

LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 4

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN (PHẦN 2)

Tất cả các pháp hữu vi đều có những tính chất không giống nhau và sự sinh khởi của chúng cũng thế. Có phải chúng luôn luôn cùng nhau sinh khởi không? Luôn luôn cùng nhau sinh khởi.

Các pháp hữu vi chia làm năm loại: sắc pháp, tâm pháp, tâm sở, là các pháp tương ứng với tâm, tâm bất tương ứng hành, là các hành không tương ứng với tâm, vô vi. Các pháp vô vi vì không sinh nên ở đây không bàn đến.

Trước hết hãy nói về sự sinh khởi cùng lúc của các sắc pháp.
Tụng:

(Âm Hán):

*Dục vi tu vô thanh
Vô căn hữu bát sự
Hữu thân căn cửu sự
Thập sự hữu dư căn.*

Dịch nghĩa:

*Vi tụ dục không thanh
Không căn có tám sự
Với thân căn làm chín
Và căn khác mười sự.*

(Vi tụ Dục giới nếu không có thanh, không có căn, thì có tám sự. Nếu có thân căn thì có chín sự. Có mười sự nếu có các căn khác).

Luận: Thành phần vi tế nhất của các tập hợp sắc (sắc tụ) được gọi là vi tụ (cực vi tụ) vì trong các sắc tụ không còn bất cứ cái gì có thể nhỏ hơn các vi tụ này nữa. (Ở đây cực vi không được hiểu theo ý nghĩa riêng của nó như là một thật pháp ở đơn vị nguyên tử.)

Ở Dục giới, loại vi tụ này nếu không có thanh, không có căn, thì có chứa tám thật pháp và không thể thiếu bất kỳ pháp nào trong số này. Tám thật pháp này là bốn đại chủng, và bốn sắc được tạo là sắc, hương, vị và xúc.

Nếu vi tụ không có thanh nhưng có thân căn thì có chứa chín thật pháp, tức thân căn là thật pháp thứ chín.

Nếu vi tụ không có thanh nhưng có một căn mới nào đó ngoài thân căn này thì có chứa mười thật pháp, tức loại căn mới này (như nhãn căn v.v...) là thật pháp thứ mười, vì các căn nhãn, nhĩ, tị, thiệt không sinh khởi ngoài thân và tạo thành các xứ riêng biệt.

Trong các vi tụ được nói đến trên đây nếu có thanh thì số thật pháp theo thứ tự trên sẽ lên đến chín, mười, mười một, vì thanh vốn sinh khởi từ các đại chủng nên không thể tồn tại độc lập ngoài các căn.

Hỏi: Nếu bốn đại chủng không bao giờ tách rời nhau mà luôn luôn sinh khởi cùng một lúc thì trong một sắc tụ làm sao có thể nhận biết riêng một trong bốn tính chất cứng, ướt, nóng, động mà không phải nhận biết tất cả bốn tính chất?

Đáp: Trong một sắc tụ, địa chủng khác nào có thể dụng mạnh hơn thì được nhận biết, cũng giống như khi cầm một bó các mầm cây lẫn lộn với mũi kim thì sẽ nhận biết mũi kim trước, hoặc khi ăn bánh có trộn muối thì sẽ nhận biết vị mặn trước.

Hỏi: Làm sao có thể biết được một sắc tụ có chứa các địa chủng không nhận biết được ở trong đó?

Đáp: Tất cả các đại chủng đều được biểu hiện qua các tác dụng riêng của chúng như trì giữ, kết dính, làm chín, và làm tăng trưởng.

Có luận sư cho rằng các sắc tụ có chứa bốn đại chủng vì khi gặp một nhân duyên nào đó thì đại chủng cứng v.v... có thể trở thành chất lỏng v.v... Đại chủng lửa có ở trong nước vì khi nước quá lạnh thì có tính chất ấm sinh khởi. Tuy không rời nhau nhưng tác dụng của lạnh vẫn có thể tăng, cũng giống như tác dụng của thọ và thanh có mạnh yếu khác nhau.

Có luận sư lại cho rằng các đại chủng khác mà không nhận biết được ở trong một sắc tụ vẫn đang tồn tại ở trạng thái của các chủng tử chưa có “thể dụng”. Như Đức Thế Tôn nói: “Trong mảnh gỗ này có rất nhiều giới hoặc khoáng chất”. Ở đây Đức Thế Tôn có ý nói mảnh gỗ có chứa các chủng tử, các năng lực tiềm tàng của nhiều giới.

Kinh bộ còn đưa ra vấn nạn: “Làm thế nào biết được sự hiện hữu của màu sắc (hiển sắc) ở trong gió?”

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Đây là vấn đề thuộc về niềm tin chứ không thể suy luận được. Hoặc có thể biết được trong gió có màu sắc là vì nhờ xúc chạm với gió hoặc mùi hương, vì mùi hương không bao giờ tách rời với màu sắc.

Trước đây có nói mùi và vị không có ở Sắc giới. Như vậy các vi tụ ở Sắc giới phải giảm bớt số lượng các thật pháp. Tức sẽ có sáu, bảy hoặc tám thật pháp, và khi có thanh thì sẽ có bảy, tám, hoặc chín. Điều này không cần phải giải thích chi tiết vì so sánh với trường hợp trên có thể biết.

Hỏi: Tỳ-bà-sa nói một vi tụ ở Dục giới có chứa ít nhất là tám thật pháp. Vậy thì các thật pháp này vì có “thể tánh” riêng hay vì có các xứ riêng mà được gọi tên như vậy? Nếu dựa vào “thể tánh” để nói “tám có sáu, chín hoặc mười thật pháp” thì số lượng các thật pháp sẽ quá ít. Vì nếu cho một vi tụ có chứa bốn sắc được tạo là sắc, hương, vị, xúc thì theo chúng tôi vi tụ này sẽ không chỉ có màu sắc mà còn có cả hình dạng vì trong đó vẫn có nhiều cực vi cùng hội tụ. Hơn nữa vi tụ này còn chứa cả sắc xúc được tạo, vì thế theo chúng tôi vi tụ này sẽ nặng hoặc nhẹ, nhám hoặc trơn, và cũng có thể có lạnh, đói, khát. Như vậy vi tụ này sẽ có các thật pháp là nặng, nhẹ, nhám trơn, lạnh, đói, khát, và nếu vậy con số được đưa ra ở trên chứng tỏ quá ít. Trái lại nếu các con số mà Tỳ-bà-sa đưa ra ở trên là dựa vào các xứ riêng biệt của các thật pháp thì lại quá nhiều vì các đại chủng tạo thành một phần của xúc xứ. Và như vậy chỉ nên nói là vi tụ chỉ có chứa bốn thật pháp là sắc, hương, vị và xúc.

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Giải thích ở trên của chúng tôi vẫn đúng. Trong trường hợp này, số “thật pháp” nhằm chỉ cho các thật pháp dựa trên thể tánh được nói riêng và cả các xứ. Trong số tám thật pháp của vi tụ có: 1. Bốn thật chất được nói riêng này - tức là bốn đại chủng làm chỗ dựa và phát sinh các sắc được tạo, và cũng có; 2. Bốn xứ - tức bốn sắc được tạo được bốn đại chủng trì giữ là sắc, hương, vị và xúc.

Hỏi: Trả lời trên không hợp lý vì mỗi một sắc được tạo đều được duy trì vì một nhóm bốn đại chủng, và như vậy một vi tụ sẽ phải có đến hai mươi thật pháp (gồm bốn đại chủng của vi tụ và mười sáu đại chủng thuộc bốn sắc được tạo của vi tụ).

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Không phải như vậy. Chúng tôi đã căn cứ vào thể tánh của các đại chủng là cứng v.v... cho nên thể của bốn đại chủng của vi tụ cũng chính là thể của mười sáu đại chủng trì giữ các sắc được tạo là sắc, hương, vị và xúc.

Kết luận của Luận chủ: Thế nhưng tại sao Tỳ-bà-sa lại sử dụng văn từ một cách mơ hồ như vậy và lại dùng chung một chữ “thật pháp” để chỉ cho hai trường hợp khác nhau? Mặc dù ngôn ngữ phát xuất là do tư ý nhưng cũng cần phải cân nhắc kỹ lưỡng ý nghĩa của chúng trước khi dùng.

Trên đây đã bàn về loại pháp hữu vi thứ nhất là sắc pháp, tiếp theo là phần nói về loại thứ hai: tâm pháp. Tụng:

(Âm Hán):

*Tâm, tâm sở tất câu
Chư hành tướng hoặc đắc*

Dịch nghĩa:

*Tâm, tâm sở cùng khởi
Các hành tướng hoặc “đắc”.*

(Tâm và tâm sở nhất định cùng sinh khởi, cũng cùng sinh khởi với các hành tướng, hoặc đắc).

Luận: Tâm và tâm sở không thể sinh khởi tách rời nhau, nếu thiếu pháp này thì pháp kia cũng không thể khởi.

“Hành” chính là tất cả các pháp hữu vi, bao gồm toàn bộ sắc pháp, tâm pháp, tâm sở hữu pháp, tâm bất tương ưng hành pháp. Tất cả các pháp hữu vi này khi sinh khởi đều có bốn tính chất của hành (hành tướng, hữu vi tướng) là sinh, trụ, di, diệt kèm theo. Ý nghĩa của hai chữ “tất câu” (nhất định cùng sinh) ở hàng tụng thứ nhất cũng được bao hàm trong hàng tụng thứ hai.

Thỉnh thoảng cũng cùng sinh khởi với đắc.

Trong số các pháp hữu vi, những pháp nào hợp nhất với loại hữu tình, thì nhất định cùng sinh khởi với loại đắc tương ưng với các pháp này. Trong các trường hợp khác thì không có đắc, vì thế tụng văn mới nói là “hoặc”.

Hỏi: Các tâm sở pháp là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Tâm sở thả hữu ngũ
Đại địa pháp đẳng dị*

Dịch nghĩa:

*Tâm sở có năm loại
Pháp đại địa v.v... khác nhau.*

(Tâm sở có năm loại khác nhau: Pháp đại địa v.v...).

Luận: Tâm sở pháp có năm loại: 1. Pháp đại địa, đi kèm theo tất cả các tâm; 2. Pháp đại thiện địa, đi kèm theo tất cả các tâm thiện; 3.

