

LUẬN TẠNG PHẬT GIÁO TUỆ QUANG - TẬP 29/3



PHẬT LỊCH 2560 - 2016

LUẬN TẠNG PHẬT GIÁO  
TUỆ QUANG

TẬP 29/3

No. 1562



SỐ 1562/80

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

*Tác giả: Tôn giả Chứng Hiền.*

*Hán dịch: Đồi Đường, Tam Tạng Pháp sư Huyền Tráng.*

*Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ.*

## QUYỂN 10

### Phẩm thứ 2: BIỆN VỀ SAI BIỆT, phần 2

Nhân nơi phân biệt giới đã biện rộng về căn. Các hành cùng sinh nay nên xét chọn.

*Hỏi:* Vì sao phải xét chọn các hành cùng sinh?

*Đáp:* Vì nhằm trừ bỏ tông tà, hiển bày lý chánh. Nghĩa là hoặc có chấp: Các hành không có nhân tự nhiên mà khởi.

Hoặc lại có chấp: Do một nhân nên các hành được sinh.

Hoặc lại có chấp: Do nhân là tự tánh bình đẳng, không bình đẳng mà sinh các hành.

Hoặc còn có chấp: Lúc các hành sinh, chỉ dùng pháp sinh trước làm nhân nên khởi.

Vì nhằm trừ bỏ những thứ tông tà như thế, phát sinh hiển bày lý chánh, nên phải xét chọn.

Trong đây, các hành lược có hai thứ: (1) Có sắc. (2) Không sắc.

Không sắc có ba: (a) Tâm. (b) Tâm sở. (c) Tâm bất tương ưng hành.

Có sắc có hai: (a) Tụ cực vi. (b) Tụ phi cực vi.

Tụ cực vi lại có hai thứ: Một là: Hệ thuộc cõi dục. Hai là: Hệ thuộc cõi sắc.

Hệ thuộc cõi dục lại có hai thứ: Tụ không căn và Tụ có căn.

Trong đây, lại biện về tụ cực vi sắc.

*Tụng nêu:*

*Dục: Tụ vi, không thanh*

*Không căn, có tám sự*

*Có thân căn, chín sự*

*Mười sự có căn khác.*

*Luận nói:* Trong sắc có đối, phần vi tế sau cùng, lại không thể phân tích, gọi là cực vi. Nghĩa là cực vi này, lại không thể dùng tuệ giác để phân tích sắc còn lại làm nhiều. Đây, tức nói là phần ít nhất của sắc. Lại không còn phân tích nữa, nên lập tên *Cực thiểu* (Ít nhất). Như một sát-na, gọi là thời gian cực thiểu. Lại, không thể phân tích làm nửa sát-na.

Như thế, *chúng vi* lần lượt hòa hợp, nhất định không lia, nói là *tụ vi*. Tụ vi này ở nơi cõi dục, không có thanh, không có căn, tám sự cùng sinh, tùy theo một sự không giảm.

*Hỏi:* Thế nào là tám sự?

*Đáp:* Nghĩa là bốn đại chủng và bốn thứ được tạo là sắc, hương, vị, xúc. Tám sự này nếu có âm thanh, tức thành chín sự. Nhưng không nói: Là vì nhằm làm rõ nhân nơi đại chủng cùng hệ thuộc nên sinh, không phải như sắc v.v... luôn lúc nào cũng có. Không có thanh có căn, các tụ cực vi nơi sự này cùng sinh, hoặc chín, hoặc mười. Tụ có thân căn, chín sự cùng sinh: Tám sự như trước, thân là thứ chín. Tụ có căn khác mười sự cùng sinh: Chín sự như thân, thêm một

là mắt v.v... Mắt, tai, mũi, lưỡi, tất không lia thân, vì dựa vào thân chuyển. Bốn căn lần lượt lia nhau mà sinh, vì nơi chôn đều riêng. Tự có căn này, nếu có âm thanh sinh, là thêm thanh đã sinh thì thành mười, mười một. Ở đây, đại chúng có chấp thọ làm nhân, nên cùng với các căn không lia nhau khởi, không nói lý do, như trước nên biết. Ở cõi sắc, chỉ trừ hai sự hương, vị, phần còn lại đều đồng với cõi dục, nên không nói riêng.

Nếu cho nói sự là dựa vào thể, dựa vào xứ, thì ít quá, nhiều quá, tức thành lỗi. Nơi đối tượng nương dựa, chủ thể nương dựa, do dựa vào thể, dựa vào xứ, nên nói có sai biệt, thì không có lỗi. Nghĩa là sự của đối nương dựa là dựa nơi thể mà nói. Nếu là sự của chủ thể nương dựa, thì dựa vào xứ để nói. Hoặc chỉ dựa vào thể, cũng không có lỗi.

Trong đây nói nhất định cùng sinh, nên thể như hình sắc v.v... không phải quyết định. Trong ánh sáng v.v... thì không có. Hoặc chỉ dựa vào xứ, nhưng vì nhằm ngăn chặn, trừ bỏ nhiều thứ hủy báng, nên nói riêng về đại chúng. Nhiều thứ hủy báng: Nghĩa là hoặc hủy báng sắc được tạo do đại chúng không riêng có tánh. Hoặc lại hủy báng: Thể của sắc được tạo không có xúc xứ riêng. Hoặc còn có hủy báng: Không phải nơi tất cả tự đều có đủ hết thủy. Hoặc lại hủy báng: Thường không quyết định. Nói riêng về đại chúng thì những hủy báng này đều loại trừ. Nếu nói đại chúng, mỗi mỗi đều sinh riêng quả là sắc được tạo, nên thành nhiều, thì lý ấy không đúng, vì căn cứ theo loại để nói.

Đã nói về có sắc quyết định cùng sinh. Không sắc cùng sinh, nay tiếp theo sẽ nói.

*Tụng nêu:*

*Tâm tâm sở tất cùng  
Các hành tướng, hoặc đắc.*

*Luận nói:* Tâm cùng với tâm sở, tất định cùng sinh, tùy theo đây thiếu một thời thì các thứ còn lại đều không khởi. Các hành tức là tất cả hữu vi. Đó là các hành có sắc, không sắc. Trước nói tất cùng tức nêu dẫn đến đây. Nghĩa là các hành có sắc v.v... khi sinh, tất cùng với bốn tướng như sinh v.v... cùng khởi.

Nói hoặc đặc: Nghĩa là các hành bên trong, chỉ là pháp hữu tình, cùng với đặc cùng sinh. Hoặc nói làm rõ các hành này là không hiện khắp. Trong bốn hữu vi đã nói ở trước, đã biện rộng về sắc, tâm, như phẩm trước đã nói. Pháp như tâm sở v.v... cũng chưa biện rộng.

Nay, trước hết là biện rộng về các tâm sở pháp.

*Tụng nêu:*

*Tâm sở lại có năm*

*Pháp đại địa cùng khác v.v...*

*Luận nói:* Các tâm sở pháp lại có năm phẩm. Pháp đại địa v.v... là có riêng khác. Đây lại là thế nào? (1) Pháp đại địa. (2) Pháp đại thiện địa. (3) Pháp đại phiền não địa. (4) Pháp đại bất thiện địa. (5) Pháp tiểu phiền não địa.

Địa, nghĩa là xứ dung nạp dừng lại. Hoặc nghĩa là xứ của đối tượng hành. Nếu xứ này là đối tượng hành của pháp kia đã dung nạp dừng lại, tức nói xứ ấy là địa của pháp kia. Địa tức là tâm, là địa của pháp đại, nên gọi là đại địa.

Trong đây, nếu pháp nơi địa đại hiện có, gọi là pháp đại địa. Nghĩa là pháp hiện khắp cùng với tất cả tâm của tất cả phẩm loại cùng sinh. Do đây nên tâm không phải là pháp đại địa, vì không phải tâm cùng sinh.

Pháp kia là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Thọ, tưởng, tư, xúc, dục*

*Tuệ, niệm cùng tác ý*



*Thắng giải, Tam-ma-địa  
Khấp ở tất cả tâm.*

*Luận nói:* Đối với thân của đối tượng nương dựa có thể tăng ích, có thể tổn giảm, hoặc cùng trái nhau nhau. Lãnh nhận ái, không phải ái, cùng có xúc trái nhau, gọi là *Thọ*. An lập, chấp lấy nhân của tướng sai biệt nơi các cảnh như nữ, nam v.v... gọi là *Tướng*. Khiến tâm tạo tác thiện, bất thiện vô ký, thành tánh tốt, vừa, kém, gọi là *Tư*. Do có tư nên khiến tâm đối với cảnh có tác dụng động. Cũng như thế mạnh của đá nam châm có thể khiến sắt có dụng chuyển động. Do căn, cảnh, thức hòa hợp mà sinh, có thể làm nhân cho ái, có đối tượng xúc đối, gọi là *Xúc*. Mong cầu nhận lấy cảnh gọi là *Dục*.

Phân biệt lựa chọn nơi các tướng tà chánh của đối tượng duyên, gọi là *Tuệ*. Ở nơi cảnh ghi nhận sáng rõ, không quên mất nhân, gọi là *Niệm*. Dẫn dắt tâm tâm sở khiến ở nơi đối tượng duyên có sự cảnh giác, gọi là *Tác ý*.

Tác ý này tức thể gian nói là lưu giữ. Đối với cảnh ấn chứng thừa nhận, gọi là *Thắng giải*. Có Sư khác cho: Thắng nghĩa là tăng thắng. Giải nghĩa là giải thoát. Pháp này có thể khiến cho tâm ở nơi cảnh vô ngại tự tại mà chuyển, như thắng giới v.v... Khiến tâm không loạn, nhận lấy cảnh nơi đối tượng duyên, nhân không lưu tán, gọi là *Tam-ma-địa*.

Thượng tọa kia nói: Không như đã nêu tính về mười pháp đại địa. Pháp này chỉ là ba thứ. Kinh nói cùng khởi thọ, tưởng, tư.

Há không phải kinh kia cũng nói có xúc. Như kinh kia nói: Ba hòa hợp nên có xúc.

Kinh tuy nói có xúc, nhưng không nói có Thể riêng. Nên kinh kia nói: Ba pháp như thể tụ tập, hòa hợp, gọi là xúc. Do vậy không như đã nêu tính về tánh của pháp mười địa đại.

Lời nói này là phi lý. Do kinh kia nói, nghĩa chuẩn xác là có xúc, về lý được thành. Đức Phật ở nơi kinh kia, không phải là nói về tướng xúc, chỉ nói chúng duyên hòa hợp sinh xúc. Nghĩa là trong kinh kia nói gọi là xúc, tức duyên của xúc gọi là xúc, không phải là tướng của xúc thật. Hòa hợp được sinh mới gọi là xúc thật.

*Hỏi:* Làm sao nhận biết kinh kia không nói tướng của xúc?

*Đáp:* Chỉ nói duyên của xúc. Trong Khế kinh khác nói riêng về mắt v.v... là duyên của xúc. Nghĩa là có kinh nói: “Sáu xứ duyên nơi xúc”. Trong Già-tha nói: “Hai làm duyên xúc”. Nên biết ba hòa hợp. Duyên của xúc không phải là xúc. Không nên cho các pháp kia lại cùng làm duyên. Ba đều là duyên của xúc, cũng tức là tướng của xúc. Do mắt cùng với sắc là duyên của nhãn thức. Nhãn thức không là duyên của mắt, sắc. Nếu như thừa nhận ba pháp lại cùng làm duyên, thì xúc là có duyên, không phải là tức duyên. Nên lia duyên của ba hòa hợp như mắt v.v... thì có riêng tướng của xúc chân thật đã sinh. Đối với ba thứ duyên gần có thể sinh xúc, giả nói tên gọi xúc không phải là tướng của xúc thật. Mắt, sắc cùng với xúc có thể làm duyên: Nghĩa là tạo ra tánh của đối tượng nương dựa, đối tượng duyên. Nhãn thức cùng với xúc có thể làm duyên: Nghĩa là tạo ra một quả không lia chỗ nương dựa. Thế nên đối với vị kia giả nêu tên xúc. Nhưng thuyết kia đã nói: “Mắt v.v... cùng đối chiếu cùng làm nhân quả hòa hợp gọi là xúc”. Điều này cũng phi lý, vì nghĩa không thành. Không phải trong tông kia, không thừa nhận cùng khởi, cùng làm nhân quả, nghĩa có thể được thành. Vì có, không phải có, cùng nối tiếp là khác, vì không phải một quả.

Nếu như thừa nhận ba pháp cùng làm nhân quả, thì thuyết kia không nên nói cùng với xúc làm duyên, do trong tông kia cho xúc là không thật. Hiện thấy nói có cùng với có làm duyên. Như thọ cùng với ái, mắt, sắc cùng với thức. Nhưng nói mắt v.v... cùng với xúc làm duyên thì duyên đã là có thật, quả cũng nên như vậy. Do đây chứng biết riêng có xúc thật.

Đã thừa nhận ba pháp cùng làm nhân quả, gọi là hòa hợp. Thuyết kia cũng nên thừa nhận từ ba hòa hợp, có riêng xúc sinh. Do đây nên nói sáu xứ duyên nơi xúc. Già tha cũng nói: “Hai là duyên của xúc”. Nếu khác với đây, là đã không có pháp thật, có thể gọi là hòa hợp. Tức trong ba hòa hợp này, là giả nêu bày. Lại, ba pháp kia không phải là cùng làm duyên, không có nghĩa hòa hợp, vì sao có thể lập ba pháp kia làm duyên của xúc? Nếu cho, như nói về các vật như bình, áo v.v... là sắc cùng làm duyên, nhưng lià sắc v.v... thì không có vật như bình v.v... Xúc này cũng nên như vậy.

Nếu thế thì thọ v.v... tức nên không có vật riêng. Như nói thọ v.v... thì mắt, sắc làm duyên, thọ v.v... cũng nên không phải lià mắt v.v... Nếu nói tướng của xúc, vì không phải hiển bày. Nghĩa là như tướng riêng của thọ v.v... là hiển bày. Xúc thì không có tướng riêng như thế để có thể nhận lấy. Chỉ do tư dẫn dắt nên biết có pháp này, nên lià ba hòa hợp, không có thể của xúc riêng. Điều này cũng không đúng, vì thể của xúc là có thật, do có dụng. Như mắt v.v... nghĩa là các căn như mắt v.v... tuy không phải là hiện thấy, nhưng vì có thể nhận lấy cảnh, nên biết là có tự thể. Lại, như tư v.v... tuy không phải là hiện thấy, chỉ do tư dẫn dắt, nên biết là có pháp này, nghĩa là có thể thành dụng của ý nghiệp v.v... Do dụng này nên biết có tự thể.

Nếu tâm sở pháp hiện có thể thấy, tức nên không có chấp tâm sở pháp kia tức là tâm. Xúc cũng nên như thế. Tuy không phải hiện thấy, nhưng do có dụng, nên biết là có tự thể. Lại, từng chưa thấy trong các Thánh giáo, đối với pháp không có thể, nói có dụng riêng. Chỉ ở nơi có Thể mới nói có dụng. Đã ở trong xúc nói là có dụng, nên biết xúc kia có riêng tự thể.

Nếu nói sáu xứ như nhãn v.v... có sai biệt tức có thể sinh thọ, thì không có dụng của xúc riêng. Nghĩa là tức xứ bên trong cùng với cảnh bên ngoài cùng hợp, có thể phát sinh thức cùng làm nhân quả

hòa hợp gọi là xúc. Vì xúc này tức sinh thọ, nên ở trong ấy không có dụng của xúc riêng.

Lời nói này là phi lý, vì như trước đã nói. Lại, kinh nói lần nữa: “Tức nên không có dụng”. Lại, ái v.v... nên có, tức là lỗi của thọ v.v... Nghĩa là trước đã nói, không phải trong tông kia không thừa nhận về cùng khởi, cùng làm nhân quả, về nghĩa có thể thành. Lại, kinh nói lần nữa: Xúc do ba hòa hợp tức nên thành vô dụng. Nghĩa là kinh trước đã nói: Mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Do thể của mắt v.v... này cùng nhân quả, nghĩa ấy đã thành. Lại nói cùng khởi thọ, tưởng, tư, tức chúng tỏ phân minh. Nhân quả hòa hợp như mắt v.v... sinh nhãn thức kia, tức là lời nói lần nữa: Xúc do ba hòa hợp, nhất định nên là vô dụng. Do trước đã nói: Nhân quả như mắt v.v... nghĩa ấy đã thành.

Há không phải nếu nói về nhân quả hòa hợp như mắt v.v... mà sinh ra thể riêng là xúc? Tức nói ba hòa hợp cũng thành vô dụng. Kinh chỉ nên nói: Mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Tiếp theo nói câu: Cùng khởi thọ, tưởng, tư. Do tướng nhân quả như mắt v.v... này nên nghĩa đã thành. Không như vậy thì lời nói này lại có nghĩa khác. Chúng ta không nói câu: Ba hòa hợp là thành mắt v.v... hay là nghĩa nhân quả.

*Hỏi:* Nếu như vậy thì lời nói này thành nghĩa gì?

*Đáp:* Lời nói này chuyên làm thành có riêng nghĩa của xúc. Nghĩa là mắt, sắc, thức, khi cả ba cùng khởi, thì mắt không đợi hai thứ kia. Sắc cũng như thế, thức sinh tất nhờ vào đối tượng nương dựa và đối tượng duyên, nên nhãn thức sinh, chủ yếu là đợi hai pháp còn lại. Khi các tâm sở pháp sinh, cũng chờ đợi đối tượng nương dựa, đối tượng duyên. Tuy nhiên đối tượng nương dựa kia lại có hai thứ: (1) Đối tượng nương dựa hòa hợp, nghĩa là thức. (2) Đối tượng nương dựa cùng lia nhau, nghĩa là mắt.

Hoặc thức là đối tượng nương dựa thân mật của mắt kia. Nhãn căn là đối tượng nương dựa hệ thuộc nhãn thức kia. Đối tượng duyên tức là cảnh được nhận lấy của nhãn thức kia. Nên khi nhãn thức kia sinh, tất phải chờ đợi ba pháp. Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức: Nghĩa là mắt cùng với sắc hòa hợp làm duyên, sinh ra nhãn thức. Tức là đều cùng thời, không tăng không giảm, cùng làm nghĩa của duyên.

Phần sau tiếp theo kinh lại nói: Xúc do ba hòa hợp. Nghĩa là mắt, sắc, thức hòa hợp làm duyên sinh ra nhãn xúc. Cũng là đều cùng thời, không tăng không giảm, cùng làm nghĩa của duyên.

Nếu cho nói hòa hợp là cùng làm nghĩa của duyên, tức nên thể của xúc là ba pháp hợp thành.

Há lại có thể thật khác là xúc. Điều này cũng phi lý, vì ba thứ nhãn, sắc, thức không có nghĩa lần lượt làm duyên. Nhưng nói tất cả cùng làm duyên, do Thể của xúc này là có riêng, nghĩa ấy đã thành.

Nếu như vậy tức nên nói: Vì ba hòa hợp nên có xúc. Không nói như vậy, vì nhằm ngăn chặn nghi, vì thời gian sau sinh. Nói âm thanh thứ năm, tức sau khi nghi khởi. Nên như kinh nói: Vua Mạn-đà-la, vì tâm ác khởi, nên cùng lúc bị đọa lạc.

Nếu như thế vì sao Khế kinh chỉ nói sáu xứ duyên xúc? Vì thọ v.v... cũng dùng sáu xứ kia làm duyên. Không như vậy thì do đâu Khế kinh chỉ nói xúc làm duyên cho thọ, thọ cũng làm duyên sinh ra xúc?

Xúc ở đây đã như thế, thì thọ kia cũng nên như thế. Trong phần biện về duyên khởi, xin sẽ vì ông giải thích.

Như thế là lại thuận theo chánh lý của đối pháp, giải thích câu văn trong kinh, nói là có dụng. Không phải như Thượng tọa đã chỉ thuận tình giải thích ba hòa hợp, nói đối với nghĩa là vô dụng. Lại,

nêu duyên nơi xúc hòa hợp sinh ra thọ, bèn cho xúc tức là sự sai biệt của sáu xứ.

Như thế duyên nơi ái hòa hợp sinh ra thủ, nên cho ái tức là sự sai biệt của thọ. Ái này đã không như thế, thì thủ kia làm sao như thế? Hoặc nên nói thủ kia cùng với ái này là nhân riêng. Trước đã thành lập xúc có tự thể, thì không nên cho xúc tức là ba hòa hợp. Lại, xúc là thật có, vì Khế kinh nói là tâm sở pháp, nên như thọ, tưởng v.v... Nghĩa là Đức Bạc-già-phạm, ở trong Khế kinh, nói xúc là tánh của tâm sở pháp, không phải không có pháp thật có thể gọi là tâm sở, nên như thọ v.v... xúc nên có thật. Như Già tha nói:

*Mắt, sắc, hai làm duyên  
Sinh các tâm sở pháp  
Thức xúc cùng thọ, tưởng  
Các hành gồm có nhân.*

Thượng tọa giải thích nghĩa Già tha này cho: Nói tâm sở là nghĩa thứ lớp, là nói chữ thức, vì không lia thức, nên không có riêng xúc. Nghĩa thứ lớp: Là căn cứ theo thứ lớp sinh. Nghĩa là từ mắt, sắc sinh ra thức xúc. Từ đấy lại sinh các tâm sở pháp, cùng sinh thọ v.v... gọi là tâm sở pháp. Xúc không phải tâm sở. Nói chữ thức: Nghĩa là ở đây hiện thấy nói về thức, nên xúc là tâm, không phải tâm sở pháp. Không lia thức: Nghĩa là không lia thức mà có thể có xúc. Trước thức nhất định không có nghĩa hòa hợp, nên giả gọi là tâm sở mà không có thể riêng. Nay cho ba chứng ấy về lý đều không đúng.

Trước hết là về nghĩa thứ lớp: Lại không hợp lý. Mắt, sắc không gián đoạn, không nói là thức. Lại nói lời này: Cho là từ mắt, sắc sinh ra thức xúc. Từ đấy lại sinh ra tâm sở như thọ v.v....

Nếu như vậy thì có tâm sở pháp khác nào được sinh ra do hai duyên?

Trong kinh Đức Thế Tôn đã thuyết giảng hiển bày phân minh các tâm sở pháp, từ hai duyên khởi, không phải ở nơi thứ ba. Chúng tôi ở đây nói các tâm sở cũng từ hai duyên khởi, không phải ở nơi thứ ba. Thượng tọa đối với sự việc này lại khởi phân biệt khác, nói các tâm sở chỉ ở tại thứ ba, tức là xem thường Đức Như Lai, hoặc là không thấu đạt nghĩa của kinh.

Tiếp theo là nói về chữ thức: Cũng không hợp lý.

Há thấy nói về thức nên là không có tâm sở. Trong Già tha này, không phải chỉ biện về thức, nhưng không thể do nói tâm sở pháp là không thuộc về thức. Cũng không phải là thọ v.v... nên có thể nói câu: Các pháp như thọ v.v... cũng không phải tâm sở. Vì sao? Vì hiện thấy trong đây đã nói chữ thức. Tuy nói chữ thức, nhưng thừa nhận thọ v.v... là tâm sở, thì xúc cũng nên như thế. Thuyết kia phần sau đã nói, nghĩa là không lìa thức mà có thể có xúc, vì trước thức, nhất định không có nghĩa hòa hợp, nên giả gọi là tâm sở. Không có thể riêng cũng không hợp lý.

Dựa nơi môn tâm sở để nói chữ xúc. Trước nói tâm sở từ hai duyên sinh. Nay, nhân nơi môn tâm sở kia nêu bày các tướng như xúc v.v... không phải như thức trước, đâu không có Thể riêng, nên như thọ v.v... nhất định có riêng tánh. Tuy khi xúc sinh, thật sự là không lìa thức, nhưng không nên nói tức thức làm thể, do khi thức sinh, cũng không lìa xúc và các tâm như thọ, tưởng v.v... Cũng nên dùng tâm sở làm tánh, chỉ giả gọi là tâm. Tâm đã không hợp thì xúc làm sao như thế? Lại nói không lìa thì nghĩa ấy không thành. Nghĩa là tức dựa vào thức, giả lập tên xúc. Nói không lìa: Thì xúc này không thành tự. Nếu nói không lìa là nghĩa nhân của tướng, thức cũng không lìa tâm sở như thọ v.v... nên như trước nói, chỉ giả gọi là tâm. Nếu nói vẫn nạn này, cũng đồng không thành, nghĩa là thức không lìa tâm sở như thọ v.v... nên tức thọ v.v... chỉ giả gọi là tâm.

Điều này là phi lý, do là cực thành. Tức là Khế kinh nói tâm cùng với tâm sở như thọ v.v... là cùng sinh, vì không lìa nhau. Lại nghĩa của Già tha đã chứng tỏ đây là cực thành. Nghĩa là hai duyên của mắt, sắc cùng sinh các tâm sở, vì chỉ hai duyên của tâm sở đã sinh. Không như vậy thì sao cũng sinh nơi thức. Thức tức là tâm. Do vậy, thành lập hai duyên của mắt, sắc có thể sinh tất cả tâm tâm sở pháp, không phải chỉ sinh tâm. Tuy đã nêu chung hai duyên của các tâm sở pháp đã sinh, nhưng chưa hiển bày riêng vì sao như thế?

Nên lại nói về xúc. Xúc là nhân của thọ. Thế nên trước nói vì hai duyên kia, trước sinh tâm sở, sau mới sinh thức. Không như vậy thì vì sao lại nói đều cùng là nghĩa đều cùng khởi. Các tâm sở thì *các* là nói nhiều.

Đã nêu lên một xúc, còn lại là những gì?

Nên nói thọ, tướng và gồm thân các hành. Đây là hiển bày về thọ v.v... cùng với thức xúc ở trước quyết định cùng sinh.

Gồm thân các hành: Nghĩa là gồm thân chung tất cả hành uẩn đã thân tóm các tâm sở pháp.

Nếu không như vậy tức nên chỉ nói tư, không nên nói các tư là một.

Vì gồm thân là nghĩa nào?

Lại nói có nhân, vì gồm thân các pháp cùng có với trước, vì không lìa nhau, nên cùng với pháp kia đều cùng sinh. Tức pháp kia làm nhân, không do mắt, sắc. Vì mắt, sắc này không có đối tượng nương dựa cùng đối tượng duyên. Có giải thích nói: Mắt, sắc này nói có nhân, hiển bày tâm tâm sở đều từ duyên khởi.

Giải thích này không đúng. Vì trước đã nói hai duyên của mắt, sắc đã sinh nên là vô dụng.



Lại có giải thích riêng cho: Có nhân, nghĩa là làm rõ tâm tâm sở có nhân đồng loại.

Thế nào là nhân đồng loại? Nghĩa là mắt, sắc đồng loại của đời trước cùng với không phải đồng loại của mắt, sắc kia, nên chỉ nói làm duyên. Đồng loại của đời trước là như hạt giống, nên nói là nhân. Lại Đức Thế Tôn nói: Mắt là duyên gần gũi khiến sinh thức, nên cũng nói làm nhân. Các tâm sở pháp cũng dùng nhãn căn làm duyên sinh, nên nói là có nhân. Duyên trước, nhân sau, không có lỗi nói lặp lại.

Như thế là đã chánh thích nghĩa của Già tha xong. Trước đã nói vấn nạn này cũng đồng không thành. Nghĩa là thức không lia tâm sở như thọ v.v... nên tức thọ v.v... chỉ giả gọi là tâm.

Lời nói kia là phi lý, do trong đây đã nói tâm tâm sở pháp đều cùng thời khởi, làm rõ lúc thức sinh, không lia xúc v.v... Thế nên trước nói tuy lúc xúc sinh, thật sự là không lia thức, nhưng không nên nói tức thức làm thể. Do lúc thức sinh cũng không lia xúc cùng thọ, tưởng v.v... Tâm cũng nên dùng tâm sở làm tánh, chỉ giả gọi là tâm. Về lý là hoàn toàn được thành lập.

Do đây, lời nói kia cho là không lia thức mà có thể có xúc. Trước thức nhất định không có nghĩa hòa hợp, chỉ giả gọi là tâm sở, không có thể riêng. Kiến giải này chỉ có ngôn thuyết, đều không hợp lý, do ba chứng cứ kia lý đều không đúng. Thế nên trước đã nói Thể của xúc là thật có. Khế kinh nói đây là tâm sở pháp, như thọ, tưởng v.v... lý ấy cực thành, nên phải tin biết. Lìa căn, cảnh, thức ngoài ba hòa hợp ấy là có riêng xúc thật. Lại xúc thực có, Khế kinh nói: Vì thuộc về thức ăn, nên cũng như thức v.v... Ở đây, Thượng tọa lại nói lời này: Trong bốn cách ăn (Thực), xúc vị tất chỉ dùng ba hòa hợp làm thể. Vì sao? Vì xúc thực nên dùng đối tượng xúc làm Thể, do trong sáu cảnh, không có như đối tượng xúc. Lại không có đối tượng đối đãi, có thể sinh thọ. Nghĩa là các xúc như lạnh, nóng, cưa, cắt

v.v... là hơn, nên ở trong tất cả nhân của thân thọ, xúc là tăng mạnh hơn hết, nên lập riêng làm thức ăn. Do môn xúc, nên đối với ba thọ đều có thể lia nhiễm. Lý ấy được thành.

Lời nói kia chỉ từ tự phân biệt khởi. Lại, ba hòa hợp kia quyết định cho không phải là xúc, thì như thế nào là ăn? Hoặc lại cho là thứ khác, thì đây là do đâu đã nghi để nói là vị tất? Chỉ nên mở rộng tâm ý, phán quyết xác đáng: Không phải.

Nếu như đoạn thực thì lại có lỗi gì?

Nghĩa là như đoạn thực, không phải một pháp thành. Tuy nhiều pháp thành, nhưng được gọi là một. Xúc thực cũng như vậy.

Ba hòa hợp thành, ở đây có lỗi gì?

Dụ này phi lý, vì mỗi mỗi cũng thành tánh của đoạn thực, nên không phải là mất v.v... kia, mỗi mỗi đều riêng có thể gọi ba hòa hợp thành thể của xúc thực.

Lại căn, cảnh, thức thân tóm pháp không sót. Ba thức ăn như đoạn thực v.v... đều nên thuộc về xúc. Các thức ăn nên chỉ là một. Đức Thế Tôn không nên ở trong Khế kinh nói cách ăn có bốn: Thức thực gồm thân ở trong căn và thức. Đoạn cùng thể của ý, tư không phải lia cảnh.

Nói về xúc thực xong. Lại nói về ba thức còn lại. Tức hiển bày lời nói của Đức Thế Tôn thành ra không có dụng. Nên người có trí, đối với thuyết nói ba hòa hợp là xúc thực, không nên tin nhận. Lại, nêu đối tượng xúc là thể của xúc thực, lý cũng không đúng. Vì ở trong đoạn thực đã nói rõ đối tượng xúc là thể của xúc thực kia.

Lại, khi đoạn xúc thực kia, nói là đoạn ba thọ, vì lý không thành. Nghĩa là trong đoạn thực đã gồm thân đối tượng xúc, vì ba xứ hợp thành tánh của đoạn thực, nên xúc thực, hoặc đối tượng xúc thực, tức nên chỉ có ba.

Lại nói về xúc thực khi được đoạn trừ, nhận biết khắp, thì ba thọ tức vĩnh viễn đoạn trừ. Nhưng ở xứ Hữu đánh khi được lia nhiễm, đoạn các thọ hết, không phải ở nơi đối tượng xúc, khi được lia nhiễm, có thể đối với các thọ có nghĩa đoạn trừ vĩnh viễn.

Lại, ở trong nghĩa thứ lớp của duyên khởi, đã nói duyên của thọ, nên là xúc thực. Khi xúc kia đoạn, các thọ nên đoạn. Không phải do đối tượng xúc đoạn, nên thọ kia đoạn. Trong các Thánh giáo, đều chưa từng thấy nói rõ đối tượng xúc kia cùng với thọ làm duyên nên khi thọ đoạn, không phải do đối tượng xúc. Lại, nói về đối tượng xúc mà lại không nói đối tượng đối đãi có thể sinh thọ. Thật đáng nực cười!

Đã thừa nhận đối tượng xúc, diệt nhập quá khứ, nơi sát-na thứ ba thọ mới được khởi, tức là đối tượng xúc vào khi thọ khởi, lúc thể diệt ngăn cách, có dụng của sinh nào?

Do tông của nghĩa kia, căn cảnh không có gián đoạn thức mới được khởi. Từ thức không gián đoạn thọ mới được sinh. Khi thân thọ sinh, thì thân cùng đối tượng xúc, lúc thể của chúng đã diệt, lại cách xa, đâu được làm nhân. Lại, khi thức sinh, thân xúc đã diệt, đối chiếu với thức không gián đoạn duyên dụng hãy còn không có, hướng chi là vào thời gian sau, lúc đã khởi thân thọ cách vượt, được dụng có duyên. Nếu nói trước, vì có tánh nhân quả của ba thứ căn, cảnh, thức, nên thọ mới được khởi, thể nên căn, cảnh vào lúc thọ khởi, cũng có lần lượt có thể sinh công dụng. Như thế tức nên có lỗi thái quá. Nghĩa là chủ yếu trước có danh sắc sáu xứ là tánh nhân quả, thì xúc mới được sinh, tức là nên nói danh sắc duyên xúc. Hoặc lại nên nói sáu xứ duyên thọ, do khi thọ khởi, thì xúc kia có dụng. Luận giả nói các phần vị duyên khởi, tuy lúc thọ khởi, cũng duyên nơi sáu xứ, nhưng từng không nói sáu xứ duyên nơi thọ.

Nếu như thừa nhận đối tượng xúc có thể sinh ra thọ, thì vì sao có thể nói lại không có đối tượng chờ đợi? Nếu đối tượng xúc

kia sinh thọ không đợi căn, thức, thì trong gỗ, đá v.v... sao không sinh thọ?

Nếu đối tượng xúc kia cần phải đợi các duyên như căn, thức v.v... mới sinh thọ, thì cảnh khác cũng như thế, vì sao không nói đến?

Vì trong sáu cảnh không có như đối tượng xúc, lại không có đối tượng chờ đợi để có thể sinh thọ. Đối tượng xúc này cùng với cảnh khác có sai biệt gì mà riêng tán dương?

Vì nhân sinh thọ quyết định không có ba thứ căn, cảnh, thức, lúc cùng hòa hợp mà không sinh thọ. Nên thuyết kia đã nói, không có lý có thể nương dựa, chỉ từ tự tâm phân biệt mà khởi.

Lại, Tôn giả kia vì sao có thể nói chán bỏ đối với cõi thấp kém, lìa nhiễm của cõi tốt đẹp, không thể chán đặc khác, lìa nhiễm khác?

Chớ cho lìa khác, nhiễm khác thì đặc giải thoát. Vì kia, đây là nhân khác, là không thể được. Tức do lý này, khổ tập pháp trí không thể gồm luôn việc lìa tham của sắc, vô sắc. Các thứ xúc như lạnh, nóng, chua, cất v.v... là hơn, vì ở cõi trên không có, nên biết ý nhận lấy đối tượng xúc của cõi dục để làm tánh xúc thực. Thế nên thuyết kia đã nói: Do môn xúc nên tức đối với ba thọ đều có thể lìa nhiễm. Về lý là không được thành.

Lại, Khế kinh nói: Khi xúc thực đoạn trừ, ba thọ vĩnh viễn đoạn, nên biết Đức Phật nói xúc cùng với ba thọ đều cùng lúc đoạn trừ vĩnh viễn. Khế kinh không nói xúc thực đoạn rồi thì nên sẽ đoạn ba thọ, vì thế không nên nói: Do đoạn xúc nên đối với ba thọ đều có thể lìa tham, vì khi nói xúc đoạn thì thọ cũng đoạn, nên không phải ở cõi dục, khi được lìa nhiễm, là có thể ở xứ Hữu danh cũng được lìa nhiễm. Tức nhận biết có riêng một pháp gọi xúc, là nhân gần của thọ. Khi đoạn dứt xứ Hữu danh, thì xúc này mới đoạn. Do đoạn ấy nên ba thọ vĩnh viễn đoạn.

Sau đây lại không có các đối tượng đáng làm, nên trong tâm sở nhất định có xúc thật, gọi là xúc thực, lý ấy được thành. Các Sư thời xưa vì chứng minh xúc này, Thể của nó là có thật, cũng lập nhiều nhân. Thượng tọa ở trong đó đã ôm giữ tăng thượng mạn, tự cho là có thể giải thích. Các nhân như thế ở đây ta sẽ khen chê phần được mất.

Sư xưa đã lập các nhân là những gì?

Nghĩa là chư vị đều nói: Xúc nhất định là thật có, nêu bày có nhân quả, tạp nhiễm, lìa nhiễm, nói là có đều riêng khác đoạn trừ có sai biệt, như thọ, tưởng v.v...

Trong đây, nói câu: Có nhân quả: Nghĩa là nêu rõ xúc này có sáu xứ là nhân, có thọ là quả, không phải là pháp thế tục mà có thể nói là có nhân quả thắng nghĩa.

Nói câu: Có tạp nhiễm, lìa nhiễm: Nghĩa là Đức Phật ở nơi Kinh Đại Lục Xứ kia thuyết giảng như thế này: Nếu có người ở nơi mắt, không thấy như thật, không nhận biết như thật, nên ở trong mắt đã khởi các tạp nhiễm.

Như thế, nếu có người ở nơi sắc, ở nơi nhãn thức, ở nơi nhãn xúc, nói rộng cho đến nên ở nơi ý xúc, khởi các tạp nhiễm. Cùng với tạp nhiễm này trái nhau tức được lìa nhiễm. Không phải đối với pháp giả mà có thể nêu bày có tạp nhiễm, lìa nhiễm.

Nói câu: Có đều riêng khác. Nghĩa là Đức Phật ở trong Kinh Lục Xứ kia đã thuyết giảng như thế này: Có sáu xứ trong, sáu xứ ngoài, sáu thức thân, sáu xúc thân, sáu thọ thân, sáu ái thân, mỗi mỗi thứ đều có sai biệt.

Trong Khế kinh này, ngoài căn cảnh thức đã nói riêng là có xúc. Không thể ở nơi giả kia cùng đối tượng nương dựa đều riêng khác mà nêu rõ.

Nói câu: Có đoạn trừ: Nghĩa là Khế kinh nói: Khi xúc thực đoạn thì ba thọ vĩnh viễn đoạn. Không phải do thấy nơi pháp thể tục, nên gọi là thấy như thật, cùng nói Thánh đạo an trụ nơi đối tượng duyên.

Nói câu: Có sai biệt: Nghĩa là ở trong sự việc nơi đối tượng nương dựa của pháp giả, cũng ngôn thuyết có mỗi mỗi sai biệt. Như nói: Ta thấy sắc v.v... của bình, áo. Ở đây cũng nên như thế. Tức là nên nói có mùi tám xúc thân, nhưng không nói như thế, nên biết thể của xúc không phải tức ba hòa hợp.

Thượng tọa kia nói: Ba hòa hợp gọi là xúc. Đối với nghĩa như thế, cũng không trái nhau. Vì sao? Vì như danh sắc v.v... cũng có nghĩa đã nói như thế. Như trong xúc hòa hợp của nhân quả như mắt v.v..., đối với môn nghĩa trên, đều không có trái hại. Như thuyết kia nói câu: Có nhân quả: Nghĩa là xúc hòa hợp của nhân quả như mắt v.v... kia, sáu xứ là nhân, thọ là quả. Lìa sáu xứ trong thì không có ba hòa hợp, vì từ ba hòa hợp sinh lạc, khổ v.v...

Nói câu: Có tạp nhiễm, lìa nhiễm: Nghĩa là xúc của ba hòa hợp, là nhân của thọ. Mong cầu phương tiện, sinh các tạp nhiễm. Người tạp nhiễm kia, lúc ấy nguyện sinh tự thức. Vì biện về môn này lãnh nhận có sai biệt, đã nêu lên đối tượng nương dựa là căn cùng đối tượng nhận lấy là cảnh. Tức đối với sự việc này đã thấy biết như thật, nên là được lìa nhiễm.

Nói câu: Có riêng khác: Nghĩa là biện về tánh hợp của nhân quả như mắt v.v... làm nhân của thọ khởi, từ thọ này sinh ái. Không phải các mắt sắc đều là nhân của nhãn thức. Không phải các nhãn thức đều là quả của mắt, sắc. Lại như gánh nặng cùng với người gánh vác. Lìa gánh thủ uẩn, tuy không có người vác, nhưng trong Khế kinh đều phân biệt nêu rõ. Ở đây cũng nên như thế.

Nói câu: Có đoạn trừ: Nghĩa là đoạn trừ tạp nhiễm. Trước nói mong cầu phương tiện sinh các tạp nhiễm. Nay nói đoạn trừ tạp

nhiệm kia, tức gọi là đoạn xúc. Vì thấy nói là sự việc, nên gọi là thấy như thật. Cùng nói Thánh đạo an trụ nơi đối tượng duyên.

Nói câu: Có sai biệt: Nghĩa là xúc của ba hòa hợp, không phải là một hợp. Không thể nói như bình v.v... là một có nhiều phần, như danh, sắc v.v... Cũng có nghĩa đã nói như thế: Nghĩa là như các chi danh sắc, sáu xứ v.v..., không phải là một pháp thành, tuy không phải thật có nhưng có các nghĩa đã nói như trên. Ở đây cũng nên như thế, nên không có lỗi.

Tất cả lý như vậy đều không thành. Lại, nhân quả hòa hợp như mắt v.v... kia gọi là xúc, như trước đã phá. Nghĩa là trước đã nói không phải trong tông kia, không thừa nhận đều cùng khởi, cùng làm nhân quả, nghĩa có thể thành v.v...

Chỗ chấp như thế, phần sau lại sẽ phá bỏ. Lại, nhân quả hòa hợp như mắt, sắc v.v... đối với thọ vì sao không phải chỉ là nhân quả hòa hợp, tức có thể có đối tượng sinh. như trước đã biện.

Lại, Khế kinh nói: Mắt, sắc làm nhân sinh quả như thọ v.v... Nhân quả như thế, nên hợp sinh thức cùng làm duyên cho xúc. Hoặc ở trong đây, nên nói có khác biệt. Nếu nói không có xứ, vì đã nói như thế. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức, ba thứ hòa hợp nên có xúc. Không có xứ nói câu: Mắt, sắc làm nhân sinh quả như thọ v.v... để có thể nói nhân quả hòa hợp như thế, sinh thức cùng xúc. Vì thế không nên nêu bày như vậy. Giải thích này cũng phi lý.

Vì có xứ nói. Tức kinh này nói: Thọ v.v... là cùng sinh, thì câu nói cùng sinh này là nhằm làm rõ nghĩa cùng với thức v.v... đồng thời khởi. Về sau sẽ thành lập. Nhưng kinh kia nói mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Do thức là đối tượng nương dựa của thọ v.v... kia, vì tướng dụng đều mạnh mẽ. Nên Đức Thế Tôn e ngại sẽ có chấp: Duyên của mắt, sắc chỉ sinh nhãn thức, nên nơi kinh này đã nói mắt, sắc làm nhân, sinh quả như thọ v.v...

Lại, Già tha nói: Hai duyên của mắt, sắc sinh các tâm sở để minh chứng, nên duyên của mắt sắc không phải chỉ sinh thức, chỉ vì chấp nhân quả hòa hợp như mắt v.v... nên gọi là xúc sinh thọ. Về lý nhất định không đúng. Pháp giả không có công năng cùng không nhất định. Chỗ nói nhân quả như mắt, sắc v.v... hợp xúc sáu xứ làm nhân, lia sáu xứ trong thì không có ba hòa hợp, về lý cũng không đúng.

Há không phải lia cảnh cùng thức tùy theo một, cũng không có ba hòa hợp? Không phải các pháp giả do ba sự hợp thành. Ở trong đối tượng nương dựa, tùy thiếu một thứ mà được có giả. Cũng như chữ Y. Nói xúc là tâm sở pháp thật, tuy dựa nơi căn, cảnh, thức mà sinh, nhưng trong sáu xứ, sinh dụng là hơn hẳn, vì nhân sinh và đối tượng nương dựa là hơn, do đây nói riêng. Tức do đối tượng nương dựa thù thắng như thế, nêu rõ tên sáu xúc. Nghĩa là dụng của pháp giả nơi xúc như mắt v.v... đã không có, làm sao sinh quả của thọ?

Nói xúc của ba hòa hợp là nhân của thọ, nên mong cầu phương tiện sinh tạp nhiễm. Là lời nói lập lại, không có dụng, vì đã nêu bày riêng. Nghĩa là trước đã nói: Đối với mắt, đối với sắc, ở trong nhãn thức, khởi các tạp nhiễm, lia ngoài ba pháp, lại có xúc nào mà sau nói lần nữa câu: Đối với nhãn xúc.

Nếu cho câu nói này là nêu bày lần nữa về tánh nhân quả hòa hợp của ba pháp như mắt v.v... tức là không nên chỉ nói nhãn xúc như nhãn thức và sắc, không phải nương dựa riêng nơi mắt kia. Ba thứ mắt, sắc, thức đồng tạo ra tánh nương dựa của xúc giả như nhau không có sai biệt. Chỉ nói nhãn xúc, không nói sắc xúc và nhãn thức xúc.

Ở đây có nhân gì?

Lại, tông đã lập kia, do mắt cùng sắc sinh ra nhãn thức, sau mới sinh thọ. Nhãn thức là đẳng vô gián duyên của thọ, là đối tượng nương dựa gần gũi, không phải mắt, không phải sắc, tức là chỉ nên nói gọi là thức xúc vì sao lại nói là nhãn xúc?



Nếu cho có, không có nhất định cùng tùy thuộc. Nghĩa là nếu có sáu xứ như nhãn v.v... kia thì có xúc như nhãn v.v... Nhãn kia không có xúc, không như mù bẩm sinh v.v... không có xúc như nhãn v.v... Do đây kinh nói sáu xứ, duyên nơi xúc, do có căn, tức khi sắc thức hợp liền nói có xúc, không phải là không có căn.

Giải thích này cũng không đúng. Vì thấy có, tuy được sáu xứ như nhãn v.v... nhưng hoặc có khi các thức không khởi, thì không có xúc, như ở định vô tướng, định diệt tận v.v... Phần vị kia là không có tâm (Về sau sẽ thành lập) nên căn cứ theo có, không có nhất định cùng tùy thuộc. Nghĩa là chỉ nên dựa vào thức để nêu rõ tên xúc. Lại nói tâm sở: Là tâm kia nên nhớ nghĩ. Nếu xúc nhất định tùy thuộc nơi căn có, không có, tức nên gọi là căn sở, không phải là tâm sở pháp. Lại, người mù bẩm sinh v.v... nếu trụ ở địa ý, trong phần vị có tâm, đã có thân căn, lại còn thiếu cái gì mà thân xúc không khởi? Không phải có thân thức thì thân xúc không sinh, thấy có thân căn mà không có thân xúc, nên biết xúc kia đã tùy theo thức có, không có, không tùy theo căn, cảnh. Thức là sinh xúc, vì nhân thì mạnh mẽ hơn, nên tùy theo thức để nói.

Nhưng các Khế kinh đã nói về các xúc như nhãn v.v..., nên biết có riêng Thể của xúc là tâm sở dựa nơi mắt v.v... Các thức như nhãn v.v... gọi là tùy theo chỗ dựa để nói, lý ấy là hoàn toàn. Vì thế không nên nói sáu xúc như nhãn v.v... dùng nhân quả hòa hợp như nhãn v.v... làm tánh. Như có riêng xúc, tuy dựa vào thức sinh, nhưng nói là nhãn xúc, ngã cũng như thế. Lý kia là không đúng. Căn cứ theo chỗ dựa của nhân là hơn, nên nói tên xúc. Hoặc lại lược bỏ phần giữa để nói. Hoặc nói là đối tượng nương dựa, vì đã nương dựa nơi mắt.

Lại Khế kinh nói: Đối với mắt, đối với sắc, ở trong nhãn thức khởi các tạp nhiễm. Do đây, đã nói tánh nhân quả hòa hợp của ba thứ mắt, sắc, thức, do căn, cảnh, thức tùy cùng hệ thuộc theo thứ lớp nói. Nếu khác với đây, nên theo thứ lớp để nói về sáu căn như nhãn, cùng sáu cảnh, sáu thức.

Lại, Khế kinh nói: Ở trong nhãn xúc đây khởi tạp nhiễm. Lời nói này có nghĩa gì?

Nếu cho lời nói này là hiển bày về nghĩa của tánh nhân quả hòa hợp như mắt v.v... khởi tạp nhiễm, thì nghĩa này là phi lý, do đã theo thứ lớp nói về ba thứ căn, cảnh, thức, đã làm rõ nghĩa tạp nhiễm kia. Hoặc Khế kinh nói: Ở trong nhãn thức khởi các tạp nhiễm, tức đã thành lập tánh nhân quả hòa hợp của ba thứ mắt, sắc, thức, không phải không có căn, cảnh mà có thức, nên ở nơi thức khởi nhiễm, tức ở nơi ba thứ hòa hợp.

Há không phải như trước đã nói: Không phải các nhãn thức đều là quả của mắt, sắc? Tuy trước có nói, mà vì không có nghĩa thật, nên không thành biện hộ giúp.

Không có nhãn thức kia không phải là quả của mắt, sắc, do chấp chỉ có pháp hiện tại. Hoặc lại nên nói: Thức kia là gì?

Nếu thức khi có còn mắt, sắc không có, nên không phải là quả kia thì tánh nhân quả cuối cùng tức nên không có, vì chấp không phải đều như. Đã có các nhãn thức đều là quả của mắt, sắc, thì nói đối với nhãn thức khởi tạp nhiễm liền được thành lập.

Tánh nhân quả hòa hợp của ba thứ mắt, sắc, thức đâu cần phải nêu bày lần nữa?

Đây là do các ông đối với tánh tướng của pháp không khéo lường xét, liền tuân theo tình mình, giải thích nghĩa kinh Phật, dẫn đến sự mê lầm này. Vì thế các ông lại nên siêng năng tinh tấn, đối với tánh tướng của pháp, cầu tìm hiểu biết thuận hợp.

Nói người kia, bấy giờ nguyện sinh tự thức, là biện về sự lãnh nhận môn này có sai biệt, nên nêu lên đối tượng nương dựa là căn, đối tượng nhận lấy là cảnh.

Lại, thức có thể như thế, còn căn cảnh thì nên suy xét.

Hai căn cảnh kia vì sao khiến thọ nhận có khác biệt? Như trước đã biện.

Lúc thọ kia khởi, thì thể của căn, cảnh diệt, vì không sinh dụng. Tọa nhiễm đã có lỗi thì lìa nhiễm cũng không thành. Như phá đạo lý tọa nhiễm của thuyết kia, căn cứ theo đây nên phá thuyết kia, nói đều riêng khác. Nghĩa là biện về tánh nhân quả hòa hợp như mắt v.v..., là nhân của thọ khởi cùng sinh ái v.v...

Đã lập dụ về gánh nặng và người gánh vác để chứng minh cho nghĩa kia là không thể đảm đương. Do có tánh của năm thủ uẩn vị lai, gọi là gánh nặng. Không phải là người gánh vác, vì thủ uẩn hiện tại gọi là người gánh vác. Như Khế kinh nói:

*Đã bỏ nơi gánh nặng  
Sau không nhận lấy nữa  
Nhận gánh nặng là khổ  
Bỏ gánh nặng là vui.*

Ở đây có người gánh vác, khác với gánh nặng. Người kia không có tánh xúc, lìa căn, cảnh, thức, nên đã lập dụ, đối với nghĩa không có khả năng.

Có giải thích riêng khác: Đây đều là lời nói riêng, không phải là nêu bày riêng, tức có riêng thể. Như pháp xứ thứ sáu trong xứ bên ngoài, đã gồm thân sáu thọ và sáu ái thân. Tuy kiến lập riêng, nhưng không có thể riêng.

Như thế, tuy không có Thể của sáu xúc thân bên ngoài căn, cảnh, thức, nhưng cũng nêu bày riêng về sáu thứ xúc thân. Điều này có lỗi gì? Ở đây cũng phi lý. Vì sao? Vì lìa ngoài thọ, ái thì có pháp xứ khác, có thể được nói riêng. Còn lìa căn, cảnh, thức thì không có ba hòa hợp riêng để có thể nêu dẫn riêng.

Nói đoạn trừ tọa nhiễm, nên gọi là đoạn: Như nghĩa trong tọa nhiễm căn cứ theo đây nên phá. Nghĩa là trong tọa nhiễm đã thành

lập rộng. Lìa ngoài mắt v.v... có xúc tạp nhiễm. Do đoạn trừ xúc tạp nhiễm kia, nên ba thọ vĩnh viễn đoạn. Không phải do tánh nhân quả hòa hợp như mắt v.v... mà tạp nhiễm đoạn, nên ba thọ vĩnh viễn đoạn.

Nói thấy xứng là sự việc gọi là thấy như thật cùng nói Thánh đạo trụ nơi đối tượng duyên, về lý cũng không đúng. Do sự việc hư giả nên thấy không phải là chứng thật.

Há gọi là như thật? Đã không phải như thật sao gọi là Thánh đạo an trụ nơi đối tượng duyên? Nếu không phải Thánh đạo an trụ nơi đối tượng duyên, thì sao có thể đoạn vĩnh viễn xúc thực, ba thọ?

Nói xúc do ba hòa hợp không phải là một hợp, nên không thể như chiếc bình, nói về nhiều phần, về lý cũng không hợp. Vì thấy không phải một hợp, cũng nói riêng. Cũng như có thuyết nói nhiều phần có sai biệt như thọ, tưởng v.v... của Bồ-đặc-già-la. Nói các chi như danh, sắc, sáu xứ v.v... tuy không phải thật có mà có, như các nghĩa đã nói ở trước, nên không có lỗi, về lý cũng không đúng. Do không xét kỹ về tông chỉ nên ở nơi không phải một sự lập một tướng, danh, đều ở trong sự việc riêng có lỗi. Vì danh tướng này gọi là tướng giả có, như chiếc bình, như hành. Hoặc như ông chấp xúc v.v... do ba hòa hợp, danh tướng của danh sắc là không thể tạp hoại. Như xúc nơi pháp giới chung riêng đều có, nên ở đây không phải cùng với chỗ ông chấp về xúc là đồng. Do loại này giải thích chi sáu xứ v.v... Vì làm rõ xứ bên trong chỉ có sáu, nên lập tên sáu xứ, không phải đối với nhiều pháp, lập một danh, tướng. Nghĩa là vì sáu xứ, đối với các chi như danh sắc v.v... của pháp thật này, có thể có phần nói về nhân quả thắng nghĩa. Không phải đối với xúc v.v... giả có mà ông đã chấp, nói có câu: Nhân quả thắng nghĩa. Nên các Đại Luận sư xưa kia đã lập các nhân, về lý là khéo thành tựu.

Do vậy, có xúc là tâm sở riêng, tất cả tâm đều cùng hợp, lý là hoàn toàn thành lập. Xúc này đã thành lập. Điều Thượng tọa đã nói: Đại địa chỉ có ba, rất là mê lầm.

Thế nào là thành lập?

Ngoài bốn pháp trước là thật có Thể riêng, là pháp đại địa. Vì nơi xứ xứ kia nói, nên thật có Thể riêng. Lúc các tâm khởi đều thấy có dụng. Do lý này chứng tỏ tức hai nghĩa đều thành.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Nghĩa là tất cả pháp: Dục là căn bản. Tác ý dẫn sinh. Xúc là khả năng tập hợp. Thọ là tùy lưu. Niệm là tăng thượng. Định là đứng đầu. Tuệ là tối thắng. Giải thoát là kiên cố. Niết-bàn là cứu cánh. Hai pháp tưởng tư không nói tự thành. Nên trong kinh này đã lược không nói. Do nhất định không có tâm nào trong sự cùng nối tiếp mà hoàn toàn không nhận lấy tướng, để nhận lấy tướng của cảnh. Trong phần vị của các tâm vì đều là hơn hẳn, nên tư là ý nghiệp, tâm có là đều có.

Do đấy, Khế kinh hiện chứng minh dục v.v... là thật có Thể riêng, là pháp đại địa. Nhưng Thượng tọa nói: Kinh này đã nêu bày là không liễu nghĩa, nên không thể nương dựa.

Thượng tọa kia làm sao nhận biết được kinh này là không liễu nghĩa? Thượng tọa kia cho: Lý như sắc v.v... là không ứng dụng. Dục là căn bản, tác ý dẫn sinh, xúc là khả năng tập hợp. Nhưng kinh này nói câu: Tất cả pháp, tức chỉ dựa vào tâm tâm sở để nói. Do đấy chứng biết là kinh không liễu nghĩa.

Thuyết này là không đúng, vì không phải đã được thừa nhận. Dựa vào tất cả pháp để nói Khế kinh này, không chỉ dựa riêng vào tâm tâm sở để nêu bày. Vì khiến đệ tử đáp lại, uốn nắn lời cật vấn của ngoại đạo. Nêu giảng kinh này, không phải là thứ danh tướng cực thành của các ngoại đạo đối với tâm tâm sở. Vì sao đã thâm nhận sự lo nghĩ về ngoại đạo kia? Do ở trong nghĩa này họ đã khéo léo cật vấn. Nghĩa là các ngoại đạo, nghe Đức Phật, Thế Tôn đối với tất cả pháp có thể giác ngộ như thật, danh xưng rộng lớn khắp các thế gian, nên có tình ý không chịu thừa nhận. Họ luôn tụ tập, cùng bàn luận

muu tính nói: Đại Sa-môn, họ Kiều-đáp-ma, biện tài là vô ngại, đối đầu biện luận là rất khó. Lại, nên cất vấn các đệ tử của ông ta. Nhưng những nhân giả, đại sư đối với tất cả pháp đã có đủ trí phân tích, biện biệt. Vậy những điều đã nói là thế nào? Tất cả pháp cái gì là căn bản? Nói rộng cho đến cái gì là cứu cánh?

Đức Thế Tôn lo ngại về các Bí-sô mới tu học, bỗng dung gặp phải câu hỏi mang tính cứu xét, liền co bị hoảng loạn. Nhằm đề phòng sự xấu hổ ấy, nên đã sẵn sàng giảng nói kinh này.

Nên biết trong đây nói: Tất cả pháp, dục là gốc: Nghĩa là tất cả sự lưu chuyển đều lấy mong cầu làm hạt giống. Tức đối với các pháp, sinh tâm hiểu rõ đều dùng sự mong cầu làm căn bản. Như sinh khởi thuận hợp duyên nơi tất cả tâm, nên nói các pháp dục làm gốc. Phân biệt rõ hiện có trong tất cả pháp, đều do tác ý làm phương tiện dẫn khởi, nên nói hết thấy các pháp thì tác ý dẫn sinh.

Nói tất cả pháp xúc là khả năng tập hợp: Nghĩa là các pháp đều cùng với xúc thực hiện khả năng tụ tập, vì ba hòa hợp của căn, cảnh, thức được sinh.

Nói tất cả pháp, thọ là tùy lưu: Nghĩa là các thọ thuận theo tất cả pháp lưu chuyển, tức như khổ, vui v.v... Tùy theo ái, phi ái cùng kết hợp hoặc trái nhau, chuyển biến theo cảnh riêng. Hoặc tất cả pháp tùy theo thọ mà lưu chuyển, ý làm rõ là các pháp tùy theo hành tướng có sai biệt của thọ mà chuyển, vì là tánh của cảnh.

Nói tất cả pháp niệm là tăng thượng: Nghĩa là do sức của niệm, nên ở nơi các đối tượng duyên không quên mất. Do đấy nên nói niệm là biến hành. Giữ công ngộ đề phòng, ngăn chặn.

Nói tất cả pháp định là đứng đầu: Tức Tam-ma-địa có khả năng buộc giữ tâm, khiến ở nơi đối tượng duyên an trụ, không phân tán, khiến tâm đối với cảnh luôn chuyên nhất lường xét kỹ, nên gọi là định. Định này đối với việc chế ngự tâm tức có uy lực tối thắng, nên nói là

đứng đầu. Tánh của tâm tuy là vội vã, nhưng do định đã giữ lấy, không chóng dút bỏ đậy để đến xứ khác phân tán trôi nổi. Do vậy, Khế kinh nói tâm như ánh chớp, nói định kiên cố cũng như kim cương.

Nói tất cả pháp tuệ là tối thắng: Tức tánh tướng các pháp, tuy là rất sâu xa, nhưng Bát nhã kiên cố, sáng tỏ, đều có thể soi chiếu thông suốt, nên nói là tối thắng. Hoặc lại Bát nhã vượt quá các pháp, nên gọi là tối thắng.

Thắng là nghĩa vượt quá. Thế tục đối với sự việc vượt quá nói là thắng. Trong đây ý nói chỉ có Bát nhã là soi chiếu khắp đối tượng nhận thức. Hãy còn có lực khác, đối với tất cả pháp, trong khả năng phân biệt nhận biết, tức thắng giải chánh tà. Lực ấy là rất kiên cố. Do vậy, ấn định là nhân hơn hết của các cảnh, nên nói các pháp giải thoát là kiên cố.

Giải thoát tức là tên khác của thắng giải. Từ vô thủy đến nay, lưu chuyển nơi sinh tử, tâm cảnh lần lượt cùng nối tiếp là vô biên, chỉ có Niết-bàn là cứu cánh của nẻo lưu chuyển kia, nên nói các pháp Niết-bàn là cứu cánh.

Do giải thích như thế nên câu: Tất cả pháp là gồm thâu trọn khắp hết thấy pháp, lại không có nẻo khác. Do vậy chúng biết kinh này là kinh liễu nghĩa, quyết định có thể nương dựa để chứng minh hai nghĩa trước. Trong đây, dục là tư trong hành uẩn, đã dẫn lời Thánh, thành lập có riêng. Tức như kinh nói: Người kia có Tín, Dục, Cần, An như thế, cho đến nói rộng.

Lại, trước đã nói: Khi các tâm khởi đều thấy có dụng, chúng biết dục là tánh của pháp đại địa. Vì sao? Vì tất cả sự lưu chuyển đều lấy mong cầu làm hạt giống. Nghĩa là tâm dùng dục tạo tác duyên cùng khởi, là trong tất cả cảnh hằng lưu chuyển. Nhưng Thượng tọa nói: Dục này quyết định không phải là pháp đại địa, vì như Kinh A Xiển Địa Ca đã nói.

Lời này là phi lý. Vì dựa vào dục của phương tiện thiện xảo để nói không phải có dục, nên không có lỗi này. Nếu nói lý ấy, thì người khác cũng nên đồng. Nghĩa là người khác cũng nói: Vì dựa vào hoàn toàn không dục để nói là không phải có. Lý này không đồng. Người kia đối với cảnh khác, có đối tượng ưa thích mong muốn (lạc dục), hiện có thể đạt được. Tức là người kia hiện đối với sự việc đáng yêu thích, nhất định có mong cầu. Mà được nói là không phải có dục. Nên biết ở đây là dựa vào dục của phương tiện thiện xảo để nói. Như nói không phải tin. Thế gian cũng đối với hiểu tử bất nhân, nói là không phải con. Nên nói không phải có, chưa là chứng nhất định. Đối với cảnh không có, dục tất tâm không sinh, nên dục này nhất định là pháp đại địa. Tuệ có riêng thể, vì các kinh đã nói. Khi tâm nhận biết rõ cảnh, tất có phân biệt, lựa chọn. Nên dụng yếu kém, tức không giác tri, nên tuệ nhất định phải là pháp đại địa. Nhưng Thượng tọa lại cho: Tuệ đối với vô minh, nghi, cùng hợp với phẩm tâm, tướng dụng không có, nên không phải là pháp đại địa. Vì sao? Vì trí cùng với vô trí, quyết định, do dự, về lý không nên cùng hợp.

Thuyết này không đúng, vì phẩm tâm của tà kiến cùng với vô minh là cùng hợp, lý ấy là cực thành, không phải là tâm không si có thể có tà kiến, nên phẩm tà kiến nhất định là có vô minh.

Vô minh không chung tương ưng với phẩm tâm làm sao có tuệ? Lại, đã thừa nhận vô trí cùng với trí tương ưng, lý ấy được thành lập. Lý này đã thành lập thì vô minh không chung tương ưng với phẩm tâm cũng nên có tuệ, chỉ vì yếu kém, nên tướng không sáng rõ. Do giải thích loại này là cũng cùng với nghi cùng hợp. Nếu tương ưng với nghi, thì hoàn toàn không có tuệ, làm sao có được hai phẩm suy tầm?

Vì ở trong hai phẩm đã phân biệt lựa chọn, có sai biệt suy tầm nghĩa lý mới thành nghi, nên thể của niệm là có riêng, cũng như kinh nói: Lúc tâm nhận biết rõ cảnh, tất có ghi nhận sáng tỏ. Cũng do yếu



kém nên có khi không giác tri. Thế nên niệm, định là pháp đại địa. Nhưng Thượng tọa nói: Niệm này quyết định không phải là pháp đại địa, vì như Khế kinh nói: Có tâm mất niệm. Mất, nghĩa là quên mất. Lại, nhận thấy phần nhiều ở trên cảnh của quá khứ đã thiết lập niệm., Nhưng ở nơi cảnh đó, tức hành tướng của trí được ghi nhận rõ mà chuyển biến, nên không có niệm riêng.

Thuyết này không đúng. Như trước đã nói: Không phải niệm của phương tiện thiện xảo, gọi là mất niệm. Như tâm cuồng loạn, gọi là mất tâm. Hoặc niệm yếu kém gọi là mất niệm. Như mê muội, sầu muộn v.v..., gọi là mất tướng, tư.

Đã thấy phần nhiều ở trên cảnh của quá khứ thiết lập có niệm, tức nên ở trên cảnh của đối tượng duyên nơi hiện tại, có niệm cực thành, không phải ở hiện cảnh từng không có ghi nhận sáng rõ. Về sau, đối với quá khứ có nhớ nghĩ sinh khởi. Nói ở nơi cảnh kia, tức hành tướng của trí được ghi nhận sáng rõ mà chuyển, nên không có niệm riêng, về lý cũng không đúng. Vì xét biết, ghi nhận rõ là hành tướng riêng khác. Ở nơi cảnh xét biết thẩm định lại, gọi là trí. Không quên mất nhân, ghi nhận sáng rõ gọi là niệm. Nên có thuyết nói: Đối với cảnh đã thọ nhận, khiến tâm không quên, ghi nhớ sáng rõ là niệm.

Nếu chấp hành tướng ghi nhận sáng rõ như thế, tức là hành tướng của trí, không có niệm riêng, thì thọ v.v... cũng nên không có Thể riêng. Nghĩa là cũng có thể nói, tức là hành tướng của trí, lãnh nhận mà chuyển, không có riêng thọ. Các thứ khác cũng nên như thế, tức là phi lý.

Lại, thuyết kia chỉ thừa nhận tâm sở có ba, Thể của trí cũng không có, riêng gì không có niệm. Nói niệm tức trí chỉ là hư ngôn.

Lại, A-cấp-ma đã chứng tỏ niệm không phải là trí, như Khế kinh nói: Người trụ nơi chánh niệm, nên trụ nơi chánh trí. Lại, Khế kinh nói: Người đủ chánh trí liền đủ chánh niệm.

Những loại như thế v.v... đã nêu bày thật nhiều. Nếu niệm tức trí, thì Khế kinh nên nói: Người trụ nơi chánh niệm, nên trụ nơi chánh niệm. Người đủ chánh tri, nên đủ chánh tri.

Nói như thế là có nghĩa riêng gì?

Nếu niệm chỉ duyên nơi cảnh của quá khứ thì vì sao nhận biết tâm người khác nơi hiện tại là mất niệm? Hoặc lại vì sao trí duyên nơi Niết-bàn diệt cùng hành chuyển mà gọi là mất niệm? Lại, trí sinh tử v.v... duyên nơi vị lai, vì sao mất niệm, thành lực, minh, thông. Các loại v.v... như vậy phải nói là rất nhiều, nên các phẩm tâm đều cùng với niệm là cùng hợp.

**HẾT - QUYỂN 10**

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 11

### Phẩm thứ 2: BIỆN VỀ SAI BIỆT, phần 3

*Tác ý có riêng, cũng như kinh nói: Tâm do tác ý dẫn phát nên sinh. Vì thế tác ý này nhất định là pháp đại địa. Nhưng Thượng tọa thì cho: Không có một pháp riêng nào gọi là tác ý. Do tướng riêng ấy, về lý là không thành. Nghĩa là ở nơi đối tượng duyên, ý có thể tác động, gọi là tướng của tác ý. Nếu đối với đối tượng duyên, ý chỉ tác động, thì các tâm sở khác tức nên không thể duyên. Nếu cũng do đây mới có thể duyên, thì về lý là không nên như thế, vì gọi là tác ý, vì duyên khác sinh.*

Vấn nạn này là phi lý, vì các tâm sở pháp đều dựa vào tâm chuyển, nên chỉ tác động nơi ý, thì tác động khác cũng thành. Do vậy, không có lỗi tâm sở không thể duyên.

Lại, do sức của chúng duyên các pháp mới sinh, nên tuy duyên khác sinh tâm tâm sở, nhưng tác ý này không phải là không có lực dụng. Nghĩa là lực của tác ý này có thể khiến cho thức ở nơi cảnh khác chuyển biến.

Nếu như vậy thì thức của một cảnh khi lưu chuyển nên không có tác ý, tức tác ý không phải là pháp đại địa. Không như vậy thì thức của một cảnh lúc lưu chuyển cũng có tác ý, nhưng đối với cảnh khác, dụng này sáng rõ. Nghĩa là sát-na, sát-na nơi một cảnh, cũng do lực

của tác ý mới dẫn tâm khởi, nhưng ở nơi cảnh khác, khi dẫn phát tâm, công năng của tác ý hiển bày dễ hiểu.

Há không phải nhiều duyên phát sinh tâm v.v... tức gọi là có thể dẫn khởi, nào nhọc gì phải xét nêu riêng về lực của tác ý?

Vấn nạn này là phi lý. Tuy sinh đủ duyên của hòa hợp khác nơi thức, nhưng nói tác ý có thể sinh thức, nên như Khế kinh nói: “Bấy giờ, nếu không có khả năng sinh tác ý, thì thức đang hiện tiền, tức trọn không khởi”. Về lý cũng nên như thế. Tuy nhiều cảnh giới cùng lúc hiện tiền, nhưng thức do đâu chỉ duyên nơi một cảnh khởi?

Há không phải ở đây đã sinh duyên hợp? Thật đúng như đã nói. Đây tức tác ý đã sinh duyên hợp. Tức như Đức Thế Tôn nói: “Tác ý lúc ấy là nghĩa đang hiện tiền”. Chỗ nói tác ý, đối với cảnh dẫn tâm, vì là sinh trước hay là cùng khởi? Là cùng thời khởi, không phải cho là sinh khởi.

Kinh nói: Tác ý đang hiện tiền. Đang hiện tiền: Nghĩa là đang khởi tự cảnh gần hiện tiền, tức lúc đang sinh, sắp nhập vào hiện tại, nhận lấy nghĩa của tự cảnh. Trong đây, ý nhằm làm rõ, do lực của tác ý, dẫn thức khiến duyên nơi cảnh thuộc đối tượng ưa thích của chính nó.

*Thắng giải* có riêng, cũng như kinh nêu bày: Tâm do thắng giải ấn chứng thừa nhận nơi đối tượng duyên. Khi các tâm khởi, đều có thể in dấu nơi cảnh, tức thắng giải này nhất định nên là pháp đại địa. Nhưng Thượng tọa nói: Thắng giải có riêng lý không thành lập. Xem thắng giải này cùng với trí, tướng không có riêng khác. Nghĩa là ở nơi đối tượng duyên, khiến tâm quyết định, gọi là tướng thắng giải. Tướng này cùng với tướng của trí đều không có sai biệt. Thế nên nhất định không có thắng giải riêng.

Lời nói này là phi lý. Chủ yếu là có ấn chứng thừa nhận mới quyết định. Có nói thắng giải là quyết định, tức đối với nhân quyết định nói là quyết định.

Nếu như vậy hai pháp này tức nên không đồng thời. Không như vậy thì hai pháp này là cùng tùy thuận. Nghĩa là do phân biệt, lựa chọn, tùy theo sinh ấn chứng thừa nhận. Lại, do ấn chứng thừa nhận nên tùy theo sinh quyết định, không trái nhau, đồng thời không có lỗi. Nếu tất cả tâm đều có hai pháp này, thì các phẩm tâm tức đều có ấn chứng, quyết định.

Vấn nạn này là phi lý. Do hoặc có khi pháp khác đã chế ngự, công năng bị hao tổn. Tuy có ấn chứng, quyết định, nhưng vì yếu kém khó nhận biết. Các pháp vô sắc, căn cứ ở dụng để nói là tăng, như trước đã biện.

Đức Thế Tôn kiến lập tham, sân, si v.v... hành tướng đều khác. Lại nói riêng có mười chi vô học, nên biết không phải là không có Thể của thắng giải riêng. Thuyết kia cho: Trong đây: Tâm lia ách tham, cùng nối tiếp chuyển, tức tùy thuận đoạn dứt trói buộc, gọi là chánh giải thoát. Vì sao? Do Đức Bạc-già-phạm ở trong kinh khác đã tự phán quyết về nghĩa này. Nên kinh khác nói: Thế nào gọi là tâm thiện giải thoát? Nghĩa là tâm từ tham, từ sân, từ si lia nhiễm, giải thoát. Thế nào gọi là tuệ thiện giải thoát? Nghĩa là nhận biết như thật: Tâm từ tham v.v... lia nhiễm, giải thoát.

Ngôn thuyết này không phải thiện, do pháp không có Thể làm chi vô học, về lý là không thành. Thuyết kia cho không có một ít pháp, gọi là tùy thuận đoạn dứt trói buộc vì sao có thể lập làm chi vô học? Lại, thuyết kia giải thích: Tức tùy thuận đoạn dứt trói buộc, gọi là chánh giải thoát. Đây không thành giải thích. Vì sao? Do tùy thuận đoạn dứt trói buộc, giải thoát sinh, nên lia nhiễm vô vi, gọi là tùy thuận đoạn dứt trói buộc, thắng giải vô học, gọi là chánh giải thoát.

Nếu không như thế, thì trước nói lia nhiễm đã hiển bày việc đoạn dứt trói buộc, sau nói giải thoát tức nên thành vô dụng.

Nói nhận biết như thật tâm giải thoát: Là thấy rõ tâm lia nhiễm tương ưng với giải thoát. Lại nhận biết như thật tâm giải thoát: Nghĩa

là thấy rõ giải thoát tương ứng với tâm. Nên trong Khế kinh khác, Đức Thế Tôn tự nói: Tâm lìa nhiễm nên liền được giải thoát.

Nếu không như vậy thì giải thoát đã là tên gọi khác của lìa nhiễm, nên dựa vào phần đầu để nói, không dựa vào phần thứ năm.

Như xứ xứ khác nói: Tận, lìa, diệt v.v... tuy dựa vào phần đầu để nói về lìa nhiễm giải thoát nhưng thể đều khác.

Nếu không như thế thì nói chữ giải thoát, nên thành vô dụng. Như nghĩa không nhiễm, lìa nhiễm là không sai biệt.

Lại nói giải thoát là đối trị, nên không phải tùy thuận đoạn dứt trói buộc tức là giải thoát. Nên Khế kinh nêu bày: “Trong pháp điều phục”, nói do chánh giải thoát điều phục tà giải thoát, không phải tùy thuận đoạn dứt trói buộc, có thể làm đối trị.

Nếu có thể ẩn chứng thừa nhận là tướng của thắng giải thì đây cùng với tín dục tức nên không có sai biệt. Tướng tùy đồng một ít, nhưng thể là rất khác. Nghĩa là xét kỹ để ẩn chứng thừa nhận, là tướng của thắng giải. Tâm tịnh mong cầu là tướng của tín dục.

Há không phải tin thuận cùng với dục lạc tức là ẩn chứng thừa nhận sao?

Tín thuận, dục lạc là tùy thuận ẩn chứng thừa nhận, không phải tức ẩn chứng thừa nhận. Tín dục hỗ trợ thành dụng của thắng giải. Tướng dụng của tâm sở rất khó biện biệt, phân tích. Chỉ theo tuệ giác suy xét kỹ mới có thể phân biệt nhận biết. Nên Sư thuộc Phái Thí Dụ không thể gắng nhận, phân tích mỗi một, bèn gồm lại để phỉ bác.

*Tam-ma-địa* có riêng, cũng như Khế kinh nói: Giữ lấy tâm bình đẳng, khiến trụ nơi tự cảnh, gọi là Tam-ma-địa. Khi các tâm khởi, thấy đều trụ nơi cảnh đã nhận lấy của chính nó. Tức định này nên là pháp đại địa. Tuy nhiên Thượng tọa thì cho: Lìa tâm thì không có Thể của Tam-ma-địa riêng. Do tức Thể của tâm khi duyên nơi cảnh

sinh là không lưu tán. Nếu Tam-ma-địa giữ vững tâm khiến trụ nơi một cảnh chuyển, há do Tam-ma-địa không có, nên tâm liền ở nơi nhiều cảnh chuyển biến chăng?

Nếu cho nhiều tâm do sự giữ lấy này nên khiến ở nơi một cảnh chuyển biến không gián đoạn, thì không nên nói sát-na, sát-na có Tam-ma-địa. Tâm chỉ một niệm gắn liền ở trong cảnh nên tâm này không phải có. Như thế, Tam-ma-địa ấy tức nên không phải là pháp đại địa. Nếu do có tâm này trụ nơi đối tượng duyên, tức là thể của Tam-ma-địa này nên không phải là hiện thấy. Nhưng các tâm sở thể là có thể hiện thấy.

Lại, công năng của pháp không chờ đợi pháp khác, nên tâm trụ nơi cảnh là tự lực, không phải sức nào khác.

Lời nói này là phi lý. Vì khiến tâm tạo tác, cũng nên không có pháp đại địa riêng là tư. Do nhân duyên sai biệt là không thể đạt được. Lại, thức không phải trụ nơi đối tượng duyên làm tánh. Tuệ v.v... cũng đồng, vì tâm có định, không định. Lại câu nói: Thể của các tâm sở hiện thấy như trước đã phá.

Trước đã phá như thế nào?

Nghĩa là nếu tâm sở hiện có thể thấy, tức nên không có chấp cho chúng tức là tâm. Lại, công năng của pháp tất chờ đợi pháp khác, hoặc nói ứng hợp với duyên khởi là thành vô nghĩa. Lại, dụng của tâm sở không nên ở nơi tâm, vì tánh của tâm tâm sở pháp đều riêng khác. Dụng của Tam-ma-địa, nghĩa là có thể trụ nơi tâm. Phân biệt rõ đối tượng duyên, là công dụng của thức. Như tự thể khởi, tất nhờ dựa vào đối tượng duyên, cũng không phải tự mình có thể trụ nơi cảnh, không phân tán. Nếu như có dụng trụ nơi cảnh, dựa vào thể của tâm mà thành, thì như khiến tâm tạo tác, có riêng thể, nghĩa được lập. Lại, A-cấp-ma đã chứng minh Tam-ma-địa thật có Thể riêng. Như Khế kinh nói: Nên tu hai pháp, nghĩa là Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na. Nếu

người bác cho không có Tam-ma-địa thật, tức là trái với vô lượng Khế kinh như kinh này.

Nếu cho là không trái, thì ở nơi phần vị của tâm tâm sở có sai biệt đã lập ra dụng này. Tức khi tâm tâm sở chuyển biến có sai biệt, lập ra Tam-ma-địa, gọi là dụng thì không lỗi.

Giải thích này cũng không đúng. Vì đối với Thể của pháp khác, lập ra dụng của pháp khác, về lý là không thành. Lại, không nên nói dụng của Tam-ma-địa, ở nơi tất cả phần vị có sai biệt kia đã được lập, chỉ dựa vào tâm để nói về dụng này.

Lại, nghĩa của tông kia cho tâm tâm sở pháp không đồng thời khởi. Có định nào chỉ nói khi tâm định, thì thọ v.v... cũng định. Nếu cho như không có Thể tương ưng riêng mà nói tương ưng, ở đây cũng nên như thế. Nghĩa là như không có Thể của pháp tương ưng riêng, mà tâm kia bình đẳng, gọi chung là tương ưng.

Như thế, tuy không có Tam-ma-địa riêng, mà tâm tâm sở nói chung là định, về lý cũng không đúng. Vì là tánh của định kia. Nghĩa là tâm tâm sở là tánh tương ưng, không phải là tánh đẳng trì. Vì sao? Vì trong tất cả phần vị, tánh tương ưng kia không có hơn, kém. Tánh của Tam-ma-địa ở trong các phần vị là có hơn kém.

Tam-ma-địa này đã là một tướng, các phần vị vì sao lại hơn kém có riêng khác? Được pháp khác giữ vững, khiến công sức ở đây có tổn giảm tăng ích. Hiện thấy các thứ sắc khác như màu xanh v.v... đã lẫn lộn cùng nối tiếp tùy lưu hơn kém có riêng khác. Lại, nếu tâm không định tự trụ, nên là tâm như vô tham v.v... đã tự nhiễm v.v...

Há không phải như không có pháp riêng hỗ trợ, nên tuệ tự phân biệt lựa chọn. Như thế cũng không có pháp riêng hỗ trợ, nên tâm tự trụ nơi cảnh. So sánh này là không cân xứng. Do Khế kinh nói: Tâm như ánh sáng chớp, cũng như vượn, khi, vì không phải là tướng trụ. Lại, thể của Tam-ma-địa tức tâm, thì tướng v.v... cũng nên không có



riêng tánh. Tức tâm có thể nhận lấy danh, tướng để thiết lập, nên nói là tướng. Tức tâm lãnh nhận đối tượng duyên như trái ngược v.v... nên nói là thọ. Tức tâm tạo tác các nghiệp như thiện, ác v.v... nên nói là tư. Tức là chỉ tâm nên không có ba tâm sở.

Lại, người kiến đế ở đây đều sinh nghi, nên Tam-ma-địa không phải là phần vị riêng khác của tâm. Như Khế kinh nêu rõ: Đại Đức Thế Tôn! Ta nếu ở nơi định, tâm tức giải thoát. Không phải không ở nơi định, vì trước có định, sau mới giải thoát. Nói rộng như kinh.

Thuyết kia chấp giải thoát cũng là phần vị riêng khác của tâm. Hoặc nói tâm vô học là chi giải thoát. Tất không có hai tâm nơi một thân đều khởi. Nên thuyết kia đối với đây đều không nên sinh nghi. Vì thế định nên có riêng tâm sở. Là nhân của tâm trụ gọi là Tam-ma-địa. Tức mười tâm sở như thọ v.v... có riêng thể thật. Tất cả tâm cùng gọi là pháp đại địa.

Như thế là đã nói về mười pháp đại địa. Địa của đại thiện gọi đại thiện địa. Trong đây, nếu pháp là đại thiện địa hiện có, thì gọi là pháp đại thiện địa. Nghĩa là pháp luôn có ở nơi các tâm thiện. Pháp ấy là gì?

*Tụng nêu:*

*Tín và không phóng dật  
Kinh an, xả, hổ, thẹn  
Hai căn cùng bất hại  
Cần chỉ khắp tâm thiện.*

*Luận nói:* Cùng trái với tâm ô trược, hiện tiền thừa nhận nhân quả thuận hợp, đều cùng hệ thuộc riêng, làm đối tượng nương dựa của dục, có thể hỗ trợ cho thắng giải, gọi là *Tín*.

Chuyên về lợi mình, phòng hộ thân, ngữ, ý, cùng trái với phóng dật, gọi là *Không phóng dật*. Chánh tác ý chuyên, nhân của thân tâm nhẹ nhàng an ổn hợp ý, tánh của tâm có thể nhận giữ, gọi là *Kinh*

*an*. Tánh bình đẳng của tâm, gọi là *Xả*. Cùng trái với trạo cử, dẫn dắt như lý, khiến tâm không vượt, đây là nghĩa của *xả*.

Hướng đến như lý, hai thứ tự pháp tăng thượng sinh khởi, trái với đẳng lưu của ái, tánh của tự tại, gọi là *Hổ*. Yêu thích tu tập công đức trước hết, trái với đẳng lưu của si, chán ghét pháp thấp kém, gọi là *Thẹn*.

Có thuyết nói: Sợ hãi bị trừng phạt do nhân hủy báng tự tha của nẻo ác, gọi là *Thẹn*.

Hai căn: Nghĩa là không tham, không sân. Cùng trái với sự mong cầu tham đắm nơi cảnh giới đã được chưa được, tánh không nhiễm ái, gọi là *Không tham*. Đối với tình, phi tình, không có ý giận hờn, có chủng tử xót thương, gọi là *Không sân*.

Ban cho vui, cùng trái với sự việc tổn não hữu tình, tánh của tâm hiền thiện, gọi là *Bất hại*.

Đối với các thứ công đức, lỗi lầm đã sinh, thì gìn giữ, từ bỏ. Đối với các thứ công đức, lỗi lầm chưa sinh, thì khiến sinh, không sinh. Tánh của tâm không biếng trễ, gọi là *Cần*. Do có cần này, nên tâm đối với sự nghiệp đã tạo tác đúng như lý, luôn kiên trì, tinh tấn không dừng.

Có thuyết cho: Trong đây đã nói thân khinh an, nên không phải chỉ tâm sở gọi là khinh an.

Lời nói này là phi lý. Vì thọ v.v... cũng nên đồng với thuyết này. Nhưng các thọ tương ưng với năm thức thân, gọi là thân thọ.

Có thuyết nêu: Nếu như có khinh an thì thể không phải là tâm sở. Nhưng trong đây đã nói tâm sở pháp, tức không nên nói thân khinh an kia, do có thể tùy thuận nơi thể của giác chi, cũng gọi là giác chi. Nghĩa là thân khinh an có khả năng dẫn giác chi tâm khinh an. Cũng thấy ở xứ khác nói sân cùng nhân của sân, gọi là cái sân hận.

Kiến, tư duy, cần, gọi là tuệ uẩn. Tuy nhân của sân kia tư duy và cần, không phải là sân, không phải là tuệ, nhưng vì thuận với sân, với tuệ, nên cũng được mang tên kia. Kinh an này cũng nên như thế.

Xả, phần sau sẽ biện. Nói hai cùng lời nói là gồm luôn hai nghĩa vui thích, nhằm chán. Nhằm chán, nghĩa là tâm thiện quán xét kỹ về tánh của vô lượng pháp lỗi lầm tai hại. Sức tăng thượng này đã khởi thuận với tánh chán bỏ của tâm không tham. Cùng với đây tương ưng gọi là tác ý nhằm chán. Vui thích nghĩa là tâm thiện, mong cầu xuất ly đối trị lỗi lầm tai hại. Sức tăng thượng này đã khởi thuận với tánh vui chuộng của tâm tu chứng. Tâm, tánh này ở nơi các địa như lìa hỷ, vị chí v.v... cũng có hiện hành, nên không phải là hỷ thọ. Cùng với đây tương ưng gọi là tác ý vui thích. Hai hành tướng này lại cùng trái nhau, nên trong một tâm không dung nạp đều khởi. Vì thế trong đây đã không nêu bày rõ, vì tánh của pháp đại thiện địa không thành. Cũng có khi hỷ căn và hành nhằm chán cùng chuyển, nhưng nhất định không có hành vui thích nhằm chán cùng chuyển. Vì biểu thị hai thứ này nhất định không cùng hành nên nói hai cùng lời nói là hành tướng trái nhau.

Như thế là đã nói về pháp đại thiện địa. Địa của đại phiền não, gọi là đại phiền não địa. Ở đây, nếu pháp là đại phiền não địa hiện có, gọi là pháp đại phiền não địa. Nghĩa là pháp luôn có ở nơi tâm nhiễm ô. Pháp kia là gì?

*Tụng nêu:*

*Si, dật, đãi, bất tín  
Hôn, trạo luôn chỉ nhiễm.*

*Luận nói:* Vì sao sáu thứ như thế gọi là pháp đại phiền não địa ? Do chúng luôn chỉ cùng với các tâm nhiễm cùng hợp.

Tụng nói nhiễm: Là nghĩa tâm nhiễm. Lại, phóng dật v.v... cùng với vô minh như thứ lớp ấy, nên biết tức là đối tượng đối trị của không phóng dật, cần, tín, kinh an, xả v.v....

*Si*: Nghĩa là ngu si. Đối với cảnh của đối tượng nhận thức, làm chướng ngại kiến giải như lý, không có tướng biện biệt hiểu rõ, gọi là ngu si, tức là vô minh, vô trí, không có sáng tỏ.

*Dật*: Nghĩa là phóng dật, chuyên nơi lợi mình, mặc tình dứt bỏ, gọi là phóng dật.

*Đãi*: Nghĩa là biếng nhác, lười trẽ, đối với sự nghiệp thiện, thiếu giảm khả năng vượt hơn. Đối với hành nghiệp ác, thuận thành mạnh dữ đặng lưu của vô minh, gọi là biếng nhác (giải đãi). Do biếng nhác này là tánh siêng năng thấp kém, vì siêng hành tập theo hướng thô uế, nên gọi biếng nhác.

*Bất tín*: Nghĩa là tâm không lắng sạch là đặng lưu của tà kiến. Đối với các thật đế, tĩnh lự, đặng chỉ hiện tiền thì khinh chê. Ở nơi nhân như bố thí v.v... cùng đối với quả của chúng, tâm không hiện bày thừa nhận, gọi là bất tín.

*Hôn*: Nghĩa là hôn trầm. Tâm đã sinh mờ tối, không vui v.v... Tánh nặng nề gọi là hôn trầm. Do hôn trầm này che lấp tâm, nên mờ tối, không thể nhận giữ. Tánh tối tăm. Do đấy, nói là do khinh an đối trị. Tâm là đại chủng, có thể sinh nhân, do đấy làm trước, khởi tánh nặng nề của thân, giả nêu là hôn trầm, thật sự thì không phải hôn trầm. Pháp kia là cảnh nơi đối tượng duyên của thân thức. Nhưng hôn trầm này vì bị vô minh che lấp, nên Bản luận không nói là pháp đại phiền não địa.

Có thuyết cho: Luận kia nói là vô minh, chỉ nêu tên hôn trầm, vì tướng giống nhau. Do tánh của vô minh là đại biến hành, nên pháp địa này không nói mà thành.

Có thuyết nói: Danh này được nêu chung hai nghĩa.

*Trạo*: Nghĩa là trạo cử, được sinh do tầm thân lý v.v... khiến tâm có tánh không tĩnh lặng, gọi là trạo cử. Tâm cùng với trạo cử này kết hợp thì vượt đường mà đi.

Tác ý phi lý, thất niệm, tâm loạn, không chánh tri, thắng giải tà, vì trước đã nêu ở trong pháp đại địa, nên trong pháp địa này tuy có nhưng không nói. Như nơi pháp đại thiện địa không nói căn thiện không si. Chỉ các tâm nhiễm luôn có nơi sáu pháp này.

Như thế là đã nói về pháp đại phiền não địa. Địa của đại bất thiện gọi là đại bất thiện địa. Trong đây, nếu pháp đại bất thiện địa hiện có, gọi là pháp đại bất thiện địa. Nghĩa là pháp luôn có ở nơi tâm bất thiện. Pháp đó là gì?

*Tụng nêu:*

*Chỉ khắp tâm bất thiện  
Không hổ cùng không thẹn.*

*Luận nói:* Chỉ hai tâm sở, song cùng với tất cả tâm bất thiện cùng hợp. Nghĩa là không hổ, không thẹn. Nên chỉ hai thứ, gọi là pháp của địa này. Tướng của hai pháp ấy, như trong tụng sau, tự sẽ hiển bày, nên ở đây không nói.

Như thế là đã nói về pháp đại bất thiện địa. Địa của tiểu phiền não, được gọi là tiểu phiền não địa. Trong đây, nếu pháp tiểu phiền não địa hiện có thì gọi pháp tiểu phiền não địa. Nghĩa là phần ít pháp cùng với tâm nhiễm ô.

Pháp đó là gì? *Tụng nêu:*

*Phẫn, phú, xan, tật, nã  
Hại, hận, siểm, cuồng, kiêu  
Loại như thế, gọi là  
Pháp tiểu phiền não địa.*

*Luận nói:* Nói loại là gồm sáu các nghĩa như không nhẫn, không vui thích, phẫn phát v.v... Tiểu là nghĩa ít, làm rõ không phải tất cả tâm nhiễm ô đều có, không phải chỉ phần ít tâm nhiễm ô cùng có, nhưng đều khởi riêng, không có nghĩa tương ưng, chỉ do tu đạo

đoạn, ý thức cùng khởi, tương ứng với vô minh. Tướng của các pháp này trong phần nói về tùy phiền não sẽ phân biệt rộng.

Như trước đã nói: Tất cả tâm sở, nên biết tánh của chúng đều là thật có. Vì sao? Vì không phải một phẩm loại, trong nghĩa của đối tượng duyên, vì vô số thứ hành tướng cùng lúc khởi, nên một thể đồng thời, như hành tướng sai biệt nơi nghĩa của đối tượng duyên, không thâm nhận có. Nhưng do pháp khác đã chế ngự, nên thấy sự việc cùng nối tiếp kia biến đổi khác mà khởi. Hiện thấy uy lực ngăn giữ của dầu trong nước đục, gió v.v... trong sự việc cùng nối tiếp của đèn, liền có sáng, tối, tiếng động v.v...

Như thế là đã nói về pháp đại địa cùng phẩm loại tâm sở quyết định có sai biệt. Lại có tâm sở bất định khác với tâm sở này, là các loại: Ó tác, thù miên, tầm, tứ v.v... nói chung gọi là pháp bất định địa.

Nay nên phán quyết về tất cả tâm sở, có số lượng cùng sinh trong các phẩm tâm. Nơi phẩm tâm nào, có bao nhiêu tâm sở?

*Tụng nêu:*

*Vì dục có tâm tứ  
 Ở trong phẩm tâm thiện  
 Hai mươi hai tâm sở  
 Có lúc thêm ó tác.  
 Nơi bất thiện không chung  
 Kiến cùng chỉ hai mươi  
 Bốn phiền não như phần  
 Ó tác hai mươi một.  
 Hữu phú có mười tám  
 Vô phú cho mười hai  
 Thù miên khắp không trái  
 Nếu có đều thêm một.*

*Luận nói:* Lại, phẩm tâm trong cõi dục có năm: Nghĩa là thiện chỉ một, bất thiện có hai, là vô minh không chung cùng sinh và phiền não v.v... khác cùng sinh. Vô ký có hai, là hữu phú vô ký và vô phú vô ký.

Tất cả phẩm tâm của cõi dục như thế, quyết định luôn cùng với tâm tứ tương ưng, nên trong phẩm tâm thiện có hai mươi hai tâm sở cùng sinh. Tức là mười pháp đại địa, mười pháp đại thiện địa và hai thứ bất định, là tâm, tứ. Trong đây, cần và xả: Tức nên không là câu sinh, vì hành tướng là trái nhau, như tiến cùng với dừng, tạo tu và hủy bỏ, về lý là không đồng thời. Khế kinh cũng ngăn chặn hai thứ này cùng khởi, nói tu hai pháp có đúng thời và phi thời. Như Khế kinh nói: Tâm nếu hôn trầm, bấy giờ nên tu trạch pháp, cần, hỷ. Tu khinh an, định, xả tức là phi thời. Tâm nếu trạo cử, lúc ấy nên tu khinh an, định, xả. Tu trạch pháp, cần, hỷ, tức là phi thời. Cùng sinh không có lỗi, vì không trái nhau. Trụ nơi chánh lý: Là khởi hành như lý. Không ngừng dứt gọi là cần, tức vào thời bấy giờ, từ bỏ hành phi lý. Bình đẳng gọi là xả. Lại, ở trong hành như lý, phi lý, xả như giữ lấy bàn cân tiến dừng bình đẳng, nên xả cùng với cần lại cùng tùy thuận. Khởi thiện, ngăn ác, hành không trái nhau. Nếu ở nơi đối tượng duyên, lấy một pháp bỏ một pháp, lại cùng trái bỏ nhau. Có thể có lỗi này.

Do đây, so sánh giải thích. Kinh chủ đã nêu vấn nạn. Nghĩa là tánh có cảnh giác, tánh không cảnh giác, tác ý cùng với xả nên cùng trái nhau.

Như thế là đã khéo thành lập nơi phẩm tâm thiện có hai mươi hai tâm sở cùng sinh. Hai thứ còn lại của pháp bất định địa là ó tác, thù miên, thì không chung cho ba cõi. Cùng sáu thức thân, hữu lậu, vô lậu, không phải chỉ không nhiễm, cũng không phải chỉ nhiễm, nên phẩm tâm thiện, không phải tất cả thời đều có ó tác, chỉ có thể thâm nhận là có, có lúc tăng số đến hai mươi ba. Nói ó tác, nghĩa là hối, lấy ó tác làm đối tượng duyên, nên lập tên ó tác, như định vô tướng.

Có thuyết nói: Vô tướng cùng thân niệm trụ có xứ gọi là thân.

Nếu như vậy có duyên nhưng chưa tạo tác sự việc, tâm sinh hối tiếc, nên không phải là ố tác. Không như vậy, chưa tạo tác cũng gọi là tạo tác, như hối tiếc nói: Ta trước không tạo tác sự việc như thế, tức là ta ố tác. Nhưng ố tác này chung cho thiện, bất thiện, không chung nơi vô ký, vì tùy thuộc hành ưu, nên người lìa dục tham, thì không tạo thành. Không phải pháp vô ký có sự việc như thế. Nhưng có theo đũa biến đổi: Trong khoảnh khắc ta làm gì không tiêu mà ăn. Trong khoảnh khắc ta làm gì không vẽ lên vách tường này. Các loại như thế v.v... tâm kia cho đến chưa tiếp xúc với ưu căn, chỉ là tỉnh sát, chưa khởi ố tác. Nếu tiếp xúc với ưu căn, liền khởi ố tác. Lúc ấy ố tác, lý đồng với ưu căn, nên nói ố tác.

Có tướng như thế, nghĩa là khiến tâm lo lắng. Phảm tâm ố tác, nếu lìa ưu căn, thì cái gì khiến tâm lo lắng? ố tác có bốn: Là thiện, bất thiện, mỗi mỗi đều dựa vào hai xứ khởi.

Nếu ở nơi phảm tâm bất thiện không chung, có hai mươi thứ tâm sở cùng sinh. Nghĩa là mười pháp đại địa, sáu pháp đại phiền não địa, hai pháp đại bất thiện địa và hai bất định, là tâm, tứ.

Những gì gọi là phảm tâm không chung?

Nghĩa là phảm tâm này:

Tâm nào có vô minh, không có pháp khác?

Tùy miên tham v.v... như tà kiến, kiến thủ và giới cấm thủ của phảm không chung, cùng sinh cũng như vậy. Trong pháp đại địa, tức tuệ có sai biệt, được gọi là kiến, nên số không tăng. Tụng nói chỉ, là nghĩa phân biệt, nghĩa là chỉ kiến cùng hợp, quyết định có hai mươi, biểu thị trong phảm không chung thân nhận có ố tác v.v... Nghĩa là nếu ố tác là bất thiện, thì chỉ cùng hợp với vô minh, không phải phiền não khác. Hai thứ tham, mạn thì chuyên theo hành vui thích. Sân thì chuyên theo môn ngoài, là hành tướng thô, nên không phải



ố tác cùng hợp. Nghi thì không quyết định. Ố tác thì quyết định, nên không cùng khởi. Hữu thân kiến v.v... thì chuyển theo hành vui vì rất mạnh nhanh. Ố tác thì không như vậy. Nhưng ố tác này, dựa vào xứ của sự việc thuộc hành thiện, ác mà biến. Các kiến thì không như thế, vì vậy không tương ưng. Một phần tà kiến tuy theo hành lo lắng chuyển, nhưng vì hai nhân, nên không phải cùng hợp với ố tác. Thế nên ố tác là bất thiện. Nghĩa là chỉ vô minh cùng hợp, thâm nhận ở phần không chung. Phần v.v... cũng thế, đối với bốn thứ bất thiện tham, sân, mạn, nghi.

Phẩm tâm phiền não có hai mươi một tâm sở cùng sinh, hai mươi như không chung, thêm tham v.v... tùy thuộc một. Ở trước đã nói: Phần v.v... tương ưng với phẩm tùy phiền não, cũng có hai mươi một tâm sở cùng sinh. Hai mươi như không chung, thêm phần v.v... tùy thuộc một. Ố tác bất thiện tương ưng với phẩm tâm cũng có hai mươi một tâm sở cùng sinh. Nghĩa là tức hai mươi một tâm sở như ố tác v.v... Nếu đối với phẩm tâm hữu phú vô ký thì chỉ có mười tám tâm sở cùng sinh. Nghĩa là như trong hai mươi pháp không chung, trừ hai pháp đại bất thiện địa.

Tâm hữu phú vô ký của cõi dục: Nghĩa là cùng với Tát-ca-da-kiến và biên chấp kiến tương ưng. Nghĩa của kiến không tăng, nên giải thích như trước. Đối với phẩm tâm vô phú vô ký còn lại, thừa nhận chỉ có mười hai tâm sở cùng sinh, là mười pháp đại địa và hai thứ bất định là tầm, tứ.

Có người chấp: Ố tác cũng chung với vô ký. Như ưu, hỷ căn, không phải chỉ là hữu ký. Phẩm tương ưng này tức có mười ba tâm sở cùng khởi. Thùy miên thì tất cả là không trái nhau. Ở nơi các phẩm tâm đều có thể hiện hành. Đối với phẩm tâm thiện bất thiện vô ký, tùy nơi phẩm nào có tức nói phẩm này tăng. Theo chỗ thích ứng của phẩm ấy đều tăng một số. Các tâm vô ký như xứ công xảo v.v..., tợ như có sức mạnh dữ, nhưng không phải xứng hợp lý mà khởi

gia hạnh, nên không có cần. Lại, không phải nhiễm ô, nên không có biếng nhác. Không có tín, bất tín giống như đây, nên biết.

Đã nói về tâm sở cùng sinh và định lượng của các phẩm thuộc cõi dục. Sẽ nói về cõi trên.

*Tụng nêu:*

*Định một, trừ bất thiện  
Cùng ó tác, thù miên  
Định giữa lại trừ tâm  
Trên gồm luôn trừ tứ.*

*Luận nói:* Trong tĩnh lự thứ nhất, các tâm sở pháp đã nói ở trước, chỉ trừ ó tác, thù miên bất thiện, số còn lại đều có đủ. Chỉ bất thiện: Nghĩa là phiền não sân và không hổ, thẹn. Trừ siểm, cuồng, kiêu (Dua nịnh, lừa dối, kiêu mạn) còn lại như phần v.v... Số còn lại đều có: Như nói về cõi dục. Tĩnh lự trung gian, trừ những thứ trước đã trước. Lại còn trừ tâm, pháp khác đều có đủ.

Tĩnh lự thứ hai trở lên, cho đến trong cõi vô sắc, trừ những thứ trước đã trừ, lại trừ tứ v.v... Vân vân: Là làm rõ trừ dua nịnh, lừa dối, pháp khác đều có đủ như trước. Do từ cõi dục cho đến trời Phạm thiên, đều có vua, quan, chúng sinh riêng khác, nên có dua nịnh, lừa dối. Địa trên đều không có.

Như thế là đã nói các tâm sở pháp cùng sinh định lượng thuộc về ba cõi. Có các tâm sở tánh đồng tương tự khó nhận biết về sự sai biệt.

Nay tùy theo nghĩa của tông, biện về tướng riêng của tâm sở khó nhận biết kia. Không hổ, không thẹn, ái cùng với kính, tướng riêng của chúng là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Không hổ thẹn không nặng  
Nơi tội không thấy sợ*

*Ái, kính, là tín hồ  
Chỉ ở dục, sắc có.*

*Luận nói:* Tướng sai biệt của không hồ, không thẹn: Đối với các công đức và người có đức, không kính, không tôn sùng, không kiêng sợ, không có đối tượng tùy thuộc, gọi là không hồ. Các công đức: Nghĩa là Thi la v.v... Người có đức: Nghĩa là bậc thân giáo v.v... Đối với hai cảnh này, không cung kính, không tôn sùng, là tướng của không hồ. Tức là pháp có thể làm chướng ngại đối với kính, sùng. Hoặc duyên nơi các đức, nói là không kính. Duyên nơi người có đức, nói là không sùng. Không kiêng sợ, không có đối tượng tùy thuộc: Là chỉ rõ chung về hai cảnh trước.

Hoặc theo thứ lớp, đối với tội đã tạo không thấy sợ hãi, gọi là không thẹn. Các vị hành quán đối với pháp đã bị quả trách, chán lia, gọi là tội. Ở trong các nghiệp tội đã bị quả trách, chán lia kia không thấy các sự việc đáng sợ hãi có thể chiêu cảm quả dị thực phi ái khó nhẫn chịu của đời này, đời khác đã chê trách trừng phạt, là tướng của không thẹn. Tức là nghĩa không kiêng sợ quả của nghiệp tội.

Nói không thấy sợ là muốn chỉ rõ về nghĩa gì?

Là không thấy cảnh kia mà sợ hay là thấy mà không sợ?

Trước chính là làm rõ về vô minh. Sau chính là chỉ rõ về tà kiến.

Ở đây nói là không làm rõ thấy cùng với không thấy, là thể của không thẹn, mà chỉ nêu rõ có pháp là tùy phiền não có thể cùng với vô trí, tà trí hiện hành làm nhân gần gũi, gọi là không thẹn.

Đây là nghĩa giản lược. Nghĩa là có thể khiến tâm đối với công đức và người có đức, không cung kính, tôn sùng, gọi là không hồ. Đối với tội hiện hành không kiêng sợ, gọi là không thẹn.

Có Sư khác cho: Đối với các phiền não, không thể chán bỏ, gọi là không hồ. Đối với các hành ác, không thể nhàm chán, chê trách, gọi là không thẹn.

Có thuyết nói: Ở một mình gây tạo tội, không có xấu hổ, gọi là không hổ. Nếu ở trong chúng tạo tội, không biết xấu hổ, gọi là không thẹn.

Có thuyết nêu: Lúc hiện khởi tâm bất thiện, đối với nhân dị thực, không có nhìn xét khắp, gọi là không hổ. Đối với quả dị thực, không có nghĩ đến, gọi là không thẹn. Các tâm bất thiện ở nơi phần vị hiện tiền đều theo nhân quả, vì không có nhìn xét đến, nên trong một tâm hai pháp cùng khởi. Do đây, giải thích ngược là tướng khác của hổ, thẹn: Nếu ý lạc thanh tịnh hành tập theo thắng nghiệp đã ưa thích của người thiện, gọi là có hổ. Vì nhằm đạt được thắng quả đã ưa thích của người thiện, gọi là có thẹn. Những người có yêu thích các thắng nghiệp, thắng quả, tất cũng sợ hãi về nhân ác, quả khổ. Tất cả tâm thiện ở nơi phần vị hiện tiền, nhất định đối với nhân quả đều không có mê lầm. Do hổ, thẹn này nơi một tâm đều sinh, nên có Sư khác nói: Dùng nghĩa như thế nêu rõ tâm là đứng đầu, nói như thế này: Đối với tội đã gây tạo, tự quán xét không xấu hổ, gọi là không hổ. Xem xét đối với người khác, không có xấu hổ, gọi là không thẹn. Nghĩa là nhân dị thực, đang khi hiện khởi, nên gọi là tự. Vì quả dị thực kia, vào thời gian sau mới có, nên nói là tha (người khác). Nghĩa kia ý nói: Các người tạo tội, ý ưa bất tịnh, đối với nghiệp tội hiện tại và quả khổ vị lai, đều không có nhìn xét khắp.

Do đây đã giải thích. Kinh chủ trong đây đã nhận lấy làm về tình kia, đã nêu rộng thông qua vấn nạn. Nghĩa là nếu như nói vấn nạn như vậy, thì đối tượng quán xét của hai pháp này là không đồng, làm sao cùng khởi?

Đã nêu bày về tướng riêng của không hổ, không thẹn. Ái, kính riêng khác: Ái nghĩa là ái lạc (yêu thích), thể tức là tín. Nhưng ái có hai: (1) Có nhiễm ô. (2) Không nhiễm ô.

Có nhiễm nghĩa là tham. Không nhiễm nghĩa là tín. Tín lại có hai: (a) Tướng thừa nhận. (b) Tướng nguyện lạc.

Nếu duyên nơi xứ này, thì thừa nhận hiện tiền. Hoặc tức ở trong đó, cũng sinh nguyên lạc. Ái trong đây, là tín thứ hai. Hoặc ở trong nhân cũng lập tên quả. Vì tín trước là nhân gần gũi của ái, gọi là ái không có lỗi. Kính, nghĩa là kính trọng, thể tức là hổ. Nghĩa là như trước đã giải thích nói trong pháp đại thiện địa. Tánh của tâm tự tại, nói là hổ, nên biết tức là thể của kính ở đây. Nhưng lại có người cho: Vì có đối tượng sùng, trọng, nên gọi là kính. Do đây là trước mới sinh khởi xấu hổ, nên kính không phải là hổ. Sự kia nên thừa nhận người không có xấu hổ, có thể khởi cung kính. Do chấp trước lúc khởi kính, chưa có xấu hổ, nên người không có xấu hổ, có thể khởi cung kính.

Nếu cho khi cung kính đã có xấu hổ, thì không nên nói do cung kính làm phần trước mới sinh khởi xấu hổ.

Nếu cho khi cung kính, không phải là không có xấu hổ, nhưng cung kính không phải là hổ.

Giải thích này cũng phi lý, vì nói kính không phải là hổ, là không có nhân của chứng cứ. Không phải cung kính là phần trước, rồi mới sinh xấu hổ. Chớ nên cho, người không có hổ, có thể khởi cung kính. Lại, đừng cho là có cung kính mà không có xấu hổ. Tuy nhiên, lại nên nắm giữ chính xác, thể của cung kính không phải là xấu hổ. Chỉ có lời nói suông đều không có nghĩa thật, nên thể của cung kính là sự sai biệt của xấu hổ. Nghĩa là hoặc có xấu hổ, gọi là có sùng, trọng. Sự sai biệt của xấu hổ này gọi là kính, vì Bồ-đặc-già-la làm cảnh giới, tức sự sai biệt của xấu hổ được mang tên sùng, trọng. Phạm là tôn sùng, kính trọng là tâm tự tại, là tánh của tâm tự tại.

Đã nói là hổ, tức là ở trong tâm đã có sức tự tại, có thể tự điều phục, vì có đối tượng được sùng trọng, nên nói thể của cung kính là sự sai biệt của xấu hổ. Đối với các đối tượng được tôn trọng, vì có được sùng trọng, nên gọi là cung kính, là cảnh thứ bảy, hoặc nhân thứ bảy. Do ở nơi đối tượng được tôn trọng, phát ý tùy thuộc, tức gọi là

xấu hổ. Sự xấu hổ này, tức là có đối tượng được sùng trọng, nên thể của sự cung kính ấy là sự sai biệt của xấu hổ. Nghĩa đã khéo thành tựu. Tức do đây chứng tỏ Bồ-đặc-già-la làm cảnh. Tín, hổ, gọi là ái kính. Không phải cho lấy pháp làm cảnh khởi. Nên ái cùng với kính tuy thuộc về đại thiện, nhưng không lập ở trong cõi vô sắc.

Có Sư khác nói: Tín thuận với thân mật, nhưng không có đắm nhiễm, gọi là ái. Chiêm ngưỡng hướng về đối tượng tôn quý, tùy thuộc tôn trọng, sùng kính, gọi là kính.

Có Sư khác cho: Gần gũi với nhân của thiện sĩ, gọi là ái. Nói nhân không vượt qua bậc Thiện sĩ kia, gọi là kính.

Lại có thuyết nêu: Đối với chúng hòa hợp, vì kiến v.v... đều đồng, nên gọi là ái. Đối với người đáng tôn trọng, thâm tâm cung kính, phụng sự, nên gọi là kính.

Ái này cùng với kính, có ở cõi dục, cõi sắc. Cõi vô sắc không có, vì không có nơi chốn nương dựa.

Như thế là đã nói về tướng riêng của ái kính. Tướng riêng của tâm, tứ, kiêu, mạn là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Tâm tứ tâm thô, tế  
Mạn đối tâm khác khởi  
Kiêu do nhiễm tự pháp  
Tâm cao không nhìn xét.*

*Luận nói:* Tâm tứ riêng khác: Nghĩa là tâm thô tế. Tánh thô của tâm, gọi là tâm. Tánh tế của tâm gọi là tứ.

Nếu như vậy thể của tâm tứ không khác với tâm. Kinh tức căn cứ ở tâm để nói về hai tánh.

Lời này là phi lý, do không thấu đạt về ý nghĩa của kinh. Kinh nói: Tánh thô tế của tâm hiện có gọi là tâm tứ. Do có pháp này, tâm

khởi liên thô, pháp ấy gọi là tầm. Do có pháp này, tâm khởi liên tế, pháp ấy gọi là tứ. Hoặc tạo ra giải thích khác, nên thể khác với tâm. Nghĩa là tôi không nói tánh thô của tâm, gọi là tánh của tâm thô. Tánh tế của tâm, gọi là tánh của tâm tế.

Nếu như vậy thì là thể nào?

Dựa vào tánh thô của tâm, gọi là tánh của tâm thô. Dựa vào tánh tế của tâm gọi là tánh của tâm tế.

Nếu như thế thì tánh thô tế là trái nhau. Tức không nên cho tâm tứ là ở nơi một tâm cùng sinh. Tuy trong một tâm, hai thể có thể đạt được, vì khi dụng tăng thì có riêng khác, nên không trái nhau. Như nước cùng với đẳng phần của giấm hòa hợp. Thể tuy bình đẳng, nhưng dụng có tăng. Trong phẩm tâm thô, vì dụng của tầm tăng, nên dụng của tứ bị tổn giảm, có nhưng khó nhận biết. Trong phẩm tâm tế, vì dụng của tứ tăng, nên dụng của tầm bị tổn giảm, có nhưng khó nhận biết.

Nếu cho dụng của giấm, vì nơi tất cả thời tăng, nên không phải là dụ, thì lời này là phi lý, vì tôi không nhất định nói là dùng giấm để dụ cho tầm, nước dụ cho tứ. Chỉ có dụng tăng, tức nói ví như giấm. Nếu trong phẩm tâm, hai pháp tầm tứ, tùy theo dụng tăng, tức nói như giấm. Vì dụng yếu nên dụ là nước. Do tầm tứ này tuy trong một tâm thể cùng có thể được. Dụng thì riêng khác. Nhưng không có một tâm tức thô, tức tế. Như tánh của tham, si, tuy đều hiện hành, nhưng được nói tâm là có hành tham, tùy theo phẩm tâm nào có dụng của pháp tăng. Do pháp này làm môn nêu chung về phẩm tâm.

Có thuyết nói: Hiện thấy pháp riêng đã giữ lấy, khiến pháp riêng kia cùng nối tiếp biến chuyển, nên thể của tâm nối tiếp đã có thô tế. Vì thể biết riêng là đối tượng duy trì của tầm tứ.

Có thuyết khác cho: Vì lập tầm tứ là chương ngại của định, nên nói tầm tứ là tánh thô tế của tâm.

Làm sao nhận biết như thế?

Trong các Thánh giáo, xứ xứ ở nơi định lập tên tâm. Nghĩa là trong Khế kinh nói bốn tĩnh lự là định căn bản xong, lại nói bốn tĩnh lự là tâm học tăng thượng.

Lại, Khế kinh nói: Dựa trụ nơi tịnh giới, tu tập hai pháp, nghĩa là chỉ quán xong, lại nói: Người trí dựa trụ nơi tịnh giới, tu tập tâm tuệ.

Lại, Khế kinh nói: Lia tham dục nên tâm được giải thoát, Lia vô minh nên tuệ được giải thoát. Chỉ quán là pháp đối trị gần gũi của sự tu tập kia, nên biết ở nơi định đã kiến lập tên tâm. Nghĩa là Đức Tôn Đại Tiên, nhận thấy có người hành quán, khi vừa muốn hướng nhập nơi tĩnh lự trung gian, có pháp làm chướng ngại, suy tìm chướng này, biết tầm là thể. Lại có người hành quán, khi vừa muốn hướng nhập nơi tĩnh lự thứ hai, có pháp làm chướng ngại, suy tìm chướng này, biết tứ là thể. Đã có thể gây chướng ngại, nên biết là có riêng. Nếu nói phiền não đủ làm chướng ngại cho định, thì đâu cần phải lập riêng chướng của tầm tứ?

Biện giải này là phi lý, vì phiền não chỉ ngăn ngại việc lia pháp nhiệm, nên không phải là chướng ngại của định.

Làm sao nhận biết như thế?

Vì phiền não của địa dưới có, tuy đã đoạn, nhưng định của địa trên không hiện tiền, có tuy chưa đoạn, nhưng định biên của địa trên cũng hiện ở trước.

Lại, chỉ phiền não làm chướng ngại của định, nên chỉ chưa đoạn, có thể làm chướng ngại cho việc hướng nhập nơi địa trên. Nhưng tầm tứ v.v... chủ yếu là hiện ở trước mới gây trở ngại cho việc hướng nhập nơi địa trên.

Lại Khế kinh nêu: Nói trong tĩnh lự tầm tứ tĩnh lặng, lia hỷ đoạn lạc. Người đã lia tham, khi tu các định, mới nói là tầm v.v... tĩnh lặng,



lia đoạn, nên biết được ngoài phiền não, có riêng chướng ngại như tâm v.v... Đối với tâm thiện nhiễm, vì bị chướng ngại riêng tức không nên nêu vấn nạn nói phiền não chướng ngại định, đâu cần phải lập riêng tâm tứ làm chướng ngại.

Thế nên chỗ nói vì lập tâm tứ, là chướng ngại của định, nên nói tâm tứ là tánh thô tế của tâm, về lý là khéo thành lập. Chướng thô của định, gọi là tâm. Chướng tế của định, gọi là tứ. Do vậy, nên nói tánh thô của tâm gọi là tâm, tánh tế của tâm gọi là tứ, cũng không có lỗi.

Không phải ở trong tai hại lỗi lầm nơi định của địa trên, lại có danh tướng thô, tế như ở đây, nên định của địa trên được mang tên là một vị. Do vậy, người kia không có tĩnh lự trung gian, không phải là các địa trên. Như tĩnh lự thứ nhất, ở trong một địa có trừ dần chướng, được dần định hơn hẳn có thể lập trung gian.

Vì sao không nói về tự tướng của tâm tứ như nói thọ v.v... đều có tướng riêng?

Vì biện về tướng của các pháp có nhiều môn. Nghĩa là trong Thánh giáo có khi căn cứ theo tự tánh để biện về tướng của các pháp. Hoặc căn cứ nơi công dụng của nhân quả tương ứng cùng đối tượng duyên v.v... Lại, như nói: Thế nào là địa giới? Nghĩa là tánh cứng, mạnh. Thế nào là bất thiện? Nghĩa là cùng với không hổ, không thẹn tương ứng. Thế nào là Tam-ma-địa? Nghĩa là tánh của tâm một cảnh. Thế nào là xúc? Nghĩa là ba hòa hợp. Thế nào là nhãn căn? Nghĩa là đối tượng nương dựa của nhãn thức. Thế nào là pháp trí? Nghĩa là các trí vô lậu đối với các hành hệ thuộc cõi dục, hoặc là nhân của hành kia, hoặc là diệt của hành kia, hoặc là đạo đoạn trừ các hành kia. Những môn như thế v.v... biện về tướng của các pháp, đều đối với chánh lý không có sai trái. Vì thế không nên nêu vấn nạn đồng với thọ v.v... Tánh tướng của các pháp thật rất khó nhận biết. Trong phần biện về tĩnh lự sẽ lại phân biệt.

Như thế là đã nói về tướng riêng của tâm tứ.

Mạn, kiêu là riêng khác. Mạn: Nghĩa là tánh của tâm tự đề cao đối với người khác, nêu xét chỗ hơn kém nơi loại đức của mình, người khác, hoặc thật không thật, tâm tự đề cao, ý thị, khinh miệt người khác, nên gọi là mạn.

Kiêu: Nghĩa là nhiệm chấp nơi tự pháp là trước hết, khiến tâm kiêu ngạo, không có tánh nhìn xét khắp, ở trong các pháp như dừng mãnh, của cải, địa vị, giới tuệ, dòng họ v.v... của mình, trước tiên là khởi đắm nhiễm, tâm sinh ngạo mạn, đối với các gốc thiện, không hề biết nhìn xét khắp, nên gọi là kiêu. Nơi các gốc thiện, không hề biết nhìn xét khắp, nghĩa là do tâm ngạo mạn, đối với các nghiệp thiện không ưa thích tu tập. Đây gọi là tướng khác biệt giữa mạn, kiêu.

Như vậy là đã nói về phẩm loại của các tâm tâm sở có tướng sai biệt quyết định cùng sinh không đồng. Nhưng tâm tâm sở ở trong Khế kinh, tùy theo nghĩa đã kiến lập vô số thứ danh tướng. Nay sẽ biện về danh nghĩa này có sai biệt.

*Tụng nêu:*

*Thê tâm, ý, thức: một  
Tâm tâm sở có nương  
Có duyên, có hành tướng  
Nghĩa tương ưng có năm.*

*Luận nói:* Ba thứ tâm, ý, thức, thê tuy là một, nhưng loại nghĩa như huân từ v.v... là có khác. Nghĩa là tập khởi, nên gọi là tâm. Tư duy lường xét nên gọi là ý. Phân biệt nhận biết rõ nên gọi là thức. Hoặc là có vô số thứ nghĩa, nên gọi là tâm. Tức tâm này vì kẻ khác làm đối tượng nương dựa, gọi là ý. Tạo chủ thê nương dựa nên gọi là thức. Hoặc theo giới, xứ, uẩn thiết lập có sai biệt. Hoặc lại làm tăng trưởng nghiệp cùng nối tiếp, sinh chủng tử có sai biệt. Vì môn nghĩa của các loại như thế v.v... có khác, nên tâm ý thức, ba tên gọi đã được

giảng giải, nghĩa có khác nhưng thể là một. Như tâm ý thức, ba tên gọi đã được giảng giải, nghĩa có khác nhưng thể là một, các tâm tâm sở được gọi có đối tượng nương dựa, đối tượng duyên hành tướng tương ưng cũng như thế. Danh nghĩa tuy khác, mà thể là một. Nghĩa là tâm tâm sở dùng sáu xứ nội làm đối tượng nương dựa, nên gọi là có đối tượng nương dựa, dùng cảnh như sắc v.v... làm đối tượng duyên, nên gọi là có đối tượng duyên. Tức ở trong tướng phạm loại của cảnh nơi đối tượng duyên, vì có nghĩa chủ thể nhận lấy, nên gọi là có hành tướng, bình đẳng, đều cùng thời, cùng với tâm khác hợp, nên gọi là tương ưng.

Thể nào là bình đẳng?

Vì năm nghĩa như nhau. Nghĩa là tâm tâm sở có năm nghĩa bình đẳng, nên nói là tương ưng. Các sự khi hành tướng nơi đối tượng duyên, đối tượng nương dựa đều bình đẳng. Sự bình đẳng: Nghĩa là trong một tương ưng, như thể của tâm là một. Các tâm sở pháp mỗi mỗi đều cũng như thế.

Có Phái Thí Dụ cho: Chỉ có tâm, không có tâm sở riêng. Tâm, tướng là cùng thời. Hành tướng thì có sai biệt nên không thể đạt được. Vì sao? Vì hành tướng chỉ có ở nơi tướng, còn trong thức thì không có. Suy tìm sâu xa, chỉ nghe hai danh ngôn có sai biệt này, từng không có nghĩa của thể có sai biệt có thể nhận biết. Lại, do Chí giáo chứng minh là không có tâm sở. Như Đức Thế Tôn nói với Tôn giả A-nan-đà: Nếu không có thức vào thai mẹ, cho đến nói rộng. Lại nói: Hoặc tâm, hoặc ý, hoặc thức, lưu chuyển suốt đêm dài sinh tử, sinh ở địa ngục, cho đến sinh lên nẻo trời. Lại nêu: Sĩ phu tức là sáu giới. Đó là địa giới, cho đến thức giới. Lại nói: Ta nay không thấy một pháp nào xoay chuyển nhanh chóng cũng như tâm. Lại nêu: Ta nay không thấy một pháp nào, nếu không tu tập thì không điều phục thuận hợp, không thể gắng nhẫn cũng như tâm. Lại, như trong Già tha của Khế kinh nói:

*Tâm đi xa, đi riêng  
 Không thân, ngủ nơi hang  
 Hay điều phục khó phục  
 Ta nói: Bà-la-môn.*

Các kinh v.v... này đều ngăn chặn tâm sở. Lại đối với tâm sở, phần nhiều dấy khởi tranh luận, nên biết lia tâm thì không có riêng thể. Nghĩa là Luận giả chấp có riêng tâm sở, ở trong tâm sở, dấy khởi nhiều tranh luận. Hoặc cho: Chỉ có ba pháp đại địa. Hoặc nói có bốn. Hoặc nói có mười. Hoặc nói mười bốn. Nên chỉ có thức tùy theo phần vị mà truyền đi. Nói có nhiều thứ tâm tâm sở riêng, như nước mía ngọt, như người ca hát, nên không có thể riêng như thọ v.v... có thể đạt được. Tâm tâm sở pháp chuyển biến cùng một cảnh, phần vị sinh, trụ, diệt v.v..., loại tánh thiện, bất thiện v.v... là không khác, thể tướng có sai biệt, thật khó nhận biết rõ, không phải các thứ trí kém có thể sinh thắng giải. Nên Khế kinh nói: Tâm tâm sở pháp lần lượt tương ưng. Hoặc thọ, hoặc tưởng, hoặc tư, hoặc thức. Các pháp như thế v.v... hòa hợp xen tạp, không lia, không thể thiết lập tướng sai biệt. Vậy nên đối với pháp này, phát khởi chánh cần, cầu sinh thắng giải, hiểu rõ về tướng sai biệt.

Trong các Khế kinh, xứ xứ đều nói có thọ, tưởng, tư v.v... Vì thức cùng sinh, nên không thể do không có được một loại tướng riêng, bèn bài bác chung tất cả chân lý của Thánh giáo. Giả như đối với tướng, thức này có sai biệt, hoặc được, không được, nhưng tướng kia cùng lia nơi thức, thì thể quyết định có riêng. Tôi ở trong hai tướng sai biệt này chứng đắc phân minh. Nghĩa là nếu ở trong các cảnh giới kia, hiểu rõ chung về thể ấy, gọi là thức, nhận lấy riêng danh, tướng, thiết lập danh tướng.

Lại, làm sao nhận biết được hai thứ này cùng khởi? Không phải đối với cảnh giới, hiểu rõ chung về thể khi thức vô gián diệt rồi, nhận lấy riêng danh tướng, thiết lập thức sinh, tức gọi là tướng. Do A-cấp-

ma và chánh lý. A-cấp-ma: Nghĩa là trong Khế kinh, trước nói thức xong, sau là nói về thọ, tưởng, tư cùng sinh. Nói chánh lý: Nghĩa là ở trong sắc do nhãn thức đã phân biệt rõ, nhận lấy tướng danh, tướng. Nếu vào thời gian sau tưởng mới khởi, thì sắc trước đã diệt, làm sao nơi thời hiện nay có tướng để có thể nhận lấy? Phẩm biện về Bản sự đã ngăn chặn nhãn thức duyên nơi cảnh của quá khứ. Nếu nói ý thức có thể nhận lấy tướng kia thì về lý cũng không đúng. Vì kinh nói: Nhãn xúc đã sinh ra tưởng. Nếu cho tưởng ấy như nói về ý cận hành. Điều này cũng phi lý, vì ý thức không từ xúc sinh, cũng như nhãn thức không phải có các thức được sinh, do ba hòa hợp. Vì sao có thể nói thức từ xúc khởi. Nếu người kia lại chấp: Từ ý thức, sau mới sinh ý địa, có thể nhận lấy tướng, tưởng. Tưởng này không phải do nhãn thức vô gián sinh, nên trái với chỗ đã nói như ý cận hành. Lại, từ thân xúc sinh ra thân thọ. Nếu đồng với tướng kia, không hiện lãnh nhận cảnh của thân đã nhận lấy, vì sao tùy thuận lãnh nhận xúc như khổ v.v... đã hiện tiền phân minh? Không nên thừa nhận ở đây đã lãnh nhận cảnh của đối tượng xúc thuộc quá khứ, sinh tướng phân minh.

Lại, sinh theo thứ lớp, về lý là không thành. Nghĩa là kinh đã nói: Nhãn xúc đã sinh thọ, tưởng và tư, ba tâm sở pháp. Nhãn thức vô gián thì cái gì quyết định sinh trước? Thuyết kia thừa nhận ba pháp này là thức có sai biệt. Nên thức không thể có nhiều thể cùng sinh, nhất định theo thứ lớp sinh. Không có nhân chứng nên nói ba pháp, pháp nào là khởi trước nhất? Tuy dẫn Chí giáo để chứng minh chỉ có tâm, nhưng ở trong nghĩa đã không chứng minh về công sức. Thức ở nơi các xứ có công năng thù thắng, không phải là các tâm sở. Thế nên nói riêng.

Lại, các tâm sở thấy đều dựa nơi tâm, nên chỉ nói đối tượng nương dựa, chủ thể nương dựa là đã hiển bày. Lại, tâm tâm sở, tùy xứ, tùy thời mà dụng có tăng, giảm. Căn cứ theo tăng để nói: Hoặc có phẩm tâm, dụng của thức tăng mạnh. Hoặc thọ, hoặc tưởng, hoặc

lại tư v.v... tùy theo mỗi mỗi pháp, phần vị của dụng tăng mạnh. Dùng phần vị này làm môn, nêu chung về phẩm tâm, nên chỉ nói thức, không ngăn ngại thứ khác. Nói tâm hành riêng, là nhằm ngăn chặn tâm đều khởi, không ngăn chặn tâm sở. Như nói: Người đi một mình. Nên đã dẫn kinh nhưng không chứng minh về công sức. Nói ở nơi tâm sở có nhiều tranh luận, nên biết lia tâm không có Thể riêng. Điều này cũng không đúng, vì đều tin là có Thể. Nghĩa là dựa nơi lý giáo. Các Đại Luận sư đều tin lia tâm có riêng tâm sở, chỉ ở trong số nhiều ít, tăng giảm, vì kinh không nói nhất định, nên khởi tranh luận.

Nếu chấp thọ v.v... là sự sai biệt của tâm, vì sao tức tâm có thể gọi là tâm sở? Căn cứ ở định lý nào để nói thức là tâm? Lại, do duyên gì tức gọi là tâm sở? Nếu cho thể của các thức tức là tâm, các pháp như thọ v.v... là loại thể của tâm, vì trong sự việc cùng nối tiếp của tâm, có pháp này, nên gọi là tâm sở. Vì sao không nói các sắc được tạo, tức là thể loại của đại chúng có sai biệt. Tức ở trong phần vị cùng nối tiếp như các địa v.v..., có pháp này nên gọi là được tạo. Pháp này đã không như thể, thì pháp kia làm sao ứng hợp?

Vì lia ngoài đại chúng, thì có riêng sắc được tạo, trong phần biện về Bản sự đã thành lập rộng. Nếu nêu vấn nạn: Do đâu nhận biết được tâm sở pháp quyết định lia tâm, tức có riêng thể: Là do A-cấp-ma cùng Chánh lý. A-cấp-ma, như Khế kinh nói: Mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Ba thứ hòa hợp nên có xúc cùng sinh, các tâm sở như thọ, tưởng, tư v.v... Các pháp như thể là chúng loại của tâm, nương dựa ở tâm, hệ thuộc nơi tâm, nên gọi là tâm sở.

Ở đây nói cùng sinh, không nói vô gián, vì chỉ nhằm hiển bày tâm sở đồng thời sinh, trong nhân câu hữu sẽ lại thành lập. Lại, không thấu nhận có Thể của tâm cùng sinh, nên biết chỉ nói tâm sở cùng khởi.

Nếu cho như trước đã dẫn kinh nói: Tâm tâm sở pháp lần lượt tương ưng hoặc thọ, hoặc tưởng, hoặc tư, hoặc thức. Các pháp như

thể hòa tạp không lia, không thể thiết lập tướng sai biệt, là ý của kinh này nêu rõ tâm sở cùng với tâm, thể của chúng là không riêng khác. Điều này cũng phi lý. Vì ba pháp thọ mạng, thức, hơi ấm cũng đồng với thuyết này, tức nên không có Thể riêng, không thể nói hơi ấm cùng với thức, thể của chúng không có khác. Lại nói hòa tạp, là hiển bày có Thể riêng, không phải không có thể riêng mà có thể nói hòa tạp. Nếu chỉ có thức, thức trước diệt rồi, thức sau mới sinh, làm sao có thể nói các pháp như thể v.v... là đã hòa tạp, không lia?

Nếu nói do thọ, tướng, tư, thức này vô gián sinh, nên gọi hòa tạp, thì điều ấy cũng không đúng, vì lý không thành, vì Khế kinh khác đã nói là cùng sinh, hoặc thức vô gián nên có pháp này sinh, chấp nhận có thể nói hòa tạp, không lia. Không phải thức vô gián nên có ba pháp như thọ v.v... cùng thời dậy khởi. Vì sao có thể nói thọ, tướng, tư v.v... cùng với thức hòa tạp? Nên lỗi chấp của thuyết kia là trái với lý, giáo.

Lại, Khế kinh nói: Người tu hành quán được tha tâm trí, có thể nhận biết tâm và tâm sở pháp của người khác để ghi nhận và nói: Ý của ông như thế! Ý của ông như thế! Ông có tầm này! Ông có tứ này! Cho đến nói rộng. Không nên nói tức tâm gọi là tâm sở, như trước đã biện.

Do những loại các A-cấp-ma này chúng biết là lia tâm thì có riêng tâm sở. Do chánh lý: Như trước đã nói: Nghĩa là ở trong sắc do nhãn thức đã nhận biết, nhận lấy tướng, danh, tướng. Nếu vào thời gian sau, tướng mới khởi, thì sắc trước đã diệt, làm sao vào thời hiện nay còn có tướng để có thể nhận lấy? Cho đến nói rộng. Có xứ khác lại nói: Như Khế kinh nói:

*Danh sáng nơi tất cả  
Không có vượt qua danh  
Do một pháp danh này  
Đều thuộc hành tự tại.*

Danh: Tức là thọ, tướng, hành, thức. Đã nói một pháp, nên biết chỉ là tâm, không có tâm sở riêng. Lời nói này là phi lý. Do danh như sắc, là có nhiều thể thành. Như Khế kinh nói: Pháp có hai thứ. Nghĩa là danh và sắc. Không phải đại chủng cùng với pháp của tướng sai biệt, do một pháp làm tánh. Danh sắc này cũng nên như thế.

Có Sư khác lại cho: Nếu tâm tâm sở, Thể của chúng đều khác, thì đối với một phẩm tâm tức nên có rất nhiều, có thể nhận biết rõ về dụng, nên tâm sở pháp không khác với tâm. Điều này cũng không đúng, vì có thể nhận biết rõ về dụng, nhưng Thể chỉ một. Nhận biết rõ nghĩa là tuệ. Không phải tâm tâm sở đều dùng tuệ làm thể, làm sao khiến pháp khác không phải tánh nhận biết rõ mà trở thành Thể nhận biết rõ. Nên không có lỗi này.

Có Sư khác lại nêu: Chúng ta hiện thấy chỉ có một thức lần lượt mà chuyển, nên biết là tâm không có tâm sở riêng. Lời này cũng phi lý. Vì thọ v.v... như thể của tâm, tướng là phân minh, hiện có thể nhận lấy.

Lại, tâm tâm sở tuy Thể là cùng sinh, nhưng công dụng của chúng không phải là không có dụng trước, sau, theo phần vị tăng mạnh, thì Thể mới có thể nhận biết. Như các đại chủng, tâm tâm sở này cũng nên như thế. Có nhân nhất định nào chỉ là tâm tâm sở cùng thời mà khởi, gọi là tương ưng, không phải là các đại chủng, hoặc sắc được tạo, do Thể của đại chủng v.v... có tăng không tăng.

Nếu như vậy thì thể của tâm sở cũng nên như thế. Không như vậy thì thể của một tướng không tăng. Lại, Khế kinh nói: Kiến làm căn, tín tương ưng với trí chứng, nên các đại chủng, hoặc sắc được tạo, không có nghĩa tương ưng. Nếu nói không như vậy, vì không ngăn chận pháp khác, nên không phải trong kinh kia nói các sắc pháp không có nghĩa tương ưng. Lại, cũng nói là sắc có tương ưng. Nghĩa là ở nơi xử tranh luận, nói hai thứ tương ưng. Lời nói này là phi lý, vì



là lỗi thái quá. Như đối với một phần, Đức Phật nói là sắc, nên tất cả pháp đều lấy sắc làm Thể. Nếu cho Đức Thế Tôn chỉ nói về đại chủng đã tạo là sắc, thì điều này cũng phi lý, vì không ngăn chặn pháp khác.

Nếu cho, vì biến hoại nên gọi là sắc, nói nhận biết sắc này là đã ngăn chặn pháp khác, thì cũng phi lý. Vì chỉ có nghĩa biến hoại không phải nhất định nhận biết. Nếu cho kinh nói: Vì tay v.v... xúc đối, nên gọi là biến hoại, thì chỉ nghĩa biến ngại là sắc, không phải là pháp khác. Lời này cũng phi lý, vì không quyết định. Không phải trong kinh kia nói chỉ biến hoại là sắc, không phải là pháp khác. Lại, trong kinh khác cũng nêu không sắc có biến ngại. Nghĩa là Khế kinh chỉ nói: Ý là đối tượng biến ngại của một pháp vừa ý, không vừa ý, nên pháp không sắc cũng nên là sắc.

Như thế, kinh nói: Phân biệt nhận biết rõ cảnh giới nên gọi là thức, tức nên các sắc pháp cũng lấy thức làm thể.

Nếu cho không như vậy, vì từng không nói sắc lấy thức làm thể. Lời nói này là không hợp lý, vì như tướng, thọ v.v... nên thành thức, lại không ngăn chặn.

Nếu cho vì sao không có pháp của đối tượng duyên, mà có thể nói là thức nhận biết rõ cảnh. Lời nói này cũng phi lý, vì tự xét tính nơi xứ nào kinh nói? Không có pháp của đối tượng duyên, thì không thể nhận biết rõ cảnh. Lại, nơi xứ nào nói sắc không có đối tượng duyên?

Vì thế nên chỉ tâm tâm sở pháp có nghĩa tương ưng, đồng một sự, thời gian, hành tướng, đối tượng nương dựa, đối tượng duyên v.v... Trong các Khế kinh, thấy tâm tâm sở có nghĩa như thế, không phải là đại chủng v.v... vì phương, xứ, thể dụng của đại chủng v.v... mỗi mỗi đều khác biệt. Tuy tạm thời hòa hợp không lìa nhau, nên giả nói là tương ưng, nhưng không phải là rốt ráo có nghĩa tương ưng. Chỉ có tâm tâm sở là rốt ráo tương ưng nên nói là tương ưng, nghĩa khéo thành lập.

Có Sư khác cho: Như trong một vật chứa đựng đun nước, nước sôi vọt ra có tiếng động chạm mạnh nơi lửa đang cháy rực. Bốn dụng sai biệt đều cùng lúc có, nên biết bốn đại chủng, Thể khác mà hòa tạp, nghĩa thật có thành.

Như thế, rất nhiều tâm tâm sở pháp lần lượt cùng hỗ trợ, tuy đồng một thời có hành tướng, đối tượng nương dựa, đối tượng duyên tương trợ, nhưng thể mạnh nơi dụng của chúng mỗi mỗi đều sai biệt. Vì không tạp loạn, nên biết là có Thể riêng. Như diệu chỉ của Luận này, các bộ cục thành, đều đã cũng suy tìm, chỉ có luận về tâm, nên nghĩa tâm tâm sở là có riêng, nghĩa ấy được thành lập.

## HẾT - QUYỂN 11

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 12

### Phẩm thứ 2: BIỆN VỀ SAI BIỆT, phần 4

Trong pháp không sắc, đã biện về tâm tâm sở. Nay tiếp theo sẽ biện về tâm bất tương hành.

*Tụng nêu:*

*Tâm bất tương ưng hành  
Đắc, phi đắc đồng phân  
Hai định vô tướng mạng  
Tướng, danh, thân các loại.*

*Luận nói:* Đẳng (Tướng danh thân đẳng loại): Là cùng nhận lấy cú thân, văn thân và tánh hòa hợp. Loại: Là làm rõ pháp khác đã được xét tính, tức chủng loại trước, nghĩa là có xét tính. Là đắc v.v... thì có tánh như đắc v.v... của uẩn.

Các pháp như thế, vì không cùng với tâm tương ưng, nên gọi là tâm bất tương ưng hành. Không phải như tâm sở cùng với tâm là cùng một đối tượng nương dựa, đối tượng duyên tương ưng mà khởi.

Nói tâm: Là hiển bày trong đây đã nói về đắc v.v..., là chủng loại của tâm. Các tâm sở pháp, về đối tượng nương dựa, đối tượng duyên đều đồng với tâm, nên cũng là chủng loại của tâm. Vì phân biệt pháp tương ưng kia, nên nói bất tương ưng. Các pháp vô vi, cũng

là chủng loại của tâm, vì không có đối tượng nương dựa, đối tượng duyên, nên cũng là bất tương ưng. Vì muốn phân biệt với pháp vô vi kia, nên lại nói hành. Đây là đã nêu chung. Lại nên giải thích riêng. Ở đây lại biện về tướng của đắc, phi đắc.

*Tụng nêu:*

*Đắc là được thành tựu  
Phi đắc trái với đắc  
Đắc, phi đắc chỉ ở  
Tự nối tiếp hai diệt.*

*Luận nói:* Đắc là được thành tựu, nghĩa tuy là một mà môn nương dựa là khác, nói danh sai biệt. Đắc có hai thứ, nghĩa là trước chưa đắc và trước đã đắc. Trước chưa đắc mà đắc, gọi là được. Trước đã đắc mà đắc, gọi là thành tựu. Nên biết phi đắc là cùng với đắc này trái nhau. Nghĩa là trước chưa đắc và đắc rồi mất. Phi đắc của chưa đắc gọi là không được. Phi đắc của đã mất gọi là không thành tựu. Nên nói tánh phạm phu, gọi là không được pháp Thánh.

Ở trong pháp nào có đắc, phi đắc?

Là trong hữu vi, đối với tự cùng nối tiếp, có đắc, phi đắc, không phải là sự cùng nối tiếp của người khác và không phải cùng nối tiếp.

Nếu uẩn gắn liền trong phần tự cùng nối tiếp, thì có thể có thành tựu, không thành tựu. Uẩn cùng nối tiếp của người khác và uẩn phi tình, tất không có thành tựu, không thành tựu. Trong pháp vô vi, chỉ đối với hai diệt là có đắc phi đắc. Tất cả hữu tình đều thành tựu phi trạch diệt.

Nên trong Đối Pháp, có nói như thế này: Cái gì thành pháp vô lậu? Nghĩa là tất cả hữu tình, trừ Thánh giả bị trói buộc đủ (Cụ phược) nơi sát-na đầu tiên và tất cả phạm phu khác bị trói buộc đủ. Các hữu tình còn lại đều thành trạch diệt. Quyết định không có thành

tự tại, do ở nơi tự tại không có đặc, nên cũng đều thành tự tại, vì không có phi đặc.

Nếu pháp có đặc, cũng có phi đặc. Nếu pháp không có đặc, cũng không có phi đặc. Lý ấy là quyết định. Dựa vào đặc ấy, nên nói như thế này: Sắc uẩn, hành uẩn, một đặc, đối tượng đặc. Uẩn khác, hành uẩn, nêu bày cũng như thế. Hữu lậu, vô lậu, một đặc, đối tượng đặc, hữu vi, vô vi, một đặc, đối tượng đặc. Các loại như thế v.v... nên tư duy như lý.

