

CÂU XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 9

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ GIAN (PHẦN 2)

1. Chia ra các môn:

Sẽ đọa vào đường nào cho đến “hình trạng như thế nào”: dưới đây là phần ba, thứ ba phân biệt các môn, gồm. Có mười một môn, đây là môn thứ nhất, hỏi về hình trạng của trung hữu, đọa vào các đường nào, trung hữu có hình dạng thế nào, đồng hay khác với chỗ thú sanh? Hoặc có thể chia thành hai câu hỏi: Sẽ đọa vào đường nào? và trung hữu được khởi có hình dáng như thế nào? Hoặc: từ trung hữu sinh về đường nào, do loại nghiệp nào chiêu cảm? và từ “sở khởi” dưới đây là hỏi thứ hai.

“Tụng rằng” cho đến “cư sinh sát-na hậu.” Hai câu tụng đầu là đáp; hai câu tụng sau nói về thể tánh tương tự. Hoặc câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất, câu tụng kế là trả lời câu hỏi thứ hai; hai câu tụng cuối giải thích như trước.

“Luận chép” cho đến “đương bốn hữu hình” là giải thích hai câu tụng đầu: trung hữu và sinh hữu tuy có mãn nghiệp khác nhau nhưng dẫn nghiệp đều giống nhau. đường sẽ sinh về do nghiệp chiêu cảm cũng đồng thời chiêu cảm chúng sinh vãng sinh, nên gọi là cùng một nghiệp dẫn vì dẫn nghiệp giống nhau. Vì thế trung hữu có hình dáng giống như bốn hữu, cũng như con dấu và khuôn dấu đều có các đường nét và hình vẽ giống nhau. Hoặc có thể là trung hữu và sinh hữu đều do một nghiệp dẫn khởi cho nên như trung hữu được chiêu cảm để về đường lành v.v... thì sẽ được sinh lên cõi trời v.v... Hoặc có thể là trung hữu có cùng một nghiệp cảm với sinh hữu, đây là giải thích câu tụng thứ nhất. Vì thế nếu trung hữu này vãng sinh về đường kia thì sẽ giống như ở đường trước đây, đều có hình dáng giống như bốn hình, đây là giải thích câu tụng thứ hai.

Nếu thế thì đối với một, cho đến lửa đốt bụng người mẹ: là hỏi.

Nếu trung hữu có hình dáng như bốn hữu thì trong bụng chó v.v... có năm chó con đều cùng chết một lúc và mỗi con sinh vào một đường khác nhau; như vậy trung hữu của năm đường đều đốn khởi cùng lúc. Nếu đã có trung hữu địa ngục hiện tiền thì phải cùng chịu khổ hình giống như bốn hữu, vì sao không thể đốt cháy bụng của chó mẹ.

“Kia ở bốn hữu” cho đến “nghiệp che ngăn” là đáp: Không phải lúc nào bốn hữu địa ngục cũng thường cháy, như khi tạm thời đi qua mười sáu tầng mà vẫn không bị đốt cháy, huống chi đang còn ở trung hữu. Hoặc như Đẳng Hoạt mà tạm thời được cơn gió mát thổi đến, hoặc gọi là Đẳng Hoạt tạm thời dừng nghỉ cũng không thường thiêu đốt. Dù có thể đốt cháy đi nữa thì mắt của người mẹ cũng không thấy, không thể tiếp xúc vì thân trung hữu quá vi tế, lửa cũng như vậy; trung hữu ở các đường tuy cùng ở chung trong một bụng nhưng cũng có tánh chất nhỏ nhiệm trên đây, không thể thiêu đốt nhau, vì bị nghiệp che ngăn, từ đó biết rằng bụng người mẹ cũng không bị đốt cháy vì nghiệp bị năng lực ngăn che.

2. Nói chung:

“Dục trung hữu lượng” cho đến “mà căn cơ lạnh lợi.” Ở trên đã nói về vấn đề tương tự bốn hữu; ở đây là nói chung. Dưới đây là đoạn nói về hình dạng trung hữu. trung hữu cõi Dục tuy có kích cỡ chỉ như đứa bé năm, sáu tuổi nhưng các căn lại lạnh lợi, nếu được sinh vào loài người thì cũng giống như người lên năm, sáu tuổi. Các đường khác y theo đây sẽ biết. Vì sợ nghi ngờ thân nhỏ làm sao có thể khởi lậu hoặc nên mới nói rằng nhờ các căn lạnh lợi cho nên vẫn có thể sinh ái nhuế đối với cha mẹ. Luận Chánh Lý quyển hai mươi bốn chép: Có thuyết cho rằng trung hữu cõi Dục có kích cỡ giống như thời thanh niên ở bốn hữu.

3. Nói về chiều các thân trung hữu của Bồ-tát:

“Bồ-tát trung hữu” cho đến “bốn đại châu v.v...” là nói riêng về kích cỡ cao lớn của thân trung hữu Bồ-tát. “Câu” là tên của hàng số, như ở dưới mà biết.

Nếu thế thì vì sao cho đến “đến nhập vào hông phải” là hỏi: Nếu như thanh niên, thì tại sao mẹ Ngài lại mộng thấy voi trắng?

4. Nói về điềm lành nói trắng:

Điềm lành này, cho đến “chẳng phải như sở kiến” là đáp: Nói nằm mộng thấy voi trắng là chỉ cho điềm lành, chẳng phải trung hữu, vì từ chín mươi một kiếp nay Bồ-tát đã xả loài bàng sinh từ lâu, lại dẫn trường hợp vua Ngật tức chỉ mộng thấy mười việc, tất cả đều là điềm

lành báo trước. Vua Ngật Túc Chỉ, Hán dịch là Tác sự, là phụ thân của Phật Ca-diếp-ba. Ban đêm nhà vua nằm mộng thấy mười điều, đến sáng khi bạch lại với Phật thì Phật bảo rằng đây là điềm báo trước ở tương lai đức Phật Thích-ca sẽ để lại giáo pháp cho đệ tử. Điềm mộng thứ nhất là một con voi lớn bị nhốt trong phòng. Phòng lại không có cửa ra vào mà chỉ có một khung cửa sổ nhỏ. Voi thấy vậy bèn chui ra ngoài, nhưng đuôi vẫn còn kẹt lại trong cửa sổ. Điều này cho thấy đệ tử thọ di giáo Phật Thích-ca có thể từ bỏ cha mẹ vợ con để xuất gia tu hành nhưng tâm vẫn còn vấn vương danh lợi không thể lìa bỏ giống như con voi vẫn còn bị kẹt cái đuôi ở cửa. Điềm mộng thứ hai là một người bị khát đang đi tìm nước thì gặp một cái giếng nước có tám công đức, nhưng người này lại không dám uống. Điều này cho thấy Phật Thích-ca để lại giáo pháp cho đệ tử, nhưng cả đạo lẫn tục đều không chịu y theo pháp tu trì, có người biết pháp vẫn còn ham mê danh lợi, cho nên nói giáo cho họ nghe nhưng vẫn không học. Điềm mộng thứ ba là thấy có người đem hộp châu báu đổi lấy đồ ăn trẻ con. Điều này báo trước đệ tử thọ di giáo của Phật vì cầu danh lợi nên dùng việc nói chánh pháp cho người khác nghe để cầu tài vật. Điềm mộng thứ tư là đem gỗ cây chiên đàn để đổi lấy loại gỗ thường, báo trước đệ tử trong di pháp của Phật Thích-ca dùng chánh pháp nội điển để đổi lấy ngoại điển của tà giáo. Điềm mộng thứ năm là thấy có vườn rừng pháp mầu có hoa trái sum suê nhưng lại bị bọn cướp hủy hoại tất cả, điều này báo trước các ma phá diệt vườn chánh pháp của Như lai. Điềm mộng thứ sáu là thấy các con voi nhỏ cùng xua đuổi một con voi lớn ra khỏi đàn, báo trước các tỳ-kheo phá giới kết bè kết lũ để đuổi các tỳ-kheo giới đức ra khỏi tăng chúng. Điềm mộng thứ bảy là thấy một con vượn mình đầy phần uế chạy vào, mọi người nhìn thấy đều phải tránh xa, báo trước đệ tử thọ di giáo của Phật có những người phá giới dùng các việc tội ác để vu báng người tốt, khiến ai thấy mặt cũng đều xa lánh. Điềm mộng thứ tám là có một con vượn thật không có đức độ, nhưng được cả đàn ủng hộ, dùng nước biển quán đảnh tôn lên làm vua, tức báo trước có tỳ-kheo phá giới không biết chánh pháp, được bạn bè xấu ác bầu lên làm thủ chúng. Điềm mộng thứ chín là một cái áo rộng rãi bên chặc bị mười tám người giành nhau từng mảnh nhỏ kéo bốn hướng nhưng áo vẫn không bị rách, báo trước chánh pháp tuy bị chia thành mười tám bộ phái khác nhau nhưng chân pháp vẫn không bị suy tổn, nếu nương vào đó để tu trì thì vẫn được giải thoát. Điềm mộng có nhiều người cùng đánh dẹp lẫn nhau, số bị chết nhiều không kể hết, báo trước đệ tử Phật khi đã chia

thành mười tám bộ thì mỗi bộ đều có môn đồ riêng, tranh chấp nhau không ngừng, tức chỉ cho số người tham gia học pháp. Các giấc mộng trên đều báo trước các điềm trong tương lai mà không phải là điều có thể thấy ở hiện tại.

5. *Đi vào thai:*

“Lại các trung hữu” cho đến trước ít sau nhiều. Đoạn văn này ý nói vào từ sinh môn chứ không phải vào từ hông phải; vì thế trong trường hợp song sinh thì người sinh trước nhỏ hơn vì đã nhập thai sau người kia; người sinh sau lại lớn vì nhập thai trước người kia. Bà-sa quyển bảy mươi chép “Hỏi: Bồ-tát trung hữu nhập thai ở chỗ nào? Đáp: Nhập từ hông phải, từ đó biết rằng nhập thai là do tưởng của người mẹ chứ không do dâm ái. Lại có thuyết cho rằng nhập vào sinh môn; các trường hợp noãn sanh và thai sinh cũng như vậy.

Hỏi: Luân vương, Độc giác ở giai đoạn trung hữu nhập thai ở chỗ nào?

Đáp: Nhập từ hông phải, nên biết rằng trường hợp này nhập thai là do tưởng của người mẹ, chứ không phải do dâm ái. Lại có thuyết cho rằng nhập vào sinh môn, các trường hợp noãn sinh và thai sinh cũng vậy. Có Sư khác nói Bồ-tát vì có phước tuệ tăng thượng nên khi sắp nhập thai không có tưởng điên đảo, nên không thể khởi dâm ái. Luân vương, Độc giác tuy có phước tuệ nhưng không có cực tăng thượng nên khi sắp nhập thai tuy không có tưởng điên đảo nhưng vẫn khởi dâm ái, vì thế phải nhập theo sinh môn. Luận Chánh Lý chép: Thật ra trung hữu tùy dục mà nhập thai, không nhất thiết phải theo đường sinh môn vì không có gì chướng ngại. Nhưng do nghiệp lực nên mới nằm ở Thai tạng, Chánh Lý đồng với giải thích thứ nhất của Bà-sa, luận này lại đồng với giải thích sau của Bà-sa.

“Pháp thiện hiện nói” cho đến “ngủ như vị tiên ẩn trong rừng” là hỏi: trung hữu của Bồ-tát nếu giống như thanh niên thì làm sao có thể tương đồng với bài tụng của Thiện hiện?

“Không cần phải thông” cho đến “tạo tụng không lỗi” là đáp, gồm ba phần:

- 1) Không thuộc Ba tạng giáo điển nên không cần giải thích.
- 2) Các lời phúng tụng có khi quá sự thật.
- 3) Nếu phải giải thích thì cũng giống như trường hợp mẫu thân của Bồ-tát mộng thấy các cảnh, cho nên văn tụng của Thiện hiện không có lỗi.

“Trung hữu Cõi Sắc” cho đến “vô tầm vô quý” là nói kích cỡ thân

trung hữu côi Sắc và trung hữu có vô y; như văn rất dễ hiểu.

“Cho nên bốn hữu, thế ấy thế nào: dưới đây là giải thích hai câu tụng cuối, đây là hỏi.

6. Nói chung về hữu thể:

“Nghĩa là trước tử hữu” cho đến “giữa thiếu có ba:” Trước là chính trả lời câu hỏi trên, kế là nói chung về hữu thể. Bốn giai đoạn không giống nhau, nếu là chúng sinh hữu sắc ở côi Dục và côi Sắc thì có đủ bốn hữu; nếu thuộc côi Vô Sắc thì thiếu trung hữu mà chỉ có ba hữu còn lại. Nói “kết sinh” tức kết là kết tục, nghĩa là bất đoạn. Luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi hai chép: “Như nói bốn hữu là bốn hữu, trung hữu, tử hữu và sinh hữu. Chữ “hữu” có rất nhiều nghĩa, như đã được giải thích ở trước. Trong đây khi nói “hữu” là chỉ cho năm uẩn của chúng đồng phân hữu tình gọi là Hữu. Hỏi: Bốn hữu là gì? Đáp: Là các uẩn ở giữa hai giai đoạn sinh hữu và tử hữu. Hỏi: Vì sao lại gọi là bốn hữu? Đáp: Vì nghiệp đã gây ra trước đó sinh khởi. Hỏi: Nếu vậy các trường hợp kia cũng có thể gọi là bốn hữu vì đều do nghiệp trước sinh? Đáp: Do nghiệp sở tạo ở trước sinh ra nhưng có tánh chất thô thiển có thể nhận biết rõ ràng ở hiện tại nên gọi là bốn hữu, các hữu khác tuy cũng do nghiệp trước tạo sinh nhưng nhỏ nhiệm khó nhận biết rõ ràng ở hiện tại nên không gọi là Bốn hữu. Hỏi: Tử hữu là gì? Đáp: Tức các uẩn thuộc tử phần đều lấy năm uẩn hoặc bốn uẩn lúc qua đời làm tánh. Hỏi: trung hữu là gì? Đáp: Trừ các uẩn thuộc tử phần và sinh phần thì có các uẩn thuộc trung gian của hai hữu làm tánh. Hỏi: Vì sao loại này được gọi là trung hữu? Đáp: Vì loại này sinh khởi ở trung gian của hai hữu nên gọi là trung hữu. Hỏi: Nếu vậy các hữu khác cũng có thể gọi là trung hữu vì đều được sinh ở trung gian của hai hữu? Đáp: Nếu sinh ở trung gian của hai hữu và không thuộc đường nào, mới gọi là trung hữu; các loại hữu khác tuy cũng thuộc trung gian sinh nhưng lại thuộc về đường nên không gọi là trung hữu. Hỏi: Sinh hữu là gì? Đáp: Tức các uẩn thuộc sinh phần vào lúc kết sinh đều lấy năm uẩn hoặc bốn uẩn làm tánh, như trong luận ấy có giải thích rộng.

Đã nói hình lượng, các nghĩa khác sẽ nói: là kết trước và nêu câu hỏi.

7. Nói về chín môn:

“Tụng chép” cho đến “địa ngục đầu chúc xuống dưới”: Hai hàng tụng này là nói chín môn kế là nhãn cảnh, thực hành chậm mau, cụ căn, vô đối, không thể chuyển, sở thực, trụ thời, kết sinh tâm, và hành tướng.

“Luận chép” cho đến “là tự dưới trừ trên.” Thân trung hữu này trong năm đường nếu đồng loại thì có thể thấy nhau, nếu khác đường thì không thể thấy nhau. Nếu tu được cực Thiên nhãn thanh tịnh thì cũng có thể thấy trung hữu thuộc các đường khác; sinh đặc nhãn không thể nhìn thấy vì trung hữu quá nhỏ nhiệm. Thuyết hai cho rằng địa trên có thể nhìn thấy địa dưới cho nên nhãn thuộc thiên trung hữu có thể thấy năm đường; trong lúc dưới không bao gồm trên nên địa ngục chỉ thấy tự loại vì thế nói rằng “tự dưới trừ trên”. Luận Bà-sa quyển bảy mươi gồm có ba thuyết, trong đó có hai thuyết đồng với luận này lại có thuyết cho rằng trung hữu địa ngục có thể thấy trung hữu năm đường và thiên trung hữu cũng vậy, nhưng không có phê bình. Văn Tụng của luận này đã nói “đồng kiến” nên lấy giải thích đầu của luận này làm nghĩa đúng.

8. *Giải thích nghiệp:*

Đối với tất cả giải thích cho đến mạnh mẽ nhất: Là giải thích về nghiệp, thuộc về y chủ thích. Ý văn trong đây phần lớn dễ hiểu.

Hỏi: Trong luận này nói đối với tất cả giải thích thì nghiệp thông là nhanh nhất; điều này cũng có nghĩa là trung hữu vận hành nhanh nhất, vì sao luận Bà-sa quyển bảy mươi chép: Nói như vậy năng lực của thần cảnh thông vận hành nhanh nhất chứ không phải trung hữu.

1) *Giải thích rằng:* Luận này nói “nhanh” là chứa đựng nghĩa vô ngại, tức không ngăn ngại sự nhanh chóng thọ sinh nên gọi là “nhanh”, chứ chẳng có nghĩa là vận hành nhanh. Luận Bà-sa lại y theo sự vận hành nên nói thần cảnh thông là nhanh nhất chứ chẳng phải trung hữu; cho nên Bà-sa giải thích rằng: Kinh nói nghiệp năng lực mạnh hơn thần thông là y theo tánh chất không chướng ngại. Thông thường đã do dục mà thọ sinh thì đến Phật v.v... cũng không thể ngăn cản. Nếu phân tích theo thế năng lực của sự vận hành thì phải nói là thần thông mạnh hơn trung hữu. Như Độc giác v.v... Trừ Phật có khả năng làm ngăn ngại, Phật không tác ý thì không thể ra khỏi thế giới Tam thiên, thì vẫn còn sở ngại nhưng trung hữu thì vận hành vô ngại. Nếu quan niệm theo cách trên thì đồng với Bà-sa.