Đại phiền não địa pháp, đi kèm theo tất cả các tâm nhiễm; 4. Đại bất thiện địa pháp, đi kèm theo tất cả các tâm ác; 5. Tiểu phiền não địa pháp có địa là các tiểu phiền não.

Địa có nghĩa là “nơi xuất phát” (hành xứ). Nơi xuất phát của một pháp chính là địa của pháp này. Nếu là địa của một đại pháp - tức là một pháp có khả năng hiện hữu ở khắp nơi - thì được gọi là đại địa. Như vậy pháp đại địa là pháp thuộc về đại địa, có nghĩa là pháp này thường xuyên hiện hữu trong tất cả các tâm.

Các pháp đại địa là gì? Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Thọ, tưởng, tư, xúc, dục
Tuệ niệm dữ tác ý
Thắng giải Tam-ma-địa
Biến ư nhất thiết tâm.*

Dịch nghĩa:

*Thọ, tưởng, tư, xúc, dục
Tuệ, niệm, và tác ý
Thắng giải, tam-ma-địa
Có ở tất cả tâm.*

(Thọ, tưởng, tư, xúc, dục, tuệ, niệm và tác ý
Thắng giải, Tam-ma-địa có ở tất cả các tâm).

Luận: Theo truyền thuyết, mười pháp trên đây hiện hữu trong tất cả các sát-na của tâm.

Thọ là ba loại lãnh nạp thuộc về lạc, khổ và không khổ không lạc.

Tưởng là nắm bắt các tính chất sai biệt (như nam, nữ v.v...) của cảnh nơi đối tượng duyên.

Tư là khả năng thúc đẩy tâm tạo tác.

Xúc là sự tiếp xúc phát sinh từ sự hòa hợp của căn, cảnh và thức. Nói cách khác, xúc là loại pháp có khả năng giúp cho căn, cảnh và thức hòa hợp khi tiếp xúc với nhau.

Dục là sự mong muốn tạo tác.

Tuệ (được tụng văn Phạm ngữ đề cập dưới danh từ mati) là khả năng phân biệt các pháp. (Giả hạnh)

Niệm là sự ghi nhớ rõ ràng các duyên, là pháp có khả năng giúp cho tâm không quên các cảnh sở duyên, có thể nói là nhờ có niệm cho nên tâm mới ôm ấp cảnh nơi đối tượng duyên.

Tác ý là sự dấy khởi (cảnh giác) của tâm, nói cách khác, tác ý là

“uốn cong”, “đặt để” tâm hướng đến cảnh nơi đối tượng duyên.

Thắng giải là sự thừa nhận cảnh nơi đối tượng duyên.

Tam-ma-địa là sự hợp nhất của tâm đối với cảnh, nói cách khác Tam-ma-địa là pháp có khả năng khiến cho một dòng tâm tương tục đình trụ ở cảnh.

Hỏi: Làm thế nào biết được mười tâm sở trên đây, vốn có thể tánh khác biệt nhau, có thể hiện hữu trong cùng một tâm độc nhất?

Đáp: Các tính chất khác biệt nhau của tâm và tâm sở thật sự rất vi tế. Phân biệt được mỗi một tâm sở vận hành trong sự tương tục của chúng đã là chuyện khó huống hồ là phân biệt tất cả các tâm sở cùng vận hành trong một sát-na. Sự khác nhau về mùi vị của các loài được thảo có sắc vốn có thể nhận biết qua các sắc căn còn khó phân biệt huống hồ là sự khác biệt của các pháp Vô sắc vốn chỉ có thể phân biệt qua ý thức.

Trên đây đã nói về mười pháp đại địa, tiếp theo là phần nói về pháp đại thiện địa.

Nơi xuất phát của các pháp thiện có khả năng hiện khởi ở khắp nơi (đại pháp thiện địa) được gọi là đại thiện địa. Các tâm sở có khả năng làm cho “nơi xuất phát” này hưng khởi được gọi là pháp đại thiện địa, tức là các pháp được tìm thấy trong tất cả các tâm thiện.

Hỏi: Những pháp nào được gọi là pháp đại thiện địa?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Tín cập bất phóng dật
Khinh an, xả, tầm quý
Nhị căn cập bất hại
Cần duy biến thiện tâm*

Dịch nghĩa:

*Tín và bất phóng dật
Khinh an, xả, hổ thẹn
Hai căn và bất hại
Cần chỉ ở tâm thiện.*

(Tín, bất phóng dật, khinh an, xả, tầm quý, hai căn thiện, bất hại, cần, luôn luôn ở các tâm thiện).

Luận: Các pháp này luôn luôn được tìm thấy ở các tâm thiện.

Tín là làm cho tâm trở nên trong sạch.

Có thuyết cho tín là sự tin theo thuyết nghiệp quả, Tam bảo và bốn đế.

Bất phóng dật có nghĩa là tu tập, tức sở hữu và tô bồi các pháp

thiện.

Hỏi: Sự sở hữu và tô bồi pháp thiện không là gì khác hơn các pháp thiện được sở hữu và tô bồi này. Như vậy làm sao có thể lập bất phóng dật thành một tâm sở riêng biệt?

Đáp: Bất phóng dật là chuyên chú vào pháp thiện. Nhưng ở đây khi nói “tu tập” là có ý tị dụ, thật ra, bất phóng dật chỉ là nhân của sự tu tập.

Có thuyết cho bất phóng dật là khả năng phòng giữ tâm.

Khinh an là pháp có khả năng giúp cho tâm được mãn lợi, nhẹ nhàng, khéo léo

Vấn nạn của Kinh bộ: Chẳng lẽ kinh không nói đến sự khinh an của thân sao?

Đáp: Kinh có đề cập đến thân khinh an khi nói về thân thọ. Thể của tất cả các thọ đều thuộc về tâm, tuy nhiên khi kinh nói “thân thọ” là có ý chỉ cho các thọ có năm sắc căn làm chỗ dựa và tương ứng với năm thức thân. Đối với khinh an của các tâm dựa vào năm sắc căn cũng vậy, tức khinh an của năm thức thân được gọi tên là thân khinh an.

Giải thích của Kinh bộ: Nếu giải thích như vậy, làm sao thân thọ có thể được lập làm một trong các giác chi? Cả năm thức thân đều thuộc về dục giới vì chúng không tĩn định, có nghĩa là chúng không bao giờ sinh khởi ở trạng thái định, trong khi các giác chi vốn tĩn định. Vì thế, theo chúng tôi, thân khinh an được nói đến trong kinh chính là sự mãn lợi hay khéo léo của thân.

Vấn nạn của Hữu bộ: Nếu giải thích như vậy, làm thế nào thân khinh an có thể trở thành một giác chi? Vì sự mãn lợi của thân vốn thuộc hữu lậu.

Giải thích của Kinh bộ: Nhưng vì thân khinh an thuận hợp với tâm khinh an mà tâm khinh an lại là một giác chi, vì lẽ đó, thân khinh an vẫn được gọi là giác chi. Cách nói này vẫn thường áp dụng ở trong kinh. Tị dụ như kinh nói hỷ và pháp gây ra hỷ (thuận hỷ pháp) lập thành giác chi có tên là hỷ, sân và nhân duyên của sân lập thành chướng ngại thuộc pháp ác (sân hận cái), chánh kiến, chánh tư duy, chánh cần lập thành tuệ uẩn: mặc dù tư duy, vốn lấy sự suy lý làm thể, và cần, vốn lấy tinh tấn làm thể, đều không phải là tuệ nhưng vì thuận hợp với tuệ cho nên vẫn được gọi là tuệ. Thân khinh an vì cũng là một điều kiện của tâm khinh an vì thế vẫn được kể là một trong các giác chi giống như tâm khinh an.

Xả là sự bình đẳng của tâm, tức là pháp có khả năng giúp cho tâm

giữ được sự bình đẳng mà không bị tác ý dấy khởi (cảnh giác).

Vấn nạn của Kinh bộ: Nếu tất cả các tâm đều tương ứng với tác ý vốn có tính chất “dấy khởi” (cảnh giác) thì làm sao các tâm thiện có thể tương ứng với xả vốn có tính chất “không dấy khởi”?

Giải thích của Tỳ-bà-sa: Trước đây đã có nói tính chất vi tế của các tâm và tâm sở rất khó biện biệt.

Kinh bộ: Đó không phải là vấn đề chúng tôi muốn đặt ra vì dù khó đến đâu nhưng nếu chịu khó thẩm tra suy lường thì cũng có thể biết được. Điều nan giải ở đây là tại sao cùng một tâm lại có thể tương ứng với các tâm sở vốn tương phản nhau như có cảnh giác, không có cảnh giác, có lạc, không có lạc.

Tỳ-bà-sa: Có tính chất cảnh giác đối với sự vật này nhưng vẫn có tính chất không cảnh giác đối với sự vật kia, vì thế không hề có sự tương phản khi cả hai tính chất cùng hiện hữu.

Kinh bộ: Nếu vậy, các tâm sở tương ứng sẽ không cùng duyên một cảnh, và điều này sẽ đi ngược lại định nghĩa của các ông về các pháp tương ứng. Theo chúng tôi, các pháp tương phản nhau như tác ý và xả trong trường hợp này hoặc tầm và tứ trong trường hợp khác đều không thể hiện khởi cùng lúc mà phải nối tiếp nhau.

Về hai loại hổ và thẹn sẽ được giải thích ở phần sau.

Hai thiện căn là vô tham và vô sân. Về thiện căn thứ ba là vô si vì có tánh là phân biệt (tuệ) nên được xếp vào các pháp đại địa.

Vô hại là không làm tổn não.

Cần là sự chịu đựng, sự dũng mãnh của tâm.

Các tâm sở trên đây đều tương ứng với tất cả các tâm thiện.

Nơi xuất phát của các pháp đại phiền não được gọi là đại phiền não địa. Các tâm sở thuộc về địa này, tức hiện khởi trong tất cả các tâm nhiễm đều là các đại phiền não địa pháp.

Hỏi: Những pháp nào được gọi là đại phiền não địa pháp?

Tụng đáp: (Âm Hán):

Si, dật, đãi, bất tín

Hôn trạo hằng duy nhiễm.

Dịch nghĩa:

Si, dật, đãi, bất tín

Hôn, trạo thuộc pháp nhiễm.

(Si, dật, đãi, bất tín hôn, trạo luôn luôn thuộc về pháp nhiễm).

Luận: Si là ngu si, tức là vô minh, vô trí, vô hiển.

Dật là phóng dật, tức trái với bất phóng dật: không sở hữu và tô

bồi các pháp thiện.