Trong đây, Kinh chủ nêu ra câu hỏi: Do đâu nhận biết có vật riêng gọi là đặc? Nên đáp lại câu hỏi kia: Vì Khế kinh nói. Như trong Khế kinh Đức Bạc-già-phạm nói: Nên biết Bồ-đặc-già-la như thế, thành tự pháp thiện cùng pháp bất thiện.

Nếu cho kinh nói có Chuyển luân vương thành tự tại bảy báu là có lỗi thái quá, thì vấn nạn này là không đúng, vì vua đối với bảy báu được tự tại vô ngại, gọi là thành tự tại.

Nếu cho kinh khác đã nói về thành tự tại cũng nên như thế, thì lời nói này cũng không đúng. Do hiện tại: Là chỉ ở nơi hiện tại, có sức tự tại, không phải ở quá khứ, vị lai. Nghĩa là Chuyển luân vương có sức tự tại đối với bảy báu hiện có, là quả tặng thượng, vì luôn hiện tiền, tùy theo ý thích mà chuyển, có thể gọi là thành tự tại. Pháp thiện bất thiện thì không quyết định.

Lại, như pháp thiện, lúc hiện tiền, Bồ-đặc-già-la đối với pháp thiện hiện tại có thể nói là thành tự tại. Ở trong pháp bất thiện của quá khứ, vị lai kia, nên lại nêu bày chỉ rõ.

Nếu không có đặc hiện tại thì do pháp riêng nào nói là tự tại?

Là pháp bất thiện hiện tiền. Nêu câu hỏi về thiện cũng như vậy. Huống chi là chấp quá khứ, vị lai hoàn toàn không có Thể, thì đối với tự tại nào nói là thành tự tại?

Nếu ở nơi vị lai có thể sinh khởi sức, gọi là thành tựu, thì lý cũng không hợp, tức là nên có lỗi phi ái. Nghĩa là các phàm phu trụ nơi hữu sau cùng, nhất định sinh vô lậu nên là Thánh giả. Các A-la-hán trụ nơi tâm sau cùng, quyết định không thể sinh vô lậu nữa, nên không phải là A-la-hán, bèn thoái chuyển thành phàm phu trụ nơi thế tục. Phiền não do nhân nơi kiến đạo đoạn trừ, tất không sinh lại, nên là quả Dự lưu. Lại, nếu thừa nhận có vật riêng gọi là đắc, thì có phi lý nào?

Phi lý như thế, nghĩa là đắc của đối tượng chấp, không có Thể để có thể nhận biết, như sắc, thanh v.v..., hoặc tham, sân v.v... Không có dụng để có thể nhận biết, như mắt, tai v.v... Nên không chấp nhận có vật riêng gọi là đắc, chấp có vật riêng, đó là phi lý. Điều này nhất định không đúng, vì không phải phi lý. Do đã thừa nhận đắc là pháp đã đạt được, không mất nhân. Lại, nhận biết đây là hệ thuộc nơi kia. Trí đã nêu dẫn, nên trừ đắc này lại có dụng lớn riêng nào có thể vượt qua đắc này, để nói đắc ấy là không có.

Nếu như vậy thì đâu dùng chấp đắc này, vì chỉ trong đối tượng nương dựa đã có các chủng tử chưa sinh khởi, chưa tổn giảm, tăng trưởng tự tại. Nơi phân vị như thế, lập tên thành tựu. Do thành tựu này, không mất các pháp đã đạt được. Cũng là đây thuộc về kia, trí đã nêu dẫn.

Điều này lại là thế nào?

Lại, các pháp thiện lược có hai thứ: (1) Không do công sức tu đắc. (2) Cần do công sức tu đắc. Tức gọi là sinh đắc và gia hạnh đắc.

Không do công sức mà tu đắc: Nếu trong đối tượng nương dựa, chủng tử chưa bị tổn hại, gọi là thành tựu. Nếu trong đối tượng nương dựa, chủng tử đã bị tổn hại, thì gọi là không thành tựu. Nghĩa là kẻ đoạn dứt thiện, do sức của tà kiến đã tổn hại chủng tử của căn thiện trong đối tượng nương dựa, nên biết gọi là đoạn. Không phải

chủng tử của căn thiện trong đối tượng nương dựa hoàn toàn bị hại dứt, gọi là đoạn.

Cần do công sức mà tu đắc: Nghĩa là nếu trong đối tượng nương dựa, pháp kia đã khởi, sinh công sức kia tự tại không tổn hại, gọi là thành tựu. Cùng với đây trái nhau, gọi là không thành tựu. Bất thiện, vô ký, do đạo đối trị, đoạn trừ điều phục chủng tử, hoặc không có công sức có thể sinh hiện hành, gọi là không thành tựu. Cùng với không thành tựu này trái nhau, gọi là thành tựu. Thế nên đắc của đối tượng chấp liền là vô dụng.

Vô số thứ đối tượng chấp điên đảo như thế, chỉ có lời nói hư giả, không có nghĩa thật.

Lại, chấp nơi pháp nào gọi là chủng tử?

Nghĩa là danh cùng với sắc, đối với sinh tự quả hiện có công năng lần lượt gần gũi. Đây là do sự việc cùng nối tiếp, chuyển biến có sai biệt.

Danh sắc là gì?

Tức là năm uẩn.

Vì sao chấp năm uẩn này làm tánh của chủng tử?

Có thể làm nhân sinh của các pháp như thiện v.v... làm chung, làm riêng, làm chủng loại của chính nó.

Lại, chỗ chấp của ông chỉ nên từng ấy. Nếu nói là chung, thì Thể của chủng tử nên là giả. Giả làm nhân của thật, tức không hợp với chánh lý. Nếu nói là riêng thì vì sao có thể chấp chủng tử của sắc vô ký, làm nhân sinh của các pháp thiện, bất thiện? Nếu pháp thiện của tự chủng loại là vô gián thì pháp bất thiện sinh hoặc lại cùng trái nhau thì dùng gì làm chủng tử? Thiện ái không phải là ông đã giải thích về tánh của chủng tử. Tâm trước cùng sinh tự có sai biệt, nên công năng của tâm sau có sai biệt mà khởi. Tức công năng trên được tâm sau có sai biệt được nói là chủng tử.

Do sự cùng nối tiếp này chuyển biến có sai biệt, nên quả vị lai sinh. Ở đây ý nói, trong tâm bất thiện, có thiện đã dẫn dắt lần lượt tạo công năng gần gũi có sai biệt dùng làm chủng tử. Từ đây pháp thiện vô gián được sinh. Hoặc trong tâm thiện có bất thiện đã dẫn dắt lần lượt tạo công năng gần gũi có sai biệt dùng làm chủng tử. Từ đây pháp bất thiện vô gián được sinh. Nay, ông đã chấp chủng tử sai biệt của công năng cùng với tâm thiện, bất thiện kia, là có Thể riêng, hay là không có Thể riêng? Ở đây là không có Thể riêng.

Há không phải đã thừa nhận thiện làm chủng tử của bất thiện, và thừa nhận bất thiện làm chủng tử của thiện chăng?

Cái gì là có tâm? Chấp hơi ấm cùng với lửa không có Thể riêng nhưng lại chấp nói: Chỉ hơi ấm là có thể thiêu đốt, lửa thì không thể thiêu đốt, vì sao có thể chiêu cảm các quả dị thực như ở Na-lạc-ca v.v... Trong tâm bất thiện đã đặt yên chủ thể chiêu cảm dị thực khả ái, tư thiện có sai biệt, đã dẫn dắt tạo công năng nơi chủng tử khác biệt. Lại vì sao chiêu cảm các quả dị thực như ở Mạt-nô-sa v.v... Trong tâm thiện tịnh đã đặt yên chủ thể chiêu cảm dị thực phi ái, tư ác có sai biệt, đã dẫn dắt tạo công năng nơi chủng tử khác biệt. Các tâm bất thiện đối với sự việc chiêu cảm các quả dị thực khả ái là không nhận lãnh. Các tâm thiện tịnh đối với sự việc chiêu cảm các quả dị thực phi ái là không thể nhận lãnh. Làm sao nói hai tâm có thể chiêu cảm hai quả?

Như thế liền thành hủy báng trí lực xứ phi xứ trong mười lực mà chư Phật, Thế Tôn đã chứng đắc.

Lại, tức nên thừa nhận tư có sai biệt đã dẫn dắt tạo công năng nơi chủng tử có sai biệt, cùng với tâm là đồng một quả. Trong tâm vô lậu, cũng có công năng của hữu lậu có sai biệt, tâm vô lậu cũng nên có thể chiêu cảm quả của ba hữu. Trong tâm vô lậu cũng thừa nhận đã đặt yên chủng tử của phiền não. Tức tâm vô lậu cũng nên có thể



tạo ra nhân sinh của phiền não. Hoặc là trong thân Thánh các Hoặc do tu đạo đoạn, nên không có chủng tử tự nhiên mà sinh. Trong tâm phiền não cũng thừa nhận đã đặt yên chủng tử của vô lậu, tức tâm phiền não cũng nên có thể tạo ra nhân sinh vô lậu. Hoặc trong thân Thánh, sau tâm phiền não đã khởi vô lậu, nên không có chủng tử sinh. Hoặc tức nên bây giờ gọi là vô lậu đầu tiên. Lại, quả A-la-hán của tánh thoái pháp, hoặc có khi thoái chuyển khởi các phiền não. Tức trong tâm vô học của A-la-hán, nên có chủng tử phiền não của ba cõi. Có khi thoái chuyển do phiền não, phần sau sẽ biện rộng.

Lại, từng chưa thấy pháp tánh của chủng loại khác có sai biệt mà không có Thể riêng. Nên chỗ chấp của người kia rất là mê lầm. Lại, trước đã khởi tư có sai biệt cùng với tâm sai biệt của công năng sau, làm sao tạo ra nhân quả, lại cùng nghĩa tương ưng? Ở đây vì sao đã nghi? Pháp nhân quả là như thế. Chủ yếu là có tư trước có sai biệt, nên mới có công năng có sai biệt của tâm sau sinh. Nếu không có tư trước có sai biệt, thì công năng có sai biệt của tâm sau tức không khởi. Thế nên hai đặc này có nhân quả lại cùng tương ưng. Nếu khi có tư, ít có đối tượng khởi, tức có thể có nghĩa này. Nhưng lúc có tư, đều không có đối tượng khởi, vì vị lai không có. Nên tư trước tâm sau, có không có là không đều, vì sao có thể nói là nhân quả tương ưng?

Các nghĩa như thế v.v... trong phân biện về quá khứ, vị lai, sẽ lại xét chọn.

Nhưng thuyết kia đã nói không phải chủng tử của căn thiện trong đối tượng nương dựa hoàn toàn bị hại dứt, gọi là đoạn.

Vì sao chỉ nói không phải là hoàn toàn bị hại dứt?

Ở đây, chỉ nên nói là hoàn toàn không hại, vì vốn không có chủng tử. Lại, thuyết kia đã nói là trái hại với Khế kinh, do Khế kinh nói: Hoàn toàn đoạn. Như Đức Thế Tôn nói: Nên biết, Bỏ-đặc-già-

la như thế, là pháp thiện đã ẩn mất, pháp ác xuất hiện. Có tùy cùng hành, căn thiện chưa đoạn, do chưa đoạn nên từ căn thiện này cũng có thể khởi nghĩa của căn thiện khác. Căn thiện kia, vào thời gian sau, tất cả đều đoạn.

Vì sao tất cả căn thiện yếu kém hiện có đều đoạn?

Vì không phải hoàn toàn hại dứt, tức người kia chỉ nên do tự phân biệt đã bị yêu quái mê hoặc mới nói lời ấy.

Lại, chủng tử thiện, nếu bị sức của tà kiến làm tổn hại công dụng kia, khiến không sinh mầm. Nếu như không phải là hoàn toàn đoạn dứt, thì ở đây còn có chỗ dụng gì? Không dụng để có thể sinh mầm của căn thiện. Nếu của sức tà kiến không thể gây tổn hại tác dụng sinh mầm thiện kia, tức không nên gọi là đoạn căn thiện, vì có thể sinh thiện.

Lại, thuyết kia đã nói: Chủ yếu do công sức mà tu đắc, nếu trong đối tượng nương dựa pháp kia đã khởi, sinh công sức ấy, thì tự tại không tổn hại, gọi là thành tựu.

Điều này cũng phi lý. Vì nghĩa sinh thiện này của tông kia hãy còn không có, huống chi là có trong thân pháp kia đã khởi, sinh công sức kia là tự tại không tổn hại. Trước nói, tông kia vì cho vị lai là không có, vậy nên ở nơi xứ nào có sức tự tại, tức nhân sinh kia, về lý không phải có, vì thế không nên nêu câu hỏi, tìm kiếm nhân không sinh khác. Đã không có nhân sinh, thì dựa vào đâu để nói là sinh công sức kia, là tự tại không tổn hại? Do đây đã ngăn chặn sự việc xét tính nói về phẩm loại phiền não đoạn. Nhưng thuyết kia đã nói: Cũng như hạt giống bị lửa đốt cháy chuyển biến khác với trước, không thể sinh dụng. Thánh giả như thế trong thân của đối tượng nương dựa, không có công năng sinh khởi hoặc, gọi là phiền não đoạn. Hoặc đạo thể gian đã tổn hại chủng tử của phiền não trong đối tượng nương dựa, cũng gọi là đoạn. Cùng với trên trái nhau, gọi là chưa đoạn. Nay

ở đây nên nêu bày: Dùng đạo vô lậu để đoạn trừ các phiền não cùng với đạo thế gian đoạn trừ các phiền não có sai biệt gì?

Cùng như hạt giống đã bị lửa đốt cháy, nên không sinh dụng. Nếu cho như hạt giống không phải hoàn toàn bị tổn hại, khiến vĩnh viễn không thể sinh mầm v.v... Dùng đạo thế gian để tổn hại chủng tử của phiền não cũng lại như thế. Cũng có thể như quả của các hành sinh trước cùng sẽ có thể khởi các phiền não, vì sao nói như hạt giống bị tổn hại? Hạt giống bị tổn hại: Nghĩa là không sinh mầm. Nếu có thể sinh mầm, thì không gọi là bị tổn hại. Do đạo thế tục đoạn trừ Hoặc cũng như thế. Nếu chủng tử của Hoặc bị tổn hại nên không thể sinh, về sau đã có thể sinh, thì không nên gọi là tổn hại.

Nếu không gọi là tổn hại, vì sao gọi là đoạn? Lại trong một tâm, chủ thể đoạn, đối tượng đoạn, về lý là không cùng có, nghĩa đoạn không thành. Nên người kia đã nói: Nghĩa là danh cùng với sắc, đối với sinh tự quả hiện có công năng lần lượt gần gũi gọi là chủng tử, về lý là không thành lập. Lại, người kia đã nói: Đây là do sự cùng nối tiếp chuyển biến có sai biệt.

Vì sao gọi là chuyển biến?

Nghĩa là trong sự cùng nối tiếp tánh trước sau khác.

Thế nào gọi là cùng nối tiếp?

Nghĩa là tánh nhân quả nơi các hành của ba đời.

Thế nào gọi là sai biệt?

Nghĩa là có công năng vô gián sinh quả.

Như thế các Cụ thọ: Tất cả điều đã nói, ý khác, lời khác, đứng hàng đầu kia cũng khác. Do Phái Thí Dụ cho: Không có tánh trước sau khác trong sự việc cùng nối tiếp. Cũng không có nhân quả nơi các hành của ba đời. Cũng không có công năng vô gián sinh quả (Như phần sau sẽ biện).

Phái Thí Dụ kia do ghét bỏ với tông nghĩa của Đối Pháp, nên ở trong Thánh giáo đã khởi những lỗi lầm tai hại. Như hủy báng về *đắc* tức đối với Thánh giáo đã khởi rất nhiều lỗi lầm trái lý.

Như thế, đối với *đắc*, nếu thừa nhận là thật có thì đối với nghĩa của Thánh giáo có gì trái nhau?

Ở đây Kinh chủ tuy tùy theo chỗ nắm giữ của mình, phần nhiều là có nêu bày, nhưng không hoàn thành. Như chấp về chủng tử, lý là không thành. Chủng tử đã không có, nên biết là đã thừa nhận *đắc*, là pháp đã đạt được, vì không mất nhân. Lại, là nhận biết đây là hệ thuộc đối với kia, trí đã nêu dẫn nên quyết định là có dụng. Dụng có đã thành, tức biết có riêng thể, nên đã thừa nhận *đắc*. Thể dụng là trọn thành.

Các Sư hành xử theo Tông Nghị luận, các Sư của phái Thí Dụ, phần nhiều ở trong đó đã mở rộng chỗ chấp của mình về chủng tử của các pháp, làm làm loạn chánh nghĩa, khiến không phân minh. Lại có các Sư, đối với chủng tử này, xú xú theo nghĩa kiến lập danh riêng: Hoặc gọi là tùy giới, hoặc gọi là huân tập, hoặc gọi là công năng, hoặc gọi là không mất, hoặc gọi là tăng trưởng. Nên ở đây tôi đã hưng khởi rộng phần quyết trạch, dẹp bỏ các thứ chấp kia, kiến lập chánh tông.

Như thế là đã thành tánh *đắc*, phi *đắc*. Về nghĩa sai biệt này, nay nên xét rộng. Lại, *đắc* là thể nào?

*Tụng nêu:*

*Pháp ba đời, đều ba  
Thiện cùng chỉ là thiện  
Hệ thuộc tự cõi *đắc*  
Không thuộc *đắc* chung bốn  
Phi học, vô học ba.*

*Luận nói:* Pháp *đắc* của ba đời đều có ba loại. Nghĩa là pháp quá khứ có *đắc* của quá khứ, có *đắc* của vị lai, có *đắc* của hiện tại.

Như thế, pháp vị lai và pháp hiện tại đều có ba đặc. Căn cứ theo chỗ dung nạp có nghĩa, lại tạo ra thuyết này, sự sai biệt trong ấy, phần sau sẽ lại biện.

Lại, pháp thiện v.v... đặc chỉ là thiện v.v... Nghĩa là các pháp thiện, bất thiện và vô ký, như thứ lớp ấy, có ba đặc của thiện, bất thiện, vô ký. Lại có pháp hệ thuộc đặc chỉ là tự cõi. Nghĩa là pháp của cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc, như thứ lớp ấy chỉ có ba đặc của cõi dục, cõi sắc và cõi vô sắc. Nếu pháp không hệ thuộc, thì đặc chung nơi bốn thứ. Nghĩa là pháp không hệ thuộc, căn cứ theo chủng loại chung có đủ bốn thứ đặc, tức hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc.

Phân biệt riêng: Đặc của phi trạch diệt là hệ thuộc chung nơi ba cõi. Nếu là đặc của trạch diệt, thì hệ thuộc cõi sắc, vô sắc, và không hệ thuộc. Đặc của đạo đế kia thì chỉ có không hệ thuộc. Lại, pháp hữu học thì đặc chỉ là hữu học. Nếu pháp vô học, thì đặc chỉ là vô học. Vì thế nên đặc của pháp hữu học, vô học đều có một thứ. Đặc của pháp phi học vô học về loại chung có ba. Phân biệt riêng: Nghĩa là toàn năm thủ uẩn cùng ba vô vi, gọi chung là pháp phi học phi vô học. Lại, năm thủ uẩn cùng phi trạch diệt, và trạch diệt không phải do Thánh đạo đã chứng, chỉ có đặc của phi học phi vô học. Nếu trạch diệt do đạo hữu học đã chứng, thì đặc chỉ là hữu học. Nếu trạch diệt do đạo vô học đã chứng, thì đặc chỉ là vô học.

Lại nữa, pháp do kiến đạo, tu đạo đoạn như thứ lớp ấy có đặc do kiến đạo, tu đạo đoạn. Đặc của pháp không đoạn nêu chung có hai thứ. Phân biệt riêng: Các pháp vô lậu gọi là không đoạn. Nếu phi trạch diệt và trạch diệt không phải do Thánh đạo đã chứng, thì đặc chỉ là một thứ, là do tu đạo đoạn. Nếu trạch diệt do Thánh đạo đã chứng và đạo Thánh đế thì đặc chỉ là một thứ, nghĩa là không đoạn.

Trước nói ba đời đều có ba đặc. Các pháp hữu vi đều nhất định như thế chăng? Không như thế thì thế nào?

*Tụng nêu:*

*Đắc vô ký cùng khởi  
Trừ hai thông biến hóa  
Sắc hữu phú cũng cùng  
Dục sắc không khởi trước.*

*Luận nói:* Đắc của vô phú vô ký chỉ là cùng khởi, không có sinh trước sau, vì uy lực yếu kém. Đắc của tất cả pháp vô phú vô ký đều nhất định như thế chẳng? Không như vậy thì thế nào?

Trừ nhãn, nhĩ thông và năng biến hóa. Nghĩa là tuệ của nhãn, nhĩ thông và tâm có thể biến hóa, vì uy lực mạnh mẽ, vì gia hạnh có sai biệt đã thành tựu đầy đủ, tuy là thuộc về tánh vô phú vô ký nhưng có đắc của trước sau và cùng khởi. Lại, đắc của bốn uẩn thuộc đường oai nghi, phần nhiều là thế gian đoạn và sát-na đoạn. Chỉ trừ chư Phật, Bí-sô Mã Thắng và những người khác khéo hành tập đường oai nghi. Nếu đắc của bốn uẩn thuộc xứ công xảo, cũng phần nhiều do thế gian đoạn và sát-na đoạn, trừ yết ma Tỳ thấp phược, thiên thần và các người khác khéo hành tập xứ công xảo. Chỉ có đắc của pháp vô phú vô ký chỉ là cùng khởi chẳng? Không như vậy thì thế nào? Đắc của sắc hữu phú vô ký cũng như thế. Tức chỉ là đắc của nghiệp thân, ngữ biểu nhiễm thuộc tĩnh lự thứ nhất của sắc giới cũng như trước, chỉ có cùng khởi. Tuy là nhiễm của phẩm trên, nhưng cũng không thể phát khởi vô biểu, vì uy lực yếu kém. Do định này không có pháp đắc trước sau. Các sắc của cõi dục cũng nhất định chỉ có đắc cùng khởi chẳng? Không như thế thì thế nào? Nghĩa là đắc của sắc thiện, bất thiện hệ thuộc cõi dục, không có khởi trước, chỉ có cùng sinh, và đắc của khởi sau.

Như thế là đã biện về tướng sai biệt của đắc. Phi đắc có sai biệt, tướng của chúng là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Phi đắc, tịnh, vô ký  
 Đòi khứ lai đều ba  
 Ba cõi không thuộc ba  
 Cho Thánh đạo phi đắc  
 Gọi là tánh phạm phu  
 Pháp đắc, địa chuyển xả.*

*Luận nói:* Tánh có sai biệt: Tức tất cả phi đắc đều chỉ thuộc về tánh vô phú vô ký. Đòi có sai biệt: Tức quá khứ, vị lai đều có ba thứ. Nghĩa là pháp quá khứ và pháp vị lai, mỗi mỗi pháp đều có phi đắc của ba đời. Nếu là pháp hiện tại, thì chỉ có phi đắc của quá khứ, vị lai, quyết định không có phi đắc của hiện tại, do pháp hiện tại cùng với không thành tựu là không cùng hành.

Có thuyết nói: Phi đắc của pháp hiện tại không có hiện tại, vì tánh là cùng trái nhau. Cõi có sai biệt: Pháp hệ thuộc ba cõi và pháp không hệ thuộc, đều có ba phi đắc. Nghĩa là pháp hệ thuộc cõi dục có phi đắc của ba cõi. Hệ thuộc cõi sắc, vô sắc và không hệ thuộc cũng như vậy. Nhất định không có phi đắc là vô lậu. Vì sao? Do đã thừa nhận phi đắc của Thánh đạo, gọi là tánh phạm phu. Như Bản luận nói: Thế nào là tánh phạm phu? Nghĩa là không đạt được pháp Thánh. Không đạt được tức là tên gọi khác của phi đắc.

Vì sao pháp vô lậu có thể gọi là tánh phạm phu không đạt được. Thánh pháp nào gọi là tánh phạm phu?

Vì nói chung là không được tất cả Thánh pháp, chỉ vì không đạt được khổ pháp trí nhãn.

Có thuyết nói: Không đạt được tất cả Thánh pháp.

Nếu như vậy thì há không phải đều là phạm phu, vì không có một và chung thành tựu các Thánh pháp. Nếu có không đạt được,

không xen tạp nơi đạt được, là tánh phàm phu. Nếu xen tạp nơi đạt được, là không phải tánh phàm phu, nên không có lỗi.

Nếu như thế Bản luận tức nên nói chữ thuần. Không như vậy thì chữ tạp là có nghĩa thấy. Như nói: Loại này là ăn nước, ăn gió. Tuy không có chữ thuần, nhưng cũng biết loại kia là thuần ăn nước, gió không lẫn lộn với thứ khác.

Có thuyết cho: Không đạt được khô pháp trí nhãn, nhưng không phải về sau xả bỏ, lại thành phàm phu, do trước đã vĩnh viễn loại trừ. Vì người kia là phi đặc. Kinh chủ ở đây lại nói lời này: Nếu từng chưa sinh Thánh pháp cùng nối tiếp nơi phần vị có sai biệt thì gọi là tánh phàm phu.

Do đâu Kinh chủ lại nói như thế? Cho tánh phàm phu đều là vật không thật.

Nếu như vậy thì cái gì là phần vị cùng nối tiếp?

Nghĩa là phần vị cùng nối tiếp của mắt, tai v.v...

Há phần vị như mắt v.v... của một sát-na, không phải là tánh phàm phu, mà nói mắt v.v... cùng nối tiếp mới là tánh phàm phu chăng?

Không phải một sát-na có thể gọi là cùng nối tiếp, vì sát-na tức có lỗi không phải là thật. Ở đây không phải chỉ có lỗi là lời nói trái với nghĩa mà cũng lại có lỗi khác là trái với Khế kinh. Nên Đức Thế Tôn nói: Như thế gọi là người tùy tín hành, nhập chánh tánh ly sinh, siêu vượt địa phàm phu. Địa phàm phu này tức là tánh phàm phu.

Vì sao nhận biết được?

Vì nói được, rồi bỏ. Không phải vào thời bấy giờ xả bỏ, phần ít các pháp có thể nhận biết như mắt v.v... từng đã đạt được. Như đạt được Thánh pháp chưa từng được. Thánh giả khi đang ở phần vị kiến đạo, là đã thành tựu tất cả phẩm loại của mắt v.v... đều như phần vị trước, không có thiếu giảm.



Nếu tánh phàm phu không có riêng Thể, tức là trái với kinh này. Bây giờ, không có riêng Thể của địa phàm phu, có thể vượt qua.

Nếu cho nẻo ác là địa phàm phu, thì được vị nhẫn xong, tức nên không phải là phàm phu.

Nếu cho mắt v.v... lúc chưa chứng đắc Thánh, vì lìa Thánh pháp, nên dựa vào đây để giả lập danh tướng phàm phu, là tánh phàm phu. Khi nhập kiến đạo, vì vượt qua tánh phàm phu kia, nên gọi là siêu vượt địa phàm phu. Về lý cũng không đúng.

Vì sao bây giờ các pháp như mắt v.v... vốn đã theo đuổi mà có thể nói là siêu vượt mắt v.v... Nếu nói như chứng quả A-la-hán, siêu vượt mắt v.v... về lý cũng không hợp, vì nơi thời gian sau, chứng đủ các kết như mắt v.v... đã được đoạn dứt, tuy thành tựu mắt v.v... mà gọi là siêu vượt. Nay trong phần vị phàm phu này, mắt v.v... như vốn bị trói buộc đủ đã thành, nên dụ là không cân xứng.

Nếu cho, như nói Thánh chưa lìa dục, siêu vượt nẻo ác, về lý cũng không đúng, vì nơi nẻo ác kia, đã được phi trạch diệt. Thánh chưa lìa dục, ở nơi nẻo ác ấy không tạo tác, không hướng đến, không hành, có thể gọi là siêu vượt. Nay, ở vị kiến đạo đã vượt qua mắt v.v... nào? Nếu nói nên có các vật như chiếc bình v.v... khác là tánh của bình v.v... thì về lý cũng không hợp, vì lìa bình vỡ v.v... là xả bỏ tánh của bình v.v... lý là không thành. Khi tâm vô lậu khởi, mắt v.v... là như gốc, mà xả bỏ tánh phàm phu, nên so sánh là không cân xứng. Do đây, đã ngăn chặn về so sánh cho tánh sinh đồng. Nếu nói tánh của Bà-la-môn v.v... vì sao không như thế? Như Thánh, phàm phu, nhất định có khác biệt, còn Bà-la-môn kia thì không thấy. Nghĩa là Thánh, phàm phu đều có phần ít không tạo tác, không hướng đến. Nếu tạo tác, hướng đến, thì nhất định là riêng khác. Không có phần ít trí tuệ, công xảo, ngăn chặn, có thể nhận lãnh các sự việc nhất định khác biệt. Trong các chủng tánh như Bà-la-môn v.v... chỉ có một khả năng làm việc, không phải là khả năng khác tạo tác. Có thể nhân đây

chấp có tánh như Bà-la-môn v.v... Tuy cũng thấy có phần ít sai biệt giữa vùng giữa nước và vùng biên giới v.v... nhưng không có tánh riêng. Do thừa nhận có riêng pháp của chúng đồng phần làm chỗ nương dựa có sai biệt, nên không có lỗi.

Há không phải như Thánh pháp, tức nói là tánh của Thánh. Thành tựu tánh này, nên gọi là Thánh giả chăng?

Như thế, pháp phạm phu nên tức là tánh phạm phu. Thành tựu tánh này nên gọi là phạm phu.

So sánh này là không đúng, do các Thánh pháp chỉ nơi Thánh giả có. Có thể tức nơi Thánh pháp nói là tánh của Thánh. Các pháp phạm phu, Thánh giả cũng có, vì sao có thể lập làm tánh phạm phu?

Nếu pháp phạm phu chỉ nơi phạm phu có, thành tựu khắp phạm phu, nên có thể là tánh phạm phu, thì nơi nẻo ác, trời Vô tướng, châu Bắc-câu-lô v.v... vì phạm phu không khắp, nên không phải là tánh phạm phu. Mạng căn v.v... khác, tuy có khắp phạm phu, nhưng không phải chỉ phạm phu có, tức cũng không phải là tánh phạm phu. Lại, chỉ phạm phu có khắp sự việc cùng nối tiếp của phạm phu, nên trái với *đặc* của Thánh đạo là tánh phạm phu.

Lại, nếu có pháp cùng với các phạm phu tạo ra nhân sinh của thân là tánh phạm phu. Há không phải là nghiệp, phiền não cùng với các phạm phu tạo ra nhân sinh của thân. Đâu cần đến tánh phạm phu?

Vấn nạn này là phi lý. Hiện thấy có pháp chờ đợi nhân khác mới có thể tạo ra nhân của pháp khác. Không phải nghiệp phiền não đã sinh ra mắt v.v... Lìa bốn đại chủng, nhưng có thể được sinh, nên có pháp riêng, gọi là tánh phạm phu. Tức vì siêu vượt tánh này, nên gọi là vượt qua địa phạm phu. Chính là tạo ra giải thích này, mới hiển bày điều Đức Thế Tôn đã giảng nói nơi Khế kinh có nghĩa lý sâu lớn.

Luận thêm đã xong. Nay lại phải tư duy: Phi đặc như thế là vào thời gian nào nên xả bỏ. Phi đặc của pháp này, khi đặc pháp này, hoặc

địa chuyên đối, thì xả bỏ phi đặc này. Như phi đặc của Thánh pháp, được gọi là tánh phạm phu. Khi tùy được Thánh pháp, thì xả bỏ phi đặc của ba cõi. Như thế, người trụ nơi tâm vô lậu đầu tiên, đối với khổ pháp trí, lần lượt cho đến người trụ nơi Tam-ma-địa Kim cang dụ. Đối với phi đặc hiện có của A-la-hán, như chỗ ứng hợp ấy, tùy được pháp này, thì xả bỏ phi đặc này. Như thế, cho đến quả A-la-hán là thời giải thoát, đối với A-la-hán bất thời giải thoát, với phi đặc hiện có, khi đắc pháp này, thì xả bỏ phi đặc này. Phi đặc của pháp còn lại đối chiếu với pháp này nên suy xét.

Lại, phi đặc này vì sao gọi là xả?

Nếu phi đặc được đoạn dứt, phi đặc không được sinh. Như thế, gọi là xả bỏ phi đặc. Đắc cùng với phi đặc tuy đều có đắc và phi đặc khác, nhưng không phải là vô cùng.

Do uy lực của đắc thành tựu pháp gốc và cùng với đắc của đắc, đạt được uy lực của đắc, thành tựu pháp đắc, đâu có thể thành vô cùng? Phi đặc cũng nên xét chọn như lý. Phi đặc của phi đặc, tất không cùng sinh.

Lại khi từ nơi địa dưới sinh lên địa trên, tất cả phi đặc của địa dưới đều xả bỏ. Từ địa trên sinh xuống địa dưới, so sánh với đây nên nhận biết. Do sức của đối tượng nương dựa, nên phi đặc chuyển.

Như thế là đã biện về tướng của đắc, phi đặc. Đồng phần là gì?

*Tụng nêu:*

*Đồng phần nơi hữu tình.*

*Luận nói:* Có vật thật riêng, gọi là đồng phần. Nghĩa là các hữu tình lần lượt cùng so sánh v.v... Bản luận nói đây gọi là chúng đồng phần. Một nẻo cùng sinh, các loại hữu tình, thân hình hiện có, nghiệp dụng của các căn cùng ăn uống v.v... cùng là nhân tương trợ, chúng lần lượt cùng làm nhân ưa thích mong muốn, gọi là chúng đồng phần. Như sắc tươi tịnh, nghiệp, tâm, đại chủng đều là nhân

của chúng đồng phần kia, nên thân hình như nhau, không phải chỉ có nhân nơi nghiệp. Hiện thấy thân hình, lại là quả tương tự do nghiệp đã dẫn dắt, nghiệp dụng của các căn cùng ăn uống v.v... là có sai biệt.

Nếu cho mãi nghiệp có sai biệt, nên chúng đồng phần này có sai biệt, về lý là không hợp. Hoặc có thân hình, chỉ do dẫn nghiệp tương tự đã khởi, do chúng đồng phần có sai biệt, nên nghiệp dụng đều riêng. Nếu thân hình v.v... chỉ quả của nghiệp, tùy vào sự việc của nghiệp dụng v.v... được hữu tình ưa thích, hoặc xả, hoặc hành, tức nên không được có. Ở đây: Ưa thích mong muốn nơi nghiệp dụng của thân hình, là lần lượt giống nhau, nên gọi là đồng. Phần là nghĩa nhân, có vật thật riêng, là nhân của đồng này, nên gọi đồng phần.

Đồng phần như thế, Đức Thế Tôn chỉ dựa nơi các hữu tình để nói, không phải là cỏ cây v.v... Nên Khế kinh nói: Đây là đồng phần của trời. Đây là đồng phần của người, cho đến nói rộng. Căn cứ theo cõi, nẻo, xứ sinh, thân v.v... riêng khác, tức có vô lượng thứ đồng phần của hữu tình. Lại có đồng phần của pháp. Nghĩa là tùy theo uẩn, xứ, giới. Đồng phần của phạm phu khi nhập ly sinh thì xả bỏ. Đồng phần của hữu tình lúc nhập Niết-bàn thì xả bỏ. Há không phải tánh phạm phu, tức là đồng phần của phạm phu sao?

Nhận định này là không hợp lý, vì đối tượng tạo tác là khác. Nghĩa là những ưa thích mong muốn nghiệp dụng, thân hình của hữu tình kia đều cùng là nhân tương tự, gọi là đồng phần. Nếu cùng với sự thành tựu của Thánh đạo trái nhau, là nhân của phạm phu, gọi là tánh phạm phu. Khi nhập ly sinh, đối với chúng đồng phần là cũng xả bỏ, cũng đạt được, còn đối với tánh phạm phu thì chỉ xả bỏ mà không đạt được.

Đồng phần là phi sắc, làm sao nhận biết được? Vì có dụng có thể sinh loại sự không khác?

Do thấy quả kia, nên biết là có đồng phần ấy. Như thấy quả đã có được của nghiệp hiện tại, nên biết có nghiệp của đời trước đã từng tạo tác. Lại, người hành quán thì hiện chứng biết.

Vì sao không thừa nhận có đồng phần của loài vô tình?

Không nên nêu vấn nạn như thế, vì có lỗi lớn. Ông cũng thừa nhận có các nẻo người, trời v.v..., các loài sinh từ thai, trứng v.v..., vì sao cũng không thừa nhận có nẻo như Am la v.v... các loài sinh từ đậu xanh v.v...

Lại, Đức Phật Thế Tôn vì từng không thuyết giảng, tức chỉ nên tư duy, lựa chọn. Vì sao Đức Thế Tôn chỉ đối với hữu tình, nói có đồng phần, không phải đối với cỏ cây v.v...? Lại làm sao nhận biết đồng phần như thế là vật thật riêng có?

Lại, ở đây tôi nêu ra giải thích như thế này: Do cỏ v.v... kia không có nghiệp dụng, những ưa thích mong muốn lần lượt cùng có tương tự, nên đối với cỏ v.v... kia không nói có riêng đồng phần. Lại, tất nhân nơi hữu tình thì cỏ v.v... mới sinh, nên chỉ ở nơi hữu tình, nói có đồng phần. Lại, nhân nơi nghiệp trước và sự siêng năng, dũng mãnh của hiện tại, nên pháp này được sinh. Đối với cỏ v.v... kia vì hai sự đều không có, nên không có đồng phần. Tức do sự việc này đã chứng tỏ là có vật thật. Lại, các thứ tượng như gỗ, tơ trắng, sơn, chạm, vẽ v.v... cùng với hình thật kia, tuy có sắc hình lần lượt giống nhau, mà chỉ nói một thật. Do vậy, không phải chỉ thấy sự tương tự của nghiệp dụng kia, tức nói là thật. Chủ yếu là đối với loại vật tương tự có sai biệt mới khởi nói là thật, nên biết thật có pháp sai biệt này. Lời nói thật ấy, do pháp này sinh. Lại như trước đã nói.

Trước đã nói như thế nào?

Nghĩa là thấy thân hình, thân hình này lại giống nhau. Nghiệp đã dẫn dắt quả, nghiệp dụng của các căn cùng sự ăn uống v.v... vì có sai biệt, nên là các đồng phần lần lượt có sai biệt.

Vì sao đối với pháp kia lại không có đồng phần nhưng khởi nhận biết không riêng khác để thiết lập?

Do các đồng phần là tánh của nhân như sự đồng loại. Tức làm nhân đồng loại, lần lượt tạo ra sự nhận biết tương tự để thiết lập. Như mắt, tai v.v... do đại chủng tạo mới thành tánh của sắc. Đại chủng tuy không có đại chủng tạo khác, nhưng tánh của sắc thành. Tánh của sắc này nên hiển bày thành đối tượng chấp của Thắng luận gồm cú nghĩa đồng, cú nghĩa đồng, dị. Nếu Thắng luận chấp hai cú nghĩa này, thì Thể của chúng không phải là một. Sát-na vô thường, không có đối tượng nương dựa, nên lần lượt khác biệt. Nếu như khiến đồng với Thắng luận kia, cũng không có nhiều lỗi. Không phải pháí Thắng luận chấp các căn như mắt v.v... có thể hành nơi sắc v.v... tức khiến Thích tử bỏ kiến giải như thế, tạo riêng sự hiểu biết khác. Nên chỗ nêu vấn nạn của Thắng luận kia, là ngôn thuyết của bè nhóm. Người cầu chánh lý không nên thâm chọn.

Đã biện về đồng phần. Vô tướng là gì?

*Tụng nêu:*

*Vô tướng trong vô tướng  
Tâm tâm sở pháp diệt  
Dị thực ở Quảng quả.*

*Luận nói:* Nếu sinh trong trời Vô tướng hữu tình, thì có pháp có thể khiến cho tâm tâm sở diệt, gọi là vô tướng. Là vật có thật, có thể ngăn chặn tâm tâm sở pháp vị lai, khiến tạm thời không khởi, như đập đất ngăn sông. Pháp này hoàn toàn là dị thực của định vô tướng đã chiêu cảm. Do trong trời Vô tướng hữu tình kia vô tướng cùng sắc chỉ là dị thực của định vô tướng đã chiêu cảm, nên định này không có sức dẫn chúng đồng phần cùng với mạng căn. Do chúng đồng phần cùng với mạng căn chỉ là có tâm, là quả do tĩnh lự thứ tư đã chiêu cảm. Nên uẩn khác của xứ tĩnh lự kia là dị thực chung. Do sinh trong

trời Vô tướng hữu tình, nên nhập vô tướng trước, xuất vô tướng sau, vì trong nhiều thời gian là có tâm, nhưng phần vị không tâm là rất dài xa, nên gọi chung trời Vô tướng. Trời Vô tướng hữu tình cư trú ở xứ nào? Cư trú ở Quảng quả. Nghĩa là trong trời Quảng quả có xứ cao vượt hơn, như tỉnh lỵ trung gian, gọi là trời Vô tướng.

Trời Vô tướng kia do đẳng vô gián duyên của nghiệp đời trước, là nhận giữ phần việc ăn. Nghĩa là do nghiệp đời trước dẫn dắt chúng đồng phần cùng mạng căn v.v... do tâm nối tiếp sinh và vô gián nhập nơi tâm của quả vô tướng, dẫn dắt trợ giúp nên trời vô tướng kia cũng có xúc quá khứ v.v..., là nhận giữ phần việc ăn. Nên trong phần vị không tâm, chỉ có xúc quá khứ v.v... làm thức ăn, hiện tại đều không có. Trong phần vị có tâm thì hai thứ đều cùng có.

Các hữu tình của trời kia, do tướng khởi, nên từ xứ vô tướng kia mất, mất xong, quyết định sinh nơi cõi dục, không phải xứ sở khác. Trước tu hành định, đã chiêu cảm thọ lượng, vì uy lực hết, nên ở nơi cõi dục kia không thể lại tu định nữa. Như mũi tên bắn vào khoảng không, lực hết liền rơi. Nếu các hữu tình tức nên sinh nơi xứ kia, tất có nghiệp thuận hậu thọ của cõi dục. Như tức nên sinh nơi châu Bắc-câu-lô kia, tất định phải có nghiệp sinh lên cõi trời.

Đã biện về vô tướng. Hai định là gì? Nghĩa là định vô tướng và định diệt tận. Trước là nói về định vô tướng. Tướng của nó là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Định vô tướng như thế  
Tĩnh lự sau, cầu thoát  
Thiện chỉ thuận sinh thọ  
Phi Thánh được một đời.*

*Luận nói:* Như trước đã nói: Có pháp có thể khiến cho tâm tâm sở diệt, gọi là vô tướng. Như thế, lại có pháp riêng, có thể làm cho tâm tâm sở diệt, gọi là định vô tướng. Nói tiếng như thế: Là chỉ hiển

bày tâm tâm sở của định diệt này, cùng với vô tướng là đồng. Do đang hoàn thành, hoặc là trọn hoàn thành, nên gọi là định.

Có Sư khác cho: Vì hành bình đẳng như lý, nên gọi là định. Vì khiến đại chủng của tâm hành bình đẳng.

Vô tướng: Là định, hoặc là vô tướng của định, gọi là định vô tướng. Do nhầm chán hủy hoại tướng, sinh khởi định này, nên không phải các phàm phu có thể nhầm chán hủy hoại thọ, nhưng là do tham đắm nơi thọ mà nhập định.

Định này ở tại địa nào? Nghĩa là ở nơi tĩnh lự sau, tức ở tĩnh lự thứ tư, không phải tĩnh lự khác. Ở đây không nên nói. Vì sao? Vì định này có thể chiêu cảm dị thực vô tướng.

Đã nói vô tướng trụ nơi trời Quảng quả, nên nói trời Quảng quả ở nơi tĩnh lự sau.

Há không phải ở nơi địa khác mà tu nhân vô tướng kia?

Vấn nạn này là không hợp lý, vì từng chưa có xứ nào nói định vô tướng là nhân của vô tướng. Há không phải là nơi tụng trước nói vô tướng là dị thực? Và trong giải thích ấy đã nói là quả của định vô tướng. Điều này cũng không đúng, vì chưa từng có tụng nói rõ như thế. Nay nêu bày mới thành.

Vì sao định này gọi là định phàm phu?

Vì cầu giải thoát, nên tu định ấy. Thuyết kia đã chấp vô tướng là chân giải thoát, đã chấp định vô tướng là đạo xuất ly. Vì nhằm chứng đắc vô tướng mà tu định ấy. Tất cả Thánh giả không hề chấp hữu lậu là chân giải thoát cùng chân xuất ly, nên nói định này gọi là định của phàm phu. Trước nói vô tướng là dị thực, thì thuộc tánh vô ký, không nói tự thành. Nay định vô tướng hoàn toàn là thiện.

Há không phải định này là nhân dị thực, nên thuộc về tánh thiện không nói cũng tự thành? Định này ở trong trời Hữu tình vô tướng, là



nhân có thể chiêu cảm dị thực của năm uẩn. Không như vậy, vì trong tụng cũng chưa nói. Lại, nhiễm, vô ký thì cái gì lại có thể ngăn chặn?

Nếu như thế thì ở đây nên nói là thuận thiện. Không như vậy thì lìa lời nói là thấy nghĩa có. Điều ấy nên căn cứ theo tánh phạm phu ở trước để giải thích. Hoặc chỉ nói là thiện tức đã chứng tỏ không phải là pháp khác. Định này đã là tánh của nhân dị thực, là thuận nơi thọ nào?

Chỉ thuận nơi sinh thọ, không phải thuận với hiện hậu cùng bất định thọ. Một loại các sư đã tạo ra lỗi chấp nơi định này. Về lý là thuận nơi sinh thọ và bất định thọ. Vì sao? Vì người thành tựu định ấy cũng có thể được nhập chánh tánh ly sinh. Nhập xong tất không còn hiện khởi định ấy. Do căn cứ ở hiện hành để nói định vô tướng, gọi là định của phạm phu, không phải căn cứ theo chỗ thành tựu.

Lại, thừa nhận thông của định này là pháp ngoài pháp này do phạm phu chứng đắc, không phải là Thánh, do các Thánh giả đối với định vô tướng như trông thấy hầm sâu, không ưa thích vào.

Trong tụng đã nói từ: *Cầu giải thoát*, tức làm rõ định này chỉ thuộc về phạm phu. Lại nói không phải là Thánh, nên là không có công dụng.

Định này lúc đầu tiên đạt được là được bao nhiêu đời?

Định này ở trong các phần vị, như giới biệt giải thoát, là niệm niệm được riêng. Do chưa từng được, nên khi ở niệm thứ nhất thì không đắc quá khứ, vì không có tâm. Vì không tu vị lai, nên khi đầu tiên đạt được, chỉ được một đời, nghĩa là được nơi hiện tại. Niệm thứ hai v.v... cho đến chưa xuất cũng thành quá khứ. Xuất xong, cho đến chưa xả bỏ là đã là vị lai. Chỉ thành quá khứ, như thiên nhãn, thiên nhĩ, không có tu vị lai, chỉ là gia hạnh đắc, không phải là lìa nhiễm đắc.

Tiếp theo là diệt tận, tướng của định ấy là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Định diệt tận cũng thế  
Là tĩnh trụ, Hữu đẳng  
Thiền hai, thọ bất định  
Thánh do gia hạnh đắc  
Thành Phật đắc, không trước  
Vì ba mươi bốn niệm.*

*Luận nói:* Như định vô tướng nêu trước, định diệt tận cũng như thế. Nghĩa là như người đã lia tham của tĩnh trụ thứ ba, có pháp có thể khiến tâm tâm sở diệt, gọi là định vô tướng.

Như thế, người đã lia tham của xứ vô sở hữu, có pháp có thể khiến tâm tâm sở diệt, gọi là định diệt tận.

Như vậy tướng sai biệt của hai định: Định vô tướng ở trước, vì mong cầu giải thoát, nên chán hoại nơi tướng, dùng tác ý xuất ly tướng làm trước mà được chứng nhập. Nay, định diệt tận vì cầu tĩnh trụ, chán hoại nơi tán động, dùng tác ý dùng dứt tướng làm trước mà được chứng nhập. Định vô tướng trước ở địa biên của cõi sắc. Nay định diệt tận thì ở tại địa biên của cõi vô sắc. Do ở nơi xứ phi tướng phi tướng đã thọ nhận sinh thân, là nghiệp trên hết đã dẫn dắt, nên gọi là Hữu đẳng. Hoặc là biên vực tận cùng của hữu, nên gọi là Hữu đẳng. Như biên vực tận cùng của cây, gọi là đẳng cây (Ngọn cây).

Chỉ trong địa này có định diệt tận, vì sao nơi địa dưới không có định này?

Vì chán bỏ tất cả tâm cùng tâm của biên vực đoạn mới có thể đạt được thắng giải thoát ấy. Nghĩa là do hai duyên nên lập ra giải thoát này: (1) Vì chán bỏ tất cả tâm. (2) Vì tâm của biên vực tạm thời đoạn.

Nếu ở địa dưới có định này, tức không phải là chán bỏ tất cả thứ tâm, do chưa có thể chán lìa tâm của địa trên, nên cũng không gọi là tâm của biên vực đoạn. Do tâm của địa trên cũng chưa đoạn, nên gọi là chỉ chán bỏ phần ít các tâm, cũng lại nên gọi là tâm của phần giữa đoạn. Ở trong ba tánh, định diệt tận này đồng với trước tức chỉ là thiện, không phải nhiễm, vô ký. Không phải các Thánh giả chán sợ sự tán động để nhận lấy nhiễm, vô ký làm nơi an trụ tịch tĩnh. Định vô tướng trước có thể thuận với sinh thọ và bất định thọ. Định diệt tận nay thuận chung với sinh thọ, hậu thọ và bất định thọ. Nghĩa là căn cứ theo dị thực, có thuận với sinh thọ, hoặc thuận với hậu thọ và bất định thọ. Hoặc hoàn toàn không thọ. Nghĩa là nếu nơi địa dưới khởi định này xong, không sinh nơi địa trên, liền bát Niết-bàn. Định diệt tận này có thể chiêu cảm dị thực bốn uẩn của xứ Hữu đảnh. Định vô tướng trước chỉ là phàm phu đạt được. Định diệt tận này chỉ là Thánh giả chứng đắc, không phải là các phàm phu có thể khởi định diệt. Thánh giả kia có tự địa, khởi định diệt bị chướng ngại, vì cũng chưa đoạn, nên chưa vượt qua phần Hoặc của xứ Hữu đảnh do kiến đạo đoạn, nên đối với việc dấy khởi định diệt là hoàn toàn không thể. Không phải các phàm phu có thể vượt qua hoặc của xứ Hữu đảnh do kiến đạo đoạn nên chỉ Thánh giả là đạt được định diệt tận.

Có Sư khác cho: Do các phàm phu sợ hãi về đoạn diệt, nên Thánh giả ở nơi Niết-bàn của hiện pháp này đã thắng giải để chứng nhập, nên chỉ Thánh giả đắc, không phải là các phàm phu.

Thuyết kia là phi lý. Vì đối với định vô tướng cùng với đây là đồng, nên nơi kia đây tâm đều đoạn. Còn thắng giải Niết-bàn thì không khác biệt.

Ở đây, có thuyết nói: Tâm tâm sở của tính lự thứ tư là thô, cũng có đối tượng nương dựa, nên không sợ đoạn.

Kiến giải này cũng phi lý, vì tu định vô tướng là diệt tâm, hay là cầu giải thoát, nên khởi tướng xuất ly?

Tu định vô tướng mà sợ hãi về diệt tâm, là không hợp với chánh lý. Đã có tướng xuất ly, thì tu định vô tướng, cũng nên theo Niết-bàn thắng giải mà nhập. Vì thế thuyết kia không phải là chánh nhân.

Tất cả Thánh giả khi được Hữu đánh đều được như định diệt tận này không?

Nên nói là không được. Do định này không phải do lìa nhiễm đắc.

Do gì mà đắc?

Do gia hạnh đắc. Chủ yếu do gia hạnh mới chứng đắc. Như định vô tướng, khi chứng đắc đầu tiên, chỉ đắc hiện tại, không đắc quá khứ, không tu vị lai. Chính là do sức của tâm mới có thể tu, nên nơi niệm thứ hai v.v..., cho đến chưa xả bỏ, cũng thành quá khứ.

Đức Thế Tôn cũng do gia hạnh đắc chăng? Không như thế thì thế nào?

Lúc thành Phật đắc, nghĩa là khi Đức Thế Tôn đắc tận trí.

Há không phải tận trí, ở nơi lúc thành Phật, cũng không gọi là đắc, huống chi là định diệt tận. Do các Bồ-tát khi trụ nơi Tam-ma-địa kim cang dụ, gọi là đắc tận trí. Lúc thể của đắc sinh, gọi là đắc, nên đến lúc thành Phật, tức nên nói tận trí, không do gia hạnh mà hiện tiền. Lúc vừa khởi mong muốn ưa thích hiện ở trước, thì tất cả đức viên mãn, vì tùy thuận ưa thích khởi, nên không phải trong thân Phật đã có các công đức lúc thành Phật thì đắc. Vì sao có thể nói tận trí của Phật khi đắc là định diệt tận?

Do khi còn là Bồ-tát đã vĩnh viễn lìa tất cả phiền não nhiễm, khiến công đức trong thân Phật được khởi, nên nói là công đức đã có của Đức Như Lai, đều là lìa nhiễm đắc. Tức thuyết kia đã nói, cũng có lỗi. Tùy chỗ thích nghi, vì họ mà giải thích chung. Nghĩa là đối với sự việc gần mà nói tiếng xa. Hoặc khi đạt Tam-ma-địa kim cang dụ, tất thành Phật, cũng gọi là thành Phật, vì trong sát-na vô gián nhất định là thành Phật.

Lại, việc này Đức Thế Tôn từng chưa khởi định diệt tận, vậy lúc đắc tận trí, vì sao được thành Câu phân giải thoát viên mãn tối thượng?

Vì đã vĩnh viễn lìa chướng ngại của định, vì đã xả bỏ không thành tựu, nên đối với sự việc khởi định diệt tận là được tự tại. Như người đã khởi thì thành Câu giải thoát.

Sư phương Tây cho: Vị học Bồ-tát, trước khởi định này, sau đắc Bồ-đề. Sư Tỳ-bà-sa của nước Ca-thấp-di-la nói: Không phải trước khởi định diệt, sau mới sinh tận trí.

Nhân đâu các Sư của nước này nhận biết là trước chưa khởi? Vì sao không nêu vấn nạn đối với Sư phương Tây đã khởi nhân?

Lại, Sư nước Ca-thấp-di-la của tôi đã nêu rõ về ba mươi bốn niệm đắc Bồ-đề. Nghĩa là các Bồ-tát quyết định trước ở nơi xứ vô sở hữu, đã được lìa tham, mới nhập kiến đế, không còn cần đoạn phiền não của địa dưới. Ba mươi bốn niệm đắc đại Bồ-đề. Trong hiện quán đế, có mười sáu niệm. Lìa tham của xứ Hữu danh có mười tám niệm. Nghĩa là đoạn trừ chín phẩm phiền não của xứ Hữu danh, có chín đạo vô gián, chín đạo giải thoát. Như thế là mười tám, cộng với mười sáu ở trước thành ba mươi bốn. Ở trung gian này, không thể được khởi tâm không đồng loại, nên nơi phần vị trước, quyết định không thân nhận khởi định diệt tận. Nếu ở phần vị trước khởi định diệt tận, tức là vượt qua tâm kỳ hạn. Nhưng các Bồ-tát quyết định không vượt quá tâm mong cầu. Nên về thật lý, Bồ-tát không vượt quá tâm kỳ hạn, nhưng không phải là không vượt Thánh đạo vô lậu.

Nếu như vậy tâm kỳ hạn vì sao không vượt quá?

Nghĩa là ta chưa được vĩnh viễn dứt hết các lậu thì trọn không bỏ chỗ ngồi kiết già này, quyết định không vượt quá tâm kỳ hạn như thế. Chỉ vào lúc một ngồi ấy, các sự việc hoàn thành.

Há không phải do đây mà đã thành trái vượt? Muốn khởi tâm mong cầu Thánh đạo vô lậu, vì sao Bồ-tát nhằm dứt hết các lậu, tu

tập chưa từng được hai đạo kiến tu nhỏ sạch gốc rễ các Hoặc nơi xứ Hữu đánh do kiến đạo đoạn, cùng trừ bỏ các thứ oán đối của tu hoặc nơi xứ Hữu đánh, đã lập thế, mong cầu, ngôi kiết già, sự việc chưa cứu cánh, nhưng ở trong ấy, lại xả bỏ đạo vô lậu đối trị đã mong cầu, quý trọng từ vô thủy. Có thể đã bị loại định của thế gian lừa dối, mê hoặc, cho là đạt được định diệt tận cùng có, dễ được, nên phải lưu lại.

Như thế là khéo thành tựu ba mươi bốn niệm đặc Bồ-đề, nên là không phải nhân trước. Như Khế kinh nói: Khi xuất định diệt tận, sẽ tiếp xúc với ba xúc. Nghĩa là xúc bất động, xúc vô sở hữu và xúc vô tướng.

Thế nào gọi là tiếp xúc với ba xúc này?

Có thuyết cho: Định diệt tận khởi tâm tương ưng, có ba xúc là không, vô nguyện, vô tướng. Như thứ lớp ấy, lúc xuất định diệt thì tiếp xúc nơi ba xúc.

Có Sư khác nói: Xúc tương ưng với tâm của không xứ, thức xứ, gọi là xúc bất động. Hai xúc này thuần tạo ra tướng của không, thức. Xúc tương ưng với tâm của vô sở hữu xứ, gọi là xúc vô sở hữu, vì không có sở hữu trước. Xúc tương ưng với tâm của phi tướng phi phi tướng xứ gọi là xúc vô tướng.

Vì tướng của tướng, vô tướng không phân minh, tức do đây nói bốn vô sắc, gọi là định hữu tướng. Từ định diệt tận khởi tâm chung cả hữu lậu, vô lậu. Lúc định diệt tận khởi, hoặc ngược với thứ lớp, nhập các đẳng chí. Hoặc siêu vượt ngược nhập các đẳng chí, có thể có khởi tâm của định diệt tận hiện ở trước như thế.

Lại có Sư khác nêu: Chỉ căn cứ nơi vô lậu, tâm của vô sở hữu xứ duyên nơi Niết-bàn, lúc khởi định diệt tận, nói tiếp xúc với ba xúc, do vô lậu nên gọi là bất động. Vì thuộc về địa vô sở hữu xứ nên gọi là vô sở hữu. Vì duyên nơi Niết-bàn nên gọi là vô tướng. Tuy đã nói hai định có nhiều tướng đồng, dị, nhưng ở trong ấy lại có đồng, dị.

*Tụng nêu:*

*Hai định dựa dục, sắc  
Định diệt đầu trong người.*

*Luận nói:* Nói hai định: Nghĩa là định vô tướng và định diệt tận. Hai định này cùng nương dựa nơi cõi dục, cõi sắc mà được hiện khởi. Nhưng ở đây có thuyết nói: Chỉ ở nơi ba tĩnh lự dưới, nhập định vô tướng, không phải là ở nơi tĩnh lự thứ tư. Chớ cho là nhân cùng với quả rất gần sát nhau.

Có thuyết nêu: Cũng ở tại tĩnh lự thứ tư, nhập định vô tướng, trừ trừ Vô tướng, do sinh nơi cõi trời kia, thọ nhận quả của nơi chốn ấy.

Có Sư khác cho: Chỉ ở tại cõi dục, nhập định vô tướng, không phải ở nơi cõi sắc. Thuyết kia trái với văn của luận. Nghĩa là Bản luận nói: Hoặc hữu là sắc hữu. Hữu này không phải là năm hành. Nghĩa là hữu tình của sắc triền, Hoặc sinh nơi trời hữu tướng, trụ nơi tâm không đồng loại. Nếu nhập định vô tướng, hoặc nhập định diệt tận, hoặc sinh nơi trời vô tướng, đã được nhập vô tướng. Đây gọi là sắc hữu. Hữu này không phải là năm hành. Do đây chứng biết: Hai định như thế là cùng dựa vào trời cõi dục, cõi sắc mà được hiện khởi. Đó gọi là đồng tướng. Nói dị tướng, nghĩa là định vô tướng nơi hai cõi dục, sắc đều được khởi đầu tiên. Định diệt tận đầu tiên khởi chỉ ở trong nẻo người. Nghĩa là định diệt tận chỉ ở trong nẻo người, người mới tu khởi. Chỉ ở trong nẻo người là có người nói, người giải thích cùng có mạnh thịnh. Do sức của gia hạnh, nên có ở trong nẻo người.

Mới tu đắc xong, thoái chuyển là trước mới sinh nơi cõi sắc. Dựa vào thân của cõi sắc, sau lại tu khởi, không phải ở vô sắc có thể nhập định diệt tận, vì không có đối tượng nương dựa. Mạng căn tất dựa vào sắc tâm mà chuyển. Nếu người ở cõi vô sắc nhập định diệt tận, thì sắc tâm cùng không có mạng căn nên đoạn. Các uẩn lần lượt dựa vào nhau mà trụ. Nên không có hữu tình nào chỉ gồm đủ một

uần. Lại, tâm tâm sở vì không lia nhau, nên cũng không có hữu tình chỉ gồm đủ ba uẩn.

Nhân nơi đâu nên nhận biết định diệt tận có thoái thất?

Căn cứ nơi nghĩa của Khế kinh Ôt Đà Di. Kinh nói: Cự thọ! Có các Bí-sô, trước ở nơi xứ này, đủ tịnh Thi la, đủ Tam-ma-địa, đủ Bát la nhã, có thể thường nhập xuất định diệt thọ tướng. Đây là có điều ấy. Nên nhận biết như thật: Bí-sô kia ở nơi hiện pháp, hoặc ở phân vị sắp mạng chung, không thể siêng năng tu, khiến hiểu biết đầy đủ. Từ thân này hoại, vượt quá trời đoạn thực, tùy thọ một thọ, ý thành thân trời. Ở nơi cõi kia sinh xong, lại thường nhập xuất định diệt thọ tướng, tức cũng có điều ấy. Nên nhận biết như thật: Ý này thành thân trời. Đức Phật nói định diệt thọ tướng của cõi sắc này chỉ ở nơi Hữu danh. Nếu được định này, tất không có thoái thất, nên không có thể đi đến cõi sắc thọ sinh.

Như thế là đã giải thích rộng dị tướng của hai định, gồm có sáu môn, là Địa, Gia hạnh, Nối tiếp, Dị thực, Thuận với thọ, Khởi đầu tiên, có sai biệt.

**HẾT - QUYỂN 12**



# LUẬN A TỖ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỀN 13

### Phẩm thứ 2: BIỆN VỀ SAI BIỆT, phần 5

Nay nên xét chọn. Trong định diệt tận là diệt chung tất cả tâm tâm sở pháp, vì sao chỉ nói là định diệt thọ tướng ? Tức do chán bỏ hai pháp ấy nên sinh khởi định này. Nghĩa là tướng cùng với thọ có thể làm chỗ nương dựa cho kiến, ái tạp nhiễm, nên chán bỏ riêng hai pháp như thế có nhiều thứ lỗi lầm tai hại, như trong năm uẩn đã phân biệt rộng, vậy nên chán bỏ riêng chúng nhập định diệt tận.

Có Sư khác cho: Các pháp tương ưng, hoặc sinh hoặc diệt, hoặc đắc hoặc đoạn, các sự việc như thế là đều đồng thời. Nhưng người thuyết pháp, tùy thuận phương tiện thích hợp, dùng nhiều thứ môn sai biệt để nói. A-tỳ-đạt-ma chỉ căn cứ nơi chánh lý, phân biệt loại nghĩa, tánh tướng của các pháp, phán quyết về quyền thật nơi ý nghĩa sâu xa của các kinh, không khiến theo như thuyết, chấp cho là cố định, không phải pháp khác. Do đây nên biết, ý nghĩa sâu xa của các kinh, như nói thức của định này không lìa thân, tức biết tâm sở cũng nên không lìa. Như nói nơi định này các ý hành diệt, nên biết trong ấy tâm cũng nên diệt. Như ảnh luận này nơi kinh khác cũng có. Như nói: Chánh đẳng Bồ-đề của chư Phật đều do không phóng dật làm căn bản. Nơi kinh khác Đức Phật lại bảo Tôn giả A-nan-đà: Bồ-đề vô thượng do tinh tấn chứng đắc. Như nói trí tuệ có thể trừ diệt phiền não.

Kinh khác lại nói: Tu tướng vô thường có thể đoạn trừ tham dục, cho đến nói rộng.

Luận giả của Phái Thí Dụ nói như thế này: Trong định diệt tận chỉ diệt thọ tướng, do định không có hữu tình không tâm, vì định diệt, mạng chung có sai biệt.

Kinh nói: Nhập định diệt, thức không lia thân. Lại nói: Vì thọ mạng, hơi ấm và thức đều cùng không lia.

Thuyết này là phi lý, vì tất cả tâm đều cùng với thọ, tướng là cùng sinh diệt.

Có Chí giáo nào chứng minh cho nghĩa này thành?

Như Khế kinh nói: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức, ba thứ hòa hợp nên có xúc, cùng khởi thọ, tưởng, tư. Như thế cho đến ý và pháp làm duyên sinh ra ý thức v.v... Từng không thấy xứ nào nói là có thức thứ bảy, có thể chấp thức kia lia thọ tướng sinh. Lại, trong định này, vì đối tượng nương dựa diệt, nên chủ thể nương dựa cũng diệt. Không phải là không có đối tượng nương tựa mà các tâm sở pháp có khả năng sinh khởi một mình. Thế nên trong đây các tâm tâm sở, tất cả đều diệt. Nếu cho ở đây đều nói là nhằm làm rõ nghĩa vô gián khởi như Mạn-đà-đa khởi tâm ác, nên cùng lúc bị đọa lạc. Như bất tịnh cùng tu niệm giác chi. Ở đây cũng nên như thế. Lý tất không đúng, vì có sai biệt Mạn-đà-đa v.v...

Khế kinh cùng nói: Lý thật là nên hiển bày nghĩa vô gián khởi. Do nghiệp phi ái cùng với quả phi ái, quyết định là không nên đồng thời sinh. Lại, kinh kia nói là chuyển thứ năm. Như kinh kia nói: Vua Mạn-đà-đa vì khởi tâm ác nên cùng lúc bị đọa lạc. Đây là làm rõ nghĩa về thời gian sau mới bị đọa lạc, giác chi, bất tịnh, vì tánh hữu lậu, vô lậu có sai biệt, nên khởi không đồng thời. Kinh này cùng nói là hiển bày đồng thời khởi. Thánh giáo chánh lý đều không trái nhau. Nên lời nói này đều không phải là vô gián khởi.

Lại chấp cùng nói làm rõ về vô gián khởi là có lỗi bất định. Như Khế kinh nói: Lạc cùng có hỷ, cùng có hiện quán bốn đế, không thể lại chấp. Đây là đồng với kinh như Mạn-đà-đa cho là lạc, hỷ vô gián mới sinh hiện quán bốn đế.

Lại như Khế kinh nêu bày: Có tâm tham v.v... vì cùng với tham cùng hợp, nên gọi là có tâm tham. Tâm này không nên chấp là từ tâm tham vô gián đã khởi, gọi là có tâm tham.

Như thế tức là có lỗi thái quá. Nên ở đây cùng nói là hiển bày nghĩa đồng thời. Lại, thọ tướng v.v... vì nương dựa nơi tâm, nên gọi là tâm sở. Là đối tượng nương dựa thì thọ, tướng này tức nên không được sinh.

Nếu cho tâm làm đẳng vô gián duyên, gọi là đối tượng nương dựa thì tâm cũng dựa nơi tâm vô gián sinh, nên gọi là tâm sở. Lại, từ tâm sở vô gián sinh tâm thì tâm sở cũng nên thành tánh của đối tượng nương dựa.

Những nghĩa như thế v.v... đến trong phần nói về sáu nhân sẽ lại biện rộng. Lại Khế kinh nói: Khi nhập định diệt tận, vì các hành ý diệt, nên biết định diệt tận không phải chỉ là diệt hai pháp thọ tướng này. Lại, thức cùng nối tiếp, ở trong định này không phải là tạm thời diệt. Nghĩa là quyết định nên có đối tượng nương dựa, đối tượng duyên, cùng với thức hòa hợp, vì là chỗ duyên dựa thì thức không sinh. Đã có ba hòa hợp, tất phải có xúc, cùng với xúc cùng khởi, có thọ tướng tư. Tức trong định diệt tận, hai pháp thọ tướng cũng nên không diệt.

Nếu cho như kinh nói: Thọ duyên ái, nhưng A-la-hán tuy có các thọ, mà không phải duyên nơi ái. Xúc cũng nên như thế, không phải tất cả xúc đều sinh thọ v.v...

So sánh này là không đúng, vì có sai biệt. Kinh tự phân biệt nói: Nếu xúc vô minh đã sinh các thọ, làm duyên sinh ra ái, thì các

A-la-hán không có xúc vô minh, nên tuy có thọ nhưng không sinh ái. Từng không có xứ nào phân biệt xúc sinh thọ, nên chỉ có xúc, tất sinh thọ v.v...

Có Sư khác cho: Ở trong định diệt tận, tuy có Thể của thức, nhưng không có xúc, nghĩa là chưa nhận biết ý kia chấp xúc là để làm gì? Nhưng tất cả thức, tất nhờ vào đối tượng nương dựa, đối tượng duyên mà khởi. Ba pháp: Đối tượng nương dựa, duyên, thức hòa hợp, Đức Phật nói là xúc. Do xúc làm duyên, sinh khởi thọ tướng v.v... Thừa nhận trong định diệt tận có ba thứ hòa hợp nhưng nói không có xúc, chỉ có hư ngôn. Lại, trong định diệt tận chỉ có tâm, nên không có xét suy nghĩ ngợi, do trong định ấy nói các hành ý thấy đều diệt hết. Nếu tâm không có tư, tức không có xét suy nghĩ ngợi. Tâm không có xét suy nghĩ ngợi thì đồng với chỗ không thừa nhận, vì tâm có tác nghiệp là đều do tư. Tư đã không có thì tâm cũng nhất định là không có. Hữu tình không tâm, lý tất nên có. Vì có mạng v.v... nên khác với mạng chung. Sắc tâm của hữu tình không phải quyết định có, tâm nếu quyết định có, thì sắc cũng nên như thế. Sắc có lúc không có, tâm cũng nên như thế. Nên có mạng, tức gọi là hữu tình, nhưng mạng tất dựa nơi sắc tâm, tùy theo một. Dẫn Khế kinh nói: Thức không lìa thân, đối với định không có tâm, cũng không có trái hại. Do tức ở trong thân của đối tượng nương dựa này, thức tất sinh trở lại, nên nói là không lìa. Nghĩa là một sự cùng nối tiếp trong chúng đồng phần, tức thức nối tiếp cùng lưu chuyển, không phải là hoàn toàn đoạn. Ví như bệnh quỷ tạm thời không phát khởi, do chưa trừ diệt vĩnh viễn, gọi là không lìa, dẫn thọ mạng, hơi ấm, thức không lìa nhau để nói, đối với định không tâm cũng không có trái hại, chỉ đối với phần ít nên nói lời ấy. Do trong vô sắc đều không có hơi ấm, không phải là không có thọ mạng, thức. Nên trong định này nói không có thức, không phải là không có thọ mạng, hơi ấm. Trong cõi vô sắc, không có tất cả sắc (Phần sau sẽ biện rộng). Thế nên, định

diệt tận tất không có tâm. Nhưng tâm sau của định lại được sinh. Tức tâm trước của định tạo ra đẳng vô gián duyên để dẫn dắt gồm thâu. Lại trong gia hạnh, chủ yếu là trông mong về một thể mạnh dẫn phát.

Thể của định diệt tận là giả hay là thật?

Nên nói thể của định này là thật không phải là giả, vì có thể ngăn ngại tâm khiến không sinh. Kinh chủ ở đây dẫn cách giải thích khác nói: Do tâm của định trước có thể làm ngăn ngại. Nghĩa là tâm của định trước cùng với tâm còn lại trái nhau mà khởi. Do tâm này khởi, nên chỉ khiến tâm khác tạm thời không chuyển. Tâm này có thể dẫn phát, trái với đối tượng nương dựa của tâm, khiến cùng nối tiếp, nên chỉ không chuyển đổi phần vị, giả lập làm định, không có Thể thật riêng. Tâm này chỉ không chuyển phần vị giả định, trước nhập, sau xuất, hai phần vị đều không có, nên giả nói tâm này là thuộc về hữu vi. Hoặc tức là đối tượng nương dựa, do tâm định dẫn, khiến khởi như thế, giả lập làm định.

Nếu như vậy thì tâm sau từ đâu mà khởi?

Thuyết kia nói tâm này dựa vào thân có căn để khởi. Do thân có căn cùng với tâm lần lượt làm chủng tử.

Đâu có lý này. Tức nên tất cả thời, tất cả cảnh, thức cùng lúc khởi, nên nói dựa vào tâm trước, tâm sau khởi. Do không có đẳng vô gián duyên thứ hai, tuy có cảnh giới là đối tượng nương dựa đồng thời, nhưng không có tất cả cảnh thức cùng khởi. Nếu chấp không đợi nhân duyên của tự loại, chỉ đợi thân có căn, tức thức liền khởi thì tất cả phần vị, tất cả cảnh thức kia, pháp nào làm chướng ngại khiến khởi không cùng thời. Nghe có Sư khác khởi kiến giải như thế này: Chấp có nhiều thức nơi một thân cùng khởi. Nay xem nhân giả giống như đã vâng theo, nên nói lời ấy, là muốn phù hợp với lối chấp của thuyết kia. Nếu nói như đã nêu không đợi tâm trước, chỉ đợi thân có căn, thì thức sau khởi, là căn cứ theo phần vị không

tâm để nói như thế. Trong thân có căn, có chủng tử của tâm, nên chỉ từ tâm kia khởi, không phải đợi tâm trước. Trong phần vị có tâm, không từ tâm kia khởi.

Thuyết này cũng phi lý, vì nhân quả không khác. Lại nơi phần vị có tâm, khi các thức khởi, chuyển biến, lại nên chờ đợi chủng tử của thân có căn. Vì sao? Vì ở nơi phần vị không tâm, trong thân có căn, có chủng tử của tâm định trái với tâm khác. Do tâm định này làm tổn giảm điều phục chủng tử của tâm khác trong thân có căn, nên không có năng lực vượt hơn để dẫn khởi tâm khác.

Nếu nói phần vị này trong thân có căn, có chủng tử của vô lượng tâm không trái với tâm, do sức vượt hơn này, nên tâm khác sinh. Nghĩa là trong phần vị có tâm, cũng nên đồng với đây, vì sao không đợi thân có căn sinh. Lại như có chấp: Không chờ đợi chủng tử của tự loại làm nhân, vì các mầm như ngũ cốc, lúa mì v.v... chỉ do đất v.v... mà được sinh khởi.

Đâu có người trí nghe nói thế mà không cười nhạt. Lại, chấp thể của định diệt tận chỉ là giả, chưa biết pháp nào là đối tượng nương dựa của giả. Không phải lìa sự nương dựa giả mà có thể có pháp giả.

Lại chỉ không chuyển biến, thì thể của định diệt tận kia là không có, vì sao có thể nói là thuộc về hữu vi?

Phần vị trước sau này và hiện tại đều không có, vì tánh hằng thời là không thể đạt được, mà nói là có, là thuộc về hữu vi, thì chỉ có hư ngôn đều không có nghĩa. Nếu nói định giả cũng có đối tượng nương dựa, nghĩa là thân là đối tượng nương dựa, do tâm định dẫn, khiến khởi như thế, giả lập làm định. Tức là định này nên thuộc về vô ký, không phải pháp vô ký có thể nói là thiện. Vì thế chỉ nên dựa vào tâm, tâm khởi, không phải là sức của tâm nơi định trước có thể ngăn ngại tâm khác, do đây nên biết lìa ngoài tâm trước, nhất định có pháp riêng, có thể ngăn ngại tâm. Do pháp này, nên đối với phần vị không

tâm, tuy có nhân của tâm nhưng tâm không khởi. Tức pháp riêng này gọi là định diệt tận. Thế là hữu vi, thật chứ không phải là giả. Người tu hành quán, do tâm trước định, chủ yếu là trông mong, theo sức của nguyện đã dẫn phát, nên khiến uy lực của định diệt tận yếu kém dần, đến phần vị đều dứt hết, không còn có dụng ngăn ngại. Ý pháp làm duyên sinh trở lại ý thức. Do căn cứ theo giải thích này, định vô tướng ở trước cùng với vô tướng tùy chỗ ứng hợp kia.

Đã biện về hai định. Mạng căn là gì?

*Tụng nêu:*

*Thế mạng căn tức thọ  
Có thể giữ noãn, thức.*

*Luận nói:* Thế của mạng tức là thọ mạng, nên Bản luận nói: Thế nào là mạng căn? Nghĩa là thọ mạng của ba cõi. Tên khác tuy như vậy nhưng tự thế thì chưa rõ nên lại chỉ bày.

Pháp nào gọi là thọ mạng?

Nghĩa là có pháp riêng, có thể giữ gìn noãn (hơi ấm), thức, gọi là thọ mạng. Nên Đức Thế Tôn nói:

*Thọ, noãn cùng với thức  
Ba pháp lúc bỏ thân  
Đã bỏ thân khô cứng  
Như gỗ, không xét biết.*

Nên có pháp riêng, có thể giữ gìn noãn, thức cùng nối tiếp trụ nơi nhân, gọi là thọ mạng.

Nếu như vậy thì thọ mạng này, pháp nào có thể giữ gìn?

Thọ mạng này có thể giữ gìn lấy ngã, nói là nghiệp, vì hoàn toàn là quả dị thực của nghiệp, nên trong một kỳ hạn sinh thường tùy chuyển. Noãn không phải hoàn toàn là quả dị thực của nghiệp.

Thức thì cả hai đều cùng không phải, tuy có một nơi chốn của kỳ hạn thường tùy chuyên, nhưng không phải hoàn toàn là dị thực của nghiệp, nên không thể nói thức do nghiệp giữ gìn. Vì vậy nói thọ mạng có thể giữ gìn noãn, thức, không phải phi nghiệp chiêu cảm trong thức lưu chuyên, vì nghiệp chỉ có phần ít công dụng có thể duy trì dị thực trong một đồng phần, sinh ra thức, đoạn dứt mà lại nối tiếp, được sức của thọ mạng đã nắm giữ.

Lại làm sao nhận biết được thọ mạng có thể giữ gìn noãn?

Chính là người có thọ mạng mới có noãn (hơi ấm). Các người không có hơi ấm, cũng thấy có thọ mạng, nên biết được thể của thọ mạng không phải do noãn giữ gìn.

Há không phải không có thọ mạng cũng thấy có noãn chẳng?

Tuy cũng thấy có, nhưng không phải như ở đây đã luận. Ở đây là luận về thọ mạng, thức đều cùng hành nơi noãn. Do đây nên biết có riêng pháp thật. Sức của thọ mạng kia có thể giữ gìn noãn cùng có thể giữ gìn thức của số hữu tình nói là thọ mạng.

Ở đây, Kinh chủ lại nói: Nay cũng không nói hoàn toàn là không có Thể của thọ mạng. Chỉ nói Thể của thọ mạng không phải là vật thật riêng.

Nếu như vậy thì pháp nào được gọi là thể của thọ mạng?

Nghĩa là nghiệp của ba cõi. Tùy theo chỗ thích ứng đã dẫn sinh sáu xứ và nương vào phần thể mạnh khi trụ. Do nghiệp đã dẫn sinh sáu xứ và nương vào phần thể mạnh khi trụ, cùng nối tiếp quyết định. Tùy thời gian nên trụ, trụ trong từng ấy thời gian, nên phần thể mạnh này được nói là Thể của thọ mạng. Như hạt giống lúa v.v... đã dẫn sinh, cho đến phần thể mạnh khi chín. Lại như mũi tên phóng đi đã dẫn phát, cho đến phần thể mạnh lúc dừng lại. Thể của thọ mạng là có thật, căn xứ đã thành.



Ở đây, chỉ nên nêu câu hỏi về ý của Kinh chủ: Nếu xứ không có nghiệp dẫn sinh năm sắc xứ trong của dị thực. Ở nơi kia, hoặc lúc không có nghiệp dẫn sinh ý xứ thứ sáu. Nghĩa là trong thời gian dài, khởi thức nhiễm ô, hoặc thiện hữu lậu cùng thức vô lậu, tức trong phần vị cùng nối tiếp, không có nghiệp đã dẫn khởi phần thể mạnh của dị thực, thì cái gì nói là thọ mạng?

Nếu ở xứ này có dị thực của nghiệp, thì từ sát-na sinh, đến phần vị mạng chung, luôn vô gián chuyển, tức có thể nói xứ này có nghiệp đã dẫn phần thể mạnh lúc trụ, cùng nối tiếp quyết định, nói là mạng căn. Xứ này đã không có nghiệp dẫn sinh phần thể mạnh lúc trụ của dị thực luôn vô gián chuyển.

Làm sao có thể nói xứ này có mạng căn?

Lý kia đã như thế. Vậy nói pháp nào gọi là nghiệp đã dẫn phần thể mạnh vào lúc trụ?

Đã không có phần thể mạnh vào lúc trụ được dẫn, thì cùng nối tiếp quyết định, lại thuộc về cái gì?

Đã không có cùng nối tiếp quyết định như thế, thì do nghĩa nào để nói là tùy thời gian nên trụ, trụ trong từng ấy thời gian, nói là Thể của thọ mạng. Thế nên Kinh chủ ở trong nghĩa này đã chuyên tạo nên nhiều lời nói, đều không có gì để biểu thị. Lại như dụ đã dẫn, đối với việc chứng minh là không có khả năng. Như đã dẫn dụ hạt giống, cùng nối tiếp không đoạn, cho đến khi chín, là luôn tùy chuyển. Lại dẫn dụ phóng mũi tên, cùng nối tiếp không đoạn, cho đến lúc dừng lại là luôn tùy chuyển. Hai dụ này là có thể có, cho đến phần thể mạnh lúc dừng lại, lúc chín, mà không phải là dị thực của nghiệp. Đối với tất cả thời gian cùng nối tiếp không gián đoạn, có thể nói là nghiệp thôi dứt, cũng như có phần thể mạnh lúc trụ đã dẫn, cùng nối tiếp quyết định, tùy thời gian nên trụ, trụ trong từng ấy thời gian, nên dụ được dẫn, đối với việc chứng minh là không có khả năng.

Thế nên Thể của thọ mạng là thật có vật riêng, có thể giữ gìn noãn, thức, nói là mạng căn. Mạng căn như thế, không phải chỉ dựa vào thân chuyên. Ở nơi cõi vô sắc có mạng căn, nên không phải chỉ dựa vào tâm chuyên. Tại phần vị không tâm cũng có mạng.

Nếu như vậy mạng căn dựa vào đâu để chuyên?

Mạng căn này dựa vào nghiệp năng dẫn của đời trước để chuyên cùng dựa vào chúng đồng phần của hiện đời để chuyên. Chúng đồng phần đó cũng căn cứ nơi mạng căn.

Nay lại nên tư duy: Các người có chết là vì thọ mạng đã hết, hay là có nhân khác?

Luận Thi Thiết nói: Vì có thọ mạng hết nên chết, không phải vì phước hết nên chết. Nêu rộng làm bốn trường hợp:

Trường hợp thứ nhất: Vì nghiệp lực của dị thực chiêu cảm thọ mạng đã hết.

Trường hợp thứ hai: Vì nghiệp lực chiêu cảm quả giàu vui đã hết.

Trường hợp thứ ba: Vì nghiệp có thể chiêu cảm hai thứ kia đều cùng hết.

Trường hợp thứ tư: Vì không thể tránh khỏi duyên ngang trái mà chết. Tức không nên nói: Vì xả bỏ hành thọ mạng, do nghĩa đã gồm thấu ở trong trường hợp thứ nhất.

Phước hết trong phần vị thọ mạng hết, đối với cái chết, không còn có công năng, nên khi đều cùng hết thì có cái chết, nói là đều cùng hết nên chết.

Luận Phát Trí nói: Thọ mạng này nên nói là tùy nơi sự cùng nối tiếp chuyên, hay là lại nên nói một lần khởi liên trụ?

Vì dục trời buộc hữu tình, không nhập định vô tướng, không nhập định diệt tận, tức nói thọ mạng này tùy nơi sự cùng nối tiếp

chuyển. Nếu nhập định vô tướng, hoặc nhập định diệt tận và cõi sắc, cõi vô sắc đã trói buộc tất cả hữu tình, nên nói thọ mạng này một lần khởi liền trụ.

Thuyết kia nói về nghĩa gì? Nếu thân của đối tượng nương dựa có thể bị tổn hại, nên thọ mạng cũng tổn hại theo. Đây gọi là lần thứ nhất tùy theo sự cùng nối tiếp chuyển. Nếu thân của đối tượng nương dựa không thể tổn hại, như khởi mà trụ, đây gọi là lần thứ hai, một lần khởi liền trụ. Trước là làm rõ có chướng ngại, sau là nêu rõ không có chướng ngại. Do đây quyết định có cái chết phi thời. Nên Khế kinh nói: Có tự thể của bốn đấng. Nghĩa là có tự thể của đấng, chỉ có thể tự hại, không phải người khác có thể hại. Nêu rộng bốn trường hợp:

Chỉ có thể tự hại, không phải người khác hại: Nghĩa là sinh nơi trời Hý vọng niệm, trời Ý phần nộ thuộc cõi dục. Hữu tình kia do chuyên tập hành vui đùa tăng thượng, nên thân thể mỗi một, quên mất ý niệm. Lại do phát khởi giận dữ tăng thượng, dùng tâm oán hận lại cùng ngắm nhìn nhau. Thế nên đối với hữu tình kia mất mạng, không phải do người khác. Ở đây lại nên nói là xả bỏ hành thọ mạng, vì không do người khác mà là tự xả bỏ mạng.

Chỉ có thể do người khác hại, không phải tự hại: Nghĩa là ở trong trứng và ở trong thai, với các phần vị Yết-lạt-lam, Át-bộ-đàm, Bé thi, Kiện nam, Bát la xa khư, do các phần vị kia không thể tự tổn hại.

Đều cùng có thể hại: Nghĩa là đa phần hữu tình còn lại của cõi dục.

Đều cùng không hại: Nghĩa là ở trung hữu nơi tất cả hữu tình của cõi sắc, vô sắc cùng một phần hữu tình của cõi dục, như Na-lạc-ca, châu Bắc-câu-lô, chánh trụ nơi kiến đạo, định từ, định diệt tận và định vô tướng, vua, tiên, Phật, sứ Phật đã ký biệt như Đạt-nhĩ-la, Ôt-đát-la, Căng-kỳ-la, Trưởng giả tử, Da-xá, Cuu-ma-la. Thời Bồ-

tát của thân sau cùng và mẹ của Bồ-tát khi mang thai Bồ tát, tất cả Chuyển luân vương cùng mẹ của Luân vương này khi mang thai Luân vương.

Nếu như vậy vì sao trong Khế kinh nói: Đại đức! Những gì là hữu tình đã được tự thể? Không phải có thể tự hại, không phải có thể do người khác hại. Xá-lợi-tử! Nghĩa là hữu tình thọ sinh ở xứ phi tướng phi phi tướng.

Kinh kia nêu lên phần sau để gồm thân phần trước. Như nơi Khế kinh khác đã nêu lên phần trước để gồm thân phần sau. Nghĩa là như kinh nói: Trong tĩnh lự thứ nhất, có ly sinh lạc. Đây là nêu lên phần đầu tiên để gồm thân các địa sau cũng có lạc ấy. Kinh này cũng như thế, nêu lên phần sau để gồm thân phần trước. Hoặc trừ xứ Hữu đánh, thì cõi vô sắc còn lại, hữu tình thọ sinh ở đáy cùng trong các tĩnh lự, cũng như nơi các trời Hý vọng niệm, trời Ý phần nô thuộc cõi dục, chỉ có thể tự hại. Hữu tình kia cũng do khởi sức của phiền não thuộc chủng loại như thế, từ xứ kia mất, hoặc đã được tự thể trong các tĩnh lự, cõi vô sắc còn lại, có thể bị hại do Thánh đạo của tự địa, cũng là cận phần của địa khác ở trên đã hại. Trên là từ Hữu đánh, hai thứ hại đều cùng không có. Thế nên nói là Đều cùng không hại.

Há không phải xứ Hữu đánh cũng bị do Thánh đạo của địa khác đã hại, nên gọi là người khác hại?

Nếu dựa theo thuyết này, lý cũng nên thông. Nhưng nay nói người khác hại, ý nói là địa trên, do đối với sự việc thù thắng, cũng là chuyển biến của tiếng khác. Hoặc đây đối với kia không có sức tự tại, mới nói là địa trên của người khác, đối với địa dưới đều được tự tại, và không gọi là người khác hại. Tuy nhiên, ở trong đây nên tạo ra vấn nạn này: Nếu ý Phật nói, đạo của địa tự tha, đoạn trừ các phiền não, gọi là tự tha hại, thì không nên nói là nhân nơi tự địa hại, liền có dẫn đến cái chết. Không phải nhân nơi đoạn trừ Hoặc hay không đoạn trừ Hoặc nên có chết, không chết.

Lại so với giải thích trước, về lý là không tương ưng. Nghĩa là Na-lạc-ca v.v... không phải là do tự tha đã hại. Nhưng Tôn giả kia ở nơi trước đã nói về nghĩa tự tha hại, tâm đã lãnh hội, hiểu rõ. Vì hiển bày nghĩa khác, lại nói lời này: Đại đức! Các hữu tình kia là từ nơi xứ kia có chết mất chăng? Xá-lợi-tử! Nếu hữu tình kia chưa đoạn trừ phiền não, tức là có chết mất. Đã đoạn trừ phiền não, tức ở nơi xứ kia mà bát Niết-bàn. Do đâu Tôn giả chỉ dựa ở tự thể đã đạt được sau cùng? Lại hỏi Đức Thế Tôn, do hữu tình kia đều cùng không có tự tha hại, nên có ở xứ kia thường khởi tăng thượng mạn. Vì khiến họ trừ bỏ, nên lại hỏi: Các hữu tình kia, cho đến nói rộng.

Hành của mạng, hành của thọ có sai biệt gì?

Nếu là thọ mạng của pháp sinh gọi là hành của mạng. Thọ mạng của pháp không sinh gọi là hành của thọ.

Có thuyết nói: Không phải là đối tượng trừ bỏ, gọi là hành của mạng. Là đối tượng trừ bỏ, gọi là hành của thọ.

Có thuyết cho: Nếu là quả của thân tức, gọi là hành của mạng. Nếu là quả của nghiệp trước, gọi là hành của thọ.

Lại có thuyết nêu: Nếu là do minh tăng thượng sinh, gọi là hành của mạng. Nếu là do vô minh tăng thượng sinh, gọi là hành của thọ.

Hoặc có thuyết nói: Chỉ người lìa tham, cùng nối tiếp đạt được, gọi là hành của mạng. Cũng là người có tham, cùng nối tiếp đạt được, gọi là hành của thọ.

Đó là hành của mạng và hành của thọ có sai biệt.

Đã biện về mạng căn. Thế nào gọi là các tướng?

*Tụng nêu:*

*Tướng là các hữu vi  
Tánh trụ, dị, diệt trước.*

*Luận nói:* Bốn thứ như thế là tướng hữu vi, vì làm rõ tánh kia, nên được mang tên tướng hữu vi.

Trong đây, sinh: Nghĩa là có pháp riêng, là phần vị của hành sinh, không có chướng ngại nơi nhân thù thắng, do có thể dẫn thâm, khiến nhân kia sinh.

Có thể dẫn thâm: Nghĩa là khi nhân kia sinh, pháp này có thể làm tánh của duyên vượt hơn kia. Tuy các hành khởi, nhưng đều được gọi sinh. Tuy nhiên, tên sinh này chỉ dựa vào phần vị của các hành sinh, không có chướng ngại nơi nhân thù thắng để lập.

Trụ: Nghĩa là pháp riêng, là các hành đã sinh chưa hoại, dẫn đến tự quả, không có nhân chướng ngại nơi nhân thù thắng.

Dị: Nghĩa là pháp riêng là hành cùng nối tiếp sau khác với nhân trước.

Diệt: Nghĩa là pháp riêng, là hành cùng sinh diệt hoại nhân thù thắng. Tánh là nghĩa Thế.

Há không phải kinh nói: Có ba tướng hữu vi của hữu vi? Trụ là bạn lành, có thể an lập hữu vi. Vì sao không nói?

Vì Khế kinh không nói, tất là có nguyên do, nên là khai thị. Nếu có các tướng chỉ biểu hiện hữu vi, thì kinh này tức nói: Không phải tướng trụ ấy chỉ biểu hiện hữu vi, vì các pháp vô vi cũng tự trụ. Hoặc lại kinh này hiển bày đủ công đức, cùng lỗi lầm của hữu vi, nên nói bốn thứ. Ở trong Khế kinh, chỉ vì làm rõ lỗi lầm của hữu vi, nên chỉ nói ba. Hoặc như kinh khác chỉ nói hành là pháp có sinh diệt, không phải là không có dị. Kinh này cũng như thế. Không phải là không có Thế của trụ, vì quán một ít nhân, nên chỉ nói có ba. Tức bốn cùng với ba, không có trái nhau. Vì quán về nhân nào nên chỉ nói có ba? Do trụ chung nơi phẩm hữu vi, vô vi. Chớ nên cho người được Phật hóa độ đã sinh nghi như thế. Vì hữu vi, vô vi lần lượt giống nhau, nên tuy

có trụ, nhưng chỉ nói ba. Hoặc trong kinh này, đã mật ý nói trụ, để nói thẳng ba thứ, không có tiếng chỉ. Nếu khác với đây, nên nói chỉ có ba thứ tướng hữu vi của hữu vi. Hoặc trong kinh này đã kết hợp trụ dị để nói. Không như vậy thì nói trụ, nên thành vô dụng.

Ý hợp nói: Nghĩa là làm rõ trụ hữu vi, tất gồm có dị. Các pháp vô vi có trụ, không có dị, nên hữu vi riêng khác. Không phải trong kinh này nói trụ dị, là hiển bày trụ tức dị, chỉ nêu rõ là hữu vi có khởi, có tận, có trụ, có dị.

Nếu cho trụ của vô vi là không thành, điều này tức không hợp lý. Tất nên thành, do nên thành lập có ba vô vi. Do đây tức thành vô vi có trụ, nên nhất định chỉ có bốn tướng hữu vi, tướng như sinh v.v... này.

Đã là hữu vi, nên lại có riêng bốn tướng như sinh v.v... Nếu lại có tướng, liền dẫn đến vô cùng. Hữu vi kia lại có tướng khác như sinh v.v... Thật sự là thừa nhận lại có, nhưng không phải là vô cùng. Vì sao?

*Tụng nêu:*

*Đây có tướng sinh sinh  
Nơi pháp một có thể.*

*Luận nói:* Nói trong đây có là gồm nêu rõ về nghĩa định, ý làm rõ có này chỉ có bốn, không phải là thứ khác. Bốn này nghĩa là bốn tướng gốc như trước đã nói.

Sinh sinh v.v...: Nghĩa là bốn tướng tùy theo, tức là sinh sinh của sinh, cho đến diệt diệt của diệt. Các hành hữu vi, do bốn tướng gốc, hữu vi của tướng gốc do bốn tướng tùy theo.

Đức Thế Tôn ở nơi xứ nào nói tướng tùy theo? Há không phải như là kinh này cũng nói tướng tùy theo. Nghĩa là tướng như sinh v.v... vì cũng là hữu vi, nên tướng như sinh sinh v.v... cũng là tánh như khởi v.v... Khế kinh đã nói: Có ba tướng hữu vi của hữu vi, nên

khởi của hữu vi cũng có thể nhận biết rõ. Tận cùng với trụ, dị cũng có thể nhận biết rõ. Vì sao trong đây không gồm thân tướng tùy theo? Lại, ở nơi các tướng đều có nói cũng, nên trong kinh này cũng nói tướng tùy theo.

Nói khởi của hữu vi cũng có thể nhận biết rõ: Nghĩa là khởi, tức tướng gốc là sinh, cũng biểu thị nghĩa sinh sinh. Tận và trụ, dị cũng có thể nhận biết nói giống như khởi, cũng nói nên giải thích như lý.

Nếu không như vậy, thì đâu cần nói cũng. Nên trong Khế kinh, đối với pháp vô vi nói hãy còn không có khởi v.v... có thể nhận biết. Ý của thuyết này nói: Các pháp vô vi hãy còn không có tướng gốc như sinh v.v... có thể nhận biết, huông chi là tướng tùy theo như sinh sinh v.v... mà có thể nhận biết.

Nếu không như vậy tức nên chỉ nói không khởi v.v... có thể nhận biết. Không nên nói hãy còn. Lại, ở trong Khế kinh, Đức Bạc-già-phạm đã nói các tướng hữu vi lại có tướng, nên Khế kinh nói: Sắc có khởi, tận. Ở đây lại nên biết cũng có khởi, tận, cho đến nói rộng.

Lại, Khế kinh nói: Lão tử sinh v.v... Do đây nên biết, tướng lại có tướng.

Nếu như thế thì tướng gốc như pháp của đối tượng tướng, mỗi mỗi nên có bốn thứ tướng tùy theo. Tướng này lại đều có bốn, lần lượt đến vô cùng. Nhưng không có lỗi này.

Bốn gốc, bốn tùy, đối với tám, đối với một, công năng đều riêng. Là dụng của duyên gần, gọi là công năng. Nghĩa là bốn tướng gốc, mỗi mỗi đều đối với tám pháp là có công dụng. Bốn thứ tướng tùy theo, mỗi mỗi đều đối với một pháp là có công dụng.

Nghĩa ấy là thế nào?

Nghĩa là lúc pháp sinh cùng tự thể của pháp ấy, có chín pháp cùng khởi. Tự thể là một tướng, tướng tùy theo có tám. Sinh trong



tướng gốc, trừ tự tánh của tướng ấy, có thể làm duyên gân, sinh tám pháp còn lại. Các pháp đối với tự thể, không có dụng như sinh v.v... nên tướng tùy theo sinh sinh là dụng của duyên gân, ở trong chín pháp, chỉ sinh ra sinh gốc. Một của sinh này sinh ra nhiều, do công năng riêng khác, nên tánh sinh đã không có công năng khác, đâu có riêng khác như tánh lãnh nhận của thọ. Tuy không khác, nhưng có công năng tổn ích có sai biệt.

Lại, tướng gốc, tướng tùy theo, cảnh có nhiều ít. Như năm thức, ý thức, cảnh có nhiều ít. Trụ trong tướng gốc, cũng trừ tự tánh, có thể làm duyên gân, trụ nơi tám pháp khác. Trụ trụ của tướng tùy theo, có thể làm duyên gân, ở trong chín pháp, chỉ trụ ở trụ gốc. Nghĩa là làm duyên gân, khiến pháp tạm trụ, có thể dẫn sinh tự quả, là công năng của trụ. Dị trong tướng gốc, trừ tự tánh có thể làm duyên gân, là dị nơi tám pháp khác. Dị dị của tướng tùy theo có thể làm duyên gân, ở trong chín pháp chỉ có dị nơi dị gốc. Diệt trong tướng gốc, trừ tự tánh của nó, có thể làm duyên gân, là diệt nơi tám pháp khác. Diệt diệt của tướng tùy theo, có thể làm duyên gân, ở trong chín pháp chỉ có diệt nơi diệt gốc. Thế nên tướng như sinh v.v... lại có tướng. Tướng tùy theo chỉ có bốn, nên không có lỗi vô cùng.

Vì sao phân biệt tướng như thế?

Vì khác với phân biệt này là không hợp lý. Vì sao? Do không phải xả bỏ như A-tỳ-đạt-ma này để lập chánh lý của tướng. So sánh thuận với tông khác, ít có thể lập làm tướng hữu vi. Các hữu tình trái ngược với chánh lý của Đối Pháp, ở trong nghĩa chân thật của các tướng v.v... đã sinh ra tuệ giác, đều vì mê lầm, phạm có nêu bày thì đều trái với chân.

Tôi nay ở trong đây xin theo thứ lớp biện rộng. Lại, Kinh chủ kia duyên nơi người khác nên nói: Do đâu đã phân tích hư không như thế? Không phải là tướng như sinh v.v... có Thể của pháp thật, như đã

phân biệt. Vì sao? Vì không có định lượng. Nghĩa là các tướng này, không phải như sắc v.v... có hiện lượng tỷ lượng nhất định. Hoặc Chí giáo lượng chứng thật là có.

Há không phải các tướng như sinh v.v... có Thể của pháp thật, như phân biệt khác không như thế?

Nếu như vậy thì lời nói như thế không phải là Thể của pháp có thật nơi các tướng như sinh v.v... như đã phân biệt, tức là vô dụng. Lại, các tướng này, há không phải như cái bình v.v... có hiện tỷ lượng nhất định, hoặc là Chí giáo lượng chứng nhận Thể là giả có. Đã ngăn chặn thật có, nên người kia nhất định phải thừa nhận Thể của các tướng như sinh v.v... là giả có. Chấp thứ ba theo lý có tất là không, do ngăn chặn có sai biệt. Căn cứ đã nhận biết nhất định nên không phải là thừa nhận sinh v.v... hoàn toàn là không có. Lại, không có hiện lượng để chứng nhận thể của các tướng như sinh v.v... kia là giả có. Do là sự tranh luận nên cũng không có Chí giáo để chứng minh Thể của các tướng như sinh v.v... kia là giả có, vì không có xứ nào nói.

Nếu giả có thì tỷ lượng thật có cũng nên đồng. Đây tức là nhóm các ông do chấp giả có, há không phải là điên đảo, là khuấy động hư không. Chứng minh về lý thật của thể tướng phần sau sẽ biện. Nay trước nên dẫn Chí giáo (Thánh giáo) làm chứng. Nghĩa là Khế kinh nói: Các người hành theo tà kiến nơi thân nghiệp, ngữ nghiệp, ý nghiệp hiện có đều nguyện cầu các hữu đều như đã kiến chấp. Các hành hiện có đều là loại tà kiến kia.

Ý của kinh này nói: Các hành như sinh v.v... tùy theo kiến chấp kia mà chuyển, nên nơi một quả kia thì hành ấy làm nhân, nên gọi là loại tà kiến kia. Do trong kinh này đã nói về nghĩa của ba nghiệp, nên các hành như thọ v.v... không phải là chỗ cần của nghiệp ấy.

Lại nơi một cảnh chuyển, chỉ nên tùy theo đấy nói một. Vì thế chỉ nên dựa nơi nghiệp thân, ngữ, ý, cùng hành như sinh v.v... nói là

các hành. Hành này từ nơi tà kiến kia sinh khởi, là quả của tà kiến, nên gọi là loại tà kiến kia.

Nếu cho những giải thích như thế là không đúng, thì đối với kinh này, ông lại nói về nghĩa gì?

Nhưng tôi đã giải thích đối với nghĩa là không trái. Lại, kinh nói về ba tướng là đủ làm Chí giáo. Nghĩa là kinh kia nói: Có ba tướng hữu vi của hữu vi, nên khởi của hữu vi cũng có thể nhận biết rõ. Tận cùng với trụ, dị cũng có thể nhận biết rõ. Nếu khác với đây, thì kinh chỉ nên nói ba tướng hữu vi. Nghĩa là các hữu vi khởi, tận, trụ, dị, tức là lại nói câu hữu vi và cũng có thể nhận biết, đều nên vô dụng.

Ông chấp ba tướng hữu vi như sinh v.v..., lìa pháp của đối tượng hiện bày tướng, thì không có riêng Thể, nên câu tìm văn này, có nghĩa lý gì? Nếu cho không nói câu hữu vi, thì không nhận biết rõ cái gì là tướng. Tức nói tướng hữu vi là đủ để có thể nhận biết rõ tướng thuộc về hữu vi, không nhọc công đối với thuyết này. Đã lìa thuyết ấy, nghĩa cũng được thành. Nhưng trong phần giải thích nêu rõ, đều dẫn đặt nơi tiếng thứ sáu, nên biết chủ thể hiện bày tướng, lìa đối tượng hiện bày tướng là có. Hiện thấy dùng pháp khác để biểu thị pháp khác.

Nếu cho cũng thấy dẫn đặt nơi tiếng thứ sáu, nhưng vì không phải là Thể khác, nên nhân không nhất định.

Há không phải là chủ thể hiện bày tướng lìa đối tượng hiện bày tướng là không, tức là văn của kinh nên như vừa nói, vì lìa âm thanh thứ sáu chuyển thì nghĩa cũng thành.

Lại phần đã nêu dẫn kia không khác với tiếng thứ sáu. Giải thích văn của đoạn kinh này nhân cũng không nhất định. Vì sao do giải thích ấy đã phán quyết nhất định văn của kinh đã nói ba tướng là giả, không phải là thật. Lại, thuyết kia đã nói: Thiên ái! Các ông chấp văn, mê lầm về nghĩa, Đức Bạc-già-phạm nói: Nghĩa là đối tượng nương dựa.

Vì sao cho kinh này đã nói về thật nghĩa?

Nghĩa là loại người ngu tối do vô minh đã làm mù mắt, nên đối với các hành tướng cùng nối tiếp đã chấp ngã, ngã sở, sinh tham đắm, vướng mắc trong đêm dài sinh tử. Đức Thế Tôn vì nhằm đoạn trừ các thứ chấp trước kia nên đã chỉ rõ các hành cùng nối tiếp, thể của chúng là hữu vi và tánh duyên sinh, nên nói thế này: Có ba tướng hữu vi của hữu vi. Không phải là làm rõ các hành trong một sát-na có đủ ba tướng. Mà do khi một sát-na khởi cùng với ba tướng là không thể nhận biết. Không phải là không thể nhận biết, nên lập làm tướng. Tức Khế kinh này lại nói: Khởi của hữu vi cũng có thể nhận biết rõ. Tận và trụ, dị cũng có thể nhận biết. Nghĩa là nay cho giải thích kia là không hợp với nghĩa của kinh. Lại, không nên thừa nhận trong các hành cùng nối tiếp, chỉ có một khởi, một tận, một dị. Nếu như lại thừa nhận là có, thì cũng không nên nói. Do người chấp ngã, tuy không từng nghe trong các hành cùng nối tiếp có khởi tận v.v... nhưng cũng tự nhiên có thể nhận biết rõ. Người kia tuy nhận biết rõ mà cũng vẫn chấp ngã, nên lại vì họ giảng nói, tức là vô ích. Trước đã nhận biết rõ ngã chấp cũng còn thịnh. Nay, muốn trừ bỏ mà lại vì họ giảng nói, tức nên xét bàn kỹ. Đức Thế Tôn lập giáo, đối với những người được hóa độ thì chỗ lợi ích đạt được là gì? Nhưng các phàm phu ở nơi các hành cùng nối tiếp, mê lầm nơi sinh diệt vi tế, đã chấp ngã, ngã sở, Đức Thế Tôn vì muốn khiến trừ bỏ các thứ chấp đó, nên hiển thị về các hành trong một sự cùng nối tiếp có nhiều sát-na sinh diệt sai biệt. Nên nêu giảng rõ: Có ba tướng hữu vi của hữu vi, cho đến nói rộng.

Kinh nói như thế là hoàn toàn thành có dụng. Nếu cho các hành nơi sát-na sinh v.v..., không phải phàm phu kia hiện thấy, nên nói là vô ích, thì các ông đối với hành ấy cũng không hiện thấy.

Há không phải là tìm cầu lý, không phải là không nhận biết rõ chăng?

Nếu không nhận biết rõ về sát-na sinh v.v..., tất không thể xả bỏ chấp ngã, ngã sở. Chỉ Đức Phật mới có thể thiết lập phương tiện thiện xảo khiến cho phàm phu kia cầu tìm lý mà được nhận biết rõ. Trước vì không nhận biết rõ nên sinh ngã kiến. Nay do nhận biết rõ nên ngã kiến liền xả bỏ. Nên biết ở đây nói ba tướng hữu vi là chỉ căn cứ nơi sát-na, không phải căn cứ ở sự cùng nối tiếp. Nhưng sát-na sinh v.v... tuy không phải hiện thấy mà nói có dụng. Ông đã giải thích nghĩa kinh, do không có dụng nên tất là không hợp lý. Vì thế tôi giải thích kinh, không phải đồng với cách giải thích của ông. Lại, ông nên nói: Do vô minh làm mù mắt, nên trong các hành cùng nối tiếp đã đầy khởi ngã kiến. Đối với các tướng như sinh v.v... của các hành cùng nối tiếp, chưa nghe nói trước là hiện thấy chăng? Nếu nói hiện thấy, tức là vượt quá tông chỉ của mình. Hoặc lại vì nói, nên thành vô dụng. Nếu không hiện thấy, thì Đức Phật đã vì các hữu tình được hóa độ giảng nói về sau cũng nên không nhận biết, vì không có nhân khác.

Nếu nói do sức giáo hóa khiến các phàm phu kia nhận biết, thì các tướng của sát-na, về lý cũng nên đồng.

Nếu tướng cùng nối tiếp là thô dễ nhận biết, thì lia sức giáo hóa của Đức Phật, phàm phu kia cũng nên nhận biết.

Nếu trong các hành các tướng cùng nối tiếp, tuy không hiện thấy, nhưng thừa nhận sức giáo hóa, khiến phàm phu kia nhận biết rõ, có thể đối trị ngã chấp, thì các tướng của sát-na cũng nên như thế. Vì sao lại nói sát-na sinh v.v..., không phải phàm phu kia hiện thấy, nói là không có ích. Nhưng các tướng như sinh v.v... cùng nối tiếp trong các hành, ai không thể hiểu rõ mà lại cần nói. Nên thuyết kia đã giải thích là trái với nghĩa lý của kinh. Lại, các tướng như sinh v.v... của một sát-na, do tuệ giác vi tế đã có thể nhận biết rõ. Nghĩa là ở nơi sát-na vô gián, người lần lượt khéo quán xét có thể nhận biết rõ, nên tuệ giác vi tế là do sức giáo hóa sinh thấu tỏ hành vô thường, có thể trừ bỏ ngã chấp.

Đã là đối tượng nhận biết của tuệ giác vi tế, nên nói một sát-na khởi cùng với ba tướng không thể nhận biết, không phải là thuyết nêu như lý.

Lại thuyết kia đã cho: Không phải là không thể nhận biết, nên lập tướng, thì không nên nói nhất định là không thể nhận biết, vì các tướng như thọ v.v... không phải là nhân tướng. Tuệ giác thô thì không thể nhận biết rõ, vì không phải là phi tướng. Nói không thể nhận biết, nên là phi tướng. Đã nói như thế, không phải là luận hợp lý.

Lại kinh này nói: Khởi của hữu vi cũng có thể nhận biết rõ. Tận và trụ, dị cũng có thể nhận biết, là căn cứ theo sát-na để nói. Ý của kinh này nói: Sát-na khởi, lúc quán xét kỹ là có thể nhận biết rõ. Đức Thế Tôn vì khuyên các người thọ nhận Phật hóa độ, khiến họ quán xét kỹ nên nói lời ấy.

Lại Kinh chủ nói: Nhưng kinh đã nói lần nữa về câu hữu vi là nhằm khiến nhận biết tướng này biểu hiện là hữu vi. Chớ cho tướng này biểu hiện về hữu vi là có. Như ở nơi con cò trắng biểu hiện về nước không phải là không có. Những lời đã nói như thế là trái với nghĩa của tự tông. Thừa nhận nơi phần vị chưa sinh là có hữu vi, là có thể nói không phải sinh biểu thị hữu vi là có, do khi chưa sinh, hữu vi kia trước đã có. Phần vị chưa sinh thì chấp hữu vi là không có.

Há được không phải sinh là biểu thị về hữu vi là có?

Cò trắng biểu thị về nước chính là tông kia, sinh biểu thị về hữu vi là có, thì tánh đồng với dụ. Nếu sinh không biểu thị về xưa không, nay có, thì hữu vi có liền là giống như, cũng bác bỏ, chỉ thừa nhận hữu vi là có theo nghĩa của tông. Thuyết kia chấp hữu vi chỉ được tự thể, tức nói là sinh. Thể của sinh tức là tánh có của hữu vi. Sinh cùng với hữu vi đã không có Thể riêng, hữu vi cùng với có lại không sai biệt.

Vì sao tướng này có thể biểu thị về hữu vi, không biểu thị về có? Lại nếu vì hữu vi này mà nói lần nữa về hữu vi, thì thuyết trước đã nói nên là vô dụng?

Khởi của hữu vi cũng có thể nhận biết v.v... đủ để có thể thành lập nghĩa như vậy. Thế nên lời nói này nên biểu thị về nghĩa riêng.

Thượng tọa kia nói: Nếu không nói lần nữa câu hữu vi, thì không nhận biết rõ về tướng của hữu vi, là biểu thị về nghĩa gì? Đây là chủ thể biểu thị về tánh có sắc v.v... lại là có thể biểu thị về tánh có vị v.v... Hoặc là có thể biểu thị về tánh thiện, ác v.v... Vì trừ bỏ mê lầm này, nên nói lần nữa về hữu vi.

Thuyết kia cũng phi lý. Đã nói có ba tướng hữu vi, thì sao có thể xem tướng này là biểu thị về có sắc v.v... Vì không phải đối với pháp riêng không sai biệt, tương ưng với pháp hữu vi kia là tướng có sai biệt. Lại kinh nên nói: Khởi của hữu vi cũng có thể nhận biết v.v... Ở trong vô vi, lại nên ngăn chặn ba tướng như khởi v.v... này. Do đầy đủ để làm rõ tướng hữu vi này là phân minh, biểu thị về tánh hữu vi, đâu cần phải nói lần nữa. Lại, phạm phu kia sao có thể khởi nghĩ về các tướng này có khả năng biểu thị về tánh có sắc v.v... khác do có sắc v.v... là tự tướng.

Khởi v.v... là biểu thị về tướng này nên thành tự tướng, vì không nên ở nơi tự tướng của một thể có ba, vì sao Khế kinh nói có ba tướng?

Vì thế kinh kia đối với tướng này không có thâm nhận về mối nghi. Lại, cũng nên nói gồm biểu thị về nghĩa tập hợp, khiến nhận biết ba tướng là biểu thị về một hữu vi, không có thâm nhận nghi ngờ về tướng này là có riêng đối tượng biểu thị.

Do vậy lỗi chấp của thuyết kia cũng nhất định không phải là tốt. Lại, thuyết kia đã dựa vào những gì và vì sao thiết lập các tướng hữu vi? Lại, Kinh chủ kia kết nhóm với tông của Thượng tọa để nêu bày như thế này: Các hành cùng nối tiếp trước tiên khởi gọi là sinh. Trong

phần vị chung tận gọi là diệt. Trung gian cùng nối tiếp tùy chuyên gọi là trụ. Phần vị trước sau này riêng khác, gọi là trụ, dị.

Lại cho Đức Thế Tôn đã dựa vào nghĩa như thế để nói với Tôn giả Nan-đà: Thiện nam này đã khéo nhận biết về thọ sinh, khéo nhận biết về thọ trụ cùng khéo nhận biết về thọ suy biến dị, hoại diệt.

Các hành cùng nối tiếp được gọi là đối tượng giảng giải nào?

Nghĩa là các hữu vi lưu chuyển vô gián.

Đây lại là pháp nào làm tự tánh của hữu vi?

Là pháp giả có. Nên cầu tìm tự tánh, nhưng các sát-na lần lượt giống nhau, nhân quả cùng kế thừa, các hành chiêu cảm đi đến, xoay vòng liên tục không đoạn, gọi là cùng nối tiếp.

Nếu như vậy thì sự việc cùng nối tiếp nói có một sinh, không hợp với chánh lý, không phải là cùng khởi?

Nếu cho vô lượng các hành nơi sát-na không gián đoạn, thiếu sinh, gọi là cùng nối tiếp, vì sao có thể nói là cùng nối tiếp có sinh?

Thuyết kia dựa nơi các hành đã sinh, chưa diệt, mới có thể kiến lập tướng sinh của pháp hữu vi, không phải ở nơi các hành chưa sinh cùng đã diệt. Lại, sự cùng nối tiếp này đã là giả có, vì chỉ hiện tại là đối tượng nương dựa của sự nối tiếp ấy, hay là lại dựa chung nơi quá khứ hiện tại. Nếu chỉ hiện tại là đối tượng nương dựa, thì điều này tức không nên nói là giả có, vì pháp một sát-na riêng làm chỗ dựa của pháp giả cùng nối tiếp là không hợp lý. Nhưng dựa vào nhiều pháp lập chung làm một, là tướng giả có, như cái bình, như các hành. Nếu tướng này nương dựa chung nơi quá khứ, hiện tại, do giả cùng nối tiếp, thì sát-na của đời trước cùng pháp hiện tại làm chỗ dựa, tức là nghĩa cùng nối tiếp sinh nên không có, vì không thể nói sinh tại quá khứ. Lại, pháp hiện tại tức không phải là cùng nối tiếp. Nếu là cùng nối tiếp thì không phải là hiện tại.



Đã chỉ hiện tại có thể lập có sinh, nên chỉ sát-na không gọi là cùng nối tiếp. Nếu không có nghĩa này, tức nên trái với Khế kinh. Như Khế kinh nói: Hoặc có một loại, thân ấy an trụ, cho đến trăm năm, không phải một sát-na có thể là trăm năm đã trụ. Ai nói một niệm thân trụ trăm năm? Chỉ nói thân này trong sự cùng nối tiếp tương tự đã không gián đoạn khởi sát-na của loại khác. Nghĩa là trước thân, sát-na trước không có gián đoạn. Sau, sát-na tương tự sau nối tiếp sinh, nên giả nói một thân an trụ nơi trăm năm. Điều này so với kinh nói có trái nhau gì? Lại, không nên nói là cùng nối tiếp có trụ, do ở nơi nhiều niệm, lập tên gọi cùng nối tiếp, vì nhiều niệm tất không cùng thời trụ.

Há không phải cùng thừa nhận phần vị sát-na cùng chúng đồng phần là ba, hiện tại thành? Vì sao lại nói không có cùng nối tiếp trụ? Nếu không có cùng nối tiếp thì hai thứ sau nên là không có. Điều này đồng với kinh trước, nên giải thích như lý. Nghĩa là hai thứ sau, giả lập tên là hiện. Ở đây cũng nên giả lập sinh v.v... thừa nhận ba đời có. Nghĩa này có thể đúng. Nếu nói quá khứ, vị lai là không có thể, chỉ có trong một sát-na của hiện tại, vì sao chấp có cùng nối tiếp sinh v.v..., không phải các hành của sát-na trước chưa diệt, bấy giờ, tức có sát-na sau sinh.

Vì sao chấp hai sát-na này cùng có một tướng sinh? Lại nơi một sát-na vì sao không có hai tướng sinh diệt cùng thời được kiến lập? Lại các sát-na lần lượt giống nhau lúc vô gián thiếu, lúc các hành sinh thân nhận có thể chấp có cùng nối tiếp sinh v.v... Nếu khi sát-na của thức thiện vô gián, thức bất thiện sinh, lại ở nơi sát-na của thức này vô gián, thức vô ký khởi. Lúc ấy tánh của thức trước sau không đồng vì sao chấp có cùng nối tiếp sinh v.v...

Nếu nói trước sau là một loại thức, thì cũng được nói gọi là cùng nối tiếp tương tự, tức sự cùng nối tiếp này nên không có sinh, vì từ thời vô thủy đến nay chỉ một thức cùng nối tiếp, cho đến chưa

nhập Niết-bàn vô dư, sự việc cùng nối tiếp này là trụ, nên không có diệt.

Lại, sát-na của thức thiện đã sinh rồi diệt, bất thiện khởi. Sát-na của thức bất thiện đã sinh rồi diệt, vô ký khởi.

Há không phải là lúc ấy, trong khoảnh khắc một sát-na, hai tướng sinh diệt cùng thời được kiến lập, như ngăn chặn các hành cùng nối tiếp có sinh.

Như thế cũng nên so sánh để ngăn chặn trụ, diệt. Ai là người có thân tâm không cuồng loạn, có thể chấp đã diệt, chưa sinh, có trụ. Hoặc nơi một sát-na chấp có cùng nối tiếp. Lại, nếu không thừa nhận mỗi mỗi sát-na của các hành như sắc v.v... đều có sinh diệt, thì phái Thí Dụ cũng chấp hữu vi trải qua nhiều thời gian trụ, tức cùng với lỗi chấp của các sư thuộc ngoại đạo Thắng luận có sai biệt gì mà nói vì sát-na sau cùng diệt nên mỗi mỗi sát-na đều có diệt? Ngoại đạo kia há không gọi uẩn, tâm là sự khác, miệng nói sự khác để phá bỏ tông người khác. Lại, chỉ vì pháp không có gọi là tánh diệt. Pháp nơi tánh diệt của tông kia lấy vô vi làm Thể, tức là các pháp nên không phải là vô thường. Không phải vì các pháp không có mà có thể gọi là pháp. Nếu tức các pháp nói là vô thường, thì tánh diệt không nên lấy vô vi làm Thể, do pháp đều dùng tánh hữu vi. Thể của tướng diệt, gọi là tánh diệt. Không phải không có Thể mà có thể lập tên tánh.

Vì sao tông kia có thể nói về tánh diệt?

Lại nói các hành là pháp có diệt, lý là không nên thành, vì diệt là không có Thể. Không có Thể thì không nên thành tánh của pháp. Lại, tánh vô thường, nếu không có Thể thì không nên nói là thứ sáu, nghĩa là vô thường của sắc, vì không có không hệ thuộc nơi tự và tha. Lại, sự cùng nối tiếp khác, lý cũng không thành. Không phải tất cả thời, nơi tất cả xứ đều thừa nhận có tánh trước sau khác biệt.

Do đây nên nói: Nếu chấp thân v.v... không phải nơi mỗi mỗi niệm đều có khác, vì duyên ngoài không riêng khác.

Vì sao thân v.v... của thời gian sau, hiện có sai biệt, có thể đạt được, và khi thân kia ở nơi duyên ngoài, không có sai biệt, thì cái gì khiến cho sự cùng nối tiếp trước sau có sai biệt? Không nên nói sai biệt kia là tự nhiên mà có, tương đồng với sự cùng nối tiếp nên không có riêng khác, cũng tức nên chấp sinh là tự nhiên có. Cũng không nên nói tự loại làm nhân, nên có sai biệt, vì loại không có riêng khác.

Nếu cho tức dùng tự loại nơi sinh trước làm nhân duyên cho sinh sau, nên cùng nối tiếp có sai biệt, tức địa v.v... là lìa, hỏa v.v... là hợp, nên chỉ do sự thành thực biến chuyển trước cùng khởi, nhưng thật là không khởi, nên về lý là không đúng. Lại, thuyết kia bác bỏ cho không có tướng khác cùng sinh.

Lại, không có duyên ngoài trước sau có sai biệt mà chấp nhất định có tướng khác cùng nối tiếp hiện bày khắp tất cả thời, tất cả xứ. Duyên ngoài này không có nhân mà đây khởi cố chấp. Lại không nên chấp cùng với duyên ngoài kết hợp, vì sát-na của nhân trước là tánh của duyên, có thể sinh khởi sát-na nơi tánh của quả thuộc niệm sau. Do sự cùng nối tiếp này mà trước sau có khác. Hoặc có các hành không chờ đợi duyên ngoài, nhưng do có Thể của tướng khác nơi hữu vi, nên có chấp về đối tượng hiện bày tướng trong thời gian dài cùng nối tiếp theo tổn giảm vi tế, tức gọi là dị.

Giải thích này cũng không đúng, vì tất cả sự cùng nối tiếp tức nên không phải hiện bày khắp có Thể của tướng khác. Nghĩa là lúc tăng ích, tức nên không có khác. Như có thuyết nói: Bốn đại chủng này cùng sắc được tạo đã hợp thành thân, có khi thấy tăng, có lúc thấy giảm. Lại, sự cùng nối tiếp này lại do duyên gì mà có lỗi tổn giảm, đồng với thuyết trước?

Như thế là đã phá bỏ về chấp cùng nối tiếp sinh v.v... Khế kinh đã dẫn, đối với nghĩa không phải là chứng cứ. Thiệt nam kia đã khéo nhận biết thọ của quá khứ, vị lai. Nghĩa là trí hiện tại nhận biết thọ của vị lai. Đang sinh gọi là sinh, không phải là phần vị đã sinh. Nhận biết thọ của quá khứ đã diệt, gọi là diệt, không phải là phần vị đang diệt. Không phải là nhận biết thọ của phần vị đã sinh chưa diệt, vì không hợp lý. Câu nói: Khéo nhận biết về thọ trụ cùng suy yếu là dị, không phải gốc đã tụng. Nếu như có tụng này, về nghĩa cũng không trái. Quá khứ, vị lai là căn cứ nơi từng nói sẽ nói về có sinh v.v... Lại, các tướng như sinh v.v... nơi tất cả thời gian đều có, nên thuyết kia đã dẫn để chứng minh là không có giá trị. Vì thế nên tùy thuận chánh lý của Thánh giáo, tin hiểu các hành nơi mỗi mỗi sát-na thật sự đều có sinh v.v... không phải ở nơi sự cùng nối tiếp.

Lại Kinh chủ nói: Nơi mỗi mỗi sát-na, các pháp hữu vi đều lia chấp, thật có bốn tướng cũng thành. Thế nào là được thành? Nghĩa là nơi mỗi mỗi niệm xưa không nay có, gọi là sinh. Có rồi trở lại không, gọi là diệt. sát-na sau sau nối với sát-na trước trước khởi, gọi là trụ. Tức trước sau kia có sai biệt, nên gọi là trụ dị. Lúc sinh, đối với niệm trước sau có tương tự. Trước sau đối chiếu với nhau, không phải là không có sai biệt, nên lia chấp thì có vật thật như sinh v.v... Trong khoảnh khắc một sát-na bốn tướng cũng thành.

Há không phải là tông ông trước đã có sự sợ hãi chẳng? Thừa nhận có vật riêng khác như sinh v.v... Nay, trở lại mất niệm để tự thành lập?

Vì sao một khoảnh khắc sát-na của hữu vi, dùng bốn pháp sinh trụ dị diệt làm tánh, mà không có lỗi của một pháp, một thời gian tức sinh, tức trụ, tức suy, tức hoại.

Nếu cho do hệ thuộc nơi các duyên, thì các duyên đồng với bốn pháp này, nên tức khắc làm duyên. Nghĩa là các duyên kia, mỗi mỗi

đều dùng sinh trụ diệt làm tự tánh. Nên trong tự tánh này lý nào để cho thể của duyên có bốn.

Đầu tiên là sinh duyên, không phải tức khiến diệt. Lại có lý nào cho các pháp hữu vi chỉ có duyên của thể sinh làm duyên. Đầu tiên khiến các pháp sinh, không phải là duyên của Thể diệt làm duyên, khiến pháp gốc không khởi. Lại, sinh cùng với diệt dựa nơi một pháp thành. Nếu khác, không khác, tức đều có lỗi. Vì sao? Vì pháp này nếu khác, thì pháp này tức khác với pháp này, là không hợp lý. Nếu không khác thì lúc sinh tức nên diệt, khi diệt tức nên sinh.

Lại nên không có hai, tức hai thứ sinh diệt lại cùng chương ngại. Lại thể của pháp sinh tức thể của pháp diệt, mà nói sinh diệt là không có lỗi tạp loạn. Pháp này tất nên là trời Tỳ Sát Nô đã tạo các thứ huyền hoặc. Lại, nên xét kỹ quyết định quá khứ, vị lai là có, là không. Sau đây có thể nói là xưa không nay có, có rồi trở lại không cùng nối tiếp. Hoặc sát-na đều thành bốn tướng giả.

Lại, dựa nơi nghĩa nào để nói về tướng trụ? Sát-na của sau sau nối tiếp với trước trước khởi. Nối tiếp với trước khởi nên tức là sinh. Đã nói sinh trở lại, tức nên không có bốn tướng. Lại, do sức của duyên nào, sát-na trước sau cùng nối tiếp có lỗi dị biệt đồng với thuyết trước?

Lại, chỉ là pháp không có, gọi là tánh diệt, lỗi lầm đã có như trước đã biện, nên biết sinh v.v... là có riêng vật thật.

Lại, Kinh chủ nói: Nếu lia tự tánh như sắc v.v... của hữu vi, có vật như sinh v.v... thì nơi một pháp, một thời nên tức là sinh, trụ, suy yếu là dị, hoại diệt. Thừa nhận đều cùng có, nên chấp lia hữu vi, thì không có riêng sinh v.v... Như bệnh tật, lỗi lầm này không thể cứu chữa khỏi. Công năng của một pháp nơi một thời là có sai biệt, về lý là không thành, nên thừa nhận lia hữu vi thì có sinh v.v... riêng khác, không có lỗi này. Như do thể không đồng, nên dụng có riêng khác.

Hiện thấy các Yết-lạt-lam trong ngoài các chủng tử v.v..., nhờ duyên khác gồm thâu, hỗ trợ, đối với việc sinh tự quả, có công năng vượt hơn. Nghĩa là Yết-lạt-lam v.v... do thức đã gồm thâu, hỗ trợ làm tánh của nhân vượt hơn, sinh Át-bộ-đàm v.v... Tuy Át-bộ-đàm v.v... không phải là không chờ đợi thức, nhưng không phải nhân nơi thức sinh Át-bộ-đàm v.v... Hai pháp này cùng nối tiếp có sai biệt, nhưng không phải thức này cùng với Át-bộ-đàm không tạo ra duyên hơn hẳn. Do đây có nên kia có, đây không có nên kia không có. Lại, không phải thức này cùng với Yết-lạt-lam v.v... là cùng trợ duyên sinh Át-bộ-đàm v.v... tức khiến thức này cũng cùng với chủng tử cùng làm trợ duyên để sinh ra mầm v.v... Như thế, hạt giống v.v... đất v.v... gồm thâu hỗ trợ, làm tánh của nhân hơn hẳn, sinh ra mầm v.v... Tuy mầm kia v.v... không phải là không đợi đất v.v... nhưng không phải nhân nơi đất sinh mầm v.v... vì hạt giống v.v... là vô gián đã sinh ra mầm v.v... Nhưng không phải đất v.v... cùng với mầm kia không tạo thắng duyên, vì mầm v.v... có khi không tùy thuộc đất v.v... Lại không phải đất v.v... cùng với hạt giống v.v... cùng làm trợ duyên sinh mầm, tức khiến đất v.v... cũng được cùng với Yết-lạt-lam kia cùng làm trợ duyên mà có thể sinh ra Át-bộ-đàm v.v...

Trợ duyên của pháp khác như thế, đối với nhân khiến sinh tự quả, như chỗ ứng hợp sẽ nêu bày.

Lại, tự xưng là đệ tử của Đức Thích Ca, tất nên cũng thừa nhận có nhân cùng sinh. Do Khế kinh nói: Thức cùng với danh sắc, lại cùng làm duyên mà được trụ. Nhưng hạt giống v.v... của Yết-lạt-lam cùng với mầm v.v... của Át-bộ-đàm làm nhân sinh trước. Thức cùng với đất v.v... làm duyên cùng sinh. Duyên cùng sinh này, so với nhân sinh trước, sức mạnh là tăng hơn. Do tuy có Yết-lạt-lam v.v... kia cùng với các nhân sinh trước và chủng tử v.v... nhưng nếu không có thức đất v.v... đều cùng duyên, tức các quả như mầm v.v... của Át-bộ-đàm tất không sinh. Do đây, căn cứ để nhận biết các pháp hữu vi, tuy

có vô số thứ nhân duyên hỗ trợ bên ngoài, nhưng tất có sinh, trụ, diệt bên trong, làm nhân hỗ trợ gần mới được hiện hành ở đời. Nhưng do phần vị của pháp hữu vi không đồng, lược có ba thứ. Nghĩa là dẫn sinh dụng của quả chưa được đang được, đã diệt là riêng khác. Các hữu vi này lại có hai thứ. Nghĩa là có tác dụng và chỉ có Thể. Trước là hiện tại, sau là quá khứ, vị lai. Dụng thể này lại mỗi mỗi đều có hai thứ. Nghĩa là công năng của thể dụng kia có hơn, có kém. Tức pháp hữu vi, nếu có thể làm nhân, dẫn dắt gồm thân quả của mình, gọi là tác dụng. Nếu có thể làm duyên hỗ gồm thân trợ, loại khác, đó gọi là công năng. Hai thứ như thế, trong phân biệt về ba đời, sẽ xét chọn rộng. Tức nên dùng chánh lý của duyên khởi có sai biệt nói tích tụ ở trong tâm, đối với tướng như sinh v.v... kia có công năng khác biệt nên sinh khởi tin hiểu. Nghĩa là hoặc có pháp ở vào lúc chưa đạt được dẫn sinh dụng của quả, do vào thời quá khứ, đối với sự việc kia là chưa được, đang được, đã diệt. Do duyên ngoài hỗ trợ dẫn dắt, đối với sự việc của mình đã hoàn thành, phát khởi duyên bên trong, gồm thân hỗ trợ công năng. Đó gọi là tướng sinh. Hoặc lại có pháp vào lúc đang đạt được dẫn sinh dụng của quả, tức do duyên ngoài của thời gian ấy đã gồm thân hỗ trợ, đối với sự việc của mình đã hoàn thành, phát khởi duyên bên trong, gồm trợ công năng, là ba tướng còn lại. Ở nơi phần vị đang sinh, sinh là duyên bên trong, khởi pháp đã sinh. Đến phần vị đã sinh, thì pháp đã sinh này được gọi là đã khởi. Đối với phần vị đang diệt, trụ là duyên bên trong, an lập pháp đã trụ, khiến dẫn sinh tự quả. Đến phần vị đã diệt, thì pháp đã trụ này được gọi là đối với tự quả đã có thể dẫn phát. Tức nơi phần vị đang diệt, diệt là duyên bên trong, hoại là pháp đã diệt. Đến phần vị đã diệt, thì pháp đã diệt này gọi là đã hoại. Tướng dị cũng như thế, như chỗ ứng hợp nên biết.

Có Sư khác nói: Nhân cần chờ đợi xứ đời, thời gian, phần vị, trợ bạn, mới cho quả. Nên khi sinh rồi sinh, khởi dụng có sai biệt.

Nghĩa là hoặc có nhân, đợi xứ thì cho quả. Như mưa chủ yếu là đợi xứ mây mới sinh. Chủ yếu là nơi tòa kim cương của xứ châu Thiệm-bộ, mới chứng đắc Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng. Hoặc lại có nhân, chờ đợi đời thì cho quả. Như nhân dị thực, thuận với phần giải thoát, chủ yếu là ở quá khứ, mới có thể cho quả. Hoặc lại có nhân, chờ đợi thời gian thì cho quả. Như hành nghiệp của Luân vương, chủ yếu là vào thời kỳ kiếp tăng mới có thể đạt được ngôi vị Chuyển luân vương. Hoặc lại có nhân, chờ đợi phân vị thì cho quả. Như các hạt giống, đến phân vị biến đổi khác, mới có thể sinh mầm. Tâm vô lậu đầu tiên cùng với ánh sáng v.v... tuy thể có trước, nhưng chủ yếu là trong phân vị đang sinh của vị lai, mới có thể có đối tượng tạo tác. Hoặc lại có nhân, chờ đợi trợ bạn thì cho quả. Như các đại chủng, tâm tâm sở v.v... Chủ yếu là cùng với bạn cùng hợp mới có thể có đối tượng tạo tác. Do sự sai biệt này, nên bốn tướng của chánh lý duyên khởi đã sinh khởi dụng, theo phân vị không đồng. Nghĩa là vào lúc đang sinh, tướng sinh khởi dụng. Đến phân vị đã sinh trụ dị diệt cả ba, đồng vào một thời đều khởi dụng riêng.

Bốn tướng như thế, tác dụng, thời gian đã dị biệt. Vì sao nêu vấn nạn nói một pháp, một thời tức nên là sinh, trụ, suy dị, hoại diệt. Lại, vào thời đang diệt, pháp được hiện tướng này, do tướng trụ khác làm nhân hơn hẳn, nên tạm thời an trụ, có thể dẫn sinh tự quả, tức vào lúc ấy, do tướng dị khác làm nhân hơn hẳn, nên khiến cho trụ đó suy dị. Tức vào thời bấy giờ, do tướng diệt khác làm nhân hơn hẳn, nên khiến dị kia hoại diệt. Vì thế ba tướng nơi một thời không có lỗi trái nhau.

**HẾT - QUYỂN 13**



# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỀN 14

### Phẩm thứ 2: BIỆN VỀ SAI BIỆT, phần 6

Lại, Kinh chủ kia đối với các tướng trụ, dị, diệt này sinh nghi. Bây giờ, pháp ấy gọi là an trụ, hay gọi là suy dị, hay gọi là hoại diệt? Nay nên vì đây giải quyết.

Trong phần vị đã sinh, ba tướng trụ, dị, diệt, khởi dụng đều riêng khác, khiến cho pháp đã được hiện bày tướng, ở trong một thời cùng đối chiếu không đồng, có đủ ba nghĩa, như ở đây sẽ giải thích chung. do nơi lý nào có trái nhau, nên Kinh chủ kia mới sinh nghi cho chưa là hợp lý?

Lại, tiếp theo phần trước đã nói, nếu như thừa nhận sinh của vị lai có tác dụng, thì vì sao thành vị lai? Nên nói tướng vị lai là pháp vào thời hiện tại, dụng của sinh đã dứt, vì sao thành hiện tại? Nên nói tướng hiện tại, điều này thì không trái, vì đều là hiện tại, có tác dụng.

Há không phải là tướng sinh, khi vị lai sinh, thì có thể sinh các pháp tức là tác dụng. Vì sao vừa mới nói tướng này chỉ là hiện tại? Tác dụng của Thiên ái, không phải là đối tượng nhận biết của ông. Đây là công năng, không phải là tác dụng quan hệ. Nghĩa là pháp hữu vi, nếu có thể làm nhân dẫn thân tự quả, gọi là tác dụng. Nếu có thể làm duyên gồm thân hỗ trợ loại khác, thì đây gọi là công năng, như trước đã biện. Tất cả hiện tại đều có thể làm nhân, dẫn thân đến

tự quả, không phải các hiện tại đều có công năng làm duyên gồm thân hỗ trợ loại khác. Nghĩa là mắt trong bóng tối, hoặc có công năng bị tổn hại liền đối với nhãn thức, không thể làm duyên gồm thân hỗ trợ khiến khởi. Nhưng vì tác dụng của nhãn thức kia không bị bóng tối làm tổn giảm, nhất định có thể làm nhân dẫn sinh mắt hiện có.

Do tác dụng này nên công năng có dị biệt, nhưng về quả cùng nối tiếp của đồng loại sinh, có uy lực thân dẫn nhất định, không nhất định, gọi là tác dụng, cũng gọi là công năng. Nếu đối với quả cùng nối tiếp của dị loại sinh, thì chỉ có thể làm duyên gồm thân hỗ trợ khiến dấy khởi, tức dấy không phải là tác dụng, chỉ là công năng.

Há không phải là Luận nói: Khổ pháp trí nhãn, tương ánh sáng sinh, ba pháp như thế đều ở nơi vị lai có thể khởi tác dụng.

Thiên ái! Ông nay chấp vãn, mê nghĩa. Tông của tôi giải thích nêu rõ: Vãn này chỉ căn cứ vào công năng của duyên gần, giả nói là tác dụng, do sinh ở trong duyên sinh của nhiều thứ pháp, là duyên gần, nên lý là trọn được thành lập, tức do nhân của phần vị khác mang tên tác dụng, ở trong phần vị này giả lập danh, tướng. Như thế là trụ v.v... tùy chỗ ứng hợp nên biết. Ánh sáng của khổ nhãn cũng ở nơi phần vị này, có công sức thù thắng, giả lập danh hiệu này, thật chỉ là dẫn quả mới gọi là tác dụng.

Hoặc có vấn nạn: Ở nơi phần vị đang sinh, nếu không có sinh v.v... vì sao trong thời gian này sinh có tác dụng, không phải là trụ diệt. Trong phần vị này, nếu có sinh v.v... thì vì sao trụ v.v... không có tác dụng, chỉ là sinh?

Vấn nạn này không hợp lý. Lại nơi phần vị đang sinh, sinh v.v... không phải là không có. Trụ v.v... bấy giờ vì không phải là hiện tại, nên công năng chưa có. Nếu như trong phần vị này chưa có sinh v.v...

như nhân quả của ông, về lý cũng không trái. Do trong tông của ông phần vị quả sắp sinh, có thể sinh tánh của nhân, hoặc có, hoặc không, tức thừa nhận là có nhân lần lượt gần gũi.

Lại, Kinh chủ kia ở trong bốn tướng, thừa nhận ba tướng, bác bỏ dị, nói như thế này: Lại, tức nên một pháp sinh rồi chưa hoại, gọi là trụ, khi trụ rồi hoại, gọi là diệt. Về lý lại có thể như thế. Dị ở nơi một pháp tiến thoái, tìm nêu, lý không nên có. Vì sao? Vì dị nghĩa là tánh tướng trước sau chuyển biến, không phải tức pháp này có thể nói là dị với pháp này. Nên nói tụng:

*Tức dị trước không thành  
Trước dị không một pháp  
Thế nên nơi một pháp  
Lập dị trọn không thành.*

Lại, đã lược thành dị có Thể riêng. Nơi sát-na nối tiếp dị đều không thành. Nay lại đều nên xét chọn về nghĩa này. Nghĩa là thừa nhận ngoài pháp, có Thể của tướng dị. Do đây có thể khiến một pháp của đối tượng hiện bày tướng dị nhưng không dị. Điều này chúng ta nên suy nghĩ. Không công nhận ngoài pháp có Thể của tướng dị nhưng thừa nhận nơi sát-na nối tiếp là có dị.

Vì sao duyên ngoài tuy không có sai biệt, nhưng được có dị? Kinh chủ nên suy xét. Tôi cũng nên tư duy. Về sau thì xét chọn xứ nghĩa của ba đời nên gồm luôn việc hiển bày, hiểu rõ. Nay, ở trong đây đang chính là nghĩa thuận tiện, nên lược thành lập dụng để trừ bỏ chỗ nghi. Nghĩa là từ xưa đến nay, các pháp chỉ có tự thể an trụ, dụng sai biệt không có, do gặp sức duyên cùng sinh của đời trước, khiến cho dụng sai biệt vốn không có mà khởi. Tức khởi này được gọi là tác dụng hiện tại, cũng gọi là công năng có thể dẫn sinh tự quả. Dựa vào công năng ấy, Đức Thế Tôn thuyết giảng như thế này: Xưa không, nay có, có rồi trở lại không. Dụng này so với Thể không thể

nói là khác. Như công năng sai biệt có thể làm tăng ích tổn giảm so với tự thể có thể lãnh nhận là không khác.

Lại như đã chấp, ở trong tâm sau thì tâm trước có sai biệt, đã dẫn sinh tập khí. Tâm này không thể nói là khác với tâm sau. Hoặc lại như thiện có thấy, có đối, tánh của nghiệp nơi sắc được tạo tuy không khác với sắc, nhưng phẩm loại của sắc được tạo kia, về nghĩa sai biệt là thành. Nên ở trong đây, các vị Đối Pháp, ở trong dụng có sai biệt đối với tự thể của pháp, lập có tên dị, không phải chỉ là tự thể. Nghĩa là pháp hữu vi ở nơi tự thể, có công năng dẫn sinh tự quả, tác dụng ấy gọi là trụ. Tức tác dụng này suy tổn gọi dị. Trụ này cùng với suy tổn không thấu nhận là tự có, nên có pháp riêng khiến trụ, khiến suy. Nhân của hai pháp này tức là tướng trụ dị.

Đối với chánh lý ấy vì sao không công nhận?