2) *Lại giải thích:* Thần cảnh thông có ba thứ: ý thế, thắng giải, và vận thân. Luận này nói nghiệp thông mạnh hơn tất cả là nói theo loại vận thân; Theo phần ít và tất cả, nghĩa là trong đây có khi đối với vận thân kia kia nhanh. Bà-sa lại y theo ý thế và thắng giải nên nói là thần thông nhanh chứ chẳng phải trung hữu. Mỗi luận y theo một nghĩa khác nhưng không trái nhau.

3) *Lại giải thích:* Hoặc có thể là Câu-xá nói theo nghĩa của Bà-

sa nên nói là trung hữu vận hành nhanh vì kinh có nói nghiệp năng lực mạnh hơn thân thông.

“Tất cả trung hữu đều có năm căn.” Vì cầu sinh hữu nên không có trường hợp nào chẳng đủ các căn.

9. Giải thích nghĩa vô đối:

“Đối là đối ngại” cho đến “vì có trùng sinh” là giải thích nghĩa vô đối; Thiết vì có côn trùng tức chỉ cho sự vô ngại. Văn còn lại rất dễ hiểu.

Lẽ ra đến đường kia cho đến chắc chắn không đến chỗ khác là nói trung hữu không thể chuyển.

“Muốn cho thân trung hữu đoạn thực được không?” Là hỏi.

“Tuy giúp đoạn thực nhưng tế chẳng thô” là đáp.

Tế là thứ nào? là gạn lại.

Là chỉ có mùi hương cho đến “hảo hương làm thức ăn”: Kiện-đạt-phước là âm đọc ngắn; nếu đọc đủ là Kiện-đạt-ách-phước; trong đó, “kiện-đạt” là hương, là tự duyên, “ách phước” là tự giới, nghĩa là tầm hoặc thực. Tầm nghĩa là tìm mùi hương; thực nghĩa là ăn mùi hương. Lấy hai chữ “kiện đạt” làm trợ từ cho “ách phước” nên gọi là kiện-đạt-ách-phước. Ở đây dựa vào âm ngắn nên lược bỏ chữ “ách” mà chỉ gọi là kiện đạt phước. Nếu hiểu chữ “đạt” theo âm dài thì bao gồm cả nghĩa “ách”, nếu theo âm ngắn thì không; tuy gọi theo âm ngắn nhưng cũng không có lỗi. Xin dẫn một số quy tắc về văn phạm để chứng minh: Trong trường hợp “thiết kiến đồ” và “yết kiến đồ” thì hai chữ này đều thuộc âm ngắn. Nếu chữ “kiến” được đọc theo âm dài thì sẽ thành thiết-kiến-ách-đồ và yết kiến ách đồ. Thiết kiến và yết-kiến đều là tự duyên; ách đồ là tự giới. Về thanh ngắn và dài có thể y theo như trước để biết. Cũng theo luận Thanh minh thì văn tự có tự giới và tự duyên. Lấy tự duyên giúp nghĩa cho tự giới sẽ có nhiều nghĩa mới khác nhau, giống như cơm, bún v.v... nếu trộn thêm muối v.v... thì sẽ có nhiều vị khác nhau. Văn còn lại rất dễ hiểu.

10. Nói về trung hữu:

“Trung hữu như thế trụ trong thời gian bao lâu?” Là hỏi.

“Đại đức nói rằng” cho đến “nên lập tử hữu” là đáp, gồm bốn cách giải thích. Đây là giải thích đầu: Có thuyết cho rằng cùng do một nghiệp của trung hữu và sinh hữu dẫn dắt nên trụ lâu ở trung hữu. Nếu không phải vậy mà do các nghiệp khác nhau của trung hữu và sinh hữu chiêu cảm dẫn dắt thì khi mạng căn trung hữu ở giai đoạn sau rốt của diệt lẽ ra phải gọi là tử hữu.

“Nếu có cục thịt” cho đến “liền sẽ đến đây” là giả thiết đặt ra câu hỏi.

“Tuy vô kinh luận” cho đến “không thể nghĩ bàn” là giải đáp chung của Đại đức: Có trường hợp sinh ngay và trường hợp tạm chờ vì do tham ái. Giác ngộ nghiệp quá khứ trước đây chiêu cảm làm thân côn trùng thì cũng giống như khi ngủ mà khởi tác dụng thức dậy, vẫn còn lại rất dễ hiểu.

11. Thuyết của các Sư:

“Tôn giả Thế Hữu” nói cho đến “liền thường tử thường sinh” là sự thứ hai giải thích: Nếu sinh duyên chưa hòa hợp thì phải trải qua bảy ngày, chết đi sống lại nhiều lần.

“Có Sư khác nói cùng cực là bốn mươi chín ngày” là Sư thứ ba giải thích: Thời gian lâu nhất phải trải qua thân trung hữu là bốn mươi chín ngày.

“Thuyết của Tỳ-bà-sa” cho đến “dư xứ dư loại”: là nghĩa đúng sư thứ tư: Nếu chắc chắn do nghiệp năng lực của cha mẹ ở xứ này và thuộc loại này sinh khởi thì do duyên hòa hợp của cha mẹ mà dù đang ở nơi đâu cũng vẫn tìm đến và dù trì giới rất tinh nghiêm cũng khởi tâm nhiễm. Nếu không chắc chắn nhờ vào sự hòa hợp các duyên của cha mẹ thì tùy theo sự thích ứng mà gá sinh vào các xứ và loài khác. Như trong trường hợp trung hữu của người gá sinh vào trứng một con chim hạc, tuy gá sinh vào đó nhưng vẫn thuộc là người. Các trường hợp thọ sanh khác y theo đây mà giải thích.

“Có thuyết chuyển thọ” cho đến “bốn thứ đồng loại sau.” Thuyết này có ý cho rằng nếu duyên không chắc chắn thì có thể chuyển thọ loại thân tương tự; như trâu nhà thì dục thường tăng vào mùa hạ, chó vào mùa thu, báo vào mùa đông, ngựa vào mùa xuân; nhưng nếu trâu rừng, sói đồng, lừa thì dục tăng không chắc chắn. Bốn trung hữu ở trước nếu không gặp thời thì có thể như thứ lớp chuyển sinh vào bốn đồng loại ở sau, đây chẳng phải nghĩa đúng.

“Chẳng lẽ không có trung hữu” cho đến “chuyển thọ tương tự” là Luận chủ bác bỏ: chẳng lẽ không có trung hữu thì sẽ không cùng với sanh có chúng đồng phần riêng, do một nghiệp dẫn dắt, vì sao lại nói là chuyển thọ tương tự.

12. Trung hữu sinh tâm điên đảo:

“Trung hữu như thế” cho đến “hoặc làm bất nam”: đây là nói trung hữu sinh khởi tâm điên đảo, nghĩa lại nói về trụ thai. Tùy theo sự khởi tham trước đó mà có theo hay không theo. Bên phải mạnh bên trái

yếu, vì thế nam thuộc phải mà nữ thuộc trái. Luận Chánh Lý chép: Tập quán của nữ và nam là do phải trái mà ra, tức do năng lực phân biệt của nhân đời trước. Nói “uẩn dầy” là ý nói dần dần trở nên dày theong; vẫn còn lại rất dễ hiểu.

“Trong nghĩa này” cho đến “y theo tinh huyết mà trụ.” Nghĩa trong đây nói đại chủng tinh huyết thành căn y hay không thành căn y mà nêu ra hai câu hỏi cùng lúc. Căn là thân căn vì khi mới sinh chỉ có thân căn. Y là đại chủng sở y. Nội dung câu hỏi thứ nhất: Do nghiệp năng lực nên đại chủng tinh huyết cùng thời ở niệm sau cùng của trung hữu trở thành căn y đại chủng ở niệm đầu của sinh hữu. Nói “trở thành” là dựa vào đạo nối tiếp, nghĩa là đại chủng thuộc niệm trước thành căn y đại chủng thuộc niệm sau. Nếu cắt ngang thời gian thì căn y đại chủng ở niệm sau không cần đến đại chủng tinh huyết ở niệm trước mới thành, vì lúc đó đại chủng tinh huyết đã rơi vào quá khứ, chỉ có nhân đồng loại vô gián dẫn khởi, nên nói là “trở thành” căn y, cũng như biển sửa thành, biển nước thành cơn trùng; lại dựa theo sự nối tiếp để nói rằng sửa liền thành lạch, nước liền thành trùng. Nếu theo chiều ngang thì kem và trùng chẳng phải sửa, nước. Ở đây là nêu ý câu hỏi thứ hai, ý câu hỏi thứ hai là trong biệt nghiệp sinh nên căn y đại chủng ở niệm sau, nương tinh huyết để trụ, có thể trở thành căn y ở niệm đầu của sinh hữu chứ chẳng phải nhờ đại chủng tinh huyết ở niệm trước để thành căn y ở niệm sau.

13. Có hai giải thích:

1) Giải thích một:

“Có chỗ nói tinh huyết” cho đến “tăng yết tra tư”: có hai giải thích, đây là giải thích thứ nhất: Đại chủng tinh huyết tức thành căn y, nghĩa là đại chủng tinh huyết vô căn ở niệm trước cùng diệt với trung hữu và dẫn khởi nối tiếp hữu căn đại chủng ở niệm đầu của sinh hữu. Giải thích này cho rằng căn y đại chủng ở niệm đầu của sinh hữu sử dụng đại chủng tinh huyết ở giai đoạn cuối cùng của trung hữu làm nhân đồng loại dẫn khởi nối tiếp, cũng như khi nhân là hạt giống diệt thì quả là mầm mộng liền sinh. Do giữ gìn đại chủng tinh huyết để làm thành căn y nên ở giai đoạn mới khởi gọi là yết-thích-lam. Kinh nói chất bất tịnh sinh ra yết-thích-lam cho nên biết rằng đại chủng tinh huyết thì thành căn y. Lại kinh chép: lúc mới thọ sinh thì chấp thọ giọt máu làm thân cho nên biết rằng đại chủng tinh huyết thì thành căn y. “Yết-tra-tư”, Hán dịch là tham ái, cũng gọi là huyết hoạch (nồi huyết).

2) Giải thích hai:

Có sư khác nói cho đến “không có lỗi trái nhau” là sư thứ hai giải

thích: Do nghiệp năng lực nên mới sinh căn y đại chủng riêng và căn y đại chủng của thân cuối cùng thuộc trung hữu làm nhân đồng loại dẫn khởi đại chủng căn y ở niệm đầu của Sinh hữu. Thân căn đại chủng cuối cùng này của trung hữu nương vào tinh huyết mà an trụ, tinh huyết chính là tinh huyết đồng thời của đại chủng, nương pháp bất tịnh này để làm duyên an trụ. Lại dẫn ví dụ để so sánh: Như nương vào phần ứ mà sinh ra giò, nếu không nương vào pháp bất tịnh này làm duyên thì không có năng lực để sinh khởi căn y của sinh hữu, cũng như hạt giống nảy mầm thì phải nương vào đất. Kinh chép: Các thứ bất tịnh của cha mẹ sinh ra yết-thích-lam. Như vậy từ căn y đại chủng thuộc tập hợp bất tịnh này sinh ra yết-thích-lam không trái với kinh. Luận Chánh Lý có ý thừa nhận giải thích sau của luận này nhưng lại bác bỏ giải thích đầu: Nếu cho rằng lúc sắc pháp thuộc sinh hữu sinh khởi không phải là sự liên tục từ sắc pháp của trung hữu thì trái với lý mầm mộng từ hạt giống sinh và sự kiện các pháp vô tình và hữu tình do chủng loại dẫn khởi sẽ không hợp lý vì sự nối tiếp khác nhau. Hai sắc pháp hữu tình và vô tình cùng diệt sau đó sắc pháp của hữu tình mới khởi nhưng vô tình làm nhân chứ chẳng phải hữu tình, nên nói là không đúng lý.

“Hãy nói như thế” cho đến nay kế sẽ nói: là kết thúc hai loại thai sinh và noãn sinh.

14. Nói về thấp sinh, hóa sinh:

“Nếu thấp sinh” cho đến “chỗ có tịnh, ứ” là giải thích thấp sinh và hóa sinh, văn rất dễ hiểu.

“Chẳng lẽ ở địa ngục cũng sinh ái nhiễm” là hỏi: Hóa sinh là nhờ có chỗ ô nhiễm nên mới sinh khởi.

“Do tâm điên đảo” cho đến gieo mình vào đó: là đáp rất dễ hiểu.

Các sư ngày xưa cho đến rong ruổi đến chỗ ấy: Các luận sư ngày xưa của Kinh bộ hoặc Hữu bộ cho rằng vì thấy được nghiệp chiêu cảm địa ngục đã tạo ra trước đây hoặc thấy có các chúng sinh cùng loại nên tìm đến đó.

15. Trung hữu cõi trời:

Lại, trung hữu cõi trời cho đến thích vắng lặng khổ hạnh là giải thích hành tướng của trung hữu, chỉ nói theo người chết sinh vào các đường. Nếu dựa vào trường hợp trung hữu thọ sinh ở các xứ khác thì hành tướng của trung hữu không chắc chắn. Như trời Sắc Cứu Cánh sinh lên cõi trời Bốn thiên vương thì đầu chúc xuống dưới mà chân chống lên trên mà đi; và từ địa ngục ở tầng dưới chuyển lên địa ngục ở tầng

trên thì đầu phía trên mà chân ở dưới mà đi, vì thế luận Bà-sa quyển 70 chép: Chỉ y theo trường hợp người sắp qua đời. Nếu chết ở địa ngục và đọa lại địa ngục thì không hẳn khi đi đầu phải chúc xuống đất; nếu chết ở cõi trời và sinh trở lại cõi trời thì không hẳn khi đi đầu phải ở trên và chân ở dưới; nếu chết ở địa ngục và sinh vào cõi người thì đầu phải hướng lên; nếu chết ở cõi trời và sinh xuống cõi người thì đầu phải chúc xuống dưới. trung hữu thuộc quỉ và bàng sinh tùy theo chỗ ở cũng đều theo cách trên. Đây là phần nghĩa đúng của Bà-sa. Nên biết rằng hành tướng trung hữu của người, quỉ, bàng sinh khi sinh lên các cõi đều giống như cõi người.

16. Nói về nhập thai:

“Trước nói về tâm điên đảo” cho đến “đều chắc chắn như thế”: dưới đây là thứ mười một, nói về nhập thai; là nhắc lại trước để nêu câu hỏi.

“Không như thế thì kinh nói nhập thai có bốn” là đáp.

Bốn cách ấy là gì? Là gạn lại.

“Tụng chép” cho đến như kế bốn thứ sinh còn lại là đáp: Bài tụng đầu nói về bốn thứ nhập thai vào ba thời gian khác nhau; bài tụng cuối y theo cõi người để giải thích cả bốn trường hợp.

“Luận chép” cho đến cho nên trái nói bốn giải thích ba câu tụng đầu: Nếu tu phước trí thì được chánh tri; không tu phước trí thì không có chánh tri. Nếu theo thứ lớp từ yếu đến mạnh như trong kinh, thì ba thời bất tri (không biết được khi nhập, trụ và xuất thai) lẽ ra phải nói trước tiên, ba trường hợp còn lại đều theo thứ lớp giống như luận này. Nếu kết cấu bài tụng theo phép thuận chiều thì sợ phạm lỗi ngữ pháp cho nên phải nói ngược lại thứ nhất là thứ tư; vì thế luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi hai nói rằng ba thời không biết là thứ nhất, các phần khác đều như thứ lớp của luận này. Lại giải thích: Các bài tụng khi tạo bốn cú thông thường hai câu thuộc loại đơn cú đều nằm ở đầu, câu thứ ba thuộc loại “câu cú” chứ chẳng phải câu thứ tư; ba thời đều không biết nên nghĩa thuộc về “câu phi cú”, nên nói ngược lại câu thứ nhất thành câu thứ tư. Lại giải thích: Theo thứ lớp của kinh thì lẽ ra là: (1) Ba thời không biết. (2) Ba thời biết. (3) Hai thời biết. (4) Một thời biết, nhưng vì sợ phạm lỗi ngữ pháp nên phải nói ngược lại cả bốn loại.

17. Nói về noãn sinh:

“Các noãn sinh” cho đến đều thường không biết: là giải thích câu thứ tư, nói về ba vị không biết thuộc về noãn sinh.

“Thế nào là noãn sinh” cho đến “nói nhập thai tạng” là hỏi: Lẽ ra

phải nói là nhập noãn, vì sao nói là nhập thai?

“Vì noãn sinh” cho đến “nhập thai không lỗi” là đáp: Nói nhập thai là dựa theo giai đoạn đầu, nói noãn sinh là y theo giai đoạn kế. Cũng như khi nói “tạo tác hữu vi” thì tạo tác là hiện nghiệp, hữu vi là quả ở vị lai. Lúc tạo nghiệp ở hiện tại lại nói quả ở tương lai tức nói theo tên gọi ở tương lai; như lúc đang nấu gạo lại nói là nấu cơm, lúc đang nghiền gạo lại gọi là nghiền bột, tức cũng nói theo tương lai vì thế trong trường hợp noãn sinh nhưng lại nói là nhập thai cũng không lỗi.

“Thế nào là ba vị chánh tri bất chánh tri”? Là hỏi.

“Lại, các hữu tình” cho đến “bất chánh tri”; dưới đây là đáp, nói về bất chánh tri.

