Biết được, do ngã do ngã sở, do đoạn, do thường, do không nhân của hữu, do không Có sự, do không phải bác bỏ, do vượt trội hơn, do không bằng nhau, do đạt đến, do tịnh, do giải thoát, do xuất ly, do không quyết định, do hai tâm, do nghi, do tham ái, do giận dữ, do kiêu mạn, do không

hiểu rõ. Do tương ưng với các thứ phi lý như thế v.v... nên biết được. Nếu vì tóm kết phần trước thì trong câu văn này nên nói như trước. Nghĩa là có lý này, có nghĩa này v.v... do đó biết không phải là nghĩa ấy. Mười sáu hành tướng của bốn đế, vì do danh và vật thật mà có mười sáu thứ này.

Sư khác nói: Do vật thật thì chỉ có bảy thứ. Do danh nên có mười sáu thứ. Hành tướng của tập, diệt, đạo đều được hiển bày cùng một vật.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Không phải như vậy. Thuyết kia nói thế nào?

Kệ nói: Vật thật mười sáu thứ.

Giải thích: Trong đây, vì tùy thuộc nơi duyên, nên vô thường. Vì lấy sự bức não làm tánh, nên khổ. Vì đối trị chỗ chấp của ngã nên không. Vì đối trị ngã kiến, nên không phải ngã. Vì đồng với lý của đạo pháp nơi chủng tử, nên là nhân. Vì hòa hợp do hiện hành, được hiển bày, nên là tập. Vì sự sinh đã rõ, có tương ưng có thể thành tựu, nên là duyên. Thí dụ như đống đất sét với các tụ tập: cây cọc, bánh xe, dây, nước v.v..., nên có thể thành kết quả là chiếc bình v.v... Pháp này cũng vậy. Vì các ấm đoạn tuyệt nên diệt. Vì công năng diệt trừ ba thứ lửa, nên tĩnh. Vì không có tai họa trái ngang, nên diệu. Vì vượt ngoài tất cả lỗi lầm, nên viễn ly. Vì do nghĩa đi, nên là con đường. Vì tương ưng với lý, nên Như. Vì chính thức đã thành tựu, nên là hạnh. Vì hoàn toàn vượt qua, nên là xuất.

Lại nữa, vì hoàn toàn không nhất định, nên vô thường. Vì gánh vác nặng, nên khổ. Vì do con người đã ly khai, nên không. Vì không như ý tạo tác, nên không phải ngã. Vì nghĩa đến, nên là nhân. Vì sinh khởi, nên là tập. Vì tương ưng với hành, nên hữu. Vì nương tựa nơi chỗ trội hơn, nên là duyên. Vì không có tương ưng, tương ưng với đoạn, nên diệt. Vì ba tướng hữu vi đã lìa, nên là tĩnh. Vì thiện, chân thật, nên diệu. Vì ngừng dứt cực, nên viễn ly. Vì năng lực đối trị với tà đạo, nên là đạo. Vì có thể đối trị nơi không như, nên là như. Vì hướng thuận với cảnh giới Niết-bàn, nên là hành.

Như những pháp mà ngã đã tín, thọ, nay sẽ nói. Vì sinh diệt là pháp, nên vô thường. Vì trái với ý, nên khổ. Vì là chỗ lìa của ngã, nên không. Vì tự là phi ngã, nên không phải ngã. Nhân tập nên có duyên. Như trong kinh nói: Năm thủ ấm ấy nương tựa nơi dục là căn, dựa vào dục là tập. Nương ở dục là sinh, dựa vào dục là hữu. Tên gọi hữu là nói ở đời sau.

Bốn sự nương tựa này đối với dục có gì khác biệt?

Ái dục có bốn thứ: Đối với tự thể, gọi là ái dục của ngã khởi, gọi là ái dục của tự thể không sai biệt. Nghĩa là ta nên sanh, gọi là không sai biệt. Ái dục của hữu sau, nghĩa là ta nên sanh như vậy, như vậy gọi là có sai biệt. Ái dục của hữu sau của kết sinh gọi là ái dục của thọ sinh.

Trong ấy, thứ nhất là khổ, nhân đầu tiên giống như căn. Ví như hạt giống đối với quả nên gọi là nhân. Thứ hai, do trước đó đã dẫn phát. Thí dụ như quả, vì đầu tiên, phát ra mầm v.v..., nên gọi là tập.

Thứ ba là duyên của khổ nơi chủng loại như đây. Ví như đối với quả, ruộng, nước, đất v.v... làm duyên. Vì sao? Vì tùy thuộc ở duyên như ruộng v.v..., sức của hương, vị ở trong quả đã thành thục với sự khác biệt của oai đức đã được trọn, nên gọi là duyên.

Thứ tư, tức là sinh. Vì từ sự sinh này mà thành. Ví như đối với quả, là chung cuộc của hoa, nên gọi là hữu ở nơi hành của ái dục. Trong kinh nói: Có hai mươi lăm, hai mươi bốn hữu, bốn dục. Vì sự sinh khởi đã hết, nên diệt. Vì không có khổ nên tĩnh lặng. Như kinh nói: Tỳ-kheo! Các hành như thế đều khổ, chỉ có Niết-bàn là tĩnh lặng. Vì vô thượng nên diệu, vì không xoay trở lại, nên lìa. Vì do trở thành con đường, nên là đạo. Vì sinh khởi như thật, nên như. Vì quyết định thanh tịnh nên là hạnh.

Như Kệ nói:

Chỉ đạo này rốt ráo
Có thể thanh tịnh kiến
Phá hẳn hữu nên xuất.

Lại nữa, vì đối trị với hành của ngã kiến, ngã sở về thường, lạc nên tu các hành tướng: vô thường, khổ, không, vô ngã. Vì đối trị với hành của kiến chấp không nhân của hữu, một nhân, nhân chuyển biến, biết nhân trước, nên tu tập các hành tướng nhân, có tập khởi của nhân, có duyên. Vì đối trị với hành của chuyển biến không có giải thoát, nên tu hành tướng diệt. Vì đối trị với hành của kiến chấp cho giải thoát là khổ, nên tu hành tướng tĩnh. Vì đối trị với hành của kiến chấp ở định, khởi sự tốt đẹp, nên tu hành tướng diệu. Vì đối trị với hành của kiến chấp do thường xuyên lùi lại, cho giải thoát không phải là định tột cùng, nên tu hành tướng lìa. Vì đối trị với hành của kiến chấp về không có đạo, tà đạo, các thứ đạo khác lại xoay chuyển nên tu hành tướng đạo như hành xuất ly.

Hành tướng là pháp gì?

Kệ nói: Hành tướng là trí tuệ.

Giải thích: Nếu vậy thì hành tướng không thành trí tuệ, vì trí vì trí tuệ không tương ưng với tuệ riêng. Nếu chấp nhận như đây, thì sẽ hợp với đạo lý. Nghĩa là tất cả tâm và tâm pháp, ở trong cảnh giới nhận lấy sự khác biệt gọi là hành tướng.

Có phải chỉ trí tuệ mới có thể nhận lấy cảnh sai biệt không ư? Không phải.

Thế là thế nào?

Kệ nói: Cùng với pháp duyên nơi cảnh.

Giải thích: Bát-nhã và tất cả pháp có cảnh giới, đều có thể nhận lấy cảnh sai biệt.

Kệ nói: Đối tượng được nhận lấy có riêng pháp.

Giải thích: Nếu pháp là có tất cả, thì nhất định chọn lấy đối tượng được nhận lấy khác biệt. Nếu chấp nhận như vậy thì nghĩa này sẽ thành trí tuệ, là hành tướng. Lại do nhận lấy sự khác biệt nên có thể quán pháp có. Lại là đối tượng được quán của các pháp khác. Pháp khác là pháp có cảnh giới do nhận lấy sự khác biệt, nên là chủ thể quán pháp có. Lại, là đối tượng được quán của các pháp khác. Nếu không có pháp của cảnh giới thì chỉ là nhận lấy đối tượng được quán khác biệt.

Từ đây về sau là mười thứ trí. Nay sẽ nói sự khác biệt về thiện v.v...

Kệ nói: Trí đầu ba thiện khác.

Giải thích: Là một trí đầu, tức trí thế tục. Vì được nêu lên trước hết, nên gọi là đầu. Trí này có ba tánh. Nghĩa là thiện, ác, vô ký. Chín trí khác chỉ là tánh thiện.

Kệ nói: Trí này chung các địa.

Giải thích: Tất cả các địa, nghĩa là từ cõi Dục cho đến trời Hữu đảnh.

Kệ nói: Pháp trí nơi sáu địa.

Giải thích: Pháp trí đối với bốn định và chưa đạt đến, còn định trung gian thì đạt được.

Kệ nói: Loại, chín địa.

Giải thích: Loại trí, đối với sáu địa trước và chỗ chứng đắc của ba Vô sắc.

Kệ nói: Lại, sáu trí.

Giải thích: Khổ, tập, diệt, đạo, tận, Vô sinh là sáu trí. Nếu biện luận chung thì cũng là chỗ đạt được ở chín địa. Nếu biện luận riêng thì thuộc về pháp trí, tức sẽ đạt được ở sáu địa. Nếu thuộc về loại trí, thì ở nơi chín địa đạt được.

Kệ nói: Tha tâm trí, bốn định.

Giải thích: Tha tâm trí chỉ ở bốn định đạt được, chẳng phải ở xứ khác.

Kệ nói: Thân nương dựa dục, sắc.

Giải thích: Tha tâm trí này là do tu tập đạt được ở cõi Dục, Sắc, khiến

luôn hiện tiền.

Kệ nói: Pháp trí dựa thân cõi Dục.

Giải thích: Pháp trí chỉ dựa vào thân nơi cõi Dục để hiện tiền, không phải thân ở cõi Sắc, Vô sắc có thể khiến hiện tiền.

Kệ nói: Trí khác dựa vào ba cõi.

Giải thích: Những gì là trí khác? Trừ tha tâm trí và pháp trí, là tám trí còn lại. Phân biệt về các địa trí và chỗ dựa xong. Dùng bốn niệm xứ để thâu tóm các trí, nay sẽ nói.

Kệ nói: Niệm xứ, một diệt trí.

Giải thích: Tức một diệt trí này gọi là pháp niệm xứ. Kệ nói: Tha tâm trí, ba niệm.

Giải thích: Nếu tha tâm trí duyên nơi tâm người khác để dấy khởi, nhất định sẽ duyên nơi thọ, tưởng, hành, thức.

Kệ nói: Bốn niệm xứ còn lại.

Giải thích: Trừ diệt trí, tha tâm trí, tám trí còn lại thâu tóm chung nơi bốn niệm xứ.

Trí nào? Có bao nhiêu trí làm cảnh của đối tượng được duyên?

Kệ nói: Cảnh pháp trí, chín trí.

Giải thích: Pháp trí duyên nơi chín trí làm cảnh, trừ loại trí.

Kệ nói: Cảnh loại đạo trí, chín.

Giải thích: Loại trí cũng duyên nơi chín trí làm cảnh, trừ pháp trí.

Đạo trí cũng duyên nơi chín trí làm cảnh, trừ trí thế tục.

Kệ nói: Cảnh khổ, tập trí, hai.

Giải thích: Trí thế tục, hoặc tha tâm trí là hữu lưu, thì hai trí này là cảnh của khổ, tập trí.

Kệ nói: Bốn trí mười.

Giải thích: Trí thế tục, tha tâm trí, Tận trí, Vô sinh trí, bốn trí này duyên nơi mười trí làm cảnh.

Kệ nói: Chẳng phải một.

Giải thích: Chỉ một diệt là không duyên nơi trí làm cảnh, vì duyên nơi pháp vô vi làm cảnh.

Kệ nói: Nên pháp hợp có mười.

Giải thích: Vì cảnh của phân biệt trí, nên hợp với mười trí ở trong mười thứ pháp.

Những gì là mười pháp?

Kệ nói:

Pháp vô lưu ba cõi
Vô vi hai, hai thứ.

Giải thích: Pháp hữu vi chia làm tám thứ: Cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc, cõi Vô lưu, vì sự khác biệt với tâm tương ưng, với tâm chẳng tương ưng. Vô vi được chia làm hai thứ, vì sự khác biệt giữa thiện và vô ký. Đây gọi là mười pháp.

Ở đây, làm thế nào? Trí nào duyên nơi bao nhiêu pháp làm cảnh?

Trong đây, trí thế tục duyên nơi tất cả mười pháp làm cảnh. Pháp trí duyên năm pháp làm cảnh: Cõi Dục cùng bốn pháp vô lưu, và pháp vô vi thiện. Loại trí duyên nơi bảy pháp làm cảnh: cõi Sắc, cõi Vô sắc và sáu pháp vô lưu cùng pháp vô vi thiện. Khổ trí, tập trí duyên nơi sáu pháp của cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc làm cảnh. Diệt trí chỉ duyên nơi một pháp vô vi thiện làm cảnh. Đạo trí duyên nơi hai pháp vô lưu làm cảnh. Tha tâm trí duyên nơi ba pháp làm cảnh: cõi Dục, cõi Sắc và pháp tương ưng vô lưu. Tận trí, Vô sinh trí duyên nơi pháp làm cảnh trừ pháp vô vi vô ký.

Do một trí có khả năng biết tất cả pháp không? Không được. Dù không được, nhưng Kệ nói:

Thế trí, trừ loại đầu
Một trí do vô ngã.

Giải thích: Trí thế tục, trừ tự loại nơi sát-na thứ nhất, tất cả pháp khác, do tướng vô ngã nên có thể lý giải. Nghĩa là tất cả pháp vô ngã, là tự thể và tự thể sinh chung các pháp, gọi là tự loại. Không thể duyên nơi pháp này. Có cảnh giới và cảnh giới có khác biệt, vì cùng một cảnh giới, vì đồng thời rất gần nên trí này, nếu là trí của cõi Dục thì có hai tuệ văn, tư. Nếu là trí của cõi Sắc thì chỉ có văn tuệ, không phải là tu tuệ. Tu tuệ duyên nơi địa riêng làm cảnh. Nghĩa này đã suy xét là nghĩa nay sẽ nói.

Người nào tương ưng với bao nhiêu trí?

Nếu là người phàm phu thì chỉ tương ưng với một trí thế tục. Nếu người phàm phu lìa dục tương ưng với tha tâm trí. Lại nữa, nếu Thánh nhân như

Kệ nói:

Một trí nên có dục
Niệm đầu nơi vô lưu.

Giải thích: Hoặc Thánh nhân chưa lìa dục, hoặc pháp trí Nhẫn mới sinh nơi sát-na đầu tiên thì tương ưng với một trí thế tục, vì Nhẫn không

phải là trí.

Kệ nói: Thứ hai, ba tương ưng.

Giải thích: Nơi sát-na của khổ pháp trí, tương ưng với ba trí: Trí thế tục, pháp trí, khổ trí.

Kệ nói: Đối với bốn trên, mỗi mỗi tăng.

Giải thích: Từ sát-na thứ tư trên sát-na thứ hai, nên biết, mỗi mỗi trí tăng. Sát-na nơi khổ loại trí, làm tăng trưởng khổ loại trí. Sát-na nơi tập, diệt, đạo, pháp trí làm tăng tập, diệt, đạo trí. Thế nên, ở đạo pháp trí tương ưng với bảy trí. Nếu người lìa dục nêu trước, nên biết tha tâm trí sẽ tăng, tương ưng trong tất cả phần vị.

Lại nữa, tu tập ở trong phần vị nào để đạt được trí, có bao nhiêu?

Kệ nói:

Như sinh chỗ đã tu
Nhẫn trí ở vị kiến, vị lai.

Giải thích: Hoặc Nhẫn, hoặc trí ở trong kiến đạo chính thức được sinh. Nhẫn, trí này là đồng loại, tu ở vị lai, là hành tướng của Nhẫn, trí ấy, có bốn thứ cũng được tu.

Ở trong kiến đạo vì sao chỉ tu trí đồng loại và hành tướng? Vì chưa thông suốt các tánh khác.

Kệ nói:

Ở trong đó như vậy
Thế trí nơi ba loại.

Giải thích: Ở trong kiến đạo trí thế tục là chỗ tu nơi thời điểm của ba loại trí: khổ, tập, diệt, không phải là thời điểm của pháp trí. Vì không thể đối quán nơi tất cả đế, nên Kệ nói: Gọi là đối quán hậu trí.

Giải thích: Thế nên, trí thế tục này được gọi là đối quán hậu trí.

Ở mỗi một đế, vì là chỗ tu tập khi đối quán sau cùng. Vì sao đối với đạo loại trí, không tu tập trí ấy?

Vì đạo này, trước kia do là đạo của thế gian chưa từng đối quán, vì đối quán không khắp. Vì sao? Vì tất cả khổ có thể được biết khắp. Tất cả tập có thể được diệt trừ khắp, tất cả diệt có thể được chứng viên mãn. Thế nên, không có đối quán sau, ở trong đó, không được tu đối quán nơi hậu trí.

Nếu vậy, vào thời điểm ấy, tất cả tập đều chưa diệt trừ, tập loại trí cũng không có đối quán sau, nên không được tu đối quán nơi hậu trí.

Nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì diệt, tập là đối tượng thích ứng của kiến, tập đế, đều đã diệt tận. Đạo là đối trị nơi hoặc, là đối tượng được

diệt của kiến đế, nên không thể tất cả đều tu khiến dứt hết. Vì do tánh nhiều, thế nên đạo có dị biệt.

Có sư khác nói: Vì do loại bạn của kiến đạo. Cách giải thích này không thể chấp nhận. Vì chứng cớ không thành tựu, nên đối quán nơi trí thế tục sau, có lúc có thể khiến được hiện tiền không hoàn toàn, không lúc nào có thể khiến hiện tiền ở trước.

Thế này là sao?

Kệ nói: Vô sinh ấy là pháp.

Giải thích: Trí này ở nơi phần vi quán và xuất quán, hoàn toàn là pháp không sinh. Nếu nhập quán thì sẽ không thể sinh trí này, do mâu thuẫn. Nếu xuất quán, dĩ nhiên cũng không thể sinh trí này, vì do tâm thô.

Nếu vậy, ở đây làm sao có thể tu? Vì trước đây chưa từng được, nay mới được. Thời hiện nay làm sao đạt được? Nếu không thể khiến cho trí này sinh khởi nơi hiện tiền, thì do dẫn đến chứng đắc nên được. Nghĩa là do chứng đắc nên đạt được. Cách giải thích này chưa từng nghe. Thế nên, tu như vậy nhất định sẽ không thành.

Nếu chấp nhận như thế thì nghĩa tu sẽ được thành. Như sư trước đây nói: Thuyết kia nêu thế nào? Vì do công lực của pháp xuất thế, nên trí này đối quán nơi hậu trí, tức là đối tượng được tu.

Thế nào là người đã tu quán, về sau, xuất quán duyên nơi bốn đế làm cảnh, là trí thế gian tối thắng?

Trí thế gian tối thắng nay được hiện tiền, tức trí kia là tu. Tu như thế tức là dẫn đến chứng đắc. Nếu đắc có thể hiện tiền, thì trí kia sẽ nương dựa tương tục. Vì sao? Vì nếu đã được tánh rồi thì quả của tánh tất có thể đạt được.

Sư Tỳ-bà-sa không ưa tiếp nhận nghĩa này.

Lại nữa, trí thế tục ấy đã nương tựa bao nhiêu địa để tu? Tùy thuộc nơi địa kiến đạo.

Kệ nói: Từ địa dưới.

Giải thích: Tùy thuộc nơi địa là chỗ nương dựa của kiến đạo. Hoặc tức nương dựa nơi địa này, hoặc dựa vào địa dưới của địa này để tu trí thế tục. Nếu là đạo, thì sẽ nương dựa nơi địa của định chưa đến để sinh, là chỗ tu nơi trí thế tục có hai địa: hoặc dựa vào địa của định chưa đến, hoặc y chỉ nơi địa của cõi Dục. Cho đến nếu là kiến đạo, thì trí này dựa nơi địa của định thứ tư để sinh chỗ tu nơi trí thế tục, hoặc đồng, hoặc kém.

Có bao nhiêu trí thế tục này thuộc về niệm xứ? Kệ nói: Diệt sau.

Giải thích: Nếu quán diệt đế trở về sau, thì chỗ đạt được trí thế tục, là thuộc về niệm xứ sau cuối. Nghĩa là pháp niệm xứ, do phán quyết về trí thế tục. Trí còn lại, nên biết, đều là bốn niệm xứ thâu tóm.

Quán ấy là trí thế tục sau.

Kệ nói: Chung với tướng của đế.

Giải thích: Tùy thuộc chỗ đạt được của chánh đối nơi quán đế, hành tướng của trí này, tức đồng với hành tướng của đế ấy. Do nói đồng hành tướng đối với quán, tức là đã nói trí này đồng với đế của đối tượng được duyên nơi quán kia. Trí này do kiến đạo đã đạt được.

Kệ nói: Dụng đắc.

Giải thích: Trí thế tục có hai thứ:

1. Tánh pháp đắc.

2. Tu tập đắc.

Do chấp nhận trí này cùng với đồng loại khởi bốn ấm, năm ấm ở cõi Dục, cõi Sắc làm tự tánh.

Kệ nói: Mười sáu, sáu có dục.

Giải thích: Chỗ tu ở đây gọi là lưu. Nếu là người chưa lìa dục, thì ở trong sát-na của đạo loại trí thứ mười sáu có hai trí tu nơi hiện tại, có sáu trí tu nơi vị lai. Nghĩa là pháp trí, loại trí, khổ, tập, diệt, đạo trí.

Kệ nói: Người lìa bảy dục.

Giải thích: Nếu người trước kia đã lìa dục, thì ở trong đạo loại trí, tha tâm trí là chỗ tu tập thứ bảy.

Kệ nói:

Có dục trong tu đạo
Tu bảy từ trên đây.

Giải thích: Từ sát-na thứ mười sáu trở lên ở trong tu đạo, cho đến khi chưa được lìa dục, tu bảy trí ở trong tất cả đạo gia hạnh, vô gián, giải thoát, tăng tiến. Nghĩa là pháp trí, loại trí, khổ, tập, diệt, đạo trí và trí thế tục. Nếu tu đạo thế gian, thì trí thế tục là tu hiện tại. Nếu tu đạo xuất thế, thì sẽ tùy theo một trong bốn thứ pháp trí, là tu nơi hiện tại. Còn lại là tu nơi vị lai.

Kệ nói:

Bảy địa, giải thông hơn
Được tu xen, không hoại
Ở nơi đạo vô gián.

Giải thích: Chỗ tu của bảy trí, ở đây gọi là lưu. Bảy địa là bốn định

và ba Vô sắc. Vì buông bỏ, lìa dục, nên gọi là hơn. Ở nơi năm tuệ chung thông suốt khi tánh không hủy hoại. Nếu người Hữu học nơi quả vị định tu xen lẫn cùng biện luận. Trong tất cả đạo vô gián, thì tu bảy trí, như trước đã nói. Nếu tu đạo thế tục, thì trong hiện tại sẽ tu trí thế tục. Nếu tu đạo xuất thế, thì trong bốn thứ loại trí và hai thứ pháp trí tùy theo một thứ để tu nơi hiện tại. Khi thông suốt tánh không hủy hoại, thì sẽ không tu trí thế tục, vì không phải là sự đối trị của cõi trời Hữu đảnh.

Trong đây nên biết, Tận trí là trí thứ bảy. Kệ nói: Các đạo tám giải thoát, trên.

Giải thích: Từ trên bảy địa lìa dục, Hữu đảnh lìa dục, ở trong các tám đạo giải thoát tu bảy trí. Tức là pháp trí, loại trí, khổ, tập, diệt, đạo trí và tha tâm trí. Không tu trí thế tục, vì không phải là sự đối trị của trời Hữu đảnh. Nếu hiện tại tu bốn thứ loại trí và tùy thuận tu một trí trong hai thứ pháp trí.

Kệ nói:

Học luyện căn, giải thoát
Sáu, bảy trí tu khác.

Giải thích: Nếu người Hữu học lúc tu luyện căn, tức ở trong đạo giải thoát. Nếu là người còn có dục, thì chỉ tu sáu trí. Nghĩa là pháp trí, loại trí, khổ, tập, diệt, đạo trí. Nếu người lìa dục thì tu bảy trí, lấy tha tâm trí làm trí thứ bảy.

Có sư khác nói: Trí thế tục đã được tu ở trong hai quả vị. Hai đạo ấy ở trong gia hạnh trước đã được tu trí thế tục.

Kệ nói: Đạo vô gián, sáu tu.

Giải thích: Người Hữu học nếu đã lìa dục hoặc chưa lìa dục, tu luyện căn trong đạo vô gián, chỉ tu sáu trí như trước, không được tu trí thế tục, vì giống với kiến đạo. Không được tu tha tâm trí, vì bị ngăn cấm tất cả đạo vô gián.

Thế nào là ngăn cấm? Vì không phải là sự đối trị nơi hoặc. Kệ nói: Hữu đảnh hơn, cũng vậy.

Giải thích: Nếu khi Hữu đảnh lìa dục thì sẽ tu sáu trí như đây. Ở trong các đạo vô gián.

Kệ nói: Ở Tận trí, tu chín.

Giải thích: Nếu khi Hữu đảnh lìa dục là đạo giải thoát thứ chín, tức gọi là Tận trí. Trong đó tu chín trí trừ Vô sinh trí.

Kệ nói: Được không hoại, tu mười.

Giải thích: Nếu người nào vốn dùng pháp không hư hoại làm tánh, thì người ấy được tu mười trí trong phần vị của Tận trí, vì đã được Vô sinh trí.

Kệ nói: Luyện, giải thoát, không hoại.

Giải thích: Nếu người nào luyện căn đạt đến tánh không hủy hoại, thì người đó ở trong đạo giải thoát sau cùng, cũng được tu mười trí.

Kệ nói: Chỗ nói tu tám khác.

Giải thích: Khác là sao? Lúc lìa dục nơi cõi Dục trong đạo giải thoát thứ chín, bảy địa lìa dục với tuệ năm thông, hàng Hữu học tu xen lẫn trong định, tất cả đạo giải thoát. Vì thông suốt tánh không hủy hoại, nên trong đạo tám giải thoát, tất cả đạo gia hạnh và tăng tiến của người lìa dục, được tu tám trí nơi vị lai trong tất cả đạo này, trừ Tận trí và Vô sinh trí. Nếu là Hữu học, thì phán quyết như vậy. Nếu với tuệ năm thông của người Vô học, tu xen lẫn định trong đạo giải thoát, đạo gia hạnh, đạo tăng tiến, hoặc tu chín trí, hoặc tu mười trí. Tuệ năm thông tu xen lẫn định trong đạo vô gián, hoặc tu tám trí, hoặc tu chín trí. Tuệ hai thông trong đạo giải thoát, vì do vô ký nên không tu nơi vị lai. Nếu người phàm phu nơi cõi Dục và ba định lìa dục, trong đạo giải thoát sau cùng, dựa vào địa định, tu gia hạnh. Tuệ ba thông thâu tóm vô lượng công đức của đạo giải thoát. Vào thời điểm này, trí thế tục tu nơi vị lai, tha tâm trí cũng vậy. Trừ phần quyết trạch, có thể là loại bạn cho thiện căn của kiến đạo. Do vậy ở chỗ khác, khi được đạo chưa từng được, chính là trí thế tục tu nơi vị lai.

Lại nữa, ở trong đạo nào, chỗ tu tập trí, có bao nhiêu địa?

Về trí thế tục: Tùy thuộc ở địa là đối tượng được nương tựa của đạo. Địa này hoặc do đạo đạt được đầu tiên rồi dùng địa này làm y chỉ để tu vị lai trí thế tục. Về đạo vô lưu: Không phải hoàn toàn tùy thuộc ở địa là chỗ nương tựa của đạo, để tu vị lai.

Sự kiện này thế nào? Kệ nói:

Vì dục địa này lìa
Là được tu dưới ấy.

Giải thích: Nếu là lìa dục, thì địa này sẽ tu hai thứ đạo. Nghĩa là đạo gia hạnh v.v... tùy thuộc ở địa do lìa dục là chỗ đạt được đầu tiên. Hoặc dùng địa này làm chỗ nương dựa, hoặc dùng địa dưới làm chỗ y chỉ. Tất cả trí vô lưu, nhất định là đối tượng được tu.

Kệ nói: Hữu lưu ở Tận trí.

Giải thích: Vào thời điểm Tận trí sinh, công đức của hữu lưu nơi tất

cả địa cùng là chỗ Tận trí đã thích ứng được, đều là đối tượng tu tập. Nghĩa là quán bất tịnh, quán về hơi thở, niệm xứ, vô lượng, tám giải thoát v.v... Ví như sợi dây buộc bị đứt cùng lúc cứu người bị siết cổ tức thì được thông suốt hơi. Hơn nữa, người này tâm đã hết sức tự tại ở ngôi vị vua. Vì tất cả thiện căn thảy đều đạt được nên đều dấy khởi sự nghênh đón. Ví như có người được ngôi vị đại vương, do tài vật được dâng cúng gọi là sự nghênh đón.

Tùy thuộc có sở đắc, đều là đối tượng được tu tập chăng? Trước kia, nếu chưa đạt được tức là chỗ tu tập.

Vì sao?

Kệ nói: Trước từng được, không tu.

Giải thích: Nếu pháp thoái chuyển đã trở lại đạt được thì đấy không phải đối tượng tu, vì chỗ tu đã bị lìa bỏ, vì chỉ được gọi là tu tức phục hồi mọi thứ chưa rốt ráo chứ không phải chỉ là chưa đạt.

Vì sao? Vì tu có bốn thứ:

1. Tu đắc.

2. Tu tập.

3. Tu đối trị.

4. Tu trị tịnh.

Trong đây, Kệ nói:

Tu đắc và tu tập
Là tu hữu vi thiện
Đối trị, trị tu tịnh,
Tu các pháp hữu lưu.

Giải thích: Tu đắc tu tập: Tu tất cả các pháp thiện hữu vi. Ở nơi vị lai có một cách tu. Ở hiện tại có hai cách tu. Hai tu này dựa vào hai chánh cần trước để thành tựu: Chưa sinh khiến cho sinh, đã sinh rồi khiến cho tăng trưởng.

Tu đối trị, tu trị tịnh : Nghĩa là tu các pháp hữu lưu. Hai tu này nương tựa nơi hai chánh cần sau để thành tựu. Chưa sinh khiến cho chẳng sinh, đã sinh rồi thì khiến cho diệt.

Nếu vậy, pháp hữu lưu thiện thì có đủ bốn cách tu. Nếu pháp vô lưu, thì chỉ có hai cách tu trước. Nếu là pháp nhiễm ô và vô ký thì chỉ có hai cách tu sau?

Sư A-tỳ-đạt-ma ở Tây Trúc nói: Có sáu thứ tu: Bốn thứ tu đồng với trước. Thứ năm là thủ tu, thứ sáu là trạch tu. Thủ tu là sáu căn tu, trạch tu

là thân tu. Như khế kinh nói: "Sáu căn này đã khéo đều phục, đã khéo tu". Lại nữa, kinh nói: Ở trong thân có vật như thế, nghĩa là tóc, răng, móng, lông v.v… (nói rộng như kinh). Như vậy, đối với thân vì phân biệt lựa chọn, nên ái của chính mình không khởi. Sư nước Kế Tân nói: "Hai cách tu này hội nhập nơi chỗ thâu tóm của tu đối trị và tu trị tịnh".

-oOo-

A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 20

Phẩm 7: PHÂN BIỆT TUỆ (phần 2)

Thuyết minh về tất cả hàng phàm phu và Thánh nhân. Do nghĩa chung nơi Nhất thiết trí, tu các đức xong, mười tám pháp bất cộng đắc Phật, nghĩa là lực v.v... Pháp này chỉ cho một mình Phật, Thế Tôn. Ở vào thời điểm Tận trí sinh xong, hoàn toàn đạt được, nên có thể tu, không phải là người khác. Nay sẽ nói:

Những gì là mười tám? Kệ nói:

Mười tám pháp bất cộng đắc Phật Như lực v.v…

Giải thích: Mười lực, bốn vô úy, ba niệm xứ, và đại bi gọi là mười tám phất bất cộng. Trong đây giải thích về mười lực, có bảy nghĩa. Bảy nghĩa ấy là:

1. Tự tánh.
2. Phân biệt.
3. Riêng mình chứng đắc.
4. Bình đẳng.
5. Tạo sự việc.
6. Thứ lớp.
7. Sai biệt.

Nghĩa này nên biết. Trong ấy:

Kệ nói: Mười trí xứ, phi xứ.

Giải thích: Trong xứ, phi xứ, trí, lực gồm đủ mười trí.

Kệ nói: Sức của nghiệp có tám trí.

Giải thích: Ở nơi nghiệp và trong quả báo lực trí gồm đủ tám trí, trừ diệt trí, đạo trí.

Kệ nói:

Lực tánh dục, căn định
Đạo biến hành chín trí

Hoặc là có mười trí.

Giải thích: Định giải thoát nơi Tam-ma-đề, lực trí của Tam-ma- bạt-đề chuyển dần căn, lực trí. Vô số lực của dục trí, vô số lực của tánh trí, đều có lực của chín trí, trừ diệt trí. Lực của trí đạo biến hành, hoặc mười trí, hoặc chín trí. Vì sao? Vì nếu cho đạo này cùng với quả tức gọi là lực của trí đạo biến hành, tức có đủ mười trí. Nếu cho chẳng cùng quả thì chỉ có chín trí, trừ diệt trí.

Kệ nói: Thế trí ở nơi hai.

Giải thích: Lực của trí túc trụ niệm và lực của trí tử sinh chỉ là trí thế tục.

Kệ nói: Sáu, mười diệt.

Giải thích: Lực của Tận trí lưu xuất hoặc lấy sáu trí làm tánh: Nghĩa là pháp trí, loại trí, diệt trí, Tận trí, Vô sinh trí và trí thế tục. Nếu cho chỉ có diệt trí gọi là lực của Tận trí lưu xuất thì nghĩa của các pháp kia như đây. Nếu cho trí trong sự tương tục tận cùng của lưu gọi là lực của Tận trí lưu, thì gồm đủ mười trí.

Nói tánh của lực nơi mười trí này xong. Địa của lực trí kia nay sẽ nói.

Kệ nói: Túc trụ thoái chuyển sinh lực ở định.

Giải thích: Lực của trí túc trụ, và lực của trí tử sinh, đều dựa vào bốn định làm địa.

Kệ nói: Lực còn lại Ở các địa.

Giải thích: Lực của tám trí còn lại thuộc về tất cả địa. Tất cả địa có mười thứ định. Nghĩa là nơi cõi Dục có định vị chế, định trung gian, bốn định sắc, bốn định Vô sắc. Tất cả lực của mười trí đều dựa nơi thân người của cõi châu Diêm-phù mà dấy khởi. Lìa thì khi Phật, Thế Tôn không xuất hiện ở đời, lực của mười thứ trí này, đối với người khác, không gọi là lực, chỉ đối với sự nối tiếp của Phật, mới gọi là lực. Vì ở nơi người khác có đối oán và ngăn ngại, nên không gọi là lực.

Kệ nói:

Vì sao, lực do đây
Lại không có ngăn ngại.

Giải thích: Chỉ Phật đã diệt trừ tất cả lưu, vô minh và tập khí v.v... đều hết. Đối với tất cả cảnh giới, trí sinh khởi không có trở ngại. Thế nên đó là oai lực của Phật. Đối với người khác thì có trở ngại. Vì sao? Vì người kia muốn biết cảnh giới này, nhưng ở trong cảnh trí không sinh. Do đó không thể mang tên là lực. Từng nghe Đại đức Xá-lợi-phất làm cho chi

Diều hâu phải sợ, vì không thể biết sự thọ sinh đầu tiên và sự thọ sinh sau cùng của mình. Như đấy, do trí không có đối oán và trở ngại, nên lực của tâm Phật, Thế Tôn cũng như cảnh giới không có biên vực.

Nếu lực của tâm như vậy, thì lực của thân thế nào?

Kệ nói: Thân sức Na-la-diên.

Giải thích: Lại nữa, Có sư khác nói: Thân của Phật, Thế Tôn là sức của Na-la-diên.

Kệ nói: Hoặc nơi mỗi chi tiết.

Giải thích: Có sư khác nói: Ở trong mỗi chi tiết nơi thân của Phật, đều có đủ sức của Na-la-diên. Đại đức nói: Như lực của tâm Phật cũng vậy. Vì sao? Vì nếu không như vậy, thì thân ấy sẽ không nhận nổi lực trí không có biên vực. Vì sao? Vì trong mỗi chi tiết nơi thân của Phật, Thế Tôn, Độc giác, Chuyển luân vương đều có kết vòng xích xương của loài rồng.

Số lượng nơi lực của Na-la-diên ra sao?

Kệ nói:

Tăng trăm lần
Bảy thứ lực của voi v.v...

Giải thích: Trong nhân đạo sức của một trăm hương tượng cự lại sức của một con voi chúa trắng. Sức của một trăm con voi chúa trắng cự lại sức của một Ma-ha-nặc-na. Sức của một trăm Ma-ha-nặc-na địch lại sức của một Bát-ta-kiến-đề. Sức của một trăm Bát-ta-kiến-đề cự lại sức của một Bà-lang-già. Sức của một trăm Bà-lang-già địch lại sức của một Già-nậu-la. Sức của một trăm Già-nậu-la địch lại sức của một Na- la-diên. Tăng một trăm lần như thế sức của hương tượng, bạch tượng, Ma-ha-nặc-na, Bát-ta-kiên-đề, Bà-lang-già, Già-nậu-la, thành sức của Na-la-diên.

Có sư khác nói: Gấp đôi sức này, gọi là sức của Na-la-diên. Tùy chỗ dần tăng thành hơn. Vì sao? Vì lực của Phật là vô lượng.

Kệ nói: Xúc nhập ấy làm tánh.

Giải thích: Lực của thân ấy nên biết. Xúc nhập làm tự tánh, là loại sắc thù thắng được tạo do bốn đại, khác với bảy thứ xúc. Sư khác nói cũng như thế.

Kệ nói: Vô úy có bốn thứ.

Giải thích: Căn cứ vào văn của kinh nói: Vô úy có bốn thứ.

Kệ nói:

Hai trước, mười lực đầu
Hai sau thứ hai, bảy.

Giải thích: Lực trí của xứ, phi xứ, như vô úy thứ nhất. Như kinh nói: "Nay ta đã thành Tam-nhã-tam Phật đà" (nói rộng như kinh), nên biết là vô úy thứ nhất. Sức của Tận trí lưu, như vô úy thứ hai. Như kinh nói: "Nay ta đã diệt hết các lưu" (nói rộng như kinh), nên biết là vô úy thứ hai. Thuộc về lực của trí nghiệp, như vô úy thứ ba. Như kinh nói: "Là thuyết ta đã giảng nói". Đối với chúng đệ tử, là pháp tương ưng với chướng ngại (nói rộng như kinh), nên biết là vô úy thứ ba. Lực của đạo trí biến thành, như vô úy thứ tư. Như kinh nói: "Là thuyết mà ta đã giảng nói, đối với chúng đệ tử, là các đạo phẩm thanh tịnh xuất ly khỏi sinh tử". (nói rộng như kinh), nên biết là vô úy thứ tư. Bốn pháp như thế, nên biết là bốn vô úy, lấy sự không sợ hãi làm tánh.

Vì sao nói trí tuệ là vô úy? Do bốn pháp này, nên chư Phật, vì không có tâm nghi ngờ ở trong Đại tập, nên nói trí tuệ kia là vô úy. Sự không nghi ngờ này là chỗ thành tựu của trí tuệ. Đối với trí gọi là vô úy chứ không phải là trí.

Bốn vô úy này biểu thị rõ nghĩa gì?

Biểu thị rõ nghĩa lợi mình và lợi cho người khác. Hai vô úy trước là lợi mình, hai vô úy sau là lợi cho người khác. Lại nữa, bốn vô úy này chỉ là việc lợi ích cho người khác, có khả năng loại trừ cấu uế của người nói và cấu uế của điều giảng nói.

Đã nói bốn vô úy xong. Về niệm xứ: Vì do sự khác biệt của chúng đệ tử nên có ba niệm xứ như kinh nói: Niệm xứ này.

Kệ nói: Ba niệm, tánh niệm, tuệ.

Giải thích: Ba niệm xứ này dùng niệm, tuệ làm tánh. Vào thời điểm ấy, chúng đệ tử với tâm cung kính, lắng nghe và tu hành hoặc tâm không cung kính, lắng nghe và tu hành. Lại có đủ hai thứ, ở trong đó, Phật, Thế Tôn không có tâm ái dục, không có tâm giận dữ, không có tâm tạp nhiễm.

Sao nói ba thứ này là pháp "đắc" bất cộng của Phật? Vì ba thứ này biểu thị rõ Như Lai đã diệt trừ hết mọi tập khí.

Lại nữa, nếu chúng đệ tử của mình, đối với giáo huấn của thầy, cung kính tiếp nhận, thực hành hoặc không cung kính tiếp nhận, thực hành. Và gồm đủ trong hai sự, các sự mừng lo v.v... Như đối với Phật thì hoàn toàn không sinh, đối với người khác thì không như vậy. Ba thứ này không sinh, đối với Phật là pháp hy hữu. Người khác thì không như vậy, nên lập pháp này là pháp "đắc" bất cộng của Phật.

Về đại bi, nay sẽ nói.

Kệ nói: Đại bi trí thế tục.

Giải thích: Đại bi dùng trí thế tục làm tánh. Nếu không như vậy thì không thể trở thành duyên nơi tất cả chúng sinh làm cảnh giới, cũng không được ba khổ làm hành tướng. Ví như bi của Thanh văn. Thế nào gọi là đại bi?

Kệ nói:

Do hành tướng tư lương,
Cảnh bình đẳng trên hết.

Giải thích:

1. Do tư lương lớn có công năng sinh trưởng tư lương của phước đức, trí tuệ lớn.

2. Do hành tướng lớn, dùng ba khổ làm hành tướng, duyên nơi chúng sinh để dấy khởi.

3. Do cảnh giới lớn duyên chung nơi chúng sinh của ba cõi làm cảnh.

4. Do bình đẳng lớn, đối với tất cả chúng sinh bình đẳng khởi việc lợi ích.

5. Do sự lớn lao trên hết, vì đây là bi trên hết, rốt ráo. Vậy đại bi với bi có gì khác biệt?

Kệ nói: Sai biệt có tám thứ.

Giải thích:

1. Khác biệt về tánh, do không giận, không si làm tánh.

2. Khác biệt về hành tướng, do một khổ, ba khổ làm hành tướng.

3. Khác biệt về cảnh giới, do duyên nơi một giới, ba giới làm cảnh dấy khởi.

4. Khác biệt về địa, do dựa vào bốn định, dựa vào định thứ tư làm địa.

5. Khác biệt về sự nối tiếp nhau, do nương tựa vào sự nối tiếp của Thanh văn v.v... vào sự nối tiếp của Phật để sinh khởi.

6. Khác biệt về sự dẫn đến chứng đắc, do lìa dục, nơi cõi Dục, cõi trời Hữu đảnh là chỗ đạt được

7. Khác biệt về sự cứu giúp, do muốn cứu giúp, do muốn trở thành sự cứu giúp.

8. Khác biệt về bi, vì do bi đồng, không đồng.

Đã nói về mười tám pháp bất cộng của chư Phật không chung với người khác. Vậy điều này hoàn toàn chung với chư Phật chăng? Có chung, không chung với chư Phật. Nghĩa này là thế nào?

Kệ nói:

Do pháp thân tư lương Và hành lợi ích khác Tất cả Phật bình đẳng Không phải thọ lượng tính.

Giải thích: Do ba nhân duyên nên hết thảy chư Phật đều bình đẳng: Nhân viên mãn bình đẳng: Do xưa kia đã thực hành phước đức, trí tuệ, với tư lương đồng viên mãn.

Quả viên mãn bình đẳng: Do đã được pháp thân đồng thành tựu đầy đủ.

Lợi ích cho người khác bình đẳng: Do đối với quả vị đã chứng đắc, chuyển biến việc lợi ích cho người khác đồng rốt ráo, trọn vẹn.

Do ba nghĩa này nên chư Phật đều bình đẳng. Không chung nghĩa là Có sự khác biệt, do số lượng về chủng tánh, thọ mạng thân tướng chỗ thành tựu về thọ mạng có dài, ngắn. Điều này cũng vì sinh hữu của đời trước, đời sau khác nhau, vì chủng tộc Bà-la-môn, Sát-đế-lợi không đồng, và vì tộc họ Ca-diếp-ba, Cú-đa-ma v.v... bất đồng. Dung lượng về thân tướng với hào quang có lớn, nhỏ. Nói vân vân là chỉ cho thân pháp trụ hủy hoại, không hủy hoại v.v... Như thế do tùy theo thời thời gian sinh, nên có khác biệt. Nếu người thông minh tư duy về ba thứ đức thù thắng, viên mãn của chư Phật thì đối với Phật Thế Tôn tất nhiên, có thể sinh tâm tôn trọng, nghĩ nhớ kính yêu tột bậc.

Ba đức thù thắng viên mãn: Tức là đức thù thắng của nhân viên mãn. Đức thù thắng của quả viên mãn. Đức thù thắng của ân viên mãn. Trong đó đức thù thắng của nhân viên mãn có bốn thứ:

1. Tất cả phước đức, trí tuệ đều thường xuyên tu tập, thực hành.
2. Thực hành trong thời gian dài.
3. Thực hành không có gián cách.
4. Hành với sự tôn trọng.

Đức thù thắng của quả viên mãn có bốn thứ:

1. Trí đức thù thắng.
2. Đoạn đức thù thắng.
3. Đức của oai lực thù thắng.
4. Đức của sắc thân thù thắng.

Đức thù thắng của ân viên mãn, có bốn thứ: Ân đức vĩnh viễn giải thoát khỏi sinh tử của ba cõi ác, hoặc ân đức an lập nơi cõi thiện và ba thừa.

Trí đức thù thắng lại có bốn thứ:

1. Trí vô sư.

2. Nhất thiết trí.

3. Nhất thiết chủng trí.

4. Trí không có dụng công.

Đoạn đức thù thắng cũng có bốn thứ:

1. Tất cả chướng ngại của giải thoát đều diệt trừ.

2. Tất cả chướng ngại của định đều trừ diệt.

3. Tất cả chướng ngại của trí đều trừ diệt.

4. Thời gian vĩnh viễn dứt diệt.

Đức thù thắng của oai lực cũng có bốn thứ:

1. Oai lực nói cảnh bên ngoài, hóa sinh, chuyển biến, nguyện thành hợp, tan đều tự tại.

2. Oai lực đối với thọ mạng nhận lấy, xả bỏ, an lập, đều tự tại.

3. Oai lực đối với chướng ngại và hư không đi rất xa, rất nhanh đối với ít làm thành nhiều, nhập xuất đều tự tại.

4. Oai lực nơi vô số tự tánh, pháp hy hữu, đức đều viên mãn. Đức thù thắng của oai lực, lại có bốn thứ:

1. Khó hóa độ, có thể hóa độ.

2. Giải đáp các vấn nạn, tất có thể đoạn trừ mọi nghi.

3. Lập giáo, quyết định xuất ly.

4. Có khả năng chế ngự, hàng phục các ma ác, ngoại đạo v.v... Đức thù thắng của sắc thân có bốn thứ:

1. Đức thù thắng của tướng lớn.

2. Đức thù thắng của tướng nhỏ.

3. Đức thù thắng của diệu lực.

4. Đức thù thắng của thân cốt là Kim cang chân thật.

Đức thù thắng của chư Phật nếu nói chung thì có những thứ như vầy. Nếu phân biệt về sự sai khác nơi các đức thù thắng ấy, thì không có biên vực. Đức thù thắng này, chỉ có chư Phật, Như Lai mới có khả năng biết đủ, nói đủ. Nếu chư Phật Như Lai thu giữ thọ mạng trong vô số a-tăng-kỳ kiếp thì nói mới có thể hết. Chư Phật Như Lai như thế là vô biên công đức hy hữu. Trí đức, đoạn đức, ân đức là ao báu lớn. Chúng sinh, phàm phu, do đức mình nghèo thiếu làm tổn hại sự tin tưởng ưa thích. Mặc dù đã được nghe rõ về đức thù thắng viên mãn như vậy, nhưng đối với Phật không khởi tâm tôn trọng. Đối với chánh pháp cũng vậy. Nếu người thông minh, nghe

công đức này khởi tâm quy y dốc hết lòng thành nên đối với chánh pháp của Phật cũng vậy. Người này do tâm tin tưởng hoàn toàn thanh tịnh, tức là chế phục sự tích tụ của nghiệp ác nơi quả báo bất định xong, tiếp nhận quả báo an lành tốt đẹp cõi người, trời, sau cùng hướng đến Niết-bàn là trên hết.

Thế nên, chư Phật, Như lai xuất hiện ở đời làm ruộng phước vô thượng cho tất cả chúng sinh. Do có thể phát sinh diệu hữu thù thắng đáng yêu thích nên mau chóng đạt quả thiện về sau.

Làm sao có thể biết được?

Phật, Thế Tôn tự nói kệ để hiển bày nghĩa này.

Kệ nói:

Nếu người đời vị lai
Nơi Phật, tạo ít thiện
Thọ sinh chư thiên xong
Ắt được đủ không mất.

Đã thuyết minh về công đức của chư Phật như thế xong.

Kệ nói:

Có pháp Phật khác, chung
Đệ tử và phàm phu.

Giải thích: Chư Phật, Như Lai có công đức, ban cho đệ tử cùng đạt được. Hoặc ban cho hàng phàm phu cùng đạt được.

Là công đức gì? Như thứ lớp, Kệ nói:

Vô tránh và nguyện, trí
Đức của vô ngại giải.

Giải thích: Các đức, nghĩa là Tam-ma-đề vô tránh, nguyện trí, bốn vô ngại giải, thông, tuệ, định, Tam-ma-đề Vô sắc, vô lượng giải thoát, chế nhập, biến nhập v.v… Trong đấy, gọi là Tam-ma-đề vô tránh: Có các Tỳ-kheo A-la-hán đã biết rõ về mọi thống khổ của chúng sinh là do "hoặc" sinh khởi. Vì muốn cho thân mình đối với người khác, trở thành ruộng phước vô thượng, vì muốn chế phục người khác, nên duyên nơi phần phiền não sinh khởi của tự thân, sinh trí tưởng như thế. Do trí này, nên người khác không thể sinh khởi tất cả các thứ tranh luận. Do trí này nên không có người khác duyên quán nơi người tu hành, hoặc khởi tâm dục, hoặc khởi tâm giận dữ, hoặc khởi tâm kiêu mạn v.v... Do chánh hạnh này, tất sẽ không phát động, tùy thuộc vào một người khác để có thể dấy khởi phiền não nên gọi là vô tránh.

Thể tướng của Tam-ma-đề này thế nào?

Kệ nói: Trí thế tục, vô tránh.

Giải thích: Đây là tự tánh của Tam-ma-đề, nghĩa là trí thế tục.

Kệ nói: Định sau.

Giải thích: Định sau, nghĩa là định sau cùng của định thứ tư. Định này tuy dùng chung định thứ tư làm địa, nhưng chỉ là trí ưa thích nhanh chóng.

Kệ nói: Pháp không hủy hoại.

Giải thích: Chỉ ở trong pháp hủy hoại, A-la-hán mới tương tục, không phải là A-la-hán khác. Vì sao? Vì A-la-hán khác, đối với sự tương tục của mình, có lúc không thể khiến xa lìa các sự tranh cải khác sinh khởi.

Kệ nói: Sinh nơi cõi người.

Giải thích: Định này tu tập chứng đắc ở trong cõi người, chỉ ở nơi ba châu. Định này duyên nơi cảnh nào sinh?

Kệ nói: Chưa sinh dục hữu loại hoặc, cảnh.

Giải thích: Hoặc hữu loại nơi cõi Dục ở vị lai làm cảnh của định này. Mong sao các "hoặc" của người khác chớ sinh, nên dựa vào môn này mà sinh. Hoặc vô loại là: Không thể ngăn chận, lìa các "hoặc" biến hành duyên đầy đủ nơi địa, giới sinh khởi. Như thế gọi là vô tránh.

Kệ nói: Nguyện trí cũng như thế.

Giải thích: Nguyện trí này cũng dùng trí thế tục làm tánh, dựa vào định sau làm địa, dựa vào pháp không hủy hoại để sinh sự nối tiếp nhau tu tập chứng đắc cõi người.

Nếu vậy, sự khác biệt ra sao? Kệ nói: Chỉ duyên tất cả cảnh.

Giải thích: Nguyện trí duyên nơi tất cả pháp làm cảnh dấy khởi, nên cảnh này khác với pháp của cõi Vô sắc kia. Điều này xảy ra là do nguyện trí không thể chứng biết. Tuy nhiên, do sự khác biệt của hành đẳng lưu nên có thể đối chiếu để nhận biết.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Trong đấy, hành do người làm thí dụ. Pháp môn là nơi tu tập của nguyện trí như thế nào?

Là tự mình mong cầu muốn biết sự việc. Vì thế, nên nhập vào cõi xa của Tam-ma-đề thứ tư. Nguyện cho tôi tất biết việc này, tức đối với sự việc ấy, biết đúng như thật. Tùy thuộc ở định này mà diệu lực hành trì có xa, gần. Sự nhận biết về gần, xa cũng vậy.

Kệ nói:

Nơi phương ngôn nghĩa pháp
Khéo biện giải vô ngại.

Giải thích: Biện giải vô ngại có bốn thứ:

1. Biện giải vô ngại về pháp.

2. Biện giải vô ngại về nghĩa.

3. Biện giải vô ngại về phương ngôn.

4. Biện giải vô ngại khéo léo.

Biện giải vô ngại này, nên biết, như Tam-ma-đề vô tránh.

Thế nào là như nương tựa vào pháp không hủy hoại, nối tiếp nhau sinh Và tu tập, chứng đắc ở cõi người?

Hai thứ này đồng với địa của cảnh giới kia. Vì tự tánh sai biệt, nên nói đây khác với kia.

Kệ nói:

Ba trước, danh nghĩa ngôn
Thứ lớp vô ngại giải.

Giải thích: Ở trong tụ của danh, câu, chữ, ở trong nghĩa, ở trong ngôn ngữ, trí không thể xoay chuyển lại, đó gọi là phương ngôn, nghĩa, pháp vô ngại giải. Theo thứ lớp, nên biết.

Kệ nói:

Lý thoát trong thứ tư
Nơi ngôn từ tự tại.

Giải thích: Trí không thể xoay chuyển lại, đây gọi là lưu. Trong đó lý lìa chướng ngại, mất lối, nẻo định tự tại hiển hiện. Trí không thể xoay chuyển lại, nên gọi là xảo biện vô ngại giải.

Kệ nói: Đây duyên nơi cảnh của ngôn đạo.

Giải thích: Thuyết giảng đúng và đạo là cảnh giới của trí này.

Kệ nói: Chín trí.

Giải thích: Sự biện giải này dùng chín trí làm tánh. Nghĩa là khéo biện luận, đạo, tự tại vô ngại giải, trừ diệt đế.

Kệ nói: Tất cả địa.

Giải thích: Giải này nương tựa tất cả địa để dấy khởi. Nghĩa là từ cõi Dục, cho đến cõi Hữu đảnh, do duyên ngôn đạo, tùy theo một thứ làm cảnh.

Kệ nói: Mười hoặc sáu nghĩa giải.

Giải thích: Vô ngại giải trong nghĩa. Nếu dùng tất cả pháp làm nghĩa, thì giải này sẽ dùng mười trí làm tánh. Nếu chỉ lấy Niết-bàn làm nghĩa, thì

chỉ dùng sáu trí làm tánh, tức là pháp trí, loại trí, diệt trí, Tận trí, Vô sinh trí và trí thế tục.

Kệ nói: Biến xứ.

Giải thích: Vô ngại giải theo nghĩa này là dựa vào tất cả địa để dấy khởi.

Kệ nói: Thế trí khác.

Giải thích: Hai vô ngại giải còn lại là phương ngôn, Pháp dùng trí thế tục làm tánh, duyên nơi ngôn ngữ của danh câu v.v… làm cảnh.

Kệ nói: Giải của pháp định Cõi Dục.

Giải thích: Pháp vô ngại giải có năm địa nơi cõi Dục và thuộc về bốn định, vì đối với cõi trên không có các tụ như danh v.v…

Kệ nói: Nơi ngôn, định thứ nhất Cõi Dục.

Giải thích: Phương ngôn vô ngại giải, dựa vào định thứ nhất của cõi Dục làm địa. Vì ở cõi trên không có giác quán, nên ở trong phân biệt, giả danh để luận. Phân biệt về bốn vô ngại.

Giải nói: Ở trong danh, câu, chữ, ở trong nghĩa đã nói. Nghĩa này nơi: Một hoặc hai thứ tiến triển nhiều theo ba thời, như trong chỗ thuyết khác biệt về nam, nữ v.v… Thuyết này nói trí không thể xoay lại. Trong chỗ không có chướng ngại, lỗi lầm, gọi là pháp vô ngại giải v.v... Thế nên, thứ lớp về bốn vô ngại giải kia được thành tựu phương ngôn: Là do nhân nơi lý, giải thích ngôn từ ví như do có chướng ngại, nên gọi là sắc v.v... Ngôn từ đối với chỗ lập, phá thắng nơi ngôn thuyết gọi là biện tài thiện xảo.

Sư khác nói: Bốn vô ngại giải này dùng ngôn Thanh luận, Nhân duyên luận, tính lượng về Phật, Thế Tôn, theo thứ lớp là bốn giải này và trước hết là pháp môn gia hạnh. Vì sao? Vì nếu người nào đối với bốn xứ, chưa tu gia hạnh thấu đạt sáng suốt, thì sẽ không thể sinh khởi giải này.

Có sư khác nói: Ở trong chánh pháp của Phật, Thế Tôn, tất cả gia hạnh của Phật, Thế Tôn đều thành tựu viên mãn. Nếu người nào đạt được một thứ, người đó tất sẽ đạt được bốn thứ. Vì sao?

Kệ nói: Nếu không đủ, chưa được.

Giải thích: Nếu đạt được mà không đầy đủ thì không thể nói là người này đã được bốn thứ vô ngại giải, là chỗ nói về công đức như không tranh chấp v.v...

Kệ nói: Sáu biên vực xa, định được.

Giải thích: Sáu pháp này do sức của định nơi biên vực xa mà được, nên nói định kia là định biên vực xa.

Kệ nói: Sáu pháp này.

Giải thích: Định thứ tư ấy được gọi là biên vực xa. Sáu pháp làm thể, nghĩa là Tam-ma-đề vô tránh, nguyện trí, ba vô ngại giải và Tam- ma-đề biên vực xa. Phương ngôn vô ngại giải, tuy do sức nơi định biên vực xa mà được, nhưng không nương tựa định thứ tư làm địa để dấy khởi vì thế không chọn lấy.

Pháp nào gọi là Tam-ma-đề biên vực xa?

Kệ nói:

Là định nơi sau cùng
Tùy thuận tất cả địa
Đây đến tăng rốt ráo.

Giải thích: Định này chỉ dùng định thứ tư làm địa. Thế nào là tùy thuận tất cả địa?

Trước là từ tâm khéo tư duy của cõi Dục nhập sơ định. Từ sơ định nhập định thứ hai, theo thứ lớp như thế cho đến nhập nơi định phi tưởng, phi phi tưởng. Lại nữa, từ định phi tưởng, phi phi tưởng tu ngược lại thứ tự, cho đến tâm nơi cõi Dục. Lại nữa, từ tâm nơi cõi Dục, lại tu thuận theo thứ lớp, cho đến định thứ tư. Như vậy tùy thuận tu tập nơi tất cả địa.

Sao gọi là dẫn đến tăng trưởng rốt ráo?

Tu định thứ tư như thế, từ yếu kém tu trung, từ trung tu thượng. Ba cách tu này, mỗi thứ lại chia làm ba phần, nên thành chín phẩm. Phẩm sau cuối, gọi là dẫn đến tăng trưởng rốt ráo. Định như thế gọi là định biên vực xa. Biên vực, tức hoặc dùng sự sai biệt làm nghĩa, hoặc dùng sự tăng trưởng tận cùng làm nghĩa. Ví như bốn biên vực và thật tế. Sáu công đức như đây.

Kệ nói: Chỉ có Phật, không phải hành được.

Giải thích: Khác với Phật, các người kia tất nhiên phải do tu hành mới được. Không do lìa dục mà đạt được. Chỉ có Phật, Thế Tôn. Không có công đức là do tu hành mà chứng đắc, tất cả công đức, đều là lìa dục mà đạt được. Vì sao? Vì chỉ có một Pháp vương, Thế Tôn, được tự tại đối với tát cả pháp. Thế nên, tất cả công đức, tùy theo ý của Như Lai, đều được hiện tiền. Các đức như thế đều ban cho các đệ tử cùng đạt được.

Như thông tuệ v.v... thì cũng ban cho hàng phàm phu cùng đạt được.

Pháp nào gọi là thông tuệ?

Kệ nói:

Như ý thành nhĩ tâm
Túc trụ, tử sinh dứt

Trí chứng gọi là thông giải
Sáu thứ.

Giải thích: Như ý trở thành cảnh: Trí chứng, thông tuệ là thiên nhĩ. Sự khác biệt của tha tâm thông. Túc trụ về dòng sinh tử dứt sạch là trí chứng thông tuệ. Sáu pháp này gọi là thông tuệ, trong đó, năm pháp trước chung với hàng phàm phu cùng được. Tất cả trở thành thông tuệ.

Kệ nói: Trí giải thoát.

Giải thích: Dùng đạo trí giải thoát làm tánh, ví như quả Sa-môn. Kệ nói: Bốn trí thế tục này.

Giải thích: Trừ sai biệt, tha tâm, thông tuệ và thông tuệ lưu tận, bốn pháp khác đều dùng trí thế tục làm thể.

Kệ nói: Tuệ tha tâm, năm trí.

Giải thích: Thông tuệ tha tâm, dùng năm trí làm thể. Nghĩa là pháp trí, loại trí, đạo trí, trí thế tục, tha tâm trí.

Kệ nói: Tận thông tuệ, như lực.

Giải thích: Như trước đã nói, lực của Tận trí lưu xuất thông tuệ này nên biết cũng vậy. Hoặc dùng sáu trí, hoặc mười trí làm thể. Tận trí lưu xuất kia dùng tất cả địa làm chỗ nương dựa, nên biết thông tuệ này cũng vậy.

Kệ nói: Năm khác nơi bốn định.

Giải thích: Năm thứ khác dùng địa của bốn định làm chỗ nương dựa.

Vì sao năm thứ khác này không dùng địa của định Vô sắc làm chỗ nương dựa? Chỉ vì trong đó ba thông tuệ duyên nơi sắc làm cảnh, nên không thể dựa vào địa của định Vô sắc để dấy khởi. Thông tuệ của tha tâm khác biệt là chỗ sinh của môn sắc, nên cũng không dùng địa của định Vô sắc làm chỗ nương tựa. Thông tuệ của túc trụ niệm nhớ giữ phần vị khác biệt, thứ lớp sinh khởi cũng không dùng địa của định Vô sắc làm chỗ nương dựa. Thông tuệ này dùng xứ sở, tên họ, nơi cư trú v.v... làm cảnh giới. Nếu người muốn biết tâm của người khác, đối với sự nối tiếp của mình, thì trước hết phải quán về hai tướng thân, tâm. Nghĩa là tướng của thân ta như thế, tương tâm như vậy. Như quán về tướng nơi thân, tâm mình, đối với sự nối tiếp của người khác, cũng khởi tư duy về tướng như thế. Do đấy, tức sẽ biết được tâm người khác.

Vì thế, nên thông tuệ được nẩy sinh. Nếu thông tuệ này đã thành tựu thì không quán sắc, vẫn tự biết về tâm người khác.

Nếu muốn nhớ giữ về túc trụ, tất nhiên phải theo thứ lớp: Trước quán

sát tướng diệt nơi thức của mình xong, theo thứ lớp nghịch như vậy, tư duy về sự khác biệt của các phần vị, cho đến tâm gửi hình tích vào thai. Tiếp theo, do nhớ giữ gìn trong một sát-na trung ấm, nên sự thông hợp này đã thành. Như nhớ giữ về túc trụ của mình, nhớ giữ về túc trụ của người khác cũng vậy. Nếu sự thông hợp này đã thành, cũng sẽ được dấy khởi sự nhớ giữ về túc trụ. Nếu sự việc này, xưa kia đã trải qua, tiếp nhận, thì việc ấy là chỗ được ghi nhớ, sự việc khác thì không phải.

Nếu vậy, đối với sự việc khác, vì sao cũng cho là như đây? Và nếu như vậy, thì sao lại nhớ giữ về túc trụ của năm thứ Tịnh Cư thiên?

Vì do lắng nghe chỗ từng tiếp nhận, nên có thể nhớ giữ. Nếu người từ cõi Vô sắc thoái chuyển, sinh vào cõi này, thì do dùng sự nối tiếp của người khác làm chỗ nương tựa, nên được thông tuệ tu túc trụ của cõi Vô sắc. Chỗ nương tựa khác tự nối tiếp để có thể nhận biết. Như ý trở thành thông tuệ v.v... Quan sát về âm thanh, hào quang của tướng nhẹ, là gia hạnh của thông tuệ kia.

Lại nữa, năm thông tuệ này,

Kệ nói: Thông, giải, cảnh từ địa dưới.

Giải thích: Tùy nơi địa đã nương tựa như ý mà thành tánh của thông tuệ. Do đấy được hành hóa nơi địa này và các vật hóa sinh v.v... Hoặc ở nơi địa dưới, không phải ở địa trên. Như thế do thông tuệ là thiên nhĩ, được nghe tiếng nói của địa mình và tướng của địa dưới nhưng không được nghe tiếng nói của địa trên. Do thông tuệ khác biệt của tâm người khác, nên không được biết tâm người khác nơi địa trên. Do thông tuệ của túc trụ niệm nên chẳng thể nhớ về túc trụ của địa trên. Do thông tuệ của tử sinh nên không thể thấy sự tử sinh của địa trên. Thế nên, dựa nơi tâm của địa Vô sắc, do thông tuệ của tâm người khác, thông tuệ của túc trụ niệm, đều không thể chọn lấy, vì do ở trên địa.

Các thông tuệ này làm sao đạt được? Nếu chưa từng được đều do tu hành mà được chăng?

Kệ nói: Từng đều là ly đắc.

Giải thích: Năm thông tuệ này nếu ở đời khác, thường xuyên tu tập, do lìa dục mà đạt được. Nếu là sự vượt hơn riêng thì cũng do tu hành mà đạt được, vì tất cả đều do tu hành mà được sinh.

Kệ nói: Thứ ba, ba niệm xứ.

Giải thích: Thông tuệ khác biệt của tâm người khác, thuộc về ba niệm xứ. Nghĩa là niệm xứ thọ tâm pháp, vì tâm và tâm pháp là cảnh giới.

Kệ nói: Ý thành đầu tiên của nhãn, nhĩ.

Giải thích: Như ý thành thông tuệ của thiên nhãn, thiên nhĩ, thuộc về niệm xứ đầu tiên. Nghĩa là thân niệm xứ, vì duyên nơi sắc làm cảnh giới. Như ý trở thành thông tuệ, dùng bốn nhập ngoài làm cảnh giới ngoại trừ tiếng. Thông tuệ của thiên nhãn, thiên nhĩ, dùng âm thanh, sắc làm cảnh giới.

Nếu vậy, thông tuệ của sinh tử làm sao biết được như ở đây? Như kinh nói: Là chúng sinh kia, tương ưng với tà hạnh của niệm,

ý, chê bai Thánh nhân, khởi dấy tà kiến, tiếp nhận pháp tà kiến và nghiệp. Do đấy, khi bỏ thân mạng, tất nhiên sẽ phải đọa vào cõi ác vô hành, sinh vào chốn tối tăm và (ngoài ra, nói rộng như kinh). Do thiên nhãn không thể biết được. Có trí riêng như đây, là loại bạn của thông tuệ thiên nhãn, sinh trong sự nối tiếp của Thánh nhân, có khả năng biết như thế, do không quyết định. Các thông tuệ khác dùng bốn niệm xứ làm tánh. Nghĩa này tự thành lập.

Kệ nói:

Thiên nhĩ, nhãn vô ký
Thông tuệ khác đều thiện.

Giải thích: Thông tuệ của thiên nhĩ, thiên nhãn là tánh vô ký.

Thông tuệ này dùng nhĩ thức, nhãn thức tương ưng với trí làm thể.

Nếu vậy thì hai thông tuệ này lấy địa của bốn định làm chỗ nương tựa. Vì sao được thành?

Vì do tùy thuộc vào địa được nương dựa, nói là địa của bốn định kia, nên không mâu thuẫn. Nhãn nhĩ căn là chỗ tựa của thức ấy, dùng bốn định làm địa. Lại nữa, do tùy thuận nơi đạo vô gián, lập địa của bốn định kia. Bốn định còn lại, đều là tánh thiện.

Nếu vậy thì ở trong nẻo phân biệt lý luận, đã thuyết minh ra sao?

Như nói: Gì là thông tuệ cho là tuệ thiện?

Văn luận này hoặc căn cứ ở nghĩa trội hơn để nói, hoặc căn cứ ở nghĩa nhiều mà hỏi đối với sáu thông tuệ.

Kệ nói: Ba minh được.

Giải thích: Thông tuệ của túc trụ niệm, sinh tử lưu dứt hết tức thuyết minh ba pháp này là minh chứng đắc của bậc Vô học.

Sao chỉ cho ba pháp này được gọi là minh chứng đắc, còn pháp khác thì không phải?

Kệ nói:

Biên vực trước
Cùng đối trị vô minh.

Giải thích: Ba pháp này có thể theo thứ lớp đoạn trừ vô minh của biên vực trước, biên vực giữa và biên vực sau, thế nên chỉ có ba pháp được gọi là minh đắc.

Trong ba pháp, nếu là bậc Vô học chân thật. Kệ nói: Vô học sau rốt.

Giải thích: Trôi dạt trong dòng sinh tử, dứt hẳn chứng đắc định trí là bậc Vô học.

Kệ nói: Hai, đồng gọi là nối tiếp sinh.

Giải thích: Hai thông tuệ còn lại, do sinh ở trong sự nối tiếp của bậc Vô học, nên gọi là Vô học. Tự tánh của hai thông tuệ này là phi Hữu học, phi Vô học.

Nếu như vậy, sao không thừa nhận hai thông tuệ này gọi là Hữu học?

Kệ nói: Ở nơi học, không nói minh, vì nối tiếp có vô minh.

Giải thích: Do Đức Phật không nói hai thông tuệ này là pháp Hữu học.

Vì sao Đức Phật không nói?

Nếu sự nối tiếp có vô minh, thì ở trong đó có thể an lập minh, tức sẽ không hợp lý, lại vì vô minh đã bị chế ngự nên ở trong sáu thông tuệ.

Kệ nói: Một, ba, sáu là dẫn dắt.

Giải thích: Như ý trở thành thông tuệ của lưu tận khác biệt nơi tâm của người khác. Ba pháp này theo thứ lớp là ba sự dẫn dắt. Nghĩa là như ý dẫn dắt sự thành tựu dẫn dắt của tâm ghi nhận, dẫn dắt của chánh giáo. Ba sự dẫn dắt này đều xuất phát từ đầu, vì ý có khả năng dẫn dắt người tin nhận sự giáo hóa của Phật. Do ba tâm ấy, khởi tâm quy hướng, tâm tín thọ, tâm tu hành, nên nói ba thứ này là sự dẫn dắt.

Kệ nói: Chánh giáo hơn hẳn trong ba.

Giải thích: Ở trong ba sự dẫn dắt, sự dẫn dắt của chánh giáo là hơn hết. Vì sao?

Kệ nói:

Vì không quyết định
Nên sinh quả thiện, ái.

Giải thích: Như ý dẫn dắt sự thành tựu, dẫn dắt của tâm ghi nhận. Do minh có thể tạo ra nên có xứ minh gọi là Càn-đà-lê. Tụng kinh chú này, có thể bay đi giữa khoảng không. Lại có xứ minh tên Y-xoa-ni-kha và nếu thông tỏ xứ minh này, có thể biết được tâm của người khác.

Chứng giáo như thật, không thể do phương tiện riêng tạo ra. Do đấy, không phải là không quyết định, nên trội hơn hai sự dẫn dắt trước, do hai sự dẫn dắt trước chỉ có thể xoay chuyển lại sự thành tựu. Do chánh giáo dẫn dắt:

Có thể sinh quả thiện.

Hai thứ này có thể sinh quả khả ái. Do chánh giáo này có khả năng hiển bày chánh phương tiện, nên hơn hẳn hai sự dẫn dắt trước.

Trước kia đã nói như ý thành tựu, vậy đây là pháp gì? Nếu thuận với đạo lý của Tỳ-bà-sa.

Kệ nói: Như ý thành tựu.

Giải thích: Do sự việc của như ý kia thành tựu nên định gọi là như ý thành tựu.

Sự việc gì do như ý kia thành, nên nói việc ấy?

Kệ nói: Đi trên không và hóa sinh.

Giải thích: Trong đấy đi trên không có ba thứ:

1. Đi cùng với thân.

2. Đi của nguyện thành tựu.

3. Đi nhanh của tâm.

Kệ nói: Tâm đi nhanh chỉ Phật.

Giải thích: Sự đi này rất nhanh chóng như tâm, tức chỉ Phật, Thế Tôn mới có thể thực hiện được. Người khác thì không có. Ở một nơi rất xa, do khi phát tâm đi, tức sẽ đến chỗ kia ngay. Do vậy, nên Phật, Thế Tôn nói: Cảnh giới của chư Phật khó có thể tư duy, bàn luận. Hai tâm còn lại, không do nêu bày nhưng đối với Phật thì chúng tự thành.

Kệ nói: Phần còn lại là: đem thân, nguyện thành.

Giải thích: Thanh văn, Độc giác, có thể đem thân đi, như chim theo thứ lớp đem thân đi. Đi của nguyện thành tựu là từ chỗ rất xa, nguyện khiến cho rất gần, do đấy, rất nhanh chóng đi đến chỗ kia. Như ý thành tựu về hóa sinh có hai thứ:

1. Tương ưng nơi cõi Dục.

2. Tương ưng nơi cõi Sắc.

Kệ nói:

Hóa cõi Dục, ngoại nhập bốn thứ
Loại nhập có hai thứ.

Giải thích: Hóa sinh trong cõi Dục, dùng các nhập là: sắc, hương, vị,

xúc, làm thể. Thể này có hai thứ:

1. Hoặc tương đương với thân mình.

2. Hoặc tương đương với thân người khác,

Kệ nói: Sắc hai.

Giải thích: Hóa sinh tương ưng với cõi Sắc, chỉ dùng hai nhập làm thể. Nghĩa là sắc nhập, xúc nhập. Vì ở cõi ấy không có hương, vị. Hai nhập này cũng có hai thứ. (như trước đã nói)

Như hóa sinh ở cõi Dục có bốn thứ, ở cõi Sắc cũng vậy. Thế nên, lược nói hóa sinh có tám thứ.

Nếu người sinh nơi cõi Sắc, hóa sinh vật nơi cõi Dục, vì sao không đạt được hương, vị?

Thí dụ như chiếc áo và dụng cụ trang nghiêm, không có dẫn đến đạt được vật của hóa sinh cũng vậy.

Có sư khác nói: Vật đã được sinh kia, chỉ có hai nhập: Vì do thông tuệ của hóa sinh, hóa sinh các vật, hay là không như vậy?

Không phải. Đây là thế nào?

Do quả của thông tuệ. Đây là pháp gì?

Kệ nói: Do hóa tâm, tâm này có mười bốn thứ.

Giải thích: Có quả của thông tuệ là tâm sinh hóa, có công năng sinh tất cả vật được biến hóa. Tâm này có mười bốn thứ.

Kệ nói:

Quả của định như thứ lớp
Hai đến năm thứ.

Giải thích: Tâm của quả nơi thông tuệ của địa- sơ định có hai thứ:

1. Địa của cõi Dục.

2. Địa của sơ định.

Tâm của quả nơi thông tuệ của địa định thứ hai có ba thứ, nghĩa là địa của cõi Dục, địa của sơ định, địa của nhị định.

Tâm của quả nơi thông tuệ của địa định thứ ba, thứ tư, có bốn hoặc năm thứ. Điều này nên biết. Tâm biến hóa của nghĩa này cũng nên biết. Quả của các định ấy thuộc về địa mình và địa dưới.

Kệ nói: Không phải trên.

Giải thích: Không có tâm biến hóa của địa trên, làm quả của định nơi địa dưới. Tâm biến hóa của cõi Dục nơi quả của định thứ hai. Từ địa của sơ định, quả của định thứ hai kia do đạo là trội hơn.

Kệ nói: Đắc như định.

Giải thích: Chỗ chứng đắc của tâm biến hóa này, như chỗ đắc tột bực của định.

Có phải vì chỉ từ tâm biến hóa, tức là xuất quán không? Không phải nghĩa như thế. Vậy nên nói nghĩa này.

Kệ nói:

Định tịnh tự sinh hai Từ định kia.

Giải thích: Từ định thanh tịnh, theo thứ lớp sinh thông tuệ biến hóa. Từ thông tuệ biến hóa, lần lượt sinh tâm của quả biến hóa. Từ tâm của quả biến hóa, sinh tâm vô lượng của quả biến hóa, chứ không từ tâm khác sinh. Tiếp theo, từ tâm của quả biến hóa, sinh thông tuệ biến hóa, từ thông tuệ biến hóa sinh định tịnh, hoặc sinh tâm của quả biến hóa. Vì sao? Vì nếu người trụ nơi quả của định, thì sẽ không nhập lại định gốc sẽ không có quả từ định, tức nghĩa xuất quán, tất cả vật đã biến hóa.

Kệ nói: Do từ địa hóa sinh.

Giải thích: Tùy nơi địa hóa sinh vật, địa của tâm hóa sinh, tức đồng địa với tâm này. Vì sao? Do tâm biến hóa của địa riêng lẻ, không thể hóa sinh các vật của địa riêng.

Kệ nói: Ngôn thuyết do địa khác.

Giải thích: Do địa đồng, tâm cũng được nêu bày. Nếu người được biến hóa ở cõi Dục, hoặc địa của sơ định, do đồng với tâm của địa nên có thể khiến được nêu bày. Nếu người được biến hóa ở địa trên thì chỉ do tâm của sơ định, khiến nói năng, vì ở địa trên không Có sự phát khởi tâm của nghiệp giáo.

Nếu khiến cho nhiều người được biến hóa nói năng là đồng hay là không đồng?

Kệ nói:

Cùng chủ thể biến hóa
Không phải là Đức Phật.

Giải thích: Lìa người được Phật Thế Tôn biến hóa, tất cả người khác được biến hóa cùng với người là chủ thể biến hóa, đều cùng đồng nói năng. Nếu người của chủ thể biến hóa có nói năng, đều cùng nói năng với đa số người được biến hóa.

Kệ nói:

Một người đang nói năng Người được hóa cùng nói Một người nếu im lặng Người được hóa cũng vậy.

Chỉ có Phật, Thế Tôn, như ý đã muốn, hoặc trước, hoặc sau, đã hóa ra mọi người, hoặc người kia hỏi, Phật đáp: hoặc Phật hỏi, người kia đáp. Bấy giờ, nếu khởi tâm nói năng thì lúc này tức không có tâm biến hóa, nên không có đối tượng biến hóa.

Vì sao chủ thể biến hóa con người, mà khiến đối tượng được hóa ra là sự nói năng?

Kệ nói:

Vì lập nguyện xong
Tạo tác riêng khác.

Giải thích: Do muốn cho đối tượng biến hóa dừng lại lâu, nên trước phát nguyện hóa sinh, sau nhập quán. Lại vì do tâm riêng lẻ phát khởi nghiệp có giáo, nên khiến cho người kia cùng có nói năng. Vì người sinh ở sự việc đã nguyện đều tùy ý thành nên sau khi chết cũng thành.

Kệ nói: Đã chết, sự nguyện thành.

Giải thích: Do diệu lực của Đại đức Ca-diếp thành tựu, nên xương thân tồn tại. Vì không bị hủy hoại, nên biết sau khi chết, sự nguyện xưa cũng sẽ được thành tựu.

Kệ nói:

Không phải hư giả
Thuyết khác không có.

Giải thích: Nếu vật không phải chắc thật, thì sự nối tiếp sẽ không lâu, trong đó và sự nguyện sẽ không thành. Vì Đại Ca-diếp không nguyện để lại phần thân da thịt v.v...

Có sư khác nói: Nếu người đã chết thì không Có sự nguyện nữa. Nếu vậy thì thân xương của Thánh Đại Ca-diếp, vì sao được trụ? Do đệ tử của Đại đức, là chư thiên, với oai lực hộ trì, nên được trụ.

Lại do một tâm hóa sinh một vật, hay là do nhiễm tâm hóa sinh một vật?

Kệ nói:

Đầu tiên, một do nhiều tâm
Đã thành, trái với công năng này.

Giải thích: Đầu tiên, lúc tu học, tùy một vật đã biến hóa, khởi nhiều tâm biến hóa, nên từ sự hóa sinh mới thành. Nếu thông tuệ của hóa sinh đã thành sẽ do một tâm biến hóa thì hóa sinh không phải là một vật mà tùy theo lượng.

Muốn hóa sinh, có phải vì tất cả tâm biến hóa đều là vô ký không?

Kệ nói: Tu đắc là vô ký.

Giải thích: Nếu tâm biến hóa là quả của tu đắc, thì nhất định là vô ký.

Kệ nói: Nếu sinh đắc thì có ba thứ.

Giải thích: Nếu tâm biến hóa do sinh đắc, thì kết sử có: Thiện, ác, vô ký. Nghĩa là sinh đắc của trời, rồng, quỷ thần v.v... với tâm biến hóa đã tạo ra: hoặc ở tại thân hóa sinh, hoặc ở thân người khác hóa sinh.

Chín nhập này làm tánh, vì có sắc nhập, trừ thanh, nên không đều lìa căn sinh. Ví như trùng kỷ mỹ và cỏ Y-sư-ca.

Như thành ý có hai thứ:

1. Tu đắc.

2. Sinh đắc.

Loại này lại có hai thứ. Kệ nói:

Ý thành do chú, thuốc
Nghiệp sinh, nên năm thứ.

Giải thích: Nếu lược nói thì như ý thành có năm thứ:

1. Quả tu.

2. Sinh tu.

3. Chú thành.

4. Thuốc thành.

5. Nghiệp thành.

Nghiệp thành: Ví như vua Đảnh Sinh v.v... và trung ấm của chúng sinh là chỗ nói về thiên nhĩ và thiên nhãn.

Hai thiên nhĩ, thiên nhãn này, vì là chủng loại của trời, nên nói là trời hay là vì như trời, nên nói là trời? Về nghĩa này nên suy xét hư thiên nhĩ, thiên nhãn: Nghĩa là Bồ-tát, Chuyển luân vương báu lớn, hoặc nhĩ, nhãn là chủng loại của trời.

Kệ nói:

Thiên nhĩ và thiên nhãn
Nên địa sắc thanh tịnh.

Giải thích: Nếu người nhập bốn định, duyên nơi âm thanh, ánh sánh, tu gia hạnh làm phương tiện, nên nương vào địa của bốn định. Bốn đại có hai thứ sắc thanh tịnh, khởi khắp biên vực của nhĩ, nhãn, làm chỗ nương dựa cho sự thấy sắc, nghe tiếng. Vì do dựa vào địa của định sinh, nên nhĩ, nhãn này là chủng loại của trời. Lại nữa, hai thứ này:

Kệ nói:

Vì đẳng phần luôn đủ
Cảnh giới vi tế, xa.

Giải thích: Thiên nhĩ, thiên nhãn, đều là đẳng phần, luôn tương ưng với thức, đều đủ các căn, không có lỗi lầm của kẻ mù loạn v.v... Ví như chúng sinh nơi cõi Sắc với chướng ngại vi tế nơi cõi trên. Sắc xa v.v, và tiếng, đều là cảnh của cõi Sắc kia.

Nếu nhục nhãn thì như Kệ nói:

Trụ xa bi chướng nhỏ
Khắp xứ sắc chẳng thấy
Nhục nhãn thấy sắc đối
Thiên nhãn thì trái lại.

Nếu do thiên nhãn thấy sắc, thì sắc của chỗ trông thấy gần, xa như thế nào?

Tùy người, tùy mắt, sắc của chỗ trông thấy gần, xa cũng vậy. Thanh văn, Độc giác, Phật, Thế Tôn, nếu không tạo ra tâm có dụng công, muốn thấy, cũng có thể thấy một ngàn, hai ngàn, ba ngàn thế giới. Nếu tạo ra tâm có dụng công, muốn thấy.

Kệ nói:

Hai, ba ngàn, vô số
Ứng cúng, Độc giác, Phật.

Giải thích: Nếu hàng Đại Thanh văn do thiên nhãn muốn thấy, tạo ra tâm có dụng công lớn, có thể thấy hai ngàn thế giới của trung thiên. Nếu Tê giác dụ cho Độc giác, do thiên nhãn muốn thấy, tạo ra tâm có dụng công lớn, có thể thấy ba ngàn đại thiên thế giới. Nếu Phật, Thế Tôn do thiên nhãn muốn thấy tất có thể thấy A-tăng-kỳ thế giới, tùy chỗ Phật muốn thấy. Vì sao? Vì như trí có thể đối với pháp thiên nhãn, có thể đối với sắc cũng vậy. Vì chỉ như ý thành có sinh đắc, vì các thứ khác cũng sinh đắc.

Kệ nói: Có sinh đắc khác.

Giải thích: Bốn thiên nhãn v.v... cũng có sinh đắc. Tất cả chỗ đạt được của sự sinh, không được mang tên là thông tuệ.

Kệ nói:

Nhãn, trung ấm
Không phải là cảnh kia.

Giải thích: Thiên nhãn của sinh đắc này không thể thấy sắc của chúng sinh trung ấm. Vì sao? Vì sắc này chỉ là đối tượng được thấy của mắt nơi

thông tuệ, không phải được thấy do thiên nhãn sinh đắc, trừ đồng loại của sắc kia.

Kệ nói: Tha tâm trí có ba thứ.

Giải thích: Ngôn lưu sinh đắc: Nếu là sinh đắc nên biết ba thứ tánh, nghĩa là thiện, ác, vô ký.

Kệ nói: Quán chỗ tạo của minh.

Giải thích: Không chỉ sinh đắc có ba thứ, mà học nơi Luận Y- Xoa-Ni-Kha có thể quán tướng đạt được tha tâm trí. Do tư duy phân biệt mà thành, hoặc được tạo nên do minh, chú. Chú này, nên biết cũng có ba thứ, nghĩa là thiện, ác, vô ký, không như tu đắc hoàn toàn là thiện. Do sinh mà được tha tâm trí và trí trụ niệm.

Kệ nói:

Đối với mọi người
Không có sinh đắc.

Giải thích: Chỉ ở cõi người, như trước đã nói. Năm như ý thành v.v... không có chỗ đắc của sinh.

Nếu vậy, vì sao lại có được tự tánh, nhớ giữ túc trụ nơi người?

Đây là chỗ tạo tác từ sự khác biệt của nghiệp. Vì sao? Vì ở nghiệp kia cũng có ba thứ. Trí túc trụ niệm, có quả của tu đắc, có sinh đắc, có nghiệp tạo ra.

-oOo-

A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 21

Phẩm 8: PHÂN BIỆT TAM-MA-BẠT-ĐỀ

Do dựa nơi tất cả công đức của trí tuệ, nghĩa là đã phân biệt về chủng loại trí tuệ để thuyết minh xong. Về công đức của loại tánh riêng, nay sẽ phân biệt nói.

Thế nên, đầu tiên căn cứ ở định, để tạo thành sự phân biệt thuyết minh, do tất cả công đức đều dựa nơi định kia.

Kệ nói: Bốn định có hai thứ.

Giải thích: Nếu nói một cách giản lược về định, thì có hai thứ: Do sự khác biệt giữa định sinh đắc và định tu đắc. Hơn nữa, định này chỉ có bốn thứ, nghĩa là định thứ nhất, thứ hai, thứ ba và thứ tư. Trong đó, định nơi thọ sinh, không nên nói lại vì đã có trong phẩm "Phân biệt thế gian".

Kệ nói: Định sinh đắc đã nói.

Giải thích: Thuyết minh như thế nào? Mỗi mỗi định có ba địa và bốn định có tám địa. Vì định tu đắc, tất nên thuyết minh, thành thử nói như thế.

Kệ nói: Tu định một loại thiện.

Giải thích: Nếu không phân biệt, chỉ một loại tâm thiện gọi là định, là tánh của Tam-ma-đề.

Kệ nói: Năm ấm, loại bạn chung.

Giải thích: Nếu phân biệt các định, thì cùng tùy tương ưng của hành, nên biết lấy năm ấm làm tánh.

Pháp nào gọi là một loại? Nghĩa là một cảnh v.v...

Nếu vậy thì chỉ một cảnh của tâm thành định, không phải tâm pháp của loại riêng thành định. Không nói các tâm là định. Vì do các tâm của pháp kia thành một loại, nên nói pháp kia là định. Pháp kia được gọi là một loại.

Vì sát-na, sát-na của tất cả tâm diệt, nên đều là một loại. Nếu ông nói tâm thứ hai vì từ cảnh này không phân tán, nên là một loại, thì nghĩa này không hợp lý. Vì đại địa của định ở trong pháp tương ưng, nên không có

công dụng, do đấy là Tam-ma-đề. Thế nên, các tâm duyên chung một cảnh. Vì lẽ gì ông không thừa nhận nghĩa này?

Nếu nói vì do đại địa của định, nên các tâm đều trở thành một loại thì việc ấy cũng trở thành sai lầm vì nghĩa ấy không hợp lý. Do uy lực của định ấy yếu ớt, nên sư thuộc kinh bộ nói. Vì tâm này đồng một loại, nên gọi là định. Vì sao? Vì Tam-ma-đề, nghĩa là dựa vào tâm học, tâm thanh tịnh là hơn hẳn. Trong kinh gọi là bốn thứ định. Sư khác nói: Định như thế gọi là Trì-ha-na.

Trì-ha-na nghĩa là gì?

Vì do đấy được biết, được thấy (tri và kiến) nên gọi là Trì-ha-na. Vì sao? Vì nếu tâm được định, thì có thể biết, thấy như thật. Tên gọi này lấy tư duy, xét lường làm nghĩa. Tư duy, tức là Bát-nhã. Tất đàn này nêu bày như thế. Nếu vậy, tất của Tam-ma-đề đều nên gọi là Trì-ha-na vì do một loại có thể khiến thấy biết đúng như thật. Nghĩa này không hợp lý, vì ở trong loại trội hơn, lập ra tên Bát-nhã kia. Ví như tạo ra tên ánh sáng cho: Trong đó tương ưng với loại pháp nào trội hơn? Nếu định tương ưng với phần, thì định ấy tương ưng với loại trội hơn. Vì sao? Vì Xa-ma-tha (chỉ) và Tỳ-bát-xá-na (quán) chung với phần này. Vì sinh khởi song song, nên gọi là an lạc trụ hiện pháp và hạnh an lạc chậm, nhanh. Vì do Bát-nhã ấy rất sáng suốt, tư duy, xét lường rõ ràng, nên tên gọi là kia là loại trội hơn.

Nếu một loại thiện gọi là Trì-ha-na, có ô nhiễm, thì sao lại gọi là Trì-ha-na?

Vì do tư duy tà vạy.

Nếu vậy thì sẽ có lỗi lầm lớn, vì nghĩa ấy không hợp lý. Do trong chỗ tương tự, chỉ lập danh. Ví như hạt giống đã mục nát, nên Phật, Thế Tôn cùng nói pháp ác là Trì-ha-na.

Lại nữa, một loại thiện này, có tướng nào gọi là sơ định? Cho đến một loại này có tướng nào được gọi là định thứ tư?

Kệ nói: Có quán và hỷ lạc.

Giải thích: Một loại thiện tương ưng với giác quán hỷ lạc, nên gọi là sơ định, do nêu về quán giác, tức hỷ, lạc kia nói giác quán, như lửa và khói, vì hành tương ưng. Vì có lìa nhau, không lìa nhau, nên không có quán, có hỷ lạc cùng với giác lìa nhau. Ba định còn lại:

Kệ nói: Chỗ lìa của phần lùi về trước.

Giải thích: Một loại thiện gọi là lưu giác, quán đã lìa, chỉ có hỷ lạc, là giác quán của định thứ hai. Hỷ đã lìa, chỉ có lạc, lìa giác quán của định

thứ ba. Hỷ, lạc đã lìa, chỉ có xả là định thứ tư.

Như nói: Bốn định.

Kệ nói: Vô sắc, như vậy.

Giải thích: Vô sắc có bao nhiêu thứ, nghĩa đồng với định? Vô sắc kia cũng có hai thứ: Do tu đắc và sinh đắc. Cũng có bốn thứ, vì do tưởng tổn giảm, nên là sinh đắc. Ở trước đã nói, nghĩa là không xứ của cõi Vô sắc. Do sinh có bốn thứ tụ đồng phần và mạng. Dựa vào sự nối tiếp nhau của tâm này tu được định Vô sắc. Nếu không phân biệt, thì chỉ dùng một loại thiện làm tánh. Do nghĩa này, nên định Vô sắc đồng với bốn định.

Kệ nói: Bốn ấm.

Giải thích: Nếu phân biệt các định thì sẽ cùng tùy theo pháp tương ưng của hành, nên biết dùng bốn ấm làm tánh, vì không tùy thuộc sắc của hành.

Kệ nói: Lặng yên, lìa Địa dưới sinh.

Giải thích: Không biến nhập từ chỗ yên lặng, lìa định thứ tư sinh Thức biến nhập thì từ chỗ yên lặng lìa không biến nhập sinh vô sở hữu biến nhập, từ chỗ yên lặng lìa Thức biến nhập sinh... Phi tưởng, phi phi tưởng biến nhập, từ chỗ yên lặng, lìa Thức biến nhập sinh. Phi tưởng, phi phi tưởng biến nhập, từ chỗ yên lặng, lìa Vô sở hữu biến nhập sinh định Vô sắc. Do đấy nên thành bốn.

Pháp nào gọi là yên lặng lìa?

Do đạo này tạo cho địa của người khác giải thoát nên gọi là đạo này là yên lặng lìa. Vì định kia dẫn đến sự lìa dục, nên là định Vô sắc.

Kệ nói: Chế phục danh tướng sắc cùng ba thứ phần gần.

Giải thích: Định phần gần của Không biến nhập, vì duyên với định thứ tư làm cảnh giới, nên chưa được chế phục danh tưởng sắc. Vì sao? Vì trong đó chế phục tưởng sắc chưa trọn, chưa được diệt lìa, là trước đã nói cõi Vô sắc chỉ có bốn ấm. Lời nói này không thành tựu, nghĩa là ở cõi Vô sắc không có sắc.

Nếu cõi Vô sắc có sắc, thì sao gọi là cõi Vô sắc?

Do sắc vi tế ví như A-tân-già-la chấp chỗ có sắc kia thì tướng ấy thế nào?

Nếu chỉ có thân, miệng giữ sắc, mà thân miệng đã không có làm sao có được sắc? Nếu thân miệng giữ sắc không có bốn đại mà nói là có sắc do bốn đại tạo ra, thì không có nghĩa như thế.

Nếu như ông nói thì sự giữ gìn là vô lưu tức nghĩa này không hợp lý,

vì do có hữu lưu. Ở trong chỗ nói về Tam-ma-bạt-đề kia, cho đến có lời bác bỏ, nghĩa là tưởng về Vô sắc v.v... Nếu cõi Vô sắc kia có thân, nhất định có sắc căn thì sao lại cho cõi Vô sắc có sắc vi tế?

Nếu ông cho do lượng của thân rất vi tế nên nói là không có sắc, thì đối với loài trùng trong nước, là sắc không thể trông thấy, lẽ ra trở thành không có sắc?

Nếu ông cho vì sắc kia rất tịnh, nên nói là Vô sắc, thì ở trung ấm và cõi Sắc lẽ ra cũng nên gọi là Vô sắc?

Nếu ông cho vì do không Có sự hơn hẳn, vì sắc kia tịnh nên nói là Vô sắc, thì chỉ trời Hữu đảnh thành Vô sắc, còn các cõi khác lẽ ra không phải. Vì sao? Vì như Tam-ma-bạt-đề. Tam-ma-bạt-đề sinh ra sự khác biệt cũng vậy. Định kia sinh ra sắc, do không phải là căn của địa dưới đã nhận lấy, nên đối với sắc kia đâu có khác biệt.

Nếu ông nói tên của hai cõi tùy theo nghĩa mà lập, thì tên của cõi thứ ba không phải tùy theo nghĩa lập. Vậy trong ấy lấy đạo lý gì làm chứng?

Do nói thọ mạng vì tương ưng với xúc Noãn, như hai bó lau nương tựa, gìn giữ lẫn nhau. Danh sắc và thức, do nói hỗ tương dựa vào nhau, nên ở trong mười hai duyên sinh, nói dựa vào thức, danh sắc sinh và dựa vào danh sắc, thức sinh. Lại, có chứng riêng lìa sắc, cho đến lìa hành. Vì do bác bỏ việc đi đến của thức, thế nên ở cõi Vô sắc, có nghĩa sắc thành. Nghĩa này không hợp lý, cần phải tư duy, xét lường lại. Nghĩa này nhất định nên cùng tư duy, xét lường, nghĩa là nói về nghĩa tương ưng của xúc Noãn với thọ mạng.

Lời nói này là dựa vào thọ mạng của cõi Dục mà nói hay là dựa và tất cả thọ mạng mà nói?

Dựa vào danh sắc và thức nương tựa lẫn nhau mà nói.

Là dựa vào thức của cõi Dục, cõi Sắc mà nói. Là dựa vào tất cả thức mà nói.

Nói danh sắc dựa vào thức sinh mà nói, hay nói thức dựa vào danh sắc sinh mà nói?

Trong ấy, là tất cả thức dùng danh sắc làm chỗ nương tựa, hay tất cả danh sắc dùng thức làm chỗ nương dựa, hay là không đều như vậy? Trong ấy, nói là lìa sắc v.v..., bác bỏ việc đi đến của thức mà nói,

hay là lìa tất cả sắc, bác bỏ nghĩa thức đi đến, hay là tùy theo thuộc chỗ lìa một thứ?

Nếu ông nói rằng vì do Phật không phân biệt, nên không thể tự phân

biệt, tư duy, xét lường, thì nghĩa này không hợp lý. Vì sẽ có lỗi lầm lớn, nên xúc Noãn bên ngoài ấy không thể trở thành cùng lìa với thọ mạng.

Lại nữa, sắc ngoài nên nương tựa vào danh do không phân biệt để nói, nên Phật nói bốn thức trụ và bốn cách ăn. Ở cõi Sắc, Vô sắc lẽ ra có đoạn thực và sắc thức trụ.

Nếu ông nói, nói vượt quá chỗ dùng đoạn thực nơi chư Thiên hay cùng nói chư Thiên hỷ thực? Do lời nói này, nên không có lỗi lầm lớn, thì ở cõi Vô sắc cũng nên như vậy, không nên lập có sắc, vì Phật nói không có sắc là tất cả sắc xuất ly. Như kinh nói: "Sự tĩnh lặng, giải thoát ấy vượt qua tất cả sắc, là không có sắc".

Lại có thuyết nói: Có chúng sinh không có sắc.

Lại có thuyết nói: Do vượt qua tất cả tưởng về sắc cùng tưởng có ngăn ngại, nên biết là trong cõi Vô sắc không có sắc. Vì sao? Vì nếu ở cõi Vô sắc kia thật sự có sắc, thì cõi ấy nhất định nên sinh tưởng phân biệt về sắc thân.

Nếu ông cho vì quán sắc thô địa ở dưới, nên nói là không có sắc, thì nghĩa này không hợp lý. Vì sao? Vì ở trong đoạn thực, nghĩa là đồng vị.

Vì bốn định xuất ly địa dưới, thành thử ở đó nên lập Vô sắc. Sao không nói Vô sắc kia là xuất ly thọ v.v...?

Do thọ v.v... của địa dưới là xuất ly nên ở cõi Vô sắc kia đã vượt qua tất cả chủng loại sắc, không vượt qua tất cả chủng loại thọ v.v... Thế nên, nói cõi Vô sắc kia chỉ là sắc xuất ly, không phải thọ v.v...

Do hữu không nói xuất ly hữu. Nghĩa là do hữu không thể xuất ly hữu, nên không thể xuất ly tất cả hữu, và vĩnh viễn xuất ly hữu.

Lại nữa, Phật, Thế Tôn ở trong định sắc gọi là ở trong định sắc. Nếu có loại của sắc, cho đến loại của thức, thì ở trong định Vô sắc gọi là ở trong định Vô sắc. Nếu có loại của thọ, cho đến loại của thức, thì ở nơi cõi Vô sắc, như có loại của sắc, thì sao không nói? Nếu có loại của sắc, thì sao lại nói? Thế nên:

Kệ nói: Định Vô sắc, không có sắc.

Giải thích: Do hai chứng cứ này, nên biết ở cõi Vô sắc, nhất định không có sắc. Nói có sắc, đây là lời nói sai lạc, vì mâu thuẫn với lý.

Nếu vậy, ở trong cõi Sắc kia, vô lượng kiếp nối tiếp nhau và đã đoạn tuyệt. Về sau, khi thoái chuyển từ cõi Vô sắc, thì sắc làm sao sinh trở lại?

Kệ nói: Sắc sinh lại từ tâm.

Giải thích: Sắc từ tâm sinh trở lại. Khi xưa, vì nhân của báo sắc đã

huân tập, nên tâm này có công năng sinh ra sắc hiện nay. Nếu không nương dựa ở sắc thì tâm này làm sao được sinh khởi?

Thế nào là không được sinh khởi? Trong đấy, không phải là chỗ từng thấy.

Nếu vậy thì sao đoạn thực ở trong cõi Sắc không thể được sinh khởi. Vì sao? Vì trong ấy không phải lìa chỗ từng thấy.

Trước kia đã nói sự nương tựa này có khả năng khiến cho tâm kia nối tiếp nhau sinh khởi.

Đã nói nghĩa ấy xong. Lại nữa, nghĩa này, nay sẽ thuyết minh.

Vì không vô biên nhập v.v..., nhất định là dùng không v.v... làm cảnh giới, nên nói không vô biên do đấy mà được gọi tên. Vì không như vậy là không phải.

Ở đây vì sao nêu ba thứ trước? Kệ nói:

Không vô biên Thức
Vô biên Và Vô sở hữu.
Do gia hạnh lập danh.

Giải thích: Không vô biên, thức vô biên và vô sở hữu. Người kia tạo ra tư duy như thế để có thể tu hành quán. Nhân nơi gia hạnh này, do đó, người kia như thứ lớp được ba tên gọi là này.

Kệ nói: Vì tối tăm nên là phi phi tưởng.

Giải thích: Vì do tưởng yếu kém, tối tăm, nên gọi là phi tưởng, phi phi tưởng. Vì sao? Vì tưởng kia không sáng rõ, không phải là hoàn toàn vô tưởng. Nếu tưởng kia ở trong đó, tu hành quán như thế thì tưởng tức là bệnh, tưởng tức là mụt nhọt, tưởng tức là vật nhọn và vô tưởng tức là lìa tối tăm, là tĩnh lặng, là tươi đẹp. Nghĩa là phi tưởng, phi phi tưởng nhập. Tuy nhiên, không do gia hạnh này lập danh.

Thế nào là người kia cho hành quán như thế, quyết định thích ứng?

Giải thích: Vì do vi tế. Nghĩa này trước đã thuyết minh.

Kệ nói: Định căn bản như thế là tám thứ.

Giải thích: Định căn bản nếu căn cứ ở pháp thật, thì chỉ có tám thứ. Nghĩa là bốn định ở cõi Sắc và bốn định Vô sắc.

Trong đây, Kệ nói: Có ba thứ, bảy thứ.

Giải thích: Trừ cõi Hữu đảnh, còn lại là bảy định, mỗi định đều có ba thứ.

Những gì là ba? Kệ nói: Có vị ăn luôn thanh tịnh, vô lưu.

Giải thích: Bảy định này có tương ưng với vị ăn, có thanh tịnh, có vô lưu.

Kệ nói: Thứ tám có hai thứ.

Giải thích: Thứ tám là Hữu đảnh. Định này có hai thứ: Có tương ưng với vị ăn, có thanh tịnh, không có vô lưu.

Lại nữa, trong đây, Kệ nói: Định tương ưng với vị ăn, có ái.

Giải thích: Vị ăn, nghĩa là vị tham ái, là công năng hiện có của định. Duyên nơi định này, khởi tâm ái dục. Ái dục là chủ thể ăn, nên nói định bị nhiễm ô do tham ái tức tên gọi là tương ưng với vị ăn.

Kệ nói: Thế gian tịnh, thanh tịnh.

Giải thích: Pháp định của thế gian, nếu lấy thiện làm tánh, gọi là thanh tịnh, tương ưng với pháp bạch tịnh như vô tham v.v...

Lại nữa, trong đây, định nào là vị ăn tương ưng với đối tượng được ăn?

Kệ nói: Là thọ nhận sự ăn.

Giải thích: Là có thể ăn, tức là pháp Tam-ma-bạt-đề thanh tịnh.

Pháp này là đối tượng được ăn kia, tất từ một sát-na v.v... đã diệt. Nếu là đối tượng được ăn, thì đã phát ra. Người kia là chủ thể ăn, tức là đối tượng được tu quán.

Kệ nói: Định xuất thế vô lưu.

Giải thích: Pháp Tam-ma-bạt-đề xuất thế đó gọi là vô lưu. Trong pháp Tam-ma-bạt-đề này, chỉ là phần có của bốn Trì-ha-na, phần không có của bốn định Vô sắc.

Trong đây, Kệ nói: Đầu tiên có năm phần.

Giải thích: Trong Trì-ha-na đầu tiên có năm phần.

Kệ nói: Giác, quán, hỷ, lạc, trụ.

Giải thích: Giác, quán, hỷ, lạc, trụ là một loại thiện. Năm thứ này, ở định, có công năng dẫn đến việc trị an. Vì dựa vào thể, nên nói là năm phần. Trong năm phần ấy, phần thứ năm kia nói cũng là định, cũng là phần. Phần còn lại, chỉ là phần không phải là định. Nếu nói về thật thì như bốn phần quân. Năm phần Trì-ha-na cũng vậy.

Kệ nói:

Sáng tỏ v.v... và nội tịnh
Ở thứ hai, bốn phần.

Giải thích: Trì-ha-na thứ hai có bốn phần:

1. Lắng tịnh bên trong.

2. Sáng tỏ.

3. An lạc.

4. Một loại thiện.

Bốn phần này nên biết, như trước đã nói.

Kệ nói: Thứ ba, có năm phần: Xả, niệm, tuệ, lạc, trụ.

Giải thích: Trì-ha-na thứ ba có năm phần:

1. Xả.

2. Niệm.

3. Tuệ.

4. Lạc.

5. Trụ.

Trụ tức là một loại thiện. Vì sao? Vì trụ là tên gọi là khác của Tam-ma-đề. Như kinh nói: Những gì là Tam-ma-đề? Là tâm trụ ở cảnh chánh, ở quả vị chánh. Vì do kinh này, nên biết trụ là tên khác của Tam-ma-đề.

Kệ nói:

Sau rốt có bốn phần
Thọ, xả, niệm, trụ.

Giải thích: Trì-ha-na thứ tư là sau cùng, trong đó có bốn phần. Nghĩa là phi khổ, phi lạc thọ, xả, niệm thanh tịnh, một loại thiện thanh tịnh.

Nếu căn cứ vào văn như đây, thì phần định có mười tám thứ: sơ định. Ba định mỗi định đều có năm phần. Hai định, bốn định, mỗi định có bốn phần. Số như thế do tên gọi lập, hoặc do vật thật.

Kệ nói: Vật thật có mười một.

Giải thích: Phần sơ định có năm thứ. Ở phần thứ hai, bên trong lắng sạch tăng, ở phần thứ ba, xả, niệm, lạc, tuệ tăng. Ở phần thứ tư, phi khổ, phi lạc khổ tăng. Vì do nghĩa ấy, nên có mười một thứ. Nếu phần tồn tại ở sơ định, thì ở định thứ hai có phải là phần không?

Có bốn luận chứng.:

1. Luận chứng thứ nhất, là giác quán.

2. Luận chứng thứ hai, là lắng sạch bên trong.

3. Luận chứng thứ ba, là một loại hỷ, lạc, thiện.

4. Luận chứng thứ tư, trừ ba luận chứng trước đã nói.

Tất cả phần định như đây, đều nên dùng bốn luận chứng và hỗ tương gồm thâu.

Vì sao trong định thứ ba nói lạc là vật cảnh riêng? Do lạc này ở định thứ ba, trở thành thọ lạc.

Trong hai định trước, Kệ nói: Khinh an, lạc, hai trước.

Giải thích: Ở định thứ nhất, thứ hai khinh an gọi là lạc.

Ở hai định trước là khinh an, lạc, còn ở định thứ ba là thọ lạc.

Nghĩa này làm sao thành.

Hai định trước là Trì-ha-na, không tương ưng với lạc căn. Vì sao? Vì lạc đã nói ở hai định trước, không nên thành lập thân lạc. Do người nhập quán, năm thức không có, nên không thể lập làm tâm lạc, nên đã gọi là hỷ. Hỷ nghĩa là tâm rất phấn khởi. Hai thứ hỷ, lạc, một lúc đều cùng sinh, không có nghĩa như đây. Hỷ, lạc hoặc hỗ tương sinh khởi ở trong định, điều này không thể chấp nhận, do nói định có năm phần.

Có sư khác nói: Ở trong ba định trước, lục căn của địa tâm đều không có, chỉ an lập lục căn của thân, dùng làm phần của định kia.

Nếu vậy, trong kinh vì sao nói, như kinh này nói: Cái gì là lạc căn? Duyên có thể khởi xúc lạc nên thân tâm tiếp nhận lạc. Chỗ ái hơn loại thọ nhận, đây gọi là lạc căn.

Văn này không biết người nào đã thêm vào? Vì sao? Vì ở trong Nhất thiết bộ, chỉ có văn nói thân lạc. Như văn nói: Người tu quán, do thân chính thức tiếp nhận lạc. Nghĩa này do từ nơi tên gọi mà nói.

Nếu ông cho do tâm, thân thọ nhận, hoặc tạo ra thuyết này, sẽ được công đức gì? Ở định thứ tư, khinh an rất tột bậc, nên không nói là lạc.

Hoặc ông nói: Khinh an này vì tùy thuận nơi lạc thọ, nên cũng được gọi là lạc. Nghĩa này không hợp lý, do trong định thứ ba. Vì sao không gọi khinh an là lạc?

Như ông nói: Do xả bỏ đối tượng bị tổn hại, thì nghĩa này không hợp lý, vì xả kia nên tăng tiến, vì phẩm loại vượt hơn hai phần trước. Lại nữa, do kinh nói: Khinh an với lạc, có khác biệt. Như kinh nói: Vào thời điểm này, đệ tử Thánh từ khinh an sinh hỷ. Do thân chứng xong thì sinh khởi, tức hỷ đã dừng lại trong đó.

Ở trong kinh này, do nói riêng về khinh an và lạc, thế nên biết khinh an không phải lạc.

Nếu ông nói: Người chính thức nhập quán thì thân thức làm sao sinh?

Điều này không mâu thuẫn. Vì sao? Vì có gió từ Tam-ma-đề sinh, gọi là khinh an phù hợp với lạc thọ, vì dựa vào nội tại khởi thân đầy khắp.

Nếu ông nói: Do tán loạn bên ngoài, tức là định thoái chuyển.

Nghĩa này không hợp lý, vì từ định sinh, dựa vào thân bên trong khởi. Do vì lạc của thân này cùng theo với định, nên không có nghĩa thoái chuyển.

Nếu ông nói: Lúc thân thức khởi, người thực hiện quán, liền xuất định. Nghĩa này không hợp lý, vì lời nói trước đã thành.

Nếu ông nói: Thân căn được sinh do cõi Dục, xúc tương ưng với cõi Sắc, thức không thể được sinh. Nghĩa này không hợp lý, vì từ khinh an, thức sinh.

Nếu như vậy, thì xúc, đối tượng nhận lãnh của thân căn và thân thức, nên thành vô lưu? Chớ cho có một phần hữu lưu, một phần vô lưu. Do nói thân khinh an là phần giác nên về nghĩa này thì hợp lý.

Nếu ông nói: Do tùy thuận phần giác, nên nói là phần giác, thì nghĩa vô lưu cũng nên như thế.

Nếu ông nói, kiến giải mâu thuẫn với kinh thì như kinh nói: Những gì gọi là pháp hữu lưu?

Tất cả nhãn căn cho đến xúc trần, thế nên mâu thuẫn nhau. Nghĩa này không hợp lý, do dựa vào xúc riêng, thân thức, ý thức riêng mà nói.

Nếu ông nói: Đối với pháp vô lưu, không có một phần hữu lưu, một phần vô lưu, thì nghĩa này không hợp lý. Vì không cùng lúc khởi, nên ở đó lại có lỗi gì?

Nếu ông nói: Vì lạc và hỷ đều không cùng khởi, nên sơ định lẽ ra không có năm phần. Nghĩa này không hợp lý. Vì dựa vào nghĩa nên có mà nói. Thí dụ như nói giác quán.

Nếu ông nói: Nghĩa này chưa thành, do thí dụ không thành tựu. Nghĩa này không hợp lý, vì do hai tâm thô, tế, mâu thuẫn cùng một lúc. Do ông không nói lỗi lầm trong nghĩa này, thế nên, do giảm hai, ba và bốn phần trong năm phần của sơ định, nhằm an lập định thứ hai v.v... Vì nghĩa này, nên ở sơ định nói có năm phần. Vì muốn giảm định trước, an lập định sau do đó không giảm tưởng v.v... Vì nếu không thế, thì sao chỉ là năm phần?

Nếu ông nói: Do có ích, nên lập phần riêng thì nghĩa này không hợp lý. Vì hai pháp giác, quán rất có ích ở trong niệm và tuệ.

Sư nơi các bộ tạo cuộc tranh luận như thế này: Các sư trước đây không thuyết minh như vậy, có thể biết pháp hiện có được lập làm phần định. Thế nên, lối nhận định của người kia cần phải tư duy xét lường.

Pháp nào gọi là sự lắng sạch nội tại, vì giác quán tán, động, diệt lìa?

Lưu thanh tịnh nối tiếp nhau, được gọi là sự lắng sạch bên trong.

Vì sao? Vì như sông có sóng. Do giác quán phân, tán, lay động nên giác quán này nối tiếp nhau sinh khởi, không được thanh tịnh.

Nếu vậy, giác quán này không phải là vật riêng, làm sao cho phần định của vật thật này có mười một thứ?

Thế nên, Kệ nói: Tín căn nội tịnh.

Giải thích: Có vật riêng, nghĩa là tín căn. Người này do được địa của định thứ hai, nên sinh khởi niềm tin quyết định ở trong địa tĩnh lặng xuất ly. Tín căn nói ở đây là sự lắng sạch nội tại.

Có sư khác nói: Tam-ma-đề của giác quán là sự lắng sạch nội tại, đều không phải là vật riêng. Nếu Tam-ma-đề kia không phải là vật riêng thật, làm sao thành sự khác biệt của phần vị tâm, tâm pháp?

Có lúc nói là tâm pháp, vì do tâm tạo nên. Tất cả của A-tỳ-đạt-ma không nói như thế, là chỗ ông đã nói. Hỷ: là vừa lòng.

Nghĩa này làm sao có thể biết?

Nếu không như vậy, thì dục lấy pháp nào làm chỗ riêng? Như bộ phái riêng đã thừa nhận.

Bộ riêng thừa nhận như thế nào?

Bộ riêng kia cho tâm pháp riêng, gọi là tâm hỷ, vừa ý, là lạc trong ba định.

Nếu không phải là lạc trong ba định, thì phải thành tâm ưa thích. Kệ nói: Hỷ, tâm ưa thích.

Giải thích: Phật, Thế Tôn, ở trong kinh Tỳ-Ba-Lợi-Đa nói: Định thứ ba cong vạy, trong đó, trước hết, sinh tâm ưa thích và căn diệt tận hoàn toàn. Lạc căn ở trong định thứ tư diệt tận rốt ráo. Ở trong kinh khác nói: Lạc căn, khổ căn diệt, nên ở ưu căn trước, căn của tâm ưa thích diệt (nói rộng như kinh).

Do hai chứng cớ này, nên ở trong định thứ ba, nhất định không có căn của tâm ưa thích. Thế nên, hỷ căn tức là căn của tâm ưa thích, chứ không phải là lạc. Như phần đã nói trong định thanh tịnh.

Ở định nhiễm ô: Là có hay không có? Phần nào không có ở định nhiễm ô kia?

Kệ nói:

Nhiễm ô, không hỷ, lạc
Niệm, tuệ lắng sạch trong
Và xả niệm thanh tịnh.

Giải thích: Nếu định có nhiễm ô, thì sơ định sẽ không có yên lặng,

ly sinh hỷ lạc, vì không thể yên lặng, lìa hoặc. Định thứ hai không có lắng sạch nội tại, do hoặc đã nhiễm, dục. Định thứ ba không có niệm, tuệ vì chỗ tán loạn của lạc bị nhiễm ô. Định thứ tư không có xả niệm thanh tịnh vì do tương ưng với hoặc.

Có sư khác nói: Chỉ như đây.

Kệ nói: Thuyết khác không có khinh xả.

Giải thích: Có sư khác nói: Sơ định, nhị định, nếu có nhiễm ô, tức không có khinh an. Định thứ ba, thứ tư nếu có nhiễm ô thì sẽ không có xả.

Do hai pháp này là thiện nơi đại địa, nên Phật, Thế Tôn nói: Ba định có biến, do có lỗi lầm.

Kệ nói:

Vì lìa tám lỗi lầm Nên thứ tư bất động.

Giải thích: Tám lỗi lầm là những gì?

Kệ nói:

Giác quán, hai hơi thở
Lạc khác cùng bốn thứ.

Giải thích: Giác, quán, vui, khổ, mừng, lo, hơi thở ra, hơi thở vào, tám thứ ấy là lỗi lầm của các định. Trong tám lỗi lầm này tùy theo một số lỗi lầm nên trong định thứ tư không có. Thế nên, chỉ nói định thứ tư là không lay động. Giác, quán, hỷ, lạc v.v... là chỗ không thể biến động, nên trong kinh nói: Định thứ tư là bất động. Ví như bên trong ngôi nhà kín, không có gió, đèn sáng.

Sư khác thuyết minh như đây: Ở hai định trước, nói có tâm ưa thích tiếp nhận. Do tương ưng với hỷ nên thứ ba là lạc, thứ tư là xả.

Như thọ trong tu định, quán. Thọ ở trong định sinh đắc là như đây chăng?

Không phải. Thế là thế nào? Kệ nói:

Hỷ thọ, lạc xả thọ
Xả thọ và hỷ lạc
Lạc, xả và xả thọ
Các thọ, định sinh đắc.

Giải thích: Ở trong định sinh đắc đầu tiên có ba thọ:

1. Lạc thọ, đều cùng khởi với ba thức.

2. Hỷ thọ, lấy ý thức làm địa.

3. Xả thọ tương ưng với bốn thức khởi.

Ở trong định sinh đắc thứ hai có hai thọ, là hỷ và xả. Hai thứ này lấy ý thức làm địa, không có lạc, thức không có.

Ở trong định sinh đắc thứ ba có hai thọ, là lạc và xả. Hai thứ này lấy ý thức làm địa.

Ở trong định sinh đắc thứ tư, chỉ có xả thọ.

Do nghĩa như đây, thọ của định sinh đắc không đồng với thọ của định tu đắc.

Ở định thứ hai v.v..., nếu không có ba thức và giác, thì chúng sinh kia làm sao được thấy, nghe, cảm xúc? Chúng sinh kia làm sao có thể khởi nghiệp về thân, khẩu có giáo? Ở đây không nói về nhãn thức v.v... của chúng sinh thọ sinh ở địa nơi định kia là không có. Mặc dù có, nhưng không thuộc về địa của hai định v.v...

Sự kiện này thế nào? Kệ nói:

Ba thức nhãn, nhĩ, thân
Nghiệp thân miệng duyên khởi
Hai cùng sơ định được.

Giải thích: Ba thức như nhãn v.v... và khả năng khởi nghiệp thức có giáo. Ở định thứ hai dù không có, nhưng ba thức kia có thể khiến hiện tiền. Ví như tâm biến hóa, tâm kia do thức này có khả năng thấy, nghe, chạm, xúc và có thể khởi nghiệp của giáo.

Kệ nói: Thức này không nhiễm, vô ký.

Giải thích: Bốn thức này không có nhiễm ô, cũng vô ký. Chúng sinh ở địa thứ hai v.v... đã dẫn phát bốn thức, khiến hiện tiền. Bốn thức này, nên biết đã dùng sơ định làm địa, chẳng phải có nhiễm ô. Vì do bốn thức đã lìa dục ở địa dưới, nên không phải là phẩm thiện thấp kém.

Đã thuyết minh về sự của định xong. Lại nữa, bốn định cõi Sắc thanh tịnh cùng với bốn chỗ đạt đến tột bậc ra sao?

Kệ nói:

Không được đắc thanh tịnh
Do lìa dục và sinh.

Giải thích: Nếu người nào không đạt đến tột bậc nơi định của cõi Vô sắc kia, thì người đó có khả năng được bốn định cõi Sắc thanh tịnh và bốn định cõi Vô sắc. Điều này, hoặc do địa dưới đã lìa dục, hoặc do thọ sinh ở địa dưới, trừ cõi trời Hữu đảnh. Vì sao? Vì cõi Hữu đảnh thanh tịnh, không do thọ sinh đạt được.

Không đạt được, lời nói này là thế nào?

Nếu người chưa từng được và xả chỗ đạt đến tột bậc, thì do gia hạnh nên có thể được thanh tịnh, hoặc được phần quyết trạch thanh tịnh. Do thoái chuyển, nên được định của phần thoái chuyển. Thế nên, trong Tỳ-bà-sa đã thuyết minh lời này.

Là có như đây chăng?

Hoặc do lìa dục, dẫn đến đạt định thanh tịnh, hoặc do lìa dục, lìa bỏ định thanh tịnh. Do thoái chuyển, rơi rớt và thọ sinh cũng vậy. Thuyết nói có, căn cứ nơi sơ định của phần thoái chuyển, nhằm biện luận về sáu nghĩa này. Vì sao? Do ly dục nên đạt sáu nghĩa này. Do lìa dục nơi xứ Đại phạm nên rời bỏ xứ này. Do thoái chuyển nơi xứ Đại Phạm lìa dục nên đạt xứ này. Do thoái chuyển nơi cõi Dục lìa dục, nên rời bỏ cõi này. Do bỏ xứ Đại Phạm trên, thọ sinh nên được cõi ấy. Do từ chỗ thoái chuyển xứ này, thọ sinh nơi cõi Dục, nên rời bỏ cõi ấy.

Kệ nói: Vô lưu do lìa dục.

Giải thích: Không được mà được, đây là nói về lưu. Nếu người đã từng được, do tận kiến lại được vô lưu là bậc Vô học.

Nếu do tu đạo rèn luyện căn, hoặc được Hữu học, hoặc chứng đắc bậc Vô học, là chẳng như đây chăng?

Do nhập tụ chánh định, trước hết là vô lưu. Theo thứ lớp, người tu quán chẳng cần định, do chưa từng được, mà đạt được định vô lưu này. Như nhất định nên được, là chỗ hiện đang nói.

Kệ nói: Sinh đắc thoái chuyển nhiễm ô.

Giải thích: Không được mà được, đây gọi là lưu, do thoái chuyển đạt được. Nghĩa là nếu người thoái chuyển nơi sự lìa dục này, lại trở lại đạt được là do thọ sinh đắc: Từ địa trên, lại sinh nơi địa dưới.

Lại nữa, từ sau pháp định nào, có bao nhiêu thứ định theo thứ lớp được sinh?

Từ sau sơ định vô lưu, có sáu định được sinh không gián đoạn. Định thanh tịnh của địa mình và định vô lưu là hai thứ. Ở định thứ hai, thứ ba, cũng đều có hai thứ. Từ sau vô sở hữu nhập, theo thứ lớp sinh có bảy thứ. Ở vô lưu thanh tịnh của tự địa có hai thứ. Thức vô biên nhập, không vô biên nhập cũng đều có hai thứ. Ở cõi Hữu đảnh chỉ có vô lưu thanh tịnh. Từ sau định thứ hai, theo thứ lớp sinh có tám thứ. Ở vô lưu thanh tịnh của địa mình có hai thứ. Ở định thứ ba, thứ tư và sơ định, cũng đều có hai thứ. Từ sau Thức vô biên nhập, theo thứ lớp sinh, có chín thứ và tự địa có hai thứ. Không vô biên nhập và định thứ tư có bốn thứ. Vô sở hữu nhập và cõi trời Hữu đảnh có ba thứ. Do hướng như thế nên định của sắc, Vô sắc còn

lại, theo thứ lớp có mười thứ. Pháp của mười định, nên biết như đây.

Trong đây là lược thâu tóm. Kệ nói:

Từ trên dưới thứ ba
Sau vô lưu sinh thiện.

Giải thích: Do nói sự thanh tịnh của tánh thiện và vô lưu nên đều do vô lưu kia thâu tóm và vì đồng là tánh thiện. Sáu pháp của định vô lưu, theo thứ lớp hoặc dựa vào hai thứ pháp của định nơi tự địa sinh. Nghĩa là vô lưu thanh tịnh, hoặc địa trên, địa dưới, cho đến định thứ ba cũng vậy.

Vì lẽ gì người tu quán siêu vượt qua xứ thứ ba, mong siêu vượt không được thành, làm sao như đây nói?

Vì do vượt quá xa, nên từ loại trí theo thứ lớp có thể tu quán nơi định Vô sắc. Từ pháp trí theo thứ lớp thì không được như vậy, vì nương tựa nơi địa dưới làm cảnh giới. Như nói: Từ vô lưu thứ lớp sinh các định, các pháp khác, nên biết cũng vậy.

Kệ nói:

Từ tịnh sinh cũng vậy
Luôn ô nhiễm địa mình.

Giải thích: Trong đây, sinh định nhiễm ô của tự địa tăng trưởng so với trước kia. Sự nhiễm ô này, từ sau định thanh tịnh, theo thứ lớp được sinh. Các nghĩa khác như vô lưu.

Vì lẽ gì sau định vô lưu, sự nhiễm ô không thể sinh? Kệ nói: Từ nhiễm ô, tự địa tịnh, nhiễm.

Giải thích: Từ sau định nhiễm ô, theo thứ lớp thì đối với chỗ thanh tịnh của địa mình và định nhiễm ô được sinh.

Kệ nói: Một địa dưới tịnh.

Giải thích: Như người bị bức bách, nếu địa dưới thanh tịnh, ở đó cũng sinh tôn trọng. Nếu người đã phân biệt rõ định này, nghĩa là hành nhiễm ô của định ấy đối với định của địa dưới, thì từ hành vi thiện nơi việc thiện chứ không từ nhiễm ô.

Nếu không phân biệt làm sao có thể thực hiện định thanh tịnh ở địa dưới?

Do sức của tâm đã dẫn phát trước kia. Vì sao? Vì người này, từ trước đã có dục lạc như thế. Nghĩa là thà được thanh tịnh ở địa dưới, chứ không dùng sự nhiễm ô của địa trên. Tức trước đây, ý muốn chúng sinh được nối tiếp hay cũng có thể theo đuổi. Ví như người trước phát nguyện rồi mới đi ngủ, thì đúng vào thời điểm đã kỳ hạn liền thức dậy. Nếu vô lưu từ sau

nhiễm ô, thì tất cả thứ loại theo thứ lớp không được sinh. Lời này là căn cứ vào thời điểm tu quán mà nói. Nghĩa là từ định thanh tịnh và định nhiễm ô, sau đấy theo thứ lớp, từ định nhiễm ô của địa mình sinh, không phải ở địa khác.

Kệ nói: Khi thoái chuyển từ tịnh, nhiễm cho tất cả.

Giải thích: Khi chết từ định thanh tịnh của sinh đắc, sau đấy theo thứ lớp, định nhiễm ô của tất cả địa sinh.

Kệ nói: Nhiễm không phải địa trên.

Giải thích: Từ sự nhiễm ô nơi bốn định ở cõi Sắc, bốn định ở cõi Vô sắc, sau khi chết, theo thứ lớp, định nhiễm ô của địa mình, địa dưới sinh chứ không phải là địa trên.

Lại nữa, không phải từ sau tất cả định thanh tịnh, định vô lưu sinh.

Nếu vậy, nghĩa này như thế nào? Kệ nói:

Định thanh có bốn thứ
Phần thoái chuyển v.v...

Giải thích: Phần thoái chuyển, phần an trụ, phần tăng tiến, phần quyết trạch. Định thanh tịnh có bốn thứ này. Trời Hữu đảnh có ba thứ, trừ phần quyết trạch.

Kệ nói:

Theo thứ lớp
Hoặc sinh từ địa trên
Vô lưu tùy thuận được.

Giải thích: Nếu công năng của định này, tùy thuận theo phiền não sinh gọi là phần thoái chuyển.

Nếu công năng của định này tùy thuận nơi tự địa, gọi là phần an trụ. Nếu công năng của định này tùy thuận nơi địa trên, gọi là phần tăng tiến. Nếu công năng của định này tùy thuận nơi vô lưu, gọi là phần quyết trạch. Thế nên, nói định này được mang tên là vô lưu.

Trong bốn thứ định ấy, có bao nhiêu định từ sau, bao nhiêu định theo thứ lớp được sinh?

Kệ nói:

Hai, ba, ba và một
Theo thứ lớp thoái chuyển.

Giải thích: Định của phần thoái chuyển, sau đấy, theo thứ lớp hai định được sinh, tức phần thoái chuyển và phần an trụ. Định của phần an trụ, sau đó theo thứ lớp ba định được sinh, trừ phần quyết trạch. Định của

phần tăng tiến, sau đấy, theo thứ lớp ba định được sinh, trừ phần thoái chuyển và các phần khác theo thứ lớp được sinh. Sau định của phần quyết trạch, theo thứ lớp một định được sinh, tức định của phần quyết trạch. Tu vượt định, quán, làm sao có thể thành?

Kệ nói:

Đi, đến nơi hai loại
Tám địa vượt một
Tu vượt các định, quán
Hạnh chẳng cùng chia ba.

Giải thích: Đi: Nghĩa là tu quán theo thứ lớp. Đến: tu quán theo hướng ngược. Nơi hai loại: Là hữu lưu, vô lưu. Tám địa: Là bốn định ở cõi Sắc, và bốn định ở cõi Vô sắc. Mật (ngầm): thứ lớp dưới, trên. Vượt một: Vượt qua mỗi một địa. Trước hết, ở tám địa hữu lưu, tu quán hoặc thuận, hoặc nghịch. Tu quán thành thục tiếp theo. Ở bảy địa vô lưu, việc tu quán cũng vậy. Tu quán thành thục, thời gian sau là thành tựu. Vì tu tập tự tại: Từ sơ định hữu lưu, vượt nhập nơi định thứ ba hữu lưu. Từ định thứ ba hữu lưu, vượt nhập nơi không vô biên nhập. Từ không vô biên nhập, vượt nhập nơi vô sở hữu nhập. Tiếp theo, lại vượt nhập nghịch như thế. Nếu sự tu tập này đã thành tựu, về sau, đối với định vô lưu, tu thuận, nghịch, siêu vượt gia hạnh của định. Vào thời điểm này, nếu từ sơ định hữu lưu, thì có thể nhập định thứ ba vô lưu. Từ định thứ ba vô lưu, có thể nhập không vô biên nhập hữu lưu, từ không vô biên nhập hữu lưu, có khả năng nhập sở hữu nhập vô lưu. Theo thứ lớp tu siêu vượt nghịch cũng như vậy. Vào thời điểm này, không phải bằng nhau nơi đi, đến trong định thứ ba nên tu siêu vượt định được thành. Vì do rất xa, nên định thứ tư không thể siêu vượt. Tu này ở trong ba châu là A-la-hán phi thời giải thoát. Vì đối tượng tu có thể là hoặc đã được diệt tận, nên nơi định có tự tại, dẫn đến tiếp cận với Thánh nhân. Căn người tu hành kia dù nhạy bén, đối với định có tự tại nhưng do hoặc kia chưa diệt hết, nên không thể tu A-la-hán thời giải thoát. Mặc dù hoặc đã hết, nhưng về định không được tự tại, cũng không thể tu.

Do chỗ nương tựa nào, có bao nhiêu định sắc, có thể khiến hiện tiền?

Kệ nói: Tu địa dưới Nương nơi Sắc, Vô sắc.

Giải thích: Định Hữu đảnh, ở cõi Hữu đảnh, có thể tu, khiến cho hiện tiền. Ở địa dưới, cho đến cõi Dục, đều có khả năng tu, làm cho hiện tiền. Như nhận xét về cõi Hữu đảnh, các định còn lại đối với địa mình và địa dưới, đều được tu, khiến cho hiện tiền.

Như thế là sao?

Nếu người sinh ở địa trên, thì không thể khiến cho các định của địa dưới được hiện tiền. Vì sao? Vì đối với người này, Kệ nói: Không phải địa dưới.

Giải thích: Người sinh nơi địa trên, thì định của địa dưới không có tác dụng mảy may nào đối với họ. Do thấp kém nên bị xem thường.

Đã thuyết minh về nghĩa chung xong. Trong đây, lại nói đến nghĩa riêng.

Kệ nói:

Thánh hiện vô sở hữu nhập
Lưu nơi Hữu đảnh tận.

Giải thích: Nếu Thánh nhân đã sinh nơi Hữu đảnh, sẽ do tu vô sở hữu nhập của vô lưu đã hiện tiền, dẫn đến lưu tận diệt.

Vì sao đã sinh nơi Hữu đảnh lại có khả năng tu vô sở hữu, vô lưu hiện tiền?

Vì ở địa mình không có, nên sự thành thục này là chỗ tất yếu, do vậy có thể tu hiện tiền. Lại nữa, đối tượng được duyên của định sắc, định Vô sắc là cảnh nào?

Kệ nói: Hữu ái tự có cảnh.

Giải thích: Nếu định tương ưng với vị ăn, gọi là hữu ái, duyên nơi hữu của địa mình khởi. Nói hữu là hiển bày sự giữ lấy cảnh hữu lưu không thể duyên nơi địa dưới, vì đã lìa dục. Không thể duyên nơi địa trên. Do sự tham ái của các địa đều bị ngăn cách, nên không thể duyên nơi vô lưu làm cảnh để thở thành thanh tịnh.

Kệ nói: Định thiện có cảnh khắp.

Giải thích: Nếu định lấy thiện làm tánh, nghĩa là thanh tịnh và vô lưu, thì định ấy dùng tất cả pháp làm cảnh. Vật có thật của cảnh kia, là hữu vi, vô vi.

Kệ nói:

Sắc, Vô sắc gốc thiện
Không phải cảnh dưới của hữu lưu.

Giải thích: Định cõi Sắc và định cõi Vô sắc căn bản là thanh tịnh. Pháp hữu lưu của địa dưới không phải là cảnh giới của định kia, vì duyên nơi địa mình và địa trên làm cảnh giới. Nếu lấy vô lưu làm cảnh giới, thì tất cả chủng loại của loại trí đều là cảnh giới của định kia, chứ không phải là chủng loại của pháp trí cũng chẳng phải là diệt của địa dưới. Nếu định của phần gần và đạo vô gián thì dùng địa dưới làm cảnh giới.

Trong ba thứ định sắc, định Vô sắc này, định nào có công năng diệt trừ hoặc?

Kệ nói: Do vô lưu diệt hoặc.

Giải thích: Diệt hoặc không do định thanh tịnh, huống hồ là do định nhiễm ô. Do đấy, hoặc của cõi dưới không thể diệt. Vì ở cõi dưới chưa lìa dục, nên tự mình không thể tự đối trị, do đó, không thể diệt hoặc của địa mình. Vì hết sức hơn hẳn nên không thể diệt hoặc của địa trên. Chỉ do định vô lưu có thể diệt. Lại nữa, Kệ nói: Và phần của các định.

Giải thích: Do định thanh tịnh nơi phần gần của cõi Sắc, Vô sắc, các hoặc cũng được diệt. Đây là sự đối trị của địa dưới.

Phần này có bao nhiêu thứ?

Kệ nói: Phần gần của định kia, tám thứ.

Giải thích: Tùy thuộc nơi mỗi một định, phần gần cũng thế. Dựa vào phần gần, là trực nhập nơi căn bản.

Có phải phần gần như căn bản, có ba thứ không? Thọ của phần gần như thọ của căn bản chăng?

Không phải.

Kệ nói: Thanh tịnh, không phải là khổ, vui.

Giải thích: Định của phần gần kia chỉ là một loại thanh tịnh, tương ưng với xả thọ. Do chỗ dẫn dắt của công dụng, nên chưa lìa nỗi chán sợ của địa dưới, chỉ lấy sự lìa dục làm quả. Thế nên, chỉ là xả thọ, không có tham ái.

Kệ nói: Thánh đầu tiên.

Giải thích: Định của phần gần trước, gọi là phi chí định. Định này có hai thứ: Hữu thanh tịnh và hữu vô lưu. Nếu do tâm của phần gần trói buộc sinh, tức có nhiễm ô. Nếu nhập quán, tất nhiên sẽ không có nhiễm ô, vì trước kia đã ngăn chặn.

Kệ nói: Thuyết khác, ba thứ.

Giải thích: Có sư khác nói: Không phải chí định của phần gần, cũng tương ưng với vị ăn. Trong đó có thuyết gọi là định của phần gần, có thuyết gọi là định trung gian. Hai tên gọi này là một nghĩa hay là có nghĩa riêng?

Có nghĩa riêng. Vì sao? Phần gần tức là đạo lìa dục. Kệ nói: Định trung gian không có giác.

Giải thích: Định này không tương ưng với giác, nên gọi là định trung gian. Vì khác với hai định. Vì do vượt trội hơn sơ định nên ở trong sơ định không lập. Trong định thứ hai cũng không phải là đối tượng được lập, vì

không có loại trội hơn.

Lại nữa, định trung gian này có bao nhiêu thứ? Có bao nhiêu thứ thọ?

Kệ nói: Ba thứ không khổ, lạc.

Giải thích: Định này hoặc tương ưng với vị ăn, hoặc thanh tịnh, hoặc vô lưu và không có khổ, không có lạc thọ. Vì tương ưng với xả căn, nên không tương ưng với hỷ căn. Vì được dẫn phát do công dụng lớn, nên gọi là hành chậm của khổ nhanh.

Quả của định trung gian này sai biệt như thế nào?

Kệ nói: Đại Phạm Vương là quả.

Giải thích: Nếu người tu tập định trung gian của phẩm trên thì thọ nhận báo của Đại Phạm Vương. Lại nữa, thâu tóm tất cả các định. Trong kinh nói có ba định:

1. Tam-ma-đề có giác, có quán.

2. Tam-ma-đề không giác, có quán.

3. Tam-ma-đề không giác, không quán.

Định trung gian ở đây, tức là Tam-ma-đề không có giác, có quán. Do phần thứ hai của kinh này nói về đối tượng được chứng, nên từ định này chỉ ngăn chặn giác.

Kệ nói: Từ đây xuống có giác, quán.

Giải thích: Từ đây hướng xuống dưới chỗ có các định, đều gọi là có giác, có quán. Nghĩa là sơ định và chỗ dựa vào các định khác của sơ định.

Kệ nói: Trên đấy định không hai.

Giải thích: Ở trong phần kia không có hai thứ giác và quán. Nghĩa là vượt qua định trung gian, hướng lên các định khác ở trên không có hai thứ giác, quán. Từ phần gần của định thứ hai, cho đến cõi Hữu đảnh đều không có hai thứ giác và quán này. Lại nữa, trong kinh nói: Tam-ma-đề có ba thứ, nghĩa là định không, định vô nguyện, định vô tướng. Ở đây, Kệ nói: Tướng tĩnh, không tương ưng.

Giải thích: Định tương ưng với hành tướng của diệt đế, gọi là định vô tướng. Định này có bốn hành tướng.

Vì sao? Vì Niết-bàn là do lìa mười tướng nên gọi là vô tướng.

Định này dùng Niết-bàn làm cảnh, nên gọi là vô tướng.

Mười tướng nghĩa là năm trần, nam, nữ, và ba tướng hữu vi.

Kệ nói: Định không, không vô ngã.

Giải thích: Định tương ưng với hai hành tướng không, vô ngã, gọi là

định không. Định này có hai hành tướng.

Kệ nói:

Định còn lại vô nguyện
Tương ưng với tướng đế.

Giải thích: Định còn lại tương ưng với hành tướng của các đế nên gọi là định vô nguyện. Định này có mười hành tướng. Vì sao? Vì đối với vô thường, khổ và nhân của các thứ ấy, sinh tưởng nhàm chán chống lại đối với đạo. Do nghĩa dụ của chiếc bè, nhất định nên rời bỏ. Người tu hành quán đối với vô thường, khổ kia, nẩy sinh ý chống lại, vượt qua, nên người ấy không thể mong muốn dùng vô thường, khổ kia làm cảnh. Vì thế gọi là vô nguyện. Ở trong không, vô ngã không có nghĩa nhàm chán chống lại do tương tự với Niết-bàn. Ba định này có hai.

Kệ nói: Ba định kia thanh tịnh không nhơ.

Giải thích: Ba định này dùng thanh tịnh và vô lưu làm chủng loại, thuộc về thế, xuất thế. Nếu là định thế gian thì dựa vào mười một địa mà thành. Nếu là định xuất thế gian thì tùy thuận nơi địa của đạo vô lưu.

Kệ nói: Ba môn giải thoát tịnh.

Giải thích: Ba định này nếu là vô lưu gọi là ba môn giải thoát. Tức môn giải thoát không, môn giải thoát vô nguyện, môn giải thoát vô tướng, pháp kia là môn giải thoát. Do nghĩa riêng nên đối với ba định kia lại gọi tên riêng.

Kệ nói:

Không, không cùng gọi định
Lại có ba định riêng.

Giải thích: Có định không không, có định vô nguyện vô nguyện, có định vô tướng vô tướng. Dùng định không v.v… làm cảnh giới, nên các định kia gọi là định không không v.v...

Trong đó, Kệ nói:

Hai định duyên Vô học
Do tướng không, vô thường.

Giải thích: Có hai định riêng duyên nơi các định của bậc Vô học làm cảnh. Định không không duyên nơi định không của bậc Vô học làm cảnh. Do hành tướng không nên định vô nguyện vô nguyện duyên nơi định vô nguyện của bậc Vô học làm cảnh. Điều này, do hành tướng vô thường, chứ không do hành tướng của khổ và nhân v.v... Pháp vô lưu không lấy vô thường, khổ kia làm tướng. Không do hành tướng của đạo đế, vì vô thường,

khổ kia là chỗ cần nhàm chán, chống lại.

Kệ nói:

Định vô tướng, vô tướng,
Tướng tĩnh phi trạch diệt.

Giải thích: Định vô tướng vô tướng duyên nơi định vô tướng của bậc Vô học dùng phi trạch diệt làm cảnh, điều này là do hành tướng tĩnh lặng chứ chẳng phải do hành tướng diệt, lìa diệu. Vì sao? Vì đồng với vô thường diệt, vì vô tánh là vô ký, và vì không phải xuất ly, vĩnh viễn, nên ba định này hoàn toàn riêng biệt.

Kệ nói: Hữu lưu.

Giải thích: Vì do chối bỏ Thánh đạo nên pháp đó là hữu lưu. Nếu vô lưu thì không như thế.

Định này do đạo nào đạt được. Kệ nói: Người.

Giải thích: Định này được thành tựu trong thế giới con người chứ không phải thành thục ở cõi trời.

Ở trong sự nối tiếp của chốn nào sinh? Kệ nói: Không hủy hoại.

Giải thích: Chỉ hàng A-la-hán không hủy hoại tướng là có thể đạt được định này. Do sự việc được rốt ráo, nên không phải là hàng A-la-hán khác.

Định này dựa vào bao nhiêu địa để sinh?

Kệ nói: Chỗ lìa của bảy phần gần.

Giải thích: Trừ định của bảy phần gần, ở mười một địa, nghĩa là định nơi cõi Dục, chứ không phải định chí, định trung gian, bốn định sắc, bốn định Vô sắc. Lại có kinh nói: Có bốn Tam-ma-đề nên tu tập.

Kinh nói: Có Tam-ma-đề nên tu hoặc tu thực hành, hoặc tập thành đạt được trụ yên vui nơi đời hiện tại. (nói rộng như kinh)

Trong đây, Kệ nói:

Có tu riêng bốn định
Tịnh đầu là hiện lạc.

Giải thích: Nếu sơ định là loại tánh thiện, thì hoặc thanh tịnh, hoặc vô lưu. Tam-ma-đề này nhất định có thể đạt được trụ yên vui nơi đời hiện tại.

Sơ định đã như thế, nên biết các định khác cũng vậy, bất nhất định được trụ yên vui nơi vị lai. Hoặc thoái chuyển, hoặc sinh nơi địa trên, hoặc vào Niết-bàn, ở trong đấy, trụ yên vui nơi vị lai, hoặc không thành tựu.

Kệ nói: Là nhãn thông của tri kiến.

Giải thích: Tam-ma-đề thứ hai cần tu: Vì tu tập Tam-ma-đề nên đạt được tư kiến. Nghĩa là tu tập về tuệ của thiên nhãn thông.

Kệ nói: Là hạnh của tuệ riêng sinh.

Giải thích: Tam-ma-đề thứ ba cần tu: Vì tu Tam-ma-đề nên đạt được tuệ riêng và tất cả đức thù thắng đều từ gia hạnh sinh. Nghĩa là các đức vô lưu của ba cõi. Nếu định có thể đạt được đức này, thì nói là tu tập định ấy, là tuệ sai biệt do tu Tam-ma-đề mà có.

Kệ nói:

Định sau dụ Kim cang
Thường diệt tu hữu lưu.

Giải thích: Ở định thứ tư, có Tam-ma-đề, gọi là dụ như Kim cang, nên tu tập. Định này có khả năng diệt hết tất cả các lưu. Người kia nói Phật, Thế Tôn thuyết giảng về bốn Tam-ma-đề cần tu là dựa vào chỗ tự tu hành của Phật mà nói. Về nghĩa này làm sao có thể biết? Do dựa vào định thứ tư, căn cứ nơi thời gian để phân biệt. Đã nói về các Tam- ma-đề xong. Tất cả đức dựa nơi Tam-ma-đề mà thành, gọi là thời điểm đã đến. Thế nên nay trình bày rõ.

Kệ nói: Định vô lượng có bốn.

Giải thích: Bốn định vô lượng, nghĩa là vô lượng từ, bi, hỷ, xả. Vì dùng vô lượng chúng sinh làm cảnh giới, nên cảm nhận quả báo vô lượng.

Thế nào là lập bốn ?

Kệ nói: Do đối trị giận v.v...

Giải thích: Nhiều hành vi giận gây sát hại, giận gây bức não, giận của ganh ghét, giận khiến yêu khởi ghét.

Vì diệt trừ các hành này của chúng sinh theo thứ lớp nên tu bốn định vô lượng này.

Quán bất tịnh và định về xả vô lượng, nếu đồng thời đối trị ái dục của cõi Dục, thì có khác biệt gì?

Sư Tỳ-bà-sa nói: Đối trị sắc dục là quán bất tịnh. Đối trị dâm dục là là quán về xả vô lượng. Nếu chấp nhận như thế thì tương ưng với lý. Đối trị về dâm dục là quán bất tịnh, có khả năng diệt trừ dục về hình sắc, dung mạo, dáng dấp, tiếp xúc. Đối trị dục nơi mẹ, cha, con cái người thân v.v... là xả.

Loại tánh của bốn định này thế nào?

Kệ nói: Từ không giận cùng Bi.

Giải thích: Từ lấy thiện căn không giận làm tánh. Bi cũng như thế.

Kệ nói: Định hỷ tức tâm ưa thích.

Giải thích: Đối với việc vui thích, của người khác, tâm tùy thuận theo đấy là hỷ.

Kệ nói: Xả, không tham.

Giải thích: Xả dùng thiện căn vô tham làm tánh.

Nếu vậy làm sao đối trị sân? Do sân là chỗ dẫn dắt của tham ái?

Nếu vậy thì định này nên dùng hai thiện căn làm tánh chăng?

Nghĩa này hợp lý.

Định vô lượng của từ v.v... này, hành tướng thế nào?

Kệ nói:

Hành tướng có vui, khổ
Được hỷ cùng chúng sinh.

Giải thích: Nếu chúng sinh yên vui, là cảnh giới của định từ. Đối với cảnh giới đó, khởi tư duy về hành tướng, nghĩa là chúng sinh yên vui. Do đấy nên đã đạt được pháp tu quán về từ vô lượng. Nếu chúng sinh có khổ, là cảnh giới của định bi. Đối với cảnh giới đó, khởi tư duy về hành tướng, nghĩa là chúng sinh có khổ. Do đấy nên có thể tu pháp quán về bi vô lượng.

Nếu chúng sinh được vui mừng là cảnh giới của định hỷ. Đối với cảnh giới ấy, khởi tư duy về hành tướng, nghĩa là chúng sinh được hỷ, do đấy, có thể tu quán về hỷ vô lượng.

Nếu không phân biệt, chỉ là chúng sinh của chúng sinh là cảnh giới cả định xả. Đối với cảnh giới đó, khởi tư duy về hành tướng, nghĩa là chúng sinh của chúng sinh. Do đấy nên có thể tu pháp quán về xả vô lượng.

Do tâm ở đây, nên quán như người kia không có vui, nhưng đối với họ cho là vui nên quán về vui. Vì sao quán này không thành điên đảo?

Do nguyện đạt được ý, nên không phải là điên đảo. Lại, do ý không có điên đảo. Lại, vì do định nơi tưởng lạc của nguyện ấy.

Lại nữa, nếu điên đảo như thế thì có lỗi lầm gì?

Nếu ông nói, chẳng phải tánh thiện là lỗi lầm, thì nghĩa này không hợp lý. Vì pháp kia dùng căn làm tánh, lại có thể đối trị với pháp ác như sân v.v...

Đã nói về hành tướng của bốn vô lượng xong. Nếu hành giả duyên nơi chúng sinh làm cảnh thì duyên nơi chúng sinh nào làm cảnh?

Kệ nói: Cảnh của chúng sinh là cõi Dục.

Giải thích: Chúng sinh của cõi Dục là cảnh giới của đối tượng được duyên của hành giả. Chủ thể đối trị duyên nơi sự giận dữ v.v... của chúng sinh kia làm cảnh.

Nếu vậy, chỗ đã nói trong kinh: Căn cứ nơi một phương, khởi tâm từ v.v..., về nghĩa này thế nào?

Lời nói ấy do biểu thị rõ về vật chứa đựng. Ở trong vật chứa đựng cũng là đối tượng được hiển bày.

Bốn vô lượng này dựa vào bao nhiêu địa để sinh?

Kệ nói: Hỷ nơi hai định.

Giải thích: Ở hai định trước, tu quán về hỷ vô lượng, dùng tâm ưa thích làm tánh.

Kệ nói: Sáu địa khác.

Giải thích: Quán về ba vô lượng còn lại, tu ở trong sáu địa, tức chẳng phải là chí định, định trung gian và bốn định.

Kệ nói: Nói năm địa.

Giải thích: Có sư khác nói: Trừ phi chế định chỉ tu ở năm địa.

Lại Có sư khác nói: Ở mười địa. Nghĩa là cõi Dục và bốn phần gần. Do thâu tóm phần căn bản của gia hạnh bất định, là chỗ nêu ở trước: Pháp từ có thể đối trị sự giận dữ v.v...

Có phải do hoặc kia được diệt chăng?

Kệ nói: Do hoặc kia không diệt.

Giải thích: Định căn bản là địa, nhờ nơi tư duy nguyện làm thể, duyên nơi chúng sinh làm cảnh. Do tu gia hạnh của địa kia, nên có thể chế ngự sự giận dữ v.v... nên nói từ vô lượng là pháp đối trị giận dữ v.v...

Vì đã diệt trừ khả năng khiến cho xa cách nên quán về từ v.v..., dùng cõi Dục và phi chế định làm địa. Cũng có khi dùng định căn bản làm địa. Do trước đã chế phục các hoặc xong, sau do diệt, đạo trừ diệt các hoặc. Tiếp theo, ở trong quả vị lìa dục, do đó đạt được định vô lượng căn bản. Nếu khi được sức mạnh của định duyên thì không phải còn bị sức mạnh kia có thể bức bách.

Người mới tu học làm sao tu quán về từ vô lượng? Như cho thân mình đã được an lạc thù thắng, hoặc thấy, nghe khác được an lạc thù thắng. Nghĩa là Phật, Bồ-tát, Độc giác, Thanh văn, đối với chúng sinh, khởi tưởng an lạc, nguyện an lạc thù thắng, đạt đến tột cùng như thế. Tức là nguyện cho các chúng sinh đều được an lạc như đây. Nếu không thể cùng phát tâm này, vì do hoặc rất mạnh, nên trước tiên, đối với thân thuộc, chia làm ba

phẩm. Phẩm trên hết là người thân, khởi tưởng nguyện đạt được an lạc thù thắng. Trường hợp này, nếu đã thành, tiếp theo đối với người thân ở hạng giữa và hạng dưới. Hành quán cũng thế. Nơi ba phẩm, tức được quán về từ bình đẳng xong. Tiếp theo, trong đó hành quán nơi mọi người, nên biết đều như trước đã nói. Tiếp nữa, đối với người oán, lại chia làm ba phẩm. Đối với oán thấp nhất, nguyện cho họ được an vui thù thắng. Tiếp theo, đối với oán bậc trung và oán bậc nhất cũng thế. Đối với oán bậc nhất, nguyện họ được tưởng an lạc thù thắng. Nếu lại khởi tâm không thoái chuyển thì như đối với người thân của phẩm trên hết không khác. Theo thứ lớp ở trong nhà, thôn xóm, phương cõi khởi tưởng nguyện được an lạc thù thắng. Cho đến duyên nơi một phương và khắp tất cả thế giới, khởi nguyện tưởng an lạc thù thắng nhờ vào tâm từ vô lượng phổ biến, rốt ráo. Nếu người nào đối với tất cả chúng sinh, thì người ấy chắc chắn sẽ nhanh chóng thành tựu được quán từ. Vì sao? Vì đối với người đoạn trừ thiện căn, nếu nhận lấy đức kia cũng có thể đạt được. Đối với Tê- giác dụ cho hàng Độc giác, nếu nhận lấy lỗi lầm kia cũng có thể đạt được do có thể làm sáng tỏ phước, từ xưa, chứ chẳng phải là quả phước. Đối với bi và hỷ, hạnh tu quán cũng vậy. Quán chúng sinh kia không còn nhiều tai họa đủ loại! Nguyện cho chúng sinh kia giải thoát khỏi mọi thống khổ. Nguyện cho chúng sinh kia luôn được hoan hỷ. Nếu người tạo ra tưởng nguyện như vậy, thì có thể nhập quán của định bi, hỷ. Quán xả thì từ cảnh giới giữa mà thành, chỉ dùng chúng sinh của chúng sinh làm hành tướng.

Bốn định vô lượng, là cõi nào có thể tu tập?

Kệ nói: Nơi cõi người sinh.

Giải thích: Nếu tu định vô lượng kia, tất sẽ ở nơi cõi người, không phải ở nơi cõi khác.

Nếu người nào tương ưng với một định vô lượng thì tất sẽ tương ưng với tất cả phải không?

Không nhất định tương ưng với tất cả. Vậy là thế nào?

Kệ nói: Tương ưng ba định.

Giải thích: Nếu người sinh khởi định thứ ba, thứ tư, sẽ không tương ưng với hỷ. Nếu người nào được định vô lượng, sẽ luôn tương ưng với ba định.

Kệ nói: Giải thoát có tám thứ.

Giải thích: Bên trong tưởng có sắc, bên ngoài quán về sắc. Quán về sắc là giải thoát thứ nhất. Bên trong tưởng Vô sắc, bên ngoài quán về sắc là giải thoát thứ hai. Giải thoát tịnh do thân chứng xong, an trụ ở trong sự

tu tập, là giải thoát thứ ba. Định Vô sắc là bốn giải thoát, cho đến định diệt thọ tưởng là giải thoát thứ tám.

Kệ nói: Hai trước, quán bất tịnh.

Giải thích: Hai giải thoát trước, lấy quán bất định làm thể tánh, dùng tưởng về đen, cháy sém v.v... làm hành tướng. Thế nên, đối với hai giải thoát này, nên biết như nghĩa hành quán trong quán bất tịnh.

Hai trước ấy, Kệ nói: Hai định.

Giải thích: Hai giải thoát này ở trong hai định trước, là đối tượng được tu, chẳng phải ở địa khác, theo thứ lớp là cõi Dục và địa của sơ định.

Vì đối trị nơi cõi Dục, Sắc. Kệ nói: Ba định sau, vô tham.

Giải thích: Giải thoát định thứ ba, chỉ tu ở định thứ tư. Định này cũng dùng thiện căn vô tham làm thể tánh, không phải dùng quán bất tịnh làm thể tánh, do tưởng tịnh làm hành tướng. Nếu thâu tóm loại bạn chung với tưởng tịnh kia, thì dùng năm ấm làm thể tánh.

Giải thoát nơi cõi Vô sắc.

Kệ nói: Địa của định Vô sắc tịnh.

Giải thích: Nếu thiện, nếu địa định thì quán về bốn định ở Vô sắc, là giải thoát của bốn Vô sắc, không phải là địa bất định. Ví như ở trong tử hữu. Sư của bộ khác thuyết minh: Định Vô sắc có khi chẳng phải là định, như chỗ tu tập của Tôn giả Mục-kiền-liên.

Lại nữa, đạo giải thoát nơi định phần gần của Vô sắc, đạo ấy cũng được mang tên là giải thoát. Nếu là thiện và địa định, thì không phải là đạo vô gián duyên nơi địa dưới làm cảnh.

Vì sao nghĩa chối bỏ tức là giải thoát?

Kệ nói: Định diệt tâm giải thoát.

Giải thích: Định diệt thọ tưởng tức là giải thoát thứ tám (định này đã nói ở trước), vì trái ngược với thọ, tưởng, nên gọi là giải thoát. Lại, do từ bỏ tất cả pháp hữu vi.

Lại Có sư khác nói: Do tám pháp này có khả năng giải thoát tất cả chướng ngại nơi định.

Như người tu định diệt tâm.

Kệ nói: Vi tế sau cùng, thành sau.

Giải thích: Hữu đảnh: Do tưởng rất vi tế nên định này lại tu tập khiến rất vi tế, mới có thể nhập nơi định diệt tâm.

Nếu người đã nhập định diệt tâm, làm sao có thể xuất?

Kệ nói:

Tự địa tịnh đến Thánh
Tâm từ địa kia xuất quán.

Giải thích: Hoặc do ở tâm thanh tịnh của định Hữu đảnh, từ tâm đó được xuất. Hoặc do vô sở hữu nhập làm địa, với tâm thanh tịnh và tâm vô lưu nên từ tâm đó được xuất. Như vậy, dựa vào tâm hữu lưu nên nhập định vô tâm, xuất tâm chung do hữu lưu, vô lưu. Ở trong tám giải thoát này.

Kệ nói: Cõi Dục có thể thấy cảnh Ba trước.

Giải thích: Ở ba giải thoát trước, dùng chung sắc nhập của cõi Dục làm cảnh, hoặc đáng ghét, hoặc đáng yêu, như thứ lớp.

Kệ nói:

Bốn Vô sắc
Là chủng loại của loại trí
Tự cảnh nơi đế của địa trên.

Giải thích: Giải thoát của Vô sắc duyên nơi địa trên và mỗi khổ của địa mình, dùng tập khổ, diệt khổ làm cảnh đồng thời lấy tất cả đạo chủng loại của loại trí và hư không phi trạch diệt làm cảnh.

Vì sao ở định thứ ba không lập giải thoát?

Vì nơi địa của định thứ hai không có dục của cõi Sắc. Vả lại, tại ở sự an lạc trong mát có dao động.

Vì sao người tu quán thì giải thoát tịnh là an lạc?

Vì trước hết là quán bất tịnh, mọi sự tổn giảm, ốm yếu tự nối tiếp. Lại nữa, vì muốn quan sát tự mình có thể không thể thực hiện được. Nghĩa là đối với hai giải thoát trước là thành tựu không thành tựu.

Nếu vậy, biết hai giải thoát trước là thành. Nếu lại do tướng tịnh, quán cảnh tịnh, thì trước hết là hoặc không khởi. Vì sao? Vì người tu quán do hai thứ nhân, nên tu quán giải thoát v.v...

Vì khiến các hoặc lìa nhau rất xa.

Điều này là vì được tự tại ở trong định, vì hay dẫn lấy các đức không tranh chấp v.v... và khả năng dẫn lấy tuệ chung nơi bậc Thánh. Tuệ này có thể làm biến đổi các loại vật, thành tựu chỗ nguyện về việc kéo dài hay thu ngắn thọ mạng.

Vì sao ở giải thoát thứ ba, thứ tám nói về thân chứng, còn đối với các thứ khác không nói?

Vì lẽ hai loại này trội hơn. Lại do ở biên vực tận cùng của giới, địa.

Kệ nói: Chế nhập có tám thứ.

Giải thích: Bên trong tưởng có sắc, bên ngoài quán về lượng nhỏ của sắc, hoặc tốt, hoặc xấu và chế tu về sắc này ta thấy, ta biết. Tạo ra tưởng như thế là chế nhập thứ nhất. Vô lượng cũng vậy. Bên trong tưởng không sắc, bên ngoài quán về sắc. Hai thông này như hai thông trước, hợp thành bốn thông. Không có tưởng sắc bên trong, quán sắc xanh, vàng, đỏ, trắng ta thấy, ta biết. Tạo ra tưởng như vậy hợp với đây thành tám thứ.

Kệ nói: Hai, như giải thoát thứ nhất.

Giải thích: Như giải thoát thứ nhất, nên biết hai chế nhập cũng thế.

Kệ nói: Hai sau, như thứ hai.

Giải thích: Như giải thoát thứ hai, nên biết chế nhập thứ ba, thứ tư cũng vậy.

Kệ nói: Còn lại, như tịnh giải thoát.

Giải thích: Như tịnh giải thoát, nên biết, bốn chế nhập sau cũng thế.

Nếu vậy, chế nhập ở đây, ở kia đâu có khác?

Điều này là do tám chế nhập trước, chỉ chống bỏ, do tám chế nhập sau tu nơi cảnh giới khiến tùy thuộc ý an lạc của mình biểu hiện rõ, và làm cho hoặc không dấy khởi.

Kệ nói: Mười biến nhập.

Giải thích: Do có thể bao trùm khắp chỗ dấy khởi một loại, không có chút kẽ hở nào, nên gọi là vô biên.

Pháp nào là vô biên?

Tức là đất, nước, lửa, gió, xanh, vàng, đỏ, trắng. Tướng của sắc này bao trùm khắp. Không vô biên nhập, Thức vô biên nhập, hai thứ này cũng được che phủ khắp.

Trong đó, Kệ nói: Vô tham có tám thứ.

Giải thích: Tám thứ trước, dùng vô tham làm tánh.

Kệ nói: Định sau.

Giải thích: Định thứ tư là địa của đối tượng được nương tựa nơi vô tham.

Kệ nói: Cảnh giới kia, dục.

Giải thích: Sắc nhập của cõi Dục là cảnh giới của định kia.

Có sư khác nói: Nhập xúc của không vô biên là cảnh giới. Lại Có sư khác nói: Bốn xúc trước là cảnh giới, bốn sắc sau là cảnh giới.

Kệ nói: Hai Vô sắc, tịnh.

Giải thích: Hai nhập vô biên sau cùng dùng định Vô sắc thanh tịnh

làm tánh.

Kệ nói:

Cảnh của bốn ấm Là nơi địa mình.

Giải thích: Bốn ấm của địa mình là cảnh giới của hai nhập vô biên sau. Tám chế nhập là nhập vào pháp môn nhập giải thoát. Mười nhập vô biên là nhập vào pháp môn chế nhập. Vì trước trội hơn sau, nên sự giải thoát v.v... này là chỗ nương tựa tương tục cho tất cả phàm phu, Thánh nhân, chỉ trừ giải thoát của định diệt tâm.

Kệ nói: Định diệt tâm đã nói.

Giải thích: Giải thoát của định diệt tâm, đã nói ở trước do sự khác biệt của tất cả nghĩa.

Kệ nói: Hành lìa dục khác, được.

Giải thích: Khác với định diệt tâm, các giải thoát còn lại hoặc do lìa dục đạt được, hoặc do gia hạnh đạt được và do trước đã đều khắp, do trước chưa đều khắp.

Kệ nói:

Dựa Vô sắc, ba cõi
Cõi người khác, tu đạt.

Giải thích: Giải thoát của Vô sắc, nhập vô biên của Vô sắc, pháp này dùng thân của ba cõi làm chỗ nương tựa. Đấy là chỗ tu đạt được của người nơi ba cõi. Các giải thoát khác và các chế nhập, nhập vô biên nhập, đều dựa vào sự nối tiếp của cõi người mà được thành. Điều này là do diệu lực của chánh giáo duyên nơi đối tượng được sinh.

Thế nào là ở cõi Sắc, cõi Vô sắc tu đạt được định sắc, định Vô sắc? Có sự khác biệt nào? Do ba thứ nhân duyên, bốn thứ Trì-ha-na, Tam- ma-bạt đề Vô sắc nên có thể sinh và vì do nơi diệu lực của pháp tạo tác như thế.

Trong đây, Kệ nói:

Lực nghiệp nhân hai cõi
Sinh định sắc, Vô sắc.

Giải thích: Ở hai cõi nghĩa là cói sắc, cõi Vô sắc sinh định của cõi Vô sắc. Hoặc do lực của nhân nghĩa là tu gần và thường tu. Hoặc do lực của nghiệp, nghĩa là quả báo sau của phần nơi cõi trên dụ cho nơi quả báo của nghiệp đã tột bực. Vì sao? Vì nếu người ở cõi dưới không sinh dục thì ở cõi trên không thể sinh được.

Kệ nói:

Định sắc ở cõi Sắc
Do hai pháp như thế được.

Giải thích: Sinh định khác biệt ở trong cõi Sắc tất nhiên do hai lực. Nghĩa là lực của nhân, lực của nghiệp. Hoặc do lực của pháp nên mới như thế. Khi thế giới sắp hủy hoại, tất cả chúng sinh, vào thời điểm này đều đến nơi địa dưới, sinh bốn định sắc. Pháp thiện của lúc ấy đã dấy khởi dồi dào, thành tựu hết mực, là chánh pháp của Phật, Thế Tôn, nên trụ lại trong một thời gian đó. Phẩm loại của các pháp như thế v.v... rất sáng tỏ, có thể biết, có thể thấy.

Kệ nói:

Chánh pháp Thế Tôn, hai
Chánh tu đắc là thể.

Giải thích: Ở đây gọi là chánh giáo: Tức là các kinh A-hàm, nghĩa là Tu-đa-la, Tỳ-nại-da, Tỳ-đạt-ma.

Chánh tu đắc tức là A-địa-già-ma. Đây là đối tượng tu của người nơi ba thừa. Pháp trợ Bồ-đề và quả của ba thừa, như thế gọi là hai thứ chánh pháp.

Trong đấy có bao nhiêu người? Kệ nói:

Trong đó:
Có chủ thể gìn giữ
Chủ thể thuyết minh
Chủ thể thực hành.

Giải thích: Ở A-hàm có hai người:

1. Chủ thể chính thức gìn giữ.

2. Chủ thể chính thức thuyết minh.

Nơi A-địa-già-ma chỉ có một người, nghĩa là chủ thể chính thức tu đạt được. Tùy thuộc nơi ba người cùng truyền nhau để tu chánh pháp nên theo đấy mà được trụ. Vì sao? Vì có hai nhân duyên có thể làm cho chánh pháp được trụ lâu dài. Nghĩa là sự thuyết giảng đúng và sự thọ trì đúng.

Có sư khác nói: Sau Phật nhập Niết-bàn một ngàn năm, chánh pháp được trụ. Thuyết này căn cứ ở chỗ chính thức tu đạt được, không căn cứ nơi kinh A-hàm. Nếu căn cứ ở kinh A-hàm, sẽ có nhiều thời gian. Vì sao? Vì ở trong đời sau cùng, nếu có thể duy trì chánh pháp này, các người ấy có hai loại:

1. Theo chỗ nghe, có được niềm tin.

2. Theo chỗ lãnh hội đúng đắn có được niềm tin.

Chư thiên đều ủng hộ, người kia sẽ khiến cho A-hàm và chánh pháp do tu đạt được, nên ở nơi thế gian, không nhanh chóng mai một. Thế nên trong đó, như văn, như nghĩa, cần phải gấp rút tu tập theo chánh hạnh.

Trong luận này, A-tỳ-đạt-ma của Phật, Thế Tôn là chỗ giảng nói của tôi, hay là như trong kinh bộ đã hiển bày hay là như đã được nêu rõ trong Tỳ-bà-sa.

Kệ nói: Lý Tỳ-bà-sa, Kế Tân, thành

Tôi dựa nương nhiều để nói luận Chấp riêng chánh pháp là lỗi tôi Xét chánh lý pháp chính là Phật.

Giải thích: Sư Tỳ-bà-sa, nước kế Tân, nói hai chứng cứ đã thành tựu A-tỳ-đạt-ma này. Nay, phần nhiều tôi đã tùy theo nghĩa ấy để thuyết minh. Trong đó, nếu có chấp riêng về bên nào thì đấy là lỗi lầm của tôi. Lìa sự chứng đắc có khả năng phán định đúng về chánh pháp thì chỉ có Phật, Thế Tôn là bậc xét lường tối thắng. Vì sao? Vì do Phật đã chứng đắc nhận biết về tất cả các pháp.

Nếu đệ tử của Phật, Thánh, xa rời A-hàm và đạo lý, để phán quyết về chánh pháp thì cũng không phải là sự lường xét thích đáng.

-oOo-

A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THÍCH LUẬN

QUYỂN 22

Phẩm 9: PHÁ TRỪ THUYẾT NGÃ

Đại sư, mắt thế gian đã khép
Lại người chứng giáo ít diệt, tán
Không thấy thật nghĩa, không chế phục
Do không xét đúng, loạn động pháp.
Tự giác đã nhập, rất tĩnh, diệu
Gánh vác dạy người, tùy nhập diệt
Thế gian không chủ, thường hoại đức
Chẳng khống chế hoặc, tùy ý hành.
Nếu biết pháp Phật thọ
Đã đến lúc đạt đến
Khi sức phiền não mạnh
Cầu thoát, chớ phóng dật!

Lìa pháp này, đối với các pháp khác, là không thể đạt giải thoát chăng?

Không có.

Vì sao như thế?

Vì không phải như ngã kiến, lừa dối nơi Tâm. Vì sao? Vì người kia không ở trong sự nối tiếp của năm ấm, chỉ là giả lập nói là ngã.

Cái gì do sự phân biệt, có vật thật riêng, gọi là tất cả của ngã, hoặc gốc do ngã chấp sinh ra nên đối với pháp khác, không có nghĩa giải thoát?

Làm sao được biết?

Như thế, chỉ ở trong sự nối tiếp của năm ấm, giả nêu nói là ngã, chứ không phải đối với nghĩa khác. Do ngã không phải là đối tượng nhận biết của hai lượng (là chứng và tỷ). Nên các pháp khác, hoặc thật có, hoặc không chướng ngại, thì nhất định sẽ do chứng lượng mà biết được. Ví như sáu trần và tâm, hoặc do Tỷ-lượng mà biết được. Ví như năm căn, trong ấy, do so sánh như đây mà biết. Nếu không nhân của hữu duyên này thì nhân duyên

khác không có, nên không thấy sự sinh. Nếu có sẽ thấy sự sinh. Duyên của sắc trần v.v..., nếu có đủ thì có thể gây chướng ngại cho các pháp. Nếu hoàn toàn không có, thì người mù điếc v.v... và người chẳng phải mù điếc v.v... đối với các trần như sắc v.v..., các thức như nhãn v.v... không sinh mà sinh, nên có thể được nhân riêng của tỷ lượng. Nghĩa là không có mà có. Nhân riêng tức là các căn như nhãn v.v... Như thế, chứng lượng và tỷ lượng ở nơi ngã không có. Do đó nói: Quyết định là không có ngã. Là thuyết của bộ Bạt-tư-phất- đa-la đã nói nhất định có ngã cùng với năm ấm không phải một cũng không phải, không khác. Lời nói này cần phải xét đoán, xem kiến giải của người kia là do vật thật nên có, hay là do giả danh nên có? Tướng có thật là thế nào? Tướng giả là ra sao?

Nếu có riêng lẻ như sắc v.v..., gọi là vật có thật. Nếu như sữa v.v..., thì chỉ tu tập mới có gọi là giả danh có. Nếu do vật thật có tánh riêng với ấm, nên nói có khác với ấm. Ví như ấm riêng, nhất định cần nói ấm ấy là nhân của ngã. Nếu không nhân của hữu tức là vô vi, thì sẽ đồng với thuyết của luận sư ngoài và cũng không có tác dụng riêng.

Nếu ông cho rằng do giả gọi có nên có thì thuyết này là hơn hẳn. Ngã v.v... cũng nói như thế. Ngã v.v... được lập là ngã có chứ không do thật có, nói có, cũng không do giả gọi có nói có.

Điều này là sao?

Căn cứ nơi đối tượng được giữ lấy bên trong thì các ấm hiện đời được cho là ngã.

Nay, lời nói riêng này, về nghĩa lại không nêu bày rõ nên không phải là đối tượng được lý giải của ngã.

Căn cứ ở lời nói này, nhằm biểu thị rõ nghĩa gì? Nếu nghĩa như đây, nghĩa là duyên nơi các ấm, ở trong các ấm, giả danh gọi là ngã. Nghĩa này nên thành. Ví như duyên nơi các vật như sắc v.v... giả danh nói là sữa. Lại nữa, nếu nghĩa như thế, nghĩa là nhân nơi các ấm, nên ngã nói thành các ấm. Thuyết này cho ngã là nhân. Nghĩa ấy cũng đồng với lỗi lầm trước: Ngã v.v... nó là ngã không như.

Nếu không như thế thì sao?

Như căn cứ ở củi, chấp nói là lửa. Căn cứ ở ấm, chấp nói là con người cũng vậy.

Thế nào là căn cứ ở củi, chấp nói là lửa? Nếu rời củi, lửa, thì không thể dựa vào đấy mà nói, không thể lập lửa có khác với củi, không có khác với củi.

Nếu lửa khác với củi, thì củi nên là không nóng. Nếu lửa không khác

với củi, thì đối tượng được đốt, lẽ ra là chủ thể đốt. Như thế, lìa các ấm, không thể chấp nói là người, cũng không thể nói là con người khác với các ấm. Do có lỗi lầm về thường nên cũng không thể nói con người không khác với các ấm. Do có lỗi làm về đoạn, nên bạn lành mong ông vì ta nói: Vật nào là củi, vật nào là lửa? Về sau, ta sẽ được biết nghĩa là căn cứ ở củi, chấp nói là lửa.

Trong đây, chỗ nào nên nêu bày? Đối tượng được đốt là củi, chủ thể đốt là lửa. Nếu có chỗ nên nói, tất nhiên nói như thế. Trong đây, ông lại cần phải nói một cách quyết đoán, vật nào là đối tượng được đốt? Vật nào là chủ thể đốt?

Ở trong thế gian vật thể có thể cháy, gọi là củi, cũng gọi là đối tượng được đốt.

Nếu vậy, khả năng đốt sáng rất nóng, gọi là lửa. Vì sao? Vì vật này có thể đốt cháy vật kia. Do có thể khiến đổi khác vật kia, một cách tương tục, sau đấy không còn như cũ. Hai thứ này đều có tám vật là chỗ tạo thành. Duyên nơi củi, lửa được sinh. Ví như duyên nơi sữa mà sinh ra bơ và duyên nơi Ma-thâu mà sinh ra dấm. Thế nên, nói căn cứ nơi củi cháy để nói lửa.

Nếu vậy, tức biết lửa khác với củi, do không đồng thời. Nếu con người như lửa, nhất định duyên nơi ấm sinh khác với ấm, thành vô thường.

Lại nữa, nếu ở trong củi cháy, là chạm với sức nóng gọi là lửa, ba đại còn lại cùng sinh chung với lửa này, thuận với đây gọi là củi thì hai thứ này cùng có khác biệt tức sáng rõ, dễ nhận biết, do tướng có khác. Căn cứ nơi củi có nghĩa của lửa, nay ông nên nói: Vì sao căn cứ nơi củi đốt cháy gọi là lửa? Vì sao? Vì củi này không phải là nhân của lửa, cũng không phải sức nóng nên nói là nhân của lửa. Như ông nói căn cứ ở lời nói, là nghĩa nương tựa, hoặc cùng có nghĩa.

Nếu vậy, các ấm ở nơi người, nên thành nương tựa, hay nên thành cùng sinh? Ấm kia cùng sai biệt, cũng sáng rõ dễ nhận biết. Lại nữa, nếu ấm diệt, con người cũng tức là diệt. Ví như củi diệt, lửa sẽ tắt ngay. Đây là thuyết mà ông nói. Nếu lửa khác với củi, thì củi lẽ ra không nóng. Vậy trong ấy, vật nào gọi là sức nóng?

Nếu ông nói tánh nóng, gọi là nóng, thì củi phải là không nóng, vì tánh của lửa riêng biệt.

Lại nữa, nếu ông nói: Nếu có tánh của sức nóng, gọi là nóng, thì vật này tuy cùng với tánh nóng nơi lửa khác nhau. Vật này lại trở thành nóng, vì tương ưng với tánh nóng. Thế nên, ở chỗ dị biệt không có lỗi lầm.

Lại nữa, nếu ông nói: Vật đang cháy, được mang tên củi cũng gọi là

lửa. Thế nên, căn cứ nơi nghĩa, nay ông nên nói: Hoặc là ấm tức là người, đây là nghĩa không khác tức chỗ đạt đến không thể ngăn chận. Do đó nên thí dụ này không thành. Như trước kia căn cứ ở củi chấp nói lửa, thì căn cứ nơi ấm, chấp cho là con người, cũng vậy.

Lại nữa, nếu không thể nói con người với ấm khác vì đối tượng được nhận biết có năm thứ. Nghĩa là quá khứ, vị lai, hiện tại, vô vi, không thể nói. Những thứ này lẽ ra không thể nêu bày. Vì sao? Vì đối tượng được nhận biết này đối với quá khứ v.v... không thể nói. Vì là thứ năm và không phải là thứ năm, nên là thời gian. Các ông chấp nói con người là quán sát các ấm, chấp nói là con người, hay vì quán con người chấp cho là con người? Nếu quán các ấm chấp nói là con người, thì chỉ căn cứ trong ấm, chấp nói tên người, nhưng do con người không thể thủ đắc. Nếu quán con người, chấp cho là con người, thì sao lại nói căn cứ nơi ấm, chấp con người? Vì sao? Chỗ chấp này nói chỉ con người là cảnh của đối tượng được duyên.

Nếu ông nói: Nếu các ấm có con người thì có thể biết. Thế nên, nói căn cứ nơi ấm chấp nói có con người.

Nếu vậy, nhãn căn tư duy nơi ánh sáng v.v..., nếu có, thì vào thời ấy, với sắc ấy, mới có thể biết cũng phải căn cứ ở nhãn căn v.v... chấp có sắc. Do vậy mới là có nghĩa này. Ông nên nói: Con người ở trong sáu thức là đối tượng được nhận biết của thức nào?

Thuyết kia nói do chỗ nhận biết của sáu thức. Nghĩa này thế nào? Nếu duyên nơi sắc là đối tượng được nhận biết của mắt, phân biệt quán về con người, nên nói con người này là chỗ nhận biết của mắt chứ không thể nói là tức sắc, không phải là tức sắc. Cho đến nếu duyên nơi pháp là chỗ nhận biết của ý, phân biệt quán về con người, thì phải nói con người này là đối tượng được nhận biết của ý, không thể nói tức pháp, không phải là tức pháp.

Nếu vậy, con người này phải thở thành ngang đồng với sữa? Nếu duyên nơi sắc là chỗ nhận biết của mắt, phân biệt quán về sữa, hoặc quán về nước v.v... nên nói sữa, nước là chỗ nhận biết của mắt chứ không thể nói tức sắc hay không phải là tức sắc. Như đây, phải nói chỗ nhận biết của mũi, lưỡi, thân cũng vậy, cho đến không thể nói tức xúc, không phải là tức xúc. Chớ cho vì sữa, nước v.v... không phải được tạo thành do bốn vật, vì bốn vật này không phải là nghĩa được thừa nhận.

Thế nên, vật nêu ra như sắc v.v..., là giả gọi là sữa và nước v.v... Như vậy, cũng nên cho các ấm nêu ra giả gọi là người. Nghĩa này nên thành, là chỗ ông đã nói: Duyên nơi sắc, là chỗ nhận biết của mắt, phân biệt quán sát

của con người.

Lời ấy có nghĩa gì?

Vì sắc là nhân của trí nơi người quán sát, là chính thức chứng biết sắc, tức chứng biết con người.

Nếu sắc là nhân của trí con người, thì cũng không thể nói con người khác với sắc kia.

Nếu vậy, sắc với ánh sáng, nhãn căn, giác quán v.v... lẽ ra không thể nói là khác. Vì nhãn căn kia là nhân của trí, sắc, nên nếu mắt đang chứng biết sắc, tức chứng biết con người. Vì tức do sắc chứng trí để chứng biết con người hay vì do trí riêng? Nếu tức do sắc chứng trí mà chứng biết con người thì con người với sắc không nên trở thành tánh khác. Hoặc đối với sắc, chỉ giả nói con người. Nếu không như vậy, hoặc do một trí là chỗ được chung biết thì người này không phải là sắc và sắc ấy không phải là người.

Hai con người và sắc này, làm sao phân biệt?

Nếu không thể phân biệt như thế, làm sao miễn cưỡng lập ra lời nói này? Nghĩa là sắc là có, con người cũng là có. Vì sao? Vì do tùy thuận chứng biết nên có thể nói con người kia có như sắc, cho đến đối với pháp, cũng nên nói như thế. Nếu do trí riêng phân biệt hai con người và sắc ấy, thì thời gian riêng đã đạt được, nên con người phải trở thành khác với sắc. Ví dụ như màu vàng khác với màu xanh v.v... Lại như sát- na trước, sau, cho đến đối với pháp, cũng nên thuyết minh như vậy.

Nếu ông nói: Như sắc và con người là một, khác, không thể nói là có thể chứng biết thì trí của hai thứ này là một, khác, cũng không thể nói. Vì thế, nên trí này cũng không thể nói là hữu vi, tức là phá tất-đàn của chính mình. Vì nếu con người là có, thì chỉ không thể nói tức sắc, không phải là tức sắc.

Phật, Thế Tôn đã nói thế nào về vấn đề này?

Sắc vô ngã, cho đến thức cũng vô ngã. Chỗ nói của ông: Nhãn thức là có thể chứng kiến con người.

Thức ấy là vì duyên nơi sắc sinh hay là duyên nơi con người sinh?

Hay duyên nơi cả hai sinh?

Nếu vậy thì có gì?

Nếu duyên nơi sắc sinh, thì sẽ không thể duyên nơi con người sinh. Ví như tiếng v.v... Vì sao? Vì nếu duyên nơi trần ấy, thức này được sinh, thì chỉ trần ấy là duyên duyên (chủ thể duyên, đối tượng được duyên) của thức này. Nếu duyên nơi con người và cả hai, thì kiến giải này sẽ không

tương ưng với kinh, tức là trái với kinh Phật. Vì sao? Vì trong kinh đã khẳng định về nghĩa này, tức chỉ dựa vào duyên nơi hai pháp thì các thức được sinh. Lại có kinh khác cũng trái với kiến giải này. Như kinh nói: Tỳ-kheo! Mắt là nhân, sắc là duyên, có thể sinh ra nhãn thức. Vì sao? Vì tất cả nhãn thức hiện có, chỉ nhân nơi mắt duyên nơi sắc mà sinh. Nếu như kiến giải của ông thì con người này trở thành vô thường. Vì sao? Vì nhân ấy, duyên ấy, có thể sinh ra nhãn thức. Nhân duyên kia đều là vô thường, do kinh này đã nói. Nếu ông cho con người không phải là cảnh của nhãn thức, thì con người sẽ không phải là đối tượng được nhận biết của nhãn thức.

Lại nữa, nếu ông lập nghĩa con người là đối tượng được nhận biết sáu thức thì người này vì do là đối tượng được nhận biết của nhĩ thức, nên trở thành sắc khác. Ví như tiếng, nếu do đối tượng được nhận biết của nhãn thức, thì sẽ thành tiếng khác. Ví như sắc đối với trần khác, nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, văn của kinh này trái với chỗ kiến giải của ông. Kinh nói: Bà-la-môn! Năm căn này, mỗi căn đều có nơi chốn hành riêng, đều có cảnh giới riêng, là nhân nơi cảnh giới, nơi chốn, để tự hành. Năm căn kia, mỗi căn đều thọ dụng, không phải căn riêng có thể thọ dụng cảnh giới nơi chốn hành của căn riêng. Nghĩa là nhãn căn, nhĩ căn, tị căn, thiệt căn, thân căn, tâm, có thể thọ dụng cảnh giới hành xứ của năm căn. Thế nên tâm là đối tượng nương dựa của năm căn kia, còn con người không phải là cảnh giới.

Nếu con người không phải là cảnh giới, thì không phải là đối tượng được nhận biết của sáu thức.

Nếu vậy, ý căn phải trở thành riêng, không chung. Kinh nói: Có sáu thứ căn đều hành xử riêng, đều có cảnh giới riêng, ưa muốn từ cảnh giới nơi chốn tư hành. Lời này đã nói trong thí dụ về sáu loại chúng sinh và ngã.

Nghĩa ấy không hợp lý. Vì trong kinh này, không nhất định nói sáu căn là căn. Vì các việc ưa muốn, thấy v.v... của năm căn không có. Thức kia cũng vậy. Vì xứ tăng thượng của năm căn đã dẫn ý thức, lập ý thức ấy là căn, nên nói là căn, tức xúc loại nơi duyên tăng thượng của tâm đã dẫn ý thức. Thức này không phải là chủ thể ưa muốn thọ dụng cảnh giới nơi chốn hành của căn khác, thế nên không có sai lầm.

Lại nữa, Phật, Thế Tôn nói: Tỳ-kheo! Nay ta vì các ông để chỉ bày tất cả pháp cần phải biết, tất cả pháp môn cần nên nhân thức: Sắc, nhãn thức, nhãn xúc. Do nhân duyên của nhãn xúc, sinh thọ ở bên trong. Nghĩa là khổ vui, không khổ, không vui v.v..., cho đến do nhân duyên của ý xúc sinh thọ ở trong. Nghĩa là khổ, vui, không khổ, không vui v.v... Đó gọi là

tất cả pháp cần phải biết, tất cả pháp môn nên nhận thức. Do kinh này nói: Nếu có chỗ nên biết và chỗ nên nhận thức, quyết định, thì chính sự lượng xét ấy, không ra ngoài nơi đây. Trong đó, không nói con người. Thế nên, con người quyết định không phải là đối tượng cần nên biết. Vì trí và cảnh giới của thức đồng, nên các người chấp ngã nói: Chúng tôi do mắt trông thấy con người. Đối với chỗ không phải là ngã sở thấy có ngã nên những người đó sẽ rơi vào chốn hầm sâu của ngã kiến.

Ở trong kinh Phật, Thế Tôn tự thấu đạt nghĩa, nói: Chỉ ở năm ấm giả danh gọi là con người.

Trong Nhân Kinh nói: Dựa vào mắt, duyên nơi sắc, sinh nhãn thức. Do ba thứ này hòa hợp nên sinh ra xúc và cùng sinh thọ tưởng, tác ý v.v… Bốn thứ ấm Vô sắc, cùng nhãn căn và sắc, chỉ lường xét như đây, nói là người. Ở đấy, lập các tên gọi là, nghĩa là Tát-đỏa-na-la, Ma-nậu- xà-ma-na-bà, Phất-già-la v.v... Trong đó, lập ra lời nói: Do mắt thấy sắc, nên ở đây Có sự tương truyền ở đời. Mạng này: tên như thế, họ như thế, chủng loại như thế, thức ăn như đây, tiếp nhận khổ vui như thế, thọ mạng như thế, an trụ lâu như thế, biên vực thọ mạng như thế. Tỳ-kheo! Những việc như vậy, chỉ gọi là lượng, chỉ nói là lượng, chỉ truyền là lượng như thế v.v... Tất cả pháp hữu vi vô thường, nên chỗ tạo tác của ý là nhân duyên sinh. Như thế là kinh liễu nghĩa. Trong kiến giải ấy, Phật, Thế Tôn nói là nương tựa, suy xét. Kinh này không thể lại tư duy, xét lường riêng.

Lại nữa, có kinh khác nói: Bà la môn! Nếu nói tất cả là có thì chỉ là mười hai nhập. Nếu người nào không phải thuộc về nhập, thì người đó nhất định không có. Nghĩa này được thành. Nếu người thuộc về nhập, thì chẳng phải là không thể nói. Ở trong bộ kia có kinh như đây. Kinh nói: Tỳ-kheo! Nếu mắt hiện có, nếu sắc hiện có (nói rộng như kinh) do chính là chỗ xét lường này. Tỳ-kheo! Chư Phật Như Lai nói: Tất cả hữu được hiển bày tận cùng nơi tất cả thuyết. Lại trong kinh Tần-Tỳ-Ta-La nói: Tỳ-kheo! Hàng phàm phu không hiểu biết như trẻ con theo đuổi giả danh. Ta nói trong ấy không có ngã, không có ngã hiện có, chỉ có khổ, muốn sinh được sinh. (nói rộng như kinh) Có Tỳ-kheo-ni A-la-hán tên Thế-la, đối với Ma vương nói kệ:

Như từ phần hòa hợp,
Trong đó, nói tên xe
Dựa các ấm như thế
Giả danh nói chúng sinh.

Ở trong kinh A-hàm, Đức Phật vì Bà-la-môn tên Ba-già-lợi nói kệ:

Ba-già-lợi hãy nghe!
Pháp giải thoát các kết
Do tâm này có nhiễm
Lại do tâm này tịnh.
Ngã là thể vô ngã
Vì điên đảo phân biệt
Không ngã, không chúng sinh
Chỉ pháp là nhân quả.
Phần hữu chỉ mười hai
Chỉ có ấm, nhập, giới
Suy xét kỹ pháp này
Người thật không thể đạt.
Như quán trong là không
Quán ngoài cũng như thế
Hai thứ không thủ đắc
Thường tu đạt nghĩa "không".

Lại có kinh nói: Trong chấp ngã có năm thứ lỗi lầm. Nghĩa là khởi ngã kiến, chúng sinh kiến. Khi rơi vào xứ kiến chấp thì không khác với ngoại đạo nên thực hành theo tâm của tà đạo, chẳng nhập nghĩa không, chẳng sinh tâm tín thanh tịnh, và ở đó không an trụ. Đối với hạng người này, Thánh pháp không thể thanh tịnh. Họ không dùng văn này làm chỗ nương tựa để suy xét. Vì sao? Vì văn này ở trong bộ của ta không phải là chỗ tụng, nói.

Nên dùng bộ làm chỗ nương tựa để suy xét, hay là dùng lời Phật nói làm chỗ nương tựa để suy xét?

Nếu lấy bộ làm chỗ nương tựa để suy xét, thì Phật, Thế Tôn đối với họ không phải là sự chánh giáo và chánh giáo kia không phải là chủng tử của Thích-ca. Nếu nhận lấy lời Phật nói làm chỗ nương tựa để suy xét, thì với câu văn như đây v.v..., sao không nhận lấy làm chỗ nương tựa để suy xét? Bộ kia nói: Câu văn v.v... như đây không phải là lời Phật nói. Ở trong bộ ta vì không phải chỗ xưa đã tụng, nên hiện nay, sự phi lý đã dấy khởi.

Trong đây có gì là phi lý? Câu văn này là chỗ tất cả bộ khác đã đọc tụng. Câu văn ấy không trái với kinh Phật và pháp thật. Do chúng ta không đọc tụng, nên cho đây không phải là lời Phật nói. Lời này hoàn toàn không phải là sự suy xét chính đáng, chỉ do miễn cưỡng tạo ra.

Vậy, đối với bộ kia là không có kinh này? Tức tất cả pháp là vô ngã. Như ông nói: Không nói con người là pháp, không nói con người khác

pháp?

Nếu vậy, người này phải trở thành đối tượng được nhận biết của phi ý thức, duyên nơi hai thức được sinh. Do văn của kinh đã nêu rõ, nên trong văn này, ông làm sao phân biệt, biện hộ? Kinh nói: Đối với vô ngã mà chấp ngã là tưởng điên đảo, tâm điên đảo, kiến điên đảo. Đối với vô ngã mà chấp ngã là điên đảo, không phải ở nơi ngã.

Gì là không phải ngã?

Các ấm, nhập, giới. Trước kia, ông đã nói: không thể nói ngã là sắc, hay chẳng phải là sắc. Lời này, thật không thể chấp nhận. Vì sao? Vì ở kinh khác đã nói: Tỳ-kheo! Nếu có Sa-môn, Bà-la-môn nào quán cho là có ngã thì họ chỉ nương nơi năm thủ ấm khởi quán này để chấp. Thế nên tất cả đều không ở nơi ngã mà khởi chấp ngã. Lại có kinh nói: Nếu có các người có thể nhớ lại vô số túc trụ (đã nhớ lại, đang nhớ lại, sẽ nhớ lại) thì tất cả người đó chỉ căn cứ nơi năm ấm.

Nếu vậy, sao kinh này lại nói: Ngã sắc v.v.... này, ở nơi đời trước đã sinh?

Lời này là nêu rõ người có khả năng hồi ức túc trụ, có thể nhớ lại nhiều thứ túc trụ. Nếu thấy người là hữu sắc sẽ rơi vào lỗi lầm của thân kiến. Nếu không nói tất cả sắc v.v... của ngã thì không có chỗ hệ thuộc, nên nói: Lời nói này không làm rõ về ngã. Thế nên, con người giả gọi là có. Thí dụ như sự tích tụ nơi dòng chảy.

Nếu vậy, Phật, Thế Tôn không trở thành người đạt Nhất thiết trí. Vì sao? Vì không có tâm và tâm pháp, để có thể biết tất cả pháp, vì sinh diệt theo từng sát-na, sát-na. Thế nên, con người có thể nhận biết.

Nếu vậy, lúc tâm diệt, do chấp con người chẳng diệt, nên ông đã tin, thừa nhận con người là thường trụ. Chúng ta không nói đối với tất cả cảnh dĩ trí trong một thời hiện tiền, nên Phật, Thế Tôn là bậc đạt Nhất thiết trí.

Nếu không như vậy, thì ở đây thế nào?

Sự nối tiếp này được gọi là Phật. Có năng lực thù thắng như thế, ở trong cảnh tùy theo chỗ muốn mà nhận biết, chỉ do tâm xoay chuyển sinh trí, không điên có đảo nên gọi là Nhất thiết trí. Trong đây, Kệ nói:

Do công năng nối tiếp
Gọi là lửa thiêu tất cả
Nói biết khắp cũng thế
Không do đều cùng hiểu.

Nghĩa này làm sao có thể nhận biết? Do nói về đời quá khứ v.v...

Kệ nói:

Là chư Phật quá khứ
Là chư Phật vị lai
Là chư Phật hiện tại
Luôn cứu chúng sinh khổ.

Các ông chỉ tự cho năm ấm có trong ba đời, không phải do con người. Nếu chỉ theo năm ấm gọi là con người, thì sao lại nói như kinh này? Kinh nói: Nay ta vì ông nói về quán nặng, nhận lấy gánh nặng, xả bỏ gánh nặng, gánh vác lấy gánh nặng.

Vì sao ở đây nói là không thể nói?

Vì gánh nặng không thể tự gánh vác về gánh nặng. Vì sao không thể làm được việc này?

Vì không phải là chỗ từng thấy nên không thể nói. Cũng không thể nói sự việc này không phải là chỗ đã từng thấy.

Lại nữa, nên lập chỗ nhận lấy gánh nặng, không phải thuộc về ấm. Vì thành lập nghĩa này, nên Phật, Thế Tôn đã phân biệt việc gánh vác gánh nặng là con người. Là mạng, nghĩa là tên như vậy, họ như vậy, cho đến trụ lâu như vậy cùng biên vực của thọ mạng nên biết đó gọi là gánh vác gánh nặng. Chớ cho là ý nhận biết vật riêng, hoặc cho là thường trụ, hoặc cho là không thể nói. Các ấm tự có khả năng diệt các ấm, tức là ấm trước đối với ấm sau là biểu thị rõ nghĩa gánh vác gánh nặng. Do vậy nên nói văn này nhất định có con người. Vì sao? Do kinh này nói: Không có chúng sinh tự nhiên sinh. Chấp ấy là tà kiến.

Người nào nói không có chúng sinh tự nhiên sinh?

Như Phật, Thế Tôn đã phân biệt về chúng sinh: Ta nói cũng như vậy. Thế nên, như người phản bác không có tự nhiên sinh trong các sự sinh khác Do năm ấm nối tiếp nên thế gian cho là chúng sinh tự nhiên sinh. Nói người ấy khởi tà kiến, tức không có chúng sinh tự nhiên sinh do có các ấm tự nhiên sinh. Đây là chỗ ông nói chấp lại người tà kiến. Kiến ấy là chỗ diệt của đế nào? Tà kiến này không phải do kiến đế diệt, cũng không phải do tu đạo diệt. Vì sao? Vì con người không thuộc về bốn đế.

Ông nói: Có kinh riêng làm chứng, hiển bày con người không phải là ấm. Như kinh nói: Một người ở thế gian vừa sinh, sinh là đạo lợi ích, an lạc cho nhiều người (nói rộng như kinh). Do kinh này nói, nên con người không phải là ấm. Nghĩa này không hợp lý, do ở trong sự tích tụ, giả nói là một. Ví như nói một cây gai, một hạt gạo, hoặc ở nơi một sự tích tụ, nói một lời hoặc như nói: Một ngọn núi, một mái nhà. Nên nói con người tức là hữu

vi. Do ông tự cho có là sinh, như ấm, trước chưa có, lại có.

Sự sinh của con người không phải như vậy. Không như vậy là sao?

Sự sinh là do nhận lấy ấm riêng. Ví như sự sinh của sư Diên-nhã, sự sinh của luận sư Tỳ-già-la. Do nhận lấy xứ mình, nên gọi là sinh.

Lại, như sự sinh của Tỳ-kheo, sự sinh của cõi người. Do nhận lấy tướng, nên nói là sự sinh. Vì nhận lấy chỗ trụ riêng, nên gọi là sinh. Nghĩa này không hợp lý, do bị đả phá. Do vậy ở trong kinh Phật, Thế Tôn đã đả phá nghĩa này.

Kinh nào?

Nơi kinh Chân Thật Không. Kinh nói: Tỳ-kheo! Như thế là có nghiệp, có quả báo. Người tạo ra, là không thể được, vì thật sự không có. Đó là khả năng từ bỏ ấm ở đây, đi đến nhận lấy ấm ở chỗ kia. Chỉ trừ đối với pháp, người đã lập ra, luận được lưu truyền khắp nơi đời. Lại, ở trong kinh Phả-Cầu-Na nói: Ta cũng không nói chúng sinh có khả năng nhận lấy ấm, chỉ là các pháp nối tiếp nhau dấy khởi. Do kinh này, thế nên biết không có một người nào có thể nhận lấy các ấm, có thể từ bỏ các ấm. Nay, ông tin, cho sự sinh của sư Diên-nhã nào, cho đến sự sinh của bệnh nhân, lập làm thí dụ về con người. Nếu ông chấp ngã thì kiến giải này sẽ không thành tựu, vì không phải là có. Nếu chấp tâm và tâm pháp, thì sát-na, sát-na của pháp kia vì chưa từng có mà có, nên không thể dùng làm thí dụ.

Nếu chấp thân cũng như tâm, như tướng sáng của thân, ấm và con người sẽ trở thành khác biệt. Lão, bệnh, hai thứ này là thân riêng, là chỗ lập nghĩa biến đổi của Tăng-khư mà trước đây đã đả phá. Thế nên, sư Diên-nhã v.v... không thành thí dụ.

Nếu ông chấp các ấm có với nghĩa chưa có mà có, thì con người không phải như vậy.

Nếu thế thì con người nên khác với ấm, cũng là thường trụ?

Về nghĩa này chỗ hiển bày đã phân minh, ông nói năm ấm trong một con người, vì sao không nói con người khác với ấm? Sao ông nói bốn đại, sắc là một sắc không khác bốn đại? Như thế là lỗi lầm của chỗ lập nghĩa.

Lập nghĩa là gì?

Lập chỉ có nghĩa đại. Tuy nhiên, như chính bốn đại là sắc, như thể chính năm ấm là người. Nghĩa này ông đã thừa nhận.

Nếu chính ấm gọi là con người, sao Phật, Thế Tôn không ghi nhận sinh mạng tức là thân, sinh mạng là khác thân?

Do quán sát ý của người hỏi, nên Phật đã không ghi nhận. Vì người

hỏi này đã chấp có một vật thật riêng gọi là sinh mạng, ở bên trong là người tạo tác. Người kia đã căn cứ ở sinh mạng này để nêu câu hỏi. Vật này nhất định thật không có sao có thể ghi nhận là một, là khác? Thí dụ như lông rùa, miễn cưỡng cho là nhám, mềm, trơn. Kết luận này, các sư Tôn túc trước đây đã giải thích.

Có Đại đức Na-già-tư-na đã chứng đắc A-la-hán (Na Tiên), vua Mân-lân-đà (Di-lan-đà) đến chỗ Đại đức nói: Nay trẫm muốn hỏi Đại đức: Sa-môn phần nhiều, hay nói chung chung, như câu hỏi của trẫm. Nếu Đại đức đáp rõ, thì trẫm sẽ hỏi Đại đức. Đại đức nói,

Đại vương cứ hỏi.

Vua liền hỏi: Sinh mạng tức là thân, hay sinh mạng khác với thân?

Đại đức nói: Nghĩa này không phải là chỗ được ghi nhận.

Vua nói: Đại đức! Trước đây, trẫm đã chẳng khiến Đại đức lập thệ chăng? Nghĩa là không nên nói lời riêng, trẫm có nói lời riêng, nghĩa này không phải là lời nêu ra?

Đại đức nói: Nay, tôi muốn hỏi đại vương: Các vua phần nhiều đều nói chung chung như câu hỏi của tôi, nếu đại vương trả lời ngay cho thì tôi sẽ hỏi.

Vua nói: Đại đức cứ hỏi.

Đại đức bèn Hỏi: Cây Am-la trong nội cung của đại vương, quả của cây ấy là chua hay ngọt?

Vua nói: Trong nội cung của trẫm không có cây Am-la.

Đại đức nói: Đại vương! Trước đây tôi đã chẳng cho đại vương lập lời thề đó ư? Nghĩa là không nên nói lời riêng.

Vua nói: Trẫm đã nói lời riêng gì?

Cây Am-la trong nội cung đã không có và nếu cây đã không có thì sao có thể ghi nhận vị của quả là chua hay ngọt? Đại vương! Như thế đã là không, làm sao tôi có thể ghi nhận là khác với thân hay không khác với thân.

Vì sao Phật, Thế Tôn không ghi nhận trực tiếp là vô ngã?

Do Đức Phật quán sát ý người hỏi, nên không trực tiếp ghi nhận. Vì sao? Vì sự nối tiếp của các ấm đã gọi là sinh mạng. Chớ cho rằng là người hỏi do chấp vào đấy mà không rơi vào tà kiến, thế nên không nói. Vì người kia chưa thấu triệt lý mười hai duyên sinh, do đấy, họ không phải là vật dụng thích hợp để tiếp nhận chánh thuyết.

Lại nữa, do đạo lý này ứng hợp với nghĩa ấy là do Đức Thế Tôn nói.

Ở đây là nói với Tôn giả, ngoại đạo đồng họ, đã hỏi ta. Ngã là có hay không có? Ta không đáp. Nếu nói lời này là không phải tương ưng chăng? Nghĩa là tất cả pháp đều vô ngã. A Nan! Nếu ta đáp câu hỏi của ngoại đạo đồng họ Bạt-sa, nói: Tất cả pháp đều vô ngã, thì ngoại đạo này, trước kia đã ở trong chỗ si mê, tăm tối, vì không còn vượt qua sự xét lường trước, để lại đi vào cảnh tối tăm, si mê.

Khi xưa, ta có ngã. Thời nay, vĩnh viễn không có ngã. Nếu chấp có ngã, sẽ rơi vào thường kiến. Nếu chấp không có ngã, tất sẽ rơi vào đoạn kiến (nói rộng như kinh). Trong đây, Kệ nói:

Xem thấy răng, tổn thân
Và từ bỏ nghiệp thiện
Chư Phật nói chánh pháp
Như cọp cái ngậm con.
Nếu tin nói có ngã
Thấy răng, tổn toàn thân
Nếu bỏ giả gọi ngã
Người thiện liền đọa lạc.

Lại nữa, Kệ nói:

Do người thật không có
Phật không ghi một, khác
Cũng chẳng thể nói "không"
Chớ chấp không ngã giả.
Trong nối tiếp của ấm
Có lý quả thiện, ác
Nói mạng, bài bác không
Do nói không có mạng.
Người kia chưa thể nhận
Lý chân không chánh thuyết
Hỏi có ngã không ngã
Nên chẳng đáp ngã không.
Nếu do quán ý hỏi
Đối có, sao không ghi

Đồng trước không Niết-bàn Đọa nạn, nên không ghi.

Hỏi về thế gian thường trụ v.v..., Đức Phật cũng không ghi nhận, do quán sát ý của người hỏi.

Nếu người kia cho ngã là thế gian và vì ngã này không có, nên cả bốn câu đáp đều không hợp lý.

Nếu người kia cho tất cả sự sinh tử gọi là thế gian, thì lời đáp này cũng không hợp lý. Vì sao? Vì nếu thế gian thường trụ, thì không có một người nào nhập Niết-bàn. Nếu không phải thường trụ, thì tất cả đều đoạn diệt, tự nhiên nhập Niết-bàn. Nếu đủ cả hai thì nhất định: một phần không được Niết-bàn và một phần tự được. Nếu không phải là cả hai, nên thành chẳng phải là được Niết-bàn, chẳng phải là chẳng được Niết-bàn. Do chỗ đạt tận cùng của Niết-bàn tùy thuộc vào đạo, thế nên, không thể quyết định để đáp bốn câu hỏi này. Ví như không ghi nhận chuyện con chim sẻ trong nắm tay của Ni-kiền đệ tử.

Do nghĩa này, nên bốn câu hỏi về thế gian hữu biên v.v..., Đức Phật cũng không ghi nhận, vì bốn câu hỏi này đồng với bốn nghĩa trước.

Vì sao biết như thế?

Vì có ngoại đạo tên Úc-chi-kha đã dùng bốn câu hỏi ấy để hỏi Phật.

Lại Hỏi: Tất cả thế gian do đạo này mà được xuất ly, hay là một phần thế gian?

Đại đức A-nan nói: Úc-chi-kha! Nghĩa ấy, đầu tiên, ông đã hỏi Thế Tôn, vì sao nay lại dùng phương tiện để hỏi nữa? Như Lai đối với bốn câu hỏi về có và không, một và khác, sống và chết v.v..., do quán sát ý của người hỏi, nên Phật cũng không ghi nhận. Vì sao? Vì người kia cho Ngã đã giải thoát, gọi là tự tại, nên vì đấy mà hỏi. Đối với người chấp có ngã nên nêu ra câu Hỏi: Sao Thế Tôn ghi nhận nơi người sinh tồn là có, không ghi nhận nơi người chết khác là có?

Vì lìa lỗi lầm rơi vào chấp thường. Việc này được ghi nhận ra sao?

Phật nói: Di-trí-lý! Nay ông ở đời vị lai, sẽ thành Như Lai A-la-ha tam-miệu-tam Phật đà.

Lại nói vì sao Thanh văn đã chết trong đời quá khứ, về sau sinh ra, Phật ghi nhận họ nói: Tên đó, thọ sinh ở chỗ đó, như thế cũng phải rơi vào lỗi lầm của chấp thường.

Nếu lúc trước, Đức Thế Tôn thấy chúng sinh tồn tại, đến khi nhập Niết-bàn rồi, thì không còn thấy nữa, nên Phật không ghi nhận. Điều này chính là do vô minh, nên không ghi nhận, tức phá bỏ tất cả trí đức của Đại sư. Ông hoặc nên tín thọ nghĩa này. Nghĩa là do Ngã không có, nên Phật không ghi nhận. Nếu Phật thấy người không ghi nhận, thì tuy không ghi nhận người này là có nhưng cũng là thường trụ. Nghĩa ấy tự thành. Nếu ông nói nghĩa này cũng không thể nói, tức là Phật thấy và không thấy. Nếu vậy, ông nên dần dần để thành lập nghĩa này, khiến đều không thể nói Phật, Thế Tôn là Nhất thiết trí, không thể nói chẳng phải là bậc Nhất thiết trí,

cũng không thể nói: Ngã nhất định có. Do lời nói này dựa vào sự thật, căn cứ ở trụ, đả phá ngã, không có ngã nên gọi là kiến xứ. Nói có cũng là kiến xứ. Thế nên, lời nói này không thể dùng làm chứng.

Sư A-tỳ-đạt-ma thuyết minh: Hai pháp này đều là biên kiến, thuộc về hai biên kiến đoạn, thường. Lời nói này là lý. Như trong kinh Bạt-Bà nói: A nan! Nếu nói có ngã, thì người này rơi vào thường kiến. Nếu nói không có ngã, thì người ấy rơi vào đoạn kiến. Hoặc ông nói: Con người không có vật nào qua lại nơi sinh tử. Vì sao? Vì sự sinh tử tự qua lại.

Nghĩa này không thể nói là Phật, Thế Tôn thuyết minh: Các chúng sinh đều do vô minh che phủ, do tham ái trói buộc, qua lại nơi này, nơi kia, hoặc ở nơi địa ngục, hoặc ở nơi súc sinh, ngạ quỷ, cõi người, trời, đã phải thọ nhận mọi nỗi khổ suốt đêm dài sinh tử như thế nên tăng trưởng tham ái, luôn tích tụ bao khổ lụy.

Nếu vậy thì người này làm sao qua lại nơi sinh tử?

Do bỏ ấm này, tiếp nhận ấm khác kia. Nay, về nghĩa ông đã lập, so với trước đã bị phá.

Nếu vậy, đã lìa sự sống chết của con người, làm sao tự qua lại? Ví như lửa, sát-na, sát-na tắt. Do trạng thái nối tiếp, nên nói là hành. Ấm tích tụ như thế được gọi là chúng sinh. Do tham ái làm sự lựa chọn, căn cứ ở sự nối tiếp nhau nên gọi là qua, lại.

Nếu thế gian chỉ là sự tích tụ của ấm, thì sao Phật, Thế Tôn nói: Khi xưa, ta đã từng làm thầy của thế gian tên là Thiện Mục vì sao không nói như vậy?

Vì do các ấm khác.

Nếu vật thì cái gì gọi là có người?

Nếu người xưa tức là người hiện nay, thì con người là thường trụ. Thế nên, ta hiện nay là thầy của thế gian ngày xưa. Lời nói này, chứng tỏ một sự nối tiếp nhau. Ví như có người nói: Là lửa ở chỗ kia đốt cháy đến đây.

Nếu ngã thật có thì chỉ chư Phật, Như Lai mới có thể thấy một cách thấu tỏ. Thấy xong, Đức Thế Tôn liền cho là chấp ngã, khiến thành chắc thật. Ngã đã là có thì ngã sở cũng thành. Do Phật nói kinh là để hiển bày nghĩa này. Chúng sinh ở trong năm ấm, sinh chỗ chấp về ngã trở nên chắc thật tức là ở năm ấm của ngã kia thì thành thân kiến, là chỗ kiến chấp của ngã. Có xong thì chỗ ái của ngã lại trở nên dày chắc. Người kia đã dùng chỗ ngã yêu thích làm sự ràng buộc chắc thật, tất nhiên chuyển thành giải thoát là rất xa vời.

Nếu ông nói: Ở ngã không sinh ái ngã, thì lời nói này thích hợp vơi đạo lý nào? Tức là vô ngã. Do tin có ngã, nên dấy khởi ái ngã. Đối với thật ngã, không khởi ái ngã. Thế nên, ở trong chánh pháp của Như Lai, không nhân của hữu duyên khởi kiến về các thứ bệnh. Nghĩa là có các người bài bác vô ngã, khởi cho là có ngã.

Lại có các người phá bỏ có, cho tất cả là không có, là chỗ chấp của các ngoại đạo, cho ngã là thật có vật riêng. Người trong chánh pháp, khởi cho là ngã và cho tất cả là không có.

Những người như thế cũng không được giải thoát, do không khác nhau hoặc do tất cả thứ ngã thật sự không có. Tâm đã từng sát-na, sát- na sinh diệt, với sự việc đã từng trải qua trong thời gian lâu xa đến nay, làm sao còn nhớ, làm sao biết lại? Nhất là từ lúc nghĩ nhớ lại sự khác biệt giữa loại tướng của cảnh giới, tâm niệm và sự biết lại đã nẩy sinh.

Từ sự khác biệt của loại tưởng này, niệm vô gián của tâm được sinh vậy hình tướng của chúng thế nào?

Do giác, quán của hồi hướng với niệm kia đồng có tương ưng và tưởng v.v..., không có khác biệt về chỗ nương tựa. Sự buồn lo tán loạn v.v... làm hao tổn uy lực của tâm mình. Vì sao? Vì tâm sai biệt của loại tưởng này, nếu đồng cảnh, không phải đồng loại, thì không có khả năng sinh niệm ấy. Nếu đồng loại, không phải đồng cảnh, thì cũng không thể sinh niệm ấy. Nếu đòng cả hai, thì chỉ một sát-na cũng không thể sinh ra niệm ấy. Nếu khác với ba pháp này, sẽ có thể sinh niệm đó. Nếu niệm đã sinh, tất do sự sinh này nên không thấy vật nào khác do ở niệm có công năng.

Nay, vì sao chỗ thấy của tâm riêng, mà tâm khác nhớ lại được. Vì sao? Vì trời cùng với chỗ thấy của tâm nên sự thờ cúng với tâm không thể được nhớ. Nghĩa này không hợp lý, vì không tương ưng, và chẳng phải nhân quả. Như tâm của một sự nối tiếp có tương ưng. Hai pháp kia thì không như vậy. Chúng ta không thuyết minh về chỗ thấy của tâm riêng nên cho tâm riêng lẻ có thể hồi ức.

Trạng thái này là thế nào?

Từ lúc thấy tâm Có sự nghĩ nhớ riêng, là tâm nẩy sinh, do sự nối tiếp nhau đổi khác. Điều này như trước đã nói.

Nếu vậy thì có lỗi lầm gì?

Từ tâm nhớ nghĩ, lại biết tâm sinh. Nếu không có ngã thì đâu có thể nhớ.

Chủ thể nhớ là nghĩa gì?

Do niệm có công năng nhận lấy cảnh. Sự nhận lấy cảnh này là niệm khác. Không khác với niệm này, nên có thể tạo ra sự nhận lấy. Đây là thuyết đã nói trước kia: Nhân duyên, chủ thể sinh ra niệm này, tức là tâm khác biệt của loại tưởng.

Lại nữa, là chỗ ông đã nói cùng nhiều sự nhớ nghĩ. Từ sự nói tiếp này được gọi là tên và nhiều sự thấy, nghĩ nhớ phát sinh, gọi là nghĩ nhớ. Nếu không có ngã thì niệm này là niệm về ai.

Lại nữa, lời nói riêng thứ sáu là nghĩa gì?

Chủ là nghĩa. Ví như có người hỏi: Đây lấy gì làm chủ? Ví như con bò của Bà-la-môn là sao?

Bà-la-môn là chủ của con bò này, do sự việc cưỡi, dẫn dắt, sai khiến, thuộc về Bà-la-môn.

Nếu vậy, sự nghĩ nhớ này ở chỗ nào có thể sai khiến?

Do sự nghĩ nhớ ấy lấy ngã làm chủ ở nơi cảnh nên nhớ. Trong đó dùng gì để sai khiến chỗ kia làm cảnh của sự nhớ lại nên ít có người ưa thích tự tại, tạo ra lời nói này? Nghĩa là sai khiến ở đấy vì sinh ở đấy.

Vì sao ở đây có thể sai khiến là sinh? Ở kia, gọi là sai khiến là sai khiến?

Ở kia gọi là sai khiến là vì do niệm không có hành, nên nhân nơi sự sinh nói là sai khiến.

Nếu vậy, người chủ nên thành nhân của cải và của cải lẽ ra trở thành quả của chủ. Vì sao? Vì do nhân nơi quả, nên quả có tăng thượng. Do nhân của quả nên có chỗ đạt được. Nhân này có thể sinh ra niệm và niệm ấy thuộc về nhân này. Thế nên, chủ lấy nhân làm nghĩa, chỗ tụ của các hành thuộc về sự nối tiếp nhau. Do một chỗ nên gọi là tên là Trời và lập tên là chủ của bò. Đây là giả gọi là người, còn bò ở nơi chỗ khác đối với sự biến đổi mà sinh. Vì tư duy, xét lường làm nhân duyên, nên nói tên là chủ của bò. Trong đó, không có một người nào gọi là trời cũng không có một vật nào gọi là bò. Thế nên, trong đó, nếu rời nghĩa nhân, thì sẽ không thể lập làm chủ.

Vật nào có thể nhận thức? Thức này là thức gì?

Nên như niệm để ***Giải thích:*** Nhân duyên của thức này, nghĩa là căn, trần, tư duy của giác quán. Do như lý nên biết đấy là sự khác biệt. Nếu có người nói ngã có, do quán có, nên tất cả việc có v.v..., tất bằng với người quán có. Ví như trời với hành, trong ấy, Có sự việc gọi là hành, nhất định có người thực hành quán. Trời với việc của thức cũng vậy. Vật này có thể

nhận tức, thức này tất nên dựa vào trời kia sinh. Nên hỏi người này:

Chỗ ông đã nói thì trời với thức là vật nào? Nếu nói ngã là trời, thì ngã này đã phá bỏ nơi phần rồi không thể thành lập. Nếu ông nói sự lưu truyền khắp ở đời đã rõ, thì người này sẽ không thành một vật. Chỗ tụ của các hành được mang tên như thế, trong ấy, như nói trời với hành. Đối với trời với thức cũng vậy.

Nói trời với hành là sao?

Các hành trong từng sát-na, sát-na sinh diệt, tương ưng không có dị biệt, gọi là trời với hành. Các phàm phu chấp nơi trời kia, cho là một chúng sinh. Trời kia ở chỗ riêng, tạo ra nhân nối tiếp nhau của mình. Thế gian đối với trời kia, nói trời với hành, và ở chỗ khác sinh là hành. Ví như ánh sáng, tiếng, nối tiếp nhau ở chỗ riêng sinh, gọi là hành. Là người kia chính thức tạo ra nhân của thức, gọi là trời với thức. Thánh nhân do chỗ lập đã lưu truyền khắp ở đời cũng nói về các sự việc kia là vì tương ưng với ngôn thuyết. Trong kinh nói: Thức cảnh giới của thức. Ở đây, thức đã tạo tác gì? Đều không có đối tượng tạo tác, như quả của thức tùy chỗ giống nơi nhân, đều không có chỗ tạo tác. Chỉ do được giống nhau với thể nên nói như thế. Nói thức cảnh của thức cũng vậy, đều không có đối tượng tạo tác, chỉ do được tương tự với thể.

Thức tương tự có nghĩa gì?

Thể sinh giống với căn kia, thế nên, thức này từ căn sinh, nhưng chỉ nói trần của thức, không nói căn của thức.

Lại nữa, trong đó sự nối tiếp nhau của thức, do nơi thức sau là nhân, nên nói thức và cảnh của thức. Lời nói này, không sai lầm, do đã lập tên của sự tạo tác trong nhân. Ví như nói: chuông đang reo. Lại nữa, ví như hành của đèn, thức cảnh của thức cũng vậy.

Hành của đèn ra sao?

Sự nối tiếp nhau nơi ánh sáng, giả danh gọi là đèn. Sự nối tiếp nhau này chính là sinh chỗ khác, gọi là hành của đèn ở chỗ khác. Sự nối tiếp ở tâm như thế, giả danh gọi là thức. Sự nối tiếp của tâm ấy ở nơi trần khác sinh ra thức, thức này đối với trần kia.

Lại nữa, ví như thế gian nói: Sắc có, sắc sinh, sắc trụ. Trong đó chủ thể hữu v.v… không khác với hữu v.v... cũng có hai lời nói, hai lời nói đối với thức cũng vậy.

Nếu từ thức, thức sinh, sẽ không từ ngã sinh. Thế nào là sự sinh không luôn giống với nguồn gốc? Lại, không do quyết định theo tự sinh, ví như mầm, lóng, đốt, lá v.v... Vì do các hành tướng của trụ, dị, nên tất cả tánh

của pháp hữu vi đều như thế nhất định nối tiếp nhau không đồng.

Nếu như vậy, thì nhập định như ý, quán sự sinh tương tự của thân, tâm con người, tất cả nối tiếp nhau, không khác với sát-na đầu tiên. Do vậy nên tùy vào thời gian sau chứ không thuộc tự nhiên xuất định. Cũng có tâm quyết định theo thứ lớp sinh. Nếu tâm do từ tâm này sinh, thì từ đây, kia, nhất định sinh cũng có tâm riêng và tướng đồng có công năng sinh tâm của tướng đồng, do tánh khác biệt. Ví như từ tâm của người nữ, theo thứ lớp nếu thân tâm nhiễm ô sinh thì hoặc tâm của người chồng này và của con v.v... sinh.

Lại nữa, thời gian sau, do tương tục đổi khác, nên lại sinh tâm của người nữ. Tâm này ở nơi thân tâm ô uế sinh, hoặc ở nơi tâm của người chồng này và tâm của con v.v... sinh. Trong đó có công năng, do đồng tánh. Nếu khác với đây, sẽ không có công năng.

Lại nữa, từ tâm người nữ này, do nhân duyên riêng, sinh tâm vô lượng riêng. Ở trong các tâm này, nếu tâm sinh nhiều, tức sinh một cách sáng tỏ, sinh rất gần. Từ tâm này, theo thứ lớp trước sinh, là vì sức tu tập của người kia rất mạnh mẽ nên từ thời điểm hiện tại, sự khác biệt của nhân duyên bên ngoài thân là sức tu tập của tâm này luôn mạnh mẽ.

Vì sao không thường tiếp nhận quả?

Vì do tâm này có tướng trụ, dị. Tướng trụ, dị ấy ở trong quả tu tập riêng sinh. Vì tùy theo công đức, nên tướng của pháp này ở trong chủng loại của tất cả tâm mới là trong trí của nhân vô gián nơi chư Phật, Thế Tôn Có sự tự tại. Trong đây nói kệ:

Nơi một đuôi khổng tước Đủ tất cả nhân tướng Người khác không thể biết Trí này là lực Phật.

Huống chi là sự khác biệt của các tâm Vô sắc, chúng ta có thể biết.

Có ngoại đạo khác cho: Từ tâm ta sinh. Hai vấn nạn ấy: Đối với ngoại đạo kia đã thành rất là sáng rõ.

Vì sao tâm không luôn sinh đồng một tướng?

Vì sao không quyết định sinh theo thứ lớp? Ví như mầm, lóng đốt, lá v.v...

Nếu ông cho: Vì quán về sự khác biệt, hòa hợp của tâm, nên khác thì nghĩa này không hợp lý. Vì sự hòa hợp riêng không thành tựu, nên do hai vật hòa hợp, vì có định lượng.

Người kia nói về tướng hòa hợp, không phải là đạt đến. Vì trước, sau đạt đến nên gọi là hòa hợp. Do chỗ chấp của thuyết kia về tướng hòa hợp

nên phải lập ngã có lượng nhất định và nghĩa trùm khắp thì không thành. Thế nên, do tâm có hành, cũng nên nói ngã có hành diệt.

Nếu ông chấp do ở một phần hòa hợp, thì nghĩa này không hợp lý. Vì một vật ấy không có phần. Do vậy, nên ta cũng thừa nhận có hòa hợp của ông. Tuy nhiên, nếu tâm luôn không khác, vì sao có hòa hợp Có sự khác biệt? Nếu ông nói do trí quán có khác biệt, thì nghĩa này không hợp lý, vì trí cùng với tâm đều được nêu vấn nạn. Ngã đã không có khác biệt, thì trí sao có khác biệt!

Nếu ông cho do công dụng của quán nên sự sai biệt từ sự hòa hợp của ngã, trí khác biệt sinh, thì nghĩa này không hợp lý.

Vì sao chẳng chỉ cho từ sự khác biệt của công dụng, tâm tương ưng với trí khác biệt sinh. Vì sao? Vì trong ấy không có công năng của ngã. Vì tùy thuộc một thứ nên có thể biết được. Ví như việc làm thuốc khi thành, sẽ có chỗ nói về thuật mê hoặc, lừa dối.

Bộ-sa-ha nói: Nếu ông nói do ngã có nên hai pháp này được thành, thì lối chấp này chỉ có trên lời nói. Nếu ông nói: Ngã này là chỗ dựa của pháp kia và nếu vậy trong đo, pháp nào là đối tượng được nương tựa? Pháp nào là chủ thể nương tựa? Vì sao? Vì hai pháp này không phải là đối tượng được gìn giữ. Ví như vẽ màu sắc và Bà-đa-la-tử, cũng không phải là chủ thể gìn giữ. Ví như vách tường và cái bình, do có ngăn ngại nhau, vì đều cùng có hai lỗi lầm. Nếu ngã là chỗ dựa của pháp kia, thì sẽ không như thế. Nếu không như thế, vì sao như đại địa là chỗ dựa của hương v.v...?

Nay, ta rất mừng, vì thí dụ này muốn chứng minh được nghĩa của ngã. Nghĩa là ngã không có. Như rời ngoài hương v.v..., đại địa riêng không thể được, vì đối với hương v.v... giả danh gọi là đại địa. Như thế, ở nơi công dụng và tâm, không có ngã riêng lẻ, chỉ ở nơi hai pháp này giả danh gọi là ngã. Người nào có thể quyết định cho là có đất khác với hương v.v...

Nay, ông nên biết, ví như không có người tự tại nào có cái đầu thứ hai khác với năm trần như sắc v.v... Vì nếu rời ngoài hương v.v... thì không có đại địa riêng. Nói về đại địa có bốn đức là sao?

Vì đều phân biệt về đại địa kia, khiến cho người khác biết được về hương v.v... nên được gọi là đất v.v... chứ không có đất riêng lẻ v.v... Ví như nói thân hình của tượng gỗ. Tuy nhiên, nếu do quán về công dụng sai biệt thì trí có khác biệt.

Vì sao không là một thời điểm sinh tất cả trí?

Nếu công dụng rất mạnh thì công dụng này ngăn cản công dụng khác.

Nếu vậy, công dụng rất mạnh này vì sao không luôn sinh quả, là đạo

lý kia tức chỗ phân biệt của sự tu tập kia? Ngã thì không có tác dụng nữa, nhất định nên tín thọ. Có niệm v.v... của ngã, do tánh Cầu-na. Cầu-na này nhất định là vật nương dựa. Thế nên, niệm nương tựa nơi ngã, là đức của ngã.

Nếu cho ngã kia nương tựa nơi vật khác, thì sẽ không tương ưng, vì lìa ngã thì vật khác không có giác. Nghĩa này không hợp lý vì tánh Cầu-na kia không thành tựu, là chỗ lập của ông. Niệm v.v... là tánh của Cầu-na, đối với ngã không thành tựu. Chúng ta cho tất cả sở hữu, đều gọi là Đà-lạp-tỳ. Do kinh nói: Quả Sa-môn chỉ có sáu vật, thế nên vật kia dựa vào Đà-lạp-tỳ làm tánh thì không thành. Vì sao? Vì lìa sự nương tựa, trước đã lựa phân biệt chọn, vì không thành tựu, thế nên, lời nói này chỉ là lối nói chung chung. Nếu ngã thật sự là không, thì dùng gì để tạo nghiệp? Do ngã sẽ thọ nhận lạc, ngã sẽ thọ khổ vì thế nên là tạo nghiệp.

Vật gì là ngã?

Là cảnh giới chấp của ngã.

Ngã chấp trước nơi pháp nào làm cảnh giới? Các tụ làm cảnh giới.

Làm sao ông biết?

Vì do ở tụ kia mà sinh ái, nên cùng với trí thiện ác v.v... cùng nương tựa. Như nói: Ta trắng, ta đen, ta mập, ta ốm, ta già, ta trẻ v.v... kiến chấp này, là chấp ngã với trí xấu tốt v.v..., đều cùng nương tựa.

Ông chẳng thuận cho ở nơi ngã có những khác biệt như dây, thế nên, ngã chấp này chỉ căn cứ nơi ấm khởi. Vì có ơn đối với ngã, nên ở thân giả gọi là ngã. Ví như người đời đã nói: Quan kia tức là ta. Quan này đối với ta có ơn, là giả lập ngã để nói. Ngã chấp thì không như vậy.

Nếu chỉ duyên nơi thân làm cảnh giới, vì sao không duyên nơi thân người khác làm cảnh giới?

Nghĩa này không hợp lý, vì không tương ưng. Ngã chấp này tùy thuộc chỗ tương ưng chung của pháp đã có, hoặc thân, hoặc tâm. Trong đó khởi chấp ngã, không phải là chỗ khác, vì đã thường tạo tập nơi sinh tử vô thủy.

Những gì là tương ưng? Nghĩa là đạo lý nhân quả.

Nếu không có ngã, thì chấp ngã này là chấp nơi cái gì? Lại nữa, lời nói riêng thứ sáu là nghĩa nào?

Câu hỏi này đã loại bỏ rồi, nay lại đặt ra.

Nên đáp cũng như vậy. Cho đến nếu pháp là sự chấp này, nhân đấy mà chấp thì thuộc về pháp ấy.

Nếu vậy, pháp nào là nhân của sự chấp?

Khi xưa, đã chấp trước chỗ huân tập, duyên nơi chỗ nối tiếp của mình làm cảnh giới, có tâm cấu uế.

Nếu không có ngã thì ai thọ khổ, ai thọ lạc? Trong sự nương dựa này, hoặc khổ sinh, hoặc lạc sinh. Ví như cây có hoa, rừng có quả.

Khổ, vui này lấy pháp nào làm chỗ dựa?

Sáu nhập trong, tùy theo một thứ (đã nói như trước), nên biết như thế.

Nếu cho là ngã không có, thì ai tạo tác nghiệp? Ai thọ dụng quả?

Tạo tác và thọ dụng, lời nói này có nghĩa gì?

Trước đây chưa có, có thể khiến cho có, gọi là tạo tác. Chính thức đạt được nghiệp quả trước, gọi là thọ dụng. Lời này là nói về tên riêng, không phải nêu rõ nghĩa riêng.

Sư giải thích về pháp tướng nói: Nơi sự việc có tự tại, gọi là người tạo tác, là thấy thế gian có người ở trong các sự khác có khả năng tự tại. Ví như nói trời cho. Ở trong các việc ở, ăn, đi v.v..., nay ông hỏi pháp nào là trời cho? Nếu ông nói ngã chính là trời cho, thì ngã đã bị phá trước kia nên ngã này đã không thành có. Nếu nói năm ấm là sự tạo tác, thì sẽ không có tự tại. Nghiệp có ba thứ, nghĩa là thân, miệng, ý. Trong đó về thân nghiệp. Thân này là tạo tác sự việc, tất hệ thuộc ở tâm. Sự việc của tâm ấy đối với thân, cũng hệ thuộc. Từ nhân duyên Tâm đối với việc của mình, cũng vậy. Thế nên tùy thuộc một là không có tự tại. Tất cả pháp có, đều hệ thuộc nơi nhân duyên, nên sinh khởi và đều không có tự tại.

Trong pháp của ông là chỗ chấp ngã. Nếu không quán về nhân duyên khác, thì sẽ không cho là tác giả. Do đó, tự tại của ngã ấy không thành, và không có tướng này. Thế nên tùy theo đấy lập một làm tác giả và đều không được thành. Ở trong sự việc, nếu nhân do công năng vượt hơn, thì giả danh gọi là tác giả. Đối với sự việc khác, không thấy ngã có một công năng, nên không thể lập ngã làm tác giả. Vì sao? Vì dục của ý từ sự nghĩ nhớ sinh. Giác quán từ dục của ý sinh. Công dụng từ giác quán sinh. Như gió từ công dụng sinh. Từ gió khởi nghiệp, trong đó, ngã đã tạo ra công năng gì? Thọ dụng tướng nào của quả? Nếu ngã chính là dùng việc này, thì nói ngã là sự thọ nhận là tướng của quả thọ dụng.

Lời ấy có nghĩa gì?

Nếu ông nói giác trí là thọ, thì nghĩa này không hợp lý. Vì ngã ở giác trí là không có công năng, do đã đả phá công năng của ngã ở thức.

Nếu ngã không có, thì sao không dùng phi chúng sinh làm chỗ dựa cho nghiệp thiện ác đã có được sinh trưởng? Vì không phải là chỗ dựa của

thọ v.v... thì lấy gì làm chỗ dựa?

Sáu nhập làm chỗ dựa, không phải là ngã. Nghĩa này trước kia đã nói: ngã đã không có, vì từ nghiệp đã dứt diệt, thì quả ở vị lai làm sao sinh? Nếu ngã có, thì từ nghiệp đã dứt diệt, ở quả vị lai làm sao sinh? Từ chỗ có thể dựa vào pháp không phải là pháp sinh. Như ông đã nói thì có chủ thể nương tựa nào và đối tượng được nương tựa nào? Lời nói này, trước kia đã đả phá. Thế nên, pháp, phi pháp đều không có đối tượng được nương tựa.

Lại nữa, chúng ta không nói: Từ chỗ nghiệp đã dứt diệt, quả báo ở trong vị lai được sinh. Vì nếu vậy vì sao từ nghiệp nối tiếp nhau, chuyển biến khác, quả của loại trội hơn sinh? Thí dụ như quả của hạt giống. Như thế gian nói: Quả từ hạt giống sinh, quả này không từ hạt giống đã dứt diệt sinh, không phải là vô gián sinh.

Thế nào là sinh?

Từ sự nối tiếp nhau của hạt giống, chuyển biến khác theo loại trội hơn sinh. Nghĩa là theo thứ lớp: mầm, lóng, lá v.v... mà sinh ra hoa và sau hoa là quả này đã từ hoa sinh.

Vì sao nói là quả của hạt giống?

Do công năng chuyển biến, ở trong hoa sinh ra quả, vì chỗ tạo của hạt giống ấy là công năng sau cùng của hoa. Nếu không do công năng của hạt giống làm nhân trước, thì hoa này sẽ không có công năng được sinh như quả đẳng lưu này.

Như thế từ nghiệp này nói quả báo sinh, không khác với nghĩa ấy. Quả báo không từ nghiệp đã dứt diệt sinh, cũng không phải là vô gián sinh.

Nếu vậy, vì sao từ sự nối tiếp của nghiệp, chuyển biến khác theo loại trội hơn, quả sinh? Trong đó, sự nối tiếp nhau là pháp gì? Chuyển biến khác là pháp gì? Loại trội hơn là pháp gì?

Do nghiệp làm trước, sau, tâm sau sinh, gọi là nối tiếp nhau. Sự nối tiếp này, sau khác với trước, gọi là chuyển biến khác. Ở trong sự chuyển khác này, nếu Có sự đổi khác vô gián, thì hoàn toàn có công năng sinh quả, gọi là loại trội hơn. Điều này là vì loại này là hơn hết so với sự chuyển biến đổi khác. Ví như có tâm chọn lấy việc tử, về đời sau sinh ra có công năng thì dù dùng nhiều thứ nghiệp làm ưu tiên, nhưng nếu nghiệp nặng, rất gần, thường xuyên luyện tập thì được ba chỗ sinh công năng.

Trong đây, hiển hiện, rõ ràng, không phải là nghiệp khác.

Kệ nói:

Nếu năng, gần, thường tập

Và xưa tạo các nghiệp
Trước trước, trước sau thành
Nơi luân chuyển, nối tiếp.

Ở đây, nhân quả báo đã lập. Công năng trong quả quả báo, sinh quả báo xong, tức thì dứt diệt và nhân đồng loại đã lập. Công năng trong quả đẳng lưu, nếu có pháp nhiễm ô, lúc đối trị sinh, tức thì dứt diệt. Nếu không có pháp nhiễm ô, do trạng thái nối tiếp của tâm đã vĩnh viễn dứt diệt, nên công năng này diệt ngay. Nghĩa là thời điểm nhập Niết-bàn.

Lại nữa, từ quả báo, quả báo riêng không lại sinh là thế nào?

Ví như từ quả của hạt giống lại sinh quả của hạt giống. Trong đấy, tất cả nghĩa đã lập so với nghĩa của thí dụ, bất tất đều đồng. Ở đây hạt giống không từ quả, lại sinh quả riêng.

Nếu vậy, làm sao sinh?

Từ giai đoạn ẩm ướt, sinh trưởng, chuyển biến đổi khác theo loại trội hơn được sinh ra. Trong ấy chủng loại của bốn đại có công năng sinh mầm v.v..., là hạt giống của quả, không phải chi khác.

Lại nữa, là sự nối tiếp nhau trước kia, do sẽ có tên gọi là chủng tử.

Vì giống nhau, nên trong đây cũng vậy.

Từ quả báo này, lắng nghe hai pháp chánh tà v.v... với nhân duyên sai biệt là chỗ sinh, hoặc hữu lưu thiện, hoặc tâm bất thiện chuyển biến khác. Nếu sinh từ đây thì sinh quả báo riêng, vì không do lý riêng, nên thí dụ này đồng với chỗ lập nghĩa. Lại nữa, do thí dụ này, lại nên biết nghĩa ấy. Ví như từ nhựa Lặc-hà đã nhỏ lên hoa Ma-đông-lung-già, chỗ sinh nối tiếp nhau, chuyển biến khác, múi màu đỏ, ở trong quả mới được sinh, từ quả khác không sinh.

Như thế từ nghiệp là chỗ sinh ra quả báo, quả báo riêng không được sinh.

Nếu do đạo lý đã nói như trước thì quả này sẽ được sinh, tùy thuộc chỗ thô như chỗ nhận biết nơi trí tuệ ta. Lý này đã hiển bày.

Do vô số thứ loại trội hơn nên có thể có sai biệt chỗ huân tập của các nghiệp nối tiếp nhau đưa đến như quả vị này, có thể sinh như thế với quả báo như thế. Nghĩa này, chính là cảnh giới của chư Phật, Thế Tôn. Trong ấy:

Kệ nói:

Nghiệp huân tập trội hơn
Quả báo, vị và tịnh

Do tất cả thứ lý
Lìa Phật, khác không biết.
Lý kinh Phật cùng ứng
Giải nghĩa thật, lượng trội
Dựa hai thuyết không hại
Đâu dùng nạn đọa thân.

Như đây, khéo lập lý thanh tịnh Đã thấy giáo chư Phật pháp nhĩ Đui tối, hành vô số tà kiến

Nguyện bỏ chấp ngoại được hành sáng. Cõi Niết-bàn này, một đạo rộng

Mặt trời chư Phật, lời sáng tỏ Hạnh chúng Thánh thuần lý vô ngã Tuy mở, người mắt mờ không thấy. Phật, Thế Tôn bảo Phú-lâu-na

Các vị dốc lòng giữ pháp này

Nếu người nương đấy tu hành quán Nhất định đều được năm năm đức. Như thế đã hiển phương, nghĩa chính Mở cửa độc trí của người trí

Nguyện chúng sinh lìa chấp tà ngoại Vì mình và người đạt nghĩa thật.

-oOo-

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 100

LUẬN A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ BỔN TỤNG

SỐ 1560

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1560

LUẬN A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ BỔN TỤNG

Tác giả: Tôn giả Thế Thân. Hán dịch: Đời Đường, Tam Tạng Pháp sư Huyền Trang

BẢN TỤNG

Phẩm 1: PHÂN BIỆT GIỚI (Gồm 44 Tụng)

Đấng đã dứt hết sự mê mờ
Cứu vớt chúng sinh thoát bùn nhơ
Nay con kính lễ bậc tôn quý (như lý)
Xin soạn Luận Đối Pháp Tạng này.
Trí tuệ cùng vật gọi đối pháp
Và hay chứng đắc tuệ luận này.
Thâu nhận nghĩa kia nương vào đó
Nên lập Đối pháp Câu xá này.
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.

1. Pháp hữu lậu vô lậu
2. Hữu vi trừ đạo đế
3. Nương kia lậu tăng trưởng
4. Nên nói là hữu lậu.
5. Vô lậu là Đạo đế
6. Và ba loại vô vi
7. Hư không và hai diệt
8. Hư không vốn vô ngại
9. Trạch diệt không hệ thuộc
10. Tùy đấy trạch diệt khác
11. Ngăn rốt ráo sẽ sinh

12. Riêng được phi trạch diệt.
13. Lại các pháp hữu vi
14. Chính là năm uẩn sắc
15. Là ngôn ngữ thời gian
16. Có sự việc xa lìa.
17. Hữu lậu gọi thủ uẩn
18. Cũng nói là hữu tránh
19. Và khổ, tập thế gian
20. Kiến xứ và ba hữu v.v…
21. Sắc uẩn là năm căn
22. Năm cảnh và vô biểu.
23. Thức kia nương sắc tịnh
24. Gọi năm căn như nhãn v.v…
25. Sắc hai hoặc hai mươi
26. Thanh chỉ có tám loại
27. Vị có sáu, hương bốn
28. Xúc có mười một loại
29. Loạn tâm hay vô tâm v.v…
30. Tùy theo tịnh, bất tịnh
31. Do đại chủng tạo ra
32. Thế nên gọi vô biểu.
33. Đại chủng là bốn giới
34. Tức đất, nước, gió, lửa
35. Thường tạo và giữ nghiệp v.v
36. Cứng, ướt, ẩm, chuyển động.
37. Đất hiển sắc, hình sắc
38. Dựa vào tưởng lập tên
39. Nước lửa cũng như vậy
40. Giới gió lại cũng thế.
41. Trong đây căn và cảnh
42. Được thừa nhận xứ, giới.
43. Tùy theo xúc, thọ nhận
44. Tưởng giữ hình làm thể

45. Còn lại là hành uẩn
46. Ba uẩn thọ như vậy
47. Và vô biểu, vô vi
48. Gọi pháp xứ, pháp giới.
49. Thức là các liễu biệt
50. Đây gọi là ý xứ
51. Và bảy giới nên biết
52. Sáu thức chuyển thành ý.
53. Do có thân sáu thức
54. Vô gián diệt là ý.
55. Do chỗ dựa của ý
56. Nên biết mười tám giới.
57. Thâu giữ tất cả pháp
58. Do một uẩn, xứ, giới
59. Chỉ thâu giữ tự tánh
60. Vì xa lìa tánh khác.
61. Vì thức, cảnh giống nhau
62. Nên hai giới một thể.
63. Vì để cho đoan nghiêm
64. Nên mắt v.v sinh hai chỗ.
65. Tập hợp môn, chủng tộc
66. Là nghĩa uẩn, xứ, giới.
67. Ngu, căn, lạc ba thứ
68. Nên nói uẩn, xứ, giới.
69. Nhân sanh tử, tránh căn
70. Và nguyên nhân thứ tự
71. Nên nơi các tâm sở
72. Lập riêng Thọ, Tưởng uẩn.
73. Uẩn không gồm vô vi
74. Vì nghĩa không tương ứng.
75. Tùy thô, nhiễm chứa đựng v.v
76. Giới riêng, thứ tự lập.
77. Năm cảnh đầu hiện rõ

78. Chỉ bốn cảnh được tạo
79. Nương tác dụng, nhanh, gần
80. Hoặc tùy nơi thứ đệ.
81. Vì khác biệt, tối thắng
82. Nhiếp nhiều, pháp tăng thượng
83. Nên một xứ gọi sắc
84. Một xứ gọi pháp xứ.
85. Đức Phật thuyết pháp uẩn
86. Tám mươi ngàn loại pháp
87. Thể ấy danh hoặc ngữ
88. Đây sắc uẩn hoặc hành.
89. Có người cho pháp uẩn
90. Lượng như luận kia nói
91. Hoặc tùy giải thích uẩn v.v
92. Như thật hành đối trị.
93. Như vậy các uẩn khác
94. Tùy vào chúng tương ứng
95. Thâu giữ trong thuyết trước
96. Nên quán xét tự tướng.
97. Giới Không là lỗ hổng
98. Truyền thuyết sáng và tối
99. Giới Thức là hữu lậu
100. Nơi hữu tình nương tựa.
101. Sắc giới thuộc "hữu kiến"
102. Mười giới thuộc hữu đối
103. Đây trừ tám sắc, thanh v.v
104. Còn lại ba vô ký.
105. Mười tám thuộc Dục giới
106. Mười bốn thuộc Sắc giới
107. Trừ hương, vị hai thức
108. Ba thứ sau Vô sắc
109. Chung ý, pháp, ý thức
110. Giới khác thuộc hữu lậu.

111. Năm thức có tầm tứ
112. Ba sau ba khác không.
113. Năm thức không phân biệt
114. Do tính toán tùy niệm
115. Lấy ý địa tán tuệ
116. Các niệm ý làm thể.
117. Bảy tâm, phần pháp giới
118. Sở duyên, giới khác không
119. Tám giới, đầu và thanh
120. Không chấp, giới khác hai.
121. Xúc giới có hai loại
122. Chín giới khác tạo sắc
123. Một phần pháp cũng thế
124. Mười giới hay tích tập.
125. Chỉ bốn giới bên ngoài
126. Năng chặt và bị chặt
127. Bị đốt có thể đốt
128. Chưa rõ thiêu, bị thiêu.
129. Năm giới trong thục, trưởng
130. Thanh không dị thục sinh
131. Tám vô ngại (thuộc) đẳng lưu
132. Cũng tánh dị thục sinh
133. Pháp khác, chỉ pháp giới
134. Sát-na, ba giới cuối.
135. Giới nhãn và nhãn thức
136. Được một loại, hai loại.
137. Trong mười hai giới nhãn v.v
138. Ngoài là sáu giới sắc v.v.
139. Pháp đồng phần, hai khác
140. Tùy nghiệp tạo, không tạo.
141. Tu đoạn mười lăm giới
142. Ba giới cuối thông ba
143. Không nhiễm, chẳng ý sinh

144. Sắc không thuộc kiến đoạn.
145. Nhãn, một phần pháp giới
146. Gồm tám loại gọi "kiến"
147. Năm thức cùng sinh tuệ
148. Chẳng phải kiến quyết định
149. Nhãn thấy sắc đồng phần
150. Chẳng phải kia nương thức
151. Tương truyền không năng quán
152. Kia chướng ngại các sắc.
153. Hai mắt cùng một lúc
154. Thấy được sắc rõ hơn.
155. Mắt, tai, ý, căn, cảnh
156. Không đến ba tương vi.
157. Nên biết các căn tị v.v…
158. Chỉ nắm bắt hợp cảnh.
159. Thức sau nương quá khứ
160. Năm thức nương cùng thời.
161. Theo căn thức chuyển biến
162. Nên nhãn v.v gọi chỗ dựa.
163. Kia và có tánh riêng
164. Nên tùy căn nói thức.
165. Nhãn không ở dưới thân
166. Sắc, thức không trên nhãn
167. Với thức, sắc tương ứng
168. Sắc, thức, thân cũng vậy
169. Nhãn giới giống nhĩ giới
170. Ba giới có tự địa
171. Thân thức có hai địa
172. Ý thì không nhất định
173. Năm giới ngoài, thức thân.
174. Pháp vô vi là thường.
175. Một phần pháp là căn.
176. Mười hai giới cũng vậy.

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN (Gồm 74 Tụng)

1. Năm căn có bốn sự
2. Bốn căn mỗi hai loại
3. Năm, tám căn nhiễm tịnh
4. Mỗi thứ có tăng thượng.
5. Liễu biệt cảnh tăng thượng
6. Tổng lập ở sáu căn
7. Từ thân lập hai căn
8. Tánh nam, nữ tăng thượng
9. Với đồng trụ tạp nhiễm
10. Pháp thanh tịnh tăng thượng
11. Nên biết mạng, năm thọ
12. Tín v.v… lập làm nên căn
13. Vị đương, dĩ tri căn
14. Cụ tri căn cũng vậy
15. Vì đắc đạo kế tiếp
16. Như Niết-bàn v.v… tăng thượng.
17. Chỗ nương tâm phân biệt
18. Trụ này tạp nhiễm này
19. Tư lương này tịnh này
20. Do vậy nên lập căn.
21. Hoặc chỗ dựa lưu chuyển,
22. Giúp sinh, trụ thọ dụng
23. Trước lập mười bốn căn
24. Hoàn diệt sau cũng vậy.
25. Thân không vui gọi "khổ"
26. Nếu vui thì gọi "lạc"
27. Ở ba tâm định vui
28. Xứ khác đây gọi "hỷ"
29. Tâm không vui gọi "ưu"
30. "Xả" trong không phân biệt

31. Đạo kiến, tu vô học
32. Nương chín lập ba căn.
33. Ba căn cuối vô lậu
34. Sắc, mạng, ưu, khổ căn
35. Nên biết là hữu lậu
36. Chín căn thông cả hai.
37. Mạng căn thuộc dị thục
38. Ưu, tám căn sau không
39. Sắc, ý căn, bốn thọ
40. Thông suốt cả hai loại.
41. Ưu căn thường dị thục
42. Tám trước, ba sau không
43. Ý và thọ tín căn v.v
44. Đều thông cả hai loại.
45. Tám căn sau thuộc thiện
46. Ưu căn thiện, bất thiện
47. Ý, thọ khác thuộc ba
48. Tám căn trước vô ký.
49. Cõi Dục, Sắc, Vô sắc
50. Trừ ra ba căn sau
51. Căn nữ, nam, ưu, khổ
52. Và trừ sắc hỷ lạc.
53. Ý ba thọ thông ba
54. Ưu thuộc Kiến, Tu đoạn
55. Chín căn chỉ Tu đoạn
56. Năm tu, phi, ba phi.
57. Thai, noãn, thấp Dục giới
58. Trước được hai dị thục
59. Hóa được sáu, bảy, tám
60. Sắc sáu, Vô sắc mạng.
61. Khi chết các căn diệt
62. Vô sắc ba, Sắc tám
63. Dục nhanh : mười, chín, tám

64. Chậm: bốn. Thiện tăng năm
65. Chín được hai quả bên
66. Bảy, tám, chín hai giữa
67. Mười một được La-hán
68. Nương chứng quả nói vậy.
69. Thành tựu mạng, ý, xả,
70. Nhất định thành tựu ba
71. Nếu thành tựu thân, lạc
72. Nhất định thành tựu bốn
73. Thành tựu nhãn v.v và hỷ
74. Nhất định thành năm căn
75. Nếu thành tựu khổ căn
76. Nhất định thành tựu bảy
77. Nếu nam, nữ, ưu thành
78. Tín v.v thành tám
79. Hai vô lậu, mười một
80. Vô lậu đầu, mười ba.
81. Bất thiện có tám căn
82. Năm thọ thân, mạng, ý
83. Người ngu ở Vô sắc
84. Được thiện mạng, ý, xả.
85. Được nhiều mười chín căn
86. Hai hình trừ ba tịnh
87. Bậc Thánh chưa lìa dục
88. Trừ hai tịnh, một hình.
89. Vi tụ dục không thanh
90. Không căn có tám sự
91. Với thân căn làm chín
92. Và căn khác mười sự.
93. Tâm, tâm sở cùng khởi
94. Các hành tướng hoặc "đắc".
95. Tâm sở có năm loại
96. Pháp đại địa v.v khác nhau.

97. Thọ, tưởng, tư, xúc, dục
98. Tuệ, niệm, và tác ý
99. Thắng giải, tam-ma-địa
100. Có ở tất cả tâm.
101. Tín và bất phóng dật
102. Khinh an, xả, hổ thẹn
103. Hai căn và bất hại
104. Cần chỉ ở tâm thiện.
105. Si, dật, đãi, bất tín
106. Hôn, trạo thuộc pháp nhiễm.
107. Luôn ở tâm bất thiện
108. Không hổ và không thẹn.
109. Phẫn, phú, não, tật, xan
110. Hại, hận, siểm, cuống, kiêu
111. Loại như vậy gọi là
112. Địa pháp tiểu phiền não.
113. Dục giới có tầm, tứ
114. Ở trong phẩm tâm thiện
115. Hai mươi hai tâm sở
116. Có khi tăng làm ác
117. Ở bất thiện, bất cộng
118. Kiến khởi chỉ hai mươi
119. Bốn phiền não và phẫn v.v…
120. Ác tác hai mươi mốt
121. Tâm hữu phú mười tám
122. Vô phú có mười hai
123. Thùy miên khắp, bất vi
124. Nếu có đều tăng một.
125. Sơ định trừ bất thiện
126. Và ác tác, thùy miên.
127. Trung gian định trừ tầm.
128. Ở định trên trừ tứ v.v…
129. Không hổ thẹn không trọng

130. Với tội không thấy sợ
131. Ái, kính là tín, hổ
132. Chỉ ở cõi Dục, Sắc.
133. Tầm, tứ tâm thô, tế
134. Mạn đối tâm khác khởi
135. Kiêu do tánh nhiễm mình
136. Cao ngạo không kiêng dè.
137. Tâm, ý, thức một thể
138. Tâm, tâm sở có nương
139. Có duyên, có hành tướng
140. Tương ưng có năm nghĩa.
141. Tâm không tương ưng hành
142. Đắc, phi đắc, đồng phần
143. Hai định: vô tưởng, mạng
144. Tướng danh thân các loại.
145. "Đắc" là đạt thành tựu
146. "Phi đắc" trái với "đắc"
147. "Đắc", "phi đắc" chỉ ở
148. Thân tương tục hai diệt.
149. Pháp ba đời có ba
150. Thiện v.v... chỉ có thuộc thiện
151. Pháp thuộc đắc giới đó
152. Không hệ có bốn "đắc"
153. Phi, vô học ba "đắc"
154. Không chỗ đoạn hai loại.
155. Vô ký khởi cùng "đắc"
156. Trừ hai thông biến hóa
157. Sắc hữu phú cùng khởi
158. Sắc Dục không khởi trước.
159. Phi đắc thuộc vô ký
160. Quá, vị có ba loại
161. Ba cõi bất hệ ba
162. Nhận "phi đắc" Thánh đạo

163. Nói tên tánh dị sinh
164. Đắc pháp chuyển địa xả.
165. Đồng phần là hữu tình v.v…
166. Trong vô tưởng, vô tưởng
167. Tâm, tâm sở pháp diệt
168. Dị thục, trời Quảng Quả.
169. Như vậy định vô tưởng
170. Sau tĩnh lự cầu thoát
171. Thiện chỉ thuận sinh thọ
172. Chẳng Thánh được một thời.
173. Định diệt tận cũng thế
174. Hữu đảnh có tĩnh trụ
175. Thiện hai thọ, bất định
176. Thánh nhờ gia hạnh được
177. Thành Phật được, chẳng trước
178. Ba mươi bốn niệm vậy.
179. Hai định nương Dục, Sắc
180. Định diệt khởi trong đời.
181. Thể mạng căn là thọ
182. Thường giữ noãn và thức.
183. Tướng các pháp hữu vi
184. Tánh sinh trụ, dị, diệt.
185. Tướng này có sinh sinh v.v…
186. Tác động tám, một pháp.
187. Sinh sinh pháp sở sinh
188. Không rời nhân duyên hợp.
189. Chỗ gọi là danh thân
190. Hợp tưởng, chương và chữ.
191. Thuộc chúng sinh Dục, Sắc
192. Đẳng lưu, tánh vô ký.
193. Đồng phần cũng như vậy
194. Thêm Vô sắc, dị thục
195. Tướng "đắc" thông ba loại

196. Phi "đắc" định (thuộc) đẳng lưu.
197. Năng tác và câu hữu
198. Đồng loại với tương ưng
199. Biến hành cùng dị thục
200. Chỉ sáu loại có nhân.
201. Năng tác, trừ chính nó.
202. Câu hữu, quả cho nhau
203. Như đại tướng, sở tướng,
204. Tâm theo tâm tùy chuyển
205. Tâm sở hai luật nghi
206. Và các tướng của tâm
207. Là pháp theo tâm chuyển
208. Do thời, quả và thiện....
209. Đồng loại nhân tương tự
210. Cùng bộ, địa, tiền sinh
211. Đạo lần lượt chín địa
212. Quả bằng hoặc cao hơn
213. Gia hạnh sinh cũng vậy
214. Do văn, tư mà thành
215. Nhân tương ưng quyết định
216. Tâm, tâm sở cùng y
217. Biến hành : Biến hành trước
218. Làm nhân nhiễm cùng địa
219. Nhân dị thục : Bất thiện
220. Và chỉ hữu lậu thiện
221. Biến hành cùng đồng loại :
222. Hai đời. Ba đời ba
223. Quả hữu vi ; Ly hệ
224. Vô vi không nhân quả
225. Dị thục: Nhân sau cùng
226. Tăng thượng: nhân đầu tiên
227. Đẳng lưu: biến đồng loại
228. Sĩ dụng: câu, tương ưng

229. Dị thục: pháp vô ký
230. Hữu tình, hữu ký sinh
231. Đẳng lưu tựa như nhân
232. Ly hệ đều do tuệ
233. Nếu do sức kia sinh
234. Quả đó là sĩ dụng
235. Trừ các pháp ở trước
236. Hữu vi: quả tăng thượng
237. Năm lấy quả hiện tại
238. Hai cho quả cũng vậy
239. Quá, hiện cho hai nhân
240. Một chỉ cho quá khứ.
241. Nhiễm ô, dị thục sinh
242. Thánh pháp theo thứ tự
243. Trừ dị thục, biến hành.
244. Và đồng loại, khác sinh
245. Đây là tâm, tâm sở,
246. Ngoài ra, trừ tương ưng
247. Nói có bốn loại duyên:
248. Nhân duyên tính năm nhân,
249. Đẳng vô gián chẳng sau
250. Tâm, tâm sở đã sinh
251. Sở duyên tất cả pháp,
252. Tăng thượng tức năng tác.
253. Hai nhân trong khi diệt,
254. Ba nhân đúng lúc sinh,
255. Hai duyên khác ngược lại,
256. Mà sinh ra tác dụng.
257. Tâm tâm sở do bốn,
258. Hai định chỉ do ba,
259. Ngoài ra hai duyên sinh,
260. Chẳng do trời. Thứ tự.
261. Đại, hai nhân cho đại,

262. Năm nhân cho sở tạo.
263. Tạo: ba nhân cho tạo
264. Nhân duy nhất cho đại.
265. Dục giới có bốn tâm:
266. Thiện, ác, phú, vô phú.
267. Sắc, Vô sắc trừ ác
268. Vô lậu có hai tâm
269. Dục giới: thiện sinh chín
270. Đây từ tám sinh ra.
271. Nhiễm từ mười sinh bốn,
272. Còn từ năm sinh bảy.
273. Sắc: thiện sinh mười một
274. Đây từ chín sinh ra.
275. Hữu phú từ tám sinh
276. Đây lại sinh ra sáu.
277. Vô phú từ ba sinh
278. Lại có thể sinh sáu
279. Vô sắc: thiện sinh chín
280. Đây từ sáu sinh ra
281. Hữu phú sinh từ bảy
282. Vô phú giống Sắc giới
283. Học: từ bốn sinh năm
284. Còn từ năm sinh bốn.
285. Mười hai thành hai mươi
286. Là tâm thiện ba cõi
287. Chia gia hạnh sinh đắc
288. Dục: Vô phú chia bốn:
289. Dị thục, đường oai nghi
290. Công xảo xứ thông quả.
291. Sắc giới: trừ công xảo,
292. Còn lại: như trước nói
293. Nhiễm tâm thuộc ba cõi
294. Được sáu, sáu, hai tâm

295. Sắc: thiện ba, học bốn
296. Còn lại đều tự được.

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ GIỚI (Gồm 99 Tụng)

1. Địa ngục, bàng sinh, quỉ,
2. Người và trời Lục dục;
3. Hai mươi xứ cõi Dục,
4. Do địa ngục, các châu
5. Trên đây người bảy xứ,
6. Trong đó là cõi Sắc
7. Ba tĩnh lự đều ba.
8. Tĩnh lự thứ tư: tám.
9. Vô sắc không có xứ
10. Do sinh có bốn loài
11. Nương đồng phần và mạng
12. Khiến tâm… được tương tục.
13. Trong đó có địa ngục…
14. Tên gọi là năm nẻo.
15. Chỉ vô phú vô ký.
16. Hữu tình. Không trung hữu.
17. Thân khác và tưởng khác,
18. Thân khác nhưng tưởng đồng.
19. Đổi lại thân, tưởng một
20. Và dưới Vô sắc ba
21. Nên thức trụ có bảy.
22. Ngoài ra không tổn hoại.
23. Nên biết cùng Hữu đảnh
24. Và hữu tình Vô tưởng
25. Là chín chỗ chúng sinh.
26. Ngoài ra không thích ở.
27. Nên biết bốn thức trụ:

28. Bốn uẩn thuộc tự địa
29. Chỉ thức là phi trụ
30. Hữu lậu đều có bốn.
31. Trong đó có bốn loài
32. Hữu tình như sinh trứng…
33. Người, bàng sinh: đủ bốn.
34. Địa ngục và chư thiên
35. Trung hữu chỉ hóa sinh.
36. Quỉ: thai, hóa, cả hai.
37. Giữa tử, sinh hai hữu,
38. Năm uẩn là trung hữu.
39. Chưa đến chỗ nên đến
40. Nên trung hữu phi sinh.
41. Như sự sống cây lúa,
42. Liên tục không gián đoạn.
43. Nó vô hình không thật
44. Không thể đem so sánh.
45. Một chỗ không hai vật
46. Chẳng tương tục nhị sinh
47. Kinh nói Kiện-đạt-phược
48. Có năm kinh bảy Kinh.
49. Vì do một nghiệp dẫn
50. Như hình trạng bản hữu.
51. Bản hữu ở trước tử
52. Và sau sát-na sinh
53. Thiên nhãn thấy thanh tịnh.
54. Nghiệp mau lẹ đủ căn
55. Vô đối, không thay đổi
56. Tham hương không trụ lâu,
57. Tâm điên đảo tìm đến
58. Thấp, hóa nhiễm hương xứ.
59. Trời: đầu trên. Ba ngang
60. Địa ngục: đầu xuống dưới.

61. Một nhập có chính tri
62. Hai, ba, gồm trụ xuất,
63. Bốn có tất cả vị,
64. Và noãn không chính tri.
65. Ba loại nhập thai đầu
66. Là Luân vương, hai Phật,
67. Vì nghiệp trí thù thắng.
68. Thứ tự. Bốn: còn lại.
69. Vô ngã, chỉ có uẩn.
70. Nghiệp phiền não tạo nên.
71. Do trung hữu tương tục,
72. Nhập thai như ngọn đèn.
73. Theo dẫn khởi tăng trưởng,
74. Tương tục do hoặc nghiệp.
75. Rồi đi đến các nẻo
76. Luân hồi không điểm đầu.
77. Chuỗi nhân duyên sinh khởi:
78. Mười hai chi ba đoạn
79. Đầu, cuối đều hai chi,
80. Đoạn giữa tám là đủ.
81. Hoặc đời trước: Vô minh.
82. Nghiệp đời trước là Hành
83. Kết sinh uẩn là Thức.
84. Trước sáu xứ: Danh, Sắc.
85. Từ đó sinh Nhãn căn …
86. Ba hợp cùng sáu xứ
87. Khác nhân trong ba thụ
88. Chưa rõ ràng là xúc
89. Trước dâm, ái là Thụ.
90. Tham dâm tức là Ái.
91. Để được các cảnh giới
92. Khắp tìm cầu là Thủ.
93. Hữu chính là tạo tác

94. Dắt dẫn quả nghiệp Hữu
95. Vào vị lai là Sinh
96. Cho đến chịu Lão, Tử.
97. Truyền nói theo phần vị
98. Thù thắng được lập tên.
99. Trước, sau, giữa ba đoạn
100. Là để trừ ngu mê.
101. Ba: phiền não. Hai: nghiệp.
102. Bảy: sự, cũng là quả.
103. Lược quả và lược nhân
104. Đoạn giữa so với hai.
105. Từ hoặc sinh hoặc nghiệp.
106. Từ nghiệp sinh ra sự.
107. Từ sự sinh hoặc sự
108. Lý sinh khởi, hiện hữu.
109. Ở đây chính muốn nói
110. Nhân khởi, quả đã sinh.
111. Minh đối trị vô minh
112. Như không thân, không thật.
113. Nói nó tức là kết
114. Không tuệ ác, không kiến
115. Vì cùng Kiến tương ưng
116. Nên nói làm nhiễm tuệ.
117. Danh : bốn uẩn vô sắc
118. Xúc : Sáu. Ba hợp sinh
119. Năm loại thuộc hữu đối
120. Thứ sáu là tăng ngữ.
121. Minh, vô minh : Không hai
122. Thuộc vô lậu, nhiễm ô...
123. Tương ưng với ái, nhuế.
124. Thuận với lạc v.v... ba thọ.
125. Từ đây sinh sáu thọ
126. Năm thuộc thân, một : tâm.

127. Đây lại thành mười tám
128. Do ý cận hành khác
129. Dục duyên Dục: mười tám.
130. Sắc: mười hai. trên: ba
131. Hai duyên Dục; Mười hai.
132. Tám: Tự. Hai: Vô sắc.
133. Hai sau duyên Dục: sáu.
134. Bốn: tự. Một: duyên trên.
135. Sơ Vô sắc cận phần.
136. Bốn: duyên Sắc. Một: tự.
137. Bốn: căn bản, ba: biên
138. Chỉ một: duyên tự cảnh
139. Mười tám chỉ hữu lậu
140. Còn đã nói, sẽ nói:
141. Trong đây nói phiền não
142. Như hạt giống, như rồng
143. Như rễ cỏ cành cây
144. Như gạo trong vỏ trấu
145. Nghiệp như gạo còn trấu
146. Như thảo dược như hoa
147. Là quả dị thục, sự
148. Giống như thức ăn uống.
149. Ở trong bốn loại hữu
150. Sinh hữu là nhiễm ô.
151. Do phiền não tự địa
152. Còn ba. Vô sắc: ba.
153. Hữu tình nhờ ăn sống
154. Dục đoạn thực: ba xứ.
155. Sắc xứ thì không thế
156. Vì tự căn giải thoát.
157. Xúc, tư, thức ba thực
158. Hữu lậu thông ba cõi
159. Ý thành và cầu sinh

160. Thực hương, Trung hữu, khởi.
161. Hai trước tăng đời này
162. Sở y và năng y
163. Hai loại sau thứ tự
164. Dẫn khởi đời vị lai.
165. Đoạn và tục thiện căn
166. Lìa nhiễm thoái tử sinh
167. Đều ở tại ý thức.
168. Tử sinh chỉ xả thọ
169. Không định, không vô tưởng.
170. Hai vô ký, Niết bàn
171. Chết chậm: chân, rốn, tim.
172. Sau cùng ý thức diệt
173. Dưới, người, trời, bất sinh,
174. Đoạn mạt-na là thủy…
175. Chính tà, bất định tụ,
176. Thánh, chúng sinh, vô gián …
177. Lập thành khí thế gian
178. Phong luân ở dưới cùng.
179. Lượng ấy rộng vô số
180. Dày mười sáu lạc-xoa.
181. Bên trên là thủy luân,
182. Mười một ức hai vạn
183. Dưới nước tám lạc-xoa
184. Còn lại kết thành kim
185. Thủy luân và Kim luân
186. Rộng mười hai lạc-xoa
187. Ba ngàn bốn trăm rưỡi,
188. Chu vi gấp ba lần.
189. Tô-mê-lô ở giữa
190. Tiếp Du-kiện-đạt-la,
191. Núi Y-sa-đà-la,
192. Núi Kiện-địa-lạc-ca,

193. Tô-đạt-lị-xá-na,
194. Ách-thấp-phược-yết-nỗ,
195. Núi Tì-na-đát-ca,
196. Núi Ni-dân-đạt-la.
197. Bên ngoài các đại châu
198. Có núi Thiết luân vi
199. Bảy núi trước : Kim loại.
200. Tô-mê-lô : tứ bảo.
201. Dưới nước đều tám vạn
202. Diệu cao cũng như thế.
203. Tám núi khác thấp dần
204. Cao rộng đều bằng nhau.
205. Trong núi có tám biển
206. Bảy trước gọi là trong
207. Đầu tiên rộng tám vạn
208. Bốn bên đều gấp ba.
209. Còn sáu cứ hẹp dần.
210. Biển thứ tám là ngoài
211. Ba lạc-xoa hai vạn
212. Hai ngàn du-thiện-na.
213. Trong có các đại châu.
214. Nam Thiệm-bộ như xe,
215. Ba mặt rộng hai ngàn,
216. Mặt Nam : ba ngàn rưỡi
217. Đông là Tì-đề-ha,
218. Hình dáng như bán nguyệt
219. Ba mặt như Thiệm-bộ
220. Mặt Đông : ba trăm rưỡi.
221. Tây là Cù-đà-ni
222. Hình dáng tròn vành vạnh.
223. Đường kính hai ngàn rưỡi
224. Chu vi gấp ba lần.
225. Bắc Câu-lô hình vuông

226. Mỗi mặt đều hai ngàn.
227. Giữa lại có tám châu,
228. Mỗi đại châu có hai.
229. Phía Bắc chín Hắc sơn
230. Trong núi Tuyết Hương Túy
231. Có hồ Vô Nhiệt rộng
232. Năm mươi du-thiện-na.
233. Dưới đây quá hai vạn
234. Vô gián rộng bằng sâu
235. Trên bảy nại-lạc-ca.
236. Tám đều thêm mười sáu.
237. Là tro nóng phân bùn
238. Thêm dao nhọn sông sôi
239. Đều ở cả bốn mặt.
240. Còn tám địa ngục lạnh.
241. Nhật nguyệt nửa Mê-lô
242. Năm mươi mốt năm mươi
243. Nửa đêm mặt trời lặn.
244. Mọc thì giống bốn châu.
245. Tháng thứ hai mùa mưa.
246. Đêm thứ chín tăng dần.
247. Lạnh tháng tư cũng vậy.
248. Đêm ngắn đổi lại ngày
249. Ngày đêm một lạp-phược.
250. Khi di chuyển Bắc Nam
251. Gần mặt trời che bóng
252. Thì thấy mặt trăng khuyết.
253. Diệu Cao có bốn tầng
254. Cách nhau mỗi mười ngàn.
255. Nhô ra mười sáu ngàn
256. Hoặc tám, bốn, hai ngàn.
257. Trời Kiến Thủ, Trì Mạn,
258. Hằng Kiêu cùng Đại vương...

259. Lần lược ở bốn cấp
260. Và ở bảy núi kia.
261. Ngọn Diệu cao tám vạn
262. Trời ba-mươi-ba ở
263. Bốn góc bốn chóp núi
264. Nơi Kim cang thủ ở.
265. Giữa là cung Thiện Kiến
266. Rộng vạn du-thiện-na
267. Cao một nửa Kim thành
268. Đất mềm trang sức đẹp.
269. Giữa có điện thù thắng.
270. Rộng ngàn du-thiện-na
271. Ngoài có bốn khu vườn:
272. Chúng xa, Thô, Tạp, Hỷ
273. Bốn phía có bốn ao
274. Đều cách nhau hai mươi,
275. Đông Bắc; cây Viên sinh
276. Tây-nam: Thiện Pháp Đường
277. Trên có trời Hữu sắc
278. Cung điện ở trên không
279. Ôm nhau thụ dục lạc
280. Nắm tay, cười nhìn dâm.
281. Sơ sinh năm, mười tuổi
282. Đầy đủ cả áo xống.
283. Dục sinh: ba. Người , trời
284. Lạc sinh: ba chín chỗ
285. Xuống cõi dưới bao xa,
286. Lên cõi trên cũng thế.
287. Không thần thông trợ giúp,
288. Có dưới không thấy trên.
289. Nhật nguyệt bốn đại châu,
290. Tô-mê-lô, Dục thiên,
291. Phạm thế đều một ngàn,

292. Làm tiểu thiên thế giới.
293. Một ngàn tiểu thiên này
294. Làm trung thiên thế giới.
295. Ngàn trung thiên: Đại thiên.
296. Thành hoại đều như nhau.
297. Người ở Châu Thiệm-bộ
298. Ba rưỡi bốn khuỷu tay,
299. Người Châu Đông, Tây, Bắc,
300. Cứ dần tăng gấp đôi.
301. Trời cõi Dục thì tăng
302. Phần tư Câu-lô-xá
303. Bốn cõi Sắc đầu tiên
304. Tăng nửa du-thiện-na
305. Sau đó tăng gấp đôi.
306. Trời Vô vân giảm ba.
307. Châu Bắc một ngàn tuổi
308. Tây- Đông- Nam nửa nửa
309. Tuổi thọ không nhất định
310. Cuối mười đầu khó biết
311. Cõi người năm mươi năm,
312. Trời dưới một ngày đêm.
313. Cõi này thọ năm trăm.
314. Năm cõi trên gấp đôi
315. Cõi Sắc không ngày đêm.
316. Kiếp số bằng thân lượng.
317. Vô sắc đầu hai vạn,
318. Sau tăng hai, tăng hai.
319. Trên, dưới trời Thiểu Quang
320. Một kiếp: nửa đại kiếp
321. Sáu Đẳng Hoạt ở trên
322. Lấy tuổi thọ Dục thiên
323. Làm một ngày một đêm
324. Thọ lượng cũng như vậy

325. Cực Nhiệt nửa trung kiếp
326. Vô gián một trung kiếp
327. Bàng sinh một trung kiếp
328. Quỷ ngày tháng năm trăm.
329. Thọ lượng Ách-bộ-đà
330. Bằng một bà-ha-ma. 331 Cứ trăm năm đến hết.
332. Sau gấp hai mươi lần.
333. Các xứ có trung yểu
334. Trừ Châu Bắc Câu-lô.
335. Cực vi, chữ, Sát-na
336. Sắc, danh, thời cực tiểu
337. Cực vi như Kim, thủy
338. Thố, dương, ngưu, Khích trần
339. Rận, chấy, lúa, đốt tay
340. Dần dần tăng gấp bảy
341. Hai mươi bốn : Một khuỷu.
342. Bốn khuỷu là một cung
343. Năm trăm Câu-lô-xá
344. Tám : Một du-thiện-na.
345. Trăm hai mươi sát-na
346. Là một đát-sát-na
347. Sáu mươi bằng lạp-phược
348. Ba mươi bằng tu du
349. Ba mươi bằng ngày đêm
350. Ba mươi bằng một tháng
351. Mười hai tháng : một năm
352. Trong năm giảm một nửa.
353. Nên biết có bốn kiếp
354. Là hoại, thành, trung, đại
355. Hoại từ địa ngục dứt
356. Đến khi thế gian hết
357. Kiếp thành khi gió khởi
358. Đến khi địa ngục sinh

359. Trung kiếp từ vô lượng
360. Sau giảm còn mười năm
361. Mười tám lần tăng giảm
362. Rồi tăng đến tám vạn
363. Sự thành trụ như vậy
364. Là hai mươi trung kiếp
365. Thành, hoại, hoại rồi không
366. Thời gian bằng trụ kiếp
367. Tám mươi trung : đại kiếp
368. Đại kiếp ba vô số.
369. Giảm tám vạn đến trăm
370. Chư Phật hiện thế gian
371. Độc giác lúc tăng giảm
372. Lân giác dụ trăm kiếp
373. Luân vương trên tám vạn
374. Kim ngân, đồng, thiết luân
375. Một, hai, ba, bốn châu
376. Nghịch thứ riêng như Phật.
377. Qua lại nghênh đón nhau
378. Tranh trận thắng không bại
379. Tướng mạo không đầy đủ
380. Cho nên không bằng Phật.
381. Ban đầu như cõi Sắc
382. Sau dần tham mùi vị
383. Tích trữ giặc cướp sinh
384. Nên sắm người giữ mộng
385. Nghiệp tăng thì thọ giảm
386. Binh đạo, bệnh tật, đói
388. Bảy ngày, tháng, năm dứt
389. Tam tai: Lửa, nước, gió
390. Trên ba thiền là tột
391. Tai họa theo thứ tự
392. Bốn thiền bất động: Không

393. Nhưng không phải thường hằng
394. Với chúng sinh cùng diệt
395. Sau bảy hỏa, thủy tai
396. Bảy thủy hỏa: phong tai.

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (Gồm 131 Tụng)

1. Thế gian do nghiệp khác :
2. Tư và tư sở tác
3. Tư tức là ý nghiệp.
4. Sở tác là thân, ngữ
5. Hai nghiệp thân, ngữ này
6. Đều có biểu, vô biểu.
7. Thân biểu chỉ là hình
8. Phi hành động là thể
9. Vì các pháp hữu vi
10. Đều mỗi sát-na-diệt.
11. Không pháp nào không nhân.
12. Sinh nhân cũng diệt nhân.
13. Hình cũng không thực hữu
14. Vì có hai căn giữ
15. Không riêng có cực vi
16. Ngữ biểu là ngôn thanh.
17. Nói ba sắc vô lậu
18. Vì tăng, không tạo tác
19. Đại chủng năng tạo này
20. Khác sở y của biểu
21. Dục hậu niệm vô biểu
22. Do đại chủng quá khứ.
23. Hữu lậu do tự địa
24. Vô lậu tùy xứ sinh.