Tôi ở trong ấy không thể thừa nhận: Dụng sai biệt này, lúc ở hiện tại, cùng với tự thể của nó, không phải là tánh khác. Dụng này đã khác, thể cũng nên như thế. Vì sao lại nói là dụng khác, không phải thể khác?

Nếu chấp thể của quá khứ, vị lai là không có, đối với tông chỉ kia có thể lỗi này: Không thừa nhận thể của ba đời là luôn có. Vì sao? Vì nếu tác dụng dứt, thì chỉ bỏ pháp hiện tại, thể vẫn tồn tại.

Vì sao lại khiến thể cũng có khác? Nên nói tụng:

*Tự thể, tên có khác  
Do dụng thắng, suy tổn  
Vì sao nơi một pháp  
Lập dị trọn không thành.*

Không phải phân vị đang sinh, lập có tên dị. Vì lúc ấy tác dụng chưa suy tổn, tức do lý này, lập tên trụ dị. Trụ dị ấy có thể bị suy tổn, dẫn đến dụng của quả. Do tác dụng của pháp lúc bị suy tổn mới dẫn

đến tự quả. Do nhân bị tổn giảm, đối với phần vị quả sau sinh vì nhân trước yếu dần, nên quả dần kém. Do nhân có dị, nên sát-na của quả này, lại do tướng dị cùng khởi làm duyên khiến suy tổn. Lại có thể làm duyên kém dần của quả sau.

Như thế, tất cả hữu vi nơi sát-na sát-na cùng nối tiếp, vì khiến càng về sau là khác. Nên niệm lui về trước nghĩa có dị thành. Nghĩa này đã thành, nên làm tỷ lượng. Nghĩa là thấy sau cùng có sai biệt, nên các sát-na trước nhất định là có khác nhau, không phải như huyền hoặc. Luận sư của Phái Thí Dụ đã lập lý dị của sát-na cùng nối tiếp.

Nếu như vậy khi sự cùng nối tiếp tăng trưởng dần, thì tướng dị tức nên không có, vì không thấy quả, nên không có lỗi này. Tướng trụ bấy giờ, do duyên ngoài hỗ trợ có uy lực tăng mạnh đã loại trừ dị.

Có Sư khác cho: Tác dụng của các pháp không có khả năng trụ vượt quá một sát-na. Thế nên hữu vi được gọi là hữu dị. Không phải xả bỏ tự tướng mới được tên dị. Cũng không phải hữu vi có lỗi là tánh thường. Do tự thể của pháp tánh này luôn như vậy. Không phải tạo tác, không phải chuyển biến, không thể chuyển đổi, nên lửa thường dùng hơi ấm làm tự thể. Lìa hơi ấm thì lại không có Thể của lửa có thể đạt được. Nhưng tác dụng của lửa chủ yếu là nhờ vào chúng duyên, nên tông lập lửa làm tánh vô thường. Nếu tự thể khác, là thành pháp riêng, tức nên không phải là vô thường, vì thể là không biến đổi. Nghĩa là nếu chỉ chấp đời hiện tại có Thể còn đời khứ lai không có, thì pháp của các hành, tánh chúng nên là thường, không có đổi khác.

Thể nào là không khác?

Nghĩa là tánh có cùng với không có đều được an lập, không có đổi khác. Vị kia chỉ chấp có pháp của đời hiện tại, vì tánh là sát-na, nên không thể biến chuyển đổi khác. Vị lai, quá khứ, thể của chúng đều không có.

Không có pháp vì sao nên nói là biến đổi khác? Nên không thể nói các hành là vô thường. Không thể nói không biến đổi là có, có biến đổi là không có, gọi là biến chuyển đổi khác.

Thể của hai tánh có không là không cùng thành, do thể của có cùng với không là trái nhau. Cũng không phải là quả khác, nhân không khác. Không phải là không có nhân khác để có thể có quả khác. Quả tất tùy nơi nhân mới có khác.

Nếu cho tánh có là vô thường ấy, thì về lý cũng không đúng. Vì tánh có không thể thành tánh khác, do tánh có của pháp chưa từng không có, vì có cùng với không có đều lập riêng. Do các hành này biến chuyển đổi khác, nhất định là không, tức là hữu vi đều nên thường trụ. Nếu thừa nhận quá khứ, vị lai cũng có cũng không, từ chưa sinh là không, có thể sinh là có, từ đã sinh là có, có thể diệt là không, thì không của khứ lai này cùng với có của hiện tại đều cùng không phải quyết định vì có thể có chuyển đổi. Có của khứ, lai cùng với hiện tại là đồng. Đối với tất cả thời là luôn không có chuyển đổi, do ở nơi thể có dụng, hoặc có không có, để có thể nói phần vị hữu vi là có dị. Thế nên chỉ nói ba thời có tông, ở trong một pháp có thể nói là có dị. Vì pháp có dị, nên tướng dị có thể thành. Tướng dị đã thành, thì nghĩa vô thường được lập, không phải như chỉ nói hiện tại là có tông, sát-na cùng nối tiếp, dị đều không có, như trước đã nói. Thế nên lại dừng. Nếu sinh ở nơi vị lai, pháp sinh đã sinh, tất cả pháp vị lai vì sao không sinh tức khác?

Vì nhân của chủ thể sinh kia đều thường hợp, tức sự việc này trước đã biện.

Trước đã biện như thế nào?

Nghĩa là hoặc có pháp, khi chưa đạt được dẫn sinh dụng của quả, do gặp sự gồm thâu hỗ trợ của duyên ngoài nơi lúc chưa được, đang được, đã diệt, dẫn sinh dụng của quả, đối với sự việc của chính mình

đã hoàn thành, phát khởi công năng gồm thâm hỗ trợ của duyên trong, đây gọi là tướng sinh. Tức dựa vào nghĩa này để nói lời như thế.

*Tụng nêu:*

*Sinh: Chủ thể, đối tượng  
Không là nhân duyên hợp.*

*Luận nói:* Không phải lia nhân duyên hòa hợp, ngoài ra chỉ có sức của tướng sinh, là chủ thể sinh, đối tượng sinh, nên các pháp vị lai không phải đều tức khắc khởi. Tướng sinh tuy tạo ra nhân gần cùng khởi chủ thể sinh, đối tượng sinh. Nhưng các pháp hữu vi tất nên chờ đợi nhân của tự loại trước cùng sự gồm thâm hỗ trợ, hòa hợp của duyên ngoài khác biệt. Như các nhân duyên sai biệt là hạt giống, đất v.v... đã hỗ trợ cho tướng sinh là mầm v.v... khiến sinh mầm v.v....

Nếu như vậy chúng ta chỉ nhận thấy nhân duyên có công năng sinh, không có tướng sinh riêng khác. Có nhân duyên hợp, các pháp tức sinh, không có tức không sinh, đâu cần nơi tướng sinh, nên chỉ có sức của nhân duyên sinh.

Vấn nạn này không đúng, vì chỉ thừa nhận các pháp sinh của chúng duyên, nên vấn nạn này là đồng. Nghĩa là nếu chỉ thừa nhận các pháp vị lai do nhân duyên hòa hợp mà được sinh, thì vấn nạn này cũng đồng với nhân duyên của pháp vị lai không có khác biệt, vì sao không sinh tức khắc? Lại, trong nhân duyên, tùy theo đây thiếu một thứ mà có đủ các thứ khác, thì quả cũng nên sinh? Lại như nhãn căn do nghiệp trước đã dẫn dắt, tuy là đại chủng, nhưng cũng nên sinh. Hoặc tức nên chỉ do công sức của đại chủng, không do nghiệp trước, nhãn căn cũng được sinh. Hoặc các nhãn căn tùy theo nghiệp đã dẫn, có thể sinh đại chủng, đều hợp thời, nơi một thời sinh, các pháp khác cũng nên khởi. Hoặc nên đại chủng không có công năng đối với mắt, không thấy lia đại chủng của mắt trước là sinh một mình.

Chỉ nên nhân nơi mắt trước, mắt sau được sinh. Chấp đại chủng có thể sinh, nên thành vô dụng.

Lại, như hạt giống, các duyên như nước, đất v.v... khi tùy theo đầy thiếu một thì mầm tất không khởi. Vì thế nên nhận biết công sức của hạt giống v.v... là cực thành.

Đối với sự việc sinh như mắt v.v... công sức có thể sinh của đại chủng như đất v.v... không phải là đối tượng hiện thấy. Đã không hiện thấy thì công sức của đại chủng tức nên không làm nhân sinh ra mắt v.v... Lại, ông đã chấp có chủng tử của nghiệp cùng nối tiếp chuyển biến, thì cái gì làm chướng ngại, không thể sinh tức khác? Tất cả quả của nghiệp nếu do duyên hỗ trợ, thì chủng tử của nghiệp mới có thể sinh. Tức nên chỉ duyên nơi chủ thể sinh, đâu cần tới chủng tử của nghiệp, do chúng duyên hỗ trợ, thì quả của nghiệp mới sinh. Chúng duyên nếu không có thì quả không sinh. Đã nhờ duyên hỗ trợ nhưng chủng tử của nghiệp không phải là không có. Tuy nhờ dựa nơi chúng duyên, nhưng đâu bác bỏ cho là không có tướng sinh.

Lại, nhận thấy ở niệm đầu tiên khi vô lậu sinh, sinh có thể làm nhân, khởi vô lậu đắc, đắc hữu của tự tướng, trước đã cực thành, nên nói trừ sinh thì có pháp riêng nào có thể tạo ra đắc này. Nhân cùng khởi trước, nếu hoàn toàn không có nhân thì đắc không nên khởi, tức là vô lậu đầu tiên, nên không nói thành.

Tướng sinh khi sinh là cũng có riêng nhân cùng sinh chăng?

Nên nói là cũng có. Nghĩa là trừ Thể của sinh, là pháp của một quả khác. Vì sao diệt làm nhân hỗ trợ cho sinh?

Các Sư ngày xưa đều đưa ra giải thích: Đồng với pháp một quả lần lượt làm nhân, như các đại chủng lại cùng thuận hợp.

Lại có giải thích nói: Các pháp hữu vi, vì tất cả đều là tánh như sinh v.v... nên khi mỗi mỗi dụng của bốn tướng như sinh v.v...



lấy dụng này làm môn, thì dụng còn lại đều là sức hỗ trợ. Chứng minh cho nghĩa này, tức là trong niệm trụ quán thân v.v... là tánh vô thường. Nhưng Thượng tọa nói: Các hành không có trụ.

Nếu hành có thể trụ, thì trải qua thời gian rất ít, do đâu không trải qua từ chốc lát rồi ngày tháng, mùa năm, kiếp trụ?

Vì không có nhân khác. Lại, A-cấp-ma cũng nói: Vì các hành không có trụ. Như Đức Thế Tôn nói: Bí-sô! Khi các hành đều sắp diệt. Đã không có trụ, thì cũng không có diệt. Lại, thuyết kia đã nói: Nếu hành có thể trụ, trải qua thời gian rất ít, về lý là không nên thừa nhận. Thời gian rất ít, nghĩa là một sát-na. Nếu một sát-na cũng không có trụ, tức là các hành nên hoàn toàn không có. Nếu cho hữu vi hoàn toàn không có trụ thì thể của đắc là vô gián tức diệt.

Há không phải lúc là thể của đắc này, nên tức gọi là thời gian các hành trụ rất ít. Tuy có thời gian này, nhưng không có trụ.

Dựa vào phần vị nào để nói câu: Thời gian này là không trụ. Khi là Thể của đắc hay là sau Thể của đắc, chấp không có phần vị trụ, chỉ nên ở nơi hai thời. Nếu khi là Thể của đắc cũng không có trụ, thì không thể vượt qua lỗi đã nói ở trước. Nếu là sau Thể của đắc mới nói không có trụ, thì không phải là đã thừa nhận, nên việc lập vấn nạn là vô ích.

Các ông đã nói: Khi là Thể của đắc, tức tôi nói là trụ, lúc có công năng dẫn quả, không phải tôi đã lập tông sau lúc dẫn sinh quả. Các hành có trụ, do đấy các ông đối với tôi đã đả phá, ngăn chặn các hành khi trụ. Như trong hành của ông có lúc có tất chờ đợi pháp khác sinh dụng mới thành.

Như thế tức nên cũng có dẫn sinh quả, tất phải chờ đợi pháp khác mới thành sự việc dẫn sinh dụng. Đối tượng chờ đợi này là lập dùng tên trụ, tức là tông của tôi. Như ông đã nói: Nêu bày xác lập những gì là lý giáo trái nhau. Há không phải là kinh nói các hành

không có trụ? Nếu nói có trụ thì cùng với giáo này là trái nhau, ông chấp có mâu thuẫn, nêu đủ thứ tính toán, lường xét, nhưng không phải là nghĩa thật. Các Sư Đối Pháp đã nói xứng hợp lý, đâu có trái hại. Nhưng Khế kinh nói: Không có trụ, là nhằm ngăn chặn chấp về thường trụ nên nói lời ấy. Tiếp sau lại nói: Cũng không có diệt. Lời nói ấy là để ngăn chặn loại trừ chấp về các hành đoạn diệt. Nếu lìa vì để ngăn chặn các hành đoạn, thì câu nói không có diệt này lại trừ bỏ đối tượng nào? Nhưng các hành diệt chỉ có hai thứ: (1) Diệt của sinh vô gián. (2) Diệt của hoàn toàn đoạn.

Nên vì ngăn chặn, trừ bỏ hai biên đoạn, thường. Kinh nói: Các hành không trụ, không diệt. Không phải là để ngăn chặn trừ bỏ chỗ lập làm nhân của các Sư Đối Pháp, khiến dẫn đến quả trụ. Các người có trí xin vì quán đế, người nào đã nói trái với giáo của chánh lý, là nói các hành có tạm thời trụ hay là nói các hành hoàn toàn không có diệt. Tôi vốn không nói các hành sinh rồi, hoàn toàn không có diệt. Do đâu kinh nói: Khi đều sắp diệt cũng không có diệt?

Nói không có diệt, là nghĩa không có dứt dừng. Ý của kinh này nói: Các hành sinh xong, vô gián tất diệt, không có lúc nào tạm thời dứt dừng, nên nói câu không có trụ, nghĩa này đã hiển bày. Lại nói không có diệt, nên thành vô dụng. Tôi cũng không nói các hành sinh xong là hoàn toàn thường trụ.

Nếu như vậy thì do đâu nói pháp hữu vi sinh xong là có trụ?

Nói có trụ: Là nghĩa tạm dừng lại. Nghĩa là khi đang diệt, các hành tạm thời trụ, không phải ở vào lúc đã diệt và đang sinh, có thể nói chữ trụ, vì không có tác dụng. Như trước đã nói: Ở vào lúc đang diệt, các hành mới có tác dụng dẫn sinh quả. Tuy nói như thế, nhưng trụ tất là không có. Vì từng không có Khế kinh nào nói có trụ. Vì từng không có ngăn chặn, nên đâu nhất định nói là không có. Lại, về lý đã bị bức bách, nên tin là có. Nếu như không có Chí giáo thì trụ

đôi với chánh lý không có sai trái, vậy nói có thì có lỗi gì? Nhưng có Chí giáo chứng minh trụ là có. Như trong Khế kinh Phủ Chương Dụ nói: Bí-sô! Các hành như huyễn, như ánh lửa, tạm thời mà trụ, nhanh chóng trở lại dứt diệt.

Há không phải do kinh này đã chứng minh các hành như Đối Pháp đã nói có lúc tạm thời trụ, do đây cũng thành. Tỳ-bà-sa giải thích không có trụ, là căn cứ vào phần sau sát-na mật ý mà nói, không phải cho hoàn toàn là không có. Nhưng vị kia đã nói: Đây là tùy theo ý mình đã phân biệt, tính xét, thông hợp nơi kinh của Đức Thiện Thệ. Kinh từng không nói là có trụ. Nay cho loại kia là chưa đọc kinh này. Hoặc chỉ dựa theo tình mình, bác bỏ cho là phi lượng. Hoặc theo bè nhóm cố chấp, tâm ý đục loạn, tuy thường xuyên mở văn ra đọc mà không ghi nhận rõ. Các người cầu tìm lý, xin vì tầm tư. Ai đối với kinh Phật, tùy tự ý chấp, là nói các hành có tạm thời trụ, hay là bác bỏ kinh này cho là phi lượng. Nhưng Đức Bạc-già-phạm, trước ở trong kinh nói khi sắp diệt, các hành không có trụ. Lo nghĩ về đời vị lai, Sư của Bộ Thí Dụ chấp nơi văn của kinh kia, bác bỏ trụ của sát-na, nên lại nói, Kinh Phủ Chương Dụ này đã nêu rõ là trong các hành có trụ tạm thời.

Bộ Thí Dụ kia không chịu thọ nhận lời nói này của bậc Đại sư. Lại nêu ra vấn nạn: Do đâu chỉ thừa nhận dựa vào phần sau của sát-na để mật ý mà nói, nhưng không nói dựa nơi phần sau của chúng đồng phần? Sát-na cùng với chúng đồng phần này có khác biệt gì?

Vấn nạn này là phi lý, vì có sai biệt. Trụ của khoảnh khắc sát-na có nhân đều cùng khởi, còn trụ của chúng đồng phần thì nhân này không có. Thế nên vấn nạn này không hợp với chánh lý. Bộ Thí Dụ kia lại vấn nạn: Nếu do sức của trụ có thể khiến các hành tạm thời trụ, vì sao không do trụ này khiến các hữu vi trải qua số lượng ngàn câu-chi sát-na được trụ? Vì sao nhân của các hành một niệm đã trụ, không phải tức khiến trụ nơi ngàn câu chi niệm.

Vấn nạn này cũng phi lý, vì lia nhân của chủ thể sinh, Bộ Thí Dụ kia cũng không thừa nhận các hành sinh.

Vì sao nhân sinh một niệm của các hành không phải tức khiến sinh ngàn câu chi niệm?

Đạo lý như thế, tiền thoái tức nên đồng. Lại Khế kinh nói: Nên biết sinh trụ của lạc thọ đều là lạc.

Lại có kinh nói: Nên biết sắc v.v... là có sinh, có trụ. Nếu cho kinh này đã dựa vào sự cùng nối tiếp để nói, thì không hợp với chánh lý, vì nghĩa không thành. Nghĩa là nếu không thừa nhận sát-na có trụ, vì sao nghĩa của trụ cùng nối tiếp được thành. Vì cùng nối tiếp tất dựa vào sát-na để thành, nên tướng trụ như thế, về lý giáo là cực thành. Nhưng Sư Thí Dụ cố nói là không có. Không nhận biết là đối với trụ, đã từng kết oán gì? Lý đó là hiển nhiên mà không thừa nhận.

Có vấn nạn khác cho: Nếu tướng vô thường lia tánh vô thường mà có riêng Thể, thì vì sao không lia khổ, có riêng tướng khổ? Vấn nạn so sánh như thế, lý ấy là không thành. Nếu nói tánh vô thường, do tướng vô thường mà có, tức có thể dựa vào thuyết này để lập vấn nạn: Tánh khổ cũng nên do tướng khổ mà có. Nhưng tánh của pháp hữu vi là vô thường, chỉ do tướng diệt làm duyên nên diệt. Như tánh của pháp hữu vi là vô thường, chủ yếu là đợi duyên sinh làm duyên nên khởi. Tánh khổ như thế, nếu như lại còn có tướng khổ làm duyên, thì tướng khổ này lại có dụng gì? Nên chỗ vấn nạn so sánh, lý ấy là không thành.

Do đây đã ngăn chặn vấn nạn về không, vô ngã. Lại, tức tướng vô thường, cũng là tướng khổ. Vì thể vô thường nên khổ, như kinh đã nói. Lại, Sư Thí Dụ kia cũng nên gặp vấn nạn như thế. Nếu pháp đã sinh, có riêng duyên sinh mới được sinh, tức nên thừa nhận pháp khổ chờ đợi riêng duyên khổ mới được thành khổ. Hoặc pháp đã sinh, tức nên lia duyên sinh, tự nhiên mà sinh, cũng như khổ v.v... Lại như trước đã nói.

Trước đã nói như thế nào?

Như trong hành của ông, có khi có tất phải chờ đợi pháp khác sinh khởi dụng mới thành.

Như thế theo tông của tôi, nơi tất cả thời là có. Nên tánh có của pháp không chờ đợi nhân duyên. Khổ, vô ngã v.v... tức nên như tánh có. Diệt nên như sinh, chủ yếu là chờ đợi pháp khác, nên nhận biết có riêng nhân bên trong của chủ thể diệt. Là pháp được đối tượng diệt, gọi là tướng vô thường. Nếu cho các hành không có riêng nhân diệt, thì sinh cũng nên như vậy, không đợi nhân mà có. Hai thứ sinh diệt này cùng với Thể đều có pháp khác, hoặc nên nói có hai đối tượng nhân sai biệt.

Nếu nói hai pháp này cũng có sai biệt, nghĩa là các hành sinh, tất chờ đợi nhân, nên lúc hiện thấy sinh có nhanh chậm khác nhau.

Nếu các hành diệt, cũng chờ đợi nhân, tức cũng nên lúc diệt nhanh chậm có khác.

Diệt nếu như lúc sinh có nhanh chậm, thì sẽ trái với tông cho các hành nơi từng sát-na diệt, nên biết không có nhân tự nhiên mà diệt, là không có lỗi lầm ấy. Vì nhân của diệt cùng với hành tất đều cùng có, nên thời gian không có sai biệt. Nhân sinh cùng với hành hoặc cùng có, không cùng có. Tuy thời gian cách vượt, nhưng cũng làm nhân, nên khi các hành sinh, có thể có nhanh chậm. Nếu các hành diệt không do nhân, thì khi đang sinh, tức nên diệt hoại, hoặc diệt hoại của phần vị sau cũng không có, vì ông đã thừa nhận trước sau đồng là không có nhân.

Nếu cho các hành của phần vị này chưa sinh, thì vì sao có thể nêu vấn nạn khiến tức có diệt? Tức là phải thừa nhận sinh là nhân của diệt, vì chủ yếu thấy có sinh mới có diệt. Đã thừa nhận các hành diệt, tất chờ đợi sinh, vì sao có thể nói không có nhân mà diệt?

Lại do Chí giáo để chứng minh diệt là có nhân. Như Khế kinh nói: Vì pháp này diệt, nên pháp kia cũng diệt.

Lại nói vì tất cả có nhân như thế, nên biết các hành do nhân nên diệt.

Lại, các tướng hữu vi đều lần lượt làm nhân, tất do có sinh mới có thể diệt. Tất có pháp diệt mới có thể sinh. Tất do có trụ mới có diệt. Tất do có diệt, trụ mới có thể dời đổi.

Lại có vấn nạn nói: Vì nhân của trụ không có, nên pháp tự nhiên diệt, đâu có do nhân diệt?

Vấn nạn này là phi lý, vì chỉ nói sinh trước làm nhân để luận. Khi nhân đang có, chưa có đối tượng khởi. Người kia chấp Thể của vị lai là không có, nên nơi phần vị sinh của quả sau, thì nhân trước đã không có. Tuy không có nhân của trụ, nhưng đâu có trở ngại nơi có trụ, nên thuyết kia đã nói, không phải là không có nhân của diệt. Lại, như trước đã biện tướng trụ làm nhân, các hành sinh xong, nơi khoảnh khắc sát-na là trụ, vì sao lại nói trụ không có nhân?

Nếu cho các hành sau một sát-na, tất không có nên tự nhiên diệt, nghĩa là nếu không có tướng diệt, thì cái gì trừ bỏ hành kia không có, khiến sinh rồi diệt? Vì đều do tướng diệt, nên lia hữu vi, có Thể của tướng diệt. Lại, không nên chấp Thể của tướng diệt là không có, như trước đã dẫn. Trong Khế kinh nói: Khởi của hữu vi cũng có thể nhận biết rõ. Tận và trụ, diệt cũng có thể nhận biết. Nên không phải đối với pháp không có khuyển nhận biết rõ. Các pháp có thể nhận biết rõ, là có tên diệt. Lại, như tất cả chủ thể sinh có sai biệt, khiến pháp của đối tượng sinh đi đến phần vị đã sinh.

Như thế tất cả chủ thể diệt có sai biệt khiến pháp của đối tượng diệt đi đến phần vị diệt. Thế nên diệt như sinh có riêng nghĩa được lập.

Lại, Thượng tọa kia nói như thế này: Như tuy không có riêng tánh là một tánh, tánh dài, tánh ngắn, tánh hợp, lia v.v..., là đối tượng chờ đợi của các tánh kia mà cũng được thành. Có một pháp như dài, ngắn, hợp, lia v.v... thì trụ v.v... cũng như thế, không có đối tượng

chờ đợi riêng. Thuyết này liền thành trái với lỗi của tông mình. Tông kia tự thừa nhận có một pháp như dài, ngắn, hợp, lìa v.v... vì chờ đợi pháp khác mới thành, nên tông kia chấp các pháp dựa vào có nhân duyên, xưa không nay có. Các pháp có chờ đợi. Pháp khác có tánh, không phải là không có đối tượng chờ đợi. Các hành của tông ông xưa không, nay có. Tánh có như sinh phải chờ đợi có mới lập.

Người Đối Pháp nói: Tánh có của các pháp nơi tất cả thời là có, vì không chờ đợi nhân duyên, nên thuyết kia đã nói, tự trái với nghĩa của tông. Ngăn chặn đồng loại khác, thì một phương này là thành, nên cũng chờ đợi một nghĩa khác để thành lập. Dài ngắn lẫn lượt cùng chờ đợi mà thành. Hoặc chờ đợi cực vi được an bày mà lập, nên không phải là tự có tất phải chờ đợi pháp khác thành. Hợp cùng với lìa cũng chờ đợi vật riêng. Thế nên tất cả đều có đối tượng chờ đợi, không phải không có đối tượng chờ đợi, mà có thể lập danh ngôn.

Lại, nhân sinh của pháp cũng nên do so sánh này mà bị ngăn chặn, loại trừ. Như tánh có v.v... không có đối tượng chờ đợi mà thành, sinh cũng nên như thế. Nhưng vì không có sự việc này, nên phần vị của các hữu vi là có sai biệt. Tất cả đều chờ đợi nhân duyên khác mà thành, không phải tự nhiên có, nên mỗi mỗi sát-na của tướng hữu vi đều là có thật riêng, nghĩa ấy là hoàn toàn thành lập.

Sư của Bộ Thí Dụ đã lập: Giả có các tướng hữu vi như sinh v.v... cùng nối tiếp, là không hợp với chánh lý, trái hẳn với Khế kinh, chỉ tông của tôi đã lập là phù hợp với kinh, thuận với lý. Vậy người có trí nên siêng năng tu học.

Đã phân biệt rộng về các tướng hữu vi. Các loại như danh thân v.v... nghĩa ấy là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Chỗ gọi là danh thân v.v...*

*Nói chung tướng chương chữ.*

*Luận nói:* Vân vân (Đẳng: Trong câu tụng đầu: Danh thân đẳng sở vị): Là cùng nhận lấy Cú thân, Văn thân. Danh Cú Văn thân như Bản luận nói. Các tướng nói chung tức là Danh thân. Các chương nói chung tức là Cú thân. Các chữ nói chung tức là Văn thân.

Nói *Nói chung*: Là nghĩa tập hợp. Ở trong nghĩa tập hợp, nói ốt là để ngăn chặn giới. Tướng, nghĩa là đối với pháp, phân biệt nhận lấy chấp trước cùng được an lập. Chữ phát sinh tướng, tức là như mắt, tai, bình, áo, xe cộ v.v... Như thế tướng về thân tức là Danh thân, nghĩa là mắt, tai v.v... Chương, nghĩa là chương biện.

Thế Luận giải thích: Là biện về vô tận, là mang theo chương có sai biệt, có thể biện rất ráo về nghĩa muốn nói. Tức là phước chiêu cảm dị thực vui v.v...

Chương về thân như thế, tức là Cú thân. Nghĩa là như có thuyết:

*Phước tạo dị thực vui  
Nơi mong muốn như ý  
Nhanh chóng chứng thứ nhất  
Niết-bàn vĩnh viễn tịch.*

Cú v.v... như thế. Chữ nghĩa là các chữ Ác, A, Nhất, Y v.v... Chữ nơi thân như thế, tức là Văn thân. Nghĩa là Ca-khu-già v.v...

Có Sư khác cho: Trong Bản luận nói: Thế nào là nhiều Danh thân? Nghĩa là danh, danh sự v.v... Không phải Luận sư kia muốn biện về danh v.v... là tướng có thật, mà dựa vào chỗ giả hợp để phát ra đầu mỗi câu hỏi.

Thế nên Sư kia hỏi về nhiều Danh thân v.v..., là quyết định nên hỏi về thật tướng của Thế như danh v.v... Xét chọn trong thật tướng của Thế như danh v.v... đâu cần suy tìm, gạn hỏi về giả hợp như danh v.v... Lại, ba tướng như danh v.v... là có sai biệt. Nghĩa là âm thanh đã hiển bày, có thể làm rõ nơi nghĩa, đã lập chung làm định lượng



của chủ thể nêu giảng, hiển thị chỗ giải thích về ý lạc phát sinh, có thể biểu hiện cho đối tượng nhận thức, có cảnh giới tự thể, cũng như tiếng vang, hình tướng. Tướng này là Danh. Nếu có thể biện biệt, phân tích trong cảnh nơi đối tượng nhận thức, có môn nghĩa rộng lược thì tướng này là Cú. Đối với chủ thể thuyết giảng, phần vị của tiếng đã diệt, cũng khiến buộc giữ niệm, giữ vững khiến không bị mê lầm, truyền gửi nơi chỗ khác, thì tướng này là Văn.

Trong đây: Danh nghĩa là tùy thuận quy hướng, là đối tượng quy hướng của âm thanh như như ngữ. Như thế, như thế, ở trong tự tánh, danh đều theo đuổi, kêu gọi nơi tự tánh kia. Cú, tức là khả năng biện về nghĩa đã nói. Nghĩa là chủ thể biện biệt, phân tích về môn nghĩa có sai khác. Văn, nghĩa là khả năng có đối tượng được hiển bày sáng tỏ. Dựa vào đối tượng này, do đây mà công năng kia được hiển bày sáng tỏ. Đây tức là chữ, nghĩa là khiến buộc giữ niệm không có quên mất. Hoặc lại do đối tượng nhận giữ này khiến không còn nghi hoặc. Hoặc có thể gìn giữ pháp kia, truyền gửi ở nơi khác.

Có thuyết cho: Như nơi tĩnh lự, có cảnh tướng phương tiện, cùng với cảnh được nhận biết rõ trong tĩnh lự mà làm thêm bậc. Văn đối với Danh, Cú và nghĩa cũng như thế.

Có Sư khác nêu: Các chữ như Ác, A, Nhất v.v... có thể làm sáng rõ về Danh, Cú, nên gọi là Văn. Tức các chữ này, hoặc riêng, hoặc chung, là tự tánh của chủ thể giảng giải nên nói là Danh. Tức danh này hòa hợp, có thể biện rốt ráo về môn nghĩa có sai biệt, nên gọi là Cú. Ba thứ như thế, Thể của chúng nên thành một. Lại tức nên không phải là thật, vì vậy không thể nương dựa.

Lại có Sư khác nói: Một xứ nêu bày rõ ba tướng. Nghĩa là như nói: Muốn ta nhận biết gốc của ông. Các chữ trong đây đều nói là Văn. Muốn: Là Danh. Nói chung là Cú. Tức là nói chung về Danh Cú Văn thân. Giải thích này cũng không tránh khỏi lỗi như trước đã nói.

Thế nên đầu tiên đã nói về ba tướng như Danh v.v... là tột, vì có thể nghiên cứu, xét tìm.

Há không phải là như trong kinh đã nói bốn uẩn vô sắc thọ tướng hành thức, nói chung là Danh. Bản luận cũng nói: Thân nghiệp, ngữ nghiệp là sắc thân tóm, là thuộc về pháp xứ. Pháp xứ còn lại đều thuộc về Danh.

Trong đây vì sao nói là Danh?

Vì chỉ lấy tâm bất tương ưng hành uẩn làm tánh. Khế kinh, Bản luận đều vì gồm thân chung tất cả pháp môn, lược làm hai thứ: Sắc làm thể, nói chung là sắc. Không phải sắc tự còn lại, nói chung là Danh. Trong tự không phải sắc đã gồm thân danh, tức chung theo riêng để gọi, nên nói là Danh. Nay, Danh trong đây là chỉ căn cứ theo nghĩa của đối tượng thuyết giảng có thể hiển bày để nói. Thế nên chỉ dùng tâm bất tương ưng hành uẩn làm tánh.

Về nghĩa là có thể nói hay không thể nói?

Như thật thì nên nói, còn nghĩa thì không thể nói.

Nếu như vậy thì do đâu nhân là đẳng ngôn, giải là đẳng nghĩa, không phải là kiến giải điên đảo? Lại nên chỉ có kinh, tôi sẽ vì ông lược nói pháp yếu, có nghĩa, có văn, không có lỗi ấy.

Vì giả lập danh. Nghĩa là con người thời kiếp sơ đối với vô số thứ nghĩa đã cùng lập vô số thứ danh tướng có sai biệt. Do đấy cùng truyền, ở nơi các danh, tướng lãnh hội không có điên đảo. Lại như có thuyết nói: Ngữ có thể phát khởi danh. Danh có thể làm sáng rõ nghĩa. Nhưng Khế kinh nói: Văn nghĩa xảo diệu, từng không có nói có nghĩa có văn. Nếu như thừa nhận như thế cũng không có lỗi. Đức Thế Tôn giảng nói luôn gồm đủ văn nghĩa. Nghĩa là giáo pháp của Đức Thế Tôn có thể hiển bày đúng đắn vô lượng môn nghĩa, văn từ viên mãn, không hề thiếu sót. Nên nói như thế này: Lại, ác pháp của ba đời đều có danh của ba đời. Nghĩa là pháp quá khứ, chư Phật quá

khứ, dùng tên quá khứ, từng đã hiển thị. Chư Phật vị lai, dùng tên vị lai, sẽ lại hiển thị. Chư Phật hiện tại, dùng tên hiện tại, nay đang hiển thị. Vị lai, hiện tại như chỗ ứng hợp nên biết.

Lại trong các pháp, không có vô danh. Nếu có tức nên thành lỗi không phải là đối tượng nhận biết. Đức Bạc-già-phạm nói:

*Danh chiếu sáng tất cả  
Không có lỗi về danh  
Thế nên gọi một pháp  
Đều theo hành tự tại.*

Có Sư khác cho: Nghĩa ít, danh nhiều. Ở trong một nghĩa có nhiều danh.

Có Sư khác lại nêu: Danh ít, nghĩa nhiều. Danh chỉ thuộc về phần ít của một giới. Nghĩa thì gồm thấu đủ mười tám giới.

Lại có thuyết nói: Đều cùng có ít nhiều. Nghĩa là căn cứ theo giới gồm thấu thì nghĩa nhiều danh ít. Nếu dựa theo phần lập giáo thì nghĩa ít danh nhiều. Nghĩa là Đức Phật, Thế Tôn nơi mỗi mỗi pháp, tùy thuận nghĩa thiết lập vô biên danh. Như danh tham, danh ái, danh luyến, danh rấn, danh mạn, danh khát, danh lười, danh độc, danh suối, danh sông, danh tu, danh rộng, kim, chỉ v.v...

Tất cả như thế ở đây, Kinh chủ đã nêu bày: Há không phải là ba pháp này đã lấy ngữ làm tánh, nên dùng âm thanh làm Thể.

Tự tánh của sắc đã gồm thấu vì sao lại nói là tâm bất tương ưng hành?

Vấn nạn này là phi lý. Vì sao? Do giáo cùng lý nên nhận biết có riêng. Giáo, nghĩa là kinh nói: Sức của ngữ, sức của văn. Nếu văn tức là ngữ thì nói riêng để làm gì?

Lại nói: Nên gìn giữ văn cú của chánh pháp. Lại nói: Dựa nơi nghĩa, không dựa nơi văn.

Lại nói: Nhân của Già tha, nghĩa là văn tự của Xiển đà. Xiển đà nghĩa là tạo ra phân lượng của tụng, ngữ là Thể. Lại, Khế kinh nói: Biết pháp, biết nghĩa. Pháp, nghĩa là danh v.v... Nghĩa, nghĩa là đối tượng được thuyết giảng. Lại, Khế kinh nói: Văn nghĩa xảo diệu. Lại nói: Nên dùng văn cú giảng nói về thiện để đọc tụng chánh pháp. Văn cú thuyết giảng về ác đọc tụng chánh pháp nghĩa tức khó hiểu.

Lại nói Đức Như Lai đã đạt được danh cú văn thân hy hữu. Lại nói văn cú thắng giải kia rất là hy hữu. Do những giáo này nên chúng biết có riêng các nghĩa của chủ thể thuyết giảng, danh cú văn thân cũng như ngôn ngữ, là thật không phải là giả. Về lý, nghĩa là hiện thấy. Có khi được âm thanh mà không được chữ. Có lúc được chữ mà không được âm thanh, nên biết là Thể riêng.

Có khi được âm thanh, không được chữ: Nghĩa là tuy nghe tiếng, nhưng không hiểu rõ nghĩa. Hiện thấy có người nghe ngôn ngữ thô của người khác, nhưng lại hỏi: Ông nói gì? Đây là nghe tiếng nói, nhưng không hiểu rõ nghĩa. Đều do chưa thấu đạt phần văn đã phát khởi.

Vì sao lại chấp văn không khác với âm thanh?

Có khi được chữ, không được âm thanh: Nghĩa là không nghe tiếng nói mà được hiểu rõ nghĩa. Hiện thấy có người không nghe tiếng nói của người khác, chỉ nhìn môi mấp máy v.v... mà nhận biết điều họ đã nói. Đây là người không nghe tiếng, nhưng được hiểu rõ nghĩa. Đều do tự họ đã thông đạt phần văn phát ra. Do lý này, chúng tỏ văn tất khác với âm thanh.

Lại thấy thế gian ẩn giấu âm thanh để tụng chú, nên biết chữ của chú khác với tiếng của chú.

Lại thấy thế gian có hai Luận giả cùng có ngôn âm tương tự: Một thua, một thắng. Nhân của thắng, thua này, tất khác với âm thanh có. Lại, hai vô ngại giải là pháp cùng với từ, có cảnh giới riêng nên biết chữ là lia âm thanh. Thế nên âm thanh chỉ là ngôn âm, tương

không có sai biệt. Trong ấy: Khuất khúc tất dựa vào Ca già trá đa ba v.v... Chủ yếu là do ngữ, tiếng phát khởi các chữ. Các chữ trước sau hòa hợp sinh danh. Danh này đã sinh, tức có thể làm rõ nghĩa. Do đấy lần lượt nói như thế này: Ngôn ngữ có thể khởi danh. Danh có thể làm rõ nghĩa. Nên danh khác với âm thanh, lý ấy là cực thành. Nên biết trong đây âm thanh là chủ thể nói. Văn là đối tượng nói. Nghĩa cùng không phải hai.

Như thế tức là kiến lập không tạp loạn. Trong đây, Kinh chủ lại nói: Không phải chỉ âm thanh đều gọi là lời nói. Chủ yếu là do lời nói này, nghĩa mới có thể nhận biết rõ. Âm thanh như thế mới gọi là ngôn ngữ.

Nói chủ thể thuyết: Là ở trong các nghĩa đã cùng lập làm định lượng của chủ thể giảng giải. Nếu cú nghĩa này do danh nên có thể hiển bày thì chỉ do âm thanh làm rõ dụng đã biện đâu cần chấp thêm là có riêng danh thật. Những gì gọi là định lượng của chủ thể giảng giải?

Há không phải ở nơi nghĩa cùng lập danh tướng?

Đây tức nói là định lượng của chủ thể giảng giải. Nghĩa là chủ thể thuyết ở trong các nghĩa, trước cùng an lập các chữ như thế, nhất định có thể lần lượt giảng giải nghĩa như thế. Do cùng an lập chữ như thế, nên nhân nơi chữ như thế, phát khởi danh như thế. Danh này tức là định lượng của chủ thể giảng giải. Các chủ thể thuyết khi sắp phát ra ngôn ngữ, chủ yếu trước là tư duy về định lượng như thế. Do tự ngôn ngữ này, hoặc khi là tha ngữ, đối với nghĩa đã hiển bày, đều có thể hiểu rõ. Nên không phải chỉ âm thanh tức có thể làm rõ nghĩa. Chủ yếu là ngôn ngữ phát ra chữ, chữ lại phát khởi danh, danh lại là chủ thể giảng giải.

Về nghĩa muốn nói, như lời nói phát ra chữ, chữ lại phát ra danh. Như thế, nên xét về đạo lý phát ra câu. Trong đây, Kinh chủ lại

nói: Lại chưa hiểu rõ danh này vì sao do lời nói phát ra, là do lời nói làm rõ, hay là do lời nói sinh? Nếu do ngôn ngữ sinh, thì do tánh của ngôn ngữ âm thanh nên tất cả âm thanh đều có thể sinh danh.

Nếu cho sinh ra danh, âm thanh có sai biệt, thì âm thanh này đủ làm rõ nghĩa, đâu phải chờ đợi danh riêng. Nếu do ngôn ngữ làm rõ danh, thì do tánh của ngôn ngữ, tức nên tất cả âm thanh đều có thể làm rõ danh. Nếu cho vì làm rõ danh mà âm thanh có sai biệt, thì âm thanh này đủ làm rõ nghĩa, đâu cần đợi danh riêng? Chấp âm thanh nơi chủ thể giảng giải, thì vấn nạn này cũng đồng. Nghĩa là nếu thể của âm thanh, tức có thể làm rõ nghĩa, nên tất cả âm thanh đều có thể hiển bày.

Nếu cho âm thanh có thể làm rõ nghĩa có sai biệt, thì sự sai biệt như thế nên tức là danh. Vì thế chỗ suy tìm nêu hỏi, chưa là vấn nạn về lỗi. Nhưng chủ thể thuyết giảng, do đã ưa thích danh, trước hết là tích tụ ở tâm, mới lại tư duy, lường tính: Ta nên phát khởi ngôn ngữ như thế, như thế, vì người khác tuyên nói nghĩa như thế, như thế. Do vậy, về sau theo chỗ tư duy phát ra lời nói, nhân nơi lời nói phát ra chữ, chữ lại phát khởi danh, danh mới hiển bày nghĩa.

Do dựa vào môn lý lần lượt như thế để nói ngôn ngữ phát ra danh, danh có thể hiển bày nghĩa. An lập như vậy, lý ấy là tất nhiên.

Nếu không dùng danh tích chứa trong tâm trước, ví như khiến phát ra ngôn ngữ không là biểu tượng định rõ, thì cũng không khiến người khác đối với nghĩa sinh hiểu biết. Lại như Kinh chủ nói: Hoặc chỉ nên chấp có riêng Thể của văn, tức tập hợp chung, đây là các thứ thân như danh v.v... Lại chấp có pháp khác cho là vô dụng.

Giải thích này cũng phi lý, vì không có các văn cùng lúc chuyển biến.

Do đây, công việc tập hợp chung về lý là không thành. Không phải trong mỗi mỗi văn đều không hiển bày nghĩa. Hoặc như cây

v.v... do đại chúng tạo hợp thành, không phải không duyên nơi cây này mà sinh riêng bóng. Bóng do giả phát ra, nhưng Thể không phải là giả.

Các văn như thể cũng nên tập hợp chung để sinh riêng danh, cú. Danh cú kia tuy do giả phát, nhưng Thể của chúng không phải là giả. Đây là khéo giảng nói, lý là cực thành.

Nếu như vậy thì tất cả pháp giả đều có thể an lập làm tánh thật có? Không có lỗi như thế. Vì sao? Vì ở trong một chữ cũng có danh, không có pháp giả có trộn lẫn với một thật thành, nên giả cùng với danh về nghĩa thì không giống nhau. Đã ở nơi một chữ cũng được có danh, đâu biết danh này lia chữ mà có. Một chữ như thế, như chữ không có nghĩa, thì không có đối tượng giảng giải. Dựa vào đây làm duyên, có riêng danh khởi, mới có thể biểu thị nghĩa, nhưng rất gần nhau, tương riêng khó nhận biết. Như hai màu sắc ánh sáng trên vách khó biện biệt.

Nếu thừa nhận tức âm thanh có thể hiển bày nghĩa, thì không có danh v.v... riêng. Điều này có lỗi gì?

Trái hại pháp tướng, há không phải là lỗi sao? Không có âm thanh, chỉ ý là có thể đạt được. Chữ v.v... thì không như vậy, nên Thể không đồng. Nhưng có âm thanh tuy do cùng lập khế ước mà phát khởi, có tác ý lắng nghe mà chỉ hiểu rõ tiếng, đối với nghĩa không hiểu rõ. Nghĩa kia về sau nhân nơi tiếng này trở lại được nhận biết rõ. Không phải trước đã hiểu rõ về tiếng, nơi nghĩa thì không hiểu rõ, về sau chỉ nhân nơi đây liền có thể hiểu rõ nghĩa. Nên biết lia âm thanh thì có riêng danh v.v... Ý trước chưa được, không hiểu rõ về đối tượng giảng giải. Ý sau khi đạt được mới có thể hiểu rõ nghĩa.

Nếu cho không như thế, thì ý sau trở lại nhân nơi âm thanh đạt được có sai biệt mới có thể hiểu rõ nghĩa. Âm thanh có sai biệt này không phải là khác đối với âm thanh.

Giải thích này cũng không đúng, vì chủ thể giảng giải đã có khế ước, nên âm thanh có sai biệt, về lý là không thành. Nếu đã cùng lập khế ước của chủ thể nêu giảng, tức âm thanh có sai biệt, nên như sắc có sai biệt, thì không phải cùng lập khế ước, cũng có thể nhận biết rõ. Không phải hai màu sắc xanh cùng với vàng có sai biệt, chủ yếu là cùng lập khế ước, sau đấy thì nhận biết rõ. Tuy trong hai sắc, trước đã không cùng lập khế ước có sai biệt, mà tướng của màu xanh vàng kia có sai biệt, không phải là khác với sắc. Nên nhãn thức đạt được rồi, ý thức có thể tùy theo đấy phân biệt nhận biết về sắc đấy kia có sai biệt.

Lại, về lý không nên ở trên khế ước lại tạo ra khế ước, vì vậy không nên nói khế ước của chủ thể giảng giải. Tuy không khác với âm thanh mà trước không cùng lập khế ước. Nên tuy lại được âm thanh nhưng lại chờ đợi lập khế ước khác, nên chưa có thể phân biệt rõ ở đây so với âm thanh khác có tướng sai biệt.

Lại, nếu khế ước đã lập, tức là âm thanh có sai biệt, thì đối với âm thanh có nghĩa và âm thanh không có nghĩa hiện có sai biệt. Tuy trước chưa cùng lập khế ước có sai biệt, nên cũng nhận biết rõ. Nghĩa là đối với một âm thanh có sai biệt này, ở trên âm thanh khác, thì sự sai biệt này không có. Nếu trước chưa cùng lập khế ước có sai biệt, thì lúc được hai thứ tiếng, tuy không hiểu rõ nghĩa, nhưng nên như hai sắc kia có sai biệt. Tức có thể thấu đạt tướng khác nhau của âm thanh có khế ước và âm thanh không có khế ước. Nên nhận biết là có riêng danh cú văn thân, duyên nơi âm thanh mà sinh, có thể làm rõ nghĩa.

Nhưng Thượng tọa kia, đối với sự việc này, lại nói: Ý nghiệp là trước đã sinh ra phần vị tiếng, an bày các chữ, quyết định có sai biệt để thành danh v.v... Danh này lia nơi âm thanh thì có riêng tự tánh. Về lý là không thể đạt được. Như thế cũng nên do lý, giáo ở trước để làm rõ Thượng tọa kia có ngôn thuyết không thật. Không phải chỉ do ngôn từ hư cấu kia mà có thể lập, tức là Thể của danh v.v....



Nếu chỉ do ngôn từ hư cấu kia mà có thể lập tức âm thanh là Thể của danh v.v..., tức nên cũng có thể lập tất cả pháp của thể riêng có là cực thành làm thể không riêng có. Nghĩa là tức tánh ẩm ướt đã tích tập, ngưng kết gọi là tánh cứng. Tức tánh cứng chắc ấy lia tan, chảy ra, gọi là tánh ẩm ướt. Tức tánh ẩm ướt, cứng chắc cùng với lạnh trái lia, gọi là tánh ẩm. Tức ba tánh trên, khi chuyển biến nhẹ, gọi là tánh lay động. Giới sắc là đối tượng nhận thức của nhãn thức, tức là thuộc về hương xúc. Tức các đại chủng có thể có đối tượng duyên, gọi là tâm tâm sở. Tất cả như thế đều nên được thành.

Lại, các tướng như hương xúc dao động hiện bày nhân cũng có thể hiểu rõ nghĩa. Nên không cần lập danh cú văn thân, tức dùng âm thanh làm Thể. Thế nên đối với những điều tôi đã nêu: Lia âm thanh thì có ba thứ như danh v.v... là có thể hiển thị nghĩa lý.

Nếu có thể làm rõ một phần ít như thật, thì tôi không cần phải thâm thái, biện dẫn, vì không phải chỉ do ngôn thuyết đã hư cấu kia mà có thể khuynh đảo nghĩa thật.

Lại, vị kia tuy nói như lời nói của Đức Thế Tôn, nhân nơi tâm tứ nên có ngôn ngữ thuyết giảng, không phải là không nhân nơi tâm tứ nên có ngôn ngữ thuyết giảng. Nghĩa là do âm thanh phát ra âm thanh, nên ba thứ như danh v.v... không có riêng Thể. Điều này cũng không lỗi, vì như thí v.v... Nghĩa là như kinh nói: Xả thí thọ nhận lạc. Ở đây cũng nên như thế. Nhân của ngôn ngữ gọi là ngôn ngữ. Lại như nhân của xúc v.v... cũng gọi là xúc v.v... Lại, người kia tuy nói về danh cú văn thân không phải là thể gian cùng nhận biết, là tâm bất tương ưng hành, tôi sẽ đối với vị kia phát khởi ngôn ngữ. Đã không cùng nhận biết, thì ngôn ngữ dựa vào đâu mà phát? Giải thích này cũng phi lý, vì thể gian tuy không có công sức phân biệt, nhưng là chủ thể duyên. Như thể gian nói: Mang cỏ thiêu đốt làm bùn cháy lây. Người kia tuy không thấu đạt nhưng là chủ thể duyên. Sự việc này cũng nên như thế.

Lại như dùng mắt hiện thấy ánh sáng nhưng nói: Tôi nay thấy sắc không rõ. Lại dùng hai tay vỗ đập vào nhau là nhân phát ra tiếng, nhưng nói là tạo ra âm thanh, không nói là tạo ra vỗ đập.

Lại người không có trí, chỉ nói thế này: Nhân từ bỏ dục nên từ bỏ tiện uế. Nhưng về thật nghĩa thì nhân từ bỏ dục sinh, đường tiện uế. Tâm có thể phát khởi gió, tâm lại phát khởi gió, gió mới từ bỏ.

Như thế, không phải là không nhận biết rõ về danh v.v... để có thể nhận biết rõ nghĩa, chỉ do tướng nhận biết về danh v.v... là vi tế, nên không thể nhận biết. Tuy tâm bất định không thể phân biệt: Đây là nhận biết của âm thanh, đây là nhận biết của danh v.v..., đây là nhận biết của nghĩa, nhưng thật sự thì không phải là không có, nên ở vào lúc thâm định đế, quán xét tướng sai biệt của các pháp, tâm thô của thế gian đã khởi ngôn thuyết, chưa đủ làm chứng.

Lại, các thế gian đối với cảnh giới của đối tượng hành do tuệ tự giác, cũng không thể nhận biết. Nên Đức Phật Thế Tôn đã mở bày diễn nói như thật, khiến các hữu tình chấp ngã v.v..., theo đây quán thấy tất cả chỉ ở nơi năm thủ uẩn đây khởi.

Như vậy thế gian đối với các sự việc thô thiển, nếu không nghe nói, hãy còn chưa có thể hiểu rõ, huống chi là danh cú văn thân thuộc về tâm bất tương ưng hành uẩn vi tế, sâu xa, không nhân nơi sự khai thị mà có thể hiểu rõ. Thế nên thuyết kia đã nói, nhất định là phi lý. Lại, Kinh chủ cho: Âm thanh của các sát-na không thể tụ tập, cũng không có một phần pháp nào được sinh dần từng phần, vì sao danh sinh ra có thể do ngôn ngữ phát khởi? Lại tự giải thích: Vì sao chờ đợi các sát-na hữu biểu của quá khứ, sát-na hữu biểu sau cùng, có thể sinh vô biểu? Lại tự nêu vấn nạn: Nếu như vậy thì âm thanh của phần vị sau cùng mới sinh danh, chỉ nghe âm thanh sau cùng, tức nên có thể hiểu rõ nghĩa?

Nếu tạo ra chấp này, thì ngôn ngữ có thể sinh văn, văn lại sinh danh, danh mới hiển bày nghĩa. Ở đây vấn nạn về lỗi nên đồng với

thuyết trước, do văn của các niệm không thể tập hợp, lời nói nêu rõ lỗi của danh, nên so sánh như sinh.

Lại, văn do lời nói, hoặc làm rõ, hoặc sinh khởi căn cứ theo lời nói nơi danh, đều không hợp lý.

Vấn nạn này là trái hại đối với tự tông đã vâng nhận.

Thuyết kia nói quá khứ, vị lai đều không có tự thể. Niệm trước sau của âm thanh, không thể sinh khởi tức thì, làm sao thành văn, thành danh, thành cú. Nếu niệm lùi về trước, chuyển chuyển hỗ trợ nhau, thì sát-na sau cùng thành văn danh cú, chỉ nghe sau cùng, nên nghĩa hiểu rõ thành. Lại, không cùng hỗ trợ, vì khứ lai không có. Đã luôn là một niệm, làm sao cùng hỗ trợ? Đã không cùng hỗ trợ thì trước sau tương tự, sau như niệm đầu, nên không thể giảng giải. Sau nghe như ban đầu, tức nên không hiểu rõ nghĩa. Do vậy thuyết kia đã chấp trước sau cùng hỗ trợ, âm thanh tức là chủ thể giảng giải, về lý là không thành lập.

Tông của tôi thì ba đời đều có, không phải là không có, nên sau chờ đợi trước, có thể sinh khởi danh v.v... Tuy nơi niệm sau cùng, danh v.v... mới sinh, nhưng chỉ nghe danh kia, thì không thể hiểu rõ nghĩa, do không nghe đủ. Như trước cùng lập kế ước của danh v.v..., vì có thể phát khởi tiếng, nhưng nghe một tiếng, cũng có người hiểu rõ, là do tập quán. Nên dựa vào danh này để so sánh danh khác. Kinh chủ nói: Phá danh kia không phải là danh này. Tỳ-bà-sa cho: Ba thứ danh, cú, văn mỗi thứ đều có ba loại. Ba loại của danh là danh, danh thân, nhiều danh thân. Cú, văn cũng như thế. Danh có nhiều vị. Nghĩa là do một chữ sinh, hoặc do hai chữ sinh, hoặc do nhiều chữ sinh.

Một chữ sinh: Lúc nói một chữ chỉ có thể có danh. Lúc nói hai chữ, tức gọi là danh thân. Hoặc nói như thế này: Lúc nói ba chữ tức gọi là nhiều danh thân.

Hoặc có thuyết cho: Lúc nói bốn chữ mới gọi là nhiều danh thân.

Hai chữ sinh: Lúc nói hai chữ chỉ có thể có danh. Lúc nói bốn chữ tức gọi là danh thân.

Hoặc có thuyết nói: Lúc nói sáu chữ tức gọi là nhiều danh thân.

Hoặc có thuyết nêu: Lúc nói tám chữ mới gọi là nhiều danh thân.

Trong nhiều chữ sinh: Ba chữ sinh: Lúc nói ba chữ chỉ có thể có danh. Lúc nói sáu chữ tức gọi là danh thân.

Hoặc có thuyết cho: Lúc nói chín chữ, tức gọi là nhiều danh thân.

Hoặc có thuyết nói: Lúc nói mười hai chữ mới gọi là nhiều danh thân. Nhiều danh thân này làm môn, nhiều chữ khác sinh. Danh thân nhiều thân, như lý nên nói.

Cú cũng có nhiều vị. Nghĩa là cú trong xứ, cú đầu, cú sau, cú ngắn, cú dài. Nếu do tám chữ sinh gọi là cú trong xứ, vì không dài không ngắn. Nghĩa là ba mươi hai chữ trong xứ sinh nơi bốn cú. Bốn cú như thế thành Thất-lộ-ca. Văn chương của Kinh, Luận phần nhiều đều dựa nơi số lượng này. Nếu do sáu chữ trở lên sinh, gọi là cú đầu. Hai mươi sáu chữ trở xuống sinh, gọi là cú sau. Nếu giảm sáu chữ sinh, gọi là cú ngắn. Quá hai mươi sáu chữ sinh, gọi là cú dài. Lại, dựa nơi cú trong xứ để biện về ba thứ. Lúc nói tám chữ, chỉ có thể có cú. Lúc nói mười sáu chữ, tức gọi là cú thân.

Hoặc có thuyết nói: Lúc nói hai mươi bốn chữ, tức gọi là nhiều cú thân.

Hoặc có thuyết cho: Lúc nói ba mươi hai chữ, mới gọi là nhiều cú thân.

Vì văn tức là chữ, nên chỉ có một vị. Lúc nói một chữ, chỉ có thể có văn. Lúc nói hai chữ, tức gọi là văn thân.

Hoặc nói thế này: Lúc nói ba chữ, tức gọi là nhiều văn thân.

Hoặc nói: Lúc nói bốn chữ mới gọi là nhiều văn thân. Do lý ấy nên tạo ra thuyết này: Lúc nói một chữ: Có danh, không có danh

thân, không có nhiều danh thân. Không có cú, không có cú thân, không có nhiều cú thân. Có văn, không có văn thân, không có nhiều văn thân. Lúc nói hai chữ: Có danh, có danh thân, không có nhiều danh thân. Không có ba loại của cú v.v... Có văn, có văn thân, không có nhiều văn thân. Lúc nói bốn chữ: Có ba loại của danh v.v... Không có ba loại của cú v.v... Có ba loại của văn v.v... Lúc nói tám chữ: Có ba loại của danh v.v... Có cú, không có cú thân, không có nhiều cú thân. Có ba loại của văn v.v... Lúc nói mười sáu chữ: Có ba loại của danh v.v... Có cú, có cú thân, không có nhiều cú thân. Có ba loại của văn v.v... Lúc nói ba mươi hai chữ: Thì cả ba thứ danh, cú, văn, mỗi thứ đều đủ ba loại. Do ba loại này làm môn, các loại khác như lý nói.

Đã lược biện về ba, lại nên xét chọn. Danh v.v... như thế là hệ thuộc nơi cõi nào? Là số hữu tình hay là không phải số hữu tình? Là tánh dị thực sinh, là tánh được nuôi lớn, hay là tánh đẳng lưu? Là thiện, là bất thiện, hay là vô ký? Ở đây đều nên biện rõ.

*Tụng nêu:*

*Dục, sắc thân hữu tình  
Tánh đẳng lưu, vô ký.*

*Luận nói:* Ba thứ như danh v.v... này chỉ hệ thuộc nơi hai cõi dục, sắc. Căn cứ trong cõi sắc, có thuyết nói chỉ ở nơi địa của tính lự thứ nhất. Có thuyết nói cũng chung nơi ba tính lự trên. Tùy theo ngôn ngữ, tùy theo thân, nên sự hệ thuộc riêng khác. Nếu nói ba thứ v.v... này tùy theo ngôn ngữ có hệ thuộc. nghĩa là nói khi sinh nơi cõi dục, dùng ngôn ngữ cõi dục thì ngôn ngữ nơi các thân như danh v.v... đều là hệ thuộc cõi dục. Nghĩa đã nói kia, hoặc hệ thuộc ba cõi, hoặc cùng không hệ thuộc. Tức người kia khi lại tạo ra ngôn ngữ của định thứ nhất, thì ngôn ngữ và danh v.v... hệ thuộc địa của định thứ nhất, thân hệ thuộc cõi dục. Nghĩa như trước nói.

Như thế, nếu sinh nơi địa của tính lự thứ nhất, tạo ra ngôn ngữ của hai địa, nên tư duy như lý. Nếu sinh nơi địa của các tính lự hai,

ba, bốn, tạo ra ngôn ngữ của hai địa, cũng tư duy như lý. Nếu nói ba thứ này tùy theo thân có hệ thuộc: Nghĩa là nói sinh nơi cõi dục, hoặc bốn tinh lự thì ba thứ như danh v.v... và thân đều hệ thuộc tự địa. Ngữ hoặc hệ thuộc tự địa, hoặc hệ thuộc địa người khác. Nghĩa như trước đã nói.

Lại, ba thứ như danh v.v... thuộc về số hữu tình, vì phi tình hữu vi là không thành tựu. Chủ thể thuyết giảng là thành, không phải nghĩa đã hiển bày, chỉ thành nơi hiện tại, không thành nơi khứ, lai.

Lại, ba thứ như danh v.v... chỉ là tánh đẳng lưu, không phải là được nuôi lớn, không phải là dị thực sinh. Nhưng nói danh v.v... là từ nghiệp sinh: Là nghiệp đã sinh quả tăng thượng.

Lại, ba thứ như danh v.v... chỉ thuộc về tánh vô phú vô ký. Nên người đoạn thiện, khi nói pháp thiện, tuy thành danh v.v... thiện, nhưng không thành pháp thiện. Người lìa dục tham, không thành bất thiện. Các người vô học, không thành ô nhiễm, thành danh v.v... của chủ thể giảng giải, không phải là pháp của đối tượng giảng giải, như trên đã nói.

Pháp bất tương ưng còn lại về nghĩa chưa nói, nay sẽ lược biện.

*Tụng nêu:*

*Đồng phân cũng như thế  
Cùng vô sắc dị thực  
Đắc cùng chung ba loại  
Phi đắc, đẳng lưu định.*

*Luận nói:* Cũng nói như thế, là nêu rõ đồng phân như danh thân v.v...: Là chung nơi cõi dục, cõi sắc, thuộc số hữu tình, tánh đẳng lưu vô phú vô ký. Nói cùng vô sắc: Là làm rõ không phải chỉ ở cõi dục, cõi sắc. Nói cùng dị thực: Là làm rõ không phải chỉ là đẳng lưu. Về cõi này thì chung cả ba loại, chung cho hai nghĩa.

Thế nào là dị thực?

Nghĩa là hướng đến sinh đồng phần của địa ngục v.v... cùng noãn sinh v.v...

Thế nào là đẳng lưu?

Nghĩa là đồng phần hiện có nơi giới, địa, xứ, chủng tánh, loại, Sa-môn, Phạm chí, học, vô học v.v...

Có Sư khác cho: Trong các đồng phần, nghiệp trước đã dẫn sinh là dị thực. Đồng phần nơi hiện tại do gia hạnh khởi là đẳng lưu. Đắc của đồng phần và các loại tướng đều chung cả ba. Nghĩa là gồm đủ sát-na đẳng lưu, dị thực, phi đắc nơi hai định, chỉ là đẳng lưu, chỉ nói là minh, không phải là dị thực v.v... Số còn lại nên nói mà không nói: Tức là mạng căn, vô tướng, như trước đã nói. Nghĩa còn lại căn cứ ở trước đã có thể nhận biết. Nghĩa là nói đắc v.v... là chỉ thành v.v... thuộc về số hữu tình, nghĩa có thể căn cứ để nhận biết. Nói các hữu vi có sinh v.v... là căn cứ theo đây nhận biết các tướng chung cho hữu tình, phi tình. Các thứ khác, tùy theo chỗ ứng hợp, nghĩa đều đã hiển bày, nên ở đây không cần nói lại.

## HẾT - QUYỂN 14

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 15

### Phẩm thứ 2: BIỆN VỀ SAI BIỆT, phần 7

Như thế là đã biện về hành bất tương ưng. Trước đã nói về tướng sinh, lúc sinh, đã sinh, không phải là nhân duyên khác đã hòa hợp.

Trong đây, pháp gì nói là nhân duyên? Lại có sáu loại nhân. Những gì là sáu?

*Tụng nêu:*

*Năng tác và Câu hữu  
Đồng loại cùng Tương ưng  
Biến hành và Dị thực  
Tức nhân chỉ sáu thứ.*

*Luận nói:* Bản luận thừa nhận nhân chỉ có sáu loại không tăng, không giảm: (1) Nhân năng tác. (2) Nhân câu hữu. (3) Nhân đồng loại. (4) Nhân tương ưng. (5) Nhân biến hành. (6) Nhân dị thực.

Thể của nhân năng tác là chung nơi tất cả pháp, thể nên nói trước. Thể của nhân câu hữu vì hiện khắp các pháp hữu vi, nên ở thứ hai. Các nhân còn lại như đồng loại v.v... ở trong hữu vi, như chỗ ứng hợp kia, đều gồm thấu phần ít, tùy ngôn từ thuận tiện theo thứ lớp mà nói.



Đối tượng nhờ dựa của pháp sinh, nên nói là nhân. Sáu nhân như thế không phải do Đức Phật nói, vì sao Bản luận tự lập danh này? Nhất định không có nghĩa nào mà bậc Đại sư không nói đến, nên A-tỳ-đạt-ma liền có nơi chốn để thuyết. Trong kinh hiện không có, do ẩn mất. Tự tướng có thể đạt được, quyết định nên có. Lại, trong các kinh do sức của đối tượng được hóa độ, Đức Thế Tôn đã theo phương tiện tạo ra môn khác để nói.

Các Sư Đối Pháp do nhận thấy một ít tướng, biết tướng kia nhất định có, vì kết tập phân minh, nên có thuyết nói: Nghĩa của sáu nhân này đã được nói trong Kinh Tăng nhất, Tăng Lục. Trải qua thời gian lâu xa, văn của kinh ấy ẩn mất. Tôn giả Ca Đa Diễn Ni Tử v.v... ở nơi tướng của các pháp đã tư duy, tìm cầu không gián đoạn, nên chiêu cảm Thiên Tiên hiện đến trao cho. Như Thiên trao cho Kinh Phiệt Độ Già, lý ấy là tất nhiên, như nghĩa của bốn duyên. Tuy nêu ra đủ ở trong bộ kinh này, nhưng nơi các bộ kinh khác, có người không tụng, do lưu giữ trong thời gian lâu, nên phần nhiều bị ẩn mất. Đã thấy nơi kinh khác, có một ít ẩn mất, nên biết ở xứ này cũng không phải là còn đủ. Lại nhận thấy trong kinh xứ xứ nói rải rác, nên về nghĩa của sáu nhân nhất định nên có thật. Nghĩa là như kinh nói: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Lại như kinh nói: Hai nhân, hai duyên, có thể sinh chánh kiến.

Các pháp như thế v.v... tức là nhân năng tác. Các pháp đối với pháp khác, có nghĩa năng tác, do sinh không có chướng ngại, nên lập nhân này. Như Khế kinh nói: Có ba chi đạo, chánh kiến tùy chuyển. Lại, như kinh nói: Ba hòa hợp sinh xúc, cùng khởi thọ, tưởng, tư.

Các pháp như thế v.v... tức là nhân câu hữu. Các hành cùng thời đồng tạo một sự, do cùng tùy chuyển nên lập nhân này. Như nói Bồ-đặc-già-la như thế, thành tựu pháp thiện cùng pháp bất thiện. Nên biết Bồ-đặc-già-la như thế, pháp thiện ẩn mất, pháp ác xuất hiện. Có

tùy cùng hành, căn thiện chưa đoạn. Do chưa đoạn, nên từ căn thiện này, cũng có nghĩa có thể khởi căn thiện khác. Lại nói: Bí-sô! Nếu ở nơi xứ xứ kia phần nhiều tùy thuộc tầm tứ, tức ở nơi xứ xứ kia, tâm phần nhiều hướng nhập. Vô minh làm nhân khởi các nhiễm chấp. Minh làm nhân thì lìa bỏ các nhiễm chấp.

Các pháp như thế, tức là nhân đồng loại. Các pháp đồng loại ở quá khứ, hiện tại, do dẫn dắt đến tự quả, nên lập nhân này. Như Khế kinh nói: Kiến là gốc của tín căn, tương ưng với trí chứng. Lại như kinh nói: Nếu có phân biệt rõ, tức có nhận biết rõ. Tại định nhận biết mới là như thật, không phải không ở nơi định.

Các pháp như thế v.v... tức là nhân tương ưng, Tâm tâm sở tương ưng đồng tạo một sự, do cùng nhận lấy một cảnh, nên lập nhân này. Như Khế kinh nói: Các người tà kiến nơi thân nghiệp, ngữ nghiệp, ý nghiệp hiện có luôn nguyện cầu các hữu đều như chỗ kiến chấp. Các hành hiện có đều là loại tà kiến kia.

Các pháp như thế thấy đều có thể chiêu cảm quả không đáng yêu thích, không vừa ý. Lại, kinh nói: Tất cả kiến thú khi sinh khởi đều lấy hữu thân kiến làm căn bản. Nếu kiến này sinh không nhẫn nơi tất cả, kiến ấy có thể sinh tham dục, giận dữ.

Các pháp như thế v.v... tức là nhân biến hành. nơi các thứ nghi, kiến, vô minh cùng tương ưng, câu hữu của quá khứ, hiện tại do kiến khổ tập đoạn trừ, đối với các pháp nhiễm ô, đồng loại, dị loại, do có thể dấy khởi, nên lập nhân này. Một bộ làm nhân sinh ra quả của năm bộ, nên ngoài đồng loại, lập nhân biến hành. Như Khế kinh nói: Nếu nghiệp đã tạo là các thiện hữu lậu, là do tu tạo thành, ở nơi xứ kia sinh, nhận lấy các dị thực. Lại như kinh nói: Các nghiệp cố ý tạo tác và tăng trưởng, nhất định chiêu cảm dị thực.

Các pháp như thế v.v... tức là nhân dị thực. Hết thấy pháp thiện hữu lậu, bất thiện, do chiêu cảm loại khác, nên lập nhân này.

Sáu nhân như thế, Đức Phật nơi xứ xứ đã giảng nói. Các kẻ ghét bỏ, vì mê lầm nên không thấy. Lại, Đức Bạc-già-phạm nơi xứ xứ trong kinh đã nói có nghĩa của nhân sinh, cùng sinh sinh trước. Dựa vào đây có nên kia có, đây sinh nên kia sinh. Như thứ lớp nên biết về nghĩa của hai nhân trước.

Lại, Đức Bạc-già-phạm ở trong Khế kinh phân minh giảng nói về nghĩa của hai nhân. Nghĩa là Khế kinh nói: Các hữu tình ở nơi xứ không sáng suốt là vô minh. Do vô minh nên cũng tạo ra hành phước.

Kinh này tức làm rõ có nhân sinh trước. Lại, Khế kinh nói: Mắt sắc làm duyên... nói rộng cho đến ý pháp làm duyên, sinh ra si, sinh tác ý nhiễm đục.

Trong đây, ngu là si, tức là vô minh. Mong cầu tức ái, ái biểu hiện tức nghiệp. Kinh này tức làm rõ có nhân cùng sinh. Trong một tâm nói có lần lượt làm nhân. Đến phần nói về thứ lớp của nghĩa sẽ lại quyết trạch.

Đã lược nêu về nhân, nay sẽ biện rộng. Lại, thứ nhất là Nhân năng tác, tướng của nhân ấy là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Trừ tự còn: Năng tác.*

*Luận nói:* Nhân năng tác này lược có hai thứ: (1) Có sức sinh. (2) Chỉ không chướng.

Lúc các pháp sinh, chỉ trừ tự thể, do tất cả pháp làm nhân năng tác, do khi pháp kia sinh đều không bị chướng ngại. Trong ấy phần ít có thể sinh sức. Lại như khi có một nhãn thức sinh, dùng đối tượng nương dựa là mắt làm nhân y chỉ. Dùng sắc của đối tượng duyên, àm nhân kiến lập, Dùng nhãn thức v.v... như pháp chủng tử làm nhân không đoạn. Dùng pháp tương ưng làm nhân thân nhận. Dùng pháp câu hữu làm nhân trợ bạn. Dùng nhĩ căn v.v... làm nhân nương trụ.

Các nhân này nói chung là nhân năng tác. Một phần trong đó gọi là nhân có sức, do có thể sinh khởi công năng thù thắng. Các phần còn lại gọi là nhân không sức, do chỉ không bị chướng ngại nên trụ. Tuy tánh của nhân khác cũng là nhân năng tác, nhưng nhân năng tác lại không có danh xưng riêng. Như sắc xứ v.v... nói chung tức tên riêng.

Vì sao tự thể không phải là tự nơi nhân năng tác? Do nhân năng tác ở nơi tự thể là không có. Nghĩa là nghĩa không chướng ngại, là nhân năng tác. Tự đối với tự thể, luôn bị chướng ngại. Lại, tất cả pháp không đợi tự thể, nên có luôn thành tổn giảm v.v...

Có Sư khác nói: Nếu có tự thể là nhân của tự thể, tức nên vô minh trở lại duyên vô minh. Cho đến lão tử trở lại duyên lão tử. Trong khoảnh khắc một sát-na, sát-na này tức nhân này, tức là trái hẳn với pháp tánh duyên khởi.

Có Sư khác cho: Tự đối với tự Thể, vì không thấy có dụng, nên không phải là nhân duyên. Cũng như đầu ngón tay, mũi dao nhọn, mắt v.v... Nếu trừ tự Thể, tất cả pháp còn lại cùng với một pháp này làm nhân năng tác. Thì nghiệp vô gián cũng cùng với Thánh đạo làm nhân năng tác. Làm sao hợp lý? Lại, chỉ khi sinh, do trụ không có chướng ngại, có khả năng làm nhân, nên không phải là phần vị khác, không phải pháp kia cùng với pháp này, có khi là nhân, có khi không phải là nhân, mà có thể hợp với chánh lý. Phần vị sinh của Thánh đạo do định kia làm nhân, nên ở vào thời khác, không phải là không có nghĩa của nhân. Nếu ở đây sinh nơi kia có thể bị chướng ngại, nhưng không bị chướng ngại thì có thể lập làm nhân. Nhưng ở đây sinh, không có dụng chướng ngại, nếu như không bị chướng ngại, thì vì sao được làm nhân? Do tất cả pháp lần lượt cùng hướng đối đều có sức chướng ngại, nên được làm nhân. Nghĩa là ở nơi xứ này có một pháp này, thì xứ này không thâm nhận lại có pháp thứ hai. Nếu như pháp này lại ở nơi xứ khác có thì xứ kia cũng không thâm nhận lại có pháp khác.

Các pháp như thế, há không phải là cùng hướng đối đều có thể làm chướng ngại, nhưng không bị chướng ngại, nên đều có thể lập làm nhân năng tác. Vô sắc cũng có lúc dựa vào các định, nên vô sắc kia hướng đối nhau, cũng có sức chướng ngại. Lại, trong các pháp, lúc một pháp sinh, như pháp gợi dục, số còn lại đều không có chướng ngại. Nghĩa là do hai duyên nên pháp không được sinh: (1) Nhân thuận không có. (2) Duyên trái có.

Ở phần vị của các pháp sinh, tất đợi sức vượt hơn, đều có nhân duyên riêng cùng đợi pháp khác không có chướng ngại để trụ. Pháp của tầng thượng duyên, do có thể sinh nhân, nên có thể làm chướng ngại nhân, khiến không có các pháp được sinh. Vì thế chỉ do không có chướng ngại nên nói tất cả pháp gọi là nhân năng tác. Không phải có sức chướng ngại, nhưng không bị chướng ngại, cùng với không có sức chướng ngại, không bị chướng ngại. Tức ở vào lúc không có chướng ngại, ít có sai biệt. Cùng có không có sức chướng ngại, đồng với không có dụng vượt hơn. Do đây đã loại trừ các vấn nạn nói: Nếu tất cả pháp trụ không có chướng ngại, nên đều có thể làm nhân, thì do đâu các pháp không đều sinh khởi tức khắc?

Khi một kẻ hành sát sinh, vì sao tất cả không như kẻ sát sinh đều thành nghiệp sát sinh?

Chỉ do không có chướng ngại, nói pháp kia làm nhân, vì không có dụng vượt hơn. Các xúc như tro nóng, mũi nhọn v.v... là nhân của lạc thọ, vì sao hợp lý? Không phải các xúc như tro nóng v.v... là nhân của lạc thọ, là nhân của nhân, nghĩa là đồng loại. Khổ thọ được cùng với lạc thọ làm nhân. Nhân nơi các xúc như tro nóng v.v... sinh ra khổ thọ, nên là nhân của nhân.

Kiến v.v... như thế, lần lượt cùng hướng đối, có một ít công năng đều nên nói rõ. Do trước đã lược chỉ bày về nơi chốn của xúc thọ. Phần còn lại đối chiếu có thể nhận biết, không cần biện rộng. Nên nhân năng tác đối chiếu với quả đã sinh, không phải chỉ là không

có chướng ngại. Cũng có sức sinh nhưng thiếu nhân gần và nhân cùng khởi, nên tất cả pháp đều không thể sinh khởi tức khắc. Không phải như kẻ sát sinh đều thành nghiệp sát sinh. Các pháp quá khứ cùng với hai đời còn lại làm nhân năng tác. Pháp của hai đời kia, trở lại cùng với quá khứ làm quả tăng. Các pháp vị lai cùng với hai đời còn lại, do không có chướng ngại, nên làm nhân năng tác. Pháp của hai đời kia, vì không phải cùng có sau, nên không cùng với vị lai làm quả tăng thượng. Quả tất do nhân nhận lấy, nên chỉ có hai nhân, vì chỉ căn cứ vào chỗ không có chướng ngại, nên thừa nhận chung nơi ba. Các pháp hiện tại cùng với hai đời còn lại làm nhân năng tác.

Trong hai đời kia, chỉ pháp vị lai làm quả của hiện tại. Hữu vi nơi hữu vi, là nhân, là quả. Hữu vi nơi vô vi, không phải là nhân, không phải là quả. Vô vi nơi vô vi, không phải là nhân, không phải là quả. Vô vi nơi hữu vi, là nhân, không phải là quả.

Do nghĩa này nên nói: Nhân năng tác phần nhiều không phải là quả tăng thượng. Do tất cả pháp đều là nhân năng tác, chỉ các hữu vi là quả tăng thượng.

Như thế là đã biện về tướng của nhân năng tác. Thứ hai là nhân câu hữu, tướng ấy như thế nào?

*Tụng nêu:*

*Câu hữu cùng làm quả  
Như đại tướng, sở tướng  
Tâm nơi tâm tùy chuyển.*

*Luận nói:* Nếu pháp lại cùng làm quả sử dụng, thì pháp kia lại cùng làm nhân câu hữu, vì lần lượt có sức hỗ trợ mà được sinh. Tướng của chúng như thế nào? Như bốn đại chủng, lại hỗ tương đối chiếu, là nhân câu hữu. Tuy có Thể tăng, Thể không tăng, nhưng đều có ba, một, lại cùng làm nhân. Vì tự Thể không nên chờ đợi tự Thể, cũng không nên chờ đợi Thể của đồng loại, mỗi mỗi đại chủng chỉ

chờ đợi ba đại chủng còn lại, chủ yếu là bốn đại chủng nơi loại khác hòa tập mới có công năng sinh sắc được tạo.

Như thế, tướng hữu vi cùng với tướng của đối tượng hiện bày, tâm cùng với tâm tùy chuyển, cũng lại cùng làm nhân, tức là nhân câu hữu. Do cùng làm quả, gồm thân khắp pháp hữu vi, như chỗ ứng hợp ấy.

Trong đây đã nói về tướng của nhân còn quá ít. Nghĩa là các tâm tùy chuyển và các tướng của chủ thể hiện bày đều nên nói cùng làm nhân câu hữu. Lại không nên nói chỉ cùng làm quả, là nhân câu hữu. Pháp cùng với tùy tướng không phải cùng làm quả, nhưng là nhân, nên đây là tướng của nhân. Tướng của nhân kia lại nên biện, do nghĩa này nên biện về tướng nói: Một quả của pháp hữu vi có thể làm nhân câu hữu. Vì Bản luận nói nên ở đây không có lỗi. Nhưng trong Bản luận từng không thấy nói tâm tùy chuyển, sắc cùng với tâm làm nhân, nên biện ở đây là ý của người tạo luận.

Hoặc có Sư cho: Là có thuyết khác nói. Thuyết ấy chỉ rõ lỗi của luận, không phải cho là biện thành. Ngôn nghĩa thiếu giảm gọi là lỗi của luận.

Lại có Sư nêu: Luận giả trong đây, không phải là biện đủ về tướng của nhân câu hữu, chỉ là ngăn chặn loại trừ chỗ chấp của tông khác. Nghĩa là vì ngăn chặn loại trừ chấp cho chỉ có tâm, nên nói lìa tâm, có các tâm sở. Lại, vì ngăn chặn loại bỏ chấp về nghiệp cho chỉ có tư, không có nghiệp vô biểu, thế nên lại nói có tâm tùy chuyển nơi thân nghiệp, ngữ nghiệp. Lại, vì ngăn chặn loại trừ chấp về các tướng như sinh v.v... không phải là vật có thật, thế nên lại nói: Có tâm tùy chuyển nơi bất tương ưng hành.

Há không phải là biện đủ về tướng của nhân câu hữu, chuyển lại làm rõ là thành, có riêng tâm sở, thân ngữ vô biểu và các tướng sinh v.v...

Lại, ở nơi xứ khác, từng chưa biện đủ về tướng của nhân câu hữu, nay không nói đủ, liền thành thiếu giảm, nên người kia nói cần phải tư duy. Tôi ở trong đây thấy ý như thế này: Nếu pháp cùng với tâm quyết định cùng khởi hiện khắp nơi tất cả tâm, dựa vào tâm mà chuyển, tức là nói pháp kia, cùng với chỗ dựa là tâm, lần lượt đối chiếu nhau, làm nhân câu hữu. Các tâm sở pháp không phải nhất định cùng khởi. Hoặc ít, hoặc nhiều, hiện có thể đạt được, nên thân nghiệp, ngữ nghiệp, không phải hiện bày khắp các tâm, tâm bất định cùng hoàn toàn không có, nên các tướng như sinh v.v... đều dựa vào tâm chuyển, không phải hễ tương nương dựa. Sinh v.v... đều dùng pháp làm hàng đầu, vì cùng tương trợ. Do đấy, không nói các tướng kia cùng làm nhân.

Lại, ở trong đây, vì muốn hiển bày chỉ rõ, nên chỉ nói loại khác làm nhân câu hữu, đồng loại cùng làm nhân, không nói mà nghĩa thành.

Lại vì hiện bày chỉ rõ có nghiệp thân ngữ, chỉ dựa nơi tâm, không dựa nơi biểu, nên không nói pháp kia cùng với tâm làm nhân. Lại, vì ý hướng của Đại đức kia khó hiểu rõ, nên các người có trí hãy còn chưa khéo nhận biết, nên ở trong đây đã tạo ra chấp này: Chỉ tâm mới có thể cùng với tâm tùy chuyển sắc làm nhân câu hữu, không phải sắc cùng với tâm. Vì từ tâm sinh, vì dựa vào tâm khởi, như vua cùng với quan, hơn không nhân nơi kém.

Chấp này là phi lý, như quan cùng với vua, vì phòng vệ, nhận giữ đều cùng có sức. Pháp của tâm tùy chuyển, Thể ấy là thể nào?

*Tụng nêu:*

*Tâm sở hai luật nghi  
Pháp kia, các tướng tâm  
Pháp của tâm tùy chuyển.*



*Luận nói:* Tất cả pháp tương ưng của tâm hiện có, là tính lự vô lậu hai thứ luật nghi. Pháp kia cùng với các tướng như sinh v.v... của tâm như thế đều gọi là pháp của tâm tùy chuyển.

Do đâu không nói tùy tướng của pháp kia. Không nói nhân của đối tượng? (Phần sau tự sẽ biện).

Vì sao pháp này gọi là tâm tùy chuyển?

*Tụng nêu:*

*Do thời gian, quả thiện.*

*Luận nói:* Lược nêu do thời gian, quả v.v... thiện v.v... Vì mười thứ duyên, nên gọi là tâm tùy chuyển. Lại, do thời gian: Nghĩa là thời gian này cùng với tâm là một sinh, trụ, diệt và gắn liền nơi một đời.

Do quả v.v...: Nghĩa là quả này cùng với tâm là một quả đẳng lưu và một quả dị thực. Do thiện v.v... Nghĩa là thiện này cùng với tâm là đồng tánh thiện, bất thiện, vô ký.

Há không phải chỉ nói một sinh, trụ, diệt, tức nhận biết cũng là gắn liền trong một đời?

Tuy cùng nhận biết gắn liền nơi một đời, nhưng cũng chưa hiểu rõ. Pháp này cùng với tâm, quá khứ vị lai cũng không lia nhau. Hoặc vì hiện bày chỉ rõ các pháp không sinh, nên nói câu Lại nêu cùng gắn liền nơi một đời.

Nếu như vậy chỉ nên nói gắn với một đời. Không như vậy tức nên không khiến nhận biết nhất định gắn liền nơi một đời.

Há không phải đẳng lưu, dị thực, cũng là thuộc về một quả? Vì sao ngoài một quả còn nói đẳng lưu, dị thực?

Thật như thế, trong đây nói một quả là chỉ gồm thân quả sử dụng và quả ly hệ.

Há không phải là vì lời nói này là chung nên cũng thấu gồm thấu đẳng lưu, dị thực?

Tuy nói cũng gồm thấu mà không phải là chỗ cần làm rõ ở đây. Nhưng quả sĩ dụng gồm có bốn thứ: Câu sinh, vô gián, cách vượt và không sinh. Bốn loại này làm rõ cùng với nhân không phải là quả câu hữu. Vì nhằm ngăn chặn chấp chỉ cho cùng với nhân là cùng sinh. Trong tụ hòa hợp có quả sĩ dụng, vì tụ hòa hợp này là cùng làm quả, nên tự nó không phải là quả sĩ dụng của tự thể. Tức hiển bày không phải tụ hòa hợp cùng khởi kia, trong quả sĩ dụng có nghĩa cùng một quả. Thế nên nêu dẫn riêng đẳng lưu, dị thực. Nên biết trong đây, một thời gian, một quả, là làm rõ về cùng có, cùng chung, nghĩa ấy có khác. Tâm vương trong đây là rất ít, cũng như cùng với năm mươi tám pháp làm nhân câu hữu. Nghĩa là mười pháp đại địa, bốn mươi bản tướng của đại địa kia. Tâm có tám bản tướng tùy tướng, gọi là năm mươi tám pháp. Trong năm mươi tám pháp, trừ bốn tùy tướng của tâm, năm mươi bốn pháp còn lại là nhân câu hữu của tâm.

Vì sao tùy tướng của tâm không phải là nhân câu hữu của tâm? Vì không do sức của tùy tướng kia mà tâm được sinh. Tâm không phải cùng với tùy tướng kia cùng làm quả. Vì tùy tướng kia đối với một pháp là có công năng. Lại, vì cùng với tâm vương không phải là một quả. Vì phần nhiều trong tụ không phải là quả kia. Tức do nhiều nhân đã nói như thế, nên tùy tướng không gọi là pháp của tâm tùy duyên.

Nếu như vậy vì sao tâm có thể cùng với pháp kia làm nhân câu hữu? Do các phần vị v.v... tùy theo tâm vương sinh v.v... khiến pháp kia được duyên.

Há không phải nên biết các thứ sinh v.v... của đại chúng, tâm cũng dùng sinh v.v... kia làm nhân câu hữu. Nghĩa là như sắc được tạo không phải là quả của sinh v.v... Sinh v.v... không phải là không

cùng với các đại chủng làm nhân câu hữu. Tâm này cũng nên như vậy. Chỗ so sánh như thế, về lý là không cân bằng, vì lần lượt một quả, nhiều quả, không phải là quả của sinh v.v... kia. Không phải các sắc được tạo là thuộc về một quả trong quả lần lượt của các đại chủng, đâu thân nhận sắc được tạo, vì không phải là quả như sinh v.v... của các đại chủng. So sánh ở đây là lỗi.

Lại như trước đã nói. Trước đã nói như thế nào? Không do sức của tùy tướng kia mà tâm được sinh. Nhưng các đại chủng cùng với các tướng như sinh v.v... có sức lần lượt sinh, nên không có lỗi này.

Có Sư khác nêu: Trong năm mươi tám pháp nhưng có thể làm nhân của tâm thì chỉ có mười bốn pháp. Nghĩa là mười pháp đại địa và bốn bản tướng của tâm. Không phải sức của các tướng do các tâm sở đã sinh, có thể làm nhân của tâm, như tùy tướng của tâm.

Nếu như vậy là trái với Luận Phẩm Loại Túc. Như luận kia nói: Hoặc có khổ đế, dùng hữu thân kiến làm nhân, không phải cùng với hữu thân kiến làm nhân, trừ hữu thân kiến ở vị lai và pháp tương ưng kia, là sinh, lão, trụ vô thường, các khổ đế nhiễm ô khác.

Hoặc có khổ đế dùng hữu thân kiến làm nhân, cũng cùng với hữu thân kiến làm nhân. Tức các pháp đã được trừ. Thuyết kia nói thế này: Chúng ta không tụng và pháp tương ưng kia, nên tùy thuận nghĩa lý, phân biệt lựa chọn văn của luận mới có thể trì tụng. Khác với đây tức là hủy hoại tướng của nhân câu hữu. Hoặc nên thừa nhận tùy tướng, cũng là nhân câu hữu của tâm.

Lại có thuyết nói: Tất cả tụ đồng đều hỗ tương đối chiếu làm nhân câu hữu. Ở trong tụ đồng, theo đây thiếu một thứ thì các pháp còn lại đều không sinh. Trong các thuyết này thì thuyết đầu là tốt. Lại, trong tụ hòa hợp cùng khởi ấy, có thứ là chủ thể chuyển mà không phải là tùy chuyển, nghĩa là tức tâm vương. Có thứ chỉ là tùy chuyển, nghĩa là sắc và tâm bất tương ưng hành. Có thứ là chủ thể

chuyên cũng là tùy chuyên, nghĩa là tâm sở pháp, vì tùy tâm chuyên, vì là chủ thể chuyên nơi tâm bất tương ưng hành. Có hai thứ là cùng không phải, nghĩa là trừ tướng trước.

Thế nào là có nghĩa nhân quả trong tụ của các pháp cùng khởi? Vì sao nhận biết không có các pháp cùng khởi?

Nơi phân vị sắp sinh, vì không phải là đã sinh, nên đều là chưa có, làm sao có thể nói là chủ thể sinh, đối tượng sinh? Lại nói: Có nhân tức có quả. Nếu các pháp của đời vị lai có thể sinh, tức nên có lỗi các pháp luôn lúc nào cũng sinh. Lại, pháp cùng sinh thì quả này, nhân này, không có nhân nhất định chứng, như hai sừng của con bò. Lại, hạt giống v.v... mầm v.v... của các thế gian, trong sự việc sinh tướng nhân quả là cực thành. Chưa thấy nhân quả đồng thời như thế. Tức nay nên nói: Thế nào là có nghĩa nhân quả trong tụ của các pháp cùng khởi? Nay sẽ lại vì đây biện về tướng nhân quả, tức khiến nhận biết có nhân quả cùng sinh. Nghĩa là trước đã lược nêu dẫn trong tướng của các nhân, lời của Đức Bạc-già-phạm xứ xứ nơi các kinh đã nói: Dựa nơi đây có nên kia có. Đây sinh nên kia sinh. Cùng với đây trái nhau là không phải có, không phải sinh.

Như thế gọi là tướng chung của nhân quả. Trong đây, phần đầu là nêu rõ nghĩa của nhân cùng sinh. Phần sau vẫn lại hiển bày nghĩa của nhân sinh trước.

Nếu như vậy quyết định không có nhân cùng sinh, do Đức Bạc-già-phạm nói: Dựa nơi đây có nên kia có. Vì vị lai không có nên sao có thể làm nhân?

Vấn nạn này là không đúng, vì không có nhiều loại, vì vị lai không phải là không có. Phần sau sẽ biện rộng. Lại, Khế kinh này chứng minh là vị lai có. Hoặc thuyết kia lại nên nói không trái với lý nghĩa của kinh.

Ở đây, Thượng tọa giải thích nghĩa của kinh cho: Dựa nơi đây có nên kia có. Nghĩa là đây nói có nhân cùng nối tiếp làm trước, sau đây có quả cùng nối tiếp mà trụ. Cái gì sinh làm trước? Cái gì sinh rồi trụ? Vì đáp câu hỏi này, lại nói: Đây sinh nên kia sinh. Đây là làm rõ nhân sinh làm trước, nên sau đây quả sinh cùng nối tiếp mà trụ.

Như thế là Thượng tọa chỉ dựa theo tình ý của mình, vọng giải kinh Phật, để phù hợp theo nghĩa của mình.

Giải thích kinh Phật đã giảng nói như thế là không có nhân nhất định để có thể làm chứng. Nghĩa là nhân của quyết định nào làm chứng để nói dựa đây có nên kia có. Chỉ căn cứ vào nhân quả cùng nối tiếp mà nói, không căn cứ ở mỗi mỗi sát-na của nhân quả. Dựa nơi có nhân của một niệm, tức có quả của một niệm. Giải thích này là thuận với chánh lý, không phải là nhân cùng nối tiếp, sau mới có quả cùng nối tiếp, vì trái với chánh lý. Lại thuyết kia đã nói không có lý thù thắng riêng, không phải nhận biết làm trước để tạo giải thích này. Không thể mở bày làm rõ diệu nghĩa của kinh. Nếu cho nhân quả của sát-na là khó nhận biết, nên căn cứ ở nhân quả cùng nối tiếp để nói, thì giải thích này cũng không đúng, vì không thâm nhận phần có. Nghĩa là không thừa nhận có: Không ngăn cách quả nơi sát-na và nhân cùng nối tiếp mà khởi. Cũng không chấp nhận có: Không ngăn cách nhân nơi sát-na và quả cùng nối tiếp đây khởi.

Nếu như giải thích kia tức nên nêu rõ là Đức Thế Tôn đã thuyết giảng không như lý. Hoặc tức nên không căn cứ nơi nhân quả cùng nối tiếp để giảng nói kinh này. Thuyết kia giải thích như thế, khiến nghĩa của duyên khởi khó có thể nhận biết rõ. Vì thế thuyết kia tức nên đối với nghĩa của kinh này, lại tạo ra cách giải thích khác.

Lại, thuyết kia đã phán quyết nhất định của lý nào?

Kinh trước dựa nơi cùng nối tiếp để nói. Kinh sau thì không như thế. Kinh sau cũng nên có thể tạo giải thích này: Đây sinh nên

kia sinh: Đây là nói có nhân cùng nối tiếp làm trước, sau đó có quả cùng nối tiếp mà trụ. Không phải Tông kia cho là có cùng với nghĩa sinh riêng. Như không phải lúc sắp sinh cùng với lúc sắp khởi là khác nhau.

Lại có nghi vấn: Cái gì sinh làm trước? Cái gì trụ rồi trụ, cũng không hợp lý. Hai môn trước sau là không cùng chờ đợi. Hai môn đã chờ đợi về nghĩa là đều khác. Không phải trước đã nói: Dựa nơi đây có nên kia có, lại chờ đợi sau nói: Đây sinh nên kia sinh. Nghĩa là trước đã nói: Dựa nơi đây có nên kia có, không đợi nghi vấn: Cái gì sinh nên kia sinh cùng chờ đợi giải thích sau: Nhân sinh nên quả sinh, nghĩa trước mới hiểu rõ. Như sau đã nói: Đây sinh nên kia sinh. Chính là chờ đợi nghi vấn: Cái gì sinh nên kia sinh. Lại chờ đợi giải thích riêng: Nhân sinh nên quả sinh, về nghĩa tức sáng rõ.

Như thế trước nói: Dựa nơi đây có nên kia có, cũng đợi nghi vấn: Dựa vào cái gì có để kia có? Lại chờ đợi giải thích riêng: Dựa vào nghĩa của nhân có, quả có, tức là sáng rõ. Thế nên trước sau đã chờ đợi đều riêng khác.

Vì thế tôi đã nói: Kinh đầu là làm rõ nghĩa của nhân cùng sinh. Kinh sau là lại làm rõ nghĩa của nhân sinh trước. Lý ấy là cực thành.

Thuyết kia lại dùng môn khác để giải thích về nghĩa của kinh này: Kinh trước là làm rõ về các hành có nhân. Kinh sau là nhằm ngăn chặn lối chấp về nhân, cho là thường. Điều này cũng phi lý, vì chỉ nói kinh sau.

Hai môn như thế đều thành trụ. Nghĩa là kinh chỉ nói: Đây sinh nên kia sinh, nhưng hai sự đều cùng biện giải. Do nói về nhân quả cùng nối tiếp mà sinh, nêu rõ hành có nhân, ngăn chặn luận cho là không nhân. Do nói sinh nên nêu rõ nhân vô thường, cũng tức có thể ngăn chặn thuyết Luận về nhân thường. Các pháp thường trụ tất là không sinh.

Đã do phần sau nói hai sự cùng thành, tức nói kinh trước bèn là vô dụng. Không phải Đức Bạc-già-phạm nói kinh không có công dụng, nên biết hai kinh không phải như giải thích kia. Nếu như thừa nhận kinh trước đã giải thích như thế, cũng không trái với nghĩa của nhân cùng sinh. Nghĩa là tức dựa nơi nhân cùng sinh này là có mà có thể khiến cho quả cùng sinh kia là có.

Há không phải do nhân quả này làm rõ hành có nhân. Cũng tức có thể ngăn chặn Luận chấp cho là không có nhân. Như kinh sau đã nói: Vì đây sinh nên kia sinh.

Do đấy, có thể hiển bày nhân là vô thường, cũng tức có thể ngăn chặn Luận nói về nhân thường, nhưng không trái hại với phần nói về nhân sinh trước.

Như thế, trước nói dựa nơi đây có nên kia có, do đấy tức có thể làm rõ các hành là có nhân, cũng tức có thể ngăn chặn Luận nói không có nhân, nhưng không trái hại với phần nói về nhân cùng sinh.

Lại, nhân sinh trước là đang ở phần vị có, vì vị lai không có, nên đều không có đối tượng sinh.

Tông kia tự nói vì vị lai không có. Đã không có đối tượng sinh, vì sao Đức Thiện Thệ lại nêu giảng phân minh hiển bày: Đây có nên kia có?

Như ở đây nói có, là nêu bày có sai biệt. Đã nói về nghĩa có, thì hiện có cực thành, nên nói kia có cũng là nêu bày có sai biệt.

Đã nói về nghĩa có, cũng tức nên hiện có, vì nhân kia đây khác, tức không thể đạt được. Đồng dụ như thế, nên kia đây là cực thành. Như nói: Sắc kia ở nơi phần vị đang diệt. Lại từng không có xứ nào ở nơi nghĩa cực thành mà không tạo ra sự nêu bày có sai biệt. Nói sắc kia là có, vì sao có thể ở nơi vị lai không có pháp, tạo ra sự nêu bày có sai biệt, nói sắc kia là có.

Đối với phần nêu bày có sai biệt mà nói là không có. Lời nói như thế là trái hại với chánh lý. Lại, pháp vị lai, vì thừa nhận là có nhân, nên tuy không có tác dụng, nhưng Thể tức nên có. Nếu thuyết kia không thừa nhận vị lai có nhân, thì nên thừa nhận hoàn toàn không có, đồng với sùng thờ.

Đã thừa nhận có nhân, cũng tất nên thừa nhận Thể của vị lai có khác, cuối cùng là không có. Những lời đã nói không có, nghĩa có nhiều thứ, chưa sinh đã diệt, rốt ráo là cùng không có. Lời nói thứ nhất, thứ hai không có, chỉ vì không có tác dụng, nên đời vị lai không phải Thể là hoàn toàn không có, mà có được nghĩa của chủ thể sinh cùng đối tượng sinh.

Ở phần vị đang sinh, tác dụng tuy không có, nhưng có công năng sinh pháp của đối tượng sinh. Lại, tôi không thừa nhận các nhân chưa sinh và nhân đã sinh là sự tạo tác chân thật, vì các pháp không có tác dụng chân. Tác dụng chân thật, nghĩa là các nhân duyên ở nơi quả đã sinh, thường có thể tạo tác. Tác dụng chân thật này, không phải là Đức Phật đã thừa nhận. Nhưng các pháp sinh là đều hỗ tương hệ thuộc, theo đây có pháp thiếu thì pháp khác không sinh. Không phải ở đây không sinh, ở kia có nghĩa sinh. Dựa vào lượng như thế, nói lượng này là nhân, công năng của nhân này không phải luôn lúc nào cũng có, nên không có lỗi các pháp luôn lúc nào cũng sinh.

Lại, tôi không thừa nhận chỉ mỗi nhân cùng sinh, không nhờ vào nhân khác mà có thể sinh các pháp, nên không có lỗi các pháp luôn lúc nào cũng sinh. Lại chỉ nói có nhân sinh trước, đối với lỗi như thế, há nói riêng là không có. Vì nhân sinh trước kia, luôn lúc nào cũng có, tức nên tất cả pháp nơi tất cả thời sinh, tùy thuộc có thừa nhận nhân, có thể sinh các pháp, đều có thể thiết lập vấn nạn về lỗi như thế. Nhưng vọng chấp có như Luận giả tùy giới, Luận giả kia chấp luôn hiện có nhân sinh của vô lượng pháp.



Há không phải như tông của ông chỉ riêng vì các pháp, ở nơi tất cả các thời sinh tức khắc lỗi làm tai hại. Nếu ông tuy chấp chỉ do nhân sinh trước mà chờ đợi duyên khác mới có thể sinh quả, thì vì sao không thừa nhận nhân cùng sinh này, cũng chờ đợi duyên khác mới có thể sinh pháp. Như ông đã chấp chỉ mỗi nhân sinh trước là có thể sinh các pháp, nhưng không luôn sinh, vị lai cũng như thế, tức không nên nêu vấn nạn: Pháp cùng sinh thì quả này, nhân này không nhất định có nhân là chứng cứ như hai sừng v.v... đều không hợp lý. Hiện thấy hai sừng, theo đây khi một sừng bị hoại, sừng còn lại không hoại. Nếu theo đây một sừng bị hoại, sừng còn lại cũng hoại, thì mới có thể so sánh cùng sinh, như tâm tâm sở. Lại, tôi không thừa nhận tất cả cùng sinh đều có nghĩa lần lượt làm nhân quả.

Thừa nhận có là thế nào?

Nghĩa là cùng một quả, hoặc quả lần lượt, mới có nghĩa này. Hoặc do sức ấy pháp kia mới được sinh.

Đều cùng sinh như thế, có nghĩa nhân quả, không phải là hai sừng của bò có, đã nói ở trên, nên không thể dẫn làm dụ đồng pháp.

Lại, Đối Pháp không thừa nhận cùng sinh cùng làm pháp của quả có lượng quyết định. Nghĩa là đây chỉ là nhân, đây chỉ là quả, chỉ thừa nhận trong tụ hòa hợp như thế tất cả cùng hướng đối, đều là nhân, đều là quả. Tức không nên nêu vấn nạn về nhân nhất định của nhân quả. Lại như chỉ nói về nhân sinh trước, nghĩa là thừa nhận có phần ít sinh trước không phải là nhân, không phải các sự sinh trước đều không có nghĩa của nhân.

Như thế nói có nhân cùng sinh, là cũng thừa nhận phần ít cùng sinh không phải là nhân, không phải các thứ cùng sinh đều không có nghĩa của nhân. Lại có dụ riêng để chứng minh nhân cùng sinh, nên thuyết kia lập nhân, có lỗi bất định. Nghĩa là nơi thế gian hiện thấy đèn cùng với ánh sáng là cùng lúc sinh, vì có nhân quả. Lại, nhân nào

chứng minh đèn là nhân của ánh sáng. Nghĩa là ánh sáng tùy theo nơi đèn, hoặc tăng, hoặc giảm, hoặc trụ, hoặc hành, có sai biệt.

Lại, người vui thích ánh sáng thì nhận lấy đèn. Kẻ chán bỏ ánh sáng liền làm hại đèn. Tôi cũng thừa nhận ánh sáng nhân nơi đèn mà khởi, nhưng không thừa nhận nhân kia cùng khởi nơi đèn. Vì sao? Vì ánh sáng, đèn đều cùng khởi, không thể chờ đợi đèn, ánh sáng mới sinh. Nên không phải pháp cùng sinh cùng chờ đợi là hợp lý. Như không phải tự thể chờ đợi tự thể sinh, mà chỉ do đèn sinh trước làm duyên, nên niệm sau vô giá, ánh sáng mới được sinh. Vì thế không nên dẫn đèn làm dụ. Điều này cũng phi lý, vì khi đèn khởi đầu tiên, có đèn, không có ánh sáng, thì không thể được. Nghĩa là từng chưa thấy có khi nào có đèn mà không có ánh sáng. Nên là phi lý.

Nếu cho do thì giờ cấp bách không thể đạt được, thì điều này cũng không đúng, vì không phải cực thành.

Nếu có phần ít đèn không có ánh sáng, thì thế gian hoàn toàn thành lập.

Hoặc có vấn nạn là nhân kia không đạt được, không thâm nhận, tức có thể đáp: Do thời gian gấp rút, nên nhân này không thể đạt được. Nhưng không có phần ít đèn không có ánh sáng, vì thế gian hoàn toàn thành lập, vậy không nên nói do thời gian gấp rút, vì thế không đạt được nhân.

Nếu thừa nhận đèn, ánh sáng luôn đều cùng khởi, thì thuyết kia không nên nói đèn là nhân của ánh sáng. Do đèn cùng với ánh sáng là một nhân sinh. Nghĩa là dầu, tim đèn v.v... cùng với đèn làm nhân, tức dầu, tim đèn này cũng nên làm nhân của ánh sáng.

Hai thứ như thế đã là một nhân sinh. Như đèn không nhân nơi ánh sáng nên được khởi, thì ánh sáng cũng nên như thế, không phải nhân nơi đèn sinh. Lại có dụ nên không cùng nhân để khởi. Như loại rau cỏ trong dây leo, vỏ cây, con người cùng chất béo, ba sự việc hòa hợp.

Vì một nhân sinh nên không phải là nhân lần lượt, thế gian hoàn toàn thành lập.

Đèn, ánh sáng cũng như thế, vì một nhân sinh, nên ánh sáng tất không nên dùng đèn cùng khởi làm nhân. Đèn, ánh sáng không nên đồng một nhân khởi. Như vỏ cây, con người, chất béo ở trong rau cỏ nơi dây leo, không thấy những thứ ấy có kết hợp đồng một nhân sinh được làm nhân quả. Hai thứ đèn, ánh sáng, hiện thấy ở nơi trước cùng tùy theo các nhân chứng tỏ là có nhân quả, nên không thể nói đồng một nhân sinh. Lại, một là nhân của các pháp cùng sinh trước có sai biệt, nên là hoàn toàn được thành. Nghĩa là cùng hiện thấy một loại là các pháp cùng sinh trong mầm cây đã khởi trước. Nhân của sắc hương vị xúc đều riêng khác. Đã là sắc, hương, vị, xúc trong một thứ mầm cây cùng lúc khởi, nhân đều có riêng khác. Nên biết đèn, ánh sáng cùng thời mà khởi, cũng nên như các pháp kia không phải là một nhân sinh. Nếu đèn cùng với ánh sáng là một nhân sinh, thì hoặc có khi dùng vật để ngăn che đèn, ánh sáng nên như đèn, không phải là không cùng nối tiếp, vì đèn như ánh sáng, nên cũng không sinh. Không phải là vỏ cây, con người, chất béo trong rau cỏ nơi dây leo, kết hợp làm phần vị khởi của một nhân, thấy có tùy theo một duyên bị trở ngại không sinh, các thứ khác hãy còn được khởi. Đèn, ánh sáng thì không như vậy, nên nhân không đồng.

Nếu cho thể của đèn, ánh sáng là không riêng khác, thì cũng không trái hại với nhân cùng sinh của ngã. Lại, ngọn lửa cùng với ánh sáng vì hông phải là đồng pháp, nên thể của chúng đều khác. Do trước đã nói: Cùng tùy theo các nhân được làm nhân quả, nên dụ về ngọn đèn, ánh sáng, nghĩa ấy cực thành. Lại thấy kẻ chán bỏ hai pháp thọ tướng, nhập định diệt, các tâm sở như tư v.v... cũng như thọ tướng đều không được sinh. Vì nói ý hành diệt trong định này, do đấy căn cứ xét nghiệm biết các thứ sinh như tư v.v... là hệ thuộc thọ, tướng. Tức nên biết các pháp ngoài nhân sinh trước là có nhân cùng sinh.

Nhưng Thượng tọa nói: Các tâm sở như tư v.v... ở trong định diệt không được sinh, do cùng với nhân sinh của thọ, tưởng là đồng, nên không phải do lần lượt làm nhân sinh.

Vì sao cho là nhân đã đồng với thọ tưởng kia?

Nếu cho là xúc tức phần vị này nên có, thì thuyết kia thừa nhận trong định diệt có tâm hiện hành. Nếu là đối tượng nương dựa thì phần vị này cũng có tất cả tâm sở pháp, đều dựa vào thức sinh, nên đồng với nhân đã có. Thức kia vì sao không sinh? Lại nên thoái thất luận trước sau sinh, thừa nhận xúc cùng với thức là nhân của các thứ kia. Do đấy, không nên nói cùng với nhân sinh của thọ, tưởng là đồng, nên tư v.v... không sinh.

Lại, thấy nhân tuy đồng mà không cùng sinh, nên biết tất cùng sinh, nhất định lần lượt làm nhân. Nghĩa là do mắt sắc sinh thức trước, nên có vô lượng nhãn thức đều có thể được sinh. Nhân sinh này tuy đồng, nhưng không cùng khởi, là do không lần lượt làm nhân sinh, chỉ nhân nơi thức trước, thức sau được sinh, không phải nhân nơi thức sau, thức trước được sinh. Do đấy nghiệm biết, nhân sinh tuy là chung, nhưng không cùng làm nhân, thì chưa hẳn cùng sinh. Nếu tất cùng sinh thì nhất định cùng làm nhân khởi. Nghĩa của nhân cùng sinh do đấy cực thành.

Lại trước đã nói: Sắc v.v... trong mầm cây cùng lúc mà khởi, nhân đều có khác, nên biết nhân sinh tuy không đồng, nhưng cũng có nghĩa lần lượt cùng lúc khởi. Thế nên cùng khởi và không cùng khởi, không phải nhất định do nhân đồng cùng với không đồng. Lại nói tâm tâm sở đồng một nhân sinh, cũng nói lúc cùng sinh là có nhân quả. Nghĩa là nói tâm sở cùng với nhãn thức, đồng dùng mắt, sắc làm nhân mà sinh. Nên Khế kinh nói: Hai thứ mắt, sắc làm duyên sinh các tâm sở.

Lại Khế kinh nói: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Hai kinh như thế, nói tâm tâm sở, đồng một nhân sinh. Lại nói các tâm

sở pháp đồng thời dựa vào tâm mà sinh. Nên Khế kinh nói: Các tâm sở pháp, hoặc tướng hoặc tư, là chủng loại của tâm, nương dựa nơi tâm, hệ thuộc ở tâm, dựa vào tâm mà chuyển. Không phải các tâm sở, tâm không cùng sinh, có nghĩa nương dựa thuộc nơi tâm, dựa vào tâm chuyển, không phải không cùng với có để có thể thành tánh của chủ thể nương dựa, đối tượng dựa. (Các nghĩa như thế phần sau sẽ lại biện)

Vì thế quyết định có nhân cùng sinh. Lại, nhân cùng sinh nếu nhất định không có, tức nên lập sắc được tạo của đại chủng là không thành. Nghĩa là nếu đại chủng cùng sắc được tạo như mắt v.v... chỉ dựa vào đại chủng của sinh trước mà sinh, thì mắt v.v... của đại chủng đồng dùng một đại chủng gồm đủ làm nhân.

Do đâu sắc được tạo chỉ là mắt v.v., không phải là các đại chủng. Lại nên trái với kinh. Nghĩa là Đức Bạc-già-phạm đối với những kẻ không có nơi chốn nương dựa, nói như thế này: Ta trọn không nói là những người thọ nhận các thứ khổ là không nhân, không duyên mà có khổ sinh khởi.

Nếu chấp các pháp chỉ có nhân sinh trước, không có nhân cùng sinh, thì thuyết kia tức nên nói: Khi có nhân duyên, không có khổ sinh khởi. Nhân duyên của phần vị khổ sinh khởi đã không có, tức là trái với Khế kinh đã nói ở trước. Lại nên trái hại với chánh lý của duyên khởi. Như Khế kinh nói: Mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Mắt, sắc sinh trước cùng với nhãn thức sinh sau, nên không phải là đối tượng nương dựa và không phải đối là tượng duyên, vì có không có, nên không phải là hoàn toàn không có. Có thể nói đây là đối tượng nương dựa, đối tượng duyên. Ở đây cũng nên như thế. Khi nhãn thức kia sinh, mắt sắc đã diệt, nên không có sức của duyên, nhãn thức tự sinh, không có pháp, không thấu nhận làm đối tượng nương dựa, nên nhãn thức chỉ duyên nơi cảnh hiện tại.

Nếu mắt, sắc, thức không cùng sinh, tức nên mắt sắc không phải là duyên của nhãn thức. Hoặc tai, âm thanh v.v... cũng là duyên của nhãn thức, đồng cùng với nhãn thức, không phải là cùng hệ thuộc. Nếu Đức Bạc-già-phạm chỉ nói mắt, sắc sinh trước làm duyên sinh nhãn thức, tức nên nói nhãn thức chỉ dùng thức làm duyên. Duyên của tự loại thì mạnh, như chủng tử, nên thức trước là đẳng vô gián duyên của thức sau. Đã không nói thức là duyên của nhãn thức, nên biết trong đây chỉ nói cảnh sắc của nhãn căn đều cùng khởi, làm duyên của nhãn thức, không phải trong một thân hai thức đều cùng khởi, nên không nói thức là duyên của nhãn thức.

Nếu cho trong đây chỉ nói nhãn thức không cùng duyên thì mắt sắc sinh trước cùng với tai, âm thanh v.v... không thuộc về nhãn thức, vì nghĩa không riêng khác.

Vì sao chỉ mắt sắc làm duyên không chung, không phải là tai, âm thanh v.v...?

Lại, tất nên như thế. Do thức thứ sáu không có đối tượng nương dựa, đối tượng duyên cùng sinh riêng, nên chỉ nói trước khởi ý làm duyên nương dựa, tức ý thức được sinh, không phải như thức khác. Lại, các thức duyên không phải chỉ khởi trước. Do Khế kinh nói: Ý pháp làm duyên sinh ra ý thức. Ý thức dùng chung vô vi của ba đời làm cảnh giới. Do đây, quyết định có duyên cùng sinh, về lý là hoàn toàn được thành lập.

Lại kinh này nói: Ba thứ hòa hợp nên có xúc, là chứng cứ phân minh. Nếu nhãn thức sinh, thì mắt sắc đã diệt. Bấy giờ nhãn thức cùng với cái gì hòa hợp? Nếu nói năm xúc, như ý xúc, thì điều này cũng không đúng, vì sức của ý thức là mạnh, chung cùng với các pháp có hòa hợp, nên ý thức dựa vào cảnh, tuy không cùng sinh, nhưng thể không phải là không có nghĩa hòa hợp. Tông của tôi cho ba đời cùng ba vô vi đều là thật có. Tông của ông chỉ cho là có pháp của đời hiện tại, nên nghĩa hợp không thành.

Lại, các người ghét bỏ nhân cùng sinh, thì pháp vô lậu đầu tiên, từ nhân nào sinh? Nhân sinh trước kia là từng chưa có. Nếu cho cõi tịnh xưa nay là có, nhân đã luôn có thì duyên gì bị chướng ngại khiến pháp của quả vô lậu từng chưa được sinh? Nếu nói: Lại nhờ nơi duyên khác hỗ trợ, tức chỗ nhờ dựa này vì sao không làm nhân?

Lại nên là vô ích khi nêu vấn nạn như thế. Nghĩa là vì sao không chấp nhận Tự Tại thiên v.v...?

Nếu nói chủ yếu chờ đợi sự cùng nối tiếp để biến chuyển, về lý cũng không đúng, vì ở đây cùng với cõi tịnh, hoặc khác, hoặc một đều có lỗi. Nghĩa là nếu khác tức nên đồng với vấn nạn trước, tức sự chuyển biến này vì sao không làm nhân? Vì sao lại chấp cõi tịnh là chủng tử?

Hoặc tức nên vô ích khi nêu ra vấn nạn như thế. Như uống thuốc trừ tà, đến sáng khiến thông. Nếu nói một thì trước sau đã đồng, nên rốt cuộc dụng vô lậu không sinh. Nhưng trước sau của dụng vô lậu kia không có nhân sai biệt, không thể không có nhân tự có sai biệt. Nếu nói như chủng tử, chờ đợi duyên mới chuyển biến, chủng tử đồng loại có các duyên như đất v.v... hòa hợp thấu tóm hỗ trợ, có thể có lúc cùng nối tiếp chờ đợi, mới thành chuyển biến có sai biệt. Đã chấp cõi tịnh là chủng tử của pháp vô lậu, nếu là hữu lậu, thì chấp này là vô ích, vì pháp hữu lậu không nên là chủng tử của vô lậu. Pháp vô lậu cũng không nên là chủng tử của hữu lậu.

Nếu là vô lậu thì vì sao xưa nay thành tựu Thánh đạo mà bị đọa vào nẻo ác?

Há không phải thành Thánh đạo mà là phạm phu. Không phải trong quả vị Thánh mà không khởi Thánh đạo. Bấy giờ có thể được gọi là phạm phu. Nếu nói vì ít nên không có lỗi này, chớ cho phạm phu kia có thể bị phiền não kiên cố tích tập từ vô thủy, đối trị nhân sinh. Lại, không cần nhọc công vấn nạn Phái Thí Dụ, vì Khế kinh đã

ngăn chặn chỗ chấp của phái kia. Như Đức Thế Tôn nói: Ta thật sự không thấy Đề-bà-đạt-đa, pháp bạch cũng thành, như lượng đầu sợi lông, cho đến nói rộng.

Đức Thế Tôn tự nói: Trong thân của Thiên Thọ, chủng tử nơi căn của pháp bạch đã nhỏ hết không còn gì, nên trong kinh này lại nói: Có kẻ tùy theo căn thiện cùng hành chưa đoạn, do chưa đoạn, nên từ căn thiện này, cũng có nghĩa có thể khởi căn thiện khác. Căn thiện kia vào thời gian sau, tất cả đều đoạn. Nay nên nói Đề-bà-đạt-đa kia đã trừ bỏ căn thiện này, lại còn có thứ gì không phải là đã nhỏ sạch hết? Nhưng ở trong nghĩa của giáo pháp Phật đã nói: Không có tâm đoái nghĩ, kiêng sợ, thì không thể tin nhận, không thể nghe giảng nói. Như trong đồng gỗ to, có cảnh giới tịnh. Tức nói trong thân hữu tình cũng có lỗi thái quá. Như đồng gỗ to tùy theo chỗ mong muốn của kẻ khác thành tịnh, thành nhiễm. Hữu tình cũng nên thừa nhận tùy theo tâm dục của người khác, hoặc từ giới tịnh làm chủng tử của pháp vô lậu, sinh nơi pháp Thánh rồi, lại tùy theo dục của kẻ khác, trở lại thành phàm phu.

Lại, cũng nên chấp các A-la-hán thuộc chủng tánh của pháp thoái có chủng tử của phiền não. Vô học có thoái chuyển, phần sau sẽ thành lập.

Lại, Thượng tọa nói: Các hành quyết định không có nhân cùng sinh. Các hành sắp sinh, tức nên không có nhân. Lại nên loại khác sinh loại khác. Nghĩa là pháp cùng sinh ở nơi phần vị sắp khởi, không phải đây cùng với kia có thể tạo ra nhân sinh, vì cũng chưa sinh.

Lại nên tìm cầu hai thứ nhân khác kia, do hai nhân ấy, cả hai đều cùng được khởi.

Thuyết này là phi lý, vì không có nhân của chứng cứ đã được thừa nhận. Nghĩa là pháp cùng sinh, trong phần vị sắp sinh, phần vị này không phải là nhân cùng sinh kia, vì chưa nói chứng cứ của nhân.



Há không phải là đã nói: Vì cũng chưa sinh nên điều này cũng đồng với nghi. Nghĩa là chứng cứ của nhân nào? Cũng là pháp chưa sinh, không thể làm nhân.

Lại, nhân kia vì sao đối với pháp không có Thể, đảo lộn cho là nhân, không phải là pháp có Thể. Nếu cho Thể chưa sinh nên không phải là có. Thể nếu không có, thì chớ cho là có nhân, không phải là sùng thờ v.v... Rất cùng là không có pháp nào có thể nói là có nhân. Ở đây cũng nên như thế. Ông cũng không thừa nhận sùng thờ không phải là không có.

Lại, tông chỉ của tôi có là có nhiều thứ: Thể, dụng, giả thật có sai biệt. Vị lai tuy có, nhưng dụng dẫn đến quả là cũng chưa có, nên nói là chưa sinh. Thể đã không phải là không có, vì sao không có nghĩa của nhân. Không nói về chứng cứ của nhân, mà chấp chưa sinh không phải là duyên của pháp sinh, là không hợp với chánh lý.

Nếu vì chưa sinh nên không được thành nhân, do sinh nên thành nhân, tức là nên thừa nhận các pháp quá khứ nhất định thành tánh của nhân.

Nếu như vậy chấp có tùy theo cảnh giới là vô ích. Hoặc nên tùy theo cảnh giới không có nhân mà có.

Nếu cho quá khứ là nhân lần lượt, thì đây là lời nói hư giả, đều không có nghĩa thật.

Vì sao quá khứ hoàn toàn không có Thể mà có thể thành lập làm nhân lần lượt?

Người trí nên quán xét bè nhóm mù tối này, đối với pháp không có Thể mà chấp ngược làm nhân, trong pháp có thể, lại bác bỏ cho là không có nghĩa của nhân.

Nếu cho nhân nơi quá khứ không phải là quá khứ là nhân, tức là vị lai cũng đồng với quá khứ này. Như thể của pháp quá khứ vì

không có, nên không phải là nhân lần lượt, thì thể của vị lai cũng nên không phải là có, không phải là quả lần lượt. Lại lần lượt là nói về cùng nối tiếp, không nên pháp cho này tức nối tiếp với pháp này. Đã không có khứ, lai, chỉ có hiện tại, tức nên quyết định không có nhân lần lượt. Nhưng thuyết kia đã nói, lại nên cầu tìm hai thứ nhân khác kia. Do hai nhân ấy, cả hai đều cùng khởi. Nhân này tôi đã thừa nhận. Nghĩa là tôi đã thừa nhận tâm tâm sở pháp v.v... đều do nhân tự loại của sinh trước khởi cùng do nhân dị loại cùng khởi sinh ra. Ông lại ở trong ấy phải nhọc công nêu dẫn vấn nạn. Thế nên Thượng tọa kia đều không có nhân để có thể chứng tỏ, nhất định không có nghĩa của nhân cùng sinh.

Lại, thuyết kia đã nói: Chỉ một sát-na có tánh của đối tượng nương dựa và pháp của các hành có nhân cùng sinh, đều khó có thể hiểu rõ. Đây là thuyết phi lý, vì tuy khó có thể hiểu rõ, nhưng nghĩa không phải là không có, như tánh của đối tượng nương dựa. Nghĩa là tánh của đối tượng nương dựa trong một sát-na tuy khó có thể hiểu rõ, nhưng tâm tâm sở không phải là không có. Sát-na của đối tượng nương dựa như mắt. Lại, quả của các nghiệp trong khoảng một sát-na, tuy khó có thể hiểu rõ, nhưng chiêu cảm sinh khởi không phải là không có. Nhân cùng sinh này cũng nên như thế. Nhưng những lời đã phát ra của Cụ thọ kia đều không phải là thuyết thiện, vì trái với giáo lý. Do quyết định có nhân cùng sinh này, nên nhân câu hữu về lý là hoàn toàn được thành lập.

**HẾT - QUYỂN 15**

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 16

### Phẩm thứ 2: BIỆN VỀ SAI BIỆT, phần 8

Như thế là đã biện về tướng của nhân câu hữu. Tướng của nhân đồng loại thứ ba là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Nhân đồng loại tương tợ  
Tự bộ địa sinh trước  
Đạo lần lượt chín địa  
Chỉ cùng hơn làm quả  
Gia hạnh sinh cũng thế  
Do văn, tư tạo thành.*

*Luận nói:* Có thể nuôi dưỡng, có thể sinh khởi, hoặc xa hoặc gần các quả đẳng lưu, gọi là nhân đồng loại. Nên biết nhân này chỉ là pháp tương tợ. Đối với pháp tương tợ, không phải đối với khác loại. Như năm uẩn thiện cùng với năm uẩn thiện lần lượt đối chiếu nhau làm nhân đồng loại. Nhiễm ô, vô ký nên biết cũng như thế.

Có Sư khác nói: Uẩn tịnh vô ký, năm là quả của sắc. Bốn là nhân của phi sắc, vì tánh thấp kém.

Có Sư khác cho: Năm là bốn quả. Sắc không phải là bốn nhân, vì uy lực kém.

Có Sư khác nêu: Sắc cùng với bốn uẩn lần lượt đối chiếu nhau, đều không làm nhân, vì loại khác yếu kém, nếu căn cứ nơi phần vị để nói.

Có Sư khác cho: Phần vị Yết-lạt-lam, có thể cùng với mười phần vị làm nhân đồng loại. Chín phần vị như Át-bộ-đàm v.v... mỗi mỗi phần vị đều trừ phần vị trước cùng với phần vị còn lại làm nhân. Phần vị sau đối chiếu với phần vị trước, chỉ có nghĩa của duyên.

Nếu như vậy, đầu tiên, sắc của Yết-lạt-lam tức nên không có nhân. Sau cùng sắc của lão tức nên không có quả, về lý là không đúng.

Lại có Sư nói: Mười phần vị sinh trước, mỗi mỗi đều cùng với mười phần vị sinh sau, đều là sắc của tự loại làm nhân đồng loại. Do phương diện này, tất cả phần ngoài đều ở nơi tự loại, như chỗ ứng hợp sẽ nói.

Phái Thí Dụ cho: Các sắc quyết định không có nhân đồng loại. Chỉ do chúng duyên hòa hợp hỗ trợ mà được sinh trưởng. Hiện thấy có mầm sinh trong bùn được đào xới ra từ dưới giếng. Không phải ở dưới đất, từng có hạt giống sinh. Mầm từ đâu khởi? Nên biết sắc pháp không có nhân đồng loại.

Chấp của phái kia là trái hại với Bản luận đã nói. Tức Bản luận nói: Đại chủng của quá khứ, đại chủng của vị lai là nhân tăng thượng v.v...

Phái kia nói: Thuyết của tôi đối với Bản luận này là không trái, do tăng thượng duyên có gần, có xa. Như tiếp theo nói là nhân tăng thượng. Không có phương sở có thể tránh khỏi vấn nạn, nên giả lập lời nói này, tuy giống như thuận với văn, nhưng thật sự là trái với lý. Lại, không thừa nhận là sắc có nhân đồng loại, nên đối với lý, đối với văn, tức có chỗ trái hại. Nhưng có mầm sinh trong bùn, được đào xới ra từ dưới giếng: Nghĩa là mầm kia trước đã có hạt giống, vì thiếu duyên hòa hợp, nên chưa sinh mầm v.v... Nay, duyên hòa hợp

nên mầm v.v... mới sinh. Nếu trong đất bùn kia, không có nhân đồng loại mà được sinh, tức nên sinh tất cả, hoặc hoàn toàn không sinh, vì không có nhân cố định. Vì các thứ tương tự đối với pháp tương tự đều có thể được gọi là nhân đồng loại. Không như vậy thì vì sao tự bộ, tự địa chỉ cùng với tự bộ, tự địa làm nhân. Thế nên nói là tự bộ, tự địa. Bộ nghĩa là năm bộ, tức là do kiến khổ đoạn, cho đến do tu đạo đoạn. Địa tức là chín địa, nghĩa là cõi dục là một, bốn tĩnh lự, bốn vô sắc là tám.

Trong đây, phiền não nơi cõi dục do kiến khổ đoạn trở lại cùng với phiền não nơi cõi dục do kiến khổ đoạn làm nhân đồng loại. Như thế, cho đến phiền não nơi cõi dục do tu đạo đoạn trở lại cùng với phiền não nơi cõi dục do tu đạo đoạn làm nhân đồng loại. Như nói năm bộ đoạn, thì nơi tĩnh lự, vô sắc đều trong bốn địa tùy theo chỗ thích hợp đều nói như thế. Đây là tất cả. Không như vậy, thì sinh trước, nghĩa là chỉ sinh trước, cùng với sau là tương tự, sinh pháp chưa sinh là nhân đồng loại. Đây gọi là tướng của nhân đồng loại viên mãn. Nếu chỉ nói sinh trước cùng với quả sinh sau làm nhân đồng loại, thì đối với nghĩa tức là thiếu, vì không nói cùng với pháp chưa sinh làm nhân đồng loại. Chỉ nói quá khứ cùng với vị lai, hiện tại làm nhân đồng loại, thì đối với nghĩa cũng là thiếu, vì không nói quá khứ có nhân quả.

Nếu như trước đã nói là gồm thấu chung như Bản luận đã nêu, pháp sinh trước cùng với pháp sinh sau cùng nói quá khứ là nhân của hiện tại, vị lai. Hiện tại chỉ là nghĩa nơi nhân của vị lai. Vị lai vì sao không có nhân đồng loại? Vì vị lai kia không có nghĩa thứ lớp trước, sau.

Há không phải là các pháp ở vào lúc đang sinh đã có thể loại trừ tất cả chướng ngại. Đối với pháp chưa sinh, được nói là trước. Lại nhân dị thực, đối với đời vị lai, cũng nên không có, do quả dị thực đối chiếu với nhân dị thực, là không có trước sau. Chủ yếu là dựa vào trước sau

để lập nhân đồng loại. Không phải là lúc đang sinh, đã vượt qua phần vị sau, vì chưa có tác dụng. Như vị lai khác, quá khứ chỉ là trước, vị lai chỉ là sau, hiện tại thì chung cả trước sau. Vì căn cứ theo thế gian có cố định. Các pháp quá khứ tuy đều là trước, nhưng khi nhận lấy quả, là đã quyết định trước sau. Không phải pháp vị lai, đối với khi đang sinh có tác dụng riêng, pháp còn lại có thể lập trước sau. Chủ yếu là đến trong phần vị đã sinh của hiện tại mới phân biệt vị lai, khiến thành phần vị sau. Do đã có tác dụng, nhận lấy pháp kia làm quả.

Nếu như vậy nhân dị thực cũng chớ cho vị lai là có, vì đây kia không phải là loại. Vì sao? Vì nhân đồng loại này với quả đẳng lưu thiện v.v... là không có dị biệt. Nếu không có trước sau thì nên cùng làm nhân. Đã cùng làm nhân tức nên cùng làm quả. Cùng làm nhân quả thì cùng với lý là trái nhau. Đã không có lý để có thể ngăn chặn cùng làm quả, tức nên thừa nhận có quả ở trước nhân, cũng có hai tâm cùng làm nghĩa của nhân, tức là trái hại với văn của Luận Phát Trí. Nhân dị thực kia cùng với quả là cùng dị biệt. Tuy lìa trước sau, nhưng không có lỗi trên, nên là nhân đồng loại, căn cứ nơi phần vị để kiến lập, vị lai là không có. Nếu nhân dị thực căn cứ nơi tướng để kiến lập thì vị lai không phải là không có. Nếu là nhân đồng loại thì vị lai không có. Há không phải là nghĩa của nhân nay có xưa không? Vì thừa nhận nên không có lỗi. Căn cứ nơi phần vị không phải là thể, do phần vị có tác dụng hòa hợp, quả không phải là quả của thể. Tác dụng hòa hợp là pháp hòa hợp của nhân duyên có sai khác, là vị khác của pháp hành. Vị khác của pháp hành, không phải lìa thể thành, nhưng hành của phần vị khác, cũng không phải tức là thể.

Như thế phần vị khác từ phần vị khác sinh. Nhân quả đồng loại gọi là phần vị khác, nên phần vị của tác dụng hòa hợp, quả không phải là quả của Thể, về lý tuy không có lỗi, nhưng về văn thì có trái. Như Bản luận nói: Nếu pháp cùng với pháp kia làm nhân, thì không có lúc nào pháp này không phải là nhân của pháp kia.

Há không phải là quá khứ, hiện tại cùng với pháp kia làm nhân, vị lai không phải nhân, tức là trái với thuyết này, không trái với lỗi ấy. Đây là dựa vào câu hữu, tương ưng, dị thực, chung cho nhân của ba đời, theo mật ý để nói.

Có Sư khác giải thích: Tuy ở đây dựa chung nơi sáu nhân để tạo luận, nhưng không có lỗi. Vị lai đã không có đồng loại, biến hành, vì sao có thể nói không lúc nào là không phải nhân?

Vị lai tuy không có, nhưng ở đây nói có thể làm nhân, về sau không lúc nào không phải là nhân. Lại, vị lai này cũng nhất định nên có. Nghĩa là pháp hữu vi ở vào lúc đang sinh, nhất định có thể làm nhân. Vì dứt hết các chướng, nên dựa vào đây mật ý nói không lúc nào không phải là nhân. Nhưng Kinh chủ cho: Thuyết kia không phải là giải thích tốt, vì phần vị đang sinh của pháp vị lai, trước không phải là nhân đồng loại, về sau mới thành.

Vấn nạn về lỗi như thế, trước đã giải thích thông hợp. Nghĩa là không phải vì vị lai có trước sau, nên căn cứ theo ba đời để nói không lúc nào không phải là nhân. Ý làm rõ lại không có thời thứ tư.

Nếu như vậy đẳng vô gián nên đồng với thuyết này, nhưng Bản luận không thừa nhận. Bản luận nói: Nếu khi pháp này chưa đến, đã sinh, thì không phải là đẳng vô gián, không có lỗi lầm này. Vì sao? Vì đẳng vô gián duyên là căn cứ ở sức mở rộng, không phải là phần vị đang sinh có khả năng mở rộng. Chủ yếu là lúc đã sinh mới có sức mở rộng. Nếu đến rồi diệt thì gọi là đã mở rộng là nhân đồng loại.

Như pháp chủng tử, ở nơi phần vị đang sinh, trụ trong pháp chủng, đến khi đã sinh, là đang có thể nhận lấy quả, nên nhân không phải giống với đẳng vô gián duyên.

Có Sư khác giải thích: Tiếp sau phần vị đang sinh thì nhân đồng loại này nhất định nhân lấy tự quả. Đẳng vô gián duyên thì không

quyết định, vì có phần vị đã diệt mới nhận lấy tự quả, nên không thể dựa vào thời gian đang sinh để nói.

Tỳ-bà-sa giải thích: Vì hiện hai môn, như nơi xứ kia nói, ở đây cũng nên như thế. Như nơi xứ này nói, thì xứ kia cũng nên như thế.

Nhưng Kinh chủ cho: Tạo văn như thế thì đạt được công đức gì? Chỉ hiển bày Luận chủ là không khéo về văn. Như không có lỗi này, tức chuyển biến làm rõ Luận chủ đối với văn là thiện xảo. Nghĩa là có thể hiển bày chỉ rõ các văn đã tạo là có ý chưa đầy đủ, có ý hoàn toàn đầy đủ, đâu cần chỉ làm rõ văn của ý chưa đầy đủ. Văn của ý chưa đầy đủ xứ xứ đều có, nên ở nơi xứ nào có tiếp theo sau sẽ biện.

Như thế là khéo thông hợp với Luận Phát Trí đã nói. Còn Luận Phẩm Loại Túc thì làm sao thông hợp?

Như Luận kia nói: Hoặc có khổ để dùng hữu thân kiến làm nhân, không phải cùng với hữu thân kiến làm nhân, ngoại trừ hữu thân kiến vị lai cùng khổ để tương ưng với hữu thân kiến kia, còn lại là các khổ để nhiễm ô kia. Hoặc có khổ để dùng hữu thân kiến làm nhân, cũng cùng với hữu thân kiến làm nhân. Tức là các pháp đã được trừ. Là lỗi của người tụng đọc. Về văn không có lời nói này.

Luận kia chỉ nói: Trừ hữu thân kiến vị lai tương ưng với khổ để không có câu nói kia. Nếu như có câu nói như thế thì căn cứ nơi nghĩa nên biết là sai lầm.

Còn Luận Thi Thiết Túc thì nên thông hợp như thế nào?

Luận kia nói các pháp có bốn sự quyết định: Đó là nhân, quả, đối tượng nương dựa, đối tượng duyên. Nên biết văn của Luận kia nói về nhân, nghĩa là nhân năng tác, câu hữu, tương ưng, dị thực. Nói về quả, nghĩa là quả tăng thượng, sĩ dụng, dị thực. Đối tượng nương dựa, nghĩa là sáu căn như mắt v.v... Đối tượng duyên, nghĩa là sáu cảnh như sắc v.v...



Lại, như nơi Luận Phạm Loại Túc thì làm sao thông hợp?

Như nói: Thế nào là pháp không phải tâm làm nhân?

Nghĩa là tâm vô lậu đầu tiên của Bồ-đặc-già-la kia đã nhập chánh tánh ly sinh cùng phạm phu khác, quyết định sẽ nhập chánh tánh ly sinh được tâm vô lậu đầu tiên. Nhưng phạm phu kia ở nơi vị lai hiện có các tâm vô lậu, đều không phải tâm làm nhân. Vì sao chỉ nói tâm vô lậu đầu tiên kia?

Có giải thích này: Văn của Luận kia không biện về nghĩa của nhân đồng loại. Do đâu chỉ biện về hai hạng phạm phu, nghĩa là có pháp bát Niết-bàn và không có pháp bát Niết-bàn. Văn tuy không nêu không có pháp bát Niết-bàn, nhưng về nghĩa, căn cứ nơi môn lý đã chỉ bày rõ, nên biết là có. Nghĩa là Luận kia đã nói: Có phạm phu khác quyết định sẽ nhập chánh tánh ly sinh.

Do căn cứ nơi nghĩa này, tức cũng có phạm phu quyết định không nhập chánh tánh ly sinh.

Có Sư khác giải thích: Văn của Luận kia cũng biện về nghĩa của nhân đồng loại. Nhưng Luận kia chỉ nói: Nếu tâm rốt cùng không phải tâm làm nhân, tuy người kia chưa nhập chánh tánh ly sinh, mà các tâm vô lậu đều là không phải tâm làm nhân. Nhưng người kia nếu nhập chánh tánh ly sinh thì chỉ có tâm vô lậu đầu tiên là pháp không phải tâm làm nhân. Tâm khác đều dùng tâm làm nhân.

Luận Thức Thân Túc thì nên thông hợp như thế nào? Như Luận kia nói: Ở nơi quá khứ, nhân thức nhiễm ô hiện có các tùy miên, chúng đối với tâm này hoặc có thể làm nhân không phải được tùy tăng. Hoặc được tùy tăng nhưng không thể làm nhân. Hoặc có thể làm nhân cũng được tùy tăng. Hoặc không thể làm nhân cũng không phải được tùy tăng.

Lại, có thể làm nhân không phải được tùy tăng: Nghĩa là các tùy miên biến hành đồng loại ở trước tâm này. Tức tùy miên kia, nếu

không duyên nơi tâm này, nếu như duyên rồi đoạn và tùy miên tương ưng với tâm này đã đoạn.

Được tùy tăng nhưng không thể làm nhân: Nghĩa là các tùy miên biến hành, đồng loại ở sau tâm này. Tức tùy miên kia duyên nơi tâm này chưa đoạn.

Có thể làm nhân cũng được tùy tăng: Nghĩa là các tùy miên đồng loại, biến hành ở trước tâm này. Tức tùy miên kia duyên nơi tâm này chưa đoạn và tùy miên tương ưng của tâm này chưa đoạn.

Không thể làm nhân cũng không phải được tùy tăng: Nghĩa là các tùy miên biến hành, đồng loại ở sau tâm này. Tức tùy miên kia, nếu không duyên nơi tâm này, nếu như duyên rồi đoạn. Hoặc duyên còn lại, hoặc tùy miên khác, hoặc tùy miên biến hành không đồng cội. Như nhãn thức nhiễm ô ở nơi quá khứ kia, thì nhãn thức nhiễm ô ở nơi vị lai cũng như thế.

Bốn trường hợp của quá khứ, về lý có thể như thế. Vị lai làm sao có thể lập bốn trường hợp?

Có người nêu ra giải thích: Tùy miên kia ở nơi vị lai, nên lập ba trường hợp. Trừ được tùy tăng không thể làm nhân, vì tùy tăng kia không có phần sau. Tuy nhiên, nói vị lai như quá khứ: Là làm rõ về lúc đang sinh, tất nhập nơi hiện tại, đối với pháp khác chưa khởi có thể lập làm trước. Đối với phần trước này, có thể nói pháp còn lại, gọi là sau.

Có Sư khác giải thích: Ở đây nói về vị lai cũng có bốn trường hợp.

Không nói vị lai có ở nơi sau tâm, đồng với quá khứ. Nghĩa là có tùy miên đồng loại, biến hành ở nơi đời vị lai. Đối với nhãn thức ô nhiễm của vị lai kia duyên mà chưa đoạn, là được tùy tăng, nhưng không làm nhân.

Nói nhân đồng loại chỉ là tự địa, là định dựa vào gì để nói?

Định dựa nơi hữu lậu. Nếu đạo vô lậu thì lần lượt cùng hướng đối, mỗi mỗi đều cùng với chín địa làm nhân. Nghĩa là bốn tinh lự và ba vô sắc cùng vị chí, trung gian, đó gọi là chín địa. Pháp khác không có đẳng dẫn, vì không phải mạnh nhanh, nên đều không thể phát khởi. Thánh đạo vô lậu thì đạo đế của chín địa lần lượt làm nhân. Vì sao? Vì đạo đế này không phải hệ thuộc nơi địa. Không phải các địa dùng chấp ái làm cái có của mình. Do đạo đế này tuy địa không đồng nhưng đều lần lượt làm nhân, vì đồng chủng loại. Nhưng không phải tất cả làm nhân của tất cả.

Cùng với cái gì làm nhân?

Nghĩa là cùng với quả thù thắng, do gia hạnh sinh, không phải là nhân yếu kém. Thánh đạo của định thứ nhất có nương dựa vào định thứ nhất, cho đến có nương dựa vào xứ vô sở hữu. Đạo của hai định v.v..., nên biết cũng như thế. Đối với nương dựa nơi tự trên là có. Đối với nương dựa nơi địa dưới là không. Nghĩa là dựa vào định thứ nhất, thì Thánh đạo của định thứ nhất cùng với Thánh đạo nương dựa nơi chín định, chín địa làm nhân đồng loại. Tức ở đây chỉ dùng dựa vào đạo của định thứ nhất làm nhân đồng loại, không dùng Thánh đạo dựa vào định trên làm nhân, vì tánh yếu kém.

Dựa vào định thứ hai thì Thánh đạo của định thứ nhất, trừ dựa vào định thứ nhất, cùng với Thánh đạo dựa vào chín địa của định còn lại làm nhân đồng loại. Tức ở đây chỉ dùng Thánh đạo dựa vào chín địa của hai định đầu làm nhân đồng loại, không phải dựa vào địa trên.

Dựa vào định thứ ba thì Thánh đạo của định thứ nhất, trừ dựa vào hai định đầu, cùng với Thánh đạo dựa vào chín địa của định còn lại làm nhân đồng loại. Tức ở đây chỉ dùng Thánh đạo dựa vào chín địa của ba định thứ nhất, thứ hai, thứ ba làm nhân đồng loại, không phải nương dựa địa trên.