18. Nói về Chánh tri:

“Nếu đối với ba vị” cho đến “tự biết trụ xuất”: đây là nói về chánh tri: Không có tướng điên đảo; biết nhập, trụ hoặc xuất nên gọi là Chánh tri. Luận Hiển Tông quyển mười ba chép: (Hỏi) Chẳng lẽ sự nối tiếp của các hữu chẳng phải do tâm nhiễm? Và nếu do tâm nhiễm thì làm sao có thể nói là chánh tri nhập thai tưng của mẹ. Chánh tri, chánh niệm được gọi là luật nghi căn bản và đã là luật nghi căn bản thì phải thuộc thiện. (Đáp) Không có lỗi ấy vì tất cả chánh tri đều thuộc về tánh thiện, chưa được thừa nhận. Nếu không phải vậy thì lẽ ra không nên có pháp gọi là chánh biết nói dối, hoặc ở đây nói vị nhập thai là y theo sự nối tiếp chứ không phải chánh thức kết thành sát-na của sinh hữu. Ở giai đoạn này có nhiều thiện mà ít nhiễm nên dựa vào phần nhiều để nói là chánh tri; hoặc khiến cho phải phát khởi sự cung kính nên đối với sự không mê loạn lại nói là chánh tri, tức biết được như thật đây là cha mình, đây là mẹ mình nên gọi là chánh tri. (Hỏi) Tại sao sau thứ ba có Bồ-tát chiêu cảm quả v.v... mà đều nói biết rõ khi nhập thai lại có những việc như vậy? (Đáp) Nếu do sự huân tập từ vô thủy mà khởi được các tâm như vậy thì đâu có lỗi gì; hoặc là chỉ khởi tâm nhiễm có tánh chất thân ái chứ không phải loại phi pháp ái. Giải thích: Thứ nhất là sự nhận biết trần cảnh đúng như thật, thứ hai là dựa vào phần nhiều, thứ ba là không bị mê loạn nên gọi là Chánh tri. Luận Bà-sa quyển bảy mươi chép: phần nhiều chúng sinh đều khởi các tướng điên đảo như thế trước khi nhập thai, chỉ trừ trường hợp của Bồ-tát lúc sắp nhập thai các tướng đối với cha mẹ đều biết rõ nhưng vì khởi ái kiến gần gũi đối với mẹ nên mới theo ái năng lực này mà nhập vào thai mẹ. Luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi hai trong phần Bồ-tát chánh tri lại chép: Vì khởi tâm thân ái đối với cha mẹ nên mới kết sinh. Trước đây, văn Bà-sa chép: “vì

khởi ái kiến gần gũi đối với mẹ” là nói theo số đông.

Lại hiển bày riêng cho đến “dùng đương danh mà hiển bày”: là giải thích câu tụng thứ năm thứ sáu: Lúc sắp nhập thai, tức khi còn ở giai đoạn trung hữu thì chẳng phải Luân vương v.v... nhưng nói Luân vương là nói theo tương lai.

Vì sao ba phẩm như thế phẩm bất đồng là hỏi.

“Do nghiệp trí câu” cho đến “phước trí thù thắng: là giải thích câu tụng thứ bảy và thứ lớp chữ “như rất dễ hiểu.

19. Giải thích ba thời bất sinh:

“Trừ ba thứ trước” cho đến “hợp thành thứ tư” là giải thích ba thời bất sinh thuộc bốn trường hợp sinh khác. Luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi hai chép: Có thuyết cho rằng nhập thai ở trường hợp thứ tư là của Bồ-tát, ở trường hợp thứ ba là của Độc giác, trường hợp thứ hai là của Luân vương, trường hợp thứ nhất là các chúng sinh còn lại. Có thuyết lại cho rằng trường hợp thứ tư là của Bồ-tát, trường hợp thứ ba là Độc giác, trường hợp thứ hai là Ba-la-mật-đa Thanh văn, trường hợp thứ nhất là các hữu tình khác. Có thuyết lại cho rằng nhập thai ở trường hợp thứ tư là Bồ-tát, trường hợp thứ ba là Độc giác, trường hợp thứ hai là Dự lưu và Nhất lai, trường hợp thứ nhất là các hữu tình khác như trong luận ấy có nói rộng. Luận ấy lại chép: Lại nữa, Bốn trường hợp nhập thai này đều thuộc Bồ-tát; trong đó có thuyết cho rằng trường hợp thứ tư là Bồ-tát thuộc a-tăng-kỳ thứ ba, trường hợp thứ ba là Bồ-tát thuộc a-tăng-kỳ thứ hai, trường hợp thứ hai là Bồ-tát ở a-tăng-kỳ đầu tiên, trường hợp thứ nhất là Tiền Bồ-tát này. Lại có thuyết nói là chẳng phải nghĩa đúng; ở phần kế của luận Bà-sa là bác bỏ của các nhà phê bình.

20. Bác bỏ kiến chấp của ngoại đạo:

Ngoại đạo ở đây cho đến “nghĩa hữu ngã thành”: dưới đây là phần hai của toàn văn, bác bỏ kiến chấp của ngoại đạo. Trước nêu các quan niệm thuộc về ngã chấp của Thắng luận, Số luận v.v...

Nay vì ngăn dứt kia, cho đến “nên hữu luân vô sơ” Đây là chánh ngôn: Bài tụng trước nói không có ngã mà chỉ do hoặc nghiệp nên mới nhập thai, bài tụng sau lại dẫn chứng sự nối tiếp không dứt như vòng bánh xe không có điểm khởi đầu.

“Luận chép” cho đến ngã là tương như thế nào là luận chủ gạn hỏi.

“Xả được uẩn này, nối tiếp được uẩn khác:” là trả lời của các nhà chủ trương hữu ngã: Ngã có khả năng xả bỏ các uẩn này để tiếp tục chấp lấy các uẩn khác.

21. Luận chủ bác bỏ:

“Nội dụng sĩ phu” cho đến “chỉ trừ pháp giả” là luận chủ bác bỏ: Không thể có một tác giả thật sự ở bên trong thân vì không giống như sắc v.v... có thể tánh mà hiện lượng có thể biết không thể biết. Như nhãn v.v... có tác dụng mà tỷ lượng có thể nhận biết. Trong kinh Phật lại nói: Có nghiệp, có dị thực nhưng thật ngã tác giả không thể đắc. Tức khả năng xả bỏ các uẩn trước đó và khả năng nối tiếp các uẩn sau đó chỉ là pháp giả. Pháp giả này chẳng phải là pháp bị ngăn ngại và bác bỏ.

“Pháp giả là gì” là câu hỏi của người chấp ngã.

“Y theo đây có kia” cho đến “nói rộng về duyên khởi” là đáp: Vì y theo nhân này có nên quả kia có; vì nhân này sinh nên quả kia sinh; cho đến mười hai duyên khởi. Nay nói về việc xả bỏ pháp này để đi đến pháp kia chính là sự nối tiếp trước sau của nhân quả; tức đối với pháp giả này gọi là tác giả nhưng thật ra không có một tác giả như vậy. Vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi lăm chép: Vì muốn nói các hành tướng nối tiếp của nhân quả chính là tác giả nên mới nói rằng vì cái này có nên cái kia có, vì cái này sinh nên cái kia sinh.

Nếu thế thì ngã nào chẳng bị che lấp? là câu hỏi của người chấp ngã.

“Chỉ có các uẩn” cho đến “chẳng có cái bị che lấp” là đáp: Dựa vào uẩn để giả lập ngã chẳng bị che lấp.

“Nếu thế thì lẽ ra chấp nhận” cho đến “chuyển đến đời khác” là hỏi của người chấp ngã: Nên thừa nhận rằng các uẩn thường hằng, chuyển từ đời này qua các đời sau.

“Uẩn sát-na diệt” cho đến “nghĩa nhập thai thành.” Uẩn vốn thuộc sát-na diệt nên không có khả năng chuyển biến mà nhờ năng lực của hoặc nghiệp nên trung hữu mới nhập thai.

22. Các uẩn được nghiệp dẫn dắt:

“Như nghiệp dắt dẫn” cho đến “thứ lớp thêm lớn.” Do nghiệp dẫn dắt nên các uẩn được nối tiếp, lại do hoặc, nghiệp mà chuyển qua các đường ở đời khác. Từ “chẳng phải tất cả” dưới đây là phần hiển bày riêng sự không đồng đều về kích cỡ của các uẩn vì nhân dẫn đến sự thọ nghiệp không giống nhau; cho nên tùy theo nghiệp dẫn mạnh hay yếu mà có thứ lớp thêm lớn khác nhau.

“Thứ lớp như thế nào?” là hỏi.

“Như bậc Thánh nói rằng” cho đến “hình tướng mãn vị” là đáp, nói về sự sinh trưởng theo thứ lớp năm giai đoạn khác nhau trong bào

thai. Yết-thích-lam, Hán dịch là hòa hợp, tạp uế hoặc ngưng hoạt; ách-bộ-đàm nghĩa là bào (cái bọc); bế thi là huyết nhục; kiện nam là kiên nhục; ách-la-xa-khư là chi tiết, sau đó là tóc, lông, móng v.v... cho đến khi hình tướng sắc căn đầy đủ được gọi là giai đoạn thứ năm. Theo Chánh Lượng bộ, từ tóc lông v.v... trở đi thuộc giai đoạn thứ sáu. Lúc con đang còn ở trong bụng mẹ cũng giống như mũi tên cắm vào thân mẹ nên gọi là “thai trung tiễn”.

23. Nói ở trong thai:

“Do nghiệp sanh khởi” cho đến “khổ dữ dội không chịu đựng nổi.” Tức do năng lực của gió chuyển động mũi tên trong bụng; chân ở trên, đầu ở dưới hướng về sản môn. Như một khối nhám to lớn và tối tăm đẩy các chất ô uế từ bào thai chuyển dịch về phía dưới, vì bị ép ngặt cho nên đau đớn dữ dội khó chịu đựng nổi. Hoặc có thể là sau khi ra khỏi sản môn, cho đến khi được đặt nằm xuống trên cỏ, rơm v.v... bị đau đớn dữ dội khó chịu đựng được.

Lúc ấy người mẹ, cho đến đi về đường nào khó rõ: nói lúc chưa ra khỏi thai đã mắc nạn mà chết: Do người mẹ đi đứng nằm ngồi không đúng cách, hoặc ăn uống các thứ nóng lạnh quá độ, hoặc do làm việc quá nhiều, hoặc bào thai do nghiệp năng lực đời trước phải chịu quả báo chết ở trong thai, cho đến tay chân bị đứt đoạn phải kéo ra ngoài. Nhưng đứa con ở trong thai phải chịu loại thuận hậu nghiệp đã tạo ra từ các kiếp trước. Theo đoạn văn trên đây thì trung hữu chỉ có thể tạo thuận hiện mãn nghiệp mà không thể tạo các loại thuận sinh hoặc thuận hậu; dù mãn hay sinh đều không thể tạo nên gọi là thuận hậu thọ nghiệp. Diễm-mạt-lê là tên một loại cỏ có nhựa; hoặc là tên một loại cây.

24. Nói lúc ra thai:

“Hoặc là không khó” cho đến uống ăn thô tế: nói về ra thai không khó nhờ vào hai bàn tay có dùng dao và bôi tro thô nhám. Thanh tô là đề hồ, vẫn còn lại rất dễ hiểu.

“Thứ lớp càng tăng” cho đến “xoay vần vô tử.” Đến giai đoạn các căn đã thành thực lại khởi hoặc nghiệp, trung hữu lại nối tiếp hưởng về đời khác. Như vậy thân đời này lại có hoặc, nghiệp làm nhân để lại sinh ra ở đời sau. Khi sinh ra ở đời sau lại khởi nhân hoặc nghiệp, từ hoặc nghiệp này lại khởi sinh, cho nên biết rằng cũng giống như bánh xe lăn không có điểm bắt đầu, hoặc có thể là do hoặc nghiệp đời trước như thế làm nhân nên đời này mới sinh, đời nay lại khởi hoặc nghiệp nên từ hoặc nghiệp này mới có sự tiếp tục sinh khởi cho nên biết rằng giống như bánh xe lăn vòng không có điểm bắt đầu.

“Nếu chấp có khởi thì” cho đến “mầm mống sẽ không sinh” là chấp của ngoại đạo hoặc chấp của Hóa địa bộ: Pháp ở niệm đầu tiên không sinh từ nhân, từ niệm thứ hai trở đi mới do nhân sinh. Nếu chấp có điểm khởi đầu thì lẽ ra giai đoạn sau không thể từ nhân sinh khởi, vì sự sinh khởi này cũng giống như sự sinh lúc đầu tiên; và lẽ ra sự sinh đầu tiên cũng phải do nhân vì sự sinh này cũng giống như sự sinh kế đó. Nếu cả hai giai đoạn sinh đều không do nhân thì trái với hiện lượng, vì hiện tại có thể thấy rõ mầm mống v.v... đều từ hạt giống v.v... mà nảy sinh; tùy theo sự thích ứng mà bất kỳ ở đâu, bất cứ lúc nào cũng đều có sự sinh khởi. Lại do các nhân như lửa v.v... nên mới có sự chín thực v.v... biến đổi để sinh ra quả. Từ đó biết rằng chắc chắn không thể có trường hợp sinh khởi mà không có nhân. Về chủ trương nhân vốn thường hằng đã được bác bỏ ở phần trước, vì thế chắc chắn sinh tử không có điểm khởi đầu nhưng vẫn có ranh giới cuối cùng. Do nhân là hoặc nghiệp bị dứt hết, sinh quả phải dựa vào nhân của hoặc nghiệp. Nếu nhân của hoặc nghiệp bị diệt hoại thì sinh quả cũng mất. Lý này chắc chắn phải như thế, cũng như hạt giống làm nhân bị diệt hoại thì quả là mầm mống, v.v... cũng không thể nảy sinh.

25. Nói về mười hai duyên khởi:

“Uẩn như thế nối tiếp” cho đến “trung tám y theo viên mãn” dưới đây thứ tám, nói về mười hai duyên khởi, được chia làm hai: nói về mười hai duyên khởi và lược dùng thí dụ hiển bày. Trong phần nói rộng lại chia làm hai nói chung và nói riêng. Trong phần nói chung có sáu điểm: nói về các chi trong mười hai duyên, nói về thể tánh, nói về ý bốn thuyết, dùng lược nhiếp rộng, dứt bỏ nghi chung, giải thích văn kinh. Đây là điểm thứ nhất: xếp chung chi vị nhắc lại trước để nêu tông.

“Luận chép” cho đến “và hiện ba đời”: nói về mười hai duyên, ba đời.

“Thế nào là mười hai chi đối với ba đời mà kiến lập”: là hỏi.

“Là mé trước sau” cho đến “tám ở mé trung” là đáp, rất dễ hiểu. Trong đây, mé có tám cho đến đều có đủ hay không, là hỏi trung, tám đều có đủ không.

“Chẳng phải đều có đủ” là đáp: Không đủ.

“Nếu thế thì vì sao nói có tám” là hỏi.

“Y theo viên mãn giả” cho đến “cho đến nói rộng” là giải thích: Nói có tám chi là y theo viên mãn, trải qua đủ tám giai đoạn chứ không phải bị chết yếu nửa chừng, đối với chi danh sắc thì qua đời thì chỉ trải qua hai giai đoạn, cho đến chi thủ thì qua đời chỉ trải qua được bảy giai

đoạn, hoặc ở cõi Sắc thì không có chi danh sắc vì đã hóa sinh thì các căn đã có đủ, hoặc cõi Vô Sắc thì không có các chi thuộc danh sắc, sáu xứ, vì là Vô Sắc.

26. Nói về tám chi:

“Nhưng theo cõi Dục có tám chi” là dẫn kinh, chứng minh cõi Dục có đủ tám chi. Kinh chép: (Hỏi:) Nếu thức không nhập thai thì danh sắc có thể được thêm rộng lớn hay không? (Đáp:) Không. Thế tôn cũng đã nói nhiều về tám chi. Đã nói “nhập thai” thì biết rõ rằng phải dựa vào Dục. Kinh ấy có nói đủ là nói dựa vào viên mãn.

Hỏi: Nếu ở cõi trên không có đủ mười hai chi thì trái với các phê bình của Bà-sa, khi luận này quyển hai mươi ba chép: “Hỏi: Kinh này khi nói danh sắc duyên sáu xứ thì không phải chỉ chung cho hữu tình bốn sinh vì trong trường hợp thai sinh và noãn sinh thì các căn dần dần sinh khởi cho nên có thể nói danh sắc duyên sáu xứ nhưng trong trường hợp hóa sinh của hữu tình thì các căn đốn khởi làm sao có thể nói là danh sắc duyên sáu xứ, cho nên chỉ nên nói rằng thức duyên sinh sáu xứ.”?

Giải: Có thuyết cho rằng kinh chỉ nói về cõi Dục và ba sinh chứ không nói về cõi trên và hóa sinh, nên cũng không có lỗi, nên nói rằng: Kinh này nói cả ba cõi và bốn sinh. Nói hóa sinh, lúc mới thọ sinh tuy có đủ các căn nhưng còn yếu kém, về sau dần dần thêm lớn mới trở nên mạnh mẽ. Lúc đang còn yếu kém, ở sát-na đầu tiên gọi là Thức, từ sát-na thứ hai về sau gọi là chi danh sắc; đến khi các căn đã mạnh thì gọi là chi sáu xứ, vì thế kinh này không có lỗi chẳng khắp. Luận Bà-sa quyển hai mươi bốn chép “Hỏi: Pháp mười hai chi duyên khởi này, cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô Sắc mỗi cõi có được bao nhiêu chi? Đáp: Có thuyết cho rằng cõi Dục có đủ mười hai chi, cõi Sắc có mười một chi, tức trừ danh sắc, cõi Vô Sắc có mười chi tức trừ danh sắc và sáu xứ. Nên nói rằng ở cõi Sắc thức duyên sáu xứ vì cõi Sắc không thuộc trường hợp chưa khởi bốn căn. Nên nói rằng cõi Vô Sắc có thức duyên xúc vì cõi Vô Sắc không có sắc và năm căn. Phê bình: Nên hiểu rằng ba cõi đều có đủ mười hai chi.