Đãi là biếng nhác, tức trái với cần.

Bất tín là tâm không trong sạch, tức trái với tín.

Hôn là hôn trầm là trái với khinh an. Luận Đối pháp viết: “Hôn trầm là gì? Là tính chất nặng nề của thân, tính chất nặng nề của tâm, tính chất bất lực của thân, tính chất bất lực của tâm. Tính chất hôn trầm của thân và tính chất hôn trầm của tâm được gọi là hôn trầm”.

Hỏi: Như vậy hôn trầm là một tâm sở, làm sao có thể có loại thân hôn trầm?

Đáp: Cũng giống như trường hợp của thân thọ.

Trạo là trạo cử, làm cho tâm không được định tĩnh.

Chỉ có sáu pháp trên đây được gọi là đại phiền não địa pháp.

Hỏi: Tuy nhiên Bản luận A-tỳ-đạt-ma lại nói có tất cả mười đại phiền não địa pháp, đồng thời loại bỏ hôn trầm trong số mười pháp này.

Mười pháp đó là gì? Là bất tín, biếng nhác, thất niệm, tâm tán loạn, vô minh, bất chánh tri, tác ý phi lý, tà thắng giải, trạo cử, và phóng dật.

Đáp: Thiên ái, người chỉ đeo bám vào ngôn từ mà quên mất ý chỉ!

Hỏi: Ý chỉ nào vậy?

Đáp: Năm trong số các pháp được A-tỳ-đạt-ma đề cập đến là thất niệm, tâm loạn, bất chánh tri, tác ý phi lý, và tà thắng giải đã được kể đến trong các pháp đại địa lẽ ra không nên lập làm đại phiền não địa pháp một lần nữa. Thiện căn vô si cũng không nên được lập làm đại phiền não địa pháp vì vốn có thể tánh là tuệ thì vô si phải thuộc về pháp đại địa. Thất niệm không phải là pháp nào khác so với niệm nhiễm ô. Tâm loạn chính là đẳng trì nhiễm ô. Bất chánh tri là tuệ nhiễm ô. Tác ý phi lý là tác ý nhiễm ô, và tà thắng giải chính là thắng giải nhiễm ô. Đó là lý do tại sao Bản luận A-tỳ-đạt-ma đã liệt kê mười đại phiền não địa pháp bằng cách chuyển các pháp đại địa sang các pháp ở trạng thái nhiễm ô.

Hỏi: Một pháp đại địa có thể cũng là một đại phiền não địa pháp không?

Đáp: Có bốn trường hợp: 1. Thọ, tưởng, tư, xúc và dục chỉ làm pháp đại địa; 2. Bất tín, biếng nhác, vô minh, trạo cử, và phóng dật chỉ làm đại phiền não địa pháp; 3. Niệm, đẳng trì, tuệ, tác ý và thắng giải thuộc về cả hai loại; 4. Tất cả các pháp khác (pháp đại thiện địa v.v...)

không thuộc hai loại trên.

Có luận sư cho rằng tâm loạn không phải là tà đẳng trì vì thế đã lập thành bốn trường hợp theo cách khác, tức thêm vào tâm loạn trong trường hợp thứ hai và rút đẳng trì ra khỏi trường hợp thứ ba.

Hỏi: Nếu A-tỳ-đạt-ma vì thừa nhận hôn trầm tương ứng với tất cả các pháp nhiệm mà loại bỏ ra khỏi các đại phiền não địa pháp thì đó là lỗi của chúng tôi hay của các luận sư A-tỳ-đạt-ma?

Trả lời của các luận sư A-tỳ-đạt-ma: Lẽ ra cũng phải kể đến hôn trầm trong số các đại phiền não địa pháp nhưng đã không nói đến vì hôn trầm thuận hợp với đẳng trì. Một người mắc bệnh hôn trầm (hôn trầm hành), tức bị trì độn, có thể phát định nhanh hơn một người mắc bệnh trạo cử (trạo cử hành).

Hỏi: Nhưng có người nào mắc bệnh hôn trầm mà lại không bị trạo cử? Và có người nào mắc bệnh trạo cử mà lại không bị hôn trầm? Chưa từng thấy hai căn bệnh này lại không đi đôi với nhau bao giờ.

Đáp: Đúng là hôn trầm và trạo cử đi đôi với nhau. Nhưng ở đây chữ “hành” (bệnh căn) là chỉ cho sự thái quá. Người nào bị hôn trầm quá nặng thì gọi là “trì độn” cho dù người này cũng có thể đang bị trạo cử.

Chúng tôi cũng biết được điều này giống như các ông, tuy nhiên vì dựa vào thể để sắp xếp các pháp thành từng loại khác nhau cho nên phải thừa nhận sáu pháp này là các đại phiền não địa pháp vì chỉ có chúng mới cùng sinh khởi với tất cả các pháp nhiệm.

Trên đây đã nói về các đại phiền não địa pháp, tiếp theo là phần nói về đại bất thiện địa pháp.

Nơi xuất phát của các pháp đại bất thiện được gọi là đại bất thiện địa. Các tâm sở thuộc về địa này được gọi là đại bất thiện địa pháp vì chúng thường xuyên sinh khởi ở các tâm bất thiện.

Hỏi: Những pháp nào được gọi là đại bất thiện địa pháp?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Duy biến bất thiện tâm
Vô tâm cập vô quý.*

Dịch nghĩa:

*Luôn ở tâm bất thiện
Không hổ và không thẹn.*

(Luôn luôn ở khắp các tâm bất thiện

Chính là không hổ và không thẹn).

Luận: Chỉ có hai tâm sở thường xuyên hiện khởi ở tất cả các tâm

bất thiện là không hổ và không thẹn vì thế chỉ có hai pháp này mang tên loại địa pháp này. Về các tính chất của chúng sẽ được giải thích ở phần sau.

Nơi phát xuất các pháp tiểu phiền não được gọi là tiểu phiền não pháp địa. Nếu có pháp nào thuộc về địa này thì được gọi là tiểu phiền não địa pháp, tức chỉ cùng khởi với một phần trong số các tâm nhiễm ô.

Hỏi: Những pháp nào có tên là tiểu phiền não địa pháp?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Phẫn, phú, xan, tật, não
Hại, hận, siểm, cuống, kiêu
Như thị loại danh vi
Tiểu phiền não địa pháp.*

Dịch nghĩa:

*Phẫn, phú, não, tật, xan
Hại, hận, siểm, cuống, kiêu
Loại như vậy gọi là
Địa pháp tiểu phiền não.*

(Phẫn, phú, xan, tật, não, hại, hận, siểm, cuống, kiêu

Loại này được gọi là tiểu phiền não địa pháp).

Luận: Các tâm sở trên có tên gọi như vậy vì chúng có địa là tiểu phiền não. Ở đây “tiểu phiền não” là chỉ cho vô minh, loại vô minh ở trạng thái đơn độc, tức không tương ứng với tham dục v.v... Các tâm sở này chỉ tương ứng với vô minh, loại vô minh chỉ thuộc về ý thức và được đoạn trừ ở tu đạo. Vì lẽ đó các tâm sở này chỉ có tên là tiểu phiền não địa pháp. Chúng sẽ được bàn đến trong chương nói về các pháp tùy miên.

Trên đây đã nói về năm loại tâm sở. Ngoài ra còn có các tâm sở thuộc loại bất định, có khi tương ứng với một tâm thiện, có khi tương ứng với một tâm bất thiện hoặc vô ký. Đó là ác tác, thù miên, tầm, tứ v.v...

Hỏi: Có bao nhiêu tâm sở cùng khởi với mỗi loại tâm thiện, bất thiện, vô ký?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Dục hữu tâm tứ cố
Ư thiện tâm phẩm trung
Nhị thập nhị tâm sở
Hữu thời tăng ác tác*

*Ở bất thiện, bất cộng
 Kiến câu duy nhị thập
 Tứ phiền não phần đẳng
 Ác tác nhị thập nhất
 Hữu phú hữu thập bát
 Vô phú hứa thập nhị
 Thùy miên biến bất vi
 Nhược hữu giai tăng nhất.*

Dịch nghĩa:

*Dục giới có tâm, tứ
 Ở trong phẩm tâm thiện
 Hai mươi hai tâm sở
 Có khi tăng làm ác
 Ở bất thiện, bất cộng
 Kiến khởi chỉ hai mươi
 Bốn phiền não và phần v.v...
 Ác tác hai mươi một
 Tâm hữu phú mười tám
 Vô phú có mười hai
 Thùy miên khắp, bất vi
 Nếu có đều tăng một.*

(Ở Dục giới vì có tâm tứ nên đối với loại tâm thiện có hai mươi hai tâm sở. Có khi lại tăng thêm ác tác. Ở tâm bất thiện bất cộng hoặc có kiến cùng khởi, thì chỉ có hai mươi. Nếu có bốn phiền não, phần v.v... hoặc ác tác thì có hai mươi một. Tâm vô ký hữu phú có mười tám. Tâm vô ký vô phú có mười hai. Thùy miên có ở tất cả các loại tâm mà không tương vi nếu có loại tâm sở này thì đều tăng thêm một).

Luận: Ở Dục giới có tất cả năm loại tâm: 1. Tâm thiện lập thành một loại; 2-3. Tâm bất thiện lập thành hai loại tùy theo từng trường hợp: chỉ tương ứng với một mình vô minh (bất cộng vô minh) hay tương ứng với các phiền não khác như tham v.v...; 4-5. Tâm vô ký, có nghĩa là không sinh quả dị thực, lập thành hai loại tùy theo từng trường hợp: Nhiễm ô (hữu phú vô ký) - tức tương ứng với hữu thân kiến và biên chấp kiến, hoặc không nhiễm ô (vô phú vô ký) - tức là tâm dị thực.

Tâm ở Dục giới luôn luôn tương ứng với tâm và tứ. Tâm này, khi thiện, có đến hai mươi hai tâm sở là mười pháp đại địa, mười pháp đại thiện địa, và hai pháp bất định là tâm và tứ. Khi tâm thiện duyên ác tác thì số lượng tâm sở lên đến hai mươi ba.

Hỏi: Ác tác có nghĩa là gì?