Cho đến nếu dựa vào xứ vô sở hữu, thì Thánh đạo của định thứ nhất chỉ cùng với Thánh đạo dựa nơi chín địa của xứ vô sở hữu này làm nhân đồng loại. Tức ở đây dùng chung Thánh đạo dựa nơi chín địa của định thuộc chín địa làm nhân đồng loại.

Như Thánh đạo của định thứ nhất dựa nơi chín định, thì Thánh đạo của các định còn lại, dựa nơi chín địa, tùy theo chỗ ứng hợp, nên xét chọn rộng.

Lại, một địa gồm thâm các đạo vô lậu, cũng không phải tất cả làm tất cả nhân. Vì là nhân bằng nhau và thù thắng, không phải là nhân yếu kém. Lại như khổ pháp trí nhãn đã sinh, trở lại cùng với khổ pháp trí nhãn vị lai làm nhân đồng loại. Đây gọi là bằng nhau. Lại, tức nhãn này lại có thể cùng với từ khổ pháp trí đến vô sinh trí ở sau làm nhân đồng loại. Đây gọi là thù thắng.

Nói rộng như thế, cho đến các vô sinh trí đã sinh chỉ cùng với loại bằng nhau làm nhân đồng loại, tức không có loại hơn. Lại, các thứ kiến đạo, tu đạo và đạo vô học đã sinh, tùy theo thứ lớp ấy, cùng với ba, hai, một thứ kia làm nhân đồng loại. Lần lượt làm nhân cũng không trái lý.

Vì sao đạo vô lậu thù thắng sinh sau có thể cùng với đạo vô lậu yếu kém sinh trước làm nhân đồng loại mà không trái lý?

Ai nói sự thù thắng sinh sau là nhân của yếu kém sinh trước?

Chúng tánh tu đạo của độn căn sinh trước cùng với vị lai tự cùng nối tiếp quyết định không sinh chúng tánh kiến đạo của lợi căn làm nhân đồng loại.

Lý nào làm chướng ngại?

Tất cả hữu tình đều có sự cùng nối tiếp riêng khác. Pháp như thế an lập sáu thứ chủng tánh. Vô học đối chiếu với trước, nên biết cũng như thế. Nhưng có sai biệt. Nghĩa là có Thánh đạo vô học sinh trước

đối với tu đạo sinh sau tự cùng nối tiếp làm nhân đồng loại. Vô học thoái thất xong, ở trong tu đạo, có thể có nghĩa chuyển sinh lợi căn.

Nếu như vậy tức nên cùng với Bản luận là trái nhau?

Như nói dĩ tri căn cùng với vị tri đương tri căn làm sở duyên, tăng thượng, không phải là nhân, không phải là đẳng vô gián.

Như thế, cụ tri căn đối với hai căn cũng vậy, điều này là không trái nhau, vì ý chưa đầy đủ. Như tiếp theo trước nói văn của ý chưa đầy đủ xú xú đều có, tức là nghĩa này. Tức nên hiển thị văn của ý chưa đầy đủ. Nay trong văn này có ý chưa đầy đủ nào? Nghĩa là dựa vào, căn tánh như thế sinh sau đã gồm thân dĩ tri căn, tức đối chiếu với căn tánh như thế sinh trước đã gồm thân vị tri căn, ngầm tạo ra lời nói như thế. Là sở duyên, tăng thượng, không phải là nhân, đẳng vô gián, vì yếu kém, vì sinh sau. Văn này chỉ nói đã khởi tác dụng, dựa vào các căn vô lậu cùng nối tiếp chuyển biến. Như nói pháp thể đệ nhất có dụng.

Nếu như vậy thì hữu tình đều có sự cùng nối tiếp riêng khác. Pháp như thế an lập Bồ-đề của ba thừa. Như thế, đạo Thanh văn thừa cũng nên được làm nhân của đạo Độc giác thừa, Phật thừa. Đạo Độc giác thừa làm nhân của Phật đạo. Không có lỗi lầm này, vì tánh là rất xa. Nếu người đã bước lên đạo Thanh văn, thì không thể sinh lại nơi đạo của thừa khác.

Nếu như vậy đã bước lên đạo tùy tín hành, đạo tùy pháp hành, thì không thể sinh lại. Tức là đạo tùy tín hành sinh trước cùng với đời vị lai, rốt cuộc không sinh nơi đạo tùy pháp hành. Nên không làm nhân cũng không có lỗi này.

Đạo của các vị độn căn có thể có chuyển biến thành đạo của hàng lợi căn. Nghĩa là tức do các uẩn cùng nối tiếp của căn tùy tín hành kia, có thể có chuyển được thuộc nơi uẩn cùng nối tiếp của căn tùy pháp hành. Không phải do các uẩn cùng nối tiếp đã bước lên đạo

Thanh văn thừa, có thể có chuyển biến đạt được đạo cùng nối tiếp của uẩn Độc giác thừa, Phật thừa.

Dựa vào lý như thế, nên có thuyết nói: Tuy không có xứ này, nhưng là giả phân biệt. Nếu trong kiến đạo có xuất quán, thì đạo tùy tín hành cũng có chuyển biến đạt được căn tùy pháp hành. Nhưng không có nghĩa xuất, nên căn có sai biệt cùng với thừa là không đồng.

Do đây nên nói: Đạo của các vị độn căn cùng với độn và lợi làm nhân đồng loại. Nếu đạo của hàng lợi căn thì chỉ làm nhân của đạo lợi căn. Như đạo tùy tín hành cùng đạo tín thắng giải, thời giải thoát, tùy theo thứ lớp kia cùng với sáu, bốn, hai thứ làm nhân đồng loại. Nếu là đạo tùy pháp hành cùng đạo kiến chí, phi thời giải thoát, tùy theo thứ lớp ấy, cùng với ba hai một thứ làm nhân đồng loại.

Ở đây cũng căn cứ theo trước, nên biết là không nhất định. Các đạo của địa trên làm nhân của địa dưới. Vì sao gọi là hoặc bằng hoặc hơn? Do nhân tăng trưởng và do căn. Vì chỉ Thánh đạo, chỉ cùng với phần bằng và hơn làm nhân đồng loại. Không như vậy thì thế nào?

Pháp thế gian khác do gia hạnh sinh cùng với phần bằng, hơn làm nhân, không phải là nhân yếu kém. Pháp do gia hạnh sinh, thế ấy là thế nào? Nghĩa là do văn tạo thành, do tư tạo thành v.v... Văn văn là cùng nhận lấy do tu tạo thành, cùng nhân nơi văn, tư, tu đã sinh ra công đức, gọi là do các pháp kia tạo thành. Gia hạnh sinh thì chỉ cùng với phần bằng và hơn làm nhân, không phải là phần kém. Như pháp do văn tạo thành hệ thuộc cõi dục, có thể cùng với pháp do văn, tư tạo thành của tự giới làm nhân đồng loại. Không phải là nhân của tu tạo thành, vì ở cõi dục là không có. Pháp do tư tạo thành cùng với pháp do tư tạo thành làm nhân đồng loại, không phải là nhân của văn tạo thành, do pháp kia là yếu kém.

Nếu pháp do văn tạo thành hệ thuộc cõi sắc, có thể cùng với pháp do văn, tư tạo thành của tự giới làm nhân đồng loại. Không phải

là nhân của tư tạo thành, vì nơi cõi sắc là không có. Pháp do tu tạo thành chỉ cùng với pháp do tu tạo thành của tự giới làm nhân đồng loại. Không phải là nhân của văn tạo thành, vì pháp kia là yếu kém. Pháp do tu tạo thành hệ thuộc cõi vô sắc, chỉ cùng với pháp do tu tạo thành của tự giới làm nhân đồng loại. Không phải là nhân của văn, tư tạo thành, do không có và do yếu kém.

Có Sư khác cho: Pháp do tư tạo thành cùng với pháp do tu tạo thành làm nhân đồng loại. Há không phải là nơi cõi dục có pháp do tư tạo thành, không có pháp do tu tạo thành. Hoặc ở cõi sắc có pháp do tu tạo thành, không có pháp do tư tạo thành. Nhưng pháp thế gian chỉ cùng với pháp của tự giới làm nhân đồng loại. Trước đã nói về tự bộ, tự địa làm nhân, vì dựa vào hữu lậu, vì sao thuyết kia nói tư làm nhân cho tu?

Có giải thích này: Tức ở nơi cõi dục, có phương tiện thù thắng đã gồm thâm căn thiện. Tuy do tư tạo thành, nhưng rất tịch tĩnh, giống như tu tuệ, nên gọi là do tu tạo thành. Tư là nhân của tu kia, nên nói cũng không có lỗi.

Có Sư khác giải thích: Khi đạt được tận trí, đã tu pháp do tư tạo thành ở cõi dục là quả tu tuệ của A-la-hán, giống như tu tuệ, nên gọi là do tu tạo thành. Tư là nhân của tu kia, nên nói cũng không có lỗi.

Các pháp do văn, tư, tu này tạo thành đều có chín phẩm. Nghĩa là hạ hạ v.v... Nếu phẩm hạ hạ là nhân của chín phẩm, thì trung hạ là tám nhân, cho đến thượng thượng, chỉ là nhân của thượng thượng, vì đã trừ phần kém trước. Pháp thiện sinh đắc cùng với pháp thiện do gia hạnh làm nhân đồng loại. Không phải thiện do gia hạnh làm nhân cho thiện sinh đắc, vì pháp kia là yếu kém.

Lại, thiện sinh đắc cũng có chín phẩm, tất cả cùng đối chiếu, lần lượt làm nhân, thâm nhận mỗi mỗi phẩm về sau đều hiện tiền.

Có Sư khác nói: Vì trong định nhất tâm là đạt được tất cả, nhưng do chín phẩm của dị thực hiện hành, có thể thiết lập có chín phẩm sai biệt. Chín phẩm nhiễm ô căn cứ theo đây nên biết. Lại, do đối trị nên có chín phẩm, có thể thiết lập có chín phẩm sai biệt. Vô phú vô ký gồm có bốn thứ, nghĩa là dị thực sinh, đường oai nghi, xứ công xảo, phẩm tâm biến hóa cùng có, tùy theo thứ lớp kia, có thể cùng với bốn, ba, hai, một thứ làm nhân.

Có Sư khác cho: Tất cả cùng đối chiếu, lần lượt làm nhân, vì đồng một sự trói buộc.

Thuyết này là phi lý, vì chớ cho bốn pháp như noãn v.v... của tĩnh lự thứ nhất lần lượt làm nhân. Lại, tâm biến hóa của cõi dục có quả của bốn tĩnh lự, không phải quả của tĩnh lự trên, là nhân của quả thuộc tĩnh lự dưới. Không phải là nhân của gia hạnh đạt được quả thấp kém. Chớ cho thiết lập công dụng mà không có thu đạt. Nghĩa của nhân như thế, nên có câu hỏi:

Tùng có các pháp vô lậu đã sinh, không phải là nhân của pháp vô lậu ở phần vị chưa sinh chăng?

Có. Nghĩa là phẩm khổ pháp trí đã sinh, ở nơi tự chủng tánh, các pháp vị lai không sinh phẩm, khổ pháp trí nhân cùng hợp. Như thế, cho đến các hữu tình đã sinh phẩm định kim cang dụ, cùng với phần vị dưới của tự chủng tánh, chưa sinh các pháp vô lậu. Lại, tất cả phần vượt hơn đối với tất cả phần yếu kém, dùng pháp gia hạnh làm nhân đồng loại. Quả đã đạt được, hoặc bằng, hoặc hơn.

Tùng có các pháp vô lậu của một thân, trước đã nhất định đạt được, không phải là nhân của pháp sinh sau chăng?

Có. Nghĩa là phẩm khổ pháp nhân của vị lai, về sau đã sinh phẩm khổ pháp trí, do quả tất không ở trước nhân, hoặc là nhân đồng loại, vì vị lai không có.



Tùng có các pháp vô lậu sinh trước, không phải về sau đã khởi nhân của pháp vô lậu chăng?

Có. Nghĩa là pháp vô lậu thù thắng sinh trước, về sau đã khởi pháp vô lậu yếu kém. Như trước khổ pháp trí đã sinh đạt được, về sau khổ pháp nhãn đã sinh đạt được. Khổ pháp nhãn kia tuy sinh sau, nhưng là yếu kém. Như thế, tất cả các đức của Thánh đạo, trước hơn, sau kém, căn cứ theo đây nên biết.

Trong đây, Kinh chủ dùng quả trên thoái chuyển quả dưới hiện tiền để đáp lại câu hỏi. Lời đáp này là không quyết định. Quả trên thoái chuyển xong, chấp nhận có luyện căn, khởi vô lậu vượt hơn hiện tiền. Thuyết kia nên phân biệt ở đây. Nhưng nhân đồng loại này cùng với công dụng của quả không có cùng tận. Không phải như nhân dị thực cùng với công dụng của quả nhất định có tận cùng. Các A-la-hán nhận lấy nhân đồng loại, quả cũng chưa hết, nhưng vì Niết-bàn, nên không phải nhân đồng loại nhất định có thể sinh quả. Nghĩa là có nhân đồng loại, do có chướng ngại, nên quả hoặc ở thời khác khởi, hoặc vĩnh viễn không sinh, nên ở trong đây có nêu ra câu hỏi này: Nhân đồng loại cùng với quả cũng có thể nhận lấy quả chăng?

Về tướng chung, đáp nói: Các thứ cùng với quả tất có thể nhận lấy quả. Vì sao? Vì không nhận lấy mà cho, về lý là không thành. Nên có chủ thể nhận lấy quả mà không có chủ thể cho. Nghĩa là các uẩn sau cùng của A-la-hán, do các uẩn trước tuy có thể cho quả, nhưng chưa tận cùng liền bát Niết-bàn. Lại đối với các nghiệp như nghe tụng, tư duy, lựa chọn v.v... tuy đồng với gia hạnh, gặp cùng trợ duyên, mà nhận thấy căn thiện tích tập có khác, nên biết dụng của nhân không phải chỉ ở nơi đời này. Nhưng nói là tùy theo sức của căn thiện cùng hợp, căn thiện sinh, là căn cứ nơi sự thành tựu mà nói. Ý của thuyết này nói: Nhân tuy thành tựu và không thành tựu đều có thể sinh quả. Nhưng thành tựu thì sức sinh quả mạnh. Mạnh, yếu tuy khác, nhưng về nghĩa làm nhân thì đồng. Lại, nhân gần xa tuy cùng

thành tựu nhưng đối với việc sinh quả cũng có hơn, kém. Nếu chỉ là nhân, thì nhân kia tùy theo căn thiện cùng hợp, căn thiện sinh. Căn thiện đoạn xong, tức nên rốt cùng là không nối tiếp căn thiện. Nên nhân đồng loại căn cứ nơi công dụng cho quả, thọ dụng vô tận, không phải là nhân dị thực.

Môn nghĩa như thế, từng ở nơi xứ nào nói? Há không phải là trong phân biện về tướng nhân này đã nói.

Vị lai, hiện tại là nhân của quá khứ. Quá khứ, hiện tại là nhân của vị lai. Lại có duyên gì ở nơi phần vị đang mạng chung của A-la-hán, tâm tâm sở pháp ngăn chặn đẳng vô gián duyên, thừa nhận tánh của nhân đồng loại. Hai pháp này cho quả bằng nhau, không phải là cùng hợp. Nên đẳng vô gián duyên do sức mở rộng, các A-la-hán khi đang mạng chung, không có tâm tâm sở pháp vô gián sinh, do thiếu nhân duyên hòa hợp sinh, nên không có quả đẳng vô gián đã mở rộng. Thế nên cũng không có năng lực mở rộng, nên ngăn chặn tướng đẳng vô gián duyên của pháp sau cùng. Nhưng quả của nhân đồng loại là chung cho gần xa. Lại, quả đã dẫn là không có hạn lượng, không phải quả đã nhận lấy tất định sẽ khởi, nên không thể giống với đẳng vô gián duyên. Ngăn chặn phần vị sau, lập tánh của nhân đồng loại.

Có thuyết khác nói: Nhất định nên chỉ thừa nhận nơi quả vô gián, lập nhân đồng loại. Lại không nên nói tâm thiện, ác, vô ký thứ lớp khởi phần vị, không phải do niệm trước làm nhân đồng loại để tâm niệm sau khởi. Do nhận thấy hạt giống, mầm, cộng, lá, đơm hoa, kết trái của thế gian, là vật không giống nhau, lúc theo thứ lớp sinh, vô gián làm nhân, cùng nối tiếp mà khởi, không có cách vượt. Lại như lông, sừng có thể sinh cỏ bò, cỏ lau.

Thuyết kia nói là phi lý. Vì hiện thấy thiện, ác, lúc tùy theo một pháp tăng, thì một pháp còn lại giảm. Lại, tu chủ thể đối trị, đối tượng đối trị nên tăng, thì vĩnh viễn tức nên không có nghĩa giải thoát khổ.

Lại, tập đối tượng đối trị, chủ thể đối trị nên tăng, là đều trở thành đạo của chủ thể đối trị. Các lỗi như thế v.v... thuyết kia đã không thể lìa bỏ. Lại, nhận thấy trí của thế gian học tập các thứ sách luận, công xảo v.v... đã được vững trụ, tuy gặp phải duyên khác, ở nơi trung gian khởi, nhưng phần vị sinh sau, trở lại dùng sự cùng nối tiếp của đồng loại nơi thời gian trước làm nhân mà khởi, nên nhân đồng loại cũng có cách vượt.

Các dụ như hạt giống, mầm v.v... đối với chứng cứ là không có công năng. Vật bên ngoài cùng sinh, theo thứ lớp an trụ. Pháp bên trong thì không như vậy, nên dụ là không có công năng. Như hạt giống vô gián, nhất định có mầm sinh, không phải là cộng, lá v.v... Tâm thiện vô gián không thấy nhất định có tâm như thế sinh. Lại, mầm vô gián, có thể có cộng thân sinh, không phải cộng thân vô gián, có thể có mầm sinh. Tâm thiện ác sinh theo thứ lớp là không nhất định.

Lại, các vật bên ngoài là theo thời phần quyết định. Pháp bên trong thì không như vậy, nên dụ không có công năng. Nghĩa là do công năng chuyên cần mạnh mẽ, và sức mạnh như giáo pháp v.v... thù thắng, người tu hành quán, lúc tâm thiện nhiều, cùng nối tiếp mà chuyển. Các kẻ tập dục, khi tâm ác nhiều, cùng nối tiếp mà chuyển. Không phải như mầm, cộng thân v.v... Do thời phần không nhất định, nên trong ngoài riêng khác. Lại, các loại lúa v.v... trong thứ lớp sinh khởi, tánh vô ký là đồng, có thể có nghĩa của nhân. Một loại như tâm v.v... trong thứ lớp sinh, tánh thiện v.v... là khác, không nên làm dụ.

Nói từ lông sừng, sinh cỏ bò, cỏ lau, là Luận thế tục, cùng với lý là trái nhau. Nếu thừa nhận tương sinh, không có phân biệt đồng khác, vì sao không từ hai đều hai quả sinh. Nhưng lông sừng kia như hơi ấm của phân v.v... đối với sự việc sinh cỏ bò, cỏ lau, chỉ tạo ra duyên thuận. Nên nhân đồng loại chỉ ở nơi tự loại hữu gián, vô gián, đều được thành nhân.

Như thế là đã biện về tướng của nhân đồng loại. Tướng của nhân tương ưng thứ tư là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Nhân tương ưng quyết định  
Tâm tâm sở đồng nương.*

*Luận nói:* Chỉ tâm tâm sở là nhân tương ưng. Há không phải là trong đây, vì không có phân biệt, nên hành tướng của thời, cảnh có dị biệt cũng tương ưng? Nếu như nói phân biệt ba thứ này là đồng, thì thân khác đồng nhờ dựa, nên nói là tương ưng. Nên nói đồng nương dựa, là nhằm ngăn chặn chung vấn nạn này. Nghĩa là cần đồng dựa nơi tâm tâm sở pháp mới được lại cùng làm nhân tương ưng. Trong đây, nói đồng là chỉ rõ về đối tượng nương dựa là một. Nghĩa là nếu nhãn thức dùng nhãn căn của sát-na này làm chỗ nương dựa, tương ưng với thọ v.v... cũng tức dùng nhãn căn này làm chỗ nương dựa. Cho đến ý thức và pháp tương ưng, đồng dựa nơi ý căn, nên biết cũng như thế. Nay nên xét chọn. Các căn như mắt, tai v.v... tánh của đối tượng nương dựa là đồng, do đâu nói thức của chủ thể nương dựa kia cùng với đối tượng nương dựa đều khác, khiến phải nêu ra câu hỏi? Đối tượng nương dựa của các thức là dựa vào tánh tuy đồng, nhưng loại thì riêng khác.

Nếu như vậy vì sao nói nhận biết là đồng dựa, vì chỉ căn cứ nơi sát-na cùng sinh dựa vào nghĩa để nói nhãn thức v.v... là đồng một chỗ dựa. Không phải căn cứ vào thời gian dài, dựa vào nghĩa của chủng loại, nói các nhãn thức đồng một chỗ dựa. Lại, vô gián dựa nơi chủng loại là đồng, nên các thức như nhãn v.v... là nhân tương ưng. Đức Thế Tôn cũng dựa vào nghĩa của chủng loại đồng để nói các căn là chỗ dựa của các thức như nhãn v.v... Nên Khế kinh nói: Mắt thấy sắc xong, sinh ưu, hỷ, xả. Lại Khế kinh nói: Dùng mắt làm môn, chỉ vì thấy sắc. Những pháp này đều nói chủng loại đồng nương dựa. Thế nên trong tụng nên phân biệt như thế. Nghĩa là tâm tâm sở

đồng thời, đồng nương dựa, nên trong giải thích kia, tự gồm thâm hai nghĩa. Tức là nếu nhân thức dùng nhân căn của sát-na này làm chỗ nương dựa, cho đến nói rộng.

Trong tụng đã thiếu câu nói đồng thời, làm sao biết được đây là đồng nương dựa. Không phải một chủng loại là một sát-na. Nếu cho trong giải thích đã thâm tóm, nên không có lỗi, nên tụng được tạo không nói đồng nương dựa, chỉ nói nhân tương ưng là tâm tâm sở quyết định.

Lại, nói tương ưng là đủ để ngăn chặn các vấn nạn. Phi thời, nương dựa khác mà có thể có tương ưng. Chỉ nói tương ưng, tức nhận biết tất cả thời gian, chỗ nương dựa, hành tướng, cảnh sự đều đồng. Nếu thời gian, chỗ nương dựa khác, cảnh, hành tướng khác, là không tương ưng. Không phải là một, nhiều sự của chủng loại đều cùng khởi, là cùng tương ưng. Hai nhân câu hữu và tương ưng có sai biệt gì? Lại, pháp của nhân tương ưng, cũng là nhân câu hữu. Có pháp của nhân câu hữu, không phải là nhân tương ưng. Nghĩa là sắc tùy chuyển, đại chủng như sinh v.v... Nếu nhân tương ưng tức là nhân câu hữu, thì nghĩa của hai nhân trong đây có khác biệt gì? Không phải nhân tương ưng tức là nhân câu hữu, do nghĩa của hai nhân này đều khác. Nhưng tức một pháp là nhân tương ưng, cũng là nhân câu hữu, về nghĩa có sai biệt. Nghĩa không lìa nhau là nhân tương ưng. Nghĩa đồng một quả là nhân câu hữu. Lại, sức mạnh Lần lượt đồng sinh, trụ v.v... là nhân câu hữu. Nếu sức mạnh lần lượt đồng duyên nơi một cảnh là nhân tương ưng.

Có Sư khác cho: Do nghĩa cùng làm quả, lập nhân câu hữu. Như đám thương nhân cùng nương vào nhau, cùng đi qua đoạn đường nguy hiểm. Do nghĩa của năm thứ bình đẳng, lập nhân tương ưng. Tức như đám thương nhân đồng thọ nhận, đồng tạo ra sự việc ăn uống v.v..., thiếu một trong số ấy đều không tương ưng. Thế nên cực thành cùng làm nghĩa của nhân.

Như thế là đã biện về tướng của nhân tương ưng. Tướng của nhân biến hành thứ năm là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Biến hành tức khắp trước  
Là nhân nhiễm đồng địa.*

*Luận nói:* Nhân biến hành: Nghĩa là trước đã sinh tùy miên biến hành và pháp của phẩm cùng có, cùng với các pháp nhiễm ô của tự bộ, tha bộ nơi đồng địa sau đây làm nhân biến hành.

Những gì gọi là pháp của phẩm Biến hành?

Trong phẩm Tùy miên sẽ phân biệt rộng. Do uy lực của nhân này, vượt quá uy lực của nhân đồng loại mà chuyển, nên kiến lập riêng. Cũng là nhân của pháp nhiễm nơi bộ khác, nên do uy lực ấy, phiền não của bộ khác và quyền thuộc của chúng cũng sinh trưởng, tức ở nơi tự bộ đã gồm thâu các phiền não. Vậy hai nhân đồng loại, biến hành có khác biệt gì? Do hữu thân kiến, các ái được sinh, các ái cũng có thể sinh hữu thân kiến.

Hai tướng sai biệt, vì sao có thể nhận biết. Hai nhân của tự bộ mình cũng có sai biệt. Nghĩa là chấp ngã, có thể khiến các ái sinh khởi kiên cố, tăng rộng, mãnh liệt, vì ngã kiến đã duyên khắp cảnh của các ái. Còn ái thì khiến cho ngã kiến sinh khởi kiên cố, nhưng không thể khiến tăng rộng mãnh liệt, không thể duyên khắp cảnh ngã kiến. Do các hoặc biến hành lần lượt cùng đối chiếu, đều có thể duyên khắp cảnh của đối tượng duyên. Mỗi mỗi hoặc biến hành đều cùng có thể khiến sinh khởi kiên cố, tăng rộng mãnh liệt. Nên hai nhân này không phải là không có sai biệt. Một thời, một phẩm, có thể làm hai nhân đồng loại, biến hành. Thế chúng có khác biệt gì? Tuy đồng thời nhận lấy hai quả đẳng lưu, nhưng quả của tự bộ thì tăng thịnh không phải là thứ khác, nên hai nhân kia cũng có sai biệt.

Do đâu tự bộ đã tăng thịnh?

Do môn của hai nhân đã được nuôi lớn. Do nhân này là nhân sinh gần của nhân kia, nên khiến nhân kia tăng rộng cùng mãnh liệt. Chỉ sinh nơi tự bộ thì hai nhân sao có khác biệt? Không có nhân biến hành, chỉ sinh nơi tự bộ. Nghĩa là pháp biến hành lúc đang hiện tiền, cùng lúc có sức nhận lấy quả của năm bộ.

Lại, như trước đã nói, hai nhân kia có sai biệt. Có Sư khác cho: Một phần của nhân câu hữu là nhân tương ưng. Một phần của nhân đồng loại là nhân biến hành.

Ý của Sư kia nói: Nghĩa của nhân biến hành tức là nhân đồng loại, nhưng không hợp lý, vì bộ khác cũng nên là đồng loại, tức không phải là biến hành, phải đối chiếu với bộ khác mới thành nhân đồng loại. Như thế là các nhân nên thành tạp loạn. Tuy các nhân lại đều không có Thể riêng, nhưng nghĩa của chúng thì cùng không xen tạp. Nếu pháp biến hành có thể làm nhân của pháp nhiệm ô nơi năm bộ, tức do kiến đạo đoạn, nên là nhân của tất cả pháp nhiệm ô. Tông đã thừa nhận như thế, không nên nêu vấn nạn. Luận Phẩm Loại Túc đã nói như thế này: Thế nào là pháp của nhân do kiến đạo đoạn? Nghĩa là các pháp nhiệm ô cùng pháp đã chiêu cảm dị thực do kiến đạo đoạn.

Thế nào là pháp của nhân thuộc vô ký?

Nghĩa là các pháp hữu vi vô ký và pháp bất thiện. Hoặc có khổ để dùng hữu thân kiến làm nhân, không phải cùng với hữu thân kiến làm nhân. Nói rộng cho đến trừ hữu thân kiến ở vị lai và pháp tương ưng của hữu thân kiến kia là sinh, lão, trụ, vô thường, còn lại là khổ để của các nhiệm ô.

Nếu như vậy tức nên trái với Luận Thi Thiết Túc. Như Luận kia nói: Từng có pháp là bất thiện, chỉ là bất thiện làm nhân?

Có. Nghĩa là Thánh nhân lìa dục bị thoái chuyển do đầu tiên đã khởi tư nhiệm ô. Dựa nơi nhân chưa đoạn, mật ý nói như thế. Nhân

của tư nhiệm ô này tuy có đủ bất thiện, vô ký, nhưng nhân vô ký trước đã vĩnh viễn đoạn. Thánh nhân thoái chuyển vị, các Hoặc do kiến đạo đoạn, đều đã đoạn, nên tất cả kiến đạo tất không có thoái chuyển. Vô ký, nhiệm ô của cõi dục đều do kiến đạo đoạn, nên chỉ là nhân bất thiện thoái thất là thành, nói là chưa đoạn, thế nên không có lỗi.

Nếu pháp đã đoạn cũng có thể làm nhân, thì do đâu các Thánh, Bồ-đặc-già-la, ở trong các loại mạn của triền giận dữ nặng không có ái từng không hiện khởi?

Vì đoạn kiến, tà kiến, Tát-ca-da-kiến, đều đã đoạn, nên không có ái v.v... Theo thứ lớp ấy, vì ái kia là khởi gần, nên ái ấy ở nơi phần vị hiện nay. Vì sao là nhân?

Không phải ái kia ở nơi hiện nay mới thành nghĩa của nhân, mà ở tại phần vị phạm phu, các pháp nhiệm do tu đạo đoạn trừ, đã dùng kiến đạo đoạn làm nhân biến hành.

Nếu pháp cùng với pháp kia làm nhân, thì không lúc nào pháp này không phải là nhân của pháp kia. Nên tuy đã đoạn, nhưng nhân thì có thể nói. Nên biết trong đây, tùy miên biến hành của quá khứ, hiện tại, làm nhân của năm bộ, có thể duyên nơi năm bộ, cũng là đối tượng tùy tăng của năm bộ. Pháp tương ưng của tùy tăng kia, trừ sinh v.v... của đối tượng tùy tăng, lại trừ chủ thể duyên nơi năm bộ, thì đặc của các pháp kia không phải là nhân biến hành. Hoặc vì trước sau, vì tánh thừa, xa, và vì không phải là một quả. Có tùy miên biến hành, không phải là nhân biến hành. Nghĩa là tùy miên biến hành của đời vị lai. Có nhân biến hành, không phải là tùy miên biến hành. Nghĩa là tùy miên biến hành của quá khứ, hiện tại, nơi pháp của một quả có cùng. Nghĩa là tùy miên biến hành của quá khứ, hiện tại, có cùng khôngf. Tức là các pháp còn lại. Có ở trong đây, nêu vấn nạn như thế này: Nếu nói các kiến, nghi và vô minh làm nhân biến hành, sinh quả của loại khác, cùng với dị biệt khác, gọi là biến



hành, thì trong không phải là biến hành cũng có dụng này. Nghĩa là tùy miên tham, tham đắm ở nơi cảnh, có thể làm căn bản của tất cả hành tà. Như có tà kiến khiến tùy miên tham, ở trong các cảnh đã tham đắm, mãnh liệt.

Như thế, có tham cũng khiến tà kiến ở nơi đối tượng duyên của chính nó đã tăng rộng, thêm mãnh liệt. Cho đến dẫn dắt tà kiến kia khiến đoạn dứt căn thiện. Như có tà kiến hủy báng diệt, đạo, đã dẫn dắt tùy miên tham khiến ưa thích sinh tử.

Như vậy, có tham ưa thích sinh tử rồi, có thể dẫn dắt tà kiến khiến hủy báng diệt, đạo.

Thế nên chỉ chấp kiến nghi vô minh làm nhân biến hành, sinh quả của năm bộ, không phải thứ khác như tham v.v..., về lý là nhất định không thành.

Vấn nạn này là không đúng, vì dụng của nhân có riêng khác. Do tùy miên không hiện bày khắp, nên dùng chung các pháp nhiệm ô của năm bộ, chỉ là quả sĩ dụng và quả tăng thượng, lần lượt có thể làm đặng vô gián duyên khiến hiện khởi và khi pháp kia sinh không bị chướng ngại, nên tùy miên biến hành cũng dùng các pháp nhiệm ô của năm bộ làm quả đặng lưu. Quả này, pháp kia đâu có đặc riêng khác như thế. Vì tùy miên biến hành duyên chung nơi tất cả pháp hữu lậu, nên uy lực kiên cố, tăng rộng, mãnh liệt. Lúc vừa sinh xong, liền có thể dẫn phát quả của loại đồng, dị. Tùy miên không hiện khắp thì không như thế, vì cảnh của duyên hẹp, ít, công năng kém. Nên tuy tùy miên tham đắm chấp nơi cảnh giới, cũng cùng với tà kiến làm nhân lần lượt. Cho đến dẫn dắt khiến đoạn các gốc thiện. Nhưng không phải là vừa khởi đã tức thì dẫn dắt pháp nhiệm ô của năm bộ tự tha, làm quả đặng lưu. Có tùy miên tham ưa thích sinh tử rồi, có thể dẫn dắt tà kiến hủy báng diệt, đạo: Tức là trong một bộ này lần lượt cùng dẫn dắt, không phải ở nơi bộ khác, nên cũng không trái nhau. Hoặc lại vì nghĩa của nhân rất xa xa khó hiểu rõ, có vô biên khác

biệt, không phải dễ có thể nhận biết. Nghĩa là trong các pháp, đều không có tác dụng của tác giả chân thật, nhưng lại nói có vô lượng thứ nhân, có thể chiêu cảm các quả. Tức đối với các quả, đây là nhân gần, đây là nhân xa. Nhân này khiến sinh, nhân này khiến diệt. Nhân này khiến cho quả kia có. Nhân này không làm hại. Nhân này có thể lôi kéo, dẫn dắt. Nhân này làm chỗ dựa. Nhân này như bạn hỗ trợ. Nhân này như hạt giống. Nhân này như thức ăn uống. Nhân này như thuốc chữa bệnh.

Các nghĩa của nhân như vậy là sai biệt vô biên, chỉ là cảnh giới nơi đối tượng hành hóa của Đức Phật, Thế Tôn.

Như thế là đã biện về tướng của nhân biến hành. Tướng của nhân dị thực thứ sáu là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Nhân dị thực bất thiện  
Cùng thiện chỉ hữu lậu.*

*Luận nói:* Chỉ các pháp bất thiện và pháp thiện hữu lậu là nhân dị thực. Vì pháp dị thực tùy theo chỗ ứng hợp. Nhân này có thể chiêu cảm quả dị thực, nên gọi là nhân dị thực.

Nay ở trong đây, nhân là nghĩa gì? Nghĩa là pháp tùy theo nghiệp, có thể phân biệt hữu tình, nên Khế kinh nói: Các loại hữu tình hơn kém, cao thấp, do nghiệp đã phân biệt. Lại, Khế kinh nói: Nghiệp là nhân sinh. Trong tụng cùng âm thanh làm rõ nhân này cùng với tánh tướng của quả tuy khác nhưng phẩm loại không có xen tạp. Nói chữ *chỉ* (*Chỉ các pháp...*) là nhằm ngăn chặn Thế của nhân dị thực gồm thâm nghĩa của các nhân. Nghĩa là có Sự khác cho: Tất cả quả đều gọi là dị thực. Kinh kia cũng nên thừa nhận Thế của nhân dị thực gồm thâm tất cả nhân. Nói *chỉ* là khiến chớ nên đồng với lối cố chấp của Sự khác như thế.

Sự kia do đâu lại chấp tất cả quả đều gọi là dị thực?

Do Khế kinh đã nói: Ánh sáng lớn này có dị thực gì? Lại Khế kinh nói: Hai thứ thí thức ăn đã chiêu cảm dị thực bình đẳng, bình đẳng. Lại nói: Ái là dị thực của thọ. Lại nói: Như Lai nếu không nói lời này, thì các thời chúng không có dị thực như thế. Lại nói: Giác mộng này có dị thực gì? Lại các thế gian cũng nói: Ăn v.v... là dị thực của vui thích. Loại này thật là nhiều.

Các lời nói dị thực này đều căn cứ nơi dụ để giả nói. Như mắt, phước điền, ái, nói tiếng là biển, lửa, mẹ.

Làm sao nhận biết trước cũng căn cứ nơi dụ để nói? Nếu không như vậy, thì các pháp vô lậu nên có dị thực chăng?

Tuy nhiên, các Khế kinh đều đã ngăn chặn nghĩa của pháp vô lậu có dị thực, nên nói tư vô lậu là không phải đen, không phải trắng, là nghiệp không có dị thực, có khả năng dứt hết các nghiệp, nên nói là pháp vô lậu. Đã dẫn dắt đẳng lưu gọi là dị thực: Tức tuy hữu tình kia chấp lập danh ngôn khác nhưng về nghĩa thì không khác. Lại trong các kinh cũng có căn cứ nơi dụ để giả nói như thế. Như người có thọ mạng ngắn, nói là quả đẳng lưu sát của sinh. Tăng thượng ở đây được nói bằng từ đẳng lưu, cho vô phú vô ký của nghiệp bất thiện làm quả đẳng lưu, là không hợp lý.

Do đâu nhất định nhận biết chỉ là pháp bất thiện và pháp thiện hữu lậu là nhân dị thực?

Vì Khế kinh nói. Nghĩa là Khế kinh nói: Có nghiệp của dị thực đen đen. Có nghiệp của dị thực trắng trắng. Có nghiệp của dị thực đen trắng, đen trắng. Có nghiệp của dị thực không phải đen, không phải trắng, có khả năng dứt hết các nghiệp.

Lại, Khế kinh nói: Hiện thấy lãnh nhận dị thực vừa ý. Hoặc lại lãnh nhận dị thực buồn khổ, thảm thương. Do thiện bất thiện.

Lại nói: Ta gặp phải lúc thân nghiệp v.v... bị tổn hại. Nghĩa là khổ thọ sinh dị thực thọ nhận khổ. Lại nói: Ta gặp được lúc

thân nghiệp v.v... có tăng ích. Nghĩa là lạc thọ sinh dị thực thọ nhận lạc.

Các chứng cứ như thế v.v... loại ấy là rất nhiều. Lại, như hai nhân đồng loại, dị thực, về nghĩa không cùng xen tạp. Hai quả đẳng lưu, dị thực, cũng nên không cùng lẫn lộn. Tuy các dị thực không vượt quá đẳng lưu, nhưng dị thực kia không phải là đẳng lưu ấy, nên biết quả đẳng lưu, dị thực là khác. Đức Phật quán xét sự lãnh hội thích hợp của đối tượng được hóa độ có khác biệt, nên giảng nói pháp có khác nhau. A-tỳ-đạt-ma dựa nơi lý chân thật để phán quyết các pháp, nên không phải dị thực đã gồm thân chung các quả. Kinh nói: Các nghiệp có ba quả. Nếu tất cả quả đều là dị thực, thì kinh không nên nói quả cùng dị thực. Nếu chấp các quả đều là quả dị thực, thì nên thừa nhận các nhân đều là nhân dị thực. Kinh nói: Các nghiệp là nhân sinh. Như mắt, tai v.v... là do nghiệp đời trước làm nhân, nên từ nhân sinh đều do nghiệp đời trước. Đây tức là kinh nói vô minh làm nhân, khởi tham, sân, si.

Cùng có kinh nói: Vì có nhân duyên nên chúng sinh đấm nhiễm. Các nhân duyên này đều nên nhân nơi nghiệp đời trước, thừa nhận cũng đâu có lỗi. Như vô số thứ thân là quả của nghiệp đời trước, phiền não hiện hành có sai biệt cũng như thế. Tức là nên đồng với tà luận ly hệ, không phải là đệ tử Phật. Lại, phân luận thêm phá trừ ngu tối như thế nên dừng. Pháp tướng căn bản, nay nên chánh biện.

Vì sao vô lậu không chiêu cảm dị thực?

Tỳ-bà-sa nói: Vì không có ái làm thấm nhuần. Như hạt giống chắc thật, không có nước tưới thấm. Lại, pháp vô lậu đã không hệ thuộc nơi địa làm sao có thể chiêu cảm dị thực hệ thuộc nơi địa? Vì sao vô ký không chiêu cảm dị thực?

Do sức yếu kém. Như hạt giống hư mục. Thiện, bất thiện còn lại, có thể chiêu cảm dị thực. Như có nước làm thấm nhuần các hạt

giống chắc thật. Nhưng nhân dị thực, hoặc là trì nghiệp thích. Nên Khế kinh nói: Dị thực sinh mắt. Hoặc là y chủ thích. Nên Khế kinh nói: Dị thực của nghiệp, nghĩa như trước đã biện. Nói dị thực: Nghĩa là hoặc lia nhân mà thực, hoặc khác (dị) nhân mà thực. Hai thứ này thuộc về quả. Hoặc nghiệp đã tạo, đến khi đắc quả, biến đổi mà có thể thực. Một nghiệp này là thuộc nhân. Nhưng Kinh chủ nói: Sư Tỳ-bà-sa tạo ra giải thích như thế này: Khác (dị) loại mà thực, là nghĩa của dị thực. Nghĩa là nhân dị thực, chỉ là khác loại mà thực. Nhân câu hữu v.v... chỉ là đồng loại mà thực. Một nhân năng tác gồm cả đồng loại dị loại mà thực, nên chỉ một nhân này, gọi là nhân dị thực. Cho đến nói rộng. Giải thích như thế đều không hợp lý.

Sư Tỳ-bà-sa không phải quyết định nói: Sáu nhân đã đạt được đều gọi là thực.

Nếu như thừa nhận như thế, là tên gọi khác của quả, cũng không có lỗi. Nhân dị thực này, nói chung có hai: (1) Khả năng lôi kéo, dẫn dắt. (2) Khả năng viên mãn.

Lại, chúng đồng phần cùng với mạng căn, không phải là bất tương ưng hành, một mình đã có thể lôi kéo, dẫn dắt.

Làm sao nhận biết như thế?

Do Khế kinh nói. Như Khế kinh nói: Nghiệp là nhân sinh. Lại nói: Nghiệp khiến sinh tử luân chuyển. Lại nói: Nghiệp lực có thể phân biệt hữu tình. Lại nói: Cõi thấp kém do nghiệp tư đã dẫn dắt. Nên biết cõi thấp kém tức là dục hữu. Lại, Luận Phẩm Loại Túc nói: Các mạng căn là dị thực của nghiệp, không phải là nghiệp. Bất tương ưng hành không là nghiệp. Có các giải thích câu nói của Luận Phẩm Loại Túc này cho: Tất cả mạng căn đều là dị thực. Đối với sự việc chiêu cảm dị thực thì sức của nghiệp là hơn hết. Do ý nghĩa sâu xa này nên nêu bày như thế. Há không phải là giải thích này lại chuyển biến có thể ngăn chặn bất tương ưng hành có sức lôi kéo, dẫn dắt

như là nghiệp đối với dị thực? Vì là nhân vượt hơn, nên chúng đồng phần của mạng căn là dị thực thù thắng. Thừa nhận chỉ nghiệp chiêu cảm chúng đồng phần của mạng căn, mới có thể nói được, là đối với sự việc chiêu cảm dị thực thì sức của nghiệp là hơn hết. Nếu khác thì không nên như thế. Chủ yếu là lúc nghiệp lôi kéo, dẫn dắt chúng đồng phần của mạng căn, thì không phải nghiệp duyên ở đây cũng có thể chiêu cảm dị thực. Nếu chấp phi nghiệp cũng có khả năng lôi kéo, dẫn dắt dị thực vượt hơn, thì không nên nói là đối với sự việc chiêu cảm dị thực thì sức của nghiệp là hơn hết. Thế nên cách giải thích kia nhất định là không hợp lý. Không phải tâm tùy chuyển nơi hai nghiệp thân, ngữ nhất định không thể dẫn dắt chúng đồng phần của mạng căn. Không như vậy là trái với chánh lý của Khế kinh. Kinh nói: Cõi thấp kém do tư đã dẫn dắt. Đây là nói chúng đồng phần của mạng căn thuộc dục hữu, chỉ do ý nghiệp chiêu cảm, không phải là thân, ngữ nghiệp. Biểu nghiệp thân ngữ có rất nhiều cực vi, do một tâm đã khởi, trong ấy chỉ một dẫn dắt chúng đồng phần cùng với mạng căn, pháp khác thì không có công năng này, là không hợp lý.

Nếu thừa nhận đồng thời cùng chiêu cảm một quả, tức nên lại cùng làm nhân câu hữu. Sắc được tạo có đối làm nhân câu hữu, không phải là Tông đã thừa nhận, vì nhân này không phải do sức lần lượt sinh ra. Lại, không phải thứ lớp nơi mỗi mỗi cực vi lôi kéo, dẫn dắt mạng căn và chúng đồng phần. Vì một tâm khởi, không phải một tâm khởi, không khác với công năng dẫn dắt riêng sinh sau, nhưng không có lỗi. Không phải là mãn nghiệp cũng có lỗi này. Ở trong một sinh, đều có thể riêng nhận lấy sắc, hương, vị v.v... Vì quả viên mãn, nên dựa vào vô biểu này, cũng đồng với giải thích ấy. Phần nhiều là xa lìa thể, vì một tâm khởi, nên không thừa nhận cùng làm nhân câu hữu. Nếu sắc được tạo không có đối, có không phải nhân câu hữu mà nói câu có đối tức là vô dụng, làm rõ sắc được tạo có đối đều không phải là nhân câu hữu. Nên nói thế này: Có sắc được tạo không có đối có thể làm nhân câu hữu, không thể đồng với sắc được tạo có đối kia.

Nếu cho hai nghiệp thân ngữ hệ thuộc cõi dục, không thể lôi kéo dẫn dắt, là trái với Khế kinh. Như nói: Sát sinh, hoặc tạo, hoặc hành tác, hoặc hành tác nhiều thì sinh nơi Na-lạc-ca, cho đến nói rộng. Lại trái với Bản luận. Như nói: Ở trong ba hành ác này thì tội nào là lớn nhất? Nghĩa là có thể tùy thuận vọng ngữ phá hoại tăng. Nghiệp này có thể nhận lấy dị thực một kiếp thọ mạng trong ngục vô gián. Thọ mạng nhất định nói là đã lôi kéo dẫn dắt đến quả. Đây là nói về đối tượng khởi, hiển bày chủ thể khởi là tư. Vì thô dễ hiểu rõ, nên không có lỗi trái nhau. Ở trong cõi dục, có khi một uẩn làm nhân dị thực, cùng chiêu cảm một quả. Nghĩa là đắc hữu ký và sinh v.v... của đắc đó. Có khi hai uẩn làm nhân dị thực, cùng chiêu cảm một quả. Nghĩa là sắc thiện, bất thiện và sinh v.v... Có khi bốn uẩn làm nhân dị thực, cùng chiêu cảm một quả. Nghĩa là tâm tâm sở pháp thiện, bất thiện và sinh v.v... của pháp kia. Ở cõi dục không có sắc tùy chuyển, nên không có năm uẩn làm nhân dị thực, cùng chiêu cảm một quả.

Có Sư khác nói: Cõi dục cũng có năm uẩn làm nhân, cùng chiêu cảm một quả. Nghĩa là đồng với sắc biểu, vô biểu của sát-na và có thể khởi tâm tâm sở pháp này.

Sư kia nói không đúng. Vì thân ngữ được đối tượng khởi cùng với các chủ thể khởi, về dị thực là riêng khác, tức chủ thể khởi, đối tượng khởi, không phải nhất định là một thời, nên quả đã được chiêu cảm, không phải nhất định là cùng khởi. Nghĩa là chủ thể khởi, đối tượng khởi, chấp nhận ở nơi một thời, có thể nhận lấy quả. Tức nên một quả, về lý cũng không đúng. Tuy chủ thể khởi, đối tượng khởi công nhận là có một thời, nhưng quả là khác. Thế nên biểu cùng với vô biểu tuy đồng một sát-na, nhưng quả đã nhận lấy hãy còn có sai biệt. Lại, các biểu nghiệp có nhiều cực vi, vô biểu cũng có nhiều sự việc xa lìa, tất đồng thời khởi, quả hãy còn có khác nhau, hướng chi là khả năng khởi tâm tâm sở pháp cùng với sắc không tùy chuyển mà đồng nhận lấy quả.

Nên thuyết kia đã nói, về lý nhất định không hợp. Ở trong cõi sắc, có khi một uẩn làm nhân dị thực, cùng chiêu cảm một quả. Nghĩa là đắc hữu ký, đẳng chí vô tướng và sinh v.v... của đẳng chí kia. Có khi hai uẩn làm nhân dị thực, cùng chiêu cảm một quả. Nghĩa là nghiệp hữu biểu thiện của tĩnh lự thứ nhất và sinh v.v... của pháp ấy. Không phải ở tĩnh lự thứ hai trở lên, có các biểu nghiệp, vì không có khả năng khởi. Có khi bốn uẩn làm nhân dị thực, cùng chiêu cảm một quả. Nghĩa là không có sắc tùy chuyển, các tâm tâm sở pháp thiện và sinh v.v... của tâm tâm sở kia. Ở đây có sáu tâm như phần sau sẽ nói. Có khi năm uẩn làm nhân dị thực, cùng chiêu cảm một quả. Nghĩa là có sắc tùy chuyển, các tâm tâm sở pháp và sinh v.v... của pháp kia. Trong cõi vô sắc, có khi một uẩn làm nhân dị thực cùng chiêu cảm một quả. Nghĩa là đắc hữu ký, đẳng chí diệt tận và sinh v.v... của pháp ấy. Có khi bốn uẩn làm nhân dị thực, cùng chiêu cảm một quả. Nghĩa là tất cả tâm tâm sở pháp thiện.

Như thế gồm có chín nhân dị thực. Nghĩa là trong ba cõi, như số thứ lớp, là ba bốn hai thứ phẩm loại có sai biệt. Có nghiệp chỉ chiêu cảm dị thực của một xứ, nghĩa là chiêu cảm pháp xứ, tức là mạng căn v.v... Nếu chiêu cảm ý xứ, nhất định chiêu cảm hai xứ, là ý cùng với pháp. Nếu chiêu cảm xúc xứ, nên biết cũng chiêu cảm hai, là xúc cùng với pháp. Nếu chiêu cảm sắc xứ, nhất định chiêu cảm ba xứ, là sắc, xúc và pháp. Nếu chiêu cảm hương, vị, nên biết cũng có ba, là mỗi thứ hương, vị đều là một và xúc cùng với pháp. Nếu chiêu cảm thân xứ, nhất định chiêu cảm bốn xứ, là thân xứ, sắc xứ, xúc xứ, pháp xứ. Nếu chiêu cảm nhãn xứ, nhất định chiêu cảm năm xứ, là nhãn, thân, sắc, và xúc xứ, pháp xứ. Chiêu cảm các xứ nhĩ, tỷ, thiệt nên biết cũng có năm xứ, là nhĩ, tỷ, thiệt đều là một cùng bốn xứ thân sắc xúc pháp.

Có nghiệp có thể chiêu cảm sáu, bảy, tám, chín, mười, mười một xứ. Vì thanh không phải là dị thực, nên ở đây không luận. Nghiệp hoặc có ít quả, hoặc có nhiều quả. Như quả của chủng loại ngoài, hoặc ít, hoặc nhiều. Như chủng loại sen v.v... có rễ, mầm, cộng, hoa,



đài, tua, lá với nhiều thứ quả khác. Chủng loại bồ đào v.v... thì không như thế. Chủng loại Ba đập ba có nhiều rễ, cộng, nhánh, cành, hoa, lá, với vô số thứ quả khác. Có các chủng loại như cây cỏ sống dưới nước, trên đất liền, chỉ có một cộng, như cây chàm mao v.v... Hoặc chỉ có lá, không có cộng thân v.v... Pháp sinh chủng tử là như thế, không nên nêu nghi vấn.

Có nghiệp một niệm sinh dị thực nhiều niệm. Không có nghiệp nhiều niệm sinh dị thực một niệm. Chớ nên nêu đặt cho quả khó nhọc thì nhân giảm. Có nghiệp của một đời sinh dị thực của ba đời. Không có nghiệp của ba đời sinh dị thực của một đời. Uy lực chiêu cảm dị thực là pháp như thế. Nhưng quả dị thực không cùng với nghiệp đều cùng có. Không phải lúc tạo nghiệp liền thọ nhận quả.

Lại, nghiệp hiện tại, không phải tức là pháp của quả đã thực. Môn thọ nghiệp theo lý quyết định, nên cũng không phải là vô gián. Do sức của đấng vô gián duyên nơi sát-na tiếp theo đã dẫn dắt, nên sức của sát-na đang khởi là khó chế ngự. Lại, nhân dị thực chiêu cảm quả của loại khác, tất phải chờ đợi sự cùng nối tiếp mới có thể hoàn thành.

Đã nói về sáu nhân. Sẽ nói về thế định (Xác định ở vào đời nào).

*Tụng nêu:*

*Biến hành cùng đồng loại  
Ba đời, ba đời, ba.*

*Luận nói:* Biến hành, đồng loại, chỉ ở nơi đời quá khứ, hiện tại. Đời vị lai thì không có, về lý như trước đã nói. Ba nhân tương ưng, câu hữu, dị thực, ở trong ba đời thủy đều có khắp. Tụng đã không nói về nghĩa thuộc nơi chốn cư trú của nhân năng tác. Căn cứ theo đây nên biết là chung cho cả ba đời, cùng không phải đời, không thể nói về thời phân nhất định của nhân kia.

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 17

### Phẩm thứ 2: BIỆN VỀ SAI BIỆT, phần 9

Đã biện về tướng của sáu nhân, phân biệt về thể định (Xác định ở vào đời nào), tất nên đối chiếu với quả để kiến lập tên nhân. Những gì gọi là quả đã đối chiếu của nhân?

*Tụng nêu:*

*Quả hữu vi ly hệ*

*Vô vi không nhân quả.*

*Luận nói:* Quả có năm thứ, phần sau sẽ nói rộng.

Nay lại lược nêu về hữu vi, ly hệ. Như Bản luận nói: Thế nào là pháp của quả? Nghĩa là các hữu vi và trạch diệt. Há không phải trạch diệt đã thừa nhận là quả, nên tất phải có nhân. Không phải không có nhân mà có thể nói là quả, vì chưa từng thấy. Tôi cũng thừa nhận đạo là nhân của chứng đắc. Kinh nói: Đây là quả Sa-môn.

Trong sáu nhân này, từ nhân nào đạt được?

Tôi nói quả này không phải từ sáu nhân, như trước đã nói về đối tượng nhờ dựa của sáu nhân khi sinh khởi.

Nếu như vậy tức nên thừa nhận nhân chứng đắc này lia sáu nhân trước, riêng làm nhân thứ bảy, mà Tông của tôi đã thừa nhận,

như ông đã nói. Há không phải là Tông của ông đã có tụng như thế: Niết-bàn là quả, nhưng không có nhân. Tuy có tụng này, nhưng về nghĩa thì không lỗi. Nghĩa là các thể gian, đối với sự việc được ưa thích đã làm xong, có các công dụng được thiết lập, cùng lập tên quả. Do cái chết đối với sĩ phu rất là suy não, nên đối với sự việc bắt từ, sĩ phu rất ưa thích.

Đã ưa thích như thế, do công dụng của đạo, vì đã chứng đắc, nên được gọi là quả. Nói không có nhân: Nghĩa là đạo đối với trạch diệt vô vi đã đạt được, vì không phải là sáu nhân, nên trạch diệt đối với đạo, không phải là quả đã sinh, mà là quả đã chứng. Đạo đối với trạch diệt, không phải là nhân có thể sinh, mà là nhân có thể chứng. Vì vậy đạo cùng với diệt lại cùng đối nhau. Nhân quả, thì phi không thể nói cố định. Nếu đạo đối với diệt là nhân chứng đắc, tức là chỉ nên được làm quả của đạo.

Ai nói quả của đạo nhất định không phải là diệt đắc? Vì đạo đối với diệt đắc là nhân đồng loại. Hoặc cũng nói là nhân câu hữu. Nhưng nhân này không phải là quả của Thánh đang hướng cầu, do các Thánh giả đã dùng pháp đã chứng đắc để diệt uẩn ở trong tâm, tu hành Thánh đạo, nên quả thù thắng của đạo chỉ là diệt đã chứng đắc, không phải là chứng đắc của diệt, do các Thánh giả không phải cầu đạt hữu vi mà tu Thánh đạo. Nên Đức Bạc-già-phạm, ở trong Khế kinh, nói quả Sa-môn chính là đoạn trừ phi đạo, không phải chỉ là chứng đạo. Tu đạo không phải là không có công dụng mà đắc. Lúc niệm đạo đầu tiên, ứng hợp với công việc làm đã xong. Nếu thừa nhận trạch diệt là nhân năng tác, tức nên thừa nhận Niết-bàn có quả tăng thượng, không phải thừa nhận trạch diệt. Khi mất v.v... sinh, có công năng sinh dụng, có thể như âm thanh v.v... Nghĩa là pháp hữu vi, trong phần vị đang sinh, hữu vi, vô vi đều không bị chướng ngại, nên tất cả pháp đều là nhân năng tác. Nhưng trong hữu vi, chỉ là pháp quá khứ, hiện tại, có công dụng ban cho nhận lấy, nói là có quả. Các

pháp vị lai và các vô vi thì không có công dụng như thế, nên không phải là có quả. Khế kinh nói: Các nhân, các duyên, có thể sinh thức, đều là vô thường. Tuy pháp vô vi là nhân, là duyên, nhưng không thể sinh, nên Đức Phật không giảng nói. Như trước trong phần xét chọn nhân năng tác, nói nhân năng tác lược có hai thứ: (1) Có sức sinh. (2) Chỉ không chướng ngại. Nên pháp vô vi không có chướng ngại, thành nhân, có khả năng do không sinh khởi, nên không có quả.

Há không phải là kinh nói: Ý pháp làm duyên sinh ra ý thức. Vì sao vô vi là thuộc về pháp mà không thể sinh, dựa vào nhiều mới có thể sinh, nên mật ý nói như thế. Vì sao phần ít trở ngại có không thể sinh. Hoặc lại vô vi cũng có thể sinh thức, nhưng thức không phải quả, như trước đã nói. Vì không có thể sinh nên là vô thường. Thuyết kia nói: Vì có thể sinh thức của hữu sau.

Do lý như thế, nên như pháp hữu vi kiến lập nhân quả. Vô vi thì không như vậy. Thế nên trạch diệt là nhân không có quả, là quả không có nhân, lý hoàn toàn được thành lập. Trong đây có nhiều loại hủy báng về Niết-bàn. Nhân của sự hủy báng kia có lắm thứ tranh nhau, không phải là một. Nay tôi chính là đã phá về nhân hủy báng của Kinh chủ gồm luôn đã phá Sur khác, nhằm thành lập trạch diệt, nhân đây cũng biện về hai vô vi còn lại.

Ở đây, Kinh chủ đã dẫn quan điểm của Kinh bộ nói: Tất cả vô vi đều không phải là có thật. Như sắc, thọ v.v... là vật riêng có thật, còn vô vi này là không có. Nhưng kinh nói: Chỉ không có đối tượng tiếp xúc gọi là hư không. Nghĩa là ở trong bóng tối không có đối tượng xúc đối, bèn nói như thế. Đây là hư không đã khởi tùy miên sinh phần vị chủng tử diệt. Do sức phân biệt, lựa chọn, khiến pháp còn lại không sinh nữa, gọi là trạch diệt. Là sức phân biệt lựa chọn, do thiếu duyên, nên pháp còn lại không sinh nữa, gọi là phi trạch diệt. Như uẩn của người chết yếu trong chúng đồng phần còn lại. Giải thích này là phi lý, vì không có nhân làm chứng.

Lại, kinh kia đã nói: Chỉ không có đối tượng tiếp xúc, gọi là hư không. Không có xúc gọi là không, tôi cũng tín, thọ, vì hư không là không có xúc, nên nói chỉ không có xúc, gọi là hư không, không phải là có riêng thể. Ở đây nhân nào làm chứng xứ? Đã nói ở trong bóng tối không có đối tượng xúc đối, bèn nói như thế. Đây là hư không. Há không phải nhân này có thể chứng minh là không phải có? Không phải chỉ dùng những lời đã nói ấy để làm nhân, có thể chứng minh hư không quyết định là không có. Nghĩa là kinh kia chỉ nói: Đây là hư không, không phải là đối tượng xúc đối, vì sao biết được hư không kia chỉ ở nơi không tiếp xúc, gọi là hư không?

Như thế gian nói: Vui này không phải là khổ.

Há chỉ không có khổ nói là vui? Nếu cho không như thế, thì hai thọ khổ, vui có tồn giảm, có tăng ích, vì đối tượng tạo tác là riêng khác. Không phải hư không này có ít đối tượng tạo tác, có thể đạt được như vui, nên dụ không đồng, thế thì nhân trước nên thành vô dụng. Do nay chỉ cho hư không đều không có đối tượng tạo tác, có thể đạt được, chứng minh là không phải có. Lại, nhất định không thể do không có xúc đối, cho hư không này là nhân quyết định để chứng minh Thể của hư không chỉ là không có xúc. Tức là Kinh chủ ở đây đã không có nhân nào để có thể chứng minh hư không quyết định không phải là có.

Lại Khế kinh nói: Hư không vô vi, vì có đối tượng tạo tác, nên không phải không như vui. Như Đức Thế Tôn nói: Gió dựa vào hư không, không tạo tác mà có nương dựa, không phải có mà tâm chấp. Lại sắc của ánh sáng là tướng của hư không, nên biết hư không, Thể của nó là có thật. Như Khế kinh nói: Nhưng nhờ vào ánh sáng, hư không được hiển bày rõ. Do đây, quyết định làm rõ tướng của hư không, đó là ánh sáng. Sở dĩ Khế kinh lại nói lời này, tức Đức Phật trước nói: Gió nương dựa nơi hư không. Sau thì nói: Hư không không có đối tượng nương dựa. Chớ nên như Phạm chí kia sinh khởi nghi như thế.

Vì sao chúng biết hư không là có mà Đức Thế Tôn nói: Gió nương dựa nơi hư không, là loại trừ nghi của Phạm chí kia? Lại nói lời này: Nếu là không, không phải có, thì ánh sáng nhờ vào đâu để ánh sáng có sắc, có thấy, có đối. Nếu không có hư không, thì cái gì có thể dung nạp thọ nhận. Nên Đức Thế Tôn nói: Nhờ dựa nơi ánh sáng, hư không được hiển bày. Là chỉ rõ sắc của ánh sáng có thể cùng với hư không làm tướng có thật. Nhưng Thượng tọa kia vì không hiểu rõ nghĩa lý sâu xa của kinh này đã nói, vọng tạo cật vấn: Nếu nhờ dựa nơi ánh sáng, nên hư không được hiển bày, thì hư không tức nên thuộc về sắc pháp.

Như thế những lời cật can như: Từ đâu mà đến? Lại, Thế của hư không tức nên thật không phải là không có, do trong Khế kinh như đã nói về tâm. Như Khế kinh nói: Hư không không sắc, không thấy, không đối, nên có đối tượng nương dựa là gì, không phải ở trong ngã, hoặc là sừng thỏ v.v... có thể có ngôn thuyết sai biệt như thế. Trong đây, Thượng tọa kia giải thích: Vì đối với câu hỏi đã nêu, nên nói lời nói ấy.

Như Khế kinh nói: Khéo điều phục ngã. Ngã là chỗ dựa. Nếu vì đối với câu hỏi đã nêu, nên nói lời ấy, thì không nên tạo ra thuyết này, chỉ nên nói: Phạm chí! Hư không không có Thế, nên nó có đối tượng nương dựa là gì? Lại, không nên nói: Nhưng nhờ dựa nơi ánh sáng, nên hư không được hiển bày. Không phải ở nơi biên vực trước nói có thể hiểu rõ. Cùng đối với người tạo tác, nói là có thể đạt được. Mà nên nói là như thật đối với câu hỏi. Nếu ở nơi sự việc không phải có, mà nói như có, thì thuyết này liền thành lời nói không có nghĩa lợi. Lại, dụ đã dẫn đối với việc chứng minh là không có công năng. Điều phục ngã, ngã nương dựa nơi tâm để nói.

Ở đây, đối với nghĩa bên trong đã xét chọn rộng. Lời nói như không sắc v.v..., nếu không có nghĩa thật, thì dụ được dẫn này đã biện về gì để thành lập? Lại, thuyết kia đã nói: Nếu thế của hư không

có một ít vật thật, vì hư không là thường, thì sắc có ngăn ngại, nên vĩnh viễn không sinh. Hoặc phải thừa nhận hư không này là thuộc về hữu vi. Như Phiệt-tha-tử, vì ông ta không suy xét kỹ, nên đã nói như thế. Do đã chấp hư không kia, thật sự là không thể thâm nhận sắc ngăn ngại khác, không phải thể của hư không vì bị chướng ngại do sắc ngăn ngại khác, vì khi sắc khác sinh, thì hư không đã mở rộng, thành lỗi vô thường. Tuy nhiên, hư không ấy dung nạp tánh thọ nhận, vì không phải là tánh của sắc, tức không có đốc sức mở rộng, vì thể của hư không giới bị sắc làm chướng ngại. Khi sắc khác sinh, về lý phải nên mở rộng. Nghĩa là hư không giới là sắc nhẹ nhàng, thù diệu, tuy không chướng ngại pháp khác, nhưng vẫn bị pháp khác gây chướng ngại, nên có thể là thuộc về hữu vi, vô thường.

Tướng của hư không đã không chướng ngại pháp khác, cũng không phải tạo chướng ngại nơi phần vị sinh của sắc pháp, nên đâu thuộc về hữu vi vô thường. Hư không cùng với sắc là đồng trụ không trái nhau, nên đối với các phần vị là không có khởi, không có tận. Nhưng ở trong các thứ như vách tường v.v... thì có chướng ngại, do sắc có ngăn ngại ở nơi kia đã làm chướng ngại pháp khác. Không phải vì hoàn toàn là vô vi mà trong hư không kia không có sắc.

Nhưng sắc của hư không giới là vi tế, nhẹ nhàng, thù diệu, không thể ngăn ngại pháp khác. Lúc bị sắc thô nặng khác làm chướng ngại, tức liền mở rộng. Các sắc có đối, pháp nên như thế. Nếu là một nơi chốn cư trú, tất không có nơi chốn thứ hai. Hư không không có đối, cùng với không giới là khác. Sao có thể giống với sắc kia là có lỗi vô thường. Lại, kinh kia đã nói: Nếu thể của hư không là vật thật có tức nên thành hữu vi, thì hữu vi này cùng với không giới là không có sai biệt.

Thuyết kia chỉ có hư ngôn, không có lý thật. Đức Thế Tôn tự nói có sai biệt. Như Khế kinh nói: Hư không không có sắc, không có thấy, không có đối. Lại nói: Không giới khi lia sắc nhiễm thì cùng

với bốn thứ đều cùng đoạn trừ. Nếu hư không giới không khác với hư không, thì hư không không có sắc, không có thấy, không có đối, không giới tức nên như thế. Nên như thức giới, nói ở nơi vô sắc lúc lia nhiễm thì đoạn trừ.

Lại kinh nói: Không giới thành sĩ phu giả cùng nói nhờ dựa nơi ánh sáng, hư không mới được hiển bày. Nếu hư không giới tức là hư không, lại tức ánh sáng là hư không giới thì sao Khế kinh nói: Nhưng nhờ dựa nơi ánh sáng, ánh sáng mới làm rõ, nên biết là có khác.

Lại Khế kinh nói: Các pháp hiện có, hoặc các hữu vi, hoặc các vô vi, nếu ở trong ấy lia nhiễm, thì đây là thứ nhất, là tối thắng. Nhưng trong kinh này nói pháp có hai. Vô vi là pháp, không thể nói là không có, vì không có Thể, thì không nên thành pháp tánh. Các vô vi vì làm rõ thể kia là nhiều, nên có hư không và phi trạch diệt, đủ để lia nhiễm mới có thể thành nhiều, vì trừ phần này, lại không có vô vi khác. Do không giới này không phải tức là hư không. Thượng tọa không suy xét, nói hai thứ không có dị biệt.

Có Sư khác cho: Không có hư không riêng đối với sắc ngăn ngại, không sinh nhận biết về không.

Thuyết kia là phi lý. Tức do nhân này có thể chứng minh hư không là có riêng thể, khác với sắc xứ có ngăn ngại, có riêng hư không, có thể làm đối tượng duyên, sinh ra nhận biết về không. Nếu không có đối tượng duyên, thì nhận biết tức không sinh. Do đây, thuyết kia chỉ có hư ngôn. Lại cũng có thể nói không có sắc ngăn ngại riêng ở nơi xứ hoàn toàn không có mà nhận biết về sắc sinh. Nhưng không phải do sự nhận biết này có thể chứng minh sắc là không có. Thế nên thuyết kia không thể chứng minh không là không có.

Nếu cho các sắc có Thể có thể nhận biết, thì không cũng nên như thế, có thể so sánh để nhận biết. Nghĩa là như mắt v.v... tuy không hiện Niết-bàn, nhưng do có dụng, so sánh nhận biết là có Thể.



Như thế, vì hư không cũng có dụng, nên so sánh nhận biết là có Thể. Về dụng như trước đã nói. Do vậy, hư không là có riêng Thể thật. Lại, thuyết kia đã nói: Tùy miên đã khởi sinh nơi phần vị chủng diệt. Do sức phân biệt lựa chọn nên pháp khác không sinh nữa, gọi là trạch diệt. Trạch diệt như thế, về lý cũng không thành, vì duyên thiếu không sinh, không có sai biệt. Sức phân biệt lựa chọn duyên thiếu, hai thứ không sinh, theo đây hết sức cầu tìm nêu hỏi, rốt cùng thì có dị biệt gì? Lại, lia Thánh đạo cũng có không sinh. Há không phải tu đạo liền thành vô dụng. Đây không phải là vô dụng mà do sức của tu đạo có khả năng diệt trừ tùy miên vị lai chưa sinh cùng sinh chủng tử. Do chủng tử diệt, nên khiến cho Hoặc khổ của đời vị lai không sinh. Nếu cho không như thế, thì Hoặc khổ kia do sức nào mà được không sinh?

Luận sư của Phái Thí Dụ đã chấp về chủng tử. Trước ở trong phần xét chọn đạt được có không, đã nhổ hết gốc rễ của chủng tử kia, không có chút roi, thừa, thì chủng tử này hiện nay từ đâu sinh lại?

Nếu như chủng tử không phải là không có, thì tùy miên v.v... này, hoặc do duyên thiếu, về sau không sinh lại. Hoặc do sức lựa chọn đã diệt trừ chủng tử kia, nên khiến không sinh lại. Hai thứ này đâu có riêng khác. Lại, pháp không sinh cũng như quá khứ tất không sinh nữa, lại đâu cần đoạn. Tuy chủng tử chưa đoạn nhưng pháp đã sinh, tất là không sinh nữa, cũng như đã đoạn, thì siêng năng tu đạo đoạn trừ tức nên thành vô dụng.

Há không phải là Tông của ông cũng đối với pháp phi trạch diệt đã đạt được, lại còn siêng năng dùng phương tiện để tu đạo có thể đoạn trừ, tức đoạn dứt chủng tử kia mà đạt được?

Tông của tôi có thể như thế. Do nói đoạn trừ chung Hoặc khổ của ba đời, chứng riêng các pháp không sinh của Niết-bàn. Cũng như quá khứ, có thể làm chướng ngại Niết-bàn, nên lại cần đoạn trừ. Tông của ông thì không như thế, chỉ nói tùy miên và khổ không sinh

là Niết-bàn. Chúng tử tuy chưa diệt, nhưng có như đã diệt, nên cuối cùng là không sinh.

Không sinh như thế, tức là Thể của Niết-bàn, so với sau đầu có khác. Theo đầy dốc sức suy tìm, cứu xét, chưa thấy có khác, thể nên Tông của tôi nói Thể của trạch diệt, do đoạn chung Hoặc khổ của ba đời nên đạt được. Nói phi trạch diệt là chỉ ở nơi vị lai, vì các hành thiếu duyên không sinh, nên đạt được, do đầy tướng của hai trạch diệt không có tạp loạn.

Lại thuyết kia đã nói là trái ngược với Khế kinh. Kinh nói năm căn, hoặc tu hoặc tập, hoặc tu tập nhiều, tức có thể khiến chúng khổ nơi quá khứ, vị lai, hiện tại vĩnh viễn đoạn dứt. Thể của sự vĩnh viễn đoạn dứt này, tức là Niết-bàn. Chỉ ở nơi vị lai, có nghĩa không sinh, không phải ở nơi quá khứ, hiện tại. Há không phải là cùng trái nhau?

Tuy có vấn đề này, nhưng nghĩa không trái. Ý của kinh này nói: Vì duyên nơi khổ của quá khứ, hiện tại để đoạn trừ phiền não, nên gọi là chúng khổ đoạn. Như Đức Thế Tôn nói: Các ông đối với sắc nên đoạn trừ tham dục. Lúc tham dục dứt liền gọi sắc đoạn cùng trí nhận biết khắp về sắc, cho đến nói rộng. Khổ của quá khứ, hiện tại đoạn dứt, nghĩa cũng nên như thế. Hoặc trong kinh này có riêng ý nghĩa sâu xa: Phiền não quá khứ, nghĩa là đời quá khứ đã khởi phiền não. Phiền não hiện tại, nghĩa là đời hiện tại đã khởi phiền não.

Hai đời như thế đã khởi phiền não, làm sinh các phiền não vị lai. Nên ở nơi hiện tại đã dẫn khởi chúng tử cùng nối tiếp. Vì chúng tử này đoạn, nên phiền não kia cũng gọi là đoạn. Như khi dị thực hết, cũng gọi là nghiệp hết. Chúng khổ ở vị lai và các phiền não, do không có chúng tử, nên rốt cùng không sinh, gọi là đoạn.

Nếu khác với đây, thì quá khứ, hiện tại do đâu cần đoạn? Không phải ở nơi đã diệt và lúc đang diệt, cần phải khổ nhọc để khiến cho chúng diệt.

Tất cả như thế chỉ có hư ngôn. Lại, phá bỏ thuyết kia đầu tiên đã giải thích nghĩa của kinh. Nghĩa là khi đạo vô lậu đoạn trừ phiền não, không có khả năng duyên nơi phiền não quá khứ, hiện tại để có thể đoạn trừ phiền não kia. Nhưng kinh nói: Tu tập năm căn, đoạn trừ khổ nơi quá khứ, hiện tại. Vậy phiền não kia vào lúc bấy giờ, là ở nơi vị lai hay là ở nơi hiện tại, nhất định không thể chấp ở nơi quá khứ, vì đã diệt, không có. Há lại cần phải đoạn?

Nếu ở nơi vị lai, vì thuyết kia chấp vị lai là không có, cùng với hoa đóm ở hư không là như nhau, làm sao có đối tượng duyên? Nếu ở nơi hiện tại, tức có hai tâm, là có lỗi cùng hành, nên cũng không hợp lý. Nếu cho có chủng tử, thì chủng tử đã không thành. Nếu như lại thừa nhận thành, tức cũng không hợp lý, vì không phải là Thể của tâm tâm sở, không có đối tượng duyên, vì sao có thể nói duyên nơi khổ của quá khứ, hiện tại?

Không nên cho tâm kia là tâm vô lậu, do tâm vô lậu không phải là phiền não, lại không phải là đối tượng đoạn dứt. Vì sao có thể chấp do đoạn phiền não kia, cũng nói là có thể duyên nơi các phiền não của hai đời quá khứ, hiện tại để đoạn?

Nay theo ý ông nói phần vị này đã đoạn, thì sao có thể duyên nơi phiền não của quá khứ hiện tại, nên những lời ông đã nói đều không có nghĩa thật. Lại, duyên lia phiền não đã khởi của thế gian, tu tập năm căn, nên không thể đoạn. Vì sao kinh không nói? Ông chấp kinh nói câu: Đoạn trừ quá khứ, hiện tại, là nói đoạn chủ thể duyên nơi phiền não quá khứ, hiện tại, hay nói đoạn vị lai cũng nên như thế?

Há không phải là kinh nói: Tu tập năm căn, đoạn trừ khổ của vị lai. Nói khổ là chung, tức cũng gồm thân chủ thể duyên, lia phiền não của thế gian.

Ở đây há như hoa đóm giữa khoảng không kia?

Kinh không có nói về đối tượng nương nhờ, tùy theo ý muốn mà giải thích. Đức Thế Tôn nói chung: Tu tập năm căn, có thể đoạn trừ chúng khổ nơi quá khứ, vị lai, hiện tại.

Do đâu lại chấp câu nói đoạn trừ quá khứ, hiện tại này?

Nói đoạn chủ thể duyên nơi phiền não quá khứ, hiện tại, tức chấp câu nói đoạn vị lai này, là nghĩa đoạn Thể của chúng khổ nơi vị lai, ông tất nên giải thích về lời nói đoạn ở vị lai, là chỉ đoạn chủ thể duyên nơi phiền não của vị lai, tức duyên lìa phiền não đã khởi của thế gian, tu tập năm căn nên không thể đoạn. Nếu ông nhất định giải thích về lời nói đoạn ở vị lai, là đoạn Thể của chúng khổ ở vị lai, cũng gồm thân chủ thể duyên lìa phiền não của thế gian, tức nên nói khổ của vị lai là nói chung, cũng gồm thân chủ thể duyên nơi phiền não quá khứ, hiện tại.

Nếu như vậy thì Khế kinh không nên nói riêng có thể đoạn chúng khổ nơi quá khứ, hiện tại. Do lý như thế, nên chúng lập kinh này nói đoạn quá khứ, hiện tại, chỉ là đoạn dứt Thể của khổ. Nên biết trạch diệt là đoạn trừ chúng khổ của ba đời mà chúng, không phải chỉ là tùy miên vị lai, cùng khổ không sinh làm Thể. Lại đã dẫn chúng cũng không tương ưng. Duyên nơi khổ của quá khứ, hiện tại để đoạn trừ phiền não, nên gọi là đoạn dứt chúng khổ, về lý là không thành. Nói đoạn tham dục, gọi là sắc v.v... được đoạn, về lý cũng không thành. Vì lỗi là đồng với trước. Vì sao gọi là đoạn? Ông tự nên suy xét. Lại, các uẩn như sắc v.v... không phải chỉ tham dục đoạn, nên gọi là đoạn. Do các uẩn như sắc v.v... cũng là cảnh nơi đối tượng duyên của sân, mạn v.v... Nên thọ, tưởng, hành, thức, cũng cùng với tham dục cùng lúc đoạn trừ. Do đây không nên nhất định nói sắc v.v... vì chỉ căn cứ nơi chủ thể duyên đoạn, nên gọi là đoạn.

Như vậy cũng nên giải thích câu nói đoạn quá khứ, hiện tại không phải chỉ căn cứ vào chủ thể duyên nơi phiền não đoạn để nói. Thế nên phân dẫn chúng kia là thuận hợp với Tông này. Đối với

Tông của thuyết kia đã lập, về lý là không thuận hợp. Do đấy cũng đã phá phần sau của thuyết kia đã giải thích kinh nói là do chủng tử, đều không có nghĩa thật. Dựa vào đấy nói đoạn, nghĩa há được thành? Đã dẫn dụ nói cũng không đồng với pháp. Vì nghiệp đối chiếu với dị thực là có Thể riêng, nên không phải là phiền não thì có nghĩa của chủng tử thành lập.

Vì sao có thể nói đoạn trừ chủng tử của phiền não kia, nên gọi là đoạn chủng khổ nơi quá khứ, hiện tại?

Chính vì thế, nên thuyết kia là vô nghĩa, chỉ tạo nên hư ngôn. Lại, nói không sinh là thể Niết-bàn, rất là phi lý, vì lỗi vô thường.

A-tỳ-đạt-ma nói: Các Thánh giả đoạn trừ phiền não xong, có thể sinh thoái chuyển, lý ấy là chắc chắn. Phần sau sẽ biện rộng. Nên thuyết kia đã nói không phải là điều khiến người trí ưa thích. Lại, cho vị lai là không có, Tông kia đã thừa nhận.

Vì sao có thể chấp không có mà lại không cho trước có sau không có như nơi thế gian đã cực thành?

Lại Luận giả kia đã chấp Niết-bàn chỉ là không sinh.

Vì sao gọi là chứng đắc?

Do đắc đối trị, chứng đắc nên khởi phiền não nơi hữu sau, hoàn toàn là trái nhau với thân của đối tượng nương dựa, nên gọi đắc Niết-bàn.

Nếu như vậy vừa được Thánh đạo của niệam đầu tiên, tức nên đạt được Niết-bàn của phiền não, thuộc đối tượng được đối trị. Tức ngay từ bấy giờ đã được đối tượng cần đối trị của đạo này, là phiền não đang khởi nơi hữu sau, hoàn toàn là cùng trái với thân của đối tượng nương dựa.

An trụ như thế, về sau khi học đạo, nên thành vô học. Đã được đối tượng đối trị của đạo này, là cùng trái với thân của đối tượng nương

dựa, nên khi an trụ nơi đạo đẳng vô gián này thì vì sao chưa chứng? Cầu đạo giải thoát, đã đắc Niết-bàn thì tiến tu có công dụng gì?

Không nên có lỗi lầm này. Thánh đạo của niệm đầu tiên cùng với chủng tử của phiền não là cùng thời diệt. Như Tông của ông đã lập, đắc của các phiền não, không phải là lúc chưa diệt vĩnh viễn chủng tử của phiền não, gọi là đắc. Phiền não đang khởi nơi hữu sau hoàn toàn là trái nhau với thân của đối tượng nương dựa

Lại, không phải lúc đạo vô gián chưa sinh, là đã có thể diệt vĩnh viễn chủng tử của các phiền não, nên ở nơi an trụ về sau lúc học đạo, không có lỗi của đạo vô học đã thành.

Nếu như vậy thì vô học tức nên có phiền não. Vì sao? Vì Thánh đạo của niệm đầu tiên đã cùng với chủng tử của phiền não là không trái nhau. Về sau cũng nên như thế, vì không có sai biệt. Nhưng đắc không phải là dụ, vì thừa nhận thể riêng khác. Thời gian sau Thánh đạo sinh có sai biệt. Nghĩa là tôi đã thừa nhận đắc có riêng thể thật, không trái với nhãn, nhưng cùng với trí là trái nhau. Vì sao? Vì trí cùng với đắc của phiền não là trái nhau, vì đắc là cùng thời sinh. Tông của ông chỉ nói: Phiền não nơi đối tượng nương dựa cùng nối tiếp chuyển biến, gọi là chủng tử của phiền não cùng với phiền não hoàn toàn không sinh, gọi là Niết-bàn.

Có Thể của pháp nào không trái với pháp nào? Cùng với pháp nào là trái nhau?

Lại, Thánh đạo đầu tiên khi sắp sửa sinh là thân phàm phu, ở nơi phần vị sắp đến diệt, Thánh đạo đầu tiên khởi, bỏ thân phàm phu, lìa thân ấy, có chủng tử của phiền não riêng nào cùng với Thánh đạo đầu tiên nói là không trái nhau? Tiếp theo sau liền trái với đạo không có sai biệt, nên nghĩa của Tông ông không phải là khéo lập.

Lại, nếu Niết-bàn đều không có Thể thì vì sao kinh nói: Trong tất cả pháp hữu vi, vô vi, thì Niết-bàn này là thứ nhất, là tối thắng.

Làm sao không có Thể mà có thể lập được tên pháp? Vì sao nói không ở trong không là tối thắng? Hiện thấy các pháp có tự tướng, lần lượt đối chiếu nhau, nói có hơn kém. Chưa thấy có thuyết nào nói sùng thỏ, hoa đốm nơi hư không, lần lượt đối chiếu nhau để an lập hơn kém. Thế nên quyết định là có riêng Niết-bàn. Do khả năng giữ lấy tự tướng nên gọi là pháp. Pháp này đối với pháp khác, vì Thể của nó là thù thắng, nên nghĩa thật có nơi Thể của Niết-bàn được thành lập.

Lại, Đức Phật Thế Tôn nói khẳng định là có. Như Khế kinh nói: Bí-sô nên biết! Quyết định là có vô sinh. Nếu vô sinh này không có thì các thứ khổ của sinh tử tức nên không có kỳ hạn dứt hết. Do có vô sinh, cho đến nói rộng. Tôi cũng không nói hoàn toàn không có Niết-bàn, chỉ nên như tôi đã nói mà có. Như nói về âm thanh này có trước không phải là có, có sau không phải là có. Vì không thể không có, nên nói là có, tức nghĩa có được thành. Nói có vô vi, nên biết cũng như thế. Có tuy không phải có, nhưng có thể xưng tán, nên các tai họa, ngang trái, rốt cùng không có, gọi là Niết-bàn. Niết-bàn này ở trong tất cả có, không có, rất là thù thắng, vì khiến cho đối tượng được hóa độ sinh khởi ưa thích sâu xa. Thế nên xưng tán đây là thứ nhất. Không phải như thế, nói Niết-bàn là có, nghĩa có được thành.

Vì sao? Vì hai thứ có giả thật, là không tương ưng. Nên có của chúng loại khác từng không nêu bày. Tuy nói âm thanh này có trước không phải là có, có sau không phải là có, mà nên xét kỹ, quyết định. Vì đối với vật hoàn toàn không có, ở trên nói câu có này, là câu nói có ấy tức ở nơi trên có nhằm ngăn chặn pháp khác mà lập. Nếu có riêng vật, ở nơi âm thanh trước sau, có thể ngăn chặn âm thanh. Nói câu không phải có, nghĩa là trong vật kia, âm thanh này không phải là có. Các thứ cùng không phải có, nhất định dựa nơi có để nói. Nếu ở trong vật hoàn toàn không có mà nói lời nói có, vì sao không trái lý? Không phải ông cho có vật gọi là Niết-bàn, có thể ở trong ấy ngăn

chận hữu khổ, tức nói vật kia gọi là không có, nên dụ đã lập, đối với chứng cứ là không có công năng.

Lại không nên dẫn ngôn thuyết của thế tục, không phải là để bác bỏ nghĩa thù thắng mà là làm bè bạn để cứu giúp Tông mình. Ở đây Kinh chủ cũng không tùy hỷ. Như thế là nghĩa có, do nói như vậy, tức cho không thể không có mà nghĩa có được thành. Nói có của thế tục hãy còn không tùy hỷ, vậy sao có thể nói câu không là có? Thế nên nói có nhất định là không thể dựa nơi hoàn toàn không có mà nói. Nhưng thuyết kia cho rốt cùng là không có Niết-bàn, không phải giả, không phải thật, lại không còn cái có nào khác để thừa nhận là có.

Sư Phái Thí Dụ kia lập có pháp tánh thế nào là rất sâu xa, ẩn mật? Lại từng không có xứ để thấy, trong không có mà có hơn có kém. cũng không có người trí ở trong không có mà có khen có chê. Nhưng nói thế này: Có tuy không phải là có, mà có thể xưng tán, có này chỉ có ngôn thuyết, vì sao lại nói: Nên các tai họa ngang trái hoàn toàn không có, gọi là Niết-bàn. Có trong không có thì có này là hơn hết. Nghĩa là tai họa ngang trái chỉ ở trong pháp có Thế mới thấy có hơn kém, không phải ở nơi pháp không có Thế. Nên thuyết kia đã nói chỉ dựa vào vọng chấp. Há không phải là pháp có, vì có sai biệt, nên không phải có, tùy theo đây cũng có sai biệt. Như sắc, thanh v.v... không phải có đều khác. Điều này cũng không đúng, vì không phải có cùng với có là cùng đồng, cùng khác, đều cùng không thành. Nghĩa là không phải có này có sai biệt, là do so với có tướng ấy là đồng, là do so với có tướng ấy là khác. Nếu do cùng đồng nên tức là có. Nếu do cùng khác tức nên chỉ bày về không phải có của sắc.

Tướng nào là không phải sắc?

Há chẳng phải không phải có tức là tướng này?

Nếu như vậy tướng không phải có của sắc thanh đâu có dị biệt mà nói không phải có như sắc v.v... đều khác?



Như sắc cùng với thanh tuy đồng là có, nhưng có vô số thứ tướng trạng sai biệt. Không phải có thì không như thế, vì không có Thể khác. Do đây như đã nói: Có tuy không phải là có, nhưng có thể xung tán, cho đến nói rộng. Chỉ có hư ngôn mà không có nghĩa thật, nên chỉ ở nơi có hơn kém là có thể thành, ở trong không phải có, nhất định là không có hơn kém.

Đức Thế Tôn đã nói: Niết-bàn lìa nhiễm, ở trong các pháp là thù thắng hơn hết, nên nghĩa có thật như sắc v.v... là thành. Lại nêu thể của Niết-bàn là không phải có, thì há có thể khiến hữu tình được hóa độ sinh nhằm chán, sinh vui thích thích. Vì trong không phải có không có tướng hơn kém. Lại, Đại Thánh tức nên chiêu cảm hữu tình được hóa độ, ở trong không phải có theo như có để nói.

Lại, nếu khởi kiến chấp bác bỏ cho không có Niết-bàn, tức nên thành chánh kiến, vì kiến giải không có điên đảo. Nếu cho kiến giải này là không hiểu rõ Niết-bàn, vì chỉ là hành không có, nên là tà, thể thì đoạn kiến, tức nên thành chánh kiến, do kiến kia chỉ duyên nơi các hành không có. Nếu cho kiến này chỉ đối với hành không có, không phải phương tiện lãnh hội, nên không phải là chánh, tức không phải ở nơi hành không có không phải phương tiện thấy biết, gọi là đoạn kiến, vì kiến còn lại. Nhưng các đoạn kiến chỉ duyên nơi hành không có, nên không thể ngăn chặn lỗi trở thành chánh kiến. Lại ở nơi cảnh diệt, khởi kiến tĩnh lặng v.v..., tức nên không phải là chánh kiến, vì không phải là kiến giải thật. Nên trong không phải là không có, có tĩnh lặng, không tĩnh lặng, như con của Thạch nữ, không phải là dũng mãnh, không phải là khiếp nhược. Hiện thấy bệnh tật thì không có riêng thích hợp. Các khổ não thì không có riêng an vui. Như thế cũng tức nên cho hữu vi có sai biệt, ở phần vị không phải có là có riêng vô vi.

Lại nêu Niết-bàn không có thật thể, vì sao có thể là thuộc về Thánh đế? Không có Thể thì đâu nên gọi là đế mà gọi là vọng? Lại, nói Thánh đế nghĩa ấy là thể nào?

Há không phải lời nói này là thuộc về nghĩa không điên đảo. Thánh thấy có, không, đều không điên đảo. Nghĩa là Thánh đối với khổ, thấy chỉ là khổ. Đối với khổ không có, thấy chỉ là không có. Ở đây đối với nghĩa của Thánh để có gì trái? Ở đây có trái, nghĩa là không có cảnh giới, tuệ tất không sinh. Nhưng nói Thánh tuệ thấy cảnh không phải có, thì còn trái ngược nào vượt quá đây?

Trong phần tư duy về quá khứ, vị lai, sẽ biện về nghĩa này, vì sao hoàn toàn dứt hẳn danh ngôn, không có, mà có thể ngôn thuyết: Đây là khổ diệt mà không trái lý? Hiện thấy đây kia, chỉ rõ chính là danh ngôn, chỉ ở nơi có khởi, vì sao không phải có khởi danh ngôn này? Lại, không có, vì sao thành đế thứ ba?

Trong đây, Kinh chủ chỉ đáp sơ sài: Nơi vô gián thứ hai Thánh thấy và nói, nên thành thứ ba.

Đáp này là phi lý. Vì ý của người vấn nạn hiện nay cho: Nếu cảnh không có, tuệ tất không sinh. Vì sao thấy vô vi là đế thứ ba?

Lại, nếu không có Thê, thì chỉ có hư ngôn, vậy nghĩa nào nói là Thánh đế thứ ba?

Lại, nếu khổ diệt thì chỉ là khổ không có, tức là chỉ nên nói là đạo trị khổ. Nói đạo là để làm rõ khổ của đối tượng đối trị là không có. Nếu không khiến cho không có thì sao gọi là chủ thể đối trị vốn dựa vào đạo đối trị để khiến cho khổ không có? Nên khổ kia không, nói thì đối trị liền hiển bày. Vì sao đạo lia khổ nói riêng là khổ diệt? Nếu Niết-bàn lia nơi khổ đạo, không có riêng Thê, thì chỉ có hư ngôn, đâu dùng để nói là Thánh đế thứ ba.

Lại, ông nên nói: Đối với Tông đã lập Niết-bàn có thật, thì thấy có lỗi lầm gì mà không tín thọ? Nhưng thừa nhận Niết-bàn là thật có vật riêng, đối với nghĩa lợi hiện có nơi Thánh giáo của Phật, không có chút gì sai trái, tuy Thánh giáo kia đã nói: Nếu thừa nhận có thật, kết nối với chấp hư vọng, thì đó gọi là sai lầm.

Nhưng không hợp lý khi chấp hoàn toàn là không có, cũng gọi là có, là hư vọng.

Thuyết kia lại có chấp hư vọng khác. Tức cho pháp vị lai là không có mà lại vì không có ấy chấp là Niết-bàn. Về lỗi như trước đã nói.

Lại, thuyết kia chấp có chủng tử của phiền não, đối với pháp như sắc v.v... cho là không phải tức, không phải lia. Tuy như BỔ-đặc-già-la rìu búa mà có khả năng sinh dụng như chướng ngại đạo v.v...

Các loại như thế v.v... không phải có chấp có, suy tính hư vọng, ông thường xuyên hành tập, là Tông của mình đã lập. Vì sao trở lại phá bỏ, bài bác. Tuy dựa nơi lời nói của người khác để tạo ra thuyết như thế. Thừa nhận tức là ủng hộ Tông Tỳ-bà-sa. Nay, rõ ràng Kinh chủ nhìn chung là giống như chán bỏ Tông Tỳ-bà-sa, muốn dựa vào hoa đóm nơi khoảng không, để bác bỏ tất cả pháp cho là đều không có tự tánh. MÀ nay ở đây lại bài bác Niết-bàn, định tạo đồng dụ để chứng minh pháp còn lại là không phải có. Nếu thật sự vì bảo vệ Tông Tỳ-bà-sa đã nói, thì không nên kết nhóm để hủy hoại pháp luận. Chớ lấy những trần cấu nơi ác kiến của luận kia, làm uế trước tâm mình. Phải nên đem nước của chánh pháp nơi Tông này để tự tắm gội.

Lại nói Niết-bàn không phải là Thể có thể đạt được, như sắc, thọ v.v... Không phải là dụng có thể đạt được, như mắt, tai v.v... Sự thật này tức nên như thế. Niết-bàn thật sự không phải như sắc, thọ v.v... cùng mắt, tai v.v... mà thể dụng của chúng có thể được. Nhưng có khác với Thể, dụng của các thứ kia có thể nhận biết. Pháp hữu vi như sắc v.v... dựa vào tự thân cùng nối tiếp, có thể dụng thô, hiển bày dễ có thể nhận biết rõ. Nhưng Niết-bàn kia không dựa vào sự cùng nối tiếp, Thể dụng vi tế, ẩn mật khó có thể nhận biết. Chủ yếu là hành giả phải có đủ siêng năng tinh tấn, hành quán thù thắng, khi tuệ do tu tạo thành đang hiện tiền, mới chứng được Thể dụng chân thật của Niết-bàn. Từ

quán xuất khỏi xong, xướng lên lời nói thế này: Kỳ diệu thay Niết-bàn diệt tận diệt ly! Không phải chỉ các người mù là không nhận biết rõ các sắc xanh, vàng mà ngay cả người mắt sáng cũng không trông thấy sắc. Hoặc lại giả như ông biết cùng với không biết, chỉ thừa nhận Niết-bàn có thể gọi là có, tức nên nhất định thừa nhận thế là thật không phải là không có. Lìa vật có thật thì có kia không thành.

Lại, tương tức là Thể. Niết-bàn đã có tương như diệt, tận v.v... nên nghĩa có Thể được thành. Lại thuyết kia đã nói: Diệt nếu là có riêng thì vì sao có thể lập làm diệt của sự việc kia. Âm thanh chuyển biến thứ sáu, do diệt cùng với sự việc không phải là cùng hệ thuộc nhau. Đây, kia cùng đối chiếu, không phải là nhân quả, nên chỉ ngăn chặn sự việc kia, pháp thứ sáu có thể thành, sự việc kia không có, gọi là diệt. Thuyết kia nói như thế là phi lý, vì cùng hệ thuộc, không phải chỉ ở nơi nhân quả. Lại, cũng không phải chỉ vì không có Thể riêng.

Làm sao an lập diệt của sự việc kia?

Nên biết hai diệt là thuộc về hai tâm. Hai tâm có thể ngăn chặn đắc của sự việc kia, nên lại đắc trạch diệt, chính là do hai đạo. Đầu tiên là đạo vô gián cùng với phiền não có được cùng thời mà diệt. Sau là đạo giải thoát cùng với trạch diệt có được cùng lúc mà sinh, không phải phiền não có được chưa đến lúc đã diệt. Quả ly hệ kia có được đến phần vị đã sinh.

Như thế, các thứ phiền não ở nơi kia được diệt liền có các loại trạch diệt ở chốn chốn này được sinh. Nên nói diệt của đây đây là thuộc về sự của kia kia. Ở trong Khế kinh, nghĩa này đã hiện rõ. Kinh nói: Nay Cự thọ! Nói diệt diệt là do cái gì diệt mà được nói là diệt? Do năm thủ uẩn diệt nên nói là diệt. Nếu không có diệt riêng, thì kinh chỉ nên nói là cái gì được diệt, nghĩa là năm thủ uẩn.

Nghĩa nào nói do năm thủ uẩn diệt nên nói là diệt. Nên biết phiền não có được nếu khi diệt gọi là phiền não diệt. Tôi trọn không

thừa nhận, tức các thứ khổ diệt, gọi là Niết-bàn chỉ thừa nhận khổ diệt, lìa nơi khổ đạo, được riêng trạch diệt, mới gọi là Niết-bàn. Diệt nếu riêng không có, tức có lỗi như trước đã nói. Nghĩa là cho A-la-hán nên có phiền não. Hoặc trụ ở đạo học, phiền não đã không có, do nơi thời gian sau, không có sai biệt.

Ở đây Kinh chủ lại nói lời này: Nhân đâu diệt này nhất định thuộc về đắc này? Há không phải vẩn nạn đã hết, giả vờ lập ra ngôn từ phù phiếm! Một phẩm tương đồng, ly hệ cùng với đắc. Nếu như nhân không nhất định thì điều này cũng có lỗi gì? Do sức của một đạo, diệt trừ chung các kiết, đắc chung ly hệ, đâu cần dùng nhân nhất định, hoặc chủ thể, đối tượng đắc, pháp cùng hệ thuộc là như thế. Hoặc đạo có thể đoạn, là nhân nhất định này, do đạo dẫn sinh ly hệ đắc. Không phải đạo đoạn khác đã đoạn dứt hoặc, diệt do đạo khác đắc. Vì thế ông nên hoan hỷ, vì đồng một đạo đoạn đã đạt được trạch diệt. Thể của trạch diệt không phải là một, có nhân nào nhất định? Nói nhân này thuộc về tham, nhân này thuộc về sân v.v... Nếu như không có hệ thuộc nhất định thì lại có lỗi gì?

Nghĩa là trong một phẩm tất cả đối tượng diệt, đối tượng đoạn của một đạo đã được ly hệ, đã đồng một thời đạt được, đâu cần nhân nhất định. Hoặc như trước đã nói.

Trước đã nói những gì?

Nghĩa là do pháp như thế nên cùng hệ thuộc, là không tạp loạn. Do từ trước đến nay, tham v.v... cùng với diệt, pháp như thế nên cùng hệ thuộc, quyết định không có tạp loạn. Ở phần vị khởi của đạo đoạn, vì có thể chứng đắc chung, nên không có nhân nhất định, cũng không có lỗi.

Nếu cho không như vậy, là trái với Thánh giáo. Nghĩa là có Thánh giáo, có thể hiển bày Niết-bàn, chỉ dùng không phải có để làm tự tánh của Niết-bàn. Nên Khế kinh nói: Chúng khổ hiện có đều đoạn

trừ rớt ráo, đều xả bỏ riêng, lia hết nhiễm đạt tịch tĩnh, vĩnh viễn dứt trọn. Khổ còn lại không nối tiếp, không nhận lấy, không sinh. Sự tịch tĩnh cùng tột này, sự tốt đẹp vi diệu cùng tột này, nghĩa là xả bỏ các nương dựa cùng tất cả ái lia hết nhiễm diệt, gọi là Niết-bàn.

Lại thừa nhận thể của Niết-bàn chỉ là không phải có, tức là khéo giải thích. Kinh nói dụ: Như ngọn đèn cháy sáng, tâm của Niết-bàn giải thoát cũng như vậy. Thuyết kia cho, đây nói Niết-bàn như ngọn đèn. Chỉ ngọn đèn cháy sáng đã tắt, không có riêng vật.

Như thế, Đức Thế Tôn nói tâm được giải thoát, chỉ là các uẩn diệt, lại không thật có.

Các Sư Đối Pháp đã thông lời nói này. Nghĩa là nói khổ diệt, về nghĩa có hai đường: (1) Lìa ngoài khổ, không có thể thật riêng. (2) Lìa ngoài khổ, có thể thật riêng.

Đức Phật quán xét các chúng sinh được hóa độ, ý lạc không đồng, nên nói nghĩa của hai thứ diệt như vậy. Nghĩa là hoặc có xứ nói không có Thể riêng, như hai loại Khế kinh đã dẫn. Hoặc lại có xứ nói có Thể riêng, như Khế kinh nói: Nhất định có không sinh. Lại Khế kinh nói: Có xứ có lìa. Lại có kinh nói: Ta quán thật có cú nghĩa vô vi, gọi là Niết-bàn.

Lại có kinh nói: Do năm thủ uẩn diệt, nên nói là diệt. Loại này thật là nhiều, nên Tông của tôi đã lập không trái với Thánh giáo.

Lại, kinh đã nói về ngọn đèn cháy sáng, Niết-bàn. Lìa ngọn đèn có riêng tướng vô thường. Chỗ dụ ở đây, về nghĩa đâu có trái. Hoặc ngọn đèn, Niết-bàn tuy không có thể riêng, nhưng không phải là không có (Phi hữu). Vì tánh của các hành đều là vô thường, nên thể của chúng không phải là không có. Dựa vào đây để nói, cũng không có lỗi. Lại, không phải do đã dẫn Khế kinh này để có thể chứng minh thể của Niết-bàn chỉ là không phải có. Kinh này chỉ căn cứ vào lúc nhập bát Niết-bàn vô dư y để nêu rõ. Nghĩa là ở nơi phần vị này, tất

cả chỗ nương dựa còn lại (dựa y), đều đoạn dứt trọn vẹn, đều xả bỏ riêng, cho đến nói rộng, nên không trái nhau.

Có Sư khác cho: Nói không sinh là dựa vào không sinh này nên nói là không sinh.

Ở đây, Kinh chủ nói như thế này: Chúng tôi nhận thấy âm thanh chuyển thứ bảy ấy, đối với phần chứng minh về diệt hữu đều không có công sức.

Do ý gì nên nói dựa vào không sinh này?

Nếu nói dựa vào đây là thuộc về nghĩa đã có, nên Niết-bàn vốn không sinh, là thường. Nếu nói dựa vào đây là thuộc về nghĩa đã đạt được, thế thì nên chấp dựa vào đắc của đạo, vì thế chỉ dựa nơi đạo, hoặc dựa nơi đạo đạt được khiến khổ không sinh. Ông nên tin thọ! Tôi cùng thấy âm thanh chuyển thứ bảy này, đối với phần chứng minh diệt hữu là rất có công sức. Vì đạo cùng với đắc cùng dựa nơi diệt. Do có Niết-bàn mới cầu đạo đắc. Nếu Niết-bàn này không phải có thì cầu đạo đắc kia làm gì?

Lại, khổ không sinh không phải chỉ do đạo. Hoặc lại do khi đạt được nhãn tạng thượng đã được pháp thù thắng, vì khổ không sinh. Lại, vì duyên thiếu, khổ cũng không sinh, nên Niết-bàn này như trước đã nói. Nếu cho vì chủng tử chưa diệt, thì như trước đã phá bỏ.

Trước đã phá bỏ như thế nào?

Chủng tử tuy chưa diệt, nhưng hữu xem như đã diệt, nên rốt cùng là không sinh, cùng với sau đâu có khác. Lại, nếu do đạo, hoặc lại do đắc, nên khổ không sinh, thì khi niệm đạo đầu tiên, đã không còn có Hoặc khổ, thì lỗi như trước đã nói. Tức an trụ nơi đạo học, phiền não tức nên không còn.

Nếu chủng tử của phiền não chưa diệt, thì khi đạo đối trị sinh, chủng tử vì sao không diệt? Vì lúc ấy là đang trái nhau, như bóng tối

cùng với ánh sáng. Lại, đối với Niết-bàn đạt được phần vị đang sinh đã đối trị Hoặc khổ, mới gọi là diệt trừ vĩnh viễn. Nên Sư kia nói: Dựa vào không sinh này nên nói là không sinh. Âm thanh chuyển thứ bảy, đối với phần chứng minh diệt hữu là rất có công sức. Nếu cho: Nếu như thế thì tu đạo vô gián, tức nên là vô dụng, về lý là cũng không đúng. Niết-bàn chính là quả của đạo này, nên nếu sát-na đầu tiên đã đối trị Hoặc khổ, đã gọi là diệt trừ vĩnh viễn, là quả của đạo nào? Là quả của đạo giải thoát, không có quả ly hệ, do cùng với diệt có được cùng thời sinh.

Như thế là đã phá bỏ luận điểm hủy báng về nhân của Kinh chủ, thành lập Niết-bàn, thể ấy là có thật.

Có Sư khác nói: Không có Niết-bàn thật, vì không phải là nhân quả, nên như sừng thỏ v.v... Các hữu có thật, thì lấy nhân quả làm chứng, Niết-bàn đã không phải thuộc về tánh nhân quả, nên nhất định không có thể chứng là có nhân. Thế nên Niết-bàn nhất định không phải là có thật.

Ngôn thuyết của Sư kia là phi lý, vì trước đã thành lập hư không vô vi, thể của pháp ấy là thật có, không phải là tánh nhân quả. Niết-bàn này cũng nên như thế.

Lại chỉ có ngôn từ, Tông của Sư kia thừa nhận có là tánh nhân quả, không phải là thật có. Nghĩa là Luận giả chấp Niết-bàn không phải là có, đã thừa nhận vị lai là quả, quá khứ là nhân, mà không thừa nhận quá khứ, vị lai là tánh thật có, nên tánh nhân quả không phải chứng minh là có nhân. Nếu thừa nhận quá khứ, vị lai là thật có, thì thừa nhận thể của Niết-bàn là quả, là nhân. Do thừa nhận Niết-bàn là quả Sa-môn, nên cùng với pháp đang sinh, là không có chương ngại nhân. Người tu chánh hạnh, vì thành tựu quả Niết-bàn, gọi là đã hành tác xong. Đã hành tác xong là quả, hoặc nên nói hành tác xong không phải là quả, là thể nào? Vì sao có Thể là thường mà là tánh nhân quả?



Ở đây không nên nêu vấn nạn. Lại nên tự vấn: Vì sao có nhân quả mà Thể là thật có? Như một niệm khởi, lia nhân đồng loại, tức tất cả xứ kia không có lý của đồng dụ.

Có Sư khác cho: Niết-bàn tuy có nhưng là giả, không phải thật.

Thuyết này cũng không đúng. Vì thể của đối tượng nương dựa là giả thì không thể được. Nếu cho các hành tức là đối tượng nương dựa giả của Niết-bàn thì cũng không hợp lý, tức nên thành tánh vô thường, hữu lậu, nhiễm ô đã đoạn trừ. Không phải là lia chỗ dựa có trạch diệt giả để có thể chấp. Tuy dùng các thứ như vô thường, hữu lậu, nhiễm ô của đối tượng đoạn trừ làm chỗ nương dựa kia nhưng không phải là đối tượng đoạn trừ, vì sao vô lậu, thường trụ không nhiễm ô làm tánh. Lại vì trái nhau. Nên không phải dùng các thứ thuộc đối tượng đoạn của pháp kia làm đối tượng nương dựa cho pháp này. Như ánh sáng cùng với bóng tối. Từng không có pháp giả trái với chỗ nương dựa của chính nó.

Lại, thừa nhận Niết-bàn là các hành diệt, vì sao có thể nói các hành là cùng nương dựa? Chưa thấy có ánh sáng, bóng tối là cùng nương dựa. Lại hành có lúc diệt lúc chưa có. Người chưa lia dục, khi có tham v.v... không nên thừa nhận người kia có tham v.v... đã diệt. Tham v.v... không có phần vị mới chứng Niết-bàn. Nên thuyết kia nói là không thuận với chánh lý.

Có Sư khác lại nêu: Trí tất có cảnh, còn Niết-bàn thì không có thật. Vị kia nói thể này: Tuệ duyên nơi Niết-bàn dùng gọi là cảnh. Về lý tất không đúng, vì hai kiến tà chánh tức nên cùng thành. Nghĩa là nếu chánh kiến hiểu rõ Niết-bàn là tịch tĩnh thường trụ, tức nên thành kiến thủ, do tất cả danh đều là vô thường.

Nếu các tà kiến hủy báng Niết-bàn là tánh vô thường, tức nên thành chánh kiến, do xung nêu nghĩa thật mà sinh kiến giải.

Các Luận giả nói Niết-bàn không có Thể, trọn không thừa nhận nói danh tức là không có. Các Luận giả nói Niết-bàn là có Thể, thì trọn không thừa nhận nói danh tức là Niết-bàn. Nên Sư kia đã nói cũng trái với chánh lý.

Lại, Thượng tọa cho: Như Đức Thế Tôn nói: Cú nghĩa như thế, rất là khó thấy. Nghĩa là tất cả sự nương dựa đều từ bỏ vĩnh viễn, đạt được tịch tĩnh vi diệu, cho đến Niết-bàn.

Niết-bàn như thế vì sao khó thấy?

Vì tự tánh của Niết-bàn kia là rất khó thấy.

Vì sao không phải có mà có thể nói là tự tánh?

Vì tự chấp Niết-bàn không phải là có thật. Nếu cho trạch diệt tuy không phải là có thật, nhưng vì Tát-ca-da (Thân) là thật có, tức lìa thân kia thì được diệt, gọi là tự tánh. Nên Khế kinh nói: Cảnh giới diệt như thế duyên nơi Tát-ca-da mà được hiển bày.

Kiến giải này trái với chánh lý. Cảnh giới diệt đã chấp cùng với Tát-ca-da là không phải tức, không phải lìa, vì sao có thể nói diệt có tự tánh? Nếu có tự tánh thì vì sao lại nói diệt không phải là có thật?

Đã thừa nhận Niết-bàn không phải là có thật, tức không có tự tánh, thì đâu dùng những lừa dối, mê lầm, tin người không có trí, để biên chép ngôn luận trước sau cùng trái nhau này. Lại, kinh chỉ nói: Cảnh giới diệt như thế, duyên nơi Tát-ca-da mà được hiển bày. Vì sao nhất định nhận biết diệt không phải là có thật, chỉ Tát-ca-da là vật thật có? Nhưng nói duyên nơi thứ khác mà hiển bày tức đều là vật có thật, thế gian đã cực thành. Như duyên nơi bóng tối v.v... thì ánh sáng v.v... được hiện rõ. Duyên nơi vật có thật, thì không phải thật được hiển bày, là từng không có sự việc ấy, đã được cực thành. Nên cho Tát-ca-da là vật có thật, cho diệt không phải là thật, chỉ là hư ngôn. Duyên nơi Tát-ca-da, diệt được hiển bày, là nói nhân nơi kia diệt để

kiến lập diệt này. Do năm thủ uẩn diệt, nên nói là diệt. Trong Khế kinh khác đã nói rõ về sự việc ấy.

Lại, thuyết kia đã nói, tuy trong các kinh có nói ba giới, hai giới Niết-bàn, giới hữu vi, giới vô vi, giới có diệt, có sinh, có vô sinh, có khổ, diệt Thánh đế, tôi hiện nhận biết rõ là xứ an ổn.

Các pháp như thế v.v... cũng không trái nhau, vì duyên nơi Tát-ca-da mà kiến lập. Ở đây cũng là đột nhiên, tạo ra thuyết thế này: Ví như ba giới v.v... duyên nơi Tát-ca-da mà được kiến lập, đã không có nhân làm chứng cứ, vì sao nhất định nhận biết thế không phải là có thật?

Lại nói: Vì duyên nơi kia nên đây được hiển bày, là vật có thật, tức là cực thành, không có Thể, không thâm nhận, do nơi khác được hiển bày. Như ánh sáng v.v... duyên nơi bóng tối v.v... được hiển hiện.

Lại, thuyết kia đã nêu: Trong Khế kinh nói: Có giới diệt, cũng không trái nhau. Duyên lia hữu thân mà được hiển thị. Có vô sinh, cũng không trái nhau, vì đối với sinh có thật, không chuyển lập, tức là nghĩa có sinh cùng nối tiếp đoạn dứt.

Điều này cũng phi lý. Vì như trên đã nói: Duyên nơi thứ khác được hiển bày: Là có thật, nên sinh cùng với vô sinh, thể đều là khác, nên không phải có, không nên nói là có. Ngoài giả thật có, lại không có riêng. Nếu chấp vô sinh không phải là giả thật có thì không nên gọi là có, như trước đã nói. Sinh cùng nối tiếp đoạn dứt, về nghĩa có hai thứ, tức là lia hữu thân, không dị biệt, có dị biệt. Căn cứ nơi hai nghĩa khổ, diệt ở trước nên biết.

Vì sao nhất định nói chỉ sinh không chuyển, gọi là cùng nối tiếp đoạn, không phải là vật có riêng? Thừa nhận có vật riêng, nói có vô sinh, có thể thành nghĩa có. Nếu không có vật riêng, thì không nên gọi là có, lỗi như trước đã nói.

Lại, Đức Bạc-già-phạm, ở trong Khế kinh, chỉ nên nói: Có sinh không chuyên. Không nên nói câu: Đây có vô sinh. Đức Thế Tôn không nên ở nơi thắng nghĩa để tạo sự thuyết giảng về mê lầm nói có thật, không thật, vì đều cùng nói có. Câu: Là mê lầm. Vì sinh như vô sinh, nói là có. Thể của sinh kia không phải là thật, vì vô sinh như sinh nói là có. Nói thể kia là thật khiến sinh tâm mê lầm như thế. Lại, đạo cùng nối tiếp đoạn vì chưa sinh nên không có. Đạo sinh đã có, đạo thoái chuyển lại không có. Do các Thánh nhân thoái chuyển sinh Hoặc tức cùng nối tiếp đoạn, nên không phải là vô vi.

Lại nêu: Niết-bàn không phải là có thật, tức là vô sinh, lý cũng không đúng. Chỉ có lập Tông, không có nhân làm chứng cứ. Nghĩa là nhân nào chứng minh không phải là có thật, nên vô sinh của Niết-bàn không phải là vô sinh này, do thường trụ nên thể có thật. Lại thừa nhận không phải thật, để chứng minh về vô sinh, tức các pháp giả, nên không có sinh. Lại, tức nên pháp giả cũng tức là vô sinh.

Nếu như vậy Tông của ông cho sát-na là pháp thật vì không thừa nhận sinh, nên cùng nối tiếp là giả, cũng là vô sinh. Tức là sinh cùng với diệt theo các ông, đều không phải là thật có. Kỳ hạn nào, các ông nên nhàm chán hoa đốm giữa hư không, mà nay lại thành hoa đốm giữa hư không có sai biệt. Lại, thuyết kia đã cho: Như Khế kinh nói: Tất cả pháp, nghĩa là mười hai xứ. Lại Khế kinh nói: Mười hai xứ này đều có hý luận, đều là vô thường.

Khế kinh lại nói: Mắt, sắc, nhãn thức, nói rộng cho đến ý pháp, ý thức, đều là vô thường.

Nếu cho Niết-bàn là thật mà thường trụ, thì Đức Thế Tôn ở đây nên có phân biệt. Thuyết đã nói như thế, không phải là suy cầu xét kỹ. Như nói: Đều là có nhiệt nã. Nghĩa là kinh kia nói: Mười hai xứ này đều có hý luận, đều là vô thường, đều có nhiệt nã, không phải là thể của các Thánh đạo, là phi xứ thâm tóm. Lại, Thánh kia nhất định

không có nhiệt não như tham v.v... vì sao không phân biệt? Nhưng Khế kinh kia chỉ dựa vào thể của mười hai xứ hữu lậu, mật ý nói: Mười hai xứ này đều có nhiệt não. Tức căn cứ theo đây để nói đều có hý luận, đều là vô thường. Không nên do đây để hủy báng thể Niết-bàn nói là không phải thật có. Vì thể nhất định nên là đạo lìa khổ, tập, có Thể của Niết-bàn, tức nghĩa thường, thật, được thành.

Nay nên xét chọn Thể của phi trạch diệt. Trong đây, Kinh chủ đã biện về tướng nói: Lìa sức phân biệt lựa chọn, do duyên thiếu, nên các pháp còn lại không sinh nữa, gọi là phi trạch diệt. Như uẩn còn lại của kẻ chết yếu trong chúng đồng phân tàn dư.

Lại, nên vấn nạn người kia: Vì sao gọi là duyên thiếu? Nghĩa là pháp duyên sinh nếu không hòa hợp, không phải không hòa hợp, có một ít Thể của pháp, đâu có thể làm chướng ngại khiến pháp không sinh.

Há không phải là duyên thiếu, gọi là duyên không đủ. Ở đây có pháp gì? Lỗi cũng đồng với trước. Nếu cho duyên thiếu tức là duyên không có, cũng không hợp lý, vì không phải có không thể làm chướng ngại có sinh. Do đây quyết định không phải chỉ thiếu duyên, gọi là phi trạch diệt. Nhưng có riêng pháp được do thiếu duyên. Duyên này là có hơn, có thể làm chướng ngại pháp có thể sinh, khiến vĩnh viễn không khởi, gọi là phi trạch diệt. Nếu không có pháp riêng, có thể làm chướng ngại, chỉ do duyên thiếu, nên pháp không sinh, thì về sau khi gặp loại duyên kia hòa hợp, pháp không sinh ở trước, nay nên trở lại khởi.

Há không phải như đã thừa nhận có phi trạch diệt đạt được do duyên thiếu, không phải khi gặp loại duyên kia hòa hợp mà xả bỏ phi trạch diệt?

Như thế chỉ thừa nhận do duyên thiếu nên các pháp không sinh. Không phải khi gặp loại duyên kia, hòa hợp mà pháp nọ trở lại khởi.

Chỗ so sánh là không cân xứng, vì có, không có là khác nhau. Nghĩa là do duyên thiếu nên được phi trạch diệt, gây chướng ngại cho pháp có thể sinh, khiến vĩnh viễn không sinh, cho đến Niết-bàn đạt được quyết định cùng nối tiếp.

Nếu như lúc gặp loại duyên kia hòa hợp, cũng không có thể xả bỏ phần đã đắc ở trước. Phạm duyên thiếu, chỉ là duyên không có, vì không có pháp nào không thể cùng với hữu vi làm chướng ngại.

Về sau, khi gặp loại duyên kia hòa hợp, pháp nào có thể ngăn chặn khiến không khởi trở lại?

Nhưng pháp nếu trụ trong pháp không sinh, thì pháp này tất không có lý sinh trở lại. Thế nên nhất định có duyên có thể bị chướng ngại vĩnh viễn, không phải chỉ duyên thiếu khiến vĩnh viễn không khởi.

Há không phải là pháp như thế của đạo lý duyên khởi là dựa nơi đây không có nên kia không có, đây diệt nên kia diệt, để cho là phi trạch diệt tức là vô ích. Câu: Đây đã nói có ý nghĩa gì?

Biểu thị chỉ vì duyên thiếu nên pháp không sinh.

Trong đây, không thấy câu quyết định nói. Vì sao biết được, chỉ vì duyên thiếu?

Đã không nói nhân không sinh chưa đầy đủ, nên biết là pháp không sinh, chỉ do duyên thiếu. Ở đây không nói nhân không sinh còn lại, vì phi trạch diệt kia chỉ do duyên thiếu nên đạt được. Còn phi trạch diệt đạt được, tức là dùng duyên thiếu này làm nhân. Không như vậy thì không phải có không có công năng làm nhân của có, nên ở phần vị duyên thiếu, tùy theo tâm đã trụ đạt được phi trạch diệt.

Như thế, diệt đạt được tức nhân nơi tâm kia, không phải nhân nơi duyên thiếu. Lại, căn cứ nơi đạo lý duyên khởi đã nói, tức nhất

định chứng biết có phi trạch diệt. Vì thọ diệt nên ái diệt, như kinh Duyên Khởi đã nói.

Kinh này vì sao chứng minh phi trạch diệt là có?

Vì câu nói diệt như thế, không phải là diệt khác. Lại, diệt kia không thể là diệt của vô thường. Vì thấy khi thọ diệt thì có ái sinh, nên khi phần vị phi ái chưa đến đã sinh, có thể làm tướng diệt của vô thường đã diệt. Lại, diệt kia không thể nói là trạch diệt, vì nói do ái đoạn nên thọ được đoạn. Như Đức Thế Tôn nói: Các ông đối với thọ cần phải đoạn trừ tham dục, vì tham dục đoạn nên thọ này liền đoạn.

Trong kinh này đã biện về thọ ái nơi trạch diệt, ý làm rõ thọ ái đoạn, tất đều cùng lúc đoạn. Trong kinh Duyên Khởi, nói về diệt của thứ lớp và diệt của không phải thứ lớp. Các chi duyên khởi có thể gọi là trạch diệt vì đồng đối trị.

Do căn cứ này, nên biết lìa diệt của vô thường và ngoài trạch diệt thì có phi trạch diệt. Vì duyên sinh của ái thiếu mà đạt được. Dựa vào mật thuyết này, nói vì thọ diệt nên ái diệt. Lại, kinh nói có hai A-la-hán, do nơi căn cứ này, nên biết có phi trạch diệt.

Như Khế kinh nói: Các A-la-hán lược có hai loại, đó là pháp thoái chuyển và pháp không thoái chuyển. Các A-la-hán, tất cả phiền não đều dứt trừ hoàn toàn, nhưng vô sinh trí thì có vị đắc, vị không đắc. Do căn cứ theo đây nên biết tất có pháp riêng. Nếu có đắc thì phiền não liền trụ trong pháp không sinh, đắc vô sinh trí thì pháp này tức là Thể của phi trạch diệt. Nếu không đắc, thì phiền não có thể sinh, tức có thoái thất, không có vô sinh trí.

Vì các căn thù thắng, nên phiền não không sinh, đâu cần cho đây là Thể của phi trạch diệt?

Dựa vào nghĩa nào để nói tên của căn thù thắng?

Nếu đây chỉ dựa vào vô sinh trí để nói, thì ý của thuyết kia tức nói vì đắc vô sinh trí, là do căn thù thắng, nên phiền não không sinh. Điều này lại nên suy xét. Các A-la-hán đều đoạn trừ hết phiền não, do đâu đối với căn, trí thù thắng này có vị đắc có vị không đắc?

Nếu vượt qua pháp thoái chuyển gọi là căn thù thắng, thì cũng không hợp lý. Người được căn này cũng có nghĩa thoái chuyển, sinh phiền não. Nghĩa là tánh của pháp thoái chuyển, chuyển đắc căn thù thắng, cho đến pháp gắng đạt, cũng có gặp duyên thoái chuyển trụ nơi quả vị hữu học, khởi các phiền não. Nếu được căn thù thắng thì phiền não không khởi, chuyển tánh của pháp thoái, chuyển được căn của pháp tu, nên không còn sinh tất cả phiền não. Nhưng không như vậy, do đây nên biết, có A-la-hán do các phiền não sinh, vì duyên thiếu nên được phi trạch diệt. Do uy lực của phi trạch diệt này, có thể ngăn trừ phiền não, khiến chúng vĩnh viễn không sinh, được vô sinh trí. Nếu có nghĩa thoái chuyển thì tất cả có thể như thế, nhưng vì thoái chuyển không thành, nên đều không như vậy. Về nghĩa thoái chuyển tất có, về sau nên xét chọn.

Lại, nơi Luận Thi Thiết, trong đệ nhất pháp các lời nói đều hiển bày có nhiều vô vi. Nơi phần chứng vô vi có phi trạch diệt. Đủ hai loại trước mới có thể thành nhiều, vì trừ vô vi này, lại không có vô vi khác. Lại, diệt cùng với tận, tên riêng mà thể đồng. Kinh nói: Dự lưu tận ba nẻo ác, nên biết có riêng thể của phi trạch diệt. Vì tận này nhất định không phải thuộc về diệt khác. Nghĩa là trong Khế kinh nêu rõ: Hàng Dự lưu đã tận địa ngục, đã tận bàng sinh, đã tận ngạ quỷ, cho đến nói rộng. Không phải hàng Dự lưu kia đã có thể đoạn các nẻo ác, vì họ chưa lìa tham của cõi dục, nhưng các nẻo ác, chủ yếu ở nơi cuối cùng khi lìa tham của cõi dục, mới được gọi là đoạn.

Có thuyết nói: Dự lưu duyên nơi các phiền não có thể sinh của nẻo ác, nên chưa gọi là đoạn. Nhân này không phải là chủ thể duyên,



đối tượng duyên của các hữu cần đoạn, nên phiền não cũng có thể sinh. Cũng không phải nói tận là làm rõ diệt của vô thường. Vì đối tượng cần tận đều chưa sinh. Do đấy chứng biết nhất định có pháp riêng, gọi là phi trạch diệt. Đạt được pháp này, khiến các nẻo ác hoàn toàn không sinh. Nếu chấp chỉ do duyên sinh thiếu, nên phiền não kia không sinh, về lỗi như trước đã nói. Nhưng Thượng tọa nói: Danh xưng phi trạch diệt trong các Thánh giáo từng không xứ nào nói, chỉ là phân biệt sai lạc, cố chấp cho là có, không phải Thánh thuyết, nên không thể tin tưởng nương dựa.

Điều này cũng không đúng, vì Thánh đã có nói. Lại, chỗ chấp của thuyết kia, xưa tùy nơi giới v.v... Như người câm, ngọng ở trong mộng đã nói, đều không có tác dụng. Chỉ vì khuyên dụ dẫn dắt người không có trí tin tưởng, khiến sinh vui thích.

Đâu có Hiền Thánh nào nói lời như thế! Trong Thánh giáo nào có một phần có thể đạt được.

Thế nên Thượng tọa chớ đem Tông mình làm chuẩn để lường xét Tông khác, cho là cũng không phải Thánh nói. Há không phải trong các Thánh giáo kia lìa ngoài diệt của hai thứ vô thường lựa chọn, xứ xứ nói có tiếng diệt tận v.v... Thượng tọa ở đây vì sao có thể không thừa nhận? Đối Pháp nói có sử dụng năm chữ để ở nơi vị lai, cũng được trạch diệt. Vì muốn phân biệt nghĩa kia, khiến dễ nhận biết rõ, nên trong Bản luận đã thêm chữ phi trạch. Ý của Luận giả cho: Đức Thế Tôn đã nói: Phi trạch là trước. Ở nơi đời vị lai do duyên thiếu, nên được vĩnh viễn không sinh. Nên biết đây tức là thể của phi trạch diệt. Sao có thể cho đây không phải là Thánh đã nói.

Lại, có Sư khác nêu: Phi trạch diệt do pháp khác nên đạt được, không do duyên thiếu. Căn cảnh làm duyên, các thức được khởi. Một căn cùng với ý, khi chuyên chú nơi một cảnh, thì duyên sinh của thức khác, căn cảnh tuy đủ, nhưng đối với mỗi mỗi thức kia đều không được sinh.

Đây há là duyên sinh, căn cảnh có thiếu, nhưng căn cảnh đủ, thức cùng không cùng sinh. Nên biết chỉ do đạt được phi trạch diệt. Nếu cho do thiếu đẳng vô gián duyên thứ hai, thế đẳng vô gián duyên thứ hai này do đâu nên thiếu?

Há không phải vì các thức không đều sinh nên thiếu đẳng vô gián duyên thứ hai?

Lại do duyên gì thức không cùng khởi?

Do có lỗi, nên tất không thể nói các thức cùng sinh. Nếu nói là cùng sinh, thì có lỗi là nhiễm tịnh, đều cùng sinh v.v... Chính là trước đã cùng sinh nên lỗi này mới có thể có.

Há trước có lỗi, vì nhân không cùng sinh. Nhưng vì thức không cùng sinh, nên không có lỗi này. Vì được phi trạch diệt, nên thức không cùng sinh.

Nêu bày như thế đều không hợp lý. Nếu đạt được phi trạch diệt không do duyên thiếu thì đạt được phi trạch diệt rồi, tức nên trở lại có thể thôi chuyển. Tuy các thức lại không thể cùng sinh, nhưng có thể vào thời gian sau lần lượt sinh. Nếu dựa nơi năm thức để nói lời như thế, thì do cảnh của đối tượng duyên đã dứt diệt, nên khả năng diệt các thức vĩnh viễn không sinh, tức là đồng với trước, nói do duyên thiếu nên đạt được phi trạch diệt, khiến vĩnh viễn không sinh.

Do đây nên biết, thuyết trước là tốt. Vì vậy phi trạch diệt là thật có, nghĩa ấy được thành. Nhưng trong Bản luận nói pháp vô vi, gọi là không sự, là nghĩa không nhân. Vì sao? Vì sự có năm thứ:

(1) Sự của tự tánh. Như có xứ nói: Nếu đã được sự này, thì sự kia thành tựu sự này.

(2) Sự của đối tượng duyên. Như có xứ nói: Đối tượng nhận biết của tất cả pháp trí đều tùy theo sự kia.

(3) Sự của đối tượng trói buộc. Như có xứ nói: Nếu đối với sự này bị kiết ái trói buộc, thì người kia đối với sự này có bị kiết giận dữ trói buộc chăng?

(4) Sự của đối tượng nhân. Như có nơi nói: Pháp có sự là thế nào? Nghĩa là các pháp hữu vi.

(5) Sự thuộc về. Như có nơi nói: Sự ruộng, sự nhà, sự vợ con v.v... Nên trong Bản luận, dựa nơi sự thứ tư để nói vô vi là vô sự. Không dựa nơi sự của tự tánh thứ nhất để nói vô vi là vô sự.

**HẾT - QUYỂN 17**

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 18

### Phẩm thứ 2: BIỆN VỀ SAI BIỆT, phần 10

Nhân nơi quả ly hệ, Luận thêm đã khắp, gốc cần làm rõ, nay sẽ nói.

Ở đây là biện về năm quả: Dị thực, Đẳng lưu, Ly hệ, Sĩ dụng và Tăng thượng.

Năm quả như thế, đối với sáu nhân nêu trước, nên nói quả nào do nhân nào đạt được?

*Tụng nêu:*

*Nhân sau: quả dị thực*

*Nhân trước: quả tăng thượng*

*Đồng loại, biến, đẳng lưu*

*Cùng tương ưng, sĩ dụng.*

*Luận nói:* Trong năm quả, quả ly hệ thứ ba, không phải là nhân sinh đạt được, nên ở đây không luận. Lại biện về sáu nhân đạt được bốn quả còn lại.

Nói nhân sau: Nghĩa là nhân dị thực. Đối với nhân thì trong tụng nói sau cùng. Còn quả dị thực là đầu tiên, tức do nhân này đạt được.

Có thuyết nói: Dị thực là từ dị thực sinh, nên ở đây không nên gọi là không có dị thực.

Thuyết kia nói là phi lý. Vì hai nhân dị thực, đồng loại đã sinh, nghĩa đều riêng khác. Nghĩa là dị thực trước làm nhân đồng loại sinh. Dị thực sau làm quả đẳng lưu. Tức dị thực sau do nghiệp trước tạo thành, có thể thành các nghiệp, gọi là nhân dị thực. Dị thực đã thành tức là quả dị thực. Thể của hai nhân khác với phần nghĩa của hai quả. Nhân quả giống nhau khác nhau không có lỗi cùng xen tạp. Nhưng thể dị thực, như thứ ăn uống chín. Đối với dị thực sinh, vì không có công năng vượt hơn, nên chỉ là bất thiện và thiện hữu lậu. Nhân dị thực này gọi là có dị thực.

Nói nhân trước: Nghĩa là nhân năng tác. Đối với nhân thì trong tụng nói đầu tiên. Còn quả tăng thượng ở sau, tức do nhân này đạt được. Quả của sự tăng thượng, gọi là quả tăng thượng. Chỉ trụ nơi không có chướng ngại, thì có tăng thượng gì?

Há không phải tức do trụ không có chướng ngại, nên nói là tăng thượng. Đâu cần phải nêu dẫn dắt vấn.

Lại, trước đã biện trong phần nhân năng tác, nói nhân năng tác cũng có sức hơn hẳn. Nghĩa là nhân thức v.v... ở vào lúc đang sinh thì nhĩ v.v... lần lượt có sức tăng thượng. Vì nghe xong liền sinh vui thích, thấy, muốn. Đối với các vật của khí thể giới lúc sinh, nghiệp của các hữu tình có sức tăng thượng. Các quả đáng yêu thích, đối với nghiệp bất thiện. Các quả không đáng yêu thích đối với nghiệp thiện, cũng có lần lượt sinh dụng sinh tăng thượng. Các thứ tăng thượng này như chỗ ứng hợp nên suy xét. Nhân đồng loại, biến hành đạt được quả đẳng lưu. Vì quả giống với nhân, nên gọi là đẳng lưu.

Hai nhân như thế, vì tướng của quả tương tự, nên nhân tuy hai nhưng quả chỉ một. Nhân câu hữu, tương ưng đạt được quả sử dụng. Không phải siêu vượt thể của sử, có sử dụng riêng, tức chỗ đạt được của hai nhân này, gọi là quả sử dụng. Tên gọi sử dụng là chỉ rõ về pháp nào? Tức chỉ rõ về công năng hiện có của các pháp.

Như thế, phù hợp hoàn toàn với văn của tụng sau nói. Nếu nhân nơi sức của sĩ kia sinh, thì quả này gọi là sĩ dụng.

Tuy nhiên, Kinh chủ cho: Tên sĩ dụng này, tức chỉ rõ về tác dụng hiện có của các pháp. Tức là tụng kia nên nói như thế này: Đồng lôi kéo một quả, nên gọi là sĩ dụng.

Nếu như vậy chỉ nên vô gián cách vượt là có quả sĩ dụng. Trong cùng sinh là không có. Không phải trong câu sinh có thể có tất cả đều cùng đồng đạt được một quả sĩ dụng. Vì tự thể không nhân nơi tự lực sinh. Cũng không thể nói đồng lôi kéo riêng quả. Chớ cho nhân câu hữu không phải là một quả. Trong đây, sĩ dụng, sĩ lực, sĩ năng, thể phần của sĩ, về nghĩa đều không riêng khác. Công năng của các pháp, vì như sĩ dụng, nên gọi là sĩ dụng. Như người tráng kiện dũng mãnh, vì giống với sư tử, nên gọi là sư tử.

Há không phải là hai nhân đồng loại, biến hành từ vô gián đã sinh, cũng là quả sĩ dụng. Nhưng hai nhân của quả đẳng lưu từ vô gián đã sinh các pháp, hoặc phải hoặc không phải, tất cả quyết định, gọi quả sĩ dụng. Do đâu chỉ nói nhân câu hữu, nhân tương ưng đạt được quả sĩ dụng, không phải đồng loại, biến hành? Vì chỉ hai nhân này có đầy đủ công năng đạt được hai quả sĩ dụng câu sinh vô gián, không phải là hai nhân trước, thế nên không nói. Quả đẳng lưu thành tựu, chỉ giống với nhân của chính nó. Quả của nhân đồng loại, biến hành chỉ là giống nhau, nên quả của hai nhân kia chỉ gọi là đẳng lưu. Quả còn lại không phải là đẳng lưu, vì không phải do hai nhân này đạt được. Lại, quả sĩ dụng về nghĩa cùng có thì mạnh. Nhân câu hữu, nhân tương ưng riêng có thể đạt được quả sĩ dụng cùng có, thế nên nói riêng. Lại, nhân đồng loại tuy cũng có thể đạt được các quả sĩ dụng vô gián sinh, nhưng không phải tất cả đều có thể quyết định đạt được. Do các uẩn sau cùng của A-la-hán không có quả sĩ dụng vô gián sinh. Nên hai nhân câu hữu, tương ưng, quyết định đạt được quả sĩ dụng. Vì thế đã nói riêng.

Có Sư khác nói: Nhân năng tác v.v... cũng có nghĩa có thể đạt được quả sĩ dụng, không phải là nhân dị thực. Vì hai quả sĩ dụng câu sinh, vô gián, đối với nhân này là không có.

Có Sư khác cho: Nhân dị thực này cũng có được quả sĩ dụng cách vượt xa. Ví như nông phu đã thu hoạch quả thật.

Đã biện về nhân quả quyết định đối nhau. Nay sẽ chính thức biện về tướng của quả có sai biệt. Các quả như dị thực v.v... tướng của chúng là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Dị thực: pháp vô ký  
Hữu tình, hữu ký sinh  
Đẳng lưu giống tự nhân  
Ly hệ do tuệ tận.  
Nếu nhân sức kia sinh  
Quả ấy, gọi sĩ dụng  
Trừ pháp hữu vi trước  
Hữu vi quả tăng thượng.*

*Luận nói:* Chỉ ở trong pháp vô phú vô ký, có quả dị thực.

Nếu như vậy tức nên số phi hữu tình cũng là dị thực. Vì nhằm phân biệt với số phi hữu tình kia, nên trong tụng nói từ *hữu tình*. Tức chỉ ở nơi hữu tình là có dị thực.

Nếu như thế thì ở trong số hữu tình kia được nuôi lớn, đẳng lưu, tức nên là dị thực. Lại, vì phân biệt với pháp vô ký kia nên nói: Hữu ký sinh. Tất cả pháp bất thiện và thiện hữu lậu, vì có thể ghi nhận dị thực, nên gọi là hữu ký. Từ thời gian sau kia, dị thực mới khởi, không phải cùng có vô gián gọi là hữu ký sinh. Như thế gọi là tướng của quả dị thực.

Há không phải là dị thực, cũng dùng thể của quả dị thực ở phần vị trước làm nhân đồng loại. Là quả đẳng lưu của dị thực trước, tức

nên cũng nói là từ vô ký sinh, là tánh đẳng lưu. Vì sao chỉ nói là từ hữu ký sinh, không phải là tánh đẳng lưu?

Không có lỗi như thế. Vì thể của quả dị thực: Do nhân đồng loại thì tướng có tạp loạn. Do nhân dị thực thì tướng không có tạp loạn. Thế nên chỉ nói: Từ hữu ký sinh.

Do đây so sánh để nhận biết: Không phải tánh đẳng lưu, vì quả đẳng lưu cùng với nhân là giống nhau, tức có tạp loạn.

Nếu là quả dị thực, thì cùng với tướng của nhân là khác nhau, tức không có tạp loạn.

Số phi hữu tình cũng từ nghiệp sinh. Vì sao không nói là quả dị thực?

Điều này không nên vấn nạn. Vì chỉ quả có được của nghiệp không chung mới gọi là dị thực.

Vì sao phi tình, không phải chỉ là quả có được của nghiệp không chung?

Vì ngoài pháp phi tình, có thể trong ấy cùng thọ dụng.

Há không phải là phi tình được trụ nơi trời Đại Phạm là quả nghiệp riêng, cũng nên nói các thứ kia gọi là dị thực của nghiệp, vì sao lại nói là không phải?

Có thuyết nói như vậy: Trụ xứ của Đại Phạm là do tất cả nghiệp của Đại Phạm tăng thượng sinh.

Có thuyết khác cho: Trụ xứ của Đại Phạm là cùng nối tiếp chưa hoại. Trụ xứ còn lại có thể ở trong ấy có lý thọ dụng, nên không phải là không chung.

Vì sao nghiệp của vô lượng hữu tình đã cùng chiêu cảm một vật?

Há không phải như đã nói: Ngoài pháp phi tình, có thể ở trong ấy cùng thọ dụng?



Nếu quả của phi tình được chiêu cảm do nghiệp không chung, tức nên tùy theo dị thực cùng thời khởi hết. Lại, thế gian hiện thấy, khi quốc chủ qua đời thì quốc độ của vua đã trị vì cũng cùng nối tiếp tồn tại. Nếu nước của vua đã cai trị chỉ do nghiệp của chủ chiêu cảm, không phải do nghiệp của hữu tình khác cùng chiêu cảm, thì các hữu tình khác tức nên không thể ở trong ấy thọ dụng. Lại, nếu do nghiệp riêng của phi tình đã chiêu cảm tức nên mỗi mỗi nơi chốn cư trú của thân hữu tình như nhà cửa, vườn rừng, ao hồ, thành quách, núi sông, thủy đều khác nhau. Nhưng thật sự thì không như vậy. Nên biết một vật đã được cùng chiêu cảm do nghiệp của vô lượng hữu tình.

Há không phải vì thể của nghiệp có vô số thứ, nên không thể chiêu cảm quả không có vô số thứ, vì sao có thể nói là nhiều nghiệp của vô lượng hữu tình, đồng chiêu cảm một vật phi tình? Không có lỗi như thế. Ví như mầm cây v.v... Quán xét nhân tự loại mà thành một. Nghĩa là như mầm cây v.v..., tuy nhân nơi các sức như đất, nước, thời gian, nhân công, phân v.v... mới sinh khởi, nhưng vì quán về nhân của tự loại, nên thành một. Không phải vì quán các nhân như đất v.v... nên thành nhiều.

Phi tình như thế, vì quán xét về tự nhân, nên thể thành một vật, không phải do quán xét về vô lượng nghiệp của hữu tình kia nên thể của chúng thành nhiều.

Lại, nhận thấy ở thế gian không phải vô số thứ nghiệp sinh vô số thứ quả.

Vì sao không thừa nhận vô số thứ nghiệp sinh không phải vô số thứ quả?

Do nghiệp đã được chiêu cảm ở trong quả của phi tình.

Có nhân nào dùng nghiệp ở nơi quả của phi tình kia làm nhân năng tác?

Có. Như trước đã biện.

Như thế là đã biện về tướng của quả dị thực. Tướng của quả đẳng lưu, nay tiếp theo sẽ biện. Pháp giống với tự nhân, gọi là quả đẳng lưu. Nghĩa là giống với hai nhân: đồng loại, biến hành. Như nhân đồng loại có thiện, nhiễm, vô ký, quả đẳng lưu kia, tướng của chúng cũng như thế. Như nhân biến hành chỉ là nhiễm ô, quả đẳng lưu kia, tướng của nó cũng như thế.

Há không phải là tánh của quả sử dụng cùng khởi, cũng giống với tự nhân? Vì sao có thể nói pháp giống với tự nhân, gọi là quả đẳng lưu? Không có quả đẳng lưu nào không giống với tự nhân. Nhưng có quả sử dụng cùng với tự nhân là khác. Cho nên pháp giống với tự nhân, gọi là quả đẳng lưu, nhất định không có lỗi lẫn lộn với quả sử dụng kia.

Há không phải cũng có nhân của quả đẳng lưu, như nhân biến hành ở nơi Dị bộ dùng pháp của Dị bộ làm quả đẳng lưu. Đẳng lưu của bộ kẻ khác, tánh của nhân nơi bộ mình, vì đồng nhiễm ô, nên không phải là không giống nhau. Tánh của quả sử dụng kia cũng có khác. Thế nên cùng với nhân không phải nhất định tương tự.

Có Sư khác giải thích: Nói giống với tự nhân: Nghĩa là quả cùng với nhân, đủ hai sự giống nhau: (1) Loại thể giống. (2) Loại tánh giống

Nói loại thể: Nghĩa là thọ, tướng v.v... Nói loại tánh: Nghĩa là thiện, nhiễm v.v... Nếu ở trong quả sử dụng cùng khởi, thì loại tánh tuy đồng, nhưng thể tất có khác, vì quả sử dụng như thọ, không phải thọ v.v... Nếu ở trong quả sử dụng khởi sau, thì loại thể, loại tánh đều cùng có khác, nên không thể nói quả nhất định giống với nhân.