Hỏi: Khi sinh ở cõi Sắc, các căn đều đốn khởi làm sao có thể có chi danh sắc? Cõi Vô Sắc không có sắc và năm căn làm sao có thể có danh sắc và sáu xứ?

Giải: Ở cõi Sắc, năm căn tuy chắc chắn đốn khởi nhưng vì sinh chưa được lâu nên căn còn yếu kém, lúc đó đang thuộc về danh sắc. Cõi Vô Sắc tuy không có sắc và năm căn nhưng vẫn có danh và ý căn;

trường hợp này nên nói là thức duyên danh, danh duyên ý xứ, ý xứ duyên xúc, vì thế ba cõi đều có đủ mười hai chi.

Hỏi: Hai lời nhận xét trước và sau của Bà-sa đều nói cõi trên có đủ mười hai chi, vì sao luận này lại nói là không đủ?

Giải thích: Luận này không xét theo phê bình của Bà-sa, y theo giải thích đầu của các luận sư Bà-sa thì luận này và Bà-sa có khác nhau.

27. Ba đời thân nhiếp mười hai chi:

“Có khi chỉ nói” cho đến “thuộc về hai phần.” Nhân tiện giải thích ba đời thân nhiếp mười hai chi, lại nói hai phần thân nhiếp mười hai chi. Trong bảy chi thuộc mé trước có hai nhân chiêu cảm năm quả; trong năm chi thuộc mé sau có ba nhân chiêu cảm hai quả; tức nhân quả chia làm hai đời.

Các chi như “Vô minh v.v... lấy pháp gì làm thể” dưới đây thứ hai, nói riêng về thể tánh, đây là hỏi.

“Tụng chép” cho đến “sẽ phải chịu già chết” là đáp. Trong bốn bài tụng, câu tụng đầu nói về vô minh, câu tụng kế là nói về hành, kế là một câu nói về thức, một câu nói về danh sắc, hai câu về sáu xứ, hai câu về xúc, một câu về thọ, một câu nói về ái, hai câu nói về thủ, hai câu nói về hữu, một câu nói về sinh, và một câu nói về già chết.

28. Lại giải thích mười hai chi:

“Luận chép” cho đến “đều nói là vương hành” là giải thích mười hai chi, vẫn có mười hai phần; đây là phần đầu. Trong đời sống từ vô thủy, ở giai đoạn phát nghiệp phiền não có năm uẩn, nay đến giai đoạn năm quả đã chín thì gọi chung là vô minh, vì năm uẩn này đều vận hành cùng thời với vô minh và do năng lực của vô minh nên năm uẩn mới có thể vận hành; vì năng lực của vô minh mạnh nên dựa vào vô minh để gọi. Thí dụ, so sánh rất dễ hiểu.

“Trong đời sống” cho đến “trôi đến già chết.” Trong đời sống từ vô thủy, ở vào giai đoạn của các nghiệp phước, phi phước, bất động, v.v... có tất cả năm uẩn, đến nay năm quả đã chín nên gọi chung là hành vì nghiệp cảm quả vốn có năng lực mạnh mẽ nên dựa vào nghiệp để gọi tên. Chữ “vị” ở câu tụng đầu được dùng để chỉ chung các giai đoạn từ vô minh đến già chết.

“Đối với thai mẹ” cho đến “năm uẩn gọi là Thức.” Chữ Đẳng trong “thai đẳng” nhằm chỉ cho thấp sinh và hóa sinh vì hai trường hợp này không nhập thai và thức thuộc sát-na đầu tiên rất mạnh mẽ nên dùng Thức để nêu tên.

Sau khi “Kết sinh thức” cho đến “y theo mãn lập”. Năm uẩn thuộc các giai đoạn nằm sau thức và trước sáu xứ đều được gọi chung là danh sắc; Danh sắc có năng lực sâu sắc nên y theo đó để gọi tên. Về ý nghĩa của “các vị” (các giai đoạn), luận Bà-sa quyển hai mươi ba chép: Năm giai đoạn trung gian là yết-thích-lam, át-bộ-đàm, bế-thi, kiện-nam, và bát-la-xa-khư đều thuộc về danh sắc. Theo Bà-sa thì yết-thích-lam trải qua một thời gian ở giai đoạn danh sắc nên thân và ý đều được sinh. Ở đây lẽ ra nên nói “bốn xứ sinh tiền” nhưng lại nói “sáu xứ sinh tiền” là vì y theo sự đắc được cả sáu xứ, viên mãn mà lập.

“Nhân v.v... đã sinh” cho đến “gọi là sáu xứ: “nhãn, v.v... đã sinh” là để phân biệt với danh sắc ở trước; nói “đến khi chưa hòa hợp” là để phân biệt với giai đoạn xúc ở sau; năm uẩn ở giữa đều gọi là sáu xứ; đây là lúc có đầy đủ sáu xứ và bắt đầu trở nên mạnh mẽ nên dựa vào đó để gọi tên, tức là giai đoạn bát la xa khu ở trong bào thai. Cho nên Bà-sa chép “(Hỏi) sáu xứ là gì? (Đáp) nghĩa là khi bốn sắc căn đã khởi và sáu xứ đều được đầy đủ thì đã ở vào giai đoạn gọi là bát-la-xa-khư; các căn như nhãn v.v... chưa thể làm sở y cho xúc chính là giai đoạn của sáu xứ. Luận Chánh Lý quyển hai mươi sáu chép: Chẳng lẽ không có thức nào được sinh khởi ở giai đoạn này? Nói ba pháp chưa hòa hợp đầy đủ không phải vì có một giai đoạn nào mà thức chưa được sinh, bởi vì thân thức trong danh sắc cũng khởi hướng chi ở giai đoạn đã có sáu xứ mà lại nói rằng không có ba pháp căn, cảnh, thức hòa hợp; vả lại các thân thức khác cũng có thể sinh khởi. Thật ra chỉ vì không thường mạnh mẽ nên chưa được gọi là ba hòa hợp. Ở giai đoạn này chỉ có sáu xứ là trên hết nên nêu vị riêng.

29. Giai đoạn sau khi ra thai:

1) Một đến ba tuổi:

“Đã đến ba hòa” cho đến “gọi chung là xúc.” Từ khi ra khỏi thai cho đến năm được hai, ba tuổi thì đã đến được giai đoạn ba pháp căn cảnh thức hòa hợp, tức đã khác với giai đoạn trước nhưng vẫn chưa biết được các nhân thuận, nghịch, trung dung khác nhau sinh ra các thọ khổ, vui, xả. Nhân tức là cảnh, để phân biệt với giai đoạn sau; Năm uẩn ở giai đoạn trung gian được gọi chung là xúc, vì khi đối cảnh xúc có tác dụng mạnh mẽ nên gọi tên là xúc.

2) Bốn năm tuổi đến mười bốn, mười lăm tuổi:

“Đã rõ ba thọ” cho đến “đây gọi là Thọ.” Từ bốn, năm tuổi trở lên và mười bốn, mười lăm tuổi dưới đây thì đã biết được nguyên nhân sinh ra ba thọ khác nhau, là phân biệt với giai đoạn trước. Tuy đã khởi

tham đối với y, thực v.v... nhưng chưa khởi tham dâm là phân biệt với giai đoạn sau nên năm uẩn ở giai đoạn trung gian này được gọi là Thọ; vì tác dụng của thọ mạnh mẽ nên nương vào đó để gọi tên.

3) Từ mười sáu, mười bảy tuổi trở lên:

“Tham tư cụ tốt đẹp” cho đến “đó gọi là ái”: Từ mười sáu, mười bảy tuổi trở lên, đã có đủ tham các tư cụ tốt đẹp và dâm ái hiện hành, khác với giai đoạn trước; chưa tìm cầu nhiều thì khác với giai đoạn sau; năm uẩn ở giai đoạn trung gian này được gọi là ái vì ái có năng lực mạnh mẽ hơn cả.

30. Nói về ái và thủ:

“Vi được các thứ” cho đến “đó gọi là thủ.” Được phát triển dần dần theo thời gian nên có các thứ cảnh giới tốt đẹp, đeo đuổi tìm cầu không biết mệt mỏi, nhưng thật ra vẫn chưa thể khởi các nghiệp thiện ác đối với các giai đoạn sau; năm uẩn ở giai đoạn này được gọi là thủ vì Thủ, có dụng mạnh mẽ hơn cả. Luận Bà-sa quyển hai mươi ba dẫn Túc Luận Thi Thiết chép: (Hỏi) Thủ là gì? (Đáp) Tức do ba thọ nên tìm cầu khắp bốn phương; tuy phải trải qua nhiều nguy hiểm nhưng vẫn không biết mệt mỏi. Thật ra ở giai đoạn này vẫn chưa khởi các nghiệp thiện ác. (Trên đây là văn luận.) Ái và thủ khác nhau. Lúc mới khởi gọi là ái; sau đó nối tiếp phát triển mới gọi là Thủ; vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi tám chép: (Hỏi) Vì sao lập riêng hai chi ái và thủ? (Đáp) Các luận sư Tỳ-bà-sa thừa nhận đó là ái ở niệm đầu nên mới gọi là ái; tức khi ái phát triển lớn mạnh thì gọi là Thủ vì liên tục chấp cảnh và càng ngày càng trở nên mạnh mẽ. Lại giải thích: Thủ là chấp lấy, tức là bốn thủ; vì thế Chánh Lý quyển hai mươi sáu chép: Vì có đủ các loại cảnh giới đáng ưa thích để tìm cầu nên giai đoạn này được gọi là Thủ. Thủ có bốn thứ là dục, kiến, giới cấm và ngã ngữ. Vì thủ khác nhau và có khả năng chấp giữ nên gọi giai đoạn này là Thủ. Lại giải thích: Nói về chi thủ, tuy có đến bốn thứ nhưng nói ái tăng nên gọi là Thủ vì đối lại với ái ở trước đó.

“Vi rong ruổi tìm cầu” cho đến “vị này gọi là hữu.” Khi thủ dần dần lớn mạnh, thì sự tìm cầu trở nên bức thiết hơn, lại chứa nhóm nhiều nghiệp có công năng chiêu quả trong tương lai cho nên năm uẩn ở giai đoạn nghiệp bắt đầu sinh này được gọi là Hữu. Nghiệp gọi là hữu vì có khả năng sở hữu; ở giai đoạn này nghiệp đã trở nên cao siêu nên dùng hữu để đặt tên. Vì thế luận Hiển tông chép: Nên biết rằng ở giai đoạn này vì dựa vào khả năng có quả ở tương lai nên gọi là Hữu; Hữu có hai thứ là nghiệp và dị thực, nay ở đây chỉ y theo nghĩa nghiệp để nói là

hữu. (Trên đây là văn luận.) Theo đoạn văn trên thì ở giai đoạn hữu về trước phần nhiều mới chỉ tạo được mãn nghiệp mà chưa có dẫn nghiệp. Nếu ở hiện tại không khởi ái thủ hữu thì nên biết rằng vẫn thuộc về chi Thọ.

“Do nghiệp lực ấy” cho đến “tức như thức nầy”: Do loại nghiệp năng lực ở hiện tại này mà khi qua đời và chánh thức kết thành năm uẩn trong một sát-na ở vị lai thì được gọi là Sinh. Giai đoạn sinh ở vị lai cũng giống như giai đoạn của Thức ở hiện tại nhưng ở vị lai sinh vốn mạnh mẽ nên được dùng để nêu tên, thức ở hiện tại lại mạnh mẽ nên dựa vào thể mà được tên.

Sau khi “Sinh sát-na” cho đến “xúc thọ bốn chi.” Các uẩn nằm trong giai đoạn sau sát-na sinh cho đến thọ ở tương lai được gọi chung là già chết, già chết này giống như bốn thứ danh sắc v.v... ở đời hiện tại; tên gọi già chết bao gồm cả bốn giai đoạn này và vì trong sinh có hữu nên mới nói là có sinh làm duyên. Sau giai đoạn sinh, các tánh chất thuộc về già chết hiển bày rõ ràng nên lấy đó để nêu tên.

31. Tổng kết:

Nói về mười hai chi thể riêng khác như thế: là tổng kết.

“Lại các duyên khởi” cho đến bốn là xa lìa sự tiếp nối: dưới đây là thứ ba của toàn văn, nói về ý của bốn thuyết, gồm: 1/ Nói theo giai đoạn. 2/ Dứt trừ ngu hoặc. Đây là phần một, nêu chung bốn duyên khởi. Nói “sát-na” tức ám chỉ đồng một sát-na; “liên phược” nghĩa là trước sau liên tục nối kết; “phần vị” là chỉ cho mười hai phần vị nối tiếp nhau; “viễn tục” nghĩa là sự nối tiếp cách thời. Phần này gồm có tên chung và tên riêng.

32. Nói về sát-na

“Thế nào là sát-na” là hỏi.

“Là khoảng sát-na” cho đến “diệt hoại sanh tử” là đáp: Trong cùng một sát-na do tham hành sát nên có đủ mười hai chi. “Si” là vô minh tương ứng với tham; tư tương ứng với tham là “hành”; thức tương ứng với tham và có khả năng rõ biệt các cảnh được gọi là “Thức”. Ba uẩn cùng khởi với thức) nghĩa là trong số năm uẩn thì dứt trừ thức và thọ, vì đã lập thành các chi riêng mà chỉ kể toàn bộ tướng uẩn và một phần nhỏ của sắc uẩn và hành uẩn. Nói phần ít “sắc uẩn” tức trong sắc uẩn lại trừ ra năm căn, thân ngữ biểu nghiệp và vô biểu nghiệp. Vì để lập riêng thành một chi nên chỉ lấy sắc uẩn có liên quan đến các thức. Nói “phần ít hành uẩn” tức trong hành uẩn trừ ra vô minh, tư, xúc, tham, vô tà, vô quý, hôn trầm, trạo cử và sinh, dị, diệt, để lập riêng thành

một chi nên chỉ hành uẩn là có liên quan đến thức. Thức và ba uẩn được gọi chung là danh sắc, trong đó danh sắc là chung và căn là riêng. Vì riêng trụ ở chung nên nói là căn trụ ở danh sắc. Năm sắc căn được gọi là sáu xứ, tuy số lượng ít như trong giải thích danh sắc hoặc do năng lực của năm căn có khả năng làm cho đầy đủ sáu xứ. Cho nên luận Chánh Lý chép: các căn hữu sắc được gọi là sáu xứ. Lại giải thích: Ý trụ gọi là căn; năm căn như nhãn v.v... trụ ở sắc căn cho nên nói là trụ ở các căn danh sắc gọi là sáu xứ. Ý tuy thuộc về quá khứ nhưng năm căn kia lại ở hiện tại nên dựa vào phần nhiều để nói là sáu xứ. Hoặc có thể vì đối với thức ở hiện tại quá khứ nên gọi là Ý.

Hỏi: Nếu vậy thọ uẩn đối với danh sắc kia cũng gọi là danh sắc, vì sao không nói?

Giải thích: Hai thứ danh, sắc đều có các pháp riêng để bổ sung cho thể của chúng trong lúc ý ở hiện tại lại không có pháp riêng nên mới lấy Thức làm Ý. Sáu xứ hòa hợp với cảnh và thức nên có xúc sinh khởi; lãnh nạp xúc gọi là Thọ; Tham tức là ái; Tương ứng với tham có vô tâm, vô quý, hôn trầm, trạo cử được gọi là Thủ; thân ngữ biểu nghiệp và vô biểu nghiệp cùng một sát-na với tham được gọi là hữu. Các pháp trên đây chính lúc sinh khởi ở vị lai gọi là Sinh; lúc thay đổi các tánh chất gọi là già; lúc diệt tướng diệt hoại gọi là chết, ở tướng trụ thì thuộc về danh sắc.

Hỏi: Sinh ở vị lai, già chết ở hiện tại, hai pháp khác thời làm sao cùng một sát-na mà có đủ mười hai chi?

Giải thích: Ở đây y theo tác dụng rất ráo của bốn tướng để nói là cùng một sát-na cho nên vẫn đủ mười hai chi. Lại giải thích: Sinh tướng không y theo tác dụng mà chỉ y theo thể hiện tiền nên nói là cũng có sinh. Ở đây khi nói sát-na duyên khởi chỉ y theo hữu tình và hữu lậu.

33. *Nói về liên phược:*

“Lại có người nói” cho đến “đều khắp hữu vi.” Có thuyết cho rằng sát-na và liên phược đều có ở khắp các pháp hữu vi, có ở cả hữu tình và phi tình, hữu lậu và vô lậu. Quan niệm về sát-na không giống nhau nên phải nêu các thuyết khác; ý liên phược là giống nhau nên không giải thích riêng. Vô gián gọi là Liên; nối tiếp nhau là Phược; hoặc có thứ lớp gần nhau gọi là Liên, phụ thuộc lẫn nhau gọi là Phược, vì thế luận Chánh Lý chép: Liên phược duyên khởi có nghĩa là sự tương thuộc sinh khởi không gián đoạn của nhân quả thuộc đồng loại hoặc dị loại.

Giai đoạn “Mười hai chi” cho đến “đều thuộc về phần vị.” Ở đây y theo sự nối tiếp không gián đoạn của năm uẩn thuộc mười hai chi để

gọi là Phần vị, tức nói theo sinh, nghiệp bất định, phiền não nên luận Chánh Lý chép: Phần vị duyên khởi là sự nối tiếp không gián đoạn của năm uẩn thuộc mười hai chi trong ba đời.