Đáp: Theo nghĩa đen thì ác tác là thể của những gì thuộc về điều ác, nhưng ở đây khi nói ác tác là có ý chỉ cho loại tâm sở có đối tượng duyên là ác tác được hiểu theo nghĩa trên, tức chỉ cho sự truy hối có liên quan đến điều ác đã tạo tác. Cũng giống như trường hợp gọi môn giải thoát là không vì pháp này có đối tượng duyên là không hoặc vô ngã, gọi vô tham là bất tịnh vì pháp này có đối tượng duyên là các pháp bất tịnh. Và cũng giống như thế gian thường dựa vào pháp chỗ dựa để đặt tên cho pháp năng y như khi nói tất cả các thôn ấp, xứ sở đều đến tập hội, tức đã dựa vào nơi chốn để chỉ cho những người đang sống ở các nơi đó. Ác tác chính là chỗ dựa của sự truy hối nhưng vì dựa vào chỗ dựa để đặt tên nên đã gọi sự truy hối này là ác tác. Đây là trường hợp quả mang tên của nhân, như kinh có nói: “Sáu xúc xứ chính là nghiệp tạo tác ở đời trước”.

Hỏi: Khi duyên một sự việc chưa được tạo tác làm sao có thể gọi đó là ác tác?

Đáp: Đối với một việc chưa làm vẫn có thể gọi là ác tác, như khi truy hối và nói “Thật đáng tiếc là trước đây ta đã không làm việc đó”.

Hỏi: Những trường hợp nào ác tác được gọi là thiện?

Đáp: Ác tác được gọi là thiện khi liên quan đến một điều thiện đã bị bỏ lỡ hoặc một điều ác đã lỡ làm, và ác tác được gọi là bất thiện khi liên quan đến một điều ác đã bị bỏ lỡ hoặc một điều thiện đã lỡ làm. Cả hai loại ác tác này đều dựa vào cả hai trường hợp trên để khởi.

Loại tâm bất thiện bất cộng hoặc tương ứng với kiến thì có hai mươi tâm sở, khi tương ứng với một trong bốn phiền não, hoặc với phần v.v... thì có hai mươi một tâm sở.

Tâm bất cộng là tâm chỉ tương ứng với vô minh mà không tương ứng với các phiền não khác như tham v.v...

Tâm bất thiện tương ứng với kiến là loại tâm tương ứng với tà kiến, kiến thủ, hoặc giới cấm thủ, nếu tương ứng với hữu thân kiến và biên chấp kiến thì không phải bất thiện mà là hữu phú vô ký.

Trong cả hai trường hợp này, tâm bất thiện có mười đại địa, sáu đại phiền não địa pháp, hai đại bất thiện địa pháp, và hai tâm sở bất định là tầm, tứ. Kiến không được kể riêng thành một số vì kiến chỉ là một loại tuệ và tuệ vốn đã thuộc về pháp đại địa.

Khi tương ứng với bốn loại phiền não tham, sân, mạn, nghi thì tâm bất thiện có hai mươi một tâm sở là hai mươi tâm sở kể trên cộng thêm tham hoặc sân v.v...

Khi tương ứng với phần v.v... thì đây là một trong số các tùy phiền não đã được kể đến ở trên.

Tâm vô ký có mười tám tâm sở nếu thuộc về hữu phú và chỉ có mười hai nếu thuộc về vô phú.

Ở Dục giới tâm vô ký, là loại tâm không sinh quả dị thực, khi tương ứng với hữu thân kiến và biên chấp kiến thì thuộc về hữu phú: tức bị ngăn che do các phiền não - và có mười tám tâm sở là mười pháp đại địa, sáu đại phiền não địa pháp và hai tâm sở bất định là tầm, tứ.

Nếu thuộc về vô phú thì tâm vô ký chỉ có mười hai tâm sở là mười pháp đại địa, tầm và tứ.

Các luận sư ngoại quốc cho ác tác cũng có thể thuộc về vô ký, chẳng hạn như ác tác trong khi nằm mộng. Như vậy tâm vô ký vô phú tương ứng với ác tác vô ký sẽ có mười ba tâm sở.

Thùy miên không tương vi với tất cả các loại tâm kể trên. Bất kỳ loại tâm nào nếu có thùy miên đều tăng thêm một số.

Thùy miên có thể là thiện, bất thiện hoặc vô ký. Như vậy loại tâm có thùy miên tương ứng sẽ có hai mươi ba tâm sở thay vì là hai mươi hai trước đó, hoặc hai mươi bốn tâm sở thay vì là hai mươi ba trước đó, điều này tùy thuộc tâm này là thiện và không có ác tác, hay là thiện và có ác tác.

Trên đây đã nói về số lượng các tâm sở tương ứng với các loại tâm ở Dục giới. Tiếp theo là phần nói về các giới ở trên. Tụng:

(Âm Hán):

*Sơ định trừ bất thiện
Cập ác tác thùy miên
Trung định hữu trừ tầm
Thượng kiêm trừ tứ đẳng.*

Dịch nghĩa:

*Sơ định trừ bất thiện
Và ác tác, thùy miên.
Trung gian định trừ tầm.
Ở định trên trừ tứ v.v...*

(Ở sơ định trừ bất thiện. Ác tác và thùy miên. Ở trung gian định trừ thêm tầm. Ở các định trên trừ tứ v.v...).

Luận: Ở tầng thiền thứ nhất không có tâm sở bất thiện, ác tác và thùy miên, ngoài ra tất cả đều có đủ.

Ở tầng thiền thứ nhất không có tâm sở bất thiện là: 1. Sân; 2. Tất cả các phiền não thuộc nhóm phần v.v... ngoại trừ siểm, cuồng và kiêu;

3. Không hổ và không thẹn; 4. Ác tác; 5. Thù miên. Các tâm sở khác thuộc Dục giới đều có ở tầng thiên thứ nhất.

Ở tầng thiên trung gian lại trừ thêm tâm.

Ở tầng thiên thứ hai trở lên cho đến Vô sắc giới lại trừ thêm tứ, siểm và cưỡng. (Kiêu luôn luôn có ở cả ba giới.)

Câu hỏi của Tỳ-bà-sa: Kinh nói: Siểm và cưỡng sinh khởi cho đến cõi Phạm thiên, nhưng ở những cõi trời cao hơn nơi mà chúng sinh không sống chung với nhau thì không có hai loại tâm sở này. Đại Phạm Vương khi đang ngồi giữa chúng thiên thì bị Bí-sô Mã Thắng hỏi “Bốn đại chủng diệt tận ở giai đoạn nào?”. Đại Phạm Vương không thể trả lời câu hỏi này nhưng đã nói dối “Ta là Phạm Vương, là Đại Phạm Vương, là chúa tể, là bậc tạo tác, ban phát, nuôi dưỡng, là người cha của tất cả”. Sau đó Phạm Vương tìm cách bảo Mã Thắng rời khỏi thiên chúng và khuyên Bí-sô hãy quay về chỗ của thầy mình để hỏi.

Trên đây đã nói về số lượng các tâm sở tương ứng với tất cả các loại tâm ở cả ba giới. Tiếp theo sẽ nói về sự khác nhau của một phần nhỏ các tâm sở đã được giải thích ở trên.

Hỏi: Không hổ, không thẹn khác nhau như thế nào? Ái và kính khác nhau như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Vô tâm, quý bất trọng
Ư tội bất kiến bố
Ái kính vị tín tâm
Duy ư Dục sắc hữu.*

Dịch nghĩa:

*Không hổ thẹn không trọng
Với tội không thấy sợ
Ái, kính là tín, hổ
Chỉ ở cõi Dục, Sắc.*

(Không hổ, không thẹn là không kính trọng, không thấy sợ trước tội lỗi. Ái, kính là tín, hổ. Chỉ có ở Dục và Sắc giới).

Luận: Không hổ là không có sự kính trọng, có nghĩa là không có sự tôn sùng, phục tùng đối với các công đức của mình và người khác cũng như đối với bậc hữu đức. Không hổ là loại tâm sở tương phản với kính.

Không thẹn là pháp làm cho người ta không thấy được các kết quả không đáng ưa (phi ái quả) của tội lỗi.

Tội lỗi là điều mà những thiện tri thức (thiện sĩ) ghét bỏ.

Các “kết quả không đáng ưa” được tụng văn gọi là “sự sợ hãi” (bố) vì các quả này tạo ra sự sợ hãi.

Tình trạng của một người đang mang tội nhưng lại không thấy các kết quả như thế, tức là pháp phát sinh ra tình trạng này chính là không thẹn.

Vấn nạn: Câu nói “không thấy các kết quả không đáng ưa” (bất kiến bố) có nghĩa là “thấy chẳng có kết quả nào đáng gọi là không đáng ưa” (kiến nhi bất bố) hay có nghĩa là “không thấy có các kết quả không đáng ưa” (bất kiến bỉ bố)? Trong hai cách giải thích trên không có cách nào hợp lý cả, vì cách giải thích thứ nhất cho thấy có một loại tuệ nhiễm ô, tức là một cái biết không chính xác, và cách giải thích thứ hai cho thấy chỉ có vô minh.

Giải thích: Câu nói “không thấy các kết quả không đáng ưa” không có nghĩa là “thấy” (tuệ nhiễm), cũng không có nghĩa là “không thấy” (vô minh) mà nó chỉ nhằm chỉ cho một trong các pháp tùy phiền não có nhân là tà kiến và vô minh và được gọi là không thẹn.

Có luận sư cho rằng không thấy hổ thẹn về tội lỗi khi đối diện với chính mình là không hổ và không thấy hổ thẹn về tội lỗi khi phải đối diện với người khác là không thẹn.

Hỏi: Nếu vậy thì cả hai trường hợp không thấy hổ thẹn về tội lỗi này không thể nào xảy ra cùng một lúc được?

Đáp: Không phải chúng tôi muốn nói là cả hai sự không thấy hổ thẹn này phải xảy ra trong cùng một lúc. Nếu một người không thấy hổ thẹn về tội lỗi khi đối diện với chính mình thì đó là không hổ, xuất phát từ tham dục, và nếu không thấy hổ thẹn về tội lỗi khi đối diện với người khác thì đó là không thẹn, xuất phát từ si.

Hổ và thẹn là hai pháp trái ngược với hai pháp bất thiện trên đây. Nếu hiểu ngược lại cách giải thích thứ nhất ở trên thì hổ chính là sự kính trọng, tôn sùng, phục tùng và thẹn là sự sợ hãi trước các kết quả của tội lỗi, nếu theo cách giải thích thứ hai thì hổ là sự hổ thẹn về tội lỗi đối với bản thân mình và thẹn là sự hổ thẹn đối với người khác.