Nếu là quả đẳng lưu thì tánh tất giống với nhân. Ở trong đó cũng có Thể giống với nhân. Nghĩa là chỉ quả đẳng lưu nhất định giống với tự nhân, nên giống với nhân, là không có lỗi cùng lẫn lộn.

Nếu nhân biến hành cũng được quả đẳng lưu, thì vì sao không thừa nhận quả này tức gọi là nhân đồng loại? Ở quả của tự bộ, thực sự là nhân đồng loại, nếu đối chiếu với bộ khác, thì chỉ là biến hành không phải là đồng loại. Nhưng pháp không phải biến hành, thì tùy theo loại tánh kia, đều đối chiếu với tự bộ, chỉ là nhân đồng loại. Nếu các pháp biến hành đối chiếu với bộ khác đồng với loại nhiễm ô, thì chỉ là nhân biến hành. Nhân này đối chiếu với tự bộ có đủ nghĩa của hai nhân, nên nhân biến hành tuy được quả đẳng lưu, nhưng không thể thừa nhận, tức gọi là nhân đồng loại.

Như thế là đã biện về tướng của quả đẳng lưu. Tướng của quả ly hệ, nay tiếp theo sẽ biện.

Do pháp của tuệ hết, gọi là quả ly hệ. Diệt nên gọi là tận. Trạch nên gọi là tuệ. Tức nói trạch diệt gọi là quả ly hệ. Do trạch (lựa chọn) làm nhân, là các thứ trói buộc, chứng đắc diệt này, nên gọi là quả.

Như thế là đã biện về tướng của quả ly hệ. Tướng của quả sử dụng, nay tiếp theo sẽ biện.

Nếu pháp nhân nơi uy lực của pháp kia nên được sinh, tức nói pháp này gọi là quả sử dụng. Quả này có bốn thứ: Cùng sinh, vô gián, cách vượt và không sinh, như trước đã nói.

Nói cùng sinh: Nghĩa là đồng một thời, lại cùng được sức của nhân khiến sinh khởi.

Nói vô gián: Nghĩa là tiếp theo thời gian sau, do sức của nhân nơi niệm trước nên được sinh khởi, như pháp thế đệ nhất sinh khởi pháp trí nhãn.

Nói cách vượt: Nghĩa là thời gian cách xa, lần lượt được sức của nhân khiến sinh khởi. Như nông phu v.v... đối với các thứ lúa thóc v.v...

Nói không sinh: Nghĩa là Niết-bàn. Do sức của đạo vô gián đạt được. Quả này đã không sinh, vì sao có thể nói do sức của pháp kia

sinh, nên gọi là quả sĩ dụng? Hiện thấy đối với đắc, cũng nói tên sinh. Như nói: Của cải của tôi sinh, là nghĩa tôi được của cải.

Nếu đạo vô gián đoạn trừ các tùy miên, đã chứng trạch diệt, thì trạch diệt như thế, gọi là quả ly hệ và quả sĩ dụng. Nếu đạo vô gián không đoạn trừ tùy miên, lại chứng trạch diệt đã chứng của thời xưa, thì trạch diệt như thế, không phải là quả ly hệ, chỉ là quả sĩ dụng. Nghĩa là người hoàn toàn chưa lìa tham của cõi dục, lúc nhập kiến đạo, khổ pháp trí nhẫn đoạn trừ mười tùy miên, đã chứng trạch diệt, thì trạch diệt như thế, gọi là quả ly hệ và quả sĩ dụng. Nếu là người hoàn toàn đã lìa tham của cõi dục, lúc nhập kiến đạo, khổ pháp trí nhẫn không đoạn trừ tùy miên, chứng đắc trạch diệt gốc, thì trạch diệt như thế, không phải là quả ly hệ, vì trước đã ly hệ tức chỉ là quả sĩ dụng. Do sức của nhẫn này, lại khởi đắc khác mà chứng lần nữa.

Nếu người đã lìa một phần tham của cõi dục, lúc nhập kiến đạo, khổ pháp trí nhẫn đối với mười tùy miên, có đoạn, không đoạn, đã chứng trạch diệt, có mới, có cũ, như thứ lớp ấy là hai quả, một quả. Như thế, cho đến đạo pháp trí nhẫn. Nếu người hoàn toàn chưa lìa, đã lìa từng phần lìa tham của cõi dục, đối với tám tùy miên, hoàn toàn đoạn, không đoạn, được từng phần, không đoạn, đã chứng trạch diệt, có mới, có cũ, cùng có mới cũ, như thứ lớp ấy là hai quả, một quả. Hai quả, một quả, nghĩa như trước đã giải thích. Nếu hoàn toàn chưa lìa tham của cõi sắc, vô sắc, lúc nhập kiến đạo, khổ loại trí nhẫn, đoạn mười tám tùy miên của cõi sắc, vô sắc, đã chứng trạch diệt, thì trạch diệt như thế, gọi là quả ly hệ và quả sĩ dụng. Nếu đã lìa một phần tham của cõi sắc, vô sắc, lúc nhập kiến đạo, khổ loại trí nhẫn đối với mười tám tùy miên của cõi sắc, vô sắc, có đoạn không đoạn, đã chứng trạch diệt, có mới có cũ, như thứ lớp ấy là hai quả, một quả.

Như thế, cho đến đạo loại trí nhẫn. Nếu hoàn toàn chưa lìa và đã lìa một phần tham của cõi sắc, vô sắc, đối với mười bốn tùy miên của cõi sắc, vô sắc, cũng có hoàn toàn đoạn, đoạn từng phần, không

đoạn, đã chứng trạch diệt, có mới có cũ, như thứ lớp ấy, cũng có hai quả. Nghĩa của hai quả, một quả, như trước đã giải thích.

Ở trong tu đạo, các đạo vô gián đều tùy theo nghĩa của hai quả, một quả kia. Như đã so sánh, nên suy xét.

Như thế là đã biện về tướng của quả ly hệ.

Tướng của quả tăng thượng, nay tiếp theo sẽ biện. Các pháp hữu vi, trừ ở đời trước, hữu vi còn lại ấy là quả tăng thượng. Tất không có ít quả ở nơi nhân sinh trước. Quả ở nơi trước nhân thì quả này có lỗi gì?

Nếu pháp vị lai, quả của pháp ấy đã sinh, tức là vị lai đối tượng hành tác đã xong, vì không có công dụng, nên không sinh nữa. Không phải vốn không sinh mà có thể có diệt. Vì không sinh diệt, thì các hành nên là thường. Nếu cho các hành này nên như pháp không sinh, thì tuy không có sinh diệt, nhưng Thể không phải là thường. Phần biện hộ giúp này là không hợp lý. Vì thấy chủng loại của các hành kia là có sinh diệt, đối chiếu với pháp không sinh, có thể là vô thường. Nếu các hành xưa nay đều không có sinh diệt, thì đối chiếu với gì để có thể nói Thể của hành kia không phải là thường. Cho nên biện hộ giúp là không thành.

Hai quả tăng thượng và sử dụng có sai biệt, làm sao nên nhận biết?

Đối với người tạo tác, người thọ nhận có sai biệt nên biết có sai biệt. Tên của quả sử dụng, chỉ đối với người tạo tác. Tên của quả tăng thượng thì gồm luôn đối với người thọ nhận. Như lúa thóc v.v... đối với các nông phu, gọi là quả sử dụng. Do sức của nông phu kia sinh, nên cũng là quả tăng thượng. Vì sự thọ dụng kia, nên chỉ đối với người thọ nhận thì chỉ là quả tăng thượng, không phải sức của nông phu kia sinh, vì họ thọ dụng. Công thợ đã thành. Đối với các công thợ cùng đối với không phải công thợ là hai quả, một quả. Dựa theo như trên nên biết. Pháp còn lại đối chiếu đều như thế.

Trong sáu thứ nhân đã nói ở trên, nơi phần vị nào, nhân nào nhận lấy quả và cho quả?

*Tụng nêu:*

*Năm nhân quả chỉ hiện  
Hai cho quả cũng thế  
Quá, hiện cho hai nhân  
Một cho chỉ quá khứ.*

*Luận nói:* Năm nhân nhận lấy quả, chỉ ở nơi hiện tại, nhất định không phải quá khứ. Vì quá khứ kia đã nhận lấy. Cũng không phải vị lai, vì vị lai kia không có dụng. Nói nhận lấy quả: Là nghĩa khả năng dẫn. Nghĩa là dẫn dắt vị lai, khiến pháp kia sinh v.v... Đối với loại thể đồng, có thể làm chủng tử. Đối với loại thể khác, do đồng một quả. Đối với không phải một quả, do loại tánh đồng. Đối với loại tánh khác nhưng do có, là vì tự tự cùng nối tiếp. Thế nên tất cả đều gọi khả năng dẫn.

Khả năng dẫn như thế, gọi là nhận lấy quả. Công dụng nhận lấy quả này chỉ ở hiện tại có, không phải ở nơi quá khứ, vị lai. Chỉ nhận lấy quả này, có thể gọi là tác dụng của hữu vi.

Ở trong sáu nhân đã phân biệt loại bỏ nhân nào mà nói là năm nhân?

Chỉ hiện tại nhận lấy quả. Nghĩa là trong sáu nhân, trừ nhân năng tác. Nhân năng tác này vì sao bị phân biệt?

Có Sư khác cho: Nhân năng tác này khi nhận lấy quả, cùng cho quả thì không quyết định, nên trong nhận lấy và cho đều không phân biệt.

Thuyết kia là phi lý. Vì sao? Vì nhân này nhận lấy quả đều ở hiện tại. Lại, không phải không nhận lấy mà có nghĩa cho. Vì sao lại nói là thời gian không quyết định?

Nhưng nhân năng tác, có thể nhận lấy quả, nhất định chỉ ở hiện tại, còn cho quả thì chung ở quá khứ, hiện tại. Nên như hai nhân đồng loại, biến hành, song không phải tất cả có quả tăng thượng, có thể nhận lấy hoặc cho, nên ở đây không nói.

Há không phải là nhân này công dụng co nhận lấy quả cũng chung cả quá khứ. Vì sao vừa nói: Có thể nhận lấy quả, nhất định chỉ ở hiện tại?

Nên trong Bản luận đã nói như thế này: Các pháp quá khứ làm đấng vô gián, có thể sinh hai tâm. Nếu tâm xuất định vô tướng diệt tận, do tâm nhập định. Hiện tại nhận lấy, tức nên hai định vĩnh viễn không hiện tiền.

Lại, không phải không nhận lấy mà có nghĩa cho, thế nên nhận lấy quả cũng chung nơi quá khứ.

Không có sự việc như thế. Tâm nhập hai định, chỉ là thời hiện tại, có thể nhận lấy quả của tâm nhập và xuất hai định. Tuy nhiên, do hai định là đối tượng đang cầu đạt, tất nên khởi trước. Do ở đây bị chướng ngại, khiến tâm xuất định không phải là ở nơi tâm nhập vô gián tức khởi. (Nghĩa này nơi phần sau sẽ lại phân biệt). Nên ở trên đã nói: Nhân này nhận lấy quả đều ở hiện tại. Lại, không phải không nhận lấy mà có nghĩa cho, lý ấy cực thành. Nhưng Tỳ-bà-sa đã nói như thế này: Nhân năng tác kia nhận lấy quả, cho quả, đều cùng chung nơi quá khứ, hiện tại.

Về lý thì không nên như thế. Vì pháp ở hiện tại, cũng như hai nhân đồng loại, biến hành, nhận lấy chung vị lai làm tự quả. Nhân câu hữu tương ưng cho quả cũng thế, chỉ ở nơi hiện tại. Do hai nhân này nhận lấy quả cùng cho quả, tất đều cùng thời. Hai nhân đồng loại, biến hành cho quả, là chung nơi quá khứ, hiện tại. Trong nhân năng tác có các quả tức nên nói đồng với hai nhân này. Nhưng vì không phải tất cả đều cùng có quả, nên ở đây không luận về hai nhân đồng loại, biến hành cho quả.

Quá khứ có thể như thế, còn hiện tại thì cho quả đặng lưu như thế nào?

Vì có quả đặng lưu vô gián sinh. Nghĩa là hai nhân này có quả đặng lưu vô gián sinh. Tức nơi thời hiện tại, đối với quả vô gián, cũng nhận lấy, cũng cho. Quả này sinh, nhân dứt ở nơi quá khứ, gọi đã nhận lấy, cho. Nếu hai nhân này diệt đi đến quá khứ thì quả đặng lưu kia mới đến lúc sinh, tức là hai nhân này ở nơi quả đang sinh, trước nhận lấy, nay cho.

Nói cho quả: Nghĩa là các nhân này đang cùng với sức của quả kia, khiến quả kia sinh v.v... Nhân năng tác này đang ở nơi hiện tại, quả tăng thượng kia có hiện đã sinh. Như nhân căn v.v... làm nhân năng tác, sinh nhãn thức v.v... Các quả tăng thượng có vô gián sinh. Như pháp thế đệ nhất v.v... làm nhân năng tác sinh khổ pháp trí nhãn v.v... Các quả tăng thượng có cách vượt sinh, như căn thiện v.v... của thuận phần giải thoát, làm nhân năng tác, sinh tận trí v.v... của Bồ-đề nơi ba thừa. Các quả tăng thượng nơi nhân đồng loại thiện, có lúc nhận lấy quả mà không cho quả. Nên nêu ra bốn trường hợp.

Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là khi đoạn căn thiện, sau cùng đã bỏ và đạt được.

Trường hợp thứ hai: Nghĩa là khi căn thiện nối tiếp, chỗ đắc đầu tiên đã đạt được. Kinh chủ ở đây đã lầm khi nói lời này. Nên nói bây giờ là nối tiếp phần đắc trước kia. Nay đã rõ là thuyết kia về lý không ứng hợp. Vì sao? Vì không phải chỉ ở nơi phần vị đoạn, đã xả bỏ sau cùng, đắc cùng với thời hiện nay nối tiếp, là quả đặng lưu đầu tiên đạt được. Do ở phần vị đoạn, đắc của trước đã diệt, cũng cùng với thời gian nối tiếp đạt được đặng lưu.

Vì sao nơi nhiều sát-na của phần vị trước đắc làm nhân đồng loại, đều nhận lấy đắc hiện nay, nhưng ở vào thời hiện nay, chỉ nói một sát-na sau cùng đắc cho quả đắc hiện nay?



Vì thế nên như Bản văn là tốt nhất.

Trường hợp thứ ba: Nghĩa là không đoạn căn thiện, ở nơi các phần vị còn lại.

Trường hợp thứ tư: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Lại, ở trong nhân đồng loại bất thiện cũng có bốn trường hợp:

Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là khi lìa dục tham, sau cùng đã xả đắc.

Trường hợp thứ hai: Nghĩa là khi thoái chuyển sự lìa dục, đầu tiên đã được đắc. Ở đây Kinh chủ cũng nói thế này: Nên nói là bấy giờ người thoái chuyển đã thoái thất phần đắc trước kia. Nay xem rõ thuyết ấy, về lý cũng không đúng, do có lỗi như trước đã nói.

Trường hợp thứ ba: Nghĩa là chưa lìa dục tham ở nơi các phần vị còn lại.

Trường hợp thứ tư: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Trong nhân đồng loại hữu phú vô ký cũng có bốn trường hợp: Đối với A-la-hán, lúc đắc, lúc thoái, chưa đắc và pháp còn lại, như lý nên nêu bày.

Trong nhân đồng loại vô phú vô ký, có thuận với trường hợp sau. Nghĩa là khi cho quả tất cũng nhận lấy quả. Vô phú vô ký làm nhân đồng loại, cho đến Niết-bàn, là luôn cùng nối tiếp. Hoặc có khi nhận lấy quả mà không cho quả. Nghĩa là các uẩn sau cùng của A-la-hán.

Căn cứ nơi sát-na sai biệt có đối tượng duyên, nhân đồng loại thiện, nên tạo ra bốn trường hợp.

Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là tâm thiện vô gián, khởi tâm nhiễm vô ký.

Trường hợp thứ hai: Nghĩa là cùng với trên là trái nhau.

Trường hợp thứ ba: Nghĩa là tâm thiện vô gián trở lại khỏi tâm thiện

Trường hợp thứ tư: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Tâm bất thiện v.v... như chỗ ứng hợp của nó, cũng có bốn trường hợp. Nên dẫn đối trị theo đây nên nói. Dị thực cho quả chỉ ở nơi quá khứ, do quả dị thực không cùng với nhân cùng có, hoặc vô gián.

Các Sư phương Tây nói quả có chín: Ngoài năm quả nêu trước, lập riêng bốn quả.

(1) Quả gia hạnh. Nghĩa là như vô sinh trí v.v... xa là các quả như bất tịnh v.v...

(2) Quả an lập. Nghĩa là như thủy luân là quả của phong luân, cho đến cây cỏ v.v... là quả của đại địa. Như thế tất cả pháp của đối tượng an lập nên biết đều là quả của chủ thể an lập.

(3) Quả hòa hợp. Nghĩa là như mầm v.v... là quả của thời gian, đất, nước, hạt giống v.v... Và như nhãn thức v.v... là quả của mắt, sắc, ánh sáng, tác ý v.v...

(4) Quả tu tập. Nghĩa là như tâm biến hóa v.v... là quả của các tinh lự.

Bốn quả như thế đều thuộc về quả sử dụng, tăng thượng. Do vậy nên nói quả chỉ có năm.

Nói về nhân quả xong, lại nên xét chọn.

Trong đây pháp nào có bao nhiêu nhân đã sinh?

Nên biết pháp trong đây lược có bốn: Nghĩa là pháp nhiễm ô, pháp dị thực sinh, pháp vô lậu đầu tiên, pháp còn lại ngoài ba pháp trước. Pháp còn lại là gì? Nghĩa là trừ dị thực, còn lại là pháp vô ký. Trừ vô lậu đầu tiên, còn lại là các pháp thiện. Bốn pháp như thế, *tụng nêu:*

*Nhiễm ô: dị thực sinh  
 Khác, Thánh đầu, như tiếp  
 Trừ dị thực, biến hai  
 Và đồng loại khác sinh  
 Đây là tâm tâm sở  
 Khác và trừ, tương ưng.*

*Luận nói:* Các pháp nhiễm ô, trừ nhân dị thực, do năm nhân còn lại sinh. Vì nhân dị thực đã sinh các pháp, không phải là nhiễm ô. Pháp dị thực sinh, trừ nhân biến hành, do năm nhân còn lại sinh. Vì nhân biến hành đã sinh các pháp, chỉ là nhiễm ô. Pháp còn lại ngoài ba pháp trước, cùng trừ hai nhân dị thực, biến hành, do bốn nhân còn lại sinh. Do pháp ấy không phải là tánh dị thực và không phải là nhiễm ô. Pháp vô lậu đầu tiên trừ nhân đồng loại, cùng nói là hiển bày, cũng trừ hai nhân dị thực, biến hành, tức do ba nhân còn lại sinh. Do pháp vô lậu đầu tiên, không có pháp đồng loại sinh trước và là thiện.

Có Sư nói khác cho: Trong đây, nên nói các pháp nhiễm ô chỉ do bốn nhân sinh. Vì sao? Vì thể của nhân biến hành, nếu lìa nhân đồng loại, thì không có tánh riêng.

Sư kia nói phi lý. Vì sao? Vì nếu pháp nhiễm ô kia không nói là nhân biến hành, tức là không nói về nhân nhiễm của bộ khác. Nếu pháp nhiễm ô kia không nói là nhân đồng loại tức là không nói về pháp không phải biến hành và biến hành đạt được nhân của các pháp nhiễm. Nhưng thật ra, tham cùng với tham cùng làm nhân. Đắc do nhân của đắc mà được sinh khởi. Nên pháp nhiễm ô trừ nhân dị thực, do năm nhân còn lại sinh. Thuyết này hợp lý.

Bốn pháp như thế là nói về những gì?

Nên biết chỉ là tâm tâm sở pháp.

Nếu như vậy thì bất tương ưng hành còn lại và bốn pháp sắc, lại có bao nhiêu nhân sinh? Như tâm tâm sở, ngoài nhân đã trừ và

trừ nhân tương ưng, nên biết pháp còn lại do từ bốn, ba, hai nhân còn lại sinh. Nghĩa là sắc nhiễm ô, bất tương ưng hành, như tâm tâm sở, trừ nhân dị thực và trừ nhân tương ưng, tức do bốn nhân còn lại sinh. Sắc dị thực sinh, bất tương ưng hành, như tâm tâm sở, trừ nhân biến hành và nhân tương ưng, do bốn nhân còn lại sinh. Sắc còn lại ngoài ba pháp trước, bất tương ưng hành, như tâm tâm sở, cùng trừ hai nhân dị thực, biến hành và trừ nhân tương ưng, do ba nhân còn lại sinh. Sắc vô lậu đầu tiên, bất tương ưng hành, như tâm tâm sở, trừ ba nhân trước và trừ nhân tương ưng, do hai nhân còn lại sinh. Một nhân sinh pháp, quyết định là không có. Nay nên xét chọn.

Trong tất cả pháp, pháp nào có thể làm tự tánh của bao nhiêu nhân?

Nghĩa là hoặc có pháp có thể làm đầy đủ tự tánh của sáu nhân. Thứ lớp cho đến có pháp có thể làm tự tánh của một nhân. Trong đây có pháp có thể làm đầy đủ tự tánh của sáu nhân: Nghĩa là các tâm tâm sở pháp biến hành bất thiện của quá khứ, hiện tại.

Có pháp có thể làm tự tánh của năm nhân: Nghĩa là các tâm tâm sở pháp phi biến hành bất thiện của quá khứ, hiện tại. Hoặc tâm tâm sở pháp biến hành vô ký. Hoặc tâm tâm sở pháp thiện hữu lậu. Hoặc bất tương ưng hành, biến hành bất thiện.

Có pháp có thể làm tự tánh của bốn nhân: Nghĩa là các sắc pháp bất thiện của quá khứ, hiện tại. Hoặc sắc thiện hữu lậu, tâm bất tương ưng hành. Hoặc tâm bất tương ưng hành, phi biến hành bất thiện. Hoặc tâm bất tương ưng hành biến hành vô ký. Hoặc tâm tâm sở pháp phi biến hành vô ký. Hoặc các tâm tâm sở pháp vô lậu. Hoặc các tâm tâm sở pháp thiện hữu lậu, bất thiện của vị lai.

Có pháp có thể làm tự tánh của ba nhân: Nghĩa là các sắc pháp vô ký của quá khứ, hiện tại. Hoặc tâm bất tương ưng hành phi biến

hành vô ký. Hoặc tâm bất tương ưng hành của sắc vô lậu. Hoặc tâm bất tương ưng hành của sắc thiện hữu lậu và bất thiện của vị lai. Hoặc tâm tâm sở pháp vô lậu, vô ký.

Có pháp có thể làm tự tánh của hai nhân: Nghĩa là các tâm bất tương ưng hành của sắc vô lậu, vô ký ở vị lai.

Có pháp có thể làm tự tánh của một nhân: Nghĩa là pháp vô vi. Không pháp không nhân. Có pháp không phải quả. Đó là hư không và phi trạch diệt. Lại nên xét chọn.

Sáu nhân như thế, tự tánh cùng đối chiếu, có thuận, có tạp. Lại, nhân năng tác đối chiếu với nhân câu hữu, là thuận với trường hợp sau. Nghĩa là nhân câu hữu tất có xen tạp với nhân năng tác. Có nhân năng tác là thuận, không phải là nhân câu hữu. Nghĩa là pháp vô vi. Lại, nhân năng tác đối chiếu với nhân đồng loại, cũng thuận với trường hợp sau. Nghĩa là nhân đồng loại, tất xen tạp với nhân năng tác. Có nhân năng tác là thuận, không phải là nhân đồng loại. Nghĩa là pháp vị lai và pháp vô vi.

Lại, nhân năng tác đối chiếu với nhân tương ưng, cũng thuận với trường hợp sau. Nghĩa là nhân tương ưng tất có xen tạp với nhân năng tác. Có nhân năng tác là thuận không phải là nhân tương ưng. Tức là các sắc pháp, bất tương ưng hành và pháp vô vi.

Lại, nhân năng tác đối chiếu với nhân biến hành, cũng thuận với trường hợp sau. Nghĩa là nhân biến hành tất có xen tạp với nhân năng tác. Có nhân năng tác là thuận không phải là nhân biến hành. Tức là pháp vị lai, pháp không phải là biến hành của quá khứ, hiện tại và pháp vô vi.

Lại, nhân năng tác đối chiếu với nhân dị thực cũng thuận với trường hợp sau. Nghĩa là nhân dị thực tất có xen tạp với nhân năng tác. Có nhân năng tác là thuận, không phải là nhân dị thực. Tức là pháp vô ký và pháp vô lậu.

Nếu nhân câu hữu đối chiếu với nhân đồng loại, là thuận trường hợp sau. Nghĩa là nhân đồng loại tất có xen tạp với nhân câu hữu. Có nhân câu hữu là thuần không phải là nhân đồng loại. Tức là pháp vị lai.

Nếu nhân câu hữu đối chiếu với nhân tương ưng, cũng thuận với trường hợp sau. Nghĩa là nhân tương ưng tất có xen tạp với nhân câu hữu. Có nhân câu hữu là thuần, không phải là nhân tương ưng. Tức là các sắc pháp, bất tương ưng hành.

Lại, nhân câu hữu đối chiếu với nhân biến hành, cũng thuận với trường hợp sau. Nghĩa là nhân biến hành tất có xen tạp với nhân câu hữu. Có nhân câu hữu là thuần, không phải là nhân biến hành. Tức là pháp vị lai, pháp không phải biến hành của quá khứ, hiện tại.

Lại, nhân câu hữu đối chiếu với nhân dị thực cũng thuận với trường hợp sau. Nghĩa là nhân dị thực tất có xen tạp với nhân câu hữu. Có nhân câu hữu là thuần, không phải là nhân dị thực. Tức là pháp vô lậu, vô ký trong các hữu vi.

Nếu nhân đồng loại đối chiếu với nhân tương ưng, nên nêu ra bốn trường hợp: Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là sắc quá khứ, hiện tại, bất tương ưng hành. Trường hợp thứ hai: Nghĩa là tâm tâm sở pháp của đời vị lai. Trường hợp thứ ba: Nghĩa là tâm tâm sở pháp của đời quá khứ, hiện tại. Trường hợp thứ tư: Nghĩa là bất tương ưng hành, sắc vị lai và pháp vô vi.

Lại, nhân đồng loại đối chiếu với nhân biến hành, là thuận với trường hợp sau. Nghĩa là nhân biến hành tất có xen tạp với nhân đồng loại. Có nhân đồng loại là thuần, không phải là nhân biến hành. Tức là pháp không phải là biến hành của đời quá khứ, hiện tại.

Lại, nhân đồng loại đối chiếu với nhân dị thực, nên nêu ra bốn trường hợp: Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là pháp vô lậu, vô ký của

quá khứ, hiện tại. Trường hợp thứ hai: Nghĩa là pháp thiện hữu lậu và pháp bất thiện của vị lai. Trường hợp thứ ba: Nghĩa là pháp thiện hữu lậu và pháp bất thiện của quá khứ, hiện tại. Trường hợp thứ tư: Nghĩa là pháp vô lậu, vô ký của đời vị lai và pháp vô vi.

Nếu nhân tương ưng đối chiếu với nhân biến hành nên nêu ra bốn trường hợp: Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là tâm tâm sở pháp của đời vị lai. Tâm tâm sở pháp phi biến của quá khứ, hiện tại. Trường hợp thứ hai: Nghĩa là bất tương ưng hành biến hành của quá khứ, hiện tại. Trường hợp thứ ba: Nghĩa là tâm tâm sở pháp biến hành của quá khứ, hiện tại. Trường hợp thứ tư: Nghĩa là các sắc pháp, tất cả bất tương ưng hành của vị lai, bất tương ưng hành không phải biến hành của quá khứ, hiện tại và pháp vô vi.

Lại, nhân tương ưng đối chiếu với nhân dị thực cũng nêu ra bốn trường hợp: Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là tâm tâm sở pháp vô lậu, vô ký. Trường hợp thứ hai: Nghĩa là sắc thiện hữu lậu, bất thiện, bất tương ưng hành. Trường hợp thứ ba: Nghĩa là tâm tâm sở pháp thiện hữu lậu, bất thiện. Trường hợp thứ tư: Nghĩa là sắc vô lậu vô ký bất tương ưng hành và pháp vô vi.

Nếu nhân biến hành đối chiếu với nhân dị thực nên nêu ra bốn trường hợp: Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là pháp biến hành vô ký của quá khứ, hiện tại. Trường hợp thứ hai: Nghĩa là pháp thiện hữu lậu và pháp bất thiện của vị lai. Pháp không phải biến hành, thiện hữu lậu, bất thiện của quá khứ, hiện tại. Trường hợp thứ ba: Nghĩa là pháp biến hành bất thiện của quá khứ, hiện tại. Trường hợp thứ tư: Nghĩa là pháp vô lậu, vô ký của đời vị lai, pháp không phải biến hành vô ký vô lậu của quá khứ hiện tại và pháp vô vi.

Lại, nên xét chọn. Sáu nhân như thế, các môn như sắc, phi sắc v.v... có sb. Nghĩa là trong sáu nhân thì hai nhân tương ưng, biến hành là phi sắc. Bốn nhân còn lại là chung nơi sắc, phi sắc. Có thấy, không thấy, có đối, không đối, nên biết cũng như thế.

Lại, trong sáu nhân, chỉ nhân tương ưng chỉ là pháp tương ưng. Các nhân còn lại thì chung nơi pháp tương ưng và bất tương ưng. Có chỗ dựa, không có chỗ dựa, có phát ngộ, không có phát ngộ, có hành tướng, không có hành tướng, có đối tượng duyên, không có đối tượng duyên, nên biết cũng như thế.

Lại trong sáu nhân thì hai nhân dị thực, biến hành chỉ là hữu lậu. Bốn nhân còn lại là chung cả hữu lậu, vô lậu. Lại, trong sáu nhân thì một nhân năng tác là chung nơi hữu vi, vô vi. Năm nhân còn lại hoàn toàn là hữu vi. Lại, trong sáu nhân thì một nhân biến hành chỉ là nhiễm. Năm nhân còn lại thì chung cho nhiễm, không nhiễm. Có tội, không tội, đen, trắng, hữu phú, vô phú, thuận với thoái chuyển, không thuận với thoái chuyển, nên biết cũng như vậy.

Lại, trong sáu nhân thì một nhân dị thực chỉ có dị thực. Năm nhân còn lại là chung cả có dị thực và không có dị thực.

Lại, trong sáu nhân thì một nhân năng tác là chung nơi ba đời và không phải đời. Ba nhân câu hữu, tương ưng, dị thực đều chung nơi ba đời. Hai nhân đồng loại, biến hành chỉ chung nơi quá khứ, hiện tại.

Lại, trong sáu nhân thì một nhân biến hành là bất thiện, vô ký. Một nhân dị thực thì chung cho thiện, bất thiện. Bốn nhân còn lại đều chung nơi ba tánh.

Lại, trong sáu nhân thì hai nhân dị thực, biến hành là hệ thuộc chung nơi ba cõi. Bốn nhân còn lại thì hệ thuộc chung nơi ba cõi và không hệ thuộc.

Lại, trong sáu nhân thì hai nhân biến hành, dị thực chỉ là phi học phi vô học. Bốn nhân còn lại đều chung cho ba loại.

Lại, trong sáu nhân thì một nhân biến hành chỉ là do kiến đạo đoạn. Một nhân dị thực thì chung do kiến đạo, tu đạo đoạn. Bốn nhân còn lại là chung cho kiến đạo, tu đạo đoạn và không đoạn.



Lại, trong sáu nhân thì một nhân năng tác là thuộc chung về bốn đế và không thuộc về đế. Hai nhân biến hành và dị thực thì chỉ thuộc chung về khổ đế, tập đế. Ba nhân còn lại thì thuộc chung về ba đế khô, tập, đạo.

Lại, trong sáu nhân thì hai nhân tương ưng, biến hành chỉ thuộc về bốn uẩn. Ba nhân câu hữu, đồng loại, dị thực thì thuộc chung về năm uẩn. Một nhân năng tác thì thuộc chung về năm uẩn và không thuộc về uẩn.

Lại, trong sáu nhân thì hai nhân tương ưng, biến hành là thuộc về ý xứ, pháp xứ. Một nhân dị thực là thuộc về bốn xứ sắc, thanh, ý, pháp. Ba nhân còn lại thuộc về mười hai xứ.

Lại, trong sáu nhân thì một nhân biến hành là thuộc về ba giới: ý giới, pháp giới, ý thức giới. Một nhân tương ưng thì thuộc chung về bảy tâm giới, pháp giới. Một nhân dị thực thì thuộc chung về sắc giới, thanh giới và bảy tâm giới, pháp giới. Ba nhân còn lại là thuộc về mười tám giới.

Các tướng sai biệt của những thứ nhân quả này, không phải là bậc Nhất thiết trí thì không thể nhận biết khắp.

Chúng tôi đã tùy theo đối tượng hành của tuệ giác, trong nghĩa nhân quả, đã biện rộng về tướng của chúng. Nhằm làm sáng tỏ lần nữa nên xét chọn về các duyên. Những gì là các duyên?

*Tụng nêu:*

*Nói có bốn thứ duyên  
 Nhân duyên: tánh năm nhân  
 Đẳng vô gián, không sau  
 Tâm tâm sở đã sinh  
 Sở duyên tất cả pháp  
 Tăng thượng, tức năng tác.*

*Luận nói:* Ở nơi xứ nào nói? Nghĩa là trong Khế kinh. Như trong Khế kinh nói về tánh của bốn duyên. Nghĩa là tánh nhân duyên, tánh đẳng vô gián duyên, tánh sở duyên duyên và tánh tăng thượng duyên.

Trong đây, tánh của duyên tức là bốn duyên. Như bốn chốn cư trú, tức là tánh của chốn cư trú.

Vì nhằm làm rõ chủng loại, nên nói chữ *tánh*, ý là biện về các duyên, tùy sự có sai biệt, nên có vô lượng Thể. Nhưng thâm tóm nghĩa ấy đều gồm thâm vào trong bốn chủng loại. Nghĩa là tất cả duyên đều không vượt qua tánh này.

Ở trong sáu nhân, trừ nhân năng tác, năm nhân còn lại là tánh của nhân duyên. Như Bản luận nói: Thế nào là nhân duyên? Nghĩa là tất cả pháp hữu vi. Luận đã không nói là cũng gồm thâm vô vi, nên lập năm nhân làm tánh của nhân duyên.

Vô vi vì sao không lập làm nhân duyên?

Nghĩa này như trước đã giải thích. Chỉ trụ không có chương ngại, lập làm nhân năng tác, không phải thuộc về nhân khác. Thể của nhân năng tác thâm tóm pháp trọn khắp. Tùy theo sự bất đồng, nên có nhiều thứ sai biệt. Ví như hành uẩn là pháp giới, pháp xứ, pháp bảo, pháp quy, pháp niệm trụ v.v... Vì gồm thâm pháp rất nhiều nên lập riêng tên chung. Vì thâm tóm năm nhân và nghĩa đã không gồm thâm nơi tánh của ba duyên, lập nhân năng tác và tăng thượng duyên, vì thể đều cùng rộng.

Lại, tướng của các nhân có sai biệt như thế nào?

Tướng sai biệt của các nhân lược có hai thứ: (1) Nhân sinh. (2) Nhân liễu.

Lại có hai thứ: (1) Nhân định. (2) Nhân bất định.

Lại có hai thứ: (1) Nhân chung. (2) Nhân không chung.

Lại có hai thứ: (1) Nhân gần. (2) Nhân xa.

Lại có hai thứ: (1) Nhân sinh trước. (2) Nhân cùng khởi.

Lại có hai thứ: (1) Nhân tự tha cùng nối tiếp. (2) Nhân của số phi hữu tình.

Tuy tánh của các pháp là vốn có, không phải là không có, nhưng công dụng thành, tất phải chờ đợi sức của nhân. Như thể của các sắc được tạo vốn không phải là không có, nhưng công dụng thành, tất phải nhân nơi đại chúng. Phần hơn hẳn trong nhân kia, chỉ là năm nhân. Như nhân hơn hẳn của sắc được tạo là không có năm. Không có pháp hữu vi nào thành tự mà không do nhân. Như người bệnh gầy ốm không thể tự đứng dậy.

Do nghĩa như thế, nên nói tụng:

*Không ít thành lập không do nhân  
Tất cả do nhân Phật đã nói  
Các pháp nhân nhiều nhỏ khó hiểu  
Đòi mê liền cho chung không nhân.*

Nhưng Thượng tọa nói: Tánh của nhân duyên: Nghĩa là từ lâu, tùy theo giới. Tức các hữu tình lần lượt cùng nối tiếp, có thể làm tánh của nhân. Thượng tọa kia cho, Đức Thế Tôn trong Khế kinh đã nói, nên biết Bồ-đặc-già-la như thế, pháp thiện ẩn mất, pháp ác xuất hiện, có tùy theo căn thiện cùng hành, chưa đoạn. Do chưa đoạn, nên từ căn thiện này cũng có thể sinh khởi nghĩa của căn thiện khác. Tùy thuận căn thiện cùng có, tức từ lâu là tùy theo giới, lần lượt cùng nối tiếp, có thể làm tánh của nhân. Các loại như vậy được gọi là nhân duyên. Ở đây cũng đồng với nghĩa của chúng tử do Kinh chủ đã chấp ở trước đã bị phá bỏ. Từ lâu tùy theo giới này, tức chúng tử kia gọi là sai biệt. Nay, nhân nơi nghĩa thuận tiện, tùy theo chỗ chấp kia, về danh nghĩa có khác, lại ngăn chặn loại trừ rộng. Xem kiến giải tùy theo giới kia chỉ có hư ngôn. Suy cầu, nên hỏi về thể của chúng đều

không thể được. Vì thế cũng không thể nói kiến giải này là lần lượt cùng nối tiếp có thể làm tánh của nhân. Các hữu cùng nối tiếp, lần lượt làm nhân, có Thể có thể đạt được, như sắc, thọ v.v...

Nếu cho từ lâu tùy theo giới, là có cùng nối tiếp, lần lượt làm nhân, nên như sắc v.v... có Thể có thể đạt được, thì đây là tướng gì? Là vô số thứ pháp đã huân tập thành giới, dùng làm tướng kia. Điều này cũng khó nhận biết. Vì thể là sắc, cho đến là thức. Tùy theo giới, gọi là cũ, lâu nên là hữu vi. Tất cả hữu vi đều thuộc về năm uẩn. Thế nên nếu là có, tức ở trong tánh của năm uẩn như sắc v.v... tùy là một loại. Hoặc Thượng tọa kia, nên nói: Có hữu vi nào không phải thuộc về năm uẩn như sắc v.v...? Nhưng thể là có, có thể là cực thành, nên chỉ có ngôn thuyết đều không có thể thật.

Lại, cho từ lâu tùy theo giới không có Thể để có thể nhận biết, cũng như hợp hành, hòa hợp nên có v.v... Từ lâu tùy theo giới này, Thể là không thể nêu bày. Chỉ có thể nói là nghiệp phiền não đã huân tập sáu xứ, chiêu cảm quả sinh khác. Giới này không phải chỉ Thể không thể nói, chỉ chấp là có, cùng với lý là trái. Không phải là thể không thể nói là có đã cực thành, do các Bồ-đặc-già-la giả có thể nói như bình v.v.... là không có Thể riêng.

Nếu các pháp thật có như sắc, thọ v.v..., mỗi mỗi thứ đều có thể nói là có Thể riêng, không phải như từ lâu tùy theo giới có thể nói, cũng như Bồ-đặc-già-la giả có như bình v.v..., cũng không phải là pháp thật có, như sắc v.v... Vì thế không nên chấp các pháp ấy là có.

Đã như thế đâu có thể chấp làm nhân duyên. Lại nói tùy theo giới, không phải là Thánh giáo nói, chỉ là Thượng tọa chuyên lập tên gọi này. Lại, Thượng tọa kia thừa nhận các phiền não nghiệp nào đã huân tập sáu xứ, chiêu cảm quả sinh khác? Vì phiền não nghiệp đều cùng có sinh diệt, là về thời gian sau này cùng nối tiếp sinh hay là vô gián sinh dị thực?

Nếu phiền não nghiệp cùng sinh sáu xứ, có thể chiêu cảm quả, thì sáu xứ sau tức không có khả năng chiêu cảm quả, đều cũng nên như thế.

Há có thể chiêu cảm quả, tức nên chỉ phiền não nghiệp có khả năng chiêu cảm quả, thì đâu cần chấp sáu xứ, chiêu cảm quả sinh khác.

Lại, Thượng tọa kia không nên nhất định chấp. Mắt v.v... làm nhân hỗ trợ cho phiền não nghiệp cùng khởi. Người mù v.v... chỉ nhờ dựa vào duyên của phiền não nghiệp, cũng chiêu cảm sinh mắt, tai khác v.v...

Lại, nhân cùng với quả, đã thừa nhận cách vượt thành, đâu dùng chấp nhân này là từ lâu tùy theo giới. Nếu thời gian sau này cùng nối tiếp nơi sáu xứ, có thể chiêu cảm quả, tức cùng với phiền não nghiệp đều không tương ưng, vì sao huân tập nhân quả kia để có thể thành tùy theo giới, không phải nghĩa tương ưng của có, cùng với không có.

Há không phải là nhân quả đạt được có tương ưng cùng với tướng kia đồng khiến thành duyên, nên nói tướng kia đồng, về lý là không tương ưng. Do nói tướng kia là nêu rõ tướng của pháp kia tức nên nói tướng này cùng với tướng kia là đồng. Nhưng ở trong đây đã lược bỏ lời nói của tướng này. Phiền não nghiệp này cùng với thời gian sau kia cùng nối tiếp sáu xứ, loại tánh đều riêng khác. Làm sao cho tướng này cùng với tướng kia là đồng? Há được tương ưng, khiến thành tánh của duyên? Hoặc ý của Thượng tọa kia cho, phiền não nghiệp cùng có sáu xứ sắp diệt, cùng với sáu xứ sau, tướng của chúng là đồng, khiến thành duyên thì cũng không hợp lý. Tướng của sáu xứ trước ở vào lúc sắp diệt, thì thể sau chưa có. Vì thể chưa có, nên tướng kia cũng không có, đâu có tướng đồng, khiến thành tánh của duyên. Nên thuyết kia đã nói chỉ có hư ngôn. Nếu nói tướng kia là dựa vào sẽ có để nói, như thế gian nói nấu cơm, xay bột. Do sự việc kia là sẽ đến nên có là cực thành.

Dụ này là phi lý, vì cùng với Tông đã lập là cùng không thành. Lại dụ cùng với pháp, vì thế tục chấp nhận có, không chấp nhận có. Lại nên xét kỹ trước, thẳng nghĩa nơi nấu xay là có tự tánh, hoặc loại khác nhau, vì rốt cùng là không có, cũng như hoa đốm nơi khoảng không, nên dụ cùng với Tông là không thành nghĩa như nhau.

Nếu căn cứ ở thế tục chấp nhận có nấu xay, thì dựa vào đây tức có thể nói là nấu com, xay bột, không thừa nhận có pháp cùng với không có là tương đồng. Nên dụ này không chứng minh được sức mạnh của Tông. Nhưng com bột này không phải là sẽ có danh xưng để hiện có cực thành com cùng bột. Xem đây có thể nói: Đê-bà-đạt-đa cùng với tướng này là đồng. Dụ về nấu com, xay bột thì không như thế, nên không tương ưng. Lại, com, bột đã nấu xay thành rồi thì nơi chôn ấy cùng nối tiếp cũng tồn tại, kia đây tương đồng, đều cùng hiện có thể đạt được.

Sáu xứ của niệm sau, đến lúc đã sinh, bấy giờ đã không có sáu xứ của niệm trước, nên không thể nói kia đây là tương đồng. Do sau chưa sinh và phần vị đã sinh, đều cùng không thể nói đây kia là đồng nhau, nên dụ đã lập cùng với pháp không phải là bằng nhau. Nếu như thừa nhận com, bột là danh xưng sẽ có, thì chỗ dụ tương đồng cũng không hợp lý. Do không phải sáu xứ của niệm trước đã sinh cùng với phiền não nghiệp đều cùng hành nơi sáu xứ, vì phiền não nghiệp làm duyên cùng hỗ trợ. Có tướng khác khởi, không phải là nhân quả. Vì sao có sức khiến về sau thành duyên? Nên không thể nói cùng với phiền não nghiệp đều cùng hành nơi sáu xứ, hơn sáu xứ trước, cùng với sau tương đồng, khiến thành tánh của duyên.

Thế nên nếu nói sáu xứ trước diệt, trở lại có thể sinh sáu xứ của tự loại sau thì phiền não nghiệp diệt, trở lại sinh phiền não nghiệp sau của tự loại.

Như thế, có thể nói dựa vào danh xưng sẽ có, có nghĩa tương đồng. Nếu phiền não nghiệp cùng hành nơi sáu xứ, thì so với trước là

không khác, mà có thể khiến cho sau có tướng khác sinh, thành tánh của duyên, thì không nên nói so với sáu xứ sau, tướng của chúng là đồng, khiến thành tánh của duyên.

Lại tướng này vì sao khiến về sau thành duyên? Nên lời Thượng tọa kia đã nói đều không có thật nghĩa. Nếu là vô gián có thể sinh dị thực nơi sáu xứ làm nhân có thể chiêu cảm quả, tức nên không thuận với nghiệp hiện thọ, chỉ là nhân vô gián sinh dị thực, nên không có lỗi này. Lần lượt gần gũi, có thể dẫn dắt đến quả, như chủng loại hoa v.v... Lần lượt gần gũi tức có thể dẫn đến quả sinh.

Nếu như vậy lại gây nên lỗi lầm càng nặng. Thuận sinh nghiệp hậu thọ, tức nên tạp loạn. Tông của ông tự thừa nhận một nghiệp đã huân tập, sáu xứ cùng nối tiếp dẫn dắt một quả.

Lại, hạt giống mầm v.v... một cùng nối tiếp gồm thân hạt giống mầm v.v..., tuy diệt nhưng quả sau có thể sinh. Sáu xứ của phiền não nghiệp cùng nối tiếp, đều là phiền não nghiệp riêng diệt xong, đâu thân nhận tự loại của sáu xứ nơi thời gian sau, lần lượt cùng nối tiếp, đến thời gian sau cùng, có thể sinh quả kia, nên nghĩa của pháp, dụ ấy là không tương ưng.

Lại, phiền não nghiệp đều cùng sinh sáu xứ. Thượng tọa kia không nên thừa nhận phiền não nghiệp đã huân tập. Chớ cho đồng thời có nhân quả. Vì sao từ không phải phiền não nghiệp kia đã huân tập sáu xứ, lại không có duyên riêng, nhưng vào thời gian sau, bỗng nhiên lại sinh khởi các phiền não nghiệp đã huân tập sáu xứ. Nên Tông của ông đã lập về lý là không khéo thành.

Nếu cho như thân khí, phân, đất đã cung cấp, huân tập, có thể sinh mầm v.v... Điều này cũng phi lý, vì tôi đã thừa nhận.

Lại, không thành. Nghĩa là Tông của tôi đã thừa nhận có nhân đồng thời, có thể lập dụ này. Tông của ông không như vậy, vì sao như hạt giống, phân, đất, đã cung cấp huân tập?

Lại, ở trong đây là đang lập pháp dụ về hạt giống nên chính là dụ cho tâm của phiền não nghiệp. Sáu xứ nên nói cũng như phân, đất, tức loại phiền não nghiệp nên gọi là tùy theo giới, vì sao nói sáu xứ là tùy theo giới?

Không phải do phân, đất đã cung cấp huân tập hạt giống, nên trở lại khiến sinh khởi phân, đất, loại mầm, vì thế hạt giống chỉ nên dụ cho sáu xứ. Do phiền não nghiệp của sáu xứ này đã huân tập, sinh quả dị thực của sáu xứ vị lai, nên lời biện hộ giúp này là phi lý, không phải quả của sáu xứ sau, tức nói dùng sáu xứ trước làm nhân. Nghĩa là kinh nói mắt v.v... dùng phiền não nghiệp làm nhân, như hạt giống làm nhân, sinh ra mầm v.v... Không phải mầm v.v... dùng phân v.v... làm nhân. Thế nên chỗ biện hộ giúp kia không phải là hợp lý.

Lại, kinh nói nghiệp sinh làm nhân, không phải chính là sáu xứ. Sáu xứ làm hạt giống, không phải phiền não nghiệp làm nhân chiêu cảm khiến sinh, có thể chấp sáu xứ làm chủng tử kia, nên năm căn như mắt v.v... ở nơi chiêu cảm sẽ sinh, hoàn toàn không có dụng hơn hẳn. Ý xứ hoặc có khi cùng với phiền não nghiệp có nghĩa đồng một quả nên dụ đã lập so với pháp là trái nhau. Hoặc hạt giống cùng nối tiếp cùng với phân đất kia đều cùng thời cùng nối tiếp có thể sinh quả khác. Các phiền não nghiệp cùng nối tiếp từ lâu đã diệt, mà cho sáu xứ cùng nối tiếp làm nhân, sinh ra quả khác do phiền não nghiệp đã lôi kéo. Pháp, dụ như thế sao có thể nói là đồng. Lại, hạt giống, phân, đất đều cùng có phần, nên trong mầm có thể có hai quả nối tiếp sinh. Làm sao có thể cùng với không phân, có phần, đồng tạo lấy một quả làm đồng pháp dụ.

Nếu chấp trong mầm, phân, đất cùng với thể của hạt giống quả không có dị biệt, tức là năng dụ cùng với sở lập là đồng, vì cùng không thành. Lại, Thượng tọa kia vì chứng minh từ lâu tùy theo giới là có, đã dẫn lời Thánh nói có căn thiện tùy thuận cùng hành chưa đoạn. Kinh này trở lại chứng minh Thượng tọa kia đã vọng chấp về



từ lâu tùy theo giới là không có. Do các căn thiện tánh của chúng là không tham v.v... Căn thiện ấy ở nơi phần vị này không hiện tiền, vì có thể chưa bỏ nên gọi là chưa đoạn. Dựa nơi thiện sắp đoạn, nên nói lời này. Căn thiện trong đây, chỉ là thiện sinh đắc, các thiện gia hạnh vì trước đã đoạn, nên căn thiện sinh đắc. ở nơi phần vị thiện nối tiếp, vì tùy theo tâm nhiễm có được, nên cho là tùy hành chín phẩm tức khắc đạt được, tức nói là cùng hành. Hoặc căn thiện này trước được, sau khởi, nên cho là tùy hành. Hiện khởi cùng với đạt được là không trái hại nhau, nên nói là cùng hành.

Đây là cú nghĩa chân thật của kinh này. Căn thiện đoạn: Nghĩa là cũng hiện không có tùy thuận cùng căn thiện ấy. Nên kinh này nói: Căn thiện kia ở nơi thời gian sau, tất cả đều đoạn, là tùy thuận cùng căn thiện. Còn đã từ lâu tùy theo giới, thì căn thiện ấy là không có, nên tùy theo giới kia cũng không có. Tùy theo giới đã không có, thì về sau nhân nơi pháp nào căn thiện nối tiếp khởi.

Lại, căn thiện của phần vị nối tiếp đầu tiên hiện không có, nên không có tùy theo giới. Đã không tùy theo giới, thì duyên nào gọi là nối tiếp để căn thiện sau khởi? Lại từ nhân nào? Nhưng Khế kinh nói: Từ căn thiện này, về sau, căn thiện khác nhất định sẽ trở lại khởi. Tức kinh này trở lại chứng minh từ lâu tùy theo giới là không có.

Lại, Thượng tọa kia tự nói: Từ lâu tùy theo giới này, Thể của chúng là không thể nói, vì sao ở đây nói là căn thiện, là tánh của nhân căn thiện. Lại ở trong Thể của một niệm, một tâm, không có phần vi tế, vì sao có thể lôi kéo ái và phi ái đều cùng có quả trái nhau, vì nhất định nhân sai biệt là không thể đạt được.

Lại, tâm thiện, bất thiện và vô ký ở trong tất cả thời gian tức nên cùng hiện khởi, nhưng không nên thừa nhận là cùng trái nhau. Nghĩa là đối với tâm thiện đang ở phần vị hiện hành, thì cảnh giới của tâm bất thiện, vô ký luôn tùy thuận. Các tâm kia cùng với tâm thiện không phải là có Thể riêng.

Vậy dựa vào lý nào để nói các pháp kia là không hiện hành. tâm của hai tánh khác đang ở phân vị hiện hành đều nêu dẫn hai tánh, cũng nên đồng với đây.

Lại, Thượng tọa kia nên nói: Nếu trong một tâm có nhiều phẩm loại, cảnh giới tâm đang theo đuổi, do đâu từ nơi nhiều tâm này đã tùy theo giới mà thời gian sau chỉ khởi tâm của một phẩm loại? Tuy nhiên, ở vào một thời, có nhân duyên, đẳng vô gián duyên, thuộc cảnh giới làm chỗ dựa của tất cả thức.

Lại, đầy đủ vì sao không đều khởi?

Vì mỗi mỗi sát-na của chỗ dựa kia đều có nghĩa có thể sinh tất cả thức.

Pháp nào làm chướng ngại? Ở trong một thời gian, không phải từ một căn đều sinh nhiều thức. Nhưng Thượng tọa kia đối với vấn đề này nói: Có một niệm, một căn cùng sinh hai thức. Như cùng một thân căn nơi chim Mạng mạng v.v... Không thể một xứ có hai thân căn sinh. Như thế là trái với tánh của pháp có đối. Lời nói này chỉ thuận với tự tâm của Thượng tọa. Không có nghĩa hai hữu tình đồng một căn, vì nơi sự cùng nối tiếp là khác. Nhưng như chim Mạng mạng v.v... hai căn tạp trụ. Như thân căn, thiết căn. Nên từ hai căn sinh ra hai thức, không phải hai thức trên một căn đều sinh. Cũng không có một căn, hai hữu tình cùng chung. Về lý nên như thế. Nghĩa là có một căn là quả của nhiều nghiệp, về lý là không thành. Nhưng tất cả căn đều không phải là cùng có.

Như thế, Thượng tọa theo lý nào để có thể ngăn chặn ở nơi một sự cùng nối tiếp đồng thời nương dựa vào một căn, nhiều căn phát sinh nhiều thức là lỗi? Nên từ lâu tùy theo giới, không phải là giảng nói về thiện. Lại, Thượng tọa v.v... chỉ chấp các pháp từ vô gián sinh. Há không phải là bậc Đại sư nói về tánh nhân duyên, nên là vô dụng. Do pháp hiện có, sinh đã nhờ dựa nơi nhân cùng sức của đẳng vô

gián đủ để có thể hoàn thành, đâu cần phải ngoài đấng vô gián này, lại nói về nhân duyên. Tuy Thượng tọa kia giải thích nói: Sức của đấng vô gián với sức mạnh của nhân sinh, về nghĩa có khác. Ở trong pháp sinh cùng có công dụng. Nhưng không có thật lý, chỉ có hư ngôn. Tức sức của tùy theo giới, là vô gián trụ, nên không phải sức của đấng vô gián lia tâm v.v... thì có thể nói có riêng công dụng của nhân duyên.

Lại, Thượng tọa kia chấp có Thể của pháp, tuy trải qua kiếp diệt, nhưng tự cùng nối tiếp, lần lượt vẫn như nhau, cũng làm tánh của nhân. Nay, quán xét pháp kia chỉ có thể làm duyên, tự tâm sinh vui mừng, vọng chấp vui thích, không phải ở nơi pháp sinh thật có thể làm nhân. Vì sao? Vì nếu có Thể của pháp, tuy trải qua kiếp diệt, cũng có thể làm nhân. Tức thể của pháp kia làm nhân, dù có thể sinh pháp, đâu phải nhờ công hư cấu, tùy theo giới làm nhân. Lại, nếu pháp kia tuy không có Thể, mà có thể làm nhân sinh pháp được sinh, tức là nên thừa nhận con của các thạch nữ, cũng có thể làm nhân sinh ra con cháu khác.

Nếu cho Thể của nhân xưa có, nay không, thì con của các thạch nữ xưa cũng không có, tức nên pháp kia không thành nhân duyên, vì khi xưa có nhân, pháp của quả chưa khởi. Nay, quả ở nơi phần vị khởi, thì thể của nhân đã không có, nên nói nhân duyên nhất định nên là vô dụng. Nếu Thượng tọa thừa nhận chỉ sự tự cùng nối tiếp sinh khởi quyết định được làm nhân duyên, thì vì sao lại thừa nhận pháp thiện, bất thiện làm nhân duyên sinh dị thực vô ký, không phải pháp thiện, bất thiện, tùy theo giới làm nhân, có thể sinh vô ký, vì cùng nối tiếp có khác.

Nếu thiện, bất thiện vô gián có thể sinh dị thực vô ký, thì ở đây nên nói: Do đâu và vì sao thiện, bất thiện làm nhân sinh ra dị thực vô ký? Nếu nói vì vô ký đã huân tập thiện, bất thiện, nên thiện, bất thiện là nhân của vô ký, thì điều này cũng phi lý. Vì trước đã thường biện

về sự huân tập thiện, bất thiện kia cho là không có thật nghĩa. Lại, theo Thượng tọa kia vì sao pháp thiện, bất thiện, được vô ký huân tập, nên thành nhân dị thực?

Nếu cho thời gian trước vì dị thực huân tập, tức nên dị thực là nhân của dị thực. Nếu quả dị thực do pháp thiện, bất thiện làm nhân nên sinh, mà nói trong đây không có công dụng của nhân duyên, chỉ thuộc về tầng thượng, thì thật là phi lý. Vì sao? Vì thiện, bất thiện làm nhân, có thể dẫn dắt khiến khởi quả kia.

Nhân này đối với quả kia vì sao không phải là nhân?

Lại thuyết kia đã nói là trái vượt Thánh giáo. Như Khế kinh nói: Nhân này, duyên này, khiến hữu tình kia sinh vào địa ngục v.v... Lại nói: Mắt v.v... dùng nghiệp làm nhân.

Lại nói: Các sinh nghiệp làm nhân v.v... Trong đây, Thượng tọa nêu ra giải thích này: Các tầng thượng duyên không vượt quá tánh của nhân, nên tôi đã nói: Lý kia khéo thành.

Giải thích này cũng phi lý. Vì lìa ngoài nhân duyên, kinh đã nói riêng có tầng thượng duyên. Lại, từng không có xứ đồng với thuyết kia. Nghĩa là từng không có kinh nào nêu giảng như thế. Tánh của tầng thượng duyên tức là nhân duyên.

Sư của Luận Chánh Lý chấp nhận tạo ra giải thích này. Không phải là Phái Thí Dụ có thể nói lời ấy. Do nhân năng tác, không phải được Thượng tọa kia thừa nhận.

Lại, Thượng tọa kia vì sao có thể chấp nói: Nhất tâm có đủ vô số thứ cảnh giới, nhiều giới huân tập một tâm, về lý là không thành. Không phải trong Thánh giáo đã thừa nhận pháp thắng nghĩa là có, chỉ một Thể, nhiều Thể tập hợp thành.

Nếu nói có tâm, thì Thể của tâm đó tuy một, nhưng ở trong ấy giới có rất nhiều. Nhiều giới cùng với tâm, về Thể là không khác, tức

giới nên thành một, tâm cùng với nhiều giới, vì Thể không khác tâm tức nên thành nhiều. Các giới cùng đối chiếu, vì Thể không khác, nên Thể của một cùng với Thể của tất cả tức nên cùng xen tạp.

Chấp này hoàn toàn là phi lý. Nên dừng phân xét chọn rộng. Tuy nhiên danh xưng tùy theo giới nên nói là tùy theo lỗi, vì có vô lượng lỗi lầm đã theo đuổi. Xem rõ Thượng tọa kia chỉ vì muốn phá bỏ Thánh giáo, hủy hoại chánh lý, nên giả lập danh xưng này. Hoặc Thượng tọa kia chỉ do pháp tánh thâm diệu vi tế, không thể chịu đựng lâu, văn tư mỗi một, vì thế ở đây chưa có thể thông đạt. Nhưng trong các chúng đệ tử của Phật, có loại không có phương tiện để cầu thấu đạt xưng tán, giả lập hư danh tùy theo giới như thế.

Do đấy, nên tùy thuận chánh lý đã nêu bày của A-tỳ-đạt-ma để giải thích về nhân duyên.

Thế nên nhân duyên do năm nhân làm tánh, đúng là đã thuyết giảng về thiện, không thể khuynh động.

## HẾT - QUYỂN 18

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 19

### Phẩm thứ 2: BIỆN VỀ SAI BIỆT, phần 11

Biện về nhân duyên xong. Đẳng vô gián duyên dùng pháp nào làm tánh?

Không phải là tâm tâm sở pháp đã sinh sau. Nghĩa là trừ tâm tâm sở sau cùng của A-la-hán, các tâm tâm sở pháp còn lại đã sinh, tất cả đều là đẳng vô gián duyên.

Vì phân biệt với pháp vô vi của vị lai, nên nói từ *đã sinh*. Vì phân biệt với các sắc bất tương ưng, nên nói tâm tâm sở.

Vì sao đẳng vô gián duyên chỉ là tâm tâm sở?

Vì tâm tâm sở ấy cùng với nghĩa của đẳng vô gián duyên là tương ưng. Pháp duyên sinh này là đẳng (bằng nhau) mà vô gián (không gián đoạn) dựa nơi nghĩa ấy lập tên đẳng vô gián. Nghĩa là một cùng nối tiếp, tất không có hai pháp đồng loại cùng sinh, nên nói là *đẳng*. Duyên này đối nơi quả không có pháp đồng loại ở giữa làm ngăn cách, nên gọi là vô gián.

Nếu nói quả này nối tiếp sinh không gián đoạn, gọi là vô gián, thì tâm v.v... xuất định vô tướng v.v... so với trước tức nên không phải là vô gián. Hoặc không có đẳng pháp ở nơi trung gian khởi, gọi là đẳng vô gián, là hai trung gian. Không chấp nhận có thể có nghĩa

của đẳng pháp sinh. Hoặc phẩm bằng nhau của tâm tâm sở cùng sinh trước cùng với phẩm sau vô gián làm duyên, không phải chỉ là loại đồng mới gọi là đẳng vô gián.

Chỉ chấp đồng loại cùng nối tiếp: Nghĩa là nói chỉ mỗi mỗi tự loại của tâm tâm sở trước có thể làm đẳng vô gián duyên cho sau. Như thế tức là trái với Bản luận đã nói. Như nói: Thế nào là pháp đẳng vô gián của tâm? Nghĩa là tâm vô gián đối với tâm tâm sở pháp khác, cho đến nói rộng. Về lý cũng có trái. Nghĩa là Tam-ma-địa có tâm tứ vô gián. Hoặc Tam-ma-địa không có tâm tứ hiện tiền. Tâm tứ kia tức nên không phải tánh của đẳng vô gián duyên. Cùng Tam-ma-địa không có tâm tứ vô gián. Hoặc Tam-ma-địa có tâm tứ hiện tiền. Tâm tứ kia tức nên không có đẳng vô gián duyên khởi.

Thuyết kia nói tâm tâm sở tuy là đẳng vô gián sinh, nhưng không phải sát-na vô gián tất khởi. Như khi từ trời vô tướng hữu tình mất, năm trăm kiếp về trước, tâm tâm sở từ lâu đã diệt, cùng với tâm tâm sở hiện nay làm đẳng vô gián duyên. Và tâm tâm sở pháp xuất hai định, dùng tâm tâm sở nhập định làm đẳng vô gián duyên. Đẳng vô gián sinh này không phải là sát-na vô gián. Ở đây cũng nên như vậy.

Trời vô tướng hữu tình kia có pháp của Tam-ma-địa có tâm có tứ, không tầm không tứ, từ lâu đã diệt làm đẳng vô gián duyên của tự loại hiện nay, nên không có lỗi như trước đã nói.

Thuyết kia nói là phi lý, vì quá khứ là đẳng vô gián duyên của hiện tại, về lý là không thành. Nếu ở phần vị đang diệt, tức đã nhận lấy tâm tâm sở pháp của thời gian sau làm đẳng vô gián. Há không phải liền thành pháp đẳng vô gián, mà cũng có thời phần gián cách mới sinh. Cái gì tác động quyết định nhân vô gián không khởi chính là phần vị khác gián cách mới sinh. Nhưng hai định không tâm của trời vô tướng, vào thời phần có gián cách, sẽ khởi nhân quyết định.

Tức là Tông của ông cho, tâm tâm sở pháp của phần vị có tâm khác nên không phải tất cả đều có thể làm đẳng vô gián duyên sau. Nếu ông cho đẳng vô gián duyên sau này như tâm tâm sở sau của A-la-hán, nếu như không làm đẳng vô gián duyên sau thì có lỗi gì? Cũng không hợp lý. Vì tâm tâm sở pháp vô gián sau của A-la-hán kia vĩnh viễn không sinh. Tâm tâm sở pháp vô gián sau này tức có thể sinh. Trong đó, cũng không có đẳng loại làm gián cách, đâu không phải là duyên nơi thể. Lại, phẩm tâm này vô gián đã sinh, lại do duyên gì để không phải là đẳng vô gián. Nhưng có khả năng thâm nhận tâm tâm sở khác ở sau khiến tất có thể khởi, gọi là đẳng vô gián duyên. Tâm tâm sở sau của A-la-hán kia không có chấp nhận khởi sau, nên không phải ở đây đã so sánh. Đối với định hữu lậu, về lý lại như trước. Trong định vô lậu nên nêu hỏi bác bỏ. Nghĩa là nếu nương dựa nơi định có tầm tứ mà được chứng nhập chánh tánh ly sinh, không khởi tâm trông mong, lại được quả trên. Về sau nhập định vô lậu không có tầm tứ, định của chỗ dựa trước không còn hiện tiền. Định trước kia tức nên không phải là tánh của đẳng vô gián.

Hoặc nếu nương dựa nơi tĩnh lực thứ hai, cho đến nương dựa nơi tĩnh lực thứ tư, mà được chứng nhập chánh ly sinh, không khởi tâm trông mong đắc A-la-hán. Về sau nhập tĩnh lực thứ nhất v.v... vô lậu, định sau kia tức nên không có đẳng vô gián duyên khởi. Không phải là Tông chấp đồng loại cùng nối tiếp, tất có định có tầm tứ sẽ sinh. Và có định không có tầm tứ đã diệt. Lại, ở đây, đâu cần phải dốc nhiều công sức để nêu hỏi bác bỏ. Lại, như tâm đẳng vô lậu đầu tiên tức nên không sinh. Vì không có đẳng vô gián duyên làm chủ thể nhận lấy. Đã như thế nên giải thoát rốt cùng là không có. Há không phải như không có nhân đồng loại nhận lấy mà có tâm vô lậu đầu tiên cùng sinh.

Như thế, tuy không có đẳng vô gián duyên nhận lấy, đâu có ngăn ngại tâm vô lậu đầu tiên bằng nhau cũng sinh. So sánh này là không cân xứng. Vì duyên tất gồm đủ. Nghĩa là duyên này tuy không



có nhân đồng loại nhận lấy, nhưng vì có nhân khác nên nhất định có nhân duyên. Tâm vô lậu đầu tiên và tâm sở pháp, vì có đối tượng duyên như tất cả tâm tâm sở pháp khác, nên nhất định do bốn duyên sinh. Chấp đồng loại là Tông, cả hai sự đều thiếu.

Tâm tâm sở này vì sao được sinh?

Không phải có tâm tâm sở pháp cực thành. Từ ba duyên khởi có thể làm đồng dụ. Thế nên giải thoát rốt cùng tức nên không có.

Nếu như vậy chỉ nên có tâm tâm sở này sinh, do đẳng vô gián duyên khác loại. Như không có nhân đồng loại, chỉ khác loại dẫn dắt khởi.

Điều ấy cũng phi lý, vì theo lý của chủng tử, nên lập nhân đồng loại. Hữu lậu không nên làm chủng tử vô lậu, nên không thừa nhận vô lậu này có đẳng vô gián duyên của nhân đồng loại. Do lý mở rộng, nên đồng loại, dị loại đều có công năng này, so với xứ dẫn dắt sinh, thì sức mạnh không có riêng khác. Các tâm tâm sở tùy theo chỗ ứng hợp, đồng loại, dị loại đều có thể dẫn khởi. Thừa nhận đều là đẳng vô gián duyên của nhân năng tác. Đối với giáo và lý đều không có lỗi trái nhau. Các dụ như vô tướng v.v... cùng với pháp là không đồng. Nghĩa là không tương ưng, vì không phải là tâm tâm sở, nên không thể làm đẳng vô gián duyên. Lúc ẩn mất cùng xuất hiện, tâm tâm sở pháp có thể trở lại dùng pháp kia sinh và tâm tâm sở pháp lúc nhập làm duyên này khởi. Ở phần vị có tâm khác, đẳng vô gián duyên của sát-na, sát-na, từng không có tạm thiếu, đâu phải do cách vượt làm đẳng vô gián duyên.

Về đẳng vô gián duyên nghĩa là cùng với xứ dẫn dắt khởi tâm đẳng của loại khác, so với xứ dẫn dắt khởi là đồng nghĩa, nhưng không phải là đẳng vô gián duyên. Sự việc này có lý gì?

Lại, nên đẳng vô gián duyên của tham v.v... vô gián chỉ sinh phiền não như tham v.v... thì tâm thiện v.v... không thể được sinh.

Như thế, đẳng vô gián duyên của tín v.v... vô gián, chỉ nên sinh tín v.v... thì tâm nhiễm v.v... không thể được sinh. Do các vấn nạn này, tức là khéo điều phục. Thuyết chỉ chấp đồng loại cùng nối tiếp đã luận:

Vì sao tâm tâm sở pháp của một thân, không có hai thể đồng loại cùng sinh đẳng vô gián duyên?

Vì không có loại thứ hai.

Lại, do đâu không có đẳng vô gián duyên thứ hai?

Vì mỗi mỗi hữu tình đều chỉ có một tâm cùng nối tiếp chuyển biến.

Lại, do đâu nhận biết các hữu tình đều chỉ có một tâm cùng nối tiếp mà chuyển?

Do tâm đối với cảnh khác, đang khi dong ruồi, phân tán, ở trong cảnh khác đã không suy xét kỹ để nhận biết.

Lại, tâm ở nơi định, khi chuyên chú một cảnh, đối với cảnh khác tâm phân tán, tất không sinh.

Lại, hiện có khả năng điều phục tâm. Nghĩa là nếu thừa nhận có hai tâm cùng sinh, thì tâm nào còn nhiều chướng, khiến không cùng khởi, tức là nên có nhiều tâm đều sinh. Một có một tâm hãy còn khó điều phục, huống chi một có hai, hoặc một có nhiều.

Đã hiện có người có thể điều phục tâm, nên biết trong một thân một tâm cùng nối tiếp sinh. Lại, nếu một thân có nhiều tâm đều khởi là cảnh đều riêng khác hay là cùng tương ưng? Nếu cùng tương ưng thì một cảnh, một tướng không có sai biệt, nên đều cùng khởi là vô ích.

Nếu cảnh đều riêng khác tức nên nhiễm tịnh, thiện ác đều cùng sinh, lại là không có giải thoát.

Đã không có lỗi này, nên một hữu tình chỉ có một tâm cùng nối tiếp mà chuyển. Lại có Chí giáo (Thánh giáo) chứng minh một

hữu tình chỉ có một tâm cùng nối tiếp mà chuyển. Nghĩa là Khế kinh nói: Khi nhận lấy lạc thọ, hữu tình kia, vào lúc bấy giờ, hai thọ đều cùng diệt.

Lại, Khế kinh nói: Tâm là độc hành.

Lại, làm sao nhận biết không có thức v.v... sinh mà không nhờ dựa nơi đẳng vô gián duyên?

Do A-cấp-ma và chánh lý. A-cấp-ma là như Khế kinh nói: Và tâm kia có thể sinh tác ý đang khởi.

Do chánh lý, nghĩa là hiện thấy tuệ giác, quyết định do tuệ giác làm trước để sinh. Nếu khác với đây thì lý nào có thể ngăn chặn? Hữu tình xưa không, thời nay bỗng nhiên khởi tâm. Tâm sở sau cùng của A-la-hán do đâu nói không phải là đẳng vô gián duyên?

Do là không thể sinh, vì có pháp tánh. Tức là không thể dẫn dắt nghĩa của quả sau.

Đây lại như thế nào?

Vì không có công năng dẫn dắt đến quả. Do vào bấy giờ duyên khác thiếu.

Nếu như vậy chỉ do duyên khác thiếu, nên thức sau không sinh, tức thừa nhận đẳng vô gián duyên này có thể dẫn dắt dụng của quả sau.

Sự việc này có lỗi gì?

Ở đây không nên thừa nhận. Nếu thừa nhận có thể dẫn dắt, tức nên có đủ công năng nhận lấy quả cho quả. Đẳng vô gián duyên của phần vị có tâm khác, đều đủ hai công năng này.

Há không phải tức do thiếu duyên khác, nên không có đủ hai công năng? Tức là nên nói: Vì duyên khác thiếu nên không thể dẫn dắt đến quả.

Do đây nên nói là không thể sinh tánh của pháp có, nên nghĩa của nhân cực thành.

Hoặc lại xứ của tâm tâm sở đấng vô gián có thể dẫn dắt có thể cho quả v.v..., gọi là đấng vô gián duyên. Nghĩa là tâm tâm sở pháp lúc đang diệt, xứ của pháp đấng vô gián ở nơi phần vị đang sinh có thể dẫn dắt, có thể cho quả, gọi đấng vô gián duyên. Tâm v.v... sau cùng của các A-la-hán vào lúc đang diệt không có pháp đấng vô gián đang sinh, nên không thể nói là đấng vô gián duyên.

Nếu như vậy tâm tâm sở pháp trước của hai định cùng vô tướng, ở trong phần vị đang sinh của phần vị đang diệt, không có tâm tâm sở pháp đấng vô gián. Các tâm tâm sở đối chiếu nơi phần vị ẩn mất, xuất hiện, nên không thể nói là đấng vô gián duyên.

Không có lỗi lầm này. Vì tâm cùng ẩn mất, xuất hiện, nhất định sẽ sinh, nên sinh, nhập tâm v.v... ở nơi phần vị đang diệt, tức có thể làm đấng vô gián duyên kia, do trung gian không tương ưng làm gián cách. Tâm cùng ẩn mất, xuất hiện, không được liền sinh. Nếu tâm ấy lúc sinh, gọi là đấng vô gián, nên tâm này có thể nói là đấng vô gián duyên. Hoặc khi tâm này diệt, tâm kia tuy chưa khởi trung gian cách vượt, nhưng do được sức của đấng vô gián duyên này đã nhận lấy, nên về nghĩa đã có thể nói là đấng vô gián sinh.

Có giải thích khác: Vì không có tâm v.v... khác cùng nối tiếp với tâm này khởi, nên tâm tâm sở sau cùng của các A-la-hán không phải là đấng vô gián duyên. Nhưng không phải tâm này lại không nối tiếp niệm thức sau sinh.

Giải thích này có lỗi không phải ý. Do lập ý căn dựa vào đối tượng đã hiển bày. Nhưng tâm sau cùng có nghĩa của chỗ dựa. Vì thiếu duyên khác, nên đấng vô gián duyên của thức sau không sinh, vì tác dụng đã hiện rõ. Nếu pháp ở đây duyên nơi phần nhận lấy làm quả xong, pháp kia vô gián, tất định sẽ sinh. Nhân đã nói của thuyết

kia đều không hợp lý. Nếu vì thiếu duyên khác, nên thức sau không sinh, thì chỉ đủ duyên khác, thức sau tức nên khởi.

Đã không như thế, thì nên nói: Tâm này do thiếu duyên khác, không có tác dụng của duyên này, vì duyên này không có, nên thức sau không sinh.

Vì sao vừa nói, không có tâm v.v... khác, nối tiếp cùng tâm này sinh, nên không phải là thể của duyên ấy.

Nếu cho tâm sau cùng cũng có thể nhận lấy quả, chỉ do duyên khác thiếu, nên thức sau không sinh. Như thế đối tượng nương dựa được gọi là ý giới, cũng nên nói là đẳng vô gián duyên. Tác dụng của đẳng vô gián duyên đã hiện rõ.

Pháp này đã có tác dụng, pháp khác vì sao không nối tiếp sinh?

Do pháp này, pháp kia tức nên lại nói lý khác, vì thể hai giải thích trước là không vượt qua nhân. Vì sao tâm tâm sở pháp của vị lai hoàn toàn không thừa nhận lập đẳng vô gián duyên? Do đẳng vô gián duyên trước sau đã hiển bày. Vì vị lai không có, nên không lập duyên này. Nghĩa là trước đã sinh tâm tâm sở pháp, có thể làm đẳng vô gián duyên của tâm tâm sở v.v... ở nơi phần vị đang sinh tiếp theo sau, không phải ở vị lai đã có quyết định an lập trước sau.

Nếu như thừa nhận có, tức tu chánh gia hạnh là vô ích. Nếu pháp trước ở nơi vô gián này lập ra vô gián của pháp này, thì pháp kia nhất định sinh, nên nếu tạo ra lối chấp này, thì tâm thiện vô gián có đủ ba tâm: Thiện, nhiễm, vô ký. Sinh tất chờ đợi nơi chánh gia hạnh v.v... Như từ hạt giống có tro, mầm v.v... sinh. Vì chờ đợi duyên hòa hợp mới được sinh, nên tu chánh gia hạnh công sức không hề vô ích.

Biện hộ giúp này là theo tình, chưa có thể loại trừ vấn nạn. Vì sinh quyết định, nên kiến lập duyên này. Nếu trong ba tâm, tùy có một thứ, tâm thiện vô gián quyết định sinh, thì tu chánh gia hạnh tức

là vô ích. Nếu nơi ba thứ tâm, tâm thiện vô gián không quyết định sinh, thì không có duyên này, không phải không quyết định sinh gọi là đẳng vô gián. Thế nên đời vị lai không có đẳng vô gián duyên.

Nếu chấp vị lai có nhất định trước sau, như thế đệ nhất đối với khổ nhân v.v...

Thuyết kia căn cứ ở duyên nào để nói nhất định trước sau, không phải trước sau của pháp vị lai, có thể thành. Nghĩa là không phải pháp thế đệ nhất của vị lai đối với khổ pháp nhân có thể nói là trước sau, do pháp thế đệ nhất kia vốn chỉ thuộc về một đời.

Luận về nghĩa trước sau, trải qua đời mới thành. Pháp thế đệ nhất đến phần vị đã sinh, khổ pháp trí nhân mới gọi là sau, nên nghĩa trước sau ở nơi vị lai, không có đẳng vô gián duyên, do đẳng vô gián duyên này là không có.

Lại, nếu như vị lai có nhất định trước sau, cũng không thể lập đẳng vô gián duyên. Như mầm v.v... sinh thuộc về hạt giống v.v..., tuy trước sau nhưng không có duyên ấy. Nếu pháp này sinh hệ thuộc nơi pháp kia, chủ yếu là pháp kia đã khởi xong, pháp này mới được sinh, nên đẳng vô gián duyên chỉ sinh xong mới lập.

Nếu như vậy thì đời vị lai tức nên không có nhân dị thực, do nhân quả này nhất định có trước sau. Nhưng không phải vị lai có trước sau, nên không có lỗi này. Tuy nhất định có trước sau, nhưng không căn cứ ở đây để lập nhân này. Nghĩa là tuy nhân dị thực nhất định có trước sau, nhưng không căn cứ trước sau để lập nhân dị thực.

Nếu như thế vì sao lập quả của nhân này? Nghĩa là nhân của nghiệp như thế, chiêu cảm dị thực như thế. Tướng này có thể nói cũng ở nơi vị lai, nên ở vị lai cũng có thể an lập. Tuy nhiên căn cứ theo pháp tánh, cùng dự nói về vị lai, nhân này sinh trước, quả này khởi sau, nhân nơi phần vị đã sinh, nghĩa sau của quả thành. Bấy giờ mới gọi là trước sau chân thật. Không phải nơi phần vị chưa sinh có

trước sau thật. Các nhân có thể nói vị lai là có, nhân kia không chờ đợi trải qua đời mà lập, như nhân câu hữu, nhân tương ưng v.v...

Há không phải là nhân câu hữu, chờ đợi đời giữa mà lập sao?

Vấn nạn này là phi lý, vì không hiểu rõ nghĩa. Do đều cùng lúc có, nên gọi là nhân câu hữu. Là lại cùng đối chiếu nhau làm nghĩa nhân quả.

Nếu đời vị lai không có đẳng vô gián duyên, thì vì sao Đức Thế Tôn nhận biết nhân quả của vị lai?

Như Khế kinh nói: Nếu có thể cúng dường thân Ta một trong tám phần Đà đô, thì ở nơi mười ba kiếp không đọa vào nẻo ác, qua lại nơi nẻo người, trời, thọ nhận các thứ diệu lạc. Các phần thuyết giảng như thế, số lượng thật là nhiều, không phải cảnh của Nhất thiết trí đã được trừ tính như thế. Không phải bậc Nhất thiết trí có thể lường xét nhận biết sự chân thật kia. Như Đức Thế Tôn nói: Dụng đức của chư Phật, cảnh giới của chư Phật là không thể nghĩ bàn. Vì thế không nên nêu vấn nạn.

Có Sư khác nói: Như đời quá khứ, Đức Phật đối với vị lai, hiện tri kiến chuyển. Nghĩa là Đức Phật muốn nhận biết nhân quả của hữu tình, nhưng thời phần của đời hiện tại ngắn ngủi, nên phần nhiều là quán xét quá khứ, vị lai. Không phải Đức Phật Thế Tôn muốn nhận biết đời sau, thì trước là quán xét đời trước, sau đây mới có thể nhận biết. Như Đức Phật Thế Tôn lại không có đối tượng chờ đợi. Do trí nơi cảnh của quá khứ đã hiện tiền, nên tương ưng với quả của nghiệp trong thân hữu tình nơi đời quá khứ, có thể khéo thông đạt pháp này vô gián, pháp này đã sinh. Như thế là không chờ đợi trước quán về đời trước, do trí nơi cảnh của vị lai đã hiện tiền, nên tương ưng với quả của nghiệp trong thân hữu tình ở đời vị lai, có thể nhất định hiện thấy pháp này vô gián, pháp này sẽ sinh.

Lại có sư khác nêu bày như thế này: Trong thân hữu tình hiện có vị lai. Tướng trước của nhân quả, cũng như ảnh tượng. Hoặc sắc

hoặc tâm bất tương ưng hành, Đức Phật chỉ quán về đây liền nhận biết về vị lai. Không phải chủ yếu hiện bày thông tuệ của tính lự diệu dụng. Nhưng không phải ở nơi cảnh giới kia xem tướng nên biết. Do đối với vị lai đã hiện chứng kiến, không phải trí xem tướng, có thể ở nơi đối tượng xem tướng chứng kiến hiện tiền, ghi nhận phân minh. Đức Phật đối với vô số cảnh giới như thế, lý có chỗ nhân mới có thể hiện khởi, quán sát vô ngại, do trí phương tiện thù thắng. Không phải Đức Phật tự xưng là bậc Nhất thiết trí, liền ở trong cảnh giới như sắc v.v... hiện bày, không phải các thức như nhãn v.v... ở nơi trước đã lãnh nhận, mà chỉ dùng ý thức thường hiện để nhận biết rõ. Lại, các thức như nhãn v.v... đối với cảnh như âm thanh v.v... về lý là không có phương tiện, khiến cùng tác nghiệp.

Do đâu tất cả sắc không phải là đẳng vô gián duyên?

Vì nghĩa của đẳng vô gián duyên là không tương ưng. Không phải không có pháp bình đẳng đều cùng sinh, làm gián cách, nên ở đây không có đẳng vô gián duyên. Nghĩa là một sắc được nuôi lớn trong một thân cùng nối tiếp không đứt đoạn. Lại có sắc được nuôi lớn thứ hai sinh, không trái hại nhau, như sắc đã được nuôi lớn của một bữa ăn v.v... cùng nối tiếp không đứt.

Lại có sắc đã được nuôi lớn do thức ăn v.v... cùng nối tiếp mà sinh. Lại có một loại sắc của dị thực sinh cùng nối tiếp không đứt. Lại có một loại sắc của dị thực sinh cùng nối tiếp mà sinh. Lại, sắc được tạo đã sinh do một thứ nơi bốn đại chủng, đồng loại nhiều cực vi, đều cùng thời mà khởi, nên không thể lập làm đẳng vô gián duyên. Hoặc pháp hiện tiền bình đẳng mà vô gián, pháp ấy có thể lập làm đẳng vô gián duyên. Nghĩa là tâm hiện hành nếu tâm này đã bị trói buộc, hoặc không phải bị trói buộc, đều cùng hành thọ v.v..., so với tâm này đều đồng, nên gọi là đẳng. Không có tâm thọ v.v... đồng với một loại pháp có hai Thể cùng sinh, nên gọi vô gián. Sắc pháp thì không như vậy. Nghĩa là thời gian của một tâm có hệ thuộc cõi dục và hệ thuộc cõi



sắc, hai sắc đều sinh. Hoặc hệ thuộc cõi dục và không hệ thuộc cõi sắc, đều cùng thời mà khởi, nên sắc không có đẳng vô gián duyên.

Trong đây, Thượng tọa vọng tạo lời cật vấn này: Nếu một loại sắc cùng nối tiếp không dứt, lại có một loại cùng nối tiếp mà sinh, do đây nên không phải là đẳng vô gián. Do đâu ở trong phẩm tương ưng với vô minh không chung kia có tham v.v... khởi?

Ở đây, nên cật vấn trở lại: Thượng tọa nói: Trong phẩm tâm tương ưng với vô minh không chung, do đâu có thể có tham v.v... cùng sinh? Vô minh không chung cùng nối tiếp chưa đoạn? Nhất định không có nghĩa tham v.v... cùng lúc khởi?

Tuy nhiên nói tham v.v... và vô minh không chung cùng thời khởi, chỉ là dẫn dụ, lừa dối môn nhân ít học. Nhằm làm rõ là mình đã khéo thông tỏ nghĩa của Tông Đối Pháp, mà ở Bản luận cùng các Thánh ngôn, từng không có lý này.

Lại, Thượng tọa kia đã cật vấn, ý là để làm rõ về gì? Vì như hai thứ được nuôi lớn tướng nhãn căn không có sai biệt. So sánh tham v.v... và vô minh không chung kia, tướng cũng không khác. Vì như tham v.v... và vô minh không chung tướng của chúng có khác biệt, thì so sánh hai thứ kia với nhãn căn được nuôi lớn, tướng cũng khác biệt. Ví như có ý này, nên nêu bày cật vấn thì ở trong nghĩa ấy được thắng lợi gì? Há không phải do đây, tức khiến cho thọ v.v... tham v.v... tín v.v... không có nghĩa của duyên này. Nên sự cật vấn của Thượng tọa kia chỉ có lời nói không có lý.

Có Sư khác lại nói: Vì sắc pháp sinh diệt, ít nhiều không nhất định, nên không phải là duyên này. Nghĩa là hoặc có khi từ nhiều sinh ít. Như đốt đồng rạ to thành tro, từ thân to lớn chuyển sang gầy nhỏ. Hoặc có khi lại có từ ít sinh nhiều. Như hạt giống nhỏ bé, sinh cây Nặc-cù-đà, rễ, thân, cành lá, dần dần tươi tốt thêm, thân cây cao sinh khởi cành nhánh chi chít, tỏa bóng mát phủ xa. Yết-lạt-lam

v.v... chuyển sinh thân lớn. Nên sắc nhất định không có nghĩa đẳng vô gián.

Há không phải khi tâm sở vô gián sinh, cũng có ít nhiều phẩm loại không bằng nhau. Nghĩa là trong tâm thiện, bất thiện, vô ký có các Tam-ma-địa có tầm có tứ. Những loại này đối với loại khác, thật sự có nhiều, ít, nhưng trong tự loại đều có nghĩa bằng nhau. Nghĩa là không có ít thọ, vô gián sinh nhiều. Hoặc lại từ nhiều vô gián sinh ít. Tương v.v... cũng vậy. Tức không có lỗi không bằng nhau. Nên thể của tâm tâm sở sinh diệt là quân bình. Dựa nơi sự quân bình đó, có thể lập nghĩa đẳng vô gián. Tuy nhiên, Thượng tọa kia đối với môn đồ của mình, ở trong nghĩa này, vọng nêu cật vấn. Nghĩa là sắc cũng cùng với tâm tâm sở là đồng. Mỗi mỗi của tự loại đều sai biệt. Tuy ở trong tự hòa hợp của các giới đã có vô lượng sắc, nhưng chủng loại của sắc đó lần lượt đối chiếu nhau đều có khác biệt.

Như thế, chỗ nêu cật vấn chỉ có hư ngôn. Đã thừa nhận hiện tiền có sắc đồng loại, c sắc đồng loại đều khởi, nghĩa ấy là thành, không phải đều có khác gọi là đồng loại. Nhưng thừa nhận các tự chủng loại lần lượt cùng đối chiếu có riêng, tức trong tự riêng đã có nhiều thể của sắc, nghĩa đồng loại là thành.

Lại, nếu nhiều vi tế thì đồng nhân nơi một đại chủng gồm đủ mà khởi.

Trong đây, Thượng tọa vì sao có thể chấp chủng loại đều khác? Lại, nhận thấy các loại hạt mè, đậu, lúa mì v.v... từ thể của một hạt giống có nhiều quả sinh, nhiều quả đối chiếu nhau, loại của chúng là một. Vì sao có thể chấp loại này có khác? Lại, Thượng tọa kia tự nói: Có sắc đồng loại nhiều thể hòa hợp, vì sao lại bị nêu hỏi?

Nghĩa là Thượng tọa kia tự ngăn chặn đẳng vô gián duyên của các sắc, nói là có đồng loại, đồng tự, nhiều sắc cùng lúc mà khởi, không phải tâm thọ v.v... đồng loại cùng sinh, nên các sắc nhất định không có nghĩa đẳng vô gián duyên.

Lại, Thượng tọa kia đã nói: Như sắc, phi sắc tuy có sai biệt nhưng cùng không ngăn chận nhân đồng loại v.v...

Như thế, pháp kia cũng nên cùng tạo đẳng vô gián duyên. Phần nêu hỏi này của Thượng tọa rất là tạp loạn. Đã như thế cũng nên cho các sắc có đối tượng duyên. Lại, như đã thừa nhận cùng có đẳng vô gián duyên, nhưng ở trong đó có sắc, có phi sắc.

Như thế tức nên thừa nhận cùng có nhân đồng loại v.v... nhưng trong ấy có duyên này, không phải là duyên này.

Nay ở đây giả thừa nhận phần chấp kia, làm rõ nghĩa có đáp lại riêng do Thượng tọa đã nêu hỏi. Nhưng thật sự không thể thừa nhận các sắc pháp làm tướng của đẳng vô gián duyên, vì không tương ưng. Nếu các sắc pháp cùng với tướng của đẳng vô gián duyên tương ưng thì pháp như thế nên lập, đâu cần dẫn nêu so sánh với nhân đồng loại v.v... Duyên này, nhân kia, vì nghĩa đều khác. Nếu các sắc pháp cùng với tướng của đẳng vô gián duyên không tương ưng thì nêu như lại dẫn nhân đồng loại kia v.v..., thì về nghĩa có ích gì? Đối với nghĩa đã vô ích mà dẫn nhân kia, so sánh với duyên này, chỉ là Thượng tọa, tuổi tác của mình đã suy yếu, nên xuất ngôn hư giả.

Có Sư khác lại nói: Do một loại các sắc pháp cùng nối tiếp nhau, ở nơi xứ này khi sinh, nếu sắc khác đến chiếm đoạt xứ đó, tức có thể có nghĩa di chuyển đến xứ khác sinh, nên không phải sắc trước cùng với xứ mới sinh. Lại, tụ của sắc vốn cùng nối tiếp không đoạn, bên cạnh ấy còn có sắc đồng loại sinh. Không như vậy thì tụ của sắc kia tức nên không có tăng trưởng. Đẳng vô gián duyên hoàn toàn không có lý này, nên sắc không lập làm đẳng vô gián duyên.

Luận sư Phái Thí Dụ nói các sắc pháp như tâm tâm sở pháp có đẳng vô gián duyên. Do thấy hạt giống, hoa của sữa, rượu thô sinh quả mầm của lạc giấm. Như tâm tâm sở trước diệt, sau sinh. Nên biết các sắc có nghĩa của duyên này. Lại không có kinh nói chỉ tâm tâm

sở có thể làm duyên này, nên lập duyên ấy nhất định không phải là sắc. Đó là lời chấp hư vọng, vì không có nghĩa như thế.

Công năng của các duyên có vô biên sai biệt. Lược nói có bốn. Nghĩa là các pháp sinh, chờ đợi nhiều duyên hợp. Công dụng của các duyên có vô biên sai biệt. Nhưng Đức Phật Thế Tôn lược nêu làm bốn. Các thứ từ sữa v.v..., các hình từ Yết-lạt-lam v.v... đã dựa vào các duyên, sinh ra lạc v.v... ảnh, như Át-bộ-đàm v.v... quả như thức v.v... nên biết đều thâm tóm ở nơi nhân tăng thượng duyên.

Do đâu nên nhận biết sữa đẳng vô gián sinh ra lạc v.v...?

Do pháp trước không phải là đẳng vô gián duyên của pháp sau. Như trước đã nói.

Trước đã nói như thế nào?

Nghĩa là trước đã nêu bày: Nghĩa của đẳng vô gián là không tương ưng. Nên hiện thấy tâm tâm sở pháp cực thành sinh tất hệ thuộc nơi đẳng vô gián duyên. Cùng sinh hiện có đều là chủng loại riêng khác. Các chủng loại đồng, tất không cùng sinh, nên đồng loại đều cùng có pháp hỗ tương trái nhau. Chủ yếu là niệm trước diệt, niệm sau mới khởi. Do cùng với xứ phương tiện lập đẳng vô gián duyên. Một thứ nơi bốn đại chủng đã sinh sắc được tạo như sữa đồng loại v.v... có nhiều cực vi, cùng thời mà khởi, không cùng bị trở ngại. Vì tướng của pháp này trái vượt đẳng vô gián duyên, nên lạc v.v... sinh, tuy hệ thuộc nơi sắc được tạo như sữa v.v... kia, nhưng không thể lập làm đẳng vô gián duyên. Tướng của đại chủng sinh cũng đồng với giải thích này. Nghĩa là đồng loại, dị loại đều có thể cùng sinh, lại cùng đồng thời không trở ngại nhau. Tuy cùng nối tiếp khởi, nhưng không phải là duyên này. Lại nói: Không có kinh nào nói chỉ tâm v.v... làm duyên này. Đối với sắc cũng đồng. Nghĩa là không có kinh nói. Các sắc cũng có trước có thể làm đẳng vô gián duyên cho sau. Nên Sư của Phái Thí Dụ đã chấp hết sức phi lý: Các sắc cũng có đẳng vô gián duyên.

Lại, Sư của Phái Thí Dụ thừa nhận sắc là có sở duyên duyên không?

Phái kia nói: Không có.

Há có Khế kinh minh chứng cho nghĩa này?

Tuy không có kinh nói, nhưng về lý tất nên như thế. Đẳng vô gián duyên vì sao không thừa nhận như thế. Nên Tôn giả kia nơi các thứ đã phát ngôn, chỉ tuân theo tình ý của mình, không có lý giáo chân thật.

Bất tương ưng hành vì sao không lập làm đẳng vô gián duyên?

Do sinh khởi tạp loạn. Nghĩa là trong một thân có thiện, ác, vô ký và hệ thuộc không hệ thuộc nơi ba cõi đều cùng sinh.

Tỳ-bà-sa nói: Tâm tâm sở về chỗ dựa, đối tượng duyên hành tướng đều có trở ngại. Do đây nên lập đẳng vô gián duyên. Sắc không tương ưng không có sự việc như thế, nên Luận kia không lập làm Thể của duyên này.

Ở đây Thượng tọa đã làm rõ mình đối với việc học không có phương tiện siêng năng, nên sai lầm khi nói: Thuyết này đều không có nghĩa lý sâu xa để chứng thành. Chỉ cần làm rõ tâm v.v...cùng với sắc v.v.... để quán xét riêng lời của Thượng tọa kia đã nói, chưa rảnh để nói về ý nơi nghĩa ấy chứng thành chứa đựng ở trong đây. Nghĩa là một chỗ dựa, đối tượng duyên hành tướng nhất định không có hai thức v.v... đều sinh, nên tất do trước cùng với xứ mới khởi. Nếu trước đã bị trở ngại, thì sau không được sinh. Do đây chứng biết, chỉ tâm tâm sở, trước có thể làm đẳng vô gián duyên cho sau.

Nếu như vậy thì mạng căn không có hai cùng khởi. Vì sao không thừa nhận là nhờ dựa vào đẳng vô gián duyên. Nghĩa là mạng căn này như tướng của thức v.v..., tức cũng nên lập đẳng vô gián duyên.

So sánh này không đúng. Vì mạng cùng với thể của sinh đều cùng có sức của hành trước đã dẫn khởi. Nghĩa là mạng căn này

không phải là vô gián diệt, mà do sức của mạng đã dẫn. Chủ yếu là đã dẫn sinh do sức của hành nghiệp đã gây tạo nơi phân vị trước. Đã như thế mạng căn tức nên trong khoảnh khắc một niệm, tất cả tức thì khởi, tất cả đồng nương dựa vào sức của hành nghiệp nơi một niệm đã dẫn dắt. Nghiệp trước đã dẫn tâm tâm sở pháp khởi, tức nên không nhờ dựa nơi đẳng vô gián duyên. Lại, các mạng căn không có lỗi khởi ngay tức khắc. Tức do sức của nghiệp sinh quyết định, nên nhân quả theo pháp như thế, nghiệp của một sát-na dẫn dắt dị thực của nhiều sát-na khiến khởi.

Lại, vì không có dụng, nên mạng không sinh tức khắc. Nghĩa là vì nhận giữ chúng đồng phần, nên dẫn dắt mạng căn khởi. Một mạng cùng nối tiếp đủ có thể nhận giữ, nhiều liền không có công dụng. Tâm tâm sở pháp tuy do nghiệp trước dẫn sinh, nhưng không phải không chờ đợi đẳng vô gián duyên, nhờ dựa nơi cảnh của các căn mà được sinh. Đã nhờ dựa nơi cảnh của căn, vì hòa hợp nên sinh. Nếu như đa số đều sinh, cũng không phải không có dụng, nhưng vì không có đẳng vô gián duyên thứ hai, nên trong đồng loại, không có hai thứ cùng khởi.

Lại, tâm tâm sở không phải chỉ do sức của nghiệp trước đã dẫn sinh dị thực và các thứ tạp loạn khác khởi. Nếu không nhờ dựa nơi đẳng vô gián duyên, thì một sát-na có nhiều thứ cùng khởi. Nghĩa là thể của mạng căn chỉ là dị thực, chỉ do sức của nghiệp trước đã dẫn sinh, có thể nói đồng loại nhất định khởi tiếp theo. Tâm tâm sở pháp không có sự việc như thế. Dị thực diệt rồi có đẳng lưu sinh. Đẳng lưu vô gián có sát-na khởi. Hoặc khởi dị thực, không phải nhất định là đồng loại. Nên tâm tâm sở tuy có dị thực sinh, nhưng cũng không thể nói là so với mạng căn là như nhau. Thế nên chỉ cùng là thường vô gián sinh gọi là đẳng vô gián. Do đẳng vô gián này cùng với đẳng vô gián này làm duyên, nên gọi là đẳng vô gián duyên.

Há không phải là một loại cực vi cùng nối tiếp trước trước diệt rồi, sau sau nối tiếp sinh. Tự loại cùng đối chiếu bằng nhau mà vô

gián, do trước đã mở rộng, mà sau mới được khởi, tướng không trái vượt là đẳng vô gián duyên. Duyên này không cùng sinh, do không có dụng, không phải sức của đẳng vô gián duyên nên như thế. Căn cứ theo mạng căn trước, như lý nên giải thích. Tuy nhiên, ở đây cũng có đồng loại câu sinh, tức không nên nói thuộc về duyên này.

Lại, nếu chỉ mở rộng nhằm kiến lập duyên ấy, có thể nói cực vi v.v... cũng thuộc về duyên này. Nhưng căn cứ theo chỗ mở rộng cùng căn cứ theo dẫn dắt sinh, lập thể của duyên này. Nên cực vi v.v..., tuy trước đã mở ra sau, nhưng không phải là duyên này. Tâm bình đẳng cùng sinh, có nhất định, không nhất định, nên biết cũng căn cứ theo có sức dẫn dắt sinh. Hiện thấy một tâm, trước sau cùng nối tiếp, tuy trước đã mở rộng cho sau, lý ấy đều đồng, nhưng sinh không sinh, có nhất định, không nhất định. Lại, sinh nhất định: Nghĩa là vô gián của tâm thuộc pháp thế đệ nhất, có tâm của khổ pháp trí nhẫn quyết định sinh. Như thế cho đến vô gián của tâm thuộc định kim cương dụ, có tâm của phẩm tận trí quyết định sinh. Người có phiền não nhất định là tâm vô gián, tâm phiền não sinh.

Như thế, tất cả không sinh nhất định: Nghĩa là vô gián của tâm thuộc phẩm nhiễm ô, các tâm của phẩm vô lậu nhất định không sinh. Vô gián của tâm thuộc các phẩm vô lậu, tâm của các phẩm nhiễm ô nhất định không sinh. Vô gián của tâm nơi tất cả vô học, tất cả tâm hữu học nhất định không sinh. Vô gián của tâm nơi phiền não thuộc địa dưới, tâm phiền não của địa trên nhất định không sinh. Vô gián của tâm nơi tất cả dị thực, các tâm của phẩm sát-na nhất định không sinh. Vô gián của tâm thuộc tất cả sát-na, tâm của các phẩm dị thực nhất định không sinh.

Như thế, tất cả sinh không nhất định: Nghĩa là vô gián của tâm nhiễm thuộc cõi dục, bốn thứ tâm của tự địa đều có thể sinh. Vô gián của tâm phiền não thuộc địa trên, tâm của phẩm thiện thuộc địa dưới cũng có thể sinh.

Như thế, tất cả ở trong nghĩa cùng sinh của phân xét chọn sau, lại nên hiển bày chỉ rõ.

Do đây đã nói: Sinh cùng với không sinh, có nhất định, không nhất định, nên biết không phải chỉ căn cứ theo mở rộng để lập đẳng vô gián duyên, mà cũng căn cứ ở công dụng của pháp dẫn sinh quả. Không phải công dụng này, vì cực vi đều có, nên thuyết kia không lập đẳng vô gián duyên.

Há không phải là ở một loại tâm cùng nối tiếp, cũng không có công dụng dẫn dắt sinh như thế? Không phải công dụng này, hoặc có hoặc không có. Nếu ở thời này không có, thì nơi thời sau tức nên không phải có. Các tâm tâm sở do sức của tự nhân sinh là vô gián trước diệt, có đối tượng hành tác nào mà chấp tâm v.v... riêng làm duyên. Sắc bất tương ưng không phải là thể của duyên này. Vô gián trước diệt, có đối tượng hành tác: Nghĩa là cảnh của các căn hiện hòa hợp. Nếu trước không diệt, thì sau tất không sinh. Tức là trong một thân, tuy có nhiều duyên hợp, nhưng không có đồng loại như thức v.v... đều sinh, nên biết phần vị vô gián diệt của tâm trước, có sức mạnh dẫn tâm sau khiến sinh. Sắc bất tương ưng không có sự việc như thế, nên thuyết kia đã không lập làm đẳng vô gián duyên. Như nói: Thế nào là pháp đẳng vô gián của tâm? Nghĩa là tâm tâm sở pháp khác vô gián của tâm đã sinh, đang sinh và định vô tướng, cho đến nói rộng.

Nói ở đây đã sinh là gồm thân đời quá khứ, hiện tại. Nói đang sinh là gồm thân thời gian sinh của vị lai.

Nếu như vậy tức nên các định như niệm v.v... thứ hai và tâm xuất định không phải là tâm đẳng vô gián, nhập tâm vô gián, vì niệm kia chưa sinh.

Há không phải là các pháp kia khi đang sinh, sau gọi là tâm đẳng vô gián, nên không có lỗi ấy.



Thế nào là không có lỗi?

Vì thời gian đang sinh kia, tâm nhập định trước, quá khứ đã diệt từ lâu. thời hiện nay cũng không thể gọi là tâm đẳng vô gián, nên không có lỗi này. Vì trung gian không có đẳng vô gián duyên khác bị gián cách.

Có Sư khác nói: Pháp kia tuy xa, nhưng về nghĩa đã có thể nói là thời gian đang sinh đẳng vô gián duyên, quả được nhận lấy xong tất sẽ sinh.

Nếu như vậy thì trái hại với văn trong phần kiến uẩn. Như văn kia nêu câu hỏi: Nếu pháp cùng với pháp kia làm đẳng vô gián, hoặc có khi pháp này cùng với pháp kia không phải là đẳng vô gián chẳng? Văn kia liền đáp: Nếu khi pháp này chưa đến đã sinh. Thì có trái hại gì?

Đẳng vô gián nhất định chủ yếu là đến rồi sinh. Điều này là không trái nhau.

Hai giải thích có sai biệt, vì cùng có thâm nhận. Nếu khi pháp này chưa sinh, thì pháp này là gì, là trước hay là sau?

Như pháp thế đệ nhất sinh khổ pháp trí nhẫn, là pháp thế đệ nhất khi chưa đến đã sinh, không phải cùng với khổ pháp trí nhẫn làm đẳng vô gián.

Nếu ở nơi phần vị đến rồi sinh là làm đẳng vô gián chẳng? Vì khổ pháp trí nhẫn khi chưa đến đã sinh, không phải là cùng với pháp thế đệ nhất làm đẳng vô gián. Nếu ở phần vị đến rồi sinh là làm đẳng vô gián chẳng? Nếu chấp cho trước là phần vị có tâm thì có thể như thế, còn phần vị không tâm thì thế nào?

Nghĩa là định vô tâm, tâm nhập đã sinh không thể tức cùng với định của niệm thứ hai v.v... và tâm xuất làm đẳng vô gián.

Nếu tâm nhập định, đến phần vị đã sinh, tức cùng với các pháp kia làm đẳng vô gián, thì pháp của quả thuộc đẳng vô gián duyên đã

được nhận lấy, tất không có vật có thể gây trở ngại cho pháp sinh kia, tức tất cả pháp kia đều nên khởi tức khắc.

Nếu sau tâm nhập, tâm xuất liền sinh, tức là hai định vĩnh viễn nên không khởi.

Nếu chấp sau thì khổ pháp trí nhẫn khi chưa đã sinh, tức nên không cùng với pháp thể đệ nhất kia làm đẳng vô gián. Nhưng tất nên thừa nhận khổ pháp trí nhẫn, ở vào lúc đang sinh, tức gọi là cùng với pháp thể đệ nhất kia làm đẳng vô gián. Trong đây một loại có thể thừa nhận lỗi chấp trước. Nhưng vẫn nơi phần kiến uẩn, căn cứ ở phần vị có tâm, nói là đẳng vô gián, nên không có lỗi trước. Hoặc nói: Nếu như căn cứ ở phần vị không tâm để biện, thì lỗi này cũng không có. Nghĩa là tâm nhập định, ở phần vị hiện tại, nhận lấy tức khắc các định và quả của tâm xuất, cũng cho quả của định nơi sát-na đầu tiên diệt, nhập quá khứ, tùy theo các định sau và tâm xuất định, mỗi mỗi lúc sinh là cho quả, không phải là nhận lấy, vì trước đã nhận lấy.

Há không phải là tất cả đẳng vô gián duyên, không có vào thời gian khác nhận lấy quả, cho quả?

Vấn nạn này là phi lý. Vì nhận lấy quả tất là tức khắc, còn cho quả thì có dần dần, nên không có lỗi. Chỉ nên vấn nạn nói: Đồng quả của một tâm do đâu các định và tâm xuất định, trước sau mà sinh, không cùng lúc khởi? Do sự việc đang mong cầu, về lý tất sinh trước. Nghĩa là tâm nhập định vì thuận cầu nơi định, nên tâm vô gián, tâm của định sinh trước.

Nếu như vậy thì do đâu định của các sát-na trước sau mà khởi. Định của các sát-na vì cùng sinh không có dụng, nên không cùng sinh. Do thế mạnh của gia hạnh trước đã dẫn sinh, nên nhiều niệm nơi định nối tiếp sinh trong thời gian dài, không phải là nhiều sát-na nơi định cùng khởi tác dụng. Định của một sát-na đã không thể làm, nên không tức khắc sinh, cũng như thức v.v... Nhưng các niệm nơi định là đẳng vô gián, nhưng không thể nói là đẳng vô gián duyên.

Nếu pháp do tâm trước cùng dẫn khởi, đồng một chủng loại, tất không cùng sinh. Sinh xong lại có thể dẫn tâm sau khiến khởi, có thể gọi là đẳng vô gián và đẳng vô gián duyên. Các định tuy do tâm trước cùng dẫn, đồng một chủng loại, tất không cùng sinh. Nhưng nếu tâm kia sinh rồi không thể dẫn tiếp sau, thì có thể gọi là đẳng vô gián, không phải là đẳng vô gián duyên.

Thế nên nếu như căn cứ nơi phần vị không tâm để biện cũng không có lỗi.

Các thuyết này nói: Tâm nhập hai định diệt, nhập nơi quá khứ mới có thể nhận lấy dần các định như niệm thứ hai v.v... và tâm xuất. Tâm nhập định kia tức nên không phải là quá khứ. Người chưa nhận lấy quả, là tên gọi của quả dẫn dắt. Các quả dẫn dắt có thể là tác dụng của hành. Dựa nơi tác dụng của hành, lập ba đời riêng.

Nếu có tác dụng không phải là hiện tại, thì há không phải là liền hủy hoại chỗ nương dựa riêng của đời,

Có các giải thích nói: Mắt v.v... của quá khứ, đối với các cảnh như sắc v.v... không có thấy, nghe, ngửi, nếm, nhận biết v.v..., vì đều có tác dụng riêng, nên không phải là hiện tại.

Giải thích kia là không đúng, nên cùng xét kỹ để quyết định. Về tác dụng của mắt v.v... vì là công năng đối với cảnh đã thấy v.v... hay là tác dụng dẫn dắt đến quả? Nếu là công năng đối với cảnh đã thấy, tức là ở trong bóng tối mắt của hiện tại chưa sinh đã diệt. Mắt v.v... đâu có khác mà không nói là vị lai, quá khứ. Mắt v.v... trong bóng tối tuy không có các dụng như thấy, nghe, ngửi, nếm v.v..., nhưng đều hiện có công năng dẫn dắt đến quả, có thể gọi là tác dụng.

Căn cứ theo phần có tác dụng này đều gọi là hiện tại. Các tác dụng nhận lấy cảnh, cho quả v.v... còn lại, đều không phải là tác dụng mà chỉ là công năng.

Công năng như thế, ba thời là cùng có, biện về xứ của ba đời, lại nên tư duy, lựa chọn. Lại, các tâm tâm sở của đời quá khứ, đối với chỗ dựa v.v.. vì không thể làm trở ngại, nên không thể tạo ra duyên này để nhận lấy quả. Lại có một loại, thừa nhận có thể còn chấp.

Há không phải khổ pháp trí nhẫn ở vào lúc đang sinh, tức cùng với pháp thể đệ nhất làm đẳng vô gián?

Về lý thật nên như thế. Nhưng trong đây nói đẳng vô gián duyên, chủ yếu là đến rồi sinh, thì duyên này mới lập, nên không có lỗi.

Hai giải thích như thế, nói chưa sinh, đối với Tông nghĩa của tôi đều không có trái hại.

Đã quyết định lựa chọn rộng, đẳng vô gián duyên của A-tỳ-đạt-ma là chánh lý hiện có. Nhưng Thượng tọa kia lại nói thế này: Đẳng vô gián duyên, nghĩa là pháp sinh trước, khiến cho pháp vô gián đạt được tự thể. Như Đức Thế Tôn nói: Ý pháp làm duyên sinh ra ý thức. Tức là ý làm nhân, pháp làm duyên, nên ý thức được sinh. Tuy nhiên, không có một thời cả hai thức đều khởi.

Tướng này là phi lý, vì không sáng rõ. Sắc, tâm vô gián, có sắc tâm sinh, cùng là sinh trước, khiến cho pháp vô gián đạt được tự thể.

Đâu có thể nói sắc tâm cùng làm đẳng vô gián duyên? Nhưng không nên thừa nhận nghĩa cùng làm duyên. Nghĩa là sắc cùng với tâm nối tiếp nhau đều riêng khác, vì sao lại cùng làm đẳng vô gián duyên? Lại, nhân của một tâm khởi nhiều quả của sắc, nhiều sắc vô gián, nhưng không có hai thức sinh. Đâu được cùng đối chiếu để làm đẳng vô gián, vì thế không nên lập đẳng vô gián duyên. Tâm v.v... sinh riêng, có thể gọi là đẳng vô gián. Sắc v.v... đều khởi, vì sao được mang tên này. Nên thuyết kia nói sắc làm đẳng vô gián duyên, là không suy xét kỹ, nên lầm nêu bày như vậy. Lại Tông kia thuận theo tùy giới luận, nhân nơi đẳng vô gián, hai duyên nên đồng, tùy theo chỗ dựa của giới, Thế không có riêng khác, nên tâm ác vô gián, có

tâm thiện sinh. Tức nên nói cái gì là nhân, cái gì là đấng vô gián? Vì thế không có riêng khác.

Vấn nạn phần còn lại cũng thế. Nên Tông của Thượng tọa chỉ ở nơi Thánh giáo đã giả nêu đặt lưới thường, huyền hoặc người ngu.

Đấng vô gián duyên, tánh ấy đã được biện. Tánh của sở duyên duyên nên nêu rõ là gì?

Nghĩa là sở duyên duyên, tức tất cả pháp. Lìa ngoài cảnh nơi đối tượng duyên của tâm tâm sở, quyết định lại không có pháp nào khác có thể đạt được. Tức là tất cả pháp là đối tượng vin dựa của tâm tâm sở khi sinh khởi, nên nói là sở duyên. Sở duyên này tức là duyên phát sinh của tâm tâm sở, nên gọi là sở duyên duyên.

Tất cả pháp: Tức mười hai xứ, là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý thức và pháp tương ưng. Tùy theo thứ lớp ấy, dùng các thứ sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp làm cảnh của đối tượng duyên. Sáu căn chỉ là đối tượng duyên của ý thức. Do đâu nên nhận biết?

Kinh nói: Nhiều pháp sinh ý thức. Lại, các căn như mắt v.v... đều là cảnh của năm thức, là đối tượng không gồm thân. Tông của Phái Thí Dụ, về lý tất nên như thế. Như ý quán pháp, năm thức cũng như thế. Nghĩa là sở duyên duyên không phải là cảnh của đối tượng duyên. Hoặc cảnh của đối tượng duyên không phải là sở duyên duyên. Vì sao? Vì thuyết kia nói: Sắc v.v... nếu có thể làm duyên sinh các thức như nhãn v.v... Như thế, sắc v.v... tất là sinh trước. Nếu khi sắc có, nhãn thức chưa có. Thức đã chưa có, thì cái gì lại có thể duyên? Khi nhãn thức có, sắc đã không có. Sắc đã không có thì cái gì làm đối tượng duyên? Nhãn thức không nên duyên vì cảnh không có. Do nói năm thức duyên nơi hiện tại, nên hiện tại của Tông kia, không phải là không có. Sắc của đối tượng duyên hiện tại, không phải là sở duyên duyên, vì cùng với nhãn thức hiện tại là cùng lúc sinh. Cho đến thân thức, nêu vấn nạn cũng như thế.

Năm thức tức nên không có nghĩa của sở duyên duyên. Ý thức của Tông kia cho là duyên nơi hiện tại, nên đồng với năm thức. Tiên thoái suy cầu nêu hỏi. Nếu duyên nơi khứ lai và vô vi, thì quyết định là không có nghĩa của sở duyên duyên. Thuyết kia chấp quá khứ, vị lai và pháp vô vi đều là không có, nên không phải là không có Thể để có thể lập làm duyên, vì lỗi thái quá.

Trong đây, Thượng tọa lại nói thế này: Duyên nơi quá khứ v.v... là ý thức hiện có, không phải là không có đối tượng duyên, không phải chỉ duyên nơi có.

Vì sao nên như thế?

Do năm thức thân làm đấng vô gián đã sinh ý thức, nói là chủ thể lãnh nhận. Vì ý trước đã nhận lấy các cảnh giới, nên ý thức như thế là đã dùng ý làm nhân. Sở duyên duyên này tức là cảnh của năm thức. Chính nơi cảnh kia là trước, năm thức này mới được sinh, nên tùy ở cảnh kia có, không có, năm thức đây mới có, không có. Tuy nhiên, ý thức này không phải chỉ duyên nơi có. Bây giờ, cảnh kia đã diệt hoại, nên không phải không có đối tượng duyên, do ý thức này tùy ở cảnh kia có, không có, ý thức đây mới có, không có. Lại, tùy vào nhớ nghĩ khi cảnh diệt đã lâu, do ở nơi cảnh kia, thức trước làm duyên, sinh vào thời hiện tại, tùy theo nhớ nghĩ, thức gắn liền vào một sự cùng nối tiếp, truyền đi cùng sinh, nên tuy có duyên khác, khởi thức tùy niệm, nhưng chính là duyên nơi cảnh trước kia mới sinh.

Những lời đã nói như thế đều không có thật nghĩa, đồng với các loại cam, đã nói năng trong mộng, chỉ thân hữu ngu, hoặc vọng tin dựa. Các người có trí, ai có thể nghe nhận! Thuyết kia đã không thừa nhận đối tượng duyên của năm thức, cùng với năm thức thân đều cùng lúc khởi. Vậy thì năm thức hãy còn có cảnh nơi đối tượng duyên diệt rồi mới sinh, huống chi là năm vô gián đã sinh ý thức, có

thể thọ nhận cảnh kia? Vì ý thức của sát-na thứ ba đã sinh, nên nếu năm vô gián đã sinh ý thức, thì có thể thọ nhận đối tượng duyên của năm thức trong quá khứ.

Lại, thừa nhận đối tượng duyên không phải là không có, tức rõ ràng là thừa nhận đối tượng duyên của ý thức, tuy gọi là đã diệt mà vẫn có phần ít. Nếu chấp hoàn toàn là không có thì rõ ràng nói ý thức đã sinh đều không có đối tượng duyên. Mà lại nói: Nhưng ý thức này không phải chỉ duyên nơi có. Bây giờ, cảnh kia đã diệt hoại, nên không phải là không có đối tượng duyên. Do đấy, ý thức tùy nơi cảnh kia có, không có, ý thức đây có, không có: Chỉ là hư ngôn. Người có đủ hổ thẹn, không nên đem lời nói ấy để che lấp thức này cho là không có lỗi về đối tượng duyên.

Lại, vì sao nói: Nhưng ý thức này không phải chỉ duyên nơi có. Bây giờ, cảnh kia đã diệt hoại. Pháp đã diệt hoại, há được thừa nhận là cũng có, cũng không có?

Nếu như vậy là nên quay về con đường do ý của Luận giả chánh lý đã du hành. vì nghĩa có của Luận chánh lý có nhiều nẻo tác dụng, công năng nơi thể tánh đều riêng khác. Nhưng pháp quá khứ không phải như hiện tại, tức tác dụng cũng có. Không phải như hoa đóm giữa khoảng không khiến thể tánh cũng không.

Nếu không thừa nhận như thế, mà nói: Ý thức này không phải chỉ duyên nơi có. Lời nói này có dụng gì? Tức nên nói: Thức này quyết định duyên nơi không. Hoặc lại nên nói: Quyết định duyên nơi có.

Lại, vì sao nói: Không phải không có đối tượng duyên mà là tùy nơi cảnh kia có, không có, thức này mới có, không có. Nếu nghĩa tùy nơi cảnh có, thức có, được thành, tức là quá khứ nên thành có Thể. Nếu cảnh của quá khứ không có mà có hiện thức, thì không nên nói tùy nơi cảnh kia có, không có để nói: Không phải là không có đối tượng duyên.

Lại, không có nghĩa do cảnh có nên gọi là có đối tượng duyên. Thế cảnh đã không có, thì đối tượng duyên làm sao có? Lại, tùy theo nhớ nghĩ vào cảnh diệt đã lâu.

Thế nào là thức sinh trước duyên nơi cảnh kia có thể làm duyên nên sinh thức hiện nay?

Khi thức trước có, thức hiện nay chưa có. Thức hiện nay ở nơi phần vị có thì thức trước đã không có. Vì sao có thể nói: Đối với cảnh diệt đã lâu. Vì trước đã làm duyên, nên thức hiện nay được sinh, không phải không có cùng với không có có thể có nghĩa của duyên. Không phải một sự cùng nối tiếp nên được làm duyên. Sừng thỏ đâu có duyên nơi trước để sau không sinh? Pháp không có cùng với không có được thừa nhận làm duyên.

Nếu có tùy theo giới, không đồng với cảnh kia, về lý cũng không đúng, vì ở trong cảnh trước, thức hiện nay đang tùy theo giới, do từng chưa sinh, vì sao có thể nói thức duyên nơi cảnh kia, trước làm duyên, nên khiến thức hiện nay được sinh. Tức không thể nói cho tùy theo giới cùng với thức khi phân biệt duyên nơi cảnh. Chớ cho ở nơi một thời mà có hai thời.

Lại tức nên một thức đều có đối tượng duyên riêng khác, vì tùy theo giới thì thế tức là thức hiện nay. Nên thức không phải nhất định duyên nơi cảnh diệt trước. Nếu cho tùy theo giới thì thế không phải là thức hiện nay, nên một sự cùng nối tiếp có hai thức đều sinh.

Lại, không nên nói tùy theo giới sinh thức, vì không phải sinh trước, vì sao có thể nói đối với cảnh diệt đã lâu, trước làm duyên nên thức của niệm hiện nay sinh? Tùy ở trước có, không có, hiện nay mới có, không có, nên được làm duyên, về lý cũng không đúng. Vì trước sau có không có, không tùy thuộc nhau.

Nhưng thuyết kia lại nói: Do đời quá khứ lần lượt làm nhân, lại do vị lai lần lượt làm quả, các trí v.v... được sinh. Thế nên trí



v.v... không thể nhất định nói về đối tượng duyên là có, hoặc lại là không có.

Lạ thay! Phương đông khéo nói về bản cùng thiếu thốn. Các luận như thế cũng có ghi chép, giữ gìn.

Nếu chấp nhân quả của quá khứ, vị lai là lần lượt, không quán các trí của hiện tại cùng được sinh. Lại chấp quá khứ, vị lai hoàn toàn không có, tức là các trí nên nhất định duyên nơi không có. Nếu chấp nhân quả của quá khứ, vị lai là lần lượt, cũng quán các trí của hiện tại được sinh, tức là một tâm nên có hai lo nghĩ, do không có cùng với có là khác biệt nhau.

Lại, nhân quả lần lượt gọi là đối tượng nêu giảng về gì?

Không phải vượt qua sát-na hiện tại là có biên vực trước sau, vì sao quá khứ, vị lai được lập tên gọi lần lượt, không phải không có cùng với không có, có thể gọi là lần lượt? Nên thuyết kia đã nói: Nhân quả của quá khứ, vị lai là lần lượt nên trí được sinh v.v... chỉ là văn của Túc luận, đều không có nghĩa.

Như thế là đã biện về tánh của sở duyên duyên. Tánh của tăng thượng duyên, tức là nhân năng tác. Do nghĩa của nhân, nhân năng tác là vi tế, không có biên vực, gồm thâm tất cả pháp. Nếu pháp này đối với pháp kia không trở ngại khiến sinh, là nhân năng tác. Nghĩa của tăng thượng duyên, đối với nghĩa của ba duyên kia thì loại này là rất nhiều, vì đối tượng hành tác của nó là thật nhiều, nên gọi là tăng thượng.

Há không phải là tăng thượng duyên đã gồm thâm khắp cả pháp, đâu chỉ lại đối với ba duyên kia? Nói tăng thượng này không phải là đối với Thể của ba duyên kia mà lập tên tăng thượng. Vì sao đối với dụng nơi nghĩa của ba duyên kia mà lập? Vì dụng nơi nghĩa của các duyên, là hỗ tương mà không cùng chung. Thể tánh của các duyên lại cùng tương tạp. Như loại nghĩa của tăng thượng duyên là vô lượng,

đối tượng hành tác thì rộng nhiều. Ba duyên kia thì không như thế. Nên ở đây nêu bày riêng, gọi là tăng thượng duyên.

Có Sư khác nói: Vì thể loại của tăng thượng duyên này là rất nhiều, nên gọi là tăng thượng.

Há không phải các pháp đều là sở duyên duyên, vì sao duyên này riêng gọi là tăng thượng?

Do các pháp cùng có không phải là sở duyên duyên mà là tăng thượng duyên, tức không nên nêu vấn nạn. Giải thích này không hợp lý. Vì sao? Vì lập sở duyên duyên không phải là không nhất định. Nghĩa là nếu pháp này làm đối tượng duyên cho pháp kia, thì nếu như khi không duyên, cũng là Thể của đối tượng duyên, do tánh của cảnh nơi đối tượng duyên đã an trụ. Đã cho tất cả pháp đều là sở duyên duyên, thì không nên nói duyên này riêng gọi là tăng thượng. Điều này nhất định là hợp lý. Vì sao? Vì như tăng thượng duyên, pháp kia thì không như vậy. Nghĩa là nếu pháp này làm tăng thượng cho pháp kia, thì không lúc nào đối chiếu với pháp kia mà không phải là tăng thượng duyên, chỉ khi pháp kia sinh, là khắp làm tăng thượng. Sở duyên duyên kia thì không như thế, vì các pháp cùng có không phải là sở duyên duyên. Vì sao? Vì luận chung về thể tuy là bằng nhau, nhưng đối chiếu riêng thì có nhiều ít, nên một duyên này, riêng gọi là tăng thượng. Ý trong đây nói: Chỉ Thể loại của tăng thượng duyên là cùng nhiều, không phải chỉ căn cứ nơi Thể. Do loại của đối tượng duyên đều là tăng thượng duyên, không phải loại của tăng thượng nào cũng đều là sở duyên duyên. Loại nghĩa là công năng ở nơi quả có sai biệt.

Có Sư khác cho: Vì đối tượng sinh khởi rộng, nên gọi là tăng thượng duyên. Nghĩa là tất cả pháp, chỉ trừ tự thể khắp có thể sinh khởi tất cả hữu vi. Như nơi một sát-na, nhãn thức ở nơi phần vi sinh, trừ tự tánh của nó, dùng tất cả pháp làm tăng thượng duyên.

Sinh khác cũng như thế. Lại, như nhân thức của một niệm hiện tại, các thức quá khứ trong tự thân cùng nối tiếp, làm chủng tử của nhân thức kia. Các thức vị lai không bị chướng ngại, nên khiến đã được sinh, đồng thời nhân căn làm đối tượng nương dựa. Nhân căn hiện có ở quá khứ, vị lai, không chướng ngại làm nhân, khiến nhân thức kia đã khởi. Pháp cùng nối tiếp của người khác cũng làm nhân này. Nghĩa là thấy thân người khác khởi, nhân thức của tự thân, hoặc ưa thích sắc của người khác, sinh nhân căn của tự thân làm duyên lần lượt sinh tự nhân thức, nên pháp khác của thức cũng chuyển làm duyên, đối chiếu với tự thức sinh có sức tăng thượng. Các sắc pháp còn lại là nhân của nhân thức. Nghĩa là làm đối tượng duyên và tạo tổn ích ở nơi đối tượng nương dựa. Do nhân thức lần lượt này đã sinh, âm thanh cũng làm nhân. Nghĩa là vì nghe âm thanh kia, nên đối tượng nương dựa có tổn ích. Nhân nơi nhân căn được nuôi lớn đã bị tổn giảm ấy, khiến đã phát sinh nhân thức có sáng tối. Mũi, lưỡi, thân của hương, vị, xúc cũng ở nơi đối tượng nương dựa bị tổn giảm cùng được tăng ích. Do sự lần lượt này, làm nhân của nhân thức, ở trong giới pháp các pháp hữu vi là trợ bạn của hữu vi có thân nhận nhân, hoặc làm chủ thể dẫn dắt, hoặc làm chủ thể nương dựa v.v...

Lần lượt như thế đều là nhân của nhân thức. Trạch diệt vô vi cũng làm nhân: Nghĩa là loại hữu tình phát nghiệp tin, chê Niết-bàn, có thể chiêu cảm quả ái, phi ái. Do nghiệp này nên nhân thức lần lượt được sinh. Tất cả hữu vi, có phi trạch diệt, do không đạt được trạch diệt kia. Các pháp được sinh, lần lượt làm nhân cũng sinh nhân thức. Hư không thân nhận hữu vi như sắc v.v... lần lượt làm nhân, vì cũng phát khởi nhân thức, nên tất cả pháp làm tăng thượng duyên, nhân thức được sinh. So sánh với pháp khác cũng nên như thế. Do các pháp ấy, mỗi mỗi đối chiếu với pháp khác, tất cả hữu vi làm tánh của duyên này.

Như thế, tất cả thiện và bất thiện, đều nên lần lượt làm tăng thượng duyên. Nghĩa là dùng thiện làm nhân, tức được sinh vào vương gia v.v..., thọ hưởng quả giàu có an vui. Do duyên này làm chỗ nương dựa, hành nhiều phóng dật tạo các thứ bất thiện, dùng bất thiện làm nhân, đa phần gặp phải các khổ bức bách. Duyên nơi cảnh ấy sinh khởi nhàm chán, gieo trồng rộng các thứ thiện.

Lại, các pháp trong ngoài cũng hỗ tương làm duyên. Nghĩa là nhân nơi nhà nông, sinh khởi lúa thóc v.v... Nhân nơi ăn uống v.v... làm thấm nhuần, nuôi lớn hữu tình. Hữu tình vô tình, có căn không căn, có tâm không tâm, và có chấp thọ không chấp thọ v.v... nên biết là đều hỗ tương làm tăng thượng duyên. Tùy theo chỗ ứng hợp, so sánh có thể an lập.

Như thế, một nẻo làm duyên cho năm nẻo, mỗi mỗi là phần trước sinh khởi tất cả. Hoặc dựa vào một nẻo, khởi tất cả nhân, do nhân này, vị lai tức thọ nhận quả kia. Nên lại sợ nẻo ác, tu các nghiệp thiện, được sinh trong hàng người, trời. Ở trong nẻo người, trời, tham đắm dục lạc, gây tạo tội lỗi, tức sinh vào các nẻo ác.

Các phẩm loại như thế là vô biên, nên tăng thượng duyên có đối tượng sinh khởi rất rộng.

Thê dụng như thế có đối tượng sinh rất rộng nên biết là đã lược thuật về tăng thượng duyên này. Nhưng trong Khế kinh đã nói pháp bạch ở thế gian có ba tăng thượng. Dứt ác, hành thiện, đã quán xét về nhân nên lập danh xưng tăng thượng. Nghĩa là nơi cảnh hiện tiền, phiền não sắp khởi, tùy thuận quán về cảnh kia, một ác dứt thiện hành, thì ở trong sự dứt, hành ấy liền được tăng thượng. Khế kinh còn nói tăng thượng có ba, không phải thứ khác. Ở nơi thứ khác không có nghĩa tăng thượng. Tuy nghĩa của các tăng thượng chung cho cả gần, xa, nhưng căn cứ ở phần vượt hơn để nói. Như lập danh xưng mẹ. Như trong Thánh giáo nói ái là mẹ, do công năng sinh

trưởng các hữu tình, không phải là phiền não khác, vì không có công năng sinh trưởng. Vì vượt hơn, vì nhiều, vì trói buộc tâm, nên nói ái là mẹ, không phải phiền não khác.

Lại nói hai pháp có thể che chở thế gian, không phải là không có sự xót thương khác v.v... có thể che chở, giúp đỡ.

Các loại như đây là vô lượng, vô biên, căn cứ ở phần vượt hơn để nói, Tăng thượng duyên này cũng nên như thế.

Nhưng Thượng tọa kia nói: Tăng thượng duyên này chỉ căn cứ vào các căn, sinh tâm tâm sở. Tông này có thể như thế, nên nghĩa tăng thượng kia không thành. Vì sao? Vì như trước đã thường biện. Nghĩa là Thượng tọa kia không thừa nhận có nhân câu sinh, cho nhân sinh trước, nghĩa không thành lập, nên những luận điểm do Thượng tọa đã nêu bày chỉ có hư ngôn. Lại, nói về tướng của duyên này là không đầy đủ. Lại, như nhân thức sinh tăng thượng duyên, không phải chỉ nhân căn làm chỗ nương dựa nên khởi, mà cũng có đại chúng làm nhân chuyển sinh, nhân chuyển nuôi lớn. Nghĩa là các thứ ăn uống, các thứ phiền não nghiệp v.v... làm nhân chiêu dẫn, nhân sáng tối này. Tức là mắt có tăng giảm, đầu chân, phần thân làm nhân nhận giữ, tác ý, ánh sáng, khoảng không, dẫn dắt hỗ trợ khiến khởi.

Những loại như vậy, không phải là đối tượng luận bàn của Thượng tọa kia, nên đã cho tướng của duyên này là không đầy đủ. Nhĩ thức v.v... còn lại, tùy theo chỗ ứng hợp có vô lượng duyên, không phải Thượng tọa kia đã nói, nên Thượng tọa kia đã nói về tướng của tăng thượng duyên, chỉ được phần ít nghĩa không viên mãn. Tuy nhiên, Tông kia đã lập cũng thừa nhận nhiều pháp ở nơi sự việc sinh thức v.v... làm nhân lần lượt.

Vì sao duyên này chỉ nói về mắt v.v...?

Thượng tọa kia lại nói: Nếu pháp đối với pháp kia, hoặc sinh, hoặc nuôi dưỡng, thì có thể nói là nhân, không phải là không cùng

có nguyên do có thể có nghĩa của nhân, nên không phải tất cả pháp đều là nhân năng tác và tăng thượng duyên, vì không cùng do nơi nhờ cậy.

Ngôn thuyết như thế là phi lý. Các pháp khi sinh, là đã nhờ nơi các nhân, vì không có phần hạn. Nghĩa là không thể nói khi pháp này sinh, chỉ dựa vào từng ấy pháp làm nhân khởi. Như pháp trong ngoài, chủ yếu là nhờ vào thời gian, phương xứ, các thứ công cụ, chủng tử. Pháp cùng với phi pháp hoặc hợp, hoặc lia, sinh trụ, hoại còn lại cùng đại chủng v.v... có sai biệt làm nhân, thì mầm v.v... và thân mới được sinh trưởng. Thế nên khi các pháp sinh trưởng, là đã nhờ dựa nơi nhiều duyên, không có số lượng giới hạn, nên tất cả pháp đều là nhân năng tác và tăng thượng duyên. Thuyết này là đúng.

Lại, Thượng tọa kia vì không thấy rõ nghĩa của nhân năng tác, nên ở trong ấy, không thể tín thọ. Nhân tức năng tác, gọi là nhân năng tác. Nghĩa không trái nhau, tức nghĩa có thể sinh. Hoặc có lý do, có thể gọi là nhân. Lại có lý do, có thể gọi là không phải nhân. Hai nghĩa của năng tác, gọi là nhân năng tác. Vì không trái nhau, nên có thể gọi là nhân. Vì không cùng do đâu, nên có thể gọi là không phải nhân. Vì thế nhân năng tác có thể bao gồm hai nghĩa, nhưng không trái nhau. Lại có hai thứ. Nghĩa là đối với pháp đã sinh, có thể ngăn ngại, không thể ngăn ngại.

Không thể ngăn ngại: Nghĩa là cùng với khả năng làm ngăn ngại, nhưng không làm chướng ngại pháp, nghĩa không ngăn ngại là đồng, nên nghĩa này cũng có phần ít tướng của nhân. Do tướng không sáng rõ nên không cùng thiết lập. Trừ năm thứ nhân vượt hơn như câu hữu v.v... nghĩa của nhân còn lại hoặc gần, hoặc xa, tất cả nói là nhân năng tác. Hoặc pháp này là nhân của năng tác nơi pháp kia, gọi là nhân năng tác. Là pháp này cùng với pháp kia chuyển làm nghĩa của nhân. Nghĩa của nhân như thế, trong tất cả pháp đều thâm

nhận được có, nên tất cả pháp đều là nhân năng tác. Trong nhân năng tác đã xét chọn rộng.

Nay, nhân giải thích về môn tăng thượng duyên, nên lại lược biện về danh nghĩa của nhân này. Nhưng Thượng tọa nói: Vì nhằm ngăn chặn người đời sau nói tất cả pháp làm tất cả nhân và duyên, nên Khế kinh nói nhất định có bốn duyên. Ngôn thuyết ấy chỉ làm rõ là mình đã không có chiếc gương sáng. Há trái với Đối Pháp đã nói về nhân duyên.

**HẾT - QUYỂN 19**

## LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

### QUYỂN 20

#### Phẩm thứ 2: BIỆN VỀ SAI BIỆT, phần 12

Nhân duyên như thế có gì sai biệt?

Ở đây căn cứ nơi thật thể, sai biệt đều không có, tức nên nói về nhân duyên cùng gồm thâu như thế nào? Tôi trước đã nói về nhân duyên là tánh của năm nhân. Tăng thượng tức là năng tác. Vì sao lại sinh nghi nơi hai duyên còn lại? Do chưa biện về nhân gồm thâu. Nên nay ở đây cũng có thể sinh nghi. Có người nói lời này: Hai nhân đồng loại, biến hành đều có phần ít gọi là đẳng vô gián duyên. Tức đều căn cứ ở phần vị đã sinh, không có riêng khác, nên không có lý như thế, vì quả có khác.

Há không phải tất cả nhân đều có quả sử dụng?

Nếu pháp có sức, có thể sinh nơi pháp kia, hoặc được ở nơi pháp kia, thì pháp kia là quả sử dụng của pháp này. Không như vậy thì hai nhân đều cùng là quả đẳng lưu, vì nghĩa đã hiển bày.

Lại, thiện, bất thiện, hữu lậu, vô lậu, về cõi, địa đều riêng khác. Đồng, dị đều là quả sử dụng của đẳng vô gián duyên. Quả của hai nhân chỉ căn cứ ở loại đồng, nên so với duyên này không phải là không có sai biệt.

Há không phải quả đẳng lưu của hai nhân, cũng gồm có khác, như triển dục đã trói buộc kiến. Hai nhân do kiến khổ đoạn đã dẫn dắt



hữu ký, vô ký thuộc đẳng lưu của tự bộ, ở đây cũng nhiễm ô, nhưng loại của chúng là đồng. Hai nhân khác của cõi, địa v.v... thuộc hữu lậu, vô lậu, tất không có, nên không phải là không có riêng khác.

Nếu như vậy tâm tâm sở pháp đã sinh, là thuộc về hai nhân tương ưng, câu hữu, nên đều không lập đẳng vô gián duyên. Duyên này cùng với quả sử dụng của hai nhân về tướng đều riêng khác. Vì vô gián sinh này so với quả cùng sinh kia là có khác.

Há không phải hai nhân cũng có quả sử dụng vô gián sinh? Không có nghĩa như thế, do sức của tâm tâm sở có thể sinh quả sử dụng vô gián, nên biết tức là đẳng vô gián duyên, không phải là dụng của nhân câu hữu, tương ưng. Hai nhân này chỉ có thể đạt được sức của quả sử dụng cùng sinh, do tâm tâm sở có thể dẫn đến nghĩa của quả sử dụng cùng sinh. Tức gọi là hai nhân câu hữu, tương ưng, dẫn vô gián sinh nghĩa của quả sử dụng, nên biết tức là đẳng vô gián duyên. Như dẫn quả cùng sinh tuy không có riêng khác, nhưng dựa vào nghĩa khác, ể lập riêng hai nhân, thể tuy cùng xen tạp, nhưng nghĩa có khác. Hai nhân đối với đẳng vô gián duyên kia, nghĩa khác mà thể đồng, nên biết cũng như thế. Nên đẳng vô gián không phải tức là các nhân, còn sở duyên duyên kia tức là nhân chẳng?

Có thuyết nói: Tức là nhân năng tác, do thể cùng với quả là cùng giống nhau.

Há không phải quả sử dụng của sở duyên duyên là quả?

Có thuyết cho: Quả của sở duyên duyên này chỉ là tăng thượng. Hoặc lại nhân năng tác cũng có quả sử dụng nên không có lỗi.

Nếu như vậy hai nhân câu hữu, tương ưng tức nên như đối tượng duyên thuộc về nhân năng tác. Nhưng không phải là quả tăng thượng lần lượt của sở duyên duyên, cũng không phải là quả sử dụng từ sở duyên duyên sinh, nên không có nghĩa đều cùng tương tự nơi quả của thể. Vì vậy có giải thích: Nhân duyên có sai biệt, không khắp

là nhân, khắp là duyên, vì gồm thâu, không gồm thâu. Như ngón tay, lóng ngón tay. Thế nên không thấy đấng vô gián duyên và sở duyên duyên có nghĩa thuộc về nhân. Duyên này cùng với nhân là riêng khác, về lý không đợi nói. Chỉ hai duyên đầu và sau, nên biện cùng với nhân riêng khác. Duyên này đã có riêng, hai duyên còn lại, vì nghĩa của duyên như nhau, cũng nên có riêng khác. Tức nên có câu biện chung về duyên nhân có khác. Nghĩa là nhân là có thể sinh, duyên là có thể nuôi lớn. Cũng như hai người mẹ sinh, mẹ nuôi có khác biệt.

Lại, nhờ duyên gồm thâu, hỗ trợ, nhân mới có thể sinh. Sinh xong thì cùng nối tiếp, sức của duyên nuôi lớn.

Hoặc có thuyết nêu: Nhân chỉ có một, duyên thì có nhiều. Cũng như hạt giống, phân, đất v.v... là khác nhau. Lại, nhân thì không chung. Chung là duyên. Như mắt, như sắc. Nếu hành tác sự việc của mình, gọi là nhân. Nếu hành tác sự việc của người khác gọi là duyên. Tức như hạt giống, phân, đất v.v... là khác nhau.

Lại, có thể dẫn khởi gọi là nhân. Có thể nhận giữ gọi là duyên. Như hoa, như nùm quả. Lại, nhân gọi là gần, xa gọi là duyên. Như ngọc báu, như mặt trời. Lại, nhân là khả năng sinh, duyên là khả năng hoàn thành. Cũng như từ lạc xuất sinh tô. Cái khoan, đồ đựng, công sức của người đã có thể hoàn thành. Không phải cái khoan, đồ đựng v.v... khiến nước xuất sinh tô, do ở trong nước nhân thiếu của tô. Các loại như thế v.v... có rất nhiều sai biệt. Vì vậy nhân duyên lập riêng danh tướng, do công sức của chúng có sai biệt.

Lại, nghĩa đang có nên nói là nhân. Có thể hỗ trợ phát khởi hiển bày nên nói là duyên. Như giới chữ duyên nơi nghĩa có riêng khác. Nhưng Khế kinh nói: Hai nhân, hai duyên, sinh ra chánh kiến. Nghĩa là ngôn âm, tác ý gần, xa v.v... sinh chánh kiến vô lậu. Căn cứ nơi nghĩa này để làm rõ hai danh xưng nhân duyên.

Lại, Khế kinh nói: Có nhân, có duyên, có do người nêu bày. Đây là làm rõ về nghĩa của nhân xa cùng khởi vô gián có sai biệt.

Lại, Khế kinh nói: Nhân của mắt, duyên của sắc, sinh khởi nhãn thức. Ý là nhằm bày tỏ nhãn thức tùy nơi căn không chung cùng cảnh chung mà sinh khởi.