25. Vô biểu không chấp thụ,
26. Đẳng lưu thuộc hữu tình
27. Khi tán do đẳng lưu
28. Có thụ có khác biệt.
29. Định sinh do trưởng dưỡng
30. Không thụ không khác biệt.
31. Biểu chỉ có đẳng lưu
32. Thuộc thân có chấp thụ.
33. Vô biểu : ký : Còn : ba
34. Bất thiện chỉ ở Dục.
35. Vô biểu : khắp Dục, Sắc
36. Biểu : hai địa. Có bốn.
37. Dục : không biểu hữu phú
38. Vì không có đẳng khởi.
39. Thắng nghĩa thiện : giải thoát
40. Tự tính : tàm, quý, căn.
41. Tương ưng kia tương ưng
42. Do đẳng khởi sắc nghiệp
43. Ngược lại là bất thiện
44. Thắng, vô ký, hai thường.
45. Đẳng khởi có hai loại
46. Là nhân và sát-na
47. Nên biết theo thứ tự
48. Là chuyển và tùy chuyển
49. Thức kiến đoạn là chuyển
50. Năm thức là tùy chuyển
51. Ý, tu đoạn thông hai
52. Phi vô lậu, dị thục
53. Chuyển thì thuộc tính thiện
54. Tùy chuyển thuộc cả ba
55. Mâu-ni đều thuộc thiện
56. Vô ký tùy chuyển : thiện.
57. Vô biểu ba luật nghi :

58. Bất luật nghi, hai phi.
59. Luật nghi biệt giải thoát
60. Tĩnh lự và đạo sinh.
61. Luật nghi đầu tám loại
62. Thực thể chỉ có bốn
63. Hình đổi nên khác tên.
64. Khác nhưng không trái nhau
65. Thọ bỏ năm, tám, mười
66. Tất cả đều phải bỏ.
67. Thành cận sự, cận trú
68. Cần sách và Bí-sô.
69. Đều được gọi Thi-la
70. Hạnh diệu, nghiệp, luật nghi.
71. Đầu chỉ biểu, vô biểu
72. Là biệt giải nghiệp đạo.
73. Tám thành biệt giải thoát.
74. Được tĩnh lự, Thánh giả
75. Thành tĩnh lự đạo sinh.
76. Hai sau tùy tâm chuyển.
77. Vị chí chín vô gián
78. Câu sinh hai tên đoạn
79. Chính tri cùng chính niệm
80. Là ý, căn luật nghi.
81. Trụ, biệt giải vô biểu
82. Chưa xả thì thường hiện
83. Sát-na thành quá khứ.
84. Bất luật nghi cũng vậy.
85. Được tĩnh lự luật nghi,
86. Thành quá khứ, vị lai.
87. Thánh sơ trừ quá khứ
88. Trụ định đạo thành trung.
89. Trụ trung có vô biểu
90. Đầu thành trung, sau hai

91. Trụ luật, bất luật nghi
92. Khởi nhiễm tịnh vô biểu.
93. Đầu thành trung, sau hai
94. Đến sạch hết nhiễm, tịnh.
95. Tạo hiểu nghiệp thành trung,
96. Sau thành quá, phi vị
97. Hữu phú và vô phú
98. Chỉ thành tựu hiện tại.
99. Hạnh ác, giới, ác nghiệp.
100. Nghiệp đạo, bất luật nghi.
101. Thành biểu, không vô biểu.
102. Trong đó tứ, tác, yếu.
103. Thánh : xã hoặc chưa sinh
104. Thành vô biểu, không biểu.
105. Định sinh vì định địa
106. Thánh giả được đạo sinh.
107. Biệt giải thoát luật nghi
108. Được là do người khác.
109. Luật nghi biệt giải thoát
110. Suốt đời hoặc ngày đêm.
111. Giới ác không ngày đêm,
112. Không phải như thiện thọ.
113. Cận trú vào sáng sớm
114. Dưới tòa theo thầy thụ
115. Nghe dạy đủ các chi
116. Ngày đêm không trang sức.
117. Giới, bất dật, cấm chi
118. Thứ tự: bốn, một ba
119. Để phòng các tính tội,
120. Thất niệm và Kiêu, dật
121. Cận trú ngoài cũng có.
122. Không thụ tam quy : Không
123. Xưng cận sự phát giới

124. Giảng giải như Bí-sô.
125. Nếu đầy đủ luật nghi
126. Sao bảo là một phần ?
127. Đó là nói năng trì.
128. Dưới, giữa, trên tùy tâm
129. Qui y thành Phật Tăng,
130. Vô học hai loại pháp,
131. Và Niết-bàn trạch diệt
132. Là nói đủ Tam qui.
133. Hạnh tà đáng trách nhất
134. Dễ lìa, được bất tác
135. Phát nguyện được luật nghi
136. Không phải như tất cả,
137. Nếu mở lời nói dối
138. Sẽ vượt các học xứ.
139. Già tội chỉ bỏ rượu,
140. Để giữ các luật nghi
141. Từ tất cả, hai, hiện
142. Được luật nghi Dục giới.
143. Từ căn bản, ba thời
144. Được tĩnh lự, vô lậu.
145. Luật tùy các hữu tình
146. Chi nhân không nhất định.
147. Bất luật từ tất cả
148. Hữu tình, chi, không nhân.
149. Đạt được bất luật nghi
150. Do tác và thệ thọ
151. Do tác và thệ thọ
152. Được các vô biểu khác
153. Do điền thọ, trọng hành.
154. Xả biệt giải, điều phục
155. Do cố xả, mạng chung,
156. Và hai hình câu sinh,

157. Do đoạn thiện, hết đêm
158. Có thuyết bảo phạm trọng.
159. Thuyết khác nói pháp diệt.
160. Thuyết Ca-thấp-di-la
161. Phạm hai, giàu mắc nợ.
162. Xả định sinh pháp thiện
163. Do đổi địa, thoái đọa
164. Xả Thánh do đắc quả
165. Luyện căn và thoái thất.
166. Xả giới ác do chết
167. Đắc giới, hai hình sinh
168. Xả trung do thọ, thế
169. Tác, sự, thọ, căn đoạn.
170. Xả dục phi sắc thiện
171. Do căn đoạn thượng sinh
172. Do đối trị đạo sinh
173. Xả các nhiễm phi sắc.
174. Giới ác: người trừ Bắc
175. Hoàng môn và nhị hình
176. Luật nghi có cả trời
177. Chỉ người: đủ ba loại.
178. Sinh cõi Dục cõi Sắc
179. Có luật nghi tĩnh lự
180. Vô lậu tịnh, Vô sắc
181. An, bất an, phi nghiệp
182. Là thiện, ác, vô ký.
183. Phước, phi phước bất động.
184. Thiện cõi Dục là phước
185. Bất thiện là phi phước
186. Thượng giới thiện: bất động
187. Vì nghiệp quả không động
188. Ở xứ sở tự địa.
189. Thuận lạc khổ không hai

190. Thiện đến ba: thuận lạc.
191. Các bất thiện: thuận khổ.
192. Thượng giới không thuận hai
193. Thuyết khác dưới cũng có,
194. Trung gian chiêu dị thục
195. Lại nữa ba nghiệp này
196. Chẳng phải tiền, hậu thục
197. Thuận thụ có năm loại
198. Là tự tính tương ưng
199. Và sở duyên, dị thục
200. Hiện tiền sai biệt nhau.
201. Đây có định, bất định
202. Định ba. Thuận hiện thụ
203. Có thuyết nói có năm
204. Sư khác nói bốn câu.
205. Bốn thiện đều tạo tác.
206. Dẫn đồng phần: chỉ ba.
207. Các xứ tạo bốn loại.
208. Địa ngục thiện trừ hiện
209. Kiên định lìa địa nhiễm
210. Dị sinh không tạo sinh
211. Thánh không tạo sinh hậu
212. Thánh, Dục, Hữu đỉnh, thoái.
213. Dục trung hữu tạo được
214. Hai mươi hai loại nghiệp.
215. Đều thuộc thuận hiện thụ
216. Chỉ có một: đồng phần.
217. Do hoặc nặng, tịnh tâm
218. Và do thường tạo tác
219. Khởi ruộng phúc công đức
220. Hại cha mẹ nghiệp định.
221. Công đức ý thù thắng
222. Và định chiêu dị thục

223. Được hằng lìa địa nghiệp
224. Chiêu cảm quả hiện pháp
225. Với Phật, thượng thủ tăng
226. Và định, diệt, vô tránh
227. Từ, Kiến, tu đạo xuất
228. Tổn ích đều có quả.
229. Các nghiệp thiện không tầm
230. Chỉ có tâm cảm thọ
231. Ác chỉ có thân thọ
232. Đó là chỗ khác nhau.
233. Tâm cuồng duy ý thức
234. Do nghiệp dị thục sinh
235. Và sợ hại, nghịch, sầu
236. Ở Dục trừ Bắc châu.
237. Nói nghiệp: Khúc, uế, trược
238. Do siểm, sân, tham sinh.
239. Dựa đen, đen khác nhau
240. Để nói bốn loại nghiệp
241. Ác Sắc, Dục giới thiện,
242. Vô lậu trừ được hết
243. Cứ theo thứ tự nói
244. Đen, trắng, không đen trắng.
245. Bốn pháp nhẫn lìa dục
246. Tám trước đều vô gián.
247. Mười hai vô lậu tư
248. Chỉ tận trừ nghiệp đen
249. Lìa dục bốn tĩnh lự
250. Thứ chín vô gián tư.
251. Một: hết nghiệp trắng đen
252. Bốn khiến hết nghiệp trắng.
253. Nghiệp thọ ở địa ngục.
254. Còn Dục giới xen lộn
255. Nghiệp Dục thuộc Kiến đoạn

256. Nghiệp Dục khác gồm đủ.
257. Vô học thân ngữ nghiệp
258. Ý là ba mâu-ni.
259. Nên biết ba thanh tịnh.
260. Chính là ba diệu hạnh.
261. Nghiệp ác thân, ngữ ý
262. Gọi là ba hạnh ác,
263. Và tham, sân, tà kiến
264. Ngược lại ba hạnh diệu.
265. Nói về mười nghiệp đạo
266. Gồm cả ác, diệu hạnh.
267. Thô là tính của nó
268. Nên mới thành thiện ác
269. Sáu nghiệp ác vô biểu
270. Tự tác, dâm, cả hai.
271. Thiện bảy thụ sinh hai
272. Định sinh chỉ vô biểu.
273. Gia hạnh là hữu biểu
274. Vô biểu có hoại không
275. Đã khởi rời thì khác
276. Ba căn khởi gia hạnh
277. Sinh khởi không gián đoạn
278. Tham v.v… cũng ba căn sinh.
279. Thiện ở trong ba vị
280. Do ba thiện căn khởi.
281. Sát, thô ngữ, sân nhuế
282. Cứu cánh đều do sân.
283. Trộm, tà hạnh và tham
284. Cứu cánh đều do tham
285. Tà kiến, si, cứu cánh
286. Do cả ba bảy ra.
287. Hữu tình cụ, danh sắc
288. Danh thân v.v… các xứ khởi

289. Cùng chết và chết trước
290. Không vì căn y khác
291. Quân và các đồng sự
292. Đều như người đã làm.
293. Sát sinh do cố ý
294. Nghĩ khác không giết lầm.
295. Vật chẳng cho mà lấy
296. Cưỡng trộm làm của mình
297. Dục tà hạnh bốn thứ
298. Làm điều không nên làm.
299. Phát ngôn nhiễm dị tưởng
300. Lời giải nghĩa hư dối.
301. Do nhãn, nhĩ, ý thức
302. Và ba cái sở chứng.
303. Như thứ tự tên gọi
304. Là kiến, văn, giác tri.
305. Nhiễm tâm nói hại người
306. Là lời nói ly gián
307. Lời thô ác, chẳng yêu
308. Các lời nhiễm tạp uế.
309. Còn nữa, khác ba nhiễm
310. Như nịnh, ca, tà luận …
311. Ác dục tham của người
312. Sân giận ghét người khác
313. Sinh kiến chấp thiện ác…
314. Là nghiệp đạo tà kiến.
315. Trong đây ba là đạo
316. Bảy nghiệp cũng là đạo.
317. Tà kiến đoạn thiện căn
318. Đoạn Dục giới sinh đắc.
319. Bác bỏ mọi nhân quả
320. Dần dứt bỏ cả hai
321. Người ba châu nam, nữ

322. Kiến hành đoạn phi đắc
323. Tiếp thiện nghi, hữu kiến
324. Nam hiện, trừ tội nghịch
325. Nghiệp đạo, tư cùng chuyển
326. Bất thiện : một đến tám
327. Tổng các thiện có mười.
328. Riêng già : một, tám, năm.
329. Trong địa ngục : bất thiện.
330. Thô tạp, sân, cả hai.
331. Tạo thành tham, tà kiến.
332. Bắc thành tham, tà kiến.
333. Bắc châu tạo bá sau
334. Tạp ngữ thông hiện, thành
335. Các Dục mười thông hai
336. Thiện trong tất cả xứ
337. Ba sau thông hiện, thành
338. Trời, Vô Sắc, vô tưởng
339. Chỉ thành tựu bảy trước
340. Các xứ thông thành hiện
341. Trừ địa ngục, Bắc châu.
342. Đều cảm quả dị thục,
343. Đẳng lưu và tăng thượng
344. Khiến người khác chịu khổ
345. Vì đoạn mạng, hại uy.
346. Tham sinh, thân ngữ nghiệp
347. Thành tà mạng khó trừ
348. Chấp mạng do tham sinh
349. Phi lý, trái với Kinh.
350. Đoạn đạo: nghiệp hữu lậu
351. Đầy đủ có năm quả
352. Nghiệp vô lậu có bốn,
353. Là chỉ trừ dị thục
354. Các hữu lậu thiện ác

355. Cũng bốn, trừ ly hệ
356. Các vô lậu vô ký
357. Ba trừ trước đã trừ.
358. Thiện, bất thiện vô ký
359. Đầu có bốn, hại, ba
360. Giữa có hai, ba, bốn.
361. Sau: hai, ba, ba quả.
362. Quá trong ba đều bốn.
363. Hiện trong vị cũng vậy
364. Hiện trong hiện: hai quả
365. Vị trong vị: ba quả.
366. Đồng địa có bốn quả
367. Khác địa hai hoặc ba
368. Học, trong ba đều ba
369. Vô học một, ba hai.
370. Phi học, phi Vô học
371. Hữu: hai, hai năm quả.
372. Các nghiệp thuộc Kiến đoạn
373. Mỗi mỗi đều có ba.
374. Đầu có ba, bốn, một.
375. Giữa hai, bốn, ba quả
376. Cuối có một hai bốn
377. Theo thứ tự nên biết.
378. Nghiệp nhiễm không nên làm.
379. Là nghiệp phá qui tắc
380. Nghiệp nên làm thì khác
381. Trái với loại thứ ba
382. Một nghiệp dẫn một sinh
383. Nhiều nghiệp thành đầy đủ.
384. Hai vô tâm định đắc
385. Đều không thể dẫn khởi.
386. Hai vô tâm định đắc
387. Đều không thể dẫn khởi.

388. Ba châu có vô gián
389. Chẳng phải nơi nào khác
390. Ít hơn, ít hổ thẹn
391. Chướng khác đủ năm cõi.
392. Trong năm vô gián này
393. Bốn nghiệp thân, một miệng
394. Ba sát, một nói dối
395. Một gia hạnh sát sinh.
396. Làm Tăng không hòa hợp
397. Tâm bất tương ưng hành
398. Tánh vô phú vô ký
399. Thành tựu sự phá Tăng.
400. Người năng phá chỉ thành
401. Tội hay nói dối này
402. Một kiếp quả vô gián
403. Tùy tội tăng khổ tăng.
404. Tỳ-kheo thấy tịnh hạnh
405. Người ngu phá chỗ khác
406. Khi nhận đạo sư khác
407. Gọi phá không qua đêm.
408. Thiệm bộ châu, chín người v.v…
409. Mới phá pháp luân Tăng
410. Còn phá Yết-ma Tăng
411. Thông ba châu, tám người v.v…
412. Đầu, sau, trước chia rẽ
413. Phật diệt, chưa kết giới
414. Với sáu vị như vậy
415. Không phá "pháp luân Tăng".
416. Hủy hoại ruộng ân đức
417. Chuyển hình cũng thành nghịch
418. Mẹ là nhân huyết kia
419. Ngộ nhận v.v… không hoặc có
420. Cố làm Phật chảy máu

421. Sau hại Vô học không.
422. Tạo hành động nghịch tội
423. Không lìa nhiễm đắc quả.
424. Việc nói dối phá Tăng
425. Là phạm tội nặng nhất
426. Cảm tư "đệ nhất hữu"
427. Quả thiện lớn trong đời.
428. Làm việc nhiễm ô mẹ
429. Ni và bậc Vô học
430. Giết Bồ-tát trụ định
431. Và bậc Thánh Hữu học
432. Phá duyên hòa hợp Tăng
433. Phá hoại Tốt đỗ ba
434. Là đồng loại vô gián.
435. Làm cho nhẫn Bất hoàn
436. Nghiệp Vô học chướng ngại.
437. Do tu nghiệp "diệu tướng"
438. Gọi Bồ-tát được định
439. Sinh nhà giàu, cõi thiện
440. Tướng nam, niệm kiên cố.
441. Nam Thiệm bộ trước Phật
442. Phật nghĩ, nghĩ chỗ thành
443. Trăm kiếp khác mới tu
444. Có trăm phước trang nghiêm.
445. Trong ba vô số kiếp
446. Mỗi kiếp cúng bảy vạn
447. Lại thứ tự cúng dường
448. Năm, sáu, bảy ngàn Phật.
449. Đủ ba vô số kiếp
450. Nghịch thứ gặp Thắng Quán
451. Nhiên Đăng và Bảo Kế
452. Sơ Thích-ca Mâu-ni.
453. Do bi bố thí khắp

454. Bị hủy thân không giận
455. Tán thán Phật Để Sa
456. Đến vô thượng Bồ-đề.
457. Sáu pháp Ba-la-mật
458. Với bốn vị như vậy
459. Một, hai lại một, hai,
460. Thứ tự tu viên mãn.
461. Ba loại: Thí, giới, tu
462. Mỗi loại tùy cảm ứng
463. Được gọi tên phước nghiệp
464. Sai biệt như nghiệp đạo.
465. Do xả này, gọi thí
466. Cúng dường làm lợi ích
467. Thân ngữ và phát tâm
468. Nhận lấy quả phước lớn.
469. Vì lợi mình lợi người
470. Không vì hai mà thí.
471. Do ruộng tài chủ khác
472. Nên quả thí sai biệt.
473. Chủ khác do tin tưởng v.v…
474. Kính trọng hành bố thí v.v…
475. Được tôn kính yêu mến
476. Đúng thời khó mất quả.
477. Tài khác do có sắc v.v…
478. Được sắc đẹp tên tốt
479. Chúng yêu, thân mềm mại
480. Có tùy thời xúc, lạc.
481. Khác ruộng do cõi khổ
482. Ân đức có sai biệt.
483. Thí Bồ-tát giải thoát
484. Thứ tám là tối thắng.
485. Cha mẹ bệnh, pháp sư
486. Thân sau cùng Bồ-tát

487. Chẳng phải chứng bậc Thánh
488. Quả thí cũng vô lượng.
489. Khởi sau, ruộng, căn bản
490. Tư, gia hạnh, ý vui
491. Do đó có dưới trên
492. Nghiệp phẩm cũng dưới trên.
493. Do thẩm, tư tròn đầy
494. Không đối trị làm ác
495. Có bạn dị thục khác
496. Nghiệp này gọi tăng trưởng.
497. Xả nhiều thì được phước
498. Như từ v.v… và không thọ.
499. Ruộng xấu có quả tốt
500. Giao quả không trái ngược.
501. Lìa phạm giới và ngăn
502. Gọi giới có hai thứ
503. Chẳng loại nhân phạm giới
504. Nương thanh tịnh trị, diệt.
505. Đẳng dẫn thiện gọi tu
506. Huân tập tâm mạnh nhất.
507. Giới, tu rất thù thắng
508. Quả sinh thiên, giải thoát.
509. Cảm một kiếp sinh thiên v.v…
510. Được một lượng phước tịnh.
511. Pháp thí là như thật
512. Biện giải kinh không nhiễm.
513. Thuận phước, thuận giải thoát
514. Thuận quyết trạch là ba
515. Được quả tốt Niết-bàn
516. Thứ tự Thánh đạo thiện.
517. Chúng khởi theo như lý
518. Ba nghiệp và năng phát
519. Thứ tự làm tự thể

520. Thư ấn toán, văn, số.
521. Vô lậu thiện là tốt
522. Nhiễm có tội là xấy
523. Thiện hữu vi nên tập
524. Giải thoát là trên hết.

Phẩm 5: PHÂN BIỆT TÙY MIÊN (Gồm 69 Tụng)

1. Tùy miên gốc các hữu
2. Có sáu loại sai biệt
3. Là tham, sân và mạn
4. Vô minh, kiến và nghi.
5. Sáu thành bảy do tham
6. Hai giới trên tham hữu
7. Vì chuyển đổi bên trong
8. Nên chướng ngại giải thoát.
9. Sáu thành mười do kiến
10. Hữu thân kiến khác nhau
11. Riêng chấp kiến, tà kiến
12. Kiến thủ, giới cấm thủ.
13. Sáu hành bộ, giới khác
14. Lập thành chín tám loại
15. Cõi Dục kiến khổ đoạn
16. Mười bảy, bảy, tám, bốn
17. Theo thứ tự loại trừ
18. Tam nhị kiến kiến nghi
19. Sắc, Vô sắc, trừ sân
20. Ngoài ra như cõi Dục..
21. Nhẫn làm hại tùy miên
22. Hữu đảnh chỉ kiến đoạn
23. Chỗ khác kiến, tu đoạn
24. Trí làm hại do tu.
25. Ngã, ngã sở, đoạn, thường

26. Bác không, thấp làm cao
27. Phi nhân đạo, Thánh đạo
28. Tự thể năm loại kiến.
29. Đối với Đại Tự tại v.v…
30. Phi nhân vọng chấp nhân
31. Theo thường, ngã, đảo sinh
32. Nên chỉ kiến khổ đoạn.
33. Tự thể bốn điên đảo
34. Có từ ba loại kiến
35. Duy đảo suy tăng cố
36. Tưởng tâm tùy kiến lực.
37. Bảy, chín mạn từ ba
38. Đều do kiến, tu đoạn
39. Bậc Thánh như sát triền
40. Tu đoạn không hiện hành.
41. Loại mạn v.v và ngã mạn
42. Ác tác trong bất thiện
43. Bậc Thánh giả không khởi
44. Tăng trưởng do kiến nghi.
45. Do kiến khổ, tập đoạn
46. Các kiến, nghi tương ưng
47. Và vô minh bất cộng
48. Biến hành nơi tự giới
49. Trong ấy trừ hai kiến
50. Chín thứ khác duyên trên
51. Trừ đắc, duyên địa trên
52. Đều thuộc biến hành này
53. Thuộc kiến, diệt, đạo đoạn
54. Tà kiến, nghi tương ưng
55. Và vô minh bất cộng
56. Sáu hay duyên vô lậu
57. Trong ấy duyên diệt pháp
58. Tức diệt của tự địa

59. Duyên đạo địa sáu, chín
60. Do biệt trị tương nhân
61. Tham, sân, mạn hai thủ
62. Duyên tịnh, phi vô lậu
63. Nên lìa cảnh chẳng oán
64. Tánh tịnh tĩnh tối thắng
65. Chưa đoạn biến, tùy duyên
66. Tất cả trong địa mình
67. Phi biến ở bộ mình
68. Nhờ duyên nên tùy tăng
69. Chẳng phải duyên vô lậu
70. Không nhiếp pháp hữu vi
71. Tùy nơi pháp tương ưng
72. Tương ưng nên tùy tăng.
73. Tùy miên hai cõi trên
74. Và thân, biên Cõi dục
75. Kia thuộc si, vô ký
76. Ngoài ra đều bất thiện.
77. Căn bất thiện cõi Dục
78. Tham, sân, si bất thiện.
79. Căn vô ký có ba
80. Ái, si, tuệ vô ký
81. Chẳng phải hai cử khác
82. Sư khác lập bốn loại
83. Tức ái, kiến, mạn, si
84. Ba định đều do si.
85. Đáp bằng cách phân biệt
86. Hỏi lại và từ chối
87. Hỏi tử sinh thù thắng
88. Ngã, uẩn một hay khác v.v…
89. Bị trói ở sự vật
90. Chưa đoạn tham, sân, mạn
91. Quá, hiện hoặc đã khởi

92. Ý biến hành vị lai
93. Tự thế năm thức sinh
94. Không sinh cũng biến hành
95. Quá, vị, biến hành khác
96. Hiện tại duyên năng hiện.
97. Ba đời do Phật thuyết
98. Quả, cảnh hai điều kiện
99. Nói ở trong ba đời
100. Nên nói nhất thiết hữu.
101. Trong đây có bốn thứ
102. Loại, tướng, vị, đãi khác
103. Thứ ba nương tác dụng
104. Lập thời là tốt nhất.
105. Điều gì ngăn tác dụng
106. Không khác không lập đời?
107. Thật hữu gì sinh, diệt
108. Tánh pháp ấy sâu xa.
109. Nương kiến khổ đã đoạn
110. Còn biến hành tùy miên
111. Và phẩm trước đã đoạn
112. Vẫn còn phiền não khác.
113. Kiến khổ, tập, tu đoạn
114. Nếu hệ thuộc Dục giới
115. Ba tự giới, một sắc
116. Chỗ hành thức vô lậu.
117. Sắc, dưới, tự có ba
118. Ở trên cảnh thức tịnh
119. Vô sắc thông ba cõi
120. Ba duyên thanh tịnh thức.
121. Chỗ kiến diệt, đạo đoạn
122. Đều tăng thức tự loại
123. Vô lậu trong ba cõi
124. Sau ba cảnh, tịnh thức.

125. Tâm tùy miên hai loại
126. Là nhiễm và vô nhiễm
127. Tâm nhiễm thông hai thứ
128. Vô nhiễm chỉ tùy tăng.
129. Vô minh, nghi, tà, thân,
130. Biên kiến, giới kiến thủ
131. Tham, mạn, sân thứ lớp
132. Do trước dẫn sau sinh.
133. Do tùy miên chưa đoạn
134. Và cảnh tùy xuất hiện
135. Tác ý phi lý khởi
136. Nói hoặc đủ nhân duyên.
137. Phiền não, triền Dục giới
138. Trừ si gọi dục lậu
139. Hữu lậu hai giới trên
140. Chỉ phiền não trừ si
141. Đồng cửa trong, vô ký
142. Định địa nên hợp nhất
143. Vô minh gốc các hữu
144. Lập riêng thành một lậu
145. Bộc lưu, ách cũng vậy
146. Biệt lập kiến vì nhạy
147. Kiến thường không thuận trụ
148. Nên không lập thành lậu
149. Dục, hữu và với si
150. Kiến phân hai gọi thủ
151. Vô minh không biệt lập
152. Vì không phải năng thủ.
153. Hai cách vi tế tăng
154. Tùy trục và tùy phược
155. Trụ, chảy trôi đeo bám
156. Là nghĩa của tùy miên.
157. Do sai biệt của kết v.v…

158. Nên nói có năm loại.
159. Chín kết có vật, thủ v.v…
160. Lập nên kiến, thủ kết
161. Hai loại này bất thiện
162. Và tự tại khởi lên
163. Trong triền có tật, xan
164. Thiết lập thành hai kết
165. Hoặc hai loại số hành
166. Làm nhân sự nghèo hèn
167. Biến hiện tùy phiền não
168. Gây não loạn hai bộ.
169. Năm kết thuộc hạ phần
170. Do hai không thoát Dục
171. Do ba hoàn Dục giới
172. Thâu môn, căn nên ba
173. Hoặc do không muốn đến
174. Mê mờ và nghi ngờ
175. Hay chướng ngại giải thoát
176. Nên chỉ nói đoạn ba.
177. Năm kết thuận thượng phần
178. Hai tham Sắc, Vô sắc
179. Trạo cử, mạn, vô minh
180. Khiến không vượt thượng giới.
181. Ba phược do ba thọ.
182. Tùy miên trước đã nói.
183. Ngoài ra tùy phiền não
184. Tâm nhiễm sở, hành uẩn.
185. Tám triền không hổ, thẹn
186. Tật, xan và hối miên
187. Và trạo cử, hôn trầm
188. Thêm phẫn, phú là mười
189. Không hổ, xan, trạo cử
190. Đều theo tham mà sinh

191. Không thẹn, miên, hôn trầm
192. Theo vô minh sinh khởi
193. Tật, phẫn nương sân khởi
194. Hối theo nghi, phú, tránh.
195. Sáu phiền não là não,
196. Hại, hận, siểm, cuống, kiêu
197. Cuống, kiêu theo tham sinh.
198. Hại, hận theo sân khởi.
199. Não theo kiến thủ khởi.
200. Siểm theo các kiến sinh.
201. Triền vô tàm, quý, miên
202. Hôn, trạo kiến tu đoạn
203. Triền khác và phiền não
204. Tự tại nên tu đoạn
205. Ba Dục hai ác khác
206. Cõi trên đầu vô ký.
207. Siểm, cuống : Dục, sơ định.
208. Ba cõi ba, Dục khác.
209. Kiến đoạn trừ mạn, miên
210. Tùy phiền não tự tại
211. Đều ở địa ý khởi
212. Số khác nương sáu thức.
213. Các phiền não Dục giới
214. Tham, hỷ tương ưng hỷ lạc
215. Sân ưu, khổ. Si khắp
216. Tà kiến, ưu và hỷ
217. Nghi ưu năm với hỷ
218. Tất cả tương ưng xả
219. Địa trên đều tùy ưng
220. Khắp các thọ tự thức.
221. Trong các tùy phiền não
222. Tật, hối, não và phẫn
223. Hại, hận, ưu đều khởi

224. Xan, hỷ, thọ tương ưng
225. Siểm, cuống và miên phú
226. Cùng ưu, hỷ đều khởi
227. Kiêu, hỷ lạc đều xả
228. Bốn thứ tương ưng thọ.
229. Năm "cái" ở cõi Dục
230. Thực, trị dụng giống nhau
231. Tuy hai lập một "cái"
232. Chướng uẩn thành năm "cái".
233. Do biến tri sở duyên
234. Đoạn trừ năng duyên kia
235. Đoạn trừ sở duyên kia
236. Đối trị khởi nên đoạn.
237. Đối, trị có bốn loại
238. Là đoạn, trì, viễn, yếm.
239. Nên biết từ sở duyên
240. Nên các hoặc được đoạn.
241. Tánh viễn có bốn loại
242. Là tướng, trị, xứ, thời
243. Như đại chủng, thi-la
244. Phương khác, thế giới khác.
245. Các hoặc không lại đoạn
246. Lìa buộc được nhiều lần
247. Gọi trị sinh, đắc quả
248. Luyện căn trong sáu thời.
249. Có chín đoạn biến tri
250. Dục sơ, nhị đoạn một
251. Hai một hợp thành ba
252. Ba cõi trên cũng vậy
253. Năm khác thuận phần dưới
254. Sắc giới đoạn cả ba.
255. Trong ấy sáu quả nhẫn
256. Ba quả khác, trí quả

257. Tất cả vị chí quả
258. Năm hoặc tám căn bản
259. Vô sắc có một quả
260. Ba căn bản cũng vậy
261. Hai thế tục, chín Thánh
262. Pháp trí ba loại hai
263. Phẩm pháp trí sáu quả
264. Phẩm loại trí năm quả.
265. Được vô lậu đoạn đắc
266. Và khiếm khuyết Hữu Đảnh
267. Diệt hai nhân, vượt giới
268. Nên lập chín biến tri.
269. Kiến đế chưa thành tựu
270. Hoặc thành một đến năm
271. Tu thành sáu, một, hai
272. Vô học chỉ thành một.
273. Siêu vượt cõi được quả
274. Hai xứ tập, biến tri.
275. Xả một, hai, năm, sáu
276. Trừ năm đắc cũng vậy.

Phẩm 6: PHÂN BIỆT HIỀN THÁNH (Gồm 83 Tụng)

1. Đã nói đoạn phiền não
2. Do kiến đế tu đạo
3. Kiến đạo chỉ vô lậu
4. Tu đạo thông hai loại.
5. Bốn đế trước đã nói
6. Là khổ, tập, diệt, đạo
7. Tự thể chúng cũng vậy
8. Thứ tự tùy hiện quán.
9. Khổ do ba khổ hợp
10. Tất cả tùy tương ưng

11. Khả ý, không khả ý
12. Pháp hành hữu lậu khác.
13. Bị phá không giác biết
14. Tuệ, điều khác cũng vậy
15. Như bình nước thế tục
16. Khác đây gọi thắng nghĩa.
17. Khi hướng đến kiến đế
18. Nên trụ giới, chuyên tu
19. Văn, tư, tu thành tựu
20. Có danh lẫn nghĩa cảnh.
21. Thân tâm đều xa lìa
22. Không bất túc, tham dục quá lớn
23. Gọi đã đắc, chưa đắc
24. Cầu nhiễu danh vốn không
25. Pháp tương vi ba cõi
26. Tánh vô tham, vô lậu
27. Bốn Thánh chủng cũng vậy
28. Ba trước chỉ hỷ, túc
29. Hậu nghiệp ba sinh cụ
30. Đối trị bốn ái khởi
31. Tham muốn ngã, ngã sở
32. Vĩnh viễn, tạm thời dứt.
33. Tu cần có hai cửa
34. Quán bất tịnh, sổ tức
35. Người tham, tầm tăng thượng
36. Tu theo thứ tự này.
37. Đối trị cả bốn tham
38. Quán sát các đốt xương
39. Rộng đến biên sau lược
40. Gọi là mới tập tu
41. Trừ chân, đến nửa đầu
42. Gọi đã tu thuần thục
43. Chú tâm giữa lông mày

44. Gọi thành tựu tác ý.
45. Mười địa tánh vô tham
46. Duyên sắc Dục nên khởi
47. Duyên bất tịnh cùng thời
48. Hữu lậu đắc hai loại.
49. Tức niệm tuệ năm địa
50. Duyên gió, nương thân Dục
51. Hai đắc, ngoại đạo không
52. Có sáu là đếm thở v.v…
53. Thở ra, vào nương thân
54. Theo hai hướng sai biệt
55. Hữu tình không chấp thọ
56. Đẳng lưu không duyên dưới.
57. Nương vào "chỉ" đã tu
58. Quán bằng cách trụ niệm
59. Dùng tự tướng, cộng tướng
60. Quán thân, thọ, tâm, pháp
61. Trụ tự tánh, văn tuệ v.v…
62. Trụ sở duyên, tương tạp
63. Nói thứ tự sinh khởi
64. Trị điên đảo, có bốn.
65. Người trụ pháp niệm trụ
66. Quán chung bốn sở duyên
67. Tu vô thường và khổ
68. Không và tướng vô ngã.
69. Từ đây sinh pháp Noãn
70. Quán đủ bốn Thánh đế
71. Tu mười sáu hành tướng
72. Và Đảnh khởi cũng thế
73. Hai thiện căn trên đây
74. Trước nương pháp trước, sau bốn
75. Nhẫn chỉ nương pháp niệm
76. Phẩm trung, hạ giống Đảnh.

77. Phẩm thượng, quán dục khổ
78. Một hành, một sát-na
79. Thế đệ nhất cũng vậy
80. Năm uẩn, tuệ trừ "đắc".
81. Thuận phần quyết trạch này
82. Bốn thứ nhờ tu thành
83. Sáu địa, hai hoặc bảy
84. Nương thân Dục giới chín
85. Ba loại được nữ, nam
86. Thứ tư nữ cũng vậy
87. Bậc Thánh xả mất địa
88. Dị sinh do mạng chung
89. Sơ, nhị cũng thoái xả
90. Nương gốc định kiến đế
91. Xả không được địa trước
92. Tánh hai xả chẳng đắc.
93. Noãn ắt đến Niết-bàn
94. Đảnh không đoạn thiện căn
95. Nhẫn không đọa cõi ác
96. Đệ nhất vào "ly sinh".
97. Chủng tánh Thanh văn chuyển
98. Hai ba thiện thành Phật
99. Độc giác, Phật không chuyển
100. Một lần ngồi đã giác.
101. Thuận phần giải thoát trước
102. Ba đời mới giải thoát
103. Nghiệp Văn tư tạo thành
104. Sinh ở người ba châu.
105. Trực tiếp pháp đệ nhất
106. Tức duyên khổ Dục giới
107. Khởi pháp nhẫn vô lậu
108. Nhẫn lại sinh pháp trí
109. Kế duyên khổ cõi khác

110. Khởi loại nhẫn, loại trí
111. Duyên tập, diệt, đạo đế
112. Mỗi đế sinh bốn pháp
113. Mười sáu tâm như thế
114. Gọi hiên quán Thánh đế
115. Hiện quán có ba loại
116. Là kiến, duyên và sự.
117. Cùng "Thế đệ nhất pháp"
118. Đồng nương vào một địa.
119. Nhẫn, trí theo thứ tự
120. Là vô gián, giải thoát.
121. Mười lăm tâm, kiến đạo
122. Thấy điều chưa từng thấy.
123. Gọi tùy tín, pháp hành
124. Do căn chậm, nhanh khác
125. Đều tu hoặc đoạn một
126. Đến "năm" hướng sơ quả
127. Đoạn ba hướng nhị quả
128. Lìa tám địa hướng ba.
129. Đến tâm thứ mười sáu
130. Tùy ba hướng trụ quả
131. Gọi tín giải, kiến chí
132. Do nhanh, chậm sai biệt.
133. Trong các đoạn đắc quả
134. Chưa được quả cao hơn
135. Nên chưa khởi đạo diệu
136. Gọi trụ quả không hướng.
137. Mỗi địa, chín đức, tội
138. Thượng, trung, hạ ba thứ.
139. Chưa đoạn do tu đoạn
140. Thì tái sinh bảy lần.
141. Đoạn, dục ba bốn phẩm
142. Ba, hai đời, Già gia

143. Đoạn đến năm, nhị hướng
144. Đoạn sáu được Nhất lai.
145. Đoạn bảy hoặc tám phẩm
146. Một lần sinh, Nhất gián
147. Đây tức đệ tam hướng
148. Đoạn chín, quả Bất hoàn.
149. Trung, sinh, hữu hành này
150. Vô hành nhập Niết-bàn
151. Thượng lưu nếu tu tập
152. Sinh trời Sắc cứu cánh
153. Siêu Bán, siêu Biến một
154. Điều khác sinh Hữu Đảnh
155. Hành Vô sắc có bốn
156. Trụ đây, nhập Niết-bàn.
157. Hành Sắc giới có chín
158. Mỗi trường hợp có ba
159. Nghiệp "hoặc", căn khác nhau
160. Nên lập thành chín loại.
161. Lập bảy Thiện sĩ thú
162. Do Thượng lưu không khác
163. Hành thiện không làm ác
164. Đi lên không trở lại.
165. Sinh cõi Dục đắc Thánh
166. Không sinh ở cõi khác
167. Thánh giả sinh cõi trên
168. Không luyện căn thoái thất.
169. Thứ tư tu tĩnh lự
170. Thành do một niệm trụ
171. Vì thọ sinh, hiên lạc
172. Và phiền não thoái thất.
173. Tạp tu có năm phẩm
174. Sinh vào trời Tịnh cư.
175. Bất hoàn được diệt định

176. Chuyển tên gọi Thân chứng.
177. Tu "hoặc" thuộc thượng giới
178. Đoạn một phẩm sơ định
179. Đến tám phẩm Hữu Đảnh
180. Đều hướng A-la-hán
181. Đạo vô gián thứ chín
182. Gọi định Kim-cang-dụ
183. Tận đắc, Tận trí sinh
184. Thành tựu quả Vô học.
185. Hữu Đảnh do vô lậu
186. Địa khác do lìa nhiễm.
187. Thánh tu hai, lìa tám
188. Đắc hai loại "lìa buộc".
189. Vô lậu địa vị chí
190. Hay lìa tất cả địa
191. Tám khác lìa tự, thượng (địa)
192. Hữu lậu lìa địa dưới.
193. Phần gần lìa nhiễm dưới
194. Đầu ba, sau giải thoát
195. Căn bản hoặc Cận phần
196. Địa trên chỉ căn bản.
197. Đời vô gián giải thoát
198. Theo duyên trên và dưới
199. Tạo hành tướng thô, khổ
200. Cùng tĩnh diệu và ly.
201. Bất động hậu Tận trí
202. Liền khởi Vô sinh trí
203. Tận khác hoặc chánh kiến
204. A-la-hán đều có.
205. Tịnh đạo tánh Sa-môn
206. Quả hữu vi, vô vi
207. Có tám, mươi chín loại
208. Đạo giải thoát và diệt.

209. Năm nhân lập bốn quả
210. Xả từng được thắng đạo
211. Đoạn Tập được tám trí
212. Tu đốn mười sáu hành.
213. Thế tục chỗ được đoạn
214. Là do được Thánh đạo
215. Còn giữ được Vô lậu
216. Gọi là quả Sa-môn.
217. Nói đến tánh Sa-môn
218. Cũng gọi Bà-la-môn
219. Hay gọi là pháp luân
220. Do chỗ chuyển Chân Phạm
221. Trong đây chỉ kiến đạo
222. Nên gọi là Phạm luân
223. Vì nhanh giống bánh xe
224. Hoặc đầy đủ tăm xe.
225. Ba nương dục sau ba
226. Do trên không kiến đạo
227. Không nghe không duyên dưới
228. Không chán ghét, sợ hãi.
229. Sáu hạng A-la-hán
230. Thoái pháp đến Bất động
231. Năm đầu tín giải sinh
232. Đều gọi Thời giải thoát
233. Hạng sau Bất thời giải (thoát)
234. Sinh từ kiến chí trước.
235. Được từ chủng tánh trước
236. Được lúc sau luyện căn.
237. Bốn loại đọa chủng tánh
238. Năm theo quả, không trước.
239. Học, phàm phu sáu loại
240. Luyện căn không kiến đạo.
241. Thoái đọa có ba loại

242. Đắc, chưa đắc, thọ dụng
243. Phật chỉ có loại cuối
244. Lợi giữa, cuối, độn ba.
245. Nếu khi đang thoái quả
246. Thì không thể mạng chung
247. Chỗ không làm trụ quả
248. Tàm tăng nên không làm.
249. Vị luyện căn, Vô học
250. Chín vô gián, giải thoát
251. Do nghiệp nên học một
252. Vô lậu nương ba cõi
253. Vô học nương chín địa
254. Hữu học nương sáu địa
255. Quả xả và quả thắng
256. Chỉ đạt được quả đạo.
257. Bảy Thanh văn, hai Phật
258. Sai biệt do chín căn.
259. Gia hạnh căn diệt định
260. Giải thoát thành bảy loại
261. Về sự chỉ có sáu
262. Ba đường mỗi hai loại.
263. "Câu" vì được diệt định
264. Khác gọi Tuệ giải thoát.
265. Hữu học gọi toàn mãn
266. Do căn, quả và định
267. Vô học được toàn mãn
268. Chỉ do căn và định.
269. Nên biết tất cả đạo
270. Lược nói chỉ có bốn
271. Là gia hạnh vô gián
272. Giải thoát và thắng tiến.
273. Lộ trình có bốn loại:
274. Lạc nương căn bản tịnh

275. Khổ nương ở địa khác
276. Nhanh, chậm độn, lợi căn.
277. Giác phần ba mươi bảy
278. Gọi là bốn niệm trụ
279. Giác trí tận Vô sinh trí
280. Thuận đây nên gọi phần.
281. Giác thực sự có mười
282. Là tuệ, cần, định, tín
283. Niệm, hỷ, xả, khinh an
284. Và giới, tầm làm thể.
285. Bốn niệm trụ chánh đoạn
286. Thần túc nương tăng thượng
287. Nói là tuệ, cần, định
288. Thực các thiện gia hạnh.
289. Sơ nghiệp, thuận quyết trạch
290. Tu đạo và kiến đạo
291. Làm bảy phẩm niệm, trụ v.v...
292. Nên biết thứ tự tăng.
293. Bảy giác và tám đạo
294. Đều nhất hướng về vô lậu
295. Ba, bốn, năm căn lực
296. Đều thông cả hai loại.
297. Sơ tĩnh có tất cả
298. Vị chí trừ căn hỷ
299. Nhị tĩnh lự trừ tầm
300. Tam, tứ trung trừ hai
301. Ba địa ở Vô sắc
302. Trừ giới hai loại trước
303. Ở cõi Dục, Hữu Đảnh
304. Trừ giác chi, đạo chi.
305. Chủng tịnh có bốn loại
306. Là Phật, Pháp, Tăng, giới
307. Kiến đế được pháp giới

308. Kiến đạo gồm Phật, Tăng
309. Pháp: toàn bộ ba đế
310. Đạo Bồ-tát, Độc-giác
311. Tín và giới làm thể
312. Bốn loại đều vô lậu.
313. Hữu học có trói buộc
314. Không chánh trí giải thoát
315. Giải thoát hữu vô vi
316. Gọi thắng giải, trạch diệt
317. Hữu vi, Vô học chi
318. Tức hai giải thoát uẩn
319. Chánh trí như nói giác
320. Tận và Vô sinh trí.
321. Tâm Vô học khi sinh
322. Chính giải thoát chướng ngại.
323. Đạo lúc ở tán diệt
324. Mới đoạn chướng ngại này.
325. Ba cõi thoát vô vi
326. Lìa giới chỉ lìa tham
327. Đoạn giới diệt kết khác
328. Diệt giới đoạn sự kia.
329. Xa tuệ duyên khổ tập
330. Lìa duyên đế đoạn phiền
331. Tương đối có khác nhau.
332. Nên lập thành "tứ cú".

Phẩm 7: PHÂN BIỆT TRÍ (Gồm 61 Tụng)

1. Nhẫn tuệ không phải trí
2. Tận, vô không phải kiến
3. Tuệ vô lậu cả hai
4. Đều trí, tuệ, kiến, tánh.
5. Mười trí gồm hai loại

6. Hữu vô lậu khác biệt
7. Thế tục thuộc hữu lậu
8. Pháp, loại gọi vô lậu
9. Thế tục biến khắp cảnh
10. Pháp trí và loại trí
11. Duyên cõi Dục, cõi trên
12. Lấy khổ đế v.v… làm cảnh.
13. Pháp loại do cảnh khác
14. Nên lập bốn tên: Khổ v.v...
15. Gồm Tận, Vô sinh trí
16. Trước chỉ có khổ, tập.
17. Pháp, loại, đạo, thế trí
18. Tạo nên tha tâm trí
19. Căn, địa, vị, thù thắng
20. Đời sau sẽ không biết
21. Pháp, loại không biết nhau.
22. Thanh văn, Bích chi, Phật
23. Thứ tự biết kiến đạo
24. Hai, ba tất cả niệm.
25. Đối với bốn Thánh đế
26. Biết rằng mình đã biết v.v...
27. Không còn cần phải biết v.v...
28. Thứ tự Tận, Vô sinh.
29. Do tự tánh đối trị
30. Hành tướng, cảnh hành tướng
31. Gia hạnh, đầy đủ nhân
32. Nên lập thành mười trí.
33. Pháp trí duyên diệt, đạo
34. Ở giai đoạn tu đạo
35. Kiêm tu đoạn cõi trên
36. Loại không trị Dục giới.
37. Pháp trí và loại trí
38. Có mười sáu hành tướng

39. Đời có đây và khác
40. Bốn đế có bốn thứ
41. Tha tâm trí vô lậu
42. Chỉ bốn thứ duyên đạo
43. Hữu lậu duyên tự tướng
44. Hai thứ duyên một sự
45. Tận, vô có mười bốn
46. Không lìa "Không", vô ngã.
47. Tịnh không vượt mười sáu
48. Dựa luận này nên nói.
49. Hành tướng mười sáu pháp
50. Thể này chỉ là tuệ
51. Năng hành có sở duyên
52. Sở hành các pháp hữu.
53. Tục trí ba, chín thiện
54. Nương tất cả các địa
55. Tha tâm trí nương bốn
56. Pháp sáu, bảy khác, chín
57. Hiện khởi lên ở thân
58. Tha tâm nương Dục, Sắc
59. Pháp trí nương cõi Dục
60. Tám trí thông ba cõi.
61. Các trí thuộc niệm trụ
62. Diệt trí chỉ niệm cuối
63. Tha tâm ba niệm sau
64. Tám trí thông bốn niệm
65. Các trí duyên lẫn nhau
66. Pháp, loại, đạo có chín
67. Khổ, tập trí có hai
68. Bốn có mười, diệt không.
69. Sở duyên gồm mười pháp
70. Ba cõi và vô lậu
71. Vô vi có hai loại

72. Tục duyên mười pháp năm.
73. Loại bảy, khổ, tập sáu
74. Diệt duyên một, đạo hai
75. Tha tâm trí duyên ba
76. Mỗi tận, vô sinh chín.
77. Tục trí trừ phẩm tự
78. Duyên tất cả các pháp
79. Với hành tướng phi ngã
80. Do văn, tư thành tựu.
81. Phàm phu và bậc Thánh
82. Niệm đầu thành một trí
83. Niệm hai thành ba trí
84. Bốn niệm sau tăng một
85. Tu đạo được bảy trí
86. Lìa dục thêm tha tâm
87. Vô học độn, lợi căn
88. Thành tựu chín mười trí.
89. Kiến đạo nhẫn trí khởi
90. Cùng loại tu vị lai
91. Ba loại trí kiêm tu
92. Hiện quán biên tục trí
93. Không thuộc địa tự, hạ
94. Bốn khổ tập, sau diệt
95. Cảnh hành tướng tự đế
96. Chỉ được do gia hạnh.
97. Sát-na đầu tu đạo
98. Tu tu sáu hoặc bảy trí
99. Đoạn tám địa, vô gián
100. Các đạo "hữu dục", khác
101. Tám giải thoát Hữu Đảnh
102. Mỗi cõi tu bảy trí
103. Vô gián trên, cõi khác
104. Thứ tự tu sáu, tám.

105. Sát na đầu Vô học
106. Tu chín hoặc tu mười.
107. Vì lợi độn khác nhau.
108. Đạo thắng tiến cũng vậy.
109. Luyện căn đạo vô gián
110. Học sáu. Vô học bảy
111. Các học sáu, bảy, tám
112. Tu tám, chín, tất cả.
113. Tạp tu gồm vô gián
114. Hữu học: bảy tám, chín.
115. Các đạo học: tu tám,
116. Tu chín, hoặc tất cả.
117. Thánh khởi các công đức
118. Và dị sinh các bậc
119. Chỗ tu trí nhiều ít
120. Nên tư duy đúng lý.
121. Các đạo nương đây được
122. Tu hữu lậu địa này
123. Vì lìa, được khởi đây
124. Tu vô lậu đây, dưới.
125. Sơ tận tu tất cả
126. Đức hữu lậu chín địa
127. Khởi trên không tu dưới.
128. Từng được pháp không tu.
129. Lập được tu, tập tu
130. Nương pháp thiện hữu vi
131. Nương các pháp hữu lậu
132. Lập tu trị, tu khiển.
133. Mười tám pháp bất cộng
134. Là mười lực v.v... của Phật.
135. Xứ phi xứ mười trí
136. Nghiệp tám trừ diệt, đạo
137. Định, căn, giải, giới chín

138. Biến thú chín hoặc mười
139. Túc, sinh tử thuộc tục
140. Tận sáu hoặc mười trí
141. Trí túc trụ trí sinh tử
142. Nương tĩnh lự thông khác
143. Thân Phật ở Thiệm bộ
144. Không ngại đối với cảnh.
145. Lực thân Na-la-diên
146. Hoặc chi tiết cũng vậy
147. Tăng bằng mười, bảy voi
148. Có xúc này làm tánh.
149. Thứ tự bốn vô úy
150. Lực đầu, mười, hai, bảy.
151. Ba niệm ở niệm tuệ
152. Duyên cảnh nghịch, cảnh thuận.
153. Đại bi chỉ tục trí
154. Do cảnh, hành, tư lương
155. Bình đẳng và phẩm thượng
156. Khác bi do tám nhân.
157. Về tư lương pháp thân
158. Lợi tha Phật như nhau
159. Thọ lượng và chủng tánh v.v...
160. Chư Phật có khác nhau.
161. Pháp khác của Đức Phật
162. Chung bậc Thánh, phàm phu
163. Là vô tránh, Nguyện trí
164. Và đức vô ngại giải v.v...
165. Vô tránh thuộc thế tục
166. Sau tĩnh lự, bất động
167. Duyên ba châu chưa sinh
168. Cõi Dục "hoặc" "hữu sự".
169. Nguyện trí duyên tất cả
170. Điều khác như Vô tránh.

171. Vô ngại giải có bốn.
172. Là Pháp, Nghĩa, Từ, Biện
173. Duyên, danh, nghĩa, ngôn, đạo
174. Vô thoái trí làm tánh
175. Pháp từ chỉ tục trí
176. Nương tựa năm, hai địa
177. Nghĩa mười, sáu, biện chín
178. Đều nương tất cả địa
179. Nếu đắc tức bốn loài
180. Pháp khác như Vô tránh v.v...
181. Sáu đức nương biên tế v.v...
182. Sáu định biên tế sau
183. Tùy thuận đến cứu cánh
184. Ngoài Phật, gia hạnh được.
185. Sáu thông gọi thần cảnh
186. Thiên nhãn, nhĩ, tha tâm
187. Túc trụ và lậu tận
188. Thuộc giải thoát và tuệ
189. Bốn trí tha tâm năm
190. Lậu tận thông như lực
191. Năm nương bốn tĩnh lự
192. Địa tự, hạ làm cảnh
193. Thanh văn Bích chi Phật
194. Hai ba ngàn thế giới v.v...
195. Chưa từng do gia hạnh
196. Từng tu do lìa nhiễm.
197. Ba đầu thân, niệm trụ
198. Tha tâm ba, khác bốn
199. Thiên nhãn, nhĩ vô ký
200. Bốn thông khác chỉ thiện.
201. Ba minh, năm, hai sáu
202. Diệt si thuộc ba đời
203. Sau thực, hai loại giả

204. Hữu học ám, vô minh.
205. Một, bốn, sáu: thị đạo
206. Giáo giới là cao nhất.
207. Quyết do thông lập thành
208. Dẫn đến quả lợi ích.
209. Thể của "Thần" là định
210. Hai cảnh là hành, hóa
211. Ba hành: Ý thế Phật
212. Thông vận thân, thắng giải
213. Hóa có hai: Dục, Sắc
214. Tánh là bốn, hai xứ
215. Mỗi xứ có hai loại
216. Như tự, hóa thân Phật.
217. Tâm biến có mười bốn
218. Quả định hai đến năm
219. Như được định, chỗ dựa
220. Từ tịnh tự sinh hai
221. Sự hóa do tự địa
222. Ngữ cho địa tự, hạ
223. Hóa thân và hóa chủ
224. Ngữ đều không như Phật
225. Trước lập nguyện giữ thân
226. Sau khởi tâm phát ngữ
227. Khi chết lưu xan thể
228. Có người nói không lưu
229. Lúc đầu cần hóa tâm
230. Thành thục rồi thì khác
231. Tu đắc thuộc vô ký
232. Ngoài ra thông ba tánh.
233. Thiên nhĩ, nhãn là căn
234. Tịnh sắc thuộc tịnh địa
235. Luôn đồng phần không khuyết
236. Năm chướng, vi tế xa v.v...

237. Thần cảnh năm: tu, sinh
238. Chú, nghiệp, dược thành tựu
239. Tha tâm: Tu, sinh, chú
240. Cộng thêm chiêm tướng thành
241. Tu, sinh và nghiệp thành
242. Trừ tu, đều ba tánh
243. Cõi người không sinh đắc
244. Địa ngục mới hay biết.

Phẩm 8: PHÂN BIỆT ĐỊNH (Gồm 39 Tụng)

1. Mỗi định có hai loại
2. Đối với Sinh đã nói
3. Định là chuyên một cảnh
4. Cũng với tánh năm uẩn
5. Trước đủ tứ, hỷ, lạc
6. Sau dần lìa chi trước.
7. Vô sắc cũng như vậy
8. Bốn uẩn lìa địa dưới
9. Cùng ba "cận phần" trên
10. Gọi chung "trừ tưởng sắc"
11. Vô sắc là không sắc
12. Sau sắc khởi theo tâm.
13. Ba loại "không vô biên" v.v...
14. Gọi tên theo gia hạnh
15. Phi tưởng, phi phi tưởng
16. Mê muội nên lập tên.
17. Tám "Đẳng chí" căn bản
18. Bảy trước mỗi có ba
19. Vị, tịnh và vô lậu
20. Sau hai loại vị, tịnh
21. Vị tương ưng với ái

22. Tịnh là thiện thế gian
23. Đây tức chấp trước vị
24. Vô lậu là xuất thế.
25. Tĩnh trước có năm chi
26. Tầm, tứ, hỷ, lạc, định
27. Đệ nhị có bốn chi
28. Nội tịnh, hỷ, lạc, định
29. Đệ tam đủ năm chi
30. Xả, niệm, tuệ, lạc, định
31. Đệ tứ có bốn chi
32. Xả, niệm, thọ và định.
33. Có mười một thật pháp
34. Trước hai, lạc: Khinh an
35. Nội tịnh là tín căn
36. Hỷ chính là hỷ thọ.
37. Nhiễm là từ ban đầu
38. Không hỉ lạc nội tịnh
39. Chính niệm tuệ, xả, niệm
40. Thuyết khác không an, xả.
41. Đệ tứ gọi "bất động"
42. Xa lìa tám tai họa
43. Tám tai là tầm, tứ
44. Bốn thọ, thở ra, vào.
45. Sinh tĩnh lự theo trước
46. Có hỷ, lạc, xả, thọ
47. Và hỷ xả, lạc xả
48. Thứ tự chỉ xả thọ.
49. Sinh ba "tĩnh lự" trên
50. Khởi ba thức, biểu nghiệp
51. Đều thuộc về sơ định
52. Chỉ vô phú vô ký.
53. Không thành tựu mà được
54. Tịnh do lìa nhiễm sinh

55. Vô lậu nhờ lìa nhiễm
56. Nhiễm do sinh và thoái.
57. Vô lậu lại sinh thiện
58. Thượng, hạ đến đệ tam
59. Tịnh sinh Khởi cũng vậy
60. Với sinh nhiễm tự địa
61. Nhiễm sinh nhiễm tự tịnh
62. Và tịnh định địa dưới
63. Chết sinh tất cả nhiễm
64. Nhiễm sinh nhiễm tự, hạ.
65. Tịnh định có bốn loại
66. Tức là thuận phần thoái
67. Thuận trụ, thuận thắng phần
68. Nhiếp thuận phần quyết trạch
69. Tuần tự thuận phiền não.
70. Vô lậu, địa tự, thượng
71. Thứ tự hổ tương nhau
72. Sinh hai, ba, ba, một.
73. Hai loại định thuận, nghịch
74. Cùng, khác, gần, vượt qua
75. Đến khác loại viên mãn
76. Ba châu, lợi, Vô học.
77. Định nương địa tự, hạ
78. Không trên vì vô dụng
79. Sinh Hữu Đảnh khởi, Thánh
80. Địa hạ diệt hoặc khác.
81. Vị định duyên tự địa
82. Vô lậu duyên tất cả
83. Thiện căn bản Vô sắc
84. Không duyên hữu lậu dưới.
85. Vô lậu hay đoạn "hoặc"
86. Và các "tịnh cận phần".
87. Tám cận phần: tịnh, xả v.v...

88. Đầu cũng Thánh hoặc ba.
89. Định trung gian không 'tầm'
90. Ba loại chỉ xả thọ.
91. Sơ, hạ có tầm, tứ
92. Giữa có tứ, trên không.
93. Không là "Không", vô ngã
94. Vô tướng: tướng diệt đế
95. Vô nguyện: mười thứ khác
96. Đều hợp hành tướng đế
97. Đây gồm tịnh, vô lậu
98. Vô lậu: ba giải thoát.
99. Hai thứ duyên Vô học
100. Giữ tướng "Không", vô thường
101. Sau duyên định vô tướng
102. Phi trạch diệt là tĩnh
103. Hữu hậu, người, bất thời
104. Lìa bảy "cận phần" trên.
105. Để được hiện pháp lạc
106. Tu các tĩnh lự thiện
107. Để chứng "thắng tri kiến"
108. Tu tịnh thiên nhãn thông
109. Để được tuệ phân biệt
110. Tu các thiện gia hạnh
111. Để được các lậu tận
112. Phải tu định Kim cang.
113. Có bốn loại vô lượng
114. Vì để đối trị sân v.v...
115. Tánh Từ, Bi không sân
116. Hỷ hỷ, Xả không tham.
117. Thứ tự hành tướng này
118. Cho vui và trừ khổ
119. Khiến chúng sinh an vui
120. Duyên hữu tình Dục giới

121. Hỷ ở hai tĩnh lự
122. Khác sáu, năm, mười địa
123. Không thể đoạn các "hoặc"
124. Người khởi định thành ba.
125. Có tám loại giải thoát
126. Ba loại trước vô tham
127. Hai giải nương hai định
128. Bốn định Vô sắc: thiện
129. Diệt thọ tưởng giải thoát
130. Tâm "vi vi" sinh khởi
131. Do tâm tịnh tự địa
132. Và hạ vô lậu xuất
133. Ba cảnh Dục dễ thấy
134. Bốn cảnh thuộc phẩm đạo
135. Khổ, Tập, Diệt tự, thượng
136. Hư không phi trạch diệt.
137. Có tám loại thắng xứ
138. Hai như sơ giải thoát
139. Hai thứ như Đệ nhị
140. Bốn sau như Đệ tam.
141. Có mười loại biến xứ
142. Tám như tịnh giải thoát
143. Hai như tịnh Vô sắc
144. Duyên bốn uẩn tự địa.
145. Định diệt như trước nói
146. Loại khác đắc, hai cách
147. Vô sắc nương ba cõi
148. Còn lại khởi cõi người.
149. Hai giới nhờ nghiệp nhân
150. Nên khởi định Vô sắc
151. Sắc giới khởi tĩnh lự
152. Cũng do lực pháp tánh.
153. Chánh pháp Phật có hai

154. Là giáo, chứng làm thể

155. Nếu có người hành trì

156. Còn trụ ở thế gian.

Ca-thấp-di-la bàn diệu lý
Con dựa nhiều giải thích Đối pháp
Nếu có sai sót là lỗi mình
Xét phán chánh lý ở
Mâu-ni. Mắt pháp
Đại sư khép đã lâu
Gắng vì người chứng nhiều tán diệt
Không thấy chân lý, không người tạo
Do tìm xét kém, loạn Thánh giáo.
Tự giác đã quy tĩnh lặng thắng
Người giữ giáo kia, đều diệt theo
Đời không nương cậy, mất mọi đức
Không kềm chế "hoặc", tùy ý chuyển.
Đã biết chánh pháp Như Lai thọ
Lần lượt chìm mất, đến nghẹn ngào
Là khi sức các phiền não tăng
Nên cầu giải thoát, chớ phóng dật.

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 100

LUẬN
A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THẬT NGHĨA SỚ

SỐ 1561

(QUYỂN 1 → 5)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1561

LUẬN A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THẬT NGHĨA SỚ

Tác giả: Tôn giả Tất-địa-la-mạt-để (An Huệ)

QUYỂN 1

Kính lạy Thế Tôn - núi đức cao Kính lạy Chánh pháp bể trí sâu Kính lạy Tăng già - chúng hòa hợp Kính lạy Luận chủ cùng Thầy con Con đem đom đóm giúp ánh dương Tùy sức rộng bày tạng Đối pháp Để pháp trụ lâu lợi quần sinh Nguyện đem uy thần, hiện hộ trì.

Phẩm 1: PHÂN BIỆT GIỚI

Phần thứ nhất Phân biệt giới có bảy nghĩa:

1. Trí viên mãn.
2. Đoạn viên mãn.
3. Lợi tha viên mãn.
4. Phương tiện viên mãn.
5. Ứng cúng viên mãn.
6. Tâm kỳ vọng viên mãn.
7. Phương tiện viên mãn.

Vì tôn kính pháp nên thường ưa thích nghe, do đó phát sinh văn tuệ, từ đấy sinh tư tuệ, phát khởi tu tuệ sinh tuệ vô lậu. Do tuệ vô lậu có thể đoạn các hoặc, vì đoạn các hoặc nên liền chứng đắc. Vì thế gọi là lợi ích của hành vi.

Bảy nghĩa căn cứ trong bài tụng. Tụng nói: "Tất cả các thứ tối tăm diệt" là nghĩa Trí viên mãn. "Các diệt" là nghĩa Đoạn viên mãn. "Cứu chúng sinh ra vũng bùn sinh tử" là nghĩa Lợi tha viên mãn. "Kính lễ Như thị" là nghĩa Ứng cúng viên mãn. "Như lý sư" là nghĩa Phương tiện viên mãn. Vì Đức Thế Tôn có phương tiện thù thắng thuyết giáo như lý lợi lạc hữu tình. "Luận như thế tôi sẽ nói" là nghĩa Tâm kỳ vọng viên mãn, muốn tạo luận. "Đối pháp tạng" là nghĩa Lập danh viên mãn. Để thâu tóm bảy nghĩa này

tụng nói:

Trí đoạn và lợi tha

Phương tiện, mong tạo luận Lập danh tạng Đối pháp Thâu bảy nghĩa nên biết.

Sắc pháp, tâm pháp, tâm sở hữu pháp, bất tương ưng pháp và vô vi pháp, trong cảnh nơi đối tượng nhận biết của năm pháp này, thế gian không thể hiểu rõ, chỉ riêng Phật tỏ ngộ vì vĩnh viễn đoạn các hoặc, nên đối với thời gian rất xa như ngoài ba a-tăng-kỳ kiếp quá khứ, vị lai, thì các Thanh văn, Độc giác không thể biết. Làm sao biết được? Như xưa có một người đến chỗ Tôn giả Xá lợi tử cầu xin xuất gia. Tôn giả quán thấy người này trong hai a-tăng-kỳ kiếp không có thiện căn xuất gia bèn không chấp nhận. Người này bèn đến Phật cầu xuất gia, Phật quán thấy ngoài hai a-tăng-kỳ kiếp ra, người này còn chút thiện căn, nên chấp thuận cho và nói kệ:

Hạt giống giải thoát kia Ta xem thấy rất nhỏ

Như vàng thật trong quặng Ẩn giấu nơi đất này.

Đức Mục-liên quán sát mẹ mình ở đâu, sinh loài nào? Không biết, đến hỏi Phật, Phật bảo: "Mẹ ông ở thế giới Ma-lợi-chi, cách đây ba ngàn thế giới".

Như thế, rất nhiều loại để phân biệt mà với trí của hàng Thanh văn đều không thể thấu đạt.

Tất cả quả đạt được do tu phước và trí đều vì lợi tha không phải tự lợi, như ánh trăng trong sáng soi tỏ mười phương, bi nguyện của Thế Tôn cũng như thế. Lại có tụng nói:

Phước hồi hướng thí và lợi mình
Hai phước đức tự tu, hồi thí
Lại nhận lợi lạc các hữu tình
Các loại phước trí như ở trên
Quả mình chứng đắc chẳng phải ai
Phước hạnh nguyện và hồi hướng thí
Mình, người đều lợi chẳng uổng công.

Như thế dù nói tự lợi theo nhân và quả, cũng có thể tạo lợi ích cho người khác. Có tụng nói:

Sữa mẹ ngọt ngon dùng nuôi thân Vì con được yên chẳng vì mình Phật tu phước, trí hướng Bồ-đề Chính vì lợi sinh chẳng vì mình.

Tụng nói:

Lúc mưa dẫu đều khắp

Không giống, mầm chẳng sinh
Phật dù hóa thế gian
Mà thiếu duyên, không quả.

Tụng nói:

Thiện tri thức là ai?
Là Phật khiến trí sinh
Lìa buông lung, hạnh ác
Trái đây tức bỏ lìa.

Đối pháp đúng như sự hiện hữu của nó thì đạt được tuệ, làm nhân cho văn tuệ, văn tuệ làm nhân cho tư tuệ, tư tuệ làm nhân cho tu tuệ, tu tuệ làm nhân cho tuệ vô lậu, tuệ vô lậu làm nhân cho Niết-bàn. Vì nghĩa này nên được gọi Đối pháp. Vì có công năng làm tăng trưởng các tuệ như văn tuệ v.v… hoặc xả bỏ các thứ hữu vi, chỉ vui Niết-bàn nên gọi là thù thắng. Khổ, Tập, Đạo đế làm tuệ của Niết-bàn. Phật dạy: "Dựa vào pháp, không dựa vào người". Tụng nói:

Nếu lìa trạch pháp, không gì khác Phương tiện thù thắng diệt các Hoặc Do Hoặc, thế gian trôi biển Hữu Nhân đức này, Phật nói Đối pháp.

Luận nói: "Nếu lìa trạch pháp, không có phương tiện nào thù thắng hơn có thể diệt các Hoặc". Phật bảo A-nan: "Ta còn tại thế, nương tựa theo ta, ta diệt độ không còn chỗ nào nương tựa, nên nương theo kinh chớ để quên mất".

Phật nói: "Già nua xuất gia, trì tam tạng của ta thật khó được".

Tam tạng là Kinh, Luật và Tạng pháp (Luận).

Xưa, vào thời Đức Phật Ca-diếp có một vị Tỳ-kheo thông minh, học rộng, tinh thông đủ Tam tạng, thường dùng ngữ nghiệp chê bai mắng nhiếc người xuất gia, tại gia, như nói là các loài cầm thú, chó, cá, chim cú v.v… Sau khi mạng chung, nhân theo nghiệp trước, Tỳ-kheo này đọa làm thân một con cá lớn ở biển, hình thù cực lớn có mười tám đầu, chịu đủ mọi khổ, đến khi Đức Thế Tôn xuất thế cũng chưa hết khổ.

Sau, có những người đánh cá, số đến một ngàn, vây bủa lưới bắt cá này. Cá mắc lưới kéo mãi không lên, rồi đến cả ngàn người cùng kéo mới lên bờ, và nhìn thấy hình dạng nhiều đầu quái lạ đáng sợ. Bấy giờ, Đức Thế Tôn quán thấy biết quả báo cuối cùng của cá kia, bèn dẫn đại chúng đến bờ biển, trải tòa ngồi, rồi bảo con cá: "Này Tam tạng! Ông lẽ nào chẳng phải là Tỳ-kheo Tam Tạng ở thời Phật quá khứ chăng?". Cá nghe rồi lệ rơi đầy mắt. Lúc ấy, Phật vì cá giảng nói nhân duyên đời trước. Cá nghe xong ăn năn sám hối, nguyện không ăn uống mà chết, nhân đấy sinh lên cõi trời.

Bấy giờ, trong chúng hội nghe Phật giảng nói, đều tự chính mình thu hoạch lợi ích lớn.

Năm uẩn không thể thâu tóm tất cả pháp, thế nên không nương tựa năm uẩn mà nói trước có nhiễm, sau phải có tịnh, vì làm thanh tịnh nhiễm kia nên trước nói pháp hữu lậu, sau nói pháp vô lậu, vô vi.

Tụng nói:

Tỳ-kheo ý tịch tĩnh Đoạn vĩnh viễn các sự Tận trừ hết sinh tử

Nên không thọ hữu sau.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THỰC NGHĨA SỚ

QUYỂN 2

Như có tụng nói:

Vui thay! Phật ra đời

Vui thay! Diễn chánh pháp Vui thay! Tăng hòa hợp Vui thay! Cùng tiến tu.

Luận: Áo mặc ở xứ Bắc Câu-lô nặng một lượng, ở các trời Tứ Thiên vương nặng nửa lượng, ở cõi Tam thập tam thiên nặng một thù, ở trời Dạ-ma nặng nửa thù, trời Đâu-suất nặng bằng một phần tư thù, ở trời Hóa Lạc nặng một phần tám thù, ở trời Tha Hóa Tự Tại nặng bằng một phần mười sáu thù. Trở lên cõi Sắc, không thể đo lường. Cõi này nếu có trọng lượng sao nói không thể đo? Vì tùy thân lượng mà các y phục được mặc ở cõi Sắc, như ánh sáng rực rỡ, trong sạch nên không thể đo lường. Để biểu thị tướng sắc, nay tiếp theo sẽ nói. Như tụng nói:

Loạn tâm và vô tâm
Theo dòng tịnh, bất tịnh
Tánh đại chủng tạo ra
Do đấy nói vô biểu.

Tổng nói sáu lỗi, tụng nói:

Trước thiếu tương tục và giả tạm
Vô tâm theo dòng hiện tướng tạp
Nói thiên một phía, không giản biệt
Nên nói trong đây có sáu lỗi. (Nhãn, nhĩ… ý)

Vì có ý khác trong sáu lỗi nên tụng lại nói:

Tạo tác cùng tâm khác v.v…
Và vô tâm hữu ký
Tánh không đối tạo nên
Ấy là vô biểu sắc.

Nói địa và địa giới có gì khác biệt? Tụng nói:

Địa là hiển, hình sắc
Tùy đời mà lập, danh

Nước, lửa cũng như vậy
Gió tức giới cũng vậy.

Do luận, nên phẩm Nghĩa có thuyết như sau:

Người hướng cầu các dục
Thường khởi lên hy vọng
Các dục nếu không thỏa
Não, hoại như trúng tên.

Sẽ thuyết về luận, tụng nói:

Thọ lãnh nạp theo xúc
Tưởng lấy bóng làm thể
Ngoài bốn là hành uẩn
Thọ, tưởng, hành như thế
Và vô biểu vô vi

Là pháp xứ, pháp giới.

Bảy sự của ba uẩn này, như có tụng nói:

Ba uẩn và vô biểu
Với ba loại vô vi
Thuộc vào pháp xứ này
Pháp giới cũng như thế.

Lại tụng nói:

Thức vì liễu biệt riêng
Đây tức gọi ý xứ
Bảy tâm giới nên biết
Ý do sáu thức chuyển.

Lại tụng nói:

Tổng thâu tất cả pháp
Do một uẩn, xứ, giới
Gồm trọn vẹn tự tánh
Do lìa các tánh khác.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THỰC NGHĨA SỚ

QUYỂN 3

Ba khoa, một tụ, hai sinh môn, ba chủng tộc:

Tụ là nghĩa uẩn (tích tụ). Nghĩa sinh môn là nghĩa của cánh cửa để tâm, tâm sở pháp sinh trưởng. Như phát sinh Nhãn thức lấy căn mắt làm cửa vào. Ở đây, Kinh chứng minh nghĩa của môn có sáu, nhưng tâm sở pháp có mười hai, nên Khế kinh nói: "Mắt, sắc làm duyên sinh nhãn thức, cả ba hòa hợp. Xúc khởi cùng với thọ, tưởng, tư cũng như thế, cho đến ý pháp làm duyên sinh ý thức cả ba hòa hợp. Chủng tộc là nghĩa của giới. Như trong một ngọn núi có nhiều chủng loại (giới) như vàng, bạc, đồng, thiếc v.v… Tộc nghĩa là nói rất nhiều giới. Như thế một thân người, hoặc một sự sống tương tục có mười tám loại. Loại tộc của các pháp gọi mười tám giới là nhãn căn… hiện tại, quá khứ, vị lai. Về vô minh điên đảo, tụng có nói:

Như cá ở trong bùn
Vẫy vùng khiến nước nhơ
Tưởng điên đảo vô minh
Nhiễm ô cũng như thế.

Về danh tưởng uẩn, tụng nói:

Mâu-ni nói pháp uẩn
Số có tám mươi ngàn
Thế uẩn ngữ hoặc danh
Đây thuộc về hành uẩn.

Tụng luận nói:

Không giới là lỗ thông
Truyền thuyết là sáng tối
Thức giới: Thức hữu lậu
Chỗ dựa sinh hữu tình.

Luận quyển thứ hai nói: Trong mười tám giới có bao nhiêu thấy, bao nhiêu không thấy, bao nhiêu đối, bao nhiêu không đối, bao nhiêu thiện, bao nhiêu bất thiện và bao nhiêu vô ký?

Tụng nói:

Một có thấy là sắc
Mười có sắc là đối
Đây tám trừ sắc, thanh
Vô ký được ba loại
Nói năm không phân biệt
Do kế đạo tùy niệm
Vì ý địa, tán tuệ
Các niệm làm thể ý.

Luận thuyết: Nói phân biệt lược có ba loại:

1. Phân biệt tự tánh.

2. Phân biệt kế đạc.

3. Phân biệt tùy niệm.

Do thân năm thức chỉ có tự tánh phân biệt mà không có hai loại kia, nên nói có tám loại phân biệt là không đúng. Chỉ có phân biệt tự tánh mà không có phân biệt kế đạc và tùy niệm. Chỉ có một loại phân biệt gọi là vô phân biệt.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THỰC NGHĨA SỚ

QUYỂN 4

Một sát na: Tụng nói:

Năm căn có thục, dưỡng Thanh không dị thục sinh Tám đẳng lưu không ngại Cũng tánh dị thục sinh Còn ba thực chỉ pháp

Sát-na chỉ ba sau.

Năm giới nội là năm giới của nhãn v.v… Trong mười tám giới có bao nhiêu thấy được? Bao nhiêu không thấy? Tụng nói:

Nhãn, một phần pháp giới Tám loại gọi là thấy

Năm thức, tuệ câu sinh Không thấy, không đo lường. Mắt thấy, phần đồng sắc Không phải mắt dựa thức

Truyền thuyết: không thể quán Bị các sắc che lấp.

Luận nói: "Mắt hoàn toàn là thấy, tám loại của một phần pháp giới gọi là kiến, thứ khác đều không phải kiến". Luận nay lược nói về tướng quyết định này, tụng nói:

Mắt không ở dưới thân
Sắc thức không mắt trên
Sắc đối tất cả thức
Hai đối thân cũng thế.
Như mắt, tai cũng vậy
Ba tiếp đều địa mình
Thân thức mình, địa dưới
Ý bất định nên biết.

Lại trong Kinh, Luận nói 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, cần căn, niệm căn, định căn, tuệ căn, vi tri đương tri căn, dĩ tri căn, cụ tri căn.

Giải thích: Đây là xuất xứ từ kinh nào? Có Phạm chí tên là Sinh Trắc, đến chỗ Phật vui mừng chào hỏi, rồi ngồi một bên mà hỏi Phật: "Bạch Thế Tôn! Có bao nhiêu căn thâu tóm hết các căn?". Phật đáp: "Ta nói có hai mươi hai căn thâu tóm hết các căn". Nếu có ai phủ nhận điều này mà nói

có căn khác, nên biết đó chỉ là lời nói vô nghĩa.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA CÂU XÁ THỰC NGHĨA SỚ

QUYỂN 5

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN

Tụng nói:

Truyền thuyết năm đối bốn
Bốn căn đối hai thứ
Năm, tám trong nhiễm, tịnh
Đều riêng làm tăng thượng.

Luận nói:

Vì năm căn như Nhãn v.v…. đến tiếng đều nghe riêng biệt.

Tụng nói:

Ví như người mắt sáng
Tránh được nạn trước mắt
Đời có kẻ thông minh
Có thể lìa khổ huệ
Đa văn biết được pháp
Đa văn lìa được tội
Đa văn lìa vô nghĩa
Đa văn đắc Niết-bàn.

Lại tụng nói:

Thân do ăn sống
Mạng nhờ ăn còn
Ăn rồi khiến tâm
Yên vui, thư thái.

Nếu là con trai khi nhập thai sinh tâm ái với mẹ, giận với cha, là con gái khi nhập thai sinh tâm ái với cha, giận với mẹ. Do thế nên biết năng lực dẫn đến đời sau đều là tâm nhiễm, là do ý căn mà nối tiếp đến đời sau.

Kinh thuyết: "Nhập thai cùng với tinh huyết cha mẹ, có thức gìn giữ mới thành tựu yết-thích-lam".

Giải thích: Đây nêu rõ ý nghĩa thân, ngữ theo tâm chuyển. Như Khế

kinh nói: "Tâm dẫn dắt thế gian, tâm thâu nhận khắp, như thế một pháp tâm tự tại đều tùy hành".

Tụng nói:

Rõ cảnh mình tăng thượng
Lập chung ở sáu căn
Từ thân lập hai căn
Nữ, nam tình tăng thượng
Đồng trụ nơi tạp nhiễm
Vì tăng thượng thanh tịnh
Nên biết mạng, năm thọ…
Cùng tín… lập làm căn
Vị đương tri, dĩ tri
Cụ tri căn cũng vậy
Sau khi đã đắc đạo
Niết-bàn cùng tăng thượng.

Tụng Luận lại nói:

Thân không an là khổ
Vừa ý, ấy là vui
Ba định, tâm an vui
Nơi khác gọi là hỷ
Tâm chẳng vui là ưu
Trung đạo bỏ cả hai
Kiến, tu, đạo vô học
Dựa chín lập ba căn.

Tụng nói:

Ba căn sau vô lậu
Có sắc, mạng sầu khổ
Thường biết chỉ hữu lậu
Chín căn khác chung hai.

Nói ba căn sau cùng, nhất định là vô lậu, ngoài ra, không căn nào chung làm vô lậu. Khế kinh nói: Khi Đức Thế Tôn thành Chánh giác có suy nghĩ thế này: "Pháp của ta chứng đắc rất sâu xa mầu nhiệm, khó biết, khó hiểu, không thể tư duy, bàn luận, suy xét, tìm tòi. Người trí có thể biết, phàm phu không thể lãnh hội. Các chúng sinh này từ lâu quen giáo lý tà, tham đắm các hữu, các kiến giải mê hoặc, nhiễu loạn, không thể hiểu thấu giáo lý này. Do không hiểu rõ nên không tin, nhận, sinh ra kiêu mạn, não loạn, những lời ta nói trở thành vô ích, uổng phí công sức, vì không nhận

vui giải thoát, pháp tịch tĩnh như lý". Nghĩ thế xong, Đức Thế Tôn yên lặng trụ trong định. Bấy giờ, chủ cõi Sa-bà, vua Đại Phạm Thiên, biết Thế Tôn nghĩ như thế, bèn tư duy: "Đúng là chúng sinh nơi cõi này phần nhiều lầm lỗi, hủy hoại, nay Phật chứng pháp vô thượng sâu rộng vi diệu, lo lắng chúng sinh không thể tin nhận, nên ở chốn nhàn tịch thọ vui hiện pháp. Ta nên đến cầu thỉnh Phật chuyển diệu pháp luân". Vừa suy nghĩ xong, chớp mắt từ Phạm cung hiện đến bên Phật, nhanh như cánh tay co duỗi của đại lực sĩ. Đến Phật đảnh lễ dưới chân Phật, nhiễu quanh ba vòng rồi quỳ một bên chắp tay cung kính bạch Phật: "Thưa Đức Thế Tôn! Các chúng sinh ở cõi này từ lâu huân tập giáo lý tà, dị, kiến hoặc trói buộc lưu chuyển sinh tử, không chỗ quay về nương tựa, không nơi cứu giúp. Đức Thế Tôn đã bao kiếp vì chúng tu hành hóa độ, nay đã thành tựu Chánh giác Vô thượng, chứng pháp vô thượng, xuất hiện ở đời, như hoa Ưu-đàm hiếm có mà không vì chúng hữu tình tùy cơ diễn thuyết, lại ở nơi nhàn tịch, im lặng nhập định! Cúi mong Phật rũ lòng đại bi, thương xót thế gian vì các hữu tình, nói căn bản chánh pháp. Như có chúng sinh nào kết sử mỏng yếu, căn cơ thích nghi, thuần thục, thông minh dễ dạy vì không nghe pháp tất có lỗi lầm tự nhiên thiếu sót mất lợi nghe pháp. Cúi mong Đức Thế Tôn vì thương chúng sinh, mở cửa cam lộ, nói pháp vi diệu, khiến các hữu tình được an vui lợi ích".

Thưa xong, vua Đại Phạm Thiên nói kệ như sau:

Phật ra đời như hoa Ưu-đàm
Bao kiếp khó gặp, nay được gặp
Cúi xin mở ra cửa cam lộ
Khắp được nghe pháp lợi chúng sinh.

Phật nghe thỉnh kệ xong, khởi tâm đại bi, dùng đạo nhãn quán các hữu tình có đủ loại căn cơ: Hoặc có căn ngu độn cố chấp các hữu, có căn trung bình mà ít chán sinh tử; có căn linh lợi mà không buông lung… Như thế, tất cả ở tại thế gian hoặc căn mới sinh, hoặc đang lớn mạnh có ngu độn, có thông minh và có dễ hóa độ đắc đạo… Quán biết như thật rồi Phật bèn nhận lời thỉnh của Đại Phạm Thiên mà chuyển pháp luân.

Kệ nêu:

Đại phạm khéo thỉnh, ta khéo nghe!
Pháp ta vi diệu lại sâu xa
Nay vì các ngươi ta diễn nói
Khiến nơi đêm dài được yên vui.

Tụng nói:

Mạng chỉ là Dị thục

Ưu và tám sau phi
Sắc ý, còn bốn thọ
Mỗi một đều thông hai.

Luận nói: "Duy nhất mạng căn nhất định là dị thục".

Giải thích: Không một mạng căn nào không phải dị thục.

Tụng nói:

Châu Bắc định ngàn năm
Tây, Đông nửa ngày giảm
Châu này thọ bất định
Mười sau, đầu chẳng lường.

Thế gian hữu tình do các phước nghiệp còn lại đều mong muốn: "Xin cho con trường thọ", cũng không muốn chín xác ở độ tuổi chín mươi hoặc tám mươi v.v… Hoặc có bè bạn, Người cao tuổi thường chúc nhau: "Mong cho ông trường thọ" Cũng không nhất định nói mong sống lâu chừng ấy thôi. Vì người châu này làm việc gì, mong ước điều gì đều có với tâm tham đi kèm.

Trong Kinh nói: "Bí sô nên biết! Người sống ở thời Phật Tỳ-bà- thi thọ tám vạn tuổi… đến thời Phật Ca-diếp-ba thọ hai vạn tuổi. Khi ta ra đời con người thọ một trăm tuổi, ít người vượt qua, phần đông giảm đi". Tuổi thọ nếu không hạn định, vì sao Đức Thế Tôn lại nói như thế? Trong kiếp đầu các căn đại chủng của hữu tình rất thù thắng nên tuổi thọ lâu dài. Thời nay, dần dần yếu đi nên tuổi thọ khó ai kéo dài đến mười năm. Phước hết bèn chết, không nhân ở mạng sống. Vì tu sửa chùa, tháp cũ mà có thể kéo dài thêm tuổi thọ.

Tụng nói:

Phạm hạnh khéo thành lập
Thánh đạo đã khéo tu
Khi thọ tận, hoan hỷ
Giống như khỏi các bệnh.

-oOo-

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 100

LUẬN
A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

SỐ 1562

(QUYỂN 1 → 30)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1562

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

Tác giả: Tôn giả Chúng Hiền. Hán dịch: Tam Tạng Pháp sư Huyền Tráng Đời Đường.

QUYỂN 1

Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 1)

Bậc Nhất thiết chủng diệt các "Minh"
Vớt chúng sinh khỏi bùn sinh tử

Kính lạy thầy như lý, như thế Luận Đối pháp tạng, con sẽ nói.

Luận nói: Các vị muốn soạn luận, thì phải có chỗ y cứ đối với lý tôn minh thì trước phải quy kính. Do đó, Kinh chủ quán sát các thế gian, đều bị các tà sư, dị luận mê hoặc. Thầy mình đã lìa tất cả các "Minh" (tối tăm) lập giáo không giả dối, ngự ở ngôi vị Đại sư, thành tựu công đức bất cộng tôn thắng, làm duyên dẫn phát tâm tịnh tín ân trọng. Vì muốn lưu thông chánh giáo do Ngài đã lập, nên trước ca ngợi lễ, bái công đức viên mãn, lợi mình, lợi người của Phật Bạc-già-phạm để biểu hiện điềm lành tốt đẹp, cho pháp mở đầu luận này. Trong đây, trí đức, và đoạn Đức Thế Tôn đều đầy đủ, tự lợi viên mãn, ân đức đầy đủ, nên lợi tha viên mãn. Vì sao? Vì tất cả chủng "Minh" đều diệt hẳn, nên trí đức viên mãn. Vì các cảnh giới "Minh" cũng diệt hẳn, nên đoạn đức viên mãn. Duỗi tay chánh giáo, cứu vớt chúng sinh ra khỏi bùn sinh tử, nên ân đức viên mãn. Thanh văn, Độc giác mặc dù đã phá các minh, nhưng cũng chưa thể diệt tất cả chủng minh, nên không thành tựu Nhất thiết chủng trí, chưa đức tất cả vô tri sai khác vì không thực hành, trí nên ý ưa tùy miên, thiếu tri tuệ v.v… nên không thể như lý cứu vớt hữu tình. Vì đức lợi mình, lợi người chưa viên mãn, nên dù có Thánh đức, nhưng không gọi là bậc thầy. Chỉ có Phật, Đức Thế Tôn, hai đức viên mãn, thuận hợp, cứu vớt tất cả hữu tình thành tựu việc ít có, tiếng tốt rộng lớn ngự ở ngôi vị tôn quý tột cùng với hiệu riêng là Đại sư. Vì thế, nên trước hết, ca ngợi lễ bái công đức của Đại sư, để mở đầu cho việc giảng nói luận Đối pháp tạng. Đối pháp là gì?

Tụng nói:

Tuệ tịnh tùy hành, gọi Đối pháp Và đạt được các tuệ luận này.

Luận nói: Tuệ nghĩa là trạch pháp, tịnh nghĩa là vô lậu, các lậu, gọi là cấu, vì trạch pháp lìa cấu, nên gọi là tuệ tịnh.

Hỏi: Vì sao biết được tuệ vô lậu nầy gọi là đối pháp?

Đáp: Vì Phật, Đức Thế Tôn đã cho Thiên Đế v.v... tùy ý hỏi. Như Khế kinh nói: Như lai có A-tỳ-đạt-ma và Tỳ-nại-da sâu xa, ông tùy ý hỏi.

Đây là nói về Thánh đạo và quả của Thánh đạo. Tùy ý trời Đế thích thưa hỏi. Theo ý thưa hỏi như Phiệt-ta, cũng thế.

Hỏi: Lại vì sao chỉ tuệ vô lậu được gọi là đối pháp?

Đáp: Do hiện quán tướng các pháp này rồi, không còn mê lại. Há chẳng phải hiện quán chẳng phải chỉ là của tuệ có khả năng. Cho nên Đối pháp, lẽ ra chẳng phải chỉ có tuệ? Thật ra chẳng phải chỉ có tuệ, nghĩa là và tùy hành.

Hỏi: Sao gọi là tùy hành?

Đáp: Nghĩa là tuệ tùy sự chuyển các pháp tâm sở như sắc, thọ, tưởng, v.v... mà được sinh khởi cùng tâm. Cho nên ở đây đều nói về tùy hành của tịnh tuệ. Năm uẩn vô lậu gọi là Đối pháp.

Hỏi: Vì sao không nói tùy hành như thọ v.v... gọi là Đối pháp? Đáp: Vì tuệ đối với ba hiện quán như kiến v.v… đều có khả năng,

nên sinh v.v... và sắc có sự, chẳng phải khác. Thọ v.v... chỉ duyên chung với hiện quán về sự. Thọ v.v... đều có công dụng lãnh nạp v.v... Như tuệ có khả năng nhận thức, nên gọi là Đối pháp. Thọ v.v... như người mù, Há gọi là Đối pháp? Vì không thể phân biệt bốn Thánh đế, do đối với hiện giác về tướng khổ, v.v... chỗ nhận thức nơi hiện quán kia rất là thù thắng, vì giản trạch đối với các đế chuyển biến, nêu Thọ v.v... tuy hiện hành chung với tuệ tịnh, nhưng vì sức tuệ duy trì lôi kéo dẫn đến các cảnh của đế kia, nên trong hiện quán, chẳng phải là hơn hết. Do đó, thành tựu căn tuệ vô lậu, gọi là A-tỳ-đạt-ma thắng nghĩa.

Hỏi: Có khi nào có A-tỳ-đạt-ma thế tục quán về đế kia, nên nói đây là thắng nghĩa hay chăng?

Đáp: Có, Nghĩa là có thể đạt được các tuệ luận ấy. Đây là tuệ căn vô lậu sở đắc. Có thể được các tuệ, nghĩa là tu tuệ, tư tuệ, văn tuệ thù thắng của thế gian kia, và tùy hành kia. Không lìa tuệ như thế và tùy hành mà tuệ căn vô lậu có thể chứng đắc. Vì tuệ kia là chủ thể đạt được phương tiện nầy, nên đồng với tuệ vô lậu, được gọi là Đối pháp. Như phương tiện của

tâm từ cũng gọi là từ v.v... Có thể đạt được các luận, nghĩa là A-tỳ-đạt-ma căn bản kia là các tư lương thù thắng của tuệ vô lậu nên cũng gọi là Đối pháp. Như dị thục của nghiệp, tư lương như lậu v.v… cũng gọi là Nghiệp.

Các tuệ trước kia nói, cũng gọi là sinh đắc. Nếu lìa tuệ sinh đắc thì không thể trì tụng chánh giáo Đối pháp. Chỉ có tuệ sinh đắc mới có thể trì tụng đúng pháp đối với Khế kinh, nên tuệ sinh đắc kia cũng gọi là A-tỳ-đạt-ma, Há luận nầy chẳng phải tư lương thù thắng của tuệ vô lậu này nên cũng gọi là Đối pháp.

Hỏi: Vì sao gọi Đối Pháp? Luận Câu Xá, Tụng nói:

Thâu nhiếp Thắng nghĩa, dựa thắng nghĩa
Đây lập Đối pháp gọi Câu Xá.

Luận nói: Đây là Y chủ giải thích và Hữu tài thích.

Tạng, nghĩa là chắc thật, cũng như tạng của cây. Các nghĩa chắc thật trong luận Đối pháp đều gom vào đấy, là tạng kia, nên gọi là tạng Đối pháp. Tức là nghĩa chắc thật của Đối pháp. Tạng hoặc là chỗ nương dựa, cũng như bao dao, tức Đối pháp kia là chỗ nương tựa của luận nầy, vì dẫn phát nghĩa ngôn kia, nên soạn luận nầy. Luận nầy lấy Đối pháp kia làm tạng gọi là tạng Đối pháp, tức Đối pháp ấy là nghĩa chỗ nương tựa. Chỗ nương tựa của luận nầy là A-tỳ-đạt-ma.

Vì lý do gì mà nói?

Ai lại là người nói trước?

Dù không nên hỏi về người nói Đối pháp, nhưng Phật dạy: "Nương vào pháp, không nương vào người", muốn, phải dùng người làm lượng: Ở đây và câu hỏi trước, nay sẽ đáp chung.

Tụng nói:

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.

Luận nói: Do lìa trạch pháp, không có phương tiện thù thắng để diệt trừ các hoặc, sinh khổ nơi thế gian. Nên Đức Thế Tôn nói: Nếu đối với một pháp chưa thông, chưa biết, thì Như lai không bao giờ nói là có thể chính thức dứt hết khổ. Vì thế gian chưa diệt các phiền não, nên sinh tử luân hồi, trong biển ba "hữu. Vì khiến cho thế gian tu tập trạch pháp để diệt các phiền não, nên nói: Do đó, Phật nói Đối pháp. Nếu Phật không nói, thì các bậc Đại Thanh văn như Xá-lợi tử v.v... cũng không thể phân biệt, lựa chọn đúng

như lý đối với các pháp tướng. Cho nên, chỗ nương dựa căn bản của luận nầy, A-tỳ-đạt-ma, nhất định là Phật nói. Kinh chủ ca ngợi, truyền tụng hiển bày rồi, vẫn không tin A-tỳ-đạt- ma là do Phật nói.

Hỏi: Vì sao không tin?

Đáp: Vì nghe nói là do Tôn giả Ca-đa-diễn-ni tử v.v... soạn nên không nói Đối pháp là chỗ nương dựa. Như Đức Thế Tôn bảo Tôn giả A-nan-đà: "Từ nay, các thầy nên căn cứ ở lượng kinh, vì tông nghĩa Đối pháp của các bộ đều khác nhau". Điều nầy đều không đúng, vì các vị Đại Thanh văn thuận theo Thánh giáo của Phật mà kết tập, nên luận A-tỳ-đạt-ma được Đức Phật thừa nhận, cũng gọi là Phật nói, thuận với trí nhận biết khắp về nhân quả tạp nhiễm, thanh tịnh, như các Khế kinh. Nếu Phật đã thừa nhận mà không gọi là Phật nói, phải chăng là nên bỏ? Vô lượng Khế kinh, nếu không nói là dựa vào chẳng phải lời Phật, thì tạng Tỳ-nại-da lẽ ra chẳng phải do Phật nói, tức khi sắp nhập Niết-bàn, Phật không khuyên nên nương tựa vào đó. Nếu nói là cũng khuyên Bí-sô dựa vào Kinh Biệt Giải Thoát, thì không có lỗi nầy, cho nên thừa nhận rộng về Tỳ-nại-da chẳng phải do Phật nói điều ấy chẳng phải là lượng định.

Nếu Tỳ-nại-da, tức là giải thích rộng về gốc của giới kinh, nên là do Phật nói, thì A-tỳ-đạt-ma là giải thích rộng về Khế kinh. Vì sao chỉ nghi ngờ chẳng phải do Phật nói? Lại, tức tuệ uẩn cùng với tùy hành và tư lương thù thắng, gọi là Đối pháp. Trong bốn sự nương dựa thì nói trí là đối tượng được nương tựa, không nói là dựa vào ngôn từ, có lỗi không thành. Lại, chỗ dựa kia chỉ nói về kinh, chẳng phải sự nương dựa cố định, mà không nói là A-tỳ-đạt-ma và Tỳ-nại-da đã nương dựa có khác. Lại, nhất định phải cho A-tỳ-đạt-ma là sự khác nhau của kinh, nên thành chỗ nương dựa, hoặc ứng tụng, v.v... cũng chẳng phải chỗ nương tựa.

Vì Đức Thế Tôn chỉ khuyên nương theo kinh lượng. Lại, nay nói nương dựa là muốn nói lên nghĩa gì? Nếu nói lên nghĩa lượng thì về mặt lý chưa hẳn là đúng. Sao Đức Thế Tôn trước nói về bốn lượng, mà nay chỉ nói kinh là lượng? Hoặc lẽ ra ở thời trước chỗ nương dựa chỉ nói một? Do ba thứ như pháp, v.v… thuộc về ba kinh? Hoặc tức ở kinh kia đã ngăn người nương, cũng tức là khuyên dựa vào sự khác nhau của kinh. Mà nay lại nói có lỗi, luống uổng, cho nên nay nói nương vào lẽ ra, hiển bày nghĩa khác, tức từ xưa đến nay, tâm ông lệ thuộc vào ngã, đó là nương vào Bổ-đặc-già-la. Từ nay, về trước do chỗ trải qua không khác, nên chỉ nương vào kinh, đừng để quên mất! Lại, nay nói kinh là nói chung về tất cả Thánh giáo của Như lai. Nếu không như vậy, thì các giáo pháp như Ứng tụng v.v... lẽ

ra chẳng phải là chỗ nương, mà Đức Phật lại khuyên nên dựa vào biệt giải thoát là nhằm khiến người tu hành phải khởi tâm tôn trọng đối với giới. Do giới kinh kia, không nên tìm cầu về nghĩa, chỉ phải cung kính, như lời Phật dạy mà thực hành. Người hủy phá trọng giới mà không thể tu tập đối trị, nên Phật lại khuyên nên nương tựa vào giới, khiến giới được kiên trì, do đó nói: Nương tựa, chẳng phải chỉ là nghĩa lượng.

Lại, Phật khuyên Tôn giả A-nan dựa vào kinh lượng, chính là khuyên dựa vào A-tỳ-đạt-ma, là lượng của kinh, nên gọi là kinh lượng, chính là tất cả nghĩa nhất định của các kinh. A-tỳ-đạt-ma có thể quyết định nghĩa các kinh, phán quyết liễu nghĩa, không liễu nghĩa. Của kinh A-tỳ-đạt-ma gọi là có khả năng thâu nhiếp chung, không trái với lời nói, lý lẽ của Thánh giáo, nên thuận với lý nầy, nên gọi là kinh liễu nghĩa, trái lại là không liễu nghĩa. Không liễu nghĩa e trái với pháp tánh. Dựa vào lý giáo, chân chính, ý nên cầu ý chỉ. Nếu khác với đây, thì như trước chỉ nói: "Dựa vào kinh liễu nghĩa", nay cũng nên như vậy, chỉ khuyên dựa vào kinh, không nên nói lượng. Vì chỗ nói về sự dị biệt nơi tông, nghĩa của các bộ A-tỳ-đạt-ma, nên cho chẳng phải là Phật nói. Tức kinh cũng nên như thế. Vì có sự khác nhau của nghĩa văn hiện thấy trong kinh của các bộ, do kinh có khác nhau nên nghĩa, tông không đồng. Nghĩa là có các bộ tụng kinh bảy hữu, trong Đối pháp kia kiến lập trung hữu.

Như thế kiến lập hiện quán dần dần v.v... ca ngợi kinh với những môn khác về chỗ căn bản tu học, nói là trong Nhất Thiết Hữu Bộ chẳng tụng nhiều khế kinh về dụ vỗ tay v.v.... Ở trong các bộ khác là chỗ chưa từng tụng. Tuy có nhiều kinh mà các bộ đồng tụng, nhưng, câu văn ấy có khác nhau, nghĩa là có kinh nói: A-thị-đa, ông ở đời vị lai, sẽ thành Đẳng chánh giác, chẳng phải đen, chẳng phải trắng, do nghiệp dị thục v.v... chẳng phải đem, chẳng phải trắng v.v…, với vô lượng tên, các bộ đều bất đồng. Vì thế, không nên do tông nghĩa dị biệt, mà cho là A-tỳ-đạt-ma chẳng phải do Phật nói. A-tỳ-đạt-ma nhất định là Phật nói. Vì Phật thâu nhiếp ba tạng giáo pháp nên như Đức Thế Tôn nói: "Người già tám, chín mươi tuổi xuất gia, thọ trì ba tạng của ta rất là khó được".

Nếu cho lời nói nầy của Đức Thế Tôn dựa vào tạp tạng mà nói, về mặt lý, thì không đúng, vì tạng kia tức là sự sai khác của kinh, nên không hề có chỗ nào nói, vì thọ trì riêng kinh kia, nên chỉ có chỗ nói là trì tụng Tố-đát-lãm và Tỳ-nại-da, Ma-đát-lý-ca, mà không có chỗ khác nói là thọ trì tạp tạng, cũng không thể nói tạp tạng tức là Ma-đát-lý-ca. Do giải thích riêng, nên như Đại Tôn giả Ca-diếp-ba nói: Ma-đát-lý-ca, gọi là nêu ra

những gì?

Nghĩa là bốn niệm trụ, nói rộng cho đến tám chi Thánh đạo, bốn chánh hạnh, bốn dấu vết pháp, bốn vô ngại giải. Các bờ mé hiện quán về không - không, vô nguyện - vô nguyện, vô tướng - vô tướng. Các trí thế tục xen tĩnh lự tu tập, nguyện trí vô tránh, trí định bờ mé, pháp chỉ quán v.v... và nêu bày pháp uẩn nơi chỗ tích tập các môn khác. Các loại như thế v.v... tất cả được gọi chung là Ma-đát-lý-ca, chẳng phải trong tạp tạng. Vì các pháp nầy đầy đủ, có thể đạt được, nên nó là tạp tạng, tức là phần thứ ba, chẳng phải là khéo nói. Lại, Khế kinh nói: "Đối với A-tỳ-đạt-ma, A-tỳ Tỳ-nại-da, phải nên siêng năng tu học, nên biết là Phật nói A-tỳ-đạt-ma".

Hỏi: Nếu vậy, tạng A-tỳ Tỳ-nại-da lẽ ra là phần thứ tư?

Đáp: Không đúng, vì thừa nhận tạng Tỳ-nại-da, tức là A-tỳ Tỳ- nại-da, tất cả đạo luận tương ưng với Thi-la tăng thượng tối thắng, do có thể hiện đối với Tỳ-nại-da, nên gọi là A-tỳ Tỳ-nại-da. Tất cả đạo luận tương ưng với tánh tướng, của các pháp sâu xa, do có thể hiện bày tướng tánh của Đối pháp, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma, hoặc các Khế kinh gọi là Đạt-ma. Luận có khả năng quyết định lựa chọn nghĩa hiện tiền của Khế kinh kia nên gọi là biệt giải thoát A-tỳ-đạt-ma, vốn gọi là Tỳ- nại-da luật, chỉ nói rộng về duyên khởi hiện tiền, gọi là A-tỳ Tỳ-nại-da. Cho nên, chỗ đã nói không trở thành hoài nghi, vấn nạn. Lại là chỗ thâu nhiếp của ba uẩn trong Thánh giáo của Phật cũng như Khế kinh, tạng Tỳ-nại-da, A-tỳ-đạt-ma nhất định thuộc về lượng thích ứng.

Kinh Chánh Pháp Diệt cũng nói thế nầy:

A-tỳ-đạt-ma Tỳ-nại-da
Nghĩa văn chính trong A-cấp-ma
Sẽ có các đệ tử chẳng truyền
Sợ nghe nơi mình có xem nhẹ.

Lại, nói pháp nầy, Tỳ-nại-da nầy, giáo pháp của Đại sư này tức là Đối pháp. Trong Kinh Hiện Kiến, có sự của câu trước. Đôi khi sự kia rời câu trước mà nói, như Chánh đẳng giác, hoặc chỉ nói giác. Thi-la tăng thượng, chỉ nói là Thi-la. Như các dục tham v.v... chỉ nói là tham v.v… nên biết pháp nầy tức là Đối pháp. Đức Thế Tôn có chỗ cũng dùng phương tiện là pháp thanh nói có A-tỳ-đạt-ma, nghĩa là nếu có chỗ nói thuận theo Khế kinh, hiển bày Tỳ-nại-da, không trái với pháp tánh, nên thuận theo giáo lý bình đẳng nầy mà tin biết A-tỳ-đạt-ma thật là Phật nói. Tội hủy báng chánh pháp là hết sức đáng sợ. Người chớ tự ái, tập nói, làm ác, chê bai Đối pháp, cho là chẳng phải Phật nói. Luận bàn thêm đã xong.

Như trên đã nói: "Vì khiến thế gian tu tập trạch pháp, do đó Phật nói A-tỳ-đạt-ma".

Hỏi: Những gì gọi là pháp bị giản trạch kia? Tụng nói:

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

Luận nói: Nói tất cả pháp, lược có hai thứ:

1. Hữu lậu.

2. Vô lậu.

Đây là nói chung, kế sẽ giải thích riêng. Trừ đạo Thánh đế, các pháp hữu vi còn lại gọi là hữu lậu.

Hỏi: Đây lại là thế nào?

Đáp: Nghĩa là năm thủ uẩn: sắc cho đến thức. Như nói: Vì sao gọi là sắc thủ uẩn? Nghĩa là sắc hữu lậu thuận theo các thủ, nói rộng cho đến thức cũng như thế.

Hỏi: Vì sao thủ uẩn gọi là hữu lậu?

Đáp: Vì ở trong các uẩn kia, lậu tăng theo có các phiền não như thân kiến v.v... Ở đấy, lập lậu gọi là tưởng vì khiến tâm nhiễm ô, do thường rỉ chảy ra các phiền não tương ưng với lậu và cảnh giới lậu. Lậu theo đấy tăng trưởng nên gọi là lậu tùy tăng. Về nghĩa miên tùy tăng, ở sau sẽ nói rộng.

Do ở đấy đã ngăn không đồng với giới địa và duyên vô lậu. Cảnh giới phiền não, hữu lậu tùy miên, vì kia đây lần lượt không tăng theo, nên chẳng phải là cùng đối để lập hai tên gọi như thế.

Hỏi: Hữu lậu, vô lậu lại có tướng gì?

Đáp: Như Đức Thế Tôn nói: "Pháp hữu lậu là tất cả sắc thuận theo các thủ, là nghĩa có thể làm tăng trưởng các hữu thủ, nói rộng cho đến thức cũng như thế. Trái với pháp hữu lậu nầy là pháp vô lậu".

Hữu lậu, vô lậu với tướng lược nêu như thế. Nhằm phân biệt rộng, lại nói: Nghĩa là tất cả các sắc về quá khứ, vị lai, hiện tại, sinh trưởng hiện bày ra tham, hoặc giận, hoặc si, hoặc tùy theo mỗi các pháp tâm sở là tùy phiền não khác, cho đến nói rộng.

Hỏi: Lại, vì nghĩa gì mà nói như thế?

Đáp: Vì phân biệt khác, thuận với nghĩa các thủ.

Nếu vậy, chỉ nên nói chủ thể sinh trưởng các phiền não như tham v.v... hoặc tùy theo mỗi tùy phiền não khác, chẳng phải nói về tướng chung để có thể, biết rõ. Vì khiến cho tất cả nhận biết riêng về nghĩa, nên chẳng phải tất cả, tất cả phiền não đều có thể hiện hành, nên chỉ nói chung, hoặc tùy theo nơi mỗi mỗi tùy phiền não khác. Lại, hành tướng của các tùy miên thì vi tế. Phần vị hiện hành của phiền não kia có chỗ chẳng thể nhận biết. Còn hành tướng của phẫn v.v... vì là thô, hiển lộ rõ nên dễ biết, nên chỉ nói chung các tùy phiền não khác, hoặc tùy theo thế gian, gọi là hữu lậu thế gian. Gọi là rơi vào thế gian, nghĩa là ở nơi thế gian, không thể vượt ra. Căn cứ ở thể của khổ đế, đặt tên là thế gian, nên Khế kinh nói: "Ta sẽ vì ông tuyên thuyết thế gian và tập của thế gian". Lại nói: "Quán tập của thế gian, ở thế gian là không, là vì chẳng phải có, cho đến nói rộng".

Hỏi: Lại làm thế nào để biết?

Đáp: Các pháp tùy theo thế gian đều gọi là hữu lậu, như Khế kinh nói: "Ta sẽ vì ông nói pháp hữu lậu và pháp vô lậu. Pháp hữu lậu, nghĩa là các thứ thuộc về mắt, các thứ thuộc về sắc, các nhãn thức hiện có, các nhãn xúc hiện có. Các nhãn xúc hiện có do nhãn xúc làm nội duyên sinh ra Hoặc lạc thọ, hoặc khổ thọ, hoặc bất khổ, bất lạc thọ".

Như thế cho đến tùy ý thế gian, tùy pháp thế gian, ý thức tùy theo nơi thế gian, xúc ý tùy theo nơi thế gian. Nói rộng cho đến gọi là pháp hữu lậu.

Pháp vô lậu, nghĩa là ý xuất thế gian, pháp xuất thế gian, ý thức xuất thế gian, nói rộng cho đến gọi là pháp vô lậu. Căn cứ theo Thánh ngôn này và do chánh lý, tướng của pháp hữu lậu, vô lậu được thành lập. Không có pháp nào tự tạo ra. Ví dụ như luận sư trái lý, trái kinh, giả tạo ra thuyết nầy. Chẳng phải là hữu tình thường lìa lỗi lầm nơi tất cả sắc trong thân được gọi là pháp vô lậu, điều nầy hẳn là không đúng, vì trái với Khế kinh, như Khế kinh nói: "Nghĩa là tất cả các sắc, ở quá khứ, vị lai, hiện tại, sinh trưởng hiện ra tham, hoặc giận, hoặc si, cho đến nói rộng". Chẳng phải hữu tình thường lìa tất cả sắc trong thân đã có thể sinh trưởng tham v.v... của hữu tình, làm sao gọi là vô lậu?

Vì sao? Vì không so sánh với Chỉ-man (Ương-quật-ma-la) Ô- lô-tần-

loa Ca-diếp-ba v.v... Vì duyên nơi thân Đức Thế Tôn mà sinh trưởng các lậu như tham, giận, si v.v... Người kia chấp ở lời nói, chẳng phải phần thứ bảy của cảnh, mà dựa vào phần thứ bảy, như dầu ở cây mè, là chỗ dựa cho lậu, nên gọi là hữu lậu. Thí dụ nầy không đúng, vì ở quá khứ, vị lai, nói dấy khởi hiện tại. Do chưa từng dựa vào quá khứ, vị lai để dấy khởi tham v.v... nơi hiện tại. Cho nên lối chấp quyết định của người kia chẳng phải thiện. Lại, kinh trên nói, hoặc tùy theo mỗi tùy phiền não khác nơi các pháp tâm sở chẳng phải tùy phiền não. Có phần chẳng phải tâm sở, vì giản lược, nên lại nói là tâm sở. Nên biết, lại nói về pháp tâm sở, tức biểu thị ở lời nói là cảnh thứ bảy. Lại, lẽ ra diệt đạo là chỗ nương của vô trí. Như nói: Vô minh lấy vô trí như khổ v.v... làm tánh.

Hỏi: Trong đấy, vì tiếng thứ bảy ở lời nói, nếu tiếng nầy đối với lời nói không thuận theo chỗ nương dựa, nhân vào đâu để cố chấp?

Đáp: Người kia nhất định cho là nương tựa, nên đối với sắc v.v... nuôi lớn si v.v... chẳng phải nhất định là nương tựa, mới gọi là hữu lậu. Lại, tất cả tiếng lẽ ra đều là vô lậu, do tiếng nhất định chẳng phải là chỗ nương tựa của lậu. Nhưng không chấp tiếng nhất định là vô lậu. Kinh nói: "Vì thể của tiếng là tạp nhiễm", chẳng phải nói vô lậu là tạp nhiễm, là lời nói hợp lý.

Lại, thức thiện trong thân các phàm phu lẽ ra trở thành vô lậu, vì chẳng phải là chỗ nương tựa của lậu. Nếu nói phần lậu vì theo đuổi, thì các thức của bậc Hữu học lẽ ra đều là hữu lậu. Lại, các hiển sắc như rượu, phân nhơ vì chẳng phải là chỗ nương tựa của lậu lẽ ra đều là vô lậu. Lại, thân A-la-hán là vô lậu, là không hợp với chánh lý, nên Khế kinh nói: "Tất cả các khổ đều dùng làm duyên, nên thân A-la-hán nhất định là khổ". Khế kinh nói:

A-la-hán qua đời
Sinh tâm rất vui mừng
Cũng như bỏ vật độc
Giống như hết các bệnh.

Dùng thí dụ để nói: Nghiệp trước dẫn sanh sáu xứ, gọi là thọ mạng. Sáu xứ nầy nếu là vô lậu, thì bậc Thánh không nên quán như vật độc v.v... Như Khế kinh nói: Các A-la-hán thường tự cảm thấy xấu hổ, nhàm chán, giữ trách thân mình. Bậc Thánh không nên xấu hổ, nhàm chán, tự chê trách các pháp vô lậu, nên thân A-la-hán nhất định là hữu lậu. Do Khế kinh nói: Bị vô minh che lấp, tham ái trói buộc, kẻ ngu, người trí đồng cảm nhận có thân. Nếu cho vô minh chiêu cảm thân diệt, thì thân do minh khác dắt dẫn lại tiếp tục sinh. Người trí lẽ ra không có chỗ chiêu cảm của vô minh tham

ái mà có thân. Ấy là trái với kinh nói: Có các phần giác, nên thành có quả. Nếu thân A-la-hán chẳng phải có, thì như bệnh, như chất độc đáng chán, nên hủy hoại thân. Mà nói chẳng phải thuộc về ba hữu kia, trừ Thí dụ Sự, ai là người chấp điều nầy? Lại các pháp như nhãn v.v... có lỗi lìa lỗi, vì thể tướng đồng, không nên chấp riêng.

Lại, theo Bộ Thí Dụ: Nhãn v.v... trong thân phàm phu, cũng chẳng phải là chỗ dựa của các lậu. Người kia cho năm thức không nhiễm ô. Nếu A-la-hán không có các thủ uẩn thì Há không trái với kinh ư? Như nói: Người kia quán năm thủ uẩn của mình, như bệnh ung nhọt v.v... Lại, truyền thuyết kia chấp cho pháp ngoài của phi hữu tình số là khổ mà chẳng phải khổ đế, nên chấp có tham, chẳng phải tham tùy miên. Nhãn chẳng phải là nhãn giới, thọ chẳng phải là thọ uẩn. Như Khế kinh nói: Xúc cùng sinh ra thọ, gọi là thọ uẩn cho nên các khổ đều là khổ đế. Do Khế kinh nói: Nếu đối với các khổ, hoặc đối với khổ tập, mê hoặc, do dự, là sinh nghi đối với khổ đế, tập đế.

Đã nói như thế, luận Thí Dụ luận tông quan tâm chỗ chí lý, vì có chí giáo làm chứng cho chấp kia chăng? kia cho là cũng có, nên Khế kinh nói: Lìa tham, giận, si thì lìa các lậu. Lại nói có, việc sáu tâm che đây, cái gọi là hữu lậu, tức có sự chấp giữ các sắc tâm, với sự đặt để, che phủ. Tiếng v.v... cũng thế. Phái kia cho rằng, trong đấy, tâm có sự đặt để che phủ. Đã nói hữu lậu, có sự chấp giữ các sắc nên biết có các sắc vô lậu riêng, nói rộng cho đến xúc cũng như thế. Phái kia đã dựa vào nghĩa, để y theo vọng làm chấp nầy. Nhưng trong Thánh giáo, không nên dựa vào nghĩa ấy, y theo môn lý để khởi các hý luận. Như Khế kinh nói: "Tất cả các xúc của ngã đã sinh ra thọ, tất cả đều diệt". Cũng nên chuẩn y theo nghĩa có các thọ riêng, chẳng phải do xúc sinh ra, mà không nên thừa nhận.

Lại Khế kinh nói: "Đại Ca-diếp-ba, đối với nhà thí chủ, tâm không bị trói buộc, dính mắc, thì cũng thích ứng với nghĩa chuẩn y. A-la-hán khác, đối với nhà thí chủ, tâm có dính mắc,". Lại, trong kinh kia, chẳng phải dung nạp nghĩa chuẩn không như âm thanh. Do kinh kia không nói, nghĩa là nếu hữu lậu, có chấp giữ các sắc, tâm có sự che đậy, chỉ nói là hữu lậu có chấp giữ các sắc, tâm có việc che đậy. Đây là nói lên lỗi của sắc, chẳng phải giản lược sắc. Cho nên tông kia cũng không có giáo pháp tột bậc. Mặc dù Thượng tọa bộ kia đã lầm dẫn kinh cho rằng: "Nếu các Bí-sô hữu lậu, có chấp, thì hiện pháp họ không nhập Niết-bàn".

Lại dẫn kinh nói:

Chân Phạm, lìa các lậu

Không nhiễm đắm thế gian
Là Độc giác, Đức Thế Tôn
Tự tại lìa các lậu.

Nghĩa nầy và nghĩa kia đều không tương ưng. Ta cũng không thừa nhận A-la-hán v.v... đều là hữu lậu, thủ. Mắt v.v... tuy gọi là hữu lậu thuận với thủ, nhưng chẳng phải lậu, thủ. Kinh cũng không nói A-la-hán v.v... không có pháp thuận với thủ, lìa các hữu lậu.

Nói "không nhiễm" nghĩa là đối với tất cả cảnh giới ở thế gian, phiền não đã được dứt trừ, nên do Khế kinh mà gọi là tham v.v... Nhiễm, là thọ nhận các sự thuộc về thế gian và nơi tất cả đường lìa hẳn tham v.v... nên gọi là không nhiễm. Do nghĩa nầy tức giải thích, Khế kinh khác nói: Phật bảo Bí-sô! A-la-hán v.v... đã được lìa mọi trói buộc của các thế gian, tuy thực hành việc thế gian, nhưng có khả năng điều phục, không bị thế gian làm nhiễm ô, nghĩa là đối với các việc hữu lậu ở thế gian đều không bị tất cả phiền não trói buộc. Cho nên nói A-la-hán v.v... đã được lìa các trói buộc ở thế gian, dù hành hóa nơi thế gian, nhưng vẫn có khả năng điều phục.

Không bị thế gian làm nhiễm ô: Ý kinh nầy nói: A-la-hán v.v... dù ở thế gian, nhưng cũng lại thành tựu, vì ở thế gian được đối trị, nên đã chế ngự, dứt trừ mọi phiền não nhiễm ô của thế gian. Cho nên, tông phái kia đều không có giáo pháp tột bậc. Lại, thuyết kia khởi chấp, dựa vào môn giáo huấn, nghĩa là với lậu đều gọi là hữu lậu. Sự giải thích nầy là phi lý, vì lập tướng khác. Như Khế kinh nói: Nghĩa là các sắc v.v... có nơi quá khứ, hiện tại, vị lai, sinh trưởng hiện bày ái hoặc giận, hoặc mạn, cho đến nói rộng.

Hỏi: Thế sao nào quá khứ, vị lai và hiện tại cùng khởi?

Đáp: Lại phái Thí dụ chỉ luống khuấy hư không. Mười lăm giới trước trong mười tám giới đều hoàn toàn hữu lậu như kinh đã nói. Nghĩa là như Khế kinh nói: Pháp hữu lậu, nghĩa là các mắt hiện có, các sắc hiện có, các nhãn thức hiện có như thế, cho đến các chỗ có của thân xúc, thân thức, tức các lời nói đủ rõ không có nghĩa khác. Phái kia nói: Chúng ta không tụng kinh nầy, chẳng phải không tụng kinh nầy, mà thành an lạc, vì nếu muốn trở thành an lạc thì phải siêng năng tụng kinh. Lại, phái kia không dùng tất cả Khế kinh, đều vì sự xét lường cố định Há gọi là bộ kinh, nghĩa là thấy Khế kinh, trái với nghĩa chính mà mình đã chấp, lập tức bài bác, hoặc theo lối chấp của mình, sửa đổi thành văn khác rồi nói là văn của bản kinh có sai lầm là do ở người truyền tụng. Hoặc tất cả đều không tín thọ, như kinh thuận theo xứ riêng, đều nói không thuộc về Thánh giáo. Đối với pháp nầy:

Thật sự yêu thích tông chỉ của mình, chế tạo, đặt để trong A-cấp-ma. Phái Thí giả Dụ kia, do đó, nên trái với vô lượng kinh, trái vượt lời Thánh, thường khởi chấp dị biệt. Trong luận nầy, ta sẽ dần dần chỉ rõ. Đã nói về hữu lậu và nhân hữu lậu xong.

Hỏi: Thế nào là vô lậu?

Đáp: Nghĩa là đạo Thánh đế và ba vô vi.

Có giải thích khác rằng: Vì cùng loại với lậu, v.v... nên gọi là hữu lậu, như có dòng họ.

Lại có giải thích rằng: Vì bị lậu làm ô nhiễm, nên gọi là hữu lậu, như thức ăn có chất độc.

Hoặc có giải thích rằng: Vì đều cùng hữu lậu đều dứt, nên gọi là hữu lậu. Như trời Đế thích có Đát-sách-ca, cùng gắn liền với Sách-ca đó.

Các loại như thế là đã được , giải thích khá nhiều. Trái với đây, gọi là pháp vô lậu.

Đạo Thánh đế: Nghĩa là chẳng phải năm uẩn như sắc hữu lậu v.v... Ba vô vi: Là hư không và hai diệt là trạch diệt và phi trạch diệt.

Ba thứ vô vi: Hư không v.v... ấy cùng đạo Thánh đế, do nhân duyên nầy gọi là vô lậu.

Kế là trước, đã nói về đạo Thánh đế, sau sẽ nói rộng.

Ở phần giản lược, chỗ nói về ba vô vi thì hư không vô vi chỉ dùng không ngăn ngại làm tánh, ở đó, các pháp được hiện bày rất rõ, nên gọi là hư không. Đây là không ngăn ngại, dùng làm tướng của hư không tất cả. Đại chủng hiện có và nhóm sắc được tạo, tất cả không thể ngăn che khắp, hoặc chẳng phải là đối tượng bị chướng ngại, cũng chẳng phải là chủ thể gây chướng ngại. Cho nên nói: Không có chướng ngại làm tướng.

Đã nói về hư không. Trạch diệt, tức lấy sự lìa buộc làm tánh. Đối với bốn Thánh đế đều khác nhau, nên gọi là trạch. Tức là chỗ sai khác của tuệ thiện làm tánh, Niết-bàn lìa buộc là quả nầy nên gọi là trạch diệt.

Có thuyết nói rằng: Các pháp bị dứt đều đồng một trạch diệt. Theo đối pháp mà nói, tùy theo trói buộc khác nhau, nếu các chỗ dứt đồng một trạch diệt, chứng đắc khổ pháp trí nhẫn là đã dứt phiền não, phiền não còn lại diệt là chứng đắc chăng? Nếu chứng đắc thì sẽ tu đối trị khác, tức là không có dụng công! Nếu không chứng đắc, thế thì một vật chứng, dù ít nhưng không còn lại, tức là trái nhau với lý, vì có phần lỗi.

Do quyết định nầy, lẽ ra chấp lìa sự trói buộc, tùy theo lượng của sự trói buộc, không trái với chánh lý.

Đã nói về trạch diệt. Vĩnh viễn ngăn ngại sẽ sinh được phi trạch diệt. Trạch, nghĩa là như lý, dốc sức thành tựu tuệ, không do tuệ ấy có pháp vĩnh viễn tạo chướng ngại nơi pháp vị lai sinh, gọi là phi trạch diệt. Như khi mắt với ý chuyên chú nơi một sắc, đối với các sắc khác và tất cả thanh, hương, vị, xúc, v.v... trong niệm niệm diệt, đối với phần ít của sắc kia thì ý xứ, pháp xứ có được phi trạch diệt vì thân năm thức và một phần thân ý thức nơi cảnh đã diệt, không bao giờ sinh được. Duyên đi chung với cảnh nên do duyên đó sinh công dụng hệ thuộc đồng thời, vì duyên nương tựa. Nếu pháp gây ra trở ngại, pháp kia sinh tác dụng- pháp nầy lìa tuệ, nhất định gây ra trở ngại cho pháp kia, khiến ở vị lai không bao giờ sinh, nên được gọi là phi trạch diệt. Pháp nầy thật có, về sau sẽ thành lập, vì thuận theo thứ lớp về lý của bản văn. Trước đã nói là ngoại trừ đạo, các pháp hữu vi khác, gọi là hữu lậu.

Sao gọi là hữu vi? Cần phải nói rõ. Tụng nêu:

Lại các pháp hữu vi
Chính là năm uẩn sắc
Là đường đời, ngôn y
Có sự việc xa lìa.

Luận nói: Vì sự sai khác nơi tai họa đột ngột của già, bệnh, chết v.v..., ẩn chứa sự tổn hại ngầm, nên gọi là uẩn. Vì là giới v.v... riêng nên nói sắc v.v... năm uẩn như giới, không có thể thâu nhiếp đủ tất cả hữu vi: Năm uẩn như sắc v.v... thâu nhiếp hữu vi, nên ở đây nói riêng. Gọi là hữu vi, tức cùng các duyên tụ tập được sinh.

Hỏi: Vị lai chưa khởi sao gọi là hữu vi?

Đáp: Vì là cùng loại, nên cũng gọi là hữu vi. Như củi bị đốt, ở phần chưa đốt, là cùng loại với củi kia, nên cũng gọi là củi. Hoặc căn cứ nơi sự hội đủ để đặt tên, không có lỗi. Như đàn cầm, sắt v.v..., gọi là có âm thanh. Cũng như vú sữa, ao hoa sen v.v... Các pháp bất sinh mà không vượt qua loại kia, nên gọi là hữu vi. Pháp hữu vi nầy, trong các kinh Đức Thế Tôn tùy theo nghĩa, gọi là đường đời v.v...

Hỏi: Pháp kia lại như thế nào?

Đáp: Nghĩa là các pháp hữu vi cũng gọi là đường đời, Năm uẩn như sắc v.v... là pháp sinh diệt, lưu chuyển trong đường vị lai, hiện tại, quá khứ, nên các pháp bất sinh, vì thiếu các duyên. Tuy lại bất sinh, nhưng vì cùng loại với pháp kia, nên đặt tên, không lỗi.

Có thuyết nói: Vì bị vô thường ăn nuốt nên gọi là đường đời. Hoặc gọi là ngôn y. Ngôn là ngôn âm, hoặc gọi là chủ thể thuyết. Đây là sự khác

nhau của tiếng nói tương tục, y là danh và nghĩa, tức thâu nhiếp đủ năm uẩn. Như Khế kinh nói: Ngôn y có ba, không có bốn, không có năm. Do đó, khéo hiểu Túc Luận Phẩm Loại kia nói: Ngôn y thuộc về năm uẩn, lẽ ra cũng không dựa vào vô vi dấy khởi để nói?

Hỏi: Vì sao nghĩa kia không lập là ngôn y?

Đáp: Vì nghĩa kia cùng với danh không cùng có lý, như nói: Ngôn y, tức danh cùng nghĩa. Nếu nghĩa và danh có thể cùng nêu sẽ lập làm ngôn y. Vì nghĩa vô vi và tên gọi hữu vi, không thể đều cùng nói, do không cùng nghĩa, nên không lập là ngôn y, vì rơi vào đời, và lìa khỏi đời, không cùng lý. Hoặc vì diệt nầy, nên lập ra vô vi. Khế kinh nói: Uẩn diệt, gọi là diệt, diệt chẳng phải ngôn y. Ngôn y là uẩn.

Lại có giải thích rằng: Nếu ba phần của xứ ấy có thể đạt được thì lập làm ngôn y, nghĩa là dựa vào ngữ, nghĩa, vô vi chỉ là nghĩa, nên chẳng phải ngôn y.

Có thuyết nói: Cũng y mà thiếu về ngữ, hoặc gọi là có lìa, tức trong các đường luân hồi chìm đắm trong sinh tử. Niết-bàn rời bỏ hẳn, nên gọi là lìa. Là nghĩa dứt hẳn thường lưu chuyển trong các đường. Nếu đã đến được nhất định, không còn trở lại. Vì ở đây có lìa, nên nói là có lìa. Như người có của, gọi là có của, tức là hữu vi có nghĩa xuất ly. Tất cả hữu vi đều giống như thuyền, bè, cho nên Thánh đạo cũng phải lìa bỏ. Như Khế kinh nói: "Pháp còn nên dứt, huống chi là phi pháp". Hoặc gọi là có sự. Sự, là chỗ nương dựa, hoặc là chỗ trụ, tức là nghĩa của nhân. Quả dựa vào nhân, vì từ nhân sinh, như con nương vào mẹ. Hoặc quả trụ vào nhân, vì có thể che lấp nhân. Như người ở trên giường, là nghĩa nhân, bị quả che lấp nhân, quả, trước sau và tánh thô, tế nên ở đây có sự, gọi là có sự, dụ như trước đã nói. Pháp nầy chỉ là hữu vi. Các loại như thế v.v... là nói về các tên gọi khác nhau của pháp hữu vi. Ở đấy, nói về trong pháp hữu vi.

Tụng nói:

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

Luận nói: Sao chẳng nói ở trước trừ đạo Thánh đế, pháp hữu vi khác gọi là hữu lậu.

Hỏi: Vì sao trong đây nói lập lại?

Đáp: Tuy trước đã nói, nhưng vì muốn làm rõ sự khác nhau về danh, tưởng, hoặc vì hiển bày về nghĩa danh, tưởng, nhất định của pháp hữu vi, nên lại nói lần nữa. Trước hết, tất cả hữu vi gọi là uẩn. Nay, nói hữu lậu gọi là thủ uẩn. Về nghĩa, y cứ ở vô lậu, chỉ gọi là uẩn, tức trong các lậu lập thủ

gọi là tưởng. Do có thể chấp lấy ba hữu sinh, hoặc có thể chấp giữ, dẫn sinh nghiệp của hữu sau, nên gọi là thủ. Uẩn từ thủ sinh, hoặc có thể sinh ra thủ, nên gọi là thủ uẩn. Như cỏ, trấu, lửa, như hoa, quả, cây. Tức pháp hữu lậu, cũng gọi là hữu tránh, nghĩa là trong phiền não đã đặt tên tưởng tranh cãi. Vì xúc gây động nơi phẩm thiện, tổn hại nơi mình, người, nên uẩn cùng với sự tranh cãi thuận hợp. Hoặc uẩn và tranh cãi cùng kết hợp mà được sinh khởi, nên gọi là hữu tránh. Ở đây ý chỉ rõ uẩn và sự tranh cãi, không thể thiếu bất cứ một pháp nào, pháp khác có thể được sinh. Và để nêu rõ danh, tưởng của hữu lậu khác. Nghĩa là, hoặc gọi là khổ, tức năm thủ uẩn, là chỗ nương tựa của các sự ép ngặt, vì tự tánh thô nặng, không yên ổn. Hoặc gọi là tập, tức chủng loại của tập kia có khả năng làm nhân, vì có thể tập thành. Hoặc gọi là thế gian, vì có thể hủy hoại như Đức Thế Tôn nói: Tánh có thể hủy hoại nên gọi là thế gian.

Nếu vậy, Đạo đế lẽ ra là thế gian? Không đúng thì sự hủy hoại thứ hai không có? Vì tánh hủy hoại của Đạo đế không nhất định, còn tánh hủy hoại của thế gian thì quyết định. Hoặc gọi là kiến, xứ, vì miên tùy tăng trong năm kiến trụ, như Tát-ca-da-kiến, Há không là tất cả phiền não hữu lậu đều tùy tăng ư? Há không là các kiến lậu thuộc về thủ uẩn, hữu tránh mà ở trước đã nói?

Dù có lý nầy, nhưng các kiến kia, đối với tất cả chủng loại của pháp hữu lậu, thời gian hình tướng không có khác nhau. Vì chấp chặt, không động, theo đấy mà tăng miên, nên thể dụng càng tăng. Vì biểu thị hữu lậu là chủ thể sinh trưởng, đối với các kiến, xứ nầy, cần phải nói lại. Tham bằng với si, nghi thì không đúng, do tham v.v... kia có tất cả chủng, không có tất cả thời gian, si với tất cả thời gian chẳng phải không có khác nhau. Nghi thì không có sai khác, mà không chấp chặt, cho nên, hữu lậu, không nói xứ kia. Hoặc gọi là ba hữu, có nhân, có nương dựa, do thuộc về ba hữu nên cùng nói là thâu nhiếp, gọi là có nhiễm v.v... Các loại như thế v.v... là pháp hữu lậu, tùy theo nơi nghĩa là có tên khác nhau. Như trên đã nói, năm uẩn như sắc v.v... gọi là pháp hữu vi, Sắc uẩn là gì?

Tụng nói:

Sắc uẩn là năm căn
Năm cảnh và vô biểu.

Luận nói: Sắc, là sắc uẩn. Nói năm căn: là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân. Nói năm cảnh: là sắc, thanh, hương, vị, và cảnh được xúc. Nghĩa là đối tượng được hiện hành thuộc về mắt v.v... Và vô biểu: là sắc của pháp xứ, chữ chỉ, là chỉ chỗ hiển bày ấy, phần ít của mười xứ, một xứ, gọi là sắc uẩn.

Hỏi: Các sắc như thế, tướng của chúng thế nào? Tụng rằng:

Thức kia nương tịnh sắc
Gọi năm căn như nhãn…

Luận nói: Căn kia, nghĩa là trước đã nói về năm căn như mắt v.v… thức, tức nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, thức, dựa vào nghĩa là chỗ dựa của năm thức như nhãn thức v.v...

Như thế, tịnh sắc đối tượng được nương tựa làm thể, tức tịnh sắc ấy gọi là căn như mắt v.v... Nên Bạc-già-phạm trong Khế kinh nói: Tịnh sắc của căn như nhãn v.v... làm tướng. Bản luận này cũng nói: Thế nào là nhãn căn? Là chỗ dựa của nhãn thức lấy tịnh sắc làm tánh. Nói rộng như thế trong các Thánh giáo, do căn khác với thức, nên không lấy cảnh giới. Do đó, biết lời nói ấy là chỉ rõ căn, chẳng phải cảnh.

Có thuyết nói: Lời nói ấy là cảnh chẳng phải căn, mà vì không có ý thức duyên nơi sắc v.v... nên gọi là thức như sắc v.v... đối tượng được nương dựa của thức kia, gọi là lỗi của mắt v.v..., do tịnh sắc nói về chỗ phân biệt.

Hỏi: Nếu vậy, nói sắc nên thành không có công dụng chăng?

Đáp: Thức kia dựa vào chỗ tịnh, gọi là căn, như mắt v.v... vì nghĩa đã thành nên tịnh không là đối tượng được nương tựa của thức, mà chẳng phải sắc, vì phân biệt tịnh sắc kia, nên dùng sắc để nói.

Hỏi: Nếu cho rằng sắc là Khế kinh nói, thì Khế kinh có thể như thế, không nói thức dựa vào chỗ khác nhau mà nói. Nếu cho lời ấy là của bản luận này nói, thì người kia cũng đồng nghi, nên cùng tư duy, chọn lựa?

Đáp: Giải thích như thế là đã dứt trừ nghi ngờ, vấn nạn, nên cần giữ lấy lời nói về sắc. Nếu thức dựa vào lời nói tức căn cứ theo hữu tài thích. Tức nên tịnh tín, gọi là căn như mắt v.v..., nên giữ lấy lời nói về sắc. Vì phân biệt giải thích ấy, không có một pháp nào cho thức nương nơi sắc mà thành tịnh để có thể là cách giải thích ấy. Cho nên, nói sắc rất có công dụng. Do đó, tức giải thích chỗ mà luận này nói. Lại, ở đây lời nói trước, là phân biệt về bốn căn như tai v.v... căn kia tuy đều dùng tịnh sắc làm tánh, nhưng căn ấy chẳng phải là chỗ dựa của nhãn thức, nên bốn căn kia, chẳng thuộc về nhãn căn. Lời nói sau là phân biệt về chỗ dựa của vô gián diệt. Căn kia tuy cũng là chỗ nương tựa của nhãn thức, nhưng chẳng phải dùng tịnh sắc làm tánh, nên ý căn nọ chẳng thuộc về nhãn căn. Hoặc lại như trước đã nói, là hiển bày mắt của đồng phần, sau nói là làm rõ hơn mắt của đồng phần kia. Các căn khác cũng thế.

Nếu vậy, tướng của tịnh sắc không có riêng, nên không thành năm.

Không như vậy, thì công năng có khác nhau.

Hỏi: Làm sao biết được công năng riêng?

Đáp: Vì định, chỗ dựa của thức, cảnh không chung. Lại, vì nhân khác nhau, nên hiện thấy nhân quả riêng có khác nhau. Cũng như âm thanh đàn cầm, sắt, ống tiêu, sáo v.v... nhưng mắt, tai v.v... chỗ nhân nơi bốn đại, đều có khác nhau. Vì nhân khác nhau, nên Thể của tịnh sắc như mắt v.v... có khác nhau.

Thể tuy có nhân riêng, không khác, nên tịnh sắc của quả kia lẽ ra không có riêng.

Vấn nạn nầy không đúng, vì tuy đồng một tướng, nhưng vì hiện thấy khác, cũng như chỗ khác nhau của đại chủng trong ngoài. Nếu nói như tiếng, thì nhân tuy có riêng, mà tướng là một, nên thuộc về đồng một xứ.

Năm căn như mắt v.v... cũng phải như vậy, tức không có lỗi như thế. Tiếng dù có nhân riêng, nhưng vì làm cảnh giới cho một thức, nên thuộc về một xứ. Năm căn như mắt v.v..., vì tánh là chỗ nương tựa của thức, cảnh theo loại khác nhau. Lại, là sự nương tựa riêng nơi chỗ hiển bày của dụng, nên không thích ứng với các căn thuộc cùng một xứ. Lại như thức, thọ, tuy cùng phân biệt, lãnh nạp một tướng, nhưng do nhân riêng, nên có sáu thức, ba thọ khác nhau. Các căn nầy cũng như thế. Như thức, thọ kia, dù sáu, ba khác, mà vì tướng đồng, nên thuộc về một xứ.

Mắt v.v... lẽ ra cũng thuộc về một xứ. Thọ và vô vi, nhân đâu có đồng xứ, nên chẳng thuộc về một xứ, về chỗ nêu rõ tự tướng đồng có. Tự tướng tuy khác, nhưng thuộc về đồng xứ. Đã nói về tướng của mắt v.v... nay sẽ nói nói Sắc, v.v....

Tụng nêu:

Sắc hai hoặc hai mươi
Tiếng chỉ có tám thứ
Vị sáu, hương bốn thứ
Xúc mười một, là tánh.

Luận nói: Nói sắc hai: là nghĩa hai thứ, tức hiển và hình. Trong ấy, hiển sắc có mười hai thứ, hình sắc có tám, nên nói "hoặc hai mươi. Hiển mười hai: tức xanh, vàng, đỏ, trắng, mây, khói, bụi, sương mù, ảnh, ánh sáng, sáng, tối. Bốn thứ như xanh v.v... trong mười hai thứ gọi là chánh hiển sắc, tám thứ như mây v.v... là sự sai khác của sắc nầy.

Nghĩa của sắc kia còn ẩn, nay sẽ lược ***Giải thích:*** Khí của đất, nước, xông lên, gọi là sương mù. Ngăn che chỗ dấy khởi của ánh sáng, trong đó, sắc khác có thể thấy, gọi là ảnh. Trái với đây gọi là tối.

Ánh sáng của mặt trời, gọi là ánh sáng (quang), chỗ sáng của trăng, sao, lửa, thuốc, ngọc báu, điện v.v... gọi là sáng (minh).

Hình sắc tám. Đó là dài, ngắn, vuông, tròn, cao, thấp, ngay, không ngay, chánh trong đây là hình bình đẳng. Hình không bình đẳng, gọi là không ngay. Sắc khác vì dễ hiểu nên nay không giải thích.

Có thuyết nói: Sắc có hai mươi mốt thứ. Thêm một không là hiển sắc thứ hai mươi mốt. Đây là sự khác nhau giữa sắc và cảnh giới không. Trong Hiển sắc, xanh, vàng, đỏ, trắng, ảnh, ánh sáng, sáng, tối, chính là hiển rõ, có thể biết. Ở trong hình sắc tánh của Thân biểu nghiệp chỉ hiện hình có thể hiểu rõ. Hình, hiển của sắc khác đều có thể biết.

Hỏi: Vì sao một sự có hai thể?

Đáp: Vì không được Tông thừa nhận nên không có lỗi nầy. Trong phẩm nói về nghiệp, sẽ lại tư duy, lựa chọn. Đã nói về xứ sắc, nay sẽ nói về xứ thanh.

Vì có thể có kêu, gọi, nên gọi là tiếng. Hoặc chỉ tiếng vang, gọi đó là tiếng. Thánh giáo của đấng Thiện Thệ đều nói rằng: Tiếng là cảnh giới nhận lấy của nhĩ căn, là tánh của sắc được tạo do bốn đại chủng. Tiếng nầy có tám thứ: Nghĩa là có chấp thọ, hoặc không có chấp thọ đại chủng làm nhân, cùng sự khác nhau giữa số hữu tình, số phi hữu tình, là bốn. Tiếng nầy lại có sự khác nhau giữa vừa ý, không vừa ý, thành tám.

Chấp thọ đại chủng, là thuộc về số hữu tình của đời hiện tại, nuôi lớn các địa như đẳng lưu, dị thục v.v..., trái với đây, gọi là không có chấp thọ. Trong đó, Tiếng có chấp thọ đại chủng làm nhân có hai thứ: Nghĩa là loại hữu tình do gia hạnh sinh và loại hữu tình khác, không đợi gia hạnh mà khởi. Loại hữu tình do gia hạnh sinh ra, lại có hai hạng:

1. Do gia hạnh như tay v.v... sinh ra.

2. Dùng nghiệp ngữ biểu làm tự tánh.

Nghiệp ngữ biểu nầy có hai thứ, là nương nơi danh khởi, và không nhờ vào danh. Nương vào danh khởi lại có hai thứ:

1. Hữu ký.

2. Vô ký.

Không nhờ vào danh, có hai thứ cũng vậy. Đó là tiếng có chấp thọ dại chủng làm nhân, với tướng sai khác như vậy. Về tiếng không có chấp thọ đại chủng làm nhân cũng có hai thứ:

1. Do gia hạnh của hữu tình khởi.

2. Do sự quấy động của các cảnh giới sinh ra.

Trước hết, là các âm thanh của tù và, chuông, trống v.v... Sau, là các tiếng của gió, rừng, sông v.v... phát ra.

Số hữu tình, nghĩa là như tiếng chuyển động của lời nói, tay v.v...

Tiếng khác, tức là số phi hữu tình.

Như thế, nghe các âm thanh, cảm thấy hài lòng, gọi là tiếng vừa ý, trái với tiếng nầy, gọi là không vừa ý. Trong tám thứ âm thanh, chỉ có hai thứ đầu là hợp lý. Do số hữu tình và số phi hữu tình, tức có chấp thọ và không có chấp thọ đại chủng làm nhân, là thuộc về tiếng. Đối với sắc v.v... cũng có thể nói vừa ý v.v... khác nhau. Đâu riêng gì ở tiếng.

Sắc v.v... cũng nên nói là có chấp thọ và không có chấp thọ đại chủng làm nhân. Lý thật là nên nói như vậy. Nhưng do tự tánh của thanh xứ rất khó biết, nên chỉ căn cứ ở nhân để nói có hai thứ. Còn sắc v.v... thì không như vậy, cho nên không nói. Vì tướng của thanh thuộc về bản luận này không khác, nên không cần lập tám thứ tiếng ấy. Há không có tiếng dùng có chấp thọ đại chủng và không có chấp thọ đại chủng làm nhân, mà được sinh khởi? Như tay, trống v.v... hợp lại sinh ra tiếng, không có tiếng như thế. Cả hai thứ tiếng có đủ bốn đại, vì đều có quả khác nhau, nên chẳng phải hai thứ bốn đại đồng được một quả, làm nhân Câu hữu, vì trở thành lỗi. Tuy có chấp thọ và không có chấp thọ, khua, đánh, tướng chung của bốn đại chủng nơi hai thứ cùng làm nhân, đều phát ra tiếng khác nhau, tiếng đó vì đều căn cứ chính nơi nương tựa của nó, nên không thành ba thể. Mặc dù có chấp thọ và không có chấp thọ nơi đại chủng tay, trống cùng đánh làm nhân phát sinh hai thứ tiếng, mà cùng lấn át xâm đoạt, tùy theo chỗ chấp lấy một thứ, với hình tướng khác nhau của chúng chẳng phải dễ biết. Cho nên, xứ của tiếng chỉ có hai thứ.

Đã nói về xứ của tiếng, nay sẽ nói xứ của vị.

Vượt thứ lớp để nói: Vì chỉ rõ về căn cảnh, thức kia phát sinh không nhất định. Vị là cái bị ăn, là nghĩa có thể nếm, thưởng thức. Nghĩa nầy có sáu thứ: Vì ngọt, chua, mặn, cay, đắng, lạt khác nhau.

Đã nói về xứ vị, nay sẽ nói về xứ hương. Hương là cái bị ngửi. Đối tượng nầy có bốn thứ: Tức sự khác nhau của hương tốt, hương xấu, hương bằng nhau, hương không bằng nhau. Bằng và không bằng nhau nghĩa là tăng ích, tổn giảm, vì nương tựa nơi thân có khác nhau.

Có thuyết nói: Vì chỗ khác nhau của yếu ớt, tăng mạnh. Trong bản luận này nói: Hương có ba thứ: Hương tốt, hương xấu và hương bình đẳng. Nếu có thể nuôi lớn đại chủng của các căn, gọi là hương tốt. Trái với hương tốt gọi nầy là hương xấu. Không có hai công dụng trước, gọi là hương bình

đẳng. Hoặc do các nghiệp phước tăng thượng sinh ra, gọi là hương tốt. Nếu do các nghiệp tội tăng thượng sinh ra gọi là hương xấu. Chỉ do uy lực của bốn đại chủng sinh ra gọi là hương bình đẳng. Hương nầy dù là quả tăng thượng, nhưng cũng có khác nhau, nên chỉ từ uy lực của đại chủng sinh ra, cũng thuộc về quả tăng thượng của hữu tình.

Đã nói về xứ hương, nay sẽ nói về xứ xúc:

Xúc, là đối tượng được tiếp xúc, mười một thứ là tánh, tức mười một thật, làm nghĩa thể, tức bốn đại chủng và bảy xúc được tạo ra: tánh trơn, tánh nhám, tánh nặng, tánh nhẹ và lạnh, đói, khát.

Nếu vậy, thân căn phải trở thành đối tượng được xúc, tức là xúc nầy là chủ thể xúc của thân căn, thân căn nhất định tiếp xúc, do đó có thuyết nói: Thân căn chỉ là chủ thể xúc chẳng phải đối tượng xúc, ví như căn mắt là chủ thể thấy chẳng phải đối tượng thấy.

Lại có thuyết nói: Không có chút pháp nào có khả năng xúc chạm với chút pháp. Khi chỗ dựa, chỗ duyên sinh khởi không gián đoạn thì đặt tên tướng của xúc. Nếu dựa vào thức nầy, có thể được cảnh kia, thức nầy đối với cảnh kia, giả nói là chủ thể xúc, vì cảnh chẳng phải là chỗ tựa của thức nên chẳng phải là chủ thể xúc. Tức do nhân ấy chỉ nói về địa v.v... gọi là đối tượng được xúc. Dựa vào sắc v.v... kia để xác định chẳng phải là đối tượng được xúc, ý trong đây, nêu rõ dựa vào thân căn, thức, không duyên nơi cảnh kia mà sinh khởi.

Hỏi: Nếu sắc v.v... kia chẳng phải là đối tượng được xúc, vì sao hoa v.v... khi thân xúc chạm, thì sắc v.v... sẽ bị đổi thay, hủy hoại?

Đáp: Vì chỗ nương dựa kia bị tổn hoại. Vì hiện thấy chỗ nương tựa có tổn, có tăng, nên chủ thể nương dựa cũng có tổn, có tăng, chẳng phải ở đấy có trái nhau. Như nơi chốn đất, mầu mỡ, thấm nhuần, bón, tưới, lúa má, gặt hái, rừng rậm, tươi tốt xum xuê, bị ép ngặt do ánh nắng gay gắt. Vì trái với hiện tượng nầy, nên biết, chỗ nương tựa nơi đại chủng bị hao tổn. Sắc v.v... của chủ thể nương tựa biến đổi, hủy hoại, chẳng phải chi khác. Với ngôn nghĩa như thế, sau sẽ nói rộng. Trong đấy đại chủng đến phần kế sẽ nói. Nay, nên giải thích sơ lược về các tướng trơn, nhám v.v...

Trơn, tức là tánh, nên nói tánh trơn, như khác tức là tánh nên nói là tánh khác. Lời giải thích theo cách giáo huấn: Có thể cùng ép ngặt xúc chạm, nên gọi là trơn là mềm, ấm theo nghĩa gắng giữ lấy, nghĩa nầy vì có tác dụng của nhám, nên gọi là có nhám. Như người có lông nói là có lông. Nhám tức là tánh, nên nói tánh nhám, là tên khác của sức thô nặng, cứng chắc. Vì có thể tạo sự trấn áp, nên gọi là nặng, là nghĩa có thể thành, tựu,

hàng phục người khác. Nặng, tức là tánh nên nói có tánh nặng.

Tỳ-bà-sa nói: Vì khiến xứng hợp nơi cân bảng lên, nên gọi là nặng. Vì dễ có thể dời chuyển nên gọi là nhẹ. Hiện thấy hình vật nơi thế gian dù lớn mà có nhẹ, nên dễ khiến di động, nhẹ tức là tánh, nên nói là tánh nhẹ.

Tỳ-bà-sa nói: Vì không khiến xứng hợp với phần đầu rơi xuống, nên gọi là nhẹ. Do sự ép ngặt, ít ấm sắp sinh nơi vật kia nên gọi là lạnh.

Lại, khiến ngưng kết và dễ biết rõ, nên gọi là lạnh. Là nghĩa tổn, tăng nhanh chóng của hình vật kia có thể biết. Muốn ăn gọi là đói, muốn uống gọi là khát, Há không muốn là pháp tâm sở, nên trái với tướng của xúc?

Do ở trong nhân đặt tên quả, nên không có lỗi trái nhau, Như nói: Sông vui, tầng cấp cũng vui. Ăn là mạng của người, cỏ là mạng của đất. Chỗ khác chưa nói, vì sức buồn bực, yếu kém v.v... được xếp vào trong ấy, nên không nói riêng. Buồn bực không rời trơn láng. Sức là nhám, nặng, yếu kém, ở chỗ mềm, ấm, thuộc về tánh nhẹ. Như thế, chủng loại của đối tượng được xúc còn lại tùy theo chỗ thích hợp, được xếp vào mười một thứ.

Hỏi: Vì sao khiến trơn láng v.v... lần lượt khác nhau?

Đáp: Vì đại chủng là đối tượng nương tựa tăng, kém khác nhau, vì các giới nơi nước, lửa, tăng, nên sinh ra tánh trơn láng, vì giới nơi đất, gió tăng, nên sinh tánh nhám. Vì giới nơi đất, nước tăng, nên sinh tánh nặng, vì giới nơi lửa, gió tăng, nên sinh tánh nhẹ, do vậy tánh nặng trong thân chết, tăng riêng, vì giới nơi nước, gió tăng, nên sinh ra lạnh. Do đây cũng nói lạnh ấy là chỗ sinh ra buồn bực.

Hỏi: Nếu vậy, vì sao nói không rời tánh trơn, tùy theo mỗi thứ tăng?

Đáp: Điều nầy không có lỗi, hoặc lại buồn bực: là sự sai khác của trơn láng, chẳng phải chỉ là tánh trơn. Nên biết nhân nầy cũng có khác nhau. Cho nên, tánh trơn, hoặc do giới nước, lửa tăng nên khởi, hoặc tăng giới nước lửa nên sinh. Do đó hai lời nầy không có lỗi trái nhau. Vì giới gió tăng, nên sinh đói, vì giới lửa tăng, nên sinh khát. Giới còn lại, tùy đối tượng thích ứng, đều sẽ phối hợp giải thích.

Chỗ tạo ra như thế, lìa ngoài đại chủng, có thể tánh riêng. Sau sẽ nói rộng.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 2

Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 2)

Căn, cảnh, đã nói trong Sắc uẩn, chỉ là vô biểu, khác, nay ở đây sẽ nói:

Tụng rằng:

Tâm loạn hay vô tâm .v.v...
Theo dòng, tịnh, bất tịnh
Tánh do đại chủng tạo
Do đó, gọi "vô biểu".

Luận nói: Tâm rối loạn, vô tâm v.v... Vân vân là chỉ chung cho cả hai chỗ, tức tâm không rối loạn và phần vị của có tâm. Bất thiện, vô ký, gọi là tâm rối loạn. Tâm còn lại gọi là không rối loạn. Định vô tưởng diệt gọi là vô tâm, vì định nầy có thể diệt tâm. Tuy có quả vị vô tâm khác, nhưng vô biểu sắc chẳng phải bị theo dòng, nên nói vô tâm không xếp vào trong vô biểu kia. Đối với ba tánh, tâm và vị vô tâm nối tiếp tương tự, nên gọi là theo dòng. Tịnh, bất tịnh, nghĩa là thiện, bất thiện. Tâm thiện v.v... khởi, gọi là vô biểu tịnh. Nối tiếp tương tự, gọi là luật nghi, hoặc phi luật nghi. Tâm bất thiện v.v... dấy khởi, gọi là vô biểu bất tịnh. Nối tiếp tương tự, gọi là bất luật nghi, hoặc phi bất luật nghi.

Nếu tâm vô ký, cũng là hai thứ: Sát-na và đẳng khởi. Do đó nên nói hai tâm đẳng khởi. Nhưng hai vô biểu sắc của tịnh, bất tịnh theo tâm chuyển kia hoặc không tương tự. Như vô biểu tịnh, hoặc hoàn toàn vô tâm. Nhân nơi tâm đẳng khởi cả hai đều tương tự.

Đã nói về tâm rối loạn, vô tâm v.v... theo dòng tịnh, bất tịnh.

Lại, nói về chỗ tạo của đại chủng: Hữu dư là theo dòng tịnh, bất tịnh mà được, vì phân biệt nơi tịnh kia, nên nói là tạo ra sắc, trong đó tạo tức nghĩa nhân của biểu.

Hỏi: Làm sao biết như thế?

Đáp: Như Khế kinh nói: Sắc tạo ngã kiến, tức là do sắc dấy khởi ngã

kiến. Lại nói: Do đó gọi vô biểu: Do tâm sở thiện, bất thiện bình đẳng khởi mà các sắc tịnh, bất tịnh theo dòng. Mặc dù như biểu nghiệp, nhưng chẳng phải biểu thị khiến người khác biết rõ, nên gọi là vô biểu. Vì hiển bày như cho nên gọi là nhân duyên. Cho đó nói: Do thuyết nầy hiển bày điều ấy, là ý của sư khác. Kinh chủ không thừa nhận chủng loại vô biểu sắc như thế.

Tóm lại, dựa vào sự khác nhau của nghiệp biểu thân, ngữ và sự khác nhau của tâm thiện và bất thiện mà sinh ra sắc thiện, bất thiện vô ngại, gọi là vô biểu. Nay cho là Kinh chủ, trong tụng nầy, không thể nói đủ về tướng của vô biểu sắc, do nói theo dòng gọi là vô biểu. Thuyết kia tự ***Giải thích:*** Nối tiếp, tương tự gọi là theo dòng, chẳng phải là Sát- na đầu có thể gọi là nối tiếp, chớ có sai lầm thái quá.

Cho nên, quyết định niệm đầu là vô biểu không xếp vào trong tướng đã nói. Lại, nối tiếp là giả, chẳng phải thật. Vô biểu chẳng phải là thật làm mất tông chỉ của Đối pháp.

Lại, xác định chỗ phát ra phần vị vô tâm, rối loạn, không theo dòng, nên chẳng phải vô biểu. Nếu nói trong phần vị có tâm, không rối loạn, ở đây theo dòng nên không có lỗi ấy, tức nghiệp biểu tịnh, bất tịnh lẽ ra có tướng vô biểu. Lại, cho rằng nói v.v... là chung cho vô tâm, thì lời ấy không có tác dụng, vì trước đã thâu nhiếp, nên nói v.v... của tâm rối loạn đã thâu nhiếp tất cả các phần vị có tâm còn lại.

Hỏi: Lời nói vân vân thứ hai, thuộc về pháp nào?

Đáp: Kinh chủ nên xét, hoặc cho vân vân sau thâu nhiếp, tâm không rối loạn, còn trước kia không có tác dụng. Điều nầy không nên như thế, vì không có dung nạp thâu nhiếp.

Hỏi: Phần vân vân sau dung nạp gì để thâu nhiếp tâm không rối loạn?

Đáp: Đây là lời nói ngăn dứt về lý ở nơi xứ tương tự khởi. Nhân không có khởi v.v... về lý, không bằng xứ khác, nên chẳng phải thâu nhiếp hoàn toàn. Hoặc có thể nói tâm rối loạn, trở thành không có tác dụng. Lại, nên nói đơn giản rằng chỉ cho vô biểu tịnh, đối với phần vị vô tâm theo dòng, chẳng phải pháp khác. Ở trong chỗ tự giải thích, cũng không phân biệt, nên đối với lý nầy, Kinh chủ nên xét.

Hỏi: Thế nào là sự lìa lỗi, gọi là tướng của vô biểu? Tụng nói:

Tạo tác cùng tâm khác Và vô tâm, hữu ký

Tánh chỗ tạo không đối Gọi là vô biểu sắc.

Đã nói về vô biểu, trong đây nói về chỗ tạo của đại chủng.

Hỏi: Thế nào là đại chủng?

Tụng nói:

Đại chủng tức bốn giới
Là đất, nước, gió, lửa
Tạo thành nghiệp giữ gìn
Tánh cứng, ướt. ấm, động.

Luận nói: Các đại chủng nầy vì sao gọi là giới? Vì là chỗ sinh ra của tất cả sắc pháp, nên cũng từ đại chủng, đại chủng sinh ra. Các chỗ sinh ra ở thế gian gọi là giới, như quặng vàng v.v... đặt tên là giới vàng v.v..., hoặc là chỗ sinh ra các thứ khổ, nên gọi là giới, ví dụ như trước nói, có thuyết cho rằng: Vì có công năng gìn giữ tự tướng của đại chủng và sắc được tạo nên gọi là giới. Các giới như thế cũng gọi là đại chủng.

Hỏi: Vì sao gọi là Chủng? Thế nào gọi là Đại?

Đáp: Sự khác nhau của vô số thứ sắc tạo lúc sinh, sự sai khác của phẩm loại nơi vô số sắc tạo kia có thể khởi, cho nên gọi là Chủng.

Có thuyết nói: Vì nghiệp tăng thượng của hữu tình, nên sinh tử từ vô thỉ chưa từng không có, do đó gọi là chủng. Hoặc pháp xuất hiện thì gọi là có, sinh trưởng tánh có, cho nên gọi là Chủng. Tức là nghĩa của pháp sinh trưởng có tánh. Hoặc là nghĩa sinh trưởng thân hữu tình. Hoặc có thể hiển bày mười thứ sắc tạo, cho nên gọi là Chủng. Vì do uy lực nầy, nên hiển bày rõ sắc tạo kia.

Nếu vậy thì sẽ có lỗi lớn, vì tất cả nhân duyên đối với phần vị của quả sinh đều có công dụng. Không có lỗi lớn, vì có công dụng của Đại. Gọi là đại dụng, tức trong các việc căn bản của các hữu tình, với bốn chủng như thế, đều có tác dụng tốt hơn, dựa vào tác dụng nầy, kiến lập thức với không, tức gọi là căn bản của hữu tình. Vì phân biệt với chỗ khác, nên lại gọi là Đại.

Lại, đối với việc lừa dối người ngu, bốn thứ ấy là hơn hết nên gọi là đại. Như sự nghiệp thù thắng trong việc sửa đổi chỗ hại hoàn toàn khác nhau nên gọi là Đại, là uốn nắn chỗ hại lớn. Như thế, sự thù thắng trong bốn nhân duyên ấy gọi là Đại, khác với loại còn lại, không có lỗi thái quá.

Có thuyết nói: Bốn chủng nầy là chỗ nương tựa cho tất cả sắc khác, vì rộng khắp nên gọi là Đại.

Thuyết khác nói: Trong nhóm của tất cả sắc v.v..., có đủ chất cứng v.v... nên gọi là Đại. Trong thiếu sắc v.v... thì tăng gió, trong nhóm thiếu vị v.v... thì tăng lửa. Các nhóm của cõi Sắc đều không có hương, vị, trong nhóm xanh v.v... thiếu màu vàng v.v... trong nhóm trơn láng v.v… thiếu chất nhám v.v... âm thanh v.v... thì không nhất định, cho nên chỉ bốn chủng

nầy, gọi là Đại.

Hỏi: Vì sao hư không không gọi là đại?

Đáp: Vì tướng của đại chủng kia không thành lập. Do có thể tổn giảm tăng thêm, nên đặt tên đại chủng, hư không thì không đúng, nên chẳng phải đại chủng.

Hỏi: Há chẳng phải hư không, vì có thọ nhận, nên hay tổn giảm, tăng thêm?

Đáp: Hư không thật sự không có công dụng thọ nhận, không thể nhóm họp sắc có thể tụ tập, tùy theo chỗ trụ ở phương hướng, hư không mở, đóng.

Hỏi: Hư không thọ nhận thế nào?

Đáp: Là tự nhiên không đối đãi, nên không tạo chướng ngại trụ kia, do là hư không không có tác dụng tổn ích.

Hỏi: Nếu vậy thì vì ý gì tạo ra thuyết như thế?

Đáp: Vì khả năng thọ nhận, nên gọi là hư không. Ý thuyết nầy nói: Vì có hư không, nên khiến cho sắc có đối lần lượt dung chứa nhau, do giới hư không tương tự với phần ít tướng hư không, nên có xứ nầy giả gọi là hư không. Giới không tức là cổ họng v.v... có công năng khiến chúng sinh nuốt thức ăn qua cổ họng, và có chuyển biến việc tiện lợi v.v... Do không có công năng chấp nhận tổn ích, cho nên, hư không nhất định chẳng phải là đại chủng. Lại, các đại chủng chẳng phải là một, chẳng phải thường, tự tướng rất nhiều quả, vô lượng riêng khác, tự tánh hư không là một, là thường, tướng không khác nhau, hoàn toàn không có quả, chẳng phải không có nhân riêng có sinh, quả khác. Cho nên, hư không chẳng gọi đại chủng. Nếu cho rằng, nhân khác vì có khác nhau, nên có thể giúp hư không sinh ra quả khác, tức nhân riêng nầy có công năng sinh quả khác, đâu chấp hư không nầy làm nhân?

Có thuyết nói: Vì tánh hư không là thường, nên tướng phần vị của pháp sinh diệt không có khác nhau, vì địa v.v... thì không thế, nên pháp không đồng. Hiện thấy trong phần vị chủng v.v... của đại chủng, tướng chúng chuyển biến phần vị mầm v.v... khởi, hư không vô vi thì không đúng. Vì tánh tướng là thường, nên tác dụng đều không có. Vì đã không thể sinh, nên chẳng phải đại chủng. Lại, ở trong đây, do hai thứ Đại và Chủng vì nói đủ, nên chỉ có bốn nghĩa thành, hư không có đại, mà không có nghĩa chủng, vì chủng với công năng sinh, gọi là khác nhau.

Có thuyết nói: Hư không cũng không có nghĩa đại, vì thể chẳng phải sắc, nên sắc tạo và hữu vi khác, vì tánh chẳng phải sắc có thể sinh, nên là

chủng, chẳng phải "đại. Như trước đã nói, vì hai nghĩa đại chủng lẫn nhau không thành, nên thiếu bất cứ một loại nào thì không thể. Vì sinh thành sắc được tạo, nên đại chủng chỉ có bốn, không thêm, không bớt. Phái Tỳ-bà-sa nói rằng: Giảm, thì không có khả năng, tăng thì vô dụng, nên chỉ có bốn, như chân giường, chân ghế.

Có thuyết nói: Đại chủng pháp như thế chỉ có bốn.

Có thuyết nói: Đại chủng đối với sắc được tạo, chỉ cần gìn giữ, thâu nhiếp, thành thục, nuôi lớn bốn nghiệp, nếu giảm, hoặc tăng, sẽ không có khả năng, không có công dụng.

Làm sao biết được? Vì bốn đại chủng thường không rời nhau, như kinh Nhập Thai và kinh Đại Tạo nói: "Nên biết cho rõ", lại theo lý nên vậy.

Những gì là lý? Nghĩa là trong đá v.v... hiện có công năng nhiếp giữ sinh lửa, tăng rơi vào ba nghiệp có thể được, nên biết được ở đây có nước, lửa, gió, thường không rời nhau. Ở trong các thứ nước, hiện có ba nghiệp sự gìn giữ, nhiếp giữ tánh ấm áp, lưu động có thể được, nên biết được ở đây có đất, lửa, gió thường không lìa nhau. Ở trong ngọn lửa, hiện có ba nghiệp gìn giữ, thâu nhiếp tụ kích động, có thể được, nên biết ở đây có đất, lửa, gió thường không lìa nhau. Trong nhóm gió, hiện có công năng gìn giữ, khởi ba nghiệp xúc lạnh, ấm có thể được, nên biết ở đây có đất, nước, lửa thường không rời nhau.

Hỏi: Lại, làm sao biết bốn giới như thế, do nhân duyên nầy thường theo đuổi nhau? Do nhân duyên nầy, có thể thành nghiệp gìn giữ v.v...?

Đáp: Nghĩa là giới của đất v.v... như thứ lớp, có công năng trở thành gìn giữ, thâu nhiếp, thành thục, nuôi lớn bốn thứ v.v... Do nhân duyên nầy, đối với các nhóm sắc, nếu có bốn nghiệp như gìn giữ v.v... có thể được, thì biết trong đây có giới đất v.v... không rời nhau, thường theo đuổi nhau. Vì công năng bốn nghiệp gìn giữ v.v..., tức là tự tướng của giới.

Hỏi: Không như vậy thì thế nào?

Đáp: Bốn giới như thế, tùy theo thứ lớp của chúng, cứng chắc, ẩm ướt, ấm áp, lưu động, dùng làm tự tướng. Nên biết trong đây nói tánh là nêu rõ thể, là nói tánh thể không lìa nhau.

Hỏi: Làm sao biết được bốn thứ đất v.v... khác với tướng cứng v.v... có nghiệp gìn giữ v.v...? Lại, làm sao biết được nghiệp tướng của bốn thứ đất v.v... không có khác, tra xét khác?

Đáp: Không thấy nghiệp tướng, vì có khác nhau, vì chúng ta không thấy cứng v.v... Nghiệp tướng giữ gìn v.v... có khác, nên trái với sự gạn xét của ông, nghĩa là ta nói lìa điều tướng cứng v.v..., nhưng có riêng nghiệp

gìn giữ v.v... chăng? Nhưng nghiệp gìn giữ v.v... và tướng cứng v.v... chẳng phải lìa, chẳng phải tức vì cứng v.v... tức là tự tướng đất v.v..., vì không có đối tượng quán. Nghiệp dụng gìn giữ v.v... có riêng đối tượng quán mà vì nêu đặt, nên chẳng giữ gìn tự tướng, mà nói là nghiệp gìn giữ nầy, đừng để cho, tất cả pháp vì có nghiệp gìn giữ, nên đều gọi là đất, sẽ trở thành lỗi thái quá, thành thử nên biết, giới đất, tướng cứng, không có đối tượng quán riêng, quán riêng đối tượng gìn giữ, nói là nghiệp hay gìn giữ. Giới nước, tướng ẩm ướt không có đối tượng quán riêng, thuộc về quán riêng, nói là nghiệp hay thâu nhiếp. Giới lửa, tướng ấm áp không có đối tượng quán riêng. Quán riêng đối tượng được thành thục, gọi là nghiệp của chủ thể thành thục. Tướng lay động của giới gió không có đối tượng quán riêng, quán riêng sự tăng trưởng yết-la-lam v.v... hoặc lại nói mầm v.v... là nghiệp, chủ thể tăng trưởng. Trưởng, là tăng thịnh. Hoặc lại lưu dẫn, lay động, nghĩa là chủ thể dẫn phát sắc tạo đại chủng, sao cho chúng nối tiếp nhau sinh đến phương khác. Cho nên, nghiệp gìn giữ v.v... chẳng phải là tướng cứng v.v...

Có thuyết nói: Vì ba với một thời khác nhau, nên biết được tướng và nghiệp gìn giữ kia, nghĩa của chúng không đồng.

Có thuyết nói: Đất v.v... có nghiệp gìn giữ v.v... Nếu giới đồng có tướng cứng v.v..., thì thuyết nầy không đúng, vì gió và giới gió không có khác nhau, sự tăng trưởng, lay động lẽ ra là một.

Hỏi: Nếu giới gió lấy lay động làm tánh thì vì sao Khế kinh và Túc Luận phẩm Loại đều nói giới gió, nghĩa là tánh lay động nhẹ v.v... Lại, nói tánh nhẹ là sắc được tạo?

Đáp: Nói lay động là gió, nhẹ là sắc tạo, là biểu thị tự tướng (tướng riêng), nhẹ là gió: Nêu quả, bày nhân, vì là quả gió.

Hỏi: Há không là giới lửa cũng là nhân nhẹ?

Đáp: Nói lửa, gió tăng, vì sinh ra nhẹ. Mặc dù có thuyết nầy, nhưng lửa không nhất định, vì nếu có tánh nhẹ, thì lửa tăng làm nhân, chỗ nầy sẽ có tăng thịnh giới gió, hoặc có tánh nhẹ, gió tăng làm nhân, mà trong đó không có tăng thịnh giới lửa, như cỏ lau v.v..., hoa bay theo làn gió thổi nhẹ, là nêu tánh nhẹ. Trong đây, nếu giới lửa tăng thịnh, ở đó lẽ ra phải có sự xúc chạm nóng có thể được, do giới gió nầy khắp làm nhân nhẹ, nên nêu riêng nhẹ , là biểu thị giới gió. Nhưng tướng đất v.v... vì có thể biết rõ dễ dàng, nên không cần nói quả nặng v.v..., chỉ rõ đối với ba tướng cứng v.v..., thì lay động, khó hiểu rõ.

Hỏi: Có phải giới đất v.v... tức đất v.v... chăng? Nếu không như vậy

thì sao?

Tụng nói:

Đất là sắc hiển hình
Theo tưởng đời đặt tên
Nước, lửa cũng như thế
Giới gió lại cũng vậy.

Luận nói: Nói đất, chỉ biểu thị xứ sắc hiển hình.

Hỏi: Há không là bốn chỗ đất chung hợp thành? Vì sao chỉ nơi hiển hình là đất?

Đáp: Trong đây dù chỉ có xứ xúc hương, vị, nhưng tùy theo tưởng đời, nên nói lời nầy: Do các tướng thế gian biểu thị đất, nghĩa là dùng sắc hiển hình để biểu thị.

Nếu vậy, tướng thế gian, biểu thị áo v.v... cũng dùng hiển hình để biểu thị, như nói áo v.v... trắng v.v..., dài v.v..., mà tự cho bốn xứ là tánh của áo v.v..., đất cũng nên như vậy, vì sao chỉ sắc? Lại, các thế gian cũng đối với hương v.v..., đạt ra tên đất, nghĩa là nói lời nầy: Nay, tôi ngửi, nếm, xúc chạm đất. Dù có việc nầy, nhưng sắc hiển hình đối với đất, nước, lửa, có công năng đi suốt qua biểu thị. Vì sao? Vì đời không nói nhiều: "Tôi ngửi nước", cũng không nói nhiều: "ngửi, nếm lửa. Mặc dù nói xúc chạm đất v.v..., cho nên, trong đất dù có hương v.v... mà vì sắc hiển hình vượt hơn nên nói riêng. Lại, sắc hiển, hình biểu thị hai giới, đất v.v... không có khác, cho nên, nói nghiêng một bên.

Nếu vậy, thì hiển, hình biểu thị áo v.v..., vì vượt hơn hương v.v..., lẽ ra cũng nói riêng? Đời khởi tưởng, danh, vì không có quyết định, nên đối đãi pháp tùy theo danh, tưởng thế gian, thị hiện đất v.v..., sự khác nhau của áo v.v... Lại, vật có thật, chẳng phải thế gian chung, thành vì cái được thế gian chung thành, đều là giả có, nên đối với pháp giả, nên thuận theo thế gian khởi sự khác nhau về tưởng, danh, mà nói do hương v.v... nầy giả nói là đất, cũng không có lỗi. Vả lại, căn cứ hiển hình, nhằm biểu thị đất, tạo ra thuyết như thế nầy: Do tưởng, danh của các thế gian không nhất định, nên không thể dùng một để so sánh các tưởng danh khác đều đồng.

Đã nói bốn xứ như áo v.v... làm tánh, các pháp chung khác, như chỗ ứng hợp nên biết. Trong các vật như áo v.v... cũng có sinh v.v..., vật thể kia nên dùng năm xứ làm tánh, mặc dù chẳng phải phi hữu, nhưng các thế gian không ở xứ kia khởi danh, tưởng áo v.v...

Nếu vậy, xứ thanh, lẽ ra gọi áo v.v..., vì thế gian nói là nghe tiếng áo v.v...? Mặc dù cũng có tiếng nhưng chẳng nối tiếp nhau. Vì sắc v.v... thường

có, nên chỉ nói bốn, như đất chỉ dùng hiển hình làm thể, nước, lửa cũng vậy. Vì tùy theo tưởng thế gian, nên thế gian hiện thấy nước xanh, dài v.v..., vì thế, nên nói hiển hình là tự tánh của nước. Thế gian thấy tiếp xúc tướng nước chảy, bèn tạo ra thuyết nầy: Trong đây nước chảy nhưng thể của sự chảy ấy, về mặt lý, chẳng phải nước thật, vì cảnh của năm căn như mắt v.v... đều khác, nên cũng chẳng phải hiển sắc, thân có thể xúc chạm. Lại, chẳng phải hình sắc, vì tám không thâu nhiếp, nên không lìa ngoài hiển hình, có xứ sắc khác.

Hỏi: Xúc thấy tướng nước chảy là sao?

Đáp: Các nước nhóm họp do sức đẩy của gió, sinh ra nước chảy kia, nước chảy kia mới lần lượt nối tiếp nhau. Thế gian đối với nước chảy nầy khởi sinh tưởng nước chảy. Cũng thế, khi các thứ nước khác vừa sinh, ở trong đó, hiển hình được mắt thấy, khoảng giữa đó, tánh ẩm ướt được thân tiếp xúc. Cho nên, hiển hình và tánh ẩm ướt, khi bị kích động do sức gió, lần lượt đẩy nhau khác mới sinh, nói là tánh chảy, không lìa tánh chảy nầy mà có thể của nước chảy riêng, nên nước chảy v.v... là giả, chẳng phải chân. Thế gian hiện thấy lửa đỏ, dài v.v..., nên nói hiển hình là tự tánh của lửa. Lại, khi tức sắc tiếp xúc chuyển biến sinh, gọi ngọn lửa, tro, là giả, chẳng phải thật, vì không có thân, mắt của một vật thật, có thể được.

Đã nói đất v.v... khác với giới, vì thế gian đối với sự lay động, đặt tên gió, mà gió và giới gió không có khác nhau. Do đạo lý nầy, nên nói gió tức giới.

Hỏi: Há không là thế gian đối với sắc hiển, hình, cũng sinh tưởng gió?

Đáp: Thế gian hiện dùng gió đen, gió xoáy, lại bảo cho nhau biết.

Vì có đi suốt qua vấn nạn nầy, nên nói: Cũng là nghĩa riêng của đất v.v... và giới. Các sư xưa đều tạo ra thuyết nầy: Vì đất xen tạp ở chính giữa, nên thấy như thế. Vì chỉ rõ gió kia tức là giới gió, nên lại nói: Như thế, như thế là nghĩa khẳng định.

Trong hai thuyết nầy, thuyết trước là hơn. Bất tịnh của xứ khắp vì không có khác, nên bất tịnh chỉ duyên với cảnh của xứ sắc.

Tụng nói:

Căn và cảnh trong ấy
Tức nói mười xứ, giới.

Luận nói: Đã nói vật thật, căn, cảnh, vô biểu là tánh của sắc uẩn. Căn, cảnh trong đây, cũng là nói mười xứ, mười giới. Ở trong môn xứ, lập làm mười xứ, nghĩa là xứ nhãn v.v..., ở trong môn giới, lập thành mười giới,

nghĩa là giới nhãn v.v...

Đã lập sắc uẩn và lập xứ giới.

Hỏi: Trong đây, sắc uẩn vì sao gọi là sắc?

Đáp: Thánh giáo của đấng Thiện Thệ lại nói thay đổi, hư hoại, nên gọi là sắc. Ý thuyết nầy nói: Vì là nhân của khổ thọ, vì có đối xúc, vì có thể chuyển dời, nên gọi là thay đổi, hủy hoại. Vì do đổi thay, hủy hoại, nên nói là sắc. Nhân của khổ thọ, nghĩa là sắc có đổi thay hủy hoại, sinh ra khổ thọ, như Phẩm Nghĩa nói:

Người hướng cầu các dục
Thường khởi lên hy vọng
Các dục nếu không thỏa
Não hại như trúng tên.

Có đối xúc: Tay v.v... đã chạm sắc, ấy là biến đổi, hư hoại, là có nghĩa đối ngại, có thể thay đổi hư hoại. Có thể chuyển dời: như thân bò, dê v.v... có thể chuyển đổi, là nghĩa có thể chuyển biến và trao đổi. Vì có thể chuyển dời, nên gọi là biến hoại.

Hỏi: Thế nào là sắc pháp có thể chuyển dời?

Đáp: Nghĩa là tướng khác sinh, nên gọi chuyển dời. Hoặc vì có thể biểu thị nghiệp đã tập đời trước, nên gọi là sắc, như khế kinh nói: "Tập đời trước của Ma-nạp-bà nầy, có thể chiêu cảm nghiệp hình sắc ác, nghĩa là nhiều giận hờn, hoặc hay biểu thị nội tâm hiện có nên gọi là sắc". Như Khế kinh nói: "Tỳ-kheo! Nay các thầy các, căn đọng lại vui nơi định, chứng cam lộ", Há không là thuyết nầy chỉ căn cứ có thấy sắc của số hữu tình, lời huấn thị, giải thích về sắc, chỉ lời nầy có khả năng biểu thị nghiệp đã tập đời trước và vì nội tâm.

Hỏi: Nếu vậy thì không thấy sắc của số phi tình, lẽ ra đều chẳng phải sắc, không có lỗi nầy?

Đáp: Vì chỉ trong nhóm sắc mới có nghĩa ấy, nên không nói các sắc đều có thể biểu thị. Vả lại, ở trong tất cả nhóm phi sắc, vì đều không có khả năng biểu thị, nên lời giải thích nầy, về lý được thành lập. Như Khế kinh nói: Nghiệp là nhân của sự sinh, các sinh của thuyết nầy, đều do nghiệp, không nói các nghiệp đều là nhân của sinh. Nay, không nên vấn nạn. Nghiệp chẳng phải nhân của sự sinh, ấy là phi nghiệp.

Nếu không như vậy, huấn từ của đấng Thiện Thệ cũng có thể là vấn nạn. Vì chẳng phải tất cả sắc đều biến hoại. Vả lại, Đức Thế Tôn căn cứ ở sắc ngại có đối, nói như thế nầy: Vì có biến hoại, nên gọi là sắc. Lại, nói thế nầy: Cái gì là biến hoại? Nghĩa là tay xúc chạm, nên tức là biến hoại,

cho đến nói rộng.

Lại, nói lời nầy: Các người tập dục, không có nghiệp ác, mà chẳng phải đã làm, chẳng phải các Bậc Thánh hoàn toàn không tập dục, mà rốt ráo, sẽ không bị vời lấy nghiệp đường ác, nên biết thuyết kia chỉ căn cứ phàm phu. Thuyết nầy lẽ ra cũng thế, không thể làm vấn nạn. Hoặc tất cả sắc đều có thể biểu thị nghiệp đã tập đời trước, chẳng phải sắc hữu tình, cũng được thừa nhận chung là quả nghiệp đời trước.

Hỏi: Không thấy các sắc làm sao biểu thị?

Đáp: Vì với có thấy sắc không rời nhau, nên chẳng phải lìa không có thấy mà có có thấy, vì một quả nghiệp có thấy, không có thấy, nên do đó không có thấy là nghĩa chủ thể biểu thành, mà không có thọ v.v... cũng thành lỗi của sắc. Mặc dù từ nghiệp sinh, nhưng chẳng phải thường có. Nếu thường có, nghĩa là vi tế khó biết, nên sắc của dị thục sinh chẳng phải do lo nghĩ sinh, tùy chuyển vô gián, nên chỉ các sắc có công năng biểu thị nghiệp đã tập đời trước.

Hỏi: Nếu vậy thì vì âm thanh chẳng phải do dị thục sinh, lẽ ra không thành sắc?

Đáp: Mặc dù chẳng phải do nghiệp sinh, nhưng có công năng biểu thị nghiệp đã tập đời trước, như Diêm Hiền v.v... là đã dẫn chứng. Lại, tiếng sinh nhân xứ, định vô tâm cũng thường hiện có, nên không có trái đối với nghĩa sắc đã giải thích.

Có thuyết nói: Vì biến đổi trở ngại, nên gọi là sắc.

Hỏi: Nếu vậy thì cực vi làm sao biến đổi, ngăn ngại?

Đáp: Không có một cực vi hiện tại nào đứng một mình, vì sự chứa nhóm dừng lại, nên nghĩa biến đổi, trở ngại được thành lập.

Có thuyết nói: Cũng có cực vi đứng riêng một mình, nhưng cũng có biến đổi, trở ngại, mà không phát thức. Vì năm thức dựa vào duyên, chủ yếu là chứa nhóm. Như lập cực vi, dù không có cách và phân chia, cũng không có xúc đối, mà chấp nhận cực vi có trở ngại, vì có đối, tác dụng có chướng ngại, nên biết nghĩa biến đổi, trở ngại cũng như thế. Đã diệt chưa sinh là vì giống với cực vi kia, như củi đã đốt, đồng với phần cực vi ka. Lại, như thế gian nói: Vì ăn vội vàng, đi vội vàng, nên gọi là ngựa, nhưng chẳng phải tất cả. Dù không có đức kia, nhưng vì giống với đức kia, nên nghĩa chủng loại được thành, chỉ tùy theo phần ít kiến đặt tên, tưởng, cực vi nầy cũng như thế.

Do đó, tức ***Giải thích:*** Pháp nhất định bất sinh, vì dừng lại ở tướng sắc, nên cũng được tên sắc. Lại như thế gian, khi chưa có công dụng, nói

ngược là sẽ có, như nói lửa sẽ có, nay, nếu bỗng nhiên phát ra đốt cháy làng mạc chung quanh, không một ai được sống sót. Cũng như thế gian, đối với công dụng đã diệt . Nói lại là nói từng có, như nói: Lửa xưa, nay, nếu đột nhiên phát ra đốt cháy làng mạc chung quanh không có một người nào được tồn tại. Chẳng phải chưa có công dụng và tác dụng đã diệt, công năng thật là sự đốt, mà giống nhau đồng nói, cũng đúng lý. Pháp bất sinh nhất định, về lý, lẽ ra cũng thế. Pháp kia, nếu sẽ sinh, lẽ ra cũng biến đổi, ngăn ngại. Cho nên, dùng sự biến đổi, ngăn ngại để giải thích nghĩa sắc được thành.

Hỏi: Quá khứ, vị lai dù vậy. Nhưng vô biểu là thế nào?

Đáp: Có ***Giải thích:*** Vì biểu sắc có biến ngại, nên vô biểu tùy theo biểu kia, cũng được tên sắc. Điều nầy không đúng lý, vì tùy tâm chuyển sắc, không từ biểu sinh, lẽ ra chẳng phải sắc. Kinh chủ ở đây lập lầm tông trước, nói: Như cây lay động, bóng cũng lay động theo, tức thuyết nói lỗi. Như khi cây diệt, tất nhiên bóng cây cũng diệt theo. Khi biểu sắc diệt, vô biểu lẽ ra diệt. Nhưng chẳng phải thí dụ đó, vì chỗ lập khác, nghĩa là lập đối tượng nương tựa có biến ngại, đây cũng gọi là sắc. Thuyết là nói dụ. Đối tượng nương tựa của vô biểu, tức bốn đại chủng, chẳng phải khi bốn đại chủng kia không thành tựu, là vô biểu chuyển biến theo, nên ở đây không có lỗi như thế.

Lại, nếu trái với đây thì có lỗi bất định, nghĩa là không quyết định: Vô biểu nầy từ vô biểu kia sinh. Nếu khi đại chủng kia diệt, thì vô biểu ở đây cũng diệt theo. Như giống v.v... của thợ mộc cha khi diệt, chẳng phải mầm v.v... đền, nhà của con sẽ diệt theo. Lại, như Kim cương dụ định, đối tượng nương dựa diệt, không thành tựu, thì sinh tận ra trí, cùng cực uẩn nối tiếp nhau không diệt, chuyển biến theo. Lại, như đối tượng nương dựa câu sinh vô lậu, khi sinh lên cõi trên, đối tượng nương dựa dù diệt, nhưng vô biểu chuyển biến theo. Nếu lấy đại chủng biến ngại làm đối tượng nương tựa thì vô biểu, chủ thể nương tựa, cũng gọi là sắc, tức là năm thức: Như Nhãn thức v.v… nương tựa năm căn vì có biến ngại, nên cũng gọi Sắc.

Có ***Giải thích:*** Lời này không có lỗi nầy: Vô biểu lúc nương dựa đại chủng chuyển, như bóng nương tựa cây, ánh sáng nương vào ngọc báu. Khi năm thức như nhãn thức v.v... dựa vào mắt v.v..., thì không đúng mắt chỉ có công năng làm duyên giúp sinh, nên Kinh chủ nói là ở đây như bóng dựa vào cây, ánh sáng nương tựa châu báu, nói, chẳng phải vì phù hợp thuận theo nghĩa Tỳ-bà-sa, do chấp nhận các hiển sắc như bóng, v.v… cực vi đều tự nương tựa bốn đại chủng, đây chẳng phải luận Tỳ-bà-sa này nói cũng chẳng phải không thuận với nghĩa của Tỳ- bà-sa ý của lời nầy nói các đại

chủng của bóng v.v..., đại chủng của cây v.v..., vì làm đối tượng nương tựa. Vì sao? Vì đại chủng của bóng v.v... khi sinh, trụ, biến đổi, đều tùy theo cây kia. Ý nói ánh sáng bóng cây nầy, là biểu thị nhóm chung chẳng phải chỉ hiển sắc, như nói cây, châu báu. Cho nên, cực vi hiển sắc của bóng v.v… nương dựa đại chủng bóng v.v... mà chuyển. Đại chủng bóng v.v... lại dựa vào đại chủng cây, v.v... mà sinh, nên ở đây đều thuận với lỗi. Kinh chủ lại nói: nếu chấp nhận bóng, ánh sáng nương dựa cây, châu báu, mà vô biểu sắc không đồng với nương tựa cây kia. Do chấp nhận đại chủng, đối tượng nương tựa dù diệt nhưng vô biểu sắc không diệt theo nên vấn nạn nầy không quan hệ nghĩa Tỳ-bà-sa. Vì chấp nhận cả hai: Chủ thể, đối tượng cùng diệt, đại chủng, đối tượng nương tựa của vô biểu, nếu diệt, vô biểu, chủ thể nương tựa chưa từng không diệt. Vô biểu niệm ban đầu, có thể cùng diệt với đại chủng, đối tượng nương tựa.

Hỏi: Vô biểu của niệm thứ hai v.v… thế nào?

Đáp: Đại chủng của niệm thứ hai v.v... nếu không có, vô biểu sắc kia Há được hiện hữu? Mặc dù trong phần vị nầy chẳng phải không có đại chủng, mà đại chủng của niệm kia, chẳng phải đối tượng nương tựa của phần vị nầy, vì chẳng phải nhân của sinh.

Lạ thay! Như thế, khéo hiểu Đối pháp! Há không là chẳng phải chỉ đại chủng nhân của sinh, đối với sắc được tạo, có công năng làm chỗ nương tựa. Nhưng lại là đại chủng của bốn nhân khác, đối với sắc được tạo, tự cho là chủ thể nương tựa. Nếu đại chủng, đối tượng nương tựa của sắc tạo kia diệt rồi, vô biểu, chủ thể nương tựa cũng không diệt, Thánh sinh vô biểu, vô lậu Vô sắc. Đã chấp nhận thành tựu, lẽ ra được hiện tiền. Sự sinh dựa vào hai nhân, đại chủng diệt rồi, vô biểu vô lậu dù thành, nhưng không hiện hành, nên biết hành vô biểu của cõi Dục, là nhất định, do đại chủng, đối tượng nương tựa, không diệt. Cõi Dục nầy nếu không thế, cõi Thánh kia làm sao như thế? Do đó các sư đều tạo ra thuyết nầy: Các sắc được tạo có hai thứ nương dựa.

1. Y sinh khởi.

2. Y lực chuyển.

Bậc Thánh sinh lên cõi Vô sắc, do nương dựa vào lực chuyển y, vì đại chủng không có. Vô biểu vô lậu, mặc dù thành tựu, nhưng không hiện hành. Do các sư chưa thừa phụng giải thích Đối pháp không có đảo, nên gây ra sự mê loạn nầy. Nhưng năm thức như nhãn thức v.v... năm căn nương tựa dù có biến đổi, ngăn ngại, nhưng không thành sắc, dù do chủng loại của sắc kia có dị biệt có chủng loại của thức không dựa vào sắc, chỉ

thân năm thức dựa vào sắc mà khởi, sáu thức đều dùng ý làm chỗ nương tựa, ý trong cõi Vô sắc cũng có thể được. Lại, đối với định giấc ngủ, mộng v.v… của địa dưới, tác dụng của ý có thể được, không có tác dụng của năm căn. Lại, về mặt lý, không hợp với tự tánh của sáu thức, chủng loại của một pháp cũng một sắc, phi sắc, không có vô biểu nào không nương tựa sắc sinh, nên thích hợp với đối tượng nương tựa, có biến đổi trở ngại, chủ thể nương tựa vô biểu cũng được gọi là sắc. Lại, nói sắc: Như bò, chim công, dựa vào loại phần ít, để đặt tên, tưởng, chẳng phải không có khác nhau, không nên làm vấn nạn.

Đã nói sắc uẩn, sẽ nói thọ v.v... Tụng nói:

Thọ lãnh nạp theo xúc
Tưởng lấy tượng làm thể
Còn bốn, gọi hành uẩn
Thọ như thế là ba
Và vô biểu, vô vi
Gọi pháp xứ, pháp giới.

Luận nói: Tùy theo xúc mà sinh lãnh nạp đáng yêu và không đáng yêu, đều trái với xúc, gọi là thọ uẩn. Lãnh nạp, tức là nghĩa có thể thọ dụng. Sự thọ dụng nầy lại có ba thứ, nghĩa là vui và khổ, không khổ, không vui, vì lợi ích thân, tâm, nên gọi là vui, làm tổn hại thân, tâm, nên gọi là khổ. Có nhận lãnh mà chẳng phải khổ, vui, gọi một không khổ, không vui, như chẳng phải đen, chẳng phải trắng.

Hỏi: Lại, làm sao biết được ba thứ nầy có tự thể riêng?

Đáp: Có thuyết nói: Vì làm tăng ích, tổn diệt đại chủng các căn và đều trái nhau, vì ba công dụng riêng, nên biết có ba thể.

Hoặc có thuyết nói: Vì tăng tùy miên tham, sân, si khác nhau, nên biết có ba thể. Mặc dù tất cả tùy tăng đối với tất cả các thọ, nhưng vì do sở duyên (sở duyên) và tương ưng, nên căn cứ tướng riêng mà nói. Lại, dù si tương ưng với ba thọ, nhưng tham, giận đều có hai mà vì phần nhiều tương ưng với hiện hành, nên tạo ra thuyết nầy.

Lại có thuyết nói: Vì tương tự với hành tướng tham, giận, si, nên tạo ra thuyết nầy.

Có sư khác nói: Trong Đối pháp nói: Tùy tăng tham trong lạc thọ: Không nói lạc thọ, chỉ chủ thể khởi tham, chỉ nói tham của người kia tùy theo lạc thọ khởi, hai thọ: Giận, si, nên biết cũng vậy.

Nay, chánh thuyết, nghĩa là do giáo và lý, nên biết thọ thứ ba quyết định chẳng phải không có. Giáo: như nói. Vì vui dứt. Và vì khổ đứt, nên

trong đây, chỉ có không khổ, không vui. Lý: rời thọ, thì tâm không sinh, vì lìa khổ, vui, tâm hiện tại có thể được, nên đâu biết lìa thọ thì tâm bất sinh. Vì các Khế kinh đồng nói, như Khế kinh nói: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức, xúc ba hòa hợp cùng khởi thọ, tưởng, tư. Như thế, cho đến ý và pháp làm duyên, sinh ra ý thức, xúc ba hòa hợp cùng khởi thọ, tưởng, tư, vì không có tâm thứ bảy lìa thọ mà khởi, nên biết quyết định có thọ thứ ba.

Lại, nói các thọ lược có hai thứ:

1. Thọ chấp thủ.

2. Thọ tự tánh

Thọ chấp thủ: Nghĩa là chủ thể lãnh nạp cảnh nơi sở duyên của chính nó. Thọ tự tánh. Nghĩa là chủ thể lãnh nạp, mà chính nó theo xúc, nên Đức Thế Tôn nói: Xúc thuận với lạc thọ, xúc thuận với khổ thọ, và xúc thuận với bất khổ, bất lạc thọ, là nghĩa xúc đã nhận lãnh lạc thọ v.v... nhận lãnh thọ làm sở duyên với tướng khác nhau của pháp một cảnh, khó có thể biết rõ. Như khế kinh nói: Thọ lãnh đầy đủ, nói thọ lãnh nầy. Giống như căn cứ ở tuệ để nói, nên Khế kinh kia kế sau, lại nói: Không thọ thân sau, như thật biết rõ. Mặc dù thọ cũng nhận lãnh cảnh giới, nhưng tự tánh của thọ lãnh nầy khó biết, nên nhận lãnh xúc là tự tánh thọ, tự tánh thọ nầy không chung các pháp khác, dễ hiểu rõ sự khác nhau.

Các thọ như thế, vì pháp với tâm v.v... đồng sở duyên, vì nhận lãnh khác, nên sự sở duyên khác, sự của đối tượng nhận lãnh riêng, do xúc nầy tiếp xúc thọ. Nếu lúc vì đối tượng nhận lãnh là thời gian chẳng phải sở duyên, nếu thời gian vì sở duyên là thời gian chẳng phải sở duyên nhận lãnh nên duyên, sự nhận lãnh khác. Do thọ nầy khéo đi suốt qua câu văn như thế: Khi thọ nhận lạc thọ, như thật biết rõ thọ đối với lạc thọ, cho đến nói rộng. Ý trong đây nói: Năng dùng tuệ giác không có điên đảo, xét biết sự khác nhau giữa ba thọ: chẳng vui, là khổ, chẳng khổ là vui. Chẳng phải khổ, vui, là cùng trái nhau. Còn lại cũng như thế. Trong đây, Khác phải lãnh thọ, tự tánh thọ, tức là tánh thọ, chỉ lãnh thọ sở duyên và pháp khác, tất cả đều là đối tượng thọ lãnh của tâm và tâm sở.

Có A-cấp-ma có khả năng chỉ rõ lý ấy, như Khế kinh nói: Duyên các thứ giới, có các thứ xúc, duyên các thứ xúc có các thứ thọ, duyên các thứ thọ có các thứ ái, các thứ giới. Nghĩa là căn, cảnh, thức các thứ tánh, tướng có sự khác nhau.

Hỏi: Vì sao không nói duyên các thứ giới, có các thứ thọ? Lại, sao không nói duyên các thứ giới có các thứ ái?

Đáp: Vì đây cũng đồng nghi, cho nên cùng giải thích. Thứ lớp pháp

như thế, an lập không có lỗi, hiện thấy thế gian từ chủng tử trước, sinh quả sau, vì giữa hoa, sữa v.v... có khác nhau nên quả có khác nhau, như theo thứ lớp sinh, lập nhân quả nhất định. Nhân, quả cùng sinh (câu sinh) lẽ ra cũng lập nhất định. Cho nên, các thọ dù cũng nhân giới, nhưng chủ yếu là dùng xúc để làm nhân gần. Lại, như hai thanh gỗ ma sát vào nhau sinh ra lửa, gió là duyên gần. Ba pháp như thế, hòa hợp sinh thọ, vì xúc làm duyên gần, nên căn cứ ở xúc lãnh thọ, làm tự tánh của thọ, chẳng phải nhận lãnh sở duyên, về lý, nhất định được thành lập. Thọ nầy căn cứ thế gian nói là ba căn cứ ở đối tượng nương tựa của xúc, chia làm sáu.

Đã nói thọ uẩn, tưởng uẩn thứ ba, chấp lấy hình tượng làm thể, nghĩa là đối với tất cả đều tùy theo gốc, mà an lập. Sắc xanh, dài v.v..., tiếng đàn cầm, vỏ ốc v.v..., sinh hương sen v.v..., vị đắng, cay, xúc trơn, nhám v.v..., pháp sinh diệt v.v... trong các cảnh sở duyên như tướng mà chấp lấy, nên gọi là Tưởng. Cho nên, tưởng nầy theo đức đặt tên, vì do hay nhận lấy tượng, nên gọi là tưởng. Ba chung, riêng thành sáu, như thọ, nên biết.

Đã nói tưởng uẩn, hành uẩn thứ tư, bốn hành, còn lại nghĩa là trừ ba: sắc, thọ, tưởng đã nói ở trước. Và trừ thức sẽ nói, là bốn. Pháp hữu vi còn lại, gọi là Hành uẩn. Hành uẩn nầy có tương ưng và bất tương ưng. Tư v.v..., đắc v.v..., như thứ lớp của chúng. Khế kinh chỉ nói thân sáu tư: Vì rất vượt hơn. Vì sao? Vì tư là tánh nghiệp làm nhân chiêu cảm quả. Vì sức của nhân ấy rất mạnh, nên Đức Thế Tôn nói: Nếu tạo tác hữu vi hữu lậu, gọi là hành thủ uẩn. Nếu cho rằng, chỉ hành thủ uẩn nầy gọi hành uẩn thì về mặt lý, không đúng, vì đã không thâu nhiếp sắc v.v... của hành khác, nên không thuộc về uẩn.

Hỏi: Nếu nói như thế thì có lỗi gì?

Đáp: Thì có lỗi chẳng phải khổ, tập, biết, đoạn lẽ ra không có. Hỏi: Nếu thế thì có lỗi gì?

Đáp: Sẽ có lỗi trái với Thánh giáo, như Đức Thế Tôn nói: Nếu đối với một pháp chưa đạt, chưa biết, ta sẽ nói không thể tạo ra bờ mé khổ, chưa dứt, chưa diệt, cũng nói như thế.

Nếu cho hành khác cũng như hư không và phi trạch diệt, thì không có lỗi nầy, về lý cũng không đúng, vì hành đó là việc tăng trưởng ngã chấp, vì ngã chấp làm chướng ngại pháp khổ tận.

Thượng tọa bộ kia nói: Hành uẩn chỉ có tư, ngoài ra tác ý, v.v... khác là sự khác nhau của tư. Lại nói lời nầy: Hành tác ý v.v… không thể lìa tư mà biết có tự thể riêng, hoặc lìa hành khác, có riêng phần ít thể của tư có thể được. Do hành uẩn nầy, dù chẳng phải một vật, mà là thuộc về một tư.

Cho nến, Khế kinh dù nêu một tư, nhưng vẫn không trái với lý.

Hỏi: Lại, làm sao biết được hành tác ý v.v..., tất cả đều dùng tư làm tự thể?

Đáp: Do Đức Bạc-già-phạm, trong Khế kinh nói thân sáu tư là hành uẩn, vì nói tham, giận v.v... gọi là ý nghiệp, nên chẳng phải đen, chẳng phải trắng, không có dị thục của nghiệp, công năng cùng tận các nghiệp. Hành uẩn nầy do tư gọi nói Thánh đạo, nên nói các Tĩnh lự vô lượng, Vô sắc cho là trắng, vì nghiệp dị thục trắng, nên không thích ứng với tên khác vì nói là pháp khác, nên chẳng phải một, nói một, vì là lời nói sai lầm, nên các Bạc-già-phạm, không bao giờ có lời nói sai lầm.

Tôn chỉ của Thượng tọa bộ kia đã nói như thế, về lý, cho là không đúng, vì lập luận trước sau trái nhau, nghĩa là thuyết trước kia nói hành uẩn chỉ có tư, thuyết sau nói hành uẩn chẳng phải chỉ có một vật.

Sao chấp nhận một tư tức chẳng phải một vật, vì chỉ nói sáu tư làm hành uẩn, nên biết tư tác ý v.v... làm thể, lý ấy không đúng, vì nói pháp khác.

Hiện thấy trong kinh, Đức Thế Tôn nói pháp, có các thứ khác nhau. Hoặc nêu đầu thâu nhiếp sau, hoặc nêu sau để thâu nhiếp ban đầu, hoặc nêu đầu, sau để thâu nhiếp khoảng giữa, hoặc nêu trung gian để thâu nhiếp trước, sau?

Hỏi: Thế nào là trong kinh nêu đầu để thâu nhiếp sau?

Đáp: Nghĩa là thức ăn tĩnh lự là pháp không thoái đọa của Cù-ba- lạc-ca. Kinh Tập Đế v.v... nói tĩnh lự tức là bốn tu đẳng trì. Trong Khế kinh nói: Nếu tu sơ tĩnh lự thì được hiện pháp lạc trụ, chẳng phải tu khác không được hiện pháp lạc trụ. Vì nêu đầu để gồm nhiếp sau, nên tạo ra thuyết nầy. Do đó mà lời Như lai đã nói, không có giảm. Thức ăn, là bốn cách ăn, nói trong Khế kinh:

Đoạn thực: Có thô, có tế, chẳng phải ba cách ăn còn lại, không có thô tế, vì nêu đầu tiên gồm nhiếp sau, nên tạo ra thuyết nầy: Cù-ba-lạc-ca, nghĩa là kinh ấy nói: Không biết rõ sắc, chẳng phải bốn uẩn còn lại. Đã được biết rõ, vì nêu đầu gồm nhiếp sau, nên tạo ra thuyết nầy: Pháp không thoái đọa, nghĩa là kinh kia nói: Người chứng quả Dự lưu không đọa đường ác, chẳng phải Bậc Thánh khác đọa các đường ác. Vì nêu đầu tiên gồm nhiếp sau nên tạo ra thuyết nầy: Tập đế nghĩa là trong Khế kinh kia nói ái là Tập đế, chẳng phải pháp nhiễm khác, Tập đế không thu nhận, vì nêu đầu tiên gồm nhiếp sau, nên tạo ra thuyết nầy: Trong đế tư duy, lựa chọn sẽ phân biệt, biểu thị: Vô lượng các Khế kinh như thế v.v..., đều nêu đầu tiên để gồm nhiếp sau,

do lời Như lai nói không có giảm.

Hỏi: Trong kinh nào nêu sau để gồm nhiếp đầu tiên?

Đáp: Nghĩa là được tự thể của thức trụ, là các kinh ca tụng ruộng phước v.v... được tự thể, nghĩa là tự thể của bốn đắc. Trong Khế kinh nói: Sinh lên cõi trời Phi tưởng, Phi phi tưởng, chẳng thể tự hại, chẳng thể bị người khác hại, chẳng phải không là tất cả trời sắc, Vô sắc, chẳng thể tự hại, không thể người khác hại. Nêu sau gồm nhiếp đầu tiên, nên tạo ra thuyết nầy: Thức trụ, nghĩa là kinh bảy thức trụ kia nói như thế. Một tưởng khác của thân hữu tình có sắc, như trời Cực Quang Tịnh là thức trụ thứ ba, chẳng phải không là Thiểu quang, Vô lượng quang thiên, cũng gọi một tưởng khác của thân có sắc. Nêu sau, gồm nhiếp đầu tiên, nên tạo ra thuyết nầy. Khen ngợi bài tụng, rộng phước là kinh ấy nói:

Nếu đối với A-la-hán
Thường tu phước thí diệu
Thường vì các thiên thần
Khuyên, khen bày điềm lành.

Chẳng phải ở ba địa vị trước, tu phước thí tịnh đẹp, không nhờ trời v.v... khuyên khen, tỏ bày tốt lành, vì nêu sau để gồm nhiếp đầu tiên, nên tạo ra thuyết nầy. Nếu cho rằng ba địa vị trước, vì xứng đáng thọ cúng dường, nên cũng được gọi A-la-hán, ấy là trở thành thuyết phi liễu nghĩa của kinh nầy, vì A-la-hán gọi chủ Vô học.

Trong kinh nào chỉ nêu đầu và sau để gồm nhiếp khoảng giữa, nghĩa là kinh khen xuất gia chứng tịnh v.v...

Khen người xuất gia, nghĩa là kinh ấy nói:

Có những người xuất gia
Chứng được quả dự lưu
Và quả A-la-hán
Gọi là làm nhiều việc.

Chẳng phải người xuất gia chứng quả Nhất lai và quả Bất hoàn. Chẳng phải làm nhiều việc, chỉ nêu đầu tiên, và sau để gồm nhiếp trung gian, nên tạo ra thuyết nầy: Khen người chứng tịnh, nghĩa là kinh ấy nói:

Các hữu nơi Như lai
Trụ tín diệu, không động
Và Thi-la tịnh thiện
Thường được gặp tốt đẹp.

Chẳng phải đối với pháp, tăng, trụ tín không có lay động, thì không hội ngộ tốt lành, chỉ nêu đầu tiên và sau, vì để gồm nhiếp trung gian, nên

tạo ra thuyết nầy.

Hỏi: Trong kinh nào chỉ nêu trung gian để gồm nhiếp trước, sau?

Đáp: Nghĩa là Khế kinh nói: Nếu có tu tập Tĩnh lự thứ tư thì gọi là được lậu tận, chẳng phải không là bảy y đều có thể dứt hết lậu, chỉ nêu trung gian để thâu nhiếp đầu tiên và sau, nên tạo ra thuyết nầy: Vô lượng các Khế kinh như thế v.v..., đều nêu trung gian để thâu nhiếp đầu tiên và sau. Do đó, lời Như lai đã nói không có giảm. Các kinh đã thế, thuyết nầy của Như lai cũng nên như thế. Mặc dù là hành uẩn do nhiều pháp tập hợp thành, nhưng chỉ nêu đầu tiên, nói tư không có lỗi.

Hỏi: Sao không đầu tiên là nêu tác ý v.v...?

Đáp: Vì tư tạo tác hữu vi vượt hơn. Như tâm có khả năng dẫn dắt ba xứ hiện tiền, tu hai pháp v.v..., Tâm năng dẫn dắt, như Khế kinh nói: Tâm dẫn dắt thế gian. Trong đây, chẳng phải không có pháp thọ, tưởng v.v... Vì tâm vượt hơn, nên tạo ra thuyết như thế nầy: Ba xứ hiện tiền, nghĩa là Khế kinh nói: Vì tin ba xứ hiện ở trước, nên sinh ra nhiều phước. Trong đây, chẳng phải không có vô tham, vô sân, chánh kiến v.v... Vì pháp có tín vượt hơn, nên tạo ra thuyết như thế nầy: Do tu hai pháp, nghĩa là như Khế kinh nói: Nên tu hai pháp, là Xa-ma-tha, và Tỳ- bát-xá-na, pháp hữu vi thiện, tất cả nên tu, vì chỉ quán vượt hơn, nên tạo ra thuyết như thế: Các kinh như thế v.v... đều nêu pháp vượt hơn, dùng làm hàng đầu, thuyết nầy cũng ra thế.

Lại nữa, Phật, Đức Thế Tôn lời nói chưa trọn vẹn, mỗi xứ có thể được, như tháp, các cõi thiện sĩ và tâm giải thoát, trải qua đoạn kết v.v... Tháp, như Khế kinh nói: Ba người nên vì xây dựng tháp. Lý nầy không thích hợp, vì người phàm phu xây pháp, chẳng phải là người kiến đế. Phải biết, kinh nầy là thuyết chưa trọn vẹn.

Cõi Thiện sĩ: Như Khế kinh nói: Cõi bảy thiện sĩ, nghĩa là cõi Niết-bàn, quả A-la-hán, chẳng phải Thánh khác sinh, chẳng phải cõi Thiện sĩ, phải biết kinh nầy nói chưa trọn vẹn. Tâm giải thoát: Như Khế kinh nói: Được A-la-hán, tâm họ giải thoát dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu. Nhưng thật sự giải thoát tất cả phiền não và tùy phiền não. Phải biết kinh nầy là thuyết chưa trọn vẹn. Dứt kết: Nghĩa là trong Khế kinh nói: Dứt hẳn ba kết, chứng quả Dự lưu, chẳng phải không dứt hẳn, tất cả phiền não, do kiến để dứt trừ. Phải biết kinh nầy là thuyết chưa trọn vẹn.

Các kinh như thế v.v... đều căn cứ ở thuyết vượt hơn ở đây cũng như thế, tạo tác hữu vi, vì công năng vượt hơn.

Hỏi: Nói công năng nầy tạo ra hữu vi là sao?

Đáp: Nghĩa là có công năng vượt hơn, vì dẫn sinh quả, nên quả dù

vốn có, nhưng phần ít sinh, công năng nầy, vì dẫn theo, nên lập làm tạo.

Thượng tọa bộ kia nói: Người tạo ra hữu vi, nghĩa là tư duy chủ thể tạo vốn không có hữu vi, như người thợ dệt nói: Tôi cầm sợi tơ nầy để dệt thành y phục. Người tạo hữu vi nầy cũng nên như thế. Lý đã nói như thế, tất nhiên không đúng, vì pháp hữu y, vô y không đồng. Ý kia, nghĩa là tư, như người hay dệt, vốn không có hữu vi, nghĩa là như y phục. Sợi tơ, đối tượng nương tựa của y phục không có thí dụ. Nếu chấp nhận thể hữu vi vị lai là có, và không có dụng của phần ít, nghĩa tạo sẽ được thành. Thí dụ sợi tơ của Thượng tọa bộ, chứng tỏ có vị lai. Hoặc dụ chỗ được lập có lời nói, không có nghĩa.

Các sư Đối pháp nói: Pháp giả có, xưa không, nay có, có thể làm thí dụ nầy. Nếu chấp thật thể, cũng là vốn không. Thượng tọa bộ kia nhất định không nên lập dụ như thế. Lại, bộ kia nên nói tướng khác của giả, thật. Nếu có khác, thì không có thí dụ. Nếu không có khác, thì giống hoa đốm trong hư không. Vì nói tham, giận v.v... là ý nghiệp, biết các như tư tác ý v.v... làm thể: Về lý, cũng không đúng. Thể của tham, giận, tà kiến mặc dù chẳng phải nghiệp nhưng vì giúp cho nghiệp, nên cũng gọi là nghiệp, như tư lương khác, cũng gọi tư lương của nghiệp kia. Như giới kinh nói: Thấy sông vui của chúng Thánh, vui thềm bậc, vì tư lương của đường kia vui, nên cũng gọi là vui.

Lại, như kinh nói: Nếu có nhãn căn không điều phục, không giữ gìn, thì pháp nầy có thể chiêu cảm dị thục phi ái. Nhãn căn dù là không có pháp dị thục, nhưng vì là tư lương của pháp dị thục phi ái, nên cũng nói là năng chiêu cảm dị thục phi ái. Lại, như kinh nói: Công cụ lùi lại của năm thứ ưa bàn luận v.v... Công cụ lùi lại thật. là các phiền não dẫn quả lùi lại, nên ưa bàn luận v.v... là tư lương của pháp dị thục kia, cũng gọi là công cụ lùi lại.

Lại, như kinh nói:

Người ngu vướng dục, khởi tranh cãi
Chư Tiên không tranh do lìa dục
Cho nên, phải dứt tất cả dục
Giống như Lân giác dạo một mình.

Mê đắm cảnh giới, xảy ra các tranh chấp. Cảnh thật sự chẳng phải dục, vì là tư lương của dục, nên cũng gọi dục, cho nên kinh nói:

Cảnh đẹp thế gian, chẳng dục thật Dục thật là tham phân biệt của người.

Lại, như kinh nói: Tùy miên sắc tăng, sắc chẳng phải tùy miên, vì là tư lương của tùy miên sắc kia, nên đồng với thuyết kia. Lại, như kinh nói:

Nữ là phạm hạnh uế
Nữ não hại chúng sinh.

Người nữ thật ra chẳng phải nhơ, nhơ là tham v.v... vì tư lương của vết nhơ nầy, cũng gọi nhơ. Lại trong khế kinh, Phật có nói bảy lậu, thật ra lậu chỉ có hai, số còn lại chẳng phải lậu, vì tư lương của lậu nầy cũng gọi lậu. Vì các kinh v.v... nầy đã chứng minh tư lương của ý nghiệp tham, giận v.v... nên gọi ý nghiệp, mà chẳng phải thể của nghiệp. Đạo lý nầy thành tựu, chẳng phải đen, chẳng phải trắng, không có dị thục của nghiệp, có thể tận cùng các nghiệp, vì nghiệp nầy do tên tư nói: Thánh đạo, biết các như tư tác ý v.v... làm thể, lý nầy cũng không thích hợp, vì như tên tưởng v.v..., tưởng nầy không có lỗi. Như Khế kinh nói: Tu tưởng vô thường, có thể dứt trừ dục ái, sắc, Vô sắc ái. Kinh ấy dùng tên tưởng để nói các Thánh đạo, đã thừa nhận Thánh đạo chẳng phải sự khác nhau của tưởng, tưởng nầy cũng nên như thế, nên không có lỗi.

Lại, vì nói ý thọ có thể dứt trừ phiền não, nên Khế kinh nói: Tu chi hỷ giác, dựa vào lìa ý tham, có thể phá tan hang ổ phiền não. Thánh đạo đã chẳng phải sự khác nhau của ý thọ, thọ nầy lẽ ra cũng thế, nên không có lỗi.

Có người nghe kinh nói: Nghiệp trói buộc chúng sinh, rồi cho rằng: Tất cả nghiệp đều có thể trói buộc. Vì chấp hẹp hòi bất chánh như thế, nên nói nghiệp tư nầy có thể dứt hết các nghiệp. Lại, vì chứng tỏ sự vượt hơn của nghiệp, nên tạo ra thuyết nầy: Nói các tĩnh lự vô lượng Vô sắc, cho là trắng, vì dị thục của nghiệp trắng, nên biết các tư như tác ý v.v... làm thể, tư nầy chẳng phải xem xét, vì dùng năm uẩn, bốn uẩn của các tĩnh lự v.v... làm tự tánh, như thế kinh nói: Trong đây, tất cả hoặc sắc, hoặc thọ, nói rộng cho đến gọi là Tĩnh lự v.v... Chẳng phải nghiệp của sư thí dụ với tánh có sắc. Vì chứng tỏ các nghiệp rất mạnh so với sức chiêu cảm dị thục, trong đây tất cả pháp năm uẩn thiện, đều gọi là nghiệp. Lại, như thọ, tưởng và thức trong đây, mặc dù nói là nghiệp, nhưng thể chẳng phải tư. Như thế, các pháp như tác ý v.v... trong đây, lẽ ra cũng nên nói là nghiệp mà thể chẳng phải tư. Nếu nói thọ v.v... vì thuộc về uẩn khác, nên không có lỗi nầy, thì đây là thành lập đắc, dùng tên khác để nói về pháp khác. Nghiệp tư nầy đã thành lập, như trên đã nói. Vì nói tham v.v... gọi ý nghiệp, tức là lý tư không thành lập. Hiện thấy thọ v.v... tánh khác cực thành, gọi là nghiệp, pháp khác lẽ ra cũng như thế. Do đó, tức sẽ phá tan nhân của thuyết nói ở sau, không nên dùng danh khác để nói pháp khác. Lại, nhận thấy danh khác cũng nói pháp khác, như nói: Khả năng thực hiện thí cho hương v.v... đầy

đủ, mà thể của thí là tư, chẳng phải tức hương v.v... Nhưng do biết rõ hương v.v… phát ra Tứ, nên có tên khác, nói ở pháp khác, vì chẳng phải một, nói một, là lời nói sai lầm. Các Đức Bạc-già-phạm không bao giờ có lời nói sai lầm.

Biết tư tác ý v.v... là thể ấy, về lý cũng không đúng. Vì căn cứ vượt hơn để nói, nên danh nghĩa lệ thuộc nhau không quyết định. Vì hữu tình là đối tượng hóa độ với ý lạc khác nhau, nên kinh không liễu nghĩa hiện có thể được. Chẳng phải đấng Bạc-già-phạm ngộ nhận lời nói nầy: Nếu lập thể của hành uẩn, thì chỉ là tư. Thuyết kia nêu rõ lời nói của Đức Thế Tôn có sai lầm, do đã thừa nhận thể của một pháp mà Đức Thế Tôn đã nói tức chẳng phải một. Lại, vì thuyết chẳng phải một, thể tức một, nên nếu nói hành uẩn chẳng phải một vật thành, điều nầy chứng tỏ lời Đức Thế Tôn nói không có sai lầm. Cho nên, thuyết kia nhân có lời nói, không có lý. Lại, lập trường của thuyết kia với tị lượng, nghĩa là thể của hành uẩn chẳng phải chỉ có tư, vì lập tưởng chung, như xứ, giới pháp. Nếu khác với đây, lẽ ra chỉ gọi tư, vì một pháp thành, như uẩn, thọ, tưởng. Ý trong đây nói rõ, như thanh, giới, xứ pháp thứ sáu ngoài, vì lập tưởng chung, nên gồm nhiếp chung mười một, mười bảy xứ, giới, không gồm nhiếp nhiều pháp. Như thế, hành thanh vì lập tưởng chung, nên tổng thu bốn nhiếp chung bốn uẩn, vì không gồm nhiếp nhiều hành, nên biết thể của hành uẩn không chỉ tư.

Nếu vậy, như tưởng kia lẽ ra phải nói sau cùng? Trong thứ lớp của tư, tự sẽ biểu thị, vì đây chẳng phải là việc tiện lợi của văn, nên lại thôi đi. Lại, vì dùng cây chuối để thí dụ cho hành uẩn, nên biết được thể của hành uẩn chẳng phải chỉ là tư, như nói Hành uẩn dụ như cây chuối. Thí dụ nầy chứng tỏ nhiều vật hình thành thể của hành uẩn. Lại, vì kinh thuyết lời nói tương ưng, nên biết được thể của hành uẩn chẳng phải chỉ là tư. Như Khế kinh nói: Kiến vì tương ưng với trí chứng của tín căn. Nếu tín và trí đều có tư nầy thì đây là thể của tư cùng tương ưng với tư, tương ưng với tự thể, về lý, không nên thừa nhận. Lại, tác ý v.v... không nên tức là sự khác nhau của tư, vì trong Khế kinh, lìa tác ý v.v... nói riêng tư, như Khế kinh nói: Kiến như thế kia tức tư như thế. Nếu tà kiến kia tức là tư, thì nghĩa nầy nên nói: Tư như thế kia, tức tư như thế, hoặc kiến như thế, tức kiến như thế. Nếu tạo ra lời nói nầy thì nghĩa kia đâu có khác. Lại, như kinh nói: Người kia có tín, dục, cần, an, niệm, trí, tư, xả gọi là thắng hạnh. Nếu các hạnh như tín v.v.... tức là tư, thì nói tín v.v... rồi đâu cần lại nói tư? Lại, các pháp nầy giống với dụng đồng thời, làm sao một tư, nhiều thể cùng khởi? Trong đây, Thượng tọa bộ tạo ra sự giải thích như thế nầy: Vì thâu nhiếp thời gian nầy, đã khởi hạnh khác, nên lại nêu tư. Trước nói Tín v.v..., vì biểu thị thời gian

nầy, đã khởi hạnh vượt hơn, như pháp năm trược và bốn tu hành, nghĩa là kiến trong năm trược dù phiền não, nhưng vì do vượt hơn, nên lại nói riêng. Bốn tu hành: như Khế kinh nói: Tu chánh kiến, hạnh diệu của thân, ngữ, ý" đoạn tà kiến hạnh ác của thân ngữ ý. Chẳng phải chánh, tà kiến, diệu ý, hành vi ác, các điều không gồm nhiếp, vượt hơn nên nói riêng, tu chánh nầy lẽ ra cũng như thế. Về lý không đúng. Tín v.v... lẽ ra cũng nên thuộc về tư, thành ra không nên nói riêng, Há không phải đã nói? Vì biểu thị vào thời gian nầy đã khởi hạnh vượt hơn, nên nói tín v.v... Mặc dù biết đã nói, nhưng không đúng, vì một pháp, một thời gian, nhiều thể cùng khởi, như thọ, tưởng v.v... vì không đúng, nên chẳng phải thể của một pháp như thọ, tưởng v.v... niềm vui chút ít của có riêng đều cùng lúc khởi. Cho nên, thuyết kia chẳng phải là tông chỉ của Phật pháp.

Lại, ở mỗi chỗ kia, nếu không nêu tư, ở mỗi Khế kinh mà Đức Phật đã nói, lẽ ra thiếu, như Đức Thế Tôn nói: Giới, định, tuệ, giải thoát của Hữu học, Vô học, trong Khế kinh nầy đã không nêu tư, lẽ ra thiếu pháp tác ý v.v... khác. Nếu cho, nghe, nghĩa là đối với thuyết kia đã biết, nêu tuệ v.v... lẽ ra cũng vô dụng. Cho nên, thuyết kia giải thích về nhân, nhất định không đúng, thí dụ cũng phi lý, vì các kiến đã giữ chặt lấy, khó giải thoát. Vì chỉ rõ nghĩa trói buộc vững chắc, mạnh mẽ của các kiến, nên với phiền não, chỉ rõ lỗi chung, riêng. Tà kiến rất nặng trong hành vi ác của ý. Vì bày tỏ tà kiến vượt hơn tham, giận kia, về mặt lý, cần phải nói chung, riêng, nhằm dứt đối trị Tư đối với tín v.v... chưa thấy công dụng vượt hơn, thì vì sao nói chung, riêng tư nầy? Cho nên, thí dụ kia không cân bằng với pháp.

Như vấn nạn trước, nếu chấp tư như tín v... tư làm tự tánh, thì tư và tín v.v... sẽ nói chung, riêng, lý ấy không thành. Thuyết kia lập dụ kiến, rốt ráo không giống nhau, chẳng phải các phiền não, tất cả các hành vi ác của ý đều dùng kiến làm tự thể, đâu được dùng kiến để nói chung, riêng, nên so sánh tư đồng với kiến kia, lẽ ra nói chung, riêng. Lại, nếu chấp nhận cho pháp tác ý v.v... kia đều lấy tư làm tánh, nhưng tư đã lập không đồng với tà kiến, sắc giới, xứ sắc, nếu là tăng thượng duyên, nếu là nhân Năng tác, nếu là tuệ phân biệt thì tu Tam-ma-địa, hành uẩn của giới pháp, xứ pháp được an lập, dứt trừ tác ý v.v... vì không có nhiều tư.

Hỏi: Lại, trong kinh nầy có nói riêng công dụng nào hay không?

Đáp: Nghĩa là Khế kinh nói: Nếu có đối tượng thọ, tức sẽ có đối tượng tư, nếu có đối tượng tư, thì sẽ có đối tượng tưởng, nếu có đối tượng tưởng thì có đối tượng tầm. Tông kia đã thừa nhận tầm tức là tư, nêu tầm là nương theo. Thượng tọa bộ kia nói: Kinh nầy chẳng phải nương theo, nếu không

nêu tầm, nghi tư, tức là tác ý, dục v.v... thì tư nầy không nên nghi, vì tướng có khác nhau, thể của tầm tức là tư, tướng khác thế nào?

Nếu vậy thì nêu tầm, lẽ ra không có tác dụng? Lối chấp tầm, tư kia vì tướng của chúng là một. Lại, tác ý v.v... đã thừa nhận tức tư, nghi tư tức tầm kia, lại có lỗi gì? Cho nên, lời nói của thuyết kia đều không có nghĩa. Lại, thuyết kia nói: Hành vi tác ý v.v... không thể lìa tư. Biết có riêng: Nghĩa là đối với riêng, có trí, nên chánh cần cầu, Há không nhận biết, khiến cho tác ý v.v... đều lìa thể của tư, không có tánh riêng. Lại, như các ông thường nói: Khi tưởng, thức, dựa vào duyên hành chuyển biến tương tự, nên dù không thể biểu thị sự khác nhau của hai tướng, nhưng tông của các ông đã thừa nhận thể của tưởng kia khác với tư, tác ý v.v... lẽ ra cũng như thế. Nếu ông không biết thể, thì đâu ngại gì khác? Nếu thể của tác ý v.v... khác với tư, vì sao không có kinh nào nói là hành uẩn?

Vì cũng nói hành, nghĩa là đã nói uẩn, nghĩa là nói tầm, tư, gọi là nói hành. Nói tín dục v.v... gọi là hạnh vượt hơn. Nói các mạng căn, gọi là hành mạng sống lâu, chẳng phải thể của các pháp nầy, không thuộc về uẩn, vì là hữu vi, như sắc, thọ v.v... Không có kinh nào nói là thuộc về uẩn khác kia, mà có trong kinh nói uẩn kia là hành, há có căn tánh nhạy bén nói chẳng phải hành uẩn. Lại, như lìa ái, nhân của thân sau khác, dù nói là tập, nhưng không gọi là tập đế, mà ông không nên thừa nhận thuộc về phi đế, vì các pháp nhân, quả đều thuộc về đế, nên hành tác ý v.v... lẽ ra cũng như thế. Mặc dù nói là hành, nhưng không gọi hành uẩn, mà ông không nên thừa nhận, thuộc về phi uẩn, vì tất cả hữu vi thuộc về uẩn. Đức Thế Tôn căn cứ ở pháp vượt hơn, lại chỉ nói tư, chẳng phải hành uẩn tác ý v.v... không thâu nhiếp. Lại, thuyết kia không nói như thế nầy: Đức Thế Tôn không có duyên nói về mật ngữ, vì lìa tư, hành uẩn của pháp khác đã gồm nhiếp, như trước đã nói. Về lý rốt ráo được thành lập, cùng cực Há không phải là duyên của mật ngữ mà Phật nói. Lại, hành uẩn gồm nhiếp pháp khác ngoài tư, về lý, thật ra là có mà chỉ nói tư.

Hỏi: Đây là mật ý gì?

Đáp: Nếu không có mật ý, ấy là chê bai Đức Thế Tôn, nói là không thuận theo trí, nếu có mật ý, thì tức tự thành lập duyên mật ngữ của Phật, nên nói hành ngoài bốn, gọi là hành uẩn, nghĩa tương ưng với lý, giáo khéo thành lập, hành uẩn như thế, chẳng phải đều có chủ thể nương tựa, nên chỉ căn cứ thế gian, nói chung ba thứ. Như trước đã phân biệt về thể của sắc uẩn rồi, ấy là căn cứ ở hai môn xứ, giới để kiến lập.

Như thế, trong đây, đã nói về thể của ba uẩn thọ, tưởng, hành, rồi

cũng nên kiến lập làm xứ và giới nghĩa là ba uẩn nầy và vô biểu sắc, ba thứ vô vi.

Bảy pháp như thế, ở trong môn xứ, lập làm xứ pháp, ở trong môn giới, lập làm pháp giới.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 3

Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 3)

Đã nói xứ, giới, tự tánh của bốn uẩn. Xứ, giới, tự tánh của thức uẩn thứ năm, nay sẽ chỉ rõ.

Tụng nói:

Thức, là đều liễu biệt
Đây gọi là ý xứ
Và bảy giới nên biết
Sáu thức chuyển làm ý.

Luận nói: Thức, nghĩa là phân biệt rõ: chỉ chấp chung nghĩa tướng của cảnh giới. Mỗi thức đều chấp chung tướng của cảnh giới kia, gọi đều phân biệt rõ, nghĩa là nhãn thức kia dù có nhiều cảnh có sắc v.v... hiện tiền. Tuy nhiên, chỉ chấp sắc, không chấp tiếng v.v... chỉ chấp màu xanh v.v... chẳng phải nói là xanh v.v… cũng chẳng phải vừa ý, không vừa ý v.v... chẳng phải nam, nữ v.v... chẳng phải người, đường ác v.v... chẳng phải được, mất v.v...

Như nhãn thức kia, đối với cảnh của mình, chỉ chấp chung về tướng. Cũng thế, thức khác, tùy theo chỗ thích ứng nên biết.

Có sư khác nói: Ai đối với pháp tánh, giả nói tác giả? Vì ngăn dứt lìa thức, có người hiểu rõ chấp.

Hỏi: Ở chỗ nào lại thấy chỉ ở pháp tánh, giả nói tác giả?

Đáp: Vì hiện thấy nói bóng là lay động, nên bóng nầy, ở vào thời gian sinh vô gián, ở chỗ khác, mặc dù không có động tác, mà nói động: thức cũng như thế. Ở cảnh giới khác, vào thời gian nối tiếp nhau sinh, dù không có động tác, mà nói là thấy rõ giả, nghĩa là chủ thể thấy rõ cảnh, nên cũng không có sai lầm.

Hỏi: Làm sao biết thế?

Đáp: Vì hiện thấy chỗ khác, ngăn dứt tác giả, như Đức Thế Tôn bảo Phả-lặc-cụ-na: Ta chung quy không nói có chủ thể nhận biết rõ.

Lại có thuyết nói: Sát-na gọi pháp tánh, nối tiếp nhau, gọi tác giả, tự ý lập ra trong duyên khởi giới, sẽ lại chỉ rõ. Thức nầy căn cứ thế gian, nói chung là ba, căn cứ căn, đối tượng nương tựa, chia riêng làm sáu, nên biết tức thức uẩn ở đây nói, ở trong môn xứ, lập ý xứ, ở trong môn giới, lập thành bảy giới và tiếng nêu rõ một, phân tích thành hai môn, nói thể của mỗi thức, chia ra xứ, giới. Bảy giới là gì? Sáu thức và ý. Nghĩa là giới nhãn thức, đến giới ý thức, tức sáu thức nầy chuyển biến thành giới ý. Giới ý nầy lập riêng môn uẩn, xứ, giới, nên biết thâu nhiếp các pháp đều hết. Trong đây, nên tư duy: nếu tức thức uẩn thì gọi bảy tâm giới. Thuyết trước đã nói thức uẩn, căn cứ ở căn, đối tượng nương tựa, phân biệt thành sáu.

Hỏi: Nay, lìa sáu thức, nói những pháp nào? Lại gọi là ý giới?

Đáp: Lại, không có pháp khác tức ở đây.

Tụng nói:

Do tức thân sáu thức
Vô gián diệt là ý.

Luận nói: Tức thân sáu thức vô gián diệt rồi, vì có công năng sinh thức sau, nên gọi là giới ý. Vì thời phần khác, nên lập riêng không có lỗi, cũng như quả của con lập thành hạt giống của cha.

Hỏi: Nếu vậy, thể của giới lẽ ra chỉ mười bảy, hoặc chỉ mười hai.

Lại, vì thâu nhiếp nhau, duyên gì kiến lập mười tám giới?

Tụng nói:

Thành chỗ nương thứ sáu
Mười tám giới nên biết.

Luận nói: Như giới năm thức, có riêng năm giới như nhãn giới v.v... làm chỗ nương tựa. Thức thứ sáu không có chỗ nương tựa riêng, như lìa sở duyên, thức không có nghĩa khởi, lìa chỗ nương tựa cũng vậy, thức sẽ không được sinh. Vì thành sự nương tựa nầy, nên nói giới ý.

Như thế, cảnh giới đối tượng nương tựa, chủ thể nương tựa, nên biết mỗi cảnh giới đều có sáu giới, thành mười tám.

Hỏi: Như thế nào đã diệt, gọi là hiện thức y?

Đáp: Là vì hiện thức sinh duyên gần gũi, như dù có sắc, nhưng chủ yếu là dựa vào mắt, nhãn thức được sinh. Như thế, mặc dù đã có cảnh sở duyên mà về sau thức sinh, cần phải nương tựa ý vô gián diệt của niệm trước, cho nên, trước kia nói diệt vô gián, nghĩa là ngăn dứt tâm hữu gián diệt của niệm trước. Dù trước đã nghe, lẫn tránh, nhưng vì chưa sinh, nên do vô gián nầy đã diệt, sáu thức làm hiện thức y, nói là giới ý, hoặc thức

hiện tại đang trở thành tác dụng nương tựa, quá khứ đã trở thành duyên đẳng vô gián, cũng vì nhận lấy quả ở hiện tại, nên dù dựa vào thức hiện tại kia sinh, nhưng chẳng theo thức đó, nên tâm dựa vào tâm, không gọi là tâm sở, vì phẩm loại của tâm sở, tất nhiên tùy theo tâm.

Đã giải thích các uẩn, thủ uẩn, xứ, giới, sẽ tư duy lựa chọn nghĩa thâu nhiếp ở đây:

Các uẩn thâu nhiếp chung tất cả hữu vi, thủ uẩn chỉ thâu nhiếp tất cả hữu lậu, xứ, giới thâu nhiếp chung tất cả pháp. Năm uẩn vô vi gọi là tất cả pháp. Thâu nhiếp chung như thế, nên nói thâu nhiếp chung.

Tụng nói:

Tóm chung tất cả pháp
Do một uẩn, xứ, giới.
Nhiếp tự tánh không sót
Do xa lìa tánh khác.

Luận nói: Một uẩn là sắc, một xứ là ý, một giới là pháp. Ba thứ nầy thâu nhiếp chung năm uẩn vô vi, đều là nghĩa nhóm họp. Đặt ra lời nói chung, nghĩa là nay biết ba chung, chớ cho rằng mỗi thứ đều có một.

Có bộ khác chấp: Thâu nhiếp, nghĩa là thâu nhiếp khác, mỗi chỗ nói năng, thâu nhiếp khác vì khác. Vả lại như nói: Ba uẩn thâu nhiếp tám chi Thánh đạo. Nếu thâu nhiếp tự tánh, uẩn tuệ chỉ nên thâu nhiếp chánh kiến, chẳng phải chánh tư duy và chánh tinh tiến, uẩn định chỉ nên thâu nhiếp chánh định, không thâu nhiếp chánh niệm.

Trong Khế kinh đã không nói như thế, nên biết các pháp chỉ thâu nhiếp tánh khác. Lối chấp nầy không đúng, vì không có nhân nhất định. Nếu thâu nhiếp tánh khác thì nhân nào quyết định? Vì uẩn tuệ chỉ có khả năng thâu nhiếp chánh tư duy và chánh tinh tiến, không thâu nhiếp chánh niệm và chánh định, hoặc pháp khác. Nếu nói sự thâu nhiếp nầy cũng có nhân nhất định. Nghĩa là chánh tư duy và chánh tinh tiến, tánh của chúng mạnh mẽ, liên quan với pháp Bát nhã, niệm, định v.v... trái với tướng tuệ, niệm liên quan với tướng định, chẳng phải tư duy.

Nếu vậy thì trở thành chỉ thâu nhiếp tự tánh, vì không thừa nhận thâu nhiếp pháp tướng khác, nên các pháp đối đãi, đều là tướng khác, nếu có giống nhau đôi chút, rồi cho là thâu nhiếp nhau, lẽ ra phải thừa nhận tất cả, thâu nhiếp tất cả pháp. Há không như tương ưng với tánh khác, mà chẳng phải tất cả, tương ưng với tất cả.

Như thế, nên thừa nhận thâu nhiếp nhau tánh khác mà chẳng phải tất cả, thâu nhiếp nhau tất cả, việc nầy không nên so sánh. Nói về tương ưng,

nghĩa là chỉ duyên pháp, thể khác đối với nhau, khi chung một duyên chuyển biến, dựa vào phẩm loại của hành tướng đều đồng, ở đây, nói tương ưng, nên chẳng phải tất cả. Sự thâu nhiếp nhau kia, là chung cho tất cả pháp.

Hỏi: Có nhân quyết định nào mà pháp nầy chỉ thâu nhiếp pháp kia, không thâu nhiếp pháp khác, nên tất cả thâu nhiếp tất cả, tất cả pháp?

Đáp: Do các sắc pháp và bất tương ưng, lần lượt đối đãi nhau, không có một duyên nào bằng nhau, với nghĩa tương tự nhau, có thể bất tương ưng thâu nhiếp nhau không đúng. Nếu thâu nhiếp tánh khác, vì sao mắt v.v... không thâu nhiếp tai v.v... đắc v.v... lần lượt đối với nhau cũng vậy.

Hỏi: Nếu vậy, vì sao kinh nói như thế?

Đáp: Trong đây, thuận nhau, giả nói là thâu nhiếp, nghĩa là chánh tư duy và chánh tinh tiến, đều là phẩm tuệ, vì thuận với chánh kiến, niệm là phẩm định, vì thuận với chánh định, nên giả nói gọi thâu nhiếp.

Nếu vậy, trong Khế kinh ấy nói: Năm căn như tín v.v... thuộc về tuệ căn. Ta dùng bốn gồm nhiếp các đồ chúng. Tâm trong đài quán thâu nhiếp các thứ trời cho v.v... Thế gian cũng nói hai then cửa thâu nhiếp các cửa, lưới bánh xe thâu nhiếp nan hoa, sợi tơ thâu nhiếp áo v.v…"

Hỏi: Nghĩa ấy thế nào?

Đáp: Tất cả như thế, do ý thú giả mà nói, nghĩa là dựa vào phương tiện vời lấy dẫn sinh không tản mát, gìn giữ ý nghĩa, giả nói là thâu nhiếp, các đối tượng dẫn chứng thâu nhiếp tánh người khác nói, là nói tạm thời, vì đối đãi người khác thành, nên thâu nhiếp nghĩa nhân đối đãi thành tựu đồng với không thâu nhiếp. Lại, nếu thừa nhận pháp, nhất định thâu nhiếp tánh người khác, phần vị của một pháp sinh, lẽ ra tất cả sinh, khi một pháp diệt, lẽ ra tất cả diệt, đây là lỗi phi ái, ấy là tăng, khi một bộ dứt thì năm bộ lẽ ra phải dứt, tu đối trị vượt hơn, bèn không có công dụng.

Vì thấy các lỗi lầm như thế v.v..., nên các sư của bộ ta nói là gồm nhiếp tự tánh. Chỗ lập như thế, nói gồm nhiếp tự tánh, là nói rốt ráo, vì không đối đãi với khác, nên thâu nhiếp nhân không đối đãi, là thâu nhiếp chân thật, vì các pháp luôn lúc nào cũng thâu nhiếp tự tánh.

Lại, làm sao biết được không thâu nhiếp tánh khác, vì tất cả pháp đều lìa tánh khác, nghĩa là tánh nhãn căn lìa tánh nhĩ v.v... Pháp kia lìa pháp nầy, mà nói là thâu nhiếp pháp nầy, về lý, tất nhiên không đúng, nên biết các pháp chỉ thâu nhiếp tự tánh.

Như thế, nhãn căn chỉ thâu nhiếp sắc uẩn, xứ nhãn, giới nhãn, khổ, tập đế v.v... vì là tánh của nhãn căn kia, nên không thâu nhiếp uẩn khác, vì

xứ, giới v.v... lìa tánh uẩn kia.

Như thế, pháp khác tùy theo chỗ thích ứng nên tư duy, vì tự tánh thâu nhiếp, về nghĩa nầy nên tư duy.

Hỏi: Hai nam căn, nữ thuộc về giới nào? Duyên nào ở đây khi xuất sinh nghi?

Đáp: Trong bộ khác (Dị bộ) nói: Vì chẳng phải thân căn, nên giới thân không thâu nhiếp, nên có thể sinh nghi, phải bỏ nghi nầy, giới thân định thâu nhiếp, khác với công dụng của thân.

Hỏi: Giới, thế nào là cảnh đồng loại, vì thức đồng, nên thuộc về một giới?

Đáp: Nói đồng loại... nghĩa là hai nam căn, nữ, vì đồng loại thân, vì do cảnh đồng, nên biết loại thân kia đồng. Nam, nữ đồng xúc với thân làm cảnh. Trong mắt, mũi, cuống họng tiếp xúc khói nên biết rõ, chỗ khác thì không đúng, há khác thân căn? Ba cảnh nầy đồng, do thức đồng, biểu thị tất cả đều là thân thức nương tựa, nên nghĩa tăng thượng khác, nên lập căn riêng, nghĩa là nam, nữ vì đồng cảnh thức với loại thân. Dù đồng xứ, giới, nhưng nghĩa tăng thượng có sai khác, nên lập riêng hai căn, như mười một căn, mặc dù đồng xứ, giới, nhưng về nghĩa tăng thượng thì khác, đều lập căn riêng, nhãn, nhĩ, tị căn đều dựa vào hai xứ. Duyên nào thể của giới thường không thành nhiều? Vì hợp hai làm một, nên chỉ có mười tám.

Hỏi: Vì sao hợp hai làm một giới? Tụng nói:

Vì loại, cảnh, thức đồng
Dù hai giới thể một.

Luận nói: Nhãn, nhĩ, tị căn, dù mỗi căn đều có hai xứ, nhưng vì loại v.v... đồng, nên hợp thành một giới. Nói loại đồng, nghĩa là đồng tánh nhãn, nói cảnh đồng, nghĩa là đồng cảnh sắc. Nói thức đồng. Nghĩa là nhãn thức nương tựa, nhĩ, tị cũng thế, nên lập một giới.

Hỏi: Thể giới đã một, vì sao duyên hai xứ? Tụng nói:

Nhưng vì khiến trang nghiêm
Như mắt… đều sinh hai.

Luận nói: Thân làm đối tượng nương tựa, vì tướng thân trang nghiêm, nên thể giới dù một, nhưng hai xứ sinh. Nếu xứ của nhãn, nhĩ căn chỉ sinh một, thì mũi sẽ không có hai lỗ, thế là thân không trang nghiêm.

Cách giải thích nầy không đúng, vì lạc đà, mèo, chim, diệt v.v... xấu xí như thế, đâu có trang nghiêm. Cho nên, các căn đều mang chủng loại khác nhau, an bài khác nhau như thế mà sinh. Nhân duyên đối đãi nầy, và

nhân duyên khác nhau như thế, có ngăn ngại hoặc không hai sinh, cũng như thân căn: đầu, cổ, bụng, lưng, tay, chân v.v... an bài chủng loại khác nhau như thế, không nên nghi ngờ, vấn nạn, cũng có nhân duyên đối đãi, nhân duyên khác nhau như thế có chướng ngại. Hoặc vì sinh dị biệt, nên là rắn v.v... chi thân có thiếu. Lại thấy loại rắn kia, lưỡi chẳng phải một sinh. Cho nên, các căn được an bài khác nhau, nhân duyên đối đãi khởi, chẳng phải vì thân trang nghiêm. Nếu vậy, vì sao nói căn như nhãn v.v… vì khiến trang nghiêm, nên đều sinh hai xứ? Nhãn căn nầy có nghĩa riêng, chẳng phải vì thân trang nghiêm, hiện thấy thế gian, đối với các tác dụng tăng thượng viên mãn, cũng nói trang nghiêm. Nếu căn như nhãn v.v... đều thiếu một chỗ thì công dụng thấy, nghe, ngửi, đều không sáng rõ, đều đủ cả hai thì tác dụng sáng rõ sinh ra. Cho nên, lời nói nầy là trang nghiêm, nghĩa là chính vì khiến cho nghĩa tăng thượng của tác dụng.

Đã giải thích các uẩn và thuộc về xứ, giới, sẽ giải thích nghĩa ấy: Đối với cảnh của đối tượng nhận thức, uẩn thâu nhiếp hữu vi, xứ,

giới cũng thâu nhiếp các pháp vô vi. Vì sao như thế? Vì trong cảnh của đối tượng nhận thức, hoặc gọi là uẩn, hoặc gọi xứ, giới, vì do ba nghĩa uẩn, xứ, giới khác nhau, nghĩa khác nhau là gì?

Tụng nói:

Nhóm, sinh môn, dòng họ
Là nghĩa uẩn, xứ, giới.

Luận nói: Nghĩa chứa nhóm là nghĩa uẩn, nghĩa môn sinh là nghĩa xứ, nghĩa dòng họ là nghĩa giới.

Hỏi: Vì sao biết nghĩa nhóm là nghĩa uẩn?

Đáp: Vì kinh nói, như Khế kinh nói: tất cả các sắc hoặc quá khứ, hoặc vị lai, hoặc hiện tại, hoặc trong, hoặc ngoài, hoặc thô, hoặc tế, hoặc thua kém, hoặc vượt hơn, hoặc xa, gần. Tất cả như thế, lượt làm một nhóm, gọi là sắc uẩn.

Hỏi: Trong kinh nầy chỉ rõ nghĩa nhóm là uẩn, vì sao biết nghĩa môn là xứ?

Đáp: Vì lời dạy bảo. Xứ, nghĩa là môn sinh, vì pháp tâm, tâm sở, ở trong đó sinh trưởng, nên gọi là xứ. Là nghĩa năng sinh trưởng tác dụng của pháp kia. Như Khế kinh nói: Phạm chí nên biết! Dùng mắt làm môn, chỉ vì thấy sắc. Kinh nầy chỉ chứng nghĩa môn có sáu, nhưng tâm, tâm sở có mười hai môn, nên Khế kinh nói: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức, ba xúc hòa hợp cùng khởi thọ, tưởng, tư. Như thế, cho đến ý và pháp làm duyên sinh ra ý thức. Ba Xúc hòa hợp cùng khởi thọ, tưởng, tư.

Có sư khác nói: Do xứ nầy dựa vào tâm v.v... nầy sinh trưởng, nên gọi là xứ.

Hỏi: Vì sao biết nghĩa dòng họ là giới?

Đáp: Vì tương tự với nghĩa dòng họ của thế gian, như trong một ngọn núi, có các Hùng hoàng, Thư hoàng, đất đỏ, với rất nhiều dòng họ An thiện na v.v... gọi là nhiều giới.

Như thế, một thân, hoặc một tương tục (nối tiếp nhau) có mười tám loại dòng họ các pháp, gọi mười tám giới. Như trong núi kia, có Hùng hoàng v.v... sinh ra các quặng mỏ gốc, gọi là chủng tộc.

Như thế trong đây có tâm, tâm sở sinh, gốc ở các pháp, gọi là chủng tộc.

Nếu vậy nghĩa của xứ, giới lẽ ra xen lạm lẫn nhau, vì đều có tâm, tâm sở sinh ra nghĩa gốc.

Do phân biệt nầy, nên giải thích nghĩa chủng tộc: Như Hùng hoàng v.v... lần lượt so sánh nhau về thể loại không đồng, nên gọi chủng tộc.

Như thế, nhãn v.v… lần lượt so sánh với nhau, vì thể loại không đồng, nên gọi chủng tộc.

Hỏi: Nếu vậy, giới ý so với sáu thức, không có thể loại riêng lẽ ra, chẳng phải giới riêng?

Đáp: Vấn nạn nầy không đúng, vì thể loại của đối tượng nương tựa, chủ thể nương tựa riêng.

Có thuyết nói: Vì thời gian an lập phân ra khác.

Lại có thuyết nói: Sáu là ý trước, vì ý chẳng phải sáu trước, nên rất khác nhau. Mặc dù thể các giới đều chung cho ba đời, nhưng căn cứ phần vị, đặt riêng tên khác. Vì tên nầy nên nói sáu trước, ý sau, ý vị lai sáu.

Hỏi: Đơn vị thời gian chưa phân rõ làm, sao có thể nói trước sáu, sau ý?

Đáp: Nếu dùng nghĩa nhóm để giải thích nghĩa uẩn: uẩn thì chẳng thật, nhóm là giả. Vấn nạn nầy không đúng, vì đối với nhóm đối tượng nương tựa, vì lập ngôn nghĩa, nên chẳng phải nhóm, tức nghĩa, vì nghĩa là sự khác nhau của tên vật thật. Vì nhóm chẳng phải thật.

Cách giải thích nầy biểu thị kinh có nghĩa thú rộng lớn, nghĩa là như nói nhóm. Lìa nhóm, đối tượng nương tựa, không có riêng thể của nhóm thật có thể được.

Như thế, nói ngoài uẩn sắc v.v... của ngã, không nên cầu riêng thật có thể của "ngã. Trong uẩn nối tiếp nhau, vì giả nói ngã, như nhóm thế gian,

ngã chẳng phải thật có.

Hỏi: Nếu uẩn thật có thì kinh chỉ rõ nghĩa gì?

Đáp: Chớ cho đối tượng hóa sinh biết pháp sắc v.v... Vô lượng khác nhau của phẩm loại ba thời gian, vì đều là uẩn, mà uẩn thì vô biên, bèn sinh ra khiếp nhược, lùi sụt, nghĩa là ta đâu có thể biết khắp, dứt hẳn vô biên uẩn nầy!

Vì khích lệ người kia, nên nói uẩn dù vô biên, nhưng vì tương đồng, nên nói chung là một. Lại, các người ngu đối với nhiều uẩn, nghĩ là hợp nhất, hiện khởi ngã chấp, vì khiến cho người kia bỏ ý nghĩ hợp nhất, nên nói trong một uẩn có rất nhiều phần. Không vì bảo cho biết rõ năm uẩn sắc v.v... có nhiều pháp hợp thành là giả, chẳng phải thật. Lại, một cực vi thuộc về ba đời v.v..., dùng tuệ lược phân tích làm một nhóm. Dù uẩn tức nhóm, nhưng nghĩa thật thành, pháp khác cũng thế, nên uẩn chẳng phải giả. Lại, trong mỗi một pháp khởi riêng, vì cũng gọi là uẩn, nên uẩn nhất định chẳng phải giả, như nói thọ câu sinh, gọi thọ uẩn, tưởng gọi tưởng uẩn. Thuyết khác như kinh: Đối với tất cả thời gian, vì hòa hợp sinh, nên dù uẩn đều khác nhau, nhưng nghĩa nhóm vẫn thành.

Có sư khác nói: Nghĩa có thể phần đoạn, là nghĩa uẩn.

Các pháp hữu vi đều có ba phần đoạn quá khứ, vị lai, hiện tại.

Kinh chủ phán quyết: Cách giải thích nầy vượt qua kinh. Nay nói là không đúng, vì không trái lý.

Hỏi: Với hai nghĩa xứ, giới, Há không vượt qua kinh, mà ở trong đó thâu nhiếp lấy là chánh, lại có lý gì?

Đáp: Chỉ trong nghĩa uẩn, cố nhiên cầu kinh chứng, đối với nghĩa xứ, giới, chỉ dựa vào lý để giải thích, tuyệt đối không cầu kinh. Quán nghĩa nầy nói: Giống như vì chuyên bè bạn, nên như Kinh chủ kia, căn cứ lý không có trái.

Vì sao Đức Thế Tôn đối với cảnh đối tượng nhận thức do môn uẩn v.v... tạo ra ba thuyết?

Tụng nói:

Vì ngu căn thích ba
Nói ba: uẩn, xứ, giới.

Luận nói: Ý nghĩa của đấng Thiện Thệ, dù cùng cực khó biết, nhưng căn cứ vào lý để tìm tòi tương tự thích ứng như ở đây, nghĩa là các đệ tử ngu căn và lạc, vì đều có ba, nên đấng Thiện Thệ đã thuận theo đệ tử kia, nói ba thứ pháp môn: Uẩn, xứ, giới. Lạc, nghĩa là thắng giải ba, nghĩa là

đều có ba. Chúng sinh được giáo hóa, ngu có ba thứ: Có tâm sở ngu, chấp chung làm ngã, có khi chỉ ngu sắc, có khi ngu sắc tâm. Căn cũng có ba, nghĩa là căn chậm lụt trung bình, nhạy bén. Lạc cũng có ba thứ, nghĩa là thích văn ngắn gọn, vừa phải và rộng, nên thuận theo chúng sinh được hóa độ, phân biệt phẩm như thế. Như thứ lớp các căn đó, đấng Thiện Thệ vì nói ba thứ uẩn, xứ, giới. Trong đây Kinh chủ nói cũng ít, nghĩa các đệ tử đã qua tác ý, đã tập thành thục, đầu tiên, tu sự nghiệp, vì phân biệt vị, nên ôm ấp hành ngã mạn, chấp sở tùy của ngã, mê thức, y, duyên. Vì phân biệt ba lỗi, nên cậy mạng, của cải, chủng tộc mà sinh kiêu mạn, buông lung, vì ba bệnh khác, nên do các duyên nầy, như thứ lớp các duyên ấy, Đức Thế Tôn vì nói ba thứ uẩn, xứ, giới.

Thượng tọa bộ kia nói: Nói uẩn vì nói đối tượng chấp một, hợp các tướng khác nhau, nói xứ vì nói cảnh và có tướng khác nhau của cảnh, nói giới vì nói cảnh và cảnh hữu và tướng khác nhau của thức được sinh.

Hỏi: Vả lại, nói môn xứ như thế nào lặp cảnh, có tướng cảnh?

Đáp: Trong đây, không nói năm căn như nhãn v.v... và vì làm tánh cảnh của ý căn. Nhưng tất cả pháp đều là cảnh của ý căn. Cảnh nầy đối với cảnh của ý, chẳng phải vì nói khắp để lập môn xứ, chỉ nói bảy pháp, vì làm cảnh của ý, như Khế kinh nói: Bí-sô nên biết! Pháp, là xứ ngoài, là mười một xứ, không thâu nhiếp pháp. Lại, xứ xứ nói pháp, làm cảnh của ý, nên nói trong xứ, dường như chẳng lập cảnh khắp, có tướng cảnh. Các hữu ở đây, lại nói lời nầy: Như Khế kinh nói: Ý và pháp làm duyên sinh ra ý thức, nghĩa là nói tất cả pháp đều là cảnh của ý. Người kia chỉ có lời nói, vì lý, giáo không có.

Nếu phải như thế, thì sao gọi quyết định lập tướng xứ khác?

Vả lại, không lập cảnh khắp và lỗi của cảnh hữu, thì đồng với trước. Lại, Thượng tọa bộ nói: Vì các pháp đều là đối tượng hành của ý, đều thuộc về pháp xứ.

Nếu vậy thì chỉ nên lập một pháp xứ, vì tất cả pháp đều là cảnh của ý. Người nầy chỉ có lời nói, không có định lượng để chứng minh. Lại, người kia nói, dù thật một xứ, mà căn cứ tướng khác nhau ở trong một, để lập mười một thứ khác, nghĩa là đầu tiên, xứ nhãn cũng gọi pháp xứ, cho đến xứ ý, cũng gọi pháp xứ, pháp xứ sau cùng, chỉ gọi là xứ pháp.

Nếu vậy thì vượt qua thuận với kinh Biệt Xứ, như kinh ấy nói: Bí- sô nên biết! Pháp là xứ ngoài là mười một xứ không thâu nhiếp. Lại, các chỗ đều nói pháp là cảnh của ý, đều không có xứ, ngôn ngữ. Mười một thứ như nhãn v.v... gọi là pháp xứ, nên không thể cho rằng, dù đều là pháp xứ mà

căn cứ pháp xứ riêng trong kinh ấy, nói mười một xứ sở không thâu nhiếp pháp, gọi là pháp xứ. Cho nên, kinh ấy nói, chỉ tự tính toán, so đo. Lại, dù kinh kia lập cảnh và cảnh có, nhưng rất tạp loạn.

Hỏi: Tự cảnh của năm thủ, ý duyên tất cả, đâu có tạp loạn?

Đáp: Có cảnh làm cảnh, cảnh làm cảnh có, Há chẳng phải tạp loạn? Không hiểu rõ trong đây cái gì là cảnh có? Cái gì là cảnh? nên rất mê loạn. Đối với kinh nầy, ta nhận thấy ý nghĩa sâu xa như thế nầy: Nói xứ là muốn biểu thị cảnh, đối tượng nương tựa không xen lẫn, khác với cảnh hữu.

Ở đây là là sao? Vì bỏ ngã chấp? Luận giả chấp ngã, đã giả dối tạo ra lời nói nầy: Ta là người thấy, cho đến người biết. Ta đây tức là đối tượng dựa của lạc v.v...?

Kinh nầy chỉ thị có tác dụng của nhiều pháp, chứng tỏ không có một pháp nào được gọi là người năng thấy, cho đến đối tượng nương tựa. Vì lý nầy, nên mặc dù tất cả pháp đều là cảnh của ý, nhưng là cảnh không chung. Chỉ là cảnh: Nghĩa là lập làm cảnh của ý, chỉ đối với cảnh nầy, lập ý làm cảnh "hữu. Người kia chớ cho rằng, cảnh nầy khác với tưởng, nói là ngã, vì đó các pháp xứ, thể chỉ là cảnh, cũng có cảnh hữu. Tuy nhiên, chẳng phải đối tượng nương tựa. Hoặc cảnh nầy với ý, lập một cảnh hữu là chủ thể nương tựa, cũng không có lỗi. Mắt v.v... và ý, dù cho ý căn có nghĩa cảnh không chung, nhưng chẳng phải chỉ có cảnh. Năm uẩn như sắc v.v... dù chỉ là cảnh, nhưng không có nghĩa cảnh không chung của ý căn. Năm căn như nhãn căn v.v... lại không có cảnh khác, tức cảnh sắc v.v..., gọi là không chung, tức đối với cảnh nầy, nói có tên cảnh. Tiếng xứ trong đây, là nói sáu thứ như nhãn v.v... làm xứ, đối tượng nương tựa, nói sáu thứ như sắc v.v... làm xứ, sở duyên, nhằm chỉ bày rõ mắt, sắc nầy làm duyên sinh trưởng pháp khác, nên nói là xứ, tức căn cứ lý nầy, để giải thích tên xứ, nghĩa là vì có công năng sinh trưởng pháp tâm, tâm sở, nên gọi là xứ. Cho nên gọi là xứ là lập cảnh không xen lẫn và cảnh hữu, không lẫn lộn, có tác dụng. Đối với kinh nầy, ta nhận thấy là ý nghĩa, xem xét, lựa chọn pháp, nghĩa là lẽ ra lại tầm tư: vì sao trong tất cả pháp tâm sở, lập riêng hai pháp làm thọ, uẩn, tưởng uẩn?

Hiếp Tôn giả nói: Đức Thế Tôn đối với pháp, thấu đạt mà lập, không nên hỏi vặn, hoặc nói có nhân.

Tụng nói:

Nhân sinh tử, tránh căn
Và vì nhân thứ lớp
Đối các pháp tâm sở

Lập riêng Thọ, tưởng uẩn.

Luận nói: Căn bản tranh chấp của thế gian lược có hai thứ: Là tham đắm dục, đam mê, vướng buộc, và tham đắm kiến, đam mê, trói buộc. Đầu tiên, nhân thọ khởi, sau, do tưởng sinh vị, vì sức thọ, nên tham đắm các dục, vì sức tưởng đảo, nên tham đắm các kiến. Lại. pháp sinh tử, dùng thọ và tưởng làm nhân hơn nhất, vì đam mê thọ lạc, vì chấp tưởng điên đảo, nên hành động ái, kiến, luân hồi sinh tử, do hai nhân nầy, và (sau sẽ nói nhân thứ lớp), nên biết lập riêng thọ, tưởng làm uẩn. (Nhân thứ lớp thọ, tưởng, gần kế sẽ nói). Lại, thọ, tưởng nầy, có thể làm hai pháp tạp nhiễm: Ái, kiến. Vì căn bản của sự sinh, mỗi ái kiến đều được phân biệt rõ tên một thức trụ, nên căn cứ diệt hai nhân nầy lập định diệt.

Hỏi: Các nhân như thế có nhiều phẩm loại. Vì sao vô vi lại nói ở xứ, giới, mà không thuộc về uẩn?

Tụng nói:

Uẩn không nói vô vi
Vì nghĩa không tương ưng.

Luận nói: Các pháp vô vi, nếu nói là uẩn, lập ở trong năm, hoặc làm thứ sáu, đều không hợp lý, vì nghĩa trái nhau. Vì sao? Vì vô vi kia chẳng phải sắc, cho đến chẳng phải thức, nên chẳng phải ở thứ năm. Nghĩa nhóm là nghĩa uẩn, chẳng phải pháp vô vi. Như sắc v.v... kia có phẩm loại sai khác: quá khứ v.v… có thể lược thành một nhóm, gọi là uẩn vô vi, nên chẳng phải thứ sáu. Lại, pháp vô vi, khởi nương tựa điên đảo và phương tiện dứt, vì nghĩa trái nhau, nên nói uẩn hữu lậu, chứng tỏ là chỗ nương dựa điên đảo, nói uẩn vô lậu, chứng tỏ là phương tiện dứt. Vô vi đối với hai nghĩa nầy đều không có, vì nghĩa không tương ưng, nên không lập uẩn.

Có thuyết nói: Vì vô vi là sự dừng nghỉ của uẩn, nên không thể gọi uẩn, như chiếc bình vở của đời, không còn gọi là bình.

Kinh chủ vấn nạn: Chiếc bình vở kia, nếu đem so sánh với xứ, giới, lẽ ra thành lỗi, nghĩa là ở sự nghỉ ngơi của xứ, giới, lẽ ra chẳng phải xứ, giới, trái với chỗ y cứ, hoàn toàn là do chúng sinh chấp ngã ở môn uẩn, nhập vào địa vị vô dư các uẩn liền dứt, xứ, giới thì không đúng, vì chẳng phải hoàn toàn sinh, nên chỉ thủ uẩn khởi giả gọi là sinh, nếu các uẩn dứt, cũng lập làm uẩn. Khi nhập Niết-bàn rồi, uẩn khác lẽ ra còn. Chúng sinh sợ uẩn có nhiều lỗi lầm, lẽ ra đối với Niết-bàn không có tưởng yên ổn. Vì chẳng phải đối với xứ, giới, hoàn toàn có nhiều lỗi, nên xứ, giới của địa vị vô dư vẫn tùy theo, thành ra uẩn không nên so sánh với xứ, giới kia, sẽ trở thành lỗi. Lại, ý nói sự thôi dứt nầy chẳng phải chỉ rõ dứt, vì thể của không,

phi trạch diệt, chẳng phải dứt. Lời nói nầy, ý biểu thị, nếu tướng uẩn ở xứ nầy thì đều không gọi là uẩn dứt, vì nghĩa nhóm trên ba vô vi, đều không thể gọi là uẩn dứt, chẳng phải nghĩa tộc, môn. Vì ở vô vi kia cũng không có, thành ra không nên so sánh.

Cách giải thích nầy, khéo phù hợp với nghĩa tụng. Đức Thế Tôn khởi sự giáo hóa, lấy tuệ giác làm ưu tiên. Căn cứ vào đâu để nói uẩn theo thứ lớp như thế?

Tụng nói:

Tùy thô, nhiễm, chứa đựng
Giới lập thứ lớp riêng.

Luận nói: Năm uẩn tùy theo thô, tùy theo đồ đựng v.v... nhiễm và giới khác nhau, nên lập theo thứ lớp. Tùy theo thô mà lập, là thô nhất trong năm thứ, đó là sắc uẩn, vì có đối, ngại. Vì năm thức nương tựa, vì cảnh của sáu thức, nên thuyết đầu tiên trong năm, là thô nhất trong bốn thứ, đó gọi là thọ uẩn, dù không có hình chất, vì công dụng của hành tướng dễ biết rõ, nên nói đầu tiên trong bốn, thô nhất trong ba, đó gọi là Tưởng uẩn. Chấp lấy tác dụng hành tướng nam, nữ v.v... vì dễ biết rõ, nên nói thứ nhất trong ba, thô nhất trong hai, đó gọi là Hành uẩn, tham v.v... khởi hiện hành tướng rõ ràng, vì dễ biết rõ, nên nói đầu tiên trong hai, vì thức uẩn rất vi tế, nên nói sau cùng. Nói tùy theo nhiễm lập, nghĩa là từ vô thỉ sinh tử đến nay, nam, nữ đối với thân, lại ái nhiễm nhau, vì do hiển hình v.v..., nên trước nhất nói sắc. Như thế, sắc tham, vì đam mê vị chiêu cảm thọ, nên kế nói thọ, sự thọ nhận vị vui quá nầy, vì do tưởng điên đảo, nên kế là nói tưởng. Tưởng nầy điên đảo, vì do sức của phiền não, nên kế là nói hành. Sức của phiền não nầy vì dựa vào chủ thể dẫn phát thức của hữu sau sinh, nên sau, nói thức.

Tùy theo đồ đựng v.v... Nghĩa là sắc như đồ đựng, vì đối tượng nương tựa của thọ, nên thọ loại uống ăn, vì tăng ích, tổn giảm thân hữu tình, nên tưởng đồng giúp vị. Do chấp lấy tướng bình đẳng trong oán, thân, vì giúp sinh thọ, nên hành giống như người đầu bếp, do sức của phiền não của nghiệp tư tham v.v..., vì dị thục sinh của ái, phi ái v.v... thức dụ cho người ăn: Vì làm chủ vượt hơn trong gốc hữu tình, nên thức làm thượng thủ (đứng đầu) vì thọ v.v... sinh, tức do lý nầy, đối với thọ, tưởng v.v..., tùy theo phước hạnh. Chỉ nói thức vì tùy theo phước hạnh: lại do lý nầy, nói hành duyên thức. Và do đó Đức Phật bảo Nan-đà: Nếu thức không có, thì không vào thai mẹ. Vì tâm tạp nhiễm nên hữu tình tạp nhiễm, vì tâm thanh tịnh nên hữu tình thanh tịnh.

Ở trong pháp đều khởi (câu khởi) của thọ, tưởng v.v..., thì các kinh như thế v.v… chỉ nêu lên thức là chủ. Tùy theo giới khác nhau, nghĩa là sắc trong cõi Dục, là hơn nhất, vì cảnh sắc của các căn, đều có đủ. Thọ ở cõi Sắc là hơn, thọ hưởng các thọ vi diệu, thù thắng trong sinh tử, có thể được đủ. Trong ba Vô sắc, tưởng vượt hơn hết. Vì địa Vô sắc kia, nhận lấy tướng rất rõ ràng. Trong hữu thứ nhất, hành là hơn, vì tư kia hay chiêu cảm quả rất lớn, bản uẩn nầy tức thức trụ, thức trụ trong bốn uẩn đó, biểu thị như hạt giống ở thế gian theo thứ lớp, gieo trồng. Cho nên, thứ lớp các uẩn như thế. Do năm uẩn nầy không có lỗi tăng, giảm, tức do các nhân thứ lớp như thế, đối với tâm sở, lập riêng thọ, tưởng, nghĩa là thọ và tưởng, là tướng thô ở trong tâm sở sinh nhiễm, giống như thức ăn đồng giúp, vì mạnh mẽ trong hai cõi, nên lập riêng uẩn.

Đã tùy theo bản tụng, lại căn cứ ở môn chuyển để nói nhân thứ lớp. Bốn thứ như thế, sẽ căn cứ ở môn hoàn. Lại, nói một thứ, nghĩa là nhập pháp Phật có hai môn quan trọng:

1. Quán bất tịnh.

2. Niệm Giữ gìn hơi thở (Quán sổ tức).

Môn quán bất tịnh, quán sắc tạo. Môn gìn giữ niệm hơi thở, nghĩ nhớ đại chủng. Vì sở duyên ở môn quan trọng, nên trước hết nói sắc. Do sức quán nầy, phân tích Sát-na cực vi của tướng sắc, lần lượt khác nhau.

Khi quán như thế, vì thân khinh an (nhẹ nhàng), nên tâm có cảm giác vui, nên kế là nói thọ. Thọ hợp với thân, nhất định làm tổn ích, tổn ích đối với ngã, về lý tất nhiên không thành. Do quán giải này, tưởng ngã liền diệt tưởng pháp bèn sinh, nên kế là nói tưởng. Vì tưởng nầy, nên chỉ đạt pháp hữu. Vì phiền não không hiện hành, nên kế là nói hành. Phiền não đã dứt, tâm trụ ở điều hòa, nhu thuận, có khả năng kham chịu tâm ấy nên kế là, nói thức.

Đã nói thuận theo thứ lớp, trái với thứ lớp, lẽ ra phải nói, vì e sẽ nhàm chán văn phiền phức, nên thôi.

Như thế, đã nói về thứ lớp các uẩn, ở trong giới, xứ, lẽ ra trước phải nói, nói về thứ lớp sáu căn, nhưng do thứ lớp thức, cảnh nầy có thể biết.

Hỏi: Nhãn v.v... vì sao có thứ lớp như thế? Tụng nói:

Năm cảnh trước chỉ hiện Bốn cảnh chỉ được tạo Dụng khác, xa, nhanh, rõ Hoặc tùy chỗ thứ lớp...

Luận nói: Năm căn trước: Nhãn căn v.v... ở trong sáu căn, chỉ chấp lấy hiện cảnh, nên nói. Cảnh của ý không nhất định: Vô vi ba đời, hoặc chỉ chấp lấy một, hoặc hai, ba, bốn, nên nói sau. Cảnh quyết định, nghĩa là

dụng không có tạp loạn, tướng nó rõ ràng, cho nên nói trước. Cảnh không nhất định, nghĩa là dụng có tạp loạn, tướng không rõ ràng, cho nên nói sau.

Đã nói bốn cảnh, chỉ đối tượng tạo, nghĩa là trước lưu truyền đến đây, bốn cảnh trước trong năm cảnh, chỉ có đối tượng tạo, cho nên nói trước. Cảnh của thân không nhất định, vì sắc tạo, đại chủng đều làm cảnh, cho nên nói sau, đôi khi thân căn chỉ chấp lấy đại chủng, hoặc có lúc thân căn chỉ chấp lấy sắc tạo, hoặc có khi thân căn cùng chấp lấy cả hai thứ, cho nên nói thân thức.

Có thuyết nói: Rất nhiều duyên năm xúc khởi, nghĩa là tùy theo một xúc trơn v.v... trong bốn đại chủng.

Có thuyết nói: Nhiều duyên nhất là mười một duyên khởi. Khác, nghĩa là bốn trước, như chúng thích nghi có, công dụng xa, nhanh, và rõ, cho nên nói trước. Nghĩa là nhãn, nhĩ căn vì chấp lấy cảnh xa, nên nói hai căn nầy trước. Trong đó, công dụng của mắt là xa nên nói trước. Như rừng cây ở xa, gió thổi v.v… lay động, hiện thấy cây lay động mà không nghe tiếng. Lại, công dụng của mắt là nhanh: Đằng trước từ xa trông thấy người đang đánh trống, dóng chuông, mà nghe tiếng sau. Công dụng của hai căn mũi, lưỡi đều chẳng phải xa.

Nói mũi trước là do nhanh và rõ, như khi đối với mùi hương, các thức uống ăn ngon, mũi ngửi mùi hương trước, lưỡi nếm vị sau.

Như thế, căn có công năng tác dụng xa, nhanh, rõ, cảnh định, bất định, để nói về thứ lớp căn, hoặc tùy theo chỗ nương dựa ở trong thân, an bài trên, dưới, để nói thứ lớp căn. Theo truyền thuyết, xứ mắt trong thân ở trên, lại hiện rõ ở mặt, cho nên nói trước, chỗ dựa căn của căn tai, mũi, lưỡi, xuống dưới dần, xứ thân phần nhiều ở dưới, ý không có phương xứ, có thì nương dựa ở năm căn sinh, nên nói sau cuối, Há không là lý thật? Tị căn rất vi tế, ở giữa mũi, trán, chẳng phải ở phía dưới mắt, nên nói: Ba căn tạo thành hàng ngang ở chỗ không cao, thấp, như mũ, hoa, búi tóc. Về lý thật nên như thế. Nhưng ý Kinh chủ căn cứ ở chỗ căn, giả nói như thế, Kinh chủ hoặc nói là vì giống như, chung cho cách giải thích khác, nên nay ở đây làm văn tụng riêng:

Năm dụng trước, khởi trước Năm dụng, một, hai xa

Ba dụng một, hai, rõ Hoặc tùy xứ thứ lớp.

Năm căn trước như mắt v.v... trong sáu căn, trước khởi công dụng ở cảnh như sắc v.v... sau, ý mới sinh, cho nên nói trước, như bản luận này nói: Năm cảnh sắc v.v... năm thức thọ nhận trước, ý thức biết sau. Vì là thức chính nó dựa vào và chấp lấy cảnh chính nó nên biết đều là công dụng

của mắt v.v...

Hai dụng đầu trong năm căn, là xa vì cảnh không hợp, cho nên nói trước. Công dụng của mắt trong hai, lại xa đối với tai. Dẫn sự như trước, cho nên nói trước. Ba dụng như mũi v.v... vì hai dụng đầu rõ ràng, nên mũi ở trước, lưỡi kế thân sau. Như đối với hương mũi có công năng chấp lấy vi tế, thân đối với sự lạnh, ấm, thì không đúng.

Tùy theo xứ thứ lớp, giải thích không khác trước.

Hỏi: Nếu cảnh như sắc v.v... năm thức trước thọ, ý thức biết sau, làm sao trong mộng, có thể chấp lấy sắc v.v...?

Có sư khác nói: Trong mộng nghĩ, nhớ lại cảnh đã thọ nhận trước kia. Nếu không như vậy, thì các người mù bẩm sinh lẽ ra cũng chấp lấy sắc ở trong mộng của họ?

Đáp: Có thuyết nói: Trong mộng, chẳng phải nhất định nhớ lại cảnh mà mình đã thọ nhận trước kia, vì nhận lấy cảnh tướng rõ ràng hiện tiền, nên chẳng phải nhớ lại phân biệt rõ cảnh đã thọ nhận ở phần vị thức giác, như sắc v.v… hiện tiền, rõ ràng có thể chấp lấy ở trong mộng, chẳng phải khi ở phần vị mộng nhớ lại cảnh xưa. Có công đức thù thắng, vượt qua ở phần vị thức giác. Do cảnh đã thọ nhận trước của sự nhớ lại nầy sáng rõ hiện tiền hơn phần vị giác. Cho nên, trong mộng, có thể nhận lấy. Chẳng phải sắc v.v... đã thọ nhận trước kia, tuy nhiên ở phần vị mộng, đôi khi cũng có thể nhớ lại cảnh xưa, đây chẳng phải mộng thật, vì không thể chấp lấy cảnh tướng rõ ràng.

Hỏi: Nếu vậy, người mù bẩm sinh vì sao ở phần vị mộng, không thể chấp lấy sắc?

Đáp: Ai nói người mù bẩm sinh không thể chấp lấy sắc ở phần vị mộng của họ? Nếu cho trong mộng thì nhất định sẽ nhớ lại cảnh trong mộng đã thọ nhận trước kia, chẳng phải trước đó chưa thọ nhận, nên tuy người mù bẩm sinh nhận lấy sắc ở trong mộng. Trong sự sinh khác xưa kia vì đã từng thấy sắc, lại ở trong mộng, chẳng phải chỉ mộng thấy sự việc đã từng trải qua, như chỗ khác nói. Cho nên, mộng của người mù bẩm sinh, cũng nên như vậy, mà luận này nói: Năm cảnh như sắc v.v... năm thức thọ nhận trước nhất, ý biết sau, nghĩa là căn cứ ở thọ nhận.

Có thuyết nói: Chẳng phải nhất định thế.

Như thế đã nói: Đối với cảnh như sắc v.v..., mắt v.v... tác dụng trước, ý sinh sau, cũng chẳng phải nhất định. Năm thức như nhãn v.v... lần lượt lẫn nhau làm duyên đẳng vô gián. Vì bản luận đã nói.

Trong đây, lại căn cứ ở phần vị tán chẳng phải mộng, thọ nhận xong

thứ lớp sắc v.v... mà nói.

Do đó, là giải thích chỗ định nhận lấy sắc. Người ở chỗ rảnh rang, nhàn nhã, đều nói lời nầy: Màu xanh v.v... trong định, là sắc có thấy, không thể nói là định sắc nầy là sắc tướng dị loại mà nhãn thức đã từng thọ nhận, vì biểu hiện rõ ràng ở trong định nầy, nên cảnh sắc của định nầy là cảnh được tạo, đại chủng do định sinh, trong sạch, rõ ràng, không có gì chướng ngại, như sắc cõi không (không, giới, sắc).

Như thế, đã nói về thứ lớp của xứ giới tức ở trong xứ, giới, nên lại tư duy lựa chọn:

Hỏi: Vì sao thể mười xứ đều là sắc? Chỉ ở một thứ, đặt tên xứ sắc?

Lại, thể của mười hai xứ đều là pháp, chỉ ở một thứ đặt tên xứ pháp?

Tụng nói:

Vì sai khác hơn hẳn
Nhiếp nhiều pháp tăng thượng
Nên một xứ gọi sắc
Một gọi là pháp xứ.

Luận nói: Dù mười hai xứ, mười sắc đều là pháp, mà vì khác nhau: Một đặt tên chung, nói khác nhau, nghĩa là mỗi danh đều có xứ riêng. Nếu tánh của pháp, sắc bình đẳng, nên tên đồng, thế thì tên xứ, danh, lẽ ra hai hoặc một. Các đệ tử Phật v.v... do tên chung nầy, chỉ lẽ ra biết chung, không rõ tướng riêng. Vì khiến cho biết rõ cảnh và có cảnh các thứ khác nhau của cảnh, nên đặt tên khác. Do đó, Đức Như lai đối với thanh v.v... kia, mắt v.v... trên sắc, đặt tên, nghĩa khác, xứ sắc, lại vì không có danh, nghĩa khác, nên gọi chung tức riêng, như nhân Năng tác phần nhiều đặt tên riêng, vì biểu thị nghĩa riêng. Ở đây, vì biểu thị nghĩa riêng nên tức danh riêng, xứ pháp cũng thế. Nói vượt hơn nghĩa là do hai nhân duyên. Chỉ tướng sắc vượt hơn trong xứ sắc.

1. Vì có kiến (thấy) nên có thể bảo cho biết sự khác nhau ở đây, ở kia.

2. Vì có đối nên khi tay v.v... xúc chạm, tức là biến hoại.

Lại, vì nhiều thứ, vì ba cảnh của mắt, nên thế gian chung với cảnh nầy, đặt tên sắc.

Các Đại luận sư vì chẳng phải đặt tên sắc ở thanh v.v... nên chỉ một danh-sắc ở trong pháp xứ, vì đa số pháp thâu nhiếp thọ, tưởng v.v..., nên phải đặt tên chung. Nếu lìa tên chung, làm sao có thể thâu nhiếp nhiều pháp tướng riêng, đồng là một xứ. Lại, thâu nhiếp nhiều phẩm loại ở đây. Pháp,

là gọi các pháp, nên đặt tên pháp, nghĩa là trạch pháp, pháp giác chi, pháp trí, pháp tùy niệm, pháp chứng tịnh, pháp niệm trụ, pháp vô ngại giải, pháp bảo quy. Các pháp nầy gọi có vô lượng thứ, tất cả thâu nhiếp trong pháp xứ nầy nên chỉ gọi là pháp.

Lại, pháp tăng thượng gọi là Niết-bàn. Vì thâu nhiếp trong đây, nên chỉ gọi là pháp. Trong các Khế kinh có các thứ uẩn khác và xứ, giới, danh, tưởng có thể được, đều thâu nhiếp ở đây, như chỗ ưng hợp nên biết.

Vả lại, nói về thâu nhiếp danh, tưởng của các uẩn khác. Tụng nói:

Mâu-ni nói pháp uẩn
Số có tám mươi ngàn
Thể ấy ngữ hoặc danh
Sắc nầy thuộc hành uẩn.

Luận nói: Có thuyết nói: lời Phật dạy là tự thể Đức Phật kia nói pháp uẩn, đều thuộc về sắc uẩn, ngữ dùng âm thanh làm tự tánh.

Có thuyết nói: Giáo pháp Phật gọi là tự thể. Đức Phật kia nói pháp uẩn đều thuộc về hành uẩn, vì gọi bất tương ưng hành làm tánh. Ngữ, tên khác của giáo, giáo chấp nhận là ngữ. Danh, giáo, thể riêng, giáo vì sao là danh? Thuyết kia đưa ra cách giải thích nầy: Chủ yếu do có danh, mới nói là giáo, cho nên, thể Phật giáo tức là danh. Vì sao? Vì giải thích nghĩa như thật, nên gọi là Phật giáo. Vì danh có thể giải thích nghĩa, nên giáo là danh, do đó, Phật giáo nhất định danh làm thể, danh làm đầu để thâu nhiếp câu văn.

Hỏi: Ngang đâu nên biết là lượng của các pháp uẩn? Tụng nói:

Có nói các pháp uẩn
Lượng như luận ấy nói
Hoặc tùy giải thích uẩn ...
Như thật hành đối trị.

Luận nói: Có các sư nói: Tám vạn pháp uẩn mỗi pháp đều bằng nhau. Túc Luận Pháp Uẩn cho rằng: Mỗi pháp uẩn có sáu ngàn bài tụng, như Túc Luận Pháp Uẩn trong Đối pháp nói hoặc thuyết pháp uẩn, tùy theo uẩn bình đẳng nói mỗi mỗi sai khác, số có tám vạn, nghĩa là uẩn, xứ, giới, duyên khởi, đế, thực, tĩnh lự Vô sắc, vô lượng giải thoát, thắng xứ, biến xứ, giác phần, thần thông, vô tránh, nguyện trí, vô ngại giải v.v... Mỗi giáo môn gọi là một pháp uẩn. Thuyết như thật, nghĩa là hữu tình, được hóa độ, có tám vạn hành tướng tham, giận, si, ngã mạn, thân kiến và tầm tư v.v... Vì đối trị tám vạn hành tướng kia, Đức Thế Tôn nói, tám vạn pháp uẩn, nghĩa là nói các môn đối trị, Bất tịnh, từ bi, duyên khởi, vô thường, tưởng không

gìn giữ niệm hơi thở v.v... các môn nầy thuận với làm rõ tùy uẩn… mà nói, không uẩn… nói v.v… không vì đối trị bệnh hữu tình, hoặc hành luống uổng mà nói. Như tám vạn pháp uẩn đã nói kia, đều thuộc về hai uẩn trong năm uẩn nầy.

Như thế, ở chỗ khác, các loại uẩn, xứ, giới lẽ ra cũng như vậy.

Tụng nói:

Các uẩn khác như thế
Đều tùy chúng tương ứng
Thâu nhiếp trong thuyết trước
Nên quán xét tự tướng.

Luận nói: Trong Khế kinh khác, các uẩn, xứ, giới đều tùy theo chỗ thích ứng, trong thuyết trước đã nói, như uẩn v.v... đã nói trong luận nầy, nên xem xét quán sát mỗi tự tướng của uẩn, xứ, giới kia.

Vả lại, trong các kinh, nói năm uẩn khác, nghĩa là năm uẩn: Giới, định, tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến. Giới uẩn trong năm uẩn kia là thuộc về Sắc uẩn nầy, là nghiệp thân, ngữ, chẳng phải ý tư bốn uẩn còn lại kia, thuộc về hành uẩn nầy, là pháp tâm sở, chẳng phải thọ tưởng.

Lại, các kinh nói: Mười biến xứ v.v... tám biến xứ trước và tám thắng xứ, vì tánh vô tham, thuộc về pháp xứ nầy. Nếu gồm trợ bạn, vì tánh của năm uẩn, nên tức thuộc về ý xứ, pháp xứ nầy. Không, vô biên v.v... hai biến xứ sau. Bốn Xứ Vô sắc, vì tánh bốn uẩn, cũng thuộc về ý xứ, pháp xứ nầy, năm xứ giải thoát, vì tuệ làm tánh, nên thuộc pháp xứ nầy. Nếu gồm trợ bạn, tức thuộc về pháp xứ, ý, thanh nầy.

Lại có hai xứ, nghĩa là xứ vô tưởng hữu tình thiên và xứ Phi tưởng, phi phi tưởng. Xứ đầu tức thuộc về mười xứ nầy, vì không có hương, vị, xứ sau, là thuộc về ý, pháp xứ nầy, vì tánh Vô sắc.

Lại, nhiều giới kinh nói về sự khác nhau của giới: Có sáu mươi hai, nên tùy theo tướng sai khác kia, phải biết thuộc về mười tám giới.

Vả lại, trong kinh ấy nói sáu giới: bốn giới đất, nước, gió, lửa, đã nói, còn hai giới không và thức, chưa nói về tướng chung. Tướng của hai giới như thế, ra sao?