34. Nói về viển tục:

“Tức ngay nơi sự xa rời này” cho đến “gọi là viển tục” tức các phần vị duyên khởi tuy cách xa nhau nhưng vẫn nối tiếp nên gọi là viển tục. Ở đây nói theo hậu, và bất định nghiệp, vì thế luận Chánh Lý chép: Viển tục duyên khởi chỉ cho mé trước mé sau có thuận hậu thọ nghiệp và bất định thọ nghiệp phiền não cho nên mới trôi lăn từ vô thủy. Nói bốn thứ duyên khởi đều khác nhau nghĩa là sát-na duyên khởi đối với trong cùng một sát-na, nếu theo giải thích trên đây thì chỉ có hữu tình và hữu lậu, theo giải thích sau thì có cả phi tình và vô lậu. Ba loại duyên khởi còn lại đều y theo sự đối lại giữa trước sau để nói. Trong đó liên phược duyên khởi gồm cả hữu tình, phi tình, hữu lậu và vô lậu; phần vị duyên khởi và viển tục duyên khởi chỉ bao gồm hữu tình hữu lậu. Nếu là liên phược duyên khởi tức sát-na trước và sau nối tiếp nhau không đứt quãng; nếu là phần vị duyên khởi tức y theo mười hai phần vị vô gián nối tiếp sinh và bất định; nếu là viển tục duyên khởi y theo hậu nghiệp và bất định nghiệp của các phần vị.

35. Hỏi đáp về mười hai chi:

“Đức Thế đối với ý này nói, vì sao” là trình bày câu hỏi: Thế tôn có ý gì khi nói về bốn thứ duyên khởi này?

“Tụng chép” cho đến “theo thẳng đặt tên chi”: Câu tụng đầu là trả lời; câu tụng sau là nói về việc đặt tên.

“Luận chép” cho đến “có mười hai chi”: Tương truyền rằng các luận sư Tỳ-bà-sa đều công nhận: Trong bốn thứ duyên khởi, Thế tôn chỉ y theo phần vị duyên khởi để nói về mười hai chi.

“Nếu trong mỗi chi” cho đến “các tên gọi như vô minh v.v...” là hỏi.

“Vì trong các vị” cho đến “tên riêng không có lỗi” là đáp: Vô minh mạnh mẽ vì là gốc rễ của các hữu và có thể đờn độc hoặc tương ưng sinh khởi, khó rõ biết các hoặc nghiệp đã diệt tương tự như vô minh nên kinh nói “đập vỡ vỏ vô minh”. Hành mạnh mẽ vì hành chính là tạo tác và vì đối với sự chiêu cảm nghiệp quả thì tánh chất tạo nghiệp vốn mạnh mẽ cho nên khi thấy quả ở hiện tại có thể nói là do nghiệp ở quá khứ. Kế là Thức mạnh mẽ vì lúc mới thọ sinh thì thức có năng lực mạnh nhất kinh nói sáu giới thành ra hữu tình. Tuy còn có năm pháp kia nhưng chẳng mạnh như Thức; thức còn là chủ của thân nên mới gọi là

tâm vương. Danh sắc mạnh mẽ vì trong giai đoạn thuộc về danh sắc thì hai tánh chất danh và sắc đều thù thắng. Sáu xứ mạnh mẽ cho đến vì ở giai đoạn này sáu xứ bắt đầu hiển bày đầy đủ. Xúc mạnh mẽ vì khi đã có đủ sáu căn hòa hợp thì với cảnh và thức để sinh quả xúc, hơn nữa lúc mới tiếp xúc với cảnh thì xúc có tác dụng mạnh hơn. Thọ mạnh mẽ vì khi đã tiếp xúc nhau thì có lãnh nạp vì thế thọ có tác dụng mạnh mẽ. Kế là Ái mạnh mẽ vì khi đã lãnh thọ thì đều có đủ tham ái, trong đó ái có tác dụng thù thắng và các tánh chất hiển bày lẫn nhau rất rõ ràng. Kế là Thủ mạnh mẽ vì khi đã có tham ái thì dần dần mê đắm cảnh trước cho nên chấp lấy có tác dụng mạnh mẽ. Các tánh chất thuộc quá khứ khó thấy nên gọi chung là vô minh; các tánh chất ở hiện tại hiển bày rõ ràng nên chia riêng thành ái, thủ. Hữu mạnh mẽ vì sau khi chấp lấy thì phải khởi hữu; hữu là năng hữu quả thuộc đời vị lai tức thuộc về nghiệp tánh. Ở giai đoạn này, nghiệp có tác dụng thù thắng nên dùng Hữu để nêu danh; hiện nghiệp bắt đầu tìm cầu quả ở tương lai nên lấy hữu để gọi tên; nghiệp quá khứ không có tánh chất tìm cầu nên dựa vào thể để gọi tên. Kế là Sinh mạnh mẽ vì hiện nghiệp đã tạo thì chắc chắn chiêu cảm quả ở vị lai; khi quả ở vị lai sắp sinh thì tương sinh hiển bày, tương sinh vốn thù thắng nên đối với người tạo nghiệp có thể nói là vị lai sẽ sinh về những xứ nào. Ở hiện tại thức vốn thù thắng nên nêu tên là Thức; ở tương lai, sinh lại thù thắng nên lại dựa vào sinh để gọi tên. Kế là Già chết mạnh mẽ vì khi đã sinh ở tương lai thì phải có già và chết và vì ở giai đoạn này già và chết có tánh chất hiển bày mạnh mẽ. Bốn thứ như danh sắc v.v... ở hiện tại đều có tác dụng thù thắng, hiển hiện lẫn nhau nên đều lập một chi. Già chết ở vị lai tuy cũng có các tánh chất rõ ràng nhưng đối với bốn chi ở hiện tại thì các tánh chất tương đối khó nhận biết nên chỉ gọi chung là già chết mà không dùng Trụ để lập thành chi, hơn nữa vì trụ không được kinh nói đến trong ba pháp hữu vi, xâm phạm pháp vô vi, không sinh nhằm chán.

“Vì sao kinh nói” cho đến “cho đến nói rộng” là hỏi: Vì sao kinh nói mười hai phần vị trong lúc luận lại nói tất cả pháp hữu vi?

“Tổ-đát-lãm ngôn” cho đến “đó gọi là sai khác” là đáp. Chữ “đẳng” nhằm chỉ cho các pháp hữu lậu, vô lậu v.v... Kinh có ý chỉ dựa vào phần vị, viển tục, hữu tình, hữu lậu v.v... luận vì dựa vào pháp tướng nên nói về cả sát-na, liên phược, hữu tình, phi tình, hữu lậu, vô lậu v.v... nên nói là sai khác.

36. Dứt trừ ngu hoặc:

Vì sao “Khế kinh chỉ nói hữu tình” dưới đây thứ hai, là nói về dứt

trừ ngu hoặc, dựa vào kinh để nêu câu hỏi.

“Tụng chép” cho đến “chỉ ở hữu tình.” Chỉ nói hữu tình dứt trừ ngu hoặc; tất cả dị sinh đều nương vào ngu hoặc ba đời của tự thân cho nên Phật phải nương vào hữu tình để nói về duyên khởi ba đời.

“Vì sao hữu tình đời trước ngu hoặc” là hỏi.

Là đối với đời trước cho đến thế nào là Ngã từng có là đáp ở đây nói đời trước sinh nghi: Ở quá khứ “ngã” từng là hữu hay phi hữu? Đây là nghi ngờ thứ nhất về ngã hữu hay vô, nếu chấp ngã hữu thì ngã này chính là uẩn hay lìa uẩn, là sắc hay thọ, tưởng v.v...? Đây là nghi ngờ thứ hai về tự tánh của ngã; nếu trong đó chấp một pháp nào đó làm ngã thì ngã này là thường hay vô thường, nam hay nữ v.v...? Đây là nghi ngờ thứ ba về sự khác nhau của ngã.

“Vì sao hữu tình đời sau ngu hoặc” là hỏi.

“Là đối với đời sau” cho đến “vì sao ngã sẽ có” là đáp, nói ngu hoặc thuộc đời sau, y theo vào quá khứ giải thích rất dễ hiểu.

“Thế nào là ngu hoặc hiện tại của hữu tình” là hỏi.

“Nghĩa là đời hiện tại” cho đến “ngã sẽ có ai” là đáp, nói về ngu hoặc thuộc đời hiện tại. Vì chắc chắn biết hiện hữu ở hiện tại nên chẳng nghi là không có. “Thế nào là ngã” là nghi ngờ tự tánh của ngã; “Ngã nầy thế nào” là nghi ngờ sự khác nhau của ngã, tức dựa vào đời trước để giải thích. Ngã ở hiện tại này thuộc nhân nào trong quá khứ? Ngã ở hiện tại này trong tương lai có quả nào? Đời trước không nghi nhân vì thể là nhân, cũng không nghi quả vì biết rằng quả chính là hiện tại, vị lai cũng không nghi nhân vì biết rằng nhân chính là hiện tại, cũng không nghi quả vì thể là quả. Vì thế méo giữa có hai sự nghi ngờ về nhân và quả; đời trước và đời sau có hai nghi ngờ về hữu và vô.

37. Tổng kết:

“Vi trừ như thế” cho đến “hữu phi hữu v.v...” là tổng kết: Để dứt trừ ngu hoặc ba đời nên kinh chỉ nói về hữu tình duyên khởi. Nói về vô minh và hành ở quá khứ để dứt trừ ngu hoặc thuộc đời trước; nói về sinh và già chết ở vị lai để dứt trừ ngu hoặc thuộc đời sau; nói về tám chi ở hiện tại để dứt trừ ngu hoặc ở đời hiện tại. Ba đời duyên khởi chỉ là sự tương thuộc trước sau của nhân quả, không được tự tại nên không có thật ngã. Kinh lại nói thường dùng chánh tuệ quán sát để trừ ngu hoặc ba đời.

“Có Sư khác nói” cho đến nhân của đời sau: là nêu dị thuyết cho rằng lấy ái, thủ và hữu làm nhân vị lai; dùng nhân theo quả để dứt trừ ngu hoặc thuộc đời sau. Chánh Lý bác bỏ rằng lẽ ra họ cũng nói từ chi

Thứ cho đến chi Thọ để trừ ngu hoặc ở đời trước, vì năm chi này đều là quả, của đời trước, cho nên không có đời hiện tại, nếu vậy thì trái với khế kinh. Hoặc lẽ ra họ phải nêu lên lý do của sự sai khác nhưng không thể nói nên giải thích trước vẫn là hơn đây là văn luận. Lại giúp một vận hỏi: Nếu cho rằng nhân theo quả thì hai nhân quá khứ phải đi theo năm quả thuộc hiện tại lẽ ra không có đời trước, nếu lấy quả theo nhân thì hai quả vị lai đi theo ba nhân ở hiện tại thì không thể có đời sau, nếu cho ba nhân ở hiện tại đi theo hai quả ở vị lai, lấy năm quả ở hiện tại đi theo hai nhân ở quá khứ thì lẽ ra không thể có đời hiện tại; do đó biết rằng giải thích đầu là đúng.

38. Dùng hai ba chi để thâm nhiếp mười hai chi:

“Lại nên biết đây” cho đến “là quả và nhân” dưới đây là thứ tư, dùng hai, ba chi để thâm nhiếp mười hai chi. Đây là phần nêu chung.

“Nghĩa ấy thế nào” là hỏi.

“Tụng chép” cho đến “từ giữa có thể so sánh hai.” Hai câu tụng đầu nói về sự thâm nhiếp; hai câu sau giải thích sự ngăn ngại.

“Luận chép” cho đến “là tự tánh.” Phiền não, nghiệp, sự và nhân quả thâm nhiếp mười hai chi, văn rất dễ hiểu. Nương gá vào sự quả để tạo nhân nên gọi là việc “sở y”, hoặc y theo quả là sự để khởi hoặc nghiệp cũng gọi là việc sở y.

“Vì sao đời hiện tại” cho đến “hoặc chỉ có một” là hỏi.

“Do đời hiện tại rộng” cho đến “nói thì thành vô dụng” là đáp: Đời hiện tại hiển bày nói rộng về nhân quả; đời trước, đời sau khó biết nên chỉ nói lược. Vì lấy đời hiện tại so sánh với đời trước và đời sau nên mới có thể nói là nghĩa rộng đã thành.

“Nếu chi duyên khởi” cho đến “thành lỗi vô cùng”: dưới đây là thứ năm, giải thích thắc mắc. Đây là nêu lên nghi ngờ: Nếu không có quả và nhân thì lẽ ra phải có kết thúc và khởi đầu, nếu lại lập chi thì phạm lỗi vô cùng.

“Không nên lập nữa” cho đến “do nghiệp đã hiển” là đáp: Ngoài mười hai chi, không nên lập thành bất cứ chi nào nữa, thật ra không mắc lỗi vô cùng hay có đầu có cuối như đã nói ở trên, vì Thế tôn đã nói rất rõ về ý nghĩa của mười hai chi này.

“Vì sao đã hiển” là gạn lại.

“Tụng chép” cho đến có “chi hữu lý chỉ ở đây” là tụng đáp.

39. Giải thích bài tụng:

“Luận chép” cho đến “lý ấy chỉ như thế” là giải thích bài tụng rất dễ hiểu.

“Đã nói về già chết” cho đến “lời này đâu dùng làm gì.” Nếu danh sắc sinh sáu xứ, sáu xứ sinh xúc, xúc sinh thọ tức là nói về già chết là nhân của sự; nếu thọ sinh ái thì già chết là nhân của hoặc; nếu thọ sinh ái thì đã nói lên vô minh là quả của sự; nếu ái sinh thủ thì nói vô minh là quả của hoặc, vì vô minh ở quá khứ thuộc về hoặc tánh của hai chi ái và thủ ở hiện tại, già chết ở vị lai thuộc về sự tánh của bốn chi danh sắc, sáu xứ, xúc, và thọ ở hiện tại, vì thế nói già chết là nhân, vô minh là quả mà không cần phải lập thêm bất cứ chi nào nữa cho nên không có kết thúc và khởi đầu. Vì thế khi nói về mười hai duyên khởi, khế kinh có chép “như thế thuận là một sự nhóm hợp lớn của khổ uẩn”, dẫn kinh có ý chứng minh vô minh cũng là quả, già chết cũng là nhân; mười hai chi đều có khổ và tập, nghĩa quả của các chi gọi là khổ uẩn, nghĩa nhân của các chi được gọi là Tập. Nếu không thừa nhận vô minh là quả, già chết là nhân thì kinh này được nói để làm gì?

40. Nói về thuyết khác:

“Có giải thích khác rằng” cho đến “trong khế kinh này”: dưới đây là nói về thuyết khác, Cổ Thế thân giải thích, là tổ sư Thế thân đời sau và chính là người mà trong phần chú giải đầu tiên của luận Tạp Tâm quyển thứ nhất đã gọi là Hòa-tu-bàn-đậu, một luận sư thuộc Hữu bộ. Chủ trương này bị bác bỏ nên Chánh Lý không nói. Nếu vô minh đã sinh từ nhân là “phi lý tác ý” thì biết rằng từ vô thủ phi lý tác ý cũng thuộc về chi thủ vì bốn pháp thuộc thủ có thể thâm nhiếp rất nhiều pháp, không chỉ có pháp này thuộc về ngu hoặc mà còn thuộc về cả phi lý tác ý, đồng thời cũng đã được khế kinh nói đến trong phần mười hai duyên khởi cho nên biết rằng không cần phải lập thêm các chi duyên khởi khác. Hoặc từ “phi lý tác ý” dưới đây bao gồm cả phần giải đáp câu hỏi cho rằng “nếu phi lý tác ý là nhân của vô minh thì vì sao trong phần mười hai duyên khởi kinh lại không lập riêng loại này thành một chi”; vì thế nay mới giải thích rằng chi thủ không chỉ thâm nhiếp các hoặc mà còn thâm nhiếp cả phi lý tác ý, cho nên kinh không lập riêng thành một chi.

41. Luận chủ bác bỏ:

“Phi lý tác ý này” cho đến “là chi duyên khởi” là luận chủ bác bỏ: Nếu nói rằng phi lý tác ý cùng tương ứng với bốn phiền não thuộc Thủ nên thuộc về thủ thì ái và vô minh cũng tương ứng với bốn thủ lẽ ra cũng phải thuộc về bốn thủ này mà không nên lập thành các chi duyên khởi này nữa. Dù cho thuộc về chi thủ đi nữa thì làm sao có thể chứng minh Thủ là nhân của vô minh. Nếu các ông cho rằng chỉ cần thuộc về

thủ thì đã chứng tỏ có nhân quả thì ái và vô minh cũng thuộc bốn thủ, tức đã chứng thành nhân quả thì lẽ ra không lập riêng ái và vô minh.

42. Giải thích của Thất-lợi-la-đa:

“Chỗ khác lại giải thích rằng” cho đến “nhiễm trước tác ý” là giải thích của Thất-lợi-la-đa thuộc Kinh bộ. Thất-lợi-la-đa Hán dịch là Chấp Thắng; luận Chánh Lý cho là thuộc Thượng tọa. Phi lý tác ý là nhân của vô minh và thuộc về chi xúc, vì thế có kinh nói rằng ở giai đoạn sáu xứ trước đó, nhãn và sắc làm duyên sinh khởi si, rồi nhiễm trước tác ý được sinh ra. Ở giai đoạn của sáu xứ của niệm trước, si là năng sinh; ở giai đoạn của xúc ở niệm sau, nhiễm đấm tác ý là sở sinh nên mới nói là “sinh khởi si, rồi nhiễm trước tác ý được sinh ra”. Dẫn kinh này có ý chứng minh phi lý tác ý nói nằm ở xúc, khi có xúc thì phi lý tác ý làm nhân dẫn quả là vô minh ở giai đoạn kế, ở đây nói lên vô minh có nhân nên mới biết được. Vì thế kinh mới nói rằng “do vô minh xúc”; tức lúc có xúc thì có phi lý tác ý sinh ra các thọ, các thọ lại làm duyên sinh ái, tức cũng chỉ vào lúc có thọ thì có vô minh. Trích dẫn kinh này có ý chứng minh vô minh sinh khởi từ phi lý tác ý và cũng là kết luận chung. Cho nên phi lý tác ý ở niệm trước của xúc cùng chuyển với thọ ở niệm sau để làm duyên cho vô minh cho nên vô minh không có lỗi “vô nhân”, cũng không cần lập riêng thành chi duyên khởi vì phi lý tác ý đã thuộc về xúc. Từ “lại duyên khởi” dưới đây lại nói về phi lý tác ý từ vô minh sinh nên không có lỗi “vô cùng”. Kinh đã nói nhiễm đấm tác ý từ si sinh khởi nên biết rằng phi lý tác ý từ vô minh sinh; tức trước đây dẫn kinh để chứng minh phi lý tác ý ở tại xúc; nay lại dẫn kinh chứng minh phi lý tác ý từ vô minh sinh ra. Tuy cùng dẫn một kinh, nhưng có chứng ý khác nhau.