Lại, Khế kinh nói: Nhân này, duyên này, do người nêu bày. Ý trong đây là nêu rõ về tác giả, tạo vật dụng và trợ duyên khác.

Các kinh như thế, tùy theo nghĩa nên giải thích. Đã tùy thuận lý giáo, biện rộng về các duyên. Các duyên như thế là hiển bày về pháp sinh diệt dùng làm tác dụng. Tức nên nói duyên nào ở nơi pháp của phần vị nào mà khởi tác dụng?

*Tụng nêu:*

*Hai nhân nơi đang diệt  
Ba nhân nơi đang sinh  
Hai duyên khác trái nhau  
Mà khởi các tác dụng.*

*Luận nói:* Trước nói năm nhân, là tánh của nhân duyên. Ở đây là tác dụng của hai nhân vào lúc đang diệt. Nói lúc đang diệt: Là làm rõ pháp hiện tại diệt đang hiện tiền, nên gọi là lúc đang diệt. Hai nhân câu hữu, tương ưng, đối với phần vị hiện tiền của pháp diệt mà tạo ra công năng.

Hai nhân của phần vị này tạo ra công năng: Nghĩa là phẩm cùng sinh, tùy thiếu một thời, thì tác dụng đều không có, không thể nhận lấy cảnh ở nơi phần vị hiện tại.

Hai nhân như thế tuy là cùng một thời nhận lấy quả, cho quả, nhưng nay chỉ căn cứ ở công năng cho quả. Đã nói ba nhân nơi đang sinh: Nghĩa là pháp vị lai ở nơi phần vị đang sinh, vì sinh hiện tiền, nên gọi là lúc đang sinh. Ba thứ: Đồng loại, biến hành, dị thực, ở nơi

phần vị của pháp đang sinh mà tạo ra công năng. Nên có thuyết nói: Hai quả đẳng lưu, dị thực, do sức của nhân đã dẫn dắt, khiến sinh đồng loại, biến hành, cùng có quả đẳng lưu vô gián khởi. Tức có thể nói quả đẳng lưu kia ở nơi lúc đang sinh, nhân dấy khởi tác dụng, quả của nhân dị thực, tất là thời gian cách xa, nhân ấy diệt từ lâu, quả mới đang khởi. Vì sao tác dụng ở nơi quả lúc sinh, không phải vào thời quá khứ có thể có tác dụng? Ở đây nói tác dụng, ý là chỉ rõ về công năng. Trong hai tướng có sai biệt, đã từng xét chọn. Vì nhân tuy diệt, nhưng trải qua vô lượng thời gian, vẫn có công năng, khiến tự quả khởi. Do không chung, nên khi tự quả sinh, tác dụng tuy không có, mà ở nơi tự quả khởi công năng trên, lập tên là tác dụng.

Thượng tọa kia nói: Một khoảnh khắc sát-na, khó nói đây là thời gian sinh, thời gian diệt. Không phải pháp do nhân sinh trước, diệt sau. Như dùng gậy có buộc vòng lưới đưa vào trong hang rắn siết chặt cổ rắn kéo ra ngoài mới đoạn dứt mạng nó. Nhưng thể vốn không có, do nhân nên có. Thuyết kia chỉ là hư ngôn, trạo cử, nêu dẫn không phải là Tông của mình, chỉ là ngôn thuyết thô thiển. Không phải là pháp Đối Pháp thừa nhận pháp do nhân sinh trước, diệt sau, đồng với dụ buộc cổ rắn. Chỉ do nghĩa lý sâu xa của duyên khởi nên là pháp như thế. Vì nhằm khiến cho học chúng hiểu rõ, nên nói tác dụng lấy, cho, hiển bày ở nơi quả sinh khởi, thì nhân có công năng. Nên những lời đã nói kia chỉ tăng thêm trạo cử, hý luận.

Lại, Thượng tọa kia nói: Một khoảnh khắc sát-na, khó nói đây là thời gian sinh, thời gian diệt.

Thượng tọa kia luôn tầm tứ thô cạn, luận bàn dị biệt. Hãy còn năm tháng đã qua nhưng lúc ở vào thời kỳ lão suy, há có thể lường tính về thời thơ ấu luôn xét chọn?

Bậc Nhất thiết trí giảng nói chí lý. Tu thành diệu tuệ tức đã đi đến chỗ tốt cùng của Tông chỉ. Tuy một sát-na mà có gốc ngọn cùng

khởi. Thời hiện nay đang khởi, gọi là lúc sinh. Sinh rồi, không có gián cách, đang sắp lui dứt, gọi là lúc diệt.

Đây có gì là khó nói? Hoặc tuy là nói khó, nhưng không phải là không thể nói. Siêng năng thêm phương tiện là có thể nêu bày.

Há do các ông đã rơi vào sự khó nhọc nên tự mình không thể nói, khiến cho người khác cũng xả bỏ Bồ-đề vô thượng, vì cũng cho là khó có thể đạt được. Há do khó đạt được, nên liền bỏ dốc cầu. Vì thế không nên vì mình rơi vào hàng cầu học không thấu tỏ về tướng kia, bèn bác bỏ nói là không có.

Lại, thể vốn không có, do nhân nên có, thì đâu cần phải nói lời nói này trái với Tông mình. Nghĩa là nếu vốn không có thì vì sao nói là Thể? Đã được nói là Thể thì sao cho là vốn không có?

Dựa vào Tông Đối Pháp nên nói như thế này: Vì pháp vị lai cũng có, cũng không có. Nghĩa là tác dụng không có, còn thể thì vốn có. Do các nhân khởi trước và nhân cùng sinh, nên thể xưa đã không có, thời nay mới có. Nói đời vị lai không có Thể, là luận theo Tông chưa sinh đã không có, vì sao nói là Thể. Nếu Thể kia vô gián, tất nên có, tức được nói là Thể, thì có lỗi thái quá. Hiện tại vô gián, tất nên không có, tức nói là không có Thể, liền là tất cả không có.

Lại, vị lai không có, do sẽ có, nên nói là có Thể. Nghĩa là hiện tại có Thể, do từng không có, vì sao không nói không có? Quá khứ cũng nên được nói là Thể có, do từng có, nên đời liền cùng xen tạp.

Thể nên Thượng tọa kia nói là không chịu suy tìm chứng cứ. Chỉ có Tông Đối Pháp, lý là không nghiêng động.

Đã nói về tác dụng nơi hai thời của nhân duyên. Tác dụng của hai duyên so với đây là trái nhau. Đẳng vô gián duyên ở nơi phần vị sinh của pháp mà khởi tác dụng. Do tâm tâm sở trước của thời sinh kia, đã dẫn dắt mở rộng. Hoặc sở duyên duyên có thể duyên nơi phần

vị diệt để khởi tác dụng, do tâm tâm sở, chủ yếu là trong thời hiện tại, mới nhận lấy cảnh. Còn tăng thượng duyên kia nơi phần vị sinh diệt của pháp đều trụ không có chướng ngại, nên tác dụng của hai duyên kia đều tùy theo phần vị không có chướng ngại, tất cả không có ngăn chận. Nay tức nên xét chọn.

Câu hữu, tương ưng và sở duyên duyên, nếu pháp sinh rồi, mới khởi tác dụng, thì đâu cần lập hai nhân một duyên này.

Nếu chấp nhân duyên chủ yếu là có tác dụng mới thừa nhận lập làm tánh của nhân duyên, thì đời vị lai tức nên không có nhân duyên. Nhưng Tông đã thừa nhận thì không nên nêu vấn nạn.

Nếu như vậy thì vì sao nói có tác dụng?

Nếu lia hai nhân, một duyên như thế, thì các pháp đã dẫn trong phần vị đang diệt tức nên không có tác dụng nơi công năng nhận lấy cảnh.

Nếu tác dụng không có, cũng được gọi là duyên, thì tâm v.v... sau cùng của các A-la-hán cũng nên có thể lập đẳng vô gián duyên?

Vấn nạn này là phi lý, vì trước đã biện. Nói sở duyên duyên không phải chủ yếu do có tác dụng mới lập, đâu có liên quan với nhau, mà đem so sánh với đẳng vô gián duyên kia. Trong khi duyên kia chính là do mở rộng, dẫn dắt. Nên chỉ nơi hiện tại là có thể an lập thích hợp. Còn ở đời vị lai, nhất định không có duyên kia. Nơi thời hiện tại từng có tác dụng, nên tuy là quá khứ cũng có thể an lập. Còn sở duyên duyên kia, không phải chỉ ở hiện tại, song có Thể tánh nên đều có thể thành duyên, bất tất phải do tác dụng mà lập. Chỉ ở nơi phần ít, thì phần ít thành duyên, được tên gọi tác dụng, không phải ở tất cả.

Vì sao nhận biết có Thể mới được thành duyên?

Vì Thể của đối tượng duyên nếu không có thì hiểu biết không sinh.

Có Sư khác nói: Lập nhân, lập duyên cũng có nghĩa riêng khác, không phải chủ yếu ở nơi công năng khởi. Tuy không sinh dụng, nhưng cũng thành nhân, như tự thân cùng nối tiếp thấy nhân quả nhất định. Đối với phần cùng nối tiếp của người khác, về lý cũng không phải là không có. Như Khế kinh nói: Hai nhân, hai duyên sinh ra chánh kiến. Ở đây cũng nên như thế. Tức có thể sinh, không sinh, đều cùng thành tánh của nhân, đều cùng có các pháp hòa hợp, có thể dẫn dắt đến một quả của tự khác, gọi là tác dụng. Do ở trong tự hòa hợp như thế, theo đây thiếu một pháp, thì các pháp còn lại đều không có tác dụng, nên đều cùng có pháp, lại cùng làm nhân. Như nhân câu hữu thì nhân tương ưng cũng vậy, lần lượt có sức, có thể nhận lấy đối tượng duyên, nên không phải là có thể sinh, mới thành tánh của nhân.

Nếu như thế thì do đâu trước nói như thế này: Pháp sinh khởi đã nhờ cậy, nên nói là nhân. Không phải có thể lia nhân mà pháp có nghĩa sinh khởi. Nói như vậy không phải cho tất cả khả năng sinh ra quả mới được gọi là nhân.

Nghĩa của nhân hãy còn như thế, nghĩa của duyên cũng nên như vậy. Tức nên pháp sinh rồi, tác dụng không phải là không có.

Biện về các duyên xong, nên nói pháp nào do bao nhiêu duyên sinh?

*Tụng nêu:*

*Tâm tâm sở do bốn  
Hai định chỉ do ba  
Khác do hai duyên sinh  
Phi thiên nơi thứ lớp.*

*Luận nói:* Trong đây nói Do là làm rõ về nghĩa Nên (Cố). Nghĩa là tâm tâm sở do bốn duyên nên sinh. Sở duyên duyên kia trừ tâm v.v... sinh không có riêng dụng. Nghĩa là sáu thức thân và pháp tương ưng, tùy theo chỗ ứng hợp, dùng năm cảnh như sắc v.v... và tất cả

pháp làm sở duyên duyên. Nhân duyên như tâm v.v... là có đủ tánh của năm nhân, tự loại của sinh trước đã mở rộng, dẫn phát, đó gọi là đẳng vô gián duyên của tâm v.v...

Tăng thượng duyên này tức là tất cả pháp, mỗi pháp đều trừ tự tánh, tùy theo chỗ ứng hợp.

Há không phải là tác dụng của một duyên, hai nhân không phải đối với pháp kia lúc sinh, tức có bốn duyên của tâm v.v... như thế, nên sinh. Vì sao nhân duyên có đủ tánh của năm nhân?

Tuy ở phần vị pháp diệt, tác dụng mới thành, nhưng khi pháp sinh, không phải là không có công sức, vì lia pháp đây thì pháp kia tất không sinh, vì tâm tâm sở phải dựa vào đối tượng duyên cùng nhờ vào hai nhân mới được sinh.

Nếu pháp này cùng với pháp kia làm đối tượng duyên, hoặc nhân không có tạm thời, không phải Bản luận nói, hai định không tâm do ba duyên nên sinh, trừ sở duyên duyên, vì không phải là chủ thể duyên.

Nhân duyên này chỉ có hai nhân: (1) Nhân câu hữu: Nghĩa là các tướng như sinh v.v... của hai định trên. (2) Nhân đồng loại: Nghĩa là trước đã sinh pháp thiện của tự địa là đẳng vô gián duyên. Tức là tâm nhập định và pháp tương ứng.

Tăng thượng duyên: Nghĩa là như trước đã nói.

Há không phải vô tướng cũng do ba duyên sinh. Vì tâm tâm sở đẳng vô gián này cũng nên nói là tâm đẳng vô gián, song không phải là tâm cùng gia hạnh dẫn sinh, nên ở trong đây đã bỏ không nói. Hoặc vô tướng này chỉ được âm thanh làm rõ không phải như hai định là cùng đối lập.

Hai định do đâu là tâm đẳng vô gián mà không nói là đẳng vô gián duyên của tâm?



Do sức của tâm đẳng đã dẫn sinh, như tâm tâm sở sinh, tất hệ thuộc nơi tâm trước diệt. Không phải như sắc pháp, có thể cùng với tâm khác cùng lúc chuyển. Không phải như đấng v.v... có thể có tạp loạn, vì đều cùng hiện tiền. Không phải như sinh v.v... là trợ bạn khác. Nhưng vì tâm dùng phương tiện gia hạnh dẫn sinh, nên có thể nói là tâm đẳng vô gián. Vì cùng với tâm đẳng khởi nhất định trái hại nhau, nên không phải là đẳng vô gián duyên của tâm v.v...

Lại, vì duyên này về lý là trái nhau. Nghĩa là người tu hành vì chán ghét tâm tâm sở pháp hiện hành, nên nhập định không tâm. Nếu định không tâm lại được duyên này dẫn sinh tâm tâm sở, thì người tu hành tức nên ở nơi định này không có tâm ưa thích khởi. Vì lìa tâm tâm sở pháp hiện hành nhập định không tâm, định này lại dẫn sinh tâm tâm sở pháp, thì không hợp đạo lý. Cũng có Chí giáo chứng minh định không tâm do gia hạnh của tâm tâm sở dẫn sinh. Như nói vượt qua tất cả tướng thọ diệt của xứ phi tướng phi phi tướng, thân tác chứng, trụ đầy đủ. Nên biết hai định là do gia hạnh của tâm tâm sở dẫn sinh. Do tâm sai biệt hiện tiền chứng đắc, nên không có Chí giáo chứng minh định không tâm có thể làm duyên này để dẫn sinh tâm tâm sở, nên không phải là đẳng vô gián duyên của tâm v.v... Vì sát-na của hai định trước đối chiếu với sau, do đâu không lập đẳng vô gián duyên?

Vì các niệm đều do tâm trước đẳng dẫn, không thể dẫn sau, như trước đã nói. Lại, niệm sau cùng tức nên không có quả, nên tâm xuất làm quả, thì điều này có lỗi gì?

Há không phải đã nói đây không phải là đẳng vô gián duyên của tâm v.v..., vì sao có thể nói tâm xuất định của niệm sau cùng làm quả?

Lại, tâm xuất định dựa vào gia hạnh của tâm v.v... trước khởi, nên không thể nói là tạo ra quả đã dẫn do sát-na định sau cùng. Tâm

v.v... nhập định đối chiếu với tâm xuất định không phải là vô gián diệt. Tâm xuất định đối chiếu với tâm kia, vì sao có thể nói là đẳng vô gián?

Không có đẳng vô gián duyên ở giữa bị ngăn cách, nên nghĩa vô gián, đẳng vô gián đều có sai biệt. Sức của tâm v.v... trước dẫn pháp sau sinh. Pháp sau gọi là đẳng vô gián của trước. Vì sát-na không ngăn cách, nên lập danh xưng vô gián. Thế nên hai câu nói, nghĩa kia đều khác, nên nói như thế này: Nếu pháp cùng với tâm làm đẳng vô gián, thì pháp kia cũng là vô gián của tâm chăng?

Nên lập ra bốn trường hợp:

Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là tâm tâm sở xuất của định không tâm, cùng sát-na của các định thứ hai v.v...

Trường hợp thứ hai: Nghĩa là sát-na của các định đã khởi đầu tiên cùng sinh, trụ, dị, diệt của các tâm tâm sở nơi phần vị có tâm.

Trường hợp thứ ba: Nghĩa là sát-na của các định đã khởi đầu tiên cùng tâm tâm sở pháp của phần vị có tâm.

Trường hợp thứ tư: Nghĩa là sát-na của các định thứ hai v.v... cùng sinh trụ dị diệt của tâm tâm sở xuất định không tâm.

Nếu pháp cùng với tâm làm đẳng vô gián, thì cùng với định không tâm có làm vô gián chăng?

Nên tạo ra bốn trường hợp: Nghĩa là trường hợp thứ ba, thứ tư trước là trường hợp thứ nhất, thứ hai hiện nay. Trường hợp thứ nhất, thứ hai ở trước là trường hợp thứ ba, thứ tư hiện nay. Bất tương ưng còn lại và các sắc pháp, đều nhân nơi duyên của hai tầng thượng sinh ra.

Lại làm sao nhận biết? Các pháp thế gian chỉ như trên đã nói. Nhân duyên sinh khởi, không phải là một nhân như Tự Tại thiên, Ngã, Thắng tánh v.v... đã khởi.

Do theo thứ lớp. Nghĩa là các thể gian, nếu do một nhân như Tự tại v.v... sinh, tức nên tất cả đều cùng lúc sinh, không phải là theo thứ lớp khởi nơi nhân hiện có.

Pháp nào làm chướng ngại khiến không cùng sinh?

Hiện nhận thấy các pháp theo thứ lớp mà khởi, nên biết không phải chỉ do một nhân mà sinh. Nếu chấp thể gian tùy thuộc ý muốn của Tự tại, vì trước sau có khác biệt, nên không phải là khởi ngay tức khắc, tức là nên thừa nhận không phải do một nhân sinh. Cũng thừa nhận ý muốn là pháp do nhân sinh. Vì ý muốn này trước sau sinh diệt có sai biệt, về lý cũng không thành, vì nhân không có khác. Không phải nhân không có khác mà quả có sai biệt, vì cần phải chờ đợi nhân khác, thì quả mới dị biệt. Hoặc ý muốn sai biệt, nên thừa nhận sinh tức khắc, vì nhân đã có trước sau không có sai biệt. Tức là các pháp cũng nên sinh tức khắc. Cái gì có thể gây chướng ngại, khiến không sinh khởi ngay tức khắc? Nếu là ý muốn của Tự tại, thì lại phải chờ đợi nhân khác. Trước sau theo thứ lớp có sai biệt sinh, nên pháp đã có nhân, lại chờ đợi nhân khác, thì nhân được chờ đợi tức nên không biên vực. Vì nhân vô biên, nên nghĩa vô thủy thành, không vượt qua môn giải thích về chánh lý của nhân duyên. Đám dị học nói Tự tại làm nhân, lại không có dụng, tức không nên vọng chấp đối các pháp thể gian do Tự tại làm nhân, vì không phải Tự Tại thiên đã tạo ra công sức lớn, sinh các pháp thể gian, vì có ít công dụng, vậy không nên cho Tự tại làm nhân.

Nếu vì phát sinh tự hoan hỷ, thì chỉ nên phát hỷ đâu dùng sinh thứ khác. Nếu hỷ lia phương tiện khác không phát sinh, tức là phương tiện khác của hỷ kia sinh. Tự tại ở đây tức nên không phải là tự tại. Đối với hỷ đã như vậy, thì pháp khác cũng nên như thế, vì nhân duyên sai biệt không thể đạt được. Hoặc phương tiện khác, tức nên do phương tiện khác sinh, đâu cần chấp từ nơi Tự tại thiên khởi. Nếu phương tiện khác do lia phương tiện khác nên sinh hỷ, thì cũng

nên không phải do phương tiện khác đã khởi. Hoặc sinh ra vật dụng tạo khổ bức hại hữu tình để phát sinh hỷ của mình, thì than ôi đâu cần phải phụng sự Tự tại thiên làm việc bạo ác này?

Lại tin thế gian chỉ từ một nhân là Tự tại sinh khởi, tức là bác bỏ các quả sĩ dụng thiện, ác hiện thấy của thế gian.

Nếu nói Tự tại còn phải chờ đợi nhân duyên khác hỗ trợ để phát khởi công năng mới thành nhân, thì chỉ là lời nói tôn kính Tự tại thiên mà thôi. Vì lìa ngoài nhân duyên còn lại thì không thấy tác dụng riêng. Nên vô số thứ nhân duyên như thời gian, đất, nước v.v... đối với mầm cây v.v... sinh, là công sức hiện có, vì mầm v.v... tùy vào công sức ấy mà thành có, không có. Do vậy đối với mầm cây v.v... sinh, trừ công sức kia, thì không thấy có tác dụng riêng. Vì thế không nên chấp pháp thế gian sinh khởi do Tự tại làm nhân.

Tự tại thiên đã như thế, thì Ngã, Thắng tánh v.v... cũng nên căn cứ theo đây để xét chọn.

Tức nên không có pháp nào chỉ do một nhân sinh, song từ vô số thứ nhân duyên như trước đã nói sinh khởi, lý đó cực thành.

Đã nói sắc pháp, hai duyên nhân và tăng thượng đã sinh. Đại chúng đã tạo, gọi chung là sắc, ở trong ấy là thế nào? Đại chúng đã tạo, mình, người khác cùng đối chiếu, cùng làm nhân duyên.

*Tụng nêu:*

*Đại là đại hai nhân  
 Vì đã tạo năm thứ  
 Tạo là tạo ba thứ  
 Vì đại chỉ một nhân.*

*Luận nói:* Đầu tiên nói đại là đại hai nhân: Tức các đại chúng lại cùng đối chiếu nhau, chỉ là nghĩa của nhân câu hữu, đồng loại. Cùng khởi sinh trước là nhân riêng. Nghĩa là tùy theo đây thiếu một,

thì các thứ còn lại không sinh. Lại cùng đối chiếu với nhau, có nhân câu hữu, loại tánh tuy riêng khác mà đồng một sự việc. Lại cùng thuận hợp, nên có nhân đồng loại. Đại đối với đối tượng được tạo có thể làm năm nhân. Những gì là năm? Nghĩa là sinh, nương dựa, lập, giữ gìn, nuôi dưỡng riêng khác. Tuy đồng thời sinh, nhưng là tùy duyên. Như mầm sinh khởi, bóng đèn, ngọn lửa phát ra ánh sáng. Đại đối với đối tượng được tạo, được thành nghĩa của nhân.

Năm nhân như thế chỉ là sự sai biệt của nhân năng tác. Đại đối chiếu với đối tượng được tạo làm năm nhân khác, lý là không thành. Lại, các đại chủng đối chiếu với sắc được tạo, không phải là nhân câu hữu, vì không phải là một quả. Há không phải đại chủng cùng với tướng như sinh v.v... không phải đồng được một quả của sắc được tạo? Không phải không cùng đối chiếu là nhân câu hữu. Tuy không phải đồng được một quả được tạo, mà lại có pháp đồng với nghĩa của một quả. Đại cùng với đối tượng được tạo, tất không có một quả, nên đem so sánh với sinh v.v... về lý nhất định không bằng nhau. Lại, các đại chủng cùng với các tướng như sinh v.v..., nếu như hỗ tương đối chiếu, không đồng một quả mà cùng làm quả, nên được thành nhân câu hữu. Đại cùng với đối tượng được tạo thì không có nghĩa như thế.

Há không phải tâm cùng với tùy tướng của tâm đã không phải cùng làm quả, mà tâm cùng với tướng làm nhân câu hữu. Đại cùng với đối tượng được tạo cũng nên như thế, do đâu không phải là nhân?

So sánh này là không bằng nhau. Tâm cùng với tùy tướng, tuy lại cùng đối chiếu, nhưng không hỗ tương làm quả, mà tùy tướng kia thì cùng làm pháp của quả, nhất định có nghĩa cùng với tâm hỗ tương làm quả. Lại, tùy tướng của tâm cùng với tâm là một quả, nên tâm cùng với quả kia làm nhân câu hữu. Đại cùng với đối tượng được tạo không có sự việc như thế, nên đại đối với pháp được tạo kia không phải là nhân câu hữu.

Lại, sắc được tạo có thiện, bất thiện. Đại chúng thì hoàn toàn thuộc về tánh vô ký, không phải tướng như thế thành nhân câu hữu. Nếu như vậy thì đại chúng đối chiếu với sắc được tạo vô ký tức nên thành nhân câu hữu. Không như vậy thì thiện, bất thiện, vô ký được tạo là đồng một chủng loại. Thế nên đồng một loại sắc, phần ít do đại chúng làm nhân, phần ít không do đại chúng làm nhân. Không có lý như thế. Như phần ít của một loại pháp cùng với tâm tương ưng, phần ít không tương ưng với tâm, thì không có nghĩa như thế.

Lại, thừa nhận đại chúng ở nơi đời quá khứ, còn sắc được tạo thì chung cả quá khứ, vị lai. Nay, không phải nhân câu hữu có lý như thế. Lại, vì thành tựu riêng, nên không có nhân này. Nghĩa là có các sắc được tạo thành tựu, không phải là bốn đại chúng. Hoặc có đại chúng của chủ thể tạo thành tựu, không phải là sắc được tạo. Nhân câu hữu không phải có tướng như thế. Nên đại cùng với sự việc tạo tác không phải là nhân câu hữu. Không phải là nhân tương ưng, vì không tương ưng. Cũng không phải là nhân biến hành và nhân dị thực, vì tánh của đại chúng là vô phú vô ký. Không phải là nhân đồng loại, vì đều cùng lúc khởi.

Nếu như khởi vào thời gian sau, thì không phải là đồng loại, tuy có vô ký đồng, nhưng chủng loại là khác. Như tâm, thọ v.v... chủng loại tuy khác, nhưng cùng đối chiếu nhau làm nhân đồng loại. Đại cùng với đối tượng được tạo cũng nên như thế. Về lý cũng không đúng. Thọ v.v... cùng với tâm chủng loại tuy khác, nhưng đồng một quả, nên được làm nhân.

Do đây nên biết là nói về đạo lý của duyên. Lại trong Bản luận cũng có văn chứng minh. Đại đối chiếu với sắc được tạo không có năm thứ nhân. Như nói có sắc xứ không phải do vô ký làm nhân, cũng không phải là vô ký. Nghĩa là sắc xứ thiện. Nếu các đại chúng đối chiếu với sắc được tạo, ở trong năm nhân tùy tạo một nhân, thì cú nghĩa này tức nên không thành lập.

Nếu như vậy thì nên cùng với kinh, luận trái nhau. Như Khế kinh nói: Nhân nơi bốn đại chủng thiết lập sắc uẩn. Bản luận cũng nói: Đại chủng đã tạo nhân tăng thượng v.v... đều cùng không trái nhau, vì căn cứ ở nhân sinh v.v... để nói như thế. Đại cùng với đối tượng được tạo làm nhân sinh: Là từ nơi pháp kia khởi, như mẹ sinh con. Làm nhân nương dựa: Nghĩa là tùy theo pháp kia chuyển, như quan nương dựa nơi vua. Làm nhân lập: Nghĩa là có thể nhận giữ, như đất giữ lấy vật. Làm nhân giữ gìn: Do sức của pháp kia đã gìn giữ, khiến không đoạn dứt, như thức ăn gìn giữ thân mạng. Làm nhân nuôi dưỡng: Là có thể làm tăng trưởng, cũng như rễ cây được nước tưới thấm ướt.

Như thế là đã làm rõ đại cùng với đối tượng được tạo làm khởi tánh của nhân biến đổi, gìn giữ, an trụ, tăng trưởng.

Hoặc nhân sinh: Tất cả sắc được tạo của đại chủng sinh, không phải là lia các đại chủng, thì có sắc được tạo sinh. Nên sắc được tạo sinh xong thì đồng loại cùng nối tiếp. Trong phần vị không đoạn, lửa làm nhân nương dựa, vì có thể làm khô ráo, không tan hoại. Nước làm nhân lập, vì có thể làm ngậm thấm lâu khiến không tan rã. Đất làm nhân gìn giữ, vì có thể nhận giữ pháp kia khiến không rơi rớt. Gió làm nhân nuôi dưỡng, vì có thể dẫn phát pháp kia, khiến được tăng trưởng.

Đại chủng như thế, tuy cùng với đối tượng được tạo, không có nghĩa của năm thứ nhân như câu hữu v.v..., nhưng có năm thứ nhân riêng như sinh v.v..., nên so với kinh, luận không có lỗi trái nhau.

Trong đây, Thượng tọa lại vọng tạo ngôn thuyết này: Năm nhân như sinh v.v... không phải là Thánh giáo thuyết giảng. Thượng tọa kia cho: Thánh giáo từng không có các danh xưng ấy.

Chưa xét kỹ về Tông môn kia, sao gọi là Thánh giáo? Là văn tụng của Cưu-ma-la-thiết-ma hay là Phiến trật lược đã tạo ra môn

luận. Lại, trong Phật giáo có danh tướng này. Như Khế kinh nói: Ái sinh sĩ phu, ái sinh tự thể.

Lại, Khế kinh nói: Dựa nơi giới, trụ nơi giới. Danh sắc dựa vào thức, thức dựa vào danh sắc. Tụng dựa nơi văn sĩ. Lại, Khế kinh nói: Bốn thứ ăn đã kiến lập gồm thân lợi ích, cầu tìm sinh, đã sinh hữu tình. Lại, Khế kinh nói: Nước duy trì đất v.v.... Lại, Khế kinh nói: Lắng nghe chánh pháp, có thể khiến tác ý như lý viên mãn, cho đến nói rộng.

Các ông do tín, từ bỏ pháp nhà hướng đến không nhà, do tín đã nuôi lớn, chế phục sức mạnh của thù miên, cho đến nói rộng. Chỉ có ông là đã chấp từ lâu nhân tùy theo giới. Trong các Thánh giáo đều không có xứ nói. Các sắc được tạo tự cùng đối chiếu nhau, chỉ có ba nhân là câu hữu, đồng loại, dị thực. Căn cứ vào loại đã tạo, thân nhận có ba nhân, không phải tất cả đều có nhân câu hữu. Nghĩa là tùy tâm chuyển hai nghiệp thân ngữ, bảy chi cùng đối chiếu lần lượt làm nhân.

Nhân đồng loại: Tất cả các thứ sinh trước đối với sau là đồng loại. Nhân dị thực: Các thứ bất thiện và thiện hữu lậu nơi hai nghiệp thân, ngữ có thể chiêu cảm quả dị thực như nhân căn v.v... Đối với đại đã tạo, chỉ là một nhân, nghĩa là nhân dị thực. Hai nghiệp thân, ngữ có thể chiêu cảm quả dị thực như đại chủng.

Đã biện về đối tượng duyên sinh của các pháp như thế. Nên tùy thuận Tông chỉ theo đây biện về nghĩa của đẳng vô gián duyên. Trước tuy đã nói chung về các tâm tâm sở đã sinh, là trừ đẳng vô gián duyên sau cùng. Chưa quyết định nói: Tâm nào vô gián có bao nhiêu tâm sinh? Lại từ bao nhiêu tâm có những tâm nào khởi? Nay sẽ quyết định nói tâm có nhiều thứ. Vì sao dựa vào tâm kia để có thể quyết định nói?

Lại, lược nói về tâm có mười hai thứ. Những gì là mười hai?



*Tụng nêu:*

*Cõi dục có bốn tâm  
Thiện, ác, phú, vô phú  
Sắc, vô sắc, trừ ác  
Vô lậu có hai tâm.*

*Luận nói:* Lại, ở nơi cõi dục có bốn thứ tâm. Nghĩa là thiện, bất thiện, hữu phú vô ký, vô phú vô ký. Ở cõi sắc, vô sắc, mỗi cõi đều có ba tâm. Nghĩa là trừ bất thiện. Pháp còn lại như trên đã nói.

Mười thứ như thế, nói là tâm hữu lậu. Nếu là tâm vô lậu, chỉ có hai thứ, nghĩa là học, vô học, hợp thành mười hai. Mười hai tâm này hỗ tương sinh khởi.

*Tụng nêu:*

*Cõi dục thiện sinh chín  
Đây lại từ tám sinh  
Nhiễm từ mười sinh bốn  
Khác, từ năm sinh bảy.  
Sắc: Thiện sinh mười một  
Đây lại từ chín sinh  
Hữu phú từ tám sinh  
Đây lại sinh nơi sáu.  
Vô phú từ ba sinh  
Đây lại hay sinh sáu  
Vô sắc: Thiện sinh chín  
Đây lại từ sáu sinh.  
Hữu phú sinh từ bảy  
Vô phú như sắc biện  
Học từ bốn sinh năm  
Khác, từ năm sinh bốn.*

*Luận nói:* Tâm thiện của cõi dục vô gián sinh chín. Nghĩa là tự giới bốn. Hai tâm của cõi sắc, vào lúc nhập định và phân vị nối tiếp sinh, như thứ lớp ấy, sinh tâm thiện, nhiễm.

Sinh tâm thiện nào? Lại thuộc về địa nào?

Ở đây, nơi phân vị đầu tiên, sinh tâm gia hạnh. Nếu ở vào thời gian sau, sinh lìa dục đắc, tùy thuận trụ, không chấp nhận khởi tâm thiện sinh đắc kia, sinh ở trong khoảng này, vì không thể khiến tâm kia khởi hiện tiền.

Có thuyết nói: Tâm kia thuộc về địa vị chí. Có người nói cũng gồm thâm ở tĩnh lự thứ nhất.

Có thuyết cho: Cũng ở tại tĩnh lự trung gian.

Tôn giả Diệu Âm nói như thế này: Tâm thiện ấy cho đến cũng ở nơi tĩnh lự thứ hai. Như lúc khởi định, cách địa mà khởi.

Có thuyết nêu: Không phải tâm đẳng dẫn không có sức để có thể dẫn dắt tâm cách địa khởi. Thế nên thuyết kia nói, về lý nhất định không đúng. Và cõi vô sắc một. Ở nơi phân vị nối tiếp sinh, tâm thiện của cõi dục vô gián, sinh tâm nhiễm kia cùng tâm học, vô học, tùy thuận trụ. Tâm thiện của cõi dục vô gián tất định không sinh, triền vô phú vô ký của cõi sắc, vô sắc vì pháp kia hệ thuộc nơi tâm của tự giới. Cũng nhất định không sinh thiện của cõi vô sắc. Do tâm kia đối với cõi này có bốn thứ cách xa: (1) Chỗ nương dựa xa. (2) Hành tướng xa. (3) Đối tượng duyên xa. (4) Đối trị xa.

Tức ở đây lại từ tám vô gián khởi. Nghĩa là tự giới bốn. Sắc giới có hai tâm, vào thời gian xuất định, từ thiện kia khởi. Tĩnh lự thứ nhất kia, lúc định nhiễm não loạn, từ tâm nhiễm kia, sinh thiện cõi dục, mong cầu dựa vào thiện cõi dưới, để ngăn giữ thoái chuyển. Cùng tâm học, vô học. Nghĩa là khi xuất quán, nhiễm nghĩa là bất thiện, hữu phú vô ký. Cả hai đều từ mười vô gián mà sinh. Nghĩa là tự giới bốn, cõi sắc, vô sắc sáu. Ở phân vị nối tiếp sinh, sáu tâm của cõi trên

đều có thể mạng chung, sinh nơi hai nhiệm của cõi dục tất không có vô lậu sinh tâm nhiễm ô, nên tâm ấy không phải từ học, vô học khởi. Tức vô gián này có thể sinh bốn tâm. Nghĩa là tự giới bốn, ngoài ra không có lý sinh, tất không có tâm nhiễm của địa dưới vô gián có thể sinh lên địa trên cùng tâm vô lậu. Pháp khác, nghĩa là triền vô phú vô ký của cõi dục.

Tâm này từ năm vô gián mà sinh. Nghĩa là tự giới bốn và thiện của cõi sắc. Tâm biến hóa của cõi dục, vì từ cõi sắc kia sinh. Tức vô gián này có thể sinh bảy tâm. Nghĩa là tự giới bốn và cõi sắc hai là thiện cùng với nhiễm ô, ở vào lúc nhập định, tâm biến hóa của cõi dục trở lại sinh nơi thiện kia. Ở phần vị nối tiếp sinh, vô phú của cõi dục sinh tâm nhiễm kia. Và cõi vô sắc một. Ở nơi phần vị nối tiếp sinh, tâm vô phú này có thể sinh nhiễm kia.

Như thế là đã biện về bốn tâm của cõi dục vô gián từ sinh có thể sinh quyết định. Tâm thiện của cõi sắc vô gián sinh mười một. Nghĩa là trừ tâm vô phú vô ký của cõi vô sắc, tâm dị thực sinh, thuộc nơi tự giới. Tức ở đây lại từ chín vô gián khởi. Nghĩa là trừ hai tâm nhiễm ô của cõi dục và trừ tâm vô phú vô ký của cõi vô sắc. Hữu phú từ tám vô gián mà sinh, trừ hai nhiễm của cõi dục và tâm học, vô học. Tức vô gián này có thể sinh sáu tâm. Nghĩa là tự giới ba. Thiện, bất thiện, hữu phú vô ký của cõi dục. Vô phú từ ba vô gián khởi. Nghĩa là chỉ tự giới. Pháp khác không có lý sinh. Tức vô gián này có thể sinh sáu tâm. Nghĩa là tự giới ba, và tâm nhiễm của cõi dục, vô sắc.

Đã biện về tướng của ba tâm nơi cõi sắc sinh. Thiện của cõi vô sắc thân vô gián sinh chín. Nghĩa là trừ thiện của cõi dục, vô phú của cõi dục, sắc. Tức ở đây từ sáu vô gián mà sinh. Nghĩa là tự giới ba và thiện của cõi sắc cùng hai tâm học, vô học. Hữu phú vô gián có thể sinh bảy tâm. Nghĩa là tự giới ba và thiện của cõi sắc, nhiễm của cõi dục, cõi sắc. Tức ở đây cũng từ bảy vô gián khởi. Nghĩa là trừ nhiễm của cõi dục, sắc và tâm học, vô học. Vô phú nói như sắc, từ ba vô

gián sinh. Nghĩa là tự giới ba, pháp khác đều không có lý sinh. Tức vô gián này có thể sinh sáu tâm. Nghĩa là tự giới ba và nhiệm của cõi dục, cõi sắc.

Đã biện về tướng của ba tâm nơi cõi vô sắc sinh. Tâm học từ bốn vô gián khởi. Nghĩa là tức tâm học và thiện của ba cõi. Tức vô gián này có thể sinh năm tâm. Nghĩa là bốn tâm trước và vô học một, không phải là nhiệm của ba cõi, vì cùng trái nhau. Không phải là các vô phú, vì không sáng rõ. Khác, tức là vô học từ năm vô gián sinh. Nghĩa là thiện của ba cõi và hai tâm học, vô học. Tức vô gián này có thể sinh bốn tâm. Nghĩa là thiện nơi ba cõi và vô học một. Không sinh tâm học, vì học kia không phải là quả, vô phú không phải là nhiệm, như trước đã nói.

Đã nói về mười hai tâm hỗ tương sinh khởi xong. Vì sao phân mười hai tâm này làm hai mươi tâm?

*Tụng nêu:*

*Mười hai làm hai mươi  
Là tâm thiện ba cõi  
Phân gia hạnh, sinh đắc  
Vô phú dục phân bốn  
Dị thực, đường oai nghi  
Xứ công xảo, thông quả  
Sắc giới trừ công xảo  
Số khác như trước nói.*

*Luận nói:* Tâm thiện của ba cõi đều phần làm hai thứ, nghĩa là gia hạnh đắc và sinh đắc riêng. Vô phú của cõi dục phân làm bốn tâm: (1) Dị thực sinh. (2) Đường oai nghi. (3) Xứ công xảo. (4) Tâm thông quả.

Tâm vô phú của cõi sắc phân làm ba thứ, trừ xứ công xảo. Cõi trên đều không có tạo tác vô số thứ sự việc công xảo. Cõi vô sắc

không có các sự việc như hành v.v... nên không có đường oai nghi. Vì không có thân nhận chỉ Tam-ma-địa, nên cũng không có thông quả. Có thuyết cho là cõi vô sắc không duyên nơi sắc v., v.. làm cảnh giới, nên cõi ấy không có hai tâm vô ký như đường oai nghi v.v... Thuyết kia tức nên thừa nhận định cận phần của không vô biên xứ có đường oai nghi v.v...

Nếu cho định kia không dung nạp có tâm vô ký ấy, nên không có lỗi, thì trước tức không phải là nhân, tuy duyên nơi sắc v.v... làm cảnh giới, thuyết kia cũng thừa nhận cõi ấy không có chấp nhận có.

Dựa nơi lý như thế, cõi dục có tám, cõi sắc có sáu, cõi vô sắc có bốn, cùng hai tâm học, vô học hợp thành hai mươi.

Hai mươi thứ như thế hỗ tương sinh khởi. Lại nói trong tám thứ tâm của cõi dục. Tâm thiện gia hạnh vô gián sinh mười. Nghĩa là tự giới bảy, trừ tâm thông quả, vì định tịnh của tự loại vô gián sinh. Và cõi sắc một tâm thiện gia hạnh cùng hai tâm học, vô học. Tức ở đây lại từ tám vô gián khởi. Nghĩa là tự giới bốn, hai thiện, hai nhiễm và cõi sắc hai, là gia hạnh, hữu phú cùng hai tâm học, vô học.

Tâm thiện sinh đặc vô gián sinh chín. Nghĩa là tự giới bảy, trừ tâm thông quả, và hữu phú vô ký của cõi sắc, vô sắc. Tức tâm này lại từ mười một tâm khởi. Nghĩa là tự giới bảy, trừ tâm thông quả. Và cõi sắc hai là gia hạnh, hữu phú cùng hai tâm học, vô học. Hai tâm nhiễm ô vô gián sinh bảy. Nghĩa là tự giới bảy, trừ tâm thông quả. Tức ở đây lại từ mười bốn tâm khởi. Nghĩa là tự giới bảy, trừ tâm thông quả và cõi sắc bốn, trừ gia hạnh thiện cùng tâm thông quả và cõi vô sắc ba, trừ gia hạnh thiện. Dị thực, oai nghi vô gián sinh tám. Nghĩa là tự giới sáu, trừ gia hạnh thiện cùng tâm thông quả. Và hữu phú vô ký của cõi sắc, vô sắc. Tức tâm này lại từ bảy vô gián khởi. Nghĩa là tự giới bảy, trừ tâm thông quả. Tâm của xứ công xảo vô gián sinh sáu. Nghĩa là tự giới sáu, trừ gia hạnh thiện và tâm thông quả. Tức tâm này lại từ bảy vô gián khởi, trừ tâm thông quả. Từ tâm thông quả vô gián sinh

hai. Nghĩa là tự giới một, tức tâm thông quả và cõi sắc một, tức gia hạnh thiện. Tức tâm này cũng từ hai vô gián khởi. Nghĩa là tức trước đã nói từ hai tâm cõi sắc.

Nói tâm của cõi dục hỗ tương sinh khởi xong. Tiếp theo nói về cõi sắc.

Trong sáu thứ tâm, từ tâm thiện gia hạnh vô gián sinh mười hai. Nghĩa là tự giới sáu và cõi dục ba, là gia hạnh, sinh đắc với tâm thông quả. Và cõi vô sắc một là tâm thiện gia hạnh, cùng hai tâm học, vô học. Tức tâm này lại từ mười vô gián khởi. Nghĩa là tự giới bốn, trừ đường oai nghi với dị thực sinh. Cõi dục hai là gia hạnh, thông quả. Và cõi vô sắc hai là gia hạnh, hữu phú, cùng hai tâm học, vô học. Tâm thiện sinh đắc vô gián sinh tám. Nghĩa là tự giới năm, trừ tâm thông quả và cõi dục hai là bất thiện, hữu phú. Cõi sắc một là hữu phú vô ký. Tức tâm này lại từ năm vô gián khởi. Nghĩa là tự giới năm, trừ tâm thông quả. Hữu phú vô ký vô gián sinh chín. Nghĩa là tự giới năm, trừ tâm thông quả và cõi dục bốn là hai thiện, hai nhiễm. Tức tâm này lại từ mười một tâm khởi. Nghĩa là tự giới năm, trừ tâm thông quả và cõi dục ba, tức thiện sinh đắc, oai nghi, dị thực. Cõi vô sắc ba, trừ gia hạnh thiện. Dị thực, oai nghi vô gián sinh bảy. Nghĩa là tự giới bốn, trừ gia hạnh thiện với tâm thông quả. Cõi dục hai là bất thiện, hữu phú. Và cõi vô sắc một là hữu phú vô ký. Tức tâm này lại từ năm vô gián khởi. Nghĩa là tự giới năm, trừ tâm thông quả. Từ tâm thông quả, vô gián sinh hai. Nghĩa là tự giới hai, là gia hạnh, thông quả. Tức tâm này cũng từ hai vô gián khởi. Nghĩa là tức trước đã nói hai tâm của tự giới.

Đã nói tâm của cõi sắc hỗ tương sinh khởi xong. Tiếp theo là nói về cõi vô sắc.

Trong bốn thứ tâm: Tâm thiện gia hạnh vô gián sinh bảy. Nghĩa là tự giới bốn và cõi sắc một, là tâm thiện gia hạnh cùng hai tâm

học, vô học. Tức tâm này lại từ sáu vô gián khởi. Nghĩa là tự giới ba, chỉ trừ dị thực, và cõi sắc một, là tâm thiện gia hạnh và hai tâm học, vô học.

Tâm thiện sinh đắc vô gián sinh bảy. Nghĩa là tự giới bốn và cõi sắc một, là hữu phú vô ký và cõi dục hai, là bất thiện, hữu phú. Tức tâm này lại từ bốn vô gián khởi. Nghĩa là tự giới bốn. Hữu phú vô ký vô gián sinh tám. Nghĩa là tự giới bốn và cõi sắc hai, là gia hạnh, hữu phú. Cõi dục hai là bất thiện, hữu phú. Tức tâm này lại từ mười vô gián khởi. Nghĩa là tự giới bốn và cõi sắc ba, là sinh đắc dị thực với đường oai nghi. Cõi dục ba, tên gọi như nói về cõi sắc.

Tâm dị thực sinh vô gián sinh sáu. Nghĩa là tự giới ba, trừ gia hạnh thiện. Cõi sắc một, là hữu phú vô ký. Và cõi dục hai, là bất thiện, hữu phú. Tức tâm này lại từ bốn vô gián khởi. Nghĩa là tự giới bốn.

Đã nói tâm của cõi vô sắc hỗ tương sinh khởi xong. Tiếp theo là nói về vô lậu.

Trong hai thứ tâm: Từ tâm hữu học vô gián sinh sáu. Nghĩa là tâm thiện gia hạnh chung nơi ba cõi. Và sinh đắc của cõi dục và hai tâm học, vô học. Tức tâm này lại từ bốn vô gián khởi. Nghĩa là ba gia hạnh và tâm hữu học. Từ tâm vô học vô gián sinh năm. Nghĩa là trong sáu hữu học trước đã sinh, trừ hữu học một. Tức tâm này lại từ năm vô gián khởi. Nghĩa là ba gia hạnh và hai tâm học, vô học.

Do đâu lại có gia hạnh vô gián có thể sinh dị thực, công xảo, oai nghi, không phải vô gián kia sinh gia hạnh thiện? Lại, dị thực sinh do sức của nghiệp trước đã dẫn phát, vì uy lực yếu kém, không phải tạo được công dụng dẫn phát, nên không thể dẫn khởi tâm thiện gia hạnh, vì vậy vô gián kia không thể sinh gia hạnh thiện. Tâm xuất không do công dụng chuyển, nên gia hạnh vô gián sinh dị thực kia là không trái. Vì uy lực của công xảo, oai nghi yếu kém, nên ưa tạo ra

công dụng, dẫn phát công xảo và oai nghi, nên không thể dẫn khởi tâm thiện gia hạnh. Tâm xuất không do công dụng chuyên, nên gia hạnh vô gián sinh dị thực kia là không trái.

Nếu như vậy tâm nhiễm không nên vô gián sinh gia hạnh thiện, vì cảnh giới nhiễm chấp là trái bỏ pháp thiện, và vì uy lực yếu kém, nên không có lỗi này. Chán ghét phiền não, mỗi một thường xuyên hiện tiền, tạo ra tư duy này: Nếu như phương tiện nào khiến cho tu vô nghĩa dừng dứt, không hành, tức nhận biết như thật: Khởi cảnh lỗi lầm, có thể sinh công đức, thoát khỏi phiền não của ta đang khởi hiện ở trước. Lại nhận biết thêm: Khởi phòng hộ thiện. Do nguyện lực này nên có thể khởi gia hạnh. Từ thời vô thủy đến nay, vì thường quen với nhiễm. Uy lực không yếu kém, nên nhiễm vô gián sinh gia hạnh thiện. Hành tướng sinh đặc của cõi dục sáng rõ, không phải là đối tượng dẫn phát của công dụng thù thắng. Do sáng rõ nên có thể có từ hai tâm học, vô học kia và gia hạnh của cõi sắc vô gián mà khởi, không phải là công dụng thu đã dẫn phát, nên không thể từ đây dẫn sinh tâm kia. Tâm thiện sinh đặc của hai cõi sắc, vô sắc vì không sáng rõ, nên không phải do công dụng thù thắng đã dẫn phát, tức không phải là học, vô học. Gia hạnh của cõi thuộc kẻ khác vô gián khởi, cũng không phải từ gia hạnh này dẫn sinh tâm kia.

Lại, sinh đặc của cõi dục, do sáng rõ, nên có thể từ nhiễm của cõi sắc vô gián mà sinh, có thể làm phòng hộ. Sinh đặc của cõi sắc, vì không sáng rõ, nên không phải từ nhiễm của cõi vô sắc vô gián mà khởi.

Tác ý có ba. Nghĩa là tác ý thắng giải, tác ý tự tướng, tác ý cộng tướng có sai biệt.

Thế nào là tác ý tự tướng?

Nghĩa là quán xét các sắc biến đổi, ngăn ngại làm tướng. Cho đến quán xét thức phân biệt rõ làm tướng.



Các quán như thế v.v... tương ứng với tác ý.

Thế nào là tác ý cộng tướng?

Nghĩa là mười sáu hành tương ứng với tác ý.

Thế nào là tác ý thắng giải?

Nghĩa là quán bất tịnh và bốn vô lượng, hữu sắc, giải thoát, thắng xứ, biến xứ. Các quán như thế v.v... tương ứng với tác ý.

Ba thứ tác ý như thế vô gián khiến Thánh đạo hiện tiền. Thánh đạo vô gián cũng có thể khởi đủ ba thứ tác ý. Nếu tạo ra thuyết ấy là thuận với lời nói này: Quán bất tịnh cùng hành, tu giác phần như niệm v.v...

Có Sư khác nói: Chỉ từ tác ý cộng tướng vô gián, Thánh đạo mới hiện tiền, Thánh đạo vô gián mới có thể khởi đủ ba thứ tác ý.

Nếu như vậy thì vì sao trong Khế kinh nói: Quán bất tịnh cùng hành, tu giác phần như niệm v.v... Do quán bất tịnh, điều phục tâm rồi, mới có thể dẫn sinh tác ý cộng tướng. Từ vô gián này, Thánh đạo hiện tiền. Dựa nơi Thánh đạo ấy, lần lượt mật ý mà nói nên không có lỗi.

Có Sư khác lại cho: Chỉ từ tác ý cộng tướng vô gián, Thánh đạo mới hiện tiền. Thánh đạo vô gián cũng chỉ có thể khởi tác ý cộng tướng.

Lời nói này có lỗi. Vì sao? Vì dựa vào ba địa như vị chí v.v... chứng nhập chánh tánh ly sinh. Thánh đạo vô gián có thể sinh tác ý cộng tướng của cõi dục. Do trong cõi dục tác ý cộng tướng, cách Thánh đạo kia không phải rất xa. Nếu dựa vào tĩnh lực thứ hai, thứ ba, thứ tư, chứng nhập chánh tánh ly sinh, thì Thánh đạo vô gián khởi tác ý nào? Không phải khởi tác ý cộng tướng của cõi dục, do rất xa.

Lại, đối với địa kia, vì không thâm nhận là có, nên do không phải địa kia đã từng có được tác ý cộng tướng, khác với từng được

thuận phần quyết trạch. Không phải các Thánh giả thuận phần quyết trạch, có thể lại hiện tiền. Không phải đắc quả xong, có thể phát sinh đạo gia hạnh lần nữa. Tức thuyết kia, nay nên nói: Sau Thánh đạo này thì khởi tác ý cộng tướng nào hiện tiền?

Há không phải hệ thuộc nơi thuận phần quyết trạch? Cũng tu tác ý cộng tướng của loại kia, như quán các hành đều là vô thường, quán tất cả pháp đều là vô ngã, Niết-bàn tịch tĩnh. Thánh đạo vô gián dẫn sinh tác ý kia hiện tiền.

Biện hộ giúp này là phi lý. Vì hệ thuộc gia hạnh đã tu tác ý, không phải sau khi đắc quả, có thể dẫn khởi hiện tiền, là loại kia. Nên thuyết trước nói Thánh đạo vô gián khởi chung ba thứ tác ý hiện tiền, về lý là đúng.

Nếu dựa vào định vị chí, đắc quả A-la-hán, về sau tâm xuất quán, hoặc tức là địa kia, hoặc là cõi dục. Dựa vào vô sở hữu xứ, đắc quả A-la-hán, về sau tâm xuất quán, hoặc tức là địa kia, hoặc là xứ Hữu đảnh. Hoặc dựa vào địa khác, đắc quả A-la-hán, về sau tâm xuất quán, chỉ là tự, không phải là thứ khác. Địa ở trong cõi dục có ba tác ý: (1) Văn tạo thành. (2) Tư tạo thành. (3) Sinh đắc.

Cõi sắc cũng có ba thứ tác ý: (1) Văn tạo thành. (2) Tư tạo thành. (3) Sinh đắc.

Không có tư tạo thành, do lúc nêu lên tâm tư duy, tức là nhập định. Cõi vô sắc chỉ có hai thứ tác ý: (1) Tư tạo thành. (2) Sinh đắc.

Tác ý văn, tư của cõi dục vô gián khiến Thánh đạo hiện tiền. Thánh đạo vô gián khởi đủ ba thứ tác ý hiện tiền, vì các Thánh đạo khởi, tất hệ thuộc nơi đạo gia hạnh. Không phải là tác ý của thiện sinh đắc vô gián khiến Thánh đạo hiện tiền. Tác ý văn, tư của cõi sắc vô gián khiến Thánh đạo hiện tiền. Thánh đạo vô gián cũng chỉ khởi hai thứ tác ý kia. Tác ý chỉ do tu của cõi vô sắc vô gián khiến Thánh đạo hiện khởi. Thánh đạo vô gián cũng chỉ khởi tu, không khởi sinh đắc.

Nếu sinh nơi tĩnh lự thứ hai trở lên, khi khởi ba thức thân của tĩnh lự thứ nhất, các hữu tình chưa lìa nhiễm của tự địa, chúng từ tác ý thiện, nhiễm, vô ký của tự địa vô gián, khiến ba thức hiện tiền. Ba thức vô gián trở lại sinh ba thức tác ý của tự địa. Các hữu tình đã lìa nhiễm của tự địa, trừ tác ý nhiễm, chỉ tác ý thiện, vô ký vô gián, khiến ba thức hiện tiền. Ba thức vô gián cũng chỉ khởi hai thức tác ý này.

Trong mười hai tâm đã nói ở trước, tâm nào hiện tiền, có bao nhiêu tâm có thể đạt được? *Tụng nêu:*

*Ba cõi, trong tâm nhiễm  
Được sáu, sáu hai thứ  
Thiện sắc, ba học bốn  
Khác đều tự đạt được.*

*Luận nói:* Tâm nhiễm của hai cõi dục, sắc, ở nơi phần vị đang hiện tiền, trong mười hai tâm, đều được sáu tâm. Tâm nhiễm của cõi vô sắc, ở nơi phần vị đang hiện tiền trong mười hai tâm, chỉ được hai tâm, vì nơi một sát-na, nên nói không như vậy. Lại, lúc khởi tâm nhiễm ô của cõi dục, hoặc cõi thoái lui, hoặc tiếp nối gốc thiện, hoặc thoái chuyển đức thù thắng, đối với ba phần vị này, tùy thuộc thừa nhận có số, được chung sáu tâm. Lúc cõi thoái lui, trừ vô phú của tự thân, nhất định đạt được tự giới.

Ba tâm như thiện v.v... của tự giới, tâm nhiễm của cõi sắc, cũng thừa nhận có thể đạt được. Nói tiếp phần vị của gốc thiện, được tâm thiện của tự thân, do trong tâm nghi đã nối tiếp căn thiện. Nơi phần vị thoái chuyển đức thù thắng, tâm nhiễm của ba cõi và tâm hữu học đều cùng có thể đạt được. Nếu khi khởi tâm nhiễm ô của cõi sắc, hoặc cõi bị thoái lui, hoặc thoái chuyển đức thù thắng, tùy thừa nhận có số, cũng đạt được sáu tâm. Khi cõi thoái lui, được ba thức của tự thân và được vô phú vô ký của cõi dục. Nghĩa là tâm thông quả. Ở phần vị thoái chuyển đức thù thắng, hai tâm nhiễm ô của cõi sắc,

vô sắc và tâm hữu học đều cùng có thể đạt được. Nếu khi khởi tâm nhiệm ô của cõi vô sắc, thì tức khắc được hai tâm. Nghĩa là tâm học, tâm nhiệm của tự giới. Trong đây chỉ có phần vị thoái chuyển đức thù thắng. Tâm thiện của cõi sắc nơi phần vị đang hiện tiền, trong mười hai tâm cùng có được ba tâm. Nghĩa là tâm thiện của tự thân và vô phú vô ký của cõi dục, sắc, do thăng tấn. Nên về lý thật sự không được tâm vô phú của cõi dục, do ở nơi thời gian trước đã nhất định thành tựu.

Có thuyết nói: Lúc tĩnh lự căn bản khởi, thì được tức khắc ba tâm, tức như trước đã nói. Nếu nói rộng là được, thì nghĩa này không phải là không có. Nhưng vào thời bấy giờ, chỉ được một thứ sau, do hai thứ trước đã thành tựu.

Nếu không như vậy, thì tâm học của vị này cũng cùng có thể đạt được, nên nói được bốn. Nếu tâm hữu học nơi phần vị đang hiện tiền, trong mười hai tâm thì cùng được bốn tâm. Nghĩa là tâm hữu học và vô phú vô ký của cõi dục, sắc và thiện của cõi vô sắc. Nếu đầu tiên chứng nhập chánh tánh ly sinh, thì bấy giờ tâm học tức gọi là đắc. Nếu dùng Thánh đạo để lìa nhiệm của cõi dục, nơi thời gian sau cùng đã khởi đạo giải thoát, thì đạt được vô phú vô ký của hai cõi dục, sắc, về lý cũng không được tâm vô phú của cõi dục, nghĩa như trước đã biện. Nếu dùng Thánh đạo để lìa nhiệm của cõi sắc, thì đạt được thiện của cõi vô sắc. Trong đây nói lìa, không phải là lìa rất ráo, vì đối với nhiệm của cõi sắc khi chưa lìa hoàn toàn, tâm thiện của cõi vô sắc đã có thể đạt được.

Có thuyết cho: Khi hoàn toàn lìa nhiệm của cõi sắc, thì đã được thiện của địa căn bản nơi cõi vô sắc.

Nếu như vậy tức nên nói cũng được tâm học. Khi lìa nhiệm của cõi dục, cũng được thiện của cõi sắc. Tức là nên nói: Tâm học được năm. Còn lại nghĩa là tâm nhiệm v.v... như trước nói. Khác nghĩa là ba vô phú vô ký của ba cõi, thiện của cõi dục, cõi vô sắc và tâm vô

học. Không nói về phần vị đang hiện tiền của tâm kia đạt được tâm có sai biệt. Nên biết tâm kia nơi phần vị đang hiện tiền, chỉ tự có thể đạt được. Tâm vô phú của cõi dục, cõi sắc nơi phần vị đang hiện tiền đều không đạt được. Vì trước đã được, tức không nói, đều tự có thể đạt được.

Há không phải khi tâm vô học đang khởi, cũng cùng đạt được bốn. Nghĩa là thiện của ba cõi, lúc tận trí đầu tiên có được. Vì tu vị lai, nên không phải là trước đã được. Có tu vị lai, vì sao có thể nói tâm này chỉ tự đạt được?

Lại, khi thiện của cõi vô sắc đang hiện khởi, cũng được tâm học, đâu chỉ là tự đạt được. Nay nói đạt được, nghĩa là không phải trước đã thành, như tụng sau nói, nên không có vấn nạn này.

Nếu không như vậy, thì thiện của cõi sắc đạt được ba, tâm học được bốn, cũng không nên nói là cùng đạt được phần còn lại. Về nghĩa này nên suy xét.

Có thuyết khác chỉ nói: Tâm có mười một, do tâm học vô học đồng là vô lậu. Nên tức căn cứ ở nghĩa này để nói chung. *Tụng nêu:*

*Người tuệ nói pháp nhiệm  
Lúc hiện khởi được chín  
Trong tâm thiện được sáu  
Vô ký chỉ vô ký.*

Tâm nhiệm của cõi dục nơi phần vị cõi bị thoái lui, trừ vô phú của tự thân, được tự giới ba. Về lý cũng nên nói là được vô phú của tự thân. Tâm nhiệm của cõi sắc nơi phần vị cõi bị thoái lui đạt được thiện, nhiệm của tự thân. Tâm nhiệm vô phú vô ký của cõi dục, cõi sắc, nơi phần vị vô học thoái chuyển thì đạt được nhiệm của tự giới và tâm hữu học. Đây là căn cứ nơi cõi để luận được tâm nhiều ít, không phải căn cứ nơi địa vị để biện. Nên đạt được chín tâm. Tâm thiện của cõi vô sắc, vì không cùng được.

Có Sư khác nói: Nhiễm đạt được mười tâm, vì thoái chuyển trong cõi vô sắc, sinh xuống địa dưới, tâm nhiễm ở nơi phần vị khởi, đạt được tâm thiện của tự thân. Tuy nói được tâm, là căn cứ ở cõi mà lập, như cũng có thể nói được tâm vô lậu, được tâm thiện của địa, do đâu không nói? Nếu gồm nói về địa đạt được thì há chỉ có mười hai tâm?

Nói trong tâm thiện được sáu tâm. Nghĩa là dùng chánh kiến, khi nối tiếp căn thiện, được thiện của cõi dục. Lúc lia nhiễm của cõi dục, nên biết tức khắc được vô phú của cõi dục, sắc. Lúc nhập định đầu tiên, như chỗ ứng hợp, riêng được thiện của hai cõi sắc, vô sắc. Đầu tiên nhập quả vị ly sinh, khi chứng A-la-hán thì được tâm học vô học.

Nếu như vậy vì sao nói là được sáu tâm?

Như Kinh chủ đã nêu vấn nạn, tức nên nói được bảy. Nhưng tâm học vô học là đồng vô lậu, nên nói chung là một tâm. Tức nói sáu cũng không lỗi.

Có Sư khác giải thích: Khi đạt được tận trí, là được tức thì sáu tâm. Nghĩa là thiện của ba cõi, vô phú của cõi dục, cõi sắc và tâm vô lậu. Tuy căn cứ ở thời riêng, nhưng cũng cùng đạt được sáu, mà vì căn cứ theo đạt được tức khắc, nên nói là thời này.

Nói rộng không có trái, không phải ý của tụng hiện nay. Vì gồm thâm nghĩa trước, nên lại nói tụng:

*Do nhờ sinh nhập định  
Và khi lia nhiễm thoái  
Nói vị thiện được tâm  
Không phải trước đã thành.*

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 21

### Phẩm thứ 3: BIỆN VỀ DUYÊN KHỞI, phần 1

Đã dựa vào ba cõi để biện về phần đạt được tâm v.v... Nay nên xét chọn.

Ba cõi là gì? Ở trong ấy gọi là xứ có riêng bao nhiêu?

*Tụng nêu:*

*Địa ngục, bàng sinh, quỷ  
 Người và sáu trời dục  
 Gọi cõi dục hai mươi  
 Do địa ngục, châu khác.  
 Mười bảy xứ trên đây  
 Gọi cõi sắc trong ấy  
 Ba tinh lục đều ba  
 Tinh lục thứ tư tám.  
 Cõi vô sắc không xứ  
 Do sinh có bốn thứ  
 Dựa đồng phân và mạng  
 Khiến tâm cùng nối tiếp.*

*Luận nói:* Toàn bộ bốn nẻo dưới như Na-lạc-ca (Địa ngục) v.v... và một phần nẻo trời, quyển thuộc trung hữu cùng khí thể gian gọi chung là cõi dục. Một phần nẻo trời nghĩa là sáu trời thuộc cõi dục:

(1) Trời Bốn đại vương chúng. (2) Trời Ba mươi ba. (3) Trời Dạ ma. (4) Trời Đổ sử đả. (5) Trời Lạc biến hóa. (6) Trời Tha hóa tự tại.

Như thế, cõi dục như địa ngục v.v... cùng khí thể gian gồm có mười xứ. Do châu, địa ngục khác, nên phân làm hai mươi: Tám đại địa ngục gọi là địa ngục khác: (1) Địa ngục Đẳng hoạt. (2) Địa ngục Hắc tăng. (3) Địa ngục Chúng hợp. (4) Địa ngục Hào khiêu. (5) Địa ngục Đại khiêu. (6) Địa ngục Viêm nhiệt. (7) Địa ngục Đại nhiệt. (8) Địa ngục Vô gián.

Nói châu khác: Nghĩa là bốn châu lớn: (1) Châu Nam Thiệm bộ. (2) Châu Đông Thắng thân. (3) Châu Tây Ngưu hóa. (4) Châu Bắc Câu lô

Như thế tám địa ngục và bốn châu là mười hai cùng sáu trời dục, hai xứ bàng sinh, ngạ quỷ tức thành hai mươi.

Nếu là hữu tình giới thì từ trời Tự tại đến ngục vô gián. Nếu là khí thể giới thì cho đến phong luân, đều thuộc về cõi dục.

Đã nói về cõi dục và xứ không đồng. Trên cõi dục này, xứ có mười bảy. Nghĩa là xứ ba tĩnh lự, mỗi xứ đều có ba, xứ tĩnh lự thứ tư riêng có tám, khí và hữu tình, gọi chung cõi sắc.

Xứ tĩnh lự thứ nhất có ba: (1) Trời Phạm chúng. (2) Trời Phạm phụ. (3) Trời Đại phạm.

Xứ tĩnh lự thứ hai có ba: (1) Trời Thiểu quang. (2) Trời Vô lượng quang. (3) Trời Cực quang tịnh.

Xứ tĩnh lự thứ ba có ba: (1) Trời Thiểu tịnh. (2) Trời Vô lượng tịnh. (3) Trời Biến tịnh.

Xứ tĩnh lự thứ tư có tám: (1) Trời Vô vân. (2) Trời Phước sinh. (3) Trời Quảng quả. Và xứ năm Tịnh cư hợp thành tám. Năm Tịnh cư là: (1) Trời Vô phiền. (2) Trời Vô nhiệt. (3) Trời Thiện hiện. (4) Trời Thiện kiến. (5) Trời Sắc cứu cánh.



Vì được sinh do thiện rộng lớn, nên gọi là Phạm. Phạm này tức đại, nên gọi là Đại phạm. Do vị trời ấy đạt được định trung gian, vì sinh đầu tiên, vì mất sau cùng, vì uy đức v.v... là hơn, nên gọi là Đại. Vì là đối tượng thống lãnh, đối tượng giáo hóa hiện có của Đại phạm, nên gọi là Phạm chúng. Vì ở trước Đại phạm, theo hàng thứ lớp hộ vệ, nên gọi là Phạm phụ.

Vì có ánh sáng nhỏ nhất trong các trời thuộc tự địa, nên gọi là Thiểu quang. Vì ánh sáng chuyển thắng lượng khó lường tính, nên gọi là Vô lượng quang. Vì ánh sáng tịnh chiếu khắp xứ của tự địa, nên gọi là Cực quang tịnh.

Do ý địa thọ lạc nên gọi là Tịnh. Ở trong tự địa thì tịnh này rất là yếu kém, nên gọi là Thiểu tịnh. Tịnh này chuyển tăng, lượng khó lường tính, nên gọi là Vô lượng tịnh. Vì tịnh này hiện bày rộng khắp, nên gọi là Biến tịnh. Ý hiển bày lại không có lạc nào có thể vượt qua xứ này.

Do địa cư trú của các trời trong không bên dưới là như mây hợp kín, nên gọi là Vân. Các trời trên đây lại là địa không có mây. Vì ở nơi đầu của các trời không mây, nên gọi là Vô vân. Lại có nơi chôn của hàng phàm phu phước đức vượt hơn có thể sinh đến đây, nên gọi là Phước sinh. Cư trú ở nơi chôn trong quả của hàng phàm phu, thì đây là thù thắng nhất, nên gọi là Quảng quả.

Các Thánh lia dục, dùng nước Thánh đạo rửa sạch các thứ cấu uế của phiền não, nên gọi là Tịnh. Thân tịnh đã dùng trụ ở đây, nên gọi là Tịnh cư. Hoặc trụ ở đây là tận cùng nơi biên vực sinh tử, như hoàn trả hết nợ, nên gọi là Tịnh. Tịnh là chỗ trụ, nên gọi là Tịnh cư. Hoặc trong trời này, không có phàm phu lẫn lộn, chỉ thuần là Thánh dùng trụ, nên gọi là Tịnh cư. Phồn nghĩa là phồn tạp. Hoặc cho là rộng nhiều. Do trong các xứ không có phồn tạp thì đây là đầu tiên. Trong các trời rộng nhiều, thì trời này là kém nhất, nên gọi là Vô phiền. Hoặc gọi là vô cầu, vì không mong cầu hướng nhập nơi cõi vô sắc.

Đã khéo điều phục trừ bỏ các chướng ngại xen tạp trong việc tu tập tĩnh lự phẩm trung, thượng, ý lạc điều hòa, lia các nhiệt não, nên gọi là Vô nhiệt. Hoặc khiến phiền não phẩm hạ sinh khởi, gọi là Nhiệt. Đây là xa lia đầu tiên, nên được mang tên Vô nhiệt. Hoặc lại nhiệt là nghĩa sáng rõ, tức tu tĩnh lự phẩm thượng và quả, ở đây cũng chưa chứng đắc, nên gọi là Vô nhiệt.

Đã được tu nhiều tĩnh lự phẩm thượng, vì quả đức dễ hiện bày rõ, nên gọi là Thiện hiện.

Tu nhiều các thứ phẩm khác hết sức vi tế để phòng giữ định, vì kiến giải rất trong suốt, nên gọi là Thiện kiến.

Lại không có xứ nào trong các xứ có sắc, có thể vượt qua nơi đây, nên gọi là Sắc cứu cánh. Hoặc trời này đã đạt đến biên vực sau cùng của thân, là chỗ dựa của chúng khô, nên gọi là Sắc cứu cánh.

Có thuyết nói: Sắc là sắc tích tụ đã đến biên vực sau kia, nên gọi là Sắc cứu cánh. Mười bảy xứ này: Các khí thể gian và các hữu tình, gọi chung là cõi sắc.

Có thuyết khác cho: Nói riêng về danh xưng mười bảy xứ. Trong tĩnh lự thứ nhất đã lập chung làm hai xứ. Tĩnh lự thứ tư thì nói riêng về vô tướng.

Sư kia tức nên nói: Xứ có mười tám. Do trời Đại phạm kia so với trời Phạm phụ về thọ lượng, thân lượng, không có tầm, hưởng v.v... vì đều có khác.

Há không phải vô tướng đối với trời Quảng quả chỉ là phạm phụ v.v... có sai biệt?

Tức trước cũng nên nói xứ có mười tám.

Vấn nạn này là phi lý. Vì sinh nơi trời Vô tướng tức là quả của nghiệp hệ thuộc trời Quảng quả.

Nếu như vậy sinh thân của Đại phạm đã thọ nhận cũng là quả của nghiệp hệ thuộc trời Phạm phụ. Tức không nên nói riêng là một xứ trời. Vì nghiệp hệ thuộc phẩm thượng của trời Phạm phụ đã chiêu cảm quả của Đại phạm. Nghiệp của Đại phạm này so với trời Phạm phụ kia có ít sai biệt, nên chiêu cảm thọ mạng v.v... cũng có một ít không đồng.

Nếu trời Đại phạm so với trời Phạm phụ kia, về thọ lượng v.v... là khác, hợp làm một xứ, tức như trời Thiểu quang thọ lượng v.v... tuy khác, nên hợp làm một xứ, là thành lỗi lầm lớn.

So sánh này là không đúng. Vì Đại phạm là một, chủ yếu là dựa nơi đồng phần để lập danh xưng xứ trời, không phải là một Phạm vương có thể gọi là đồng phần. Tuy thọ lượng v.v... so với các vị khác là không đồng, nhưng do một thân thì không thành đồng phần, nên cùng với Phạm phụ hợp lập một trời, cao thấp tuy khác nhưng địa thì không dị biệt.

Trời Thiểu quang v.v... vì so với Đại phạm này là trái nhau, do đó Sư kia không nên nêu dẫn để so sánh.

Thượng tọa đối với cõi sắc đã lập mười tám trời, nên nói thế này: Tu các tinh lự, mỗi tinh lự đều có ba phẩm, nghĩa là thượng, trung, hạ. Tùy theo nhân của ba phẩm, sinh nơi ba xứ trời. Tinh lự thứ nhất, Đại phạm thiên vương, tự loại cùng so sánh, được có đồng phần, cùng với xứ Phạm phụ, hơn kém có khác. Như xứ A-luyện-nhã bên cạnh thôn xóm, tuy là gần bên nhau, nhưng xứ không đồng.

Hữu tình vô tướng ở nơi định thứ tư, làm xứ thứ tư, so với trời Quảng quả thì có khác biệt, nên xứ thành mười tám.

Điều này cũng không hợp lý, vì địa của tinh lự thứ nhất, xứ tức nên có bốn. Hữu tình vô tướng nên lìa Quảng quả thì không lập riêng.

Nếu cho tùy thuận tu ba phẩm tinh lự, các địa của tinh lự về xứ đều có ba, thì Đại phạm vương về thọ mạng v.v... là hơn, nên khác

với nhân hạ, trung, thượng của định thứ nhất, dùng riêng trung gian đã chiêu cảm do nghiệp của định vượt hơn, nên Đại phạm khác với ba định đầu. Do nghiệp riêng đã chiêu cảm thành xứ thứ tư. Hoặc tức nên Đại phạm không có riêng nhân. Hữu tình vô tướng so với Quảng quả kia, về thọ lượng, thân lượng v.v... là không có sai biệt, nên không có nhân khác. Vì xứ không phải là thứ tư, nên lập mười tám, về lý tất không thành.

Lại, nếu tất nhiên tức nên Sắc cứu cánh về thọ lượng, thân lượng là ba mươi hai ngàn, hoặc sáu mươi bốn, nhưng đều cùng không thừa nhận. Thế nên không thể căn cứ nơi phân tu ba phẩm tính không đồng để lập xứ có khác. Nhân tuy có bốn, xứ chỉ lập ba. Nhân chỉ có ba mà xứ lập bốn.

Lại, tính lự thứ nhất xứ nếu có ba tức nên Đại Phạm vương so với xứ Phạm phụ, cao rộng, cách xa, như trời trên dưới, cũng nên thọ lượng thân lượng đều tăng gấp bội, tức là tất cả phần kiến lập là không thành. Nhưng trời Phạm chúng thọ lượng là nửa kiếp, thân lượng cũng có nửa du-thiện-na đến trời Đại phạm về lượng đều là một rười. Nếu lập xứ Đại phạm làm thứ ba tức nên thọ lượng cùng với thân lượng tăng đến hai, tức là trở lên, đều nên tăng gấp bội, vậy là các đối tượng kiến lập đều không thành tựu.

Thế nên các Đại Luận sư ở nước Ca-thấp-di-la đều nói nơi chốn cư trú của Đại Phạm vương, tức xứ Phạm phụ. Do đấy, nên xứ của cõi sắc chỉ có mười sáu.

Đã nói như thế là khéo thuận với Khế kinh. Trong bảy thức trụ, chỉ nêu lên phần biên, như trời Cực quang tịnh và trời Biến tịnh.

Nếu cho không như thế, thì Khế kinh nên nói: Như xứ Đại phạm không phải là trời Phạm chúng.

Hữu tình Vô tướng so với xứ Quảng quả, về thọ lượng v.v... là không khác. Vì sao lập riêng?

Sư kia lại nói: Tĩnh lự thứ nhất không phải là không có thọ lượng cùng kiến lập có sai biệt, do ba trời kia là tầng nửa nửa.

Nếu như vậy Đại phạm tức nên cũng tăng gấp bội, tức là phần kiến lập trời trên đều hoại. Không có lỗi lầm này. Vì thừa nhận trời Thiểu quang so với trời Đại phạm cũng tăng một nửa. Sự việc này chỉ là vọng chấp. Chưa thấy trời cõi sắc, xứ riêng cực thành, vì có tầng một nửa. Lại làm hoại chánh lý. Vì sao? Vì đã thừa nhận dựa nơi việc tu ba phẩm tĩnh lự, được quả của ba phẩm, kiến lập ba trời. Theo lý nào trời ở giữa tầng gấp bội so với xứ dưới, nhưng ở xứ trên ấy thì lại hơn một nửa so với giữa? Nên lời Sư kia đã nói, chỉ dựa vào vọng chấp. Vì thế kiến lập các trời của cõi sắc chỉ Sư của nước tôi đã nói là không loạn.

Đã nói về cõi sắc và xứ không đồng. Trong cõi vô sắc đều không có xứ, do pháp vô sắc là không có phương sở, vì quá khứ vị lai vô biểu vô sắc, không trụ nơi phương sở, về lý đã quyết định rõ. Nên chỉ dị thực sinh hơn kém có sai biệt, nói có bốn thứ: (1) Không vô biên xứ. (2) Thức vô biên xứ. (3) Vô sở hữu xứ. (4) Phi tướng phi tướng xứ.

Bốn thứ như thế gọi là cõi vô sắc. Bốn thứ này không phải là do xứ có trên dưới, chỉ là do sinh, nên hơn kém có khác. Lại, làm sao nhận biết cõi vô sắc kia không có phương xứ? Nghĩa là ở nơi xứ này, người được định kia mạng chung, tức ở nơi xứ này sinh.

Lại, từ khi người kia mất, sinh nơi cõi dục, sắc, tức ở nơi xứ này là trung hữu khởi. Tuy do sinh nên bốn thứ không đồng, nhưng không có phương xứ trên dưới có sai biệt. Bốn thứ do đâu có thứ lớp như thế? Do lìa dục dần được dần định. Hoặc tức do sinh theo thứ lớp như thế. Tùy nơi sức của nhân sinh, nên có quả ít, nhiều. Như cõi có sắc, tất cả hữu tình chủ yếu là dựa vào sắc thân, tâm v.v... cùng nối tiếp. Ở nơi cõi vô sắc hữu tình thọ sinh, dùng gì làm nương dựa? Tâm v.v... cùng nối tiếp. Vì sao ở nơi cõi vô sắc này bỗng nhiên lại sinh nghi?

Do trong các pháp đều không có ngã. Tâm, tâm ở pháp ở trong cõi dục, sắc, nương dựa vào sắc thân, có thể nối tiếp cùng chuyển. Ở cõi vô sắc đã không có sắc thân, tâm v.v... tức nên không có nghĩa cùng nối tiếp chuyển. Nên nay đối với cõi ấy có thể lại sinh nghi. Nên biết hữu tình của cõi vô sắc kia đã dựa vào đồng phần và mạng. Tâm v.v... cùng nối tiếp không phải ngã làm chủ thể nương dựa và âm thanh gồm thân bất tương ưng hành còn lại. Nghĩa là đắc, phi đắc và cùng với sinh v.v... không phải ở trong sinh v.v... ấy đã hiển bày đồng phần v.v... là thật có tự thể. Vì trước đã thành, nên chỉ hiển bày dụng của đồng phần kia. Nghĩa là có thể làm duyên. Duyên, nghĩa là chủ thể nương dựa, khiến tâm v.v... nối tiếp.

Bốn thức như nhãn v.v... mỗi mỗi đều dùng ý vô gián diệt cùng sắc căn của tự thân, làm chỗ dựa cho ý và làm tánh của chủ thể nương dựa, do sắc căn của tự thân đã dựa nơi đại chủng. Thân căn và đại chủng, đồng phần, mạng căn, đắc v.v... sinh v.v... chỉ làm tánh nương dựa. Thân thức, tức dùng ý và thân căn làm chỗ nương dựa của thân thức kia và làm tánh của chủ thể nương dựa. Chỉ do thân căn đã dựa nơi đại chủng nên đồng phần, mạng căn, đắc v.v... sinh v.v... làm tánh của chủ thể nương dựa kia, không phải làm đối tượng nương dựa.

Ý thức chỉ dùng ý vô gián diệt để làm chỗ dựa cho mình, và làm tánh của chủ thể nương dựa. Thân căn và đại chủng, đồng phần, mạng căn, đắc v, v., sinh v.v... chỉ làm tánh của chủ thể nương dựa. Tâm v.v... của hữu tình nơi cõi dục, sắc như thế, dựa vào sự cũng nối tiếp của đồng phần, mạng v.v... thuộc sắc. Hữu tình của cõi vô sắc do vô sắc nên chỉ dựa vào đồng phần và mạng căn, tâm v.v... cùng nối tiếp không phải là không có chủ thể nương dựa. Chủ thể nương dựa cùng với đối tượng nương dựa, hai tướng đâu có dị biệt.

Nay xem rõ về ý nghĩa của Tông, hai tướng riêng khác, chủ yếu do kia có thì đây mới được sinh, không có thì không sinh. Là vì tướng nương dựa nên nhất định có tướng kia cùng tùy thuận biến

chuyển. Đây gọi là tướng của chủ thể nương dựa và tướng của đối tượng nương dựa.

Há không phải tuy có đồng phần v.v... của sắc nhưng hoặc có lúc tâm v.v... không nối tiếp, vì sao nói sự nối tiếp kia làm chủ thể nương dựa của tâm v.v...?

Vấn nạn này không đúng, do có pháp riêng có thể trái với tâm v.v... khiến không nối tiếp, nên phần vị nối tiếp của tâm tất có chủ thể nương dựa kia, nên chủ thể ấy được làm tướng nương dựa của tâm v.v... Hiện thấy tâm v.v... ở trong thân chết hoàn toàn là không sinh. Tâm tâm sở pháp ở trong sinh thân, quyết định sẽ khởi, nên tướng nương dựa của sắc v.v... là cực thành.

Do đấy nên biết sắc, thanh, hương v.v... đối với tâm tâm sở, không thể làm chủ thể nương dựa, vì trong sự việc bên ngoài có sắc, thanh v.v... nhưng tâm tâm sở từng không chuyển biến. Nhưng tướng của đối tượng nương dựa trước tức nên không phải có khắp. Không phải các tâm v.v... đều tùy theo đối tượng nương dựa mà chuyển biến, nên tâm v.v... không tùy vào ý vô gián diệt, nhất định có chuyển biến.

Vì sao có thể nói ý căn kia làm đối tượng nương dựa, tâm v.v... nhất định tùy theo ý căn chuyển biến? Luận về tùy thuận biến chuyển, nghĩa là khiến cải đổi. Ý vô gián diệt, vào lúc đang diệt, khiến tâm v.v... sau nhập nơi phần vị đang sinh, ý căn đã diệt, tâm v.v... đã sinh.

Như thế tức thành sau tùy theo trước biến đổi, không phải đồng phần v.v... làm chủ thể nương dựa như tâm v.v... Như các căn như nhãn v.v... vì ý vô gián diệt, nên tướng của đối tượng nương dựa cùng với tướng của chủ thể nương dựa là khác. Tức khắp các đối tượng nương dựa không có lỗi cùng lẫn lộn.

Như thế, tâm của các hữu tình nơi cõi dục, sắc, bốn uẩn cùng sinh, đều làm tánh của chủ thể nương dựa, chỉ một sắc uẩn, được làm đối tượng nương dựa. Đối tượng nương dựa của ý thức cũng tức nên

gồm sắc, vì tùy theo sắc biến đổi. Hiện thấy đại chủng như rượu v.v... khi xúc não, tâm liền cải đổi, không chấp nhận sắc làm đối tượng nương dựa của ý thức.

Luận về thành đối tượng nương dựa, nhất định có thể sinh biến đổi, ý thức không phải nhất định tùy theo đại chủng biến đổi sinh. Nếu như đại chủng không có, thì ý thức này cũng có, do đại chủng này đối chiếu với ý thức, chỉ có thể thành chủ thể nương dựa, không phải là tánh của đối tượng nương dựa.

Thế nên sáu thức trong cõi dục, cõi sắc dùng bốn uẩn làm tánh của chủ thể nương dựa cùng sinh. Ý thức của cõi vô sắc, vì không còn có sắc nương dựa, nên nương dựa cùng sinh kia, chỉ chung nơi ba uẩn.

Nếu như vậy thì vì sao chỉ nói tâm của cõi vô sắc đã dựa nơi đồng phần và mạng?

Ở đây nói nhất định là đồng, vì nương dựa không có tạp loạn. Nghĩa là tâm tâm sở, tuy cùng làm chủ thể nương dựa, nhưng không phải nhất định đồng, vì không tự nương dựa, cũng không phải không có tạp loạn. Sinh ở nơi địa này, vì loạn khởi tâm tâm sở của địa mình, địa khác, nên đồng phần và mạng, tâm v.v.. đồng nương dựa.

Lại, ở địa này sinh, chỉ có địa này, dựa nơi đây, nếu như khởi tâm của địa không đồng. Do vậy trở lại khiến tâm của địa mình khởi. Chỉ dựa vào hai loại ấy (Đồng phần và mạng căn), gọi là sinh ở địa này, do nghiệp dẫn dắt sinh, không có gián đoạn, nên do đây nói là đồng với chủ thể nương dựa không tạp loạn. Vì tâm v.v... thì không như vậy, nên lược không nói. Nếu không có hai loại này thì bốn uẩn của địa khác, khi hiện ở trước, bấy giờ hữu tình tức nên gọi là địa khác, không phải thuộc về địa này, vì nghiệp trước của địa mình đã dẫn dắt đến quả, không cùng nối tiếp, nhưng không nên thừa nhận.

Vì thế nên biết, như ở cõi dục, cõi sắc, thân nơi đồng phần, mạng căn, làm đối tượng nương dựa của tâm v.v... Tuy hoặc có khi



tâm của địa khác khởi, nhưng dựa vào thân v.v... ở trong sinh này, định sau sẽ dẫn phát tâm của địa mình khởi. Như thế, cõi vô sắc tuy không có thân, nhưng các định như tâm v.v... dựa vào đồng phần và mạng, nên tụng nói riêng về đồng phần và mạng căn. Đây là dị thực của nghiệp dẫn dắt lôi kéo, là nhân trụ của dị thực khác cùng nối tiếp. Ví như rễ, cộng v.v... của cây nương dựa, trụ vững. Hiện thấy các cành, lá, cộng v.v... của cây, tuy đồng chủng loại sinh, nhưng dựa vào rễ để trụ. Vì thế không nên cho, nhân căn v.v... chỉ dựa vào nghiệp để trụ, không có riêng chủ thể nương dựa. Do đây đã giải thích: Sinh nơi cõi vô sắc là nghiệp sinh tâm v.v... cần nương dựa riêng nơi nhân, nên trong Bản luận đã không nêu ra thuyết này. Tâm chuyên tức dùng pháp tương ưng làm chủ thể nương dựa, tức do đắc, phi đắc v.v... của nhân này. Và âm thanh được hiển bày chung, không nói danh xưng riêng. Nghĩa là tâm kia không phải chỉ là nghiệp đã sinh ra. Nếu như nghiệp sinh, thì không phải luôn nối tiếp. Vì sao pháp kia làm chỗ nương dựa của tâm? Nghĩa là pháp đồng phần, mạng căn kia nếu không có, thì tâm v.v... của địa mình tất không sinh, cũng như thân v.v... Hoặc do pháp ấy là nhân không có tạp loạn, nên không phải sinh địa trên, thành tựu thiện của địa dưới. Lại, vì không thành tánh phàm phu v.v... của địa khác, nên đồng phần, mạng căn kia làm tánh của chủ thể nương dựa, lý ấy là cực thành.

Có Sư khác cho: Như trong hầm, hào v.v..., tuy không có gió v.v..., nhưng ngọn đèn cháy sáng không sinh. Nếu pháp đồng phần, mạng căn kia không có thì tâm v.v... không khởi. Nên biết tâm v.v... đã dùng các pháp ấy làm chủ thể nương dựa.

Hoặc có môn nhân đã nêu thỉnh vấn: Bất tương ưng hành tức nên như sắc thân, cũng có thể làm chỗ dựa sinh ra ý thức v.v..., nên chỉ vì nói bất tương ưng hành làm chủ thể nương dựa của tâm v.v... mà cho không phải bốn uẩn cùng sinh của cõi vô sắc không có nghĩa

nương dựa nhau. Nhưng ở trong đây, tâm cùng với thọ v.v... làm tánh của đối tượng nương dựa. Không phải thọ v.v... kia làm đối tượng nương dựa của tâm, vì không phải là chỗ tùy thuộc, tức chủ yếu là khi tâm hiểu rõ chung về tướng của cảnh giới, thì thọ v.v... mới có thể nhận lấy tướng sai biệt. Thế nên thọ kia tùy thuộc tâm, không phải tâm tùy thuộc thọ. Nhưng tâm tâm sở gọi là hỗ tương nương dựa, hỗ tương tùy chuyên, vì đồng một quả.

Do đâu không nói trong cõi dục, cõi sắc hai loại này làm chủ thể nương dựa, tâm v.v... cùng nối tiếp, mà chỉ nói tâm kia nương dựa nơi sắc thân? Trong cõi dục, cõi sắc, thân nơi đồng phần v.v... tuy luôn nối tiếp nhau, đều có thể làm chủ thể nương dựa, nhưng vì thân thô hiện rõ, thế nên nói riêng. Hoặc vì thành lập đồng phần, mạng căn, lìa thân thì có riêng, nên nói như thế. Không phải ở nơi cõi vô sắc, hoặc trong địa khác, vì nghiệp sinh tâm v.v... luôn hiện ở trước. Hoặc làm rõ đồng phần và mạng căn v.v... cũng dựa vào thân chuyên, nên nêu bày như vậy. Tuy đồng phần, mạng căn kia cùng với thân hỗ tương nương dựa, nhưng vì thân là vượt hơn, nên nói riêng làm chủ thể nương dựa.

Há không phải mạng căn làm tánh nương dựa của thân cũng là thù thắng? Mạng căn nếu không có thì các pháp như thân căn v.v... đều không chuyên. Tuy không có mạng căn, pháp như thân căn kia đều không chuyên, nhưng thân phần nhiều gặp phải các duyên như tai nạn ngang trái v.v... Mạng v.v... tùy theo thân tức cũng có tồn ích, nên thân cùng với pháp đồng phần, mạng căn kia làm chủ thể nương dựa, nghĩa ấy là hơn. Tức do nghĩa này, các Sư Đối Pháp nói: Trong cõi vô sắc, do không có thân, nên đồng phần, mạng căn v.v... lại hỗ tương nương dựa.

Kinh chủ trong đây giả làm khách chủ, lầm tăng chánh nghĩa, tạo ra vấn nạn này: Nếu như vậy, tâm v.v... của hữu tình có sắc, vì sao không chỉ dựa vào sự cùng nối tiếp của hai loại này? Nghĩa là phải

Đối Pháp giải thích: Hữu tình sinh nơi cõi sắc, hai loại này là yếu kém. Ở nơi cõi vô sắc hai thứ ấy nhân nơi gì nên mạnh?

Vì hai loại này của cõi kia đều từ định thù thắng sinh. Do đẳng chí kia có thể điều phục tướng sắc.

Nếu như thế thì đối với hai loại kia, tâm v.v... cùng nối tiếp, chỉ dựa vào định thù thắng, đâu dùng chủ thể nương dựa riêng.

Lại, nay nên nói: Như các hữu tình thọ sinh nơi cõi có sắc thì đồng phần, mạng căn dựa vào sắc mà chuyển. Hai loại này ở cõi vô sắc lấy gì làm nương dựa?

Hai loại này lại hỗ tương nương dựa mà chuyển.

Hai loại này nơi cõi có sắc, vì sao không cùng nương dựa?

Sinh nơi cõi có sắc, vì hai loại này yếu kém. Hai loại này ở cõi vô sắc, do gì nên mạnh?

Do hai loại này của cõi kia từ định thù thắng sinh. Nên trước đã nói định kia có khả năng điều phục tướng sắc, tức là trở lại đồng với vấn nạn về tâm cùng nối tiếp. Hoặc tâm tâm sở chỉ hỗ tương nương dựa.

Kinh chủ nhất định đối với A-tỳ-đạt-ma là không thừa nhận. Đã thuật lầm lời nói ấy. Hoặc do tự tâm chán ghét Đối Pháp, giả tạo ra thuyết này. Lầm loạn chánh tông, ai là người có trí diệu thông suốt các pháp tướng nên đáp lại trước những câu hỏi như thế?

Vị kia lập tự tông cho: Nơi cõi vô sắc, tâm v.v... cùng nối tiếp, không có riêng chủ thể nương dựa. Nghĩa là nếu có nhân chưa lia sắc ái, dẫn khởi tâm v.v... tâm v.v... được dẫn cùng với sắc là đều cùng sinh, dựa nơi sắc mà chuyển. Nếu nhân ở nơi sắc đã được lia ái, chán bỏ sắc, nên tâm v.v... đã được dẫn không phải là sắc cùng sinh, không dựa vào sắc chuyển. Điều này cũng phi lý. Nếu do sức của nhân dẫn khiến tâm v.v... kia cùng nối tiếp chuyển, thì tâm thiện

cùng với tâm nhiễm, ở nơi phân vị hiện tiền, tâm v.v... cùng nối tiếp, tức nên không có đối tượng nương dựa.

Lại, như hữu tình ở nơi cõi dục, cõi sắc, vì sức của nhân dẫn, nên tâm v.v... cùng nối tiếp cùng với sắc đều cùng sinh, dựa vào sắc mà chuyển. Hữu tình như thế, ở nơi cõi vô sắc do sức của nhân dẫn sinh, nên tâm v.v... cùng nối tiếp, cùng với chúng đồng phần, mạng căn cùng sinh, không dựa nơi sắc, chỉ dựa vào đồng phần, mạng căn mà chuyển.

Đã thừa nhận hữu tình nơi cõi dục, cõi sắc, tâm v.v... không dựa vào sắc thân, thì nhất định không có nghĩa chuyển. Nhân gì hữu tình ở cõi vô sắc, tâm v.v... đều không có đối tượng nương dựa mà có nghĩa chuyển?

Lại, thuyết kia hiện thừa nhận trong cõi dục, cõi sắc, tâm v.v... cùng nối tiếp, tuy là quả của một nghiệp, nhưng tất nương dựa vào tâm v.v... khác mới chuyển. Ở nơi cõi vô sắc vì sao không thừa nhận như thế?

Lại, không nên nói chỉ có đối với cõi sắc chưa lìa nhân ái, tâm v.v... đã dẫn dựa vào sắc mà chuyển. Hiện có hữu tình đối với cõi sắc đã lìa nhân của ái, tâm v.v... đã dẫn cùng với sắc đều cùng dựa vào sắc mà chuyển. Sinh nơi cõi dục, cõi sắc, sắc ái đã trừ, vì tâm của cõi vô sắc hiện tiền, hữu tình kia tuy tâm vô sắc đã hiện ở trước, nhưng hữu tình đó không gọi là vô sắc, vì chưa lìa sắc ái theo nhân quả làm chủ thể nương dựa, vì tâm vô sắc này cùng nối tiếp chuyển, nên nơi cõi dưới hiện khởi tâm của cõi vô sắc đã có riêng chủ thể nương dựa, tức cõi trên cũng nên như thế.

Lại, sinh nơi cõi vô sắc khởi tâm của địa khác, hoặc khởi vô lậu, nếu không có một ít pháp của địa mình làm chủ thể nương dựa nơi tâm cùng nối tiếp, thì sẽ nói đây là hữu tình của địa nào?

Như thế, suy tìm, nêu hỏi, trước đã thường biện minh. Do vậy, đối tượng nhận biết của Kinh chủ không phải là thượng diệu. Trong

vấn đề này, Thượng tọa nói tâm của cõi vô sắc cùng với tâm sở lại hỗ tương nương dựa, như hai bó cỏ lau cùng nương dựa mà trụ. Hoặc như danh sắc của cõi dưới đã cùng nương dựa. Tức nên cật vấn vị kia: Như nơi cõi dục, cõi sắc, tuy danh là bốn uẩn, lại hỗ tương nương dựa, nhưng thừa nhận danh kia nương dựa riêng nơi sắc chuyển. Như thế, tâm sở của cõi vô sắc cùng với tâm, tuy cùng nương dựa, nhưng lại nên thừa nhận có riêng đối tượng nương dựa, được cùng nối tiếp trụ. Thế nên là trái hẳn với chánh lý của Đối Pháp, tất không có khả năng chứng nghĩa chân thật.

Như Bản luận nói: Thế nào là cõi dục? Nghĩa là có các pháp như dục tham tùy tăng. Cõi sắc, cõi vô sắc cũng lại như thế.

Vì hiển bày các pháp hiện hành của ba cõi, không phải đều hệ thuộc nơi ba cõi ấy, nên đã nói như vậy. Há không phải các pháp không phải là phiền não tùy tăng của địa cõi khác nhau, tức nên nêu lên tất cả phiền não tùy tăng của tự cõi đã hiển bày riêng khác? Về lý thật sự nên như thế. Song nói về phần nhiều là tùy miên hiển bày riêng. Do các hữu tình phần nhiều là hiện khởi tùy miên tham.

Nói dục tham: Nghĩa là tham của cõi dục. Tham của cõi sắc, cõi vô sắc cũng lại như thế.

Lược nói về đoạn thực. Vì tâm đã dẫn khởi tham, tức có thể lập tên dục. Như tụng của kinh nói:

*Các cảnh diệu đời, không dục chân  
Dục chân là người phân biệt tham  
Cảnh diệu như gốc trụ thế gian  
Người trí ở đáy đã trờ dục.*

Vì làm rõ tham, dục, tên khác nhưng thể đồng, nên nói tụng này. Dục đã hệ thuộc nơi cõi nên gọi là cõi dục. Sắc đã hệ thuộc nơi cõi nên nói là cõi sắc. Vì lược bỏ các từ ở giữa, nên nói như thế. Như

thức uống ngâm hồ tiêu, như vòng kim cương. Ở trong cõi kia, vì sắc không có, nên gọi là cõi vô sắc.

Nói sắc: Là nghĩa biến đổi, ngăn ngại, hoặc là nghĩa thị hiện. Thế kia không phải là sắc, nên lập tên vô sắc. Không phải thuyết kia chỉ dùng sắc vô vi làm thế. Vô sắc đã hệ thuộc nơi cõi nên gọi là cõi vô sắc. Lược bỏ các từ ở giữa. Dụ như trước đã nói.

Lại, cõi của dục gọi là cõi dục. Do cõi này có thể nhận giữ dục. Cõi sắc, cõi vô sắc nên biết cũng như thế. Nếu cõi có sắc mà không có định, thì gọi là cõi dục. Nếu cõi có sắc và cũng có định, thì đây gọi là cõi sắc. Nếu cõi không có sắc mà có định, thì gọi là cõi vô sắc. Hoặc cõi có sắc và có cảnh dục, đó gọi là cõi dục. Nếu cõi có sắc, nhưng không có cảnh dục, đó gọi là cõi sắc. Nếu cõi cả hai thứ kia đều cùng không có, gọi là cõi vô sắc. Hoặc cõi tuy có dị thực của năm uẩn, nhưng không có năm uẩn làm nhân dị thực, đồng được một quả, thì đó gọi là cõi dục. Nếu cõi đều cùng có cả hai, đó gọi là cõi sắc. Nếu cõi đều cùng không có cả hai thứ kia, đó gọi là cõi vô sắc. Hoặc cõi phần nhiều có đủ tất cả sắc, thì đó gọi là cõi dục. Nếu cõi tất cả ở nơi sắc là thiếu, giảm, thì đó gọi là cõi sắc. Nếu cõi tất cả sắc pháp đều không có, là cõi vô sắc. Hoặc cõi có sắc, cũng có nhiều nẻo, gọi là cõi dục. Nếu cõi có sắc nhưng không có nhiều nẻo, đó gọi là cõi sắc. Nếu cõi không có sắc, cũng không có nhiều nẻo, là cõi vô sắc.

Như thế, các thứ riêng khác, có vô lượng loại. Ba cõi làm một vì lại có nhiều. Ba cõi vô biên, lượng như hư không, nên tuy không có hữu tình mới khởi vô lượng vô biên Phật xuất hiện ở đời, mỗi mỗi hóa độ vô số hữu tình, khiến chứng cảnh giới bát Niết-bàn vô dư, nhưng không cùng tận, cũng như hư không.

Thế giới nói an trụ như thế nào?

Nên nói về bàng sinh. Tức như Khế kinh nói: Ví như trời mưa, giọt nước mưa như trục xe, không gián cách, không đứt đoạn, từ trên

không tuân xuống. Như thế, ở phương Đông không gián cách, không đứt đoạn, vô lượng thế giới hoặc hoại, hoặc thành. Như ở phương Đông, thì nơi các phương Nam, Tây, Bắc cũng lại như thế. Không nói phương trên, dưới.

Có thuyết cho: Cũng có hai phương trên dưới. Vì trong bộ kinh khác nói về mười phương, nên trên trời Sắc cứu cánh, lại có cõi dục, phía dưới cõi dục có trời Sắc cứu cánh.

Như thế, lần lượt thế giới là vô biên. Nếu có khi lia tham của một cõi, thì tất cả tham của ba cõi đều diệt lia. Dựa vào tính lự thứ nhất, lúc khởi thông tuệ, phát sinh thân thông, chỉ có thể đi đến tự cõi đã sinh là trời Phạm thế không phải là xứ khác. Thông tuệ còn lại nên biết cũng như vậy. Chớ nên đối với cảnh có lỗi thái quá.

Đã nói về ba cõi. Nẻo lại là thế nào? Xứ nào có bao nhiêu thứ?

*Tụng nêu:*

*Trong đó như địa ngục*

*Tự danh nói năm nẻo*

*Chỉ vô phú vô ký*

*Hữu tình không trung hữu.*

*Luận nói:* Ở trong ba cõi, tùy theo chỗ ứng hợp ấy, nói có năm nẻo, như tự danh xưng đã hiển bày. Nghĩa là trước đã nói: Địa ngục, Bàng sinh, Quỷ và Người, Trời, đó gọi là năm nẻo. Chỉ ở cõi dục là có bốn nẻo hoàn toàn. Ba cõi đều có một phần nẻo trời. Vì hiển bày có cõi không thuộc về nẻo, nên trong ba cõi nói có năm nẻo. Thiện, nhiễm, vô ký, hữu tình vô tình cùng trung hữu v.v... đều là tánh của cõi. Thể của nẻo chỉ gồm thân vô phú vô ký và cùng với hữu tình nhưng không phải là trung hữu. Nói thể của nẻo chỉ gồm thân vô phú vô ký: Tức chỉ là dị thực sinh làm thể của nẻo.

Do đây đã giải thích: Nẻo chỉ là hữu tình. Trong vô tình vì không có dị thực sinh. Trung hữu không phải là nẻo, phần sau sẽ biện rộng.

Thể của nẻo chỉ gồm thân vô phú vô ký. Có Thánh giáo nào có thể nhất định chứng biết?

Nghĩa là kinh Thất hữu lại có thể làm chứng. Kinh nói bảy hữu, nghĩa là: (1) Địa ngục hữu. (2) Bàn sinh hữu. (3) Nga quỷ hữu. (4) Nhân hữu. (5) Thiên hữu. (6) Nghiệp hữu. (7) Trung hữu.

Trong đây nghiệp hữu là nhân của năm nẻo. Phân biệt nẻo khác với nhân, thế nên nói riêng. Kinh này vì nêu rõ thể của nẻo, chỉ gồm thân vô phú vô ký, nên phân biệt khác với nhân. Nhưng Kinh chủ nói: Không phải là nói riêng, nên nhất định không phải thuộc về nẻo kia. Như trong năm trước, thì phiền não cùng với kiến nói riêng là trước, không phải là nói riêng mà cho kiến kia nhất định không phải thuộc về phiền não. Nghiệp hữu như thế tuy cũng là nẻo, nhưng vì làm rõ là nhân của nẻo, do đây đã nói riêng. Nên có thuyết nói: Thể của nẻo gồm cả thiện nhiễm.

Thuyết kia nói là phi lý, vì không có xứ nào nói như thế. Có xứ nói kiến cũng là phiền não, tuy đã có nhân, nói riêng là trước, nhưng căn cứ nơi phần còn lại để nói nên biết tức phiền não. Từng không có xứ nào nói nghiệp nhân của các nẻo tức là thể của nẻo, có thể làm chứng thật. Tuy đã có nhân, nói riêng là hữu, nhưng căn cứ nơi nẻo kia để nói nên biết nghiệp là nẻo. Vì sao nhất định nhận biết nghiệp là thể của nẻo? Là vì đã có nhân nên trong hữu đã nói riêng, nhưng không phải là nghiệp hữu. Thể không phải là nẻo. Vì làm rõ nhân của nẻo nên nói là nghiệp hữu. Vì vậy dụ đã được dẫn là không thể chứng minh.

Lại, thuyết kia đã nói là có lỗi thái quá, nên chấp trung hữu cũng thuộc về nẻo. Nhưng thuyết kia giải thích cho: Do cùng với nghĩa của nẻo là không tương ưng. Vì là trung gian của hai nẻo, nên



gọi là trung hữu. Trung hữu này nếu thuộc về nẻo tức nên không phải là trung hữu.

Phần đã giải thích như thế, về sau lại nghiên cứu, tìm tòi. Lại, kinh nói về năm trước, đối với chúng đặc là không sức, vì từng không có xứ nào nói nghiệp là nẻo.

Đã thừa nhận trung hữu, do cùng với nghĩa của nẻo không tương ứng, nên không phải là Thể của nẻo. Nghiệp cũng nên như thế. Cũng cùng với nghĩa của nẻo không tương ứng, nên nhất định không phải là Thể của nẻo. Nghiệp nếu là thể của nẻo thì nẻo tức nên cùng xen tạp. Ở trong thân của một nẻo, có nghiệp của nhiều nẻo. Nên nếu nghiệp nơi nhân của nẻo, tức là nẻo, thì con người có nghiệp của địa ngục hoặc hiện tiền, thì nghiệp đó nên là người cũng là địa ngục. Cũng không nên nói Thể của nẻo địa ngục, tuy là hiện ở trước, nhưng không phải là địa ngục.

Như thế tức có lỗi lầm thái quá. Nghĩa là quả dị thực, đang hiện ở trước, nên không phải là địa ngục, vì không sai biệt. Nhưng Khế kinh nói: Dị thực khởi xong, gọi là Na-lạc-ca, nên nghiệp không phải là nẻo.

Lại, nghiệp là nẻo, thì cùng với lý là trái nhau. Cũng như trung hữu, là nhân của nẻo. Nẻo nghĩa là đối tượng đi đến. Trung hữu không nên là xứ của đối tượng đi đến. Do chủ thể đi đến này chính là xứ đã được sinh, nên không phải là thuộc về nẻo.

Nghiệp hữu như thế là đã thừa nhận nhân của nẻo, không phải là xứ của đối tượng hướng đến, cũng không phải là thuộc về nẻo, vì thế nên biết Thể của nẻo chỉ gồm thân vô phú vô ký, lý đó là cực thành. Chỉ dị thực sinh là Thể của các nẻo.

Do đâu chúng biết?

Vì Khế kinh nói. Kinh nói: Tôn giả Xá-lợi-tử nói thế này: Cụ thọ! Nếu có các lậu của địa ngục hiện tiền, nên tạo tác tăng trưởng,

thuận với thọ nghiệp địa ngục, thân, ngữ, ý của người kia vì uế trước tà vậy, nên ở trong Na-lạc-ca phải thọ nhận dị thực của năm uẩn. Dị thực khởi rồi, gọi là Na-lạc-ca. Trừ pháp năm uẩn, thì Na-lạc-ca kia đều không thể đạt được.

Trong đây, đã nói: Trừ năm uẩn như sắc v.v... của dị thực sinh, thì không có địa ngục riêng, vì dị thực khởi xong, gọi là Na-lạc-ca, nên biết Thể của nẻo chỉ là dị thực.

Tuy thuyết kia giải thích nói: Vì nhằm ngăn chặn thật có Bồ-đặc-già-la có thể đi đến các nẻo, nên nói như thế này: Trừ pháp năm uẩn, thì Na-lạc-ca kia đều không thể đạt được. Vì không phải ngăn chặn uẩn khác, nên nói lời này: Nhưng là tự tâm đã suy tính hư vọng. Kinh nói: Năm uẩn dị thực khởi rồi mới được gọi là Na-lạc-ca.

Lại nói: Trừ pháp của uẩn dị thực này, Na-lạc-ca kia là không thể đạt được. Nên câu nói không phải là pháp uẩn là theo tướng chung để nói. Nhân nơi năm uẩn dị thực trước để khởi, nên lời nói này cũng có thể gồm luôn việc ngăn chặn về thật có Bồ-đặc-già-la có thể đi đến các nẻo. Thừa nhận uẩn dị thực là nhằm ngăn chặn chung phần còn lại.

Lại, thuyết kia đã nói dị thực khởi xong, gọi là địa ngục. Nghĩa là nói khi dị thực khởi mới gọi là địa ngục, không phải nói địa ngục chỉ là dị thực. Đây cũng là tùy theo vọng tình tạo ra giải thích này, vì phần kế tiếp, tức có phân biệt để nói. Nghĩa là tiếp theo nói trừ pháp của uẩn dị thực trước thì Na-lạc-ca kia đều không thể đạt được.

Nếu thể của các nẻo không phải chỉ là dị thực, thì vì sao cần phải nói: Dị thực khởi xong mới gọi là địa ngục. Không phải ở nơi các uẩn dị thực của phần vị trước, trước khi chưa khởi, đã có địa ngục có thể chiêu cảm nghiệp hữu. Không phải vào thời bấy giờ đã gọi là địa ngục, nên biết địa ngục chỉ là dị thực sinh, không phải địa ngục kia có thể chiêu cảm nghiệp hữu. Ở trong phần vị của dị thực đã

khởi, chưa khởi, hiện hành thành tựu, ít có sai biệt. Thế nên thể của nẻo chỉ là dị thực sinh, không phải là thiện, nhiễm v.v... về lý là hoàn toàn được thành lập.

Có Sư khác cho: Cũng chung cả tánh được nuôi lớn.

Điều ấy là trái với Khế kinh, không thể nương dựa, tin tưởng.

Nói các lậu của địa ngục hiện ở trước, tức nên nói: Phiền não của địa ngục là gì? Nhưng nay nói là các lậu của địa ngục không phải là phiền não của các nẻo như địa ngục v.v...

Như định thứ nhất v.v... hệ thuộc nơi các địa đều riêng khác, nhưng nghiệp của các nẻo nhất định có riêng khác, nên có thể khởi phiền não.

Như nghiệp mà nói, không phải nẻo, Thể chỉ là vô phú vô ký, nên cùng với Luận Phạm Loại Túc là trái nhau.

Luận ấy nói: Tất cả tùy miên của năm nẻo đều đã tùy tăng. Tức Luận kia đã dựa nơi năm bộ, có thể kết sinh tâm, nên nói như thế. Nẻo là tâm người, nói chung là nẻo, không có lỗi trái nhau. Ví như thôn xóm và biên giới của thôn xóm, gọi chung là thôn xóm.

Trung hữu không phải là nẻo, do đâu nên nhận biết?

Do Kinh, Luận và Lý làm định lượng.

Lại, nói do Kinh: Nghĩa là Kinh Thất Hữu đã nói riêng về năm nẻo, là phương tiện của nhân.

Nói do Luận: Nghĩa là do Luận Thi Thiết nói: Bốn sinh gồm thân năm nẻo, không phải năm nẻo gồm thân bốn sinh. Không gồm thân là thể nào? Đó là trung hữu. Luận Pháp Uẩn nói: Nhãn giới là thể nào? Nghĩa là sắc tịnh do bốn đại chúng đã tạo, là nhãn, nhãn căn, nhãn xứ, nhãn giới, các nẻo địa ngục, bàng sinh, quý, người, trời, trung hữu tu thành.

Nói do Lý: Nẻo: Nghĩa là nơi chốn đi đến. Trung hữu thì không như vậy, như trước đã nói. Lại, trung hữu kia tức ở nơi xứ tử sinh, nên không phải là xứ được đi đến, vì thế không phải là thể của nẻo. Nhưng có vấn nạn: Nếu như vậy thì cõi vô sắc cũng nên không phải là nẻo, tức ở nơi xứ tử mà thọ sinh.

Vấn nạn kia phi lý, vì các xứ tử của cõi vô sắc thì sinh ngay, không đi đến xứ khác, nên là Thể của nẻo. Trung hữu tuy là ở nơi xứ tử tức sinh, nhưng là đi đến xứ khác, nên không phải là Thể của nẻo.

Kinh chủ lại nói: Đã như thế trung hữu gọi là trung hữu, không nên gọi là nẻo. Vì ở giữa hai nẻo, nên gọi là trung hữu.

Giải thích này là không hợp lý, vì nhân không thành. Nếu thừa nhận trung hữu không phải là nẻo cực thành, thì có thể nói: Vì ở giữa hai nẻo, nên gọi là trung hữu. Trung hữu không phải là nẻo đã không cực thành, vì sao có thể nói: Do ở giữa hai nẻo, nên gọi là trung hữu? Nghĩa của nhân là không thành. Nếu như thừa nhận Thể của trung hữu là nẻo, vì thuận với thọ nghiệp của hữu tình kia, nếu chưa lìa tham thì nhất định ở giữa của hai hữu tử sinh khởi, nên gọi là trung hữu, không phải nêu bày trung hữu kia vì ở giữa hai nẻo, nên gọi là trung hữu. Tuy nhiên, không có lỗi bản hữu gọi là trung hữu. Ở nơi trung gian sinh tử thuộc địa của trung hữu, cùng có bản hữu không khởi. Nghĩa là hoặc cùng có sinh hữu vô gián, tử hữu hiện tiền, không phải là bản hữu khởi. Tất không cùng có ở nơi địa của trung hữu có tử hữu vô gián, sinh hữu hiện tiền, nên danh xưng trung hữu không xen lẫn với hữu khác. Tuy cũng có thuyết nói: Trong cõi dục, cõi sắc, không phải nhất định tất cả đều có trung hữu. Điều này trong phần sau xét chọn về nghĩa của trung hữu sẽ lập hữu nhất định, phá bỏ thuyết kia đã nêu. Hoặc chấp nhận trung hữu kia ở nơi trung gian của hai sinh thuộc loại khác đấy khởi, nên gọi là trung hữu, không phải ở nơi trung gian của hai nẻo hiện có. Bản hữu v.v... kia thì không có sự việc như thế.

Lại, Kinh chủ nói: Trung hữu này nếu thuộc về nẻo, không phải là trung gian, tức không nên gọi là trung hữu, thì cũng không hợp lý. Vì sao? Vì nếu như trung hữu này thuộc về nẻo, như trước đã giải thích, vì thành trung hữu, nên trung hữu không phải là nẻo. Thuyết trước, về lý là thành. Lời nói sau của Kinh chủ thì không thể làm chứng. Ở đây, Thượng tọa nói như thế này: Nếu thừa nhận trung hữu không phải thuộc về nẻo, thì trung hữu kia tức nên nói, lìa ngoài năm nẻo, có riêng nghiệp có thể chiêu cảm trung hữu khởi. Điều này không có lỗi, vì đã được thừa nhận. Nghĩa là trong Tông của tôi đã thừa nhận Thể của năm nẻo chỉ là vô ký. Nghiệp khởi của trung hữu chỉ là bất thiện, thiện hữu lậu.

Do đấy nên biết, lìa ngoài năm nẻo có riêng nghiệp có thể chiêu cảm trung hữu sinh khởi. Tuy nhiên, trung hữu này tức là quả của nghiệp thuộc nẻo. Nghĩa là nghiệp có thể chiêu cảm quả của các nẻo. Tức nghiệp này có thể chiêu cảm phương tiện đi đến nẻo. Phương tiện đi đến nẻo tức gọi là trung hữu.

Như đồng với chỗ đã thừa nhận, thì hóa không phải là hóa sinh là quả của một nghiệp. Như thế tức nên thừa nhận nẻo không phải là nẻo đã gồm thân đối tượng chiêu cảm của một nghiệp. Trung bát Niết-bàn do đấy được thành lập, vì thuận với thọ nghiệp nhất định, vì đã cho quả. Nếu là quả nghiệp riêng, là nghiệp như sinh hữu, vì chưa cho quả, nên không có khả năng khởi, đoạn trừ vĩnh viễn kiết còn lại, khiến Thánh đạo hiện tiền. Há không phải kiết sinh, do hữu tình kia đã đoạn, nên có thể khởi Thánh đạo hiện tiền như thế. Như Khế kinh nói: Nên biết Bồ-đặc-già-la như thế đã đoạn trừ kiết sinh, chưa đoạn trừ kiết khởi, nên chứng đắc không thành.

Vì sao hai kiết đồng trói buộc một địa mà đoạn trừ trước sau?

So với lý là không trái, nên phải xét tìm ý nghĩa sâu xa của kinh kia. Tôi nay đối với kinh này đã suy cầu xét kỹ, nhận thấy Khế kinh

kia có ý như thế này: Nghĩa là dựa nơi hai thứ đoạn trừ để nói như vậy. Hai đoạn là gì? (1) Đoạn do đối trị đạt được vĩnh viễn. (2) Đoạn do không hành đạt được vĩnh viễn.

Ở đây là đoạn thứ nhất. Nghĩa là toàn bộ kiết khởi và phần ít kiết sinh, đối với tham của cõi sắc, đã được lìa bỏ vĩnh viễn. Đối với tham của cõi vô sắc, thì chưa lìa bỏ vĩnh viễn. Nếu là đoạn thứ hai, thì chỉ là kiết sinh. Ở nơi cõi dục, cõi sắc, người chưa lìa tham thì cả hai thời cùng có khởi kiết hiện hành. Nghĩa là thời gian trụ nơi bản hữu, phát khởi mãn nghiệp và thời gian trụ nơi trung hữu, nối tiếp trung hữu, trong phần vị phạm phu, tạo nghiệp lôi kéo dẫn dắt, đã có thể chiêu cảm nghiệp này ứng hợp với đối tượng thọ sinh.

Do sức đối trị kiết tham kia đã điều phục phần cùng nối tiếp, nên biết rõ lỗi lầm sâu nặng của sinh hữu. Kiết tham kia trụ trong bản hữu, không thể hiện khởi để có thể phát ra kiết của nghiệp đầy đủ thuộc sinh hữu, do đây cuối cùng nghiệp kia không sinh. Trụ trong trung hữu, kiết kia không có hiện khởi để làm chướng ngại Thánh đạo, chưa đến xứ sinh bèn đoạn trừ kiết còn lại mà bát Niết-bàn. Do Thánh đạo kia không chấp nhận kiết nơi sinh hữu, nên kiết sinh thứ hai vĩnh viễn không hiện hành, vì trước đã được phi trạch diệt kia. Vì các nẻo này so với trung hữu kia là quả của một nghiệp, lý ấy là cực thành. Lại, tất nên như thế, trừ người ở trung hữu bát Niết-bàn, vì không trụ nơi trung hữu, không đến sinh hữu mà mạng chung.

Nếu là quả của nghiệp riêng, tức nên đồng với quả của nghiệp dị biệt khác. Do nhân gì các hữu tình thọ trung hữu tất lại đến xứ sinh? Nếu hữu tình khác ở nơi phần vị của trung hữu, thì nghiệp của sinh hữu v.v... cũng đã cho quả, vì sao không đồng với hữu tình, trung bát kia chưa đến xứ sinh, trung hữu liền chết? So sánh này là không cân xứng, do quả Bất hoàn là trung bát.

Nghĩa là tất cả kiết sinh đều đã đoạn trừ, nên cùng với sinh là trái nhau. Vì đạo đối trị thù thắng đã hiện hành, nên thuận với thọ nghiệp kia, vì đã cho quả, nên không đến sinh hữu liền bát Niết-bàn. Các hữu tình khác trụ ở trung hữu, kiết sinh chưa đoạn, lại không trái với đạo đối trị thù thắng đã sinh, nên thuận với thọ nghiệp kia, tuy đã cho quả, nhưng tất sẽ thọ nhận dị thực của sinh hữu. Do dị thực của các nghiệp có thể mạnh, nhanh chóng. Nhưng Thượng tọa kia vì tuệ giác suy vi, ở trong chỗ không lỗi, vọng khởi vấn nạn về lỗi, nói: Nếu trung hữu không phải thuộc về nẻo, thì trung hữu đó tức nên nói là lìa ngoài năm nẻo, có riêng nghiệp có thể chiêu cảm trung hữu đấy khởi. Người có trí thù thắng ở đây không nên thu nhập.

Như thế là đã giải thích chung về Thê của các nẻo xong. Tiếp theo nên giải thích riêng về danh xưng của mỗi mỗi nẻo. Na-lạc gọi là người. Ca gọi là ác. Người tạo nhiều ác, bị đọa lạc trong ấy, do đấy nên gọi là nẻo Na-lạc-ca. Hoặc vì gần với con người, nên gọi là Na-lạc-ca, người tạo tội nặng mau chóng bị đọa vào nẻo kia. Hoặc lại Ca: Là tên khác của vui. Na: Là nói không có. Lạc là nghĩa cho. Không có an vui cùng cho nhau, nên gọi là Na-lạc-ca. Hoặc lại Lạc ca là nghĩa cứu giúp. Na gọi là không thể. Không thể cứu giúp nên gọi là Na-lạc-ca. Hoặc lại Lạc ca là nghĩa yêu thích. Không thể thích yêu thích nên gọi là Na-lạc-ca.

Nói bàng sinh: Nghĩa là nơi nẻo kia thân phần nhiều là trụ ngang. Hoặc trong nẻo kia cùng có phần ít loài đi một bên. Lại, vì phần nhiều là giống nhau, vì ngu si nhiều, nên gọi là bàng sinh.

Nói ngạ quỷ: Nghĩa là trong đời khác, vui thích trộm lấy vật của người khác. Quen keo kiệt, tham lam v.v... Lại, phần nhiều là tổ tông đã được cúng tế. Lại, phần nhiều là mong cầu để tự mình được tồn tại. Lại, đa số là khiếp nhược, thấp kém, hình tướng gầy ốm tiêu tụy, vì thân tâm khinh suất, nên gọi là ngạ quỷ.

Người: Nghĩa là khiến khởi mạn khi duyên theo trời: Ta ở trong nẻo thiện giống với trời này là tôn quý. Hoặc tự tâm của loài kia có nhiều tầng thượng mạn. Hoặc có nhiều tư duy, lo lắng, nên gọi là người.

Trời: Nghĩa là ánh sáng, uy đức rạng rỡ, vui chơi, đàm luận, dũng mãnh, lấn hiếp nhau. Hoặc lại tôn cao, thần dụng tự tại, được nhiều người cầu cúng mong muốn, nên gọi là trời.

Có người cho: A-tổ-lạc cùng với chúng chư thiên là luôn cùng trái nghịch, tranh chấp xung đột, nên nói A-tổ-lạc vốn là chư thiên có uy đức thù thắng, do chỗ giống nhau ấy, nên A-tổ-lạc thuộc về nẻo trời. Trong hiện quán đế, vì không có khả năng, vì giống với hàng phi nhân, vì phần nhiều là dua nịnh tà vạy, nên nhất định không phải là nẻo trời, mà là thuộc về nẻo quỷ. Cùng với chúng chư thiên là luôn chống trái, tranh chấp, đều không phải là nhân của chúng cứ do không nhất định. Lại, cùng tranh chấp xung đột, không phải là nhân của chúng cứ về trời. Từng nghe có người cùng với La-sát tranh chấp. Lại, nghe La-sát cùng với khí vợ tranh giành đánh nhau. Vua Mạn-đà-đa đánh phá A-tổ-lạc. Những sự việc như thế, loại ấy là thật nhiều. Nhưng vì trong các trời có vị Tô-đà rất ngon, A-tổ-lạc lại có người nữ dung mạo đẹp đẽ, do đầy cùng xâm lấn, thường khởi chống đối, tranh đoạt, không do đồng nẻo, nên A-tổ-lạc kia là phi thiên. Nói cùng qua lại với nhau, cũng không thành chúng. Hiện thấy những kẻ sang hèn, cũng cùng qua lại với nhau. Các người tham đắm dục, chú trọng về sắc, không phải là dòng họ. Từng nghe vua Đại Thọ Khẩn-na-la có cô con gái xinh đẹp, tên là Đoạt Ý. Bồ-tát Thiện Tài nhận làm vợ. Nói vốn là chư thiên, cũng không thành chúng. Là Thiên Đế Thích nói lời khen ngợi cha vợ mình. Các lời nói khen ngợi tốt đẹp, hoặc thật, hoặc không thật. Lại vì trọng Thiết Chi, nên bày ra lời khen ngợi cha mình. Phát ngôn của tâm yêu mến dua nịnh, há đủ để làm chúng?



Lại, A-tổ-lạc kia vốn ở nơi đỉnh núi Diệu Cao, bị chư thiên bức bách phải lùi xuống đến ở bên dưới, nên nói vốn là chư thiên, cũng không có lỗi.

Lại, A-tổ-lạc kia kiêu mạn, tự cho là trời, thường xuyên khởi binh đánh nhau với chư thiên. Trời Đế Thích vì nhằm ngăn chặn, khéo an ủi khiến được vui, nên nói hợp thời xứ, nếu như không thật cũng không có lỗi. Uy đức thù thắng cũng không phải là nhân của chứng cứ.

Từng nghe vua Mạn-đà-đa uy đức vượt hơn chư thiên. Nan-đà, Bạt-nan-đà v.v... tuy là bàng sinh, nhưng uy đức tự tại, hơn hẳn chúng chư thiên, nên A-tổ-lạc chỉ thuộc về nẻo quý, cũng không phải là thứ sáu, vì từng không nói. Nhưng không nói là thuộc về nẻo ác: Do sợ A-tổ-lạc kia khởi tâm độc ác đối với Đức Phật, nhân đây phải nhận chịu các thứ khổ kịch liệt trong đêm dài sinh tử.

Lại, do lời giáo huấn, ngăn chặn cho A-tổ-lạc là thuộc về trời.

Tổ lạc gọi là trời, là nghĩa tự tại. A là nghĩa không phải, làm rõ A-tổ-lạc kia là phi thiên, tự tại thua kém trời, gọi là A-tổ-lạc. Lại, A-tổ-lạc nghĩa là rất khả ái. Trời là rất khả ái, được mang tên Tổ lạc. Tuy A-tổ-lạc kia cũng phần nhiều thọ hưởng các diệu lạc, nhưng do nhiều đua nịnh tà vạy, nên không phải là rất khả ái.

Có thuyết nói: Các nẻo hoặc Thể là cùng xen tạp. Nẻo khác, vì cùng nhân mà sinh con. Như người thân cá, tiên nhân Lộ tử. Từ xưa, truyền nghe loại kia là vô lượng, vì một thân nơi hai nẻo, nên có cùng xen tạp.

Thuyết kia là không đúng. Nẻo của tự nghiệp là nhất định, mà vì duyên sinh kia có vô số thứ, nên thấy trong phi tình có hữu tình sinh.

Há một thân kia thuộc về hữu tình, phi tình, như Am la nữ, nhân nơi cây mà sinh. Tông tộc của Kiều-đáp-ma nhân nơi ánh sáng mặt

trời mà khởi, nên cùng nhân nhau mà có, không phải là nhân xen tạp của chúng cứ.

Theo truyền thuyết hóa sinh có nhân nơi thai tạng.

Đã nhân nơi thai tạng, vì sao gọi là hóa sinh? Luận tục nhiều hư giả, không nên dựa tin. Hoặc khác mà cùng nhờ dựa, về lý cũng không trái. Tiên nhân Lộc tử, người thân cá v.v... do mẫn nghiệp khác, nên hình tướng không đồng, kỳ thật là người, nên nẻo không có xen tạp. Tự đi tới chiêu cảm khác, vì nhân quả không đồng. Trong phần xét chọn về nghiệp sẽ phân biệt rộng.

**HẾT - QUYỂN 21**

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỀN 22

### Phẩm thứ 3: BIỆN VỀ DUYÊN KHỞI, phần 2

Ở trước đã nói: Trong các cõi, nẻo, như thứ lớp của các cõi, nẻo đó, thức trụ có bảy. Bảy thức trụ ấy là những gì? *Tụng nêu:*

*Thân khác và tướng khác  
Thân khác đồng một tướng  
Trái thân này tướng một  
Cùng ba vô sắc dưới  
Nên thức trụ có bảy  
Khác, không có tổn hoại.*

*Luận nói:* Nghĩa là nêu lược nêu: Gồm người, trời thuộc cõi dục, ba tinh lự dưới cùng ba vô sắc dưới, bảy xứ sinh này là thể của thức trụ. Nếu phân biệt rộng, tức nên tùy thuận Khế kinh nói: Hữu tình có sắc, thân khác, tướng khác. Như người, một phần trời là thức trụ thứ nhất.

Một phần trời: Nghĩa là trời thuộc cõi dục và tinh lự thứ nhất, trừ kiếp đầu tiên khởi.

Nói hữu tình có sắc: Là nghĩa thành tựu sắc thân.

Nói thân khác: Nghĩa là sắc thân kia có vô số thứ hiển hình, vì dung mạo khác. Hữu tình kia do thân khác, hoặc vì có thân khác, nên hữu tình kia nói là thân khác.

Nói tướng khác: Nghĩa là khổ lạc, bất khổ bất lạc kia, vì tướng có sai biệt, nên hữu tình ấy do tướng khác, hoặc có tướng khác, hoặc hành tập theo tướng khác, để thành tánh của tướng khác, nên hữu tình kia nói là tướng khác. Nay, nên xét chọn.

Há không phải vì sau nói có thân khác nên có sắc đã thành. Trước nói có sắc, nên dụng không có nghĩa.

Vấn nạn này là phi lý. Vì ở trong vô sắc hiện thấy cũng có câu nói về thân. Nếu cho thân vì sau nói có tướng khác là đã chứng cho câu nói về thân chỉ giảng giải về sắc, thì cũng không hợp lý, vì ngoại trừ tướng rồi, thì trong vô sắc còn lại có nghi về xen lẫn. Hoặc lại cho, vì sau nói có “như người”, nên trước nói về thân không có xen lẫn. Điều này cũng phi lý. Do sau nói câu có “một phần trời” tức chấp nhận là có xen lẫn.

Nếu cho không do câu nói: “một phần trời” khiến câu nói về thân kia là xen lẫn nơi vô sắc, vì dựa vào thứ lớp. Lại nơi phần tiếp theo sau nói câu các trời như Phạm chúng v.v... về lý cũng không đúng, vì không phải là nêu bày khắp, nên không phải là về sau nói khắp, tất cả chúng trời đều được kiến lập, tồn tại, trong thức trụ khác. Chớ có sinh nghi. Một phần trời: Là gồm thân luôn tinh lự thứ tư, Hữu đánh, nên nói câu có sắc và thân khác. Không phải trời Hữu đánh có thể nói là có sắc, tinh lự thứ tư có thể nói là thân khác. Nói một phần trời là đã phân biệt xứ ác. Chúng trời, người còn lại danh xưng của chính mình đều hiển bày. Nên ở đây đã nói câu một phần trời, chỗ gồm thân là như trước, nghĩa ấy được thành lập. Do xứ Hữu đánh, tinh lự thứ tư và các xứ ác, không thuộc về thức trụ, nên câu nói có sắc là có đủ dụng của nghĩa lớn.

Hoặc nói có sắc là làm rõ nhân khác. Nghĩa là thân khác với nhân, tức là có sắc. Chủ yếu do có sắc, thân mới có khác. Do thân có khác, tướng khác được thành. Nên nói có sắc, là làm rõ tánh của nhân

khác. Do có thể tạo tổn ích, cảnh thù thắng hiện ở trước, lúc thân tổn ích, thân liền đổi khác, tức khi ở nơi thân biến đổi khác như thế, khiến thức ăn uống v.v... cũng có biến đổi khác. Vì sự biến đổi khác kia, nên thân khác được thành. Do đấy, liền sinh tướng khác như vui v.v... Thế nên nói có sắc là hiển bày nhân khác. Nếu nói tất có sắc là hiển bày thân khác với nhân, thì thân của trời Cực quang tịnh v.v... tức nên có khác. Lại, Cực quang tịnh tức nên không có tướng khác, do trong trời kia thân không có khác. Lại các Phạm chúng tướng tức nên không phải một, vì trong trời kia thân thì có khác. Do chỗ đã giải thích này, về lý chưa hẳn là đúng.

Lý ấy là tất nhiên, vì nhân khác quyết định. Nghĩa là thân có khác, nhất định sắc làm nhân, không phải sắc làm nhân, khiến thân nhất định khác. Nên Cực quang tịnh v.v... không có lỗi thân thành khác. Như mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức v.v... Như Khế kinh nói: Mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Hiện có mắt, sắc, nhưng nhãn thức không sinh. Các phần còn lại cũng nên như thế.

Lại, như kinh nói: Thân có khinh an liền sinh thọ lạc.

Ý của kinh này là làm rõ thọ lạc không có nhiễm, nhất định khinh an làm nhân, không phải là thân khinh an nhất định có thể sinh thọ lạc. Ở đây cũng nên như vậy, thế nên về lý là tất nhiên.

Nếu cho mắt, sắc nhất định làm duyên cho nhãn thức, vì thiếu duyên khác, nên có khi nhãn thức không khởi. Như Khế kinh nói: Tác ý có thể sinh, nếu không hiện khởi thì thức không sinh.

Đã thừa nhận có sắc làm thân khác với nhân, lại thiếu duyên gì khiến thân không khác? Lại, thể của thọ lạc khác với khinh an, tuy khinh an lại hiện bày khắp ở các địa, vì không có địa thọ lạc, nên có thể không sinh lạc.

Có sắc, thân khác, đã không có Thể riêng khác, thì các hữu tình có sắc đều nên có thân khác chăng?

Điều này cũng không đúng, vì so với có sắc kia là đồng. Tuy các hữu tình có sắc đều là thân khác với nhân, vì có thiếu nhân còn lại nhưng thân không khác. Nghĩa là ở trong cõi dục và tĩn lự thứ nhất, có tầm tứ hữu biểu, vô biểu, có nhiều thức làm nhân sinh quả, có vô số thức khác nên có sắc kia làm thân khác với nhân. Trời Cực quang tịnh v.v... vì không có các nhân kia, nên tuy có nhân của có sắc, nhưng thân chỉ là một. Vì thế không thể do nói có sắc làm thân khác với nhân, tức là không thừa nhận, vì nói có sắc nên thân khác. Chớ nên nói là tác ý có thể sinh nhĩn thức, liền không thừa nhận nói mắt, sắc làm duyên.

Lại, thuyết kia không nên cho là nghiệp sinh mắt, liền không thừa nhận nói mắt v.v... làm nhân cho mắt. Lại, thuyết kia không nên cho hạt giống sinh ra mầm, liền không thừa nhận nói nước, phân v.v... làm nhân. Vì thế không nên nêu ra vấn nạn như thế. Do có sắc, nên khiến cho thân khác. Nghĩa là thân của trời Cực quang tịnh v.v... tức nên có khác, nói Cực quang tịnh tức nên không có tướng khác, do trong trời kia thân không có khác, cũng không hợp lý. Do tâm đối với định thì có nhàm chán, ưa thích, như nói nhân của lạc.

Lại, câu nói tướng khác, là để trừ bỏ nghi. Nghĩa là nói thân một, tướng tức nên không phải khác, vì tâm tùy nơi thân, vì ở đây là trừ bỏ nghi tướng tùy theo thân, nên nói tướng khác. Ý của lời nói này là làm rõ trời Cực quang tịnh, tâm không tùy theo thân, so với trời khác là dị biệt. Nói các Phạm chúng tướng tức nên không là một, do trong trời kia thân có khác, về lý thật nên như thế. Chỉ vì hiển bày thời kỳ đầu của kiếp kia, đồng nơi một nhân, khởi tướng chấp về một, nên nói tướng một. Thế nên giải thích trước, nói “một phần trời”, cũng gồm thâu trời Phạm chúng, chỉ trừ kiếp đầu tiên khởi. Ý của câu nói này là làm rõ tướng của trời kia thật sự là khác, chỉ căn cứ nơi nghĩa duyên của phần ít, nói tướng là một. Do đây có sắc nhất định là nhân khác, nên câu nói có sắc, có dụng của nghĩa sâu xa.

Hữu tình có sắc, thân khác tướng một, Như trời Phạm chúng, nghĩa là kiếp đầu tiên khởi là thức trụ thứ hai. Vì sao?

Vì kiếp đầu tiên khởi, trời Phạm chúng kia đồng sinh tướng này: Chúng ta đều là do Đại phạm hóa sinh. Bây giờ, Đại phạm cũng sinh tướng này: Các Phạm chúng ấy đều do Ta hóa sinh.

Do đâu Phạm chúng đồng sinh tướng ấy?

Do vì thấy xứ sở, hình sắc và thần thông v.v... của Phạm vương đều thù thắng. Lại, quan sát Đại phạm nơi thời trước tiên đã có rồi còn trời khác thì sau này mới sinh. Phạm chúng kia không thể thấy từ địa trên mắt, dựa vào tính lự thứ nhất, phát khởi tức trụ thông. Cũng không thể nhận biết rõ cảnh giới của địa trên.

Do đâu Đại phạm cũng sinh ra tướng này?

Vì Đại phạm kia vừa khởi tâm, là chúng kia liền sinh. Nghĩa là đối tượng được biến hóa của mình, không phải vì mau chóng chết mất. Hoặc gặp phải quả của nghiệp đã chiêu cảm khiến đi đến lý. Hoặc nhận thấy thân mình về hình trạng, thể lực, thọ mạng, uy đức v.v... đều hơn chúng khác. Do duyên này, nên Phạm chúng, Phạm vương thân tuy có khác, nhưng sinh một tướng.

Há không phải là Phạm chúng nói: Ta từ Đại phạm kia sinh, mà Đại phạm vương nói: Ta có thể sinh ra chúng kia. Về tướng tức có khác, vì sao nói là một?

Vấn nạn này là phi lý, vì Phạm chúng, Phạm vương đồng chấp một nhân mà sinh tướng. Hoặc duyên nơi đối tượng được biến hóa, tướng là một.

Có thuyết cho: Trong đây chỉ dựa vào Phạm chúng, nói đồng một tướng, không phải là Đại Phạm vương, vì kinh kia chỉ nói: “Như trời Phạm chúng”, nên không phải một thân của vương có thể gọi là chúng. Tuy vào thời gian sau, Phạm chúng kia được sự hiểu biết

thông sáng, cũng sinh tướng khác, nhưng từ phần vị đầu tiên để lập danh xưng kia, nên nói tướng một. Phạm vương là theo chúng mà nói, nên được mang tên tướng một. Vì thế có thể cho trời kia gọi chung là tướng một.

Nói thân khác: Nghĩa là trước nói trời kia có nhân như hữu biểu v.v... Vì chiêu cảm quả riêng khác, nên an lập chúng sinh có sai biệt, kinh nói: Phạm chúng khởi suy nghĩ nói: Chúng ta từng thấy hữu tình trường thọ trụ lâu như thế, cho đến khởi nguyện: Làm thế nào để khiến các hữu tình khác sinh nơi đồng phần của ta. Vào lúc hữu tình kia đang khởi tâm nguyện này, thì chúng ta bèn sinh trong đồng phần của hữu tình kia.

Ở nơi xứ nào Phạm chúng từng trông thấy Phạm vương?

Có Sư khác nêu: Trụ tại Cực quang tịnh, từ nơi trời kia mất, lại sinh nơi xứ này. Đã từ trời kia mất, lại sinh vào xứ này, vì sao chưa được tĩn lự thứ hai mà có thể nhớ về các sự việc của túc trụ kia?

Ai nói chưa được tĩn lự thứ hai? Nếu được túc nên lia tham của tĩn lự thứ nhất, vì sao trời kia hãy còn sinh khởi giới cấm thủ của định thứ nhất? Thoái chuyển rồi mới sinh, sự việc này có lỗi gì?

Há không phải là nơi cõi sắc không có thoái chuyển sao?

Có thuyết nói: Sinh đầu tiên không có trở ngại nhưng có thoái chuyển.

Có Sư khác cho: Ở trong trung hữu từng thấy Phạm vương.

Điều này không hợp lý. Kinh nói: Thấy Phạm vương kia trụ lâu nơi thế gian. Trung hữu của trời kia, vào lúc đang được thọ sinh, đã không thiếu duyên, nên không chấp nhận là trụ lâu, tức nên nói là Phạm chúng đã trụ nơi trời của mình. Từng thấy Phạm vương mất ở Cực quang tịnh, lúc thọ sinh đầu tiên, đã từng thấy Phạm vương kia. Nghĩa là các Phạm chúng thời gian đầu tiên hạ sinh, thấy Đại Phạm



vương hào quang tôn nghiêm chói sáng rực rỡ, tuy dốc tâm kính mộ, muốn đến nơi ấy được gần gũi phụng hành, nhưng vì uy thần bức bách, nên chưa thể đến trước.

Ở đây, thẩm thoát đã trải qua nhiều thời gian. Về sau, do cố sức chuyên thành mới được đến gần chiêm ngưỡng. Đến rồi, thì đều cùng khởi niệm: “Chúng ta từng thấy, cho đến nói rộng”. Nghĩa là Phạm chúng kia khi đến gần, nhìn thấy Đại Phạm vương, liền có thể nhớ biết những sự việc đã thấy từ trước. Lại có thể thông tỏ trước chúng hạ sinh, riêng có Phạm vương và tâm nguyện. Hoặc Phạm chúng kia trước đã ở nơi trời Cực quang tịnh, từng thấy Phạm vương. Nay thấy nên có thể nhớ. Nghĩa là Phạm chúng ấy, xưa ở tại trời Cực quang tịnh, từng thấy Phạm vương một mình ở nơi địa dưới, cũng biết tâm nguyện cùng với chúng là đồng cư, nên rủ lòng xót thương, bèn hưng khởi việc hóa độ tĩnh lự thứ nhất, khiến chúng của đối tượng tức thì được hóa độ, hầu hạ Phạm vương phát khởi giáo hóa, trong phút chốc tự phước liền hết, mạng chung sinh trong tĩnh lự thứ nhất ở dưới. Thân, tâm của Đại phạm và sự việc đã hóa độ, đều là đối tượng duyên của thông tuệ thuộc tĩnh lự thứ nhất. Nay, trông thấy bèn phát khởi tức trụ tùy niệm. Nên Phạm chúng kia khởi suy niệm nói: Chúng ta từng thấy, cho đến nói rộng.

Có Sư khác nêu: Trong hai tĩnh lự đã khởi, tức có thể duyên nơi nhãn thức của Phạm thể, là thuộc về pháp của địa tĩnh lự thứ nhất, nên hiện nay cũng có thể tùy niệm về thức kia.

Có thuyết nói: Trời Phạm chúng kia không thọ nhận ở nơi thai, đoạn khổ của Mạt ma. Do đây nên có được niệm không quên mất, tức nhớ lại các sự việc đã thấy v.v... của đời trước.

Hữu tình có sắc, thân một, tướng khác, như trời Cực quang tịnh, là thức trụ thứ ba. Ở đây là nêu lên phần sau để gồm thấu luôn phần

đầu, nên biết là đã gồm thấu đủ tĩnh lự thứ hai. Nếu không như vậy, thì các trời Thiều quang, Vô lượng quang, thuộc về thức trụ nào?