Tụng nói:

Giới Không là kẽ hở
Truyền thuyết nói sáng tối
Giới Thức, thức hữu lậu
Chỗ dựa hữu tình sinh.

Luận nói: Lỗ hở trong, ngoài, được gọi là giới không.

Hỏi: Lỗ hở như thế, làm sao biết được?

Đáp: Theo truyền thuyết: Lỗ hở tức là ánh sáng, bóng tối, nghĩa là cửa sổ, ngón tay v.v... Lỗ kẽ hở sáng tối, là sự khác nhau của hiển sắc, gọi là giới không. Trong luận, này nói về tướng của giới không nầy, cũng nói gọi là sắc Lân a-già nói A-già, nghĩa là sắc cực ngại, do đại tạo chứa nhóm, có công năng dẫn qua lại có thể gìn giữ, vì cực, làm ngại. Lân nghĩa là gần. Sắc của giới không nầy gần với tướng giới không kia. Mặc dù là loại giới không kia, nhưng chẳng phải tức giới không kia. Sắc là giới sắc, xứ sắc, uẩn sắc. Vì tự tánh của sắc lân cực ngại nầy lại là tánh sắc. Cho nên, gọi là sắc Lân-a-già.

Có thuyết nói: A-già tức là sắc của giới không, vì không có trở ngại trong đây, nên gọi A-già, tức sắc không có ngăn ngại, vì gần với tướng ngăn ngại khác, nên, gọi là sắc Lân-a-già. Nói như truyền thuyết, biểu thị sự truyền thừa không đáng tin cậy. Ý của thuyết ấy nói: Đâu có lý nầy, nên Thượng tọa bộ kia và tất cả sư của Bộ thí dụ khác, đều lập ra thuyết nầy. Giới hư không: Không rời hư không, nhưng thể hư không kia, chẳng thật có, nên thể của giới hư không, cũng chẳng thật. Thuyết nầy nói có giả dối mà không có thật nghĩa. Hư không có thật (sẽ nói rộng sau). Nay, nhân giới không, lại lược thành lập: Vì lìa giới hư không, có thật hư không, nên Đức Thế Tôn nói: Hư không chẳng có sắc, chẳng có thấy, chẳng có đối sẽ nương tựa chỗ nào? Hẳn nhờ ánh sáng hư không mới hiện rõ. Ý kinh nói: Hư không vô vi mặc dù không có chỗ nương, nhưng có chỗ được tạo tác, nghĩa là dụng thọ tất cả ánh sáng. Dùng quả làm sáng tỏ nhân có thể tướng thật. Hư không chẳng thật có, lẽ ra không có ánh sáng. Đã có ánh sáng, thì nhãn thức chấp lấy, vì là sự khác nhau của sắc, nên có hư không. Vì dung chứa ánh sáng v.v... nên cái lý thật có hư không được thành lập cùng cực.

Do thuyết nầy, câu văn của Khế kinh nêu hai rõ ràng, đều riêng, thật có. Lại, khi được lìa nhiễm ở cõi Sắc, vì cũng nói dứt cõi hư không nầy, như Đức Thế Tôn nói: Khi lìa sắc nhiễm, tâm đối với năm giới, giải thoát lìa nhiễm, chỉ giới thức khác, không nên nói dứt hư không vô vi, vì các lậu ở trong đó, chưa từng chuyển. Lại, Khế kinh nói: Giới hư không nầy có trong, có ngoài, chẳng phải tức hư không. Như Khế kinh nói: Giới hư không bên trong, chỗ gọi là lỗ ghèn, cho đến nói rộng, giới hư không ở ngoài, chỗ gọi là trong không và những chỗ có lỗ hở ở cái cửa, cửa sổ v.v... chẳng phải pháp vô vi có thể nói trong, ngoài. Há không là giới không và không vô vi không có tướng chướng ngại, là giống nhau, với thể nên không có khác?

Lời nầy vô lý. Vì sao? Vì hư không vô vi, không có tướng chướng ngại, nghĩa là chẳng phải chủ thể chướng, cũng chẳng phải là đối tượng chướng, giới hư không tuy chẳng phải chủ thể chướng, mà là đối tượng chướng vì bị chướng ngại khác. Do đó, không nên nói nhất định giới không chẳng có tướng chướng ngại, là giống với hư không vô vi kia, vì nếu như vậy, các thuyết nói sắc tạo không lìa xứ đại chủng, nghĩa là thuyết kia nói đại chủng không có chướng ngại sắc tạo, đại chủng cũng chẳng bị trở ngại do sắc tạo. Thế thì, đại chủng không có chướng ngại làm tướng, lẽ ra đồng với hư không, thuyết kia là phi lý, vì đều có đối, đại chủng, sắc tạo chướng ngại lẫn nhau, lẽ ra đều có chỗ riêng, há dung chứa nhau? Đã không dung chứa nhau, làm sao đại chủng không có chướng ngại làm tướng đồng với hư không?

Lại, thuyết kia đã thừa nhận phần ít sắc không có trở ngại, nên với hư không, tướng của sắc ấy có riêng. Thuyết kia nói đại tạo tuy không chướng ngại nhau, nhưng vẫn chướng ngại sắc khác, nên khác với hư không. Mặc dù các đại chủng không chướng ngại quả chính nó, cũng lại không bị quả chính nó gây trở ngại, mà chướng ngại lẫn nhau với sắc khác. Cho nên, hư không lấy vô chướng ngại làm tướng, khác với giới hư không, về mặt lý, được thành lập.

Do giới không nầy chẳng phải tức hư không. Lại, thể thật có. Vì kinh nói có, nên giống như địa v.v..., như Khế kinh nói: Thật có sáu giới, thành sĩ phu giả. Lại, vì sĩ phu giả hữu vi nầy nương tựa, giống như đất v.v... Lại, vì sự tối, sáng nầy làm rõ tánh sắc. Lại, hữu lậu nầy nói hữu lậu làm duyên vào thai mẹ, nên khi lìa sắc nhiễm, vì nói dứt hữu lậu kia, nên tức do nhân nầy chứng thể là sắc. Lại như có Tụng nói:

Vì như mặt trăng tròn
Vận hành không chút bợn.

Không, tức giới không, làm sáng tỏ không là sắc có nhơ, không có nhơ, vì ở thể sắc, nên có bài tụng khác nói:

Như vầng trăng tròn sáng
Đi khắp cõi hư không.

Hư không nầy, cũng là giới không, vì không có nhơ chướng ngại, nghĩa vầng trăng không có nhơ, chẳng khác với trước.

Lại, như thế nào nói pháp có sắc, hiện hành nơi không có sắc, tương ưng với lý?

Lại nói: Các ông nên xem tay ta đưa lên hư không, cho đến nói rộng. Các trưởng lão kia không khéo quán đế. Lý, giáo như thế, thuận theo hữu

tình đã nói: Đối với Thánh Hiền xưa, lần lượt truyền trao, thuận với lý, ngôn giáo mà không cung kính theo.

Đã nói giới không, giới thức thế nào? Là thức hữu lậu.

Hỏi: Vì sao không nói các thức vô lậu là thức giới?

Đáp: Vì không tương ưng với nghĩa giới thức, do pháp vô lậu, đối với hữu tình, sinh chuyển biến khác đoạn diệt, hại, hoại v.v... nên chẳng phải đối tượng nương tựa của sự sinh. Sáu giới như thế, đối với hữu tình, đời đời nuôi lớn nhân, vì chuyển biến khác nhau, nên là đối tượng nương tựa của sự sinh. Nhân của sinh, nghĩa là thức giới tiếp nối sinh chủng tử.

Nhân nuôi dưỡng. Nghĩa là nương dựa của đại chủng sinh. Nhân trưởng thành. Nghĩa là giới không, chứa đựng sinh.

Tôn giả Thế Hữu nói như thế nầy: Giới là vì lập bày nhân của hữu tình, chẳng phải pháp vô lậu như Khế kinh nói: Vì sáu giới làm duyên vào thai mẹ. Do giới nầy, gọi là thuận theo nghĩa mà lập, nghĩa là giữ gìn sự sinh, nên gọi là giới. Duyên vào thai mẹ, xuyên suốt qua sáu giới, chỉ một giới thức, riêng có thể nối tiếp sinh.

Sáu giới của kinh kia thâu nhiếp chín giới nầy. Tùy theo đối tượng thích ứng khác, nên quán nghĩa thâu nhiếp, nên các giới khác thâu nhiếp mười tám giới.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 4

Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 4)

Như thế, ngoài những phần đã nói về uẩn, xứ, giới đều ở trong đây, sự thâu nhiếp của uẩn, xứ, giới nay sẽ chỉ rõ:

Ba thứ uẩn, xứ, giới, có sự khác nhau về nghĩa loại của các môn như môn kiến v.v... Trong giới, vì biểu thị đủ căn, cảnh, thức, nghĩa loại của các môn có thể biết rõ một cách dễ dàng, nên hiện nay lại căn cứ vào mười tám giới để giải thích.

Hỏi: Do loại nghĩa uẩn xứ ở đây đã thành, ở phần trước đã nói trong mười tám giới, có bao nhiêu giới có thấy? Bao nhiêu giới không có thấy? Bao nhiêu giới có đối, bao nhiêu giới không có đối? Bao nhiêu giới thiện? Bao nhiêu giới bất thiện? Bao nhiêu giới vô ký?

Tụng nói:

Một có thấy là sắc
Mười có sắc, có đối
Đây trừ sắc, thanh tám
Còn lại ba Vô ký.

Luận nói: Trong mười tám giới, một giới có thấy, gọi là sắc giới.

Hỏi: Sao giới nầy gọi là có thấy?

Đáp: Vì hai nghĩa:

1. Vì sắc nầy nhất định đi chung với thấy, nên gọi là có thấy. Do sắc và mắt đều cùng thời khởi, như có bạn bè.

2. Vì sắc nầy có thể có thị hiện, nên gọi có thấy, vì có thể bảo cho biết ở đây, ở kia khác nhau, như có sở duyên.

Có thuyết nói: Sắc nầy có hình tượng ở trong gương soi v.v... có thể hiện, nên gọi có thấy. Vì có thể bảo cho biết như ở kia, ở đây cũng thế. Không thể nói tiếng vang vọng từ trong hang trở thành có thấy. Vì không cùng sinh, nên do nói tướng nầy thì giới khác sẽ không có nghĩa thấy, so sánh đã thành.

Như thế, đã nói có thấy, không có thấy, chỉ thuộc về sắc uẩn. Mười giới có đối, đối là nghĩa ngăn ngại. Vì ở đây có ngăn ngại chỗ kia, nên gọi là có đối. Nghĩa có đối nầy lại có ba thứ: Cảnh giới, sở duyên, và chướng ngại khác nhau. Cảnh giới có đối, nghĩa là các căn như nhãn v.v... tâm và tâm sở, pháp cảnh của các hữu với cảnh như sắc v.v... hòa hợp bị trở ngại, được tên là có đối, nên luận Thi Thiết nói như thế nầy: Có mắt đối với nước có ngăn ngại, chớ chẳng phải trên đất liền, cho đến nói rộng.

Luận kia có ý nói: Có mắt hòa hợp với cảnh ở trong nước mà bị câu thúc, ngăn ngại, chẳng phải cảnh ở trên đất liền. Sở duyên có đối, nghĩa là tâm, tâm sở bị trở ngại khi hòa hợp với sở duyên của chính nó, được gọi là có đối.

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

Đáp: Nếu đối với pháp kia, pháp nầy có công năng, tức nói pháp kia là cảnh giới của pháp nầy. Như người nầy có công năng vượt hơn so với người kia, bèn nói người kia là cảnh giới của ta. Pháp Tâm, tâm sở chấp pháp kia mà khởi. Pháp kia đối với tâm v.v... gọi là sở duyên. Nếu sở duyên của pháp có đối, nhất định là cảnh giới có đối. Cảnh giới của pháp tâm, tâm sở, nếu không có công năng nhận lấy cảnh thì nhất định không chuyển biến. Nếu có cho dù cảnh giới có đối, nhưng chẳng phải sở duyên có đối, nghĩa là năm sắc căn chẳng phải pháp tương ưng, vì không có sở duyên.

Làm sao nhãn v.v... khi chuyển biến theo sở duyên của cảnh giới mình, gọi là có ngăn ngại. Vượt qua sở duyên kia ở chỗ khác, ở đây không chuyển biến.

Hoặc lại ngăn ngại: Là nghĩa hòa hợp, nghĩa là các pháp như nhãn v.v... đối với cảnh giới của mình và sở duyên của mình, vì hòa hợp chuyển biến.

Có thuyết nói: Nếu pháp chỉ ở sự chuyển biến hòa hợp kia không thể vượt qua sự kiện đó, nên gọi có trở ngại.

Chướng ngại có đối. Nghĩa là sắc có thể gom lại, tự nó đối với chỗ khác, bị trở ngại bất sinh, như tay, viên đá v.v... lại chướng ngại nhau. Nay, ở trong ba hữu đối như thế chỉ nói chướng ngại, nên chỉ nói mười, lại chướng ngại nhau vì nghĩa của đối là hơn.

Hỏi: Nếu cảnh giới của pháp có đối, thì chướng ngại cũng có đối chăng?

Đáp: Nên làm bốn luận chứng. Nghĩa là giới pháp tương ưng với giới bảy tâm, là luận chứng thứ nhất. Năm cảnh như sắc v.v... là luận chứng thứ hai. Năm căn như nhãn căn v.v... là luận chứng thứ ba, một phần giới pháp,

chẳng phải pháp tương ưng là luận chứng thứ tư.

Nói mười có sắc, gọi là có đối, nghĩa căn cứ thuyết khác gọi là không có đối. Nói có sắc, nghĩa là trừ vô biểu, còn lại thuộc sắc uẩn, biến đổi, ngăn ngại gọi là sắc, vì có nghĩa ngăn ngại, biến đổi, nên gọi là có sắc.

Có thuyết nói: Sắc nghĩa là công năng thị hiện lời nói ở đây, kia.

Vì ở đây có lời nói của người kia, nên gọi là có sắc.

Có thuyết nói: Vì các sắc đều có tự thể, nên gọi là có sắc.

Vì xưng gọi thì dễ, nên chỉ ở thể sắc, nói lời có sắc.

Như thế, đã nói có đối, không có đối.

Trong mười có đối ở đây đã nói, trừ sắc và tiếng, tám có đối còn lại là vô ký. Nói vô ký, nghĩa là không thể ghi nhận nói là thiện, bất thiện, nên pháp khen, chê có thể ghi nhận, nói ở trong phẩm đen, trắng, gọi là hữu ký. Nếu ở hai phẩm đều đã không chấp nhận, vì thể không rõ ràng, nên gọi pháp vô ký. Ngoài ra, mười giới chung cho cả ba thứ như thiện v.v... tức là giới pháp, sắc, tiếng và bảy tâm. Thiện nghĩa là bỏ ác, trái với ác. Hoặc lại thiện, gọi là tuệ nhiếp thọ: Nếu các pháp thuộc về tuệ thọ nhận, hoặc thâu nhiếp tuệ, đều gọi là thiện. Hoặc lại thiện: là nghĩa tốt lành, có thể chiêu cảm điều tốt, như cỏ cát tường. Trái với đây, tức giải thích danh nghĩa bất thiện.

Hai giới sắc, tiếng, tâm thiện cùng khởi, tức gọi là thiện, tâm ác cùng khởi gọi là bất thiện, còn lại là vô ký. Giới bảy tâm kia, nếu tương ưng với vô tham v.v... gọi là thiện, tương ưng với tham v.v... gọi là bất thiện, còn lại là vô ký. Phẩm loại thuộc về giới pháp rất nhiều tương ưng với tánh vô tham cùng khởi v.v..., trạch diệt gọi là thiện. Nếu tương ưng với tánh tham cùng khởi v.v... gọi là bất thiện, còn lại gọi là vô ký.

Thân năm thức kia đều không có phân biệt. Lại, chỉ một niệm rơi trong cảnh.

Hỏi: Thế nào là lập làm tánh thiện, bất thiện?

Đáp: Nếu cho rằng vì năm thức không phân biệt, nên chẳng phải thiện, bất thiện, sẽ có lỗi lớn.

Hoặc trong cùng dẫn khởi tất cả ý thức, đều không phân biệt, nên chẳng phải tánh thiện. Lại, thân năm thức chẳng phải không phân biệt, vì chấp nhận thường tương ưng với tầm, tứ. Lại, dù một niệm rơi trong cảnh, nhưng ai ngăn dứt tương ưng?

Có tín, tham v.v... do có ý thức, dù là một niệm rơi trong cảnh, vì thành thiện, ác, nên không nên dùng thuyết nầy, nhân ngăn dứt tánh thiện,

bất thiện của thân năm thức.

Hóa Địa bộ nói: Thân bốn thức trước chỉ là dị thục sinh, chỉ tánh vô ký, thân thức cũng có lúc vì chuyển biến sinh, nên cùng đi qua với ý thức hữu ký.

Thuyết nầy phi lý. Lập thân sáu ái trong Khế kinh, nghĩa trái nhau.

Thuyết kia tạo ra cách giải thích nầy: Tham ái do xúc nhãn vô gián sinh ra, gọi là xúc nhãn sinh. Cách giải thích nầy phi lý. Vì thọ v.v... đồng, nên trong sáu sáu kinh, nói xúc nhãn sinh thọ, tưởng, tư v.v... chẳng phải không thừa nhận tham ái kia cùng lúc sinh ra với xúc nhãn v.v...

Vì thế, không nên tạo ra cách giải thích như thế. Há không như kinh nói: Mười tám ý hành gần, dù là nói có ba, sáu không đồng, mà chỉ ở ý.

Ở đây cũng nên như thế, đã lập dụ với pháp bất đồng, lập sáu, sáu môn, căn cứ đối tượng nương tựa khác, lập hành gần của ý, căn cứ sở duyên riêng, vì thế không nên dùng thí dụ ở đây.

Lại, thuyết kia đã nói: Chỉ thuật lại tình mình, đề phòng, bảo hộ sáu căn theo Khế kinh nói. Như Khế kinh nói: Nên đối với nhãn căn, cho đến ý căn giữ gìn mà trụ.

Nếu như đã nói Khế kinh, thì chỉ nên nói: Nên phòng hộ đối với ý căn mà trụ. Nếu cho cách giải thích nầy đồng với ý hành gần, thì kinh lẽ ra phải nói: nên giữ gìn sắc v.v...

Lại, nói vì có thể vời lấy khổ dị thục, nên như Khế kinh nói: Nếu có sáu căn không bảo hộ, không đề phòng, không cẩn mật mà trụ, thì chiêu cảm khổ dị thục, nhưng năm sắc căn vì tánh vô ký, nên không vời lấy dị thục, nên biết ý kinh là căn cứ dựa vào căn, thức để tạo ra thuyết như thế. Như Khế kinh nói: Mắt nhận thức sắc, mắt mong cầu. Ở đây cũng thế. Nếu không như vậy, thì kinh chỉ nên nói: Nếu có ý căn không bảo hộ, không đề phòng, không cẩn mật mà trụ, thì vời lấy khổ dị thục.

Lại, Khế kinh nói: Nếu có nhãn căn không bảo vệ, không đề phòng, không cẩn mật mà trụ, cho đến nói rộng.

Lẽ ra dị thục sinh có không bảo vệ v.v...?

Lại, dù một niệm rơi trong cảnh, mà vì có thể chấp lấy tướng, nên chung với hữu ký.

Như Khế kinh nói: Mắt thấy sắc rồi, có thể không chấp tướng, không chấp theo sắc đẹp. Vì hai thức chấp lấy các cảnh sắc, nên trước khởi nhãn thức chấp lấy các sắc tướng, sau khởi ý thức nhận lấy theo sắc đẹp kia.

Khế kinh Như thế, ý chỉ rõ: Vì nhãn thức có công năng chấp lấy

tướng, nên cũng có thể khởi nhiễm.

Hỏi: Nếu vậy, vì sao chỉ nói ý thức là có phân biệt?

Đáp: Nên biết chỉ vì dựa vào sức phân biệt, nên khởi các lỗi, nên tư duy chung, cầu ý nghĩa của Khế kinh: Ta nói: Nếu thức ở một sát-na, có thể chấp chẳng phải là cảnh giới của một phẩm loại. Đối với một sở duyên, nhiều tâm hội nhập, tướng thức như thế gọi là có phân biệt. Nhưng thân năm thức chỉ nhận lấy hiện cảnh, không có hai niệm thức đồng một sở duyên, không có một sở duyên nào trước đã nhận lấy diệt rồi, niệm thức thứ hai lại chấp lấy sinh, nên ý thức có thể duyên rồi cảnh giới ba đời.

Pháp dù đã diệt, nhưng vẫn là đối tượng thật hành ở một sở duyên với nhiều tâm hội nhập, nên chỉ nói đây là có phân biệt. Nhưng vì thân năm thức thường tương ưng với tự tánh phân biệt, nên cũng có phân biệt, mà Khế kinh lại nói là không phân biệt, nghĩa là không có tùy niệm tính lường phân biệt. Tự tánh phân biệt, có thể nói là tầm, tương ưng với năm thức như trước đã nói. Tuy nhiên, Già tha nói: Vua v.v... là tăng thượng thứ sáu, trong đây thị hiện rõ phần nhiều khởi thứ lớp nhiễm, như Khế kinh nói: Cha mẹ đối với con có thể làm những việc khó làm, chẳng phải không cũng có con đối với cha mẹ có thể làm những việc khó làm.

Ở đây cũng vậy, nhưng các chúng sinh có các thứ tánh, hoặc phiền não mềm mỏng, hoặc phiền não nhạy bén. Phiền não mềm mỏng: Phải là trước phát khởi phân biệt luống dối, sau đó, phiền não mới hiện tiền. Phiền não nhạy bén: Không đợi phân biệt, cảnh vừa thuận theo là phiền não liền khởi . Do đạo lý nầy, hoặc có khởi trước ý thức nhiễm ô, hoặc có khởi trước nhiễm ô thức khác, như khi lửa cháy, hoặc trước bốc khói, dần dần sinh lửa, sau mới cháy bừng lên, hoặc gặp gió mạnh, ngọn lửa bốc lên ngay tức khắc, trong chốc lát trở thành tro tàn. Như gốc bệnh trong thân người, nếu ít thì do thức uống, ăn trái với thích hợp, sau đó, bệnh phát sinh, nếu gốc bệnh nhiều, mà ít gặp phải ngoại duyên gió nhiệt tiếp xúc mà các chứng bệnh đua nhau khởi, bệnh phiền não nổi lên, về lý cũng như thế, nên thân năm thức cũng có cả ba tánh, về mặt lý được thành lập.

Đã nói thiện v.v... Trong mười tám giới, có bao nhiêu giới hệ thuộc cõi Dục? Có bao nhiêu giới hệ thuộc cõi Sắc? Có bao nhiêu hệ thuộc cõi Vô sắc?

Tụng nói:

Mười tám thuộc cõi Dục
Mười bốn thuộc cõi Sắc
Trừ hai thức hương, vị

Ba sau thuộc Vô sắc.

Luận nói: Hệ, là hệ thuộc, tức nghĩa bị trói buộc. Cõi Dục bị trói buộc đầy đủ mười tám. Cõi Sắc bị trói buộc chỉ mười bốn thứ, trừ cảnh hương, vị và tỷ, thiệt thức. Trừ hương, vị nghĩa là tính chất đoạn thực, vì lìa tham đoạn thực, mới được sinh lên cõi Sắc. Trừ tị thức, thiệt thức, vì không có cảnh giới, chẳng phải không có cảnh giới, ít có thức sinh.

Hỏi: Nếu vậy ở cõi Sắc lẽ ra cũng không có xúc chăng?

Đáp: Chẳng phải xúc tánh ăn ở cõi Sắc kia được có. Giới xúc ở cõi Sắc không có trở thành tác dụng ăn, có trở thành tác dụng khác, như gọi là thành tựu thân. Nếu không như vậy, thì đại chủng lẽ ra không có, đương nhiên các chỗ được tạo lẽ ra cũng chẳng có, ấy là đồng với Vô sắc, sao gọi là cõi Sắc? Lại, ở cõi Sắc kia, xúc có trở thành tác dụng bên ngoài, nghĩa là trở thành cung điện và y phục v.v... Mặc dù lìa nhiễm ăn, nhưng xúc vẫn có công dụng riêng, vì hương vị không hợp, nên cõi Sắc kia chẳng phải có.

Có sư khác nói: Ở cõi nầy, dựa vào đẳng chí, tĩnh lự kia, thấy sắc, nghe tiếng, khinh an cùng khởi, có xúc hấp dẫn lợi ích cho thân. Cho nên, ba thứ nầy, lúc sinh Tĩnh lự kia, do theo đuổi nhau, vì hương, vị không như vậy, nên ở cõi Sắc kia không có.

Trong đây, Kinh chủ cho thuyết trước có lỗi, vì nói là cõi Sắc kia, mũi, lưỡi lẽ ra cũng chẳng phải có, như cảnh hương vị, vì cõi kia không có tác dụng, nên há không là hai căn ở cõi Sắc kia có tác dụng, nghĩa là khởi nói năng và trang nghiêm thân, khởi nói nghiêm thân, chỉ cần y xứ căn, chẳng phải có thấy, thì đâu được trang nghiêm? Như không có nam căn, cũng không có y xứ (chỗ nương), hai căn không có, y xứ cũng không. Ở cõi Sắc kia có thể không có nam căn, y xứ vì không tác dụng mũi, lưỡi, y xứ vì cõi kia có tác dụng, lìa căn lẽ ra có nghĩa là trang nghiêm thân và khởi nói năng, có mặc dù không có tác dụng mà có căn sinh, như người ở trong bào thai, nhất định sẽ chết, ở trong đó, mắt, tai vì sử dụng vào việc gì mà sinh? Đối với căn có ái và nghiệp thù thắng, vì nghiệp nầy nên sinh, không có tác dụng thì đâu có lỗi? Há không lìa hai căn mũi, lưỡi của cõi Sắc có nghiệp nhân ái, nên cũng khởi. Nếu lìa cảnh ái thì ái căn cũng không có. Hoặc lẽ ra nam căn ở cõi Sắc kia cũng có cõi kia không có nam căn, vì đã ái căn. Do lìa ái căn, nên y xứ cũng không có.

Trong đây, do đâu mà tạo ra chấp như thế: Nếu lìa cảnh ái thì ái căn cũng sẽ không có, chẳng phải ái căn không có, mà ái xứ cũng lìa, vì căn và y xứ ép ngặt gần mà sinh, cảnh giới thì không như vậy.

Hỏi: Chấp đảo y xứ, nam căn ở cõi Sắc kia không sinh như thế nào?

Đáp: Tức chứng tỏ nam căn ở cõi Sắc kia đã lìa ái. Đã thừa nhận vì y xứ của mũi, lưỡi được sinh ở cõi Sắc kia, nên biết vì hai căn cõi Sắc kia ái chưa lìa, vì thế không nên chấp cõi Sắc kia đã lìa ái căn, chưa lìa ái xứ. Về mặt lý, như thuyết trước đã nói. Lại, lìa cảnh ái, chẳng phải chứng tỏ căn không có, như hoặc có lúc nhãn, nhĩ, thân thức chưa được lìa ái, căn là chỗ dựa của các thức kia cũng đồng với thức kia chưa được lìa ái. Hoặc có khi đã lìa ái thức, mà ái căn chưa lìa, do có chỗ cần dùng. Như thế, đôi khi ái căn đã hết, ái của cảnh giới nọ cũng diệt theo. Hoặc có lúc đã lìa cảnh ái, vì cần dùng, nên ái căn chưa dứt. Lại, dẫn nam căn, cũng không thành chứng, do chỗ nương tựa nơi cõi kia khởi ái không đồng. Dựa vào thân trong khởi sáu ái căn, chẳng phải dựa vào cảnh khởi.

Sao có thể nói nếu lìa ái cảnh thì ái căn cũng không có? Khởi nam căn ái dựa vào cảnh tiếp xúc dâm, ái cảnh, ở cõi Sắc kia không có. Về lý, không có ái căn.

Lại, các căn như nhãn căn v.v... hệ thuộc lẫn nhau, thấy các người câm phần nhiều tai điếc, thoa chân, không thoa mắt, tức sáng, tối bôi xoa, rưới ở vùng rốn, thấm nhuần ở môi, nhổ lông trong mũi làm chảy nước mắt.

Những việc như thế, chủng loại rất phức tạp, nên biết các căn lại tổn ích nhau, chớ cho rằng, vì tác dụng của các căn như nhãn v.v... là vi tế, nên căn mũi, lưỡi, ở cõi Sắc nhất định có, do đó mười bốn nghĩa của cõi Sắc được thành lập.

Hệ thuộc cõi Vô sắc chỉ có ba thứ sau, gọi là ý, pháp và ý thức giới, vì chủ yếu là lìa nhiễm sắc, được sinh ở cõi Sắc, nên trong Vô sắc không có mười giới sắc, vì duyên nương tựa không có, vì năm thức cũng không có, nên chỉ ba giới sau lệ thuộc cõi Vô sắc.

Đã nói hệ thuộc giới.

Hỏi: Trong mười tám giới, có bao nhiêu giới hữu lậu, có bao nhiêu giới vô lậu?

Tụng nói:

Ý, pháp, ý thức chung
Còn lại chỉ hữu lậu.

Luận nói: Tức ý, pháp nầy và ý thức ba thứ, tất cả đều có cả hữu lậu, vô lậu, nghĩa là trừ đạo đế và ba vô vi, ngoài ba loại như ý v.v… đều là hữu lậu. Thuộc về đạo đế và ba vô vi, như chỗ thích hợp, cả ba đều vô lậu. Chỉ chung cho hữu lậu, nghĩa là mười lăm giới còn lại, vì đạo đế và vô vi không thâu nhiếp.

Như thế, đã nói hữu lậu, vô lậu.

Hỏi: Trong mười tám giới, bao nhiêu giới có tầm, có tứ? Bao nhiêu giới không có tầm, chỉ từ? Bao nhiêu giới không có tầm, không có tứ?

Tụng nói:

Năm thức có tầm tứ
Ba sau, ba khác không.

Luận nói: Năm thức như nhãn thức v.v... có tầm, có tứ, do năm thức thường tương ưng chung với tầm tứ. Thân năm thức nầy" thường tương ưng chung cả tầm tứ.

Kinh chủ ***Giải thích:*** Do hành tướng thô, vì chuyển biến môn ngoại, nên nhân nầy phi lý, vì nhận thấy khi ý thức chuyển môn nội, cũng thường tương ưng với tâm từ kia, nên tạo ra cách giải thích nầy: Vì năm thức chỉ có ở trong địa tùy theo tầm tứ, nên chẳng phải pháp tâm, tâm sở trong sơ Tĩnh lự ở cõi Dục, trừ tầm với tứ mà có, không tương ưng với tầm tứ, đâu dùng môn ngoại làm nhân phân biệt? Ý, pháp và ý thức, gọi là ba sau vì trong căn, cảnh, thức đều ở sau. Ba giới sau nầy đều chung cho ba phẩm. Giới ý, giới ý thức và giới của pháp tương ưng, trừ tầm và tứ. Nếu ở trong Sơ tĩnh lự cõi Dục, có tầm, có tứ, ở trung gian Tĩnh lự sẽ không có tầm, chỉ có tứ. Từ đây trở lên, không có tầm, không có tứ. Tất cả giới pháp, chẳng phải pháp tương ưng, tứ của trung gian Tĩnh lự cũng như thế. Ở địa trên kia, vì không có tầm tứ, vì chẳng tương ưng, vì không có tầm kia, vì tự thể với tự thể không tương ưng, nên tầm tất cả thời gian, không có tầm chỉ có tứ, vì tự thể và tự thể không tương ưng, vì tầm nầy thường tương ưng với tứ.

Hỏi: Há không phải Kinh chủ nói: Vì không có tầm thứ hai, nếu có tầm thứ hai, tự cho tương ưng chăng?

Đáp: Có thọ thứ hai mà không tương ưng nói không có thứ hai, chẳng phải bằng chứng quyết định, mà vì một thời gian không có hai, vì hành tướng không đồng, dù có thứ hai mà không tương ưng.

Cũng thế, nhân ấy là không có tác dụng. Hoặc lẽ ra tự thể, tương ưng tự thể tương ưng, vì thừa nhận không có sai khác cũng tương ưng.

Hỏi: Vì đây là duyên gì trở thành thể khác?

Đáp: Há không trở lại thành tự thể không tương ưng với tự thể? Nên hành tướng của tự thể không có pháp khác nhau, vì một thời gian không có tương ưng với hai thể. Cho nên, nhân nầy có thể làm bằng chứng nhất định, chẳng phải lời nói của Kinh chủ kia, không có tầm thứ hai, nên tứ ở trong sơ Tĩnh lự cõi Dục.

Ba phẩm không gồm nhiếp, nên gọi những gì?

Đáp: Ở đây nên gọi là không có tầm, chỉ tứ, vì tự thể không tương ưng với tự thể. Vì tứ nầy thường tương ưng chung với tầm. Do đó, an lập địa có tầm tứ.

Pháp có bốn phẩm, mười giới sắc còn lại, tầm tứ đều không có, vì thường không tương ưng với tầm tứ. Nhân theo đây, ấy là nên lại tư duy, so lường. Nếu thân năm thức có tầm, có từ, thì tầm tức phân biệt, như thế chấp nhận năm thức kia không phân biệt?

Tụng nói:

Nói năm không phân biệt
Do tính toán theo niệm
Vì địa ý tuệ tán
Ý các niệm làm thể.

Luận nói: Phân biệt có ba:

1. Phân biệt tự tánh.

2. Phân biệt tính lường.

3. Phân biệt tùy niệm.

Do thân năm thức dù có tự tánh, nhưng không có hai loại kia. Nói không phân biệt, như con ngựa một chân, gọi là không có chân, nên dù có một, mà được gọi là không có. Há không là ý thức có, chỉ một thứ tương ưng phân biệt? Do căn cứ ở loại chung của ý thức đủ ba, nói có phân biệt.

Thể của phân biệt tự tánh chỉ là tầm. Trong phần tâm sở, ở sau tự sẽ nói, giải thích, hai phân biệt còn lại, như thứ lớp: Các niệm tuệ địa tán của ý làm thể. Tán là nói định phân biệt, ý thức tương ưng với tuệ tán gọi là phân biệt tính lường. Vì trong định không có cảnh đo tính lường, nên chẳng phải trong định, tuệ có thể ở sở duyên. Như ở đây, vì, tính lường mà chuyển biến, nên ở đây phân biệt định, lấy tán, hoặc định, hoặc phân tán, các niệm tương ưng với ý thức, gọi là phân biệt tùy niệm, ghi nhận sáng suốt sở duyên, vì tác dụng đồng đều, nên mặc dù năm thức tương ưng với niệm, tuệ, nhưng vì tác dụng chọn lựa, ghi nhận vi tế, nên chỉ nhận lấy ý.

Về phân biệt: Vì suy tìm hành tướng, nên nói tầm làm phân biệt tự tánh, phân biệt, chọn lựa, ghi nhận sáng suốt hành tướng giống như thuận với tầm, nên gọi là phân biệt, cũng có cả, niệm. Do ba hành sai khác nầy thâu nhiếp gìn giữ, đều khiến cho cảnh được sáng tỏ chuyển khác.

Đã phân biệt rõ cảnh, ngăn dứt hành phân biệt sinh, nên phân biệt gọi là không chung với tưởng, đối với việc chưa phân biệt rõ cảnh thì không thể ẩn trì, nên phân biệt gọi là không chung với thắng giải. Nếu ở cõi Dục

và sơ Tĩnh lự, thì ý thức không nhất định đủ ba phân biệt. Nếu ở sơ Tĩnh lự thì ý thức ở định và tâm tán trên, mỗi thứ đều có hai phân biệt. Ý thức của địa trên nếu ở trong định và thân năm thức, đều có một phân biệt.

Như thế, đã nói có tầm, tứ v.v... Trong mười tám giới, bao nhiêu có sở duyên? Bao nhiêu giới không có sở duyên? Bao nhiêu giới có chấp thọ? Bao nhiêu giới không có chấp thọ?

Tụng nói:

Nửa giới pháp, bảy tâm
Có sở duyên khác không
Tám giới trước và tiếng
Không chấp thọ, còn hai.

Luận nói: Giới ý sáu thức và pháp giới thâu nhiếp các pháp tâm sở, gọi là có sở duyên. Vì có sở duyên như người có con. Sở duyên, đối tượng hành và cảnh giới, gọi là nghĩa sai khác. Mười giới sắc khác và giới pháp, thâu nhiếp pháp bất tương ưng, gọi là không có sở duyên vì nghĩa chuyển thành tựu.

Trong đây, Thượng tọa bộ nói như thế nầy: Y duyên của năm thức đều chẳng phải thật có, vì mỗi cực vi không thành sự sở y (đối tượng nương tựa), sở duyên (sở duyên), nhiều cực vi hòa hợp, mới thành sự sở y, sở duyên. Vì thành lập nghĩa nầy, nên dẫn lầm lời Thánh nói: Phật bảo các đệ tử Thánh học rộng! Nay, các ông nên học như thế. Các hữu quá khứ, vị lai, hiện tại, mắt đã nhận thức sắc, trong đây, đều là tánh vô thường, tánh hằng, nói rộng cho đến tánh không điên đảo, Thánh đế xuất thế đều là pháp luống dối... cho đến nói rộng. Phái Thượng tọa bộ kia cho rằng: Nếu năm thức duyên với cảnh thật, không nên Thánh trí quán Thánh đế sở duyên kia, vì đều là pháp luống dối, do đó chỗ dựa cũng chẳng có thật, căn cứ theo sở duyên, cảnh không nói tự thành.

Lại, thầy trò kia học tập quán sách vở thế gian, dẫn thí dụ đám người mù, nhằm chứng tỏ tông nghĩa của mình, theo truyền thuyết: Như người mù, mỗi người đều đứng, không có công dụng thấy sắc. Đám người mù đều nhóm hợp lại, công dụng thấy cũng không có.

Như thế, mỗi cực vi đều dừng lại, không có công dụng y, duyên, rất nhiều cực vi hòa hợp, vì công dụng nầy cũng không có, nên xứ là giả chỉ giới là thật. Tông nghĩa của bộ kia, lược thuật như thế.

Nay cho rằng luận kia phá hoại tông pháp, nên người có trí không nên ưa thích, ham mộ!

Năm thức không duyên với cảnh chẳng thật có, vì cực vi hòa tập

thành sở duyên. Lại, vì thân năm thức không phân biệt, nên không duyên các cực vi hòa hợp làm cảnh. Chẳng phải hòa hợp, gọi là biệt, là một ít pháp, có thể lìa sở kiến phân biệt, cho đến việc sở xúc thành tựu, vì hòa hợp kia không có pháp riêng, chỉ là đối tượng chấp lấy phân biệt, tính lường, năm thức không có công năng tính lường. Cho nên, không duyên hòa hợp làm cảnh, tức các cực vi hòa tập an bài, thường làm y, duyên cho năm thức sinh khởi, vì không có cực vi nào không hòa tập. Nếu có cực vi không hòa tập, là vì giống với cực vi kia, cũng thuộc là y duyên. Nhưng thân năm thức vì chỉ dùng hòa tập làm sở duyên, nên không duyên với cực vi kia mà khởi. Cũng như dù có cảnh giới sắc v.v… ở quá khứ, vị lai, nhưng thân năm thức chỉ là hiện cảnh, nên không duyên sắc kia khởi. Dù không duyên sắc kia mà vẫn thâu nhiếp là cảnh của năm thức. Lại, nhãn thức không duyên hòa hợp làm cảnh, vì hiển như sắc xanh v.v... lẽ ra chẳng phải thật. Nếu nhãn thức duyên hòa hợp làm cảnh thì biết xanh, vàng v.v... lẽ ra quyết định không có, vì màu xanh v.v... không nên là hòa hợp. Nếu là hòa hợp, thì lẽ ra không phải thật có. Vậy thì hiển sắc cũng giả, chẳng phải thật, không chấp nhận nhãn thức, không chấp màu xanh v.v... có ý thức có thể phân biệt màu xanh v.v... Nếu nói xanh v.v... như hòa hợp, thì lý ấy không đúng, do căn cứ nghĩa hơn, vì chẳng phải thừa nhận sự hòa hợp là tánh sắc.

Có các sư nói: Hòa hợp cũng chẳng phải cảnh của ý thức, hoặc thân năm thức chỉ duyên thắng nghĩa, thế tục chỉ là sở duyên của ý thức, nên không có xanh v.v... đồng với lỗi hòa hợp.

Như nhận lấy vị lai, không thấy sắc diệt, đối với phần vị nào là duyên hòa hợp?

Đáp: Đối với phần vị của chỗ dựa kia đã diệt, Há không là phần vị nầy không có hòa hợp chăng?

Phần vị khác cũng không có, đâu riêng gì vấn nạn ở đây, như xanh v.v... có hòa hợp vốn không có, chỉ tâm phân biệt tính lường mà chấp, như đối với sắc v.v... hòa tập ở hiện đời, khởi tính lường chung, gọi giác hòa hợp. Như thế, lẽ ra cũng do sức của tuệ giác, đối với phần vị đã diệt, không tập hợp sắc v.v..., khởi chấp so đo chung, gọi giác hòa hợp. Lại, như tuệ giác, dù tập hợp sắc quá khứ, vị lai, hiện tại v.v... thành chung một nhóm gọi là sắc uẩn giác mà các sắc quá khứ, vị lai, hiện tại không đồng, không thể hợp thành một nhóm hòa hợp. Mặc dù mỗi một sắc kia đều khởi uẩn giác mà các sắc quá khứ, vị lai, hiện tại v.v... không đồng, nên không sinh chung một sắc uẩn giác. Nhưng vì có sắc uẩn giác chung như thế, nên biết cũng đối với sắc v.v... đã diệt, sắc uẩn giác kia dù ly tán, không thể hòa

hợp, nhưng vì sức của tuệ giác thâu nhiếp thành một nhóm, thành giác hòa hợp, lý không trái nhau, vì duyên một cảnh hợp, gọi là hòa hợp giác, như đối với cảnh giới sắc xanh đã diệt, nghĩa là tánh chất xanh, tướng giác rõ ràng. Lại, vì người khác nói: Ta thấy như thế, tánh chất xanh như thế. Như thế, đối với sắc v.v... đã diệt kia, khởi giác hòa hợp hiểu rõ hiện tiền, cũng vì người khác nói: Ta thấy như thế, hòa hợp như thế. Nếu chấp ý thức cũng không thể duyên hòa hợp làm cảnh, vậy thì nên thừa nhận các hòa hợp giác không có sở duyên. Nếu cho rằng, tức duyên nơi đối tượng nương tựa làm cảnh, nên gọi duyên giác như sắc v.v..., vì mỗi mỗi sắc v.v... chẳng phải hòa hợp, thì đâu được nói, gọi là duyên hòa hợp giác. Nếu cho là lập bày, về lý cũng không hợp, vì không thể không có cảnh mà có thiết lập, nhưng chẳng phải rốt ráo không có khả năng nêu bày là có. Cho nên, ý thức cũng có khả năng duyên hòa hợp làm cảnh, chẳng phải thân năm thức, vì thân năm thức kia chỉ duyên theo cảnh có thật. Nếu chấp cực vi không thể thấy, nên nhãn thức không duyên thật có làm cảnh. Cách chấp nầy không đúng, vì có thể thấy, mà không rõ, nghĩa là do nhãn căn kia chấp lấy cảnh thô. Lại, vì nhãn thức kia không có phân biệt, nên với các người có sức trí tuệ thù thắng, mới có khả năng phân biệt có các năng lực của trí tuệ thù thắng: là có khả năng biết rõ tướng cực vi, vi tế ấy như xa, gần ngắm xem bức tượng gấm thêu hoa. Lại, như thuyết trước đã nói.

Hỏi: Trước kia đã nói những gì?

Đáp: Nghĩa là: không có cực vi nào không hòa tập. Vì thường xuyên hòa tập, chẳng phải không thể thấy.

Có thuyết nói: Tánh, tướng cực vi được an lập. Cực vi kia đối với nhãn thức, làm sở duyên nhất định. Nhãn thức đối với vật thể cực vi kia, không phải nhất định hiện hành, nên không thể thấy mỗi một tướng riêng vì không hòa hợp, vì chẳng phải chẳng phải tướng. Do có các pháp dù có thể thấy, nhưng vì có một ít nhân duyên, mà không thể thấy, như không thể trông thấy sắc muối trong nước và không thể thấy sắc chướng ngại như: Vách v.v... Lại không đạt nghĩa, dẫn sai nói Thánh. Nếu chấp kinh kia có nghĩa nầy, thì sở duyên của ý thức lẽ ra cũng chẳng thật, vì đồng nói pháp, giả dối, mất mát.

Nếu vậy, duyên tuệ giác thật, lẽ ra không có. Thế là rõ ràng làm băng hoại pháp luân.

Nếu nói vì ý thức có cả vô lậu, nên không có lỗi, về lý cũng không đúng, vì ý thức vô lậu cũng dùng pháp chung để làm sở duyên. Tông của ông lại thừa nhận năm thức như nhãn v.v... có cả vô lậu, không nên vọng

chấp sở duyên của năm thức chỉ là giả chẳng phải thật. Có trí thế gian duyên giới làm cảnh. Giới, sở duyên kia, lẽ ra cũng chẳng phải thật, nhưng kinh kia nói: Sở duyên của sáu thức đều là giả dối v.v... vì không có khác nhau, nên nói sở duyên của hữu lậu chỉ là giả, chỉ do tham đắm tông mà mình ưa thích.

Hỏi: Nếu vậy thì kinh kia lại có nghĩa gì?

Đáp: Người ngu suốt đêm dài, đối với cảnh sắc v.v... chấp giả dối tánh tướng chân thật như thường v.v..., thế nên, Như lai dạy các Thánh đệ tử rằng quán như thật các pháp kia, lìa các chấp giả dối, nghĩa là quá khứ, vị lai, hiện tại, sáu thức đã nhận thức, như chấp giả dối rằng thường v.v… đều không có, đều là pháp giả dối, hư mất. Đây là biểu thị cảnh giả dối do vọng chấp nhận lấy, không chỉ rõ cảnh sở duyên đều chẳng phải thật, nên kinh kia, về sau lại nói thế nầy: Có khả năng như thế, quán như thật, nghĩa là ở quá khứ, vị lai, hiện tại, mắt đã nhận thức sắc, tưởng các thắng giải tà, tâm kiến điên đảo tham trói buộc thân v.v... nói rộng cho đến tham kia đều dứt hẳn. Cho nên, ở trong đó, người ngu thấy giả dối đã chấp thường v.v... Thánh đệ tử, Phật, quan sát là pháp giả dối, mất mát, luống dối, chẳng phải quán thể cảnh là luống dối v.v... đây nói là nghĩa lý không trái với Khế kinh.

Lại, giải thích như thế, lý ấy tất nhiên. Do kinh kia nói: Ở quá khứ, vị lai, hiện nay, mắt đã nhận thức sắc, chẳng phải có nhãn thức có thể nhận thức quá khứ, vị lai. Lại, chẳng phải quá khứ, vị lai có thể hòa hợp. Lại, chẳng phải các ông thừa nhận có quá khứ, vị lai, vì thế không nên dẫn Thánh giáo kia để chứng thành năm thức duyên theo cảnh hòa hợp. Nghĩa của Khế kinh nầy trái với tông của ông, vì nói thường v.v... là hư v.v...

Lại, trong kinh kia không căn cứ vào cảnh của năm thức như nhãn v.v... để nói. Do quán cảnh năm thức kia, xa lìa đối tượng chấp các tánh như thường v.v...

Lại, nói vì ba đời của cảnh năm thức kia khác nhau. Lại, nói quán cảnh kia, tâm tưởng điên đảo thấy tham, trói buộc thân v.v... đều dứt hẳn.

Lại, nếu như nói: Ấy là khởi chấp nhất định ở nghĩa lý thâm diệu, không tư duy tìm tòi. Thọ v.v... lẽ ra cũng chẳng phải thắng nghĩa có, vì đối với sáu cảnh, nói hư v.v...

Lại, đối với các xứ, chỉ nói chung: Mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức.

Hỏi: Làm sao biết được?

Đáp: Dùng giới hòa hợp làm duyên nương dựa sinh ra nhãn thức,

chẳng phải giới hòa tập làm duyên nương dựa. Lại, làm sao biết chỉ giới hòa tập? Về lý, như trước đã nói.

Lại có lời nói của bậc Thánh, biểu thị các thức như nhãn thức v.v... không duyên theo cảnh giả dối, nên Khế kinh nói: Đối với việc không thấy nói thấy, thấy nói không thấy, đây chẳng phải là Thánh ngữ. Đối với thấy nói thấy, không thấy nói không thấy, đây là Thánh ngữ. Nếu có thức như nhãn thức v.v... duyên theo cảnh vọng, đối với thấy nói thấy lẽ ra chẳng phải Thánh ngữ, đối với thấy nói không thấy lẽ ra là Thánh ngữ. Nếu cho rằng, theo tục nói lời nói như thế, thì không có lỗi nầy, tức ý thức nói duyên thật, cũng theo tục nói, tức tất cả chỉ có giả thuyết, là an trụ phá hoại Tông pháp luân. Hoặc nên giải thích, phân tích đạo lý sai khác.

Lại, Thánh ngữ nầy căn cứ vào cảnh nào để nói? Nếu căn cứ vào sự hòa hợp thì nhãn thức lẽ không duyên hòa hợp làm cảnh. Đã rộng thành lập. Nếu căn cứ ở hòa tập, tức là thắng nghĩa.

Hỏi: Sao nói là thấy?

Đáp: Nói theo thuyết thế tục nói. Lại, sắc được thấy chỉ là thắng nghĩa. Đối với thấy, nói thấy, có thể nói theo thế tục, nói đối các phương vì không có quyết định, chẳng phải sắc đã thấy là theo lời nói theo thế tục, mà là Khế kinh nói: Đại mẫu nên biết! Đối với đã thấy, chỉ có nói thấy. Đây là căn cứ tăng ích tánh tướng như thường v.v... Nói ở đây chỉ lời nói, chẳng phải đối với cảnh thấy. Lại, đối khác nhau mà nói. Xứ chẳng phải giả có. Chẳng phải đối với giả có, trên các pháp như bình Bổ-đặc-già-la v.v..., có thuyết sai khác, chỉ ở trên pháp sắc v.v... có thật, vì có thuyết sai khác về: Tự tướng, cộng tướng.

Hỏi: Lại, giới, pháp xứ xúc ở đây có sai khác gì mà nói pháp xứ xúc chỉ là giả, giới là thật?

Đáp: Nếu nói hai thứ nầy cũng có khác nhau, phải do nhiều vật thể hòa hợp, mới được tên xứ, một vật thể riêng, tức được tên giới.

Hỏi: Xúc xứ có thể như thế, còn pháp xứ thế nào?

Đáp: Pháp xứ của Tông ông dù có ba pháp, nhưng không chứa nhóm, pháp giới đâu có khác. Lại, sự kiến lập xứ, giới kia bất đồng, đều không có lý thích đáng và lượng khác, chỉ vì Thượng tọa bộ kia tùy ý lập. Người giám sát bàng quan, không nên tín nhận.

Lại, nếu xứ giả, giới là thắng nghĩa, lẽ tất nhiên, biện luận nầy của Thượng tọa bộ nhất định sẽ trái với thuyết của kinh, như Khế kinh nói: Kiều-đáp-ma Tôn! Ở chỗ khác nói: Ta giác ngộ tất cả. Căn cứ vào tất cả nào mà nói ta giác ngộ củi mong mở bày thắng nghĩa của hữu pháp!

Đức Thế Tôn bảo: Phạm chí phải biết! Nói tất cả đó là mười hai xứ, thắng nghĩa nầy có, pháp khác đều luống dối.

Đức Thế Tôn không nên căn cứ vào pháp không thật mà nói thắng nghĩa có. Lại, cũng không nên chỉ chứng giả có mà thành Đẳng chánh giác, vì Không Hoa luận giả có thể nói lời nầy: "Xưng Phật làm thầy". Không nên theo bè nhóm nầy, nên mười hai xứ đều là có thật, chẳng phải đối với pháp giả, có thể nói thắng nghĩa. Như thế, Thượng tọa bộ có các thuyết nói, quán sát kỹ trước sau, đa số trở thành trái hại. Tin mà không có trí, đồng kính trọng mà theo, người có trí tín sẽ không thuận theo. Lại, thí dụ đám người mù, trái với tông chỉ của người kia. Mỗi cực vi chẳng phải nương thể của duyên, mọi cực vi hòa hợp thành y duyên luận. Họ đối với thí dụ người mù, thật ra không phù hợp nhau, cực vi hòa tập thành y duyên luận, ở đây đối với thí dụ đám người mù, về lý không trái nhau, vì thừa nhận mỗi cực vi là y duyên. Chấp mỗi cực vi chẳng phải cái có thể thấy, mọi cực vi hòa hợp, lẽ ra cũng không thấy, vì đồng với thí dụ mù, vì như hòa hợp phi sắc, nên thân năm thức quyết định không sử dụng sự hòa hợp làm cảnh , tất nhiên có cảnh, nên

lấy pháp thật làm cảnh về nghĩa được thành.

Hỏi: Nếu thân năm thức nhận biết rõ cảnh thắng nghĩa, vì sao năm thức không dứt trừ kết?

Hỏi: Vì đã rõ tự tướng, vì môn ngoại chuyển, vì không có đẳng dẫn, vì không phân biệt, vì một phen rơi vào cảnh, vì sở duyên ít. Dù thấu rõ thắng nghĩa mà không dứt trừ kết, nên nói trong bảy rưỡi có sở duyên. Năm giới chỉ duyên thắng nghĩa làm cảnh, thắng nghĩa của duyên khác, cũng duyên thế tục.

Như thế là đã nói có sở duyên. Trong mười tám giới, có chín không có chấp thọ. Những gì là chín?

Nghĩa là trước đã nói sở duyên của bảy hữu và giới pháp hoàn toàn. Tám hữu nầy và tiếng đều không có chấp thọ. Trong bài tụng và nói bao hàm đủ hai nghĩa:

1. Biểu thị tập hợp chung, nghĩa là tám giới và giới tiếng (thanh) đều không chấp thọ.

2. Biểu thị môn khác, nghĩa là sư khác nói: Không lìa thanh căn, cũng có chấp thọ. Chín giới còn lại có cả hai, nghĩa là năm sắc căn, sắc, hương, vị, xúc.

Hỏi: Thế nào là có cả hai?

Đáp: Năm căn như nhãn căn v.v... trụ đời hiện tại, gọi là có chấp thọ,

quá khứ, vị lai, gọi là không có chấp thọ. Sắc, hương, vị, xúc ở đời hiện tại không rời năm căn, gọi là có chấp thọ. Quá khứ, vị lai và ở hiện tại, chẳng phải không rời căn, gọi là không có chấp thọ. Cho nên chín giới đều có cả hai môn thọ.

Hỏi: Những gì gọi là tướng có chấp thọ?

Đáp: Tâm nêu hàng đầu mà nói lên lời nói nầy. Trong Bản Luận này nói: Thuộc về thân mình, gọi là có chấp thọ.

Hỏi: Thế nầy là thế nào?

Đáp: Nghĩa là tâm, tâm sở chấp làm của mình có tức tâm, tâm sở chấp trì chung, thâu nhiếp làm y xứ (chỗ dựa), gọi có chấp thọ, tổn ích lần lượt lại theo nhau.

Nếu vậy, thì sắc v.v... tức phải hoàn toàn gọi là không có chấp thọ, vì pháp tâm, tâm sở không dựa vào sắc v.v... kia, vì chẳng phải căn tánh, nên không đúng. Sắc v.v... nếu không lìa căn, cho dù chẳng phải đối tượng nương tựa, mà là vì chỗ nương gá của tâm v.v..., nên không có lỗi nầy.

Tỳ-bà-sa nói: Nếu các sắc pháp ép ngặt đoạn hoại, thì có thể sinh khổ, trái với đây tức là sinh lạc, là thân của mình thâu nhiếp, gọi là có chấp thọ.

Có sư khác nói: Nếu các hữu tình chấp làm tự thể, thì tất cả duyên: Xứ sở, thời gian, phương tiện, đề phòng, bảo hộ, cỏ tranh, tro, lửa, gai nhọn, sương, mưa đá v.v... đều thuộc về thân mình, gọi là có chấp thọ.

Nếu vậy thì trái với Khế kinh đã nói, như Khế kinh nói: Nếu ở chỗ nầy, thức đã chứa chấp, thức bị tùy theo, gọi có chấp thọ. Mặc dù có thuyết nầy, mà không trái nhau. Pháp có chấp thọ, lược có hai thứ:

1. Có ái và có thân kiến, chấp là của mình gọi là có chấp thọ.

2. Làm nhân, có công năng sinh khổ, vui gọi có chấp thọ, nghiệp đời trước đã dẫn quả dị thục v.v… phần vị nối tiếp nhau, đó gọi là thứ hai. Trong đây có ái và có thân kiến. Nếu chánh trí sinh, tức là đoạn diệt ái, kiến. Dị chấp nối tiếp nhau, các lậu hết, nghĩa là cũng chưa đoạn diệt. Cho nên, nếu pháp đã chấp thọ rồi, cho đến nhập Niết-bàn, chuyển biến theo không bỏ. Pháp nầy hoàn toàn gọi là có chấp thọ. Đây là sự khác nhau của hai nghĩa kinh, luận.

Như thế, đã nói có chấp thọ v.v... Trong mười tám giới, có bao nhiêu tánh đại chủng? Bao nhiêu tánh được tạo? Bao nhiêu tánh có thể chứa nhóm? Bao nhiêu tánh không phải chứa nhóm?

Tụng nói:

Trong giới xúc có hai

Chín khác sắc được tạo
Một phần pháp cũng vậy
Mười sắc có chứa nhóm.

Luận nói: Giới xúc có cả hai:

1. Đại chủng

2. Sở tạo.

Hai pháp nầy như mười một xúc trước đã giải thích. Thượng tọa bộ ít học, đối với thuyết nầy nói: Chẳng phải có sắc được tạo trong xứ xúc. Vì sao? Vì tức hình khác nhau của đại chủng, nghĩa là tức an bài khắp thứ lớp đại chủng: Đối với vàng, bạc, phả chi ca, báu vân mẫu, kim cương, cây chuối, rèn luyện v.v... hòa hợp trong nhóm, nói là xúc trơn nhẵn, trái với trong nhóm hòa hợp nầy, nói là xúc nhám ráp. Tùy theo đối tượng thích hợp khác, đều tức sự an bài sai khác khắp của đại chủng.

Lại, vì mắt cũng có thể biết rõ đại chủng kia, nên thuyết kia cho rằng: nương tựa mắt, tùy theo chấp lấy sắc tướng, hình lượng của đại chúng, cũng có thể biết rõ vật thể trơn, nhám v.v..., nên biết được trơn v.v... không khác đại chủng. Thuyết nầy không đúng, vì trái với Thánh giáo, như Khế kinh nói "Bí-sô nên biết! Xúc, nghĩa là xứ ngoài, là bốn đại chủng và sở tạo bốn đại chủng có sắc, không thấy, có đối. Thuyết kia không thừa nhận có. Khế kinh nói như thế, không nên không thừa nhận, vì nhập kết tập. Lại, không trái với các Khế kinh khác, cũng không nghịch lý, nên đáng lẽ phải thành lượng.

Thuyết kia cho rằng, kinh nầy chẳng được xếp vào kết tập, vì vượt qua tụng chung, như nói: Chế tạo, thuận theo kinh Biệt xứ, lập thành phẩm khác.

Nếu vậy lẽ ra buông bỏ tất cả, trái với bộ mình, chấp Thánh giáo, như Khế kinh nói: Chế tạo kinh của hai thứ không, lập thành phẩm khác, cũng vượt qua tụng chung.

Các loại như thế v.v... chẳng phải bài bác lẫn nhau. Nếu cho rằng, kinh nầy chẳng phải do bậc Thánh nói, vì trái với kinh khác, vì pháp xứ không nói là lời nói không có sắc, như trong kinh Xá-lợi-tử Tăng Thập, chỉ nói rằng: Vì có mười xứ sắc, nên biết kinh nầy chẳng phải nhập kết tập, chỉ là các sư Đối pháp yêu thích vô biểu sắc, chế tạo, an trí trong A-cấp-ma.

Nếu vậy thì các sư Đối pháp Há cũng không thể tạo ra thuyết như thế. Sư thí dụ bộ ghét vô biểu sắc, chế tạo, an trí trong kinh Tăng Thập. Như thế, lần lượt lại, chẳng phải bác bỏ, ấy là vì khuấy rối, phá hoại tất cả Khế kinh. Nhưng kinh Tăng Thập, vì chỉ rõ mười thứ pháp nên biết khắp, nên

chỉ nói có mười xứ sắc. Mười thứ nầy vì hoàn toàn thuộc về khổ đế, nên khổ đế chỉ là nên biết khắp, vì thế không có trái nhau. Hữu lậu vô biểu vì tánh vô lậu, giống như xứ ý, cũng nên tu tập.

Hỏi: Cho nên, đối với kinh Tăng Thập, chỉ nói là pháp hoàn toàn nên biết khắp, Há cũng không phải nên dứt hẳn chăng?

Đáp: Vấn nạn nầy không đúng, vì lập đế khác. Lại, Xá-lợi-tử ở trong kinh kia nhất định có ý nầy, nói là chẳng phải pháp tận, tức trong kinh kia lại nói mười thứ pháp nên dứt hẳn, nghĩa là năm pháp trong, ngoài thuận với các cái, chẳng phải không có pháp khác cũng là dứt hẳn. Cho nên, pháp nầy trở thành không trái với kinh khác. Như thế, Thượng tọa bộ nói: Không có sắc được tạo trong xứ xúc, quyết định trái hại với kinh Biệt xứ, người trí nên hiểu rõ lời nói, tức vì hình khác nhau của các đại chủng, nghĩa là không nói chánh nhân.

Hỏi: Làm sao nhất định biết?

Đáp: Tức hình lượng khác nhau của các đại chủng, gọi là các tánh như trơn v.v... chẳng phải đại chủng khác có riêng tánh trơn v.v... Lại, các đại chủng an bài khác nhau, tức các đại chủng chẳng phải các đại chủng là đối tượng chấp của mắt. Đối tượng chấp của mắt, là hiển và hình.

Sao lại nói tức vì hình khác nhau của các đại chủng, Há không phải thân trong tối tăm, cũng có thể nhận lấy sự khác nhau của hình lượng.

Nếu vậy thì đại chủng lẽ ra phải hai căn chấp lấy, vì nói hình lượng, tức là đại chủng?

Do đó, tức phá tan nhân thứ hai kia, nghĩa là mắt cũng có thể biết rõ đại chủng kia. Lại, nghĩa là dựa vào mắt, tùy theo chấp lấy sắc tướng hình lượng của đại chủng, cũng có công năng biết rõ chất trơn, nhám v.v...

Lời nói nầy là nghĩa gì?

Nếu cho mắt chấp lấy hình lượng đại chủng, đã chấp hình lượng không khác với đại chủng, phải thừa nhận nhãn căn có thể chấp lấy đại chủng? Nếu cho rằng, nhãn căn có thể nhận lấy sắc tướng, hình lượng của đại chủng sẽ tùy theo sự so sánh này mà biết.

Hỏi: Như thế là thế nào?

Đáp: Ngăn dứt tánh trơn v.v... khác với đại chủng, do thấy tướng sắc, so sánh biết lời nói trơn v.v..., tức là đại chủng.

Hỏi: Tướng sắc nầy có nhân gì mà nói chất trơn v.v… không khác với đại chủng?

Đáp: Chỉ có lời nói giả dối, đều không có nghĩa thật. Lại, nên nói là

chất cứng tức ba đại còn lại, an bài khác nhau, như trơn nhám v.v… nghĩa là người khác cũng có thể tính, lường như thế. Ba đại chủng còn lại, an bài khác nhau, tức gọi là cứng, không có chất cứng riêng khác với ba có thể được. Do không có nhân khác, vì không nên chấp riêng, nên nghĩa mà thuyết kia nói, không thể chịu đựng. Lại, nhân hôi, thơm, biết rõ đắng, chua thể, nên nói thể đắng, chua không khác mùi hương. Lại, tướng trơn v.v... khác với các đại chủng, nên khác với đại chủng, lẽ ra có tánh riêng, nghĩa là không có tánh trơn tức là tánh cứng, chẳng phải vì các chỗ cứng đều có trơn láng, như đất tức cứng, chưa từng lìa nhau tánh trơn.

Nếu vậy, lẽ ra không lìa cứng, cũng chẳng phải tánh trơn láng tức là tánh ẩm ướt. chẳng phải các chỗ ẩm ướt đều có trơn láng, nên cũng chẳng phải tánh trơn tức là tánh ấm, chẳng phải các chỗ ấm đều có trơn láng, nên cũng chẳng phải tánh trơn láng tức là tánh lay động. Vì chẳng phải chỗ hơi thở v.v... trơn láng có thể được, do đó, nên biết trơn láng chẳng phải đại chủng, cũng chẳng phải không có, vì pháp có như thật hiện có thể được. Lại, vì có thể làm duyên sinh ảnh tượng.

Nếu cho, chỉ có an bài khắp sai khác, không có thật thể, về lý cũng không đúng, vì an bài sai khác, tất nhiên có chỗ nương tựa. Thể của chỗ nương tựa nầy, tức tánh trơn láng. Hoặc lẽ ra chỉ được an bài khắp sai khác, không nên cũng hiểu rõ tánh trơn trong đây. Lại, trong Khế kinh, phương tiện nói có tánh trơn như thế, như Khế kinh nói:

Da dẻ Như lai rất, mềm mại
Tất cả bụi nhơ không dính thân.

Lại, dù cho tánh trơn, có trải qua, không có trải qua, nhưng vì từng không có trải qua, ngăn dứt cái có trơn kia. Lại, vì không trái với chánh lý.

Như thế, nghĩa thật có của tánh trơn được thành. Lại, nếu tánh trơn, thì khác với bốn đại chủng, không có tự thể riêng, lẽ ra giả chẳng phải thật. Cho nên là thân thức, lẽ ra không biết rõ, vì thân thức chỉ duyên với cảnh thắng nghĩa. Lại, lìa phân biệt, biết rõ trơn lẽ ra không có, như lìa phân biệt đối với các đại chủng, mỗi pháp trên thể đều có cái biết riêng, tức nói thân thức duyên các đại chủng, vật thật làm cảnh, chẳng duyên với pháp giả tánh trơn cũng thế.

Đã là chỗ chấp của thân, nên không thể nói là giả chẳng phải thật. Lại, chẳng phải vì trong mỗi đại chủng có, nên khác với đại chủng có tánh trơn riêng. Do đạo lý nầy nên cũng thành lập chung bốn đại chủng khác có tánh nhám v.v..., trong đó, sự khác nhau sẽ lại được chỉ bày rõ rệt. Thượng tọa bộ kia nói: Không có sở tạo riêng, gọi là tánh nhẹ, nặng, tức các đại

chủng, hoặc ít, hoặc nhiều, nói là nhẹ nặng. Lại, vì tánh nhẹ, nặng đối đãi nhau mà thành, nên chẳng phải thật có tự "thể", nghĩa là tức một vật đối với đây, gọi là nhẹ, đối với kia gọi nặng, chẳng phải tánh cứng đều đối đãi nhau thành. Lại, đối với giới gió, vì nói tánh nhẹ, nên nhẹ tức là gió, như Luận này nói: Thế nào gọi là giới gió? Nghĩa là tánh lay động nhẹ v.v... Đức Thế Tôn cũng nói: Các tánh lay động nhẹ v.v..., gọi là giới gió trong, ngoài.

Thuyết nầy không đúng, vì trước kia đã nói đại chủng khác với tướng lay động nầy, vì chẳng phải tánh nầy?

Nếu không biết rõ nghĩa kinh, luận, nên cho rằng tánh nhẹ là giới gió, nghĩa là lẽ ra phải nói tánh nặng là đại chủng nào? Nếu nói tông nầy, nghĩa là có đại chủng tăng sinh tánh nặng, tánh nặng tức là đại chủng nầy, về lý, tất nhiên không đúng, vì nặng và tướng đất, nước đều khác. Lại, trong tất cả nhóm hòa hợp, vì đều có đủ, nên không có khác nhau. Nếu cho rằng, vì ít nhiều, nên không có lỗi ấy, thì lẽ ra chẳng phải tánh nặng, tức là cứng, ẩm ướt. Lại, vì thừa nhận sự hòa hợp thành nhẹ, nặng, nên thân thức không thể duyên theo nhẹ nặng kia làm cảnh. Lại, tức đại chủng, rất nhiều cực vi hòa hợp trong nhóm, vì tự cho là nặng, nên tức lẽ ra tất cả trong nhóm hòa hợp, đều có tánh nặng, vì không có nhân nhất định. Nếu nói đại chủng hòa tập sai khác, thì có thể làm nhân duyên sinh ra tánh nặng riêng, tức sẽ không có lỗi nầy. Đây là vì đối với việc thế gian hiện thấy. Lại, nói vì tướng nhẹ nặng do đối đãi thành, nên chẳng phải thật có, đây chẳng phải là khép nói thí như nhân, quả, nhẹ nặng cũng như thế, nghĩa là như một vật đối đãi với đây, gọi nhân, chẳng phải tức đối lại với ở đây, lại gọi là quả, đối lại với ở kia gọi là quả, chẳng phải tức đối đãi với kia, lại gọi là nhân.

Như thế, một vật thể đối đãi với đây gọi là nhẹ, chẳng phải tức đối đãi với đây, lại gọi là nặng, đối đãi với kia gọi nặng, chẳng phải tức đối đãi với kia lại gọi là nhẹ. Nhân, quả đã thật, đây làm sao giả? Nên chỉ có thể giải thích, đối đãi nhau không nhất định, chẳng phải thể của đối tượng giải thích, mà có đổi khác.

Lại, như bờ kia, bờ nầy, với tánh nhẹ, nặng cũng thế, nghĩa là vật ở bên kia, đặt tên bờ bên kia, chẳng phải nói bờ bên nầy khiến cho thể đổi khác. Hoặc đối với vật nầy, đặt tên bờ bên nầy, chẳng phải nói bờ bên kia làm cho thể đổi khác, vì tức một vật lúc chuyển biến nối tiếp nhau. Đối đãi với bên đây, bên kia, gọi là bờ bên nầy, bên kia, sự nhẹ, nặng cũng vậy, thể chẳng phải bất định.

Lại, như đen, trắng, nhẹ, nặng cũng vậy, nghĩa là tức một vật đối đãi

với đây gọi là đen, đối đãi với kia gọi là trắng, mà chẳng phải hiển sắc, không có thể thể riêng, cho nên đối đãi nhau, chẳng phải nhân không thật. Nếu nói đối đãi nhiều là nói chung một tánh, như chiếc bình, khu rừng v.v... là giả, chẳng phải thật, nhân nầy cũng nên như thế, nên chẳng phải thật.

Hỏi: Làm sao biết như thế?

Đáp: Nên nói về nhân ấy. Ở đây, lại chẳng phải vì nhân có lỗi. Nếu nói chất cứng v.v... chẳng phải đối đãi nhau thành, vì đối đãi nhau nầy thành, nên chẳng phải thật, nghĩa là nói tánh cứng, cũng đối đãi nhau thành. Vì đối đãi với vật thể không cứng chắc, đặt tên cứng chắc, nên tánh cứng chắc chẳng phải không thật. Nhân nầy lẽ ra cũng như thế.

Nếu cho rằng, không đúng, vì không hề đối đãi nhau, nên nói cứng là ẩm ướt, vì không giống nhau, nên điều nầy chẳng phải không đúng. Nhân đối đãi kia, hoàn toàn quyết định, vì nghĩa tương tự. Nhưng chẳng phải đối đãi với tánh cứng khác, gọi ẩm ướt, vì do lại không có nhân được đối đãi riêng, nên đối đãi với vật không cứng, nói đây là cứng, không hề đối đãi với tánh cứng kia, gọi là vật không cứng, về nhẹ nặng cũng thế, nên nghĩa giống nhau, dù đối với nhóm nhẹ, có lúc nói nặng, mà chẳng phải do nói bỏ tánh nhẹ kia, chỉ vì duyên khác, nên khởi chủ thể giải thích khác. Thể chẳng phải đổi khác, như trước đã nói. Cho nên, đối đãi nhau, chẳng phải không là nhân thật, hoặc các vật cứng cũng có đối đãi trở thành phẩm loại khác, nghĩa là hoặc gọi cứng, hoặc gọi cứng hơn, hoặc gọi rất cứng, ở trong đó, cũng nói cứng gọi là không cứng, lý kia đã đồng. Ông nên sinh vui mừng, không thể khiến mừng, hai vật nhẹ, nặng, đồng với cứng, không cứng, lẽ ra thành một.

Vả lại tánh nhẹ, nặng khác với các đại chủng, nên nghĩa thật có được thành, nhưng không nên nói đối đãi nhau không nhất định, thành một vật, như đen với trắng, dù đối đãi nhau, phẩm loại không đồng, nhưng vì chẳng phải một. Nếu nói đen, trắng thì dù phẩm loại khác mà không hề có thuyết nói trắng là đen, đen là trắng, thuyết nầy cũng không đúng, vì hiện thấy thế gian, vì có thuyết nầy, nên gọi dù không nhất định, mà thể không đổi, như trước đã nói, nên thể không đồng.

Lại, như ông nói: Lửa nhỏ thành lạnh, có nhóm lửa nhỏ, đối lại với ở đây gọi là lạnh, đối đãi với kia, gọi là ấm, tên dù bất định, mà thể là thật. Nhóm này cũng nên như thế, có các nhóm sắc cực vi nhẹ nhiều, cực vi nặng ít. Nhóm này gọi nhẹ, trái với nhẹ nầy, nhóm kia gọi là nặng. Hai tánh nhẹ, nặng, nhóm đồng, mà thể khác, lý ấy rõ ràng.

Hỏi: Vì sao không thọ?

Đáp: Nói về giới gió, vì nói tánh nhẹ tức gió. Thuyết nầy cũng không đúng, vì trong phần nói về đại chủng đã giải thích nghĩa nầy. Đối với ba tánh như cứng v.v... vì lay động rất khó hiểu rõ, nên quả nhẹ để làm rõ nhân gió. Mặc dù bốn đại chủng đều là nhân nhẹ, nhưng vì căn cứ ở sự tăng cường, nên nói rằng: Lửa dù tăng cường nhưng không quyết định. Và vì nhẹ với lay động thuận nhau, giống nhau, nên kinh luận đều nói tánh lay động, như nhẹ v.v... nếu chỉ như nói nghĩa nhận lấy nhất định thì tức kinh đã nói: tóc, lông, móng v.v... gọi là giới của địa trong.

Há tóc, lông v.v... chỉ giới địa chăng? Cho nên kinh ấy nói: Vì có ý thức riêng. Do đó, không nên chấp kinh kia ngăn dứt sắc tạo nhẹ. Lại như A-cấp-ma có bài tụng như thế nầy:

Cứng nặng, rơi vào thân Như thuyền nặng, chìm biển.

Nên nặng như cứng chắc, lẽ ra thật có tự thể.

Có sư khác nói: Tánh nhẹ chỉ dùng vô vi nặng làm thể.

Thuyết nầy cũng không đúng, vì ở trên hư không v.v... tánh nặng đã không có, lẽ ra có nhẹ. Lại, tánh nặng củi v.v... chẳng phải không có, vì cũng có tánh nhẹ. Nếu không như vậy, bỏ củi xuống nước thì không nên nổi. Có chẳng phải tánh có, không nên cùng có, cũng không nên nói: Vì rộng lớn nên nổi, vì rộng lớn là hình, chẳng phải tánh xúc, vì tảng đá to, lớn lẽ ra cũng nổi?

Lại, vì tánh nhẹ là quả khinh an, nên thể nó chẳng phải không có, nghĩa là người tu định vì khinh an, nên giác biết sự xúc nhẹ nhàng, không nên dùng quả khinh an vô tác. Nếu chỉ vì khiến thân lìa xúc nặng, nên gọi là quả, về lý cũng không đúng, vì tánh nhẹ là nhân nuôi lớn của thân, chẳng nên cho là không có, cũng có thể nuôi lớn, vì lìa khinh an, lẽ ra nuôi lớn. Nếu cho rằng khinh an có công năng bỏ đi xúc nặng, chỉ có đại chủng sinh, gọi là nuôi lớn, lẽ ra phải nói là khinh an diệt, đại chủng khác sinh. Đại chủng khác, tức gọi là nuôi lớn. Diệt nặng nào tánh nặng, như nhẹ, lẽ ra chẳng có riêng, đối với đối tượng chấp của Thượng tọa bộ lẽ ra đồng, nhưng không đúng. Hai tướng nhẹ nặng trong các đại chủng, đều không có. Nếu chấp tánh nhẹ, tức phần ít các đại chủng làm thể, lẽ ra vì chấp khinh an hiện ở trước, nên ít đại chủng sinh.

Vì sao khinh an trái nhau với các đại chủng mà khởi? Nếu trái nhau thì ít lẽ ra cũng bất sinh, nếu không trái nhau thì cái gì chướng nhiều không khởi? Nên nhẹ không nên là quả khinh an.

Lại, nhẹ chẳng phải dùng tánh vô vi nặng, vì phẩm loại khác, giống như tánh nặng.

Lại, A-cấp-ma nói có nhẹ, nặng, như luận ấy nói: Như các viên sắt hoặc các lá sắt, nếu khi có lửa, có nhiệt rất ấm, bấy giờ, bèn có tác dụng rất mềm, rất nhẹ, rất điều hòa nhu thuận. Trái với đây, rất cứng, rất nặng, rất không điều hòa, nhu thuận, thân ta cũng vậy. Nếu có khinh an, tức là có nhẹ, có tác dụng điều hòa, nhu thuận, có khả năng tự nhiên tu đoạn, trái với nhẹ nầy, tức là có nặng, không có tác dụng điều hòa, nhu thuận, không có tu đoạn.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 5

Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 5)

Lại như Thượng tọa bộ nói: Giới lửa hoặc ít, hoặc không tăng mạnh, tức gọi là lạnh. Vì sao? Vì ở chỗ ấy không có mặt trời. Hoặc cách xa mặt trời, bèn có lạnh. Lại, như vào mùa rất nóng, không có phần ít riêng xúc được tạo khởi, đồng chấp nhận chỉ có hỏa đại tăng nhiều. Khi nhiệt giảm một ít, cũng nên như thế, không có phần ít riêng xúc được tạo sinh, nên thừa nhận chỉ là hỏa đại giảm ít. Nếu có lạnh riêng, cũng nên thừa nhận có xúc được tạo riêng, chẳng phải ấm, chẳng phải lạnh. Cho nên, nhất định không có xúc do lạnh tạo ra, chẳng phải giới lửa ít, hoặc không tăng mạnh, tức gọi là lạnh. Hiện thấy bị tổn hại do tiếp xúc lạnh, nghĩa là khi giới lửa tăng, vì có công năng lợi, nên nhân tổn hại tăng, càng nêu tổn hại. Ai là người có trí tạo ra chấp như thế: Bị một ít lửa hại, quý về, hỏa đại. Nếu cho rằng, người kia vì người thiếu lửa, nên có tổn hại ấy, về mặt lý, tất nhiên không đúng, vì nhất định có nhân khác, tăng có thể tổn hại, nghĩa là lửa ít. Có lạnh khác có thể làm tổn hại, chẳng phải tức do lửa.

Do đó, căn cứ nói lạnh thuộc về lợi ích, nghĩa là ít nhân thuộc về lợi ích, nghĩa là nhân nầy nếu tăng, nên thì càng lợi ích. Thế nên luận kia chẳng phải hợp lý. Lại, luận ấy nói: "Lúc nhiệt tăng, giảm thì không có chỗ tạo sinh, chỉ tức lửa ấy", cũng không đúng, vì hiện thấy hai pháp lại trái nhau: Vì khi một pháp tăng, thì pháp khác giảm, như đạo chủ thể đoạn và hoặc, đối tượng đoạn, chẳng phải khi đạo tăng, thì không có hoặc riêng khởi. So sánh, phần vị thoái của đạo, thì không có hoặc riêng sinh.

Lại, khi khí lạnh sinh, vì hòa hợp khác, nghĩa là trong nhóm giới nước giới, gió tăng thịnh, có nhân tố của khí lạnh sinh, chứ chẳng phải do giới lửa. Vì thế, không nên căn cứ ở lửa tăng mạnh mà đặt ra vấn nạn.

Lại, chấp giới lửa nóng ít vì lạnh, nghĩa là cực vi lửa trong nhóm tuyết kia rất ít, không thích ứng với cực vi lạnh rất nhiều nầy, người trí không nên nói như, như giới lửa dần dần ít cực vi.

Như thế, như thế giới lửa càng nhiều, là nói theo lý ấy chấp lạnh và

lửa không có tự "thể" riêng, nên không thể ít vàng, tức là chẳng phải vàng. Vì thế, nên có vật thể khác nhau với các đại chủng. Do giới lửa giảm, vật thể kia tăng, là xúc được tạo nầy được gọi là khí lạnh.

Có người chấp tông nầy, nghĩa là có đại chủng gia tăng, sinh xúc ra lạnh, sự xúc lạnh tức là đại chủng này: về lý cũng không đúng, vì khí lạnh với tướng nước, gió đều khác. Lại, hai vật thành, thể lẽ ra là giả, nên không làm sở duyên của thân thức, vì chẳng phải lạnh, ấm không có tánh riêng, so với không có lạnh khác nên về lý cũng không đúng. Đại chủng kia tức lạnh v.v... và phẩm loại hạ v.v... là phần vị riêng.

Có sư khác nói: Chất lạnh v.v... chỉ dùng thể vô vi ấm. Thuyết nầy cũng không đúng, vì phẩm loại ấm lạnh khác nhau, giống như ấm v.v.... Không chấp nhận không pháp nào có phẩm loại khác. Hoặc lẽ ra đất v.v... dùng tánh vô vi, nghĩa là cũng có thể nói chỉ có nước v.v... không có giới gọi là đất v.v... nên thuyết kia nói, chẳng phá xúc lạnh là nhân của sắc tạo. Lại, chất lạnh có công năng làm duyên cho cảm giác sinh, nên như giới lửa v.v... chẳng phải tức ấm không có, lẽ ra có nhóm sắc hoàn toàn không có lửa, vì có hay chẳng có, đều không đúng. Trong các nhóm sắc, tất nhiên đã có lửa, thế thì xúc lạnh lẽ ra không bao giờ có, nên biết lìa lửa, có xúc lạnh riêng. Lại, các xúc lạnh, thể của chúng là thật có, tướng trạng rõ ràng, vì hiện có cảm giác giống như ấm v.v...

Lại, trong Khế kinh, như nói ấm, thể của nó tất nhiên có, nên Khế kinh nói: Đối với lạnh, ấm, ta đều có khả năng chịu đựng. Nếu lúc ấy lạnh, ấm điều hòa, thích hợp, thì được thành thục, thủ chứng thành tựu, chẳng phải lúc ấy rất lạnh, rất ấm. Vì nếu lạnh, ấm quá, thì không thể tu nghiệp, nên nghĩa có thật của sắc tạo lạnh được thành lập. Lại như Thượng tọa bộ nói: Hai thứ đói, khát chẳng phải là sắc được tạo, vì tánh mong cầu về lý cũng không đúng. Hai thứ nầy vì đối với nhân nói tên quả. Do sự khác nhau của xúc, gây bức ép ngặt họ, nên sinh ra dục ăn uống, là vì nhân đói khát, nên gọi là đói khát. Như nói khinh an, nghĩa là tánh nhẹ nhàng của thân, vì quả khinh an, nên gọi khinh an.

Nếu vậy thì nhân nầy lẽ ra phải lấy ấm làm tánh, do giới lửa ấm công khả năng nấu chín, tiêu hóa, có thể phát sinh dục ăn uống.

Lời nầy phi lý, vì hai dục ăn, uống nên là sắc tạo, lửa làm nhân.

Lại, chẳng phải giới lửa là nhân của hai dục, vì tất cả thời gian sinh hai dục, hiện thấy hai dục chẳng phải lúc nào cũng có. Há không là dục của tông mình nhân xúc tạo đã nương vào đại chủng. Mặc dù thường chẳng phải không có, nhưng thể của xúc tạo chẳng phải thường có.

Cách so sánh nầy không đúng, vì xúc tạo nhân của dục đối đãi với giới gió, giới lửa tăng cường sinh. Nếu cho rằng hai dục cũng nên như thế, về lý, cũng không đúng, vì như trước đã nói: Vì hai dục nên là tánh của sắc tạo. Nếu cho rằng, như nhân đại chủng, đối tượng xúc, phát sinh thân thức, mà chẳng phải thân thức là tánh sắc tạo, dục cho nên như thế, Sắc tạo nầy không tương tự, vì thức không cần phải nhân đại chủng tăng trưởng dồi dào, mới được sinh khởi, dục thì không đúng, vì nhân tăng trưởng sinh, nên do thân thức kia không nhân đại chủng, hoặc bằng nhau, hoặc gia tăng khác nhau sinh khởi, chỉ tùy theo đối tượng nương dựa, không do xúc thân khác nhau làm duyên mà được sinh khởi. Hai dục không đúng, như sắc được tạo cần phải nhân đại chủng tăng thịnh mà sinh.

Đã tùy theo sự khác nhau của đại chủng mà sinh, vì sao bị ngăn dứt khiến cho chẳng phải sắc tạo? Gió, lửa nếu thịnh, hai dục sẽ gia tăng, nếu gió, lửa yếu, hai dục sẽ giảm. Đã tùy theo đại chủng tăng, giảm không đồng, hai dục vì sao chẳng phải tánh sắc Tạo? Nếu nói hai dục tuy là nhân đại chủng, nhưng vì không dựa vào đại chủng đó, nên chẳng phải sắc tạo, nghĩa là dục dựa vào tâm, không dựa vào đại chủng, cho nên không nêu vấn nạn để thành sắc tạo.

Nếu vậy, hai dục nầy nên không cần phải nhân đại chủng tăng thịnh, mới được sinh khởi, không thấy, không dựa vào đại chủng, thân thức tùy theo vào sự khác nhau của đại chủng mà sinh, chỉ thấy được đại chủng làm duyên cho thân thức hoặc bằng nhau, hoặc tăng, chỉ tiếp xúc là khởi hai dục.

Nếu vậy, lẽ ra tất cả thời gian, không đợi tăng thịnh, có nhân liền khởi, như trước đã nói: lẽ ra tất cả thời gian sinh hai dục, khó trụ kiên cố, khó sai khiến. Lại, giới gió, gió lửa có lúc dù tăng, mà không hiện khởi hai dục ăn uống, nên biết được nhân hai dục hiện bất sinh. Nhân ấy bấy giờ vì sao không khởi?

Do thân, đối tượng nương tựa vì có lỗi, hoặc bị duyên khác làm chướng ngại. Há không do chướng ngại nầy, nên hai dục không sinh? Sao lại chấp riêng có xúc tạo của nhân dục. Hai dục nầy không nên như thế, vì dục và thân thức cùng khởi, nên dù có chướng ngại, nhưng thức vẫn được sinh, dục không được sinh.

Hỏi: Việc nầy có lý gì?

Đáp: Pháp tâm sở sinh, nhất định hệ thuộc vào sự kết hợp của ý, duyên, thức. Ba thứ đó đã có đủ. Lại, người ta vì mong cầu thuộc về pháp đại địa, nên cùng sinh với phẩm tất cả tâm, sinh nhân vượt hơn của dục.

Bấy giờ, có đủ mà không sinh, tất nhiên là vì bị thiếu duyên sinh khác. Duyên khác, nghĩa là xúc được tạo, nên lìa đại chủng, thật có đói khát, sắc tạo làm tánh. Lại, không nên nói xúc tạo sinh chướng, tức chướng tâm, tâm sở. Chớ cho rằng, tâm v.v... sinh chướng, tức chướng ngại xúc tạo, vì không có nhân khác. Vả nên dừng lại cuộc tranh luận rộng! Tất nhiên, nên tin có hai thể đói khát, do xúc tạo làm tánh. Nay, càn phải tư duy lựa chọn.

Hỏi: Nếu các đại chủng trong nhóm sắc tăng, vì thể là dụng thì vì sao lại khuyên tư duy lựa chọn như thế?

Đáp: Vì muốn dứt trừ lỗi không thật, nên Kinh chủ tự biện luận có chỗ nói rằng: Đây là lỗi lầm tông kia đã có, Tông kia cho, sư Tỳ-bà-sa kia nói: Thể tất cả của đại chủng trong các nhóm dù đồng có, nhưng hoặc có tác dụng của nhóm tăng riêng, như tâm, tâm sở. Lại như chỗ biết được như vị muối trong nắm muối, chưa xét ý thú của Kinh chủ trong đây đã quyết định, rằng ai là sư Tỳ-bà-sa? Nếu cho rằng các đại luận sư khéo giải thích A-tỳ-đạt-ma, thì Tỳ-bà-sa sẽ không có thuyết nầy. Thuyết A-tỳ-đạt-ma kia nói: Đại chủng do thể nên tăng. Trong nhóm các sắc: đá, nước, ngọn lửa, gió, thể tướng của cứng, ẩm ướt, ấm, lay động tăng riêng, vì trong mỗi nhóm đều biết rõ một. Nếu thể của đại chủng trong các nhóm đều quân bình, không nên trong nhóm nầy, đều chỉ biết rõ một. Lại, tùy theo tưởng đời, lập ra đất v.v... lẽ ra hoàn toàn không có nhân, không có nói năng. Do hiển hình của các nhóm sắc đều đồng. Nếu chấp thể cứng v.v... đồng đều không có khác, nhân đâu được nẩy sinh tưởng riêng đất v.v...?

Nếu cho là dụng của nhân, về lý, thì không đúng, vì dụng và tự thể không có khác nhau. Nếu dụng là thật, tức thể tăng thành, thật tức là thể nên nếu dụng chẳng thật thì thể cũng tăng thành không khác với thể, nên không có dụng không thật, khác với thể có tăng. Do đó, tức giải thích tâm, tâm sở kia, thí dụ như muối trong nắm muối nghĩa là thọ vị mặn bằng nhau, vì dụng tức thể, nên tức thể, dụng tăng.

Nói chung như thế, nhưng có sai khác, nghĩa là các đại chủng, vì có đối ngại, vì có thể chứa nhóm, nên phương xứ khác nhau phân minh có thể hiểu rõ. Thọ v.v... không có đối, không thể chứa nhóm, chỉ do dụng riêng, sự hiểu rõ tăng hơi khác. Cho nên, thể của đại chủng có thể chứa nhóm. Căn cứ thể nói tăng pháp tâm, tâm sở, căn cứ ở dụng khác nhau, nói tăng cực vi khác, há không là sắc pháp, cũng nhận thấy tác dụng tăng, như dấm hòa với nước, thuốc hay trộn với thuốc độc, muối hòa tan trong nước v.v... Mặc dù hai số lượng đồng mà người dùng có khác.

Hỏi: Nói sắc căn cứ thể nói, tăng như thế nào?

Đáp: Thuyết nầy không trái, do dấm và nước, cực vi xúc dù đồng (bằng nhau) nhưng vị không đồng, vì cực vi của vị dấm nhiều, cực vi của vị nước ít, tức vị dấm là hơn. Lại, do thể tăng, có vật thể vị v.v... ở trong các nhóm, vì tăng cường, nghĩa là tác dụng nầy tăng. Vì môn lý duyên khởi thuốc hay, thuốc độc v.v... có khác nhau, nên loại thể như thế. Do loại thể nầy dù ít, nhưng khả năng hàng phục thì nhiều, chẳng phải loại thể khác có dụng sinh riêng, nên chấp là tác dụng tăng, đây là chấp tà. Hoặc như loại khác, phẩm khác cũng cho nên chỉ tâm v.v... căn cứ dụng nói tăng, căn cứ thể nói tăng, nghĩa là các sắc pháp. Thí dụ như vì dựa vào nhiều, dựa vào một mà thành. Lại, các đại chủng căn cứ thể nói tăng, vì hiện có thể được. Vì giáo, vì lý, nghĩa là đại chủng tăng, tức thể có được, chẳng phải dụng, chẳng phải nghiệp, vì có tập ngại. Giáo nghĩa là như Kinh chủng Dụ nói: "Nếu có giới đất, không có giới nước, thì không nhóm họp, vì không có khả năng thâu nhiếp". Như thế, mỗi mỗi giới nói rộng như kinh. Ý kinh nầy nói: Chẳng phải có nhóm sắc hoàn toàn không có giới nước. Nếu hoàn toàn không có, thì lẽ ra không hòa hợp. Tuy nhiên, có mà không thể thâu nhiếp nhóm sắc khác khiến cho hòa hợp, vì ít sắc kia và các giới khác ngoài chính nó. Căn cứ giải thích nên biết. Về lý, nghĩa là nếu đại chủng, hoặc chỉ tác dụng tăng, chẳng phải chứa nhóm của thể, mà nói tăng ấy, nên có đại chủng. Hoặc trên một cực vi của sắc được tạo, cũng có tác dụng tăng, như trên thể của một pháp thọ v.v... có lúc tác dụng tăng, riêng có thể làm cảnh, đâu có duyên mỗi cực vi để trụ riêng, không thể làm cảnh sinh thân năm thức? Lại, tác dụng của các cực vi tăng cường, nghĩa là tướng cực vi kia thô, vướng mắc, lẽ ra chẳng phải cực vi, nên các sắc pháp, do thể có thể chứa nhóm, có đối ngại, căn cứ thể nói tăng. Các pháp Vô sắc không thể chứa nhóm, vì thể của chúng không có đối ngại. Căn cứ ở dụng để nói tăng, nghĩa nầy đã thành, không thể nghiêng động, mà Kinh chủ nói: Sư Tỳ-bà-sa nói: Thể của tất cả đại chủng trong các nhóm dù đồng có, nhưng hoặc có tác dụng của nhóm tăng riêng: Đây là vì chưa nhận thức rõ về tông, nên tạo ra thuyết ấy.

Lại, nay nên nói: Cứng v.v... nhân nào là đối tượng nương tựa của sắc, chẳng phải sắc khác v.v… vì tất cả xứ đầy khắp, nghĩa là bốn tướng của địa v.v... trong các nhóm đều có đủ khắp, sắc v.v... không đúng. Do ba nghĩa như đất v.v... nầy mà thành lập:

1. Nghĩa đối tượng nương dựa.

2. Nghĩa chủ thể sinh.

3. Nghĩa rộng lớn.

Lại, vì sắc v.v... nầy theo đuổi, nên hiện thấy các vật thể như bình,

chậu v.v... do lửa thành thục (nung chín), ấy là có sắc v.v... chuyển biến có thể được, vì gõ, đập, vỗ có khác nhau, nên âm thanh chuyển biến sinh, trong sắc v.v... khác, không có việc như thế. Cho nên, chất cứng v.v... đối tượng tùy theo của sắc, đối tượng nương tựa của sắc, chẳng phải sắc v.v... khác, lại vì có công năng gây tổn hại vật sắc khác. Sắc v.v... nương tựa đất, không có công năng hủy hoại tác dụng.

Nếu vậy, quan sát, ngắm nhìn lâu sắc thịnh như: Tuyết v.v... nhãn căn không hoại. Nếu không như vậy, thì đối tượng nương tựa của sắc có công năng phá hoại đối tượng nương dựa của căn, vì ở trong bóng tối, biết rõ sinh khổ kia, nên biết chỉ hủy hoại đại chủng, chẳng phải căn, vì nếu làm hư hoại căn, không nên biết rõ đại chủng kia phát sinh thân thức.

Lại, sắc không thể tổn hoại đại chủng, vì chẳng phải đối tượng xúc. Cho nên, một mình đại chủng có công năng gây tổn hoại vật sắc khác là đối tượng nương tựa của sắc nầy, chẳng phải sắc v.v... khác.

Có thuyết nói: Vì tánh của đối tượng tiếp xúc cứng v.v... có công năng làm đối tượng nương tựa.

Thuyết nầy phi lý, vì nếu vậy thì chất lạnh v.v... lẽ ra phải trở thành tánh đại chủng, nhưng vì xúc lạnh v.v... chẳng phải đầy khắp, nên không thành đại chủng, há không là trong ấm không có xúc lạnh, ở trong xúc lạnh, cũng không có hơi ấm, hơi ấm nên như khí lạnh, cũng chẳng phải đại chủng? Vấn nạn nầy không đúng, vì lạnh có ấm, do bị khí lạnh che lấp mà không thể biết.

Nếu vậy, xúc lạnh lẽ ra phải đồng với hơi ấm cùng khắp, vì nếu không như vậy, vì tác dụng lạnh không có trong hơi ấm, do tác dụng ấm trong khí lạnh có thể được chẳng phải tác dụng lạnh trong ấm có thể được nên lạnh đồng với hơi ấm cùng khắp?

Vấn nạn nầy nên dừng lại! Vì tác dụng ấm là gì? Có nghĩa là năng lượng thành chín, vì nào không thấy khí lạnh cũng có công năng làm thành chín, chẳng hạn như vì hơi ấm, nên vật không bị đốt cháy, hư hoại, nhân của không bị đốt cháy, hư hoại, gọi năng thành thục. Khí lạnh cũng như thế, nên đồng với hơi ấm?

Vấn nạn nầy không đúng, vì giới nước, giới gió tăng thịnh, tạm thời ngưng kết, trong đây, thành thục, tức là tác dụng ấm. Do vậy, không nên nói: Vì tánh của đối tượng xúc: Cứng v.v... có thể làm đối tượng nương tựa, khí lạnh v.v... lẽ ra thành tánh đại chủng? Tuy nhiên, xúc lạnh kia, là do giới nước, giới gió tăng, vì quả của bốn đại là sắc được tạo.

Lại, xúc lạnh kia thâu nhiếp, giữ lấy, tự thành thục, nuôi lớn, vì bốn

tác dụng quyết định không thể được, nên thể của chúng chẳng phải đại chủng.

Há không do khí lạnh, tuyết v.v... ngưng kết, có tác dụng cao hơn?

Lời nói nầy phi lý, vì giới nước, giới gió tăng thịnh, như xúc lạnh tạo, vì sinh quả đại chủng kia, vì cũng do hơi ấm, nên nước mía ngọt v.v… ngưng kết có thể được.

Nếu nói khí lạnh là quả của đại chủng, thì khí lạnh, hơi ấm sẽ trái nhau, không nên hòa hợp. Vậy làm sao từ hơi ấm sinh ra khí lạnh?

Như chất cứng và ẩm ướt đồng một việc, thì không trái nhau, nước hay lửa cũng vậy. Đã đồng một việc, về lý, không có trái nhau, như dùng nước lạnh tưới lên than đá, từ khí lạnh sinh ra nhiệt. Chất cứng với ẩm ướt nầy cũng nên như thế, vì các đại chủng đồng một việc. Mặc dù tánh trái nhau, nhưng thường hòa hợp. Khí lạnh là quả đã sinh gần của nước, gió, giới đất với nước, gió kia đều không trái nhau. Tánh lửa dù trái, nhưng không làm hao tổn, vì đồng một quả thì đâu trở ngại hòa hợp.

Lại, nếu vì nhận thấy các giới kia tăng, nên lập đại chủng khác ở trong các nhóm, tức các giới kia là nhân, chủ thể sinh trưởng các sắc tạo, gọi là đại chủng, chứ chẳng phải vì khí lạnh gia tăng, nên lập lại đại chủng khác ở trong các nhóm, do đó, chẳng phải đại chủng. Nhưng vì hơi ấm tăng, nên tưởng đại khác ở trong các nhóm khác nhau, tưởng đại khác sinh, còn khí lạnh tức không đúng. Vì thế, nên hai tánh lạnh, ấm, chủ thể nương tựa, đối tượng nương dựa khác nhau.

Hỏi: Há không hiện thấy vì do không khí lạnh tăng, nên giới nước ngưng kết. Về việc nầy, thế gian cũng lập các thứ tên: Băng, tuyết, mưa đá?

Đáp: Vấn nạn nầy, như trước đã giải thích về giới nước, giới gió thịnh vượng, như xúc tạo lạnh, sinh ra quả đại chủng. Hoặc băng, tuyết, mưa đá, là tên khác của nước, chẳng phải tên khác của cỏ, cây v.v... gọi là lửa, nên vấn nạn kia, về lý, nhất định không bằng nhau. Cho nên, xúc lạnh chỉ là tánh được tạo. Do giới xúc ở đây có hai nghĩa được thành, chín sắc giới còn lại chỉ là được tạo, nghĩa là năm sắc căn, sắc, thanh, hương, vị, một phần giới pháp, cũng chỉ sở tạo.

Hỏi: Đây là thế nào?

Đáp: Nghĩa là nghiệp vô biểu, vì dựa vào đại chủng sinh, nên gọi là sở tạo. Nhưng tiếng vì biểu thị nhất định không có một giới, chỉ có tánh đại chủng, giới bảy tâm khác, một phần giới pháp, trừ vô biểu sắc, đều chẳng phải hai thứ, căn cứ nghĩa đã thành. Luận sư Thí Dụ tạo ra thuyết như thế nầy: Các sắc được tạo, chẳng khác đại chủng. Vì sao? Vì Khế kinh đã nói,

như nói: "Thế nào là giới của địa nội? Nghĩa là trong mắt thịt, nếu nội tại đều là chấp thọ gần của loại cứng, của tánh cứng riêng, cho đến nói rộng". Nếu đại chủng khác có các căn riêng, không nên đối với căn nói tánh đại chủng.

Lại, kinh khác nói: Bí-sô nên biết! Sĩ phu các hữu đều tức là sáu giới, đã nhất định nói sáu, vì sự thật đối tượng nương tựa của hữu tình giả, nên biết sắc tạo, mắt v.v... sắc v.v... đều chẳng phải đại chủng khác.

Hỏi: Nếu sắc được tạo khác với các đại chủng, thì sẽ có ý nghĩa gì?

Đáp: Kinh nầy không nói, lời nói kia phi lý, vì không hiểu rõ ý thú sâu mầu của Khế kinh, nên kinh đã dẫn trước kia vì thuận với danh, tưởng thế gian, nên tạo ra thuyết nầy, nghĩa là trong khối thịt của mắt thế gian, khởi tưởng, tên gọi mắt, tưởng tên gọi mắt nầy, dựa vào đại chủng v.v..., đối tượng nương tựa của mắt mà khởi, khối thịt của mắt, nghĩa là nói chung tất cả không rời đại chủng đã tạo nhãn căn. Nếu không như vậy, kinh nầy chỉ nên nói: Đối với mắt thịt, đều là riêng v.v... Nói tánh cứng v.v... đã ngăn dứt mắt tuệ, lẽ ra không cần nói lời trong khối thịt. Lại, đối với mắt, nói là nhân thứ bảy trong khối thịt, là nương tựa vào thứ bảy. Vì ở đây biểu hiện, biết thâu nhiếp chung tất cả nhân ở mắt khởi, không rời đại chủng của nhãn căn được tạo, là nhân đối với mắt, khởi lên khối thịt, trong tất cả bên khối thịt đó đều khác nhau v.v... gọi là giới nội địa. Đây là biểu thị nhân sinh của mắt v.v... dựa vào địa của nhân v.v... Do đó, nói lại hai lời nói thứ bảy, thâu nhiếp chung tất cả mắt và khối thịt, chỗ nương tựa đại chủng. Kinh dẫn, trở sau, chỉ nói về sáu giới, không nói thứ khác, nghĩa là có ý thú riêng, nghĩa là khi nối tiếp sinh, mắt v.v... không có, nhưng dù ở phần vị nầy cũng có thân căn, nhưng cũng chưa thể cảm giác xúc lạnh v.v... Nếu pháp có tự "thể", chưa khởi tác dụng, không nên lập trong phẩm có tác dụng. Lại, chỉ sáu giới, là bản sự có tác dụng của các hữu tình.

Từ tâm nối tiếp sinh, cho đến tâm mạng chung, vì thường có tác dụng, nên người trụ định diệt, thức có tác dụng gì?

Thức quá khứ kia có thể tạo ra duyên đẳng vô gián ở vị lai. Do đó, quả vị lai quyết định hiện khởi, là tác dụng của thức quá khứ kia.

Hỏi: Nếu vậy, thân căn lẽ ra cũng có tác dụng, vì tác dụng của nhân Đồng loại chưa từng không có?

Đáp: Vấn nạn nầy không đúng, vì chẳng phải thành tựu nhất định cho thành tựu nhất định, vì có sai khác, nghĩa là có thân căn, tuy không thành tựu nhưng có cho quả. Tác dụng của nhân Đồng loại, nhất định không có "thể" của thức quá khứ không thành tựu công năng tạo ra duyên đẳng vô

gián của quả tương lai, nên thức và thân nghĩa chẳng phải đồng đều.

Lại, tác dụng của thân căn, chẳng phải nhân Đồng loại, mà làm chỗ dựa sinh thức, là dụng của thân căn. Người nhập định diệt, quyết định sẽ xuất ra thức sau, sinh chỗ dựa, là dụng của thức trước, nên chỉ có sáu giới. Là bản sự có tác dụng của các hữu tình. Lý, cực thành lập, hoặc nêu ra giới không, biểu thị các sắc tạo, nên dẫn kinh nầy chẳng phải ngăn ngừa chỗ tạo, giới không thật có là sắc được tạo, vì trước đã thành.

Lại, chấp sắc tạo không khác đại chủng, lẽ ra sắc v.v... đều đồng một tướng, nghĩa là tướng cứng v.v...

Nếu vậy, năm căn như nhãn căn v.v... hiện hành, nên không có khác nhau, tức là trái với kinh nói: Đối tượng hiện hành của nhãn v.v... đều khác.

Hỏi: Đối tượng chấp như thế nào?

Đáp: Cảnh sắc giới v.v... đều đồng một tướng, nghĩa là tướng cứng v.v... Nhưng chẳng phải đối tượng hiện hành của tất cả căn, tất cả cảnh. Căn cảnh nầy không thể làm cho tâm người trí vui mừng. Nếu nói như thuyết nói năm cảnh sắc v.v... dù đồng một tướng, nghĩa là tướng tạo sắc mà không có lỗi nầy.

Như thế, đại chủng và sắc được tạo dù đồng một tướng, nghĩa là tướng cứng v.v... nhưng không có lỗi. Thuyết nầy cũng không đúng, vì chẳng phải thừa nhận tánh của sắc tạo có "thể" của pháp riêng. Lại, nhãn căn v.v... đối với cảnh sắc v.v..., chấp lấy tướng riêng nhất định, chẳng phải tướng chung nhất định. Vì sao? Vì tông nầy không thừa nhận tánh của sắc được tạo, như tướng cứng v.v... có "thể" của pháp riêng, nên không thể cho rằng như nói sắc v.v..., dù đồng với tự tánh của một pháp được tạo, nhưng nghĩa riêng của cảnh, như nhãn căn v.v... được thành.

Như thế, sắc v.v... dù đồng với tự tướng của một pháp như cứng v.v... mà nghĩa riêng căn cảnh như nhãn v.v... được lập, lại các căn như mắt v.v... đối với các cảnh như sắc v.v... chấp lấy tướng riêng nhất định, chẳng phải tướng chung nhất định, chớ cho rằng các căn như mắt v.v... và các cảnh như sắc v.v... vì đồng với tướng chung, nên cũng là đối tượng chấp lấy của năm căn như mắt v.v... là thành lỗi lớn.

Lại, các pháp như thọ v.v... và các cảnh như sắc v.v... cũng đồng một tướng, cái gọi là hành tướng, thọ v.v... cũng là đối tượng chấp lấy của mắt v.v... Thế nên, quyết định phải thừa nhận sắc v.v... có chủng loại khác nhau của tướng không chung, do mắt v.v... nầy mặc dù mỗi căn có thể nhận lấy nhiều tướng, mà không có lỗi, cảnh lẫn lộn, xen lẫn của năm căn vì chủng loại khác nhau. Nếu cho rằng, năm căn như mắt v.v... kia dù đồng một

tướng, nghĩa là tướng trong sạch, nhưng có thể mỗi căn đều nhận lấy cảnh giới riêng.

Sắc như thế, dù đồng một tướng, nghĩa là tướng cứng v.v... mà là mắt v.v... đều có đối tượng hiện hành khác, thuyết nầy cũng không đúng, vì pháp khác cũng có tướng trong sạch. Nếu tướng trong sạch là tướng khác nhau của mắt v.v... không nên thừa nhận pháp khác cũng có tướng trong sạch là đối với các căn như mắt v.v... chẳng phải tướng khác nhau, nhưng tướng cứng, ẩm ướt, v.v... là tướng khác nhau. Nếu chấp tướng nầy của sắc v.v... đều đồng, mà nói nhãn căn chỉ nhận lấy xứ sắc, chẳng phải xứ xúc, nghĩa là không có chứng nhân riêng. Hoặc lại mắt v.v... dù đồng với tướng tịnh, nhưng công năng khác, nên nhận lấy riêng cảnh công năng khác, có nghĩa là do từng nhân riêng, nên mắt v.v... dù đồng với quả của bốn đại chủng, nhưng các đại chủng tăng, giảm không đồng, nhân đã không đồng với quả, đương nhiên, công năng khác nhau. Do đó, nghĩa là nhận lấy sự khác nhau của cảnh sẽ được thành lập. Lại, không nên nói sự khác nhau của sắc v.v... cũng sẽ do đại chủng tăng, giảm bất đồng.

Nếu vậy, vì vật thể cực vi có lỗi không thành, nên việc chống chế này của ông. Về lý, nhất định không đúng. Lại, Cụ thọ (Tôn giả) kia làm sao an lập cảnh, khác với cảnh, có nghĩa là nếu có người tự tiếp xúc phần thân mình, đã chấp xúc thân đều đồng một tướng trong một sát-na, không có khác nhau, sẽ lập cái gì làm cảnh, cái gì làm cảnh có. Nếu có nghĩa riêng của tánh khác nhau được thành, nghĩa là đối tượng xúc của tướng cứng v.v... gọi cảnh, thân trái nhau với cảnh nầy, gọi cảnh có, vì đã thừa nhận tánh của xúc thân có khác nhau. Nếu không có khác nhau, sẽ không an lập cảnh, khác với cảnh có ấy là trái với lý, giáo. Nếu nói, như ý dù đồng một tướng, một sát-na, lập cảnh với cảnh có không trái nhau ấy, về lý cũng không đúng, vì ý dù làm cảnh, nhưng vì tất cả thời gian đều lập làm cảnh có, nên không có lỗi nầy. Tuy nhiên, căn thân, cảnh, là đại chủng của cứng v.v..., vì chưa từng có lúc nào lập làm cảnh có, nên thuyết kia đã bào chữa bằng cách so sánh, về lý không ngang bằng, thừa nhận đại chủng cứng v.v... của căn thân, cảnh cũng là cảnh có.

Hỏi: Lại có lỗi gì?

Đáp: Như ý chỉ nên lập làm một xứ, tức là không có quyết định an lập, đây là xứ thân, đây là xứ xúc, nên nói là trong đây có định lý nào? Theo phán quyết ở đây chỉ là cảnh, ở đây vì chỉ cảnh có, nên tông của thuyết kia đã nói, vấn nạn tạp loạn. Lại, nếu sắc v.v... tức các đại chủng, thì thuyết kia nói mỗi cực vi sắc xanh, tức bốn đại chủng, hoặc chỉ là một. Hai đều có lỗi.

Nhưng xứ sắc v.v... dù sắc, danh đồng nhau, nhưng vẫn có sự khác nhau về tánh tướng của hùng xanh, thơm, ngọt, mát lạnh v.v... Do năm cảnh nầy lần lượt không đồng, năm căn như mắt v.v... không có lỗi của cảnh chung. Nếu tánh, tướng của các đại chủng đều khác, thì không có khác gì với "thể" cực vi xanh, há vì không là một, nên bốn tánh không thành? Nếu cực vi xanh chỉ một đại chủng, tức bốn đại chủng, lẽ ra lìa nhau, một nhóm chỉ có một đại chủng, nên tức là trái với chủng, các kinh, thí dụ v.v... không thích ứng với đại chủng tánh tướng khác nhau, thành không có khác nhau. Một nhóm sắc xanh, nếu nói vì tùy theo một tăng, cho nên như thế, lẽ ra phải nói vì tăng theo giới nào, nên là xanh? Nếu cho, là giới đất, thì vũng nước, sông, biển, lẽ ra phải không có sắc xanh? Nếu cho, là giới nước thì ngọc, đá xanh v.v... nên không xanh lắm? Nếu cho giới lửa, thì lửa mạnh thế gian, không nên đỏ lắm, nếu cho, là giới gió thì trong gió, không nên có sắc không thể được. Nếu nói sắc xanh khác với các đại chủng, thì thật có một thể, bất cứ một giới nào tăng, thì có nhiều bốn đại chủng, đều sinh ra sắc xanh hợp thành một nhóm, vì về lý, không có trái, nên khác với đại chủng có sắc được tạo. Lại có chí giáo chứng minh thành tựu. Như Khế kinh nói: tất cả Các sắc đều là bốn đại chủng và thuộc về bốn đại chủng được tạo, lại có lý gì? Biết được tạo khác với các đại chủng, là có nhân riêng.

Nhưng Khế kinh nói: "Có các người ngu do sáu xúc xứ, các xúc đối, biết vui, biết khổ, hoặc tùy theo một", do chỗ tạo của các cảm giác vui khổ kia, không thể do lời nói được tạo ở đây mà có xứ xúc thứ bảy riêng có thể được, vì đây chẳng phải chứng minh cố định có ở "thể" khác, cũng nói như nói có chỗ tạo như thế. Như Phật bảo Tôn giả A- nan-đà: Chỗ tạo ta thấy rõ là tạo cái gì? Nghĩa là sắc được tạo cho đến nói rộng. Nếu thấy xứ khác có nói chỗ tạo, không có sở nhân riêng nghĩa là thuyết nầy cũng thế, nên hữu thân kiến dùng sắc làm thể, nên có lỗi trái với tông chỉ của mình. Lại, không nên dùng lời nói chỗ tạo nhận thấy khác làm thể của pháp, hoặc khác, không khác, ấy là nghi kinh nầy nói chỗ tạo đại chủng vì có Khế kinh khác quyết định chứng minh khác. Như Khế kinh nói: Bí-sô nên biết! Mắt là xứ trong, là tịnh sắc bốn của đại chủng được tạo, có sắc, không thấy, có đối, cho đến xứ thân, nói rộng cũng thế. Bí-sô phải biết! Sắc là xứ ngoài, là chỗ tạo của bốn đại chủng, có sắc, có thấy, có đối. Âm thanh là đại chủng được tạo của xứ ngoài, có sắc, không thấy, có đối, hai xứ hương, vị, nói rộng cũng thế. Xúc, nghĩa là xứ, ngoài là bốn đại chủng và chỗ tạo của bốn đại chủng có sắc, không thấy, có đối.

Trong đây, biểu thị rõ ràng các đại chủng chỉ thuộc về một phần của xúc xứ, còn xứ có sắc đều chẳng phải đại chủng, nên nhất định biết xứ nầy

và lời nói được tạo, như chỗ tạo của kinh ta thấy, có sở nhân riêng, quyết định chẳng phải như kinh sáu xứ xúc, thuận theo bất cứ chỗ tạo, không có sở nhân riêng. Cho nên, một phần giới pháp của chín sắc giới với nghĩa được tạo của bốn đại chủng mà thành.

Như thế, đã nói tánh của đại chủng v.v.... Trong mười tám giới, năm căn, năm cảnh thuộc về mười giới có sắc, là có thể chứa nhóm, vì thể cực vi nầy có thể chứa nhóm. Về nghĩa, căn cứ tám giới khác, chẳng thể chứa nhóm, vì thể chẳng phải cực vi, nên không thể chứa nhóm.

Như thế đã nói có thể chứa nhóm v.v.... trong mười tám giới, có bao nhiêu giới là chủ thể chặt? Bao nhiêu giới là đối tượng chặt? Bao nhiêu giới là chủ thể đốt? Bao nhiêu giới là đối tượng đốt? Bao nhiêu giới là chủ thể khen ngợi? Bao nhiêu giới đối tượng khen ngợi? Với sáu môn như thế, nay nên đáp chung. Tụng nói:

Nghĩa chỉ bốn giới ngoài Năng chặt và Sở chặt Cũng Sở thiêu, Năng thiêu Năng cân, Sở cân. Tranh

Luận nói: Sắc, hương, vị, xúc thành búa, củi v.v... Đây tức gọi là chủ thể(Năng) chặt, đối tượng(Sở) chặt, chỉ là định nghĩa, ý biểu lộ rõ quyết định về đối tượng chặt v.v... là bốn giới ngoài, chẳng phải giới khác. Và nói: Vì biểu thị chủ thể chặt, đối tượng chặt đều chung cả bốn giới.

Há không vì tánh của sát-na hữu vi nên đều không có nghĩa chủ thể chặt, đối tượng chặt?

Về lý dù như thế, nhưng các nhóm sắc ép ngặt nhau nối tiếp sinh, duyên khác phân cách, khiến đều nối tiếp khởi. Cho nên, chẳng phải không có chủ thể chặt, đối tượng chặt. Về nghĩa của đối tượng chặt nầy, thân căn v.v... không có, chẳng phải các sắc căn khác duyên với chia cách, có thể khiến thành hai, đều nối tiếp nhau khởi chi chia lìa thân, thì không có căn.

Lại, căn thân v.v... cũng chẳng phải là chủ thể chặt, vì tướng diệu tịnh, như ánh sáng của ngọc báu. Nói của những nghĩa nầy là chỉ nói nghĩa vốn đã rõ, như thể của chủ thể chặt, đối tượng chặt, chỉ là bốn giới ngoài. Đối tượng thiêu, chủ thể cân, thể của chúng cũng vậy, nghĩa là chỉ bốn giới ngoài được gọi đối tượng thiêu, chủ thể cân. Sắc căn như thân v.v... là tướng diệu tịnh, nên cũng chẳng phải hai việc, như ánh sáng của ngọc báu, thanh chẳng phải sắc v.v... nối tiếp nhau cùng chuyển, vì có gián đoạn, nên sáu nghĩa đều không có. Chủ thể thiêu, đối tượng cân, có các tranh luận khác nhau: nghĩa là hoặc có thuyết nói: Chủ thể thiêu, đối tượng cân, thể của chúng cũng như trước đã nói: Chỉ bốn giới ngoài.

Hoặc lại có thuyết nói: Chỉ có giới lửa, có thể gọi là chủ the thiêu,

đối tượng cân chỉ có nặng.

Như thế đã nói về chủ thể, đối tượng chặt v.v.... trong mười tám giới, có bao nhiêu giới là dị thục sinh? Bao nhiêu giới là nuôi lớn? Bao nhiêu giới là tánh đẳng lưu? Bao nhiêu giới là sự có thật? Bao nhiêu giới là một sát-na?

Với năm câu hỏi như thế, nay sẽ đáp chung. Tụng nói:

Năm trong có thục, dưỡng
Tiếng không dị thục sinh
Đẳng lưu, tám vô ngại
Cũng tánh dị thục sinh
Ba khác thật chỉ pháp
Sát-na chỉ ba sau.

Luận nói: Năm trong, nghĩa là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân. Có dị thục sinh và được nuôi lớn, ngăn tánh đẳng lưu, cho nên, không nói.

Há không là năm giới như nhãn giới v.v... đời trước nên nói với đời sau và các căn như nhãn chưa sinh v.v... làm nhân quyết định.

Như thế, nhãn v.v... lẽ ra có nhân đẳng lưu, đồng loại sinh, vì quả đẳng lưu.

Vì sao nói ngăn tánh đẳng lưu, không nói mắt v.v... hoàn toàn không có đẳng lưu?

Chỉ là tánh nuôi lớn dị thục sinh, không có đẳng lưu riêng nên phải ngăn dứt, như khác với nuôi lớn, có dị thục sinh, khác với dị thục sinh có nuôi lớn chẳng phải khác với hai thứ nầy có đẳng lưu riêng. Vì nói môn khác, bỏ biện luận chung, cách ly riêng nhân mà thành thục, nên gọi dị thục. Thể của dị thục sinh, gọi dị thục sinh, hoặc là vì nhân Dị thục đã sinh, nên gọi là dị thục sinh.

Vì lược bỏ lời nói giữa, nên tạo ra thuyết nầy: Ví dụ như nói xe bò. Hoặc nghiệp gây tạo, đến khi được quả, vì biến đổi mà thành thục, nên gọi Dị thục. Quả từ nhân Dị thục kia sinh, gọi dị thục sinh, hoặc ở trên nhân, giả đặt tên quả, như ở trên quả, giả đặt tên nhân. Như Khế kinh nói: Nay, xứ sáu xúc, nên biết tức là nghiệp đã tạo từ xưa. Uống ăn, giúp, ngủ nghỉ, đẳng trì, thù thắng được tăng ích gọi là được nuôi lớn các duyên uống, ăn v.v… ở thể dị thục, chỉ có công năng thâu nhiếp, bảo hộ, không thể tăng ích. Có tăng ích riêng, gọi là được nuôi lớn. Nên biết sự nối tiếp nhau nuôi lớn trong đây, thường hay hộ trì, dị thục nối tiếp nhau, giống như thành quách bên ngoài, đề phòng tiếp viện thành trong. Không có dị thục sinh nào lìa sự nuôi lớn, có sự nuôi lớn rời dị sinh như thiên nhãn, thiên nhĩ do tu

tập, chúng đắc.

Đã nói về giới tiếng không có dị thục sinh, nghĩa trên chuẩn không phải không có đẳng lưu, nuôi lớn, vì sao giới tiếng chẳng phải dị thục sinh?

Vì thường gián đoạn, lại sinh trở lại, nên dị thục sinh sắc, không có việc như thế, chẳng phải tùy theo ưa muốn mà quả dị thục sinh, tiếng tùy theo muốn mà sanh, nên chẳng phải dị thục.

Há không như Luận Thi Thiết nói: Khéo tu xa lìa ngữ thô ác. Nên chiêu cảm được tiếng Phạm âm của Đại sĩ. Mặc dù do nghiệp chiêu cảm, nhưng chẳng phải dị thục. Vì tiếng khởi truyền đi thứ ba, nghĩa là từ nghiệp thô ác kia sinh các đại chủng, từ các đại chủng duyên với tánh phát ra tiếng.

Nếu vậy, thân thọ nhận nhân do nghiệp sinh và đại chủng phát ra, nên chẳng phải dị thục?

Vấn nạn nầy không đúng, vì chẳng phải các thọ của thân đều nhân đại chủng và nhân nghiệp sinh được đại chủng phát ra, cũng chẳng phải tất cả đều là dị thục. Nhưng các thọ của thân cũng nhân đại chủng của phi nghiệp sinh và phi đại chủng mà được sinh, nghĩa là thọ của thân khởi chủ yếu là nhờ thân tiếp xúc duyên với thân thức v.v... Do đó, cũng duyên đại chủng bên ngoài mà khởi, chẳng phải đợi nghiệp chiêu cảm mới sinh, đối với lý không trái, nên chung với dị thục. Nếu chấp giới tiếng là dị thục sinh, thì giới tiếng như thế chỉ nhân đại chủng, chỉ nhân Dị thục của đại chủng mà sinh, không lìa lỗi đã nói như trước. Nếu nói giới tiếng chẳng phải dị thục sinh, thì giới tiếng như thế chỉ nhân đại chủng, có cả nhân Dị thục và chẳng phải dị thục của đại chủng mà khởi, đối với lý không trái cũng không như lỗi lầm ở trước. Cho nên phải phân biệt giới tiếng như thế, chẳng phải các thân, thọ chỉ nhân đại chủng là dị thục, nghĩa là chẳng phải chỉ dị thục của đại chủng làm nhân. Lại, không đồng với giới tiếng kia vì có lỗi trái lý. Cho nên, đã so sánh về lý rất không ngang bằng.

Có sư khác nói: Tiếng chẳng phải dị thục, làm sao đại chủng dị thục được sinh? Nên phải thừa nhận tiếng thuộc về truyền thứ tư, hoặc truyền thứ năm, nên chẳng phải dị thục, nghĩa là từ nghiệp sinh dị thục đại chủng. Từ đại chủng nầy truyền sinh đại chủng nuôi lớn, đại chủng nầy lại truyền sinh đại chủng đẳng lưu, đại chủng nuôi lớn, phát ra tiếng nuôi lớn, đại chủng đẳng lưu phát ra tiếng đẳng lưu. Thuyết nầy phi lý.

Há không như từ đại chủng vô ký phát ra tiếng thiện, ác, từ có chấp thọ, phát ra tiếng không chấp thọ. Từ cảnh giới thân phát ra cảnh giới tai?

Cũng thế, nếu từ dị thục của đại chủng phát ra phi dị thục, thì có gì trái nhau ? Cho nên, thuyết kia nhất định là phi lý.

Tám vô ngại, nghĩa là giới pháp bảy tâm. Chúng có tánh dị thục sinh đẳng lưu. Nếu chẳng phải dị thục sinh và là nhân Đồng loại biến hành, gọi là tánh đẳng lưu. Nếu được nhân Dị thục sinh khởi, gọi là dị thục sinh. Há trong đây cũng có tánh nuôi lớn? Nghĩa là sức của nhân trước dẫn quả sau sinh, cũng khiến công năng chuyển biến sáng suốt, tăng thịnh.

Khế kinh cũng nói: Các pháp Vô sắc tăng trưởng rộng lớn, nên có tánh nuôi lớn. Mặc dù có lời nói nầy, nhưng chẳng phải nuôi lớn, tức nói đẳng lưu tăng trưởng rộng lớn. Nếu sức của nhân trước dẫn quả sau sinh, khiến công năng của nhân kia càng sáng suốt, tăng thịnh. Công năng nầy cũng tức là dựa vào tánh đẳng lưu để nói, vì được sinh từ nhân Đồng loại, biến hành. Các pháp có ngại do cực vi thành tựu, cùng lúc chứa nhóm, có thể gọi nuôi lớn. Các pháp vô ngại, vì chẳng phải cực vi, nên không có nghĩa chứa nhóm, không gọi là nuôi lớn.

Các sư quỹ phạm đều tạo ra thuyết nầy: Khác, nghĩa là bốn sắc, hương, vị, xúc khác đều có cả ba thứ, nghĩa là dị thục sinh, cũng được nuôi lớn và tánh đẳng lưu. Thật chỉ có pháp: Thật, nghĩa là vô vi, vì là chắc thật, nên thuộc về giới pháp nầy, vì thế, nên chỉ xúc của giới pháp gọi là có thật. Ý, pháp, ý thức, gọi là ba sau. Trong sáu lần, ba vì nói sau cùng, nên chỉ ba giới nầy có một sát-na, nghĩa là phẩm khổ pháp nhẫn vô lậu đầu tiên, vì chẳng phải đẳng lưu, nên gọi một sát-na, đây nói chánh hiện hành cũng chẳng phải đẳng lưu, nghĩa là pháp hữu vi khác, đều là đẳng lưu, chỉ sát-na năm uẩn vô lậu đầu tiên, không có nhân Đồng loại mà được sinh khởi. Pháp hữu vi khác, không có việc như thế, vì uy lực mạnh của duyên đẳng vô gián, nên nhân trước dù thiếu, nhưng duyên nầy vẫn được sinh. Thế mạnh của duyên đẳng vô gián, nghĩa là đồng phẩm loại Thánh đạo ban đầu, vì được nuôi lớn do vô lượng pháp thiện, tánh bình đẳng với Thánh đạo ban đầu, vì duyên nầy, nên tu rộng các gia hạnh. Tâm tương ưng khổ pháp nhẫn được gọi là giới ý, giới ý thức. Pháp câu khởi (cùng khởi) khác, gọi là giới pháp.

Lại có sư khác nói: Thuyết khác trong đây, nghĩa là tất cả pháp đều có sự thật, vì có thật tướng, trừ pháp vô vi, đều một sát-na, vì nhanh chóng diệt, nên trừ tâm vô lậu đầu tiên và bạn giúp, pháp hữu vi khác, đều là đẳng lưu, phần ít, mười sắc là tánh được nuôi lớn, phần ít, mười bảy là dị thục sinh. Do đó, năm sắc, căn bên trong như nhãn căn v.v… đều có hai thứ, nghĩa là được nuôi lớn và dị thục sinh, dù có ba khác mà không có tánh riêng, vì nghĩa lẫn lộn, cho nên không nói, nghĩa khác đều căn cứ theo đây.

Giới tiếng có hai, năm thức cũng như thế, ý, ý thức có ba sắc v.v...

cũng như vậy.

Giới pháp có bốn, trừ đối tượng nuôi lớn. Trong đây, Thượng tọa bộ căn cứ mười hai xứ, lập nhất thiết chủng đều dị thục sinh, chẳng phải tánh dị thục sinh tức là tánh được nuôi lớn, như bên trong bị trói, vòng ngoài thì giữ gìn. Lại, trong một thân, mắt v.v... lẽ ra có hai chủng loại. Vì không thấy có hai thứ tạo tác riêng, nên không có nuôi lớn riêng. Lại, xứ tiếng kia nên là dị thục sinh, vì lý do thừa nhận nhân kia là dị thục. Lại, dị thục, nghĩa là nhân dẫn phát tức khắc, nhậm vận tùy chuyển, không cần thường khởi lại gia hạnh, mới được sinh khởi.

Lại, đối với mắt v.v... việc nầy lẽ ra đồng. Nếu nói xứ tiếng, nếu là dị thục, ở địa vị vô tâm, lẽ ra thường hiện hành, ý v.v... thế nào?

Nếu hỏi ý v.v... có nối tiếp nhau, điều nầy cũng không đúng, vì chẳng phải dị thục sinh đã gián đoạn hẳn.

Tông của Thượng tọa bộ kia, lược thuật như thế, về thuyết của họ, về lý đều không thích hợp. Vả lại, mười hai xứ chẳng phải tất cả chủng loại đều được dị thục sinh thiện, nhiễm ô v.v... vì tánh dị thục sinh không thành lập. Nếu thiện nhiễm ô là dị thục sinh, đã dứt thiện căn và A-la-hán, như ý dị thục nên được hiện hành, vì nhân duyên khác nhau không thể được. Lại, pháp vô lậu là dị thục sinh, vì không đúng. Lại, mười hai xứ thâu nhiếp tất cả pháp. Nếu lập tất cả pháp đều là dị thục sinh, lẽ ra phi tình cũng là dị thục. Nếu là dị thục, sẽ trái nhau với lý. Theo Tông chỉ của Thượng tọa bộ thì không thể y cứ, vì như nhờ vào tảng đá lớn, thì khó làm cho nổi! Nếu lập dị thục sinh chung cho tất cả chủng, thì chẳng phải tất cả chủng chỉ là dị thục sinh, trừ dị thục sinh, nên nói tướng riêng, ấy là so với nghĩa của đối pháp có phù hợp nhau. Các sư Đối pháp cũng không có lập nhất định một xứ, một giới, chỉ là dị thục sinh, tùy theo đối tượng thích hợp của xứ, giới đó. Không phải dị thục là lập các môn: Nuôi lớn v.v... sai khác. Lại, Sư đối pháp kia đã nói: Chẳng phải dị thục sinh là được nuôi lớn, như giữ gìn xung quanh bên trong bị trói buộc, nghĩa là điều kiện nầy chẳng được tông thừa nhận, mà chỉ chấp nhận trong thân có tánh được nuôi lớn, sắc dị thục sinh. Sự nuôi lớn nối tiếp nhau thường có khả năng gìn giữ, sự nối tiếp nhau của dị thục, khiến cho không gián đoạn.

Há không là tất cả đều chỉ được dẫn sinh do năng lực của dị thục, mà là vì tùy vào sức hơn, kém, nên có nối tiếp nhau, hoặc có gián đoạn? Điều nầy chẳng phải là thuyết của Phật giáo hỏi tất cả quả đều do nhân kiếp trước tạo nên, vì đồng với ngoại đạo, nên không có đồng với lỗi kia, cũng thừa nhận các duyên hiện tại, có công năng giúp dẫn sinh.

Nếu vậy, không nên nói là tất cả chủng kia đều chỉ được thế lực dẫn sinh? Lại, uy lực của dị thục do một nghiệp dẫn, không nên đôi khi có vượt hơn, có thua kém, không nên tính lường uy lực của một nghiệp, hoặc có lúc gia tăng vượt hơn, hoặc có khi yếu kém, uy lực của dị thục, tùy vào nghiệp dẫn dắt, không nên đôi khi có hơn, có kém. Lại, đối với nỗi lo, mừng, mạnh mẽ, yếu đuối, sự khác nhau của mỗi thứ sắc tướng mà sinh. Điều nầy không thể làm tánh dị thục sinh, vì chẳng phải sự chuyển biến nối tiếp nhau tương tự. Sắc nầy cùng khởi, cùng diệt với tâm, vì căn cứ ở tâm chuyển, nên gọi là tánh được nuôi lớn. Lại, hiện thấy thân tăng, giảm có thể được, dị thục không nên tùy duyên tăng, giảm. Nếu gặp hiện duyên tăng ích, thì duyên nầy đã tăng ích, tất nhiên chẳng phải do nghiệp sinh, vì hiện duyên sinh, nên nhất định chẳng phải là dị thục. Nếu mặc dù bị tùy theo do uy lực của nghiệp, do thiếu duyên giúp mà tổn giảm, thì sự tổn giảm nầy chẳng phải do nghiệp sinh, cũng chẳng phải dị thục. Do lý nầy nên quyết định biết, nếu có tăng, giảm thì chẳng phải dị thục. Nếu là dị thục, sẽ không có tăng, giảm. Do có hai việc nầy nên biết tánh được nuôi lớn lìa thể dị thục, có nghĩa riêng được thành, cũng không nên nói sắc dị thục sinh, là cực vi tăng mà có tăng ích, rời cực vi giảm mà có tổn giảm. Nhóm cực vi kia, tạm thời hệ thuộc hiện duyên, thể sinh, lại diệt ngay, nên là tác dụng tăng, chứ chẳng phải thể, vì trái nhau với lý nên tác dụng cực vi tăng, vượt qua thuyết như trước đã nói: Nếu chấp tất cả chỉ do dị thục sinh, tức tất cả quả đều do nhân đời trước đã gây ra, ấy là đồng với lỗi lầm mà luận ngoại đạo đã tạo ra. Lại nói: Mắt v.v... của một thân lẽ ra có hai chủng loại. Ở đây không ngăn ngại chủng loại nhóm sự, vì hai thứ khác nhau, nghĩa là dị thục sinh là chủng loại sự khác nhau và tánh được nuôi lớn, vì nhân có khác, do mắt v.v... nầy không có tánh đẳng lưu riêng v.v... vì lìa hai nhân trước, không có nhân riêng, nên căn cứ ở chủng loại tụ, nói một không có lỗi, hai sự thành một, vì chủng loại nhóm. Lại, nói không thấy. Hai đối tượng tạo tác, nghĩa là nên thấy làm chủ thể nương tựa phát sinh nhãn thức và pháp tương ưng, là hai đối tượng tạo tác, không nên chỉ nói nhãn dị thục sinh làm nương tựa cho thức sinh, chẳng phải tánh được nuôi lớn, chớ cho thiên nhãn kia không có khả năng làm nương tựa phát sinh nhãn thức, vì thành lỗi lầm. Dị thục sinh nhãn, lìa tánh được nuôi lớn, không thể làm chỗ dựa phát sinh nhãn thức, nên sinh một thức là hai công năng. Lại, thuyết kia nên nói: Thừa nhận trong một thân, có hai nhãn v.v... sinh thức chung, riêng.

Thức nầy đối với pháp tánh có tổn hại gì?

Chỉ nên chớ như thuyết kia thừa nhận hai thức chung một căn, vì thuyết ấy trái với lời Thánh nói, hiển bày pháp tánh, còn không thẹn, huống

chi là thuận với lý nầy! Chính lúc hiểu rõ lời Thánh, ôm lòng xấu hổ, sợ hãi, nên quyết định thừa nhận năm căn như nhãn v.v... trong một thân chung, đều có hai chủng loại chung, riêng sinh thức, đối với lý không trái. Lại, nói xứ tiếng ứng với dị thục sinh, do thừa nhận nhân năm căn kia là dị thục, về lý, rất thô cạn, chỗ nhân của xứ tiếng, dị thục của đại chủng lẽ ra chẳng phải dị thục sinh, vì thành lỗi lầm. Do đó, không nên chấp nhất định nghĩa nầy.

Từ dị thục sinh: Đều gọi dị thục sinh. Nếu nói như thế, thì còn có lỗi gì?

Xứ tiếng chỉ thuộc về xúc phi nhiễm, do tánh nhận thức của tiếng kia giống như thế. Lại, tiếng không lẽ là sắc được tạo, vì đại chủng của nhân kia chẳng phải được tạo. Lại, đối tượng nương tựa, sở duyên nhân nhiễm v.v… phát sinh ý thức, ý thức như thế, lẽ ra chỉ có nhiễm bình đẳng vì thành lỗi lầm. Lại, một ý thức, một thời gian, nên thành lỗi thiện, nhiễm bình đẳng. Vì chỗ dựa, chỗ duyên của ý thức trong một thời gian chấp nhận có thể thiện, nhiễm bình đẳng nên lỗi là do sự bình đẳng nầy, không nên chấp vì dị thục sinh của tiếng, nên trở thành dị thục sinh. Cho nên phải biết giải thích đầu tiên là tốt.

Lại nói: Nhân Dị thục dẫn phát tức khắc, nhậm vận tùy chuyển, không cần thường khởi lại gia hạnh, mới được sinh. Nhân Dị thục nầy không thể lập tiếng là tánh dị thục sinh. Do đó, trái lại có công năng lập tiếng chẳng phải dị thục sinh. Nếu chấp tiếng làm tánh dị thục sinh thì một khi khởi đoạn rồi thì nên không sinh lại. Vì dị thục sinh một phen khởi đoạn rồi, không có nhân của gia hạnh có thể khởi lại.

Chúng ta đều thừa nhận nghiệp chiêu cảm dị thục, không do khởi lại gia hạnh mới sinh. Vì sao các ông nói lại ý chỉ nầy?

Chấp trước thuyết kia đã nói không có gì chứng minh tác dụng dị thục sinh, chỉ nên vì thoả mãn số văn luận của mình, gây nên lời phù phiếm nầy. Lại, thuyết kia chấp là, có tùy giới riêng, vì không có tác dụng vì ở trong chuyển dị thục do nghiệp dẫn, giới tùy theo kia không có tác dụng, nên đã thừa nhận dị thục do nghiệp nhân dẫn tức khắc, không cần thường phát lại gia hạnh, đâu cần chấp riêng, làm giới tùy theo nầy, hoặc nên thừa nhận dẫn nghiệp nầy không có tác dụng. Lại, ý ta nói: Tiếng thường gián đoạn, tùy theo muốn sinh lại. Sắc của dị thục sinh không có việc như thế. Nay vì sao ông lại nói: Về sự việc nầy của mắt v.v... lẽ ra đồng? Há sắc dị thục dứt rồi khởi lại?

Lại, ý vấn nạn của ta: Tiếng đã là sắc khác, với pháp khởi sắc dị thục

lẽ ra chẳng phải dị thục. Với ý v.v... dự định gì mà ông có ý v.v... vấn nạn thế nào? Ông tự cho đại chủng được làm nhân của tiếng, là dị thục, nên tiếng khác với dị thục sinh. Nếu thừa nhận ý v.v... cũng như thế, nghĩa là từ phi dị thục sinh v.v... lẽ ra chẳng phải hoàn toàn là dị thục sinh. Nếu từ dị thục sinh ra ý v.v... thì cũng hoàn toàn là dị thục sinh.

Đã không thừa nhận như thế, sao lại so sánh trách cứ, lại vì pháp sắc, phi sắc có khác, nên dị thục nối tiếp nhau, lẽ ra cũng không đồng, chẳng phải không là mắt dị thục sinh của người mù bẩm sinh khởi rồi dứt hoại, sau cùng không sinh lại, tức khiến cho pháp dị thục sinh của ý v.v... nối tiếp nhau rồi gián đoạn, cũng không khởi lại. Lại, tâm dị thục vì chẳng phải dị thục gián đoạn. Lại, khi dị thục sinh, tức chẳng phải dị thục có thể làm nhân cho sự sinh kia, lại có công năng dứt sinh kia, chẳng phải tiếng sinh ra nhân, liền khiến tiếng dứt. Thế nên, sắc dị thục và sự nối tiếp nhau của ý v.v... đều khác, không nên so sánh.

Nói tóm lại, thuyết kia đối với ngôn, nghĩa đẳng lưu, nuôi lớn dị thục của luận nầy, đều không hiểu rõ, đến nỗi vì cạnh tranh, lăng xăng ở đây, cho nên phải dừng lại, người xem xét nên biết.

Như thế, đã nói về dị thục sinh v.v..., nay nên tư duy, lựa chọn.

Nếu có giới nhãn trước không thành tựu, nay được thành tựu, thì cũng là nhãn thức ư? Nếu giới nhãn thức trước không thành tựu, nay được thành tựu cũng là giới nhãn?

Các câu hỏi như thế, nay nên lược đáp. Tụng nói:

Nhãn và nhãn thức giới
Riêng, đều được, phi đẳng….

Luận nói: Riêng được: Nghĩa là hoặc có giới nhãn trước không thành tựu, nay được thành tựu, chẳng phải nhãn thức, nghĩa là sinh cõi Dục, dần dần được nhãn căn. Và mất Vô sắc, khi sinh ở địa Tĩnh lự hai, ba, bốn. Hoặc có nhãn thức, trước không thành tựu, nay được thành tựu, chẳng phải giới nhãn, nghĩa là sinh lên địa Tĩnh lự hai, ba, bốn, nhãn thức hiện khởi và khi từ địa bốn Tĩnh lự kia mất, sinh địa dưới. Đều được, nghĩa là hoặc có hai giới trước không thành tựu, nay được thành tựu, nghĩa là mất ở Vô sắc khi sinh ở cõi Dục và Phạm thế. Phi nghĩa là câu phi, nghĩa là dứt trừ tướng trước. Đẳng(v.v..): Thâu nhiếp nghĩa chỗ khác chưa nói.

Đây là thế nào? Nghĩa là nếu thành tựu giới nhãn, cũng là giới nhãn thức phải không?

Nên tạo ra bốn luận chứng:

1. Luận chứng thứ nhất. Nghĩa là sinh ở địa Tĩnh lự hai, ba, bốn, nhãn

thức không khởi.

2. Luận chứng thứ hai. Nghĩa là sinh cõi Dục, chưa được nhãn căn, hoặc được rồi mất.

3. Luận chứng thứ ba. Nghĩa là sinh cõi Dục, được mắt không mất. Và sinh Phạm thế. Nếu sinh ở địa Tĩnh lự hai, ba, bốn, nhãn thức hiện khởi.

4. Luận chứng thứ tư. Nghĩa là trừ tướng trước.

Cũng thế, giới nhãn và sắc giới, nhãn thức và sắc giới, được và thành tựu, tư duy như lý.

Do đường lý nầy, so sánh nên tư duy lựa chọn. Năm thứ sau, ba được và thành tựu và lẫn nhau đối nhau và xả không thành, như văn ở Tỳ-bà-sa đã chỉ rõ, e vì lời lẽ phiền phức, nên nay không nói lại.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 6

Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 6)

Như thế, đã nói được thành tựu v.v... Trong mười tám giới, có bao nhiêu giới thuộc nội, bao nhiêu giới thuộc ngoại? Tụng nói:

Mười hai: mắt v.v... là nội
Sáu như sắc v.v... là ngoại.

Luận nói: Mười hai gồm sáu căn, sáu thức, gọi là trong. Ngoài, nghĩa là sáu cảnh như sắc v.v... khác. Ngã nương tựa, gọi trong, ngoài, là khác với đây. Thể của ngã đã không có, thì trong ngoài đâu có, chẳng phải không có giới tịnh, có nương của giới tịnh. Trong đây, Kinh chủ đã tạo ra giải thích như thế nầy: Vì là chỗ dựa của ngã chấp, nên giả nói tâm là ngã, vì thế, Khế kinh nói:

Do khéo điều phục ngã
Người trí sinh cõi trời.

Ở chỗ khác, Đức Thế Tôn nói điều phục tâm, như Khế kinh nói:

Nên khéo điều phục tâm
Điều tâm đưa đến vui.

Nên chỉ đối với tâm giả nói là ngã. Vì mắt v.v... được ngã nương tựa gần, nên nói là trong, sắc v.v... được ngã duyên xa, nên gọi là ngoài.

Nếu vậy, sáu thức lẽ ra không gọi trong. Vì vị trí ý chưa đến, chẳng phải tâm nương tựa? Khi vị trí của ý đến thì không mất sáu thức giới, vị trí ý chưa đến cũng chẳng phải vượt tướng ý. Nếu khác với đây, giới ý chỉ nên ở đời quá khứ, sáu thức chỉ ở hiện tại, vị lai, ấy là trái với tông mình thừa nhận mười tám giới đều có ở cả ba đời. Lại, nếu sáu thức vị lai, hiện tại không có tướng của giới ý, nếu đến trong phần vị giới ý quá khứ, lẽ ra cũng không lập, vì tướng ở ba đời không có dời đổi.

Cách giải thích nầy không đúng. Nay, lại nên nói:

Vì sao một sinh, một trụ, một diệt và một quả v.v...? Trong tâm, tâm sở, nói tâm gọi là trong, tâm sở là ngoài?

Há tâm không là chỗ dựa vào tâm ngã giả, là tánh của chủ thể nương dựa, đối với tâm là chỗ dựa kia, vì rất thân cận, nên đáp ứng chuyển biến gọi là trong. Lại, chẳng phải nhãn v.v... làm chỗ dựa cho nhãn thức v.v... vì chưa từng có tâm, không làm tánh của chỗ dựa cho tâm sở, nên chỉ tâm sở đáp lại, gọi là trong. Hoặc trong đây có lý gì khác, làm chỗ dựa cho tâm ngã giả kia.

Lập tâm sở kia là trong, không lập làm chủ thể nương dựa, nên thuyết kia nói không có lý thú sâu xa. Lại, phần ít tâm là ngã chấp nương tựa, tất cả tâm nương tựa đều gọi là trong.

Do đó, không nên tạo ra cách giải thích như thế nầy: Vì là chỗ dựa của chấp ngã, nên giả nói tâm là ngã. Lại, vì phần ít tâm dựa vào tham v.v... nên tất cả tâm đều trở thành nhiễm ô. Hoặc phần ít tâm vì dựa vào tầm tứ, nên tất cả trở thành có tầm, có tứ. Tâm nầy đã không đúng. Thuyết kia nói như vậy là sao?

Vì nhân duyên sai khác không thể được. Lại, tâm kia đâu thể dứt chận tánh nương tựa của chấp ngã của tâm sở v.v... vì hữu thân kiến duyên năm thủ uẩn làm cảnh giới. Cho nên, theo cách giải thích kia, về lý nhất định không đúng.

Nếu vậy, vì sao nói tâm làm ngã?

Vì thường hiện hành tự tại đối với cảnh chính nó, nên ngã có nghĩa là thường hiện hành một cách tự tại đối với cảnh của mình. Vì tâm đã từng không có lúc nào không hiện hành cảnh chính nó, nên tất cả tâm đều gọi là ngã, chẳng phải các tâm sở cũng được tên ngã. Vì ý là đứng đầu nên kinh nói: Vì hiện hành riêng một mình, nên ý kia cần phải dựa vào tâm, mới có thể hiện hành cảnh. Như các tâm sở dù cũng điều phục nhưng chỉ căn cứ ở kiến giải vượt hơn, nói là điều phục tâm, nói ngã cũng như thế, chỉ tâm chẳng phải nơi chốn. Nếu pháp và tâm sở nầy giống với tâm của ngã, là ích không chung, tâm ấy gọi là trong, pháp khác trái nhau với tâm nầy, gọi là ngoài. Vì thế, nên các tâm sở không có lỗi thành trong. Lại, các tâm sở dù một sinh, một trụ bình đẳng với tâm, nhưng tâm đối với tâm, nên gọi riêng là trong. Chẳng phải tâm sở, nghĩa là tâm đồng loại, khác loại, lần lượt đối với nhau, làm chỗ dựa cho tánh. Vì đều không buông bỏ, nên các pháp tâm sở, khác loại đối với tâm, nhất định lìa bỏ tánh của chủ thể nương dựa, nghĩa là nếu tâm thiện đối với tâm thiện nhiễm ô, và vô ký, làm chỗ dựa cho tánh, thì đều không lìa bỏ, tâm nhiễm ô, vô ký cũng như thế. Nếu tâm sở thiện đối với tâm nhiễm ô và vô ký kia bỏ tánh của chủ thể nương dựa, thì nhiễm ô, vô ký đối với pháp khác cũng như vậy. Cho nên tâm làm chỗ

dựa cho tánh đối với tâm không có gián cách nhau, được gọi là trong. Tâm sở đối với tâm, làm tánh của chủ thể nương dựa có gián cách nhau, không được gọi là trong. Lại, các tâm sở đối với tâm đồng loại, là tánh của chủ thể nương dựa, hoặc nhiều, hoặc ít, tâm làm chỗ dựa thì không đúng, do "trong" ở đây là gọi ở tâm, chẳng phải nơi chốn.

Nếu vậy, đại pháp lẽ ra được gọi là trong. Nếu không như vậy, vì loại bè bạn của tâm sở sẽ bị hủy hoại, như pháp không rơi trong phàm phu.

Lại có sư khác lại căn cứ vào lý huấn từ để giải thích tên "trong", nghĩa là vì ngã đối với tên "trong" kia có tác dụng tăng thượng nên gọi là "trong". Ngã là thể của chính nó so với pháp khác có dụng tăng thượng, như Đại đức Cưu-ma-la-đa nói tụng như vậy:

Như móng, tay, đầu, lưỡi Không dụng tăng thượng riêng Động, xúc, nếm, món ngon Tác dụng nên không khác.

Sắc, hương, vị xúc, trong các nhóm sắc, hoặc chỉ thân căn có tác dụng tăng thượng, nói rộng như thế, cho đến nhãn căn, tâm cũng có tác dụng tăng thượng đối với pháp khác, cho nên mười hai xứ đều được gọi là trong. Nếu vậy, sai khác tự thể của thọ v.v… cũng thấy có dụng tăng thượng đối với pháp khác, thế thì các pháp đều nên gọi là trong.

Thượng tọa bộ y cứ đã là tất cả pháp đều thuộc về pháp xứ. Tông ấy làm sao kiến lập trong, ngoài.

Thuyết kia nói như chỗ khác. Thế nào là như chỗ khác?

Nghĩa là sáu thức làm chỗ dựa kiến lập là trong. Không vì sáu thức làm chỗ dựa kiến lập làm ngoài. Luận về đối tượng nương tựa, nghĩa là không chung, gần gũi số hữu tình, không nhất định như sắc v.v... kia. Mặc dù lại cũng có gần gũi số hữu tình nầy, không chung đồng với nhãn v.v... vì chẳng phải đối tượng nương tựa, nên lập làm ngoài, không lập làm trong. Nhãn v.v... như thế, mặc dù thuộc về pháp xứ, đồng với thọ v.v... vì là chỗ dựa mà lập làm trong, không lập làm ngoài, pháp xứ khác, chỉ gọi là ngoài. Mặc dù nhãn v.v... đều có cả hai phần, nhưng tánh trong, ngoài không trái nhau. Do đó, không nên chấp nhãn thức v.v... nầy làm vấn nạn, nghĩa là khi tạo ra chỗ dựa cho các thức như nhãn thức v.v... là đã lập làm tánh trong. Nếu vào lúc tạo làm cảnh nơi sở duyên của ý thức, thì sẽ lập ra làm tánh ngoài. Tánh trong kia, nghĩa là như ý căn là thuộc về xứ trong, là sở duyên của ý thức, lại thuộc về xứ ngoài. Như thế, đã nói về ngôn từ của phẩm loại, đều theo ý mình, không thể ngăn ngừa lỗi, có khi giống như so sánh, tính lường, thì không có chân giáo lý. Vì sao? Vì trái với Khế kinh, như Khế kinh nói: Bí-sô nên biết! Pháp nghĩa là xứ ngoại, là pháp không gồm nhiếp

mười một xứ, không có kiến, không có đối. Vả lại, đối với kinh nầy, chẳng phải tất cả pháp đều thuộc về pháp xứ, vì trong kinh nầy, ngăn dứt pháp xứ thuộc về mười một xứ, nên cũng chẳng phải chỉ pháp riêng của đối tượng chấp kia, gọi là pháp xứ, vì trong kinh nầy chẳng phải như ý xứ, nói là không có sắc. Tông kia chỉ chấp thọ, uẩn, tưởng, tư, gọi pháp xứ riêng, ở trong đó, không có sắc. Nếu trong kinh nầy đã căn cứ vào pháp riêng kia, để nói pháp xứ, lẽ ra như nói không có kiến, không có đối, cũng nói không có sắc. Vì lý do nầy, nên trong kinh nầy, lại ngăn dứt rộng sai khiến các xứ như nhãn v.v... khác là pháp không thâu nhiếp mười một xứ và không có thấy, không có đối. Nếu sắc chỉ có thấy, có đối, lại không có sắc khác, mà trực tiếp muốn nói pháp xứ riêng khác ấy, lẽ ra chỉ nói pháp, nghĩa là xứ ý của xứ ngoài, không thâu nhiếp, cũng không có sắc. Do đó, đã thành pháp xứ riêng, mười một xứ không thâu nhiếp, không có thấy, không có đối. Hoặc phải nói xứ ý không có thấy, không có đối, không thâu nhiếp, cũng không có sắc. Trong đây, không nói là vì nói không có sắc. Lại, vì ngăn dứt pháp xứ thâu nhiếp mắt v.v... do đó có riêng sắc pháp xứ thành.

Sắc nầy là gì?

Nghĩa là vô biểu sắc. Trong luận Câu-Xá phần nói về Nghiệp, nên tư duy, lựa chọn chung. Làm sao bảo cho người khác biết xứ nhãn v.v...? Dù là cảnh của ý, nhưng chỉ là trong, nên trong kinh nầy, ngăn dứt thâu nhiếp số chung và tánh khác nhau để biểu thị pháp xứ, nghĩa là Phật, Đức Thế Tôn quán đời vị lai, ở nơi ta sinh, có kẻ xưng Thích tử, chấp tất cả pháp đều là pháp xứ, vì ngăn dứt lối chấp đó, nên hiểu rõ lời nói, pháp xứ chỉ là pháp xứ nầy, chẳng phải tất cả pháp. Cho nên, chỉ nói về tướng pháp xứ, nói mười một xứ, không thâu nhiếp, do không có nghĩa lần lượt thâu nhiếp như nhãn v.v... đối với các xứ như nhãn v.v... không có thuyết như thế, vì ý thức có thể duyên tất cả pháp. Chớ cho rằng, tất cả pháp vì đều gồm nhiếp pháp xứ, nên ở đây, ngăn dứt khiển trách như thế.

Lại, Thượng tọa bộ kia lại lập nhãn v.v... có cả tánh trong, ngoài, nhất định không thành, do không có chỗ nào nói. Nhãn v.v... kia, nếu khi làm đối tượng nương dựa của nhãn thức v.v... thì lập làm tánh trong. Nếu khi tạo cảnh nơi sở duyên của ý thức, thì lập làm tánh ngoài. Do tánh nầy tức phá ý căn đã dẫn, vì như nhãn v.v... không có nói.

Như thế nào tự gọi là sư khéo giải thích vấn nạn mà tuyệt nhiên chưa biết phương pháp lập đồng dụ?

Đã có thể như thế, thì đâu có nêu ý xa? Vì thành nhãn căn có cả tánh trong, ngoài, lẽ ra chỉ gần nêu tai làm pháp đồng. Vì thành nhĩ căn chung

tánh trong, ngoài, lẽ ra cũng nêu mắt gần làm pháp đồng. Thượng tọa bộ kia nói: Đã lập nhãn v.v... có cả tánh trong, ngoài, quyết định nên thành. Như Đức Thế Tôn nói: Bí-sô phải biết! Tất cả các nhãn hiện có hoặc quá khứ, hoặc vị lai, hoặc hiện tại, hoặc trong, hoặc ngoài, cho đến nói rộng, ý cũng như thế.

Nếu vậy thì có lỗi thái quá, như Khế kinh nói: Ở trong thân nội, trụ quán theo thân, cho đến nói rộng. Lại như kinh nói: Tất cả các sắc, hoặc quá khứ, vị lai, hiện tại, hoặc trong, ngoài, cho đến nói rộng.

Trong sắc v.v... đã không có tánh nội, kinh không nên nói các lời nói hiện có. Trong thọ, tưởng, hành, như thế nào có nội?

Lại, ở trước tự nói: Nếu vì sáu thức tạo ra đối tượng nương tựa, kiến lập làm trong, đã thừa nhận như thế, sắc, thọ v.v... chẳng phải đối tượng nương tựa của thức, lẽ ra chỉ gọi là ngoài, sao kinh lại nói trong? Như sắc, thọ v.v..., dù nói lời nói trong, mà chẳng phải xứ trong,

chỉ thuộc xứ ngoài. Nhãn v.v... như thế, dù nói là lời nói ngoài mà chẳng phải pháp xứ, chỉ thuộc về xứ trong.

Hỏi: Nếu như vậy thì kinh nói có ý thú gì?

Đáp: Ý thú của kinh nầy nên cùng tư duy tìm cầu điều mà ông đã nói ở trên, lại không đúng.

Nay ta sẽ ***Giải thích:***

Ý thú của kinh nầy: Nghĩa là nhãn v.v... kia được thức nương tựa, gọi là trong, sở duyên như sắc v.v... gọi là ngoài, kia, đây không có tranh chấp.

Lại, như nhãn căn được thức nương dựa, đã, đang, sẽ sinh, gọi là trong, trái với trong nầy nói là ngoài, cho đến ý căn trong, ngoài cũng thế. Nếu các cảnh như sắc v.v... cùng chỗ dựa của thức đồng một thân chuyển, gọi là trong, trái với trong nầy nói là ngoài.

Như thế, căn cứ ở xứ, căn cứ ở thân, chỗ dựa nhằm kiến lập trong, ngoài, không trái với Thánh giáo, thuận theo pháp tướng. Cho nên, Thượng tọa bộ đã lập nhãn v.v... có cả tánh trong, ngoài, nhất định là không thành, chẳng phải chỉ không thành mà tướng, lại lẫn lộn, do chấp nhãn v.v... tạo ra chỗ nương tựa, cảnh duyên của thức làm tánh trong, ngoài, vì tạp loạn nhau, nghĩa là nếu khi ý thức duyên, đối tượng nương tựa làm cảnh khởi, ý nầy sẽ nói đặt để ở nhóm nào? Không lẽ ở trong, vì sở duyên của ý thức, không nên ở ngoài, vì đối tượng nương tựa của ý thức. Không nên ở trong, ngoài, vì chẳng phải do kinh nói, nên gặp không có kinh nói.

Ý căn như thế, hoặc trong, hoặc ngoài, hoặc có cả trong, ngoài. Hỏi:

Há không nói có tâm trong ngoài chăng?

Đáp: Đây là căn cứ dựa vào thân nói là trong, ngoài. Nếu khác với giải thích nầy, thì lẽ ra đối với tánh trong như thọ v.v... không thành. Lại, lẽ ra đối với tâm không đủ ba quán. Chỉ trụ tâm bên ngoài trụ quán theo tâm, vì không chấp nhận có, nên thuyết kia chấp như thế, khi tâm được ý thức làm sở duyên, gọi là ngoài. Ý thức nầy gọi là trong, tâm thường được thức làm chỗ nương tựa.

Nếu cho nhãn v.v… khi ý thức duyên, cũng chỉ gọi là trong, thì điều nầy có lỗi gì? Chẳng phải nhãn v.v... kia có lúc không được tự phát ra thức, làm chỗ dựa của tánh. Như thế, Thượng tọa bộ lập môn trong, ngoài, trái với Khế kinh. Không thành rối loạn nhau, chỉ các đại luận sư A-tỳ-đạt-ma của ta đã lập, thuận với kinh, thành tựu, không có lỗi tạp loạn.

Đã nói trong, ngoài. Trong mười tám giới, có bao nhiêu đồng phần? Bao nhiêu đồng phần kia? Tụng nói:

Pháp đồng phần, hai khác
Tạo, không tạo nghiệp mình.

Luận nói: Chỉ có một pháp giới được gọi là Đồng phần. Nay, trước nên nói về tướng, đồng phần của cảnh. Nếu cảnh nhất định làm sở duyên cho thức, lại như pháp giới làm sở duyên nhất định cho ý thức kia, thì đó là không chung. Thức đối với cảnh sở duyên trong đây là các pháp đã sinh, đang sinh và sẽ sinh thì gọi là đồng phần. Ý thì năng duyên khắp tất cả cảnh. Cho nên đối với cảnh của ba đời và chẳng phải đời, không có một pháp giới nào mà đối với nó không có một ý thức vô biên đã, đang, sẽ sinh Hai niệm(trước, sau) thì ý thức, tức có thể duyên khắp tất cả pháp. Do vậy, pháp giới thường gọi là đồng phần.

Hai khác, nghĩa là mười bảy giới còn lại đều có đồng phần và đồng phần kia.

Hỏi: Sao gọi đồng phần, đồng phần kia?

Đáp: Nghĩa là tạo ra nghiệp mình, không tạo ra nghiệp mình. Nếu tạo ra nghiệp mình, thì gọi đồng phần, không tạo ra nghiệp mình, gọi là đồng phần kia.

Hỏi: Nhãn v.v... nói là đồng phần, đồng phần kia là sao?

Đáp: Tạm thời, đồng phần của mắt, nói có ba thứ, nghĩa là đối với giới sắc đã, đang, sẽ thấy. Còn đồng phần kia của mắt, nói có bốn thứ, nghĩa là sự trái nhau nầy và pháp bất sinh.

Các sư phương Tây nói có năm thứ đồng phần kia của mắt, nghĩa là

pháp bất sinh, lại chia làm hai: là sự khác nhau của tướng có thức và không thức. Như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân cũng như thế, đều đối với cảnh của mình, nên nói là tác dụng của mình. Đồng phần của giới ý, nói có ba thứ. Nghĩa là đối với sở duyên, đã, đang, sẽ hiểu rõ. Đồng phần kia của ý chỉ có một thứ, nghĩa là pháp bất sinh. Đồng phần của giới sắc, nói có ba thứ, nghĩa là cái thấy của mắt đã, đang, sẽ diệt. Đồng phần kia của giới sắc, nói có bốn thứ, nghĩa là trái nhau với ba thứ nầy và pháp bất sinh. Nói rộng cho đến giới xúc cũng thế, đều đối với căn của mình, nên nói tác dụng của mình. Sáu thức như nhãn thức v.v... vì căn cứ vào sinh, bất sinh, lập ra hai phần, như nói về giới ý. Nếu mắt đối với một là đồng phần, đối với tất cả khác, cũng là đồng phần. Ở đây, nếu đối với một là đồng phần kia, thì đối với tất cả khác, cũng là đồng phần kia, nói rộng cho đến giới ý cũng vậy, sắc thì không đúng. Đối với người nhìn thấy là đồng phần, đối với người không thấy, là đồng phần kia. Hoặc có các sắc ở trên núi Diệu cao v.v... mà trú. Đối với tất cả hữu tình, là đồng phần kia. Người có thiên nhãn vì không có tác dụng, nên cũng không quán sắc kia. Hoặc có các sắc, chỉ đối với một hữu tình, gọi là đồng phần, như một mình, lén giấu riêng, đã, đang, sẽ quán. Hoặc có các sắc đối với trăm ngàn hữu tình gọi là đồng phần, như cùng ngắm mặt trăng, ca múa, đánh đập v.v...

Hỏi: Lại có duyên gì nói về đồng phần và đồng phần kia khác với sắc?

Đáp: Chấp nhận nhiều hữu tình đồng thấy một sắc, không có dùng một mắt mà hai hữu tình xem. Đối với tiếng thì nói như sắc, vì là cảnh chung. Còn ba thứ hương, vị, xúc, như nói giới trong, vì chẳng phải cảnh chung. Nhưng các thế gian đều dựa vào danh tưởng giả, có nói: Chúng ta đồng ngửi hương nầy, đồng nếm vị nầy, đồng cảm giác xúc nầy.

Hỏi: Thế nào là nghĩa đồng phần, đồng phần kia?

Đáp: Phần, nghĩa là giao thiệp, vì đồng có phần nầy, nên gọi đồng phần.

Hỏi: Thế nào là giao thiệp?

Đáp: Nghĩa là căn, cảnh, thức lại giao thiệp nhau, tức là nghĩa lần lượt thuận theo nhau. Hoặc lại phần: Vì là đã tác dụng, lại giao thiệp nhau, nên trước nói: Nếu tạo ra nghiệp mình, gọi là đồng phần. Hoặc lại phần: Là xúc đã sinh, vì dựa vào sự giao thiệp của căn, cảnh, thức sinh, vì đồng có phần nầy, nên gọi đồng phần, tức đồng có dụng, đồng có nghĩa xúc. Trái nghịch với đồng phần nầy, gọi là đồng phần kia. Do chẳng phải đồng phần nhưng, đồng phần chủng loại với đồng phần kia, nên gọi là đồng phần kia.

Hỏi: Thế nào là đồng phần của chủng loại kia?

Đáp: Nghĩa là tướng đồng thấy của đây và kia, đồng xứ, đồng giới, làm nhân lẫn nhau hệ thuộc lẫn nhau, dẫn sinh lẫn nhau nên đồng phần chủng loại.

Đã nói đồng phần và đồng phần kia. Trong mười tám giới, có bao nhiêu giới là đối tượng đoạn của Kiến đạo đoạn, bao nhiêu giới do Tu đạo đoạn, bao nhiêu giới không phải đối tượng đoạn? Tụng nói:

Tu đoạn mười lăm giới
Ba giới sau cả ba
Không nhiễm, chẳng sáu(ý) sinh
Sắc không thuộc kiến đoạn.

Luận nói: Mười lăm giới. Nghĩa là mười giới sắc và năm giới thức, chỉ Tu đạo đoạn: Mười lăm giới nầy chỉ Tu đạo đoạn. Ba giới sau, nghĩa là giới ý, giới pháp và giới ý thức, vì nói sau cùng ở trong sáu, ba. Có cả ba... nghĩa là ba giới sau nầy, mỗi giới đều có cả ba thứ. Tám mươi tám tùy miên trong đây và pháp tâm, tâm sở và tương ưng kia, và các đắc kia, nếu sinh v.v... kia, các pháp cùng có, đều do Kiến đạo đoạn, hữu lậu khác, đều do Tu đạo đoạn, tất cả vô lậu, đều chẳng phải đối tượng đoạn.

Trong đây, có thuyết nói: Thánh đạo đầu tiên, lúc sát-na sinh, tánh của các phàm phu, tất cả đều không bao giờ thành tựu. Cho nên, tánh nầy cũng do Kiến đạo đoạn. Kinh nói: Dự lưu được pháp không đọa, chẳng phải không dứt hẳn, có công năng chiêu cảm đường ác, với nghiệp thân, ngữ, ý, được dứt hết đường ác, gọi pháp không đọa. Lại nói: Ta đã hết Na-lạc-ca, cho đến nói rộng.

Tận là nghĩa đoạn. Như A-la-hán, được thọ ký rằng: "Sự sinh tử của ta đã hết". Cho nên nhiễm ô có thể với lấy nghiệp thân, ngữ v.v... của đường ác, cũng do Kiến đạo đoạn vì đều rất trái với Kiến đạo đoạn. Vì ngăn dứt thuyết nầy, nên lại nói: Không nhiễm chẳng phải sắc của sáu sinh, nhất định chẳng phải Kiến đạo đoạn. Tánh phàm phu kia là không nhiễm ô, thuộc về tánh vô ký. Tánh nầy nếu nhiễm ô thì phàm phu cõi Dục lìa tham dục rồi lẽ ra chẳng phải phàm phu. Đắc thành tựu nầy, dựa vào hệ thuộc sinh thân, vì thế không nên sinh ở địa cõi khác, thành tánh phàm phu của địa cõi khác. Nếu phàm phu nầy là người khéo dứt thiện căn, vì chẳng phải phàm phu, nên thuộc về tánh vô ký không nhiễm ô, đã không nhiễm ô, chẳng phải đối tượng đoạn của Kiến đạo. Nếu Kiến đạo đoạn thì lẽ ra là nhẫn đoạn, nếu do nhẫn đoạn, thì khi nhẫn đang khởi, cũng nên thành tựu thì bậc Thánh cũng là phàm phu.

Lại, pháp không nhiễm thì nhất định chẳng phải Kiến đạo đoạn, mà là khi duyên phiền não kia, rốt ráo đoạn, mới gọi đoạn.

Lại, chẳng phải sáu sinh, cũng chẳng phải Kiến đạo đoạn. Sáu, nghĩa là xứ ý, khác ý nầy mà sinh, gọi chẳng phải sáu sinh, là nghĩa từ năm căn như nhãn căn v.v... sinh tức năm thức v.v... duyên theo các cảnh như sắc v.v... Vì môn ngoại chuyển, nên chẳng phải Kiến đạo đoạn.

Lại, các sắc pháp, nếu nhiễm, không nhiễm, cũng chẳng phải do Kiến đạo đoạn trừ, như pháp không nhiễm duyên phiền não kia, khi rốt ráo dứt trừ, mới gọi là đoạn.

Nghĩa đoạn thế nào? Lược có hai thứ:

1. Đoạn lìa buộc.

2. Đoạn lìa cảnh.

Đoạn lìa buộc: Nghĩa là như Khế kinh nói: không có kết của nhãn nội, biết rõ như thật: Ta không có kết của nhãn nội.

Đoạn lìa cảnh: Như Khế kinh nói: Bí-sô các thầy! Nếu có thể dứt trừ tham dục ở mắt, gọi là mắt được dứt trừ hẳn tham dục.

Các đại luận sư A-tỳ-đạt-ma y theo thứ lớp của kết kia, lập ra hai thứ đoạn:

1. Đoạn tự tánh.

2. Đoạn sở duyên.

Nếu pháp là kết và một quả v.v..., khi đối trị sinh, đối với kết kia được dứt trừ, gọi là đoạn tự tánh. Vì do dứt Kết kia, nên đối với sở duyên, ấy là được lìa sự trói buộc, không cần ở trong đó được không thành tựu, gọi đoạn sở duyên. Tất cả trong đây, nếu là sắc hữu lậu hoặc không nhiễm ô và trên pháp sinh v.v... của các đắc kia, có Kiến đạo đoạn và Tu đạo đoạn, bị các kết trói buộc, các kết như thế, khi dứt trừ dần dần, ở mỗi phẩm, đều trên thể riêng, khi khởi ly hệ đắc, các kết kia và một quả v.v... đều được gọi là đã đoạn. Sắc hữu lậu kia và không nhiễm ô. Không có sắc hữu lậu và trên các pháp như sinh v.v... các đắc kia, các đắc ly hệ, bấy giờ, chưa khởi, chưa gọi là đoạn. Do các pháp đó chỉ tùy theo ở địa kia, vì được đoạn do đạo Vô gián sau cùng, nên chẳng phải các Kiến đạo có thể thuận theo lìa nhiễm theo thứ lớp riêng của địa.

Thế nào là có thể dứt các pháp như sắc v.v... kia?

Kiến Thánh đế: Các pháp đường ác, vì các duyên thiếu, nên đã được bất sinh, vì duyên phiền não kia chưa dứt hết, nên cũng chưa gọi là đoạn. Nếu pháp chưa đoạn, đã được bất sinh, hoặc không thành tựu, thì pháp nầy

và pháp đã đoạn có gì khác nhau?

Đoạn là căn cứ ở đạo đối trị, khiến được lìa trói buộc, chẳng phải nói là bất sinh, hoặc không thành tựu. Vả lại, vì chẳng phải bất sinh, nên gọi là đoạn, vì không nhất định. Vì sao? Vì hoặc có pháp đã đoạn, mà vẫn được sinh, như quả dị thục v.v… trong thân hữu tình kia, tùy theo đối tượng thích ứng của quả dị thục đó, hoặc có khi pháp đã đoạn, cũng được bất sinh, như thân kiến v.v... hoặc có chưa đoạn, đã được bất sinh, như trong thân bậc Thánh chưa lìa nhiễm, không có tất cả ái v.v… quá khứ và các pháp bất sinh của đời vị lai.

Nếu các vô vi đã được nhẫn, nghĩa là pháp tà kiến v.v... hết thảy pháp như thế, hoặc có pháp chưa đoạn, mà cũng được sinh, như pháp khác, tùy theo đối tượng thích hợp của pháp đó, cũng chẳng phải không thành, nên gọi là đoạn, vì cũng không nhất định. Vì sao? Vì hoặc có pháp đã dứt, mà vẫn thành tựu, như pháp không nhiễm ô trong thân hữu tình kia, tùy theo vào đối tượng thích ứng của pháp đó. Các pháp nhiễm ô, nếu các pháp đó đã dứt rồi, nhất định không thành tựu. Hoặc pháp nhiễm ô, pháp đó dù chưa đoạn mà không thành tựu, như người chưa lìa dục, được Noãn tùy chuyển giới. Các người đã phạm giới ác, xả, nhưng chưa dứt, vì đạo Vô gián sau cùng đã dứt, chẳng phải chín phẩm nghiệp thân, ngữ dứt dần.

Các người nhiễm ô, vì lỗi cũng ít, các loại v.v... như thế, hoặc có loại khi chưa dứt mà cũng thành tựu, như các pháp khác, tùy đối tượng thích hợp của pháp đó.

Có sư khác nói: Chiêu cảm hai nghiệp thân, ngữ của đường ác v.v... chẳng phải Kiến đạo đoạn, vì khởi thân cận v.v... nên chẳng phải do Kiến đạo đoạn. Có pháp khác đối với lời nói vấn nạn về lỗi của thuyết nầy. Hiện thấy nghiệp đã khởi gần phẩm khác, đạo của phẩm khác sinh, mới có thể dứt hẳn. Cho nên, thuyết kia nhất định không đúng?

Vấn nạn nầy không đúng, vì nên xem xét, tư duy, cũng thấy khởi nghiệp gần gũi v.v… của phẩm nầy. Đạo của phẩm nầy sinh, thì có thể dứt hẳn.

Sao không dẫn phẩm nầy để chứng minh nghĩa đoạn kia?

Nếu Kiến đạo đoạn, thì lẽ ra thân cận với phẩm kia khởi, nhưng không nên dùng đạo kia làm phẩm cố định, vì phẩm cố định, nghĩa là do chẳng phải bị cách biệt do sức của hoặc khắp, cho nên phẩm riêng, dù có mười ba, nhưng nói là năm môn, dùng làm phẩm nhất định. Do đó chứng biết, hai nghiệp thân, ngữ, nếu gần gũi phẩm khởi nầy, tức phẩm nầy cùng dứt trừ nghiệp nầy.

Đã chẳng phải vì cùng khởi gần hoặc do Kiến đạo đoạn, nên chẳng phải Kiến đạo đoạn. Cho nên, thuyết kia chẳng phải không đúng, mà Khế kinh nói: Các người tà kiến khởi nghiệp thân, ngữ, ý đều là tà. Điều nầy không trái nhau. Kinh chỉ nói: ba nghiệp mà người tà kiến khởi, không nói ba nghiệp mà tà kiến khởi. Hoặc do tà kiến khởi phiền não tham v.v... do Tu đạo đoạn làm nhân đẳng khởi, vì phát khởi nghiệp nầy, nên tạo ra thuyết nầy. Nhưng phiền não tham v.v... do Tu đạo đoạn, có thể làm nhân gần, đẳng khởi sát-na, phát khởi nghiệp nầy, nên nói hai nghiệp thân, ngữ hữu lậu, chỉ do Tu đạo đoạn.

Lại, trong Khế kinh nói người Dự lưu cho rằng: Ta đã dứt hết Na-lạc-ca v.v... Thuyết nầy đối với quả Dự lưu kia, được phi trạch diệt, không bao giờ sinh lại, nên gọi là hết.

Trong đây, có vấn nạn: Nếu pháp vị lai, không bao giờ sinh lại, nói là hết, pháp bất sinh nầy, tướng nó như thế nào?

Lẽ ra như quá khứ, gọi pháp không diệt, nhưng khi đối với pháp kia, hoàn toàn chưa có tự "thể"?

Sao có thể nói pháp kia là pháp sinh, hoặc pháp bất sinh?

Thuyết ấy nên tư duy lựa chọn: Pháp ở vị lai, vì hữu vi không có. Có thể tạo ra vấn nạn nầy. Lại, thuyết ấy nên gạn hỏi lời Đức Thế Tôn đã nói: Pháp ác bất thiện chưa sinh, ngăn dứt khiến cho nó không sinh. Lại nói: Diệt nầy khác không còn nối tiếp. Lại nói về sự ngăn dứt, gọi là dứt trừ các lậu. Đối với lời nói nầy, cũng nên gạn hỏi, vấn nạn. Nhưng ở vào thời gian kia, hoàn toàn chưa có tự "thể", làm sao có thể nói là bất sinh, không nối tiếp và ngăn dứt, hoặc trái với đây. Cho nên, đã nói: Không bao giờ sinh lại, nên gọi là hết, chẳng phải không đúng.

Lại, như lời nói đoạn, nghĩa có khác nhau, nói hết cũng vậy, không thể so sánh đồng. Như Khế kinh nói: Có thể dứt tài sản chứa góp, tức hoặc nhiều hoặc ít. Lại nói: Có thể dứt trừ việc sát sinh v.v.... Nói tận nầy cũng nên như thế, không thể so sánh.

Lại, kinh dù nói Bổ-đặc-già-la kiến đế viên mãn, nhưng chung quy không cố tư duy cắt đứt mạng sống chúng sinh, cho đến nói rộng. Tận nầy cũng không thể chứng thành nghiệp sắc là Kiến đạo đoạn.

Do đó, trong kinh nói: "Vì A-la-hán đồng với lời này". Nhưng trong kinh nầy, vì người sơ học, nhất định không có ý ác nặng, ưa theo đuổi, nên tạo ra thuyết nầy. Các A-la-hán dứt trừ nhân gần kia, vì chủng loại ở đây hết, nên tạo ra thuyết nầy.

Cho nên, các kinh chẳng phải chứng nghĩa kia, do không nhiễm nầy

chẳng phải là sáu sinh sắc, nhất định chẳng phải Kiến đạo đoạn, lý ấy cực thành.

Như thế, đã nói Kiến đạo đoạn v.v... Trong mười tám giới, có bao nhiêu giới là kiến? Bao nhiêu giới chẳng phải kiến? Tụng nói:

Nhãn, một phần giới pháp
Tám thứ gọi là kiến.
Năm thức tuệ câu sinh
Chẳng phải kiến, không độ.
Mắt thấy sắc đồng phần
Chẳng phải mắt, nương thức

Truyền thuyết: Không thể quán Bị các sắc che lấp.

Luận nói: Mắt hoàn toàn là kiến, và một phần giới pháp bao gồm tám thứ là kiến ; các thứ khác đều chẳng phải kiến.

Tám thứ ấy là năm kiến nhiễm ô như thân kiến v.v... cùng chánh kiến thế gian, chánh kiến Hữu học, chánh kiến Vô học. Trong giới pháp, tám thứ nầy là kiến, thứ khác chẳng phải kiến. Trong tất cả pháp, chỉ có hai pháp, là tự thể của kiến. Trong pháp có sắc, chỉ mắt là kiến, trong pháp Vô sắc, hành tướng sáng suốt, nhạy bén, cảnh giới, so lường, tuệ chuyển môn nội, là kiến, chẳng phải pháp khác. Tướng mắt trong đây, như trước đã nói. Thế gian đều hiểu ngắm xem, các sắc, vì trái nhau với bóng tối, vì tác dụng trong sáng, nhạy bén, nên gọi là mắt kiến, năm kiến nhiễm ô (trong phẩm Tùy miên sẽ nói về tướng của kiến).

Chánh kiến thế gian: Là tuệ vượt hơn, thiện hữu lậu, tương ưng với ý thức.

Chánh kiến Hữu học: Nghĩa là tất cả tuệ vô lậu trong thân Hữu học.

Chánh kiến Vô học: Nghĩa là tuệ vô lậu quyết định trong thân học.

Vô Một chánh kiến nói thâu có đủ ba thứ, triển khai riêng thành ba, vì chỉ rõ ba kiến khác nhau của địa phàm phu Hữu học và Vô học. Lại, chỉ bày rõ vì tu tập dần sinh. Thí như ban đêm không có sáng sáng trăng, mây, mù sương, tối tăm, mà đi dạo nơi hiểm trở, sắc tượng đã trông thấy đều, là điên đảo, năm kiến nhiễm ô quán pháp cũng thế. Ví dụ như ban đêm, có ánh sáng trăng v.v..., trừ các tối tăm mù mịt, mà đi dạo nơi trở ngại nguy hiểm, phần ít tượng sắc trông thấy, trong sáng rõ ràng, chánh kiến thế gian quán pháp cũng vậy. Ví dụ như lúc ban ngày, mây giăng ở trên, che khuất mặt trời, mà đi dạo nơi bằng phẳng, tượng sắc trông thấy, sáng, rõ tăng dần. Chánh kiến Hữu học quán pháp cũng vậy. Ví như ban ngày, ánh nắng mặt trời chói chang, ánh sáng tuôn chảy, ít sương mù, trời trong, thoáng đãng,

mà đi dạo trên đường bằng phẳng, tượng sắc trông thấy rất trong sáng. Chánh kiến Vô học quán pháp cũng vậy. Như thế người mới bắt đầu tu hành, tập dần tuệ sinh, dứt trừ sự ngu tối khác nhau trong tâm mình.

Như thế, như thế, đối với các cảnh nơi sở duyên, chánh kiến tăng dần trong sáng có khác, chẳng phải cảnh nơi sở duyên có tịnh, bất tịnh là do chính tự tuệ giác có bị chướng nhơ hay không, nên nói là cảnh nơi sở duyên có tịnh, bất tịnh.

Các kiến như thế, loại chung có năm:

1. Loại vô ký.

2. Loại nhiễm ô.

3. Loại thiện hữu lậu.

4. Loại Hữu học.

5. Loại Vô học.

Trong loại vô ký, nhãn căn là kiến, các căn như nhĩ v.v... tất cả tuệ vô phú vô ký v.v... đều chẳng phải kiến.

Trong loại nhiễm ô, năm kiến là kiến, tuệ nhiễm ô khác đều chẳng phải kiến, nghĩa là tham, giận, mạn, vô minh, không chung, nghi, tuệ câu sinh. Pháp nhiễm ô khác, cũng đều chẳng phải kiến.

Trong loại Hữu học, không có tuệ, chẳng phải kiến, chỉ có tuệ khác chẳng phải kiến.

Trong loại Vô học, tận vô sinh trí và trí khác chẳng phải kiến. Tất cả tuệ Vô học khác đều là kiến.

Trong loại thiện hữu lậu, chỉ tuệ thiện, tương ưng với ý thức là kiến, tuệ khác đều chẳng phải kiến.

Có sư khác nói: Tuệ thiện hữu lậu tương ưng với ý thức, cũng có khi chẳng phải kiến, nghĩa là tuệ do thân năm thức được tuệ dẫn phát, phát tuệ hữu biểu, tuệ khi mạng chung. Lại, ở trong loại thiện hữu lậu nầy, tuệ câu sinh của năm thức cũng chẳng phải kiến.

Vì sao các tuệ bị ngăn dứt như thế đều chẳng phải kiến?

Vì mức độ không quyết định, chỉ có tướng tuệ đã nói như trước kia, là tự thể của kiến, nghĩa là trong Vô sắc hành tướng sáng suốt, nhạy bén, cảnh giới so lường, do tuệ chuyển vận môn nội, là kiến chẳng phải thứ khác. Chỉ tướng tuệ nầy vì có công năng mức độ quyết định, đối với cảnh nơi sở duyên, chuyển vận suy xét, chẳng phải tuệ bị ngăn dứt khả năng quyết đoán, xét nghĩ đối với cảnh sở duyên, cho nên gọi là chẳng phải kiến.

Nói mức độ quyết định. Nghĩa là đối với cảnh giới, xét nghĩ là trước

hết, quyết đoán, lựa chọn là rốt ráo.

Nếu, nhãn căn đã không có tướng mạo nầy, nên không gọi kiến, Há không nói trước?

Vì thế gian đều hiểu, quán chiếu sắc, vì trái với bóng tối, vì tác dụng sáng suốt, nhạy bén, nên mắt cũng gọi kiến. Khế kinh cũng nói: Mắt thấy các sắc. Nếu mắt thấy thì sao không đồng thời được tất cả cảnh? Không có lỗi nầy. Vì thừa nhận phần ít mắt có thể thấy sắc. Phần ít là sao? Nghĩa là mắt đồng phần, tướng của mắt đồng phần, đã nói như trước. Thức được trụ, duy trì, là trở thành đồng phần, chẳng phải tất cả căn đồng thời với thức chính nó, đều được trụ giữ, nên không có lỗi nầy.

Nếu vậy, thì kiến kia có thể nương tựa thức, là kiến chẳng phải mắt, vì chủ yếu là nhãn thức sinh, mới có thể kiến. Không như vậy thì vì sức nhãn thức được gìn giữ an trụ, tác dụng vượt hơn sinh, như dựa vào tác dụng vượt hơn của sức củi, lửa sinh. Nếu tác dụng thấy sắc là pháp sinh của thức, thì tác dụng thấy sắc nầy, khi lìa mắt nên sinh! Do thức nuôi lớn câu sinh đại chủng, khiến cho khởi căn vượt hơn, có khả năng nhìn thấy các sắc, vì thế, không nên nói thức của dựa vào kiến, ai có trí sẽ nói thế nầy: Vì có các nhân duyên có thể sinh phân biệt rõ, như thế phân biệt rõ tức là nhân duyên có thể sinh kia. Thức là nhân của kiến, chẳng phải thể của kiến.

Vì sao nhất định biết nhãn thức chẳng phải kiến?

Vì lý, giáo không có. Lý không có, vì các thức như nhĩ thức, v.v... không có sai khác. Nhãn thức đối với các thức như nhĩ thức v.v… có gì khác nhau mà chỉ gọi là kiến? Cho nên, không nên nói thức là thể của kiến.

Nếu cho rằng chỗ dựa là căn sai khác nên thức khác, vì lý không nên như thế. Vì thức do chỗ dựa có sai khác, chỉ có thể do tưởng chuyển đặt tên nhãn thức, không nên vì chỗ dựa có sai khác, mà thay đổi pháp tánh, chuyển thành thể của kiến, như dựa vào lửa của cỏ, cây, phân bò, trấu v.v… tên tuy thay đổi mà tánh lửa đồng. Các thức đối với nhau tánh loại không khác. Nói chỉ dựa vào nhãn thức, cái thấy chẳng khác, đây nói là tùy tình, không dựa theo chánh lý. Nếu do duyên sắc nầy thành thấy thì ý thức duyên sắc cũng nên thành thấy. Chỉ vì duyên hiện sắc nên thành thấy, về lý cũng không đúng, vì không có nhân khác. Duyên với cảnh ba đời, tuệ và kiến nghĩa ấy cực thành, thức duyên sắc ở quá khứ, vị lai cũng nên thành kiến, có thức ở khứ lai duyên với cảnh hiện sắc, nên chấp nhận đám người mù thành thấy hiện sắc? Nếu nói đó là ý thức chẳng phải thể của thấy, nhãn thức cũng nên chấp nhận thể chẳng phải kiến. Chẳng phải một loại ít là thể

của kiến, một ít thể chẳng phải kiến, lý không trái nhau.

Thế nào là một loại? Một phần ít là thiện, một phần ít chẳng phải thiện, điều nầy cũng nên như vậy, không nên so sánh vì nghĩa của thể khác nhau. Các thức như nhãn thứ v.v… thể loại tuy đồng mà có loại nghĩa thiện v.v… sai khác, như nghĩa thể của lửa. Cảnh tướng phân biệt rõ trong loại thể của thức có loại nghĩa tịnh, phi tịnh sai khác, gọi là thiện, phi thiện, không thể vì nghĩa loại có sai khác tức khiến cho loại thể cũng có sai khác, như lửa tuy có dữ dội, suy yếu, có khói, không khói, vì duyên nơi đối đãi không đồng, có nghĩa loại sai khác mà thể loại chúng không có phận biệt, nóng là tự tánh.

Như thế, cảnh tướng phân biệt rõ của các thức, loại thể dù đồng, nhưng vì có loại nghĩa sai khác như thiện v.v..., nên đã dẫn ví dụ, không thành nghĩa bào chữa. Nếu cho, loại thể các thức dù đồng, nhưng có loại nghĩa kiến v.v... riêng, lý ấy không đúng. Kiến là tướng riêng loại thể của các pháp, vì không nên chấp làm loại nghĩa riêng, nên chẳng phải như thiện v.v... vì chung khắp tất cả pháp như thức v.v...

Như thế lại nói là không có nhân duyên, nhãn thức thành kiến, do nói về lý không có. Nói giáo không có, nghĩa là không có chí giáo, nói kiến của nhãn thức, khiến nghe, sinh hiểu biết. Chỗ nào trong kinh cũng đều nói về nhãn và tuệ, gọi kiến có thể được. Lại, nói nhãn thức là kiến chẳng phải mắt, trái với thế gian, vì thế gian chỉ nói không có mắt, gọi là mù, chẳng phải không có nhãn thức, nghĩa là mù chỉ do không thành tựu mắt, không do nhãn thức thành và không thành, chẳng phải sinh tĩnh lự thứ hai trở lên. Lúc nhãn thức kia không hiện tiền, có mắt không có nhận thức, có thể gọi người mù. Lại, các người mù dù thiếu nhãn căn, nhưng thành tựu nhãn thức, nên không gọi mù, cũng không nên gọi là không thấy, nếu nói kiến thức không hiện tiền, nhưng dù là thành tựu, mà nói là mù, thế thì các người có mắt của thế gian, vì thức không khởi, nên lẽ ra cũng gọi mù.

Lại nếu nhãn thức có công năng phân biệt tướng, khiến phân biệt thức khác, được gọi là kiến ấy, công năng phân biệt tướng nầy, lẽ ra tức là thấy. Nếu nhãn thức nầy không có công năng phân biệt tướng, khiến phân biệt tướng thức khác, mà nói nhãn thức là kiến, chẳng phải thứ khác, nên như vua ác đã ban giáo lệnh.

Há không như tuệ, kiến nầy cũng thế chăng?

Ví dụ như các tuệ trạch pháp làm tướng, có lúc là kiến, cũng là phân biệt lựa chọn, đôi khi chẳng phải kiến, chỉ là phân biệt, lựa chọn. Cũng thế, các thức lấy nhận rõ cảnh làm tướng, có khi là kiến cũng là phân biệt rõ, có

khi chẳng phải kiến, chỉ là phân biệt rõ, do đó, tức giải thích lời vấn nạn kia. Nếu thức có thể kiến, cái gì lại phân biệt rõ?

Vì thừa nhận kiến và thức không có sai khác, dẫn ví dụ như thế. Về lý, cùng cực không bằng nhau. Do tướng năng phân biệt, khiến tuệ gọi là kiến.

Chủ thể phân biệt tướng nầy tức là chủ thể kiến, chẳng phải chủ thể phân biệt tướng, khiến thức gọi là kiến, thức nầy năng phân biệt tướng, tức chủ thể thấy.

Nếu chủ thể phân biệt tướng, tức là thấy, tức mắt là đối tượng nương tựa, nghĩa là chủ thể thấy được thành. Thức chỉ do đối tượng nương tựa, vì chỉ gọi là có phân biệt. Hoặc nên nói phân biệt nầy quyết định chủ thể phân biệt tướng, trừ căn, đối tượng nương tựa, lại có pháp nào? chỉ nhãn thức có, nhĩ thức v.v... không có. Lại, thuyết kia đã nói: Như kiến và tuệ, kiến, thức cũng thế. Thừa nhận không có riêng: Cũng nên thừa nhận thể của thức tức là tuệ. Thừa nhận chung kiến trong tương ưng, thể của đó chỉ là tuệ. Lại, nếu kiến, thức không có khác nhau, thì các thức lẽ ra tức kiến, kiến lẽ ra tức các thức.

Người mù, ngủ say v.v... vì sao không thấy?

Nếu cho rằng, bấy giờ, người không có nhãn thức, điều nầy cũng không đúng, vì loại thể đồng. Nhãn thức nầy và loại thể của các thức đâu khác? Khác là không thể thấy. Thức nầy riêng chủ thể thấy. Các bào chữa như thế v.v... trước kia đã rộng ngăn. Hoặc một pháp, lẽ ra có hai thể:

1. Thể, chủ thể thức.

2. Thể, chủ thể kiến.

Nếu chẳng phải thể kiến, thừa nhận chủ thể kiến: Tức chỗ ông y cứ, có lỗi lầm lớn. Nếu cho rằng, như tuệ, chủ thể kiến, chủ thể lựa chọn, về lý không trái, tuệ nầy cũng như thế.

Nếu không như vậy, kiến, tuệ không có khác nhau. Há không là kiến, thức cũng không có khác nhau?

Nếu vậy thì người có mắt lẽ ra không khác người mù? Vì sao không có mắt mà thành tựu nhãn thức? Được nói là mù? Mà người kia có mắt, thức khác hiện tiền, không gọi là người mù?

Những lỗi như thế, trước đã nói rộng. Cho nên nhất định biết nhãn thức chẳng phải kiến.

Lại có sư khác nói: Dùng đạo lý riêng để lập nhãn thức, nhất định chẳng phải kiến, nghĩa là không thể ngắm xem, vì bị sắc che khuất. Nhưng

ý Kinh chủ không chịu nhân chướng ngại kia, nên trong bài tụng, nêu lên lời nói truyền thuyết, nghĩa là truyền thuyết kia, hiện thấy các sắc bị vách tường v.v... ngăn che, tức là không thể nhìn thấy. Nếu thức thấy, vì thức không có đối, nên tường vách v.v... không trở ngại, nên thấy che khuất sắc, bèn gạn hỏi lời đáp: Đối với sắc bị chướng ngại kia, nhãn thức bất sinh. Thức đã bất sinh, làm sao sẽ thấy?

Lời gạn hỏi nầy thật phi lý, vì nhãn thức đối với sắc kia, nếu thừa nhận được sinh, cũng không thể thấy, vì thuyết trước đã nói: Thức khác vì không có khác nhau, cho nên đã nói: đối với sắc bị che khuất kia, nhãn thức không sinh, thức đã không sinh, làm sao thấy? Điều nầy không thành đáp.

Lại, không nên nói sắc bị che khuất, nhãn thức không sinh, vì về lý không thành, do ý vấn nạn nói: Nếu chấp nhãn thức có tác dụng thấy sắc. Vì thức không có đối, nên đối với sắc bị chướng ngại, nên cũng được sinh.

Nếu cho rằng, như thức phân biệt rõ tác dụng của sắc, đối với sắc bị che khuất, thức không được sinh, về lý cũng không đúng, vì thuyết nầy thừa nhận nhãn thức và nhãn có đối, vì chuyển biến một cảnh. Nếu nói ta nói, cũng đồng với đây, ông không nên như thế, vì không thừa nhận mắt thấy sắc làm cảnh của mắt, về lý không thành.

Lại, vì sao nói thức đã không sinh, làm sao sẽ thấy?

Vì sinh tức là thấy, thấy tức là sinh. Nếu nói: Thức đã không sinh, làm sao sẽ thấy", tức là nói: Thức đã không sinh làm sao sẽ sinh. Hoặc nói: Thức đã không kiến làm sao sẽ kiến. Há không ở đây, lẽ ra là lời vấn nạn chung: Vì sao không sinh? Vì sao không thấy?

Lại, nếu có chấp: Tất cả nhân duyên đều chỉ sinh trước, không có cùng khởi, nghĩa là thức sinh hay không sinh, đều không thể thấy.

Căn cứ ở tông chỉ của thuyết kia, ở đây cũng chẳng đáp.

Lại, đối với lưu ly, vân, mẫu v.v... che lấp, nhãn thức cũng khởi, vì sao nói: Sắc bị che khuất, nhãn thức không sinh?

Nếu cho rằng: Vì ở trong ánh sáng, không có ngăn cách, nên được sinh ấy, vả lại đã thừa nhận nhãn, thức đối với sắc bị chướng ngại, nghĩa sinh được thành, tức lời nói trước của ông, trái với điều mà ông đã thừa nhận. Lại, cái thấy hiện đời dù rời ánh sáng, nhưng nhãn thức vẫn khởi, như người thấy được các sắc tối đen, cầm thú đi đêm cũng thấy các sắc bị ngăn che do đen tối, chẳng phải vì muốn nhìn bóng tối, nên chờ đợi ánh sáng. Nếu nói: Pháp của cảnh giới, nên là như vậy, thì loài cầm thú đi đêm, lẽ ra như con người v.v...? Bị bóng tối che khuất, thức cũng không sinh, không thể nói: Sắc của một bóng tối đen, đối với con người, đối với súc

vật, tánh chúng thường đổi khác.

Nếu nói: Pháp các đường như thế. Không đúng, vì các đường là dị thục, nên mèo, chồn, chó v.v... ở trong bóng tối đen, khởi tâm nhiễm ô, vì nhận lấy các sắc, nên chỉ mắt dị thục thuộc về thể đường, nên có thể ở trong đó, chấp như thế nầy: Pháp dị thục là như vậy. Ở trong các đường, hoặc có công năng nhận lấy sắc bị bóng tối che khuất.

Nếu cho rằng, đi đêm, mắt của cầm thú v.v... vì thường kèm theo ánh sáng, nên có thể thấy, về lý cũng không đúng, vì không thể được.

Nếu nói vì ít, nên không thể được, đối với sắc của cảnh xa xăm, tác dụng soi rọi, lẽ ra không có, qua đó, nhãn thức không nên được khởi. Cho nên, đã nói: Đối với sắc bị ngăn che, nhãn thức không sinh. Thức đã không sinh, làm sao thấy, chẳng đáp như lý, chỉ vì chưa xem xét sự yêu thích của con người.

Nếu vậy, nhãn căn có thể nhìn thấy luận giả, vì sao không nhận lấy các sắc bị che lấp?

Vì mắt có đối nên đối với sắc bị ngăn che, không có công năng thấy, vì chuyển biến thức với một cảnh nơi đối tượng nương dựa, nên cũng không được khởi.

Ở đây, Kinh chủ lại vấn nạn: Mắt Há như cảnh của thân căn, hợp mới nhận lấy, mà vì nói có đối, nên không thấy sắc kia?

Vấn nạn nầy không đúng, vì không hiểu rõ thuyết nói nghĩa có đối. Vì sao? Vì ở đây, không chỉ nói mắt là chướng ngại vì pháp có đối, nên chỉ nhận lấy cảnh hợp, chẳng phải cảnh không hợp, nên không thể nhận lấy các sắc bị chướng ngại. trong đây cũng căn cứ vào nghĩa cảnh giới có đối, ý nói: Nếu đối với cảnh nầy có bị câu ngại, người kia sẽ ở cảnh khác, lập ra không có chướng ngại, cũng không khởi tác dụng, huống chi đối với tất cả cảnh, có chướng ngại, pháp nên như thế, không thể cùng lúc nhận lấy các cảnh giới.

Nếu vậy, nhãn thức cũng là có đối, không nên chỉ nói mắt có đối, cho nên đối với sắc bị chướng ngại, không có công năng thấy, cũng không nên nói là thức vì chuyển biến với một cảnh nơi đối tượng nương tựa, nên có thể nói là đối với nhãn thức kia không sinh, do tự nói, tất cả cảnh có, vì pháp nên như thế.

Ví dụ nầy không đúng, vì ý không hơn. Về nghĩa của ta, ý nói: Mắt và cảnh giới là tánh có đối, nên sắc là tánh có đối, chướng ngại, nên đối với sắc bị ngăn ngại kia, tác dụng của mắt không sinh, ý và ý thức dù có chỗ nương tựa, chủ thể nương tựa quyết định mà không có tác dụng quyết định

của một cảnh, chẳng phải hai thứ nầy có công năng nhận lấy một cảnh giới cùng lúc. Cảnh giới mà nhãn căn, đối tượng nương tựa đã nhận lấy, tức là nhãn thức, chủ thể nương tựa đã nhận lấy. Lại, tất nhiên đồng thời, cho nên, đối với cảnh giới bị chướng ngại kia, như ngăn dứt tác dụng của mắt, tác dụng của thức cũng vậy. Do đó, nên nói thức vì chuyên với một cảnh nơi đối tượng nương tựa, nên có thể nói đối với nhãn thức không sinh kia, thừa nhận kiến của thức ấy, vì sao không khởi? Há không là mắt, là có đối của cảnh giới, lúc bị cảnh ngọc lưu ly v.v... gây trở ngại, đối với đối tượng chướng kia, cũng có thể khởi tác dụng. Vì sao nói: Nếu ở cảnh nầy có bị trở ngại, ở cảnh khác kia, nếu không có chướng ấy, cũng không khởi tác dụng, huống chi là đối với cảnh có chướng ngại? Há không nói trước kia không cùng có lúc nhận lấy? Khi nhận lấy ngọc lưu ly, không nhận lấy đối tượng chướng, thì không nhận lấy ngọc lưu ly, vì chẳng phải cùng nhận lấy, sẽ không có lỗi trái nhau.

Nếu vậy, vì sao mắt không thể nhận lấy sắc chướng ngại: như vách tường v.v... Ta không đồng với lời ông nói: Ở trong đó, vì ánh sáng không có. Vì sao? Vì thế gian hiện thấy, dù rời ánh sáng nhưng vẫn có thể nhận lấy. Đã nói không đồng, thì vì sao không nhận lấy các sắc chứa nhóm, vì tánh chướng ngại? Thí như sáng, tối là chướng ngại bất đồng, như tối và sáng, dù đồng xứ sắc, nhưng bóng tối đã chướng ngại, người không thể nhận lấy, ánh sáng, con người, sắc bị ngăn ngại, mà không thể nhận lấy vách v.v... đối chướng ngại.

Cũng thế, mặc dù chủ thể nhận lấy các sắc, đối tượng chướng ngại: ngọc lưu ly v.v... nhưng không có khả năng nhận lấy tường vách v.v... đối tượng ngăn ngại, vì nhãn căn nầy chỉ thấy tường vách v.v... không nhận thấy các sắc, đối tượng chướng ngại vách v.v... vì có tánh chướng ngại của sắc chứa nhóm, pháp lẽ ra như thế, không thể tìm tòi gạn hỏi. Có căn, dù chủ thể nhận lấy cảnh không hợp, nhưng vì do ít chướng ngại, mà không thể nhận lấy cảnh không hợp khác. Có căn dù chủ thể nhận lấy đối với cảnh hợp, nhưng vẫn có cảnh hợp, không thể nhận lấy. Kinh chủ nói: Mắt Há như căn, cảnh của thân hợp mới nhận lấy, mà do có đối, nên không thấy sắc kia. Ở đây, nên vấn nạn: Nếu căn, chủ thể nhận lấy cảnh không hợp, thì có thể nhận lấy tất cả không hợp. Nếu không nhận lấy cảnh hợp, thì tất cả hợp, nên chủ thể đều nhận lấy.

Nếu không như vậy, thì lời nói sẽ trở thành không có tác dụng? Cho nên, đã nói: Vì mắt có đối, nên đối với sắc bị ngăn che,

không có công năng thấy. Không có công năng thấy. Vì thức chuyển

với một cảnh làm đối tượng nương tựa, nên có thể nói đối với nhãn thức kia không sinh, thừa nhận thức, kiến, vì sao không khởi?

Lập, phá như thế, về lý, lý cực thành tựu.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 7

Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 7)

Nếu mắt là thấy, thì vì sao Đức Thế Tôn nói: Dùng mắt làm môn, không nói là chủ thể thấy? Như Khế kinh nói: Phạm chí phải biết! Dùng mắt làm môn, chỉ vì thấy sắc, về lý không nên nói thấy tức là môn, chỉ có thể nói: Dựa vào môn được thấy. Chẳng phải Khế kinh nầy nhất định có thể chứng nhãn thức kia là thấy. Không nói nhãn thức dùng mắt làm môn vì chỉ thấy sắc.

Có sư khác chấp: "Dùng mắt làm môn, vì tuệ thấy sắc, lẽ ra phải dứt trừ chấp, xem xét, tư duy chung, tìm tòi ý thú kinh nầy. Tông ta đã ***Giải thích:*** Do các người ngu bị vô minh làm mù lòa, không có người dẫn đường chân chánh. Hoặc chấp: Nếu các hành hoặc sát-na diệt, thì tất cả thế gian lẽ ra đều bị hủy hoại. Do tưởng giả dối nầy, tính lường các hành: Hoặc dừng lại tạm thời, hoặc rốt ráo là thường. Cho nên, Đức Thế Tôn vì chỉ rõ các hành nhân quả, lần lượt từ vô thỉ đến nay, mặc dù sát- na diệt, nhưng không hủy hoại, chẳng phải tất cả quả từ một nhân sinh, cũng chẳng phải không có nhân mà sinh các hành, mật ý vì nói.

Khế kinh như thế, dùng mắt làm môn, chỉ vì thấy sắc, nói rộng cho đến lấy ý làm môn, chỉ vì thấy rõ pháp. Môn là nghĩa duyên. Duyên có hai thứ, nghĩa là chủng loại đồng và chủng loại khác. Trong đây, lại nói về duyên của chủng loại đồng, dùng mắt làm môn.

Vì thấy sắc... nghĩa là mắt sau khởi, mắt trước làm duyên. Vì nói thấy sắc, là biểu thị khởi có tác dụng. Như thế, cho đến xứ ý nên biết.

Lại, Khế kinh nầy vì chỉ rõ mắt v.v... đều có hai tác dụng:

1. Có khả năng làm môn.

2. Có khả năng nhận lấy cảnh.

Có khả năng làm môn, lại như nhãn căn có công năng làm chỗ nương, khiến tâm, tâm sở đều khác hành tướng chuyển ở cảnh. Có khả năng chấp lấy cảnh, vả lại như nhãn căn chỉ vì thấy sắc, nếu khác với đây thì chỉ có

nghĩa trái nhau, các tâm, tâm sở, vì chỉ nên thấy. Nhưng tâm, tâm sở đều lấy nhãn làm môn. Ông chấp thể của kiến chỉ là tâm chẳng phải sở. Lại, các pháp tâm sở như thọ, tưởng v.v... với tác dụng lãnh nạp, nhận lấy hình tượng tạo tác v.v... mỗi mỗi đều không đồng, không nên chỉ thấy. Đã nói chỉ thấy biết rõ là mắt. Do nhãn căn nầy, chỉ có thể thấy. Tác dụng của mắt như thế, lược có hai thứ:

1. Công năng làm môn.

2. Công năng thấy sắc.

Cho đến xứ ý, như lý phải biết, nên chỗ y cứ của ta không có lỗi trái với kinh.

Lại Khế kinh nầy lại có nghĩa khác, nghĩa là phương tiện thấy, giả nói làm môn, thế gian đối với thuyết phương tiện, nói môn. Như thế gian nói: Ta dựa vào môn nầy, sẽ đạt được của báu như ý, tức là ta căn cứ vào nghĩa phương tiện nầy.

Đức Thế Tôn cũng bảo Thủ cư sĩ: Phải dựa vào môn nầy, như pháp nhiếp giữ chúng, nghĩa là bốn sự nhiếp, vì phương tiện nhiếp, ở đây nói nhãn thức làm phương tiện thấy. Mắt do thức gìn giữ, vì chủ thể thấy sắc, nên thức là phương tiện thấy của nhãn căn, vì là chỗ dựa của thấy, nên giả gọi là mắt. Ý nầy nói: Thức làm phương tiện, mắt có công năng thấy sắc, như trong kinh khác, phân biệt rõ phần vị sắc, vì nhãn là chỗ dựa cho tánh của thức. Vì duyên gần gũi, nên đối với thể nhãn căn, giả gọi tên thức, nên Khế kinh nói: Sắc được mắt nhận thức. Trong đây cũng thế, ở phần vị quán chiếu sắc, vì thức là duyên gần gũi của mắt, nên nó là nơi nương tựa, nên đối với mắt, thức là thể, giả gọi là mắt, không có lỗi trái kinh. Vì buông bỏ ngã của ngoại đạo, giữ gìn căn, khiến chủ thể nhận lấy cảnh, vì chấp điên đảo.

Giả gọi như thế, khiến cho Phạm chí kia hiểu rõ thức, gìn giữ căn, hay nhận lấy cảnh mình, chẳng phải "ngã giữ gìn".

Nếu vậy, lẽ ra nói nhãn thức là môn, chỉ vì thấy sắc, không nên nói là thức. Chớ cho rằng, ngoại đạo kia chấp ngã, chủ thể thấy, nghĩa là ngã sở dùng tên thức để nói, vì thế gian thường chấp thức làm "ngã. Nếu nói là mắt, tức biết nhãn thức, mắt làm chỗ nương tựa, nhất định chẳng phải là ngã, vì thể của ngã thường trụ, nhất định chẳng phải chỗ dựa. Nghe nói có nương tựa, tưởng ngã bèn dứt. Lại tránh lỗi khác, không nên nói thức, nghĩa là kinh sẽ nói: Dùng ý làm môn, chỉ vì rõ pháp, nếu nói là thức, tức nhất định phải nói ý thức là môn. Nếu tạo ra thuyết nầy, sẽ không đúng. Do tức ý thức có công năng phân biệt rõ các pháp, chẳng phải ý khác biệt rõ thức

làm phương tiện. Há không nói ý, cũng có lỗi nầy, nghĩa là như nói mắt là môn, tức biết nhãn thức nầy làm phương tiện thấy. Như thế, nói ý làm môn, cũng biết ý thức nầy làm phương tiện rõ biết (phân biệt rõ), mặc dù nói ý, nhưng không có lỗi nầy. Do nghe tên ý, chỉ tạo ra ý giải, chẳng nói ý thức. Vì sao? Vì nhãn căn có tác dụng, vì thức cùng sinh, nên nhãn thức làm phương tiện thấy cho nhãn. Vì thế, nên đối với thức nầy, có thể gọi là nhãn. Ý căn không có tác dụng, vì quá khứ, vì ý thức và ý không làm phương tiện cho ý, nên đối với ý thức, không gọi là ý, ý làm phương tiện nhận rõ pháp của ý thức, chủ yếu là dựa vào ý căn, mà có thể phân biệt rõ pháp. Do đó, nếu nói dùng mắt làm môn, thì người trí nên biết, vì bỏ chấp ngã, nói thức là mắt. Nếu đến thứ sáu, nói ý làm môn, thì người trí nên biết, ý tức là ý, vì không có tác dụng rõ biết, nên ý làm phương tiện, ý thức có công năng phân biệt rõ.

Lại, kinh nầy nói: Có hai thứ mắt, nghĩa là đồng phần kia và mắt đồng phần. Mặc dù đồng phần kia không thể thấy sắc, nhưng có thể làm môn dẫn dắt mắt đồng phần, dù đồng phần kia không thể thấy sắc, nhưng vẫn có thể làm môn dẫn dắt mắt đồng phần, khiến cho sinh thấy sắc. Ở trong một đời, tất nhiên, trước là đạt được mắt của đồng phần kia, nhưng sau, dẫn sinh mắt đồng phần, như mắt, cho đến thân cũng như thế. Ý có hai thứ:

1. Không có dụng.

2. Có dụng.

Mặc dù không có dụng, ý không thể rõ biết pháp, nhưng có thể làm môn dẫn sinh ý có dụng, khiến sinh rõ biết pháp. Vì ý thức tức ý, ý tức ý thức. Nói ý, chủ thể rõ biết không có lỗi.

Những nghĩa như thế, để giải thích kinh nầy. Cho nên, không nên dẫn làm chứng nhất định. Ngăn thấy là mắt, thành thấy là thức.

Lại, Kinh chủ nói: Nhưng kinh nói mắt có thể thấy sắc, là chỗ dựa của thấy, nên nói chủ thể thấy.

Vì sao Kinh chủ khởi chấp nầy?

Do kinh kia nói: "Ý có thể nhận biết pháp", chẳng phải ý có thể nhận thức, vì quá khứ, vì ý là đối tượng nương tựa của thức, nên nói chủ thể thức.

Mắt cũng thế. Ở đây không thành chứng. Ý và ý thức, là một chủng loại. Do tướng ý thức, tức là ý, nên nói ý có khả năng nhận thức, không có trái đối với tướng. Như Khế kinh nói: Do sự bạo ác của ý đã tạo ra, chỗ nói đều bất thiện. Không nên nói: Do ý quá khứ, có thể khởi hai nghiệp thân, ngữ như thế. Vì đây là do ý bạo ác hiện tại, nên phát khởi hai nghiệp thân, ngữ bất thiện. Lại, khế kinh nói:

Dục sinh lậu không khởi Do ý không nhiễm đục.

Chẳng phải không có ý vẩn đục, nhất định có thể phát sinh ý thức không có vẩn đục. Vì thế, không nên cho rằng, do đối tượng nương tựa, nói. Lại, Khế kinh nói: Tâm dẫn dắt thế gian. Tâm nầy há đối với tâm, nói việc của tâm. Cho nên, không thể dẫn thuyết của Khế kinh kia để chứng mắt thấy, nói năng, có thể dựa vào thức. Lại, kinh nầy nói: Mắt thấy sắc, nói không thể chấp là nhãn thức có thể thấy. Không có chỗ nào nói nhất định ý có thể nhận thức, nên ở trong nghĩa nầy không có chấp khác.

Lại, Kinh chủ nói: Hoặc căn cứ ở chỗ dựa để nói nghiệp của chủ thể nương dựa, như thế gian nói về tiếng nói giường ghế.

Nguyên nhân nào, Kinh chủ khởi chấp nhất định nầy?

Lời nói khác, hiểu khác, không thể không có nguyên nhân. Nếu cho có nhân do sức của nhãn nơi chỗ dựa mà thức thấy sắc, ở đây không thành nhân, nhân của thức thấy sắc thì chẳng cực thành, nên tông của chúng ta nói: Thức có công năng gìn giữ nhãn căn là chỗ dựa, vì khiến có thể thấy sắc, nên nói nhân của thức thấy không cực thành.

Lại, không có kinh khác nói nhất định thức thấy. Há không như thuyết tiếng nói giường, ghế. Thuyết nầy có thể như thế, vì do cực thành. Tiếng nói giường, ghế, vì chỗ khác cực thành, nên nghe lời nói nầy, biết có thể dựa vào nghiệp, căn cứ đối tượng nương tựa để nói. Như có thật luận, thế gian cũng thừa nhận.

Ở giả thuyết khác, chẳng phải có thức thấy, kia, đây cực thành. Vì thế không nên khởi chấp như thế.

Nếu vậy, mắt thấy cũng không cực thành. Vì sao chỉ nói thức gìn giữ mắt thấy, không nói dựa vào nhãn thức thấy sắc?

Lại có nhân gì chỉ chấp kiến tuệ tương ưng với nhãn thức, chứ chẳng phải tuệ khác?

Lại, như thuyết trước đã nói: Mù, không mù v.v..., các vấn nạn, lỗi lầm khác, tùy đối tượng thích ứng của mù, không mù kia. Đối với tuệ kiến, luận đều nên nói rộng. Biện luận của thức, tuệ, kiến đã đều không thành. Do chuẩn y nầy thành, nhãn căn có thể thấy.

Lại, Khế kinh nói: Thấy, nghe, hay, biết, bốn tướng nầy đều khác nhau, vì không có tạp loạn. Nếu chấp thức v.v... làm chủ thể thấy, đã nói như trước, vì không có khác nhau, nên thấy nghe, nhận biết, trở thành tạp loạn. Tuy nhiên, tông nầy nói: Nhãn thức giữ gìn căn, để cho có tác dụng của thấy, chẳng phải kiến của nhãn thức, nghe v.v... cũng như thế, tùy theo vào đối tượng thích hợp của kiến, thức đó.

Lại, mắt là thấy, chẳng phải nhãn thức v.v... Vì kinh, luận, lý thế gian chứng minh rõ.

Kinh, là Khế kinh. Chỗ nào cũng đều nói mắt thấy sắc. Lại, Già tha nói: Hai tai, hai mắt, vì thường thấy, nghe.

Lại, Khế kinh nói: Các đệ tử của ta, đồng với mắt thế gian, dẫn dắt thế gian, vì trụ chánh pháp. Nếu mắt chẳng thấy, đệ tử của Đức Thế Tôn không nên có thể dẫn dắt đồng với mắt thế gian.

Lại, Khế kinh nói: Năm căn như nhãn v.v... đều vận hành riêng, đều có cảnh giới riêng.

Các thuyết v.v... như thế, vì rất phân minh. Luận là A-tỳ-đạt-ma căn bản và Tỳ-bà-sa.

Luận Phát Trí nói: Hai mắt thấy sắc. Túc Luận Phẩm Loại cũng nói rằng: Nghĩa là mắt đã thấy, đang thấy, sẽ thấy.

Các thuyết đã nói như thế rất nhiều. Trong Tỳ-bà-sa cũng tạo ra thuyết nầy: Nếu mắt đạt được, nói là đối tượng nhận thấy. Vì biểu thị mắt đồng phần có công năng của thấy, nên lại nói: Đối tượng thọ nhận của nhãn thức tức là nhãn căn được nhãn thức gìn giữ, sao cho nhãn căn có chỗ đạt được, gọi là nghĩa kiến. Thế, nghĩa là thế gian, đồng thừa nhận mắt thấy quan hệ với nhãn căn, vì nói là mù. Lý, là tác dụng thấy, nghe, ngửi, nếm v.v..., vì đều khác nhau, nên chẳng đồng với thức v.v...

Kinh, luận lý thế gian rõ ràng như thế, chứng tỏ chỉ nhãn căn quyết định có thể thấy. Nhưng tùy theo tự chấp. Sư bộ Thí dụ nói: "Có ở trong đây khởi giả dối, bác bỏ", nói nào là nhóm chung, níu kéo sự hư giả, trống không!

Các Duyên như mắt, sắc v.v... sinh ra nhãn thức.

Các thứ nầy đối với thấy, cái nào là chủ thể, đối tượng? Chỉ là pháp nhân quả, thực sự không có tác dụng. Vì thuận với tình đời, giả khởi ngôn thuyết: Mắt gọi là chủ thể thấy, thức gọi là chủ thể rõ biết. Người trí với điều nầy, không nên chấp trước. Người có trí cho rằng ngôn từ, các phương cõi Phật nói, không nên chấp chặt. Thế tục đặt tên, tưởng tượng, không nên tìm khắp. Lời nầy chẳng thuận với chánh lý Thánh giáo. Đối với tánh thấy của mắt, cũng không thể ngăn dứt. Mặc dù hữu vi đều từ duyên khởi, nhưng vì nói dụng, tướng riêng của các pháp, nghĩa là pháp hữu vi, tuy bình đẳng duyên sinh, nhưng vì không mất dụng, tướng nhất định của mình, nên Đức Thế Tôn nói: Pháp từ duyên sinh, cũng nói địa v.v... có dụng, tướng riêng như địa giới v.v... dù từ duyên sinh, nhưng có tự tướng cứng v.v... như trước, cũng có giữ gìn v.v... tạo nghiệp quyết định".

Như thế, mắt, sắc và nhãn thức v.v… dù từ duyên sinh, nhưng tất nhiên là có mỗi các khác nhau với dụng tướng quyết định. Do dụng tướng quyết định khác nhau nầy, nên mắt chỉ gọi là mắt, chẳng phải sắc, chẳng phải thức, sắc chỉ gọi là sắc, chẳng phải thức, chẳng phải mắt, thức chỉ gọi là thức, chẳng phải mắt, chẳng phải sắc. Trong đây, tuy không có dụng của thật tướng chung, có thể gọi chủ thể thấy, đối tượng thấy, có thể nhận biết rõ, ở trong lý không có dụng của thật tướng chung như thế, có thể nói như có duyên mắt, sắc v.v… sinh nhãn thức và như thế cũng nói các duyên, như sắc thức v.v… sinh mắt thấy. Ở trong pháp không có dụng của thật tướng chung của những loại như thế, được tình đời theo đuổi, giống như có dụng của thật tướng chung hiển hiện.

Đức Thế Tôn đối với dụng của thật tướng chung ấy, khuyên người có trí, khiến cho trừ bỏ chấp trước, nên nói rằng: Với phương, cõi nước, lời lẽ, không nên chấp chặt. Danh, tưởng thế tục, không nên cố cầu, nghĩa là ở thế gian, vì chấp có thể, tướng của chủ thể nhận thấy thật chung nên khởi lời lẽ, không nên chấp chặt, vì tướng nầy là không. Và ở thế gian chấp có thật chung, tác Dụng của chủ thể kiến, mà khởi danh, tưởng, không nên cố mong cầu dụng nầy, vì không có, như dụng, tướng kiến, loại khác nên biết. Không thể do không có dụng của thật tướng chung, bèn vượt qua thế tục, giả đặt tên ngôn, hoàn toàn dựa vào tùy theo thắng nghĩa mà trụ, cũng không thể chấp dụng thật riêng là không.

Cho nên, nhất định lẽ ra không trái vốn thắng nghĩa, thuận theo thế tục, giả đặt tên ngôn. Do đó, chỉ ngăn dứt thế gian đã khởi mong cầu, chấp kiên cố dụng thật tướng chung, chẳng phải cho rằng, cũng ngăn dứt các pháp thắng nghĩa đều có tướng dụng riêng, rồi chấp chặt, cố tìm cầu, vì tướng dụng của tất cả pháp duyên khởi, đều có thật, chẳng phải duyên tất cả, tất cả quả sinh.

Cho nên, Tông chỉ của ta là căn cứ thuyết hai đế, mắt có thể thấy, cả hai đều không có lỗi.

Đức Thế Tôn cũng thừa nhận tác, là tác dụng, nên Khế kinh nói: Bí-sô nên biết! năng phân biệt rõ, năng phân biệt rõ, nên gọi là thức. Vả lại, Khế kinh Phả-lặc-cụ-na dù nói ngã, sau cùng không nói có chủ thể phân biệt rõ, cũng không hoàn toàn ngăn dứt tác dụng của tác giả, vì ít có bị khiển trách, nên nói thế nầy: Trong tư duy duyên khởi, ta sẽ lại nói.

Cũng thế, an trụ trong chánh lý của Thánh giáo, tư duy mong cầu quyết trạch mắt thấy, chẳng phải căn khác, nhưng ngoại đạo kia qua đó, khởi giả dối, bác bỏ, phản bác lý thế tục, miệt thị Tông thắng nghĩa, kéo

vọt lên hư không, nhất định chỉ ở hư không kia. Lại, đã dẫn giáo, đã chứng thành gì? Há trong đây nói: Mắt chẳng phải thể của kiến? Chẳng nói mắt thấy, ấy là đồng với ngoại đạo, thừa nhận các pháp có dụng thật tướng chung. Lại, ngoại đạo kia nói nhân, quả lẽ ra là không có, không thừa nhận pháp có dụng của tướng riêng, chủ yếu là có các pháp, đều có dụng của tướng riêng, mới có thể nói có nhân quả khác nhau.

Nếu chấp nhận các pháp có tướng dụng riêng phỉ báng, chê bai, như thế tức là luống uổng.

Nếu cho, hoàn toàn không có tác dụng riêng, chung, ấy là trái với đế lý của thế tục, thắng nghĩa.

Đã thừa nhận hai đế nhân, quả chẳng phải không có, thì phải thừa nhận các pháp có tác dụng thật, giả.

Cho nên, nghĩa mắt v.v… nhận lấy cảnh được thành, là chủ thế thấy, nghe, ngửi, nếm, biết rõ.

Như thế, tác dụng của kiến, tướng chung đã thành. Nay, lại nên tư duy tướng riêng, tác dụng của kiến (thấy): Đối với sắc, đối tượng thấy, là một mắt thấy, hay là cả hai mắt thấy? Vì sao ở đây lại nên tư duy? Há không cực thành? Nếu nhắm một mắt, thì mắt còn lại có thể trông thấy, tức là cả hai mắt đều có công năng thấy sắc.

Nghĩa ấy đã thành, nghĩa nầy dù thành, nhưng cũng chưa hiểu rõ hai mắt thấy sắc, trước, sau cùng lúc, vì xem xét, biết rõ, nên lại phải tư duy, lựa chọn.

Nếu vậy thì phải nói: Chẳng phải tùy theo nhắm một mắt vào trong hai mắt, hoặc một mắt bị hư, tức làm cho mắt còn lại không có công năng thấy, nên biết một mắt cũng có thể thấy sắc.

Nếu đôi mắt kia không hủy hoại, đều cùng mở, thì cả hai nhãn căn đồng thời thấy sắc, về nghĩa thấy sắc của một mắt rõ rệt dễ thành, vì cùng thấy thì khó thành, nên phải giải thích. Tụng nói:

Hoặc hai mắt cùng lúc
Nên thấy sắc rõ ràng?

Luận nói: Đôi khi hai mắt đều có thể thấy sắc.

Vì sao nhất định biết. Vì kiến phần sáng suốt, nên do nhắm một mắt, đối với sắc nối tiếp nhau, thấy không rõ ràng, khi mở hai mắt, thì sẽ thấy rõ về sắc nầy. Nếu hai nhãn căn thấy trước, sau, thì cho dù mở hai mắt, nhưng chỉ một thấy, như nhắm một mắt, thấy sắc không rõ, lúc mở cả hai cũng nên như thế, như mở hai mắt thấy sắc rõ ràng, khi nhắm một mắt cũng

nên như thế.

Đã không đúng, nhất định biết có lúc, cả hai mắt đều thấy, vì dựa vào tánh một, nên mắt dù trăm, ngàn cũng còn sinh một thức, huống chi chỉ có hai.

Có bộ khác nói: Vì chỗ ở cách vượt nên khi mắt thấy sắc, chỉ một, chẳng phải hai. Lại, khi dùng một mắt thấy mũi tên v.v... có khả năng xem xét, quyết định biết tướng cong, ngay, vì chuyển biến nhanh chóng.

Tâm tăng thượng mạn, nghĩa là cùng lúc hai mắt ta có khả năng trông thấy.

Thuyết nầy phi lý. Vì sao? Vì nào không hiện thấy toàn thân chìm vào trong nước lạnh, ấm, chi thể thân căn đều có cảm giác tiếp xúc cùng lúc.

Hai mắt như thế, vị trí dù cách vượt, nhưng vẫn thấy sắc cùng lúc, về lý cũng không trái. Mặc dù phương xứ của hai nhãn căn đều khác, vì chủng loại đồng, mà thuộc về một căn, chỉ có một nhãn thức, dựa vào hai mắt sinh, nên thừa nhận đồng thời cùng thấy, không có lỗi. Tuy nhiên, vì nhân riêng, nên chỉ do một mắt có công năng xét, biết nhất định mũi tên v.v… cong hay ngay.

Nói nhân riêng, là do cực vi mắt, như mùi hương dừng lại bên cạnh hoa cỏ huyên, việc chánh hiện tiền, thấy tức rõ minh, chẳng phải chánh hiện tiền, thấy, bèn không rõ, đối với khi quan sát tướng cong, ngay của mũi tên đặt mũi tên v.v… ở trung gian hai mắt cùng ngắm, với hai mắt chẳng phải chánh hiện tiền. Lại, vì bóng sáng mặt trời làm hoa mắt nhau, nên nhìn thấy không kỹ. Nếu khi một mắt áp đặt sát mũi tên v.v... con mắt còn lại nhìn xem bên cạnh, cũng không xét kỹ, nên nhắm một mắt, dùng việc mũi tên v.v... ngay khi một mắt, một mắt nhìn xem ngay ngắn, không có bóng sáng mặt trời làm hoa mắt nhau, dễ xem xét cong, ngay.

Lại, nói vì chỗ hai mắt cách vượt, nên không cùng thấy việc nầy cũng không đúng. Như người, hai tay đều tiếp xúc với lạnh, ấm, chỗ dù cách vượt, nhưng đồng thời phát thức. Mắt lẽ ra cũng như thế, sao không cùng thấy?

Lại, trong một mắt có mây che cách , nên không cùng lúc đồng phát một thức.

Lại, bộ kia đã nói: Vì chuyển biến nhanh chóng, nên khởi tăng thượng mạn, nghĩa là ta, cùng lúc hai mắt đều thấy: Mắt nầy thật sự có công năng thấy, chẳng phải tăng thượng mạn, dù tác dụng thấy của hai mắt thật nhanh chóng. Nếu cùng lúc, một mắt phát thức, mắt còn lại, không có khả năng

giúp phát thức, bèn mở cả hai mắt, hoặc một mắt nhắm lại, thấy sắc sáng, tối khác nhau lẽ ra không có, vì hễ trong một mắt, thức nhất định không. Do đó, cũng ngăn dứt thuyết của Thượng tọa, thuyết ấy nói: Hai mắt đối với cảnh, khởi tác dụng trước sau, thấy rõ ràng, hoặc là một mắt, có khi nhắm, hư một mắt dù mở ra, nhưng không có tướng thay thế. Thức được sinh kia, chỉ dựa vào một môn, vì chuyển biến nhanh chóng, nên thấy không rõ ràng.

Thuyết nầy cũng chẳng phải chấp hai mắt, khi sát-na lần lượt thay thế nhau. Một mắt thường trống rỗng, không thể thấy sắc, thường chỉ một mắt, vì có công năng thấy sắc, nên với người một mắt, thấy sắc sáng, tối khác nhau lẽ ra không có, nên lời nói của ngoại đạo kia không thể khiến cho người ta mừng. Lại, nếu khi một mắt có hư nhắm, vì nhãn thức thường nương vào một môn chuyển biến, đối với sắc đã trông thấy không, rõ ràng, tức khi hai mắt không hư cùng mở.

Một nhãn thức dựa vào hai môn chuyển. Do đó, nghĩa được thấy rõ được thành tựu. Nếu cho rằng hai mắt không hư cùng mở, bấy giờ, nhãn thức chuyển biến một môn: tức thuyết trước đã nói.

Hoặc lại, khi một mắt có hư, nhắm lại, một mắt dù mở, nhưng không có tướng thay thế, mắt kia đã sinh ra thức, và chỉ dựa vào một môn chuyển biến nhanh chóng, nên thấy không rõ, nói thành không có tác dụng, nói không thay thế nhau, cũng không đúng, vì sát-na trước, sau có thay thế. Lại, sát-na đầu tiên thức nên sáng rõ.

Lại, lẽ ra ý thức thường tăm tối. Cho nên, thuyết kia nói: Quyết định không có nhân duyên khác nhau của thấy sắc sáng, tối.

Lại, thuyết kia nên nói: Khi nhãn thức sinh, các duyên của hai mắt trái, phải đều đủ. Sao không đồng thời cùng có công năng sinh thức?

Hai mắt trước, sau sinh ra thức: Nghĩa là khi các duyên đủ, không có nhân duyên, khiến cho sinh tác dụng của thức, đầu tiên, trái chẳng phải phải, hoặc lại trái nhau.

Lại, Tông luận của Thượng tọa bộ kia đã thừa nhận: Toàn thân chìm vào nước lạnh, ấm, cực vi nơi thân căn có công năng sinh thức khắp. Do trong đó, hoặc khi biểu thị thân căn hao hụt, dù sinh thân thức, nhưng vì không rõ ràng, nên biết khi thân thức sinh rõ, nhất định do sự rộng khắp của đối tượng nương tựa, phát ra cùng khắp.

Đã thừa nhận cảnh thân của nhiều trăm du-thiện-na cùng khắp hiện tiền, trên, dưới đều cùng lúc, đồng sinh một thức, vì sao hai mắt cách nhau không xa đều có cảnh hiện tiền, không thừa nhận cùng lúc cùng sinh chung

một thức?

Nay, xem ý của Thượng tọa bộ kia, là ở chỗ không có nhân duyên riêng, mà chỉ muốn cố trái với tông nghĩa mà các đại luận sư A-tỳ-đạt- ma đã nói.

Trong chúng dối trá, ngu đần, mình là người thông minh lanh lợi, người. Đối pháp nói: cực vi của thân căn, về lý lẽ ra nhất định không có tất cả đồng phần. Khi mười ba đống lửa trói buộc ép ngặt thân, cực vi nơi thân căn cũng có vô lượng, là đồng phần kia, không sinh thân thức. Nếu sinh khắp thức, thân lẽ ta tan hoại. Thượng tọa bộ kia nói: Việc nầy nên tra gạn: Luận sư kia đã thọ nhận thân không tan hoại, là do thân thức phát ra không khắp, hay vì nghiệp lực đời trước duy trì? Lại, thân hình của luận sư A-tỳ-đạt-ma kia đã có tổn hại, là vì thân thức hay do lửa đốt? Lại trong thân luận sư kia, ngọn lửa dữ bức não khắp, vì sao thân thức không phát khắp ư? Lại, ở chỗ phát ra thức thân lẽ ra tan hoại?

Cách tra gạn vấn nạn như thế, đều không đúng, vì nghiệp, chủ yếu là duyên nơi đối đãi, mới có khả năng duy trì thân, nghĩa là do sức của nghiệp khiến cho cực vi nơi thân căn trong thân người kia, phát ra thức không khắp, chớ cho, phát ra thức khắp ấy là thân tan hoại.

Sao luận sư kia không thọ nhận nghĩa như thế?

Lại, vì nghĩa nầy, nên nghĩa khác nhau hơn, kém của sức của nghiệp được thành, sinh hữu tình kia, cam chịu khổ, nhẹ, nặng, vì nghiệp không bằng nhau, nghĩa là một ít cực vi nơi thân căn của đồng phần kia, ấy là sinh khổ thọ rất nhạy bén, mạnh mẽ. Nếu cực vi nơi thân căn của đồng phần kia nhiều, thì sẽ sinh khổ thọ yếu kém.

Nếu cho sức của nghiệp chiêu cảm khổ dị thục hơn kém, thì pháp đã như thế đâu dùng?

Người kia đưa ra lời vấn nạn nầy không đúng, vì một thân trước sau, chiêu cảm thọ khổ hơn kém, lẽ ra không có, nên chẳng phải sức một nghiệp ở trong một thân, chiêu cảm quả khổ thọ hơn, kém trước, sau, vì "mãn nghiệp" nhiều, không có lỗi nầy. Về lý cũng không đúng, vì dị thục nhiều nghiệp đã sinh khởi trước sau, vì không có nhân nhất định. Nếu cho, rằng khi đời duyên hợp, sinh, thì tức là nghĩa đợi duyên do sức của nghiệp được thành. Mặc dù nghiệp chiêu cảm quả khổ dị thục, nhưng chủ yếu là duyên xúc thân, thân thức mới sinh. Thân thức cùng lúc mới sinh khổ thọ. Cho nên, sức của nghiệp phải đợi duyên mới thành. Có pháp phi tình cũng có thể làm duyên phát sinh khổ thọ, nhưng chẳng phải dị thục.

Nếu cho rằng, duyên kia cũng là quả tăng thượng của sức nghiệp,

nhưng quả tăng thượng đã chẳng phải dị thục, không cần nối tiếp nhau hơn, kém không nhất định, đây tức là không có nghiệp nào không đợi duyên thành. Vì lý ấy khó vượt qua, nên ta đã nói: Nghĩa là do sức của nghiệp khiến cực vi của thân căn trong thân hữu tình kia, phát thức không khắp. Chớ cho rằng, phát khắp thân thức ấy là tan hoại, lý ấy cực thành.

Nói thân hình luận sư kia có sự tổn hại, là do thân thức bị lửa đốt chăng?

Ta nói nhất định do thân thức tổn hại. Nếu không có nhận thức rõ lửa ngoài, đâu thể không thấy cảnh giới đẹp lòng, lạc thọ hiện tiền, không sinh thân có gồm nhiếp lợi ích. Các người thông minh, đều nói rằng: Do gặp duyên ngoài, phát giác cảnh trong, khởi tâm, tâm sở, mới ở tự thân bị tổn hại, được ích lợi. Nếu không có khổ thọ cùng sinh với thức, cái gì làm tổn hại cho thân kia, nên đối tượng chấp kia, về lý nhất định không đúng.

Nói lửa dữ ép ngặt khắp trong thân hữu tình kia, vì sao thân thức không phát khắp?

Thượng tọa bộ lẽ ra cũng đồng với quan niệm nầy, nên nói: Vì sao cảnh của hai mắt đều cùng hiện tiền?

Chỉ một nhãn căn sinh thức, chẳng phải hai.

Lại, như trước đã nói.

Trước đã nói những gì?

Nghĩa là nói do sức nghiệp khiến cho cực vi nơi thân căn trong thân hữu tình kia phát thức không khắp. Chớ cho rằng, phát thức khắp ấy là thân sẽ tan hoại.

Nói chỗ phát thức, thân lẽ ra hủy hoại.

Vì sao nhất định biết thân hữu tình kia không hủy hoại?

Trong các địa ngục đẳng hoạt như địa ngục v.v..., tùy theo chỗ phát thức, phần thân ấy liền hủy hoại, mà không hoàn toàn hủy hoại. Nếu hoàn toàn hủy hoại, hữu tình kia lẽ ra thường mạng chung, thọ sinh. Cũng nên phải biết, tất cả phần thân có nhiều, đồng thời phát ra một thức. Như thế, nhãn căn dù có hai chỗ, nhưng cũng có thể cùng lúc đồng phát một thức.

Một nhãn thức dựa vào hai nhãn căn chuyển là sao?

Thức không có hình sắc, vì không có trú xứ. Dựa vào hai tướng chuyển, khó có thể nói nhất định, làm sao biết được thức không có trụ xứ? Vì một thức dựa khắp nhiều căn chuyển Nghĩa là nếu nhãn thức có trụ xứ, thì nhãn căn sẽ có hai, nhãn thức chỉ một. Thức lẽ ra chỉ dựa vào một mắt mà chuyển, tức một mắt thấy sắc, chẳng phải hai, hoặc cùng lúc tồn tại một

tướng nối tiếp nhau có hai nhãn thức, dựa vào hai căn chuyển.

Cũng thế, vì hai sự đã đều không thừa nhận, nên tâm, tâm sở nhất định không có trụ xứ.

Nếu cho rằng một thức trong một lúc, trụ hai nhãn xứ, thì điều nầy cũng phi lý, vì có phần lìa nhau, chẳng phải một lỗi, nghĩa là nếu một thức trụ trong một lúc. Một mắt lẽ ra thành có phần: Trụ ở phần vị mắt trái, chẳng phải trụ ở mắt phải, trụ ở phần vị mắt phải thì chẳng phải trụ ở phần vị mắt trái.

Lại lẽ ra phải rời nhau: Nhãn thức, trung gian hai mắt, cũng dựa vào thân căn trụ, tức là thân thức cũng sẽ trở thành nhãn thức.

Lại, lẽ ra chẳng phải một, vì trung gian hai mắt, nếu không có nhãn thức, vì có cách đoạn, làm sao thành một? Như thế, một nhãn thức trong một lúc đều trụ một mắt.

Vì vậy không nên cho rằng, một nhãn thức ở chỗ hai mắt trong cùng lúc.

Lại, chấp nhãn thức ở trong mắt: Sẽ trụ thế nào? Vì thể liên quan với nhau, như dầu trong cây gai. Vì riêng nương tựa vào nhau, như quả trong đồ đựng.

Nhưng hai chấp nầy đều không đúng, vì nếu người đầu tiên, mắt và nhãn thức, tánh chúng đều khác, lẽ ra thành một.

Nếu như người sau, sẽ không có pháp phương, phần vì thể riêng hợp nhau, vì về lý không thành.

Nếu tâm, tâm sở không có trụ xứ, làm sao có thể nói là vì nương dựa nơi nhãn căn, phân biệt rõ các sắc, nên gọi là nhãn thức.

Lại, nếu nhãn thức không ở trong mắt, làm sao nhãn căn thành tánh nương tựa?

Lời vấn nạn nầy phi lý, vì mắt làm duyên sinh khởi gần không chung của nhãn thức, nên nói làm chỗ dựa và tánh của chỗ nương, không thể nói nương vào mắt kia, tức nói ở trong mắt đó, cũng như nói quan dựa vào vua, người dựa vào của cải, thức ăn.

Nếu cho rằng nhãn thức tùy theo căn, là đối tượng nương tựa, vì có tổn ích, nên ở trong mắt ấy, về lý, cũng không đúng, vì hiện thấy các vật thể: bóng, ánh sáng, gương soi, hình tượng v.v... Tùy theo sự tổn ích mà không trụ, nghĩa là các vật thể như bóng v.v... chẳng phải ở cây v.v... mà thấy cây v.v... khi có tổn ích, bóng v.v... nương theo cũng có tổn ích.

Lại thấy biển cả tùy theo trăng khuyết, đầy, mà nước có tăng, giảm

(lớn, ròng), nhưng nước biển cả không ở trong trăng, nên nhân tạo lập có lỗi không nhất định.

Nếu vậy thì sao nhãn thức không thể nhận lấy mắt, dựa vào mắt thịt, mắt thuốc, mắt thẻ v.v..., nếu thừa nhận nhãn thức ở trong nhãn căn, vì rất ép ngặt nhau, nên có thể không có khả năng nhận lấy.

Đã thừa nhận nhãn thức, như chẳng phải trụ ở cảnh, cũng không trụ căn, Há không như sắc, cũng nên là chủ thể nhận lấy mắt thịt v.v..., điều nầy cũng không đúng. Do thức, chủ thể nương dựa cùng chỗ dựa của căn, vì chuyển một cảnh. Lại, sắc rất xa với thức được trụ dù không gần nhau, nhưng không thể nhận lấy. Nếu khối thịt v.v... với căn được trụ, vì ép ngặt rất gần, nên thức không nhận lấy, thì tất cả các sắc căn được trụ, không ép ngặt gần nhau, đều là chủ thể nhạn lấy. Cho nên, nhãn thức nhận lấy cảnh, pháp như thế. Nếu cảnh, đối tượng nhận lấy và căn, đối tượng nương tựa rất gần, rất xa, đều không thể nhận lấy.

Nếu vậy, nhãn thức nên có trụ xứ, chẳng phải không có trụ xứ, có thể nói thức nầy và sắc, đối tượng nhận lấy rất gần, rất xa. Cách giải thích nầy cũng không đúng. Căn cứ căn, đối tượng nương tựa, vì nói gần, xa. Hoặc vì căn cứ nhân sinh gần để nói, nên nhãn là nhân sinh gần gũi của nhãn thức, vì thức chấp nhãn căn cho là ngã, nên tức căn cứ ở nhân nầy nói có gần, xa. Hoặc vì nhãn thức chuyển biến trong thân, nên căn cứ thân nói có gàn, xa không có lỗi. Thân do lý nầy, gọi thân có thức, do thức chấp thân làm cái có bên trong, nên biết nhãn thức chuyển trong thân, tạo ra lời nói nầy: Pháp tâm, tâm sở, nhất định có trụ xứ.

Hiện thấy các quả trụ ở chỗ nhân, nghĩa là thấy các quả được thế gian sinh ra, đều trụ ở chỗ nhân của chủ thể sinh, như Yết-la-lam dừng lại chỗ tinh, huyết. Mầm v.v... cũng ở chỗ nhân của hạt giống v.v... Nhãn căn đã là nhân sinh ra nhãn thức, nhãn thức nhất định nên ở chỗ nhãn căn.

Nếu cho rằng, như tiếng cũng lìa gốc: lời bào chữa nầy không đúng, vì tiếng, tất nhiên không rời gốc, chỗ dựa. Lời nói nầy phi lý, vì như phân, đất v.v... nối tiếp nhau có khác, chẳng phải nối tiếp nhau như hạt giống v.v... vì một. Mắt, nhãn thức do sự nối tiếp nhau riêng của loại thể có dị biệt, như phân, đất v.v... Mặc dù là nhân của mầm v.v... vì loại thể khác nhau, nên chỗ ở đều khác, nhãn thức cũng như thế, không ở chỗ mắt, chẳng phải như mầm v.v... và nhân của hạt giống v.v... nối tiếp nhau không khác, có thể nói trụ ở kia.

Lại, thức không ở chỗ sắc v.v... như sắc, ánh sáng, không và tác ý v.v... mặc dù có công năng làm nhân, phát sinh nhãn thức, mà khi thức sinh,

không ở chỗ sắc kia, mắt lẽ ra cũng như thế. Dù là nhân của thức, nhưng lúc thức sinh, không ở chỗ thức ấy, Há không như mắt, dù đồng với sắc làm nhân của thức mà nhãn thức sinh chỉ nương vào mắt, không nương vào sắc v.v...

Cũng thế, nhãn căn dù đồng với sắc v.v... làm nhân của thức, mà nhãn thức sinh, lẽ ra chỉ dừng lại ở mắt, không dừng lại ở sắc v.v... Vì sao nay ông không nhận lấy nghĩa nầy? Nghĩa là như nhãn căn dù bình đẳng với sắc đối với sinh ra thức nương dựa, chẳng phải nương dựa khác, mà đồng với nhãn thức làm tánh nhân nối tiếp nhau của loại khác.

Nhãn căn như thế, dù bình đẳng với sắc đối với đã sinh ra thức nương tựa, chẳng phải nương tựa khác, mà đồng tạo ra nhân chẳng phải trụ của thức.

Do đó, nên biết được pháp tâm, tâm sở nhất định không có trụ xứ, nghĩa ấy cùng cực thành, nên trước kia nói: Thức không có hình sắc, vì không có trụ xứ, căn cứ vào tướng hai chuyển, khó có thể nói cố định, về lý, tất nhiên nên như thế.

Như thế, đã nói các căn như nhãn v.v... khi đang nhận lấy cảnh, là đến hay không đến? Vì sao ở đây vẫn lại sinh nghi?

Vì hiện thấy trong kinh có hai thuyết như Đức Thế Tôn nói: Nhãn căn của hữu tình bị câu thúc ngăn ngại do sắc ái, phi ái, chẳng phải không đến nhau, là nghĩa câu thúc, ngăn ngại được thành.

Lại Đức Thế Tôn nói: Phật kia đã dùng thiên nhãn quán các hữu tình, nói rộng cho đến hoặc xa, hoặc gần, chẳng phải đối với cảnh đến, có thể lập xa, gần.

Do hai thuyết nầy, nên lại sinh nghi. Căn, cảnh đến nhau, nghĩa ấy bất định, nếu căn cứ ở công năng đến cảnh gọi là đến, tất cả căn chỉ nhận lấy đến cảnh, nếu căn cứ ở vô gián của thể tướng, gọi đến, Tụng nói:

Cảnh nhãn, nhĩ, ý căn không đến. Ba, trái nhau.

Luận nói: Nhãn căn chỉ nhận lấy chẳng phải đến cảnh giới, vì hai cảnh xa, gần cùng lúc nhận lấy. Nếu mắt đến với cảnh, thì nên có hành động chẳng phải Thiên Thọ v.v... (Đề-bà-đạt-đa) có pháp hành động. Hai phương xa, gần, đến cùng một lúc.

Thế nên nhãn căn, nhận lấy chẳng phải đến cảnh. Nếu nói như đèn, thì đối với cảnh xa, gần, đến cùng một lúc, vì là tánh của đèn.

Thuyết nầy không đúng, vì nhân không thành, nghĩa là nếu có thuyết nói: Ví dụ đèn sáng, hai phương xa, gần cùng soi đến, nhãn căn cũng vậy,

hai cảnh xa, gần, cùng đến mà nhận lấy. Đồng với tánh ánh sáng của lửa đèn, nhân nầy không thành, vì tánh của ánh sáng, lửa, đèn, mắt chẳng phải cực thành.

Lại, mắt không nên là tánh của ánh sáng lửa, vì trong bóng tối, muốn thấy phải có ánh sáng, chẳng phải khi đèn muốn soi rọi bình, áo v.v... phải tìm ánh sáng hỗ trợ, mới có thể soi rọi.

Nếu cho, vì ánh sáng lửa trong mắt nhỏ, nên tìm ánh sáng lớn giúp mới thấy, điều nầy cũng phi lý, vì hiện thấy ánh sáng nhỏ lớn đều bị khuất phục, nên rốt ráo, mắt không thể thấy sắc. Lại, dụ đèn sáng với mắt không đồng, vì soi rọi áp sát, không thấy, nghĩa là như đèn sáng, là do vật áp rất gần ở dầu, tim đèn v.v... nhiệt năng đốt, công năng soi rọi, còn mắt thì không như vậy. Đối với mắt, thuốc v.v... vì cảnh áp rất gần, nên không thể thấy.

Lại, như đèn sáng, đối với các vật thể được soi rọi xa, gần, chiếu khắp không có gián cách, mắt thì không đúng. Hoặc vượt qua trung gian sắc cây rừng v.v... thấy núi v.v... Do thí dụ đèn và mắt không đồng với nhân đã lập trước, vì cùng lúc nhận lấy hai cảnh xa, gần, nên chứng tỏ mắt chỉ nhận lấy không phải đến cảnh, về lý không có nghiêng động. Lại, mắt không nên đến cảnh, mới nhận lấy, vì không thể nhận lấy cảnh áp sát gần. lại, cũng có thể nhận lấy sắc bị chướng ngại do phả chi ca v.v... Lại, vì đối với đối tượng thấy, có do dự nên nếu nhận lấy đến cảnh thì nhân đâu do dự? Chẳng phải ở chỗ đến, do dự hợp lý. Lại, không xét biết người khác với gốc cây.

Đã nói đến người kia, xét biết tướng dọc, không xét sự khác nhau, điều nầy do nhân gì? Lại, vì mắt không chấp nhận đến cảnh xa, không có chấp nhận ở mắt nầy, vượt qua nhiều ngàn du-thiện-na, đến cảnh vầng trăng, vì mắt có ánh sáng, nên không có lỗi nầy. Về lý, cũng không đúng, vì mắt có sáng lửa, chẳng phải cực thành, nên tánh mắt chẳng phải lửa, đâu thể có lửa, ánh sáng. Nhĩ căn cũng chỉ nhận lấy không phải đến cảnh, vì có thể biết rõ phương, hướng xa, gần, nghĩa là có thể biết rõ âm thanh khác nhau xa, gần phương, hướng nam, bắc v.v... nầy. Tiếng đến nhĩ căn mới được nghe: Lẽ ra như vị v.v... sự việc nầy đều không có.

Há không là tị căn cũng thấy có thể hiểu rõ sự khác nhau của mùi hương xa, gần của phương, hướng chăng?

Mặc dù thấy chỉ do thuận với sự xoay lại của phương hướng, nhận lấy hương rõ ràng, so sánh biết khác nhau, mắt, tai, thấy, nghe, phương, hướng, xa, gần, vì không cần xoay lại mà vẫn có thể biết rõ, nên với tị căn nhận lấy cảnh chẳng phải loại. Lại, tiếng gần, xa, nhận lấy có sáng rõ, không

sáng rõ. Nếu đến là nghe, đều phải sáng rõ. Lại, tiếng gần, xa, nhận lấy có quyết đoán, vì do dự riêng, nếu đến là vì nghe đến không có khác, như quyết đoán gần đối với tiếng xa, lẽ ra không có do dự, đối với các tiếng gần, lẽ ra không có quyết đoán.

Do việc nầy chứng biết không đến, có thể nghe, ý căn cũng chỉ nhận lấy không phải đến cảnh, không nhận lấy pháp tương ưng, cùng có.

Nếu nói: Như mũi dù không thể nhận lấy hương cùng sinh của mình, mà nhận lấy đến cảnh, ý cũng như thế, về lý, tất nhiên không đúng, do phát giác ngoài, trong cùng sinh hương, mũi có thể nhận lấy, vì nghĩa cực thành, như nói chỉ ăn bên trong, có thể tạo ra việc ăn, nên chẳng phải khi không lấy, là có thể làm việc ăn. Lại, vì không có sắc, nên chẳng thể có đến. Cho nên, ý căn nhận lấy không phải đến cảnh.

Nếu có vấn nạn rằng:

Ba căn, chủ thể nhận lấy không phải đến cảnh, về lý, tất nhiên không thành, nên đều có thể nhận lấy tất cả xứ, thời gian, đã có tất cả vật không đến, nghĩa là nếu ba căn nhận lấy không phải đến cảnh, vì chẳng phải đồng đến, vì trên trời, dưới đất, ngăn cách rất xa. Đã mất, chưa sinh, các vật không đến, sao không thể nhận lấy? Lại, ba căn kia chưa khởi đã diệt, sao không thể nhận lấy?

Lại, đối diện phương khác, sao không thể thấy cảnh giới của phương khác?

Vấn nạn nầy không đúng, ví như đá nam châm có công năng hút sắt, nghĩa là như đá nam châm dù có công năng hút lấy sắt nhưng không đến sắt, nhưng không có khả năng hút lấy vô lượng trăm, ngàn du- thiện-na v.v... sắt có ngăn cách. Lại, không thể hút đã diệt chưa sinh và không đối diện các sắt không đến. Chưa khởi đã diệt, cũng không thể hút. Lại, như gương soi v.v... sanh ra vật tượng, nghĩa là như gương soi v.v… dù có công năng sinh đến vật tượng, nhưng không thể sinh cực vi ngăn cách đã diệt, chưa sinh và không đối diện tất cả vật, tượng, chưa khởi đã diệt, cũng không thể sinh, mắt v.v... cũng như thế, không nên đặt ra vấn nạn. Cho nên, vấn nạn kia không khiến ba căn lui mất tác dụng có thể nhận lấy không phải đến cảnh.

Có thuyết nói: Ta có thể nhận lấy đến cảnh, tiếng chuyển vận nối tiếp nhau đến vào tai. Lại, vì tự có thể nghe tiếng trong tai.

Thuyết nầy phi lý, vì tay vừa cầm chuông, là tiếng vừa ngừng dứt. Nếu tiếng nối tiếp đến trong tai, thì lúc tay cầm chuông, dựa vào chuông tiếng có thể ngừng bặt. Từ sự ngưng đó truyền sinh, trung gian lìa chất, nối

tiếp nhau không dứt. Tiếng nầy có thể nghe. Nhưng lúc cầm chuông, hiện thấy tất cả tiếng chuông dứt ngay, đều không thể nghe, không thể dứt, còn lại cũng dứt theo, vì không nghe còn lại, còn lại cũng không nghe.

Nếu cho rằng: Như khi đèn tắt, ánh sáng xa gần đều tắt.

Thuyết nầy cũng không đúng, vì sự khác nhau chuyển biến đồng thời, không đồng thời nên chẳng phải một khác với một nối tiếp nhau, nghĩa là đèn hiện thấy cùng chuyển với ánh sáng, ngọn đèn vừa tắt thì không thấy ánh sáng, tiếng thì không đúng.

Ngoại đạo kia thừa nhận lìa chất, lần lượt nối tiếp nhau, đến vào tai, họ nhất định thừa nhận khi nghe đến tiếng, đầu tiên, phụ thêm chất, tiếng một hồi lâu xong rồi dứt mất. Nếu không đúng, tiếng đã khởi đầu tiên, phần vị nghe cũng vẫn còn, vì mất tánh sát-na, nên tiếng và ánh sáng của đèn kia không đồng. Lại, đèn với ánh sáng nối tiếp nhau đều khác, như tâm, tâm sở đồng duyên sinh chung. Khi duyên bị hao hụt, ánh sáng kia, đèn nầy cùng dứt, tiếng thì không đúng. Sự nối tiếp nhau không có khác, như duyên sinh không chung, nối tiếp nhau của thức. Trong sự nối tiếp nhau của tiếng, tiếng trước dù diệt, tiếng sau vẫn khởi. Vì sao không nghe. Cho nên dựa vào chất, đã phát ra âm thanh, tức công năng làm duyên sinh ra nhĩ thức. Nếu khác với đây, thì tiếng đến mới nghe. Hiểu rõ tiếng gần, xa, nên không có sai khác. Nhưng tự có thể nghe tiếng trong tai, chẳng phải như hương v.v... gần với tị căn v.v... Dù ở trong tai, nhưng vẫn không đến cảnh. Do tiếng nói áp sát vào tai, câu, chữ khó biết. Vì muốn xem xét người nghe, ngăn ngừa nỗi khổ bức xúc của họ, nên tai chỉ có thể nhận lấy không đến cảnh.

Nay, nên tư duy lựa chọn: Sao duyên trong bóng tối?

Mắt không thể nhận lấy sắc bình, áo v.v… vì thể không có, vì chẳng phải cảnh, vì nhân giúp nhận lấy không có. Vì có nhân chướng ngại nhận lấy, mà không nhận lấy ư?

Vả lại, sắc trong bóng tối, vì chẳng phải thể, không có, mà không thể nhận lấy. Người có thiên nhãn, có thể hiện nhận lấy. Lại, sắc trong bóng tối, chẳng phải chẳng phải cảnh mà không thể nhận lấy. Sắc kia, vì nhân đại chủng, hiện có thể nhận lấy. Nếu đem ánh sáng soi, vì không nhận lấy, chẳng phải để sắc cực vi v.v... ở trong ánh sáng và khác chẳng phải cảnh, nhãn căn có thể thấy, mặc dù có thuyết nói: Sắc trong bóng tối nầy, như sắc trung hữu, vì khác với loại sắc sáng, nên không thể nhận lấy, mà chẳng phải hợp lý. Vì sao? Vì không nhận lấy loại sắc sáng kia, vì xúc cùng hiện hành.

Lại, khi đem ánh sáng soi rọi, vì không thấy sắc khác, hoặc bóng tối và ánh sáng vì trở thành nhân diệt sinh, nên hình lẽ ra cũng trở thành tánh

của loại khác. Hiện thấy người từng thọ nhận chủng loại ấy, khi xúc chạm trong bóng tối, vì biết tức chủng loại ấy, khi xúc chạm trong bóng tối, vì biết tức chủng loại kia. Lại, nhuộm đủ màu áo v.v... đến trong ánh sáng, không thấy khác. Do đó chứng biết, chẳng phải loại sắc khác.

Nếu vậy, với sắc tối tăm, vì sao không nhận lấy?

Luận sư Thí dụ tạo ra thuyết như thế nầy: Do giúp nhận lấy, vì nhân ánh sáng không có, ánh sáng trong đây có tác dụng gì? Nghĩa là có gồm nhiếp lợi ích chủ thể nhận lấy tác dụng của căn, như ăn bột khô không được vị. Lại, vì nói sắc ở chỗ có thể thấy.

Nếu vậy, ánh sáng chỉ nên đối với cảnh, có thể gồm nhiếp lợi ích, chẳng phải gồm nhiếp lợi ích, căn, nghĩa là thân ở trong bóng tối, vì thấy sắc ở chỗ sáng. Lại, do chỗ lập thí dụ bột khô, lại do chỗ nêu dẫn A-cấp-ma.

Lại, nói sắc ở chỗ có thể thấy, nghĩa là ý không nói sắc ở trong ánh sáng, chỉ nói cảnh với căn, lực, xứ. Kinh kia nói rộng cho đến pháp ở chỗ có thể biết.

Lại, nếu sắc bình, áo v.v... trong bóng tối, thể của chúng trước tiên có thiếu nhân trợ giúp lấy, nên mắt không thể nhận lấy, sau đó gặp được ánh sáng v.v... giúp nhận lấy nhân, biểu thị sắc bình, áo v.v... kia nên có thể nhận lấy, lẽ ra phải thừa nhận trong không, trước có thể của gió, thiếu nhân giúp lấy, thì không thể nhận lấy, sau đó khi gặp quạt v.v... giúp nhân lấy, biểu thị gió kia, sau đó có thể nhận lấy.

Lại, cũng nên thừa nhận hai thanh gỗ cọ xát nhau là nhân nhận lấy lửa, chẳng phải sinh riêng lửa, nhưng không nên thừa nhận vì có lỗi lầm. Luận giả chấp ngã, lẽ ra cũng có thể nói: Thể của ngã trước có thiếu căn có công năng nhận lấy, nên không thể nhận lấy. Cho nên sắc tối tăm chẳng phải nhân giúp nhận lấy, vì ánh sáng không có nên mắt không thể nhận lấy.

Nếu vậy, duyên cớ nào không nhận lấy? Vì có nhân chướng ngại nhận lấy.

Thế là thế nào?

Nghĩa là tức các sắc bị ngăn che do đen, bóng tối, mây, khó, bụi v.v... mắt không thể nhận lấy, ví dụ cực thành, ánh sáng vì trái với nhân chướng ngại nhận lấy nầy, nên đối đãi với ánh sáng kia, mới có thể nhận lấy sắc, nên cũng nói sắc kia làm nhân sinh của thức. Lại, như ngọc lưu ly và vách kia v.v..., đối với chủ thể nhận lấy, bị chướng ngại không đồng.

Vì chủng loại tối sáng như thế, là thể tánh của chướng, chẳng phải chướng có riêng, đã nói như trước, há không là cũng do nhân giúp, vì không

có, nên không thể nhận lấy. Công năng của căn, cảnh, vì tác ý không có, nên dù có cảnh thật, nhưng trí không sinh, dù có sự nầy, nhưng có thể sinh nghi, nghĩa là ở trong bóng tối như không nhận lấy sắc, ánh sáng cũng như thế.

Do đây chưa biết, vì đối tượng thấy không có, nên không nhận lấy, hay vì ánh sáng không có nên không nhận lấy. Sắc ngăn che như: Mây v.v... không thấy cực thành. Lại sắc đen, bóng tối ngăn che là đối tượng hiện thấy, nên sắc trong bóng tối, vì bóng tối ngăn che, nên mắt không thể nhận lấy. Sự nầy không có nghi. Như có thuyết nói: Các sắc rất xa, vì có xa, nên không thể nhận lấy.

Lại có thuyết nói: Các sắc rất xa, vì không có gần, nên không thể nhận lấy.

Trong hai thuyết nầy, thuyết trước là thuyết vượt hơn. Vì có tự "thể", vì không sinh nghi.

Như thế, nên biết vì có bóng tối ngăn che, vì không có ánh sáng, cho nên, các sắc đã có trong bóng tối, nhất định do bóng tối ngăn che nên không thể nhận lấy. Vì ánh sáng trái với nhân chướng ngại, nhận lấy nầy nên đối đãi với ánh sáng kia, mắt có thể nhận lấy sắc. Thuyết nói như thế, lý ấy tất nhiên.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 8

Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 8)

Đã nói ba căn nhận lấy không phải đến cảnh, ba căn khác như mũi v.v… trái với trên, nghĩa là mũi, lưỡi, thân, chỉ nhận lấy cảnh đến.

Làm sao biết mũi chỉ nhận lấy đến hương?

Có thuyết nói: Khi nín thở thì không ngửi mùi hương. Nhân nầy đối với nghĩa, chưa đủ chứng thành.

Nếu khi có hơi thở, thì ngửi mùi hương, sao có thể chứng tỏ mũi chỉ nhận lấy đến hương?

Vì các cực vi không tiếp xúc nhau. Không tiếp xúc nhau là sao?

Nếu thể khắp của các cực vi tiếp xúc nhau, thì sẽ có lỗi là vật thể có thật xen lẫn nhau, nếu tiếp xúc một phần thành, có phần mất.

Cho nên, nhân nầy đối với mũi chỉ nhận lấy hương đến căn, chưa đủ chứng thành. Khi thật có hơi thở, có thể nhận lấy mùi hương, nhưng không tiếp xúc nhau, nghĩa đến làm sao thành?

Vấn nạn kia đã như thế, thì nhân nầy làm sao hiểu? Nay, xem nghĩa đến, nghĩa là cảnh và căn, gần gũi mà sinh, mới có thể nhận lấy.

Do lý nầy, nên nói mũi, lưỡi, thân chỉ nhận lấy đến cảnh. Như nói: Mắt, má thẻ v.v… đến sắc, mắt không thể thấy, chẳng phải mắt, má v.v... chủ yếu tiếp xúc, nhãn căn mới được gọi là đến, chỉ mắt v.v… đến gần căn sinh, tức gọi là đến.

Do không thể thấy như là đến sắc, nên nói nhãn căn nhận lấy không phải đến cảnh. Như căn như nhãn v.v... nhận lấy không phải đến cảnh, nhưng không thể nhận lấy cảnh giới rất gần, mũi v.v… cũng vậy, tuy nhận lấy đến cảnh mà không thể nhận lấy cảnh giới rất gần chỉ do hương v.v... đến gần căn sinh, nên nói ba căn nhận lấy đến không có lỗi chẳng phải cực vi căn, cảnh, mũi, hương lần lượt tiếp xúc nhau, vì chẳng phải đối tượng xúc. Lại, là tánh chướng ngại có đối, nên tiếp xúc thì có lỗi.

Vì chỉ rõ nghĩa nầy, lại phải nghiên cứu. Nếu có vấn nạn rằng: Nếu

các cực vi không tiếp xúc nhau, làm sao vả, đánh, được phát ra âm thanh. Nay, âm thanh nầy há đồng với tiếng cú vọ v.v... phải do hợp với đức, mới sinh ra tiếng, mà làm vấn nạn nầy. Nhưng khi vật thể hợp, vì về lý không thành, không nên thừa nhận có hợp đức, sinh tiếng.

Nếu vậy, làm sao có được tiếng phát ra?

Trong giáo lý bậc Thánh chân thật nầy, lìa, hợp, đánh, danh, chỉ dựa vào đại chủng, nghĩa là có hai thứ bốn đại chủng thù thắng, lúc lìa, hợp, sinh, vì được tên kia, nên đại chủng của phần vị nầy, là nhân sinh của tiếng. Nhân nầy cùng sinh ra tiếng, là cảnh của nhĩ căn.

Cảnh nầy có lỗi gì?

Cảnh kia không chịu chấp nhận, ta không chịu chấp nhận, cũng có nhân duyên, nghĩa là các cực vi, đã không tiếp xúc nhau, nghĩa hợp của đại chủng kia đây há thành? Lúc sinh gần gũi, thì gọi là hợp, đâu đợi tiếp xúc nhau mới được gọi là hợp.

Lại, ông không nên do dự về nghĩa nầy. Đại chủng kia đây nhất định không tiếp xúc nhau. Vì sao? Vì là đối tượng xúc, vì chẳng phải chủ thể xúc, nên trong các sắc uẩn, chỉ có giới xúc, gọi là đối tượng xúc, chỉ có thân căn, gọi là chủ thể xúc. Ngoài nghĩa xúc nầy, lại không nên tư duy.

Nếu cho rằng đối tượng xúc cũng là chủ thể xúc, thì phải thừa nhận thân căn cũng là đối tượng xúc, tức cảnh có cảnh, ấy là lẫn lộn. Nhưng không có lẫn lộn, vì lập cảnh có cảnh.

Nếu cho rằng hai căn cảnh nầy không có lẫn lộn, thì sở duyên, đối tượng nương tựa của thân thức sẽ khác nhau, há không do thân căn nầy trở thành lẫn lộn? Nghĩa là nếu thân căn cũng là đối tượng xúc, thì vì sao không làm sở duyên của thân thức?

Nếu cho giới xúc cũng là chủ thể xúc ấy, thì vì sao không tạo ra đối tượng nương tựa của thân thức?

Nếu các cực vi nhất định không tiếp xúc nhau, thì luận Tỳ-bà-sa không nên nói phi xúc là nhân sinh ra xúc nầy. Nghĩa là vật ly tán, khi đang hòa hợp, là xúc làm nhân, sinh ra phi xúc, nghĩa là lúc vật hòa hợp đang lìa tan, xúc nầy làm nhân, sinh ra xúc nầy, nghĩa là khi vật hòa hợp lại hòa hợp, phi xúc làm nhân, sinh ra phi xúc, nghĩa là hướng du trần đồng loại nối tiếp nhau.

Tông Tỳ-bà-sa quyết định không thừa nhận nghĩa cực vi lần lượt tiếp xúc nhau, nên biết lời nói kia có ý thú riêng. Vả lại, hướng du trần có nhiều cực vi gom lại, mà thuyết của luận Tỳ-bà-sa kia nói phi xúc làm nhân, sinh ra phi xúc, nên biết lời nói đó nhất định có ý riêng.

Có ý riêng gì? Nghĩa là về sự hòa hợp, nói lời nói xúc. Sư Tỳ-bà- sa đều tạo ra thuyết nầy: Chỉ do sự duy trì của sức của giới gió, khiến cho các cực vi hòa hợp, không phân tán. Vì các duyên hợp, nên khi nhóm sắc sinh, nói là nhân của phi xúc, sinh ra xúc nầy, tức nhân lìa tan sinh ra nghĩa tu tập.

Há chẳng phải không có sự không tụ tập cực vi mà duyên nơi đối đãi mới tập hợp, lẽ ra tất cả là xúc làm nhân sinh ra xúc nầy? Có thuyết nói: Cũng có cực vi không tụ tập, cho nên không có lỗi nầy.

Có thuyết nói: Vì đối đãi với sắc hòa hợp thô, nên đối với sự hòa hợp vi tế, đặt ra tên phi xúc, nên nhân của phi xúc sinh ra xúc nầy, là nhân của nhóm tế, sinh ra nghĩa nhóm thô, nên lời nói của luận kia, về nghĩa không có lỗi. Vì các duyên hòa hợp, nên nhiếp giữ nhóm sắc, khi giới gió diệt, trái với nhóm sắc nầy, làm ly tán sắc, khởi, tức ở phần vị nầy nói là nhân của xúc sinh ra phi xúc, là nhân của nhóm thô, sinh ra nghĩa của nhóm tế. Vì các duyên hợp, nên nhiếp giữ nhóm sắc, giới gió không diệt. Các nhóm sắc thô hoặc sinh tự loại, hoặc chuyển biến sinh thô, nói là nhân của xúc sinh ra xúc nầy, nhân của nhóm thô nầy sinh ra nghĩa của nhóm thô.

Do đạo lý nầy, các hướng dụ trần, chủ thể nhiếp giữ thô, giới gió không khởi, nhóm tế nối tiếp nhau, không chuyển biến thành thô, gọi là nhân của phi xúc sinh ra phi xúc, là nhân của nhóm tế sinh ra nghĩa của nhóm tế. Đây là lời nói của luận Tỳ-bà-sa kia đã có ý riêng.

Lại, đối với phi sắc, cũng nói lời xúc, như Khế kinh nói: Khi xuất định diệt, sẽ tiếp xúc bao nhiêu xúc? Sẽ tiếp xúc ba xúc: Nghĩa là xúc bất động, xúc vô sở hữu và xúc vô tướng. Nhưng chẳng phải trong đây có thể chấp có thật nghĩa xúc lẫn nhau. Cho nên, đã nói đại chủng đây, kia nhất định không tiếp xúc nhau, nên lý cực thành.

Nếu đã thừa nhận tiếp xúc nhau thì có lỗi gì?

Há không là trước đã nói: Nếu thể khắp của các cực vi tiếp xúc nhau, thì sẽ có lỗi là thể của vật thật xen lẫn nhau. Nếu tiếp xúc một phần, sẽ trở thành lỗi có phần. Nhưng Thượng tọa bộ kia ở đây lại nói: Các thể cực vi tức là phương phần.

Sao có "thể" lại nói không có phương phần?

Lời nói nầy phi lý, vì đã thừa nhận cực vi, lại không có phần tế, vì có tự thể. Là phương phần: Các pháp không có sắc, đã có tự thể, vì không có khác nhau, nên là phương phần. Nếu cho không có sắc, sẽ không có nghĩa hòa hợp. Vì thế, không nên gọi là phương phần. Lời nầy cũng phi lý, vì các pháp không có sắc, mà có xứ, cũng nói là có hòa hợp.

Lại, Tông luận kia nói: Sắc có hòa hợp, cũng không đúng, vì thành một, không nên một thể mà có thể gọi hòa hợp? Lại, Thượng tọa bộ kia nói: Hai loại cực vi, vì đều không có phần, nên trụ xứ không có khác. Điều nầy cũng phi lý, vì luận kia tự nói.

Có thuyết nói: Xứ cực vi không chướng ngại nhau. Tông nầy có lỗi, vì nói có đối, là trái với Thánh giáo.

Vì sao lại nói hai loại cực vi?

Vì đều không có phần, nên chỗ ở không khác nhau. Lại, luận kia đã nói: Tức là do đó, nên thừa nhận căn cứ vào xứ đồng, nói là không rời nhau. Lại, nói rất ít thừa nhận năm cực vi đồng ở một chỗ, không trở ngại nhau. Những lời nói nầy đều phi lý, vì, nếu chấp nhận năm cực vi đồng một chỗ, thì vật nào làm chướng ngại trăm ngàn câu chi, còn nếu không thừa nhận đồng một chỗ, như thế chỗ của một cực vi bao dung tất cả cực vi đã có, đây là một vi lượng chung của thế gian. Hoặc không thừa nhận rất ít năm vi đồng ở một chỗ không chướng ngại nhau, vì chỗ đa số cực vi nhóm họp rất nhiều, thành thử nên thừa nhận cực vi có phần. Hoặc thừa nhận các cực vi lẫn nhau không tiếp xúc nhau, nghĩa không rời nhau. Khác với nghĩa nầy, có thể trở thành không có một cực vi hiện tại nào dừng lại riêng mà không nhóm họp, như trước đã nói.

Cho nên, trong tất cả nhóm hòa hợp, tùy theo đối tượng thích hợp với cực vi, đều có tất cả. Do cực vi hòa hợp nầy, nên nói là lời nói không lìa nhau, chẳng phải căn cứ ở chỗ đồng, gọi không rời nhau, nhưng vì không có phần, nên nghĩa không xúc chạm được thành.

Nếu vậy, thân căn và giới xúc làm sao khiến chủ thể xúc, đối tượng xúc được thành?

Đã thành cực vi không tiếp xúc nhau. Về nghĩa chủ thể, đối tượng tiếp xúc, nay nên tư duy chung.

Nếu cho rằng Tông ta do chủ thể, đối tượng tiếp xúc đã thừa nhận sự tiếp xúc nhau, lại tư duy đối tượng nào? Chỉ ông tự nên suy lường, đo lường nghĩa nầy. Điều nầy không đúng, vì Tông luận thừa nhận xúc, ở trong nghĩa nầy nên phải đồng tư duy, nghĩa là nếu mũi, lưỡi với cực vi của cảnh chính nó cũng tiếp xúc nhau, vì sao không thừa nhận cực vi của căn, cảnh nầy là chủ thể, đối tượng xúc?

Nếu không thừa nhận cực vi tự cảnh của hai xúc, mà đồng với thân căn, gọi là nhận lấy đến cảnh, như lý thú kia, ở đây cũng đồng như thế. Hoặc trong phi sắc nên có tiếp xúc nhau, như sự tiếp xúc đã dẫn trước kia, vì ba xúc. Cho nên, trong đây phải tư duy, lựa chọn chung những ý thú về

nghĩa xúc của Khế kinh nói nhưng trước ta đã nói, cảnh với căn vì gần gũi mà sinh, mới có khả năng nhận lấy, nên gọi nhận lấy cảnh đến. Nay, chủ thể, đối tượng xúc, căn cứ ở cảnh đến kia, nên trở thành rất gần gũi.

Há không là tất cả căn mũi, lưỡi, thân đều nhận lấy cảnh đến, vì không có khác nhau, tức là chủ thể xúc chung luôn căn mũi, lưỡi, đối tượng xúc lẽ ra cũng gồm cả hương, vị. Điều nầy cũng phi lý. Sự gần gũi dù đồng, nhưng ở trong đó có phẩm khác nhau, như mắt, má v.v… tuy đồng gọi là đến mà trong đó chẳng phải không có phẩm riêng, chẳng phải mắt, má v.v... gọi là đồng được đến, tức khiến cho tất cả "đến" không có khác nhau. Má, thẻ, thuốc, mắt bị màng che có phẩm loại riêng trong sự gần gũi dần của nhãn căn kia. Lại, như mắt v.v... nhận lấy, không phải đến đồng, trong không phải cảnh đến, chẳng phải không có phẩm riêng, mũi v.v... cũng vậy, nhân lấy cảnh đến, đồng ở trong cảnh đến, nên có phẩm riêng. Lại chất trơn, nhám v.v... thế gian khởi chung danh, tưởng, đối tượng xúc, đối với thân căn kia, nói tên chủ thể xúc, nên không có lỗi.

Có thuyết nói: Thật không có chủ thể xúc, đối tượng xúc, nhưng vì dường như có, nên giả đặt tên xúc, hoặc nhậm vận ở trong đó, lại mong cầu lý khác. Vả lại, không nên thừa nhận cảnh và thân căn, thật sự lại tiếp xúc nhau, như trước đã nói: Cảnh và có cảnh, vì tạp loạn, cho nên phải thuận theo chánh lý nầy, nói là chủ thể, đối tượng xúc, gọi là khởi nhân duyên.

Có sư khác nói: Mặc dù các cực vi không tiếp xúc nhau, mà sắc hòa hợp tiếp xúc nhau, không có lỗi. Do sự vả, đánh nầy, được phát ra âm thanh, như các cực vi dù không có biến đổi ngăn ngại, nhưng sắc hòa hợp đổi thay, trở ngại chẳng phải không có. Việc nầy không đúng, vì chẳng lìa cực vi, có sắc hòa hợp. Nếu sự hòa hợp xúc thích ứng với cực vi xúc, thì hòa hợp kia tức phải thừa nhận cực vi tiếp xúc nhau.

Cho nên, ở trước nói, về lý là hơn. Lại, Thượng tọa bộ nói: Nếu cực vi nầy tiếp xúc với cực vi kia, và cực vi kia nhất định tiếp xúc với cực vi nầy, thì đã thành đối tượng xúc, đối tượng xúc của xúc khác, lý không trái nhau. Nếu khác với đây, cực vi sẽ lần lượt không nhiếp giữ nhau, lẽ ra không hòa hợp.

Nếu cho rằng nhiếp giữ là sức của giới gió, thì giới gió há giống như tay bưng cầm, nhiếp giữ các cực vi khiến cho không rơi mất?

Vấn nạn nầy phi lý. Vả, như thỉ luân, phong luân nhiếp giữ khiến cho không rơi mất. Phong luân há giống như được tay bưng, cầm giữ, như sự nhiếp giữ của thỉ luân kia, cực vi nầy lẽ ra cũng như thế.

Nếu nói ta thừa nhận cực vi tiếp xúc nhau. Vì tiếp xúc gìn giữ nhau

thì giống như vấn nạn tay bưng, thì hóa ra luống uổng! Như ông đã nói: Cực vi tiếp xúc nhau, sắp xếp theo thứ lớp, nhiếp giữ nhau. Ta cũng đã nói: Do sức giới gió, an bài gần gũi, vì có công năng nhiếp giữ nhau, vì thế không nên nói. Nếu khác với đây, thì cực vi sẽ lần lượt không có nhiếp giữ, lẽ ra không hòa hợp, khác với lời ông đã nói: Cực vi lần lượt có nhiếp giữ nhau, vì hòa hợp thành.

Lại, không xúc chạm nhau, cũng có thể nhiếp giữ. Ví như thân căn không tiếp xúc thân thức, có thể nhiếp giữ, duy trì thức, khiến khởi hiện tiền.

Lại, Thượng tọa bộ kia nói: Nếu cực vi nầy tiếp xúc cực vi kia, thì cực vi kia nhất định tiếp xúc cực vi nầy. Đã thành đối tượng xúc, đối tượng xúc của tiếp xúc khác, về lý, không trái. Thượng tọa bộ kia không xem xét tư duy mà tạo ra thuyết nầy, như trước đã nói: Cảnh và thân căn, thật không xúc chạm nhau, lẽ ra cảnh và hữu xen lẫn nhau có lỗi, nên thể khắp một phần xúc trái với lý. Các pháp có đối, thể của chúng là chướng ngại, thuộc về có đối, nên xứ sở lần lượt không bao dung nhau, không nên tiếp xúc nhau vì không có phần tế. Chẳng phải một phần xúc, đều có tánh riêng, chẳng phải toàn thể xúc, vì lỗi chỗ đồng nhiều cực vi, như trước đã nói.

Có thể nói như thế nào?

Nếu cực vi nầy tiếp xúc cực vi kia, cực vi kia nhất định tiếp xúc cực vi nầy, cho đến nói rộng. Lại, căn cứ thuyết nầy, lẽ ra cũng có thể nói: Nếu cực vi nầy thấy cực vi kia, thì cực vi kia nhất định sẽ thấy cực vi nầy. Đã thành đối tượng thấy, đối tượng thấy của thấy khác, lý không trái nhau. Cực vi nầy nếu nghe cực vi kia, thì cực vi kia nhất định nghe cực vi nầy. Đã thành đối tượng nghe, đối tượng nghe của nghe khác, về lý không trái v.v...

Cực vi kia đã không đúng, cực vi nầy làm sao như thế? Nếu giới của đối tượng xúc cũng không xúc chạm nhau, làm sao đại chủng lần lượt đối nhau, vì gồm nhiếp lợi ích lẫn nhau, hoặc tổn hại nhau, há phải xúc chạm nhau, mới có thể tổn ích? Khác với đây thì sao? Nếu phải như thế, thì ngắm xem tuyết, mặt trời v.v..., mắt bị tổn hại thế nào? Xem mặt trăng v.v... mắt được lợi ích ra sao? Mắt không nên đến đại chủng mặt trời v.v... Ông lại không thừa nhận có ánh sáng mặt trời, mặt trăng kia đều vận hành đại chủng. Ông thừa nhận ánh sáng nương vào đại chủng của mặt trời, mặt trăng sinh. Do Thượng tọa bộ kia tự nói lời nầy: Sắc tạo đại chủng thường không rời nhau, cũng có phần ít được rời nhau, nghĩa là các ánh sáng nhật, nguyệt, đèn, ngọc báu, và lìa các hoa, hương v.v... đi dạo một mình. Nhân luận sinh luận, vì thân căn đã chỉ nhận lấy "đến" cảnh, nên nhiệt trong ánh

sáng mặt trời, vì thân hiện được, nên làm sao ông biết? Ánh sáng mặt trời chỉ dựa vào đại chủng của mặt trời, không dựa vào đại chủng của căn thân gần. Nếu ở chỗ nầy, thân cảm giác sức nóng, của mặt trời tức gần chỗ nầy, mắt thấy ánh sáng mặt trời, nên biết ánh sáng nầy không rời đại chủng, vì thế, nên chỉ gần đại chủng làm duyên, có thể hại, có thể ích lợi. Sự gần gũi đại chủng, chẳng phải cực vi kia rất xa, cũng chẳng phải xúc chạm nhau, nghĩa nầy đã thành.

Vả, như đối tượng xúc chạm, không xúc chạm thân căn, nhưng có thể làm nhân khiến cho tổn ích. Nếu cho đối tượng xúc, xúc chạm vướng mắc thân căn, đại chủng của đối tượng nương tựa làm tổn ích, thì tuyết, ánh sáng v.v... đối với mắt thế nào?