43. Luận chủ bác bỏ:

“Kinh khác tuy có” cho đến “lại phải nên nói” là luận chủ bác bỏ: Các kinh tuy có nói như vậy nhưng đối với đại duyên khởi này lẽ ra kinh cũng phải nói.

“Không cần nói nữa” là Thượng tọa trả lời.

“Làm sao chứng biết” là luận chủ hỏi lại.

“Do lý chứng biết” là Thượng tọa trả lời.

“Thế nào là lý” là luận chủ hỏi lại.

“Chẳng lìa vô minh thọ” cho đến “vì chứng cho nên biết” là Thượng tọa trả lời: Nếu không tương ứng với vô minh, thọ không thể làm duyên để sinh ái như trường hợp của A-la-hán có thọ nhưng lại không sinh ái. Vì thế nếu thọ sinh ái thì biết rằng lúc đó chắc chắn có

vô minh. Hơn nữa nếu không phải là loại xúc điên đảo thì cũng không thể làm duyên cho nhiễm thọ, cũng không thể lia vô minh mà thành điên đảo vì A-la-hán có xúc nhưng chẳng điên đảo. Đã có vô minh điên đảo thì xúc có thể làm duyên cho nhiễm thọ, vì thế biết rằng nếu có xúc thì đồng thời có phi lý tác ý. Ở đây ý nói khi có xúc thì phi lý tác ý làm duyên năng sinh vô minh thuộc giai đoạn của thọ, tức là nói vô minh từ nhân sinh, cũng nói là phi lý tác ý thuộc về xúc. Do lý ấy làm chứng cho nên biết.

44. Luận chủ hỏi lỗi:

“Nếu thế thì nên,” cho đến nạn “không thành giải thích” là luận chủ hỏi về lỗi “thái quá”: Đều nhờ Chánh Lý để chứng biết thì lẽ ra không cần phải dẫn kinh chứng minh mười hai duyên khởi cho nên những gì mà Thượng tọa nói không còn cần thiết để trả lời các câu hỏi.

“Nhưng ở trên nói,” cho đến để dứt trừ ngu hoặc cho người là luận chủ hỏi tiếp đồng thời giải thích ý nghĩa của kinh: Thế tôn vì muốn dứt trừ ngu hoặc ba đời của hữu tình nên mới lược nói mười hai nhân quả thuộc ba đời, việc tùy cơ nói pháp đã được nói ở trước, lý lẽ cũng đã quá đầy đủ, chứ không phải vì muốn nói lên già chết có quả và vô minh có nhân. Nếu nói cho đúng lý thì trước tức vô cùng, sinh tử vô thủy, sau thì có thể tận, vì khi đã đắc đạo thì không còn.

“Như Thế tôn bảo” cho đến hai thứ này khác gì: dưới đây là thứ sáu của toàn văn, giải thích văn kinh, dựa vào kinh để nêu câu hỏi.

Lại văn luận này cho đến “tất cả pháp” là đáp: luận này cho rằng hai pháp không khác nhau, vì đều nói “câu” thì đều gồm nhiếp tất cả pháp hữu vi.

“Thế nào là vị lai” cho đến “nói duyên đã sinh” là ngoại nhân hỏi: Quá khứ và hiện tại đã khởi nên có thể nói là “đã sinh”, vị lai chưa khởi làm sao nói là đã sinh?

“Thế nào là vị lai” cho đến “gọi là hữu vi” là hỏi ngược lại của ngoại nhân: Đã có tạo tác nên gọi là hữu vi, tại sao dị thực ở vị lai chưa tạo tác mà cũng được gọi là hữu vi, giống như quá khứ và hiện tại. Thật ra bản Phạm khi dùng chữ “hữu vi” tức ý nói “đĩ”, nếu nói cho đầy đủ tức là “đĩ hữu vi” (đã tạo tác).

“Do năng lực, năng tác tư năng đã tạo” là ngoại nhân giải thích: Nói dị thực ở vị lai do năng lực của tâm sở tư thiện ác ở hiện tại tạo ra nên gọi là hữu vi.

“Vô lậu là như thế, thế nào là hữu vi” luận chủ là hỏi: Pháp vô lậu

ở vị lai đã chẳng phải dị thực làm sao gọi là hữu vi?

“Kia cũng khéo nghĩ về năng lực đã tạo” là ngoại nhân giải thích: Vô lậu ở vị lai cũng do năng lực của tâm sở tư khéo tạo tác nên mới gọi là Hữu vi.

“Nếu thế thì được Niết-bàn nên như thế” là luận chủ hỏi tiếp: Nếu pháp vô lậu ở vị lai do thiện tư năng lực tạo tác nên khởi đắc và khi đắc pháp này được gọi là hữu vi thì Niết-bàn cũng do năng lực thiện tư khởi đắc và khi đắc được Niết-bàn thì lẽ ra Niết-bàn cũng phải gọi là hữu vi.

45. Luận chủ giải thích:

“Lý thật nên nói” cho đến “những điều nói ra không lỗi” là luận chủ giải thích: Vị lai được gọi là “duyên đã sinh” nhưng thật ra là nói theo chủng loại, tức có chủng loại đã được sinh ở quá khứ và hiện tại nên nói là “đã sinh”, y theo dụ để so sánh, biến hoại gọi là sắc. Như sắc vị lai tuy chưa bị biến hoại nhưng chủng loại sắc đã bị biến hoại ở quá khứ và hiện tại, cho nên cũng gọi là sắc. Như vậy vị lai được gọi là “đã sinh” là do có cùng chủng loại nên nếu điều đã nói không lỗi. Lại giải thích: Biến hoại gọi là sắc. Như sắc ở vị lai tuy chưa bị biến hoại nhưng cũng được gọi là sắc là vì có cùng chủng loại với sắc ở quá khứ và hiện tại cho nên khi nói vị lai đã sinh cũng không có lỗi.

“Nhưng nay phải thích” cho đến “tánh nhân quả” là luận chủ giải thích hai câu tụng trong kinh.

“Nếu thế thì an lập lẽ ra bất câu thành” là hỏi: Nhân quả đã không có thể tánh riêng thì việc lập thành duyên khởi và duyên đã sinh lẽ ra không thể thành tựu.

“Không thế thì sở quán” cho đến “cha con tên gọi bình đẳng” là giải thích, quán sát theo sự đối đãi thì không giống nhau, nghĩa là nếu quán sát nhân trước này gọi là duyên đã sinh thì không thể cũng quán nhân trước này mà lại gọi là duyên khởi và nếu quán quả sau gọi là duyên khởi thì không thể cũng quán quả sau này mà lại gọi là duyên đã sinh. Tuy cùng là một pháp nhưng sự đối đãi không giống nhau, giống như cùng một việc nếu đối chiếu với quả sau thì gọi là nhân nhưng nếu đối với nhân trước thì lại là quả, trường hợp cha con cũng vậy.

46. Thuyết của Tôn giả Vọng Mãn:

“Tôn giả Vọng Mãn” cho đến “các pháp vô vi.” Tôn giả Vọng mãn có ý cho rằng nếu đã từ nhân sinh khởi thì gọi là duyên đã sinh tức bao hàm tất cả các pháp thuộc quá khứ và hiện tại; Nếu làm nhân cho các pháp khác thì lại gọi là duyên khởi, tức chỉ trừ các pháp vô học hậu

tâm ở quá khứ, hiện tại. Ba đời còn lại là pháp hữu vi. Nếu là duyên khởi thì thể hẹp nhưng thế (thời gian) rộng; nếu là duyên đã sinh thì thể rộng nhưng thế lại hẹp, vì thế nên lập thành bốn trường hợp:

1) Duyên khởi phi duyên đã sinh, tức pháp vị lai có thể làm nhân nên gọi là duyên khởi, chưa đến quá khứ hoặc hiện tại nên không phải là duyên đã sinh.

2) Duyên đã sinh phi duyên khởi, tức các pháp quá khứ và hiện tại của A-la-hán ở giai đoạn của tâm sau rốt; vì đã đến quá khứ và hiện tại nên gọi là duyên đã sinh, không thể làm nhân nên chẳng phải là Duyên khởi.

3) Duyên khởi Duyên đã sinh, tức trừ hậu tâm của A-la-hán, tất cả các pháp còn lại thuộc quá khứ và hiện tại đều có khả năng làm nhân, nên gọi là duyên khởi và đã đến được quá khứ hiện tại nên gọi là duyên đã sinh.

4) Phi duyên khởi phi duyên đã sinh, tức các pháp vô vi không thể làm nhân để có quả nên chẳng phải duyên khởi, thể là thường, không từ nhân sinh khởi nên chẳng phải là duyên đã sinh.

47. *Quyết trạch:*

“Các sư Kinh bộ” cho đến “trái với nghĩa kinh:” dưới đây là quyết trạch, đây là nói Kinh bộ hỏi về phần vị duyên khởi lấy năm uẩn làm thể: Kinh đã nói vô minh, v.v... lấy ba đời vô trí, v.v... làm thể nên biết chẳng phải lấy năm uẩn làm thể, trái với kinh liễu nghĩa.

1) *Hữu bộ chống chế:*

“Chẳng phải nhất thiết kinh” cho đến “lẽ ra cũng thế”: là chống chế của Hữu bộ: Không phải tất cả các kinh đều nói ý nghĩa một cách rõ ràng mà vẫn có trường hợp chỉ y theo nghĩa thù thắng. Như Kinh Tượng Tích Dụ chép:

Hỏi: Nội địa giới là gì?

Đáp: Là tóc, lông, móng... Tuy ngoài tóc, lông, móng, v.v... chẳng phải không có các pháp khác như sắc, hương, vị xúc, v.v... nhưng chỉ nói về một số pháp đặt biệt để nói. Về các chi duyên khởi như vô minh, v.v... kinh này cũng nói theo cách trên; tuy chẳng phải không có các pháp khác như sắc uẩn, v.v... nhưng vì để nêu một số pháp đặc biệt nên chỉ nói về vô minh, v.v...

2) *Kinh bộ bác bỏ:*

“Sở dẫn phi chứng” cho đến “không còn dư thừa” là Kinh bộ bác bỏ: Phần dẫn kinh trên đây không thể được xem như chứng lý vì kinh Tượng Tích Dụ không có ý lấy nội địa giới để luận về tóc, lông, móng,

v.v... để phải mắc lỗi là không nói đầy đủ vì nội địa giới thì hẹp mà tóc, lông v.v... thì rộng, bao gồm cả sắc, hương, vị, xúc. Nếu kinh trên nói về nội địa giới chỉ để trả lời câu hỏi tóc, lông v.v... là gì thì cũng có thể như các ông nói là dựa vào một số pháp đặc biệt để nói nhưng thật ra khi kinh này nói về tóc, lông v.v... là có ý phân biệt nội địa quả chứ không phải nội địa giới vượt hơn tóc, lông v.v... vì thế kinh Tượng Tích Dụ đã nói rất đầy đủ. Về duyên khởi, kinh này nói rất đầy đủ các chi vô minh v.v... cũng như kinh trên cho nên ngoài các chi vô minh v.v... này ra thì không cần lập thêm bất cứ một chi nào nữa.

“Chẳng lẽ không có địa giới” cho đến thể ấy cũng có là hỏi của Hữu bộ: Chẳng phải nội địa giới vốn vượt hơn các pháp tóc, lông, v.v... mà trong nước mắt, nước mũi v.v... cũng có thể tánh như vậy nếu vậy thì tóc v.v... có thể nhiếp địa bất tận, tức kinh không nói đầy đủ và chỉ nói về một số pháp đặc biệt.

“Nước mũi v.v... đều cũng” cho đến “nay lẽ ra hiển bày” là Kinh bộ hỏi chung, nước mắt, nước mũi v.v... cũng đều có nói trong kinh Tượng Tích Dụ; chẳng hạn khi kinh nói “trong thân lại còn có các vật khác, v.v”, tức “các vật khác” chính là để chỉ cho nước mắt, nước mũi v.v... dù cho như ngoài chi vô minh ra còn có một chi vô minh nào khác như câu hỏi đã cho rằng ngoài tóc, lông, v.v... còn có địa giới riêng thì lẽ ra đã được nói đầy đủ, nhưng thật ra thì ngoài vô minh không còn bất cứ pháp vô minh nào khác.

“Nếu dẫn dị loại” cho đến thì đây có ích gì? là Kinh bộ lại trách: Nếu dùng năm uẩn là pháp dị loại để ghép vào vô minh thì có ích lợi gì?

“Tuy đối với các vị” cho đến “tức như đã nói”: là Kinh bộ lập lý để giải thích, chung, kết thành nghĩa mình: Tuy cả mười hai chi đều có năm uẩn nhưng không phải như thế là đã sử dụng các uẩn này làm thể. Các tánh chất nhờ nương vào nhau nên mới được lập thành chi. Thật ra tùy theo có nhân hay không mà quyết định có quả hay không để rồi có thể lập pháp nhân này thành quả pháp kia. Như A-la-hán tuy có năm uẩn nhưng không có hành, tức có thể không có phước hành, hoặc phi phước hành hoặc bất động hành cho đến dù có năm uẩn nhưng không có ái v.v... Cho nên biết rằng chẳng phải do năng lực của năm uẩn mà lập chi. Nếu các ông nói rằng đối với vô học vì năm uẩn không có vô minh nên không lập thành mười hai chi tức đã ý nói chính do năng lực của vô minh nên lập thành các chi, chứ không phải do năng lực của năm uẩn mà lập. Vì thế, về duyên khởi, kinh đã có đầy đủ các nghĩa như văn đã

nói hoặc như những giải thích mà chúng tôi đã nói, tức chỉ lấy vô minh, v.v... làm thể.

48. Kinh bộ bác bỏ cả bốn trường hợp:

“Bốn trường hợp đã nói” cho đến “lập ra ba đời” là Kinh bộ bác bỏ về sự đối đãi toàn bộ bốn trường hợp đã nói ở trên: Kinh nói “đã sinh” tức đã bao gồm toàn bộ mười hai chi, nay chỉ nói về quá khứ và hiện tại chẳng lẽ không trái nhau. Hoặc sinh, già chết không phải ở vị lai, vì các ông đã cho rằng “đã sinh” chỉ có ở quá khứ và hiện tại. Nếu hai chi này không thuộc vị lai thì chẳng thể gọi là ba đời.

“Có người nói duyên khởi” cho đến “pháp tánh thường trụ.” Theo luận Tông luân thì đây là chấp của Đại chúng bộ, v.v... nhưng luận Bà-sa quyển hai mươi ba lại cho là của luận Phân biệt: Kinh có nói pháp tánh duyên khởi vốn thường trụ cho nên biết rằng thể của duyên khởi là pháp vô vi.

“Do ý như thế” cho đến “lý thì không đúng” là luận chủ bác bỏ chung.

“Thế nào là ý như thế” cho đến và không thể như thế là Đại chúng bộ nêu câu hỏi.

“Nghĩa là nếu ý nói” cho đến “không tương ứng với lý” là luận chủ đáp: Theo ý chúng tôi, Phật có xuất thế hay không thì các quả pháp của hành, v.v... vẫn thường duyên các nhân như vô minh, v.v... để sinh khởi mà không duyên các pháp nào khác. Nếu vô minh đã dứt tức hành sẽ không còn có duyên nên nói là thường trụ. Kinh nói pháp tánh thường trụ là để chỉ cho ý nghĩa quyết định của nhân quả. Nếu nói như các ông thì có một pháp thể chân thật gọi riêng là duyên khởi, vắng lặng thường trụ thì đây là biệt ý thuyết, về lý thì không đúng, vì “sinh” và “khởi” chỉ là hai tên gọi khác nhau của cùng một sự việc, cũng giống như “nhân” và “mục”. Nếu nói đều thuộc tướng hữu vi, không phải là pháp vô vi thường trụ, hoặc đều thuộc tướng vô thường thì rất hợp lý. Các luận sư trên cho rằng vô vi là duyên khởi; hơn nữa đã khởi quả dụng thì phải dựa vào nhân pháp kia để thành lập nhưng pháp vô vi thường trụ này cùng với các pháp vô thường là vô minh, v.v... kia vốn một bên là thường một bên là vô thường thì, đâu có quan hệ gì nhau để có thể nói là pháp thường trụ này được dựa vào các pháp như vô minh, v.v... kia để lập thành, hoặc làm duyên khởi cho các pháp vô minh... Vả lại vô minh, v.v... được gọi là duyên khởi; Nếu các ông cho là thường thì duyên khởi cú nghĩa cùng với không trái với tánh thường.

“Duyên khởi trong đây là cú nghĩa gì?” là Đại chúng bộ hỏi.