Hai trời kia đã có tướng của thức trụ thứ ba, không có duyên để có thể nói không phải thuộc về thức trụ. Nên biết trong đây dựa vào việc nêu lên để làm rõ về lý, nhằm nói các thức trụ, không phải chỉ như ngôn thuyết. Trong trời kia, không có nghiệp hữu biểu v.v... làm nhân, đã chiêu cảm thân hình có sai biệt. Nên nói thân một, tức hình hiển v.v... là đồng xứ tướng của chư thiên, không có nghĩa dị biệt. Nhưng Tôn giả A-nô-luật-đà trong Khế kinh kia nói: Trời Quang tịnh v.v... thân có cao thấp, hơn kém có thể đạt được. Đây là dựa vào xứ riêng nên nói như thế, không phải trong một trời thân có khác biệt. Lại, Khế kinh nói: Trong trời Cực quang, có lúc chư thiên đồng cùng tập hợp, thân tướng có khác, nhưng về ánh sáng đều đồng.

Ở đây nói chư thiên, thân tướng đều riêng, không nói hình hiển nơi dung mạo chẳng đồng, nên so với kinh này không có lỗi trái nhau.

Có thuyết nói: Phạm chúng gọi là trời Cực quang có hào quang vi diệu, hơn hẳn trời nơi cõi dưới. Tĩnh lự thứ hai hai tướng hỷ xả xen lẫn hiện ở trước, nên nói là tướng khác. Theo truyền thuyết: Trời kia nhằm chán hỷ căn đã khởi của địa căn bản, xả căn của địa cận phần hiện tiền. Nhằm chán xả căn đã khởi của địa cận phần, hỷ căn của địa căn bản hiện tiền. Ví như có người đối với các thức ăn uống, hoặc chay, hoặc mặn, nhằm chán và ưa thích cùng tăng. Kinh chủ dẫn kinh để giải thích về nghĩa của tướng khác. Nghĩa là nơi trời Cực quang tịnh, mới cũ sinh lên đầy duyên nơi kiếp hỏa thì hai tướng có sợ không sợ cùng xen lẫn, nên gọi là tướng khác, không phải hai tướng hỷ, xả cùng lẫn lộn với nhau.

Nếu như vậy thì tĩnh lự thứ ba không nên nói do tướng lạc mà gọi là tướng một. Đâu có lý riêng. Tĩnh lự thứ ba do một tướng lạc nên gọi là tướng một. Tĩnh lự thứ hai không phải do hai tướng hỷ, xả

cùng xen lẫn gọi là tướng khác. Cho nên thuyết kia đã nói chột như có thể chọn lấy cùng thêm xem xét tướng tận, chưa đủ tin cậy, nương dựa. Trong đây, Thượng tọa nói như thế này: Tĩnh lự thứ ba nơi tất cả thời gian, do tướng không sợ, nên nói là tướng một.

Giáo pháp do Thượng tọa đã dẫn so với Kinh chủ là đồng. Nay xem rõ lời nói kia thì không phải phù hợp với thức trụ.

Giải thích ở đây cùng với giải thích trước, về lý đều không đúng. Nghĩa là thức ở giữa hỷ lạc an trụ, lập làm thức trụ. Vì sao lại nói dựa nơi tướng sợ, lập danh xưng thức trụ? Tức dùng duyên này để nói các xứ ác, tĩnh lự thứ tư và trời Hữu đảnh, không phải thuộc về thức trụ. Tiếp theo sau sẽ biện về lý tất nên như thế.

Thượng tọa cũng nói: Các xứ ác v.v... không phải nhân của thức trụ. Nghĩa là danh xưng thức trụ là làm rõ về thức lạc trụ. Như nói: Có xứ khiến cho tâm sĩ phu ưa thích trụ ở trong ấy, đó gọi là thức trụ, không phải xứ ác v.v... đã khiến tâm của sĩ phu ưa thích trụ ở trong ấy, nên không phải là thức trụ.

Đã nói: Nếu thức không ưa thích trụ ở đấy nên không phải là thức trụ, thì tướng sợ hãi khiến thức không ưa thích trụ trong ấy há gọi là thức trụ?

Nếu tướng sợ hãi kia tuy có thể khiến thức không ưa thích trụ trong ấy mà lập thức trụ, tức là thuyết kia nói các xứ v.v... ác không phải là nhân của thức trụ, đã có lỗi bất định.

Lại, tướng không sợ hãi không chấp nhận sinh, nên nơi trời Biến tịnh không phải gọi là tướng một. Làm sao nhận biết tướng kia đây không sinh? Hay là trời kia có tướng này, vì từng không có nêu bày. Nghĩa là từng không có xứ nào nói trời Biến tịnh trông thấy thủy tai ở cõi dưới mà không sinh sợ hãi. Hoặc chấp nhận thủy tai kia, nghĩa là nước không thể dâng lên trên. Vì không có nghi hoặc, lo nghĩ trôi nổi, nên không có sợ hãi.

Đã vốn không có nghi hoặc, lo nghĩ thì tưởng không sợ hãi từ đâu mà có?

Nếu cho ở trong thức ít có nghi hoặc lo nghĩ, thì trời Biến tịnh tức nên không gọi là tướng một. Vì thế chỉ căn cứ theo chánh lý của đối pháp để giải thích tướng một khác, danh nghĩa là khéo thành. Không phải lý của Tông Thí dụ có thể an lập tồn tại, vậy người có trí nên lựa chọn thiện mà theo.

Hữu tình có sắc, thân một tướng một, như trời Biến tịnh là thức trụ thứ tư.

Nói thân một: Về nghĩa như trước đã giải thích. Vì chỉ tướng lạc, nên gọi là tướng một. Lạc của trời Biến tịnh tịch tĩnh, vi diệu, thường sinh vui thích không có lúc nào dấy khởi nhàm chán. Vì vậy không do định cận phần cùng xen lẫn, nên chỉ dựa nơi đây để lập tên gọi tướng một.

Há không phải là trời Biến tịnh cũng có tướng khác. Như Khế kinh nói: Trời Biến tịnh này thọ nhận tịch tĩnh, thọ lạc, không phải như Biến tịnh khác. Đây không phải nói tướng khác mà là làm rõ trong phần lạc thọ, tự có sai biệt, và không có thọ nhận riêng khác. Tất cả hữu vi lần lượt có khác biệt. Một loại cũng có các phẩm khác nhau như hạ v.v... Tức không thể dựa vào đây để lập tướng có khác. Thế nên chỉ dựa nơi một tướng lạc, lập tướng có một nghĩa không khuynh động. Trong tĩnh lự thứ nhất, do tướng nhiễm ô, nên nói là tướng một, do ở nơi không phải nhân, khởi giới cầm thủ, chấp làm nhân.

Tĩnh lự thứ hai do hai tướng thiện, nên nói là tướng khác. Do sức của đẳng chí, nên hai thọ cùng đan xen mà hiện tiền.

Tĩnh lự thứ ba, do tướng vô ký, nên nói là tướng một, thuần là một tịch tĩnh, theo dị thực là lạc thọ mà hiện tiền.

Ba vô sắc dưới, danh xưng riêng như kinh nói, tức là ba thức trụ, đó gọi là bảy.

Những gì là ba vô sắc?

Nghĩa là hữu tình vô sắc, nơi tất cả tướng sắc đều vượt qua, các tướng có đối đều ẩn mất, nên đối với tướng riêng khác không có tác ý, nhập vô biên không, nơi xứ không vô biên an trụ đầy đủ. Như tùy thuận trời Không vô biên xứ là thức trụ thứ năm.

Hữu tình vô sắc, nơi tất cả xứ không vô biên đều vượt qua, nhập vô biên thức, nơi xứ thức vô biên an trụ đầy đủ. Như tùy thuận trời Thức vô biên xứ là thức trụ thứ sáu.

Hữu tình vô sắc, nơi tất cả xứ thức vô biên đều vượt qua, nhập vô sở hữu, nơi xứ vô sở hữu an trụ đầy đủ. Như tùy thuận trời Vô sở hữu xứ là thức trụ thứ bảy. Nay, nên xét chọn.

Đầu tiên nói vô sắc. Há không phải là vô nghĩa khi nói các tướng sắc đều đã vượt qua, là nghĩa đã đủ?

Vấn nạn này là không đúng. Vì có nghĩa riêng khác. Hữu tình nơi cõi sắc, tuy không có dục nhiễm nhưng có tướng dục thành tựu hiện hành, đều cùng hiện có thể đạt được. Chớ nên nhân nơi đây để có thể sinh nghi như thế. Hữu tình nơi cõi vô sắc tuy không có sắc nhiễm, nhưng nên có tướng sắc thành tựu hiện hành. Vì thế cần nói: Hữu tình vô sắc nơi tất cả tướng sắc đều đã vượt qua.

Tướng hệ thuộc cõi dục gọi là tướng dục. Há không phải câu nói tất cả tướng sắc đều vượt qua là vô sắc cùng vượt qua tướng sắc, cả hai đều thành tựu?

Điều này cũng phi lý. Có thuyết nói thế này: Vì trong cõi vô sắc cũng có sắc, nên đầu tiên nói vô sắc ý là nhằm làm rõ xác nhận trong cõi vô sắc đều không sắc. Tiếp theo nói câu tướng sắc đều đã vượt qua là làm rõ cõi vô sắc kia đều không có tướng của cõi sắc. Do hai câu nói này đều có dụng nghĩa.

Sinh nơi cõi vô sắc cũng thành tướng sắc, nên câu nói vượt qua tướng sắc há không phải là vô nghĩa?

Vấn nạn này phi lý, vì đã phân biệt. Nghĩa là trước phân biệt, vì tướng hệ thuộc cõi dục, nên gọi là tướng dục. Tướng sắc cũng như thế, không phải sinh nơi cõi vô sắc, có thể có cũng thành tướng của cõi sắc, nên ở đây không phải là vấn nạn.

Hoặc tướng sắc kia đều không hiện hành. Nếu như căn cứ theo duyên nơi sắc để giải thích, cũng không trái với nghĩa vượt qua.

Tất cả tướng sắc đều vượt qua: Nghĩa là những tham nhiễm hiện hành đều vượt qua.

Nói tướng sắc: Nghĩa là tướng của cõi sắc, hoặc chỉ là tướng của địa thuộc tinh lự thứ tư, duyên nơi sắc của địa mình, địa khác làm cảnh giới, nên gọi là tướng sắc.

Các tướng có đối đều ẩn mất: Nghĩa là tướng tương ưng của năm thức đều mất. Dựa vào căn có đối các tướng đã sinh khởi, vì chỉ duyên nơi có đối làm cảnh giới, nên gọi là tướng có đối. Nếu ở nơi cõi dục, khi được lìa tham, thì các tướng có đối tương ưng của hai thức đều nên ẩn mất. Vì sinh lên địa trên, thì không thể hiện hành lần nữa. Ở tinh lự thứ nhất khi được lìa tham, các tướng có đối tương ưng của ba thức tuy sẽ ẩn mất, nhưng không phải tất cả. Lúc sinh nơi cõi trên, thì lại hiện hành lần nữa. Nơi tinh lự thứ tư, khi được lìa tham, nơi chón có thể hiện hành, đều sẽ ẩn mất. Cõi vô sắc thì không chấp nhận hiện hành lần nữa, nên đối với tướng dị biệt, không tác ý, tức không còn tác ý để khởi tướng riêng khác, nên nhận lấy tướng sai biệt, gọi là tướng riêng khác.

Đây lại là thế nào?

Nghĩa là nếu có tướng, đối với sắc của đối tượng duyên, hành của tự tướng chuyển biến, tướng này đối với việc lìa sắc tham, có thể bị trở ngại. Nay, không tác ý khiến pháp này hiện hành, hành tướng của cộng tướng là thuận với việc lìa tham.

Có Sư khác cho: Nếu tướng hiện bày khắp có thể duyên nơi sắc, phi sắc, gọi là tướng riêng khác. Nay, đối với tướng này, không hành tác ý, chỉ hành tác ý duyên nơi tướng vô sắc. Thế nên vô sắc cùng các tướng sắc đều vượt qua v.v... đều cùng thành có nghĩa.

Trong đây pháp nào gọi là Thức trụ?

Nghĩa là bốn uẩn, năm uẩn đã bị trói buộc do thức trụ kia, vì thức ở trong đó đã vui thích trụ chấp.

Có Sư khác nói: Chỉ là số hữu tình mới được mang tên thức trụ. Vì Khế kinh nói: Vì làm rõ sự việc của các thức đã trụ chấp, nên Khế kinh đã nói về danh xưng của bảy thức trụ. Do xứ khác ấy không phải thuộc về thức trụ. Do xứ kia vì thức có tổn hoại, nên thức ở trong ấy không có vui thích trụ chấp.

Xứ khác là gì?

Nghĩa là các xứ ác, tinh lự thứ tư và xứ Hữu đánh.

Vì sao ở trong ấy thức có tổn hoại?

Pháp tổn hoại thức vì ở nơi xứ kia là có.

Những gì gọi là pháp tổn hoại thức?

Nghĩa là các xứ ác có khổ thọ nặng, có thể gây tổn hoại cho thức. Tinh lự thứ tư có định vô tướng và sự vô tướng, trong trời Hữu đánh có định diệt tận, có thể hủy hoại thức, khiến sự cùng nối tiếp bị đoạn dứt.

Lại nói: Nếu hữu tình ở nơi xứ khác, tâm vui thích đến dừng lại. Nếu đến ở nơi ấy, không còn cầu xuất ly, thì gọi đấy là thức trụ. Đối với các xứ ác, hai nghĩa đều cùng không có. Tinh lự thứ tư, tâm luôn cầu xuất ly. Nghĩa là các phạm phu cầu nhập vô tướng. Nếu các Thánh giả thì ưa thích nơi Tịnh cư v.v... Nếu ở nơi trời Tịnh cư thì ưa chứng tịch diệt (Niết-bàn). Vì xứ Hữu đánh thì tối tăm yếu kém, nên không phải là thức trụ.

Có thuyết cho: Nếu sức của thức ái chấp thọ, an trụ ở trong ấy, thì gọi là thức trụ. Tất cả xứ ác, trời Tịnh cư v.v... do sức của nghiệp chấp thọ, an trụ trong ấy. Hữu tình vô tướng và xứ Hữu danh, do sức của kiến chấp thọ, an trụ trong ấy, do đầy đủ không phải thuộc về thức trụ.

Có Sư khác nêu: Chúng sinh có ba, đó là ưa thích chấp trước nơi cảnh, lạc và tướng.

Ưa thích chấp trước nơi cảnh: Là người và trời cõi dục. Ưa thích chấp trước nơi lạc: Là ba tịnh lự dưới. Ưa thích chấp trước nơi tướng: Là ba vô sắc dưới. Chỉ ở nơi các xứ này lập tên thức trụ. Vì ở nơi xứ khác không có ba thứ vừa nêu, nên không phải là thức trụ. Sư thay thế Sư trên, hỗ trợ, cùng thừa hành nói: Nếu xứ có đủ thức do kiến đạo, tu đạo đoạn và không đoạn, thì lập danh xưng thức trụ. Khác với đây tức không phải thuộc về thức trụ.

Há không phải là người và sáu trời cõi dục không có thức vô lậu, nên không phải là thức trụ. Nếu nói có thể tạo tác chỗ nương dựa của vô lậu thì trời Hữu danh tức nên gọi là thức trụ?

Vấn nạn này là phi lý. Vì ở cõi dục không nhất định có thể căn cứ theo chỗ nương dựa để nói có vô lậu. Nhưng nơi trời Hữu danh là thuộc về địa. Định tức nên dựa vào tự tánh để nói thức trụ kia là có, không có. Do tự tánh không có, nên không phải là thức trụ. Hoặc không phải Bồ-đặc-già-la ở xứ Hữu danh trong một chỗ nương dựa có đủ ba thứ thức. nhưng Bồ-đặc-già-la của xứ thiện nơi cõi dục trong một chỗ có đủ ba thức. Vì thế không nên dùng Hữu danh để so sánh.

Tĩnh lự thứ tư tuy có đủ ba thức, nhưng toàn bộ năm xứ cùng phần ít của một xứ, thì không đủ ba thức nên ít theo nhiều, tức không lập thức trụ. Thế nên thức trụ luôn chỉ có bảy.

Như thế là đã giải thích về bảy thức trụ xong. Nhân nơi thức trụ này, lại biện về chín nơi chốn cư trú của hữu tình. Chín nơi chốn đó là gì?



*Tụng nêu:*

*Nên biết gồm Hữu đảnh  
Cùng hữu tình vô tướng  
Là chín hữu tình ở  
Khác, đều là ưa trụ.*

*Luận nói:* Bảy thức trụ trước và hữu thứ nhất cùng hữu tình vô tướng, đó gọi là chín. Các loại hữu tình chỉ ở chín nơi này, vì vui thích an trụ, nên lập làm nơi chốn cư trú của hữu tình. Nghĩa là các hữu tình tự ưa thích an trụ, chỗ nương dựa là các vật thật như sắc v.v... không phải thứ khác. Do các hữu tình là giả có. Nhưng các vật thật là nơi chốn cư trú của giả, nên chỗ ở của hữu tình, chỉ là pháp hữu tình. Do loài hữu tình đối với chỗ nương trụ là tự thân thì ái tăng mạnh, không phải là đối với nơi chốn. Lại, ở nơi xứ sở, lập nơi chốn cư trú của hữu tình, thì chỗ ở của hữu tình nên thành tạp loạn. Chỗ ở không tạp loạn chỉ có nơi nội thân, nên chỗ ở của hữu tình chỉ là pháp hữu tình.

Đã nói sinh rồi, gọi là nơi cư trú của hữu tình, nên biết chỗ ở của hữu tình không gồm thân trung hữu.

Lại, các trung hữu không phải là cư trú lâu, nên các hữu tình không vui thích an trụ. Lại tất nên như thế. Do Bản luận nói: Vì nhằm làm rõ xứ sinh nên lập nơi cư trú của hữu tình ở trong sinh tử. Vì để làm rõ các thức do ái trụ chấp nên kiến lập thức trụ. Vì hiển bày các hữu tình đối với tự thân đã nương dựa nơi ái vui thích an trụ, lập nơi cư trú của hữu tình. Nên hai môn này được kiến lập có sai biệt. Tuy nhiên Khế kinh nói: Hữu tình có sắc, không có tướng, không có tướng riêng, như trời Vô tướng. Tướng, nghĩa là nhận lấy chung về cảnh.

Tướng riêng: Nghĩa là phân biệt. Nay, trong trời này đều ngăn chặn hai tướng trước, nên nói câu không có tướng, không có tướng riêng. Hoặc nói vô tướng là chỉ nhằm ngăn chặn nơi tướng.

Không có tướng riêng: Là nhằm ngăn chặn tướng cùng hiện hành. Hoặc nói không có tướng là để ngăn chặn chung. Chớ cho nơi xứ này các tướng đều không có. Cho nên lại nói câu không có tướng riêng, là làm rõ tướng có thành tựu, chỉ không có hiện hành. Dùng tên gọi tướng riêng để giảng giải tướng hiện hành. Hoặc nói không có tướng, sợ cho trong đây chỉ là tướng không nhiễm. Do đấy lại nói câu không có tướng riêng. Tức hiển bày trong đây không có tướng riêng của tất cả phẩm loại.

Hữu đánh vô tướng đã không phải là thức trụ, vì sao có thể nói là nơi cư trú của hữu tình?

Vấn nạn này là không đúng, vì nghĩa đều khác. Do hai xứ này đều có pháp hủy hoại thức. Vì thức không ưa thích cư trú, nên không phải là thức trụ. Nhưng hai xứ kia đã thành tựu thân hữu tình, vì hữu tình ưa thích cư trú, nên thuộc về chín nơi chốn. Nghĩa là nếu có xứ, hữu tình khác vui thích đến ở, không ưa dời động, là thuộc về nơi cư trú của hữu tình. Xứ khác đều không phải, vì không ưa thích trụ.

Nói xứ khác: Nghĩa là các xứ ác. Tĩnh lự thứ tư, trừ trời Vô tướng. Xứ ác đều không phải nơi cư trú của hữu tình: Nghĩa là không phải ở xứ khác có hữu tình vui thích đến ở. Cũng không ở trong đó, không ưa thích dời động. Tĩnh lự thứ tư, trừ trời Vô tướng, phần còn lại đều không phải là nơi cư trú của hữu tình, tuy từ nơi xứ khác có hữu tình ưa thích đến, nhưng không phải trụ trong ấy không ưa dời động. Nghĩa là xứ Quảng quả v.v... Nếu các phàm phu ưa thích nhập nơi vô tướng, hoặc xứ vô sắc, hoặc các Thánh giả ưa thích nhập nơi Tịnh cư, hoặc xứ vô sắc, thì ở nơi trời Tịnh cư ưa thích nhập Niết-bàn, nên các xứ kia đều không phải thuộc về nơi cư trú của hữu tình. Tuy nhiên, ở nơi xứ khác, Đức Phật từng dùng tiếng *xứ* để nêu bày về Vô tướng, Hữu đánh, Niết-bàn.

Có các ngoại đạo chấp trời Hữu đánh, trời Vô tướng là giải thoát chân thật. Chớ có nghe tiếng *xứ* đồng nói này, bèn cho hai trời

đồng là giải thoát thân khỏi hiểu biết về Niết-bàn, chuyên biến hỗ trợ cho Tông tà.

Do đây, Đức Thế Tôn cùng với các thức trụ đã hợp nói một xứ là nơi cư trú của hữu tình, làm rõ Niết-bàn chân thật không phải là như thế.

Nơi cư trú của hữu tình chỉ là giả nêu đặt, vì sao Đức Thế Tôn bên trong nơi chốn cư trú của hữu tình thì trời Vô tướng Hữu đánh nói riêng tiếng xứ? Vì trong quả siêng năng tinh tấn đạt đến cứu cánh, chỉ là xứ phạm phu. Trong quả siêng năng tinh tấn thì hữu tình vô tướng là rất ráo nhất. Trong quả siêng năng tinh tấn của tất cả xứ sinh, thì chỉ có trời Hữu đánh là rất ráo nhất, nên chỉ hai trời này nói riêng tiếng xứ.

Hoặc lại tiếng xứ là làm rõ nghĩa của môn đến. Tức là hai xứ này, lúc dị thực hết, phần nhiều mạng chung, đến sinh nơi cõi dưới.

Nhân nói bảy thức trụ đã biện về nơi chốn cư trú của hữu tình. Trong Khế kinh khác lại nói bốn thức trụ. Bốn thức trụ kia là gì?

*Tụng nêu:*

*Bốn thức trụ nên biết*

*Bốn uẩn chỉ tự địa*

*Nói thức riêng không trụ*

*Hữu lậu bốn trường hợp.*

*Luận nói:* Như Đức Thế Tôn nói: Thức tùy thuận sắc trụ. Thức tùy thuận thọ trụ. Thức tùy thuận tưởng trụ. Thức tùy thuận hành trụ. Đó gọi là bốn thức. Bốn thức như thế, Thể của chúng là thể nào?

Nghĩa là chỉ trừ thức, bốn uẩn còn lại là hữu lậu. Lại, các thứ này chỉ ở nơi tự địa, không phải địa khác. Không phải thức ưa thích tùy thuận uẩn của địa khác để trụ. Tuy dựa vào uẩn của địa khác nhưng thức cũng hiện tiền, nhưng ở trong uẩn của địa khác thì thức không

ura thích trụ. Hỷ ái đã làm thấm nhuần thức, khiến ở trong uẩn đã tăng trưởng rộng lớn, vì như Khế kinh nói. Không phải ở trong uẩn như sắc v.v... của địa khác, hỷ ái có thể làm thấm nhuần thức khiến tăng trưởng rộng lớn, nên uẩn của địa khác không phải thuộc về thức trụ.

Lại, trong tự địa, chỉ là số hữu tình, chỉ là tự thân cùng nối tiếp mới lập làm thức trụ. Không phải là số phi tình, không phải là trong sự cùng nối tiếp của thân khác, mà thức tùy thuận ưa thích trụ như nơi tự thân cùng nối tiếp.

Có Sư khác cho: Nơi các thứ kia cũng là thức trụ, vì ở trong đó, hỷ ái đã làm thấm nhuần thức, cũng khiến tăng trưởng và rộng lớn.

Đã dựa nơi tự tông để kiến lập thức trụ, nên nói là kiến lập nhân duyên của thức trụ.

Trong đây, vì sao thức không phải là thức trụ? Lại thức trụ này về nghĩa là thế nào?

Nghĩa là thức ở trong ấy, do sức của hỷ ái đã gồm thấu làm đối tượng trụ, cùng làm đối tượng chấp trước, là nghĩa của thức trụ. Thức tùy thuận nơi sắc trụ, trụ nơi sắc chấp trước sắc.

Vì Khế kinh nói nếu như vậy thì thức uẩn nên thành thức trụ. Đức Thế Tôn cũng nói: Ở trong thức thực có vui thích, có nhiễm. Vì có vui thích, có nhiễm, nên thức trụ ở trong ấy, thức đã nhân theo đây bị chế ngự. Nơi vấn đề này Kinh chủ đã giải thích: Cũng không ngăn chặn thức, thức đã nương dựa hiện rõ, vì chung ở nơi các uẩn sinh hỷ nhiễm. Tuy nhiên, trong mỗi mỗi uẩn như sắc v.v... sinh các thứ hỷ nhiễm khiến thức dựa vào, chấp trước. Thức riêng thì không như thế nên nói không phải là trụ.

Lại ý của Đức Phật nói bốn thức trụ này cũng như ruộng tốt. Nói chung về tất cả pháp có nhận lấy các thức, cũng như hạt giống. Hạt giống không thể lập làm ruộng tốt. Ngưỡng mong lòng xét về ý giáo của Đức Thế Tôn là như thế.

Lại pháp cùng với thức có thể cùng thời sinh làm ruộng tốt của thức, có thể lập làm thức trụ. Thức uẩn thì không vậy, nên không phải là thức trụ.

Giải thích như thế là chỉ thuật theo tình riêng. Suy xét kỹ, tìm cầu, không có nghĩa lý sâu xa. Nói thức cùng với thức trụ như hạt giống như ruộng, về lý có thể như thế, vì không trái với giáo. Nhưng thuyết kia đã nói nếu pháp cùng với thức có thể cùng thời sinh làm ruộng tốt của thức nên lập làm thức trụ, thì không hợp với chánh lý. Vì sao? Vì thuyết kia trước đã tự nói: “Thức đã nương dựa, chấp trước, nên gọi là thức trụ”. Tức không phải ở trong các uẩn như thọ v.v... đã cùng khởi có thức đã nương dựa. Vì thức nương dựa nơi các pháp kia nên trụ. Nếu đối tượng nương dựa là thức không nương dựa vào các pháp kia thì vì sao có thể nói các pháp kia là thức trụ? Lại, vì không phải đối tượng duyên có cùng một cảnh, cùng sinh thọ v.v..., không phải là đã nhận lấy. Lại không thể dùng tương ưng nương dựa chấp trước để giải thích nghĩa của thức trụ. Chớ cho các sắc pháp và bất tương ưng không phải là thức trụ. Lại vì lý tương ưng không có sai biệt tức nên vô lậu cũng là thể của thức trụ, vì sao có thể nói sắc cùng sinh v.v... làm ruộng tốt của thức lập làm thức trụ.

Lại nói ý của Đức Phật nói bốn thức trụ cũng như ruộng tốt, nói chung tất cả pháp có nhận lấy các thức, cũng như hạt giống, không thể lấy hạt giống lập làm ruộng, về lý cũng không đúng. Như thức khác cùng đối chiếu có chỗ nương dựa chấp trước há không phải là nghĩa của ruộng. Lại ở trong thức tức nên không có nhận lấy. Nhưng Khế kinh nói: “Có nhận lấy các thức”, nên biết cũng có thức trụ trong thức.

Lại thuyết kia đã nói: Cũng không ngăn chặn thức. Thức đã nương dựa chấp trước, vì gồm chung ở các uẩn sinh hỷ nhiễm. Tuy nhiên, trong mỗi mỗi uẩn như sắc v.v... sinh các hỷ nhiễm khiến thức nương dựa, chấp trước. Thức riêng thì không như thế, nên nói không phải là thức trụ, thì cũng không hợp lý. Khế kinh kia nói: Ở trong

thức thực có hỷ có nhiễm, vì có hỷ nhiễm nên thức trụ ở đây, thức đã nhân theo đây mà bị chế ngự, vì sao lại nói chỉ ở nơi các uẩn đã sinh chung hỷ nhiễm, chỉ thức riêng thì không như vậy.

Nếu nói trong thức thực không lập hai phần ruộng và hạt giống có sai biệt nên không có lỗi, tức nên nói nhân duyên, vì sao không lập?

Vì đã ở nơi thức thực, sinh riêng hỷ nhiễm. Thức trụ trong đó, không nên nói chung có nhận lấy các thức đều như hạt giống. Thức đã đối với thức, có thể làm ruộng tốt, thì có lý nào riêng ngăn chặn thức làm thức trụ, nên thuyết kia đã nói chỉ là thuật lại tình mình, không có nghĩa lý sâu xa, không phải là giải thích tốt.

Lại, Thượng tọa kia đã giải thích: Tức thức này không nên trở lại trụ nơi thức này, nên không thể nói thức tùy thuộc thức trụ.

Nếu nói quá khứ, vị lai và trụ trong thức cùng nối tiếp của người khác, thì lý ấy không đúng, vì chỉ ở trong thức không có uy lực, khiến thức tăng trưởng và rộng lớn. Nghĩa là như sắc v.v... đã hỗ trợ cho thức, khiến thức kia được tăng thịnh, sáng rõ. Thức thì không như vậy, chỉ vì trong sự phân biệt nhận biết rõ không có công dụng ấy.

Thượng tọa kia đã giải thích như thế, không phải là tỏ ngộ lý mà nói. Lại, thức này không nên trở lại trụ nơi thức này, nên không thể nói thức tùy thuộc thức trụ.

Đối với nghĩa của Tông kia, lý ấy là không đúng. Vì thức kia không phải chỉ ở nơi các pháp hiện tại, lập làm thức trụ, vì sao được dùng thức của một sát-na không phải là tự trụ, nên chứng minh thức không phải là trụ, nghĩa ấy có thể thành. Giả như thêm xa lánh, nhưng sau cùng tức nên chỉ thừa nhận thọ v.v... của quá khứ, vị lai gọi là thức trụ, vì sát-na của thức kia không có thọ v.v...

Như thế là đã nói: Tức thức này không nên trở lại trụ nơi nhân của thức này, đối với nghĩa có ích gì?

Nếu cho như sắc khi ở nơi hiện tại có thể thành thức trụ, thức thì không như thế, nên như đã nói về nhân đối với nghĩa là có ích, thì điều này cũng phi lý, vì thọ v.v... cũng nên không phải là thức trụ. Nên rốt cùng không từng nói thức cùng với thọ v.v... là nhân duyên có sai biệt. Nên đã nói về nhân đối với nghĩa là vô ích. Lại chưa hiểu rõ về nhân kia, tức câu nói thức này không nên trở lại trụ nơi thức này, ý làm rõ về nghĩa gì?

Nếu nói ý chỉ rõ về tự thể, không thể ở trong tự thể giữ lấy nghĩa của tự tánh, tức nên đồng với tông luận về hoa đóm giữa hư không kia, là thừa nhận tất cả pháp không giữ lấy tánh. Như thế là thức trụ cũng không nên thành tự.

Nếu nói ý nhằm hiển bày về tự thể, không thể làm chỗ nương dựa của tự thân, hoặc nghĩa của đối tượng duyên, tức là chỗ đã lập luận thành ủng phí công. Vì từng không có nghi, nương dựa, duyên nơi chính nó. Nghĩa là như sắc v.v... các pháp của tánh khác, có thể có làm chỗ nương dựa, đối tượng duyên của thức, nhưng trong tự thể của thức từng không có chiêu cảm này, mà nay lập ra lý, lại để thành tự cái gì?

Phàm là nhân đã lập là nhằm ngăn chặn có xen lẫn. Trong đây không có xen lẫn, thì nhân nơi gì để ngăn chặn? Thế nên nhân kia hoàn toàn thành vô dụng.

Lại, tự loại của thức lần lượt cùng đối chiếu. Vì sao thọ v.v... thấp kém mà không phải là thức trụ?

Há không phải là trước đã nói? Điều này làm rõ câu nói nhân chỉ ở trong thức không có uy lực khiến thức tăng trưởng và rộng lớn.

Trước tuy đã nói, nhưng không hợp lý. Thức duyên nơi thọ v.v... tăng trưởng rộng lớn, không phải thức duyên nơi thức. Thức này có nhân gì?

Há không phải là nhân của thức này, cũng như trước đã biện. Nghĩa là như thọ v.v... hỗ trợ nơi thức, khiến thức kia được tăng thịnh

sáng rõ. Thức tức không như vậy, chỉ trong phân biệt nhận biết rõ không có dụng này, nên sao dùng để nói thức này không phải là nhân cực thành. không thể chứng thành vì không phải là đã thừa nhận, nên duyên của thức chỉ nhận lãnh cùng tăng trưởng rộng lớn, không phải duyên chỉ phân biệt nhận biết rõ, thức này có nhân gì?

Lại, Thượng tọa kia, tự ở trong phần giải thích về thức trụ nói: Thức tùy thuộc sắc trụ. Nghĩa là ngã, ngã sở duyên dựa nơi sắc sinh, là thức trụ của sắc, cho đến nói rộng.

Thức cũng đối với thức. Nghĩa là ngã, ngã sở, duyên dựa nơi thức sinh, vì sao không phải là thức trụ? Nghĩa là ngã, ngã sở duyên dựa đã đồng, thì thức vì sao riêng không khiến cho thức tăng trưởng rộng lớn?

Lại, thuyết kia đã nói: Vì thức ở nơi đối tượng duyên chỉ phân biệt nhận biết rõ, nên không phải như thọ v.v... đã hỗ trợ cho thức khiến được tăng thịnh sáng rõ.

Há không phải ở trong sự việc do thức đã phân biệt rõ, thuyết kia cho vào thời gian sau thì thọ v.v... mới khởi. Tức là đối với cảnh, chủ yếu trước hết là phân biệt nhận biết rõ, sau đây thì nhận lãnh cùng tùy theo thứ lớp mà sinh, có thể dẫn thức lưu chuyển lần lượt tăng thịnh sáng rõ, cho nên chỉ phân biệt nhận biết rõ, là nhân hơn hết, có thể hỗ trợ thức, tức nên thành thức trụ. Như sinh là khổ gốc, nên sinh là nhân thắng. Nhân tăng thịnh sáng rõ của thức, thì thức là hơn hết. Thức và thức trụ đều dùng thức làm nhân, có thể khiến lần lượt tăng trưởng rộng lớn. Nên thức không thể hỗ trợ cho thức khiến tăng thịnh sáng rõ. Tức không phải là nhân thiện. Nếu e là trái với kinh nên nói thức không phải là trụ.

Thượng tọa lập lý, há không phải là trái với kinh? Kinh nói thức có thể làm tăng trưởng thức, nên trừ tự chấp, lại tìm xét nhân khác. Nhưng Tông của thầy tôi đã đưa ra giải thích: Vì nhằm khiến ở nơi



thức trừ tâm ngã kiến, nên ở trong thức, không nói thức trụ. Như nói: Trong Khế kinh Sa Đề nói: Ta đã thấu đạt giáo pháp do Đức Thế Tôn giảng nói, lưu chuyển dòng ruồi nơi sinh tử, chỉ là thức không phải là thứ khác. Thức, nghĩa là tên khác được Đức Thế Tôn nói là ngã.

Vì nhằm diệt trừ tâm ngã kiến của người kia, nên hiển bày thức dựa vào Thể khác, không phải là tánh nương dựa của ngã, ngã sở. Không phải cho là chủ thể nương dựa, nên môn thức trụ chỉ nói có bốn, không phải thật sự thức trụ chỉ là bốn, không phải là thức. Nay cho Đức Thế Tôn đã nói về thức trụ, chỉ bốn thứ như sắc v.v... không nói thức, là do chỉ sắc v.v... ở trong ba thời cùng với sự nối tiếp có thức là trợ bạn. Nghĩa là chỉ có sắc v.v... cùng với thức là đều cùng sinh, ở quá khứ, vị lai cũng có thể làm trợ bạn của thức, khiến sự nối tiếp có thức lưu chuyển dòng ruồi nơi sinh tử. Thức thì không như thể, nên không phải là thức trụ.

Lại, các căn như nhãn v.v... cùng với sắc đều cùng có, cùng với thức câu sinh làm đối tượng nương dựa, chủ thể nương dựa, đã diệt chưa sinh, nên chỉ là cảnh của thức. Vì thế sắc uẩn ở trong ba thời, luôn hướng về sự nối tiếp có thức, có thể làm trợ bạn. Thọ v.v... của hiện tại cùng với thức là cùng sinh, làm nhân câu hữu, một phần cùng với thức đồng duyên nơi một cảnh, có công dụng làm trợ bạn. Đã diệt chưa sinh, chỉ là cảnh của thức. Thế nên thọ v.v... cũng ở nơi ba thời đối chiếu với sự nối tiếp có thức có thể làm trợ bạn. Thức tuy ở quá khứ, vị lai hướng về sự nối tiếp có thức, chỉ có một ít công năng hỗ trợ, nhưng trong phần cùng sinh hoàn toàn không có sức hỗ trợ, nên không cùng khởi. Tức sắc v.v... đối chiếu với thức, đủ hai công năng hỗ trợ. Thức chỉ ở nơi quá khứ, vị lai, nên không phải là thức trụ. Vì thế số phi tình và bốn uẩn như sắc v.v... trong thân người khác, cũng không phải là thức trụ. Do các pháp kia đối với thức chỉ là đối tượng duyên, vì không đủ hai môn là dụng của trợ bạn. Trụ nghĩa là chỗ trụ, là sự nối tiếp có thức khi dẫn đến tự quả, có thể làm nghĩa nương

dựa. Trụ, hoặc là đối tượng chấp trước, là sự nối tiếp có thức khi dẫn đến tự quả, có thể làm nghĩa của cảnh. Sắc v.v... của tự thân có thể có nghĩa đồng một cảnh với thức. Nếu như cảnh không đồng, nhưng có thể làm chủ thể nương dựa, vì đủ hai công năng hỗ trợ, nên lập làm thức trụ. Không phải số hữu tình. Sắc v.v... của thân người khác thì không như thế, nên không phải là thức trụ.

Vì sao nhất định nhận biết đạo lý của thức trụ để an lập như thế?

Vì Khế kinh nói. Như Đức Thế Tôn nói: Có bốn thứ nương dựa nhận lấy đối tượng duyên là thức trụ. Thức tùy nơi sắc trụ. Trụ nơi sắc, chấp trước sắc. Là thức cùng với sắc, hoặc đều cùng lúc sinh, dựa nơi sắc trụ. Hoặc ở nơi cảnh của sắc, duyên mà sinh chấp trước.

Do đâu sinh chấp trước?

Trước nói ở trong ấy, có hỷ ái làm thấm nhuần. Như thế, cho đến thức tùy nơi hành trụ, đều nên nói rộng. Từng không có xứ nào nói: Thức tùy nơi thức trụ. Tùy nghĩa là gần gũi, nhờ dựa. Hoặc cho là gần gũi, vì quá khứ, vị lai nhất định nói là xa xôi. Nên sắc v.v... của hiện tại gần gũi nhờ dựa nơi thức, đều cùng sinh với thức, gọi là thức tùy trụ. Nhất định không có thức cùng với thức đều cùng sinh, vì thế không nên nói thức tùy thức trụ. Do kinh này nên chỉ là bốn uẩn còn lại cùng với sự nối tiếp có thức, là nghĩa trợ bạn thành.

Có bốn nương dựa, nhận lấy, như Đức Thế Tôn nói. Nói nương dựa nhận lấy: Nghĩa là bốn thứ như sắc v.v... làm chỗ dựa của sinh tử, được phiền não nhận lấy. Hoặc tức làm chủ thể nương dựa, thâm giữ lấy các khổ. Do đây, lý vô lậu không phải trụ được thành. Chỉ nói nương dựa, nhận lấy là thức trụ. Sắc v.v... vô lậu đã diệt sự nương dựa, nhận lấy. Tức như kinh kia nói: Bí-sô nên biết! Nếu ở nơi cõi sắc đã được lìa tham, thì đối với sắc đã tùy thuộc, ý sinh hệ thuộc đoạn. Hệ thuộc đoạn này, tức có thể duyên nơi thức, không còn trụ chấp, nên tăng trưởng rộng lớn. Nói rộng về thọ v.v... nơi ba cõi cũng như

thế. Tức do nghĩa của kinh này, căn cứ theo bốn uẩn như sắc v.v... của ba đời, đều thuộc về thức trụ. Vì hiển bày sắc v.v... so với thức là khác, nên tôi đã vâng theo tông chỉ, nêu bày như thế. Nếu pháp cùng với thức có thể cùng lúc sinh, thức đã nhân theo đây bị chế ngự, như lý của người chèo thuyền, thì pháp này có thể nói là thức trụ, không phải thứ khác.

Những điều đã nói như thế, ý là phân biệt thức trụ cùng với loại thức có riêng khác. Không phải là nhằm ngăn chặn câu nói sắc v.v... của quá khứ, vị lai không phải là thức trụ. Tuy thừa nhận quá khứ, vị lai cũng thuộc về thức trụ, nhưng số phi tình không phải là thức trụ. Pháp kia vào thời hiện tại cùng với sự nối tiếp có thức, hãy còn là xa xôi, hướng chi là ở quá khứ, vị lai. Do pháp kia luôn thời cùng với sự nối tiếp có thức, chỉ là xa xôi, là cảnh giới của đối tượng duyên. Pháp kia nhất định không phải là trợ bản gần dựa của thức, nên thức cùng với các pháp ấy đều không phải là thức trụ. Sắc v.v... của tự thân tuy ở quá khứ, vị lai so với thức là xa cách, nhưng ở nơi hiện tại cùng với sự nối tiếp có thức là rất gần gũi nhau. Do chủng loại đồng, cũng gọi là thức trụ. Như nơi đời hiện tại, hai uẩn sắc, hành của tự thân ở hai phần vị có tâm và không tâm khác nhau. Nghĩa là như hiện tại, khởi hai uẩn sắc hành ở phần vị có tâm và không tâm không đồng phần. Tuy không phải là thức nương dựa của đồng phần hiện tại, nhưng không mất tướng trụ của hai thức, vì trụ nơi tướng kia. Nếu như vào bảy giờ khởi thức của đồng phần, nhất định có thể làm trụ. Do duyên khác ngăn ngại nên thức tạm thời không sinh, không phải các uẩn kia bảy giờ không có tướng của thức trụ. Sắc v.v... của quá khứ, vị lai, về lý cũng nên như thế, đủ hai công năng hỗ trợ, nên tướng không mất.

Do sắc v.v... này trong sự cùng nối tiếp của tự thân là thuộc về ba đời đều gọi là thức trụ.

Bây, bốn thức trụ đều thuộc về hữu lậu. Là bảy gồm thân bốn hay là bốn gồm thân bảy?

Không phải là cùng gồm thấu khắp. Có thể nêu ra bốn trường hợp: Có bảy không phải là bốn, cho đến nói rộng.

Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là thức trong bảy

Trường hợp thứ hai: Nghĩa là các xứ ác, tính lự thứ tư và trong Hữu đảnh, trừ thức, là các uẩn còn lại.

Trường hợp thứ ba: Nghĩa là bốn uẩn trong bảy.

Trường hợp thứ tư: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Trong bảy có thức, trong bốn không có thức: Do hai môn này nên kiến lập khác nhau. Nếu pháp cùng với thức cùng làm nhân quả, thức ưa thích tùy chuyển, thì lập bảy thức trụ. Nếu pháp cùng với thức có thể cùng thời sinh, có thể làm trợ bạn, thì lập bốn thức trụ. Thế nên các Sư kế thừa đều nói: Do người của đối tượng được hóa độ bảm tánh không đồng, nên nói bảy thức trụ, bốn thức trụ có sai biệt.

Thế nào là bảm tánh của đối tượng được hóa độ không đồng?

Nghĩa là những hữu tình kia hoặc ưa thích đều duyên riêng nơi cảnh. Hoặc có hữu tình đối với cảnh không ưa thích duyên riêng. Hoặc ưa thích nhận biết khắp tự tướng của các pháp. Hoặc đối với tự tướng không ưa thích nhận biết khắp. Hoặc tham đắm ái, hoặc tham đắm kiến. Hoặc có hữu tình sức của phiền não nơi tự tướng thì mạnh. Hoặc có hữu tình sức của phiền não nơi cộng tướng thì mạnh. Hoặc ưa thích cảnh giới, hoặc ưa thích sinh tử. Có vô lượng tánh riêng khác như thế v.v...

Đã nói về thức trụ. Ở trước đã nói trong các cõi nẻo, nên biết về sinh (loài) của chúng. Lược có bốn thứ. Những gì là bốn? Xứ nào có những sinh gì?

*Tụng nêu:*

*Trong ấy có bốn sinh  
Hữu tình tức như noãn*

*Người, bàng sinh đủ bốn  
 Địa ngục cùng các trời  
 Trung hữu, chỉ hóa sinh  
 Quỷ chung hai thai, hóa.*

*Luận nói:* Trước đã nói về cõi, chung cho hữu tình, phi hữu tình. Nẻo chỉ là hữu tình, nhưng không phải gồm thâu khắp. Vì sinh chỉ gồm thâu khắp, nên nói hữu tình, vì đều là hữu tình, gọi là chúng sinh. Nhưng loài hữu tình gồm có noãn sinh, thai sinh, thấp sinh và hóa sinh. Đó gọi là bốn.

Sinh, nghĩa là loại sinh. Trong các hữu tình tuy loại khác xen tạp, nhưng loại sinh thì như nhau.

Nói loại sinh: Là nghĩa của chúng sinh.

Nếu như vậy cõi nẻo tức nên cũng gọi là sinh. Không như vậy, vì cõi là chung cho hữu tình, phi tình, nẻo tuy là hữu tình, nhưng không phải là khắp. Ở đây chỉ là hữu tình hiện có khắp nên lập riêng danh xưng sinh.

Thượng tọa cho, sinh là nghĩa nhân sinh, tức pháp phi tình cũng nên gọi là sinh, do noãn, thai, thấp đều là nhân sinh. Hóa sinh tức nên không phải là sinh, vì không có nhân sinh riêng.

Thuyết kia nói cũng có nhân sinh cùng khởi. Điều này là không nên như thế, vì thuyết kia tự không thừa nhận nhân cùng sinh. Nếu như có thì vì sao cuối cùng không hiển bày? Chỉ có hư thuyết. Không phải lìa nghiệp trước mà có nhân sinh riêng. Cũng không phải hóa sinh đều cùng khởi với nghiệp, nên thuyết kia đã nói, về lý tất không đúng. Các Sư được truyền thừa đã tạo ra giải thích như thế. Vì duyên nghiệp hợp khởi, nên nói là sinh. Nghĩa là các hữu tình có noãn, thai, thấp ba duyên hòa hợp, dị biệt mà sinh. Duyên riêng có, không có, chỉ sức của nghiệp hợp với năm uẩn, bốn uẩn như ứng hợp là sinh ngay. Vì sức của nghiệp kia mạnh, không chờ đợi duyên.

Nay, giải thích tất cả đều do nghiệp hợp sinh. Đức Phật nói: Hữu tình do nghiệp sinh, nên có nghiệp sinh quả, chờ đợi duyên như bên ngoài v.v... mới có sai biệt. Có nghiệp sinh quả, không chờ đợi duyên bên ngoài, tự có sai biệt.

Nếu nói tất cả đều do nghiệp hợp sinh, vì sao nói là noãn, thai sinh v.v... Không thể cho noãn v.v... từ nghiệp hợp sinh, nên gọi là các sinh như noãn v.v..., vì phi tình kia, nên không nói tất cả chỉ là nghiệp hợp sinh. Không nói thể của noãn v.v... sinh do nghiệp, chỉ nói tất cả đều do nghiệp hợp sinh. Khi nghiệp hợp sinh, có duyên nơi noãn v.v... Từ duyên nêu lên riêng, gọi là các sinh như noãn v.v... Nếu nói do nghiệp sinh, thì danh xưng tức nên không riêng khác.

Nói noãn sinh: Nghĩa là các hữu tình sinh từ bọc trứng, như ngỗng, nhạn v.v...

Nói thai sinh: Nghĩa là các hữu tình sinh từ thai tạng, như voi, ngựa v.v...

Nói thấp sinh: Nghĩa là các hữu tình từ da, thịt, xương, phân bò, cặn dầu, nước v.v... hòa hợp hơi ẩm, thấm ướt không khí sinh, như côn trùng, ngài bay, muỗi, sâu bọ v.v...

Nói hóa sinh: Nghĩa là các hữu tình không đợi ba duyên, không có mà bỗng nhiên có, gồm đủ căn không thiếu, chi phần sinh khởi tức thì, như Na-lạc-ca, trời, trung hữu v.v... Thể của hóa sinh gồm năm uẩn, bốn uẩn. Ba sinh còn lại chỉ dùng năm uẩn làm thể.

Có thuyết nói: Điều chung cho dị thực, được nuôi lớn.

Có thuyết cho: Tất cả thể chỉ là dị thực.

Người và bàng sinh đều có đủ bốn thứ sinh.

Người do noãn sinh: Nghĩa là như Thế la, Ô ba thế la, sinh từ trứng chim hạc. Lộc mẫu đã sinh ba mươi hai con. Con gái của Cấp

cô độc sinh hai mươi lăm người con. Vua Bàn già la sinh năm trăm người con v.v...

Người do thai sinh: Như người đời nay.

Người do thấp sinh: Như Mạn-đà-đa, Già lô ỏ ba, Già lô cấp man, Am la vệ v.v...

Người do hóa sinh: Chỉ là người nơi kiếp sơ.

Người của bốn sinh này đều có thể chứng đắc Thánh. Chứng đắc Thánh không thọ nhận hai sinh thấp, noãn, do Thánh đều vui thích trí kiến thù thắng. Loại noãn, thấp sinh, tánh nhiều ngu si. Hoặc các thứ noãn sinh, sinh đều vượt qua lần nữa, nên các thứ cầm thú bay v.v... đời gọi là tái sinh. Thánh sợ sinh nhiều, nên không có nghĩa thọ nhận.

Thấp sinh phần nhiều chúng tụ họp đồng sinh. Thánh vì sợ cư trú xen tạp, nên cũng không thọ nhận. Ba thứ sinh của bàng sinh hiện đã cùng nhận biết. Hóa sinh như rồng, chim diệu sí v.v... Tất cả địa ngục, chư thiên, trung hữu, đều chỉ là hóa sinh.

Có thuyết nói: Nga quỷ chỉ thuộc về hóa sinh.

Có thuyết cho: Nga quỷ cũng có thai sinh. Như nga quỷ nữ thừa với Tôn giả Mục Liên:

*Tôi đem sinh năm con  
Tùy sinh đều tự ăn  
Ngày sinh năm cũng vậy  
Tuy hết nhưng không no.*

Ở trong bốn sinh thì sinh nào là nhiều nhất?

Có thuyết nói: Là thấp sinh, vì hiện thấy nhiều. Giả như có đồng thịt rộng vô biên, dưới vượt ba luân, trên thì quá năm tịnh, thân chứa khắp lượng kia, tức khắc biến thành trùng. Thế nên thấp sinh là nhiều hơn ba thứ sinh còn lại.

Có Sư khác cho: Hóa sinh là nhiều nhất. Nghĩa là toàn bộ hai nẻo, cùng phần ít của ba nẻo và các trung hữu đều là hóa sinh.

Trong tất cả sinh, sinh nào là tối thắng?

Nên nói tối thắng chỉ là hóa sinh. Các căn của chi phần đều tròn đủ, mạnh mẽ, nhanh nhạy, thân hình vi diệu, nên là hơn hết so với các sinh khác.

Nếu như vậy thì do đâu Bồ-tát của thân sau được sinh tự tại, không thọ nhận hóa sinh? Vì thấy thọ nhận thai sinh có lợi ích lớn. Nghĩa là vì dẫn dắt các giòng họ Thích lớn, thân thuộc cùng nhân đầy nhập nơi chánh pháp. Lại khiến các loài được hóa độ, sinh tâm tăng thượng. Vị kia đã là người có thể thành tựu nghĩa đại nhân. Chúng ta cũng như thế, vì sao không thế? Nhân đầy phát khởi chánh cần tu học chánh pháp. Nếu là người hóa sinh, thì sợ nghi là trời, Phật chuyên pháp luân, liền thành vô dụng. Nghĩa là trời đã chuyên, trở lại đều là cơ trời, chỉ trời mới có thể nhận biết, không phải là đối tượng hiểu biết của con người. Do đấy, tự xem thường đối với chánh pháp luân, không khởi chánh cần dũng mãnh để xét chọn. Lại khiến các loài khác sinh tâm kính mộ, từ bỏ thế tục, xuất gia, siêng tu chánh hạnh. Nghĩa là nhận biết Bồ-tát sinh trong hàng quý tộc, có thể từ bỏ địa vị tôn quý, xuất gia tu đạo, thành tựu Đẳng chánh giác, chuyên đại pháp luân. Chúng ta vì sao không sinh vui thích ngưỡng mộ? Nhân đầy, bỏ tục tu chánh hạnh. Lại, vì để hàng phục chúng sinh kiêu mạn, khiến họ nhận biết Đức Thế Tôn là chủng tộc Luân vương, thuộc loại tôn quý nhất ấy. Núi kiêu mạn tan vỡ, nghe nói tức luôn kính vâng, không có nghi ngờ hủy báng.

Nếu là người hóa sinh, thì chủng tộc khó nhận biết, e nghi là huyền hóa, là trời, là quỷ? Như luận của ngoại đạo giả đặt ngôn thuyết hủy báng: Hơn trăm kiếp sau sẽ có Đại huyền xuất hiện ở đời, ăn nuốt hết cả thế gian.



Lại, so với thời gian hóa sinh là không đồng. Nghĩa là Đức Phật xuất thế, thì con người không có hóa sinh. Lúc con người hóa sinh thì Đức Phật không xuất thế.

Có thuyết nêu: Vì tạo lợi ích cho chúng sinh khác, nên Bồ-tát thọ nhận thai sinh. Nghĩ định để lại thân nơi cõi, khiến cho vô lượng chúng tạo một nhân cúng dường, ngàn lần sinh lên cõi trời cùng chúng giải thoát. Hóa sinh vừa mất, không còn để lại hình, như ánh sáng của đèn tắt, tức không có hệ thuộc.

Trong đây, Kinh chủ đặt ra vấn nạn như thế này: Nếu người tin Phật, có trì nguyện thông, có thể lưu lại thân lâu. Giải thích này là không thành. Nay cho giải thích này, lý ấy là tất thành. Thông đã lưu lại thân, không phải là các công đức của Phật như lực, vô úy v.v..., vì đây là đã dựa nơi sự huân tập, nên không thể tạo lợi ích rộng lớn nơi thế gian. Vì sao? Vì là pháp có thể lưu lại, thì thông nguyện có thể lưu lại. Tất cả hóa sinh, như pháp sát-na, tất không có nghĩa lưu lại. Nghĩa là các hữu vi nơi sát-na nhất định diệt. Thần lực của chư Phật cũng không thể lưu lại. Nếu như muốn lưu lại lâu, tức cần phải hóa riêng, đối tượng được biến hóa riêng này không phải là công đức của Phật, như lực vô úy v.v... đã dựa nơi đây để huân tập, nên đối với thế gian không có lợi ích lớn.

Nếu không như vậy thì Đức Phật tức nên hóa làm thân hình như xưa, thọ nhận các thứ cúng dường, khiến cho vô lượng chúng sinh nơi cõi trời giải thoát. Nên tôi đã vâng mạng sư Tỳ-bà-sa đều nói thế này: Bồ tát của thân sau vì nhằm lợi tha, nên không thọ nhận hóa sinh. Nghĩa này cực thành, không thể nghiêng động.

Hóa sinh vì sao khi chết không để lại hình?

Do hóa sinh kia sinh khởi trong tức khắc, nên diệt cũng trong tức khắc. Như người đùa giỡn dưới nước, nổi chìm cũng như thế.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Người hóa sinh vì sắc được tạo nhiều, nên khi chết không để lại hình. Người đại chủng nhiều, khi chết không phải diệt ngay tức khắc. Tức do nghĩa này nên có thể chứng biết: Một bốn đại chủng sinh nhiều sắc được tạo.

Nếu như vậy liền cùng với Khế kinh là trái nhau. Kinh nói: Các chim Diêu sí hóa sinh, vì để có đủ thức ăn đã bắt lấy các rồng hóa sinh. Do chim kia không hiểu rõ, định nhận lấy đủ thức ăn, không nói là trừ đói. Sự việc này có lỗi gì? Thế nên chỉ nói vì để có thức ăn, nên bắt lấy rồng, không nói rồng này có thành dụng của việc ăn uống. Hoặc rồng chưa chết, tạm thời được khỏi đói. Chết rồi thì đói trở lại. Tạm thời ăn thì đâu có lỗi?

## HẾT - QUYỂN 22

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYÊN 23

### Phẩm thứ 3: BIỆN VỀ DUYÊN KHỞI, phần 3

Đã biện về bốn sinh (loài). Trước đã nói địa ngục, các trời trung hữu chỉ là hóa sinh. Ở đây, pháp nào được gọi là trung hữu? Vì sao trung hữu không gọi là sinh?

*Tụng nêu:*

*Giữa hai hữu tử, sinh  
Năm uẩn gọi trung hữu  
Xứ chưa đến nên đến  
Trung hữu không phải sinh.*

*Luận nói:* Ở sau tử hữu, tại trước sinh hữu, tức trung gian kia có tự thể khởi. Vì đến xứ sinh nên khởi thân này. Là trung gian của hai hữu, nên gọi là trung hữu.

Vì sao hữu này thể có khởi, diệt, mà không gọi là sinh? Lại thân của hữu này là từ nghiệp được hay là tự thể có?

Từ nghiệp được: Tức hữu này nên gọi sinh, vì nghiệp làm nhân sinh, vì Khế kinh đã nói. Tự thể có: Thì trung hữu tức nên không có nhân, là đồng với không nhân là lỗi của luận ngoại đạo. Thế nên trung hữu tức nên gọi là sinh. Sinh nghĩa là xứ sở nên đến của vị lai. Dựa nơi nghĩa đến để kiến lập danh xưng sinh. Thể của thân trung

hữu này tuy có sinh khởi diệt mất nhưng vì chưa đến nơi kia, nên không gọi là sinh. Thể nghĩa là trong đây năm uẩn dị thực. Thể này chỉ gọi là khởi, không nói là sinh, vì trong hữu tử sinh chỉ là tạm thời khởi. Hoặc lại sinh: Là nghĩa đã đầy khởi. Trung hữu chỉ có thể đầy khởi, vì thể không phải là sinh.

Đã đầy khởi là thể nào?

Nghĩa là nghiệp đã dẫn sinh năm uẩn dị thực hoàn toàn là phân minh. Do nghiệp làm nhân sinh, vì Khế kinh đã nói, tức hữu này nên gọi là sinh. Lý ấy là không đúng, vì không nói nghiệp làm nhân, đều gọi là sinh. Nên như Khế kinh nói: Có Bồ-đặc-già-la đã đoạn trừ kiết khởi, chưa đoạn trừ kiết sinh, nói rộng nơi bốn trường hợp. Do đây so sánh nhận biết. Có thuận với trung hữu, không phải là nghiệp của sinh hữu. Nghiệp này đã được không nói là sinh. Nên so với kinh kia là không có lỗi trái nhau. Trung hữu này đã cùng với sinh là đồng một nghiệp dẫn, vì sao trung hữu gọi là khởi, không phải là sinh?

Há không phải là trước đã nói: Đã đến nơi chốn hướng đến mới nói là sinh. Trung hữu thì không như vậy. Lại, một nghiệp nhưng quả nhiều, nên không có lỗi. Như nghiệp của một niệm có quả của nhiều niệm. Một nghiệp của vô sắc có quả của sắc, vô sắc. Quả đã được dẫn do một nghiệp như thế, có sinh, có khởi, lý đâu có trái nhau.

Có Sư của Bộ khác chấp không có trung hữu. Nếu có thì so với lý, giáo là đều trái nhau. Cùng trái với lý. Xứ của uẩn trước diệt, uẩn khác sau tức sinh, là có lỗi đều cùng có. Nghĩa là nếu ở xứ khác, uẩn trước diệt rồi, ở xứ khác sinh sau, tức không có trung hữu. Vì sao không thừa nhận tử hữu vô gián, tức ở nơi xứ khác uẩn của sinh hữu sinh. Nếu ở nơi xứ này, uẩn trước diệt xong, nơi xứ này sinh sau, cũng không có trung hữu. Tức là nên thừa nhận tử hữu vô gián, tức ở nơi xứ này, uẩn của sinh hữu sinh.

Trung hữu như thế khác với xứ diệt trước, nếu sinh, không sinh, đều là vô dụng, tử hữu vô gián, sinh hữu tức sinh, lý ấy là cực thành, nên không có trung hữu.

Lại, từng không nói về nghiệp của trung hữu. Nghĩa là có kinh nói: Ba nghiệp như thuận hiện thọ v.v... là không đồng. Từng không có Khế kinh nào nói có nghiệp thứ tư thuận với trung hữu. Không thể nói trung hữu không có nghiệp mà sinh. Chớ cho tất cả không có nhân, vì tự nhiên sinh. Lại, các hữu tình tức nên đều gồm đủ thần thông. Nghĩa là lia công dụng, tất cả hữu tình tánh đều nên được thần thông tự tại. Nhưng phần nhiều dụng công, ít có hoàn thành. Vì thế trung hữu về lý nhất định nên không có.

Lại, thừa nhận có tử, sinh hữu nên thành. Nghĩa là chủ yếu có sinh mới có tử. Nếu thừa nhận có tử không do sinh mà thành, là có lỗi thái quá. Nghĩa là đối với các nẻo, tuy không có sinh tức khác, nhưng nên có tử tức khác. Không sinh mà có tử, về lý rất trái nhau.

Lại, vì nhận lấy hữu, không có lỗi cùng thành. Nghĩa là tử vô gián có nhận lấy trung hữu không?

Nếu nhận lấy tức nên sinh, vì kinh đã nói. Như Khế kinh nói: Nếu xả bỏ thân này, lại nhận lấy thân khác, thì ta ghi nhận là sinh, như thuyết kia cho không nhận lấy thân khác, nên bát Niết-bàn. Đã bát Niết-bàn thì sao còn có trung hữu. Lại, thuyết kia cho là nên có lỗi vô cùng. Nghĩa là trong khoảng tử sinh, đã có trung hữu, trung sinh, giữa tử, hai kẽ hở đâu thể không có. Nếu như có liền thành lỗi vô cùng.

Như thế là lược biện về phần cùng trái với lý.

Cùng trái với giáo, nay tiếp theo sẽ nói. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Hữu tình Dự lưu, tối đa ở nơi bảy hữu. Nếu có trung hữu, thì Đức Thế Tôn phải nói là tối đa ở nơi mười bốn hữu. Lại, nghiệp vô gián nên thành hữu gián. Nghĩa là Khế kinh nói: Năm nghiệp vô

gián, tạo xong thì vô gián sinh trong địa ngục. Nếu cách trung hữu, thì trái với nghĩa vô gián. Lại có trung trụ, Khế kinh đã ngăn chặn. Nghĩa là Khế kinh nói:

*Tái sinh, nay ông vượt vị thịnh  
Đến suy sắp gần Diêm ma vương  
Muốn tới đường trước, không tư lương  
Cầu trụ trung gian, không chỗ dừng.*

Nếu có trung hữu, thì vì sao Đức Thế Tôn nói: Trung gian kia không có chỗ dừng?

Lại, trung gian kia không phải là duyên của túc trụ trí. Nghĩa là Khế kinh nói: Người nhận biết túc trụ nói: Ta mất ở nơi kia, đến sinh trong đây, không nói mất ở kia, từng sinh trung hữu.

Do cùng với lý, giáo trái nhau như thế, nên biết nhất định không có trung hữu có thể đạt được.

Chỗ chấp của Tông trước đã được lược thuật như thế. Nay cho tất cả đều không phải là nhân của chứng cứ. Lại, thuyết kia đầu tiên nói: Xứ của uẩn trước diệt, uẩn khác sau tức sinh, là có lỗi cùng có.

Vấn nạn này là phi lý. Vì thừa nhận trung hữu sinh ở xứ gần chết. Nghĩa là thừa nhận trung hữu ở nơi xứ chết trước, không phải ngăn cách, không phải tức gần gũi, theo thứ lớp mà khởi. Như thế càng về sau, cho đến kiết sinh, luôn gần gũi theo thứ lớp khởi, nên không có lỗi trước.

Đến phần biện về tự tông sẽ lại hiển bày chỉ rõ. Lại, nói: Không nói về nghiệp của trung hữu, về lý cũng không đúng. Vì có xứ nói. Nghĩa là Khế kinh nói: Ta do thân đã tạo nghiệp ác cấu uế, tạp loạn như thế, nguyện khiến tất cả đều thành hiện thọ, chớ nên tùy thuộc, chớ nên sinh khởi, chớ nên sau sẽ thọ. Há không phải theo ngôn thuyết tức hiển bày trung hữu. Nghĩa là sau hiện thân, có dị thực của

phương tiện thuận với sinh, thuận với sau, nói chung là tùy thuận. Trung hữu gọi là dị thực c phương tiện, vì có nghiệp ác thuận với thọ của trung hữu, nên phát nguyện ngăn chặn nói câu “Chớ nên tùy”. Hoặc nghiệp có thể chiêu cảm nẻo sẽ đi đến của vị lai. Nghiệp này tức có thể chiêu cảm dị thực của trung hữu. Hai hữu trung, sinh do một nghiệp đã dẫn dắt, như trước đã biện, nên nghiệp của trung hữu không thể nói là không có.

Tuy nhiên, Đức Phật, Thế Tôn đã lược nói ba thứ phần vị nơi định nghiệp, nghiệp chiêu cảm trung hữu được gồm thâu trong ấy, nên không nói riêng. Lại nói các hữu tình tức nên gồm đủ thần thông, thì cũng không trái với lý, vì phần vị này là có. Nếu tất cả hữu tình của phần vị trung hữu, gồm đủ nghiệp thành tựu thông, thì điều này cũng đâu có lỗi? Không phải phần vị này có, tức so sánh với phần vị khác đều như thế. Chớ cho một thời gian làm đã can v.v... Hoặc loại phạm phu thì so sánh luôn như thế.

Hoặc tức nên các ông, những người hủy báng trung hữu, đã thừa nhận loài hữu tình đều có đủ thần thông. Nghĩa là các hữu tình ở nơi xứ này qua đời, có thể vượt đến xứ cách rất xa hàng vô lượng ức du-thiện-na để sinh, đều không có chướng ngại. Ngoài thông này thì còn có đại thần thông nào khác nữa.

Lại nói: Thừa nhận có tử thì sinh hữu nên thành.

Vấn nạn này cũng không đúng, vì đã thừa nhận sinh có khác biệt.

Theo Luận giả Ứng lý thì ở nơi sinh có sai biệt, lập danh xưng trung hữu, không phải tức sinh hữu. Như đi đến nẻo người, ở trong khoảng chưa đến, có sinh sai biệt là phương tiện của sinh, chưa gọi là nẻo người. Đã được gọi là người, chưa đến nơi chốn nên sinh, vì một nghiệp đã dẫn dắt. Do vậy nên không có các nẻo chết tức khác, vì thừa nhận trung hữu là phương tiện của sinh. Vì thế cũng là giải đáp nhận lấy hữu không có nhân. Đối với sự nhận lấy có sai biệt gọi

là trung hữu. Không phải ở trong ấy câu nói về thân, nhưng ý chỉ nói là sắc. Cũng thấy đối với phi sắc, nói câu nói về thân. Nghĩa là trong ba hữu, sinh và sai biệt, gọi chung là sinh.

Nói bỏ thân này, lại nhận lấy thân khác, ghi nhận sinh thì có lỗi gì?

Nếu cho, chỉ nói sắc pháp gọi là thân, có bỏ thân này, nhận lấy vô sắc, há Đức Bạc-già-phạm không ghi nhận là sinh? Nếu như thừa nhận sắc thân, cũng không có lỗi. Bỏ thân này xong, lại nhận lấy thân khác, Đức Phật chỉ ghi nhận là sinh, không nói sinh hữu, nên không phải chỉ sinh hữu có thể ghi nhận là sinh, do để lập tên sinh, chỉ vì ngăn chặn tử. Như nói: Sự cầu mưa há tức đồng với trời?

Lại, ở đây không nên có lỗi vô cùng, vì thừa nhận theo thứ lớp gần khởi, không có lỗi này. Nếu tử hữu trung hữu xú ngăn cách mà sinh, thì có thể như đã nói là có lỗi vô cùng. Nhưng tử hữu, trung hữu theo thứ lớp gần mà sinh, đã không có trung gian, lại lập thì có công dụng gì? Nên không có lỗi vô cùng. Không can dự gì đến tông của tôi. Lại do tông của tôi đã lập có trung hữu, tức khiến trung hữu lại có trung hữu. Như thế, tông của ông chỉ lập sinh hữu cũng tức nên sinh hữu lại có sinh hữu. Lỗi kia đây là đồng, không nên nêu vấn nạn.

Như thế là đã phá bỏ phần ngăn chặn lý của trung hữu. Tiếp theo sẽ biện về phần giải thích ngăn chặn giáo của trung hữu.

Kinh nói: Dự lưu tối đa ở nơi bảy hữu: Dự lưu này đối với trung hữu cũng không có trái, vì nói một kỳ hạn sinh là một hữu. Nghĩa là trung hữu v.v... gọi chung là một kỳ hạn sinh, do hình v.v... là đồng nơi một nghiệp đã dẫn dắt.

Như thế, bốn hữu được lập chung tên một hữu, nên không có lỗi là Dự lưu tối đa ở nơi mười bốn hữu.

Một kỳ hạn nơi sinh hữu, do chỗ nhân nhờ ít, dựa nơi phần vị có sai biệt nên chia làm bốn hữu, hoặc nói bảy hữu. lại, vì dựa vào



sinh hữu của nẻo người mà nói, nên cũng không trái. Như trong Tông của ông cũng thừa nhận Dự lưu thọ nhận bảy hữu của trời, nên thành tối đa là mười bốn. Hoặc ý của kinh kia cho: Nói tối đa là bảy hữu, không phải muốn hiển bày riêng nơi nẻo người trời đều có bảy, chỉ nhằm làm rõ nơi nẻo người, trời gồm chung chỉ là bảy hữu.

Nếu như vậy nên nói hữu tình Dự lưu, sinh tử lưu chuyển nơi bảy hữu thuộc nẻo người trời. Kinh không nên nói hữu tình Dự lưu sinh tử lưu chuyển nơi nẻo người, trời đều có bảy.

Nếu biết kinh nói câu: Tối đa ở nơi bảy hữu, ý chỉ rõ nơi nẻo người, trời đều có riêng bảy, không nên chấp kinh này trái với kinh khác. Kinh nói: Bồ-đặc-già-la có đủ kiến thức không xứ nào không dung nạp thọ nhận thức hữu thứ tám, tức không có lỗi trái với kinh. Nhân nơi kinh trước, nghĩa là kinh trước nói Dự lưu nơi nẻo người, trời đều thọ nhận bảy hữu, nhất định không có hữu thứ tám. Tiếp theo nói Bồ-đặc-già-la có đủ kiến thức, không xứ nào không dung nạp thọ nhận hữu thứ tám. Nên vị kia đã dẫn kinh nói tối đa ở nơi bảy hữu, đối với tông thừa nhận có trung hữu cũng không có trái hại.

Lại nói nghiệp vô gián tức nên thành hữu gián, cũng không hợp lý, vì đã ngăn chận nẻo khác. Nghĩa là nếu hữu tình tạo nghiệp vô gián rồi, nhất định không có ngăn cách với nẻo khác, tất sinh trong địa ngục. Tôi nhận thấy ý nghĩa của kinh này là như thế. Hoặc lại trung hữu cũng được địa ngục gồm thấu, nên không có lỗi vô gián thành hữu gián. Tất sinh trong trung hữu của địa ngục.

Hoặc chấp trung gian có một ít chỗ gián cách nên không phải là vô gián, thì nghiệp vô gián rốt cùng tức nên không có. Nhất định không có tạo nghiệp vô gián xong, không có sát-na không gián cách theo thứ lớp gần, tức sinh trong địa ngục.

Nếu cho kinh nói: Thân hoại, vô gián sinh trong ngoài địa ngục, nên không có lỗi ấy thì điều này cũng không đúng, vì sát-na đã hoại. Nếu nói sự hoại này được căn cứ vào một kỳ hạn, chung cuộc thì tôi

cũng nói sinh chỉ là sinh trung hữu. Kinh nói: Thân hoại sinh trong địa ngục. Không nói tức sinh nơi sinh hữu của địa ngục, vì thế nhằm ngăn chặn nẻo khác nên nói câu vô gián.

Nếu không thừa nhận như thế, thì không có vô gián. Thế nên đã dẫn kinh nói về nghiệp vô gián, không có công năng ngăn chặn loại bỏ trung hữu. Kinh nói: Thân hoại, sinh trong địa ngục, không nói tức sinh nơi sinh hữu của địa ngục. Vì sao trung hữu do đây chứng tỏ là không có? Như trẻ con đùa cợt nêu đặt vấn nạn. Nếu câu nói vô gián là nhằm ngăn chặn nẻo khác, tức không có trung hữu, lý đó cực thành. Vì tự chấp trung hữu khác với nẻo nên thừa nhận câu nói vô gián là ngăn chặn nẻo khác, thì câu nói kia là không tốt, vì đã chấp nhận nghĩa riêng. Người nói ý nhằm ngăn chặn nẻo khác, là hai nẻo đều khác nên nói nẻo khác. Như hai thôn xóm khác nhau gọi là thôn khác, không phải không thuộc về nẻo gọi là nẻo khác.

Há như thế là giống với lời nói đùa cợt của trẻ con? Có thể suy tìm, nêu hỏi đúng đắn, khiến chứng tỏ nghĩa thật, nên chứng minh trung hữu quyết định là không có.

Như vậy Khế kinh không phải dễ có thể đạt được. Lại, nghĩa nhất định có của trung hữu này được thành, vì chỉ nói trung hữu này là vô gián.

Nếu không có trung hữu thì hữu tình có mê lầm, thân hoại vô gián đều thọ nhận sinh hữu, kinh chỉ nói về sinh hữu này, tức là vô ích. Tôi giải thích kinh ấy nói vô gián: Nghĩa là vì ngăn chặn nẻo khác, có trung gian bị ngăn cách và ngăn chặn trung hữu duyên thiếu ngăn cản lưu lại, nên kinh này nói có nghĩa lý sâu xa. Trừ nghĩa này thì nghiệp khác không có nhất định ngăn chặn ấy, nên không nói nghiệp kia là nghiệp vô gián. Ông giải thích kinh này, vì nhằm ngăn chặn trung hữu, tức tất cả nghiệp đều thành vô gián, nên ông phải tin nghĩa của trung hữu được thành. Hoặc bác bỏ kinh này, nói thành vô nghĩa.

Lại, đối với nghiệp này, nói câu nhận thấy vô gián, tức cho lời nói này là ngăn chặn trung hữu, thừa nhận phần còn lại là hữu gián, trung hữu tức nên thành.

Lại, trong kinh khác nói có trung bát, nên ý của kinh này phải suy cầu xét kỹ. Nếu chỉ chấp theo văn thì có lỗi thái quá. Nghĩa là Khế kinh nói về một loại hữu tình, đối với năm nghiệp vô gián, tạo tác và tăng trưởng xong, vô gián tất định sinh nơi Na-lạc-ca. Nếu chỉ chấp theo văn, tức nên chủ yếu phải đủ năm mới sinh địa ngục. Không phải theo đây thiếu một hoặc nhân của nghiệp khác, liền thành lỗi thái quá.

Lại nói vô gián sinh nơi Na-lạc-ca, nên tạo tác tức sinh, không đợi thân hoại. Do đây, đã giải thích kinh ngăn chặn trung trụ. Nghĩa là Đức Phật nêu dạy: Ông từ đây mất, nhất định mau chóng bị đọa lạc, không sinh nẻo khác, ở trong trung hữu cũng không có tạm thời dừng nghỉ. Nếu không như vậy, thì tất cả hữu tình đều chết tức sống, đâu riêng gì ngăn chặn trung trụ này. Nên do đây chứng minh là trung hữu chuyển thành.

Lại nói: Trung hữu kia không phải là duyên của trí tức trụ, điều này cũng phi lý. Vì lược nêu dẫn về nẻo, không phải là túc trụ thông không duyên nơi trung hữu, nhưng vì lược nêu dẫn về nẻo, nên nói câu nói này: Ta từ nơi kia mất, sinh đến nơi này. Nếu khác với đây thì nơi kia cũng nên nói: Ta thọ nhận nơi này sinh Yết-lạt-lam v.v... Nơi kia đã không nói, thì nơi này cũng nên không có. Ở đây đã không phải là không có, thì trung hữu nên như thế. Hoặc từ nơi chốn kia mất, sinh đến nơi chốn này mà nói đã gồm thân trung hữu là thuộc về sinh này.

Như thế là bộ khác đã ngăn chặn nhân của trung hữu, đều không có sức vượt hơn để có thể ngăn bỏ trung hữu.

Luận sư Ứng Lý đã nói như vậy: Nhất định có trung hữu, do nơi lý giáo.

Lý giáo như thế nào?

*Tụng nêu:*

*Như hạt thóc tương tục  
Xứ vô gián tiếp sinh  
Tượng thật, có chẳng thành  
Không bằng nên không dụ.  
Một xứ không hai cùng  
Không nối tiếp, hai sinh  
Nói có Kiện-đạt-phước  
Vì năm, bảy trải qua.*

*Luận nói:* Lại do chánh lý nên trung hữu không phải là không có. Trung hữu nếu không có thì nhất định không có từ xứ khác mất, lại ở nơi xứ khác nối tiếp sinh. Chưa thấy pháp thể gian cùng nối tiếp chuyển biến, xứ tuy có gián cách, nhưng có thể nối tiếp sinh. Đã thừa nhận hữu tình từ nơi xứ khác mất, sinh vào nơi xứ khác, tức nhất định phải thừa nhận trung hữu của trung gian liên tục không phải là không có. Ví như hạt lúa v.v... của thể gian đã cùng nối tiếp. Hiện thấy hạt lúa v.v... ở nơi xứ khác nối tiếp sinh, tất ở xứ trung gian không có gián đoạn. Nên loài hữu tình cùng nối tiếp cũng như thế. sát-na nối tiếp sinh, xứ tất là vô gián. Thế nên nghĩa thực có của trung hữu được thành.

Há không phải thể gian cũng thấy có sắc xứ, tuy gián đoạn nhưng được nối tiếp sinh. Như trong gương soi v.v..., từ chất sinh hình tượng, hai hữu tử, sinh, về lý cũng nên như thế. Trong đây, Kinh chủ đưa ra cách giải thích như thế này: Các hình tượng có thật, về lý là không thành. Lại vì không phải bằng nhau, nên làm dụ cũng không thành. Nghĩa là sắc riêng sinh, nói là hình tượng, Thể của sắc kia có thật, lý đã không thành. Nếu như thành thì không phải là bằng nhau.

Nên dụ không thành, thì nhân đâu, Thể của hình tượng có thật không thành? Do một xứ đã không có hai thứ đều cùng. Nên thể gian

kia cho gương soi, cảnh sắc và hình tượng của một xứ đều thấy hiện ở trước. Hai sắc không nên đồng xứ đều có, vì nương dựa nơi đại chủng khác. Lại trên dòng nước hẹp, hình sắc của hai bờ đồng ở một thời gian, đều cùng hiện hai hình tượng. Người ở nơi hai bờ cùng trông thấy rõ ràng. Từng không có một xứ đều trông thấy hai sắc. Không nên cho hai sắc này đều cùng sinh. Lại, ảnh cùng với ánh sáng chưa từng đồng xứ, nhưng từng thấy gương soi được treo đặt ảnh ở giữa. Ánh sáng, hình tượng hiển nhiên hiện ở mặt gương, không nên ở đây cho cả hai đều sinh. Hoặc nói một xứ không có hai thứ đều cùng. Nghĩa là mặt gương cùng hình tượng mặt trăng gọi đây là hai. Gần, xa thấy riêng, như xem nước giếng. Nếu có đều sinh, vì sao thấy riêng? Nên biết, các hình tượng về lý là thật không có. Nhưng do uy lực của các nhân duyên hòa hợp khiến thấy như thế. Do công năng nơi tánh của các pháp có sai biệt, khó có thể nghĩ bàn. Nay cho thuyết kia nói về nhân đã không thể loại trừ hình tượng, nên không có khả năng phá bỏ vấn nạn của trung hữu. Lại, thuyết kia đã nói do một xứ sở, không có hai, lý ấy là không đúng, vì đồng ở nơi tường vách, ánh sáng, đều cùng có thể nhận lấy, nên tuy tường vách, ánh sáng, sắc khác, nhưng đại chủng làm chủ thể nương dựa, vào một thời gian đồng xứ có thể nhận lấy. Không thể cũng bác bỏ cho ở nơi tường vách, ánh sáng không có. Do đây so sánh nhận biết gương soi, hình tượng đều cùng có. Nên thuyết kia đã nói không phải đã loại bỏ nhân của hình tượng.

Nếu cho ánh sáng dựa vào đại chủng là vàng mặt trời nên không có lỗi, thì về lý cũng không đúng. Noãn xúc như gần với ánh sáng, nên có thể nhận lấy.

Lại, ánh sáng mặt trời màu sắc tức nên không có nhân nương dựa. Vì thừa nhận lia đối tượng nương dựa, thì chủ thể nương dựa mới chuyển. Như thế gương soi và hình tượng là đối tượng nương dựa của hai sắc, đại chủng tuy khác nhưng có thể đồng xứ. Nên

thuyết kia đã nói do nương dựa vào đại khác, nên nhân chứng nơi hai xứ là không đồng. Lời nói trở thành vô dụng.

Lại, các đại chủng nơi xứ kia tức nên đồng, vì chúng không có đối tượng nương dựa là đại chủng khác. Nếu vì có đối, nên không có lỗi này, thì không nên cho nương dựa vào đại khác nên chứng minh gương soi, hình tượng, cảnh sắc nơi hai xứ không đồng. Vì chủ thể tạo tác, đối tượng được tạo tác, có đối đều đồng. Tức về lý chỉ nên nói hai cảnh sắc của gương soi, hình tượng vì đều cùng có đối, nên đồng xứ không thành. Đồng xứ đã không có, vì sao nói gương soi, cảnh sắc của một xứ và hình tượng đều thấy hiện ở trước?

Nếu nói xứ khác không thể nhận lấy, thì về lý cũng không đúng, như trước đã nói. Nghĩa là tường vách, ánh sáng, màu sắc, cũng đồng xứ có thể nhận lấy. Nhưng vì có đối nên về lý, thật sự là xứ không đồng. Tuy xứ không đồng, nhưng có thể đồng nhận lấy, như ánh sáng, tường vách, về lý, gương soi, hình tượng cũng như thế.

Nay lại làm nhân, giải thích về lý đồng nhận lấy. Nghĩa là màu sắc, hình tượng kia vì rất trong, đẹp, nên không bị thể che khuất do các sắc khác. Vì gương soi cvo hình tượng là rất gần nhau. Khởi tăng thượng mạn, nghĩa là đồng xứ nhận lấy. Như vân mẫu v.v... sắc rất trong, đẹp, đã ngăn cách các sắc khác. Nếu là rất gần nhau liền khởi tăng thượng mạn, tức cho đồng xứ nhận lấy. Hoặc như trước nói ánh sáng, tường vách tuy khác, nhưng ở vào một thời gian đồng xứ có thể nhận lấy. Như nghĩa lý kia, ở đây cũng nên như thế.

Lại, ở nơi một dòng nước, hình sắc hai bên bờ hiện bày hình tượng là đồng thời đều được trông thấy riêng. Nghĩa là duyên hòa hợp có sai biệt, nên thấy như thế. Tức trên một mặt nước, không phải một hình tượng sinh, tánh trong, đẹp là đồng, không che khuất nhau, hợp với duyên thấy thì có thể trông thấy. Nếu thiếu duyên thấy thì không thể thấy. Hoặc có một xứ hai duyên thấy hợp, đồng thấy

cảnh sắc hình tượng, không phải không cùng thấy. Nghĩa là trong một gương soi, một hình tượng đã thấy thì hình tượng khác tức ở nơi gương soi này cũng được đồng thấy. Nếu trong gương soi v.v... không có hình tượng riêng khởi đồng với xứ khác, thì có nhân quyết định nào, chỉ trong gương soi v.v... đều cùng thấy cảnh sắc hình tượng. Hoặc đối với một sắc có hai hữu tình, trụ riêng mà đồng xem, có thấy và không thấy. Như dùng tro xương bôi xoa trên tấm ván sạch, lấy thẻ vẽ thành đường nét, trải qua thời gian lâu xa, nếu như lại vẽ mới trên đất, tường vách thành đường nét, hướng về ánh sáng, ngược với ánh sáng, có thấy, không thấy. Không phải đối với một sắc, hai người có thể đồng xem. Tức dùng đây để so sánh với thứ khác, đều khiến cùng thấy. Chớ nên cho dùng một sắc không thể đồng xem, liền đem so sánh với sắc khác, đều cho là không cùng thấy. Thế nên thuyết kia đã nói, về lý không phải là thiện.

Lại, nói ánh sáng, hình ảnh là đồng xứ mà trái nhau. Mặt trăng, hình tượng, mặt gương soi, xứ thấy riêng khác. Tức tiếp theo sau là ngăn chặn loại trừ, chứng lý do Đại đức La Ma đã lập, gồm đáp lại vấn nạn này. Đại đức kia nói: Các hình tượng của gương soi v.v... đều không có thật, sắc được tạo làm tánh, một phần cùng với khắp, đều cùng là phi lý. Nghĩa là mượn nhờ nơi vàng trắng làm nhân, dẫn phát, dựa vào một phần nước. Hoặc lại nương dựa khắp sinh hình tượng là sắc được tạo. Cả hai đều phi lý. Dựa vào một phần nước, về lý lại không đúng, vì không có nhân nhất định, vì tùy chuyển khắp. Nương dựa khắp cũng không như thế, vì chỉ thấy phần hạn. Do đều cùng phi lý, nên không phải là sắc được tạo. Lại, hình ảnh cùng với ánh sáng là cùng trái nhau. Nghĩa là treo hai tấm gương soi, đặt ảnh, ánh sáng ở giữa, hai hình tượng của ảnh, ánh sáng, giao tiếp hiện nơi mặt gương. Hiện thấy ánh sáng, ảnh lại cùng trái nhau. Như hai hình tượng của ảnh, ánh sáng kia là sắc được tạo thật, không nên cho đồng xứ, tức cả hai đều có thể nhận lấy. Vì đã cùng hiện, có thể nhận lấy, thì không phải là sắc được tạo thật.

Lại, nơi phân vị có riêng nhận lấy nhiều. Nghĩa là hình tượng Thiên Thọ hiện ra trong nước v.v... do phân vị riêng, nên nhận lấy vô số thứ sắc. Nghĩa là trong các sắc xanh, vàng, đỏ, trắng, nhận lấy một thứ thì không phải là thứ khác. Không nên cho nơi một xứ sắc khác đồng dừng lại. Nếu như thừa nhận đồng dừng lại thì vì sao không cùng nhận lấy? Nên biết trong đây không có sắc được tạo riêng.

Lại, lượng không có sai biệt, nên thấy động tác. Nghĩa là một Thiên Thọ lúc quay lưng lại hướng đến gương soi, thì hiện lượng của hình tượng không có sai khác, nhưng thấy tác dụng qua lại riêng. Đối với một sắc được tạo, không chấp nhận có động tác này, nhưng thấy có động tác này, nên không phải sắc là được tạo.

Lại thấy hình tượng nương dựa nơi xứ đều riêng. Nghĩa là dựa vào nước v.v... lúc hiện ra hình tượng mặt trăng, thấy hình tượng cùng với sự nương dựa, phương, xứ, đều riêng. Nếu ở trên mặt nước có hình tượng sắc sinh, thế thì không nên thấy xứ có xa gần. Nhưng vì trông thấy có xa gần, nên không phải là sắc được tạo.

Nếu vậy đối với đối tượng nhận thấy kia là thế nào? Vì bản chất làm duyên sinh nhãn thức.

Như duyên nơi mắt, sắc, nhãn thức được sinh. Như thế duyên nơi mắt và gương soi v.v... đối với chất của gương soi v.v... nhãn thức được sinh. Thật sự thấy bản chất, nghĩa là trông thấy hình tượng riêng khác.

Nay cho các nhân kia cũng không thể loại bỏ hình tượng. Lại, thuyết kia đã nói, một phần cùng với khắp là đều cùng phi lý. Không phải là sắc được tạo: Tức về lý là không nên như thế, vì pháp khác cũng đồng. Nghĩa là thừa nhận duyên nơi mắt và gương soi v.v... Đối với chất của gương soi v.v... thì nhãn thức sinh. Hai thứ như thế, nêu hỏi vấn nạn cũng đồng. Một phần cùng với khắp, là đều cùng phi lý. Nghĩa là trở lại thấy bản chất nhờ nơi gương soi v.v... làm duyên,



thì một phần hoặc khắp, cả hai đều phi lý. Lại không phải là gương soi cùng một phần làm duyên, vì không có nhân nhất định. Trái qua phương sở khác đều có thể hiện tiền, vì làm duyên của thấy biết. Cũng không phải là gương soi cùng với khắp có thể làm duyên, vì đối tượng nhận thấy rõ ràng là có phần hạn. Do đều cùng phi lý, nên thành chấp sai lầm. Nhưng tôi đã không thừa nhận mặt trăng v.v... làm nhân, một phần của nước v.v... làm chủ thể nương dựa sinh ra hình tượng. Chỉ chất cùng với chủ thể nương dựa, không có ngăn cách đối nhau. Trong chủ thể nương dựa, pháp như thế có chất nên hình tượng sinh, đâu có thấu nhận hình tượng sinh, chỉ nương dựa nơi một phần.

Vì sao nhận biết hình tượng ở nơi đối tượng nương dựa khắp sinh khởi?

Vì hiện thấy nhiều người sắp hàng dài bên kênh ngòi, đều thấy hình tượng mặt trăng đối hiện với mặt mình.

Nếu như vậy thì do đâu một không thấy nhiều?

Vì duyên thấy như thế là không hòa hợp, nên tuy tất cả xứ đều có hình tượng trăng sinh, nhưng chỉ hiện tiền khi duyên thấy hòa hợp. Thế nên ở nơi một phần có thể trông thấy, không phải thứ khác. Bên phía thiếu duyên ánh sáng, vì bị bóng tối ngăn cách.

Có Sư khác giải thích: Sắc tượng nhẹ mỏng, ngay gần thì có thể xem, ngang xa thì khó thấy. Hoặc lại dần dần thì một cũng thấy nhiều. Nên ở trong đây không nên tạo vấn nạn. Nếu sắc tượng kia nhiều thì không có một mà có thể thấy nhiều, tức không thể tạo vấn nạn.

Nếu các sắc như xanh, vàng v.v... có thể đều cùng thấy, thì các sắc này cũng nên đồng với cực vi của nhiều hình tượng, vì đều cùng có thể thấy. Nhưng thấy hình tượng mặt trăng có phần hạn, do bản chất của nó có phần hạn. Hiện tượng tất tùy theo đối tượng nương dựa là bản chất. Hoặc không có phần hạn thì bản chất làm duyên, ở

trên mặt nước sinh hình tượng không có phần hạn. Cùng như ở nơi mặt nước hiện tượng màu xanh của hư không. Vì thể bản chất có phần hạn, nên tuy tất cả xứ đều có hình tượng mặt trăng sinh, mà thấy có phần hạn, cũng không có lỗi. Hoặc lại như nói về gương soi v.v... làm duyên, trở lại thấy tướng của bản chất hiện tiền. Tuy lại một phần hoặc khắp làm duyên đều không hợp lý. Nhưng thấy bản chất quyết định nên thừa nhận gương soi v.v... làm duyên, sinh hình tượng cũng như thế, đâu cần phải nêu hỏi vấn nạn?

Lại, thuyết kia đã nói: Do ảnh cùng với ánh sáng là cùng trái nhau, tức không nên cho là đồng xứ. Do đấy, nên biết hình tượng không phải là có. Điều ấy cũng không hợp lý, vì không phải đã thừa nhận. Nghĩa là treo hai chiếc gương soi đặt ánh sáng, ảnh ở giữa, hai hình tượng đã hiện ra, không phải là ảnh, ánh sáng thật. Như sắc nơi xúc kia không thể đạt được.

Nếu như vậy thì đôi tượng nhận thấy sáng rõ là thế nào?

Nghĩa là tùy ở tường vách v.v... hai chất ảnh, ánh sáng ở nơi hai mặt gương có mà không trái nhau. Hình tượng của ảnh, ánh sáng, không phải là sắc của ánh sáng, ảnh. Như thể của hình tượng hữu tình không phải là hữu tình, nên hình tượng của ánh sáng, ảnh, thể của chúng không phải là ánh sáng, ảnh. Tuy đồng xứ hiện, nhưng không trái nhau.

Lại, thuyết kia đã lập tông nói: Ảnh không phải là vật thật. Đã không có Thể thật thì sao có trái nhau? Vì không phải trong chỗ không có Thể mà có thể nói là trái hại. Nên căn cứ nơi thuyết kia đã chấp về nghĩa trái nhau cũng không có, tức như nhân đã nói, đều cùng không phải là đã thừa nhận. Đã nói ánh sáng, ảnh lại cùng trái nhau, nếu có thì không nên cho là đồng xứ nhận lấy. Vậy câu nói này có nghĩa gì?

Nghĩa là hình tượng ảnh, ánh sáng, nếu là thật có tức nên cùng trái nhau, thì không nên là đồng xứ. Đồng xứ đã không có, tức không

thể nhận lấy. Vì đã đều cùng có thể nhận lấy, nên hình tượng thật không có. Tôi trước đã nói: Nghĩa ấy là như thế, vì chỉ thật sự không có, nên nhất định không thể nhận lấy.

Hoặc có thật là không có, nhưng cũng có thể nhận lấy. Hoặc có thật là có nhưng không thể nhận lấy.

Nếu như vậy thì chỗ nói đồng xứ đã không có nên không thể nhận lấy, lời nói này có tác dụng gì? Đồng xứ tuy không có, nhưng cũng nên có thể nhận lấy. Ông chấp là không có, cũng có thể nhận lấy. Cũng không thể nói không phải tất cả không có, thấy đều có thể nhận lấy, vì không có nhân khác. Nghĩa là tất cả vô tướng vì không sai biệt, nên không thể nói là có thể, không thể nhận lấy.

Lại, thuyết kia đã nói: Do nơi phần vị riêng, có nhận lấy nhiều, nên hình tượng không phải là thật có.

Lời nói này đối với hình tượng cũng không trái nhau, chỉ ở trong có, do phần vị riêng có thể nhận lấy nhiều sắc, không phải là đối với không có, nên chủ yếu là ở trong cảnh đã thấy thật có. Do phương sở v.v... xa gần sáng rõ của căn có sai biệt, có thể có tà chánh hiểu rõ về sắc không đồng. Như quán xét ánh sáng mặt trời đã soi chiếu thật có màu sắc lưới giăng của loài nhện cao căng, vàng đuôi của loài khổng tước v.v... Phương sở v.v... là khác nên đối tượng nhận thấy có khác. Cũng như xem thấy vòng lửa quay tròn. Thế nên nhận biết nhất định thật có cảnh sắc hình tượng, do phần vị có riêng, nên nhận lấy rất nhiều. Vì vậy thuyết kia ngăn chặn nhân là trái ngược với chứng cứ cho hình tượng là có. Hoặc như ngọn đèn cháy sáng, có nhiều sắc cư trú xen tạp. Do chỗ cư trú mới có ngăn ngại riêng, nên không phải trụ nơi tất cả thì thấy đều khắp hết.

Lại, như xem mũi tên cong, thẳng không đồng, tuy có nhận lấy nhiều, nhưng cũng không có lỗi. Sắc khác của một xứ tuy không có đồng dừng lại, nhưng có khi nhận lấy, nghĩa là vì đồng xứ.

Theo nghĩa lý như thế, vì trước đã luận đủ, nên thuyết suy tìm, nêu hỏi đối với hình tượng đều không hại.

Lại, thuyết kia đã nói, lượng ấy là không có sai biệt. Vì thấy động tác, nên hình tượng không phải là thật, về lý cũng không đúng, do như trước đã nói. Nghĩa là tuy có riêng sắc của hình tượng thật sinh, nhưng hình tượng tất tùy theo đối tượng nương dựa là bản chất, nên lượng tuy bằng nhau, nhưng tùy theo chỗ ứng hợp nơi đối tượng nương dựa. Như bản chất kia có hình tượng của ba thứ hiển, hình, động sinh. Hình tượng tùy theo đối tượng nương dựa và bản chất. Tuy không có động tác nhưng giống như qua lại và ba công dụng của vận động khác có thể đạt được.

Như thế tướng động, hoặc do bản chất, thì số còn lại mọi vận chuyển, vì vô gián sinh. Hoặc do đối tượng nương dựa, tùy theo người giữ gìn thăng bằng hay có dao động. Hoặc do người quán xét tự có dao động. Nghĩa là vì hình tượng có chuyển biến.

Các hình tượng như thế, không vượt qua xứ sở, phần lượng, đối tượng nương dựa, tùy theo bản chất v.v... thấy có qua lại và tướng động khác. Tướng này đối với sắc được tạo có những trái nhau gì?

Nói thấy có tướng này, nên không phải là sắc được tạo, thì không thể khác với tướng của sắc được tạo khác, tức không phải là sắc được tạo. Như các sắc xanh, vàng v.v... tuy cùng khác nhau, nhưng là sắc được tạo. Hoặc tức nên tướng cứng chắc khác với hơi ấm v.v... liền không phải là đại chủng. Tướng khác so sánh cũng như thế. Như các đại chủng cùng với sắc được tạo, tuy cùng là khác nhau, nhưng tánh của sắc là đồng, nên tướng này không có khả năng ngăn chặn tánh của sắc được tạo.

Lại, thuyết kia đã nói: “Thấy hình tượng và xứ nương dựa đều riêng khác, nên không phải là sắc được tạo”, về lý cũng không đúng. Hình tượng mặt trăng nơi không khởi đồng nương dựa vào nước

v.v... mà phát sinh. Nghĩa là sắc của không giới cùng với vàng trắng kia được an bày khắp theo thứ lớp. Xa gần có sai biệt, là nhân thấy nương dựa vào xứ của hình tượng có sai biệt. Không khởi là có thuộc về sắc xứ như trước đã thành lập. Nên cùng với vàng trắng ở trên mặt nước v.v... đều có thể sinh hình tượng. Do hình tượng đã sinh cùng với chất là tương đồng, nên thấy so với xứ nương dựa giống như có sai biệt. Hoặc do thấy duyên như thế đã hòa hợp, không phải ở trong xa gần, khiến thấy có xa gần. Như xem đường nét của tranh vẽ, găm thêu v.v... trong chỗ không có cao, thấp, thấy có cao, thấp. Vì mặt trắng ở xa, nên thấy hình tượng cũng như thế. Như vàng trắng tròn đầy, thấy hình tượng không có khuyết. Do lý như thế đã phá bỏ các nhân kia, nên các nhân của thuyết kia không thể loại trừ hình tượng. Nhưng thuyết kia tùy theo tự chấp nói về tình vui thích của kẻ ngu tối. Bản chất làm duyên sinh nhân thức v.v... Như ý nghĩa sâu xa này, trở lại là như trước tự thân đã nói về các nhân ngăn chặn đã bị trừ bỏ. Nghĩa là nhờ dựa nơi một phần của gương soi v.v... làm duyên, hoặc khắp làm duyên, đều cùng là phi lý.

Lại, thuyết kia đã cho là chỉ tuân theo vọng tình, tức ở trong gương soi v.v... vì không có bản chất, nên đối với gương soi v.v... đối với bản chất trong gương soi v.v... là không có. Há là ở nơi xứ khác có pháp, ở nơi xứ khác có thể nhận lấy. Dụ cũng phi lý vì không phải đồng pháp. Nghĩa là từng không có sắc trụ ở phương khác mà không đối với nhãn căn duyên sinh nhân thức, để có thể dụ về bản chất trong gương v.v... là không có, nhưng ở trong ấy duyên sinh nhân thức. Nếu duyên kia thiếu, nên nhân thức không sinh, tức ở đây không nên dẫn pháp kia làm dụ. Là vì sao như nhau mà kia có đây không có. Nhưng trong đây là phân minh có thể nhận lấy?

Lại, thuyết kia đã nêu bày chỉ là thuật lại vọng tình, do nhân được lập không phải là cực thành. Chỉ duyên nơi bản chất, mắt và gương soi v.v... nhân thức được sinh, vì không phải là cực thành,

nên chỉ đối với mắt, sắc, mắt v.v... làm duyên, nhãn thức được sinh, về lý là cực thành lập. Đã nhận lấy cảnh sắc, hình tượng, phân minh hiện ở trước, nên biết là nhận lấy hình tượng, không phải nhận lấy bản chất.

Lại, về lý là tất nhiên, do hình lượng của hình tượng đã được nhận lấy, hiển bày sắc khác với bản chất. Nghĩa là các hình tượng như núi, đá, ao hồ, tường vách, cây rừng v.v... ở nơi gương soi lượng có giảm so với bản chất. Lại, đao v.v... dựng đứng, thì thấy hình tượng bề mặt đao dài ra, đặt ngang thì thấy rộng hợp, khác với lượng của bản chất.

Lại, ở đối với dầu v.v... lúc xem hình tượng bề mặt, thì hiển bày sắc của hình tượng bề mặt so với bản chất là khác. Nếu hình tượng đã thấy tức là bản chất, thì không nên cho hình tượng hiển bày cùng với bản chất là không đồng. Có các hình được hiển bày khác với bản chất kia, tức đều không phải là bản chất kia. Nơi thế gian thì đã cực thành, chưa biết theo Cụ thọ thì lìa hình cùng với hiển, còn có bản chất nào mà chấp thấy hình hiển của hình tượng, tuy khác nhưng cho tức bản chất.

Nếu cho bản chất cùng với hiển và hình không phải tức không phải lìa, mà thật sự có thể đạt được, thì đây tức đồng với con gái của A-tổ-lạc, đã khéo tạo huyền hóa để lừa dối mê hoặc người ngu.

Nếu cho nhờ nơi sức của duyên đã chuyển đổi tuy tức là bản chất kia nhưng hiển có khác. Điều này cũng không đúng, vì là cùng trái nhau nhau, về lý là không thành, không phải là giải thích tốt. Nghĩa là nếu tức bản chất kia thì không nên hiển bày khác. Đã hiển bày có khác, thì không nên cho tức là bản chất kia. Tức bản chất kia hiển bày khác, lại cùng là trái nhau.

Lại, hiển bày có khác nhưng nói tức là bản chất kia, về lý là không thành lập, vì lỗi thái quá. Nghĩa là nơi phần vị lão v.v... cũng

nên có thể chấp tức Yết-lạt-lam v.v... của thời gian trước. Do sức của duyên chuyển biến, nên hiện bày có khác v.v...

Theo sự cần cù khổ nhọc như thế, vì sao không tức tín dựa nơi sức của chúng duyên, có hình tượng riêng sinh khởi, mà chấp nhờ nơi duyên trở lại thấy bản chất.

Thế nên đã nói bản chất làm duyên, sinh nhân thức v.v... đạo lý so sánh lường xét, rất là yếu kém, đối với chứng cứ là không có khả năng.

Trong đây, Kinh chủ đã nêu bày: Nên biết các hình tượng, về lý là thật sự không có. Tuy nhiên do uy lực hòa hợp của các nhân duyên, khiến thấy như thế. Vì công năng nơi tánh của các pháp có sai biệt là khó nghĩ bàn. Vì sao Kinh chủ kia không cho, uy lực hòa hợp của duyên nơi bản chất gương soi v.v... riêng có thể sinh hình tượng, nên thấy như thế. Do nói về công năng có sai biệt của pháp tánh là khó nghĩ bàn.

Lại, danh xưng hòa hợp không phải gọi là pháp thật, vì sao có thể chấp là có uy lực?

Lại chấp nhiều duyên hợp thành một lực, vì sao nói các pháp có công năng sai biệt? Vì thế nên như công năng có sai biệt, mắt và sắc v.v... cùng làm duyên, dẫn riêng công năng có sai biệt, nhân thức khiến sinh. Như thế cũng do công năng có sai biệt, chất và gương soi v.v... làm duyên, dẫn riêng công năng có sai biệt, cảnh sắc hình tượng khiến sinh. Do đấy chứng thành các hình tượng là có thật. Hoặc nên bác bỏ chung cho các pháp đều không có. Từng nghe có người bác bỏ chung cho là không có các pháp. Nay, xem Cụ thọ hình như cùng với kẻ kia là có tình chung. Suy xét kỹ như thế chẳng có nhọc công để cùng đàm luận.

Lại nếu như vậy, người bác bỏ trung hữu há không phải là cũng có thể tạo ra thuyết như thế. Uy lực hòa hợp của nhân duyên là khó

tư duy. Xứ trung gian của tử sinh tuy cách xa, nhưng khiến nổi tiếp khởi. Do công năng nơi tánh của các nghiệp có sai biệt là khó có thể nghĩ bàn, nên phải suy nghĩ kỹ. Ở trên mặt gương soi v.v... nếu không có hình tượng khởi, vì sao hiện tiền như sắc thật khác, phân minh có thể thấy? Vì thế Đối Pháp đều nói lời này: Ở trong gương soi v.v... có riêng cảnh sắc hình tượng. Đại chúng tạo hòa hợp có sai biệt làm thế. Đối với chỗ hiện bày riêng sinh khởi hình tượng như thế, cũng như chỗ nương dựa của bản chất nơi hình tượng này. Nghĩa là trong gương soi v.v... thì gương soi cùng hiện bày bản chất, là nương dựa nơi duyên, có khi tùy thuộc nơi đối tượng nương dựa là bản chất, thì hình tượng khởi, phân minh có thể thấy. Bản chất nơi đối tượng duyên của hình tượng là thật có đã cực thành. Hình tượng này làm duyên, đối với gương soi v.v... riêng, cũng có khi tùy thuộc nơi đối tượng nương dựa của bản chất mà hình tượng khởi, phân minh có thể thấy. Nên biết duyên của hình tượng trước đã khởi hình tượng, nên nghĩa thật có là thành. Do đây nên biết, các hình tượng là thật có. Nếu các hình tượng này không có, thì hình tượng khác sẽ duyên vào gì?

Nếu nói bản chất, đối tượng duyên của hình tượng trước làm duyên này, thì về lý cũng không đúng, vì bản chất trước không đối với bản chất sau làm chỗ nương dựa, hình tượng sau không tùy theo bản chất trước khởi. Nghĩa là chỗ nương dựa sau, chỉ đối với hình tượng trước, không đối với bản chất trước.

Vì sao có thể nói bản chất trước làm duyên hiện nơi hình tượng sau? Từng chưa thấy có trường hợp từ bỏ bản chất của gương soi v.v... mà ở trong gương soi v.v... làm duyên hiện ra hình tượng. Do đây, hình tượng sau không tùy thuộc bản chất trước, chỉ tùy theo hình tượng trước, lý ấy là cực thành. Thế nên như đã nói, đối với gương soi v.v... riêng, hình tượng sau đã hiện, chỉ duyên nơi bản chất trước, không tùy theo hình tượng trước, chỉ là thuật theo vọng tình.



Lại, vì sao nhận biết Thể của hình tượng là thật có?

Do hình tượng không vượt qua tướng có thật. Nghĩa là nếu không vượt qua cảnh của các thức như nhãn v.v... thì đều là thật có, sau nên thành lập. Vì hình tượng đã có thể thấy, nên biết là có thật. Lại, hình tượng có lúc có thể đạt được, nếu hình tượng này không có tức nên tất cả thời nhất định không thể đạt được. Hoặc thường xuyên có thể đạt được. Nếu cho, có lúc có thể, không thể đạt được, do đã chờ đợi duyên hợp không hợp. Tức là nên biết pháp hữu vi khác đối với phần vi duyên hợp, nghĩa có thật thành.

Lại, vì đối tượng duyên của thức không phân biệt. Nghĩa là cảnh giới nơi đối tượng duyên của năm thức thân, thật có là cực thành. Nhưng vì hình tượng đã thông hợp nơi nhãn thức đã đạt được, nên biết là có thật.

Lại, vì hình tượng có thể ngăn chặn sắc khác sinh. Nghĩa là hình tượng có thể ngăn ngại sắc tượng khác sinh, đối với chỗ mình đã cư trú, làm chướng ngại các thứ khác sinh. Nếu pháp tùy thuộc đủ như tướng trước, phải biết pháp kia là có thật đã cực thành. Sắc tượng này đã như thế, nên biết là có thật.

Há không phải là trước đã nói: Trên một dòng nước hẹp chảy đồng xứ trong một thời gian có hai hình tượng khởi, vì sao nói hình tượng này đã ngăn ngại hình tượng khác sinh?

Há không phải là trước đã nói: Như nơi tường vách, ánh sáng v.v... xứ tuy đều riêng khác, nhưng lại cho là xứ đồng. Do tăng thượng mạn tức không nên tạo vấn nạn.

Lại, trong gương soi là xứ riêng nhận lấy. Nghĩa là ở trong một xứ sở của một gương soi, không có hai hình tượng cùng thời có thể đạt được. Như duyên có sai biệt, nên nhận lấy hình tượng cũng khác.

Nếu cho tánh của sắc, về lý không thành, thì điều này cũng không đúng, vì lý là cực thành.

Lại, vì sao nhận biết Thể của hình tượng nhất định là có?

Vì cùng với tướng sinh của pháp có khác là tương tự. Như thức, mầm cây v.v... Các pháp duyên sinh có Thể là cực thành. Thể của hình tượng này cũng như thế. Thể gian cùng hiện thấy từ chúng duyên sinh. Vì thế nên biết Thể của hình tượng nhất định là có. Như pháp có khác, nhất định có là cực thành. Từ duyên riêng khác sinh, tướng có khác biệt. Các hình tượng cũng như thế, từ duyên riêng khác sinh, tướng có sai biệt, nên nhất định có.

Do đây đã nói: Cùng với pháp có khác sinh khởi giống nhau, lý đó cực thành.

Sinh không từ nhân, là chưa từng thấy. Nên cho hình tượng là không có, về lý cũng không đúng. Tôi đã thừa nhận hình tượng sinh có từ nơi nhân. Nghĩa là tôi đã thừa nhận hình tượng có nhân đồng loại, như từ duyên khác sinh thức mầm v.v... Không phải tôi thừa nhận hình tượng nhân nơi gương soi v.v... sinh. Do thừa nhận hình tượng sinh, dựa nơi tự nhân, nên gương soi, nước, ánh sáng v.v... chỉ tạo duyên nhận lấy. Như nhận lấy hương du trần, chủ yếu là nhờ vào ánh sáng xuyên qua ảnh, không phải ánh sáng và ảnh làm nhân của hương du trần kia. Cũng không phải hương du trần kia không nhân mà có. Hoặc không thể nói là do duyên khác sinh, tức không có, vì đồng với sắc khác sinh, đều cùng hiện thấy có.

Lại, vì sao trông thấy từ mặt trời, mặt trăng ngọc báu có lửa, nước sinh? Ở đây cũng nên như thế. Nếu nói lửa, nước từ tự chủng sinh, do trong hai ngọc báu có hai giới, tức nên lửa, nước đều cùng có hai ngọc báu sinh. Hoặc tức nên hai ngọc báu có thể sinh, gió, đất, vì có hai giới, nên như sinh lửa, nước.

Nếu cho hai ngọc báu có hai giới tăng, nên riêng về tự loại của lửa, nước, sinh duyên, về lý cũng không đúng. Vì hai ngọc báu nên có hai thứ nóng, ẩm ướt, hiện có thể đạt được.

Nếu cho hai ngọc báu chủ yếu là do ánh sáng của mặt trời, mặt trăng thấu nhận, hai giới liền tăng, mới có thể làm duyên sinh ra lửa, nước, tức nên hai thứ đều được ánh sáng đã thấu nhận, nên đều cùng sinh lửa, nước.

Nếu hai ngọc báu kia, giới không có tăng giảm, thì vì sao nhân nơi ngọn lửa nóng là duyên hỗ trợ ngọc báu mặt trời (nhật châu), có thể khiến sinh lửa, không phải là ngọn lửa lạnh là duyên hỗ trợ ngọc báu mặt trời tức khiến sinh nước, cũng nên như thế?

Nêu hỏi, tạo vấn nạn về ngọc báu mặt trăng (nguyệt châu), lý của các duyên khởi thật là khó biết rõ. Than đá, nước kết hợp, chỉ sinh ra lửa. Nghĩa là thế gian hiện trông thấy đốt cháy đá thành tro, gặp nước liền có thể sinh lửa, không phải là nước. Sự việc này chỉ có thể nói là duyên khởi khó suy xét. Trừ duyên khởi này, có lời đáp nào không có lỗi!

Lại, xem hiện tượng cầu vòng v.v... Các sắc tụ sinh, lý từ nhân khởi là rất khó nhận biết.

Lại, trong một sắc tụ như kim cương v.v... hiện có vô số thứ diệu lực oai thần. Lại, trong sự việc như cây v.v... chữa lành bệnh cho người, thú, hiện có rất nhiều công dụng kỳ lạ hy hữu.

Lại, các loài vật gặp các duyên như sức nóng mặt trời, mặt trăng, chú thuật v.v... liền có sinh biến đổi, tuy không cùng hợp, nhưng hiện làm nhân, nên lý duyên khởi thật là khó nhận biết rõ. Nếu hiểu rõ chánh lý của duyên khởi này, thì không nên nói là sinh không có tự nhân, vì chưa từng thấy, nên hình tượng nhất định không phải có. Có các thuyết nói: Hình tượng vừa có thể không phải là không có, nhưng không phải là sắc được tạo.

Lời nói này là thô thiển, không cần nhọc công đối đáp. Nếu không phải là sắc được tạo tức nên không phải là cảnh của mắt. Chỉ nên nói hình tượng không phải chỉ là sắc được tạo.

Thế nên các hình tượng là thật có, về lý là thành. Không phải lý của hình tượng thành, liền có thể thuận lập bác bỏ cho là không có trung hữu. Dù về sắc gián đoạn sinh, thừa nhận bản chất cùng với trung gian nương dựa có vật liên tục không có gián đoạn mà sinh hình tượng. Nghĩa là đại chủng như mặt trăng v.v... theo pháp như thế luôn thời có thể sinh đại chủng trong, đẹp. Vô gián đến khắp, hiện đối với chỗ nương dựa tại nơi chốn ấy đều sinh, giống với cảnh sắc hình tượng của gốc. Chủ thể nương dựa nếu trong suốt, thì hình tượng hiển bày dễ nhận biết. Nếu chủ thể nương dựa thô uế, thì hình tượng ẩn giấu khó thấy rõ. Tuy là hai trung gian, nhưng cũng có cảnh sắc hình tượng, do trong đẹp, nên ở nơi chủ thể nương dựa mới hiển bày. Như ánh sáng mặt trời v.v... tuy lại sinh khắp, nhưng ở tại chủ thể nương dựa như tường vách v.v... mới hiện có thể thấy.

Vì sao nhận biết hình tượng nối liền với chất mà sinh?

Vì trung gian có ngăn cách, nên hình tượng không sinh. Nghĩa là như mặt trăng v.v..., nơi khoảng giữa không có liên tục, thì ở trong nước v.v... có thể sinh hình tượng. Trung gian có ngăn cách, hình tượng cũng nên sinh. Như Tông kia chấp không có trung hữu. Uẩn của xứ khác diệt, uẩn của xứ khác sinh. Lại, hình dung của hình tượng, co duỗi, cúi ngược cùng qua lại v.v... luôn tùy theo bản chất. Do đây chúng biết hình tượng nối liền với chất mà sinh, không thể dẫn làm dụ để ngăn chặn trung hữu. Vì không phải là hình tượng không có, nên nêu dụ là không thành. Chỉ do không phải cùng hư hoại tùy theo chất. Nghĩa là thấy các hình tượng bị hủy hoại tùy theo bản chất, cho sinh hữu cũng tùy theo tử hữu diệt, thì sự cùng nối tiếp của hữu tình tức có lỗi đoạn. Lại các hình tượng sinh giống như bản chất. Tức hình tượng như mặt trăng v.v... nhất định giống với bản chất. Từ tử hữu của bò v.v... nên chỉ là bò v.v... sinh.

Đã không thừa nhận như thế, nên dụ không phải là như nhau. Lại, từ một chất sinh nhiều hình tượng. Nghĩa là tùy bản chất nương

dựa, sinh các phần vị hình tượng. Có thể từ một chất, tùy đối diện với gương soi v.v... có rất nhiều đối tượng nương dựa sinh khắp nhiều hình tượng. Không phải từ tử hữu cùng nối tiếp của một uẩn, sinh hữu cùng nối tiếp của nhiều uẩn cùng sinh. Nên hình tượng ở đây, không phải là dụ như nhau.

Lại, bản chất cùng với hình tượng không phải là cùng nối tiếp. Nghĩa là bản chất cùng với hình tượng không phải một tương tục, vì hình tượng cùng với bản chất là cùng thời có. Các thứ tương tục tất không cùng sinh, vì tượng chất đều cùng sinh, nên không phải là cùng nối tiếp. Hữu tình cùng nối tiếp, trước sau không có gián cách. Ở xứ này chết, xứ khác nối tiếp sinh. Chỉ nên nêu dẫn hạt lúa làm dụ đồng pháp. Vì hình tượng không phải bằng nhau, nên làm dụ không thành.

Lại, hình tượng đã hiện là do hai sinh, nghĩa là do hai duyên, nên các hình tượng được sinh: (1) Bản chất. (2) Gương soi v.v...

Thế gian đều hiện thấy. Còn sinh hữu thì không như vậy. Vì sao? Vì sinh hữu như hình tượng, tử hữu như bản chất. Lại có pháp nào như đối tượng nương dựa của hình tượng? Nên dụ đã dẫn so với pháp là không bằng nhau. Nếu tinh, huyết v.v... như đối tượng nương dựa của hình tượng, thì về lý cũng không đúng, vì không phải là hữu tình. Lại, ở nơi khoảng không v.v... bỗng nhiên hóa sinh, ở trong ấy, chấp cái gì như xứ nương dựa của hình tượng? Nếu cho chỉ là thức cùng nối tiếp lưu chuyển, thì chết sống liên tục, nghĩa đó đã lập. Chấp sắc cùng nối tiếp, lại đã thành gì? Điều này không hợp lý. Vì các hữu tình ở nơi sắc, chưa được lia tham, lia sắc, thì chỉ là tâm cùng nối tiếp lưu chuyển, về lý là không thành. Nếu tâm lia sắc mà có thể cùng nối tiếp lưu chuyển tức nên thọ sinh, nhất định không nhận lấy sắc, nên tâm cùng nối tiếp, tất đều cùng có với sắc, mới có thể lưu chuyển, đi đến xứ thọ sinh.

Lại, Khế kinh nói: Chỉ bị trói buộc mà sinh, chỉ bị trói buộc mà tử. Chỉ do bị trói buộc, nên từ thế gian này đi đến đời khác. Thánh nói

là tất cả chưa lìa sắc tham, đều bị phược sắc trói buộc, nên không chỉ có thức cùng nối tiếp lưu chuyển. Cũng không thể chấp sắc của bản hữu trước, tức có thể cùng nối tiếp đi đến xứ sinh sau. Hiện thấy nơi xứ chết, thân diệt mất. Do đấy nên biết riêng có sắc đi đến. Thế nên trung hữu nhất định có, về lý là được thành.

Nếu cho hiện thấy lìa sắc, tâm chuyển. Nghĩa là trụ ở đây, nhanh chóng nhận lấy vàng trắng. Ở nơi đô thành của nước Phược yết nhớ nghĩ đến ấp Ba trá ly tử. Đức Thế Tôn cũng nói: Ta không thấy có một pháp nào xoay chuyển nhanh chóng như tâm.

Lại Khế kinh nói: Tâm đi xa, đi một mình, không có thân, ngủ nghỉ nơi hang sâu. Các loại như thế v.v... không phải ở nơi trung gian, vật riêng có thể đạt được. Như thế, trung hữu của biên vực tử sinh tuy không có, nhưng từ thế gian này đến nơi đời khác. Sự việc này cũng phi lý, vì trước đã nói, vì nhận lấy không phải là cảnh đến, vì nương dựa cùng chuyển biến nhanh chóng. Nghĩa là trước đã nói: Chưa lìa sắc tham. Lìa sắc thì chỉ tâm lưu chuyển, là phi lý.

Lại, nhãn thức, ý thức nhận lấy không phải là cảnh đến. Tâm trụ ở nơi này, nhận lấy vàng trắng xa, nhớ nghĩ xa về ấp khác, cũng không có qua. Không phải là tâm đi đến nơi cảnh của niệm đã nhận lấy. Từng không thấy thức lìa đối tượng nương dựa mà sinh. Hoặc cũng từng không có lìa chủ thể nương dựa mà không đi qua. Do đấy, đã giải thích về nghĩa tâm đi xa v.v...

Lại, đối với hành tướng, cảnh giới, đối tượng nương dựa, tâm xoay chuyển nhanh chóng, không phải lìa đối tượng nương dựa, thì chỉ đi đến cảnh giới xoay chuyển nhanh chóng.

Thế nên nhận biết tâm không phải là lìa sắc mà cùng nối tiếp lưu chuyển, đi đến xứ thọ sinh. Do đấy trung hữu là thật có, về lý là thành.

Như vậy là đã làm rõ hình tượng nối liền với bản chất mà khởi, xứ tử sinh ngăn cách, đồng dụ là không thành. Do đấy, cũng ngăn

chận dùng tiếng vang làm dụ. Do âm thanh cùng với trung gian của hang sâu v.v... kia, có vật nối tiếp nhau truyền sinh tiếng vang. Nghĩa là gốc phát ra âm thanh, đối tượng nương dựa là đại chúng truyền sinh đại chúng vi diệu, đến khắp trong hang kích động tại nơi ấu khiến sinh khởi, giống như âm vang của tiếng gốc. Trung gian tuy có tiếng vang cùng nối tiếp, hoặc vì phân tán, nhỏ yếu, nên không thể nghe. Nếu ở trung gian tiếp xúc vào hang núi v.v... tức thì tích tụ cũng có thể được nghe.

Làm sao nhận biết như thế?

Vì nghe là vào thời gian khác. Nghĩa là các người nghe, trước là nghe tiếng gốc, về sau mới nghe âm vang do tiếng phát ra. Nếu cho sát-na vô gián được nghe ấy, thì hai sát-na trước sau khó nhận biết rõ, nên khởi tăng thượng mạn. Nghĩa là nghe cùng một lúc nhưng không cho là như thế, vì nhận biết âm thanh nơi trung gian cùng nối tiếp đã bị ngăn chận, nên biết nghe là vào thời gian khác.

Do âm thanh như thế, lần lượt nối tiếp nhau, đến nơi hang v.v... mới kích động khiến tiếng vang sinh, càng lại chứng thành nhất định là có trung hữu.

Há không phải Tông của ông cũng nhất định không thừa nhận các âm thanh cùng nối tiếp chuyển nhập nơi tai nên nghe?

Vì sao nói âm thanh lần lượt cùng nối tiếp gặp duyên phát sinh tiếng vang, vào thời gian khác mới nghe?

Vấn nạn của ông là không đúng. Vì tôi không ngăn chận. Nghĩa là âm thanh cùng nối tiếp chuyển biến, không phải là điều tôi đã ngăn chận. Chỉ chuyển nhập nơi tai nên nghe, không phải là tôi đã thừa nhận. Đại chúng của các hữu, phát sinh âm thanh nơi xứ duyên, lần lượt cùng kích động đều có âm thanh sinh ra, ở nơi duyên có thể nghe âm thanh mới có thể nhận lấy. Trong đó, trước là nhận lấy âm thanh của xứ bản chất, về sau mới nghe tiếng vang sinh ra từ

nơi xứ khác. Không đồng với lối đi đến căn mới nghe của ngoại đạo. Không phải âm thanh nối tiếp nhau chuyển nhập nơi tai mới nghe. Do trước có nghe âm thanh của xứ bản chất xong, vào thời gian sau nơi bản chất khác, cùng lia nhĩ căn, lại ở nơi xứ riêng nghe tiếng vang được phát ra.

Nếu chỉ có thể nhận lấy âm thanh sinh ra do áp sát vào tai nên không nghe từ xa, tiếng vang ở phương khác. Vì thế không phải là cùng nối tiếp chuyển nhập nơi tai nghe. Cũng không phải các âm thanh không cùng nối tiếp chuyển. Vì tiếng vang nghe từ xa thì nơi chốn là riêng khác. Tức tiếng vang nơi thời gian khác xứ khác được nghe. Do đấy, trung hữu nhất định có nghĩa đã được thành.

Có sự khác cho: Các duyên như gió v.v... hợp, vì có sai biệt, nên âm thanh lần lượt đến và không lia hai thứ của chất. Đều có thể nghe tức là nhĩ căn ứng hợp có thể nhận lấy chung cảnh đến, không đến, trở thành lối trái với tông.

**HẾT - QUYỂN 23**



# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỀN 24

### Phẩm thứ 3: BIỆN VỀ DUYÊN KHỞI, phần 4

Có thuyết khác lại nói: Như ở nơi cõi vô sắc mất, khoảng giữa không có sắc của cõi dục, cõi sắc liên tục sinh.

Như thế cũng nên ở nơi tử hữu này diệt, khoảng giữa không có sinh hữu kia liên tục khởi. Dụ về hạt lúa đã dãn, đối với việc chứng minh là không thể. Lại, trong dụ này có lỗi phi ái. Nghĩa là dụ đồng pháp, so sánh với pháp nên đồng, nhưng trong hạt giống như hạt lúa v.v... chỉ sinh ra mầm, lúa v.v...

Như thế, con người mất tức nên chỉ sinh con người. Khi loài bò v.v... mất, chỉ sinh nơi bò v.v.... Nên dụ ở đây có lỗi phi ái.

Lại, hạt giống nơi xứ diệt, tức có mầm sinh. Nên trong nhãn căn thức v.v... diệt xong, tức ở nơi xứ này thức v.v... sinh trở lại, tức chỉ một căn luôn sinh thức v.v...

Như thế thì nhĩ v.v.... liền là vô dụng.

Lại, trong một thân thức v.v... đã diệt xong, tức lại ở nơi thức v.v... này sinh trở lại, tức là luôn tồn tại, nên không có nghĩa chết.

Như thế, tử hữu ở nơi xứ này diệt, tức ở nơi xứ này trung hữu lại sinh. Niệm càng về sau sinh, tức ở nơi xứ lùi về trước. Cho đến trung hữu diệt, tức sinh hữu này sinh, thế là nên không có nghĩa đi

đến xứ khác sinh. Dụng hơn hẳn của trung hữu ở nơi này đã tức thì mất. Khéo lập dụ như thế để hại tông mình! Sự việc này đều phi lý. Vì sao? Vì từ cõi vô sắc mất, sinh hữu là sắc, khi sắc pháp sinh tức có liên tục. Tức là ở cõi vô sắc mất, khi sinh nơi cõi dục, cõi sắc, tức do đại chủng của xứ ấy hòa hợp, từ nghiệp thuận hậu thọ, có dị thực là sắc sinh. Nên sắc kia sinh, không phải là không có liên tục. Hoặc vì cùng nối tiếp chung, không có gián đoạn. Nghĩa là dị thực của cõi vô sắc lúc sau cùng, bốn uẩn vô sắc không gián không đoạn làm duyên dẫn phát, trong cõi dục cõi sắc, các uẩn vô sắc cùng với sắc là đều cùng sinh. Các uẩn khiến khởi, nên sắc kia khởi, không phải là không có liên tục. Ở nơi cõi dục, cõi sắc mất, sinh nơi cõi dục, cõi sắc, trung gian của tử sinh xứ sở xa cách, nếu không có một ít vật ở giữa gìn giữ liên tục, thì ở nơi cõi vô sắc mất, sinh nơi cõi dưới há được làm đồng dụ.

Lại, ở trong đây không có lỗi phi. Như một hạt giống lúa làm năm nhân: Mầm, lương khô, cơm, tro, phân tán. Như thế hữu tình nơi một nẻo cùng nối tiếp làm năm nhân. Nghĩa là một hạt giống lúa có thể làm năm nhân. Nếu gặp duyên thuận liền sinh tự quả. Như thế, một nẻo hữu tình cùng nối tiếp làm đủ năm nhân. Nếu gặp duyên thuận như thế hòa hợp liền sinh tự quả. Nên không có lỗi con người v.v... diệt, chỉ sinh nơi tự loại. Lại, không có lỗi như hạt giống, mầm sinh diệt đồng xứ, do khi hạt giống cùng nối tiếp sinh mầm v.v... tuy không có gián đoạn, nhưng không phải là không có khác xứ.

Căn cứ theo lý sâu xa này, pháp nội cũng như thế. Nên không có lỗi quả nhân chỉ là đồng xứ. Nghĩa là các tụ hạt giống vào lúc diệt hoại, do các duyên như nước v.v... hòa hợp, thâm giữ, hỗ trợ, là có thể làm nhân sinh của tụ mầm to, thô. Nơi khi hạt giống diệt, mầm nơi xứ khác khởi. Mầm tuy tăng trưởng, chuyển đến phương xa, nhưng ở trung gian được gìn giữ nối tiếp không đoạn. Do đây pháp ngoài, từ xứ hạt giống sinh mầm, không có ngăn cách, tức là đạo lý gìn giữ nối tiếp.

Pháp nội như thế, tùy nơi thân của đối tượng nương dựa, tâm cùng nối tiếp chuyên, cũng không có lỗi. Nghĩa là vào lúc chết, tụ của đại chúng v.v... do duyên của gió nghiệp v.v... đã thâm giữ nên có thể cùng với xứ gần chết sẽ sinh khởi các tụ như đại chúng v.v... làm nhân của chủ thể sinh. Nghiệp riêng thì không thể khiến trong tụ sắc kia không có liên tục, nơi xứ xa bỗng nhiên sinh. Đối tượng sinh của gần chết tức là trung hữu. Từ đây lần lượt hướng đến phương khác sinh, ở trung gian kia không phải tức, không phải vượt qua, có thể đi đến sinh hữu.

Như từ hạt giống v.v.... mầm v.v.... dần sinh, có thể đến nơi quả. Nên nêu dẫn dụ về hạt lúa, không phải là làm hại tụ tông. Hoặc lại đâu cần nhọc công miễn cưỡng bác bỏ trung hữu. Thế gian chưa từng thấy, có các tụ sắc trong ấy không có liên tục mà ở nơi xứ khác sinh. Chỉ thấy các sự việc như ảnh, ánh sáng, ngọn lửa pháp v.v... trung gian có liên tục đi đến phương khác sinh. Nên không phải công dụng hơn hẳn của trung hữu đã tức khắc mất. Nhưng nhãn thức v.v... do sức của duyên hòa hợp, không khởi nương dựa nơi thân, mà ở nơi xứ riêng riêng khởi, vì không có phương sở, nên không phải trụ nơi một căn, ở trong một thân, thức thường sinh diệt. Vì thế vấn nạn thường hằng không có nghĩa chết, do đây được giải thích. Hoặc lại người chết, uẩn của đồng phân diệt, uẩn của phân khác sinh, nên không có lỗi này.

Lại, người hóa sinh, quả của nghiệp do đời trước đã tạo, là sắc căn cùng xứ của đối tượng nương dựa. Xứ này tức khắc diệt, tức ở nơi xứ này cùng có quả của nghiệp khác khởi tức thì để có thể nghi phần vị tử so với trước là không có riêng khác. Ba sinh khác: Nghĩa là quả của nghiệp do đời trước đã gây tạo là sắc căn cùng nối tiếp tuy diệt, nhưng thấy xứ nương dựa tương tự tùy chuyên. Không phải sắc căn sau, không có xứ của đối tượng nương dựa, vì quả của nghiệp riêng khác, nên không phải tức liền nương dựa vào trước. Do đây

chứng biết, nghiệp khác đã chiêu cảm căn và xứ nương dựa, theo thứ lớp gần, thân căn trước diệt, thì đối tượng nương dựa ở nơi xứ khác mà khởi. Pháp trở ngại có đối, tự nơi phương đã trụ, tất có thể chướng ngại pháp khác, khiến không khởi, nên ở đây không có nghi vấn về thường hằng không chết.

Có thuyết khác cho: Cũng như con sâu đo, trước giữ yên chân trước, chân sau di chuyển sau. Như thế, phương sở của tử sinh tuy cách xa, nhưng trước nhận lấy, sau xả bỏ, được đến phương khác. Thế nên ở đây trung hữu là vô dụng.

Phái Tỳ-bà-sa đã chê giải thích này, nói: Giải thích ấy rất đồng với nghĩa của lời nói quê mùa thấp kém. Như thế tức là có lỗi không phải hai hữu tình, hai nẻo, hai tâm đều cùng hiện hành. Lại nêu dụ về con sâu đo, lý ấy là không thành, vì trong thân của loài sâu kia, không có gián đoạn, tuyệt đối khi giữ yên chân trước, dời chuyển chân sau. Xứ ngăn cách thì có thể như thế. Thân tử hữu, sinh hữu, trung gian cách tuyệt, vì sao có thể được nhận lấy thân sinh hữu? Đã chưa nhận lấy sinh làm sao xả bỏ tử. Không phải xứ của tâm tâm sở không đoạn dứt mà có thể thành. Lia xứ của thân là đối tượng nương dựa thì nghĩa nối tiếp không có. Nếu cho có sắc làm chủ thể nương dựa không đoạn dứt tức là nghĩa của trung hữu đã thành lập. Nếu cho tử, sinh tuy cách ngăn mà đi đến, thì dụ về con sâu đo, về nghĩa là không tương ưng.

Có thuyết khác lại nói: Hai hữu tử, sinh tuy cách ngăn mà đi đến, như thể mạnh của ý thông suốt. Giải thích này cũng không đúng, vì không phải đã được thừa nhận. Khác với loại khác này, chết ở đây, sinh ở kia, trung gian cách tuyệt, nên thành thông tuệ.

Nếu như vậy thì tử, sinh hữu này nên là hành có sai biệt.

Thật vi tế như vậy, nên khó có thể nhận biết rõ. Nghĩa là một sát-na không nên tạo vấn nạn. Thế nên dụ về hạt lúa ở trước, là không

có lỗi, về lý là thành, chủ yếu là xứ cùng liên tiếp không có gián đoạn, sinh hữu khởi, nên nhất định có trung hữu. Lại, có lý riêng: Trung hữu không phải là không có, vì hiện thấy sát-na vô gián sinh, tức quyết định phương sở vô gián sinh. Nghĩa là thế gian hiện thấy, từ sắc chấp thọ vô gián trở lại sinh sắc chấp thọ. Sát-na xứ sở đều cùng vô gián sinh. Nếu sinh hữu là sắc, thì thừa nhận từ sát-na của tử hữu vô gián gần gũi mà sinh. Xứ sở cũng nên vô gián gần gũi. Nhưng vì không có lý như thế, nên nghĩa của trung hữu được thành.

Nếu cho như từ cõi vô sắc mất, sinh nơi cõi hữu sắc. Lúc sắc khởi đầu tiên, sắc xưa cùng với hiện nay, phương sở vô gián, sát-na hữu gián, nhưng được nối tiếp sinh. Cũng nên chết ở cõi dưới, sinh nơi hữu sắc, sát-na vô gián, xứ thì hữu gián sinh. Kiến giải này cũng không đúng, vì không hiểu rõ về tông. Nghĩa là khi xưa, từ cõi dục, sắc mất, khi sinh nơi vô sắc, xứ của sắc thân diệt. Nay từ xứ kia mất, lúc sinh nơi cõi dục, sắc, tức xứ của sắc thân trước diệt, vô gián dẫn đến sắc hiện nay khởi. Không phải là tông của tôi. Thế nên, ở đây xứ sở sát-na đều cùng không phải là gần gũi, không nên làm dụ. Lại, nếu sát-na gần gũi sinh, thì xứ sở nhất định như thế, vì không phải do dự. Nghĩa là các sát-na vô gián sinh, thì xứ sở tất định cũng vô gián sinh, không phải ở đây có trái nhau, vì có quyết định này, nên sự so sánh kia, về lý là không tương ưng.

Lại, duyên khác hợp mới thành tánh của nhân, vì hiện đã thấy nên nghĩa của trung hữu thành. Nghĩa là các hạt giống, nhờ trợ duyên khác hợp mới có thể tạo ra nhân của mầm, thế gian đã hiện thấy. Như thế, chủng tử của thức đời đời có sắc, tất nhờ nơi xứ sinh. Vì sắc ngoài làm duyên, nên thức nhất định cùng với sắc của xứ sinh kết hợp. Không nên cho một thức cùng với thân của tử hữu và xứ sở sinh, ở nơi sắc gián đoạn có nghĩa đều cùng hợp, nên có trung hữu.

Nếu cho phi sắc, vì xứ vô sở trụ, nên không có lỗi, về lý cũng không đúng, vì nói vô sở trụ là dựa nơi sự ngăn chặn căn và cảnh

của các thức trụ. Ví như tòa ngôi của con người, nên không phải thức cùng với sắc về nghĩa hợp hoàn toàn không có. Do Khế kinh nói: Có thức thân.

Lại kinh nói: Thức không lìa thân.

Nếu cho sắc của tử hữu do gàn nên có thể làm nhân, như sắc của trung hữu, sinh sắc của sinh hữu, thì cũng không hợp lý, vì tử hữu so với xứ sở sinh là cách tuyệt, vì không thành nhân. Hoặc sắc của tinh huyết v.v... trợ duyên bên ngoài, cùng với xứ sở sinh kia là cách tuyệt, nên không có công dụng hỗ trợ, tức phải có riêng nhân của sắc nơi sinh hữu cùng với tinh huyết kết hợp. Đây tức là trung hữu.

Lại, vì sao nhận biết nhất định có trung hữu?

Vì hiện có thể đạt được. Nghĩa là thân trung hữu, người có thiên nhãn tịnh, hiện tiền có thể đạt được, nên nêu bày như thế. Thân của các trung hữu đối với thiên nhãn cực tịnh tức có thể trông thấy. Lại, Tôn giả A-nê-luật-đa kia cũng nói: Cụ thọ! Tôi quan sát Phật hóa, lượng ấy là tối đa, không phải là các trung hữu. Thế nên trung hữu quyết định không phải là không có. Lại, Thánh giáo đã nêu rõ là có trung hữu. Nghĩa là Khế kinh nói: Có bảy thứ hữu, tức năm nẻo hữu cùng nghiệp hữu, trung hữu.

Lại kinh nói: Vì Kiện-đạt-phước. Như Khế kinh nói: Người vào thai mẹ chủ yếu là do ba sự đều cùng hiện ở trước: (1) Thân mẹ vào lúc điều hòa, thích ứng. (2) Cha mẹ giao ái hòa hợp. (3) Kiện-đạt-phước đang hiện ở trước, trừ thân trung hữu.

Có vật riêng nào gọi là Kiện-đạt-phước đang hiện ở trước?

Nếu cho hai kinh không phải là tôi đã thừa nhận, không phải vì ông không thừa nhận, nên trung hữu này lại không có. Nghĩa là không có nhân nhất định để có thể làm chứng thành. Ông không thừa nhận thì thể kia đều không có. Tức là kinh sau phải nên nêu bày như

thế này: Tắc kiến đà diệt, đang hiện ở trước. Người truyền đã tụng nhằm là Kiện-đạt-phược. Ở trong phần vị này, nhạc khí không có, điều ấy không phải là nghĩa của kinh. Ở trong phần vị này, uẩn trước đã diệt, vì không có nghĩa đến. Nhưng trong kinh khác thì nói: Kiện-đạt-phược từ các phương đông, nam, tây, bắc đến.

Như trong Khế kinh Chương Mã Tộc nói: Ông nay có biết chăng, Kiện-đạt-phược này đang hiện ở trước, là Bà-la-môn, là Sát-đế-lợi, hay là Phệ-xá, Thú-đạt-la, là từ phương đông đến hay là từ nam, tây, bắc?

Lại nói như thế này: Tùy là tộc họ nào? Tùy từ phương nào đến, hiện ở trước? Không phải uẩn trước diệt mới có thể có nghĩa đến. Nên thuyết kia đã nói chỉ là dựa vào sự chấp trước lòng xét của tự thân. Lại, Thế luận nêu rõ: Do hai nhân duyên nam, nữ giao hội, sự việc hoàn toàn thành lập: (1) Kiện-đạt-phược. (2) La-sát-bà.

Trước là khiến tự sinh hòa hợp với tham. Sau là do sức mạnh nên hiện bị bức bách. Nhưng thân trung hữu phù hợp với nghĩa trước. Kinh kia nói tuy không có nhạc khí, nhưng Kiện-đạt-phược đã thành.

Hoặc tùy theo thế gian, giả lập danh tướng, đâu phải nhọc công như ở đây khởi cố chấp nêu đặt cho đối với kinh này phải kia cũng không tụng.

Há lại không tin Khế kinh đã nói như thế? Như nói: Ông không phải ở nơi này, nơi khác, cùng hợp với thế gian. Nên đối với trung hữu có thể tạo ra biên vực khổ. Lại nói: Vào lúc sắp mất, sắp sinh. Như Khế kinh nói: Ta dùng thiên nhãn quán xét loài hữu tình sắp mất, sắp sinh. Ở đây nói sắp sinh, tức chỉ cho trung hữu. Từ đây mất rồi, chưa sinh ở nơi kia. Có thuyết cho: Đây là nói về trời Cứu cánh là xa. Đối với phần vị đã sinh, nói là sắp sinh. Như nói: Đại vương! Nay từ đâu đến đây? Nên đối với đã mất, nói là sắp mất, vì nhân duyên sai biệt là không thể đạt được.

Lại, nếu như thế thì trung hữu cũng thành. Vì ở đây đã mất, chưa sinh ở nơi kia. Hoặc đối với đã sinh lại nói là không có dụng. Lại, không phải chỉ Cứu cánh mới nói là xa, vì hiện thấy có câu nói xa, cũng nói là xa. Như Đức Thế Tôn nói với Tôn giả Xá-lợi-tử: Ông xem đứa trẻ này, nay đã đến đây.

Do đây, nhất định chứng biết câu nói *khi sắp sinh*, không phải nói là *đã sinh*, chỉ là nói về trung hữu. Lại kinh khả trụ đã nói về ý thành. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói với khả trụ kia: Nếu vào lúc bấy giờ, loại hữu tình ấy, thân này đã bỏ, trụ trong ý thành, một loại thân sau, nơi phần vị chưa sinh, ta nêu bày kia, nên vào lúc bấy giờ, đã trụ nơi ý thành, có ái và thủ. Nói ý thành: Tức là thân trung hữu. Do đây chứng biết, nhất định có trung hữu.

Có người tùy theo tự chấp, vọng giải thích câu kinh này, nói tiếng ý thành là giảng giải về cõi vô sắc. Thuyết kia cho bạn bè của Khả trụ mạng chung, vượt quá trời hữu sắc, sinh ở cõi vô sắc, Khả trụ dùng thiên nhãn quán xét nhưng không thể thấy, đến hỏi Đức Thế Tôn. Nếu ở vào thời bấy giờ, loại hữu tình kia, cho đến nói rộng.

Một loại thân: Nghĩa là thân của cõi dục, cõi sắc. Nói trụ ở ý thành, là làm rõ ở tại cõi vô sắc. Chấp này là phi lý, vì không có nhân nhất định.

Lại, nên nêu hỏi bác bỏ trung hữu, thì tiếng ý thành này được chỉ cho nhiều nghĩa, vì sao nhất định chấp là giảng giải về cõi vô sắc?