Nếu thừa nhận đối tượng xúc, xúc chạm, vướng mắc thân căn, đại chủng đối tượng nương tựa có công năng làm tổn ích, nhưng không thừa nhận đại chủng, đối tượng nương tựa của thân, có công năng xúc chạm thân căn, vẫn làm tổn ích, há không là đại chủng lần lượt đối với nhau, mặc dù không xúc chạm nhau, do gần gũi nhau có thể làm nhân, nên nghĩa tổn ích được thành.

Vì thế, không nên nói: Nếu giới của đối tượng xúc cũng không xúc chạm nhau, làm sao đại chủng lần lượt đối nhau, làm tổn ích lẫn nhau, hoặc tổn hại nhau. Nhưng Đại đức nói: Tất cả cực vi thật ra không xúc chạm nhau, chỉ do không có gián cách, giả đặt tên xúc. Trong đây Kinh chủ chỉ bày rõ đức vượt hơn của cực vi kia, nói như thế nầy: Ý của Đại đức nầy, lẽ ra đáng yêu thích. Nếu khác với đây, thì các cực vi nầy nên có kẽ hở. Khoảng giữa đã trống rỗng, thì cái gì chướng ngại sự vận hành của nó, thừa nhận là có đối. Nay, nói Đại đức có ý nghĩa như thế, chẳng phải tức đáng ưa cũng chẳng phải đáng ghét, chỉ nên nghiên cứu tìm tòi.

Không có gián cách mà vẫn không xúc chạm nhau là sao?

Về lý, vì chưa rõ rệt nên ý thú sâu xa khó biết. Nếu nói các cực vi hoàn toàn không có lỗ hỏng gián cách, nhưng không xen lẫn nhau, nên trở thành có phần. Không thừa nhận chỗ đồng lại không có lỗ hổng, đã thừa nhận, không có gián cách, sao không xúc chạm nhau? Nên Đại đức kia nói gián cách chỉ nhất định, biểu thị nghĩa gần gũi. Trong đây nói gián cách, hoặc nêu rõ nghĩa nhất định, vì nhất định có lỗ hổng gián cách, nên gọi là định gián, như vì nhất định có nhiệt, nên gọi định nhiệt. Định nầy có lỗ hổng, về lý, nghĩa được thành, hoặc biểu thị nghĩa không có, nghĩa là trong đây không có sắc xúc bị gián cách như cực vi lượng, nên gọi không có gián cách.

Cực vi đại chủng không có gián cách như thế, gần gũi khi sinh, giả nói là xúc.

Nếu tạo ra cách giải thích nầy, Đại đức đã nói: Tất cả cực vi thật ra không xúc chạm nhau, chỉ do không có gián cách, nên giả đặt tên xúc, có nghĩa lý sâu xa, tức do thế lực hữu đối chướng ngại, hay làm chướng ngại nhau, thừa nhận là có đối, chẳng phải thừa nhận ở chỗ lần lượt chấp nhận nhau mà có thể nói là chướng, ngại có đối. Há sợ đồng chỗ mà ngăn dứt ở không có gián cách. Thừa nhận lỗ hổng có gián cách mà không có hướng đi, chẳng phải có đối tượng sợ hãi, pháp tánh nên như thế. Các người có đối, chỗ tất nhiên không đồng, chớ cho chỗ kia đồng hoặc thành có phần, nên ở trong không có gián cách. Về lý, tất nhiên không như vậy. Mặc dù ở khoảng giữa có một ít lỗ hổng trống rỗng, nhưng vì sức có đối, chống cự, ngăn dứt hành vi kia.

Lỗ hổng gián cách là gì?

Có sư khác nói: Là sắc không có xúc chạm. Lại có thuyết nói: Đều không có sở hữu.

Kinh chủ lại nói: Lại thừa nhận cực vi, nếu có phương phần, thì xúc và không xúc đều nên có phần, nếu không có phương phần thì giả thuyết thừa nhận có xúc chạm nhau, cũng không có lỗi.

Thuyết nầy phi lý, vì có phần, phương phần, danh khác, nghĩa đồng, lập lời nói không có phần. Đã ngăn ngừa phương, phần, sao ở đây lại còn sinh nghi?

Nghĩa là thừa nhận cực vi. Nếu có phương phần, đã có phương phần, sao có thể xúc chạm?

Lại, xúc của thể khắp, hoặc xúc chạm một phần, cả hai đều có lỗi, mà trước đã nói đủ, sao lại nói: Nếu không có phương phần, nếu chấp nhận xúc chạm nhau, cũng không có lỗi nầy. Cho nên, đã nói không có lượng cực vi, vì sắc xúc đã gián cách, nên gọi không có gián cách.

Cực vi đại chủng không có gián cách như thế, gần gũi lúc sinh, giả thuyết là xúc, nghĩa ấy thành tựu, không phải đồng chỗ ở, hoặc trụ ở không có gián cách, có thể thừa nhận nghĩa không có phần có đối được thành. Nay, nên quán sát các căn như mắt v.v... vì đối với cảnh của mình, chỉ nhận lấy đẳng lượng, vì chuyển biến nhanh chóng, như quay lại vòng tròn lửa, thấy núi lớn v.v... là vì đối với cảnh mình, nhận lấy chung đẳng lượng hay không đẳng lượng?

Tụng nói:

Nên biết ba căn: Mũi...

Chỉ nhận cảnh đẳng lượng.

Luận nói: Trước nói đến cảnh, ba căn như mũi v.v..., nên biết chỉ có chủ thể nhận lấy cảnh đẳng lượng, như lượng cực vi của căn mũi, lưỡi, thân, cực vi của cảnh hương, vị, xúc cũng như thế. Vì hợp xứng nhau, sinh thức tị v.v...

Há không là cực vi của ba căn mũi v.v... có lúc không thể nhận lấy khắp hương v.v...? Vì sao lại nói chỉ nhận lấy đẳng lượng?

Do chẳng phải cực vi của ba căn như mũi v.v... đối với cực vi của hương v.v... có công năng nhận lấy quá lượng, nên nói: Chỉ có thể nhận lấy cảnh đẳng lượng, chẳng phải không có phần ít cực vi của ba căn, cũng có thể nhận lấy phần ít ba cảnh mà tùy theo vi lượng của cảnh đến căn ít nhiều, cực vi của căn với vi lượng cảnh chừng ấy, có thể khởi công dụng. Mắt, tai không nhất định, nghĩa là mắt đối với sắc, có lúc nhận lấy nhỏ, như thấy đầu sợi lông, có khi nhận lấy lớn, như tạm thời mở mắt, thấy núi lớn v.v..., đôi khi nhận lấy bằng nhau, như thấy quả nho, quả táo v.v... nhĩ căn cũng nhận lấy lượng của tiếng muỗi, sấm, đàn cầm nhỏ, to v.v... với ý không có chất ngại, không thể nói về sự khác nhau của hình lượng âm thanh kia.

Trong bài tụng, nên biết lời nói gồm khuyên hãy biết rõ nghĩa nầy. Nay, nhân nghĩa ấy và lại nên quán sát.

Thế nào là cực vi của các căn như mắt v.v... an bài khác nhau? Vì không thể nhìn thấy. Mặc dù khó kiến lập, nhưng vì có đối, vì ở phương, xứ, vì hòa tập sinh, nên nhất định phải nói về sự khác nhau an bài cực vi các căn kia.

Cực vi nhãn căn, ở trên nhãn tinh, đối hướng cảnh chính nó, an bài bên cạnh mà trụ, như hoa mạn ngát hương, từng mô úp trong suốt, khiến cho không phân tán.

Có thuyết nói: Các mô chồng chất như viên tròn mà trụ, vì thể trong suốt, như ao, suối mùa thu, không ngăn ngại nhau.

Cực vi nhĩ căn, ở trong lỗ tai, xoắn ốc trụ, như cuốn vỏ cây hoa. Cực vi tị căn, ở trong trán mũi, phía dưới trên lưng như hai móng tay.

Ba căn đầu nầy, tạo thành hàng ngang, không có cao thấp, trông như chiếc mão, tràng hoa.

Cực vi thiệt căn, được bố trí ở phía trên lưỡi, như hình bán nguyệt, chính giữa hình lưỡi, lượng như đầu sợi lông, chẳng phải vì cực vi thiệt căn cùng khắp, mà cực vi nơi thân căn ở khắp phần thân, như lượng thân hình.

Cực vi nữ căn, hình giống như mặt trống cơm. Cực vi nam căn, hình

giống như ngón tay trỏ.

Cực vi nhãn căn có lúc tất cả đều là đồng phần, đôi khi tất cả đều là đồng phần kia. Có khi tất cả là đồng phần kia, còn lại là đồng phần, cho đến cực vi thiệt căn cũng như vậy.

Cực vi nơi thân căn nhất định không có, tất cả đều là đồng phần, cho đến trong Nại-lạc-ca cực nhiệt: ngọn lửa mạnh quanh thân, cũng có vô lượng cực vi thân căn, là đồng phần kia, nên nói thế nầy: Nếu phát thức khắp, thân lẽ ra tan hoại, do không có căn, cảnh, gọi là một cực vi được nương tựa duyên có thể phát thân thức. Năm thức quyết định chứa nhóm nhiều cực vi, mới thành tánh nơi đối tượng nương tựa, sở duyên.

Thế nào là kiến lập đối tượng nương tựa của sáu thức?

Và như năm thức chỉ duyên hiện tại, ý thức duyên chung ba đời, chẳng phải đời.

Như thế, chủ thể nương của các thức cũng như vậy ư? Không như vậy thì sao? Tụng nói:

Nương sau, chỉ quá khứ Năm thức nương hoặc đều.

Luận nói: Do thân sáu thức vô gián diệt rồi, đều gọi là ý. Ý nầy làm chỗ dựa cho căn. Cho nên, ý thức chỉ nương tựa quá khứ, năm thức như nhãn thức v.v... đã nương tựa hoặc cùng có, hoặc nói biểu thị thức nầy cũng nương tựa quá khứ, nghĩa là năm thứ như nhãn v.v... là cùng có đối tượng nương tựa. Đối tượng nương tựa quá khứ, tức là giới ý.

Đối tượng nương tựa của năm thức như thế đều có hai, đối tượng nương tựa của ý thức thứ sáu chỉ một.

Vì muốn hiểu rõ nghĩa nương tựa khác nhau trong bài tụng, nên lại phải hỏi.

Nếu là tánh nơi đối tượng nương tựa của nhãn thức, tức là duyên vô gián của nhãn thức v.v... phải không?

Hỏi: Nếu là duyên vô gián của nhãn thức, lại là tánh nơi đối tượng nương tựa của nhãn thức ư?

Đáp: Nên tạo ra bốn luận chứng:

Luận chứng thứ nhất, nghĩa là nhãn căn cùng sinh.

Luận chứng thứ hai, nghĩa là giới pháp tâm sở vô gián diệt. Luận chứng thứ ba, nghĩa là ý căn quá khứ.

Luận chứng thứ tư, nghĩa là trừ pháp đã nói, cho đến thân thức cũng thế.

Mỗi luận chứng đều nên nói căn mình. Ý thức nên tạo ra lời đáp thuận

với luận chứng trước, nghĩa là tánh nơi đối tượng nương tựa của ý thức nầy: nhất định là vô gián duyên đẳng của ý thức, có duyên đẳng vô gián của ý thức nầy chẳng phải làm tánh nơi đối tượng nương tựa cho ý thức, nghĩa là giới pháp tâm sở của vô gián diệt.

Hỏi: Lại, giới năm thức là căn: của đối tượng nương tựa, nhất định có quá khứ, hiện tại. Cảnh, sở duyên kia cũng như thế hay có riêng?

Đáp: Đã diệt chưa sinh, chẳng phải cảnh của năm thức. Vì sao? Vì chuyển một cảnh với đối tượng nương tựa, nên đối với sự nương tựa chẳng phải hiện cảnh, vì không chuyển, nên có chấp cảnh của năm thức chỉ quá khứ, nên bảo người kia: Nếu như thế thì há không chỉ lấy đời trước làm duyên, cùng sinh với thức, đều chẳng phải tánh duyên. Lại, đã diệt sắc, thể của chấp năm thức kia không có, chỉ có tâm phân biệt, nhận lấy làm cảnh khởi. Lại, nhất định nên thừa nhận căn, đối tượng nương tựa cũng ở quá khứ, có thể sinh hiện thức.

Thuyết kia nói như thế, đều không đúng. Vả lại, đặt để đối tượng nương tựa và cảnh thức khác. Làm sao cảnh của nhãn thức chỉ có quá khứ không duyên tất cả sắc quá khứ ư? Vì trăm năm diệt vô gián không khác.

Nếu cho rằng, không có mất, vì nhận lấy nhân của mình. Sắc vô gián diệt là nhân của hiện thức, sắc của một trăm năm diệt, không có nghĩa nhân ấy, điều nầy cũng không đúng, vì không có nhân khác, chỉ có vô gián diệt là nhân của hiện thức, chẳng phải trăm năm diệt.

Có nhân nào làm chứng?

Như trăm năm kia đã diệt các sắc, cùng với nhãn thức hiện tại đều không tương quan, sắc vô gián diệt lẽ ra cũng như thế. Đã không có khác nhau thì đâu riêng gì làm nhân cho hiện thức nầy đối với trăm năm cũng có khác nhau, khi nhãn thức sắp sinh, vì sắc nầy làm duyên.

Nếu vậy, cảnh của nhãn thức lẽ ra chẳng phải quá khứ, vì thức ở vị lai duyên với cảnh hiện tại, nên cũng không thể nói là thời gian khác làm duyên, thời gian khác làm cảnh. Sắc nầy và nhãn thức, trừ làm tác dụng của cảnh.

Lại, làm duyên gì khi nhãn thức sinh, từ lâu đã diệt sắc, diệt gần không có khác, sao không làm duyên?

Ông chấp diệt lâu với diệt gần đều chẳng phải thật thể vì không khác nhau. Lại, diệt lâu, gần có thể làm tác dụng của duyên. Về lý, đều không thành, chẳng phải cảnh giới hiện tại nối tiếp nhau đều khác, chẳng phải tánh của một quả, vì không khác nhau.

Lại, ông nên nói: Ba mũi, lưỡi, thân, sao gọi là nhận lấy gần "đến"

cảnh, vì quá khứ, vị lai, nói là xa.

Lại, nếu năm thức chỉ duyên quá khứ, làm sao ở năm thức kia có giác hiện lượng, như ở thân mình có thọ nhận hiện lượng giác?

Nghĩa là ta từng nhận lãnh nỗi khổ, vui như thế. Lời bào chữa nầy không đúng, vì thời gian khác đối với thân mình nhận lãnh hiểu rõ, nghĩa là đối với thân mình, từng đã sinh thọ, thời gian khác nhận lãnh sự hiểu rõ của thời gian khác.

Thời gian nhận lãnh, nghĩa là thời gian tổn ích. Bấy giờ, sự thọ nhận nầy chưa làm cảnh hiểu rõ, nghĩa là rõ cảnh khác, thức sinh chung với thọ, đang thời gian hiện tiền, có thể làm tổn ích. Phần vị tổn ích nầy, gọi là thời gian lãnh nạp, tức thọ tự tánh, nhận lãnh tùy theo xúc, vì tự thể sinh, nên thức v.v... nhận lãnh hành tướng tổn ích kia, vì tự thể khởi, nên quá khứ diệt nầy, mới có khả năng làm cảnh, sinh sự nhớ nghĩ hiện tại. Phần vị nhớ nghĩ nầy, được gọi thời gian hiểu rõ.

Do nghĩa lý nầy chỉ ở hiện lượng, việc đã từng thọ nhận vì có giác hiện lượng, nên cảm giác hiện lượng, đối với tự thân thọ nhận, có nghĩa được thành.

Hiện lượng có ba. Dựa vào căn, nhận lãnh biết rõ. Vì sự khác nhau của tánh hiện lượng, nên sắc v.v... quá khứ. Đã thừa nhận chưa từng được sự thọ nhận hiện lượng, làm sao có thể nói như tự thân thọ nhận có giác hiện lượng. Như đối với thân người khác, thọ nhận chẳng phải tự lãnh nạp. Hiện lượng đã thọ nhận, không có giác lượng, nói: Ta đã từng thọ nhận khổ, vui như thế. Trí duyên thọ kia đã chẳng phải giác hiện lượng. Hiện sắc như thế v.v… chẳng phải tự dựa vào hiện lượng căn đã thọ nhận, thì không có giác hiện lượng, nghĩa là ta đã từng thọ nhận sắc như thế v.v..., trí duyên nơi cảnh kia, lẽ ra chẳng phải giác hiện lượng.

Lại, nếu năm cảnh như sắc v.v... hiện tại, chẳng phải đắc hiện lượng, như duyên thọ nhận vị lai mà khởi trí, duyên không từng nhận lãnh hiện lượng có được, tất nhiên sẽ không có tự cho rằng, ta từng thọ lãnh khổ, vui như thế, so sánh duyên sắc v.v... quá khứ đã khởi trí, duyên chẳng phải từng dựa vào hiện lượng mà căn có được, nên không tự cho rằng ta đã từng lãnh thọ sắc v.v... như thế. Như khổ thọ v.v... tất nhiên vì nhận lãnh nạp hiện lượng rồi, mới có duyên giác hiện lượng kia sinh, như thế sắc v.v… tất nhiên vì dựa vào hiện lượng căn thọ nhận rồi, mới có duyên giác hiện lượng kia sinh, vì hiện bị ép ngặt, nên nhất định nên tín thọ. Nếu khi lãnh nạp thọ, thì chẳng phải duyên thọ làm cảnh. Lúc duyên thọ làm cảnh, chẳng phải thọ lãnh nạp, thì vì sao Đức Thế Tôn nói lời như thế nầy: Khi thọ nhận lạc

thọ, như thật biết rõ thọ lạc, cho đến nói rộng. Điều nầy không sai trái, lời Phật nói như thế, là lúc quán sát, chẳng phải lúc lãnh nạp. Giải thích rõ hạnh quán, nghĩa là từng lãnh nạp hiện lượng đã được niềm vui trong thọ, vì không có mê lầm, nên nói như thế. Vì thế, không nên đối với cảnh chưa từng thọ của các hiện lượng, có giác hiện lượng. Do năm thức nầy chỉ duyên hiện cảnh, tất nhiên, lấy câu sinh làm sở duyên. Khế kinh đã nói: Mắt, sắc làm duyên, sinh ra nhãn thức, cho đến nói rộng.

Vì sao thức khởi, đều nương hai duyên, được gọi là đối tượng nương tựa ở căn, chẳng phải cảnh?

Tụng nói:

Tùy căn biến thức khác
Nên mắt v.v... gọi nương tựa.

Luận nói: Mắt v.v... tức là sáu giới như mắt v.v… do các căn như mắt v.v... có chuyển biến. Các thức chuyển khác, tùy căn tăng hao hụt có sáng tối. Chẳng phải sắc v.v... biến đổi khiến cho thức có khác, vì thức nầy tùy theo căn, không tùy theo cảnh, tên gọi nương tựa chỉ ở mắt v.v... chẳng phải căn khác.

Nếu vậy, thì ý thức cũng tùy theo thân chuyển, nghĩa là khi bệnh phong v.v... gây tổn não thân, ý thức liền rối loạn. Lúc thân thanh thái, mạnh khỏe, ý thức yên tĩnh.

Vì sao ý thức kia không lấy thân làm chỗ nương? Vì tùy theo đối tượng nương tựa của chính nó, nên không có lỗi nầy. Nghĩa là bệnh phong v.v... khi gây tổn não thân, phát sinh khổ thọ, tương ưng với thân thức. Thân thức như thế, gọi là rối loạn giới ý, thân thức nầy và khổ thọ lúc cùng rơi rớt, có thể vì ý căn, sinh rối loạn ý thức, trái với rối loạn ý thức yên tĩnh nầy. Cho nên, ý thức tùy theo đối tượng nương tựa của nó. Há chẳng phải là giới ý hữu lậu, thức vô lậu vô gián sinh hay sao?

Đồng khác như thế, làm sao ý thức tùy theo đối tượng nương tựa của nó, chẳng phải căn cứ ở loại hữu lậu, vô lậu v.v... gọi là tùy theo chỗ nương tựa của chính nó? Chỉ căn cứ sự khác nhau thêm bớt sáng, tối, như từ nhãn căn vô phú sinh ra nhãn thức thiện, bất thiện hữu phú mà gọi là nhãn thức tùy theo đối tượng nương tựa của nó. Ý thức nầy cũng nên như thế.

Cho nên, chủ thể nương tựa chẳng phải tùy theo tất cả tánh pháp, đối tượng nương tựa. Nếu không đúng, thì chẳng phải chủ thể nương tựa vì tùy theo đối tượng nương tựa.

Vì sao đối tượng thức là cảnh chẳng phải căn, mà đặt tên thức tùy theo căn, chẳng phải cảnh? Tụng nói"

Kia và nhân không chung Nên tùy căn, nói thức.

Luận nói: Kia, nghĩa là vì trước nói: Nhãn v.v... gọi là nương tựa, nên đặt tên thức, tùy theo căn chẳng phải cảnh, vì nương tựa là vượt hơn.

Và không chung, nghĩa là mắt chỉ đối tượng nương tựa của nhãn thức của chính mình, sắc cũng chung làm nhãn thức của thân người khác. Và chung được ý thức của mình, người khác nhận lấy cho đến xúc thân, nên biết cũng như thế.

Há không là cảnh của ý thức vì không chung, nên gọi pháp thức?

Vấn nạn nầy phi lý, vì pháp chung, riêng, gọi chung, vì chẳng phải khắp, nên cảnh không đủ. Hai thứ nhân trước, nghĩa là gọi chung là pháp, chẳng phải chỉ không chung, gọi riêng là giới pháp, chẳng phải thâu nhiếp thức.

Lại, giới pháp riêng dù không chung với thứ khác mà chẳng phải căn tánh, đối tượng nương tựa của ý thức. Cho nên, nếu pháp là đối tượng nương tựa của thức và không chung, nghĩa là tùy theo kia, nói thức, sắc v.v... thì không đúng, nên không tùy theo giới pháp kia nói thức sắc v.v... như tay, tiếng trống, lúa mì, mầm v.v...

Lại, văn tụng nầy lại có nghĩa khác. Kia, nghĩa là các thức như nhãn thức v.v... vì bị tùy theo. Và không chung và vì do nhãn v.v... là không chung, nghĩa là có sắc một sinh (loài) phát ra nhãn thức bốn sinh, không có nhãn căn của một sinh, phát ra nhãn thức của hai sinh, huống chi có khả năng phát thức bốn sinh. Như thế mắt của thân giới, cõi, họ, loại, vì đều phát riêng thức, nên gọi là không chung, nói rộng cho đến thân cũng như thế.

Há không là ý căn của sinh khác cũng phát ra ý thức của sinh khác? Chẳng phải hoàn toàn không phát, chỉ thời gian không cùng có. Không có ý của một sinh đều phát ra ý thức của hai sinh, và có thể như sắc v.v... nên nói lời nầy: Không có hai huống chi bốn.

Các Thức như nhãn thức v.v... như thế, vì bị tùy theo, nên sinh giới, cõi v.v... vì sinh thức riêng. Do hai nhân nầy tùy theo căn, chẳng phải cảnh.

Có người nói: Căn, thức cùng là tánh trong, cảnh chỉ là ngoài, nên theo căn mà nói.

Có thuyết nói: Căn, thức đều là số hữu tình, vì sắc v.v... không nhất định, nên tùy căn nói, các duyên hòa hợp, nhãn thức mới sinh.

Hỏi: Vì sao Khế kinh chỉ nêu sắc và mắt?

Đáp: Vì tánh là chỗ dựa, sở duyên của nhãn thức. Pháp khác dù là

duyên sinh của nhãn thức, nhưng chẳng phải là chỗ dựa và tánh nơi sở duyên. Lại, là vì duyên gần gũi của nhãn thức.

Hỏi: Há không là không khí ánh sáng có thể sinh tác ý, cũng là duyên gần của nhãn thức ư?

Đáp: Hai duyên: Mắt, và sắc, đối với nhãn thức sinh, vì rất gần gũi, nên khác với không khí ánh sáng v.v... Lại, nhãn thức sinh, phải nhờ vào sức của chỗ dựa là sở duyên và vì không chung nên khi nhãn thức sinh, phải nhờ vào mắt, sắc làm sở duyên, là chỗ dựa pháp khác, không nhất định, nghĩa là thức của loài đi đêm, không nhờ ánh sáng mà sinh, thức, loài lội dưới nước, không đợi không khí phát ra từ con người thức mới sinh. Đối với sắc chướng ngại: lưu ly, phả chi ca v.v... cũng thế. Thiên nhãn phát thức, không cần không khí, ánh sáng.

Nếu cho rằng nhãn thức sinh, thì phải nhờ ánh sáng, ánh sáng gần, sắc gần, ánh áng chủ, ánh sáng khách, vì nhất định làm duyên mới thấy sắc lại, nhãn thức phát, phải nhờ ở không khí, vì không khí đầy khắp mọi nơi. Điều nầy đều phi lý, vì mắt nhờ ánh sáng, phải nhờ ánh sáng lớn để soi rọi sắc thì mới thấy được, chẳng phải mắt mèo, chồn v.v... có ánh sáng lớn, làm sao có thể thấy?

Lại có mắt người v.v... dù không có ánh sáng, nhưng ban đêm vẫn thấy sắc, rất trái với nghĩa của ông, như nói: Có người đối với sắc trong bóng tối, cũng có thể nhìn thấy, không đợi ánh sáng. Nếu không khí đầy khắp tất cả mọi nơi, vì không chướng ngại, nên cũng có thể nhận lấy sắc chướng ngại: như tường vách v.v... có thể sinh tác ý, chung với sáu thức làm duyên sinh chung, mắt, sắc chẳng phải chung. Cho nên, Khế kinh chỉ nêu mắt, sắc, hoặc như thuận theo đối tượng hóa độ, thích nghe, bèn nói các thí dụ dấu chân voi v.v... trong các Khế kinh. Duyên tác ý v.v… đều nói đủ tùy theo thân trụ, khi mắt thấy sắc thân, mắt, sắc, thức, địa là đồng hay không?

Nên nói bốn thứ nầy hoặc khác, hoặc đồng. Nói đồng, nghĩa là sinh cõi Dục, dùng mắt của địa mình, để thấy sắc của địa mình, bốn thứ đều đồng địa, sinh sơ tĩnh lự, dùng mắt của địa mình để thấy sắc của địa mình, cũng đều đồng địa, chẳng phải sinh địa khác có bốn sự đồng.

Nói khác, nghĩa là sinh cõi Dục, nếu dùng mắt sơ Tĩnh lự để thấy sắc cõi Dục, sắc cõi Dục, nhãn thức sơ định thấy sắc sơ định, thân thuộc về cõi Dục, ba thuộc sơ định. Nếu dùng mắt của hai tĩnh lự để thấy sắc thân cõi Dục, mắt thuộc về hai định. Thức thuộc về Sơ định, thấy sắc thân Sơ định thuộc cõi Dục. Mắt, thuộc hai định, sắc thức Sơ định, thấy sắc hai định,

thân thuộc cõi Dục. Mắt, sắc hai định, thức thuộc Sơ định.

Cũng thế, nếu dùng mắt của ba, bốn địa Tĩnh lự để thấy sắc địa dưới, hoặc sắc của địa mình, như lý nên biết. Cũng thế, nếu sinh địa bốn Tĩnh lự, thì bốn sự có khác, nên tư duy như lý. Giới khác cũng nên phân biệt như thế. Nay, sẽ lược nói về tướng quyết định nầy. Tụng nói:

Mắt không ở dưới thân
Sắc thức không trên mắt
Sắc đối tất cả thức
Hai nơi thân cũng thế.
Như mắt, tai cũng vậy
Ba kế đều từ địa
Thân thức từ địa dưới
Ý bất định, nên biết.

Luận nói: Ba thứ thân, mắt, sắc đều có ở cả năm địa, nghĩa là trong bốn Tĩnh lự, cõi Dục, nhãn thức chỉ ở sơ định cõi Dục. Nhãn căn trong đây đối với địa sinh của thân, hoặc ngang bằng, hoặc trên, sau cùng không ở dưới. Thức sắc đối với mắt v.v... dưới chẳng phải trên, nhãn căn của địa dưới, thấy xuyên suốt sắc thô, sắc tế ở trên, không có công năng thấy. Lại, nhãn căn ở dưới không có tác dụng vượt hơn, địa trên tự có nhãn căn thù thắng, ở trong địa dưới, vì tự có nhãn thức, nên mắt của địa dưới, chẳng dựa vào thức trên. Sắc đối với thức, chung các địa trên dưới, sắc thức đối với thân như sắc đối với thức nghĩa là chung cho địa mình, hoặc trên, hoặc dưới.

Thức đối với thân chung cho địa mình: Chỉ sinh trong sơ tĩnh lự cõi Dục, hoặc người địa trên chỉ sinh cõi Dục, hoặc người địa dưới chỉ sinh hai, ba, bốn địa tĩnh lự. Sắc đối với thân, ở địa dưới của mình. Từ mắt trên thấy, nếu địa trên, thì chỉ mắt trên thấy. Lại, do mắt của địa mình, chỉ thấy sắc dưới của mình. Nếu dùng mắt của địa trên, thấy sắc trên, dưới của mình. Nói rộng giới nhĩ, nên biết như mắt, nghĩa là tai không ở dưới thân, thức tiếng chẳng phải ở trên tai, tiếng đối với tất cả thức, hai đối với thân, cũng như thế. Tùy theo đối tượng thích ứng với tai, nói rộng như trong phần giải thích mắt.

Ba thứ Mũi, lưỡi, thân, nói chung đều là địa mình, vì phần nhiều đồng nên hai thức hương, vị, vì chỉ cõi Dục, nên mũi, lưỡi chỉ nhận lấy đến cảnh giới.

Ở trong đó riêng, nghĩa là thân và xúc, địa cõi Dục kia tất đồng, vì nhận lấy đến cảnh, nên thức đối với thân xúc, hoặc tự, hoặc dưới. Tự nghĩa

là nếu sinh sơ định cõi Dục, sinh ba định trên, gọi sơ là dưới. Nên biết bốn sự của giới ý bất định, nghĩa là có lúc ý với pháp, thân, thức đồng ở một địa, có khi trên, dưới, thân chỉ ở năm địa, ba chung tất cả, chỉ sinh năm địa. Tự ý, tự thức duyên pháp tự địa, gọi ý với ba đồng ở một địa.

Giới ý đôi khi ở địa trên. Nghĩa là lúc dạo trong định, nếu sinh cõi Dục, thì từ sơ Tĩnh lự, vô gián khởi thức cõi Dục, nhận thức rõ pháp cõi Dục, ý thuộc địa trên, ba thuộc về địa dưới, hoặc hai, ba, bốn tĩnh lự v.v… vô gián khởi một, hai, ba thức địa tĩnh lự, nhận thức sáng suốt pháp của địa sơ, hai, ba tĩnh lự, ý thuộc về địa trên, ba thuộc địa dưới. Như thế, nếu sinh sơ Tĩnh lự v.v... từ trên khởi dưới, như lý nên biết. Vào lúc thọ sinh, ý địa vô thượng dựa vào thân địa dưới, tất nhiên không có căn thân của địa dưới, vì không diệt thọ sinh trên.

Lại, định không có tâm địa trụ, dị mà qua đời. Như thế, nên biết không có ý địa dưới dựa vào thân của địa trên, dựa vào ý của địa trên, cảm thọ thân của địa dưới, thì không trái lý, nghĩa là từ vô gián của giới ý của địa trên, ở cõi Dục, sắc, lúc đầu tiên kết sinh, ý thuộc về địa trên, thân thức thuộc về địa dưới. Thân thức ấy đã thấu đạt pháp, hoặc địa mình, hoặc địa trên, hoặc không lệ thuộc. Như cho nên biết, dựa vào ý của địa dưới, thọ nhận thân của địa trên, cũng không trái lý, như khi dạo định, có ý địa dưới dựa vào thân địa trên, cũng không trái lý là sinh địa trên, trước khởi hóa tâm, thức thân của địa dưới. Như thế, pháp thức cũng nên nói rộng.

Lại, nên tư duy lựa chọn, nếu mắt cõi Dục thấy sắc cõi Dục, hoặc mắt cõi Sắc thấy sắc hai cõi. Bấy giờ sắc của cõi Dục, cõi Sắc kia, có thể được bao nhiêu thứ nhận thức do nhãn thức? Ở nhãn thức nầy lại khởi bao nhiêu thứ phân biệt?

Vì muốn cho không mê loạn đối với tông mình, nên trước, phân biệt chung, sau sẽ giải thích riêng. Nên biết trong luận nầy, vả lại nói về tính lường, và không nhất định tùy niệm, phân biệt khắp các địa.

Căn cứ hai thứ nầy, tất cả nhãn thức đều không có phân biệt. Lại, khéo phân biệt là khả năng duyên tất cả từ địa trên, dưới, phân biệt nhiễm ô là duyên địa trên của mình, phân biệt vô ký duyên địa dưới của mình. Tùy theo vào địa đã sinh, chưa lìa tham của địa kia, có đủ ba thứ phân biệt của địa nầy. Nếu đã lìa tham của địa kia, chỉ có hai thứ phân biệt của địa nầy, nghĩa là trừ nhiễm ô, chẳng sinh địa khác, có mắt thiện của Sơ tĩnh lự, thức hiện ở trước. Do đó, nhất định hệ thuộc sự sinh, sinh Sơ tĩnh lự, cũng không được dựa vào nhãn căn của địa khác khởi nhãn thức thiện, chẳng phải sinh địa khác, có thể khởi phân biệt vô phú vô ký của địa khác hiện tiền, vì sự

kiện nầy cũng nhất định lệ thuộc sinh, chẳng phải ý trong đây chỉ nói một sinh đã khởi phân biệt, vì nếu nói một sinh, thì người sinh địa trên, nên nhất định sẽ không có phân biệt địa dưới, tức trong sự sinh nầy, ba phân biệt kia không có chấp nhận được hiện có ở trước.

Lại, phân biệt địa trên, lẽ ra chỉ có thiện, không có vô ký.

Vì trước đã nói nhân, nên nói chung, sinh khác đều được có đủ.

Đã phân biệt chung, kế sẽ giải thích riêng.

Đoạn thiện căn: Khi mắt thấy sắc, sắc nầy nhiễm ô vô phú vô ký, nhãn thức đã nhận thức, ở đây, lại khởi ba thứ phân biệt, nghĩa là thiện, nhiễm ô, vô phú vô ký, không đoạn thiện căn. Người chưa lìa tham, khi mắt thấy sắc, sắc nầy có ba thứ, đối tượng nhận thức của nhãn thức, ở đây lại khởi ba thứ phân biệt. Nếu các phàm phu sinh ở cõi Dục, đã lìa tham cõi Dục, chưa lìa tham của Sơ định khi dùng mắt cõi Dục thấy các sắc, sắc nầy là đối tượng nhận thức của nhãn thức thiện, vô phú vô ký. Ở đây lại khởi phân biệt cõi Dục.

Nếu thoái lui pháp: Có đủ ba thứ, không thoái lui pháp, thì chỉ có hai thứ: Trừ nhiễm ô khi dùng mắt sơ tĩnh lự để thấy sắc cõi Dục, sắc nầy chỉ là đối tượng nhận thức của nhãn thức vô phú vô ký. Ở đây, lại khởi phân biệt cõi Dục, như trước nên biết, ở đây lại khởi hai thứ phân biệt của địa sơ Tĩnh lự, là trừ nhiễm ô, khi dùng mắt sơ Tĩnh lự để thấy sắc của địa kia, sắc nầy chỉ là đối tượng nhận thức của nhãn thức vô phú, vô ký. Ở địa nầy lại khởi phân biệt cõi Dục. Nếu thoái lui pháp sẽ có hai thứ, nghĩa là trừ vô ký, không thoái lui pháp thì chỉ có thiện. Ở đây, lại khởi ba thứ phân biệt địa sơ Tĩnh lự. Đã lìa tham của sơ định, chưa lìa tham của hai định, khi dùng mắt của hai Tĩnh lự để thấy sắc cõi Dục, sắc nầy chỉ là đối tượng nhận thức của nhãn thức vô phú vô ký. Ở đây, lại khởi phân biệt cõi Dục. Nếu thoái lui pháp, thì có đủ ba thứ. Không thoái lui pháp chỉ có hai thứ, nghĩa là trừ nhiễm ô. Ở đây, lại khởi phân biệt Sơ định, nếu là thoái lui pháp, thì có hai thứ, nghĩa là trừ nhiễm ô. Không thoái lui pháp bất thoái thì chỉ có thiện. Ở đây, lại khởi hai thứ phân biệt của hai địa Tĩnh lự, nghĩa là trừ nhiễm ô, khi dùng mắt của hai Tĩnh lự để thấy sắc sơ định, sắc nầy chỉ là đối tượng nhận thức của nhãn thức vô phú vô ký. Ở đây, lại khởi phân biệt cõi Dục. Nếu là thoái lui pháp, thì có hai thứ, nghĩa là trừ vô ký, không thoái lui pháp, thì chỉ là thiện. Ở đây, lại khởi phân biệt Sơ định. Nếu thoái lui pháp sẽ có đủ ba thứ, không thoái lui pháp thì chỉ là thiện. Ở đây lại khởi hai thứ phân biệt của địa hai tĩnh lự, nghĩa là trừ nhiễm ô khi dùng mắt hai tĩnh lự để thấy sắc của hai định. Sắc nầy chỉ là đối tượng nhận thức của nhãn thức vô

phú vô ký. Ở đây, lại khởi phân biệt cõi Dục. Nếu thoái lui pháp thì có hai thứ, là trừ vô ký, không thoái lui pháp, thì chỉ có thiện. Địa sơ Tĩnh lự đã khởi phân biệt, cũng biết như thế. Ở đây, lại khởi ba thứ phân biệt của hai tĩnh lự, tùy theo ở đây đã nói. Giải thích riêng về lý thú, đã lìa tham của hai định, chưa lìa tham của ba định. Đã lìa tham của ba định, chưa lìa tham của bốn định, đã lìa tham của bốn định, như lý, nên tư duy, lựa chọn. Như nói phàm phu sinh ở cõi Dục, như thế, sinh ở địa bốn tĩnh lự và các bậc Thánh sinh trong năm địa, tùy theo sự ứng hợp của Thánh giả, cũng nên nói rộng. Nhưng có khác nhau, nghĩa là các bậc Thánh nếu thoái, bất thoái đều không có duyên phân biệt nhiễm ô trên, khác với địa biến hành, vì đều đã dứt, nên công đức Kiến đạo tất nhiên không có thoái lui.

Do so sánh góc độ của phương nầy, nên cứu xét tìm tòi thức nhĩ nghe tiếng v.v... và phân biệt bàn luận xong rồi nên nói về chánh luận. Nay sẽ tư duy lựa chọn.

Trong mười tám giới, trong sáu thức nào, có bao nhiêu thức nhận thức? Bao nhiêu thường, bao nhiêu vô thường? Bao nhiêu căn, bao nhiêu chẳng phải căn? Tụng nói:

Năm ngoài hai thức biết Vô vi Pháp giới thường Một phần pháp là căn Và mười hai giới trong.

Luận nói: Năm giới như sắc v.v... trong mười tám giới, như thứ lớp mười tám giới đó, năm thức như nhãn thức v.v... mỗi thức đều có một đối tượng nhận thức. Lại, đều là đối tượng nhận thức của ý thức, như thế năm giới đều có hai đối tượng nhận thức của hai thức trong sáu thức.

Do tiêu chuẩn nầy, biết được còn lại mười ba giới, tất cả chỉ là đối tượng nhận thức của ý thức, chẳng phải là cảnh nơi sở duyên của thân năm thức.

Trong mười tám giới, không có một giới nào hoàn toàn là thường, chỉ một phần pháp vô vi là thường. Về nghĩa, căn cứ ở giới ngoài pháp vô thường còn lại, một phần pháp giới trong mười tám giới và trong mười hai xứ là căn, chẳng phải pháp khác, nghĩa là năm thọ căn, năm căn như tín căn v.v... và hoàn toàn mạng căn, ba căn vô lậu, mỗi căn vô lậu đều có phần ít, là thuộc về giới pháp. Năm căn như nhãn căn v.v... như thuộc về danh mình. Nữ căn, nam căn, tức là thuộc về một phần giới thân, như nói sau sẽ nói.

Ý căn, đều thuộc về bảy giới tâm, ba tâm sau, một phần ý thuộc về ý thức. Về nghĩa, căn cứ ở năm giới như sắc giới v.v... còn lại, một phần giới pháp đều là thể chẳng phải căn, hai mươi hai căn như Khế kinh nói, gọi là nhãn căn, nhĩ căn, tị căn, thân căn, thiệt căn, ý căn, nữ căn, nam căn, mạng

căn, lạc căn, khổ căn, hỷ căn, ưu căn, xả căn, tín căn, tinh tiến căn, niệm căn, định căn, tuệ căn, vị tri đương tri căn, dĩ tri căn, cụ tri căn.

Trong kinh, kiến lập thứ lớp sáu xứ, nên sau thân căn, tức nói ý căn. Các đại luận sư A-tỳ-đạt-ma, đặt ý căn nầy sau mạng căn vì không có nói về sở duyên thứ lớp, nên phân biệt các môn dễ hiểu rõ.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 9

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 1)

Như thế, nhân nơi giới đã liệt kê các căn. Nay, ở đây lại nên tư duy lựa chọn.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn nói riêng tên căn?

Đáp: Ở giới nội hoàn toàn và một phần pháp, y theo nghĩa tăng thượng, nói riêng là căn. Trong các sự của căn kia, vì được tăng thượng, nên đây là nghĩa tăng thượng. Nghĩa giới là rõ rệt thành tựu. Giới nghĩa là y địa, hoặc nói là nhẫn địa, tự tại hơn hết là nghĩa y địa, soi rọi sáng tỏ, là nghĩa nhẫn địa, chỉ sự tăng thịnh rõ rệt nầy gọi là căn.

Ý nầy chỉ chung hai mươi hai căn, là tác dụng tăng thượng trong các nhóm. Vì các pháp so với nhau, mỗi pháp đều có dụng tăng thượng lẽ ra đều gọi là căn. Nhưng vì tăng thượng nhất nên thành nghĩa nói riêng. Như Sư tử chúa, trưởng thôn ấp, vua Chuyển luân v.v... là nhất đối với các thú, thôn ấp, bốn thiên hạ v.v... vì rất tăng thượng. Sự rất tăng thượng nầy, là cái gì đối với cái gì? Tụng nói:

Truyền thuyết năm đối bốn Bốn căn đối hai thứ

Năm, tám trong nhiễm, tịnh Đều riêng làm tăng thượng.

Luận nói: Chẳng phải tất cả căn đều là rất tăng thượng đối với một việc. Năm căn như nhãn căn v.v... đều có tác dụng tăng thượng đối với bốn việc:

1. Trang nghiêm thân.
2. Dẫn dắt, nuôi dưỡng thân.
3. Sinh thức v.v...
4. Sự không chung.

Trang nghiêm thân: Nghĩa là tùy theo thiếu bất cứ một căn nào trong năm căn, thì thân xấu xí. Dẫn dắt, nuôi dưỡng thân, nghĩa là nhờ thấy, nghe, để tránh tai nạn nguy hiểm. Và đối với đoạn thực, vì hay thọ dụng, nên cả ba hương, vị, xúc đều thành đoạn thực, như có bài tụng nói:

Ví như người mắt sáng
Tránh được các hiểm nạn
Đời có người thông minh
Lìa được các khổ ác.
Học rộng rõ được pháp
Học rộng lìa tội lỗi
Học rộng bỏ vô nghĩa
Học rộng được Niết-bàn.
Thân do ăn trụ
Mạng nhờ ăn còn
Ăn rồi khiến tâm
Vui thích an lạc.

Sinh thức: Là phát năm thức và pháp tương ưng, tùy theo căn, chỗ dựa, vì có sáng, tối.

Sự không chung: Nghĩa là nhận lấy cảnh mình, vì thấy, nghe, ngửi, nếm, nhận biết rõ cảnh riêng.

Có thuyết nói: Mắt, tai đối với sinh thân, pháp thân, hay gìn giữ, như thứ lớp mắt, tai kia có tác dụng tăng thượng. Hai tụng trước, chứng minh điều nầy.

Có thuyết nói: Mắt, tai đều có công năng gìn giữ hai thân: sinh thân và pháp thân, gần gũi bậc thiện sĩ, lắng nghe chánh pháp, vì mắt, tai đều làm một tăng thượng, ý, mạng, nữ căn, nam căn đều có tác dụng tăng thượng đối với hai việc. Vả lại, hai tăng thượng của hai nam căn, nữ:

1. Hữu tình khác.

2. Phân biệt khác.

Hữu tình khác: Nghĩa là hữu tình ở kiếp sơ, hình loại đều bình đẳng. Hai căn sinh rồi, ấy là có sự khác nhau giữa hình loại nữ, nam.

Phân biệt khác. Nghĩa là đi, đứng, tiếng nói, vú, búi tóc v.v... sắp xếp khác nhau.

Có thuyết nói: Vì mạnh mẽ, yếu đuối có sự khác nhau nên gọi hữu tình khác. Vì y phục trang nghiêm có khác nhau, nên gọi phân biệt khác.

Có thuyết nói: Đối với hai phẩm nhiễm, tịnh nầy, vì có sức tăng thượng, nên nói, đối với hai căn thọ bất luật nghi, khởi nghiệp vô gián, vì đoạn thiện căn, nên gọi là đối với phẩm nhiễm, có sức tăng thượng, có thể thọ luật nghi, nhập đạo, đắc quả và lìa dục, nên gọi có sức tăng thượng, đối với phẩm tịnh. Thân hoàng môn không có việc như thế. Mạng căn tăng thượng đối với hai hữu, là do đó, nên lập ra các căn và căn sai khác, vì do

đây có, nên kia có, vì đây không có, nên kia không có, hoặc đối với chúng đồng phần, có khả năng nối tiếp và công năng duy trì, đối với cõi Vô sắc, chủ yếu là có mạng căn, mới có sinh xứ quyết định. Người kia khởi tâm nhiễm ô nơi tự địa thiện, hoặc khởi tâm khác, vì chẳng phải qua đời, nên ý căn tăng thượng đối với hai hữu, nghĩa là công năng nối tiếp hữu sau. Và tự tại tùy hành động, có thể nối tiếp hữu sau, nghĩa là như Đức Thế Tôn bảo A-nan-đà: Nếu thức không vào trong thai mẹ, thì với tinh huyết có được thành yết-thích-lam hay không?

Không, bạch Đức Thế Tôn! Cho đến nói rộng. Tự tại tùy hành động, như Khế kinh nói:

Tâm dẫn dắt thế gian Tâm hay nhiếp thọ khắp Một pháp tâm như thế Đều tự tại tùy hành.

Có thuyết nói: Ý căn có sức tăng thượng đối với phẩm nhiễm, tịnh, nên nói đối với hai, như Khế kinh nói: Vì tâm tạp nhiễm, nên hữu tình tạp nhiễm, vì tâm thanh tịnh, nên hữu tình thanh tịnh. Năm thọ như thọ lạc v.v... tám căn như tín căn v.v... có sức tăng thượng đối với nhiễm, tịnh, nghĩa là năm thứ như lạc v.v... đối với tăng thượng nhiễm, vì sự được nương tựa của tùy miên tham v.v...

Có thuyết nói: Ý căn nầy đối với hai phẩm nhiễm, tịnh, đều có tăng thượng, nói là vì ham vui, vì xuất ly y, vì vui nên tâm định, khổ vì tín y v.v... Vì trong Khế kinh nói, nên tám căn như tín căn v.v... đối với tăng thượng tịnh. Như Khế kinh nói: Thánh đệ tử của ta có niềm tin như tường vách, có thế lực siêng năng, có nhớ nghĩ phòng vệ, tâm định giải thoát, tuệ làm dao, gươm, cho đến nói rộng. Trong tâm đây thâu nhiếp ba căn sau. Ý căn kia đối với định của phẩm tịnh có tăng thượng.

Truyền thuyết ban đầu nói: Vì biểu thị sau niềm vui, mà nói, nghĩa là hoặc có thuyết nói: Hay dẫn dắt, nuôi dưỡng thân, chẳng phải công dụng của mắt v.v... là thức tăng thượng, chủ yếu do các thức hiểu rõ cảnh trái, thuận mới có thể tránh khỏi tai nạn nguy hiểm. Và vì thọ đoạn thực, tức thuyết kia lại cho rằng, hay thấy sắc v.v... không có công năng chung cũng chẳng phải thức khác, nên sự không chung, đối với căn nhãn v.v... không thể lập làm dụng tăng thượng riêng, nên chẳng phải do nhãn v.v... nầy trở thành căn.

Nếu như thế thì thế nào? Tụng nói:

Tăng thượng liễu biệt cảnh
Lập chung ở sáu căn
Từ thân lập hai căn

Tánh nữ, nam tăng thượng.
Vì đồng trụ tạp nhiễm
Và tăng thượng thanh tịnh
Nên biết mạng năm thọ
Lập tín v.v…làm thành căn.
Vị đương tri, dĩ tri
Cụ tri căn cũng thế
Vì đắc đạo kế tiếp
Như Niết-bàn …tăng thượng.

Luận nói: Rõ cảnh mình: nghĩa là thân sáu thức. Năm căn như nhãn căn v.v... đối với công năng phân biệt rõ, đều là biệt cảnh thức (nhân thức cảnh riêng) có tác dụng tăng thượng. Ý căn thứ sáu đối với công năng phân biệt rõ, nhận thức tất cả cảnh, vì có tác dụng tăng thượng, nên sáu căn như nhãn căn v.v... đều lập làm căn, nhưng không có lỗi cảnh giới cũng thành lỗi căn. Do các căn như nhãn căn v.v... với thức, công năng phân biệt rõ tất cả cảnh, vì làm nhân chung, nên thức tùy theo căn, có sáng suốt, mê muội.

Thuyết nầy nói phi lý, vì căn đồng phần kia, lẽ ra chẳng phải căn, há không là lỗi lầm nầy ông cũng có ư? Ta không có lỗi nầy. Vì ta nói về trang nghiêm thân có tăng thượng. Lại, chẳng phải tất cả thức và công năng phân biệt rõ tất cả sắc, làm tánh của nhân chung, vì các nhãn căn sát-na diệt, nên thức nhận biết rõ các sắc, vì không cùng sinh (câu sinh).

Nếu nói loại mắt không có khác nhau, thì sắc lẽ ra cũng đồng vì loại không có khác.

Nếu cho rằng chủng loại xanh, vàng khác nhau, thì mắt cũng nên như thế, vì có dị thục sinh và loại được nuôi lớn không đồng. Thức chỉ tùy theo căn có sáng suốt, tối tăm thì căn nầy cũng chẳng phải nhân, vì thể của thức sinh rồi, mới có thể được có tùy theo vào sự sáng suốt, tối tăm của căn. chẳng hạn, thức chưa sinh, khiến sinh thức v.v... tăng thượng, vì tùy theo thiếu bất cứ một thứ nào, thì sẽ bất sinh. Hoặc thức vì tùy theo căn sáng suốt, mê muội, nên về nghĩa dẫn dắt, nuôi dưỡng thân, lẽ ra phải thừa nhận ở căn. Nếu tác dụng của mắt tăng sẽ tùy theo phát thức vượt hơn, có thể tránh khỏi tai nạn nguy hiểm, dẫn dắt, nuôi dưỡng thân. Nếu tác dụng của nhãn vi tế thì tùy theo phát thức yếu kém, không hiểu rõ tai nạn nguy hiểm, vì khiến cho thân điên đảo, đọa lạc, nên dẫn dắt, nuôi dưỡng thân, ở căn, chẳng phải thức.

Lại, trong đây có một ít gì khác?

Môn trước đã biểu thị các căn như nhãn căn v.v... phát thức như nhãn

thức v.v... và pháp tương ưng. Nay, trong môn nầy, lược một phần ấy, chẳng phải đã được thấy, đâu đủ sinh ưa thích. Đây không có nghĩa riêng, thì không nêu nói lại. Lại, ông đã nói: Công dụng thấy sắc v.v... chẳng phải khác với thức. Điều nầy cũng không đúng. Công năng thấy v.v... của thức, vì trước đã ngăn dứt, nên cho dựa vào nhãn thức, chẳng phải thể của chủ thể thấy, với thức nhĩ, vì loại không có khác.

Các vấn nạn như thế v.v..., nói rộng như trước.

Lại, nói từ thân lập hai căn. Nghĩa là vì trong tánh nữ, tánh nam có tăng thượng, nên nói là tăng thượng nữ căn trong tánh nữ, tăng thượng nam căn trong tánh nam.

Tánh nữ, nam, nghĩa là nữ và nam, tiếng, giọng, loại hình của hai thân, chí hướng ưa thích tạo nghiệp đều khác. Thể của nữ căn nam căn không lìa thân căn, vì đặt tên nầy trong một phần thân, phần ít chỗ nầy khác với thân căn của chỗ khác, nghĩa là một phần thân căn của cõi Dục nầy chỉ có thể làm nương tựa, phát tham đều khởi thân thức bất thiện, nên từ thân căn lập riêng làm hai. Phần vị đầu tiên của kiếp, mặc dù có thân căn, nhưng không có sự đồng, khác giữa thân hình nữ, nam, nên từ thân hình kia lập riêng hai căn. Việc nầy cũng chưa vượt qua nghĩa trong môn trước. Ở trước nói: Hai căn đối với hữu tình khác và phân biệt khác, vì có tăng thượng.

Lại, nói mạng căn, năm thọ, tín v.v... trụ ở phần đồng và trong nhiễm tịnh, như thứ lớp của năm thọ kia, có tác dụng tăng thượng lập làm căn. Vì việc nầy so với môn trước, cũng không khác, cho nên không nói lại.

Lại, nói ba căn vô lậu cũng thế. Đối với đắc hậu, Niết-bàn v.v... của đạo sau, có dụng tăng thượng, nghĩa là căn thứ nhất, đối với được dụng tăng thượng của hữu thứ hai, căn thứ hai đối với được dụng tăng thượng của hữu thứ ba, căn thứ ba nầy đối với được dụng tăng thượng của hữu Niết-bàn. Chẳng phải vì lìa căn nầy mà chứng được Niết-bàn kia, cũng không khác trước, nên không có nhọc công nói lại, tức là đối với tịnh, có tăng thượng.

Lại, Kinh chủ giải thích, cũng với lời lẽ như thế, nghĩa là giống như biểu thị mỗi pháp đều có thể làm căn, cũng không đúng, không nên hoài nghi. Do hậu đắc Niết-bàn v.v... đạo sau, vì tăng thượng mà nói nên nghĩa riêng đã thành, không nên ở trong đó lại sinh nghi.

Nếu nói về loại tánh không có khác nhau, nên sinh nghi, về lý cũng không hợp, vì kiến, tu, Vô học ba địa đều khác, không có thâu tóm lẫn nhau, không thể sinh nghi, nếu có sinh nghi, hậu đắc, về sau v.v... đã phân biệt, thì phiền gì làm rõ loại? Mặc dù đồng tánh chín căn không có khác nhau,

nhưng vì sức tăng thượng có khác nhau, nên đâu chấp nhận sự ngờ vực của người kia, lẽ ra là một căn, chẳng phải nam căn, nữ. Vì thấy nỗi nghi ngờ nầy, nay sẽ ***Giải thích:***

Thuyết kia nói: Lại có nghĩa riêng, nghĩa là chỉ rõ lìa chín, không có ba căn riêng, như từ thân căn, lập riêng nam, nữ. Lìa thể của thân căn, không có hai căn riêng, ba căn cũng như thế. Mặc dù từ nghĩa riêng của chín căn kiến lập, nhưng chẳng lìa chín căn, có ba căn riêng.

Giải thích nầy hợp lý. Kinh chủ lại ***Giải thích:*** Những lời nói vì biểu thị sáng tỏ, lại có môn khác. Thế nào là môn khác? Nghĩa là trong phiền não diệt, do Kiến đạo đoạn và Tu đạo đoạn.

Như thứ lớp của kiến, tu kia, vị tri, đương tri và dĩ tri căn, có dụng tăng thượng. Cách giải thích nầy cũng không đúng. Chỉ đạo Vô gián, gọi tăng thượng, nghĩa là gồm nhiếp đạo gia hạnh, giải thoát, thắng tiến trong kiến, Tu đạo, nên không gọi căn. Nếu chung bốn đạo đều tăng thượng, Đạo Loại trí v.v... thuận phần quyết trạch, ở trong phiền não diệt do Kiến đạo đoạn, có tăng thượng, lẽ ra thuộc căn đầu tiên, tánh dĩ tri căn nên thâu nhiếp đạo thứ ba, vì lỗi quá nhiều chẳng phải là khéo giải thích. Nay, dùng nghĩa riêng để giải thích những lời nói kia, nghĩa là tuệ vô lậu đối với các đế lý, trước kia chưa hiện quán, nay được hiện quán, có sức tăng thượng, lập căn thứ nhất. Nếu tuệ vô lậu đã được hiện quán, phiền não còn lại, dần dần dứt hẳn, gia hạnh hy vọng cũng chưa đầy đủ, có sức tăng thượng, lập căn thứ hai. Nếu tuệ vô lậu đã lìa phiền não, đối với các hiện pháp lạc trụ vô lậu, có sức tăng thượng, lập căn thứ ba, tuệ làm hàng đầu, vì đủ ba hiện quán, nên lại nói tuệ, tám căn còn lại, giúp thành. Về lý, thật ra căn đã được lập, cũng chung đủ hai, nghĩa là há chẳng phải là Nhẫn trong đây, đối với đế lý đã được hiện quán. Bảy trí ở giữa, vì hiện quán lập lại, nên chẳng phải thuộc về căn thứ nhất. Lại, vì nhẫn cách ly, nên chẳng phải thuộc về thứ hai. Đạo Giải thoát nầy lẽ ra không gọi căn, vì trong dĩ tri căn cũng có đế lý, trước kia chưa hiện quán, nay vì hiện quán, nên căn đã lập trở thành lẫn lộn.

Cách giải thích nầy đều không có lỗi, vì kiến, trí hiện quán có sai khác, như tuệ thế gian đối với các thánh đế đã được hiện quán, vẫn nói là vô lậu, trước kia chưa hiện quán, nay được hiện quán.

Lại, như khổ, tập, thể dù là một vật, mà hành tướng nhau, hiện quán có riêng. Nếu đối với đế lý, chưa xem xét, quyết định nghĩa là chỉ thấy hiện quán, nếu đã xem xét quyết định, mới được gọi là trí kiến hiện quán, nên bảy trí kia cũng được gọi là trước chưa hiện quán, nay được hiện quán, nhưng Đạo Loại trí không đồng với lỗi lầm nầy. Mặc dù một sát-na đồng

với bảy trí, nhưng sự nối tiếp nhau sau, vì đều có khác, nên như nhiều niệm sau, gọi là dĩ tri căn, chẳng phải địa vị Kiến đạo. Sát-na của bảy trí, có người hiện quán lập lại ở đế lý, nên sát-na nầy với Sát-na kia, không nên so sánh đồng. Nhưng Tận trí v.v... như sát-na thứ nhất, nối tiếp nhau cũng thế, đều có công năng gìn giữ, phiền não bị hại do Kim cương dụ định. Các ly hệ đắc, vì khiến nối tiếp nhau, cho nên Kinh chủ không nên đồng với không có lỗi ở đây.

Lại, Đạo Loại trí, đối với cảnh nơi đối tượng quán, dù một Sát-na chưa hiện quán, nhưng đối với cảnh đạo vô lượng Sát-na, vì đã được hiện quán, nên ít theo nhiều, đối với tất cả cảnh đều gọi là hiện quán, trở thành dĩ tri căn, chẳng phải vượt qua biển cả, hoặc núi Diệu cao, vì chỉ còn lượng nhỏ như hạt cải chưa thể vượt qua, có thể gọi là người ấy chưa được vượt qua, điều nầy cũng nên như vậy.

Các sư phương Tây nói về Đạo Loại trí, cũng là thuộc về vị tri, đương tri căn. Nếu đối với cách giải thích kia, thì lỗi nầy hoàn toàn không có, nên ta đã nói: Không có hai lỗi trước. Nếu vì tăng thượng, nên lập làm căn, thì hai pháp thọ, tưởng trong các phiền não của phẩm kiến, ái có tác dụng tăng thượng. Tưởng lẽ ra như thọ, cũng lập làm căn.

Lại, các phiền não với khả năng tổn hoại trong phẩm thiện v.v... có tác dụng tăng thượng, nên thành thể của căn.

Lại, vì vượt hơn hết, nên kiến lập các căn. Niết-bàn vượt hơn trong tất cả pháp.

Vì sao không lập Niết-bàn làm căn? Lại, Ca-tỳ-la ý nói đầy đủ tay, chân và chỗ đại tiện, cũng lập làm căn vì đối với lời nói, chấp giữ hành tướng và có thể buông bỏ, có tăng thượng.

Các việc như thế v.v... không nên lập căn, do đã thừa nhận căn có tướng như thế. Tụng nói:

Chỗ dựa tâm sai khác
Trụ nầy, tạp nhiễm này
Tư lương này, tịnh này
Do lượng ấy lập căn.

Luận nói: Chỗ dựa của tâm, sáu căn như nhãn căn v.v... sáu xứ trong đây là gốc hữu tình. Sự khác nhau của tướng nầy là do căn nữ, nam. Lại do mạng căn trụ một thời kỳ nầy, ở đây trở thành tạp nhiễm. Do năm thọ căn, tư lương tịnh nầy, do năm căn như tín căn v.v... Ở đây thành thanh tịnh. Do ba căn sau, do sự lập căn nầy việc đều rốt ráo, không nên lại lập tưởng v.v... làm căn. Vì lỗi của ái rất nặng trong các phiền não, nên chỉ lập thọ và mạng

kia làm căn. Lỗi của ái nặng do Khế kinh nói: Vì ái và sáu xứ làm nhân của sự sinh, như Khế kinh nói: Do ái làm nhân, sáu xứ sinh khởi. Lại, tưởng chẳng phải nhân sinh phiền não kiến, nhân khác phát sinh kiến điên đảo rồi, phân biệt giả tưởng, giữ gìn khiến nối tiếp nhau, lìa chánh đối trị, không thể dứt, hoại, nên nói tưởng nầy làm nhân với ái kia, thọ làm nhân của ái, đều có hai thứ, thọ vì vượt qua nhân của phiền não nặng, nên có cả hai nhân, nên lập riêng làm căn.

Có sư khác nói: Vì tưởng bị pháp khác lấn đoạt không lập làm căn nghĩa là các tưởng thiện, chánh tuệ lấn đoạt, các tưởng nhiễm ô, điên đảo lấn đoạt, vì chẳng phải tăng thượng, nên không lập làm căn. Lại, các phiền não cũng chẳng phải tăng thượng, vì thọ ở trong đó trở thành tăng thượng, nên chỉ thọ ở tăng thượng kia, có thể lập làm căn, hoặc gây tổn thất phẩm thiện, làm hủy hoại các quả vui, làm hại cho kém nhơ uế.

Hỏi: Làm sao lập căn?

Đáp: Căn là pháp tăng thượng của thế gian. Lại, đối với các pháp, Niết-bàn dù vượt hơn, nhưng vì diệt các căn, nên không lập làm căn. Như đập bể các bình, đập bể chẳng phải là thể của bình. Lại, ngữ cụ v.v... cũng không gọi là căn, vì không nhất định, tạp loạn, lỗi lầm thái quá.

Lỗi lầm không nhất định: Ngữ cụ (công cụ nói) nào lập làm ngữ căn?

Có thể phát ra tiếng nói, gọi là ngữ cụ. Ngữ nầy chính là lưỡi. Nếu vậy, lẽ ra pháp tầm tứ v.v... và công năng dẫn khởi các gió, ngữ nghiệp, cũng lập làm căn?

Vì công năng phát ngữ, nghĩa là tầm tứ v.v... dựa vào môi, răng, cổ họng v.v... duyên phát khởi tiếng nói, chẳng phải chỉ dựa vào lưỡi, không có nhân khác. Lại, tầm tứ v.v... là nhân vượt hơn đối với phát ra tiếng nói. Lại, các tay, nách, ống sáo, dây đàn, hơi thở v.v... đều có thể làm nhân phát ra ngôn âm, không nên chỉ lập lưỡi làm ngữ căn. Nếu cho rằng, rõ biết sắc cũng do lời nói, thì không nên chỉ lập riêng mắt làm căn! Về lý, tất nhiên không đúng, vì các người mù bẩm sinh, dù nghe nói sắc, nhưng họ không hiểu rõ sự khác nhau về màu xanh v.v... Tay đối với cầm lấy, không nên gọi căn, vì miệng v.v... cũng có thể cầm lấy vật, chân đối với cử động, đi, không nên gọi căn, vì loài rắn, cá v.v... không do ở chân đối với cử động đi. Chỗ phát ra đại tiện đối với công năng buông bỏ, không nên gọi căn, vì miệng v.v... cũng có thể buông bỏ. Phạm lỗi lẫn lộn nghĩa là căn được lập kia nên thành tạp loạn, vì miệng có thể vừa cầm lấy, và buông bỏ, tay chân đều có tác dụng cầm, đi, nên có lỗi lầm tạp loạn như thế v.v... Lỗi thái quá: Theo như lập căn kia, lẽ ra không có hạn lượng. Nếu thiệt căn, khác ngữ

căn khác: Lẽ ra phải thừa nhận tị căn và tức căn (căn thở) khác nhau, như lưỡi có công năng nói, mũi có cả hơi thở. Nếu lưỡi, mũi nầy với công năng kia có ít tác dụng, tức lập làm căn, tức là cổ họng, răng, môi, bụng v.v... đối với các việc nuốt, nhai, thâu nhiếp, gìn giữ v.v... vì có tăng thượng, nên lập làm căn. hoặc tất cả nhân, đối với sinh tự quả, đều tăng thượng, nên đều lập căn. Vì thế Ca-tỷ-la, như trẻ con chơi đùa, không nên thừa nhận các căn như ngữ cụ v.v… vì không nhất định, không có xen lẫn, vì rất tăng thượng.

Lại có sư khác nói riêng về tướng căn. Tụng nói:

Hoặc nương tựa lưu chuyển
Cùng sinh, trụ, thọ dụng
Kiến lập mười bốn trước
Sau hoàn diệt, cũng thế.

Luận nói: Hoặc nói rõ, đây là lối chấp của sư khác: Sư kia căn cứ ở sinh tử lưu chuyển, hoàn diệt. Đối tượng nương tựa vượt hơn hết, thọ dụng sinh trụ, vì có tăng thượng, nên kiến lập các căn, sinh tử nối tiếp nhau, là nghĩa lưu chuyển, đối tượng nương tựa của lưu chuyển, nghĩa là sáu xứ bên trong: Nhãn v.v... nhất định là tự tánh lưu chuyển kia, nên sinh do hai căn nữ, nam làm duyên. Vì nữ, nam kia được sinh, nên trụ do mạng căn, là trạng thái nối tiếp nhau kia, vì không đoạn nhân, nên tạo sự thọ dụng do thọ, năm thọ làm duyên, vì chuyển tổn ích, nên ở trong lưu chuyển, vì căn cứ vào bốn thứ tác dụng vượt hơn nầy, nên lập mười bốn căn. Trong vị hoàn diệt, vì cũng căn cứ ở bốn tác dụng cao siêu nầy, nên lập tám căn khác, sự sinh tử ngừng dứt, là nghĩa hoàn diệt, tức là sáu xứ, rốt ráo đoạn diệt.

Tám căn nầy được nghĩa chỗ nương tựa, nghĩa là năm căn như tín căn v.v... vì là nhân tối thắng của tất cả thiện căn sinh trưởng, nên căn vô lậu đầu tiên, có công năng sinh đắc thiện căn nầy trong nhóm chánh định. Vì sự sinh đầu tiên, kế là căn vô lậu, khiến đắc nầy trụ, do thời gian dài kia, nối tiếp nhau khởi, căn vô lậu sau, khiến được thọ dụng hiện pháp lạc trụ. Vì sự thọ dụng kia đã rõ rệt, chẳng phải như nghiệp phiền não với sáu xứ trong, làm nhân của sự sinh, nên cũng lập làm căn, mỗi mỗi đều khác, vì không có công năng.

Nếu như vậy, thì nhãn v.v... nên cũng chẳng phải căn, ý, hỷ, lạc, xả, lẽ ra chẳng phải vô lậu. Năm căn như tín căn v.v… nên chẳng phải hữu lậu. Căn cứ thiên về tăng thượng mà nói, có thể có nghĩa nầy, không nên trong đó, khởi chấp quyết định, các nghiệp phiền não không nhất định và dụng tăng thượng không chung, nên không lập làm căn.

Đã nói nghĩa căn và kiến lập nhân, sẽ nói mỗi mỗi tự thể của các căn

trong đây nhãn v.v..., cho đến nam căn. Trong phẩm nầy trước đây, đã nói về tướng các căn kia, nghĩa là thức kia dựa vào năm thứ tịnh sắc, gọi các căn như nhãn căn v.v... hai căn nữ, nam từ một phần khác nhau của thân mà lập. Thể của mạng căn là không tương ưng, nên trong phần không tương ưng sẽ phân biệt rộng. Thể của tín v.v... là pháp tâm sở, nên sẽ phân biệt rộng trong phần pháp tâm sở. Năm thọ như lạc v.v... ba căn vô lậu lại vì không có chỗ nói, nên nay sẽ giải thích. Tụng nói:

Thân không vui là Khổ
Nếu vui gọi là Lạc
Ở ba định tâm vui
Chỗ khác, gọi là Hỷ.
Tâm không vui là Ưu
Xả trong hai chẳng riêng
Đạo Kiến, Tu ,Vô học
Dựa chín, lập ba căn.

Luận nói: Thân, là thân thọ, vì dựa vào thân khởi, tức năm thức tương ưng với thọ.

Nói không(vui) vừa ý, là tổn não. Đối với năm thức cùng nhận lãnh trong xúc, thọ, hay tổn não, gọi là khổ căn. Nói vừa ý: Là nghĩa thâu nhiếp lợi ích, tức năm thức cùng nhận lãnh trong xúc thọ, hay thâu nhiếp lợi ích, tức năm thức đều lãnh xúc thọ nội. Có công năng thu nhiếp, lợi ích gọi là lạc căn. Ba thức trong sơ Tĩnh lự đều là lạc, cũng thuộc về lạc căn nầy, vì chủng loại đồng, ý thức của tĩnh lự thứ ba cùng có thọ hay thâu nhiếp lợi ích, cũng gọi lạc căn. Địa tĩnh lự kia lại vì thân thức khác không còn, tức ý đều vui thích, lập làm lạc căn. Ý thức cùng sinh thọ vui thích, có hai: Ở định thứ ba, gọi là lạc, vì trong địa nầy đã lìa tham, hỷ. Trừ định thứ ba, trong ba địa dưới được gọi là hỷ căn. Vì có tham hỷ, nên hai tâm nầy vui thích, về nghĩa gồm nhiếp lợi ích đồng, Hành tướng có gì khác, được chia làm hỷ, lạc? Vì hành tướng chuyển biến có khác nhau. Nếu có chuyển biến hành yên tĩnh của tâm vui thích gọi là lạc căn. Nếu có chuyển biến hành thô động của tâm vui thích, gọi là hỷ căn. Hoặc lại lạc căn gồm nhiếp lợi ích thù thăng, hỷ căn gồm nhiếp lợi ích thì không đúng. Do lạc ở địa tĩnh lự thứ ba nầy, các bậc Thánh nói là xứ bị tham đắm vui. Đều có thể thọ tổn não với ý thức, là, tâm không vui thích, gọi là ưu căn.

Đã căn cứ ở hành tướng khác nhau của thọ vui thích, không vui thích của thân, tâm, lập bốn căn thọ.

Nói ở giữa xả hai không có khác nhau: Ở giữa là nghĩa chẳng phải

vui thích, chẳng phải không vui thích tức không khổ, vui, gọi là xả căn. Thân, tâm thọ nhận giữa.

Ở đây nhất định là thọ thế nào? Nên nói thọ nầy chung ở thân tâm

Vì sao khổ, vui đều chia làm hai: không khổ, không vui chỉ lập một căn?

Vì căn nầy ở thân, tâm không có khác nhau, nghĩa là khổ, vui của tâm phần nhiều gấp rút, dao động. Khổ vui ở thân thì được an trụ. Hành tướng không khổ, không vui ở thân, ở tâm không có khác nhau, chỉ vì an trụ. Lại khổ, vui của tâm phần nhiều sinh là riêng, ở thân thì không như vậy, vì tùy theo sức của cảnh. A-la-hán v.v... cũng sinh như thế, xả ở thân, tâm đều có hành tướng trong lĩnh vực không phân biệt, nhậm vận mà khởi. Lại, cảm thọ khổ, vui ở thân, ở tâm, đối với oán, thân, với hành tướng chuyển biến khác: không khổ, không vui ở thân, tâm, ở cảnh trung dung, hành tướng không có khác.

Cho nên, khổ, vui đều chia làm hai: không khổ, không vui, chỉ lập một căn.

Đã giải thích về thể của các thọ căn như vui v.v... Ba căn vô lậu, nay kế sẽ giải thích.

Không thể nói riêng từng thể của chúng, phải nên căn cứ ở ba đạo, dựa vào chín, lập chung. Năm căn ý, lạc, hỷ, xả, tín.

Trong chín lần ba đạo nầy, tức là ba vô lậu, nghĩa là ở Kiến đạo. Chín pháp như ý v.v... tức là thể của vị tri, đương tri căn. Là chuyển biến hành tướng của vị tri, đương tri, nếu ở Tu đạo, thì chín pháp như ý v.v... tức là căn thứ hai thể của dĩ tri căn, vì muốn dứt trừ các tùy miên còn lại nên đối với cảnh dĩ tri, thường lại biết rõ ở đạo Vô học. Chín pháp như ý v.v..., tức là căn thứ ba, thể của cụ tri căn, vì dĩ tri, nên gọi là tri, vì tập tri thành tánh, hoặc vì hay hộ tri, nên gọi là cụ tri, tương ưng với chín căn, hợp thành việc nầy, nên tám thứ như ý v.v… cũng được tên ấy.

Như thế, tên gọi căn tuy có hai mươi hai nhưng thể các căn chỉ có mười bảy. Hai căn nữ, nam vì thuộc thân căn, ba căn vô lậu thuộc về chín căn.

Như thế, đã giải thích thể, của căn bất đồng, sẽ nói về sự khác nhau của nghĩa loại các môn.

Trong hai mươi hai căn nầy, có bao nhiêu căn hữu lậu, bao nhiêu căn vô lậu? Tụng nói:

Chỉ vô lậu, ba sau

Mạng ưu khổ có sắc
Nên biết chỉ hữu lậu
Chín căn khác, gồm hai.

Luận nói: Kế là phần nói trước: Ba căn sau cùng, thể chỉ vô lậu, là nghĩa vô cấu, cấu và lậu, tên khác, thể đồng. Bảy căn có sắc, mạng và ưu, khổ, hoàn toàn hữu lậu. Bảy căn có sắc: Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, nữ, nam căn thuộc về sắc uẩn.

Chín có cả hai: Tức thuộc ba vô lậu đã nói ở trước. Chín căn ý v.v... gọi là vô lậu, chín thứ như ý v.v... khác gọi là hữu lậu.

Có sư khác nói: Năm căn như tín căn v.v... cũng chỉ vô lậu. Khế kinh chỉ nói: Vì Thánh hiện có. Lại, Đức Thế Tôn nói: Nếu hoàn toàn không có năm căn như tín v.v... nầy, ta sẽ nói Thánh kia ở phẩm phàm phu, ngoại, điều nầy chẳng phải thật chứng minh là, dựa vào căn vô lậu để nói lên lời nầy.

Làm sao biết như thế?

Trước đã dựa vào năm căn như tín căn v.v... vô lậu, nhằm kiến lập sự khác nhau của các địa vị Thánh rồi. Vì nói lời nói nầy, nên hoàn toàn không có thuyết nầy, thuyết nầy tức là thuyết nói ở trước, mà Kinh chủ nói là nghĩa căn tín, vô lậu v.v… nếu không vậy, chỉ nên nói không có các căn như tín căn v.v… không nên nói lời nầy. Hoặc các phàm phu lược có hai loại: Nội phàm và ngoại phàm. Nội là không dứt thiện căn, ngoại là thiện căn đã dứt. Căn cứ ngoại phàm nói như thế, tức nếu hoàn toàn không có năm căn như tín căn v.v… Ta nói bậc Thánh kia trụ ở ngoại phàm.

Là có Khế kinh chứng minh năm căn như tín căn v.v… có cả hữu lậu hay không?

Cũng có. Thế nào?

Nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Ta nếu đối với năm căn như tín căn v.v… chưa biết như thật, là nguyên nhân, mất vị, lỗi lầm, xuất ly, thì chưa có thể vượt qua cõi nhân thiên thế gian nầy và Phạm ma, cho đến chưa thể chứng đắc đạo quả Vô thượng Chánh đẳng chánh giác, cho đến nói rộng. Chẳng phải pháp vô lậu mà phải có sự quán sát lần lượt như thế, lại nói khi Phật chưa chuyển pháp luân, trước Ngài dùng Phật nhãn, quán khắp thế giới, có các hữu tình, sinh ở thế gian, hoặc sinh ra, hoặc lớn lên, có các căn thượng, trung, hạ sai khác. Chưa chuyển pháp luân mà thế gian đã có căn vô lậu thì Như lai xuất thế thành uổng công?!

Nếu ông dẫn ra hai kinh với nghĩa nầy phân biệt khác, thì ta lại sẽ lấy phân biệt như lý thù thắng hơn để ngăn dứt. Vì thế, năm căn như tín căn

v.v… nhất định có cả, hữu lậu.

Như thế đã nói hữu lậu, vô lậu. Trong hai mươi hai căn. Có bao nhiêu căn là dị thục, bao nhiêu căn không phải là dị thục? Tụng nói:

Mạng chỉ là dị thục
Ưu và tám sau không
Sắc. Ý căn bốn thọ.
Thông suốt cả hai loại.

Luận nói: Vả lại, không phân biệt trong các căn nầy, chỉ là một mạng căn, nhất định là dị thục.

Thế nào mạng nầy có thể không phân biệt? Mạng căn, quả định chẳng phải dị thục. Như thế mạng căn cũng là dị thục, đắc định bờ mé nên quả Bí-sô ở trong tăng chúng, hoặc có người riêng vì có quả tư, thí, các ngã có thể chiêu cảm dị thục của nghiệp giàu sang, nguyện đều chuyển chiêu cảm dị thục sống lâu? Vì bản luận này nói.

Có thuyết nói: Người kia do sức định bờ mé dẫn lấy sinh trước thuận thọ nghiệp bất định, đã chiêu cảm thọ mệnh, khiến thọ dụng hiện tại. Lại có dục khiến cho sức định bờ mé dẫn quả dị thục còn sót lại của nghiệp đời trước mà Kinh chủ nói do năng lực của thắng định dẫn lấy đại chủng các căn, gọi là mạng săn, như sau sẽ phá. Nếu thừa nhận như thế, tùy chấp đại chủng kia làm tánh nuôi lớn v.v... đều không đúng. Vả lại, không nên chấp là tánh nuôi lớn, vì đại chủng kia có công năng ngăn giữ quả dị thục, nên đã đề phòng dị thục, vì đã chuyển hết, vì thế không nên dị thục nối tiếp nhau dứt rồi. Có riêng nuôi lớn, lỗi thái quá, cũng không nên chấp là tánh đẳng lưu, vì nhãn v.v... không có tánh đẳng lưu riêng. Vì vô ký chẳng phải quả đẳng lưu thiện. Lại, giới lẽ ra thành lỗi tạp loạn, vì thế cũng không nên chấp là tánh dị thục, nhất định chẳng phải là nhân Dị thục cõi Dục.

Lại, Kinh chủ tự chấp nhận việc như thế, nhưng thuyết của Kinh chủ mê lầm khó rõ, mặc tình chỉ bày pháp kia tên là pháp gì mà nói mạng nầy chẳng phải dị thục ư?

Tôn giả Pháp Thắng nói: Mạng căn nầy cũng chẳng phải dị thục. Nên luận kia nói: Có mười ba căn, đều có cả hai thứ. Điều nầy trái với luận này, vì một căn chẳng phải nghiệp là nghiệp dị thục, chín căn chẳng phải nghiệp, chẳng phải nghiệp dị thục, mười hai bất định, ưu căn và tám căn như tín v.v... sau, đều chẳng phải dị thục, là vì hữu ký.

Kinh nói: Có nghiệp thuận với ưu thọ, nghĩa là dựa vào tương ưng thọ nói thuận không có lỗi. Như nói: Có xúc thuận với lạc thọ v.v... Vì sao nhất định cho ưu chẳng phải dị thục, đây là dị thục là.

Không hợp lý? Không đúng là sao?

Lìa dục tham, nghĩa là không tùy chuyển, dị thục thì không đúng. nếu thừa nhận tùy chuyển, như khổ căn. A-la-hán v.v... cũng có thể biết có, mà thật ra chẳng phải có, vì bị kinh ngăn dứt, như Khế kinh nói: Nếu thấy vị đại sư bát Niết-bàn cũng không có buồn rầu v.v... Lại, vì không có dụng, nên việc thiện cũng không thực hành, không có công năng gồm nhiếp lợi ích, như hỷ căn.

Do tướng nào biết dị thục kia có hỷ vô ký?

Hỷ kia có khi tuy không có tướng ngoài mà có sinh phân biệt bên trong. Hoặc hỷ kia là hỷ thiện chấp nhận có hiện hành, chẳng phải hỷ, ưu căn. Hỷ kia có thể hiện khởi, nên tùy theo tướng thiện biết chính xác vô ký, chẳng phải hỷ vô ký, trái với đạo lìa dục. Lại, A-cấp-ma chứng minh dị thục kia có hỷ, như Khế kinh nói: Đạo lìa dục kia vẫn thọ cảm nhận dị thục hỷ, không nói đạo kia có ưu căn của phẩm khác, nên biết được ưu căn vượt qua pháp dị thục. Căn khác có cả hai nghĩa, so sánh đã thành, nghĩa là ý căn của bảy sắc, trừ ưu, bốn thọ khác, mười hai mỗi mỗi đều có cả hai loại. Bảy căn có sắc, nếu đã nuôi lớn, thì chẳng phải dị thục, khác đều dị thục. Ý và bốn thọ, nếu thiện, nhiễm ô, hoặc đường oai nghi và xứ công xảo và công năng biến hóa, tùy theo đối tượng thích hợp của các pháp đó cũng chẳng phải dị thục, khác đều dị thục.

Như thế, đã nói là dị thục v.v.... Trong hai mươi hai căn, bao nhiêu có dị thục, bao nhiêu không có dị thục? Tụng nói:

Ưu nhất định dị thục
Tám trước, ba sau không
Ý và thọ tín căn ...
Mỗi mỗi đều có hai.

Luận nói: Như thuyết trước đã nói: Ưu căn, nên biết nhất định có dị thục. Nói nhất định, ý nêu rõ chỉ có chẳng phải không có, ngăn dứt chẳng phải nhân Dị thục, vô lậu, vô ký, chẳng phải vì biểu thị chỉ ưu căn nầy là có dị thục, chớ có lỗi cho tất cả căn khác đều không có dị thục, nên chỉ bày tỏ ưu chỉ có dị thục.

Vượt thứ lớp mà nói: Biểu thị vô ký, vô lậu, hoặc chung, hoặc riêng, đều không có nhân Dị thục, chẳng phải như trong đây, hữu ký, hữu lậu, phải là chung, mới là có nhân Dị thục, nên vượt thứ lớp mà nói, rất là có tác dụng. Tám thứ trước như nhãn v.v... và ba thứ sau cuối. Mười một căn nầy nhất định không có dị thục, vì tám vô ký, vì ba vô lậu, khác đều có cả hai. Chuẩn y nghĩa đã thành, nghĩa là ý căn, và bốn thọ còn lại, nói tín v.v…

nhận lấy bốn căn như tinh tiến v.v... mười căn nầy, mỗi căn đều có cả hai loại: Ý lạc, hỷ xả, nếu bất thiện, thiện hữu lậu thì có dị thục hoặc vô ký, vô lậu, vô dị thục. Khổ căn, nếu thiện, bất thiện thì sẽ có dị thục, nếu vô ký, thì không có dị thục.

Năm căn như tín v.v... nếu hữu lậu thì có dị thục, nếu vô lậu thì không có dị thục.

Như thế, đã nói có dị thục v.v... Trong hai mươi hai căn, có bao nhiêu thiện căn, bao nhiêu căn bất thiện, bao nhiêu căn vô ký? Tụng nói:

Tám căn sau, chỉ thiện
Ưu có thiện, bất thiện
Ý, thọ khác, ba thứ
Tám trước, chỉ vô ký.

Luận nói: Năm căn như tín căn v.v... và ba vô lậu, hoàn toàn là thiện. Kế dù ở sau, nhưng vì nhân trước thuận tiện, nên nói ở đầu. Ưu căn chỉ có tánh thiện, bất thiện, ý và bốn thọ đều có cả ba tánh, tám căn như nhãn căn v.v... chỉ là vô ký.

Như thế, đã nói thiện, bất thiện v.v... Trong hai mươi hai căn, có bao nhiêu căn hệ thuộc cõi Dục? Bao nhiêu căn hệ thuộc cõi Sắc, hệ thuộc cõi Vô sắc. Tụng nói:

Cõi Dục, Sắc, Vô sắc Thứ lớp, trừ ba sau Gồm nữ, nam ưu, khổ Và sắc hỷ, lạc, khác.

Luận nói: Cõi Dục, trừ ba căn vô lậu sau. Do ba căn kia vì chỉ không hệ thuộc, nên so sánh biết hệ thuộc cõi Dục có mười chín căn còn lại, cõi Sắc, trừ ba vô lậu như trước, gồm trừ bốn căn: Nam, nữ, ưu, khổ. So sánh biết mười lăm căn cũng là chung hệ thuộc cõi Sắc. Trừ nam, nữ, nghĩa là cõi Sắc vì đã lìa pháp dâm dục, nên trừ căn nầy, không nhân gì cần thọ dụng nữa.

Có thuyết nói: Do thế mà thân nầy xấu xí. Thuyết nầy không đúng, vì âm tàng ẩn mật, chẳng phải xấu xí. Thuyết trước nói là tốt. Nhưng Đức Phật đặt ra thuyết kia ở trong phẩm nam, như Khế kinh nói: Không có chỗ nào không chấp nhận thân nữ làm Phạm, có chỗ, có chấp nhận nam làm Phạm, nghĩa là lìa dục, với oai nghi mạnh mẽ, giống như tác dụng của nam, như có lời khen ngợi vua Đại Phạm:

Đại Phạm, như trượng phu
Chỗ được đều đã được
Đạo lìa dục mạnh mẽ
Nên gọi là trượng phu.

Trừ khổ căn: Trong cõi Sắc, vì không có sự tổn hại, nên khổ là tổn hại vì nghiệp dị thục.

Có thuyết nói: Thân kia vì rất tịnh diệu, nên trừ ưu căn, nghĩa là ở chỗ kia vì không có tướng trái nghịch. Lại, vì Xa-ma-tha thấm nhuần nối tiếp nhau.

Có thuyết nói: Cõi Sắc lìa dục đủ trí lìa dục, vì ưu là quả đẳng lưu vô trí. Vô sắc, như trước trừ ba vô lậu, ưu, khổ nữ, nam, và trừ năm sắc và hỷ, lạc căn, căn cứ biết tám căn còn lại, đều hệ thuộc cõi Vô sắc.

Như thế, đã nói hệ thuộc cõi Dục v.v... Trong hai mươi hai căn, có bao nhiêu căn thuộc Kiến đạo đoạn? Bao nhiêu căn thuộc Tu đạo đoạn? Bao nhiêu căn thuộc phi sở đoạn? Tụng nói:

Ý ba thọ đều ba
Ưu: Kiến, Tu đạo đoạn
Chín, chỉ Tu đạo đoạn
Năm Tu, Phi ba Phi.

Luận nói: Ý, hỷ, lạc, xả, mỗi thứ có cả ba. Ưu căn chỉ có là kiến, Tu đạo đoạn, vì chẳng phải vô lậu. Bảy căn sắc và mạng, khổ căn chỉ là Tu đạo đoạn, có sắc không nhiễm, vì chẳng phải sáu sinh, chẳng phải vô lậu. Năm căn như tín căn v.v... hoặc do Tu đạo đoạn, hoặc phi sở đoạn, vì có cả thiện hữu lậu và vô lậu, ba căn sau cùng chỉ là phi sở đoạn, đều là pháp không có lỗi của vô lậu.

Há không là Thánh đạo cũng được đoạn?

Như Khế kinh nói: Nên biết Thánh đạo giống như thuyền, bè, pháp còn nên đoạn, huống chi là phi pháp.

Đây chẳng phải sở đoạn của hai đạo kiến, tu, nhập Niết-bàn vô dư y, vì lúc xả nên gọi đoạn.

Đã nói về sự khác nhau của các loại nghĩa môn. Sẽ nói đầu tiên, được các căn dị thục.

Có bao nhiêu căn dị thục? Ở cõi nào, đầu tiên được? Cần hỏi đầu tiên được căn dị thục, vì ngăn dứt tâm không nhiễm, có thể nối tiếp sự sinh. Tụng nói:

Thai, noãn, thấp, cõi Dục Đầu được hai dị thục Hóa sinh sáu, bảy, tám Sắc sáu, Vô sắc mạng.

Luận nói: Thai, noãn, thấp sinh cõi Dục, phần vị thọ sinh đầu tiên chỉ được hai căn dị thục của thân và mạng. Xét về hành tướng mà nói: Phần vị sơ sinh nầy cũng có đủ được chủng tử của mắt v.v... Nhưng chỉ thân căn,

chủ thể sinh tự thức, vì mắt v.v... không đúng, nên chỉ nói hai, hoặc người mù bẩm sinh v.v... Vào lúc nối tiếp sinh, không có căn như nhãn v.v... chỉ có hai nầy.

Lời nói nầy phi lý. Vì sao? Vì lúc mới nối tiếp sinh không có năm thức,. Nêu thai, noãn, thấp, nhằm chỉ rõ trừ hóa sinh, hóa sinh sắc căn không có khởi dần. Ở đây, nói về dị thục, không nói khi ý xả, định kia nhiễm, vì chẳng phải dị thục. Lúc ấy, cũng được các căn như tín v.v... vì chẳng phải dị thục. Bấy giờ, cũng được các căn như tín căn v.v... vì chẳng phải dị thục. Trong đây, không nói phần vị yết-la-lam, mặc dù đã được pháp dị thục sinh, sắc v.v... nhưng thể chẳng phải căn, vì thế ở đây không nói.

Phần vị đầu tiên hóa sinh, được sáu, bảy, tám, vô hình được sáu, như lúc kiếp sơ.

Sáu, nghĩa là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, mạng, một hình được bảy, như chư thiên v.v... hai hình được tám, đường ác chấp nhận có hóa sinh hai hình, ở cõi Sắc, đầu tiên được sáu, như muốn hóa sinh vô hình tức là nói bên trên: Chỉ có mạng, nghĩa là cõi Vô sắc, vì định sinh đều thù thắng, nên gọi là trên. Cõi Vô sắc kia, đầu tiên, chỉ được mạng căn dị thục. Do đó chứng biết mạng căn thật có. Nếu mạng căn nầy chẳng phải có vì được căn nào, gọi là sinh Vô sắc?

Vì chẳng phải thiện, nhiễm ô, gọi là nghiệp quả sinh, vì chưa thọ nhận sự sinh kia, chấp nhận hiện khởi. Lại, tâm dị thục không có lý nối tiếp sinh, chỉ thừa nhận tâm nhiễm, vì khả năng nối tiếp sinh, nên quá khứ, vị lai chẳng có luận, bấy giờ, dị thục ba đời đều không có. Dị thục đã không có, thì sự sinh sẽ căn cứ vào đâu để nói? Mặc dù rong ruổi chấp giả dối để lập tông chỉ của mình, phải thừa nhận có sự sinh dựa vào pháp thật, nói là căn dị thục đầu tiên được rồi, sẽ nói các căn được diệt sau cùng.

Lúc chết của giới nào? có bao nhiêu căn diệt sau? Tụng nói:

Lúc chết các căn diệt
Vô sắc ba, sắc tám

Dục nhanh: mười, chín, tám Chậm bốn. Thiện tăng năm.

Luận nói: Tạm thời, nói tâm nhiễm ô và tâm vô ký, ngay lúc chết, căn diệt nhiều, ít. Nghĩa là cõi Vô sắc, khi sắp chết, ba căn mạng ý, xả, diệt ở sau cùng, Vô sắc chỉ có xả thọ, chẳng phải thứ khác. Lại, Vô sắc nói: Ngăn dứt hữu sắc kia.

Có sư khác nói: Vì hữu sắc kia, nếu không nói là vật có thật, thì dị thục nào của mạng căn đoạn, gọi Vô sắc chết? Nếu nói về dị thục bốn uẩn dứt, nên Vô sắc kia gọi chết, thì tâm thiện, nhiễm ô sẽ biểu hiện ở phần vị

trước, nên cũng gọi chết? Nếu nói dị thục mà địa Vô sắc kia đã thọ cũng chưa hết ấy, thì sao không thọ nhận mà có lúc hết, tâm thiện, nhiễm ô biểu hiện ở phần vị trước nên nói Vô sắc kia đã cảm thọ dị thục của nghiệp nào?

Chẳng phải không biểu hiện ở trước mà có thể gọi là thọ? Nếu cho rằng, với tập khí dị thục của Vô sắc kia thường tùy chuyển, nên được gọi là thọ, về lý cũng không đúng, vì chấp là tập khí chẳng cực thành, vì phạm lỗi lớn, vì dù dị thục đã hết, nhưng tập khí vẫn còn đeo đuổi, như tập khí nghiệp lẽ ra không có lúc chết. Nếu dị thục đã hết, không có tập khí ấy, thì nghiệp cũng sẽ không nên còn sót lại tập khí. Nếu nói tập khí đối với hiện dị thục như ta đã thấy, thì lẽ ra như ta được dị thục không khởi, thì tập khí sẽ không có.

Lại, chẳng phải tập khí dị thục chuyển biến theo, gọi thọ dị thục, vì chẳng phải tánh dị thục.

Lại, tập khí mà ông đã chấp, về mặt lý không có (sau sẽ nói rộng), nên nhất định phải thừa nhận, từ tâm nối tiếp sinh, đến tâm lúc chết, đã có riêng pháp thật, được gọi là dị thục thường chuyển nối tiếp nhau. Vô sắc kia, nếu khi đoạn, gọi là Vô sắc chết. Cõi Sắc khi chết, tám căn sẽ diệt sau, nghĩa là năm thứ như nhãn v.v... và ba căn trước. Sự sống chết của hóa sinh, vì căn không thiếu, nên khi sắp chết ngay mười, chín, tám, diệt. Hai hình, mười diệt, nghĩa là căn nữ, nam và trước nói tám, một hình, chín diệt, vô hình tám diệt. Nếu khi chết dần dần bốn căn là thân, mạng, xả, ý sẽ diệt sau. Bốn căn nầy tất nhiên không có nghĩa diệt trước, sau. Nếu ở ba cõi, lúc tâm thiện chết, thì số trong tất cả phần vị đều tăng năm, tâm thiện, tất nhiên có các căn như tín căn v.v... nghĩa là ở Vô sắc, tăng đến tám căn, cho đến cõi Dục, giảm dần, sau cùng đến chín.

Lại, nên tư duy, lựa chọn trong hai mươi hai căn, có bao nhiêu căn có thể chứng đắc quả Sa-môn nào? Mặc dù quả Sa-môn chẳng phải căn, cũng vẫn được.

Ở đây, vì nói về căn, nên chỉ hỏi các căn. Tụng nói:

Chín được hai quả bên
Bảy, tám, chín hai giữa
A-la-hán mười một
Dựa chứng quả nói vậy.

Luận nói: Bên, nghĩa la quả Dự lưu, A-la-hán. Giữa là Nhất lai và quả Bất hoàn. Vả lại, quả Dự lưu do chín căn được, nghĩa là ý, xả, tín v.v... và hai căn vô lậu đầu tiên. Quả nầy và hướng, vì thuộc về địa Vị chí, nên chỉ có xả.

Đây, do dĩ tri căn được là thế nào?

Do ly hệ đắc, và cùng lúc khởi với đạo Giải thoát. Nếu vậy, thì vì sao chỉ nói đạo Vô gián có thể được quả ly hệ (lìa trói buộc)?

Vì chỉ đạo nầy có thể đoạn lìa trói buộc, được sinh có thể chướng đắc. Do đó, nên nói ly hệ đắc kia, chỉ là quả sĩ dụng đẳng lưu của đạo Vô gián.

Nếu vậy, thì đạo Giải thoát đối với quả và đắc có công năng gì? Ly hệ và năng đắc do đạo Vô gián vì chẳng phải quả nầy.

Có thuyết nói: Vì đạo Vô gián là quyến thuộc của đạo Giải thoát, nên việc làm cả đạo Vô gián tức gọi việc làm của đạo Giải thoát, như việc của quan, được mệnh danh việc của vua.

Các sư phương Tây nói: Đạo Giải thoát đối với ly hệ đắc, vì khả năng tác chứng.

Thuyết nầy không đúng. Sự lìa trói buộc, lẽ ra là quả của đạo Giải thoát kia (sau sẽ nói rộng). Nay, lược ***Giải thích:*** Mặc dù đạo Giải thoát đối với quả Sa-môn chẳng phải nhân Đồng loại, nhưng vì là nhân Câu hữu, tương ưng, nên gọi chứng đắc quả Sa-môn kia, cũng không có lỗi, vì thể Sa-môn lại nương tựa lẫn nhau mà được sinh, nên lần lượt đối nhau làm quả sĩ dụng.

Cái gì lại có thể ngăn dứt nếu nói gia hạnh, vô gián, thắng tiến, lẽ ra cũng như thế, thì thừa nhận cũng không có lỗi. Hoặc vì dĩ tri căn cũng là nhân Đồng loại, có công năng được quả Dự lưu, nghĩa là khi chuyển căn, như A-la-hán căn cứ sự chấp nhận đó, có thuyết nói cũng không có lỗi. Quả A-la-hán cũng được chín căn, nghĩa là hai vô lậu sau như ý, tín v.v... thuận theo lấy một thứ trong lạc, hỷ, xả. Quả nầy và Hướng đều thuộc về chín địa, nên đối với ba thọ, thuận theo nhận lấy một. Hai quả trung gian, mỗi quả đều có bảy, tám, chín đắc đạo thế gian, xuất thế gian theo thứ lớp mà vượt qua, vì chứng khác nhau. Vả lại, quả Nhất lai chứng theo thứ lớp, nghĩa là căn cứ ở đạo thế gian, do bảy căn đắc, nghĩa là ý và xả, năm căn như tín căn v.v... nương tựa đạo xuất thế, do tám căn đắc, nghĩa là tức bảy căn trước và dĩ tri căn thứ tám, đã lìa dục tham, siêu việt chứng, như quả Dự lưu, do chín căn được chứng quả Bất hoàn, nên biết cũng như thế. So sánh chung, dù như thế, nhưng vẫn có khác nhau.

Hoàn toàn lìa tham dục, siêu việt chứng, nghĩa là dựa vào địa riêng, nên ba thọ tùy theo một. Chứng theo thứ lớp: Nếu ở trong đạo Giải thoát thứ chín, nhập địa căn bản, căn cứ đạo thế gian, do tám căn đắc, hỷ là thứ tám. Dựa vào đạo xuất thế, do chín căn được, dĩ tri là thứ chín. Nếu A-la-hán, cũng chín căn được, trái với luận Phát Trí Luận ấy hỏi.

Hỏi: Có bao nhiêu căn được A-la-hán?

Đáp: Vì có mười một, nên ba thọ nhất định không cùng lúc khởi, chỉ do chín đắc. Nói mười một căn là dựa vào chấp nhận có thuyết nói: Nghĩa là chấp nhận có một Bổ-đặc-già-la, từ địa vị Vô học, chẳng thường thoái lui rồi, do số lạc, hỷ, xả, lại đắc trở lại. Chẳng phải quả Bất hoàn có đồng với lỗi nầy, vì thứ lớp không có chấp nhận đắc của lạc căn, vì siêu việt không chấp nhận, có thoái lui, lại nên tư duy lựa chọn.

Thành tựu căn nào? Trong các căn kia, có bao nhiêu căn nhất định thành tựu? Tụng nói:

Thành tựu mạng, ý, xả
Đều định thành tựu ba
Nếu thành tựu thân lạc
Đều định thành tựu bốn.
Thành tựu nhãn và hỷ
Đều định thành năm căn
Nếu thành tựu khổ căn
Đều định thành tựu bảy.
Nếu thành ưu, nữ, nam
Đều thành tám như tín…
Hai vô lậu mười một
Vô lậu đầu, mười ba.

Luận nói: Trong mạng, ý, xả, tùy theo thành tựu bất cứ một pháp nào. Định kia, thành tựu ba căn như thế, chẳng phải trong ba căn nầy, có thiếu thành tựu, đều khắp tất cả địa và vì nương tựa. Năm căn như tín căn v.v... khắp tất cả địa, chẳng phải tất cả nương tựa. Mười bốn căn còn lại, vì hai căn đều chẳng khắp, nên thành mạng v.v... chỉ nhất định thành tựu ba, ngoài ra hoặc thành tựu, hoặc không thành tựu.

Thế nào là thành tựu bốn căn như nhãn căn v.v...?

Sinh cõi Sắc hoàn toàn, thân căn sinh phần ít cõi Dục, ở cõi Dục, sắc hoàn toàn nữ, nam sinh, lạc căn sinh phần ít cõi Dục. Ở ba định dưới cõi Dục và Thánh sinh, hỷ căn trên sinh, ở hai định dưới cõi Dục và Thánh sinh, sinh khổ trên.

Cõi Dục hoàn toàn ưu, tham dục chưa lìa. Năm căn như tín v.v... nếu không đoạn thiện, ba căn vô lậu đã được chưa xả. Các vị như thế, đều nhất định thành tựu. Trừ vị khác, nầy, nhất định không thành tựu. Nếu thành tựu lạc căn, nhất định thành tựu bốn, nghĩa là mạng, ý, xả, lạc. Nếu thành thân căn, cũng nhất định thành bốn, nghĩa là mạng, ý, xả, thân. Khác, hoặc thành

tựu, hoặc không thành tựu, trước nên tư duy.

Nếu thành tựu nhãn căn, nhất định thành tựu năm, đó là mạng, ý, xả, thân, nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt căn, nên biết cũng có năm. Bốn thứ trước như nhãn, thân căn thứ năm.

Nếu thành tựu hỷ căn, cũng nhất định thành tựu năm, nghĩa là mạng, ý, xả, lạc căn, hỷ căn, sinh định thứ hai, chưa lìa tham cõi Dục kia, chỉ thành lạc thọ nhiễm ô thứ ba.

Nếu thành tựu khổ căn thì nhất định thành tựu bảy, nghĩa là thân, mạng, ý, bốn thọ, trừ ưu.

Nếu thành tựu nữ căn, thì nhất định sẽ thành tựu tám, bảy như nói khổ, nữ căn thứ tám, ưu của nam cũng tám. Bảy như nói khổ, thân căn thứ tám, tín v.v... cũng tám, nghĩa là mạng, ý, xả, năm căn như tín căn v.v...

Nếu nữ, nam căn đều cùng thành tựu, thì hai kia nhất định thành mười lăm.

Nếu thành tựu cụ tri căn thì nhất định thành tựu mười một, nghĩa là mạng và ý, lạc, hỷ, xả căn, năm căn như tín căn v.v... và cụ tri căn, dĩ tri căn cũng như thế. Thứ mười một thân căn.

Nếu thành vị tri căn, thì nhất định thành tựu mười ba, nghĩa là thân, mạng, ý, khổ, lạc, hỷ, xả. Năm căn như tín căn v.v... và vị tri căn, dần dần phần vị mạng chung.

Theo truyền thuyết: Vì tâm sâu xa nhàm chán sinh tử, nên nhập Kiến đạo.

Như thế là đã nói về phần vị định thành tựu Bổ-đặc-già-la nhất định thành. Sẽ nói các thành tựu rất ít, thành tựu bao nhiêu căn? Tụng nói:

Rất ít, tám vô thiện Thành thọ, thân, mạng, ý Ngu sinh cõi Vô sắc Thành thiện, mạng, ý, xả.

Luận nói: Thiện căn đã dứt gọi là vô thiện. Nếu việc thiện kia rất ít, thì sẽ thành tựu tám căn, nghĩa là năm thọ căn và thân, mạng, ý. Căn cứ xả dần mạng, chỉ thân căn khác.

Ngu, là phàm phu, vì chưa kiến đế. Người ngu kia sinh Vô sắc, cũng thành tám căn, nghĩa là năm căn như tín căn v.v... và mạng, ý, xả. Vì số nhất định và vì nói ngu, nên nói thiện, không quá lạm ba căn vô lậu.

Nhiều nhất thành tựu bao nhiêu căn? Tụng nói:

Nhiều nhất, thành mười chín
Hai hình, trừ ba tịnh
Bậc Thánh chưa lìa dục

Trừ hai tịnh, một hình.

Luận nói: Các người hai hình, đủ các căn như mắt v.v... trừ ba vô lậu, thành mười chín còn lại. Vô lậu gọi là tịnh, vì lìa hai trói buộc. Nếu bậc Thánh Hữu học, chưa lìa dục tham, thì thành tựu rất nhiều, cũng đủ mười chín, trừ hai vô lậu và trừ một hình. Hai vô lậu, là Cụ tri căn, hai căn trước, tùy một, nói một hình, nghĩa là không có hai hình và vô hình, vì được pháp Thánh.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 10

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 2)

Vì phân biệt giới đã nói rộng về căn, các hành câu sinh, nay nên tư duy lựa chọn:

Hỏi: Vì sao tư duy lựa chọn các hành cùng sinh (câu sinh)?

Đáp: Vì bỏ các tông tà, biểu dương chánh lý. Nghĩa là hoặc có chấp các hành không có nhân, tự nhiên mà khởi. Hoặc lại có chấp: Vì do một nhân, nên các hành được sinh. Hoặc lại có chấp: Do tự tánh v.v... nhân không bình đẳng mà sinh các hành.

Hoặc có người chấp: Lúc các hành sinh, chỉ vì dụng sinh trước làm nhân nên khởi. Vì dứt hết tông tà, nhằm phát sinh chánh lý, nên phải tư duy lựa chọn.

Trong đây, các hành lược có hai thứ:

1. Có sắc.

2. Không có sắc.

Vô sắc có ba:

1. Tâm.

2. Tâm sở.

3. Tâm bất tương ưng hành.

Có sắc có hai:

1. Nhóm cực vi.

2. Nhóm phi cực vi.

Tụ cực vi đầu tiên lại có hai thứ:

1. Lệ thuộc cõi Dục.

2. Lệ thuộc cõi Sắc.

Lệ thuộc cõi Dục đầu tiên lại có hai thứ:

1. Nhóm không có căn.

2. Nhóm có căn.

Trong đây, lại nói về sắc, của nhóm cực vi. Tụng nói:

Nhóm dục vi, không tiếng
Không căn, có tám việc
Có thân căn, chín việc
Mười việc có căn khác.

Luận nói: Trong sắc có đối, phần tế sau cùng, không phân tích được nữa, gọi là cực vi, nghĩa là cực vi nầy, không còn thể dùng tuệ giác của sắc khác để phân tích thành nhiều. Đây, tức nói là rất ít sắc, lại vì không có phân tích, nên đặt tên "rất ít", như một Sát-na, gọi là thời gian rất ít. Lại, không thể phân tích thành một nửa Sát-na.

Các cực vi như thế, lần lượt hòa hợp, nhất định không rời, nói là nhóm cực vi. Nhóm vi nầy ở cõi Dục không có tiếng, không có căn, tám việc đều sinh, tùy theo một sự không giảm.

Hỏi: Thế nào là tám sự?

Đáp: Nghĩa là bốn đại chủng và bốn sở tạo: Sắc, hương, vị, xúc. Tám việc nầy nếu có tiếng, tức thành chín việc, mà không nói, là vì chứng tỏ nhân kích động tướng đại chủng nên sinh, chẳng phải như sắc v.v... lúc nào cũng có, không có tiếng có căn, các nhóm cực vi nầy đều có sự sinh, hoặc chín, hoặc mười, nhóm có thân căn, chín việc đều sinh, tám việc như trước, thân là thứ chín. Có nhóm căn khác mười việc đều sinh, chín việc như thân, thêm một mắt v.v... Mắt, tai, mũi, lưỡi, tất nhiên không rời thân. Vì dựa vào thân chuyển, nên bốn căn lần lượt lìa nhau mà sinh. Vì mỗi chỗ đều khác nhau, nhóm có căn nầy nếu có tiếng sinh, thêm vào đó tiếng đối tượng sinh, thì sẽ thành mười, mười một. Ở đây, vì lấy đại chủng có chấp thọ làm nhân, nên với các căn không lìa nhau khởi, không nói lý do, như trước nên biết. Ở cõi Sắc, chỉ dứt trừ hai việc hương, vị, các trần còn lại đều đồng với cõi Dục, vì cho nên không nói riêng.

Nếu cho rằng sự nói là dựa vào thể, dựa vào xứ, thì ít quá, nhiều quá, thành lỗi lầm, nghĩa là đối tượng nương tựa, chủ thể nương tựa, vì nói sự khác nhau giữa dựa vào thể, dựa vào xứ, nên không có lỗi, nghĩa là sự đối tượng nương tựa, căn cứ ở thể mà nói. Nếu việc chủ thể nương tựa, thì dựa vào xứ mà nói, hoặc chỉ dựa vào thể, cũng không có lỗi.

Do thuyết trong đây nói vì nhất định cùng sinh, nên thể của hình sắc v.v... chẳng quyết định có, vì trong ánh sáng v.v... thì không có. Hoặc chỉ dựa vào xứ, nhưng vì ngăn dứt, thường phỉ báng, nên nói riêng đại chủng. Thường phỉ báng, nghĩa là hoặc chê bai: Đại chủng tạo sắc không riêng có tánh. Hoặc lại chê bai: Không có thể của sắc do xứ xúc tạo. Hoặc giả chê

bai: Chẳng phải tất cả tụ đều đủ tất cả. Hoặc lại chê bai: Thường không quyết định nói riêng đại chủng. Sự chê bai nầy đều bị dứt trừ. Nếu nói đại chủng, mỗi đều sinh riêng quả của sắc tạo, nên thành ra nhiều, lý ấy không đúng, vì căn cứ ở loại để nói.

Đã nói có sắc quyết định đều cùng sinh, không có sắc cùng sinh, nay kế sẽ nói. Tụng nói:

Tâm, tâm sở cùng khởi
Các hành tướng, hoặc đắc.

Luận nói: Tâm và tâm sở, nhất định đều cùng sinh, tùy theo thiếu một thời nào thì thời khác, không hề khởi. Các hành, tức là tất cả hữu vi, cái gọi là các hành có sắc, không sắc, trước kia tất nhiên đều nói: Nên lưu truyền đến đây, nghĩa là các hành có sắc v.v... khi sinh, tất nhiên với bốn tướng sinh v.v... đều cùng khởi nói, hoặc đắc, nghĩa là trong các hành, chỉ pháp hữu tình, đều cùng sinh với đắc, hoặc nói rõ đây là các hành không khắp. Trong bốn hữu vi đã nói ở trước, đã nói rộng về sắc, tâm, như phẩm trước đã nói. Pháp tâm sở v.v... vẫn chưa nói rộng.

Nay, trước nói rộng các pháp tâm sở. Tụng nói:

Tâm sở lại có năm
Pháp đại địa khác nhau v.v…

Luận nói: Các pháp tâm sở và có năm phẩm. Pháp đại địa v.v... có khác nhau. Đây là thế nào?

1. Pháp đại địa.
2. Pháp đại thiện địa.
3. Pháp đại phiền não địa.
4. Pháp đại bất thiện địa.
5. Pháp tiểu phiền não địa.

Địa, nghĩa là chỗ chấp nhận dừng lại, hoặc nghĩa là nơi được lưu hành. nếu địa nầy là chỗ pháp kia chấp nhận dừng lại, được lưu hành, tức nói địa nầy là địa của pháp kia, địa tức là tâm, vì địa của pháp đại, nên gọi là địa đại.

Trong đây, nếu pháp của địa đại hiện có, gọi là pháp của địa đại, nghĩa là pháp khắp tất cả tâm cùng có với tất cả phẩm loại, vì pháp đại nầy sinh tâm chẳng phải pháp địa đại, vì chẳng phải tâm cùng sinh.

Pháp kia là pháp gì? Tụng nói:

Thọ, tưởng, tư, xúc, dục
Tuệ, niệm và tác ý

Thắng giải, Tam-ma-địa
Ở khắp tất cả tâm.

Luận nói: Đối với thân, đối tượng nương tựa, hay ích, hay tổn hại, hoặc cùng trái nhau. Lãnh thọ chẳng phải ái, cùng có xúc trái nhau, gọi là thọ, an lập chấp lấy nhân tướng khác nhau của cảnh nữ, nam v.v... nói tên là tưởng, khiến tâm tạo tác thiện, bất thiện vô ký, trở thành tánh trung bình, yếu kém và mầu nhiệm, gọi là Tư. Vì có tư, nên khiến tâm đối với cảnh có tác dụng dao động, giống như với thế lực của đá nam châm có thể làm cho sắt có công dụng chuyển động. Do căn, cảnh, thức hòa hợp mà sinh có công năng làm nhân cho thọ, có đối với đối tượng xúc chạm, gọi là xúc.

Hy vọng, mong cầu nhận lấy cảnh gọi là dục, được duyên phân biệt lựa chọn các tướng, tà, chánh, gọi là tuệ. Đối với cảnh, ghi nhận sáng suốt, không quên mất nhân, gọi là niệm. Dẫn dắt tâm, tâm sở, khiến được "cảnh giác" ở cảnh nơi sở duyên gọi là tác ý. Tác ý nầy tức thế gian nói là để ý. Ấn chứng đối với cảnh, gọi là thắng giải.

Có sư khác nói: Thắng là tăng trưởng, giải là giải thoát. Sự giải thoát nầy có khả năng khiến cho tâm đối với cảnh không ngăn ngại tự tại mà chuyển, như thắng giới v.v... khiến tâm không loạn, nhận lấy cảnh nơi sở duyên, nhân không lưu tán, gọi là Tam-ma-địa.

Thượng tọa bộ kia nói: Không như mười pháp đại sở chấp địa.

Pháp nầy chỉ ba thứ, kinh nói đều khởi thọ, tưởng, tư.

Há không là kinh kia cũng nói có xúc, như kinh kia nói: Xúc ba hòa hợp.

Mặc dù kinh nói có xúc, nhưng không nói có tự thể riêng, nên kinh kia nói: Ba pháp như thế nhóm họp, hòa hợp, gọi là xúc, nên không như đã chấp tánh của pháp mười đại địa.

Lời nầy phi lý, do kinh kia nói, nghĩa chuẩn xác có xúc, về lý được thành. Phật đối với kinh kia, chẳng nói tướng xúc, chỉ nói sinh các duyên hòa hợp xúc, nghĩa là trong kinh kia nói tên xúc: duyên của xúc, gọi xúc, chẳng phải thật tướng xúc, hòa hợp mà sinh mới gọi là xúc thật.

Hỏi: Làm sao biết được kinh kia không nói tướng xúc?

Đáp: Chỉ nói duyên xúc. Trong Khế kinh khác, nói riêng mắt v.v... làm duyên cho xúc, nghĩa là có kinh nói: "Sáu xứ duyên xúc". Trong Già-tha nói: "Hai làm duyên xúc", nên biết ba hòa duyên xúc chẳng phải xúc, không nên cho xúc kia lại làm duyên lẫn nhau. Ba đều duyên xúc, cũng tức tướng xúc, do mắt với sắc là duyên của nhãn thức, nhãn thức không làm duyên cho mắt, sắc. Nếu thừa nhận ba pháp lại làm duyên lẫn nhau, xúc là

có duyên, chẳng phải tức duyên, nên lìa duyên ba hòa hợp mắt v.v... có riêng sinh tướng xúc chân thật, đối với ba thứ duyên gần hay sinh xúc, giả thuyết tên xúc chẳng phải tướng xúc thật. Mắt, sắc và xúc có công năng làm duyên, nghĩa là tạo ra chỗ dựa của tánh, sở duyên, nhãn thức và xúc có thể làm duyên, nghĩa là tạo ra một quả không lìa nương tựa, cho nên đối với kinh kia giả, nói tên xúc. Nhưng kinh kia nói: "Mắt v.v... đối nhau, làm nhân lẫn nhau, quả, hòa hợp gọi xúc". Điều nầy cũng phi lý, vì nghĩa không thành, nên chẳng phải trong Tông kia, không thừa nhận cùng khởi, làm nhân, quả lẫn nhau. Về nghĩa, có thể được thành. Vì có, chẳng có, vì nối tiếp nhau khác, vì chẳng phải một quả.

Nếu thừa nhận ba pháp làm nhân quả lẫn nhau, thuyết kia không nên nói làm duyên cho xúc, vì xúc trong Tông kia không có thật, nên hiện thấy nói có duyên với hữu vi, như thọ và ái, mắt, sắc và thức, nhưng nói mắt v.v... làm duyên cho xúc. Duyên đã có thật, quả cũng nên như vậy. Do đó chứng biết có riêng xúc thật.

Đã thừa nhận ba pháp làm nhân quả lẫn nhau, gọi là hòa hợp, thuyết kia lẽ ra cũng phải thừa nhận từ ba hòa hợp, có xúc sinh riêng. Do đó, nên nói sáu xứ duyên xúc. Già-tha cũng nói: "Hai làm duyên xúc". Nếu khác với đây, nghĩa là đã không có pháp thật, có thể gọi hòa hợp, tức trong ba hòa hợp nầy, vì giả lập bày. Lại, ba pháp kia chẳng phải làm duyên lẫn nhau, không có nghĩa hòa hợp, làm sao có thể lập ba hòa hợp kia làm duyên cho xúc? Nếu cho rằng, như nói về vật sắc v.v... bình, áo v.v... làm duyên, nhưng lìa sắc v.v... không có vật thể như bình v.v... xúc nầy cũng nên như vậy.

Nếu vậy, thì thọ v.v... lẽ ra không có vật riêng, như nói thọ v.v... mắt, sắc làm duyên, thọ v.v... cũng nên chẳng phải rời mắt v.v... Nếu nói tướng xúc, vì chẳng phải tỏ rõ, nên cho rằng, như tướng riêng thọ v.v... sáng tỏ, xúc không có tướng riêng như thế để nhận lấy, chỉ do tư cấu kết biết có pháp nầy, nên rời ba hòa hợp, không có thể của xúc riêng. Điều nầy cũng không đúng, vì thể của xúc có thật, vì có công dụng, các căn như mắt v.v... nghĩa là các căn như nhãn căn v.v... dù chẳng phải hiện thấy, nhưng vì công năng nhận lấy cảnh, nên biết có tự thể. Lại, như tư v.v... dù chẳng phải hiện thấy, chỉ do sự cấu kết của tư, nên biết có pháp nầy, nghĩa là có công năng trở thành dụng của ý nghiệp v.v... vì do dụng nầy nên biết có tự thể.

Nếu pháp tâm sở hiện có thể thấy, thì lẽ ra không có chấp pháp tâm sở kia tức là tâm, xúc cũng nên như thế, mặc dù chẳng phải hiện thấy, nhưng vì có dụng, nên biết có tự thể. Lại, từng chưa thấy tròng các Thánh giáo,

đối với pháp không có tự thể, nói có dụng riêng, chỉ ở có "thể" nói nói có dụng. Đã ở trong xúc nói là có dụng, nên biết xúc kia có tự thể riêng.

Nếu nói sự khác nhau của sáu xứ nhãn xứ v.v... thì có thể sinh thọ, không có tác dụng của xúc riêng, nghĩa là tức xứ trong với cảnh ngoài đều cùng có công năng phát sinh thức làm nhân lẫn nhau, quả hòa hợp gọi xúc. Vì xúc nầy tức sinh thọ, nên ở đây không có tác dụng của xúc riêng.

Lời nói nầy phi lý, vì trước kia đã nói. Lại, kinh lặp lại: "Lẽ ra không có dụng". Lại, ái v.v... nên có, tức vì lỗi của thọ v.v... nghĩa là trước đã nói, chẳng phải trong Tông kia không thừa nhận cùng khởi, làm nhân, quả lẫn nhau, về nghĩa có thể thành. Lại, kinh lặp lại: Xúc ba hòa hợp lẽ ra trở thành không có dụng, nghĩa là trước, kinh đã nói: Mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Do thể của mắt v.v... nầy và nhân, quả, nghĩa ấy đã thành. Lại, nói vì cùng khởi thọ, tưởng, tư, nên tức chứng rõ ràng hòa hợp nhân quả như mắt v.v... sinh nhãn thức kia, tức là lời nói lập lại: Xúc ba hòa hợp, nhất định lẽ ra không có dụng. Do trước đã nói: Nghĩa nhân quả của mắt v.v... đã thành.

Há không là nếu nói về sự hòa hợp nhân quả của mắt v.v... mà sinh ra xúc của tự thể riêng? Nói ba hòa hợp cũng sẽ thành vô dụng! Kinh chỉ nên nói: Mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức.

Kế là, nói về lời đều khởi thọ, tưởng, tư. Do vẫn là nghĩa "tướng" nhân, quả của mắt v.v... nầy đã thành. Nếu không như vậy, thì lời nói nầy lại có nghĩa khác. Chúng ta không nói về lời nói ba hòa hợp, vì thành nghĩa mắt v.v... làm nhân, quả.

Hỏi: Nếu vậy, lời nói nầy thành nghĩa gì?

Đáp: Lời nói nầy chuyên vì thành lập có nghĩa xúc riêng, nghĩa là mắt, sắc, thức, khi cả ba đều cùng khởi, mắt không đợi hai, sắc cũng như thế, thức sinh, tất nhiên, vì nhờ chỗ dựa và sở duyên, nên nhãn thức sinh, phải đợi hai pháp khác. Khi các pháp tâm sở sinh, cũng đợi đối tượng nương tựa, sở duyên. Tuy nhiên đối tượng nương tựa kia lại có hai thứ:

1. Đối tượng nương tựa hòa hợp, nghĩa là thức.

2. Đối tượng nương tựa lìa nhau, nghĩa là nhãn.

Hoặc thức là đối tượng nương tựa thân mật của nhãn kia, nhãn căn là đối tượng nương tựa, lệ thuộc nhãn thức kia, sở duyên tức là cảnh được nhận lấy của nhãn thức kia, nên khi nhãn thức kia sinh, thì phải chờ đợi ba pháp. Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức, nghĩa là mắt và sắc hòa hợp làm duyên, sinh ra nhãn thức, tức là đều cùng có thời gian không tăng, không giảm, chung làm nghĩa duyên.

Kế sau kinh lại nói: Xúc ba hòa hợp, nghĩa là sự hòa hợp của mắt,

sắc, thức hòa hợp làm duyên, sinh ra xúc nhãn, cũng là cùng thời, không tăng, không giảm, chung làm nghĩa duyên.

Nếu cho sự hòa hợp nói là chung làm nghĩa duyên, lẽ ra ba pháp, thể của xúc hợp thành.

Há lại xúc của thật thể khác, điều nầy cũng phi lý, vì ba nhãn, sắc, thức không có nghĩa lần lượt làm duyên. Nhưng vì nói tất cả chung làm duyên, nên do "thể" của xúc nầy có riêng nghĩa thành.

Nếu vậy, lẽ ra nói: Vì ba hòa hợp nên có xúc? Không như vậy, vì ngăn dứt nghi, vì thời gian sau sinh, nên nói tiếng thứ năm, ấy là sau khi hoài nghi khởi, nên như kinh nói: vua Mạn-đà-la, vì tâm ác khởi, nên cùng lúc bị đọa lạc.

Nếu vậy, vì sao Khế kinh chỉ nói sáu xứ duyên xúc? Vì thọ v.v... cũng dùng sáu xứ kia làm duyên. Không như vậy, vì vì sao Khế kinh chỉ nói Xúc làm duyên cho thọ, thọ cũng làm duyên sinh cho xúc?

Xúc ở đây đã như thế, thì thọ kia cũng nên như thế. Trong phần nói duyên khởi, ta sẽ vì ông ***Giải thích:***

Như thế, lại thuận theo chánh lý của đối pháp. Giải thích câu trong kinh, là lời nói có dụng, chẳng phải như Thượng tọa bộ tùy theo ý giải thích ba hòa hợp, lời nói đối với nghĩa không có tác dụng. Lại, nếu duyên hòa hợp xúc, sinh ra thọ, thì bèn cho xúc tức sự khác nhau của sáu xứ.

Như thế duyên hòa hợp ái, sinh ra thủ, lẽ ra cho ái tức là sự khác nhau của thọ. Ái nầy đã không đúng, thì thủ kia làm sao thế? Hoặc nên nói thủ kia và nhân riêng của ái nầy, trước đã thành lập, vì xúc có tự thể, vì thế không nên cho rằng xúc tức ba hòa hợp. Lại, xúc có thật, vì Khế kinh nói là pháp tâm sở, nên như thọ, tưởng v.v... nghĩa là Bạc-già- phạm, ở trong Khế kinh, nói xúc dùng làm tánh của pháp tâm sở, chẳng phải không có pháp thật, có thể gọi là tâm sở, nên như thọ v.v... xúc nên có thật, như có Già tha nói:

Hai mắt, sắc, làm duyên Sinh các pháp tâm sở Thức xúc cùng thọ, tưởng Thuộc các hành có nhân.

Thượng tọa bộ giải thích nghĩa Già tha nầy: Nói tâm sở, nghĩa là nghĩa thứ lớp, vì nói nói thức, vì không lìa thức, nên không có riêng có xúc. Nghĩa thứ lớp, nghĩa là căn cứ thứ lớp sinh, nghĩa là từ mắt, sắc sinh ra thức xúc. Từ đây lại sinh các pháp tâm sở, đều cùng sinh thọ v.v... gọi là pháp tâm sở. Xúc chẳng phải tâm sở, nói nói thức, nghĩa là ở đây hiện thấy nói thức, nên xúc là tâm, chẳng phải pháp tâm sở, không lìa thức, nghĩa là không lìa thức mà có thể có xúc. Thức định trước, vì không có nghĩa hòa

hợp, nên giả gọi là tâm sở, mà không có tự thể riêng. Nay, cho rằng ba chứng, về lý đều không đúng.

Về nghĩa thứ lớp đầu tiên, lại không đúng, vì mắt, sắc không có gián đoạn, vì không nói là thức. Lại, nói lời nầy: Nghĩa là từ mắt, sắc, sinh ra thức xúc. Từ thức xúc nầy lại sinh ra tâm sở sở thọ v.v....

Hỏi: Nếu vậy, thì có pháp tâm sở khác nào được sinh ra do hai duyên?

Đáp: Trong kinh, của Đức Thế Tôn đã nói rõ các pháp tâm sở, từ hai duyên khởi, chẳng phải ở thứ ba. Chúng ta ở trong đó, nói các tâm sở cũng hai duyên khởi, chẳng phải ở thứ ba Thượng tọa bộ ở trong đó, khởi phân biệt khác, nói các tâm sở chỉ ở thứ ba, đây là khinh miệt Như lai, Hoặc là không đạt nghĩa kinh. Kế là, nói thức, cũng không đúng.

Há thấy nói thức, ấy là không có tâm sở. Trong già tha nầy, chẳng phải chỉ nói thức, nhưng không thể dùng pháp tâm sở để nói không thuộc về thức, cũng chẳng phải như thọ v.v... lẽ ra có thể nói: Các pháp thọ v.v... cũng chẳng phải tâm sở. Vì sao? Vì hiện thấy trong đây nói thức, nên dù nói nói thức, nhưng thừa nhận thọ v.v... là tâm sở, xúc cũng nên như thế. Sau thuyết kia đã nói, nghĩa là không rời thức mà có thể có xúc, vì thức trước, nhất định không có nghĩa hòa hợp, nên giả gọi là tâm sở, không có tự thể riêng ấy, cũng không đúng.

Căn cứ ở môn tâm sở, vì nói nói xúc, nên trước nói: Tâm sở từ hai duyên sinh. Nay, nhân môn tâm sở kia, nêu tướng xúc v.v... chẳng phải vẫn là thức trước, đâu không có tự "thể" riêng, nên như thọ v.v... nhất định có tánh riêng, mặc dù khi xúc sinh, nhưng thật không rời thức, mà không nên nói tức thức là thể, vì khi thức sinh, cũng không rời xúc và tâm thọ, tưởng v.v... và cũng nên dùng tâm sở làm tánh, chỉ giả gọi là tâm. Tâm đã không đúng, xúc làm sao như thế? Lại, không lìa nghĩa ngôn, không thành, nghĩa là tức dựa vào thức, giả đặt tên xúc. Nói không lìa: Thì xúc nầy không thành tựu, nếu không nói lìa, là nghĩa nhân của tướng, thức cũng không lìa tâm sở thọ v.v... lẽ ra như trước nói, chỉ giả gọi là tâm. Nếu nói vấn nạn nầy, cũng đều không thành, nghĩa là thức không lìa các tâm sở như thọ v.v... nên tức thọ v.v... chỉ giả gọi là tâm.

Điều nầy cũng phi lý, vì nghĩa cực thành, nghĩa là Khế kinh nói tâm và tâm sở như thọ v.v... cùng sinh, vì không rời nhau. Lại nghĩa Già tha chứng cực thành nầy, nghĩa là hai duyên mắt, sắc sinh chung các tâm sở, vì chỉ hai duyên nơi tâm sở đã sinh, không như vậy thì sao cũng sinh nơi thức, thức tức là tâm. Do đó, thành lập hai duyên: mắt, sắc có công năng sinh tất cả pháp tâm, tâm sở, chẳng phải chỉ sinh tâm, mặc dù đã đủ nêu chung hai

duyên của các pháp tâm sở đã sinh, mà chưa bày tỏ riêng là sao? Nên lại nói xúc, xúc là nhân của thọ. Cho nên trước nói vì hai duyên của tâm kia, trước sinh tâm sở, sau mới sinh thức. Không như vậy, thì vì sao lại nói đều cùng có?

Là nghĩa cùng khởi, các tâm sở, các là nói nhiều. Đã nêu một xúc, khác là những gì?

Nên nói thọ, tưởng, và thuộc về các hành. Đây là biểu thị thọ v.v... quyết định đều cùng sinh với xúc thức trước kia.

Thuộc về các hành: Nghĩa là thâu nhiếp chung tất cả các pháp tâm sở được gồm nhiếp nơi tất cả hành uẩn.

Nếu không như vậy, thì chỉ nói "tư", vì không nên nói các "tư" là một.

Vì thâu nhiếp nghĩa nào?

Lại, nói có nhân, vì thâu nhiếp các pháp cùng có với trước, vì không rời nhau, nên cùng sinh với pháp kia, tức pháp kia làm nhân. Không do mắt, sắc, mắt, sắc, nầy không có đối tượng nương tựa, và sở duyên, nên có giải thích nầy: Mắt, sắc nầy nói có nhân, chứng tỏ tâm, tâm sở đều từ duyên khởi.

Cách giải thích nầy không đúng, vì trước đã nói hai duyên mắt, sắc đã sinh, vì lẽ ra, không có dụng.

Lại có giải thích khác: Có nhân, nghĩa là biểu thị tâm, tâm sở có nhân Đồng loại.

Nhân Đồng loại là sao? Nghĩa là mắt, sắc đồng loại ở đời trước vì chẳng phải đồng loại của mắt, sắc kia, nên chỉ nói làm duyên. Đồng loại của đời trước, vì như hạt giống, nên nói là nhân. Lại Đức Thế Tôn nói: Vì mắt là duyên gần sinh thức, nên cũng nói làm nhân. Các pháp tâm sở cũng vì dùng nhãn căn làm duyên sinh, nên gọi là có nhân, duyên trước, nhân sau, không có lỗi nói lặp lại.

Cũng thế, chánh giải thích nghĩa Già-tha rồi. Trước nói vấn nạn nầy cũng đồng không thành, nghĩa là thức không lìa các tâm sở như thọ v.v... nên tức thọ v.v... chỉ giả gọi là tâm.

Lời nói kia phi lý, vì do trong đây nói khi pháp tâm, tâm sở, đều cùng lúc khởi, lúc biểu thị thức sinh, không lìa xúc v.v... Cho nên, trước nói dù khi xúc sinh, thật ra không lìa thức, mà không nên nói tức thức làm thể. Do khi thức sinh cũng không lìa xúc và thọ, tưởng v.v... tâm cũng nên dùng tâm sở làm tánh, chỉ giả gọi là tâm. Về lý cực thành lập.

Do đó, lời nói kia, nghĩa là không rời thức mà có thể có thức xúc định

trước, vì không có nghĩa hòa hợp, giả gọi là tâm sở, không có tự thể riêng. Tâm sở nầy chỉ có lời nói, đều không đúng, do ba chứng lý kia đều không đúng. Cho nên, trước nói thể của xúc có thật. Khế kinh nói vì là pháp tâm sở, như thọ, tưởng v.v... lý ấy cực thành, nên phải tin biết, lìa căn, cảnh, thức ba hòa hợp ngoài, có riêng xúc thật. Lại xúc thực có như Khế kinh nói: Vì thuộc về thức ăn, nên giống như thức v.v... Trong đây, Thượng tọa bộ lại nói rằng: Xúc trong bốn thực chưa hẳn chỉ dùng ba hòa làm thể. Vì sao? Vì xúc thực, nên dùng đối tượng xúc làm thể, do trong sáu cảnh, không có như đối tượng xúc, lại không có đối đãi, có thể sinh thọ, nghĩa là cảm xúc lạnh, nóng, cưa, cắt v.v... vượt hơn, nên trong tất cả nhân của thân thọ, xúc rất mạnh thêm, lập riêng làm thức ăn. Vì do môn xúc, ấy là ở ba thọ, đều lìa được nhiễm, lý ấy được thành.

Lời nói kia chỉ từ phần mình khởi riêng. Vả lại, ba hòa hợp kia quyết định chẳng phải xúc, thì như thế nào là ăn? Hoặc lại là khác, đây là đối tượng nghi nào mà gọi là chưa hẳn? Chỉ nên thư giản ý, phán quyết xác đáng: là Không phải?

Nếu như đoạn thực, thì có lỗi gì?

Nghĩa là như đoạn thực, chẳng phải một pháp thành, dù nhiều pháp thành, nhưng được gọi một, xúc thực cũng vậy.

Ba hòa hợp thành, ở đây có lỗi gì?

Dụ nầy phi lý, vì mỗi pháp cũng trở thành tánh đoạn thực, nên chẳng phải mắt v.v... kia, mỗi mỗi đều có riêng tự thể gọi ba hòa hợp thành thể của xúc thực.

Lại, căn, cảnh, thức thâu nhiếp pháp không sót. Ba thứ như đoạn thực v.v... đều nên thuộc về xúc. Thức ăn lẽ ra chỉ một. Đức Thế Tôn không nên ở trong Khế kinh nói ăn có bốn cách: Thức thực thâu nhiếp ở căn và trong thức. Đoạn và thể của ý, tư chẳng phải lìa cảnh.

Nói xúc thực rồi. Lại, nói ba thứ còn lại, ấy là chứng tỏ lời nói của Đức Thế Tôn trở thành không có dụng, nên người có trí, đối với thuyết nói ba hòa hợp là xúc thực, không nên tin nhận. Lại, nói đối tượng xúc là thể của xúc thực, về lý cũng không đúng, vì ở trong đoạn thực, đã nói đối tượng xúc là thể của xúc thực kia.

Lại, khi đoạn xúc thực kia, nói là ba đoạn thọ, vì về lý không thành, nên cho trong đoạn thực đã thâu nhiếp đối tượng xúc, vì ba xứ hợp thành tánh đoạn thực, nên xúc thực, nếu đối tượng xúc thực, lẽ ra chỉ có ba.

Lại, nói khi xúc thực đoạn biết khắp, thì ba thọ sẽ dứt hẳn, nhưng ở Hữu đảnh khi được lìa nhiễm, dứt hết các thọ, chẳng phải ở đối tượng xúc,

khi được lìa nhiễm, có thể đối với các thọ, có nghĩa dứt hẳn.

Lại, trong nghĩa thứ lớp duyên khởi, nói duyên của thọ, nên là xúc thực. Khi xúc kia đoạn, các thọ nên dứt, chẳng phải do đối tượng xúc dứt, nên thọ kia dứt. Trong các Thánh giáo, đều chưa từng thấy nói đối tượng xúc kia làm duyên cho thọ nên khi thọ, chẳng phải do đối tượng xúc. Lại, nói đối tượng xúc không có nói chỗ đối đãi, có thể sinh thọ, sâu xa.

Đã thừa nhận đối tượng xúc diệt, nhập quá khứ, thọ của sát-na thứ ba mới được khởi, tức là khi đối tượng xúc khởi ở thọ, lúc thể diệt cách vượt, có tác dụng của sự sinh nào?

Do tông nghĩa của thuyết kia, căn cảnh không có gián cách thức mới được khởi. Từ thức vô gián, thọ mới được sinh, khi thân thọ sinh, thân và đối tượng xúc, khi thể của chúng đã diệt, lại cách xa, đâu được làm nhân? Vả lại, khi thức sinh, xúc thân đã diệt, đối với thức vô gián duyên dụng còn không có, huống chi là vào thời gian sau, lúc đã khởi thân thọ cách vượt, được dụng có duyên. Nếu nói trước có tánh nhân quả của ba thứ căn, cảnh, thức, nên thọ mới được khởi, cho nên khi căn, cảnh đối với thọ khởi, cũng có lần lượt có thể sinh công dụng. Như thế thì có lỗi thái quá, nghĩa là trước phải có tánh nhân quả của sáu xứ danh, sắc, thì xúc mới được sinh, tức là nên nói danh, sắc duyên xúc, hoặc lại nên nói sáu xứ duyên thọ, vì khi thọ khởi, thể của xúc kia có tác dụng, nên nói các phần vị duyên khởi, mà nói thì dù khi thọ khởi, cũng duyên sáu xứ, mà không hề nói sáu xứ duyên thọ.

Nếu thừa nhận đối tượng xúc sinh ra thọ, vì sao có thể nói không có đối tượng chờ đợi? Nếu đối tượng xúc kia sinh thọ không đợi căn, thức, thì trong gỗ, đá sao không không sinh thọ.

Nếu đối tượng xúc kia phải đợi duyên căn, thức v.v... mới sinh thọ, thì cảnh khác cũng thế, sao không nói?

Vì trong sáu cảnh, không có như đối tượng xúc, lại không có đối tượng đợi chờ, có thể sinh thọ. Đối tượng xúc nầy và cảnh gì khác có khác nhau mà khen ngợi riêng?

Vì nhân sinh thọ, quyết định không có ba thứ căn, cảnh, thức, khi hòa hợp chung mà không sinh thọ, nên thuyết kia nói, không có lý đáng nương tựa, chỉ được khởi từ tâm mình phân biệt.

Lại, Tôn giả kia, sao có thể nói nhàm chán đối với cõi thấp kém, lìa nhiễm của cõi nhiệm mầu, không thể nhàm chán pháp khác, được lìa nhiễm khác?

Chớ lìa nhiễm khác, pháp khác được giải thoát. Vì nhân kia đây khác nhau, không thể được, tức do lý nầy. Khổ, tập, pháp trí, không thể gồm lìa

tham của Sắc, Vô sắc. Các cảm xúc lạnh, nóng, cưa, cắt v.v... vượt hơn, vì ở cõi trên không có, nên biết ý nhận lấy đối tượng xúc của cõi Dục, để làm tánh xúc thực, nên thuyết kia nói: Vì môn xúc, nên đối với ba thọ, đều có thể lìa nhiễm. Về lý không được thành. Lại, Khế kinh nói: Khi xúc thực đoạn, vì ba thọ dứt hẳn, nên biết Phật nói xúc và ba thọ đều cùng lúc dứt hẳn. Khế kinh không nói xúc thực đoạn rồi, sẽ đoạn ba thọ, vì thế, không nên nói: Vì do đoạn xúc, nên sẽ đối với ba thọ đều có thể lìa tham, vì khi nói xúc đoạn, thì thọ cũng đoạn, nên chẳng phải ở cõi Dục, khi được lìa nhiễm, là có thể cũng được lìa nhiễm ở Hữu đảnh, nên biết có một pháp riêng gọi xúc là nhân gần của thọ, khi đoạn Hữu đảnh, thì xúc nầy mới đoạn. Vì do đoạn nầy nên ba thọ đoạn hẳn.

Sau đây lại vì không có đối tượng nào đáng làm, nên trong tâm sở nhất định có xúc thật, gọi là xúc thực, lúc ấy được thành. Các sư xưa vì chứng minh xúc nầy, thể nó có thật, cũng lập nhiều nhân. Thượng tọa bộ ở trong đó, ôm ấp tăng thượng mạn, tự cho mình có khả năng giải thích các nhân như thế: Trong các nhân đó, ta sẽ khen, chê, được mất.

Các nhân do cổ luận sư lập là những gì?

Nghĩa là các cổ luận sư đều nói: Xúc nhất định thật có, nói có nhân, quả, tạp nhiễm, lìa nhiễm, nói là đều riêng vì dứt trừ khác nhau, như thọ, tưởng v.v...

Trong đây, nói có nói nhân, quả, nghĩa là nói xúc nầy có nhân của sáu xứ, có quả của thọ, chẳng phải pháp thế tục mà có thể nói là có nhân quả thắng nghĩa.

Nói nói có tạp nhiễm, lìa nhiễm. Nghĩa là Đức Phật ở kinh Đại Lục Xứ kia nói lời như thế nầy: Nếu có người đối với mắt, không thấy như thật, không biết như thật, ấy là ở trong mắt đã khởi các tạp nhiễm.

Cũng thế, nếu có người đối với sắc, nhãn thức, nhãn xúc, nói rộng cho đến bèn đối với ý xúc, khởi các tạp nhiễm, trái với tạp nhiễm nầy, ấy là được lìa nhiễm, chẳng phải đối với pháp giả mà có thể nói có tạp, nhiễm, lìa nhiễm.

Nói nói có đều khác nhau. Nghĩa là Đức Phật đối với sáu lần sáu trong kinh kia, đã nói lời nói như thế nầy: Có sáu xứ trong, sáu xứ bên ngoài, sáu thân thức, sáu thân xúc, sáu thân thọ, sáu thân ái, mỗi thứ đều khác nhau.

Trong Khế kinh nầy, ngoài căn, cảnh, thức, nói có xúc riêng, không thể đối với cái giả của pháp kia và đối tượng nương tựa đều nói riêng.

Nói về nói có dứt trừ. Nghĩa là Khế kinh nói: Khi xúc thực đoạn, ba

thọ đoạn hẳn, chẳng phải vì thấy pháp thế tục, nên gọi thấy như thật, và nói Thánh đạo an trụ nơi sở duyên.

Nói về nói có khác nhau. Nghĩa là ở trong đối tượng nương tựa của pháp giả, cũng có mỗi thứ khác nhau, như nói: Ta thấy sắc bình, áo, v.v... nói có khác nhau nầy lẽ ra cũng như thế, tức là nên nói mười tám thân xúc, nhưng không đúng, nên biết thể xúc chẳng phải tức ba hòa hợp.

Thượng tọa bộ kia nói: Ba hòa hợp là gọi xúc. Đối với nghĩa như thế, cũng không trái nhau. Vì sao? Vì như danh sắc v.v... cũng có nghĩa đã nói như thế như trong xúc hòa hợp nhân của quả mắt v.v… như nghĩa môn trên, đều không có trái hại, như thuyết kia có lời nói về nhân quả, nghĩa là nhân quả của mắt v.v... kia hợp với xúc, sáu xứ làm nhân, thọ làm quả của mắt kia, lìa sáu xứ trong, vì không có ba hòa hợp, vì từ ba hòa hợp sinh lạc, khổ v.v... thuyết nói có tạp nhiễm, lìa nhiễm, nghĩa là xúc ba hòa hợp, vì làm nhân của thọ, hy vọng mong cầu phương tiện, sinh các tạp nhiễm, người kia tạp nhiễm lúc ấy, nguyện sinh ra tự thức, vì nói về sự khác nhau nhận lãnh của môn nầy, nêu căn, đối tượng nương tựa và cảnh, đối tượng nhận lấy, tức đối với sự nầy, thấy, biết như thật, ấy là được lìa nhiễm. Thuyết nói đều có riêng, nghĩa là nói về tánh hợp nhân quả nhãn v.v... làm nhân của thọ khởi, từ thọ nầy sinh ái, chẳng phải các mắt, sắc, đều là nhân của nhãn thức, chẳng phải các nhãn thức đều là quả của mắt, sắc. Lại, như gánh nặng và người vác nặng. Lìa gánh thủ uẩn, dù không có người vác, mà trong Khế kinh đều phân biệt, nói rõ nhân, quả của mắt v.v... nầy cũng nên như thế.

Nói có dứt trừ. Nghĩa là vì dứt trừ tạp nhiễm, nên thuyết trước đã nói mong cầu phương tiện sinh các tạp nhiễm. Nay nói đoạn tạp nhiễm kia, tức gọi đoạn xúc, vì nhận thấy việc tương xứng, nên gọi là thấy như thật và nói là Thánh đạo an trụ nơi sở duyên.

Nói có nói khác nhau, nghĩa là vì xúc ba hòa hợp, chẳng phải một hợp, không thể nói như bình v.v... là một có các phần, như danh, sắc v.v... cũng có nghĩa đã nói như thế, nghĩa là như chi sáu xứ của danh sắc v.v..., chẳng phải một pháp thành, dù chẳng phải có thật mà có các nghĩa đã nói như trên, nói khác nhau nầy cũng nên như thế, nên không có lỗi.

Như thế, tất cả lý đều không thành. Vả lại, sự hòa hợp nhân quả của mắt kia v.v..., gọi là xúc. Như trước đã phá, nghĩa là trước đã nói nói, chẳng phải trong tông kia, không thừa nhận cùng khởi, làm nhân quả lẫn nhau, nghĩa có thể thành v.v... sở chấp như thế, sau lại nên phá. Lại mắt, sắc, v.v… nhân quả hòa hợp đối với thọ đâu chẳng phải chỉ có nhân quả hòa hợp mới có sở sanh, như trước đã nói.

Lại, Khế kinh nói: Mắt, sắc làm nhân, sinh quả của thọ v.v... Nhân quả như thế, nên hợp với sinh thức và làm duyên cho xúc. Hoặc ở đây, nên nói khác nhau. Nếu nói không có xứ, vì nói như thế, nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Mắt, sắc làm duyên, sinh ra nhãn thức, xúc ba hòa hợp, không có nói về xứ, mắt, sắc làm nhân, sinh quả của thọ v.v... có thể nói sự hòa hợp nhân quả như thế, sinh thức và xúc. Vì thế, không nên nói như thế. Cách giải thích nầy cũng phi lý.

Vì có chỗ nói, tức kinh nầy nói: Thọ v.v... cùng sinh. Nói cùng sinh nầy, nhằm biểu thọ rõ nghĩa khởi đồng thời với thức v.v... Về sau, sẽ thành lập. Nhưng kinh kia nói mắt, sắc làm duyên sinh nhãn thức. Do thức là đối tượng nương tựa của thọ v.v... vì sự mạnh mẽ của tướng dụng, nên Đức Thế Tôn lo lắng có chấp duyên của mắt, sắc, chỉ sinh nhãn thức, nên kinh nầy nói mắt, sắc làm nhân, sinh quả của thọ v.v...

Lại, Già-tha nói: Hai duyên mắt, sắc sinh các tâm sở đủ làm chứng minh, nên mắt duyên sắc, chẳng phải chỉ sinh thức, vì chỉ chấp hợp nhân quả của mắt v.v... nên gọi xúc sinh thọ. Về lý nhất định không đúng, pháp giả không có công năng và không nhất định, nên như nói xúc hợp nhân quả của mắt, sắc v.v... sáu xứ làm nhân, lìa sáu xứ trong, không có ba hòa hợp, về lý cũng không đúng.

Há không lìa cảnh và thức tùy theo một, cũng không có ba hòa hợp, chẳng phải các pháp giả do ba sự hợp thành. Trong đối tượng nương tựa, tùy theo thiếu bất cứ một thứ nào mà được có giả, giống như chữ "y", nói xúc làm pháp tâm sở thật, dù dựa vào căn, cảnh, thức mà sinh, nhưng sáu xứ bên trong, sinh dụng vượt hơn, vì nhân của sinh vượt hơn và là đối tượng nương tựa, cho nên nói riêng, tức do đối tượng nương tựa thù thắng như thế, nêu tên sáu xúc, nghĩa là dụng của pháp giả của xúc mắt v.v... đã không có, làm sao sinh quả của thọ?

Vì nói xúc ba hòa làm nhân của thọ, nên hy vọng mong cầu phương tiện sinh tạp nhiễm, nghĩa là lời nói lặp lại, không có dụng. Vì đã nói riêng, nghĩa là trước đã nói: Đối với mắt, đối với sắc, ở trong nhãn thức, khởi các tạp nhiễm, ngoài ba pháp, lại có xúc nào mà về sau, nói lặp lại nói đối với xúc nhãn.

Nếu cho rằng lời nói nầy là nói lặp lại tánh hòa hợp nhân quả của ba pháp như mắt v.v... tức là không nên chỉ nói xúc nhãn như nhãn thức và sắc, chẳng phải chỉ nương tựa mắt kia, nên ba thứ mắt, sắc, thức đồng tạo ra tánh nương dựa của xúc giả bằng nhau không khác nhau, chỉ nói xúc mắt, không nói xúc sắc và xúc nhãn thức.

Lời nói nầy có nhân gì?

Lại, chỗ y cứ của thuyết kia, do nhãn và sắc, sinh ra nhãn thức, về sau mới sinh thọ. Nhãn thức làm duyên đẳng vô gián của thọ, đối tượng nương tựa gần gũi, chẳng phải mắt, chẳng phải sắc, tức là chỉ nói tên xúc thức sao nói trái lại là xúc nhãn ư?

Nếu cho rằng, vì có, không nhất định tùy theo nhau, nghĩa là nếu có sáu xứ nhãn v.v... kia thì sẽ có xúc của nhãn v.v... Nhãn kia không có xúc, không như mù bẩm sinh v.v... không có các xúc như nhãn xúc v.v... Do đó, kinh nói "sáu xứ", duyên "xúc", vì người có căn, khi sắc thức hợp, ấy là nói có xúc, vì chẳng phải không có căn. cách giải thích nầy cũng không đúng, vì thấy có, dù được sáu xứ như nhãn xứ v.v... nhưng hoặc có khi các thức không khởi, thì không có xúc, như ở Vô tưởng. Định diệt tận v.v... Địa vị diệt tận kia không có tâm, (về sau sẽ thành lập) nên căn cứ ở có, không có nhất định theo nhau, nghĩa là chỉ nên dựa vào thức để nêu tên xúc. Lại nói về tâm sở: Tâm kia nên nhớ nghĩ, nếu xúc nhất định tùy theo căn mà có, không có, thì lẽ ra phải gọi căn sở, chứ chẳng phải tâm sở. Lại, người mù bẩm sinh v.v... nếu trụ ở địa ý, trong phần vị hữu tâm, đã có thân căn, còn thiếu cái gì mà thân thức không khởi? Chẳng phải có thân thức, thân xúc không sinh, thấy có thân căn mà không có thân xúc, nên biết xúc kia tùy theo thức mà có, không, không tùy theo căn, cảnh, thức là sinh xúc, vì nhân vượt hơn, nên phải tùy theo thức để nói. Nhưng các Khế kinh đều nói các xúc như nhãn v.v... biết có tự thể riêng của xúc là nhãn v.v... là mắt đối tượng nương tựa của tâm, tên thức như nhãn v.v... Tùy theo chủ thể nương tựa, lý đó cực thành. Vì thế, không nên nói sáu xúc như nhãn xúc v.v... dùng hòa hợp nhân quả của nhãn v.v... làm tánh, như có xúc riêng, mặc dù dựa vào thức sinh, nhưng nói là xúc nhãn, ngã cũng như thế, lý ấy không đúng. Căn cứ nhân vượt hơn, vì dựa vào thuyết gọi tên xúc. Hoặc lại lược bỏ trung gian để nói, hoặc nói đối tượng nương tựa, vì mắt, đối tượng nương tựa.

Lại, Khế kinh nói: Đối với mắt, đối với sắc trong nhãn thức, khởi các tạp nhiễm. Do đây, đã nói tánh hợp nhân quả của ba thứ nhãn, sắc, thức do căn, cảnh, thức tùy theo nhau, thứ lớp nói. Nếu khác với đây, nên phải thứ lớp nói sáu căn nhãn, sáu cảnh, sáu thức.

Lại, Khế kinh nói: Ở trong xúc nhãn, khởi tạp nhiễm. Lời nầy có nghĩa gì?

Nếu cho rằng lời nói nầy biểu thị tánh hợp nhân quả của nhãn v.v... khởi nghĩa tạp nhiễm. Nghĩa nầy phi lý, do nói thứ lớp ba thứ căn, cảnh,

thức, vì đã rõ nghĩa tạp nhiễm kia. Hoặc Khế kinh nói: Ở trong nhãn thức khởi các tạp nhiễm, tức đã thành lập. Tánh hợp nhân quả của ba thứ mắt, sắc, thức, chẳng phải không có căn, cảnh, mà có thức, nên đối với thức khởi nhiễm, tức đối với ba hòa hợp.

Há không là trước không nói: Chẳng phải các nhãn thức, đều là quả của mắt, sắc? Mặc dù trước có nói, mà vì không có nghĩa thật, nên không thành bào chữa.

Không có nhãn thức kia chẳng phải là quả của mắt, sắc, vì chấp chỉ có pháp hiện tại. Hoặc lại nên nói: Thức kia là gì?

Nếu thức có khi vì mắt, sắc không có, nên chẳng phải quả của thức kia là tánh nhân quả, rốt ráo lẽ ra không có, vì chấp chẳng phải đều. Đã có các nhãn thức đều là quả của mắt, sắc, thì nói đối với nhãn thức khởi tạp nhiễm, nên đã thành lập.

Tánh hợp nhân quả của ba thứ mắt, sắc, thức đâu cần phải nói lại?

Đây là do các ông đối với tướng, tánh của pháp không khéo so lường, bèn theo ý mình, giải thích nghĩa kinh Phật, gây nên sự mê hoặc nầy. Cho nên, các ông cũng cần phải tinh tiến, siêng năng đối với tánh tướng, của pháp, mong cầu hiểu biết không có trái ngược.

Nói người kia bấy giờ nguyện sinh tự thức, vì nói sự lãnh nạp khác nhau của môn nầy, nên nêu căn, đối tượng nương tựa, cảnh nơi đối tượng nhận lấy.

Vả lại, thức có thể như thế, căn cảnh nên tư duy:

Hai thứ căn và cảnh kia, làm sao khiến thọ nhận khác nhau, như trước đã nói.

Khi thọ kia khởi, thể căn, cảnh diệt, vì không có dụng của sự sinh, nên tạp nhiễm đã có lỗi, lìa nhiễm cũng không thành. Như phá đạo lý tạp nhiễm của thuyết kia, căn cứ ở đây, lẽ ra phá ở kia, đều nói riêng, nghĩa là nói tánh hợp nhân quả của mắt v.v... vì thọ khởi nhân và sinh ái v.v...

Như lập thí dụ gánh vác vật nặng để chứng minh cho nghĩa gánh vác kia, không có khả năng. Do có tánh của năm thủ uẩn vị lai, gọi là gánh gánh nặng. Chẳng phải gánh vác, nghĩa là thủ uẩn hiện tại, gọi là vác, như Khế kinh nói:

Đã lìa bỏ gánh nặng Sau, không nhận lấy nữa Nhận gánh nặng là khổ Lìa gánh nặng là vui.

Có vác nầy, khác với gánh nặng. Người kia không có tánh xúc lìa căn, cảnh, thức, nên lập thí dụ, về nghĩa không có công năng.

Có giải thích khác, đây đều là lời nói riêng, vì chẳng phải nói riêng, tức có tự thể riêng, như pháp xứ thứ sáu trong xứ ngoài, đã thâu nhiếp sáu thọ và sáu thân ái. Mặc dù kiến lập riêng, mà không có tự thể riêng.

Như thế, dù không có "thể" của sáu thân xúc ngoài căn, cảnh, thức, mà cũng nói riêng sáu thứ thân xúc, điều nầy có lỗi gì? Điều nầy cũng phi lý. Vì sao? Vì ngoài thọ, ái, có pháp xứ khác, có thể được nói riêng, lìa căn, cảnh, thức, không có ba hòa riêng, để nói riêng.

Nói vì dứt tạp nhiễm, nên gọi là đoạn: Như nghĩa chuẩn trong tạp nhiễm nên phá, nghĩa là trong tạp nhiễm, đã thành lập rộng, ngoài mắt v.v... có xúc tạp nhiễm. Vì dứt tạp nhiễm kia, nên ba thọ dứt hẳn, chẳng phải do tánh hợp nhân quả của mắt v.v... vì tạp nhiễm đoạn, nên ba thọ dứt hẳn. Nói thấy sự xứng gọi là thấy như thật và nói Thánh đạo an trụ sở duyên, lý cũng không đúng. Việc hư giả vì thấy chẳng phải chứng thật.

Há gọi như thật đã chẳng phải như thật, sao gọi Thánh đạo an trụ sở duyên? Nếu chẳng phải Thánh đạo an trụ nơi sở duyên, thì đâu có thể dứt hẳn xúc thực, ba thọ?

Nói xúc ba hòa vì chẳng phải một hợp, nên không thể như chiếc bình, nói các phần. Về lý, cũng không đúng, vì thấy chẳng phải một hợp, cũng nói riêng. Giống như có thuyết nói mọi phần khác nhau thọ, tưởng v.v... của Bổ-đặc-già-la. Nói như chi sáu xứ danh, sắc v.v..., dù chẳng thật có mà có, như các nghĩa mà trước đã nói, nên không có lỗi, về lý cũng không đúng, vì chẳng xét tông chỉ nên đối với chẳng phải một sự lập một tưởng, danh, đều có lỗi trong sự riêng, đây gọi là tưởng, gọi giả có tưởng, như bình, như hành. hoặc như ông chấp xúc v.v... ba hòa hợp, danh sắc, danh tưởng không thể xen lẫn, hủy hoại. Như giới của pháp xúc, chung, riêng đều có, nên lối chấp nầy chẳng đồng với chấp xúc của ông. Do loại nầy giải thích chi sáu xứ v.v.... Vì biểu thị xứ trong chỉ có sáu, nên đặt tên sáu xứ, chẳng phải đối với nhiều pháp, lập một danh, tưởng, nghĩa là vì sáu xứ, đối với chi danh sắc v.v... pháp thật nầy, có thể có thuyết nhân quả thắng nghĩa v.v..., chẳng phải đối với thuyết xúc v.v... giả có mà ông đã chấp, có lời nói nhân quả thắng nghĩa v.v..., nên các đại luận sư xưa kia, đã lập các nhân, về lý khéo thành tựu.

Do đó, có xúc là tâm sở riêng, tất cả tâm đều có. Về lý, cực thành lập. Xúc nầy đã thành lập. Thượng tọa bộ đã nói: Đại địa chỉ ba, rất là mê lầm.

Thành lập thế nào?

Ngoài bốn pháp trước thật có, tự thể riêng, là pháp đại địa. Vì thuyết kia nói, nên thật có, tự thể riêng. Khi các tâm khởi, đều thấy có dụng. Do

lý chứng nầy hai nghĩa đều thành.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Nghĩa là tất cả pháp, dục là căn bản. Tác ý dẫn sinh, xúc làm công năng tập, thọ làm lưu chuyển theo. Niệm là tăng thượng, định là đứng đầu, tuệ là tối thắng, giải thoát kiên cố, Niết- bàn rốt ráo. Hai pháp tưởng tư không nói tự thành, nên trong kinh nầy lược qua không nói. Vì không có tâm nào trong nối tiếp mà trống rỗng, không nhận lấy tướng, để nhận lấy tướng cảnh trong vị các tâm vì đều vượt hơn, nên tư là ý nghiệp, có tâm là đều có.

Do đây, Khế kinh hiện chứng minh dục v.v... thật có, tự thể riêng, là pháp đại địa. Tuy nhiên, Thượng tọa bộ nói: Thuyết mà kinh nầy nói, vì là không liễu nghĩa, nên không thể nương tựa.

Thượng tọa bộ kia làm sao biết được kinh nầy là không liễu nghĩa? Vì kinh kia cho rằng, sắc v.v... về phương diện lý, không ứng dụng. Dục làm căn bản, tác ý dẫn sinh, xúc làm chủ thể nhóm hợp. Nhưng kinh nầy nói về lời nói tất cả pháp, nên chỉ dựa vào tâm, tâm sở để nói. Do đó chứng biết là kinh không liễu nghĩa.

Thuyết nầy không đúng, vì chẳng phải là thuyết được thừa nhận, nên dựa vào tất cả pháp để nói Khế kinh nầy, không chỉ dựa riêng vào tâm, tâm sở để nói. Vì khiến đệ tử Thánh đáp lại lời tra gạn, hỏi vặn của ngoại đạo. Vì nói kinh nầy chẳng phải là thứ danh tưởng mà các ngoại đạo đã cực thành ở tâm, tâm sở. Đâu chấp nhận sự lo nghĩ, ngoại đạo kia đối với nghĩa nầy, đã khéo gạn hỏi, nghĩa là các ngoại đạo nghe Phật, Đức Thế Tôn có khả năng biết rõ như thật, với tiếng đồn rộng lớn khắp các thế gian, có tình ý không chịu thừa. Họ thường nhóm họp cùng nhau bàn luận mưu tính: Đại Sa-môn, họ Kiều-đáp-ma, biện tài không ngăn ngại, đối đầu biện luận là khó. Vả lại, nên gạn hỏi các đệ tử của ông ta là nhân giả, đại sư về tất cả pháp, họ phải dùng trí phân tích, giải thích đầy đủ. Về thuyết đã nói ra sao? Tất cả pháp cái gì là căn bản? Nói rộng cho đến cái gì là rốt ráo?

Đức Thế Tôn lo lắng các Bí-sô mới học, bỗng nhiên gặp phải câu hỏi mang tính tra cứu, đôi khi phải hốt hoảng, rối loạn. Vì đề phòng sự xấu hổ nầy, nên định nói kinh nầy.

Nên biết, trong đây nói: Tất cả pháp, dục là gốc, nghĩa là tất cả lưu chuyển, đều lấy sự hy vọng, mong cầu làm hạt giống, nghĩa là đối với các pháp, sinh tâm hiểu rõ đều dùng sự hy vọng làm căn bản, như sinh thuận khởi duyên tất cả tâm, nên nói các pháp lấy dục làm căn bản. Tất cả rõ biết đối với tất cả pháp, đều do phương tiện tác ý dẫn khởi, nên nói tác ý các pháp dẫn sinh, nói xúc với tất cả pháp có công năng tập hợp, nghĩa là các

pháp đều làm công năng tu tập với xúc, vì ba hòa hợp: Căn, cảnh, thức mà sinh, nên nói tất cả pháp, đều thọ nhận tùy theo lưu chuyển, nghĩa là các thọ thuận theo tất cả dòng pháp nghĩa là: Khổ, vui v.v... Tùy theo ái, phi ái và trái nhau, vì chuyển biến cảnh riêng, hoặc tất cả pháp tùy theo thọ mà lưu chuyển, với ý biểu thị các pháp tùy theo sự khác nhau của hành tướng mà lưu chuyển. Vì tánh cảnh, nên nói niệm tăng thượng của tất cả pháp, nghĩa là do sức niệm, nên đối với các sở duyên không quên mất. Do đó nên nói niệm là biến hành. Giữ cổng, đề phòng, ngăn che, nói tất cả pháp định là hàng đầu, nghĩa là Tam-ma-địa có khả năng trói buộc tâm, khiến an trụ không phân tán đối với sở duyên, khiến đối với cảnh, tâm chuyên nhất xét nghĩ, nên gọi là định. Định nầy có oai lực mạnh mẽ chế ngự tâm, nên nói là hàng đầu. Tánh tâm dù náo động, nhưng được định duy trì, không nhanh chóng, hoặc trái với đây, lưu chuyển tản mát qua chỗ khác. Do đó, Khế kinh nói: Tâm như điện, nói định kiên cố, giống như kim cương, nói tất cả pháp, tuệ là tối thắng, tướng, tánh các pháp, mặc dù rất thâm sâu, nhưng bát nhã kiên cố, sáng suốt, đều có khả năng soi suốt, nên nói tối thắng. Hoặc là Bát nhã vượt qua các pháp, nên gọi tối thắng. Thắng nghĩa là vượt qua. Thế tục đối với vượt qua, nói là thắng, nên ý trong đây nói chỉ có Bát nhã, soi khắp đối tượng nhận thức, hoặc có sức khác, đối với tất cả pháp, có khả năng phân biệt rõ, sức của thắng giải tà, chánh rất kiên cố. Do đó, vì ấn định nhân vượt hơn của các cảnh, nên nói các pháp giải thoát, kiên cố. Giải thoát là tên khác của Thắng giải. Từ vô thỉ đến nay, lưu chuyển sinh tử, tâm, cảnh lần lượt nối tiếp nhau vô biên, chỉ có Niết-bàn, vì là điểm rốt ráo của sinh tử kia, nên nói các pháp Niết-bàn rốt ráo.

Do giải thích như thế nầy: Nói tất cả pháp là gồm nhiếp cùng khắp, lại không có đường khác. Do đây chứng biết kinh nầy là kinh liễu nghĩa, quyết định có thể dựa vào sự chứng biết của hai nghĩa trước. Dục trong đây, nghĩa là trong hành uẩn "tư", đã dẫn lời Thánh, thành lập có riêng, nghĩa là như kinh nói: Người kia có tín, dục, cần, an như thế, cho đến nói rộng.

Lại, trước đã nói: khi các tâm khởi, đều thấy có dụng, chứng biết dục là tánh của pháp đại địa. Vì sao? Vì tất cả lưu chuyển đều lấy sự hy vọng mong cầu, làm hạt giống, nghĩa là tâm dùng dục, tạo ra duyên câu khởi, vì hằng lưu chuyển trong tất cả cảnh. Tuy nhiên, Thượng tọa bộ nói: Dục nầy quyết định chẳng phải pháp đại địa, vì kinh A-xiển-địa-ca nói.

Lời nầy phi lý, vì dựa vào phương tiện khéo léo, vì dục, nói chẳng có dục, nên không có lỗi nầy. Nếu nói lý ấy, thì người khác lẽ ra cũng đồng, nghĩa là người khác cũng nói: Vì dựa vào hoàn toàn không có dục, nói

không có. Lý nầy không đồng. Người kia đối với cảnh khác, có đối tượng dục lạc, vì hiện có thể được, nghĩa là người kia hiện đối với việc đáng yêu thích, nhất định có mong cầu, mà được nói là người chẳng có dục, nên biết đây là dựa vào dục của phương tiện khéo léo để nói, như nói: Chẳng tin thế gian cũng đối với bất nhân, đứa con có hiếu, nói là chẳng phải con, nên nói chẳng có, chưa làm chứng nhất định, đối với cảnh không có, tất tâm dục không sinh, nên điều nầy nhất định nên là pháp đại địa. Tuệ có tự thể riêng, vì các kinh nói, khi tâm rõ cảnh, tất nhiên có phân biệt, lựa chọn. Dụng yếu kém, bèn không giác biết, nên tuệ, nhất định lẽ ra là pháp đại địa. nhưng Thượng tọa bộ thuyết minh: tuệ đối với vô minh, nghi, vì phẩm tâm đều có, tướng dụng không có, nên chẳng phải pháp đại địa. Vì sao? Vì trí của vô trí, quyết định, do dự, về lý không nên cùng có.

Thuyết nầy không đúng, vì phẩm tâm tà kiến đều cùng có với vô minh, về lý cực thành, chẳng phải tâm không có si có thể có tà kiến, nên phẩm tà kiến nhất định có vô minh.

Phẩm tâm tương ưng với vô minh không chung, làm sao có tuệ? Vả lại, nếu đã thừa nhận vô trí tương ưng với trí, lý ấy được thành lập. Lý nầy đã thành lập phẩm tâm, tương ưng với vô minh không chung, lẽ ra cũng có tuệ, chỉ vì yếu kém, nên tướng không rõ ràng. Do giải thích theo loại nầy, cũng đều có với nghi. Nếu tương ưng với nghi, sẽ hoàn toàn không có tuệ, sao có được hai phẩm tìm tòi?

Vì phân biệt lựa chọn, khác nhau ở trong hai phẩm, vì tìm tòi nghĩa lý mới thành nghi, nên thể của niệm có riêng, cũng như kinh nói: Lúc tâm rõ cảnh, thì có ghi nhận sáng suốt, cũng do yếu kém, vì có chẳng giác biết, nên niệm, định lẽ ra là pháp đại địa. Nhưng Thượng tọa bộ nói: Niệm nầy quyết định chẳng phải pháp đại địa. Khế kinh nói: Vì tâm có mất niệm. Mất, nghĩa là quên mất. Lại, vì nhận thấy phần nhiều thiết lập ra niệm ở trên cảnh quá khứ, nhưng ở cảnh đó, tức hành tướng trí vì được ghi nhận sáng suốt mà chuyển biến, nên không có niệm riêng.

Thuyết nầy không đúng, vì như trước đã nói: Chẳng phải niệm của phương tiện khéo léo, gọi là mất niệm, như tâm điên loạn, gọi là thất tâm, hoặc sự nghĩ nhớ yếu kém, gọi là mất niệm, như, ngất xỉu v.v... gọi mất tưởng, tư.

Đã thấy phần nhiều đặt có sự nhớ nghĩ (niệm) trên cảnh quá khứ, bèn ở trên cảnh sở duyên hiện tại, có sự nhớ nghĩ cực thành, chẳng phải ở cảnh hiện tại không hề có ghi nhận sáng suốt. Về sau, trong cảnh quá khứ, đã có sự nhớ nghĩ sinh ra, nói ở cảnh kia, tức hành tướng trí được ghi nhận sáng

suốt mà chuyển, không có niệm riêng, về lý, cũng không đúng, vì giác sát, ghi nhận sáng suốt hành tướng riêng, nên đối với cảnh, biết rõ, quán sát, xem xét lại, gọi là trí, không quên mất nhân, ghi nhận sáng suốt gọi là niệm, nên có thuyết nói: Đối với cảnh đã thọ nhận, khiến tâm không quên, ghi nhận sáng suốt là niệm.

Nếu chấp như thế nầy: Hành tướng ghi nhận sáng suốt, tức hành tướng trí. Không có nghĩ nhớ riêng, nghĩa là thọ v.v... lẽ ra cũng không có tự "thể" riêng, nghĩa là cũng có thể nói, tức hành tướng trí, nhận lãnh mà chuyển, không có thọ riêng, ngoài ra cũng nên như thế, tức là phi lý.

Lại, thuyết kia chỉ thừa nhận tâm sở có ba, thể trí cũng không có, đâu riêng gì không có niệm, nói niệm tức trí, chỉ có lời nói giả dối.

Lại, A-cấp-ma chứng niệm chẳng phải trí, như Khế kinh nói: Người trụ có đủ chánh niệm.

Loại như thế v.v... đã nói rất nhiều, nếu niệm tức trí, thì Khế kinh phải nói: Người trụ chánh niệm, bèn trụ chánh niệm, người có chánh tri, bèn trụ chánh tri.

Nói như thế có nghĩa gì khác?

Nếu niệm chỉ duyên cảnh quá khứ thì sao mất niệm biết tâm người khác hiện tại. Hoặc làm sao duyên diệt trí Niết-bàn, đồng là hành chuyển mà gọi là mất niệm. Lại, duyên trí sinh tử v.v... ở vị lai, làm sao mất niệm trở thành lực, minh, thông, các loại như thế, vì vượt qua sự thấm nhuần, nên các phẩm tâm đều cùng có với niệm.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 11

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 3)

Tác ý có riêng, cũng như kinh nói: Tâm do tác ý dẫn phát nên sinh. Vì thế, nên tác ý nầy, nhất định là pháp đại địa. Nhưng Thượng tọa bộ nói: Không có một pháp riêng nào, gọi là tác ý. Do tướng riêng nầy, về lý không thành, nghĩa là sở duyên, chủ thể tác động ý, gọi là tướng tác ý. Nếu đối với sở duyên, chỉ tác động ý, các tâm sở khác lẽ ra không thể duyên. Nếu cũng do đó mới có thể duyên ấy, thì về lý, không nên như thế, vì gọi tác ý, vì duyên khác sinh?

Vấn nạn nầy phi lý, vì các pháp tâm sở đều dựa vào tâm chuyển, nên chỉ tác động ở ý, thì tác động khác cũng thành. Vì thế, không có lỗi tâm sở không thể duyên.

Lại do sức các duyên các pháp mới sinh, cho nên mặc dù tâm, tâm sở duyên sinh khác, nhưng tác ý nầy chẳng phải không lực tác dụng, nghĩa là năng lực của tác ý nầy khiến cho thức chuyển biến đối với cảnh khác.

Nếu vậy, khi thức của một cảnh lưu chuyển, thì lẽ ra không có tác ý, tức là tác ý chẳng phải pháp đại địa. Không đúng thì lúc lưu thức của một cảnh chuyển, cũng có tác ý, nhưng đối với cảnh khác, dụng nầy sáng rõ, nghĩa là đối với sát-na, sát-na của một cảnh, cũng do sức của tác ý, mới dẫn tâm khiến cho khởi, rồi sau đó là cảnh khác, khi dẫn phát tâm, công năng của tác ý sáng dễ hiểu rõ.

Há là các duyên phát sinh tâm v.v... tức gọi công năng dẫn, nào nhọc gì chấp riêng sức của tác ý?

Vấn nạn nầy phi lý. Mặc dù sinh đủ thức duyên hòa hợp khác, nhưng vì nói tác ý, có thể sinh thức, nên như Khế kinh nói: "Bấy giờ, nếu không có công năng sinh tác ý, thì thức dụng hiện tiền, không bao giờ khởi". Về lý, lẽ ra cũng như thế. Mặc dù nhiều cảnh giới đều cùng lúc hiện tiền, nhưng thức nhân đâu chỉ duyên một cảnh khởi?

Há là vì sinh duyên hợp ở đây, nên thành thật như nói: thức nầy tức sinh duyên hợp của tác ý, tức Đức Thế Tôn nói: "Tác ý lúc ấy, là nghĩa

đang hiện tiền". Cái gọi là tác ý, đối với cảnh dẫn tâm, là vì sinh trước hay vì cùng khởi, không cho là sự sinh trước?

Kinh nói: Vì tác ý đang hiện tiền, đang hiện tiền nghĩa là đang khởi tự cảnh gần hiện tiền, tức lúc đang sinh, sắp vào hiện tại, nhận lấy nghĩa tự cảnh. Trong đây, ý nói rõ, do sức của tác ý, dẫn thức khiến duyên nơi cảnh, mà chính nó ưa thích, thắng giải có khác, cũng như kinh nói: Tâm do thắng giải ấn chứng cảnh nơi sở duyên. Khi các tâm khởi, vì đều có thể ấn chứng cảnh, nên thắng giải nầy nhất định nên là pháp đại địa. Nhưng Thượng tọa bộ nói: Thắng giải có khác, về lý không thành lập. Hãy xem thắng giải nầy với trí, không có tướng khác nhau, nghĩa là đối với cảnh nơi sở duyên, khiến tâm quyết định, gọi là tướng thắng giải, thì tướng nầy và tướng trí, đều không khác nhau. Cho nên, nhất định không có thắng giải riêng.

Lời nói nầy phi lý, vì chủ yếu là có ấn chứng mới có quyết định, nên có nói thắng giải là quyết định, đối với nhân quyết định, nói là quyết định.

Nếu vậy, hai pháp nầy lẽ ra không đồng thời ? Không như vậy, vì hai pháp nầy tùy theo nhau, nghĩa là do phân biệt, lựa chọn. Tùy sinh ấn chứng. Lại, do ấn chứng, tùy sinh quyết định, vì không trái nhau, nên đồng thời không có lỗi. Nếu tất cả tâm đều có hai pháp nầy, thì các phẩm tâm lẽ ra đều có ấn chứng, quyết định.

Vấn nạn nầy phi lý, vì hoặc có khi pháp khác được chế phục, công năng bị hao tổn. Dù có ấn chứng, quyết định, nhưng vì yếu kém khó biết, nên các pháp Vô sắc, căn cứ ở dụng nói là tăng, như trước đã nói. Đức Thế Tôn kiến lập tham, giận, si v.v... vì hành tướng khác.

Lại, nói riêng có mười chi Vô Học, nên biết có tự "thể" thắng giải riêng. Thuyết kia cho rằng: Trong thắng giải nầy tâm lìa ách tham, chuyển biến nối tiếp nhau, tức tùy theo sự đoạn trói buộc (dứt phiền não phược), gọi là chánh giải thoát. Vì sao? Vì đấng Bạc-già-phạm đã tự phán quyết nghĩa nầy trong kinh khác. Vì thế, kinh khác nói: Thế nào gọi là tâm thiện giải thoát, nghĩa là tâm từ tham, từ giận, từ si, lìa nhiễm, giải thoát. Thế nào gọi là tuệ thiện giải thoát? Nghĩa là biết như thật. Tâm từ tham v.v... lìa nhiễm, giải thoát.

Lời nói nầy chẳng phải thiện, do pháp không có "thể" làm chi Vô Học. Về lý, vì không thành, thuyết kia nói không có một ít pháp, gọi là tùy theo sự đoạn trói buộc làm sao có thể lập làm chi Vô Học? Lại, thuyết kia ***Giải thích:*** Tức tùy theo đoạn trói buộc, gọi là chánh giải tho- át. Đây không thành giải thích. Vì sao? Vì tùy theo đoạn trói buộc, giải thoát sinh, nên lìa nhiễm vô vi, gọi là tùy theo đoạn trói buộc, thắng giải Vô Học, gọi

là chánh giải thoát.

Nếu không đúng, thì nói lìa nhiễm chấp đã rõ nghĩa đoạn trói buộc, nói giải thoát sau lẽ ra thành vô dụng!

Nói tâm giải thoát như thật tri: Kiến lìa nhiễm tâm, tương ưng với giải thoát. Lại, tâm giải thoát như thật tri, nghĩa là tâm tương ưng kiến giải thoát, nên trong Khế kinh khác nói: Đức Thế Tôn tự nói, vì tâm lìa nhiễm, ấy là được giải thoát.

Nếu không như vậy, thì giải thoát tức là tên khác của lìa nhiễm, nên dựa vào thuyết đầu, không dựa vào nói lần thứ năm.

Như chỗ khác nói: Tận, lìa, diệt v.v... dù dựa vào đầu tiên nói lìa nhiễm, giải thoát mà thể đều khác.

Nếu không như vậy, thì thuyết nói giải thoát, lẽ ra thành vô dụng.

Như nghĩa vô nhiễm, lìa nhiễm không có khác nhau.

Lại nói giải thoát vì đối trị, nên chẳng phải tùy theo đoạn trói buộc, tức là giải thoát, nên Khế kinh nói: "Trong pháp chiết phục", là nói do chánh giải thoát chiết phục tà giải thoát, chẳng phải tùy theo đoạn trói buộc, có thể làm đối trị.

Nếu có thể ấn chứng là tướng thắng giải thì đây và tín dục, nên không có khác nhau. Vì tướng dù đồng một ít, nhưng thể rất khác, nghĩa là xem xét, ấn chứng, là tướng thắng giải, tâm tịnh mong cầu là tướng tín, dục.

Há tin thuận và với dục, lạc, tức ấn chứng chăng?

Tín thuận, dục lạc, tùy theo ấn chứng, chẳng phải tức ấn chứng, vì tín, dục giúp thành dụng thắng giải. Tướng dụng tâm sở rất khó, phân tích, chỉ xem xét giác tuệ, mới có thể phân biệt biết, nên sư Thí dụ không thể chịu đựng, phân tích, mỏi mệt, bèn bác bỏ chung Tam-ma-địa có riêng, cũng như Khế kinh nói: Gìn giữ tâm bình đẳng, khiến trụ lại tự cảnh, gọi là Tam-ma-địa. Khi các tâm khởi, không có tâm nào không đều trụ trong nhận lấy tự cảnh chính nó, nên định nầy là pháp đại địa. Tuy nhiên Thượng tọa bộ nói: Lìa tâm, không có tự thể Tam-ma-địa riêng, do tức thể của tâm khi duyên nơi cảnh sinh, vì không lưu tán. Nếu Tam-ma-địa giữ tâm khiến trụ một cảnh chuyển" Há vì do Tam-ma-địa không có, nên tâm bèn chuyển biến đối với nhiều cảnh ư?

Nếu cho rằng, phần nhiều tâm do sự gìn giữ nầy, nên khiến cho chuyển biến vô gián đối với một cảnh, thì không nên nói sát-na, sát-na có Tam-ma-địa. Tâm chỉ một niệm rơi vào trong cảnh nầy lẽ ra chẳng phải có. Như thế, Tam-ma-địa nầy lẽ ra chẳng phải pháp đại địa. Nếu do có Tam-

ma-địa tâm trụ ở sở duyên, thì thể của Tam-ma-địa nầy nên chẳng phải hiện thấy, nhưng thể của các tâm sở có thể hiện thấy.

Lại, công năng của pháp không đợi pháp khác, nên tâm trụ ở cảnh, với tự lực, chẳng phải chi khác.

Lời nầy phi lý, vì khiến tâm tạo tác, lẽ ra cũng không có pháp đại địa tư riêng do nhân duyên khác nhau không thể được. Lại, thức chẳng phải trụ nơi sở duyên làm tánh, tuệ v.v... cũng đồng, vì tâm có định, chẳng phải định. Lại thể của các tâm sở nói hiện thấy, như trước kia đã phá.

Trước đã phá ra sao?

Nghĩa là nếu tâm sở hiện có thể thấy, lẽ ra không có lối chấp kia tức là tâm. Lại, công năng của pháp, phải đợi pháp khác, hoặc nên nói duyên khởi trở thành vô nghĩa. Lại, dụng của tâm sở không nên ở tâm, vì tánh của pháp tâm, tâm sở đều riêng. Dụng của Tam-ma-địa, nghĩa là công năng trụ tâm. Phân biệt rõ sở duyên, là công dụng của thức, như tự thể khởi, tất nhiên, nhờ dựa vào sở duyên, cũng chẳng phải tự có thể trụ cảnh, không phân tán. Nếu có dụng trụ ở cảnh, dựa vào thể của tâm mà thành tựu, như khiến tâm tạo tác, có riêng, nghĩa được lập. Lại, A- cấp-ma chứng Tam-ma-địa thật có tự thể riêng, như Khế kinh nói: Nên tu hai pháp, đó là Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na. Nếu người bác không có thật Tam-ma-địa, ấy là trái với vô lượng Khế kinh nầy.

Nếu cho rằng, không trái với sự khác nhau của phần vị tâm, tâm sở, vì lập ra dụng nầy, tức khi tâm, tâm sở chuyển biến khác nhau, lập ra từ Tam-ma-địa, gọi là dụng của tâm, không có lỗi.

Cách giải thích nầy cũng không đúng, vì đối với thể của pháp khác, lập ra dụng của pháp khác, về lý không thành. Lại, không nên nói dụng của Tam-ma-địa đối với tất cả phần vị khác mà lập, chỉ dựa vào tâm mà nói dụng nầy.

Lại, nghĩa mà thuyết kia y cứ là nói pháp tâm, tâm sở khởi không đồng thời, có định nào chỉ nói khi tâm định, thọ v.v... cũng định. Nếu cho rằng như không có "thể" tương ưng riêng mà nói tương ưng, định nầy lẽ ra cũng như thế, nghĩa là như không có "thể" của pháp tương ưng riêng, mà tâm, định kia bình đẳng, gọi chung là tương ưng.

Như thế, dù không có Tam-ma-địa riêng, mà tâm, tâm sở nói chung là định, về lý cũng không đúng, vì là tánh của định kia, nghĩa là, tâm, tâm sở là tánh tương ưng, chẳng phải tánh đẳng trì. Vì sao? Vì trong tất cả phần vị, tánh tương ưng kia, không có hơn, kém, tánh của Tam-ma-địa, vì có hơn, kém ở trong các phần vị.

Tánh của Tam-ma-địa nầy đã là một tướng, các phần vị vì duyên gì hơn, kém có khác. Được pháp khác giữ gìn, khiến công sức các phần vị tâm có tổn ích, nên hiện thấy đối tượng sắc khác: xanh v.v... mà tùy lưu, nối tiếp, hơn kém có khác nhau. Lại, nếu tâm không có định tự trụ, nên tâm vô tham v.v... tự nhiễm v.v...

Há như chẳng có pháp riêng nào giúp, tuệ tự giản trạch, như thế cũng không có pháp riêng nào giúp nên tâm tự trụ cảnh. Sự so sánh nầy không ngang bằng nhau. Do Khế kinh nói: Tâm như ánh sáng điện, cũng như vượn, khỉ, vì không có tướng trụ. Lại, thể của Tam-ma-địa tức tâm: Tưởng v.v... lẽ ra cũng không có tánh riêng, tức tâm, chủ thể nhận lấy danh, tưởng để thiết lập, lẽ ra nói là tưởng, tức tâm nhận lãnh sở duyên trái v.v... nên nói là thọ, tức tâm tạo tác nghiệp thiện, ác v.v... nên phải nói là tư, đây là chỉ tâm, không có ba sở (tâm sở).

Lại, người kiến đế vì đều sinh nghi, nên Tam-ma-địa chẳng phải phần vị khác của tâm. Như Khế kinh nói: Đại Đức Thế Tôn! Nếu ta ở trong định, tâm sẽ giải thoát, chẳng phải không ở trong định, vì trước có định, sau mới giải thoát, nói rộng như kinh.

Thuyết kia chấp giải thoát cũng là phần vị tâm khác nhau, hoặc nói tâm Vô Học làm chi giải thoát, tất nhiên không có hai tâm, một thân đều khởi, nên đối với thuyết kia đều không nên sinh nghi. Cho nên, định phải có tâm sở riêng. Vì tâm nầy trụ ở nhân, gọi Tam-ma-địa, nên mười tâm sở thọ v.v... có thật thể riêng, tất cả tâm cùng gọi là pháp đại địa.

Như thế, đã nói mười pháp đại địa, địa đại thiện gọi địa đại thiện. Trong đây, nếu pháp có địa đại thiện, thì gọi pháp địa đại thiện nghĩa là pháp thường đối với các tâm thiện có, pháp đó là gì? Tụng nói:

Tín và không buông lung
Khinh an, xả, hổ thẹn
Hai căn và bất hại
Siêng chỉ khắp tâm thiện.

Luận nói: Tâm trái với sự vẩn đục, chịu đựng hiện tiền, nhân quả không trái ngược, đều lệ thuộc nhau, làm đối tượng nương tựa của dục, giúp cho thắng giải, gọi là tín.

Chuyên về lợi mình, ngăn ngừa thân, ngữ, ý: trái với buông lung gọi là bất phóng dật. Chuyển chánh tác ý, nhân của sự yên ổn, vừa ý, nhạy bén nhẹ nhàng của thân, tâm, tánh chịu đựng của tâm, gọi là khinh an, tánh bình đẳng của tâm, gọi là xả.

Trái với trạo cử, dẫn dắt như lý, khiến tâm không nhảy vượt, đây là

nghĩa xả.

Hướng đến như lý, hai thứ tăng thượng pháp, tự bản thân trái lại với ái đẳng lưu, tâm tánh tự tại, gọi là hổ.

Yêu thích công đức tu tập làm đầu, trái với đẳng lưu si, chán ghét pháp thấp kém, gọi là thẹn.

Có thuyết nói: Sợ khiển trách, trừng phạt nhân chê bai mình, người khác của đường ác, gọi là thẹn.

Hai căn, nghĩa là vô tham, vô sân là trái với tánh tham đắm, mong cầu cảnh giới đã được chưa được, và không có tánh nhiễm ái. Gọi là vô tham.

Đối với tình, phi tình, không có ý giận dữ hãm hại, có hạt giống xót thương, gọi là vô sân.

Cho vui, trái nhau với sự tổn não hữu tình, tánh thiện hiền của tâm, gọi là bất hại.

Đối với các công đức, lỗi lầm đã sinh, gìn giữ, dứt bỏ, đối với công đức, lỗi lầm chưa sinh, sao cho sinh, không sinh, tâm không có tánh trễ nải, lười biếng gọi là cần. Do có sự siêng năng nầy, nên tâm đối với sự nghiệp đã gầy dựng như lý, kiên cố, tinh tiến không dừng nghỉ.

Có thuyết nói: Trong đây, vì đã nói thân khinh an, nên chẳng phải chỉ tâm sở có tên khinh an.

Lời nầy phi lý, vì thọ v.v... lẽ ra cũng đồng với thuyết nầy, nhưng các thọ tương ưng với thân năm thức, gọi là thân thọ.

Có thuyết nói: Nếu có tự thể khinh an chẳng phải tâm sở, nhưng vì nói pháp tâm sở trong đây, thành ra không nên nói thân khinh an kia. Vì khinh an do công năng thuận theo thể của chi giác, cũng gọi là chi giác, nghĩa là thân khinh an có công năng dẫn chi giác, và tâm khinh an. Cũng thấy ở chỗ khác nói sân và nhân của sân, gọi là "cái" sân hận, kiến, tư duy, cần, gọi là uẩn tuệ. Mặc dù nhân của sân kia tư duy và cần, chẳng phải sân, chẳng phải tuệ, nhưng vì thuận với sân, tuệ, nên cũng được mang tên đó, khinh an nầy lẽ ra cũng như thế.

Xả, ở sau sẽ nói. Nói hai và lời nói gồm nhiếp hai nghĩa ưa thích, nhàm chán. Chán, là tâm thiện xem xét, quán sát vô lượng tánh của pháp hại lỗi lầm. Sức tăng thượng nầy đã khởi thuận với tâm vô tham, tánh nhàm chán. Tương ưng với vô tham nầy, gọi là tác ý chán. Ưa thích nghĩa là tâm thiện, mong cầu đối trị xuất ly tai hại lỗi lầm. Sức tăng thượng nầy, đã khởi thuận với tâm tu chứng tánh ưa chuộng. Tâm, tánh nầy đối với các địa ly

hỷ, vị chí v.v... cũng có hiện hành, nên chẳng phải hỷ thọ. Tương ưng với tâm, tánh nầy, gọi tác ý ưa thích. Hai hành tướng nầy lại vì trái nhau, nên trong nhất tâm không chấp nhận đều khởi. Cho nên trong đây nói rõ rệt thích đáng, vì tánh của pháp địa đại thiện không thành, nên cũng có hỷ căn, hạnh chán cùng chuyển biến, nhất định không có hạnh ưa, chán cùng chuyển. Vì biểu thị hai định nầy không cùng hiện hành nên thuyết nói có hai, vì hành tướng trái ngược nhau.

Như thế, đã nói pháp đại thiện địa. Địa của đại phiền não, gọi là đại phiền não địa. Trong đây, nếu pháp là tất cả đại phiền não địa, gọi là pháp đại phiền não địa, nghĩa là pháp thường có ở tâm nhiễm ô, pháp kia là gì? Tụng nói:

Si, dật, đãi, bất tín
Hôn, trạo thường chỉ nhiễm.

Luận nói: Vì sao sáu thứ như thế, gọi là pháp đại phiền não địa? vì thường chỉ có với các tâm nhiễm.

Tụng nói: Nhiễm, là nghĩa tâm nhiễm. Lại, buông lung v.v... và vô minh. Như thứ lớp đó, nên biết tức là bị đối trị không buông lung, cần, tín, khinh an, xả v.v....

Si, nghĩa là ngu si, đối với cảnh nơi đối tượng nhận thức, chướng ngại như lý giải, không có nói về tướng hiểu rõ gọi là ngu. Si, tức là vô minh, vô trí không có sáng tỏ. Dật, nghĩa là buông lung, chuyên vụ lợi mình, mặc tình buông thả, gọi là buông lung. Đãi, nghĩa là biếng nhác, lười biếng, đối với việc thiện, thiếu kém công năng vượt hơn, đối với việc ác, thì thuận thành mạnh mẽ đẳng lưu vô minh, gọi là biếng nhác. Do biếng nhác nầy là tánh siêng năng thấp kém, vì siêng tập sự cấu uế, thô bỉ, nên gọi biếng nhác.

Bất tín, nghĩa là tâm không trong sáng đẳng lưu tà kiến, đối với các thật đế, đẳng chí, tĩnh lự hiện tiền, nhân thí v.v... khinh chê và đối với quả của chúng, tâm không hiện thừa nhận gọi là bất tín.

Hôn, nghĩa là tâm cho hôn trầm, mờ mịt, không vui v.v... sinh ra, tánh nặng gọi là hôn trầm. Do hôn trầm nầy, che lấp tâm, bèn mờ tối, không thể đảm đương, tánh quen buồn bã. Do đó, nói là bị đối trị do khinh an. Tâm làm đại chủng, vì nhân của chủ thể sinh. Do hôn trầm nầy làm trước, khởi tánh nặng nề của thân. Giả gọi là hôn trầm thật ra chẳng phải hôn trầm. Hôn trầm kia là cảnh nơi sở duyên của thân thức. Nhưng hôn trầm nầy vì bị vô minh che lấp, nên bản luận này không nói là pháp của địa đại phiền não.

Có thuyết nói: Luận kia nói gọi là vô minh, chỉ gọi hôn trầm, vì tướng giống nhau. Vì tánh vô minh là đại biến hành, nên là pháp địa nầy không

nói mà thành.

Có thuyết nói: Danh nầy, được gọi chung hai nghĩa: Trạo, là trạo cử, được sinh do bà con "tầm" v.v... khiến tâm tánh không vắng lặng, gọi là trạo cử. Tâm hợp với trạo cử nầy, vượt qua đường mà đi, tác ý phi lý, mất niệm, tán loạn, bất chánh tri, thắng giải tà.

Vì trước đã nói ở trong pháp đại địa, nên trong pháp địa nầy dù có nhưng không nói, như pháp đại thiện địa không nói thiện căn vô si, chỉ các tâm nhiễm thường có sáu pháp nầy.

Như thế đã nói về pháp đại phiền não địa. Đại bất thiện địa, gọi là đại bất thiện. Trong đây, nếu tất cả pháp đại bất thiện địa, gọi là pháp đại bất thiện địa, nghĩa là pháp thường có ở tâm bất thiện. Pháp đó là gì? Tụng nói:

Chỉ khắp tâm bất thiện Không hổ và không thẹn.

Luận nói: Chỉ hai tâm sở, chỉ đều có với tất cả tâm bất thiện, nghĩa là vì không có hổ, thẹn, nên chỉ hai thứ, gọi pháp địa nầy. Về tướng của hai pháp nầy, như trong nhóm sau, tự sẽ bày tỏ, nên ở đây không nói.

Như thế, đã nói về pháp đại bất thiện địa. Địa của tiểu phiền não, được gọi là tiểu phiền não địa. Trong đây, nếu đã có pháp của địa tiểu phiền não, sẽ gọi pháp địa tiểu phiền não, nghĩa là phần ít pháp cùng với tâm nhiễm ô.

Pháp đó là gì? Tụng nói:

Phẫn, phú, san, tật, não
Hại, hận, siểm, cuống, kiêu
Loại như thế, gọi là
Pháp địa tiểu phiền não.

Luận nói: Loại, là nghĩa thâu nhiếp: Không nhịn, không ưa nổi giận v.v... Tiểu là nghĩa ít, chỉ rõ chẳng phải tất cả tâm nhiễm ô có, chẳng phải chỉ phần ít tâm nhiễm ô cùng có, vẫn đều khởi riêng, không có nghĩa tương ưng, chỉ do Tu đạo đoạn, ý thức cùng khởi, tương ưng với vô minh. Các pháp tướng nầy trong tùy phiền não, sẽ phân biệt rộng.

Như trước đã nói: Tất cả tâm sở, nên biết tánh của tâm sở đó, đều là thật có. Vì sao? Vì chẳng phải một phẩm loại, trong nghĩa sở duyên, vì các thứ hành tướng cùng lúc khởi, nên một thể đồng thời như hành tướng sai khác của nghĩa sở duyên, không chấp nhận có. Nhưng vì pháp khác đã chế phục, nên thấy trạng thái nối tiếp nhau kia biến đổi khác mà khởi. Hiện thấy thế lực ngăn giữ của dầu trong nước vẩn đục, gió v.v… trong sự nối tiếp nhau của đèn, ấy là vì có ánh sáng, tối, tiếng động v.v...

Như thế, đã nói sự khác nhau của tâm sở quyết định của phẩm loại pháp đại địa v.v... Lại có tâm sở bất định khác với tâm sở nầy là các loại: Ác tác, thùy miên, tầm tứ v.v... nói chung gọi là pháp bất định địa.

Nay, nên phán quyết tất cả tâm sở, số lượng câu sinh trong các phẩm tâm, trong phẩm tâm nào, có bao nhiêu tâm sở? Tụng nói:

Vì dục có tầm tứ

Ở trong phẩm tâm thiện
Hai mươi hai tâm sở
Có lúc thêm ác tác.
Không chung với bất thiện
Kiến đều chỉ hai mươi
Bốn phiền não và phẫn v.v..
Ác tác hai mươi mốt.
Hữu phú có mười tám
Vô phú có mười hai
Thuỳ miên khắp không trái
Nếu có đều thêm một.

Luận nói: Vả lại, phẩm tâm trong cõi Dục có năm, nghĩa là thiện chỉ một, bất thiện có hai, nghĩa là câu sinh vô minh không chung và câu sinh phiền não v.v... khác. Vô ký có hai, là hữu phú vô ký và vô phú vô ký.

Tất cả tâm phẩm cõi Dục như thế, quyết định thường tương ưng với tầm tứ, nên phẩm tâm thiện có hai mươi hai tâm sở cùng sinh nghĩa là pháp mười đại địa, mười pháp đại thiện địa và hai bất định, nghĩa là tầm với từ. Cần và xả trong đây, lẽ ra không là câu sinh, vì trái và hành tướng, như tiến và dừng, tu tạo và từ bỏ, về lý không đồng thời. Khế kinh cũng ngăn ngừa hai thứ nầy cùng khởi, vì nói tu hai pháp có đúng thời và phi thời, như Khế kinh nói: Nếu tâm hôn trầm, bấy giờ nên tu trạch pháp, cần hỷ, tu khinh an, định, xả, thì là phi thời. Nếu tâm trạo cử, lúc ấy nên tu khinh an, định, xả, tu trạch pháp, cần, hỷ, tức là phi thời, câu sinh không có lỗi, vì không trái nhau. Trụ chánh lý, là khởi hạnh như lý, không dứt gọi là cần, tức vào lúc bấy giờ, từ bỏ hạnh phi lý, bình đẳng gọi là xả. Lại, đối với hạnh như lý, phi lý, xả như tương ứng với giữ, tiến dừng bình đẳng, nên xả và cần. Lại, tùy theo nhau khởi thiện, ngăn ác, hành không trái nhau. Nếu ở cảnh nơi sở duyên giữ một pháp bỏ một pháp, lại thành trái nhau, có thể có lỗi nầy..

Do đó, so sánh ***Giải thích:*** Kinh chủ đã vấn nạn, nghĩa là có cảnh giác, không có tánh cảnh giác, tác ý và xả, nên trái nhau.

Như thế, đã khéo thành lập phẩm tâm thiện có hai mươi hai tâm sở

cùng sinh. Hai pháp bất định địa còn lại: Ác tác, thùy miên, không chung cho ba cõi và thân sáu thức, hữu lậu, vô lậu chẳng phải chỉ không nhiễm, cũng chẳng phải chỉ nhiễm, nên phẩm tâm thiện, chẳng phải tất cả thời gian đều có ác tác, chỉ có thể chấp nhận có, có lúc thêm số đến hai mươi ba. Nói ác tác, nghĩa là hối, lấy ác tác làm sở duyên, nên lập tên ác tác, như định Vô tưởng.

Có thuyết nói: Vô tướng là thân niệm trụ, có chỗ gọi là thân.

Nếu vậy, có duyên mà chưa tạo ra công việc, tâm sinh ăn ăn tiếc nuối, nên chẳng phải ác tác. Không như vậy, vì chưa tạo ra cũng gọi tạo ra, như ăn năn tiếc nuối nói: Ta trước không tạo ra việc như thế, tức là ta ác tác. Nhưng ác tác nầy chung cho thiện, bất thiện, không chung với vô ký, vì tùy theo hạnh ưu, nên người lìa tham dục, vì không thành tựu, chẳng phải pháp vô ký có sự như thế, nhưng có biến đổi: Trong khoảnh khắc ta làm gì không tiêu mà ăn, trong khoảnh khắc ta làm gì không vẽ lên vách nầy. Loại như thế v.v... tâm kia cho đến chưa tiếp xúc với ưu căn, chỉ là tỉnh sát chưa khởi ác tác. Nếu tiếp xúc với ưu căn, nên khởi ác tác. Lúc ấy ác tác, về lý, vì đồng với ưu căn, nên nói ác tác.

Có tướng như thế, nghĩa là khiến cho tâm chiêu cảm, phẩm tâm ác tác. Nếu lìa ưu căn, cái gì khiến cho tâm chiêu cảm? Ác tác có bốn, là thiện, bất thiện, mỗi tâm đều dựa vào hai xứ khởi. Nếu ở phẩm tâm không chung bất thiện, có hai mươi thứ tâm sở cùng sinh, nghĩa là mười pháp đại địa, sáu pháp địa đại phiền não, hai pháp đại địa bất thiện và hai bất định, nghĩa là tầm và từ.

Những gì gọi là phẩm tâm không chung? Nghĩa là phẩm tâm nầy.

Tâm nào có vô minh, không có pháp khác?

Tùy miên tham v.v... như tà kiến, kiến thủ của phẩm không chúng và giới cấm thủ, câu sinh cũng như vậy. Trong pháp đại địa, tức tuệ sai khác gọi là kiến, nên số không tăng. Tụng nói: Chỉ, là nghĩa phân biệt, nghĩa là chỉ kiến cùng có, quyết định có hai mươi, biểu thị trong phẩm không chung chấp nhận có ác tác v.v... nghĩa là nếu ác tác là bất thiện, thì chỉ cùng có với vô minh, chẳng phải phiền não khác. Hai thứ tham, mạn vì chuyển biến hành, vui thích nên môn ngoài giận, hành tướng thô, nên chẳng phải ác tác cùng có, nghi không quyết định. Ác tác quyết định, nên không cùng khởi hữu thân kiến v.v... vì chuyển biến hành, vui thích rất mạnh mẽ, nhạy bén, ác tác thì không như vậy. Nhưng ác tác nầy dựa vào hành vi thiện, ác, vì chuyển biến chỗ sự, nên các kiến không đúng, vì vậy nên không tương ưng. Một phần tà kiến mặc dù chiêu cảm hành động chuyển biến, nhưng vì hai

nhân, nên chẳng phải cùng có ác tác. Cho nên, ác tác là bất thiện, nghĩa là chỉ vô minh đều có chấp nhận ở không chung, phẫn v.v... cũng thế. Đối với bốn bất thiện: Tham, giận, mạn, nghi. Phẩm tâm phiền não có hai mươi mốt tâm sở cùng sinh, hai mươi như không chung, thêm tham v.v... tùy theo một. Ở trước đã nói: Phẫn v.v... tương ưng với phẩm tùy phiền não, cũng hai mươi mốt tâm sở cùng sinh, hai mươi như không chung, thêm phẫn v.v... tùy một. Phẩm tâm tương ưng với ác tác bất thiện cũng có hai mươi mốt tâm sở cùng sinh, nghĩa là tức hai mươi mốt tâm sở ác tác v.v... Nếu đối với phẩm tâm hữu phú vô ký thì chỉ có mười tám tâm sở cùng sinh, nghĩa là như trong hai mươi pháp không chung, trừ hai thứ pháp của đại bất thiện địa.

Tâm hữu phú vô ký cõi Dục. Nghĩa là tương ưng với Tát-ca-da- kiến và biên chấp kiến, không thêm nghĩa kiến, nên giải thích như trước. Đối với phẩm tâm vô phú vô ký khác, thừa nhận chỉ mười hai tâm sở cùng sinh, nghĩa là mười pháp đại địa và bất định: Tầm tứ.

Có người chấp: Ác tác cũng với chung vô ký, ưu như hỷ căn, chẳng phải chỉ hữu ký, phẩm tương ưng nầy ấy là có mười ba tâm sở cùng khởi. Vì thùy miên, với tất cả không trái nhau. Đối với các phẩm tâm đều có thể hiện hành. Đối với phẩm tâm thiện, bất thiện, vô ký tùy theo phẩm nào có thì nói phẩm nầy tăng, tùy theo chỗ thích ứng của phẩm đó, đều tăng một số. Các tâm vô ký, xứ v.v... công xảo, dường như có sức mạnh mẽ, nhưng chẳng phải xứng lý mà khởi gia hạnh, nên không có cần. Lại, vì chẳng nhiễm ô, nên không có biếng nhác. Không có tín, bất tín giống như đây, nên biết.

Đã nói tâm sở cùng sinh ở cõi Dục, về lượng định của các phẩm, sẽ nói tiếp ở cõi trên. Tụng nói:

Sơ định, trừ bất thiện Và ác tác thùy miên Trung gian định trừ tầm Ở định trên trừ tứ v.v..

Luận nói: Trong sơ tĩnh lự, các pháp tâm sở đã nói ở trước, chỉ trừ ác tác, thùy miên, bất thiện, pháp khác đều có đủ. Chỉ có bất thiện.

Nghĩa là phiền não sân và không hổ thẹn, trừ siểm, cuống, kiêu (dua nịnh, lừa dối, kiêu mạn) còn lại phẫn v.v... còn lại đều có: như cõi Dục. Trung gian tĩnh lự, trừ những phẩm trừ ở trước, lại còn trừ tầm, pháp khác đều có đủ.

Tĩnh lự thứ hai trở lên, cho đến trong cõi Vô sắc, trừ những phẩm trừ trước, lại, trừ từ thảy. Thảy v.v... chỉ rõ trừ dua nịnh, lừa dối. Pháp khác đều có đủ như trước. Do từ cõi Dục, cho đến Phạm thiên, đều có vua, quan,

chúng sinh khác nhau, nên có sự dua nịnh, lừa dối, địa trên đều không có.

Cũng thế, đã nói lượng định cùng sinh của các pháp tâm sở thuộc về ba cõi, có tánh của các tâm sở đồng tương tự khó biết sự khác nhau.

Nay, tùy theo nghĩa của tông, nói về tướng riêng của tâm sở khó biết kia, không hổ, không thẹn, ái và kính, tướng riêng của chúng thế nào? Tụng nói:

Không hổ thẹn không nặng
Với tội không thấy sợ
Yêu, kính, là tín thẹn
Chỉ cõi Dục, Sắc có.

Luận nói: Tướng khác nhau giữa không hổ, không thẹn: đối với các công đức và người có đức, không kính, không tôn sùng, không kiêng sợ, không tùy thuộc, gọi là không hổ (không có xấu hổ). Các công đức, nghĩa là Thi-la v.v... Người có đức, nghĩa là bậc thân giáo v.v... Đối với hai cảnh nầy, không có cung kính, không có tôn sùng, là tường không hổ, tức là sùng kính có thể là pháp chướng ngại. Hoặc duyên các đức, nói là không kính, duyên người có đức, nói là không có tôn sùng, không có kiêng sợ, không có tùy theo.

Chỉ rõ chung hai cảnh trước: Hoặc theo thứ lớp, đối với tội đã gây ra, không thấy sợ hãi, gọi là không thẹn. Các hạnh quán: Pháp bị quở trách, nhàm chán, gọi là tội. Trong các tội nghiệp đã bị quở trách, nhàm chán, không thấy sợ hãi công năng chiêu cảm quả dị thục phi ái khó nhẫn, trách phạt, chê bai đời nầy, đời khác, là tướng không thẹn, tức nghĩa không kiêng sợ quả tội nghiệp.

Nói không thấy sợ sệt là muốn chỉ rõ nghĩa gì?

Vì không thấy cảnh kia mà sợ hãi hay thấy mà không sợ? Trước nêu nói rõ vô minh, sau nên nói rõ tà kiến.

Lời nói nầy không vì làm rõ thấy và không thấy, mà vì thể của nó là không thẹn, chỉ rõ có pháp là tùy phiền não có công năng làm nhân gần cho hiện hành, vô trí, tà trí, nói là không thẹn.

Đây là nghĩa giản lược. Nghĩa là công năng khiến cho tâm đối với công đức và người có đức, không cảm thấy cung kính, tôn sùng, gọi là không hổ. Đối với tội hiện hành, không kiêng sợ, gọi là không thẹn.

Có sư khác nói: Đối với các phiền não, không thể nhàm chán, chê bai, gọi là không hổ, đối với các hành vi ác, không thể nhàm chán, chê trách, nói là không thẹn.

Có thuyết nói: Ở một mình gây ra tội lỗi, không có xấu hổ, gọi là không hổ, nếu ở trong chúng gây ra tội, không biết xấu hổ, gọi là không thẹn.

Có thuyết nói: Lúc hiện khởi tâm bất thiện đối với nhân Dị thục, không có đoái nhìn, gọi là không hổ, đối với quả dị thục, không có nghĩ đến, nói là không thẹn. Các tâm bất thiện hiện ở trước, đều ở nhân, quả, vì không có đoái nhìn đến, nên hai pháp trong nhất tâm cùng khởi. Do đó, giải thích ngược tướng khác của hổ, thẹn: Nếu tịnh hóa ý ưa thích, tập thắng nghiệp mà người thiện ưa thích, gọi là hổ, vì được quả vượt hơn mà người thiện ưa thích gọi là thẹn, nghĩa là có yêu thích các quả vượt hơn, nghiệp vượt hơn, tất nhiên, cũng sợ về nhân ác, quả khổ. Tất cả tâm thiện ở phần vị trước, trong hiện tại nhất định đối với nhân quả đều không có mê hoặc. Do sự hổ, thẹn nầy nhất tâm đều sinh.

Vì thế, có sư khác cho rằng nghĩa như thế, nêu ở hàng đầu của tâm, nói lời như thế nầy: Đối với tội đã gây ra, tự quán sát không xấu hổ, gọi là không hổ, xem xét người khác, không có xấu hổ, nói là không thẹn, nghĩa là nhân Dị thục, vì đang khi hiện khởi, nên gọi là tự. Vì quả dị thục kia, vào về sau mới có, nên nói là tha. Ý nghĩa kia nói: Các người tạo nghiệp, ý ưa bất tịnh, đối với tội nghiệp hiện tại và quả khổ vị lai, đều không có màng tới.

Do đây đã giải thích, Kinh chủ trong đây, đã nhận lấy lầm ý kia, đã trình bày ngang qua vấn nạn, nghĩa là nếu vấn nạn: Nếu vậy, đối tượng quán sát của hai pháp nầy không đồng, làm sao cùng khởi?

Đã nói về sự khác nhau của không hổ, không thẹn. Ái, kính khác nhau thế nào? Ái nghĩa là ái nhạo (yêu thích), thể tức là tín. Nhưng ái có hai:

1. Có nhiễm ô.

2. Không nhiễm ô.

Có nhiễm, nghĩa là tham, không có nhiễm nghĩa là tín.

Tín lại có hai:

1. Tướng chấp nhận.

2. Tướng nguyện ưa thích.

Nếu duyên ở chỗ nầy, thì thừa nhận hiện tiền. Hoặc ở trong đó, cũng sinh nguyện ưa thích. Ái trong đây, là tín thứ hai, hoặc ở trong nhân cũng lập quả tương xứng. Vì tín trước là nhân gần của ái, gọi ái không có lỗi lầm. Kính, nghĩa là kính trọng, thể tức là hổ, nghĩa là như trước giải thích nói trong pháp địa đại thiện, tánh tự tại của tâm, nói là hổ, nghĩa là nên biết tức

là thể của kính trọng đây. Nhưng lại có người nói: Vì có đối tượng tôn sùng, kính trọng, nên gọi là kính. Do sự kính trọng nầy làm trước, mới sinh ra xấu hổ, nên kính chẳng phải hổ. Sư kia nên thừa nhận người không có xấu hổ, có thể khởi cung kính, do chấp trước khi khởi kính, vì chưa có xấu hổ, nên người không có xấu hổ, có thể khởi cung kính.

Nếu cho rằng, khi cung kính đã có xấu hổ, thì không nên nói do cung kính làm trước, mới sinh ra xấu hổ.

Nếu cho rằng, khi cung kính, chẳng phải không có xấu hổ, nhưng cung kính chẳng phải xấu hổ.

Cách giải thích nầy cũng phi lý, vì nói kính chẳng phải xấu hổ, vì không có nhân chứng, chẳng phải cung kính làm trước, rồi mới sinh xấu hổ. Chớ cho rằng, người không có xấu hổ, có thể khởi cung kính. Lại, đừng nói là có cung kính, mà không có xấu hổ. Tuy nhiên, lại chấp chính xác, thể của cung kính chẳng phải xấu hổ, chỉ có nói suông, đều không có thật nghĩa, nên thể của kính là sự khác nhau của xấu hổ, nghĩa là có khi xấu hổ, gọi là có tôn sùng, kính trọng. Sự khác nhau của xấu hổ, nói là kính, vì Bổ-đặc-già-la làm cảnh giới, tức sự khác nhau của hổ thẹn được mang tên tôn sùng, kính trọng. Phàm người có tôn sùng, kính trọng là tâm tự tại, tánh tự tại của tâm. Đã nói là hổ, tức có sức tự tại ở trong tâm, có thể tự chế phục, vì có (được) tôn trọng sùng kính, nên nói "thể" của kính là sự khác nhau của xấu hổ. Đối với các đối tượng tôn trọng, vì có sự tôn trọng, nên gọi là kính, là cảnh thứ bảy. Hoặc nhân thứ bảy, do đối với đối tượng tôn trọng, phát ý tùy theo, tức gọi là xấu hổ. Sự xấu hổ nầy, tức là có tôn trọng, nên thể của sự cung kính nầy là sự khác nhau của hổ, về nghĩa, khéo thành tựu, tức do chứng nầy, Bổ- đặc-già-la làm cảnh, hổ, tín, nói là ái kính, chẳng phải cho rằng, lấy pháp làm cảnh khởi, nghĩa là nên ái và kính dù thuộc về việc thiện lớn, nhưng không lập trong cõi Vô sắc.

Có sư khác nói: Tín thuận với sự thân mật, mà không có đắm nhiễm, gọi là ái. Chiêm ngưỡng hướng về người tôn quý, tùy theo tôn trọng, sùng kính, gọi là kính.

Có sư khác nói: Nhân gần gũi thiện sĩ, gọi là ái, không vượt qua Thiện sĩ đó gọi là nhân, gọi là kính.

Lại có thuyết nói: Đối với chúng hòa hợp, vì kiến v.v... đều đồng, nên gọi là ái. Đối với người đáng tôn trọng, tâm sâu xa cung kính, phụng sự, nên gọi là kính. Ái nầy và kính, có ở cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc không có, vì không có chỗ nương tựa.

Như thế, đã nói về sự khác nhau của ái, và kính còn sư khác nhau của

tầm tứ, kiêu, mạn ra sao? Tụng nói:

Tâm tầm tứ thô, tế
Mạn đối tâm khác khởi
Kiêu do nhiễm tự pháp
Tâm cao, không đoái hoài.

Luận nói: Tầm tứ khác nhau. Nghĩa là tâm thô tế, tánh thô của tâm, nói là tầm, tánh tế của tâm nói là từ.

Nếu vậy, thể của tầm tứ không khác với tâm. Kinh căn cứ ở tâm để nói về hai tánh.

Lời nói nầy phi lý, do không rõ nghĩa kinh, nên kinh nói: Tâm hiện có của tánh thô, tế, gọi là tầm tứ, nghĩa là do có pháp nầy, tâm khởi ấy là thô, pháp nầy là tầm. Do có pháp nầy, tâm khởi ấy là tế, pháp nầy gọi là tứ. Hoặc có giải thích khác, nên thể khác với tâm, nghĩa là ta không nói tánh thô của tâm, gọi là tâm tánh thô, tánh tế của tâm, gọi là tâm tánh tế.

Nếu vậy thì thế nào?

Dựa vào tánh thô của tâm, gọi là tâm tánh thô, dựa vào tánh tế của tâm gọi là tâm tánh tế.

Nếu vậy, tánh thô tế trái nhau, vì thế không nên tầm tứ nhất tâm cùng sinh. Mặc dù trong nhất tâm, hai thể có thể được, vì khi dụng tăng khác nhau, nên không trái nhau, như nước hòa hợp với phần giấm v.v... thể dù bình đẳng, nhưng dụng có tăng, trong phẩm tâm thô, vì dụng của tầm tăng, nên dụng của tứ bị tổn giảm, có mà khó biết. Trong phẩm tâm tế, vì dụng của tứ tăng, nên dụng của tầm bị tổn giảm, có mà khó biết rõ.

Nếu cho rằng, tác dụng của giấm, vì tăng trong tất cả thời gian, nên chẳng phải dụ.

Lời nầy phi lý, vì ta không nhất định nói là dùng giấm dụ cho tầm, tứ dụ cho nước, chỉ có dụng tăng, tức nói ví như giấm. Nếu trong phẩm tâm, hai pháp tầm tứ, tùy theo dụng tăng, tức nói như giấm. Vì dụng yếu bèn dụ là nước, do tầm tứ nầy tuy thể trong nhất tâm, có thể được cùng có, khi dụng riêng mà không có nhất tâm tức thô, tức tế, như tánh tham, si, dù đều hiện hành, nhưng được nói tâm là hành có tham, tùy theo phẩm tâm nào, có dụng của pháp tăng, do pháp nầy làm môn, phẩm của tâm nên chung.

Có thuyết nói: Hiện thấy pháp riêng gìn giữ, vì khiến biến đổi nối tiếp nhau của pháp riêng kia, nên thể của tâm, nối tiếp đã có thô, tế, vì thế, biết có tầm tứ duy trì riêng.

Có thuyết khác nói: Vì lập tầm tứ, vì chướng ngại định, nên nói tầm

tứ làm tâm tánh thô, tế.

Làm sao biết như thế.

Trong các Thánh giáo, chỗ nào đối với định, cũng đặt tên tâm, nghĩa là trong Khế kinh. Nói bốn tĩnh lự làm định căn bản rồi.

Lại nói bốn tĩnh lự làm học tâm tăng thượng.

Lại, Khế kinh nói: Dựa vào trụ giới tịnh, tu tập hai pháp, nghĩa là chỉ quán rồi. Lại nói: Trí giả dựa vào giới tịnh, tu tập tuệ tâm.

Lại, Khế kinh nói: Vì lìa tham dục, nên tâm được giải thoát, vì lìa vô minh, nên tuệ được giải thoát. Vì chỉ quán là đối trị gần của tầm tứ kia, nên biết đối với định, đặt tên là tâm, nghĩa là bậc Đại tiên, thấy người có hạnh quán, khi vừa muốn hướng vào trung gian tĩnh lự là bị pháp có làm chướng ngại, tìm tòi chướng nầy, biết tầm làm thể. Lại có người tu hạnh quán khi vừa muốn hướng vào tĩnh lự thứ hai, có pháp làm chướng ngại, tìm tòi chướng nầy, biết tứ làm thể. Vì đã có thể gây chướng ngại, nên biết có. Nếu nói phiền não làm chướng ngại định, thì đâu cần phải lập riêng chướng tầm tứ?

Lời nầy phi lý, vì phiền não chỉ ngăn ngại việc lìa pháp nhiễm, nên chẳng làm chướng ngại định.

Làm sao biết như thế?

Vì phiền não của địa dưới có, dù đã dứt, nhưng định của địa trên không hiện tiền, có dù chưa dứt, nhưng định bờ mé trên cũng hiện ở trước.

Lại, chỉ có phiền não làm chướng ngại định, nên chỉ chưa dứt, có thể làm chướng ngại cho việc hướng nhập địa trên. Nhưng tầm tứ v.v... chủ yếu là hiện ở trước mới gây trở ngại cho hướng nhập địa trên.

Lại Khế kinh nói: Trong tĩnh lự vắng lặng tầm tứ, lìa hỷ dứt lạc. Người đã lìa tham, khi tu các định, mới nói là vì tầm v.v... tĩnh lặng, lìa đoạn, nên biết được ngoài phiền não, có chướng ngại riêng về tầm v.v... Đối với tâm thiện nhiễm, vì bị chướng ngại khác, vì thế không nên vấn nạn: Phiền não chướng ngại định, đâu cần phải lập riêng tầm tứ làm chướng ngại.

Cho nên, nói vì lập tầm tứ, vì làm chướng định, nên nói tầm tứ làm tâm tánh thô, tế, về lý, khéo thành lập. Chướng thô của định, gọi là tầm, chướng tế của định, nói là từ. Do đó, nên nói tánh thô của tâm, gọi là tầm, tánh tế của tâm, gọi là từ, cũng không có lỗi. Chẳng phải ở trong tai hại lỗi lầm của định địa trên, lại có danh tưởng thô, tế như đây, nên định của địa trên, được mang tên nhất vị. Do đó, người kia không có tĩnh lự trung gian,

chẳng phải các địa trên, như sơ tĩnh lự, ở trong một địa có trừ dần chướng, được dần định vượt hơn có thể lập trung gian.

Vì sao không nói tự tướng của tầm tứ như nói: Thọ v.v... đều có tướng riêng ư?

Vì nói các pháp tướng có nhiều môn, nghĩa là trong Thánh giáo có căn cứ tự tánh, nói tướng các pháp. Hoặc căn cứ nhân quả tương ưng, công dụng và sở duyên v.v... Vả lại như nói: Thế nào là giới địa? Nghĩa là tánh, mạnh mẽ. Thế nào là bất thiện? Nghĩa là tương ưng với không hổ, không thẹn. Thế nào là Tam-ma-địa? Nghĩa là một tánh cảnh của tâm. Thế nào là xúc? Nghĩa là ba hòa hợp. Thế nào là nhãn căn? Nghĩa là đối tượng nương tựa của nhãn thức. Thế nào là pháp trí? Nghĩa là các hành lệ thuộc cõi Dục, hoặc nhân của hành kia, hoặc diệt của hành kia, hoặc đạo đoạn kia, các trí vô lậu, các môn như thế v.v... nói tướng các pháp, đều không trái với chánh lý. Cho nên, không nên vấn nạn đồng với thọ v.v... Tánh tướng các pháp thật rất khó biết. Trong nói về tĩnh lự, sẽ lại phân biệt.

Như thế đã nói về tướng riêng của tầm tứ. Mạn, kiêu khác nhau: Mạn, nghĩa là tánh tự cao của tâm đối với người khác, so lường hơn, kém loại đức của mình, của người hoặc thật, không thật, tâm tự đề cao, ỷ thị, khinh miệt người khác, nên gọi là mạn.

Kiêu, nghĩa là đắm nhiễm tự pháp làm đầu, khiến tâm kiêu ngạo, không có tánh đoái tưởng, ở trong pháp dũng cảm, mạnh mẽ, của cải, địa vị, giới, tuệ, dòng họ v.v... của mình, trước khởi mê đắm, tâm sinh ngạo mạn, đối với các thiện, vốn không quan tâm đến, nên gọi là kiêu, các thiện, vốn không được chiếu cố: nghĩa là do tâm ngạo mạn, đối với các nghiệp thiện, không ưa tu tập, đây là tướng khác nhau giữa mạn, và kiêu.

Như thế, đã nói các phẩm loại tướng tâm, tâm sở sai khác không đồng, câu sinh quyết định. Nhưng tâm, tâm sở trong Khế kinh, tùy theo nghĩa, kiến lập các thứ danh tướng. Nay, sẽ nói về sự khác nhau của danh, nghĩa nầy. Tụng nói:

Tâm, ý, thức một thể
Tâm, tâm sở có nương
Có duyên, có hành tướng
Nghĩa tương ưng có năm.

Luận nói: Ba thứ tâm ý, thức, thể dù là một, mà nghĩa loại được giáo huấn v.v... có khác, nghĩa là vì tập khởi, nên gọi là tâm, vì tư duy, so lường nên gọi là ý, vì phân biệt rõ nên gọi là thức, hoặc vì các thứ nghĩa, nên gọi là Tâm, tức tâm nầy được pháp khác làm chỗ nương dựa, gọi là ý, tạo chủ

thể y chỉ, nên gọi là Thức, hoặc giới, xứ, uẩn, lập ra khác nhau, hoặc lại tăng trưởng nghiệp nối tiếp nhau, sinh hạt giống khác nhau, vì môn nghĩa của loại như thế v.v... có khác, nên được giải thích bằng ba thứ tâm, ý, thức, nghĩa khác mà thể là một, các tâm, tâm sở được gọi có hành tướng chỗ dựa, sở duyên tương ưng cũng như thế, danh nghĩa dù khác, mà thể là một, nghĩa là tâm, tâm sở, dùng sáu xứ nội làm chỗ dựa, nên gọi là có chỗ dựa, dùng cảnh, sắc v.v... làm sở duyên, nên gọi là có sở duyên, tức ở trong tướng phẩm loại của cảnh nơi sở duyên, vì có nghĩa chủ thể nhận lấy, nên gọi có hành tướng, bình đẳng, cùng lúc hợp với tâm khác, gọi là tương ưng.

Thế nào là bình đẳng?

Vì năm nghĩa v.v... nghĩa là tâm, tâm sở có năm nghĩa bình đẳng, nên nói tương ưng. Các sự khi hành tướng nơi sở duyên, chỗ dựa đều bình đẳng. Sự bình đẳng, nghĩa là trong một tương ưng, như thể của tâm là một, các pháp tâm sở đều cũng như thế.

Có phải Thí dụ nói: Chỉ có tâm, không có tâm sở khác, tâm, tưởng đều cùng lúc, vì hành tướng khác nhau không thể được. Vì sao? Vì hành, tướng chỉ có ở tưởng, còn ở trong thức thì không có. Tìm tòi sâu xa, chỉ nghe hai danh ngôn khác nhau nầy, không hề có sự khác nhau về nghĩa thể có thể biết. Lại, do chỉ giáo chứng minh không có tâm sở, như Đức Thế Tôn bảo A-nan: Nếu không có thức vào thai mẹ, cho đến nói rộng, lại nói: Hoặc tâm, hoặc ý, hoặc thức lưu chuyển suốt đêm dài đọa vào địa ngục, cho đến sinh lên cõi trời. Lại, nói: Sĩ phu tức là sáu giới, cái gọi là giới địa, cho đến giới thức. Lại nói: Nay ta không thấy một pháp nào hồi chuyển nhanh chóng cũng như tâm. Lại nói: Nay, ta không nhận thấy một pháp nào, nếu không tu tập thì sẽ không điều phục, mềm mỏng, không có khả năng chịu đựng như tâm. Lại, như trong Già-tha của Khế kinh nói:

Tâm đi xa, đi riêng
Không thân, ngủ trong hang
Điều phục, khó điều phục
Ta nói: Bà-la-môn.

Các kinh này v.v... đều ngăn dứt tâm sở. Lại, tâm sở, thường xảy ra tranh luận, nên biết ngoài tâm, không có tự thể riêng, nghĩa là luận giả chấp có tâm sở riêng, đối với tâm sở, xảy ra nhiều tranh luận, hoặc nói có ba pháp đại địa, hoặc nói có bốn, hoặc nói có mười, hoặc nói mười bốn, nên chỉ có thức tùy theo phần vị mà truyền đi. Nói có nhiều thứ tâm, tâm sở khác nhau, như nước mía ngọt, như người ca hát nên không có tự thể riêng như thọ v.v... có thể được. Pháp tâm tâm sở chuyển biến một cảnh chung,

phần vị sinh, trụ, diệt v.v... là đồng loại tánh thiện, bất thiện v.v... không khác, với thể, tướng khác nhau, thật khó biết rõ, chẳng phải các trí kém mà có thể sinh thắng giải, nên Khế kinh nói: Pháp tâm, tâm sở lần lượt tương ưng: hoặc thọ, hoặc tưởng, hoặc tư, hoặc thức, các pháp như thế v.v... hòa hợp xen lẫn, không rời, không thể lập ra tướng khác nhau, nên phải đối với pháp nầy, phát khởi chánh cần, cầu sinh thắng giải, hiểu rõ tướng khác nhau.

Trong các Khế kinh, chỗ nào cũng có nói có thọ, tưởng, tư v.v... vì thức cùng sinh, nên không thể do có được một loại tướng riêng bèn bác bỏ chung tất cả chân lý Thánh giáo. Mặc dù Nhân giả đối với sự khác nhau của tưởng, thức nầy, hoặc được, không được, nhưng tưởng kia lìa nhau ở thể của thức, quyết định có riêng, ta đối với hai tướng khác nhau nầy chứng đắc rõ ràng, nghĩa là nếu ở trong các cảnh giới kia, phân biệt rõ chung thể đó, gọi là thức, nhận lấy riêng nhân, tướng, lập ra danh tưởng.

Lại, làm sao biết được hai danh tướng nầy cùng khởi? Chẳng phải đối với cảnh giới, thấu đạt chung thức thể vô gián diệt rồi, nhận lấy riêng danh tướng, mà đặt ra thức sinh, tức gọi là tưởng. Do A-cấp-ma và Chánh lý. A-cấp-ma nghĩa là trong Khế kinh, trước nói thức rồi, sau, vì nói thọ, tưởng, tư cùng sinh, nên nói chánh lý, nghĩa là ở trong sắc mà nhãn thức đã hiểu rõ, nhận lấy tưởng danh, tưởng. Nếu ở vào thời gian sau, tưởng mới khởi, thì sắc trước đã diệt, làm sao lúc này có tướng, có thể nhận lấy? Phẩm Biện bản sự đã ngăn dứt nhãn thức duyên nơi cảnh quá khứ. Nếu nói ý thức, chủ thể nhận lấy tướng kia thì về lý cũng không đúng, vì kinh nói: Vì xúc nhãn đã sinh ra tưởng. Nên nếu cho tưởng nầy như nói hành vi gần của ý, điều nầy cũng phi lý, vì ý thức không từ xúc sinh, cũng như nhãn thức chẳng phải có các thức được sinh, do ba hòa hợp, sao có thể nói thức từ xúc khởi, nếu người kia lại chấp: Từ sau ý thức, mới sinh địa ý, chủ thể nhận lấy tướng, tưởng. Tưởng nầy chẳng phải do nhãn thức vô gián sinh ra, ấy là trái với lời đã nói như hành vi gần của ý. Lại, từ xúc thân, sinh ra thân thọ. Nếu đồng với tưởng kia, không hiện đang nhận lấy cảnh mà thân đã nhận lấy, làm sao tùy theo nhận lãnh thân rõ ràng hiện tiền, xúc thuận với khổ v.v... không nên thừa nhận tướng sinh rõ ràng của cảnh nơi đối tượng xúc quá khứ.

Lại, sinh theo thứ lớp, về lý không thành, nghĩa là kinh đã nói: Xúc nhãn đã sinh thọ, tưởng và tư ba, pháp tâm sở, nhãn thức vô gián, cái gì quyết định sinh trước? Người kia thừa nhận ba pháp nầy là vì sự khác nhau của thức, nên thức không thể nhiều thể cùng sinh, nhất định theo thứ lớp

sinh, vì không có chứng nhân nên nói ba pháp, pháp nào khởi trước nhất? Mặc dù dẫn chỉ giáo để làm chứng chỉ có tâm, mà ở trong nghĩa không chứng minh công sức. Thức các xứ có công năng vượt hơn, chẳng phải các tâm sở, cho nên nói nghiêng một bên.

Lại, các tâm sở đều dựa vào tâm, chỉ nói đối tượng nương tựa, chủ thể nương tựa đã rõ rệt. Lại, khi tâm, tâm sở, tùy theo xứ sở, tùy theo vào thời gian, công dụng có tăng, giảm. Căn cứ ở tăng nghĩa là thuyết, hoặc có phẩm tâm, dụng thức tăng mạnh, hoặc thọ, hoặc tưởng, hoặc lại tư v.v... tùy theo dụng của mỗi pháp, với phần vị tăng mạnh, dùng phần vị nầy làm môn, nêu chung phẩm tâm, nên chỉ nói thức không trở ngại có khác. Nói tâm vận hành riêng, là vì ngăn dứt tâm đều khởi, không ngăn dứt tâm sở, như nói: Vì người đi một mình. Nên kinh đã dẫn không chứng minh công sức. Nói vì ở tâm sở có nhiều tranh luận, nên biết ngoài tâm, không có tự "thể" riêng, điều nầy cũng không đúng, vì đều tin có "thể" nghĩa là căn cứ ở lý giáo, các đại luận sư đều tin rời ngoài tâm, có tâm sở riêng, chỉ ở trong số nhiều, ít tăng, giảm vì kinh không nói nhất định, nên khởi tranh luận.

Nếu chấp thọ v.v... là sự khác nhau của tâm, làm sao tức tâm có thể gọi là tâm sở. Căn cứ ở định lý nào để nói thức là tâm? Lại, vì sao tức gọi là tâm sở? Nếu cho thể của các thức tức là tâm, thì các pháp như thọ v.v... là thể loại của tâm, vì trong trạng thái nối tiếp nhau của tâm, có pháp nầy, nên gọi là tâm sở, vì sao không nói các sắc được tạo, tức là sự khác nhau thể loại của đại chủng, tức ở trong phần vị nối tiếp nhau của địa v.v... Vì có pháp nầy nên gọi là được tạo: pháp nầy đã không đúng, thì pháp kia làm sao như thế?

Vì ngoài đại chủng, có riêng chỗ tạo, mà trong phần nói về Bản sự đã thành lập rộng. Nếu vấn nạn vì sao biết được pháp tâm sở quyết định lìa tâm, có tự thể riêng thì vì do A-cấp-ma và Chánh lý. A-cấp-ma, như Khế kinh nói: Mắt, sắc làm duyên, sinh ra nhãn thức, xúc ba hòa hợp cùng sinh tâm sở: Thọ, tưởng, tư v.v... các pháp như thế là chủng loại tâm, nương dựa ở tâm, vì lệ thuộc tâm, nên gọi là tâm sở.

Nói cùng sinh ở đây, không nói vô gián, vì chỉ biểu thị tâm sở đồng thời mà sinh trong nhân Câu hữu sẽ lại thành lập. Lại, không chấp nhận có "thể" của tâm câu sinh, nên biết chỉ nói tâm sở cùng khởi.

Nếu cho rằng, như kinh trước đã dẫn nói: Pháp tâm, tâm sở lần lượt tương ưng, hoặc thọ, hoặc tưởng, hoặc tư, hoặc thức. Các pháp như thế, lẫn lộn nhau không rời, không thể lập ra tướng khác nhau là ý kinh nầy chỉ rõ tâm sở và tâm, thể của chúng không khác. Điều nầy cũng phi lý, vì ba thứ

thọ, thức, noãn cũng đồng với thuyết nầy, lẽ ra không có "thể" riêng, không thể nói, noãn và thức, thể của chúng không khác nhau. Lại, nói lẫn lộn, là chứng tỏ có "thể" riêng chẳng phải không có thể riêng mà có thể lẫn lộn. Nếu chỉ có thức, thức trước diệt rồi, thức sau mới sinh, làm sao có thể nói pháp như thế v.v... lẫn lộn không lìa?

Nếu nói do thọ, tưởng, tư thức nầy vì vô gián sinh, nên gọi lẫn lộn thì sao? Điều nầy cũng không đúng, vì về lý không thành, vì thuyết của Khế kinh khác nói câu sinh. Hoặc thức vô gián có pháp nầy sinh, chấp nhận có thể nói lẫn lộn không rời? Chẳng phải vô gián thức có ba thứ như thọ v.v... cùng thời mà khởi, sao có thể nói thọ, tưởng, tư v.v... lẫn lộn với thức?! Nên lối chấp của thuyết kia trái với lý, giáo.

Lại, Khế kinh nói: Người tu hạnh quán, được trí tha tâm, có thể biết tâm người khác và pháp tâm sở, mà ghi nhận lời nói riêng: Ý ông như thế, ý ông thế nầy! Ông có tầm nầy, ông có từ nầy, cho đến nói rộng, không nên tức tâm, gọi là tâm sở, như trước đã nói.

Do các loại nầy, các A-cấp-ma chứng biết ngoài tâm, có tâm sở riêng. Do chánh lý: như trước đã nói: Nghĩa là ở trong sắc mà thức đã biết, nhận lấy tướng, danh, tưởng. Nếu về sau, tưởng mới khởi, sắc trước đã diệt, làm sao lúc này, lại có tướng có thể nhận lấy, cho đến nói rộng. Có chỗ khác lại nói, như Khế kinh nói:

Danh, sáng chói tất cả Không ai vượt qua danh Do một pháp danh ấy Đều thuộc hành tự tại.

Danh: tức là thọ, tưởng, hành, thức. Đã nói một pháp, nên biết chỉ có tâm không có tâm sở riêng. Lời nói nầy phi lý, vì danh như sắc, do nhiều thể thành. Như Khế kinh nói: Pháp có hai thứ, nghĩa là danh và sắc, chẳng phải một pháp của pháp tướng khác nhau đại chủng v.v... làm tánh. Danh, sắc nầy cũng nên thế.

Có chỗ khác lại nói: Nếu tâm, tâm sở, thể của chúng đều khác, thì đối với phẩm nhất tâm, lẽ ra có rất nhiều, vì dụng có thể biết rõ, nên pháp tâm sở không khác với tâm. Điều nầy cũng không đúng vì dụng có thể hiểu rõ thể chỉ một. Hiểu rõ, nghĩa là tuệ, chẳng phải tâm, tâm sở đều dùng tuệ làm thể, làm sao khiến cho pháp khác chẳng phải tánh hiểu rõ mà thành thể hiểu rõ?! Nên không có lỗi nầy.

Có chỗ khác lại nói: Chúng ta hiện thấy chỉ có một thức, vì lần lượt mà chuyển biến, nên biết lìa tâm, không có tâm sở riêng. Lời nầy cũng phi lý, vì thọ v.v... như thế, tướng của tâm rõ ràng, hiện có thể nhận lấy.

Lại tâm, tâm sở dù thể cùng sinh, nhưng công dụng của chúng chẳng

phải không có dụng trước, sau, phần vị tăng cường, thì thể mới có thể biết, như các đại chủng, tâm, tâm sở nầy lẽ ra cũng như thế. Đâu có nhân nhất định, chỉ tâm, tâm sở cùng lúc mà khởi, gọi là tương ưng, chẳng phải các đại chủng, hoặc sắc được tạo, do thể của đại chủng v.v... có tăng, không tăng.

Nếu vậy, thể của tâm sở lẽ ra cũng như thế. Không như vậy, vì thể của một tướng không có tăng. Lại, Khế kinh nói: Kiến làm căn, tín tương ưng với trí chứng, nên các đại chủng, hoặc sắc được tạo, không có nghĩa tương ưng. Nếu nói không như vậy, vì không ngăn dứt pháp khác, nên chẳng phải trong kinh kia nói các sắc pháp không có nghĩa tương ưng. Lại, cũng nói sắc có tương ưng, nghĩa là ở chỗ tranh luận, nói hai tương ưng. Lời nầy phi lý, vì có lỗi thái quá, như đối với một phần, Phật nói về sắc thì nên tất cả pháp đều lấy sắc làm thể. Nếu nói Đức Thế Tôn chỉ nói chỗ tạo của đại chủng là sắc, thì điều nầy cũng phi lý, vì không ngăn dứt pháp khác.

Nếu cho rằng, vì biến hoại nên gọi là sắc, biết nói sắc nầy để ngăn dứt pháp khác, thì cũng phi lý. Vì chỉ có nghĩa biến hoại chẳng phải nhất định biết, nên nếu cho rằng, kinh nói: Vì xúc có đối (sự xúc chạm) tay v.v... nên gọi biến hoại. Chỉ có nghĩa biến ngại, biến đổi là sắc, chẳng phải pháp khác. Lời nầy cũng phi lý, vì không quyết định, nên chẳng phải trong kinh kia nói, chỉ biến hoại là sắc, chẳng phải pháp khác. Lại, trong kinh khác cũng nói không có sắc có biến đổi, trở ngại, nghĩa là Khế kinh nói: Vì ý là đối tượng biến đổi, ngăn ngại của một pháp vừa ý, không vừa ý, nên pháp không có sắc lẽ ra cũng là sắc.

Như thế, kinh nói: Vì phân biệt rõ cảnh giới, nên gọi là thức, lẽ ra các sắc, pháp cũng lấy thức làm thể.

Nếu cho là không đúng, thì không hề nói sắc thức làm thể. Lời nói nầy không đúng, vì như tưởng, thọ v.v... nên trở thành thức, lại không ngăn chận.

Nếu cho rằng, làm sao không có pháp sở duyên, mà được nói là thức rõ cảnh ấy, lời nói nầy cũng phi lý, vì tự so lường, chỗ nào kinh nói? Không có pháp sở duyên, thì sẽ không thể hiểu rõ cảnh. Lại, chỗ nào nói sắc không có sở duyên.

Cho nên, chỉ pháp tâm, tâm sở có nghĩa tương ưng, vì đồng một sự, thời gian, hành tướng, chỗ dựa, sở duyên v.v... Trong các Khế kinh, thấy tâm, tâm sở có nghĩa như thế, chẳng phải đại chủng v.v... vì thế dụng phương, xứ của đại chủng v.v... mỗi đều khác nhau. Mặc dù vì tạm thời hòa hợp không lìa nhau, nên giả nói tương ưng, nhưng chẳng phải rốt ráo, có

nghĩa tương ưng. Chỉ có tâm, tâm sở là rốt ráo tương ưng nên nói tương ưng, nghĩa khéo thành lập.

Có sư khác nói: Như trong một đồ đựng có tiếng động của lửa, lửa đánh nước sôi mạnh, nước sắc nhỏ… với bốn công dụng khác nhau, vì cùng lúc có, nên biết bốn đại chủng, thể khác lẫn lộn, nghĩa thật có nghĩa thành.

Như thế, rất nhiều pháp tâm, tâm sở lần lượt giúp nhau, dù cùng lúc tương tự chỗ dựa, sở duyên, mà thể dụng của chúng đều khác nhau, vì không có tạp, loạn, nên biết có tự "thể" riêng, như diệu chỉ của luận nầy, các bộ cực thành, đều đã tìm tòi chung, chỉ có luận về tâm, nên nghĩa có riêng tâm, tâm sở được thành lập.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 12

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 4)

Trong pháp Vô sắc, đã nói tâm, tâm sở. Nay kế sẽ nói về tâm bất tương hành. Tụng nói:

Tâm bất tương ưng hành Đắc, phi đắc, đồng phần Hai định Vô tưởng, Mạng Tướng, danh, thân các loại.

Luận nói: Thảy (đẳng) đồng nhận lấy cú thân, văn thân và tánh hòa hợp. Loại: chỉ rõ pháp đã tính lường khác, tức chủng loại trước, nghĩa là có tính lường, lìa đắc v.v... có tánh đắc v.v... của uẩn.

Các pháp như thế, vì không tương ưng với tâm, nên nói là tâm bất tương ưng hành, chẳng phải như tâm sở tương ưng với một tâm chung chỗ dựa, sở duyên mà khởi.

Nói là tâm: Vì biểu thị đắc v.v... đã nói trong đây, là chủng loại tâm, các pháp tâm sở, chỗ dựa, sở duyên đều đồng với tâm, cũng chủng loại tâm, vì phân biệt pháp tương ưng kia, nên nói bất tương ưng. Các pháp vô vi, cũng là chủng loại tâm, vì không có chỗ dựa, sở duyên, nên cũng là bất tương ưng. Vì muốn phân biệt tâm sở kia, nên lại nói hành. Đây đã nêu chung, lại nên giải thích riêng, ở trong đó, lại nói tướng đắc, phi đắc. Tụng nói:

Đắc, là được thành tựu Phi đắc trái với đắc Đắc, phi đắc chỉ đối Tự nối tiếp hai diệt.

Luận nói: Đắc là được thành tựu, nghĩa dù là một, mà môn nương tựa khác, nói danh khác nhau. Đắc có hai thứ, nghĩa là trước chưa đắc và trước đã đắc, trước chưa đắc mà đắc, gọi là được. Trước đã đắc mà đắc, gọi là thành tựu, nên biết phi đắc trái với đắc nầy, nghĩa là trước chưa đắc và đắc rồi mất. Chưa đắc phi đắc, gọi là không được.

Đã mất phi đắc, gọi là không thành tựu, nên nói là tánh phàm phu, gọi là không được pháp Thánh.

Ở trong pháp nào có đắc, phi đắc?

Vả lại, trong hữu vi, đối với tự nối tiếp nhau, có đắc, phi đắc, chẳng phải nối tiếp nhau của người khác và chẳng phải nối tiếp nhau.

Nếu uẩn rơi trong tự nối tiếp nhau, có thể có thành tựu, không thành tựu, nên uẩn nối tiếp nhau của người khác và uẩn phi tình, tất nhiên không thành tựu, bất thành tựu. Trong pháp vô vi, chỉ đối với hai diệt, có đắc, phi đắc, tất cả hữu tình đều thành tựu phi trạch diệt.

Phi trạch diệt nên: Trong đối pháp, có nói như thế nầy: Ai thành pháp vô lậu? Nghĩa là tất cả hữu tình, trừ bậc Thánh bị ràng buộc đủ (cụ phược) ở sơ sát-na và tất cả phàm phu đủ ràng buộc khác, các hữu tình khác, đều thành trạch diệt, quyết định không có thành tựu hư không, vì ở hư không không có đắc, nên cũng đều thành tựu, vì không có phi đắc.

Nếu pháp có đắc, cũng có phi đắc, nếu pháp không có đắc, cũng không có phi đắc, lý ấy quyết định. Vì căn cứ vào đắc nầy, nên nói lời như vậy: Sắc uẩn, hành uẩn, một chủ thể đắc, đối tượng đắc, uẩn, hành uẩn khác, cũng nói như thế. Hữu lậu, vô lậu, một đắc, đối tượng đắc, hữu vi, vô vi, một chủ thể đắc, đối tượng đắc. Các loại như thế v.v... nên tư duy như lý.

Trong đây, Kinh chủ đặt ra câu hỏi như thế nầy: Vì sao biết có vật thể riêng gọi là đắc? Nên đáp với Kinh chủ: Vì Khế kinh nói, như trong Khế kinh đức Bạc-già-phạm nói: Nên biết Bổ-đặc-già-la như thế, thành tựu pháp thiện, pháp bất thiện.

Nếu cho rằng kinh nói có vua Chuyển luân thành tựu bảy báu thì sẽ có lỗi thái quá!

Vấn nạn nầy không, đúng vì vua đối với bảy báu, được tự tại vô ngại, gọi là thành tựu.

Nếu cho rằng kinh khác nói: Thành tựu lẽ ra cũng như thế, lời nầy cũng không đúng, vì hiện tại, nghĩa là chỉ ở hiện tại, có sức tự tại, vì chẳng phải quá khứ, vị lai, nghĩa là vua Chuyển luân có sức tự tại đối với bảy báu hiện hữu, vì quả tăng thượng, vì thường hiện tiền, tùy ý thích mà chuyển, có thể gọi là thành tựu, pháp thiện, bất thiện, thì không quyết định.

Vả lại, như pháp thiện lúc hiện ở trước, Bổ-đặc-già-la đối với pháp thiện hiện tại, có thể nói thành tựu, đối với pháp bất thiện quá khứ, vị lai, nên lại phải chỉ bày.

Nếu không có đắc hiện tại, thì sẽ do pháp riêng nào nói là tự tại?

Pháp bất thiện hiện tiền, chiêu lấy thiện cũng như vậy, huống chi chấp quá khứ, vị lai hoàn toàn không có tự thể, thì đối với tự tại nào, gọi là thành tựu?

Nếu ở vị lai, sẽ có sức năng sinh, gọi là thành tựu, lý cũng không đúng, cho nên có lỗi phi ái, nghĩa là các phàm phu ở hữu sau cùng, nhất định sinh vô lậu nên là bậc Thánh, các A-la-hán ở tâm sau cùng, quyết định không thể sinh vô lậu nữa, nên chẳng phải A-la-hán, bèn lùi lại trở thành phàm phu ở thế tục. Phiền não do nhẫn, Kiến đạo đoạn, sẽ không sinh lại, lẽ ra là quả Dự lưu. Lại, nếu thừa nhận có vật thể riêng gọi đắc, thì sẽ có phi lý gì?

Phi lý như thế, nghĩa là đắc, đối tượng chấp, không có tự "thể" có thể biết, như sắc, thanh v.v... hoặc tham, giận v.v... không có tác dụng có thể biết, vì như mắt, tai v.v... nên không có chấp nhận có vật thể riêng gọi là đắc, chấp có vật thể riêng, đây là phi lý, đắc nầy nhất định không như vậy, vì chẳng phải phi lý. Do đã thừa nhận đắc là pháp đã được, vì không mất nhân. Lại, vì biết đắc nầy lệ thuộc ở cờ nêu trí kia, nên từ đắc nầy lại có dụng lớn nào có thể vượt qua đắc nầy, mà nói đắc nầy là không có.

Nếu vậy, thì đâu dùng chấp đắc nầy làm gì, chỉ vì trong đối tượng nương tựa đã có các hạt giống chưa nhổ, chưa hao tổn, tăng trưởng tự tại. Với địa vị như thế, đặt tên thành tựu. Do thành tựu nầy, không mất các pháp đã được, cũng vì đắc nầy thuộc về cờ nêu của trí kia.

Đây lại là thế nào?

Vả lại, các pháp thiện lược có hai thứ:

1. Không do công sức tu đắc.

2. Phải do công sức tu đắc.

Tức gọi sinh đắc và gia hạnh đắc. Không do công sức mà tu đắc, nếu trong chỗ dựa, chứng tử chưa bị tổn hại, gọi là thành tựu, nếu hạt giống trong chỗ dựa đã bị hao tổn, thì gọi là không thành tựu, nghĩa là đoạn thiện, do sức tà kiến gây tổn hại hạt giống thiện căn trong chỗ dựa bị tổn hại, nên biết gọi đoạn, chẳng phải hạt giống thiện căn trong đối tượng nương tựa, rốt ráo bị hại, gọi là đoạn. Phải do công sức mà tu đắc, nghĩa là nếu trong chỗ dựa, pháp kia đã khởi, sinh công sức của pháp kia tự tại không có tổn hại, gọi là thành tựu, trái với thành tựu, gọi là không thành tựu. Bất thiện, vô ký, do đạo đối trị, đoạn phục hạt giống, hoặc không có công sức có thể sinh hiện hành, gọi là không thành tựu, trái với không thành tựu, gọi là thành tựu, nên chấp là đắc ấy, bèn vô dụng!

Các thứ chấp điên đảo như thế, chỉ có lời nói giả dối mà không có nghĩa thật.

Vả lại, chấp pháp nào, gọi là hạt giống?

Nghĩa là danh và sắc, đối với sinh tự quả có công năng lần lượt gần

gũi, công năng nầy do sự nối tiếp nhau, chuyển biến khác nhau.

Danh, sắc là gì? Nghĩa là tức năm uẩn.

Chấp năm uẩn nầy làm tánh hạt giống như thế nào?

Công năng làm sinh nhân cho các pháp thiện v.v... làm chung, làm riêng, làm chủng loại của chính nó.

Vả lại, chấp của ông lẽ ra chỉ ngần ấy. Nếu nói là hạt giống chung, thì thể lẽ ra giả, giả làm nhân của thật, không hợp với chánh lý. Nếu nói là khác, làm sao có thể chấp hạt giống sắc vô ký, làm sinh nhân của các pháp thiện, bất thiện. Nếu chủng loại của chính nó là pháp thiện vô gián thì pháp bất thiện sinh trở nên trái nhau, lấy gì làm hạt giống? Ái của trời chẳng phải là tánh hạt giống giải của ông. Vì sự khác nhau của tư, câu sinh với tâm trước, nên công năng của tâm sau khởi khác nhau, tức công năng khác nhau trên tâm sau, được gọi là chủng tử.

Do sự khác nhau chuyển biến nối tiếp nhau nầy, quả vị lai sẽ sinh trong đây, ý nói trong tâm bất thiện, có thiện đã dẫn lần lượt công năng khác nhau dùng làm hạt giống. Từ đây pháp thiện vô gián được sinh: hoặc bất thiện trong tâm thiện đã dẫn lần lượt công năng khác nhau gần, dùng làm hạt giống, từ đây pháp bất thiện vô gián sinh. Nay, ông chấp hạt giống khác nhau của công năng với tâm thiện, bất thiện kia, là có tự thể riêng, hay không có tự "thể" riêng? Hạt giống nầy không có tự "thể" riêng.

Há thừa nhận thiện là chủng tử của bất thiện, và thừa nhận bất thiện làm hạt giống của thiện ư?

Cái gì có tâm? Chấp nhiệt ấm với lửa không có tự "thể" riêng mà lại chấp: Chỉ ấm có thể đốt, lửa không thể đốt, làm sao có thể chiêu cảm các quả dị thục của Na-lạc-ca v.v... an trí trong tâm bất thiện, có thể chiêu cảm dị thục khả ái, tư duy thiện khác nhau, đã dẫn hạt giống khác nhau của công năng. Lại làm sao chiêu cảm các quả dị thục Mạt- nô-sa v.v... An trí trong tâm thiện tịnh, có thể chiêu cảm dị thục phi ái, với sự khác nhau của tư duy ác, đã dẫn hạt giống khác nhau của công năng: Các tâm bất thiện đối với chiêu cảm các quả dị thục đáng yêu, vì không có khả năng chịu đựng các tâm thiện tịnh không có khả năng chịu đựng chiêu cảm các quả phi ái dị thục, làm sao nói hai công năng chiêu cảm hai quả?

Như thế là chê bai trí lực xứ, phi xứ trong mười lực mà Chư Phật, Đức Thế Tôn đã được.

Lại, lẽ ra phải thừa nhận hạt giống khác nhau của công năng mà tư duy khác nhau đã dẫn, vì đồng một quả với tâm, nên trong tâm vô lậu, cũng có công năng khác nhau hữu lậu, thì tâm vô lậu lẽ ra cũng có thể chiêu cảm

quả của ba hữu. Trong tâm vô lậu cũng thừa nhận vì an trí hạt giống phiền não, nên tâm vô lậu lẽ ra cũng có công năng tạo ra sinh nhân phiền não. Hoặc là hoặc do Tu đạo đoạn trong thân bậc Thánh, nên không có hạt giống, tự nhiên mà sinh: trong tâm phiền não cũng thừa nhận an trí hạt giống vô lậu, thì tâm phiền não lẽ ra cũng có công năng tạo ra sinh nhân vô lậu. Hoặc trong thân bậc Thánh, sau tâm phiền não khởi vô lậu, nên không có hạt giống sinh. Hoặc lẽ ra bấy giờ gọi sơ vô lậu. Lại, quả A-la-hán có họ pháp thoái: Hoặc có thối lui, khởi các phiền não, nên tức trong tâm Vô Học A-la-hán, lẽ ra có chủng tử phiền não của ba cõi, có thoái lui khởi phiền não, về sau, sẽ nói rộng. Lại, chưa hề thấy tánh của pháp chủng loại khác có khác nhau, mà không có tự "thể" riêng, nên lối chấp của người kia rất là mê lầm. Lại, trước kia đã khởi tư duy khác nhau, với tâm sai khác của công năng sau, làm sao tạo ra nhân quả, lại là nghĩa tương ưng lẫn nhau. Đây là đối tượng nghi nào? Pháp nhân quả như thế, phải có sự khác nhau của tư duy trước, nên mới có công năng khác nhau của tâm sau sinh. Nếu không có tư duy khác nhau trước, thì công năng khác nhau của tâm sau sẽ không khởi. Cho nên, hai đắc nầy có nhân, quả lại tương ưng lẫn nhau. Nêu khi có tư duy, ít có đối tượng khởi, thì có thể có nghĩa nầy, nhưng lúc có tư duy, đều không có đối tượng khởi, vì vị lai không có, nên tư duy trước, tâm sau có, không chẳng đều, sao có thể nói là tương ưng của nhân quả?

Nghĩa như thế v.v... nói trong quá khứ, vị lai, sẽ lại tư duy lựa chọn. Nhưng thuyết kia nói chẳng phải hạt giống thiện căn trong chỗ dựa, rốt ráo bị hại, gọi là đoạn.

Vì sao chỉ nói chẳng phải là hại rốt ráo?

Ở đây, chỉ nên nói rốt ráo không hại, vì vốn không có hạt giống. Lại, thuyết kia nói, trái hại Khế kinh, vì Khế kinh nói: Rốt ráo đoạn. Như Đức Thế Tôn nói: Nên biết, Bổ-đặc-già-la như thế, pháp thiện ẩn mất, pháp ác xuất hiện, có khi tùy theo hiện hành: Thiện căn chưa đoạn, vì chưa đoạn, nên từ thiện căn nầy, cũng có thể khởi nghĩa thiện căn khác. Thiện căn đó, vào thời gian sau, tất cả đều đoạn.

Tất cả thiện căn yếu kém đã có đều dứt là sao?

Vì chẳng phải rốt ráo hại, nên người kia chỉ nên do tự phân biệt bị yêu quái mê hoặc, mà nói lên lời nầy.

Lại, hạt giống thiện, nếu sức tà kiến gây hao tổn công dụng thiện kia, làm cho không nẩy mầm. Nếu chẳng phải đoạn rốt ráo, thì tà kiến nầy đã dùng gì mà không có dùng công năng nẩy mầm thiện căn. Nếu sức tà kiến không thể gây tổn hại tác dụng nẩy mầm thiện kia, thì không nên gọi là

đoạn thiện căn, vì năng sinh điều thiện.

Lại, thuyết kia nói: Phải do công sức mà tu đắc, là nếu pháp kia trong chỗ dựa đã khởi thì sinh công sức kia. Tự tại, không có hao tổn, gọi là thành tựu.

Lời nói nầy cũng phi lý, vì nghĩa sinh thiện nầy của tông kia còn không có, huống chi có pháp kia trong thân đã khởi sinh công sức kia tự tại không có tổn hại. Ở trước nói, tông kia vì vị lai không có, nên sẽ ở chỗ nào có sức tự tại, tức sinh nhân kia, về lý, vì chẳng phải có, vì thế không nên gạn hỏi, tìm kiếm nhân bất sinh khác. Đã không có sinh nhân, thử hỏi dựa vào đâu mà nói là sinh công sức kia, tự tại không có tổn hại? Do đó, đã ngăn dứt sự tính lường của phẩm loại phiền não đoạn. Nhưng thuyết kia nói: Cũng như hạt giống bị lửa đốt chuyển biến khác với trước, không sinh công dụng. Cũng thế, bậc Thánh dựa vào trong thân, không có công năng sinh hoặc, gọi phiền não đoạn: hoặc đạo thế gian đã gây tổn hại hạt giống phiền não trong chỗ dựa, cũng gọi là đoạn. Trái với đoạn trên, gọi là chưa đoạn: nay ở đây, nên nói: Dùng đạo vô lậu để dứt trừ các phiền não với đạo thế gian dứt các phiền não có gì khác nhau?

Vì cũng như hạt giống đã bị lửa đốt, nên không có tác dụng sinh. Nếu cho rằng như hạt giống chẳng phải rốt ráo bị hao tổn, khiến cho không bao giờ nẩy mầm v.v... Dùng đạo thế gian để gây hao tổn hạt giống phiền não, cũng lại như thế. Cũng có thể như quả của các hành sinh trước và sẽ có thể khởi các phiền não, sao nói như hạt giống bị hao tổn, nghĩa là không nẩy mầm. Nếu có thể nẩy mầm, thì không gọi bị hao tổn. Vì đạo thế tục dứt hoặc cũng như thế. Nếu hạt giống hoặc bị tổn hại, nên không thể sinh. Về sau, đã có thể sinh, không nên gọi hao tổn.

Nếu không gọi tổn hại, làm sao gọi là đoạn? Lại, trong nhất tâm, chủ thể đoạn, đối tượng đoạn, về lý, không nên cùng có, vì nghĩa đoạn không thành, nên người kia nói: Nghĩa là danh với sắc, đối và sinh tự quả có lần lượt công năng gần, gọi là hạt giống, về lý, không thành lập. Lại, người kia nói: Đây là do sự khác nhau chuyển biến nối tiếp.

Sao gọi chuyển biến?

Nghĩa là tánh khác trước, sau trong nối tiếp nhau.

Sao gọi nối tiếp nhau?

Nghĩa là các hành ba đời của tánh nhân quả.

Sao gọi khác nhau?

Nghĩa là có công năng của quả sinh vô gián.

Cũng thế, nhân giả: tất cả các thuyết, với ý khác, lời nói khác, đứng đầu các thuyết đó cũng khác. Do phái Thí dụ cho rằng: Không có tánh dị biệt trước, sau của trạng thái nối tiếp nhau: cũng không có các hành ba đời của nhân quả: cũng không có công năng vô gián sinh quả (như về sau sẽ nói).

Phái Thí dụ kia do ghét trái với tông nghĩa của Đối pháp, khởi các tai hại lỗi lầm ở trong Thánh giáo như chê bai, đắc ở trong Thánh giáo đã khởi rất nhiều lỗi lầm trái lý.

Cũng thế, đối với đắc, nếu thừa nhận có thật thì đối với nghĩa Thánh giáo có gì trái nhau?

Kinh chủ ở trong đó, dù tùy theo chấp của mình, thường có nói, nhưng không được hoàn thành. Chẳng hạn, chấp hạt giống, vì về lý không thành, nên hạt giống đã không có biết, đã thừa nhận đắc, là pháp đã được, vì không mất nhân. Lại, là biết lệ thuộc nầy đối với kia, vì cờ nêu của trí, nên quyết định có dụng: dụng có đã thành, biết có thể riêng nên đã thừa nhận đắc, thể, dụng cực thành.

Xứ tông nghị luận của các luận sư Đối pháp, các phái Thí dụ, giả phần nhiều ở trong đó, bày tỏ hạt giống của các pháp mà mình đã chấp, mê lầm, làm rối loạn chánh nghĩa, khiến không rõ ràng. Lại có các sư đối với hạt giống nầy, chỗ nào cũng tùy nghĩa, kiến lập tên riêng: hoặc tên tùy giới, hoặc tên huân tập: hoặc gọi công năng, hoặc gọi không mất, hoặc gọi tăng trưởng, nên trong đây ta khởi rộng quyết trạch, dẹp bỏ mọi lối chấp kia, kiến lập chánh tông.

Như thế, đã thành tánh đắc, phi đắc. Về nghĩa khác nhau nầy, nay, nên tư duy rộng. Vả lại, đắc thế nào? Tụng nói:

Pháp ba đời, đều ba
Thiện v.v.. chỉ có thuộc thiện
Lệ thuộc đắc cõi mình
Không thuộc đắc thông bốn
Phi học, Vô Học ba
Hai thứ phi sở đoạn. (không chỗ đoạn).

Luận nói: Pháp đắc ba đời đều có ba loại, nghĩa là pháp quá khứ có đắc quá khứ, có đắc vị lai, đắc hiện tại. Như thế, pháp vị lai và pháp hiện tại, đều có ba đắc. Căn cứ chấp nhận nghĩa có, lại tạo ra thuyết nầy, sự khác nhau trong đó, về sau, sẽ nói lại.

Lại, pháp thiện v.v... đắc chỉ thiện v.v... nghĩa là các pháp thiện, bất thiện và vô ký, như thứ lớp đó, có ba đắc của thiện, bất thiện, vô ký lại có

pháp lệ thuộc đắc chỉ có tự cõi, nghĩa là pháp của cõi Dục, sắc, cõi Vô sắc, như thứ lớp đó chỉ có ba đắc của cõi Dục, cõi Sắc, Vô sắc. Nếu không có pháp lệ thuộc, thì đắc sẽ đi suốt qua bốn thứ, nghĩa là pháp không lệ thuộc, căn cứ chủng loại chung, đủ bốn thứ đắc, tức lệ thuộc ba cõi, và không lệ thuộc.

Phân biệt riêng đắc của phi trạch diệt, lệ thuộc cả ba cõi. Nếu đắc của trạch diệt, thì lệ thuộc sắc, Vô sắc, và với không lệ thuộc. Đắc của đạo đế kia chỉ có không lệ thuộc. Lại nữa, nếu pháp Hữu Học, đắc chỉ Hữu Học. Nếu pháp Vô Học, đắc chỉ Vô Học. Vì thế, nên đắc của pháp học, Vô Học đều có một thứ. Loại chung đắc của pháp phi học, Vô Học có ba. Phân biệt riêng, nghĩa là toàn năm thủ uẩn và ba vô vi, gọi chung, là pháp phi học, phi Vô Học. Vả lại, năm thủ uẩn và phi trạch diệt, và trạch diệt đã chứng của phi Thánh đạo, chỉ có đắc của phi học, phi Vô Học. Nếu đạo Hữu Học chứng trạch diệt, thì đắc chỉ Hữu Học. Nếu đạo Vô Học đã chứng trạch diệt, thì đắc chỉ Vô Học.

Lại nữa, pháp, đối tượng đoạn của kiến, tu, như thứ lớp đó, có đắc do kiến, Tu đạo đoạn, và đắc của pháp chẳng phải đoạn gồm có hai thứ. Phân biệt riêng, nghĩa là các pháp vô lậu, gọi là phi sở đoạn (chẳng phải đối tượng đoạn). Nếu phi trạch diệt và trạch diệt mà phi Thánh đạo đã chứng, thì đắc chỉ một thứ, nghĩa là Tu đạo đoạn. Nếu trạch diệt do Thánh đạo đã chứng và đắc của đạo Thánh đế chỉ một thứ, nghĩa là phi sở đoạn.

Trước nói ba đời đều có ba đắc các pháp hữu vi, đều nhất định như thế ư? Không đúng thì sao? Tụng nói:

Vô ký khởi cùng đắc
Trừ hai thông biến hóa
Sắc hữu phú cũng cùng
Sắc Dục không khởi trước.

Luận nói: Đắc của vô phú vô ký chỉ cùng khởi, không có sinh trước sau, vì thế lực yếu kém, nên tất cả đắc của pháp vô phú vô ký đều nhất định như thế ư? Không như vậy thì thế nào?

Trừ nhãn, nhĩ thông và hay biến hóa. Nghĩa là tuệ của nhãn, nhĩ thông và tâm hay biến hóa, vì thế lực mạnh mẽ, vì sự khác nhau của gia hạnh đã thành xong mặc dù là gồm nhiếp tánh vô phú vô ký mà có trước, sau và cùng khởi đắc. Lại, đắc của bốn uẩn của đường oai nghi, phần nhiều là thế đoạn và sát-na đoạn, chỉ trừ Chư Phật, Bí-sô Mã Thắng và người khác khéo tập đường oai nghi. Nếu đắc của bốn uẩn của xứ công xảo, cũng phần nhiều thế đoạn và sát-na đoạn, trừ yết ma Tỳ thấp phược, Thiên thần và người

khéo tập xứ công xảo khác, chỉ có đắc pháp vô phú vô ký, chỉ cùng khởi ư? Không như vậy, thì sao? Đắc, sắc hữu phú vô ký cũng thế. Nghĩa là chỉ đắc của nghiệp thân, ngữ biểu nhiễm của sơ tĩnh lự cõi Sắc cũng như trước, chỉ có cùng khởi. Mặc dù nhiễm của phẩm trên, mà cũng vì không thể phát vô biểu, nên thế lực yếu kém. Do định nầy không có pháp đắc trước, sau. Các sắc cõi Dục cũng nhất định chỉ có đắc cùng khởi ư? Không đúng thì thế nào?

Nghĩa là đắc, sắc của thiện, bất thiện, lệ thuộc cõi Dục, không có khởi trước, chỉ có cùng sinh, và hậu khởi đắc.

Như thế là đã nói về tướng khác nhau của đắc, sự khác nhau của phi đắc, tướng của chúng thế nào? Tụng nói:

Phi đắc thuộc vô ký Đời quá, vị có ba

Ba cõi không thuộc ba Cho phi đắc Thánh đạo Gọi là tánh phàm phu Pháp đắc, chuyển địa xả.

Luận nói: Sự khác nhau của tánh: Tất cả phi đắc đều chỉ thuộc về tánh vô phú vô ký. Sự khác nhau của đời: Quá khứ, vị lai đều có ba thứ, nghĩa là pháp quá khứ và pháp vị lai, mỗi pháp đều có phi đắc của ba đời. Nếu pháp hiện tại, thì chỉ có phi đắc của quá khứ, vị lai, quyết định không có phi đắc của hiện tại, vì pháp hiện tại và không thành tựu, không cùng hiện hành.

Có thuyết nói: Phi đắc của hiện pháp, không có hiện pháp, vì trái với tánh. Sự khác nhau của giới: Pháp lệ thuộc ba cõi và pháp không lệ thuộc, đều có ba phi đắc, nghĩa là pháp lệ thuộc cõi Dục, có phi đắc của ba cõi, lệ thuộc cõi Sắc, Vô sắc và không lệ thuộc cũng vậy, nhất định không có phi đắc, là vô lậu. Vì sao? Vì thừa nhận phi đắc của Thánh đạo, nói là tánh phàm phu, như bản luận này nói: Thế nào là tánh phàm phu? Nghĩa là người không được pháp Thánh, không được là tên khác của phi đắc.

Làm sao pháp vô lậu có thể gọi tánh phàm phu không được, pháp Thánh nào gọi tánh phàm phu ư?

Vì đều không được tất cả Thánh pháp, chỉ vì không được khổ pháp trí nhẫn.

Có thuyết nói: Không được tất cả Thánh pháp.

Nếu như vậy, thì há đều là phàm phu, vì không có một và chung thành pháp các Thánh. Nếu có không được, không xen lẫn ở được, là tánh phàm phu. Nếu được xen lẫn, vì chẳng phải tánh phàm phu, nên không có lỗi.

Nếu vậy, bản luận này lẽ ra phải nói lời thuần túy. Không như vậy,

vì lời nói xen lẫn, thấy nghĩa có, như nói: Thức ăn, nước, thức ăn gió của loại nầy, mặc dù không có lời nói thuần tuý, nhưng cũng biết được thức ăn, nước, gió thuần túy kia không lẫn lộn với thứ khác.

Có thuyết nói: Không được khổ pháp trí nhẫn, nhưng chẳng phải xả sau, lại thành phàm phu, mà trước kia đã hại hẳn, vì phi đắc kia. Kinh chủ ở đây, lại nói lời nầy: Nếu chưa hề sinh sự khác nhau của phần vị nối tiếp nhau của pháp Thánh, gọi là tánh phàm phu.

Vì sao Kinh chủ lại nói lời nầy: Nghĩa là tánh phàm phu đều không có vật thật.

Nếu vậy là phần vị nối tiếp nhau nào?

Nghĩa là phần vị nối tiếp nhau của mắt, tai v.v...

Há phần vị mắt v.v... trong một sát-na, chẳng phải tánh phàm phu, mà nói sự nối tiếp nhau của mắt v.v... mới là tánh phàm phu ư?

Chẳng phải một sát-na có thể gọi nối tiếp nhau, vì sát-na, ấy là có lỗi chẳng phải thật. Tánh phàm phu nầy chẳng phải chỉ có lỗi là lời nói trái với nghĩa, cũng lại có lỗi trái với Khế kinh khác, nên Đức Thế Tôn nói: Như thế, gọi là người tùy tín hạnh, nhập chánh tánh ly sinh, siêu việt địa phàm phu. Địa phàm phu nầy, tức tánh phàm phu.

Làm sao biết được?

Vì nói được, rồi xả, không phải lúc bấy giờ, xả, phần ít các pháp mắt v.v... có thể biết từng được. Như được pháp Thánh chưa đã từng được. bậc Thánh khi đang ở địa vị Kiến đạo, là đã thành tựu tất cả phẩm loại của mắt v.v... đều như phần vị ở trước không bị thiếu giảm.

Nếu tánh phàm phu không có tự thể riêng, ấy là trái với kinh nầy.

Bấy giờ, không có riêng thể của địa vị phàm phu, có thể siêu việt.

Nếu cho rằng đường ác là địa phàm phu, thì được địa vị nhẫn rồi, lẽ ra chẳng phải phàm phu.

Nếu cho rằng khi mắt v.v... chưa được Thánh, vì lìa pháp Thánh, nên dựa vào mắt, giả lập phàm phu, danh, tưởng là tánh phàm phu, khi nhập Kiến đạo, vì siêu việt tánh phàm phu kia, nên gọi siêu việt địa phàm phu. Về lý, cũng không đúng.

Vì sao bấy giờ các pháp như mắt v.v... như vốn theo đuổi, mà có thể nói là siêu việt mắt v.v... Nếu nói như chứng quả A-la-hán, siêu việt mắt v.v... về lý cũng không đúng, vì thời gian sau, chứng đủ kết mắt v.v... được đoạn, dù thành tựu mắt v.v... mà gọi siêu việt. Nay trong địa vị phàm phu nầy, mắt v.v... như vốn ràng buộc đủ thành tựu, nên dụ không ngang bằng

nhau.

Nếu cho rằng như nói Thánh chưa lìa dục, siêu việt đường ác, về lý cũng không đúng, vì ở đường ác kia, đã được phi trạch diệt, nên Thánh chưa lìa dục, ở đường ác ấy không tạo tác, không hướng đến đến, không thực hành, có thể gọi siêu việt. Nay, vị Kiến đạo đã vượt qua mắt v.v... nào? Nếu nói phải có vật thể như bình v.v... khác với tánh bình v.v... về lý cũng không đúng, vì ngoài bình vỡ v.v... bỏ tánh bình v.v... về lý không thành. Khi tâm vô lậu khởi, mắt v.v... như xưa, mà bỏ tánh phàm phu, nên so sánh không bằng nhau. Do đó, đã ngăn dứt so sánh tánh sinh. Nếu nói tánh Bà-la-môn v.v... sao không đúng? Như Thánh, phàm phu, nhất định khác nhau, vì Bà-la-môn kia không thấy, cho là Thánh, phàm phu đều có phần ít không tạo tác, không hướng đến, tạo tác, hướng đến, nhất định khác nhau, không có phần ít trí tuệ, công xảo, ngăn dứt, khả năng chịu đựng, các sự nhất định khác nhau. Trong các chủng tánh Bà-la-môn v.v... chỉ một công năng làm, chẳng phải công năng khác tạo tác, có thể nhân đây chấp có tánh Bà-la-môn bình đẳng. Mặc dù cũng thấy có phần ít khác nhau giữa nước và biên giới v.v… nhưng không có tánh riêng. Do thừa nhận có riêng pháp của chúng đồng phần làm chỗ nương dựa khác nhau, nên không có lỗi.

Há như Thánh pháp, tức nói là tánh Thánh, thành tựu tánh nầy, nên gọi là bậc Thánh?

Cũng thế, pháp phàm phu nên là tánh phàm phu, thành tựu tánh nầy nên gọi là phàm phu.

So sánh nầy không đúng, vì pháp các bậc Thánh chỉ bậc Thánh có, có thể tức pháp Thánh, nói là tánh Thánh, các pháp phàm phu, bậc Thánh cũng có, sao có thể lập làm tánh phàm phu?

Nếu pháp phàm phu chỉ phàm phu có, khắp phàm phu thành, có thể là tánh phàm phu, thì đường ác, Vô tưởng, Bắc Câu-lô v.v... vì không khắp phàm phu, nên chẳng phải tánh phàm phu. Mạng căn v.v... khác, dù khắp phàm phu, nhưng chẳng phải chỉ phàm phu có, cũng chẳng phải tánh phàm phu. Lại, chỉ phàm phu có khắp sự nối tiếp nhau của phàm phu, trái với đắc của Thánh đạo là tánh phàm phu.

Lại, nếu có pháp tạo ra nhân sinh của thân cho các phàm phu là tánh phàm phu há là nghiệp phiền não làm nhân sinh của thân cho các phàm phu, đâu dùng tánh phàm phu?

Lời vấn nạn nầy phi lý, vì hiện thấy có pháp chờ đợi nhân khác, mới có thể tạo ra nhân của pháp khác, nên chẳng phải nghiệp phiền não đã sinh ra mắt v.v... lìa bốn đại chủng, mà có thể được sinh, nên có pháp riêng, gọi

là tánh phàm phu, tức vì siêu việt tánh phàm phu nầy, nên gọi siêu việt địa phàm phu, phải tạo ra cách giải thích nầy, mới làm tỏ thuyết Đức Thế Tôn đã nói: "Khế kinh có nghĩa thú lớn", bàng luận đã rõ. Nay lại phải tư duy phi đắc như thế, lúc nào sẽ xả, phi đắc của pháp nầy? Khi đắc pháp nầy hoặc địa chuyển đổi, bỏ phi đắc nầy, như phi đắc của pháp Thánh, được gọi tánh phàm phu. Khi khi tùy đắc pháp Thánh, bỏ phi đắc của ba cõi. Như thế người ở tâm vô lậu đầu tiên, đối với khổ pháp trí lần lượt cho đến người trụ Tam-ma-địa kim cương dụ, ở tất cả A-la-hán, như thích ứng theo, tùy theo được pháp nầy, bỏ phi đắc nầy. Như thế, cho đến người thời giải thoát của quả A-la-hán, đối với tất cả phi đắc của bất thời giải thoát A-la-hán, khi được pháp nầy, bỏ phi đắc nầy, phi đắc của pháp loại với pháp nầy, nên tư duy.

Lại, phi đắc nầy sao gọi là xả?

Nếu phi đắc được đoạn, phi đắc không được sinh. Như thế, gọi là xả ở phi đắc. Đắc và phi đắc mặc dù đều có pháp đắc khác và phi đắc, nhưng chẳng phải vô cùng.

Do thế lực đắc thành tựu bản pháp, và cùng với đắc của đắc, được thế lực của đắc, thành tựu pháp đắc, há trở thành vô cùng? Phi đắc cũng nên như lý tư duy lựa chọn. Phi đắc của phi đắc, tất nhiên không cùng sinh.

Lại khi từ địa dưới, sinh lên địa trên, tất cả phi đắc của địa dưới đều xả. Từ địa trên, sinh xuống địa dưới. So sánh với đây nên biết được do sức đối tượng nương tựa, vì chuyển phi đắc.

Như thế, đã về tướng đắc, phi đắc. Đồng phần là gì? Tụng nói: Đồng phần là hữu tình v.v..

Luận nói: Có vật thật riêng, gọi là đồng phần, nghĩa là các hữu tình lần lượt so sánh bình đẳng. Luận này nói, đây gọi chúng đồng phần. Một đường bình đẳng sinh, các loại hữu tình, tất cả thân hình, nghiệp dụng các căn và thừa uống, ăn v.v... là nhân tương tự lẫn nhau, lần lượt làm nhân ưa muốn nhau, gọi là chúng đồng phần. Như sắc tươi sạch, nghiệp, tâm, đại chủng đều là nhân của hữu tình kia, nên thân hình bình đẳng. Chẳng phải chỉ do nghiệp, mà hiện thấy thân hình, lại là quả được dẫn do nghiệp tương tự, dụng nghiệp các căn và uống, ăn bình đẳng mà có khác nhau.

Nếu cho rằng vì mãn nghiệp có khác nhau, nên dẫn nghiệp nầy khác nhau, về lý, không nên như thế. Hoặc có thân hình, chỉ do dẫn nghiệp tương tự đã khởi, vì do chúng đồng phần có khác nhau, nên nghiệp dụng đều riêng. Nếu thân hình v.v... chỉ cho nghiệp, quả tùy thuộc vào việc nghiệp dụng v.v... được hữu tình ưa thích, hoặc xả, hoặc hành, lẽ ra không được

có. Dục lạc nghiệp dụng của thân hình trong đây, vì lần lượt giống nhau, nên gọi là đồng, phần là nghĩa nhân, có vật thật riêng, vì là nhân đồng nầy, nên gọi là đồng phần.

Đồng phần như thế, Đức Thế Tôn chỉ căn cứ các hữu tình để nói, chẳng phải cỏ cây v.v... nên Khế kinh nói: Đồng phần của trời nầy, đồng phần của người nầy, cho đến nói rộng. Căn cứ ở giới, cõi, nơi sinh, thân v.v... riêng, có vô lượng thứ đồng phần của hữu tình. Lại có pháp đồng phần, nghĩa là tùy theo uẩn, xứ, giới, đồng phần của phàm phu được xả khi nhập ly sinh, đồng phần của hữu tình được xả lúc nhập Niết-bàn. Há là tánh phàm phu, tức đồng phần của phàm phu.

Đồng phần nầy không nên như thế, vì chỗ làm ra khác, nghĩa là dục lạc nghiệp dụng của thân hình hữu tình kia, nhân tương tự lẫn nhau, gọi là đồng phần. Nếu trái với thành tựu của Thánh đạo, là nhân của phàm phu, gọi là tánh phàm phu. Khi nhập ly sinh, đối với chúng đồng phần, cũng xả, cũng được, đối với tánh phàm phu, xả mà không được.

Đồng phần phi sắc làm sao biết được có dụng năng sinh, không có loại sự riêng?

Do thấy quả của sự sinh kia, biết có đồng phần phi sắc kia. Như thấy, quả mà nghiệp hiện tại đã được, biết có đời trước đã từng gây ra nghiệp. Lại, người tu hạnh quán, vì hiện chứng biết.

Sao không thừa nhận có đồng phần của vô tình?

Không nên vấn nạn như thế, vì có lỗi lớn! Ông cũng thừa nhận có cõi người trời v.v... sinh thai, noãn v.v... sao cũng không thừa nhận loại Am-la v.v… sự sinh của đậu, củ v.v...!