“Bát-thích-để” cho đến “là nghĩa duyên khởi” là Kinh bộ trả lời hoặc Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ trả lời: Theo luận Thanh minh thì có hai loại: tự duyên và tự giới. Về tự giới nếu có tự duyên giúp đỡ thì có thêm rất nhiều nghĩa khác nhau. “Bát-thích-để” là tự duyên, nghĩa là chí; “y để giới” là tự giới, nghĩa là hành. Giới nghĩa là thể. “Y để giới” nhờ có “bát thích để” trước đó giúp nghĩa nên mới chuyển nghĩa thành “Duyên”. Sau khi giúp đỡ để chuyển nghĩa thành “Duyên” thì phải đọc là “bát thích để để dạ”. Chữ này Hán dịch là Duyên, vì khi thế lực của các duyên khởi quả thì gọi là hành, nếu lúc chưa đến chưa lập thành nghĩa Duyên. Khi duyên năng lực đã thành quả, hoặc các duyên đã đủ thì mới được gọi là Duyên, vì thế các nhà ngữ học đã thêm tự duyên “chí” giúp nghĩa cho tự giới “hành” để chuyển nghĩa thành chữ “Duyên”. “Tham” nghĩa là hòa hợp, “xướng” nghĩa là bay lên. Hai chữ này đều là tự duyên. “Bát địa giới” là hữu giới, nghĩa là hữu; tự giới “bát địa” nhờ có tự duyên “tham” và “xướng” giúp đỡ nên chuyển nghĩa thành “khởi”. Khi đã được giúp nghĩa rồi thì phải đọc là “tham mâu phiên đà”. Chữ này được dịch là khởi, vì hữu pháp phải có duyên hòa hợp mới có thể bay lên nên gọi là Khởi, vì thế các nhà ngữ pháp đã thêm hai tự duyên là “hợp” và “thăng” giúp nghĩa cho tự giới là “hữu” để chuyển nghĩa thành khởi. Tóm lại, do pháp “hữu” và “hành” này đạt đến bốn duyên rồi hòa “hợp” “thăng” khởi nên mới được lập thành nghĩa duyên khởi.

49. Các luận sư Thanh Minh nêu câu hỏi:

“Cú nghĩa như thế” cho đến kia nên trước nói. Các luận sư Thanh Minh nêu ra câu hỏi về vấn đề “chí duyên đã dĩ khởi” (đã đạt đến duyên rồi mới khởi) nên nói là các nghĩa ở trên không đúng lý. Đây là lời phủ nhận có tính chung vì sao? Dựa vào lập luận cùng một thật thể là có hai tác dụng khởi vào hai thời gian khác nhau, cho nên đối với tác dụng đầu tiên có thể nói là “đã khởi”. Các luận sư này cho rằng các pháp đều có thể và dụng. Thể thì trải qua nhiều giai đoạn nên có thể gọi đó là Tác giả; dụng thì tùy theo từng giai đoạn khác nhau mà thay đổi nên gọi đó là Tác dụng. Tất nhiên mọi tác dụng đều phải nương vào Tác giả. Chủ trương về tác dụng của các luận sư này giống với chủ trương nghiệp cú nghĩa của Sự Thắng luận, tức là thể vẫn có tác dụng riêng. Lại nêu ra thí dụ như một người là tác giả cùng khởi hai tác dụng là tắm gội xong rồi mới dùng cơm; đối với việc tắm gội vì xảy ra trước nên có thể nói là “đã”. Nếu một phần nhỏ của pháp này đã hiện hữu trước khi khởi thì có thể nói là “đạt đến duyên” trước rồi mới khởi. Nếu đã không có pháp

hiện hữu trước khi khởi để đạt đến duyên rồi mới khởi thì làm sao có thể nói là “chí duyên đã khởi”. Nói “khởi tiền” (trước khi khởi) thì hiện tại gọi là khởi, tiền nghĩa là vị lai; dựa vào thời gian mà pháp vận hành nên vị lai được gọi là Tiền; hoặc nói khởi tiền tức “trước khi khởi” thì trước đó đã đạt đến Duyên nên gọi là “trước khi khởi”. Cả hai trường hợp đều biểu thị cho tương lai. Không thể có trường hợp chẳng có pháp thể tác giả mà lại có tác dụng vì có tác dụng thì phải nương vào thể nên mới nói bài tụng để bác bỏ rằng hành động đạt đến duyên nếu xảy ra trước khi “khởi” trong lúc pháp thể vị lai vốn chẳng thật có thì không hợp lý; nếu hành động đạt đến duyên cùng lúc với “khởi” thì đã loại trừ ý nghĩa của “đĩ”; lẽ ra trước phải nói “đạt đến duyên” sau mới nói “khởi” mà không nên nói là cùng lúc. Cả luận Thanh minh và Kinh bộ đều chủ trương quá khứ hiện tại vô thể nên nay dùng “phi hữu” để bác bỏ Kinh bộ. Nếu dùng bài tụng này để bác bỏ Hữu bộ thì luận Thanh minh đã dùng tông chỉ của mình để bác bỏ.

50. Kinh bộ hoặc Hữu bộ đáp:

Không có lỗi như thế cho đến “là ở vị lai” là Kinh bộ hoặc Hữu bộ giải đáp đối với vấn đề trên đồng thời chất vấn về tánh chất quyết định của hai trường hợp hiện tại và vị lai.

“Nếu thế thì có lỗi gì” là các Luận sư Thanh Minh trả lời.

“Đâu phải như hiện tại” cho đến “tức cũng là chí duyên” là Kinh bộ bác bỏ hoặc Hữu bộ bác bỏ. Nói Kinh bộ bác bỏ thì thông thường khi khởi thì chưa hoàn mãn, dụng ở vị lai, hiện tại được gọi là “đã sinh” nhưng chẳng phải là khởi. Nếu đã sinh mà lại khởi thì thành vô cùng. Từ đó biết rằng chẳng ở hiện tại. Nếu khởi ở vị lai, mà y theo chỗ y cứ của các ông thì vị lai vô thể, thì làm sao lập thành Tác giả. Tác giả còn không có, làm sao có thể khởi dụng; cho nên không thể nói rằng khởi nằm ở vị lai. Sau phần bác bỏ là nói về nghĩa đúng: Vì thế vào lúc khởi cũng chính là lúc đạt đến duyên, tức nhằm chỉ khởi và đạt đến duyên cùng lúc. Nói Hữu bộ bác bỏ tức nếu khởi ở hiện tại thì chẳng phải “đã sinh”, khởi ở vị lai mà không phải là hiện tại thì làm sao lập thành hiện tại. Các bác bỏ khác cũng như phần nói về nghĩa đúng đều giống với Kinh bộ.

51. Luận Thanh minh hỏi kinh bộ hoặc hữu bộ trả lời:

“Khởi vị là gì?” Là hỏi của luận Thanh minh.

“Là đời vị lai” cho đến “cũng nói là Chí duyên” là Kinh bộ trả lời hoặc Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ. Trả lời. Nói kinh bộ đáp là: Ở đời vị lai lúc một pháp sinh khởi thì chưa được gọi là Hữu, Vô gián hẳn là hữu

nên có thể nói là khởi, tức vào lúc có “khởi” thì được gọi là lúc đạt đến duyên, vì vào lúc đó không có một tác giả nào cả. Hỏi: Vấn nạn cho rằng vị lai vô thể, cho nên không thể có khởi; Kinh bộ cũng cho rằng vị lai cũng chẳng có tự thể nhưng tại sao nói là vẫn có khởi?

Giải thích: Vì luận Thanh Minh chấp rằng chắc chắn phải có tác giả mới có tác dụng, trước phải thành duyên, rồi mới khởi được. Như vậy hai tác dụng trên chắc chắn phải có sở y. Vấn nạn cho rằng vị lai không có khởi; Kinh bộ lại có ý cho rằng vốn không có tác giả cho nên giả nói có tác dụng vì thế ở giai đoạn vị lai nói khởi đạt đến duyên là dựa vào giai đoạn sắp có để giả kiến lập. Về câu trả lời của Hữu bộ, văn giải thích rất dễ hiểu, không nhọc phải giải thích khác.

52. Sư kinh bộ hoặc Hữu bộ bác bỏ:

“Lại Thanh luận sư” cho đến “giải thích nghĩa duyên khởi” là Sư Kinh bộ bác bỏ hoặc Hữu bộ bác bỏ: Lại nữa, chủ trương của luận Thanh minh khi lập thành tác giả chân thật và tác dụng chân thật các thể khác nhau, lý thật chẳng thành ông chấp hữu thể thật pháp tức là tác giả, lìa thể mà vẫn sinh khởi tức là tác dụng, và tác giả tác dụng đều thuộc thật pháp có thể đắc. Nay tôi quán sát thấy rằng không thể có cái gọi là tác giả chân thật lại khởi tác dụng riêng vì tác giả và tác dụng đều có thể tánh không giống nhau. Nếu theo Phật pháp, lìa thể ra không thể có tác dụng riêng, tức thường dựa vào thể để nói về dụng. Đối với nội dung của các pháp thì thường nói rằng chính đây là Tác giả, đây là tác dụng, đối với lý thế tục điều này cũng không sai. Ý nghĩa của “đạt đến” “duyên” và “khởi” đều đã được kinh nói. Vì có vô minh nên mới có hành, v.v... nhờ vô minh sinh nên các pháp hành, v.v... mới có thể sinh, cho nên dẫn kinh để giải thích ý nghĩa của duyên khởi. Sau phần bác bỏ là nói về chánh nghĩa: Ý nghĩa duyên khởi đã nói trong kinh. Vì có vô minh nên mới hành... Nhờ có vô minh sinh nên hành, v.v... mới sinh. Vì thế nên dẫn chứng kinh để giải thích duyên khởi mà không thật có một tác giả nào cả. Nếu đối với sự nối tiếp của nhân trước, quả sau, giả nói tác giả, giả nói tác dụng thì cũng không có ngại gì. Vì thế ở đoạn văn trước có nói “Pháp giả là gì? Tức cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh, cho đến duyên khởi cũng vậy”; tức nêu ra lập luận đồng với kinh và dẫn kinh để chứng minh là giả.

“Cho nên nói tụng rằng” cho đến “nếu sau ngữ nên đóng” là hai bài tụng do Kinh bộ và Hữu bộ nêu ra. Hai bài tụng của Kinh bộ: Luận chủ dựa vào hai bài tụng của Kinh bộ để tóm tắt nội dung ở trên. Hai câu tụng đầu nói về tông chỉ của Kinh bộ: Ở giai đoạn của khởi cũng chính

là giai đoạn của “duyên”... Hai câu kế là bác bỏ luận Thanh minh: Dẫn chứng sự để chứng minh nói cùng là chỉ cho đã. Hoặc để trả lời câu hỏi đầu cho rằng “nếu gọi là câu thì ý nghĩa của dĩ bất thành”. Như trường hợp pháp vị lai tuy vô thể nhưng vô gián tất hữu, vì đối hưởng hiện tại nên giả gọi là khởi; nếu đạt đến duyên cũng như vậy vì nếu so sánh thì cũng đồng với khởi nên nói là “cũng vậy”; tức vì đối hưởng hiện tại nên cũng giả gọi là “đạt đến duyên”. Nếu nói thể chẳng phải hữu nên không được đến duyên thì lẽ ra cũng chẳng thể có bất đắc “chánh khởi”. Nhưng vì khởi thì không còn thuộc giai đoạn “đã sinh” nên “phi hữu” vẫn được gọi là khởi, đồng thời cũng có thể gọi là “đến duyên”. Cho nên mặc dù vô thể nhưng vì giả lập nên vẫn không có lỗi. “Sinh đã khởi vô cùng”: là sai lầm về vấn đề sinh khởi ở hiện tại: Đã sinh rồi lại khởi thì thành vô cùng. “Hoặc trước có chẳng phải có: trước bài tụng khởi ở vị lai là lỗi, nếu nói khởi ở vị lai thì có hai lỗi:

- 1) Thể thuộc vị lai lẽ ra phải có trước, vì vị lai có khởi.
- 2) Dụng và thể của khởi lẽ ra phi hữu vì vị lai vô thể.

Lại giải thích: Vị lai trước có khởi dụng mà lại không có tác giả thì trái với tự tông vì đã quan niệm rằng tác dụng phải dựa vào tác giả. Vì lẽ đó khởi không phải là đã sinh nên không ở hiện tại; vị lai vô thể nên chẳng ở vị lai, cho nên mới dùng giả thuyết về khởi để giả gọi là đạt đến duyên. Vì là giả thuyết cho nên không lỗi. Đối với Thanh luận sư lại có lỗi bất định: Pháp “cùng thời” cũng có thể nói là “đã” như khi đạt đến bóng tối thì ánh sáng ở hiện tại đã mất; đây là trường hợp khác đời nhưng cùng thời được gọi là “Câu”, tuy cùng thời nhưng vẫn có thể nói là bóng tối đến khi ánh sáng đã mất. Lại giải thích: Vì bóng tối đến thì đèn đã mất cùng lúc, là nói bóng tối đến thì đèn đã tắt; ở đây nói diệt là vô, nên mới nói cùng lúc với bóng tối. Cũng giống như mở miệng và ngủ tuy là cùng thời nhưng lại nói mở miệng rồi mới ngủ. Vì thế đạt đến duyên tuy cùng thời với khởi nhưng nay nói “đã đạt đến duyên” cũng không có lỗi. Thanh minh luận không chống chế vấn đề bóng tối đến rồi ánh sáng mới diệt mà chỉ hỏi về việc “mở miệng rồi mới ngủ”: Như có người mở miệng rồi mới ngủ, tức là có trước sau mà không phải cùng thời. Giải đáp câu hỏi: Nếu sau khi ngủ mà lẽ ra phải ngậm miệng thì có thể nói là không cùng thời. Nếu cho rằng khi ngủ thì ngậm miệng, tuy cũng có người khi ngủ ngậm miệng nay y theo khi ngủ mở miệng để nói. Hữu bộ nói hai bài tụng: luận chủ nói hai tụng ngôn để tóm tắt ý nghĩa trên một lần nữa. Hai câu tụng đầu nói về tông chỉ của Hữu bộ, ở giai đoạn của khởi cũng chính là của sự đạt đến duyên;

như vị lai không có tác giả thật sự nhưng vẫn được gọi là khởi và cũng có thể được gọi là đạt đến duyên. Vì so sánh giống như khởi nên nói là “cũng vậy”. Giải thích sáu câu sau là tùy theo sự thích ứng riêng, y theo trước có thể hiểu.

53. Thượng tọa bộ giải thích:

“Có người chấp lại dùng” cho đến “là nghĩa duyên khởi” đây là giải thích của Thượng tọa thuộc Kinh bộ: Tự giới và tự duyên đều bao gồm nhiều nghĩa nên có nhiều cách giải thích khác nhau. Thượng tọa giải thích dựa theo chủ trương của tông mình đồng thời giải thích chung câu hỏi của luận Thanh minh: Bất-thích-để có rất nhiều nghĩa; Giới y để còn có nghĩa là “bất trụ”. Nói bất trụ là chỉ cho các pháp làm duyên ở niệm trước, vì đã qua nên nói là bất trụ. Các pháp bất trụ này không có khả năng làm duyên vì đều là vô dụng, cần phải tập trung nhiều pháp mới có thể dụng vì thế các nhà ngữ học đã thêm nhiều trợ từ cho giới bất trụ để cho các pháp vốn trước đây là bất trụ trở thành nghĩa duyên. “Tham” còn có nghĩa là nhóm họp; “xướng” vẫn có nghĩa là bay lên giống như trước. Giới “bất địa” nghĩa là hành, nghĩa là thiên lưu. Hành pháp bay lên nên gọi là khởi; vì thế đối với giới “hành” đã thêm vào trợ từ “bay lên”. Thật ra các pháp này nếu nói là bay lên thì không hợp lý nên mới gọi là nhóm họp, ý chỉ nhiều pháp cùng sinh. Ở đây lẽ ra phải nói là do tham nhóm họp và xướng (bay lên) nên hành mới biến thành khởi nhưng chỉ nói xướng là lược bớt chữ Tham vì đối với tự duyên nếu chỉ nêu một trợ từ cũng không ngại gì. Điều này cho thấy “bất trụ” chứa đựng ý nghĩa của chữ “đã”, thường khiến cho hành pháp nhóm họp thăng khởi chính là nghĩa duyên khởi. Ở đây có ý nói rằng “bất trụ vi duyên” là nhằm bày niệm trước, “phải do các thứ” là ý nói chỉ một pháp thì không có khả năng, “đã kết duyên thành thuộc trước chẳng phải sau” ý nói không phải một pháp trước đó đã đạt đến duyên rồi sau đó mới sinh. Lại giải thích: Đây là giải thích của các luận sư khác nhau thuộc Hữu bộ về vấn đề của luận Thanh minh. Lại giải thích: Đây là giải thích của các luận sư khác nhau thuộc Hữu bộ về câu hỏi của Đại chúng bộ. Nếu y theo sự bác bỏ của luận này thì đó là giải thích thuộc Hữu bộ; nếu y theo Chánh Lý không chống chế thì thuộc Kinh bộ. Tuy có bốn giải thích, nhưng hai giải thích đầu là hơn.

54. Luận chủ bác bỏ:

“Giải thích như thế” cho đến “nhóm họp chẳng lẽ thành” là luận chủ bác bỏ: Các giải thích trên về mười hai duyên khởi vẫn có thể chấp

nhận được vì các chi như vô minh, v.v... đều có rất nhiều pháp năm uẩn. Nhãn, sắc mỗi pháp đều là duyên khởi đối với nhãn thức v.v... tức mỗi pháp như nhãn, sắc đều là một duyên trong đó các pháp gom nhóm để thành. Lại giải thích: Mỗi pháp nhãn, sắc đều thành các duyên, tức chẳng do sự hòa hợp; nhãn thức vì thuộc nhất thể nên cũng chẳng gom nhóm.

“Vì sao Thế tôn” cho đến “đây sinh nên kia sinh” dưới đây là giải thích hai câu hỏi trong kinh: Vì sao ở đoạn văn trước Thế tôn nói hai câu khác nhau? Lại giải thích vì sao trong kệ kinh Thế tôn lại nói hai câu đầu?”