Trên đây là phần nói về sự khác biệt giữa không hổ và không thẹn, tiếp theo là phần trình bày các sự khác biệt giữa ái và kính.

Ái, tức yêu thương, lấy tín làm thể. Ái có hai loại là nhiễm ô và không nhiễm ô.

Loại ái nhiễm ô chính là tham, như yêu thương vợ, con v.v... Loại ái không nhiễm ô là tín, như yêu thương thầy dạy, người hiền đức v.v...

Có trường hợp tín không phải là ái, như sự tin tưởng đối với khổ đế và tập đế.

Có trường hợp ái không phải là tín, như loại ái nhiễm ô.

Có trường hợp tín chính là ái, như sự tin tưởng đối với diệt đế và đạo đế.

Các tâm sở khác, các pháp không tương ưng với tâm v.v... không phải là tín cũng không phải là ái.

Có thuyết cho tín là sự tin tưởng đối với các đức hạnh: từ sự tin tưởng này đã phát sinh ái. Vì thế ái không phải là tín mà là quả của tín.

Kính, tức kính trọng, lấy hổ làm thể. Như đã giải thích ở trên, hổ là sự kính trọng, tôn sùng v.v...

Có trường hợp hổ không phải là kính, như loại hổ có liên quan đến khổ đế và tập đế.

Loại hổ có liên quan đến diệt đế và đạo đế cũng là kính.

Có thuyết cho rằng kính là sự tôn sùng, từ kính phát sinh sự hổ thẹn gọi là hổ. Như vậy kính là nhân của hổ chứ không phải hổ.

Về ái và kính có thể phân tích qua bốn trường hợp:

1. Ái không phải là kính, như đối với vợ con, đồng đạo v.v...
2. Kính không phải là ái, như đối với thầy của người khác, người có đạo đức v.v...
3. Kính chính là ái, như đối với thầy mình, cha mẹ mình v.v...
4. Không phải kính cũng không phải ái, như đối với những người khác.

Cả hai loại này đều có ở Dục giới và Sắc giới nhưng không có ở Vô sắc giới.

Hỏi: Chẳng phải ở trên vừa mới nói ái là tín và kính là hổ sao? Và nếu như vậy thì ái và kính phải có ở cả Vô sắc giới vì tín và hổ đều là các pháp đại thiện địa.

Đáp: Ái và kính đều có hai loại: một loại liên quan đến pháp và một loại liên quan đến người. Loại thứ nhất có ở cả ba giới, nhưng ở đây đang nói về loại thứ hai cho nên chỉ có ở Dục và Sắc giới.

Trên đây đã nói về sự khác biệt giữa ái và kính, tiếp theo là phần nói về sự khác biệt giữa tâm và tứ. Tụng:

(Âm Hán):

*Tâm, tứ, tâm thô tế
Mạn đối tha tâm cử
Kiêu do nhiễm tư pháp*

Tâm cao vô sở cố.

Dịch nghĩa:

*Tâm, tứ tâm thô, tế
Mạn đối tâm khác khởi
Kiêu do tánh nhiễm mình
Cao ngạo không kiêng dè.*

(Tâm, tứ là sự thô, tế của tâm. Mạn là do so sánh với tâm người khác mà có. Kiêu là do đấm nhiễm các phẩm tánh của mình mà tâm sinh cao ngạo, không xem người khác ra gì).

Luận: Tâm và tứ là sự khác nhau về thô và tế của tâm. Tâm thô động gọi là tầm, tâm vi tế thì gọi là tứ.

Hỏi: Làm thế nào tầm và tứ có thể tương ứng với tâm cùng một lúc?

Đáp: Có thuyết cho tứ giống như nước lạnh, tâm giống như lớp váng sữa có nước lạnh chảy qua và tầm là ánh nắng chiếu vào lớp váng sữa này. Nhờ có nước và ánh nắng, lớp váng sữa không tan chảy cũng không đông cứng. Tâm và tứ tương ứng với tâm cũng giống như vậy. Tâm không quá vi tế là nhờ có tầm, cũng không quá thô động là nhờ có tứ.

Tuy nhiên với giải thích trên thì tầm và tứ không phải là tính chất thô động và vi tế của tâm mà là nhân của hai tính chất này, vì nước lạnh và ánh nắng không phải là trạng thái đông cứng và tan chảy của lớp váng sữa mà là nhân gây ra các trạng thái này.

Có thuyết lại cho rằng tính chất thô và tế của tâm được lập thành là do sự đối đãi và có nhiều mức độ khác nhau: tâm của tầng thiên thứ nhất thì vi tế so với tâm của Dục giới, nhưng lại thô động so với tâm của tầng thiên thứ hai. Trong cùng một giai đoạn, các phẩm tánh và phiền não có thể thô động hơn hoặc vi tế hơn vì chúng có đến chín mức độ khác nhau. Vì thế nếu tầm và tứ là hai tính chất thô và tế của tâm thì cả hai đều phải hiện khởi cho đến tầng cao nhất của Vô sắc giới. Và như thế hai loại tâm này sẽ chấm dứt kể từ tầng thiên thứ hai. Hơn nữa hai tính chất thô và tế này sẽ không thể có thể loại riêng biệt và sẽ không có cơ sở nào để có thể phân biệt tầm và tứ.

Có thuyết lại cho rằng tầm và tứ là hai yếu tố (hành) của ngôn ngữ vì kinh nói “cần có sự tìm hiểu và xét đoán trước thì mới có ngôn ngữ, không có trường hợp không tìm hiểu và xét đoán trước mà lại có thể có ngôn ngữ”. Yếu tố nào của ngôn ngữ mà thô động thì gọi là tầm, yếu tố nào vi tế thì gọi là tứ. (Như vậy theo giải thích này, có thể hiểu

ngôn ngữ hiện khởi không do hai pháp riêng biệt là tâm và tứ mà do sự tập hợp của tâm và tâm sở kích phát ngôn ngữ và tập hợp tâm sở này có thể là thô hoặc tế).

Vấn nạn của Tỳ-bà-sa: Nếu trong một tâm cùng có hai pháp tương ứng và trong hai pháp này có một pháp thô và một pháp tế thì điều này có nghịch lý không?

Giải thích của Kinh bộ: Không nghịch lý nếu hai pháp này có thể loại riêng biệt, như trường hợp của thọ và tưởng mặc dù thọ thì thô mà tưởng thì tế nhưng chúng vẫn cùng hiện khởi. Tuy nhiên nếu cùng thể loại mà có mạnh yếu và thô tế khác nhau thì không thể cùng khởi.

Tỳ-bà-sa: Tâm và tứ vẫn có thể loại riêng biệt.

Kinh bộ: Thể loại riêng biệt này là gì?

Tỳ-bà-sa: Rất khó giải thích thể loại riêng biệt này, tuy nhiên chúng có thể được biểu hiện qua các năng lực mạnh hoặc yếu của tâm.

Kinh bộ: Sự mạnh và yếu của tâm không thể biểu lộ tính chất riêng biệt này vì cùng một thể loại vẫn có thể có khi mạnh có khi yếu khác nhau.

Kết luận của Luận chủ: Tâm và tứ không tương ứng với cùng một tâm độc nhất mà hiện khởi nối tiếp nhau. Tỳ-bà-sa không thừa nhận tầng thiền thứ nhất có năm chi và trong số đó có tâm và tứ. Theo chúng tôi, tầng thiền thứ nhất vẫn có năm chi khi năm chi này là địa của tầng thiền thứ nhất, mặc dù nếu căn cứ vào một sát-na thì tầng thiền thứ nhất sẽ không có bốn chi là hỷ, lạc, định, và tầm hoặc tứ.

Trên đây đã giải thích về sự khác biệt giữa tâm và tứ, tiếp theo là phần nói về sự khác biệt giữa mạn và kiêu.

Mạn là tính chất tự cao của tâm khi đối với người khác. Khi so sánh các đức hạnh có được hoặc nghĩ là mình có được so với người khác thì sinh tâm cao ngạo và khinh miệt người khác.

Trái lại, kiêu là sự phóng dật của tâm ở những người bị mê hoặc do các phẩm tánh riêng của chính mình.

Vì chấp trước các phẩm chất riêng của mình cho nên tâm sinh cao ngạo, phẫn khích và buông thả.

Có luận sư giải thích giống như rượu có thể tạo ra sự một hưng phấn vui vẻ thường được gọi là trạng thái say sưa thì sự tham đắm các phẩm chất riêng của một người cũng như vậy.

Trên đây đã nói về các phẩm loại khác nhau, các tính chất bất đồng và số lượng cùng khởi của tâm và tâm sở. Tiếp theo là phần phân

tích các tên gọi khác nhau được nói đến trong kinh điển của các tâm và tâm sở này. Tụng: (Âm Hán):

*Tâm, ý, thức, thể nhất
Tâm, tâm sở hữu y
Hữu duyên hữu hành tướng
Tương ứng nghĩa hữu ngũ.*

Dịch nghĩa:

*Tâm, ý, thức một thể
Tâm, tâm sở có nương
Có duyên, có hành tướng
Tương ứng có năm nghĩa.*

(Tâm, ý và thức có cùng thể. Tâm và tâm sở có chỗ dựa. Đối tượng duyên, hành tướng và tương ứng. Về tương ứng có năm ý nghĩa).

Luận: Tâm là sự tập khởi (cả pháp thiện và pháp bất thiện). Tâm được gọi là ý khi có sự hiểu biết (tư lượng), và được gọi là thức khi có sự phân biệt đối tượng duyên.

Có giải thích cho vì bị nhuộm do các giới tịnh và bất tịnh nên gọi là tâm. Khi tâm làm chỗ dựa cho một tâm tiếp theo thì gọi là ý, khi nương vào căn và cảnh thì gọi là thức.

Như vậy ba danh từ tâm, ý và thức có các nghĩa khác nhau nhưng đều cùng chỉ cho một thể.

Cũng giống như trường hợp của tâm, ý và thức, các danh từ “có chỗ dựa”, “có đối tượng duyên”, “có hành tướng”, “có tương ứng” của tâm và tâm sở tuy có danh nghĩa khác nhau nhưng đều chỉ chung một thể.

Các tâm và tâm sở được gọi là “có chỗ dựa” vì chúng đều nương vào các căn, được gọi là “có đối tượng duyên” vì chúng đều nắm bắt cảnh nơi đối tượng duyên, được gọi là “có hành tướng” vì chúng đều mang các hình thái khác nhau dựa theo từng loại đối tượng duyên khác nhau, và được gọi là “có tương ứng”, tức có sự “tương tự và hợp nhất” vì chúng tương tự nhau và không tách rời nhau.