Lại, Phật Đức Thế Tôn không hề nói, chỉ nên tư duy lựa chọn. Vì sao Đức Thế Tôn chỉ đối với hữu tình, nói có đồng phần, chẳng đối với cỏ cây v.v...? Lại làm sao biết đồng phần như thế, có riêng vật thật? Vả lại, chúng ta trong điều nầy phải hiểu rằng: Do cỏ v.v... kia không có nghiệp dụng lần lượt lạc dục tương tự lẫn nhau, nên đối với cỏ v.v... kia không nói có riêng đồng phần. Lại, phải nhân hữu tình, cỏ v.v... mới sinh, nên chỉ ở hữu tình, nói có đồng phần. Lại, nhân nghiệp trước và sự siêng năng, mạnh mẽ ở hiện tại, nên pháp nầy được sinh. Đối với cỏ v.v... vì hai sự đều không có, nên không có đồng phần, tức do sự nầy chứng có vật thật. Lại, tượng gỗ, tơ trắng, sơn, chạm, hình vẽ v.v... và hình thật kia, dù có sắc hình, lần lượt giống nhau, mà nói một thật. Do đó, chẳng phải chỉ thấy sự tương tự của nghiệp dụng kia, tức nói là thật, phải đối với vật loại khác nhau, tương tự, mới khởi nói là thật, nên biết thật có pháp khác nhau nầy. Nói sự thật nầy,

do pháp nầy sinh. Lại vì trước nói.

Thuyết trước nói thế nào?

Nghĩa là thấy thân hình, thân hình nầy lại giống nhau. Quả được nghiệp dẫn, nghiệp dụng của các căn và uống ăn v.v... vì có khác nhau, nên là các đồng phần, lần lượt khác nhau.

Làm sao đối với nghiệp dụng của các căn kia, lại không có đồng phần, mà khởi không có thiết lập biết rõ riêng ư?

Do các đồng phần là vì tánh nhân của loại sự v.v... đồng, tức làm nhân Đồng loại, lần lượt tạo ra giác tương tự, lập ra nhân như mắt, tai v.v... do đại chủng tạo, mới thành tánh sắc. Mặc dù đại chủng không do đại chủng tạo khác, nhưng tánh sắc thành. Tánh sắc nầy nên hiển lộ thành đối tượng chấp của Thắng Luận, tổng đồng cú nghĩa, cú nghĩa đồng, dị. Nếu Thắng luận chấp hai cú nghĩa nầy, thì thể của chúng chẳng phải một, sát-na vô thường, không có đối tượng nương dựa, lần lượt khác nhau. Nếu khiến cho đồng với Thắng luận kia, cũng không có nhiều lỗi. Chẳng phải phái Thắng Luận chấp các căn như mắt v.v... có công năng vận hành sắc v.v... tức khiến cho Thích tử bỏ cái thấy như thế, tạo riêng sự hiểu biết khác, nên đối tượng vấn nạn của Thắng luận kia, là lời nói của bè phái, người cầu chánh lý, không nên lượm lặt.

Đã nói đồng phần. Vô tưởng là gì? Tụng nói:

Trong Vô tưởng Vô tưởng Tâm, tâm sở pháp diệt Dị thục ở Quảng quả.

Luận nói: Nếu sinh ở cõi Trời hữu tình Vô tưởng, thì sẽ có pháp có khả năng khiến cho tâm, tâm sở diệt, gọi là Vô tưởng, là vật có thật, có thể ngăn ngừa pháp tâm, tâm sở vị lai, khiến tạm thời không khởi, như đập đất ngăn sông. Pháp nầy hoàn toàn là định Vô tưởng đã chiêu cảm do dị thục, do Vô tưởng và sắc trong trời hữu tình Vô tưởng kia, chỉ vì định Vô tưởng được chiêu cảm dị thục, nên định nầy không có sức dẫn chúng đồng phần và mạng căn. Do chúng đồng phần và mạng căn chỉ là hữu tâm, vì quả được chiêu cảm do tĩnh lự thứ tư, nên uẩn khác của xứ tĩnh lự kia là dị thục chung, do sinh trong trời hữu tình Vô tưởng, trước nhập Vô tưởng, sau xuất Vô tưởng, vì hữu tâm trong nhiều thời gian, nhưng phần vị vô tâm vì rất xa dài, nên gọi chung là trời Vô tưởng. Hữu tình Vô tưởng cư trú ở xứ nào? Cư trú ở Quảng quả, nghĩa là trong trời Quảng quả có chỗ cao vượt hơn, như tĩnh lự trung gian, gọi trời Vô tưởng.

Trời Vô tưởng kia do duyên đẳng vô gián của nghiệp đời trước, vì duy trì cái ăn, nghĩa là do nghiệp đời trước dẫn sinh chúng đồng phần và

mạng căn v.v... do tâm sinh nối tiếp và vô gián nhập tâm quả Vô tưởng, vì dẫn dắt, giúp đỡ, nên trời Vô tưởng kia cũng có xúc quá khứ v.v..., vì giữ gìn cái ăn, nên trong phần vị vô tâm, chỉ có xúc quá khứ v.v... làm thức ăn, hiện tại đều không có, trong phần vị hữu tâm, hai thứ đều có.

Các hữu tình ở cõi trời kia, vì do tưởng khởi, nên từ xứ Vô tưởng kia mất, mất rồi, quyết định sinh ở cõi Dục, chẳng phải xứ sở khác, trước tu hạnh định, nên chiêu cảm sống lâu, vì thế lực hết, nên ở cõi Dục kia không thể lại tu định nữa, như mũi tên bắn vào hư không, lực hết liền rơi. Nếu các hữu tình được sinh về cõi Dục, thì sẽ có thọ nghiệp sau, thuận với cõi Dục, như thích hợp sinh châu Bắc Câu-lô, tất định phải có nghiệp sinh lên cõi trời.

Đã nói Vô tưởng. Hai định là gì? Nghĩa là định Vô tưởng và định Diệt tận. Định Vô tưởng ban đầu, tướng nó thế nào? Tụng nói:

Định Vô tưởng như thế Tĩnh lự sau, cầu thoát Thiện chỉ thuận sinh thọ Phi Thánh được một đời.

Luận nói: Như trước kia đã nói: Có pháp, có công năng khiến tâm, tâm sở diệt, gọi là Vô tưởng. Như thế, lại có pháp riêng, có công năng làm cho tâm, tâm sở diệt, gọi định Vô tưởng. Nói tiếng như thế: Chỉ biểu thị tâm, tâm sở của định diệt nầy, đồng với Vô tưởng. Do chánh thành xong, hoặc vì cực thành xong, nên gọi là định.

Có sư khác nói: Vì hành bình đẳng như lý, nên gọi là định, vì khiến đại chủng tâm hành bình đẳng.

Vô tưởng: Định, hoặc định Vô tưởng, gọi là định Vô tưởng. Vì tưởng nhàm chán hủy hoại, sinh định nầy, nên chẳng phải các phàm phu có thể thọ nhàm chán hư hoại, vì ham đắm thọ mà nhập định.

Định nầy ở địa nào? Là ở tĩnh lự sau, tức ở tĩnh lự thứ tư, chẳng phải tĩnh lự khác. Điều nầy không nên nói. Vì sao? Vì định nầy có thể chiêu cảm dị thục Vô tưởng.

Đã nói Vô tưởng cư trú ở trời Quảng quả, sẽ nói về Quảng quả ở tĩnh lự sau.

Chẳng lẽ ở địa khác, mà tu nhân Vô tưởng kia?

Lời vấn nạn nầy không đúng, vì chưa hề có kinh nào nói định Vô tưởng là Nhân Vô tưởng. Há không phải tụng trước nói Vô tưởng là dị thục? Và trong giải thích đó, nói là quả định Vô tưởng? Điều nầy cũng không đúng, vì chưa hề có tụng tạo ra thuyết như thế. Nay, nói mới thành.

Vì sao định nầy gọi là định phàm phu?

Vì cầu giải thoát, nên tu định nầy. Thuyết kia chấp Vô tưởng là chân giải thoát, chấp định Vô tưởng là đạo xuất ly. Vì chứng Vô tưởng mà tu định nầy. Tất cả bậc Thánh không chấp hữu lậu làm chân giải thoát và chân xuất ly, nên nói định nầy gọi là định phàm phu. Trước nói Vô tưởng là dị thục, nên thuộc tánh vô ký, không nói, tự thành. Nay định Vô tưởng hoàn toàn là thiện.

Há chẳng phải định nầy vì là nhân Dị thục, nên thuộc về tánh thiện, không nói cũng tự thành? Định nầy ở trong trời hữu tình Vô tưởng làm nhân, có công năng chiêu cảm dị thục của năm uẩn? Không như vậy, vì trong bài tụng, vẫn chưa nói. Lại, nhiễm, vô ký, ai lại có thể ngăn dứt?

Nếu vậy, trong trời hữu tình nầy, lẽ ra nói là thiện thuần túy. Không như vậy, vì lìa lời nói, thấy nghĩa có. Giải thích nầy nên căn cứ ở cách giải thích về tánh phàm phu trước. Hoặc chỉ nói thiện là đã chứng tỏ chẳng phải pháp khác. Định nầy đã là tánh của nhân Dị thục, vì thuận với thọ nào?

Chỉ thuận với sinh thọ, chẳng thuận với hiện, sau và một loại thọ không nhất định. Các sư tạo ra lối chấp định nầy, về lý, thuận với sinh thọ và thọ không nhất định. Vì sao? Vì người thành tựu định nầy, cũng chấp nhận được nhập chánh tánh ly sinh, nhập rồi, sẽ không hiện khởi định nầy. Do căn cứ ở hiện hành, nói định Vô tưởng, gọi định phàm phu, chứ chẳng phải căn cứ ở thành tựu.

Lại, thừa nhận định nầy nói chung là pháp ngoài pháp nầy mà phàm phu đã được, chẳng phải Thánh, vì các bậc Thánh đối với định Vô tưởng, như thấy hầm sâu, không ưa vào.

Trong bài tụng, vì đã nói nói cầu giải thoát, tức đủ chứng tỏ, định nầy chỉ thuộc về phàm phu. Lại, nói chẳng phải Thánh, ấy là không có công dụng.

Định nầy, lúc mới được, là được bao nhiêu đời?

Định nầy ở trong các vị, như giới biệt giải thoát, mỗi niệm được riêng, vì chưa từng được, nên khi niệm thứ nhất, chẳng phải đắc quá khứ, vì không có tâm, vì không tu vị lai, nên khi mới đắc, chỉ đắc một đời, nghĩa là đắc hiện tại. Niệm thứ hai v.v... cho đến chưa xuất cũng thành quá khứ, xuất rồi, cho đến chưa xả đến nay, chỉ thành quá khứ, như thiên nhãn, nhĩ, không có vị lai tu, chỉ gia hạnh đắc, chẳng phải lìa nhiễm đắc.

Kế là, định diệt tận, tướng nó thế nào? Bài tụng nói:

Định diệt tận cũng thế Vì Tĩnh trụ, Hữu đảnh
Thiện hai, thọ không định Thánh do gia hạnh đắc

Đắc thành Phật, không trước Vì ba mươi bốn niệm.

Luận nói: Như định Vô tưởng trước, định diệt tận cũng thế, nghĩa là như người đã lìa tham của tĩnh lự thứ ba, có pháp có thể khiến tâm, tâm sở diệt, gọi là định Vô tưởng.

Như thế người đã lìa tham của Vô sở hữu xứ, có pháp có thể khiến tâm, tâm sở diệt, gọi là định diệt tận.

Như thế, tướng khác nhau giữa hai định, nghĩa là định Vô Tưởng trước kia, vì mong cầu giải thoát, nên nhàm chán, hủy hoại tưởng, dùng tác ý tưởng xuất ly làm trước, mà được chứng nhập. Nay, định diệt tận vì cầu dừng lại tĩnh lặng, nhàm chán, hủy hoại, tán động, dùng tác ý ngừng dứt tưởng làm trước, mà được chứng nhập. Định Vô tưởng trước kia ở biên địa cõi Sắc, nay định diệt tận ở biên địa cõi Vô sắc do ở phi tưởng, phi phi tưởng xứ đã thọ sinh thân, là nghiệp trên hết, dẫn dắt, nên gọi Hữu đảnh. Hoặc bờ mé cõi Hữu, nên gọi Hữu đảnh, như bờ mé cây, gọi đảnh cây (ngọn cây).

Chỉ trong địa nầy có định diệt tận, vì sao ở địa dưới không có định nầy ư?

Vì nhàm trái tất cả tâm và tâm bờ mé đoạn, mới có thể được giải thoát vượt hơn nầy, nghĩa là do hai duyên lập ra giải thoát nầy:

1. Vì nhàm, trái tất cả tâm

2. Vì tâm bờ mé tạm thời đoạn.

Nếu ở địa dưới có định nầy, ấy là chẳng phải nhàm trái tất cả thứ tâm, vì chưa có thể chán tâm của địa trên, nên cũng không gọi là tâm bờ mé đoạn, vì tâm của địa trên cũng chưa đoạn, nên gọi phần ít chán trái các tâm, cũng lại nên gọi là tâm mé giữa đoạn. Trong ba tánh, Định diệt tận nầy đồng với trước chỉ thiện, chẳng phải nhiễm, vô ký, chẳng phải các bậc Thánh chán, sợ, phân tán, dao động, nhận lấy nhiễm, vô ký làm nơi cư trú tĩnh lặng. Định Vô tưởng trước kia, có thể thuận với sinh thọ và thọ bất định. Định diệt tận hiện nay, thuận với cả sinh thọ, sau và thọ bất định, nghĩa là căn cứ ở dị thục, có thuận với sinh thọ, hoặc thuận với thọ sau và thọ không nhất định. Hoặc hoàn toàn không thọ, nghĩa là nếu địa dưới khởi định nầy rồi, thì sẽ không sinh địa trên, liền nhập Niết-bàn. Định diệt tận nầy, có thể chiêu cảm dị thục bốn uẩn Hữu đảnh. Định Vô tưởng trước kia, chỉ phàm phu đắc, định diệt tận nầy chỉ bậc Thánh đắc, chẳng phải các phàm phu đều có thể khởi định diệt. bậc Thánh kia có tự địa, chướng ngại khởi định diệt, vì cũng chưa đoạn, nên chưa vượt qua Kiến đạo đoạn hoặc của Hữu đảnh, đối với khởi định diệt rốt ráo không có công năng, là chẳng

phải các phàm phu có thể vượt qua Kiến đạo đoạn cho nên chỉ bậc Thánh được định diệt tận.

Có sư khác nói: Vì các phàm phu sợ đoạn diệt, nên bậc Thánh ở hiện pháp nầy, nhập Thắng giải Niết-bàn, chỉ bậc Thánh đắc, chẳng phải các phàm phu.

Thuyết kia phi lý, vì ở định Vô tưởng, đồng với Niết-bàn nầy, nên tâm kia, đây đoạn, với Thắng giả Niết-bàn không có khác nhau.

Trong đây, có thuyết nói: Tâm, tâm sở thô của tĩnh lự thứ tư, cũng như có đối tượng nương tựa, nên không sợ đoạn.

Thuyết kia cũng phi lý, vì tu định Vô tưởng, vì diệt tâm, hay vì cầu giải thoát, khởi tưởng xuất ly?

Tu định Vô tưởng mà sợ diệt tâm, là không hợp với chánh lý. Đã là tưởng xuất ly, thì tu định Vô tưởng, lẽ ra cũng thắng giải Niết-bàn mà nhập. Cho nên, thuyết kia nói chẳng phải là chánh nhân. Tất cả bậc Thánh khi được Hữu đảnh, đều được như định diệt tận nầy không?

Nên nói không được, vì định nầy chẳng phải do lìa nhiễm đắc. Do gì mà được?

Do gia hạnh đắc, phải do gia hạnh, mới chứng đắc, nên như định Vô tưởng, khi mới chứng đắc, chỉ đắc hiện tại, không đắc quá khứ, không tu vị lai, phải do sức tâm, mới có thể tu, nên niệm v.v... thứ hai, cho đến chưa bỏ, cũng thành quá khứ.

Đức Thế Tôn cũng dùng gia hạnh đắc ư? Không đúng thì thế nào?

Khi thành Phật đắc gia hạnh kia, nghĩa là Đức Thế Tôn đắc khi Tận trí.

Há Tận trí, thì đến khi thành Phật, cũng không gọi đắc, huống chi định diệt tận. Vì các Bồ-tát khi trụ Tam-ma-địa Kim cương dụ, gọi đắc Tận trí. Lúc thể của đắc sinh, gọi là đắc, nên đến khi thành Phật, lẽ ra nói Tận trí, không do gia hạnh mà hiện ở trước, lúc tạm thời khởi dục lạc hiện ở trước, thì tất cả viên mãn, vì tùy theo lạc khởi, nên chẳng phải trong thân Phật đã có đắc công đức khi thành Phật.

Sao có thể nói Phật khi Tận trí đắc định diệt tận?

Vì khi Bồ-tát lìa hẳn tất cả phiền não nhiễm, nên khiến công đức trong thân Phật được khởi, nên nói công đức mà Như Lai đã có, đều lìa nhiễm đắc, nên thuyết kia nói, cũng có lỗi, tùy cơ nghi, vì họ mà giải thích thông suốt, nghĩa là đối với việc gần, mà nói tiếng xa. Hoặc khi Tam-ma-địa Kim cương dụ, tất nhiên là thành Phật, cũng gọi là thành Phật, vì trong

sát-na vô gián nhất định thành Phật.

Vả lại, việc nầy Đức Thế Tôn từng chưa khởi định diệt tận, lúc được Tận trí, làm sao được thành câu phần giải thoát viên mãn tối thượng?

Vì lìa hẳn chướng ngại định, vì xả không thành tựu, nên đối với khởi định diệt được tự tại. Như người đã khởi, thành câu giải thoát.

Sư phương Tây nói: Học vị Bồ-tát, trước khởi định nầy, sau đắc Bồ-đề. Sư Tỳ-bà-sa nước Ca-thấp-di-la nói: Chẳng phải trước khởi định diệt, sau, mới sinh Tận trí.

Do đâu nước nầy biết trước chưa khởi? Sao không vấn nạn sự khởi nhân của phương Tây?

Vả lại, nước Ca-thấp-di-la ta đã nói ba mươi bốn niệm đắc Bồ- đề, nghĩa là các Bồ-tát đã quyết định trước ở vô sở hữu xứ, đã được lìa tham, mới nhập kiến đế, không còn phải dứt phiền não của địa dưới. Ba mươi bốn niệm được đại Bồ-đề. Trong Đế hiện quán, có mười sáu niệm, lìa tham Hữu đảnh, có mười tám niệm, nghĩa là dứt trừ chín phẩm phiền não của Hữu đảnh, có chín đạo Vô gián, chín đạo Giải thoát.

Như thế, mười tám cộng với trước mười sáu thành ba mươi bốn. Ở trung gian nầy, không có chấp nhận được khởi tâm không đồng loại, nên ở địa vị trước, quyết định không có chấp nhận khởi định diệt tận. Nếu ở địa vị trước, khởi định diệt tận, ấy là siêu việt tâm trông mong. Nhưng các Bồ-tát quyết định không vượt qua tâm mong cầu, nên về thật lý, Bồ-tát không vượt qua tâm trông mong, nhưng chẳng phải không siêu việt Thánh đạo vô lậu.

Nếu vậy, tâm trông mong như thế nào là không vượt qua?

Nghĩa là ta chưa được hết vĩnh viễn các lậu, sau cùng, chẳng phải giải toả kết nầy. Ngồi kết già, quyết định không vượt qua tâm trông mong như thế, chỉ lúc ngồi một mình, vì các sự rốt ráo.

Há do đó đã thành trái với siêu việt, muốn khởi tâm mong Thánh đạo vô lậu, như thế nào Bồ-tát vì dứt hết các lậu, tu chưa từng được hai đạo kiến, tu, muốn nhổ gốc rễ hoặc do Kiến đạo đoạn của Hữu đảnh và trừ kẻ thù do Tu hoặc của Hữu đảnh, lập thệ, có thời hạn, ngồi kết già, sự chưa rốt ráo, mà ở trong đó, buông bỏ sự trông mong, cần thiết là vô lậu, đạo đối trị, quý trọng vô thỉ, có thể vì lừa dối, mê hoặc loại định của thế gian, vì được cộng hữu, dễ được định diệt, cho nên cúi đầu.

Như thế, vì khéo thành ba mươi bốn niệm được Bồ-đề, nên vì chẳng phải nhân trước kia, như Khế kinh nói: Khi xuất định diệt, sẽ xúc với ba xúc, nghĩa là xúc bất động, xúc vô sở hữu và xúc vô tướng.

Cái gì? Thế nào là xúc với ba xúc nầy?

Có thuyết nói: Định diệt khởi tâm tương ưng có ba xúc: Không, vô nguyện, vô tướng, như thứ lớp ba xúc đó, lúc xuất diệt, định xúc với ba xúc.

Có sư khác nói: Xúc tương ưng với tâm của thức xứ, Không xứ, gọi xúc bất động, vì hai xúc nầy thuần túy tạo ra tưởng, thức, không, nên xúc tương ưng với tâm vô sở hữu xứ, gọi xúc Vô sở hữu, vì không có sở hữu trước. Xúc tương ưng với tâm phi tưởng, phi phi tưởng xứ, gọi xúc vô tướng.

Vì tưởng tưởng Vô tưởng không rõ ràng, nên tức do đó, nói bốn Vô sắc, gọi hữu tưởng định. Từ định diệt khởi tâm thông suốt hữu lậu, vô lậu. Lúc định diệt khởi, hoặc ngược thứ lớp, nhập các đẳng chí, hoặc ngược siêu việt, nhập các đẳng chí, chấp nhận có khởi tâm định diệt hiện ở trước.

Lại có sư khác nói rằng: Chỉ căn cứ vô lậu, vô sở hữu xứ duyên với tâm Niết-bàn, lúc khởi định diệt, nói xúc với ba xúc, vì vô lậu, nên gọi bất động, thuộc về địa Vô sở hữu xứ, nên gọi vô sở hữu duyên Niết- bàn, nên gọi là vô tướng. Dù đã nói hai định có nhiều tướng đồng, khác, mà ở trong đó, lại có đồng, khác. Tụng nói:

Hai định, nương Dục, Sắc Định diệt, khởi trong đời.

Luận nói: Nói hai định, nghĩa là định Vô tưởng và định diệt tận. Hai định nầy đều nương tựa cõi Dục, cõi Sắc, mà được hiện khởi. Nhưng ở trong đây có thuyết nói: Chỉ ở ba tĩnh lự dưới, nhập định Vô tưởng, chẳng phải ở thứ tư. Chớ cho nhân với quả rất gần sát nhau.

Có thuyết nói: Cũng ở tĩnh lự thứ tư, nhập định Vô tưởng, trừ Trời Vô tưởng, vì do sinh trời kia, thọ hưởng quả của trời kia.

Có sư khác nói: Chỉ ở cõi Dục, nhập định Vô tưởng, chẳng phải ở cõi Sắc, thuyết kia trái với văn luận, nghĩa là Bản luận này nói: Hoặc hữu là sắc hữu, đây chẳng phải năm hành, nghĩa là hữu tình sắc uẩn, hoặc sinh lên tầng trời hữu tưởng, trụ tâm không đồng loại. Nếu nhập định Vô tưởng, hoặc nhập định diệt tận, hoặc sinh lên cõi trời Vô tưởng. Đã được nhập Vô tưởng, đây nói là sắc hữu. Hữu nầy chẳng phải năm hành. Do đó chứng biết. Hai định như thế, đều dựa vào cõi Dục, cõi Sắc, mà được hiện khởi, đó gọi là tướng đồng. Nói tướng khác, nghĩa là định Vô tưởng, hai cõi Dục, và Sắc, đều được khởi đầu tiên, khởi định diệt đầu tiên chỉ ở trong người, nghĩa là định diệt tận chỉ ở trong người được đầu tiên tu khởi, chỉ ở trong người có người nói, nghĩa là người giải thích và có mạnh mẽ, tăng thịnh, sức của gia hạnh, nên có ở trong người.

Đầu tiên, tu đắc rồi. Do lùi lại làm trước, mới sinh cõi Sắc, dựa vào thân cõi Sắc, sau lại tu khởi, chẳng phải ở Vô sắc có thể nhập định diệt, vì không có đối tượng nương tựa, nên mạng căn, tất nhiên dựa vào sắc, tâm mà chuyển. Nếu người ở Vô sắc nhập định diệt, thì sắc, tâm đều không có mạng căn nên đoạn, các uẩn lần lượt nương nhau mà trụ, nên không có hữu tình nào chỉ có một uẩn. Lại, tâm, tâm sở vì không lìa nhau, nên cũng không có hữu tình nào chỉ có ba uẩn.

Nhân đâu biết được định diệt có thối lui?

Căn cứ ở nghĩa Khế kinh Ốt Đà Di, kinh nói: Nhân giả, có các Bí- sô, trước ở chỗ nầy, đủ tịnh Thi-la, đủ Tam-ma-địa, đủ Bát-la-nhã, có thể thường nhập, xuất định diệt thọ tưởng. Ở đây có việc nầy, nên biết như thật. Bí-sô kia đối với hiện pháp, hoặc ở phần vị sắp qua đời, không thể siêng tu, khiến cho hiểu đầy đủ. Từ thân nầy hủy hoại, siêu việt trời đoạn thực, tùy thọ bất cứ một thọ nào, ý thành thân trời, sinh lên cõi đó rồi, lại thường nhập, xuất định diệt thọ tưởng, cũng có việc nầy, nên biết như thật. Ý nầy trở thành thân trời. Phật nói là định diệt thọ tưởng của cõi Sắc, chỉ ở Hữu đảnh. Nếu được định nầy, tất nhiên sẽ không có thối lui, không nên được đi qua cõi Sắc thọ sinh.

Như thế, đã giải thích rộng tướng khác nhau của hai định, gồm có sáu môn, nghĩa là địa, gia hạnh, dị thục, nối tiếp nhau, thuận với thọ, khởi đầu tiên, vì có khác nhau.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 13

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 5)

Nay nên tư duy lựa chọn. Trong định diệt tận, diệt chung tất cả pháp tâm, tâm sở, vì sao chỉ nói định diệt thọ tưởng. Chán trái với hai pháp sinh định nầy, nghĩa là tưởng và thọ, có thể làm chỗ nương cho kiến, ái tạp nhiễm, nên thiên về chán trái. Hai pháp như thế, có nhiều các tai hại lỗi lầm, như trong năm uẩn đã phân biệt rộng, nên thiên về chán trái, nhập định diệt tận.

Có sư khác nói: Các pháp tương ưng, hoặc sinh, hoặc diệt, hoặc đắc, hoặc đoạn, các việc như thế đều đồng thời, nhưng người nói pháp, thuận theo phương tiện thích nghi, dùng các thứ môn khác nhau để giảng nói. A-tỳ-đạt-ma chỉ y theo chánh lý, phân biệt loại, nghĩa, tánh, tướng các pháp, phán quyết quyền, thật, ý thú của các kinh, không để cho như thuyết, chấp nhất định, chẳng phải pháp khác. Do đó nên biết, ý thú của các kinh, như nói thức định nầy thức không lìa thân, phải biết tâm sở lẽ ra cũng không lìa, như nói các ý hành diệt của định nầy, nên biết tâm trong đây cũng nên diệt, như luận ảnh nầy, kinh khác cũng có, như nói: Chư Phật chánh đẳng Bồ-đề, đều không buông lung, dùng làm căn bản. Kinh khác, Đức Phật lại bảo Tôn giả A-nan-đà: Bồ-đề vô thượng do tinh tiến đắc, như nói trí tuệ có thể trừ diệt phiền não.

Kinh khác lại nói: Tu tưởng vô thường có công năng dứt tham dục, cho đến nói rộng.

Phái Thí dụ Luận giả nói thế nầy: Trong định diệt tận chỉ diệt thọ tưởng, do định không có hữu tình vô tâm, vì định diệt, mạng chung có khác nhau.

Kinh nói: Vì nhập định diệt, thức không lìa thân. Lại nói: Vì thọ, noãn, thức, không rời nhau.

Thuyết nầy phi lý, vì tất cả tâm cùng sinh diệt với thọ, tưởng. Có chí giáo nào chứng nghĩa nầy thành?

Như khế kinh thuyết minh: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức,

xúc ba hòa hợp đều khởi thọ, tưởng, tư. Như thế, cho đến ý và pháp làm duyên sinh ra ý thức v.v... không hề có chỗ nào nói có thức thứ bảy, có thể chấp thức kia lìa thọ, tưởng sinh. Lại, trong định nầy, vì chỗ dựa diệt, nên chủ thể nương tựa cũng diệt. Chẳng phải không có tự tướng nương tha, mà các pháp tâm sở, có khả năng sinh một mình. Cho nên, trong đây các tâm, tâm sở, tất cả đều diệt. Nếu cho rằng ở đây đều nói là biểu thị nghĩa vô gián khởi như Mạn-đà-la khởi tâm ác, nên cùng lúc bị đọa lạc. Như bất tịnh cùng tu chi niệm giác. Tâm ác nầy cũng nên như thế. Về lý, tất nhiên không đúng, vì có khác nhau như Mạn-đà-la v.v...

Khế kinh nói: Về thật lý, nên biểu thị nghĩa vô gián khởi, do nghiệp phi ái với quả phi ái, vì quyết định không nên đồng thời sinh. Lại, kinh ấy nói: Vì chuyển thứ năm, nên như kinh ấy nói: vua Mạn- đà-la vì khởi tâm ác, nên cùng lúc bị đọa lạc. Đây là chỉ rõ thời gian sau, mới là nghĩa đọa lạc, chi giác, bất tịnh, vì sự khác nhau của tánh hữu lậu, vô lậu, nên khởi không đồng thời. Kinh nầy cùng nói, biểu thị đồng thời khởi, chánh lý, Thánh giáo đều không trái nhau, nên lời nói nầy đều chẳng phải vô gián khởi.

Lại chấp cùng nói, chứng tỏ vô gián khởi, có lỗi bất định, như Khế kinh nói: Lạc cùng có hỷ, cùng có hiện quán bốn đế, không thể lại chấp. Đây là đồng với kinh Mạn-đà-la nói: Lạc, hỷ vô gián, mới sinh hiện quán bốn đế.

Lại như Khế kinh thuyết minh: Có tâm tham v.v... vì cùng có với tham, nên gọi là tâm có tham. Tâm nầy không nên chấp tâm đã khởi từ vô gián tham, gọi là tâm có tham.

Như thế, bèn có lỗi thái quá, nên các thuyết nầy cùng nói, biểu thị nghĩa đồng thời. Lại, thọ, tưởng v.v... vì y chỉ tâm, nên gọi là tâm sở. Lìa chỗ dựa, thọ, tưởng v.v... nầy, lẽ ra không được sinh.

Nếu cho rằng tâm làm duyên đẳng vô gián, gọi là chỗ nương tựa thì tâm cũng dựa vào tâm, vô gián mà sinh, nên gọi là tâm sở. Lại, từ tâm sở vô gián sinh tâm, tâm sở lẽ ra cũng trở thành chỗ dựa của tánh.

Nghĩa như thế v.v... đến trong sáu nhân, sẽ lại nói rộng. Lại khế kinh nói: Khi nhập định diệt, vì các ý hành diệt, nên biết định diệt, chẳng phải chỉ diệt hai pháp thọ, tưởng nầy. Lại, sự nối tiếp của thức, chẳng phải tạm thời diệt trong định nầy, nghĩa là quyết định nên có chỗ dựa, sở duyên, hòa hợp với thức, vì lìa chỗ dựa, duyên thức bất sinh. Đã có ba hòa hợp, tất nhiên phải có xúc, đều cùng khởi với xúc, có thọ, tưởng, tư, thì trong định diệt, hai pháp thọ, tưởng lẽ ra cũng không diệt.

Nếu cho rằng như kinh thuyết minh: thọ duyên ái, nhưng A-la-hán dù có các thọ, nhưng chẳng phải duyên ái, xúc cũng nên như thế, chẳng phải tất cả xúc đều sinh thọ v.v...

Sự so sánh nầy không đúng, vì có khác nhau. Kinh tự phân biệt rằng: Nếu các thọ do xúc vô minh sinh ra, làm duyên sinh ra ái, thì các A-la-hán sẽ không có xúc vô minh, nên mặc dù có thọ, nhưng không sinh ái, vì không hề có chỗ nào phân biệt xúc sinh thọ, nên chỉ có xúc, tất nhiên sinh thọ v.v...

Có sư khác thuyết minh: Ở trong định diệt, dù có thể của thức, nhưng không có xúc, nghĩa là chưa biết ý chấp gì làm xúc, nhưng tất cả thức, tất nhiên gửi hình tích mình vào chỗ dựa, sở duyên mà khởi. Ba pháp: Chỗ dựa, duyên, thức hòa hợp, Phật nói: Là xúc, do xúc làm duyên, sinh, thọ, tưởng v.v... thừa nhận trong định diệt có ba hòa hợp nhưng nói không có xúc, chỉ có lời nói suông. Lại, trong định diệt chỉ hữu tâm, nghĩa là lẽ ra không có tư, nghĩ ngợi, do trong định diệt nói các hành ý đều diệt. Nếu tâm không có tư duy, tức không có suy nghĩ. Không có tâm suy nghĩ thì đồng với điều không thừa nhận, vì tâm có tác nghiệp, đều do tư. Tư đã chẳng phải có, thì tâm cũng nhất định không có, hữu tình vô tâm, về lý tất phải có. Vì có mạng v.v... khác với mạng chung. Sắc, tâm hữu tình, chẳng phải quyết định có, nếu tâm quyết định có, thì sắc cũng nên như thế. Sắc có lúc không có, tâm cũng nên như thế, nên có mạng, thì gọi hữu tình, nhưng mạng tất nhiên dựa vào sắc, tâm, tùy bất cứ một thú nào. Dẫn Khế kinh nói: Thức không lìa thân, đối với định không có tâm, cũng không có trái hại, vì tức ở trong thân, chỗ dựa nầy, thức tất nhiên sinh trở lại, nên nơi không lìa, nghĩa là một nối tiếp nhau trong chúng đồng phần, thức lưu chuyển nối tiếp nhau, chẳng phải rốt ráo đoạn. Ví như bệnh quỷ tạm thời không phát, do chưa trừ hẳn, vẫn gọi không lìa, dẫn thọ, noãn, thức không rời nhau để nói thì đối với định vô tâm, cũng không có trái hại, chỉ vì đối với phần ít nói lên lời nầy: Do trong Vô sắc, đều không có noãn, chẳng phải vì không có thọ, thức, nên trong định nầy không có thức, chẳng phải không có thọ, noãn. Trong cõi Vô sắc, không có tất cả sắc (sau sẽ nói rộng). Cho nên, định diệt, tất nhiên không có tâm. Nhưng tâm sau định lại được sinh tức là tâm trước định tạo ra duyên đẳng vô gián, mà dẫn dắt. Lại, trong gia hạnh, phải đợi thế đợi thế lực dẫn phát.

Thể của định diệt tận là giả hay thật?

Nên nói thể của định nầy thật chẳng phải giả, vì có thể ngăn ngại tâm, khiến không sinh. Kinh chủ ở đây, dẫn cách giải thích khác nói: Do tâm

định trước, có thể làm ngăn ngại, nghĩa là tâm định trước trái với tâm khác mà khởi. Vì tâm nầy khởi, nên chỉ khiến cho tâm khác tạm thời không chuyển. Tâm nầy có thể dẫn phát, trái với chỗ dựa của tâm, vì khiến cho nối tiếp nhau, nên chỉ không chuyển đổi phần vị, giả lập làm định, không có thật thể riêng. Tâm nầy chỉ không chuyển phần vị giả định, vì hai phần vị trước nhập, sau xuất đều không có, nên giả nói tâm nầy thuộc về hữu vi. Hoặc tức chỗ nương, do tâm định dẫn, khiến khởi như thế, giả lập làm định.

Nếu vậy, tâm sau từ đâu mà khởi?

Thuyết kia nói tâm nầy dựa vào có căn thân mà khởi. Do có căn thân với tâm lần lượt làm hạt giống.

Đâu có lý nầy! Lẽ ra tất cả thời gian, tất cả cảnh, thức cùng lúc khởi, nên nói dựa vào tâm trước, tâm sau mà khởi. Do không có duyên đẳng vô gián thứ hai, dù có cảnh giới là chỗ dựa đồng thời, nhưng không có tất cả cảnh thức cùng khởi. Nếu chấp không đợi nhân duyên của tự loại, đợi có căn thân, thức bèn khởi thì, tất cả phần vị của căn thân kia, tất cả cảnh, thức, pháp nào làm chướng ngại mà lúc khởi không cùng có

! Nghe nói có sư khác khởi kiến giải như thế nầy: Chấp có một thân với nhiều thức cùng khởi. Nay, xem Nhân giả dường như vâng mệnh của mình, nên nói lời nầy, muốn phù hợp với lối chấp của thuyết kia nếu nói như nói không đối với tâm trước, mà đối với có căn thân, thức sau khởi, nghĩa là căn cứ phần vị vô tâm, tạo ra thuyết như thế nầy: Có khi trong căn thân, có hạt giống tâm, nên chỉ từ hữu tâm kia khởi, chẳng đợi tâm trước. Trong vị hữu tâm, không từ tâm kia khởi.

Thuyết nầy cũng phi lý, vì không có nhân quả khác. Lại, phần vị hữu tâm, khi các thức khởi, chuyển biến, lại phải chờ đợi có hạt giống của căn thân. Vì sao ? Vì ở địa vị vô tâm, trong căn thân, hữu có hạt giống của tâm định trái với tâm khác. Do tâm định nầy gây hao tổn, chế phục hạt giống của tâm khác trong căn thân hữu, nên không có năng lực vượt hơn, dẫn khởi tâm khác.

Nếu nói phần vị nầy trong căn thân, hữu có hạt giống tâm vô lượng không trái với tâm thì do sức vượt hơn nầy, tâm khác sinh, nghĩa là trong vị hữu tâm, cũng nên đồng với tâm nầy. Như thế nào không đợi căn thân sinh. Lại như có chấp: Không đợi hạt giống tự loại làm nhân, mầm lúa, lúa mì v.v... chỉ do đất v.v... mà được sinh khởi!

Đâu có người trí nào nghe nói thế mà không cười nhạt ! Lại, chấp thể của định diệt chỉ là giả, chưa biết pháp nào là chỗ dựa của giả, chẳng phải lìa sự nương tựa giả mà có thể có pháp giả.

Lại chỉ không chuyển biến, thể của định diệt kia là không có, thì sao có thể nói là thuộc về hữu vi?

Phần vị sau, trước tâm nầy và hiện tiền đều không có, vì tánh có hằng thời không thể được, mà nói tâm nầy là thuộc về hữu vi, thì chỉ nói dối, đều không có nghĩa! Nếu nói giả định cũng có chỗ dựa, nghĩa là thân, chỗ dựa, do tâm định dẫn, khiến cho khởi như thế, giả lập làm định, định nầy nên thuộc về vô ký, chẳng phải pháp vô ký có thể nói là thiện. Cho nên, chỉ nên dựa vào tâm, tâm khởi, chẳng phải sức của tâm định trước, có thể ngăn ngại tâm khác, do đó nên biết ngoài tâm trước, nhất định có pháp riêng, có thể ngăn ngại tâm. Vì pháp nầy, nên đối với phần vị vô tâm, dù có nhân của tâm, nhưng tâm không khởi, tức pháp riêng nầy, gọi là định diệt tận. Thể là hữu vi, thật mà chẳng phải giả. Người tu hạnh quán, do tâm trước định, phải cho nguyện lực dẫn phát, nên khiến cho thế lực của định diệt tận yếu kém dần, đến phần vị đều tận, không có dụng ngăn ngại, ý pháp làm duyên sinh trở lại ý thức. Do đó, căn cứ giải thích, định Vô tưởng trước và Vô tưởng, tùy theo chỗ thích ứng với chúng.

Đã nói về hai định. Mạng căn là gì? Tụng nói:

Thể mạng căn là thọ
Năng gìn giữ noãn, thức.

Luận nói: Vì thể mạng tức là thọ (tuổi thọ), nên luận này nói: Thế nào là mạng căn? Nghĩa là tuổi thọ của ba cõi. Tên khác dù như vậy, nhưng tự thể chưa tỏ rõ, nên lại chỉ bày.

Pháp nào gọi là tuổi thọ?

Nghĩa là có pháp riêng, có thể giữ gìn noãn, thức, gọi là tuổi thọ, nên Đức Thế Tôn nói:

Thọ, noãn cùng với thức
Khi ba pháp xả thân
Đã bỏ thân khô cứng
Như gỗ, không nghĩ, biết.

Nên có pháp riêng, công năng gìn giữ noãn, thức nối tiếp nhau trụ ở nhân, gọi là tuổi thọ.

Nếu vậy, tuổi thọ nầy, pháp nào có thể gìn giữ?

Tuổi thọ nầy có công năng gìn giữ Ngã, gọi là nghiệp, vì hoàn toàn là quả dị thục của nghiệp, nên trong một thời kỳ sinh, vì thường tùy chuyển, nên cả hai noãn và thức chẳng phải hoàn toàn là nghiệp quả dị thục, mặc dù có một chỗ kỳ hạn thường tùy chuyển, nhưng chẳng phải hoàn toàn là nghiệp dị thục, nên không thể nói thức do nghiệp gìn giữ. Cho nên, nói tuổi

thọ gìn giữ noãn, thức, chẳng phải phi nghiệp chiêu cảm trong thức lưu chuyển, nghiệp có phần ít công dụng có thể duy trì dị thục trong một đồng phần, sinh ra thức, đoạn mà lại nối tiếp, được sức thọ gìn giữ.

Lại làm sao biết được tuổi thọ hay gìn giữ noãn?

Phải là người có thọ, mới có hơi ấm (noãn). Các người không có hơi ấm, cũng thấy có thọ, nên biết được thể của thọ chẳng phải được gìn giữ do hơi ấm.

Há là, vô thọ cũng thấy có hơi ấm (noãn)?

Mặc dù cũng thấy có, nhưng chẳng phải biện luận ở đây, vì ở đây luận về luận thọ, thức đi chung với noãn. Do đó nên biết có pháp thật riêng. Sức thọ kia có thể có công năng gìn giữ hơi ấm của số hữu tình và gìn giữ thức, gọi là thọ.

Ở đây, Kinh chủ lại nói thế nầy: Nay, cũng không nói hoàn toàn không có thể của thọ, chỉ nói thể của thọ chẳng phải là vật thật riêng.

Nếu vậy, pháp nào được gọi là thể của thọ?

Nghĩa là nghiệp của ba cõi, thuận theo thích ứng dẫn sinh sáu xứ và nương vào phần, thế khi trụ. Do nghiệp đã dẫn sinh sáu xứ và phần thế lực lúc nương vào trụ, nối nhau quyết định. Tùy thích ứng thời gian trụ, vì trụ ngần ấy thời gian, nên phần thế nầy được gọi là thể của thọ, như giống lúa v.v... dẫn sinh, cho đến phần thế khi chín. Lại như buông mũi tên đã dẫn phát, cho đến phần thế lúc dừng lại. Thể của thọ có thật có căn, xứ đã thành.

Ở đây, chỉ nên gạn ý của Kinh chủ: Nếu xứ không có nghiệp dẫn năm sắc xứ trong dị thục. Ở xứ kia, đôi khi không có nghiệp dẫn xứ ý thứ sáu, nghĩa là trong thời gian dài, khởi thức nhiễm ô, hoặc thiện hữu lậu và thức vô lậu, trong phần vị nối tiếp nhau, không có nghiệp dẫn phần thế của dị thục, nói gì là thọ?

Nếu ở xứ nầy có nghiệp dị thục, thì từ sát-na sinh, đến phần vị mạng chung, thường chuyển biến vô gián, có thể nói xứ nầy có nghiệp đã dẫn phần thế lúc trụ, nối tiếp nhau quyết định, gọi là mạng căn. xứ nầy đã không có nghiệp đã dẫn phần thế lúc trụ dị thục thường chuyển biến vô gián.

Sao có thể nói xứ nầy có mạng căn? Lý ấy đã như thế.

Vì nói pháp nào gọi nghiệp đã dẫn phần thế lúc trụ?

Đã không có phần thế lúc trụ được dẫn, nối tiếp nhau quyết định, lại thuộc về cái gì?

Đã không có nối tiếp nhau quyết định như thế, thì do nghĩa nào nói tùy theo chỗ thích ứng lúc trụ. Trụ trong ngần ấy thời gian, gọi là thể của

thọ. Cho nên, Kinh chủ đối với nghĩa nầy chuyên cấu kết nhiều lời nói, đều không có gì để biểu thị. Lại đã dẫn dụ, đối với chứng minh không có khả năng, như dẫn dụ hạt giống, nối tiếp nhau không dứt, cho đến khi chín, vì thường tùy chuyển, lại dẫn dụ buông mũi tên, nối tiếp nhau không dứt, cho đến phần thế lúc dừng lại vì thường tùy chuyển. Hai Thí dụ nầy có thể có, cho đến khi phần thế lúc dừng lại, khi chín, mà chẳng phải nghiệp dị thục, đối với tất cả thời gian. Nối tiếp nhau không có gián đoạn, có thể nói nghiệp dứt, cũng như có phần thế lúc trụ đã dẫn, nối tiếp nhau quyết định, tùy theo thích ứng lúc trụ, trụ ngần ấy thời gian, nên sự dẫn dụ, đối với chứng minh không có khả năng.

Cho nên, thể của thọ, thật có vật riêng, có công năng gìn giữ noãn, thức, gọi là mạng căn. Mạng căn như thế, chẳng phải chỉ dựa vào thân chuyển, đối với cõi Vô sắc, có mạng căn, nên chẳng phải chỉ dựa vào tâm chuyển, mà ở vị vô tâm cũng có mạng.

Nếu vậy, mạng căn dựa vào đâu mà chuyển?

Mạng căn nầy dựa vào năng dẫn nghiệp của đời trước mà chuyển và dựa vào chúng đồng phần trong hiện đời mà chuyển, chúng đồng phần đó cũng căn cứ ở mạng căn. Nay, lại nên tư duy những người chết là vì tuổi thọ đã hết, hay vì có nguyên nhân khác?

Luận Thi Thiết nói: Vì tuổi thọ hết, nên chết, chẳng phải vì phước hết nên chết. Rộng tạo bốn luận chứng:

1. Luận chứng thứ nhất: Vì sức nơi dị thục của nghiệp chiêu cảm thọ đã hết.

2. Luận chứng thứ hai: Vì sức chiêu cảm nghiệp quả giàu, vui đã hết.

3. Luận chứng thứ ba: Vì công năng chiêu cảm hai thứ nghiệp đều hết.

4. Luận chứng thứ tư: Vì không thể tránh khỏi duyên ngang trái mà chết, vì thế không nên nói: Vì xả hành thọ, do nghĩa đã thâu tóm trong luận chứng ban đầu.

Phước hết trong phần vị tuổi thọ hết. Đối với cái chết, vì không còn công năng, nên khi đều hết, thì sẽ có cái chết, vì nói là đều hết nên chết.

Luận Phát Trí nói: Thọ nầy nên nói tùy theo nối tiếp nhau chuyển, hay vì lại sẽ nói một phen khởi, ấy là trụ?

Vì dục ràng buộc hữu tình, không nhập định Vô tưởng, không nhập định diệt tận, phải nói thọ nầy tùy theo nối tiếp nhau chuyển. Nếu nhập định Vô tưởng, hoặc nhập định diệt tận và tĩnh lự sắc, Vô sắc, tất cả hữu tình sẽ

nói thọ nầy hễ khởi, liền trụ.

Thuyết kia nói nghĩa gì? Nếu thân là chỗ dựa, vì có thể tổn hại, nên sự thọ sẽ tổn hại theo. Đây gọi là lần thứ nhất tùy theo nối tiếp nhau chuyển. Nếu thân, là chỗ dựa, không thể tổn hại, như khởi mà trụ, gọi là lần thứ hai, hễ khởi, liền trụ. Đầu tiên biểu thị có chướng ngại, sau, chỉ rõ không có chướng ngại. Do đó, quyết định có cái chết phi thời, nên Khế kinh nói: Có tự thể tự của bốn đắc, nghĩa là có tự thể của đắc, chỉ có thể hại mình, chẳng phải có thể người khác hại tạo rộng bốn luận chứng.

Chỉ có thể hại mình, không thể hại người khác. Nghĩa là sinh cõi Dục, đùa cợt, quên nghĩ đến trời, y giận dữ trời. Hữu tình kia, do chuyên tập sự đùa cợt tăng thượng, nên thân thể mỏi mệt, nhọc nhằn, quên mất ý nghĩ. Lại, do phát khởi sự giận dữ tăng thượng, dùng tâm oán hận nhìn nhau. Cho nên, đối với người kia, mất mát chẳng phải người khác hại. Ở đây, lại nên nói xả thọ hành: Vì không do người khác, tự xả mạng. Chỉ có thể người khác hại, chẳng phải tự hại, nghĩa là ở trong trứng và ở trong thai. Vị Yết-la-lam, Át-bộ-đàm, Bế-thi, Kiện-nam, Bát-la, Xa- khư. Do các phần vị kia không có công năng tự tổn hại. Đều có thể hại, nghĩa là phần nhiều hữu tình cõi Dục. Đều không phải hại, nghĩa là ở Trung hữu cõi Sắc, Vô sắc, tất cả hữu tình và một phần hữu tình, như Na-lạc-ca, châu Câu-lô, phía chánh trụ Kiến đạo, định từ, định diệt tận là định vô lượng, vua, tiên, Phật, khiến cho Phật thọ ký như Đạt-nhĩ-la, Ôn-đát-la, Căng-kỳ-la con Trưởng giả, Da-xá, Cưu-ma-la. Lúc Bồ-tát thân sau cùng và khi mẹ mang thai Bồ-tát, tất cả vua Chuyển luân và mẹ của Luân vương nầy khi mang thai Luân vương.

Nếu vậy, sao trong Khế kinh nói: Đại đức! Những gì là hữu tình đã được tự thể? Chẳng phải có thể tự hại, chẳng phải người khác có thể hại. Xá-lợi-tử! Nghĩa là hữu tình thọ sinh ở phi tưởng, phi phi tưởng xứ.

Kinh kia nêu sau để thâu nhiếp trước, nên như Khế kinh khác, nêu đầu để, thâu nhiếp sau, tức như kinh nói: Trong sơ tĩnh lự, có ly sinh lạc, đây là nêu trước để thâu nhiếp các địa sau, cũng có lạc nầy. Kinh nầy cũng thế, nêu sau, thâu nhiếp trước. Hoặc trừ Hữu đảnh, ngoài ra Vô sắc, hữu tình thọ sinh trong các tĩnh lự, cũng như cõi Dục, đùa cợt, quên nghĩ đến trời, ý giận dữ Trời, chỉ có thể hại mình. Hữu tình kia cũng do khởi sức của phiền não chủng loại như thế. Từ xứ kia mất, hoặc đã được tự thể trong các tĩnh lự Vô sắc khác, có thể bị hại do Thánh đạo của địa mình, cũng là phần gần của địa người khác ở trên bị hại. Từ Hữu đảnh trở lên, hai điều hại đều không có, cho nên, nói là đều không bị hại.

Há là Hữu đảnh cũng bị hại do Thánh đạo địa khác, lẽ ra gọi là địa

khác hại?

Nếu căn cứ thuyết nầy, về lý, lẽ ra cũng được. Nhưng nay nói khác, ý nói địa trên, vì đối với việc thù thắng, cũng có tiếng là được chuyển do địa khác. Hoặc đây đối với kia không có sức tự tại, mới nói là vì địa trên của người khác, đối với địa dưới, đều được tự tại, và không gọi là địa khác nhưng trong đây nên tạo ra lời vấn nạn nầy: Nếu ý Phật nói, đạo của địa mình, địa người, dứt trừ các phiền não, gọi là tự hại, người khác hại, thì không nên nói nhân hại mình, người bèn có đưa đến cái chết, chẳng phải do đoạn hoặc hay không đoạn hoặc nên có chết, không chết.

Lại so với giải thích trước, về lý không tương ưng, nghĩa là Na- lạc-ca v.v... chẳng phải bị hại do mình, do người, nhưng Tôn giả kia trước đã nói về nghĩa mình và người hại, tâm đã lãnh hội, hiểu biết. Vì biểu thị nghĩa khác, lại nói rằng: Đại đức! Các hữu tình kia vì từ chỗ kia có mất không? Xá-lợi-tử! Nếu hữu tình kia chưa dứt trừ phiền não, ấy là có mất. Đã dứt phiền não, thì ở chỗ kia mà nhập Niết-bàn. Vì sao Tôn giả chỉ căn cứ ở tự thể đã được sau cùng? Lại hỏi Đức Thế Tôn, do hữu tình kia đều vì không có tự hại, người hại, nên có ở xứ kia khởi tăng thượng mạn thường, vì khiến cho họ xả bỏ, nên lại hỏi: Các hữu tình kia, cho đến nói rộng.

Hành mạng, hành thọ có gì khác nhau?

Nếu sinh pháp thọ gọi là hành mạng, không sinh pháp thọ gọi là hành thọ.

Có thuyết nói: Chẳng phải đối tượng xả bỏ, gọi là hành mạng, là đối tượng xả bỏ, gọi là hành thọ.

Có thuyết nói: Nếu là quả của thần túc, gọi là hành mạng, nếu là quả của nghiệp trước, gọi là hành thọ.

Lại có thuyết nói: Nếu là minh tăng thượng sinh, gọi là hành mạng, vô minh tăng thượng sinh gọi là hành thọ.

Hoặc có thuyết nói: Chỉ người lìa tham, nối tiếp nhau mà được, gọi là hành mạng, cũng là người có tham, nối tiếp nhau mà được gọi là hành thọ.

Trên đây là sự khác nhau giữa hành mạng và hành thọ. Đã nói về mạng căn. Các tướng thế nào? Tụng nói:

Tướng là các hữu vi Tánh sinh trụ, dị, diệt.

Luận nói: Bốn thứ như thế là tướng hữu vi, vì nhận rõ tánh hữu vi kia, nên được danh tướng hữu vi kia.

Sinh trong đây: Nghĩa là có pháp riêng là phần vị hành sinh, không

có chướng ngại nhân vượt hơn, do có công năng dẫn nhiếp, khiến cho nhân kia sinh.

Năng dẫn nhiếp: Nghĩa là khi nhân kia sinh, pháp nầy có thể làm tánh duyên vượt hơn của nhân kia. Mặc dù các hành khởi, nhưng đều được gọi sinh, tuy nhiên, tên sinh nầy chỉ dựa vào phần vị sinh của các hành, không có chướng ngại nhân vượt hơn mà lập.

Trụ: Nghĩa là pháp riêng, là các hành đã sinh chưa hoại, dẫn đến tự quả. Không có nhân chướng ngại sự trội hơn. Dị là trạng thái nối tiếp nhau của hành, nhân trước của dị sau.

Diệt: Nghĩa là pháp riêng, là hành câu sinh diệt hoại nhân vượt hơn. Tánh là nghĩa thể.

Há chẳng phải kinh nói: Có ba tướng hữu vi của hữu vi? Trụ làm bạn lành, có khả năng an bài hữu vi. Vì sao không nói?

Khế kinh không nói, tất nhiên là có nguyên nhân, lẽ ra vì chỉ bày. Nếu có các tướng chỉ chỉ bày hữu vi, thì kinh nầy sẽ nói: Chẳng phải tướng trụ nầy chỉ biểu thị hữu vi, vì các pháp vô vi cũng tự trụ. Hoặc là kinh nầy nói lên lỗi của công đức, hữu vi, nên nói bốn thứ. Trong Khế kinh, vì chỉ rõ lỗi của hữu vi, nên chỉ nói ba, hoặc như kinh khác chỉ nói hành là pháp có sinh diệt, chẳng phải không có dị. Kinh nầy cũng thế, chẳng phải không có tự thể của trụ, vì quán một ít nhân, chỉ nói có ba, nên bốn và ba, không có lỗi trái nhau. Vì quán nhân nào nên chỉ nói có ba? Vì trụ chung cả phẩm hữu vi, vô vi. Chớ cho, người được Phật hóa độ, sinh nghi như thế nầy: Vì hữu vi, vô vi lần lượt giống nhau, nên dù có trụ, nhưng chỉ nói ba. Hoặc trong kinh nầy đã mật ý nói trụ, để nói thẳng ba thứ, vì không chỉ có tiếng, nên nếu khác với đây phải nói chỉ có ba thứ tướng hữu vi của hữu vi. Hoặc trong kinh nầy, kết hợp trụ, dị để nói. Nếu không như vậy, nói trụ, lẽ ra trở thành vô dụng.

Ý hợp nói. Nghĩa là biểu thị trụ hữu vi, tất nhiên gồm có dị. Vì các pháp vô vi có trụ, không có dị, nên hữu vi riêng, chẳng phải trong kinh nầy nói trụ, dị nghĩa là chứng tỏ trụ tức dị, chỉ nói rõ hữu vi có khởi, có tận, có trụ, có dị.

Nếu cho rằng vô vi, trụ không thành, điều nầy không đúng, vì tất nhiên phải thành, do thành lập có ba vô vi. Do đó, tức trở thành vô vi có trụ, nên nhất định chỉ có bốn tướng hữu vi: như tướng sinh v.v...

Đã là hữu vi, nên lại có riêng bốn tướng: sinh v.v... nếu lại có tướng thì đưa đến vô cùng. Hữu vi kia lại có tướng sinh v.v... khác, nên thật sự thừa nhận lại có, nhưng chẳng phải vô cùng. Vì sao? Vì tụng nói:

Tướng ấy có sinh sinh v.v..
Tám một có công năng.

Luận nói: Trong đây nói có, gồm chỉ rõ định nghĩa, ý nói rõ có nầy chỉ có bốn, chẳng phải khác. Bốn nầy là bản tướng của bốn thứ đã nói trước.

Sinh sinh v.v...nghĩa là bốn tướng tùy theo, tức là sinh của sinh, cho đến diệt của diệt. Các hành hữu vi do bốn tướng gốc, hữu vi của tướng gốc do bốn tướng tùy theo.

Đức Thế Tôn ở chỗ nào nói tướng tùy theo? Há là kinh nầy cũng nói tướng tùy theo, nghĩa là tướng sinh v.v... vì cũng là hữu vi, nên tướng sinh sinh v.v... cũng là tánh khởi v.v... Khế kinh đã nói: Có ba tướng hữu vi của hữu vi, khởi hữu vi cũng có thể biết rõ tận và trụ, dị cũng có thể biết rõ. Sao trong đây không thâu nhiếp tướng tùy theo? Lại, đối với các tướng đều có cũng nói, nên trong kinh nầy cũng nói tướng theo?

Nói khởi hữu vi cũng có thể biết rõ, nghĩa là khởi, tức vốn sinh nhau, cũng biểu thị nghĩa sinh sinh, tận và trụ, dị cũng có thể biết nói giống như khởi, cũng nói nên giải thích như lý.

Nếu không như vậy, thì đâu cũng nói, nên trong Khế kinh, đối với pháp vô vi nói còn không có khởi v.v... có thể biết. Ý thuyết nầy nói: Các pháp hữu vi hãy còn không có tướng gốc sinh v.v... có thể biết, huống chi tướng tùy theo sinh sinh v.v... có thể được.

Nếu không như vậy, lẽ ra chỉ nói không có khởi v.v... có thể biết. Không nên nói còn. Lại, trong Khế kinh, đấng Bạc-già-phạm đã nói các tướng hữu vi, lại vì có tướng, nên Khế kinh nói: Sắc có khởi, tận. Tướng nầy nên biết cũng có khởi, tận, cho đến nói rộng.

Lại, Khế kinh nói: Già chết, sinh v.v... do đó nên biết, tướng lại có tướng.

Nếu vậy, thì tướng gốc như pháp đối tượng tướng, mỗi tướng nên có bốn thứ tướng tùy theo. Tướng nầy lại đều có bốn tướng lần lượt vô cùng, không có lỗi nầy.

Bốn gốc, bốn tùy theo đối với tám pháp, đối với một pháp, vì có công năng riêng, vì dụng của thân duyên, nên gọi là công năng, nghĩa là bốn tướng gốc, mỗi tướng đều có công dụng đối với tám pháp, bốn thứ tướng tùy theo, mỗi tướng đều có công dụng đối với một pháp.

Nghĩa ấy thế nào?

Nghĩa là lúc pháp sinh và tự thể của pháp đó, chín pháp cùng khởi, tự thể là một, tướng tùy theo tám. Sinh trong tướng gốc, trừ tự tánh của

tướng ấy, có thể làm thân duyên, sinh tám pháp khác. Các pháp đối với tự thể, vì không có tác dụng sinh v.v... nên tướng tùy theo sinh sinh làm tác dụng của duyên gần, trong chín pháp, chỉ sinh ra sinh gốc, một sinh nầy sinh ra nhiều, do công năng riêng, nên tánh sinh đã không có công năng khác, đâu có riêng như tánh lãnh nạp của thọ. Mặc dù không có khác, nhưng vẫn có công năng khác nhau: là tổn hại, ích lợi.

Lại, tướng gốc, tướng tùy theo, cảnh có nhiều, ít, như cảnh của ý thức, năm thức có nhiều ít trụ trong tướng gốc, cũng trừ tự tánh, có công năng làm duyên gần, trụ ở tám pháp khác, trụ tướng tùy theo, trụ có thể làm duyên gần. Trong chín pháp, chỉ trụ ở trụ gốc, nghĩa là làm duyên gần, khiến cho pháp trụ tạm thời, có thể dẫn sinh tự quả, là công năng của trụ, ngoài dị, tám pháp là tướng tùy theo, dị của dị có thể làm duyên gần, đối với chín pháp chỉ có dị của dị gốc, dị trong tướng gốc, trừ tự tánh của dị, có thể làm duyên gần, diệt của tướng gốc trừ tự tánh của nó, có thể làm duyên gần, ngoài diệt, tám pháp là tướng tùy theo, diệt của diệt có thể làm duyên gần đối với chín pháp chỉ có diệt của diệt gốc. Cho nên tướng sinh v.v… lại có tướng. Tướng tùy theo chỉ có bốn, không có lỗi vô cùng.

Vì sao phân biệt tướng như thế?

Khác với phân biệt nầy vì không đúng. Vì sao? Vì chẳng phải xả như A-tỳ-đạt-ma nầy, lập chánh lý của tướng. So sánh thuận với tông khác, vì có một ít công năng lập tướng hữu vi, nên các hữu trái với chánh lý của đối pháp, ở trong nghĩa chân thật của các tướng v.v... đã sinh ra tuệ giác, đều vì mê lầm, hễ có nói năng gì đều trái với chân.

Nay, ta ở trong đó, theo thứ lớp nói. Vả lại, Kinh chủ kia vì duyên nơi người khác nên nói: Vì sao phân tích hư không đúng, chẳng phải tướng sinh v.v... có thể của pháp thật? Như đã phân biệt. Vì sao? Vì không có dung lượng nhất định, nghĩa là các tướng nầy chẳng phải như sắc v.v... có hiện tị nhất định, hoặc lượng chí giáo chứng thật có.

Há tướng sinh v.v... có tự thể của pháp thật, như phân biệt khác, không đúng?

Nếu vậy, lời nói như thế chẳng phải là thể của pháp có thật của tướng sinh v.v... như đối tượng phân biệt, nên không có tác dụng. Lại, các tướng nầy há như bình v.v... có hiện tị nhất định, hoặc lượng chí giáo chứng thể giả có, vì đã ngăn dứt thật có, nên người kia lẽ ra phải thừa nhận thể của tướng sinh v.v... là giả có. Chấp thứ ba có lý, tất nhiên vì không có, nên do ngăn dứt sự khác nhau. Căn cứ biết nhất định nên chẳng phải thừa nhận sinh v.v... vì rốt ráo không có. Vả lại, không có hiện lượng chứng thể của

sinh v.v... kia là giả có, vì sự tranh luận nên cũng không có chí giáo chứng thể của sinh v.v... kia là giả có, vì không có chỗ nào nói.

Nếu giả có tị lượng, thật có lẽ ra cũng đồng. Đây là bọn ông do chấp giả có, há chẳng phải ngược ngạo, là khuấy động giả dối, trống rỗng, nhằm chứng minh lý thật của thể tướng (về sau sẽ nói). Nay, trước là dẫn chí giáo làm chứng, nghĩa là Khế kinh nói: Các người tà kiến tất cả thân nghiệp, ngữ nghiệp, ý nghiệp, các người có nguyện cầu đều như điều mình đã thấy, tất cả hành vi đều là loại tà kiến kia.

Ý kinh nầy nói: Các hành như sinh v.v... vì tùy theo chuyển biến hành vi kia, nên vì một quả của hành vi đó, vì hành vi đó làm nhân, nên gọi là loại hành vi kia. Do trong kinh nầy, nói về nghĩa ba nghiệp, nên các hành như thọ v.v... chẳng phải đối tượng cần thiết của nghiệp ấy.

Lại vì một cảnh chuyển, chỉ nên tùy theo nói một. Cho nên, chỉ nên nghiệp thân, ngữ, ý, đều cùng hành sinh v.v... nói là các hành. hành nầy được sinh ra từ tà kiến kia, là quả của tà kiến, nên gọi là tà kiến đó.

Nếu cho rằng cách giải thích như thế không đúng, đối với kinh nầy, ông lại nói nghĩa gì?

Nhưng ta đã giải thích về nghĩa không có trái. Lại, kinh nói ba tướng đủ làm chí giáo, nghĩa là kinh ấy nói: Có ba tướng hữu vi của hữu vi, khởi hữu vi cũng có thể biết rõ, tận và trụ, dị cũng có thể biết rõ. Nếu khác với nghĩa nầy, thì kinh chỉ nên nói ba tướng hữu vi, nghĩa là các hữu vi khởi, tận, trụ, dị, tức là nói lại lời nói hữu vi, và cũng có thể biết, đều nên vô dụng?

Ông chấp ba tướng hữu vi như sinh v.v... Lìa pháp đối tượng hiện bày tướng, không có tự thể riêng, nên tìm tòi văn nầy, có nghĩa thú gì? Nếu cho rằng không nói lời hữu vi, thì sẽ không biết rõ cái gì là tướng hữu vi, nghĩa là nói tướng hữu vi, đã có thể biết rõ tướng thuộc về hữu vi, không có nhọc công về thuyết nầy. Đã lìa thuyết nầy, về nghĩa cũng được thành. Nhưng trong phần nêu giải thích, đều xếp vào thứ sáu, nên biết năng tướng, lìa đối tượng tướng có, hiện thấy dùng pháp khác để biểu thị pháp khác.

Nếu cho rằng cũng thấy xếp vào tiếng thứ sáu, nhưng vì chẳng phải thể khác, nên nhân không nhất định.

Há thể lìa nhau, vì đối tượng hiện bày tướng không có, đây là văn kinh, nên như trước nói, vì lìa nghĩa chuyển thứ sáu cũng thành.

Lại, đối tượng dẫn sinh của nghiệp kia, không khác với thứ sáu. Nguyên nhân giải thích văn kinh nầy cũng không nhất định. Vì sao do giải thích nầy phán quyết nhất định văn kinh đã nói ba tướng là giả, chẳng phải

thật. Lại, thuyết kia đã nói: Thiên ái! Các ông chấp văn, mê nghĩa, Đức Bạc-già-phạm nói: Nghĩa là đối tượng nương tựa.

Vì sao cho rằng, kinh nầy nói thật nghĩa?

Nghĩa là loại người ngu do vô minh ngăn che, đối với sự nối tiếp nhau của hành, chấp ngã, ngã sở, nẩy sinh mê đắm trong suốt đêm dài sinh tử! Vì đoạn chấp mắc của họ, nên đức Thê Tôn chỉ bày rõ thể nối tiếp nhau của hành là hữu vi và tánh duyên sinh, nên nói thế nầy: Có ba tướng hữu vi của hữu vi, chẳng phải chỉ rõ trong một sát-na của các hành, có đủ ba tướng, mà là do một sát-na khởi cả ba tướng, vì không thể biết, nên chẳng phải không thể biết, lẽ ra lập làm tướng, nên Khế kinh nầy lại nói rằng: Khởi hữu vi cũng có thể biết rõ, tận và trụ, dị cũng có thể biết, nghĩa là nay, cho rằng sự giải thích kia không hợp với nghĩa kinh. Vả lại, không nên thừa nhận trong sự nối tiếp nhau của hành, chỉ có một khởi, một tận, một dị. Nếu lại thừa nhận có, thì cũng không nên nói: Do người chấp ngã, dù không hề nghe trong hữu nối tiếp nhau của hành, khởi tận v.v... mà cũng vì tự nhiên có thể biết rõ, nên người kia dù biết rõ nhưng cũng vẫn chấp ngã, nên lại vì nói, tức là luống uổng. Vì trước đã biết rõ ngã chấp cũng tăng thịnh. Nay, muốn dứt trừ, mà lại vì nói, nên xem xét, nghĩ bàn. Đức Thế Tôn lập giáo, đối với người được hóa độ, có lợi ích gì ư? Nhưng các phàm phu mê sinh diệt vi tế, đối với sự nối tiếp nhau của hành, chấp ngã, ngã sở, Đức Thế Tôn vì muốn cho họ trừ bỏ lối chấp đó, nên thị hiện rõ trong một nối tiếp nhau của các hành có sự khác nhau của nhiều sát-na sinh diệt, nên tạo ra thuyết nầy: Có ba tướng hữu vi của hữu vi, cho đến nói rộng.

Kinh nói như thế, rất trở thành có dụng. Nếu cho rằng sinh v.v... sát-na của các hành, chẳng phải phàm phu kia hiện thấy, nói là vô ích thì, đối với hành nầy, các ông cũng không hiện thấy.

Há tìm tòi lý, chẳng phải không biết rõ?

Nếu không biết rõ sinh v.v... sát-na, tất nhiên, sẽ không có khả năng xả bỏ chấp ngã, ngã sở, chỉ Phật mới có thể thiết lập phương tiện khéo léo, làm cho phàm phu kia, tìm tòi lý, mà được biết rõ, trước kia, vì không biết rõ, nên sinh ngã kiến. Nay, vì biết rõ, nên ngã kiến bèn xả. Nên biết thuyết nầy nói ba tướng hữu vi, chỉ căn cứ sát-na, chẳng phải căn cứ ở nối tiếp nhau, nhưng sinh v.v... sát-na dù chẳng phải hiện thấy, mà nói có dụng, vì ông giải thích nghĩa kinh không có dụng nên tất nhiên không đúng. Vì thế, nên ta giải thích kinh, chẳng phải đồng với cách giải thích của ông. Lại, ông lẽ ra phải nói: Trong sự nối tiếp nhau của hành, đã bị mù loà do vô minh, khởi ngã kiến, đối với các tướng sinh v.v... nối tiếp nhau của hành,

chưa nghe nói trước kia là hiện thấy không. Nếu nói hiện thấy, ấy là vượt qua tông chỉ của mình. Hoặc lại vì nói, nên thành vô dụng. Nếu không hiện thấy, thì Đức Phật vì nói, về sau, lẽ ra cũng không biết, vì không có nhân khác.

Nếu nói sức giáo khiến phàm phu kia biết, thì các tướng sát-na, về lý lẽ ra cũng đồng.

Nếu sự nối tiếp nhau thô dễ biết, thì lìa sức giáo của Phật, phàm phu kia lẽ ra cũng biết.

Nếu các sự nối tiếp nhau trong các hành, mặc dù chẳng phải hiện thấy, nhưng vẫn thừa nhận sức giáo, khiến phàm phu kia biết rõ, có thể đối trị ngã chấp, các tướng sát-na cũng nên như thế, sao lại nói sinh v.v... sát-na, chẳng phải phàm phu kia hiện thấy, nói là không có ích. Nhưng sinh v.v... nối tiếp nhau trong các hành, ai không thể hiểu rõ, mà lại cần nói, nên cách giải thích của thuyết kia trái với nghĩa lý của kinh. Lại, các tướng như sinh v.v... của một sát-na, với tuệ giác vi tế đã có thể biết rõ. Nghĩa là ở sát-na vô gián, người lần lượt khéo quán có thể biết rõ nên tuệ giác vi tế do sức giáo sinh thấu đạt hành vô thường, có thể trừ ngã chấp.

Đã là đối tượng nhận thức của tuệ giác vi tế, nói một sát-na ba tướng khởi v.v... không thể biết, nghĩa là chẳng phải thuyết như lý.

Lại thuyết kia nói: Chẳng phải không thể biết, nên lập tướng. Nghĩa là không nên nói nhất định, vì không thể biết, vì nhân phi tướng thọ các tướng v.v... tuệ giác thô, nghĩa là không thể biết rõ, vì phi tướng, nên nói không thể biết, nên phi tướng thuyết nói như thế, chẳng phải hợp với lý luận.

Lại kinh nầy nói: Khởi hữu vi cũng có thể biết rõ, tận và trụ, dị cũng có thể biết, nghĩa là căn cứ sát-na để nói, ý kinh nầy nói: Khởi v.v... sát-na, lúc xem xét, quán sát, vì có thể biết rõ, nên Đức Thế Tôn vì khuyên các người được Phật hóa, khiến họ xem xét, quán sát, nên nói lời nầy.

Lại Kinh chủ nói: Nhưng sở dĩ kinh nói lập lại lời nói hữu vi là vì muốn cho phàm phu biểu biết tướng nầy là hữu vi, chớ cho rằng, biểu tướng nầy có hữu vi, như con cò trắng biểu trưng nước chẳng phải không có. Những lời nói như thế, trái với nghĩa nói tông của mình. Thừa nhận có hữu vi của phần vị chưa sinh, nghĩa là có thể nói chẳng phải sinh biểu thị có hữu vi, vì khi chưa sinh, hữu vi kia trước đã có. Phần vị đã chưa sinh chấp hữu vị không có.

Lẽ ra được chẳng phải sinh, biểu thị có hữu vi?

Con cò trắng biểu thị nước, chính là tông kia, sự sinh biểu thị đồng

dụ tánh có của hữu vi. Nếu sự sinh không biểu lộ vốn không mà, nay có, thì cái có của hữu vi bèn giống như cũng bác bỏ, chỉ thừa nhận hữu vi là có nghĩa của tông. Thuyết kia chấp hữu vi chỉ được tự thể, tức gọi là sinh, thể của sinh tức là tánh có của hữu vi. Sinh và hữu vi đã không có tự thể riêng, hữu vi và có lại không có khác nhau.

Sao tướng hữu vi nầy lại có thể biểu thị hữu vi, không biểu thị ở có? Và nếu vì hữu vi nầy, mà nói lập lại hữu vi, thì thuyết trước đã nói, sẽ trở thành vô dụng?

Khởi của hữu vi cũng có thể biết v.v... đủ để thành lập nghĩa như đây. Cho nên, lời nầy nên biểu thị nghĩa riêng?

Thượng tọa bộ kia nói: Nếu không nói lập lại lời nói hữu vi, thì sẽ không biết rõ tướng hữu vi, là biểu thị nghĩa gì? Đây là khả năng biểu thị tánh có sắc v.v... lại là khả năng biểu thị tánh có vị v.v... hoặc năng biểu thị tánh thiện, ác v.v... Vì bác bỏ sự mê lầm nầy, nên nói lặp lại hữu vi.

Thuyết kia cũng phi lý, vì đã nói có ba tướng hữu vi, thì đâu chấp nhận biểu tướng hữu vi nầy có sắc v.v... vì chẳng phải đối với pháp riêng, không có khác nhau, tương ưng với pháp hữu vi kia là tướng sai khác. Và kinh sẽ nói: Khởi hữu vi, cũng có thể biết v.v... Ở trong vô vi, sẽ lại ngăn dứt ba tướng khởi v.v... nầy. Do đó, đủ chứng tỏ tướng hữu vi nầy rõ, biểu lộ tánh hữu vi, đâu cần nói lập lại. Lại, phàm phu kia đâu chấp nhận sự ngờ vực các tướng nầy có công năng biểu thị tánh có sắc v.v... vì có sắc v.v... là tự tướng.

Khởi v.v... là biểu thị tướng nầy nên trở thành tự tướng, vì không nên tự tướng của một thể có ba, sao Khế kinh nói có ba tướng?

Vì cho nên kinh kia đối với tướng nầy, không có chấp nhận mối nghi ngờ. Lại, cũng sẽ nói gồm biểu thị nghĩa nhóm hợp, để cho phàm phu biết ba tướng biểu thị một hữu vi, không có chấp nhận sự ngờ vực tướng nầy có khác đối tượng biểu thị.

Cho nên, lối chấp của thuyết kia cũng nhất định chẳng phải tốt. Lại, thuyết kia căn cứ vào đâu, và làm sao lập bày các tướng hữu vi? Vả lại, Kinh chủ kia cấu kết với tông của Thượng tọa bộ để tạo ra thuyết như thế nầy: Sự nối tiếp nhau của các hành, đầu tiên khởi, gọi là sinh trong vị sau cùng gọi là diệt. Sự nối tiếp trung gian, chuyển biến theo, gọi là trụ. Phần vị trước sau nầy riêng, gọi là trụ, dị.

Lại cho rằng, Đức Thế Tôn đã căn cứ vào nghĩa như thế để nói với Nan-đà: Là người thiện nam, phải khéo biết sự thọ sinh, khéo biết thọ trụ và khéo biết thọ suy yếu là dị, hoại diệt.

Sự nối tiếp nhau của các hành, được gọi là đối tượng được giải thích nào?

Nghĩa là các hữu vi lưu chuyển không có gián cách. Đây lại là pháp nào làm tự tánh của hữu vi?

Là pháp giả có. Thà cầu tự tánh, nhưng các sát-na lần lượt giống nhau, nhân quả kế thừa nhau, các hành chiêu cảm đến, xoay vòng liên tục không có đứt đoạn, gọi là nối tiếp nhau.

Nếu vậy, thì thuyết nối tiếp nhau, nói có một sinh, sẽ không hợp với chánh lý, vì chẳng phải cùng khởi?

Nếu cho rằng vô lượng các hành, sát-na không có gián đoạn, thiếu sự sinh, gọi là nối tiếp nhau, làm sao nói sự nối tiếp nhau có sinh?

Thuyết kia căn cứ các hành đã sinh, chưa diệt, mới có thể kiến lập sự sinh của pháp hữu vi, vì chẳng phải ở lúc chưa sinh và đã diệt. Lại, sự nối tiếp nhau nầy đã là giả có, vì chỉ hiện tại là chỗ dựa của sự nối tiếp nầy, vì lại đi suốt qua dựa vào quá khứ hiện tại. Nếu chỉ hiện tại là chỗ dựa của nối tiếp nầy, điều nầy không nên nói là giả có, vì một pháp sát-na riêng làm chỗ dựa của pháp giả nối tiếp nhau, không đúng. Nhưng dựa vào nhiều pháp lập chung làm một, là tướng giả có, như bình, như hành. nếu tướng nầy nương tựa chung quá khứ, hiện tại, do giả nối tiếp nhau, sát-na của đời trước và pháp hiện tại làm chỗ dựa. Đây là nghĩa sinh nối tiếp nhau nên không có, vì không thể nói sinh ở quá khứ. Lại, pháp hiện tại chẳng nối tiếp nhau. Nếu là nối tiếp nhau thì chẳng phải hiện tại.

Đã chỉ hiện tại có thể lập có sinh, lẽ ra chỉ sát-na không gọi nối tiếp nhau. Nếu không có nghĩa nầy, thì lẽ ra trái với Khế kinh, nên Khế kinh nói: Hoặc có một loại, thân nó an trụ, cho đến trăm năm, chẳng phải một sát-na có thể là sự dừng lại của trăm năm. Ai nói một niệm, thân trụ một trăm năm? Chỉ nói trong sự nối tiếp nhau tương tự của thân nầy không gián đoạn khởi sát-na của loại khác, nghĩa là trước thân, sát-na trước không có gián đoạn. Sau, sát-na tương tự nối tiếp sinh.

Giả nói một thân an trụ trăm năm. Điều nầy so với thuyết kinh nói, có gì trái nhau? Lại, không nên nói sự nối tiếp nhau có trụ, vì ở nhiều niệm, gọi là nối tiếp nhau, vì nhiều niệm tất nhiên không có cùng lúc trụ.

Há thừa nhận chung phần vị sát-na và ba chúng đồng phần, hiện tại thành? Vì sao mới nói không có nối tiếp nhau trụ? Nếu không có nối tiếp nhau thì hai chúng đồng phần sau, lẽ ra không có. Sự kiện nầy đồng với kinh trước, lẽ ra giải thích như lý. Nghĩa là hai thứ sau, giả lập hiện danh. Ở đây cũng nên giả lập sinh v.v... Thừa nhận ba đời có. Về nghĩa nầy có

thể hợp lý. Nếu nói quá khứ, vị lai không có tự thể, chỉ có trong một sát-na hiện tại, làm sao chấp có sự sinh v.v... nối tiếp nhau, chẳng phải các hành của sát-na trước chưa diệt, bấy giờ, tức có sát-na sau sinh.

Vì sao chấp hai sát-na nầy có chung một tướng sinh? Lại sao không có hai tướng sinh diệt đồng thời kiến lập?! Lại các sát-na lần lượt giống nhau khi không thiếu gián đoạn, khi các hành sinh chấp nhận có thể chấp có sinh nối tiếp v.v… Nếu khi sát-na thức thiện vô gián, thức bất thiện sinh, lại ở sát-na thức nầy vô gián, thức vô ký khởi. Lúc ấy tánh của thức trước sau không đồng, làm sao chấp có sinh v.v… nối tiếp.

Nếu nói trước, sau là một loại thức, cũng được nói tên nối tiếp nhau tương tự, thì sự nối tiếp nhau nầy lẽ ra không có sinh, vì một thức nối tiếp nhau từ vô thỉ đến nay, cho đến chưa nhập Niết-bàn vô dư, trụ nối tiếp nhau nầy, lẽ ra không có diệt.

Lại, sát-na của thức thiện đã sinh rồi diệt, bất thiện khởi sát-na của thức bất thiện đã sinh rồi diệt, vô ký khởi.

Há là lúc ấy, trong khoảnh khắc một sát-na, hai tướng sinh diệt được kiến lập cùng lúc, như ngăn dứt sự nối tiếp nhau của các hành có sinh.

Như thế, lẽ ra cũng giống như ngăn dứt trụ, diệt. Ai là người có thân tâm không không có điên loạn, có thể chấp đã diệt, chưa sinh, có trụ, hoặc chấp có nối tiếp nhau trong một sát-na. Lại, nếu không thừa nhận mỗi sát-na của các hành như sắc v.v... đều có sinh diệt, thì Phái Thí dụ cũng chấp hữu vi trải qua nhiều thời gian trụ, ấy là với lối chấp của Thắng luận sư v.v... ngoại đạo có gì khác nhau mà nói vì sát-na sau cùng diệt nên mỗi sát-na đều có diệt? Ngoại đạo kia há gọi uẩn, tâm, miệng của sự khác nói sự khác nhằm phá tông người khác. Lại, chỉ vì pháp không có gọi là tánh diệt. Pháp của tánh diệt của tông kia lấy vô vi làm thể, tức là các pháp lẽ ra chẳng phải vô thường, chẳng phải vì các pháp không có mà có thể gọi pháp. Nếu tức các pháp nói là vô thường, thì không nên tánh diệt lấy vô vi làm thể, vì pháp đều dùng tánh hữu

vi. Thể của tướng diệt, gọi là tánh diệt, chẳng phải không có tự thể mà có thể lập tên tánh.

Sao tông kia có thể nói tánh diệt?

Lại nói các hành là pháp có diệt, về lý, không nên thành, vì diệt không có tự thể. Không có tự thể, thì không nên thành tánh pháp. Lại, tánh vô thường, nếu không có tự thể, thì không nên nói thứ sáu, nghĩa là vô thường của sắc, vì không có không lệ thuộc tự và tha. Lại, sự nối tiếp nhau khác, về lý cũng không thành. Chẳng phải tất cả thời gian, nơi tất cả xứ đều thừa

nhận có tánh khác nhau trước, sau.

Do đó, nên nói: Nếu chấp thân v.v... chẳng phải mỗi niệm đều có khác, duyên ngoài không khác nhau.

Vì sao về sau, thân v.v..., hiện có khác nhau, có thể được, và khi thân đó ở ngoại duyên, không có khác nhau, cái gì khiến cho sự khác nhau trước, sau nối tiếp nhau, không nên nói khác nhau tự nhiên mà có, và sự nối tiếp nhau tương đồng, nên không có khác nhau, lẽ ra cũng chấp sinh vì tự nhiên có, cũng không nên vì nói tự loại làm nhân, nên có khác nhau, vì loại không khác nhau.

Nếu cho rằng tức dùng tự loại sinh trước làm nhân duyên cho sau, nối tiếp nhau có khác nhau, tức là địa v.v... lìa, hỏa v.v... hợp, lẽ ra chỉ do tướng biến chuyển chín trước khởi, mà thật ra không khởi, nên về lý không đúng. Lại, thuyết kia bác bỏ không có cùng sinh tướng khác.

Lại, không có sự khác nhau trước, sau của duyên ngoài, mà chấp nhất định có tướng khác nối tiếp nhau khắp tất cả thời gian, tất cả nơi chốn. Duyên ngoài nầy không có nhân mà khởi cố chấp. Lại không nên chấp cùng có với duyên ngoài, vì sát-na của nhân trước làm tánh duyên, nên có công năng sinh sát-na nơi tánh quả của niệm sau. Do sự nối tiếp nhau ở đây trước sau có khác. Hoặc có các hành không đợi duyên ngoài, mà có thể tướng khác của hữu vi, nên có chấp đối tượng tướng, sự tổn giảm vi tế của sự nối tiếp nhau trong thời gian dài, tức nói tên khác.

Giải thích nầy cũng không đúng, vì tất cả sự nối tiếp nhau nên chẳng phải khắp có tự thể của tướng khác, nghĩa là lúc tăng ích, lẽ ra không có khác. Như có thuyết nói: Bốn đại chủng nầy và sắc được tạo đã hợp thành thân, đôi khi thấy tăng, có lúc thấy giảm. Lại, sự nối tiếp nhau nầy lại vì sao mà có lỗi tổn giảm, đồng với thuyết trước.

Như thế, đã phá sinh v.v... nối tiếp nhau, đã dẫn Khế kinh, về nghĩa chẳng phải chứng. Thiện nam kia vì khéo biết thọ của vị lai, quá khứ, nghĩa là trí hiện tại, biết thọ vị lai, chánh đang sinh gọi là sinh, chẳng phải phần vị đã sinh. Biết thọ quá khứ đã diệt, gọi diệt, chẳng phải phần vị đang diệt, chẳng phải biết thọ của phần vị đã sinh chưa diệt, vì không đúng, nên khéo biết trụ thọ và lời nói dị suy yếu, chẳng phải vốn đã tụng. Nếu có sự đọc tụng nầy, về nghĩa cũng không trái với quá khứ, vị lai, căn cứ từng sẽ nói vì có sinh v.v... Lại, tướng sinh v.v... tất cả thời gian đều có, nên thuyết kia đã dẫn chứng không có công năng. Cho nên, phải thuận theo chánh lý của Thánh giáo. Các hạnh tín, giải, mỗi sát-na thật sự đều có sinh v.v... chẳng phải ở sự nối tiếp nhau.

Lại Kinh chủ nói: Trong mỗi sát-na, các pháp hữu vi đều lìa chấp, thật có bốn tướng cũng thành. Được thành là sao? Nghĩa là mỗi niệm vốn không, nay có, gọi là sinh, có rồi, trở lại không, gọi là diệt. sát-na sau nối với sát-na trước khởi, gọi là trụ. Vì niệm trước, sau kia có khác nhau, nên gọi là trụ dị. Lúc sinh, tương tự với niệm trước, sau. Trước, sau đối nhau, chẳng phải không có khác nhau, nên vật thật lìa chấp có sinh v.v... trong khoảnh khắc một sát-na bốn tướng cũng thành.

Há là tông ông vì trước kia đã có đối tượng sợ hãi không? Thừa nhận có vật thể riêng như sinh v.v... Nay, lại mất đi sự nghĩ nhớ, tự thành lập?

Vì sao một khoảnh sát-na hữu vi, dùng bốn pháp sinh, trụ, dị, diệt làm tánh, mà không có lỗi của một pháp, một thời gian tức sinh, tức trụ, tức suy yếu, tức hoại.

Nếu cho rằng vì lệ thuộc các duyên. Các duyên đồng với bốn pháp nầy, nên tức khắc làm duyên, nghĩa là các duyên kia, mỗi mỗi đều dùng sinh, trụ, dị, diệt làm tự tánh, nên lý nào trong tự tánh nầy mà thể của duyên có bốn.

Đầu tiên là sinh duyên, chẳng phải liền khiến cho diệt. Lại có lý nào các pháp hữu vi chỉ duyên của thể sinh làm duyên, đầu tiên khiến các pháp sinh, chẳng phải duyên của thể diệt làm duyên, khiến cho pháp vốn không khởi. Lại, sinh và diệt căn cứ một pháp thành. Nếu khác, không khác, đều có lỗi lầm. Vì sao? Vì nếu pháp nầy khác, thì pháp nầy tức khác với pháp nầy, vì không đúng. Nếu không khác thì lúc sinh, lẽ ra diệt, khi diệt lẽ ra sinh. Lại nên không có hai, hai thứ sinh diệt lại chướng ngại nhau, lại thể của pháp sinh tức thể của pháp diệt, mà nói sinh diệt, không có lỗi tạp loạn. Pháp nầy tất nhiên lẽ ra sự huyễn hoặc mà trời Tỳ sắc-noa đã làm. Lại, nên xem xét, quyết định quá khứ, vị lai là có, là không. Nhưng về sau, có thể nói trước không có, nay có, có rồi lại không nối tiếp nhau. Hoặc sát-na đều thành bốn tướng giả. Lại, căn cứ vào nghĩa nào để nói về tướng trụ?

Sát-na sau, nối tiếp với trước khởi. Nối tiếp với trước khởi, nghĩa tức là sinh. Đã nói lại sinh, lẽ ra không có bốn tướng. Lại, do sức duyên nào, sát-na trước, sau nối tiếp nhau có khác?

Về lỗi đồng với thuyết trước. Lại, chỉ pháp không có, gọi là tánh diệt, đã có lỗi lầm, như trước đã nói, nên biết sinh, v.v... có riêng vật thật.

Lại, Kinh chủ nói: Nếu lìa tự tánh sắc v.v... hữu vi, có vật sinh v.v... một pháp, một thời gian, lẽ ra tức sinh, trụ, suy yếu dị, hoại diệt, vì thừa nhận đều có, nên chấp lìa hữu vi, không có sinh riêng v.v... như bệnh, lỗi lầm nầy không thể cứu chữa khỏi! Công năng của một pháp, một thời gian

khác nhau. Vì về lý không thành, nên mới thừa nhận lìa hữu vi, có sinh v.v... riêng, không có lỗi lầm nầy. Như vì thể không đồng, nên dụng có khác. Hiện thấy các hạt giống v.v... của các Yết- la-lam trong, ngoài, nhờ duyên khác thâu nhiếp, giúp, đối với sinh quả mình, có công năng vượt hơn, nghĩa là Yết-la-lam v.v... thuộc về thức, giúp đỡ làm tánh nhân vượt hơn, sinh Át-bộ-đàm v.v... Mặc dù Át-bộ- đàm v.v... chẳng phải không đợi thức, mà chẳng phải nhân thức sinh Át- bộ-đàm v.v... Hai pháp nầy nối tiếp nhau, vì có khác nhau, nhưng chẳng phải thức nầy không tạo ra duyên vượt hơn cho Át-bộ-đàm v.v... do đó có, kia có, đây không có, kia không có. Lại, chẳng phải thức nầy với Yết-la-lam v.v... là đều có trợ duyên sinh Át-bộ-đàm v.v... tức khiến cho thức nầy cũng làm trợ duyên cũng có cho giống v.v... sinh ra mầm v.v... Như thế, giống v.v... đất v.v... thâu nhiếp giúp đỡ, làm tánh nhân vượt hơn, sinh ra mầm v.v... mặc dù mầm kia v.v… không đợi đất v.v… mà chẳng phải nhân đất … sinh mầm v.v… vì vô gián và hạt giống v.v… sinh mầm v.v… Nhưng chẳng phải đất không làm thắng duyên cho mầm, vì có mầm v.v… không tùy theo đất v.v… Lại chẳng phải đất với hạt giống … đều có trợ duyên sinh mầm, tức khiến cho đất v.v... cũng được làm trợ duyên cho Yết-la-lam kia, mà được sinh ra Át-bộ-đàm v.v...

Trợ duyên pháp khác như thế, đối với nhân, khiến cho sinh quả của mình, như chỗ ứng hợp sẽ nói.

Lại, tự xưng là đệ tử Thích ca, tất nhiên, lẽ ra cũng thừa nhận có nhân cùng sinh (câu sinh). Do Khế kinh nói: Thức và danh sắc, lại làm duyên lẫn nhau mà được trụ. Nhưng hạt giống Yết-la-lam làm sinh nhân trước cho mầm Át-bộ-đàm v.v.... Thức và đất v.v... làm duyên câu sinh, duyên câu sinh nầy, so sánh với sinh nhân trước, sức tăng vượt hơn, vì dù có Yết-la-lam kia v.v... và các sinh nhân trước như chủng tử v.v... Nếu không có thức địa v.v... đều cùng duyên, tức các quả như mầm Át-bộ-đàm v.v..., tất nhiên, bất sinh. Do đó, so sánh biết các pháp hữu vi, dù có mỗi thứ nhân duyên giúp đỡ bên ngoài, mà tất nhiên có sinh, trụ, dị, diệt bên trong, làm trợ nhân gần, mới được vận hành ở đời. Nhưng phần vị của pháp hữu vi không đồng, lược có ba thứ, nghĩa dẫn dụng quả chưa được chánh được đã diệt khác nhau. Các hữu vi nầy lại có hai thứ, nghĩa là có tác dụng và chỉ có thể. Trước là hiện tại, sau là quá khứ, vị lai. Thể, dụng nầy lại mỗi pháp đều có hai thứ, nghĩa là công năng của thể dụng kia có hơn, có kém, nghĩa là pháp hữu vi, nếu có công năng làm nhân, dẫn dắt đến quả mình, gọi là tác dụng. Nếu có thể làm duyên giúp đỡ, dẫn dắt loại khác, thì đó gọi là công năng. Hai thứ như thế, nói trong ba đời, sẽ tư duy, lựa chọn rộng, lẽ ra dùng uẩn chánh lý của duyên khởi khác nhau ở trong tâm, đối với công năng khác

nhau của sinh v.v... kia, sẽ sinh tin hiểu, nghĩa là hoặc có pháp ở vào lúc chưa đạt được công dụng dẫn đến quả, do lúc ở quá khứ, chưa được, đang được, đã diệt, dẫn đến dụng quả. Do sự giúp đỡ dẫn dắt của duyên ngoài, đối với phần nói về sự của mình, phát khởi công năng giúp đỡ, dẫn dắt duyên trong, gọi là tướng sinh. Hoặc lại có pháp đối với khi đang đạt được dẫn đến dụng quả, tức do sức giúp đỡ dẫn dắt của duyên ngoài trong lúc đó, đối với phần nói về việc của mình, phát khởi công năng giúp đỡ, dẫn dắt của duyên trong, là ba tướng còn lại đối với phần vị đang sinh, sinh là duyên trong, khởi pháp đã sinh đến phần vị đã sinh, pháp đã sinh nầy, được gọi là đã khởi. Đối với phần vị chánh diệt, trụ làm duyên trong, yên định pháp đã trụ, khiến dẫn đến tự quả, đến phần vị đã diệt, pháp đã trụ nầy, được gọi đối với tự quả đã có thể dẫn phát, tức phần vị đang diệt, diệt là duyên trong, hoại là pháp đã diệt, đến phần vị đã diệt. Pháp đã diệt nầy gọi là đã hoại, tướng dị cũng thế, như chỗ ứng hợp nên biết.

Có sư khác nói: Nhân phải, đợi, xứ, thời gian, địa vị, bạn giúp đỡ, mới cho quả, nên khi sinh rồi sinh, khởi dụng khác nhau, nghĩa là hoặc có nhân, phải đợi xứ cho quả, như mưa chủ phải đợi chỗ mây, mới sinh, phải là toà kim cương châu Thiệm bộ, mới chứng Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng. Hoặc lại có nhân, chờ đợi đời cho quả, như nhân Dị thục, thuận với phần giải thoát, phải ở quá khứ, mới có thể cho quả. Hoặc lại có nhân, phải chờ thời gian cho quả, như nghiệp Luân vương, phải vào thời kỳ kiếp tăng mới có thể được ngôi vị vua Chuyển luân. Hoặc lại có nhân, đợi vị trí cho quả, như các hạt giống, đến phần vị biến khác, mới có thể nẩy mầm. Tâm vô lậu đầu tiên và quang minh v.v... mặc dù thể có trước, nhưng phải là trong phần vị chánh sinh ở vị lai, có thể có tạo tác. Hoặc lại có nhân, chờ đợi bạn cho quả, như các đại chủng, tâm, tâm sở v.v... phải đi chung với bạn, có thể có chỗ tạo tác. Do chánh lý duyên khởi khác nhau ở đây, nên bốn tướng mới khởi công dụng phần vị không đồng. nghĩa là lúc đang sinh, sinh tướng khởi tác dụng, đến phần vị đã sinh, ba thứ trụ, dị, diệt, đồng ở vào một thời điểm, đều khởi tác dụng riêng.

Bốn tướng như thế, tác dụng, thời gian đã khác nhau, như thế vì sao khó nói một pháp, một lúc thích ứng với tức sinh, trụ, suy yếu dị, hoại diệt. Lại, vào thời điểm đang diệt, pháp được hiện tướng nầy, vì do tướng trụ khác làm nhân vượt hơn, nên an trụ tam thời, có công năng dẫn sinh tự quả, tức lúc ấy, do tướng "dị: khác làm nhân trội hơn, nên khiến cho trụ đó suy yếu khác, tức vào lúc bấy giờ, do tưởng diệt khác làm nhân vượt hơn, nên khiến dị kia hoại diệt. Vì thế, ba tướng một thời gian không có lỗi trái nhau.

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 14

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 6)

Lại, Kinh chủ kia, đối với trụ, dị, diệt nầy, sinh hoài nghi, bấy giờ, pháp nầy gọi là an trụ, hay gọi suy dị, hay gọi hoại diệt? Nay sẽ giải quyết.

Trong phần vị đã sinh, ba tướng trụ, dị, diệt, khởi tác dụng đều riêng, làm cho pháp, được hiện tướng, trong một lúc, đối nhau không đồng, có đủ ba nghĩa, như ở đây, sẽ giải thích chung. Vì sao trái nhau, nên Kinh chủ kia mới hoài nghi, do chưa được hợp lý?

Lại, kế trước nói, nếu thừa nhận sự sinh ở vị lai có tác dụng, làm sao thành vị lai? Nên nói: Tướng vị lai, là pháp vào lúc hiện tại, có tác dụng sinh đã chấm dứt. Làm sao thành hiện tại? Nên nói là tướng hiện tại, điều nầy không trái, vì đều hiện tại, vì có tác dụng.

Há là tướng sinh, khi vị lai sinh, có công năng sinh các pháp tức là tác dụng. Vì sao vừa nói tướng nầy chỉ là hiện tại? Tác dụng của thiên ái, chẳng phải là đối tượng nhận thức của ông. Tác dụng nầy là công năng, chẳng phải quan hệ tác dụng, nghĩa là pháp hữu vi, nếu có thể làm nhân dẫn nhiếp tự quả, gọi là tác dụng, nếu có thể làm duyên giúp đỡ, dắt dẫn loại khác, đó gọi là công năng, như trước đã nói. Tất cả hiện tại, đều có thể làm nhân, dẫn dắt đến tự quả, chẳng phải các hiện tại đều có công năng làm duyên giúp đỡ dẫn dắt các loại khác, nghĩa là mắt trong bóng tối. Hoặc có công năng bị tổn hại: Ấy là đối với nhãn thức, không thể làm duyên giúp đỡ dẫn dắt, để khởi. Nhưng vì tác dụng của nhãn thức không bị hao tổn do bóng tối, nhất định có công năng làm nhân dẫn sinh mắt vị lai.

Do tác dụng, công năng nầy có khác nhau, nhưng về quả nối tiếp nhau của đồng loại sinh, có thế lực dẫn dắt nhất định, không nhất định, gọi là tác dụng, cũng gọi là công năng. Nếu đối với quả nối tiếp nhau của loại khác sinh, chỉ có thể làm duyên giúp đỡ, dẫn dắt khiến cho khởi, đây chẳng phải là tác dụng, mà chỉ là công năng.

Há chẳng phải luận nói: Khổ pháp trí nhẫn, tướng quang minh sinh, ba pháp như thế, đều ở vị lai, có công năng khởi tác dụng.

Thiên ái, nay ông chấp văn, mê nghĩa. Tông của ta ***Giải thích:*** Văn nầy chỉ căn cứ vào công năng của duyên gần. Giả gọi là tác dụng, do sinh ở trong duyên sinh của nhiều loại pháp, là duyên gần, vì về lý rốt ráo được thành lập, nên do phần vị khác, nhân danh của tác dụng, ở trong phần vị nầy giả lập danh, tưởng. Như thế, trụ v.v... thuận theo thích ứng, nên biết khổ nhẫn, quang minh cũng có công sức vượt vượt hơn, giả lập danh nầy, thật ra chỉ dẫn quả mới gọi là tác dụng.

Hoặc có vấn nạn: Ở phần vị đang sinh, nếu không có sinh v.v... làm sao sinh trong lúc nầy có tác dụng, chẳng phải trụ, dị, diệt, ở trong phần vị nầy, nếu có sinh v.v... làm sao trụ v.v... không có tác dụng chỉ sinh?

Vấn nạn nầy không đúng, vả lại phần vị đang sinh, sinh v.v... chẳng phải không có, trụ v.v... bấy giờ vì chẳng phải hiện tại, nên công năng chưa có. Nếu trong phần vị nầy, chưa có sinh v.v... như nhân, quả của ông, về mặt lý, cũng không trái. Do quả trong tông của ông là phần vị sắp sinh, có thể sinh ra tánh nhân, hoặc có, hoặc không thừa nhận vì có nhân lần lượt gần gũi: Lại, Kinh chủ kia ở trong bốn tướng, thừa nhận ba tướng bác bỏ dị, nói như thế nầy: Lại, lẽ ra một pháp sinh rồi chưa hoại, gọi là trụ, khi trụ rồi hoại, gọi là diệt. Về lý, có thể như thế. Dị ở một pháp tiến, thoái, tìm tòi, tra gạn, về lý không nên có. Vì sao? Vì dị nghĩa là sự chuyển biến của tánh, tướng trước, sau, chẳng phải tức pháp nầy có thể nói pháp nầy của dị, nên nói tụng rằng:

Tức trước khác không thành
Khác trước, không một pháp
Cho nên, đổi một pháp
Lập khác, trọn không thành.

Vả lại, đã lược thành dị có tự thể riêng. Dị nối tiếp nhau sát-na đều không thành. Nay, lại đều nên tư duy, lựa chọn nghĩa nầy, nghĩa là thừa nhận ngoài pháp, có tự thể của tướng dị. Do đó có thể khiến cho một pháp được hiện tướng dị mà không dị. Điều nầy chúng ta nên suy nghĩ. Không chấp nhận ngoài pháp có thể tướng dị mà thừa nhận sự nối tiếp nhau của sát-na có dị.

Như thế nào, duyên ngoài dù không có sai khác, nhưng được có dị, Kinh chủ nên tư duy, ta nên tư duy về sau, tư duy lựa chọn xứ nghĩa, ba đời sẽ gồm hiểu rõ. Nay, ở trong đây tức là nghĩa đang, sẽ, nên lược thành lập dụng, nhằm khiển trách sự nghi ngờ, nghĩa là từ xưa đến nay, các pháp chỉ có tự thể an trụ, dụng sai khác không có, do gặp sức duyên câu sinh của sự sinh trước, làm cho dụng khác nhau vốn không có mà khởi, tức khởi nầy

được gọi là tác dụng hiện tại, cũng gọi công năng dẫn công năng của tự quả. Căn cứ vào công năng ấy, Đức Thế Tôn tạo ra thuyết như thế nầy: Vốn không, nay có, có rồi, trở lại không có. Dụng nầy và thể không thể nói khác, như công năng khác nhau: hay ích lợi tổn hại, với tự thể hay lãnh thọ không khác.

Lại như chấp sự khác nhau của tâm trước ở trong tâm sau, đã dẫn sinh tập khí, tâm nầy không thể nói khác với tâm sau. Hoặc lại như thiện có kiến, có đối, tánh nghiệp của sắc tạo dù không khác sắc, nhưng phẩm loại sắc tạo kia, về nghĩa khác nhau được thành, nên ở trong đây, các người đối pháp, ở trong dụng sai khác của tự thể pháp, lập có tên dị, chẳng phải chỉ tự thể, nghĩa là pháp hữu vi ở trong tự thể, có công năng dẫn sinh tác dụng của tự quả, gọi là trụ, tức tác dụng nầy suy tổn gọi là dị. Trụ nầy và suy yếu, không chấp nhận tự có, nên có pháp riêng khiến trụ, khiến suy yếu. Nhân của hai pháp nầy là tướng trụ, dị.

Đối với chánh lý ấy, sao không chịu nhận?

Ở đây, ta không thể chịu nhận: Dụng khác nhau nầy, lúc ở hiện tại, với tự thể của nó, vì chẳng phải tánh khác, dụng nầy đã khác, thể cũng nên như thế. Tại sao vừa mới nói dụng khác, chẳng phải thể khác?

Nếu chấp thể của quá khứ, vị lai là không có, đối với tông chỉ của người kia có thể có lỗi nầy: không thừa nhận ba đời thường có tự thể. Vì sao? Vì nếu tác dụng dứt thì chỉ bỏ pháp hiện tại, thể của pháp vẫn tồn tại.

Vì sao khiến cho thể cũng có khác? Nên nói tụng:

Tự thể, tên có khác
Do dụng hơn, suy tổn
Làm sao đối một pháp
Lập khác trọn không thành.

Chẳng phải phần vị đang sinh, có lập tên khác, vì tác dụng lúc ấy chưa suy tổn, tức do lý nầy, lập tên trụ, dị. Trụ, dị nầy hay suy tổn, vì dẫn đến dụng quả, nên do tác dụng của pháp lúc bị suy tổn, mới dẫn đến tự quả. Do nhân bị tổn, phần vị quả sau sinh nhân trước yếu dần, nên quả kém dần. Do nhân có dị, nên sát-na của quả nầy, lại do tướng dị cùng khởi làm duyên khiến cho suy tổn. Lại có thể làm duyên kém dần của quả sau.

Như thế, tất cả hữu vi sát-na, sát-na nối tiếp nhau, vì khiến cho khác với sau, nên niệm trước trước có nghĩa khác thành. Nghĩa nầy đã thành, lẽ ra làm so sánh, nghĩa là thấy sau cùng có khác nhau, nên các sát-na trước nhất định có khác nhau, chẳng phải như huyễn hoặc. Luận sư Thí dụ đã lập lý dị nối tiếp nhau của sát-na.

Nếu vậy, khi sự nối tiếp nhau tăng trưởng dần, thì tướng dị lẽ ra sẽ không có, vì không thấy quả, nên không có lỗi nầy. Tướng trụ bấy giờ, do trợ duyên ngoài với thế lực tăng cường, vì chiết phục dị.

Có sư khác nói: Tác dụng của các pháp không có khả năng trụ vượt qua một sát-na. Cho nên, hữu vi được gọi là hữu dị, chẳng xả tự tướng, mới được tên dị, cũng chẳng phải hữu vi có lỗi tánh thường. Do tự thể của pháp tánh nầy thường như vậy, chẳng phải tạo tác, chẳng phải chuyển biến, không thể sửa đổi, nên lửa thường dùng hơi ấm làm tự thể. Lìa hơi ấm không có thể của lửa có thể được. Nhưng tác dụng của lửa chủ yếu là nhờ vào các duyên, nên tông lập lửa làm tánh vô thường. Nếu tự thể khác, thì thành pháp khác, lẽ ra chẳng phải vô thường, vì thể không có biến đổi, nghĩa là nếu chỉ chấp đời hiện tại có, thể quá khứ vị lai không có, thì pháp của các hành, tánh chúng lẽ ra thường, vì không có đổi khác.

Không khác là sao?

Nghĩa là có và vô tánh đều được an lập, không có đổi khác, nên sư kia chỉ chấp có pháp của đời hiện tại, vì tánh sát-na, nên không thể biến đổi khác. Vị lai, quá khứ, thể của chúng đều không có.

Không có pháp, làm sao nói biến đổi khác?

Vì thế, nên không thể nói các hành vô thường, không thể nói không có biến đổi là có, có biến đổi là không, gọi là đổi khác.

Thể của hai tánh có, không chẳng thành nhau, vì thể có và không trái nhau, nên cũng chẳng phải quả khác, nhân không khác. Chẳng phải không có nhân khác, có thể có quả khác. Quả phải tùy theo nhân mới có khác.

Nếu cho tánh có là vô thường, thì về mặt lý cũng không đúng, tánh có không thể thành tánh khác, do tánh có của pháp chưa từng chẳng có, vì có và chẳng đều lập riêng. Do các hành nầy đổi khác, nhất định là không cho nên hữu vi đều lẽ ra thường trụ. Nếu thừa nhận quá khứ, vị lai vừa có, vừa không có. Từ chưa sinh không có, có thể sinh là có. Từ đã sinh có, có thể diệt là không. Không có của quá khứ, vị lai nầy và cái có của hiện tại, đều chẳng phải quyết định có thể đổi thay, xê dịch. Cái có của quá khứ, vị lai đồng với hiện tại, đối với tất cả thời gian, thường không có xê dịch, thay đổi, do ở thể có dụng, hoặc có không, có thể nói phần vị hữu vi có khác. Cho nên, chỉ nói ba thời gian có y cứ, ở trong một pháp có thể nói có khác, vì pháp có khác, nên tướng khác có thể thành. Tướng khác đã thành, nghĩa vô thường được lập, chẳng phải như chỉ nói hiện tại có y cứ, sát-na nối tiếp nhau, khác đều chẳng phải có, như trước đã nói. Vì cho nên… lại thôi. Nếu sinh ở vị lai, pháp được sinh, tất cả pháp vị lai sao không sinh tức khắc?

Vì nhân của chủ thể kia đều thường hợp, nên vấn đề nầy trước đây đã nói.

Trước đã nói ra sao?

Nghĩa là hoặc có pháp khi chưa đạt được, dẫn sinh dụng quả, do gặp sự giúp đỡ, dẫn dắt của duyên ngoài khi chưa được, đang được, đã được, dẫn sinh dụng quả. Đối với nói về việc của tự pháp đó, phát khởi công năng giúp đỡ dẫn dắt của duyên trong, đây gọi là tướng sinh, tức căn cứ ở nghĩa nầy để nói lời như thế, tụng nói:

Sinh: chủ thể, đối tượng Không lìa nhân duyên, hợp.

Luận nói: chẳng phải lìa sự hòa hợp của nhân duyên khác, chỉ có sức của tướng sinh, chủ thể sinh, đối tượng sinh, nên các vị lai chẳng phải đều khởi tức khắc tướng sinh, dù tạo ra nhân gần cùng khởi chủ thể sinh, đối tượng sinh, các pháp hữu vi, nhưng tất nhiên phải chờ đợi nhân của tự loại ở trước và sự giúp đỡ, dẫn dắt, hòa hợp của duyên ngoài khác nhau: như hạt giống, đất v.v... giúp đỡ cho mầm v.v... sinh, làm cho nẩy mầm v.v....

Nếu như vậy, chúng ta chỉ nhận thấy nhân duyên có công năng sinh, không có tướng sinh riêng, có nhân duyên hợp, thì các pháp liền sinh, không có, thì không sinh, đâu cần mệt nhọc tướng sinh nên chỉ có sức của nhân duyên sinh.

Vấn nạn nầy không đúng, vì chỉ thừa nhận các pháp sinh của mọi duyên, nên lời vấn nạn nầy đồng nghĩa là nếu chỉ thừa nhận nhân duyên hòa hợp của các pháp vị lai mà được sinh, thì lời vấn nạn nầy cũng đồng với nhân duyên của pháp vị lai không có khác nhau, sao không sinh tức khắc? Lại, trong nhân duyên, hễ thiếu bất cứ một thứ nào, có đủ các thứ khác, quả cũng nên sinh ra? Vả lại, như nhãn căn do nghiệp trước đã dẫn dắt, dù rời đại chủng, nhưng cũng nên sinh ra. Hoặc chỉ do công sức của đại chủng, không do nghiệp trước, mà nhãn căn vẫn được sinh? Hoặc các nhãn căn tùy theo nghiệp dẫn, có thể sinh đại chủng, đều hợp thời, vào một lúc sinh, các pháp khác cũng khởi? Hoặc đại chủng không có công năng đối với mắt, không thấy lìa đại chủng của mắt trước kia, vì sinh riêng một mình?

Chỉ nên nhân mắt trước, mắt sau được sinh. Chấp đại chủng có thể sinh, lẽ ra thành vô dụng!

Lại, như hạt giống, duyên nước, đất v.v... khi thiếu bất cứ một duyên, nào thì mầm sẽ không mọc. Vì thế, nên biết được công sức của giống v.v... cực thành.

Đối với việc sinh mắt v.v... công sức năng sinh của đại chủng như đất

v.v... chẳng phải đối tượng hiện thấy. Đã không hiện thấy công sức của đại chủng, lẽ ra không làm nhân sinh ra mắt v.v... Lại, ông đã chấp có hạt giống nghiệp chuyển biến nối tiếp nhau, thì cái gì làm chướng ngại, không thể sinh tức khắc? Tất cả nghiệp quả nếu do duyên giúp đỡ, thì chủng tử nghiệp mới có thể sinh, chỉ duyên năng sinh, đâu nhọc công hạt giống nghiệp, vì các duyên giúp đỡ, thì quả nghiệp mới sinh, nếu các duyên không có, thì quả không sinh. Đã nhờ duyên giúp đỡ mà hạt giống nghiệp chẳng phải không có. Mặc dù nhờ các duyên, nhưng đâu bác bỏ không có tướng sinh. Lại, nhận thấy ở niệm đầu tiên khi vô lậu sinh, sinh có thể làm nhân, khởi vô lậu đắc, đắc hữu tự tướng, trước đã cực thành, nên nói trừ sinh, có pháp riêng nào có công năng tạo ra đắc nầy. Nhân cùng khởi trước, nếu hoàn toàn không có nhân đắc, thì không nên khởi, tức là vô lậu đầu tiên, lẽ ra không nói thành.

Tướng sinh khi sinh vì cũng có riêng nhân câu sinh phải không? Lẽ ra nói cũng có, nghĩa là trừ thể sinh, pháp của một quả khác.

Làm sao dị và diệt là nhân giúp đỡ cho sinh?

Các sư xưa đều theo cách giải thích nầy: Đồng một pháp quả, lần lượt làm nhân, như các đại chủng lại thuận nhau.

Lại có giải thích rằng: Các pháp hữu vi, vì tất cả đều là tánh sinh v.v... nên khi mỗi một dụng của bốn tướng như sinh v.v... lấy dụng nầy làm môn, dụng khác đều là sức giúp đỡ. Chứng minh cho nghĩa nầy, như là quán thân v.v... trong niệm trụ là tánh vô thường. Nhưng Thượng tọa bộ nói: Các hành không trụ.

Nếu hành có thể trụ, thì trải qua thời gian rất ít, vì sao không trải qua thời gian ngày, tháng, năm, kiếp trụ?

Vì kiếp trụ không có nhân khác. Lại, A-cấp-ma cũng nói: Các hành không có trụ, như Đức Thế Tôn nói: Bí-sô! Khi các hành đều sắp diệt, đã không có trụ, cũng không có diệt. Vả, thuyết kia đã nói: Nếu hành có thể trụ, trải qua thời gian rất ngắn, về lý, thì không nên chịu đựng. Thời gian rất ngắn, nghĩa là một sát-na. Nếu một sát-na không có trụ, tức là các hành lẽ ra rốt ráo không có. Nếu cho hữu vi hoàn toàn không có trụ thì thể của đắc sẽ không có gián đoạn vì tức diệt.

Há là có thời gian của đắc thể nầy, nên tức gọi thời gian các hành trụ rất ngắn. Mặc dù có thời gian nầy, nhưng không có trụ.

Dựa vào phần vị nào nói thời gian nầy không có trụ, nói là khi thể của đắc hay là sau thể của đắc, chấp không có phần vị trụ, lẽ ra chỉ hai thời gian. Nếu khi thể của đắc cũng không có trụ, thì sẽ không thể vượt qua lỗi

đã nói ở trước. Nếu sau khi được thể, mới nói không có trụ, vì chẳng phải đã thừa nhận, nên việc lập vấn nạn sẽ trở thành luống công.

Các ông đã nói: Khi thể của đắc, tức ta nói trụ lúc có công năng dẫn quả, chẳng phải sau khi tông của ta dẫn quả, các hành có trụ. Vì sao các ông đả phá, ngăn dứt đối với ta, khi các hành dừng lại. Như trong hành của ông có lúc có tất nhiên đợi pháp khác sinh dụng mới thành.

Như thế, lẽ ra cũng có dẫn quả, tất nhiên phải đợi pháp khác mới thành dụng dẫn. Sự chờ đợi nầy, nghĩa là lập dùng tên trụ, đây là tông của ta. Như thuyết của các ông, bày tỏ hùng hồn nào là những giáo lý trái nhau! Há là kinh nói các hành không có trụ? Nếu nói có trụ thì sẽ trái nhau với giáo lý nầy, ông chấp có trái nhau, dùng đủ tính lường, vì chẳng phải nghĩa thật. Các sư Đối pháp nói xứng lý, đâu có trái hại. Nhưng Khế kinh nói: Không có trụ, nghĩa là vì ngăn dứt thường trụ nên nói lời ấy. Kế sau lại nói: Cũng không có diệt. Lời ấy ngăn dứt sai khiến các hành đoạn diệt. Nếu lìa vì ngăn dứt các hành đoạn, thì lời nói không có diệt nầy lại chỗ nào sai khiến. Nhưng các hành diệt chỉ có hai thứ:

1. Sinh vô gián diệt.

2. Rốt ráo đoạn diệt.

Nên vì ngăn dứt, trừ bỏ hai biên đoạn, thường. Kinh nói: Các hành không có trụ, không có diệt, chẳng phải vì ngăn dứt, sai khiến lập của các sư đối pháp làm nhân, khiến dẫn đến trụ quả. Những người có trí thỉnh làm quán đế, người nào nói trái với Chánh giáo lý nói các hành có tạm dừng lại hay là nói các hành hoàn toàn không có diệt, Ta vốn không nói các hành sinh rồi, hoàn toàn không có diệt.

Vì sao kinh nói: Khi đều sắp diệt, cũng không có diệt?

Nói không có diệt, là nghĩa không có dứt. Ý kinh nầy nói: Các hành sinh rồi, vô gián sẽ diệt, không có lúc nào tạm dứt, nói lời nói vô trụ, nghĩa nầy đã sáng tỏ. Lại nói: Không có diệt, nên thành vô dụng. Ta cũng không nói các hành sanh rồi, rốt ráo thường trụ.

Nếu vậy, vì sao nói pháp hữu vi sinh rồi có trụ?

Nói có trụ: là nghĩa tạm dừng, nghĩa là khi đang diệt, các hành tạm dừng lại, chẳng phải vào lúc đã diệt và đang sinh, có thể nói lời trụ, vì không có tác dụng, như trước đã nói: Vào lúc đang diệt, các hành mới có tác dụng dẫn sinh quả. Mặc dù tạo ra thuyết nầy, nhưng trụ, tất nhiên không có, vì không hề có Khế kinh nào nói có trụ, vì không hề có ngăn dứt, nên đâu nhất định nói không có. Lại, về lý, vì bị ép ngặt, nên phải tin có. Nếu không có chí giáo trụ trong chánh lý, không có bị sai trái, thì nói đâu có lỗi!

Nhưng có chí giáo chứng trụ là có, như dụ vỗ tay. Trong Khế kinh nói: Bí-sô! Các hành như huyễn, như ánh lửa, tạm thời trụ, nhanh chóng lại dứt diệt.

Há do kinh nầy đã chứng các hành mà đối pháp đã nói có lúc tạm dừng, do đó, cũng trở thành cách giải thích của Tỳ-bà-sa.

Nói không có trụ, nghĩa là căn cứ vào sau sát-na mật ý mà nói, chẳng phải cho rằng hoàn toàn không có, nhưng Tỳ-bà-sa kia nói: Đây là tùy ý mình phân biệt, tính lường, thông suốt kinh Phật. Kinh không hề nói là vì có trụ, nay cho loại người kia chưa đọc kinh nầy, hoặc vâng theo tình mình, bác là phi lượng. Hoặc bè nhóm cố chấp, tâm họ vẩn đục, rối loạn, dù thường mở văn ra đọc, mà không ghi nhớ. Những người tìm tòi lý, xin vì tầm, tư. Ai đối với kinh Phật, tùy ý mình chấp, vì nói các hành có tạm thời dừng lại, vì bác kinh nầy là phi lượng. Nhưng đấng Bạc-già-phạm, trước hết ở trong kinh, nói khi sắp diệt, các hành vô trụ, lo nghĩ đời vị lai. Sư bộ Thí dụ chấp văn kinh kia, vì bác bỏ trụ sát-na, nên lại nói, sự vỗ tay nầy dụ cho kinh, chỉ rõ có trụ tạm thời trong các hành. bộ Thí dụ kia không chịu nhận lời nói của đại sư nầy. Lại nói lời vấn nạn nầy: Vì sao chỉ thừa nhận căn cứ vào sau sát-na mật ý mà nói, mà không nói căn cứ sau chúng đồng phần. sát-na với chúng đồng phần nầy đâu có khác nhau?

Lời vấn nạn nầy phi lý, vì có khác nhau. Trụ trong khoảng sát-na, có nhân cùng khởi, trụ của chúng đồng phần, nhân nầy chẳng phải có. Cho nên, sự vấn nạn nầy chẳng hợp với chánh lý. Bộ Thí dụ kia lại vấn nạn: Nếu do sức trụ có thể khiến các hành dừng lại tạm thời, sao không cho trụ nầy làm cho các hữu vi trải qua ngàn câu chi trụ lượng sát-na? Vì sao nhân của một niệm các hành dừng lại, chẳng phải khiến dừng lại hằng ngàn niệm câu chi.

Việc nầy cũng phi lý, vì lìa nhân của chủ thể sinh, bộ Thí dụ kia cũng không thừa nhận sự sinh của các hành.

Vì sao sinh nhân của một niệm các hành chẳng phải tức khiến sinh ngàn câu chi niệm?

Đạo lý như thế, tiến thoái lẽ ra đồng. Lại Khế kinh nói: Nên biết, sinh, trụ của lạc thọ đều lạc.

Lại có kinh nói: Nên biết, sắc v.v... có sinh, có trụ. Nếu cho rằng kinh nầy căn cứ vào sự nối tiếp nhau để nói, thì sẽ không hợp với chánh lý, vì nghĩa không thành. Nghĩa là nếu không thừa nhận sát-na có trụ, làm sao nghĩa trụ nối tiếp nhau được thành. Sự nối tiếp nhau sẽ căn cứ vào sát-na thành, nên tướng trụ như thế, về lý giáo cực thành. Tuy nhiên, Sư Thí dụ

cố chấp nói chẳng có, không biết, đối với trụ, đã từng kết oán nào? Lý đó hiển nhiên mà không chịu nhận!"

Có vấn nạn khác: Nếu tướng vô thường lìa tánh vô thường, có riêng tự thể, thì sao không lìa khổ, có riêng tướng khổ? So sánh vấn nạn như đây, lý đó không thành. Nếu nói tánh vô thường, do tướng vô thường có, thì sao lại căn cứ vào thuyết nầy mà lập vấn nạn: Tánh khổ lẽ ra cũng do tướng khổ có. Nhưng tánh của pháp hữu vi là vô thường, chủ yếu là đợi duyên sinh làm duyên, nên khởi. Tánh khổ như thế, nếu lại còn có tướng khổ làm duyên, thì tướng khổ nầy lại có dụng gì? Nên đã so sánh vấn nạn, lý ấy không thành.

Do đó, đã ngăn dứt vấn nạn không, vô ngã. Lại, tức tướng vô thường, cũng là tướng khổ, vì thể vô thường, nên khổ, vì kinh đã nói. Lại, sư Thí dụ kia lẽ ra cũng gặp vấn nạn như thế. Nếu pháp đã sinh, có riêng duyên sinh, mới được sinh, thì phải thừa nhận pháp khổ đợi riêng duyên khổ, mới được thành khổ. Hoặc pháp đã sinh, nên lìa duyên sinh, tự nhiên mà sinh, giống như khổ v.v... Lại như trước đã nói.

Trước đã nói là sao?

Như có trong hành của ông, có thời gian: Thì đợi pháp khác sinh tác dụng mới thành.

Như thế, vì tất cả thời gian của tông ta có, nên tánh có của pháp không đợi nhân duyên. Khổ, vô ngã v.v... lẽ ra như tánh có, diệt, lẽ ra như sinh, vì chủ yếu là đợi pháp khác, nên biết có riêng nhân trong có công năng diệt, lìa pháp đã diệt, gọi là tướng vô thường. Nếu cho các hành không có nhân diệt riêng, thì sinh cũng nên như vậy, không đợi nhân có. Hai sinh diệt nầy cùng với thể đều có pháp khác, hoặc nên nói có hai sở nhân sai khác.

Nếu nói hai pháp nầy cũng có khác nhau, nghĩa là các hành sinh, hẳn phải đợi nhân, nên có sự khác nhau chậm, mau khi hiện thấy sinh.

Nếu các hành diệt, cũng chờ đợi nhân, nghĩa là lẽ ra cũng lúc diệt chậm, mau có khác.

Nếu diệt như lúc sinh có nhanh, chậm thì sẽ trái với tông sát-na diệt của các hành, nên biết không có nhân, tự nhiên mà diệt, không có lỗi nầy. Vì nhân của diệt và hành, tất nhiên đều cùng có, nên thời gian không có khác nhau. Sinh nhân và hành hoặc cùng có, không cùng có, mặc dù thời gian cách vượt, nhưng vì cũng làm nhân, nên khi các hành sinh, có thể có nhanh, chậm. Nếu các hành diệt, không do nhân, thì khi đang sinh, lẽ ra tức diệt hoại, hoặc lẽ ra sự hoại diệt của phần vị sau cũng không có, vì ông đã thừa nhận trước, sau đồng với không có nhân.

Nếu cho rằng các hành của phần vị nầy chưa sinh, đâu được vấn nạn khiến cho tức có diệt, đây phải thừa nhận sinh làm nhân của diệt, phải thấy có sinh, mới có diệt. Đã thừa nhận các hành diệt, thì phải chờ đợi sinh, sao có thể nói không có nhân mà diệt?

Lại do chí giáo chứng minh diệt có nhân, như Khế kinh nói: Vì pháp nầy diệt, nên pháp kia cũng diệt.

Lại nói vì tất cả có nhân như thế, nên biết các hành do nhân nên diệt.

Lại, các tướng hữu vi đều lần lượt làm nhân, tất nhiên do có sinh, mới có thể diệt, phải có pháp diệt, mới có thể sinh, tất nhiên, do có trụ, mới có dị, phải do có dị, trụ mới có thể dời đổi.

Lại có lời vấn nạn: Vì nhân của trụ không có, nên pháp tự nhiên diệt, đâu có dùng nhân của diệt?

Lời vấn nạn nầy phi lý, vì luận giả chỉ nói sự sinh trước làm nhân. Khi nhân đang có, chưa có chỗ khởi. Luận giả kia chấp thể ở vị lai là không có, nên phần vị sinh của quả sau, nhân trước đã không có. Mặc dù không có nhân của trụ, đâu trở ngại có trụ, nên thuyết luận giả kia đã nói, chẳng phải không có nhân của diệt. Lại, trước đã nói tướng trụ làm nhân, các hành sinh rồi, trụ trong khoảng khắc sát-na, sao lại nói trụ không có nhân?

Nếu cho rằng các hành sau một sát-na, phải là không có, nên tự nhiên diệt, nghĩa là nếu không có tướng diệt, thì cái gì sai khiến hành kia không có, khiến sinh rồi diệt? Vì đều do tướng diệt, nên lìa hữu vi, có tự thể của tướng diệt. Lại, không nên chấp thể của tướng diệt không có, như trước đã dẫn thuyết trong Khế kinh nói: Khởi của hữu vi cũng có thể biết rõ, vì tận và trụ, dị cũng có thể biết, nên chẳng phải đối với pháp không có, quán biết rõ, các pháp có thể nhận biết rõ, là tên gọi hữu dị. Lại, như phải có sự khác nhau của năng sinh, khiến pháp được sinh, đến vị trí đã sinh.

Như thế, phải có sự khác nhau của chủ thể diệt, làm cho pháp đối tượng được diệt đến vị trí đã diệt, cho nên diệt như sinh có lập nghĩa riêng.

Lại, Thượng tọa bộ kia nói như thế nầy: Như dù có tánh riêng, một tánh dài, tánh ngắn, tánh hợp, ly v.v... vì đối tượng chờ đợi của các tánh kia mà cũng được thành. Có một pháp dài, ngắn, hợp, ly v.v... trụ v.v... cũng như thế, không có đối tượng chờ đợi riêng. Thuyết nầy trở thành trái với lỗi của tông mình. Tông kia tự thừa nhận có một pháp dài, ngắn, hợp, ly v.v... vì chờ đợi pháp khác thành, nên tông kia chấp các pháp dựa vào có nhân duyên xưa không, nay có. Các pháp có chờ đợi. Pháp khác có tánh, chẳng phải không có đối tượng chờ đợi. Các hành của tông ông xưa không, nay có. Tánh có như sinh đợi có mới lập. Phái Đối pháp nói: Tánh có của

các pháp, tất cả thời gian có, vì không đợi nhân duyên, nên lời mà thuyết kia đã nói, tự trái với nghĩa của tông, ngăn dứt đồng loại khác, vì một phương nầy thành, nên cũng chờ đợi một nghĩa khác thành lập dài, ngắn, lần lượt chờ đợi nhau mà thành. Hoặc vì chờ đợi cực vi được an bày mà lập, nên chẳng phải tự có, phải đợi pháp khác thành, hợp với ly cũng chờ đợi vật thể riêng. Cho nên, tất cả đều có đối tượng chờ đợi, chẳng phải không có chờ đợi, mà có thể lập danh ngôn. Lại, sinh nhân của pháp lẽ ra cũng do sự so sánh nầy, bị ngăn dứt, loại trừ, như tánh có v.v... không có chờ đợi mà thành, sinh lẽ ra cũng như thế. Nhưng vì không có việc nầy, nên phần vị của các hữu vi khác nhau, nên tất cả đều chờ đợi nhân duyên khác thành, chẳng phải tự nhiên có, nên mỗi sát-na của tướng hữu vi đều là nghĩa có thật riêng cực thành lập.

Sư của bộ Thí dụ đã lập. Giả có các tướng hữu vi sinh v.v... nối tiếp nhau, không hợp với chánh lý, trái với Khế kinh, chỉ tông của ta vì phù hợp với kinh, thuận với lý, cho nên người có trí nên siêng năng tu học.

Đã phân biệt rộng các tướng hữu vi. Loại danh, thân v.v... nghĩa ấy thế nào? Tụng nói:

Cái gọi là danh, thân
Nói chung tưởng chương chữ.

Luận nói: Đẳng, là đẳng thủ, cú thân, văn thân, danh cú văn thân, vì bản luận này nói. Các tưởng, nói chung tức là danh thân, các chương nói chung tức là thân, các chữ nói chung tức là văn thân.

Nói nói chung: là nghĩa tập hợp. Trong nghĩa tập hợp, nói ốt, vì ngăn dứt giới. Tưởng, nghĩa là đối với pháp, phân biệt chấp mắc, và được an lập chung. Chữ phát sinh ra tưởng, tức là như mắt, tai, bình, áo v.v... như thế tưởng thân tức là danh thân, nghĩa là mắt, tai v.v... chương, nghĩa là nói về chương.

Thế luận đã ***Giải thích:*** Là nói về vô tận, là chương mang theo sự khác nhau, có thể nói rốt ráo về nghĩa muốn nói tức là phước chiêu cảm dị thục v.v... vui.

Chương thân như thế, tức là cú thân, nghĩa là như có thuyết:

Phước vời dị thục vui
Mong muốn đều như ý
Nhanh chóng chứng thứ nhất
Niết-bàn vắng lặng hẳn.

Cú v.v... như thế, chữ nghĩa là chữ suy, a, nhất y v.v... Thân chữ như thế, tức là văn thân, nghĩa là ca-khư-già v.v...

Có sư khác nói: Trong luận này nói: Thế nào là nhiều danh thân, nghĩa là dang, danh, sự v.v... chẳng phải luận sư kia muốn nói danh v.v... là tướng có thật, mà dựa vào sự giả hợp để phát ra đầu mối câu hỏi.

Cho nên sư kia hỏi về nhiều danh thân v.v... nghĩa là quyết định nên hỏi thật tướng của thể như danh v.v... tư duy lựa chọn trong thật tướng thể của danh v.v... đâu cầu tìm tòi, gạn hỏi, giả hợp danh v.v... Lại, sự khác nhau của ba tướng danh v.v... nghĩa là âm thanh được thể hiện, có thể biểu thị ở nghĩa, đã lập chung làm định lượng của chủ thể nêu giảng, hiển thị rõ sự giải thích, nơi ý lạc phát sinh, có thể biểu hiện đối tượng nhận thức, tự thể, cảnh giới, giống như tiếng vang, bóng hình, tướng nầy là danh. Nếu khả năng nói, phân tích trong cảnh nơi đối tượng nhận thức. Môn nghĩa rộng, lược, tướng nầy là cú (câu).

Đối với chủ thể thuyết, phần vị đã diệt của tiếng, cũng khiến buộc niệm, gìn giữ khiến không mê lầm, truyền đi gửi chỗ khác, tướng nầy là văn. Danh trong đây, nghĩa là tùy theo về tới chỗ, tới chỗ về của tiếng nói như như.

Như thế, như thế danh ở trong tự tánh, đều theo đuổi, kêu gọi tự tánh kia. Câu, nghĩa là khả năng nói về nghĩa đã nói, nghĩa là chủ thể nói, phân tích về môn nghĩa khác nhau. Văn, nghĩa là công năng có đối tượng bày tỏ. Dựa vào đối tượng nầy, do đối tượng nầy, mà công năng kia được tỏ bày, nên đối tượng nầy tức là chữ, nghĩa là khiến gom buộc sự nghĩ nhớ không để quên mất. Hoặc do đối tượng gìn giữ làm cho không có ngờ vực mê lầm, hoặc công năng giữ gìn kia, truyền đi, ký thác ở nơi khác.

Có thuyết nói: Như tướng cảnh phương tiện của người tĩnh lự, với cảnh được biết rõ trong tĩnh lự, mà làm thềm thang. Văn đối với danh, cú và nghĩa cũng thế.

Có sư khác nói: Chữ trung, nhất v.v... có thể phô bày danh, cú, nên gọi là văn, tức các chữ nầy, hoặc riêng, hoặc chung, vì công năng giảng giải tự tánh nên nói là danh, tức danh nầy hòa hợp, có thể giải thích rốt ráo môn nghĩa sai khác, nói tên là cú.

Ba thứ như thế, thể của chúng lẽ ra thành một. Lại, lẽ ra chẳng phải thật, nên không thể nương tựa.

Lại có sư khác nói: Một xứ biểu lộ rõ ba tướng, nghĩa là như nói: Muốn ta biết gốc của ông, các chữ trong đây đều nói là văn. Muốn: Là danh, nói chung là câu, tức là nói chung danh cú văn thân. Cách giải thích nầy cũng không khỏi lỗi đã nói ở trước.

Cho nên, đầu tiên đã nói ba tướng như danh v.v... là tốt, vì có thể

nghiên cứu, tìm tòi, Há là bốn uẩn Vô sắc: Thọ tưởng hành thức ở trong kinh, nói chung là danh. Luận này cũng nói: Thân nghiệp, ngữ nghiệp thuộc về pháp xứ là thuộc về sắc, ngoài sắc đó, pháp xứ đều thuộc về danh.

Trong đây, vì sao nói danh?

Chỉ lấy tâm bất tương ưng hành uẩn làm tánh. Khế kinh, luận này đều thâu nhiếp chung tất cả pháp môn, lược làm hai thứ: Sắc làm thể, nói chung là sắc, ngoài sắc đó chẳng phải sắc, nói chung là danh. Vì thâu nhiếp ở danh trong nhóm chẳng phải sắc, nên chung theo riêng gọi, nên gọi là danh. Nay, danh trong đây, chỉ căn cứ nghĩa đối tượng giảng nói của chủ thể làm sáng tỏ. Cho nên, chỉ dùng tâm bất tương ưng hành uẩn làm tánh.

Về nghĩa có thể nói hay không thể nói? Như thật nên nói, về nghĩa không thể nói.

Nếu vậy, vì sao nhân lời nói voi v.v... hiểu nghĩa voi v.v... chẳng phải sự hiểu biết điên đảo. Lại, lẽ ra trái kinh, ta sẽ vì ông lược nói pháp yếu, có nghĩa, có văn, không có lỗi nầy.

Vì giả lập danh, nghĩa là người kiếp sơ đối với các thứ nghĩa, lập chung các thứ tưởng danh khác nhau. Do tương truyền nầy, đối với các danh, tưởng, hiểu không có điên đảo. Lại như có thuyết nói: Ngữ có công năng phát ra danh, danh hay làm sáng tỏ nghĩa. Nhưng Khế kinh nói: Nghĩa văn khéo, léo không hề có thuyết có nghĩa, có văn. Giả thuyết thừa nhận như đây cũng không có lỗi. Lời nói của Phật đầy đủ văn nghĩa, nghĩa là giáo pháp của Đức Thế Tôn có công năng chánh hiển rõ vô lượng môn nghĩa, lời văn, viên mãn, vì không có thiếu sót, nên tạo ra thuyết nầy: Lại, các pháp ba đời đều có danh của ba đời, nghĩa là pháp quá khứ, chư Phật quá khứ, lấy tên quá khứ, từng đã chỉ rõ, chư Phật vị lai dùng tên vị lai, sẽ lại thị hiện rõ, chư Phật, hiện tại dùng danh hiện tại. Nay, đang chỉ rõ vị lai, hiện tại như chỗ ứng hợp phải biết.

Lại, trong các pháp không có vô danh: Nếu có lẽ ra thành lỗi mà không biết lỗi, nên Đức Bạc-già-phạm nói như thế nầy:

Danh chiếu sáng tất cả
Không có lỗi về danh
Cho nên gọi một pháp
Đều thuộc hành tự tại.

Có sư khác nói: Nghĩa ít, danh nhiều, vì ở trong một nghĩa có nhiều danh.

Có sư khác lại nói: Danh ít, nghĩa nhiều. Danh chỉ thuộc về phần ít của một giới, nghĩa thì gồm nhiếp đủ mười tám giới.

Lại có thuyết nói: Lẫn nhau có ít, nhiều, nghĩa là căn cứ giới thâu nhiếp thì nghĩa nhiều, danh ít. Nếu căn cứ ở lập giáo, thì nghĩa ít danh nhiều. Nghĩa là Phật, Đức Thế Tôn vì ở mỗi pháp, thuận theo nghĩa, lập ra vô biên danh, như danh tham, danh ái, danh lửa, danh rắn, danh mạn, danh khát, danh lưới, danh độc, danh suối, danh sông, danh tu, danh rộng danh kim, chỉ v.v...

Tất cả, như thế, trong đây, Kinh chủ nói rằng: Há là ba tướng nầy lấy ngữ làm tánh, nên dùng tiếng làm thể.

Thuộc về tự tánh của sắc, vì sao nói là tâm bất tương ưng hành? Lời vấn nạn nầy phi lý. Vì sao? Do giáo và lý. Vì biết có riêng,

nên giáo, là kinh nói: Sức ngữ, sức văn, nếu văn tức ngữ, thì nói riêng làn gì?

Lại nói: Nên gìn giữ văn, cú chánh pháp. Lại nói: Dựa vào nghĩa, không dựa vào văn.

Lại nói: Nhân của Già-tha, nghĩa là văn tự của Xiển-đà. Xiển- đà nghĩa là tạo ra lượng phần tụng, ngữ là thể. Lại Khế kinh nói: Biết pháp, biết nghĩa. Pháp, nghĩa là danh v.v... nghĩa, nghĩa là đối tượng được giải thích. Lại, Khế kinh nói: Nghĩa văn khéo léo hay họ. Lại nói: Nên dùng câu văn của thuyết thiện để đọc tụng chánh pháp, câu văn của thuyết ác để đọc tụng nghĩa của chánh pháp, tức khó hiểu.

Lại nói Như lai đạt được danh cú, văn thân ít có. Lại, nói văn cú thắng, giải kia rất là ít có, do những giáo nầy chứng biết có riêng chủ thể giải thích, các nghĩa, danh cú, văn thân cũng như ngữ, tiếng, thật mà chẳng phải giả. Về lý, nghĩa là hiện thấy. Có khi được tiếng mà không được chữ. Có lúc được chữ mà không được tiếng, nên biết thể riêng. Có khi được tiếng, không được chữ, nghĩa là dù nghe tiếng, nhưng không hiểu rõ nghĩa, hiện thấy có người nghe thô ngữ của người khác, mà lại thẩm vấn: Ông nói gì?

Nghe tiếng nói nầy, không hiểu rõ nghĩa, nghĩa là do chưa thấu suốt văn đã phát khởi.

Vì sao lại chấp văn không khác với tiếng?

Có khi được chữ, không được tiếng, nghĩa là không nghe tiếng mà hiểu rõ nghĩa. Hiện thấy có người không nghe tiếng nói của người khác, nhìn môi mấp máy v.v... biết ngay họ nói gì. Đây là người không nghe tiếng, mà hiểu được nghĩa đều do họ thông suốt văn phát ra. Do lý nầy, chứng tỏ văn, tất nhiên khác với tiếng.

Lại thấy thế gian giấu tiếng tụng chú, nên biết chữ chú khác với tiếng

chú.

Lại thấy thế gian có hai luận giả. Ngôn âm tương tự: Một thua, một thắng. Nhân hơn, thua nầy, tất nhiên khác với tiếng có. Lại, hai vô ngại giải: là Pháp và từ, vì cảnh giới riêng, nên biết chữ lìa tiếng. Cho nên, tiếng, nghĩa là chỉ tướng của tiếng nói nầy không có khác nhau, trong đó cong vạy, tất nhiên, dựa vào Ca-giá Tra-đa-ba v.v... phải do ngữ, tiếng, phát khởi các chữ. Các chữ trước, sau hòa hợp sinh danh. Danh nầy đã sinh, thì làm rõ nghĩa. Do đó lần lượt nói lên lời nầy: Lời nói hay phát ra danh, danh hay làm rõ nghĩa, nên danh khác với tiếng, lý đó cực thành. Nên biết, tiếng trong đây là chủ thể nói. Văn là đối tượng nói, nghĩa đều chẳng phải hai.

Như thế, vì không có rối loạn được kiến lập. Trong đây, Kinh chủ lại nói thế nầy: Chẳng phải chỉ âm thanh đều gọi là nói, mà chủ yếu là do nói nầy, nên về nghĩa có thể biết rõ, âm thanh như thế, mới gọi là ngữ.

Nói chủ thể thuyết, là trong các nghĩa đã lập chung làm lượng định của năng thuyên. Nếu cú nghĩa nầy do danh có thể sáng tỏ thì chỉ do âm thanh làm rõ dụng (đã nói) đâu cần chấp thêm có riêng danh thật và những gì gọi là lượng định của năng giải thuyên?

Há lập chung tưởng, danh ở nghĩa?

Đây là nói lượng định của năng thuyên. Nói năng thuyên, nghĩa là trong các nghĩa, trước an lập chung các chữ như thế, nhất định có thể lần lượt giải thích nghĩa như thế. Vì an lập chung chữ như thế, nên nhân chữ như thế, phát ra danh như thế. Danh nầy tức là lượng định của năng thuyên. Các thì thuyết khi sắp phát ra tiếng nói, thì trước phải tư duy về lượng định như thế. Do tiếng nói nầy của mình, hoặc khi tiếng nói của người khác, đối với nghĩa đã sáng tỏ, đều có thể hiểu rõ, nên chẳng phải chỉ tiếng tức có thể làm rõ nghĩa, chủ yếu là tiếng nói phát ra chữ, chữ lại phát ra danh, danh là chủ thể giải thích, về nghĩa muốn nói, như lời nói phát ra chữ, chữ lại phát ra danh. Như thế, nên tư duy, phát ra câu đạo lý. Trong đây, Kinh chủ lại nói: Lại, chưa hiểu rõ danh nầy như thế nào do tiếng nói phát ra, do tiếng nói làm rõ, hay do tiếng nói sinh? Nếu do tiếng nói sinh, vì tánh của tiếng nói, tiếng lẽ ra tất cả đều có thể sinh danh. Nếu cho rằng sinh ra danh, tiếng có khác nhau, thì tiếng nầy đủ rõ nghĩa, đâu chờ đợi danh riêng nếu do tiếng nói làm rõ danh, vì tánh của tiếng nói, thì tiếng lẽ ra tất cả đều có thể làm rõ danh, nếu vì rõ danh mà tiếng có sai khác, tiếng nầy đủ làm rõ nghĩa, đâu cần đợi danh riêng? Chấp tiếng, chủ thể giải thích. Vấn nạn nầy cũng đồng, nghĩa là nếu thể của tiếng, tức có thể làm rõ nghĩa, thì tất cả tiếng đều có thể làm rõ.

Nếu cho rằng tiếng hay làm rõ có khác nhau, thì sự khác nhau như thế, lẽ ra tức là danh, nên sự tìm tòi, tra gạn, chưa là quá khó. Nhưng chủ thể giảng nói, vì từ chỗ ưa thích danh, trước chất chứa ở tâm, mới lại tư duy, so lường, ta sẽ phát khởi lời nói như thế, vì người khác mà nói nghĩa như thế, như thế. Do vậy, sau nầy, theo sự tư duy phát ra tiếng nói, nhân tiếng nói phát ra chữ, chữ lại phát ra danh, danh mới làm rõ nghĩa.

Do dựa vào lần lượt như thế các thuyết về môn, lý dùng tiếng nói phát ra danh, danh làm rõ nghĩa. An lập như thế, lý ấy tất nhiên.

Nếu không dùng danh chứa đựng trong tâm trước, ví như có hoàn toàn phát ra tiếng nói mà không có biểu hiện giải thích quyết định, cũng không khiến người khác nẩy sinh hiểu biết đối với nghĩa. Lại Kinh chủ nói: Hoặc chỉ nên chấp có thể văn riêng, tức tập hợp chung, đây là gọi thân danh v.v... Lại chấp có pháp khác, ấy là không có tác dụng.

Cách giải thích nầy cũng phi lý, vì không có các hành văn nào chuyển biến cùng lúc.

Do lý tập hợp chung này không thành, nên chẳng phải mỗi văn đều không biểu thị nghĩa. Hoặc như cây v.v... do đại tạo hợp thành, chẳng phải không duyên đại tạo nầy mà sinh riêng bóng, bóng do giả phát ra, mà thể chẳng phải giả.

Các văn như thế, lẽ ra cũng nhóm hợp chung, sinh riêng danh, câu, mà danh câu kia dù do giả phát, nhưng thể của chúng chẳng phải giả. Đây là khéo nói, về lý cực thành.

Nếu như vậy, tất cả pháp giả đều có thể an lập: Vì tánh có thật, sẽ không có lỗi như thế. Vì sao? Vì ở trong một chữ cũng có danh, không có pháp giả có, vì quấy một thật thành, nên giả và danh nghĩa không giống nhau. Đã ở một chữ cũng được có danh, đâu biết danh nầy lìa chữ mà có. Một chữ như thế, như chữ không có nghĩa, sẽ không có đối tượng giải thích. Dựa vào giải thích nầy làm duyên, có danh riêng khởi, mới có công năng biểu thị nghĩa, nhưng rất gần, tướng riêng khó biết, như hai màu ánh sáng trên vách, rất khó phân biệt.

Nếu thừa nhận tức tiếng có công năng biểu thị nghĩa, thì sẽ không có danh v.v... riêng, điều nầy có lỗi gì?

Trái hại pháp tướng, há chẳng phải lỗi ư? không có âm thanh, chỉ ý có thể được. Vì chữ v.v... không như vậy, nên thể không đồng. Tuy nhiên, có âm thanh mặc dù do lập chung kết ước mà phát, có tác ý nghe, nhưng chỉ hiểu rõ tiếng, về nghĩa không hiểu rõ. Nghĩa kia, về sau, nhân tiếng nầy lại được biết rõ, chẳng phải trước kia đã hiểu rõ tiếng, không hiểu rõ nghĩa,

về sau, chỉ nhân tiếng nầy, ấy là có thể hiểu rõ nghĩa, nên biết lìa tướng có danh riêng v.v... Ý trước chưa đắc, không hiểu rõ đối tượng giải thích, ý sau khi đắc, mới có thể hiểu rõ nghĩa.

Nếu cho rằng không như thế, thì ý sau trở lại, vì được sự khác nhau của tiếng, có thể hiểu rõ nghĩa. Sự khác nhau của tiếng nầy chẳng khác đối với tiếng.

Cách giải thích nầy cũng không đúng, vì khả năng giải thích khế ước, tức sự khác nhau của tiếng, về lý không thành. Nếu đã lập chung khế ước của khả năng giải thích, tức sự khác nhau của tiếng, thì nên như sự khác nhau của sắc, không lập chung khế ước, cũng có thể biết rõ, chẳng phải sự khác nhau của hai màu sắc xanh, vàng, phải lập chung khế ước, rồi mới biết rõ. Mặc dù trong hai sắc, trước kia đã không lập chung khế ước khác nhau, mà tướng khác nhau của màu xanh, vàng kia, chẳng phải khác với sắc, nên nhãn thức được rồi, ý thức có thể thuận theo phân biệt biết sự khác nhau của sắc đây và kia.

Lại, về lý, không hợp, vì trên khế ước, lại tạo ra khế ước, vì thế không nên nói khế ước của khả năng giải thích. Mặc dù không khác với tiếng mà trước không lập chung khế ước. Mặc dù lại được tiếng mà lại đợi pháp khác, lập khế ước, nên chưa thể biệt rõ tiếng nầy so với tiếng khác có tướng khác nhau.

Lại, nếu khế ước đã lập, tức sự khác nhau của tiếng, nghĩa là đối với tiếng có nghĩa và tiếng không có nghĩa đã có sự khác nhau. Mặc dù trước, chưa lập chung khế ước khác nhau, lẽ ra cũng biết rõ, nghĩa là đối với một tiếng có sự khác nhau nầy, ở trên tiếng khác, sự khác nhau nầy không có. Trước lập chung khế ước khác nhau, lúc được hai thứ tiếng, dù không rõ nghĩa, nhưng lẽ ra như sự khác nhau của hai sắc kia, tức công năng thấu đạt tướng mạo khác nhau: tiếng của khế ước, tiếng không có khế ước. Cho nên, biết có riêng danh cú, văn thân, duyên, tiếng mà sinh, có thể hiểu rõ nghĩa. Nhưng Thượng tọa bộ kia, đối với vấn đề nầy, lại nói: Ý nghiệp là trước, sinh ra phần vị tiếng, an bày các chữ, quyết định sự khác nhau, để thành danh v.v... Danh nầy ngoài tiếng có tự tánh riêng. Về lý không thể được. Như thế, lẽ ra cũng do lý, giáo trước làm rõ ý để Thượng tọa bộ kia có lời nói, không có thật, chẳng phải chỉ do lời lẽ hư cấu, chủ thể lập, tức tiếng là thể của danh v.v....

Nếu chỉ do lời hư cấu kia, chủ thể lập tức tiếng là danh v.v... cũng nên có thể lập được tất cả cực thành, và có riêng pháp thể hay là không có "thể" riêng? Nghĩa là tức tánh ẩm ướt, chứa nhóm, ngưng kết, gọi là tánh

cứng, tức tánh cứng ấy lìa tan, chảy ra, gọi là tánh ẩm ướt, tức tánh ướt, cứng, lìa trái với lạnh, gọi là tánh ấm, tức ba tánh trên, khi chuyển biến nhẹ nhàng, gọi là tánh lay động. Cõi Sắc, đối tượng nhận thức của nhãn thức, tức là thuộc về xứ hương, tức các đại chủng, có thể có sở duyên, gọi là tâm, tâm sở. Tất cả như thế đều nên được thành.

Lại, vì hiện đang dao động các tướng như xúc hương v.v…, cũng có thể hiểu rõ nghĩa, nên không cần lập danh cú, văn, thân, tức tiếng làm thể. Cho nên, đối với những lời ta nói rời bỏ tiếng, có ba danh v.v... có thể làm sáng tỏ nghĩa lý.

Nếu có thể làm rõ một phần ít như thật, thì chẳng phải ta cần nên thu thập, chẳng phải chỉ do lời nói hư cấu kia, có thể làm nghiêng động nghĩa thật.

Lại, người kia dù thuyết như lời Đức Thế Tôn nói, nhân nơi tầm tứ có ngữ ngôn thuyết, chẳng phải không nhân nơi tầm tứ, có ngữ ngôn thuyết, nghĩa là do tiếng phát ra tiếng, nên ba thứ như danh v.v... không có tự thể riêng. Cách giải thích nầy cũng không có lỗi, vì như bố thí v.v... nghĩa là như kinh nói: Xả thí được vui. Cách giải thích nầy cũng nên như thế. Nhân nơi tiếng gọi là tiếng nói. Lại như nhân xúc v.v... cũng gọi là xúc v.v... Lại, người kia dù nói nhưng chẳng phải cái biết chung của thế gian, danh cú, văn thân là tâm bất tương ưng hành. ta sẽ đối với người kia, mà phát ra lời nói. Đã không biết chung, thì tiếng nói sẽ nhờ đâu mà phát? Lập luận nầy cũng phi lý, vì dù thế gian không có công sức phân biệt, nhưng vì năng duyên, như thế gian nói: Mang cỏ đốt làm bùn cháy lây. Người kia dù không thấu suốt mà là năng duyên, tiếng nói nầy lẽ ra cũng như thế.

Lại như dùng mắt hiện thấy ánh sáng mà nói: Nay ta thấy sắc không rõ. Lại tạo ra nhân hai tay vỗ đập vào nhau phát ra tiếng, mà nói là làm ra tiếng, không nói tạo ra sự vỗ đập.

Lại người vô trí, chỉ nói thế nầy: Nhân từ bỏ dục, từ bỏ ấy là nhơ, nhưng thật nghĩa: nhân từ bỏ, dục sinh, ấy là con đường nhơ, chủ thể phát tâm gió, tâm lại phát gió, gió mới từ bỏ.

Như thế, chẳng phải không có giác liễu (phân biệt nhận biết) danh v.v... khả năng hiểu rõ nghĩa, chỉ do tướng giác danh v.v... vi tế, nên không thể biết. Mặc dù tâm bất định, không thể phân biệt: Đây là giác của thanh, đây là giác của danh v.v… đây là giác của nghĩa, mà nghĩa thật chẳng phải không có, nên ở vào lúc xem xét đế, quán sát tướng khác nhau của các pháp. Tâm thô của thế gian đã khởi nói năng, chưa đủ làm chứng. Vả lại, các thế gian sanh với cảnh giới được vận hành do tuệ tự giác, cũng không

thể biết, nên Phật Đức Thế Tôn giảng nói như thật có các chấp Ngã v.v… quán sát thấy tất cả chỉ ở năm thủ uẩn khởi. Như thế, thế gian đối với các sự thô thiển, nếu không nghe nói,

thì còn chưa thể hiểu rõ, huống chi danh cú, văn thân, thuộc về tâm bất tương ưng hành vi tế, sâu xa, không nhân chỉ bày mà có thể hiểu rõ, nên thuyết kia nói, nhất định là phi lý. Lại, kinh nói: Tiếng của các sát-na không thể nhóm họp, cũng không có một pháp nào được từng phần sinh dần, làm sao danh sinh ra có thể do tiếng nói phát ra? Lại, tự ***Giải thích:*** Làm sao chờ đợi các sát-na biểu hiện quá khứ, sát-na biểu hiện sau cùng, có thể sinh vô biểu? Lại, tự vấn nạn: Nếu vậy, tiếng phần vị sau cùng, là sinh danh, chỉ nghe tiếng sau cùng, lẽ ra có thể hiểu rõ nghĩa? Nếu tạo ra chấp nầy thì tiếng nói có thể sinh văn, văn lại sinh danh, danh mới biểu thị nghĩa. Vấn nạn lỗi nầy trong đây, lẽ ra đồng với thuyết trước, vì văn của các niệm không thể nhóm họp, tiếng nói chỉ rõ lỗi của danh, nên so sánh như sinh.

Lại, văn do tiếng nói, hoặc làm sáng tỏ, hoặc sinh căn cứ tiếng nói ở danh, đều không đúng!

Vấn nạn nầy trái, hại tông mà họ đã bẩm thọ.

Thuyết kia nói quá khứ, vị lai đều không có tự thể. Niệm trước, sau của tiếng, không thể sinh tức khắc, làm sao thành văn, thành danh, thành câu. Nếu niệm trước, giúp nhau chuyển chuyển, thì sát-na sau cùng, thành văn, danh cú, chỉ nghe sau cùng, lẽ ra hiểu rõ nghĩa thành. Lại, không giúp nhau, vì khứ lai không có. Đã thường một niệm, làm sao giúp nhau đã không giúp nhau thì trước, sau tương tự, sau như niệm ban đầu, nên không thể giảng giải. Sau nghe như đầu, lẽ ra không liễu nghĩa, nên lối chấp của thuyết kia, trước, sau giúp nhau. Tiếng tức chủ thể giải thích, về mặt lý không thành lập.

Tông của ta, ba đời đều có, vì chẳng phải không có, nên sau, đợi trước, có thể sinh danh v.v... Mặc dù niệm sau cùng, danh v.v... mới sinh, nhưng chỉ nghe danh kia, không thể hiểu rõ nghĩa, do không nghe đủ, như trước kia lập chung khế ước danh v.v... vì có thể phát ra tiếng, nhưng nghe một tiếng, cũng có người hiểu rõ, vì tập quán. Vì dựa vào danh nầy, so sánh danh khác, nên Kinh chủ nói: Phá danh kia chẳng phải danh nầy. Tỳ-bà-sa nói: Danh, cú, văn ba, đều có ba thứ. Gọi ba thứ, nghĩa là danh, danh thân, nhiều danh thân, cú, văn cũng thế. Danh có nhiều vị, nghĩa là một chữ sinh, hoặc hai chữ sinh, hoặc nhiều chữ sinh.

Một chữ sinh: Khi nói một chữ chỉ thì có thể có danh, lúc nói hai chữ, thì nghĩa là danh thân. Hoặc nói như thế nầy: Khi nói ba chữ tức là nhiều

danh thân.

Hoặc có thuyết nói: Khi nói bốn chữ, mới nói là nhiều danh thân.

Hai chữ sinh: Lúc nói hai chữ, chỉ có thể có danh.

Khi nói bốn chữ, thì cho là danh thân.

Hoặc có thuyết nói: Khi nói sáu chữ, tức là nhiều danh thân.

Hoặc có thuyết nói: Khi nói tám chữ, mới cho là nhiều danh thân.

Trong nhiều chữ sinh, ba chữ sinh, nghĩa là khi nói ba chữ, chỉ có thể có danh. Lúc nói sáu chữ, tức nghĩa là danh thân.

Hoặc có thuyết nói: Lúc nói chín chữ, tức nghĩa là nhiều danh thân.

Hoặc có thuyết nói: Khi nói mười hai chữ, mới cho là nhiều danh thân. Vì nhiều danh thân nầy làm môn. Nhiều chữ sinh khác, danh thân, nhiều thân, như lý nên nói.

Câu cũng nhiều phần vị, nghĩa là câu trong xứ, câu đầu, câu sau, câu ngắn, câu dài. Nếu tám chữ sinh thì gọi câu trong xứ, vì không dài, không ngắn, nghĩa là ba mươi hai chữ sinh trong xứ ở bốn câu. Bốn câu như thế, thành Thất-lộ-ca. Văn chương của kinh, luận, đa số đều căn cứ vào số nầy, nếu sáu chữ trở lên sinh, gọi câu đầu, hai mươi sáu chữ trở xuống sinh, gọi câu sau. Nếu dưới sáu chữ sinh, gọi là câu ngắn, quá hai mươi sáu chữ sinh, gọi câu dài. Vả lại, căn cứ câu trong xứ để nói về ba thứ, lúc nói tám chữ, chỉ có thể có câu, khi nói mười sáu chữ, tức nghĩa là cú thân.

Hoặc có thuyết nói: Lúc nói hai mươi bốn chữ, tức nghĩa là nhiều cú thân.

Hoặc có thuyết nói: Khi nói ba mươi hai chữ, mới nói là nhiều cú thân. Vì văn tức chữ, nên chỉ có một vị. Lúc nói một chữ, chỉ có thể có văn, khi nói hai chữ, tức nói văn thân.

Hoặc nói thế nầy: Lúc nói ba chữ, tức nói là nhiều văn thân.

Hoặc nói thế nầy: Khi nói bốn chữ, mới nói là nhiều văn thân. Vì lý nầy, nên nói rằng: Lúc nói một chữ, có danh, không có danh thân, không có nhiều danh thân, không có cú, không có cú thân, không có nhiều cú thân. Có văn, không có văn thân, không có nhiều văn thân. Lúc nói hai chữ, có danh, có danh thân, không có nhiều danh thân, không có ba cú v.v... Có văn, có văn thân, không có nhiều văn thân. Khi nói bốn chữ, có ba danh v.v... không có ba cú v.v... có ba văn v.v... Lại nói tám chữ, có ba danh v.v... có cú, không có cú thân, không có nhiều cú thân, có ba văn v.v... Khi nói mười sáu chữ, có ba danh v.v... có cú, có cú thân, không có nhiều cú thân, có ba văn v.v... Khi nói ba mươi hai chữ, ba thứ danh, cú, văn, mỗi

thứ đều đủ ba thứ, do ba thứ nầy làm môn, thứ khác như lý nói.

Đã lược nói ba, lại nên tư duy, lựa chọn. Danh v.v... như thế, cõi nào bị trói buộc? Là số hữu tình, hay vì chẳng phải số hữu tình? Là dị thục sinh hay là tánh được nuôi lớn? Hay tánh đẳng lưu? Là thiện, vì bất thiện hay là vô ký? Các câu hỏi nầy đều nên giải thích. Tụng nói:

Thuộc hữu tình Dục, Sắc Tánh vô ký, đẳng lưu.

Luận nói: Ba thứ như danh v.v... nầy chỉ lệ thuộc hai cõi Dục, và Sắc. Căn cứ trong cõi Sắc, có thuyết nói chỉ ở địa sơ tĩnh lự, có thuyết nói ở cả ba tĩnh lự trên, tùy ngữ, tùy thân, vì bị lệ thuộc riêng. Nếu nói ba thứ như danh v.v… nầy tùy lệ thuộc ngữ nghĩa là nói khi sinh cõi Dục, tạo ra tiếng nói cõi Dục, thân danh v.v... ngữ, đều lệ thuộc cõi Dục. Nghĩa đã nói kia, hoặc lệ thuộc ba cõi, hoặc đi suốt qua không lệ thuộc, tức người kia lại khi tạo ra ngữ của định ban đầu, ngữ và danh v.v... lệ thuộc địa sơ định, thân lệ thuộc cõi Dục, về nghĩa như trước đã nói.

Như thế, nếu sinh địa sơ tĩnh lự, tạo ra ngữ của hai địa, như lý, nên tư duy. Nếu sinh ở địa hai, ba, bốn, tĩnh lự, tạo ra ngữ của hai địa, cũng như lý tư duy. Nếu nói ba thứ như danh v.v… nầy tùy lệ thuộc thân, nghĩa là nói sinh cõi Dục, hoặc bốn tĩnh lự danh v.v... và thân, đều lệ thuộc địa mình. Ngữ hoặc địa mình, hoặc lệ thuộc địa người, về nghĩa như trước đã nói.

Lại, ba thứ như danh v.v... thuộc về số hữu tình, vì hữu vi phi tình không thành tựu. Chủ thể giảng nói thành, không biểu hiện rõ nghĩa, chỉ thành hiện tại, không thành quá khứ, vị lai. Lại, ba thứ như danh v.v... chỉ có tánh đẳng lưu, không có tánh được nuôi lớn, chẳng phải dị thục sinh, mà nói danh v.v... từ nghiệp sinh: là do nghiệp sinh, vì quả tăng thượng. Lại ba thứ như danh v.v... chỉ thuộc về tánh vô phú vô ký, nên người đoạn thiện khi nói pháp thiện, dù thành danh v.v... thiện, mà không thành pháp thiện. Người lìa dục tham, không thành bất thiện, các người Vô Học, không thành ô nhiễm, thành danh chủ thể giảng giải v.v… chẳng phải pháp, đối tượng giảng giải. Như nói ở trên, đó là bất tương ưng khác, nghĩa đó chưa nói nay sẽ nói lược. Tụng nói:

Đồng phần cũng như thế Gồm Vô sắc dị thục Tướng đắc chung ba loại Phi đắc định, đẳng lưu.

Luận nói: Cũng nói như thế, vì chỉ rõ đồng phần, như danh thân v.v... có cả vô phú vô ký, đẳng lưu hữu tình cõi Dục, cõi Sắc. Nói gồm Vô sắc là chỉ rõ chẳng phải chỉ ở cõi Dục, cõi Sắc. Nói dị thục là chỉ rõ chẳng phải chỉ đẳng lưu. Cõi nầy có cả ba loại, có cả hai nghĩa.

Thế nào là dị thục?

Nghĩa là địa ngục v.v... và noãn sinh v.v... và các đường sinh đồng phần.

Đẳng lưu là sao?

Nghĩa là giới, địa, xứ, chủng tánh, họ, loại, Sa-môn, Phạm chí, học, Vô Học v.v... đồng phần hiện có.

Có sư khác nói: Trong các đồng phần, do nghiệp trước đã dẫn sinh thì gọi là đồng phần dị thục. Hiện tại do gia hạnh khởi gọi là đồng phần đẳng lưu. Đắc và các tướng thì giống nhau, đều có đủ ba, là dị thục, đẳng lưu, sát-na. Hai định và phi đắc chỉ là đẳng lưu. "Chỉ" là để làm rõ chẳng phải dị thục v.v… Còn lại lẽ ra phải nói nhưng không nói tức là mạng căn Vô tưởng, vì như trước đã nói. Nghĩa ấy căn cứ ở trước đã có thể biết, tức là nói đắc v.v... vì chỉ thành v.v... Nghĩa về số hữu tình, có thể căn cứ theo trước mà biết, tức nói các hữu vi vì có sinh v.v... căn cứ biết các tướng có cả tình, phi tình. Pháp khác, tùy theo chỗ thích hợp nhận biết, về nghĩa đều đã rõ. Nên ở đây không nhọc nói lại.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 15

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 7)

Như thế đã nói về hành bất tương ưng. Trước đã nói về sinh, tướng sinh, khi sinh, đã sinh, không lìa sự hòa hợp của nhân duyên khác.

Trong đây, pháp gì nói là nhân duyên? Vả lại do sáu thứ nhân.

Những gì là sáu? Tụng nói:

Năng tác và Câu hữu
Đồng loại và Tương ưng
Biến hành và Dị thục
Chấp nhận chỉ sáu nhân.

Luận nói: Luận này chấp nhận nhân chỉ có sáu thứ không thêm không bớt:

1. Nhân Năng tác.
2. Nhân Câu hữu.
3. Nhân Đồng loại.
4. Nhân Tương ưng.
5. Nhân Biến hành.
6. Nhân Dị thục.

Thể của nhân Năng tác chung với tất cả pháp, thế nên nói trước.

Thể của nhân Câu hữu khắp các pháp hữu vi nên nói thứ hai. Còn lại Đồng loại v.v... ở trong hữu vi, như thích hợp với nó, đều thâu nhiếp phần ít, tùy tiện lợi, thích đáng, theo thứ lớp mà nói.

Là chỗ nương nhờ cho pháp sinh, nên nói là Nhân.

- Sáu Nhân này không phải do Phật nói, sao luận này tự lập danh nầy?
- Nhất định không có nghĩa nào bậc Đại sư không nói đến mà A-tỳ-đạt-ma tự tiện thuyết. Trong kinh hiện tại không có là do ẩn mất. Vì tự tướng nên có thể được, quyết định phải có. Lại, trong

các kinh, vì thể hiện sức hóa độ, Đức Thế Tôn phương tiện tạo ra môn khác để nói.

Các sư Đối pháp do nhận thấy một ít tướng, biết tướng kia nhất định có, vì kết tập rõ ràng, nên có thuyết nói: Nghĩa của sáu nhân nầy đã được nói trong kinh Tăng nhất, Tăng lục. Trải qua thời gian lâu, văn kinh ấy ẩn mất. Tôn giả Ca-đa-diễn-ni-tử v.v... đối với các pháp tướng, tư duy tìm cầu không gián đoạn nên chiêu cảm thiên tiên hiện đến trao cho. Như Đề-bà-đạt-đa với kinh Phiệt Đệ Già, lý ấy tất nhiên, như nghĩa bốn duyên. Mặc dù có nêu đủ trong bộ kinh nầy, nhưng trong bộ kinh khác, có người không tụng, do để trong thời gian lâu, phần nhiều vị ẩn mất, vì nhận thấy kinh khác, có một ít ẩn mất, nên biết ở xứ nầy cũng chẳng có đủ. Lại, thấy chỗ nào trong kinh cũng nói rải rác, nên về nghĩa sáu nhân nhất định có thật, nghĩa là như kinh nói: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Lại, như kinh nói: Hai nhân, hai duyên, có thể sinh chánh kiến, các pháp như thế v.v... tức nhân Năng tác. Các pháp đối với pháp khác, có nghĩa Năng tác, vì sinh không có chướng ngại, nên lập nhân nầy. Như Khế kinh nói: Có ba chi Đạo, chánh kiến tùy chuyển. Lại, như kinh nói: Ba Xúc hòa hợp, cùng khởi thọ, tưởng, tư. Các pháp như thế v.v... là nhân Câu hữu, các hành cùng lúc, đồng làm một việc. Do tùy chuyển lẫn nhau, nên lập nhân nầy. Như nói Bổ-đặc-già-la như thế, thành tựu pháp thiện, pháp bất thiện, nên biết Bổ-đặc-già-la như thế, pháp thiện ẩn mất, pháp ác xuất hiện, có tùy theo cùng hiện hành, thiện căn chưa đoạn. Vì chưa đoạn, nên từ thiện căn nầy, cũng có nghĩa có thể khởi thiện căn khác. Lại nói: Bí-sô! Nếu ở mỗi người kia thường thường tùy thuộc tầm tứ, tức ở tâm của mỗi người kia phần nhiều hướng về vô minh, làm nhân khởi các nhiễm chấp, vì minh làm nhân nên lìa các nhiễm đắm.

Các pháp như thế, tức nhân Đồng loại, các pháp đồng loại ở quá khứ, hiện tại, vì dẫn dắt đến quả mình, nên lập nhân nầy. Như Khế kinh nói: kiến làm tín căn, tương ưng với trí chứng. Lại như kinh nói: Nếu có phân biệt rõ, tức có nhận biết rõ ở định chính vì như thật, chẳng phải không ở định.

Các pháp như thế v.v... tức là nhân Tương ưng, tương ưng với Tâm, tâm sở, đồng làm một việc, vì nhận lấy chung một cảnh, nên lập nhân nầy. Như Khế kinh nói: Các người tà kiến có nguyện cầu, đối với thân nghiệp, ngữ nghiệp, ý nghiệp, đều như chỗ thấy, chấp các hành hiện có đều là loại tà kiến kia.

Các pháp như thế đều có thể chiêu cảm quả không đáng ưa thích không vừa ý. Lại, kinh nói: Tất cả kiến khi hướng đến sự sinh, đều lấy hữu

thân kiến làm căn bản của sự sinh. Nếu kiến nầy sinh không nhẫn nhịn tất cả, kiến ấy có thể sinh tham dục, giận dữ.

Các pháp như thế, tức nhân Biến hành đối với quá khứ, hiện tại, kiến, nghi, vô minh, đối tượng đoạn của kiến khổ, tập và tương ưng, câu hữu, đối với các pháp nhiễm ô, dị loại. Vì có khả năng khởi, nên lập nhân nầy. Một bộ làm nhân sinh ra quả của năm bộ, nên ngoài đồng loại, lập nhân Biến hành. như Khế kinh nói: Nếu nghiệp đã tạo ra là các thiện hữu lậu, là tu tạo thành, ở chỗ kia sinh, thọ nhận các dị thục. Lại như kinh nói: Các nghiệp tư cũ, tạo tác và tăng trưởng, nhất định chiêu cảm dị thục, các pháp như thế v.v... là nhân Dị thục, tất cả pháp thiện hữu lậu, bất thiện, vì chiêu cảm loại khác, nên lập nhân nầy.

Sáu nhân như thế, ở chỗ nào Đức Phật cũng nói, những người ghét, trái, vì mê nên không thấy. Lại, đấng Bạc-già-phạm, trong kinh, chỗ nào Ngài cũng có nói nghĩa của sinh nhân, lúc còn sống, dựa vào đây có, nên kia có. Vì đây sinh nên kia sinh, như thứ lớp nên biết nghĩa của hai nhân trước.

Lại, trong Khế kinh, đức Bạc-già-phạm, nói rõ nghĩa của hai nhân, nghĩa là Khế kinh nói: Vô minh, chốn không sáng của các hữu, vì vô minh, nên cũng tạo ra hạnh phước.

Kinh nầy tức biểu thị có nhân đời trước. Lại, Khế kinh nói: Mắt, sắc làm duyên... nói rộng, cho đến ý, pháp làm duyên, sinh ra si, đã nẩy sinh tác ý ô nhiễm, vẩn đục.

Trong đây, ngu nghĩa là si, tức vô minh. Sự mong cầu tức ái, ái biểu tức nghiệp. Kinh nầy chỉ rõ nhân câu sinh của hữu. Trong một tâm, nói có lần lượt làm nhân, cho đến nghĩa của chúng, theo thứ lớp sẽ lại quyết định lựa chọn.

Đã lược nêu nhân, nay sẽ nói rộng. Vả lại, tướng của nhân Năng tác đầu tiên thế nào?

Tụng nói: Năng tác trừ chính nó.

Luận nói: Nhân Năng tác nầy, lược có hai thứ:

1. Có sức sinh.

2. Chỉ không có chướng ngại.

Lúc các pháp sinh, chỉ trừ tự thể, vì tất cả pháp làm nhân Năng tác (năng tạo tác), do khi pháp kia sinh, đều không bị chướng ngại, phần ít trong đó, có sức năng sinh. Vả lại, như khi có một nhãn thức sinh, dùng mắt sở y làm nhân y chỉ, dùng sắc, sở duyên, làm nhân kiến lập, dùng nhãn

thức v.v... như pháp hạt giống làm nhân không đoạn, dùng pháp tương ưng làm nhân nhiếp thọ, dùng pháp câu hữu làm nhân giúp bạn, dùng nhĩ căn v.v... làm nhân y trụ.

Các nhân nầy, nói chung là nhân Năng tác. Một phần ở trong đó, gọi nhân có sức, vì có công năng có thể sinh vượt hơn, các phần khác, được gọi là nhân không có sức. Vì chỉ không làm chướng ngại, trụ, nên dù tánh nhân khác cũng là nhân Năng tác. Nhưng nhân Năng tác, lại không có tên khác, như xứ sắc v.v..., nói chung là tên riêng.

Vì sao tự thể chẳng phải tự làm nhân Năng tác? Vì nhân Năng tác đối với tự thể không có, nghĩa là nghĩa không có chướng ngại, là nhân Năng tác. Tự nó đối với tự thể, thường làm chướng ngại, lại, tất cả pháp không đợi tự thể, lẽ ra có tánh thường thành tựu, tổn giảm v.v...

Có sư khác nói: Nếu có tự thể, nhân tự thể, nghĩa là vô minh trở lại duyên vô minh, cho đến già chết trở lại duyên già chết. Trong khoảnh một sát-na, sát-na nầy tức nhân nầy, tức là trái ngược với pháp tánh duyên khởi.

Có sư khác nói: Tự nó đối với tự thể, vì không thấy có dụng, nên chẳng phải nhân duyên, cũng như đầu ngón tay, mũi dao nhọn, mắt v.v... Nếu trừ tự thể, tất cả pháp khác, đối với một pháp nầy làm nhân Năng tác, thì nghiệp vô gián cũng làm nhân Năng tác của Thánh đạo, làm sao hợp lý? Lại, chỉ khi sinh, do không có chướng ngại trụ, có khả năng làm nhân, nên chẳng phải vị khác, chẳng phải pháp kia và pháp nầy, có khi làm nhân, có lúc chẳng phải nhân, mà có thể hợp với chánh lý. Phần vị sinh của Thánh đạo pháp kia nhất định làm nhân, nên ở vào thời điểm khác, chẳng phải không có nghĩa nhân. Nếu sinh ở đây, ở kia có thể làm chướng ngại, mà không bị chướng ngại, có thể lập làm nhân. Nhưng sinh ở đây, không có dụng chướng ngại, nếu không bị chướng ngại, thì đâu được làm nhân, vì tất cả pháp lần lượt đối lập nhau vì đều có sức chướng ngại, nên được làm nhân, nghĩa là ở chỗ nầy có một pháp nầy, chỗ nầy không có chấp nhận lại có pháp thứ hai. Nếu pháp nầy có ở chỗ khác, pháp kia cũng không có chấp nhận lại có pháp khác.

Các pháp như thế, Há đối lập nhau, đều có khả năng làm chướng ngại, vì không bị chướng ngại, nên đều có thể lập làm nhân Năng tác. Vô sắc cũng có lúc dựa vào các định, nên Vô sắc kia đối lập nhau, cũng có sức chướng ngại. Lại, trong các pháp, lúc một pháp sinh, như pháp dữ dục, pháp khác đều không có chướng ngại, nghĩa là vì hai duyên, nên pháp không được sinh,

1. Nhân thuận không có.

2. Duyên trái có.

Ở vị trí của các pháp sinh, tất nhiên, phải đợi có sức vượt hơn, đều có nhân duyên riêng và đợi pháp khác không có chướng ngại mà trụ. Pháp tăng thượng duyên, do có thể làm nhân sinh ra, có khả năng chướng ngại nhân, không có các pháp, được sinh, nên chỉ do không có chướng ngại mà nói tất cả pháp, gọi là nhân Năng tác, chẳng có sức chướng ngại, mà không bị chướng ngại, cùng với sức không có chướng ngại, không bị chướng ngại, nghĩa là lúc không có chướng ngại, ít có khác nhau, đều có sức không chướng ngại, vì đồng với không có dụng vượt hơn. Do đó đã nêu lời vấn nạn của các hữu: Nếu tất cả pháp không có chướng trụ, nên đều có công năng làm nhân. Vì sao các pháp chẳng phải đều khởi ngay tức khắc?

Một khi sát sinh, vì sao, tất cả chẳng phải như kẻ giết đều thành nghiệp giết?

Chỉ do không có chướng ngại, nói nghiệp đó làm nhân vì không có công dụng vượt hơn, nên tiếp xúc tro nóng, mũi nhọn v.v... làm nhân của lạc thọ, làm sao hợp lý? Chẳng phải tiếp xúc tro nóng v.v... làm nhân của lạc thọ, vì là nhân của nhân, nghĩa là vì đồng loại, khổ thọ được làm nhân cho lạc thọ, nhân tiếp xúc trọ nóng v.v... sinh ra khổ thọ, nên làm nhân của nhân.

Kiến như thế v.v..., lần lượt đối nhau, có một ít công năng đều nên nói rõ, do trước kia, lược nói chỉ là thọ, phương góc, ngoài ra so sánh có thể được tất cả không phiền nói rộng. Cho nên nhân Năng tác là đối với sinh ra quả, chẳng phải chỉ không có chướng ngại. Cũng có sức sinh nhưng thiếu nhân gần và nhân cùng khởi, nên tất cả pháp đều không thể sinh ngay tức khắc, chẳng phải như kẻ giết đều thành nghiệp giết. Các pháp quá khứ làm nhân Năng tác cho hai đời khác. Pháp của hai đời kia, trở lại làm quả tăng thượng cho quá khứ. Các pháp vị lai và hai đời còn lại, vì do không có chướng ngại, nên làm nhân Năng tác. Pháp hai đời kia vì chẳng phải cùng có sau, nên không làm quả tăng thượng cho vị lai. Quả phải do nhân nhận lấy, nên chỉ có hai nhân, vì chỉ căn cứ không có chướng ngại, nên thừa nhận có cả ba. Các pháp hiện tại làm nhân Năng tác cho hai đời còn lại.

Trong hai đời kia, chỉ pháp vị lai làm quả hiện tại. Hữu vi của hữu vi là nhân, là quả. Vô vi của hữu vi, chẳng phải nhân, chẳng phải quả, vô vi của vô vi, chẳng phải nhân, chẳng phải quả, hữu vi của vô vi, là nhân, chẳng phải quả.

Vì nghĩa nầy, nên nói rằng: Nhân Năng tác phần nhiều chẳng phải quả tăng thượng, do tất cả pháp đều là nhân Năng tác, chỉ các hữu vi là quả

tăng thượng.

Như thế, đã nói về tướng của nhân Năng tác, tướng của nhân Câu hữu ra sao? Tụng nói:

Câu hữu quả cho nhau
Như đại tướng, sở tướng
(bản tướng, tùy tướng)
Tâm đối tâm tùy chuyển.

Luận nói: Nếu pháp lại làm quả sĩ dụng lẫn nhau, pháp kia lại làm nhân Câu hữu lẫn nhau, vì sức giúp đỡ lần lượt, mà được sinh tướng của chúng như thế nào? Như bốn đại chủng, lại đối lẫn nhau. Làm nhân Câu hữu dù có thể tăng, thể không tăng, nhưng đều có ba, một, lại làm nhân lẫn nhau. Vì tự thể không nên đợi tự thể, cũng không nên đợi thể đồng loại, mỗi đại chủng chỉ đợi ba đại chủng còn lại, chủ yếu là bốn đại chủng loại khác hòa tập, mới có công năng sinh sắc tạo.

Tướng hữu vi như thế, và tướng hiện bày, tâm và tâm tùy chuyển, cũng lại làm nhân lẫn nhau, tức là nhân Câu hữu. Do làm quả lẫn nhau, thâu nhiếp khắp pháp hữu vi, như thích hợp của nhân kia.

Trong đây nói về tướng của Nhân quá ít, nghĩa là các tâm tùy chuyển và các tướng đều nên nói là làm nhân Câu hữu lẫn nhau. Lại, không nên nói: chỉ lẫn nhau làm quả, làm nhân Câu hữu. Pháp với tướng tùy theo chẳng làm quả lẫn nhau nhưng vì làm nhân, nên nhân nầy làm tướng nhân. Tướng nhân kia lại nên nói, do nghĩa nầy, nên nói về tướng: Một quả của pháp hữu vi có thể làm nhân Câu hữu. Vì luận này nói nhân nầy không có lỗi, nhưng trong luận này từng không hề thấy nói tâm tùy chuyển với sắc tâm làm nhân, nên nói ý của người soạn luận trong đây.

Hoặc có sư nói: Có thuyết khác nói: Thuyết kia chỉ rõ lỗi của luận, chẳng cho là nói thành nói nghĩa thiếu, giảm, gọi là lỗi của luận.

Lại có sư nói: Luận giả trong đây, chẳng phải vì nói đủ tướng của nhân Câu hữu, chỉ vì ngăn dứt, khiển trách lỗi chấp của tông khác, nghĩa là vì ngăn dứt, khiển trách chấp chỉ có tâm, nên nói lìa tâm, có các tâm sở. Lại, vì ngăn dứt, khiển trách chấp nghiệp, chỉ có tư không có nghiệp vô biểu. Cho nên, lại nói có tâm tùy chuyển thân nghiệp, ngữ nghiệp. Lại, vì ngăn dứt, khiển trách chấp tướng sinh v.v... chẳng thật có vật. Cho nên, lại nói: Có tâm tùy chuyển bất tương ưng hành.

Há nói đủ, tướng nhân Câu hữu, chuyển lại hiển thành, có riêng vô biểu của thân, ngữ tâm sở và tướng sinh v.v...

Lại, ở chỗ khác, chưa hề nói đủ, tướng nhân Câu hữu, nay, không nói

đủ, bèn thành thiếu giảm, nên người kia nói phải tư duy. Ta ở trong đây thấy ý như vậy: Nếu pháp và tâm quyết định cùng khởi khắp tất cả tâm, dựa vào tâm mà chuyển, tức là nói pháp kia, và tâm chỗ dựa, lần lượt đối nhau, làm nhân Câu hữu. Các pháp tâm sở không nhất định cùng khởi. Hoặc ít, hoặc nhiều, vì hiện có thể được, nên thân nghiệp, ngữ nghiệp, chẳng khắp các tâm, tâm bất định cùng có hoàn toàn không có, nên các tướng như sinh v.v... đều dựa vào tâm chuyển, chẳng phải nương tựa lẫn nhau, sinh v.v... đều dùng pháp làm hàng đầu, vì giúp lẫn nhau. Do đó, không nói các tướng kia làm nhân lẫn nhau.

Lại, ở trong đây, vì muốn biểu thị chỉ nói loại khác làm nhân Câu hữu, đồng loại làm nhân lẫn nhau, không nói mà thành nghĩa.

Lại, vì chỉ rõ có nghiệp thân, ngữ, chỉ dựa vào tâm, không dựa vào biểu, nên không nói pháp kia làm nhân cho tâm. Lại, vì ý thú của Đại đức kia khó hiểu rõ, nên những người có trí còn chưa từng biết, nên ở trong đây có tạo ra chấp nầy: Chỉ tâm có thể tùy chuyển sắc tâm, vì cùng có nhân, chẳng phải sắc và tâm, vì từ tâm sinh, vì dựa vào tâm khởi, như vua và quan, hơn không nhận kém.

Lối chấp nầy phi lý, như quan và vua, vì có sức phòng vệ, gánh vác, giữ gìn, pháp tùy chuyển của tâm. Thế ấy thế nào? Tụng nói:

Hai luật nghi, tâm sở Pháp kia, các tướng tâm Là Pháp tùy tâm chuyển.

Luận nói: Tất cả pháp tương ưng của tâm hiện có là hai thứ luật nghi của tĩnh lự vô lậu. Pháp kia và các tướng như sinh v.v... của tâm. Như thế, đều cho pháp tùy chuyển của tâm.

Vì sao không nói tùy tướng của pháp kia: Không nói đối tượng nhân? (sau tự sẽ nói).

Vì sao pháp nầy gọi là tùy tâm chuyển? Tụng nói: Do thời gian, quả, thiện.

Luận nói: Lược nói do thời gian, quả v.v... thiện v.v... Vì mười thứ duyên, nên gọi là tâm tùy chuyển. Vả lại, do thời gian: Nghĩa là thời gian nầy với tâm. Một sinh, trụ, diệt và rơi vào một đời.

Do quả v.v...: Nghĩa là quả nầy và tâm, một quả đẳng lưu và một quả dị thục. Do thiện v.v... Nghĩa là quả nầy và tâm vì đồng tánh thiện, bất thiện, vô ký.

Há chỉ nói một sinh, trụ, diệt tức biết cũng là rơi vào một đời?

Mặc dù tức biết rơi vào ở một đời, nhưng cũng chưa hiểu rõ. Pháp

nầy và tâm, quá khứ, vị lai cũng không rời nhau. Hoặc vì chỉ rõ các pháp bất sinh, nên lại nói rằng rơi vào một đời.

Nếu vậy, chỉ nên nói rơi vào một đời? Không như vậy, thì lẽ ra không khiến cho biết nhất định rơi vào một đời.

Há đẳng lưu, dị thục, cũng thuộc về một quả? Làm sao ngoài một quả, nói đẳng lưu, dị thục?

Thật vậy, trong đây nói một quả, nghĩa là chỉ thâu nhiếp quả sĩ dụng và quả ly hệ.

Há là vì lời nói nầy thông suốt, cũng thâu nhiếp đẳng lưu, dị thục?

Mặc dù nói cũng thâu nhiếp, nhưng quả sĩ dụng chẳng phải là đối tượng minh nầy, gồm có bốn thứ: Câu sinh, vô gián, cách vượt, bất sinh. Bốn loại nầy chứng tỏ không phải quả câu hữu với nhân, vì ngăn dứt chỉ chấp cùng sinh với nhân. Trong nhóm hòa hợp có quả sĩ dụng, vì nhóm hòa hợp nầy làm quả lẫn nhau, nên tự nó chẳng phải là quả sĩ dụng của tự thể, tức chứng tỏ chẳng phải nhóm hòa hợp cùng khởi kia, vì nghĩa có một quả trong quả sĩ dụng. Cho nên, nêu riêng đẳng lưu, dị thục. Nên biết, một thời gian, một quả trong đây, là nói rõ đều có và cùng chung, nghĩa ấy có khác. Tâm vương trong đây rất ít, vẫn cùng với năm mươi tám pháp làm nhân Câu hữu, nghĩa là mười pháp đại địa, bốn mươi bản tướng của đại địa kia. Tâm, tám bản tùy tướng, gọi là năm mươi tám pháp. Trong năm mươi tám pháp, trừ bốn tướng tùy theo của tâm, năm mươi bốn pháp còn lại là nhân Câu hữu của tâm.

Vì sao tâm tùy tướng, chẳng phải nhân Câu hữu của tâm? Vì không do sức tùy tướng kia mà tâm được sinh. Tâm chẳng phải với tâm tùy tướng kia làm quả lẫn nhau, vì tùy tướng kia có công năng đối với một pháp. Lại, vì với tâm vương, chẳng phải một quả, vì phần nhiều trong nhóm không phải quả kia, tức do nhiều nhân đã nói như thế, mà tùy theo tướng không gọi là pháp tùy chuyển tâm.

Nếu vậy, làm sao tâm có thể làm nhân Câu hữu với pháp kia? Do các vị sinh v.v... tùy theo tâm vương, pháp kia được chuyển.

Há nên biết đại chủng sinh v.v..., tâm cũng dùng sinh v.v... kia làm nhân Câu hữu, nghĩa là như sắc tạo chẳng phải quả của sinh v.v... sinh v.v... chẳng phải không cùng làm nhân Câu hữu với các đại chủng. Tâm nầy cũng nên như vậy. Sự so sánh như thế, về lý không bằng nhau, lần lượt một quả, nhiều quả, chẳng phải quả của sinh v.v... kia, chẳng phải các sắc tạo là thuộc về một quả trong quả lần lượt của các đại chủng, đâu chấp nhận sắc tạo, vì chẳng phải quả sinh v.v... của các đại chủng, so sánh với quả nầy là

sai.

Lại, như trước nói. Trước nói là sao? Không do sức của tâm tùy tướng kia, tâm được sinh. Nhưng các đại chủng với tướng như sinh v.v... vì sức sinh lần lượt, nên không có lỗi nầy.

Có sư khác nói: Trong năm mươi tám pháp có thể làm nhân cho tâm. Chỉ mười bốn pháp, nghĩa là mười pháp đại địa và bốn bản tướng của tâm, chẳng phải sức tướng sinh v.v... của các tâm sở, có thể làm nhân của tâm, như tướng tùy theo của tâm.

Nếu vậy, ấy là trái với Túc Luận Phẩm Loại. Như luận kia nói: Hoặc có khổ đế, dùng hữu thân kiến làm nhân, chẳng phải làm nhân cho hữu thân kiến, trừ hữu thân kiến ở vị lai và pháp tương ưng kia, là sinh, già, trụ vô thường, các khổ đế nhiễm ô khác.

Hoặc có khổ đế lấy hữu thân kiến làm nhân, cũng làm nhân cho hữu thân kiến, tức pháp bị trừ. Thuyết kia nói thế nầy: Chúng ta không tụng và pháp tương ưng kia, nên thuận theo nghĩa lý, phân biệt lựa chọn văn luận, mới có thể trì tụng. Khác với luận nầy, ấy là phá hoại tướng của nhân Câu hữu. Hoặc nên thừa nhận tướng tùy theo, cũng là nhân Câu hữu của tâm.

Lại có thuyết nói: Tất cả nhóm đồng, đều đối lẫn nhau, làm nhân Câu hữu. Ở trong nhóm đồng, hễ thiếu bất cứ một thứ nào, các pháp còn lại đều không sinh, nên thuyết đầu tiên trong các thuyết nầy là tốt. Lại, trong nhóm hòa hợp cùng khởi nầy, có là chủ thể chuyển mà chẳng phải tùy chuyển, nghĩa là tức tâm vương. Có khi chỉ là tùy chuyển, nghĩa là sắc và tâm bất tương ưng hành, có khi là chủ thể chuyển, cũng là tùy chuyển, nghĩa là pháp tâm sở, vì chuyển theo tâm. Vì tâm bất tương ưng hành của chủ thể chuyển, có hai câu phi, nghĩa là dứt trừ tướng trước.

Thế nào là có nghĩa nhân quả trong nhóm các pháp cùng khởi? Vì sao biết không có các pháp cùng khởi?

Ở phần vị sắp sinh, vì chẳng phải đã sinh, đều nên là chưa có, làm sao có thể nói chủ thể sinh, đối tượng sinh? Lại nói: Vì có nhân thì có quả. Nếu các pháp ở đời vị lai có thể sinh, thì phải có lỗi các pháp lúc nào cũng sinh. Lại, pháp câu sinh (đều có sinh), quả nầy, nhân nầy, nhân không có nhất định chứng, như hai sừng bò. Lại, hạt giống v.v... mầm v.v... của các thế gian, trong sự tương sinh nhân quả cực thành, vì chưa thấy nhân, quả cùng lúc như đây, nên nay, lẽ ra nói: Thế nào là có nghĩa nhân quả trong nhóm các pháp cùng khởi? Nay, sẽ lại nói về tướng nhân quả, tức khiến cho biết có nhân, quả câu sinh, nghĩa là trước kia đã lược nêu trong tướng của các nhân, dẫn đến Bạc-già-phạm, trong kinh chỗ nào cũng nói: Căn

theo đây có, nên kia có, đây sinh, nên kia sinh. Trái với đây là chẳng có, không sinh.

Như thế, gọi là tướng chung về nhân quả. Trong đây, phần đầu, nói rõ nghĩa của nhân câu sinh, văn sau, lại biểu thị nghĩa nhân sinh trước.

Nếu vậy, quyết định sẽ không có nhân câu sinh, do đức Bạc-già-phạm nói: Dựa vào đây có, có kia có, vì vị lai không có, nên đâu được làm nhân?

Lời vấn nạn nầy không đúng, có nhiều loại không có, vì vị lai chẳng phải không có, nên sau sẽ nói rộng. Lại, Khế kinh nầy chứng có vị lai. Hoặc thuyết kia lẽ ra nói không trái lý, nghĩa kinh.

Trong đây, Thượng tọa bộ giải thích nghĩa kinh rằng: Căn cứ đây có nên kia có, nghĩa là đây nói có nhân nối tiếp nhau làm trước, sau đó, sẽ có quả nối tiếp nhau mà trụ. Cái gì sinh làm trước? Cái gì sinh rồi trụ? Vì đáp câu hỏi nầy, lại nói: Đây sinh nên kia sinh. Đây là chỉ rõ vì nhân sinh làm trước, nên quả sau sinh, mà nối tiếp nhau trụ.

Như thế, Thượng tọa bộ chỉ theo ý mình, hiểu sai kinh Phật, để nâng nghĩa của mình.

Giải thích kinh Phật nói như thế là không có nhân nhất định, có thể làm chứng, nghĩa là nhân quyết định nào làm chứng dựa vào đây có, kia có, để nói, chỉ căn cứ vào sự nối tiếp nhau của nhân, quả mà nói, không căn cứ ở mỗi sát-na nhân, quả. Căn cứ có nhân của một niệm, tức có quả của một niệm. Cách giải thích nầy thuận với chánh lý, chẳng phải nhân nối tiếp nhau, sau mới có quả nối tiếp, vì trái với chánh lý. Lại thuyết kia nói không có lý thù thắng riêng, chẳng phải biết rõ làm trước mà giải thích không thể khai mở làm rõ diệu nghĩa của kinh. Nếu cho rằng nhân quả sát-na vì khó biết rõ, nên căn cứ ở nhân quả nối tiếp nhau để nói, cách giải thích nầy cũng không đúng, vì không có chấp nhận có, nghĩa là không có chấp nhận có: Không cách ngăn quả và nhân sát-na nối tiếp nhau mà khởi, cũng không có chấp nhận có: Không ngăn cách nhân và quả sát-na nối tiếp nhau khởi.

Nếu như giải thích kia, thì lẽ ra làm rõ thuyết của Đức Thế Tôn không đúng lý. Hoặc không nên căn cứ nhân, quả nối tiếp nhau mà nói kinh nầy. Thuyết kia giải thích như thế, khiến nghĩa duyên khởi khó có thể biết rõ. Cho nên, thuyết kia lẽ ra đối với nghĩa kinh nầy, lại tạo ra cách giải thích khác.

Lại, thuyết kia đã phán quyết định lý nào?

Kinh trước căn cứ sự nối tiếp để nói, kinh sau không đúng. Phần kinh sau lẽ ra cũng được giải thích như thế: Vì đây sinh nên kia sinh, đây là

thuyết có nhân nối tiếp nhau làm trước, sau đó, có quả nối tiếp nhau mà trụ, chẳng phải tông kia có khác với nghĩa sinh, như chẳng phải lúc sắp sinh khác với lúc sắp khởi.

Lại có nghi vấn: Cái gì sinh làm trước? Cái gì trụ rồi trụ, cũng không đúng. Hai môn trước, sau vì không chờ đợi nhau. Đối tượng chờ đợi của hai môn, về nghĩa đều khác. Chẳng phải thuyết trước nói: Căn cứ đây có, nên kia có, lại chờ đợi thuyết sau: Vì đây sinh, nên kia sinh, nghĩa là trước đã nói: Căn cứ đây có, nên kia có, không đợi nghi vấn: vì cái gì sinh nên kia sinh và đợi giải thích sau: Vì nhân sinh, nên quả sinh, nghĩa trước mới hiểu rõ. Như sau đó kinh nói: Vì đây sinh, nên kia sinh, phải đợi nghi vấn: Vì cái gì sinh, nên kia sinh. Lại, chờ đợi giải thích riêng: Vì nhân sinh, nên quả sinh, nghĩa liền sáng rõ.

Như thế, thuyết trước Căn cứ đây có, nên kia có, cũng đợi nghi vấn: Dựa vào cái gì có, kia có? Lại đợi giải thích riêng: dựa vào nghĩa nhân có, quả có, tức rõ ràng sáng suốt. Cho nên, đối tượng chờ đợi trước, sau, đều riêng.

Vì thế ta nói: Phần đầu kinh vì làm rõ nghĩa của nhân câu sinh, phần sau kinh, lại làm rõ nghĩa của nhân sinh trước, lý ấy cực thành.

Thuyết kia lại dùng môn khác để giải thích nghĩa kinh nầy: Phần trước kinh vì giải thích các hành đều có nhân, kinh sau, nhằm ngăn dứt chấp thường, chấp nhân. Việc nầy cũng phi lý, vì chỉ nói kinh sau.

Hai môn như thế, đều thành tựu, nghĩa là kinh chỉ nói: Vì đây sinh, nên kia sinh, hai việc đều làm rõ. Do nói về nhân quả nối tiếp nhau mà sinh, giải thích rõ hành có nhân, ngăn dứt luận vô nhân. Vì sinh nên nói, nhằm chỉ rõ nhân vô thường, cũng tức có thể ngăn dứt thuyết Luận Nhân thường, các pháp thường trụ, tất nhiên là vô sinh.

Đã do phần sau kinh nói hai việc đều thành tựu, thì phần trước kinh nói bèn là vô dụng! Chẳng phải đấng Bạc-già-phạm nói kinh không có công dụng, nên biết được hai phần kinh không phải như sự giải thích của Thượng tọa bộ kia. Nếu thừa nhận phần trước kinh đã giải thích như thế, cũng không trái với nghĩa nhân câu sinh, nghĩa là tức căn cứ ở đây nhân câu sinh có mà khiến cho kia quả câu sinh có.

Há do nhân, quả nầy, chỉ rõ hành có nhân, cũng tức khả năng ngăn dứt luận chấp vô nhân, như ở sau nói: Vì đây sinh, nên kia sinh.

Do đó, có thể chứng minh rõ nhân là vô thường, cũng tức có thể ngăn dứt luận thuyết về nhân thường, mà vẫn không trái hại nói nhân sinh trước.

Như thế, thuyết trước căn cứ đây có, nên kia có, do cái có nầy, nên

có thể biểu thị các hành có nhân, cũng tức có thể ngăn dứt luận nói không có nhân, mà không trái hại thuyết nói về nhân câu sinh.

Lại, nhân của sự sinh trước đang ở phần vị có, vì vị lai không có, nên đều không có chỗ sinh.

Tông kia tự nói vì vị lai không có. Đã không có chỗ sinh, làm sao đấng Thiện Thệ nói rõ rằng: đây có, kia có?

Như ở đây có lời nói, là thuyết sai khác, như nói về nghĩa có, vì hiện có cực thành, nên nói kia có cũng là thuyết sai khác.

Đã nói về nghĩa có, lẽ ra cũng hiện có, vì nhân khác kia đây, không thể được, đồng dụ như thế, kia đây cực thành. Như nói: Sắc kia ở phần vị đang diệt. Lại, không hề có xứ nào ở cực thành mà không có tạo ra thuyết sai khác. Nói sắc kia là có, sao có thể ở vị lai không có pháp, tạo ra thuyết sai khác, nói sắc kia là "có".

Đối với thuyết sai khác mà nói là không có. Lời nói như thế là trái hại chánh lý. Lại, pháp vị lai, vì thừa nhận có nhân, nên mặc dù không có tác dụng, nhưng thể lẽ ra có. Nếu thuyết kia không thừa nhận vị lai có nhân, thì lẽ ra phải thừa nhận rốt ráo không có, đồng với sừng thỏ.

Đã thừa nhận có nhân, cũng phải thừa nhận thể vị lai có khác, rốt ráo không có. Các lời nói không có, nghĩa có nhiều thứ, chưa sinh đã diệt, cuối cùng đều không. Lời nói thứ nhất, thứ hai không có, chỉ vì không có tác dụng, nên đời vị lai chẳng phải thể hoàn toàn không có, mà được có nghĩa chủ thể sinh và đối tượng sinh. Ở phần vị đang sinh, mặc dù tác dụng không có, nhưng vẫn có công năng sinh, pháp sở sinh. Lại, ta không thừa nhận các nhân chưa sinh và nhân đã sinh là chân tác giả, vì các pháp không có tác dụng chân thật. Tác dụng chân thật, nghĩa là các nhân duyên, đối với quả sinh ra, thường hay tạo tác. Tác dụng chân thật nầy chẳng phải điều Phật thừa nhận, nhưng các pháp sinh đều lệ thuộc lẫn nhau, tùy theo có pháp thiếu, pháp khác thì không sinh, chẳng phải ở đây không sinh, ở kia có nghĩa sinh. Căn cứ vào lượng như thế, nói lượng nầy là nhân, công năng của nhân nầy chẳng phải lúc nào cũng thường có, nên không có lỗi các pháp lúc nào cũng thường sinh. Lại, ta không thừa nhận chỉ có nhân câu sinh, không nhờ nhân khác mà có thể sinh các pháp, nên không có lỗi các pháp thường sinh. Lại, chỉ nói có nhân của sự sinh trước, đối với lỗi như thế, há chỉ nói không. Vì nhân của sự sinh trước kia, lúc nào cũng thường có, lẽ ra tất cả pháp, tất cả thời sinh, hễ có thừa nhận nhân, chủ thể sinh các pháp, đều có thể thiết lập vấn nạn lỗi lầm như thế. Nhưng chấp sai có luận giả tùy theo giới, luận giả kia chấp thường hiện có vô lượng nhân sinh của pháp.

Há là tông của ông chỉ riêng vì các pháp đối với tất cả các thời gian sinh tức khắc lỗi lầm tai hại. Nếu ông dù chấp chỉ nhân sự sinh trước mà chờ đợi duyên khác mới có thể sinh quả, thì vì sao không thừa nhận nhân câu sinh nầy, cũng đợi chờ duyên khác, mới có thể sinh pháp. Như điều mà ông chấp chỉ nhân của sự sinh trước có thể sinh các pháp, nhưng không thường sinh, vị lai cũng như thế, không nên vì vấn nạn: Pháp câu sinh, quả nầy, nhân nầy không có nhất định, chứng nhân như hai sừng v.v... đều chẳng phải hợp lý. Hiện thấy hai sừng, hễ khi bất cứ một sừng nào bị hư hoại, sừng còn lại không hư hoại, nếu tùy theo một sừng bị hủy hoại, sừng còn lại cũng hư hoại, thì mới có thể so sánh cùng sinh, như tâm, tâm sở. Lại, ta không thừa nhận tất cả câu sinh đều có nghĩa lần lượt làm nhân quả.

Thừa nhận có là sao?

Nghĩa là một quả chung, hoặc quả lần lượt, mới có nghĩa nầy.

Hoặc do sức nầy, pháp kia được sinh.

Đều cùng sinh (câu sinh) như thế, có nghĩa nhân quả, chẳng phải hai sừng bò có đã nói ở trên, nên không thể dẫn làm Thí dụ pháp đồng nhau.

Lại, Đối pháp không thừa nhận câu sinh làm pháp lẫn nhau quả có lượng quyết định, nghĩa là câu sinh đây chỉ là nhân, đây chỉ là quả, chỉ thừa nhận tát cả đối với nhau trong nhóm hòa hợp như thế, đều nhân, đều là quả, vì thế không nên nêu vấn nạn nhân nhất định của nhân, quả. Lại, như chỉ nói về nhân của sự sinh trước, nghĩa là thừa nhận có phần ít sự sinh trước chẳng phải nhân, chẳng phải các sự sinh trước đều không có nghĩa nhân.

Như thế, nói có nhân câu sinh, cũng thừa nhận phần ít câu sinh chẳng phải nhân, chẳng phải các câu sinh đều không có nghĩa nhân. Lại có Thí dụ riêng chứng minh nhân câu sinh, nên thuyết kia lập nhân, có lỗi bất định. Nghĩa là thế gian hiện thấy đèn và ánh sáng cùng lúc sinh, vì có nhân, quả. Lại, nhân nào chứng minh đèn là nhân của ánh sáng, nghĩa là ánh sáng tùy theo ở đèn, hoặc tăng, hoặc giảm, hoặc trụ, hoặc hành, có khác nhau.

Lại, người ưa thích ánh sáng, thì nhận lấy đèn, còn kẻ chán ánh sáng lại làm hư hại đèn. Ta cũng thừa nhận ánh sáng nhân đèn mà khởi. Vì sao? Vì ánh sáng, đèn đều cùng khởi, không thể chờ đợi đèn, ánh sáng mới sinh, nên chẳng phải pháp câu sinh chờ nhau là hợp lý. Như chẳng phải tự thể chờ đợi tự thể sinh, mà chỉ do đèn trước đó làm duyên sinh, nên niệm sau không có gián đoạn, ánh sáng mới được sinh. Cho nên, không nên dẫn đèn làm dụ. Điều nầy cũng phi lý, vì khi đèn mà khởi, có đèn, không có ánh sáng, không thể được, nghĩa là từng chưa thấy có khi nào có đèn mà không có ánh sáng, nên là phi lý.

Nếu cho rằng thì giờ cần kíp không thể được, thì điều nầy cũng không đúng, vì chẳng phải cực thành.

Nếu có phần ít đèn không có ánh sáng, thì thế gian rất tán thành nghĩa nầy.

Hoặc có trách là người kia tìm Nhân không được, chấp nhận, có thể đáp: "Vì do thời gian gấp rút, nhân nầy không thể được", nhưng không có phần ít đèn không có ánh sáng, thế gian cực thành lập vì thế không nên nói do thời gian gấp rút, vì không được nhân.

Nếu thừa nhận đèn ánh sáng thường cùng khởi, thì thuyết kia không nên nói đèn là nhân của ánh sáng. Vì do đèn cùng một nhân sinh với ánh sáng, nghĩa là dầu, tim đèn v.v... làm nhân cho đèn, tức dầu, tim đèn nầy lẽ ra cũng làm nhân cho ánh sáng.

Hai thứ như thế, đã một nhân sinh, như đèn không nhân ánh sáng nên được khởi, ánh sáng lẽ ra cũng như thế, chẳng phải nhân đèn sinh. Lại, vì có dụ, nên không nhân nhau khởi, như cây lớn, dây leo cây vừa, da, người và chất béo, ba việc hòa hợp.

Vì một nhân sinh, chẳng phải nhân lần lượt, thế gian rất thành lập.

Ánh sáng, đèn cũng thế, vì một nhân sinh, nên ánh sáng tất nhiên, không nên dùng đèn đều cùng khởi làm nhân. Ánh sáng đèn không nên đồng một nhân khởi, như da, con người, chất béo ở cây lớn, dây leo, cây vừa không thấy những thứ nầy có kết hợp đồng một nhân sinh đắc làm nhân, quả. Hai thứ: đèn, ánh sáng, hiện thấy có nhân tùy theo v.v... tướng trước, vì chứng có nhân, quả, nên không thể nói đồng một nhân sinh. Lại, vì một nhân của các pháp câu sinh trước có khác nhau, nên nghĩa nầy rất được thành, nghĩa là cùng hiện thấy.

Lại có một loại trong răng được khởi trước, câu sinh các pháp sắc hương vị xúc, các pháp nầy nhân đều khác nhau, vì đã là sắc, hương, vị, xúc trong răng, nên đều cùng lúc khởi, tuy các nhân đều có khác nhau, nên biết đèn, ánh sáng khởi đều cùng lúc, cũng như các pháp trong răng kia chẳng phải một nhân sinh. Nếu đèn và ánh sáng cùng một nhân sinh, thì có khi dùng vật để che đèn, ánh sáng như đèn, chẳng phải không nối tiếp, vì đèn như ánh sáng, nên cũng bất sinh, chẳng phải da, con người, chất béo, cây lớn, dây leo, cây vừa, kết hợp phần vị khởi của một nhân, thấy có tùy theo một duyên trở ngại bất sinh, ngoài ra còn được khởi, đèn, ánh sáng không như vậy, nên nhân không đồng.

Nếu cho thể của đèn, ánh sáng không có khác nhau, thì cũng không trái hại với nhân câu sinh của ngã. Lại, ngọn lửa và ánh sáng vì chẳng phải

pháp đồng, nên thể của chúng đều khác. Do trước nói: Các nhân tùy theo nhau, được làm nhân quả, nên dụ ánh sáng, đèn, nghĩa ấy cực thành. Lại, thấy chán trái với hai pháp thọ, tưởng, nhập định diệt, nghĩa là tâm sở tư v.v... cũng như thọ, tưởng đều không được sinh. Vì nói ý hành diệt trong định nầy, do đó nghiệm biết chính xác sinh ra tư v.v… lệ thuộc thọ, tưởng nên biết ngoài nhân sinh trước của các pháp, có nhân câu sinh. Nhưng Thượng tọa bộ nói: Tâm sở tư v.v... ở trong định diệt không được sinh, nghĩa là vì sinh nhân đồng với thọ, tưởng, nên chẳng phải vì do lần lượt làm nhân sinh.

Vì sao cho rằng làm nhân đồng với thọ tưởng kia?

Nếu thế nghĩa là xúc, phần vị nầy nên có, vì thuyết kia thừa nhận có hiện hành của tâm trong định diệt. Nếu là chỗ nương thì phần vị nầy cũng có tất cả pháp tâm sở, đều dựa vào thức sinh, nên đồng với nhân đã có, sao thức kia không sinh. Lại, lẽ ra lui mất, sinh biện luận trước, sau, thừa nhận thức và xúc vì làm nhân của đối tượng đồng kia, do đó, không nên nói vì sinh nhân đồng với thọ, tưởng, nên tư v.v... bất sinh. Lại, thấy nhân dù đồng, mà không câu sinh, nên biết sẽ câu sinh, nghĩa là nhất định lần lượt làm nhân: Vì mắt, sắc, sinh thức trước, nên vô lượng nhãn thức đều có thể được sinh. Nhân của sự sinh nầy dù đồng, nhưng không cùng khởi, nghĩa là vì không lần lượt làm nhân sinh, chỉ nhân thức trước, thức sau được sinh, chẳng phải nhân thức sau, thức trước sinh. Do đó, nghiệm biết nhân sinh dù chung, nhưng không nhân nhau, nghĩa là chưa hẳn đều cùng sinh. Nếu phải cùng sinh, thì nhất định nhân nhau khởi. Nghĩa của nhân câu sinh do đó cực thành.

Lại trước đã nói sắc: Sắc v.v... trong mầm đều cùng lúc mà khởi, nhân đều có khác, nên biết sinh nhân dù không đồng, nhưng cũng có nghĩa lần lượt đều cùng lúc khởi. Cho nên đều cùng khởi và không cùng khởi, chẳng phải nhất định do nhân đồng và không đồng. Lại, nói tâm, tâm sở đồng một nhân sinh, cũng nói lúc đều cùng sinh có nhân, quả, nghĩa là nói tâm sở và nhãn thức, đồng dùng mắt, sắc làm nhân mà sinh, nên Khế kinh nói: hai mắt, sắc làm duyên sinh các tâm sở.

Lại Khế kinh nói: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Hai duyên như thế, nói tâm, tâm sở, đồng một nhân sinh. Lại, nói các pháp tâm sở đồng thời, dựa vào tâm mà sinh, nên Khế kinh nói: Nếu tưởng, nếu tư, các pháp tâm sở, là chủng loại tâm, nương vào tâm, lệ thuộc ở tâm, dựa vào tâm mà chuyển, vì chẳng phải các tâm sở, tâm không cùng sinh, có nghĩa nương tựa thuộc về tâm, dựa vào tâm chuyển, chẳng phải không và hữu có

thể thành tánh chủ thể nương tựa, chỗ dựa (Nghĩa như thế sau sẽ lại nói).

Cho nên, quyết định có nhân câu sinh. Lại, nhân câu sinh nếu quyết định không có, thì lập sắc tạo đại chủng không thành, nghĩa là nếu đại chủng và sắc tạo mắt v.v... chỉ dựa vào đại chủng của sinh trước mà sinh, nghĩa là mắt v.v... đại chủng đồng dùng một đại chủng đủ làm nhân.

Vì sao sắc tạo chỉ là mắt v.v... chẳng phải các đại chủng. Lại, lẽ ra trái với kinh, nghĩa là đấng Bạc-già-phạm, đối với không có nương tựa, nói như thế nầy: Ta không bao giờ nói là người thọ các khổ không có nhân, không có duyên, có khổ sinh khởi.

Nếu chấp các pháp chỉ có nhân sinh trước, không có nhân câu sinh, thì thuyết kia lẽ ra nói: Khi có nhân duyên, không có khổ sinh khởi. Nhân duyên của phần vị khổ sinh khởi đã không có thì trái với Khế kinh đã nói trước kia. Lại, lẽ ra trái hại với chánh lý duyên khởi. Như Khế kinh nói: Mắt, sắc làm duyên, sinh ra nhãn thức. Mắt, sắc sinh trước với nhãn thức sau, nên chẳng phải chỗ dựa và chẳng phải sở duyên, vì có, không, nên chẳng phải rốt ráo không, có thể nói đây là chỗ dựa, sở duyên. Mắt, sắc nầy cũng nên như thế. Khi nhãn thức kia sinh, mắt, sắc đã diệt, nên không có sức duyên, nhãn thức tự sinh, vì không có pháp, không chấp nhận làm chỗ dựa, nên nhãn thức chỉ duyên theo cảnh hiện tại.

Nếu mắt, sắc, thức không cùng sinh, thì lẽ ra mắt, sắc chẳng phải là duyên của nhãn thức, hoặc tai, tiếng v.v... cũng là duyên của nhãn thức, đồng với nhãn thức, vì chẳng phải lệ thuộc nhau. Nếu Đức Bạc- già-phạm chỉ nói về sự sinh trước, mắt, sắt, làm duyên sinh nhãn thức, nên nói nhãn thức chỉ dùng thức làm duyên, duyên tự loại mạnh mẽ, như hạt giống, nên thức trước làm duyên đẳng vô gián của thức sau. Đã không nói thức làm duyên của nhãn thức, nên biết trong đây chỉ nói nhãn căn, cảnh sắc đều cùng khởi, làm duyên cho nhãn thức, vì chẳng phải hai thức trong một thân đều cùng khởi, nên không nói thức làm duyên của nhãn thức.

Nếu cho rằng trong đây chỉ nói duyên không chung của nhãn thức, thì mắt, sắc của sự sinh trước và tai, tiếng v.v... không thuộc về nhãn thức, vì nghĩa không có khác.

Sao chỉ mắt, sắc làm duyên không chung? Mà chẳng phải tai, tiếng v.v…?

Lại, tất nhiên lẽ ra như thế. Vì do thức thứ sáu không có chỗ dựa, sở duyên câu sinh riêng, nên chỉ nói ý khởi trước làm duyên nương tựa, ý thức được sinh, chẳng phải như thức khác. Lại, các thức duyên chẳng phải chỉ khởi trước, do Khế kinh nói: Ý pháp làm duyên, sinh ra ý thức, ý thức dùng

chung vô vi của ba đời làm cảnh giới. Do đó, quyết định có duyên: câu sinh, lý, cực thành lập.

Lại kinh nầy nói: Xúc của ba hòa hợp, vì chứng rõ ràng. Nếu nhãn thức sinh, thì mắt, sắc đã diệt. Bấy giờ, nhãn thức hòa hợp với cái gì? Nếu nói năm xúc, như xúc ý, thì điều nầy cũng không đúng, vì sức của ý thức mạnh mẽ, chung cho các pháp, có hòa hợp, ý thức dựa vào cảnh, dù không cùng sinh, nhưng thể chẳng phải không có, có nghĩa hòa hợp, tông ta chủ trương: Ba đời, ba vô vi đều có thật, tông của ông chỉ có pháp của đời hiện tại, nghĩa hợp không thành.

Lại, các ghét trái với nhân câu sinh, nghĩa là pháp vô lậu đầu tiên, từ nhân nào sinh? Sinh nhân trước kia vì chưa từng có. Nếu cho rằng bản lai của giới tịnh là có, nghĩa là nhân đã thường có. Vì vì sao chướng ngại"?

Vì pháp quả vô lậu chưa từng được sinh. Nếu nói: Lại nhờ cậy sự giúp đỡ của duyên khác, nghĩa là tức pháp nầy được nhờ cậy. Sao không làm nhân?

Lại vô ích khi vấn nạn như thế ! Nghĩa là sao không chấp trời Tự tại v.v...?

Nếu nói phải đợi sự biến chuyển nối tiếp nhau, lý cũng không đúng, vì sự chuyển biến nối tiếp nhau nầy và giới tịnh, hoặc khác, hoặc một, đều có lỗi, nghĩa là nếu khác, thì lẽ ra đồng với vấn nạn trước, tức sự chuyển biến nầy.

Sao không làm nhân? Lại chấp giới tịnh làm chủng?

Hoặc lẽ ra vô ích khi đặt ra vấn nạn như thế nầy: Như thuốc uống tả, trời đến lanh lợi. Nếu nói một thì trước sau đã đồng, nên rốt ráo không có sinh dụng vô lậu, nhưng trước sau vô lậu kia không có nhân khác nhau, chẳng thể không có nhân, tự có khác nhau. Nếu nói như hạt giống, đợi duyên chuyển biến, hạt giống đồng loại có địa v.v... duyên hòa hợp thâu nhiếp giúp đỡ có thể có lúc chờ đợi nối tiếp nhau, mới thành chuyển biến sai khác. Đã chấp tịnh giới là chủng pháp vô lậu, nếu là hữu lậu, thì chấp nầy vô ích, pháp hữu lậu không nên vì chủng vô lậu, pháp vô lậu cũng không nên vì chủng hữu lậu.

Nếu là vô lậu thì sao xưa nay sẵn có Thánh đạo mà đọa vào đường ác?

Há thành Thánh đạo mà là phàm phu, chẳng phải trong địa vị Thánh không khởi Thánh đạo. Bấy giờ có thể được gọi phàm phu. Nếu nói vì ít nên không có lỗi nầy. Chớ cho, phàm phu kia có thể bị phiền não kiên cố chứa nhóm từ vô thỉ, đối trị sinh nhân. Lại, không cần nhọc công vấn nạn

phái Thí dụ, vì Khế kinh đã ngăn dứt lối chấp của phái Thí dụ kia, như Đức Thế Tôn nói: Thật ra, ta không thấy Đề-bà-đạt-đa, pháp bạch cũng thành, như chừng đầu sợi lông, cho đến nói rộng.

Đức Thế Tôn tự nói: Trong thân Đề-bà-đạt-đa, chủng căn của pháp bạch đã nhổ không còn sót, nên trong kinh, lại nói thế nầy: Có tùy theo thiện căn đều cùng hiện hành chưa đoạn, vì chưa đoạn, nên từ thiện căn nầy, có nghĩa cũng có thể khởi thiện căn khác. Thiện căn kia về sau, tất cả đều đoạn. Nay, nên nói Đề-bà-đạt-đa kia trừ bỏ thiện căn nầy, lại có trở lại, sao không là đã nhổ sạch pháp bạch không còn sót, ở trong nghĩa Phật giáo đã nói: Không có tâm đoái nghĩ, kiêng sợ, không thể tín thọ, không thể nghe nói. Như trong đống gỗ to, có giới tịnh, tức nói trong thân hữu tình, cũng có lỗi lầm thái quá, như đống gỗ to tùy ý thành tịnh, thành nhiễm. Hữu tình cũng nên chấp nhận tùy theo ý muốn người khác. Hoặc từ tịnh giới làm hạt giống của pháp vô lậu, sinh pháp Thánh rồi, lại bị tùy theo dục khác, lại thành phàm phu.

Lại, cũng nên chấp chủng tánh pháp thoái của các A-la-hán có phiền não, Vô Học có thoái, về sau sẽ thành lập.

Lại, Thượng tọa bộ nói: Các hành quyết định không có nhân câu sinh, các hành sắp sinh, lẽ ra không có nhân. Lại, vì loại khác sinh loại khác, nghĩa là pháp câu sinh, ở phần vị sắp khởi, chẳng phải sự sinh nầy và sự sinh kia, đều có thể tạo ra sinh nhân, vì cũng chưa sinh.

Lại, nên tìm hai thứ nhân khác kia, do hai nhân ấy, cả hai đều được khởi.

Thuyết nầy phi lý, vì không có nhân chứng, là vì đã thừa nhận, nghĩa là pháp câu sinh, trong vị sắp sinh, vị nầy chẳng phải nhân của câu sinh kia, vì chưa nói chứng nhân.

Há là đã nói: Vì vẫn chưa sinh nên điều nầy cũng đồng với nghi, nghĩa là chứng nhân nào? vẫn là pháp chưa sinh, không thể làm nhân.

Lại, nhân kia thế nào?

Đối với pháp không có tự thể, trái ngược cho là nhân, chẳng phải pháp có tự thể. Nếu cho rằng thể chưa sinh chẳng phải có, nếu thể chẳng phải có, thì chớ cho rằng có nhân, chẳng phải là sừng thỏ v.v... rốt ráo không có pháp nào có thể nói là có nhân. Nhân nầy cũng nên như thế. Ông cũng không thừa nhận sừng thỏ chẳng phải không có.

Lại tông chỉ của ta có, có nhiều thứ: Thể, dụng, giả, thật, vì có khác nhau. Vị lai dù có, nhưng công dụng dẫn đến quả vì cũng chưa có, nên nói là chưa sinh. Thể đã chẳng phải không có, sao không có nghĩa nhân. Không

nói chứng nhân, mà chấp chưa sinh chẳng phải duyên pháp sinh, không hợp với chánh lý.

Nếu vì chưa sinh, nên không được thành nhân, vì sinh nên thành nhân, tức nên phải thừa nhận các pháp quá khứ, nhất định trở thành tánh nhân.

Nếu vậy, chấp có tùy theo giới sẽ thành luống uổng. Hoặc nên tùy theo giới không có nhân mà có.

Nếu cho rằng quá khứ là nhân lần lượt, đây là lời nói giả dối, đều chẳng phải nghĩa thật.

Vì sao pháp quá khứ hoàn toàn không có thể, mà có thể thành lập làm nhân làn lượt?

Người có nên quán sát đám mù nầy, đối với pháp không có thể chấp trái ngược làm nhân, trong pháp có thể, lại bác bỏ không có nghĩa nhân.

Nếu cho nhân quá khứ chẳng phải quá khứ là nhân, tức là vị lai cũng đồng với quá khứ nầy. Như thể của pháp quá khứ vì chẳng có, nên chẳng phải là nhân lần lượt thì vị lai lẽ ra cũng tự thể không thật có, chẳng phải quả. Lần lượt, lại lần lượt là nói nối tiếp nhau, không nên pháp nầy tức nối với pháp nầy. Đã không có quá khứ, vị lai, chỉ có hiện tại, nên quyết định không có nhân lần lượt. Nhưng thuyết kia nói: Lại phải tìm hai thứ nhân khác kia, do hai nhân kia, cả hai cùng khởi. Nhân nầy ta đã thừa nhận, có nghĩa là ta thừa nhận pháp tâm, tâm sở v.v... đều do nhân tự loại của đời trước khởi và do nhân sinh loại khác đều cùng khởi sanh. Ông lại ở trong đó phải nhọc công tra gạn vấn nạn? Cho nên, Thượng tọa bộ cho rằng đều không có nhân có thể chứng, nhất định không có nghĩa của nhân câu sinh. Lại, thuyết kia nói: Chỉ một sát- na có chỗ dựa cho tánh và pháp các hành có nhân câu sinh, đều khó có thể hiểu rõ. Đây là thuyết phi lý, dù khó có thể hiểu rõ, mà nghĩa chẳng phải không có, như tánh của chỗ dựa, nghĩa là chỗ dựa của tánh trong một sát-na dù khó có thể hiểu rõ, nhưng tâm, tâm sở chẳng phải không có mắt v.v... sát-na làm chỗ dựa. Lại, các quả nghiệp trong khoảnh một sát-na, dù khó có thể hiểu rõ, chiêu cảm đến chẳng phải không có. Nhân câu sinh nầy cũng nên như thế. Nhưng những lời nói của nhân giả kia, đều chẳng phải là lời nói hay, vì trái với giáo lý. Do quyết định có nhân câu sinh nầy, nên lý của nhân Câu hữu rốt ráo được thành lập.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 16

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 8)

Đã nói về tướng của nhân Câu hữu Như thế. Tướng của nhân Đồng loại thứ ba thế nào? Tụng nói:

Tương tự nhân Đồng loại
Sinh trước địa bộ mình
Đạo lần lượt chín địa
Quả chỉ bằng và hơn
Gia hạnh sinh cũng thế
Do văn, tư tạo thành.

Luận nói: Công năng nuôi nấng, công năng sinh, hoặc xa, hoặc gần, các quả đẳng lưu, gọi nhân Đồng loại, nên biết nhân nầy chỉ có pháp tương tự. Đối với pháp tương tự, chẳng phải đối với khác loại, như năm uẩn lần lượt đối nhau với năm uẩn làm nhân Đồng loại, nhiễm ô, vô ký, nên biết cũng như thế.

Có sư khác nói: Uẩn vô ký tịnh, năm là quả sắc, bốn chẳng phải nhân của quả sắc, vì tánh thấp kém.

Có sư khác nói: Năm là bốn quả, bốn nhân chẳng phải sắc, vì tánh yếu kém.

Có sư khác nói: Sắc và bốn uẩn lần lượt đối nhau, đều không làm nhân, vì loại khác, thấp kém, hoặc căn cứ phần vị để nói.

Có sư khác nói: Phần vị Yết-thích-lam, có thể làm nhân Đồng loại cho mười phần vị, chín phần vị Át-bộ-đàm v.v... mỗi phần vị đều trừ một phần vị trước, làm nhân cho pháp khác, phần vị sau đối với phần vị trước, chỉ có nghĩa duyên.

Nếu vậy, đầu tiên, sắc Yết-thích-lam lẽ ra không có nhân, sau cùng là sắc già nên không có quả, về lý không đúng.

Lại có sư nói: Mười vị sinh trước, mỗi vị đều có mười vị với sự sinh sau. Mỗi sắc tự loại của nó làm nhân Đồng loại. Do phương góc nầy, tất cả

phần ngoài đều đối với tự loại, như chỗ thích hợp sẽ nói.

Phái Thí dụ nói: Các sắc quyết định không có nhân Đồng loại, chỉ do sự giúp đỡ hòa hợp của các duyên mà được sinh trưởng. Hiện thấy có mầm sinh trong bùn được đào xới ra từ dưới giếng, chẳng phải ở dưới đất, từng có hạt giống sinh. Mầm từ đâu khởi? Nên biết sắc pháp không có nhân Đồng loại.

Lối chấp của sư kia trái hại với thuyết luận này đã nói, nên luận này nói Đại chủng quá khứ, đại chủng vị lai, nhân tăng thượng v.v...

Sư kia nói: Thuyết của ta không trái với luận này nầy, do duyên tăng thượng có gần, có xa, như kế nói, là nhân tăng thượng, nên không có phương trốn khỏi vấn nạn, giả vờ thiết lập lời nói nầy, mặc dù giống như thuận với văn, nhưng thực sự trái với lý. Lại, chẳng phải thừa nhận sắc có nhân Đồng loại, đối với lý, với văn, có chỗ trái hại. Nhưng có mầm sinh trong bùn, được đào xới ra từ dưới giếng, nghĩa là mầm kia trước đó đã có giống, vì thiếu duyên hòa hợp, nên chưa nẩy mầm v.v... Nay, duyên hòa hợp, mầm v.v... mới sinh. Nếu trong đất bùn kia không có nhân Đồng loại mà được sinh ấy thì sẽ sinh tất cả, hoặc hoàn toàn không sinh, vì không có nhân cố định, nên các giống nhau đối với pháp giống nhau, đều có thể được gọi là nhân Đồng loại. Nếu không như vậy, làm sao bộ mình, địa mình chỉ làm nhân cho bộ mình, địa mình. Cho nên nói: Bộ mình, địa mình. Bộ nghĩa là năm bộ, là đối tượng dứt của kiến khổ, cho đến Tu đạo đoạn. Địa: Chín địa, nghĩa là cõi Dục là một, Vô sắc Tĩnh lự có tám. Trong đây, Kiến đạo đoạn cõi Dục trở lại làm nhân Đồng loại với Kiến đạo đoạn cõi Dục, như thế, cho đến Tu đạo đoạn cõi Dục, trở lại làm nhân cho Tu đạo đoạn cõi Dục. Như nói đối tượng đoạn của năm bộ cõi Dục, cõi Vô sắc Tĩnh lự, và trong bốn địa đều tùy theo chúng thích hợp, đều nói như thế, đây là tất cả. Không như vậy, thì sự sinh trước, nghĩa là chỉ sinh trước giống với sau, sinh pháp chưa sinh, làm nhân Đồng loại, đây là nghĩa tướng của nhân Đồng loại viên mãn, chỉ nói sự sinh trước làm nhân Đồng loại cho quả sinh sau, đối với nghĩa ấy là thiếu, vì không nói làm nhân Đồng loại cho pháp chưa sinh, chỉ nói quá khứ làm nhân Đồng loại v.v... cho vị lai, hiện tại, về nghĩa cũng thiếu, vì không nói quá khứ có nhân, quả.

Nếu như trước nói, thâu nhiếp chung sự sinh trước với pháp sinh sau mà luận này đã nói và nói quá khứ làm nhân cho hiện tại, vị lai. Hiện tại chỉ làm nhân cho vị lai, về nghĩa. Vì sao vị lai không có nhân Đồng loại? Vì nhân vị lai kia, không có nghĩa thứ lớp trước, sau.

Há không là các pháp ở vào lúc đang sinh đã có thể loại trừ tất cả

chướng ngại, đối với pháp chưa sinh, được gọi là trước, lại là nhân Dị thục, đối với đời vị lai, cũng chẳng phải có, do quả dị thục đối với nhân Dị thục, vì không có trước, sau. Phải dựa vào trước, sau để lập nhân Đồng loại, chẳng phải lúc đang sinh, đã vượt qua phần vị sau, vì chưa có tác dụng, như vị lai khác, quá khứ chỉ trước, vị lai chỉ sau, hiện tại có các trước, sau. Vì căn cứ ở sự cố định của thế gian, nên các pháp quá khứ dù đều là trước, nhưng khi nhận lấy quả, là đã quyết định trước, sau rồi, chẳng phải pháp vị lai, đối với tác dụng riêng khi đang sinh, pháp khác có thể lập trước, sau, phải rốt ráo ở trong phần vị đã sinh ở hiện tại, mới phân biệt vị lai, sao cho trở thành phần vị sau, do đã tác dụng, nhận lấy quá khứ kia làm quả.

Nếu vậy, nhân Dị thục cũng chớ cho vị lai có, kia đây, chẳng phải loại. Vì sao? Vì nhân Đồng loại nầy với v.v… của quả đẳng lưu không có khác nhau. Nếu không có trước, sau thì nên lẫn nhau làm nhân. Đã làm nhân lẫn nhau, thì nên làm quả lẫn nhau, làm nhân lẫn nhau trái với lý. Đã không có lý có thể ngăn dứt làm quả lẫn nhau, nên đã thừa nhận có quả ở nhân trước, cũng có hai tâm làm nghĩa nhân lẫn nhau, tức là trái hại với văn Luận Phát trí. Nhân Dị thục kia khác với quả, mặc dù lìa trước, sau, nhưng vì không có lỗi trên, nên nhân Đồng loại căn cứ ở vị để kiến lập, vị lai chẳng phải có. Nếu nhân Dị thục căn cứ ở tướng để kiến lập thì vị lai chẳng phải không có. Nếu nhân Đồng loại thì vị lai chẳng phải có. Há không là nghĩa nhân, vốn không mà nay có? Vì thừa nhận, nên không có lỗi. Căn cứ ở phần vị chẳng phải thể, vì vị tác dụng hòa hợp, quả chẳng phải quả của thể. Tác dụng hòa hợp là sự hòa hợp của nhân duyên khác nhau của pháp, vị khác của hành pháp. Vị khác của hành pháp, chẳng phải lìa thể mà thành, nhưng hành của các vị khác, cũng chẳng phải tức thể.

Như thế, vị khác từ vị khác sinh nhân quả đồng loại, gọi là vì vị khác, nên vị của tác dụng hòa hợp, quả chẳng phải quả của thể, về lý dù không có lỗi, nhưng về văn thì có trái, như luận này nói Nếu pháp làm nhân cho pháp kia, thì sẽ không có lúc nào pháp nầy chẳng phải nhân của pháp kia.

Há không là quá khứ hiện tại làm nhân cho pháp kia, vị lai chẳng phải nhân, ấy là trái với thuyết nầy, không trái với lỗi nầy. Đây là dựa vào dị thục tương ưng, câu hữu, chung cho nhân của ba đời, vì mật ý nói.

Có sư khác ***Giải thích:*** Mặc dù ở đây dựa chung vào sáu nhân để soạn luận, nhưng không có lỗi. Vị lai đã không có đồng loại, biến hành, sao có thể nói không có lúc nào chẳng phải nhân?

Vị lai dù không có, nhưng ý nầy nói có thể làm nhân, về sau, không có lúc nào chẳng phải nhân. Lại, vị lai nầy cũng nhất định phải có, nghĩa là

pháp hữu vi ở vào lúc đang sinh, nhất định có thể làm nhân, vì dứt hết các chướng, nên dựa vào mật ý nói không có lúc nào chẳng phải nhân. Nhưng Kinh chủ nói: Thuyết kia chẳng khéo giải thích, vì vị đang sinh của pháp vị lai, trước chẳng phải nhân Đồng loại, sau mới thành.

Vấn nạn lỗi như thế, trước đã giải thích chung. Nghĩa là chẳng phải vì vị lai có trước, sau, nên căn cứ ba đời để nói không có lúc nào chẳng phải nhân. Ý nói lại không có thời gian thứ tư.

Nếu vậy, đẳng vô gián nên đồng với thuyết nầy, nhưng luận này vì không thừa nhận, nên luận này nói Nếu thời gian pháp nầy chưa đến, đã sinh, thì chẳng phải đẳng vô gián, sẽ không có lỗi nầy. Vì sao? Vì duyên đẳng vô gián căn cứ ở mở mang sức tránh khỏi, chẳng phải phần vị đang sinh, có khả năng mở ra, tránh khỏi chủ yếu lúc đã sinh có sức mở ra, tránh khỏi. Nếu đến rồi diệt thì gọi đã mở ra tránh khỏi.

Nhân Đồng loại: Như pháp chủng tử, ở phần vị đang sinh, ở trong pháp chủng, đến khi đã sinh, vì đang có thể nhận lấy quả, nên nhân chẳng phải giống với duyên đẳng vô gián.

Có sư khác ***Giải thích:*** Kế là sau khi sinh, nhân Đồng loại nầy nhất định nhân lấy tự quả, duyên đẳng vô gián thì chẳng phải quyết định, vị có diệt, rồi mới nhận lấy tự quả, nên không thể dựa vào lúc đang sinh mà nói.

Tỳ-bà-sa ***Giải thích:*** Vì hiện hai môn, như chỗ kia nói, chỗ nầy cũng như thế, như xứ nầy nói, xứ kia cũng thế.

Nhưng Kinh chủ nói: Tác văn như thế, được công đức gì? Chỉ chứng tỏ luận chủ chẳng giỏi về văn, không có lỗi nầy, chuyển biến phô bày luận chủ giỏi về văn, nghĩa là khả năng bảo cho biết rõ các văn đã làm có ý có thừa, có ý không có thừa, đâu cần chỉ rõ văn của ý thừa. Văn ý có thừa, vì chỗ nào cũng có, nên ở chỗ nào có? Kế là sau, sẽ nói.

Như thế, khéo chung với thuyết của Luận Phát Trí, Luận Phẩm Loại Túc chung như thế nào?

Như luận ấy nói: Hoặc có khổ đế, do hữu thân kiến làm nhân, chẳng phải làm nhân cho hữu thân kiến, trừ vị lai hữu thân kiến và khổ đế tương ưng với thân kiến kia, các khổ đế nhiễm ô khác. Hoặc có khổ đế lấy hữu thân kiến làm nhân, cũng làm nhân cho hữu thân kiến, tức pháp bị trừ, là lỗi của người đọc. Về văn, không có lời nầy.

Luận ấy chỉ nói: Trừ khổ đế tương ưng với hữu thân kiến ở vị lai không có và luận ấy nói: Nếu có lời nói như thế, căn cứ ở nghĩa nên biết sai lầm.

Thi Thiết, Túc Luận chung như thế nào?

Các pháp của thuyết kia do bốn sự quyết định: Gọi là nhân, quả, chỗ dựa, sở duyên, nên biết nhân của văn kia, nghĩa là nhân Năng tác, câu hữu, tương ưng, dị thục.

Quả, nghĩa là quả tăng thượng, sĩ dụng, dị thục. Chỗ dựa, nghĩa là sáu căn như mắt v.v...

Sở duyên, nghĩa là sáu cảnh như sắc v.v... Lại, Túc Luận Phẩm Loại chung ra sao? Như nói: Thế nào là pháp phi tâm làm nhân.

Nghĩa là người kia đã nhập chánh tánh ly sinh, tâm vô lậu đầu tiên của Bổ-đặc-già-la và phàm phu khác, quyết định sẽ nhập tâm vô lậu đầu tiên của tánh chánh ly sinh. Nhưng phàm phu kia ở vị lai tất cả các tâm vô lậu, đều chẳng phải tâm làm nhân. Vì sao chỉ tâm vô lậu đầu tiên kia?

Có người giải thích rằng: Văn luận kia không nói nghĩa của nhân Đồng loại, thế nào chỉ nói hai hạng phàm phu, nghĩa là có pháp bát Niết-bàn và không có pháp bát Niết-bàn. Văn dù không nêu không có pháp bát Niết-bàn, nhưng về nghĩa, căn cứ ở môn lý, chỉ bày rõ, biết có, nghĩa là luận kia đã nói: Có phàm phu khác quyết định sẽ nhập chánh tánh ly sinh.

Do căn cứ ở nghĩa nầy, tức cũng có phàm phu quyết định không nhập chánh tánh ly sinh.

Có sư khác ***Giải thích:*** Văn luận kia cũng nói nghĩa của nhân Đồng loại, nhưng luận kia chỉ nói: Nếu tâm rốt ráo chẳng phải tâm làm nhân, mặc dù người kia chưa nhập chánh tánh ly sinh, mà các tâm vô lậu đều không phải tâm làm nhân, nhưng nếu người kia nhập chánh tánh ly sinh thì chỉ có tâm vô lậu đầu tiên là pháp chẳng phải tâm làm nhân. Tâm khác đều dùng tâm làm nhân.

Túc Luận Thức Thân sẽ chung như thế nào? như Luận kia nói: Ở quá khứ, nhãn thức nhiễm ô có các tùy miên, chúng đối với tâm nầy hoặc có thể làm nhân, chẳng phải tùy tăng, không thể làm nhân, hoặc có thể làm nhân, cũng được tùy tăng, hoặc không thể làm nhân, cũng chẳng phải được tùy tăng. Vả lại có thể làm nhân, chẳng phải được tùy tăng, nghĩa là các tùy miên biến hành đồng loại trước đó của tâm nầy, tức tùy miên kia, nếu không duyên tâm nầy, nếu duyên rồi đoạn và tùy miên tương ưng với tâm nầy đã dứt. Được tùy tăng không thể làm nhân, nghĩa là các tùy miên biến hành, đồng loại ở sau đó của tâm nầy, tức tùy miên kia duyên tâm nầy chưa dứt. Có thể làm nhân của tâm kia, cũng được tùy tăng, nghĩa là các tùy miên đồng loại, biến hành trước đó của tâm nầy, tức tùy miên kia duyên với tâm nầy chưa dứt và và tùy miên tương ưng của tâm nầy chưa dứt. Không thể làm nhân, cũng chẳng phải được tùy tăng, nghĩa là các tùy miên biến hành,

đồng loại ở sau tâm nầy, tức tùy miên kia, nếu không duyên với tâm nầy, nếu duyên đã dứt, hoặc duyên pháp khác, hoặc tùy miên khác, hoặc tùy miên biến hành của giới không đồng, như thức nhiễm ô quá khứ kia, nhãn thức nhiễm ô vị lai cũng thế.

Bốn luận chứng quá khứ, lý kia có thể như thế, vị lai làm sao có thể lập bốn luận chứng?

Có người giải thích rằng: Tùy miên kia ở vị lai, nên lập ba luận chứng, trừ được tùy tăng không thể làm nhân, vì tùy tăng kia không có sau. Tuy nhiên, nói vị lai như quá khứ ấy, nghĩa là nêu rõ lúc đang sinh, sẽ nhập hiện tại, đối với pháp khác chưa khởi, có thể lập làm trước, đối lập với trước nầy, có thể nói pháp khác, gọi là sau.

Có sư khác ***Giải thích:*** Về thuyết nầy, ở vị lai cũng có bốn luận chứng.

Không nói vị lai có ở sau đó của tâm, đồng với quá khứ, nghĩa là có tùy miên đồng loại, biến hành ở đời vị lai. Đối với nhãn thức ô nhiễm vị lai kia duyên mà chưa dứt, là được tùy tăng, không làm nhân.

Nói nhân Đồng loại chỉ tự địa. Nghĩa là định căn cứ vào thuyết nào?

Định căn cứ hữu lậu. Nếu đạo vô lậu lần lượt đối với nhau, thì mỗi mỗi đều làm nhân cho chín địa, nghĩa là bốn Tĩnh lự và Vị chí, Trung gian, ba Vô sắc, đây gọi là chín địa. Pháp khác không có đẳng dẫn, vì chẳng mạnh mẽ, nhạy bén, nên đều không thể phát. Đạo đế chín địa của Thánh đạo vô lậu, lần lượt làm nhân. Vì sao? Vì đạo đế nầy không lệ thuộc địa, chẳng phải các địa chấp ái làm của mình. Do đạo đế nầy dù địa không đồng mà lần lượt làm nhân, vì đồng chủng loại, nhưng chẳng phải tất cả làm nhân cho tất cả.

Làm nhân cho cái gì?

Nghĩa là các quả thù thắng, bình đẳng, làm gia hạnh sinh, chẳng phải làm nhân thấp kém. Thánh đạo của sơ định có dựa vào sơ định, cho đến có dựa vào Vô sở hữu xứ. Đạo của hai định, nên biết cũng thế. Đối với sự nương tựa từ trên có, đối với sự nương tựa địa dưới không có, nghĩa là dựa vào sơ định, Thánh đạo của sơ định làm nhân Đồng loại cho sự nương tựa Thánh đạo của chín địa, chín định, tức nhân nầy chỉ dùng dựa vào đạo sơ định, làm nhân Đồng loại, không dựa vào Thánh đạo trên làm nhân, vì tánh yếu kém, nên dựa vào Thánh đạo sơ định, định thứ hai, trừ dựa vào sơ định, làm nhân Đồng loại cho sự dựa vào Thánh đạo của chín địa của định khác, tức nhân nầy chỉ dùng dựa vào Thánh đạo chín địa của định sơ, nhị, làm nhân Đồng loại, chẳng phải dựa vào địa trên mà dựa vào Thánh đạo của Sơ

định, định thứ ba, trừ dựa vào sơ, nhị, làm nhân Đồng loại cho sự dựa vào Thánh đạo của chín địa của định khác, tức nhân nầy chỉ dùng làm nhân Đồng loại, dựa vào Thánh đạo của thứ nhất, thứ hai, ba, chín địa, chẳng phải nương tựa địa trên, cho đến nếu dựa vào Thánh đạo Sơ định của Vô sở hữu xứ, chỉ làm nhân Đồng loại cho sự dựa vào Thánh đạo chín địa của vô sở hữu xứ nầy, tức nhân nầy dùng làm nhân Đồng loại cho sự dựa vào Thánh đạo chín địa của định chín địa, như dựa vào Thánh đạo của sơ định, chín định, Thánh đạo của định khác, dựa vào chín địa, tùy theo vào đối tượng thích ứng của địa đó, (sẽ tư duy, lựa chọn rộng).

Lại, một địa thâu nhiếp các đạo vô lậu, cũng chẳng phải tất cả làm nhân cho tất cả, làm nhân bình đẳng, không phải nhân yếu kém. Vả lại, như đã sinh Khổ pháp trí nhẫn, lại làm nhân Đồng loại cho khổ pháp trí nhẫn vị lai, đây gọi là bình đẳng.

Lại, tức nhẫn nầy lại có thể làm nhân Đồng loại cho sau, từ khổ pháp trí đến Vô sanh trí, đây gọi là thù thắng.

Nói rộng như thế, cho đến đã sinh các Vô sanh trí, chỉ làm nhân Đồng loại cho loại bằng nó, không còn có vượt hơn. Lại, các Kiến đạo, Tu đạo đã sinh và đạo Vô học, tùy theo vào thứ lớp đó, làm nhân Đồng loại cho ba, hai, một, lần lượt làm nhân, cũng không trái lý.

Vì sao đạo vô lậu vượt hơn của sự sinh sau, có thể làm nhân Đồng loại cho đạo vô lậu kém của sự sinh trước mà không trái lý?

Ai nói sự vượt hơn của sự sinh sau là nhân yếu kém của sự sinh trước?

Chủng tánh Tu đạo và căn cơ chậm lụt của sự sinh trước, làm nhân Đồng loại cho tự nó nối tiếp nhau, vị lai quyết định không sinh căn cơ nhạy bén, với chủng tánh của Kiến đạo.

Lý nào trở ngại?

Tất cả hữu tình đều có sự nối tiếp riêng, pháp như thế an lập sáu thứ chủng tánh. Vô học đối với trước, nên biết cũng thế. Nhưng có khác nhau, nghĩa là có Thánh đạo Vô học của đời trước, ở sau tự nối tiếp nhau, sinh Tu đạo làm nhân Đồng loại. Vô học thoái lui xong, ở trong Tu đạo, có thể có nghĩa chuyển biến sinh căn cơ nhạy bén.

Nếu vậy, lẽ ra trái với luận này?

Như nói dĩ tri căn và vị tri, đương tri căn làm sở duyên tăng thượng, chẳng phải nhân, chẳng phải đẳng vô gián.

Như thế, cụ tri căn đối với hai căn cũng thế, điều nầy không có trái nhau, vì có ý khác, như kế là thuyết trước nói văn của ý có thừa, chỗ nào

cũng đều có, tức là đẳng nầy, nên biểu thị văn ý có thừa. Nay, có ý khác nào trong văn nầy, nghĩa là dựa vào sự sinh sau, như thế, căn tánh thâu nhiếp dĩ tri căn, tức đối với sự sinh trước như thế căn tánh thâu nhiếp. Vị tri căn, kín đáo nói như thế nầy: Vì tăng thượng sở duyên, chẳng phải nhân, đẳng vô gián, vì kém, vì sinh sau. Văn nầy chỉ nói đã khởi tác dụng, dựa vào nối tiếp nhau chuyển các căn vô lậu, như nói có dùng pháp thế đệ nhất.

Nếu vậy, hữu tình đều nối tiếp nhau riêng, pháp như thế an lập Tam thừa, Bồ-đề. Như thế, lẽ ra đạo Thanh văn thừa cũng được làm nhân của đạo Độc giác, Phật thừa. Đạo Độc giác thừa làm nhân của Phật đạo? Không có lỗi nầy, vì tánh rất xa. Nếu người đã bước lên đạo Thanh văn, thì sẽ không chấp nhận sinh lại đạo của thừa khác.

Nếu vậy, đã bước lên đạo Tùy tín hạnh, đạo Tùy pháp hành, thì sẽ không chấp nhận sự sinh lại, tức là đạo Tùy tín hạnh của sự sinh trước, với đời vị lai. Rốt ráo sẽ không sinh đạo Tùy pháp hành, nên không làm nhân, cũng không có lỗi nầy.

Đạo của các căn cơ chậm lụt có thể có chuyển thành đạo của căn nhạy bén, nghĩa là tức do sự nối tiếp nhau của các uẩn căn của Tùy tín hạnh kia, có thể chuyển được thuộc về căn nối tiếp nhau của uẩn Tùy pháp hành, chẳng phải do các uẩn nối tiếp nhau đã bước lên đạo Thanh văn thừa, có thể có chuyển được đạo nối tiếp nhau của uẩn Độc giác, Phật thừa.

Vì dựa vào lý như thế, cho nên có thuyết nói: Dù không có việc nầy, nhưng giả phân biệt, nếu trong Kiến đạo có xuất quán, thì đạo Tùy tín hạnh cũng có chuyển được căn Tùy pháp hành, nhưng không có nghĩa xuất, nên căn khác nhau, không đồng với thừa.

Do đó nên nói: Đạo của các căn cơ chậm lụt, làm nhân Đồng loại cho căn chậm lụt và nhạy bén. Nếu đạo của căn cơ nhạy bén chỉ làm nhân của đạo nhạy bén, như Tùy tín hạnh và tín thắng giải, đạo của thời giải thoát, thuận theo thứ lớp kia, làm nhân Đồng loại cho sáu, bốn, hai. Nếu Tùy pháp hành và kiến chí, đạo của phi thời giải thoát, thuận theo thứ lớp đó, làm nhân Đồng loại cho ba, hai, một.

Cách giải thích nầy cũng căn cứ thuyết trước, nên biết không nhất định. Các đạo của địa trên làm nhân cho địa dưới. Vì sao gọi là hoặc bằng hoặc hơn? Do nhân tăng trưởng và do căn, vì chỉ Thánh đạo, chỉ làm nhân Đồng loại cho bằng, hơn. Không như vậy thì thế nào?

Gia hạnh sinh của pháp thế gian, cũng làm nhân cho bằng, hơn, chẳng phải yếu kém. Pháp của gia hạnh sinh, thể nó thế nào? Nghĩa là văn tạo thành, tư tạo thành v.v... Đẳng, là đẳng thủ, tu tạo thành v.v… là công đức

nhân văn, tư, tu sinh ra, gọi tạo thành kia vì gia hạnh sinh, chỉ làm nhân cho bằng, hơn, chẳng phải thua kém. Như pháp văn lệ thuộc cõi Dục tạo thành, có thể làm nhân Đồng loại cho văn, tư tạo thành của tự giới, chẳng phải nhân của tu tạo thành. Vì ở cõi Dục không có, nên pháp tư tạo thành làm nhân Đồng loại cho tư tạo thành, chẳng phải nhân của văn tạo thành, vì văn kia thua kém.

Nếu pháp do văn lệ thuộc cõi Sắc tạo thành, có thể làm nhân Đồng loại cho văn, tu tạo thành của tự giới, chẳng phải nhân của tư tạo thành, vì cõi Sắc không có, nên pháp tu tạo thành chỉ làm nhân Đồng loại cho pháp tu tạo thành của tự cõi, chẳng phải nhân của văn tạo thành, vì văn thua kém. Pháp tu tạo thành lệ thuộc cõi Vô sắc, chỉ làm nhân Đồng loại cho pháp tu tạo thành của cõi mình, chẳng phải nhân của văn, tư tạo thành, vì không có nên thua kém.

Có sư khác nói: Pháp tư tạo thành làm nhân Đồng loại cho tu tạo thành, Há không là cõi Dục có tư tạo thành, mà không có tu tạo thành. Nếu ở cõi Sắc có Tu tạo thành không có Tư tạo thành nhưng pháp thế gian chỉ làm nhân Đồng loại cho tự cõi. Trước đã nói bộ mình, địa mình làm nhân, vì dựa vào hữu lậu, sao thuyết kia lại nói tư làm nhân cho tu?

Có giải thích rằng: Tức ở cõi Dục, có phương tiện thù thắng thâu nhiếp căn. Mặc dù tư tạo thành, nhưng rất vắng lặng, vì giống như tu tuệ, nên gọi là tu tạo thành. Tư là nhân của tu kia, nói cũng không có lỗi.

Có sư khác ***Giải thích:*** Khi đắc Tận trí, đã tu pháp do tư tạo thành ở cõi Dục là vì A-la-hán tu quả tuệ, nên giống như tu tuệ, gọi là tu tạo thành. Nói tư làm nhân cho tu nầy, không có lỗi.

Các pháp văn, tư, tu tạo thành nầy đều có chín phẩm, đó là hạ hạ v.v... Nếu phẩm hạ hạ là nhân của chín phẩm. Hạ trung tám nhân, cho đến thượng thượng, chỉ nhân của thượng thượng, vì loại trừ thua kém trước, nên pháp sinh đắc làm nhân Đồng loại cho gia hạnh, chẳng phải gia hạnh làm nhân cho sinh đắc, vì sinh đắc kia thua kém.

Lại, sinh đắc cũng có chín phẩm, tất cả đối nhau, lần lượt làm nhân, chấp nhận mỗi phẩm về sau đều hiện ở trước.

Có sư khác nói: Vì trong nhất tâm định, được tất cả, nhưng do chín phẩm dị thục hiện hành, có thể thiết lập có sự khác nhau của chín phẩm, chín phẩm nhiễm ô so sánh với đây nên biết. Lại, do đối trị có chín phẩm, có thể thiết lập có sự khác nhau của chín phẩm. Vô phú vô ký, gồm có bốn thứ, đó là dị thục sinh, đường oai nghi, xứ công xảo, phẩm hóa tâm đều cùng có, tùy theo thứ lớp của bốn thứ đó, có thể làm nhân cho bốn, ba, hai,

một.

Có sư khác nói: Tất cả đối nhau, lần lượt làm nhân, vì đồng một ràng buộc.

Thuyết nầy nói phi lý, vì chớ cho rằng, bốn pháp như noãn v.v... sơ Tĩnh lự lần lượt làm nhân. Lại, hóa tâm cõi Dục có quả của bốn Tĩnh lự, chẳng phải quả của Tĩnh lự trên, nhân, quả của Tĩnh lự dưới, chẳng phải nhân gia hạnh được quả thấp kém! Chớ thiết lập công dụng mà không có thu đạt. Nghĩa Nhân như thế, nên có lời hỏi.

Ít có đã sinh các pháp vô lậu, chẳng phải nhân của pháp vô lậu ở phần vị chưa sinh hay không?

Có nghĩa là phẩm khổ pháp trí sinh, đối với tự chủng tánh, vị lai không sinh các pháp của phẩm đều không có khổ pháp trí nhẫn.

Như thế, cho đến các hữu đã sinh phẩm Kim cương dụ định, với phần vị dưới của tự chủng tánh, chưa sinh các pháp vô lậu. Lại, tất cả vượt hơn đối với tất cả yếu kém, dùng pháp gia hạnh làm nhân Đồng loại, quả đã được, hoặc bằng, hoặc hơn.

Ít có các pháp vô lậu của một thân, trước đã nhất định đắc, chẳng phải là nhân của sự sinh sau có, nghĩa là phẩm khổ pháp nhẫn ở vị lai, về sau, đã sinh phẩm khổ pháp nhẫn, vì quả, tất nhiên không ở trước nhân, hoặc nhân Đồng loại, vì vị lai không có.

Ít có các pháp vô lậu của sự sinh trước chẳng phải về sau đã khởi nhân của pháp vô lậu hay không?

Có, nghĩa là pháp vô lậu vượt hơn của sự sinh trước, về sau, đã khởi pháp vô lậu thua kém, như trước, đã sinh khổ pháp trí mà đắc về sau, đã sinh khổ pháp nhẫn. Khổ pháp nhẫn kia dù sinh sau, nhưng vì là yếu kém. Như thế, tất cả các đắc của Thánh đạo, trước vượt hơn, sau thua kém, so với đây nên biết.

Trong đây, Kinh chủ dùng quả trên, thoái lui quả dưới hiện tiền để đáp lại câu hỏi. Lời đáp ở đây không quyết định, thoái lui quả trên rồi, chấp nhận có luyện căn, khởi vô lậu vượt hơn, vì hiện ở trước. Thuyết kia, nên phân biệt ở đây. Nhưng nhân Đồng loại nầy và công dụng của quả sẽ không có cùng tận, chẳng phải như nhân Dị thục với công dụng quả, nhất định có tận cùng. Các A-la-hán thọ nhân Đồng loại, quả cũng chưa hết, mà vì Niết-bàn, nên chẳng phải nhân Đồng loại, nhất định có thể sinh quả, nghĩa là có nhân Đồng loại, vì có chướng ngại. Nên Quả hoặc ở thời gian khác khởi, hoặc vì không bao giờ sinh, nên ở trong đây có đặt ra câu hỏi nầy.

Nhân Đồng loại với quả, cũng có thể nhận lấy quả ư?

Đáp: Các pháp cho quả: Tất nhiên có thể nhận lấy quả. Vì sao? Vì không nhận lấy mà cho, vì lý không thành, nên có khả năng nhận lấy quả mà không thể cho, nghĩa là các uẩn sau cùng của A-la-hán, vì các uẩn trước dù có thể cho quả, nhưng chưa tận cùng thì nhập Niết-bàn. Lại, đối với nghiệp nghe tụng, tư duy, lựa chọn v.v... mặc dù đồng với gia hạnh, gặp đều trợ duyên, mà vì nhận thấy sự chứa nhóm căn có khác, nên biết dụng của nhân không phải chỉ sự sinh nầy, nhưng nói vì tùy theo ở sức căn đều có. Căn sinh, nghĩa là căn cứ ở thành tựu mà nói. Ý thuyết nầy nói: Nhân dù thành tựu, và không thành tựu đều có khả năng sinh quả, mà thành tựu nghĩa là sức sinh quả mạnh mẽ, mạnh mẽ, và yếu đuối dù khác, nhưng về nghĩa làm nhân thì đồng. Lại, nhân gần, xa mặc dù đều thành tựu mà đối với sinh quả, cũng có hơn, kém. Nếu chỉ nhân, thì nhân kia sẽ tùy theo căn đều có. Căn sinh: căn đoạn rồi, lẽ ra phải rốt ráo không nối tiếp căn, nên nhân Đồng loại căn cứ ở công dụng cho quả, thọ dụng vô tận, chẳng phải nhân Dị thục.

Với môn nghĩa như thế, từng nói ở chỗ nào? Há không nói lời trong tướng nhân nầy?

Vị lai, hiện tại, quá khứ là nhân, quá khứ hiện tại làm nhân cho vị lai. Lại có duyên gì với A-la-hán, ở phần vị sắp qua đời, pháp tâm, tâm sở, ngăn dứt duyên đẳng vô gián, thừa nhận tánh của nhân Đồng loại. Hai pháp nầy cho quả bình đẳng, vì chẳng phải cùng có, nên duyên đẳng vô gián do sức triển khai, lẫn tránh, khi các A-la-hán sắp qua đời, không có vô gián sinh pháp tâm, tâm sở, vì thiếu nhân duyên hòa hợp sinh, nên không có quả đẳng vô gián: đã triển khai, lẫn tránh. Cho nên, cũng không có năng lực mở mang, lẫn tránh, nên ngăn dứt tướng duyên đẳng vô gián của pháp sau cùng. Nhưng nhân Đồng loại chung cho gần, xa. Lại, quả đã dẫn không có hạn lượng, chẳng phải quả đã nhận lấy, nhất định sẽ khởi, nên không thể giống với duyên đẳng vô gián. Ngăn dứt phần vị sau, lập tánh của nhân Đồng loại.

Có thuyết khác nói: Nhất định lẽ ra chỉ thừa nhận ở quả vô gián, lập nhân Đồng loại. Lại không nên nói tâm, ác, vô ký ở phần vị kế khởi, chẳng phải do niệm trước làm nhân Đồng loại, niệm sau, tâm khởi. Do nhận thấy giống, mầm, cộng, lá, đơm hoa, kết trái của thế gian, vật không giống nhau, lúc thứ lớp sinh, vô gián làm nhân, theo nhau mà khởi, không có cách vượt. Lại như lông rùa, sừng thỏ có thể sinh cỏ bồ, cỏ tranh.

Lời nói này phi lý, vì hiện thấy, ác, lúc tùy theo một pháp tăng, một pháp khác giảm. Lại, tu chủ thể trị, đối tượng trị tăng, thì không bao giờ có nghĩa giải thoát khổ. Lại, tập đối tượng trị, chủ thể trị tăng, ấy là đều trở

thành đạo chủ thể trị: các lỗi như thế v.v..., pháp kia không thể lìa. Lại, nhận thấy thế gian học tập thư, luận, thợ khéo, trí v.v... đã được trụ bền chắc, dù gặp phải duyên khác, khởi ở trung gian, nhưng ở phần vị sinh về sau, lại dùng sự nối tiếp nhau của đồng loại ở thời gian trước làm nhân mà khởi, nên nhân Đồng loại cũng có sự cách vượt. Dụ hạt giống, mầm v.v... đối với chứng, không có công năng. Vật bên ngoài sinh nhau, theo thứ lớp an trụ. Pháp nội không như vậy, nên thí dụ không có công năng. Như gieo hạt giống vô gián, nhất định có mầm sinh, chẳng phải cộng, lá v.v... tâm vô gián không thấy nhất định có tâm như thế sinh. Lại, mầm vô gián, có thể có cộng sinh, chẳng phải cộng vô gián, có thể có mầm sinh, tâm, ác sinh theo thứ lớp không có nhất định. Lại, các vật ngoài với thời phần quyết định, pháp bên trong không như vậy, nên dụ không có công năng. Nghĩa là do công năng siêng năng mạnh mẽ, vì sức giáo v.v... thù thắng. Người tu quán hạnh, lúc tâm nhiều, nối tiếp nhau chuyển biến. Các kẻ tập dục, khi tâm ác nhiều, chuyển biến nối tiếp nhau, chẳng phải mầm, cộng v.v... Vì thời phần không nhất định, nên trong, ngoài khác nhau. Lại, loại lúa v.v... trong thứ lớp sinh, tánh vô ký đồng, có thể có nghĩa nhân. Một loại tâm v.v... trong thứ lớp sinh, tánh v.v... khác nhau, không nên làm dụ.

Nói từ lông, sừng, sinh cỏ bồ, cỏ tranh: là luận thế tục, trái với lý. Nếu thừa nhận tương sinh, không có phân biệt đồng, khác, sao không từ hai, đều hai quả sinh. Nhưng lông rùa, sừng thỏ kia như phẩn tiểu v.v..., hơi ấm Đối với sinh cỏ bồ, cỏ tranh, chỉ tạo ra duyên thuận, nên nhân Đồng loại chỉ ở tự loại hữu gián, vô gián, đều được thành nhân.

Như thế, đã nói về tướng của nhân Đồng loại. Tướng mạo của nhân Tương ưng thứ tư thế nào? Tụng nói:

Nhân Tương ưng quyết định
Tâm, tâm sở đồng nương.

Luận nói: Chỉ tâm, tâm sở là nhân Tương ưng. Há không là trong đây, vì không có phân biệt, nên thời gian, cảnh, hành dị biệt nhau cũng tương ưng. Nếu phân biệt: Ba thứ nầy đồng: Thân khác, đồng căn, loại nên nói tương ưng, nên nói đồng nương tựa. Ngăn dứt chung vấn nạn nầy, nghĩa là phải dựa vào tâm, tâm sở, mới được làm nhân Tương ưng lẫn nhau. Trong đây, nói đồng là chỉ rõ chỗ dựa là m, nghĩa là nếu nhãn thức dùng nhãn căn nầy làm nương tựa, tương ưng thọ v.v... cũng tức dùng nhãn căn nầy làm nương tựa, cho đến ý thức và pháp tương ưng, đồng dựa vào ý căn, nên biết cũng thế. Nay nên tư duy lựa chọn các căn như mắt, tai v.v... đã dựa vào tánh đồng. Vì sao nói thức chủ thể nương tựa kia, chỗ dựa đều khác, nào

nhọc công nêu câu hỏi, nghĩa là chỗ dựa của các thức, dựa vào tánh dù đồng, mà vì loại khác nhau.

Nếu vậy, vì sao biết đồng dựa vào lời nói, chỉ căn cứ sát-na câu sinh dựa vào nghĩa, nói nhãn thức v.v... đồng một chỗ dựa, chẳng phải căn cứ vào thời gian dài, nghĩa là dựa vào của chủng loại, nói các nhãn thức, đồng một chỗ dựa. Lại, vô gián vì dựa vào chủng loại đồng, nên các thức như nhãn thức v.v... làm nhân Tương ưng. Đức Thế Tôn cũng dựa vào nghĩa chủng đồng loại, nói các căn chỗ dựa của các thức như nhãn thức v.v… nên Khế kinh nói: Mắt thấy sắc rồi, sinh ưu, hỷ, xả. Lại, Khế kinh nói: Dùng mắt làm môn, chỉ vì thấy sắc, những pháp nầy đủ nói chủng loại đồng nương tựa. Cho nên, trong trong nên phân biệt như thế, nghĩa là tâm, tâm sở đồng thời, đồng nương tựa, nên trong giải thích kia, tự thâu nhiếp hai nghĩa, nghĩa là nếu dụng của nhãn thức, thì nhãn căn của sát-na nầy làm nương tựa, cho đến nói rộng. Trong bài tụng, đã thiếu lời nói đồng thời, làm sao biết được đồng nương tựa nầy, nghĩa là chẳng phải một chủng loại là một sát-na. Nếu cho rằng vì thâu nhiếp trong giải thích, nên không có lỗi, nên tụng đã không nói đồng nương tựa, chỉ nói nhân Tương ưng, quyết định tâm, tâm sở. Lại, nói tương ưng là đủ ngăn dứt các vấn nạn: phi thời, khác nương tựa mà có thể có tương ưng, chỉ nói tương ưng, tức biết tất cả thời gian, nương tựa, hành tướng, cảnh, sự đều đồng. Nếu khác thời gian, nương tựa, khác cảnh, khác hành tướng, vì không tương ưng, và chẳng phải một chủng loại, nhiều việc cùng khởi, vì tương ưng chung, hai nhân Câu hữu và tương ưng đâu có khác nhau? Vả lại, pháp của nhân Tương ưng, cũng như nhân Câu hữu. Có pháp của nhân Câu hữu, chẳng phải nhân Tương ưng, nghĩa là tùy chuyển sắc, đại chủng sinh v.v... Nếu nhân Tương ưng, tức nhân đều có nhân. Nghĩa của hai nhân trong đây có gì khác nhau? Không phải nhân Tương ưng, tức nhân Câu hữu. Do nghĩa của hai nhân nầy đều khác, nhưng tức một pháp là nhân Tương ưng, cũng là nhân Câu hữu. Nghĩa sai khác tức là: Không rời nhau là nhân Tương ưng, nghĩa đồng một quả là nhân Câu hữu. Lại sức lần lượt đồng với sinh, trụ v.v... là nhân Câu hữu. Nếu sức lần lượt đồng duyên một cảnh, là nhân Tương ưng.

Có sư khác nói: Do nghĩa làm quả lẫn nhau, lập nhân Câu hữu, như những người đi buôn nương vào nhau, cùng đi trong đường nguy hiểm. Do nghĩa năm bình đẳng, lập nhân Tương ưng, tức như những người đi buôn đồng thọ nhận, đồng tạo ra những việc, ăn uống v.v... thiếu một trong số đó, đều không tương ưng. Cho nên, cực thành nghĩa làm nhân lẫn nhau.

Như thế, đã nói tướng của nhân Tương ưng. Tướng của nhân Biến

hành thứ năm thế nào? Tụng nói:

Biến hành là khắp trước Làm nhân nhiễm đồng địa.

Luận nói: Nhân Biến hành: Nghĩa là trước kia đã sinh tùy miên biến hành và pháp phẩm đều cùng có, với các pháp nhiễm ô của bộ người khác, bộ mình của địa đồng làm nhân Biến hành.

Những gì gọi là pháp phẩm Biến hành?

Trong phẩm tùy miên, sẽ phân biệt rộng về thế lực của nhân nầy, vượt qua thế lực của nhân Đồng loại mà chuyển, nên kiến lập riêng, cũng vì nhân pháp nhiễm của bộ khác, nên do thế lực nầy, phiền não của bộ khác và quyến thuộc kia, vì cũng sinh trưởng, nên hai nhân Biến hành, đồng loại ở trong các phiền não thuộc về bộ mình đâu có khác nhau. Do hữu thân kiến, các ái được sinh, các ái cũng có thể sinh hữu thân kiến.

Với hai tướng khác nhau, làm sao có thể biết. Hai nhân của bộ mình cũng có khác nhau, nghĩa là chấp ngã, có thể khiến các ái sinh khởi bền chắc, tăng rộng, mạnh mẽ, vì ngã kiến duyên khắp các cảnh ái, ái khiến cho ngã kiến sinh khởi bền chắc, mà không thể khiến tăng rộng mãnh liệt, không thể duyên khắp cảnh ngã kiến, do các hoặc khắp lần lượt đối nhau, đều có thể duyên khắp cảnh nơi sở duyên. Mỗi hoặc khắp đều có thể khiến sinh khởi lẫn nhau bền chắc, tăng thịnh, lớn rộng thêm, nên hai nhân nầy chẳng phải không khác nhau, một thời gian, một phẩm, có thể làm hai nhân Đồng loại, biến hành có gì khác nhau? Mặc dù đồng thời nhận lấy hai quả đẳng lưu, mà quả tự bộ tăng thịnh chẳng phải khác, nên hai nhân kia cũng có khác nhau.

Vì sao bộ mình tăng thịnh?

Vì hai môn của Nhân được tánh nuôi lớn. Vì tánh nầy làm sinh, nhân gần của bộ mình, nên khiến cho bộ mình rộng thêm và tăng thịnh. Chỉ sinh ở bộ mình hai nhân đâu có khác nhau? Không có nhân Biến hành, chỉ sinh bộ mình, nghĩa là pháp biến hành lúc đang hiện tiền, cùng lúc có sức nhận lấy quả của năm bộ.

Lại, như trước nói: Sự khác nhau của hai nhân kia. Có sư khác nói: Một phần của nhân Câu hữu là nhân Tương ưng. Một phần của nhân Đồng loại là nhân Biến hành.

Ý của sư kia nói: Nghĩa của nhân Biến hành, tức nhân Đồng loại, nhưng không đúng, vì bộ khác lẽ ra cũng là đồng loại, nên chẳng phải biến hành, lẽ ra đối với bộ khác, trở thành nhân Đồng loại, tức là các nhân lẽ ra trở thành lẫn lộn. Mặc dù các nhân không đều có tự "thể" riêng, mà các nghĩa nhân lẫn nhau không xen lẫn. Nếu pháp biến hành có khả năng làm

nhân của pháp nhiễm ô của năm bộ, thì tức là Kiến đạo đoạn, nên làm nhân cho tất cả pháp nhiễm ô, là điều mà tông thừa nhận, không nên làm vấn nạn, nên Túc Luận Phẩm Loại nói rằng: Đối tượng đoạn của Kiến đạo là pháp của nhân là sao? Nghĩa là các pháp nhiễm ô và pháp do Kiến đạo đoạn, chiêu cảm dị thục.

Thế nào là pháp làm nhân của vô ký?

Nghĩa là các pháp hữu vi vô ký và pháp bất, hoặc có khổ đế dùng hữu thân kiến làm nhân, chẳng phải làm nhân cho hữu thân kiến, nói rộng cho đến trừ hữu thân kiến ở vị lai và pháp tương ưng của hữu thân kiến kia là sinh, già, trụ, vô thường, và khổ đế của các nhiễm ô khác.

Nếu vậy, thì trái với Thi Thiết, Túc Luận, như luận kia nói: Vả lại, có pháp là bất, chỉ bất làm nhân?

Đáp: Có, nghĩa là bậc Thánh lìa dục, lui sụt tư tưởng nhiễm ô. Đầu tiên đã khởi Căn cứ vào nhân chưa dứt kia, bí mật nói rằng: Nhân của tư nhiễm ô nầy dù có đủ bất, vô ký, nhưng nhân vô ký trước đã dứt hẳn. bậc Thánh Vị thoái hoặc do Kiến đạo đoạn, vì đều đã dứt, tất cả Kiến đạo, hẳn không có thoái lui. Vô ký, nhiễm ô ở cõi Dục vì đều do Kiến đạo đoạn nên chỉ nhân bất, vì lùi lại, nên thành tựu, nói là chưa dứt, cho nên không có lỗi.

Nếu pháp đã đoạn, cũng có thể làm nhân thì vì sao các Thánh, Bổ-đặc-già-la, ở trong các loại mạn triền ràng buộc giận dữ không có ái nặng, không hề hiện khởi?

Vì đoạn kiến, tà kiến, Tát-ca-da-kiến, đều đã dứt, nên không có ái v.v... theo thứ lớp đó, vì ái kia khởi gần, nên ái đó ở phần vị hiện nay.

Thế nào làm nhân?

Chẳng phải ái kia mãi đến hiện nay mới thành nghĩa nhân, mà là ở ngay giai đoạn phàm phu đã Tu đạo đoạn pháp nhiễm, đã dùng đối tượng đoạn của Kiến đạo làm nhân Biến hành.

Nếu pháp làm nhân cho pháp kia, tất nhiên, sẽ không có lúc nào pháp nầy chẳng phải là nhân của pháp kia, nên mặc dù đã dứt, nhưng nhân có thể nói. Nên biết trong đây, tùy miên biến hành quá khứ, hiện tại, làm nhân của năm bộ, có thể duyên năm bộ, cũng là đối tượng tùy tăng của năm bộ, pháp tương ưng của tùy tăng kia, trừ sinh v.v... của đối tượng tùy tăng. Lại trừ năng duyên năm bộ, đắc của các pháp kia chẳng phải nhân Biến hành. Hoặc vì trước, sau, vì tánh thưa, xa, và vì không có một quả, nên có tùy miên biến hành, chẳng phải nhân Biến hành, nghĩa là tùy miên biến hành của đời vị lai, có nhân Biến hành, chẳng phải tùy miên biến hành, nghĩa là

tùy miên biến hành quá khứ, hiện tại, pháp của một quả có đều cùng có nghĩa là tùy miên biến hành quá khứ, hiện tại, có câu phi, nghĩa là các pháp khác. Có ở trong đây, được vấn nạn như thế nầy: Nếu nói các kiến, nghi và vô minh làm nhân, biến hành sinh quả của loại khác, với sự khác nhau gọi là biến hành thì trong chẳng phải biến hành cũng có dụng nầy, nghĩa là tùy miên tham, tham đắm ở cảnh, có thể làm căn bản của tất cả hạnh tà, như có tà kiến khiến cho tùy miên tham, mê đắm, mãnh mẽ đối với các cảnh.

Như thế, có tham cũng khiến cho tà kiến đối với sở duyên của chính nó mà được tăng thịnh, thêm lớn, cho đến dẫn dắt tà kiến kia làm cho chúng dứt trừ căn, như tà kiến có chê bai Diệt, Đạo, đã dẫn tùy miên tham, khiến ưa sinh tử.

Như thế có tham ưa sinh tử rồi, có thể dẫn tà kiến, khiến chê bai diệt, đạo.

Cho nên, chỉ chấp kiến, nghi, vô minh làm nhân Biến hành, sinh quả năm bộ, chẳng phải tham v.v... khác, về lý nhất định không thành.

Vấn nạn nầy không đúng, vì dụng của nhân có khác nhau, nên tùy miên không khắp, đều dùng các pháp nhiễm ô của năm bộ, chỉ vì sĩ dụng và quả tăng thượng, lần lượt có thể làm duyên đẳng vô gián, khiến cho hiện khởi và khi sự sinh kia không chướng ngại, nên tùy miên biến hành cũng dùng các pháp nhiễm ô của năm bộ làm quả đẳng lưu. Quả nầy, pháp kia đắc riêng như thế chăng? Vì tùy miên biến hành duyên chung tất cả pháp hữu lậu, nên thế lực rất vững chắc, tăng thịnh, rộng lớn. Lúc vừa sinh rồi, bèn có thể dẫn phát quả loại đồng, khác. Tùy miên không khắp thì không đúng, vì cảnh duyên hẹp, ít, công năng thua kém, nên mặc dù tùy miên tham, đam mê, tham đắm cảnh giới, cũng làm nhân lần lượt cho tà kiến, cho đến dẫn dắt khiến đoạn các gốc, mà chẳng phải tạm khởi liền, dẫn nhiễm ô năm bộ của địa mình, người làm quả đẳng lưu. Tùy miên hữu tham ưa sinh tử rồi, có thể dẫn tà kiến chê bai diệt, đạo, tức là trong một bộ nầy lần lượt dẫn nhau, vì chẳng phải ở bộ khác, nên cũng không trái. Hoặc vì nghĩa nhân rất xâu xa khó hiểu vô biên khác nhau, không dễ gì biết được, nghĩa là đối với các pháp, đều không có tác dụng tác giả chân thật, nhưng lại nói có vô lượng thứ nhân, có thể chiêu cảm các quả, nghĩa là đối với các quả, nhân nầy là nhân gần nhân nầy là nhân xa. Nhân nầy khiến sinh, nhân nầy khiến diệt, nhân nầy làm cho quả kia có nhân nầy, không làm hại, nhân nầy hay lôi kéo, dẫn dắt, nhân nầy làm chỗ dựa, nhân nầy như bạn giúp đỡ, nhân nầy như hạt giống, nhân này như thức uống ăn, như thuốc thang.

Các nghĩa nhân nầy khác nhau vô biên, chỉ cảnh giới được vận hành

của Phật, Đức Thế Tôn.

Như thế, đã nói về tướng của nhân Biến hành. tướng của nhân Dị thục ra sao? Tụng nói:

Nhân Dị thục: bất thiện
Và chỉ hữu lậu thiện.

Luận nói: Chỉ các bất và hữu lậu, là vì pháp dị thục của nhân Dị thục, nên tùy theo đối tượng thích ứng của dị thục, nhân nầy vì có công năng chiêu cảm quả dị thục, nên gọi là nhân Dị thục.

Nay, ở trong đây, nhân là nghĩa gì? Nghĩa là pháp tùy theo nghiệp, năng phân biệt hữu tình, nên khế kinh nói: Các loại hữu tình cao, thấp, hơn, kém, đều được phân biệt riêng do nghiệp. Lại, Khế kinh nói: Nghiệp là sinh nhân. Trong trong và tiếng làm rõ nhân nầy và tướng của tánh quả, dù khác nhưng phẩm loại không có xen lẫn, chỉ nói vì cấm thể của nhân Dị thục, thâu nhiếp nghĩa của các nhân, nghĩa là có sư khác nói: Tất cả quả đều gọi dị thục, kinh kia cũng nên thừa nhận thể của nhân Dị thục, thâu nhiếp tất cả nhân, chỉ nói vì khiến cho đừng giống với lối chấp ngang của sư khác như thế.

Sư kia vì sao lại chấp tất cả quả đều gọi dị thục?

Do Khế kinh nói: Ánh sáng thật lớn nầy, có những dị thục nào? Lại Khế kinh nói: Hai thứ thí thực chiêu cảm dị thục bình đẳng, bình đẳng. Lại nói: Ái là dị thục của thọ. Lại nói: Nếu Như lai không nói lời nầy, thì các thời chúng sẽ không có dị thục như thế. Lại nói: Giấc mộng nầy có dị thục nào? Lại các thế gian cũng nói: ăn v.v... là dị thục ưa thích, loại nầy rất phiền phức.

Các lời nói dị thục nầy đều căn cứ dụ, giả nói như: mắt, ruộng phước, ái, nói biển, lửa, me, tiếng.

Làm sao biết được trước cũng căn cứ dụ để nói? Nếu không như vậy, các pháp vô lậu lẽ ra có dị thục?

Tuy nhiên, các Khế kinh đều ngăn dứt pháp vô lậu có nghĩa dị thục, nên nói tư vô lậu, vì chẳng phải đen, chẳng phải trắng, không có nghiệp dị thục, vì có khả năng dứt hết các nghiệp, nên nói pháp vô lậu, nói dẫn đẳng lưu gọi là dị thục, nghĩa là dù hữu tình kia chấp lập danh ngôn khác mà về nghĩa thì không khác. Và trong các kinh cũng có căn cứ ở dụ, giả nói như thế, như người chết yểu, nói là vì quả đẳng lưu sát sinh. Tăng thượng ở đây, gọi là ngôn từ đẳng lưu, là vì dùng vô phú vô ký của nghiệp bất làm quả đẳng lưu, là không đúng.

Vì sao nhất định biết, chỉ pháp bất và hữu lậu là nhân Dị thục?

Vì Khế kinh nói, nghĩa là Khế kinh nói: Có dị thục của nghiệp đen đen, có nghiệp dị thục trắng trắng, có dị thục của nghiệp đen trắng, đen trắng, có dị thục của nghiệp chẳng phải đen, chẳng phải trắng, có công năng dứt hết các nghiệp.