“Vi đối với duyên khởi” cho đến “có thể có các hành”: dưới đây là đáp: Đây là Luận chủ giải thích lý do tại sao trước nêu, tức vì biết rằng có tánh quyết định đối với mười hai duyên khởi. Cũng như các kinh luận khác có nói: nương theo vô minh nên có các hành, v.v... tức cái này có nên cái kia có. Lại xét định rằng không thể lìa vô minh mà có các hành, v.v... tức cái này sinh nên cái kia sinh. Ở đây ý nói sinh và hữu tuy tên gọi khác nhau nhưng ý nghĩa giống nhau cho nên không thể nói rằng hai văn tụng khác nhau; chỉ nên nói văn tụng trước là nói chính thức, văn tụng sau chỉ là xét định, nên nghĩa khác nhau.

“Lại vì hiển bày” cho đến “các hành mới sinh.” Theo luận Chánh Lý quyển hai mươi lăm thì vấn đề ba đời truyền sinh và thân truyền duyên và truyền là giải thích của đại đức La ma, đệ tử của phái Thượng tọa. Về vấn đề các chi truyền sinh đồng với ba đời cũng là giải thích của La ma.

1) Vì để hiển bày ý nghĩa “các chi truyền sinh”, nghĩa là chi vô minh này có nên chi hành, v.v... có, do chi hành sinh nên chi thức sinh, tức mười hai chi xoay vần truyền sinh.

2) Dựa vào giải thích trên để giải thích vấn đề ba đời truyền sinh.

3) Vì để nói về hai duyên thân và truyền, nghĩa là nếu vô minh trực tiếp sinh ra hành thì đó là dựa vào lý đây có nên kia có; nếu nhờ năng lực xoay vần của vô minh nên hành mới sinh chứ không phải trực tiếp sinh như trong trường hợp khởi vô minh rồi khởi tâm vô ký sau đó mới khởi hành, tức đã dựa vào lý đây sinh nên kia sinh.

55. Tôn giả thế bào giải thích:

“Có sự khác giải thích” cho đến “các hành đắc sinh” là giải thích của tôn giả Thế Tào, Chánh Lý xưng là thuộc nhóm Thượng tọa. Chẳng phải vô nhân mà các hành có thể hiện hữu vì thế nói là vì đây có

nên kia có, đây là bác bỏ vô nhân của ngoại đạo. Cũng chẳng phải do thường như quan niệm về tự tánh của Số luận và quan niệm về ngã, v.v... của Thắng luận tức không có sinh nhân mà các hành có thể hiện hữu. Cho nên kinh nói đây sinh thì kia sinh để bác bỏ quan niệm nhân thường hằng của ngoại đạo.

56. Luận chủ bác bỏ:

“Nếu thế thì liền thành” cho đến “thuần đại khổ uẩn nhóm họp”: là luận chủ bác bỏ: Nếu cho rằng kinh nói mười hai duyên khởi là để trừ chấp thì câu tụng sau đủ để bác bỏ tất cả trong lúc câu tụng đầu lại trở nên vô dụng. Sau phần luận chủ bác bỏ, là phần nói nghĩa đúng của kinh: nhưng có Thắng Luận chấp rằng vì có ngã nên hành, v.v... mới có, thì cũng chỉ dựa vào lý vì đây có nên cái kia có; do vô minh sinh nên hành, v.v... sinh cũng là dựa vào lý đây sinh thì kia sinh. Vì thế, Thế tôn muốn dứt bỏ các kiến chấp của ngoại đạo nên mới khẳng định rằng các quả hành, v.v... có hiện hữu, thì do sinh nhân là vô minh, v.v... chứ không phải do ngã; nếu nhân này sinh thì quả kia sinh. Tức là vì nhân này có nên quả kia có, chẳng phải các quả như hành, v.v... có là do ngã, v.v... làm nhân. Cái này có thì cái kia có, v.v... chính là vô minh duyên hành... Không có một pháp nào gọi riêng là ngã để sinh khởi toàn bộ các pháp khổ, tập, như văn dưới giải thích.

“Các sư Quĩ phạm” cho đến “đều nên nói rộng” là Luận chủ nương theo các sư Quĩ phạm của Kinh bộ; vì thế Chánh Lý quyển hai mươi lăm chép rằng luận chủ của Kinh bộ thuật lại giải thích của các luận sư Quĩ phạm thuộc tự tông. Nói “bất đoạn” là chỉ cho sự đồng một trời buộc, tức nếu vô minh không dứt thì hành, v.v... cũng không dứt cho nên nói rằng vì cái này có nên cái kia có; tức do vô minh sinh nên hành mới sinh, cho nên nói rằng cái này sinh thì cái kia sinh, nối nhau xoay vần cho đến khi lập thành mười hai duyên khởi.

57. Giải thích khác của Thượng tọa:

“Có chỗ giải thích là hiển” cho đến “cũng sinh” là giải thích khác của Thượng tọa: “Trụ” nghĩa là nối tiếp trụ; cho đến nhân nối tiếp hữu thì quả cũng nối tiếp hữu, cho nên nói rằng vì cái này có nên cái kia có. Lại vì có nhân này sinh nên quả kia sinh, cho nên nói rằng cái này sinh thì cái kia sinh.

58. Luận chủ bác bỏ:

“Ở đây muốn nói về sinh” cho đến “mà sau nói sinh” là luận chủ bác bỏ: Ở đây khi nói về duyên khởi là có ý muốn nói về sinh, vì sao lại nói về trụ? Dù cho phải nói về trụ đi nữa thì theo thứ lớp bốn tướng

lẽ ra phải nói về sinh trước rồi sau mới đến Trụ, vì sao không theo thứ lớp ấy?

59. Thất-lợi-la-đa giải thích:

“Lại có giải thích rằng” cho đến “chẳng phải vô nhân” là giải thích của Thất lợi đa la thuộc Kinh bộ. Thất-lợi-đa-la Hán dịch là Chấp thẳng; Chánh Lý cho rằng thuộc Thượng tọa. Diệt nghĩa là diệt vô; vẫn còn lại rất dễ hiểu.

“Nếu nghĩa Kinh như thế” cho đến “chẳng phải nghĩa kinh này” là luận chủ bác bỏ: Nếu kinh có ý nói như vậy thì theo ý các ông thì quả có nhân có diệt và diệt hàm nghĩa là vô thì lẽ ra kinh phải nói là vì cái này hữu nên cái kia thành vô, vì sao kinh chỉ nói là cái này có nên cái kia có? Ý luận chủ muốn chỉ trích chủ trương trên khác với kinh. Hơn nữa, lẽ ra trước kinh phải nói là nhân sinh thì quả sinh, sau đó mới nói quả sinh thì nhân không còn, phải theo thứ lớp như vậy mới gọi là khéo nói. Nếu khác với thứ lớp trên mà nói về duyên khởi thì y theo thứ lớp nào để nói là nhân không còn. Đây là trách không theo thứ lớp, cho nên giải thích ở trên không phù hợp với nghĩa kinh này.

“Lại nữa vì sao” cho đến “sinh duyên già chết”: dưới đây là nói về mười hai duyên khởi của Kinh bộ, sẽ nói về câu hỏi.

“Nay ta nói lược” cho đến “ngã mạn chấp” là đáp: pháp từ duyên sinh, kẻ ngu không biết được rằng thật ra chỉ có năm uẩn vận hành nên vọng khởi ngã kiến, rồi vì ngã kiến nên sinh ra ngã mạn mà không biết rằng đó là chi vô minh.

60. Nêu ra thể của chi hành:

“Là tự thọ vui” cho đến “vô minh duyên hành” là nêu thể của chi Hành: Chúng sinh vì thọ các pháp lạc hoặc không phải khổ vui nên tạo ra nghiệp phước, nghiệp phi phước, hoặc nghiệp bất động thuộc thân, miệng, ý . Tức tự thân thọ vui ở hiện tại thuộc cõi Dục nên tạo được nghiệp phước; vì thọ lạc của ba định ở tương lai thuộc cõi Sắc dưới đây và phi khổ vui thuộc định thứ tư trở lên nên tạo ra nghiệp bất động; vì thọ lạc thuộc năm dục ở đời hiện tại thuộc cõi Dục nên tạo nghiệp phi phước như sát... Tất cả các trường hợp trên đây đều được gọi là do vô minh làm duyên nên sinh khởi các hành.

61. Nêu thể của chi thức:

“Do năng lực dẫn nghiệp” cho đến “chung cho sáu thức”: là nêu ra thể của chi thức: Đã nói dẫn nghiệp thì biết rằng chi hành là dẫn nghiệp chẳng phải mãn nghiệp. Do năng lực của dẫn nghiệp trong quá khứ nên sáu thức nối tiếp lưu chuyển như ngọn lửa, nối tiếp dứt dừng trụ

ở nơi này nơi khác. Sự nối tiếp của sáu thức dựa vào trung hữu tìm đến nơi sẽ sinh, kết sinh thành thân, nên gọi là hành duyên thức. Thức này chung cho cả trung hữu và sinh hữu. Ở sinh hữu tuy chỉ có ý thức nhưng trung hữu có đủ sáu thức. Nếu giải thích như trên thì hợp với kế kinh khi phân tích chi thức bao gồm cả sáu thức. Nếu theo Hữu bộ, chi thức chỉ có ở sinh hữu một sát-na cũng không có ở trung hữu.

62. Nêu thể của danh sắc:

“Thức là trước” cho đến nói như thế: là nêu ra thể của danh sắc: Do thức có trước cho nên ở đường này kể là danh sắc sinh khởi có đủ năm uẩn xoay vần nối tiếp trong suốt thời kỳ từ khi sinh ra cho đến lúc chết đi đều được gọi chung là Danh sắc. Giai đoạn danh sắc này rất dài và trong đó sáu xứ, v.v... được lập thành. Đây là dẫn kinh chứng minh. Kinh Đại Nhân Duyên, kinh Biện Duyên Khởi, v.v... đều nói danh sắc có đủ năm uẩn và nối tiếp trong suốt một thời kỳ.

63. Nêu thể của sáu xứ:

“Danh sắc như thế” cho đến nói là sáu xứ: là nêu thể của sáu xứ: Ở giai đoạn của danh sắc, dần dần có nhãn, v.v... nên gọi là sáu xứ.

64. Nêu thể của chi xúc:

“Kế là hợp với cảnh” cho đến “thuận với các xúc” như lạc, v.v... nêu ra thể của chi xúc: Tức sáu căn sinh, sau đó phối hợp với cảnh nên có thức sinh. Căn, cảnh, thức phối hợp nhau nên có ba thứ xúc thuận hợp với các thọ lạc, v.v...

65. Nêu thể của chi thọ:

“Y theo đây liền sinh ba thọ như lạc, v.v...” là nêu ra thể của chi thọ: Nhờ có xúc nên mới sinh ba thọ khổ, lạc, xả.

66. Nêu thể của chi ái:

“Từ ba thọ này” cho đến “sinh ra Vô Sắc ái”: nêu ra thể của chi ái: Từ ba thọ này dẫn sinh ba ái, tức do khổ ở cõi Dục bức não nên phát sinh loại ái cõi Dục đối với lạc thọ; hoặc phát sinh ái cõi Sắc đối với lạc thọ thuộc Sơ, Nhị và Tam định hoặc đối với loại thọ phi khổ lạc thuộc định thứ tư của cõi Sắc; hoặc phát sinh ái cõi Vô Sắc đối với loại thọ phi khổ lạc của cõi Vô Sắc.

67. Nêu thể của chi thủ:

“Từ hân thọ ái khởi các thủ như dục, v.v...”: dưới đây là nêu ra thể của chi thủ, gồm hai phần: nêu chung, giải thích riêng. Đây là nêu chung: Từ thọ đến ái và kế là sự sinh khởi của bốn thứ chấp chấp lấy như dục v.v... Kinh bộ chủ trương bốn thứ chấp này lấy tham làm thể, tức giống với Đại thừa. Hữu bộ lại cho rằng một trăm lẻ tám phiền não

là thể.

68. Giải thích riêng:

“Dục ở trong đây” cho đến “y theo đó nói ngã”: dưới đây là thứ hai, giải thích riêng, được chia làm hai phần: nói về bốn cảnh và nêu ra thể của thủ. Đây là nói về bốn cảnh:

- 1) Dục gồm năm cảnh diệu dục như sắc, v.v...
- 2) Kiến: gồm sáu mươi hai kiến chấp như kinh Phạm Võng có nói rộng, đến phẩm Tùy miên sẽ nêu ra giải thích.
- 3) Giới cấm: Giới là giới ước, tức xa lìa ác giới thuộc nội đạo, Cấm là cấm đoán, tức cấm giới như giới chó, giới trâu, v.v... như trường hợp các ngoại đạo ly hệ thọ giới lỏa thể, nhổ tóc. Xa lìa các trói buộc như quần áo, v.v... nên gọi là Ly hệ. Ngoại đạo Bà-la-môn thọ trì tay cầm tích trượng, khoác áo da nai đen. Ngoại đạo Bá-thâu-bát-đa, Hán dịch là Ngưu chủ, Chủ là thiên chủ. Trời Ma-hê-thủ-la thường cỡi trâu nên gọi là Ngưu chủ. Loại ngoại đạo này học pháp của trời Ma-hê-thủ-la nên dựa vào đó để gọi là Ngưu chủ, thọ trì giới trên đỉnh đầu thường để một búi tóc và toàn thân bôi đầy tro. Ngoại đạo Bàn-lợi-phạt-la-đa, Hán dịch là Biến xuất, tức nói lên nghĩa xuất gia. Loại ngoại đạo này thọ trì khi đi tay cầm đến ba cây gậy để mang các thứ như y phục, bình, bát, v.v... đồng thời cạo sạch râu tóc và thực hành các pháp khổ hạnh vô nghĩa. Chữ “Đẳng” là chỉ cho các chúng ngoại đạo khác, tất cả đều được gọi là cấm.
- 4) Ngã ngữ: Là nơi nương tựa của thân trong ba cõi được gọi là Ngã nên gọi là ngã ngữ; khác với quan niệm cho rằng ngã ngữ chỉ có ở hai cõi trên của Hữu bộ.

69. Quan niệm của Sư khác:

“Có sư khác nói” cho đến “gọi là ngã ngữ” là quan niệm của Sư khác trong Kinh bộ.

“Vì sao chỉ có hai thứ này được gọi là ngã ngữ” là hỏi.

“Do hai thứ này” cho đến “ngã và ngã sở” là đáp: Do hai loại này nên nói là có ngã vì thế gọi là Ngã. Ngã là phi hữu mà chỉ có trong ngữ ngôn nên gọi là Ngã ngữ. Kinh nói chúng sinh dựa vào giả ngôn mà vọng khởi ngã chấp, trong đó thật ra không có ngã hoặc ngã sở nên biết rằng ngã thể chẳng thật có, chỉ có ngôn ngữ.

70. Nêu thể của chỉ thủ:

“Đối với bốn thứ trước” cho đến “cái gọi là dục tham.” Đây là thứ hai, nêu ra thể của thủ. Trên đây đã nói về bốn thứ cảnh được chấp lấy, nay nêu ra thể của thủ. Năng duyên kia cái gọi là tham dục, ngay tham

gọi là Dục. Tham có khắp ba cõi, không phải chỉ có tham ở cõi Dục. Kinh nói dục tham gọi là Thủ tức biết rõ không có các pháp khác.

71. *Nêu thể của chi hữu:*

“Do thủ làm duyên” cho đến “gọi là hữu:” là nêu ra thể của chi hữu: và dẫn kinh làm chứng, có công năng chiêu cảm quả hậu hữu ng- hiệp gọi là hữu vi. Nhờ có hữu làm duyên cho đến gọi là sanh: là nêu ra thể của chi sanh, nhờ có hữu làm duyên nên thức nối tiếp trôi chảy đến đời vị lai, như đã được nói đến trong phần bàn về chi thức ở trên; thức dựa vào trung hữu tìm đến nơi sẽ sinh, kết sinh thành thân, có đủ năm uẩn nên gọi là Sinh. Phần lớn tuy giống như ở chi Thức nhưng chẳng phải không có sai khác. Tên gọi của thức hẹp nên chỉ nói sáu thức; tên gọi của sinh rộng nên có cả năm uẩn. Lại giải thích: Chi sinh này giống như các chi thức và danh sắc trước đó, đã nói thức nối tiếp trôi chảy thì giống như chi Thức ở trước; lại nói có đủ năm uẩn tức đồng với danh sắc trước. Ở đây nói sinh là để hiển bày chung sinh thuộc về vị lai, tức bắt đầu từ niêm đầu của trung hữu cho đến lúc chết, trong thời gian này cũng lập già chết. Lại giải thích: Trước giai đoạn già chết gọi là Sinh.

72. *Nêu thể của già chết:*

“Lấy sinh làm duyên” cho đến “nói rộng như kinh” là nêu ra thể của già chết: Già chết được lập thành ngay sau khi mới sinh. Lại giải thích: Kiến lập già chết ở giai đoạn chi sinh; các tánh chất của già chết là tóc bạc, da nhăn, v.v... với rất nhiều sự thay đổi khác nhau như có nói rộng trong kinh. Lại giải thích: Khi bắt đầu có tóc bạc trở đi mới gọi là già, sau già là chết.

“Nói thuần như vậy” cho đến “các khổ uẩn sinh.” Trên đây Kinh bộ nêu thể của mười hai chi, giải thích văn kinh như thế thuần là khổ uẩn lớn nhóm họp, vì kinh nói vô minh duyên hành, cho đến sanh duyên già chết. Tất cả mười hai chi đều là sự chứa nhóm của khổ uẩn, cho nên giải thích.

“Tỳ-bà-sa y theo đã nói như trên” là giải thích của Thượng tọa và Kinh bộ về mười hai duyên khởi, như Tỳ-bà-sa y theo giải thích mười hai duyên khởi như trước đã nói.