Hỏi: Dựa vào ý nghĩa nào để nói là “tương tự và hợp nhất”?

Đáp: Tâm và tâm sở được gọi là tương ứng vì có năm sự tương tự về chỗ dựa, đối tượng duyên, hành tướng, thời gian, và số lượng các thật pháp (sự). Tị dụ như tâm sở thọ v.v... và tâm có thể tương ứng với nhau vì chúng có cùng một chỗ dựa, một đối tượng duyên, một hành tướng, vì chúng sinh khởi cùng thời gian, và vì trong sự tương ứng này, mỗi một loại đều được biểu hiện do một thật pháp duy nhất. Trong một sát-na

chỉ có thể sinh khởi một tâm, tức một thật pháp độc nhất, và đối với một tâm độc nhất này cũng chỉ có một tâm sở, tức cũng là một thật pháp của mỗi loại, tương ứng: đó là tâm sở thọ v.v...

Trên đây là phần giải thích chi tiết các tính chất của tâm và tâm sở.

Hỏi: Các hành không tương ứng với tâm là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Tâm bất tương ứng hành
Đắc, phi đắc, đồng phần
Vô tướng nhị định mạng
Tướng danh thân đẳng loại*

Dịch nghĩa:

*Tâm không tương ứng hành
Đắc, phi đắc, đồng phần
Hai định: vô tướng, mạng
Tướng danh thân các loại.*

(Các hành không tương ứng với tâm là đắc, phi đắc, đồng phần. Hai định vô tướng, mạng, các tướng hữu vi, danh thân v.v...).

Luận: Các pháp không tương ứng với tâm đều có “thể” tánh không thuộc về sắc. Chúng đều thuộc về hành uẩn: đây là lý do tại sao chúng được gọi là “tâm bất tương ứng hành” vì chúng tách rời với tâm và vì chúng thuộc về Vô sắc cũng giống như tâm.

Dưới đây là phần nói về các tính chất của đắc và phi đắc. Tụng:

(Âm Hán):

*Đắc vi hoạch thành tựu
Phi đắc thử tương vi
Đắc, phi đắc duy ư
Tự tương tục nhị diệt.*

Dịch nghĩa:

*“Đắc” là đạt thành tựu
“Phi đắc” trái với “đắc”
“Đắc”, “phi đắc” chỉ ở
Thân tương tục hai diệt.*

(Đắc là hoạch, thành tựu. Phi đắc là trái với đắc. Đắc và phi đắc chỉ có ở thân tương tục của chính mình và hai diệt).

Luận: Đắc có hai loại: 1. Thu vào những gì chưa đạt được hay những gì đã mất; 2. Sở hữu (thành tựu) những gì đã đạt được hay không bị mất.

Phi đặc là trái với hai trường hợp trên.

Hỏi: Những pháp nào có đặc và phi đặc?

Đáp: Một cá nhân và hai pháp diệt có thể có đặc và phi đặc.

Khi một pháp hữu vi rơi vào trong thân tương tục của một cá nhân thì có được hoặc không được pháp hữu vi này, chứ không phải khi rơi vào trong thân tương tục của một cá nhân khác vì không ai có thể sở hữu các pháp thuộc về người khác. Cũng không thể có được hay không được nếu như pháp hữu vi này không rơi vào trong một thân tương tục nào cả, vì không ai có thể sở hữu các pháp không thuộc về loài hữu tình.

Về các pháp vô vi thì có việc được hai pháp trạch diệt và phi trạch diệt.

Tất cả chúng sinh đều có thể thành tựu pháp phi trạch diệt đối với các pháp không sinh vì thiếu duyên.

Luận Đối Pháp viết: “Ai sở hữu các pháp vô lậu? Tất cả chúng sinh đều có thể sở hữu pháp trạch diệt ngoại trừ các Thánh giả còn bị trói buộc ở sát-na đầu tiên (sơ sát-na cụ phược Thánh giả) - tức các chúng sinh ở cõi thiên đang còn bị ràng buộc do các phiền não ở vào sát-na đầu tiên của kiến đạo và ngoại trừ tất cả dị sinh đang còn đủ loại trói buộc. Tất cả chúng sinh khác, tức chúng thiên và dị sinh khác, đều có thể sở hữu pháp trạch diệt”.

Không ai có thể sở hữu hư không vì thế không có việc được hư không.

Theo Tỳ-bà-sa, đặc và phi đạt được lập thành là do sự đối lập với nhau. Tất cả những ai có đặc thì cũng có phi đặc. Điều này quá dễ hiểu cho nên không cần phải giải thích chi tiết.

Vấn nạn của Kinh bộ: Làm thế nào (Tỳ-bà-sa thuộc Nhất thiết hữu bộ) có thể biết được có một thật pháp riêng biệt gọi là đặc?

Trả lời của Hữu bộ: Kinh nói: “Nhờ sinh khởi được, đạt được, sở hữu được (thành tựu) mười pháp của A-la-hán (vô học) mà Thánh giả trở thành người đoạn trừ được năm chi phiền não”.

Kinh bộ: Nếu vậy thì vẫn có thể thành tựu các pháp không thuộc về hữu tình và các pháp thuộc về người khác. Vì kinh nói: “Bí-sô, các ông nên biết Chuyển luân vương thành tựu (sở hữu) bảy thứ châu báu”. (Trong số bảy báu này có thứ không thuộc về hữu tình như bánh xe, và có thứ thuộc về người khác như nữ thân).

Hữu bộ: Trong đoạn kinh trên, khi nói “thành tựu” là hàm nghĩa “làm chủ” (tự tại). Chuyển luân vương có được khả năng làm chủ đối với các thứ châu báu vì nhà vua có thể có được tùy theo ý muốn. Nhưng

khi kinh nói về sự thành tựu mười pháp của A-la-hán thì chữ “thành tựu” này lại chỉ cho một thật pháp riêng.

Kinh bộ: Nếu trong kinh Chuyển luân vương, chữ “thành tựu” có nghĩa là “làm chủ” thì tại sao có thể biết chắc trong kinh khác chữ này lại chỉ cho một thật pháp là đắc? Pháp đắc này không được nhận biết trực tiếp giống như trường hợp của sắc, thanh v.v... của tham, sân v.v... đồng thời cũng không thể dựa vào tác dụng để kết luận nó có hiện hữu giống như trường hợp của nhãn căn, nhĩ căn v.v... vì không thấy có những tác dụng tương tự như vậy đối với đắc.

Hữu bộ: Nói như vậy thật sai lầm. Pháp đắc này vẫn có tác dụng của nó. Đó là nhân của sự sinh khởi (sinh nhân) các pháp.

Kinh bộ: Câu trả lời trên thật đáng buồn! Nếu các pháp sinh khởi là nhờ có đắc thì: 1. Sinh và sinh sinh sẽ thành vô dụng; 2. Các pháp thuộc về phi tình sẽ không thể sinh; 3. Làm thế nào để giải thích sự khác nhau của các phiền não như mạn, yếu, trung bình ở những người đang còn bị trói buộc vì tất cả những người này đều sở hữu các pháp đắc đối với tất cả phiền não thuộc Dục giới. Nếu các ông biện minh vẫn có sự khác nhau vì có các nhân khác nhau của đắc thì như vậy chính các nhân này là những nhân chính tạo ra các phiền não mạn, yếu, hoặc trung bình khác nhau, và lúc đó đắc sẽ có tác dụng gì?

Hữu bộ: Có ai nói đắc là nhân sinh ra các pháp? Đó không phải là chủ trương của chúng tôi. Theo chúng tôi, đắc là nhân kiến lập các trạng thái, hoàn cảnh của chúng sinh. Nếu không có đắc thì làm sao có thể phân biệt sự khác nhau giữa dị sinh và hàng Thánh giả ở sát-na khởi tâm thế tục? Sở dĩ có thể biết được sự khác nhau này là nhờ hàng Thánh giả, ngay cả khi đang khởi tâm thế tục, thì vẫn thành tựu một số pháp vô lậu nào đó.

Kinh bộ: Theo chúng tôi, sở dĩ có sự khác nhau là vì Thánh giả đã đoạn trừ một phần phiền não nhưng dị sinh thì chưa đoạn trừ được.

Hữu bộ: Đương nhiên là như vậy, nhưng nếu không có đắc thì làm thế nào có thể nói một phiền não đã được hay chưa được đoạn trừ? Chỉ có thể đoạn trừ một phiền não khi nào lìa bỏ được “pháp đắc của phiền não này”, chừng nào mà “pháp đắc của phiền não này” còn hiện khởi thì vẫn chưa thể đoạn trừ được phiền não này.

Chủ trương của Kinh bộ: Sự đoạn trừ hay không đoạn trừ được phiền não chủ yếu dựa vào một điều kiện nào đó của cá nhân (chỗ dựa). Ở Thánh giả, nhờ lực của kiến đạo và tu đạo mà thân là chỗ dựa được chuyển biến và trở thành khác biệt với thân là chỗ dựa trước đó.

Phiền não một khi đã được diệt trừ vì kiến đạo thì không còn có công năng hiện khởi trở lại. Giống như hạt giống bị lửa đốt sẽ khác với trước và không còn có khả năng nảy mầm thì đối với Thánh giả cũng vậy. Một Thánh giả khi đã đoạn được phiền não thì trong thân sẽ không còn loại chủng tử phát sinh phiền não. Đối với đạo thế gian thì chưa thể rốt ráo diệt trừ phiền não nhưng đã có thể làm cho chúng bị tổn hoại hoặc lay chuyển. Vì thế mới nói dị sinh, nếu chỉ có thể tu tập đạo thế gian, thì vẫn có thể đoạn trừ phiền não khi trong thân là chỗ dựa không còn chứa các chủng tử của loại phiền não đã bị làm tổn hoại do con đường tu tập này. Trái lại nếu các chủng tử này chưa bị thiêu đốt cũng chưa bị tổn hoại thì các phiền não vẫn chưa được đoạn trừ. Khi một người chưa đoạn được phiền não theo cách đã nói ở trên thì gọi là “thành tựu” phiền não, và khi đã đoạn được thì gọi là “không thành tựu” phiền não. Cả “thành tựu” và “không thành tựu” đều không phải là thật pháp mà chỉ là sự giả lập.