Lại, Khế kinh nói: Hiện thấy lãnh thọ dị thục vừa ý, hoặc lại lãnh thọ dị thục buồn bã, thảm thương do, bất.

Lại nói: Ta đã gặp phải sự tổn hại của thân nghiệp v.v... nghĩa là khổ thọ sinh dị thục thọ khổ. Lại nói: Ta đã gặp được ích lợi của thân nghiệp v.v... nghĩa là thọ sinh, thọ nhận dị thục vui.

Các chứng cứ như đây v.v... loại ấy rất nhiều. Lại, như hai nhân Đồng loại, dị thục, về nghĩa chúng không xen lẫn nhau. Hai quả đẳng lưu, dị thục, lẽ ra cũng không lẫn lộn nhau. Mặc dù các dị thục không vượt qua đẳng lưu. Nhưng dị thục kia vì chẳng phải đẳng lưu kia, nên biết quả đẳng lưu dị thục khác. Đức Phật quán sát cơ nghi hóa độ sự nghe có khác nhau, nên nói pháp có khác. A-tỳ-đạt-ma căn cứ vào lý chân thật để phán quyết các pháp, nên chẳng phải dị thục thâu nhiếp chung các quả. Kinh nói: Vì các nghiệp đều có ba quả. Nếu tất cả quả đều là dị thục, thì kinh không nên nói quả và dị thục. Nếu chấp các quả đều là quả dị thục, thì nên thừa nhận các nhân đều là nhân Dị thục. Kinh nói: Vì các nghiệp làm nhân sinh, như mắt, tai v.v... dùng nghiệp đời trước làm nhân, lẽ ra từ nhân sinh, đều do nghiệp đời trước. Đây là kinh nói vô minh làm nhân, khởi tham, giận, si.

Và có kinh nói: Vì có nhân duyên, nên chúng sinh đắm nhiễm. Các nhân duyên nầy đều phải nhân ở nghiệp đời trước, thừa nhận cũng đâu có lỗi, như các thứ thân là quả của nghiệp đời trước, sự khác nhau của phiền não hiện hành cũng như thế, tức là đồng với tà luận lìa trói buộc, chẳng phải đệ tử Phật. Vả lại, đặt để phá ngu luận bên cạnh như thế, về pháp tướng căn bản, nay nên nói rõ.

Vì sao vô lậu không chiêu cảm dị thục?

Tỳ-bà-sa nói: Vì không có ái thấm nhuần, như hạt giống thật, không có nước thấm nhuần, bón tưới. Lại, pháp vô lậu đã chẳng phải địa lệ thuộc? Làm sao có thể chiêu cảm dị thục của địa lệ thuộc. Vì sao vờ ký không chiêu cảm dị thục?

Vì sức yếu kém, như hạt giống thoái, bất khác, có công năng chiêu cảm dị thục, như có nước thấm nhuần các hạt giống thật, nhưng nhân Dị thục, hoặc vì đem nghiệp để giải thích, nên Khế kinh nói: Dị thục sinh mắt, hoặc là y chủ thích, nên Khế kinh nói: Dị thục của nghiệp, nghĩa như nói trước, nói dị thục nghĩa là hoặc lìa nhân mà thục, hoặc khác nhân thục, hai

thứ nầy thuộc về quả, hoặc nghiệp được tạo, đến khi đắc quả, biến đổi mà thục, một nghiệp nầy lệ thuộc Nhân, nhưng Kinh chủ nói: Sư Tỳ-bà-sa giải thích như thế nầy: Khác loại mà thục, nghĩa là dị thục, nghĩa là nhân Dị thục, chỉ khác loại thục, nhân Câu hữu v.v… chỉ đồng loại thục, một nhân Năng tác gồm đồng dị thục cho nên chỉ một nhân nầy, gọi là nhân Dị thục, cho đến nói rộng, đều không đúng.

Sư Tỳ-bà-sa chẳng phải quyết định nói: Chỗ đạt được của sáu nhân đều gọi là thục.

Nếu thừa nhận như thế: Là tên khác của quả, cũng không có lỗi.

Nhân Dị thục nầy, nói chung có hai:

1. Năng lôi kéo, dẫn dắt.

2. Năng viên mãn.

Vả lại, chúng đồng phần và mạng căn, chẳng phải bất tương ưng hành một mình mà có thể lôi kéo, dẫn dắt.

Làm sao biết như thế?

Vì Khế kinh nói: Như khế kinh nói: Nghiệp là sinh nhân. Lại nói: Nghiệp khiến sinh tử luân chuyển. Lại nói: Nghiệp lực có thể phân biệt hữu tình. Lại nói: Giới kém được dẫn dắt do nghiệp tư, nên biết giới kém tức là dục hữu. Lại, Túc Luận Phẩm Loại nói: Các mạng căn là nghiệp dị thục, vì không phải nghiệp, nên bất tương ưng hành không là nghiệp có các giải thích như Luận Phẩm Loại Túc nầy nói: Tất cả mạng căn đều là dị thục, đối với sức của nghiệp chiêu cảm dị thục vượt vượt hơn, vì ý nghĩa nầy, nên nói như thế: Há không là đây giải thích sự chuyển biến lại có thể ngăn bất tương ưng hành có sức của nghiệp lôi kéo, dẫn dắt đối với dị thục? Vì là nhân vượt hơn, nên chúng đồng phần của mạng là dị thục hơn, thừa nhận chỉ nghiệp chiêu cảm chúng đồng phần của mạng, mới có thể được nói, thì đối với sức của nghiệp chiêu cảm dị thục vượt vượt hơn. Nếu khác thì không nên như thế, phải là lúc nghiệp lôi kéo, dẫn dắt chúng đồng phần của mạng, khi nghiệp duyên ở đây cũng có thể chiêu cảm dị thục. Nếu chấp phi nghiệp cũng có công năng lôi kéo, dẫn dắt dị thục vượt hơn, thì không nên nói là vượt hơn đối với sức của nghiệp chiêu cảm dị thục. Cho nên, cách giải thích Túc Luận Phẩm Loại kia nhất định chẳng phải hợp lý, chẳng phải tâm tùy chuyển hai nghiệp thân, ngữ nhất định không thể dẫn dắt mạng chúng đồng phần. Không như vậy, ấy là trái với chánh lý của Khế kinh. Kinh nói: Giới kém, vì được dẫn dắt do tư. Đây là nói chúng đồng phần mạng của dục hữu, chỉ ý nghiệp chiêu cảm, chẳng phải nghiệp thân, ngữ. Nghiệp biểu thân, ngữ rất có nhiều cực vi, do nhất tâm khởi, ở trong đó, vì

chỉ một dẫn dắt chúng đồng phần và mạng căn, pháp khác sẽ không có công năng nầy, là không đúng.

Nếu thừa nhận đồng thời chiêu cảm chung một quả, thì lại làm nhân Câu hữu lẫn nhau. Sắc tạo có đối làm nhân Câu hữu, chẳng phải đối tượng mà tông ta thừa nhận, vì nhân nầy chẳng phải do sức lần lượt sinh ra. Lại, chẳng phải thứ lớp mỗi cực vi lôi kéo, dẫn dắt mạng căn và chúng đồng phần. Vì nhất tâm khởi, nên chẳng phải nhất tâm khởi, không khác với công năng dẫn riêng sau sinh, mà không có lỗi, chẳng phải vì mãn nghiệp cũng có lỗi nầy. Trong một sinh, đều phân biệt năng nhận lấy sắc, hương, vị v.v... vì quả viên mãn, nên dựa vào vô biểu nầy, cũng đồng với giải thích nầy, phần nhiều xa lìa thể, vì nhất tâm khởi, nên không thừa nhận làm nhân Câu hữu lẫn nhau: nếu sắc tạo vô đối, có khi không phải nhân Câu hữu, nói lời nói có đối, ấy là vô dụng, chứng tỏ sắc tạo có đối, đều không phải nhân Câu hữu. Nói lời nói có đối, ấy là không có công dụng, đủ chứng tỏ sắc tạo có đối, đều không phải là nhân Câu hữu, nên nói rằng: Có sắc tạo không có đối, được làm nhân Câu hữu, không thể đồng với sắc tạo có đối kia.

Nếu hai nghiệp thân, ngữ lệ thuộc cõi Dục, không thể lôi kéo, dẫn dắt, nên trái với Khế kinh, như nói: Sát sinh, hoặc tu, hoặc tập, hoặc nhiều tu tập đọa Na-lạc-ca, cho đến nói rộng. Lại, trái với luận này, như nói: Tội nào lớn nhất trong ba hành vì ác nầy? Đó là "hay thuận theo lời nói dối phá tăng. Nghiệp nầy có công năng nhận lấy dị thục của kiếp thọ trong ngục Vô gián. Sự thọ nhất định nói là bị dẫn dắt, lôi kéo đến quả. Đây là nói đối tượng khởi, chứng tỏ tư, năng khởi, vì thô dễ hiểu rõ, nên không có lỗi trái nhau. Ở trong cõi Dục có lúc một uẩn làm nhân Dị thục chiêu cảm chung một quả, nghĩa là đắc hữu ký và sinh v.v... của đắc đó. Đôi khi hai uẩn làm nhân Dị thục, chiêu cảm chung một quả, nghĩa là sắc, bất và sinh v.v... Có lúc bốn uẩn làm nhân Dị thục, chiêu cảm chung một quả, nghĩa là Pháp tâm, tâm sở, bất và sinh v.v... của dị thục kia. Ở cõi Dục không có sắc tùy chuyển, nên không có năm uẩn làm nhân Dị thục, chiêu cảm chung một quả.

Có sư khác nói: cõi Dục cũng có năm uẩn làm nhân, chiêu cảm chung một quả, nghĩa là đồng với sắc biểu, vô biểu sát-na và có công năng khởi pháp tâm, tâm sở nầy.

Thuyết của sư kia không đúng, vì thân, ngữ, đối tượng khởi với các chủ thể khởi, vì dị thục riêng, nên chủ thể khởi, đối tượng khởi, chẳng phải nhất định một lúc, nên quả được chiêu cảm, không nhất định đều cùng khởi. Nghĩa là chủ thể, đối tượng khởi, vì chấp nhận vào một lúc, có thể nhận lấy

quả, nên là một quả, về lý cũng không đúng, vì, mặc dù chủ thể, đối tượng khởi, chấp nhận có một thời gian, nhưng vì quả khác, nên biểu và vô biểu dù đồng một sát-na, nhưng quả đã nhận lấy còn có khác nhau. Lại, các nghiệp biểu có nhiều cực vi, vô biểu cũng có nhiều sự xa lìa, tất nhiên, khởi đồng thời, quả còn có khác nhau, huống chi là khả năng khởi pháp tâm, tâm sở và không tùy chuyển sắc mà đồng nhận lấy một quả, nên thuyết kia nói về lý không đúng. Ở trong cõi Sắc, đôi khi một uẩn làm nhân Dị thục, chiêu cảm chung một quả, nghĩa là đắc hữu ký, đẳng chí vô tưởng và sinh v.v... của vô tưởng đó. Có lúc hai uẩn làm nhân Dị thục, chiêu cảm chung một quả, nghĩa là nghiệp hữu biểu của sơ Tĩnh lự và sinh v.v... của hữu biểu đó, chẳng phải ở tĩnh lự thứ hai trở lên, có các nghiệp biểu, vì không có công năng khởi. Có khi bốn uẩn làm nhân Dị thục chiêu cảm chung một quả, nghĩa là không có sắc tùy chuyển các pháp tâm, tâm sở và sinh v.v... của tâm, tâm sở đó. Tâm sở nầy có sáu (như sau sẽ nói).

Có lúc năm uẩn làm nhân Dị thục, chiêu cảm chung một quả, nghĩa là có sắc tùy chuyển các pháp tâm, tâm sở và sinh v.v... của năm uẩn đó. Trong cõi Vô sắc có lúc một uẩn làm nhân Dị thục chiêu cảm chung một quả, nghĩa là đắc hữu ký, đẳng chí diệt tận và sinh v.v... của uẩn đó. Có khi bốn uẩn làm nhân Dị thục, chiêu cảm chung một quả, nghĩa là tất cả pháp tâm, tâm sở.

Như thế, gồm có chín nhân Dị thục, đó là trong ba cõi, như số thứ lớp, sự khác nhau của hai thứ phẩm loại: Ba, bốn. Có nghiệp chỉ chiêu cảm một xứ dị thục, đó là chiêu cảm pháp xứ, tức mạng căn v.v... Nếu chiêu cảm y xứ, nhất định sẽ chiêu cảm hai xứ: Nghĩa là ý và pháp.

Nếu chiêu cảm xúc xứ, nên biết cũng sẽ chiêu cảm hai, đó là xúc và pháp. Nếu chiêu cảm xứ sắc, thì nhất định chiêu cảm ba xứ, đó là sắc, xúc, pháp. Nếu chiêu cảm hương, vị, nên biết cũng có ba, nghĩa là mỗi hương, vị đều là một và xúc và pháp, nếu chiêu cảm xứ thân, nhất định sẽ chiêu cảm bốn xứ, đó là thân, xứ sắc, xứ xúc, xứ pháp. Nếu chiêu cảm xứ mắt, nhất định sẽ chiêu cảm năm xứ, đó là mắt, thân, sắc, và xứ xúc, pháp, chiêu cảm tai, mũi, lưỡi, nên biết cũng năm, đó là tai, mũi, lưỡi, đều là một. Xúc pháp của sắc thân có nghiệp hay chiêu cảm sáu, bảy, tám, chín, mười, mười một xứ, vì thanh chẳng phải dị thục, nên ở đây không nói. Về nghiệp hoặc quả ít, hoặc quả nhiều, như quả của giống ngoài, hoặc ít, hoặc nhiều, như hạt giống sen v.v... có rễ, mầm, cộng (ngó) hoa, đài (gương) râu, lá, các thứ quả khác nhau. Giống nho v.v... thì không đúng. Giống Ba-đạp-ba, có nhiều rễ, cộng, nhánh nhóc, hoa, lá, các thứ hoa quả khác nhau, có chủng loại có,

cây dưới nước, trên đất liền, chỉ có một cộng, như cây kim, giáo v.v... hoặc chỉ có lá, không có mọc cộng v.v... hạt giống với và như thế, không nên nghi vấn. Có nghiệp một niệm, dị thục nhiều niệm, không có nghiệp nhiều niệm dị thục một niệm, chớ đặt ra quả cần cù, khó nhọc, vì nhân giảm, nên có nghiệp một đời, dị thục ba đời, không có nghiệp ba đời, dị thục một đời, chiêu cảm thế lực của pháp dị thục như thế, nhưng quả dị thục không cùng có với nghiệp, chẳng phải lúc tạo nghiệp liền thọ quả. Lại, nghiệp hiện tại, không phải tức pháp quả thục. Môn thọ nghiệp, về lý quyết định, nên cũng không phải vô gián. Vì sức duyên đẳng vô gián sát-na kế là đã dẫn dắt, nên sát-na đang khởi, vì sức khó chế ngự. Lại, nhân Dị thục, chiêu cảm quả của loại khác, phải đợi nối tiếp nhau, mới có thể nói.

Đã nói sáu nhân, sẽ nói về định thế gian. Tụng nói:

Biến hành và đồng loại
Ba đời, ba đời, ba.

Luận nói: Biến hành, đồng loại, chỉ ở quá khứ, hiện tại, đời vị lai không có, về lý, như trước đã nói. Ba nhân Dị thục, tương ưng, câu hữu ở trong ba đời, đều có khắp. Tụng đã không nói về nghĩa nơi cư trú của nhân Năng tác, chỉ đều biết chung cho cả ba đời. Chẳng phải đời thì không thể nói về thời phần nhất định của nhân kia.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 17

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 9)

Đã nói về sáu tướng nhân. Phân biệt định của thế gian, tất nhiên, cần phải đối lập với quả, để kiến đặt tên nhân. Những gì gọi là nhân đã đối với quả? Tụng nói:

Quả hữu vi ly hệ

Vô vi không nhân, quả.

Luận nói: Quả có năm thứ (sau sẽ nói rộng).

Nay, tạm tóm lược nêu hữu vi, ly hệ (trói buộc). Như luận này nói pháp của quả thế nào? Nghĩa là các hữu vi và trạch diệt. Há không là trạch diệt vì thừa nhận là quả, nên phải có nhân, chẳng phải không có nhân mà có thể nói là quả, vì chưa từng thấy. Ta cũng thừa nhận đạo làm nhân cho chứng đắc. Kinh nói: Đây là quả Sa-môn.

Trong sáu nhân nầy, từ nhân nào được?

Ta nói quả nầy chẳng phải từ sáu nhân, vì trước kia đã nói sáu nhân sinh khởi nhờ cậy.

Nếu vậy, phải thừa nhận nhân chứng đắc nầy lìa sáu nhân trước, riêng làm thứ bảy mà tông ta đã thừa nhận, như ông đã nói. Há không là tông của ông có bài tụng như thế nầy: Niết-bàn là quả, mà không có nhân? Mặc dù có bài tụng nầy, nhưng về nghĩa không có lỗi, nghĩa là các thế gian đối với việc được ưa thích làm xong, có các công dụng được thiết lập, đặt chung tên quả, vì cái chết đối với sĩ phu rất suy não, nên đối với bất tử, sĩ phu rất ưa thích.

Đã ưa chuộng như thế, do công dụng của đạo, vì được chứng đắc, nên được gọi là quả. Nói không có nhân, nghĩa là đạo đối với chỗ đắc trạch diệt vô vi, vì chẳng phải sáu nhân, nên trạch diệt đối với đạo, chẳng phải là quả được sinh, mà là quả được chứng. Đạo đối với trạch diệt, chẳng phải là nhân có thể sinh, mà là nhân có thể chứng, nên đạo và diệt lại đối lại nhau. Nhân quả, thị phi không thể nói nhất định. Nếu đạo đối với diệt là nhân

chứng đắc, thế thì chỉ nên đắc là quả của đạo. Ai nói quả đạo nhất định chẳng phải là diệt, đắc? Vì đạo ở diệt,

đắc làm nhân Đồng loại. Hoặc cũng nói là nhân Câu hữu. Nhưng nhân nầy chẳng phải là quả mà bậc Thánh mong cầu, vì các bậc Thánh dùng sở đắc để diệt uẩn ở trong tâm, tu hành Thánh đạo, nên đạo vượt hơn quả, chỉ diệt mà chứng đắc, chẳng phải chứng đắc của diệt, do các bậc Thánh chẳng phải cầu hữu vi mà tu Thánh đạo, nên Đức Bạc-già-phạm, ở trong Khế kinh, nói quả Sa-môn chỉ đoạn chẳng phải đạo, chẳng phải chỉ vì chứng đạo Tu đạo, chẳng phải không có dụng mà đắc. Lúc mới niệm đạo, thích ứng công việc làm đã xong. Nếu chấp nhận trạch diệt là nhân Năng tác, nên phải thừa nhận Niết-bàn có quả tăng thượng, không chấp nhận trạch diệt, thì khi mắt v.v... sinh, có công dụng năng sinh, có thể như tiếng v.v... nghĩa là pháp hữu vi, trong phần vị đang sinh, hữu vi, vô vi đều không làm chướng ngại, nên tất cả pháp đều có công năng làm nhân. Nhưng trong hữu vi, chỉ pháp quá khứ, hiện tại, có dụng lấy cho, nói là có quả, các pháp vị lai và các vô vi không có dụng như thế, nên chẳng phải có quả, nên Khế kinh nói: Các nhân, các duyên, có thể sinh thức, đều là vô thường. Mặc dù pháp vô vi là nhân, là duyên, mà không thể sinh, nên Đức Phật không nói, như trước, tư duy lựa chọn trong nhân Năng tác. Nói là nhân Năng tác, lược có hai thứ:

1. Sức có sinh.

2. Chỉ không có chướng.

Nên pháp vô vi, không có chướng, thành tựu nhân, vì không thể sinh, nên chẳng có quả.

Há không là kinh nói: Ý, pháp làm duyên sinh ra ý thức. Vì sao vô vi thuộc về pháp mà không thể sinh, phải dựa vào nhiều công năng sinh, bí mật nói rằng: Đâu trở ngại phần ít có không thể sinh. Hoặc giả vô vi lại cũng có thể sinh thức, nhưng thức chẳng phải quả, như trước đã nói: Vì chẳng phải năng sinh, ấy là vô thường. Thuyết ấy nói: Sau khi chủ thể sinh có thức.

Do lý như thế, như pháp hữu vi kiến lập nhân quả, vô vi thì không như vậy. Cho nên, trạch diệt là nhân không có quả, là quả không có nhân, về lý rốt ráo được thành lập. Trong vấn đề nầy có, nhiều thuyết chê bai Niết-bàn, họ bài xích nhân cạnh tranh lẫn nhau chẳng phải một thuyết. Nay ta đang đả phá sự bài xích nhân của Kinh chủ, kiêm đả phá Sư khác, nhằm thành lập trạch diệt, nhân đây cũng nói hai vô vi khác. Trong đây, Kinh chủ dẫn kinh bộ nói tất cả vô vi đều chẳng phải thật có, như sắc, thọ v.v... có

riêng vật thật, vì vô vi nầy không có, nhưng kinh nói: Chỉ không có xúc, nói tên hư không, nghĩa là ở trong bóng tối không có đối lập của xúc, bèn nói rằng: Đây là hư không đã khởi tùy miên sinh phần vị chủng tử diệt, do sức phân biệt, lựa chọn, pháp khác không sinh lại, được gọi là trạch diệt. Lìa sức giản trạch, vì thiếu duyên, nên pháp khác không sinh lại, gọi là phi trạch diệt, như uẩn còn lại của người chết yểu trong chúng đồng phần. Điều nầy phi lý, vì không có chứng nhân. Vả lại, kinh ấy đã nói: Chỉ không có xúc, nói tên hư không, không có xúc, gọi là không, ta cũng tín, thọ, vì không không có xúc, nói chỉ không có xúc, gọi là hư không, chẳng phải có tự thể riêng, thì nhân nào chứng minh điều nầy? Chứng minh trong bóng tối không có xúc đối, bèn tạo ra thuyết: Đây là hư không. Há không là nhân nầy có thể chứng minh nó chẳng phải có?! Chẳng phải chỉ dùng những lời ấy làm nhân, có thể chứng minh hư không quyết định chẳng phải có, cho rằng: kinh kia chỉ nói: Đây là hư không, chẳng đối đãi với xúc thì sao biết được hư không kia chỉ có đối với sự không tiếp xúc, gọi là hư không?

Như đời nói: Niềm vui nầy chẳng phải khổ!

Há chỉ không có khổ, nói là vui? Nếu cho rằng không đúng, thì hai thọ khổ, vui có tổn hại, có lợi ích, vì hành tác có riêng, chẳng phải hư không nầy có một ít sở tác, có thể được như niềm vui, nên dụ không đồng, thế thì nhân trước nên thành vô dụng. Do hiện nay, chỉ do hư không đều không có sở tác, vì có thể được chứng minh chẳng thật có. Vả lại, nhất định không thể do không có xúc đối, cho đó làm nhân quyết định của hư không, chứng minh thể của hư không chỉ không có xúc, thế thì Kinh chủ trong vấn đề nầy không có nhân nào có thể chứng minh hư không quyết định chẳng thật có.

Lại Khế kinh nói: Hư không vô vi, vì có chỗ tạo tác, nên chẳng phải không như niềm vui, như Đức Thế Tôn nói: Gió dựa vào hư không, không có tạo tác mà có nương tựa, chẳng có tâm chấp. Lại sắc của ánh sáng là tướng hư không, nên biết hư không, thể của nó thật có, như Khế kinh nói: Nhưng nhờ vào ánh sáng, hư không được sáng tỏ hoàn toàn. Do đó, quyết định biểu lộ rõ tướng hư không, gọi là ánh sáng. Sở dĩ Khế kinh lại nói lời nầy: Đức Phật trước nói: Gió nương hư không, sau lại nói: Hư không không có chỗ nương tựa. Chớ cho, Phạm chí kia sinh nghi như thế.

Làm sao chứng biết hư không là có mà Đức Thế Tôn nói: Gió nương hư không, vì khiển trách sự hoài nghi của Phạm chí kia? Lại, nói lời nầy nếu là không, chẳng phải có thì ánh sáng nhờ vào đâu, ánh sáng có sắc, có kiến, có đối. Nếu không có hư không, thì cái gì có công năng chấp nhận thọ, nên Đức Thế Tôn lại nói: Nhờ ánh sáng, hư không được sáng tỏ, nghĩa

là biểu thị sắc ánh sáng có thể làm tướng thật có của hư không. Nhưng Thượng tọa bộ kia vì không hiểu rõ nghĩa lý sâu xa của kinh nói, vọng càn hỏi vặn: Nếu nhờ ánh sáng, hư không được tỏ rõ, thì hư không nên thuộc về sắc pháp mới phải?

Như thế những lời hỏi vặn như: Từ đâu mà đến? Lại, thể của hư không lẽ ra thật chẳng phải không có, như nói về tâm trong Khế kinh, như Khế kinh nói: Hư không Vô sắc, vô kiến, vô đối, sẽ được nương tựa vào cái gì chẳng ở trong ta, hoặc sừng thỏ v.v... có thể có sự nói năng khác nhau như thế trong đây, Thượng tọa bộ ***Giải thích:*** Vì đối với được hỏi, nên nói lên lời nói nầy.

Như Khế kinh nói: Khéo điều phục ta, ta là chỗ nương. Nếu vì đối với câu hỏi, nên nói lời nầy, thì không nên nói như thế, chỉ nên nói: Phạm chí! Hư không, chẳng có tự "thể", nó sẽ dựa vào đâu? Lại, không nên nói: Nhưng nhờ ánh sáng, nên hư không được hiển lộ rõ. Chẳng phải ở bờ mé trước nói, có thể hiểu rõ. Và đối với tạo tác, nói có thể được, mà nên nói là vì như thật đáp câu hỏi. Nếu đối với chẳng phải có, như có mà nói thì thuyết nầy sẽ trở thành lời nói không có nghĩa lợi. Lại, dụ đã dẫn, không có công năng chứng minh: Điều phục ta, chỗ nương tựa của ta đối với thuyết nói về tâm.

Những lời lẽ nầy, đối với nghĩa nội, đã tư duy, lựa chọn rộng. Lời nói không có sắc, nếu không có nghĩa thật thì dụ đã dẫn, sẽ được nói về cái gì để thành lập? Lại, thuyết kia nói: Nếu thể hư không có một ít vật thật, vì hư không là thường, thì sắc có ngăn ngại, nên sẽ không bao giờ sinh, hoặc phải thừa nhận hư không nầy là thuộc về hữu vi, như Phiệt-tha-tử, vì ông ta không xem xét tư duy, nên nói như thế. Do chấp hư không kia, thật ra vì hư không không thể chấp nhận sắc ngăn ngại khác, chẳng phải thể hư không vì bị chướng ngại do sắc trở ngại khác, khi sắc khác sinh, thì hư không mở ra, lẫn trốn, thành lỗi vô thường. Tuy nhiên, hư không ấy vì chấp nhận tánh thọ nhận, vì chẳng phải tánh sắc, nên không nhọc lẫn tránh, mở ra vì thể của giới hư không là sắc chướng ngại, nên khi sắc khác sinh, về lý, phải mở ra, lẫn tránh, có nghĩa là giới hư không là sắc tinh đẽ, nhẹ nhàng vi diệu, dù không chướng ngại pháp khác, nhưng vẫn bị pháp khác gây chướng ngại, có thể thuộc về hữu vi, vô thường.

Tướng của hư không: Đã không chướng ngại pháp khác, cũng chẳng phải pháp khác chướng ngại, chẳng phải phần vị sinh của sắc pháp, thì đâu thuộc về hữu vi vô thường? Hư không và sắc đồng trụ không có trái, nên đối với các phần vị, không có khởi, không có tận. Nhưng ở trong vách

tường v.v... có chướng ngại, nghĩa là do sắc có ngại ở pháp khác của chướng ngại sắc kia, chẳng phải vì không vô vi trong sắc kia không có, nên sắc của giới hư không. vi tế, mỏng, nhẹ nhàng, mầu nhiệm, không thể ngăn ngại pháp khác, mà bị sắc thô nặng khác dứt trừ chướng, tức là lẫn tránh mở mang. Các sắc có đối, pháp nên như thế. Nếu một chỗ cư trú, tất nhiên sẽ không có thứ hai. Hư không không có đối, khác với giới hư không, đâu chấp nhận giống với sắc kia, có lỗi vô thường. Lại, kinh kia đã nói: Nếu thể của hư không là thật có vật thật thì phải thành hữu vi, vì hữu vi nầy không khác với giới không.

Thượng tọa bộ kia có lời nói giả dối, mà không có lý thật vì Đức Thế Tôn tự nói có khác nhau, như Khế kinh nói: Hư không không có sắc, không có kiến, không có đối. Lại nói: Khi giới không lìa nhiễm sắc với bốn thứ đều dứt. Nếu cõi hư không không khác với hư không, hư không không có sắc, không có kiến, không có đối, thì giới không lẽ ra như giới thức, nói là vào lúc Vô sắc lìa nhiễm đoạn.

Lại kinh nói: Giới không trở thành sĩ phu giả và nói phải nhờ ánh sáng, hư không mới được hiển lộ rõ. Nếu cõi hư không tức là hư không, lại tức ánh sáng là giới hư không thì sao Khế kinh nói: Nhưng nhờ ánh sáng, ánh sáng mới tỏ rõ… cho nên biết có khác.

Lại Khế kinh nói: tất cả các pháp, hoặc các hữu vi, hoặc các vô vi, ở trong đó, lìa nhiễm, rất là bậc nhất. Tuy nhiên, trong kinh nầy nói pháp có hai. Vô vi là pháp chẳng thể nói không có, vì không có tự "thể", không nên trở thành pháp tánh. Các vô vi vì biểu lộ rõ nhiều thể, nên có hư không và phi trạch diệt, đủ để lìa nhiễm, mới có thể thành nhiều, vì ngoài nhiễm nầy, lại không có vô vi khác. Do giới không nầy chẳng phải tức hư không. Thượng tọa bộ không tư duy, nói hai pháp không khác.

Có sư khác nói: Không có hư không riêng ở sắc chướng ngại, vì không có sinh giác không.

Thuyết đó phi lý, vì tức nguyên do nầy có thể chứng hư không, có tự thể riêng, thì khác với xứ sắc ngại khác, có hư không riêng, vì có công năng làm sở duyên, sinh ra giác không, nếu không có sở duyên, thì giác sẽ không sinh. Do đó, thuyết kia chỉ có lời nói giả dối. Lại, cũng có thể nói không có sắc ngại riêng đối với không, vô xứ, mà giác sắc sinh, nhưng chẳng phải do giác nầy mà có thể chứng minh sắc không có, cho nên thuyết kia không thể chứng minh không chẳng phải có.

Nếu cho rằng các sắc có tự thể có thể biết, thì không lẽ ra cũng như thế, vì có thể so sánh biết, nghĩa là như mắt v.v... mặc dù không hiện biết,

nhưng do có dụng, so sánh biết có tự thể.

Cũng thế, vì hư không cũng có dụng, nên so sánh biết có tự thể, về dụng như thuyết trước đã nói. Cho nên, hư không có riêng thật thể. Lại, thuyết kia nói: Đã khởi tùy miên, sinh, phần vị diệt của chủng tử. Do sức giản trạch, pháp khác không sinh lại, gọi là trạch diệt, trạch diệt như thế, về mặt lý, cũng không thành, vì duyên thiếu không sinh, không có khác. Sức giản trạch, duyên thiếu hai thứ sẽ không sinh, lần lượt tìm tòi, gạn lọc, rốt ráo đâu có khác nhau?! Lại, lìa Thánh đạo cũng có không sinh. Há Tu đạo, bèn trở thành không có dụng! Đây chẳng phải không có dụng mà do sức Tu đạo có khả năng diệt tùy miên vị lai chưa sinh và sinh chủng tử. Vì chủng tử diệt, nên khiến cho khổ, hoặc khổ ở đời vị lai không sinh. Nếu cho rằng không đúng, thì hoặc khổ kia sẽ do sức nào mà được bất sinh.

Luận sư phái Thí dụ đã chấp chủng tử: trước, ở trong tư duy, lựa chọn đắc có không có ở giữa, đã nhổ hết gốc rễ của chủng tử, không có dư sót.

Chủng tử nầy, nay từ đâu sinh lại?

Nếu chủng tử chẳng phải không có thì tùy miên v.v... nầy, nếu do duyên thiếu, về sau, không sinh lại. Hoặc do sức giản trạch diệt chủng tử kia, nên khiến không sinh lại, hai thứ nầy đâu có khác nhau. Lại, pháp không sinh giống như quá khứ, tất nhiên không sinh lại, lại đâu cần dứt! Mặc dù chủng tử chưa dứt mà pháp đã sinh, tất nhiên sẽ không sinh lại, giống như đã đoạn, thì cho dù siêng năng Tu đạo đoạn, cũng trở thành vô dụng.

Há không là tông ông cũng đối với pháp phi trạch diệt đã đắc, lại còn siêng năng dùng phương tiện để Tu đạo có thể đoạn chủng tử kia mà đắc?

Tông ta có thể như thế, do nói dứt trừ chung hoặc khổ ba đời, chứng riêng Niết-bàn các pháp không sinh, giống như quá khứ, có được chướng ngại Niết-bàn, nên lại phải đoạn. Tông của ông không đúng, chỉ nói tùy miên và khổ không sinh làm Niết-bàn. Mặc dù chủng tử chưa diệt, nhưng có như đã diệt, rốt ráo không sinh.

Không sinh như thế, tức thể của Niết-bàn, đâu có khác với sau. Uyển chuyển, tìm tòi, cứu xét vi tế, chưa thấy có khác, cho nên tông ta nói thể của trạch diệt, vì dứt chung hoặc khổ của ba đời, nên được. Nói phi trạch diệt chỉ ở vị lai, vì các hành thiếu duyên không sinh, nên được, do đó tướng của hai trạch diệt không tạp loạn.

Lại thuyết kia nói: Trái với Khế kinh. Kinh nói năm căn, hoặc Tu hoặc tập, hoặc nhiều tu tập, có thể khiến các khổ ở quá khứ, vị lai, hiện tại dứt hẳn. Thể vĩnh dứt hẳn này, tức là Niết-bàn, chỉ ở vị lai, có nghĩa, không

sinh, chẳng phải ở quá khứ, hiện tại. Há trái nhau?

Mặc dù có văn nầy, nhưng không trái nghĩa. Ý kinh nầy nói: Vì duyên đoạn phiền não quá khứ, hiện tại, nên gọi các khổ dứt. Như Đức Thế Tôn nói: Các thầy đối với sắc, nên dứt trừ tham dục. Lúc tham dục dứt, gọi sắc đoạn và sắc biết khắp, cho đến nói rộng, nghĩa khổ đoạn quá khứ, hiện tại dứt, cũng nên như thế. Hoặc trong kinh có riêng ý nghĩa: phiền não quá khứ, nghĩa là quá khứ sinh, khởi phiền não, phiền não hiện tại, nghĩa là hiện tại sinh khởi phiền não.

Phiền não do hai đời như thế, sinh khởi, làm sinh ra các phiền não vị lai, nên dẫn khởi chủng tử nối tiếp nhau ở hiện tại. Vì chủng tử nầy dứt, nên chủng tử kia cũng gọi đoạn, như khi dị thục hết, cũng được gọi nghiệp hết. Các khổ ở vị lai và các phiền não, vì không có chủng tử, nên rốt ráo không sinh, gọi là đoạn.

Nếu khác với đây, thì quá khứ, hiên tại, vì sao phải đoạn? Không phải đã diệt và lúc đang diệt, cần phải thiết lập sự khổ nhọc, vì để cho chúng diệt.

Tất cả như thế, chỉ có lời nói giả dối. Vả lại, đả phá nghĩa kinh đã giải thích đầu tiên kia, nghĩa là khi đạo vô lậu dứt phiền não, không có khả năng duyên phiền não quá hiện, vì có thể đoạn phiền não kia, nên kinh nói: Tu tập năm căn, dứt khổ quá khứ, hiện tại, nhưng phiền não kia bấy giờ vì ở vị lai, vì ở hiện tại, nhất định không thể chấp ở quá khứ, vì đã diệt, không có. Há lại phải đoạn?

Nếu ở vị lai, vì chấp vị lai kia không có, với hoa đốm trong hư không v.v… đâu có sở duyên? Nếu ở hiện tại, thì sẽ có hai tâm, vì đều cùng hiện hành quá khứ, cũng không đúng. Nếu cho rằng có chủng tử, chủng tử đã không thành, nếu lại thừa nhận thành, cũng không đúng, vì chẳng phải là thể của tâm, tâm sở không có sở duyên. Sao có thể nói duyên khổ ở quá khứ, hiện tại?

Không nên chấp tâm kia là tâm vô lậu, vì tâm vô lậu, chẳng phải phiền não, lại chẳng phải chỗ dứt. Sao có thể chấp vì dứt phiền não kia, cũng nói là có thể duyên các phiền não hai đời quá khứ, hiện tại mà dứt.

Nay, tự ý ông nói phần vị nầy đã dứt, thì đâu thể duyên phiền não quá khứ, hiện tại, nên những lời ông vừa nói, đều không có nghĩa thật.

Lại, duyên lìa phiền não khởi do thế gian khởi lên, tu tập năm căn, nên không thể đoạn. Vì sao? Vì kinh không nói. Ông chấp kinh nói có nói đoạn quá khứ, hiện tại, nói đoạn năng duyên phiền não quá khứ, hiện tại, nói đoạn vị lai, lẽ ra cũng như thế.

Há không là kinh nói: Tu tập năm căn, dứt khổ vị lai, vì nói khổ vì chung, cũng thâu nhiếp năng duyên, lìa phiền não thế gian.

Việc nầy Há như hoa đốm trong hư không kia?

Kinh không có chỗ nương nhờ, tùy ý muốn mà giải thích. Đức Thế Tôn nói chung, tu tập năm căn, có thể dứt các khổ ở quá khứ, vị lai, hiện tại.

Vì sao chấp lời nói đoạn quá khứ, hiện tại nầy?

Nói dứt năng duyên phiền não quá khứ, hiện tại, tức chấp đoạn của thuyết nầy, nói đoạn ở vị lai là nghĩa đoạn thể của các khổ vị lai, tất nhiên, ông nên giải thích về lời nói đoạn ở vị lai, chỉ đoạn năng duyên phiền não vị lai, thì duyên phiền não đã khởi ở các đời, tu tập năm căn, lẽ ra không thể đoạn. Nếu ông nhất định giải thích lời nói đoạn ở vị lai, là vì đoạn thể của các khổ vị lai, cũng nên thâu nhiếp năng duyên phiền não của các đời đã lìa, thì nên nói khổ vị lai là vì chung, cũng thâu nhiếp năng duyên phiền não ở quá khứ, hiện tại.

Nếu vậy, Khế kinh không nên nói riêng có khả dứt các mọi khổ ở quá khứ, hiện tại? Do lý như thế, chứng lập kinh nầy nói đoạn quá khứ, hiện tại, chỉ vì đoạn thể của khổ, nên biết trạch diệt đoạn chung các khổ ba đời mà chứng, chẳng phải chỉ tùy miên vị lai, và nỗi khổ không sinh làm thể. Lại chứng đã dẫn cũng không tương ưng, duyên dứt khổ phiền não quá khứ, hiện tại, nên gọi đoạn các khổ. Về lý, không thành, nói đoạn tham dục, gọi đoạn sắc v.v... về lý, cũng không thành.

Vì quá khứ đồng với trước, thì sao gọi là đoạn? Ông tự nên tư duy. Lại các uẩn như sắc uẩn v.v... không chỉ tham dục đoạn, nên gọi là đoạn. Do có uẩn như sắc uẩn v.v... cũng vì cảnh ở sở duyên như giận, mạn v.v... nên thọ, tưởng, hành, thức, cũng cùng với tham dục đều cùng lúc đoạn. Do đó không nên nhất định nói sắc v.v... vì chỉ căn cứ năng duyên đoạn, nên gọi là đoạn.

Như thế, cũng phải giải thích về lời nói đoạn quá khứ, hiện tại chẳng phải chỉ căn cứ vào năng duyên phiền não đoạn, nên sự dẫn chứng của thuyết kia phù hợp, thuận với tông nầy, đối với tông của thuyết kia, về lý, không thuận hợp. Do đó cũng đả phá thuyết kia sau giải thích, kinh nầy nói là dùng chủng tử, đều không có nghĩa thật. Dựa vào đó nói đoạn, nghĩa, đâu được thành? Dẫn dụ nói, cũng chẳng phải pháp đồng. Vì nghiệp đối với dị thục, có tự thể riêng, nên chẳng phải lìa phiền não, có nghĩa chủng tử thành lập.

Sao có thể nói vì dứt chủng tử phiền não kia, nên gọi đoạn các khổ ở

Cho nên thuyết kia vô nghĩa, chỉ cấu tạo lời nói giả dối. Lại, nói không sinh, làm thể Niết-bàn, rất là phi lý, vì lỗi vô thường.

A-tỳ-đạt-ma nói: Các bậc Thánh dứt phiền não rồi, có thể sinh thoái lui, lý đó bền chắc (về sau sẽ nói rộng), nên thuyết đã nói kia không được người trí ưa thích. Lại, vị lai không có, tông kia đã thừa nhận.

Sao có thể chấp không có, mà lại không, trước có, sau không có, vì thế gian cực thành?

Luận giả kia chấp: Niết-bàn chỉ là không sinh. Sao gọi đắc?

Do đối trị đắc, chứng đắc sẽ khởi sau phiền não, vì có thân là chỗ dựa trái nhau rốt ráo, nên gọi đắc Niết-bàn.

Nếu vậy, vừa được Thánh đạo của niệm đầu tiên, lẽ ra được Niết- bàn của phiền não, bị đối trị, ngay bấy giờ, đã được đối trị của đạo nầy, sẽ khởi phiền não, hữu sau, rốt ráo sẽ trái với thân là chỗ dựa.

Như thế, an trụ, về sau khi học đạo, nên trở thành Vô học. Đã được đối trị của đạo nầy, vì trái với thân là chỗ dựa, nên khi an trụ đạo bình đẳng vô gián thì có gì chưa chứng? Cầu đạo Giải thoát, đã đắc Niết-bàn thì tiến tu có công dụng gì?

Không có lỗi như thế! Thánh đạo của niệm đầu với chủng tử phiền não, vì đều cùng lúc diệt, như tông chỉ của ông, đắc của các phiền não, chẳng phải lúc chưa diệt hẳn chủng tử phiền não, gọi đắc sẽ khởi hữu sau phiền não, rốt ráo trái với thân là chỗ dựa.

Lại, chẳng phải lúc đạo Vô gián chưa sinh, là đã có thể diệt hẳn các chủng tử phiền não, nên đối với an trụ sau khi học đạo, không có lỗi đã trở thành đạo Vô học.

Nếu vậy, Vô học lẽ ra có phiền não. Vì sao? Vì Thánh đạo của niệm đầu tiên, đã không trái với chủng tử phiền não, về sau, lẽ ra cũng như vậy, vì không khác nhau. Nhưng đắc chẳng phải dụ, vì thừa nhận thể khác nhau. Vì sự khác nhau của Thánh đạo sinh trong thời gian sau, nghĩa là ta thừa nhận đắc thật có thể, không trái với nhẫn, không trái với trí. Vì sao? Vì trí trái với đắc phiền não, vì đắc cùng lúc sinh. Tông của ông chỉ nói: Phiền não được nương tựa nối tiếp nhau chuyển biến, gọi là chủng tử phiền não và nói phiền não rốt ráo không sinh, được gọi Niết-bàn.

Có thể của pháp nào không trái với pháp nào? Trái với pháp nào?

Lại, Thánh đạo đầu tiên, khi sắp sinh là thân phàm phu, ở phần vị sắp diệt, sơ Thánh đạo mới khởi, bỏ thân phàm phu, lìa thân đó, có chủng tử phiền não riêng nào nói là không trái với Thánh đạo đầu tiên, kế sau, là trái

với đạo không có khác, nên nghĩa của tông ông chẳng khéo lập.

Lại, nếu Niết-bàn đều không có tự thể thì sao kinh nói: Trong tất cả pháp hữu vi, vô vi, Niết-bàn rất là bậc nhất. Làm sao không có tự "thể" mà lập được tên pháp? Sao nói sự không có ở sự vượt hơn trong không có. Hiện thấy các pháp có tự tướng, lần lượt đối với nhau, nói có hơn, kém, chưa thấy có thuyết nào nói sừng thỏ, hoa đốm trong hư không, lần lượt đối xứng nhau an lập hơn, kém. Cho nên, quyết định có Niết-bàn riêng, vì công năng giữ gìn tự tướng nên gọi là pháp. Pháp nầy đối với pháp khác, vì thể của nó thù thắng nên nghĩa thật Niết-bàn có tự thể được thành lập.

Lại, Phật Đức Thế Tôn nói khẳng định là có, như Khế kinh nói: Bí-sô phải biết! Quyết định có vô sinh, vì nếu vô sinh nầy không có thì các khổ sinh tử, sẽ không có lúc dứt hết. Do có vô sinh, cho đến nói rộng. Ta cũng không nói hoàn toàn không có Niết-bàn, chỉ nên như thuyết ta đã nói mà có, như nói về âm thanh nầy có trước chẳng phải có, có sau chẳng phải có, vì không thể chẳng phải có, mà nói là có, nghĩa có được thành, nói có vô vi, nên biết cũng thế. Có dù chẳng phải có, mà vì đáng khen ngợi, nên các tai ương, ngang trái, rốt ráo chẳng phải có, gọi là Niết-bàn. Niết-bàn nầy ở trong tất cả có, chẳng phải có, rất là thù thắng, vì khiến cho chúng sinh được hóa độ sinh sự ưa thích, nên khen ngợi đây là bậc nhất, chẳng phải như thế, nói Niết-bàn là có, nghĩa có được thành. Vì sao? Vì hai cái có giả, thật, không tương ưng, nên chủng loại khác đã từng không nói, nên mặc dù nói âm thanh nầy có trước chẳng phải có, có sau, chẳng phải có, mà phải xem xét, quyết định, vì rốt ráo, ở trên vật thể chẳng phải có, nói về lời nói có nầy, vì lời nói có nầy tức ở trên cái có, ngăn dứt pháp khác mà lập. Nếu có vật thể riêng, ở tiếng, trước, sau, vì có thể ngăn dứt tiếng, nên nói lời nói chẳng phải có, nghĩa là trong vật, kia, tiếng nầy chẳng phải có. Các chẳng phải có lẫn nhau, nhất định dựa vào cái có để nói. Nếu rốt ráo, trong vật chẳng phải có mà nói lời nói có, làm sao không trái lý! Chẳng phải ông cho có vật thể gọi là Niết-bàn, có thể ở trong đó vì ngăn dứt hữu khổ, nên tức nói vật thể kia, gọi là chẳng phải có, nên dụ đã lập, đối với chứng không có công năng.

Lại, không nên dẫn lời nói của thế tục, chẳng phải xoay chuyển thắng nghĩa mà bè bạn lôi kéo tông mình, trong đây, Kinh chủ cũng không tùy hỷ.

Như thế, dùng nghĩa có để nói rằng: Không thể chẳng có, nghĩa có được thành. Nói có của thế tục, còn không tùy hỷ, huống chi sao có thể nói có vô vi? Cho nên nói nhất định không thể dựa vào rốt ráo chẳng phải có

mà nói. Nhưng cái có kia, rốt ráo chẳng phải có Niết-bàn, chẳng phải giả, chẳng phải thật. Lại, không có cái có còn lại mà thừa nhận là có.

Sư phái Thí dụ kia lập có pháp tánh, Há có ấy là sâu xa, ẩn mất. Lại không hề có xứ kiến, trong chẳng phải có mà có hơn, có kém, cũng không có người trí, có khen, có chê trong chẳng phải có. Nhưng nói rằng: Có dù chẳng phải có, mà có thể khen ngợi, có nầy chỉ có lời nói, sao lại nói "nên các tai họa ngang trái, rốt ráo chẳng phải có, gọi là Niết-bàn. Có trong chẳng phải có. Có nầy là vượt hơn, nghĩa là chỉ tai họa có "thể" ở trong pháp, thấy có hơn, kém, vì chẳng phải ở thể không có, nên thuyết kia nói chỉ dựa vào chấp giả dối. Há không là pháp có, vì có khác nhau, nên chẳng phải có, tùy theo vào nó, cũng có khác nhau? Như sắc, thanh v.v... chẳng phải có đều khác. Cách giải thích nầy cũng không đúng, vì chẳng phải có với có tương đồng, tương biệt, vì đều không thành. Nghĩa là chẳng phải có nầy có khác nhau, nghĩa là vì với có, tướng nó đồng, vì với có tướng nó riêng khác. Nếu do tương đồng lẽ ra tức là có, nếu do tương biệt, nên chỉ bày chẳng phải có của sắc.

Tướng nào chẳng phải sắc?

Há chẳng phải có tức là tướng nầy?

Nếu vậy, tướng chẳng phải có của sắc, thanh đâu có khác nhau mà nói sắc v.v... chẳng phải có đều khác?

Như sắc và thanh dù đồng là có, nhưng có các thứ tướng trạng khác nhau chẳng phải có, thì không đúng, vì không có thể khác. Do đó như đã nói: Có dù chẳng phải có, nhưng có thể khen ngợi, cho đến nói rộng, chỉ có lời nói giả dối mà không thật có nghĩa, nên chỉ đối với có sự hơn, kém mà thành, đối với chẳng phải có, nhất định không có hơn, kém.

Đức Thế Tôn đã nói: Lìa nhiễm Niết-bàn, rất thù thắng trong các pháp, nên nghĩa thật có như sắc v.v... được thành. Lại nếu thể Niết-bàn không phải có thì đâu thể khiến hữu tình được hóa độ sinh nhàm chán, sinh ưa thích! Vì trong chẳng phải có không có tướng hơn, kém. Lại, lẽ ra Đại Thánh chiêu cảm hữu tình được hóa độ sinh ở trong chẳng phải có, vì như nói có.

Lại, nếu khởi kiến bác bỏ không có Niết-bàn, lẽ ra thành chánh kiến, vì không hiểu trái ngược. Nếu cho rằng kiến nầy không hiểu rõ Niết-bàn, chỉ là hành không có, nên là tà, thế thì đoạn kiến, lẽ ra thành chánh kiến. Do kiến kia chỉ duyên các hành không có. Nếu cho rằng kiến nầy đối với chỉ hành không có, chẳng phải phương tiện giải, nên chẳng phải chánh, tức là chẳng phải ở hành đều là phương tiện kiến, gọi là đoạn kiến, vì là kiến

khác. Nhưng các đoạn kiến chỉ duyên hành không có, nên không thể ngăn dứt lỗi trở thành chánh kiến. Lại ở cảnh diệt, khởi kiến vắng lặng v.v... lẽ ra chẳng phải chánh kiến, không là kiến giải thật, nên chẳng phải có tĩnh, không tĩnh lặng trong chẳng phải có, như con của cô gái bất dục, không phải dũng mãnh, chẳng phải khiếp nhược, hiện đang gặp phải bệnh, không có riêng điều hòa thích hợp, các khổ não không có riêng yên vui. Như thế, nên cũng là sự khác nhau của hữu vi, ở phần vị chẳng phải có có riêng vô vi.

Nếu Niết-bàn không thật có thể, làm sao có thể thuộc về Thánh đế? Không có tự "thể" thì đâu nên gọi là đế, gọi là vọng. Vả lại, nói Thánh đế nghĩa ấy thế nào?

Há không là lời nói nầy, thuộc về nghĩa không có trái ngược. Thánh thấy có, không, đều không điên đảo. Nghĩa là Thánh đối với khổ, nhận thấy chỉ là khổ, đối với khổ chẳng phải có, thấy chỉ chẳng phải có. Việc nầy đối với nghĩa Thánh đế có gì trái? Có sự sai trái, nghĩa là không có cảnh giới, tất nhiên, tuệ sẽ không sinh, mà nói tuệ Thánh thấy cảnh chẳng phải có, thì sự trái ngược nào vượt qua điều nầy!

Trong tư duy quá khứ, vị lai, (sẽ nói về nghĩa nầy), tại sao rốt ráo dứt hẳn danh ngôn, không có, mà có thể nói năng: Đây là khổ diệt mà không trái lý? Hiện thấy đây, kia, chỉ đương danh ngôn, chỉ ở có khởi, làm sao chẳng phải có, khởi danh ngôn nầy? Lại, không có, làm sao trở thành đế thứ ba?

Trong đây, Kinh chủ nhẹ nhàng đáp: Thánh kiến vô gián thứ hai và nói, nên trở thành thứ ba.

Lời đáp nầy phi lý, vì ý người vấn nạn hiện nay, nếu lấy cảnh không có, tất nhiên tuệ sẽ không sinh, làm sao là đế thứ ba của vô vi.

Nếu không có tự "thể", chỉ có lời nói giả dối, thì nghĩa nào nói là Thánh đế thứ ba?

Nếu khổ diệt, chỉ là khổ không có, chỉ nên nói là đạo trị khổ.

Nói về đạo là biểu lộ các khổ bị đối trị là không. Nếu không khiến cho không có khổ thì sao gọi là chủ thể trị vốn dựa vào đạo đối trị vì khiến cho các khổ không có, nên các khổ kia không có, nói đối trị, ấy là chứng tỏ tại sao đạo lìa khổ nói riêng diệt khổ, nên nếu Niết-bàn rời ngoài đạo diệt khổ, sẽ không có riêng thể, mà chỉ có lời nói giả dối, đâu dùng thuyết làm Thánh đế thứ ba.

Lại, ông nên nói: Đối với việc lập Niết-bàn là thật có tông, thấy lỗi nào, mà không tín thọ. Nhưng thừa nhận Niết-bàn thật sự có vật riêng, đối

với nghĩa lợi mà Thánh giáo của Phật đã có, không có chút gì sai trái, mặc dù Thánh giáo kia đã nói: Nếu thừa nhận thật có, dựa vào chấp luống dối, đó gọi là sai lầm. Vậy không đúng khi chấp rốt ráo không có, cũng gọi là có, là vì luống dối.

Lại thuyết kia lại có chấp giả dối khác, nghĩa là pháp vị lai không có mà lại vì không có chấp làm Niết-bàn. Về lỗi như trước đã nói.

Lại, thuyết kia chấp có chủng tử phiền não, đối với các pháp như sắc v.v... chẳng phải tức, chẳng phải ly, mặc dù như Bổ-đặc-già-la, rìu, búa mà có công năng sinh tác dụng chướng ngại đạo.

Các loại như thế v.v... chẳng phải có, chấp có, tính lường giả dối, theo tập quán thường của ông, làm tông của mình, so trái đánh đổ, bài bác, mặc dù nhờ lời nói của người khác để nói như thế: Thừa nhận, tức ủng hộ tông Tỳ-bà-sa. Nay, rõ ràng Kinh chủ dường như đều nhàm chán, tông Tỳ-bà-sa, muốn dựa vào hoa đốm trong hư không, phá tan tất cả pháp đều không có tự tánh, mà nay ở đây, còn bài bác Niết-bàn, toan vì đồng dụ chứng minh: Không phải có. Nếu thật sự vì bảo vệ tông Tỳ-bà-sa đã nói, thì không nên bè phái phá hoại pháp luận, chớ lấy những cấu trần ác kiến của luận kia, làm vẩn đục tâm mình, nên đem nước chánh pháp mà tự tắm gội tông chỉ của mình.

Lại, nói Niết-bàn chẳng phải thể có thể được, như sắc, thọ v.v... chẳng phải tác dụng có thể được, như mắt, tai v.v... sự thật nầy nên như thế, Niết-bàn thật sự chẳng phải như sắc, thọ v.v... và thể dụng mắt, tai v.v... có thể được. Nhưng có khác với thể, dụng của mắt, tai kia có thể biết các. Hữu vi như sắc v.v... dựa vào chính nó nối tiếp nhau, với thể dụng thô, rõ rệt, dễ có thể biết rõ. Nhưng Niết-bàn kia không dựa vào sự nối tiếp nhau, với thể dụng vi tế, ẩn kín khó có thể biết rõ, phải có tinh tiến, siêng năng, quán hành thù thắng, do khi tu tạo thành tuệ đang hiện tiền, mới chứng được thể dụng chân thật Niết-bàn. Xuất quán rồi, liền nói như thế nầy: Kỳ diệu thay! Niết-bàn diệt, tĩnh, diệu, ly, chẳng phải các người mù không hiểu rõ màu xanh, vàng, nghĩa là người mắt sáng, cũng không thấy sắc, hoặc lại, cho dù ông biết và không biết, chỉ thừa nhận Niết-bàn, có thể gọi là có, nên phải nhất định thừa nhận thật thể chẳng phải không có, lìa vật thể thật có, vì có không thành.

Lại, tướng tức thể, Niết-bàn đã có tướng diệt, tĩnh v.v... nghĩa có tự "thể" được thành lập. Lại thuyết kia nói: Nếu diệt có riêng, thì sao có thể lập diệt của sự kia. Tiếng chuyển biến thứ sáu, do diệt không phải lệ thuộc tương thuộc với sự. Kia đây, đối nhau, vì chẳng phải nhân, quả, nên chỉ

ngăn dứt sự kia, thứ sáu có thể thành, cái không có của sự kia, vì gọi là diệt, nên thuyết kia nói phi lý, vì lệ thuộc nhau, chẳng phải chỉ ở nhân, quả. Lại, cũng chẳng phải chỉ vì không có tự thể riêng.

Làm sao an lập diệt của sự kia?

Nên biết, hai diệt thuộc hai tâm, hai tâm có thể ngăn dứt đắc của sự kia. Vả lại, đắc trạch diệt, phải do hai đạo. Đầu tiên là đạo Vô gián và đắc phiền não cùng lúc diệt, sau là đạo Giải thoát, với đắc trạch diệt cùng lúc sinh, chẳng phải đắc phiền não khi chưa, đã diệt, đắc lìa lệ thuộc kia, cùng cực phần vị đã sinh.

Như thế, đắc phiền não của các chỗ kia diệt, ấy là có đắc trạch diệt ở các nơi nầy sinh, vì thế, nên nói diệt của các nơi nầy, là thuộc về sự của các nơi kia, ở trong Khế kinh, nghĩa nầy đã sáng tỏ. Kinh nói: Nhân giả! Nói Diệt diệt, nghĩa là do cái gì diệt, mà được nói diệt? Do năm thủ uẩn diệt, nên nói diệt. Nếu không có diệt riêng, thì kinh chỉ nên nói là diệt của cái gì, nghĩa là năm thủ uẩn.

Nghĩa nào nói do năm thủ uẩn diệt, nên nói diệt. Phải biết nếu khi đắc phiền não diệt, thì sẽ gọi là phiền não diệt, sau cùng, ta không thừa nhận, tức các khổ đều diệt, gọi là vì Niết-bàn thừa nhận khổ diệt, nên là đạo diệt khổ, được trạch diệt riêng, mới gọi là Niết-bàn. Nếu Diệt không riêng có tức có lỗi đã nói ở trước nghĩa là A-la-hán, lẽ ra có phiền não, hoặc trụ ở đạo học. Phiền não đã không có, vì ở thời gian sau, không có sự khác nhau.

Kinh chủ trong đây lại nói rằng: Do đâu, diệt nầy nhất định thuộc về đắc nầy? Há nào không phải vấn nạn đã hết, giả vờ lập ra lời phù phiếm, một phẩm tương đồng, ly hệ với đắc, giả như nhân không có nhất định thì điều nầy cũng có lỗi gì?! Do sức một đạo, diệt chung các kết, chung đắc, ly hệ, đâu cần dùng nhân nhất định, hoặc đắc chủ thể, đối tượng, pháp như thế lệ thuộc nhau, hoặc là đạo, chủ thể đoạn, vì đây làm nhân quyết định, do đạo dẫn sinh ly hệ đắc, chẳng phải đạo đoạn khác dứt hoặc, diệt do đắc của đạo khác. Vì thế, nên ông phải vui mừng, vì đồng một đạo đoạn mà đắc trạch diệt. Thể của trạch diệt chẳng phải một, có nhất định nhân nào? Nói nhân nầy thuộc về tham, giận v.v... Nếu không có lệ thuộc nhất định, thì có lỗi gì?

Nghĩa là tất cả sở diệt trong một phẩm, chỗ đoạn của một đạo đã được lìa trói buộc, đã đồng một lúc, đâu cần sử dụng nhân nhất định, hoặc như trước nói.

Ở trước đã nói những gì?

Nghĩa là do pháp như thế lệ thuộc nhau, không có rối loạn, vì từ trước

đến nay, tham v.v... và diệt, pháp như thế lệ thuộc nhau, quyết định không có rối loạn, ở phần vị khởi của đạo đoạn, vì có thể chứng đắc chung, nên không có nhân nhất định, cũng không có lỗi.

Nếu cho rằng không đúng, trái với Thánh giáo, nghĩa là có Thánh giáo, có thể làm sáng tỏ Niết-bàn, chỉ dùng chẳng phải có, để làm tự tánh của Niết-bàn. Vì thế, Khế kinh nói: Tất cả các khổ đều không còn để đoạn, các khổ đều dứt bỏ riêng, lìa hết nhiễm diệt, tĩnh lặng dứt, ẩn chìm dứt hẳn. Các khổ khác không nối tiếp nhau, không nhận lấy, không sinh, sự tĩnh lặng cùng cực nầy, sự vi diệu cùng cực nầy, nghĩa là bỏ đi các nương tựa và tất cả ái tận lìa nhiễm, diệt, gọi là Niết-bàn.

Lại thừa nhận thể Niết-bàn chỉ chẳng phải có, là vì khéo giải thích. Kinh nói dụ: Như ngọn đèn, tâm Niết-bàn giải thoát cũng vậy. Thuyết kia cho rằng, đây nói Niết-bàn như đèn chỉ ngọn đèn dứt, không có vật thể riêng.

Như thế, tâm Đức Thế Tôn được giải thoát, chỉ các uẩn diệt, lại không thật có!

Các sư Đối pháp đã thông suốt lời nói nầy, nghĩa là nói các khổ diệt, về nghĩa có hai cách hiểu:

1. Rời ngoài khổ, không thật có thể riêng.

2. Lìa ngoài khổ, thật có thể riêng.

Đức Phật quán sát chúng sinh được hóa độ, ý họ ưa thích không đồng, nên nói về nghĩa của hai thứ diệt như đây, nghĩa là hoặc có chỗ nói không có tự thể riêng, như hai thứ Khế kinh đã dẫn, hoặc lại có chỗ nói có tự thể riêng, như thế kinh nói: nhất định có vô sinh. Lại Khế kinh nói: Có chỗ có lìa. Lại có kinh nói: Ta quán thật có cú nghĩa vô vi, cái gọi là Niết-bàn.

Lại có kinh nói: Do năm thủ uẩn diệt, nên nói diệt, loại nầy rất nhiều, nên tông của ta không trái với Thánh giáo.

Lại, kinh nói về ngọn đèn, Niết-bàn. Vì lìa đèn, có riêng tướng vô thường. Thí dụ ở đây, về nghĩa đâu có trái. Hoặc đèn, Niết-bàn dù không có tự thể riêng. Nhưng chẳng phải không có (phi hữu) các hành đều là tánh vô thường, thể của chúng chẳng phải không có, dựa vào tánh vô thường nầy mà nói, cũng không có lỗi. Lại, chẳng phải do tánh vô thường nầy đã dẫn Khế kinh, có thể chứng minh thể Niết-bàn chỉ chẳng phải có. Kinh nầy chỉ căn cứ khi nhập bát Niết-bàn vô dư y mà tuyên nói, nghĩa là ở phần vị nầy, tất cả chỗ nương tựa còn lại, đều đoạn không còn sót, đều dứt bỏ riêng cho đến nói rộng, nên không trái nhau.

Có sư khác nói: Nói bất sinh, nghĩa là dựa vào vô sinh này, nên nói

bất sinh.

Trong đây, Kinh chủ nói rằng: Chúng ta thấy tiếng chuyển thứ bảy nầy, đối với sự chứng diệt hữu đều không có công sức.

Vì sao nên nói dựa vào vô sinh này?

Nếu dựa vào lời này tức nghĩa là đã có, lẽ ra Niết-bàn vốn bất sanh là thường, nếu y theo lời này thì thuộc về nghĩa đã đắc thế thì nên chấp dựa vào đắc của đạo, vì thế chỉ dựa vào đạo, hoặc dựa vào đắc của đạo, để cho khổ không sinh. Ông nên tín thọ! Chúng ta thấy tiếng, chuyển thứ bảy nầy, đối với chứng diệt hữu, rất có công sức. Vì đắc và đạo đều dựa vào diệt, do có Niết-bàn, mới cầu đắc của đạo. Nếu Niết- bàn nầy không có thì cầu đắc của đạo kia làm gì?

Lại, khổ không sinh, chẳng phải chỉ do đạo, hoặc lại do khi được nhẫn tăng thượng đã được thù thắng, vì khổ không sinh. Lại, vì duyên thiếu, nên khổ cũng không sinh, Há không là Niết-bàn?! Như trước đã nói. Nếu cho rằng chủng tử chưa diệt thì đã phá như trước.

Trước đã phá như thế nào?

Mặc dù chủng tử chưa diệt, nhưng như đã diệt, rốt ráo sẽ không sinh, đâu khác với sau! Lại, nếu do đạo, hoặc lại do đắc, thì khổ không sinh, khi niệm đạo đầu tiên, đã không có hoặc khổ, lỗi như trước nói, thì an trụ đạo học, phiền não lẽ ra không có.

Nếu vì chủng tử phiền não chưa diệt, khi đạo đối trị sinh, sao chủng tử không diệt? Vì lúc ấy đang trái nhau, như bóng tối và ánh sáng. Lại, đối với Niết-bàn, được phần vị đang sinh, đối trị với hoặc khổ, mới gọi là diệt hẳn, nên sư kia nói: Vì dựa vào đây không có sinh, nên nói bất sinh. Tiếng chuyển thứ bảy, đối với chứng diệt, hữu rất có công sức. Nếu cho rằng: Nếu như thế thì Tu đạo Vô gián, lẽ ra không có công dụng: về lý cũng không đúng. Niết-bàn đang là quả của đạo nầy, nên nếu sát-na đầu tiên đối trị hoặc khổ, đã gọi là diệt hẳn, là tại sao quả của đạo, nên là đạo Giải thoát không có quả ly hệ, vì cùng lúc sinh với đắc của diệt.

Như thế, đả phá sự chê bai nhân của Kinh chủ, nhằm thành lập Niết-bàn, thể nó thật có.

Có sư khác nói: Không có Niết-bàn thật, vì chẳng phải nhân quả, nên như sừng thỏ v.v... Các hữu thật có thì, lấy nhân, quả làm chứng, Niết-bàn đã chẳng phải thuộc về tánh nhân, quả, nên nhất định không có thể chứng có nhân. Cho nên, Niết-bàn nhất định chẳng phải thật có. Lời nói của sư kia phi lý, vì trước đã thành lập hư không vô vi,

thể nó thật có, chẳng phải tánh nhân, quả. Niết-bàn nầy lẽ ra cũng

như thế.

Lại chỉ có lời nói, Tông của sư kia thừa nhận có là tánh nhân, quả, vì chẳng phải thật có, nghĩa là chấp Niết-bàn, không phải có mà luận, thừa nhận vị lai là quả, quá khứ là nhân, mà không thừa nhận quá khứ, vị lai là tánh thật có, nên tánh nhân, quả không phải chứng minh có nhân. Nếu thừa nhận quá khứ, vị lai là thật có, thì thừa nhận thể Niết- bàn là quả, là nhân. Do thừa nhận Niết-bàn là quả Sa-môn, nên với pháp chánh sinh, vì làm nhân không chướng ngại, Người tu chánh hạnh, là nói quả Niết-bàn, gọi là chỗ làm chỗ làm là quả, Hoặc lẽ ra nói chỗ làm không phải quả là sao? Sao có tự thể thường, mà là nhân, quả?

Vấn đề nầy không nên vấn nạn. Vả lại, lẽ ra phải tự trách: Sao có nhân, quả mà thể thật có? Như một niệm khởi, lìa nhân Đồng loại. Tất cả mọi nơi kia, về lý không có đồng thí dụ.

Có sư khác nói: Niết-bàn dù có mà giả chẳng phải thật.

Thuyết nầy cũng không đúng. Vì thể, chỗ dựa là giả không thể được. Nếu cho rằng các hành tức là chỗ nương tựa giả của Niết-bàn cũng không đúng, lẽ ra trở thành chỗ đoạn, là tánh vô thường hữu lậu nhiễm ô, nên chẳng phải lìa chỗ dựa có trạch diệt giả để chấp. Mặc dù dùng chỗ đoạn: nhiễm ô hữu lậu vô thường làm chỗ nương tựa của trạch diệt giả kia mà chẳng phải chỗ đoạn để không nhiễm, vô lậu, thường trú làm tánh. Lại, vì trái nhau, nên chẳng phải dùng chỗ đoạn của pháp kia làm chỗ nương tựa của pháp nầy, như ánh sáng với bóng tối, không hề có pháp giả trái và chỗ dựa của chính nó.

Lại, thừa nhận Niết-bàn là các hành diệt, sao có thể nói các hành làm chủ thể nương tựa vì chưa thấy có ánh sáng, bóng tối làm chủ thể nương tựa. Lại, lúc hành có, vì diệt chưa có, người chưa lìa dục, khi có tham v.v... không nên thừa nhận người kia diệt có tham v.v... là tham v.v... không có phần vị, mới chứng Niết-bàn, nên thuyết kia nói chẳng thuận với chánh lý.

Có sư khác lại nói: Trí, tất nhiên có cảnh, Niết-bàn không thật có". Người kia nói thế nầy: Duyên tuệ Niết-bàn, lấy danh làm cảnh. Về lý tất nhiên không đúng, vì hai kiến tà, chánh lẽ ra thành lập nhau, nghĩa là nếu chánh kiến hiểu rõ Niết-bàn vắng lặng thường trụ, nên thành kiến thủ, vì tất cả danh đều vô thường.

Nếu các tà kiến chê bai Niết-bàn là tánh vô thường, nên thành chánh kiến, vì gọi nghĩa thật mà sinh kiến giải.

Các luận giả nói Niết-bàn không có tự thể, rốt ráo không thừa nhận nói danh tức là không có. Các luận giả giảng nói về Niết-bàn có tự thể, sau

cùng không thừa nhận nói danh tức Niết-bàn, nên lời luận giả nói cũng trái với chánh lý.

Lại, Thượng tọa bộ nói, như Đức Thế Tôn nói: Với cú nghĩa như thế, rất là khó thấy, nghĩa là tất cả sự nương tựa đều xả bỏ hẳn, sự tịch tĩnh tuyệt diệu, cho đến Niết-bàn.

Niết-bàn như thế, vì sao khó thấy?

Vì tự tánh của Niết-bàn kia thật khó thấy.

Vì sao chẳng phải có, có thể nói là tự tánh của Niết-bàn?

Vì tự chấp Niết-bàn không thật có, nên nếu cho rằng trạch diệt mặc dù không thật có, nhưng vì Tát-ca-da kiến là thật có, nên lìa kiến kia được diệt, gọi là tự tánh. Vì thế, nên Khế kinh nói: Như thế, giới diệt duyên Tát-ca-da kiến mà được hiểu rõ.

Sự hiểu biết nầy trái với chánh lý. Cõi diệt đã chấp với Tát-ca-da, chẳng phải tức, chẳng phải ly, sao có thể nói diệt có tự tánh? Nếu có tự tánh thì sao lại nói diệt không thật có?

Đã thừa nhận Niết-bàn chẳng phải thật có, nên tức không có tự tánh, thì đâu dùng sự lừa dối, mê hoặc, người không có trí để viết nói ngôn luận trái với trước, sau nầy! Lại, kinh chỉ nói về cõi diệt như thế, duyên Tát-ca-da mà được hiểu rõ. Làm sao nhất định biết diệt không thật có chỉ Tát-ca-da là vật thật có? Nhưng nói duyên nơi khác mà hiểu rõ, đều là vật thật có, đời đã cực thành, như duyên bóng tối v.v... ánh sáng v.v... được hiển lộ rõ. Duyên vật thật có, chẳng phải thật được hiển rõ, không hề có việc ấy, được đời công nhận, nên Tát-ca-da là vật thật có, cho rằng diệt không phải thật, chỉ là lời nói giả dối. Duyên Tát-ca-da, diệt hiểu rõ, nghĩa là nói vì nhân kia diệt, kiến lập diệt nầy, do năm thủ uẩn diệt, nên nói là diệt, trong Khế kinh khác có nói rõ vấn đề nầy.

Lại, thuyết kia nói, dù trong các kinh đều có nói ba cõi, hai giới Niết-bàn, giới hữu vi, giới vô vi, giới có diệt, có sinh, có vô sinh, có khổ, diệt Thánh đế, ta hiện biết rõ là xứ yên ổn.

Các pháp như thế v.v... cũng không trái nhau, vì duyên Tát-ca-da mà kiến lập. Việc nầy cũng tuân theo như vậy, nói rằng: Ví như ba cõi v.v... duyên Tát-ca-da mà được kiến lập, đã không có nhân chứng, làm sao nhất định biết thể không thật có.

Lại nói: Vì duyên kia, đây rõ ràng, là vật thật có, ấy là cực thành, không có tự thể, không chấp nhận, do nơi khác được hiển rõ như ánh sáng v.v... duyên bóng tối v.v... mà được rõ.

Lại, thuyết kia đã nói: Trong Khế kinh nói: "Có giới diệt" cũng không trái nhau. Duyên lìa có thân mà được hiển bày. Có vô sinh, cũng không trái nhau, vì đối với thật có sinh, không chuyển lập, nên tức là nghĩa có sinh nối tiếp nhau đoạn.

Nghĩa nầy cũng phi lý, như trên nói: Duyên nơi khác được rõ: Là vì thật có, nên sinh và vô sinh, vì thể đều khác, nên chẳng phải có, không nên nói là có. Giả và thật có bên ngoài, lại không có riêng. Nếu chấp vô sinh, không phải giả mà thật có không nên gọi có, như trước đã nói. Sự sinh nối tiếp nhau đoạn, về nghĩa có hai thứ, tức là lìa có thân, không có riêng, mà có riêng. Căn cứ hai nghĩa khổ, diệt ở trước nên biết.

Làm sao nhất định nói chỉ sinh không chuyển, gọi nối tiếp nhau đoạn, chẳng phải có vật riêng? Thừa nhận có vật riêng, nói có vô sinh, có thể thành nghĩa có. Nếu không có vật khác, không nên gọi là có, nói lỗi như trước.

Lại, Đức Bạc-già-phạm, trong Khế kinh, chỉ nên nói: Có sinh không chuyển, không nên nói đây có nói vô sinh. Đức Thế Tôn không nên tạo ra thuyết mê lầm đối với thắng nghĩa đế, thật có, không thật có, vì đều cùng nói có, nên là lời nói mê lầm, vì sinh như vô sinh, nói là có. Thể của sinh kia chẳng phải thật, vì vô sinh như sinh nói là có, thể của nó là thật vì khiến sinh tâm mê lầm như thế. Lại, nối tiếp nhau đoạn đạo chưa sinh không có. Đạo sinh đã có, đạo thoái lui lại không có, vì các Thánh nhân thoái lui sinh hoặc nên nối tiếp nhau đoạn, nên chẳng phải vô vi.

Lại nói: Vì Niết-bàn chẳng phải thật có, nên tức vô sinh về lý cũng không đúng, chỉ có lập tông, vì không có nhân chứng, nghĩa là nhân nào chứng minh chẳng có thật, nên Niết-bàn vô sinh không phải vô sinh nầy. Vì thường trụ mà thể thật có. Lại thừa nhận chẳng phải thật, vì chứng minh vô sinh, nên tức các pháp giả, nên không có sinh. Lại, pháp giả cũng tức vô sinh.

Nếu vậy, tông của ông cho pháp sát-na là thật vì không thừa nhận sinh, nên nối tiếp nhau là giả, vì cũng vô sinh, nên tức diệt với sinh của các ông, đều chẳng phải thật có, Lúc nào, các ông sẽ nhàm chán hoa đốm trong hư không, mà nay lại thành sự khác nhau của hoa đốm trong hư không. Lại, kinh kia nói, như Khế kinh nói: Tất cả pháp, nghĩa là mười hai xứ. Lại Khế kinh nói: Mười hai xứ nầy đều có hý luận, đều là vô thường.

Lại, Khế kinh nói: Mắt, sắc, nhãn thức, nói rộng cho đến ý, pháp, ý thức, đều là vô thường.

Nếu cho rằng Niết-bàn thật mà thường trụ, thì Đức Thế Tôn ở đây

nên có phân biệt. Nói như thế, không xem xét, tư duy mong cầu, như nói: Đều là có nhiệt, não, nghĩa là kinh kia nói: Mười hai xứ nầy, đều có hí luận, đều là vô thường, đều có nhiệt, não, chẳng phải, thể của các Thánh đạo, là thuộc về phi xứ. Lại, bậc Thánh kia, nhất định không có nhiệt não như tham v.v... sao không phân biệt? Nhưng Khế kinh kia chỉ căn cứ vào thể của mười hai xứ hữu lậu, mật ý nói: Mười hai xứ nầy đều có nhiệt não, tức căn cứ ở thuyết nầy, đều có hý luận, đều có vô thường, không nên do đó mà chê bai thể Niết-bàn nói là chẳng phải thật có. Cho nên, nhất định phải là đạo lìa khổ, tập, có tự thể Niết-bàn, nghĩa thường, thật, được thành.

Nay nên tư duy lựa chọn thể của phi trạch diệt. Trong đây, Kinh chủ nói về tướng rằng: Lìa sức giản trạch, vì duyên thiếu, nên các pháp khác không sinh lại, gọi là phi trạch diệt, như uẩn còn lại của kẻ chết yểu trong chúng đồng phần.

Vả lại, nên vấn nạn người kia: Sao gọi là duyên thiếu? Nghĩa là duyên sinh của pháp. Nếu không hòa hợp, chẳng phải không hòa hợp, có một ít thể pháp, đâu thể làm chướng ngại, khiến pháp bất sinh.

Há không là thiếu duyên, gọi là duyên không đủ ở đây có pháp gì?

Quá khứ cũng đồng với trước. Nếu cho rằng duyên thiếu tức duyên chẳng phải có, cũng không đúng, vì chẳng phải có không thể chướng ngại có sinh. Do quyết định nầy, chẳng phải chỉ thiếu duyên, gọi là phi trạch diệt. Nhưng có riêng pháp được do thiếu duyên. Duyên nầy vượt hơn hay chướng ngại pháp có thể sinh, khiến không bao giờ khởi, gọi là phi trạch diệt. Nếu không có pháp riêng, có thể làm chướng ngại, chỉ do duyên thiếu, nên pháp không sinh, thì sau khi gặp duyên hạt giống loại duyên thiếu, được hòa hợp, pháp không sinh trước kia, đến nay sẽ khởi trở lại.

Há như thừa nhận có đắc của phi trạch diệt do duyên thiếu, chẳng phải khi gặp loại duyên kia, hòa hợp, mà xả, đắc phi trạch diệt?

Như thế, chỉ thừa nhận vì thiếu duyên, nên các pháp bất sinh, không phải khi gặp loại kia, hòa hợp mà pháp nọ khởi trở lại.

Đã so sánh không bình đẳng, vì có, khác với không có, nghĩa là do duyên thiếu, được phi trạch diệt, gây chướng ngại cho pháp có thể sinh, làm cho không bao giờ sinh, cho đến đắc Niết-bàn quyết định nối tiếp nhau.

Giả nói khi gặp duyên giống như kia mà hòa hợp, cũng vẫn không thể bỏ chỗ đắc trước. Thiếu duyên, chỉ là duyên không có, vì không có pháp nào không có khả năng chướng ngại hữu vi.

Sau khi gặp hòa hợp duyên loại kia, pháp nào có thể ngăn dứt để cho pháp đó không khởi trở lại?

Nhưng nếu pháp trụ trong pháp bất sinh, thì pháp nầy tất nhiên sẽ không có lý sinh trở lại. Cho nên, nhất định có duyên có thể gây chướng ngại vĩnh viễn không phải chỉ duyên thiếu khiến cho không bao giờ khởi.

Há không là pháp của đạo lý duyên khởi hiển nhiên dựa vào đây không có, kia không có, đây diệt nên kia diệt, dùng đạo lý nầy trách phi trạch diệt trở nên luống uổng! Những lời nói đây có ý thú gì?

Biểu thị chỉ vì thiếu duyên, nên pháp bất sinh.

Trong đây, không thấy lời lẽ mang tính chất quyết định. Làm sao biết được, chỉ vì duyên thiếu?

Đã không nói có nhân không sinh khác, nên biết được pháp bất sinh, chỉ do duyên thiếu. Trong đây không nói nhân không sinh khác, vì phi trạch diệt chỉ do đắc của duyên thiếu, nên đắc phi trạch diệt, tức là dùng duyên thiếu nầy làm nhân. Không như vậy thì sẽ chẳng phải có, không có công năng làm nhân cho có, nên ở phần vị thiếu duyên, tùy theo tâm trụ được phi trạch diệt.

Như thế đắc của diệt tức nhân ở tâm phi trạch diệt, chẳng phải nhân thiếu duyên. Lại, y cứ như đạo lý duyên khởi đã nói, tức nhất định chứng biết có phi trạch diệt, vì thọ diệt, nên ái diệt, vì kinh Duyên Khởi đã nói.

Kinh nầy làm sao chứng minh có phi trạch diệt?

Vì lời nói diệt như thế, chẳng phải diệt khác. Vả lại diệt kia không thể là diệt vô thường, vì thấy khi thọ diệt, có ái sinh, nên khi phần vị phi ái chưa đến đã sinh, có thể làm chỗ diệt của tướng diệt vô thường. Lại, diệt kia không thể nói là trạch diệt, nói do ái đoạn, nên thọ được đoạn. Như Đức Thế Tôn nói: Các thầy đối với thọ phải dứt bặt sự tham dục, vì tham dục đã dứt nên thọ nầy liền dứt.

Trong kinh nầy, nói về thọ, ái, trạch diệt, với ý chỉ rõ thọ, ái dứt thì đều cùng lúc dứt. Trong kinh duyên khởi, nói về diệt theo thứ lớp, chẳng phải diệt thứ lớp các chi duyên khởi, mà có thể gọi trạch diệt vì đồng đối trị.

Do tiêu chuẩn nầy, mà biết được lìa diệt vô thường và ngoài trạch diệt, có phi trạch diệt. Do ái sinh duyên thiếu mà đắc. Dựa vào mật thuyết nầy, nói vì thọ diệt, nên ái diệt. Lại, kinh ấy nói có hai loại A- la-hán. Do tiêu chuẩn nầy, biết có phi trạch diệt, như Khế kinh nói: Các A-la-hán lược có hai loại, gọi là pháp thoái lui và pháp không thoái lui. Các A-la-hán, tất cả phiền não đều dứt trừ không còn mà Vô sanh trí có đắc, không đắc. Do tiêu chuẩn nầy mà biết, phải có pháp riêng. Nếu có đắc, nghĩa là phiền não bèn trụ trong pháp bất sinh, đắc Vô sanh trí. Pháp nầy chính là thể của phi

trạch diệt. Nếu không đắc thì phiền não có thể sinh, bèn có thoái lui, không có Vô sanh trí.

Vì các căn thù thắng, nên phiền não không sinh đâu cần dùng chấp đây làm thể phi trạch diệt?

Căn cứ vào nghĩa nào để nói tên thù thắng của căn?

Nếu đây chỉ dựa vào vô sinh trí để nói thì ý của thuyết kia tức nói vì đắc vô sinh trí, được căn có thù thắng, nên phiền não không sinh. Điều nầy lại nên tư duy. Các A-la-hán đều do dứt trừ phiền não vì sao có đắc, không có đắc đối với căn, trí thù thắng nầy?

Nếu vượt qua pháp thoái thì gọi là căn có thù thắng, cũng không đúng. Người được căn nầy cũng có nghĩa thoái lui, sinh phiền não, nghĩa là tánh của pháp thoái lui, chuyển căn được thù thắng, cho đến có khả năng thấu đạt, cũng có khi gặp duyên thoái lui trụ địa vị Hữu học, khởi lên các phiền não. Nếu được căn vượt hơn thì phiền não sẽ không khởi, chuyển tánh pháp thoái, được căn của pháp tư, nên không sinh lại tất cả phiền não. Tuy nhiên, không như vậy, do đó nên biết, có A-la-hán do các phiền não sinh, vì duyên thiếu nên được phi trạch diệt. Do thế lực của phi trạch diệt nầy, có thể ngăn ngừa phiền não, khiến chúng không bao giờ sinh, được Vô sanh trí. Nếu có nghĩa lùi lại thì tất cả có thể như thế, mà vì lùi lại không thành, nên đều không như vậy. Về nghĩa lùi lại tất nhiên có, về sau, sẽ tư duy lựa chọn.

Lại, Luận Thi Thiết nói: Trong pháp bậc nhất vì các lời nói đều biểu thị có khá nhiều vô vi mà đủ hai loại trước, mới có thể trở thành nhiều, vì trừ vô vi nầy, không còn có vô vi khác. Lại, diệt và tận, tên khác mà thể đồng. Kinh nói: Dự lưu dứt ba đường ác, nên biết có thể của phi trạch diệt riêng. Vì tận nầy nhất định chẳng phải thuộc về Diệt khác, nghĩa là trong Khế kinh nói: Hàng Dự lưu đã hết địa ngục, đã hết bàng sinh, đã hết ngạ quỷ cho đến nói rộng, chẳng phải Dự lưu kia đã có thể đoạn các đường ác, vì họ chưa lìa tham cõi Dục, mà các đường ác, chủ yếu khi lìa tham dục, rốt ráo mới được gọi đoạn.

Có thuyết nói: Dự lưu duyên các đường ác, phiền não có thể sinh, nên chưa được gọi đoạn, vì nhân nầy chẳng phải chủ thể, sở duyên của các hữu đoạn, nên phiền não cũng có thể sinh, cũng chẳng phải nói là tận, chỉ rõ diệt vô thường, vì phiền não đã hết, đều chưa sinh. Do đó chứng biết nhất định có pháp riêng, gọi là phi trạch diệt. Vì được pháp nầy, khiến các đường ác, rốt ráo không sinh. Nếu chấp chỉ vì thiếu duyên sinh, nên phiền não kia không sinh, về lỗi, như trước đã nói. Nhưng Thượng tọa bộ nói: Phi trạch diệt được gọi là điều không hề nói trong các Thánh giáo, chỉ tà phân biệt,

chấp ngang trái là có, không phải bậc Thánh nói, nên không đáng tin tưởng nương tựa.

Thuyết nầy cũng không đúng, vì Thánh đã nói. Vả lại, chỗ chấp của thuyết kia, xưa tùy theo vào giới v.v... như người câm, ngọng nói năng trong mộng, đều không có tác dụng, chỉ vì khuyên dụ dẫn dắt người không có trí tin tưởng, sao cho họ vui vẻ ưa thích.

Đâu có Hiền Thánh nào nói lời như thế nầy: Sao trong lời dạy của Thánh, có một ít có thể được.

Cho nên, Thượng tọa bộ chớ đem tông mình làm chuẩn để so lường tông người khác, cũng không phải Thánh nói. Há không là trong các lời Thánh dạy kia… lìa lựa chọn, vô thường ngoài hai thứ diệt, chỗ nào cũng nói có tiếng diệt tận v.v... Thượng tọa bộ trong vấn đề nầy tại sao chấp nhận mà không chịu? Đối pháp thì nói có sử dụng năm chữ để ở vị lai, cũng được trạch diệt. Vì muốn đơn giản nghĩa kia, sao cho dễ dàng biết rõ, nên trong luận này, thêm chữ phi trạch. Ý luận giả nói: Đức Thế Tôn đã nói: Phi trạch là trước, ở đời vị lai vì thiếu duyên, nên được không bao giờ sinh, nên biết, không sinh nầy tức thể của phi trạch diệt, đâu chấp nhận cho rằng thể nầy chẳng phải do bậc Thánh nói.

Lại, sư khác cho rằng: Phi trạch diệt vì khác, nên được, không do duyên thiếu, căn cảnh làm duyên, các thức được khởi. Một căn và ý, khi chuyên một cảnh, thức khác sinh, duyên, căn, cảnh, dù đủ, nhưng đối với mỗi thức kia không được sinh.

Đây há là sinh duyên căn cảnh có thiếu, nhưng căn cảnh đủ, thức không cùng sinh, nên biết chỉ do được phi trạch diệt. Nếu cho rằng thiếu duyên đẳng vô gián thứ hai, nên duyên đẳng vô gián thứ hai nầy do đâu nên thiếu?

Há không là vì các thức không đều sinh? Nên thiếu duyên đẳng vô gián thứ hai?

Lại vì sao thức không đều khởi?

Vì có lỗi, nên tất nhiên không thể nói các thức đều sinh, vì nếu nói là đều sinh, thì sẽ có lỗi nhiễm, tịnh, cùng sinh v.v... trước phải cùng sinh lỗi nầy, mới có thể có.

Há trước có lỗi, vì không là nhân đều sinh, nhưng vì thức không đều sinh, nên không có lỗi nầy. Vì được phi trạch diệt, nên thức không đều sinh.

Nói như thế, đều không đúng. Nếu đắc phi trạch diệt thì không do duyên thiếu. Được phi trạch diệt rồi lẽ ra lại có thể thoái lui. Mặc dù các thức không thể đều sinh, nhưng vẫn chấp nhận thời gian sau, lần lượt sinh.

Nếu căn cứ năm thức để nói lời như thế, thì do cảnh là sở duyên đã dứt diệt, nên năng diệt các thức không bao giờ sinh, tức là giống với trước nói do thiếu duyên nên đắc phi trạch diệt, khiến cho không bao giờ sinh.

Do đó nên biết, thuyết trước là, nên phi trạch diệt nghĩa thật có được thành. Nhưng trong luận này nói pháp vô vi, gọi là không có sự: là nghĩa không có nhân. Vì sao? Vì sự có năm thứ:

1. Sự của tự tánh. Như có chỗ nói: Nếu đã được sự nầy, thì sự kia thành tựu sự nầy.

2. Sự của sở duyên. Như có chỗ nói: Tất cả pháp, trí nơi đối tượng nhận biết đều tùy theo sự kia.

3. Sự của chỗ trói buộc. Như có chỗ nói: Nếu đối với sự nầy bị kết ái trói buộc, thì người kia đối với sự nầy, kết giận dữ có trói buộc.

4. Sự của đối tượng nhân. Như có chỗ nói: Pháp có sự là sao? Nghĩa là các pháp hữu vi.

5. Sự thuộc về. Như có chỗ nói: Việc ruộng, việc nhà, việc vợ, con v.v... nên, trong luận này, căn cứ ở sự thứ tư để nói vô vi không có sự. Không căn cứ ở sự tự tánh đầu tiên để nói vô vi không có sự.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 18

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 10)

Do quả ly hệ, luận bàn thêm đã khắp, việc cần nói, nay sẽ nói: Sẽ nói về quả Dị thục, Đẳng lưu, Ly hệ, Sĩ dụng và Tăng thượng.

Năm quả như thế, đối với sáu nhân trước, sẽ nói về quả nào, nhân nào đã được? Tụng nói:

Quả dị thục: nhân sau

Quả tăng thượng: nhân đầu Đẳng lưu: đồng loại, biến Sĩ dụng: tương ưng, câu

Luận nói: Trong năm quả, quả ly hệ thứ ba, chẳng phải là sinh nhân đắc, nên ở đây không nói. Lại, nói về sáu nhân được bốn quả còn lại.

Nói nhân sau, nghĩa là nhân Dị thục. Về nhân, vì nói sau cùng trong bài tụng, nên quả dị thục đầu tiên, nhân nầy đã được.

Có thuyết nói: Dị thục từ dị thục sinh, nên ở đây, không nên nói không có dị thục.

Thuyết kia nói phi lý, vì hai nhân Dị thục, đồng loại được sinh, nghĩa đều khác nhau, nên nói là dị thục trước làm nhân Đồng loại sinh ra dị thục sau làm quả đẳng lưu, tức dị thục sau do nghiệp trước thành, năng thành các nghiệp, gọi nhân Dị thục đã thành dị thục, tức quả dị thục. Thể của hai nhân khác và phần nghĩa của hai quả, loại nhân quả đặc thù, không có lỗi xen lẫn nhau, nhưng thể dị thục, như thức uống ăn chín. Đối với dị thục sinh, vì không có công năng vượt hơn, nên chỉ bất và hữu lậu, là nhân Dị thục, gọi dị thục hữu.

Nói nhân trước, là nhân Năng tác, đối với nhân, vì nói đầu tiên trong bài tụng, nên quả tăng thượng sau. Nhân nầy đã được quả tăng thượng, gọi là quả tăng thượng, chỉ không có chướng ngại trụ, thì đâu có tăng thượng?

Há tức do không có chướng ngại trụ, nên nói là tăng thượng, đâu cần nhọc công tra gạn.

Lại, trước kia đã nói trong nhân Năng tác, nói về nhân Năng tác, cũng

có sức vượt hơn, nghĩa là nhãn thức v.v... vào lúc đang sinh nhĩ v.v... lần lượt có sức tăng thượng, nghe rồi, bèn sinh ưa thích muốn thấy. Đối với các vật của khí thế giới, lúc sinh, nghiệp của các hữu tình có sức tăng thượng. Các quả đáng yêu, đối với nghiệp bất quả không đáng yêu đối với nghiệp, cũng có tác dụng sinh tăng thượng lần lượt. Các tăng thượng nầy như thích ứng nên tư duy. Nhân Đồng loại, biến hành được quả đẳng lưu, vì quả giống với nhân, nên gọi là đẳng lưu.

Hai nhân như thế, vì tướng quả tương tự, nên nhân dù hai nhưng quả chỉ một. Nhân Câu hữu, tương ưng, được quả sĩ dụng, không phải siêu việt thể của sĩ, có sĩ dụng riêng, tức chỗ đắc của hai nhân nầy, gọi là quả sĩ dụng. Tên gọi Sĩ dụng vì pháp nào? Tức do công năng tất cả các pháp hiện có.

Như thế, thầm phù hợp với thuyết của văn tụng sau: Nếu nhân sức của sĩ kia sinh, thì quả nầy gọi sĩ dụng.

Tuy nhiên, Kinh chủ cho rằng: Tên sĩ dụng nầy, tức nhân tác dụng hiện có của các pháp, tức là bài Tụng kia nên nói thế nầy: Vì đồng lôi kéo một quả, nên gọi sĩ dụng.

Nếu vậy, chỉ vô gián cách việt có quả sĩ dụng, trong câu sinh đều có thể có tất cả trong câu sinh, đều đồng chung được một quả sĩ dụng, vì tự thể không nhân tự lực sinh, cũng không thể nói đều lôi kéo riêng quả. Chớ cho rằng, vì đều cùng có nhân chẳng phải một quả. Trong đây, sĩ dụng, sĩ lực, sĩ năng, thế phần của sĩ, về nghĩa đều không có riêng công năng các pháp, vì như sĩ dụng, nên gọi là sĩ dụng, như người mạnh mẽ, vì giống với sư tử, nên gọi là sư tử.

Há không là hai nhân Đồng loại, biến hành vô gián sinh, cũng là quả sĩ dụng! Nhưng hai nhân của quả đẳng lưu, vô gián, đã sinh các pháp, hoặc phải, hoặc chẳng phải, tất cả quyết định, gọi quả sĩ dụng.

Vì sao chỉ nói Nhân Câu hữu, tương ưng, được, quả sĩ dụng, chẳng phải đồng loại, biến hành? Chỉ hai nhân nầy đầy đủ công năng được câu sinh vô gián, quả sĩ dụng, của hai nhân nầy, chẳng phải hai nhân trước, cho nên, không nói. Thành tựu quả đẳng lưu, chỉ giống với nhân tự nó, quả của đồng loại, biến hành chỉ có giống nhau, nên quả của hai nhân kia chỉ gọi đẳng lưu, quả khác chẳng phải đẳng lưu, chẳng phải do hai nhân nầy được. Lại, quả sĩ dụng nghĩa mạnh mẽ đều có tương ưng, chỉ riêng nhân Câu hữu, được quả Sĩ dụng, cho nên, nói một cách riêng. Lại, nhân Đồng loại, mặc dù cũng có thể sinh ra vô gián, các quả sĩ dụng, nhưng chẳng phải tất cả đều có thể quyết định được. Vì các uẩn rốt ráo của A-la-hán không có vô

gián sinh quả sĩ dụng, nên hai nhân Câu hữu, và tương ưng, quyết định được quả sĩ dụng. Cho nên, nói thiên về một bên.

Có sư khác nói: Nhân Năng tác v.v... cũng có công năng được nghĩa của quả sĩ dụng, chẳng phải nhân Dị thục, hai quả sĩ dụng: câu sinh, vô gián, vì quả nầy đã không có.

Có sư khác nói: Nhân Dị thục nầy cũng có quả sĩ dụng cách vượt xa. Thí như quả chắc thật mà nhà nông đã thu hoạch.

Đã nói về quyết định tương đối của nhân, quả. Nay, sẽ nói về sự khác nhau của tướng quả. Quả dị thục v.v... tướng nó thế nào? Tụng nói:

Pháp vô ký, dị thục
Hữu tình, hữu ký sinh
Đẳng lưu giống tự nhân
Ly hệ do tuệ tận
Nhân ở sức kia sinh
Quả ấy, gọi sĩ dụng
Trừ pháp hữu vi trước
Quả hữu vi tăng thượng.

Luận nói: Chỉ trong pháp vô phú vô ký, có quả dị thục.

Nếu vậy, số phi hữu tình cũng là dị thục. Vì muốn phân biệt số phi hữu tình kia, nên thuyết nói hữu tình, chỉ đối với hữu tình vì có dị thục. Nếu vậy, nuôi lớn, đẳng lưu trong số hữu tình kia, nên là dị thục.

Lại, vì phân biệt pháp vô ký kia nên nói: Hữu ký sinh. Tất cả bất thiện và thiện hữu lậu, vì công năng ghi nhận dị thục, nên gọi hữu ký. Từ đó về sau, dị thục mới khởi, không phải đều có vô gián gọi hữu ký sinh. Như thế, gọi là tướng của quả dị thục.

Há không là dị thục, cũng dùng thể của quả dị thục, ở phần vị trước làm nhân Đồng loại, là vì quả đẳng lưu của dị thục trước, tức cũng nói từ vô ký sinh, là tánh đẳng lưu. Tại sao lại nói từ hữu ký sinh, chẳng phải tánh đẳng lưu?

Không có lỗi như thế, vì thể của quả dị thục, do tướng của nhân Đồng loại có tạp loạn.

Do tướng của nhân Dị thục không có lẫn lộn, cho nên chỉ nói: Từ hữu ký sinh.

Do đây so sánh biết. Chẳng phải tánh đẳng lưu, vì quả đẳng lưu và nhân giống nhau, vì có xen lẫn rối loạn.

Nếu quả dị thục, và tướng của nhân khác nhau, vì không có lẫn lộn,

nên số phi hữu tình, cũng từ nghiệp sinh. Vì sao không nói là quả dị thục?

Điều nầy không nên vấn nạn, vì chỉ quả có được của nghiệp không chung, gọi là dị thục.

Vì sao phi tình, chẳng phải chỉ quả có được do nghiệp không chung?

Vì ngoài pháp phi tình, có thể trong đó thọ dụng chung.

Há không là phi tình được trụ ở trời Đại phạm là quả nghiệp riêng? Cũng nên nói quả đó được gọi dị thục của nghiệp, sao lại nói phi mà có nói như thế?

Nơi cư trú của Đại Phạm, tất cả do nghiệp của Đại Phạm tăng thượng sinh.

Có thuyết khác lại nói: Chỗ ở của Đại Phạm, nối tiếp nhau chưa hoại, chỗ cư trú khác có thể ở trong đó có lý thọ dụng, nên chẳng phải không chung.

Làm sao một vật và vô lượng nghiệp hữu tình chiêu cảm chung? Há không đã nói: Ngoài phi tình, có thể thọ chung ở trong đó?

Nếu quả phi tình được chiêu cảm do nghiệp không chung, thì tùy theo vào dị thục đều cùng lúc khởi hết. Lại, đời hiện tại trông thấy, khi chủ nước băng hà, quốc độ của vua cũng nối tiếp nhau tồn tại. Nếu nước của vua chỉ nghiệp của chủ chiêu cảm, chẳng phải do nghiệp của hữu tình khác chiêu cảm chung, nghĩa là hữu tình khác nên không thể thọ dụng ở trong đó. Lại, nếu được chiêu cảm do nghiệp riêng của phi tình, thì mỗi nơi cư trú, nhà cửa, vườn, rừng, ao, suối, thành quách, núi, sông, của thân các hữu tình, đều khác, mà thật ra thì không như vậy, nên biết, một vật được chiêu cảm chung do vô lượng nghiệp hữu tình.

Há không là thể của nghiệp có các thứ, nên không thể chiêu cảm quả không có các thứ, sao có thể nói là nhiều nghiệp của vô lượng hữu tình, đồng chiêu cảm một vật phi tình? Không có lỗi như thế. Ví như mầm v.v... quan sát nhân tự loại mà vì trở thành một, nghĩa là như mầm v.v., mặc dù nhân sức đất, nước, giờ giấc, nhân công, phân v.v… khởi, nhưng vì quán sát nhân tự loại, nên thành một, chẳng phải vì quán sát các nhân như đất v.v... nên thành nhiều.

Phi tình như thế, vì quán sát tự nhân, nên thể trở thành một vật, chẳng phải vì quan sát vô lượng nghiệp của hữu tình kia nên thể của chúng thành nhiều.

Lại, thấy ở thế gian không phải các thứ nghiệp sinh các thứ quả.

Hỏi: Sao không thừa nhận các thứ nghiệp sinh không phải các thứ

quả?

Đáp: Vì nghiệp được chiêu cảm ở trong phi tình.

Hỏi: Có nhân nào dùng nghiệp làm nhân Năng tác cho quả phi tình kia hay không ?

Đáp: Có, đã nói như trước.

Như thế, đã nói tướng của quả dị thục, tướng của quả đẳng lưu, nay kế sẽ nói: Pháp giống với tự nhân, gọi là quả đẳng lưu, nghĩa là giống với hai nhân: Đồng loại, và biến hành. Như nhân Đồng loại, nhiễm, vô ký, quả đẳng lưu kia, tướng của chúng cũng như thế. Như nhân Biến hành chỉ có nhiễm ô, quả đẳng lưu kia, tướng cũng như thế.

Há không là tánh đều cùng khởi của quả sĩ dụng, cũng giống với tự nhân? Sao có thể nói pháp giống với tự nhân, gọi quả đẳng lưu? Không có quả đẳng lưu, nào không giống với tự nhân mà có quả sĩ dụng khác với tự nhân. Cho nên, giống với tự nhân, gọi là quả đẳng lưu, nhất định không có lỗi lạm dụng quả sĩ dụng kia.

Há không cũng có nhân của quả đẳng lưu, như nhân Biến hành ở tại ở bộ khác dùng pháp của bộ khác làm quả đẳng lưu. Đẳng lưu của bộ khác, tánh nhân của bộ mình, vì đồng nhiễm ô, chẳng phải không giống nhau. Tánh quả sĩ dụng kia cũng có khác. Thế nên, với nhân chẳng nhất định tương tự.

Có sư khác ***Giải thích:*** Nói giống với tự nhân, nghĩa là quả và nhân, có hai việc giống nhau.

1. Thể giống nhau.

2. Tánh giống nhau

Nói thể giống nhau, nghĩa là thọ, tưởng v.v... nói tánh giống nhau nghĩa là , nhiễm v.v... Nếu ở trong quả sĩ dụng đều cùng khởi, thì loại tánh dù đồng, nhưng thể tất nhiên có khác, vì quả sĩ dụng thọ, chẳng phải thọ v.v... Hoặc là về sau, khởi trong quả sĩ dụng, loại thể, loại tánh đều chấp nhận có khác, nên không thể nói quả nhất định giống với nhân. Nếu là tánh của quả đẳng lưu, tất nhiên giống với nhân, ở trong đó, cũng có tự thể giống với nhân, nghĩa là chỉ quả đẳng lưu nhất định giống với nhân chính nó, nên giống với nhân, nói là không có lỗi xen lạm.

Nếu nhân Biến hành cũng được quả đẳng lưu, thì sao không thừa nhận quả nầy tức gọi nhân Đồng loại? Ở quả bộ chính nó, thực ra là nhân Đồng loại, nếu đối với bộ khác, nó chỉ là biến chẳng phải đồng loại nhưng chẳng phải pháp biến khắp, mà tùy theo vào loại tánh của pháp đó, đều đối

với tự bộ, chỉ nhân Đồng loại. Nếu các pháp biến đối với bộ khác đồng với loại nhiễm ô, chỉ có nhân Biến hành. Nhân nầy đối với tự bộ có đủ hai nghĩa nhân, nên nhân Biến hành dù được quả đẳng lưu, nhưng không thể thừa nhận, tức gọi nhân Đồng loại.

Như thế là đã nói về tướng của quả đẳng lưu. Tướng của quả ly hệ, nay kế sẽ nói.

Do pháp tận của tuệ, gọi quả ly hệ. Vì diệt nên gọi tận, vì trạch nên gọi tuệ, tức gọi là trạch diệt. Gọi quả ly hệ, nghĩa là do lựa chọn làm nhân, lìa các ràng buộc, chứng diệt nầy, nên gọi là quả.

Như thế, đã nói về tướng của quả Ly hệ. Tướng của quả sĩ dụng.

Nay kế sẽ nói.

Nếu pháp nhân được sinh do thế lực của pháp kia, tức nói pháp nầy, gọi là quả sĩ dụng. Quả nầy có bốn thứ: Câu sinh, vô gián, cách việt, và bất sinh, như trước đã nói: Nói câu sinh, nghĩa là cùng lúc, lại được sinh khởi do sức làm nhân lẫn nhau.

Nói vô gián. Nghĩa là kế về sau, do được sinh khởi nhờ sức của nhân của niệm trước, như pháp thế đệ nhất sinh khổ pháp trí nhẫn.

Nói cách việt. Nghĩa là thời gian cách xa, lần lượt được sinh khởi do sức của nhân. Như nhà nông v.v... đối với lúa, ngô v.v...

Nói không sinh. Nghĩa là Niết-bàn, vì sức của đạo Vô gián đạt được. Niết-bàn nầy đã không sinh, sao lại nói: Vì sức của nhân kia sinh, nên gọi là quả sĩ dụng. Hiện thấy đối với đắc, cũng nói tên sinh như nói: Của cải của ta sinh, nghĩa là ta được của cải.

Nếu đạo Vô gián dứt các tùy miên, đã chứng trạch diệt. Trạch diệt như thế, gọi quả ly hệ và quả sĩ dụng. Nếu đạo Vô gián, không dứt tùy miên, chứng lại sở chứng trạch diệt khi xưa. Trạch diệt như thế, chẳng phải quả ly hệ, chỉ có quả sĩ dụng, nghĩa là người hoàn toàn chưa lìa tham giới dục. Khi nhập Kiến đạo, khổ pháp trí Nhẫn đoạn mười tùy miên, sở chứng trạch diệt. Trạch diệt như thế, gọi là quả ly hệ và quả sĩ dụng. Nếu là người hoàn toàn đã lìa tham giới dục, lúc nhập Kiến đạo, khổ pháp trí nhẫn không dứt tùy miên, chứng bản trạch diệt. Trạch diệt như thế, không phải quả ly hệ, vì ly trước hệ là quả sĩ dụng. Do sức nhẫn nầy, lại khởi đắc khác, mà vì chứng lập lại.

Nếu phân tích người đã lìa tham giới dục, khi nhập Kiến đạo, khổ pháp trí nhẫn đối với mười tùy miên, có đoạn, không dứt, đã chứng trạch diệt, có mới, có cũ, như thứ lớp đó, hai quả, một quả.

Như thế, cho đến đạo pháp trí nhẫn. Nếu người hoàn toàn chưa lìa, đã lìa, từng phần lìa tham giới dục. Đối với tám tùy miên, hoàn toàn dứt, không đoạn, phần đoạn, không đoạn, đã chứng trạch diệt, có mới, có cũ. Và có mới cũ, như thứ lớp đó hai quả, một quả, hai quả, một quả, nghĩa như trước đã giải thích. Nếu hoàn toàn chưa lìa tham cõi Sắc, Vô sắc, khi nhập Kiến đạo, khổ loại trí nhẫn, dứt mười tám tùy miên cõi Sắc, cõi Vô sắc, đã chứng trạch diệt.

Trạch diệt như thế, gọi quả ly hệ và quả sĩ dụng. Nếu phần đã lìa tham cõi Sắc, cõi Vô sắc, thì khi nhập Kiến đạo, khổ loại trí nhẫn đối với mười tám tùy miên cõi Sắc, cõi Vô sắc, có dứt, không đoạn, đã chứng trạch diệt có mới, có cũ, như thứ lớp đó, hai quả, một quả. Như thế, cho đến Đạo Loại trí nhẫn.

Nếu hoàn toàn chưa lìa và phần đã lìa tham cõi Sắc, cõi Vô sắc, đối với mười bốn tùy miên cõi Sắc, cõi Vô sắc, đối với mười bốn tùy miên của sắc, Vô sắc, cũng có hoàn toàn đoạn, phần dứt, không dứt, đã chứng trạch diệt, có mới, có cũ, như thứ lớp đó, cũng có hai quả, nghĩa của hai quả, một quả, như trước đã giải thích.

Các đạo Vô gián ở trong Tu đạo, đều tùy theo vào nghĩa của hai quả, một quả kia, như so sánh, nên tư duy.

Như thế, đã nói về tướng của quả ly hệ.

Tướng của quả Tăng thượng nay, kế sẽ nói: các pháp hữu vi, trừ ở sự sinh trước, còn lại hữu vi là quả tăng thượng, tất nhiên không có ít quả ở nhân sinh trước, quả ở nhân trước và quả nầy có lỗi gì không?

Nếu pháp vị lai, quả của pháp đó đã sinh, tức là vị lai sở tác đã xong vì không có công dụng, nên không sinh lại, chẳng phải vốn bất sinh, mà có thể diệt, vì vô sinh diệt, nên các hành lẽ ra thường. Nếu cho các hành nầy nên như pháp bất sinh, mặc dù không có sinh diệt, nhưng tự thể không phải thường thì sự bào chữa nầy không đúng. Vì thấy chủng loại của các hành kia, có sinh diệt, so sánh pháp không sinh, có thể là vô thường. Nếu các hành từ trước đến nay đều không sinh diệt, thì so sánh với gì để có thể nói, thể của hành kia chẳng phải thường. Cho nên, không thành bào chữa.

Sự khác nhau của hai quả tăng thượng, sĩ dụng, làm sao biết?

Vì đối với tạo tác, thọ nhận có khác nhau, nên biết tên của quả sĩ dụng, chỉ đối với tạo tác, tên quả tăng thượng, gồm đối với thọ nhận, như lúa, ngô v.v... đối với các nhà nông, được gọi là quả sĩ dụng. Vì sức của nhà nông kia nẩy sinh, nên cũng là quả tăng thượng. Vì sự thọ dụng kia, nên đối chỉ có thọ nhận thì chỉ có quả tăng thượng, chẳng phải sức nhà nông

kia sinh, vì họ thọ dụng, những thành tựu do công thợ, đối với các công thợ giỏi và đối với chẳng phải thợ hai quả, một quả, theo như trên nên biết, so sánh với pháp khác đều như thế.

Trong sáu thứ nhân đã nói ở trên, vị nào, nhân nào nhận lấy quả cho quả? Tụng nói:

Năm lấy quả chỉ hiện Hai cho quả cũng thế Quá- hiện cho hai nhân Một chỉ cho quá khứ.

Luận nói: Năm nhân nhận lấy quả, chỉ ở hiện tại, quyết định chẳng phải quá khứ. Vì nhân kia đã nhận lấy, cũng chẳng phải vị lai, vì nhân kia không có dụng. Nói nhận lấy quả, là nghĩa năng dẫn, nghĩa là dẫn vị lai, khiến cho sự sinh v.v... kia, đối với loại đồng thể, có công năng làm chủng tử. Đối với loại khác thể, do đồng một quả, đối với chẳng phải một quả, do loại đồng tánh, đối với loại khác tánh mà do có là nhóm của tự nó nối tiếp nhau, cho nên tất cả đều gọi khả năng dẫn.

Năng dẫn như thế, gọi là nhận lấy quả. Công dụng nhận lấy quả nầy ở hiện tại có, chẳng phải ở khứ, lại, chỉ nhận lấy quả nầy, có thể gọi là tác dụng hữu vi.

Trong sáu nhân, lược bỏ nhân nào, mà nói năm nhân?

Chỉ hiện nhận lấy quả, nghĩa là trong sáu nhân, trừ nhân Năng tác.

Nhân Năng tác nầy vì sao bị lược bỏ?

Có sư khác nói: Nhân Năng tác nầy khi nhận lấy quả, cho quả không có quyết định, nên trong nhận lấy và cho, đều không phân biệt.

Thuyết kia nói phi lý. Vì sao? Vì sự nhận lấy quả của nhân nầy đều hiện tại. Lại, chẳng phải không nhận lấy, mà có nghĩa cho.

Vì sao nói thời gian không có quyết định?

Nhưng nhân Năng tác, hay nhận lấy quả, nghĩa là nhất định chỉ hiện tại, cho quả chung ở quá khứ, hiện tại, nên như hai nhân: Đồng loại, và biến hành, chỉ chẳng phải tất cả có quả tăng thượng, có thể nhận lấy, hoặc cho, nên ở đây không nói.

Há không là nhân nầy hay nhận lấy dụng của quả cũng chung cho quá khứ, vì sao nói: Có thể nhận lấy quả, nhất định chỉ hiện tại?

Cho nên, trong luận này, này nói rằng: Các pháp quá khứ làm đẳng vô gián, có công năng sinh hai tâm. Nếu xuất tâm vô tưởng, định diệt tận, do nhập tâm định, nhận lấy hiện tại, thì hai định không bao giờ hiện ở trước.

Lại, chẳng phải không nhận lấy mà có nghĩa cho, nên lẽ ra nhận lấy quả cũng có ở quá khứ.

Không có việc như thế, nhập hai tâm định, chỉ thời gian hiện tại, có thể nhận lấy hai định và quả xuất tâm. Tuy nhiên, do hai định là sở cầu chính yếu, tất nhiên nên khởi trước, do đó là chướng ngại, khiến xuất tâm định chẳng phải ở tâm nhập vô gián khởi tức khởi. (nghĩa nầy về sau, sẽ phân biệt lại), nên ở trên nói: Nhân nầy nhận lấy quả đều hiện tại. Lại, chẳng phải không nhận lấy mà có nghĩa cho, lý đó cực thành. Nhưng Tỳ-bà-sa có nói như thế nầy: Nhân Năng tác kia nhận lấy quả, cho quả, đều có ở quá khứ, hiện tại.

Về lý, không nên như thế, vì pháp ở hiện tại, cũng như hai nhân Đồng loại, và biến hành, vì nhận lấy chung vị lai làm tự quả. Câu hữu tương ưng với quả cũng thế chỉ ở hiện tại, do hai nhân nầy nhận lấy quả, cho quả, tất nhiên, vì cùng lúc. Hai nhân Đồng loại, và biến hành cho quả, chung với quá hiện, tức có các quả trong nhân Năng tác nên đồng với hai nhân nầy. Tuy nhiên vì chẳng phải tất cả đều chấp nhận có quả, nên ở đây không biện luận về sự cho quả của hai nhân Đồng loại, và biến hành.

- Quá khứ có thể như thế, hiện tại cho quả đẳng lưu như thế nào?

- Vì có quả đẳng lưu vô gián sinh, nghĩa là hai nhân nầy có quả đẳng lưu vô gián sinh, tức là thời gian hiện tại, đối với quả vô gián, vừa nhận lấy, vừa cho. Quả nầy sinh, nhân dứt ở quá khứ, gọi đã lấy, cho. Nếu hai nhân nầy diệt cùng cực quá khứ thì quả đẳng lưu kia mới đến lúc sinh, tức là hai nhân nầy đối với quả đang sinh, trước lấy, nay cho.

Nói cho quả. Nghĩa là các nhân nầy đang cho sức của quả kia, khiến nó sinh v.v... Nhân Năng tác đó đang ở hiện tại, quả tăng thượng kia có hiện đã sinh, như nhãn căn v.v... làm nhân Năng tác, sinh nhãn thức v.v... Các quả tăng thượng có vô gián sinh, như pháp thế đệ nhất v.v... làm nhân năng sinh khổ pháp trí nhẫn v.v... Các quả tăng thượng có cách vượt sinh, như căn của thuận giải thoát phần, đồng làm nhân Năng tác, sinh Tận trí v.v... của Bồ-đề ba thừa. Các quả tăng thượng, nhân Đồng loại , có lúc lấy quả mà chẳng phải cho quả, lẽ ra bốn luận chứng.

Luận chứng thứ nhất: Nghĩa là khi đoạn căn, sau cùng bỏ đắc.

Luận chứng thứ hai: Nghĩa là khi nối tiếp căn, đầu tiên đắc của chỗ đắc. Kinh chủ ở đây, ngộ nhận lời nói nầy: Lẽ ra nên nói về sự nối tiếp lúc bấy giờ, nghĩa là đắc trước kia. Nay, chứng tỏ thuyết của Kinh chủ kia, về lý không thích hợp. Vì sao? Vì chẳng phải ở vị đoạn, xả đắc rốt ráo, với thời gian nối tiếp hiện nay, bắt đầu, được quả đẳng lưu, vì ở địa vị đoạn, đắc đã diệt trước, cũng với thời gian nối tiếp, được đẳng lưu.

Làm sao ở địa vị trước, đắc của nhiều sát-na, làm nhân Đồng loại?

Vì đều lấy đắc hiện nay, mà ở vào thời gian hiện nay, chỉ nói đắc một sát-na sau cùng với đắc quả hiện nay. Cho nên, nên như Bản văn là tốt nhất.

Luận chứng thứ ba: Nghĩa là không dứt căn, đối với các địa vị khác.

Luận chứng thứ tư: Nghĩa là trừ tướng trước.

Lại, ở trong nhân Đồng loại bất, cũng có bốn luận chứng:

Luận chứng thứ nhất: Nghĩa là khi lìa tham dục, về sau xả đắc.

Luận chứng thứ hai: Nghĩa là khi thoái lui sự lìa dục, đầu tiên được sở đắc. Ở đây Kinh chủ cũng nói rằng: Lẽ ra phải nói về người lùi lại lúc ấy nghĩa là đắc trước kia. Nay, đủ rõ thuyết của Kinh chủ kia, về lý cũng không đúng, vì có lỗi đã nói như trước.

Luận chứng thứ ba: Nghĩa là chưa lìa tham dục ở các giai vị khác.

Luận chứng thứ tư: Nghĩa là trừ tướng trước.

Trong nhân Đồng loại hữu phú, vô ký cũng có bốn luận chứng:

Đối với A-la-hán, lúc chứng đắc, khi thoái lui, chưa chứng đắc và pháp khác, như lý nên nói.

Trong nhân Đồng loại vô phú vô ký, có khi thuận với luận chứng sau, nghĩa là khi cho quả tất nhiên, cũng lấy quả vô phú vô ký làm nhân Đồng loại. Cho đến Niết-bàn, thường nối tiếp nhau. Đôi khi nhận lấy quả, mà không cho quả, nghĩa là các uẩn rốt ráo của A-la-hán.

Căn cứ ở có sát-na khác nhau của sở duyên, nhân Đồng loại, nên tạo ra bốn luận chứng.

Luận chứng thứ nhất: Nghĩa là tâm vô gián, khởi tâm nhiễm vô ký.

Luận chứng thứ hai: là trái với trên.

Luận chứng thứ ba: Nghĩa là tâm vô gián, lại khởi tâm

Luận chứng thứ tư: Nghĩa là trừ tướng trước.

Tâm bất v.v... như thích hợp của nó, cũng có bốn luận chứng. So sánh, căn cứ, nên nói: Dị thục cho quả chỉ ở quá khứ, do quả dị thục không đi chung với nhân, hoặc vô gián.

Các sư phương Tây nói quả có chín: Ngoài năm quả trước, lập riêng bốn quả.

1. Quả gia hạnh. Nghĩa là như Vô sanh trí v.v... xa làm quả bất tịnh v.v...

2. Quả an lập. Nghĩa là như thỉ luân làm quả của phong luân, cho đến cây cỏ v.v... làm quả của đại địa, như thế tất cả pháp được an lập, phải biết đều làm quả của chủ thể an lập.

3. Quả hòa hợp. Nghĩa là như mầm v.v... làm quả của thời gian, đất, nước, hạt giống v.v... và nhãn thức v.v... làm quả của mắt, sắc, ánh sáng, tác ý v.v...

4. Quả tu tập. Nghĩa là như hóa tâm v.v... làm các quả của tĩnh lự.

Bốn quả như thế, đều thuộc về quả tăng thượng, sĩ dụng, do đó nên nói quả chỉ có năm.

Đã nói về nhân, quả rồi. Lại, phải tư duy, lựa chọn.

Hỏi: Trong đây, có bao nhiêu pháp do nhân sinh?

Đáp: Nên biết pháp trong đây lược có bốn, nghĩa là pháp nhiễm ô, pháp dị thục sinh, pháp vô lậu đầu tiên, pháp ngoài ba pháp trước. Pháp ngoài là gì? Nghĩa là trừ dị thục, pháp vô ký khác, trừ vô lậu đầu tiên, các pháp khác, bốn pháp như thế, tụng nói:

Nhiễm ô, dị thục sinh Thánh pháp theo thứ tự Trừ dị thục, biến hành Và đồng loại, khác sinh, Đây là tâm tâm sở Ngoài ra trừ tương ưng.

Luận nói: Các pháp nhiễm ô, trừ nhân Dị thục, năm nhân còn lại sinh. Do nhân Dị thục sinh các pháp, vì chẳng phải nhiễm ô. Pháp dị thục sinh, trừ nhân Biến hành, năm nhân còn lại sinh, do nhân Biến hành sinh các pháp, chỉ vì nhiễm ô. Pháp ngoài ba pháp trước, trừ song song hai nhân: Dị thục, và biến hành. Bốn nhân còn lại sinh, do pháp ấy vì chẳng phải tánh dị thục, và vì chẳng phải nhiễm ô, nên pháp vô lậu đầu tiên và trừ đồng loại, và nói là vì biểu thị, cũng trừ hai nhân: Dị thục, và biến hành, ba nhân còn lại sinh, do vô lậu đầu tiên, không có sự sinh trước, vì pháp đồng loại và vì là.

Có sư nói khác nói: Trong đây, nên nói các pháp nhiễm ô của bốn nhân sinh. Vì sao? Vì thể của nhân Biến hành, lìa nhân Đồng loại, không có tánh riêng.

Sư kia nói phi lý. Vì sao? Vì nếu nhiễm ô kia không nói là nhân Biến hành, bèn vì không nói là nhân nhiễm của bộ khác. Nếu nhiễm ô không nói là nhân đồng loại, thì bèn không nói: "Chẳng phải biến hành" và pháp biến hành đắc nhân của các pháp nhiễm. Nhưng thật ra, tham v.v… lấy tham v.v... làm nhân. Đắc, do nhân của đắc mà được sinh khởi, nên pháp nhiễm ô trừ nhân Dị thục, năm nhân còn lại sinh. Thuyết nầy hợp lý.

Bốn pháp như thế, vì nói những gì? Nên biết, chỉ là pháp tâm, tâm sở.

Nếu vậy, thì bất tương ưng hành còn lại và bốn pháp sắc, lại có bao nhiêu nhân sinh? Như tâm, tâm sở, ngoài nhân được trừ và trừ tương ưng,

nên biết pháp còn lại từ bốn, ba, hai nhân còn lại sinh, nghĩa là sắc nhiễm ô, bất tương ưng hành, như tâm, tâm sở, trừ nhân Dị thục và trừ tương ưng, bốn nhân còn lại sinh. Sắc Dị thục sinh bất tương ưng hành, như tâm, tâm sở, trừ nhân Biến hành và nhân Tương ưng. Bốn nhân còn lại sinh sắc ngoài ba pháp trước, bất tương ưng hành như tâm, tâm sở, trừ cả hai nhân: dị thục, và biến hành và trừ tương ưng, ba nhân còn lại sinh. Bất tương ưng hành và sắc vô lậu đầu tiên, như tâm, tâm sở, trừ ba nhân trước và trừ tương ưng. Hai nhân còn lại sinh, một nhân sinh pháp, quyết định không có. Nay, nên tư duy chọn lựa.

Trong tất cả pháp, pháp nào có thể làm bao nhiêu tự tánh nhân? Nghĩa là hoặc có pháp đầy đủ có thể làm tự tánh của sáu nhân.

Theo thứ lớp, cho đến có pháp có thể làm tự tánh của một nhân. Có pháp trong đây, đầy đủ công năng làm tánh của sáu nhân, nghĩa là các pháp tâm, tâm sở biến hành bất quá khứ, hiện tại. Có pháp có thể làm tánh của năm nhân, nghĩa là các pháp tâm, tâm sở phi biến hành bất quá khứ, hiện tại, hoặc pháp tâm, tâm sở biến hành vô ký, hoặc pháp tâm, tâm sở hữu lậu, hoặc bất tương ưng hành, biến bất.

Có pháp có thể làm tánh của bốn nhân, nghĩa là các sắc pháp bất quá khứ, hiện tại. Hoặc sắc hữu lậu, tâm bất tương ưng hành. Hoặc tâm bất tương ưng hành, phi biến bất, hoặc tâm bất tương ưng hành, biến vô ký. Hoặc pháp tâm, tâm sở phi biến vô ký. Hoặc các pháp tâm, tâm sở vô lậu. Hoặc các pháp tâm, tâm sở hữu lậu, bất vị lai.

Có pháp có thể làm tánh của ba nhân, nghĩa là các sắc pháp vô ký quá khứ, hiện tại. Hoặc tâm bất tương ưng hành phi biến vô ký. Hoặc tâm bất tương ưng của Vô sắc lậu, hoặc bất vị lai và tâm bất tương ưng hành của sắc hữu lậu, hoặc pháp tâm, tâm sở vô lậu, vô ký.

Có pháp có công năng làm tánh của hai nhân. Nghĩa là các tâm bất tương ưng hành của sắc vô lậu, vô ký ở vị lai.

Có pháp có công năng làm tánh của một nhân. Đó là pháp vô vi, pháp vô chẳng phải nhân, pháp có chẳng phải quả, cái gọi là hư không và phi trạch diệt, lại nên tư duy lựa chọn.

Sáu nhân như thế, tự tánh đối nhau, có thuần tuý, có xen lẫn. Vả lại nhân Năng tác đối với nhân Câu hữu, là thuận với luận lý sau, nghĩa là nhân Câu hữu tất nhiên có năng tác xen lẫn, có năng tác thuần tuý, chẳng phải nhân Câu hữu, nghĩa là pháp vô vi. Lại, nhân Năng tác đối với nhân Đồng loại, cũng thuận với luận chứng sau, nghĩa là nhân Đồng loại, tất nhiên năng tác xen lẫn, có năng tác thuần tuý, chẳng phải nhân Đồng loại, nghĩa

là pháp vị lai và pháp vô vi.

Lại, nhân Năng tác đối với nhân Tương ưng, cũng thuận với luận chứng sau, nghĩa là nhân Tương ưng, tất nhiên năng tác xen lẫn. Có năng tác thuần tuý chẳng phải nhân Tương ưng, nghĩa là các sắc pháp, bất tương ưng hành và pháp vô vi.

Lại, nhân Năng tác đối với nhân Biến hành, cũng thuận với luận chứng sau, nghĩa là nhân Biến hành, tất nhiên có năng tác xen lẫn. Có năng tác thuần tuý chẳng phải nhân Biến hành, nghĩa là pháp vị lai, quá khứ, hiện tại, chẳng phải là pháp biến hành và pháp vô vi.

Lại, nhân Năng tác đối với nhân Dị thục cũng thuận với luận chứng sau, nghĩa là nhân Dị thục, tất nhiên có năng tác xen lẫn. Có năng tác thuần tuý, chẳng phải nhân Dị thục, nghĩa là pháp vô ký và pháp vô lậu. Nếu nhân Câu hữu đối với nhân Đồng loại, vì thuận luận chứng sau, nghĩa là nhân Đồng loại, tất nhiên câu hữu xen lẫn. Có khi câu hữu thuần túy chẳng phải nhân Đồng loại nghĩa là pháp vị lai.

Nếu nhân Câu hữu đối với nhân Tương ưng, cũng thuận với luận chứng sau, nghĩa là nhân Tương ưng, tất nhiên câu hữu xen lẫn. Có khi câu hữu thuần tuý, chẳng phải nhân Tương ưng, nghĩa là các sắc pháp bất tương ưng hành.

Lại, nhân Câu hữu đối với nhân Biến hành, cũng thuận với luận chứng sau, nghĩa là nhân Biến hành, tất câu hữu có xen lẫn. Có câu hữu thuần tuý, chẳng phải nhân Biến hành, nghĩa là pháp vị lai, quá khứ, hiện tại, chẳng phải pháp biến hành.

Lại, nhân Câu hữu đối với nhân Dị thục, cũng thuận với luận chứng sau, nghĩa là nhân Dị thục, tất nhiên câu hữu xen lẫn. Có câu hữu thuần tuý, chẳng phải nhân Dị thục, nghĩa là pháp vô lậu vô ký trong các hữu vi.

Nếu nhân Đồng loại đối với nhân Tương ưng, nên tạo ra bốn luận chứng.

Luận chứng thứ nhất: Nghĩa là bất tương ưng hành của sắc quá khứ, hiện tại.

Luận chứng thứ hai: Nghĩa là pháp tâm, tâm sở của đời vị lai. Luận chứng thứ ba: Nghĩa là pháp tâm, tâm sở của đời quá khứ, hiện tại.

Luận chứng thứ tư: Nghĩa là bất tương ưng hành, của sắc vị lai và pháp vô vi.

Lại, nhân Đồng loại đối với nhân Biến hành, là thuận với luận chứng sau. Nghĩa là nhân Biến hành, tất nhiên đồng loại xen lẫn.

Có đồng loại thuần tuý, chẳng phải nhân Biến hành, nghĩa là đời quá khứ, hiện tại, chẳng phải pháp biến hành.

Lại, nhân Đồng loại đối với nhân Dị thục, nên tạo ra bốn luận chứng:

Luận chứng thứ nhất: Nghĩa là pháp vô lậu, vô ký quá khứ, hiện tại.

Luận chứng thứ hai: Nghĩa là bất vị lai và pháp hữu lậu.

Luận chứng thứ ba: Nghĩa là bất quá khứ, hiện tại và pháp hữu lậu.

Luận chứng thứ tư: Nghĩa là vô lậu, vô ký đời vị lai và pháp vô vi.

Nếu nhân Tương ưng đối với nhân Biến hành, thì nên tạo ra bốn luận chứng:

Luận chứng thứ nhất: Nghĩa là pháp tâm, tâm sở đời vị lai, pháp tâm, tâm sở phi biến quá khứ, hiện tại.

Luận chứng thứ hai: Nghĩa là biến bất tương ưng hành quá khứ, hiện tại.

Luận chứng thứ ba: Nghĩa là pháp tâm, tâm sở biến ở quá khứ, hiện tại.

Luận chưng thứ tư: Nghĩa là các sắc pháp, tất cả bất tương ưng hành vị lai, chẳng phải biến bất tương ưng hành quá khứ, hiện tại và pháp vô vi.

Lại, nhân Tương ưng đối với nhân Dị thục, cũng tạo ra bốn luận chứng:

Luận chứng thứ nhất: Nghĩa là pháp tâm, tâm sở vô lậu, vô ký.

Luận chứng thứ hai: Nghĩa là bất tương ưng hành, sắc hữu lậu, bất.

Luận chứng thứ ba: Nghĩa là pháp tâm, tâm sở hữu lậu, bất.

Luận chứng thứ tư: Nghĩa là bất tương ưng hành, sắc vô lậu vô ký và pháp vô vi.

Nếu nhân Biến hành đối với nhân Dị thục, nên tạo ra bốn luận chứng:

Luận chứng thứ nhất: Nghĩa là pháp biến hành vô ký, quá khứ, hiện tại.

Luận chứng thứ hai: Nghĩa là bất vị lai và pháp hữu lậu.

Hữu lậu, bất quá khứ, hiện tại chẳng phải pháp biến hành.

Luận chứng thứ ba: Nghĩa là pháp biến hành bất quá khứ, hiện tại.

Luận chứng thứ tư: Nghĩa là pháp vô lậu, vô ký đời vị lai, pháp phi biến vô ký, vô lậu quá khứ, hiện tại và pháp vô vi. Lại, nên tư duy lựa chọn.

Sự khác nhau của các môn sắc, phi sắc v.v... của sáu nhân như thế, nghĩa là hai nhân: tương ưng, và biến hành trong sáu nhân chẳng phải sắc, bốn nhân còn lại, có cả sắc, phi sắc, có thấy, không có thấy, có đối, không

có đối, nên biết cũng thế.

Lại, trong sáu nhân, chỉ nhân Tương ưng, chỉ pháp tương ưng, còn lại chung pháp bất tương ưng, tương ưng, có chỗ dựa, không có chỗ dựa, có phát ngộ, không có phát ngộ, có hành tướng, không có hành tướng, có sở duyên, không có sở duyên, nên biết cũng thế.

Lại hai nhân: dị thục, và biến hành trong sáu nhân chỉ có hữu lậu. Bốn nhân khác có cả hữu lậu, vô lậu. Lại, một nhân Năng tác trong sáu nhân có cả hữu vi, vô vi. Năm nhân còn lại, hoàn toàn là hữu vi. Lai, một nhân Biến hành trong sáu nhân chỉ là nhiễm, năm nhân còn lại có cả nhiễm, không nhiễm, và có tội, không có tội, đen, trắng, hữu phú, vô phú, thuận với thoái lui, không thuận với thoái lui, nên biết cũng vậy.

Lại, một nhân Dị thục trong sáu nhân, chỉ có dị thục, năm nhân còn lại có cả dị thục và không dị thục.

Lại, một nhân Năng tác trong sáu nhân, có cả ba đời và chẳng phải đời, ba nhân: câu hữu, tương ưng, và dị thục, đều có cả ba đời, hai nhân: đồng loại, và biến hành, chỉ có ở quá khứ, hiện tại.

Lại, một nhân Biến hành trong sáu nhân, bất, vô ký, một nhân Dị thục, có cả, bất, bốn nhân khác, đều có cả ba tánh.

Lại, dị thục và biến hành trong sáu nhân, lệ thuộc cả ba cõi, bốn nhân còn lại lệ thuộc cả ba cõi và có cả không lệ thuộc.

Lại, hai nhân Biến hành, và dị thục trong sáu nhân, chỉ là phi học, phi Vô học, bốn nhân còn lại đều có cả ba loại.

Lại, một nhân Biến hành trong sáu nhân, chỉ Kiến đạo đoạn, một nhân Dị thục có cả Kiến đạo đoạn và Tu đạo đoạn, bốn nhân còn lại, có cả Kiến đạo đoạn và Tu đạo đoạn và phi sở đoạn.

Lại, một nhân Năng tác trong sáu nhân, thuộc về cả bốn đế và không thuộc về đế. Hai nhân: biến hành và dị thục chỉ thuộc về khổ đế, tập đế, ba nhân còn lại thuộc về cả ba đế: Khổ, Tập, Đạo.

Lại, tương ưng, biến hành trong sáu nhân, chỉ thuộc về bốn uẩn, ba nhân: câu hữu, đồng loại, và dị thục, chung thuộc về cả năm uẩn, một nhân Năng tác chung thuộc về năm uẩn và thuộc về chẳng phải uẩn.

Lại, tương ưng, và biến hành trong sáu nhân, thuộc về ý, pháp, xứ, một nhân Dị thục thuộc về bốn xứ: sắc, thanh, ý, pháp, ba nhân còn lại thuộc về mười hai xứ.

Lại, một nhân Biến hành trong sáu nhân, ý, pháp, ý thức thuộc về ba cõi, một nhân Tương ưng thuộc của giới bảy tâm, và giới pháp, một nhân

Dị thục thuộc về cõi Sắc, thanh và giới bảy tâm, giới pháp, ba nhân còn lại thuộc về mười tám giới.

Tướng khác nhau của các nhân, quả nầy, chẳng phải Nhất thiết trí thì không có khả năng biết khắp.

Đã thuận theo giác tuệ của chúng ta, trong nghĩa nhân, quả. Đã nói rộng về tướng nhân, quả, vì làm sáng tỏ lại, tư duy lựa chọn các duyên. Những gì là các duyên" Tụng nói:

Nói có bốn thứ duyên
Tánh năm nhân, nhân duyên
Đẳng vô gián, chẳng sau
Tâm, tâm sở đã sinh
Sở duyên tất cả pháp
Tăng thượng, tức năng tác.

Luận nói: Ở chỗ nào nói? Nghĩa là trong Khế kinh, như trong Khế kinh nói về bốn tánh duyên, nghĩa là tánh nhân duyên, tánh duyên đẳng vô gián, tánh nơi sở duyên duyên và tánh duyên tăng thượng.

Tánh duyên trong đây, tức là bốn duyên, như bốn chỗ cư trú, tức là tánh của chỗ cư trú.

Vì chỉ rõ chủng loại, nên nói về tánh, ý nói các duyên, tùy theo sự khác nhau, có vô lượng thể, nhưng tóm tắt nghĩa đó, đều xếp vào trong bốn chủng loại, nghĩa là tất cả duyên đều không vượt qua tánh nầy. Trong sáu nhân, trừ nhân Năng tác, năm nhân còn lại là tánh nhân duyên, như luận này nói Nhân duyên là gì? Nghĩa là tất cả pháp hữu vi, luận đã không nói, cũng xếp vào vô vi, nên lập năm nhân làm tánh nhân duyên.

Vì sao vô vi không lập nhân duyên?

Như trước đã giải thích, chỉ không có chướng ngại trụ, lập nhân Năng tác, chẳng phải thuộc về nhân khác, thể của Nhân Năng tác thâu nhiếp pháp cùng khắp tùy theo sự bất đồng, với nhiều thứ khác nhau. Thí dụ như pháp hành uẩn, pháp giới, pháp bảo, pháp quy, pháp niệm trụ v.v...

Vì thâu nhiếp pháp rất nhiều nên lập riêng, tên chung vì thâu nhiếp năm nhân và nghĩa không gồm thâu tánh của ba duyên, lập nhân Năng tác và duyên tăng thượng, vì thể đều rộng.

Lại, sự khác nhau của các tướng nhân ra sao? Tướng khác nhau của nhân, lược có hai thứ:

1. Sinh nhân.

2. Liễu nhân.

Lại có hai thứ:

1. Nhân định.

2. Nhân bất định.

Lại có hai thứ:

1. Nhân chung.

2. Nhân không chung.

Lại có hai thứ:

1. Nhân gần.

2. Nhân xa. Lại có hai thứ:

1. Nhân của sinh trước.

2. Nhân cùng khởi.

Lại có hai thứ:

1. Nhân nối tiếp nhau của chính nó và khác.

2. Nhân của số phi hữu tình.

Mặc dù các pháp tánh vốn có, chẳng phải không mà là do công dụng thành, phải đợi sức nhân, như thể của các sắc tạo vốn chẳng phải không có, mà công dụng thành, tất nhiên nhân đại chủng, sự vượt hơn trong nhân đó, chỉ là năm nhân, như nhân vượt hơn của sắc tạo, là không có năm, không có pháp hữu vi nào thành mà không do nhân, như người bệnh gầy ốm không thể tự ngồi dậy.

Do nghĩa như đây, nên nói tụng rằng:

Không ít thành lập không do nhân
Tất cả do nhân Phật đã nói
Các pháp nhân nhiều, tế khó hiểu
Đời mê, bèn nói, không có nhân.

Tuy nhiên, Thượng tọa bộ nói: Tánh nhân duyên. Nghĩa là xưa, tùy theo giới, tức các hữu tình lần lượt nối tiếp nhau, có thể làm tánh nhân. Thượng tọa bộ kia cho rằng, Đức Thế Tôn nói trong Khế kinh, nên biết Bổ-đặc-già-la như thế, pháp ẩn mất, pháp ác xuất hiện, có tùy theo đều hiện hành, căn chưa dứt. Vì chưa dứt, nên từ căn nầy có khả năng khởi nghĩa căn khác, tùy theo đều có căn, tức xưa, tùy theo ở giới, lần lượt nối tiếp nhau, có công năng làm tánh nhân. Các loại như đây, được gọi nhân duyên. Ở đây cũng đồng với phá nghĩa chủng tử mà Kinh chủ đã chấp trước kia. Xưa tùy theo giới nầy, tức tên khác của chủng tử. Nay, nhân nghĩa, ấy là tùy theo Kinh chủ kia đã chấp danh nghĩa có khác. Lại, ngăn dứt, rộng, quán sát Thượng tọa bộ kia nói tùy theo giới, chỉ có lời nói giả dối, vì tìm

tòi, tra gạn thể của danh nghĩa kia đều không thể được. Vì thế, nên cũng không nói ngay giới nầy có thể làm tánh nhân lần lượt nối tiếp nhau. Các hữu nối tiếp nhau, lần lượt làm nhân, vì thể hữu có thể được, như sắc, thọ v.v...

Nếu xưa kia tùy theo giới, là có sự nối tiếp nhau, lần lượt làm nhân, thì phải như sắc v.v... có "thể" có thể được.

Giới nầy là tướng gì? Là các thứ pháp, đã được huân tập thành giới, để làm tướng của nó. Điều nầy cũng khó biết, vì thể là sắc, cho đến thức, tùy theo ở giới, gọi xưa là hữu vi. Tất cả hữu vi đều thuộc về năm uẩn. Vì thế nếu là hữu, thì lẽ ra trong tánh năm uẩn v.v... tùy theo là một loại. Hoặc Thượng tọa bộ kia, nên nói: Có hữu vi nào chẳng phải thuộc về năm uẩn như sắc v.v...? Nhưng thể là hữu, có thể là cực thành, nên chỉ có lời nói đều không thật có thể.

Lại, xưa tùy theo giới không có tự "thể" để biết, giống như hợp hành, hòa hợp hữu v.v... xưa tùy theo giới nầy, tự "thể" không thể nói, chỉ có thể nói rằng, nghiệp phiền não nầy đã huân tập sáu xứ, chiêu cảm quả sinh khác. Giới nầy chẳng phải chỉ thể không thể nói, chỉ chấp là hữu, trái với lý, chẳng phải thể, không thể nói là cực thành hữu, vì các giả hữu như bình Bổ-đặc-già-la v.v... có "thể" nói là không có tự thể riêng.

Nếu các pháp sắc, thọ v.v... là thật có, thì mỗi pháp đều có thể nói vì có tự thể riêng, chẳng phải xưa tùy theo giới có thể nói, giống như bình Bổ-đặc-già-la, v.v... là giả có, cũng chẳng phải thật có, như pháp sắc v.v... Vì thế, không nên chấp giới nầy là có.

Đã thế, đâu được chấp giới làm nhân duyên, lại tùy theo giới mà nói, chẳng phải Thánh giáo nói, chỉ Thượng tọa bộ chuyên đặt tên nầy.

Lại Thượng tọa bộ kia thừa nhận các nghiệp phiền não nào đã huân tập sáu xứ, chiêu cảm quả sinh khác? Vì nghiệp phiền não đều cùng sinh diệt, nghĩa là vì thời gian sau nầy, nối tiếp nhau sinh hay vì vô gián sinh dị thục?

Nếu nghiệp phiền não đều cùng sinh sáu xứ, có thể chiêu cảm quả, thì sáu xứ sau sẽ không có khả năng chiêu cảm quả, đều cũng như thế.

Há có thể chiêu cảm quả, lẽ ra chỉ có nghiệp phiền não có chiêu cảm công năng quả, thì đâu cần chấp sáu xứ, chiêu cảm quả sinh khác.

Lại, Thượng tọa bộ kia không nên chấp nhất định mắt v.v... làm nhân giúp cho nghiệp phiền não cùng khởi. Người mù v.v... chỉ nương dựa vào duyên nghiệp phiền não, vì cũng chiêu cảm sinh mắt, tai khác v.v…

Lại, nhân và quả, đã thừa nhận cách vượt mà thành, đâu dùng chấp

nhân nầy làm tùy theo giới xưa kia. Nếu thời gian sau nầy, nối tiếp nhau với sáu xứ, thì sẽ có thể chiêu cảm quả ấy, đều không tương ưng với nghiệp phiền não, làm sao huân tập nhân quả kia để có thể trở thành tùy theo giới, chẳng phải nghĩa tương ưng với có, không.

Há không là đắc của nhân quả có tương ưng với tương đồng kia vì khiến cho trở thành duyên, nên lời nói tương đồng kia, về lý không tương ưng. Vì tướng kia, nói đồng với tướng kia, lẽ ra nói tướng nầy đồng với tướng kia. Nhưng ở trong đây, lược qua lời nói của tướng nầy. Nghiệp phiền não nầy và thời gian sau kia nối tiếp sáu xứ, với loại tánh đều riêng.

Làm sao tướng nầy đồng với tướng kia? Há được tương ưng, khiến trở thành tánh duyên? Hoặc ý Thượng tọa bộ kia cho rằng, nghiệp phiền não đều có sáu xứ sắp diệt, với sáu xứ sau, tướng chúng là đồng.

Khiến thành duyên: Cũng không đúng. Tướng của sáu xứ trước ở vào lúc sắp diệt, thể sau chưa có. Vì thể chưa có, nên tướng kia cũng không có, đâu có đồng nhau, khiến trở thành tánh duyên, nên thuyết kia nói, chỉ có lời nói giả dối. Nếu nói tướng kia dựa vào sẽ có mà nói, như thế gian nói: Nấu cơm, xay bột, vì nấu cơm, xay bột kia là việc sẽ đến, vì cực thành có.

Thí dụ nầy phi lý, vì với tông sở lập v.v… không thành. Lại, dụ với pháp, vì thế tục chấp nhận có, không chấp nhận có. Vả lại, phải xem xét trước nghĩa vượt hơn, nấu, xay là có tự tánh, hoặc loại khác nhau, vì rốt ráo không có, cũng như hoa đốm trong hư không, nên dụ với tông, không thành nghĩa bình đẳng.

Nếu căn cứ ở thế tục chấp nhận có nấu, xay, thì dựa vào động tác nầy có thể nói: Nấu cơm, xay bột. Vì không chấp nhận có pháp tương đồng với không có, nên thí dụ nầy không có chứng minh sức của Tông. Tuy nhiên, cơm, bột nầy không phải sẽ có tên, mà là hiện có cực thành cơm, bột. Xem đây, có thể nói: Đề-bà-đạt-đa đồng với tướng nầy. Dụ nấu cơm, xay bột thì không đúng, nên không tương ưng. Lại, cơm, bột đã nấu, xay thành rồi, mặt khác, sự nối tiếp nhau của cơm, bột cũng vẫn tồn tại, kia đây đồng nhau, đều hiện có thể được.

Sáu xứ của niệm sau, đến lúc đã sinh, bấy giờ, đã không có sáu xứ của niệm trước, nên không thể nói kia, đây đồng nhau, do sau chưa sinh và phần vị đã sinh, đều cùng không thể nói đây, kia đồng nhau, nên dụ đã lập và pháp, không bình đẳng. Nếu thừa nhận cơm, bột là tên sẽ có, thì chỗ dụ tương đồng, cũng không đúng, vì chẳng phải sáu xứ của niệm trước đã sinh và nghiệp phiền não đều đi chung với sáu xứ, do nghiệp phiền não làm duyên giúp đỡ. Có tướng khác khởi, vì chẳng phải nhân, quả.

Làm sao có sức khiến về sau trở thành duyên? Nên không thể nói với nghiệp phiền não đều cùng hiện hành sáu xứ, vượt hơn sáu xứ trước, tương đồng với sau, khiến thành duyên cho nên không thể nói di chung với sáu xứ của nghiệp phiền não, tương đồng với sau khiến cho thành tánh duyên.

Cho nên nếu nói sáu xứ trước diệt, trở lại có thể sinh sáu xứ của tự loại sau thì nghiệp phiền não diệt, trở lại sinh nghiệp phiền não sau của tự loại.

Như thế, có thể nói: Dựa vào sẽ có danh, có nghĩa tương đồng. Nếu nghiệp phiền não, đều đi chung với sáu xứ, không khác với trước, mà có thể khiến cho sau có khác tương sinh, trở thành tánh duyên, thì không nên nói tướng chúng là đồng, với sáu xứ sau, khiến thành tánh duyên.

Lại vì sao tướng nầy khiến về sau thành duyên? Nên lời Thượng tọa bộ nói, đều không thật có nghĩa. Nếu là vô gián có thể sinh sáu xứ dị thục làm nhân năng chiêu cảm quả, tức là không có thuận với thọ nghiệp sau, chỉ vì nhân vô gián, sinh dị thục, nên không có lỗi nầy, lần lượt gần gũi, vì có thể dẫn đến quả, như hạt giống hoa v.v... Lần lượt tiếp cận, dẫn đến quả sinh.

Nếu vậy, lại vời lấy lỗi rất nặng, thân sinh nghiệp thọ sau, lẽ ra lộn xộn. Tông ta tự thừa nhận mỗi nghiệp đã được huân tập, sáu xứ nối tiếp nhau, vì dẫn đến một quả.

Lại, giống mầm v.v... một nối tiếp nhau thâu nhiếp hạt giống mầm v.v... dù diệt nhưng quả sau có thể sinh. Sáu xứ của nghiệp phiền não nối tiếp nhau, đều là nghiệp phiền não khác diệt rồi, đâu chấp nhận tự loại sáu xứ của lúc sau, lần lượt nối tiếp nhau, đến thời gian sau cùng, vì có thể sinh quả kia, nên nghĩa của pháp, dụ kia không tương ưng.

Lại, nghiệp phiền não đều sinh sáu xứ. Thượng tọa bộ kia không nên thừa nhận sự huân tập của nghiệp phiền não, vì chớ cho đồng thời có nhân quả, làm sao từ nhân quả đó, chẳng phải nghiệp phiền não đã huân tập sáu xứ, lại không có duyên riêng, mà vào lúc sau, bỗng nhiên lại sinh khởi các nghiệp phiền não đã huân tập sáu xứ, nên tông của ông về lý chẳng phải khéo lập.

Nếu cho rằng như thần, phân, đất, thấm nhuần, huân tập, có thể nẩy mầm v.v... Thí dụ nầy cũng phi lý, vì ta đã thừa nhận.

Lại, vì không thành nghĩa là tông ta đã thừa nhận có nhân đồng thời, có thể lập thí dụ nầy, tông của ông không như vậy, làm sao như hạt giống, phân, đất, chất, hun đúc?

Lại, ở trong đây chính là thí dụ lập pháp, nên hạt giống chính là dụ ở,

tâm nghiệp phiền não, sáu xứ, phải nói cũng như phân, đất, thì loại nghiệp phiền não nên gọi tùy theo giới, sao lại nói sáu xứ là tùy theo giới?

Chẳng phải do phân, đất, chất, hun đúc hạt giống, nên lại vì khiến sinh khởi phân, đất, loại mầm, cho nên hạt giống chỉ nên dụ cho sáu xứ. Do huân tập nghiệp phiền não của sáu xứ nầy, sinh quả dị thục của sáu xứ vị lai, nên lời bào chữa nầy phi lý, vì chẳng phải quả của sáu xứ sau, tức nói vì dùng sáu xứ trước làm nhân. Nghĩa là kinh nói mắt v.v... dùng nghiệp phiền não làm nhân, như hạt giống làm nhân, sinh ra mầm v.v... chẳng phải mầm v.v... dùng phân v.v... làm nhân, do đó lời bào chữa của thuyết kia chẳng phải hợp lý.

Lại, kinh nói nghiệp sinh làm nhân, nên chẳng phải sáu xứ vị lai, sáu xứ làm hạt giống, chẳng phải nghiệp phiền não làm nhân chiêu cảm sự sinh, có thể chấp sáu xứ làm chủng tử của sự sinh, nên năm: căn như Mắt v.v... đối với chỗ chiêu cảm sự sinh vị lai, hoàn toàn không có dụng vượt hơn. Ý xứ, hoặc vì có nghĩa đồng một quả, với nghiệp phiền não nên dụ đã lập trái với pháp. Hoặc giống nối tiếp nhau với phân đất kia, đều cùng thời gian nối tiếp, hay sinh quả khác. Các nghiệp phiền não nối tiếp nhau diệt từ lâu, mà chấp sáu xứ nối tiếp nhau làm nhân, sinh ra quả khác do nghiệp phiền não đã lôi kéo.

Pháp, dụ như ở đây, lẽ ra được nói đồng. Lại, giống, phân, đất vì đều có phần, nên trong mầm có thể có hai quả nối tiếp sinh. Làm sao có thể với không có phần, có phần, đồng với lấy một quả làm đồng pháp dụ.

Nếu chấp phân, đất trong mầm và thể của quả, giống không khác nhau cho nên năng dụ, đồng với chỗ được lập, đều không thành. Lại, Thượng tọa bộ kia vì chứng minh xưa tùy theo giới có, đã dẫn lời Thánh nói có tùy theo đều cùng hiện hành căn chưa dứt. Kinh nầy lại chứng minh Thượng tọa bộ kia đã vọng chấp xưa tùy theo giới không có, vì các tánh vô tham v.v... của các căn. Tánh đó ở phần vị nầy không hiện ở trước, vì được chưa xả, gọi là chưa dứt, vì căn cứ sắp đoạn căn, nên nói lời nầy. Căn trong đây, chỉ sinh đắc, các gia hạnh vì trước đã đoạn, nên sinh được căn. Ở phần vị nối tiếp, vì tùy theo đắc của tâm nhiễm, nên nói là tùy hành chín phẩm đắc ngay tức khắc, nên nói là đều cùng hiện hành. hoặc căn nầy trước được, sau khởi, nên nói là tùy hành. hiện khởi và đắc vì không trái hại nhau, nên nói là đều cùng hiện hành.

Đây là nghĩa thật câu nầy của kinh nầy. Căn đoạn, nghĩa là cũng hiện không thuận theo đều cùng có căn nầy, nên kinh nầy nói: Căn kia ở thời gian sau, tất cả đều đoạn, thuận theo đều cùng có căn. Đã tùy theo giới xưa,

căn nầy không có, nên căn kia tùy theo giới cũng không có. Tùy theo giới đã không có. Sau, nhân pháp nào căn nối tiếp khởi.

Lại, vị trí bắt đầu nối tiếp, căn, hiện không có, nên phải không tùy theo giới. Đã không tùy theo giới, thì duyên nào gọi là nối tiếp căn sau khởi? Lại từ nhân nào? Nhưng Khế kinh nói: "Từ căn nầy, về sau, căn khác, nhất định sẽ khởi lại", nên kinh nầy lại chứng minh xưa tùy theo giới không có.

Lại, Thượng tọa bộ kia tự nói: Xưa, tùy theo giới nầy, thể không thể nói, làm sao ở đây lại nói là căn ?

Tánh của nhân căn, lại ở trong thể một niệm, một tâm, không có phần vi tế, sao có thể lôi kéo ái, và phi ái đều cùng có quả trái nhau, vì nhất định nhân khác nhau không thể được.

Lại, tâm, bất và vô ký ở trong tất cả thời gian, đều cùng hiện khởi, nhưng không nên thừa nhận, vì trái nhau, nghĩa là phần vị chánh hiện hành ở tâm, giới của tâm bất, vô ký thường tùy theo, tâm bất kia và tâm không có tự thể riêng.

Căn cứ vào lý nào mà nói tâm của hai tánh khác không hiện hành kia, ở phần vị đang hiện hành đều thành hai tánh, lẽ ra cũng đồng với tâm nầy.

Lại, Thượng tọa bộ kia nên nói: Nếu trong một tâm có nhiều phẩm loại, giới tâm theo đuổi.

Vì sao từ nhiều tâm nầy, thuận theo giới thời gian sau, chỉ khởi tâm của một phẩm loại? Tuy nhiên, trong cùng lúc, có nhân duyên, duyên đẳng vô gián, cảnh giới làm chỗ dựa của tất cả thức.

Lại, đầy đủ sao không đều khởi?

Vì mỗi sát-na của chỗ dựa kia, đều có nghĩa có thể sinh tất cả thức.

Pháp nào là chướng ngại? Trong một thời gian, không phải từ một căn đều sinh nhiều thức. Nhưng Thượng tọa bộ kia đối với thuyết nầy nói: Có một niệm, một căn cùng sinh hai thức, như chim mạng mạng v.v... cùng một thân căn không thể một chỗ có hai thân căn sinh. Như thế, là trái với tánh pháp có đối. Lời nói nầy chỉ thuận với tự tâm của Thượng tọa bộ, không có nghĩa hai hữu tình đồng một căn, vì nối tiếp nhau khác, mà mạng và mạng hai căn ở xen lẫn, như thân, thiệt căn, nên từ hai căn sinh ra hai thức, chẳng phải hai thức trên một căn đều sinh, cũng không có một căn, hai hữu tình chung. Về lý nên như thế nghĩa là có một căn là quả của nhiều nghiệp, về lý không thành, nhưng tất cả căn đều chẳng phải chung có.

Như thế, Thượng tọa bộ có lý nào lại có thể ngăn dứt đối với một nối

tiếp nhau đồng thời nương dựa một căn, nhiều căn phát ra lỗi nhiều thức, nên xưa tùy theo giới, chẳng phải vì khéo nói. Lại, Thượng tọa bộ v.v... chỉ chấp các pháp từ vô gián sinh. Há không là đại sư nói về tánh nhân duyên, ấy là vì không có dụng. Do pháp sở hữu, sinh ra nhân để nhờ cậy, với sức đẳng vô gián đủ có khả năng thành rồi, đâu nhọc công ngoài đẳng vô gián nầy, lại nói về nhân duyên. Mặc dù Thượng tọa bộ kia ***Giải thích:*** Sức đẳng vô gián và sức của nhân sinh, nghĩa ấy có khác. Ở trong pháp sinh đều cùng có công dụng, mà không thật có lý, chỉ có lời nói giả dối, tức sức tùy theo giới, vì trụ vô gián, nên chẳng phải sức đẳng vô gián lìa ngoài tâm v.v... mà có thể nói có riêng công dụng của nhân duyên.

Lại, Thượng tọa bộ kia chấp có thể của pháp, mặc dù trải qua kiếp diệt, nhưng tự nối tiếp nhau, lần lượt vẫn như nhau, cũng làm tánh nhân. Nay, quán sát pháp kia chỉ có thể làm duyên, sinh mừng tự tâm, vọng chấp là vui mừng, chẳng phải thật sự có thể làm nhân đối với pháp sinh. Vì sao? Vì nếu có tự thể của pháp, thì cho dù cho trải qua kiếp diệt, cũng vẫn có thể làm nhân, tức thể của pháp kia làm nhân, đủ có thể sinh pháp, đâu nhọc công hư cấu, tùy theo giới làm nhân! Lại, nếu pháp kia dù không có tự thể, mà có thể làm nhân sinh pháp được sinh, tức là phải thừa nhận thạch nữ, cũng có công năng làm nhân sinh ra con, cháu khác.

Nếu cho rằng thể của nhân xưa có, nay không. Các thạch nữ, vốn cũng không có, thì pháp kia không thành nhân duyên, khi vốn có nhân, pháp quả chưa khởi. Nay, phần vị quả khởi, vì thể nhân đã không, nên nói nhân duyên nhất định không có tác dụng. Nếu Thượng tọa bộ thừa nhận chỉ sự tự nối tiếp nhau sinh khởi quyết định được làm nhân duyên.

Sao lại thừa nhận pháp, bất làm nhân duyên sinh dị thục vô ký, chẳng phải, bất, tùy theo giới làm nhân, có thể sinh vô ký, vì nối tiếp nhau khác.

Nếu, bất vô gián có công năng sinh dị thục vô ký, trong đây nên nói: Vì sao và thế nào là, bất làm nhân sinh ra dị thục vô ký. Nếu nói vì vô ký huân tập, bất, nên, bất là nhân của vô ký. Thì điều nầy cũng phi lý, vì trước đã thường nói về sự huân tập , bất kia: Vì không thật có nghĩa. Lại, Thượng tọa bộ kia! Sao pháp, bất, vì vô ký huân tập, nên thành nhân Dị thục?

Nếu cho rằng thời gian trước vì dị thục huân tập, thì dị thục làm nhân của dị thục. Nếu pháp, bất của quả dị thục vì làm nhân nên sinh, mà nói trong đây không có công dụng của nhân duyên, chỉ thuộc về tăng thượng, thật là phi lý! Vì sao? Vì, bất làm nhân, có thể lôi kéo khởi quả kia.

Nhân nầy đối với quả kia. Vì sao không phải nhân?

Lại thuyết kia đã nói, là trái vượt Thánh giáo, như Khế kinh nói: Nhân

nầy, duyên nầy, khiến cho hữu tình kia đọa vào địa ngục v.v... lại nói: Mắt v.v... dùng nghiệp làm nhân.

Lại nói: Các nghiệp sinh làm nhân v.v... Trong đây, Thượng tọa bộ giải thích rằng: Các duyên tăng thượng không vượt qua tánh nhân, nên ta nói: Lý của tánh nhân kia khéo thành.

Cách nói nầy cũng phi lý! Vì rời ngoài nhân duyên, kinh đã nói riêng có duyên tăng thượng. Lại, không hề có xứ vì đồng với thuyết kia, nghĩa là không hề có kinh nào nói như thế. Tánh của duyên tăng thượng, tức là nhân duyên.

Sư luận chánh Lý chấp nhận cách giải thích nầy. Chẳng phải phái Thí dụ có thể nói lời nầy: Vì nhân Năng tác, chẳng phải chỗ Thượng tọa bộ kia thừa nhận.

Lại, Thượng tọa bộ kia sao có thể chấp rằng: Nhất tâm có đủ các thứ giới, huân tập nhất tâm nhiều cõi, vì về lý không thành. Chẳng phải pháp thắng nghĩa được thừa nhận có trong Thánh giáo, chỉ một thể nhiều thể nhóm họp thành.

Nếu nói có tâm, thì thể của tâm đó dù một, nhưng ở trong đó giới có rất nhiều. Nhiều cõi và tâm, vì thể không có khác, nên giới thành một, tâm và nhiều cõi, vì thể không khác nên tâm lẽ ra thành nhiều. Các giới đối nhau, vì thể không khác, nên thể của một với tất cả, lẽ ra xen lẫn nhau.

Lối chấp nầy chung quy phi lý, nên chỉ tư duy lựa chọn rộng. Nhưng tùy theo tên giới, phải nói tùy thuộc lỗi, vô lượng lỗi lầm, vì đã theo đuổi, nên xem ra Thượng tọa bộ kia chỉ vì muốn phá Thánh giáo, nên làm huỷ hoại chánh lý, giả lập ra danh nầy. Hoặc Thượng tọa bộ kia chỉ do pháp tánh thâm diệu vi tế, không thể chịu đựng lâu, văn, tư mỏi mệt. Thế nên, trong đó, chưa thể thông đạt, nhưng trong chúng đệ tử Phật, không có phương tiện cầu thấu đạt bằng sự ngợi khen, giả lập danh giả đối tùy theo giới như thế.

Do đó, nên tùy theo chánh lý mà A-tỳ-đạt-ma đã nói, để giải thích nhân duyên.

Cho nên, nhân duyên năm nhân làm tánh, thật khéo nói không thể nghiêng động.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 19

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 11)

Nói về nhân duyên rồi. Duyên đẳng vô gián lấy pháp nào làm tánh?

Chẳng phải về sau, đã sinh pháp tâm, tâm sở, nghĩa là trừ tâm, tâm sở sau cùng của A-la-hán, tất cả pháp tâm, tâm sở đã sinh khác, đều là duyên đẳng vô gián.

Vì phân biệt pháp vô vi vị lai, nên nói đã sinh, vì phân biệt các sắc bất tương ưng, nên nói tâm, tâm sở.

Vì sao duyên đẳng vô gián chỉ là tâm, tâm sở?

Vì tâm, tâm sở nầy tương ưng nghĩa duyên đẳng vô gián. Pháp duyên sinh nầy bình đẳng mà không có gián cách, căn cứ nghĩa nầy, lập danh từ đẳng vô gián, nghĩa là một nối tiếp nhau, tất nhiên, vì không có hai pháp đồng loại, cùng sinh (câu sinh), nên nói là đẳng duyên nầy đến quả, không có trung gian của pháp đồng loại làm ngăn cách, nên gọi vô gián.

Nếu nói quả nầy nối tiếp sinh không có gián đoạn, gọi là vô gián, thì phát ra đẳng tâm vô tưởng v.v... so với trước kia, lẽ ra chẳng phải vô gián. Hoặc không có pháp bình đẳng khởi ở trung gian, gọi đẳng vô gián, là trung gian của hai không có chấp nhận được có nghĩa sinh của pháp bình đẳng. Hoặc phẩm tâm, tâm sở cùng sinh trước kia bình đẳng với phẩm sau vô gián làm duyên, chẳng phải chỉ đồng loại, gọi là đẳng vô gián.

Chỉ chấp đồng loại nối tiếp nhau. Nghĩa là nói chỉ mỗi tự loại của tâm, tâm sở trước có công năng làm sau, duyên đẳng vô gián. Như thế, tức là trái với luận này đã nói: Thế nào là Tâm đẳng vô gián pháp? Nghĩa là tâm vô gián, pháp tâm, tâm sở khác, cho đến nói rộng. Về lý, cũng có trái, nghĩa là vô gián Tam-ma-địa có tầm tứ, hoặc Tam-ma-địa không có tầm tứ hiện tiền. Tầm tứ kia, lẽ ra chẳng phải tánh của duyên đẳng vô gián và Tam-ma-địa vô gián không có tầm tứ. Hoặc Tam-ma- địa có tầm tứ hiện ở trước. Tầm tứ kia lẽ ra không có duyên đẳng vô gián khởi.

Thuyết kia nói tâm, tâm sở dù đẳng vô gián sinh, nhưng không phải

sát-na vô gián phải khởi, như khi từ khi mất ở trời vô tưởng hữu tình, năm trăm kiếp về trước, từ lâu đã diệt tâm, tâm sở, với tâm, tâm sở hiện nay, làm duyên đẳng vô gián và xuất pháp tâm, tâm sở của hai định, để nhập tâm, tâm sở làm duyên đẳng vô gián, duyên đẳng vô gián nầy chẳng phải sát-na vô gián. Đẳng vô gián duyên nầy cũng như vậy.

Trời hữu tình kia có diệt pháp Tam-ma-địa có tầm, có từ, không có tầm, không có từ, đã lầu vì hiện nay, duyên đẳng vô gián của tự loại, nên không có lỗi đã nói như trước kia.

Lời nói đó phi lý, vì quá khứ làm duyên đẳng vô gián cho hiện tại, về lý không thành. Nếu phần vị đang diệt, đã nhận lấy pháp tâm, tâm sở của thời gian sau làm đẳng vô gián. Há không thuận tiện thành pháp đẳng vô gián, mà cũng có lúc gián cách mới sinh? Cái gì tác động quyết định nhân vô gián không khởi phải phần vị khác gián đoạn mới sinh? Nhưng hai định vô tâm của trời Vô Tưởng, vào thời gian có gián cách, sẽ khởi nhân quyết định, tức là tông của ông cho rằng, pháp tâm, tâm sở của phần vị có tâm khác lẽ ra chẳng phải tất cả đều có thể làm duyên đẳng vô gián sau. Nếu ông cho rằng, duyên đẳng vô gián sau nầy như tâm, tâm sở sau của A-la-hán thì nếu không làm duyên đẳng vô gián sau thì sẽ có lỗi gì? Cũng không đúng, vì pháp tâm, tâm sở vô gián sau của A-la-hán kia không bao giờ sinh. Pháp tâm, tâm sở vô gián sau nầy, sẽ có thể sinh, ở trong đó, cũng không có loại bình đẳng làm gián cách, đâu chẳng phải duyên thể. Lại, phẩm tâm nầy vô gián sinh, lại vì duyên cớ sao chẳng phải đẳng vô gián, nhưng có khả năng chấp nhận tâm, tâm sở khác ở sau khiến tất nhiên có thể khởi, gọi là duyên đẳng vô gián? Tâm, tâm sở sau của A-la-hán kia không có chấp nhận khởi sau, nên chẳng phải trường hợp nầy. Đối với định hữu lậu, về lý, lại như trước, trong định vô lậu, nên tra gạn, bài xích, nghĩa là nếu y chỉ định có tầm tứ, mà được chứng nhập chánh tánh ly sinh, không khởi tâm trông mong, lại được quả trên. Về sau, nhập định vô lậu không có tầm tứ, định là chỗ dựa trước không còn hiện tiền. Định trước kia, lẽ ra chẳng phải tánh của duyên đẳng vô gián.

Hoặc nếu y chỉ Tĩnh lự thứ hai, cho đến nương tựa tĩnh lự thứ tư mà được chứng nhập chánh tánh ly sinh, không khởi tâm trông mong chứng đắc A-la-hán. Về sau, nhập sơ Tĩnh lự v.v... vô lậu, định sau kia lẽ ra không có duyên đẳng vô gián khởi. Chẳng phải chấp đồng loại nối tiếp nhau, là tông chỉ, tất nhiên, có định sẽ sinh, có tầm tứ. Và có định đã diệt, không có tầm tứ. Lại, ở đây, đâu cần nhọc công tra gạn, bác bỏ? Vả lại, tâm vô lậu đầu tiên bình đẳng, lẽ ra bất sinh. Vì không có duyên đẳng vô gián năng

nhận lấy. Đã thế, sự giải thoát, rốt ráo nên không có. Há không như chẳng có nhân Đồng loại nhận lấy mà có sơ tâm vô lậu bình đẳng sinh.

Như thế, dù không có đẳng, vô gián duyên nhận lấy, đâu ngại gì sơ tâm vô lậu bình đẳng cũng sinh. Sự so sánh nầy chẳng phải bình đẳng, vì duyên tất nhiên đủ, nghĩa là duyên nầy dù không có nhân Đồng loại nhận lấy, vì có nhân khác, nên nhất định có nhân duyên. Tâm vô lậu đầu tiên và pháp tâm sở, vì có sở duyên như tất cả pháp tâm, tâm sở khác, nhất định bốn duyên sinh, chấp tông đồng loại, hai sự đều thiếu.

Tâm, tâm sở nầy làm sao được sinh?

Chẳng phải có pháp tâm, tâm sở cực thành. Từ ba duyên khởi, có thể làm đồng dụ. Cho nên, sự giải thoát, rốt ráo lẽ ra không có.

Nếu vậy, chỉ tâm, tâm sở nầy sinh, do khác loại duyên đẳng vô gián, như không có nhân Đồng loại, chỉ khác loại dẫn dắt khởi.

Điều nầy phi lý, vì lý chủng tử, nên lập nhân Đồng loại. Hữu lậu không nên làm chủng tử vô lậu, nên không thừa nhận vô lậu nầy có duyên đẳng vô gián của nhân Đồng loại, do lý mở ra, lẫn tránh. Đồng loại, dị loại đều có công năng nầy, với chỗ lôi kéo sự sinh, vì sức không có riêng. Các tâm, tâm sở tùy theo chúng thích hợp với đồng loại, dị loại, đều có thể dẫn khởi. Thừa nhận đều là nhân Năng tác, duyên đẳng vô gián, đối với giáo và lý, đều không có lỗi sai trái. Dụ vô tưởng v.v... không đồng với pháp, nghĩa là bất tương ưng, vì chẳng phải tâm, tâm sở, nên không thể làm duyên đẳng vô gián. Lúc ẩn mất và xuất hiện, pháp tâm, tâm sở có thể lại dùng vô tưởng nầy sinh và khi nhập pháp tâm, tâm sở vì duyên nầy khởi phần vị hữu tâm khác. Đẳng vô gián duyên sát-na, sát-na, không hề tạm thời thiếu, nào phải nhọc công dùng cách vượt để làm duyên đẳng vô gián.

Luận về duyên đẳng vô gián, nghĩa là với xứ dẫn dắt khởi tâm v.v... loại khác, với xứ dẫn dắt khởi đồng nghĩa, mà chẳng phải duyên đẳng vô gián. việc nầy lý gì?

Lại, duyên đẳng vô gián v.v... vô gián chỉ sinh phiền não tham v.v... thì tâm v.v... không chấp nhận được sinh.

Như thế, duyên đẳng vô gián như tín v.v... là vô gián, chỉ nên sinh ở tín v.v... thì tâm v.v... nhiễm không chấp nhận được sinh. Do các vấn nạn nầy, ấy là khéo điều phục, chỉ người chấp đồng loại nối tiếp nhau, mà biện luận.

Hỏi: Vì sao pháp tâm, tâm sở của một thân, không có hai thể đồng loại đều cùng sinh duyên đẳng vô gián?

Đáp: Vì không có loại thứ hai.

Hỏi: Lại, vì sao không có duyên đẳng vô gián thứ hai?

Đáp: Vì mỗi hữu tình đều chỉ một tâm, vì chuyển biến nối tiếp nhau.

Hỏi: Lại, vì sao biết các hữu tình đều chỉ một tâm nối tiếp nhau mà chuyển?

Đáp: Tâm đối với cảnh khác, đang khi giong ruổi, phân tán, ở trong cảnh khác, vì không xem xét biết.

Lại, tâm ở định, khi chuyên chú một cảnh, tâm phân tán đối với cảnh khác, tất nhiên bất sinh.

Lại, vì hiện có năng điều phục tâm, nghĩa là nếu thừa nhận có hai tâm đều cùng sinh thì tâm nào còn nhiều chướng, khiến không cùng khởi, tức là có nhiều tâm đều sinh, một có một tâm còn khó điều phục, huống chi một có hai, hoặc một có nhiều.

Đã hiện có người năng điều phục tâm, nên biết, trong một thân, một tâm nối tiếp nhau sinh. Lại, nếu một thân, nhiều tâm cùng khởi vì cảnh đều khác hay vì tương ưng chung? Nếu tương ưng chung, vì một cảnh, một tướng không có khác nhau, đều cùng khởi luống uổng.

Nếu cảnh đều riêng thì nhiễm, tịnh, ác đều cùng sinh, ấy là không có giải thoát!

Vì không có lỗi nầy, nên một hữu tình chỉ có một tâm nối tiếp nhau mà chuyển. Lại có chí giáo chứng minh một hữu tình chỉ có một tâm nối tiếp nhau mà chuyển, nghĩa là Khế kinh nói: Khi thọ nhận lạc thọ, hữu tình kia, vào lúc bấy giờ, cả hai thọ đều diệt.

Lại, Khế kinh nói: Tâm là hành đơn độc.

Hỏi: Lại, làm sao biết được không có thức v.v... sinh mà không nhờ duyên đẳng vô gián?

Đáp: Do A-cấp-ma và vì chánh lý, A-cấp-ma nghĩa là như Khế kinh nói: Và tâm kia hay sinh tác ý đang khởi.

Do chánh lý, nghĩa là hiện thấy tuệ giác vì quyết định do tuệ giác làm trước sinh, nên nếu khác với tuệ giác thì lý do nào có thể ngăn dứt? Vốn không có hữu tình, thời nay bỗng nhiên khởi tâm, tâm sở sau cùng của A-la-hán.

Hỏi: Vì sao nói k phông phải duyên đẳng vô gián?

Đáp: Là không thể sinh, vì có pháp tánh, tức là không có thể dẫn dắt nghĩa quả sau.

Hỏi: Đây lại vì sao?

Đáp: Vì không có công năng dẫn dắt đến quả. Vì bấy giờ duyên khác

thiếu.

Hỏi: Nếu vậy, chỉ vì duyên khác thiếu, nên thức sau bất sinh, thừa nhận duyên đẳng vô gián nầy có công năng dẫn dắt công dụng của quả sau.

Việc nầy có lỗi gì?

Đáp: Việc nầy không nên thừa nhận, vì nếu thừa nhận công năng dẫn dắt, thì phải đủ công năng lấy quả cho quả. Đẳng vô gián duyên của phần vị hữu tâm khác, đều đủ hai công năng nầy.

Há không tức vì thiếu duyên khác, nên không đủ hai công năng? Vậy thì nên nói: Vì duyên khác thiếu, nên không thể dẫn dắt đến quả.

Vì thế nên nói là không có khả năng sinh, vì có pháp tánh, nên nghĩa nhân cùng cực thành.

Hoặc lại công năng dẫn dắt, công năng cho tâm, tâm sở xứ đẳng vô gián, gọi duyên đẳng vô gián, nghĩa là lúc đang diệt, pháp tâm, tâm sở có công năng dẫn dắt, công năng cho, pháp xứ vô gián ở phần vị đang sinh, được gọi là duyên đẳng vô gián. Tâm v.v... sau cùng, của các A-la-hán khi đang diệt không có pháp đẳng vô gián đang sinh nên không thể nói duyên đẳng vô gián.

Nếu vậy, Vô Tưởng và pháp tâm, tâm sở trước của hai định, ở trong phần vị đang sinh, phần vị đang diệt, không có pháp tâm, tâm sở đẳng vô gián, đối với các tâm, tâm sở của phần vị ẩn mất, xuất hiện, nên không thể nói là duyên đẳng vô gián, không có lỗi nầy.

Tâm v.v... ẩn mất, xuất hiện, vì nhất định sẽ sinh, nên sinh, nhập tâm v.v... ở phần vị đang diệt, tức có thể làm duyên đẳng vô gián kia, do trung gian bất tương ưng làm gián cách. Tâm v.v... ẩn mất, xuất hiện, không được liền sinh. Nếu lúc tâm ấy sinh, thì gọi là duyên đẳng vô gián, nên tâm nầy có thể nói đẳng vô gián. Hoặc khi tâm nầy diệt, tâm kia dù chưa khởi sự cách vượt của trung gian, nhưng vì sức duyên vô gián nầy đã nhận lấy, nên về nghĩa đã có thể nói: Đẳng vô gián sinh.

Có cách giải thích khác: Vì không có tâm v.v... khác nối tiếp với tâm nầy khởi, nên tâm, tâm sở sau cùng của các A-la-hán, chẳng phải duyên đẳng vô gián. Nhưng chẳng phải tâm nầy lại không có niệm sau, vì thức nối tiếp sinh.

Cách giải thích nầy có lỗi chẳng phải ý. Vì lập ý căn, vì dựa vào chỗ sáng tỏ. Nhưng tâm sau cùng có nghĩa chỗ dựa, vì thiếu duyên khác, nên thức sau không sinh duyên đẳng vô gián, vì tác dụng đã rõ. Nếu pháp ở đây duyên nhận lấy làm quả rồi pháp kia vô gián, nhất định sẽ sinh. Nhân mà thuyết kia nói, đều không đúng. Nếu vì thiếu duyên khác, nên thức sau

không sinh, thì chỉ đủ duyên khác, thức sau lẽ ra khởi.

Đã không đúng, thì nên nói: Tâm nầy do thiếu duyên khác, không có tác dụng của duyên nầy, vì duyên nầy không có, nên thức sau bất sinh.

Sao vừa mới nói, không có tâm v.v... khác, vì nối tiếp tâm nầy sinh, nên chẳng phải thể của duyên nầy.

Nếu cho rằng tâm sau cùng cũng có thể nhận lấy quả, vì chỉ duyên khác thiếu, nên thức sau không sinh. Như thế, chỗ dựa được gọi là ý giới, cũng nên nói là duyên đẳng vô gián. Tác dụng của duyên đẳng vô gián đã rõ.

Pháp nầy đã có tác dụng, pháp khác sao không nối tiếp sinh?

Do pháp nầy, pháp kia lại nói lý khác, nên hai cách giải thích trước vì không nhân vượt qua. Vì sao pháp tâm, tâm sở vị lai, hoàn toàn không thừa nhận lập duyên đẳng vô gián? Đẳng vô gián duyên trước, sau đã rõ rệt. Vì vị lai không có, nên không lập duyên nầy, nghĩa là trước đã sinh pháp tâm, tâm sở, có thể làm duyên đẳng vô gián của tâm, tâm sở v.v... ở phần vị đang sinh kế là sau, chẳng phải ở vị lai đã có quyết định an lập trước, sau.

Nếu thừa nhận có, nghĩa là tu chánh gia hạnh, thì là luống uổng! Nếu pháp trước kia đối với vô gián nầy, lập ra vô gián của pháp nầy, vì pháp kia nhất định sinh, nên nếu tạo ra lối chấp nầy, thì tâm vô gián có đủ ba tâm: nhiễm, vô ký. Sinh, tất nhiên đợi chánh gia hạnh v.v... như từ hạt giống có tro, mầm v.v... sinh, vì đợi Duyên hòa hợp mới được sinh, nên tu chánh gia hạnh không luống uổng công phu.

Sự bào chữa nầy thuộc tình, chưa thể khiển trách vấn nạn, vì sinh quyết định, nên kiến lập duyên nầy. Nếu trong ba tâm, tùy có một thứ, tâm vô gián, quyết định sinh, nghĩa là tu chánh gia hạnh, thì thật luống uổng! Nếu ba thứ tâm, tâm vô gián không nhất định sinh ấy, thì sẽ không có duyên nầy, chẳng phải không nhất định sinh, gọi đẳng vô gián. Cho nên, đời vị lai không có duyên đẳng vô gián.

Nếu chấp vị lai có nhất định trước, sau, như thế đệ nhất đối với khổ nhẫn, v.v...

Thuyết kia căn cứ ở duyên nào, để nói nhất định trước, sau, chẳng phải trước, sau của pháp vị lai, có thể thành. Nghĩa là chẳng phải pháp thế đệ nhất vị lai có thể nói là trước, sau đối với khổ pháp nhẫn, vì pháp thế đệ nhất kia vốn chỉ thuộc về một đời.

Nói về nghĩa trước, sau, trải qua nhiều đời mới thành. Pháp thế đệ nhất đến phần vị đã sinh, khổ pháp trí nhẫn mới gọi là sau, nên nghĩa trước,

sau ở vị lai, không có duyên đẳng vô gián, do duyên đẳng vô gián nầy chẳng phải có.

Lại, nếu vị lai có nhất định trước, sau, cũng không thể lập duyên đẳng vô gián, như mầm v.v... sinh vì thuộc về giống v.v... nên dù trước, sau, mà không có duyên nầy. Nếu pháp nầy sinh lệ thuộc pháp kia, phải là pháp kia đã khởi xong, pháp nầy mới được sinh, nên duyên đẳng vô gián chỉ sinh rồi, mới lập.

Nếu vậy, thì đời vị lai lẽ ra không có nhân Dị thục. Do nhân quả nầy nhất định có trước, sau, nhưng chẳng phải vì vị lai có trước, sau, nên không có lỗi nầy, mặc dù nhất định trước, sau, mà không căn cứ trước, sau để lập nhân nầy, nghĩa là dù nhân Dị thục, nhất định có trước, sau, nhưng không y cứ trước, sau để lập nhân Dị thục.

Nếu vậy, làm sao lập nhân quả nầy? Nghĩa là nghiệp nhân như thế, chiêu cảm dị thục như thế. Tướng nầy có thể nói vì cũng ở vị lai, nên ở vị lai, cũng có thể an lập. Nhưng căn cứ pháp tánh, dự định thuyết vị lai, nhân nầy sinh trước, quả nầy khởi sau, nhân phần vị đã sinh, nghĩa sau của quả thành. Bấy giờ mới gọi trước sau chân thật, chẳng phải phần vị chưa sinh thật có trước sau. Các nhân có thể nói vị lai có, nhân kia không đợi trải qua nhiều đời mà lập, như nhân Câu hữu, nhân Tương ưng v.v...

Há không là nhân Câu hữu, chờ đợi đời giữa mà lập?

Lời vấn nạn nầy phi lý, vì không liễu nghĩa. Vì đều cùng lúc có, nên gọi là nhân Câu hữu, lại lẫn đối nhau làm nghĩa nhân quả.

Nếu đời vị lai không có duyên đẳng vô gián, thì sao Đức Thế Tôn biết nhân quả vị lai?

Như khế kinh nói: Nếu có thể cúng dường thân ta một trong tám phần Đà-đô, tương đương mười ba kiếp sẽ không đọa đường ác, qua lại người trời, thọ hưởng các thú vui tốt đẹp". Các thuyết nói như thế, số lượng kia thật nhiều, chẳng phải tất cả cảnh trí như thế, chẳng phải đấng nhất thiết trí có thể so lường biết sự chân thật kia, như Đức Thế Tôn nói: Dụng đức của Chư Phật, cảnh giới của Chư Phật không thể nghĩ bàn, vì thế, không nên vấn nạn.

Có sư nói: Như đời quá khứ, Đức Phật ở vị lai, hiện tri kiến chuyển, nghĩa là Đức Phật muốn biết nhân, quả của hữu tình, nhưng thời gian của đời hiện tại vì ngắn ngủi, gấp rút, nên phần nhiều quán sát quá khứ, vị lai, không phải Phật Đức Thế Tôn muốn biết đời sau, trước hết phải quán đời trước, sau đó có thể biết. Như Phật Đức Thế Tôn lại không có chỗ chờ đợi. Vì cảnh trí quá khứ, hiện tiền, nên tương ưng với quả nghiệp trong thân

hữu tình đời quá khứ, có khả năng thông đạt vô gián của pháp nầy, pháp nầy đã sinh. Như thế, không đợi quán trước, đời trước, vì cảnh trí vị lai hiện tiền, nên tương ưng quả nghiệp trong thân hữu tình ở đời vị lai, có thể nhất định hiện thấy vô gián của pháp nầy, pháp nầy sẽ sinh.

Lại có sư khác nói rằng: Trong thân hữu tình, hiện có vị lai, tướng trước của nhân quả, giống như ảnh tượng, hoặc sắc, hoặc tâm bất tương ưng hành, Đức Phật chỉ quán pháp nầy, ấy là biết vị lai, không phải hiện cùng thông minh Tĩnh lự, nhưng chẳng phải vì với bói tướng kia nên biết, mà là vì hiện chứng kiến ở vị lai, nên chẳng phải do đoán tướng biết, có thể ở đấy chứng kiến hiện tiền, thọ ký rõ ràng. Phật đối với rừng rậm, phiền não như thế, về lý có nhân mới có thể hiện khởi, quán sát vô ngại, với trí phương tiện vượt hơn. Chẳng phải Đức Phật tự xưng đấng Nhất thiết trí, ấy là ở trong cảnh giới hiện tại như sắc v.v... chẳng phải thức như nhãn thức v.v... thọ lãnh trước, chỉ dùng ý thức thường hiện rõ. Lại, thức như nhãn v.v... đối với các cảnh như thanh v.v... về lý, không có phương tiện, khiến tạo nghiệp lẫn nhau.

Vì sao tất cả sắc chẳng phải duyên đẳng vô gián?

Nghĩa duyên đẳng vô gián, vì không tương ưng. Chẳng phải không có pháp bình đẳng đều cùng sinh, làm gián cách, nên pháp nầy không có duyên đẳng vô gián, nghĩa là một sắc nuôi lớn trong một thân nối tiếp nhau không dứt. Lại có sắc nuôi lớn thứ hai sinh, không trái hại nhau, như sắc nuôi lớn một bữa ăn v.v... nói tiếp nhau không dứt.

Lại có ăn v.v... đã nuôi lớn sắc, nối tiếp nhau mà sinh. Lại có một loại sắc của dị thục sinh, nối tiếp nhau mà sinh. Lại, sắc tạo được sinh do một bốn đại chủng, với đồng loại nhiều cực vi, đều cùng lúc khởi, nên không thể lập duyên đẳng vô gián. Hoặc pháp hiện tiền bình đẳng mà vô gián, pháp đó có thể lập duyên đẳng vô gián. Nghĩa là tâm hiện hành nếu tâm nầy bị trói buộc, hoặc chẳng phải bị trói buộc, đều hiện hành thọ v.v... vì đối với tâm nầy đều đồng, nên gọi là đẳng. Không có tâm thọ v.v...đồng với một loại, pháp có hai thể đều cùng sinh, nên gọi vô gián. Sắc pháp không như vậy, nghĩa là lúc nhất tâm, có lệ thuộc cõi Dục và lệ thuộc cõi Sắc, hai sắc đều sinh. Hoặc lệ thuộc cõi Dục và không lệ thuộc cõi Sắc, đều cùng lúc khởi, nên sắc không có duyên đẳng vô gián.

Trong đây, Thượng tọa bộ vọng tạo ra lời hỏi vặn nầy: Nếu một loại sắc nối tiếp nhau không dứt, lại một loại nối tiếp nhau mà sinh, vì đó nên chẳng phải đẳng vô gián. Vì sao ở trong phẩm tương ưng vô minh không chung kia có tham v.v... khởi?

Ở đây, nên hỏi vặn lại: Thượng tọa bộ nói: vô minh trong phẩm tâm tương ưng không chung, vì sao được có tham v.v... đều cùng sinh? Vô minh không chung nối tiếp nhau chưa dứt? Nhất định không có nghĩa tham v.v... cùng lúc khởi?

Tuy nhiên nói vô minh không chung, như tham v.v... cùng lúc khởi, chỉ do dụ dỗ, lừa dối môn đồ ít học, nhằm biểu dương sáng tỏ tông Đối pháp của mình khéo thông suốt, mà ở luận này và lời Thánh dạy, không hề có lý nầy!

Lại, Thượng tọa bộ kia hỏi vặn với ý gì đã rõ, vì như hai thứ nuôi lớn tướng nhãn căn không có khác nhau. So sánh với vô minh không chung, tham v.v... kia cũng không có khác. Vì như vô minh không chung như tham v.v... tướng nó có khác nhau, so sánh với hai thứ nuôi lớn kia, tướng của nhãn căn cũng khác biệt. Ví như có ý nầy, phải đặt ra hỏi vặn, ở trong nghĩa nầy được gì lợi hơn? Há vì do đấy, ấy là khiến cho thọ v.v... tham v.v... tín v.v... không có nghĩa duyên nầy, nên sự hỏi vặn của thượng tọa bộ kia, có lời nói mà không có lý lẽ.

Có sư khác lại nói: Sắc pháp sinh diệt, ít, nhiều không nhất định, nên chẳng phải duyên nầy, nghĩa là hoặc có khi từ nhiều sinh ra ít, như đốt đống to thành tro, từ thân to béo phì, chuyển sang bé nhỏ, gầy ốm. Đôi khi lại có thứ từ ít sinh ra nhiều, như hạt giống nhỏ bé, sinh cây Nặc-cù-đà, rễ, cộng, cành, lá, dần dần tươi tốt thêm, thân cây cao, nhảy nhánh, thân to, tỏa bóng mát phủ xa, Yết-thích-lam v.v… chuyển sinh thân tứ đại nên sắc nhất định không có nghĩa đẳng vô gián.

Há không là khi tâm sở vô gián sinh, cũng có ít nhiều loại phẩm bình đẳng. Nghĩa là trong tâm bất vô ký, có các Tam-ma-địa có tầm tứ. Những loại nầy đối với loại khác, thật ra có nhiều, ít, nhưng trong tự loại, không có nghĩa chẳng bình đẳng, nghĩa là không có ít thọ, vô gián sinh nhiều. Hoặc lại từ nhiều vô gián sinh ít, tưởng v.v... cũng vậy, không có lỗi chẳng bình đẳng, nên thể sinh diệt của tâm, tâm sở đồng đều. Căn cứ vào sự đồng đều đó, có thể lập nghĩa đẳng vô gián. Tuy nhiên, Thượng tọa bộ kia đối với môn đồ của mình, ở trong nghĩa nầy, giả dối có vặn hỏi, nghĩa là sắc cũng đồng với tâm, tâm sở, mỗi tự loại đều khác nhau, nên mặc dù ở trong nhóm hòa hợp của các giới đã có vô lượng sắc, nhưng chủng loại sắc đó, lần lượt đối nhau, mỗi loại đều khác nhau.

Như thế, sự vặn hỏi chỉ có lời nói giả dối. Đã thừa nhận hiện tiền thì nghĩa có sắc đồng loại đều khởi được thành, không phải đều có khác gọi là hiện đồng loại. Nhưng thừa nhận các nhóm chủng loại lần lượt đối nhau có

riêng, thì trong nhóm riêng đã có nhiều thể của sắc, nghĩa đồng loại được thành.

Lại, nếu nhiều vi tế, thì sẽ đồng nhân một đại chủng đủ mà khởi. Trong đây, Thượng tọa bộ sao có thể chấp chủng loại đều khác?

Lại, nhận thấy mè, các loại đậu, lúa mì v.v... đều từ thể của một hạt giống có nhiều quả sinh nhiều quả đối nhau, loại của chúng là một. Sao có thể chấp loại nầy có khác? Lại, Thượng tọa bộ tự nói: Có sắc đồng loại và nhiều thể hòa hợp, sao trái lại bị tra gạn?

Nghĩa là Thượng tọa bộ kia tự ngăn dứt duyên đẳng vô gián của các sắc, nói có đồng loại, đồng nhóm, nhiều sắc, đều cùng lúc khởi, chẳng phải tâm thọ v.v... đồng loại cùng sinh, nên các sắc nhất định không có nghĩa duyên đẳng vô gián.

Lại, Thượng tọa bộ kia nói: Như sắc, phi sắc dù có khác nhau nhưng bình đẳng, không ngăn dứt nhân Đồng loại.

Như thế, pháp kia lẽ ra cũng bình đẳng, làm duyên đẳng vô gián. Sự gạn hỏi nầy của Thượng tọa bộ rất ư lẫn lộn! Đã thế, cũng nên chấp các sắc có sở duyên. Lại, như đã thừa nhận đều có duyên đẳng vô gián, mà ở trong đó có sắc, có phi sắc.

Như thế, lẽ ra phải thừa nhận đều có nhân Đồng loại bình đẳng mà trong số đó có duyên nầy, chẳng phải duyên nầy.

Nay, ở trong đây, giả sử thừa nhận lối chấp của Thượng tọa bộ kia, chỉ rõ nghĩa có hồi đáp khác nhau điều mà Thượng tọa bộ kia tra đã tra hỏi. Nhưng thật sự không thể thừa nhận các sắc pháp làm tướng duyên đẳng vô gián, vì không tương ưng. Nếu các sắc pháp đều tương ưng với tướng duyên đẳng vô gián thì pháp như cho nên lập, đâu cần dẫn ví dụ, nhân Đồng loại v.v…, duyên nầy, nhân kia, vì nghĩa đều khác. Nếu các sắc pháp đều không tương ưng với tướng duyên đẳng vô gián thì nếu lại dẫn nhân Đồng loại kia v.v…, thì về nghĩa nào có ích gì? Đối với nghĩa đã vô ích mà dẫn nhân kia, so sánh với duyên nầy, chỉ là Thượng tọa bộ vì tuổi tác đã suy yếu, nên phát ngôn giả dối.

Có sư khác lại nói: Do một loại các sắc pháp nối tiếp nhau, khi sinh chỗ nầy, nếu sắc khác đến chiếm đoạt chỗ đó, thì sẽ có thể có nghĩa di chuyển sang nơi khác, mà sinh, nên chẳng phải sắc trước kia và chỗ ở mới sinh. Lại, vốn nhóm sắc nối tiếp nhau không dứt, bên cạnh đó còn có sắc đồng loại sinh. Nếu không như vậy, thì nhóm sắc kia không có tăng trưởng, duyên đẳng vô gián sau cùng vì không có lý nầy, nên sắc không lập duyên đẳng vô gián.

Luận sư phái Thí dụ nói các sắc pháp như pháp tâm, tâm sở có duyên đẳng vô gián, như thấy sữa, lạc, hạt giống, hoa, sinh lạc, giấm, mầm, quả, như tâm, tâm sở trước diệt, sau sinh, nên biết các sắc, có nghĩa duyên nầy. Lại không có kinh nào nói chỉ tâm, tâm sở có thể làm duyên nầy, nên lập duyên nầy nhất định chẳng phải sắc ấy, là chấp giả dối, không có nghĩa như thế.

Công năng của các duyên khác nhau vô biên, vì lược nói có bốn nghĩa là các pháp sinh, chờ đợi nhiều duyên hợp, công dụng của các duyên hợp vô biên. Tuy nhiên, Phật Đức Thế Tôn lược nói làm bốn. Các hình, sữa v.v... Yết-thích-lam v.v... đều dựa vào các duyên, sinh ra lạc v.v... ảnh, Át-bộ-đàm v.v... quả thức v.v... phải biết đều thuộc về nhân duyên tăng thượng.

Hỏi: Vì sao biết được đẳng vô gián sữa sinh ra lạc v.v...?

Đáp: Pháp trước chẳng phải duyên đẳng vô gián sau, ở đây trước đã nói.

Hỏi: Trước đã nói ra sao?

Đáp: Nghĩa là trước đã nói: Nghĩa đẳng vô gián, vì không tương ưng, nên hiện thấy cực thành pháp tâm, tâm sở sinh, tất nhiên lệ thuộc duyên đẳng vô gián, câu sinh hiện có, đều là chủng loại riêng. Các chủng loại đồng, tất nhiên không cùng sinh, nên đồng loại đều có pháp trái nhau, phải là niệm trước dứt diệt, niệm sau mới khởi. Do với phương tiện xứ, lập duyên đẳng vô gián. Một bốn đại chủng đã sinh ra sắc tạo sữa đồng loại v.v... có nhiều cực vi, đều cùng lúc khởi, không trở ngại nhau. Vì tướng pháp nầy trái vượt duyên đẳng vô gián, nên lạc v.v... sinh. Mặc dù lệ thuộc sắc tạo sữa v.v... nhưng không thể lập duyên đẳng vô gián. Tướng đại chủng sinh cũng đồng với cách giải thích nầy, nghĩa là loại đồng, loại dị đều có thể cùng sinh, lại đồng thời không trở ngại nhau, dù nối tiếp nhau khởi, nhưng chẳng phải duyên nầy. Lại nói: "Không có kinh nào nói chỉ có tâm v.v... làm duyên nầy, đối với sắc cũng đồng", nghĩa là không có kinh nào nói: "Các sắc cũng có khi trước có công năng làm duyên đẳng vô gián cho sau", nên sư Thí dụ chấp ngang trái phi lý, các sắc cũng có duyên đẳng vô gián.

Lại, sư phái Thí dụ vì thừa nhận sắc có sở duyên duyên (duyên của sở duyên) không?

Thuyết kia nói: Không.

Hỏi: Há có Khế kinh chứng minh nghĩa nầy?

Đáp: Dù không có kinh nói, nhưng về lý, tất nhiên phải như thế. Đẳng vô gián duyên sao không thừa nhận như thế, nên nhân giả kia đã phát ngôn, chỉ tuân theo tình mình, không có lý, giáo chân thật.

Bất tương ưng hành vì sao không lập duyên đẳng vô gián?

Vì rối loạn khởi, nghĩa là, ác, vô ký trong một thân và đều cũng sinh lệ thuộc không lệ thuộc ba cõi.

Tỳ-bà-sa nói: Tâm, và tâm sở, hành tướng chỗ nương dựa, sở duyên có trở ngại. Vì do đây nên lập duyên đẳng vô gián. Sắc bất tương ưng không có việc như thế, nên luận kia không lập làm thể của duyên nầy.

Trong vấn đề nầy, Thượng tọa bộ chứng tỏ mình đối với sở học, không siêng năng phương tiện, sai lầm nói thế nầy: Thuyết nầy đều không có chứng thành nghĩa lý, chỉ nói rõ tâm v.v...và sắc v.v....

Quán sát riêng lời Thượng tọa bộ kia nói, chưa rảnh để nói về ý chứng thành nghĩa lý chứa đựng ở trong đây, nghĩa là hành tướng của một chỗ dựa, sở duyên nhất định không có hai thức bình đẳng đều sinh, nên phải do trước và xứ mới khởi. Nếu trước đã bị trở ngại, thì sau sẽ không được sinh. Do đó chứng biết, chỉ có tâm, tâm sở, trước có thể làm duyên đẳng vô gián cho sau.

Nếu vậy, thì mạng căn sẽ không có hai cùng khởi. Sao không thừa nhận là nhờ gửi vào duyên đẳng vô gián, nghĩa là mạng căn nầy như tướng thức v.v... cũng nên lập duyên đẳng vô gián.

Ví dụ nầy không đúng, vì mạng và thể của sự sinh đều cùng vì có sức hành nghiệp dẫn khởi, mạng căn nầy chẳng phải vô gián diệt, mà là do sức của mạng đã dẫn, phải được dẫn sinh do sức hành nghiệp đã gây ra ở phần vị trước. Đã thế, mạng căn lẽ ra trong khoảng một niệm, tất cả khởi tức khắc, tất cả đồng nương tựa vào sức hành nghiệp của một niệm đã dẫn dắt, nên nghiệp trước đã dẫn sinh pháp tâm, tâm sở khởi, lẽ ra không nhờ duyên đẳng vô gián. Vả lại, các mạng không có lỗi khởi ngay tức khắc, tức do sức của nghiệp sinh quyết định, nên pháp nhân, quả như thế, nghiệp của một sát-na dẫn nhiều sát-na dị thục khiến khởi.

Lại, vì không có dụng, nên mạng không sinh tức khắc, nghĩa là vì gánh vác, gìn giữ chúng đồng phần, nên dẫn dắt mạng căn khởi. Một mạng nối tiếp nhau đủ có thể gìn giữ, nhiều thì không có dụng. Pháp tâm, tâm sở, dù do nghiệp trước dẫn sinh, nhưng chẳng phải không chờ đợi duyên đẳng vô gián, gởi hình tích mình vào các căn cảnh mà được sinh nên đã thác gửi, cảnh, vì hòa hợp sinh, nếu thường cùng sinh, cũng chẳng phải không có dụng, nhưng vì không có duyên đẳng vô gián thứ hai, nên trong đồng loại, không có hai đều cùng khởi.

Lại, tâm, tâm sở chẳng phải chỉ sức của nghiệp trước dẫn sinh dị thục và vì sự tạp loạn khác khởi. Nếu không nhờ vào duyên đẳng vô gián, thì

một sát-na có nhiều cùng khởi, nghĩa là thể của mạng căn chỉ là dị thục, chỉ do nghiệp trước đã dẫn sinh, có thể nói đồng loại nhất định khởi theo thứ lớp. Pháp tâm, tâm sở không có việc như thế. Dị thục diệt rồi, có đẳng lưu sinh, đẳng lưu vô gián, có sát-na khởi. Hoặc khởi dị thục, không nhất định đồng loại, nên tâm, tâm sở dù có dị thục sinh, nhưng cũng không thể nói là bình đẳng với mạng căn. Cho nên, chỉ bình đẳng thường vô gián sinh gọi là duyên đẳng vô gián, vì đây với đây làm duyên nên nói duyên đẳng vô gián.

Há không là một loại cực vi nối tiếp nhau trước trước diệt rồi, sau nối tiếp sinh. Tự loại đối nhau, bình đẳng mà vô gián, do mở ra lẫn tránh trước, mà sau mới được khởi, tướng không trái vượt duyên đẳng vô gián. Duyên nầy không cùng sinh, vì không có tác dụng, nên chẳng phải sức duyên đẳng vô gián. Nhưng căn cứ mạng căn trước, như lý nên giải thích. Tuy nhiên, ở đây cũng có đồng loại câu sinh, vì thế không nên nói thuộc về duyên nầy. Lại, nếu chỉ mở ra, lẫn tránh, nhằm kiến lập duyên ấy, có thể nói cực vi bình đẳng cũng thuộc về duyên nầy. Nhưng căn cứ ở mở ra, lẫn tránh và căn cứ dẫn dắt sinh, lập thể của duyên nầy, nên cực vi bình đẳng, mặc dù trước lẫn tránh sau, nhưng chẳng phải duyên nầy. Tâm bình đẳng tương sinh, vì có nhất định, không nhất định, nên biết cũng căn cứ có sức dẫn dắt sinh. Hiện thấy nhất tâm, trước, sau nối tiếp nhau, mặc dù trước lẫn tránh sau, lý ấy đều đồng, nhưng sinh, không sinh, có nhất định, không nhất định. Vả lại, sinh nhất định, nghĩa là vô gián tâm của pháp thế đệ nhất, có tâm khổ pháp trí nhẫn quyết định sinh như thế cho đến Kim cương dụ định vô gián, có tâm phẩm Tận trí quyết định sinh. Người có phiền não nhất định vô gián, tâm phiền não sinh.

Như thế, tất cả không sinh nhất định, nghĩa là vô gián của tâm phẩm nhiễm ô, các tâm phẩm vô lậu nhất định bất sinh. Các vô gián của tâm phẩm vô lậu, các tâm phẩm nhiễm ô nhất định bất sinh. Tất cả vô gián của tâm Vô học, tất cả tâm Hữu học nhất định bất sinh. Vô gián của tâm phiền não của địa dưới, tâm phiền não địa trên nhất định bất sinh. Tất cả tâm vô gián của dị thục, các tâm phẩm sát-na nhất định bất sinh, tất cả vô gián tâm sát-na, các tâm phẩm dị thục nhất định không sinh.

Như thế, tất cả sự sinh không nhất định, nghĩa là vô gián của tâm nhiễm cõi Dục, bốn thứ tâm của tự địa đều có thể sinh. Vô gián của tâm phiền não địa trên, tâm phẩm của địa dưới cũng có thể sinh.

Như thế, tất cả ở trong nghĩa tương sinh của tư duy lựa chọn, sẽ lại chỉ rõ.

Do đó, nói: Sinh, và bất sinh, có nhất định, không nhất định, nên biết chẳng phải chỉ căn cứ mở ra, lẫn tránh để lập duyên đẳng vô gián, cũng căn cứ ở công dụng pháp dẫn sinh quả, chẳng phải công dụng nầy, vì cực vi đều có, nên thuyết kia không lập duyên đẳng vô gián.

Há không là ở một loại tâm nối tiếp nhau, cũng không có công dụng dẫn dắt sinh như thế? Chẳng phải công dụng nầy. Hoặc có, hoặc không. Nếu lúc nầy không có, thì lúc sau không có. Với sức tự nhân của các tâm, tâm sở sinh vô gián trước diệt, có sở tác nào mà chấp tâm v.v... riêng làm duyên. Sắc bất tương ưng chẳng phải thể của duyên nầy. Vô gián trước diệt, có chỗ tạo tác, nghĩa là các căn, cảnh dù hiện hòa hợp. Nếu trước không diệt, thì sau sẽ không sinh, nghĩa là trong một thân, dù có nhiều duyên hợp, nhưng không có đồng loại như thức v.v... đều sinh, nên biết phần vị vô gián diệt của tâm trước, có sức dẫn tâm v.v... sau, khiến cho sinh. Sắc bất tương ưng không có sự việc như thế, nên thuyết kia đã không lập duyên đẳng vô gián, như nói: Thế nào là pháp đẳng vô gián tâm? Nghĩa là pháp tâm, tâm sở khác vô gián của tâm đã sinh, đang sinh và định vô tưởng, cho đến nói rộng.

Nói đã sinh ở đây là thâu nhiếp đời quá khứ, hiện tại. Nói đang sinh là thâu nhiếp lúc sinh ở vị lai.

Nếu vậy, lẽ ra các định như niệm thứ hai v.v... và tâm xuất định chẳng phải tâm đẳng vô gián, nhập tâm vô gián? Vì niệm kia chưa sinh.

Há không là các pháp kia khi đang sinh, gọi là đẳng vô gián tâm, nên không có lỗi nầy.

Không có lỗi là sao?

Vì lúc đang sinh kia, tâm nhập định trước, quá khứ đã diệt lâu. Nay, cũng không thể gọi đẳng vô gián của tâm, không có lỗi nầy. Vì trung gian không có duyên đẳng vô gián khác, bị gián cách.

Có sư khác nói: Pháp kia dù xa, nhưng về nghĩa đã có thể nói là duyên đẳng vô gián khi đang sinh, quả nhận lấy rồi, tất nhiên sẽ sinh.

Nếu vậy, thì sẽ trái hại văn trong uẩn kiến, như sư kia Hỏi: Nếu pháp làm duyên đẳng vô gián cho pháp kia, hoặc có khi pháp nầy và pháp kia chẳng phải đẳng vô gián ư? Sư kia liền Đáp: Nếu lúc pháp nầy chưa đến, đã sinh, thì sẽ có trái hại gì?

Đẳng vô gián nhất định phải đến rồi sinh, điều nầy không trái nhau.

Cả hai cách giải thích đều khác nhau, vì đều cùng có nhiếp thọ.

Nếu lúc pháp nầy chưa đã sinh, thì pháp nầy là gì? Là trước hay sau?

Như pháp thế đệ nhất, sinh khổ pháp trí nhẫn.

Vì pháp thế đệ nhất khi chưa đến đã sinh, không phải làm duyên đẳng vô gián cho khổ pháp trí nhẫn.

Nếu phần vị đến rồi sinh, làm đẳng vô gián phải chăng? Vì khổ pháp trí nhẫn khi chưa đến đã sinh chẳng phải với pháp thế đệ nhất làm đẳng vô gián. Nếu phần vị đến rồi sinh làm đẳng vô gián ư? Nếu chấp trước, là phần vị hữu tâm thì có thể như thế, còn phần vị vô tâm như thế nào?

Nghĩa là định vô tâm, nhập tâm đã sinh không thể, tức cùng với định, niệm v.v... thứ hai và xuất tâm làm đẳng vô gián.

Nếu nhập tâm định, đến phần vị đã sinh, tức làm đẳng vô gián cho các pháp kia, Đẳng vô gián pháp quả của duyên đẳng vô gián, sẽ bị nhận lấy, tất nhiên sẽ không có vật nào có thể gây trở ngại sự sinh kia, thì tất cả pháp kia đều lẽ ra khởi tức khắc.

Nếu sau khi nhập tâm, xuất tâm liền sinh, thì tức là hai định không bao giờ khởi.

Nếu chấp sau, thì khổ pháp trí nhẫn khi chưa đã sinh, lẽ ra không làm đẳng vô gián cho pháp thế đệ nhất kia. Nhưng tất cả thừa nhận khổ pháp trí nhẫn, vào lúc đang sinh, tức gọi làm đẳng vô gián cho pháp thế đệ nhất kia. Một loại trong đây, có thể thừa nhận lối chấp trước, nhưng văn kiến uẩn, căn cứ ở phần vị hữu tâm, nói đẳng vô gián, nên không có lỗi trước. Hoặc nói: Nếu căn cứ ở phần vị vô tâm để nói, thì lỗi nầy cũng không có, nghĩa là nhập tâm định, ở phần vị hiện tại, nhận lấy tức khắc các định và quả xuất tâm, cũng cho quả định của sát-na đầu tiên diệt, nhập quá khứ, tùy theo các định sau và tâm xuất định, mỗi lúc sinh cho quả chẳng phải nhận lấy, vì trước kia đã nhận lấy.

Hỏi: Há không là tất cả duyên đẳng vô gián, không có lấy quả, cho quả vào lúc khác hay sao?

Đáp: Lời vấn nạn nầy phi lý, vì nhận lấy quả, tất nhiên ngay tức khắc, cho quả có dần dần, nên không có lỗi, chỉ nên vấn nạn: Đồng quả nhất tâm, đâu có duyên các định và tâm xuất định, trước, sau mà sinh, không khởi cùng lúc, pháp chánh thức mong cầu, về lý tất nhiên sinh trước, nghĩa là tâm nhập định vì thuận cầu nơi định, nên tâm vô gián, tâm định sinh trước.

Nếu vậy, vì sao định của các sát-na trước, sau mà khởi, định của các sát-na vì đều cùng sinh không có dụng nên không cùng sinh, vì thế lực của gia hạnh trước dẫn sinh, nên nhiều niệm nối tiếp sinh trong thời gian dài, chẳng phải nhiều sát-na, định đều khởi tác dụng. Định của một sát-na không thể làm, nên không sinh tức khắc, giống như thức v.v... Nhưng các niệm,

định là đẳng vô gián, không thể nói là duyên đẳng vô gián.

Nếu pháp do tâm bình đẳng trước dẫn khởi, đồng một chủng loại, tất nhiên không cùng sinh. Sinh rồi, lại có thể dẫn sinh sau khiến khởi, có thể gọi đẳng vô gián và duyên đẳng vô gián, các định dù do tâm trước đẳng dẫn, đồng một chủng loại, tất nhiên không cùng sinh. Nhưng sự sinh của tâm kia đã không thể dẫn sau, có thể gọi đẳng vô gián, chớ chẳng phải duyên đẳng vô gián.

Cho nên, nếu căn cứ vị vô tâm để nói cũng không có lỗi.

Các thuyết nầy nói: Tâm nhập hai định diệt, nhập quá khứ, mới có thể nhận lấy dần các định như niệm v.v... thứ hai và tâm xuất. Tâm nhập định kia chẳng phải quá khứ. Người chưa nhận lấy quả, là tên dẫn dắt quả, có thể là tác dụng của hành, căn cứ ở tác dụng của hành, lập ba đời khác nhau.

Nếu có tác dụng chẳng phải hiện tại, thì há không là làm huỷ nát chỗ dựa riêng của thế gian,

Có các giải thích rằng: Mắt v.v... quá khứ, đối với lúc cảnh như sắc v.v... không có thấy, nghe, ngửi, nếm, cảm giác v.v... vì đều có tác dụng riêng, nên chẳng phải hiện tại.

Cách giải thích kia không đúng, vì phải xem xét, quyết định chung về tác dụng của mắt v.v... vì là đối với cảnh, công năng thấy v.v... là tác dụng dẫn dắt đến quả. Nếu là đối với cảnh, thì công năng thấy mắt v.v... hiện tại ở trong bóng tối, chưa sinh, đã diệt. Mắt v.v... đâu có khác, mà không nói là vị lai, quá khứ. Mắt v.v... trong bóng tối dù không có các tác dụng thấy, nghe, ngửi, nếm v.v... nhưng đều hiện có công năng dẫn dắt đến quả, có thể gọi tác dụng.

Căn cứ có tác dụng nầy, đều gọi hiện tại. Các tác dụng nhận lấy cảnh, cho quả v.v... khác, đều chẳng phải tác dụng mà chỉ là công năng.

Công năng như thế, ba thời gian chấp nhận có, nói về ba đời, sẽ lại tư duy, lựa chọn. Lại, các tâm, tâm sở đời quá khứ, đối với chỗ dựa v.v... vì không thể làm trở ngại, nên không thể tạo ra duyên nầy để nhận lấy quả. Lại có một loại thừa nhận có thể chấp sau.

Há không là khổ pháp trí nhẫn vào lúc đang sinh, tức làm đẳng vô gián cho pháp thế đệ nhất?

Về lý, thật sự như thế, nhưng trong đây nói duyên đẳng vô gián, thì phải đến rồi sinh, duyên nầy mới lập, nên không có lỗi.

Hai cách giải thích như thế, lời nói chưa, đã sinh, đối với tông nghĩa

của ta, đều không có trái hại.

Đã quyết định lựa chọn rộng duyên đẳng vô gián của A-tỳ-đạt- ma, đã có Chánh lý, nhưng Thượng tọa bộ kia lại nói thế nầy: duyên đẳng vô gián, nghĩa là pháp sinh trước kia, khiến cho pháp vô gián đạt được tự thể, như Đức Thế Tôn nói: Ý, pháp làm duyên sinh ra ý thức, nghĩa là ý làm nhân, pháp làm duyên, nên ý thức được sinh. Tuy nhiên, không có một lúc hai thức đều khởi.

Tướng nầy phi lý, vì không sáng rõ. Sắc, tâm vô gián, có sắc, tâm sinh, đều là cùng sinh trước kia, khiến cho pháp vô gián đạt được tự thể.

Há có thể nói sắc, tâm làm duyên đẳng vô gián lẫn nhau? Nhưng không nên thừa nhận nghĩa làm duyên lẫn nhau, nghĩa là sắc và tâm nối tiếp nhau đều riêng, sao lại làm duyên đẳng vô gián lẫn nhau? Lại, một tâm nhân khởi nhiều quả sắc, nhiều sắc vô gián, không có hai thức sinh, đâu được đối với nhau làm đẳng vô gián. Vì thế, không nên lập duyên đẳng vô gián. Tâm v.v... sinh riêng, có thể gọi đẳng vô gián, sắc v.v... đều khởi, làm sao được tên gọi nầy. Vì cho nên, thuyết kia nói sức là duyên đẳng vô gián, là không tư duy, xem xét, ngộ nhận lời nói nầy. Lại tông kia kế thừa tùy giới luận, nghĩa là nhân đẳng vô gián, hai duyên lẽ ra đồng, tùy theo chỗ dựa của giới, thể không khác, nên tâm ác vô gián, có tâm sinh, phải nói là nhân gì, đẳng vô gián gì? Vì thể không khác.

Lời vấn nạn khác cũng thế, nên tông của Thượng tọa bộ chỉ ở Thánh giáo giả thí cho lưới thường, huyễn hoặc người ngu.

Đẳng vô gián duyên, tánh đã được nói. Tánh của sở duyên duyên nên thuyết mình là gì?

Sở duyên duyên, tức tất cả pháp, ngoài cảnh sở duyên của tâm, tâm sở, quyết định không còn có pháp nào khác có thể được, nghĩa là tất cả pháp là sự sinh của tâm, tâm sở đã vin bám, nên nói là sở duyên, tức sở duyên nầy là tâm, tâm sở phát sinh duyên, gọi là sở duyên.

Tất cả pháp tức mười hai xứ, là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý thức và pháp tương ưng tùy theo thứ lớp các pháp đó, dùng các sắc, tiếng, hương, vị, xúc, pháp làm cảnh nơi sở duyên. Sáu căn chỉ là sở duyên của ý thức.

Hỏi: Vì sao biết được?

Đáp: Kinh nói: Vì nhiều pháp sinh ý thức. Lại, các căn như nhãn căn v.v... đều là cảnh của năm thức, vì sở không thâu nhiếp. Tông của pháp Thí dụ về lý, tất nhiên lẽ ra như thế. Như ý quán pháp, năm thức cũng như thế. Nghĩa là sở duyên duyên chẳng phải cảnh sở duyên, hoặc cảnh sở duyên chẳng phải sở duyên duyên. Vì sao? Vì sắc v.v... của thuyết kia, nếu có thể

làm duyên sinh các thức như nhãn thức v.v... sắc như thế v.v..., tất nhiên sinh trước. Nếu khi sắc có, nhãn thức chưa có, thức đã chưa có, thì cái gì lại có thể duyên? Khi nhãn thức có, sắc đã chẳng phải có, sắc đã chẳng phải có thì cái gì làm sở duyên? Nhãn thức không lẽ duyên với cảnh chẳng phải có? Vì nói năm thức duyên hiện tại, nên hiện tại của tông kia, chẳng phải vì không thật có, nên sắc, sở duyên hiện tại, không phải sở duyên duyên, vì đều cùng lúc sinh với nhãn thức hiện tại, cho đến thân thức, thành vấn nạn cũng như thế.

Năm thức lẽ ra không có nghĩa sở duyên duyên. Ý thức của Tông kia duyên hiện tại, nên đồng với năm thức, tới lui, tìm tòi chứng cớ, nếu duyên khứ lai và vô vi, thì quyết định sẽ không có nghĩa sở duyên duyên. Thuyết kia chấp quá khứ, vị lai và pháp vô vi đều chẳng phải có, nên chẳng phải thể của chẳng phải có, có thể lập làm duyên, vì lỗi thái quá.

Trong đây, Thượng tọa bộ lại nói thế nầy: Duyên quá khứ v.v... tất cả ý thức, chẳng phải không có sở duyên, chẳng phải chỉ duyên có.

Hỏi: Vì sao nên như thế?

Đáp: Do thân năm thức làm đẳng vô gián, ý được sinh ra thức, gọi là năng lãnh thọ. Vì ý trước kia đã nhận lấy các cảnh giới, nên như thế, ý thức lấy ý làm nhân. Sở duyên duyên nầy là cảnh của năm thức, phải cảnh kia là trước, năm thức nầy mới được sinh, nên tùy theo cảnh kia có, không, năm thức nầy mới có, không. Tuy nhiên, ý thức nầy chẳng phải chỉ duyên có, vì bấy giờ, cảnh kia đã diệt, hoại, nên chẳng phải không có sở duyên, vì ý thức nầy tùy theo cảnh kia có, không có, ý thức nầy có, không có. Lại, tùy theo sự nhớ nghĩ khi cảnh đã diệt lâu, do cảnh kia, mà thức trước làm duyên, sinh vào thời nay, tùy theo sự nhớ nghĩ, thức sẽ rơi vào một trạng thái nối tiếp nhau, vì truyền đi tướng sinh, nên dù có duyên khác, khởi tùy theo thức nhớ nghĩ, nhưng phải là duyên với cảnh trước mới sinh.

Những lời nói như thế, đều không thật có nghĩa, đồng với các loại câm, nằm mộng có nói năng, chỉ là bạn ngu, hoặc tin, nương tựa một cách giả dối, những người có trí, ai có thể nghe, nhận. Thuyết kia đã không thừa nhận sở duyên của năm thức, với thân năm thức đều cùng lúc khởi, vậy thì năm thức vẫn còn cảnh nơi sở duyên diệt rồi mới sinh, huống chi năm vô gián sinh ra ý thức, có thể thọ nhận cảnh kia? Vì ý thức sinh ở sát-na thứ ba, nên nếu ý thức được sinh do năm vô gián, thì sẽ có thể thọ nhận sở duyên của năm thức trong quá khứ.

Lại, thừa nhận sở duyên chẳng phải là không có thì rõ ràng thừa nhận sở duyên của ý thức, mặc dù gọi là đã diệt mà vẫn có phần ít. Nếu chấp

hoàn toàn không có thì rõ ràng nói ý thức đã sinh đều không có sở duyên, mà lại nói: Nhưng ý thức nầy chẳng phải chỉ duyên với có. Bấy giờ, vì cảnh kia đã diệt hoại, nên chẳng phải không có sở duyên. Do đó, ý thức tùy theo cảnh kia có, không mà, ý thức nầy có, không. Ấy chỉ là lời nói giả dối, người có hổ thẹn, không nên đem lời nói ấy nhằm che giấu thức nầy không có lỗi sở duyên.

Lại vì sao nói: Nhưng ý thức nầy chẳng phải chỉ duyên có, vì bấy giờ, cảnh kia đã diệt hoại, pháp đã diệt hoại, há thừa nhận cũng có, cũng chẳng phải có?

Nếu vậy, là trở về con đường mà ý của luận giả chánh lý đã du hành. Do nghĩa có của luận chánh lý có nhiều đường: Tác dụng, công năng, vì thể tánh riêng. Nhưng pháp quá khứ chẳng phải như tác dụng hiện tại cũng có, chẳng phải như thể tánh của hoa đốm trong hư không, cũng không có.

Nếu không thừa nhận như thế, mà nói: Ý thức nầy chẳng phải chỉ duyên có, lời nói nầy dùng làm gì? Lẽ ra nói: thức nầy quyết định duyên không có, hoặc lại nên nói: Quyết định duyên có.

Lại, vì sao nói: Chẳng phải không có sở duyên, mà là tùy theo cảnh kia có, không, thức nầy có, không. Nếu nghĩa tùy theo cảnh có, thức có, được thành, thì tức là quá khứ sẽ thành có tự thể. Nếu cảnh quá khứ không có, mà có hiện thức, thì không nên nói tùy theo cảnh kia có, không chẳng phải không có sở duyên mà nói.

Lại, không có nghĩa vì cảnh có, nên gọi là có sở duyên, thể của cảnh đã không có, thì sở duyên đâu có? Lại, tùy theo sự nhớ nghĩ vào lúc cảnh diệt đã lâu.

-Thế nào là sự sinh trước, thức duyên nơi cảnh kia, vì công năng làm duyên, nên sinh thức hiện nay ư?

-Khi thức trước có, thức hiện nay chưa có. Thức hiện nay ở phần vị, thức trước đã không, sao có thể nói: Đối với cảnh diệt đã lâu. Vì trước kia đã làm duyên, nên thức hiện nay đang được sinh, chẳng phải không có với nghĩa không, có thể có duyên, chẳng phải vì một nối tiếp nhau, nên được làm duyên. Sừng thỏ đâu có duyên trước, vì bất sinh. Không có với pháp vô vì thừa nhận làm duyên.

Nếu có thuận theo giới, không đồng với cảnh kia, về lý, cũng không đúng, vì ở trong cảnh trước, nay, đang tùy theo thức giới, vì chưa hề sinh, sao có thể nói duyên thức cảnh kia, vì trước làm duyên, nên khiến nay được sinh. Không thể nói, tùy theo giới và cảnh duyên khi thức phân biệt. Chớ cho rằng, một thời có hai thời.

Lại, lẽ ra một thức đều có sở duyên riêng, vì tùy theo thể của giới, tức vì thức hiện nay, nên thức chẳng nhất định duyên theo cảnh diệt trước, nếu cho rằng tùy theo thể của giới, chẳng phải thức hiện nay, lẽ ra một nối tiếp nhau, hai thức đều sinh.

Lại, không nên nói tùy theo giới sinh thức, vì chẳng phải sinh trước, sao có thể nói vì đối với cảnh diệt lâu, trước làm duyên?

Nay, niệm thức sinh, tùy theo ở trước có, không, hiện nay có, không, nên được làm duyên, về lý, cũng không đúng, vì trước, sau có, không chẳng tùy theo nhau.

Nhưng thuyết kia lại nói: Do đời quá khứ lần lượt làm nhân, lại do vị lai lần lượt làm quả. Các trí v.v… được sinh, cho nên các trí không thể nói nhất định sở duyên là có, hoặc là không.

Lạ thay! Phương Đông khéo nói nghèo khổ thiếu thốn. Các biện luận như đây, cũng có ghi nói, bảo trì.

Nếu chấp nhân quả quá khứ, vị lai lần lượt, không quán các trí hiện tại được sinh, lại chấp quá khứ, vị lai hoàn toàn chẳng phải có, thì lẽ ra các trí nhất định duyên không. Nếu chấp nhân quả quá khứ, vị lai lần lượt, thì cũng sẽ quán các trí hiện tại đang được sinh, thì tức là một tâm lẽ ra có hai nghĩ toan, vì không và có khác nhau.

Lại, gọi là nhân quả lần lượt để giải thích điều gì?

Chẳng phải vượt qua hiện sát-na có bờ mé trước sau, làm sao quá khứ, vị lai, được gọi là lần lượt, chẳng phải không và không, có thể gọi lần lượt, nên thuyết kia nói: Nhân quả quá khứ, vị lai lần lượt, trí được, sinh v.v… chỉ văn Túc luận, đều không có nghĩa.

Như thế, đã nói về tánh của sở duyên duyên. Tánh của duyên tăng thượng, tức nhân Năng tác, vì nghĩa nhân của nhân Năng tác vi tế, vì vô bờ mé, nên thâu nhiếp tất cả pháp. Nếu pháp nầy đối với pháp kia, không trở ngại, khiến sinh, là nhân Năng tác, nghĩa duyên tăng thượng, đối với nghĩa ba duyên, loại nầy rất nhiều, vì hành tác của nó rất nhiều, nên gọi là tăng thượng?

Há không là duyên tăng thượng thâu nhiếp khắp các pháp, đâu thể đối với ba duyên kia? Gọi tăng thượng chẳng phải đối với thể của ba duyên kia mà đặt tên. Sao đối với nghĩa của ba duyên sử dụng mà đặt tên? Vì nghĩa của các duyên, sử dụng lẫn nhau mà không chung. Thể tánh các duyên lại xen lẫn nhau, như vô lượng loại nghĩa của duyên tăng thượng, tạo tác rộng rãi, rất nhiều. Vì ba duyên kia không đúng, nên ở đây, nêu riêng, gọi là duyên tăng thượng.

Có sư khác nói: Vì thể loại của tăng thượng duyên nầy rất nhiều, nên gọi tăng thượng.

Hỏi: Há không là các pháp đều là sở duyên duyên? Sao duyên nầy gọi riêng tăng thượng?

Đáp: Đều cùng có các pháp chẳng phải sở duyên duyên là duyên tăng thượng, vì thế không nên vấn nạn. Giải thích nầy không đúng. Vì sao? Vì lập sở duyên duyên chẳng phải không nhất định, nghĩa là nếu pháp nầy làm sở duyên cho pháp kia, thì nếu khi không duyên, cũng là thể của sở duyên, vì an trụ tánh của cảnh sở duyên. Đã tất cả pháp đều là sở duyên duyên, thì không nên duyên nầy lại mang tên riêng tăng thượng? Điều nầy nhất định hợp lý. Vì sao? Vì như duyên tăng thượng, pháp kia không như vậy, nghĩa là nếu pháp nầy làm tăng thượng cho pháp kia, thì sẽ không lúc nào chẳng phải duyên tăng thượng đối với pháp kia, chỉ khi pháp kia sinh, là khắp làm tăng thượng, sở duyên duyên kia thì không đúng, vì đều có các pháp chẳng phải sở duyên duyên. Vì sao? Vì biện luận chung thể dù bình đẳng, nhưng dụng riêng có nhiều, ít, nên một duyên nầy, được gọi riêng tăng thượng. Ý trong đây nói: Chỉ loại thể của duyên tăng thượng đều cùng nhiều, chẳng phải căn cứ thể, vì loại sở duyên đều duyên tăng thượng, chẳng phải loại tăng thượng nào cũng đều là sở duyên duyên, loại nghĩa là công năng sai khác ở quả.

Có sư khác nói: Vì chỗ sinh rộng, nên gọi là duyên tăng thượng, nghĩa là tất cả pháp, chỉ trừ tự thể khắp có thể sinh khởi tất cả hữu vi, như một sát-na, phần vị nhãn thức sinh, trừ tự tánh của nó, dùng tất cả pháp làm duyên tăng thượng, sự sinh khác cũng thế. Vả lại, như một niệm nhãn thức hiện tại, các thức quá khứ trong tự nối tiếp nhau, làm chủng tử của nhãn thức kia. Các thức vị lai không bị chướng ngại, khiến đã được sinh, đồng thời nhãn căn làm chỗ dựa. Nhãn thức có ở quá khứ, vị lai, không chướng ngại làm nhân, khiến nhãn thức đó đã khởi pháp nối tiếp nhau chỗ khác cũng làm nhân nầy, nghĩa là thấy thân người khác, khởi tự nhãn thức, hoặc ưa thích sắc người khác, sinh tự nhãn căn làm duyên lần lượt sinh tự nhãn thức, nên pháp khác của thức cũng chuyển làm duyên đối với tự thức sinh có sức tăng thượng. Các sắc pháp khác làm nhân cho nhãn thức, nghĩa là làm sở duyên và làm tổn làm ích đối với chỗ dựa. Do nhãn thức lần lượt nầy đã sinh, tiếng cũng làm nhân, nghĩa là vì nghe tiếng kia, nên tổn ích chỗ dựa. Nhân nhãn căn có tổn giảm, nuôi lớn ở đây, khiến đã phát sinh nhãn thức sáng, tối, tai, mũi, lưỡi, thân tiếp xúc hương, vị, cũng làm tổn làm ích đối với chỗ dựa. Do sự lần lượt nầy, làm nhân cho nhãn thức. Các

pháp hữu vi ở trong giới pháp, bạn giúp hữu vi có thâu nhiếp nhân ái, hoặc làm năng dẫn dắt, hoặc làm chủ thể nương tựa v.v…

Lần lượt như thế, đều là nhân của nhãn thức. Trạch diệt vô vi cũng làm nhân. Nghĩa là loại hữu tình phát nghiệp tin, chê Niết-bàn, chiêu cảm quả ái, phi ái, do nghiệp nầy lần lượt nhãn thức được sinh. Tất cả hữu vi, có phi trạch diệt. Do không được trạch diệt kia, các pháp được sinh, lần lượt làm nhân cũng sinh nhãn thức, hư không chấp nhận các hữu vi như sắc v.v... lần lượt làm nhân, vì cũng phát nhãn thức, nên tất cả pháp làm duyên tăng thượng, nhãn thức được sinh. So sánh với pháp khác, lẽ ra như thế. Do các pháp nầy, mỗi pháp đối với pháp khác, tất cả hữu vi là tánh của duyên nầy.

Như thế, tất cả và bất, đều nên lần lượt làm duyên tăng thượng, nghĩa là dùng việc làm nhân, sẽ được sinh vào vương gia v.v…, thọ hưởng quả giàu có yên vui. Do duyên nầy làm nương tựa, thường hành động buông lung gây ra những điều bất , bất làm nhân, thường bị khổ ép ngặt. Duyên nơi cảnh nầy cảm thấy nhàm chán, gieo trồng các việc.

Lại, các pháp trong, ngoài làm duyên lẫn nhau. Nghĩa là nhân nhà nông, sinh lúa, mạ v.v..., nhân ăn uống v.v... thấm nhuần, nuôi lớn hữu tình, hữu tình, vô tình, có căn, không căn, có tâm, không tâm, và có chấp thọ, không chấp thọ v.v… nên biết làm duyên tăng thượng lẫn nhau, tùy theo duyên đó thích hợp, so sánh có thể an lập.

Như thế, một đường làm duyên cho năm đường, mỗi duyên làm trước sinh ra tất cả. Hoặc dựa vào một đường, khởi tất cả nhân. Do nhân nầy, vị lai sẽ cảm nhận quả kia.

Lại, sợ đường ác, tu các nghiệp, sẽ được sinh trong cõi người, cõi trời. Ở trong cõi người, cõi trời, ham vui, đắm say dục lạc, gây ra tội lỗi, sẽ đọa vào các đường ác.

Các phẩm loại như thế nhiều vô biên, nên duyên tăng thượng sinh khởi rất rộng.

Với thể dụng như thế, đã sinh rất rộng nên biết đã lược thuật duyên tăng thượng nầy. Nhưng trong Khế kinh nói pháp bạch ở thế gian có ba tăng thượng: Dứt việc ác, làm điều, vì đã quán sát nhân nên đặt tên tăng thượng, nghĩa là cảnh hiện ở trước, phiền não sắp khởi, thuận theo quán sát nhân, một khi dứt dữ, làm lành, sẽ được tăng thượng ngay trong hành tác đó. Khế kinh lại nói tăng thượng có ba, chẳng phải pháp khác, đối với pháp kia, không có nghĩa tăng thượng. Mặc dù đối với nghĩa tăng thượng chung cả gần, xa, nhưng căn cứ ở sự vượt hơn mà nói như đặt tên Mẹ. Như trong

Thánh giáo nói ái là mẹ, vì công năng sinh trưởng các hữu tình, nên chẳng phải phiền não khác, không có công năng sinh trưởng. Vì vượt vượt hơn, vì nhiều, vì ràng buộc tâm, nên nói ái là mẹ, chẳng phải phiền não khác.

Lại, nói hai pháp có công năng che chở thế gian, chẳng phải không có sự xót thương v.v... khác có công năng bảo hộ.

Các loại như đây, nhiều vô lượng, vô biên, căn cứ ở phần vượt hơn mà nói, Duyên tăng thượng nầy cũng nên như thế.

Nhưng Thượng tọa bộ nói duyên tăng thượng nầy, chỉ căn cứ vào các căn, sinh tâm, tâm sở. Tông nầy có thể như thế, nên nghĩa tăng thượng kia không thành. Vì sao? Vì như trước ta thường nói, Thượng tọa bộ kia không thừa nhận có nhân câu sinh, chấp nhận sinh nhân trước, vì nghĩa không thành lập, nên với thuyết mà Thượng tọa bộ nói, chỉ có lời nói giả dối. Lại, Thượng tọa bộ đã nói về tướng duyên nầy không đầy đủ. Vả lại, như nhãn thức sinh duyên tăng thượng, chẳng phải vì nhãn căn làm chỗ dựa nên khởi, mà cũng có đại chủng làm nhân chuyển sinh, nhân chuyển nuôi lớn, nghĩa là các uống ăn, nghiệp phiền não v.v... làm nhân chiêu dẫn, nhân sáng tối nầy, nghĩa là mắt có tăng, giảm, đầu, chân, phần thân làm nhân gánh vác, gìn giữ, tác ý ánh sáng, khoảng không, dẫn dắt, giúp đỡ khiến cho khởi.

Các loại như đây, không được Thượng tọa bộ kia nói, nên đã giải thích về tướng duyên nầy không đầy đủ. Nhĩ thức v.v... còn lại, tùy theo chúng thích hợp có vô lượng duyên, chẳng phải Thượng tọa bộ kia nói, nên tướng duyên tăng thượng mà Thượng tọa bộ kia nói, chỉ được phần ít nghĩa không viên mãn. Tuy nhiên, Tông của Thượng tọa bộ kia cũng thừa nhận nhiều pháp làm nhân lần lượt đối với sinh thức v.v... làm nhân xoay vần.

Hỏi: Sao duyên nầy chỉ nói về mắt v.v...?

Đáp: Thượng tọa bộ kia lại nói: Nếu pháp đối với pháp kia, hoặc sinh, hoặc nuôi nấng, thì có thể nói là nhân, chẳng phải không là tướng, do có thể nghĩa nhân, nên chẳng phải tất cả pháp đều có công năng làm nhân và duyên tăng thượng, vì không là tướng do nương nhờ.

Thượng tọa bộ kia nói phi lý, vì khi các pháp sinh, là đã nhờ ở các nhân, vì không có phân chia giới hạn, nghĩa là không thể nói là khi pháp nầy sinh, chỉ dựa vào ngần ấy pháp làm nhân khởi, như pháp trong, ngoài, phải nhờ vào thời gian, phương hướng, công cụ, chủng tử. Pháp và phi pháp hoặc hợp, hoặc ly, sinh trụ, hoại khác và sự khác nhau của đại chủng v.v... làm nhân, mầm v.v...và thân, mới được sinh trưởng. Cho nên, khi các pháp sinh trưởng, là đã nhờ các duyên, không có số lượng giới hạn, nên tất cả pháp đều là nhân Năng tác và duyên tăng thượng. Thuyết nầy là tốt.

Lại, Thượng tọa bộ kia vì không thông đạt nghĩa nhân Năng tác, nên ở trong đây, không thể tín thọ nhân tức năng tác, gọi là nhân Năng tác, với nghĩa không trái nhau, tức nghĩa có thể sinh. Hoặc có lý do, có thể gọi là nhân, lại có lý do có thể gọi chẳng phải nhân. Có hai nghĩa Năng tác, gọi nhân Năng tác, vì không do nhau, nên có thể gọi là nhân, vì không do nhau, nên có thể gọi chẳng phải nhân. Vì thế, nhân Năng tác có thể bao gồm hai nghĩa, nhưng không trái nhau. Lại có hai thứ, nghĩa là đối với pháp sở sinh, có thể ngăn ngại, không thể ngăn ngại.

Không thể ngăn ngại. Nghĩa là với công năng làm ngăn ngại, mà không trở ngại pháp, đồng với nghĩa không trở ngại, nên nghĩa nầy cũng có phần ít tướng nhân. Do tướng không sáng tỏ không cùng lập bày, trừ năm thứ nhân vượt hơn như câu hữu v.v... nghĩa nhân khác hoặc gần, hoặc xa, tất cả đều nói là nhân Năng tác, hoặc pháp nầy là nhân Năng tác của pháp kia, gọi nhân Năng tác là nhân nầy và pháp kia chuyển thành nghĩa nhân. Nghĩa nhân như thế, trong tất cả pháp đều chấp nhận được có, nên tất cả pháp đều là nhân Năng tác. Trong nhân Năng tác đã tư duy, lựa chọn rộng.

Nay, vì nhân giải thích về môn duyên tăng thượng, nên lại lược nói về danh nghĩa của nhân nầy. Nhưng Thượng tọa bộ nói: "Vì ý ngăn dứt người đời sau, sẽ nói tất cả pháp làm nhân và duyên cho một pháp, nên Khế kinh nói", nhất định có bốn duyên. Thượng tọa bộ kia nói: Chỉ bày tỏ mình đã không có giám sát sáng suốt. Đâu trái với nhân duyên mà đối pháp nói!

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 20

Phẩm 2: NÓI VỀ SỰ SAI KHÁC (PHẦN 12)

Hỏi: Nhân duyên như thế, có gì khác nhau?

Đáp: Ở đây, căn cứ thật thể, sự khác nhau đều không có, lẽ ra nói nhân duyên thâu nhiếp như thế nào? Trước ta đã nói về tánh năm nhân của nhân duyên: Tăng thượng tức Năng tác. Sao lại sinh nghi hai duyên còn lại, vì chưa nói về nhân thâu nhiếp? Nên nay ở đây cũng có thể sinh hoài nghi, có nói rằng: Hai nhân Đồng loại, Biến hành, phần ít mỗi nhân gọi duyên đẳng vô gián. Đều căn cứ ở phần vị đã sinh, vì không khác nhau, nên không có lý như thế, vì quả có khác.

Hỏi: Há không phải tất cả nhân đều có quả sĩ dụng?

Đáp: Nếu pháp có sức, có thể sinh ở nơi kia, hoặc được ở kia, kia là quả sĩ dụng của pháp nầy. Không như vậy, thì hai nhân đều cùng có quả đẳng lưu, vì nghĩa đã rõ ràng.

Lại, bất, giới, địa v.v... hữu lậu, vô lậu, khác nhau, đồng, khác đều bình đẳng, quả sĩ dụng của vô gián duyên. Quả của hai nhân vì chỉ căn cứ ở loại đồng, nên với duyên nầy chẳng phải không có khác nhau.

Há không là quả đẳng lưu của hai nhân, cũng gồm có khác, như triền dục trói buộc kiến. Hai nhân, sở đoạn của khổ, đã dẫn dắt hữu ký, vô ký đẳng lưu của bộ mình, hữu ký, vô ký nầy cũng nhiễm ô, loại chúng là đồng. Hai nhân khác: giới, địa v.v... hữu lậu, vô lậu, tất nhiên không có, nên chẳng phải không có riêng.

Nếu vậy, đã sinh pháp tâm, tâm sở, vì thâu nhiếp nhân: tương ưng, câu hữu, nên đều không lập duyên đẳng vô gián. Duyên nầy với quả sĩ dụng của hai nhân, tướng chúng đều khác nhau, vì vô gián nầy và quả câu sinh kia có khác.

Há không là hai nhân cũng có vô gián sinh quả sĩ dụng? Không có nghĩa như thế, vì năng lực của tâm, tâm sở, chủ thể vô gián sinh ra quả sĩ dụng, nên biết tức là duyên đẳng vô gián, chẳng phải là tác dụng của nhân

Câu hữu, và tương ưng. Hai nhân nầy chỉ có công năng được sức câu sinh quả sĩ dụng, vì tâm, tâm sở có công năng dẫn đến nghĩa của quả sĩ dụng câu sinh. Tức gọi hai nhân: Câu hữu, và Tương ưng, dẫn vô gián sinh quả sĩ dụng, nên biết tức là duyên đẳng vô gián, như dẫn quả câu sinh dù không khác nhau, mà dựa vào nghĩa khác, để lập riêng hai nhân, thể dù xen lẫn nhau, nhưng nghĩa có khác. Hai nhân đối với đẳng vô gián kia, với nghĩa khác nhau, thể đồng nên biết cũng thế. Vì thế, đẳng vô gián chẳng phải tức các nhân. Sở duyên duyên kia có phải tức nhân không?

Có thuyết nói: Tức nhân Năng tác, vì thể và quả đều giống nhau. Há không là quả sĩ dụng của sở duyên duyên làm quả?

Có thuyết nói: Quả của sở duyên duyên nầy chỉ có tăng thượng.

Hoặc giả nhân Năng tác cũng có quả sĩ dụng nên không có lỗi.

Nếu vậy, hai nhân Câu hữu, và tương ưng, như sở duyên thuộc về nhân Năng tác. Nhưng chẳng phải là quả tăng thượng lần lượt của sở duyên duyên, cũng chẳng phải quả sĩ dụng từ sở duyên duyên sinh, nên không có nghĩa đều tương tự của quả thể. Cho nên có ***Giải thích:*** Nhân duyên sai khác không khắp là nhân, khắp là duyên, vì thâu nhiếp, không thâu nhiếp, như ngón tay, lóng tay. Cho nên, không thấy duyên đẳng vô gián và sở duyên duyên có nghĩa thuộc về nhân. Duyên nầy khác với nhân, về lý không đợi nói. Chỉ hai duyên đầu và sau, lẽ ra phải nói khác với nhân. Duyên nầy đã có khác, hai duyên còn lại, vì nghĩa duyên bình đẳng, cũng nên có khác nhau, nên có lời nói chung duyên khác với nhân, nghĩa là nhân: Năng sinh, duyên: Công năng nuôi lớn, cũng như hai người mẹ sinh, mẹ nuôi khác nhau.

Lại, nhờ duyên thâu nhiếp, giúp đỡ, nhân mới có thể sinh. Sinh đã, nối tiếp nhau, sức duyên nuôi lớn.

Hoặc có thuyết nói: Nhân chỉ có một, duyên thì có nhiều, cũng như hạt giống khác với phân, đất v.v... Lại, nhân không chung, duyên là chung, như mắt, như sắc. Nếu làm việc của mình, gọi là nhân, nếu làm việc cho người khác gọi là duyên, tức như hạt giống khác với phân, đất v.v....

Lại, chủ thể dẫn khởi, gọi là nhân, công năng gánh vác được gọi là duyên, như hoa, như quả. Lại, nhân gọi gần, xa gọi duyên, như ngọc báu, như mặt trời. Lại, nhân, là chủ thể sinh, duyên, là năng biện, cũng như từ lạc phát ra sinh tô, cái khoan, đồ đựng, nhân công, sức, khả năng phân tích chẳng phải cái khoan, đồ đựng v.v... khiến cho nước phát ra tô, vì nhân thiếu tô ở trong nước, các loại như đây v.v... khác nhau rất nhiều. Cho nên, nhân duyên lập riêng danh, tưởng, do công sức của nhân duyên kia có khác

nhau.

Lại, nghĩa đang có, nên nói là nhân, vì công năng giúp đỡ hiển phát, nên nói là duyên. Như giới chữ duyên ở nghĩa có khác, nhưng Khế kinh nói: Hai nhân, hai duyên, sinh ra chánh kiến, nghĩa là ngôn, âm, tác ý gần, xa v.v... sinh ra chánh kiến vô lậu. Căn cứ nghĩa nầy biểu thị hai tên gọi nhân và duyên.

Lại, Khế kinh nói: Có nhân, có duyên, có đầu mối, đây là chỉ rõ đều chung cùng khởi của nhân xa vô gián, có khác nhau.

Lại, Khế kinh nói: Nhân mắt, duyên sắc, sinh nhãn thức, nghĩa là ý bày tỏ nhãn thức tùy theo căn không chung và cảnh chung khởi.

Lại, Khế kinh nói: Nhân nầy, duyên nầy, đầu mối nầy, ý trong đây nói rõ tác giả, công cụ tạo tác và trợ duyên khác.

Các kinh như thế, thuận theo nghĩa, nên ***Giải thích:*** Đã thuận theo lý, giáo, biện rộng các duyên, các duyên như thế, biểu thị sáng tỏ pháp sinh diệt dùng làm tác dụng, lẽ ra phải nói duyên nào ở pháp vị nào? mà khởi tác dụng? Tụng nói:

Hai nhân nơi đang diệt Ba nhân nơi đang sinh Hai duyên khác trái nhau Mà khởi các tác dụng.

Luận nói: Thuyết trước nói năm nhân, làm tánh nhân duyên. Tác dụng của hai nhân khi đang diệt, nói khổ đang diệt là vì chỉ rõ pháp hiện tại diệt ở trước, nên gọi lúc đang diệt. Hai nhân Câu hữu, và Tương ưng, đối với phần vị hiện tiền của pháp diệt, mà tạo ra công năng.

Hai nhân của phần vị nầy tạo ra công năng, nghĩa là phẩm câu sinh, hễ thiếu bất cứ một thời nào, tác dụng đều không có, không thể nhận lấy cảnh ở phần vị hiện tại.

Hai nhân như thế, mặc dù cùng lúc lấy quả, cho quả, mà hiện nay chỉ căn cứ ở công năng cho quả. Nói ba nhân nơi đang sinh, nghĩa là pháp vị lai ở phần vị đang sinh, vì sinh hiện ở trước, nên gọi là lúc đang sinh. Ba thứ: Đồng loại, Biến hành, và Dị thục, phần vị của pháp đang sinh, mà vì tạo ra công năng, nên có thuyết nói: Hai quả đẳng lưu và dị thục, sự dẫn dắt của sức nhân, khiến sinh đồng loại và Biến hành, chấp nhận có quả đẳng lưu vô gián khởi, có thể nói quả đẳng lưu kia lúc đang khởi, nhân khởi tác dụng, quả của nhân Dị thục, tất nhiên là thời cách xa. Nhân ấy đã diệt lâu, quả đang khởi, tác dụng như thế nào?

Lúc quả sinh, chẳng phải vào lúc quá khứ có thể có tác dụng. Tác dụng nói ở đây, ý chỉ rõ công năng. Trong sự khác nhau của hai tướng, đã từng tư duy, lựa chọn. Vì nhân dù diệt, trải qua vô lượng thời gian, nhưng

vẫn có công năng, khiến tự quả khởi, vì không chung, nên khi tự quả sinh, dù tác dụng không có, mà ở tự quả khởi trên công năng, đặt tên là tác dụng.

Thượng tọa bộ kia nói: Một khoảng sát-na, khó nói đây là lúc sinh, lúc diệt, chẳng phải pháp do nhân sinh trước, diệt sau, như cầm gậy có thắt vòng buộc siết chặt cổ rắn từ trong hang, kéo ra ngoài, mới cắt đứt mạng nó. Nhưng thể vốn không có, vì nhân nên có. Thuyết kia chỉ là lời nói đùa bỡn, trạo cử, dẫn chẳng phải Tông của mình, vì lời nói thô bỉ, nên chẳng phải phái Đối pháp thừa nhận pháp do nhân sinh trước, diệt sau, đồng với dụ buộc cổ rắn, chỉ do nghĩa lý duyên khởi sâu xa pháp như thế. Vì hiểu rõ học trò, nên nói tác dụng lấy, cho, nhằm biểu thị có công năng khởi nhân đối với quả, nên Thượng tọa bộ kia nói: Chỉ thêm trạo cử, đùa bỡn.

Lại, Thượng tọa bộ kia nói: Một khoảng sát-na, khó nói đây là lúc sinh, lúc diệt.

Thượng tọa bộ kia luôn tầm tứ thô cạn biện luận khác nhau, hãy còn tuổi đã vượt quá ở vào thời kỳ già cỗi, suy yếu.

Há có thể đo lường thời thơ ấu thường tư duy, lựa chọn. Bậc Nhất Thiết Trí giải thích lời nói chí lý, tu thành diệu tuệ đến cội nguồn cùng cực, dù một sát-na, mà có gốc, ngọn khởi. Thời nay đang khởi, gọi là lúc sinh, sinh rồi, không có gián cách, đang sắp dứt đi qua, gọi là lúc diệt.

Đây là nói cái khó nào? hoặc dù nói khó, nhưng chẳng phải không thể nói chỉ siêng năng, thêm phương tiện, mà có nói.

Há do các ông đã rơi vào sự, khổ nhọc mà mình không thể nói, khiến cho người khác cũng bỏ Bồ-đề vô thượng, cũng khó có thể được? Há do khó được, ấy là bỏ sự chí cầu. Vì thế, không nên vì mình rơi vào sự học, không thấu đạt tướng kia, bèn bác bỏ nói không có.

Lại, thể vốn không có, do nhân có, thì đâu phiền nói về lời nói nầy trái với tông mình, nghĩa là nếu vốn không có thì sao nói là thể? Đã được nói là thể thì sao cho là vốn không?

Căn cứ vào tông chỉ luận đối pháp, nên lập ra thuyết nầy: Vì pháp vị lai vừa có, vừa không nghĩa là vì tác dụng không mà thể vốn có. Do các khởi trước và nhân câu sinh, nên thể vốn không có, thời nay mới có. Nói đời vị lai không có tự thể, biện luận về Tông chưa sinh đã không có, làm sao nói là thể. Nếu thể kia vô gián, tất nhiên vì sẽ có, nên được nói là thể sẽ có lỗi thái quá! Vì hiện tại vô gián, tất nhiên sẽ không có, nên phải nói là vô thể, ấy là tất cả không có.

Lại, vị lai không có, vì sẽ có, nên nói có tự thể, nghĩa là hiện tại có tự thể, vì không hề có, sao không nói không có? Quá khứ lẽ ra cũng được nói

thể có, vì từng có, nên đời ấy là xen lẫn nhau.

Cho nên, Thượng tọa bộ kia không chịu nhẫn nại, tìm tòi chứng cứ, chỉ tông của Đối pháp, về lý không có nghiêng động.

Đã nói về tác dụng của hai duyên trái với nhân duyên nầy. Đẳng vô gián duyên đối với phần vị sinh của pháp, mà khởi tác dụng. Do tâm, tâm sở trước của lúc sinh kia, đã dẫn mở lối, nên, nếu sở duyên duyên có thể duyên phần vị diệt mà khởi tác dụng, do tâm, tâm sở, phải là lúc hiện tại, mới nhận lấy cảnh, nên phần vị sinh diệt của pháp duyên tăng thượng kia, đều không có chướng ngại trụ, nên tác dụng của hai duyên kia đều tùy theo phần vị không có chướng ngại, tất cả không ngăn. Nay, lẽ ra phải tư duy, lựa chọn.

Câu hữu, tương ưng và sở duyên duyên, nếu pháp sinh rồi, mới khởi tác dụng, thì đâu cần lập, hai nhân một duyên nầy!

Nếu chấp nhân duyên phải có tác dụng, mới thừa nhận lập làm tánh nhân duyên, thì đời vị lai lẽ ra không có nhân duyên. Nhưng Tông đã thừa nhận, không nên vấn nạn.

Nếu thế, vì sao nói có tác dụng?

Nếu lìa hai nhân, một duyên như thế, thì các pháp được dẫn trong phần vị đang diệt, lẽ ra không có tác dụng, công năng lấy cảnh.

Nếu tác dụng không có, mà cũng được gọi là duyên, thì tâm v.v... sau cùng của các A-la-hán, lẽ ra cũng có thể lập duyên đẳng vô gián?

Lời vấn nạn nầy thật phi lý, vì trước đã nói: Nói về sở duyên duyên chẳng phải chủ yếu do có tác dụng mới lập, đâu có liên quan với nhau, mà đem so sánh với duyên đẳng vô gián kia trong khi duyên đẳng vô gián kia phải do mở lối, dẫn dắt? Nên chỉ hiện tại thích đáng có thể an lập, vì ở đời vị lai, nhất định không có duyên kia, ở thời hiện tại, từng có tác dụng, nên cho dù quá khứ cũng vẫn có thể an lập. Sở duyên duyên kia, chẳng phải chỉ hiện tại, chỉ có thể tánh là đều có thể thành duyên, không cần phải do tác dụng mà lập, chỉ ở phần ít, phần ít thành duyên, được tên tác dụng, chẳng phải ở tất cả.

Hỏi: Làm sao biết được, có tự thể mới được thành duyên?

Đáp: Vì nếu tự thể của sở duyên không có, thì giác không sinh.

Có sư khác nói: Lập nhân, lập duyên cũng có nghĩa khác, chẳng phải chủ yếu ở năng khởi, vì mặc dù không sinh tác dụng, nhưng cũng thành nhân, như sự tự nối tiếp nhau: thấy nhất định nhân quả đối với sự nối tiếp nhau của người khác, về lý, cũng chẳng phải không có, như Khế kinh nói:

Hai nhân, hai duyên sinh ra chánh kiến. Nhân, duyên, ở đây lẽ ra cũng như thế, năng sinh, bất sinh, đều thành tánh nhân, đều có các pháp hòa hợp, công năng dẫn dắt đến một quả của nhóm khác, được gọi là tác dụng, vì ở trong nhóm hòa hợp như thế, hễ thiếu bất cứ một pháp nào, pháp còn lại, đều không có tác dụng, nên đều cùng có pháp lại, làm nhân lẫn nhau. Như nhân Câu hữu, tương ưng cũng vậy, lần có sức, khả năng nhận lấy sở duyên, nên chẳng phải công năng sinh, mới thành tánh nhân.

Nếu vậy, vì sao trước nói rằng: Vì nhờ cậy đó, pháp sinh, nên gọi là nhân. Chẳng phải có thể lìa bỏ nhân mà pháp có nghĩa sinh, nên nói rằng: Không phải cho tất cả công năng sinh quả ấy, mới được gọi là nhân.

Về nghĩa nhân còn như thế, nghĩa duyên lẽ ra cũng như thế, nên pháp sinh rồi, tác dụng chẳng phải không có.

Đã nói về các duyên rồi, nên nói pháp nào do bao nhiêu duyên sinh? Tụng nói:

Tâm, tâm sở do bốn
Hai định chỉ do ba
Ngoài ra hai duyên sinh
Chẳng do trời. Thứ lớp.

Luận nói: Trong đây, do lời nói làm sáng tỏ, nghĩa, là tâm, tâm sở, do bốn duyên nên sinh. Sở duyên duyên kia trừ sinh tâm v.v... không có dụng riêng, nghĩa là thân sáu thức và pháp tương ưng, tùy theo sự thích hợp, dùng năm thứ như sắc v.v... và tất cả pháp, làm sở duyên duyên. Nhân duyên như tâm v.v... đủ tánh của năm nhân, tự loại của sự sinh trước mở lối, dẫn phát, gọi là duyên đẳng vô gián của tâm v.v...

Duyên tăng thượng nầy tức tất cả pháp, mỗi pháp đều trừ tự tánh, tùy theo sự thích hợp.

Hỏi: Há không là tác dụng của một duyên, hai nhân?

Đáp: Chẳng phải đối với pháp kia lúc sinh, tức là vì có bốn duyên của tâm v.v... như thế, nên sinh.

Hỏi: Nhân duyên như thế nào có đủ tánh năm nhân?

Đáp: Dù ở phần vị pháp diệt, tác dụng mới thành, nhưng khi pháp sinh, chẳng phải không có công sức, vì lìa pháp đây, kia, tất nhiên bất sinh, vì tâm, tâm sở phải nhờ dựa vào sở duyên và gởi vào hai nhân mới được sinh.

Nếu pháp nầy làm sở duyên cho pháp kia, hoặc nhân không có tạm thời, vì chẳng phải luận này nói hai định vô tâm vì ba duyên nên sinh, trừ

sở duyên duyên, vì chẳng phải năng duyên.

Nhân duyên nầy, là chỉ có hai nhân:

1. Nhân Câu hữu, nghĩa là các tướng như sinh v.v... ở trên của hai định.

2. Nhân Đồng loại, nghĩa là trước kia đã sinh duyên đẳng vô gián, pháp của địa mình, nghĩa là tâm nhập định và duyên tăng thượng của pháp tương ứng, là như trước đã nói.

Há không là vô tưởng cũng ba duyên sinh, vì tâm, tâm sở đẳng vô gián nầy lẽ ra cũng nói là tâm đẳng vô gián, nhưng không phải tâm cùng gia hạnh dẫn sinh, nên ở trong đây, bỏ mà không nói. Hoặc vô tưởng nầy chỉ được tiếng sáng tỏ, chẳng phải như hai định vì đối lập nhau.

Vì sao hai định là tâm đẳng vô gián, mà không nói là tâm duyên đẳng vô gián?

Vì sức tâm đẳng đã dẫn sinh, như tâm, tâm sở sinh, tất nhiên, vì lệ thuộc tâm trước diệt, chẳng phải như sắc pháp, vì có thể cùng lúc chuyển với tâm khác, chẳng phải như đắc v.v... có thể có tạp loạn, vì cùng có hiện ở trước, chẳng phải như sinh v.v... vì là bạn khác. Nhưng vì tâm dùng phương tiện gia hạnh dẫn sinh, nên có thể nói là tâm đẳng vô gián. Vì trái hại với tướng định của tâm đẳng khởi, nên chẳng phải là duyên đẳng vô gián của tâm v.v... Lại, vì lý của duyên nầy trái nhau, nghĩa là người tu hành vì chán ghét pháp tâm, tâm sở hiện hành, nên nhập định vô tâm. Nếu định vô tâm lại vì duyên nầy dẫn sinh tâm, tâm sở, thì người tu hành không có tâm ưa khởi đối với định nầy. Vì ly khai tâm, tâm sở hiện hành nhập định vô tâm, định nầy lại dẫn sinh pháp tâm, tâm sở, thì không hợp với đạo lý. Cũng có chí giáo chứng minh định vô tâm do gia hạnh tâm, tâm sở dẫn sinh, như nói, siêu việt qua tất cả tưởng thọ diệt của phi tưởng, phi phi tưởng xứ, thân tác chứng, trụ đầy đủ, nên biết hai định là do gia hạnh của tâm, tâm sở dẫn sinh. Vì tâm sai khác chứng hiện tiền, nên không có chí giáo chứng định vô tâm, có thể làm duyên nầy, vì dẫn sinh tâm, tâm sở, nên chẳng phải duyên đẳng vô gián của tâm v.v... vì sát-na của hai định trước đối với sau.

Vì sao không lập duyên đẳng vô gián?

Vì các niệm đều do tâm v.v... trước dẫn, không thể dẫn sau, như trước đã nói. Lại, niệm sau cùng, vì không có quả, nên tâm xuất làm quả, điều nầy có lỗi gì?

Há không là đã nói đây chẳng phải là duyên đẳng vô gián của tâm v.v... Sao có thể nói tâm xuất của niệm, định sau cùng làm quả?

Lại, tâm xuất định vì dựa vào gia hạnh của tâm v.v... khởi, nên không thể nói là tạo ra quả được dẫn do định sát-na sau cùng. Tâm v.v... nhập định đối với tâm xuất định chẳng phải vô gián diệt, tâm xuất định đối lập với tâm v.v... nhập định kia, sao có thể nói là đẳng vô gián ư?

Không có duyên đẳng vô gián ở giữa, làm ngăn cách, nên nghĩa vô gián, đẳng vô gián đều có khác nhau. Sức của tâm v.v... ở trước dẫn pháp sau sinh, pháp sau gọi là sát-na không có ngăn cách của đẳng vô gián trước, nên lập danh từ vô gián. Cho nên, hai lời nói, vì nghĩa vô gián, đẳng vô gián kia đều khác nhau, nên lập ra thuyết nầy: Nếu pháp làm duyên đẳng vô gián cho tâm, thì pháp kia cũng là tâm vô gián?

Nên lập ra bốn luận chứng:

Luận chứng thứ nhất. Nghĩa là định vô tâm, xuất tâm, tâm sở và sát-na các định của đẳng thứ hai.

Luận chứng thứ hai. Nghĩa là sát-na các định đầu tiên khởi và sanh trụ, dị, diệt của các tâm, tâm sở của phần vị hữu tâm.

Luận chứng thứ ba. Nghĩa là sát-na các định đầu tiên khởi và pháp tâm, tâm sở của phần vị hữu tâm.

Luận chứng thứ tư. Nghĩa là sát-na các định của đẳng thứ hai. Và định vô tâm, xuất tâm, tâm sở sinh, trụ, dị, diệt.

Nếu pháp làm đẳng vô gián cho tâm, có làm vô gián cho định vô tâm hay không?

Nên tạo ra bốn luận chứng: Nghĩa là luận chứng thứ ba, thứ tư trước là luận chứng thứ nhất, thứ hai hiện nay, tức luận chứng thứ nhất, thứ hai trước kia là luận chứng thứ ba, thứ tư hiện nay. Bất tương ưng khác và các sắc pháp, đều nhân hai duyên tăng thượng sinh ra.

Lại, làm sao biết được các pháp thế gian chỉ như nói trên nhân duyên sinh khởi, chẳng phải là một nhân của trời Tự tại, ngã, thắng tánh v.v... đã khởi.

Do thứ lớp nghĩa là các thế gian, nếu do một nhân như Tự tại v.v... ấy, thì tất cả đều cùng lúc sinh, chẳng phải khởi theo thứ lớp, vì nhân hiện hữu.

Pháp nào làm chướng ngại, khiến không cùng sinh?

Hiện thấy các pháp vì khởi theo thứ lớp, nên biết được chẳng phải chỉ một nhân mà sinh. Nếu chấp thế gian tùy theo muốn của Tự tại, vì sự khác nhau trước, sau, nên chẳng phải khởi ngay tức khắc, thì phải thừa nhận chẳng phải một nhân sinh, cũng thừa nhận vì muốn làm sinh nhân của pháp,

đây là sự khác của sinh diệt, trước, sau. Về lý cũng không thành, vì nhân không có khác, nên chẳng phải nhân không có khác mà quả có khác, vì phải đợi nhân khác, thì quả mới khác, hoặc ý muốn khác nhau, nên thừa nhận sinh tức khắc, vì nhân trước, sau không có khác nhau, nên các pháp lẽ ra cũng sinh tức khắc. Ai có khả năng gây chướng ngại, khiến cho không khởi ngay tức khắc? Nếu Tự tại muốn, thì lại phải đợi nhân khác, trước, sau theo thứ lớp khác nhau sinh, lẽ ra pháp được nhân, lại đợi nhân khác, thì nhân được chờ đợi không có bờ mé, vì nhân vô biên, nên nghĩa vô thỉ thành, không vượt qua môn giải thích về chánh lý nhân duyên. Các dị học nói Tự tại làm nhân. Lại, vì không có dụng, vì thế không nên chấp giả dối các pháp thế gian đều lấy Tự tại làm nhân, vì chẳng phải trời Tự tại tạo ra công sức lớn, sinh các pháp thế gian, có ít công dụng, vì thế không nên cho Tự tại làm nhân.

Nếu vì phát sinh tự hoan hỷ, thì phát hỷ đâu dùng sinh cái khác, nếu hỷ lìa phương tiện khác không phát, tức là phương tiện khác của hỷ kia sinh tự tại ở đây lẽ ra chẳng phải tự tại. Đối với hỷ đã như vậy, thì pháp khác lẽ ra cũng như thế, vì nhân duyên khác nhau không thể được. Hoặc phương tiện khác, phương tiện khác sinh, đâu dùng chấp khởi từ chỗ trời Tự tại. Nếu phương tiện khác, lìa phương tiện khác sinh hỷ, thì chẳng phải phương tiện khác đã khởi. Hoặc sinh ra khổ cụ bức hại hữu tình, vì phát ra hỷ của mình. Than ôi! Đâu dùng thờ phụng sự trời Tự tại làm việc bạo ác nầy?

Lại, tin thế gian chỉ từ một nhân Tự tại mà khởi, thì chính là bác bỏ các quả sĩ dụng, ác hiện thấy của thế gian.

Nếu nói Tự tại còn phải đợi nhân duyên khác giúp đỡ, phát ra công năng thì mới thành nhân, đó chỉ là lời nói, kính trọng trời Tự tại mà thôi, lìa nhân duyên khác, không thấy tác dụng riêng, nên các thứ nhân duyên: thời gian, đất, nước v.v... đối với mầm v.v... sinh, công sức hiện hữu, vì mầm v.v... tùy theo vào công sức đó, mà thành có, không, nên đối với mầm v.v... sinh, ngoại công sức ấy, không thấy có tác dụng riêng.

Vì thế không nên chấp pháp thế gian khởi Tự tại làm nhân.

Trời Tự tại đã như thế, ngã, thắng tánh v.v... cũng nên theo đây, mà tư duy, lựa chọn.

Vì thế, nên không có pháp nào chỉ một nhân sinh, nhưng từ các thứ nhân duyên đã khởi, như đã nói trước đây, lý đó cực thành.

Đã nói sắc pháp, nhân và tăng thượng do hai duyên đã sinh. Đại chủng được tạo, gọi chung là sắc, trong đó thế nào? Đại chủng sở tạo, mình, người khác đối với nhau, làm nhân duyên lẫn nhau. Tụng nói:

Đại là hai nhân đại
Vì năm thứ sở tạo
Tạo là tạo ba thứ
Vì đại chỉ một nhân.

Luận nói: Đầu tiên, nói đại là hai nhân đại, nghĩa là các đại chủng. Lại, đối lẫn nhau, chỉ vì nghĩa nhân Câu hữu, đồng loại đều cùng khởi sinh trước làm nhân khác nhau, nghĩa là hễ thiếu bất cứ một nhân nào, ngoài ra không sinh, nên lại lẫn đối nhau, có nhân Câu hữu, tánh loại dù khác mà đồng một việc. Lại, vì thuận với nhau, nên có nhân Đồng loại. Đại đối với chỗ được tạo có công năng làm năm nhân. Năm nhân đó: Sinh, dựa, lập, giữ, dưỡng riêng. Dù sinh đồng thời, nhưng vì tùy chuyển, nên như mầm, khởi, bóng, đèn, ngọn lửa, phát ra ánh sáng. Đối với chỗ được tạo, đại được thành nghĩa nhân.

Năm nhân như thế, chỉ là sự khác nhau của nhân Năng tác. Đại đối với chỗ được tạo vì năm nhân khác, về lý thì không thành. Vả lại, các đại chủng đối với sắc được tạo, chẳng phải là nhân Câu hữu, vì chẳng phải một quả. Há không là đại chủng và các tướng như sinh v.v... chẳng phải đồng được một quả của sắc được tạo, chẳng phải không đối với nhau làm nhân Câu hữu. Dù chẳng phải đồng được một quả được tạo, mà lại có pháp đồng với nghĩa một quả. Đại và chỗ được tạo, tất nhiên, sẽ không có một quả, nên đem do sánh với sự sinh v.v... về mặt lý, khẳng định không bình đẳng. Lại, các đại chủng và các tướng như sinh v.v... nếu đối lẫn nhau, không đồng một quả mà làm quả lẫn nhau, nên được thành nhân Câu hữu. Đại và chỗ được tạo không có nghĩa như thế.

Há không là tùy tướng của tâm chẳng phải làm quả lẫn nhau, mà tâm là nhân Câu hữu cho tướng. Đại và chỗ được tạo lẽ ra cũng như thế, vì sao chẳng phải nhân?

Sự so sánh nầy chẳng bình đẳng, vì tâm và tùy tướng, dù đối nhau chẳng làm quả lẫn nhau, mà tướng tùy thuộc kia làm pháp quả lẫn nhau, nhất định có nghĩa làm quả lẫn nhau với tâm. Lại, tâm, tướng tùy, cho một quả tâm, nên tâm làm nhân Câu hữu cho quả kia. Đại và chỗ được tạo không có việc như thế, nên đại và chỗ được tạo kia chẳng phải nhân Câu hữu. Lại, sắc được tạo có, bất đại chủng hoàn toàn thuộc về tánh vô ký, chẳng phải tướng như thế trở thành nhân Câu hữu. Nếu vậy, đại chủng đối với sắc tạo vô ký nên thành nhân Câu hữu? Không như vậy, bất, vô ký được tạo, đồng một chủng loại, cho nên đồng một sắc loại, một phần ít dùng đại chủng làm nhân, một phần ít, không phải đại chủng làm nhân. Không có lý như thế,

như phần ít pháp của một loại tương ưng với tâm, phần ít không tương ưng tâm, không có nghĩa như thế. Lại, thừa nhận đại chủng ở đời quá khứ, sắc được tạo chung với quá khứ, vị lai. Nay, chẳng phải nhân Câu hữu có lý như thế. Lại, vì thành tựu riêng, nên không có nhân nầy, nghĩa là có thành tựu các sắc được tạo, chẳng phải bốn đại chủng. Hoặc có thành tựu năng tạo đại chủng, chẳng phải sắc được tạo, không phải nhân Câu hữu có tướng như thế, nên đại và sắc tạo chẳng phải nhân Câu hữu, không phải là nhân Tương ưng. Vì không tương ưng, cũng không biến hành và nhân Dị thục. Vì tánh vô phú vô ký của đại chủng, vì chẳng phải là nhân Đồng loại đều cùng lúc khởi. Nếu về sau khởi, nghĩa là chẳng phải đồng loại, nên dù có vô ký đồng, nhưng vì chủng loại khác, nên như tâm, thọ v.v... với chủng loại dù khác nhau, nhưng đối lẫn nhau làm nhân Đồng loại. Đại và chỗ được tạo, lẽ ra cũng như thế, lý cũng không đúng, thọ v.v... và tâm, các chủng loại như thế dù khác nhau, nhưng vì đồng một quả, nên được làm nhân. Do đó nên biết nói về đạo lý duyên. Lại trong luận này cũng có văn chứng minh: Đại đối với sắc tạo không có năm thứ nhân, như nói có xứ sắc chẳng phải lấy vô ký làm nhân, cũng chẳng phải vô ký, nghĩa là xứ sắc, nếu các đại chủng đối với sắc được tạo, trong năm nhân, tạo ra bất cứ một nhân nào thì cú nghĩa nầy sẽ không thành lập.

Nếu vậy, thì trái với kinh, luận, như Khế kinh nói: Nhân bốn đại chủng lập ra sắc uẩn, luận này cũng nói: Đại chủng được tạo nhân tăng thượng v.v... Đều không trái nhau, vì căn cứ ở hân sinh v.v... để nói lên nói nầy, nên Đại và chỗ được tạo làm nhân sinh, nghĩa là vì từ đại, chỗ được tạo đó khởi, nên như mẹ sinh con. Vì nhân nương tựa, nghĩa là vì tùy theo sự chuyển biến của nhân đó, như quan nương tựa vua. Vì lập nhân, nghĩa là vì công năng gìn giữ, như đất gìn giữ vật. Nhân gìn giữ: Do sức gìn giữ của đất, vì không để dứt, như thức ăn gìn giữ mạng. Làm nhân nuôi nấng: vì công năng tăng trưởng, cũng như rễ cây được tưới tiêu, thấm nhuần do nước.

Như thế, là chứng tỏ đại và chỗ được tạo làm tánh nhân khởi biến đổi, gìn giữ, trụ, tăng trưởng.

Hoặc nhân sinh: Tất cả sắc được tạo của đại chủng sinh, vì chẳng lìa các đại chủng, có sắc tạo sinh, nên sắc tạo sinh rồi đồng loại nối tiếp nhau. Trong phần vị không đoạn lửa làm nhân nương tựa, làm cho khô ráo, không hư hoại.

Nước là nhân lập, làm cho thấm nhuần, không tan rã. Đất làm nhân gìn giữ, vì gìn giữ làm cho không rơi rớt.

Gió làm nhân nuôi nấng, công năng dẫn phát kia, vì làm cho tăng trưởng.

Đại chủng như thế, mặc dù với chỗ được tạo, không có nghĩa của năm thứ nhân như câu hữu v.v... nhưng có năm thứ nhân khác như sinh v.v... nên không có lỗi trái với kinh, luận.

Trong đây, Thượng tọa bộ nói rằng: Năm nhân như sinh v.v... chẳng phải Thánh giáo nói. Thượng tọa bộ kia cho: Thánh giáo không hề có tên nhân nầy.

Chưa xem xét tông kia, sao gọi Thánh giáo? Vì tụng văn của Cưu-ma-la-thiết-ma, hay vì sơ lược, đựng đầy mà lược tạo môn luận! Vả, trong Phật giáo có danh, tưởng nầy, như Khế kinh nói: Ái sinh sĩ phu, ái sinh tự thể.

Lại, Khế kinh nói: Nương tựa giới, trụ giới. Danh sắc dựa vào thức, thức dựa vào danh sắc, bài tụng dựa vào văn sĩ. Lại, Khế kinh nói: Bốn cách ăn kiến lập, thâu nhiếp lợi ích, mưu cầu sự sinh, đã sinh ra hữu tình", Lại, Khế kinh nói: Nước duy trì đất v.v.... Lại, Khế kinh nói: Lắng nghe chánh pháp, có khả năng khiến cho tác ý như lý viên mãn, cho đến nói rộng.

Các ông do đức tin, từ bỏ nhà pháp hướng đến không nhà, tin là được nuôi lớn, chế phục sức thuỳ miên, cho đến nói rộng, chỉ ông đã chấp xưa tùy theo nhân giới. Trong các Thánh giáo đều không có nói xứ, các sắc được tạo nào tự lẫn đối nhau, chỉ có ba nhân, gọi là: câu hữu, đồng loại, dị thục. Căn cứ vào loại được tạo, chấp nhận có ba nhân, chẳng phải tất cả nhân Câu hữu, nghĩa là tùy tâm chuyển hai nghiệp thân, ngữ, bảy chi đối với nhau, lần lượt làm nhân.

Nhân Đồng loại: Tất cả sự sinh trước, đồng loại ở sau. Nhân Dị thục: Các bất và hữu lậu, hai nghiệp thân, ngữ có công năng chiêu cảm quả dị thục như nhãn căn v.v... được tạo ở đại, chỉ là một nhân, đó là nhân Dị thục. Hai nghiệp thân, ngữ có công năng chiêu cảm quả dị thục đại chủng.

Đã nói các pháp duyên sinh như thế, sẽ thuận theo Tông chỉ uyển chuyển nói về nghĩa duyên đẳng vô gián. Mặc dù trước kia nói chung các tâm, tâm sở đã sinh, trừ là duyên đẳng vô gián sau cùng, chưa quyết định nói: Tâm nào vô gián, có bao nhiêu tâm sinh? Lại, từ bao nhiêu tâm có tâm nào khởi? Nay, sẽ quyết định nói tâm có nhiều thứ.

Vì sao dựa vào tâm kia mà có thể nói một cách quyết định?

Vả, lược nói tâm có mười hai thứ. Mười hai thứ ấy là? Tụng nói: Cõi Dục có bốn tâm Thiện, ác, phú, vô phú Sắc, Vô sắc, trừ ác

Vô lậu có hai tâm.

Luận nói: Vả lại, ở cõi Dục có bốn thứ tâm, là bất, hữu phú vô ký, vô phú vô ký. Ở cõi Sắc, cõi Vô sắc, mỗi cõi đều có ba tâm, là trừ bất, còn lại, như trên đã nói.

Mười thứ như thế, gọi là tâm hữu lậu. Nếu là tâm vô lậu, thì chỉ có hai thứ, là Học, Vô Học, hợp thành mười hai. Mười hai tâm nầy sinh lẫn nhau. Tụng nói:

Cõi Dục thiện sinh chín Chín nầy từ tám sinh Nhiễm từ mười sinh bốn Khác, từ năm sinh bảy. Sắc thiện sinh mười một Đây lại từ chín sinh Hữu phú từ tám sinh Đây lại sinh ra sáu.

Vô phú từ ba sinh Đây lại sinh ở sáu

Vô sắc thiện sinh chín Đây từ sáu sinh ra Hữu phú sinh từ bảy Vô phú như cõi Sắc Học từ bốn sinh năm Khác, từ năm sinh bốn.

Luận nói: Tâm nơi cõi Dục vô gián sinh chín, nghĩa là cõi mình bốn: Hai tâm cõi Sắc, vào lúc nhập định và phần vị sinh nối tiếp, như thứ lớp đó, sinh tâm, nhiễm.

Sinh tâm nào? Lại thuộc về địa nào?

Tâm ở địa vị đầu tiên, sinh tâm gia hạnh. Nếu ở vào thời gian sau, sinh ly dục đắc, vì thuận theo trụ, không chấp nhận khởi tâm sinh đắc kia, sinh ở trong đây, không thể khiến tâm kia khởi hiện tiền.

Có thuyết nói: Tâm kia thuộc về địa Vị chí, có người nói cũng thâu nhiếp về sơ Tĩnh lự.

Có thuyết nói: Cũng ở trung gian Tĩnh lự.

Tôn giả Diệu Âm nói như thế nầy: Cho đến tâm nầy cũng ở Tĩnh lự thứ hai, như lúc khởi định, cách địa mà khởi.

Có thuyết nói: Chẳng phải tâm đẳng dẫn không có sức có thể dẫn dắt cách địa, tâm khởi. Cho nên, thuyết kia nói, về lý nhất định không đúng và ở Vô sắc một. Ở phần vị sinh nối tiếp nhau, cõi Dục vô gián, sinh tâm nhiễm kia và học với Vô học, vì thuận theo trụ, nên cõi Dục gián đoạn, nhất định không sinh, triền vô phú vô ký của cõi Sắc, Vô sắc, Học, Vô Học kia vì lệ thuộc tâm của giới mình, nên cũng nhất định không sinh cõi Vô sắc, vì tâm kia đối với bốn đối trị xa nầy, vì xa:

1. Chỗ dựa xa.

2. Hành tướng xa.

3. Sở duyên xa.

4. Đối trị xa

Tức bốn đối trị nầy lại từ tám vô gián khởi, nghĩa là cõi mình bốn.

Cõi Sắc có hai tâm, vào thời gian xuất định, từ kia khởi. Sơ Tĩnh lự kia, định nhiễm lúc não, từ tâm nhiễm kia, sinh cõi Dục, mong cầu dựa vào điều cõi dưới, vì đề phòng lùi sụt và Học, Vô Học, nghĩa là lúc xuất quán, nhiễm nghĩa là bất hữu phú vô ký, cả hai đều từ mười vô gián mà sinh, nghĩa là cõi mình bốn, cõi Sắc, cõi Vô sắc sáu. Ở địa vị sinh nối tiếp, giới trên sáu tâm, đều có thể mạng chung, sinh hai nhiễm cõi Dục tất nhiên không có vô lậu sinh tâm nhiễm ô, nên tâm nầy chẳng phải từ Học, Vô Học khởi, tức vô gián nầy có công năng sinh bốn tâm, nghĩa là tự giới bốn, ngoài ra không có lý sinh, tất nhiên không có tâm nhiễm vô gián của địa dưới có thể sinh lên địa trên và tâm vô lậu. Pháp khác, là triền vô phú vô ký cõi Dục.

Tâm nầy năm vô gián mà sinh, nghĩa là tự giới bốn và cõi Sắc, hóa tâm cõi Dục, vì từ cõi Sắc kia sinh, nên tức vô gián nầy có thể sinh bảy tâm, nghĩa là cõi mình bốn và cõi Sắc hai, với nhiễm ô, vào lúc nhập định, tâm biến hóa cõi Dục lại sinh kia, ở phần vị sinh nối tiếp, vô phú cõi Dục, sinh tâm nhiễm kia và cõi Vô sắc một, ở phần vị sinh nối tiếp. Tâm vô phú nầy sinh ra nhiễm kia.