Trên đây đã nói về sự thành tựu và không thành tựu các phiền não, tiếp theo là phần nói về sự thành tựu và không thành tựu các pháp thiện.

Có hai loại pháp thiện: 1. Các pháp thiện ở trong (sinh đắc) có được không nhờ vào sự nỗ lực; 2. Có pháp thiện có được nhờ sự nỗ lực hay tu tập (gia hạnh đắc, tu đắc).

Một người được gọi là thành tựu các pháp thiện sinh đắc khi trong thân là chỗ dựa của mình còn sở hữu nguyên vẹn chủng tử các pháp thiện, nếu chủng tử bị tổn hoại thì gọi là không thành tựu. Thật vậy, nếu chủng tử các phiền não có thể rốt ráo diệt tận, giống như trong trường hợp của Thánh giả, thì các thiện căn không bao giờ bị đoạn tận. Chính vì sự hạn chế này mà khi một người chặt đứt các thiện căn vì lực của tà kiến thì người ta nói người đó đã đoạn thiện căn vì chủng tử của các thiện căn này, tức các chủng tử thuộc về thân là chỗ dựa của người này, đã bị làm tổn hoại do tà kiến.

Một người được gọi là thành tựu các pháp thiện tu đắc khi các pháp đã sinh này và công năng sinh khởi các pháp thiện (mới) không bị làm tổn hoại.

Như vậy khi nói “thành tựu” thì đây không phải là một pháp có một thật thể riêng được gọi là đắc như Hữu bộ đã chủ trương, mà chỉ là một tình trạng nào đó của thân là chỗ dựa, tức được dùng để chỉ cho các trường hợp: 1. Các chủng tử phiền não chưa được nhổ tận gốc (bạt) vì Thánh đạo; 2. Các chủng tử của phiền não chưa bị làm tổn hoại do

đạo thế gian; 3. Các chủng tử của thiện căn sinh đắc chưa bị làm tổn hoại do tà kiến; 4. Các chủng tử của thiện căn tu đắc vẫn còn nguyên vẹn vào sát-na muốn hiện khởi pháp thiện này. Khi thân là chỗ dựa của một người đang ở vào một tình trạng như thế thì được gọi là “thành tựu phiền não, thiện căn v.v...”.

Câu hỏi của Hữu bộ: Chủng tử là gì?

Đáp: Chủng tử là danh và sắc, tức là một tập hợp năm uẩn, có khả năng sinh quả một cách trực tiếp hoặc gián tiếp nhờ vào sự chuyển biến sai biệt trong một chuỗi tương tục.

Chuỗi tương tục là chỉ cho các hành thuộc về quá khứ, hiện tại và vị lai, có tương quan nhân quả với nhau và tạo thành một chuỗi tương tục không gián đoạn.

Chuyển biến là chỉ cho sự chuyển biến của chuỗi tương tục này, là sự sinh khởi khác biệt trong mỗi sát-na.

Sai biệt là thời kỳ lên đến cực điểm của sự chuyển biến này, là sát-na mà chuỗi tương tục có đủ năng lực sinh quả trực tiếp.

Bác bỏ của Tỳ-bà-sa: Kinh nói: “Người nào thành tựu tham thì không thể tu bốn niệm trụ”.

Giải thích của Kinh bộ: Ở đoạn kinh trên, khi nói “thành tựu tham” là hàm ý “chấp nhận” hoặc “không xả bỏ” tham. Kinh không nói một người có chủng tử tham thì không thể tu bốn niệm trụ mà chỉ hàm ý khi có tham hiện hành thì không thể có khả năng tu tập bốn niệm trụ.

Nói tóm lại, dù “thành tựu” được hiểu theo cách nào đi nữa thì đó vẫn không phải là một pháp có thật thể mà chỉ là một pháp giả định, trường hợp của “không thành tựu” cũng như vậy, đó chỉ là một phản nghĩa của thành tựu.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói đắc và phi đắc là các thật pháp chứ không phải giả định.

Cả hai chủ thuyết trên đây đều có thể chấp nhận. Vì sao? Vì thuyết thứ nhất không trái lý, và thuyết thứ hai là ý chỉ của bản tông.

Trên đây đã nói về tự tánh của đắc và phi đắc, tiếp theo là phần trình bày các điểm sai biệt. Trước hết là phần trình bày đắc: Tụng:

(Âm Hán):

*Tam thế pháp các tam
Thiện đẳng duy thiện đẳng
Hữu hệ tự giới đắc
Vô hệ đắc thông tứ
Phi học, vô học tam*

Phi sở đoạn nhị chủng.

Dịch nghĩa:

Pháp ba đời có ba

Thiện v.v chỉ có thuộc thiện

Pháp thuộc đặc giới đó

Không hệ có bốn “đặc”

Phi, vô học ba “đặc”

Không chỗ đoạn hai loại.

(Các pháp trong ba đời đều có ba loại đặc. Pháp thiện v.v... chỉ có đặc thuộc thiện v.v... Pháp hệ thuộc vào một giới có đặc thuộc giới đó. Pháp không hệ thuộc giới nào cả có bốn loại đặc. Pháp không thuộc hữu học và vô học có ba loại đặc. Các pháp không thể đoạn có hai loại đặc).

Luận: Đạt các pháp ở quá khứ, hiện tại và vị lai đều có ba loại khác nhau.

Các pháp ở quá khứ có thể là đối tượng của pháp đặc thuộc quá khứ, pháp đặc thuộc hiện tại và pháp đặc thuộc vị lai.

Các pháp ở hiện tại và vị lai cũng giống như vậy.

Đối với các pháp thuộc thiện thì chỉ có pháp đặc thuộc thiện. Các pháp bất thiện có pháp đặc thuộc bất thiện, và các pháp vô ký có pháp đặc thuộc vô ký.

Các pháp hệ thuộc vào giới nào thì có pháp đặc thuộc về giới đó. Các pháp hệ thuộc ba giới đều là pháp hữu lậu. Một pháp ở Dục giới chỉ có pháp đặc thuộc Dục giới. Các pháp ở Sắc giới hoặc Vô sắc giới cũng giống như vậy.

Các pháp không hệ thuộc giới nào cả, nói chung là các pháp vô lậu, thì có bốn loại pháp đặc: ba pháp đặc thuộc về ba giới và một pháp đặc thuộc vô lậu. Tuy nhiên cần phải phân tích chi tiết hơn nữa:

1. Phi trạch diệt có pháp đặc thuộc về cả ba giới.

2. Trạch diệt có pháp đặc thuộc về Sắc giới, Vô sắc giới và vô lậu.

3. Đạo đế chỉ có pháp đặc thuộc về vô lậu.

Các pháp thuộc hàng hữu học có pháp đặc thuộc hữu học, các pháp thuộc hàng vô học có pháp đặc thuộc vô học.

Các pháp không thuộc hữu học cũng không thuộc vô học, tức các pháp hữu lậu và ba pháp vô vi, có pháp đặc không thuộc hữu học cũng không thuộc vô học.

Nhìn chung pháp đặc thuộc loại này có ba trường hợp:

1. Các pháp hữu lậu có pháp đặc thuộc phi-học-phi-vô-học.
 2. Pháp trạch diệt không do Thánh đạo dẫn khởi và pháp phi trạch diệt có pháp đặc thuộc phi-học-phi-vô-học.

3. Pháp trạch diệt do Đạo hữu học dẫn khởi có pháp đặc thuộc Hữu học, pháp trạch diệt do Đạo vô học dẫn khởi có pháp đặc thuộc Vô học.

Các pháp thuộc kiến đoạn hoặc tu đoạn có các pháp đặc thuộc kiến đoạn hoặc tu đoạn.

Các pháp không được đoạn trừ do kiến đạo hoặc tu đạo (phi đoạn) có các pháp đặc khác nhau:

Các pháp vô lậu là các pháp phi đoạn.

Pháp phi trạch diệt có pháp đặc thuộc tu đoạn.

Pháp trạch diệt không do Thánh đạo dẫn khởi có pháp đặc thuộc tu đoạn.

Pháp trạch diệt do Thánh đạo dẫn khởi và đạo đế đều có pháp đặc thuộc phi đoạn, tức thuộc vô lậu.

Trên đây đã nói về các pháp trong ba đời đều có ba pháp đặc thuộc quá khứ hiện tại và vị lai khác nhau, tiếp theo là phân tích chi tiết hơn các tính chất khác nhau này. Tụng:

(Âm Hán):

*Vô ký đặc câu khởi
 Trừ nhị thông biến hóa
 Hữu phú sắc diệt câu
 Dục, sắc vô tiền khởi.*

Dịch nghĩa:

*Vô ký khởi cùng “đặc”
 Trừ hai thông biến hóa
 Sắc hữu phú cùng khởi
 Sắc Dục không khởi trước.*

(Pháp vô ký có đặc cùng khởi trừ hai loại thân thông và biến hóa. Sắc pháp hữu phú cũng có đặc cùng khởi. Sắc pháp Dục giới không có loại đặc khởi trước).

Luận: Pháp vô phú vô ký chỉ có pháp đặc cùng khởi chứ không có trước hoặc sau vì loại pháp này có thế lực yếu kém. Pháp vô phú vô ký ở quá khứ có pháp đặc thuộc quá khứ, pháp vô phú vô ký ở vị lai có pháp đặc thuộc vị lai.

Điều này không áp dụng cho tất cả các pháp vô phú vô ký. Hai loại nhãn thông nhĩ thông và biến hóa tâm có thế lực cường mãnh vì

được thành biện do lực gia hạnh đặc biệt cho nên vẫn có các pháp đặc thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai.

Có luận sư cho rằng các pháp vô phú vô ký thuộc loại công xảo và oai nghi nếu được chuyên cần tu luyện cũng có thể có các pháp đặc thuộc quá khứ và vị lai.

Sắc pháp hữu phú vô ký chỉ có pháp đặc cùng khởi. Loại sắc pháp này là thân nghiệp và ngữ nghiệp phát khởi từ tâm hữu phú vô ký. Loại nghiệp này mặc dù do một tâm cường mãnh sinh khởi nhưng lại không có khả năng tạo ra vô biểu vì thế chúng có thế lực rất yếu kém và chỉ có pháp đặc thuộc hiện tại mà không có quá khứ hoặc vị lai.

Hỏi: Trường hợp trên có xảy ra đối với pháp đặc thuộc ba đời của các pháp thiện và pháp bất thiện?