Như thế, đã nói về bốn tâm vô gián cõi Dục, từ sinh, có thể sinh quyết định. Tâm cõi Sắc vô gián sinh mười một, nghĩa là trừ Vô sắc, phú, vô ký cõi Vô sắc, tâm dị thục sinh, vì thuộc tự giới, nên tức giới nầy lại từ chín vô gián khởi, nghĩa là trừ hai tâm nhiễm ô cõi Dục và trừ vô phú vô ký, cõi Vô sắc. hữu phú từ tám vô gián mà sinh, trừ hai nhiễm cõi Dục và Học, Vô Học, tức vô gián nầy có thể sinh sáu tâm, nghĩa là tự giới ba, , bất hữu phú vô ký cõi Dục, vô phú từ ba vô gián khởi, nghĩa là chỉ tự giới. Pháp khác không có lý sinh, tức vô gián nầy có khả năng sinh sáu tâm, nghĩa là tự giới ba, nhiễm Vô sắc, cõi Dục.

Đã nói về tướng ba tâm cõi Sắc sinh, cõi Sắc vô gián sinh chín, nghĩa là trừ cõi Dục, vô phú của dục, cõi Sắc, tức cõi Dục nầy. Từ sáu vô gián mà sinh, nghĩa là tự giới ba và cõi Sắc. Và hữu phú vô gián của Học, Vô Học có công năng sinh bảy tâm, nghĩa là tự giới ba và cõi Sắc. Nhiễm của dục, cõi Sắc, tức nhiễm nầy cũng từ bảy vô gián mà khởi, nghĩa là loại trừ nhiễm của dục, cõi Sắc và tâm Học, Vô Học, vô phú nói như sắc, từ ba vô gián sinh, nghĩa là tự giới ba, pháp khác đều phi lý, tức vô gián nầy có công năng sinh sáu tâm, nghĩa là tự giới ba và nhiễm dục, cõi Sắc.

Đã nói về tướng của ba tâm Vô sắc sinh, tâm học từ bốn vô gián khởi, nghĩa là tức tâm học và của ba cõi, tức vô gián nầy có công năng sinh năm tâm, nghĩa là bốn tâm trước và Vô học một, chẳng phải nhiễm của ba cõi, vì trái nhau, nên chẳng phải các vô phú, vì không sáng suốt nhạy bén. Khác,

nghĩa là Vô học từ năm vô gián sinh, nghĩa là của ba cõi và hai: Học, Vô Học, tức vô gián nầy có thể sinh bốn tâm, nghĩa là ba cõi và Vô học một, không sinh tâm học. Vì học kia chẳng phải quả, nên chẳng phải nhiễm, vô phú. Vì như trước đã nói, nên đã nói mười tâm sinh lẫn nhau rồi. Sao lại chia mười hai tâm nầy thành hai mươi tâm. Tụng nói:

Mười hai thành hai mươi Là tâm thiện ba cõi Chia gia hạnh, sinh đắc Dục: Vô phú chia bốn: Dị thục, đường oai nghi, Xứ công xảo, thông quả Cõi Sắc trừ công xảo

Số khác, nói như trước.

Luận nói: Tâm ba cõi đều chia hai thứ, nghĩa là gia hạnh đắc, và sinh đắc riêng. Vô phú cõi Dục được chia làm bốn tâm:

1. Dị thục sinh.

2. Đường oai nghi.

3. Xứ công xảo.

4. Tâm thông quả.

Tâm vô phú cõi Sắc được chia làm ba thứ, trừ xứ công xảo. Giới trên đều không có tạo tác mỗi thứ sự công xảo, vì cõi Vô sắc không có sự hành v.v... nên không có đường oai nghi, vì không bao gồm chi Tam- ma-địa, cũng không có thông quả. Nghĩa là Vô sắc không duyên sắc v., v.. làm cảnh giới. Giới kia không có hai tâm vô ký như đường oai nghi

v.v… Thuyết kia tức thừa nhận định phần gần của Không vô biên xứ, có đường oai nghi v.v…

Nếu cho rằng định kia ở đây không chấp nhận có, nên không có lỗi, nghĩa là trước tức chẳng phải nhân, dù duyên sắc v.v... làm cảnh giới, nhưng thuyết kia cũng thừa nhận cõi nầy không chấp nhận có.

Căn cứ lý như thế, cõi Dục có tám, cõi Sắc có sáu, Vô sắc có bốn, Tâm Học, Vô Học hợp thành hai mươi.

Hai mươi thứ như thế sinh ra lẫn nhau, nghĩa là lại nói trong tám thứ tâm cõi Dục, tâm gia hạnh vô gián sinh mười, nghĩa là tự giới bảy, trừ tâm thông quả, vì định tĩnh lự loại vô gián sinh và cõi Sắc một, tâm gia hạnh và Học, Vô Học, tức tâm nầy lại từ tám vô gián khởi, nghĩa là tự giới bốn, hai, hai nhiễm và cõi Sắc hai, nghĩa là gia hạnh hữu phú và Học, Vô Học.

Tâm sinh đắc vô gián sinh chín, nghĩa là tự giới bảy, trừ tâm thông quả. Và hữu phú vô ký của sắc, Vô sắc, tức tâm nầy lại từ mười một tâm khởi, nghĩa là tự giới bảy, trừ tâm thông quả. Và cõi Sắc hai: Gia hạnh hữu phu và Học, Vô Học, hai tâm nhiễm ô, vô gián sinh bảy, nghĩa là tự giới

bảy, trừ tâm thông quả, tức tâm nầy lại từ mười bốn tâm khởi, nghĩa là tự giới bảy, trừ tâm thông quả và cõi Sắc bốn, trừ gia hạnh và tâm thông quả và Vô sắc ba, trừ gia hạnh. Oai nghi, dị thục vô gián sinh tám, nghĩa là tự giới tám, trừ gia hạnh và tâm thông quả. Và hữu phú vô ký của sắc, Vô sắc, tức tâm nầy lại từ bảy vô gián khởi, nghĩa là tự giới bảy, trừ tâm thông quả, công xảo xứ tâm vô gián sinh sáu, nghĩa là tự giới sáu, trừ gia hạnh và tâm thông quả, tức tâm nầy lại từ bảy vô gián khởi trừ tâm thông quả. Từ tâm thông quả vô gián sinh hai, nghĩa là tự giới một, tức tâm thông quả và cõi Sắc một, tức gia hạnh, tức tâm nầy cũng từ hai vô gián khởi, nghĩa là tức thuyết trước đã nói hai tâm tự sắc, nói tâm cõi Dục sinh lẫn nhau rồi, kế nói cõi Sắc.

Trong sáu thứ tâm, từ tâm gia hạnh vô gián sinh mười hai, nghĩa là tự giới sáu và cõi Dục ba, gia hạnh, sinh đắc và tâm thông quả. Và Vô sắc một, tâm gia hạnh, tâm Học, Vô Học, tức tâm nầy lại từ mười vô gián khởi, nghĩa là tự giới bốn, trừ đường oai nghi với dị thục sinh. Và cõi Dục hai, thông quả, gia hạnh. Và Vô sắc hai: Gia hạnh hữu phú, tâm Học, Vô Học sinh đắc, tâm vô gián sinh tám là tự giới năm trừ tâm thông quả và cõi Dục bất, hữu phú. Và cõi Sắc một: hữu phú vô ký, tức lại từ năm vô gián khởi nghĩa là tự giới năm trừ tâm thông quả, hữu phú vô ký vô gián sinh chín, nghĩa là tự giới năm, trừ tâm thông quả và cõi Dục bốn: Hai, hai nhiễm, tức, nhiễm nầy lại từ mười một tâm khởi, nghĩa là tự giới năm, trừ tâm thông quả và cõi Dục ba: Tức sinh đắc, oai nghi, dị thục. Và Vô sắc ba, trừ gia hạnh. Dị thục oai nghi vô gián sinh bảy, nghĩa là tự giới bốn, trừ gia hạnh và tâm thông quả. Và cõi Dục hai: Bất hữu phú và Vô sắc một. Hữu phú vô ký tức tâm nầy lại từ năm vô gián khởi, nghĩa là tự giới năm, trừ tâm thông quả, tức tâm nầy cũng từ hai vô gián khởi, nghĩa là tức trước đã nói hai tâm của tự giới.

Đã nói tâm cõi Sắc sinh lẫn nhau rồi. Kế sẽ nói Vô sắc.

Trong bốn thứ tâm, tâm gia hạnh vô gián sinh bảy, nghĩa là tự giới bốn, và cõi Sắc một, tâm gia hạnh và Học, Vô Học tức tâm nầy lại từ sáu vô gián khởi, nghĩa là tự giới ba, chỉ trừ dị thục, và cõi Sắc một, tâm gia hạnh và Học, Vô Học.

Tâm sinh đắc vô gián sinh bảy. Nghĩa là tự giới bốn, và cõi Sắc một, hữu phú vô ký và cõi Dục hai: Bất hữu phú tức tâm nầy lại từ bốn vô gián khởi, nghĩa là tự giới bốn, hữu phú vô ký vô gián sinh tám, nghĩa là tự giới bốn và cõi Sắc hai, gia hạnh hữu phú và cõi Dục. Bất hữu phú, tức tâm nầy lại từ mười vô gián khởi, nghĩa là tự giới bốn và cõi Sắc ba, Dị thục sinh

đắc và đường oai nghi và cõi Dục ba, gọi như nói sắc.

Tâm dị thục sinh vô gián sinh sáu, nghĩa là tự giới ba, trừ gia hạnh, còn cõi Sắc một, hữu phú vô ký và cõi Dục hai. Bất hữu phú, tức tâm nầy lại từ bốn vô gián khởi, nghĩa là tự giới bốn.

Đã nói tâm Vô sắc sinh lẫn nhau rồi. Kế là nói vô lậu:

Trong hai thứ tâm, từ tâm Hữu học vô gián sinh sáu, nghĩa là chung cho tâm gia hạnh của ba cõi. Và sinh đắc cõi Dục và Học, Vô Học, tức tâm nầy lại từ bốn vô gián khởi, nghĩa là ba gia hạnh và tâm Hữu học. Từ tâm Vô học vô gián sinh năm, nghĩa là trong sinh sáu của Hữu học trước, trừ Hữu học một, tức tâm nầy lại từ năm vô gián khởi, nghĩa là ba gia hạnh và Học, Vô Học.

Lại có duyên gì gia hạnh vô gián có công năng sinh dị thục, công xảo, oai nghi, chẳng phải vô gián kia sinh gia hạnh. Vả lại, dị thục sinh do sức của nghiệp trước đã dẫn phát, nên thế lực yếu kém, vì chẳng phải làm ra công dụng dẫn phát, nên không thể dẫn khởi tâm gia hạnh, nên vô gián kia không thể sinh gia hạnh. Vì tâm xuất không do công dụng chuyển, nên gia hạnh vô gián sinh dị thục kia không có trái, vì thế lực của công xảo, oai nghi yếu kém, nên ưa tạo ra công dụng, vì dẫn phát công xảo và oai nghi, nên không thể dẫn khởi tâm gia hạnh, vì tâm xuất không do công dụng chuyển, nên gia hạnh vô gián sinh dị thục kia không có trái.

Nếu vậy, tâm nhiễm không nên vô gián sinh gia hạnh, vì cảnh giới nhiễm đắm trái với điều, và vì thế lực yếu kém, nên không có lỗi nầy. Phiền não chán ngán, mỏi mệt thường xuyên hiện ở trước, bèn nghĩ rằng: Phải lập phương tiện nào khiến cho không có nghĩa nhóm họp, dừng dứt, không hiện hành, ấy là biết như thật khởi cảnh lỗi lầm, có thể sinh công đức, thoát khỏi phiền não của ta đang khởi hiện ở trước, tìm lại giác tri, khởi khéo phòng, hộ, do nguyện lực nầy có khả năng khởi gia hạnh. Từ vô thỉ đến nay vì thường tập nhiễm, thế lực không yếu kém, nên nhiễm vô gián sinh gia hạnh. Hành tướng sinh đắc cõi Dục sáng suốt, nhạy bén, chẳng phải đã dẫn phát công dụng vượt hơn, vì sáng suốt, nhạy bén, nên có thể có từ gia hạnh cõi Sắc của tâm Học, Vô Học kia, vô gián mà khởi, vì chẳng phải được dẫn phát do công dụng vượt hơn, nên không thể từ công dụng nầy dẫn sinh tâm kia. Tâm sinh đắc của cõi Sắc, cõi Vô sắc vì không sáng suốt nhạy bén, vì chẳng phải được dẫn phát do công dụng vượt hơn, nên chẳng phải Học, Vô Học, gia hạnh của giới người khác vô gián khởi, cũng chẳng phải từ gia hạnh nầy dẫn sinh tâm kia.

Lại, sinh đắc cõi Dục, vì sáng suốt nhạy bén, nên có thể từ sắc nhiễm

vô gián mà sinh, có thể vì đề phòng, che chở. Sinh đắc cõi Sắc, vì không sáng suốt nhạy bén, nên chẳng phải do nhiễm Vô sắc vô gián khởi.

Tác ý có ba. Nghĩa là tác ý thắng giải của tự, tướng cộng tướng có khác nhau.

Sao gọi là tác ý tự tướng?

Nghĩa là quán các sắc biến đổi, ngăn ngại làm tướng, cho đến quán thức phân biệt rõ làm tướng.

Quán như thế v.v... tương ưng với tác ý. Thế nào là tác ý cộng tướng?

Nghĩa là mười sáu hành tương ưng với tác ý. Sao gọi là tác ý Thắng giải?

Nghĩa là quán bất tịnh và bốn vô lượng, giải thoát, hữu sắc, thắng xứ, biến xứ, quán như thế v.v... tương ưng với tác ý.

Ba thứ tác ý vô gián như thế, Thánh đạo hiện tiền, Thánh đạo Vô gián cũng có thể khởi đủ ba thứ tác ý. Nếu nói rằng, ấy là thuận với lời nói nầy: Quán bất tịnh đều cùng thật có hành, tu phần giác niệm v.v...

Có sư khác nói: Chỉ từ tác ý cộng tướng vô gián, Thánh đạo hiện tiền, Thánh đạo Vô gián mới có khả năng khởi ba thứ tác ý.

Nếu vậy, thì vì sao trong Khế kinh nói: Quán bất tịnh đều cùng thực hành, tu phần giác niệm v.v... do quán bất tịnh, điều phục tâm mình, mới có khả năng dẫn sinh tác ý cộng tướng. Từ vô gián nầy, Thánh đạo hiện ở trước, căn cứ vào Thánh đạo ấy, lần lượt mật ý mà nói nên không có lỗi.

Có sư khác lại nói: Chỉ từ tác ý vô gián cộng tướng, Thánh đạo hiện ở trước. Thánh đạo Vô gián cũng chỉ có thể khởi tác ý cộng tướng.

Lời nói nầy có lỗi. Vì sao? Vì dựa vào ba địa như vị chí v.v... chứng nhập chánh tánh ly sinh, Thánh đạo Vô gián có thể sinh tác ý cộng tướng cõi Dục, do tác ý công tướng trong cõi Dục, cách Thánh đạo kia chẳng phải rất xa. Nếu dựa vào Tĩnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư, chứng nhập chánh tánh ly sinh, thì Thánh đạo Vô gián khởi tác ý nào? Chẳng phải khởi tác ý cộng tướng cõi Dục, vì rất xa.

Lại, đối với địa kia, vì không có chấp nhận có, nên do chẳng phải địa vị chí kia đã có từng được tác ý cộng tướng, khác với từng được thuận với phần quyết trạch, chẳng phải các bậc Thánh thuận với phần quyết trạch, có thể lại hiện tiền, chẳng phải đắc quả rồi, có thể phát sinh lại đạo gia hạnh, cho nên sư kia, nay nên nói: Sau Thánh đạo nầy, sẽ khởi tác ý cộng tướng nào hiện ở trước?

Há không lệ thuộc thuận phần quyết trạch? Cũng tu tác ý cộng tướng

của loại kia, như quán các hành đều là vô thường, quán tất cả pháp đều là vô ngã, Niết-bàn vắng lặng. Thánh đạo Vô gián dẫn tác ý kia hiện ở trước.

Lời bào chữa nầy phi lý, vì lệ thuộc gia hạnh đã tu tác ý, chẳng phải sau khi đắc quả, có thể dẫn hiện tiền, là vì loại kia, nên ở trước nói Thánh đạo Vô gián có cả ba tác ý hiện tiền. Về lý là tốt.

Nếu dựa vào định Vị chí, được quả A-la-hán, tâm xuất quán sau, hoặc tức địa kia, hoặc là cõi Dục, dựa vào Vô sở hữu xứ, được quả A-la-hán về sau, tâm xuất quán, hoặc tức địa Vị chí kia, hoặc là Hữu đảnh, hoặc dựa vào địa khác, được quả A-la-hán. Tâm xuất quán sau, chỉ tự chẳng phải khác. Địa ở trong cõi Dục có ba tác ý:

1. Văn tạo thành.

2. Tư tạo thành.

3. Sinh sở đắc.

Cõi Sắc cũng có ba thứ tác ý:

1. Văn tạo thành.

2. Tu tạo thành.

3. Sinh sở đắc.

Không có tư tạo thành, lúc nêu tâm tư duy, tức vì nhập định, nên

Vô sắc chỉ có hai thứ tác ý:

1. Tu tạo thành.

2. Sinh đắc.

Tác ý vô gián văn, tư cõi Dục, Thánh đạo hiện tiền. Thánh đạo Vô gián khởi đủ ba thứ tác ý hiện ở trước, vì các Thánh đạo khởi, tất nhiên lệ thuộc, vì đạo gia hạnh, nên chẳng phải tác ý vô gián của sinh đắc, Thánh đạo hiện ở trước, tác ý vô gián văn, tu cõi Sắc, Thánh đạo hiện tiền Thánh đạo Vô gián, cũng chỉ khởi hai thứ tác ý kia. Vô sắc chỉ tu tác ý vô gián, Thánh đạo hiện khởi, Thánh đạo Vô gián cũng chỉ khởi tu, không khởi sinh đắc.

Nếu sinh ở Tĩnh lự thứ hai trở lên, khi khởi thân ba thức của sơ Tĩnh lự, các hữu tình chưa lìa nhiễm của địa mình, chúng từ tác ý vô gián , nhiễm, vô ký của địa mình, hai thức hiện tiền, vô gián ba thức sinh trở lại ba thứ tác ý của địa mình, các hữu tình đã lìa nhiễm tự địa, trừ tác ý nhiễm, chỉ tác ý vô gián, vô ký, ba thức hiện ở trước, ba thức vô gián cũng chỉ khởi hai thứ tác ý nầy.

Tâm nào hiện tiền trong mười hai tâm đã nói ở trước? Có bao nhiêu tâm có thể được? Tụng nói:

Tâm nhiễm trong ba cõi
Được hai thứ sáu, sáu
Sắc: thiện ba, học bốn
Còn lại đều tự được.

Luận nói: Tâm nhiễm của cõi Dục, cõi Sắc, ở phần vị đang hiện tiền, trong mười hai tâm, đều được sáu tâm, trong mười hai tâm của phần vị đang hiện tiền của tâm nhiễm cõi Vô sắc, chỉ được hai tâm, vì một sát-na, lẽ ra nói không như vậy. Vả lại, lúc khởi tâm nhiễm ô cõi Dục, hoặc lùi trở lại giới, hoặc tiếp nối gốc, hoặc lùi lại đức vượt hơn, đối với ba địa vị nầy, tùy theo chấp nhận có số, tổng cộng được sáu tâm. Lúc trở lại lui sụt giới, trừ vô phú của mình, nhất định được tự giới.

Ba tâm như tâm v.v..., tâm nhiễm cõi Sắc, cũng chấp nhận có thể được. Nối tiếp phần vị của gốc, được tâm của mình, vì nối tiếp căn trong tâm nghi, nên, thoái lui địa vị đức thù thắng, tâm nhiễm ba cõi và tâm Hữu học đều chấp nhận có thể được. Nếu khi khởi tâm, nhiễm ô cõi Sắc, hoặc trở lại thoái lui giới, hoặc lùi lại đức vượt hơn, tùy theo chấp nhận có số, cũng được sáu tâm. khi trở lại thoái lui giới, được ba thứ của mình và được vô phú vô ký cõi Dục, nghĩa là tâm thông quả, vì lùi lại địa đức vượt hơn, hai tâm nhiễm ô của sắc, cõi Vô sắc và tâm Hữu học, đều chấp nhận có thể được. Nếu khi khởi tâm nhiễm ô Vô sắc, được ngay hai tâm, nghĩa là nhiễm của tự giới, Hữu học, trong đây chỉ có lùi lại địa vị đức vượt hơn, tâm cõi Sắc, trong mười hai tâm của phần vị đang hiện tiền, chấp nhận được ba tâm, nghĩa là tâm của mình và vô phú vô ký của dục, cõi Sắc. Do thăng tiến, nên về lý thật ra không được tâm vô phú cõi Dục, vì ở thời gian trước nhất định thành tựu.

Có thuyết nói: Lúc Tĩnh lự căn bản khởi, được ngay ba tâm tức như ở trước đã nói: Nếu nói rộng là được, thì nghĩa nầy chẳng phải không có. Nhưng vào lúc bấy giờ, chỉ được hai sau, do một thứ trước, vì trước đã thành tựu.

Nếu không như vậy, thì tâm học của địa vị nầy cũng chấp nhận có thể được, nên nói được bốn nếu phần vị đang hiện tiền của tâm Hữu học, trong mười hai tâm, chấp nhận được bốn tâm, nghĩa là tâm Hữu học và vô phú vô ký của dục, cõi Sắc và Vô sắc, nếu lúc mới chứng nhập chánh tánh ly sinh, thì tâm học bấy giờ, tức gọi là đắc. Nếu dùng Thánh đạo để lìa nhiễm cõi Dục, thì lúc sau cùng khởi đạo Giải thoát. Vô phú vô ký dục, cõi Sắc, về lý cũng không được tâm vô phú cõi Dục, nghĩa như trước đã nói. Nếu dùng Thánh đạo để lìa nhiễm cõi Sắc, được Vô sắc. Trong đây lìa lời

nói, không phải rốt ráo lìa, vì đối với nhiễm cõi Sắc khi chưa lìa hoàn toàn, tâm Vô sắc đã có thể được.

Có thuyết nói: Khi hoàn toàn lìa nhiễm cõi Sắc, được của địa căn bản cõi Vô sắc.

Nếu vậy, lẽ ra nói cũng được tâm Hữu Học, khi lìa nhiễm cõi Dục, cũng được cõi Sắc, tức là phải nói: Tâm Hữu học được năm. Khác, nghĩa là tâm nhiễm v.v... của thuyết trước, khác, nghĩa là ba vô phú vô ký của ba cõi, của cõi Dục, Vô sắc và tâm Vô học, không nói về phần vị đang hiện tiền của tâm kia được sự khác nhau của tâm, nên biết, phần vị đang hiện tiền của tâm, chỉ tự có thể được phần vị đang hiện tiền của tâm vô phú cõi Dục, cõi Sắc, đều không có sở đắc. Vì trước kia đã được, không lẽ nói, đều tự có thể được?

Há không là khi tâm Vô học đang khởi, cũng chấp nhận được bốn, nghĩa là ba cõi, khi Tận trí đầu tiên, vì tu vị lai, nên chẳng phải trước đã được, có tu vị lai, sao có thể nói tâm Vô học nầy chỉ tự được?

Lại, khi Vô sắc đang hiện khởi, cũng được tâm Hữu học, đâu chỉ tự đắc? Nay nói đắc, nghĩa là chẳng phải trước đã thành, như bài tụng sau nói, nên không có vấn nạn nầy.

Nếu không như vậy, thì cõi Sắc sẽ được ba, tâm học được bốn, cũng không nên nói vì chấp nhận được cái khác, nghĩa nầy nên tư duy. Có thuyết khác cũng nói: Tâm có mười một, vì Học, Vô Học đồng với vô lậu, nên tức căn cứ ở nghĩa nầy để nói chung. Tụng nói:

Người tuệ nói pháp nhiễm Lúc hiện khởi được chín Thiện trong tâm được sáu Vô ký chỉ vô ký.

Tâm nhiễm cõi Dục, lùi lại giới trở lại phần vị, trừ tự vô phú, được tự giới ba, về lý lẽ ra cũng nói được tự vô phú. Tâm nhiễm cõi Sắc, lùi sụt địa vị Vô học, được nhiễm cõi mình và tâm Hữu học. Đây là căn cứ giới để nói được tâm nhiều ít, vì chẳng phải căn cứ ở địa vị để nói, nên được chín tâm. Tâm Vô sắc không có chấp nhận đắc.

Có sư khác nói: Nhiễm được mười tâm, vì lùi sụt trong Vô sắc, sinh địa dưới, phần vị khởi của tâm nhiễm, được tâm của mình, dù nói được tâm, căn cứ ở giới mà lập, cũng như có thể nói được tâm vô lậu, được tâm của địa.

Vì sao không nói? Nếu gồm nói địa đắc thì há chỉ mười hai tâm?

Nói được sáu tâm trong tâm, nghĩa là dùng chánh kiến khi nối tiếp căn, được cõi Dục, khi lìa nhiễm cõi Dục, nên biết sẽ được ngay vô phú dục, cõi Sắc. Lúc nhập định đầu tiên, như chỗ ứng hợp riêng được cõi Sắc,

cõi Vô sắc, đầu tiên nhập địa vị ly sinh, khi chứng A-la-hán, được Học, Vô Học.

Nếu vậy, làm sao nói được sáu tâm?

Như vấn nạn của Kinh chủ, nên nói được bảy.

Có sư khác ***Giải thích:*** Khi được Tận trí, là được ngay sáu tâm, nghĩa là ba cõi, vô phú dục, cõi Sắc và tâm vô lậu. Mặc dù căn cứ ở lúc riêng, nhưng cũng chấp nhận được sáu, mà vì căn cứ được ngay tức khắc, nên nói lúc nầy.

Nói phù phiếm không có trái, chẳng phải ý của bài tụng hiện nay.

Vì thâu nhiếp nghĩa trước, lại nói tụng:

Do thác sinh, nhập định, Và khi lùi, lìa nhiễm Tâm tiếp nối các thiện
Mà trước chưa được thành.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 21

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 1)

Đã dựa vào ba cõi để nói về được tâm v.v... Nay nên tư duy, lựa chọn. Ba cõi là gì? Đều ở trong đó có bao nhiêu chỗ riêng? Tụng nói:

Địa ngục, bàng sinh, quỷ
Người và sáu trời dục
Gọi cõi Dục hai mươi
Do địa ngục châu khác.
Mười bảy xứ trên đây
Gọi cõi Sắc ở giữa
Ba Tĩnh lự đều ba
Tĩnh lự thứ tư, tám.
Vô sắc không có xứ
Do sinh có bốn thứ
Dựa đồng phần và mạng
Khiến tâm nối tiếp nhau.

Luận nói: Bốn cõi dưới hoàn toàn là Na-lạc-ca v.v... và một phần trời, quyến thuộc và khí thế gian, gọi chung là cõi Dục. Một phần trời, nghĩa là sáu tầng trời cõi Dục:

1. Chúng trời Bốn đại vương.
2. Trời Ba mươi ba.
3. Trời Dạ-ma.
4. Trời Đổ sử đa.
5. Trời Lạc biến hóa.
6. Trời Tha hóa tự tại.

Như thế, cõi Dục như địa ngục v.v... khí thế gian, gồm có mười xứ. Châu, địa ngục khác, được chia làm hai mươi: Tám đại địa ngục, gọi địa ngục khác:

1. Địa ngục Đẳng hoạt.

2. Địa ngục Hắc thằng.

3. Địa ngục Chúng hợp.

4. Địa ngục Hào kiếu.

5. Địa ngục Đại kiếu.

6. Địa ngục Viêm nhiệt.

7. Địa ngục Đại nhiệt.

8. Địa ngục Vô gián.

Nói châu khác. Là bốn châu lớn:

1. Châu Thiệm-Bộ ở phía Nam.

2. Châu Thắng Thân ở phía Đông.

3. Châu Ngưu Hóa ở phía Tây.

4. Châu Câu Lô ở phía Bắc

Như thế, mười hai và sáu tầng trời cõi Dục, xứ bàng sinh, ngạ quỷ, thành hai mươi:

Nếu cõi hữu tình từ trời Tự tại, đến ngục vô gián và khí thế giới, cho đến phong luân, đều thuộc cõi Dục.

Đã nói cõi Dục và xứ không đồng. Trên cõi Dục nầy, xứ có mười bảy, nghĩa là xứ ba Tĩnh lự, mỗi xứ đều có ba, xứ Tĩnh lự thứ tư, có riêng tám, khí và hữu tình, gọi chung Cõi Sắc.

Xứ Tĩnh lự thứ nhất có ba:

1. Trời Phạm chúng.

2. Trời Phạm phụ.

3. Trời Đại phạm.

Xứ Tĩnh lự thứ hai có ba:

1. Trời Thiểu quang.

2. Vô lượng quang.

3. Trời Cực quang tịnh.

Xứ Tĩnh lự thứ ba có ba:

1. Trời Thiểu tịnh.

2. Trời Vô lượng tịnh.

3. Trời Biến tịnh.

Xứ Tĩnh lự thứ tư có tám:

1. Trời Vô vân.

2. Trời Phước sinh.

3. Trời Quảng quả.

Và năm xứ Tịnh cư hợp thành tám. Năm Tịnh cư là:

1. Trời Vô phiền.

2. Trời Vô nhiệt.

3. Trời hiện.

4. Trời kiến.

5. Trời Sắc cứu cánh.

Vì được sinh do rộng lớn, nên gọi là Phạm. Phạm nầy tức là Đại, nên gọi là Đại phạm. Do vị trời ấy đạt được định trung gian, vì sinh đầu tiên, vì mất sau cùng, vì oai đức đều vượt hơn, nên gọi là Đại. Vì Đại Phạm hiện có thống lãnh tất cả hữu tình được hóa độ, nên gọi là Phạm chúng. Ở trước Đại phạm, vì hàng thứ lớp thị vệ, nên gọi là Phạm phụ. Hào quang kém nhất trong các tầng trời Tự địa, nên gọi là Thiểu quang. Vì hào quang càng sáng, hơn khó lường, nên gọi Vô lượng quang.

Vì ánh sáng tịnh chiếu khắp xứ, địa mình, nên gọi Cực quang tịnh. Ý địa thọ hưởng thú vui, mới gọi là tịnh, ở trong tự địa, tịnh yếu kém nhất, nên gọi Thiểu tịnh. Tịnh nầy càng tăng, vì lượng khó đo lường, nên gọi Vô lượng tịnh. Vì tịnh nầy cùng khắp, nên gọi Biến tịnh. Ý nói không có thú vui nào vượt hơn Biến tịnh nầy.

Do trở xuống, nơi cư trú của các tầng trời trong không, vì như mây dày hợp, nên gọi Vân.

Các tầng trời trên đây, lại là địa không có mây. Vì đứng đầu Vô vân, nên nói Vô vân, lại có nơi chốn của phước vượt hơn của phàm phu, vì có thể sinh qua đó nên nói tên Phước sinh. Cư trú ở nơi chốn trong quả Phàm phu, vì phước nầy rất thù thắng, nên gọi Quảng quả.

Các bậc Thánh lìa dục, dùng nước Thánh đạo đề rưới vết nhơ phiền não, nên gọi là Tịnh. Vì thân tịnh đã dừng lại, nên gọi là Tịnh cư. Hoặc trụ ở đây, cùng cực biên sinh tử, như vì trả hết nợ, nên gọi là Tịnh. Tịnh, nghĩa là chỗ ở, nên gọi Tịnh cư, hoặc trong các tầng trời nầy, không có lẫn lộn phàm phu, vì địa chỉ thuần tuý Thánh, nên gọi là Tịnh cư. Phồn (Phiền), nghĩa là xen lẫn nhiều, hoặc cho rộng nhiều, vì đầu tiên nầy trong không có xen lẫn nhiều, nên trong trời rộng nhiều, trời nầy rất thua kém, nên gọi là Vô phiền. Hoặc gọi Vô Cầu, vì không mong cầu hướng vào cõi Vô sắc.

Đã khéo chế phục, dứt trừ chướng phẩm trung thượng xen lẫn, Tĩnh lự, ý lạc điều hòa nhu thuận, lìa các nóng bức, nên gọi là Vô nhiệt. Hoặc khiến sinh phiền não phẩm hạ, gọi là Nhiệt. Sự xa lìa đầu tiên nầy, được

gọi là vô nhiệt. Hoặc lại nhiệt, nghĩa là sáng rõ, tức tu Tĩnh lự phẩm thượng và quả, vì sự tu nầy vẫn chưa chứng, nên gọi Vô nhiệt.

Đã được tu tạp Tĩnh lự phẩm thượng, vì quả đức dễ phô bày, nên gọi là thiện hiện.

Tu xen lẫn chướng định, phẩm khác đến vi tế, vì kiến giải rất trong suốt, nên gọi kiến.

Lại Vô hữu xứ, ở trong hữu sắc, có thể vượt qua nơi đây, gọi là Sắc Cứu Cánh. Hoặc trời nầy đã đến bờ mé sau cùng của thân, chỗ dựa của các khổ, gọi là Sắc cứu cánh.

Có thuyết nói: Sắc là sắc chứa nhóm, đến bờ mé sau kia, gọi là Sắc cứu cánh. Mười bảy xứ nầy, các khí thế gian và các hữu tình, gọi chung là cõi Sắc.

Có thuyết khác nói: Tên gọi là mười bảy xứ mà trong sơ Tĩnh lự lập chung hai xứ, Tĩnh lự thứ tư gọi riêng là Vô tưởng.

Sư kia nên nói: Xứ có mười tám. Do Đại phạm kia đối với trời Phạm phụ thiên, lượng tuổi thọ, lượng thân, không có tìm tòi, thọ hưởng v.v... đều có khác.

Há không là Vô tưởng đối với Trời Quảng quả, chỉ vì phàm phu v.v... có khác nhau?

Thuyết trước cũng nên nói xứ có mười tám.

Vấn nạn nầy phi lý, vì sinh lên cõi trời Vô tưởng, tức trời Quảng quả, vì lệ thuộc quả nghiệp.

Nếu vậy, sinh thân mà Đại phạm đã thọ cũng là vì quả nghiệp lệ thuộc với trời Phạm phụ, thành thử không nên nói riêng là một Thiên xứ, tức nghiệp lệ thuộc phẩm thượng của trời Phạm phụ, chiêu cảm quả Đại phạm. Nghiệp của Đại Phạm nầy so với Phạm phụ kia, vì ít có khác nhau, nên chiêu cảm thọ bình đẳng, cũng có chút không đồng.

Nếu trời Đại Phạm so với Phạm phụ kia, số lượng tuổi thọ đều riêng bình đẳng, hợp thành một xứ, thì trời Thiểu Quang tuổi thọ bằng, tuy khác, nên hợp thành một xứ, thành lỗi lớn.

Sự so sánh nầy không đúng, vì Đại Phạm một, phải căn cứ vào đồng phần, để lập danh từ Thiên xứ, chứ chẳng phải một vua phạm có thể gọi đồng phần. Mặc dù lượng tuổi thọ bình đẳng, nhưng không đồng với cái khác. Tuy nhiên, do một thân, không thành đồng phần, nên hợp với Phạm phụ, lập một trời cao, thấp dù khác nhưng địa không khác.

Trời Thiểu Quang vì trái với Đại Phạm nầy, do đó sư kia không nên

dẫn làm ví dụ.

Ở Cõi Sắc, Thượng tọa bộ lập mười tám tầng trời, nên nói rằng: Tu các Tĩnh lự, mỗi Tĩnh lự đều có ba phẩm, là thượng, trung, hạ. Tùy theo nhân của ba phẩm, sinh ba xứ trời. Tĩnh lự thứ nhất, Đại Phạm thiên vương, tự loại so sánh với nhau, được có đồng phần, với xứ Phạm Phụ, hơn, kém có khác, như bên thôn xóm, xứ A-luyện-nhã, mặc dù gần bên nhau, nhưng xứ không đồng.

Hữu tình vô tưởng ở định thứ tư, làm xứ thứ tư, vì có khác với Trời Quảng quả, nên xứ trở thành mười tám.

Điều nầy không đúng, vì địa sơ Tĩnh lự, xứ nên có bốn. Hữu tình vô tưởng, nên lìa Quảng quả không lập riêng.

Nếu cho thuận theo tu ba phẩm Tĩnh lự, các xứ, địa Tĩnh lự đều có ba, vì tuổi thọ của Đại Phạm vương đều vượt hơn, nên phải khác với nhân hạ, trung, thượng của Sơ định, dùng riêng trung gian, vì nghiệp cảm của định vượt hơn, nên Đại Phạm khác với ba sơ định, bị chiêu cảm do nghiệp riêng, thành xứ thứ tư. Hoặc lẽ ra Đại Phạm không có nhân riêng. Hữu tình Vô Tưởng và Quảng quả kia, so với số lượng thân thọ đều bình đẳng, vì không có khác nhau, nên không có nhân khác, vì xứ chẳng phải thứ tư, nên lập mười tám, về lý tất nhiên không thành.

Lại, nếu tất nhiên lẽ ra, Sắc cứu cánh với lượng tuổi thọ, lượng thân ba mươi hai ngàn, hoặc sáu mươi bốn, nhưng đều không thừa nhận. Cho nên, không thể căn cứ tu ba phẩm Tĩnh không đồng lập xứ có khác. Nhân dù có bốn, nhưng xứ chỉ lập ba, nhân chỉ có ba, nhưng xứ lập bốn.

Lại, sơ Tĩnh lự nếu xứ có ba thì Đại Phạm Vương so với xứ Phạm phụ, cao, rộng, cách xa, như trời trên dưới, nên cũng lượng thân, tuổi thọ cũng tăng gấp bội, nghĩa là tất cả kiến lập không thành. Nhưng trời Phạm chúng, với lượng tuổi thọ là nửa kiếp, lượng thân cũng có nửa du-na, đến Đại phạm thiên, với lượng thân đều một du-na rưỡi. Nếu lập xứ Đại phạm làm thứ ba thì tuổi thọ với lượng thân tăng đến hai, tức là trở lên, lẽ ra đều tăng gấp bội, các đối tượng kiến lập đều không thành tựu.

Cho nên, các đại luận sư ở nước Ca-thấp-di-la đều nói chỗ cư trú của Đại Phạm vương, tức xứ Phạm phụ. Do đó, nên xứ cõi Sắc chỉ mười sáu.

Đã nói như thế, khéo thuận với Khế kinh. Trong bảy thức trụ, chỉ nêu biên, nên như Cực quang tịnh và Biến tịnh.

Nếu cho không đúng, thì Khế kinh nên nói: Như xứ Đại phạm chẳng phải trời Phạm chúng.

Hữu tình Vô Tưởng so với xứ Quảng quả, về tuổi thọ bình đẳng,

không khác, sao lại lập riêng?

Sư kia lại nói: Tĩnh lự thứ nhất chẳng phải không có tuổi thọ bình đẳng, kiến lập khác nhau, vì ba tầng trời kia cứ tăng phân nửa.

Nếu vậy, Đại phạm lẽ ra cũng tăng gấp bội, cho nên sự kiến lập các tầng trời trên đều bỏ, không có lỗi nầy. Vì thừa nhận trời Thiểu quang so với trời Đại phạm, cũng tăng phân nửa. Việc nầy chỉ chấp giả dối, chưa thấy trời sắc xứ riêng sẽ cực thành, vì có một nửa tăng, lại làm hư hoại chánh lý. Vì sao? Vì đã thừa nhận căn cứ tu ba phẩm Tĩnh lự, được quả ba phẩm, kiến lập ba vị trời. Trong lý nào, trời ở giữa tăng gấp bội so với xứ dưới, nhưng ở xứ trên của trời nầy lại vượt hơn một nửa ở giữa? Nên lời sư kia đã nói, chỉ dựa vào chấp giả dối. Cho nên, kiến lập chư thiên Cõi Sắc, chỉ sư của nước ta đã nói không có lộn xộn.

Đã nói Cõi Sắc và xứ không đồng. Trong cõi Vô sắc đều không có xứ, vì không có sắc pháp, không có phương sở, Vô sắc vô biểu quá khứ vị lai, không trụ ở phương sở, về lý vì quyết định rõ, nên chỉ dị thục sinh khác nhau hơn kém, nói có bốn thứ:

1. Không vô biên xứ.

2. Thức vô biên xứ.

3. Vô sở hữu xứ.

4. Phi tưởng Phi phi tưởng xứ.

Bốn thứ như thế, gọi là cõi Vô sắc. Bốn thứ nầy chẳng phải do có xứ trên, dưới, chỉ do sinh, nên hơn, kém có khác. Lại, làm sao biết Vô sắc kia không có phương xứ, nghĩa là ở xứ nầy người được định kia, qua đời liền sinh ở xứ nầy. Lại, từ khi chỗ kia mất, sinh giới dục sắc, tức vì có khởi ở trong xứ nầy, vì trung hữu khởi, nên tuy do sinh, bốn thứ không đồng, mà không có sự khác nhau về phương xứ trên, dưới. Bốn thứ vì sao thứ lớp như thế. Do lìa dục dần, vì được định dần. Hoặc tức do sinh thứ lớp như thế. Tùy theo sức của nhân sinh, quả ít, nhiều, như giới hữu sắc. Tất cả hữu tình chủ yếu dựa vào sắc thân, tâm v.v... nối tiếp nhau, hữu tình thọ sinh ở cõi Vô sắc, lấy gì làm nương tựa? Tâm v.v... nối tiếp nhau. Vì sao ở cõi Vô sắc nầy, bỗng nhiên lại sinh nghi. Vì trong các pháp đều không có ngã, pháp tâm, tâm ở trong dục, cõi Sắc, nương tựa vào sắc thân, có thể chuyển biến nối tiếp nhau. Ở cõi Vô sắc đã không có sắc thân. Tâm v.v... nên không có nghĩa chuyển biến nối tiếp nhau. Nên, hiện nay, ở đây có thể lại sinh nghi, phải biết hữu tình kia đã dựa vào đồng phần và mạng. Sự nối tiếp nhau của tâm v.v... không phải ngã làm chỗ nương tựa và tiếng như là thâu nhiếp bất tương ưng hành khác, nghĩa là đắc, phi đắc và sinh v.v... không

phải ở trong sự sinh v.v... nầy, biểu thị đồng phần v.v... thật có tự thể, vì trước đã thành, nên chỉ biểu thị tác dụng của đồng phần kia, nghĩa là chủ thể làm duyên. Duyên, là chủ thể nương tựa, làm cho tâm v.v... nối tiếp. Bốn thức như nhãn thức v.v... mỗi thức đều dùng ý diệt vô gián và tự sắc căn, làm chỗ dựa cho ý và làm tánh của chủ thể nương tựa, do đại chủng, chỗ dựa của tự sắc căn. Thân căn và đại, đồng phần, mạng căn, đắc v.v... sinh v.v... chỉ làm tánh nương tựa. Thân thức, tức dùng ý và thân căn, làm chỗ dựa của thân thức kia và làm tánh. Chủ thể nương tựa. Chỉ vì đại chủng, đối tượng nương tựa của thân căn, đồng phần, mạng căn. Đắc v.v... sinh v.v... làm tánh của chủ thể nương tựa kia, chẳng phải làm chỗ dựa. Ý thức chỉ dùng vô gián diệt ý để làm chỗ dựa của ý, và làm tánh của chủ thể nương tựa, thân căn và đại, đồng phần, mạng căn, đắc v, v.., sinh v.v... chỉ làm tánh của chủ thể nương tựa. Tâm v.v... của hữu tình dục, cõi Sắc như thế, dựa vào sự nối tiếp nhau của đồng phần sắc, mạng v.v... hữu tình Vô sắc vì dùng Vô sắc, nên chỉ dựa vào đồng phần và mạng căn v.v... sự nối tiếp nhau của tâm v.v... chẳng phải không có chủ thể nương tựa. Chủ thể nương tựa và chỗ dựa, hai tướng đâu có khác nhau.

Nay, giải thích rõ ý thú của tông, hai tướng khác nhau, nghĩa là phải do kia có đây mới được sanh, không có thì không sinh, là vì tướng nương tựa nhất định có tướng nương tựa kia và tùy theo biến chuyển: Đây là làm chủ thể tựa và tướng của chỗ nương tựa.

Há không là dù có đồng phần của sắc v.v... mà hoặc có lúc tâm v.v... không nối tiếp, làm sao nói sự nối tiếp kia làm chủ thể nương tựa của tâm v.v...

Lời vấn nạn nầy không đúng, vì có pháp riêng có thể trái với tâm v.v... vì khiến không nối tiếp nhau, nên phần vị nối tiếp của tâm tất nhiên vì có chủ thể nương tựa, nên chủ thể đó được làm tướng nương tựa của tâm v.v... Hiện thấy tâm v.v... ở trong thân chết cuối, không bao giờ sinh. Pháp tâm, tâm sở ở trong sinh thân, vì quyết định sẽ khởi, nên sắc kia v.v... dựa vào tướng cực thành.

Do đó nên biết sắc, thanh, hương v.v... đối với tâm, tâm sở, không thể làm chủ thể nương tựa, vì trong sự ngoài có sắc, thanh v.v... nhưng vì tâm, tâm sở không hề chuyển biến, nhưng chỗ dựa trước kia, lẽ ra chẳng phải có khắp, chẳng phải các tâm v.v... đều tùy theo chỗ dựa mà chuyển biến, nên tâm v.v... không tùy theo ý diệt vô gián, nhất định có chuyển biến.

Sao có thể nói ý căn kia làm chỗ dựa, tâm v.v... nhất định tùy theo sự chuyển biến của ý căn. Nói về tùy theo biến đổi, nghĩa là khiến đổi dời. Vô

gián diệt ý, vào lúc đang diệt, khiến tâm sau v.v..., nhập phần vị chánh sinh, ý căn đã diệt, tâm v.v... đã sinh.

Như thế, tức sau trở thành tùy theo trước mà biến đổi, không phải đồng phần v.v... làm chủ thể nương tựa cho tâm v.v... các căn như nhãn căn v.v... vì ý diệt vô gián, nên tướng chỗ dựa khác nhau với tướng chủ thể nương tựa, khắp các chỗ dựa không có lỗi xen lạm nhau.

Cũng thế, tâm các hữu tình, cõi Dục, cõi Sắc bốn uẩn cùng sinh đều làm tánh chủ thể nương tựa, chỉ một sắc uẩn, được làm chỗ dựa, sở nương tựa của ý thức lẽ ra cũng gồm sắc, vì tùy theo sắc biến đổi, nên hiện thấy đại chủng như rượu v.v... khi xúc não, tâm bèn đổi thay, không chấp nhận ý thức, sắc làm chỗ dựa.

Nói về thành chỗ dựa, nhất định chủ thể sinh biến đổi, ý thức không nhất định tùy theo đại biến đổi mà sinh. Nếu đại chủng không có, thì ý thức nầy cũng có, do đại chủng nầy đối với ý thức, chỉ có thể trở thành chủ thể nương tựa, chẳng phải tánh nương dựa.

Cho nên, sáu thức trong cõi Dục, cõi Sắc dùng bốn uẩn làm tánh chủ thể nương tựa câu sinh, ý thức Vô sắc, không còn sắc nương tựa, nương tựa câu sinh kia, chỉ chung cho ba uẩn.

Nếu vậy, vì sao chỉ nói tâm Vô sắc v.v... dựa vào ở đồng phần và mạng.

Thuyết nầy nhất định đồng, vì nương tựa không có rối loạn, nghĩa là tâm, tâm sở, dù làm chủ thể nương tựa lẫn nhau, mà không nhất định đồng, không tự nương tựa, cũng chẳng phải không có rối loạn. Sinh ở địa nầy, vì khởi loạn tâm, tâm sở của địa mình, địa khác, nên đồng phần, và mạng, đồng làm cho nương tựa cho tâm v.v...

Lại, sinh ở địa nầy, vì chỉ có địa nầy, dựa vào địa nầy, nếu khởi tâm của địa không đồng. Do sự trở lại nầy, khiến tâm của địa mình khởi, chỉ dựa vào hai loại ấy (đồng phần và mạng căn), gọi là sinh ở địa nầy, do nghiệp sinh dẫn dắt, vì không có gián đoạn, nên do đó nói là đồng với chủ thể nương tựa không rối loạn. Vì tâm v.v... không như vậy, nên lược qua không thuyết minh. Nếu không có hai loại nầy thì bốn uẩn của địa khác khi hiện ở trước, bấy giờ, hữu tình lẽ ra được gọi là địa khác, không thuộc về địa nầy, vì nghiệp trước của địa mình đã dẫn dắt đến quả, không nối tiếp nhau, nhưng không nên thừa nhận.

Cho nên, phải biết, như giới dục, cõi Sắc, đồng phần thân, mạng căn làm chỗ nương tựa cho tâm v.v... Mặc dù hoặc đôi khi tâm của địa khác khởi, nhưng dựa vào thân v.v... ở trong sự sinh nầy, định sau sẽ dẫn phát

tâm của địa mình khởi. Như thế, cõi Vô sắc dù không có thân, nhưng tâm v.v... quyết định dựa vào đồng phần và mạng, nên bài tụng nói riêng về đồng phần và mạng căn. Đây là dị thục của dẫn nghiệp lôi kéo, là nhân trụ của dị thục khác nối tiếp nhau. Ví như rễ, cộng v.v... của cây nương tựa, trụ vững, hiện thấy các cành, lá, cộng v.v... của cây, dù đồng với hạt giống sinh, nhưng dựa vào rễ để trụ. Cho nên, không nên cho, nhãn căn v.v... chỉ dựa vào nghiệp, trụ vững, không có chủ thể nương tựa riêng. Do đó, đã ***Giải thích:*** Sinh giới Vô sắc, nghiệp sinh tâm v.v... vì phải nương tựa riêng nhân, nên trong luận này đã không nói rằng: Tâm chuyển tức dùng pháp tương ưng làm chủ thể nương tựa, tức do đắc, phi đắc v.v... của thân nầy. Và tiếng, được biểu thị chung, không nói danh riêng, nghĩa là tâm kia không phải chỉ nghiệp sinh ra, giả như nghiệp sinh không phải thường nối tiếp. Làm sao pháp kia làm chỗ nương tựa của tâm? Nghĩa là pháp đồng phần, mạng căn kia nếu không có, thì tâm v.v... của địa mình, tất nhiên không sinh, cũng như thân v.v... Hoặc do pháp đó là nhân không có rối loạn, nên chẳng phải sinh địa trên, thành tựu của địa dưới. Lại, vì không có trở thành tánh v.v... phàm phu của địa khác, nên đồng phần, mạng căn kia làm tánh nương dựa, lý đó cực thành.

Có sư khác nói: Như trong hầm, hào v.v... dù không có gió v.v... nhưng ngọn lửa đèn vẫn không cháy được. Nếu pháp đồng phần, mạng căn kia không có thì tâm v.v... sẽ không khởi, nên biết được tâm v.v... đã dùng pháp đó làm chủ thể nương tựa.

Hoặc có học trò nêu lời vặn hỏi rằng: Bất tương ưng hành lẽ ra như sắc thân cũng có thể làm chỗ dựa sinh ra ý thức v.v... nên chỉ vì nói bất tương ưng hành làm chủ thể nương tựa của tâm v.v... chẳng phải bốn uẩn câu sinh của cõi Vô sắc không có nghĩa nương tựa nhau. Nhưng trong đây, tâm và thọ v.v... làm tánh của đối tượng nương tựa, chẳng phải thọ v.v... kia làm đối tượng nương tựa của tâm, vì chẳng phải chỗ tùy theo, nên chủ yếu là khi tâm hiểu rõ chung tướng cảnh giới, thì thọ v.v... mới có thể nhận lấy tướng sai khác, nên thọ kia tùy theo tâm, chứ chẳng phải tâm tùy theo thọ kia, nhưng tâm, tâm sở gọi nương dựa, lẫn nhau tùy chuyển lẫn nhau, vì đồng một quả.

Vì sao không nói hai loại nầy làm chỗ nương trong cõi Dục, cõi Sắc, tâm v.v... nối tiếp nhau, mà chỉ nói tâm kia nương tựa ở sắc thân? Đồng phần, thân v.v… trong dục, cõi Sắc dù thường nối tiếp nhau, nhưng đều có khả năng làm chủ thể nương tựa, mà vì thân thô hiện rõ, cho nên nói nghiêng về một bên. Hoặc vì thành lập đồng phần, mạng căn, lìa thân có

riêng, nên nói rằng: Không phải ở Vô sắc, hoặc trong địa khác, vì nghiệp sinh tâm v.v... thường hiện ở trước. Hoặc chỉ rõ đồng phần và mạng căn v.v… cũng dựa vào thân chuyển, nên nói rằng: Mặc dù đồng phần, mạng căn kia nương dựa lẫn nhau với thân, nhưng vì thân vượt hơn, nên nói làm chỗ nương dựa riêng.

Há không là mạng căn làm tánh nương tựa của thân, cũng là thù thắng? Nếu mạng căn không có thì các pháp như thân căn v.v... đều không chuyển biến. Mặc dù không có mạng căn, pháp của thân căn kia đều không chuyển biến, nhưng thân lại gặp phải nhiều duyên tai nạn ngang trái v.v... Mạng v.v... tùy theo thân cũng có tổn ích, nên thân làm chỗ dựa cho pháp đồng phần, mạng căn kia vượt hơn, tức do nghĩa nầy. Các sư Đối Pháp nói: Trong Vô sắc, vì không có thân, nên đồng phần, mạng căn v.v... lại làm chỗ dựa lẫn nhau.

Kinh chủ trong đây giả làm khách, chủ, tăng lầm nghĩa chánh, vấn nạn rằng: Nếu vậy, tâm v.v... hữu tình có sắc, tại sao không chỉ dựa vào sự nối tiếp nhau của hai loại nầy? Nghĩa là phái Đối pháp ***Giải thích:*** Sinh giới hữu sắc, vì hai loại nầy yếu kém. Hai loại nầy ở Vô sắc vì sao lại mạnh?

Vì hai cõi kia đều từ định thù thắng, sanh ra nên do đẳng chí kia có công năng chế phục tưởng sắc.

Nếu vậy, đối với hai loại kia, sự nối tiếp của tâm v.v... chỉ dựa vào định thù thắng đâu dùng chủ thể nương tựa riêng?

Lại, nay nên nói: Như đồng phần, mạng căn chúng sinh hữu tình thọ ở cõi có sắc, dựa vào sắc mà chuyển, hai loại nầy Vô sắc, lấy gì làm chỗ nương tựa?

Hai loại nầy lại nương tựa lẫn nhau mà chuyển.

Hai loại nầy của hữu sắc, sao không nương tựa nhau?

Sinh giới hữu sắc vì hai loại nầy yếu kém. Hai loại nầy ở Vô sắc, vì sao lại mạnh?

Hai loại nầy của giới kia vì từ định vượt hơn sinh, nên ở trước nói định kia có công năng hàng phục tưởng sắc, tức là lại đồng với vấn nạn nối tiếp nhau của tâm. Tâm, tâm sở chỉ nương tựa lẫn nhau.

Kinh chủ nhất định không bẩm thọ đối với A-tỳ-đạt-ma, đã thuật lầm lời nói nầy. Hoặc do tâm mình chán ghét Đối pháp, giả nói rằng: Lầm lạc chánh tông, ai là người khéo thông suốt tướng các pháp, sẽ trả lời những câu hỏi như thế?

Người tự lập tông cho rằng: Trạng thái nối tiếp nhau của tâm v.v...

trong cõi Vô sắc, không có chủ thể nương tựa riêng, nghĩa là nếu có nhân chưa lìa ái sắc, dẫn khởi tâm v.v… tâm được dẫn đều sinh với sắc, dựa vào sắc mà chuyển. Nếu nhân ở sắc đã được lìa ái, chán trái với sắc nên dẫn tâm v.v… đều sinh với chẳng phải sắc, không dựa vào sắc chuyển. Điều nầy cũng phi lý, vì nếu do sức của nhân dẫn khiến cho tâm v.v... kia nối tiếp nhau chuyển, thì và tâm nhiễm, tâm v.v... của phần vị hiện ở trước nối tiếp nhau, lẽ ra không có chỗ dựa.

Lại, như hữu tình ở cõi Dục cõi Sắc, vì sức của nhân dẫn, nên tâm v.v... nối tiếp nhau cùng sinh với sắc, dựa vào sắc mà chuyển. Hữu tình như thế do sức của nhân dẫn sinh, ở cõi Vô sắc, tâm v.v... nối tiếp nhau, với chúng đồng phần, mạng căn cùng sinh, không dựa vào sắc, chỉ dựa vào đồng phần, mạng căn mà chuyển.

Đã thừa nhận tâm v.v... của hữu tình cõi Dục, cõi Sắc, không dựa vào sắc thân, nhất định sẽ không có nghĩa chuyển, nhân nơi tâm v.v… của hữu tình ở Vô sắc đều không có đối tượng nương tựa mà có nghĩa chuyển.

Lại, sư kia hiện nay đang thừa nhận tâm v.v... nối tiếp nhau trong dục, cõi Sắc, dù là một quả nghiệp mà tất nhiên dựa vào tâm v.v... khác mới chuyển, ở cõi Vô sắc đâu không thừa nhận như thế?

Lại, không nên nói chỉ có đối với sắc chưa lìa nhân ái, đã dẫn tâm v.v... dựa vào sắc mà chuyển. Hiện có hữu tình đối với sắc đã lìa nhân ái, đã dẫn tâm v.v... cùng sinh với sắc, dựa vào sắc mà chuyển, sinh dục, cõi Sắc, sắc ái đã trừ, vì tâm cõi Vô sắc hiện ở trước, hữu tình kia dù tâm Vô sắc hiện ở trước, mà hữu tình đó không được gọi Vô sắc, vì chưa lìa nhân quả của ái sắc làm chỗ dựa, vì tâm Vô sắc nầy nối tiếp nhau chuyển, nên giới dưới hiện khởi ở tâm cõi Vô sắc đã có chủ thể nương tựa riêng, cõi trên cũng nên thế.

Lại, sinh Vô sắc khởi tâm của địa khác, hoặc khởi vô lậu, nếu không có một ít pháp của địa mình làm chủ thể nương tựa tâm nối tiếp nhau, thì phải nói đây là hữu tình của địa nào?

Như thế, tìm tòi, gạn hỏi, trước đã thường nói, cho nên, Kinh chủ nêu kiến giải giải không được tốt! Trong vấn đề nầy, Thượng tọa bộ nói tâm cõi Vô sắc và tâm sở lại nương tựa lẫn nhau, như hai bó cỏ tranh nương tựa nhau mà đứng. Hoặc danh sắc của cõi dưới nương tựa với nhau. Lẽ ra nên vặn hỏi sư kia: Như cõi Dục, cõi Sắc dù gọi là bốn uẩn, lại nương tựa nhau mà thừa nhận danh kia nương tựa riêng sắc chuyển. Như thế, tâm sở Vô sắc và tâm, mặc dù nương dựa và nhau, nhưng lẽ ra phải thừa nhận có chỗ dựa riêng, được trụ nối tiếp nhau. Cho nên, trái với chánh lý của đối pháp,

tất nhiên, không có khả năng chứng nghĩa chân thật. Như luận này đã nói: Thế nào là cõi Dục? Nghĩa là có các pháp dục tham tùy tăng, cõi Sắc, cõi Vô sắc cũng giống như thế.

Vì chỉ nói lên các pháp hiện hành khắp ba cõi, không phải đều lệ thuộc ba cõi đó, nên nói rằng: Há không là các pháp chẳng phải tùy tăng phiền não của địa cõi khác nhau, lẽ ra nêu tất cả phiền não tùy tăng của tự cõi, rõ ràng khác nhau? Về lý, thật nên như thế, chỉ nói phần nhiều tùy miên rõ rệt riêng, vì phần nhiều các hữu tình hiện khởi tùy miên tham.

Nói dục tham. Nghĩa là tham cõi Dục, tham cõi Sắc, cõi Vô sắc cũng giống như thế.

Lược nói về đoạn thực. Vì dâm dẫn đến tham, có thể đặt tên dục, như bài tụng của kinh nói:

Cảnh đẹp thế gian chẳng chân dục Chân Dục là người phân biệt tham Cảnh diệu như gốc trụ thế gian Trong đó, người Trí đoạn trừ dục.

Vì chỉ rõ tham, dục, tên khác, mà thể đồng, nên nói tụng nầy. Cõi bị lệ thuộc dục, gọi là cõi Dục, cõi bị lệ thuộc sắc, gọi là cõi Sắc. Vì lược bỏ lời nói giữa, nên nói như thế, như uống hồ tiêu, như vòng kim cương, ở trong giới kia, vì sắc chẳng phải có, nên gọi là Vô sắc.

Nói sắc: Là nghĩa biến đổi, chướng ngại, hoặc nghĩa thị hiện. Thể kia chẳng phải sắc, đặt tên Vô sắc. Chẳng phải kinh kia chỉ dùng thể vô vi của sắc. Giới bị lệ thuộc Vô sắc, tên là cõi Vô sắc. Lược bỏ lời nói ở giữa, dụ như trước đã nói.

Lại, giới của dục, gọi là cõi Dục, cõi nầy có công năng gánh vác, gìn giữ dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc nên biết cũng như thế. Nếu cõi có sắc mà không có định, gọi là cõi Dục, nếu cõi có Sắc, cũng có định, gọi là cõi Sắc, nếu cõi không có sắc mà có định gọi là cõi Vô sắc. Hoặc cõi có sắc, có cảnh dục, gọi là cõi Dục, nếu cõi có sắc, không có cảnh dục, gọi là cõi Sắc, nếu cõi đều cùng không có, gọi là cõi Vô sắc. Hoặc cõi dù có dị thục năm uẩn, mà không có năm uẩn làm nhân Dị thục, đồng được một quả, gọi là cõi Dục, nếu cõi đều cùng có, gọi là cõi Sắc, nếu cõi đều cùng không có, là cõi Vô sắc. Hoặc cõi phần nhiều đủ tất cả sắc, gọi là cõi Dục, nếu cõi tất cả thiểu, giảm sắc, gọi là cõi Sắc, nếu cõi tất cả sắc pháp đều không có, gọi là cõi Vô sắc. Hoặc cõi có sắc, cũng có nhiều cõi, gọi là cõi Dục, nếu cõi có sắc mà không có nhiều cõi, gọi là cõi Sắc, nếu cõi không có sắc, cũng không có nhiều cõi, gọi là cõi Vô sắc.

Các cõi như thế, v.v... khác nhau, có vô lượng thứ, ba cõi là một vì lại có nhiều, ba cõi vô biên, như lượng hư không, nên mặc dù không có hữu

thỉ khởi hữu tình, vô lượng, vô biên Phật xuất hiện ở đời, mỗi mỗi hóa độ vô số hữu tình, khiến chứng giới vô dư bát Niết-bàn, mà không cùng tận, cũng như hư không.

Hỏi: Thế giới sẽ nói an trụ thế nào?

Đáp: Sẽ nói bàng sinh, nên Khế kinh nói: Ví như trời mưa, giọt nước mưa như cái trục xe không có gián cách, không có đứt đoạn, từ trên không rót xuống. Như thế, phương Đông không có gián cách, không có đứt đoạn, vô lượng thế giới hoặc hoại, hoặc thành. Như ở phương Đông, phương Nam, Tây, Bắc cũng giống như thế, không nói phương trên, dưới.

Có thuyết nói: Cũng có hai phương trên, dưới, vì trong kinh bộ khác nói mười phương, nên trên Sắc cứu cánh, lại có cõi Dục, phía dưới cõi Dục có Sắc cứu cánh.

Như thế, thế giới lần lượt vô biên. Nếu khi có lìa tham của một cõi, thì tất cả tham của ba cõi đều lìa diệt, dựa vào sơ Tĩnh lự, lúc khởi tuệ thông, phát ra thần thông, chỉ có thể qua giới mình đã sinh, phạm thế chẳng phải cõi khác. Thông minh khác nên biết cũng vậy. Chớ có lỗi lầm thái quá đối với cảnh!

Đã nói ba cõi. Đường lại thế nào? Xứ nào có bao nhiêu thứ? Tụng nói:

Trong đó là địa ngục v.v...
Tự gọi là năm đường
Chỉ vô phú vô ký
Hữu tình không trung hữu.

Luận nói: Trong ba cõi, tùy theo sự thích ứng của ba cõi, nói có năm đường, như chính tự tên nó đã nói, nghĩa là trước đã nói: Địa ngục, bàng sinh, quỷ và người, trời, gọi là năm đường, chỉ ở cõi Dục có bốn đường hoàn toàn, ba cõi đều có một phần giới trời. Vì biểu thị có cõi không thuộc về đường, nên nói trong ba cõi có năm đường: nhiễm, vô ký, hữu tình, vô tình và trung hữu v.v... đều là tánh của đường. Thể của đường chỉ thâu nhiếp vô phú vô ký và với hữu tình mà chẳng phải trung hữu. Nói thể của đường chỉ thâu nhiếp vô phú vô ký, nghĩa là chỉ vì dị thục sinh làm thể của đường.

Do đó đã ***Giải thích:*** Đường chỉ hữu tình. Trong vô tình vì không có dị thục sinh, nên trung hữu chẳng phải đường, về sau sẽ nói rộng.

Thể của đường chỉ thâu nhiếp vô phú vô ký. Có Thánh giáo nào có thể nhất định chứng biết?

Nghĩa là kinh Thất Hữu. Vả lại có thể làm chứng.

Kinh nói bảy hữu, là:

1. Địa ngục hữu.
2. Bàng sinh hữu.
3. Ngạ quỷ hữu.
4. Nhân hữu.
5. Thiên hữu.
6. Nghiệp hữu.
7. Trung hữu.

Nghiệp hữu trong đây là nhân của năm đường, là chọn lọc nhân khác của đường, cho nên nói riêng. Kinh nầy vì chỉ rõ thể của đường, chỉ thâu nhiếp vô phú vô ký, nên chọn lọc nhân khác. Nhưng Kinh chủ nói: Vì chẳng phải nói riêng, nhất định không thuộc về đường kia, như phiền não với kiến trong năm trược, nói riêng là kiến trược, vì không phải nói riêng, là kiến kia nhất định chẳng phải thuộc về phiền não. Nghiệp hữu như thế dù cũng là đường, nhưng vì biểu thị nhân của ba cõi, cho nên nói riêng, vì thế có nói thể của đường gồm cả nhiễm.

Lời nói kia phi lý, vì không có chỗ nào nói. Có chỗ nói kiến cũng là phiền não, mặc dù có đối tượng nhân, nói riêng là trược, nhưng căn cứ theo thuyết khác thì biết, tức là phiền não, không hề có chỗ nào nói nghiệp nhân của các đường tức thể của đường, có thể làm chứng thật. Dù có đối tượng nhân, nói riêng là hữu, mà căn cứ ở thuyết kia nói biết nghiệp là đường, thì sao nhất định biết nghiệp là thể của đường? Là vì có đối tượng nhân, có nói riêng, mà chẳng phải nghiệp hữu? Thể chẳng phải là đường, vì biểu thị nhân của đường nói là nghiệp hữu. Cho nên, Kinh chủ dẫn dụ không thể chứng minh.

Lại, thuyết kia nói, có lỗi thái quá, nên chấp trung hữu cũng thuộc về đường. Nhưng thuyết kia ***Giải thích:*** Vì không tương ưng với nghĩa của đường, vì trung gian của hai đường, nên gọi là Trung hữu. Nếu trung hữu nầy thuộc về đường thì không phải trung hữu.

Như thế đã giải thích, về sau lại nghiên cứu, tìm tòi. Vả lại, kinh Ngũ Trược, đối với chứng đắc không có sức, vì không hề có chỗ nào nói nghiệp là đường.

Đã thừa nhận Trung hữu, vì không tương ưng với nghĩa lý, nên chẳng phải là thể của đường, nghiệp lẽ ra cũng như thế, cũng vì không tương ưng với nghĩa lý, nên nhất định chẳng phải là thể của đường. Nếu nghiệp là thể của đường thì đường lẽ ra xen lẫn nhau, ở trong thân của một đường, vì có

nghiệp của nhiều đường, nên nếu nghiệp nhân của đường, tức là đường, thì con người có hoặc nghiệp địa ngục hiện tiền, nghiệp đó là người, cũng là địa ngục, cũng không nên nói thể của đường địa ngục, dù hiện ở trước, nhưng chẳng phải địa ngục.

Như thế thì sẽ có lỗi lầm thái quá, nghĩa là quả dị thục, đang hiện ở trước, nên chẳng phải địa ngục, vì không có khác nhau. Nhưng Khế kinh nói: Dị thục khởi xong, gọi Na-lạc-ca, nên nghiệp chẳng phải đường.

Lại, nghiệp là đường, trái với lý, cũng như Trung hữu, vì là nhân của đường, nên là đường chỗ được đi qua, Trung hữu không lẽ là xứ đã đi qua, do vì chủ thể đi qua nầy chính là chỗ được sinh, nên chẳng phải thuộc về đường.

Nghiệp hữu như thế, đã thừa nhận nhân của đường, chẳng phải chỗ hướng đến, cũng chẳng phải thuộc về đường, vì thế, nên biết thể của đường chỉ thâu nhiếp vô phú vô ký, lý đó cực thành, chỉ dị thục sinh là thể của các đường.

Hỏi: Duyên nào chứng biết?

Đáp: Vì Khế kinh nói. Kinh nói: Xá-lợi-tử nói rằng: Nhân giả! Nếu vì có các lậu địa ngục hiện ở trước, nên tăng trưởng tạo tác, thuận với thọ nghiệp địa ngục, thân, ngữ, ý của người kia vì vẩn đục cong vạy, nên phải thọ nhận dị thục năm uẩn, dị thục khởi rồi, gọi Na-lạc-ca, trừ pháp năm uẩn, Na-lạc-ca kia đều không thể được.

Trong đây, đã nói: Trừ năm uẩn sắc v.v… dị thục sinh, không có địa ngục riêng, vì khi dị thục đã khởi rồi, gọi là Na-lạc-ca, nên biết được thể của đường chỉ là dị thục.

Mặc dù thuyết kia ***Giải thích:*** Vì ngăn dứt thật có Bổ-đặc-già-la có khả năng đi qua các đường, nên nói rằng: Trừ pháp năm uẩn, Na-lạc-ca kia đều không thể được. Vì chẳng phải ngăn dứt uẩn khác, nên nói rằng: Nhưng tự tâm nầy chấp so đo giả dối. Kinh nói: Năm uẩn dị thục đã khởi xong, mới được gọi là Na-lạc-ca.

Lại nói: Trừ pháp uẩn dị thục nầy, Na-lạc-ca kia không thể được, nên chẳng phải lời nói pháp uẩn là nói tướng chung, nhân vì năm uẩn dị thục trước khởi, nên lời nói nầy có thể gồm ngăn ngừa thật có Bổ- đặc-già-la có thể đi qua các đường. Thừa nhận uẩn dị thục, là vì ngăn dứt chung khác.

Lại, thuyết kia nói dị thục khởi rồi, gọi là địa ngục. Nghĩa là nói khi dị thục khởi, mới gọi là địa ngục, chẳng phải nói dị thục chỉ là dị thục ở đây cũng tùy theo vọng tình tạo ra sự hiểu biết nầy, vì phần kế là có nói phân biệt, nghĩa là kế trừ pháp uẩn dị thục ở trước: Na-lạc-ca kia đều không

thể được.

Nếu thể các đường chẳng phải chỉ dị thục, vì sao phải nói: Dị thục khởi rồi, mới gọi địa ngục.

Vì chẳng phải các uẩn dị thục của phần vị trước, trước khi chưa khởi, đã có địa ngục có thể chiêu cảm nghiệp hữu, chẳng phải lúc bấy giờ đã gọi địa ngục, nên biết địa ngục chỉ dị thục sinh, chẳng phải địa ngục kia có khả năng chiêu cảm nghiệp hữu. Ở trong phần vị dị thục đã khởi, chưa khởi, hiện hành thành tựu, ít có khác nhau. Cho nên, thể của đường chỉ là dị thục sinh, chẳng phải, nhiễm v.v... về lý cuối cũng được thành lập.

Có sư khác nói: Cũng có cả tánh nuôi lớn.

Điều đó trái với Khế kinh, không đáng căn cứ, tin tưởng.

Nói các lậu địa ngục hiện ở trước thì nên nói: Phiền não của địa ngục là gì? Mà nay lại nói vì các lậu của địa ngục không phải là phiền não của các đường như địa ngục v.v...?

Như địa lệ thuộc sơ định v.v... đều khác nhau, nhưng vì nghiệp của các đường nhất định có riêng, nên có thể khởi phiền não.

Như nghiệp mà nói, chẳng phải đường, thể chỉ có vô phú vô ký, ấy là trái với Túc Luận Phẩm Loại?

Luận ấy nói tất cả tùy miên của năm đường, được tùy tăng, nghĩa là luận kia căn cứ ở năm bộ, vì có thể sinh tâm, nên nói rằng: Cõi và lòng người, nói chung là cõi, không có lỗi trái nhau. Ví dụ như thôn xóm và bên thôn xóm, gọi chung thôn xóm.

Trung hữu chẳng phải đường, làm sao biết được?

Do lý Kinh, Luận là định lượng. Vả lại, do kinh, nghĩa là kinh Thất hữu, nói riêng năm đường, vì nhân phương tiện.

Nói do Luận, nghĩa là do luận Thi Thiết nói: Bốn sinh gồm nhiếp năm đường, chẳng phải năm đường thâu nhiếp bốn sinh. Không gồm nhiếp là sao? Nghĩa là Trung hữu. Luận Pháp Uẩn nói: Giới nhãn thế nào? Nghĩa là tịnh sắc được tạo ra do bốn đại chủng, là nhãn, nhãn căn, nhãn xứ, nhãn giới, các đường địa ngục, bàng sinh, quỷ, người, trời, tu thành trung hữu.

Nói do Lý: Đường, là chỗ đi qua, Trung hữu không như vậy, như trước đã nói: Lại, Trung hữu kia tức là ở chỗ chết sinh, vì chẳng phải chỗ đi qua, cho nên chẳng phải thể của đường. Nhưng có vấn nạn: Nếu vậy, Vô sắc cũng chẳng phải đường, tức ở chỗ chết, vì thọ sinh?

Vấn nạn kia phi lý, vì các chỗ chết của Vô sắc, sinh ngay, không đi qua chỗ khác, nên là thể của đường. Mặc dù Trung hữu là chỗ chết tức sinh,

nhưng vì đi qua chỗ khác, nên chẳng phải thể của đường.

Kinh chủ lại nói: Đã thế, Trung hữu, gọi là Trung hữu, vì thế không nên gọi là đường. Vì ở chính giữa hai đường, nên gọi Trung hữu.

Cách giải thích nầy không đúng, vì nhân không thành. Nếu thừa nhận Trung hữu chẳng phải đường cực thành, có thể nói: Vì giữa hai đường, nên gọi là Trung hữu, Trung hữu chẳng phải đường đã không cực thành, làm sao có thể nói vì ở giữa hai đường, nên gọi là Trung hữu! Nghĩa là nhân không thành. Giả như thừa nhận thể của đường là Trung hữu vì thuận với thọ nghiệp của hữu tình kia, nếu chưa lìa tham thì nhất định ở giữa hai hữu tử, sinh khởi, nên gọi Trung hữu, không phải nói Trung hữu kia vì ở giữa hai đường, nên gọi là Trung hữu. Tuy nhiên, không có lỗi Bản hữu gọi là Trung hữu, ở trung gian sinh tử của địa trung hữu, vì chấp nhận hữu không khởi bản hữu, nghĩa là hoặc chấp nhận có sinh hữu vô gián, tử hữu hiện tiền, chẳng phải khởi bản hữu, tất nhiên, không chấp nhận có tử hữu ở địa trung hữu vô gián, sinh hữu hiện ở trước, nên danh từ Trung hữu không lạm dụng hữu khác. Mặc dù cũng có thuyết nói: Trong cõi Dục, cõi Sắc, chẳng phải nhất định tất cả đều có Trung hữu. Điều nầy ở trong nghĩa Trung hữu, sau sẽ được tư duy lựa chọn, vì sẽ lập hữu nhất định, phá bỏ thuyết chấp kia. Hoặc chấp nhận Trung hữu kia ở trung gian hai sinh của loại khác, khởi, nên gọi là Trung hữu, chẳng phải vì hữu trung gian ở hai đường. Bản hữu v.v... kia không có việc như thế.

Lại, Kinh chủ nói: Nếu Trung hữu nầy thuộc về đường, vì chẳng phải trung gian, thì tức là không nên gọi Trung hữu, cũng không đúng. Vì sao? Vì nếu là Trung hữu thuộc về đường, như trước đã giải thích, vì thành Trung hữu, Trung hữu không phải đường. Thuyết trước, về lý được thành, lời nói sau của Kinh chủ không thể làm chứng. Trong đây, Thượng tọa bộ nói như thế nầy: Nếu thừa nhận Trung hữu không thuộc về đường, thì Trung hữu đó lẽ ra phải nói, ngoài năm đường, có riêng công năng chiêu cảm nghiệp khởi của Trung hữu. Điều nầy không có lỗi, vì là đã được thừa nhận, nghĩa là trong Tông của ta đã thừa nhận thể của năm cõi chỉ là vô ký, vì Trung hữu khởi nghiệp chỉ là bất, hữu lậu.

Do đó, phải biết, ngoài năm đường có riêng công năng chiêu cảm Trung hữu khởi nghiệp. Tuy nhiên, Trung hữu nầy, tức quả nghiệp của đường có thể chiêu cảm quả của các đường, nghĩa là nghiệp nầy tức phương tiện có thể chiêu cảm đi qua đường, phương tiện đi qua đường, tức gọi Trung hữu.

Như đồng với thừa nhận thì hóa, chẳng phải hóa sinh là quả của một

nghiệp. Như thế, lẽ ra thừa nhận đường không thuộc về đường là một nghiệp chiêu cảm Trung bát Niết-bàn, do đó được thành lập.

Thuận với thọ nghiệp nhất định, vì đã cho quả. Nếu nghiệp sinh hữu v.v... của quả nghiệp riêng, vì chưa cho quả, nên không thể sinh khởi, đoạn dứt hẳn kết khác, Thánh đạo hiện ở trước. Há sinh kết, vì hữu tình kia đã đoạn, nên có khả năng khởi Thánh đạo như thế hiện tiền, như Khế kinh nói: Nên biết Bổ-đặc-già-la như thế, đã đoạn kết sinh, chưa dứt kết khởi, nên không thành chứng.

Làm sao hai kết đồng trói buộc một địa, mà dứt trước, sau?

Vì không trái lý, nên phải tư duy, tìm tòi ý thu của kinh kia. Nay, đối với kinh nầy, cần nên xem xét, tư duy đế lý, tìm tòi thấy Khế kinh kia có ý như thế, nghĩa là căn cứ ở hai đoạn để nói lời nói như thế nầy: Hai đoạn là gì?

1. Được đối trị đoạn dứt hẳn.

2. Được dứt hẳn không hành đoạn.

Đoạn đầu trong đây, nghĩa là khởi kết hoàn toàn, phần ít sinh kết. Đối với tham của cõi Sắc, được lìa hẳn, đối với tham cõi Sắc, vì chưa lìa hẳn. Nếu đoạn thứ hai, thì chỉ là sinh kết, ở dục, cõi Sắc, người chưa lìa tham, cả hai thời gian đều chấp nhận có khởi hiện hành kết, nghĩa là thời gian trụ ở bản hữu, phát mãn nghiệp và thời gian trụ ở Trung hữu, lúc Trung hữu nối tiếp, tạo dẫn nghiệp lôi kéo trong địa vị phàm phu, đã có thể chiêu cảm nghiệp nầy thích hợp với đối tượng thọ sinh. Với sức đối trị kết tham kia, vì chế phục nối tiếp nhau, nên biết rõ lỗi lầm sâu nặng của sinh hữu. Kết tham kia trụ trong bản hữu, không thể hiện khởi, có thể phát ra Kết nghiệp đầy đủ của sinh hữu, do đó rốt ráo nghiệp kia không sinh. Trụ ở Trung hữu Kết kia không có hiện khởi chướng ngại Thánh đạo, chưa đến chỗ sinh bèn dứt trừ kết khác mà Bát Niết-bàn, do Thánh đạo kia không có chấp nhận kết sinh hữu, nên kết thứ hai không bao giờ hiện hành, vì trước đã được phi trạch diệt kia. Do các đường nầy và trung hữu kia là một quả nghiệp, lý đó cực thành. Lại, tất nhiên như thế, trừ người ở Trung hữu bát Niết-bàn, vì không dừng lại Trung hữu, không đến sinh hữu mà qua đời.

Nếu quả nghiệp riêng, thì đồng với quả nghiệp khác nhau. Vì sao các hữu tình thọ Trung hữu, tất nhiên, lại đến sinh? Nếu hữu tình khác ở phần vị Trung hữu, nghiệp sinh hữu v.v... cũng cho quả, sao không đồng với trung bát kia, hữu tình chưa đến chỗ sinh, trung hữu chết? Sự so sánh nầy không bình đẳng, do quả Bất hoàn là Trung bát, nghĩa là tất cả kết sinh đều đã dứt, nên trái với sinh, vì đạo đối trị vượt hơn đã hiện hành, nên thuận

với thọ nghiệp kia, vì đã cho quả, nên không đến sinh hữu, bèn nhập Niết-bàn. Các hữu tình khác trụ ở Trung hữu, kết sinh chưa dứt, lại không trái với sự sinh, vì đạo đối trị vượt hơn, nên thuận với cảm thọ nghiệp kia, mặc dù đã cho quả, nhưng tất nhiên sẽ thọ dị thục sinh hữu. Dị thục các nghiệp vì thế lực mạnh mẽ, nhanh chóng. Nhưng Thượng tọa bộ kia với tuệ giác suy vi, ở trong không có lỗi, khởi vấn nạn giả dối về lỗi nói rằng: Nếu Trung hữu không thuộc về đường, thì Trung hữu đó nên nói ngoài năm cõi, có công năng chiêu cảm Trung hữu khởi nghiệp riêng. Người có trí thù thắng ở trong đó không nên thu lượm.

Như thế, giải thích chung về thể các đường rồi. Kế nên giải thích riêng mỗi tên đường, người tên Na-lạc-ca, dịch là ác, con người phần nhiều tạo ác, điên đảo, đọa lạc trong đó. Do đó, nên gọi đường Na-lạc- ca. Hoặc vì gần với con người, nên gọi Na-lạc-ca, người gây ra tội nặng, nhanh chóng đọa vào địa ngục kia. Hoặc Ca: là tên khác của vui. Na: là không có, Lạc là nghĩa cho, không có niềm vui cho nhau, gọi là Na- lạc-ca. Hoặc Lạc ca, là nghĩa cứu giúp, Na dịch là không thể, không thể cứu giúp, gọi Na-lạc-ca. Hoặc Lạc ca nghĩa là yêu thích, không đáng yêu thích, gọi là Na-lạc-ca.

Nói Bàng sinh. Nghĩa là đường kia phần nhiều đứng xương sống nằm ngang, hoặc trong đường kia chấp nhận vì có phần ít người đi một bên. Lại, vì nhiều loại, vì ngu si nhiều, nên gọi bàng sinh.

Nói ngạ quỷ. Nghĩa là trong Sinh khác, thích trộm vật của người, thói quen keo kiệt, tham lam v.v... Lại, phần nhiều trở lại là Tổ tông để được cúng tế. Lại, mong cầu để được giúp đỡ mình tồn tại. Lại, đa số yếu đuối, thấp kém, thâu hình ốm o tiều tụy, vì thân tâm nhẹ, vội vã, nên gọi ngạ quỷ.

Người, nghĩa là khiến khởi mạn duyên trời: Ta là tôn quý trong đường lành giống với giới trời nầy. Hoặc tự tâm của người kia thường tăng thượng mạn, hoặc thường tư duy, lo lắng, nên gọi là người.

Trời, nghĩa là ánh sáng, với oai đức rất nhiều, dạo chơi, bàn luận, mạnh mẽ lấn át nhau. Hoặc lại tôn cao, thần dụng tự tại, được chúng kỳ vọng, nên gọi là trời.

Có người nói: A-tố-lạc và chúng chư thiên chống trái, tranh chấp với nhau nói: Họ vốn là trời oai đức thù thắng, do đó v.v... nên thuộc về đường trời, trong Đế hiện quán, vì không có khả năng, vì giống với phi nhân, vì phần nhiều cong vạy, dua nịnh, nhất định chẳng phải đường trời, là thuộc về đường quỷ thường tranh chấp, chống trái nhau v.v... với chúng chư thiên, đều không phải chứng nhân, vì lý do không nhất định. Lại, tranh chấp chống trái, không phải chứng nhân của trời. Nghe nói có người cùng tranh chấp

với La-sát. Lại, nghe La-sát chiến đấu với khỉ vượn. Vua Mạn-đà-la đánh phá A-tố-lạc như những việc này, loại đó rất nhiều. Nhưng vì trong các Trời có vị Tô-đà rất ngon, A-tố-lạc lại có gái đẹp dung mạo xinh xắn, do đó xâm lấn nhau, thường khởi chống đối, tranh chấp, vì không đồng đường, nên A-tố-lạc gọi là phi. Nói vì qua lại lẫn nhau, cũng không thành chứng. Hiện thấy những kẻ sang, hèn cũng qua lại với nhau, các người ham vui dục, trọng sắc chẳng trọng dòng họ. Nghe nói vua Đại Thọ Khẩn-na-la có con gái xinh đẹp, tên là Đoạt Ý. Bồ-tát Tài nhận làm vợ, cô ta nói vốn là trời, cũng không thành chứng. Như là Trời Đế thích khen cha vợ rằng: Các lời khen tốt, hoặc thật, chẳng phải thật, lại vì lập chi, nên giả vờ khen cha mình, yêu dua nịnh, phát ngôn, Há đủ làm chứng?

Lại, A-tố-lạc kia vốn ở trên đỉnh núi Diệu Cao, bị trời bắt chẹt phải lùi xuống đến ở dưới chân núi, nói vốn là trời, cũng không có lỗi.

Lại, A-tố-lạc kia ngạo mạn, tự cho là trời, thường khởi binh đánh nhau với chư. Trời Đế thích vì ngăn dứt, khéo an ủi để cho vui, nói hợp thời xứ, nếu không thật cũng không có lỗi. Oai đức thù thắng cũng chẳng phải nhân chứng.

Nghe vua Mạn-đà-la vì oai đức vượt hơn trời, Nan-đà, Bạt-nan-đà v.v... dù bàng sinh, nhưng oai đức tự tại, vượt hơn chúng chư thiên, nên A-tố-lạc chỉ gồm nhiếp đường quỷ, cũng chẳng phải thứ sáu, vì không hề nói, nhưng không nói là thuộc về đường ác, nghĩa là sợ A-tố-lạc kia khởi tâm độc ác đối với Phật. Do đây, phải cam chịu các nỗi khổ dữ dội suốt đêm dài sinh tử.

Lại, do lời giáo huấn, ngăn dứt thuộc về trời kia, Tố lạc gọi là trời, là nghĩa tự tại.

A nghĩa là chẳng phải, là nói phi thiên kia, tự tại thua kém trời, gọi A-tố-lạc. Lại, A-tố-lạc, nghĩa là rất khả ái. Trời rất khả ái, được tên là Tố lạc. Mặc dù A-tố-lạc kia cũng phần nhiều thọ hưởng các điều vui sướng, nhưng do nhiều cong vạy, dua nịnh, nên chẳng phải rất đáng yêu.

Có thuyết nói: Các đường hoặc thể xen lẫn nhau, đường khác, vì nhân nhau mà sinh con, như người mình cá, người tiên, con của nai. Từ xưa, nghe nói loại ấy nhiều vô lượng, vì một thân hai đường, nên có xen lẫn nhau.

Thuyết kia không đúng. Giới nghiệp của mình nhất định mà vì duyên sinh kia có nhiều thứ, nên thấy trong phi tình có hữu tình sinh.

Há một thân kia thuộc về tình, phi tình, như Am-la nữ nhân cây mà sinh. Kiều-đáp-ma Tông nhân ánh sáng mặt trời khởi, nên nhân nhau có,

chẳng phải chứng nhân xen lẫn.

Theo truyền thuyết hóa sinh có nhân tạng thai.

Đã nhân thai tạng, sao nói là hóa sinh? Luận thuyết thế tục nhiều giả dối, không nên nương tựa, tin tưởng. Hoặc khác mà nương gá nhau, về lý cũng không trái, người tiên, con của nai, người mình cá v.v... do mãn nghiệp khác, hình tướng không đồng, thật ra là người, nên đường không có xen lẫn tự chiêu cảm khác, nhân quả không đồng, trong tư duy lựa chọn nghiệp, sẽ phân biệt rộng.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 22

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 2)

Ở trước có nói: Trong các cõi, đường, như thứ lớp các giới đó, thức trụ có bảy. Bảy thức trụ đó là tụng nói:

Thân khác và tưởng khác Thân khác đồng một tưởng Trái thân nầy tưởng một Và dưới Vô sắc ba

Nên thức trụ có bảy Ngoài ra chẳng tổn hoại.

Luận nói: Nghĩa là nếu lược nói bao gồm người, các tầng trời cõi Dục và ba Tĩnh lự Vô sắc dưới.

Bảy chỗ sinh nầy là thể của thức trụ, nếu phân biệt rộng, thì nên thuận theo Khế kinh nói: Hữu tình có sắc, thân khác, tưởng khác, như người, trời một phần là thức trụ thứ nhất.

Trời một phần. Nghĩa là trời cõi Dục và sơ Tĩnh lự, trừ kiếp sơ khởi. Nói hữu tình có sắc: là nghĩa thành tựu sắc thân.

Nói thân khác. Nghĩa là mỗi thứ hiển hình của sắc thân kia, vì tướng trạng khác. Hữu tình kia do thân khác, hoặc vì có thân khác, nên hữu tình kia nói là thân khác.

Nói tưởng khác. Nghĩa là khổ, bất khổ, bất lạc kia, vì tưởng khác nhau, nên hữu tình kia do tưởng khác, hoặc có tưởng khác, hoặc tập tưởng khác, để thành tánh của tưởng khác kia, nên hữu tình kia nói là tưởng khác. Nay, nên tư duy, lựa chọn.

Há không là vì nói sau có thân khác, tức có sắc đã thành. Trước nói có sắc, nên dụng là vô nghĩa?

Lời vấn nạn nầy phi lý! Vì hiện thấy cũng có thuyết nói trong cõi Vô sắc có thân. Nếu cho rằng thân sau khác có tưởng khác là nói đã chứng minh thân và chỉ thuyên bày sắc thì cũng không đúng, vì trừ tưởng rồi, còn trong Vô sắc sẽ có nghi ngờ lạm dụng. Hoặc lại cho rằng, vì nói sau có "như người", nên nói thân trước không có lạm quá. Điều nầy cũng phi lý, vì sau nói có: "Trời một phần" tức chấp nhận có lạm dụng.

Nếu cho rằng không dùng lời nói: "Trời một phần" khiến cho nói thân khác kia lạm quá ở cõi Vô sắc vì căn cứ vào thứ lớp, lại kế sau nói: Các Trời Phạm Chúng v.v… nói về lý, cũng không đúng, vì không phải thuyết khắp, nên chẳng phải thuyết khắp sau, tất cả chúng trời đều được kiến lập tồn tại, trong thức trụ kia, chớ có sinh nghi. Trời một phần, nghĩa là vì bao gồm Tĩnh lự thứ tư. Hữu đảnh, nên thuyết nói có sắc và thân khác, chẳng phải trời Hữu đảnh có thể nói có sắc, Tĩnh lự thứ tư có thể nói thân khác. Nói trời một phần là, đã phân biệt xứ ác. Còn lại chúng trời, người đều tự tên gọi đã rõ, nên ở đây nói Trời một phần là đã thâu nhiếp như trước, nghĩa ấy được thành lập. Do Tĩnh lự thứ tư Hữu đảnh nầy và các xứ ác, không thuộc về thức trụ, nên lời nói có sắc có dụng nghĩa đủ lớn.

Hoặc nói có sắc, để rõ nhân khác, nghĩa là nhân của thân khác, tức là có sắc, phải do có sắc, thân mới có khác. Do thân có khác, tưởng khác được thành, nên nói có sắc, là làm rõ tánh của nhân khác, do công năng tổn ích, cảnh thù thắng hiện ở trước, lúc thân tổn ích, thân bèn đổi khác, tức khi thân biến đổi khác như thế, khiến cho sự uống, ăn v.v... cũng có đổi khác. Vì sự đổi khác kia, nên thân khác được thành lập. Do đó, bèn sinh tưởng khác lạ v.v... Cho nên nói có sắc là biểu thị thân khác . Nếu nói chắc chắn có sắc biểu thị thân khác nhân: thân của trời Cực Quang Tịnh v.v... lẽ ra có khác. Lại, Cực Quang Tịnh lẽ ra không có tưởng khác, vì thân trong trời kia không có khác. Lại, tưởng của các chúng Phạm lẽ ra không phải một, vì thân ở cõi trời kia có khác. Do giải thích nầy, lý "có sắc là nhân của thân khác" chưa hẳn đúng!

Lý ấy tất nhiên, vì nhân khác quyết định. Nghĩa là thân có khác, nhất định sắc làm nhân, chẳng phải sắc làm nhân, khiến thân nhất định khác, nên Cực Quang Tịnh v.v... không có lỗi thân trở thành lỗi khác, như mắt, sắc, làm duyên sinh ra nhãn thức v.v... như Khế kinh nói: Mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Hiện có mắt, sắc, nhãn thức không sinh, các căn lẽ ra cũng như thế.

Lại, như kinh nói: Thân có khinh an, ấy là sinh cảm nhận niềm vui.

Ý kinh nầy chỉ rõ thọ lạc không nhiễm, nhất định khinh an làm nhân, chẳng phải thân khinh an nhất định sinh thọ lạc. Nhân khác quyết định cũng, nên như thế, cho nên là lý tất nhiên.

Nếu cho mắt, sắc nhất định làm duyên cho nhãn thức, vì thiếu duyên khác, nên có nhãn thức không khởi, như Khế kinh nói: Khả năng sinh tác ý, nếu không chánh khởi, thì thức sẽ không sinh.

Đã thừa nhận có sắc làm nhân của thân khác, lại thiếu duyên gì khiến

thân không khác? Lại, cảm nhận thể của lạc khác với khinh an. Mặc dù khinh an phổ biến ở các địa, nhưng vì không có địa thọ nhận lạc, nên có thể không sinh lạc.

Có sắc, thân khác đã không có tự "thể" khác, thì các hữu tình có sắc lẽ ra đều có thân khác?

Điều nầy cũng không đúng, vì đồng với có sắc kia. Mặc dù các có sắc đều là nhân của thân khác vì, có thiếu nhân khác mà thân không khác, nghĩa là ở trong sơ Tĩnh lự cõi Dục, có hữu biểu, vô biểu tầm tứ, nhiều thức làm nhân, sinh quả, có đủ loại khác nên có sắc kia làm nhân của thân khác. Trời Cực Quang Tịnh v.v… vì không có các nhân kia, nên cho dù có nhân có sắc, nhưng thân chỉ một, vì thế không thể nói có sắc làm nhân cho thân khác, thì không thừa nhận, vì có sắc nên thân khác, đừng nói là tác ý có công năng sinh nhãn thức, bèn không thừa nhận thuyết nói nhãn, sắc làm duyên.

Lại, thuyết kia không nên dùng nghiệp sinh mắt, bèn không thừa nhận thuyết nói mắt v.v... làm nhân cho mắt. Lại, thuyết kia không nên dùng giống sinh mầm, bèn không thừa nhận thuyết nói nước, phân v.v... làm nhân. Vì thế, không nên đặt ra vấn nạn như thế: Vì có sắc, nên khiến cho thân khác, nghĩa là thân Cực Quang Tịnh v.v... lẽ ra có khác, nói Cực Quang Tịnh lẽ ra không có tưởng khác, do thân ở cõi trời kia không có khác, cũng không đúng, vì đối với định, tâm có nhàm chán, ưa thích, như nói nhân của lạc.

Lại, tưởng khác, nói là vì khiển trách hoài nghi, nghĩa là nói thân một, tưởng lẽ ra không phải khác, vì tâm tùy theo thân, vì khiển trách hoài nghi tưởng tùy theo thân ở cõi nầy, nên nói tưởng khác. Ý của lời nói nầy làm rõ trời Cực Quang Tịnh, tâm không tùy theo thân, khác với trời khác. Nói tưởng của các chúng Phạm, lẽ ra không là một, do thân trong trời kia có khác, về lý, thật sự nêu như thế, chỉ vì biểu thị rõ thì kỳ đầu của kiếp, đồng với một nhân, khởi tưởng một chấp, nên nói tưởng một. Cho nên, giải thích trước, nói "Trời một phần", cũng thâu nhiếp trời Phạm chúng, chỉ trừ khởi đầu tiên của kiếp. Ý của lời nói nầy là biểu thị tưởng của trời kia thật sự có khác, chỉ căn cứ ở phần ít nghĩa duyên, nói làm tưởng một. Do đó có sắc nhất định là nhân khác, nên nói có sắc, là dụng nghĩa có sâu xa.

Hữu tình, có sắc, thân khác, tưởng một. Như trời Phạm chúng, nghĩa là đầu tiên của kiếp là thức trụ thứ hai. Vì sao?

Vì khởi đầu của kiếp, trời Phạm Chúng kia đồng sinh tưởng nầy: Chúng ta đều là do Đại phạm hóa sinh. Bấy giờ, Đại phạm cũng sinh tưởng

nầy: Các chúng Phạm nầy đều do ta hóa sinh.

Hỏi: Vì sao chúng Phạm đồng sinh tưởng nầy?

Đáp: Vì thấy xứ sở, hình sắc và thần thông v.v... của Phạm Vương đều thù thắng. Lại, quan sát Đại phạm trước đã có rồi và trời khác, về sau nầy mới sinh. Chúng Phạm kia không thể thấy từ địa trên mất, dựa vào sơ Tĩnh lự, phát Túc Trụ thông, cũng không thể biết rõ cảnh của địa trên.

Hỏi: Vì sao Đại phạm cũng sinh ra tưởng nầy?

Đáp: Vì Đại phạm kia vừa phát tâm, là chúng bèn sinh, nghĩa là sở được mình biến hóa, chẳng phải vì nhanh chóng mất, hoặc vì quả nghiệp quá khứ đã chiêu cảm đến lý, hoặc nhận thấy thân mình về hình dáng, thế lực, thọ, oai đức v.v... vượt qua chúng khác. Vì duyên nầy, nên thân của Phạm chúng, Phạm vương dù có khác, nhưng vẫn nầy sinh một tưởng.

Há không là Phạm chúng nói: Ta từ Đại phạm kia sinh, mà vua Đại phạm nói: Ta có thể sinh chúng kia. Về tưởng tức có khác, sao lại nói một?

Lời vấn nạn nầy thật phi lý, vì chúng Phạm, vua Phạm, đồng chấp một nhân mà vì sinh tưởng. Hoặc duyên với đối tượng biến hóa, vì tưởng là một.

Có thuyết nói: Trong đây chỉ dựa vào chúng Phạm, nói đồng một tưởng, chẳng phải vua Đại Phạm, vì kinh kia chỉ nói: "Như trời Phạm Chúng", nên chẳng phải một thân vua có thể gọi chúng được. Mặc dù thời gian sau, chúng Phạm kia sẽ được giác biết, thông suốt, cũng sinh tưởng khác, mà từ địa vị đầu tiên để đặt tên mình, nên nói tưởng một. Vua Phạm từ chúng mà nói, được mang tên tưởng một, nên có thể trời kia gọi chung tưởng một.

Nói thân khác. Nghĩa là ở trước nói: các nhân hữu như biểu v.v... của trời kia. Vì chiêu cảm quả riêng, nên an lập chúng sinh, vì có khác nhau, nên kinh nói: Chúng Phạm nghĩ rằng: Chúng ta từng thấy hữu tình như thế ở lâu rất thọ, cho đến khởi nguyện. Làm thế nào sẽ khiến cho các hữu tình khác sinh cho ta đồng phần? Đối với hữu tình kia, khi đang khởi tâm nguyện nầy, chúng ta bèn sinh trong đồng phần của hữu tình kia.

Phạm chúng từng thấy Phạm vương ở xứ nào?

Có sư khác nói: Ở Cực Quang Tịnh, từ trời kia mất, sinh đến giới nầy. Đã từ trời kia mất, sinh đến trong đây, sao lại chưa được Tĩnh lự thứ hai, mà có khả năng ghi nhớ các việc Túc trụ của họ?

Ai nói chưa được Tĩnh lự thứ hai? Nếu được thì lẽ ra lìa tham của sơ Tĩnh lự, sao trời kia còn sinh giới cấm thủ của sơ định, lùi lại rồi mới sinh,

việc nầy có lỗi gì?

Há không là cái sắc không có lùi lại ư?

Có thuyết nói: Sơ sinh, không có trở ngại có lùi lại.

Có sư khác nói: Ở trong Trung hữu, từng thấy vua Phạm.

Điều nầy không đúng, vì kinh nói: Thấy vua Phạm kia ở lâu trên thế gian, trung hữu ở cõi trời kia, đang được thọ sinh, đã không thiếu duyên, nên không có chấp nhận ở lâu, lẽ ra phải nói là Phạm chúng, tức trụ nơi trời mình. Từng thấy Phạm vương mất ở Cực Quang Tịnh, lúc mới thọ sinh, đã từng thấy vua Phạm kia, nghĩa là các Chúng Phạm khi mới hạ sinh, thấy vua Đại Phạm, ánh sáng tôn nghiêm chói sáng rực rỡ, mặc dù ôm lòng kính mến muốn đến đó để được gần gũi, nhưng vì bị áp lực của oai thần, nên không thể tiến đến. Ở đây, thắm thoát đã trôi qua nhiều thời gian. Về sau, do sức cố gắng chuyên tâm thuần thành, dự định gần gũi chiêm ngưỡng. Khi đến rồi, đều nghĩ rằng: "Chúng ta từng thấy, cho đến nói rộng", nghĩa là Chúng Phạm kia khi đến gần, nhìn thấy vua Đại Phạm, bèn có thể nhớ biết những việc đã thấy trước kia. Lại có thể hiểu rõ thông suốt trước chúng hạ sinh, riêng có vua Phạm và lời nguyện của tâm. hoặc chúng Phạm kia trước đây đã ở cõi trời Cực Quang Tịnh, từng thấy Phạm Vương. Nay thấy, có thể nhớ, nghĩa là Chúng Phạm kia, xưa ở cõi trời Cực Quang Tịnh, từng thấy Phạm vương một mình ở địa dưới, cũng biết tâm nguyện ở chung với chúng, nên rũ lòng thương xót, bèn khởi hóa độ sơ Tĩnh lự, khiến chúng được hóa độ, ngẫu nhiên hầu hạ vua Phạm khởi hóa, trong phút chốc, tự tiện phước hết, chết đi sinh trong sơ Tĩnh lự dưới, thân, tâm Đại Phạm và sự nghiệp đã hóa độ, đều được duyên với trí thông minh của sơ Tĩnh lự (nhớ lại kiếp xưa). Nay, trông thấy bèn phát Túc trụ tùy niệm, nên Phạm chúng kia nghĩ rằng: Chúng ta từng thấy, cho đến nói rộng.

Có sư khác nói: Đã khởi trong hai tĩnh lự, có thể duyên nhãn thức của Phạm Thế, là pháp đã đạt được của địa sơ Tĩnh lự, nên hiện nay cũng có thể tùy niệm thức kia.

Có thuyết nói: trời Phạm chúng kia không ở trong thai, dứt khổ Mạt ma. Do đó, được có niệm không quên mất, nên nhớ lại việc đã thấy v.v... ở đời trước.

Có sắc, có tình, thân một, tưởng khác, như trời Cực Quang Tịnh, là thức trụ thứ ba. Trong đây nêu sau, gồm thâu nhiếp ban đầu, nên biết thâu nhiếp đủ Tĩnh lự thứ hai. Nếu không như vậy, thì trời Thiểu Quang, trời vô Lượng Quang, thuộc về thức trụ nào?

Hai giới trời kia đã có tướng thức trụ thứ ba, không có duyên để nói

chẳng phải thuộc về thức trụ, nên biết trong đây dựa vào nêu hiển lý, để nói về các thức trụ, chẳng phải chỉ như lời nói. Trong cõi trời kia, không có nghiệp hữu biểu v.v... làm nhân, chiêu cảm thân hình khác nhau, nên nói thân một, tức hình, hiển v.v... đồng xứ, chư thiên, không có nghĩa khác nhau. Nhưng Tôn giả A-na-luật-đà trong Khế kinh nói: trời Quang Tịnh v.v... thân có cao, thấp, hơn, kém có thể được. Đây là dựa vào xứ riêng nên nói thế, chẳng phải thân trong một cõi trời có khác nhau. Lại, Khế kinh nói: Trong trời Cực Quang, có lúc chư thiên đồng nhóm hợp chung, thân họ có khác, ánh sáng đều đồng.

Thuyết nầy nói chư thiên, thân họ đều riêng, không có hình, hiển tướng mạo bất đồng, nên không có lỗi trái với kinh nầy.

Có thuyết nói: Phạm chúng gọi trời Cực Quang có ánh sáng rực rỡ suốt, vượt hơn các trời cõi dưới. Hai tưởng hỷ, xả của Tĩnh lự thứ hai lẫn lộn hiện ở trước, nên nói tưởng khác. Theo truyền thuyết: Trời kia nhàm chán hỷ căn địa căn bản, rồi khởi xả căn địa phần gần hiện tiền. Nhàm chán xả căn địa phần gần, rồi khởi, hỷ căn của địa căn bản hiện ở trước. Ví như có người đối với các thức uống, ăn, hoặc chay, hoặc mặn, chán và thích lẫn lộn càng tăng. Kinh chủ dẫn kinh để giải thích nghĩa tưởng khác, nghĩa là Cực Quang Tịnh, mới, cũ sinh lên cõi trời duyên kiếp hỏa có hai tưởng sợ, không sợ xen lẫn, nên gọi tưởng khác, không phải hai tưởng hỷ, xả lẫn lộn với nhau, gọi là tưởng khác?

Nếu vậy, tĩnh lự thứ ba không nên do tưởng lạc mà gọi là tưởng một. Đâu có lý riêng! Tĩnh lự thứ ba do một tưởng lạc gọi là tưởng một, tĩnh lự thứ hai chẳng phải do hai tưởng hỷ, xả xen lẫn gọi là tưởng khác. Cho nên lời nói ấy chợt như có thể ghi nói và suy xét tường tận, chưa đáng tin cậy, nương tựa. Trong đây, Thượng tọa bộ nói như thế nầy: Tĩnh lự thứ ba, trong tất cả thời gian, vì tưởng không sợ, nên nói tưởng một.

Giáo mà Thượng tọa bộ đã dẫn đồng với Kinh chủ. Nay, chứng tỏ lời nói của Thượng tọa bộ kia không phù hợp với thức trụ.

Cách giải thích nầy và lời giải thích ở trước, về lý đều không đúng, nghĩa là thức ở giữa hỷ lạc, an trụ, lập làm thức trụ, sao lại nói dựa vào tưởng sợ, lập danh từ thức trụ, tức dùng duyên nầy để nói các xứ ác. Tĩnh lự thứ tư và trời Hữu đảnh, chẳng phải thuộc về thức trụ. Kế sau sẽ nói về lý, lẽ ra như thế.

Thượng tọa bộ cũng nói: Các xứ ác v.v... chẳng phải nhân của thức trụ, nghĩa là danh từ thức trụ, biểu thị thức lạc trụ, như nói: Có xứ khiến cho tâm sĩ phu ưa trụ ở trong đó, gọi là thức trụ, chẳng phải xứ ác v.v... làm

cho tâm sĩ phu ưa thích dừng lại trong đó, nên chẳng phải thức trụ.

Đã nói: Nếu thức không có lạc trụ ở trong chẳng phải thức trụ ấy thì tưởng sợ sệt khiến thức bên trong không có lạc trụ, Há gọi là thức trụ?

Nếu tưởng sợ sệt kia dù có thể khiến trong thức không lạc trụ mà lập thức trụ, thì tức là thuyết kia nói các xứ v.v... ác chẳng phải nhân của thức trụ, sẽ có lỗi bất định.

Lại, tưởng không sợ sệt không chấp nhận sinh, nên trời Biến Tịnh không gọi là tưởng một vì sao biết tưởng kia đây không sinh? Trời kia có tưởng nầy, vì không hề nói. Nghĩa là không hề có chỗ nào nói trời Biến Tịnh trông thấy thỉ tai ở cõi dưới mà không sinh sợ hãi, hoặc chấp nhận thỉ tai kia, nghĩa là nước không dâng lên tới trời, vì không có ngờ vực, lo nghĩ bị trôi nổi, nên không có sợ sệt.

Đã vốn không có nghi ngờ, lo nghĩ thì tưởng không có sợ sệt sẽ từ đâu?

Nếu cho rằng ở trong thức, ít có lo nghĩ, ngờ vực, thì trời Biến Tịnh không gọi là tưởng một. Cho nên, chỉ căn cứ ở chánh lý của đối pháp, nhằm giải thích tưởng một, khác, danh nghĩa khéo thành, chẳng phải lý Tông của Thí dụ có thể tồn tại, nên người có trí lựa chọn điều mà theo hữu tình có sắc, thân một, tưởng một.

Như trời Biến Tịnh là thức trụ thứ tư. Nói thân một. Nghĩa là giải thích nghĩa như trước, vì chỉ tưởng lạc, nên gọi tưởng một. Lạc của trời Biến Tịnh, tĩnh lặng, mầu nhiệm, thường sinh vui thích không có lúc nào khởi nhàm chán. Cho nên, không do phần gần xen lẫn nhau, nên chỉ căn cứ thức trụ nầy đặt tên, tưởng một.

Há không là Biến Tịnh, cũng có tưởng khác, như Khế kinh nói: trời Biến Tịnh nầy, thọ tĩnh lặng, thọ vui, không phải như Biến Tịnh khác. Đây không phải tưởng khác mà biểu thị trong lạc thọ, tự có khác nhau, và không có thọ khác. Tất cả hữu vi lần lượt khác nhau, một loại cũng có phẩm hạ v.v…, khác, không thể dựa vào phẩm nầy để lập tưởng có khác. Cho nên chỉ nương tựa duy nhất tưởng lạc, lập tưởng có một nghĩa không có nghiêng động. Trong sơ tĩnh lự, vì tưởng nhiễm ô, nên nói tưởng một, do đối với chẳng phải nhân, khởi giới cấm thủ, chấp làm nhân.

Tĩnh lự thứ hai do hai tưởng , nên nói tưởng khác, do sức đẳng chí, hai thọ xen nhau mà hiện ở trước.

Tĩnh lự thứ ba, vì tưởng vô ký, nên nói tưởng một thuần, một vắng lặng. Vì lạc thọ dị thục mà hiện tiền, nên ba Vô sắc dưới, gọi riêng như kinh nói: Tức ba thức trụ, gọi là bảy.

Hỏi: Những gì là ba Vô sắc?

Đáp: Nghĩa là hữu tình Vô sắc đều vượt qua tất cả tưởng sắc, vì các tưởng có đối đều ẩn mất, nên đối với tưởng khác không có tác ý. Nhập vô biên không, Không vô biên xứ, trụ đầy đủ, như thuận theo cõi trời Không vô biên xứ là thức trụ thứ năm. Hữu tình Vô sắc đều vượt qua tất cả Không vô biên xứ, nên nhập vô biên thức, thức vô biên xứ trụ đầy đủ, như thuận theo thức vô biên xứ thiên, là thức trụ thứ sáu. Hữu tình Vô sắc, đều vượt qua tất cả Thức vô biên xứ, nên nhập vô sở hữu. Vô sở hữu xứ trụ đầy đủ, như thuận theo vô cõi trời sở hữu xứ là thức trụ thứ bảy. Nay, nên tư duy lựa chọn, lời nói Vô sắc đầu tiên.

Há chẳng phải vô nghĩa nói đã vượt qua các tưởng sắc, vì nghĩa đã đủ rõ?

Lời vấn nạn nầy không đúng, vì có nghĩa riêng hữu tình cõi Sắc, dù không có dục nhiễm mà có tưởng dục, thành tựu hiện hành, đều hiện có thể được. Chớ có nhân sự sinh nầy, nghi ngờ như thế: Hữu tình Vô sắc dù không có sắc nhiễm, nhưng lẽ ra có tưởng sắc thành tựu hiện hành. Cho nên cần phải nói: hữu tình Vô sắc đều đã vượt qua tất cả tưởng sắc.

Tưởng lệ thuộc cõi Dục gọi là tưởng dục, Há không là nói Vô sắc đều vượt qua tất cả tưởng sắc và vượt qua sắc, tưởng cả hai đều thành tựu?

Điều nầy cũng phi lý. Có người nói rằng: Vì trong cõi Vô sắc cũng có sắc, đầu tiên nói Vô sắc ý biểu thị đều là không có sắc trở thành trong cõi Vô sắc. Kế là nói tưởng sắc đều vượt qua là biểu thị cõi Vô sắc kia đều không có tưởng của cõi Sắc. Do hai lời nói nầy đều có dụng nghĩa.

Sinh cõi Vô sắc cũng thành tưởng sắc, nói vượt qua tưởng sắc. Há không phải là vô nghĩa?

Vấn nạn nầy phi lý, vì đã phân biệt, nghĩa là phân biệt ở trước, vì tưởng lệ thuộc cõi Dục, nên gọi tưởng dục. Tưởng sắc cũng như thế, chẳng phải sinh Vô sắc, có thể cũng có trở thành tưởng cõi Sắc, nên sự việc nầy chẳng phải vấn nạn.

Hoặc tưởng sắc kia đều không hiện hành. nếu căn cứ duyên sắc để giải thích, cũng không trái với nghĩa vượt qua.

Tất cả tưởng sắc đều vượt qua. Nghĩa là sự tham nhiễm hiện hành đều vượt qua.

Nói tưởng sắc. Nghĩa là tưởng cõi Sắc, hoặc chỉ tưởng của địa Tĩnh lự thứ tư, duyên sắc của địa mình, địa khác làm cảnh giới, nên gọi là tưởng sắc.

Các tưởng có đối đều ẩn mất. Nghĩa là tưởng tương ưng của năm thức đều mất. Dựa vào có đối các căn sinh ra tưởng, vì chỉ duyên có đối làm cảnh giới, nên gọi là tưởng có đối. Nếu ở cõi Dục, khi được lìa tham, thì các tưởng có đối tương ưng của hai thức đều sẽ ẩn mất. Vì sinh lên địa trên, không chấp nhận hiện hành lại. Ở sơ Tĩnh lự khi được lìa tham, các tưởng có đối tương ưng của ba thức mặc dù sẽ ẩn mất, nhưng chẳng phải tất cả. Khi sinh lên hữu trên, vì lập lại hiện hành, Tĩnh lự thứ tư, khi được lìa tham chỗ có thể hiện hành, đều sẽ ẩn mất, Vô sắc không chấp nhận hiện hành lại nên đối với tưởng dị biệt, không tác ý, nghĩa là không tác ý lại khởi tưởng khác, nên nhận lấy tướng khác nhau, gọi là tưởng khác riêng.

Hỏi: Đây lại thế nào?

Đáp: Nghĩa là nếu có tưởng đối với sắc, sở duyên, chuyển biến hành của tự tướng, tưởng nầy, đối với lìa tham sắc, có thể bị câu thúc, ngăn ngại. Nay, không tác ý, khiến hiện hành nầy, hành tưởng của tướng chung, vì thuận với lìa tham.

Có sư khác nói: Nếu tưởng khắp có thể duyên sắc, phi sắc, gọi là tưởng khác. Nay, đối với tưởng nầy, không tác ý hành, chỉ tác ý hành duyên tưởng Vô sắc. Cho nên, Vô sắc và các tưởng sắc đều vượt qua v.v... đều thành nghĩa có.

Hỏi: Trong đây pháp nào gọi là thức trụ?

Đáp: Nghĩa là bốn uẩn, năm uẩn bị trói buộc do thức trụ kia, vì ở trong đó, thức có lạc trụ, vướng mắc.

Có sư khác nói: Chỉ số hữu tình được gọi là thức trụ, vì Khế kinh nói: Vì chỉ rõ việc mà các thức đã bám trụ, vướng mắc, nên Khế kinh nói danh từ bảy thức trụ, do xứ khác đây chẳng phải thuộc về thức trụ, do xứ kia vì có tổn hoại, nên thức ở trong đó không có lạc trụ vướng mắc.

Hỏi: Xứ khác là gì?

Đáp: Nghĩa là các xứ ác, Tĩnh lự thứ tư và Hữu đảnh. Sao thức ở trong đó có tổn, hoại?

Pháp của thức tổn hoại, vì có ở xứ kia. Những gì gọi là pháp của thức tổn hoại?

Đó là các xứ ác có khổ thọ nặng, có thể gây tổn hoại cho thức.

Tĩnh lự thứ tư có định vô tưởng và sự vô tưởng, trong cõi trời Hữu đảnh có định diệt tận, làm hủy hoại thức, khiến nối tiếp nhau dứt.

Lại nói: Nếu hữu tình ở xứ khác, tâm ưa đến dừng lại. Nếu đến ở đây, không lại cầu xuất ly, thì gọi là thức trụ. Đối với các xứ ác, hai nghĩa đều

không có. Tĩnh lự thứ tư, tâm thường cầu xuất ly, nghĩa là các phàm phu, cầu nhập vô tưởng. Nếu các bậc Thánh thì ưa Tịnh cư v.v... Nếu Tịnh cư thì ưa chứng vắng lặng (Niết-bàn) vì Hữu đảnh tối tăm thua kém, nên không phải thức trụ.

Có thuyết nói: Nếu sức của ái thức chấp thọ, an trụ ở trong đó, gọi là thức trụ. Tất cả xứ ác, sức của nghiệp của trời Tịnh cư v.v... chấp thọ, an trụ trong đó, hữu tình vô tưởng và Hữu đảnh, sức của kiến chấp thọ, an trụ trong đó, do đó đều không thuộc về thức trụ.

Có sư khác nói: Chúng sinh có ba, cái gọi là thích tham đắm cảnh, lạc tưởng.

Thích tham đắm cảnh: Người và các tầng trời dục. Ưa đắm chấp lạc: Ba Tĩnh lự dưới, ưa tham đắm tưởng: Ba Vô sắc dưới. Chỉ đặt tên thức trụ đối với các xứ nầy. Vì xứ khác không có ba tham đắm, nên chẳng phải thức trụ. Sư thay thế trên, giúp đỡ, kế nhau nói: Nếu xứ có đủ thức của Kiến đạo đoạn, Tu đạo đoạn và không có đoạn, lập danh từ thức trụ, khác với đây là không thuộc về thức trụ.

Há không là người và sáu tầng trời Dục không có thức vô lậu, lẽ ra chẳng phải thức trụ. Nếu nói chỗ nương tựa năng tạo tác vô lậu thì trời Hữu đảnh lẽ ra gọi là thức trụ?

Vấn nạn nầy phi lý, vì cõi Dục không nhất định có thể căn cứ chỗ dựa để nói có vô lậu. Nhưng trời Hữu đảnh là nhất định thuộc về địa, lẽ ra dựa vào tự tánh để nói có, không thức trụ kia, vì tự tánh không có, nên chẳng phải thức trụ. Hoặc chẳng phải trong một chỗ dựa, Bổ-đặc- già-la ở Hữu đảnh, có đủ ba thứ thức nhưng trong một chỗ dựa. Bổ-đặc- già-la của xứ nơi cõi Dục. Chấp nhận có đủ ba thức. Vì thế, không nên dùng Hữu đảnh để so sánh.

Tĩnh lự thứ tư tuy đủ ba thức, nhưng năm xứ hoàn toàn. Vì phần ít của một xứ, không đủ ba thức nên số ít theo nhiều, không lập thức trụ. Cho nên thức trụ thường chỉ có bảy.

Như thế, đã giải thích bảy thức trụ rồi. Nhân thức trụ nầy, lại nói về nơi cư trú của chín hữu tình. Chín hữu tình đó là? Tụng nói:

Nên biết gồm Hữu đảnh Và hữu tình Vô tưởng Là chín hữu tình ở Ngoài ra không thích ở.

Luận nói: Bảy thức trụ trước và hữu tình Vô tưởng, cõi hữu thứ nhất, đó gọi là chín. Các loại hữu tình chỉ ở chín nơi nầy, vì ưa thích lạc trụ, nên lập nơi cư trú của hữu tình, đó là các hữu tình tự ưa thích an trụ, chỗ nương tựa các vật thật: Như Sắc v.v… không phải thứ khác. Vì các hữu tình đều

là giả có, nhưng các vật thật, là nơi cư trú giả, nên chỗ ở của hữu tình, chỉ pháp hữu tình, do loài hữu tình đối với sự tự nương tựa, bám trụ thân, ái tăng cường, chẳng phải đối với xứ sở. Lại, đối với xứ sở, lập nơi cư trú của hữu tình, thì chỗ ở của hữu tình lẽ ra phải thành tạp loạn, chỗ ở không tạp loạn chỉ có thân nội, nên chỗ ở của hữu tình chỉ pháp hữu tình.

Đã nói về sinh rồi, gọi là nơi cư trú của hữu tình. Biết chỗ ở của hữu tình không thâu nhiếp Trung hữu.

Lại, các Trung hữu, chẳng cư trú lâu, nên các hữu tình không thích ở yên, lại tất nhiên như thế.

Do luận này nói: Vì để làm rõ nơi sinh mà lập chỗ cư trú của hữu tình ở trong sinh tử. Vì để làm rõ các thức đều do ái bám trụ vướng mắc mà kiến lập thức trụ, biểu thị các hữu tình đối với tự mình y chỉ ái lạc an trụ, lập nơi cư trú của hữu tình, nên hai môn nầy được kiến lập khác nhau. Tuy nhiên Khế kinh nói: hữu tình có sắc không có tưởng, không có tưởng riêng, như trời Vô Tưởng: Tưởng, nghĩa là nhận lấy cảnh chung. Tưởng riêng. Nghĩa là phân biệt. Nay, trong cõi trời nầy đều ngăn dứt hai tưởng ở trước, nên nói nói không có tưởng, không có tưởng riêng, chỉ ngăn dứt ở tưởng.

Không có tưởng riêng. Là ngăn dứt tưởng đều hiện hành. hoặc nói không có tưởng là vì ngăn dứt chung, chớ cho các tưởng của xứ nầy đều không có, cho nên thuyết lại nói không có tưởng riêng. Nghĩa là chứng tỏ tưởng có thành tựu, chỉ không có hiện hành. Dùng tên gọi tưởng riêng, vì để giải thích tưởng hiện hành. Hoặc nói không có tưởng, sợ cho rằng, trong đây chỉ không có tưởng nhiễm. Do đó, lại nói về lời nói không có tưởng riêng tức biểu thị trong đây không có tưởng riêng của tất cả phẩm loại.

Về Vô tưởng, Hữu đảnh đã chẳng phải thức trụ, sao có thể nói là nơi cư trú của hữu tình.

Lời vấn nạn nầy không đúng, vì nghĩa đều khác, do hai xứ nầy đều có pháp làm hoại thức. Vì thức không ưa cư trú, nên chẳng phải thức trụ. Nhưng hai xứ kia thành tựu thân hữu tình, vì hữu tình ưa cư trú, nên thuộc về chín, nghĩa là nếu có xứ, thì niềm vui khác đến ở, không ưa dời chuyển di động, là thuộc về hữu tình cư trú, xứ khác đều chẳng phải, vì không ưa trụ.

Nói xứ khác. Nghĩa là các xứ ác. Tĩnh lự thứ tư, trừ trời Vô tưởng. Xứ ác đều không phải nơi cư trú của hữu tình. Nghĩa là không phải ở xứ khác có ý thích đến ở, cũng không ở trong đó, không thích dời chuyển. Tĩnh lự thứ tư trừ Trời vô tưởng, ngoài ra đều không phải chỗ ở của hữu tình, mặc dù từ nơi khác có ưa thích đến cư trú, nhưng không phải ở trong đó

không ưa dời đổi, như Quảng quả v.v... Nếu các phàm phu ưa nhập Vô tưởng, hoặc xứ Vô sắc, xứ trời Tịnh cư vì ưa nhập Niết-bàn, nên xứ đó đều không phải thuộc về nơi cư trú của hữu tình. Tuy nhiên, ở chỗ khác, Đức Phật từng dùng tiếng "xứ", để nói rộng về vô tưởng Hữu đảnh Niết-bàn.

Có các ngoại đạo chấp trời Hữu đảnh, và trời Vô Tưởng là chân giải thoát, chớ có nghe đây giống như tiếng "xứ" Phật nói, bèn cho rằng có hai Trời đồng thân giải thoát khởi giác Niết-bàn, chuyển biến giúp sức Tông tà.

Do đó, Đức Thế Tôn một xứ hợp nói với các thức trụ, đề làm nơi cư trú của hữu tình, chứng tỏ chân Niết-bàn chẳng phải như thế.

Chỉ giả nêu đặt nơi cư trú của hữu tình vì sao Đức Thế Tôn nói: Hữu tình ở bên trong vô tưởng Hữu đảnh nói riêng về tiếng xứ? Vì trong quả siêng năng, tinh tiến, đến rốt ráo, chỉ ở xứ phàm phu, hữu tình vô tưởng trong quả siêng năng, tinh tiến, là rốt ráo nhất. Trong quả siêng năng, tinh tiến của tất cả xứ sinh, chỉ có trời Hữu đảnh là rốt ráo nhất, nên chỉ hai xứ nầy, nói riêng về tiếng xứ.

Hoặc tiếng xứ làm lộ rõ nghĩa của môn "đến. Nghĩa là hai xứ nầy, lúc dị thục hết, phần nhiều qua đời, vì đến xứ sinh dưới.

Nhân bảy thức trụ đã nói nơi cư trú của Hữu tình. Trong Khế kinh khác, lại nói bốn thức trụ. Bốn thức trụ đó là gì? Tụng nói:

Nên biết bốn thức trụ
Bốn uẩn chỉ địa mình
Nói riêng thức không trụ
Bốn luận chứng hữu lậu.

Luận nói: Như Đức Thế Tôn nói: Thức thuận theo sắc trụ, thức thuận theo tưởng trụ, thức thuận theo thọ trụ, thức thuận theo hành trụ là gọi bốn thứ. Bốn thứ như thế, thể của chúng ra sao?

Nghĩa là bốn uẩn hữu lậu chỉ trừ thức. Lại, uẩn nầy chỉ ở tự địa không có khác, chẳng phải thức ưa thuận theo, uẩn của địa khác trụ. Mặc dù dựa vào thức uẩn của địa khác cũng hiện ở trước mà thức trong uẩn của địa khác không ưa trụ, ái hỷ thấm nhuần thức, khiến tăng trưởng rộng lớn ở trong uẩn, vì Khế kinh nói, nên chẳng phải ái hỷ trong các uẩn như sắc v.v... của địa khác, có thể thấm nhuần thức khiến tăng trưởng rộng lớn, nên uẩn địa khác không thuộc về thức trụ.

Lại, trong địa mình, chỉ số hữu tình, chỉ tự nối tiếp nhau lập làm thức trụ, chẳng phải số phi tình, thức tùy thích trong nối tiếp nhau của uẩn khác, mà trụ như chính tự nó nối tiếp nhau.

Có sư khác nói: Hữu tình kia cũng thức trụ, vì ở trong đó, ái hỷ thấm nhuần thức, cũng khiến cho tăng trưởng rộng lớn.

Đã căn cứ tông mình kiến lập thức trụ, phải nói là kiến lập nhân duyên thức trụ.

Trong đây, sao nói thức chẳng phải thức trụ? Lại, nghĩa của thức trụ nầy như thế nào?

Nghĩa là thức ở trong đó, do sức của ái vui lòng thâu nhiếp bị trụ lại, bị vướng mắc là nghĩa thức trụ. Thức thuận theo sắc trụ, trụ nơi sắc vướng mắc sắc.

Vì Khế kinh nói: Nếu vậy, thức uẩn lẽ ra thành thức trụ. Đức Thế Tôn cũng nói: Ở trong thức thực có vui, có nhiễm. Vì có vui lòng, nhiễm, nên thức trụ trong đó, thức bị nhân theo chế ngự. Trong đây Kinh chủ giải thích như sau: Cũng không ngăn dứt thức, thức được nương tựa, trụ lại vì chung ở các uẩn sinh hỷ nhiễm. Tuy nhiên, trong hai uẩn như sắc v.v… sinh các hỷ nhiễm khiến thức dựa vào, vướng mắc, chỉ có riêng thức không đúng nên nói chẳng phải trụ.

Lại ý Phật nói bốn thức trụ nầy cũng như ruộng tốt và nói chung tất cả có nhận lấy các thức cũng như hạt giống, hạt giống không thể lập làm ruộng tốt. Mong lường xét ý giáo của Đức Thế Tôn như thế!

Lại pháp và thức có thể cùng thời sinh làm ruộng tốt thức, có thể lập thức trụ, thức uẩn thì không như vậy, nên chẳng phải thức trụ.

Giải thích như thế, chỉ thuật theo tình riêng, sự suy xét kỹ, tìm cầu không có nghĩa lý sâu xa. Nói thức và thức trụ như hạt giống như ruộng, về lý có thể như thế không trái với giáo, nhưng kia nói pháp và thức cùng thời sinh làm ruộng tốt thức mà lập thành thức trụ, thì không đúng chánh lý. Vì sao? Vì kia trước tự nói: " Chỗ nương của thức, vướng mắc, nên gọi là thức trụ" tức chẳng phải cùng khởi trong các uẩn như thọ v.v… có thức được nương. vì chúng nương vào thức, nếu chỗ dựa để trụ, mà thức không nương tựa vào chúng thì sao có thể nói làm thức trụ?! Lại vì chẳng phải sở duyên có cùng một cảnh, cùng sinh thọ v.v… không được nhận lấy. Lại không thể vì tương ưng nương tựa, vướng mắc mà giải thích nghĩa thức trụ. Chớ nói các sắc pháp và bất tương ưng chẳng phải thức trụ. Lại lý tương ưng vì không có sai khác thì vô lậu cũng là thể của thức trụ, sao có thể nói đều sinh sắc v.v… làm ruộng tốt thức lập làm thức trụ.

Lại nói ý Phật nói bốn thức trụ cũng như thửa ruộng tốt, nói chung tất cả có nhận lấy các thức cũng như hạt giống và không thể lấy hạt giống lập làm ruộng thì lý cũng không đúng. Như khác với thức đối đãi nhau có

được nương tựa vướng mắc Há không phải nghĩa ruộng?! Lại ở trong thức lẽ ra không có nhận lấy. Tuy nhiên Khế kinh nói: "Có nhận lấy các thức" nên biết có thức trụ trong thức.

Lại nói: Cũng không ngăn dứt thức, thức được nương tựa, chấp mắc vì chung ở các uẩn sinh hỷ nhiễm. Tuy nhiên, trong mỗi uẩn như sắc v.v… sinh các hỷ nhiễm khiến thức dựa vào, chấp mắc, chỉ có riêng thức thì không như thế, nên nói không phải thức trụ thì cũng không đúng. Như Khế kinh nói: Ở trong thức thực có hỷ có nhiễm, vì có hỷ có nhiễm thức trụ trong đó, thức bị nhân theo chế ngự thì sao nói chỉ chung các uẩn sinh hỷ nhiễm, chỉ có thức không như vậy!

Nếu nói trong thực không lập hai phân biệt ruộng và giống khác nhau nên không có lỗi, lẽ ra nói nhân duyên, vì sao không lập?

Vì đã ở thức thực, sinh hỷ nhiễm riêng. Thức trụ trong đó không nên nói chung có nhận lấy các thức đều như chủng tử. Thức đã đối với thức, có thể làm thửa ruộng tốt, thì đâu có lý nào riêng ngăn dứt thức làm thức trụ, nên thuyết đã nói kia chỉ thuật lại ý mình, không có nghĩa lý sâu xa, chẳng phải là cách giải thích tốt.

Lại, Thượng tọa bộ kia giải thích rằng: Tức thức nầy không nên trở lại bám trụ ở đây, nên không thể nói thức tùy theo thức trụ.

Nếu nói quá khứ, vị lai và trụ trong thức nối tiếp nhau của người khác thì lý ấy không đúng, vì ở trong thức không có thế lực, khiến thức tăng trưởng và rộng lớn, nghĩa là như sắc v.v... giúp đỡ cho thức, khiến cho thức kia được tăng thịnh, thức thì không như vậy, chỉ vì trong phân biệt rõ không có công dụng nầy.

Thượng tọa bộ kia giải thích như thế, chẳng phải tỏ ngộ lý mà nói. Vả lại, vì thức không lẽ lại trụ thức nầy, nên không thể nói thức tùy thức trụ.

Về nghĩa của tông của Thượng tọa bộ kia, lý đó không đúng, vì thức kia chẳng phải chỉ đối với các pháp hiện tại, lập làm thức trụ, làm sao được dùng thức một sát-na vì chẳng phải tự trụ, nên chứng minh thức chẳng phải trụ, nghĩa ấy có thể thành. Mặc dù thêm xa lánh, nhưng sau cùng, lẽ ra chỉ thừa nhận thọ v.v... quá khứ, vị lai gọi là thức trụ, vì sát-na thức kia không có thọ v.v…

Như thế, đã nói: Tức thức nầy không nên trụ lại nhân của thức nầy, về nghĩa có ích gì?

Nếu cho rằng như sắc khi ở hiện tại có thể thành thức trụ, thì thức không đúng, nên như đã nói nhân về nghĩa có ích thì điều nầy cũng phi lý,

vì thọ v.v... lẽ ra cũng chẳng phải thức trụ, nên rốt ráo không hề nói nhân duyên khác nhau giữa thức và thọ v.v... Cố tình nói nhân đối với nghĩa vô ích lại chưa hiểu rõ nhân ấy, tức nói: "Thức nầy không lẽ trụ lại thức nầy", với ý chỉ rõ nghĩa gì?

Nếu nói ý chỉ rõ tự thể, không thể giữ lấy nghĩa tự tánh trong tự thể, thì lẽ ra đồng với tông luận hoa đốm trong hư không kia, thừa nhận tất cả pháp không giữ lấy tánh. Thức trụ như thế, cũng không nên thành tựu.

Nếu nói ý chỉ rõ tự thể, không thể nương tựa chính nó hoặc nghĩa sở duyên thì chỗ lập luận (thức trụ) thành uổng công. Vì không hề nghi tánh nương tựa, duyên của chính nó. Nghĩa là như sắc v.v… các pháp tánh khác có thể có làm chỗ dựa, sở duyên cho thức, nhưng trong tự thể thức không hề có chiêu cảm nầy mà nay lập ra lý, lại để thành tựu cái gì?

Thông thường, nhân chỗ lập, vì ngăn dứt có lạm quá, trong đây không có lạm quá, thì đâu có bị ngăn dứt. Cho nên, nhân kia trở thành vô dụng.

Lại, tự loại của thức lần lượt đối nhau, tại sao thọ v.v... thấp kém mà chẳng phải thức trụ?

Há không ở trước không nói? Điều nầy chứng minh nhân nói: Chỉ ở trong thức không có thế lực khiến cho thức tăng trưởng và rộng lớn.

Mặc dù trước đã nói, nhưng chẳng phải hợp lý. Thức duyên thọ v.v... tăng trưởng rộng lớn, chẳng phải thức duyên thức. Thức nầy có nhân gì?

Há không là nhân của thức nầy, cũng như trước đã nói, nghĩa là như thọ v.v... giúp đỡ cho thức, khiến cho thức kia được tăng thịnh, thức thì không như vậy, chỉ trong sự rõ biết không có dụng nầy, nên đâu dùng để nói thức nầy không phải là nhân cực thành, không thể chứng thành vì không được thừa nhận, nên duyên của thức chỉ nhận lãnh tăng trưởng rộng lớn, chẳng phải duyên chỉ biết rõ, thức nầy có nhân gì?

Lại, Thượng tọa bộ kia, tự ở lời nói trong giải thích về thức trụ, thức tùy theo sắc trụ, nghĩa là ngã, ngã sở duyên bám sắc sinh là sắc thức trụ, cho đến nói rộng.

Thức cũng đối với thức, nghĩa là ngã, ngã sở, níu kéo duyên thức sinh, sao chẳng phải thức trụ? Nghĩa là ngã, ngã sở phan duyên đã đồng thì nào riêng gì thức, không khiến cho thức tăng trưởng rộng lớn.

Lại, thuyết kia nói: Vì thức đối với sở duyên chỉ vì biết rõ, nên chẳng phải như thọ v.v... giúp cho thức để được tăng thịnh.

Há không là ở trong sự mà thức đã phân biệt rõ, thuyết kia cho rằng, thời gian sau, thọ v.v... mới khởi, tức là đối với cảnh, phải là biết rõ trước

hết, sau đó, theo thứ lớp nhận lãnh v.v., mà sinh, có công năng dẫn thức lưu chuyển lần lượt tăng thịnh, cho nên, chỉ biết rõ, là nhân trội nhất, có thể giúp thức, lẽ ra thành thức trụ, như sinh, vốn khổ sanh là nhân trội hơn. Sự tăng thịnh của thức, nhân thức là trội nhất, thức và thức trụ đều dùng thức làm nhân, có công năng khiến lần lượt tăng trưởng rộng lớn, nên thức không thể giúp cho thức khiến cho tăng thịnh, nghĩa là chẳng phải làm nhân của. Nếu e trái với kinh nói: thức chẳng phải trụ?

Thượng tọa bộ lập ra lý, há trái với kinh? Kinh nói vì thức có công năng tăng trưởng thức, nên lẽ ra trừ tự chấp, lại dò xét nhân khác. Nhưng Tông của thầy ta cách giải thích như vậy: Vì khiến cho thức trừ tâm ngã kiến, nên ở trong thức, không nói thức trụ, như nói: Trong Khế kinh Sa Để nói: Ta đã đạt được giáo pháp mà Đức Thế Tôn nói: Lưu chuyển rong ruổi nơi sinh tử chỉ có thức không phải thứ khác. Thức, nghĩa là tên khác mà Đức Thế Tôn nói là ngã.

Vì muốn diệt trừ tâm ngã kiến của người kia, nên biểu thị thức dựa vào thể khác, chẳng phải là tánh chỗ dựa ngã, ngã sở, chẳng phải cho rằng vì chủ thể nương tựa, nên môn thức trụ chỉ nói có bốn, chẳng phải thức trụ thật chỉ bốn chẳng phải thức. Nay, cho thức trụ mà Đức Thế Tôn nói: Chỉ có bốn như sắc v.v... không nói thức, là do chỉ có sắc v.v... ở trong ba thời gian, với nối tiếp có thức làm giúp đỡ, nghĩa là chỉ sắc v.v... cùng sinh với thức, ở quá khứ, vị lai cũng có thể giúp đỡ cho thức, khiến cho nối tiếp có thức, lưu chuyển rong ruổi nơi sinh tử, thức thì không đúng, nên chẳng phải thức trụ.

Vả lại, các căn như nhãn các v.v... và đều cùng có sắc v.v... với thức câu sinh làm chỗ dựa, chủ thể nương tựa, đã diệt chưa sinh, chỉ vì cảnh thức. Cho nên, sắc uẩn trong ba thời gian, đều hướng về sự nối tiếp có thức, có thể giúp đỡ. Thọ v.v... ở hiện tại đều sinh với thức, làm nhân Câu hữu, một đồng phần duyên một cảnh với thức, có công dụng giúp đỡ, đã diệt chưa sinh, chỉ làm cảnh thức. Cho nên thọ v.v... cũng đối với thức có nối tiếp nhau trong ba thời gian, có thể giúp đỡ. Mặc dù thức ở quá khứ, vị lai đều về sự nối tiếp có thức mà có một ít công năng giúp đỡ, trong câu sinh hoàn toàn không có sức giúp đỡ, không cùng khởi, nên sắc v.v... đối với thức, có hai công năng giúp đỡ, thức chỉ quá khứ, vị lai, nên chẳng phải thức trụ. Vì thế, nên số phi tình và bốn uẩn như sắc v.v... trong thân người khác, cũng chẳng phải thức trụ. Do sự sinh kia đối với thức chỉ làm sở duyên, vì không có hai môn có tác dụng gi- úp đỡ. Trụ. Nghĩa là chỗ trụ là sự nối tiếp. Có thức khi dẫn đến tự quả, có thể làm nghĩa nương tựa. Trụ,

hoặc sở vướng mắc, là thức hữu nối tiếp nhau khi dẫn đến tự quả, có công năng làm nghĩa cảnh. Sắc v.v... tự thân có thể có nghĩa đồng một cảnh với thức. Nếu cảnh không đồng, nhưng có thể làm nương tựa, vì có hai công năng giúp đỡ, nên lập thức trụ, chẳng phải số hữu tình. Sắc thân v.v... của người khác thì không đúng, nên chẳng phải thức trụ.

Làm sao biết nhất định đạo lý thức trụ an lập như thế?

Vì Khế kinh nói, như Đức Thế Tôn nói: Có bốn chỗ dựa nhận lấy thức trụ của sở duyên, thức tùy theo sắc trụ, trụ nơi sắc, vướng mắc sắc, là thức và sắc. Hoặc cùng lúc sinh, dựa vào sắc trụ, hoặc đối với cảnh sắc, duyên mà sinh vướng mắc.

Hỏi: vì sao sinh vướng mắc?

Đáp: Ở trước nói ở trong đó, có vui (hỷ), và ái thấm nhuần. Như thế, cho đến thức tùy Hành mà trụ, đều nên nói rộng. Không hề có nói: Thức tùy thức trụ, tùy là gần gũi. Hoặc cho là gần gũi, vì quá khứ, vị lai nhất định nói là xa, thưa nên sắc v.v... ở hiện tại, gần gũi thức, cùng sinh với thức, gọi thức tùy trụ, nhất định không có thức và thức cùng sinh, vì thế, không nên nói thức tùy thức trụ. Do kinh nầy, nên chỉ trừ bốn uẩn thức hữu nối tiếp, vì nghĩa bạn thành, có bốn y chỉ, nhận lấy.

Vì Đức Thế Tôn nói: Y là nhận lấy. Nghĩa là bốn thứ như sắc v.v... làm chỗ dựa cho sinh tử, được phiền não nhận lấy. Hoặc tức làm chủ thể nương tựa, thâu giữ lấy các khổ. Do đó, lý vô lậu chẳng phải thức trụ được thành. Chỉ nói y chỉ, nhận lấy làm thức trụ. Vì diệt sự nương tựa, nhận lấy không có sắc lậu v.v… tức là kinh ấy nói: Bí-sô nên biết! Nếu ở cõi Sắc đã được lìa tham thì đối với sắc bị tùy theo, ý sinh ràng buộc dứt, vì ràng buộc dứt, tức có thể duyên thức, không còn trụ chấp vướng mắc, tăng trưởng rộng lớn, nói rộng, ba cõi như thọ v.v... cũng như thế. Tức do nghĩa kinh nầy, căn cứ bốn uẩn như sắc v.v... của ba đời, đều thuộc về thức trụ. Vì biểu thị sắc v.v... khác với thức, nên ta đã vâng theo tông chỉ, tạo ra thuyết như thế. Nếu pháp và thức có thể cùng lúc sinh, thức đã được nhân theo chế ngự, như lý người trên thuyền, pháp nầy có thể nói thức trụ, chẳng phải khác.

Những lời như thế, ý chọn lọc thức trụ và cùng loại thức có khác, không phải vì muốn ngăn dứt sắc v.v... quá khứ, vị lai mà nói chẳng phải thức trụ. Mặc dù thừa nhận quá khứ, vị lai, cũng thuộc về thức trụ, mà số phi tình, chẳng phải thức trụ, lúc hiện tại và thức có nối tiếp nhau, còn là xa thưa, huống chi là ở quá khứ, vị lai! Do chúng thường cùng nối tiếp có thức, chỉ vì xa thưa, là cảnh giới nơi sở duyên, nhất định chẳng phải là bạn

giúp đỡ gần gũi với thức kia, nên chúng với thức đều chẳng phải thức trụ. Sắc v.v... của tự thân, dù ở quá khứ, vị lai với thức xa thưa, mà ở hiện tại với nối tiếp có thức rất gần gũi nhau, do đồng chủng loại, cũng gọi thức trụ. Như đời hiện tại tự thân hai uẩn sắc, hành ở vị trí hai tâm và vô tâm khác nhau, nghĩa là như hiện tại khởi hai uẩn sắc, hành ở vô tâm và tâm không đồng phần mặc dù chẳng phải hiện tại đồng phần thức nương tựa, mà không mất tướng trụ của hai thức. Vì trụ ở tướng kia, nên nếu lúc bấy giờ khởi thức của đồng phần, nhất định có thể làm trụ, vì duyên khác trở ngại, nên thức tạm thời bất sinh, không phải các uẩn kia bấy giờ không có tướng thức trụ, sắc v.v... quá khứ, vị lai, về lý lẽ ra cũng như thế, đủ hai công năng, nên tướng trụ không mất.

Do sắc v.v... nầy trong tự nối tiếp nhau, thuộc về ba đời, đều gọi thức trụ bảy, bốn thức trụ đều thuộc về hữu lậu, là bốn thuộc về bảy, hay bảy thuộc về bốn ư?

Chẳng phải khắp thâu nhiếp nhau. Có thể làm bốn luận chứng, có bảy chẳng phải bốn cho đến nói rộng.

Luận chứng thứ nhất: Là thức trong bảy

Luận chứng thứ hai: Là các xứ ác: Tĩnh lự thứ tư và trong Hữu đảnh, trừ thức còn lại uẩn.

Luận chứng thứ ba: Bốn uẩn trong bảy. Luận chứng thứ tư: Nghĩa là trừ tướng trước.

Có thức trong bảy, không có thức trong bốn. Do hai môn nầy, kiến lập khác nhau. Nếu pháp và thức làm nhân quả lẫn nhau. Thức ưa tùy chuyển, lập bảy thức trụ. Nếu pháp và thức có thể cùng lúc sinh, có thể làm bạn giúp đỡ, vì lập bốn thức trụ. Cho nên, các sư truyền thừa, đều nói thế nầy: Do người được hóa độ, bẩm tánh bất đồng, nên nói sự khác nhau của bảy, bốn thức trụ.

Hỏi: Thế nào là bẩm tánh được hóa độ bất đồng?

Đáp: Nghĩa là họ hoặc ưa thích duyên, cảnh khác nhau, hoặc có người đối với cảnh, không ưa duyên riêng, hoặc ưa biết khắp tự tướng các pháp, hoặc đối với tự tướng, không ưa biết khắp, hoặc tham đắm ái, hoặc tham đắm kiến, hoặc có sức phiền não của tự tướng mạnh mẽ, hoặc có sức của phiền não của cộng tướng mạnh mẽ, hoặc ưa cảnh giới, hoặc ưa sinh tử, có vô lượng tánh riêng như thế v.v...

Đã nói thức trụ. Thuyết trước nói các cõi trong năm đường, nên biết sự sinh của chúng lược có bốn thứ. Bốn thứ ấy như sau, Xứ nào có gì? Tụng nói:

Trong đó có bốn sinh
Hữu tình như noãn sinh….
Người, bàng sinh đủ bốn
Địa ngục và các trời
Trung hữu, chỉ hóa sinh
Quỷ hai: thai và hóa.

Luận nói: Trước nói về giới, có cả tình, phi tình. Đường chỉ có hữu tình, nhưng chẳng phải thâu nhiếp khắp. Vì sự sinh chỉ thuộc về khắp, nên nói hữu tình, vì đều là hữu tình, gọi là chúng sinh. Nhưng loài hữu tình gồm có noãn sinh, thai sinh, thấp sinh và hóa sinh đây đó là bốn.

Sinh, là sinh loại. Trong các hữu tình dù loại xen lẫn khác, mà sinh loại v.v...

Nói sinh loại. Là nghĩa chúng sinh.

Nếu vậy, cõi và đường lẽ ra cũng gọi sinh? Không như vậy, thì cõi có cả tình, phi tình, đường dù hữu tình, mà vì chẳng phải khắp, nên ở đây chỉ khắp ở hữu tình, lập riêng tên sinh.

Thượng tọa bộ cho, sinh là nghĩa nhân sinh, thì pháp phi tình cũng nên gọi sinh, vì noãn, thai, thấp đều là nhân sinh, nên hóa sinh lẽ ra chẳng phải sinh, vì không có nhân sinh riêng.

Lời Thượng tọa bộ nói, cũng có nhân sinh cùng khởi. Điều nầy không nên như thế, vì Thượng tọa bộ kia tự không thừa nhận nhân câu sinh. Nếu có thì tại sao không hề nói rõ? Chỉ có thuyết giả dối! Không phải rời nghiệp trước, có nhân sinh riêng, cũng chẳng phải hóa sinh cùng khởi với nghiệp, nên thuyết mà Thượng tọa bộ kia đã nói, về lý tất nhiên không đúng, các sư truyền thừa, giải thích như thế. Vì nghiệp duyên hợp khởi, nên nói là sinh, nghĩa là các hữu tình có ba duyên noãn, thai, thấp hòa hợp, riêng biệt mà sinh, duyên riêng có, không, chỉ sức của nghiệp hợp với năm uẩn, bốn uẩn thích ứng sinh ngay. Vì sức của nghiệp kia mạnh mẽ, không chờ đợi duyên.

Nay, giải thích tất cả đều do nghiệp hợp sinh, Đức Phật nói: Vì hữu tình do nghiệp sinh, nên có nghiệp sinh quả, chờ đợi duyên noãn v.v... mới có khác nhau. Có nghiệp sinh quả, không chờ các duyên như ngoài, tự có khác nhau.

Nếu nói tất cả đều do nghiệp hợp sinh, sao nói là Noãn, thai sinh v.v... Không thể noãn v.v... từ nghiệp hợp sinh, mà gọi Noãn v.v... sinh, vì phi tình kia, không nói tất cả chỉ nghiệp hợp sinh, không nói thể của Noãn v.v... sinh do nghiệp, mà chỉ nói tất cả đều do nghiệp hợp sinh. Khi nghiệp hợp

sinh, có duyên noãn v.v... từ duyên tiêu biểu khác nhau, gọi là sinh noãn v.v... Nếu nói do nghiệp sinh, thì tên lẽ ra không có phân biệt.

Nói noãn sinh. Nghĩa là các hữu tình sinh từ vỏ trứng, như ngỗng, nhạn v.v...

Nói thai sinh. Nghĩa là các hữu tình sinh từ thai tạng, như voi, ngựa v.v...

Nói thấp sinh. Nghĩa là các loài hữu tình từ da, thịt, xương, phân bò, dầu, cặn bã, nước v.v... hòa hợp hơi ấm, thấm thấu, hơi sinh, như trùng, ngà bay, muỗi, sâu, bọ v.v...

Nói hóa sinh. Nghĩa là các hữu tình không đợi ba duyên, không mà bỗng nhiên có, đủ căn, không thiếu, tay chân mọc ra ngay, như Na- lạc-ca, trời, trung hữu v.v... Thể của hóa sinh gồm năm uẩn, bốn uẩn, ba sinh còn lại, chỉ dùng năm uẩn làm thể.

Có thuyết nói: Đều chung cho dị thục, nuôi lớn.

Có thuyết nói: Tất cả thể chỉ dị thục, người và bàng sinh đều đủ bốn thứ.

Người noãn sinh. Nghĩa là như Thế-la, Ổ-ba thế la sinh từ vỏ trứng. Nai mẹ sinh ba mươi hai nai con, con gái Cấp cô độc sinh hai mươi lăm người con, vua Ban-già-la sinh năm trăm người con v.v...

Người thai sinh. Như người đời nay.

Người thấp sinh. Như Mạn-đà-đa, Già-lô-ổ-ba, Già-lô-cấp-mạn, Am-la-vệ v.v...

Người hóa sinh. Chỉ người kiếp sơ, người bốn sinh nầy, đều có thể đắc Thánh, đắc Thánh không có thọ nhận hai sinh thấp, noãn, vì Thánh đều ưa trí kiến thù thắng. Loại noãn thấp sinh, tánh nặng về ngu si, hoặc các Noãn sinh, sinh đều vượt qua lần hai, nên cầm thú bay v.v... đời gọi tái sinh, bậc Thánh sợ nhiều sinh, nên không có nghĩa thọ.

Thấp sinh phần nhiều chúng nhóm họp đồng sinh, bậc Thánh vì sợ cư trú xen lẫn, nên cũng không thọ bàng sinh. Ba loại bàng sinh, mà hiện tại đều biết, hóa sinh như rồng, chim súy xinh đẹp v.v... Tất cả địa ngục, chư thiên, trung hữu, đều chỉ hóa sinh.

Có thuyết nói: Ngạ quỷ chỉ thuộc về hóa sinh.

Có thuyết nói: Ngạ quỷ cũng có thai sinh, như ngạ quỷ cái thưa với Tôn giả Mục-liên:

Đêm ta sinh năm con Vừa sinh liền ăn ngay Ngày sinh năm cũng vậy Dù hết, nhưng không no.

Trong bốn sinh, sinh nào nhiều nhất?

Có thuyết nói: Thấp sinh, vì hiện thấy nhiều. Nếu có đống thịt rộng vô biên, phía dưới vượt qua ba luân, phía trên quá năm Tịnh, chứa khắp lượng kia, biến ngay thành giòi trùng. Cho nên thấp sinh nhiều hơn ba thứ sinh còn lại.

Có sư khác nói: Hóa sinh nhiều nhất, nghĩa là hai đường hoàn toàn, phần ít ba đường và các Trung hữu vì đều hóa sinh. Trong tất cả sinh, sinh nào thù thắng nhất?

Lẽ ra nói hơn hết, chỉ là hóa sinh. Các căn, bộ phận chi tròn đủ, mạnh mẽ, nhạy bén, thân hình vi diệu, nên vượt vượt hơn sinh khác.

Nếu vậy, vì sao, Bồ-tát thân sau cùng, được sinh tự tại, không thọ hóa sinh? Vì thấy thọ thai sinh có nhiều lợi ích lớn, nên cho rằng vì dẫn dắt các dòng Thích lớn, thân thuộc nhân nhau, nhập vào chánh pháp. Lại, khiến được hóa độ, sinh tâm tăng thượng. Người kia đã là người có khả năng trở thành nghĩa đại nhân, bọn ta cũng thế, sao không có thể! Nhân đó phát tâm siêng năng tu chánh pháp. Nếu là người hóa sinh, thì e rằng nghi là trời, hay Phật chuyển pháp luân, bèn trở thành vô dụng, nghĩa là trời đã chuyển, lại bị cơ trời, chỉ trời có thể biết, con người không hiểu được. Do đó, tự khinh miệt chánh pháp luân, không khởi tư duy lựa chọn chánh cần mạnh mẽ. Lại, khiến người cho các loài khác sinh tâm cung kính, ngưỡng mộ, vì từ bỏ thế tục, xuất gia, siêng năng tu chánh hạnh, nghĩa là nhận biết Bồ-tát sinh trong dòng họ cao sang, có thể từ bỏ địa vị tôn quý, xuất gia, Tu đạo, thành Đẳng chánh giác, chuyển đại pháp luân.

Tại sao chúng ta không sinh ưa thích kính mến? Do đó, bỏ tục, tu chánh hạnh? Lại, vì để dẹp trừ, khuất phục chúng sinh kiêu mạn, khiến cho chúng biết Đức Thế Tôn là hạt giống Luân vương, thuộc dòng tôn quý tột đỉnh, dù là kiêu mạn như núi cũng sạt lở, nghe nói, luôn kính vâng, không có ngờ vực, chê bai.

Nếu là người hóa sinh, thì dòng họ khó biết, e nghi ngờ huyễn hóa, làm trời, làm quỷ, như Ngoại đạo luận nếu lập lời lẽ chê bai: qua trăm kiếp sau, sẽ có Đại huyễn xuất hiện ở đời, ăn nuốt thế gian.

Lại, không đồng với hóa sinh, nghĩa là Đức Phật xuất thế, con người không có hóa sinh, lúc người hóa sinh Đức Phật không ra đời.

Có thuyết nói: Vì tạo lợi ích cho chúng sinh khác, nên Bồ-tát thọ thai sinh, định để lại thân cõi, khiến cho vô lượng chúng như một lần cúng dường, mà ngàn lần sinh lên cõi trời và chứng giải thoát. Hóa sinh vừa mất, không còn để lại hình tướng, như đèn tắt, rồi không có lệ thuộc.

Trong đây, Kinh chủ đặt ra vấn nạn như vậy: Nếu người tin Phật, có thông trì nguyện, có thể để thân lại lâu. Việc nầy không thành giải thích. Nay, cho rằng giải thích nầy, lý tất nhiên thành, đều được để lại thân, chẳng phải vì huân tập chỗ dựa lực, vô úy v.v... công đức của Phật, không thể tạo lợi ích rộng lớn thế gian. Vì sao? Vì là pháp đáng lưu lại, thông nguyện có thể lưu lại. Tất cả hóa sinh, như pháp sát-na, tất nhiên không có nghĩa lưu lại, nghĩa là sát-na các hữu vi nhất định diệt. Thần lực Chư Phật cũng không thể lưu lại. Nếu muốn lưu lại lâu, thì phải hóa độ riêng, đối tượng được biến hóa riêng nầy chẳng phải chỗ dựa huân tập của lực, vô uý v.v... công đức của Phật, nên không có lợi ích lớn.

Nếu không như vậy thì Đức Phật lẽ ra hóa thành thân hình như xưa, thọ lãnh các cúng dường, khiến cho vô lượng chúng sinh, trời, được giải thoát, nên ta đã vâng mạng sư Tỳ-bà-sa đều nói thế nầy: Bồ-tát thân sau cùng vì lợi ích chúng sinh khác, nên không thọ hóa sinh. Nghĩa nầy cực thành, không thể nghiêng động.

Hỏi: Vì sao hóa sinh chết không để lại thân hình?

Đáp: Vì hóa sinh kia sinh tức khắc, nên phải diệt tức khắc, như người đùa giỡn dưới nước, nổi, chìm cũng như thế.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Người hóa sinh vì tạo sắc nhiều, nên khi chết không để lại thân hình. Người đại chủng nhiều, khi chết, chẳng phải diệt ngay tức khắc, tức do nghĩa nầy nên có thể chứng biết: Một tứ đại chủng sinh nhiều sắc tạo.

Nếu vậy, trái với Khế kinh. Kinh nói: Các chim súy mầu nhiệm hóa sinh, vì làm thức ăn, lấy rồng hóa sinh. Do chim kia không hiểu rõ, lấy rồng làm thức ăn, không nói là trừ cơn đói, thì việc nầy có lỗi gì!? Cho nên, chỉ nói vì làm thức ăn, bắt lấy rồng, không nói rồng nầy có trở thành dụng của cái ăn, hoặc rồng chưa chết, tạm thời được đỡ đói. Chết rồi, đói trở lại, tạm ăn thì đâu có lỗi?

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 23

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 3)

Đã nói về bốn loài sinh. Trước đã nói Trung hữu của địa ngục, các trời chỉ là hóa sinh. Trong phẩm nầy, pháp nào được gọi Trung hữu? vì sao Trung hữu không gọi là sinh? Tụng nói:

Giữa tử hữu, sinh hữu Năm uẩn gọi Trung hữu Chưa đến chỗ nên đến Trung hữu chẳng phải sinh.

Luận nói: Ở sau tử hữu, ở trước sinh hữu, tức trung gian kia có tự thể khởi. Vì chưa đến chỗ sinh, nên khởi thân nầy. Vì Trung gian hai hữu, nên gọi Trung hữu.

Tại sao thể hữu nầy có khởi, mất, mà không gọi là sinh? Lại thân hữu nầy vì nghiệp được hay vì tự thể có? Từ nghiệp được thì phải gọi là sinh, vì nghiệp làm nhân sinh, vì Khế kinh nói. Tự thể có thì Trung hữu lẽ ra không có nhân, đồng với lỗi vô nhân của ngoại đạo luận. Thế nên, Trung hữu tức gọi sinh?

Sinh nghĩa là chỗ nên đến ở vị lai, căn cứ ở nghĩa đến, lập ra tên sinh. Thể thân Trung hữu nầy dù khởi, mất nhưng vì chưa đến nơi kia, nên không gọi sinh. Thể nghĩa là năm uẩn dị thục trong đây, thể nầy chỉ gọi là khởi, không gọi là sinh, vì tạm thời khởi giữa tử hữu, sinh hữu. Hoặc lại sinh là nghĩa chỗ hướng đến (sở thú), Trung hữu có khả năng hướng đến(năng thú), vì thế, chẳng phải sinh.

Hỏi: Thế nào là chỗ hướng đến?

Đáp: Nghĩa là được nghiệp dẫn năm uẩn dị thục, rốt ráo rõ ràng.

- Dùng nghiệp làm nhân sinh vì Khế kinh nói, nghiệp nầy lẽ ra gọi là sinh?

- Lý ấy không đúng, vì không nói nghiệp làm nhân, đều gọi là sinh. Cho nên Khế kinh nói: Có Bổ-đặc-già-la đã dứt khởi kết, chưa dứt sinh kết… nói rộng ở bốn trường hợp. Do đó so sánh biết, có thuận với Trung hữu, không phải sinh mà có nghiệp, nghiệp nầy đạt được không nói là sinh,

nên không có lỗi trái với kinh kia.

- Trung hữu nầy đã đồng một dẫn nghiệp với sinh, sao Trung hữu gọi khởi, chẳng phải sinh?

- Há không là trước đã nói: Chỗ đến, chỗ hướng đến, gọi là sinh. Trung hữu không như vậy. Lại, quả của một nghiệp vì nhiều, nên không có lỗi, như nghiệp của một niệm có nhiều quả niệm, một nghiệp của Vô sắc, quả của Sắc, Vô sắc. Quả được dẫn do một nghiệp như thế, có sinh, có khởi, về lý đâu có trái.

Có sư bộ khác chấp không có Trung hữu, vì Trung hữu đều trái với lý, giáo và trái lẫn nhau. Trái với lý: Chỗ diệt của uẩn trước, chỗ khác sau đó liền sinh, thì có lỗi đều cùng có. Nghĩa là nếu ở chỗ khác, uẩn trước diệt rồi là sự sinh sau ở chỗ khác sẽ không có Trung hữu. Thế thì sao không thừa nhận có Tử hữu vô gián, tức uẩn sinh hữu ở chỗ khác sinh? Nếu ở chỗ nầy, uẩn trước diệt rồi, chỗ nầy sau đó sinh cũng không có Trung hữu, thế thì nên thừa nhận Tử hữu vô gián, tức ở chỗ nầy, uẩn sinh hữu sinh ra. Như thế, Trung hữu khác với chỗ diệt ở trước, nếu sinh, không sinh, đều không có tác dụng, Tử hữu vô gián, sinh hữu tức sinh, lý đó cực thành, nên không có Trung hữu!

Lại nữa, không hề nói nghiệp Trung hữu, nghĩa là có kinh nói: Thuận với ba nghiệp hiện thọ v.v... không đồng, không hề có Khế kinh nào nói có nghiệp thứ tư thuận với nghiệp Trung hữu, nên không thể nói Trung hữu không có nghiệp mà sinh. Chớ cho rằng, tất cả không có nhân, tự nhiên sinh. Nếu không có nghiệp mà sinh, thì các hữu tình đều có thần thông, nghĩa là lìa công dụng, tất cả hữu tình đều lẽ ra tánh được thần thông tự tại. Nhưng dụng công thì nhiều mà thành tựu ít. Thế nên, Trung hữu về lý nhất định không có.

Hơn nữa, theo đó chấp nhận nghĩa đã thành là tử hữu, sinh hữu thì phải có sinh mới có tử. Nếu thừa nhận có tử không do sinh mà thành, thì có lỗi thái quá. Đối với các đường, dù không có sinh tức khắc, thuận theo có tử tức khắc, nhưng không có sinh mà có tử, về lý rất trái.

Lại, chấp lấy trung hữu có và không có thì đều thành lỗi, nghĩa là tử vô gián giữ lấy Trung hữu hay không? Nếu có giữ lấy thì phải có sinh, vì kinh đã nói, như Khế kinh nói: Nếu bỏ thân nầy lại nhận thân khác, ta ghi nhận đó là sự sinh. Như người đó nếu không nhận lấy thân khác, thì nên nhập Niết-bàn, mà đã nhập Niết-bàn, thì đâu có Trung hữu? Lại bộ kia chấp có trung hữu thì sẽ có lỗi vô cùng; nghĩa là tử sinh gián đoạn đã có Trung hữu sinh ra, trong khoảng trung hữu tử hữu lẽ nào không có một chút gián

đoạn, nếu có thì sẽ trở thành lỗi vô cùng!

Như thế, lược nói về sự trái với lý, còn trái với giáo nay sẽ nói tiếp. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói: hữu tình Dự lưu, rốt cuối ở bảy hữu. Nếu có Trung hữu, thì Đức Thế Tôn phải nói rốt cuối ở mười bốn hữu. Lại, nghiệp vô gián nên trở thành hữu gián, nghĩa là Khế kinh nói: Năm Nghiệp vô gián tạo rồi thì không gián đoạn (tức khắc) đọa vào địa ngục. Nếu cách Trung hữu, thì sẽ trái với nghĩa vô gián. Lại có thời gian ở giữa dừng lại là điều Khế kinh đã ngăn cấm. Như Khế kinh nói:

Tái Sinh! Nay thân ông đã thịnh, Phải suy sắp gần vua Diêm ma

Muốn tới đường trước, không hành trang Cầu trụ trung gian, không chỗ dừng.

Nếu có Trung hữu, thì sao Đức Thế Tôn nói: Trung gian kia không có chỗ dừng.

Lại, trung gian kia không phải là duyên của Túc trụ trí, nghĩa là Khế kinh nói: Người biết Túc trụ nói: Ta mất nơi kia, sinh đến trong đây, không nói mất ở kia, từng sinh Trung hữu.

Do trái với lý, giáo như thế, nên biết nhất định không có Trung hữu có thể được.

Những chỗ chấp của Tông trước nói lược như thế. Nay, cho rằng, tất cả đều không phải nhân chứng. Vả lại, thuyết kia đầu tiên nói, chỗ diệt của uẩn trước, chỗ khác sau đó liền sinh, thì có lỗi đều cùng có

Vấn nạn nầy phi lý. Chúng ta thừa nhận sự sinh của Trung hữu ở chỗ kề cận cái chết, nghĩa là thừa nhận Trung hữu ở chỗ chết trước, chẳng phải cách trở, chẳng phải liền mà kề cận, theo thứ lớp khởi. Sau, sau như thế, cho đến kết sinh, luôn kề cận theo thứ lớp khởi, nên không có lỗi trước.

Đến phần nói về tông mình, sẽ lại chỉ rõ. Lại, nói không nói nghiệp Trung hữu, về lý cũng không đúng. Vì có chỗ nói, là Khế kinh nói: Ta do cái thân cấu uế, cặn bã, hỗn tạp này, đã gây nên bao ác nghiệp như thế, nguyện khiến cho tất cả đều thành hiện thọ, chớ tùy theo, chớ sinh, chớ sẽ thọ sau. Há không nói tùy theo, tức biểu thị Trung hữu, nghĩa là sau hiện thân, là dị thục phương tiện. Thuận theo đời nay, thuận theo đời sau, nói chung gọi là tùy theo. Trung hữu, gọi là dị thục phương tiện, vì có nghiệp ác thuận theo Trung hữu thọ nhận nên phát nguyện ngăn tức là nói "chớ tùy theo". Hoặc nghiệp chiêu cảm chỗ phù hợp mà qua lại. Đây tức là dị thục trung hữu năng cảm. Trung và Sinh hữu do một nghiệp dẫn dắt, như ở trước đã nói, cho nên nghiệp Trung hữu chẳng thể nói không có. Tuy nhiên, Phật, Đức Thế Tôn lược nói ba thứ phần vị định nghiệp chiêu cảm còn nghiệp

trung hữu, vì thâu nhiếp ở trong đó, nên không nói riêng.

Lại, nói các hữu tình lẽ ra có thần thông thì cũng không trái lý, vì phần vị nầy có, nên nếu tất cả hữu tình của phần vị trung hữu, đủ nghiệp thành tựu thông, thì điều nầy cũng đâu có lỗi? Chẳng phải phần vị nầy có, mà so sánh phần vị khác đều như thế cả. Chớ cho rằng, một thời gian làm dã can v.v... hoặc loại phàm phu thì so sánh thường như thế.

Hoặc các ông, chê bai trung hữu phải nên thừa nhận loài hữu tình đều có thần thông, nghĩa là các hữu tình mất ở chỗ nầy, có khả năng siêu việt đến chỗ sinh rất xa vô lượng ức du-na, đều không có chướng ngại. Ngoài thông nầy còn có đại thần thông nào khác ư! Lại nói: Thừa nhận có tử, sinh hữu phải thành?

Vấn nạn nầy cũng không đúng, vì thừa nhận sự khác nhau của sinh. Đúng lý mà luận thì ở sinh hữu có khác nhau, đặt tên Trung hữu, chẳng phải tức liền sinh hữu. Như đi đến cõi người, ở trong khoảng chưa đến, có sự khác nhau của sinh là phương tiện sinh, chưa gọi là đã đến cõi người. Đã được gọi người, chưa đến chỗ ứng sinh, vì một nghiệp đã dẫn. Do đó, nên không có các cõi chết tức khắc liền sinh hữu, mà vẫn thừa nhận Trung hữu là phương tiện sinh. Do đó, cũng giải đáp nguyên nhân có và không giữ lấy vì sự giữ lấy có khác nhau. Vì, gọi là Trung hữu nên chẳng phải trong đây nói thân, ý chỉ nói là sắc, bởi cũng thấy đối với phi sắc, có nói thân. Nghĩa là trong ba hữu, sinh và khác nhau, gọi chung là sinh.

Nói bỏ thân nầy, lại lấy thân khác, ghi nhận sinh có lỗi gì?

Nếu cho rằng chỉ nói sắc pháp gọi là thân, có xả thân nầy, nhận lấy Vô sắc ấy, há đấng Bạc-già-phạm không ghi nhận là sinh?! Nếu thừa nhận sắc thân, cũng không có lỗi. Bỏ thân nầy rồi, lại nhận lấy thân khác. Đức Phật chỉ ghi nhận là sinh, không nói sinh hữu, chẳng phải chỉ sinh hữu mới có thể ghi nhận là sinh. Vì đặt tên sinh, chỉ vì ngăn dứt tử, như nói: Sư làm mưa, há sư này lại đồng với trời sao?

Lại, việc nầy không nên có lỗi vô cùng, vì thừa nhận kề cận theo thứ lớp khởi, không có lỗi nầy. Nếu trung hữu, tử hữu cách ra mà sinh thì có thể như đã nói có lỗi vô vùng. Nhưng tử, trung hữu kề cận nhau theo thứ lớp mà sinh, đã không có trung gian, thì lập để dùng làm gì? Cho nên không có lỗi vô cùng. không phải dự định tông của ta. Lại lấy tông của ta để lập có Trung hữu, thì khiến Trung hữu lại có Trung hữu. Như thế, tông của ông chỉ lập sinh hữu lẽ ra cũng sinh hữu lại có sinh hữu, lỗi kia đây đồng không nên lập vấn nạn.

Như thế, đã phá bỏ chấp cho có trung hữu là trái với lý xong, tiếp sẽ

giải thích ngăn chấp cho có trung hữu là trái với giáo:

Kinh nói: Dự lưu rốt cuối ở bảy hữu: Dự lưu nầy đối với trung hữu, cũng không có gì trái. Vì nói một kỳ hạn sinh làm một hữu, nghĩa là trung hữu v.v... gọi chung là một thời kỳ sinh, do hình v.v... đồng bị một nghiệp dẫn dắt.

Bốn hữu như thế, được đặt chung tên một hữu, nên không có lỗi là Dự lưu rốt cuối ở mười bốn hữu.

Một thời kỳ sinh hữu do đối tượng nhân ít, căn cứ ở sự khác nhau của phần vị chia làm bốn hữu, hoặc nói bảy hữu. Vả lại, vì căn cứ vào sinh hữu của cõi người mà nói, nên cũng không trái. Như trong tông của ông cũng thừa nhận Dự lưu thọ bảy hữu ở cõi trời, thì phải trở thành rốt cuối là mười bốn. Hoặc ý kinh kia cho rằng: Nói rốt cuối bảy hữu, là không muốn biểu thị riêng người, trời mỗi cõi có bảy, mà thật ra chỉ muốn nói người, trời chung chỉ có bảy hữu.

Nếu vậy, nên nói hữu tình Dự lưu, lưu chuyển sinh tử bảy hữu người trời? Kinh không thuận theo nói hữu tình Dự lưu lưu chuyển sinh tử người, trời mỗi cõi bảy hữu, thì phải biết, kinh nói câu: "rốt cuối ở bảy hữu" là ý chỉ rõ người, trời mỗi cõi đã có riêng bảy, không nên chấp kinh nầy trái với kinh khác. Kinh nói: Bổ-đặc-già-la đủ mọi kiến chấp (cụ kiến, cụ phược) ! Chẳng có chỗ nào không chấp nhận hữu thứ tám mà không có lỗi trái với kinh. Vì nhân kinh trước, nên cho kinh trước nói Dự lưu người, trời mỗi cõi thọ bảy hữu, nhất định không có hữu thứ tám. Kế là, nói Bổ-đặc-già-la cụ kiến, chẳng có chỗ nào không chấp nhận hữu thứ tám. Cho nên luận giả dẫn kinh nói rốt cuối ở bảy hữu, đối với tông Trung hữu cũng không có trái hại.

Lại nói: Nghiệp vô gián phải trở thành hữu gián, cũng không đúng. Vì ngăn đọa vào cõi khác. Nghĩa là nếu có người tạo nghiệp vô gián rồi, xác định không co cõi khác cách ngăn thì nhất định đọa vào địa ngục. Ta nhận thấy ý nghĩa kinh nầy như thế. Hoặc lại Trung hữu cũng bị thâu vào địa ngục. Cho nên không có lỗi vô gián thành hữu gián, nhất định là Trung hữu trong địa ngục thôi.

Hoặc chấp trung gian có một ít gián cách chẳng phải vô gián, thì nghiệp vô gián rốt ráo lẽ ra không có. Nhất định không có tạo nghiệp vô gián rồi, không gián cách sát-na mà kề cận tiếp theo tức liền đọa vào địa ngục.

Nếu cho rằng kinh nói: Thân hoại, vô gián đọa địa ngục, nên không có lỗi nầy, thì cũng không đúng, vì có sát-na hủy hoại. Nếu nói sự hủy hoại

nầy được căn cứ vào một thời kỳ cuối hết thì ta cũng nói sinh, chỉ sinh Trung hữu. Kinh nói: Thân hư hoại đọa vào địa ngục. Không nói tức liền sinh sinh hữu địa ngục. Cho nên nói vô gián là để ngăn chặn đọa vào đường khác mà thôi.

Nếu không thừa nhận như thế, thì sẽ không có vô gián. Cho nên, kinh Vô Gián Nghiệp đã dẫn ,không có công năng ngăn chặn, trừ bỏ Trung hữu. Kinh nói: Thân hủy hoại, đọa vào địa ngục, không nói liền sinh "sinh hữu" của địa ngục. Thế nào do đây mà chứng minh trung hữu không có?

Giả sử có trẻ nhỏ dựng chuyện đùa bỡn Hỏi: Nếu nói vô gián là nhằm ngăn chặn đọa vào cõi khác, thì không có Trung hữu, lý đó cực thành.

-Tự chấp Trung hữu khác với cõi hướng đến mà thừa nhận nói vô gián tức ngăn chặn đọa vào cõi khác, thì cách nói như thế không tốt, do chấp nhận nghĩa riêng. Ý nói ngăn chặn đọa vào cõi khác là hai cõi đều khác. Cho nên nói cõi khác, như hai thôn xóm khác nhau gọi là thôn khác, chẳng phải không thuộc về cõi mà gọi là cõi khác.

Há giống như lời nói đùa bỡn của trẻ con như the, mà có thể chính đáng suy diễn dẫn chứng khiến thành nghĩa thật, chứng minh Trung hữu quyết định là không có ư!

Như thế, Khế kinh chẳng phải thay đổi mà có thể được. Lại, nghĩa có nhất định của Trung hữu nầy được thành, vì chỉ nói Trung hữu nầy là vô gián.

Nếu không có Trung hữu, có hữu tình mê hoặc, thân hoại vô gián đều thọ sinh hữu, thì kinh chỉ nói trung hữu nầy, sẽ hóa ra vô ích! Ta giải thích kinh nầy nói vô gián, nghĩa là vì ngăn chặn đọa cõi khác, có trung gian ngăn cách và ngăn chặn trung hữu duyên thiếu mà bị ách lại. Cho nên kinh nầy nói có nghĩa sâu về cõi hướng đến (thú) trừ nghĩa nầy ngoài ra nghiệp không có nhất định ngăn chặn. Do đó, không nói trung hữu là nghiệp vô gián. Ông giải thích kinh nầy vì ngăn chặn trung hữu, thì tất cả nghiệp đều trở thành vô gián. Vì thế nên lẽ ra ông phải tin nghĩa trung hữu được thành lập, hoặc bác bỏ kinh nầy nói trở thành vô nghĩa.

Lại, đối với nghiệp nầy, hiểu lời nói vô gián, tức cho lời nói nầy vì ngăn chặn trung hữu, ngoài ra thừa nhận là hữu gián, thì phải thừa nhận Trung hữu.

Lại, trong kinh khác vì nói có trung bát, nên ý kinh nầy phải tư duy tìm nghĩa cho kỹ. Nếu chỉ chấp văn thì sẽ có lỗi thái quá, nghĩa là khế kinh nói về một loại hữu tình, đối với năm nghiệp vô gián, tạo tác và tăng trưởng rồi, vô gián, nhất định đọa vào Na-lạc-ca. Nếu chỉ chấp văn, phải đủ năm,

mới đọa địa ngục, chẳng phải tùy theo thiếu một hoặc nghiệp nhân khác thì trở thành lỗi thái quá.

Lại nói: "Vô gián đọa Na-lạc-ca", thì phải tạo tác rồi tức liền đọa, không đợi thân hư hoại. Do đó, đã giải thích kinh nói: ngăn chặn dừng trụ ở khoảng giữa, nghĩa là Đức Phật răn dạy: Ông từ đây mất, nhất định sẽ đọa lạc một cách nhanh chóng, không sinh đường khác, ở trong Trung hữu, cũng không tạm thời dừng nghỉ. Nếu không như vậy, thì tất cả hữu tình đều chết liền sanh. Sao chỉ ngăn chặn tạm thời dừng nghỉ? Do đó chứng minh thành có Trung hữu chuyển biến.

Lại nói: Trung hữu kia không phải là duyên của trí túc trụ, điều nầy cũng phi lý. Vì lược bỏ nêu về cõi, chứ chẳng phải túc trụ thông không duyên với Trung hữu, nhưng vì lược bỏ nêu về cõi, nên nói lời nầy: Ta mất ở nơi kia, đến sinh chỗ nầy. Nếu chỗ nầy khác thì (kinh) kia cũng nên nói: Ta thọ nhận chỗ nầy sinh Yết-thích-lam v.v... kia đã không nói, thì biết chỗ nầy cũng không có khác. Ở đây đã chẳng phải không có thì trung hữu thuận theo phải vậy. Hoặc câu nói: từ chỗ kia mất, đến sinh nơi đây là đã thâu nhiếp trung hữu, thuộc sự sinh nầy.

Như thế các bộ khác ngăn chặn có nhân Trung hữu, đều không đủ lực thắng được mà có thể ngăn chặn không có Trung hữu.

Đúng lý các luận sư nói như thế này: nhất định có trung hữu. Vì sao? Vì Lý Giáo.

Lý giáo thế nào? Tụng nói:

Như hạt lúa… nối tiếp
Sinh trưởng không gián đoạn
Tượng thật, có chẳng thành
Không bằng nên chẳng dụ.
Một xứ không hai cùng
Không nối tiếp, hai sinh
Nói có Kiền-đạt-phược
Vì năm kinh, bảy kinh

Luận nói: Vả lại, do Chánh lý, Trung hữu chẳng phải không có. Nếu Trung hữu không có thì nhất định không có từ xứ khác mất, xứ khác nối tiếp sinh, vì chưa thấy pháp chuyển biến nối tiếp nhau của thế gian, xứ mặc dù hữu gián, nhưng có thể nối tiếp sinh. Đã thừa nhận hữu tình từ chỗ khác mất, sinh vào chỗ khác, nhất định phải thừa nhận Trung hữu liên tục trung gian chẳng phải không có. Ví như hạt lúa v.v... của thế gian nối tiếp nhau, hiện thấy hạt lúa v.v... ở chỗ khác, nối tiếp sinh, tất nhiên ở chỗ trung gian

không có gián đoạn, nên loài hữu tình nối tiếp nhau cũng như thế, sát-na nối tiếp sinh, xứ tất nhiên vô gián. Cho nên nghĩa thật có Trung hữu được thành.

Há không là thế gian cũng thấy có xứ sắc, dù gián đoạn, nhưng được nối tiếp sinh. Như trong gương soi v.v... từ chất sinh hình ảnh, hai hữu tử, và sinh, về lý lẽ ra cũng như thế!

Trong đây, Kinh chủ tạo ra cách giải thích như thế nầy: Các hình tượng thật có, về lý không thành. Lại vì chẳng phải bằng nhau, nên làm dụ không thành. Nghĩa là sắc riêng sinh, gọi là hình tượng, thể của sắc kia thật có, về lý không thành. Giả sử thành nhưng không phải bằng nhau. Cho nên không thành dụ so sánh được.

Do đâu, thể của hình tượng thật có không thành? Vì một xứ sở không có hai vật đều có. Thế gian kia cho rằng, gương soi, sắc và hình tượng của một xứ đều thấy hiện ở trước. Hai sắc không nên đồng xứ đều có, vì nương tựa đại chủng khác. Lại trên dòng nước hẹp, hình sắc của hai bờ ở trong cùng một lúc, đều hiện hai hình tượng. Người ở hai bờ đều thấy rõ ràng, không hề có một chỗ mà thấy cả hai sắc. Không nên cho rằng, hai sắc nầy cùng sinh. Lại, hình ảnh và ánh sáng không hề đồng chỗ, nhưng từng thấy gương soi được treo, đặt ảnh ở giữa. Ánh sáng, hình tượng rõ ràng hiện ở mặt gương, không nên ở đây cho cả hai đều sinh. Hoặc nói một xứ không có cả hai đều, nghĩa là mặt gương, mặt trăng, tượng, nói là hai. Gần, xa thấy khác, như nhìn nước giếng. Nếu có đều sinh, làm sao thấy khác. Cho nên biết, các hình tượng về lý thật không có. Nhưng do thế lực hòa hợp của các nhân duyên khiến cho thấy như thế, do sự khác nhau của công năng, tánh của các pháp, khó có thể tư duy, bàn luận.

Nay, cho rằng từ nhân kia không thể loại bỏ hình tượng, nên không thể giải thích, đả phá vấn nạn trung hữu. Lại thuyết kia nói vì một xứ sở, không có hai, lý đó không đúng, vì đồng ở vách, ánh sáng, đều có thể nhận lấy, nên dù vách, ánh sáng, sắc khác đại, làm chỗ nương tựa, nhưng cùng lúc đồng một chỗ có thể nhận lấy, không thể cũng bác bỏ vách, ánh sáng không có. Do đó so sánh biết gương soi, hình tượng cùng có, nên thuyết kia nói không thể loại bỏ nhân hình tượng.

Nếu cho rằng ánh sáng dựa vào đại chủng vầng mặt trời nên không có lỗi, thì về lý cũng không đúng. Sự tiếp xúc ấm, như ánh sáng gần, có thể nhận lấy. Lại, sắc, ánh sáng mặt trời, lẽ ra không có nhân nương tựa, tức thừa nhận lìa sở y, năng y mà chuyển. Như thế, hai sắc sở y là gương và hình tượng, đại chủng tuy khác mà có thể cùng chỗ. Cho nên thuyết kia đã

nói dựa vào đại khác, vì chứng hai chỗ không đồng mà nói thì trở thành vô dụng.

Lại, các đại chủng, xứ ấy lẽ ra đồng, vì chúng không nương tựa vào đại chủng khác. Nếu vì có đối, nên không có lỗi nầy, thì không nên dùng nương tựa vào đại khác chứng minh gương soi, hình ảnh, sắc hai xứ không đồng, vì chủ thể tạo, đối tượng được tạo, vì có đối đồng, nên về lý, chỉ nên nói hai sắc gương soi, và hình ảnh vì đều có đối, nên xứ đồng không thành. Xứ đồng đã không, sao lại nói gương soi, sắc của một xứ và hình ảnh đều thấy hiện ở trước?

Nếu nói xứ khác không thể nhận lấy, thì về lý cũng không đúng, vì trước đã nói, nghĩa là vách, ánh sáng, sắc, cũng đồng xứ có thể nhận lấy. Nhưng vì có đối nên về lý, thật sự xứ không đồng. Dù xứ không đồng, nhưng có thể đồng nhận lấy, như ánh sáng, vách, về lý, gương soi, hình ảnh cũng như thế.

Nay, vả lại vì lòng nhân từ, giải thích lý "đồng nhận lấy", nghĩa là sắc, hình ảnh kia rất trong, đẹp, nên không thể bị che khuất bởi các sắc khác vì gương soi và hình ảnh rất gần nhau, khởi tăng thượng mạn, nghĩa là đồng xứ nhận lấy, như vân mẫu v.v... sắc rất trong, đẹp, đã cách ly các sắc khác, nếu rất gần nhau bèn khởi tăng thượng mạn tức đồng xứ nhận lấy. Hoặc như trước nói ánh sáng, vách dù khác, nhưng cùng lúc, cùng chỗ có thể nhận lấy, như nghĩa lý thú kia, sắc hình ảnh nầy lẽ ra cũng như thế.

Lại, ở một dòng nước, hiện hình tượng hình sắc hai bên bờ đồng thời đều được thấy riêng, ấy là vì duyên hòa hợp khác nhau, nên thấy như thế. Nghĩa là trên một mặt nước, chẳng phải một hình ảnh sinh, tánh trong đẹp đồng, không che khuất nhau, hợp với "duyên thấy" thì có thể nhìn thấy. Nếu thiếu "duyên thấy" thì không thể thấy. Hoặc có một xứ hai "duyên thấy" hợp, đồng thấy sắc hình ảnh chẳng phải không chung thấy, nghĩa là trong một gương soi, một hình tượng đã thấy thì hình ảnh khác tức ở gương soi nầy cũng được đồng thấy. Nếu trong gương soi v.v... không có hình ảnh riêng, khởi đồng với xứ khác thì có nhân quyết định nào chỉ trong gương soi v.v... đều cùng thấy hình ảnh sắc. Hoặc đối với một sắc có hai hữu tình, ở khác chỗ mà mà đồng xem, có thấy và không thấy, như dùng tro xương thoa trên vách sạch, dùng thẻ vẽ thành văn vẻ, trải qua thời gian lâu, nếu lại vẽ mới trên đất, vách thành văn vẻ, hướng về ánh sáng, ngược với ánh sáng, có thấy, không thấy, chẳng phải đối với một sắc, mà hai người có thể đồng quan sát, tức dùng ví dụ khác, đều khiến cho đều thấy. Chớ dùng một sắc không thể đồng quán sát, bèn dùng ví dụ khác, đều không cùng thấy,

nên thuyết kia nói, về lý chẳng phải thiện.

Lại, nói ánh sáng, hình ảnh đồng xứ trái nhau. Mặt trăng, hình ảnh, mặt gương soi, chỗ thấy khác nhau, nghĩa tiếp đến là ngăn chặn phần lý mà Đại đức Lạ-ma đã lập, gồm đáp lời vấn nạn nầy. Đại đức kia nói rằng: Các hình ảnh, gương soi v.v... đều không thật có, lấy sắc tạo làm tánh, một phần và khắp, đều là phi lý, nghĩa là mượn vầng trăng làm nhân, dẫn phát, dựa vào một phần nước. Hoặc lại nương tựa sắc tạo khắp sinh hình tượng, cả hai đều phi lý. Dựa vào một phần nước, về lý lại không đúng, vì không có nhân nhất định, vì tùy chuyển khắp; khắp cũng không đúng, vì phần hạn thấy (kiến phần), vì đều cùng phi lý, nên chẳng phải sắc tạo. Lại, ảnh và ánh sáng vì trái nhau, nghĩa là treo hai tấm gương soi, đặt ảnh ánh sáng ở giữa, hai hình tượng của ảnh, và ánh sáng, giao tiếp hiện trên mặt gương, hiện thấy ánh sáng, hình ảnh lại trái nhau. Như hai hình tượng là sắc tạo thật, không nên đồng xứ, cả hai đều có thể nhận lấy. Đã đều cùng hiện, có thể nhận lấy, chẳng phải sắc tạo thật.

Lại, phần vị có riêng nhận lấy nhiều, nghĩa là hình tượng Đề-bà- đạt-đa hiện ra trong nước v.v... vì phần vị khác nhau, nhận lấy các thứ sắc, nghĩa là trong các sắc xanh, vàng, đỏ, trắng, nhận lấy một thì chẳng phải thứ khác, không nên sắc khác của một xứ đồng dừng lại. Nếu thừa nhận đồng dừng lại, sao không cùng nhận lấy?!

Nên biết trong đây không có sắc tạo riêng. Lại lượng không có sai khác, vì thấy động tác, là một Đề-bà-đạt-đa, lúc quay lưng lại, hướng gương soi, hiện lượng hình tượng không có khác, thấy tác dụng qua lại khác nhau. Đối với một sắc tạo, không chấp nhận có động tác nầy, nhưng thấy có động tác nầy, nên chẳng phải sắc tạo.

Lại, thấy chỗ dựa của tượng đều khác nhau, nghĩa là dựa vào nước v.v... lúc hiện ra hình tượng mặt trăng, thấy hình tượng và sự nương tựa, phương, xứ, đều riêng. Nếu ở trên mặt nước có sắc tượng sinh, thế thì không nên chỗ thấy xa, gần, nên vì nhìn thấy có xa, gần, nên chẳng phải sắc tạo.

Nếu vậy, đối với cái thấy kia, là vì bản chất nào làm duyên sinh nhãn thức?

Như duyên mắt, sắc, nhãn thức được sinh. Như thế duyên ở mắt và gương soi v.v... đối với chất gương soi v.v... nhãn thức được sinh, thật sự thấy bản chất, nghĩa là nhìn thấy hình tượng khác nhau.

Nay cho rằng các nhân kia cũng không thể loại bỏ hình tượng. Vả lại, thuyết kia nói, một phần và khắp đều phi lý nên chẳng phải sắc tạo thì về lý, không đúng như thế, vì pháp khác cũng đồng, nghĩa là thừa nhận duyên

nơi mắt và gương soi v.v...

Đối với chất gương soi v.v... nhãn thức sinh nghĩa là hai thứ như thế, sự tra gạn, vấn nạn cũng đồng một phần và khắp, vì đều phi lý, nghĩa là trở lại thấy bản chất mượn gương soi v.v... làm duyên, một phần và biến khắp cả hai đều phi lý, lại chẳng phải cảnh v.v… một phần làm duyên vì không có nhân nhất định, nên trải qua phương sở khác, đều có thể hiện tiền vì làm kiến duyên, cũng không phải gương soi v.v… khắp có thể làm duyên, vì sở kiến rõ ràng, có giới hạn phạm vi. Vì đều phi lý, nên thành chấp lầm. Nhưng ta đã không thừa nhận mặt trăng v.v... làm nhân, một phần nước v.v... làm nương tựa sinh ra hình tượng, chỉ chất và chủ thể nương tựa không có ngăn cách đối nhau. Trong chủ thể nương tựa, pháp nhĩ có chất hình tượng sinh, đâu có chấp tượng sinh, chỉ nương tựa một phần.

Làm sao biết được hình tượng nương tựa khắp sinh?

Vì hiện thấy nhiều người sắp hàng dài bên kênh, đều thấy hình tượng mặt trăng đối diện với mặt mình.

Nếu vậy, vì sao một không thấy nhiều?

Như thế, vì duyên thấy không hòa hợp, nên mặc dù tất cả mọi nơi đều có hình tượng mặt trăng sinh nhưng chỉ hiện tiền duyên thấy hòa hợp. Cho nên đối với một phần có thể nhìn thấy chứ không phải khác, bên phía thiếu ánh sáng, vì bị bóng tối ngăn cách.

Có sư khác ***Giải thích:*** Sắc tượng nhẹ mỏng, ngay gần có thể nhìn thấy, ngang xa khó thấy. Hoặc lại, thứ tự dần một cũng thấy nhiều, nên ở trong đây không nên làm vấn nạn. Nếu thấy sắc tượng kia nhiều thì sẽ không có một mà có thể thấy nhiều, không thể làm vấn nạn.

Nếu các màu xanh, vàng v.v... có thể đều nhìn thấy, thì các màu nầy lẽ ra cũng đồng với cực vi của nhiều sắc tượng, vì đều cùng có thể thấy. Nhưng thấy hình tượng mặt trăng có phần hạn, vì bản chất của nó có phần giới hạn, hiện tượng tất nhiên tùy theo nương tựa bản chất, hoặc không có phần hạn bản chất làm duyên, sinh hình tượng ở trên mặt nước không có phần hạn, giống như ở mặt nước hiện màu xanh hư không. Vì thế, bản chất có phần hạn nên dù tất cả nới chốn đều có hình tượng mặt trăng sinh, mà sự thấy có phần hạn, cũng không có lỗi. Hoặc lại như nói gương soi v.v... làm duyên, lại thấy bản chất hiện tiền, mặc dù một phần hoặc khắp làm duyên đều không đúng. Nhưng thấy bản chất quyết định nên phải thừa nhận gương soi v.v... làm duyên, sinh hình tượng cũng giống như thế, đâu nhọc công tra gạn vấn nạn?

Lại, thuyết kia nói: Do ảnh và ánh sáng trái nhau, thành thử không

nên đồng xứ. Do đó, nên biết tượng chẳng phải có, cũng không đúng, vì chẳng phải chỗ đã thừa nhận, nghĩa là treo hai chiếc gương soi ánh sáng, ảnh ở giữa, đã hiện ra hai hình ảnh, không phải bóng, ánh sáng thật, như sắc, vì xúc kia không thể được.

Nếu vậy, ánh sáng rõ rệt đã thấy là ì?

Nghĩa là tùy theo ở vách v.v... hai chất ảnh, ánh sáng đối với hai mặt gương có mà không trái nhau. Hình tượng ảnh ánh sáng, chẳng phải sắc của ánh sáng, ảnh, như thể của hình tượng hữu tình chẳng phải hữu tình, nên hình tượng ánh sáng, ảnh, thể của chúng chẳng phải ánh sáng, ảnh, mặc dù đồng xứ hiện, nhưng không trái nhau.

Lại, tông của thuyết kia nói: Ảnh chẳng phải vật thật. Đã không có tự "thể" thật thì chỗ nào trái nhau? Vì chẳng phải trong không có "thể" mà có thể nói trái hại, nên căn cứ vào thuyết kia chấp nghĩa trái nhau cũng không có, thì nhân đã nói, đều không thừa nhận. Đã nói ánh sáng lại trái nhau.

Nói ảnh, sáng lại trái nhau nếu có, cũng không nên nhận lấy đồng xứ, thì lời nói nầy có nghĩa gì?

Nghĩa là hình tượng ảnh, sáng, nếu là thật có thì trái nhau, không nên đồng xứ, đồng xứ đã không có, thì không thể nhận lấy. Vì đều có thể nhận lấy, nên hình tượng thật không có. Trước kia ta đã nói: Nghĩa ấy như thế, vì chỉ thật là không có, nhất định không nhận lấy ư?

Có khi thật không có, mà cũng có thể nhận lấy, có khi thật có mà không thể nhận lấy.

Nếu vậy, thuyết nói đồng với xứ không có, thì không thể nhận lấy.

Lời nói nầy đâu dùng đồng xứ, vì mặc dù không có, nhưng lẽ ra cũng có thể nhận lấy. Ông chấp không có cũng có thể nhận lấy cũng không thể, nói là chẳng phải tất cả không có, đều có thể nhận lấy, vì không có nhân khác, nghĩa là tất cả vô tướng vì không có khác nhau, nên không thể nói có thể, không thể nhận lấy.

Lại, thuyết kia nói: Do phần vị khác nhau, vì có nhận lấy nhiều, nên tượng chẳng phải thật có.

Lời nói nầy đối với hình tượng cũng không trái nhau, chỉ ở trong có do phần vị riêng có thể nhận lấy nhiều sắc, vì chẳng phải đối với không có, nên phải thật có trong cảnh đã thấy. Do sự khác nhau của phương sở v.v... xa gần sáng suốt của căn, được có tà, chánh hiểu rõ sắc không đồng, như quán sát ánh sáng mặt trời soi chiếu thật có nhện cao cẳng, lưới, sắc, vầng đuôi chim công v.v... phương sở v.v... khác, chỗ thấy có khác, cũng như nhìn thấy vòng lửa quay tròn. Thế nên, biết nhất định thật có sắc tượng, do

phần vị có riêng, nhận lấy số nhiều, nên thuyết kia ngăn dứt nhân trái với chứng minh hình tượng có. Hoặc như ngọn đèn, các sắc ở xen lẫn. Do chỗ cư trú, phương hướng có ngăn ngại riêng, nên không phải trụ ở tất cả thấy đều cùng khắp.

Lại, như xem mũi tên cong, ngay không đồng, mặc dù có nhận lấy nhiều, nhưng cũng không có lỗi. Mặc dù không có sắc khác của một xứ đồng dừng lại, mà là khi có nhận lấy, nghĩa là vì đồng xứ.

Như lý thú nầy, vì trước đã luận đủ, nên thuyết kia tìm tòi, tra cứu đối với hình tượng không có hại.

Lại, thuyết kia nói, lượng ấy không có khác nhau, vì thấy động tác, nên hình tượng chẳng phải thật, về lý cũng không đúng. Vì trước kia đã nói, nghĩa là mặc dù có riêng sắc, tượng thật sinh, nhưng hình tượng, tất nhiên tùy theo bản chất, chỗ nương dựa, nên lượng dù bình đẳng nhưng tùy theo chỗ thích ứng. Ở chỗ dựa, như bản chất sắc, tượng kia, có hình tượng của ba thứ tướng: Hiển, và hình, động sinh. Hình tượng tùy theo chỗ nương tựa và bản chất. Mặc dù không có tác động nhưng trông giống như đi qua, đi lại, và ba công dụng vận động khác có thể được.

Tướng động như thế, hoặc do bản chất, sự vận chuyển của phương khác, vì vô gián sinh. Hoặc do chỗ nương tựa, tùy theo người giữ gìn thăng bằng hay có dao động. Hoặc do người quán sát tự có dao động, nghĩa là vì hình tượng có chuyển biến.

Các hình tượng như thế, không vượt qua xứ sở, phần lượng, chỗ nương tựa, tùy theo bản chất v.v... thấy có qua, lại và tướng động khác. Tướng nầy đối với sắc tạo có trái nhau gì?

Nói vì thấy có tướng nầy, nên chẳng phải sắc tạo, thì không thể khác, tướng sắc tạo khác, nên chẳng phải sắc tạo, như các màu xanh, vàng v.v... mặc dù lẫn khác nhau, nhưng là sắc tạo. Hoặc lẽ ra cứng vì khác với hơi ấm v.v... ấy là chẳng phải đại chủng. Tướng khác, so sánh cũng như thế. Như các đại chủng và sắc được tạo, dù khác nhau, nhưng tánh sắc đồng, nên tướng nầy không có khả năng ngăn dứt tánh sắc tạo. Lại, thuyết kia nói: "Thấy hình tượng và chỗ nương tựa, vì đều khác nhau, nên không phải sắc được tạo", về lý cũng không đúng. Hình tượng mặt trăng, cõi không, đồng dựa vào nước v.v... mà phát sinh, nghĩa là cõi Sắc không, và vầng trăng kia, được an bài theo thứ lớp, sự khác nhau gần, xa là nhân thấy dựa vào chỗ nương của hình tượng mà có sai khác. Giới không là có thuộc về lĩnh vực sắc mà trước đây đã thành lập, nên với vầng trăng ở trên mặt nước v.v... đều có thể sinh hình tượng. Do hình tượng đã sinh với chất đồng nhau,

nên thấy và xứ nương tựa trông giống như khác nhau. Hoặc do kiến duyên như thế, hòa hợp chẳng phải trong xa, gần. Khiến thấy xa gần như xem tranh vẽ hoa văn rất đẹp và bình đẳng trong không có cao, thấp, mà thấy có cao, thấp. Vì mặt trăng ở xa, nên thấy hình tượng cũng như thế, như vầng trăng đầy, thấy hình tượng không có khuyết. Do lý như thế, vì phá các nhân kia, nên nhân của thuyết kia không thể sai khiến hình tượng. Nhưng thuyết kia theo lối chấp của mình đẹp ý ngu phu nói: Bản chất làm duyên sinh nhãn thức v.v... như ý nghĩa nầy, lại bị ngăn dứt, khiển trách nhân mà mình đã nói như trước, nghĩa là mượn một phần gương soi v.v... làm duyên, hoặc khắp làm duyên, vì đều phi lý.

Lại, thuyết kia nói: Chỉ theo vọng tình, ở trong gương soi v.v... vì không có bản chất, nên đối với gương soi v.v... bản chất trong gương soi v.v... không có. Há là ở chỗ khác có, pháp ở chỗ khác có thể nhận lấy! Thí dụ nầy cũng phi lý vì chẳng phải đồng pháp. Nghĩa là không hề có sắc trụ ở phương khác không dối với nhãn căn duyên sinh nhãn thức, có thể dụ là bản chất trong gương v.v… là không có mà duyên ở trong đó sinh nhãn thức. Nếu vì duyên kia thiếu, nên nhãn thức không sinh, trong đây không lẽ dẫn gương kia làm dụ. Vì như làm sao kia có, đây không, trong đây rõ ràng có thể nhận lấy?

Lại, thuyết kia nói chỉ thuật lại vọng tình, vì nhân được lập chẳng phải cực thành, chỉ duyên bản chất, mắt và gương soi v.v... nhãn thức được sinh, vì chẳng phải cực thành, nên chỉ đối với mắt, sắc, mắt v.v... làm duyên, nhãn thức được sinh, về lý, cực thành lập. Đã nhận lấy, sắc tượng, rõ ràng hiện ở trước, nên biết nhận lấy tượng, chẳng phải nhận lấy bản chất.

Lại, về lý, tất nhiên, vì hình lượng, của hình tượng, được nhận lấy, có hiển sắc khác với bản chất. Nghĩa là các hình tượng núi, đá, ao, tường, rừng cây v.v… ở trong gương lượng có giảm so với bản chất. Lại, dao v.v... dọc, thì thấy hình tượng mặt dài ra, ngang, thì thấy rộng, khác với lượng bản chất.

Lại, ở dầu v.v... lúc thấy hình tượng bề mặt, hiển sắc hình tượng bề mặt khác với bản chất. Nếu hình tượng đã thấy tức là bản chất, thì không lẽ hiển hình không đồng với chất. Có các hình hiển khác với bản chất kia, nghĩa là đều chẳng phải là bản chất kia, cực thành của thế gian. Chưa biết nhân giả lìa hình với hiển, sẽ có bản chất nào mà chấp thấy hiển hình của tượng, mặc dù khác, nhưng tức bản chất.

Nếu cho rằng bản chất và hiển và hình không, tức không lìa mà thật ra có thể được, đây tức là đồng với con gái của A-tố-lạc, đã khéo làm sự

lừa dối huyễn hóa, làm mê hoặc người ngu.

Nếu cho rằng nhờ sức duyên đã thay đổi dù tức bản chất kia mà hiện khác. Điều nầy cũng không đúng, vì trái nhau lẫn nhau, nên về lý, không thành, nên không phải sự giải thích tốt. Nghĩa là nếu tức bản chất kia thì không nên hiện khác, mà đã hiện có khác, thì không nên cho rằng tức bản chất kia, tức duyên kia hiện khác, trái nhau.

Lại, hiện có khác mà nói tức bản chất kia. Về lý không thành lập, vì có lỗi thái quá, nghĩa là phần vị già v.v... lẽ ra cũng có thể chấp tức Yết-thích-lam v.v... ở thời gian trước. Vì chuyển biến sức duyên, nên hiện có khác v.v...

Với sức cần cù khổ nhọc như thế, sao không tức tín, nhờ sức các duyên, có hình tượng riêng sinh, mà chấp nhờ duyên lại thấy bản chất.

Thế nên, đã nói bản chất làm duyên, sinh nhãn thức v.v... so sánh lường xét đạo lý, rất là yếu kém, đối với chứng không có khả năng.

Trong đây, Kinh chủ nói rằng: Nên biết các hình tượng, về lý, thật sự không có, tuy nhiên, với thế lực hòa hợp của các nhân duyên, khiến thấy như thế, vì sự khác nhau của công năng của các pháp tánh khó nghĩ bàn. Sao Kinh chủ kia không cho, thế lực hòa hợp duyên chất gương soi v.v... riêng có thể sinh hình tượng, nên thấy như thế, do nói về sự khác nhau của công năng của pháp tánh, vì khó nghĩ bàn.

Lại, danh từ hòa hợp chẳng phải gọi pháp thật, sao có thể chấp có thế lực?

Lại, chấp nhiều duyên hợp thành một lực, sao lại nói các pháp có công năng khác nhau. Cho nên, như sự khác nhau của công năng, mắt và sắc v.v... làm duyên, dẫn riêng công năng khác nhau, nhãn thức khiến sinh, như thế, cũng do công năng khác nhau. Chất và gương soi v.v... làm duyên, dẫn riêng công năng khác nhau, sắc tượng khiến sinh, do chứng nầy trở thành các hình tượng thật có. Hoặc bác bỏ chung các pháp đều không có. Nghe nói có người bác bỏ chung không có các pháp. Nay, xem thấy nhân giả dường như tình chung với họ, xem xét như thế chẳng nhọc công cùng bàn luận.

Lại, nếu vậy, người bác bỏ Trung hữu há không là cũng có khả năng nói như thế nầy: Thế lực hòa hợp của nhân duyên khó tư duy, chỗ trung gian của tử sinh dù cách xa, nhưng khiến nối tiếp khởi, vì sự khác nhau về công năng của các tánh nghiệp khó có thể nghĩ bàn. Cho nên phải suy nghĩ kỹ ở trên gương soi v.v... Nếu không có hình tượng khởi, làm sao hiện tiền như sắc thật khác. Rõ ràng có thể thấy? Vì thế, Đối pháp đều nói rằng: Ở

trong gương soi v.v... có sắc tượng riêng. Sự khác nhau hòa hợp của đại tạo làm thể. Đối với hiện sinh riêng hình tượng như thế, giống như chỗ nương tựa của bản chất, hình tượng nầy, nghĩa là gương soi v.v... hiện ra bản chất, làm duyên nương tựa, có tùy theo, bản chất, chỗ nương tựa, hình tượng khởi rõ ràng có thể thấy. Chất, sở duyên của hình tượng, thật có cực thành. Hình tượng nầy làm duyên, đối với gương soi v.v... khác cũng có tùy theo chất, chỗ nương tựa mà hình tượng khởi, rõ ràng có thể thấy nên biết hình tượng trước duyên khởi hình tượng, nên thật có nghĩa thành. Do đó nên biết các hình tượng thật có. Vì nếu hình tượng nầy không có, thì hình tượng khác sẽ duyên gì?

Nếu nói bản chất, sở duyên của tượng trước làm duyên nầy, thì về lý cũng không đúng, vì chất trước không đối lập với chỗ nương tựa sau, vì hình tượng sau không tùy theo chất trước khởi, nghĩa là chỗ nương tựa sau, chỉ đối với hình tượng trước, không đối với chất trước.

Sao có thể nói chất trước làm duyên, hiện ở hình tượng sau? Chưa hề thấy có trái với chất của gương soi v.v... ở trong gương soi v.v... làm duyên hiện ra hình tượng. Do đó, hình tượng sau không tùy theo chất trước, chỉ tùy theo hình tượng trước, lý ấy cực thành. Cho nên, như nói đối với gương soi v.v... khác, đã hiện hình tượng sau, chỉ duyên chất trước, không tùy theo hình tượng trước, chỉ là nói lại vọng tình!

Hỏi: Lại, làm sao biết được thể của hình tượng thật có?

Đáp: Do hình tượng không vượt qua tướng thật có, nghĩa là nếu không vượt qua cảnh của các thức như nhãn thức v.v... thì đều là thật có, sau sẽ thành lập. Vì hình tượng đã có thể thấy, nên biết thật có. Lại, hình tượng có thời gian có thể được, nên nếu tượng nầy không có thì tất cả thời gian, nhất định không thể được. Hoặc thường có thể được. Nếu cho rằng có lúc có thể, không thể được, do đợi duyên hợp, tức là nên biết pháp hữu vi khác đối với phần vị duyên hợp, nghĩa thật có thành.

Lại, vì sở duyên của thức không phân biệt, nghĩa là cảnh giới nơi sở duyên của thân năm thức, thật có cực thành. Nhưng vì hình tượng đã chung cho chỗ đạt được của nhãn thức, nên biết là thật có.

Lại, vì hình tượng có công năng gây trở ngại sắc tượng khác sinh. Nghĩa là sắc tượng hay ngăn ngại sắc tượng khác sinh, đối với chỗ mình cư trú, vì chướng ngại sự sinh khác. Nếu pháp tùy theo đủ như tướng trước, phải biết sự thật có của pháp đó cực thành. Sắc tượng nầy đã như thế, nên biết là thật có.

Há không là ở trước đã nói: Đồng một chỗ một lúc trên nguồn nước

hẹp, có hai hình tượng khởi, sao lại nói hình tượng nầy gây trở ngại cho tượng khác sinh?

Há không là trước kia đã nói: Như chỗ vách, ánh sáng v.v... mặc dù đều riêng, nhưng lại cho xứ đồng, là do tăng thượng mạn không nên vấn nạn.

Lại, vì trong gương soi, vì xứ riêng nhân lấy có nghĩa là ở trong một chỗ của một gương soi, không có hai hình tượng đều cùng thời gian có thể được, như duyên khác nhau, nhận lấy hình tượng cũng khác.

Nếu cho rằng tánh sắc, về lý không thành, điều nầy cũng không đúng, vì về lý cực thành.

Hỏi: Lại, làm sao biết được thể của hình tượng là có nhất định?

Đáp: Vì giống với tướng sinh của pháp có khác, như thức, các pháp duyên sinh của mầm v.v... có tự "thể" cực thành. Thể của hình tượng nầy cũng như thế, vì thế gian cùng hiện thấy chung các pháp từ các duyên sinh, cho nên biết được tự "thể" của hình tượng nhất định có, như pháp hữu khác, nhất định có cực thành. Từ duyên khác sinh, tướng có khác nhau. Các hình tượng cũng thế, từ duyên khác sinh, tướng mạo có khác nhau, nên phải có nhất định.

Do lời nói nầy và pháp hữu khác sinh, vì giống nhau lý đó cực thành.

Sự sinh không có tự nhân, vì chưa từng thấy, nên hình tượng chẳng phải có, về lý cũng không đúng, vì ta thừa nhận hình tượng sinh, có tự nhân, nghĩa là ta đã thừa nhận hình tượng có nhân Đồng loại, như từ duyên khác sinh mầm v.v... Thức, chẳng phải ta thừa nhận gương soi v.v... nhân của hình tượng sinh. Do thừa nhận hình tượng sinh, vì dựa vào nhân của nó nên, gương soi, nước, ánh sáng v.v... chỉ tạo ra duyên nhận lấy, như nhận lấy hướng đến của bụi bặm, phải nhờ vào ánh sáng xuyên qua ảnh, chẳng phải ánh sáng và ảnh làm nhân của bụi bặm kia, cũng chẳng phải bụi bặm kia không nhân mà có. Hoặc không thể nói là duyên khác sinh, tức không, vì đồng với sắc, khác sinh, đều hiện thấy có.

Vả lại, làm sao thấy từ ngọc báu, mặt trời, mặt trăng có lửa, nước sinh? Sự sinh nầy lẽ ra cũng như thế. Nếu nói lửa, nước từ tự chủng sinh, vì trong hai ngọc báu có hai giới, thì lửa, nước đều có hai ngọc báu sinh. Hoặc hai ngọc báu có thể sinh, gió, đất, vì có hai giới, nên như sinh lửa, nước.

Nếu cho rằng hai ngọc báu có hai giới tăng, nên nghiêng về tự loại của lửa, nước, sinh duyên, về lý cũng không đúng, vì hai ngọc báu có hai thứ: nhiệt, ẩm ướt, vì hiện có thể được.

Nếu cho rằng hai ngọc báu phải do ánh sáng của mặt trời, mặt trăng thu nhận, hai giới bèn tăng, mới có thể làm duyên sinh ra lửa, nước, thì hai thứ đều vì thọ nhận thuộc về ánh sáng, nên đều sinh lửa, nước.

Nếu hai ngọc báu kia, giới không có tăng, giảm, do đâu duyên ngọn lửa nóng giúp đỡ ngọc báu mặt trời, có thể khiến sinh lửa, chẳng phải vì duyên ngọn lửa lạnh giúp đỡ ngọc báu mặt trời tức khiến sinh nước, cũng nên như thế?

Gạn hỏi, vấn nạn về các lý duyên khởi của ngọc báu mặt trăng, thật khó biết rõ, vì than đá, nước kết hợp, chỉ sinh lửa, nghĩa là thế gian hiện thấy đốt đá thành than, gặp nước, bèn có công năng tánh lửa, không phải nước. Việc nầy chỉ có thể nói là duyên khởi khó tư duy. Trừ duyên khởi nầy, có lời đáp nào không có lỗi.

Lại, xem hiện tượng cầu vồng v.v... các nhóm sắc sinh, từ nhân khởi lý, thật khó biết được.

Lại, trong một nhóm sắc kim cương v.v... hiện có các thứ năng lực oai thần. Lại, trong việc cây v.v... chữa lành bệnh cho người, thú, hiện có rất nhiều công dụng kỳ lạ ít có.

Lại, các loài vật gặp duyên nhiệt, mặt trời, mặt trăng, chú thuật v.v... ấy là có sinh biến đổi, dù không hợp chung, nhưng vì hiện đang làm nhân, nên lý duyên khởi thật khó biết rõ. Nếu hiểu rõ chánh lý duyên khởi nầy, thì không nên nói là sự sinh không có tự nhân, vì chưa từng thấy mà hình tượng nhất định chẳng thật có. Có các thuyết nói: Hình tượng vừa có thể chẳng phải không có, nhưng chẳng phải sắc tạo.

Lời nói nầy thô cạn, không nhọc công đối đáp. Nếu chẳng phải sắc tạo thì chẳng phải cảnh của mắt, chỉ nên nói: Hình tượng chẳng phải chỉ có sắc tạo.

Cho nên, về lý thật có của các hình tượng được thành lập, lý không phải tượng thành, ấy là có thể thuận lập bác bỏ có trong không là, dụ sắc gián đoạn sinh, thừa nhận chất và nương tựa trung gian có vật liên tục không gián đoạn, mà sinh hình tượng, nghĩa là đại chủng của mặt trăng v.v... pháp nhĩ hằng thời sinh ra đại chủng trong, đẹp, vô gián, khắp đến, hiện đối với chỗ nương tựa, chỗ ấy đều sinh, giống với sắc tượng gốc. Nương tựa nếu thông suốt, thì hình tượng sẽ sáng tỏ dễ biết. Nếu chỗ nương tựa thô sơ, cấu uế, thì hình tượng sẽ ẩn giấu khó rõ. Mặc dù, hai trung gian, nhưng cũng có sắc tượng, vì trong đẹp, nên ở chỗ nương tựa mới lộ rõ, như ánh sáng mặt trời v.v... dù là sinh khắp, nhưng phải ở trên vách v.v... thì chỗ nương tựa mới hiện có thể thấy.

Hỏi: Làm sao biết được sắc tượng liền với chất mà sinh?

Đáp: Vì trung gian có ngăn cách, nên hình tượng không sinh. Nghĩa là nếu mặt trăng v.v... ở khoảng giữa không có liên tục, ở trong nước v.v... có thể sinh hình tượng ấy, thì trung gian có ngăn cách, hình tượng lẽ ra cũng sinh. Như tông kia chấp không có trung hữu, uẩn xứ khác diệt, uẩn xứ khác sinh. Lại, hình dung của tượng, co duỗi, cúi, ngước và qua, lại v.v... vì tùy theo bản chất, nên do đó chứng biết hình tượng liền với chất mà sinh, không thể dẫn làm dụ ngăn dứt trung hữu. Vì chẳng phải hình tượng không có, nên dụ không thành, chỉ do chẳng phải vì hư hoại, tùy theo chất, nghĩa là thấy các hình tượng bị hủy hoại tùy theo bản chất sinh hữu cũng tùy theo tử hữu diệt thì sự nối tiếp hữu tình bèn có lỗi đoạn. Lại các hình tượng giống như bản chất, nghĩa là hình tượng mặt trăng v.v... nhất định giống với bản chất. Từ tử hữu của bò v.v... lẽ ra chỉ sinh bò v.v...

Vì không thừa nhận như thế, nên dụ chẳng phải bình đẳng. Lại, từ một chất sinh nhiều hình tượng, nghĩa là tùy theo nương tựa bản chất, sinh các vị trí hình tượng, có thể từ một chất, tùy theo đối diện với gương soi v.v... có rất nhiều chỗ nương tựa sinh khắp nhiều hình tượng, chẳng phải từ tử hữu nối tiếp với một uẩn, sinh hữu nối tiếp nhau nhiều uẩn đều cùng sinh, nên hình tượng ở đây, chẳng phải là thí dụ bình đẳng.

Lại, vì chất và hình tượng không nối tiếp nhau, nghĩa là chất và hình tượng chẳng phải một nối tiếp nhau, vì hình tượng và bản chất có cùng lúc, các nối tiếp nhau, tất nhiên, không cùng sinh, vì tượng, chất cùng sinh, nên không nối tiếp nhau. Hữu tình nối tiếp nhau, trước, sau không gián cách: Ở xứ nầy chết, xứ khác nối tiếp sinh, chỉ dẫn hạt lúa làm thí dụ đồng pháp. Vì hình tượng không bình đẳng, nên làm dụ không thành.

Lại, hình tượng hiện ra hai sinh, nghĩa là vì hai duyên, nên các hình tượng được sinh:

1. Bản chất.

2. Gương soi v.v...

Thế gian hiện thấy, sinh hữu không như vậy. Vì sao? Vì sinh hữu như hình tượng, Tử hữu như chất. Lại có pháp nào như chỗ dựa của hình tượng? Nên pháp đã dẫn dụ với pháp không bình đẳng. Nếu tinh, huyết v.v… như đối tượng nương tựa của hình tượng, về lý cũng không đúng, vì không phải hữu tình. Lại, ở trong hư không v.v... bỗng nhiên hóa sinh, ở trong đó, chấp cái gì như chỗ dựa của hình tượng? Nếu cho chỉ thức nối tiếp nhau lưu chuyển, liên tục chết sống, nghĩa đó đã lập, chấp sắc nối tiếp nhau, lại thành cái gì? Điều nầy không hợp lý. Vì các hữu ở sắc, chưa được lìa tham, lìa

sắc, chỉ tâm nối tiếp nhau lưu chuyển, vì lý không thành. Nếu tâm lìa sắc, mà có thể nối tiếp nhau lưu chuyển thì thọ sinh, nhất định không nhận lấy sắc, nên tâm nối tiếp nhau, tất nhiên có chung với sắc, mới có thể lưu chuyển, đến chỗ thọ sinh.

Lại, Khế kinh nói: Chỉ do trói buộc mà sinh, chỉ do trói buộc mà tử. Chỉ do bị trói buộc, từ thế gian nầy qua đến đời khác, bậc Thánh nói là tất cả chưa lìa tham sắc, đều bị sắc phược ràng buộc, nên không chỉ có thức lưu chuyển nối tiếp nhau. Cũng không thể chấp sắc của bản hữu trước, tức có thể nối tiếp nhau đến chỗ sinh sau, hiện thấy chỗ chết, vì thân diệt mất. Do đó, nên biết riêng có sắc đi qua. Thế nên Trung nhất định có lý được thành.

Nếu cho rằng hiện thấy lìa sắc, tâm chuyển, nghĩa là trụ ở đây, thì nhanh chóng nhận lấy vầng trăng, ở đô thành nước Phược yết nghĩ đến ấp Ba tra ly tử. Đức Thế Tôn cũng nói: Ta không thấy có một pháp nào xoay chuyển nhanh chóng như tâm.

Lại, Khế kinh nói: "Tâm đi xa, đi một mình, không có thân, ngủ ở hang", các loại như thế v.v... chẳng phải ở trung gian, vật riêng có thể được. Như thế Trung hữu ở mé tử sinh dù không có, nhưng từ thế gian nầy, vẫn đến đời khác. Việc nầy cũng phi lý, vì trước đã nói, vì nhận lấy không phải đến cảnh, vì dựa vào các chuyển vận nhanh chóng, nghĩa là trước đã nói: Chưa lìa tham sắc, lìa sắc, chỉ tâm lưu chuyển, là phi lý.

Lại, ngủ, ý thức nhận lấy chẳng phải đến cảnh, tâm trụ ở nơi nầy, xa lấy vầng trăng, nghĩ đến xa ấp người khác, cũng không có lỗi, vì không phải cảnh của tâm đến chỗ nhận lấy, nhớ nghĩ, không hề thấy thức lìa đối tượng nương tựa mà sinh. Hoặc cũng từng không có lìa chỗ nương tựa, mà không có qua. Do đó, đã giải thích tâm đi xa v.v...

Lại, đối với hành tướng, cảnh giới, nương tựa, tâm hồi chuyển nhanh chóng, chẳng phải lìa chỗ nương tựa, qua cảnh giới rồi hồi chuyển nhanh chóng.

Cho nên, biết tâm không lìa sắc, nối tiếp nhau lưu chuyển, đi qua chỗ thọ sinh. Do đó, lý thật có của Trung hữu được thành.

Như thế, đã nói hình tượng liền với chất mà khởi, ngăn cách chỗ tử sinh, đồng dụ không thành. Do đó, cũng ngăn dứt tiếng, vang làm dụ, dùng tiếng và trung gian như hang v.v... kia, có vật nối tiếp nhau vì truyền đi sinh tiếng vang. Nghĩa là gốc phát ra tiếng, chỗ dựa của đại chủng truyền đi sinh đại chủng vi diệu, kích động sở tại đến khắp trong hang, giống như âm vang của tiếng gốc. Mặc dù trung gian có tiếng vang nối tiếp nhau, hoặc vì tản

mát, nhỏ yếu, nên không thể nghe. Nếu ở trung gian tiếp xúc vào hang núi v.v... tức liền chứa nhóm, cũng có thể nghe được.

Hỏi: Làm sao biết như thế?

Đáp: Vì nghe vào lúc khác, nghĩa là các người nghe trước nghe tiếng gốc, về sau mới nghe âm vang do tiếng phát ra. Nếu cho rằng sát- na vô gián nghe, thì hai sát-na trước sau, vì khó biết rõ, nên khởi tăng thượng mạn, nghĩa là nghe cùng một lúc mà không cho là như thế, biết tiếng bị ngăn, trong trung gian nối tiếp nhau, biết nghe vào lúc khác.

Do tiếng như thế, lần lượt nối tiếp nhau, đến trong hang v.v... mới kích động tiếng vang sinh, càng lại chứng thành nhất định có Trung hữu.

Há không là tông của ông cũng nhất định không thừa nhận sự nối tiếp nhau của các tiếng, chuyển vào tai nghe?

Sao nói tiếng lần lượt nối tiếp nhau? Gặp duyên phát ra tiếng vang, vào lúc khác mới nghe?

Lời vấn nạn của ông không đúng! Vì ta không ngăn dứt, nghĩa là tiếng chuyển biến nối tiếp nhau, chẳng phải điều mà ta ngăn dứt, chỉ chuyển vào tai nghe, chẳng phải ta thừa nhận: Chỗ duyên phát ra tiếng, đại chủng của các hữu, lần lượt vỗ đánh nhau, đều có tiếng sinh, ở duyên đáng nghe, tiếng nói có thể nhận lấy, ở trong đó, trước lấy tiếng ở chỗ bản chất, về sau, mới nghe âm vang sinh ra từ chỗ khác, không đồng với lỗi nghe đến căn của ngoại đạo, chẳng phải tiếng nối tiếp nhau chuyển vào tai nghe, vì có nghe trước tiếng chỗ bản chất rồi, chất khác vào lúc sau, và lìa nhĩ căn, lại nghe âm vang được phát ra ở chỗ riêng.

Nếu chỉ có thể nhận lấy áp sát vào tai sinh ra tiếng, thì không nghe xa, tiếng vang ở phương khác, nên chẳng phải nối tiếp nhau chuyển vào tai nghe, cũng chẳng phải các tiếng không có chuyển vận nối tiếp nhau nghe tiếng vang xa, vì nơi chốn khác nhau, lúc khác chỗ khác nghe. Do đó, Trung hữu nghĩa nhất định có, được thành .

Có sư khác nói: Duyên gió v.v... hợp, vì có khác nhau, nên tiếng lần lượt đến và không lìa hai chất, đều có thể nghe được, thì nhĩ căn đáp lại có thể nhận lấy chung cảnh đến, không đến thành lỗi trái với tông.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 24

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 4)

Có thuyết khác lại nói: Như cõi Vô sắc mất, khoảng giữa không có sắc sinh liên tục của cõi Dục, cõi Sắc. Như thế, lẽ ra cũng trong tử hữu nầy diệt, không có liên tục sinh hữu của kia khởi. Dẫn dụ như hạt lúa. Chứng minh này không thể thuyết phục. Lại, trong dụ nầy có lỗi phi ái, nghĩa là dụ đồng pháp, so sánh pháp nên đồng, nhưng trong hạt giống lúa v.v... chỉ sinh ra mầm, lúa v.v...

Cũng thế, con người mất, lẽ ra chỉ sinh con người. Khi bò v.v... mất, chỉ sinh bò v.v.... nên dụ ở đây có lỗi phi ái.

Lại, chỗ hạt giống diệt, tức có mầm sinh, lẽ ra thức v.v... trong nhãn căn diệt rồi, tức thức v.v... ở xứ nầy sinh trở lại, thì chỉ một căn thường sinh thức v.v...

Như thế, nhĩ v.v.... ấy là không có công dụng.

Lại, thức v.v... trong một thân đã diệt rồi, tức lại ở thức v.v... nầy sinh trở lại, tức là thường tồn tại, lẽ ra không có nghĩa chết.

Như thế, tử hữu diệt ở chỗ nầy, tức chỗ nầy trung hữu lại sinh. Niệm sau sau sinh, tức ở chỗ trước trước, cho đến trung hữu diệt, tức sinh hữu nầy sinh, thế thì không có nghĩa đi qua chỗ khác sinh? Dụng vượt hơn của trung hữu mất ngay nơi nầy, tức khéo lập dụ để hại tông mình, việc nầy đều phi lý. Vì sao? Vì từ Vô sắc mất sinh cõi có sắc thì khi sắc pháp sinh có sự liên tục tức là mất ở Vô sắc, khi sinh cõi Dục, cõi Sắc, tức do đại chủng xứ ấy hòa hợp, từ thuận với thọ nghiệp sau, có sắc dị thục sinh, nên sắc kia sinh, chẳng phải không liên tục. Hoặc đều nối tiếp nhau, không gián đoạn, nghĩa là dị thục của cõi Vô sắc lúc sau cùng, bốn uẩn Vô sắc uẩn không gián đoạn làm duyên dẫn phát trong cõi Dục cõi Sắc, các uẩn cùng sinh với sắc, khiến khởi, nên sắc kia khởi, chẳng phải không có liên tục. Ở cõi Dục, cõi Sắc mất, ở cõi Dục, cõi Sắc sinh, xứ sở xa cách Trung gian của tử sinh, nếu không có một ít vật ở giữa gìn giữ liên tục, thì tử sinh ở dưới cõi Vô sắc Há được làm đồng dụ.

Lại, ở đây, không có lỗi phi ái, như một hạt giống lúa làm năm nhân: Mầm, bột, gạo, cơm, tro, phân tán. Như thế một đường hữu tình nối tiếp nhau làm năm nhân, nghĩa là một hạt giống lúa có công năng làm năm nhân. Nếu gặp duyên thuận, thì sẽ sinh tự quả. Một đường như thế, hữu tình nối tiếp nhau, đủ làm năm nhân. Nếu gặp duyên thuận như thế hòa hợp, thì sẽ sinh tự quả, nên không có lỗi con người v.v... diệt, chỉ sinh tự loại. Lại, không có lỗi như giống, mầm sinh diệt đồng chỗ, vì khi hạt giống nối tiếp nẩy mầm v.v... mặc dù không có gián đoạn, nhưng chẳng phải không có khác chỗ.

Căn cứ lý thú nầy, pháp nội cũng như thế, nên không có lỗi quả, nhân chỉ đồng chỗ, nghĩa là các nhóm giống khi diệt hoại, do duyên nước v.v... hòa hợp, thâu nhiếp, giúp sức, là có thể làm sinh nhân của tụ mầm to, thô. Khi hạt giống diệt, mầm khởi chỗ khác. Mặc dù mầm tăng trưởng, chuyển đến phương xa, mà ở trung gian, được gần hạt "giống" kế không có đứt đoạn. Do đó pháp ngoài, từ chỗ hạt giống sinh mầm, không ngăn cách, tức là đạo lý gần mà tiếp nối.

Pháp nội như thế, tùy theo thân, đối tượng nương tựa, tâm chuyển biến nối tiếp nhau, cũng không có lỗi, nghĩa là đến khi chết, các nhóm như đại chủng v.v... do duyên gió nghiệp v.v… gìn giữ ở chỗ gần chết có thể khởi sinh nhóm đại chủng làm nhân năng sinh, nghiệp riêng không thể khiến cho trong nhóm sắc kia không có liên tục, ở chỗ xa bỗng sinh, gần chết sinh ra, tức là Trung hữu. từ chỗ lần lượt nầy hướng đến phương xa sinh, ở trung gian đó chẳng phải, tức chẳng phải vượt qua, có thể đến sinh hữu, như từ hạt giống v.v.... mầm v.v.... sinh dần, có thể đến với quả, nên nêu dụ hạt lúa, không hại tông mình, hoặc đâu cần gượng nhọc công bác bỏ trung hữu, mà ở đời chưa từng thấy, có các nhóm sắc trung gian không có liên tục mà sinh ở chỗ khác! Chỉ thấy trung gian của sự ảnh, ánh sáng, ngọn lửa v.v... liên tục đến chỗ khác mới sinh, nên chẳng phải mất ngay công dụng vượt hơn của trung hữu. Nhưng nhãn thức v.v... duyên sức hòa hợp, không khởi dựa vào thân, ở từng chỗ khác nhau mà khởi, vì không có phương sở, nên chẳng phải trụ một căn, ở trong một thân, thức thường sinh diệt, nên vấn nạn thường không có nghĩa chết do đó, đã hiểu. Lại hoặc người chết, vì uẩn đồng phần diệt, uẩn phần khác sinh, nên không có lỗi nầy. Vả lại, người hóa sinh, nghiệp quả do đời trước gây ra. Sắc căn và xứ chỗ nương, xứ nầy diệt tức khắc, tức ở xứ nầy chấp nhận có nghiệp quả khác khởi tức khắc, khả nghi phần vị tử không khác với trước. Ba sự sinh khác, nghĩa là nghiệp quả do đời trước đã gây ra. Sắc căn nối tiếp nhau dù diệt, nhưng kiến, y xứ tùy chuyển giống nhau, chẳng phải sắc căn sau,

không có xứ chỗ dựa, vì nghiệp quả khác nhau, nên không liền dựa vào trước. Do đó chứng biết nghiệp khác đã chiêu cảm, căn và y xứ, theo thứ lớp gần, thân căn trước diệt, đã dựa vào xứ khác mà khởi. Pháp trở ngại có đối, phương tự nó trụ, tất nhiên, có thể chướng ngại khác, khiến không khởi, nên ở đây không có hoài nghi thường không chết.

Có sư khác lại nói: Cũng như con sâu đo, trước giữ yên chân trước, chân sau, di chuyển sau. Như thế, phương sở của tử sinh dù cách xa, nhưng trước lấy, sau bỏ, được đến phương khác. Cho nên, ở đây, trung hữu không có dụng.

Phái Tỳ-bà-sa chê bai giải thích nầy: Sự giải thích nầy rất đồng với nghĩa của lời nói quê kệch thấp kém Như thế, ấy là có lỗi chẳng phải hai hữu tình, hai đường hai tâm cùng hiện hành. Lại, dụ con sâu đo, lý ấy không thành, vì trong thân côn trùng kia, không có gián đoạn, giữ yên chân trước, dời đổi chân sau, chỗ cách xa có thể như thế. Tử, sinh có thân, trung gian cách tuyệt, làm sao có thể được lấy thân sinh hữu? Đã chưa lấy sự sinh làm sao bỏ tử. Không phải chỗ tâm, tâm sở không dứt mà có thể thành. Lìa thân nương dựa (sở y) nghĩa nối tiếp không có. Nếu cho rằng các sắc làm y chỉ của không đoạn, thì nghĩa trung hữu được thành lập. Nếu cho rằng chết, sống dù cách trở mà đến, thì dụ con sâu đo, về nghĩa không tương ưng.

Có thuyết khác lại nói: Hai hữu tử, sinh dù cách ngăn mà vẫn đến, như thế ý thông suốt. Cách giải thích nầy cũng không đúng, vì chẳng phải vấn đề đã thừa nhận khác với loại khác nầy, chết ở đây, sinh ở kia, trung gian ngăn cách tuyệt, nên trở thành thông minh.

Nếu vậy, sinh nầy nên là sự khác nhau của hành?

Thật vậy, vì vi tế, nên khó có thể biết rõ, nghĩa là một sát-na không nên lập vấn nạn, nên dụ hạt lúa trước, về lý không có lỗi được thành, phải là chỗ liên tiếp nhau không có gián đoạn, vì sinh hữu khởi, nên nhất định có Trung hữu. Lại, lý có khác: Trung hữu chẳng phải không có, vì hiện thấy sát-na vô gián sinh, nghĩa là phương sở quyết định, vô gián sinh, nghĩa là đời hiện thấy, từ sắc chấp thọ vô gián lại sinh, sắc chấp thọ: Xứ sở sát-na, cùng vô gián sinh. Nếu sinh hữu sắc, thừa nhận từ sát-na vô gián của tử hữu, gần gũi mà sinh, xứ sở lẽ ra cũng là vô gián gần, nhưng vì không có lý như thế, nên nghĩa Trung hữu được thành.

Nếu cho rằng như từ cõi Vô sắc mất, sinh cõi hữu sắc. Lúc sắc mới khởi thì sắc xưa và nay, phương sở vô gián, sát-na hữu gián, mà được nối tiếp sinh, lẽ ra cũng chết ở cõi dưới, sinh hữu sắc, vô gián sát-na, chỗ hữu gián sinh. Quan niệm nầy cũng không đúng, vì không hiểu rõ tông, nghĩa

là khi xưa, từ cõi Dục, cõi Sắc mất, sinh Vô sắc, chỗ sắc thân diệt, nay từ chỗ sắc kia mất, lúc sinh cõi Dục, cõi Sắc, tức chỗ sắc thân trước diệt, vô gián dẫn đến sắc hiện nay khởi, chẳng phải tông của ta. Cho nên, xứ sở sát-na trong đây, đều chẳng phải gần, không nên làm dụ. Lại, nếu sát-na sinh gần, thì xứ sở nhất định như thế, vì chẳng phải do dự, nghĩa là các sát-na vô gián sinh, xứ sở nhất định, cũng vô gián sinh, chẳng phải trái nhau nầy, vì có quyết định nầy, nên sự so sánh kia, về lý không tương ưng.

Lại, duyên khác hợp, mới thành tánh nhân, vì hiện đã thấy, nên nghĩa Trung hữu được thành. Nghĩa là các hạt giống, nhờ duyên giúp đỡ khác hợp, mới có công năng tạo ra nhân mầm, thế gian hiện thấy. Như thế, chủng thức sinh sắc sinh hữu tất nhiên nhờ xứ sinh. Vì sắc bên ngoài làm duyên, nên thức nhất định hợp với sắc xứ sinh, không nên một thức với thân tử hữu và xứ sở của sinh, ở sắc gián đoạn có nghĩa đều cùng hợp, nên có Trung hữu.

Nếu cho không phải sắc, vì không có trụ xứ, nên không có lỗi ấy, thì về lý cũng không đúng. Vì nói vô sở trụ, là căn cứ ở ngăn chặn các thức trụ ở căn và cảnh, như chỗ ngồi của người, chứ không phải nghĩa thức hợp với sắc hoàn toàn không có, vì Khế kinh nói: có thức thân.

Lại kinh nói: Vì thức không lìa thân.

Nếu cho rằng sắc của tử hữu kề cận có khả năng làm nhân, như sắc của trung hữu sinh sắc của sinh hữu, thì cũng không đúng lý. Vì tử hữu cách xứ sở sinh, không thể thành nhân. Hoặc sắc của tinh, huyết v.v... làm duyên hỗ trợ bên ngoài nhưng cách xứ sở sinh kia, không có công dụng giúp đỡ, nên lẽ ra phải riêng có nhân của sắc sinh hữu hợp với tinh, huyết, đây tức trung hữu.

Hỏi: Lại, làm sao biết nhất định có trung hữu?

Đáp: Vì hiện có thể được, nghĩa là thân trung hữu, người có thiên nhãn thanh tịnh, hiện tiền có thể được thấy, nên nói như thế. Thân của các trung hữu, với thiên nhãn cực tịnh, mới có thể thấy. Lại, Tôn giả A-na-luật-đà cũng nói: Nhân giả! Ta quan sát Phật hóa, lượng ấy rất nhiều, chẳng phải các trung hữu. Cho nên, trung hữu quyết định chẳng phải không có. Lại, Thánh giáo nói vì có trung hữu, nghĩa là Khế kinh nói: Có bảy thứ hữu, tức năm cõi hữu, nghiệp hữu, trung hữu.

Lại kinh nói: Vì có Kiện-đạt-phược. Như Khế kinh nói: Người vào thai mẹ, phải do ba sự cùng hiện ở trước:

1. Thân mẹ thời gian ấy rất điều hòa thích hợp.

2. Cha mẹ giao ái hòa hợp.

3. Kiền đạt phược đang hiện ở trước.

Thế thì, ngoài trung hữu, còn có vật thể riêng nào được gọi Kiền- đạt-phược đang hiện ở trước? Nếu cho rằng hai kinh này ta đã không thừa nhận, chẳng phải ông không thừa nhận trung hữu nầy trở thành không có, mà nghĩa là không có nhân nhất định có thể làm chứng thật sự. Ông không thừa nhận, thể nó đều không có nhưng có với nghĩa kinh sau lẽ ra phải nói như vậy: Tắc Kiền-đà-diệt, hiện ra ở trước. Người truyền tụng lầm là Kiền-đạt-phược (thần). Ở trong vị nầy, vì nhạc khí không có, điều ấy không phải nghĩa kinh. Ở trong vị nầy uẩn trước đã diệt, không có nghĩa đến. Nhưng trong kinh khác lại nói: Kiền-đạt- phược vì từ các phương Đông, Nam, Tây, Bắc đến như họ tộc Chưởng Mã trong kinh nói: Nay, ông biết không? Kiện-đạt-phược nầy đang hiện ở trước, làm Bà-la-môn, làm Sát-đế-lợi, làm Phệ-xá, Mậu-đạt-la, là từ phương Đông đến hay từ Nam, Tây, Bắc.

Lại, nói như thế nầy: Tùy theo dòng họ nào? Tùy theo từ phương nào đến, hiện ở trước, chứ chẳng phải uẩn trước diệt, mới có thể có nghĩa đến. Vì thuyết kia đã nói dựa vào sự tự chấp so đo. Lại, Thế luận nói: Do hai nhân duyên nam, nữ giao hội, sự ấy rất được thành lập:

1. Kiện-đạt-phược.

2. La-sát-bà.

Đầu tiên, khiến tự mình sinh tâm tham hòa hợp, sau do sức mạnh, hiện bị ép ngặt. Nhưng thân trung hữu phù hợp với nghĩa ban đầu. Kinh kia nói: Dù không có nhạc khí, mà Kiện-đạt-phược thành.

Hoặc tùy theo thế gian, giả đặt danh tưởng, đâu nhọc công ở đây, khởi lên cố chấp. Vì giả sử không đọc kinh này, thì há lại không tin Khế kinh như thế? Như nói: Ông chẳng phải ở nơi nầy, nơi khác, đều có đời, mà sẽ ở trung hữu có thể tạo ra hạn khổ. Lại nói: Vì lúc sắp mất, sắp sinh, như Khế kinh nói: Ta dùng thiên nhãn quan sát loài hữu tình sắp mất, sắp sinh. Nói sắp sinh ở đây, tức gọi trung hữu, từ đây mất rồi, vì chưa sinh ở nơi kia. Có thuyết cho rằng: Đây là nói cứu cánh là xa đối với phần vị đã sinh. Nói "sắp sinh", như nói: Đại vương! Nay từ đâu đến đây? Lẽ ra đối với đã mất, nói là sắp mất, vì nhân duyên sai khác không thể được.

Lại, nếu như thế thì nghĩa trung hữu, cũng thành. Vì ở đây đã mất, chưa sinh nơi kia, hoặc đối với đã sinh, lại nói không có dụng. Lại, chẳng phải chỉ cứu cánh mới nói là xa, vì hiện thấy có lời nói xa, cũng nói vì xa, như Đức Thế Tôn bảo Xá-lợi-tử: Ông hãy xem đứa trẻ nầy, nay đã đến đây.

Do đó, chứng minh nhất định nói "khi sắp sinh", chỉ là gọi Trung hữu chứ không phải nói "đã sinh", Lại có thể trụ, kinh nói là ý được thành, nghĩa

là lời của Đức Thế Tôn bảo ý kia có thể trụ, là nếu lúc bấy giờ, loại hữu tình kia, thân nầy đã bỏ, trụ trong ý thành, sau đó một loại thân ở phần vị chưa sinh, đã sinh, ta sẽ thiết lập vào lúc bấy giờ, đã trụ ở ý thành, có ái và thủ. Nói ý thành tức là thân trung hữu.

Do đó chứng biết, nhất định có Trung hữu, có tùy theo tự chấp, giải thích sai kinh nầy. Nói tiếng ý thành, là giải thích cõi Vô sắc. Thuyết kia cho rằng, có thể trụ ở bạn bè mạng chung, được siêu việt trời hữu sắc, sinh ở Vô sắc, có thể trụ thiên nhãn, quán sát không thể thấy, đến hỏi Đức Thế Tôn. Nếu vào lúc bấy giờ, loại hữu tình kia… cho đến nói rộng.

Một loại thân. Nghĩa là thân cõi Dục, cõi Sắc, nói trụ ở ý thành, là biểu thị ở Vô sắc. Lối chấp nầy thật phi lý, vì không có nhân nhất định.

Vả lại, phải gạn hỏi bác bỏ trung hữu, thì tiếng ý thành nầy được gọi nhiều nghĩa, sao chấp nhất định giải thích Vô sắc ư?

Nghĩa là ở kiếp sơ, trung hữu biến hóa của cõi Sắc, cõi Vô sắc, cũng đều được gọi tiếng ý thành nầy. Như thứ lớp tóm lược phải chỉ bày. Như nói: Y thành hữu sắc của phần vị kia, với tất cả chi thể đều đầy đủ.

Lại nói: Siêu việt trời ăn đoạn thực, theo đó sinh ở xứ trời của một loại ý thành.

Lại, Đức Thế Tôn bảo Ô-đà-di: Ý thành thân trời, ông cho là những gì? Há không là ông cho tên Vô sắc nầy. Lại nói: Từ thân nầy khởi ý riêng, hóa làm ý hữu sắc của chủng loại thân khác thành tựu.

Lại, nói: Thân nầy vô gián hoại rồi, khởi uẩn như thế. Vì ý hữu sắc thành, nên tiếng ý thành là gọi nhiều nghĩa, sao nhất định cho giải thích Vô sắc?

Nếu cho rằng thuyết khác nói cũng đồng với lời vấn nạn nầy, về lý, không nên như thế, vì, thân trước đã bỏ, thân sau chưa sinh, vì kinh nói. Lại, lối chấp kia, về lý, không nên như thế. Nếu vì có thể trụ, nói cõi Vô sắc là ý thành thì thuyết kia không nên nói dùng thiên nhãn quán thông cõi Dục, cõi Sắc, chẳng phải lìa tham sắc, có thể sinh dục sắc. Nếu vì cầu xứ đã sinh kia, nên dùng thiên nhãn quán thông hai cõi, không nên nói Vô sắc được trụ ở ý thành. Vì biết không nhất định chỗ sinh kia, nên do kinh nầy nói lời nói trụ ý thành, chuyên vì chỉ rõ thành có nghĩa Trung hữu.

Lại, kinh nào chứng minh Trung hữu chẳng phải không có?

Do kinh nói có năm Bất hoàn. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói có năm Bất hoàn:

1. Trung bát.

2. Sinh bát.

3. Vô hành bát.

4. Hữu hành bát

5. Thượng lưu.

Nếu Trung hữu không có, thì sao gọi Trung bát? Nếu cho rằng trung gian hai cõi Dục, cõi Sắc được bát Niết-bàn, gọi là Trung bát thì không sinh hai cõi, trung hữu sẽ không có. Đâu có hữu tình nào ở trung gian mà hướng đến Bát?

Nếu cho rằng ở xứ kia có trời gọi trung gian thì về lý, tất nhiên không đúng, vì không có lời Thánh nói, nghĩa là ở các Bộ đều không có kinh nào nói có trời trung gian chỉ dựa vào lối chấp của mình. Lại, thuyết kia có lỗi thái quá, nghĩa là cũng có chư thiên sinh v.v... ở cõi trời kia được bát, gọi là Sinh bát v.v...

Nếu cho rằng như nói có Trung bát, Sinh bát mà không thừa nhận lập hai hữu trung, sinh, mặc dù lại nói có hữu hành bát v.v… mà không chấp nhận có hữu hành v.v… Như thế, dù thừa nhận có riêng trời Trung thì đâu bỏ tên trời, không thông suốt sinh v.v...?

Lời nói nầy cũng phi lý, vì ba thứ như hành v.v... đều có đặt riêng tên vì không có dụng riêng, nên chẳng phải vì trụ cõi kia hướng bát Niết-bàn là lập công dụng của hai hữu: Trung và sinh.

Lại, tất nhiên không có trụ trong sinh hữu được bát Niết-bàn, vì một sát-na, nên chẳng còn lập riêng. hữu của hữu hành v.v... đối với lập môn hữu, ít có dụng riêng, ở vị Trung, sinh v.v... đặt riêng tên hữu. Đối với lập môn hữu, đều có tác dụng riêng, chỉ lập bốn hữu, có dụng ấy là đủ, không nhọc công nói riêng tên hữu khác nhau.

Nếu lập trời Trung, chỉ có dụng hướng đến bát Niết-bàn, sinh v.v… thì vì sao không lập riêng tên trời?

Nếu lập trời Trung, không căn cứ dụng nầy, nhưng vẫn thừa nhận lập riêng có tên trời Trung thì sinh v.v... cũng nên như thế, vì không có nhân riêng nhất định. Có dụng của định nào đặt tên trời Trung, mà vì sinh v.v... không có, nên không đúng.

Lại, tên được lập đều vì tùy theo nghĩa, nên không chấp nhận lập giả dối tên khác ở đây, nghĩa là có đạo gia hạnh tinh tiến, siêng năng vận chuyển được bát Niết-bàn, gọi là hữu hành bát. Nếu không có đạo gia hạnh, không phải siêng năng vận chuyển được bát Niết-bàn, gọi là vô hành bát, không chấp nhận ở đây lại đặt tên khác.

Trời Trung được lập chỉ tùy ở ông tự muốn, ai ngăn dứt tự muốn, không lập trời sinh v.v... Cho nên, chẳng phải sự biện luận, phân biệt giả dối nầy có thể ngăn dứt Trung hữu, nên Trung hữu nầy chẳng phải không có.

Hỏi: Lại làm sao biết nhất định có Trung hữu?

Đáp: Do Khế kinh nói: Có bảy hướng đến của sĩ, đó là ở năm bát Niết-bàn trước, thì Trung bát chia làm ba, vì xứ và thời gian trong xa, gần. Ví như lửa thẻ (giấy), khi sao băng vừa khởi gần liền tắt. Sĩ thứ nhất cũng thế. Ví như lửa sắt, thời gian sao vừa xẹt, khởi đến chính giữa mới tắt, là sĩ thứ hai cũng thế. Ví như lửa sắt, thời gian tan rã của ngôi sao lớn, vì xa, nên chưa rơi mà đã tắt, sĩ thứ ba cũng thế.

Nếu không có Trung hữu, thì những việc trên đây căn cứ vào đâu mà lập? Không phải lối chấp của thuyết kia có riêng trời Trung, ba phẩm khác nhau của thời gian, xứ sở nầy, nên thuyết kia đã chấp, nhất định là phi lý.

Có thuyết nói: Các trung gian có lượng sống lâu, dứt phiền não khác, đều gọi Trung bát. Do đến phần vị giới, hoặc tưởng, hoặc tầm mà bát Niết-bàn, nên nói ba phẩm.

Thuyết kia cho, gia hạnh Tu đạo đoạn trong phần vị tùy miên phiền não, gọi là vị đến giới. Ý trong đây nói có chủng chưa hiện hành, nói tên vị giới, tức người căn cơ nhạy bén, bắt đầu khởi phiền não, ấy là có thể tinh tiến, siêng năng gia hạnh Tu đạo đoạn, gọi là vị Chí tưởng. Ý trong đây, biểu thị tưởng nhiễm bắt đầu hiện hành, gọi là vị tưởng, tức người căn bực trung, khởi phiền não lâu, mới có khả năng tinh tiến, siêng năng gia hạnh Tu đạo đoạn, gọi là vị chí tầm. Ý trong đây nói: do sức của phiền não khiến tâm đối với cảnh, có các thứ tìm cầu, nên gọi là vị Tầm, tức người căn cơ chậm lụt.

Đức Thế Tôn căn cứ sĩ hướng đến trung, này để phân tích trung bát, nói là ba thứ. Ba hạng nầy dù khéo chấp, nhưng thật nghĩa thì không như vậy.

Nếu vậy, thì hiện bát lẽ ra không có.

Lại, địa không có tầm cũng nói trung bát, như trong Già tha của Ốt đà nam nói:

Nhóm họp các Hiền Thánh
Bốn Tĩnh lự, đều mười
Ba Vô sắc, đều bảy
Chỉ sáu, là phi tưởng.

Trong Già tha nầy, Tĩnh lự thứ hai trở lên ba địa, cũng nói trung bát.

Các trung bát đều dứt năm kết phần dưới, chẳng phải địa không có tầm để nói đến tầm, chẳng phải thiếu một cõi sĩ trong ba địa trên. Lại, cõi Vô sắc lẽ ra có Trung bát. Có tuổi thọ trung gian được bát Niết- bàn.

Lại, đấng Bạc-già-phạm, Xá-lợi-tử v.v... lẽ ra tất cả đều là thuộc về Trung bát, chỉ trừ Bồ-tát thân sau sinh ở cõi trời Đỗ-sử-đa và trừ các hữu tình v.v... sinh ở châu Câu-lô thuộc phía Bắc. Ngoài ra, hữu tình chấp nhận trời Trung.

Lại, thuyết kia hoặc các chấp khác, đều là dụ, lửa thẻ v.v… không tương ưng với xa, gần và sự khác nhau về thời gian, xứ sở ở giữa. Nếu lìa Trung hữu, đều không thành. Các ông chỉ do tham vướng mắc kiến chấp của mình, ghét trái Trung hữu, khởi chấp giả dối nầy, không dựa theo chánh lý của Thánh giáo.

Cho nên, Trung hữu thật có cực thành, bác bỏ trung hữu không có là thuộc về kiến nào?

Là mê nhân quả liên tục là trước khởi tà kiến. Các kinh nói chê bai hữu tình hóa sinh là vì tà kiến, đã rộng thành lập Trung hữu chẳng phải không có.

Nay, lại nên tư duy, sẽ đi đến đường nào? Đã khởi hình trạng trung hữu như thế nào? Đây là nỗi ngờ vực nào?

Trung hữu nầy và sinh hữu là một quả nghiệp khác, đều có lỗi. Vì sao? Vì nếu trung, sinh hữu đều đồng một nghiệp quả, ấy là trái với kinh nói: Hữu thường nhận lấy đường, đã dứt kết sinh, chưa dứt kết khởi, cho đến nói rộng. Các nghiệp tất nhiên vì phiền não khởi, nên nghiệp như phiền não, lẽ ra có sai khác, thì hình trạng hữu nên khác với đường tương lai. Nếu Trung, sinh hữu đều nghiệp quả khác, thì vì sao hai quả nhất định sinh trước sau?

Trong đây, có nghiệp thuận với hiện thọ v.v.... vì đối tượng không thâu nhiếp, nên chỉ không nhất định. Lại thấy nghiệp đời trước của người v.v... dù khác nhau, nhưng vẫn có thân hình giống nhau không khác. Có nghiệp dù là một mà quả có khác, nên có thể sinh nghi. Trung hữu của các đường với hình của đường vị lai là đồng, khác, vì dứt bỏ nghi nầy, tụng nói:

Một nghiệp nầy dẫn dắt
Như hình trạng bản hữu
Bản hữu ở trước tử
Sinh ở sau sát-na.

Luận nói: Nghiệp có hai thứ:

1. Nghiệp dẫn dắt.

2. Nghiệp viên mãn.

Hai hữu trung, sinh đồng với nghiệp dẫn dắt, khác với nghiệp viên mãn, vì đồng với dẫn nghiệp nên hình của Trung hữu nầy với bản hữu tương lai, hình trạng tương tự, như in ấn, văn vẽ được in không khác.

Nếu vậy, ở trong bụng một con heo v.v.... chấp nhận có Trung hữu của năm đường, khởi ngay tức khắc, có thể có năm con đồng thời chết, sẽ sinh đến trong một đường.

Đã có Trung hữu địa ngục hiện ở trước, sao không thể đốt cháy bụng mẹ?

Không có lỗi nầy, vì ngọn lửa địa ngục chỉ đốt các hữu tình có tội, chẳng phải không chứa nhóm chiêu cảm nghiệp địa ngục kia. Hoặc khi chưa được quả có thể bị đốt do lửa địa ngục, lý ấy chắc chắn.

Lại, Trung hữu kia chẳng phải thường bị đốt, làm sao liền khiến cho nung đốt bụng mẹ. Bản hữu địa ngục còn không luôn đốt, như tạm thời đi dạo thêm, huống chi trung hữu kia, có thuyết nói: Giả sử thừa nhận trung hữu thường đốt, như không thể thấy, cũng không thể xúc chạm, vì thân rất nhỏ. Vấn nạn nầy phi lý, trung hữu ở các đường tuy ở trong một bụng mà không phải tiếp xúc lửa đốt lẫn nhau, vì bị nghiệp ngăn che, nên lượng trung hữu cõi Dục, dù nhỏ bé như đứa trẻ năm, sáu tuổi, nhưng căn tánh rất sáng suốt, nhạy bén.

Có sư khác nói: Trung hữu cõi Dục đều như thời lượng tuổi trẻ của bản hữu. Có người nói Trung hữu của Bồ-tát có thể như thế. Chẳng phải trung hữu của hữu tình khác cũng thế. Trung hữu của Bồ-tát, như thời tráng niên, hình lượng tròn khắp, vì đủ các tướng tốt, nên trụ Trung hữu, khi sắp vào thai mẹ, soi sáng một trăm câu chi bốn châu lục lớn v.v... Vì thuận với điềm tốt lành của phương cõi, nên khiến thân mẫu của Bồ-tát nằm mộng thấy con voi trắng đến chui vào hông phải. Chín mươi mốt kiếp đã bỏ bàng sinh, huống chi thân sau cùng mà còn làm voi trắng.

Có thuyết nói: Trung hữu đều vào cổng sinh, chẳng phải phá vỡ bụng mẹ mà được vào thai, nên người song sinh, nhỏ vào trước, lớn vào sau. Về lý, thật ra Trung hữu tùy dục vào thai, không phải môn sinh, vì không có chướng ngại. Tuy nhiên, do sức của nghiệp nên bị câu thúc do thai tạng. Lượng trung hữu cõi Sắc, viên mãn như bản hữu. chẳng phải thân hình Trung hữu của Sắc cứu cánh thân cao mười sáu ngàn du-na. Cõi châu Thiệm-bộ, không có chỗ nào chứa nổi, vì hư không rất rộng lớn. Sắc thân trung hữu, như ngọc báu ma ni, ánh sáng đèn v.v.... vì không có chướng

ngại. trung hữu cõi Sắc cùng sinh với y phục, vì tăng hổ thẹn. Trung hữu cõi Dục phần nhiều không có y phục, vì không có hổ thẹn, chỉ trừ Bồ-tát và ni Tiên bạch, vì sức bản nguyện.

Có sư khác nói: Chỉ trừ vị ni nầy bố thí cho tăng cà-sa, vì phát nguyện thù thắng, nên từ đây, đời đời có y tự nhiên, thường không rời thân, thay đổi theo thời tiết, cho đến khi bát Niết-bàn sau cùng, liền quàng y nầy vào thi hài hỏa táng. Người tu thu lượm xương còn lại, xây tháp thờ, cũng có mặc áo, quấn quanh khắp thân.

Bồ-tát khởi tất cả pháp, đều chỉ hồi hướng Bồ-đề vô thượng. Tông của ta thừa nhận cả hai đều có.

Có thuyết nói: Đối tượng giống với bản hữu, thể đó là gì?

Nghĩa là uẩn trước tử hữu, uẩn sau sinh hữu, đều nói có tự thể. Mặc dù có ở tất cả pháp tánh hữu lậu, mà căn cứ ở phần vị trước, sau của hữu tình riêng, được phân tích làm bốn:

1. Trung hữu, nghĩa là như trước nói.

2. Sinh hữu, nghĩa là sát-na kết sinh ở các đường.

3. Bản hữu, trừ sát-na sinh, vị khác trước tử.

4. Tử hữu, nghĩa là các niệm sau cùng.

Nếu có ở cõi Sắc chưa được lìa tham. Có Trung hữu vô gián nầy, nhất định khởi, tức ở một vị sinh, chia làm bốn vị.

Há không là các hữu tối sơ của Trung hữu, thì tên bản hữu, nên gọi là Trung hữu, không gọi trung hữu, vì ba hữu như sinh v.v... sẽ vô gián, vì chẳng phải quả trung hữu kia, nên nếu vị chấp nhận có, thì sinh các vị trung v.v... sẽ vô gián, có thể gọi bản hữu, đối với các vị của sự sinh khác, an đặt tên nầy, chẳng phải đặt tên nầy đối với một sinh ba vị.

Lại, vô gián nầy nhất định sinh hữu kia, hữu nầy đối với hữu kia đặt tên bản hữu.

Lại, danh từ bản hữu, được gọi chính thức đường được đến, ba hữu còn lại không đúng, không được mang tên nầy.

Đã nói hình lượng, nghĩa khác sẽ nói. Tụng nói:

Đồng tịnh, thiên nhãn thấy
Nghiệp chung căn đủ nhanh
Vô đối không thể chuyển
Hương thực không trụ lâu.
Tâm đảo, hướng cảnh dục
Thấp, hóa nhiễm xứ hương

Trời: đầu trên. Ba ngang.
Địa ngục, đầu quay xuống.

Luận nói: Thân trung hữu nầy là cảnh của mắt nào, làm đồng loại nhãn tịnh, thiên nhãn thấy. Nghĩa là thân Trung hữu chỉ mắt đồng loại và mắt khác, tu được thiên nhãn tịnh thấy, không phải không đồng loại, bất tịnh, thiên nhãn có thể quán vì rất vi tế, nên sinh được thiên nhãn còn không thể quán, huống chi mắt khác mà thấy được. Do nói: Nếu có thiên nhãn cực tịnh, mới thấy được.

Có thuyết nói: Trung hữu của địa ngục, bàng sinh, ngạ quỷ, người, trời, như thứ lớp đó đều trừ sau sau, thấy tự mình và trước, có khả năng ngăn dứt hành của trung hữu không?

Trên, đến chư Phật cũng không thể ngăn dứt, vì trong các thông, nghiệp thông rất nhanh, vì trung hữu thành tựu nghiệp thông rất nhanh chóng, nên trong Khế kinh nói: Sức của nghiệp rất là mạnh mẽ, tất cả hữu tình, tất cả gia hạnh, đều không có khả năng ngăn dứt, ức chế. Thường tự tại, đây là nghĩa thông. Thông suốt do nghiệp được, gọi là nghiệp thông. Thế, dụng của thông nầy vì nhanh chóng nên gọi là nhanh. Trung hữu có đủ thông nghiệp rất nhanh chóng nầy. Các thông vận hành nhanh chóng không có khả năng vượt hơn, dựa vào đây nên nói là sức của nghiệp rất mạnh. Tùy theo các căn địa, Trung hữu đều đủ. Mặc dù nói Trung hữu, như hình bản hữu, mà dị thục đầu tiên rất thắng diệu.

Lại, vì cầu hữu, nên đều đủ căn. Nghe nói chẻ vỡ hòn sắt đỏ lửa, thấy ở trong đó có trùng cư ngụ, nên biết nghĩa không có đối được thành. Đối, nghĩa là đối ngại, vì kim cương nầy v.v... đã không thể ngăn dứt, nên gọi vô đối. Chỗ của các đường ở cõi nầy đều không thể chuyển đổi, nghĩa la quyết định không có Trung hữu có sắc mất, Trung hữu cõi Dục sinh, cũng không có trái lại. Trung hữu nầy vì cùng một dẫn nghiệp với sinh hữu nên phải biết, chỗ của đường không chuyển đổi cũng như thế. Thân trung hữu này có được nuôi nấng bằng đoạn thực hay không?

Vả lại, như Trung hữu cõi Dục ăn hương, tùy theo phước nhiều, phước ít, mùi hương có tốt, có xấu. Đó nên được gọi là Kiện-đạt-phược. Vì nghĩa trong các giới chữ, chẳng phải một, nên giới Át-phược dù chánh gọi là hành, nhưng ở trong đó, cùng có nghĩa ăn, vì ăn hương, nên gọi Kiện-đạt-phược mà âm ngắn, như Thiết-kiến-đề và Yết-kiến-đồ, vì lược qua, nên không có lỗi.

Có thuyết nói: Trung hữu nhờ mùi hương giữ gìn thân, do hành động tìm kiếm mùi hương, nên gọi Kiền-đạt-phược.

Trung hữu như thế, dừng lại trong thời gian bao lâu?

Thân Trung hữu nầy nhất định không ở lâu. Vì duyên sinh chưa hợp, nên không ở lâu.

Vậy tại sao Đại đức ***Giải thích:*** Đường thường chẳng phải lâu. Duyên chưa hợp, nghĩa là chấp nhận ở lại nhiều thời gian. Do mạng căn của Trung hữu kia, không là dẫn nghiệp riêng.

Có sư khác nói: Trung hữu nầy chỉ ít thời gian, vì Trung hữu thường tìm sự sinh. Nếu đối với cha mẹ, đều nhất định không dời. Mặc dù đang ở phương xa, nhưng nghiệp khiến hợp nhanh chóng. Nếu đối với cha, mẹ, tùy theo một cơ thể dời đổi, dù là người rất trong sạch, trinh tiết, quở trách, nhàm chán dục, mà đối với cảnh khác, khởi hiện hành nhiễm. Khi các khởi nhiễm nhất định, khiến phi thời cũng khởi. Hoặc gởi trong loại khác tương tự mà sinh, nghĩa là thân lừa v.v... giống với ngựa v.v... chẳng phải do đồng phần đã gởi có khác, ấy là sinh trong mất, do một nghiệp đã dẫn, duyên sinh dù khác, nhưng vì dắt dẫn một, nếu thừa nhận chuyển thọ sinh loại tương tự, do ít loại đồng, cũng không có lỗi. Lại, cõi, đường, xứ, nếu không hoàn toàn dời, thì cho dù một ít loại khác, cũng không có lỗi, vì nghiệp của, cõi, đường, xứ, nhất định không dời, sinh ngoài khác, duyên thấy có khác nhau, như đậu, chân v.v... đây có lỗi gì? Hoặc chủng loại nghiệp khác nhau vô biên, chỉ Phật, Đức Thế Tôn, mới có thể cứu xét thấu đáo.

Hỏi: Trung hữu của chánh kết là dùng tâm nào?

Đáp: Dùng tâm nhiễm ô.

Ví như sinh hữu, sắp Kết sinh hữu, phương tiện như thế nào?

Trụ trong Trung hữu, vì đến chỗ sinh, do điên đảo, rong ruổi, hướng đến cảnh dục. Do sức của nghiệp đời trước sanh khởi nhãn căn. Dù ở phương xa, nhưng có thể thấy chỗ sinh, khi cha mẹ giao hợp mà khởi tâm đảo: Nếu đương là nam, thì khởi ái đối với mẹ, khởi giận đối với cha, còn nữ thì trái lại. Do nhân duyên nầy, nam, nữ sinh rồi, đối với mẹ, đối với cha, như thứ lớp riêng, bạn bè. Vì thế, nên Luận Thi Thiết nói như thế nầy: Lúc Kiền-đạt-phược, ở trong hai tâm, hễ bất cứ một tựu nào hiện hành, nghĩa là yêu hoặc giận. Trung hữu kia do khởi hai thứ tâm điên đảo, ấy là thân mình hợp với đối tượng yêu, đã ghét bất tịnh khi rơi rớt đến thai, cho là mình có, bèn sinh vui lòng, sẽ sinh phần vị hỷ, gọi vào thai mẹ, nhận lấy chừng hai, ba, giọt tinh, huyết sau cùng bị sót lại, hình thành Yết-thích-lam, tinh, huyết dựa vào nhau, vô gián mà trụ. Uẩn Trung hữu diệt, uẩn sinh hữu sinh. Nếu nam ở trong thai, thì sẽ nương vào hông phải mẹ, hướng về phía lưng, ngồi xoạc đùi, nếu là nữ ở thai, thì dựa vào hông trái mẹ, mặt hướng

về bụng mà trụ, vì việc phải, trái, tập quán nữ, nam. Do sức tự phân biệt của đời trước, khiến như thế. Chẳng phải nữ, chẳng phải nam của trung hữu không có dục, vì thân Trung hữu không thiếu căn. sau khi vào thai mẹ, hoặc tạo ra bất nam.

Sao thể đại chủng của Yết-thích-lam không có căn, tức có thể tạo ra các sắc căn sinh chủ thể nương tựa?

Ai cho sắc căn dựa vào đại chủng kia. Đại chủng Trung hữu dùng đại chủng Yết-thích-lam làm chỗ nương tựa, có thể sinh ra sinh hữu, nghĩa là Trung hữu kia và đại chủng Yết-thích-lam nương tựa nhau. Đại chủng Trung hữu của phần vị diệt sau cùng, nhờ đại chủng Yết-thích- lam kia làm duyên, làm nhân, dẫn sinh khác với đại chủng ở trước... đại chủng khác kia có thể tạo ra căn nương tựa, như hạt giống sinh mầm, tất nhiên dựa vào đất v.v...

Nếu vậy, vì sao trong Khế kinh nói: Bất tịnh của cha mẹ, sinh Yết-thích-lam. Dựa vào bất tịnh sinh, không có lỗi trái với kinh.

Có sư khác nói: Đại chủng tinh huyết, đối với phần vị chuyển biến, tức tạo ra căn, y, nghĩa là trung hữu không có căn trước kia đều diệt. Căn của hữu sau, vô gián nối tiếp sinh, như trạng thái diệt sinh của hạt giống và mầm.

- Sư kia chấp khi sắc pháp sinh hữu sinh, chẳng phải sắc Trung hữu nối tiếp nhau khởi, trái với đạo lý mầm từ hạt giống. Vô tình và tình làm giống dẫn khởi, không hợp đạo lý, vì khác với sự nối tiếp nhau. Hai sắc hữu tình, vô tình đều diệt, sắc của tình sau khởi, vô tình làm nhân, tình không làm nhân, nói không hợp lý. Thế nên, thuyết trước về lý là vượt hơn. Luận nầy nói: Hai sinh thai, noãn cõi Dục, hai sinh thấp, hóa tiêm nhiễm ở xứ, hương. Nếu thấp sinh, vì nhiễm mùi hương nên sinh, nghĩa là ngửi từ xa, biết mùi hương phát ra từ chỗ sinh, bèn sinh ái nhiễm, đi đến đó để thọ sinh. Tùy vào nghiệp chủng thích ứng mà mùi hương có sạch, nhơ. Nếu hóa sinh, vì chỗ (xứ) nhiễm nên sinh, nghĩa là ngắm nhìn từ xa, biết được chỗ mình sẽ sinh, bèn sinh nhiễm ái, đến đó để thọ sinh. Tùy theo nghiệp thích ứng mà xứ có sạch, nhơ.

Đọa vào địa ngục, cũng do sức của nghiệp: hoặc thấy thân gặp mưa lạnh, gió rét, hoặc thấy thân gặp phải gió nóng, lửa dữ, khí lạnh lấn át, nóng bức ép ngặt, tàn khốc, độc hại, khó chịu, hy vọng gặp được khí hậu ấm, mát, mong trừ dứt tai ách. Thấy địa ngục nóng, lửa hừng hực cháy. Trong địa ngục lạnh, gió lạnh thổi, rít lên như tiếng trống vỗ, ấy là sinh nhiễm ái, liền chạy tới đó.

Có sư khác nói: Do khi thấy chiêu cảm nghiệp của họ lúc trước gây tạo xem như loại bạn của mình, tâm sinh yêu mến, chạy vội đến nơi ấy.

Đường nào trung hữu đi qua? Tướng đến chỗ sinh như thế nào?

Vả lại, Trung hữu của trời, đầu thẳng đứng lên trời, như thân ngay thẳng của con người, từ tư thế ngồi đứng dậy. Trong ba đường: Người v.v... trung hữu đi xuống sống nằm ngang, như chim bay trên không, đến xứ châu khác. Trung hữu địa ngục, đầu chúc xuống, chân hướng lên trên, rơi lộn ngược trong đó, nên Già tha nói:

Ngược rơi ở địa ngục
Chân chỏng, đầu chúc xuống
Do chê bai các Tiên
Ưa tĩnh tu khổ hạnh.

Nhân nói về Trung hữu, lại nên truy xét: Vì sao ở Vô sắc không có Trung hữu ư?

Vì nghiệp kia không thể dẫn trung hữu.

Vì sao nghiệp kia không có công năng đối với Trung hữu nầy?

Vì kết khởi đã dứt rồi, mới sinh Trung hữu kia, phiền não giúp đỡ nghiệp, mới có thể dẫn quả, không lìa phiền não, mà nghiệp có công năng dẫn, vì A-la-hán dù có các nghiệp, nhưng không thể dẫn dắt hữu vị lai.

Có thuyết nói: Nếu địa đầy đủ nghiệp thô, tế, thì ở trong địa đó sẽ được có Trung hữu. nhưng cõi Vô sắc có tế, không có thô. Nghiệp thô tế là sắc, phi sắc. Hoặc nghiệp thân v.v... hoặc mười nghiệp đạo. Vấn đề nầy lại vặn hỏi:

Vì sao, nếu địa có đủ nghiệp thô, tế, mới có Trung hữu?

Nay, ở trong đây, thấy ý thế nầy: Trung hữu là tế, đối tượng hướng đến là thô, vì mãn nghiệp nhiều trong đối tượng hướng đến.

Lại, ở đường tuổi thọ có giới hạn chấp nhận có nhất định. Nên có vị trí trung hữu thọ nhận quả của mãn nghiệp thô, tế, có vị trí trung hữu thọ nhận quả của mãn nghiệp thô. Trong cõi Dục, cõi Sắc, vì đủ quả của hai nghiệp, nên có Trung hữu, còn ở Vô sắc thì không như vậy.

Có sư khác nói: Vì đi qua chỗ sinh, biểu thị hình của đường, nên lập trung hữu, chẳng phải cõi Vô sắc có xứ, có hình.

Nếu vậy, ngay ở chỗ diệt của thân căn từ trong tử thi, chết đi, thọ sinh, không đi qua phương khác, thì Trung hữu đâu có dụng. Ở đây lập Trung hữu là biểu thị hình đã hướng đến. Hai duyên của thuyết trước vì tùy theo có một.

Lời bào chữa nầy phi lý, vì biểu thị hình của đường đến đối với hướng đến sinh, không có tác dụng vượt hơn. Nếu Trung hữu đã khởi, có thể biểu thị hình của đường đến không có công dụng, nên không khởi công năng nào nhằm biểu thị sự hướng đến, cho nên biểu thị đối tượng hướng đến chẳng phải là nhân của trung hữu. Tuy nhiên, Thượng tọa bộ nói: Nếu chỗ qua đời, tức thọ sinh thì Trung hữu sẽ không có.

Lời Thượng tọa bộ kia nói chẳng phải, chẳng phải vị tử hữu mới dẫn Trung hữu, làm sao có thể nói? Nếu sinh chỗ tử, không dẫn đến Trung hữu, nhất định lúc trước kia đã tạo tăng trưởng, chiêu cảm nghiệp Trung hữu. Nay, ai làm trở ngại khiến cho quả trung hữu không khởi hiện ở trước. Hoặc lại trung, sinh hữu đồng với quả của một nghiệp, Trung hữu lại là đầu tiên của một thời kỳ sinh. Nếu Trung hữu không có thì sinh lẽ ra không nối tiếp nhau, như tất nhiên sẽ không có vượt qua Yết-thích-lam, sinh Át-bộ-đàm, là đầu tiên của Trung hữu kia.

Nếu cho rằng sinh hữu là một kỳ hạn bắt đầu, Trung hữu, chẳng phải ban đầu, thì không cần phải dẫn, đây đều là vô nghĩa, vì chỉ có lời nói giả dối. Vì hữu tình kia sinh, khởi kết đều chưa dứt. Ông cũng nên phải thừa nhận, chưa dứt kết sinh, sinh hữu hoặc không có, vì không có nhân khác, nên không cần công dụng riêng, mới có uẩn khởi. Uẩn khởi, phải do nhân chưa lìa ái. Ái kia tức nhân mà Trung hữu cần khởi, như hữu trong thai nhất định sẽ chết, nghĩa là trừ do sức của nhân đâu dùng căn sinh.

Nếu cho rằng Trung hữu nầy như trung bát, thì sẽ không sinh mãn nghiệp. Như thế, tức sinh ở chỗ tử, không có trung mãn nghiệp.

Sự so sánh nầy không bình đẳng, như phần vị sinh hữu, tất nhiên dựa vào Trung hữu chẳng phải phần vị Trung hữu, cũng dựa vào sinh hữu, nên so sánh không bình đẳng. Do đó, tất cả hữu tình chưa lìa tham Tĩnh lự thứ tư, nếu người đó đã tạo mãn nghiệp của sinh hữu, thì tất nhiên cũng có thể tạo ra mãn nghiệp của Trung hữu, không nói tự thành.

Hoặc có Bất hoàn do sức đối trị, vì chế phục nối tiếp nhau, nên kết sinh không hiện hành. Ở đây, chỉ có thể tạo ra mãn nghiệp Trung hữu, nếu thiếu đối trị là cùng pháp đọa. Mãn nghiệp kia không có khả năng gây trở ngại cho hai kết hiện hành. Do vậy người chưa lìa tham cõi Sắc, sinh hữu tất nhiên dựa vào Trung hữu khởi. Nếu ở chỗ chết tức thọ sinh thì cũng nhất định nên thừa nhận, Tử hữu vô gián, Trung hữu tức sinh, Trung hữu vô gián, Sinh hữu mới khởi. Lại, Trung hữu nầy có tướng quyết định, nghĩa là không có chưa lìa tham cõi Dục, cõi Sắc mà sinh hữu, không từ sau Trung hữu khởi, cũng không có Trung hữu với đối tượng hướng sinh đến, không

phải đồng một nghiệp đã dẫn dắt đến quả, cũng không có Trung hữu có thể nhập vô tâm, có thể làm thân chứng, câu phần giải thoát và khởi tâm không đồng phần của thế tục. Trụ trong Trung hữu, không có nghĩa chuyển căn, cũng không có năng đoạn, Kiến đạo đoạn hoặc và không có đoạn, tùy miên do Tu đạo cõi Dục dứt trừ.

Các môn như thế, đều nên tư duy lựa chọn. Tất cả Trung hữu đều khởi tâm đảo, nhập vào thai mẹ phải không? Nếu không như vậy, sao trong Khế kinh nói: Vào thai có bốn bốn thứ đó là gì? Tụng nói:

Một, nhập ở chánh tri
Hai, ba gồm trụ, xuất
Bốn ở tất cả vị
Và noãn thường vô tri
Ba thứ trước vào thai
Tức Luân vương, hai
Phật Trí, nghiệp đều vượt hơn
Thứ lớp bốn khác sinh.

Luận nói: Có các hữu tình vì tu nhiều phước, tuệ, nên phần vị tử, sinh do niệm lực gìn giữ, tâm tưởng rõ ràng, chánh tri không có rối loạn, ở trung hữu, hoặc có chánh tri vào thai, hoặc có chánh tri trụ thai, gồm vào, hoặc chánh tri xuất gồm biết nhập, trụ. Nói "gồm" vì chỉ rõ sau, tất gồm trước. Có các hữu tình phước, tuệ đều ít, ở vị nhập, trụ, xuất đều không chánh tri, vị sau, tất nhiên như thế.

Như thế, nói có bốn thứ nhập thai, thâu nhiếp tất cả, nhập thai đều hết. Pháp tụng thuận với kết, thứ lớp như thế, nhưng trong Khế kinh, thứ lớp không đúng.

Bốn thứ như thế, lại nói về thai sinh, có sự khác nhau giữa phần vị ngu, không ngu, các noãn sinh, nghĩa là phần vị nhập thai v.v... điều thường không nhận biết.

Hỏi: Sao noãn sinh, từ trứng mà ra?

Đáp: Nói vào thai tạng, đây là căn cứ ở vị lai để đặt tên, không lỗi. Như thế gian nói: Chế tạo xuyến, dệt áo. Hoặc nói Noãn sinh, từng nhập thai v.v... căn cứ hiện nay, để nói xưa, nên không có lỗi. Nên biết trong đây, vì dựa vào tưởng, thắng giải có đảo, không có đảo, nên nói là chánh tri, bất chánh tri, nghĩa là các hữu tình, có giải của tưởng đảo, tức là trong đó, hoặc có nghiệp trí, có mất nên. vị nhập thai kia khởi giải của tưởng đảo, thấy mưa, gió to, nhiệt độc, lạnh giá, tiếng nói của chúng đại quân oai dũng hỗn loại, dồn dập, đoạn thấy mình đi lạc vào đám cỏ rậm rạp, rừng lá um tùm,

chui vào hang, lều tranh, từ trên cây, vách tường cao, rơi xuống. Ở trong đó, hoặc có nghiệp dù không có mất, do trí có mất: Khởi giải tưởng đảo vào phần vị thai mẹ, tự thấy mình đi vào vườn cây, bước lên điện đài hoa, ngồi, nằm trên giường đẹp đẽ.

Đến khi dừng lại, thì thấy mình ở trong đây, vị xuất, thấy thân mình từ chỗ nầy đi ra, là ba vị trí đều không chánh tri.

Nếu các hữu tình không có giải tưởng đảo, họ vào vị thai, biết tự vào thai, lúc trụ, xuất thai, tự biết trụ, xuất là đối với ba vị trí đều có thể chánh tri.

Bốn hạng vào thai, kinh nên giải thích theo nghĩa nầy.

Hỏi: Duyên gì người nhập thai không chánh tri?

Đáp: Đối với vị trụ, xuất, tất nhiên không chánh tri. Ngộ kém, mê vượt hơn, về lý, vì không có chấp nhận, nghĩa là vị sắp nhập thai, các căn chi thể đầy đủ, không có hao tổn, mạnh mẽ, vượt hơn, sáng suốt, nhạy bén, còn không chánh tri, huống gì lúc trụ, xuất, căn chi hao tổn, khuyết, kém, tối tăm, mà có thể chánh tri, về lý, không có chấp nhận. Người trụ chánh tri, do khi vào thai nhân, chánh tri vượt hơn do một lực dẫn. Người xuất chánh tri, do nhập, trụ do lực của hai nhân vượt hơn dẫn dắt.

Lại ba hạng trước nhập thai không đồng, nghĩa là vua Chuyển luân, Độc giác Đại giác, như thứ lớp đó, người vào thai thứ nhất, nghĩa là là Chuyển luân nhập vị chánh tri, không phải trụ, chẳng phải xuất. Loại nhập thai thứ hai, là Độc thắng giác: Vị nhập, trụ chánh tri, chẳng phải ơ vị xuất.

Loại nhập thai thứ ba, nghĩa là Vô thượng Giác. Vị nhập, trụ, xuất, đều có thể chánh tri.

Ba người đầu tiên nầy, để làm rõ tên gọi, lại có khác nhau, như thứ lớp nên biết do trí, nghiệp cùng có ba thứ vượt trội.

Thứ nhất do Nghiệp vượt hơn: Đời trước từng tu phước rộng lớn. Thứ hai do Trí vượt trội: Vì tập lâu, học rộng, tư duy lựa chọn vượt

trội.

Thứ ba cùng vượt trội: Vì nhiều kiếp tu hành phước, tuệ thù thắng.

Trừ ba hạng trước, thai, noãn sinh khác, phước trí đều kém, hợp thành thứ tư.

Có thuyết nói: Bốn hạng nầy đều nói Bồ-tát, nghĩa là hữu sau cùng tức là trời Đổ-sử-đa thứ ba. Sinh trước ở Trời thứ hai, gặp Phật Ca-diếp-ba. Theo thứ tự sinh trước là loại đầu tiên. Từ đây về trước đều là loại thứ tư. Hoặc lại sơ, nhị, tam vô số kiếp. Như thứ lớp đó, ba hạng trước vào thai.

Từ đây về trước, đều là thứ tư.

Há không là sự nối tiếp nhau hữu nhất định là tâm nhiễm, sao chấp nhận chánh tri nhập tạng thai mẹ?

Chánh tri, chánh niệm, gọi là luật nghi căn.