Đáp: Có. Sắc pháp ở Dục giới không có pháp đặc sinh khởi trước đó (tiền khởi) mà chỉ có các pháp đặc cùng khởi (câu sinh) hoặc khởi sau đó (hậu khởi). Loại sắc pháp này, dù thiện hay bất thiện, không thể đạt được trước khi chúng sinh khởi.

Hỏi: Pháp phi đặc có thể thuộc thiện, bất thiện hoặc vô ký như các pháp đặc không?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Phi đặc tịnh vô ký
Khứ lai thế các tam
Tam giới bất hệ tam
Hứa giới bất hệ tam
Hứa Thánh đạo phi đặc
Thuyết danh dị sanh tánh
Đặc pháp dị địa xả.*

Dịch nghĩa:

*Phi đặc thuộc vô ký
Quá, vị có ba loại
Ba cõi bất hệ ba
Nhận “phi đặc” Thánh đạo
Nói tên tánh dị sinh
Đặc pháp chuyển địa xả.*

(Phi đặc chỉ thuộc vô phú vô ký. Pháp ở quá khứ và vị lai có ba loại (phi đặc). Các pháp thuộc ba cõi và các pháp bất hệ cũng có ba loại. Thừa nhận phi đặc Thánh đạo là tính chất của dị sinh. Khi đặc pháp và chuyển địa thì xả (phi đặc)).

Luận: Phi đặc luôn luôn thuộc tánh vô phú vô ký.

Pháp ở quá khứ hoặc vị lai có thể có các pháp phi đặc thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai.

Các pháp ở hiện tại nhất định đều đạt được vì thế chỉ có pháp phi đặc thuộc quá khứ và vị lai.

Các pháp hệ thuộc Dục giới có thể có pháp phi đặc thuộc về Dục giới, Sắc giới, hoặc Vô sắc giới, điều này tùy thuộc thân là chỗ dựa có pháp phi đặc này thuộc về loại giới nào. Các pháp vô lậu cũng có các pháp phi đặc như vậy.

Phi đặc không bao giờ thuộc tánh vô lậu.

Hỏi: Tại sao?

Đáp: Vì dị sinh là hạng không bao giờ đạt được Thánh đạo. Bản luận viết: “Tính chất dị sinh là gì? Là không đạt (phi đặc) các pháp của hàng Thánh giả”. Tính chất của dị sinh vốn không phải là vô lậu vì thế sự không đạt này cũng không thể là vô lậu.

Hãy tìm hiểu thêm định nghĩa trên đây. Khi Bản luận nói tính chất của hàng dị sinh là không đặc các pháp thuộc hàng Thánh giả thì luận muốn chỉ cho những Thánh pháp nào? Đó là tất cả các pháp bắt đầu từ giai đoạn của khổ pháp trí nhẫn và bao gồm tất cả đạo vô lậu hoặc Thánh đạo.

Hữu bộ: Bản luận muốn nói đến tất cả các pháp trên vì không nêu riêng bất kỳ một pháp nào cả.

Luận chủ: Hãy coi chừng. Theo cách hiểu của các ông thì một người không đặc khổ nhẫn sẽ là một dị sinh nếu như người này không đặc tất cả các Thánh pháp.

Hữu bộ: Khi Bản luận nói “không đặc” (bất hoạch) là hàm ý sự không đặc này không có đặc kèm theo: trường hợp các ông trưng dẫn ở trên mặc dù không đặc các pháp khác của Thánh giả vẫn không phải là hàng dị sinh vì sự không đặc các pháp này có kèm theo sự hoạch đặc nhẫn. Đây là điều quá hiển nhiên, vì nếu không phải như vậy thì Phật Thế Tôn vốn không thành tựu các pháp thuộc hàng Thanh văn và Độc giác sẽ phải trở thành một dị sinh.

Luận chủ: Đúng như vậy, nhưng lẽ ra Bản luận phải nói rõ là “tính chất của dị sinh là sự hoàn toàn (thuần) không hoạch đặc các Thánh pháp”, chứ không phải chỉ là “.... sự không hoạch đặc” mà thôi.

Hữu bộ: Bản luận không cần phải nêu rõ vì khi nói “một câu” (nhất cú) là đã hàm nghĩa giới hạn và chữ “hoàn toàn” (thuần) thì không còn cần thiết, cũng giống như khi nói loại này “ăn nước” (thực thủy), tức hàm ý loại này “chỉ sống nhờ nước” và “ăn gió” (thực phong), tức

hàm ý loại này “chỉ sống nhờ gió”.

Có thuyết cho tính chất của dị sinh là không hoạch đắc giai đoạn đầu tiên của kiến đạo (khổ pháp trí nhãn) và các pháp cùng sinh.

Vấn nạn của Luận chủ: Nếu nói như vậy thì khi đến giai đoạn của Đạo loại trí hành giả sẽ là dị sinh mà không còn là Thánh giả vì lúc đó đã xả bỏ khổ pháp trí nhãn.

Giải thích của Tỳ-bà-sa: Không phải như vậy, vì sự không đắc loại nhãn này (bỉ phi đắc), vốn hình thành tính chất của dị sinh, đã hoàn toàn bị tổn hoại ở giai đoạn đầu tiên.

Vấn nạn: Loại nhãn đang được nói đến vốn thuộc về cả ba thừa Thanh văn, Độc giác và Phật. Các ông muốn nói đến sự không đắc loại nhãn nào khi đưa ra định nghĩa về tính chất của dị sinh?

Giải thích: Cả ba loại.

Vấn nạn: Hãy coi chừng! Nếu hiểu như vậy thì Đức Phật vốn không hoạch đắc ba loại nhãn này lúc đó sẽ phải trở thành dị sinh.

Giải thích: Chúng tôi khi nói “không đắc” là hàm ý sự không đắc này không có đắc đi kèm theo..., như đã được giải thích ở trên, cho đến hai tỳ dụ về “ăn nước” và “ăn gió”.

Trả lời của Luận chủ: Nếu nói như vậy thì những cố gắng giải thích các vấn nạn trên đây sẽ trở thành vô dụng, và giải thích hợp lý nhất sẽ là của Kinh bộ. Theo Kinh bộ, tính chất của dị sinh chính là sự tương tục mà trong đó chưa hề có Thánh pháp nào được sinh khởi.

Hỏi: Phi đắc xả vào thời điểm nào?

Đáp: Phi đắc của một pháp được xả bỏ khi đắc pháp này hoặc khi chuyển đổi sang một địa khác. Như trường hợp phi đắc đối với Thánh đạo, vốn tạo thành tính chất của một dị sinh, sẽ bị xả bỏ khi đắc Thánh đạo này hoặc khi chuyển sang một địa khác. Trường hợp phi đắc đối với các pháp khác cũng như vậy.

Vấn nạn: Phi đắc xả bỏ khi: 1. Sự không được phi đắc này sinh khởi, có nghĩa là khi không còn đắc tính chất của dị sinh vì chuyển sang một địa khác, và khi; 2. Sự đắc phi đắc này bị đoạn, có nghĩa là khi đoạn trừ tính chất dị sinh vì đạt được Thánh đạo. Như vậy có thể nói có được sự đắc và phi đắc không? và có sự không được đắc và phi đắc không?

Giải thích: Đối với đắc và phi đắc vẫn có sự được và không được mà người ta thường gọi là “pháp đắc thứ hai”, “pháp phi đắc thứ hai”. Như vậy người ta phân biệt loại “đắc căn bản” với loại “đắc thứ hai” hay còn gọi là “đắc đắc”.

Vấn nạn: Nếu như vậy sẽ mắc lỗi vô cùng?

Giải thích: Không mắc lỗi vô cùng, vì người ta được pháp đắc nhờ có pháp đắc đắc và ngược lại. Vẫn có sự được một pháp nhờ có một pháp khác. Ở đây chúng tôi muốn nói trong thân tương tục khi một pháp sinh - pháp này được gọi là pháp gốc (bổn pháp) thì có hai pháp khác cùng sinh là pháp đạt được bổn pháp này (pháp đắc) và pháp được pháp đắc này (đắc đắc). Thân tương tục này thành tựu bổn pháp và đắc đắc là nhờ có sự sinh khởi của pháp đắc, và thành tựu được pháp đắc này là nhờ có sự sinh khởi của đắc đắc. Cho nên không mắc lỗi vô cùng. Khi một pháp thiện hoặc pháp nhiễm sinh khởi thì cũng có ba pháp, tức đã bao hàm pháp thiện hoặc pháp nhiễm này, cùng sinh vào thời điểm này, đó là bổn pháp, đắc, và đắc đắc. Ở sát-na thứ hai (tiếp theo) lại có sáu pháp cùng sinh là: 1. Pháp được bổn pháp; 2. Pháp bản pháp đắc thuộc sát-na trước đó; 3. Pháp đạt được pháp đắc đắc thuộc sát-na trước đó, cộng thêm ba “pháp đắc thứ hai” là các pháp mà nhờ nó người ta đã thành tựu được ba pháp đắc nói trên. Ở sát-na thứ ba lại có mười tám pháp cùng sinh, đó là chín pháp đắc: ba pháp đắc của ba pháp sinh khởi thuộc sát-na đầu tiên, sáu pháp đắc của sáu pháp sinh khởi ở sát-na thứ hai, cộng thêm chín “pháp đắc thứ hai” mà nhờ nó người ta đã thành tựu được chín pháp đắc nói trên.

Cứ như thế, các pháp đắc tiếp tục tăng thêm về số lượng trong từng sát-na. Đối với tất cả các phiền não và tùy phiền não ở hiện tại và vị lai cũng như các pháp thiện sinh đắc cùng với các pháp tương ứng và câu hữu thì trong chuỗi dài vô thủy vô chung của sinh tử, các pháp đắc tiếp tục sinh khởi trong từng sát-na với số lượng không cùng tận. Nếu xét đến thân tương tục của một chúng sinh trong vòng luân chuyển của sinh tử thì có đến vô số pháp đắc sinh khởi trong mỗi sát-na, nếu xét đến thân tương tục của tất cả chúng sinh thì lại có vô lượng vô biên các pháp đắc cùng khởi. Điều may mắn là tuy có số lượng nhiều như vậy nhưng các pháp đắc đều là pháp vô đối ngại và có thể nhường chỗ cho nhau. Nếu không phải như vậy thì chỉ các pháp đắc của một chúng sinh không thôi hư không cũng khó dung nạp chứ đừng nói đến là của hai chúng sinh.