Luận về luật nghi căn, quyết định nên là, không có lỗi nầy. Tất cả chánh tri đều thuộc về tính, vì chẳng phải đối tượng thừa nhận, khác với nầy, nên nói dối không có chánh tri.

Hoặc ở vị nhập thai, căn cứ nối tiếp nhau mà nói, chẳng phải chỉ chánh kết, sát-na sinh hữu. Ở trong vị nầy, vì tâm thường khởi, tâm nhiễm ô ít, nên nói chánh tri, như thế gian nói nhóm đậu trắng v.v... Hoặc khiến cho họ phát khởi cung kính, đối với không mê loạn, đặt tên chánh tri, nghĩa là biết như thật: Người nầy là cha ta, người nầy là mẹ ta, nên gọi chánh tri.

Hỏi: Thế nào là thứ ba?

Đáp: Bồ-tát hữu sau, đều nhận biết rõ về giới quả v.v..., khi nhập thai có việc như thế, chẳng phải nhập vị trụ, có bất chánh tri, có thể khi xuất thai, có lý chánh tri. Xuất chánh tri, vì nhân dẫn trước kia, nên không có lỗi. Do tập quán từ vô thỉ đến nay, vì ái của thế tục như thế, nên thế gian hiện thấy, do sức tập quán, nên lúc vừa sinh, ấy là có ái nhiễm, làm sao có thể nói là bốn hạng nhập thai, chỉ có hai hạng chánh, bất chánh, tri nhập thai, nên chẳng phải trụ và xuất, có thể nói vì nhập thai, vì thế không nên nói nhập thai có bốn, vì sự nhập có vượt trội, nên nói bốn, không có lỗi. Nghĩa là có khác nhau khi nhập thai, đối với vị trụ, xuất, có công năng chánh tri, vì đều chánh tri khi vào tạng thai mẹ, đối với vị trụ hoặc xuất có thể có chánh trị, nên ở trụ, xuất, không có hiểu rõ tưởng đảo, có thể tự biết, nghĩa là do nhập khác nhau.

Cho nên, tiếng nhập thai vì gồm nói vị trụ, xuất, nên phần vị trụ, xuất mặc dù có chánh tri và bất chánh tri, nhưng vẫn không thành sáu, vì nhập vượt hơn dù có ba thứ loại đồng dị đặc biệt, mà nói chung nhập, sở dĩ vì môn như thế, nên nói là ở thai mẹ, vì sự rốt ráo. Như thế loại khác có hai thập thai, ở trong đồng loại, lại, hai thành bốn. Trong đây, phải nói: Ai đi đến nhập thai.

Vì sao hỏi: Ai?

Vì không có ngã, nghĩa là nếu không có ngã, thì lại nói ai. Từ thế gian nầy, nhân uẩn Trung hữu hướng qua đời người khác, nhập, trụ, xuất thai.

Cho nên, lẽ ra có dụng sĩ phu bên trong, từ thế gian nầy, đi đến nhập thai v.v... vì ngăn dứt thật ngã kia, nên tụng nói:

Không ngã chỉ các uẩn Nghiệp phiền não đã làm Do Trung hữu nối tiếp Vào thai như lửa đèn Như dẫn thứ lớp tăng Nối tiếp do hoặc nghiệp Lại hướng về đời khác Nên có vòng vô tận.

Luận nói: Không thật có ngã có thể đi đến nhập thai. Vì sao? Vì như tự tánh của mắt, sắc v.v... tạo nghiệp, vì không thể được, nên nhờ duyên nơi đối tượng nương tựa, phần vị khởi thức v.v... như chấp thật ngã của tác dụng riêng không thành. Tác dụng riêng đã không có, lại, không có tự tánh sáng rõ có thể được, như sừng thỏ v.v...

Thế nào là chấp có dụng sĩ phu bên trong?

Đức Thế Tôn cũng ngăn dứt lối chấp thật ngã, là tác thọ giả, có thể đi qua đời sau, nên Đức Thế Tôn nói: Có nghiệp, có dị thục, tác giả không thể được, nghĩa là chủ thể bỏ uẩn nầy và chủ thể nối tiếp uẩn khác, cho đến nói rộng.

Lại làm sao biết đối tượng chấp thật ngã là tác giả v.v... thật không thể được, vì là thể không có hay thể thật có?

Không nhân không được, vì không có nhân được, tông của ta nhất định thừa nhận, do thể của ngã không có, nên không thể được, vì chẳng phải nhân khác.

Các khởi chấp ngã, không có quá bốn thứ:

1. Chấp có ngã, tức uẩn làm tánh
2. Chấp uẩn khác, trụ ở trong uẩn
3. Chấp uẩn khác, trụ pháp uẩn khác
4. Chấp uẩn khác, đều không có chỗ trụ.

Bốn thứ chấp ngã như thế, thật có mà không thể được, đều không đúng. Vả lại, chẳng phải có ngã, tức uẩn làm tánh, tức riêng, tức chung, đều không thành vì sao? Vì bốn thứ đều có tự tướng riêng, vì không thâu nhiếp, vì thành giả, nên cũng không phải uẩn khác trụ ở trong uẩn, thể thường, vô thường, đều có lỗi.

Nếu vô thường, thì mỗi niệm đều khác, nên không phải một ngã.

Có tử có sinh, tức tác giả, nên mất, không là tác giả, nên được.

Lại, chẳng phải lìa uẩn, có phần ít pháp sinh diệt có thể được, nên chẳng phải vô thường.

Nếu cho là thường, thì không có chuyển biến, sinh, già, bệnh, chết đều không nên thành.

Lại, lẽ ra không chấp nhận riêng đi qua đường khác. Lại khi cảnh ái, phi ái hợp, ngã không nên chuyển biến theo khổ, vui, cũng không nên bị

xúc não do phiền não tương ưng với khổ vui. Đã không bị xúc não, thì không nên do đó khởi pháp, phi pháp, thì thân ái, phi ái ở đời vị lai không có nhân thì không có lý sinh, tức không thể nói là thể của ngã dù thường mà do sự đổi thay của thân. Nói ngã đổi khác, tức là thể của ngã, không tùy theo nghiệp phiền não quả, khổ vui nơi các đường, sinh già bệnh chết của tự thân mà chuyển biến, nên lẽ ra tức bản lai là, giải thoát rốt ráo.

Đã không thừa nhận như thế, nên ngã chẳng phải thường, lìa thường, vô thường không thể chấp riêng có nhóm thứ ba chấp đó làm ngã, như hư không v.v... Vì thể của các pháp vô vi khác với uẩn, nên không trụ trong uẩn. Ngã nầy cũng nên như thế, nên không trụ uẩn, cũng không khác uẩn. Trụ pháp uẩn khác, pháp uẩn nhiễm, tịnh đã không nương tựa nhau, thì đối tượng chấp ngã bèn trở thành không dùng. Đã không nương tựa uẩn, thì không uẩn nương tựa cái gì. Vì ngã và không uẩn không tương quan, nên cũng chẳng phải khác với uẩn, đều không có chỗ trụ như pháp vô vi, có lỗi đồng với trước.

Lại, lẽ ra bản lai, vì thường giải thoát, nghĩa là đối tượng chấp ngã đã không có chỗ gì trụ thì với sắc thân, thọ khổ vui v.v... tưởng lớn nhỏ v.v... hành, ác v.v... Thức sắc, thanh v.v... đều không tương quan, thì lẽ ra xưa nay xa lìa năm uẩn, không do công dụng, tự nhiên giải thoát.

Cho nên, chấp thật ngã, tác giả, có thể bỏ nó, nối tiếp cái khác không có, nên không thể được, chẳng phải thể thật có. Có, không được nhân, được, nhân không có mà không thể được.

Nếu vậy, thì ngoại đạo sẽ duyên chỗ nào? Mà khởi chấp ngã. Dù lìa các uẩn, không có tánh riêng của ngã để được duyên chấp, nhưng chỉ các uẩn làm cảnh khởi chấp, như Khế kinh nói: Các hữu chấp ngã tùy theo quán thấy tất cả chỉ đối với năm thủ uẩn khởi. Dù không như tánh của ngã chân thật mà ngoại đạo kia đã nói, mà có Thánh giáo thuận theo thế gian nói là ngã giả.

Đã không có ngã thật, thì dựa vào đâu nói?

Dù không có ngã thật, nhưng ở trong uẩn tùy theo thế gian, giả nói là ngã.

Làm sao biết nói ngã chỉ nương uẩn, không phải thứ khác? Vì pháp nhiễm, và tịnh chỉ dựa vào uẩn thành, nghĩa là thật ngã không có, vì các tạp nhiễm, chỉ nương tựa các uẩn nối tiếp nhau sát-na. Do thế lực nghiệp phiền não dẫn Trung hữu nối tiếp được vào thai mẹ, như ngọn đèn nối tiếp các sát-na chuyển đến phương khác, các uẩn cũng thế.

Vả lại, ở cõi Dục, nếu chưa lìa tham, xứ trong, ngoài làm duyên khởi

tác ý phi lý phiền não tham v.v... từ đây mà sinh. Các tư vượt trội, trung bình, yếu kém và thức cùng khởi. Khởi rồi, có thể dẫn đến quả phi ái ở vị lai, cũng làm duyên sinh thức v.v... vô gián. Thức v.v... vô gián, quán loại đồng, khác, duyên câu sinh trước kia, mà lúc được khởi, hoặc, nhiễm, hoặc tánh vô ký. Khởi rồi, lại có thể dẫn quả vị lai của mình, và làm duyên sinh thức v.v… vô gián.

Như thế, làm duyên theo thứ lớp sau, có thể dẫn dắt hai quả, tùy theo sự thích ứng nên biết các uẩn nầy nối thọ lãnh nạp hoặc nghiệp đời trước mà dẫn các pháp có hạn lượng như tuổi thọ v.v… với thế lực dị thục của chúng đến khi cùng tận là chết, thức và chỗ nương tựa đều đến phần vị diệt, có công năng làm duyên sinh thức v.v... của trung hữu. Các uẩn Trung hữu do hoặc, nghiệp trước, nối tiếp nhau như huyễn, đi đến chỗ được sinh, đến trong bụng mẹ. Lúc trung hữu diệt, lại có khả năng làm duyên sinh, ra uẩn sinh hữu. Ví như ngọn đèn dù sát-na tắt, nhưng có thể lần lượt, nối tiếp nhau vô gián của nhân quả trước sau, được đến phương khác, nên dù vô ngã, sát-na uẩn diệt, nhưng có thể qua đến, đời sau nghĩa đó được thành. Tức các uẩn nầy, như thế lực của nghiệp, hoặc trước kia đã dẫn, thứ lớp tăng dần trong một thời kỳ, lần lượt nối tiếp nhau. Lại do hoặc, nghiệp đi qua hướng đến đời khác. Hiện thấy nhân khác, quả kia có khác, nên các dẫn nghiệp, lượng quả không bình đẳng. Quả sống lâu dài, ngắn, do nghiệp không đồng, tùy theo nghiệp mạnh, yếu, mà dẫn mạng sống lâu, với thân căn v.v… lần lượt dựa vào nhau, ở Yết-thích-lam, Át-bộ-đàm v.v... Các phần vị sau, chuyển tăng dần.

Những gì gọi là Yết-thích-lam v.v...? Nghĩa là uẩn nối tiếp nhau, chuyển biến không đồng.

Như thế, tăng dần, đến phần vị căn thành thục, quán xứ trong ngoài duyên tác ý v.v... hòa hợp phát sinh các phiền não như tham v.v... tăng trưởng tạo tác các thứ nghiệp, do hoặc, nghiệp nầy, lại có Trung hữu nối tiếp nhau như trước, chuyển hướng đến đời khác nên biết như thế, có vòng tròn không có điểm khởi đầu, nghĩa là hoặc làm nhân, chủ thể tạo ra nghiệp, vì nghiệp làm nhân, nên sức có thể dẫn sinh, sinh lại làm nhân, khởi hoặc, nghiệp. Từ hoặc nghiệp nầy lại có sinh nữa, nên biết có vòng tuần hoàn vô thỉ (không có ban đầu). Nếu chấp có ban đầu, thì ban đầu không có nhân, ban đầu đã không có nhân, thì các pháp tự khởi, vì không có nhân khác, nên hiện thấy trái nhau. Do đó, nhất định không có pháp nào không có nhân mà khởi, không có một pháp thường ít khả năng làm nhân.

Trong phá bỏ sự tự tại, đã ngăn dứt rộng, thế nên, sự sinh tử quyết

định không có ban đầu, cũng như hạt lúa v.v... lần lượt nối tiếp nhau, nhưng có mé sau, do nhân hết, như hạt giống v.v... đã hết, thì mầm v.v... sẽ không mọc.

Sinh tử đã không có, thì rốt ráo thanh tịnh, nên nhiễm và tịnh chỉ nương tựa uẩn thành, chấp thật có ngã, ấy là vô dụng.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 25

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 5)

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

Duyên khởi như thế, chẳng phải chỉ mười hai. Làm sao biết được như thế?

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

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

Các thuyết nói khác nhau như thế, vì sao luận nói khác với kinh? Luận thuận theo pháp tánh, kinh thuận với hóa nghi, nên trong

Khế kinh phân biệt duyên khởi, thuận theo người được hóa độ, cơ nghi, mà nói khác.

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

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

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

Các duyên khởi như thế
Ba đời mười hai chi
Đời trước, sau đều hai

Giữa, tám theo viên mãn.

Luận nói: Mười hai chi là:

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

Nói ba đời:

1. Đời trước
2. Đời sau
3. Đời giữa

Tức là ba đời: quá khứ, vị lai và hiện tại. Thế nào là mười hai chi?

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

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

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

Viên mãn là sao?

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

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

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

Duyên khởi nầy gọi là nghĩa gì?

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

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

Lại nói hòa hợp có dụng riêng gì?

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

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

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

Bát địa giới chuyển biến thành khởi.

Căn cứ các nghĩa như thế, lập danh từ duyên khởi. Trong đây Kinh chủ giải thích nghĩa khác nhau.

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

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

Đến duyên, nếu khởi trước Không hữu, không đúng lý Nếu đều đã hoại rồi Duyên kia nên nói trước.

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

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

Lại khởi ra sao?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

riêng, như đời có thuyết nói: Tối đến, đèn đã tắt.

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

Vì sao Đức Thế Tôn giải thích duyên khởi?

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

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

1. Số hữu tình.

2. Phi hữu tình.

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

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

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

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

Đã không giải thích riêng thì đâu cần nêu chung?

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

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

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

nêu lên, sau giải thích?

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

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

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

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

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

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

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

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

Nếu cho rằng hai lời nói nầy đều, thuộc về các chi, nghĩa là vô minh đầu tiên làm duyên sinh hành. hoặc thân cận, hoặc truyền đi, hành v.v...

cũng như thế, thì điều nầy chỉ hy vọng mà không thật có lý, về sau, không có thuyết phân biệt như thế, tức là nêu lên, giải thích, lại không phù hợp nhau.

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

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

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

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

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

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

Trước phải nói nhân diệt, nên đối tượng giải thích của Thượng tọa bộ kia chẳng phải là nghĩa kinh nầy. Như thế, Thượng tọa bộ hễ có nói năng gì nhằm thân cận giáo hóa đệ tử và người đồng kiến giải, còn không được tin nhận, huống chi là thuận theo Thánh giáo? Người thuận với chánh lý có khả năng chịu đựng, mà người phương Đông rất quý trọng ở điểm nầy, thật

là kỳ lạ thay!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Có thuyết nói: Người thạch nữ nầy, không dũng cảm, mạnh mẽ lắm.

Lại, Kinh chủ thuật lại cách giải thích của sư mô phạm của mình, về hai câu nghĩa, nhằm biểu thị sáng tỏ đức nhân, hiếu của mình. Thượng tọa bộ kia mặc dù có lỗi, nhưng không nói rõ về đạo thầy trò lý, cố nhiên là

như thế. Ta đối với sư kia, không có sự vâng theo. Nếu bị bác bỏ cũng không thiếu hy vọng, nên ta ở đây, như thật chỉ rõ chỗ sai. Nghĩa là các sư kia giải thích hai câu nầy, vì làm sáng tỏ nhân quả không dứt và sinh, nghĩa là căn cứ ở vô minh không dứt, thì các hành sẽ không dứt, tức vô minh sinh, nên các hành được sinh. Như thế lần lượt đều nên nói rộng.

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

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

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

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

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

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

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

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

Làm sao chứng biết? Như Khế kinh nói:

Như tức nắm các phần Giả tướng nói là xe Thế tục nói hữu tình Nên biết gồm các uẩn.

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

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

Làm sao chứng biết?

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

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

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

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

Như thế, có vòng tròn quanh quẩn vô thỉ.

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

Do lý như thế, chỉ có bốn luận chứng. Nếu khác với bốn luận chứng nầy nên trở thành nhiều luận chứng. Nghĩa là căn cứ đây có, nên kia có, kia chẳng phải có. Và vì đây sinh, nên kia sinh, kia không sinh.

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

ngã không có, vì quyết định không có lý tương ưng nhân quả.

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

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

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

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

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

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

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

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

Hoặc đời trước: Vô minh
Nghiệp đời trước là Hành
Chánh kết sinh uẩn: Thức
Trước Sáu xứ: Danh sắc
Từ đó sinh nhãn căn…
Ba hợp Sáu xứ trước
Khác với nhân ba thọ
Chưa biết rõ, gọi Xúc
Trước dâm, ái là Thọ
Tham vật dâm là Ái

Để được các cảnh giới
Rong ruổi, cầu là Thủ
Hữu, là chánh năng tạo
Dẫn nghiệp quả sẽ có
Kết hiện có, gọi Sinh
Cho đến chịu Lão, Tử

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

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

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

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

Nếu lấy nghĩa trước thì về lý, tất nhiên không đúng, vì hoặc khác tương ưng vì vô minh kém, nên vượt hơn tùy tùng thua kém, về lý, tất nhiên không thành.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lại, tông kia, không phải thức nói thức, thức nói không phải thức.

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

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

Như thế, nên nói chẳng phải nhận lấy hình tượng, mới gọi là tưởng, chẳng phải quán sát, mới gọi là tuệ. So sánh, khác nên biết, như thợ khéo ở thế gian, không làm ra bình v.v... cũng gọi là thợ gốm. Nếu gặp duyên kia thì chỉ thợ nầy có khả năng tạo ra các vật như bình v.v… Nếu cho rằng thể thực của tác giả đều không có, thì cũng không có dụng của công năng nhận biết rõ v.v…

Nếu cho rằng cũng không có công năng, tác dụng nhận biết rõ thì sẽ không có công năng sai khác của thức v.v... Nếu công năng nầy cũng không

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

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

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

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

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

Nếu vậy, như hỏi thức thực duyên gì?

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

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

Đáp song song không có lỗi. Cũng như có người hỏi: Xúc lại duyên gì? Đáp câu hỏi nầy:

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

chỗ sinh khởi của hữu sau vị lai, thức nầy làm duyên.

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

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

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

Làm sao biết như thế?

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

Ở đây, đã chỉ ngăn dứt tác giả khác nhau, nên tác giả khác lẽ ra phải thừa nhận chẳng phải không có. Vì biểu thị các hành nối tiếp nhau của nhân, quả tức là tác giả. Lại nói: Căn cứ ở đây có, nên kia có, vì ở đây sinh, nên kia sinh. Mặc dù có lời nói vấn nạn như một Đề-bà-đạt- đa có thể chế tạo ra vòng, xuyến, chưa tạo, tạo xong và ngay khi đang tạo, thể của chúng chỉ là một. Thức lẽ ra cũng như thế, vì cùng có tác giả. Việc nầy cũng không đúng. Đề-bà-đạt-đa trước, sau, thật thể chẳng phải một, vì giả dối cho là một, không có một Đề-bà-đạt-đa với thể của ông ta là thường. Mặc dù thật sự mỗi niệm trước, sau đều khác, nhưng do các hành trước, sau tương sự, khác nhau vi tế, tướng chúng khó biết, nên các người ngu vọng cho là một, như hành tướng từ thọ đồng với Đề- bà-đạt-đa, không biết phân biệt, cho vì hành vi của Đề-bà-đạt-đa, nên trong vấn nạn kia, không có dụ đồng pháp. Cho nên, kinh nói: Thức là khả năng nhận biết rõ. Lời nói chỉ dựa vào Thắng nghĩa, chẳng phải căn cứ thế tục mà Thượng tọa bộ nói đây chẳng phải Thắng nghĩa, mà là thế tục nói, nhất định là phi lý.

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

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

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

Không, bạch Đức Thế Tôn.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 26

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 6)

Sau khi thức, kết sinh, sáu xứ sinh trước, các vị trung gian, gọi chung là danh sắc.

Há không là hai xứ thân, ý đã sinh, nên phải nói hai xứ nầy sinh trước bốn xứ. Đại đức Lạ-ma đã theo tự ý giải thích, vượt qua danh sắc rồi, mới đặt tên xứ, thể ý dù hằng, nhưng có khi không phải xứ ý, phải là xứ xúc, mới được tên xứ. Xứ ý trong định diệt tận không hư hoại. Do đó, cũng thừa nhận có ý thức sinh, nhưng vì thiếu duyên khác, nên không có xúc. Thế nên, không phải thức. Hai căn thân ý trong vị danh sắc, có thể được gọi xứ, nên nói danh sắc ở trước sáu xứ. Danh sắc nầy làm duyên sinh sáu xứ: Đây chỉ dựa vào ý, vọng càn nói dối, đều không có chánh lý và chánh giáo, nghĩa là không có lý, giáo, có thể dùng để chứng thành. Ý pháp làm duyên, sinh ra ý thức, ở trong đó, cũng có hư không gọi là ba hòa hợp, hoặc có ba hòa mà không có xúc.

Nếu cho rằng vị nầy có ba hòa kém, thì xúc cũng nên như thế, đâu hoàn toàn chẳng phải có. Tông kia thừa nhận xúc tức là ba hòa. Lại, tông kia cũng thừa nhận có xứ, không có xúc. Do tông kia tự nói xứ, ý trong định diệt tận không hủy hoại, mà không có xúc.

Đã thế, ở trong phần vị thức, danh sắc, pháp nào làm hủy hoại tâm, khiến chẳng phải xứ ý? Lại tông kia chấp lìa ba thứ căn, cảnh, thức, có duyên riêng nào trực tiếp có thể sinh xúc, mà nói là thiếu, vì thức có, xúc không, chẳng phải Phật, Đức Thế Tôn từng có thuyết nầy, chỉ như trẻ con đứng ở nhà mình, nói năng, đùa bỡn.

Lại nói: Vì danh sắc làm duyên cho xúc, nên như bố cáo tin vui, chúc mừng.

Nếu có người hỏi: Xúc có duyên ư? Nên đáp: Có!

Nếu người kia lại hỏi:

Xúc nầy duyên gì? Nên chính thức đáp gọi là danh sắc. Đã thế, há

không là sáu xứ sinh, vì trước có danh sắc, nên tất nhiên có xúc, tức là không có lúc nào ý chẳng phải xứ ý.

Nếu cho sinh xúc như thế, danh sắc không phải phần vị chi danh sắc trước của sáu xứ. Như Đức Thế Tôn bảo A-nan-đà: Thức ở vị anh hài và đồng tử, bèn đoạn hoại, nghĩa là danh sắc, tất nhiên không có tăng trưởng rộng lớn.

Danh sắc như thế, há vì trước sáu xứ, nay xúc duyên tức danh sắc kia?

Lời bào chữa nầy cũng phi lý, vì nói thức làm duyên, nghĩa là có thể làm duyên sinh xúc, danh sắc, Đức Thế Tôn tức nói: Kết kia sinh, thức làm duyên. Như Khế kinh nói: Nếu thức không vào trong thai mẹ, thì danh sắc nầy có thành Yết-thích-lam hay không?

Không bạch Đức Thế Tôn, cho đến nói rộng.

Kế là, nói danh sắc làm duyên cho xúc, chẳng phải trong vị nầy có thể được, tức nói làm anh hài v.v... nên không thành bào chữa.

Nay, trong phần vị nầy đã có sắc nào làm duyên sinh xúc, mà nói vị nầy, danh sắc làm duyên, sinh ra xúc ư?

Có thuyết nói: Vị nầy chỉ gọi sinh xúc, căn cứ ở vị, nói chung danh sắc làm duyên.

Có người nói: Đây là căn cứ ở vị mãn của danh sắc, xúc thân làm duyên, có thể sinh thân thức, nên nói danh sắc làm duyên cho xúc. Nay, cho danh sắc trong đây duyên xúc căn cứ ở vị, nói chung, nói đủ hai duyên. Nếu nói riêng về duyên, hoặc danh, hoặc hai, hoặc tức sáu xứ làm duyên sinh xúc, nên nói danh sắc làm duyên cho xúc, nhưng vị danh sắc chẳng phải không có xúc, vì thừa nhận có ý thức trong đây, nên không hề có chỗ nào nói ngoài căn cảnh v.v... có riêng duyên xúc, mà nói trong đây có thức không có xúc, có lời nói mà không có lý.

Lại, thuyết kia nói: Thể của ý dù hằng có nhưng không phải xứ ý, xứ nầy được nêu lên gì?

Nếu là thể xứ mà không nêu đặt, thì thể nầy vì sao rốt ráo không nói nhân! Lại nói xứ xúc mới đặt tên xứ. Thừa nhận là thể xứ, đây nói là hư hoại. Nếu chẳng phải thể xứ, thì trái với Khế kinh.

Tất cả pháp. Nghĩa là mười hai xứ. Tuy nhiên, Phật Đức Thế Tôn chỗ nào cũng chỉ rõ. Lìa mười hai xứ, không có pháp riêng, cũng không thể nói. Ở trong các pháp có thể chẳng phải xứ mà thuộc về xứ. Dù là một vật thể cực vi, cũng không thể sinh xúc, nhưng không có hiện tại, chỉ một cực vi,

chẳng phải đối tượng nương tựa, duyên của thân năm thức, nghĩa là cũng là thể xứ, vì được tướng của xứ kia, thế nên đã nói: Thể ý dù hằng, có nhưng không phải xứ ý, không phải thuyết hợp lý.

Nếu vậy, vì sao không nói thế nầy: Trước khi sinh bốn xứ, nói là danh sắc. Vì dụng ở phần vị thức, danh sắc yếu kém, nên cho các thể, dụng của xứ nội trong hai phần vị cũng yếu kém, không đặt tên xứ. Nếu dụng xứ viên mãn, trội hơn trong phần vị nầy, tức ở vị nầy có thể đặt tên xứ. Hoặc vị không đồng, thể có khác, nghĩa là ở phần vị sáu xứ, có được thân, ý với dụng vượt trội. Thể viên mãn chẳng phải như trước đã được.

Sáu xứ như thế, vì danh sắc làm duyên, nên nói là danh sắc duyên sinh sáu xứ, hoặc vì phần vị nầy mới được hiện hành toàn phần. Nghĩa là phải ở vị trí chi triển khai mới được căn nam, nữ.

Bấy giờ, thân các thức vì chấp nhận đều hiện khởi, nên thân, ý xứ trong vị sáu xứ, vì thể dụng hiện hành mới được toàn phần. Do đó, nên nói trước sáu xứ sinh là phần vị danh sắc.

Thuyết nầy vì khéo phân biệt rộng khắp chi danh sắc nầy, ở văn sau đây, sẽ lại biểu thị, tức danh sắc nầy được làm duyên sinh ra đủ căn như nhãn căn v.v... chưa có ba thứ hòa hợp, các uẩn trung gian nói tên sáu xứ, nghĩa là sáu xứ sau danh sắc đã sinh, cho đến căn, cảnh, thức, chưa đủ vị hòa hợp, theo thứ lớp phẩm thượng, trung, hạ tăng dần. Ở trong vị nầy, gọi chung là sáu xứ.

Há ở phần vị nầy, các thức không sinh mà được nói là ba thứ chưa đủ hòa hợp? Vả lại, không có một vị ý thức nào không sinh trong phần vị danh sắc, thân thức cũng khởi, huống chi vị sáu xứ nói là không có ba thứ hòa hợp, thân thức khác, cũng chấp nhận được khởi, nhưng vì phải thường vượt trội hơn, nên chưa lập danh từ ba hòa. Ở trong vị nầy, vì chỉ sáu xứ trội hơn, nên căn cứ sáu xứ, để nêu vị khác nhau. Đã thừa nhận sáu xứ duyên danh sắc sinh. Sau một niệm danh sắc, tức lập sáu xứ, như sau một niệm thức tức lập chi danh sắc?

Lời vấn nạn nầy không đúng, vì sáu xứ phải đợi danh sắc thành thục mới được sinh.

Pháp nào được gọi là vì danh sắc thành thục?

Không có riêng pháp, tuy nhiên, khi phẩm trung hạ của vị danh sắc, vẫn chưa có khả năng làm duyên dẫn sinh sáu xứ, phải ở vị tăng thượng, mới có thể làm duyên, dẫn sinh sáu xứ, tức gọi thành thục, phải chờ đợi danh sắc thành thục, thì sáu xứ mới sinh, như nhân hạt giống chuyển biến, mầm mới được khởi, hoặc không phải lìa danh sắc, sáu xứ có thể được sinh,

như phải dựa vào mây, mới có mưa xuống.

Nếu vậy, thì sáu xứ chẳng phải do danh sắc sinh, làm sao có thể nói là danh sắc duyên sáu xứ? Các pháp làm duyên, nghĩa là có công năng giúp đỡ, chưa hẳn đích thân sinh, mới thành nghĩa duyên. Như quả dù bị dẫn nghiệp lôi kéo, nhưng nếu mãn nghiệp không có, thì quả không bao giờ khởi.

Sáu xứ như thế, mặc dù bị nghiệp chiêu cảm, nhưng không có duyên danh sắc, tất nhiên không có nghĩa khởi, tức hành nghiệp trước chiêu cảm sáu xứ, phải do danh sắc duyên giúp đỡ mới sinh, vì đồng một thế lực dẫn nối tiếp nhau. Mặc dù danh sắc làm duyên, cũng sinh sắc v.v... nhưng tức thức niệm đầu tiên, vì thấm nhuần đối tượng sinh, nên không nói sắc kia duyên danh sắc khởi. Lại, sắc v.v... chung cả tình, phi tình.

Nay, ở đây vì chỉ làm rõ duyên khởi hữu tình, nên chỉ nói danh sắc làm duyên sinh ra sáu xứ. Hoặc trước đã nói thức duyên danh sắc, tức đã nói chung duyên sinh ra sắc v.v... Nay, sắc v.v... của danh sắc sau và trước, lại đâu có dụng nghĩa khác có thể được, mà cần nói sắc kia từ danh sắc sinh. Cho nên, như bản văn này đã nói không có lỗi.

Trong đây, Thượng tọa bộ muốn cho mắt v.v... chỉ vì có dụng hòa hợp của thế tục, nên nói như thế nầy: Năm căn như nhãn căn v.v... chỉ thế tục có, cho đến nói rộng.

Đối tượng dục như thế, về lý không thích nghi. Chữa lành bệnh kia, như nói phẩm đầu nói có chút khác nhau.

Nay, lại phải nói, nghĩa là Thượng tọa bộ nói: Thức được phát từ năm căn, chỉ duyên thế tục mà không có phân biệt, cũng như chiếc gương sáng, soi rọi các sắc tượng, tức do lý nầy, thức không gánh vác, nương tựa, như Phật Đức Thế Tôn nói: "Y trí không y thức", vì ý thức duyên chung thế tục, thắng nghĩa, nên thể gồm hữu y và phi y.

Lời nói nầy cũng không đúng, vì trí lẽ ra đồng. Nếu các thức như nhãn thức v.v... mà duyên thế tục, vì không phân biệt, nên không gánh vác, nương dựa, thì trí lẽ ra cũng như thế.

Há chỉ y tánh? Nghĩa là Thượng tọa bộ kia nói trí là tư duy khác nhau, nương dựa môn năm căn, cũng có trí khởi. Trí kia duyên thế tục, vì không phân biệt, lẽ ra cũng đồng với thức, không gánh vác, nương tựa. Nếu cho rằng trí sinh có duyên với thắng nghĩa và có phân biệt, thì thức lẽ ra cũng như thế, nghĩa là có ý thức, năng duyên thắng nghĩa, vì có phân biệt, nên cũng gánh vác nương dựa. Nếu trí chỉ do ý dẫn khởi, thì cũng không nên nói chỉ trí là y, vì thừa nhận ý thức duyên chung cả hai. Và thừa nhận thể

gồm cả y, phi y, do đó, như ý thức, trí cũng có cả phi y. Ý thức lẽ ra như trí, cũng có gánh vác nương dựa.

Lại, trí vô lậu, lẽ ra cũng chẳng phải nương dựa do một hạnh chuyển biến đối với nhiều pháp, vì không phân biệt.

Ý Thượng tọa bộ thừa nhận: Pháp trí như thế, vì không duyên thắng nghĩa, nên tức đối với thuyết nầy, nói như thế nầy: Phần nhiều hữu tình sanh khởi các trí, một trí tướng sinh ở trên nhiều pháp, nghĩa là nhận lấy một tướng hợp đối với nhiều pháp, trí nầy khó thành duyên thắng nghĩa khởi.

Nếu cho rằng trí nầy dù duyên nhiều pháp sinh, mà không nhận lấy một tướng hợp đối với các pháp, các thức như nhãn thức v.v... lẽ ra cũng thừa nhận như thế, nghĩa là nhãn thức kia dù duyên nhiều pháp làm cảnh khởi, nhưng vì không phân biệt, nên không nhận lấy một tướng hợp. Như thế, nên phải thừa nhận năm thức chỉ nương tựa ý thức, với tập quán thông suốt tánh chủ thể nương tựa, cùng không phải nương tựa, có nhận lấy một tướng hợp, vì có duyên thắng nghĩa, nên không hề có chỗ nào nói ý thức là chủ thể nương tựa.

Thượng tọa bộ đôi khi nói là tánh nương tựa, tức là Thượng tọa bộ ở trong nghĩa kinh, tiến, thoái, rụt rè, không thể quyết định rõ rệt. Nếu lại quyết định rõ rệt, ấy là trái với lý, giáo, nên ý Thượng tọa bộ không nhận làm chủ thể nương tựa. Chỗ khác sẽ nói riêng nghĩa kinh nầy, vì e văn rườm rà, nên phải dừng đây, chỉ nên tư duy lựa chọn.

Chính được làm rõ ở trong đây, là Thượng tọa bộ rộng làm phương tiện, lập thức không có cảnh. Ở phẩm tùy miên thứ năm, sẽ ngăn dứt loại trừ rộng. Nên biết nói như thế trong sáu xứ, cũng có thể tìm tòi khắp các chấp luống dối kia.

Đức Bạc-già-phạm nói: Khi ba thứ căn, cảnh, thức hòa hợp đủ, được gọi là xúc, nghĩa là chưa thể hiểu rõ nhân của ba thọ khác, chỉ đủ ba thứ hòa hợp, phần vị kia gọi xúc, về nghĩa sai khác của xúc, về sau, sẽ nói rộng.

Đã hiểu rõ tướng khác nhau của nhân ba thọ, chưa khởi tham dâm, phần vị nầy gọi là thọ, nghĩa là đã có thể hiểu rõ duyên khổ, vui v.v... dâm ái hiện hành, gọi là vị thọ, về nghĩa khác nhau của thọ, về sau sẽ nói rộng. Tham công cụ, của cải, sự tốt, dâm ái hiện hành, chưa đeo đuổi mong cầu rộng, vị nầy gọi là ái.

Công cụ, của cải, tốt đẹp. Nghĩa là của cải, tiền bạc, tốt đẹp, tham những thứ nầy và dâm, gọi chung là ái. Nói về rộng nghĩa ái, như phẩm tùy miên.

Thượng tọa bộ ở đây lại nói thế nầy: Thọ đối với ái, chẳng phải làm nhân của sinh.

Nếu vậy, thì sao nói thọ duyên ái! Vì thọ làm cảnh, nên nói là duyên ái, nghĩa là các ái sinh, duyên thọ làm cảnh, nên Khế kinh nói: Nếu hữu tình đối với thọ, không biết như thật, là tai hại lỗi lầm của vị "Tập một" mà xuất ly, ái kia đối với thọ hỷ, tức gọi là thủ.

Làm sao biết được điều nầy?

Trong Khế kinh nói: Ái duyên thọ sinh. Há không nói ái kia đối với thọ hỷ, tức là nghĩa duyên thọ sinh ái hỷ. Điều nầy không chứng thành, vì ở trong nghĩa nhân cũng có thể được nói tiếng thứ bảy, nghĩa là nhân đối với thọ, ái hỷ được sinh, là nghĩa dựa vào nhân của thọ sinh ái hỷ.

Do đó nên nói thọ là duyên của ái.

Nếu không đúng, thì phải ái sinh rồi mới có sở duyên, không phải ái chưa sinh có khả năng duyên thọ vì chưa có tự thể.

Đã là sức duyên khác, thể của ái đã sinh, sao lại nói thọ duyên sinh ái. Nếu sức duyên khác, thể ái đã sinh, vì sao lại nói thọ duyên sanh ái. Nếu năng lực của duyên khác, thể của ái đã sanh thì thọ làm sở duyên, cũng sẽ gọi là duyên. Như thế, là có lỗi thái quá, nghĩa là thọ có lúc duyên ái làm cảnh, lẽ ra cũng nói thọ dùng ái làm duyên. Lại đôi khi ái duyên xúc làm cảnh, cũng nên nói xúc làm duyên sinh ái.

Lại, trí vô lậu cũng duyên ái làm cảnh, cũng nên nói vì ái nầy làm duyên nên sinh.

Nếu thừa nhận kinh nầy căn cứ duyên với cảnh thọ, nói về thọ hỷ, thì vì sao biết được nói thọ duyên ái mà không phải cho sinh nhân? Chỗ y cứ của Thượng tọa bộ cũng thừa nhận tất cả thuyết duyên khởi đã nói, đều căn cứ vào sinh nhân sao trong đây bác bỏ nghĩa sinh nhân?

Nên trong luận kia nói duyên khởi là sợi dây trói buộc hữu tình, khiến trụ trong sinh tử. Nếu có khả năng biết khắp thọ, gọi là cắt đứt sợi dây.

Nếu duyên thọ, ái sinh gọi là sự ràng buộc, nói thọ, là sở duyên, tức khiến biết khắp hay vì là ái tức khả năng biết khắp ở thọ mà nói nói thọ vì để biết khắp?

Không đúng thì thế nào?

Nghĩa là trí biết khắp, đối tượng nhận biết của trí biết thọ, tập v.v... thọ, là sở duyên của ái, không có nhân nhất định chứng minh cảnh chủ thể trị, tức là chỗ đối trị làm sở duyên của ái v.v... vì thế không nên nói: "Ái duyên thọ khởi", nói thọ, là sở duyên vì khiến biết khắp. Nếu vì khiến biết

khắp, nói thọ, sở duyên của ái. Thừa nhận thọ, sở duyên là nhân sinh ái, về lý đâu có trái.

Nhân vì bài bác, bài bác sự thừa nhận ý thức, dùng ý làm sở duyên, ấy là bác bỏ nghĩa ý căn làm nhân sinh thức.

Lại, Thượng tọa bộ kia một vài chỗ ở trong luận mình, có nói: "Nhân thọ sinh ái", nghĩa là có thọ vô minh có thể làm duyên cho ái, xúc vô minh sinh thọ làm duyên sinh ái. Lại, nói ái là quả, tất nhiên dùng thọ làm nhân. Vì nói tên quả, nên biết có nhân.

Lại, nói vô minh giúp đỡ thọ, có thể làm nhân sinh ái. Các thuyết nói như thế, hiện có ở trước, trái với sau, hiện tồn tại ở sau, trái với trước, hai lời nói trước, sau, trái, hại lẫn nhau, không quán nghĩa lý sâu xa, phát ngôn hờ hững như thế, nên lời nói của các thuyết kia, không đáng tin cậy.

Tôn giả Thế Thân giải thích thế nầy: Thuyết kia vui lòng đối với ái, tức gọi thủ, nghĩa là ái thâu nhiếp ở trong thủ, nên kinh không nói riêng . Ở đây, Thượng tọa bộ đã vọng bác bỏ cho rằng: Không phải hai môn nhân, quả, vì về lý lẽ ra khác nhau, nghĩa là tánh nhân quả của ái và thủ đặc biệt, vì dùng ái làm nhân sinh quả thủ. Như Tôn giả kia nói: Ái làm nhân, lại có thể sinh ái, có lỗi riêng gì? Về lý tất nhiên không đúng. Vì nói tướng khác, nghĩa là nói nhân, quả của tướng khác ở trong duyên khởi.

Vì nói về thứ lớp nối tiếp nhau của sinh tử, không thể nói ái thâu nhiếp ở trong thủ, vì nếu cùng ái sinh, lại nhân ở ái. Lần lượt như thế, thì đến vô cùng.

Do đâu biết khắp, khiến cho ái ngừng dứt? Tức sự sinh tử không có lúc cắt đứt!

Lời nói như thế, đều không đúng, vì tông mình đã thừa nhận xúc, tức là nhân của xúc, vì tánh chất hòa hợp, chẳng phải Tôn giả Thế Thân kia thừa nhận đối tượng nhân của xúc và xúc, có tướng khác nhau. Hoặc thừa nhận xúc lìa nhân mà có. Nếu ý Tôn giả kia đã thừa nhận xúc và nhân của xúc, mặc dù không có tướng khác, nhưng có nhân, quả, ái thủ cũng thế, há là chấp nhận chẳng phải bác bỏ?

Nếu nói tướng giả, thật có khác, về lý cũng không đúng. Vì không phải các loại như thọ v.v... có khác nhau, nghĩa là đối tượng nhân của xúc lìa xúc của Tông kia, chẳng phải như loại thể của thọ v.v... có khác, làm sao có thể nói tướng của thọ kia có khác?

Chẳng phải các pháp giả, lìa đối tượng nương tựa giả, có thể, tướng riêng.

Căn cứ vào đâu để nói khác?

Hoặc như sáu xứ làm duyên cho xúc, không thừa nhận làm duyên, chỉ đối với tự loại, đối với loại tự tha đều thừa nhận làm duyên. Tuy nhiên, ở trong đây chẳng phải không có nhân, quả.

Như thế, nói ái làm duyên cho thủ, lẽ ra cũng thừa nhận không phải chỉ đối với loại mình, mà là đối với loại của mình, của người, đều được làm duyên, mà ở trong đây chẳng phải không có nhân, quả.

Lại, như sáu xứ danh sắc làm duyên, dù không có tướng riêng, mà có nhân quả, cũng như danh sắc. Dụng thức làm duyên, thể của thức là ở trong danh. Thức trước, thức sau, dù không có tướng khác, nhưng thức, danh sắc chẳng phải không có nhân quả. Từ ái sinh thủ, loại lẽ ra cũng như thế, nên tướng trong duyên khởi dù không khác nhưng, cũng có nhân quả. Do đó nói thủ, tức thâu nhiếp ái, cũng không có lỗi.

Nói nhân, quả, tướng chúng nhất định khác. Với nghĩa nói như thế không có lý chứng thành. Vì nói về thứ lớp nối tiếp nhau của sinh tử, tất nhiên nói về nhân, quả, tướng chúng có đặc biệt, không phải tướng, không có riêng.

Có nhân nào chứng?

Nếu cho rằng tướng nhân, quả nếu không khác nhau, vì đối tượng hóa sinh khó biết, nên cũng không thành chứng. Vì sao? Vì nghĩa ái thủ được gọi có khác nhau, như danh nghĩa thức v.v... và sự khác nhau của hai thứ danh sắc v.v...

Đã không nói về ái, tức làm nhân của ái. Sao có thể nói: Vì hai nhân, quả của ái khác nhau khó biết.

Theo thứ lớp nối tiếp nhau của sinh tử khó biết.

Nói một cách rõ ràng: "Ái năng sinh chấp quả" nhân, quả như thế khác nhau há khó biết? Như Tông kia nói: Danh sắc nhân thức, sáu xứ nhân danh sắc, xúc nhân sáu xứ, chẳng phải khó biết.

Lại, Phật Đức Thế Tôn đích thân giảng nói, nghĩa là Khế kinh nói: Nếu ở thọ hỷ, tức gọi là thủ, thủ làm duyên cho hữu, cho đến nói rộng, nên thủ thâu nhiếp ái, lý ấy cực thành.

Thượng tọa bộ lại nói: kinh nầy chẳng phải liễu nghĩa, hoặc lỗi của người đọc, vì nói đối trị.

Thượng tọa bộ kia cho: kinh nầy không thuộc về liễu nghĩa.

Đức Thế Tôn vì muốn cho sự đoạn diệt nhanh chóng, nên ở trên nhân của thủ, giả nói nói là thủ, hoặc lẽ ra tụng: Nếu ở thọ hỷ, bèn có thể sinh thủ.

Vì sao? Vì chỗ khác nói khác, vì đối trị kia, nên do Khế kinh nói: Nếu có thể diệt thủ nầy, thì đối với hỷ thọ, vì hỷ đã diệt, nên thủ cũng diệt theo. Xót thương Đông độ! Thánh giáo không có nương tựa. Như thế, không biết liễu nghĩa không liễu nghĩa, vẫn tùy theo thú vui của mình, quyết định phán quyết mọi kinh, vì lập tông mình, duyên thọ sinh ái và đả phá người khác nói thủ, thâu nhiếp lấy, kinh thật liễu nghĩa, phán quyết là không liễu nghĩa, thật sự đáng nương tựa, chấp làm không phải nương tựa, không phải kinh liễu nghĩa, có thể gọi không liễu nghĩa. Chớ nên không liễu nghĩa gọi là kinh liễu nghĩa.

Nếu vậy, đều không có Thánh giáo đáng y chỉ, chỉ có vô nghĩa, lời nói không đáng nương tựa, ấy là trở thành kẻ phá hoại Thánh pháp.

Nếu thủ nhân nơi ái, thâu nhiếp ở trong thủ, như nhân của thủ uẩn thâu nhiếp ở thủ uẩn. Thể của thủ như thế và nhân của nhận lấy, hai thứ đều dùng tiếng thủ mà nói. Cho tới nay, dứt nhanh chóng, càng là duyên trội hơn, nào có sai trái, xếp vào phi liễu nghĩa. Lại, Thượng tọa bộ kia, không thể nào sửa đổi Bản tụng rằng: Vì không có công dụng trội hơn trong giáo nghĩa, nên chẳng phải vốn đã tụng nghĩa trong Thánh giáo, có chỗ thiếu, đâu phiền sửa đổi tức thì.

Lại, Thượng tọa bộ kia đã dẫn chứng Khế kinh nầy, nói chẳng phải liễu nghĩa, cũng chẳng phải chứng thành, nghĩa là nhân ái diệt, quả ái và pháp khác vì cũng diệt theo, nên đức Bạc-già-phạm nói: Nếu có thể diệt ái nầy thì đối với các hỷ ái, vì hỷ diệt, nên thủ cũng diệt theo.

Vì biểu thị một nhân có nhiều quả. Lại, sao không tin Khế kinh như thế?

Do kinh nầy nói: Vì hỷ tức gọi thủ, nên kinh khác nói: Vì hỷ diệt, nên thủ cũng diệt theo. Đức Thế Tôn vì chỉ rõ hỷ thuộc về thủ, tức là vì nhân của thủ, nên nói như thế. Nếu nói rằng, thì càng khiến cho dứt nhanh chóng, vì thâu nhiếp nhiều lỗi ở trong thủ.

Lại, nếu ở chỗ khác, nói rõ ràng sáng suốt. Ái và thủ rõ ràng khác loại, có thể phán quyết kinh nầy: Hỷ tức gọi thủ. Vì không liễu nghĩa nhưng không có thuyết nầy. Vẫn có kinh khác cho rằng ái tức thủ, nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Ta sẽ vì ông nói thuận với pháp thủ và thể của các thủ, nói rộng cho đến: Thế nào là thể của thủ? Nghĩa là tham dục trong đây, Thượng tọa bộ tự nói: Nếu Đức Bạc-già-phạm tự nêu lên, tự giải thích, là kinh liễu nghĩa, không thể xếp kinh này vào không liễu nghĩa.

Lại, Đức Bạc-già-phạm bảo các Bí-sô: Thủ chẳng phải tức năm uẩn, cũng không lìa năm uẩn. Nhưng thủ tức là tham dục trong đây. Thế nên

kinh nầy nói: Hỷ tức thủ. Không chấp nhận sự phán quyết là kinh không liễu nghĩa.

Lại, thủ thâu nhiếp ái, về lý nhất định như thế, do các phiền não đều là nghiệp nhân, như hoặc của đời trước đều cho là vô minh, nên Khế kinh nói: Thủ duyên hữu là nghĩa nhân phiền não phát các nghiệp, ái đối với phát nghiệp là nhân trội hơn hết, thâu nhiếp ở trong thủ, làm duyên phát hữu, về lý đâu có lỗi, mà không tin cậy, như duyên khởi của bờ mé trước, nói vô minh duyên hành. Tất cả phiền não đều có thể phát nghiệp, vì là nghiệp nhân, vì đều cho là vô minh, nên trong bờ mé sau có thể phát hoặc, nghiệp đều thuộc về thủ, lý ấy cùng cực thành.

Lại, lời nói của tôn giả kia: Ái lại nhân ái, lần lượt như thế, bèn đưa đến vô cùng, về lý, thật sự vô cùng, đối với tông có lỗi gì?

Nghĩa là thừa nhận ái sau nhận nơi, ái trước sinh. Ái trước lại nhân ái trước mà khởi. Vì nhân vô thỉ, nên về lý thật vô cùng. Lý nầy đối với tông ta là đức chẳng phải lỗi.

Lại, Tôn giả kia đã nói: Biết khắp là gì?

Khiến ái dứt nghĩa là tự tánh biết khắp và vì nhân biết khắp, nên có thể khiến cho ái dứt.

Nhân của ái như thế, lược có hai thứ:

1. Loại khác, nghĩa là thọ.

2. Loại đồng nghĩa là ái.

Có chứng nhân nào khiến cho ái ngừng dứt?

Chỉ do ái của nhân loại khác biết khắp, chẳng phải do ái của nhân Đồng loại biết khắp. Nếu thừa nhận ái dứt, chỉ do biết khắp ái của nhân loại khác.

Há có thể trái với ái thâu nhiếp ở trong thủ, nên nói nhân của ái cũng thâu nhiếp trong thủ, về lý không có nghiêng động, vì được mỗi thứ cảnh giới vừa ý, rong ruổi tìm khắp, vị nầy được gọi thủ.

Thủ có bốn thứ. Nghĩa là dục và kiến, giới cấm, ngã ngữ thủ, vì khác nhau, vì do chủ thể thủ, nên gọi là thủ, tức các phiền não, tạo ra nghiệp tưởng của tướng, nghĩa là phiền não, tùy phiền não lệ thuộc cõi Dục, trừ kiến gọi dục thủ, như xe ngựa v.v... bốn kiến của ba cõi, gọi là kiến thủ. Giới cấm thủ kia, gọi là giới cấm thủ phiền não tùy phiền não lệ thuộc cõi Sắc, Vô sắc, chỉ trừ năm kiến, gọi ngã ngữ thủ.

Ngã ngữ thủ như thế, sẽ phân biệt rộng trong phẩm tùy miên, chỉ tương ưng với quyết định lựa chọn của Thượng tọa bộ.

Trong đây, lược nói không lập vô minh, vì thủ riêng, nghĩa là tự lực vô minh vì không mạnh mẽ, nhạy bén, vì không phải tánh giải, nên tương ưng với vô minh, với sức của phiền não khác, khiến cho nhận lấy.

Vì nghĩa nầy nên không lập riêng thủ.

Lìa kiến khác, lập giới cấm thủ. Nghĩa là đối với công năng tập, nghiệp lực trội nhất, do đó, nên nói một giới cấm thủ. Đối với sức của môn tập nghiệp ngang bằng với bốn kiến, do một kiến nầy, khiến cho nghiệp tăng thịnh, trái với Thánh đạo, xa lìa giải thoát, nên giới cấm thủ được đặt riêng tên thủ, các tên gọi thủ là biểu thị dựa vào nghĩa chấp, mặc dù loại phiền não đều vì dựa vào chấp, nhưng hai thủ nầy vì dựa vào nghĩa chấp trội hơn, nên chỉ hai thứ nầy đều được gọi là thủ, do hai thủ nầy chấp rất vững chắc đối với sự khác, nhưng đối với hai thủ nầy, giới cấm thủ mạnh, như chấp bị che vì hiện hành rõ rệt, do đó lìa pháp khác, lập riêng là thủ. Vì bốn kiến đều dùng tuệ làm tánh, nên đối với phiền não khác, căn cứ vào nghĩa chấp mạnh mẽ, thâu nhiếp bốn, thứ còn lại, lập làm kiến thủ, các phiền não khác, ở địa định, bất định, vì có khác nhau, nên bất thiện, vô ký vì nhân khác nhau, nên lập hai thủ khác. Thủ của ngã ngữ, gọi ngã ngữ thủ, là đối với ngã ngữ có nghĩa chủ thể chấp thủ, đây là có ngã ngữ, nói là ngã ngữ, là ở trong đây có nghĩa ngã ngữ?

Thể nầy là gì?

Các pháp nhóm họp của số hữu tình, có công năng chấp trước đối với ngữ ngã nầy, gọi ngã ngữ thủ.

Nếu vậy, thì tất cả phiền não đều nên gọi ngã ngữ thủ? Tông ta thừa nhận.

Vì sao phần ít nói ngã ngữ thủ?

Vì muốn thành lập hết thảy phiền não đều là ngã ngữ thủ, nên nói tên riêng, nghĩa là dùng tên riêng để nói ba thủ còn lại, nhằm biểu thị ngã ngữ thủ, là đặt tên chung, như giới xứ sắc và như hành uẩn, pháp niệm trụ v.v... ở trong Thánh giáo, thường thấy sự so sánh nầy.

Vì thâu nhiếp chung nghĩa khác được tương ứng nói, cho nên là phần ít an lập tên chung, như lực, vô uý đầu tiên và giới v.v... pháp xứ.

Lại có môn khác, giải thích về ngã ngữ thủ, nghĩa là căn cứ ở ngã ngữ nầy, nên có thể dẫn lời nói của ta, đây là ngã kiến, gọi là ngã ngữ, tham, mạn, nghi v.v... ràng buộc Sắc, Vô sắc, có thể khiến cho ngã kiến tăng trưởng, rất vững chắc, vì bè bạn với ngã ngữ nên gọi ngã ngữ thủ, là nghĩa khiến ngữ ngã có thể chấp vững chắc. Hoặc nghĩa thủ hay khiến ngữ ngã thịnh hành chẳng phải tham dục v.v... cũng được tên nầy, chỉ hoặc của địa

định có thể làm nhân gần trong cực tăng thanh đối với ngã ngữ, chẳng phải hoặc ở địa tán, trợ bạn ngã kiến khiến chúng tăng thịnh thêm, như hoặc của địa định.

Hữu tình cõi Dục, đa số hướng đến ngoại cảnh, khiến tâm lay động, tản mát, nên hoặc của địa nầy chẳng phải khiến bên trong duyên chấp ngã tăng thịnh. Thế nên, không nói là ngã ngữ thủ.

Ở đây, trong lý mà luận Đối pháp đã lập, Thượng tọa bộ ít học khởi lầm, đánh đổ, bác bỏ các thuyết nói như thế, lý không tương ưng, vì Thánh giáo không hề nói như thế, nghĩa là từng không hề dùng tiếng ngã ngữ trong một ít Thánh giáo, để nói hoặc của hai cõi trên. Phiền não ngã kiến đã trói buộc Thượng tọa bộ kia, kể cả tiếng thủ gọi là hoặc khác.

Lại, thuyết trước, sau tự trái nhau, nghĩa là trong luận đối pháp, tự tạo ra thuyết nầy: Xuất gia, ngoại đạo, hữu tình chấp ngã trong suốt đêm dài sinh tử, Bổ-đặc-già-la thọ mạng sự sinh, và sự nuôi dưỡng, họ còn không thể thọ ký vô ngã, huống chi có thể lập ra đoạn ngã ngữ thủ. Thượng tọa bộ ở đây, rốt ráo không có khả năng làm rạng rỡ tông chỉ của luận Đối pháp, trái với pháp tánh, chỉ như bài hát rốt ráo vô nghĩa ngoài tiếng hát mà thôi.

Nói Thánh giáo vì không hề có nói như thế nên lại, hỏi Thượng tọa bộ: Thánh giáo là gì?

Trong ba tạng, chưa hề nghe Phật, dùng pháp ấn, ấn định nói mức độ như thế, đến như thế gọi là Thánh giáo. Nếu cho Thánh giáo là Phật nói sao biết ở đây nói chẳng phải Phật nói? Chưa hề thấy có một lời nói nào của Phật cho rằng: Có khả năng biết quyết định bờ mé về số lượng, nghĩa là chưa hề thấy có ở lời nói của Phật có khả năng thấu suốt bờ mé số lượng kia.

Làm sao nói nhất định nghĩa của tông Đối pháp, chẳng phải Thánh giáo nói? Ở đây, Thượng tọa bộ chợt bác bỏ rằng: Đối tượng giải thích nầy về lý, trái với pháp tánh, không nên bác bỏ chung không có trong Thánh giáo.

Đức Thế Tôn thường nói: Có các thuyết nói thuận với lý pháp tánh, được làm định lượng, như thuyết của Khế kinh thuận theo Khế kinh, chỉ rõ Tỳ-nại-da, không trái pháp tánh.

Các thuyết nói như thế, mới có thể làm chỗ nương dựa. A-tỳ-đạt- ma đã gọi là thâu nhiếp, nói là không trái với tất cả lý Thánh giáo, nên lý đã giải thích không trái với pháp tánh. Tuy nhiên, Phật Đức Thế Tôn cũng từng khen ngợi: Chẳng phải hợp với ý Phật mà phù hợp chánh lý nói. Như

Khế kinh nói: Điều mà các thầy nói mặc dù không phải bản ý của ta mà điều được nói ấy, đều khéo phù hợp với chánh lý, lên đều có thể thọ trì. Nếu trong Thánh giáo không có chỗ nào nói, mà nói đó chẳng phải lượng thì có lỗi thái quá. Nghĩa là chỗ nào trong Thánh giáo chỉ rõ thuyết nhất định cây v.v... đều không có mạng sinh nói nhất định các hành, đều sát-na diệt. Nói nhất định chiếc bình v.v... chẳng phải thật có riêng. Nói nhất định quá khứ, chẳng phải vị lai làm nhân. Nói nhất định hữu tình chẳng phải vốn không, nay có. Lại, Phật, Đức Thế Tôn từng ở chỗ nào giải thích nhất định giải thích bí mật nói giết cha v.v... nghĩa là nghiệp hữu lậu, gọi là cha v.v...

Lại, tự chấp xưa tùy theo giới v.v... Đức Phật ở nơi nào có nói lời nầy: Nếu vì chứng thành, dẫn giáo tương tự, vì chẳng phải làm rõ chính đáng, có thể tạo ra cách giải thích khác. Do đó, nói "vì không có kinh nói" bèn cho là không có, thì không phải nhân quyết định.

Lại, A-nan-đà còn không nên nói giải thích lý như thế, hoàn toàn không có chỗ nào nói, huống chi Thượng tọa bộ kia thọ trì một phần ít trong Thánh giáo, ấy là vì phán quyết nhất định, nên trong Khế kinh Ốt đát la nói: Trời Đế thích bạch Ốt-đát-la: Nay ta quan sát khắp đệ tử của chư Phật trong Châu Thiệm-bộ, không có khả năng thọ trì pháp môn như thế, chỉ trừ Đại đức. Thế nên Đại đức phải tự siêng năng thọ trì pháp môn nầy, không để cho quên mất.

Đức Thế Tôn tự nói: pháp môn nầy, do đây so sánh biết. Nay cũng không có ai có khả năng thọ trì đầy đủ thánh giáo của Phật, Phật mới nhập Niết-bàn và chánh trụ thế A-nan-đà cùng người nghe thọ trì như biển v.v... còn không biết khắp bờ mé của Phật ngữ, huống chi nay được có người hay biết khắp, nên Thượng tọa bộ nói: Nghĩa là không hề có dùng tiếng ngã ngữ trong ít Thánh giáo nói cõi trên v.v... Đây là muốn chứng tỏ mình đã biết rõ bờ mé Thánh giáo, đối với tự đối tượng nhận thức rất tăng ích! Nhưng Khế kinh nói: Thủ vì có duyên tất cả phiền não đều có thể phát nghiệp, nên thủ thâu nhiếp tất cả phiền não, lẽ ra thâu nhiếp đủ, về lý đã nói như trước. Vì thủ nầy không có chút nào trái với lý, giáo, nên biết trong kinh nhất định có chỗ nói. Thế nên, ghét, trái với thuyết thiện của tông khác. Nếu muốn thành lập tiếp nối tông mình. Như thế, chưa vì thuận theo lý Thánh giáo, chê người khác đã thành tự, há gọi là bậc thầy nhân từ.

Người học có trí đều căn cứ luận Đối pháp, chọn nhặt thức ăn chánh lý để tăng tuệ mạng, uống, rửa dòng nước trong lành của thuyết Thiện như thế, các điều nguyện cầu đều được thành tựu, lại tự không có niềm tin thanh tịnh, thiếu học rộng, vượt qua đường mà đi, chê bai chánh pháp, đủ chứng

tỏ đã có lẫn lộn quá ngoại đạo, phàm phu.

Há cho, tự phô bày là vâng mệnh pháp Hiền Thánh?

Há không là cách giải thích nầy trái với Thánh giáo? Như Đức Thế Tôn bảo các Bí-sô: Khi xưa, các thầy chấp ngã ngữ thủ là pháp thường hằng trụ, không biến đổi, nghĩa là chánh trụ ư? Thật vậy, Đức Thế Tôn! cho đến nói rộng. Ý trong đây nói: Ở trong pháp nội, chấp thủ làm ngã, gọi là ngã ngữ thủ, nên cách giải thích của Đối pháp, trái với Khế kinh nầy. Điều nầy cũng không đúng, vì mê nghĩa kinh. Vả lại, nên xem xét, quán sát vì dựa vào ngã kiến.

Hỏi: Các Bí-sô, khi xưa các thầy chấp ngã ngữ thủ là thường hằng v.v... vì nương tựa việc ngã ngữ, đối tượng chấp thủ ư?

Ngã kiến lại không có tướng thường hằng v.v... cũng không có chấp cho là thường hằng v.v...

Sao Đức Thế Tôn hỏi chúng Bí-sô: Khi xưa các thầy chấp ngã ngữ thủ là thường, hằng v.v... cho là chánh trụ phải không?

Bí-sô đáp ra sao?

Đáp: Thật vậy, nên chỉ căn cứ việc, đối tượng chấp thủ là câu hỏi thường v.v... Ý nầy giả nói ngã ngữ, đối tượng chấp thủ, gọi ngã ngữ thủ. Hoặc nêu tụng rằng: Khi xưa các ông do ngã ngữ thủ chấp thường hằng v.v... cho là chánh trụ ư?

Hoặc lẽ ra lại nói: Khi xưa, các ông đã chấp thể ngã ngữ là thường hằng trụ, cho đến nói rộng. Dù giải thích nầy, nhưng không được tồn tại trong ý. Về lý thật sự chỉ đối tượng chấp thủ gọi là thủ.

Nếu cho rằng cách giải thích nầy, về lý lẽ ra không đúng, vì phần nhiều đặt để thường kêu lên trong tác dụng của công năng.

Đã dẫn như vậy, về lý không nhất định như thế, vì ở trong nghiệp sai khác cũng thường bày tỏ.

Nghĩa kinh như thế, chứng tông đối pháp, giải thích ngã ngữ thủ, về nghĩa lại sáng suốt rõ ràng. Nghĩa là ngã ngữ, là nói ngã nói. Đời cùng nói trong đây là ngã, đây có ngữ ngã được gọi là ngã ngữ. Ngã ngữ có thể làm chỗ chấp lấy, nương tựa vướng mắc, nên cũng được nói là ngã ngữ thủ.

Thể nầy là gì?

Nghĩa là năm thủ uẩn. Thế gian đối với thủ uẩn, khởi tưởng: ngã, hữu tình, thọ mạng v.v... nên Khế kinh nói: Có các Sa-môn, hoặc Bà- la-môn, cho đến nói rộng. Ý kinh nầy nói: Các ông, khi xưa chấp năm thủ uẩn là thường, hằng trụ, cho đến nói rộng, nên đã dẫn kinh, đã nói nghĩa thủ không

thể quyết định, chứng đối tượng chấp kia, cũng không thể ngăn dứt.

Các phái đối pháp, đã nói như trước: tướng ngã ngữ thủ, nhưng Tôn giả kia dẫn Khế kinh nầy chỉ có thể chỉ rõ nghĩa đã mê văn tụng, nói thuyết trước, sau tự trái nhau. Trước, sau của tông nầy đều không trái nhau. Ý không liễu nghĩa ở văn Đối pháp, tùy theo kiến giải đã sai lầm, nghĩa là có trái nhau. Do các loại ngoại đạo, xuất gia kia không hiểu rõ nghĩa thủ, chỉ nghe tên thủ, chỉ tùy theo tên thủ, tự xưng ngã v.v... nói dứt ba thủ, chỉ trừ thủ thứ tư. Vì sao? Vì các ngoại đạo kia cho rằng: Ngã ngữ thủ tức ngã bị chấp lấy. Nhưng chấp ngã kia là pháp thường, hằng trụ, không biến đổi, thể của chúng không thể dứt.

Lại, đối với ngã đoạn, hữu tình sinh tâm rất sợ hãi, nên không nêu bày dứt ngã ngữ thủ. Ý nầy nói: Nếu Tôn giả kia chân thật khéo giải thích nghĩa thủ. Đối với ngã ngữ thủ, cũng nên nêu đặt phần ít chủ thể dứt, vì đối với nghĩa thủ, không khéo biết rõ, chỉ nghe tên thủ, vì vọng tìm tòi thật nghĩa, nên trừ thứ tư.

Nói chỉ đoạn ba, cũng như thời đại hiện nay, một phái Thí dụ, không nên lập nghĩa mà gượng lập, đáng lẽ trong lập nghĩa mà trái ngược không lập.

Lại, Tôn giả kia đã dựa vào tự chấp lấy môn thủ, nêu đặt ra dứt ba, chẳng phải ngã ngữ thủ. Tuy nhiên, thể của chấp thủ kia không đồng. Vả lại, dục trong thủ, có nói thể là các cảnh của dục đẹp. Có chỗ cho là tham dâm, cấm, giới của tông khác, gọi giới cấm thủ. Các kiến của tông khác, gọi là kiến thủ. Ở trong ngã kiến vì chấp làm chánh trí, nên không kiến đặt tên ngã ngữ thủ. Vì thế, nên nói dứt ba, vì không phải ngã ngữ thủ, nên các ngoại đạo có nói rằng: Như đại sư kia đáng kính, đáng yêu, thầy ta cũng vậy. Như đại sư kia đối với pháp rốt ráo, thầy ta cũng vậy. Như bạn pháp kia yêu kính lẫn nhau, chúng ta cũng vậy, như đại sư kia, về giới hộ trì viên mãn, chúng ta cũng vậy. Như Đại sư kia nêu đặt, dứt trừ được các thủ, chúng ta cũng vậy. Đại sư kia bình đẳng với ta, đâu có khác nhau, nên nghĩa của Tông ta trước, sau không trái.

Thượng tọa bộ an lập các thủ ra sao?

Kinh chủ kia nói dục thủ. Ở trong Khế kinh, Đức Thế Tôn đã phân tích dục thủ một cách rõ ràng, đích thân tự mở bày như có người thưa hỏi.

Dục nghĩa là gì?

Đức Thế Tôn đáp: Là năm diệu dục, nhưng chẳng phải diệu dục, tức là thể của dục.

Dục tham trong đây được gọi là dục. Lại, Đức Thế Tôn khuyên hãy

căn cứ ở kinh liễu nghĩa, kinh liễu nghĩa nầy không nên giải thích khác. Ở đây nay ta nhận thấy ý như thế nầy, nghĩa là do sức của ái, trong năm diệu dục, vì dục tham sinh ra, nên mới có đối tượng chấp thủ, là gọi dục thủ. Kinh và nghĩa kia đều không tương ưng, nghĩa là trong kinh nầy, đều không dựa vào dục thủ mà sư kia đã chấp để khởi vấn đáp.

Lại, kinh nói cũng không sai trái, với nghĩa dục mà tông Đối pháp của ta đã nói, chúng ta cũng nói dục tham sở hữu trong năm diệu dục là chân dục.

Lại, Kinh chủ kia đã dẫn kinh nầy, rốt ráo được hoàn thành ra sao?

Đức Thế Tôn ở trong đây, vì chẳng phải nói dục thủ. Lại, kinh đã dẫn ở đây chẳng phải kinh liễu nghĩa. Hơn nữa, nên phải quán sát ý nghĩa sâu xa riêng, nghĩa là câu sau kinh, Đức Thế Tôn tự ngăn dứt nói không phải diệu dục tức là thể của dục, là có mật ý gì? Ở trong câu trước, chánh đáp câu hỏi, nghĩa là năm diệu dục. Nếu lại có ý riêng mà gọi kinh liễu nghĩa, lại không có ý riêng, thì phải gọi không liễu nghĩa, tức liễu nghĩa, không liễu nghĩa, lẽ ra không có kiến lập nhất định. Lại, với ý gì nói vì dục tham sinh trong năm diệu dục, nên mới có đối tượng thủ, gọi là dục thủ?

Vì chấp dục tham, vì chấp diệu dục, nên gọi là dục thủ. Loại trừ hai thứ nầy lại tạo ra chấp khác, thì không có đối tượng nương tựa. Vả lại, tông của thuyết kia, chủ trương thủ, không thâu nhiếp ái, không nên thể của dục thủ là dục tham. Hoặc trước sau của luận kia tự trái hại.

Nếu chấp diệu dục, gọi dục thủ, thì há chẳng phải phiền não có thể làm nghiệp nhân. Lại, thủ không nên duyên ái mà khởi, chỉ nên thừa nhận ái duyên thủ mà sinh.

Thượng tọa bộ kia nói: Thủ chẳng phải hai thứ, chỉ ở diệu dục, vì tham dục sinh, nên chấp mà không bỏ, gọi là dục thủ, khéo bị lời nói, hình tượng, tiếng vang như thế hoặc loạn, ngu tin loại họ của phương Đông, đâu gọi là chấp, đâu gọi là không bỏ"?

Há không là có dục tham ở trong năm diệu dục kia sinh, tức gọi là chấp, ham vui, vướng mắc, không buông bỏ, tức gọi không bỏ, nên trước kia đã nói phái Thí dụ kia không nên lập nghĩa, mà lại gượng lập. Lẽ ra trong lập nghĩa mà trái ngược không lập lời nói, thành ra không có lầm lẫn. Hoặc phái Thí dụ kia nên nói chấp tướng không bỏ, không phải tức hai thứ trước mà gọi là dục thủ.

Sa-môn Phạm chí kia nói kiến thủ, tức là năm kiến, nghĩa là sức của ái nên chấp không buông bỏ, vì thế nên Khế kinh nói: Do có kia, nên biết là các Sa-môn, Phạm chí thành không thông minh, đọa vào đường vô minh,

ái thấm nhuần rộng lớn. Sa-môn, Phạm chí kia cho các kiến đều do mỗi thứ tăng thịnh của thế lực ái, gọi là thấm nhuần rộng lớn.

Các thuyết như thế, trước, sau trái nhau, không thấu đạt nghĩa kinh, nên dẫn kinh vô ích.

Thế nào là thuyết trước sau trái nhau?

Nghĩa là vì chủ thể chấp, nên gọi là chấp. Thể chấp như thế, tức là năm kiến. Chủ thể chấp kia tức không bỏ, nên gọi là không bỏ. Đây cho rằng, lời nói sau trái với lời nói trước, nghĩa là thuyết trước kia nói ở trong pháp nội, chấp thủ làm ngã, gọi là ngã ngữ thủ. Hoặc ngã ngữ thủ bị gồm nhiếp do kiến thủ, vì không có tánh riêng lẻ, nên chỉ ba thủ, về lý không nên thừa nhận, vì thể của thủ lẫn nhau.

Vì sao nói kia là kinh không liễu nghĩa? Nghĩa là kinh chỉ nói ái thấm nhuần rộng lớn.

Làm sao biết nói kiến do mỗi thứ tăng thịnh của sức của ái, gọi là thấm nhuần rộng lớn, không phải do sức của kiến, ái thấm nhuần rộng lớn ư?

Ở trong đây, ta thấy nghĩa như thế, nghĩa là do sức của kiến, ái thấm nhuần rộng lớn. Do kinh kia nói: Sa-môn, Phạm chí căn cứ ở chấp bờ mé trước, nói thường trụ, luận: Thế gian của ta đều là thường, ở trong bốn sự mà xảy ra tranh luận? Vì hữu kia, nên biết là các Sa-môn Phạm chí trở thành không thông minh, rơi vào đường vô minh, ái thấm nhuần rộng lớn. Ý trong đây nói ái do sức của kiến, mà được thấm nhuần rộng lớn, chẳng phải kiến do ái.

Đây là rõ ràng nói về ái thấm nhuần rộng. Sao trái lại cho, kiến thấm nhuần lâu dài ư?

Sao kinh nầy, dẫn điều vô ích, nghĩa là giả sử như cách giải thích kia đã dẫn mà đâu được thành, chẳng phải do kinh nầy mà có thể trở thành kiến thủ kia.

Há do kinh nầy, ấy là có thể chứng thành?

Lìa các kiến kia, ngoại chấp có ngã không bỏ. Nhưng chấp không bỏ, tức là các kiến, nên kinh đã dẫn không có ích gì đối với các kiến kia. Thuyết kia nói giới cấm thủ trong đây, nghĩa là không thuộc về giới cấm thủ trong năm kiến.

Nhưng tức giới cấm, thể nó là gì?

Nghĩa là có ngoại đạo, do sức của ái, nên thọ trì cấm giới bò, nai, heo, chó, nguyện cho ta do sức giữ gìn giới cấm nầy, sẽ thọ nhận diệu lạc. Hoặc

sẽ dứt hẳn, quán sát làm trước, đã khởi chấp kiến là giới cấm thủ trong năm kiến, mong muốn làm trước. Cấm giới đã thọ là thuộc về giới cấm thủ trong bốn thủ, nên giới cấm thủ nầy với giới cấm thủ kia thể của thủ không đồng.

Trong lập như thế có hai thứ lỗi. Vì thể của thủ, thể của chi đều lẫn lộn, nên vả không có một, chỉ mong cầu quả, nên thọ trì giới cấm giới, chẳng phải kiến làm trước, mà phải kiến là trước, vì mới mong cầu. Nếu thừa nhận thuyết kia, thì mong dục làm trước, cấm giới đã thọ, không phải thuộc về giới cấm thủ trong năm kiến, thì nhất định phải thừa nhận quán sát là trước, cấm giới đã thọ là thuộc về giới cấm thủ trong năm kiến. Giới cấm thủ nầy vì là kiến thủ, hay là giới cấm thủ trong bốn thủ, tùy theo thừa nhận là một, thủ lẽ ra lẫn lộn. Hoặc trái với sự thừa nhận trước, sự thừa nhận trước đã nói: Hy vọng dục là trước, cấm giới đã thọ là thuộc về giới cấm thủ trong bốn thủ, chẳng phải thuộc về giới cấm thủ trong năm kiến, không có lỗi như thế, vì chủ thể chấp kiến là thuộc về kiến thủ trong bốn thủ. Cấm giới đã chấp là thuộc về giới cấm thủ trong bốn thủ.

Lời bào chữa nầy phi lý! Bốn kiến lẽ ra cũng như giới cấm thủ mà kiến lập, nghĩa là bốn kiến còn lại, lẽ ra cũng chủ thể chấp, là thuộc về kiến thủ trong bốn thủ.

Cảnh giới đối tượng chấp, được lập riêng thủ khác. Lại, dục tham lập làm dục thủ.

Cảnh giới, đối tượng tham, lập riêng thủ khác, sự khác nhau của thủ nầy, thủ kia, vì không có nhân nhất định, tức là các thủ, thường nên không nhất định, như tông Đối pháp trong năm kiến, lập riêng một kiến, gọi giới cấm thủ, tông ta cũng như thế, mạnh thì lập riêng.

Nếu vậy, chỉ bốn kiến lập một, như giới cấm thủ, dục tham và cảnh, nên lập thủ riêng, vì lý nào có thể ngăn dứt, nên tông của Thượng tọa bộ kia, chẳng phải khéo lập thủ.

Lại, các chi hữu, thể nên lẫn lộn, nghĩa là trong chi thủ vì có chi hữu, do Khế kinh nói: Phật bảo Tôn giả A-nan-đà: Có thể chiêu cảm các nghiệp hữu sau ở vị lai, nên biết tức là chi hữu trong đây. Lại, nghiệp làm sinh nhân, vì Khế kinh khác nói, nên cấm giới đã thọ là hữu là nghiệp, hữu sau liền sinh, nên như bờ mé trước, tức sẽ sinh hữu, nên thủ làm duyên.

Thượng tọa bộ bào chữa rằng: Đã khởi sau đây, mới gọi là hữu, dùng thủ làm duyên.

Lời bào chữa nầy không đúng, vì nghiệp hữu chẳng phải hữu, tức chủng loại nầy. Nghiệp hữu là hữu, hữu nầy tất sẽ là yêu quái, ngoại đạo. Lại, nên nói ái làm duyên cho hữu. Ngoại đạo kia thừa nhận có cấm giới,

vì từ mong muốn sinh, do đó nên biết nhất định vượt qua lý Đối pháp, tất nhiên không có ở thủ, không có vượt qua an lập. Nay nên phải tư duy, lựa chọn, các phiền não đều là duyên của thủ, lần lượt nhân nhau, vì các hoặc sinh.

Vì sao chỉ nói ái làm duyên cho thủ, không thể duyên của thủ nói là phiền não khác?

Nói về duyên của thủ. Nghĩa là công năng làm duyên khiến cho thể của thủ sinh, không bỏ đối tượng thủ, ái đối với thủ, có đủ hai công năng, hoặc khác chỉ có thể khiến thể của thủ khởi, nên chỉ nói ái làm duyên cho thủ.

Thượng tọa bộ giải thích rằng: Sở dĩ không nói phiền não khác, là về lý không có, nghĩa là nếu lìa ái thì thủ hiện hành ngã ngữ v.v... hiện ở trước, không bao giờ hiện hành. Chưa hiểu rõ lời nói của Thượng tọa bộ kia kia, vì ý gì nên nói. Nếu ngăn dứt các hoặc, với sức lần lượt sinh tức là trái với chánh lý của Thánh giáo, nên Khế kinh nói: Phật bảo Bí-sô! Ái do ái sinh, ái lại sinh giận dữ, sự giận dữ do giận dữ khởi, sự giận dữ lại sinh ái.

Như thế, cũng nói: Thủ làm duyên cho ái.

Lại, Khế kinh nói: Ái dùng vô minh làm Tập, làm nhân, làm sinh, làm loại. Trước đã thành lập vô minh là thủ, cũng nên nói ái dùng thủ làm duyên, chỉ do trước kia nói nhân. Thế nên không nói, về lý cũng nên như thế. Mạn khởi Vô gián gặp giận dữ sinh duyên, nhưng giận dữ không sinh, trái lại sinh ái.

Điều nầy có lý gì?

Ái duyên sinh giận nhất định có khác nhau. Do đó chứng biết ái cũng duyên hoặc khác sinh, nên chẳng phải thủ sinh, chỉ duyên ở ái, mà người nói riêng do đủ hai công năng: Trong đây, Thượng tọa bộ đã giải thích lầm nghĩa kinh, nghĩa là chẳng phải lìa ái, giận dữ, được hiện hành mà chưa xem xét lời nói nầy, là muốn giải thích nghĩa gì? Há không là ái, giận dữ vì không cùng khởi, tất nhiên nên lìa ái, giận dữ được hiện hành.

Nếu cho rằng hành của sự giận dữ, tất nhiên là do ái ở trước là nghĩa kinh: Đây chỉ là lời nói luống dối, vì Khế kinh nói: "Sự giận dữ do giận dữ khởi, sự giận dữ lại sinh ái", nên chỉ là lời nói giả dối. Do lời nói nầy, vì về lý không có, nên ái tất nhiên không nhờ vả vào phiền não khác sinh, thủ chỉ nhân ái, về lý không thành lập. Thế nên, chỉ thủ mà luận đối pháp đã nói, thâu nhiếp chung các hoặc, lý ấy là tốt.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 27

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 7)

Như thế, vì đã thành lập thủ làm duyên, nên khi rong ruổi, tìm tòi các thứ cảnh vừa ý, tất nhiên nhất định lôi kéo sự sinh, chiêu cảm nghiệp hữu vị lai, nghĩa là do sức của ái, khi thủ tăng thịnh đủ thứ rong ruổi tìm tòi cảnh thiện, bất thiện, vì được cảnh đó, nên chứa nhóm rất nhiều công năng chiêu cảm nghiệp tịnh, bất tịnh của hữu sau. Phần vị sinh của nghiệp nầy, gọi chung là chi hữu, nên biết trong đây, do đó nương dựa ở đây, vì công năng có quả vị lai, nên đặt tên hữu.

Thương tọa ***Giải thích:*** Hữu là tánh hữu, nên Đức Thế Tôn nói: Hữu, nghĩa là sự sinh khởi của hữu sau vị lai. Tánh hữu, tức là nghĩa sinh khởi của quả ở đời vị lai.

Cách giải thích như thế, trái với lý, giáo, hữu lẽ ra với sinh, không có khác bệt, nên thể của quả vị lai sinh khởi, tức chi sinh, thì chi duyên khởi, ấy là số có giảm. Nếu cho rằng vì hiện nghiệp là nhân của hữu, nên giả đặt tên hữu, cũng không đúng. Thể nghiệp tức là vì tánh hiện hữu, nên nghiệp là tánh hiện hữu, công năng làm nhân của hữu vị lai, nên không thể chỉ nói vì có nhân, nên gọi hữu. Tự tánh là hữu, đâu thể giả đặt danh, như nghiệp có làm nhân chiêu cảm dị thục, có quả hữu nầy, há là nhân hữu giả làm tên?!

Nếu thừa nhận giả đặt danh, không phải mất đi tự thể của hữu, công năng hữu, đối tượng của hữu vì đều có tánh hữu, nên làm chứng nghĩa hữu kia, không lẽ dẫn kinh nầy. Do văn kinh nầy có bài tụng khác.

Tụng khác là sao?

Như có bài tụng nói hữu nghĩa là công năng khiến sinh khởi hữu sau. Nếu như tụng kia, về lý cũng không trái với hữu nầy. Ở trong nhân, này nói tên quả. Do có thể là nhân khởi hữu đương lai. Giả nói hữu vị lai sinh khởi sau. Vì chỉ rõ nghĩa nầy, nên Đức Thế Tôn nói: Thủ duyên hữu rồi. Kế vì biểu thị hữu là duyên sinh nên nói kinh nầy. Lại hữu ở sinh làm nhân rất gần nên Khế kinh nói: Nghiệp làm nhân sinh vì chỉ rõ nghiệp hữu là nhân

gần của sinh, nên ở trên nhân của nghiệp hữu. giả nói tên quả, việc nầy tất nhiên. Cho nên, tổng kết ở sau nói vì thủ duyên hữu, hữu duyên sinh.

Lại, kinh khác nói: Phật bảo Khánh Hỷ! Vì tạo lấy nghiệp của hữu sau, nên trong đây gọi hữu. Thế nên, Thượng tọa bộ đã dẫn Khế kinh đối với tự giải thích hữu không thể làm chứng. Chỉ phái đối pháp đã giải thích tên hữu, phù hợp với lý, thuận với kinh rất là thù thắng. Hữu có hai thứ, đó là dị thục và nghiệp. Nay, ở trong đây, chỉ lấy nghiệp hữu, nhằm nói tánh nhân gần của quả sinh vị lai. Như trong Khế kinh đã tụng khác như trước nói: "Hữu, nghĩa là công năng khiến hữu sau sinh khởi", tức như nói chi hành của nghiệp đời trước. Nay, nghiệp trong đời sau, gọi là hữu. Đây là chứng tỏ đời trước sau của sinh tử đồng, chiêu cảm nghiệp làm nhân vời lấy quả dị thục.

Thượng tọa bộ chấp giả dối tên chi hữu nầy, thâu nhiếp chung tất cả hữu, vì kinh không nói riêng, nghĩa là Đức Phật nói chung về hữu, vì lược có ba, nên biết chi hữu thâu nhiếp tất cả hữu.

Nếu không đúng, Đức Thế Tôn nên nói hữu nầy là hành, hoặc nói là nghiệp. Lại có kinh chứng, như Khế kinh nói: hữu nghĩa là sự sinh khởi của hữu sau vị lai.

Lại, Đức Thế Tôn bảo A-nan-đà: Hữu lược có ba: Dục, Sắc, và Vô sắc:

Lại, Đức Thế Tôn bảo Tôn giả A-nan-đà: Nghiệp chiêu cảm hữu sau vị lai gọi là hữu. Lại, Khế kinh nói: Các hữu, nếu không có, thì một ít hữu, có không? Cho đến nói rộng, nên thủ có thể tạo ra sinh nhân của nghiệp hữu. nghiệp giúp đỡ hữu, khiến sinh có khởi, đây là nói lược.

Tông của Thượng tọa bộ nói như thế, đều chẳng phải khéo nói, mặc dù không nói riêng, nhưng có giải thích riêng, như nói: Thức v.v... duyên danh sắc v.v... Mặc dù ở trong đây, nói chung duyên khởi có ở khắp ba cõi, mà thừa nhận có dựa vào, hữu ở trong đó để nói. Thức duyên danh sắc, danh sắc duyên sáu xứ. Như thế, trong đây dù không nói riêng, nhưng có giải thích riêng, nghĩa là nghiệp lệ thuộc ba cõi, tức có nói tên ba cõi hữu. Như thế, có lỗi gì?

Nếu khác với đây, thì lẽ ra thâu nhiếp phi tình, nghĩa là Thượng tọa bộ kia tự nói: Nếu đối với pháp nầy, tùy tăng tham v.v... của Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc, pháp nầy như phải, gọi là hữu ba cõi, các pháp phi tình cũng tùy tăng tham v.v... của cõi Dục, cõi Sắc, vì ở trong đây không nói riêng, lẽ ra cũng phải thâu nhiếp hữu kia, mà Thượng tọa bộ kia đã không thừa nhận, nên chẳng phải thâu nhiếp chung.

Nếu cho rằng trong đây dựa vào vô minh v.v... vì hữu tình mà nói, thì mặc dù nói chung hữu, nhưng không thể cho cũng thâu nhiếp phi tình. Há không là trong đây chỉ căn cứ ở thứ lớp trôi lăn, hoàn diệt và dựa vào hoặc, nghiệp làm nhân chiêu cảm sự sinh? Vì theo thứ lớp nói, mặc dù nói chung hữu, nhưng tùy theo chúng thích hợp, chỉ dựa vào nghiệp bất thiện, thiện hữu lậu, nói vì ba hữu cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc.

Nếu thể của hữu nầy như chi hành kia, thì sao không như nghiệp dùng tên hành để nói, trước kia, ở trong danh nghĩa tư duy lựa chọn hành?

Đã nói vì pháp khác không có nghĩa được tùy theo sao không gọi nghiệp?

Vì muốn chỉ rõ nghiệp nầy chiêu cảm nhân của hữu sau, là sự khác nhau của nghiệp, chẳng phải tất cả nghiệp đều là nhân của hữu sau, nên đặt tên hữu, không nói là nghiệp.

Lại, nghiệp được gọi hữu, là cực thành của Thánh giáo, như kinh Thất Hữu gọi là nghiệp hữu, nên thuyết mà kinh kia nói, không nói riêng.

Biết tên chi hữu là thâu nhiếp các hữu, tức trái với giáo lý, nên chẳng phải là khéo nói. Thượng tọa bộ kia dẫn chứng kinh, nên phải nói thích đáng tường tận. Vả lại, trong kinh đầu tiên dẫn kinh Phả-lặc-cụ- na nói: Hữu nghĩa là sinh khởi của hữu sau vị lai. Điều nầy, trước đây đã giải thích, nghĩa là văn kinh nầy vì có tụng khác và vì nói tên quả ở trong nhân.

Lại, Thượng tọa bộ kia đã dẫn Khế kinh Tam Hữu, cũng không trái nhau. Vì vấn đáp chung, nên chẳng phải chúng ta nói tất cả thủ uẩn đều không gọi hữu, chỉ vì trong chi hữu, nghiệp có vượt trội hơn, chỉ nghiệp được tên. Nhưng A-nan-đà kia hỏi chung các hữu, vì không hỏi về chi hữu. Đức Phật lại trả lời chung, nên dẫn kinh kia chẳng phải chứng minh chi hữu dùng chung các hữu ba cõi làm thể.

Lại, Khế kinh Nhị Hữu mà Thượng tọa bộ kia đã dẫn, cũng không trái nhau, vì nói chung, nghĩa là nói chung tiếng hữu ở trong nghiệp hữu, dị thục hữu, vì đều có tánh hữu, để nói hết thảy quả nghiệp lệ thuộc ba cõi. Nay, ở đây, vì biểu thị nghiệp và dị thục có nhân quả khác nhau, nói là hữu riêng, hoặc hữu ba cõi, dùng một tiếng hữu, để nói vô lượng môn các pháp hữu lậu. Nay, ở đây chỉ nói việc chiêu cảm nghiệp vị lai và quả hữu sau, gọi chung là hữu. Hoặc kinh nầy nói chiêu cảm nghiệp đương lai và quả hữu sau, gọi hữu. Kinh nầy chính là nói, chiêu cảm nghiệp của hữu sau gọi là chi hữu.

Vì sao dẫn kinh chứng, gọi chung hữu, nên ở sau văn nầy, lại nói thế nầy: Nếu nghiệp hữu trói buộc nơi cõi Dục không có, thì có được nêu đặt

hữu cõi Dục hay không?

Không, bạch Đức Thế Tôn! Cho đến nói rộng. Đây là chứng tỏ, phải có nghiệp hữu, mới có nghĩa dị thục hữu, tức chánh là nói có duyên sinh, nghĩa là phần vị sẽ sinh. Đã có dị thục thân căn, mạng căn, nói tên hữu sau. Như thế, tức dùng tiếng hữu để nói về sự sinh, chẳng phải nghiệp đều có dị thục hiện hành, gọi là hữu, vì nghiệp nầy đối với hữu sau không có tác dụng chiêu cảm.

Như thế, Thánh giáo thuận với tông chỉ của luận đối pháp, sao lại dẫn kinh để chứng thành nghĩa của nghiệp hữu kia? Lại, thuyết kia dẫn kinh Đại duyên khởi: Nếu các hữu không có, thì cho dù có hữu v.v... cũng không trái nghĩa, nên lại dẫn kinh để chứng thành nghĩa của nghiệp hữu.

Trong đây, Đức Thế Tôn vì nói khi công năng của hành, hữu nhận lấy quả và cho quả riêng, nói các hữu nếu không có, ít hữu có không tức là, gởi gấm câu hỏi khi muốn biểu thị nghiệp nhận lấy quả, là nếu vào lúc nầy, không có nghiệp hữu hiện tại, tất nhiên sẽ không có nghĩa dẫn sinh hữu ở vị lai. Sau văn nầy, lại nói thế nầy: Nếu các hữu không có, thì sẽ có sinh hay không? Đây là mượn câu hỏi để biểu thị thời gian nghiệp cho quả, nghĩa là nếu nghiệp hữu quá khứ không có, thì sẽ không sinh hữu. Nay, nghĩa khởi thích đáng, hoặc ý của văn sau biểu thị nghiệp hữu. Mặc dù đã nhận lấy quả rồi, nhưng phải là chưa đoạn diệt, mới có cho sự sinh, khiến khởi nghĩa thích đáng.

Nếu không có nghiệp quá khứ cho dù chưa dứt, nhưng đã diệt, không có tự thể, đâu có công năng cho sự sinh? Mà nay, Khế kinh nói như thế nầy: Nếu cho rằng vì cũng có xưa tùy theo cõi, nên ở đây chỉ có lời nói, không có lý làm nhân, nên nghĩa kinh của một phần nầy có khác nhau, không phải chứng, phải có nghiệp hữu hiện tại, mới khiến cho quả hữu hiện tại cũng có. Hiện nghiệp đều có, chẳng phải quả của hiện nghiệp.

Làm sao không có nghiệp, hữu kia bèn không có?

Kinh nầy chẳng phải chứng chi hữu thâu nhiếp chung hữu. Nghiệp hữu trong đây là công năng hữu. Nếu hữu dị thục là sở hữu, thì sở hữu như thế, tức là quả nghiệp vị lai sẽ sinh nghĩa khác nhau.

Trong đây, chánh nói công năng hữu của hữu vi đã thành lập đủ, như chi hành ở trước. Nhưng Thượng tọa bộ kia lại nói: Cho nên, thủ có thể tạo tác sinh nhân của Nghiệp hữu. Nghiệp giúp đỡ hữu, khiến hữu khởi. Đây chẳng phải nói về đế, chỉ các nghiệp của thủ làm chi hữu nầy. Vì đã thường thành lập ở văn trên, vì Khế kinh chỉ nói thủ duyên hữu, nên chỉ thừa nhận nghiệp hữu, vì thủ làm duyên.

Há không phải Thượng tọa bộ đã lập chi hữu ở trong nghĩa nầy, chỉ là nghiệp hữu, không nói dị thục hữu. Do đó, đã nói nghiệp giúp đỡ hữu, khiến sinh hữu khởi, chỉ như trẻ con đứng ở nhà mình, chơi đùa, vì chẳng phải Phật nói. Nghiệp đều có hành, hữu, sinh ở quả sau, không có công năng chiêu cảm, vì trước kia đã nói.

Nếu cho rằng nghiệp hữu do dị thục hữu giúp đỡ, vì sức ấy, nên làm nhân của sinh hữu. Đây là tông của Thượng tọa bộ kia, ở vị khởi của nghiệp hữu sinh cõi Vô sắc, đều không có dị thục. Đã không có sức giúp đỡ, thì không nên chiêu cảm sự sinh.

Hoặc cho rằng, bấy giờ có cõi dị thục, vì trước đã đả phá, về lý cũng không thành. Nếu thừa nhận nghiệp hữu, vì sức giúp đỡ của dị thục hữu, nên làm nhân của sinh, hữu, đây tức là chi hữu, chỉ là nghiệp hữu, chỉ nghiệp hữu nầy dùng thủ làm duyên hay tạo ra duyên sinh, nghĩa ấy được thành lập.

Các phái Đối pháp cũng thừa nhận tất cả phần vị vô minh v.v... đều có đủ năm uẩn. Nhưng căn cứ ở phần trội hơn để đặt tên chi, phần khác, kém thua câu sinh, chỉ giúp đỡ, nên dị thục hữu ở trong chi hữu chẳng phải đặt tên nương tựa, vì không phải trội hơn. Lại, Thượng tọa bộ kia ganh ghét phẫn nộ buộc tâm, chê mắng tiên Hiền, nói thủ duyên hữu, chỉ biểu thị nghiệp hữu dùng làm chi hữu, nên tự hỏi: Khế kinh đã nói: Thủ duyên hữu.

Làm sao biết? Liền tự đáp:

Vì hiện thấy, nghĩa là nay hiện thấy dục thủ làm nhân. Vô lượng hữu tình tạo các thứ nghiệp. Nhân giới cấm thủ, người nội, ngoại đạo, các thứ thọ trì hành nghiệp khổ nạn. Nhân thủ kiến v.v... sư Tỳ-bà-sa, người ngoại đạo v.v... khởi tranh luận nghiệp.

Trong đây, Thượng tọa bộ kia tự không nói chi hữu, nghĩa là thủ làm duyên dị thục của nghiệp hữu. Đức Phật cũng không nói, vì lìa chi nghiệp hữu, nên lời Thượng tọa bộ kia nói, thâu nhiếp chung tất cả hữu vi thủ duyên hữu, nghĩa là trái nhau, không thuận với lời Thánh, chẳng phải đệ tử Phật.

Như đây, đủ chứng tỏ thuyết nói trái với lời lý, giáo, vướng mắc trái với giáo lý, vọng kiến điên đảo, chấp là chân chánh, tông ngoại đạo khác. Lời của sư Tỳ-bà-sa, thuận với giáo lý, sở hữu kiến giải phù hợp với lý giáo, bác bỏ thành tà vọng, đồng với các ngoại đạo.

Như thế, bè nhóm khen mình, chê người, người có trí nghe nói rất có thể cười gằn. Thế nên thuyết trước nói, nay trong đây, chỉ nhận lấy nghiệp hữu nói quả của đời vị lai, vì tánh nhân gần, lý khéo thành lập, chỉ do nghiệp

hữu qua đời từ đây. Lại, kết sẽ sinh, vì chẳng phải dị thục. Phần vị sinh hữu chánh kết tức lập làm chi sinh. Trong sự sinh này, vì hành làm duyên, nên phần vị kết sinh đầu tiên, được gọi là chi thức. Như thế, sự sinh, vị lai, vì duyên hữu, nên phần vị kết sinh đầu tiên, gọi là chi sinh. Vị nầy, tên nầy, vì đang được cần, nghĩa là dụng thức rõ ràng ở hiện đời, trong đời vị lai, dụng sinh rất rõ rệt tùy rõ tự dụng lập dùng tên chi.

Hoặc trong kinh khác, vì nói sinh khổ, vì tạo ra cõi trời. Nghiệp hữu sau, nghĩa là vì khiến sinh chán bỏ, nên nói là sinh.

Hoặc biểu thị nghiệp hữu sau, đều có công năng chiêu cảm quả khổ. Vì khiến cho không tạo, nên nói là sinh. Do đó, kinh khác nói về khổ sinh v.v... rốt ráo vắng lặng, gọi Bát Niết-bàn, ta không nói sinh, gọi là nương tựa hành bất tương ưng. Thế nên, Thượng tọa bộ lập ra lời vấn nạn, như ở chốn vắng vẻ, một mình khóc lóc!

Lại trước tư duy lựa chọn trong tướng hữu vi. Vì đã loại bỏ lời nói của người kia, nên không nói lại. Sau chi sinh nầy, đến các vị trung gian của chi thọ vị lai, gọi chung già chết, tức như bốn chi hiện tại sáu xứ, danh, sắc xúc, thọ, ở vị lai sinh bốn phần vị như thế, được gọi là già chết.

Vì khiến chán bỏ, ưa thích tâm hữu vị lai, dùng tên già chết biểu thị tai hại lỗi lầm vị lai. Nếu thức đời nay, tức sinh vị lai. Thức hiện nay làm duyên, chỉ sinh danh sắc. Sinh lẽ ra không phải làm duyên khắp già chết, hoặc chẳng phải có ở cả bốn vị, nên đến thọ vị lai, gọi là già chết, nên lại tư duy lựa chọn. Điều nầy không có lỗi, vì tên chi già chết, nhất định có ở cả bốn vị, vì tùy theo chấp nhận hữu, nên nói dùng sinh làm duyên, vì mỗi chi đều gọi già chết. Đối với phần vị già chết, nói có bốn chi, nhằm biểu thị sinh vị lai, cũng như hiện tại, được có nghĩa làm nhân quả trước, sau.

Làm sao biết được Đức Phật dùng tiếng già chết, để nói chung bốn thứ như danh, sắc v.v... ở vị lai. Đức Phật ở trong quả bờ mé sau của duyên khởi, đã nói một chi, chỉ có bốn chi còn lại.

Như thế, biểu thị thích đáng ở trong ba đời, đủ mười hai chi hữu quay vòng vô thỉ. Vượt qua mười hai chi nầy, lại nói, là luống uổng, vì nói nghĩa mười hai chi viên mãn.

Nếu cho quả vị lai chỉ nên nói về sự sinh, đối với nghĩa đã thuyết ngoài ra vô dụng thì điều nầy cũng phi lý, nếu chỉ nói sinh, vì nói chưa khắp trong quả bờ mé sau, như hai chi đời quá khứ làm nhân, chiêu cảm quả hiện tại, đã nói viên mãn.

Như thế, với ba chi hiện đời làm nhân, chiêu cảm quả vị lai, lẽ ra cũng nói đủ, vì biểu thị đời sau như đời trước. Nếu khác với sự kiện nầy,

thì giáo sẽ trở thành lỗi giảm. Do nói không khắp, vì quả của bờ mé sau. Hoặc người ngu nghe nói thế giới của trời Tỳ-sắt-noa v.v... nếu chư thiên trong các thế giới được vãng sinh, Trời kia chỉ có sinh không có già chết. Nghe rồi, họ gây tạo, tập hợp các thứ tà nhân. Đức Như Lai nói sự sinh đều có già chết. Vì ngăn dứt người ngu nọ vì phương tiện cầu sinh, nên đối với quả vị lai, không chỉ nói sinh.

Thượng tọa bộ kia nói: Đức Thế Tôn không dùng tiếng già chết, để nói bốn chi vị lai, vì tên già chết không có khác nhau.

Lại, Khế kinh nói cho đến tử, lời nói của Thượng tọa bộ kia phi lý, vì trước đã nói, nghĩa là trước đây đã nói trong quả của đời sau.

Đã nói một chi, chỉ còn bốn chi khác, nên bốn chi dù khác, nhưng vì nghĩa già chết đều có ở cả bốn chi nên dùng một tên để nói bốn, không có lỗi.

Như thế mà nói, để chứng tỏ sự tương ưng nhân quả của đời trước, sau không tăng, không giảm. Nếu vượt qua bốn vị, lập chi già chết, nói, ấy là tăng, vì không có đối tượng giải thích, cũng gọi là giảm, vì nói không khắp. Do già chết nầy, thâu nhiếp nhất định bốn chi, cho đến lời nói chết, cũng không có lỗi, vì quả nghiệp của đời trước, chết là đời sau, không phải vượt qua bốn chi, thì có riêng già chết. Quả nghiệp của đời sau, về lý lẽ ra cũng như thế, trừ vị sinh đầu tiên, vị còn lại gọi già chết. Đối với vị sau cuối, nói cho đến rằng: "Cho đến", chẳng phải khi trước không gọi già chết, lại đối với nhất định có mà nói: Cho đến, vì đối với sau chi sinh, nhất định là hữu, do đó thuyết kia không thể thọ nhận. Vì sao chỉ dùng tên của tướng hữu vi, nói là quả của đời sau, không nói đời trước, hiện, không hiện thấy? Vì có sự khác nhau, nghĩ a là thể của quả đời trước và sinh v.v... đều có thể hiện thấy, nêu thể liền biết. Hai thứ đời sau đều chẳng phải hiện thấy, chỉ nói rõ lỗi kia, khiến chán thôi dứt mong cầu, như nói: Bí-sô! Sắc sinh trụ, khởi, nên biết, tức là nghĩa khổ, sinh, bệnh, trụ, già chết khởi, cho đến nói rộng.

Sinh và già chết đều nói một chi, vì biểu thị thời gian khác của công năng kia. Hoặc Đức Phật ở trong nghĩa duyên khởi nầy, nói thế tục sinh v.v... chẳng phải căn cứ thắng nghĩa để nói. Vị khởi đầu tiên kia gọi chung gọi sinh, trong vị sau cuối, gọi chung là già chết, chẳng phải hữu nhất định, hữu nhưng thuận với tử, nên không lập chi riêng, gọi chung già chết. Hoặc vị tăng uẩn, nói chung gọi sinh, trong vị giảm của uẩn, gọi chung già chết. Hoặc việc mà các ngu phu ưa thích, gọi chung là sinh, tức việc mà người ngu kia chán ghét gọi chung là già chết nên sinh và già chết, đều lập riêng

một chi.

Há không là cũng có tử duyên sinh, vì sao chỉ nói sinh duyên tử. Vì quyết định nên tạo ra thuyết như thế nầy: Nghĩa là có tử, chẳng phải nhất định có sinh. Các hữu sinh, nghĩa là nhất định có tử.

Nếu vậy, có sinh, chẳng phải nhất định có già? Vì sao già trong đây căn cứ ở thế tục, sao có thể nói sinh duyên già ư?

Vì nếu không có sinh, thì nhất định sẽ không có già, như ở chỗ không có mây, nhất định sẽ không có mưa, chẳng phải sinh trong đây nhất định từ Tử hữu Vô gián mà khởi, vì có Trung hữu của chi sinh Vô gián mà được sinh. Do đó, Đức Phật nói duyên khởi của hữu tình có đủ nghĩa mười hai chi, khéo thành lập. Lại, các duyên khởi, nói có bốn thứ khác nhau:

1. Sát-na.

2. Nối tiếp xa.

3. Ràng buộc liên tục.

4. Phần vị.

Có thuyết khác lại nói: Chỉ rõ công năng của pháp, sát-na trong đây, nghĩa là nhân và quả cùng thời gian vận hành ở thế gian, như Khế kinh nói: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức v.v...

Có sư khác nói: Trong một sát-na có mười hai chi, thật có cùng khởi, như tham cùng khởi phát nghiệp trong tâm. Si, nghĩa là vô minh, tư tức là hành. đối với sự các cảnh phân biệt rõ gọi là thức. Thức cùng có ba uẩn, gọi chung là danh sắc. Các căn có sắc, nói là sáu xứ, xúc tương ưng với thức, gọi là xúc, thức tương ưng với thọ gọi là thọ. Tham, tức là ái các uẩn tương ưng với ái nầy, gọi là thủ. Đã phát ra hai nghiệp thân, ngữ gọi là hữu.

Các pháp như thế, khởi tức gọi sinh, biến đổi thành thục gọi già, diệt hoại gọi là chết.

Thượng tọa bộ cho rằng, đây không phải lời nói hợp lý, vì không có nhân, quả trong một sát-na, vì trái với Thánh giáo, vì là thuyết nói liễu nghĩa, nghĩa là phẩm câu sinh, nhân quả nhất định không có. Trong pháp câu sinh, nhân gì, quả gì? Lại, thuyết đã nói ở đây trái với Thánh giáo, như Đức Thế Tôn bảo A-nan-đà: Nếu thức không vào trong thai mẹ, thì danh sắc có được thành Yết-thích-lam không?

Hành có ba thứ: Đối với các thọ hỷ. Được gọi là thủ. Ta sẽ vì ông nói pháp tăng, giảm: Hành khổ, tập của cõi, hành khổ diệt của cõi, đều chẳng phải phẩm loại nầy có thể có tập, một, chỉ do vô lượng lỗi lầm của trạo cử, bị mê hoặc do giống yêu quái ở gỗ đá, khinh thường phát ra lời nói nầy.

Lại, Khế kinh nầy là thuyết liễu nghĩa, Đức Thế Tôn quyết định nói kinh liễu nghĩa nầy là chỗ dựa, do Phật tự giải thích trong đây.

Một loại nầy thừa nhận, chẳng phải tông chỉ thích đáng. Nếu là tông chỉ, thì việc vấn nạn cũng phi lý, vì một niệm cũng có nghĩa duyên khởi, nên chẳng phải chuyên vì niệm nầy mà soạn luận, nên vì đã thành lập, vì các thứ thuyết, vì Khế kinh nói, vì không phải đã thừa nhận, nghĩa là trước đã nói không phải chỉ mười hai, thuyết gọi duyên khởi. Mắt sắc làm duyên, sinh ra nhãn thức v.v... là vì duyên khởi. Thượng tọa bộ ở đây Há không chịu thừa nhận?

Lại, chẳng phải vì lập một sát-na của thuyết nhân quả đều cùng thời gian. Có luận duyên khởi, chỉ vì chỉ rõ pháp tương ưng, có nghĩa là trước kia đã nói: Trong một sát-na có đủ mười hai chi có thật đều cùng khởi. Mười hai chi như thế vì sức lần lượt sinh, vì sức của nhân trước khởi, nên tư duy lựa chọn riêng. Lại, đã thành lập có nhân Câu hữu, tương ưng của nghĩa sau sẽ lại phân biệt.

Lại, Phật nói các thứ nghĩa duyên khởi, không thể tin một mà là bác bỏ chung. Do trong Khế kinh hoặc nói mười hai hoặc mười một v.v... Như trước đã nói: Mỗi chi duyên nói cũng khác, nghĩa là hoặc có thuyết nói: Vô minh duyên hành, hoặc lại có chỗ nói: Xúc duyên hành, như kinh Liễu Đạt. Hoặc lại có chỗ nói: Ái duyên hành, như kinh Yết Ma. Hoặc lại nói có chỗ hành duyên thức, hoặc có chỗ nói danh sắc duyên thức. Hoặc lại có chỗ nói: Hữu duyên thức, hoặc có chỗ nói: Sáu xứ duyên xúc. Hoặc có chỗ nói: Danh sắc duyên xúc. Như trong Khế kinh Đại Duyên Khởi nói. Hoặc lại có chỗ nói hai duyên xúc, như Già-tha nói: hai thứ mắt, sắc bình đẳng. Hoặc lại có thuyết nói: Ba thứ hòa hợp xúc. Hoặc lại có chỗ nói: Xúc duyên thọ, hoặc có chỗ nói hai duyên thọ tức thuyết mà trong Già-tha đã dẫn ở trên. Hoặc lại có chỗ nói: Thọ duyên ái. Hoặc lại có chỗ nói xúc duyên ái, như kinh Liễu Đạt. Hoặc có chỗ nói vô minh duyên ái, như kinh Yết ma, tức Khế kinh kia nói nghiệp duyên mắt.

Kinh khác lại nói: Danh sắc duyên mắt. Có kinh khác nói: Đại chủng duyên mắt.

Vô lượng các Khế kinh như thế v.v... Đức Phật nói các duyên khởi khác nhau.

Thế nên, Thượng tọa bộ đã dẫn Khế kinh, cũng không trái với duyên khởi sát-na nầy. Đã nói duyên khởi kia đây, về lý không có trái nhau.

Lại, Đức Phật tự nói duyên khởi sát-na, nghĩa là trong khoảnh khắc sát-na, có nhiều vật thể nương tựa nhau, như Khế kinh nói: Mắt, sắc làm

duyên sinh si, sinh tác ý nhiễm, vẩn đục. Có si trong đây, tức vô minh. Người si mê mong cầu, tức gọi là ái. Ái, nghĩa là đã phát biểu tức gọi nghiệp. Nếu ở trong đây, lại nói thức v.v... là thể của chi khác, thì sẽ trái với lý giáo nào?

Đã không có sai trái, sao không chịu thừa nhận?

Lại, chẳng phải chúng ta thừa nhận kinh đã dẫn kia, nói kinh duyên khởi là thuyết liễu nghĩa, không phải tướng liễu nghĩa. Sau sẽ nói.

Nếu thừa nhận kinh kia là thuyết liễu nghĩa đi chăng nữa, cũng sẽ không trái hại duyên khởi sát-na. Thượng tọa bộ ở đây, nẩy sinh ngờ vực phi lý, mà nói thế nầy: Vô lượng lỗi lầm, bị mê hoặc do lũ yêu quái ở trong gỗ đá, phát khởi khinh thường lời nói nầy.

Nay, ở trong đây, căn cứ vào lý Đối pháp, lược nói ý Thượng tọa bộ kia đã nói trước đây, như tham cùng khởi, phát khởi nghiệp ở trong tâm, đủ mười hai chi.

Căn cứ vào đâu mà nói?

Vì căn cứ vào nhân phát khởi nghiệp, bình đẳng khởi tâm vì căn cứ ở sát-na bình đẳng khởi tâm mà nói.

Nếu căn cứ nhân phát nghiệp đẳng khởi tâm thì, thì sẽ làm nhân đẳng khởi, tương ưng với sân, si, làm nhân đẳng khởi lẽ ra cũng có đầy đủ mười hai chi hữu, có sân, si, vì bị chuyển biến ái làm tùy chuyển, nên không lẽ chỉ nói tâm cùng khởi tham.

Nếu căn cứ ở tâm đẳng khởi sát-na mà nói, thì hữu ái vì chuyển biến, vì sao không nói?

Có thuyết nói: Căn cứ vào nhân đẳng khởi, do nhân nầy vì quyết định đối với nghiệp, nên phi ái bị chuyển biến trong phát nghiệp, quyết định lại dùng ái làm tùy chuyển, vì tâm sân, si v.v... cũng chấp nhận có.

Nay, cho tâm nầy căn cứ ở đẳng khởi sát-na, tức do lý nầy mà nói rằng: Không có Kiến đạo đoạn của thân ngữ nghiệp nào, chẳng phải nhân đẳng khởi, tâm đã phát nghiệp, thân, ngữ, lìa đẳng khởi sát-na, mà vì có chưa sinh. Nếu khác với đây, thì nêu tâm khởi nghịch. Bấy giờ, tức mắc tội Vô gián.

Lại, nhân đẳng khởi, lúc ấy có xa nên phi ái làm chuyển nghiệp sinh quyết định. Vì thế, nhân đẳng khởi nầy đối với nghiệp cũng chẳng phải quyết định. Do đó, quyết định căn cứ đẳng khởi sát-na, duyên khởi sát-na.

Như thế, nên biết duyên khởi liên tục xa, nghĩa là đời trước, sau, hữu thuận với thọ sau và thọ nghiệp phiền não bất định, nên luân chuyển từ vô

thỉ, như nói: Bản tế của hữu ái v.v... không thể biết. Lại, tụng nói:

Xưa, ta cùng các thầy Trên đường dài sinh tử Do không thể như thật Thấy đúng bốn Thánh đế.

Duyên khởi ràng buộc liên tục, nghĩa là nhân quả Vô gián của loại đồng, dị, lệ thuộc nhau mà khởi, như Khế kinh nói: Vô minh làm nhân, sinh ra tham nhiễm, vì minh làm nhân, nên không có tham nhiễm sinh.

Lại, Khế kinh nói: Từ thiện Vô gián, nhiễm vô ký sinh. Hoặc lại, trái với đây. Phần vị duyên khởi, nghĩa là năm uẩn của mười hai chi trong ba đời nối tiếp nhau Vô gián.

Hiển bày công năng pháp, nghĩa là như kinh nói: Nghiệp làm sinh nhân, ái làm khởi nhân. Công năng khác nhau của loại như thế v.v...

Trong năm loại duyên khởi nầy, Đức Thế Tôn nói gì? Tụng nói:

Truyền nói theo phần vị
Theo hơn, đặt tên Chi.

Luận nói: Các sư đối pháp đều nói rằng: Đức Phật căn cứ ở phần vị để nói các duyên khởi. Kinh chủ không tin, thuyết truyền thừa nhận nói: Nếu trong chi chi đều đủ năm uẩn, vì sao chỉ lập tên gọi vô minh v.v...

Vì vô minh v.v... trội hơn trong các phần vị. Căn cứ ở phần trội hơn để lập danh từ vô minh v.v... Nghĩa là nếu vô minh vượt trội hơn trong phần vị, thì năm uẩn của phần vị nầy, sẽ gọi chung là vô minh, cho đến già chết rất trội hơn trong vị. Năm uẩn của phần vị nầy, được gọi chung là già chết, nên thể dù chung, gọi riêng, vẫn không có lỗi.

Như thế, năm uẩn của vị trước làm duyên, đều có thể dẫn sinh năm uẩn của phần vị sau, tùy theo sự thích ứng mà nói là tất cả.

Thượng tọa bộ đối với năm uẩn nầy, có lời đánh đổ, bác bỏ, dù có Vô gián sinh, nhưng không có lý duyên khởi, kết sinh hữu đầu tiên vì không đúng, nghĩa là lúc kết sinh đã có năm uẩn nối tiếp nhau ở hữu tình, chẳng phải đều có thể làm duyên. Khế kinh chỉ nói: "Vì thức vào thai", lại mất đi lý sinh hoặc, nghiệp. Thứ lớp sanh lý, nghĩa là từ sáu xứ xúc thọ, thứ lớp khởi các phiền não. Phiền não phát nghiệp nghiệp, lại dẫn sinh, vì đều không thành. Lại nhân khác nhau, lẽ ra đều không thành, nghĩa là nói các uẩn trước sau, của hữu tình, đều chung đối nhau trước làm nhân sau, thì mất đi đạo lý khác nhau của lập nhân. Mặc dù có trước, sau Vô gián mà sinh, nhưng chẳng phải tất cả nhân có thể sinh tất cả quả, như sắc pháp khởi, dù nhờ duyên ngoài, nhưng sức hạt giống của mình, Vô gián dẫn khởi, các tâm, tâm sở đều do nhân riêng sinh. Nếu thừa nhận phần vị thì nhân không có riêng. Lại, vì đối với vô học, thành lỗi lầm, nghĩa là A-la-hán, ở

vị trí ái, hoặc thủ đắc A-la-hán nên không có ái duyên thủ và thủ duyên hữu, lại vì ái v.v... không thường sinh, nghĩa là thọ làm duyên, thường sinh ra ái, hoặc ái làm duyên thường sinh ra thủ.

Nếu thừa nhận phần vị, thì phần vị nầy không nên thành, vì vị ấy đã qua không có khởi lại.

Lại, kinh Duyên Khởi là kinh liễu nghĩa, nghĩa là nghĩa kinh nầy, Đức Phật tự quyết định. Vô trí v.v... của đời trước, gọi là vô minh, phước, phi phước, bất động, gọi là hành. Thân sáu thức v.v... gọi là thức v.v... Đức Thế Tôn thường khuyên y kinh liễu nghĩa. Thế nên, ở trong liễu nghĩa đó, không nên giải thích khác nhau.

Nay, cho Thượng tọa bộ đã lập các nhân, không một nhân nào có thể ngăn dứt phần vị duyên khởi. Vả lại, kết sinh đầu tiên không đúng. Kết sinh nầy không phải chánh nhân, vì căn cứ nhân trội hơn để nói, nghĩa là phần vị kết sinh đầu tiên, vì dụng thức rất mạnh, nên khi vào thai mẹ, nói riêng thức kia, nhưng không phải lìa các thức như thọ, tưởng v.v... có thể sinh một mình. Trong nhân Tương ưng, câu hữu vì đã thành lập rộng, nên căn cứ ở phần vị trội hơn đã nói là thức vào thai mẹ. Đây là chứng tỏ chỗ dựa không có, tất nhiên chủ thể nương dựa không có. Thượng tọa bộ tự nói: Đức Phật dùng tiếng thức để nói chung tất cả pháp tâm sở, nên chi thức thâu nhiếp chung tất cả pháp tâm, tâm sở, làm sao có thể bỏ quên? Nay, vừa dẫn kinh chứng khi kết sinh, chỉ thừa nhận có thức. lại, mất đi lý thứ lớp hoặc, nghiệp sinh. Thì ở phần vị duyên khởi đây đâu có mất? Nghĩa là như vị thức, căn cứ ở phần trội hơn để đặt tên. Trong sáu vị xứ v.v... vì sáu xứ v.v... trội hơn, nên đối với vị sáu xứ v.v... nói tên sáu xứ v.v... Sáu xứ như thế, xúc, thọ theo thứ lớp khởi các phiền não, phiền não phát nghiệp, nghiệp lại dẫn sinh, sinh nầy đâu có mất? Nếu như kinh nói mà người chấp nghĩa quyết định sẽ mất đi nghĩa thứ lớp sinh như thế, nghĩa là không phải sáu xứ riêng có thể sinh xúc. Vì nói ba hòa mà vì có xúc, xúc đã chẳng phải có thì thọ từ đâu sinh? Nhân của thọ đã không có, thì hoặc, nghiệp đâu có khởi? Hoặc, nghiệp không có thì sự sinh nhân do đâu?

Lại có kinh khác nói: Xúc sinh thọ, không nên chỉ có xúc làm duyên cho thọ, thì sẽ mất đi lý sinh thứ lớp của chi hữu. Thế nên, ghét, trái phần vị của hữu, mất đi lý sinh thứ lớp hoặc nghiệp của sự sinh, nghĩa là lỗi của thuyết kia là ở chỗ tự hại tông kia. Lại, nhân sai khác không thành, về lý cũng không đúng. Dựa vào phần vị để nói về lý sai khác của nhân, là vì khéo thành, nghĩa là chẳng phải chúng ta thừa nhận từ tất cả trở lại sinh tất cả, là nhân khác nhau, vì trong các vị thừa nhận có một ít sắc, đối với sắc

khác, làm nhân sinh trội hơn. Hoặc có một ít sắc, đối với tâm, tâm sở, pháp tâm, tâm sở làm nhân cũng như thế, không phải tông của chúng ta, nói tất cả sắc tâm, tâm sở của vị, đều làm nhân trội hơn. Ở các phần vị kia kia vì sinh các thứ khác nhau, nên có vị sắc trội hơn, có vị tâm trội hơn, có vị tâm tùy theo một làm trội hơn. Do gặp nhân duyên khác nhau kia kia.

Như thế, vì sự sinh khác nhau như thế, nên chỉ thừa nhận trong lý phần vị duyên khởi. Được có sự khác nhau nhân quả như đây, rõ ràng có thể thấy, sao lại bác bỏ không có. Lại, đối với vô học, trở thành lỗi lầm, điều nầy không có lỗi, vì là đã thừa nhận, nghĩa là ở hoặc của phần vị ái, ở vị thủ, đắc A-la-hán. Tông ta thừa nhận A-la-hán kia không có ái duyên thủ, và thủ duyên hữu.

Nếu Thượng tọa bộ cho, chứng đắc A-la-hán cũng có ái duyên thủ và thủ duyên hữu ấy, tức là nhân hữu, nên lại chiêu cảm sự sinh. Đã chiêu cảm sự sinh, nhất định có già chết.

Như thế, Ứng cúng sẽ tự quy y, nhưng chẳng phải duyên khởi đã nói trong đây, là nương tựa chung cho tất cả Bổ-đặc-già-la. Thế nên, không có chấp nhận đặt ra vấn nạn ở đây. Há A-la-hán có ái, có thủ, mà có thể lập thuyết nói, cho rằng: A-la-hán nếu là vị ái, thủ mà được A-la-hán, không lìa chuyển căn, có A-la-hán, được A-la-hán. Thế nên, Thượng tọa bộ đã phát ra lời nói, không phải do tuệ phát.

Há có khả năng giải thích như thật, đạo lý duyên khởi vi tế, sâu mầu khó biết!

Lại, ái v.v... không thường sinh, điều nầy cũng không có trái, vì chẳng phải điều ngăn dứt, nghĩa là chẳng phải nói phần vị duyên khởi mà luận, tức là nói. Xúc, thọ, ái, thủ, vị khác không hiện hành. mặc dù trong các vị phần nhiều đều là pháp khởi, nhưng vẫn tùy theo phần vị trội hơn. Do đặt tên chi. Thượng tọa bộ ở đây, chẳng phải không chịu thừa nhận, nghĩa là vị của chi thức, chỉ một sát-na, cũng thừa nhận ở trong đó thâu nhiếp các tâm sở, tông ta cũng như vậy, nào có gì là trái nhau.

Lại, kinh Duyên Khởi là liễu nghĩa, về mặt lý rất không thể. Thượng tọa bộ ở trong đó, nhận thấy các thứ khác nhau, mà vì nói, giải thích cho là có vấn nạn.

Kinh nói: Nhân duyên tập hợp của ba thứ nghiệp, tức hành vi ác của thân, bị tham che lấp, cho đến nói rộng. Không nên chỉ nói: Vô minh duyên hành. Ở đây, Thượng tọa bộ chỉ tự ***Giải thích:*** "Tiếng vô minh" trong đây thâu nhiếp các phiền não. Nhưng kinh chỉ nhận thấy dùng tiếng vô trí để phân biệt vô minh, không nói hoặc khác.

Lại, Thượng tọa bộ thừa nhận hai chi xúc, thọ: Cũng tức gồm nhiếp cả tác ý phi lý, nghĩa là Khế kinh nói: Tác ý phi lý là nhân của vô minh. Thượng tọa bộ ***Giải thích:*** Tác ý phi lý thuộc về xúc hoặc thọ, nhưng kinh Phân biệt trong chi xúc, thọ, từng không nói có tác ý phi lý.

Lại kinh kia nói: Pháp tâm, tâm sở của chủng loại như thế, đều tức là vô minh, nhưng thật ra tâm sở khác của tâm vô minh, tướng mạo chúng đều khác không phải vô minh chung, chợt có thể vô minh, là tư duy khác nhau mà Thượng tọa bộ kia thừa nhận tư khác nhau là bình đẳng với vô minh.

Lại, Thượng tọa bộ kia tự nói: Vô minh giúp đỡ thọ, làm nhân cho ái, không phải chỉ sức của thọ, nhưng kinh Phân biệt trong thọ duyên ái, chỉ nói nhân của thọ sinh ra ái.

Lại, Thượng tọa bộ kia tự nói: Hai chi kế sau, tất nhiên có vô minh. Vì sao? Vì chẳng phải phiền não chuyển biến ngoài vô minh. Nhưng kinh Phân biệt hai chi ái, thủ, chỉ nói thứ lớp ái v.v... phân biệt trong chi sinh tử, đều là lý bất tận.

Lại, Thượng tọa bộ kia tự vấn nạn: Vì sao tiếng vô minh thâu nhiếp phiền não khác, mà chẳng phải tiếng phiền não khác, tức tự ***Giải thích:*** Vì không phải lìa phiền não kia, nghĩa là chẳng phải lìa vô minh, phiền não khác chuyển, có lìa phiền não khác vô minh độc hành.

Lại, Thượng tọa bộ kia lại vì cứu xét căn nguyên để ***Giải thích:*** Vì khiến khởi nhanh chóng đối trị đoạn, nên dùng tiếng vô minh nhằm nói phiền não khác khởi tuệ sáng thích đáng, đối trị gần vô minh. Khi vô minh dứt, dĩ nhiên các hoặc đều dứt. Vì khiến nhàm chán vô minh kia, vì tuệ sáng nẩy sinh nhanh chóng, nên dùng tiếng vô minh kia để nói các phiền não.

Tự như thế v.v... dùng vô lượng môn nhằm giải thích nghĩa lý sâu mầu tiềm ẩn của kinh kia, mà thường phán quyết là kinh liễu nghĩa. Rõ ràng, Thượng tọa bộ kia chỉ là người khinh thường phương đông, hoặc mang tâm địa ngạo mạn, buông thả, xem thường, phát ra lời nói nầy. Vả lại, đặt để trước sau, tự chuốc lấy tai hại trái nhau.

Về nghĩa liễu, không liễu, tướng mạo ấy ra sao, mà chất chứa ở tâm, thường phán quyết giáo duyên khởi nầy là kinh liễu nghĩa.

Thượng tọa bộ kia nói: Có các Thánh giáo, Đức Phật tự nêu lên, giải thích gọi là kinh liễu nghĩa, Khế kinh khác gọi là không liễu nghĩa.

Lời nói của Thượng tọa bộ kia thật phi lý, vì trong các Thánh giáo, chưa thấy văn thành thật, nói tướng như thế, chỉ là Thượng tọa bộ giả dối vì mưu toan, so đo các giáo không có Thánh, dù tương ưng với lý.

Thượng tọa bộ thường nói: Đây không phải là định lượng, huống chi là không có Thánh giáo, lại trái với lý, mà chấp Thánh giáo nầy là tướng liễu nghĩa, không liễu nghĩa.

Làm sao biết được tướng đã nói ở đây chẳng phải thấy thiếu nêu lên, giải thích mà là liễu nghĩa, có sự giải thích, nêu lên đủ không phải liễu nghĩa? Nghĩa là Khế kinh nói: Phật bảo Bí-sô! Nếu có thuyết nói: Ta không dựa vào hư không, có thể khởi vô tướng và vô sở hữu. Nếu trí kiến lìa tăng thượng mạn thì sẽ không có việc nầy.

Trong đây, há có hai văn nêu lên, giải thích, mà thừa nhận kinh nầy là thuyết liễu nghĩa. Hoặc lại giải thích là có ý riêng gì? Lại có Thượng tọa bộ kia cũng thừa nhận nhất định là kinh liễu nghĩa, nghĩa là Khế kinh nói: Nếu có một loại nào đối với các pháp hành tư duy phi lý, mà có thể khởi pháp thế đệ nhất thế gian, thì không có việc đó. Tuy nhiên, trong kinh nầy, không có nêu lên giải thích riêng.

Các thuyết như đây v.v... loại chúng thật nhiều.

Có khi nêu lên, giải thích đủ mà chẳng phải liễu nghĩa, nghĩa là Khế kinh nói: Thế nào là giới địa trong? Nghĩa là tóc, lông, móng v.v... cho đến nói rộng. Giới đất chỉ dùng chất cứng làm tự tánh. Tóc v.v... đủ dùng sắc v.v... hợp thành.

Trong đây, vì sao nói giả làm thật. Kinh nầy dù hai văn nêu lên, giải thích đầy đủ, mà lại ở trong đó nên tìm ý nghĩa sâu xa. Lại, Khế kinh nói: Phật bảo Bí-sô! Kia đây trung gian nói là đối tượng nêu lên nào?

Nêu lên như thế rồi, Đức Phật tự giải thích rằng: Đây biểu thị xúc. Kia là xúc, tập, trung gian là thọ, phi thọ, nên ở trung gian xúc và sáu xứ.

Lại, không có kinh nào khác từng phán quyết nghĩa nầy. Kinh nầy cũng hai văn nêu lên giải thích, nhưng cũng ở trong đó, lẽ ra tìm kiếm ý riêng. Lại, tức ở Khế kinh duyên khởi nầy, mặc dù ở trong đó, Đức Phật tự nêu lên, tự giải thích mà Thượng tọa bộ kia đã tự dùng nhiều môn để giải thích nghĩa lý sâu mầu của kinh kia. Vả lại, theo ý của Phật, thức của thức sinh hữu, gọi là chi thức, mà tự ***Giải thích:*** Thức tức là sáu thức như nhãn v.v... nhưng chỉ ý thức, có thể kết sinh hữu. sự kiện nầy há không lẽ lại tường tận ý nghĩa sâu xa. Ai là người có trí chấp vướng mắc như đây, có phân biệt ý kinh, gọi là liễu nghĩa. Lại, chỗ nào trong kinh cũng dùng các thứ môn, nói rộng duyên khởi, đa số không hải liễu nghĩa, đều tùy theo đối tượng thích hợp, sẽ tìm tòi ý chỉ.

Như thế, không thấu đạt tướng sai khác của kinh nghĩa liễu và không liễu mà xưng là ta dùng kinh làm định lượng, thật là phi lý, nên chuốc lấy

sư Tỳ-bà-sa của chúng ta đối với tông luận đó, thường vì cười gằn, nói mát.

Ở đây, Kinh chủ giả nói lời nầy: Các sư kinh bộ tác bạch thế nầy: Thuyết đã nói trong đây, vì thuật lại ý mình, vì nghĩa kinh nầy, nếu là nghĩa kinh, thì nghĩa kinh sẽ không đúng. Vì sao? Vì kinh khác nói, như Khế kinh nói: Thế nào là vô minh? Nghĩa là vô trí của đời trước, cho đến nói rộng. Thuyết liễu nghĩa nầy không thể đè xuống trở thành nghĩa bất liễu, nên thuyết trước đã nói phần vị duyên khởi trái với nghĩa kinh. Ở đây, tông của Thượng tọa bộ, lẽ ra ngăn dứt. Lại, chỉ như nêu lên, mà vì giải thích, nghĩa là dù có tham v.v... cũng làm duyên của hành mà chỉ nêu lên vô minh, vì quán nhân riêng.

Lại, dù mười hai xứ đều là duyên của xúc, nhưng do quán nhân riêng, chỉ nêu lên sáu xứ.

Các pháp như thế v.v... chủng loại rất nhiều, như quán nhân riêng, chỉ nêu lên phần ít, cũng tức do đó, chỉ giải thích phần được nêu, làm sao chấp đây là thuyết liễu nghĩa, như nêu lên ba loại nghiệp nhân duyên và tập, chỉ tùy theo nêu lên, giải thích, nghĩa là tham, sân, si, cũng là các hoặc mạn v.v... tương ưng với chúng hoàn toàn không có làm nghiệp nhân duyên tập nhưng quán nhân riêng, chỉ nêu lên ba thứ, do đó nên chỉ giải thích ba thứ nầy.

Lại, như kinh nói: Nên tu hai pháp, đó là Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na. Há do trong đây chỉ có hai được nêu lên giải thích còn chánh tư duy v.v... ấy là chẳng phải đối tượng tu.

Như thế, trong đây tùy theo ở vị nào?

Pháp nầy rất trội hơn, dùng nêu lên tên chi, tùy theo tên được nêu, trở lại giải thích như thế. Ở đây, đối với nghĩa kinh có gì trái nhau?

Lại, chẳng phải các kinh đều là thuyết liễu nghĩa, mà cũng có khi tùy theo thuyết trội hơn, như kinh Tượng Tích Dụ.

Giới địa nội là sao?

Là tóc, lông, móng v.v... mặc dù ở chỗ kia, chẳng phải không có các giới nước v.v... nhưng chỉ nói giới địa, tóc, lông, móng nầy, lẽ ra cũng như thế.

Thượng tọa bộ kia cho rằng, đối tượng dẫn, không thể làm chứng, chẳng phải trong kinh kia muốn dùng giới đất để nói về tóc, lông v.v... Nếu kinh kia hỏi: Thế nào là tóc, lông v.v...? Đáp: Giới đất nghĩa là có thể phán quyết kinh kia là không phải thuyết đầy đủ, không phải tóc, lông v.v... chỉ vì giới đất, nhưng trong kinh kia, đã dùng tóc, lông v.v... để phân biệt giới đất, không phải có giới đất vượt qua tóc, lông v.v... nên Khế kinh kia là

thuyết đầy đủ. Kinh nầy đã nói: Chi vô minh v.v... lẽ ra cũng như tóc, lông kia, là thuyết đầy đủ, trừ thuyết nầy ra, sẽ không có thuyết nào khác nữa.

Lời bào chữa nầy thật phi lý, vì mê ý chứng. Ý chứng trong đây, nghĩa là tóc, lông v.v... là dù do nhiều pháp hình thành, nhưng vì giới đất ở trong đó vượt trội hơn, nên gọi chung là giới đất. Như trong nhóm đất kia, vì giới đất trội hơn, bỏ thì giới khác thua kém nên căn cứ giới đất trội hơn để đặt tên.

Như thế, trong đây dù mỗi vị đều đủ năm uẩn mà được ở đây căn cứ trội hơn để nói.

Chi vô minh v.v... làm sao nói là đã dẫn chẳng phải chứng. Kinh chủ ở đây lại nói thế nầy: Dù ở các vị đều có năm uẩn, nhưng tùy theo năm uẩn nầy có, không, mà vị kia có, không, có thể lập pháp nầy làm chi của pháp kia. Các A-la-hán dù có năm uẩn, nhưng không có hành, tùy theo phước, phi phước, bất động, hành, thức, cho đến ái v.v... Thế nên, nghĩa kinh tức như đã nói, như thế là đã nói lý thú không có sâu xa, là nghĩa nhân Câu hữu mà trước kia đã thành lập.

Kinh chủ ở trong đó chẳng phải không chịu thừa nhận, vì đã là một quả, nên thành nhân Câu hữu, tức là với vô minh, đồng một pháp quả, như vô minh ở quả, tùy theo có, không, nhất định thành. Nếu A- la-hán dù có năm uẩn vì không có vô minh, nên hành sẽ không có, chỉ chấp vô minh làm duyên cho hành, nghĩa là các A-la-hán đã dù có thọ nhưng không có ái, nên chẳng phải chỉ thọ có thể làm duyên cho ái. Nhưng trong kinh nầy, nói thọ duyên ái, lại vì không khác nhau, nên chẳng phải như thuyết, tức là nghĩa kinh, nhưng lại ở trong đó, nên tìm lý riêng. Nếu xúc vô minh đã sinh ra các thọ, có thể làm duyên cho ái, không phải tất cả thọ. Các A-la-hán vì không có vô minh, nên dù các thọ, nhưng không có ái.

Há không là nghĩa của kinh không phải, tức như thuyết?

Do đó, nên tin nhận A-cấp-ma, không trái với chánh lý, là nghĩa kinh nầy.

Lại, ở trước đã nói, trước đã nói là sao?

Nghĩa là không phải riêng sáu xứ có thể sinh xúc, nên tùy theo thuyết trội hơn, là nghĩa kinh nầy, tức nói lý phần vị duyên khởi được thành. Thế nên, tụng nói: Phật căn cứ ở phần vị để nói, không có nhọc công ở đây, tiếng truyền thuyết thừa nhận, rõ ràng thuyết kia chỉ cầu lời nói đủ thành câu. Duyên khởi phần vị là đối tượng nói ở đây, lý đó đã thành.

Lại, nên tư duy lựa chọn. Vì sao ở ba đời, kiến lập chi duyên khởi?

Tụng nói:

Đời ở trước, sau, giữa
Dứt trừ ngu hoặc khác.

Luận nói: Căn cứ ở số hữu tình, lập mười hai chi, vì ngăn dứt ngu hoặc của hữu tình khác trong ba đời.

Sự ngu hoặc ở ba đời kia là gì?

Như Khế kinh nói: Ta ở đời quá khứ, vì từng có không phải có.

Những gì là ta từng có? Ta đã từng có là sao? Ta ở đời vị lai, vì sẽ có không phải có.

Những gì là ta sẽ có? Ta sẽ có thế nào? Ở đời hiện tại, những gì là ta? Ta nầy ra sao? Ta sở hữu cái gì? Ta sẽ có cái gì?

Vì loại trừ sự ngu hoặc ba đời như thế, nên kinh chỉ nói duyên khởi hữu tình. Về duyên khởi ba đời như trước đã nói, nghĩa là vô minh, hành và sinh, già chết. Và thức đến thọ, nên Khế kinh nói: Nếu có Bí-sô đối với các duyên khởi, duyên pháp đã sinh, có thể dùng như thật chánh tuệ quán thấy, Bí-sô kia tất nhiên không ngu hoặc đối với ba đời, nghĩa là: Ở đời quá khứ, ta từng có chẳng phải có v.v....

Có sư khác nói: Ba thứ ái, thủ, hữu cũng vì dứt trừ ngu hoặc đời sau của hữu tình khác. Ba thứ nầy vì đều là nhân của đời sau, thuyết kia cũng nên nói thức cho đến thọ, cũng vì dứt trừ ngu hoặc đời trước của hữu tình khác. Vì năm thứ nầy đều là quả của đời trước, nên không có đời giữa, ấy là trái với Khế kinh.

Hoặc thuyết kia nên trình bày nguyên nhân khác nhau, nhưng không thể nói nên thuyết trước là hơn.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 28

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 8)

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

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

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

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

Nếu vậy, nên nói sát-na của ba chi, vì sao chỉ nói tánh của hai sát-na? Không có lỗi nầy, trong mỗi cảnh đều có một sát-na, vì hợp thành nhiều, nên phần vị chính thức kết sinh, chỉ một sát-na ở trong một thân, vì không có chấp nhận kết tái sinh, nên sinh với thức, nói riêng sát-na. Vì sao phần vị các phiền não hiện tại được nói nghiêng về vị ái, chẳng phải phiền não khác? Đối với ái, dễ hiểu rõ tai hại lỗi lầm của vị ái. Tướng nầy khó phân biệt rõ trong phiền não khác. Ái là chủ thể chiêu cảm nhân trội hơn của hữu sau. Đức Thế Tôn nói riêng khiến cho biết tai hại lỗi lầm.

Thế nào là khiến hữu tình siêng cầu đạo đối trị, nên chỉ nói về sự khác

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

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

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

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

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

Từ hoặc sinh hoặc, nghiệp Từ nghiệp sinh ra sự

Từ sự, sự hoặc sinh Lý chi hữu, chỉ đây.

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

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

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

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

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

Đã thành già chết, làm nhân cho sự, hoặc. Già chết tức như bốn chi hiện tại và trở thành vô minh là quả của sự, hoặc. Vô minh tức như ái, thủ hiện tại. Há giả lại lập chi duyên khởi khác, nên kinh nói: Như thế, nhóm họp thành nhóm thuần khổ lớn là hai đời trước, sau, lại là nghĩa phát rõ rệt

nhau. Thế nên, không có già chết, vô minh không có quả, không có nhân, có lỗi thỉ, chung. Ở đây, quyết định thâu nhiếp nghĩa nhân quả khắp, không lập lại chi, thành lỗi vô cùng. Do Đức Phật đã nói khắp nhân, quả, không có sót, nên không có Thánh giáo, thành lỗi thiếu giảm.

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

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

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

Thế nào là hữu tình liên tục trong ba đời, nghĩa là từ đời trước, đến

đời nay được sinh. Đời nay, lại có thể sinh ở đời sau. Như lai chỉ vì loại trừ tình nghi kia, nên thuyết minh mười hai chi. Như trước đã nói, nghĩa là đời trước, sau, giữa, vì dứt trừ ngu hoặc của người khác. Nay, rõ ràng Kinh chủ, như muốn trái với tông chỉ của Tỳ-bà-sa, bỏ sức khổ nhọc của mình, tạo ra cách giải thích như lý nghi ngờ vấn nạn tụng, gọi là từ "hoặc sinh hoặc, nghiệp v.v..." tự cho lời tụng nói có thể tránh khỏi vấn nạn người

khác. Nay, đã hiểu tường tận cách giải thích của Kinh chủ, đối với vấn nạn chưa khỏi, nghĩa là dù muốn dứt trừ cái ngu ba đời nói giáo duyên khởi mà không nói đủ, già chết có quả, vô minh có nhân, chẳng phải không biết rõ nghĩa liên tục của tướng nhân trước, quả sau, gọi các đối tượng hóa độ, đã có thể dứt, bỏ cái ngu đời trước, sau. Hữu tình được hóa độ, nghĩa là các phần vị trung gian, như nhân quả của vô minh, già chết đều không có, nên có hai Kiến đạo đoạn, thường sanh khởi xen nhau.

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

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

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

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

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

Lại, pháp không sinh, đối với pháp khởi kia thành trái, vì pháp khởi

kia không có lý sẽ sinh.

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

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

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

Luận chứng thứ nhất: Các pháp vị lai.

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

Luận chứng thứ ba: Pháp quá khứ, hiện tại khác. Luận chứng thứ tư: Là pháp vô vi.

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

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

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

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

Tướng nhân là gì?

Nghĩa là trước kia đã nói: Căn cứ vào đây có, nêu kia có, vì đây sinh, nên kia sinh. Căn cứ ở đây không có, nên kia không có. Vì đây diệt, nên kia diệt. Mặc dù có các pháp vô vi được khởi, mà không thể nói vì đây sinh,

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

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

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

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

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

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

Trong đấy ý chánh nói Nhân khởi quả đã sinh.

Luận nói: Phần nhân của các chi, được gọi là duyên khởi. Vì sao? Vì do đó làm duyên có thể khởi quả, vì nói duyên khởi trong lệ thuộc nhau ở nhân quả. Nghĩa là duyên khởi nầy, chỉ dùng tiếng duyên mà thành lập, nên như Khế kinh nói: Thế nào là duyên khởi? Nghĩa là căn cứ ở đây có, nên kia có và vì đây sinh nên kia sinh, tức vô minh duyên hành, đến sinh duyên già chết.

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

Những gì gọi là tánh pháp trong đây?

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

Nói tánh như thế là biểu thị nghĩa chủ thể sinh, chỉ tánh của pháp hữu

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

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

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

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

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

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

Nói duyên đã sinh, là vì chỉ rõ sinh tử, nếu được đối trị có kỳ hạn sau

cuối, nghĩa là nếu có duyên, về sau lại nối tiếp nhau khởi. Như duyên kia thiếu, về sau không nối tiếp sinh.

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

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

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

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

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

Lại, duyên khởi vô vi mà sư bộ kia đã chấp là khác với vô minh v.v... hay là tức vô minh v.v... vì kéo dắt nâng đỡ vô minh kia được thành.

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

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

thích rộng.

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

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

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

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

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

Nếu cho rằng minh nầy đến vị chánh sinh, vô minh tùy theo cõi, đến khi chánh diệt, nên nói vô minh, có thể làm chướng ngại minh, thì ở đạo học lìa vô minh, hoặc minh rốt không khởi bao giờ, vô minh tùy theo giới, vì chưa hề không có.

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

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

Đôi khi được sinh, điều nầy có lỗi gì?

Lời bào chữa nầy thật phi lý, vì trái với thuyết của mình, vì lỗi thái

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

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

Nếu vậy thì đắc nầy dụng của nó thế nào? Nghĩa là, đây làm nhân vô minh không mất. Sao gọi là không mất?

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

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

Nếu đắc vô minh không có, vô minh có công năng cho quả, nên minh sinh rồi, vô minh lại sinh. Vì vô minh quá khứ chẳng phải không có tự thể. Đã chưa dứt quả vô minh sinh, khi đắc đã dứt quả vô minh kia không khởi, nên sự khác nhau nầy do đắc mà thành.

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

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

Sự so sánh nầy thật phi lý, vì tông của Đối pháp, dù đắc của vô minh không có, nhưng vô minh chấp nhận khởi. Tông của ta lìa tùy theo cõi, vô

minh tất nhiên không sinh, nên tùy theo cõi này, chẳng phải đồng với đắc kia, không có lỗi như thế. Vả lại, chỗ y cứ của bộ kia, chứng đắc làm nhân vì về lý cực thành, nghĩa là chủ yếu có đắc, vì pháp đạt được có thể sinh, đắc làm sinh nhân, về lý cực thành lập.

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

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

Về sau, minh làm sao được khởi?

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

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

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

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

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

Thượng tọa bộ lại nói: Hoặc minh điên đảo, tức nói là vô minh, vì

đấng Bạc-già-phạm cũng nói vô minh đối với tà kiến, như Khế kinh nói: Ở trong tà kiến, hoặc tập, hoặc tu, hoặc tu tập nhiều si, ấy là mạnh mẽ, lanh lợi.

Do đó, nên có hai thứ vô minh:

1. Trí tà.

2. Tối đen.

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

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

Nếu vậy thì thế nào?

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

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

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

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

Không đúng, kiến có ba thứ khác nhau, không có lỗi lẫn lộn, nghĩa là hoặc có kiến chỉ chuyển điên đảo, hoặc có kiến hoàn toàn chuyển tăng ích. Hoặc lại có kiến, ít chuyển tăng ích ở trong ba thứ nầy, chỉ chuyển điên đảo, sức si trội hơn. Đặt tên hành si, hai kiến khác mạnh, đặt tên hiện hành, nên lập hai hành không có lỗi lẫn lộn. Tham, giận cùng chuyển, dù có vô minh vì yếu nên không nói, Si trở nên mạnh mẽ. Do hai hoặc nầy duyên có

sự chuyển nên trong phẩm nầy, si không phải hoặc tăng thượng, vì biểu thị sinh tử không có khởi đầu, nói về loại đồng, khác của nhân sinh phiền não, như kinh kia nói: Các tham, giận si đều nhân vô minh mà khởi. Hoặc vì bị quở trách, chê bai không chánh kiến, nên nói tập tà kiến si, ấy là tăng trưởng, như kinh kia nói: Nói về người trí có thể diệt vô trí. Đây là vì tăng si, nên không gọi trí giả, cho đến nói rộng. Cho nên, phải siêng năng cầu thật nghĩa của Khế kinh, không nên chấp kiến, tức là vô minh. Giải thích sau trong trong bài tụng, sẽ lại ngăn dứt, Đại đức Lạ-ma nói thế nầy: Chẳng phải thể của tà kiến, tức là vô minh. Nhưng các tham dục, giận dữ, tà kiến do ba như tham, giận, si của chủng loại khác, vì đều là căn riêng mà được tăng trưởng.

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

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

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

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

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

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

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

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

Nếu cho rằng: tất cả phiền não, minh không có, gọi là vô minh, cũng không đúng, vì ở môn tùy miên v.v... kết phược, lìa dục tham v.v... nói riêng có. lại, thuyết đã nói trước vì vượt qua sự đeo đuổi. Lại, nếu tất cả phiền não làm thể, thì đây là thể vô minh, cũng là kiến, tức không tương

ưng với kiến. Do đó, cũng chẳng phải tham v.v... cùng có chuyển, chấp thể vô minh, tức tham v.v... nên không lẽ tức tham v.v... tương ưng với phiền não tham v.v... nên không hợp lý lẫn nhau.

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

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

Nghĩa ấy thế nào? Tụng nói:

Minh đối trị vô minh
Như không thân, không thật…

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

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

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

Làm sao biết được như vậy?

Cũng như thức v.v... nói từ duyên hữu vi, vì từ duyên khác. Lại có chứng thành thật. Tụng nói:

Nói đó tức là kết…
Không tuệ ác, không kiến
Vì tương ưng với kiến
Nói là tuệ năng nhiễm.

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

Nếu vậy, vô minh lẽ ra là chẳng phải kiến các tuệ nhiễm ô? Điều nầy cũng phi lý, vì đã thừa nhận vô minh tương ưng với kiến.

Nếu vô minh là tuệ thì kiến không tương ưng, vì không có thể của hai tuệ tương ưng chung, và không thể nói kiến không vô minh, đều chẳng phải không ngu si mà kiến trở thành điên đảo.

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

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

Phân biệt như thế đâu có lý trái nhau?

Nay, xét tường tận về lời nói của Kinh chủ kia, không phải khéo phân biệt, vì rời phẩm tương ưng, thì không thể nhiễm. Nếu tham tương ưng với tâm tương ưng nên có thể nhiễm ở tâm, không tham tương ưng vì do chưa dứt, nên cũng có thể nhiễm, thì không phải A-la-hán nên đều là tâm nhiễm?

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

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

Nếu diệt huân tập, ấy là giải thoát, sự huân tập vốn không có, thì đâu có đối tượng diệt? Nếu có huân tập, cũng không thể nhiễm, chẳng phải thể

vô minh, vì trước đây đã nói về phần vị diệt, không diệt, rốt ráo đâu có riêng?! Cho nên, nói vô minh có thể nhiễm tuệ, không phải tuệ làm tánh, về lý không có nghiêng động.

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

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

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

Lại, Khế kinh nói: Là một pháp, nghĩa là Khế kinh nói: Nếu có Bí-sô có khả năng dứt một pháp, thì ta sẽ ghi nhận thích đáng họ đã làm xong công việc, tức dứt vô minh. Lại, nói như bóng tối, vì có đối trị, nên như Già-tha nói:

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

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

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

phải có sức của nhân Đồng loại và duyên câu sinh, thể nó được sinh, có trái với lý nào?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Có Sư xưa nói: Tướng tập khí nói có không? Đó là sự sai khác của tâm sở nhiễm ô, pháp nhiễm, không nhiễm thường huân tập dẫn dắt, không phải nhất thiết trí nối tiếp nhau hiện hành, khiến tâm, tâm sở không tự tại chuyển, gọi là tập khí. Chẳng phải chỉ trí không có, vì không có pháp vô chấp nhận có thể làm nhân, cũng không nên nói có tâm loại như thế và tâm sở, gọi chung là tập khí. Không nhiễm không biết gì, vì trước đã nói: Nghĩa là không biết gì nầy trụ tự tánh, tâm v.v... làm thể, hay là có khác nhau? Nếu trụ tự tánh, tâm v.v... làm thể thì Phật lẽ ra cũng có không nhiễm không

biết gì. Nếu có khác nhau, có thể khác nhau thì có thể là không biết gì, thì chẳng phải chỗ khác nhau, hiện thấy trong tâm, tâm sở khác nhau của phẩm loại thiện v.v... Tất nhiên có pháp riêng, vì công năng khác nhau, chẳng phải tức tất cả, như trong phẩm thiện, tất nhiên có tín. Trong phẩm bất thiện, có không hổ thẹn v.v... trong phẩm nhiễm ô có buông lung v.v...

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

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

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

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

Như thế, lần lượt từ vô thỉ đến nay, vì tướng nhân, quả vẫn vậy, huân tập thành tánh, nên tức ở trong cảnh vị v.v... kia thường huân tập ở sự hiểu rõ, không thể kham nổi trí. Trí thua kém được dẫn nầy, gọi là không biết gì không nhiễm, tức pháp tâm, tâm sở câu sinh nầy, gọi chung là tập khí. Về lý, nhất định nên như thế. Hoặc các hữu tình có vị phiền não, có tâm không nhiễm và nối tiếp nhau, do các phiền não được huân tập lẫn nhau, có công năng thuận sinh khí phần phiền não, nên các tâm vô nhiễm và quyến thuộc, giống với hành tướng khác nhau của phiền não kia mà sinh. Do sức thường xuyên tập, nối tiếp nhau mà khởi, nên lìa lỗi trong thân, vẫn gọi có tập khí. Đẳng Nhất Thiết Trí đoạn hẳn không hiện hành. Nhưng đối với vị đã đoạn Kiến đạo đoạn, đều chung ở trong tâm nhiễm và không nhiễm nối tiếp nhau. Có pháp khác thuận sinh tánh tập phiền não là khí phần phiền não do Kiến đạo đoạn mà nhiễm trong đó gọi là tánh loại. Đạo Kim cương đoạn đều không hiện hành. Nếu không nhiễm gọi là tập khí phiền não do kiến sở đoạn, cũng là đạo đoạn kia do sự khác nhau của căn, có hành, không hành. Nếu ở phần vị Tu đạo đoạn, đã đoạn, chỉ ở trong nối tiếp nhau của tâm không nhiễm, có pháp khác thuận với sinh tánh tập phiền não, là khí phần phiền não do Tu đạo đoạn, gọi là tập khí phiền não do Tu đạo đoạn, đó là

hữu lậu. Vô học đã đoạn, tùy theo căn hơn, kém có hành, không hành. Đức Thế Tôn vì đã được pháp tự tại, nên pháp kia như phiền não, rốt ráo không hiện hành. Vì thế nên Phật chỉ gọi thiện, tịnh nối tiếp nhau, tức do đó, nên hành không có lầm lỗi, được ba niệm trụ v.v... của pháp không chung. Lại, vì ba niệm trụ nầy, nên mật ý nói: Chỉ duy nhất có Phật gọi là được quả vô học.

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

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

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

Kinh nói tánh loại, thể của chúng là gì?

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

hành. Thể của loại được gọi là tánh loại.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 29

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI(PHẦN 9)

Đã nói về vô minh nay sẽ nói về danh sắc. Sắc đã nói, còn Danh thế nào?

Tụng nói: Danh bốn uẩn, không sắc.

Luận nói: Đức Phật nói bốn uẩn không sắc, gọi là danh. Vì sao gọi là danh?

Vì hay biểu thị, mời gọi, nghĩa là có thể biểu thị, mời gọi các thứ sở duyên.

Nếu vậy, không nên thâu nhiếp hoàn toàn pháp bất tương ưng Vô sắc, vì không có sở duyên. Không đúng, sự biểu thị, mời gọi chỉ ở Vô sắc, như giải thích về sắc, danh được giảng nói không có lỗi.

Đức Phật nói vì biến đổi, trở ngại, nên gọi là sắc. Quá khứ, vị lai không biểu hiện và các cực vi, dù không có biến đổi, ngăn ngại, vẫn được gọi là sắc, vì trong Vô sắc không có biến đổi, trở ngại, nên biến đổi, trở ngại gọi là sắc, chẳng phải không cực thành.

Như thế, trong Vô sắc, chấp nhận có biểu thị, mời gọi, vì chẳng phải có trong sắc, nên về lý cũng không trái, nên không tương ưng danh thâu nhiếp không có lỗi.

Lại, vì vi tế, nên trong nghĩa biến đổi, trở ngại của Vô sắc kia, thuận theo lý lập danh, nêu lên vì xứng hợp với danh, chẳng phải không biểu hiện v.v... cũng có thể xứng với danh, vì danh nương theo hiện lượng mà được.

Lại, đối với tất cả cõi, địa, đường mà sinh, có thể đến khắp tìm cầu, nên lập danh xưng gọi, không phải Vô sắc, vô lậu không được gọi là danh, dù không phải chỗ nói ở đây, vì giống với đây.

Lại, đối với Vô sắc tùy thuộc ở thuyết, nghĩa là tình, nói chung là danh, không phiền tra gạn hỏi vặn.

Ý của Thượng tọa bộ cho thuận với sự trở thành danh, vì sự nối tiếp nhau của hữu tình, nên nói là danh, là có thể làm nhân, thuận với thành

nghĩa kia.

Nếu vậy, sắc pháp lẽ ra cũng là danh, cũng có thể làm nhân, vì thuận với sự trở thành danh kia, nên Phật nói địa v.v... thành thân hữu tình.

Kinh nói: Sĩ phu tức có sáu giới. Lại, không có kinh nào nói, chỉ có uẩn Vô sắc thành thân hữu tình. Nhưng có kinh nói: Nhân sắc v.v... khởi mà hữu tình nối tiếp, nên cách giải thích về danh kia không có bằng cứ, há không phải Phật nói Già-tha nầy rằng:

Danh phản ánh tất cả Không có gì ngoài danh Thế nên gọi một pháp Đều tùy hành tự tại.

Trong đây dẫn tụng kia, chỗ nào được chứng thành? Vì trong trong bài tụng làm rõ hữu tình nối tiếp chỉ dùng pháp Vô sắc làm nhân năng thành, vì biểu thị Vô sắc mạnh mẽ có thể dẫn hữu sắc làm nhân, có thể tạo thành trạng thái nối tiếp nhau của hữu tình.

Nếu cho rằng tất cả hữu tình nối tiếp nhau, đều dùng Vô sắc làm nhân, thì về lý cũng không đúng, vì các người vô tâm chỉ dùng hữu sắc để hình thành sự nối tiếp nhau. Hữu tình vô tâm trước đã thành lập, họ không có đắc v.v... làm nhân để thành.

Lại, mỗi hữu tình, đều do các uẩn của ba cõi hình thành một nối tiếp nhau, nên các sắc pháp cũng là nhân nối tiếp nhau của tất cả hữu tình. Không đúng, lẽ ra không tạo tác mà được, hoặc tạo tác rồi mất, ấy là thành lỗi thái quá.

Nếu một hữu tình ở các phần vị nối tiếp nhau, sắc không khắp, Vô sắc cũng đồng. Lại, nên suy xét kỹ về ý của Già-tha nầy, vì nói bốn uẩn như thọ v.v... gọi là danh, vì nói về nghĩa chủ thể giải thích các tướng riêng như nói sắc của bò v.v..., là dựa vào danh để gọi. Tuy nhiên, ở trong đây, chỉ nên nói Già-tha kia là chủ thể giải thích tên của tất cả sắc, phi sắc do sức của Già-tha nầy hay phản chiếu tất cả pháp, vì không có một pháp nào không được gọi là đối tượng giải thích, nếu khác với đây, đâu gọi là có thể phản chiếu tất cả.

Lại, mười hai xứ, gọi tất cả pháp như thọ v.v... đâu thể phản chiếu mười hai xứ?

Nếu cho: Đều là sở duyên của thọ v.v... thì danh trong đây, chỉ gọi ý thức và pháp tương ưng.

Nếu cho rằng đối tượng khác là loại của danh, nên không có lỗi nầy, thì không nên dẫn tụng ấy để chứng minh danh. Vì nhân thuận với chỗ thành lập sự nối tiếp nhau của hữu tình, nghĩa là nếu chỉ ý thức và phẩm tương ưng, thì đúng là danh mà Già-tha nầy đã nói, tức không nên dẫn

chứng làm nghĩa của nhân, vì thân năm thức và phẩm tương ưng cũng là nhân thuận với việc thành lập sự nối tiếp của hữu tình.

Lại, sao nói là không có vượt qua danh?

Nếu cho rằng trong danh lập ra nhiều uẩn, sắc không vượt qua, tức là trong sắc nêu đặt nhiều giới, nhiều xứ, danh há có thể vượt qua?

Nếu cho rằng danh đi suốt qua hữu của không sắc thì các danh nào không thông suốt qua ấy, lẽ ra không gọi là danh?

Nếu cho rằng không thông suốt qua, là thông suốt chủng loại, thì không có lỗi nầy, về lý cũng không đúng, vì trước đã nói, không nên dẫn Già-tha làm chứng. Nghĩa là không thông suốt qua, cũng làm nhân hình thành khiến hữu tình nối tiếp nhau, vì thông suốt qua v.v... nên trừ danh là đối tượng chấp, thì có pháp nào để nói là các pháp đều tùy theo hành tự tại?

Nếu cho danh sắc nầy tùy theo hành, thì cũng không đúng, vì chẳng phải cực thành, nghĩa là thừa nhận danh sắc lần lượt dựa vào nhau, sao chỉ nói sắc chuyển biến theo danh?

Nếu cho rằng danh hiện khắp sắc, thì sắc không thể hiện khắp danh, về lý cũng không đúng, vì phi tình không có, lại trước đã nói: Vì có hữu tình vô tâm, cũng chẳng phải ngoài danh sắc, có pháp chuyển biến theo danh.

Kinh nói: Pháp là đối tượng nhận thức gồm có hai, đó là danh và sắc, không có pháp thứ ba.

Lại, về lý, không lẽ bốn uẩn gọi là một. Nếu thừa nhận đối với sắc, nói một pháp, nhưng không thấy có pháp nhất định tùy theo hành, vì không thể có tự thể tùy theo hành của tự thể, nên biết danh nầy chỉ có thể giải thích tưởng. Nếu hiểu như thế thì sẽ không cần phải nhọc công phí sức để giải thích nghĩa Già-tha nầy vì đều sáng, rõ, dẫn Già- tha, đem chứng minh danh của bốn uẩn gọi là danh, thành thân hữu tình, nhất định không đúng.

Ở đây, Thượng tọa bộ giả nêu vấn nạn: Nếu nói danh sắc thì thâu nhiếp chung năm uẩn. Đức Thế Tôn nói thức nương tựa danh sắc, thì thức nên có hai, nghĩa là chủ thể nương tựa, đối tượng nương tựa, tức tự ***Giải thích:*** Vấn nạn nầy phi lý, vì đã ở trong danh phát ra thức, nghĩa là đã nêu thức, nói là chủ thể nương tựa, căn cứ để biết đối tượng nương tựa của thức, chỉ nhận thấy danh sắc khác. Nay, rõ ràng vấn nạn kia, về lý tự không thành đẳng Vô gián duyên, dựa vào thức, vì nhất định nương tựa thức. Tuy nhiên, Thượng tọa bộ kia đã không thừa nhận thức đồng thời với danh sắc, có lý nương tựa nhau. Tông của Thượng tọa bộ vì không thừa nhận có nhân quả đồng thời, sao lại dùng thức không có hai câu sinh, khiến cho thức không

có nghĩa lại nương vào thức.

Lại, nếu thừa nhận có câu sinh nương tựa nhau, chỉ có thể là thức làm đối tượng nương tựa của thọ v.v.... tánh không thể như thọ v.v... làm đối tượng nương tựa cho thức, làm sao đối tượng nương tựa của thức có thể nhận lấy danh sắc khác, nên sự vấn đáp kia đều không đúng.

Nay, ở trong đây, nên lại tư duy lựa chọn:

Đức Phật đối với dụ như thành, trong kinh Đại Duyên Khởi nói: Thức và danh sắc lại làm nghĩa duyên lẫn nhau. Vì căn cứ ở trước, sau, hay vì căn cứ câu sinh. Thức duyên danh sắc cũng căn cứ trước sau, danh sắc duyên thức chỉ căn cứ câu sinh. Vì sao? Vì thức vào thai mẹ hợp với Yết-thích-lam, vì thành thân hữu tình, nên thức duyên danh sắc cũng được có trước, sau, không hợp với danh sắc, xong lại kết hợp với thức khác, không thức chưa khởi danh sắc làm duyên. Chỉ căn cứ ở câu sinh có danh sắc duyên thức, vì chi thức chỉ một. Lại, vì một sát-na, nghĩa là theo thứ lớp nói chỉ một chi thức trong chỉ duyên khởi. Chi thức nầy chỉ một niệm, làm sao có thể chấp thức và danh sắc nhất định căn cứ trước, sau để nói là làm duyên lẫn nhau?

Lại, Khế kinh nói: "Như bó lau", nghĩa là Khế kinh nói: Như hai bó lau đứng dựa ở chỗ trống, lần lượt nương tựa. Nếu khi một bó đã ngã thì bó kia cũng ngã theo.

Cũng thế, Nhân giả! Hai pháp nương dựa nhau, nghĩa là thức duyên danh sắc và danh sắc duyên thức, nếu lìa cùng khởi xoay vần làm duyên, làm sao tương tự với dụ bó lau? Nghĩa là ở phần vị thức, vị danh sắc chưa sinh. Ở phần vị danh sắc lúc sinh, vị thức đã diệt, nhất định không giống nghĩa bó lau nương tựa lẫn nhau, huống chi bác bỏ quá khứ, vị lai không có, mà có thể nói chúng nương tựa lẫn nhau vì tùy theo lúc một có, tùy theo lúc một không, nên chẳng phải không và có hoặc có và không, có thể có nghĩa lần lượt nương tựa lẫn nhau, chỉ có và có mới có thể nương tựa lẫn nhau, nên chấp nương tựa nhau, nhất định trước, sau là ngoài Thánh giáo, không phải tông Phật pháp.

Lại, Khế kinh nói: Tác ý, vô minh cùng lúc khởi lần lượt làm duyên, nghĩa là nói vô minh nhân nơi tác ý phi lý. Và tác ý phi lý được sinh ra từ si, và nói hai thứ nầy vì cùng thời gian khởi, nên Khế kinh nói: Mắt, sắc làm duyên sinh si, sinh ra tác ý nhiễm, vẩn đục.

Si trong đây tức là vô minh, cho đến nói rộng. Nói trong đây, nghĩa là ý biểu thị tức lúc tác ý nầy sinh hoặc liền được nêu lên ở phần vị, duyên hòa hợp, không phải cùng thuộc về duyên pháp có thể sinh trước, sau, vì cả

hai cùng lúc khởi không có chướng ngại. Lại, như đèn và ánh sáng đồng thời khởi, có nghĩa nhân quả. Trong phần nói về nhân Câu hữu, ở tư duy, lựa chọn, trước đã có nói đủ.

Nhân quả như thế, cùng khởi cực thành mà có lời nói bào chữa: Đèn và ánh sáng chẳng khác, điều nầy không đúng, vì ngọn đèn và ánh sáng công dụng của xứ sắc, lượng xúc đều khác, nên thế gian chỉ nói ngon lửa là đèn, như nói ngọn lửa, đèn sáng, có công năng đốt vật.

A-cấp-ma nói: Ánh sáng dựa vào đèn, như ánh sáng mặt trời, mặt trăng, ánh sáng nương tựa mặt trời, mặt trăng khởi. Lại, như địa đại dựa vào thỉ luân, nước với đất cùng sinh, mới có nghĩa là nương tựa. Lại, như tánh sáng, và đèn khác nhau, do đó cực thành, nhân, quả cùng sinh. Đối với nghĩa nầy rõ ràng. Mặc dù ánh sáng dựa vào tự đại chủng mà sinh, nhưng lúc sinh, không lìa ngọn đèn. Nếu cho rằng ánh sáng, ngọn lửa đèn đồng một nhân sinh, vì tức nhân ngọn lửa là nhân ánh sáng, cũng không đúng, vì có khác nhau, không phải từ một hòa hợp có, không phải một quả, cũng không phải một quả, không phải hòa hợp sinh.

Há không là một tiếng đánh lửa cùng khởi, đâu không có một hòa hợp có, không phải một quả sinh? Vì lý cũng không đúng, vì chủ thể đều nương tựa đều khác nhau.

Lại, nhân tự loại vì đều sinh riêng, nên do đó bào chữa kia, chỉ có lời nói giả dối, nên đèn và ánh sáng, thể của nhân đều riêng. Nếu thức và danh sắc đều lần lượt làm duyên thì vì sao phần nhiều kinh nói thức duyên danh sắc?

Tánh duyên lẫn nhau, lý ấy dù chung, mà biểu thị dụng thức mạnh, thế nên, nói riêng. Dụng thức mạnh, nghĩa là thức làm dụng của thọ v.v... của đối tượng nương tựa, tâm là chỗ dựa chuyển, nên thức gìn giữ tinh, huyết, thành Yết-thích-lam, thành thân hữu tình, vì công dụng của thức đó trội hơn, như vua, quan v.v... dù nương tựa lẫn nhau, nhưng vua được nêu tên, vì trội hơn, nên thức với danh sắc, nên biết cũng thế.

Lại, thức duyên danh sắc, căn cứ ở trước sinh duyên để nói: Lần lượt làm duyên, chỉ y cứ cùng khởi, vì thức duyên danh sắc đi suốt qua trước, sau cùng có, danh sắc duyên thức, chỉ có cùng khởi, vì do kết sinh thức, không có phần vị riêng.

Lại, thức duyên danh sắc, căn cứ ở danh sắc của phần vị, thức lần lượt làm duyên, còn căn cứ ở sát-na là danh sắc.

Đại đức La-ma nói theo tự ý để nói. Nếu từ trung hữu, khi kết sinh hữu, danh sắc của trung hữu vì duyên dẫn khởi sát-na Vô gián loại thức kết

sinh, danh sắc trung hữu diệt riêng có thức sinh. Thức nầy mới có khả năng dẫn khởi danh sắc của sinh hữu. Sự tìm tòi như thế, không hợp với chánh lý.

Đã nói danh sắc Trung hữu làm duyên, dẫn sát-na Vô gián, kết sinh ra loại thức, nghĩa là thức của Trung hữu cũng có thể làm duyên, vì chỉ danh khác, trừ thức Trung hữu. Nếu thức Trung hữu cũng làm duyên, vì sao sắc của tâm, tâm sở sau cùng của Trung hữu làm duyên, chỉ dẫn thức sau, khiến sinh, chẳng phải sắc tâm sở?

Nếu cho rằng trừ thức, danh khác làm duyên thì lý gì thức câu sinh chẳng phải tanh duyên?

Nếu cho rằng vị kia không có thức câu sinh thì thức kết sinh sẽ không có đối tượng nương tựa khởi, không lẽ tâm sở làm đối tượng nương tựa của tâm? Lại, vì sao tâm sở của phần vị kia chỉ làm sinh nhân cho thức dị loại, không thể dẫn sinh tâm sở đồng loại, không phải chưa lìa được tham đối với các sắc, có thể có thức tạm thời không dựa vào sắc, nên sắc Trung hữu nhất định có thể làm duyên, lúc dẫn dắt nối tiếp sinh tâm cùng dưa vào sắc, làm sao phần vị nầy có riêng thức sinh?

Nếu cho rằng lúc nầy dù có sắc khởi, nhưng chỉ nói thức, lẽ ra vị ấy cũng có tâm sở, mà chỉ nói tâm. Vì thế không nên lại nói rằng: Danh sắc của Trung hữu diệt, có riêng thức sinh, thức nầy mới có thể dẫn khởi danh sắc của sinh hữu. Lại, lẽ ra thức riêng nầy không phải Trung hữu, Sinh hữu, vì Trung hữu đã diệt, Sinh hữu chưa sinh, không phải ở phần vị hữu của Trung hữu diệt, không phải sinh hữu, nên lời nói của Đại đức kia được phát ra từ tà chấp. Lại, tâm, tâm sở sinh biện luận trước, sau, làm sao tính lường trước sau mà khởi. Nhãn thức Vô gián, thọ v.v... do xúc nhãn sinh vì cùng lúc khởi với thức khác hay là thọ riêng v.v...?

Nếu có thức, thọ v.v... khác cùng sinh thì vì là ý thức sinh, tức duyên theo cảnh của ý thức kia, hay là thức riêng khác duyên theo cảnh khác sinh. Vả lại, chẳng phải ý thức sinh, tức duyên theo cảnh kia, nhãn xúc sinh thọ v.v... đã dựa vào nhãn căn và cảnh của ý thức nầy, vì thời gian khác nhau, nên chẳng phải dựa vào nhãn căn sinh ra thọ v.v... có thể dùng quá khứ làm sở duyên của nó, cũng chẳng phải xúc nhãn sinh ra thọ v.v... có thể dùng ý pháp làm duyên mà sinh, nói là ý, pháp làm duyên sinh ý thức v.v...

Nếu dùng ý, pháp làm duyên sinh, thì không thể nói là do nhãn xúc sinh ra, cũng không phải thức khác duyên nói cảnh khác khởi. Nếu nương cảnh khác nhau, có thể cùng lúc sinh, thì lẽ ra một lúc được tất cả cảnh. Nếu không có các thức, thọ v.v... sinh riêng thì thức sau sinh, không có đối

tượng nương tựa, ý thức trôi lăn dứt rồi, lại nối tiếp sinh nữa, cõi dưới không hề có, Tông Thượng tọa bộ kia hoàn toàn không thừa nhận. Nhập định diệt v.v... thức nối tiếp nhau sinh, từng không có gián đoạn, tông của Thượng tọa bộ kia thừa nhận. Do, đây, kia, nói tâm sau danh sắc của Trung hữu Vô gián, có riêng thức khởi, về sau mới dẫn khởi danh sắc của sinh hữu, chỉ có lời nói giả dối, vì trái với lý, giáo.

Thượng tọa bộ ở đây giả đặt ra lời vấn nạn rằng: kinh không nên nói: Thức duyên danh sắc, vì do sức lần lượt mới được sinh, tức tự giải thích vấn nạn nầy thật phi lý, căn cứ vào duyên sinh, trụ, có khác nhau, nghĩa là thức có thể tạo ra duyên sinh của danh sắc, do thức gởi hình tích vào thai, vì khiến thức kia sinh, nên thức kia sinh về sau, vì thức trụ nương tựa lần lượt làm duyên mà được an trụ, nên cũng nói danh sắc, thức làm duyên. Việc nầy cũng không đúng, vì trái với lý, giáo, nghĩa là Đức Phật khi chưa được đại Bồ-đề, cầu duyên sinh của thức biết là tức danh sắc. Như Khế kinh nói: Bồ-tát tìm cầu duyên sinh già chết, cho đến danh sắc, biết sinh đến thức, theo thứ lớp làm duyên, tìm duyên sinh của thức biết tức danh sắc. Nếu danh sắc của thức kia không phải duyên sinh của thức, thì chỗ nhận biết của Bồ-tát là điên đảo.

Lại, thuyết kia nói: Sự sinh kia về sau, làm chỗ dựa của thức trụ, lần lượt làm duyên mà được an trụ, nên cũng nói danh sắc của thức làm duyên.

Có thuyết nói: Vô lý, vì thức mà thuyết nầy nói, dùng danh sắc làm duyên, tức là làm duyên sinh thức danh sắc, vì sao về sau, mới làm chỗ dựa của thức? Lại, kinh kia chỉ nói thức dựa vào danh sắc trụ, nên Khế kinh nói: Phật bảo Tôn giả A-nan-đà! Thức không dựa vào danh sắc để được trụ phải không? Không, bạch Đức Thế Tôn!

Kinh nầy không nói danh sắc dựa vào thức trụ, làm sao lần lượt? Lại, ông không thừa nhận thức, danh sắc cùng sinh, sao có thể nói lần lượt làm duyên trụ? Lại, như thuyết trước nói: Bác bỏ Tông quá khứ, vị lai, lúc tùy theo một có, tùy theo một không có, chẳng phải có và không, không và có, có thể có nghĩa lần lượt nương tựa lẫn nhau, chỉ có và có có thể có nương tựa nhau.

Làm sao câu sinh có nghĩa nương tựa nhau, nếu tùy theo một, vì một không lập? Lại Phật ở kinh Đại Duyên Khởi không nói chỉ hữu theo thứ lớp nhân quả, cũng không chỉ nói mười hai chi hữu.

Thuyết kia nói danh sắc làm duyên cho xúc và nói tìm cầu v.v... vì được cùng duyên. Nhưng Đức Phật ở chỗ kia, vì Tôn giả A-nan-đà, chỉ rõ nghĩa lý duyên khởi rất sâu, nên nghĩa kinh kia, căn cứ duyên của đối tượng

nương tựa, chỉ nói thức dựa vào danh sắc mà trụ. Ý thức chỉ dựa vào ý làm đối tượng nương tựa, pháp làm sở duyên mà an trụ, năm thức như mắt v.v... mắt v.v... là đối tượng nương tựa, sắc v.v... làm sở duyên mà được an trụ.

Như thế, đối tượng nương tựa của ý thức chỉ một, sở duyên chung cho cả hai. Năm thức trái với đây, chỉ trừ ý thức, đối tượng nương tựa, tất nhiên khác thời, đối tượng nương tựa, sở duyên khác, có lý câu sinh, các vị của chi hữu. nghĩa nầy đều chung. Rõ ràng tông của Thượng tọa bộ nói nghĩa thức, danh sắc làm duyên lẫn nhau, về lý, tất nhiên không thành. Như Khế kinh nói: Ta quán duyên khởi đến thức, ấy là trở lại vượt qua đây. Đối với tâm khác, không còn chuyển.

Đây là nói nghĩa gì?

Bấy giờ, Bồ-tát quán nghịch duyên khởi, các chi lần lượt đã từ duyên sinh, trước quán chín chi duyên sinh đều khác sau cùng, quán thức không có duyên sinh riêng, nên đến thức trở lại không chuyển biến đối với pháp khác, nhưng kết sinh thức có hai duyên sinh.

1. Sinh trước.

2. Cùng khởi.

Thức sinh hành, hữu, vì nghĩa không có riêng, trước quán chi sinh. Duyên sinh nghĩa là hữu tức đã quán thức, sự sinh trước duyên hành. Nay, quán danh sắc vì duyên câu sinh, nên đến thức, trở lại tâm không còn chuyển, vì đã quán đủ hai duyên sinh của thức. Do thấy, đời nay, vị thức do kết sinh, từ trước cùng khởi sức hai duyên sinh. Căn cứ biết chi khác, lẽ ra đều như thế. Mỗi niệm khởi, đều đủ hai duyên, nên chỉ ở chi thức biểu thị đủ quán hai duyên.

Vì sao danh sắc cùng duyên với thức, vì thức trụ vướng mắc ở trong đây. Như kinh nói thức trụ trừ thức, danh sắc khác, trước kia dùng trụ vướng mắc để giải thích nghĩa thức trụ, nên Khế kinh nói: Ái hỷ thấm nhuần thức, khiến tăng trưởng rộng lớn ở trong uẩn. Lại, kinh Đại Duyên Khởi cũng nói rằng: Thức không nương tựa danh sắc có được trụ không? Không! Bạch Đức Thế Tôn! Cho đến nói rộng.

Thuyết nầy nói thức trụ vướng mắc, trong danh sắc cùng sinh, vì biểu thị thức duyên câu sinh, nên nói bốn thức trụ. Thế nên Bồ-tát đến thức ấy là trở lại. Mặc dù chi già chết tức danh sắc v.v… Trước, quán già chết, lấy sinh làm duyên, đã biểu thị chi thức duyên sinh, gọi là sắc, mà chẳng phải già chết, đều dùng thức làm duyên hay nhất định thức làm duyên, chỉ vì sinh danh sắc. Lại, quán danh sắc, dùng thức làm duyên.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Vì Bồ-tát kia chán sợ sự sinh, nên trở lại quán sinh,

do tâm Bồ-tát chán sợ sự trôi lăn, không quán sát khắp các chi trôi lăn. Các chi trôi lăn đều lấy sự sinh làm gốc. Vì quán lại sự sinh, nên đã biết khắp chi vô minh, hành, tức ái, thủ, hữu vì đã quán ái v.v... nên không quán lại. Đối với môn hoàn diệt, Bồ-tát vì ưa thích, kính mến, nên quán sát khắp mười hai chi hữu.

Đã nói danh sắc, nay sẽ nói xúc. Tụng nói: Xúc: sáu. Ba hợp sinh.

Luận nói: Xúc có sáu thứ, cái gọi là nhãn xúc, cho đến ý xúc. Đây ba hòa sinh nầy lại là thế nào?

Nghĩa là vì ba hòa hợp: Căn, cảnh, thức, nên có xúc riêng sinh, mặc dù là thứ sáu, nhưng ba hữu đều là đời riêng mà nhân, quả lệ thuộc nhau, nên nghĩa hòa hợp thành, hoặc đồng một quả, là nghĩa hòa hợp. Mặc dù căn, cảnh, thức chưa hẳn cùng sinh, nhưng vì quả xúc đồng, nên gọi hòa hợp, thể xúc có riêng, trong địa đại đã thành. Mặc dù ba hòa hợp sinh, nhưng thức nhất định cùng khởi. Vì do như thức nói hai duyên sinh, nghĩa là Khế kinh nói: Trong có thân thức và danh sắc ngoài, hai, hai làm duyên, các xúc sinh khởi, cho đến nói rộng.

Há không phải đây tức là nói xúc từ ba hòa sinh, nghĩa là trong có thân thức, tức sáu căn, sáu thức và danh sắc ngoài, tức sáu cảnh. Vì hai duyên sinh, nên nhân không cực thành. Nghĩa kinh không đúng, vì Đức Phật nói hai, nghĩa là kinh nầy nói hai, hai làm duyên, các xúc sinh khởi, vì không nói ba, nên quán nghĩa kinh nầy, nói có thân thức, chỉ rõ sáu xứ trong, nói danh sắc ngoài, biểu thị sáu xứ ngoài. Kinh khác cũng nói vì do hai duyên sinh, nên Già-tha nói: Mắt, sắc cả hai, như trước đã nói.

Lại, kinh nói: Xúc thức cùng có danh sắc làm duyên. Duyên sinh đã đồng thời, há có trước, sau? Duyên đủ tất nhiên khởi, vì không có khả năng tạo chướng ngại. Do đó tức chứng xúc như nhãn xúc v.v... đã sinh các pháp như thọ v.v... các thức như nhãn thức v.v... cùng khởi với nhãn thức v.v... vì sinh nhân đồng. Do kinh nầy nói: Là thọ, là tưởng, là tư, là thức.

Các pháp như thế, lẫn nhau không lìa, chấp xúc là giả, Tông lẽ ra cũng thừa nhận thọ v.v... với xúc cùng khởi. Do kinh nầy nói: Vì thức lẫn nhau thọ v.v... Vì thức là phần xúc. Đã không có thức không lẫn nhau, thọ v.v... chứng thành thọ v.v... là pháp địa đại.

Kinh kia nói thế nầy: Nghĩa của pháp đại địa, chẳng phải khắp cùng có với tất cả tâm.

Nếu vậy, sao gọi là nghĩa của pháp đại địa, có ba địa, có tầm tứ v.v... thiện v.v... học v.v... vì địa khác nhau. Nếu pháp ở đây, tất cả địa có, gọi pháp đại địa. Pháp khác tùy theo đối tượng thích hợp. Pháp nầy chỉ có lời

nói, vì trái với kinh trước. Kinh kia nói rằng: Nên xem xét kinh trước. Kinh kia lại nói: Các đối tượng thọ tức đối tượng tư duy. Các đối tượng tư duy tức đối tượng tưởng. Các đối tượng tưởng, tức đối tượng thức, chưa hiểu rõ kinh kia vì căn cứ sở duyên, hay vì căn cứ ở sát-na để tạo ra thuyết như thế nầy: Có gì chưa hiểu rõ, trước căn cứ ở sát-na, sau căn cứ ở sở duyên, lý đó quyết định. Đâu biết quyết định, do trong kinh khác, căn cứ pháp câu sinh, vì nói lẫn nhau. Như Khế kinh nói: Thọ, noãn và thức, ba pháp như thế lẫn nhau, không rời. Chẳng phải ở trong đây, căn cứ không cùng khởi. Và căn cứ ở sở duyên, nói lên thuyết như thế nầy: Vì ba tất nhiên cùng khởi, vì hai không có sở duyên.

Do đây nói: Thọ v.v... lẫn nhau, nhất định căn cứ ở sát-na, vì khác với đây thì không thành, nghĩa là nếu chấp Vô gián kia mà sinh, gọi là lẫn nhau. Một không, một có, sự lẫn nhau với nhau sẽ không thành, như trước đã nói. Cũng không thể cho, đồng một sở duyên, nói là lẫn nhau chớ có ý thức với nhãn thức v.v... có nghĩa lẫn nhau, nên duyên một cảnh. Khi có thức sinh, tất nhiên có cùng sinh. Pháp xúc, thọ v.v... nhất định không có thức, lìa xúc v.v... mà sinh.

Do kinh đã dẫn, đã khéo thành lập. Sao hai pháp xúc, thọ cùng sinh? Nói xúc duyên thọ, vì chẳng phải thọ duyên xúc, nên Khế kinh nói: Không phải duyên mỗi thứ thọ, có các thứ xúc, chỉ duyên mỗi thứ xúc, có các thứ thọ. Lại, kinh chỉ nói xúc nhãn làm duyên sinh xúc nhãn mà sinh thọ, không hề có kinh nào nói nhãn thọ làm duyên sinh nhãn thọ mà sinh xúc?

Há không hiện thấy đèn, ánh sáng, mầm, bóng, cả hai cùng sinh, chỉ nhân đèn, mầm sinh ở ánh sáng, bóng, xúc, thọ cũng như thế.

Sự so sánh nầy không bằng nhau, vì tùy theo vào đi, đứng đổi thay, vì có, không, nên chẳng có nhân nhất định. Chứng minh xúc và thọ cả hai dù cùng khởi, nhưng xúc duyên thọ, không phải thọ duyên xúc. Mặc dù không có hiện tướng, nhưng về lý tất nhiên. Thọ phải tùy theo xúc vì có khác nhau. Nếu cũng không hiểu rõ, lại dùng môn riêng, phương tiện mở bày, khiến cho nghĩa dễ hiểu, cho là xúc có hai:

1. Giả.

2. Thật.

Nói giả, nghĩa là ba hòa hợp xúc, như Khế kinh nói: Ba pháp như thế tụ tập hòa hợp, được gọi là xúc.

Nói thật. Nghĩa là tâm sở xúc, như Khế kinh nói: Hai duyên mắt, sắc sinh ra xúc mắt, cho đến nói rộng. Lại, Khế kinh nói: Trong, có thân thức và danh sắc ngoài. Hai, hai làm duyên, các xúc sinh khởi. Lại, Khế kinh

nói: Danh sắc duyên xúc, sáu xứ duyên xúc.

Các pháp như thế v.v... là vô lượng Khế kinh. Trong đây, xúc giả làm duyên sinh ra thọ, chẳng phải thọ làm duyên, chẳng phải ba pháp căn, cảnh, thức hòa hợp, vì từ thọ sinh. Không phải chỉ nhãn thức làm thể của nhãn xúc, vì tâm sở đều do đối tượng nương tựa làm rõ. Mặc dù phần vị sinh của thọ, thức là nhân thù thắng, nhưng nói thọ v.v... sinh, cũng do mắt, sắc. Thế nên, chỉ nói xúc mắt làm duyên sinh xúc mắt sinh thọ, không hề có thuyết nào nói, thọ của mắt làm duyên sinh thọ mắt sinh ra xúc.

Xúc thật trong đây, là vì tâm sở, nên có thể nói lần lượt làm duyên với thọ.

Thế nên hai kinh không trái nhau. Lại, căn cứ ở nghĩa riêng mà nói, cũng không có trái nhau, nghĩa là do môn nầy, nhân xúc sinh thọ, không phải tức do môn nầy nhân thọ sinh xúc, như Khế kinh nói: Ta không thấy một pháp nào dứt tham dục như thế, như tu thân niệm.

Kinh nầy căn cứ ở môn khác, ngăn dứt các pháp khác, chẳng phải cho, căn cứ chung các môn đối trị, vì kế sau lại nói: Như tu thân niệm hơi thở, niệm Phật, niệm tưởng về chết v.v... cũng như thế.

Nói như thế, nghĩa là nói rõ nghĩa môn khác. Làm sao biết thọ cũng làm duyên cho xúc? Khế kinh khác nói: Vì thọ duyên xúc, nên như Khế kinh nói: Do xúc thân thọ, ý nầy nói rõ có xúc, thân, thọ làm duyên khởi. Vì sao mắt v.v... cũng làm duyên cho thọ v.v... chỉ dựa vào nói xúc, không dựa vào nói thọ v.v... vì nghĩa xúc trong hòa hợp rõ rệt. Sự hòa hợp đây, đó, được gọi là xúc chạm nhau, không phải ở tự thể được gọi là xúc. Thế gian đối với sự hòa hợp, lập ra tên xúc chạm nhau, như khi hai thanh gỗ chập lại, nói là gỗ xúc chạm nhau. Thế nên, trong ba hòa hợp như mắt v.v. chỉ có thể nói xúc, chẳng phải nói thọ v.v...

Lại, không phải mắt v.v... là nhân sinh xúc, nên dựa vào đó để nói tên xúc, đâu được vấn nạn: Vì cũng nhân thọ v.v..., nên dựa vào nói thọ v.v... Nếu phải như thế, thì phải thừa nhận tất cả nhân của xúc được sinh, đều gọi là xúc. Nhưng thật ra trong tất cả pháp của quả xúc, phần nhiều đặt tên, tùy theo tưởng sai khác. Một, tùy theo tưởng chung để đặt tên riêng, như sắc, xứ, giới và hành uẩn v.v....

Do đó, khéo giải thích xứ khác, nói rằng: Tất cả tâm sở, đều do xúc dẫn phát.

Nếu vậy thì tưởng v.v... cũng là duyên của xúc vì sao chỉ nói xúc là duyên của thọ, cũng nói tưởng, v.v… dùng xúc làm duyên, như kinh liễn Đạt nói, không nên làm vấn nạn. Ở phần vị sau xúc, vì sự thọ dụng rất

mạnh, nên dùng tiếng thọ. Nói chung các hành, nhưng đối với nhân của thọ mà duyên khởi đã nói, chỉ nhận lấy xúc thật, chẳng phải ba hòa hợp giả. Vì sao? Vì nói chỗ dựa nghĩa là chỉ xúc thật căn cứ đối tượng nương tựa rõ ràng, chẳng phải các giả có. Trong giả nương tựa, có thể được phẩm lượng. Ở đây trội hơn, ở đây kém. Nếu thiếu bất cứ một thứ nào, vì không có chấp nhận có. Do đó, biết trong đây nói xúc thật duyên thọ.

Trong đây, đã nói nghĩa nhất định của duyên khởi, nghĩa là tùy theo vị nào, tùy theo pháp nào mạnh, thì nói là duyên, ở vị sinh kế sau pháp trội hơn làm quả, nên không có lỗi.

Hoặc lại ở nhóm tạp nhiễm vị lai, chỗ có căn bản là thọ làm nhân gần, nên theo thứ lớp trong duyên khởi, nói xúc làm duyên sinh thọ, khiến cho vì tránh duyên, nên thọ không hiện hành. nhằm dứt bỏ căn bản thọ kia, các pháp tâm, tâm sở đều dùng sáu xứ làm duyên.

Vì sao chỉ nói sáu xứ duyên xúc?

Vì xúc của vị nầy trội hơn, nên nói tên xúc. Về lý thật sự nên biết. Các tâm, tâm sở đều dùng sáu xứ làm duyên. Lại do duyên gì xúc thật trội hơn vị, chỉ nói làm duyên với thọ trội hơn kia, không nói làm duyên sinh tưởng v.v... trội hơn. Mặc dù xúc và tưởng kia cũng cùng lúc sinh, nhưng thuận với thọ mạnh, thế nên nói riêng. Ví như thắng giải, siêng thuận với quyết định khinh an, siêng năng v.v... thuận với chỉ quán mạnh, lý đó pháp như thế, không nên đặt thành vấn nạn.

Hai: Sáu xứ, danh sắc duyên xúc có gì khác nhau? Danh sắc duyên xúc nói ở kinh nào?

Kinh Đại Duyên Khởi nói thế nầy: Hành tướng của các hữu, các hữu nêu lên đặt bày danh thân, không có hành hướng, không có nêu lên kia, có thể được biết rõ xúc tăng ngữ hay không?

Không, thưa Đại đức! Hành tướng của các hữu, các hữu nêu lên lập bày sắc thân. Không có hành tướng kia, không có nêu lên kia, có thể được biết rõ.

Xúc có đối hay không?

Không, thưa Đại đức! Nếu tất cả chủng, danh thân, sắc thân đều không hiện có. Có thể được biết rõ xúc hoặc xúc được lập bày?

Không thưa Đại đức!

Thế nên chúc mừng là nguyên do của xúc, nhân xúc, duyên xúc, như gọi là danh sắc. Kinh được dẫn ở đây, muốn nói nghĩa gì? Nói danh và sắc làm nhân sinh xúc danh, gọi là pháp, ý xứ. Sắc nghĩa là sắc xứ, mắt, cho

đến xúc xứ của thân. Trong đây, danh thân gọi là tăng ngữ xúc, vì gọi là thân, nên được gọi là danh thân.

Sắc thân như thế, gọi là xúc có đối, vì sắc là thân, nên được gọi là sắc thân, tên này làm thể. Sắc là nghĩa thể trong đây, ý nói nhân của xúc tăng ngữ, gọi là xúc tăng ngữ, nhân của xúc có đối, gọi là xúc có đối, chẳng phải hai thể của xúc, do thuyết nầy nói: Hành tướng của các hữu, các hữu nêu lên các hữu, lập bày danh thân, lập bày sắc thân.

Nói hành tướng nghĩa là các xứ ngoài, tướng của hành, đối tượng hành, được gọi là hành tướng.

Nói nêu lên. Nghĩa là các xứ nội, do ở đây nêu lên tên gọi các xúc nghĩa là gọi xúc nhãn, cho đến xúc ý. Ý nầy nói: Đối với các hữu danh là thể lập bày xúc tăng ngữ, đối với các hữu thể sắc, lập bày xúc có đối, hễ bị thiếu bất cứ pháp nào, thiết lập xúc, đều không được thành.

Văn kinh trên đây, vả lại, nói xúc giả để nói về duyên, duyên nầy phát sinh xúc thật lại nói thế nầy: Nếu tất cả loại, danh thân, sắc thân đều không hiện có, cho đến nói rộng. Ý nghĩa nầy nói: Nếu tất cả loại xúc giả không có ở ba thời, tự danh khó biết rõ vì thể không sinh, nên không thể biết rõ, đã không thể biết rõ, cũng không thể lập bày. Nếu phân biệt nghĩa kinh như thế, danh sắc duyên xúc tức hai duyên xúc, nhưng danh sắc duyên xúc ở phần vị quyết định. Nếu hai làm phần vị duyên xúc không nhất định, dù cho sáu xứ duyên xúc, phần vị cũng nhất định, mà căn cứ riêng đối tượng nương tựa của hữu tình chỉ rõ danh sắc duyên xúc. Vì căn cứ chung cả, đối tượng nương tựa, sở duyên biểu thị, nên có khác nhau.

Lại có nghĩa riêng trong đây, danh thân gọi là tăng ngữ xúc, tức là dùng danh làm nghĩa đối tượng nương tựa. Đây là lấy ý thức làm đối tượng nương tựa. Sắc thân trong đây gọi là xúc có đối, tức là dùng sắc làm nghĩa đối tượng nương tựa. Đây là dùng năm căn làm đối tượng nương tựa. Do đó sức đối tượng nương tựa của các xúc nầy, nêu lên tên riêng của chúng, như nhãn thức v.v... gọi là xúc nhãn cho đến xúc ý, ý thức và ý vì là một nghĩa. Nếu tất cả, đối tượng nương tựa của danh sắc, mà sáu xúc không thật có, nhất định không có pháp khác nào không có dựa vào xúc, mà có thể biết rõ, đã không thể biết rõ thì cũng không thể thiết lập. Ý nghĩa nầy nói: Lìa sáu đối tượng nương tựa v.v... vì xúc giả không có, nên lìa thể của sáu xúc, xúc cũng thật không có.

Nếu tạo ra nghĩa kinh phân biệt như thế, tức sáu xứ duyên xúc, nói danh sắc duyên xúc. Biểu thị danh sắc trong đây, tức sự khác nhau của sáu xứ. Vì nói mỗi thứ môn nghĩa của duyên khởi, khiến cho A-nan-đà biết

được nghĩa rất sâu mầu.

Có sư khác nói: Danh sắc duyên xúc, biểu thị ba hòa hợp sinh, chỉ rõ công năng của căn, cảnh. Nói hai duyên xúc, nói sáu xứ riêng xúc, biểu thị dụng của nhân không chung.

Có thuyết nói: Ba thứ dựa vào môn duyên khởi của giới, xứ, như thứ lớp đó, tức sáu xúc trước, lại hợp làm hai. Hai xúc đó là gì? Tụng nói:

Năm căn nên có đối Thứ sáu cùng tăng ngữ.

Luận nói: Năm xúc như mắt v.v... gọi là có đối. Vì dùng căn có đối làm đối tượng nương tựa, chỉ pháp có đối làm cảnh giới. Xúc ý thức sáu, được gọi tăng ngữ. Tăng ngữ gọi là danh vì danh là cảnh của sở duyên tăng trưởng của xúc ý, nên căn cứ chỗ thiên lệch xúc ý nầy gọi xúc tăng ngữ. Ý thức dùng chung danh nghĩa làm cảnh vì năm không duyên danh, nên nói là trưởng. Như nói nhãn thức chỉ năng phân biệt rõ màu xanh, không phân biệt rõ là màu xanh. Ý thức phân biệt rõ màu xanh, cũng phân biệt rõ là màu xanh, cho đến nói rộng, nên gọi là xúc có đối từ cảnh của đối tượng nương tựa. Căn cứ ở cảnh được tăng trưởng, lập danh từ tăng ngữ xúc.

Có thuyết nói: Ý thức được gọi là tăng ngữ, vì làm tăng thượng trong pháp ngữ.

Có người nói: Ý thức ngữ làm tăng thượng, mới chuyển ở cảnh, năm thức thì không như thế. Thế nên ý thức, gọi riêng tăng ngữ, tương ứng với ý thức nầy, gọi là xúc tăng ngữ. Tên gọi xúc có đối, từ cảnh nơi nương dựa. Căn cứ chủ tương ưng đặt tên tăng ngữ xúc, tức sáu xúc trước tùy theo tương ưng riêng, lại trở thành tám thứ. Tụng nói:

Minh, vô minh không hai
Thuộc vô lậu nhiễm ô…
Ái, giận hai tương ưng
Lạc… thuận theo ba thọ.

Luận nói: Tương ưng với minh, vô minh v.v... thành ba:

1. Xúc minh.

2. Xúc vô minh.

3. Xúc chẳng phải minh, chẳng phải vô minh.

Ba xúc nầy như thứ lớp, nên biết tức là vô lậu nhiễm ô xúc tương ưng khác. Khác, nghĩa là vô lậu và nhiễm ô khác, tức thiện hữu lậu, vô phú vô ký. Một phần thường khởi trong xúc vô minh, dựa vào xúc vô minh đó lại lập hai xúc ái, giận dữ. Tùy miên ái giận dữ, vì tương ưng chung, nên thâu nhiếp chung tất cả. Lại, thành ba xúc:

1. Xúc thuận với lạc thọ.

2. Xúc thuận với khổ thọ.

3. Xúc thuận với bất khổ, bất lạc thọ. Thế nào là xúc thuận với thọ?

Vì thọ đã thọ lãnh lạc v.v... Hoặc có thể làm chỗ dựa của hành tưởng thọ, gọi là thuận với thọ.

Thế nào là xúc làm hành tướng mà thọ đã nhận lãnh. Dựa vào hành tướng rất giống với xúc, vì dựa vào xúc mà sinh. Lại, vì tương ưng với thọ lạc v.v... Hoặc vì vẫn hay sinh thọ lạc v.v... nên gọi là thuận với thọ.

Như thế hợp thành mười sáu thứ xúc.

Đã nói về xúc, nay sẽ nói về thọ. Tụng nói:

Từ đây sinh sáu thọ
Năm thuộc thân, một: tâm.

Luận nói: Từ sáu xúc trước sinh ra sáu thọ, nghĩa là xúc nhãn đã sinh ra thọ, đến thọ được sinh do xúc ý ở đây hợp thành hai:

1. Thân thọ.

2. Tâm thọ.

Năm thứ trước trong sáu thứ nói là thân thọ. Vì căn cứ ở sắc căn, nên xúc ý phát sinh, nói là tâm thọ, chỉ vì dựa vào tâm. Tụng nói:

Đây lại thành mười tám
Do ý cận hành khác.

Luận nói: Do ý gần hành khác trong nhất tâm thọ đã nói ở trước, lại chia thành mười tám.

Thế nào là mười tám ý hành gần?

Nghĩa là mỗi hỷ, ưu, xả đều có sáu hành gần. Vì sao hành gần ý nầy lập làm mười tám?

Do ba lãnh nạp chỉ ý tương ưng, vì sáu cảnh có khác, nên thành mười tám. Chẳng phải ý thức thể một thọ tương ưng với cảnh khác thành sáu, vì nhận lãnh khác. Hành gần của ý được gọi là nghĩa gì?

Hỷ v.v. có sức có thể làm duyên gần, khiến ý thường du hành ở cảnh. Nếu nói hỷ v.v… làm duyên gần của ý, thường hiện hành ở cảnh, được gọi hành gần của ý, thì tưởng v.v... cũng được tên nầy tương ưng với ý. Vì ý hành, nên nếu chỉ ý địa, có hành gần của ý há không trái với kinh? Như Khế kinh nói: Mắt thấy sắc rồi, thuận với sắc hỷ, khởi hành gần của hỷ, cho đến nói rộng? Điều nầy không trái nhau, như dựa vào nhãn thức, dẫn quán bất tịnh. Quán bất tịnh nầy chỉ thuộc về ý địa. Nhưng Khế kinh nói: Mắt thấy sắc rồi, tùy theo quán bất tịnh, an trụ đầy đủ. Hành gần của ý nầy cũng

như thế. Dựa vào thân năm thức đã dẫn ý địa. Vì hành gần của hỷ v.v... nên nói như thế. Do kinh kia nói: Mắt thấy sắc rồi, cho đến nói rộng.

Vì thế, nên hành gần của ý, năm thức đã dẫn tương ưng ý thức, không nên lập thành vấn nạn.

Vì sao thân thọ chẳng phải là hành gần của ý với hành gần của ý? Vì chẳng phải đồng pháp, nên do hành gần của ý chỉ dựa vào ý thức, nên gọi là gần. Vì phân biệt cảnh tự tướng, cộng tướng của ba đời v.v... nên gọi là hành. Tất cả thân thọ đều trái với hành gần của ý nầy, nên chẳng phải ý gần, cũng không gọi hành.

Há không là thân thọ cũng có tướng nầy. Thân thọ nhận lãnh các cảnh như sắc v.v... rồi, ý thức tùy hành, do sức thân thọ, ý thức đối với cảnh, thường du hành. Điều nầy cũng không đúng. Vì đã nói tướng, nghĩa là các thân, thọ không dựa vào ý thức vì không phân biệt. Do ý thức kia không thể phân biệt công đức, lỗi lầm, nên chẳng phải sức thân thọ kia, khiến ý thường du hành ở cảnh. Lại, vì không nhất định, nghĩa là sau thân, thọ, không phải quyết định có ý thức nối tiếp sinh, ý thọ đều cùng lúc, tất nhiên, vì có ý thức, nên chỉ ý thọ, gọi hành gần của ý.

Lại, loại mù bẩm sinh v.v... mặc dù không nhìn thấy, cho đến xúc rồi, nhưng vì có hành gần, nên tĩnh lự thứ ba có lạc của ý địa, cũng nên gồm nhiếp ở trong hành gần của ý?

Vấn nạn nầy không đúng, vì giới đầu tiên không có. Lại vì ngưng trệ, nghĩa là trong cõi Dục không có lạc của ý địa. Tĩnh lự thứ ba dù có cũng không lập.

Lại lạc của ý địa kia đã ngưng trệ ở cảnh, hành gần ở cảnh, thường có tìm tòi, dời đổi, không ngưng đọng ở một duyên, mới gọi là hành. Lại, không có cảnh đối thuộc về khổ căn, vì hành gần của ý.

Nếu vậy, lẽ ra không có xả là hành gần của ý, vì không có cảnh đối. Không đúng, ưu, hỷ tức là đối của xả. Lạc căn ý địa Tĩnh lự thứ ba từ địa căn bản không có xả căn làm đối. Nhưng không có phần gần v.v... không có lỗi hành gần như xả v.v… vì ở trong cõi đầu tiên có cảnh đối đồng địa. Hoặc lại chấp nhận có, vì không chấp nhận có nghĩa là ý xả v.v... chấp nhận có pháp đối địch của địa đồng, ý lạc nhất định không có đối địch của địa đồng, nên không có lỗi. Tuy nhiên mười lăm giới trước trong mười tám giới. Hành gần của sắc v.v... không gọi là duyên gần, vì cảnh như sắc v.v… đều duyên riêng nên hành gần của ba pháp đều có cả hai thứ. Nếu chỉ duyên pháp và sáu xứ nội thì gọi duyên không tạp. Nếu duyên bảy xứ nầy và năm xứ ngoài hoặc riêng, hoặc chung gọi là duyên tạp. Nếu dù chẳng phải thấy,

cho đến xúc rồi mà khởi hỷ, ưu, xả, cũng là hành gần của ý. Nếu khác với đây, thì chưa lìa dục tham, lẽ ra không có duyên hành gần của ý như sắc v.v... của cõi Sắc. Lại, ở cõi Sắc, nên các hành gần của ý không có duyên theo cảnh hương, vị, xúc ở cõi Dục.

Nếu vậy, vì sao trong Khế kinh nói: Mắt thấy sắc rồi, thuận với hỷ sắc, khởi hành gần của hỷ, cho đến nói rộng, vì thuận theo thuyết sáng suốt, rõ ràng, nên không trái nhau. Hoặc mắt v.v... đã dẫn, vì dễ dàng có thể phân biệt.

Lại, các hành gần cũng kiến lập khác, nghĩa là mắt nhìn thấy sắc rồi, khởi hành gần như tiếng v.v... đến ý biết pháp rồi, khởi hành gần như sắc v.v… thuận theo không lẫn lộn.

Kinh nói như thế vì trong đó kiến lập căn, cảnh nhất định, nên đối với thuận sắc hỷ, khởi hành gần như hỷ v.v... ở đây, nêu hiện tại, khiến so sánh, hiểu pháp khác. Sự nối tiếp nhau sinh, chết đi chỉ hành gần của xả chẳng phải ưu và hỷ. Xả tự nhiên đạt được, nên cùng thuận với quả vị kia, chỉ có tạp duyên. Các hành gần của xả có thể chính thức lìa nhiễm, do hành gần của ý chỉ là hữu lậu. Nên chỉ là xả không phải pháp khác. Trong các đạo Gia hạnh cũng có hành gần của hỷ, không phải giải thoát Vô gián do định căn bản gồm nhiếp. Đạo Giải thoát sau cùng, chấp nhận có hành gần của hỷ. Trong các hành gần của ý có bao nhiêu thuộc về cõi Dục? Hành gần của ý nơi cõi Dục có bao nhiêu sở duyên? Sắc, cõi Vô sắc, hỏi cũng như thế. Tụng viết:

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.

Luận nói: Lệ thuộc cõi Dục đầy đủ có mười tám. Duyên theo cảnh của cõi Dục số lượng cũng thế, duyên theo cảnh của cõi Sắc chỉ có mười hai, trừ sáu thứ như hương vị do những thứ ấy không có cảnh. Duyên theo cảnh của cõi Vô sắc chỉ được có ba, do cõi kia không có năm sở duyên sắc v.v... Duyên theo cảnh không lệ thuộc chỉ có ba. Nói lệ thuộc về cõi Dục rồi, sẽ nói về lệ thuộc cõi Sắc. Hai Tĩnh lự đầu chỉ có mười hai, nghĩa là trừ sáu ưu. Nếu nói về sở duyên thì định không nhiễm ô, có thể duyên cảnh dưới. Thiện duyên cảnh Dục cũng đủ mười hai. Trừ hương vị bốn, tám thứ còn lại đều tự duyên. Hai duyên Vô sắc, tức hành gần của pháp. Duyên pháp không lệ thuộc cũng chỉ có hai thứ. Tĩnh lự ba, bốn, chỉ có sáu, tức là xả. Duyên theo cảnh của cõi Dục thiện cũng gồm đủ sáu, trừ hai: Hương

vị, bốn thứ còn lại tự duyên. Một duyên Vô sắc là hành gần của pháp. Duyên pháp không lệ thuộc, cũng chỉ có một thứ.

Nói lệ thuộc của cõi Sắc rồi, sẽ nói, về lệ thuộc của cõi Vô sắc. Phần gần của Không xứ chỉ có bốn thứ. Nghĩa là xả chỉ duyên nơi sắc, thanh, xúc, pháp, duyên với Tĩnh lự thứ tư cũng có đủ bốn thứ. Ở đây căn cứ thừa nhận có duyên riêng mà nói. Nếu chấp lấy địa kia thì chỉ duyên chung với phần dưới, chỉ có duyên tạp. Hành gần của pháp ý, duyên nơi cõi Vô sắc, chỉ là một là duyên pháp. Pháp không lệ thuộc cũng chỉ có một thứ. Bốn địa căn bản cùng với ba biên trên, chỉ có một duyên là pháp. Chỉ duyên nơi tự cảnh, căn bản Vô sắc không duyên nơi phần dưới. Ba biên trên ấy không duyên với sắc, không duyên trở xuống dưới, như phần sau sẽ nói ở đây, duyên không lệ thuộc cũng chỉ có một. Các hành gần của ý chung cho vô lậu chăng?

Tụng nói: Mười tám chỉ hữu lậu.

Luận nói: Không có hành gần chung cho vô lậu. Vì sao? Vì tăng trưởng hữu, các pháp vô lậu trái với đây. Có thuyết cho rằng, hành gần, hữu tình đều có. Vô lậu không đúng, nên không phải hành gần. Có thuyết nói Thánh đạo nhậm vận mà chuyển, thuận với cảnh giới vô tướng, nên chẳng phải là thể của hành gần. Hành gần trái với thể ấy. Vậy ai sẽ thành tựu bao nhiêu hành gần của ý? Nghĩa là sinh nơi cõi Dục, nếu chưa đạt được tâm thiện của cõi Sắc. Thì thành cõi Dục hết thảy. Hai định đầu là tám, hai định ba, bốn là bốn, cõi Vô sắc chỉ một. Vì thành tựu nơi cõi trên không duyên cõi dưới, chỉ là nhiễm ô. Nếu đã đạt được tâm thiện của cõi Sắc, nhưng chưa lìa tham dục, nên cũng thành dục tất cả. Tĩnh lự đầu tiên, mười xả đủ sáu thứ. Địa vị chí tâm thiện được duyên với cảnh hương, vị, nên hỷ chỉ có bốn. Do chỉ có nhiễm, không duyên nơi phần dưới, không là hành gần của ý. Há không là ý hành gần do nhãn thức v.v… dẫn dắt, ở cõi Sắc đã không có hai thức tỷ, thiệt, lẽ ra không có hành gần duyên với hương vị? Chỗ phê phán nầy không đúng. Những người mù điếc bẩm sinh từ tánh sinh niệm, và ở trong định đều không có hành gần của sắc ư! Nên không phải tất cả. Chỗ dẫn phát của năm thức thành hai, định là tám. Tĩnh lự ba, bốn, Vô sắc thì như trước, đã lìa tham dục, nếu chưa đạt được tâm thiện của hai định thì thành định thứ một của cõi Dục có mười hai, nghĩa là trừ sáu ưu. Hai Tĩnh lự còn lại, đều như trước nói nếu đã đạt tâm thiện của hai định, đối với tham của định đầu chưa được lìa bỏ, thành ra hai định, là mười tức hỷ chỉ có bốn, chỉ là nhiễm ô, xả đủ sáu thứ, vì đã đạt được thiện của phần gần kia. Phần còn lại như trước đã nói, do đạo lý nầy, các phần khác dựa theo đấy nên

biết. Nếu sinh nơi cõi Sắc thì chỉ thành gần của một pháp xả nơi cõi Dục nghĩa là chung quả tâm cùng có.

Trong đây, Kinh chủ giả làm thuyết khác, nghĩa là nói: Các hành gần của ý theo Sư Tỳ-bà-sa thuận theo nghĩa mà lập, nhưng theo kiến giải của tôi, nghĩa kinh có khác. Vì sao? Vì chẳng phải ở địa nầy đã được lìa nhiễm, có thể duyên theo cảnh nầy khởi hành gần của ý, nên chẳng phải hữu lậu, ba hỷ, ưu, xả đều thuộc về hành gần, chỉ tạp nhiễm nghĩa là cùng với ý lôi kéo nhau, thường hiện hành sở duyên là hành gần của ý.

Với ý lôi kéo nhau thường hiện hành là thế nào?

Hoặc yêu, hoặc ghét, hoặc không chọn xả, vì đối trị với các tánh đó, nên nói sáu hằng trụ, nghĩa là thấy sắc rồi, không mừng, không lo, tâm thường ở xả, niệm đủ chánh trí, nói rộng cho đến biết pháp cũng thế, chẳng phải A-la-hán, không có duyên hỷ thiện của thế gian, chỉ vì ngăn dứt hành gần tạp nhiễm, nên nói như thế.

Chưa xem xét Kinh chủ đã dùng nghĩa tướng nào làm hành gần của ý chất chứa ở trong tâm, chấp A-la-hán duyên các pháp thiện, hỷ, thiện hữu lậu, chẳng phải hành gần của ý, chẳng phải A-la-hán có hành gần của ý? Ít với chánh lý, trái với Khế kinh. Làm sao biết nhất định, đối với các cảnh giới hoặc yêu, hoặc ghét, hoặc không chọn bỏ mới là hành gần?

Chẳng phải như thuyết trước nói: Các người lìa dục hoặc A-la-hán đối với sự hữu lậu, dù dứt toàn phần, nhưng vẫn có hỷ hữu lậu v.v... hiện hành, không gọi là gần. Việc nầy có lý gì?

Lại, vì sao có sáu hằng trụ, đối tượng trị phần xa. Hỷ v.v... tạp nhiễm tương ưng với tham v.v... mới gọi hành gần, chẳng phải thọ, hỷ v.v... thiện hữu lậu khác.

Lại, Kinh chủ vì tự nói lên lời nói khác nhau, nên chẳng phải hành gần của nhiễm, khẳng định có cực thành, nghĩa là tự nói: Chỉ vì ngăn dứt hành gần tạp nhiễm, nên nói như thế tức đã thừa nhận có hành gần không phải nhiễm, không phải sáu hằng trụ, đang được loại bỏ khắp, nên hành gần mà Tỳ-bà-sa nói, không phải trái với chánh lý của Khế kinh. Lại, các hữu lậu đều gọi tạp nhiễm, đã thừa nhận tạp nhiễm, đều gọi hành gần với nghĩa của tông nầy đâu có gì trái nhau.

Lại, Kinh chủ nói: Nhưng nghĩa kinh mà tôi đã thấy có khác", thành thật như nói nghĩa kinh có khác với kiến giải của Tỳ-bà-sa, nghĩa là Khế kinh kia biểu thị vô học, mắt thấy sắc rồi không phải như khi xưa khởi tham, giận, si, nói không hỷ v.v... không nói thấy sắc rồi, không khởi hành gần của ý, nên thuyết mà Tỳ-bà-sa nói là thiện. Các hành gần nầy đạt được

như thế nào? nghĩa là lìa dục tham tám Vô gián trước, tám đạo Giải thoát, đạt được hành gần sáu xả trong địa phần gần của Sơ định, trong đạo Vô gián giải thoát thứ chín đạt được tâm quả thông của cõi Dục đều cùng có. Hành gần của pháp xả, đạt được mười hai hành gần của Sơ định.

Nói Sơ định nầy gồm nhiếp quyến thuộc. Do ý thú nầy, lìa nhiễm của địa trên, nhưng nên tư duy, nhưng có khác nhau, nghĩa là khi lìa tham của Tĩnh lự thứ tư. Vô gián thứ chín và đạo Giải thoát, tất nhiên sẽ không đạt được tâm quả thông địa dưới của địa mình, đều có hành gần của pháp xả. Khi lìa tham các địa không xứ v.v..., tất cả đạo Vô gián và giải thoát chỉ đạt được một hành gần pháp xả. Khi đắc Vô học đạt được mười hai hành gần của sơ, nhị tĩnh lự cõi Dục, hành gần của sáu xả ở tĩnh lự ba, bốn, hành gần bốn xả của không vô biên xứ, địa trên đều có một hành gần của pháp xả, đối với vị thọ sinh từ địa trên mất, khi sinh địa dưới, đạt được hành gần mà đương địa đã có. Sinh các Tĩnh lự, cũng gồm hành gần pháp xả của địa dưới. Lại, tức mười tám ý hành v.v... Do ham vui xuất ly nương tựa có khác, nên Đức Thế Tôn nói: Vì ba mươi sáu sư cú, cú sai khác nầy hay biểu trưng Đại sư là cờ nêu sư, nên gọi sư cú.

Các cú như thế, chỉ Phật, Đại Sư có thể biết, có thể nói, ngoài ra không ai có khả năng.

Có thuyết nói: Thọ nầy lẽ ra gọi sư tích. Do hành vi của các tà sư nầy đã nương tựa vào địa.

Có thuyết nói: Thọ nầy nên gọi con đường dao hoặc con đường oán. Do thọ ấy có thể làm dao yêu, oán yêu, vì chỗ bị vướng mắc.

Có thuyết nói: Thọ nầy nên gọi dấu vết dao, do Khế kinh nói. Vì ý làm dao, nên đam mê chỗ nương tựa, nghĩa là các thọ nhiễm, xuất ly nương dựa nghĩa là các thọ thiện vô phú vô ký, vì thuận với thiện, nhiễm, nên tùy theo sự thích ứng hai thâu nhiếp. Lại, không nói riêng, định địa của ba mươi sáu cõi nầy, nghĩa là đủ ba mươi sáu trong cõi Dục. Tĩnh lự sơ, nhị chỉ có hai mươi, nghĩa là đam mê nương dựa tám. Xuất ly nương dựa mười hai, Tĩnh lự ba, bốn chỉ có mười thứ, nghĩa là đam mê nương dựa bốn và xuất ly nương dựa sáu, phần gần Không xứ, nếu thừa nhận có duyên riêng, ấy là có năm thứ, nghĩa là đam mê nương dựa một, xuất ly nương dựa bốn. Nếu chấp chỉ duyên chung, chỉ có hai thứ, nghĩa là đam mê nương dựa một, xuất ly nương dựa một. Căn bản Vô sắc và ba biên trên, đều chỉ có hai. Như trước nên biết. Đây là căn cứ ở địa giới. Sở duyên nhất định là cõi Dục duyên theo cảnh dục đủ ba mươi sáu, duyên theo cảnh cõi Sắc chỉ có hai mươi bốn, trừ duyên hai nương dựa: là hương vị, mỗi nương dựa đều có

sáu. Duyên cảnh Vô sắc chỉ có sáu thứ, nghĩa là hành gần của pháp, hai nương dựa đều ba. Duyên cảnh không lệ thuộc, cũng chỉ sáu thứ nầy.

Do đạo lý nầy, cõi Sắc, Vô sắc duyên theo cảnh khác nhau, như ứng nên tư duy. Như Khế kinh nói: Dùng hành gần của hỷ sáu xuất ly gậy, làm nương tựa, vì kiến lập, nên đối với sáu đam mê, dựa vào hành gần của hỷ, có thể xả, bỏ và có thể biến đổi, loại bỏ hẳn. Như thế, ấy là đoạn, cho đến nói rộng.

Trong đây nói: Dứt mười tám thứ, nói đam mê chỗ nương tựa nhằm chỉ rõ dứt tạm thời vì hỷ làm nương dựa, dứt xuất ly nương dựa, nói hành gần của ưu, biểu thị lìa dục nhiễm, vì xả làm nương dựa, nên dứt xuất ly nương dựa. Nói hành gần của hỷ, nhằm chỉ rõ lìa nhiễm của địa tĩnh lự thứ hai, vì một thứ tánh nương tựa vào, xả làm chủ thể nương tựa, nên dứt các thứ tánh.

Nói đối tượng nương tựa xả, là chỉ rõ lìa sắc nhiễm. Chẳng phải loại tánh kia làm nương tựa nên nói dứt một loại tánh nương tựa xả nhằm chỉ rõ rốt ráo là lìa nhiễm cõi Vô sắc.

Như thế, đã nói thọ trong chi hữu, nên biết vô lượng khác nhau của môn nghĩa.

Vì sao không nói chi hữu khác? Tụng nói: Khác đã nói, sẽ nói.

Luận nói: Chi hữu khác, hoặc hữu đã nói, hoặc hữu sẽ nói. Như trước đã nói.

Nếu vậy, vì sao lại khởi tụng nầy?

Vì ở tụng sau, ngăn dứt, và giải thích rộng mối nghi. Do tụng sau nói phiền não v.v... chớ có sinh nghi ngờ như thế ở đây.

Trước, đã nói rộng về nghĩa của bốn chi rồi. Kế nên giải thích rộng chi hữu khác. Vì biểu thị văn sau, căn cứ vào sự hoặc, nghiệp. Vì mượn dụ để biểu thị chung mười hai chi hữu, nên quỹ phạm sư lại khởi tụng nầy. Như trước đã thuyết, mười hai chi hữu lược gồm nhiếp chỉ ba, nghĩa là hoặc, nghiệp, sự, ba dụng nầy khác nhau, dụ kia thế nào? Tụng nói:

Trong đây, nói phiền não Như giống, lại như rồng Như rễ cọng cây cỏ

Và như gạo trong trấu Nghiệp như gạo có trấu. Như cỏ, thuốc, như hoa Sự các quả dị thục

Như thành thục uống ăn.

Luận nói: Vì sao ba thứ v.v... nầy tương tự như từ hạt giống, mầm, lá v.v... sinh.

Như thế, từ phiền não sinh sự nghiệp phiền não, như rồng trấn giữ ao nước thường không cạn. Như thế, phiền não được nối tiếp nhau trấn giữ ao sinh, khiến cho sự hoặc, nghiệp chảy rót vô tận, như rễ cỏ chưa nhổ, cắt lúa non, cắt, mọc trở lại, rễ, phiền não cũng thế, chưa dùng Thánh đạo để nhổ, khiến sinh mầm lúa non đã gãy, gãy rồi mọc trở lại, như từ cây cộng thường sinh cành, hoa, quả. Như thế, từ hoặc thường khởi sự hoặc, nghiệp, như gạo trong trấu có thể sinh mầm v.v... chẳng phải riêng một mình có thể sinh phiền não. Ở trong nghiệp có thể chiêu cảm hữu sau, không phải một mình có thể chiêu cảm riêng, như gạo có trấu có thể sinh mầm v.v... nghiệp có phiền não, có thể chiêu cảm dị thục, như các cỏ, thuốc, quả, thục làm biên sau. Quả nghiệp thành thục rồi, lại không vời dị thục, như hoa đối với quả, làm nhân gần của sinh, nghiệp làm nhân gần, có thể sinh dị thục, như thức uống ăn được nấu chín, chỉ nên thọ dụng, không thể thay đổi sự sinh trở thành thức uống ăn khác, sự quả dị thục đã thành thục rồi, không thể lại vời cái khác sinh dị thục. Nếu các dị thục lại chiêu cảm thứ khác sinh, thứ khác lại chiêu cảm thứ khác, thì không có sự giải thoát.

-oOo-

LUẬN A TỲ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 30

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 10)

Đã nói về duyên khởi, tức ở trong ấy căn cứ vào sự khác nhau của vị trí, chia thành bốn hữu: Trung, Sinh, Bản, Tử. Như trước đã giải thích về sự khác nhau của thiện v.v... Ba cõi có, không nay sẽ nói lược. Tụng rằng:

Ở trong bốn thứ hữu Sinh hữu chỉ nhiễm ô Do phiền não tự địa Còn ba. Vô sắc: ba.

Luận nói: Trong bốn hữu, sinh hữu chỉ là nhiễm, quyết định không phải thiện, vô phú vô ký. Do những hoặc nào? Là tất cả phiền não. Các phiền não nhiễm các sinh hữu chăng? Không đúng thì thế nào? Chỉ do tự địa, nghĩa là sinh ở địa nầy, chỉ do tất cả phiền não trong địa nầy khiến sinh hữu trở thành nhiễm ô. Trong các phiền não, không có một phiền não nào không có công năng thấm nhuần đối với vị kết sinh. Tuy nhiên, các kết sinh chỉ là sức của phiền não, chẳng phải do triền, cấu. Vì sao? Vì hành nơi hối, phú triền v.v... của sức mình, chủ yếu do tư duy lựa chọn, mới hiện khởi. Nhưng trong vị nầy, thân tâm mê mờ, thua kém, phải tùy sức của hoặc, mới có thể hiện hành, chỉ có tùy miên, vì thường xuyên có sức hành tập trội hơn, nên các phiền não có thể thường hiện hành vào lúc kết sinh, mặc tình hiện khởi. Các triền và cấu thường có sức tập thua kém, chẳng phải không tư duy lựa chọn mà được hiện ở trước. Thế nên, kết sinh, không phải các triền cấu.

Có sư khác nói: Ngã mạn, ngã ái, các loài hữu tình thường xuyên hiện hành. Trong phần vị kết sinh, tùy theo một hành tướng hiện khởi vi tế, vì không bỏ sự nối tiếp nhau, nên nhiễm sinh hữu. Chỉ hai công năng nầy, chẳng phải là không có, nhưng chẳng phải chỉ có hai công năng nầy vì nơi sinh hữu của kết Thánh, hai công năng nầy không hiện hành, cũng có hiện khởi, nhưng không có ái. Mạn nầy và ái, được nuôi dưỡng do ngã kiến, hoặc có mong cầu sự đoạn diệt của ngã, nên không phải hai công năng nầy thường hiện hành, do đó cực thành, chỉ do sức phiền não của địa mình gây nhiễm ô sinh hữu, có Trung hữu còn lại v.v..., mỗi trung hữu đều có ba

tánh, nghĩa là Trung hữu v.v... kia đều có cả thiện, nhiễm, vô ký. Nên biết, Trung hữu trong sát-na nối tiếp đầu tiên cũng phải ô nhiễm, giống như sinh hữu.

Bốn hữu như thế thuộc về cõi nào?

Cõi Dục, cõi Sắc có đủ bốn, cõi Vô sắc chỉ có ba, không phải nghiệp Vô sắc chiêu cảm quả trung hữu.

Trong phần nói về trung hữu, đã tư duy, lựa chọn đủ hữu tình ở đây. Trong bốn thứ hữu do đâu mà trụ. Tụng nói:

Hữu tình do ăn trụ
Dục đoạn thực: ba xứ
Vô sắc không lợi ích
Vì tự căn giải thoát
Ba thực: Xúc, tư, thức
Hữu lậu khắp ba cõi
Ý thành và cầu sinh
Trung hữu ăn hương khởi
Hai trước, ích đời nầy
Sở y và năng y
Hai sau ở vị lai
Dẫn khởi như thứ lớp.

Luận nói: Kinh nói: Đức Thế Tôn tự giác ngộ một pháp chánh giác, chánh thuyết, nghĩa là các hữu tình, hết thảy đều do các sự ăn mà tồn tại. Ăn là gì? Ăn có bốn thứ:

1. Đoạn.
2. Xúc.
3. Tư.
4. Thức.

Đoạn thực có hai thứ, là tế và thô. Tế là cái ăn của Trung hữu, vì mùi hương là thức ăn và cái ăn ở kiếp đầu tiên của trời, vì không có biến đổi cấu uế, như rưới dầu lên cát hòa tan vào toàn thể. Hoặc tế, cái ăn của trùng nhơ, con trẻ v.v..., gọi là vi tế. Trái với đây là thô.

Đoạn thực như thế, chỉ ở cõi Dục, lìa tham đoạn thực, sinh cõi trên, chẳng phải thân cõi trên dựa vào duyên ngoài mà trụ, cõi Sắc dù có đại chủng có thể giúp ích mà chẳng phải đoạn thực, như chẳng phải diệu dục. Như trong cõi Sắc, mặc dù có cảnh xúc của sắc, thanh hấp dẫn, nhưng vì không dẫn sinh tham tăng thượng, nên không gọi diệu dục. Như thế, dù có

xúc có công năng thâu nhiếp lợi ích vi diệu hơn hết, nhưng rốt ráo vì không có nuốt, ăn phần đoạn, nên không phải đoạn thực. Mặc dù không thuộc về đoạn thực nhưng chẳng phải không có nghĩa thực, như hỷ dù không thuộc trong bốn thứ thực, nhưng kinh nói là ăn, vì có nghĩa ăn, nên như Khế kinh nói: Ta ăn hỷ thực do hỷ thực mà sống lâu như trời Cực quang tịnh.

Nếu vậy, cõi Dục lẽ ra chỉ miệng nuốt ăn phần đoạn, mới gọi đoạn thực. Không đúng, sự nuốt ăn của cõi Dục làm môn, các thứ ăn khác có thể theo nhau đặt tên nầy nên chẳng phải cõi Sắc ít có ăn nuốt có thể khiến xúc khác theo đoạn thực làm tên. Thế nên, hai cõi không có lỗi giống nhau, nếu con người sinh ở châu Câu-Lô ở phía Bắc, lìa sự nuốt ăn phần đoạn, thì sự sống lâu há bị đoạn hoại? Dù không đoạn hoại nhưng thân, đối tượng nương tựa, hình sắc ốm gầy, hao tổn khổ sở vì sự sống còn.

Nếu vậy, cõi Sắc kia do cái ăn mà sống, dùng mùi hương v.v... làm thức ăn không cần ăn nuốt. Định cõi Sắc kia thường ngửi mùi hương mầu nhiệm như ý, hoặc xúc khả ái, sự tiếp xúc mầu nhiệm của gió v.v...

Lại, trong thân cõi Sắc kia, có công năng tăng ích hơi ấm, hoặc chẳng phải cõi đều được nuôi lớn bằng đoạn thực, cũng chẳng phải đoạn thực. Vì nhất định cõi Dục từ nhiều căn cứ phần trội hơn, nên nói thế nầy: Dưới có, trên không có, không nên đặt ra vấn nạn. Nhưng thể của đoạn thực, về sự, chia ra mười ba, do xứ gồm nhiếp chung chỉ có ba thứ, nghĩa là chỉ ba hương, vị, xúc của cõi Dục, tất cả đều là tự thể của đoạn thực, vì có thể trở thành riêng từng miếng mà nuốt ăn, nghĩa là dùng phần miệng, mũi, chia ra thọ nhận thức ăn. Vì lấy ít theo nhiều, nên nói như thế: mặc dù chẳng phải ăn nuốt, nhưng có thể giúp ích thân mạng được ở lâu, cũng thuộc về thức ăn tế, cũng như ảnh, ánh sáng, nóng, mát, thoa, rửa.

Lại, ở kiếp sơ, thức ăn như vị địa (đất) v.v… cũng gọi đoạn thực, vì thọ nhận phần đoạn. Lại, các thức uống v.v... cũng gọi đoạn thực, đều có thể chia ra từng miếng mà thọ dụng.

Có sư khác nói: Trong tất cả các thức ăn, thứ ăn nầy là trội hơn, vì gồm nhiếp tăng ích trong đại chủng căn rất mạnh mà nhanh chóng.

Há không là tìm thức ăn để trừ đói khát, sao đói khát cũng gọi là thức ăn?

Do hai thứ nầy cũng ở căn đại vì công năng tăng ích, như đè, vỗ, xoa sát v.v...

Lại, đối với việc ăn uống, không có tâm mong muốn, thân ốm gầy hao tổn, nên hai thứ nầy gọi là ăn. Lại có đói, khát, mới gọi là không có bệnh nên làm sự ăn. Hai thứ nầy trội hơn thứ sắc khác, nên gọi là đoạn thực,

không nên nói là dứt từng riêng để nuốt.

Nếu vậy, thì vì sao nói ba xứ làm thể?

Vì căn cứ cái ăn để nói nên chỉ nói ba sắc xứ. Vì sao không gọi là ăn?

Là vì không đến nhận lấy hành tác của căn. Vì Khế kinh nói: Đoạn thực chẳng phải ở trong tay, trong đồ đựng, có thể thành việc ăn, phải vào miệng, răng nhai nước tân dịch tiết ra, thấm nhuần, tiến đến lọt qua cổ họng, rớt xuống trong sinh tạng, tiêu hóa dần công năng thành thục của thế vị truyền tải trong các mạch, thâu nhiếp, tăng ích các trùng, mới gọi là ăn, vì bấy giờ mới trở thành sự ăn.

Nếu ở tay, đồ đựng, vì sẽ đặt tên, như Đề-bà-đạt-đa gọi Na-lạc- ca v.v... Mặc dù phần đoạn kia được gọi chung tên ăn, nhưng khi thành thức ăn, chỉ hương, vị, xúc, bấy giờ, chỉ có hương, vị, lúc nầy làm căn, cảnh. Nếu phần đoạn chung đều gọi ăn, thì tiếng không tương ưng, cũng là cái ăn, những vật chẳng phải tiếng v.v... ở trong phần đoạn kia, có thể như mùi hương v.v... cũng gọi là ăn, vì không nối tiếp nhau, không có hình tướng, từng đoạn, nên chẳng phải không có hình, đoạn, vật không nối tiếp nhau, có công năng gìn giữ thân, mà có thể thành sự ăn.

Lại, làm sao biết xứ sắc chẳng phải ăn?

Ở nội thân gồm nhiếp tăng ích công năng của căn đại như hương, vị, xúc, vì không thấy riêng. Bấy giờ, vì không sinh thức cảnh kia. Vả lại, hương và vị là thức ăn cực thành, không chờ đợi thành lập, mới thấy thoa, rửa v.v...

Gồm nhiếp tạo lợi ích ở thân, xúc có công năng. Nói về thức ăn, tất nhiên, dựa vào đức thành thục thế lực của mùi vị, tổn ích, nơi thân, tư duy, lựa chọn là không đúng, sắc hình, hiển đều chẳng phải, đức thành thục, thế lực mùi vị đối với sự tổn ích nơi thân, không có công năng. Khi sinh tự thức, còn không tổn ích đại chủng tự căn, huống chi vào thân rồi, không sinh tự thức, có thể làm sự ăn! Thấy mặt trời, mặt trăng v.v... làm tổn ích nhãn căn, là công năng xúc, chẳng phải sức của hình sắc, hiển sắc.

Há không khổ, vui và thức đều sinh, hai tánh nầy có thể làm sự tổn ích, nên xứ sắc đối với mắt cũng là tổn ích? Về lý không nên như thế, vì mắt và ánh sáng bình đẳng, vì thành thức ăn, nhưng ánh sáng kia là cảnh xúc thuận với khổ, vui, có công năng làm sự ăn, xứ sắc không đúng, vì thấy các sắc thể v.v… An-thiện-na, mắt không thêm, bớt, chủ yếu là đến trong mắt, mắt mới tăng, giảm, thế nên đoạn thực nhất định không phải xứ sắc.

Lại, đoạn thực và hương v.v... cực thành, vì có khác nhau chung, không chung. Lại, các đoạn thực, phải đưa vào miệng, nhai cho nát, làm

hoại hình, hiển thức ăn kia, hương, vị, xúc tăng, mới thành sự ăn. Chẳng phải chưa nhấm nuốt hương, vị, xúc tăng rõ ràng có thể hiểu, như đã nhấm nuốt. Cho nên, chỉ hương, vị, xúc là thức ăn chân thật.

Chỉ vì ba thức ăn nầy mà lập ra mệt nhọc, nếu vậy, vì sao trong Khế kinh, Phật khen ngợi đoạn thực, đủ sắc, hương, vị vì khiến cho ưa vui, khen ngợi cả duyên giúp đỡ, như cũng khen rằng: Cung kính thí cho, há tức cung kính cũng gọi đoạn thực? Tuy nhiên trở thành đoạn thực, phải đủ chánh duyên, trợ duyên như có khen rừng hoa, đủ hoa, quả, bóng, nước. Há bóng và nước cũng tức là rừng? Hoặc trong kinh nầy khen đối tượng xả thọ, không nói thể của ăn tức là sắc, hương, vị! Lại, như trước kia đã nói.

Trước đã nói gì?

Nghĩa là sẽ đặt tên. Bấy giờ, thực sự không phải ăn, khen mượn tên gọi thức ăn đủ sắc, hương, vị, chẳng phải nói thức ăn chân thật. có trái nhau gì?

Lại, khen công năng ăn, không phải nói thể ăn. Như Y luận nói: Có thức uống ăn khả ái, đủ sắc hương, vị, xúc, cũng đức không phải thể.

Lại, nêu tướng sắc, biểu thị hương, vị, xúc, cũng vì là ngon lành đáng ưa, nên nói như thế.

Sao kinh không khen ăn đủ xúc?

Khen đủ sắc v.v... là đã nói xúc, nên không phải có xúc xấu ác, mà đủ sắc v.v... ngon lành. Cho nên, có xúc vi diệu không nói mà tự thành.

Lại, chỉ xúc xứ là thể chân thật khen thể ăn nầy có sắc, hương, vị, nên kinh nói thể ăn không thể thiếu kém. Nhưng Thượng tọa bộ nói: Tụ uống, ăn đều là thể ăn, vì không có nói riêng, nên các nhóm uống ăn biến đổi, tiêu hóa, tất cả đều có thể tăng máu, thịt v.v... gìn giữ nối tiếp nhau không để dứt hoại, thế nên tất cả đều gọi là ăn.

Lời nói của Thượng tọa bộ kia thật phi lý. Vì sao? Vì dù không có nói riêng, nhưng vì vâng mạng nhận lấy riêng, như Khế kinh nói: Nghiệp làm sinh nhân, sinh nhân nầy, Há không phải nghiệp khác đều chẳng phải sinh nhân hay sao?

Lại, như kinh nói: Chẳng phải đen chẳng phải trắng, không có nghiệp dị thục, có công năng đạt cùng tận các nghiệp.

Há nghiệp tướng như thế, đều có công năng đạt cùng tận các nghiệp? Há tất cả nghiệp đều là đối tượng được cùng tận?

Lại, như kinh nói: Thức sinh trụ khởi, nên biết tức là nghĩa khổ sinh, bệnh, trụ, già chết khởi. Chẳng phải thức vô lậu có thể nói lời nầy.

Các kinh như thế, với sự so sánh kia không phải là một mặc dù không có nói riêng, nhưng trong nhóm nhận lấy riêng, nếu có tướng ăn, dụng ăn, chỉ nên nhận lấy tướng, dụng ấy làm thức ăn, chẳng phải chi khác nên nhân nầy không thể chứng sắc cũng là thức ăn. Lại, Thượng tọa bộ kia đã nói: Khi các nhóm uống, ăn biến đổi, tiêu hóa, tất cả đều có thể tăng máu, thịt v.v... gìn giữ, nối tiếp nhau, không để cho đoạn hoại, nhất định biết như thế, nên lập ra lời nói chân thành. Đã không nói nhân, đâu biết hình hiển đối với phần vị biến đổi, tiêu hóa, như hương, vị, xúc tăng máu, thịt v.v... có thể gìn giữ thân. Thế nên, thể ăn chỉ hương, vị, xúc, chẳng phải sắc không thể giúp ích cho căn mình, vì giải thoát.

Hễ gọi là thức ăn, tất nhiên trước giúp ích đại chủng của căn mình, sau, mới đến người khác, khi sắc uống ăn đối với căn đại của chủng mình, còn không là hữu ích, huống chi có thể đến người khác, do vì các căn cảnh của người kia đều riêng, nên có lúc thấy sắc, sinh hỷ lạc, nghĩa là duyên xúc sắc sinh, là ăn, chẳng phải sắc. Lý thú như đây, trước đã nói đủ. Lại, người Bất hoàn và A-la-hán đã giải thoát sự tham ăn, mặc dù thấy thức ăn tốt đẹp, nhưng không sinh hỷ, vì không có ích.

Đã nói về đoạn thực, lệ thuộc cõi và thể. Ba thứ xúc, tư, thức, kế sẽ chỉ rõ.

Xúc, nghĩa là ba hòa hợp căn, cảnh, thức, sinh ra tâm sở. Trong phần duyên khởi đã tư duy lựa chọn rộng.

Tư, nghĩa là ý nghiệp. Thức nghĩa là rõ cảnh. Ba thứ nầy chỉ hữu lậu, ở cả ba cõi đều có.

Bốn thức ăn như thế, về thể, gồm có mười sáu sự, chỉ ba thức ăn sau, nói lời hữu lậu, làm rõ ba thứ như hương v.v... không lẫn lộn vô lậu.

Vì sao xúc vô lậu v.v... chẳng phải thức ăn?

Vì thức ăn nghĩa là công năng dẫn dắt, công năng nuôi nấng các hữu, đáng nhàm chán, đáng dứt, là nơi ái sinh trưởng. Vô lậu dù giúp cho việc dẫn dắt hữu, nhưng tự không có công năng dẫn dắt hữu, không phải có thể chán, đoạn, là chỗ sinh trưởng của ái nên không kiến lập trong bốn thứ ăn, tức do nhân nầy, đối với địa, giới khác. Dù là pháp hữu lậu, nhưng cũng chẳng phải thể của thức ăn. Pháp địa dưới khác, dù cũng làm nhân, có công năng giúp đỡ hiện hữu, nhưng không thể làm nhân dẫn dắt hữu sau, nên không gọi thức ăn. Các pháp vô lậu lúc hiện ở trước, mặc dù có thể làm nhân giúp đỡ đại chủng căn, nhưng không thể làm nhân dẫn dắt hữu sau. Mặc dù tạm thời làm nhân giúp đỡ đại chủng căn, nhưng chỉ vì muốn thành tựu xong chỗ nương tựa thù thắng để nhanh chóng đến Niết-bàn, diệt hẳn

các hữu. Hữu lậu của tự địa, khi hiện ở trước, giúp đỡ hiện tại khiến cho tăng, có thể chiêu cảm hữu sau.

Do đây đã giải thích nghĩa đoạn thực làm nhân, chiêu cảm hữu sau, nghĩa là các thực như xúc thực v.v.. khi dẫn dắt hữu sau, cũng dẫn dắt hương v.v... của pháp nội vị lai, hương v.v... nội hiện tại, giúp đỡ nhân xúc v.v.... khiến dẫn dắt hữu vị lai, cũng có thể tự nhận lấy hương v.v... vị lai làm quả đẳng lưu. Thế nên, đoạn thực và nhân hữu sau vì đồng một quả, nên cũng có thể dẫn dắt hữu, nên gọi là ăn. Nhưng về loại thể của hương vị, xúc có ba, đó là dị thục sinh, đẳng lưu, và trưởng dưỡng do biết rõ hương v.v... ngoại, phát hương, vị, xúc nội trong thân, khiến thành sự ăn, nên thức ăn đã nói, lý ấy nhất định thành.

Làm sao biết được?

Xúc, tư, thức thực, cùng lúc mà khởi, dụng sự có khác. Nếu cho rằng dụng của ba sự nầy không có khác. Sự khác nhau của ba thức ăn, lẽ ra không được thành. Như trong một nắm đủ hương, vị, xúc, vì dụng riêng khó biết, nên đặt tên một đoạn thực, dụng xúc v.v... khác nhau không nên đồng như đoạn thực, vì biết chung, không chung có khác nhau, như hương, vị, xúc, thế gian đồng biết chung là tánh của một thứ ăn, xúc bình đẳng không đúng.

Lại, xúc, tư, thức, vì thể dụng vi tế, nên chia làm ba, hương v.v... bình đẳng không đúng. Lại, dù cùng khởi vì tùy theo một tăng, nên khi quả hiện hành, chẳng phải không có khác nhau. Thế nên, sự khác nhau của ba thể cực thành, như Khế kinh nói: Ăn có bốn thứ, có công năng khiến các loại hữu tình an trụ và có thể giúp ích các người cầu sinh.

Nói bộ-đa nghĩa là biểu thị nghĩa đã sinh. Các cõi sinh rồi, đều gọi là đã sinh.

Lại, nói cầu sinh, gọi là cái gì? gọi là Trung hữu.

Do Phật Đức Thế Tôn dùng năm thứ tên gọi để nói lên Trung hữu.

Năm tên ấy là :

1. Ý thành: Từ ý sinh, nên lôi kéo dẫn nghiệp, là nghĩa dẫn đến quả.

Nếu vậy, ý sinh nầy có lỗi thái quá! Không đúng, Trung hữu không dẫn dắt vật tinh, huyết v.v... của duyên ngoài để thành thân.

2. Cầu sinh: Rất mừng, tìm tòi, quan sát nơi sẽ sinh. Sinh nghĩa là sinh hữu. trung hữu thường tìm kiếm, hướng đến chỗ sinh hữu.

3. Ăn mùi hương: Thân được nuôi bằng hương thực, để đến chỗ sinh.

4. Trung hữu: Hữu trung gian hai hữu Tử và Sinh.

5. Danh khởi: Tử hữu Vô gián, thể chi không thiếu, thân khởi ngay tức khắc. Hoặc đối với hướng sẽ sinh, quyết định tạm thời khởi. Như Khế kinh nói: Hữu hủy hoại tự thể, khởi hữu hủy hoại thế gian, sinh khởi, nghĩa là Trung hữu.

Lại, kinh nói có Bổ-đặc-già-la đã dứt kết khởi, chưa dứt kết sinh. Vì sao nói ăn chỉ có bốn thứ?

Tất cả hữu vi đều có dụng ăn. Kinh nói Niết-bàn cũng có thức ăn, như Khế kinh nói: Niết-bàn có thức ăn, như gọi là chi giác, mặc dù các hữu vi đều có tác dụng ăn, nhưng vì căn cứ ở đối tượng trội hơn mà nói, nghĩa là bậc đại Tiên vì người được hóa độ, căn cứ sự giúp đỡ hữu trội hơn, nên chỉ nói bốn thứ ăn, như Khế kinh nói: Hai nhân, hai duyên sinh ra chánh kiến không phải tịnh giới v.v..., đối với chánh kiến sinh, không có tác dụng nhân duyên.

Tác dụng trội hơn của bốn loại ăn, tướng của chúng ra sao? Nghĩa là loại ăn thứ nhất, thứ hai tạo ra lợi ích cho thân, làm chủ thể nương dựa. Hai loại ăn sau, có khả năng dẫn hữu vị lai, có thể khởi hữu vị lai, như thứ lớp giúp ích dẫn khởi hai thứ danh sắc, mà có thân. Cho nên, lập bốn loại ăn làm chỗ dựa, nghĩa là sắc tức có thân căn. Chủ thể nương dựa, nghĩa là danh, tức tâm, tâm sở.

Đoạn thực trong đây, là chỗ nương tựa giúp ích, vì có thân căn, do đoạn thực mà trụ, xúc thực trong đây, giúp ích chủ thể nương tựa, vì tâm, tâm sở do xúc thực nầy mà tồn tại.

Hai loại ăn như thế, đối với công năng giúp ích sinh hữu đã sinh rất thù thắng. Tư là dẫn nghiệp, thức là chủng tử dẫn khởi hữu vị lai. Nghĩa là do nghiệp, nên dẫn hữu của hai thứ: Danh, sắc ở vị lai. Nghiệp đã dẫn rồi, ái thấm nhuần hạt giống thức, công năng khiến cho thân danh sắc của hữu vị lai khởi, nên Khế kinh nói: Nghiệp là nhân sinh, ái là nhân khởi.

Hai loại ăn như thế, với công năng dẫn khởi sinh hữu vị lai rất thù thắng. Cho nên, ăn chỉ có bốn loại. Trong bốn loại ăn nầy, hai loại sau, như mẹ ruột, vì sinh chưa sinh, hai loại ăn trước như mẹ nuôi, vì nuôi nấng đã sinh.

Theo thứ lớp khác, nghĩa là nêu hiện thấy quả khác nhau của sinh nhân. Vì biểu thị hai hữu danh sắc vô thỉ nên nói đời trước không thể biết rõ, có nghĩa là như sự sinh nầy đã khởi danh sắc làm chủ thể nương tựa dẫn khởi, chiêu cảm nghiệp sinh khác, thức được ái thấm nhuần, có thể làm hạt giống, nên khiến cho quả danh sắc của đời vị lai khởi.

Như thế, danh sắc mà sự sinh nầy đã có, do thứ lớp, danh sắc của sinh

trước làm chủ thể nương tựa, đã dẫn các nghiệp, ái thấm nhuần hạt giống thức làm nhân, nên khởi, tức danh sắc, đối tượng nương tựa của sự sinh trước, lại, dùng danh sắc của đời trước làm chủ thể nương tựa, dẫn dắt các nghiệp, ái thấm nhuần hạt giống thức làm nhân nên khởi.

Như thế, vì lần lượt trước, trước làm chủ thể nương tựa, thế nên, hai hữu danh sắc vô thỉ, hoặc các chúng sinh có ba thứ khác nhau:

1. Ái lạc riêng, cảnh hiện tại đáng yêu.

2. Thường mong cầu, cảnh vị lai đáng yêu.

3. Đối với các cảnh, khởi xả ở giữa.

Đoạn thực, giúp ích chung ba chúng sinh nầy, xúc thực, có ích riêng cho ái cảnh hiện tại. Tư thực có ích riêng cho, hy vọng cảnh vị lai, thức thực, có ích riêng xả ở giữa, nên chỉ nói bốn thứ nầy là ăn.

Có thuyết nói: Thọ là căn bản của sinh tử. Đoạn thực là thọ nhận cảnh giới đã thọ. Xúc thực là thọ nhận nhân gần đã lãnh. Tư là nhân xa, thức là đối tượng nương tựa nên chỉ nói bốn thứ nầy là ăn. Hoặc là đoạn thực làm tăng trưởng tham cảnh, nuôi lớn các căn và đại chủng, tham cảnh như thế, có thể rộng đối với ba sự hòa hợp xúc, vì khiến sinh xúc, nên xúc dẫn dắt thọ, vì là đối tượng nhận lãnh, nên thọ lại tạo ra nhân của tư hy vọng làm thọ cảnh hy vọng và sinh, nên sức tư hy vọng khiến ái gia tăng rộng. Do tư ưa thích lạc giả dối, nên ái hay thấm nhuần thức, khiến nối tiếp sinh hữu, phải nhiễm ô tâm năng làm kết sinh, nên thức làm sinh khởi mầm hữu của danh sắc, danh sắc do thức mà sinh. Do đó nên nói: Nếu đối với đoạn thực, khi đoạn biết khắp, cũng đoạn biết khắp năm dục nhiễm hấp dẫn. Nếu ở xúc thực khi dứt trùm khắp, cũng dứt biết khắp ba thọ lạc v.v... Nếu đối với tư thực khi dứt biến khắp, cũng dứt biết khắp ba ái dục v.v... Nếu đối với thức thực khi dứt biết khắp, cũng dứt biết khắp hữu hai thứ: Danh sắc.

Có thuyết nói: Vì quán chủ thể đối trị bốn đảo, nên nói bốn loại thực. Do không quan sát bốn loại đoạn v.v… như thứ lớp hay khởi bốn thứ điên đảo: Tịnh, lạc, thường, ngã. Kinh nói có bốn thực có thể khiến hữu tình Bộ đa an trụ và công năng giúp ích cho hữu cầu sinh. Đây là bảo cho biết bốn thực, có công năng giúp chúng sinh cư ngụ ở ba hữu, đó là ở sinh hữu, bản hữu và trung hữu, như thứ lớp đó trừ ở tử hữu. Ở trong tử hữu thực không có công năng.

Nói Bộ đa, nghĩa là ở sinh hữu. vì thức ăn gìn giữ sinh hữu nên nói khiến cho an trụ, ý nói sinh hữu chỉ vì một niệm, nên phải do ăn gìn giữ mới có công năng dẫn dắt hữu sau.

Nói hữu tình, nghĩa là ở bản hữu, ở trong Bản hữu có thể nói chung

vì khác với phi tình, nên gọi là hữu tình. Vì thức ăn duy trì bản hữu, nên nói khiến trụ, trụ nghĩa là ở vị đang nối tiếp nhau không dứt. Nói cầu sinh, nghĩa là ở Trung hữu, nghĩa là trong Trung hữu cầu sinh hữu, nên thức ăn gìn giữ Trung hữu, để cho hướng đến sinh vị lai, vì không thể hồi chuyển, nên gọi là giúp ích. Hoặc lại chúng sinh lược có ba thứ:

1. Đủ phiền não.

2. Lìa phiền não.

3. Phiền não khác.

Phiền não đủ: Gọi là bộ-đa, ở trong năm đường, vì thường sinh, nên ăn có thể duy trì sự sinh kia, nên nói là khiến cho an. Chánh quán đã thiếu, không có tâm cầu xuất ly. Ở trong sinh tử, vì ý ở yên, như người thiếu mắt, không có tâm hành động, tùy theo nơi mình cư trú, mà ở yên. Lìa phiền não, gọi là hữu tình. Chỉ thế tục nói là số hữu tình. Thức ăn gìn giữ hữu tình kia, nên nói khiến trụ, như vì sức các duyên gìn giữ chiếc xe cũ kỹ tạm thời đi qua phương khác nên gọi là trụ. Phiền não khác: gọi là cầu sinh chấp nhận có mong cầu hợp với vị lai, nên hòa hợp với ra hữu thân, nghĩa ấy không có dị biệt.

Phiền não khác, nghĩa là chấp nhận có mong cầu, cho đến hành tận thân sinh hữu, vì thức ăn có thể duy trì sự sinh kia, nên nói giúp ích, nghĩa là giúp ích cho sự sinh kia, đến vị hành tận. Hoặc loại hữu tình lược có hai thứ, như gọi là sự khác nhau đã sinh, sẽ sinh.

Các hữu đã sinh: Gọi là bộ-đa hữu tình, là các hữu tình sẽ sinh, là chỉ nói vì cầu sinh, các hữu tình đã sinh, lại có hai hạng:

1. Thọ dụng quả của hành nghiệp trước, gọi là Bộ-đa.

2. Thọ dụng quả sĩ dụng hiện tại gọi là hữu tình.

Do thức ăn đời trước, khiến cho sức sắc trong hiện thân, ưa nói về sự sống lâu được an lập. Do thức ăn hiện đời chỉ khiến hiện thân nối tiếp không gián đoạn, nên nói là trụ. Hoặc khiến cho an, nghĩa là chỉ làm cho không hư hoại. Nói khiến trụ, nghĩa là khiến thành sĩ dụng. Gìn giữ sẽ sinh, nghĩa là khiến cho đường đang sinh, nên nói là giúp ích.

Các người cầu sinh. Có thuyết nói: Bộ-đa, cầu sinh đều khác: Vì phân biệt, nên nói nói hữu tình. Vì nói phi tình, cũng có thức ăn, như Khế kinh nói: Ta nói biển cả và sông lớn v.v... đều có ăn. Vì phân biệt kia, biểu thị điều nầy được làm rõ là thức ăn của hữu tình, chẳng phải biển cả v.v....

Nếu vậy, lời nói nầy trở thành vô dụng. Nói nghĩa phân biệt đoạn thực v.v... đã thành, chẳng phải thức ăn từng đoạn v.v... vì giúp đỡ biển,

nên chỉ loài hữu tình. Vì có thức ăn từng đoạn v.v... nên nói hữu tình, không có tác dụng phân biệt. Thốt nhiên có thể vì phân biệt nên nói bộ-đa vì trong lời nói nhiều loại gồm biểu thị nghĩa thật. Vì muốn ngăn dứt, phân phát đi, không phải thật hữu tình, vì chấp làm hữu tình, nên tạo ra thuyết nầy, nghĩa là các ngoại đạo đều bị mù do vô minh, chấp các rừng rậm đều có sự lo nghĩ, vì có kiến v.v... nên cũng gọi hữu tình. Việc này phải được giúp đỡ bằng đoạn thực v.v...

Vì phân biệt phi tình kia, nên phải nói thật: Lời nói thật như thế, nhằm biểu thị nghĩa cực thành. Thừa nhận chung có lo nghĩ, nghĩa là hữu tình cực thành. Hữu tình cực thành nầy, mới được giúp bằng thức ăn từng đoạn v.v... chẳng phải không thừa nhận chung hữu tình lo nghĩ.

Vì sao Đức Thế Tôn không chỉ lược nói có bốn thứ ăn, khiến cho hữu tình được yên. Bộ-đa, cầu sinh, hai lời nói ấy có tác dụng gì?

Há chẳng phải đã nói, vì giải thích rõ sự khác nhau của đã sinh và Trung hữu v.v... nên nói như thế. Chỉ nói do ăn khiến hữu tình được yên. Về nghĩa đã nêu khắp, đâu phiền nói lại nữa.

Về nghĩa khác nhau v.v... của Trung hữu, đã sinh, trong Khế kinh khác nói rằng: Hữu tình đều do ăn mà tồn tại. Trong đây vì ngăn dứt chê bai luận trung hữu và vì biểu thị nhân gần của sinh hữu, nên nói sự khác nhau của Bộ-đa và cầu sinh. Hoặc lại chớ cho rằng, thức ăn của A-la-hán, hữu học, phàm phu không có khác nhau, nên có ba luận chứng ba câu nhằm biểu thị sự ăn có khác, nghĩa là các phàm phu thọ nhận các thức uống ăn, thường do phiền não, các A-la-hán thọ hưởng các thức uống ăn, chỉ vì chi thân, các người hữu học thọ hưởng các thức uống ăn, mặc dù phần nhiều sinh nhàm chán mà có phiền não. Vì biểu thị các thức ăn, dù đều là hữu của thân chi chỉ nên thọ dụng. Hữu cũng phải dứt, nên phải biểu thị đủ ba luận chứng như thế. Nói dứt biết khắp đối với đoạn thực, nghĩa là trước dù nói dứt chưa rõ, vì sao về sau nói biết khắp? Là biểu thị sự dứt nầy. Hoặc lại duyên phiền não kia gọi dứt. Vì nhổ hẳn rễ phiền não kia, nên gọi biết khắp.

Nếu vậy, không nên nói như thế nầy: Nếu khi dứt biết khắp đối với đoạn thực, cũng đoạn biết khắp năm dục nhiễm hấp dẫn. Lúc năm dục nhiễm hấp dẫn được dứt trừ hẳn, tất nhiên đoạn thực, do đó có thể được gọi là dứt. Mặc dù có lý nầy, nhưng Đức Phật vì chỉ bày dứt cùng lúc nên nói như thế nầy: Vì đối với đoạn thực, khi duyên phược dứt, năm dục tham hấp dẫn, thể của chúng gọi là dứt, dù có lý nầy, nhưng không nên nói khi đoạn thực đã dứt, năm dục tham dứt, vì hai thứ sắc, thanh không phải đoạn thực. Lời vấn nạn nầy không đúng, vì hai thứ sắc, thanh, và thể đoạn thực đồng

đối trị, nên các người tu quán, vì nhân nhàm chán đoạn thực, vì xả khắp cõi Dục, nên nói rằng: Hoặc năm dục nhiễm hấp dẫn nói trong đây, chẳng phải chỉ tham năm cảnh cõi Sắc v.v...

Nếu vậy, sao chẳng phải việc Hiền Thánh, gọi là dục. Không lìa giới nầy, các tham đã khởi, gọi dục nhiễm. Năm cảnh như sắc v.v.... có thể thuận với tăng tham, gọi là năm diệu dục. Cõi thuộc về năm diệu dục nầy cũng được gọi là dục, tham trong cõi nầy. Dựa vào cõi nầy, vì duyên năm diệu dục nầy, nên gọi năm diệu dục nhiễm. Ý nầy nói: Nếu dứt đoạn thực, các tham cõi Dục đều được dứt. Do đoạn thực nầy đồng đối trị với tham kia, nên chẳng phải khi tham dứt, đoạn thực tất sẽ dứt, khi đoạn thực dứt, tất nhiên các tham đều dứt. Thế nên, Khế kinh nói rằng: Có nói giải thích vì biểu thị dứt đoạn thực là chỉ căn cứ dứt trừ nhiễm do Tu đạo đoạn, nên nói là dứt năm dục nhiễm hấp dẫn.

Như thế, giải thích nói không có lý thú sâu xa, trong đây, chỉ nói Thánh đạo lìa nhiễm, đã biểu thị chỉ vì dứt Tu đạo đoạn, nên tất nhiên sẽ không có Thánh đạo nào ở trong cùng một thời gian, song song đoạn nghĩa hai đối tượng đoạn: Của Kiến đạo, Tu đạo, nghĩa là khi Thánh đạo đoạn Kiến đạo đoạn, duyên tham đoạn thực, chắc chắn chưa dứt, lúc đang dứt tham đoạn thực thì tham, đối tượng đoạn của kiến, tất nhiên, vì trước đã dứt, nên cho dù không nói lời nói đoạn năm dục nhiễm hấp dẫn, nhưng cũng biết chỉ căn cứ ở đoạn nhiễm do Tu đạo đoạn.

Lại, sự phân biệt nầy lại do đâu được thành? Nếu cho rằng, nói đoạn thực ấy cũng biểu thị đã dứt tham, đối tượng đoạn của Kiến đạo. Nếu biết như thế thì có lỗi gì? Như nói khi xúc v.v... dứt biết khắp, cũng đoạn pháp khác như biết lạc v.v... thế nên, về sự giải thích trước kia, đối với lý không trái.

Há không tùy theo đoạn xúc v.v... cùng lúc thọ, ái, danh sắc đều được dứt? Vì sao như thứ lớp đều nói riêng?

Vì có chúng sinh thọ nhận ái hữu sau, tùy theo giác ngộ rõ lỗi một loại, muốn cho chúng nhanh chóng được dứt trừ, nên như thứ lớp vì nói sự khác nhau của nhân xúc... Lại, vì thành xúc v.v... dù đồng thời sinh, mà do quả bất đồng, nên có ba thể khác nhau.

Lại, vì biểu thị tên gọi của ăn đối với nghĩa, là nghĩa chủ thể dẫn, nên gọi là ăn.

Nghĩa sở dẫn của ăn là gì? Là ái được dẫn.

Kinh nói: Bốn thứ ăn. Vì ái làm duyên, nên ăn có công năng để thọ nhận ái, danh sắc?

Vì biểu thị sáng tỏ nghĩa nầy, nên nói lời nầy: Tức giải thích rõ nhân không có quả, nhất định không thật có.

Vì sao xúc lại được gọi là ăn?

Vì xúc có thể có công dụng gồm nhiếp tăng ích. Thọ là gồm nhiếp tăng ích, thể chẳng phải thâu nhiếp tăng ích. Xúc hay thâu nhiếp tăng ích, cũng là thể thâu nhiếp tăng ích, vì nhân thâu nhiếp tăng ích, thọ đã nhận lãnh, nên không phải tất cả tư đều là tư thực, phải thuộc về hy vọng, thuận với hiện hành ái, tương ưng với ý thức, mới gọi là ăn, nên vào đời đói khát, trẻ nhỏ ngu si, trông mong túi cát treo lơ lửng, mà để được sống còn!

Lại, thế gian hiện thấy, do có hy vọng, sức bèn tăng trưởng. Nếu sự hy vọng chấm dứt thì sức bèn suy yếu, việc làm trở nên lụn bại. Tuy nhiên, Khế kinh nói: Ý tư thực. Là biểu thị thức ăn nầy chỉ tương ưng với ý thức. Hoặc vì ngăn dứt tư là dụng đức của ngã. Kinh nói: Thức thực là thứ tư. Thức thực nầy chỉ căn cứ ở chỗ đoạn thực để nói thức có thể làm thức ăn.

Tướng mạo của thức thực ra sao?

Phân biệt rõ cảnh đáng yêu, có thể gìn giữ thân.

Nếu vậy, thì sao trước đây lại nói: thức thực có thể thâu nhiếp tăng ích xả ở giữa? Do thức thực kia cũng có Niết-bàn khả ái, cảnh của Thánh đạo v.v... phân biệt rõ về hữu lậu, có công năng giữ gìn thân, nên không có lỗi.

Khế kinh nói: Có bốn loại thức ăn để ăn, nói cách ăn thứ hai lại có tác dụng gì?

Vì ngăn dứt ngoài các thức ăn nầy có cái để ăn, chứng tỏ lìa các ăn nầy không có sự ăn. Do đó, Đức Phật bảo Phả-lặc-cụ-na : Sau cùng, ta không nói có chủ thể ăn.

Đức Phật nói bốn thứ ăn, gọi là nhân duyên ái.

Sao gọi là nghĩa nhân duyên ái?

Vì sự mong được ái, làm thể của ăn.

Vì sao đối với ăn, phát sinh hy vọng ái?

Vì nhân ăn nầy phát sinh các lạc thọ, vì duyên lạc thọ, nên các ái được sinh, các ái đã sinh, giữ làm công cụ nhờ cậy, thế nên, nói ăn được gọi là nhân duyên của ái.

Há không là duyên của ăn cũng sinh ra khổ?

Không nên chỉ nói gọi là nhân duyên của ái, như Khế kinh nói: Các khổ đã có, tất cả đều do ăn mà sinh. Về lý, thật sự phải như thế, nhưng loại người ngu vì bị điên đảo che lấp, nên đối với nhân sinh khổ, chấp nhận

nhân lạc, duyên sinh hy vọng ở ái. Hoặc bị nỗi khổ gây ép ngặt, ái hy vọng lìa sinh. Ái nầy làm nhân, vì mãi đeo đuổi, tìm kiếm thức uống ăn, nên Đức Phật nói ăn, gọi nhân duyên của ái. Hoặc lại, quả sinh làm trở thành sự ăn, quả khổ hữu lậu, nói ái là Tập, thế nên nói ăn, được gọi nhân duyên ái.

Nếu vậy, vô học lẽ ra không có cái ăn, vì bậc vô học, ái không có?

Hoặc có ăn, đều nên có ái?

Sự vấn nạn nầy không đúng, vì đã phân biệt về Bộ đa, cầu sinh, là hữu có ái. Bốn thứ ăn đối với họ, như thứ lớp đó, an trụ và trợ giúp. Vì căn cứ ở chúng nói về ăn, gọi nhân duyên của ái, nên không có lỗi người vô học không có ăn, ái. Hoặc vô học ăn, trước hết do sức của ái dẫn dắt nên gọi là nhân duyên của ái, cũng không có lỗi, nghĩa là trước, vì bị dẫn phát do sức của ái, nên nay, dù lìa ái, nhưng vẫn cầu mong thức uống ăn, vì thế, nên có Già-tha nói: Chẳng phải không có ăn, mà có mạng.

Lại, như Khế kinh nói: Bị vô minh che lấp, ái ràng buộc, kẻ ngu, người trí đồng được thân nầy, nhưng không có lỗi A-la-hán có vô minh, ái. Các thứ ăn nầy lẽ ra cũng như thế. Dù biết căn cứ ở loại ăn nầy để gọi nhân duyên ái, nhưng thuyết nói ở đây có dụng ý gì? Vì làm rõ các sự ăn có thể dẫn dắt hữu sau. Các người có ái, đoạn thực cũng có thể làm nhân duyên ái, dẫn dắt hữu sau. Do Đức Thế Tôn nói: Bốn thứ ăn đều là cội rễ của bệnh ung thư, mũi tên độc. Vì duyên già chết, nên loại ăn nầy lại làm ái trước dẫn sinh, ái trước lại từ thức ăn trước dẫn khởi. Như thế, lần lượt từ lúc vô thỉ đến nay, khiến sinh tử luân chuyển không dứt vì sinh nhàm chán xả bỏ, nên nói lên lời nầy. Lại, các khổ sinh ra, đều do sự ăn, chỉ do các loại ăn làm nhân duyên của ái, vì duyên bỏ sự ăn, khiến cho nỗi khổ không khởi, như muốn dứt bệnh, thì phải tránh duyên bệnh, nên nói: Rất sâu xa, trở thành có tác dụng. Đã nói rộng về các loại ăn rồi. Nay, cần phải tư duy, lựa chọn.

Trong thuyết trước đã nói bốn hữu như Trung v.v… Hai hữu sinh tử chỉ một sát-na. Ở trong lúc nầy, thức nào hiện khởi? Thức nầy lại tương ưng với thọ nào? Tâm định, vô tâm có được tử, sinh không? trụ thức tánh nào được vào Niết-bàn? Đến khi qua đời, thức diệt ở chỗ nào?

Người đoạn Mạt-ma, thể nó là gì? Tụng nói:

Đoạn, nối tiếp thiện căn,
Lìa nhiễm, lùi tử sinh
Thừa nhận, chỉ ý thức
Tử sinh chỉ xả thọ
Chẳng định, vô tâm hai

Hai vô ký, Niết-bàn
Dần chết: chân, rốn, tim
Ý thức diệt sau cùng
Không sinh người, trời dưới
Đoạn Mạt-na như thủy…

Luận nói: Đoạn thiện, nối tiếp thiện, lìa nhiễm địa giới, từ lùi lại lìa nhiễm, qua đời, thọ sinh. Trong sáu vị nầy, chỉ thừa nhận ý thức, vì đều là pháp không chung của ý thức, năm thức ở đây không có công năng.

Há không là vị hữu trong kết đầu tiên, cũng chỉ ý thức?

Nói lời nói sinh là, đã gồm nhiếp ý thức kia, chẳng phải lìa sinh để nói, chẳng phải nói sinh nầy có thể thâu nhiếp hữu trong kết kia, vì kết sinh hữu, tức thuộc về Trung hữu là đã ngăn ngừa Trung hữu, thuộc về sinh.

Khế kinh nói: Có Bổ-đặc-già-la đã dứt kết sinh chưa dứt kết khởi, nói rộng bốn câu. Luận này cũng chỉ rõ trung hữu chẳng phải sinh. Qua đời cõi Dục, Dục hữu nối tiếp tức là mất ở cõi Dục trở lại thọ sinh hữu trung hữu cõi Dục.

Các văn như thế v.v… rất trái hại nhau, mà không có lỗi trái nhau. Các văn kinh, luận, chỉ căn cứ sinh hữu, nói nói lời sinh, nên niệm đầu của Trung hữu, mặc dù cũng gọi sinh, nhưng chẳng phải sinh hữu, thì đâu có trái hại nhau. Luận này cũng có dùng tiếng sinh để nói vị hữu trong kết. Có đối tượng đoạn của kiến, tu, lệ thuộc cõi Dục, các kết của hai bộ đều đạt cùng một lúc, nghĩa là mất ở cõi trên, lúc sinh cõi Dục, lời nói sinh v.v... nầy, là nói bắt đầu của Trung hữu, do tử hữu của sắc, Vô sắc không có gián đoạn, đạt tức khắc các kết của hai bộ cõi Dục.

Há không dừng lại sát-na tử hữu kia, tức đạt được kết nầy. Vả lại, chứng minh trung hữu bắt đầu, cũng gọi là sinh. Về nghĩa được thành lập. Nhưng tử hữu kia sẽ đạt được chẳng phải chính thức, nên tụng nói sinh là gồm nhiếp nhiếp Trung hữu. Ý thức tuy đủ ba thọ tương ưng, nhưng khi tử sinh chỉ có xả thọ. Đang chết gọi là chết, đang sống, gọi là sống. Như khi đang cười gọi là cười. Tánh không khổ, lạc, không sáng suốt, nhạy bén, khi thuận với tử sinh. Hai thọ khổ, vui tánh lanh lợi, rõ. Không thuận với tử sinh. Chẳng phải thức sang suốt, nhạy bén có nghĩa tử, sinh, vì khi tử sinh, tất nhiên vị yếu kém. Do đó, nên nói ba Tĩnh lự dưới, chỉ tâm phần gần, có lý tử sinh. Do địa căn bản không có xả thọ, nên cho dù nói ở ý thức được có tử sinh, nhưng không phải ở tâm định có lý tử sinh, vì chẳng phải giới, địa có tử sinh riêng. Nếu vì giới, địa đồng cực kỳ sáng suốt, nhạy bén, vì do gia hạnh trội hơn đã dẫn phát.

Lại, ở tâm định năng thâu nhiếp tăng ích, tất nhiên do tổn hại, mới có qua đời. Các hữu ở tâm định, chẳng phải vì nhiễm ô, tất nhiên do nhiễm ô mới được thọ sinh. Tâm nhiễm của địa khác, cũng vì thâu nhiếp tăng ích, vì gia hạnh khởi, nên không có lý qua đời. Tâm nhiễm của địa khác, tất nhiên thuộc về địa trội hơn, đâu chấp nhận thích qua địa yếu kém thọ sinh, nên địa kia cũng không có lý để thọ sinh. Tất cả địa khác, với tâm vô ký, tịnh, vì khởi gia hạnh, nên không có lý qua đời, vì chẳng phải nhiễm ô, nên không có lý thọ sinh. Lại, chẳng phải vô tâm, có nghĩa qua đời, vì trái với lý.

Hai thứ tử hữu, hoặc bị người khác hại, hoặc tự tại qua đời, trong vị vô tâm, người khác không thể hại, có pháp thù thắng, vì gìn giữ thân, nên ở vị vô tâm không tự tại qua đời, nhập tâm định, vì năng dẫn xuất tâm, nghĩa là nhập tam tạo ra đẳng Vô gián duyên, nhận lấy dựa vào pháp của quả thân, tâm v.v.... nầy, tất nhiên, sẽ không có pháp riêng có thể trở ngại khiến không sinh. Nếu thân là đối tượng nương tựa, sắp muốn biến đổi huỷ nát, tất định khởi trở lại, thuộc về thân, tâm nầy, mới được qua đời, lại không còn có lý khác.

Lại có Khế kinh chứng vô tâm vì không qua đời, nên Khế kinh nói: Hữu tình vô tưởng, do tưởng khởi rồi. Từ xứ vô tưởng đó mất, chẳng phải vị vô tâm có thể được thọ sinh, tất nhiên vì do tâm trội hơn, hiện dẫn, nên trụ phần vị thua kém, mà vì thọ sinh, nên lìa khởi phiền não, không có thọ sinh.

Cũng có Khế kinh chứng vô tâm, vì không thọ sinh, Khế kinh nói: Nếu thức không vào trong thai mẹ, thì danh sắc có được hình thành Yết-thích-lam hay không? Cho đến nói rộng. Mặc dù tử hữu, tâm thật sự thông suốt qua ba tánh, mà A-la-hán tất nhiên không có tâm nhiễm. Mặc dù có tâm thiện và hai vô ký, nhưng mạnh mẽ, nên không vào Niết-bàn, tâm nhập Niết-bàn, chỉ hai vô ký, nghĩa là đường oai nghi, hoặc dị thục sinh. Nếu nói cõi Dục có xả dị thục thì nhập tâm Niết-bàn, có cả hai vô ký. Nếu nói cõi Dục không có xả dị thục thì nhập tâm Niết- bàn, chỉ đường oai nghi, tất nhiên không có lìa thọ, mà chỉ riêng hữu tâm, sẽ nói trong phẩm nghiệp, và tư duy lựa chọn rông.

Thiện yếu kém. Vì sao không nhập Niết-bàn?

Vì tâm thiện kia có dị thục, nên các A-la-hán đều nhàm trái các quả dị thục ở vị lai, nhập Niết-bàn.

Nếu vậy, thì trụ dị thục, nên không nhập Niết-bàn? Không đúng, đã phân biệt nhàm trái vị lai, sao không nhàm trái dị thục hiện tại?

Vì biết dựa vào dị thục hiện tại dứt hẳn các hữu, dựa vào dị thục hiện tại, chứng quả vô học, biết dị thục kia có tư mà không chán tai hại sâu xa. Các A-la-hán rất nhàm chán sự sinh vị lai, nên khi qua đời, tránh nhân thiện kia, chỉ hai vô ký, vì thế lực thấp kém, nên thuận với sự thua kém tối tăm, tâm nối tiếp nhau dứt, mà nhập Niết-bàn, chỉ hai vô ký. Các thức như nhãn v.v.... mặc dù nương dựa sắc căn, vẫn còn không có phương hướng xứ sở, huống chi là ý thức! Nhưng nói theo chỗ diệt của thân căn, nếu người chết tức khắc, thì ý thức, thân căn, bỗng nhiên diệt chung, chẳng phải có chỗ riêng, nếu người chết dần dần thì đi qua dưới người, trời ở chân, rốn, tim. Như thứ lớp, thức diệt, nghĩa là đọa vào đường ác, nói đi qua dưới. Thức kia sau cùng diệt ở hai chân. Nếu đi đến cõi người, thức sẽ diệt ở rốn, nếu đi lên trong trời, thức sẽ diệt ở chỗ trái tim.

Các A-la-hán được gọi là không sinh. Tâm sau cùng kia cũng diệt chỗ trái tim.

Có sư khác nói: Thức kia diệt ở đỉnh đầu đang khi qua đời, ở chỗ chân v.v... vì thân căn diệt, nên ý thức diệt theo. Khi sắp qua đời, thân căn diệt dần, đến chỗ chân v.v... bỗng nhiên đều diệt, như rót một ít nước lên tảng đá thì hơi nóng giảm dần, tiêu dần một chỗ đều dứt hết, tất nhiên không có đồng phần nối tiếp nhau làm nhân, có thể sinh Vô gián dẫn đến hữu sau. Chỉ qua đời dần dần, nghĩa là khi sắp qua đời, hữu vì đoạn Mạt-ma, vì bị khổ thọ ép ngặt, không có vật thể riêng lẻ, gọi là Mạt-ma. Nhưng ở trong thân có chi tiết khác, tiếp xúc bèn gây nên cái chết, đây là Mạt-ma, nghĩa là ở trong thân có xứ sở riêng, khi bị bức thiết do gió, rất đỗi nóng bức, thì cực khổ thọ sinh, tức là gây ra cái chết, được gọi là Mạt-ma, như Bản tụng này nói:

Trong thân có chỗ riêng Xúc bèn khiến qua đời Như tua hoa sen xanh Chỗ chạm của vi trần.

Nếu nước, lửa, gió, duyên hợp không bằng nhau, trái ngược lẫn nhau, hoặc chung, hoặc riêng, thể dụng tăng thịnh, tổn hại Mạt-ma, như dùng dao bén cắt xẻ chi tiết. Do đây dẫn phát khổ cùng cực thọ sinh. Từ giây phút nầy, quyết định sẽ bỏ mạng. Vì do lý nầy, nên gọi là đoạn Mạt-ma, không phải như bửa củi nói là đoạn. Như vì đoạn không có giác, nên được gọi là đoạn. Ưa phát ra lời lẽ, chê bai, đâm thọc người kia, tùy theo thật, không thật, gây tổn thương lòng người. Do đó, sẽ chiêu cảm dứt khổ Mạt-ma.

Vì sao không nói địa dứt Mạt-ma?

Vì không có tai họa nội thứ tư. Ba tai họa nội, đó là gió, viêm nhiệt, nước, lửa, gió tăng, tùy chúng thích hợp khởi.

Có thuyết nói: Ba tai nầy giống với ba tai họa ở bên ngoài khí thế giới. Tai nầy dứt Mạt-ma. Trong trời chẳng phải có. Nhưng các thiên tử khi sắp qua đời, trước hết, có năm thứ tướng suy yếu nhỏ hiện ra:

1. Dụng cụ, y phục đoan nghiêm dứt hẳn tiếng vừa ý.

2. Ánh sáng của thân mình, bỗng nhiên tối tăm, yếu ớt.

3. Khi tắm gội, giọt nước dính vào thân.

4. Bản tánh ung dung tự tại, nay vướng ngại một cảnh.

5. Mắt vốn ngưng tụ, yên lặng, nay thường nhấp nháy.

Năm tướng nầy hiện, chẳng phải nhất định qua đời, vì nếu gặp thiện duyên thù thắng, cũng có thể thay đổi.

Lại có năm thứ tướng suy yếu lớn hiện ra:

1. Áo dính đầy bụi bặm.

2. Tràng hoa khô héo.

3. Hai nách chảy ra mồ hôi.

4. Mùi hôi xông thân.

5. Không ưa chỗ ngồi cũ.

Năm tướng nầy biểu hiện, chắc chắn qua đời. Nếu gặp duyên mạnh, cũng không thay đổi, nên không phải chư thiên đều có đủ năm tướng nầy, cũng không phải năm tướng mỗi tướng đều đủ. Vì tập hợp chung mà nói nên nói có năm.

Làm sao biết được không phải tất cả có? Vì do giáo lý. Giáo, nghĩa là kinh nói: Trời Ba mươi ba có lúc tập hợp ngồi trên Thiện Pháp Đường, cũng thọ pháp lạc, chính giữa có thiên tử, phước, thọ cùng chung cuộc, liền trong chúng trời, không rời khỏi chỗ ngồi, bỗng nhiên biến mất đều không hay biết.

Kinh nói: Năm tướng suy vi của chư thiên biểu hiện, trải qua năm ngày đêm, sau đó qua đời, đâu thể không biết rõ? Không khởi chỗ ngồi về lý, nghĩa là tướng suy vi đều là quả nghiệp viên mãn bất thiện, chẳng phải tất cả trời đều đồng nhóm hợp ở đây, vì nghiệp bất thiện, nên Đức Thế Tôn đã sinh, trụ, mất nơi thế gian hữu tình nầy, đã kiến lập ba nhóm.

Ba nhóm ấy là? Tụng nói:

Chánh, tà, bất định tụ
Thánh tạo Vô gián khác.

Luận nói:

1. Nhóm định chánh tánh.

2. Nhóm định Tà tánh.

3. Nhóm của tánh bất định.

Sao gọi là chánh tánh? Nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Tham dứt trừ rốt ráo, giận dứt trừ rốt ráo, si dứt trừ rốt ráo. Tất cả phiền não đều dứt trừ trọn vẹn gọi là chánh tánh.

Vì sao chỉ dứt, nói tên chánh tánh?

Nghĩa là chánh tánh nầy đã dứt hết pháp tà. Lại, thể của chánh tánh nầy là thiện, thường, trí là quyết định yêu thích. Đức Thế Tôn cũng nói Thánh đạo, gọi là chánh tánh.

Kinh nói: Hướng đến nhập chánh tánh ly sinh. Sao gọi là tánh tà?

Nghĩa là có ba thứ:

1. Hướng đến tánh tà.

2. Tánh tà của nghiệp.

3. Tánh tà của kiến.

Tức là đường ác. Năm nghiệp Vô gián, năm bất chánh kiến, như thứ lớp làm thể, đối với hai định, nghĩa là pháp Học, Vô học.

Năm nghiệp Vô gián, như thứ lớp năm Vô gián đó, vì nhất định hướng đến quả địa ngục Ly hệ.

Thành tựu ở đây, nghĩa là được gọi là nhóm, tức gọi là Thánh. Tạo Vô gián, nghĩa là chánh thoát, vì đã thoát khỏi sự ràng buộc của phiền não, nên gọi là Thánh. Thánh là nghĩa tự tại lìa sự ràng buộc, hoặc vì tránh xa mọi điều ác, nên gọi là Thánh, vì thu đạt được quả đắc Ly hệ rốt ráo. Hoặc vì khéo hướng đến, nên gọi là Thánh. Vì ở giữa không có gián cách, nên gọi Vô gián. Vì ưa làm nhân nầy, nên gọi là tạo. Ngoài tánh chánh, tà nhất định, gọi là tánh bất định.

Tánh ấy đối với hai duyên, có thể thành hai, nên không nhất định thuộc về một, được gọi là bất định.

-oOo-