Nghĩa là ở kiếp sơ nơi cõi sắc, vô sắc, trung hữu biến hóa, đều nghe thấy tiếng này. Như thứ lớp của sắc, vô sắc kia, sẽ lược chỉ bày rõ.

Như nói: Nơi phần vị kia là ý thành có sắc, tất cả chi thể đều gồm đủ.

Lại nói: Siêu vượt trời thực bằng đoạn thực, tùy sinh một loại nơi xứ trời ý thành.



Lại, Đức Thế Tôn nói với Ô-đà-di: Ý thành thân trời, ông cho là những gì? Há không phải ông đã cho là danh xưng vô sắc? Lại nói: Từ thân này khởi ý riêng, hóa làm ý thành có sắc của chủng loại thân khác.

Lại nêu: Thân này vô gián hoại rồi, khởi uẩn như thế, là ý thành có sắc. Nên tiếng *ý thành* là chỉ cho nhiều nghĩa, vì sao nhất định cho là giảng giải về cõi vô sắc?

Nếu cho thuyết khác nêu vấn nạn này cũng đồng, thì về lý là không phải như thế. Vì thân trước đã bỏ, thân sau chưa sinh, như kinh đã nói. Lại thuyết kia đã chấp, về lý là không ứng hợp. Nếu là Khả trụ thì nói về cõi vô sắc là ý thành. Tức thuyết kia không nên nói dùng thiên nhãn thông quán xét cõi dục, cõi sắc. Không phải lìa sắc tham là có thể sinh nơi cõi dục, cõi sắc. Nếu là cầu đạt xứ đã sinh kia, nên dùng thiên nhãn thông quán xét hai cõi, tức không nên nói vô sắc là đã trụ nơi ý thành. Vì không nhất định nhận biết về xứ sinh kia, nên do kinh này nói câu: Trụ nơi ý thành chính là hiển bày xác nhận có nghĩa của trung hữu.

Lại, kinh nào chứng minh trung hữu không phải là không có?

Do kinh đã nói có năm loại Bất hoàn. Nghĩa là Đức Thế Tôn đã nói có năm loại Bất hoàn: (1) Trung bát. (2) Sinh bát. (3) Vô hành bát. (4) Hữu hành bát. (5) Thượng lưu.

Trung hữu nếu không có, thì sao gọi là Trung bát? Nếu cho trung gian của hai cõi dục, sắc được bát Niết-bàn, gọi là Trung bát, thì không sinh nơi hai cõi, trung hữu lại không có, sao có hữu tình ở trung gian hướng đến bát Niết-bàn?

Nếu cho ở xứ kia có trời gọi Trung, thì về lý tất không đúng, vì không có lời Thánh nói. Nghĩa là ở các Bộ đều không có kinh nào nói có trời trung. Chỉ dựa vào chỗ chấp của chính mình. Lại thuyết kia tức nên có lỗi thái quá. Nghĩa là cũng nên có chư thiên sinh v.v... trụ nơi trời kia được Bát, gọi là Sinh bát v.v...

Nếu cho, như nói có trung, sinh bát, mà không thừa nhận thành lập hai hữu trung, sinh. Tuy lại nói có hữu hành bát v.v... mà không thừa nhận lập các hữu như hữu hành v.v... Như thế tuy thừa nhận có riêng trời Trung thì sao bỏ danh xưng trời, không thông hợp sinh v.v...?

Điều này cũng phi lý, vì ba loại như hữu hành v.v... đều lập riêng tên hữu, vì không có dụng riêng, nên không phải là trụ nơi cõi kia hướng đến bát Niết-bàn, là lập hai hữu trung, sinh có dụng riêng.

Lại, tất không có trụ trong sinh hữu được bát Niết-bàn, vì một sát-na, nên không phải lại lập riêng các hữu như hữu hành v.v... Đối với việc lập môn hữu, ít có dụng riêng, vì ở phần vị trung, sinh v.v... lập riêng tên hữu. Đối với việc lập môn hữu, nếu đều có tác dụng riêng, thì chỉ lập bốn hữu, có dụng liền đủ, không phải nhọc công nêu bày riêng tên hữu riêng khác.

Nếu lập trời Trung thì chỉ có dụng hướng đến bát Niết-bàn. Sinh v.v... vì sao không lập riêng tên trời?

Nếu lập trời Trung, không căn cứ theo dụng này, nhưng thừa nhận lập riêng có tên trời Trung, thì sinh v.v... cũng nên như thế, vì không có nhân riêng nhất định. Có dụng của định nào lập tên trời Trung, mà vì sinh v.v... không có, nên không hợp lý.

Lại, danh xưng được lập đều tùy theo nghĩa, nên không chấp nhận ở đây đã vọng lập tên khác. Nghĩa là có đạo gia hạnh siêng năng tinh tấn vận chuyển được bát Niết-bàn, gọi là Hữu hành bát. Nếu không có đạo gia hạnh, không siêng năng vận chuyển mà được bát Niết-bàn, gọi là Vô hành bát, không chấp nhận ở đây lại lập tên khác.

Trời Trung được lập chỉ tùy nơi ông tự mong muốn. Ai ngăn chặn tự mong muốn, không lập trời như sinh v.v...? Thế nên không phải luận vọng phân biệt ấy có thể ngăn chặn trung hữu. Do đây trung hữu này không phải là không có.

Lại vì sao nhận biết nhất định có trung hữu?

Do Khế kinh nói: Có bảy nẻo của bậc Thiện sĩ. Nghĩa là năm loại bát Niết-bàn ở trước, trung bát phân làm ba, vì xứ và thời gian có xa, gần, trung bình. Ví như tia lửa nhỏ mỏng nơi ngôi sao nhỏ khi vụt lên vừa khởi gần liền tắt. Thiện sĩ thứ nhất cũng như thế. Ví như vệt lửa dày chắc nơi ngôi sao nhỏ lúc vụt lên, khởi đến giữa chừng mới tắt. Thiện sĩ thứ hai cũng như thế. Ví như vệt lửa dày chắc nơi ngôi sao lớn, lúc vụt lên cao bay xa chưa rơi mà tắt. Thiện sĩ thứ ba cũng như thế.

Nếu không có trung hữu, thì ở đây đã dựa vào gì để lập? Không phải như thuyết kia đã chấp có riêng trời Trung, ba phẩm có sai biệt của thời gian, xứ sở này, nên thuyết kia đã chấp, nhất định là phi lý.

Có thuyết cho: Các hữu tình vào trung gian của thọ lượng đã đoạn trừ phiền não, đều gọi là Trung bát. Do đến phần vị cõi, hoặc tướng, hoặc tâm mà bát Niết-bàn, nên nói là ba phẩm.

Thuyết kia cho tu gia hạnh đoạn trừ phiền não trong phần vị tùy miên, gọi là đến phần vị cõi. Ý trong đây là làm rõ có chủng loại chưa hành gọi là phần vị cõi. Tức người lợi căn vừa khởi phiền não, liền có thể siêng năng tinh tấn tu gia hạnh đoạn trừ, gọi là đến phần vị tướng. Ở đây, ý hiển bày tướng nhiễm mới hiện hành, gọi là phần vị tướng. Tức người căn bậc trung. Khởi phiền não lâu mới có thể siêng năng tinh tấn, tu gia hạnh đoạn trừ, gọi đến phần vị tâm. Ý ở đây là chỉ rõ: Do sức của phiền não, khiến tâm đối với cảnh, tạo ra vô số thứ tìm cầu, gọi là phần vị tâm. Tức người độn căn.

Đức Thế Tôn dựa theo đây, ở trong nẻo thiện sĩ, đã phân chia Trung bát, nói là ba thứ. Thuyết này tuy khéo suy tính, nhưng nghĩa thật thì không đúng.

Nếu như vậy thì hiện Bát tức nên không có.

Lại, địa không có tâm cũng nói về Trung bát. Như trong Già tha Ót-đà-nam nói:

*Hợp chung chúng Hiền Thánh  
Bốn tinh lự đều mười  
Ba vô sắc đều bảy  
Chỉ sáu là phi tướng.*

Trong Già tha này, ba địa từ tinh lự thứ hai trở lên, cũng nói về trung bát. Các trung bát đều đoạn trừ năm kiết phần dưới. Không phải địa không có tâm có thể nêu bày đến tâm. Không phải trong ba địa trên đã thiếu một nẻo thiện sĩ. Lại, cõi vô sắc tức nên có trung bát. Có trung gian của thọ lượng đã được bát Niết-bàn.

Lại, Đức Bạc-già-phạm, Tôn giả Xá-lợi-tử v.v... tất cả đều nên là thuộc về trung bát, chỉ trừ Bồ-tát thân sau sinh ở trời Đố Sứ Đa và trừ các hữu tình v.v... sinh ở châu Bắc Câu lô. Ngoài ra là hữu tình chấp nhận trời Trung.

Lại, thuyết kia hoặc đã chấp về các hữu tình đều là các dụ như tia lửa mỏng nhỏ v.v..., là không tương ưng. Vì xứ sở, thời gian xa gần trung bình có sai biệt. Nếu lìa trung hữu thì đều không thành. Các ông chỉ do tham chấp nơi kiến giải của mình, ghét bỏ trung hữu, khởi vọng chấp này, không phải là dựa theo chánh lý của Thánh giáo.

Thế nên trung hữu thật có là cực thành. Bác bỏ cho trung hữu không có là thuộc về kiến nào?

Là mê lầm về nhân quả liên tục vì trước đã khởi tà kiến. Các kinh nói kẻ hủy báng hữu tình hóa sinh là do tà kiến, đã thành lập rộng trung hữu không phải là không có.

Nay, lại nên tư duy: Sẽ đi đến nẻo nào? Trung hữu đã khởi, hình trạng như thế nào? Đây thì có nghi hoặc gì?

Trung hữu lậu này cùng với sinh hữu là một nghiệp quả hay là khác nghiệp quả? Đều cùng có lỗi. Vì sao? Vì nếu trung hữu, sinh hữu đồng một nghiệp quả, là trái với kinh nói: Có sở thủ thú đã đoạn trừ kiết sinh, chưa đoạn trừ kiết khởi. Cho đến nói rộng. Các nghiệp tất do phiền não khởi. Nghiệp như phiền não nên có sai biệt. Tức hình tướng của trung hữu nên khác với nẻo vị lai. Nếu trung hữu, sinh hữu đều khác với nghiệp quả khác, thì do đâu hai quả nhất định sinh trước sau?

Trong đây, có nghiệp đã không thuộc về thuận hiện thọ v.v...., nên chỉ là không nhất định. Lại thấy có người v.v... nghiệp đời trước tuy riêng khác, nhưng có thân hình giống nhau không khác. Có nghiệp tuy là một mà quả có khác. Thế nên có thể sinh nghi. Trung hữu của các nẻo so với hình tướng của nẻo sẽ đi đến là đồng, khác. Vì để trừ bỏ nghi này, *tụng nêu*:

*Một nghiệp này dẫn dắt  
Như chính hình bản hữu  
Bản hữu là trước chết  
Ở sinh sau sát-na.*

*Luận nói*: Nghiệp có hai thứ: (1) Nghiệp dẫn dắt. (2) Nghiệp viên mãn.

Hai hữu trung, sinh là đồng với nghiệp dẫn dắt, khác với nghiệp viên mãn. Vì đồng với nghiệp dẫn dắt nên hình tướng của trung hữu này cùng với chính bản hữu là hình trạng tương tự, như ấn đã in thì đường nét được in là không khác.

Nếu như vậy thì ở trong bụng của một con heo v.v.... cùng có trung hữu của năm nẻo, tức thì sinh khởi. Hoặc có thể có năm con cùng thời chết đều sẽ sinh đến trong một nẻo.

Đã có trung hữu của địa ngục hiện tiền, vì sao không thể đốt cháy bụng mẹ?

Không có lỗi này! Do lửa của địa ngục chỉ thiêu đốt các hữu tình có tội, không phải không tích tập chiêu cảm nghiệp địa ngục kia. Hoặc khi chưa được quả có thể đã bị lửa địa ngục thiêu đốt. Lý ấy là quyết định.

Lại, trung hữu kia không phải là luôn bị thiêu đốt, vì sao tức khiến thiêu đốt bụng mẹ. Bản hữu của địa ngục hãy còn không luôn bị thiêu đốt, như tạm thời đi xa thêm, hưởng chi là trung hữu kia. Có thuyết nói: Nếu như thừa nhận trung hữu luôn bị thiêu đốt, như không thể thấy, nên cũng không thể xúc chạm, vì thân là rất nhỏ. Vấn nạn này là phi lý. Trung hữu của các nẻo tuy ở trong một bụng nhưng không phải cùng tiếp xúc với lửa thiêu đốt, do nghiệp đã ngăn che. Lượng của trung hữu nơi cõi dục, tuy như trẻ con năm, sáu tuổi, nhưng các căn đều sáng suốt, nhanh nhẹn.

Có Sư khác nói: Trung hữu nơi cõi dục đều như lượng của bản hữu thời niên thiếu sung thịnh. Có người nói trung hữu của Bồ-tát thì có thể như thế. Không phải trung hữu của các hữu tình khác cũng như vậy. Trung hữu của Bồ-tát, như thời tráng niên, hình lượng tròn khắp, vì đủ các tướng tốt, nên trụ nơi trung hữu, khi sắp vào thai mẹ, đã chiếu sáng hàng trăm câu chi bốn châu lớn v.v... Vì tướng an lành thuận với các phương cõi. Nên khiến thân mẫu của Bồ-tát ở trong mộng kia đã thấy con voi trắng đi đến vào hông bên phải. Chín mươi một kiếp đã lìa bỏ nẻo bàng sinh, hưởng chi là thân sau cùng! Nhưng đây là voi trắng.

Có thuyết cho: Trung hữu đều đi vào theo sinh môn, không phải phá vỡ bụng mẹ mà được vào thai, nên người song sinh, trước nhỏ, sau lớn. Về lý thật thì trung hữu tùy theo dục mà vào thai, không phải chủ yếu là sinh môn, vì không có chướng ngại. Nhưng do sức của nghiệp nên bị giữ lấy ở thai tạng. Trung hữu của cõi sắc về lượng thì viên mãn như bản hữu. Không phải thân hình của trung hữu nơi trời Sắc cứu cánh, lượng dài mười sáu ngàn du-thiện-na. Châu Thiệm Bộ

các nẻo không có xứ nào có thể dung nạp, vì khoảng hư không là rất rộng lớn. Thân sắc của trung hữu, như ngọc báu mặt ni, ánh sáng của ngọn đèn v.v.... vì không có chướng ngại. Trung hữu của cõi sắc đều cùng sinh với y phục, vì hổ thẹn luôn tăng. Trung hữu của cõi dục phần nhiều không có y phục, vì không có hổ thẹn, chỉ trừ Bồ-tát và ni Tiên bạch, do sức của bản nguyện.

Có Sư khác cho: Chỉ trừ vị ni này đã dâng thí Tăng cà sa, phát nguyện thù thắng: Từ đây trải qua đời đời luôn có y phục tự nhiên thường không lia thân, thay đổi tùy theo thời, cho đến thời gian sau cùng là bát Niết-bàn, tức dùng y này quàng quanh thi hài hỏa táng, thu lượm phần xương còn lại, xây tháp phụng thờ, cũng có hình tượng y phục quấn quanh khắp.

Bồ-tát đã khởi tất cả pháp thiện, đều chỉ hồi hướng về nơi quả vị Bồ-đề vô thượng. Tông của chúng ta thì thừa nhận cả hai đều cùng có.

Có thuyết nêu: Chỗ giống với bản hữu, Thế ấy là gì?

Nghĩa là uẩn sau của sinh hữu trước phần nhiều từ hữu nói chung là có Thế, tuy chung nơi tánh của tất cả pháp hữu lậu, nhưng căn cứ theo phần vị trước sau của hữu tình riêng khác, phân tích làm bốn: (1) Trung hữu. Nghĩa là như trước đã nêu. (2) Sinh hữu. Nghĩa là sát-na kiết sinh ở nơi các nẻo. (3) Bản hữu. Trừ sát-na sinh là phần vị còn lại trước tử. (4) Tử hữu. Nghĩa là các niệm sau cùng.

Nếu hữu tình ở cõi sắc chưa được lìa tham, thì ở đây có trung hữu vô gián nhất định khởi. Tức ở nơi phần vị của một sinh, phân biệt làm bốn.

Há không phải là trung hữu của các hữu, đầu tiên tức mang tên bản hữu. Nên gọi là trung hữu, không phải gọi là trung hữu, do ba hữu như sinh v.v... vô gián, vì không phải là quả kia, nên nếu phần vị cùng có thì sinh sẽ vô gián, các phần vị như trung v.v... có thể gọi

là bản hữu. Đối chiếu với các phân vị sinh khác, an lập danh xưng này, không phải lập danh xưng này là đối chiếu với ba phân vị của một sinh.

Lại, vô gián này nhất định sinh hữu kia, hữu này đối chiếu với hữu kia lập danh xưng bản hữu.

Lại, danh xưng bản hữu là chỉ cho hữu đang hướng đến. Ba hữu còn lại thì không như thế, nên không được mang danh xưng này.

Đã nói về hình lượng. Nghĩa còn lại sẽ biện minh. *Tụng nêu:*

*Đồng thiên nhãn thấy tịnh  
 Nghiệp chung nhanh căn đủ  
 Không đối không thể chuyển  
 Hương thực không trụ lâu.  
 Tâm đảo, hướng cảnh dục  
 Thấp, Hóa nhiễm xír hương  
 Trời, ba vạch trên đầu  
 Địa ngục, đầu quay xuống.*

*Luận nói:* Thân trung hữu này là cảnh của mắt nào, là thiên nhãn tịnh của mắt đồng loại thấy. Nghĩa là thân trung hữu chỉ là mắt đồng loại và mắt khác, tức thiên nhãn tịnh do tu đắc thấy không phải là không đồng loại, thiên nhãn bất thiện có thể quán xét vì rất vi tế, nên thiên nhãn sinh đắc hỷ còn không thể quán, hướng chi là mắt khác mà có thể thấy được. Do đấy nói: Nếu có thiên nhãn cực tịnh thì mới có thể thấy.

Có thuyết nói: Trung hữu của địa ngục, bàng sinh, ngạ quỷ, người, trời, như thứ lớp đó, đều trừ sau sau, thấy tự mình và trước. Là có thể ngăn chặn hành của trung hữu chăng?

Trên đến chư Phật cũng không thể ngăn chặn. Do trong các thông, thì nghiệp thông là rất nhanh, vì trung hữu thành tựu nghiệp



thông rất nhanh chóng, nên trong Khế kinh nói: Nghiệp lực của trung hữu rất là cường thịnh, tất cả gia hạnh của tất cả hữu tình đều không thể ngăn chặn, đê giữ. Tự tại vượt bậc đây là nghĩa của thông. Thông do nghiệp đạt được, gọi là nghiệp thông. Thế, dụng của thông này vì mau chóng nên gọi là nhanh. Trung hữu có đủ nghiệp thông rất nhanh chóng này. Các thông vận hành nhanh chóng không gì có thể vượt hơn. Dựa vào đây nên nói nghiệp lực là rất mạnh. Tùy theo các căn của địa, trung hữu đều có đủ. Tuy nói trung hữu, như hình của bản hữu, nhưng dị thực đầu tiên là rất thắng diệu.

Lại, vì cầu hữu nên đều gồm đủ căn. Từng nghe đập vỡ sỏi sắt đỏ lửa, thấy ở trong ấy có trùng cư ngụ, nên biết nghĩa không đối của trung hữu được thành. Đối, nghĩa là đối ngại, vì kim cương v.v... ấy đã không thể ngăn chặn, nên gọi là không đối. Xứ của các nẻo ở cõi này đều không thể chuyển. Nghĩa là quyết định không có trung hữu của cõi sắc mất, trung hữu của cõi dục sinh, cũng không có ngược lại. Trung hữu này cùng với sinh hữu là một nghiệp dẫn, nên biết xứ của nẻo không chuyển cũng như thế. Thân trung hữu này được nuôi nấng bằng đoạn thực chăng?

Lại, như trung hữu của cõi dục ăn hương, tùy ở phước nhiều, phước ít, hương có tốt, có xấu. Do đây nên được mang tên là Kiện-đạt-phước. Trong các giới chữ, nghĩa không phải là một, nên giới Át-phước này tuy đang gọi là hành, nhưng ở trong đó, cũng có nghĩa ăn, do ăn hương, nên gọi là Kiện-đạt-phước. Mà âm ngấn, như Thiết-kiến-đồ và Yết-kiến-đồ, vì tóm lược nên không có lỗi.

Có thuyết cho: Trung hữu nhờ hương nên duy trì thân, do hành tìm cầu hương, nên gọi là Kiện-đạt-phước.

Trung hữu như thế là trụ trong thời gian bao lâu?

Thân trung hữu này nhất định không phải trụ lâu. Vì duyên sinh chưa hợp, không phải là ở lâu.

Vì sao Đại đức giải thích: Đường đi thường không phải là lâu. Duyên chưa hợp là cùng trụ nơi nhiều thời gian. Do mạng căn kia của trung hữu kia, không phải là nghiệp dẫn riêng.

Có Sư khác nói: Trung hữu này chỉ có ít thời gian, vì trong trung hữu luôn tìm cầu nẻo sinh. Nếu đối với cha mẹ thì đều nhất định không dời chuyển. Tuy trụ ở phương xa, nhưng nghiệp khiến hợp nhanh chóng. Nếu đối với cha mẹ, tùy một có thể dời đổi, thì tuy là người rất trong sạch, trinh thuận, luôn chê trách, nhằm chán dục, nhưng đối với cảnh khác lại khởi hiện hành nhiễm. Khi các nhiễm khởi nhất định, thì khiến phi thời cũng khởi. Hoặc nhờ gởi trong các loại khác tương tợ sinh, nghĩa là nơi thân như lừa v.v... giống với ngựa v.v... không phải do đồng phần đã nhờ gởi có khác, tức là sinh trong mắt, do một nghiệp đã dẫn, duyên sinh tuy riêng khác, nhưng chỗ đã dẫn là một. Nếu như thừa nhận chuyển thọ sinh loại tương tợ, do ít loại đồng, cũng không có lỗi. Lại, cõi, nẻo, xứ, nếu không hoàn toàn dời đổi, thì tuy có một ít loại khác, cũng không có lỗi, vì nghiệp của, ôi, nẻo, xứ, nhất định không dời. Duyên sinh ngoài khác thì thấy có sai biệt, như đậu, chân v.v... Đây có lỗi gì? Hoặc chủng loại của nghiệp có sai biệt vô biên, chỉ Đức Phật, Thế Tôn mới có thể cứu xét thấu đáo.

Trung hữu của kiết đang có là do tâm nào?

Do tâm nhiễm ô.

Ví như sinh hữu, sinh hữu của kiết sắp sinh, phương tiện như thế nào?

Trụ trong trung hữu, vì đến xứ sinh, do tâm điên đảo, dong ruồi, hướng đến cảnh dục. Do sức của nghiệp nơi đời trước đã khởi nhân căn. Tuy ở nơi phương xa, nhưng có thể thấy xứ sinh. Khi cha mẹ giao hợp mà khởi tâm điên đảo: Nếu trung hữu chính là nam, thì đối với mẹ khởi ái, đối với cha khởi giận. Còn nếu là nữ thì trái lại. Do

nhân duyên này, nên nam nữ sinh xong, đối với mẹ, đối với cha, như thứ lớp riêng kết bạn bè. Vì thế, Luận Thi Thiết nói: Thời gian Kiện-đạt-phước ở trong hai tâm, tùy theo một hiện hành, nghĩa là ái hoặc giận. Trung hữu kia do khởi hai thứ tâm điên đảo, liền cho là thân mình cùng với đối tượng ái kia là hợp. Đối tượng ghét là bất tịnh khi rơi rớt đến thai, cho là mình có, bèn sinh vui lòng, sẽ sinh phần vị hỷ, gọi là vào thai mẹ. Nhận lấy chừng hai ba giọt tinh huyết sau cùng sót lại, hình thành Yết-lạt-lam, tinh huyết dựa vào nhau, vô gián mà trụ. Uẩn của trung hữu diệt, uẩn của sinh hữu sinh. Nếu là nam ở trong thai, thì nương dựa nơi hông phải của mẹ, hướng về phía lưng, ngồi chồm hỏm. Nếu là nữ ở nơi thai, thì dựa vào hông bên trái của mẹ, mặt hướng về bụng mà trụ. Các sự việc dựa nơi bên phải, bên trái, theo thói quen của nữ, nam, là do sức tự phân biệt của đời trước, nên khiến như thế. Trung hữu vô dục, không phải nữ, không phải nam, do thân trung hữu không thiếu căn, nên sau khi vào thai mẹ, hoặc tạo ra không là nam.

Vì sao thể của đại chủng nơi Yết-lạt-lam không có căn, tức có thể tạo ra các sắc căn sinh là chủ thể nương dựa?

Ai cho sắc căn dựa nơi đại chủng kia. Đại chủng của trung hữu dùng đại chủng của Yết-lạt-lam làm chủ thể nương dựa, có thể sinh ra sinh hữu. Nghĩa là trung hữu kia cùng với đại chủng của Yết-lạt-lam nương dựa nhau. Đại chủng của trung hữu nơi phần vị diệt sau cùng, nhờ nơi đại chủng của Yết-lạt-lam kia làm duyên, làm nhân, dẫn sinh khác với đại chủng trước, đại chủng khác kia có thể tạo ra căn là chủ thể nương dựa, như hạt giống sinh mầm, tấp dựa vào đất v.v...

Nếu như vậy thì do đâu trong Khế kinh nói: Bất tịnh của cha mẹ, sinh Yết-lạt-lam. Dựa nơi bất tịnh sinh tức không có lỗi trái với kinh.

Có Sư khác nêu: Đại chúng của tinh huyết đối với phần vị chuyển biến, tức tạo ra căn, nương dựa. Nghĩa là trung hữu không có căn ở trước đều diệt, căn của hữu sau thì vô gián nối tiếp sinh, như đạo lý diệt sinh của hạt giống cùng với mầm.

Sư kia chấp khi sắc pháp của sinh hữu sinh, không phải là sắc của trung hữu cùng nối tiếp khởi, so với đạo lý của mầm từ hạt giống là trái nhau. Vô tình cùng với tình làm hạt giống dẫn khởi là không hợp đạo lý, vì phần cùng nối tiếp thì khác. Hai sắc của hữu tình, vô tình đều diệt, sắc của tình sau khởi, vô tình làm nhân, tình không làm nhân, nói vậy là không hợp lý. Thế nên thuyết trước về lý là hơn. Ở đây nói: Hai sinh thai, noãn ở cõi dục, hai sinh thấp hóa nhiễm ở nơi xứ hương. Nếu là thấp sinh, tức do nhiễm hương nên sinh. Nghĩa là từ xa ngửi nhận biết hương khí của xứ sinh, liền sinh ái nhiễm, đi đến xứ ấy để thọ sinh. Tùy theo nghiệp ứng hợp mà hương có tinh uế. Nếu là hóa sinh thì do nhiễm nơi xứ nên sinh. Nghĩa là từ xa ngắm nhìn, nhận biết về xứ mình sẽ được sinh, liền sinh ái nhiễm, nên đi đến xứ ấy để thọ sinh. Tùy theo nghiệp ứng hợp mà xứ có tịnh uế.

Sinh vào địa ngục, cũng do sức của nghiệp: Hoặc thấy thân gặp mưa lạnh, gió rét. Hoặc thấy thân gặp phải gió nóng, lửa dữ, lạnh xâm nóng bức, rất là độc hại, khó nhẫn, mong gặp được ấm mát, trừ dứt những tai ách. Thấy địa ngục nóng lửa đang hùng hực cháy. Trong địa ngục lạnh thì gió lạnh thổi dữ liền sinh ái nhiễm, tức thì chạy nhào tới.

Có Sư khác nói: Do khi thấy nghiệp kia đã chiêu cảm từ những tạo tác từ trước xem như là loại bạn của chính mình, tâm sinh ái mộ, nên đã vội chạy đến nơi ấy.

Trung hữu đi đến nẻo nào? Khi đi tới xứ sinh thì có tướng gì?

Lại, trung hữu của trời thì đầu thẳng lên trên, như thân thẳng của con người, từ nơi tòa ngồi đứng dậy. Trong ba nẻo như người

v.v... thì trung hữu đi ngang, như chim bay trên không, đi đến xứ của châu khác. Trung hữu của địa ngục thì đầu quay chúc xuống, chân hướng lên trên, rơi lộn ngược trong ấy. Nên Già tha nêu rõ:

*Rơi ngược nơi địa ngục  
Chân chổng, đầu quay xuống  
Do hủy báng các Tiên  
Tu khổ hạnh ư tịch.*

Nhân biện về trung hữu, lại nên suy xét: Vì sao ở cõi vô sắc không có trung hữu?

Do nghiệp của cõi kia không thể dẫn sinh trung hữu.

Vì sao nghiệp kia ở nơi cõi ấy không có công năng?

Vì kiết khởi đã đoạn xong mới sinh trung hữu kia, phiền não hỗ trợ nghiệp mới có thể dẫn sinh quả, không phải lia phiền não mà nghiệp có công năng dẫn sinh. Do A-la-hán tuy có các nghiệp, nhưng không thể dẫn sinh hữu vị lai.

Có thuyết cho: Nếu địa có đủ nghiệp thô tế, thì ở trong địa ấy có thể có trung hữu. Nhưng cõi vô sắc thì chỉ có tế, không có thô. Nghiệp thô tế: Nghĩa là sắc, phi sắc. Hoặc các nghiệp như thân v.v... Hoặc mười nghiệp đạo. Vấn đề này lại nên cật vấn: Do đâu nếu địa có đủ nghiệp thô tế thì mới có trung hữu?

Nay, ở trong đây nhận thấy ý như thế này: Trung hữu là tế, đối tượng hướng đến là thô, vì đối tượng hướng đến thì nghiệp mãn là nhiều.

Lại, ở nẻo thì thọ mạng có giới hạn cùng có nhất định. Nên có phần vị trung hữu thọ nhận quả của nghiệp mãn thô, có phần vị trung hữu thọ nhận quả của nghiệp mãn tế. Trong cõi dục, cõi sắc, vì gồm đủ quả của hai nghiệp, nên có trung hữu, cõi vô sắc thì không như vậy.

Có Sư khác nêu: Vì đi đến xứ sinh, biểu thị hình tượng của đối tượng hướng đến, nên lập trung hữu. Không phải nơi cõi vô sắc có xứ, có hình.

Nếu như vậy, tức ở nơi xứ diệt của thân căn từ bên trong tử thi là chính mình mạng chung, thọ sinh không đi đến phương khác, thì trung hữu có công dụng gì? Ở đây lập trung hữu là biểu thị hình tượng nơi đối tượng hướng đến. Hai duyên của thuyết trước tùy theo đấy có một.

Lời biện hộ giúp này là phi lý, vì biểu thị hình tượng của đối tượng hướng đến đối với sinh nơi đối tượng hướng đến, không có tác dụng vượt hơn. Nếu trung hữu đã khởi, thì có thể biểu thị hình tượng của đối tượng hướng đến không có công dụng. Nên không khởi thì sao có thể biểu thị đối tượng hướng đến? Cho nên biểu thị đối tượng hướng đến không phải là nhân của trung hữu. Tuy nhiên, Thượng tọa nói: Nếu xứ mạng chung tức là thọ sinh thì trung hữu liền không có.

Lời nói của Thượng tọa kia không phải là thiện, vì không phải có phần vị tử hữu mới dẫn khởi trung hữu, vì sao có thể nói như thế? Nếu sinh của xứ tử, không dẫn đến trung hữu, thì nhất định lúc trước đã tạo tăng trưởng, chiêu cảm nghiệp của trung hữu. Nay, ai làm trở ngại khiến quả của trung hữu không khởi hiện ở trước? Hoặc lại trung hữu, sinh hữu đồng là quả của một nghiệp, Trung hữu lại là phần đầu của một kỳ hạn sinh. Trung hữu nếu không có thì sinh tức nên không nối tiếp. Như tất không có vượt qua Yết-lạt-lam, sinh Át-bộ-đàm, vì là phần đầu của trung hữu kia.

Nếu cho sinh hữu là một kỳ hạn bắt đầu, trung hữu không phải là ban đầu, thì bất tất cần phải nêu dẫn, vì ở đây đều là vô nghĩa, chỉ có hư ngôn. Vì hữu tình kia sinh, kiết khởi đều chưa đoạn. Ông cũng nên thừa nhận, chưa đoạn kiết sinh, thì sinh hữu hoặc không có, vì không có nhân khác, nên không phải cần có dụng riêng mới có uẩn khởi. Uẩn khởi tất do nhân chưa lìa ái. Ái kia tức là nhân của trung

hữu cần khởi. Như hữu trong thai nhất định sẽ chết, là trừ do sức của nhân, đâu dùng căn sinh.

Nếu cho trung hữu này nên như trung bát, thì không có sinh nơi nghiệp mãn. Như thế, tức sinh ở nơi xứ tử, không có nghiệp mãn ở giữa.

So sánh này không cân xứng, như phần vị của sinh hữu, tất dựa vào trung hữu, không phải phần vị của trung hữu, cũng dựa vào sinh hữu, nên so sánh không cân xứng. Do đấy, tất cả hữu tình chưa lia tham của tĩn lự thứ tư, nếu người kia đã tạo nghiệp mãn của sinh hữu, tất cũng có thể tạo nghiệp mãn của trung hữu, không nói tự thành.

Hoặc có Bất hoàn do sức của đối trị đã hàng phục sự cùng nối tiếp, kiết sinh không hiện hành. Ở đây chỉ có thể tạo ra nghiệp mãn của trung hữu. Nếu thiếu đối trị là pháp cùng đọa, thì nghiệp mãn kia không thể gây trở ngại cho hai kiết hiện hành. Do vậy, người chưa lia tham của cõi sắc, sinh hữu tất dựa vào trung hữu khởi. Nếu như ở nơi xứ chết tức thọ sinh, cũng nhất định nên thừa nhận, tử hữu vô gián, trung hữu tức sinh, trung hữu vô gián, sinh hữu mới khởi.

Lại, trung hữu này có tướng quyết định. Nghĩa là không có hữu tình chưa lia tham của cõi dục, cõi sắc mà sinh hữu, không từ sau trung hữu khởi. Cũng không có trung hữu cùng với sinh của đối tượng hướng đến, không phải đồng một nghiệp đã dẫn dắt đến quả. Cũng không có trung hữu có thể nhập nơi không tâm, có thể làm thân chúng, câu phân giải thoát cùng khởi tâm không đồng phần của thể tục. Trụ trong trung hữu, không có nghĩa chuyển căn, cũng không thể đoạn trừ hoặc do kiến đạo đoạn và không đoạn trừ, tùy miên của cõi dục do tu đạo đoạn.

Các môn như thế đều nên xét chọn. Tất cả trung hữu đều khởi tâm điên đảo khi vào thai mẹ chẳng? Nếu không như vậy, vì sao trong Khế kinh nói: Nhập thai có bốn. Bốn thứ đó là gì? *Tụng nêu:*

*Một nơi nhập chánh tri  
 Hai, ba gồm trụ, xuất  
 Bốn nơi tất cả vị  
 Và noãn luôn không biết  
 Ba thứ trước vào thai  
 Tức Luân vương, hai Phật  
 Nghiệp trí cùng vượt hơn  
 Thứ lớp bốn khác sinh.*

*Luận nói:* Có các hữu tình tu nhiều phước tuệ, nên ở nơi phần vị tử sinh, do niệm lực đã gìn giữ, tâm tưởng phân minh, chánh tri không loạn. Trong đây: Hoặc có chánh tri khi vào thai. Hoặc có chánh tri khi trụ nơi thai, gồm cả khi vào thai. Hoặc có chánh tri khi xuất thai gồm luôn chánh tri lúc nhập, trụ. Nói gồm luôn là làm rõ sau tất mang theo phần trước. Có các hữu tình phước tuệ đều ít, ở nơi phần vị nhập, trụ, xuất đều không chánh tri. Trước không chánh trí phần vị sau tất như thế.

Như vậy là đã nói có bốn thứ nhập thai, gồm thấu đủ tất cả. Nhập thai đều hết, pháp tụng thuận theo đây kết tập, thứ lớp là như thế. Nhưng trong Khế kinh thì thứ lớp không như vậy.

Bốn thứ như thế, lại nói về thai sinh, có sự khác biệt của phần vị ngu, không ngu. Các thứ noãn sinh, những phần vị như nhập thai v.v... đều luôn không nhận biết.

Vì sao noãn sinh, từ nơi trứng mà ra?

Nói vào thai tạng, đây là căn cứ ở vị lai để lập danh, nên không có lỗi. Như thế gian nói: Chế tạo xuyên, dệt áo. Hoặc nói noãn sinh từng nhập thai v.v..., là dựa nơi hiện nay để nói về xưa, nên không có lỗi. Nên biết trong đây là dựa vào tướng thắng giải có điên đảo, không có điên đảo, nên nói là chánh trí, không chánh tri. Nghĩa là các hữu tình, có tướng giải điên đảo, tức trong ấy, hoặc có nghiệp trí,



có lỗi nên phần vị nhập thai kia khởi tướng giải diên đảo, thấy mưa gió lớn, nóng dữ, lạnh giá. Hoặc âm thanh của quân binh đồng đúc uy thế bức bách loạn động, đoạn thấy mình đi vào đám cỏ dày đặc, rừng rậm um tùm, chui vào hầm lá, lều tranh, dựa vào thân cây, bên dưới vách tường. Ở đây: Hoặc có nghiệp tuy không có lỗi, do trí có lỗi, nên khởi tướng giải diên đảo. Phần vị vào thai mẹ, tự thấy thân mình đi vào vườn rừng cây tươi tốt, bước lên điện đài hoa, ngồi nằm trên giường toà thù thắng.

Lúc trụ thì thấy mình trụ ở trong đấy. Nơi phần vị xuất, thấy thân mình từ nơi xứ ấy đi ra. Ba phần vị này đều không chánh tri.

Nếu các hữu tình không có tướng giải diên đảo, thì họ nơi phần vị vào thai, nhận biết tự mình vào thai. Lúc trụ, xuất thai, tự nhận biết là trụ, xuất. Đối với ba phần vị này đều có thể chánh tri.

Bốn thứ vào thai nơi kinh đã nêu nên tùy theo nghĩa này để giải thích.

Do đâu người nhập thai không chánh tri?

Đối với phần vị trụ, xuất, tất không chánh tri. Do ngộ kém, mê hơn, lý không dung nạp. Nghĩa là nơi phần vị sắp nhập thai, các căn của chi thể đầy đủ, không tổn giảm, mạnh mẽ, hơn hẳn, sáng rõ, nhanh nhạy, hãy còn không chánh tri, hướng chi là lúc trụ, xuất, căn chi tổn giảm, còn thiếu, yếu kém, tối tăm, mà có thể chánh tri, về lý là không chấp nhận. Người trụ nơi chánh tri, do khi vào thai, nhân của chánh tri là hơn hẳn do một lực dẫn. Người xuất chánh tri, do khi nhập, trụ nhân của chánh tri là hơn hẳn cùng hai lực đã dẫn dắt.

Lại ba loại trước nhập thai không đồng. Nghĩa là Chuyển luân vương, Độc giác, Đại giác, như thứ lớp ấy, người vào thai đầu tiên, là Chuyển luân vương, phần vị nhập là chánh tri, không phải là trụ, không phải là xuất.

Loại nhập thai thứ hai, là Độc thắng giác. Nơi phần vị nhập, trụ là chánh tri, không phải ở phần vị xuất.

Loại nhập thai thứ ba, là Vô thượng giác. Nơi phần vị nhập, trụ, xuất, đều có thể chánh tri.

Ba người đầu tiên này, dùng danh xưng hiện có để hiển bày. Lại có sai biệt, như thứ lớp nên biết do nghiệp trí đều cùng có, ba thứ đều hơn hẳn.

Thứ nhất, do nghiệp hơn hẳn: Đời trước từng tu phước rộng lớn.

Thứ hai, do trí thù thắng: Vì hành tập lâu, hiểu biết nhiều, tư duy lựa chọn đều hơn hẳn.

Thứ ba, cùng thù thắng: Vì nhiều kiếp tu hành phước tuệ thù thắng.

Trừ ba loại trước, thai, noãn sinh còn lại, phước trí đều kém, hợp thành loại thứ tư.

Có thuyết nói: Bốn loại này đều biện về Bồ-tát. Nghĩa là hữu sau cùng tức là trời Đổ Sứ Đa thứ ba. Trước sinh ở trời thứ hai, gặp Phật Ca Diếp Ba. Theo thứ lớp sinh trước là loại đầu tiên. Từ đây trở về trước đều là loại thứ tư. Hoặc lại một hai ba vô số kiếp, như thứ lớp đó, ba loại trước vào thai, từ đây về trước, đều là loại thứ tư.

Há không phải hữu nối tiếp nhất định là tâm nhiễm, vì sao cùng là chánh tri nhập thai tạng mẹ?

Chánh tri, chánh niệm, nói là luật nghi của căn.

Phàm là luật nghi của căn, quyết định nên là thiện. Không có lỗi lầm này, vì tất cả chánh tri đều thuộc về tánh thiện, do không phải là đối tượng thừa nhận, khác với thiện này, nên không chánh tri là lời nói lừa dối.

Hoặc ở nơi phần vị nhập thai, căn cứ theo phần cùng nối tiếp mà nói, không phải chỉ là chánh kiết. Sát-na của sinh hữu, ở trong phần vị này, vì tâm thiện khởi nhiều, tâm nhiễm ô ít, nên nói là chánh

tri, như thế gian nói đồng đậu trắng v.v... Hoặc khiến đối với sự việc kia phát khởi cung kính, ở nơi không mê loạn, lập danh xưng chánh tri. Nghĩa là nhận biết như thật: Người này là cha ta, người này là mẹ ta, nên gọi là chánh tri.

Thế nào là thứ ba?

Bồ-tát của hữu sau đều nhận biết rõ về quả v.v... của giới, nhưng khi nhập thai có sự việc như thế, không phải nhập nơi phần vị trụ, có không chánh tri, có thể vào lúc xuất thai, có lý chánh tri. Người xuất chánh tri, vì nhân trước đã dẫn, nên không có lỗi lầm. Do hành tập quen từ vô thủy đến nay, ái của thế tục là như thế, nên thế gian hiện thấy, vì sức của hành tập quen, nên vào lúc vừa sinh, liền có ái nhiễm, vì sao có thể nói là bốn loại nhập thai? Chỉ có hai loại chánh trí, không chánh tri khi nhập thai, không phải là trụ và xuất, có thể nói là nhập thai, vì thế không nên nói nhập thai có bốn. Do sự nhập là hơn hẳn, nên nói bốn cũng không có lỗi. Nghĩa là khi nhập thai có sai biệt, đối với phần vị trụ, xuất, có thể đạt chánh tri, vì đều là chánh tri. Khi nhập nơi thai tạng mẹ, đối với phần vị trụ hoặc xuất, có thể có chánh tri, nên ở nơi trụ, xuất, không có tướng giải điên đảo, có thể tự nhận biết, là do nhập có sai biệt.

Thế nên tiếng nhập thai là gồm nói về phần vị trụ, xuất, nên ở phần vị trụ, xuất tuy có chánh tri và không chánh tri, nhưng không thành sáu, do nhập là hơn hẳn. Tuy có ba thứ đồng loại dị loại khác nhau, nhưng nói chung là nhập. Sở dĩ như thế do môn là như vậy, nên nói là ở nơi thai mẹ, là sự việc rốt cùng. Như vậy về dị loại có hai thập thai, ở trong đồng loại, lại có hai thành bốn. Trong đây nên nói: Ai đi đến nhập thai.

Vì sao hỏi ai?

Do không có ngã. Nghĩa là nếu không có ngã, là lại nói ai, từ thế gian này, nhân nơi uẩn của trung hữu đi đến nẻo là đời khác, nên có nhập trụ xuất thai.

Vì thế tức nên có sĩ phu của dụng bên trong, từ thế gian này, đi đến nhập nơi thai v.v... Vì nhằm ngăn chặn thật ngã kia, nên tụng nêu:

*Không ngã, chỉ các uẩn  
 Nghiệp phiền não đã tạo  
 Do trung hữu nối tiếp  
 Vào thai như đèn sáng.  
 Như dẫn thứ lớp tăng  
 Nói tiếp do Hoặc nghiệp  
 Lại hướng nơi đời khác  
 Nên có vòng vô tận.*

*Luận nói:* Không có thật ngã có thể đi đến nhập nơi thai. Vì sao? Vì như tự tánh của mắt, sắc v.v... tạo nghiệp, không thể đạt được, nên nhờ nơi duyên của đối tượng nương dựa, phần vị như thức khởi v.v... Chỗ chấp về thật ngã có tác dụng riêng không thành. Tác dụng riêng đã không có, lại không có tự tánh sáng rõ có thể đạt được, nên như sừng thỏ v.v...

Vì sao chấp có sĩ phu của dụng bên trong?

Đức Thế Tôn cũng ngăn chặn chỗ chấp về thật ngã, là người tạo tác, thọ nhận, có thể đi đến đời sau, nên Đức Thế Tôn nói: Có nghiệp, có dị thực, nhưng người tạo tác thì không thể đạt được. Nghĩa là chủ thể xả bỏ uẩn này và chủ thể nối tiếp uẩn khác, cho đến nói rộng.

Lại, vì sao nhận biết đối tượng chấp về thật ngã là tác giả v.v... thật không thể đạt được, vì Thế không có hay là Thế thật có?

Có nhân không đạt được, vì không có nhân đạt được, tông của tôi nhất định thừa nhận, do Thế của ngã là không có, nên không thể đạt được, không phải là nhân khác.

Các thứ khởi chấp ngã, không quá bốn loại: (1) Chấp có ngã, tức uẩn làm tánh. (2) Chấp uẩn khác, trụ ở trong uẩn. (3) Chấp uẩn

khác, trụ nơi pháp của uẩn khác. (4) Chấp uẩn khác, đều không có chỗ trụ.

Bốn thứ chấp ngã như thế là có thật nhưng không thể đạt được, đều không hợp lý. Lại, không phải có ngã, tức uẩn làm tánh, tức riêng tức chung, đều không thành vì sao? Vì đều có tự tướng riêng, vì không gồm thấu, tức nên thành giả. Cũng không phải là uẩn khác trụ ở trong uẩn, thể thường, vô thường, đều cùng có lỗi.

Nếu vô thường, thì niệm niệm đều khác, nên không phải là một ngã. Có tử có sinh, tức tác giả nên mất, không tác giả nên được.

Lại, không phải là uẩn mà có phần ít pháp sinh diệt có thể đạt được, nên không phải là vô thường.

Nếu cho là thường, tức nên không có chuyển biến, sinh lão bệnh tử đều không nên thành.

Lại nên không cùng riêng đi đến nẻo khác. Lại, khi cảnh giới ái, phi ái hợp, ngã không nên chuyển biến theo khổ, vui, cũng không nên bị phiền não tương ưng với khổ vui đã xúc não. Đã không bị xúc não, thì không nên do đây khởi pháp, phi pháp, nên thân ái, phi ái ở đời vị lai đã không có nhân tức không có lý sinh, thì không thể nói là Thể của ngã tuy thường, do thân đổi thay nên nói là ngã đổi khác. Thể của ngã như vậy là không tùy theo sinh lão bệnh tử của tự thân, không tùy theo quả của nghiệp phiền não nơi các nẻo khổ vui mà chuyển biến. Tức nên xưa nay là giải thoát rất ráo.

Đã không thừa nhận như thế, nên ngã không phải là thường. Là thường, vô thường nên không thể chấp riêng, có tự thứ ba chấp đó làm ngã, như hư không v.v... Các pháp vô vi, thể của chúng là khác với uẩn, nên không trụ trong uẩn. Ngã này cũng nên như vậy, nên không trụ nơi uẩn, cũng không phải khác với uẩn. Trụ nơi pháp của uẩn khác, pháp của uẩn nhiệm tịnh, đã không cùng nương dựa, thì ngã đã chấp liền thành không dụng. Đã không nương dựa nơi uẩn, thì

không phải uẩn nương dựa vào gì. Vì ngã cùng với không phải uẩn không tương quan, nên cũng không phải khác với uẩn, đều không có chỗ trụ như pháp vô vi. Tức lỗi đồng với trước.

Lại, tức nên xưa nay là thường giải thoát. Nghĩa là đối tượng chấp ngã đã không có chỗ trụ thì cùng với sắc thân có các thọ như khổ vui v.v..., các tướng như lớn nhỏ v.v..., các hành như thiện, ác v.v..., các thức như sắc, thanh v.v... đều không tương quan, tức nên xưa nay là xa lìa năm uẩn, không do công dụng, tự nhiên giải thoát.

Thế nên đã chấp về thật ngã, là tác giả, có thể xả bỏ, thì sự nối tiếp còn lại này là không có, nên không thể đạt được, không phải là Thể thật có. Có nhân không đạt được, được nhân không có nhưng không thể đạt được.

Nếu như vậy thì ngoại đạo ở nơi đối tượng duyên nào mà khởi chấp ngã? Tuy lìa các uẩn thì không có riêng tánh của ngã để chấp nơi đối tượng duyên. Nhưng chỉ là các uẩn làm cảnh khởi chấp, như Khế kinh đã nói: Các thứ nhất chấp ngã, tùy nơi quán, thấy tất cả chỉ ở nơi năm thủ uẩn khởi. Tuy không như ngoại đạo kia đã nói về tánh của ngã chân thật, nhưng có Thánh giáo tùy thuận thế gian đã nói là ngã giả.

Đã không có ngã thật, thì dựa vào gì để nói là giả?

Tuy không có ngã thật, nhưng ở trong uẩn, tùy thuận thế gian, giả nói là ngã.

Do đâu nhận biết nói ngã chỉ là nhờ dựa nơi uẩn, không phải thứ khác? Vì pháp nhiệm và tịnh chỉ dựa nơi uẩn mà thành. Nghĩa là ngã thật không có, vì các tạp nhiễm, chỉ nương dựa nơi các uẩn sát-na cùng nối tiếp. Do thế mạnh của nghiệp phiền não đã dẫn trung hữu nối tiếp, được vào thai mẹ, ví như ngọn đèn nơi sát-na cùng nối tiếp chuyển đến phương khác, các uẩn cũng như thế.

Lại, ở nơi cõi dục, nên chưa lia tham, thì xứ trong ngoài làm duyên khởi, tác ý phi lý về các phiền não như tham v.v... từ đây mà sinh. Các tư và thức vượt hơn, trung bình, yếu kém cùng khởi. Khởi rồi thì có thể dẫn đến quả phi ái ở vị lai, cũng làm duyên sinh thức v.v... vô gián. Thức v.v... vô gián, quán đồng loại, dị loại, về duyên cùng sinh ở trước, mà lúc được khởi, tánh hoặc thiện, nhiễm, hoặc vô ký. Khởi xong lại có thể dẫn đến quả vị lai của chính mình, cùng làm duyên sinh thức v.v... vô gián.

Như thế làm duyên theo thứ lớp càng về sau, có thể dẫn dắt hai quả, tùy chỗ thích ứng nên biết uẩn này cùng nối tiếp, nhận lãnh Hoặc nghiệp của đời trước đã dẫn khởi các pháp như thọ lượng v.v... Do thế mạnh của dị thực kia đến thời gian cùng tận là chết, thức cùng với chủ thể nương dựa đều cùng đến phần vị diệt, có thể làm duyên sinh thức v.v... của trung hữu. Các uẩn của trung hữu do Hoặc, nghiệp trước, nối tiếp nhau như huyền, đi đến xứ được sinh, đến trong bụng mẹ. Lúc trung hữu diệt, lại có thể làm duyên sinh uẩn của sinh hữu. Ví như ngọn đèn sáng tuy sát-na tắt, nhưng có thể lần lượt cùng nối tiếp theo nhân quả trước sau vô gián, được đến phương khác. Nên tuy là vô ngã, uẩn nơi sát-na diệt, nhưng có thể đi đến. Nẻo là đời sau, nghĩa đó được thành. Tức các uẩn này, như uy lực của nghiệp, Hoặc trước đã dẫn, theo thứ lớp tăng dần ở trong một kỳ hạn, lần lượt nối tiếp nhau.

Lại do Hoặc, nghiệp đi đến nẻo là đời khác. Hiện thấy nhân khác, nên quả kia có khác, vì thế các nghiệp dẫn, lượng của quả không bằng nhau. Quả của thọ mạng có dài, ngắn, do nghiệp không đồng, tùy theo nghiệp tăng, kém, đã dẫn thọ mạng cùng với thân căn v.v... lần lượt dựa vào nhau. Ở nơi các phần vị càng về sau như Yết-lạt-lam, Át-bộ-đàm v.v... dần dần chuyển tăng.

Những gì gọi là Yết-lạt-lam v.v...? Nghĩa là uẩn cùng nối tiếp, chuyển biến không đồng.

Như thế, tăng dần, đến phần vị căn thành thực, quán xứ trong ngoài, tác ý cùng duyên hòa hợp phát sinh các phiền não như tham v.v... tạo tác tăng trưởng vô số các nghiệp, do Hoặc, nghiệp này, lại có trung hữu cùng nối tiếp như trước, chuyển hướng đến đời khác. Nên biết như thế là có vòng tròn không có đầu tiên. Nghĩa là Hoặc làm nhân, có thể tạo ra các nghiệp. Vì nghiệp làm nhân, nên sức có thể dẫn sinh. Sinh lại làm nhân, khởi sinh Hoặc, nghiệp. Từ Hoặc nghiệp này lại có sinh nữa, nên biết có vòng tuần hoàn không có ban đầu. Nếu chấp có ban đầu, thì ban đầu tức nên không có nhân. Ban đầu đã không có nhân, thì các pháp khác nên tự khởi, vì không có nhân khác, nên hiện thấy là trái nhau. Do đây, nhất định không có pháp nào không có nhân mà khởi, không có chút ít một pháp thường nào có thể làm nhân.

Trong phần phá bỏ về trời Tự Tại đã ngăn chặn, loại trừ rộng. Thế nên, sinh tử quyết định không có ban đầu. Cũng như hạt lúa v.v... lần lượt cùng nối tiếp, nhưng biên của hữu sau, do nhân hết, như hạt giống v.v... đã hết, thì mầm v.v... không sinh.

Sinh tử đã không, thì rốt ráo thanh tịnh, nên nhiệm và tịnh chỉ nương dựa nơi uẩn thành, chấp có thật ngã, tức là vô dụng.

## HẾT - QUYỂN 24



# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỀN 25

### Phẩm thứ 3: BIỆN VỀ DUYÊN KHỞI, phần 5

Đã nêu bày về đạo lý như hạt giống v.v..., như Yết-lạt-lam v.v... trong ngoài, theo nhân quả cùng nối tiếp, nên nhận biết nhân quả này tức gọi là duyên khởi.

Duyên khởi như thế, không phải chỉ là mười hai.

Vì sao nhận biết như vậy?

Như Bản luận nói: Thế nào là duyên khởi?

Nghĩa là tất cả hữu vi. Tuy nhiên, trong Khế kinh biện về xứ duyên khởi, hoặc có khi nói đủ về mười hai chi hữu, như nơi Khế kinh Thắng Nghĩa Không v.v... nói. Hoặc nói mười một, như nơi kinh Trí Sự v.v... Hoặc chỉ nói mười, như nơi kinh Thành Dụ v.v... Hoặc lại nói chín như nơi kinh Đại Duyên Khởi. Hoặc nêu bày có tám, như Khế kinh nói: Có các Sa-môn, hoặc Bà-la-môn, không nhận biết đúng như thật về tánh của các pháp.

Các kinh v.v... như thế đã nêu bày có sai biệt. Do đâu luận nói, so với kinh có khác?

Luận tùy thuận pháp tánh, còn kinh thì thuận theo hóa nghi, nên trong Khế kinh phân biệt về duyên khởi, tùy theo người của đối tượng được hóa độ, cơ nghi, có dị biệt để nêu giảng.

Hoặc luận là liễu nghĩa, kinh thì nghĩa không liễu. Hoặc luận thì nói chung về tình và phi tình. Khế kinh thì chỉ dựa nơi số hữu tình để nói. Vì dựa vào hữu tình, nên nhiệm tịnh được hình thành. Đức Phật vì hữu tình nên đã mở bày làm rõ hai pháp này. Chỉ vì sự việc này Phật đã xuất hiện ở thế gian.

Do đây trong Khế kinh đã dựa theo hữu tình để nói, vì muốn thành lập nghĩa lợi lớn. Phân biệt về duyên khởi, trong các chi hữu đã nêu bày đủ vô lượng môn nghĩa loại sai biệt.

Nay lại lược biện về phần vị ba sinh vô gián nối tiếp nhau có mười hai chi. *Tụng nêu:*

*Các duyên khởi như thế  
Mười hai chi: ba đời  
Đời trước, sau đều hai  
Giữa tám dựa viên mãn.*

*Luận nói:* Mười hai chi là: (1) Vô minh. (2) Hành. (3) Thức. (4) Danh sắc. (5) Sáu xứ. (6) Xúc. (7) Thọ. (8) Ái. (9) Thủ. (10) Hữu. (11) Sinh. (12) Lão tử.

Nói ba đời: (1) Đời trước. (2) Đời sau. (3) Đời giữa.

Tức là ba đời: quá khứ, vị lai và hiện tại.

Thế nào là mười hai chi ở nơi ba đời được kiến lập? Nghĩa là đời trước, sau đều lập hai chi, đời giữa lập tám chi, nên thành mười hai.

Vô minh, hành ở nơi đời trước, nghĩa là đời quá khứ. Sinh, lão tử ở nơi đời sau, nghĩa là đời vị lai. Tám chi còn lại ở nơi đời giữa, nghĩa là đời hiện tại.

Hai nhân của đời trước đã chiêu cảm năm quả. Hai quả của đời sau đã chờ đợi ba nhân. Không phải ở một đời đều gồm đủ tám chi này. Căn cứ theo viên mãn nên nói có tám chi.

Viên mãn là thế nào?

Nghĩa là chi không thiếu. Hoặc do viên mãn nên Hoặc nghiệp đã được chiêu cảm, nghĩa là do Hoặc, nghiệp tăng thượng ở trước đã dẫn dắt. Ý trong đây nói: Bồ-đặc-già-la trải qua tất cả phần vị gọi là viên mãn, không phải trong các trời và cõi sắc, cõi vô sắc, các phần vị như Yết-lạt-lam v.v... đã thiếu. Đức Thế Tôn chỉ căn cứ nơi phần ít Bồ-đặc-già-la của cõi dục để nêu giảng đủ mười hai chi hữu như trong Khế kinh Đại Duyên Khởi nói: Phật bảo Tôn giả A-nan: Nếu thức không vào thai, thì có được tăng trưởng rộng lớn không?

Không! Bạch Đức Thế Tôn. Cho đến nói rộng.

Thế nên, nếu có Bồ-đặc-già-la, ở đời trước theo thứ lớp, đã tạo vô minh, hành, chiêu cảm đủ năm chi như thức v.v... của hiện tại. Lại ở hiện đời tạo ái, thủ, hữu, theo thứ lớp, chiêu cảm hai chi như sinh v.v... của đời sau. Nên biết kinh này đã dựa vào Bồ-đặc-già-la kia để nói. Nếu dựa nơi tất cả Bồ-đặc-già-la để lập ra các chi hữu, liền thành tạp loạn. Nghĩa là các chi hữu kia hoặc có năm chi của hiện tại, không theo thứ lớp nơi quả của vô minh, hành thuộc đời trước và thứ lớp nơi chi sinh, lão tử thuộc đời sau, không phải là quả ái, thủ, hữu của đời hiện tại.

Đời kia đều không phải là đời này. Ý của kinh đã biện rõ, chớ thấy nhân quả cùng cách nhau là cách tuyệt, liền nghi về nhân quả, chiêu cảm sinh khởi không có công năng. Nên biết, chi duyên khởi tóm lược chỉ có hai phần là đời trước, đời sau, như thứ lớp là bảy chi, năm chi. Do quả so với nhân là thuộc về nhân quả. Hoặc nhân so với quả là năm chi, bảy chi, vì nhân gồm thân nhân, quả gồm thân quả. Nghĩa là ái, thủ của hiện tại, tức vô minh của quá khứ, chi hữu của hiện tại, tức hành của quá khứ. Thức của đời hiện tại tức sinh của vị lai. Bốn chi hiện tại còn lại tức lão tử của vị lai. Đó gọi là hai phần nhân, quả có sai biệt.

Nói duyên khởi này là nêu rõ về nghĩa gì?

Nay, nhận thấy nghĩa sai biệt trong đây: Tức Bát lật để là nghĩa hiện tiền, Nhất nữ giới là nghĩa hữu. Trong một chữ giới có nhiều nghĩa, do Bát lật để trước nên Nhất nữ giới thành duyên. Ngật đóa duyên là nghĩa xong. Nghĩa này hợp với đối tượng nương dựa biến thành Lạp tử tham là nghĩa hòa hợp.

Ốt là nghĩa thăng trên. Bát địa giới là nghĩa hữu. Do dùng ốt làm trước, Bát địa giới thành khởi. Nghĩa chung này là: Duyên hiện đã hợp, pháp hữu khởi lên là nghĩa duyên khởi. Nói duyên hiện tiền tức nêu rõ về hòa hợp.

Lại nói hòa hợp có dụng riêng gì?

Vì thành pháp không, chỉ một duyên sinh, hoặc hiển bày duyên của đời trước cùng sinh.

Duyên hiện tiền: Là làm rõ duyên cùng sinh. Duyên hòa hợp: Là hiển thị duyên của đời trước. Duyên này tức là làm rõ thành nương dựa: Đây có, kia có, vì đây sinh nên kia sinh là nghĩa của duyên khởi.

Lại, Bát lật để là nêu rõ nghĩa nên hành. Nhất nữ đà đô là làm rõ pháp bất hoại. Tham (Lạp tử tham) là chỉ rõ chánh tập. Ý này là nêu rõ chung về nhân xuất hiện ở đời, gọi là duyên khởi. Nghĩa là Nhất nữ giới do Bát lật để tạo hỗ trợ trước, chuyển biến thành duyên. Chánh tập và thăng tạo hỗ trợ trước khiến Bát địa giới chuyển biến thành khởi.

Dựa nơi các nghĩa như thế lập danh xưng duyên khởi.

Trong đây, Kinh chủ đã giải thích nghĩa có sai biệt.

Bát lật để là nghĩa đến. Y để giới là nghĩa hành.

Do sức hỗ trợ ở trước, vì nghĩa giới chuyển biến, nên hành do đến chuyển biến thành duyên. Tham là nghĩa hòa hợp. Ốt là nghĩa thăng trên. Bát địa giới là nghĩa hữu. Hữu dựa vào hợp thăng lên

chuyển biến thành khởi. Do pháp hữu này, đến nơi duyên xong hòa hợp khởi lên là nghĩa duyên khởi. Như thế chỗ giải thích đã vượt qua Tông kia. Lại, Tông kia cho hữu giới, do trợ lực trước chuyển biến thành khởi. Không phải hữu khác nên lại làm rõ nghĩa của hữu cuối cùng là đã thành gì? Vì Tông kia đã lập không có hữu, không phải khởi, không có khởi, không phải có một, nên không có nghĩa. Kinh chủ tự lập cú nghĩa này xong, lại tự giả nêu vấn nạn như thế này: Cú nghĩa như thế, về lý là không ứng hợp. Vì sao? Vì dựa vào một tác giả, có hai tác dụng: Ở tác dụng trước, đã nói nên có. Như có một người tắm xong mới ăn. Không có một ít hữu của pháp hành ở trước khởi. Trước đến nơi duyên, thời gian sau mới khởi. Không phải là không có tác giả, có thể có tác dụng. Nên nói tụng:

*Đến duyên, như khởi trước  
Không hữu, không hợp lý  
Nếu cùng liền hoại xong  
Duyên kia nên nói trước.*

Lại, tự giải thích nói: Không có lỗi như thế. Lại nên đặt vấn đề nơi các Sư của Thanh Luận: Pháp khởi vào thời nào? Là ở hiện tại hay ở vị lai? Nếu như thế thì có lỗi gì?

Khởi nếu là hiện tại thì khởi không phải đã sinh, vì sao thành hiện? Vì hiện là đã sinh.

Lại vì sao khởi?

Đã sinh lại khởi, liền dẫn đến vô cùng.

Khởi nếu là vị lai, thì bây giờ chưa có, làm sao thành tác giả. Tác giả đã không có, thì sao có tác dụng? Nên đối với phần vị khởi, tức là cũng đến duyên. Phần vị khởi là thế nào?

Nghĩa là ở đời vị lai các hành đang khởi. Tức ở phần vị khởi, cũng nói là đến duyên. Không phải nói như thế có thể giải thích vấn nạn trước. Vì phần vị đang khởi đã thừa nhận thuộc về vị lai. Vị lai

theo Tông kia cũng chưa có Thể, đến duyên và khởi, dựa vào gì để được thành? Nên trước đã nêu vấn nạn, không có một ít hữu của pháp hành ở trước khởi. Trước đến nơi duyên, thời gian sau mới khởi. Không phải là không có tác giả, nên nói có thể có dụng, vẫn chưa giải thích thông suốt.

Lại, nói Thanh Luận đã vọng an lập tác dụng của tác giả, về lý thật sự là không thành. Hữu là tác giả, khởi là tác dụng, không phải ở trong đây thấy có tác giả, khác với khởi tác dụng. Vì chân thật có thể đạt được, nên nói nghĩa này: Ở nơi tục không có làm. Điều này cũng phi lý. Vì sao? Vì tác dụng của tác giả về nghĩa không phải là không có riêng khác. Nếu không phải dựa nơi có đắc, có khởi dụng, thì cuối cùng là không có, nên thành tác giả.

Lại, ví như thuyết kia nói tác dụng của tác giả, hoặc khác, hoặc đồng. Lại, ví lại kia do không có Thể, nên không thành tác giả. Vì thế thuyết kia đã nói không tránh khỏi lỗi như trước.

Đại đức La Ma nêu bày như thế này: Vì nghĩa khẳng định, nên phát khởi âm thanh. Các âm thanh như sinh diệt v.v... đều ở nơi phần vị đã an lập có sai biệt của các hành cùng nối tiếp, ở trong nhiều nghĩa mới đạt được cứu cánh, không phải là một sát-na vi tế khó nhận biết, nên đối với phần vị cùng nối tiếp, lập tướng đã thành, ở nơi một sát-na cũng có thể căn cứ theo đấy để lập.

Thuyết đã nói như thế, chỉ có hư ngôn. Đã nêu về âm thanh là nghĩa khẳng định. Sinh v.v... của Tông kia, Thể ấy thật sự là không có, nên các tiếng như sinh v.v... không có nghĩa để có thể biểu thị, vì không có pháp nào không thể nói là nghĩa. Lại, các tướng như sinh v.v... không phải là phần vị cùng nối tiếp của hành đã an lập.

Trước ở trong phần xét chọn tướng hữu vi, đã ngăn chặn, loại trừ, nên chủ yếu là ở phần vị sát-na, tướng lập được thành. Trong hành cùng nối tiếp mới có thể căn cứ theo đấy để lập. Do sự cùng nối

tiếp, nhờ nơi thâm tóm mới thật thành. Lại thuyết kia nói khởi là dựa vào gì để nói? Không phải không có dụng mà có thể nói câu có dụng. Không phải hoàn toàn không có mà có thể nói là có dụng, nên thuyết kia đối với vấn nạn cũng không phải là giải thích tốt. Chỉ thuyết của Tông Đối Pháp đã nêu là không có lỗi, vì khởi cùng trước khởi đều có thể có. Nghĩa là Tông Đối Pháp nói: Khi pháp khởi, như phần vị đã sinh, Thể kia là thật có, có thể tùy thuận thế tục để nói về tác giả là không có sai lầm.

Các thuyết nói về phần vị khởi đồng rất cùng là không có, mà nói về tác giả làm sao không có sai lầm?

Nếu cho nhân quả cùng sinh mà luận, thì đối với phần đã nói là lỗi, vì không do đâu giải thoát. Nói đã có thì đối với ngã, tiến thoái đều không trái, tác giả và thời gian đều không phải quyết định. Tuy dựa nơi một tác giả để nói câu đã có, mà nói thấy có rồi là dựa nơi tác giả riêng. Như dựa nơi tôi đã có nên ông được không hành. Tuy nói đã có, là dựa nơi thời gian trước để nói, nhưng cũng thấy dựa nơi sau. Như hỏi: Đã ngủ chăng? Tuy nói có rồi là dựa vào thời gian riêng để nêu, nhưng cũng thấy có dựa nơi thời gian không riêng, như thế gian có câu nói: Tối đến rồi đèn tắt.

Thế nên luận về nhân quả cùng sinh, là đối với lý duyên khởi, tiến thoái không lỗi. Cú nghĩa duyên khởi chỉ ở đây là cực thành.

Do đâu Đức Thế Tôn để giải thích duyên khởi trước đã nêu bày: Dựa vào đây có, kia có, đây sinh nên kia sinh, mà không chỉ nói vô minh duyên v.v...?

Giải thích về nghĩa duyên khởi, lại như Thượng tọa nói: Duyên khởi có hai: (1) Sở hữu tình. (2) Phi hữu tình.

Vấn của hai câu trước gồm thâm chung hai thứ. Nói không có riêng khác. Còn vô minh duyên v.v... thì chỉ gồm thâm hữu tình, vì hữu tình là có. Nhưng Thượng tọa kia là Thân giáo môn nhân, tự có

bài bác nói: Giải thích này là phi lý. Vì so với lý nêu lên, giải thích là không tương ứng. Trước nêu lên, sau giải thích, lý tất cùng phù hợp. Vì sao nêu lên cả hai, sau chỉ giải thích một. Lại, duyên khởi bên ngoài, ở trong kinh này, không nên nêu lên trước, do không có tác dụng.

Lời bài bác này là phi lý, vì trên đã giải thích nói không trái với nêu lên, giải thích, không phải là không có tác dụng. Nghĩa là vô minh v.v... Về sau đã giải thích nói không vượt qua duyên khởi của hữu tình trong phần nêu lên, nên lý nêu lên, giải thích không phải là không tương ứng.

Phàm đặt trước nêu lên tức dựa theo đây sinh sau giải thích. Sau đã không giải thích, thì trước nêu lên là để làm gì? Thế nên chỉ nêu lên số hữu tình.

Nêu lên số phi hữu tình, so với phần giải thích là không cùng phù hợp. Lại, không phải nêu lên riêng, không giải thích thì có lỗi gì.

Đã không giải thích riêng thì đâu cần nêu lên chung?

Trong đây, nêu lên chung là có nghĩa dụng lớn. Tức do hiện thấy duyên khởi của phi tình hiển bày, nhưng không hiện thấy duyên khởi bên trong ngoài. Hạt giống sinh khởi mầm v.v... như thế gian đã hiện nhận biết. Còn vô minh duyên hành v.v... thì không phải thế gian đã hiện thấy.

Đức Thế Tôn đã hiển bày chỉ rõ: Như dựa vào hạt giống v.v... là có, nên mầm v.v... được có. Cùng hạt giống v.v... sinh, nên mầm v.v... được sinh. Như thế nên biết: Dựa vào vô minh v.v... là có, nên hành v.v... được có. Do vô minh v.v... sinh nên hành v.v... được sinh. Vì vậy nêu lên chung là có nghĩa dụng lớn. Đây là hiển thị chung về tất cả hữu vi, không một pháp nào không từ chúng duyên khởi.

Nếu như vậy vì sao không giải thích phi tình như đối với hữu tình, trước nêu lên, sau giải thích?



Vì phi tình dễ hiểu rõ, chỉ nhờ nêu lên chung. Còn số hữu tình thì khó nhận biết, nên cần phải giải thích riêng. Về giáo của các duyên khởi, phần nhiều là người lợi căn, vì thế không nên cho pháp được nêu lên là đều giải thích.

Lại, vì hữu tình là hơn, nên phải biện rộng, vì pháp ngoài cũng dùng pháp trong làm nhân.

Nếu như thế thì vì sao trong Khế kinh khác cũng có biện rộng về xứ của duyên khởi bên ngoài, như Kinh Chúng Dự v.v... nên phần đã giải thích là không hợp.

Thầy, trò như thế chưa hiện thiện. Tự thầy tư duy khổ nhọc tạo ra Tông luận, vì nhằm vui thích theo khả năng của mình, khinh thường bài bác người khéo thuyết pháp. Về lý là không ứng hợp. Tôi ở trong đây đã nhận biết rõ về chỗ giải thích kia. Tất cả đều cùng với tự luận là trái nhau. Nghĩa là luận kia nói kinh đều là liễu nghĩa, nhưng nay giải thích ở đây là trái với Tông của luận kia. Vì giải thích không quảng diễn đủ nghĩa trong phần nêu lên. Sư kia liền thừa nhận đây không phải là kinh liễu nghĩa, nên đây nhất định không phải là nghĩa của kinh thuộc Tông kia.

Đại đức La Ma đối với phần giải thích của thầy mình, tâm không chịu thừa nhận. Lại tự giải thích nói: Nếu mười hai chi thừa nhận dựa nơi ba đời, tức là thuộc về giản lược. Nêu bày về duyên khởi của ba đời là dựa vào: Đây có, kia có, và đây sinh nên kia sinh. Nếu không thừa nhận như thế tức hai câu này như thứ lớp là chỉ rõ về hai nhân của thân truyền.

Điều này cũng không đúng. Lại, nên biện biệt tường tận, vì gồm thân ba đời nên nói về hai môn này. Hai môn như thế về nghĩa là đồng, dị. Nếu là nghĩa đồng, thì chỉ nói một môn, vì đối với nghĩa đã hiện bày khắp. Môn còn lại tức là vô dụng. Lại trái với giải thích sau, hiển bày riêng về hai nhân không phải nói hai câu

này. Trước sau lại nói lần nữa có thể khiến diệu chỉ của nghĩa hoặc đồng, hoặc khác. Nếu như giải thích sau, thì hai nghĩa là khác, là gồm thâm ba đời.

Nêu hai câu nói này, tức hai câu nói ấy đều nên nói lần nữa. Nếu khác với đây thì không phải là hiện bày khắp tất cả, tức nêu lên cùng với giải thích, về nghĩa là không cùng phù hợp. Nghĩa là ở trong phần nêu lên, nghĩa đã không gồm thâm, thì trong phần giải thích biện biệt rộng, nghĩa há tương ứng? Nên thuyết kia trở lại thành trái với lý nêu lên, giải thích.

Do thân truyền này đều không nói lần nữa. Nên đối với các chi hữu, chỉ tùy chỗ nêu lên một cùng với phần sau giải thích rộng, là không tương ứng.

Nếu cho hai lời nói này thuộc về khắp các chi. Nghĩa là vô minh đầu tiên làm duyên sinh hành. Hoặc thân cận, hoặc truyền đi, thì hành v.v... cũng như thế. Điều này chỉ là hy vọng mà không có lý thật. Về sau, không có phân biệt để nói như thế. Tức là nêu lên, giải thích, trở lại không cùng phù hợp.

Lại, Tông Thí Dụ cho quá khứ, vị lai là không có Thể, vì sao có thể lập hai nhân thân truyền. Lại, không phải nghiệp vô gián có thể sinh dị thực, nên nghiệp đối chiếu với dị thực nhân của thân không thành, cũng không phải là nhân của truyền, vì nghĩa của truyền là không có, nên không phải là nghiệp diệt rồi, sau có nhân khác. Do sức của nghiệp trước chiêu cảm quả dị thực, chủ yếu là nhân trước diệt rồi, khi nhân khác chiêu cảm quả. Xa là do sức của nhân trước mới gọi là nhân của truyền. Các hữu tình cố chấp cho xưa lâu là tùy thuộc cõi v.v... Trong phần xét chọn về nhân đã ngăn chặn, đã phá rộng. Nếu như thừa nhận có truyền kia, thì cũng không thành hai nhân xa gần, vì diệt không khác.

Dựa vào gì để nói kia là xa, đây là gần?

Căn cứ theo chỗ từng có thuyết nói, về lý cũng không thành, khi tùy nơi một có, tùy nơi một không có. Pháp không có không cùng nói là truyền. Do đây, cũng đã phá phần căn cứ theo pháp hiện có để nói. Hiện tại tuy có, vị lai không có, nên không phải là không có đối tượng chờ đợi, để có thể nói là có truyền. Thế nên nhất định nhận biết Luận giả của Phái Thí Dụ chỉ là lừa dối mê hoặc, mê lầm về lý, giáo đích thực. Người không có tuệ giác, liền có chỗ giải thích. Là đồng nhóm của Thượng tọa, có giải thích để phá không có nhân, nhân thường. Hay có giải thích là để làm rõ về nhân quả trụ nơi sinh. Nếu bày hai câu này, vì Kinh chủ đã đã phá, nên không loại trừ lần nữa.

Thượng tọa lại nói: Dựa nơi đây có, kia có: Nghĩa là dựa nơi quả có nhân có diệt. Đây sinh nên kia sinh: Nghĩa là e sợ nghi quả không có nhân sinh. Thế nên, lại nói: Do nhân sinh nên quả mới được khởi, không phải cho là không có nhân.

Kinh chủ nêu vấn nạn: Nghĩa của kinh nếu như thế, tức nên nói thế này: Dựa nơi đây có, kia thành không có. Lại, trước tức nên nói: Vì nhân sinh nên quả sinh xong, về sau mới có thể nói: Dựa nơi quả có, nhân thành không có?

Theo thứ lớp như thế mới gọi là khéo nêu bày. Nếu khác với đây thì muốn biện về duyên khởi, nên dựa nơi thứ lớp nào?

Trước là nói về nhân diệt, nên phần đã giải thích của Thượng tọa kia không phải là nghĩa của kinh này. Như thế, Thượng tọa phạm có ngôn thuyết nhằm Thân giáo môn nhân và người đồng kiến giải, hãy còn không chịu tin nhận, hướng chỉ là tùy thuận Thánh giáo? Người thuận với chánh lý có khả năng thâm nhận lấy, mà phương Đông thì quý trọng ở điểm này. Thật là kỳ lạ.

Do đâu Kinh chủ chỉ nói giải thích của Thượng tọa kia không phải là nghĩa của kinh này?

Tôi nay nói những ngôn thuyết của Thượng tọa kia hoàn toàn không có nghĩa lý. Các hữu tình chỉ nói về đời trước làm nhân cùng chỉ là hiện đời theo có Thể để luận. Từng không quả, có nhân mới có diệt, do khi quả có thì nhân đã không có, nên ở nơi phần vị quả khởi, nhân có thể có diệt. Nên khi nhân diệt, quả cũng chưa có. Nếu ở phần vị quả có thì nhân mới có diệt. Thừa nhận nhân cũng có bèn hủy hoại sát-na.

Lại, khi quả có, nhân mới được thừa nhận là diệt, tức thành lỗi là nhân quả cùng thời có, vì khi quả có thì nhân chưa là không có, vì quả nơi bấy giờ cũng có diệt.

Lại, nếu như thế tức nên không đến nỗi nghi quả không có nhân sinh ra, vì cùng hiện có. Nghĩa là phần vị của quả có, nhân mới có diệt. Quả hiện từ nơi nhân kia chưa từng không nhân mà sinh.

Vì sao có nghi ở quả không có nhân khởi, tức không nên lại nói: Vì nhân sinh nên quả sinh. Nếu Thượng tọa kia biện hộ: Ý của tôi không nói về phần vị quả có, nhân mới diệt. Ý của tôi chỉ nói chủ yếu là ở phần vị quả có thì nhân mới có diệt, là khi ở nơi quả có, nhân mới có nghĩa không có.

Nếu như thừa nhận như thế, thì cũng không nên nghi, cho khi quả có thì nhân mới không phải có, tức là đã làm rõ nhân trước kia không phải là không có. Vì sao lại cùng nghi là quả không có nhân mà khởi?

Lại, ở nơi xứ khác đã nêu: Dựa nơi hạt giống v.v... là có, mầm v.v... được có. Sự việc này có nghĩa gì?

Nếu tức có nghĩa kia, liền mất tự tông. Nếu có riêng nghĩa khác thì do đâu nhất định chấp: Vị lai gọi là có, thừa nhận không phải tức là nghĩa kia. Quá khứ gọi là có, thừa nhận tức là nghĩa kia?

Lại, pháp không có Thể, không nên nói là có. Trong phần tư duy về Niết-bàn đã ngăn chặn, loại trừ đầy đủ. Lại, quả chưa có nên

lập tên có. Do nhân đã không có, vẫn gọi là có. Do nghĩa này, nên dựa nơi câu nói: Đây có kia có, về nghĩa liền không nhất định. Nhưng không thừa nhận như thế. Vì vậy nên biết phần đã nói của Thượng tọa là hoàn toàn không có nghĩa lý. Tuy nhiên Kinh chủ kia vì nhằm ngăn chặn sự khác biệt nói: Không phải nghĩa của kinh này, không khác với có thuyết nói: Con của thạch nữ này không phải là rất dũng mãnh, tráng kiện.

Lại, Kinh chủ thuật lại cách giải thích theo Quĩ phạm sư của mình, về hai cú nghĩa, nhằm hiển bày về chỗ nhân, hiếu của tự thân. Thượng tọa kia tuy có lỗi, nhưng không làm rõ về đạo của vị sư đã ban cho mình. Về lý cố nhiên là như thế. Tôi đối với Sư kia, không hề có vâng theo, thọ nhận. Nếu như bị bài bác đánh đổ, nhưng vì không thiếu hy vọng lớn, nên tôi ở đây đã làm rõ đúng như thật về sự sai trái Nghĩa là các Sư kia giải thích về hai câu này là để làm rõ về nhân quả không đoạn cùng sinh. Tức dựa nơi vô minh không đoạn, thì các hành không đoạn. Tức do vô minh sinh, nên các hành được sinh. Như thế lần lượt đều nên nêu bày rộng.

Giải thích này là không đúng, vì nghĩa của kinh nếu như thế, tức cũng nên nói: Hành duyên nơi vô minh. Cũng dựa vào hành không đoạn, vô minh không đoạn. Do hành cùng với vô minh là đồng đối trị. Nên không phải nhận lấy phần vị đoạn mà có thể nói: Ái cũng không đoạn, vì đồng đối trị.

Nếu cho, đây là căn cứ theo hiện hành đoạn để nói, tức sinh sau mà nói, nên thành vô dụng. Vì từng không có một vô minh hiện hành nào mà không gọi là sinh, đâu cần nói lần nữa. Nên biết Kinh chủ đã thọ nhận các Sư, đối với tướng của các pháp chưa được thông sáng.

Các Sư Đối Pháp giải thích hai câu này: Các chi hữu khởi, tất do hai nhân cùng sinh, trước sinh có sai biệt. Hoặc hữu chỉ dùng Thế của hữu làm nhân. Hoặc hữu làm nhân có sai biệt của hữu. Trước là nêu lên hai thứ nhân này, nên nói: Dựa nơi đây có kia có và đây sinh

nên kia sinh. Sau là giải thích hai thứ nhân ấy, nên nói: Nghĩa là vô minh duyên hành, cho đến sinh duyên lão tử. Hoặc hai câu này, nghĩa tuy không khác, nhưng chi duyên khởi lược có hai thứ: Nghĩa là đời trước, đời sau. Nhân quả không đồng, nên lược nêu lên đời trước, tức nói: Dựa vào đây có kia có. Lược nêu lên đời sau, nên nói: Đây sinh nên kia sinh.

Do đời trước này nhất định nói đã có, hiện có, nghĩa là dựa nơi đây có, kia có. Nhân quả như thứ lớp nơi quá khứ, hiện tại. Nếu ở đời sau, nhất định nói là hiện sinh, sẽ sinh. Nghĩa là đây sinh nên kia sinh. Nhân quả như thứ lớp, ở nơi hiện tại, vị lai. Quả có trong đời trước nghĩa đã viên mãn, nên nói là có. Quả có trong đời sau, vì nghĩa chưa đủ, nên nói là sinh. Quả đang tìm cầu, nên tùy theo quả để nói. Hoặc dựa nơi hai đế để giải thích hai câu nói này. Hai đế tức là thế tục và thắng nghĩa. Dựa vào nhiều đế lập một, gọi là thế tục đế. An lập thể của giới, gọi là thắng nghĩa đế. Đế trước tùy thuận ngôn thuyết của thế gian. Đế sau tùy thuận ngôn thuyết của Hiền Thánh. Pháp của thế tục đế có được gọi là sinh, có mất gọi là diệt. Pháp của thắng nghĩa đế, dụng khởi gọi là sinh, dụng dứt gọi là diệt.

Nói có được: Nghĩa là đối tượng nương dựa giả lập, chúng duyên hòa tập, hợp lập một có.

Nói dụng khởi: Nghĩa là các vật thật, lúc chúng duyên hợp, dẫn dụng của quả khởi, chỉ luận về hiện có, cũng nhất định nên thừa nhận.

Như thế là đã nói về hai loại nghĩa có. Nếu không thừa nhận hai thứ này, tức nên xả bỏ Khế kinh. Dựa nơi đây có kia có: Là đối tượng nương dựa giả, là giả có, nên là nghĩa có được.

Ý này nêu bày giả là có không phải là sinh, tức duyên của đối tượng nương hòa hợp mà lập.

Do đâu chúng biết? Như Khế kinh nói:

*Như tức nắm các phân  
Giả tướng nói là xe  
Thế tục nói hữu tình  
Nên biết gồm các uẩn.*

Phiền não như tham v.v... nhiều duyên giả sinh mới có thể làm nhân. Sau sinh có thức, dựa nơi chánh lý để nói, tất nên như thế.

Đây sinh nên kia sinh: Là nhân nơi cảnh giới thật sinh, cảnh giới thật được nghĩa sinh. Ý này nói về thật, vì sức của chúng duyên, nên khiến khởi tác dụng là sinh không phải có.

Do đâu chứng biết?

Như Khế kinh nêu rõ: Hai nhân, hai duyên, có thể sinh chánh kiến. Vì sinh này là các duyên sinh của quá khứ, hiện tại. Nói kia sinh: Là quả vị lai sinh. Tuy ở vị lai cũng có nghĩa duyên, nhưng căn cứ ở phần vị, nên chỉ nói đã sinh.

Hoặc dựa nơi đây có, kia có: Là dựa nơi nhân của sinh trước, có quả của hiện tại sinh, nói là nghĩa có.

Đây sinh nên kia sinh: Là quả của hiện tại sinh, là sinh nên nhân của sinh sau có nghĩa sinh. Ý trong đây hiển hiện về sinh sinh, ngăn chặn đối trị khác, sinh nhân của hữu sau.

Lại, dựa nơi nhân của hiện tại sinh là có, quả của sinh sau được có. Do quả của sinh sau là sinh, nên nhân của sau sau được sinh.

Như thế có vòng tròn vòng quanh không có khởi đầu.

Có Sư khác giải thích: Hai câu nói như thế, vì ở nơi duyên khởi nhận biết quyết định, nên như ở xứ khác nêu rõ. Dựa nơi vô minh có, các hành được có, không phải lia vô minh có thể có các hành.

Do lý như thế, nên chỉ có bốn câu. Nếu khác với bốn câu này tức nên thành nhiều câu. Nghĩa là dựa nơi đây có, kia có, kia không có. Và đây sinh nên kia sinh, kia không sinh.

Như thế liền thành sáu câu có sai biệt. Như dựa vào đèn, có ánh sáng của đèn, là có, bóng tối không phải là có. Và đèn sinh, nên ánh sáng của đèn sinh, bóng tối không sinh. Điều này không nên như thế. Vì đèn có thì bóng tối diệt, vì không có lý tương ứng của nhân quả. Pháp có, ngã không có, vì quyết định không có lý tương ứng của nhân quả.

Vốn không có nhưng mê chấp, là làm rõ lý tương ứng của nhân quả, nên nói các câu của Khế kinh này có sai biệt. Không phải có cùng với không có là nghĩa nhân quả.

Như thế phần đã nêu lên, nên thành vô dụng. Như sau giải thích riêng, trước nên nêu lên chung. Sau giải thích đã không có, thì trước nêu lên có công dụng gì? Vì thế nên như giải thích trước là tốt.

Trong đây, vì chỉ biện về tướng nhân quả, nên chấp vượt qua bốn câu. Về lý không nên như thế. Nghĩa là dựa nơi đèn có, bóng tối không có. Dựa nơi đèn không có, bóng tối liền có.

Như thế là đã nêu, không phải là tướng của nhân quả. Nếu tất như thế, thì câu nên thành tám. Ngang bằng với từng ấy mới có thể hiển thị đầy đủ về sinh diệt.

Do bốn câu trước đã hiển bày viên mãn về sinh. Do bốn câu sau đã làm rõ đầy đủ về diệt.

Như thế thì câu riêng khác, chỉ nên thành bốn. Nghĩa là dựa nơi đây có kia có và dựa nơi đây không có, kia không có. Từng ấy tức có thể hiển bày đầy đủ về nghĩa. Không như thế thì ở đây chưa nói về sinh. Đã nói về câu nói có, ý chỉ giảng giải về có, nên nói dựa nơi đây có kia có, chưa nói đây sinh nên kia sinh. Không phải các pháp có tất có sinh, nên xưa không, nay có, trước đã luôn ngăn chặn. Nên như chỗ đã nói, nhất định là vô nghĩa.

Nếu cho nêu bày ở kinh Thắng Nghĩa Không, nhân nơi môn nghĩa khác, tôi sẽ hợp thích. Trước đã nói ba đời, lập mười hai chi. Nghĩa là vô minh, hành, cho đến nói rộng.



Trong đây, pháp nào gọi là Vô minh? Cho đến pháp nào gọi là Lão tử?

*Tụng nêu:*

*Vô minh, vị hoặc trước  
 Nghiệp đời trước, gọi hành  
 Thức, kiết đang sinh uẩn  
 Danh sắc trước sáu xứ  
 Từ sinh căn như nhãn  
 Ba cùng sáu xứ trước  
 Nhân nơi ba thọ khác  
 Chưa biết rõ gọi xúc  
 Ở dâm ái, thọ trước  
 Tham của, đủ dâm ái  
 Vì được các cảnh giới  
 Chạy khắp cầu gọi thủ  
 Hữu, là chánh chủ tạo  
 Dẫn nghiệp quả hiện có  
 Kiết hiện có, gọi sinh  
 Vị lai thọ lão tử.*

*Luận nói:* Ở trong đời trước các phần vị phiền não, đến nay quả thành thực, gọi chung là vô minh.

Vì sao tiếng vô minh là nói chung về phiền não? Vì cùng dẫn dắt hành của hữu sau là nhân nhất định. Nghiệp do Hoặc phát khởi, có thể dẫn dắt đến hữu sau, không có Hoặc, chỉ có nghiệp, thì hữu sau không có, vì không dẫn dắt đến hữu sau.

Khi các hành sinh, tham v.v... ở trong đó đều có tác dụng. Hành kia ở phần vị khởi nhất định dựa vào vô minh, nên tiếng vô minh là nói chung về phiền não.

Nếu như vậy vì sao chỉ Hoặc của đời trước gọi chung là vô minh? Đời này thì không như vậy, chỉ là Hoặc của đời trước, vì giống

với vô minh. Phiền não như tham v.v... khi chưa được quả, thế mạnh không thiếu, nói là sáng rõ, sắc bén. Nếu được quả rồi, thì dụng nhận lấy trao cho là thiếu, không gọi là sáng rõ, sắc bén. Thế mạnh của vô minh, nếu như chưa thiếu giảm, cũng không phải là sáng rõ, sắc bén. Lúc vô minh kia hiện hành, cũng khó nhận biết. Các Hoặc của đời trước đến nơi đời nay sinh, vì quả đã được, nên thế mạnh đã thiếu giảm, tướng của chúng là không sáng rõ, giống với phẩm vô minh, nên chỉ Hoặc của đời trước, có thể nói là vô minh. Không phải ở trong hành, cũng nên đồng với thuyết này. Giả lập danh tướng, chỉ ở nơi đồng loại. Nhưng Kinh chủ nêu bày: Hoặc kia cùng với vô minh là cùng thời hiện hành, do sức của vô minh nên Hoặc kia hiện hành. Như nói: Vua đi, không phải là không có người tháp tùng, nhưng vì vua là cùng hơn hết, nên gọi chung là vua đi. Trong đây chưa hiểu rõ nghĩa cùng thời hiện hành. Vì các phiền não tùy tùng vô minh, hay là nói vô minh tùy tùng phiền não?

Nếu nhận lấy nghĩa trước thì lý tất không đúng, vì các Hoặc khác tương ưng với vô minh là yếu kém, nên vượt hơn tùy tùng thua kém, lý tất không thành.

Nếu nhận lấy nghĩa sau thì Thế của vô minh phải theo Hoặc kia làm tên. Vì tùy tùng Hoặc kia, nên không phải là không tùy tùng vô minh này, có thể từ đây đặt tên.

Nếu cho vô minh này và Hoặc kia hỗ tương tùy tùng, vì không có sai biệt, nên không phải là nhân quyết định mà lập danh xưng thiên về một, há có thể khiến sinh vui vẻ?

Lại, do sức của vô minh nên Hoặc kia hiện hành. Là căn cứ theo vô minh có thể chuyển biến mà nói, hay là căn cứ theo vô minh tùy chuyển mà nói? Hai lối nêu bày như thế đều là phi lý. Vô minh cũng tùy theo tham v.v... chuyển, nên so với tương ưng khác, không phải là tự tại, không phải là không tự tại, để có thể nói là do sức mạnh. Chỉ nên nói vô minh do sức của tham v.v... khởi. Đối với phẩm tương

ung của vô minh kia, vì sức của tham v.v... mạnh, như không thể nói những người thấp tủng với vua là hơn, vì sao nói tham v.v... do sức của vô minh khởi?

Thế nên hai nhân đều không có sức chúng, chỉ như trước đã nói, lý ấy là hơn.

Phần vị của nghiệp như phước v.v... ở trong đời trước, đến nay quả đã thành thực, lập chung tên hành.

Phần vị của câu đầu nói: Lưu chuyển đến lão tử. Các nghiệp như phước v.v... tùy theo ý của Kinh chủ, trong phạm biện nghiệp, sẽ xét chọn rộng.

Ở đây, nên biện: Do đâu loại nghiệp như thế của đời trước gọi riêng là hành? Vì danh tùy theo nghĩa, nghĩa ấy là thế nào?

Nghĩa là dựa vào chúng duyên hòa hợp đã khởi, hoặc sức lần lượt hòa hợp đã sinh. Lại có thể làm duyên rồi, khiến quả hòa hợp. Hoặc hòa hợp này xong, có thể làm duyên của quả. Đây gọi là hành tức danh đã tùy theo nghĩa thật.

Quả của nghiệp trong đời trước, nay thành thực, hành tướng viên mãn, lập riêng danh xưng hành.

Do đây đã ngăn chận nghiệp của quả sẽ sinh, vì quả của nghiệp kia vẫn chưa thành thực, tướng chưa viên mãn, nên không lập tên hành.

Há không phải tất cả đã cho tự quả, Thể của nhân dị thực đều gồm đủ tướng này. Tức nên tất cả đều lập tên hành. Thể này là gì?

Nghĩa là các phi nghiệp và nghiệp đời trước đã được quả, tuy có lý này, nhưng căn cứ theo phần hơn để nói. Nghiệp là nhân dị thực, vì dẫn dắt quả là hơn hết nên sinh quả hiện tại. Vì nghiệp thô hiện rõ, dễ nhận biết, nên nhân đây có thể tin biết sinh nghiệp của quả quá khứ.

Thế nên chỉ nghiệp này lập riêng tên hành. Tuy tất cả nhân đã cho quả, nói chung nên gọi là hành. Nhưng nghiệp này chỉ nói là có thể chiêu cảm các nhân dị thực của hữu sau, nên không có lỗi tướng không hiện khắp của tên hành. Vì vậy thành tựu chỉ trong đời trước, chiêu cảm nghiệp của đời này, gọi riêng là hành.

Ở nơi thai mẹ v.v... lúc kiết đàng sinh, năm uẩn của phần vị một sát-na gọi là thức. Vì trong sát-na này thức là hơn hết. Thức này chỉ là ý thức, vì ở trong phần vị này duyên sinh của năm thức cũng chưa gồm đủ. Thức là nghĩa gì? Nghĩa là chủ thể nhận biết rõ. Trước ở trong phần xét chọn về tánh của thức uẩn, đã thuật lại sự việc giả nói nhận biết rõ của Su khác.

Nay vì nhằm ngăn chặn, loại trừ chỗ chấp của Thượng tọa, nên hiển bày chỗ đã lập của tự thân, nên lại quán xét.

Thượng tọa kia nói: Trong Khế kinh nêu bày: Thức là sự nhận biết rõ. Đây không phải là thắng nghĩa, là theo thế tục để nói. Nếu sự nhận biết này là thức, cũng nên nói là phi thức. Nghĩa là nếu có thể nhận biết rõ, gọi là thức, thì lúc không thể nhận biết rõ, nên thành phi thức, không nên phi thức có thể lập tên thức.

Trong đây, Thượng tọa nói thức của phần vị nào?

Là không thể nhận biết rõ. Nếu nói thức của phần vị chưa sinh đã diệt, liền giống với hoa đóm ở hư không, không phải là Tông của Thượng tọa kia.

Phần vị này có thức, vì sao có thể nói nếu sự nhận biết rõ này là thức thì cũng nên nói là phi thức, tức cũng không thể nói lúc ở hiện tại, thức có đủ khả năng nhận biết rõ, không có khả năng nhận biết rõ, do thức nơi hiện tại, tất nhận biết rõ cảnh. Lại không có phần vị của thức thứ tư có thể đạt được.

Vì sao có thể nói lúc không có khả năng nhận biết rõ, nên thành phi thức?

Lại, Tông kia đã lập, không phải thức nói là thức, thức nói là không phải thức. Không pháp không phải thức nói thức, nên hiện tại là nhận biết rõ, nói là không nhận biết rõ. Nhưng Thượng tọa nói: Không nên từ phi thức lập danh xưng thức, tức trở lại thành lỗi của mình.

Các thuyết nói quá khứ, vị lai, thật có thức, không phải ở nơi phần vị không nhận biết rõ liền thành phi thức. Nhất định là có thể nhận biết rõ về loại tánh của thức. Nay, trong nghĩa này, không nói về phần vị nhận biết rõ mới gọi là thức, chỉ tạo ra thuyết này: Lúc chúng duyên hợp, chỉ thức là có thể nhận biết rõ.

Như thế nên nêu bày không phải chủ yếu nhận lấy hình tượng mới gọi là tướng. Không phải chủ yếu quán xét mới gọi là tuệ. Nhưng so sánh còn lại nên nhận biết. Như thợ khéo của thế gian, không tạo ra bình chén v.v... cũng gọi là thợ lành nghề. Nếu gặp duyên kia thì chỉ thợ này có khả năng tạo ra các vật như bình chén v.v...

Nếu cho Thể của tác giả thật sự đều không có, thì cũng nên cho không có dụng của khả năng nhận biết rõ v.v...

Hoặc cho cũng không có các dụng như khả năng nhận biết rõ, tức nên không có công năng có sai biệt của thức v.v... Công năng này nếu cũng không có thì sao có thức v.v...? Thức v.v... không có là xen lẫn với hoa đốm nơi hư không. Không có Thánh giáo nói thức không phải là sự nhận biết rõ. Nhưng vì nhằm ngăn chặn chấp: Ngã là sự nhận biết rõ, nên Đức Thế Tôn nói với Phả-lặc-cụ-na: Ta trọn không nói là có khả năng nhận biết rõ. Ở đây câu không nói là biểu thị nghĩa không hiển bày, ý nhằm ngăn chặn: Có tự tại không duyên, không nương dựa vào thứ khác thành ngã là sự nhận biết rõ. Cho nên kinh kia thiết lập: Nếu như có người đến hỏi: Thức là duyên gì, cho đến nói rộng?

Đây là hỏi về sự nhận biết rõ cùng với gì làm duyên? Nếu trong kinh này, hỏi nghĩa như thế vì sao không nói thẳng là cùng với thức

kia làm duyên. Mà chỉ nói: Nếu được câu hỏi ấy, ta sẽ đáp như thế này. Cho đến tức ở nơi vị lai, sinh của hữu sau đã khởi.

Vì ngăn chặn chấp có ngã là sự nhận biết rõ, nên không nêu bày thẳng thức là duyên của sự nhận biết rõ kia. Nếu tạo ra thuyết này: Thức là duyên của sự nhận biết rõ kia, liền cho là Đức Thế Tôn đã nói: Ngã gọi là thức. Nên trước là hiển bày chỉ rõ thể của thức là sinh, sau mới nói sinh tất duyên nơi hữu. Tức tiếp theo câu hỏi sau: Hữu là duyên của gì? Lại đáp nói: Cho đến tức hữu của đời vị lai.

Kinh này không nói trước là nhân của hiện tại, mà chỉ nói nhân của hiện tại có thể sinh hữu của vị lai. Do chỉ làm rõ là sau căn cứ theo trước biết, như không chỉ rõ rộng quả sau có sai biệt, chỉ làm rõ quả trước, sau có thể căn cứ theo đấy để nhận biết.

Vì sao Đức Thế Tôn nêu dẫn sinh để làm rõ thức, vì hiển bày thức cùng với sinh là đồng một tướng. Do đồng một tướng, nên nói là có duyên sinh, tức đã chỉ rõ thành nghĩa hành duyên thức, vì thế không nói riêng thức đã từ nơi duyên.

Nếu như vậy, như hỏi về thức thực là duyên gì?

Trong câu hỏi này vì sao không có lỗi?

Hỏi về duyên gì là hỏi về duyên đã từ đâu khởi? Và hỏi thế nào là duyên?

Cùng đáp cả hai là không có lỗi. Cũng như có người hỏi: Xúc lại duyên gì?

Đáp câu hỏi này nói: Sáu xứ duyên xúc, xúc lại duyên thọ. Nếu câu hỏi riêng này, không nên cùng đáp cả hai. Nếu hỏi riêng mà cùng đáp cả hai, tức nên hỏi khác, đáp khác. Vì thế đã hỏi thức thực duyên gì so với câu hỏi về xúc là đồng. Cùng đáp cả hai thì không có lỗi, nên trước nói thức cùng với pháp khác làm duyên. Sau thì nói dùng pháp khác làm duyên sinh thức. Ở đây, cũng nói sinh duyên lão tử,

hữu là duyên sinh hiển bày thức cùng với chi sinh, hành cùng với hữu là cùng có thể không khác. Nên không có lỗi. Hoặc lại ở đây cũng đang nói về thức có thể làm duyên nơi Thế vì nói cho đến, tức dùng tiếng cho đến để biểu thị về nghĩa của phần hạn. Ý trong đây nói, cho đến tức là sinh của hữu sau nơi vị lai đã khởi, thức này làm duyên.

Nếu như vậy thì trở lại thành lỗi nghi về sinh của người khác. Không như vậy thì nên nói là từ duyên sinh, nên như về sau sẽ nêu rõ. Duyên này đối với hữu, nghĩa là tiếp theo câu hỏi sau: Hữu là duyên gì? Lại đáp nói: Cho đến tức là hữu của đời vị lai.

Tiếng hữu tức biểu thị về hành nơi đối tượng duyên của thức. Vì sao trong đây chỉ hành cùng với thức, chỉ dùng tiếng cho đến phần giới hạn sai biệt để làm rõ? Ý này là hiển bày có thể dẫn đến hữu sau, có thể nối kết hữu sau, vì cùng là một sát-na.

Kinh này không ngăn chận thức là khả năng nhận biết rõ, chỉ nhằm ngăn chận chấp: Ngã là sự nhận biết rõ.

Làm sao nhận biết như thế?

Do trong kinh khác nói: Thế nào gọi là thức? Nghĩa là khả năng nhận biết rõ. Lại, Đức Phật Thế Tôn vì ngăn chận tác giả riêng khác, nên nhận biết tác giả không phải là tất cả không có. Vì sao Đức Thế Tôn ngăn chận tác giả riêng khác? Như Đức Thế Tôn nói: Có nghiệp, có dị thực, nhưng tác giả thì không thể thủ đắc. Nghĩa là có thể xả bỏ uẩn này và có thể nối tiếp uẩn khác, chỉ trừ pháp giả.

Ở đây, đã chỉ ngăn chận tác giả sai biệt, nên tác giả khác phải nên thừa nhận không phải là không có. Vì hiển bày các hành cùng nối tiếp của nhân, quả tức là tác giả, nên lại nói: Dựa nơi đây có, kia có, đây sinh nên kia sinh. Tuy có vấn nạn nói như một Thiên Thọ có thể tạo ra vòng xuyên, chưa tạo, tạo xong và nơi lúc đang tạo, Thế của chúng chỉ là một. Thức cũng nên như thế, vì cùng là tác giả. Điều này cũng không đúng. Vì Thiên Thọ trước sau, thật

thể không phải là một chỉ vọng cho là một. Không có một Thiên Thọ thể kia là thường. Tuy thật sự trước sau niệm niệm đều khác. Nhưng do các hành trước sau tương tự, khác biệt vi tế, tướng của chúng khó nhận biết, nên các người ngu vọng cho là một. Như hành tướng của Từ thọ đồng với Thiên Thọ, không nhận biết chỗ dị biệt, cho là hành của Thiên Thọ. Nên trong vấn nạn kia, không có dụ đồng pháp. Vì vậy kinh nói: Thức là khả năng nhận biết rõ. Lời nói chỉ dựa nơi thắng nghĩa, không phải căn cứ theo thể tục. Nhưng Thượng tọa nói: Đây không phải là thắng nghĩa, là theo thể tục để nói, nhất định là phi lý.

Hai thứ hành danh sắc duyên thức có dị biệt gì? Ba thứ duyên thức này ở xứ nào nêu bày?

Hành duyên thức: Như trong Khế kinh nói hành duyên thức.

Danh sắc duyên thức: Như kinh Đại Duyên Khởi, Đức Phật niệm Tôn giả A-nan-đà: Thức không dựa nơi danh sắc, là được trụ chăng?

Không, bạch Thế Tôn.

Hai thứ duyên thức: Như Khế kinh nói: Duyên hai sinh thức. Hai thứ ấy là gì? Nghĩa là mắt cùng với sắc, cho đến ý, pháp. Không có hành, danh sắc duyên thức, không phải hai mà có hai duyên thức. Không phải hành, danh sắc, nghĩa là chỉ kiết sinh thức, nói hành làm duyên. Duyên này do thể mạnh của hành dẫn dắt đến sinh, nên kiết sinh thức này chỉ là một sát-na, tức ở đây cũng gọi là danh sắc duyên thức, do dựa vào danh sắc được tăng trưởng. Lại, cũng nói danh này là hai duyên thức, ý pháp làm duyên mà được sinh.

Phần vị của sáu xứ v.v... chỉ là hai duyên thức. Há không phải là danh sắc và hai duyên thức, cũng là hành làm duyên. Tất cả thức dị thực của nghiệp nơi đời trước, hoặc thức còn lại, đều do hành làm duyên mà được sinh.



Tuy có lý này, nhưng trong thức sinh, chỉ nói nhân vượt hơn dùng làm duyên. Nên như sinh nhân thức cũng duyên nơi không v.v... nhưng chỉ nói duyên hai sinh thức. Nghĩa là phần vị nối tiếp sinh, khi ý thức sinh, hành làm nhân vượt hơn mới được sinh khởi. Do sức của nghiệp trước dẫn dắt đến phần vị này, nên chỉ nói phần vị ấy dùng hành làm duyên. Nếu đến phần vị khác, tức là danh sắc v.v... cũng được cùng với thức làm duyên sinh hơn hẳn.

Há không phải là thức của phần vị đầu tiên cùng nối tiếp sinh, cũng dùng trung hữu làm duyên sinh hơn hẳn?

Vấn nạn này là không đúng, do thấy là trung hữu, thì thức nối tiếp sinh này cũng được sinh. Không phải thức của phần vị khác là danh sắc v.v... cũng có được sinh. Thế nên chỉ đối với phần vị kiết sinh đầu tiên, nói là hành duyên thức.

Có Sư khác cho: Hành duyên thức: Nghĩa là thời gian nhận lấy đầu tiên. Danh sắc duyên thức: Nghĩa là khi nhận lấy xong thì giữ gìn. Cả hai duyên thức: Nghĩa là lúc giữ gìn xong thì tăng trưởng.

Hoặc có thuyết nói: Hành duyên thức: Là làm rõ nghiệp của đời trước. Danh sắc duyên thức: Nghĩa là chỉ rõ về thứ lớp. Cả hai duyên thức: Là chỉ rõ cảnh của đối tượng nương dựa.

Lại có thuyết nêu: Nói hành duyên thức là hiển bày về một môn chuyển. Danh sắc duyên thức: Là chỉ rõ về hai môn chuyển. Phần vị nơi thức kia cũng dựa vào môn thân căn chuyển, nên nói cả hai duyên thức là hiển bày về sáu môn chuyển.

Các loại như thế có nhiều sai biệt. Lại, Đức Bạc-già-phạm nói hai thứ thức là duyên của danh sắc. Nghĩa là thức khi kiết sinh và thức khi vốn có. Như Đức Thế Tôn nói với Tôn giả A-nan-đà: Thức nếu không vào trong thai mẹ, thì danh sắc này có thành Yết-lạt-lam không?

Không, bạch Đức Thế Tôn! Cho đến nói rộng.

Đức Thế Tôn lại bảo Tôn giả A-nan-đà: Thức vào thai mẹ, trở lại lìa bỏ danh sắc có được sinh danh sắc sau không?

Không, bạch Đức Thế Tôn! Cho đến nói rộng.

Nghĩa trong đây là nếu thức không vào trong thai mẹ sinh, thì danh sắc hiện có cùng sinh của thức này tức nên không thể cùng với danh sắc của phần vị Yết-lạt-lam làm nhân.

Nếu như đã vào trong thai mẹ sinh, nếu gặp duyên trở ngại mà đoạn dứt, thì danh sắc hiện có của phần vị Yết-lạt-lam tức không thuận sinh danh sắc hiện có sau của Yết-lạt-lam, là nghĩa chi danh sắc không thành tựu.

Đức Thế Tôn lại bảo Tôn giả A-nan-đà: Thức ở nơi phần vị đưa bé hoặc đồng tử, liền bị đoạn hoại, là danh sắc tất không có tăng trưởng rộng lớn. Không nên ở phần vị danh sắc nơi sát-na vô gián của sinh hữu sinh, có thể gọi là phần vị đưa bé và đồng tử. Nên thức ở đây nói là tại lúc vốn có. Lời nói thức này v.v... đã không có sai biệt, thì nhận lấy thức của phần vị nào làm duyên của danh sắc? Để giải thích nghi này, nên trong Tụng nói: Thức, kiết đang sinh uẩn.

Do lành làm duyên nên tuy thức ở phần vị đầu tiên có thể cùng với danh sắc cùng khởi và vô gián sinh làm duyên. Nhưng thức này không nhận lấy nghĩa có thể làm duyên của danh sắc cùng khởi. Do ở trong đây chỉ căn cứ theo phần vị để biện về duyên khởi. Nên nơi sát-na của kiết sinh, thức cùng trợ bạn gọi chung là thức.

**HẾT - QUYỂN 25**

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỀN 26

### Phẩm thứ 3: BIỆN VỀ DUYÊN KHỞI, phần 6

Sau kiết sinh thức, trước sáu xứ sinh, các phần vị trung gian gọi chung là danh sắc.

Há không phải là hai xứ thân, ý đã sinh, tức nên nói hai xứ này ở trước bốn xứ sinh. Đại đức La Ma đã vội theo tự ý giải thích: Vượt qua danh sắc xong mới lập tên xứ. Thể của ý tuy luôn có, nhưng không phải là ý xứ, chủ yếu là xúc xứ, mới được mang tên xứ. Trong định diệt tận ý xứ không hoại. Do đây cũng thừa nhận có ý thức sinh, nhưng vì thiếu duyên khác, nên không có xúc. Vì thế không phải là thức. Hai căn thân ý trong phần vị danh sắc, có thể được gọi là xứ, nên nói danh sắc ở trước sáu xứ. Danh sắc làm duyên sinh sáu xứ. Đây chỉ là dựa theo ý, vọng đặt hư ngôn, đều không có chánh lý và chánh giáo. Nghĩa là không có lý giáo để có thể chứng thành. Ý pháp làm duyên sinh ra ý thức, trong ấy cũng có không gọi là ba hòa hợp, hoặc có ba hòa hợp nhưng không có xúc.

Nếu cho phần vị này có ba hòa hợp yếu kém, thì xúc cũng nên như thế, đâu hoàn toàn không phải là có. Tông kia thừa nhận xúc tức ba hòa hợp. Lại cũng thừa nhận có xứ, không có xúc. Do Tông kia tự nêu ở trong định diệt tận ý xứ không hoại nhưng không có xúc.

Đã nở trong phần vị thức, danh sắc, pháp nào hủy hoại tâm, khiến không phải là ý xứ? Lại Tông kia chấp lia ba thứ căn, cảnh, thức, có duyên riêng nào gần để có thể sinh xúc mà nói là thiếu, vì thức có, xúc không có. Không phải Đức Phật, Thế Tôn từng có thuyết giảng như vậy. Chỉ như đứa trẻ đứng nơi nhà mình, nói năng đùa cợt.

Lại nói: Danh sắc là duyên của xúc, nên như báo cho biết tin vui, chúc mừng.

Nếu có người hỏi: Xúc có duyên chăng?

Nên đáp: Có.

Nếu người kia lại hỏi: Xúc này duyên gì?

Nên chính thức đáp đó là danh sắc. Đã như thế, há không phải là trước sáu xứ sinh có danh sắc, tất nên có xúc, tức không có thời gian nào ý không phải là ý xứ.

Nếu cho như thế thì danh sắc của xúc sinh không phải là phần vị của chi danh sắc trước sáu xứ. Như Đức Thế Tôn bảo Tôn giả A-nan-đà: Thức ở phần vị đứa bé và đồng tử, liền bị đoạn hoại, thì danh sắc tất không tăng trưởng rộng lớn.

Danh sắc như thế há là trước sáu xứ, nay là duyên của xúc tức là danh sắc kia.

Lời biện hộ giúp này cũng phi lý, vì nói thức làm duyên. Nghĩa là có thể làm duyên sinh danh sắc của xúc. Đức Thế Tôn tức nói: Kiết sinh thức kia làm duyên. Như Khế kinh nói: Thức nếu không vào trong thai mẹ, thì danh sắc này có thành Yết-lạt-lam không?

Không, bạch Thế Tôn! Cho đến nói rộng.

Tiếp theo nói về danh sắc cùng với xúc làm duyên, không phải trong phần vị này có thể đạt được, tức nói là đứa bé v.v... nên sự biện hộ giúp là không thành.

Nay, trong phần vị này đã có sắc nào làm duyên sinh xúc mà nói ở phần vị này, danh sắc làm duyên sinh ra xúc?

Có thuyết cho: Vị này chỉ gọi là sinh xúc, căn cứ ở vị để nói chung là danh sắc làm duyên.

Có thuyết nêu: Đây là căn cứ ở vị viên mãn của danh sắc, thân xúc làm duyên có thể sinh thân thức, nên nói danh sắc cùng với xúc làm duyên. Nay cho trong đây danh sắc duyên xúc là căn cứ theo phần vị để nói chung, nói đủ hai duyên. Nếu nói riêng về duyên, hoặc danh, hoặc hai, hoặc tức sáu xứ làm duyên sinh xúc. Nên nói danh sắc cùng với xúc làm duyên. Nhưng nơi phần vị danh sắc không phải là không có xúc, do đã thừa nhận trong đây có ý thức. Từng không có xứ nào nói lìa căn cảnh v.v... thì có riêng duyên của xúc, nhưng nói trong đây có thức không có xúc là chỉ có ngôn thuyết, không có lý.

Lại, thuyết kia đã nói: Thể của ý tuy luôn có nhưng không phải là ý xứ, ý xứ này đã biểu thị về gì?

Nếu là thể của xứ mà không nêu đặt, thì thể này vì sao cuối cùng không nói là nhân. Lại nói xúc xứ mới lập tên xứ, thừa nhận là thể của xứ, đây nói liền hoại. Nếu không phải là thể của xứ, thì trái với Khế kinh nói tất cả pháp, nghĩa là mười hai xứ. Tuy nhiên, Đức Phật Thế Tôn nơi xứ xứ đều chỉ rõ: Lìa mười hai xứ thì không có riêng pháp, cũng không thể nói: Ở trong các pháp có Thể của không phải xứ mà thuộc về xứ. Tuy một cực vi không thể sinh xúc, nhưng không có hiện tại nào chỉ một cực vi, không phải là duyên nơi đối tượng nương dựa của năm thức thân, cũng là thể của xứ, vì được tướng của xứ kia. Thế nên đã nói: Thể của ý tuy luôn có nhưng không phải là ý xứ, không phải là thuyết hợp lý.

Nếu như vậy vì sao không nói thể này: Trước bốn xứ sinh nói là danh sắc. Vì dụng ở phần vị thức, danh sắc là yếu kém. Nghĩa là

trong hai phần vị thể dụng của các nội xứ cũng tồn giảm yếu kém, nên không lập tên xứ. Nếu trong phần vị này dụng của xứ viên mãn, vượt hơn, tức ở nơi phần vị ấy có thể lập tên xứ. Hoặc phần vị không đồng, thể có khác. Nghĩa là ở phần vị sáu xứ đã được thân, ý, dụng vượt hơn, thể viên mãn, không phải như trước đã được.

Sáu xứ như thế, danh sắc làm duyên, nên nói là danh sắc duyên sinh sáu xứ. Hoặc phần vị này mới được hiện hành toàn phần. Nghĩa là chủ yếu ở phần vị chi mở ra mới được căn nam, nữ.

Bấy giờ, các thức thân mới đều cùng hiện khởi, nên thân, ý xứ trong phần vị sáu xứ, vì thể dụng hiện hành mới được toàn phần. Do đây nên nói trước sáu xứ sinh là phần vị danh sắc.

Thuyết này là tốt. Phần còn lại nên phân biệt rộng. Chi danh sắc này, ở văn phần sau đây, sẽ lại hiển bày chỉ rõ. Tức danh sắc này đã làm duyên sinh đủ các căn như nhãn v.v... Chưa có ba hòa hợp, các uẩn trung gian gọi là sáu xứ. Nghĩa là sau danh sắc sáu xứ đã sinh, cho đến căn cảnh thức, phần vị hòa hợp chưa đủ, phẩm hạ trung thượng theo thứ lớp tăng dần. Ở trong phần vị này gọi chung là sáu xứ.

Há ở nơi phần vị này, các thức không sinh mà được nói là ba thứ hòa hợp chưa đủ? Lại, không có một phần vị nào mà ý thức không sinh. Trong phần vị danh sắc, thân thức cũng khởi, hướng chi là nơi phần vị sáu xứ. Nói là không có ba thứ hòa hợp, thân thức còn lại, cũng chấp nhận được khởi, nhưng không phải là luôn vượt hơn, nên chưa lập danh xưng ba hòa hợp. Ở trong phần vị này, chỉ sáu xứ là hơn, nên căn cứ nơi sáu xứ để nêu lên vị riêng. Đã thừa nhận sáu xứ duyên danh sắc sinh, thì sau một niệm danh sắc, tức nên lập sáu xứ, như sau một niệm thức tức lập chi danh sắc?

Vấn nạn này là không đúng, vì sáu xứ chủ yếu chờ đợi danh sắc thành thực mới được sinh.

Pháp nào nói là vì danh sắc thành thực?

Không có riêng pháp, tuy nhiên khi phẩm trung hạ của phần vị danh sắc, chưa có khả năng làm duyên dẫn sinh sáu xứ, chủ yếu ở phần vị tăng thượng mới có thể làm duyên, dẫn sinh sáu xứ, tức gọi thành thực. Chủ yếu là chờ đợi danh sắc thành thực, thì sáu xứ mới sinh. Như nhân nơi hạt giống chuyển biến, mầm mới được khởi. Hoặc không phải lia danh sắc, thì sáu xứ có thể được sinh, như chủ yếu dựa vào mây mới có được mưa xuống.

Nếu như vậy thì sáu xứ không phải do danh sắc sinh, vì sao có thể nói là danh sắc duyên sáu xứ? Các pháp làm duyên, nghĩa là có công năng hỗ trợ, vị tất đích thân sinh mới thành nghĩa duyên. Như quả tuy bị dẫn nghiệp lôi kéo, nhưng nếu mẫn nghiệp không có, thì quả rốt cuộc là không khởi.

Sáu xứ như thế, tuy do nghiệp chiêu cảm, nhưng không có duyên của danh sắc, tất không có nghĩa khởi. Tức hành nghiệp trước đã chiêu cảm sáu xứ, chủ yếu do duyên của danh sắc hỗ trợ mới sinh, vì đồng một uy lực cùng nối tiếp dẫn dắt. Tuy danh sắc làm duyên, cũng sinh sắc v.v..., nhưng tức thức của niệm đầu tiên, làm thâm nhuần đối tượng sinh, nên không nói sắc kia duyên nơi danh sắc khởi. Lại, sắc kia v.v... là chung cả tình, phi tình.

Nay, ở đây chỉ biện về duyên khởi của hữu tình, nên chỉ nêu rõ danh sắc làm duyên sinh sáu xứ. Hoặc trước đã biện thức duyên danh sắc, tức đã nói chung về duyên sinh ra sắc v.v... Nay, sắc v.v... của sau danh sắc so với trước, lại đâu có dụng nghĩa khác có thể đạt được, mà cần nói sắc kia từ danh sắc sinh. Cho nên như bản văn đã nói là không có lỗi.

Trong đây, Thượng tọa muốn khiến mắt v.v... chỉ có dụng hòa hợp của thể tục, nên nêu bày như thế này: Năm căn như nhãn v.v... chỉ là thể tục có, cho đến nói rộng.

Đã mong muốn như thế, về lý là không thích nghi. Phương thuốc chữa lành bệnh kia, như nơi phẩm đầu tiên đã nói có một ít sai biệt.

Nay, lại nên biện biệt. Nghĩa là Thượng tọa nói: Năm căn đã phát khởi thức, chỉ duyên nơi thể tục có phân biệt không có phân biệt. Cũng như gương sáng, soi chiếu hình tượng của các sắc. Tức do lý này, nên thức không nhận giữ, nương dựa. Như Đức Phật Thế Tôn nói: Dựa nơi trí không dựa nơi thức. Vì ý thức duyên chung nơi thể tục, thẳng nghĩa, nên thể gồm có nương dựa và không nương dựa.

Điều này cũng không đúng, vì trí tức nên đồng. Nếu các thức như nhãn v.v... vì duyên nơi thể tục, vì không phân biệt, nên không nhận giữ, nương dựa, thì trí cũng nên như thế.

Há chỉ dựa nơi tánh? Nghĩa là Thượng tọa kia nói trí là tư duy có sai biệt, nương dựa nơi môn năm căn, cũng có trí khởi. Trí kia duyên nơi thể tục, vì không phân biệt, cũng nên đồng với thức, không nhận giữ, nương dựa. Nếu cho trí sinh có duyên nơi thẳng nghĩa và có phân biệt, thì thức cũng nên như thế. Nghĩa là có ý thức, có thể duyên nơi thẳng nghĩa, vì có phân biệt, nên cũng nhận giữ nương dựa. Nếu trí chỉ do ý đã dẫn khởi, thì cũng không nên nói chỉ trí là chủ thể nương dựa, do thừa nhận ý thức duyên chung cả hai, cùng thừa nhận thể gồm cả nương dựa, không nương dựa. Do đây, như ý thức, trí cũng chung nơi không nương dựa. Ý thức tức nên như trí, cũng có nhận giữ nương dựa.

Lại, trí vô lậu cũng nên không nương dựa, do ở nơi nhiều pháp, chỉ một hành chuyên, vì không phân biệt.

Ý của Thượng tọa thừa nhận: Pháp trí như thế, không duyên nơi thẳng nghĩa, nên tức ở đây đã nói như thế này: Phần nhiều hữu tình đã khởi các trí, ở trên nhiều pháp một trí tương sinh. Nghĩa là đối với nhiều pháp nhận lấy một tướng hợp, trí này khó thành duyên nơi thẳng nghĩa khởi.



Nếu cho trí này tuy duyên nơi nhiều pháp sinh, nhưng không ở nơi các pháp nhận lấy một tướng hợp. Các thức như nhãn v.v... cũng nên thừa nhận như thế. Nghĩa là nhãn thức kia tuy duyên nơi nhiều pháp làm cảnh khởi, nhưng vì không phân biệt, nên không nhận lấy một tướng hợp. Như thế, nên thừa nhận năm thức chỉ nương dựa nơi ý thức, tánh gồm chung cả nương dựa, không nương dựa, có nhận lấy một tướng hợp, vì có duyên nơi thắng nghĩa. Từng không có xứ nào nói ý thức là chủ thể nương dựa.

Thượng tọa hoặc có khi nói là tánh nương dựa, tức là Thượng tọa ở trong nghĩa của kinh đã tiến thoái do dự, không thể quyết định hiển bày. Nếu như lại quyết định làm rõ, tức trái với lý giáo, nên ý của Thượng tọa cho không nhận giữ là nương dựa. Xứ khác sẽ biện riêng về nghĩa của kinh này, e vẫn thêm phiền phức, nên phải dừng lại. Chỉ nên xét chọn.

Điều này đang được làm sáng tỏ. Ở đây Thượng tọa đã rộng tạo phương tiện, lập thức không có cảnh. Sự việc này ở trong phẩm Tùy miên thứ năm, sẽ ngăn chặn loại trừ rộng. Nên biết biện biệt như thế trong sáu xứ, cũng có thể tìm trừ bỏ khắp các thứ vọng chấp kia.

Đức Bạc-già-phạm nói: Khi ba căn cảnh thức hòa hợp đủ, được gọi là xúc. Nghĩa là chưa có thể hiểu rõ về nhân của ba thọ khác, chỉ gồm đủ ba thứ hòa hợp, phần vị kia gọi là xúc. Về nghĩa sai biệt của xúc, phần sau sẽ biện rộng.

Đã hiểu rõ tướng sai biệt nơi nhân của ba thọ, chưa khởi tâm tham, thì phần vị này gọi là thọ. Nghĩa là đã có thể hiểu rõ về các duyên như khổ, lạc v.v... tâm ái chưa hiện hành, nói là phần vị thọ. Về nghĩa sai biệt của thọ, phần sau sẽ biện rộng. Tham vật dụng, của cải tốt đẹp, tâm ái hiện hành, chưa đeo đuổi cầu tìm rộng, phần vị này gọi là ái.

Vật dụng, của cải tốt đẹp: Nghĩa là của cải, tiền bạc nhiều, quý giá. Tham những thứ này và tâm, gọi chung là ái. Biện rộng về nghĩa của ái, như nơi phẩm Tùy miên.

Thượng tọa ở đây lại nêu bày thế này: Thọ đối chiếu với ái, không phải làm nhân sinh.

Nếu như vậy thì vì sao nói thọ duyên ái? Vì thọ làm cảnh nên nói là duyên của ái. Nghĩa là các ái sinh, duyên nơi thọ làm cảnh. Nên Khế kinh nói: Nếu hữu tình đối với thọ, không nhận biết như thật về tích tập hương vị, lỗi lầm xuất ly của nó, thì ái kia đối với thọ hoan hỷ, tức gọi là thủ.

Làm sao nhận biết điều này?

Trong Khế kinh nói: Ái duyên thọ sinh. Há không phải là đã nói ái kia đối với thọ hoan hỷ, tức là nghĩa duyên nơi thọ sinh ái hỷ. Điều này không phải là chứng thành, vì ở trong nghĩa của nhân cũng có thể được nói âm thanh thứ bảy. Nghĩa là nhân nơi thọ, ái hỷ được sinh, là nghĩa dựa nơi nhân của thọ sinh ái hỷ.

Do đây nên nói thọ là duyên của ái.

Nếu không như thế, thì chủ yếu ái sinh xong, mới có đối tượng duyên, không phải ái chưa sinh có thể làm chủ thể duyên, vì thọ chưa có Thể.

Đã là sức của duyên khác, thể của ái đã sinh, vì sao lại nói thọ duyên sinh ái. Nếu sức của duyên khác, thể của ái đã sinh, thì thọ làm đối tượng duyên, cũng gọi là duyên. Như thế là có lỗi thái quá. Nghĩa là thọ có lúc duyên ái làm cảnh, cũng nên nói thọ dùng ái làm duyên. Lại ái có khi duyên nơi xúc làm cảnh, cũng nên nói xúc làm duyên sinh ái.

Lại, trí vô lậu cũng duyên nơi ái làm cảnh, tức cũng nên nói ái này làm duyên nên sinh.

Nếu như thừa nhận kinh này căn cứ ở duyên nơi cảnh của thọ để nói về thọ hỷ, thì do đâu nhận biết để nói thọ duyên ái, không phải cho là nhân sinh? Tông gia của Thượng tọa cũng thừa nhận tất cả

duyên khởi đã nói, đều căn cứ vào nhân sinh. vì sao trong đây bác bỏ nghĩa của nhân sinh?

Nên nơi Luận kia đã nói duyên khởi là sợi dây trói buộc hữu tình, khiến trụ nơi sinh tử. Nếu có thể nhận biết khắp về thọ, gọi là đoạn dứt sợi dây.

Nếu duyên nơi thọ, ái sinh tức gọi là trói buộc, nên nói thọ của đối tượng duyên là khiến nhận biết khắp, vì ái tức có thể nhận biết khắp đối với thọ mà nói rõ về thọ là khiến nhận biết khắp.

Không như vậy thì thế nào?

Nghĩa là trí nhận biết khắp, nhận biết về tập v.v... của thọ. Trí đã nhận biết thọ, tức đối tượng duyên của ái, không có nhân nhất định để chứng minh cảnh của chủ thể tri, tức là đối tượng được đối tri, là đối tượng duyên của ái v.v... Do vậy không nên nói: “Ái duyên nơi thọ khởi”. Nói thọ của đối tượng duyên là khiến nhận biết khắp. Nếu như nhằm khiến nhận biết khắp, nên nói thọ nơi đối tượng duyên của ái, thừa nhận thọ của đối tượng duyên là nhân sinh ái. Đối với lý đâu có trái.

Nhân vì bài bác, là bài bác sự việc thừa nhận ý thức dùng ý làm đối tượng duyên, tức bác bỏ nghĩa của ý căn làm nhân sinh thức.

Lại, Thượng tọa kia nơi một vài xứ ở trong tự luận có nói: “Nhân thọ sinh ái”. Nghĩa là có vô minh thì thọ có thể làm duyên của ái. Xúc vô minh sinh thì thọ làm duyên sinh ái. Lại nói ái là quả, tắt dùng thọ làm nhân. Do nói về tên quả, nên biết có nhân.

Lại nói vô minh đã hỗ trợ thọ, có thể làm nhân sinh ái. Các phần đã nêu bày như thế, xét tới trước thì trái với sau, xét tới sau thì trái với trước. Hai lời nói trước sau đều cùng trái hại, không quán nghĩa lý sâu xa, đột nhiên phát ngôn như vậy, nên những gì đã nói kia là không đáng tin cậy.

Tôn giả Thế Thân giải thích như thế này: Thọ kia đối với ái vui thích tức gọi là thủ. Nghĩa là ái gồm thâu ở trong thủ, nên kinh không nêu dẫn riêng. Ở đây, Thượng tọa đã bác bỏ, vọng cho không phải là hai môn nhân quả, vì về lý tức nên riêng khác. Nghĩa là ái cùng với thủ, về tánh nhân quả là khác, do ái làm nhân sinh thủ là quả. Như Tôn giả kia đã nói: Ái làm nhân, trở lại có thể sinh ái, có lỗi riêng gì? Về lý tất không đúng, vì nói về tướng khác. Nghĩa là ở trong duyên khởi nói nhân quả của tướng khác, là biện về thứ lớp cùng nối tiếp của sinh tử, không thể nói ái gồm thâu ở trong thủ. Nếu cũng do ái sinh, trở lại nhân nơi ái, lần lượt như thế, liền trở nên vô cùng.

Vì sao đã nói nhận biết khắp khiến ái ngừng diệt, tức nên cho sinh tử không có kỳ hạn đoạn dứt hẳn?

Phân đã nói như thế đều không hợp lý. Do tự tông đã thừa nhận xúc, tức là nhân của xúc, vì tánh hòa hợp, không phải thuyết kia thừa nhận xúc cùng với xúc đã làm nhân, có tướng dị biệt. Hoặc nên thừa nhận xúc lia nhân mà có. Nếu ý của thuyết kia đã thừa nhận xúc cùng với nhân của xúc, tuy không có tướng khác, nhưng có nhân quả, thì ái thủ cũng như thế, vì sao cùng phỉ bác?

Nếu nói tướng giả thật có khác, về lý cũng không đúng. Vì không phải như loại của thọ v.v... có dị biệt. Nghĩa là Tông kia đã cho xúc lia xúc đã làm nhân, không phải như thọ v.v... loại thể có khác. Vì sao có thể nói tướng kia có khác?

Không phải các pháp giả lia đối tượng nương dựa giả là có riêng thể, tướng.

Dựa vào gì để biện là khác?

Hoặc như sáu xứ cùng với xúc làm duyên, không phải thừa nhận làm duyên, chỉ đối chiếu với tự loại, đối chiếu với loại tự tha đều thừa nhận làm duyên. Tuy nhiên, ở trong đây không phải là không có nhân, quả.

Như thế, nói ái cùng với thủ làm duyên, tức cũng nên thừa nhận không phải chỉ đối chiếu với tự loại, mà đối chiếu với loại tự tha đều được làm duyên, nhưng ở trong ấy không phải là không có nhân, quả.

Lại, như sáu xứ, danh sắc làm duyên, tuy không có tướng riêng khác, nhưng có nhân quả. Cũng như danh sắc, dùng thức làm duyên, thể của thức tức thuộc về trong danh. Thức trước thức sau tuy không có tướng khác, nhưng thức, danh sắc không phải là không có nhân quả. Từ ái sinh thủ, so sánh cũng nên như thế. Nên trong duyên khởi, tướng tuy không có riêng khác nhưng cũng có nhân quả. Do đây nói về thủ, tức gồm thân ái, cũng không có lỗi.

Đã nói nhân quả, tướng của chúng nhất định khác. Nói nghĩa như thế là không có lý chứng thành. Vì biện về thứ lớp cùng nối tiếp của sinh tử, tất nêu bày về nhân quả, tướng của chúng có khác, không phải là tướng không khác.

Có nhân nào chứng?

Nếu cho tướng nhân quả nếu không khác, tức sinh của đối tượng hóa độ khó nhận biết, nên cũng không thành chứng. Vì sao? Vì danh nghĩa của ái thủ là có sai biệt, như danh nghĩa của thức v.v... cùng với danh sắc v.v... là khác.

Đã không nói về ái, tức làm nhân của ái. Vì sao có thể nói nhân, quả của hai ái là riêng khác khó nhận biết, theo thứ lớp cùng nối tiếp của sinh tử khó nhận biết phân minh.

Nói ái có thể sinh thủ là quả. Nhân quả riêng khác như thế, há là khó nhận biết? Như Tông gia đã nói: Danh sắc nhân nơi thức. Sáu xứ nhân nơi danh sắc. Xúc nhân nơi sáu xứ. Không phải là khó nhận biết rõ.

Lại, Đức Phật Thế Tôn đã đích thân diễn nói. Nghĩa là Khế kinh nói: Nếu ở nơi thọ vui thích, tức gọi là thủ. Thủ là duyên của hữu, cho đến nói rộng. Nên thủ gồm thân ái, lý ấy cực thành.

Thượng tọa lại nói: Kinh này không phải là liễu nghĩa. Hoặc người đọc tụng có lỗi, vì đã nói riêng về đối trị.

Thượng tọa kia cho: Kinh này không phải thuộc về liễu nghĩa.

Đức Thế Tôn vì nhằm khiến mau chóng đoạn dứt sinh tử, nên ở trên nhân của thủ giả nói là tiếng thủ. Hoặc tức nên tụng nói: Nếu ở nơi thọ vui thích, liền có thể sinh thủ.

Vì sao? Vì nơi xứ khác đã nói riêng về sự đối trị kia. Do Khế kinh nói: Nếu có thể diệt trừ thủ này, thì đối với thọ sinh vui thích, vì vui thích đã diệt, nên thủ cũng diệt theo. Xót thương Đông độ! Thánh giáo không có người nương dựa. Như thế, không nhận biết về liễu nghĩa, không liễu nghĩa, vẫn tùy theo chỗ ưa thích của mình, phán quyết các kinh để lập tông mình: Duyên thọ sinh ái và đả phá người khác nói lập thủ gồm thân ái. Kinh thật liễu nghĩa, phán quyết là không liễu nghĩa. Sự thật đáng nương dựa, chấp là không phải nương dựa. Kinh không liễu nghĩa, có thể gọi không liễu nghĩa. Chớ nên cho kinh không liễu nghĩa gọi là kinh liễu nghĩa.

Nếu như vậy nói chung là không có Thánh giáo đáng nương dựa, chỉ có vô nghĩa, ngôn thuyết đều không đáng nương cậy, liền thành kẻ hủy hoại Thánh pháp.

Nếu thủ nhân nơi ái gồm thân ở trong thủ, như nhân của thủ uẩn gồm thân ở thủ uẩn. Thể của thủ như thế cùng với nhân của thủ, hai thứ đều dùng tiếng thủ để nêu bày. Vì khiến nhanh chóng đoạn dứt sinh tử, càng là duyên vượt hơn, nào có sai trái, mà lại phán quyết là phi liễu nghĩa. Lại, thuyết kia, không thể sửa đổi Bản tụng nói: Ở trong giáo nghĩa vì không có công dụng hơn hẳn, nên không phải như gốc đã tụng, tức ở trong Thánh giáo, nghĩa có chỗ thiếu, đâu phiên sửa đổi tức thì.

Lại, thuyết kia đã dẫn chứng Khế kinh này nói không phải là liễu nghĩa, thì cũng không phải là chứng thật. Nghĩa là nhân là ái diệt

thì quả là ái cùng pháp khác cũng diệt theo. Đức Bạc-già-phạm nêu rõ: Nếu có thể diệt trừ ái này thì đối với các ái sinh vui thích, do vui thích diệt, nên thủ cũng diệt theo.

Vì hiển bày một nhân có nhiều quả. Lại, vì sao không tin Khế kinh như thế?

Do kinh này nói: Vì vui thích tức gọi là thủ, nên kinh khác nói: Do vui thích diệt, nên thủ cũng diệt theo. Đức Thế Tôn vì chỉ rõ vui thích thuộc về thủ, tức là nhân của thủ, nên nói như thế. Nếu nói như vậy thì càng khiến nhanh chóng đoạn dứt, do trong thủ đã gồm thân nhiều lỗi lầm.

Lại, nếu ở nơi xứ khác đã nêu giảng phân minh, hiển bày, ái cùng với thủ hiển nhiên là khác loại, có thể phán quyết kinh này vui thích tức gọi là thủ. Vì không liễu nghĩa, nhưng không có thuyết này, vẫn có kinh khác phán quyết ái tức là thủ. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Ta sẽ vì ông giảng nói về pháp thuận với thủ và Thủ của các thủ, nói rộng cho đến: Thế nào là Thủ của thủ? Nghĩa là tham dục. Ở đây, Thượng tọa tự nói: Nếu Đức Bạc-già-phạm tự nêu lên, tự giải thích, là kinh liễu nghĩa, không thể phán quyết đây là không liễu nghĩa.

Lại, Đức Bạc-già-phạm nói với các Bí-sô: Thủ không phải tức năm uẩn, cũng không phải là năm uẩn. Nhưng thủ tức là tham dục trong đây. Thế nên kinh này nói: Vui thích tức là thủ. Không cùng phán quyết là kinh không liễu nghĩa.

Lại, thủ gồm thân ái, về lý nhất định nên như thế, do các phiền não đều là nhân của nghiệp. Như hoặc của đời trước đều gọi là vô minh. Nên Khế kinh nói: Thủ duyên hữu là nghĩa nhân nơi phiền não phát sinh các nghiệp. Ái đối với việc phát sinh nghiệp là nhân hơn hết, gồm thân ở trong thủ, làm duyên phát khởi hữu, đối với lý đâu có lỗi, mà không tin cậy. Như duyên khởi của đời trước, nói vô minh duyên hành. Tất cả phiền não đều có thể phát sinh nghiệp, vì là nhân

của nghiệp đều gọi là vô minh, nên trong đời sau có thể phát sinh Hoặc, nghiệp đều thuộc về thủ, lý ấy là cực thành.

Lại, thuyết kia đã nêu: Ái trở lại nhân nơi ái, lần lượt như thế, liền dẫn đến vô cùng, về lý thật là vô cùng, thì đối với tông có lỗi gì?

Nghĩa là thừa nhận ái sau nhân nơi ái trước sinh. Ái trước lại nhân nơi ái trước trước nữa khởi. Vì nhân là vô thủy, nên về lý thật là vô cùng. Lý này đối với tông của tôi là đức không phải là lỗi.

Lại, thuyết kia nói: Vì sao đã nhận biết khắp, khiến ái dứt trừ? Vì là tự tánh nhận biết khắp và nhân nhận biết khắp, nên có thể khiến ái dứt trừ.

Nhân của ái như thế, lược có hai thứ: (1) Loại khác, nghĩa là thọ. (2) Loại đồng, nghĩa là ái.

Có nhân nào chứng biết khiến ái ngừng dứt?

Chỉ do ái của nhân loại khác đã được nhận biết khắp, không phải do ái của nhân loại đồng đã được nhận biết khắp. Giả như thừa nhận ái dứt trừ, chỉ do nhận biết khắp thì ái của nhân loại khác là thọ, đâu có thể trái với ái? Do gồm thân ở trong thủ, nên nói nhân của ái cũng gồm thân trong thủ, về lý là không nghiêng động, vì được vô số thứ cảnh giới vừa ý. Dong ruồi tìm cầu khắp, phần vị này gọi là thủ.

Thủ có bốn thứ. Nghĩa là dục, kiến, giới cấm và ngã ngữ thủ, có sai biệt. Do có thể nhận lấy chấp giữ nên nói là thủ. Tức các phiền não, tạo ra tướng nghiệp tướng. Nghĩa là phiền não, tùy phiền não hệ thuộc cõi dục, trừ kiến, gọi là dục thủ, như xe ngựa v.v... Bốn kiến của ba cõi, gọi là kiến thủ. Giới cấm thủ kia gọi là giới cấm thủ. Phiền não tùy phiền não hệ thuộc cõi sắc, vô sắc, chỉ trừ năm kiến, gọi là ngã ngữ thủ.

Các thủ như thế, trong phẩm Tùy miên sẽ phân biệt rộng. Chỉ cùng với quyết định lựa chọn của Thượng tọa là tương ưng.



Trong đây, lược biện nên không lập vô minh. Vì nhận lấy riêng từ sức vô minh là không mạnh mẽ, sắc bén. Vì không phải là tánh hiểu biết, nên tương ưng với vô minh, theo sức của phiền não khác khiến có thể nhận lấy.

Do nghĩa này nên không lập riêng thủ.

Lìa kiến khác, lập giới cấm thủ. Tức đối với khả năng tích tập, nghiệp lực là hơn hết. Do đây nên nói một giới cấm thủ, đối với sức của môn tích tập nghiệp, ngang bằng với bốn kiến. Do một kiến này, khiến nghiệp tăng thịnh, trái với Thánh đạo, xa lìa giải thoát, nên giới cấm thủ được lập riêng tên thủ. Vì danh xưng của các thủ là biểu thị cho nghĩa nương dựa chấp giữ, tuy loại phiền não đều là nương dựa, chấp giữ, nhưng hai thủ này vì nghĩa nương dựa, chấp giữ là hơn hẳn, nên chỉ hai thứ ấy cùng được mang tên thủ. Do hai thủ ấy đối với sự việc khác đã chấp giữ rất vững chắc, nhưng nơi hai thủ này, thì giới cấm thủ là mạnh. Như nơi đối tượng bị che lấp đã chấp là hành sáng rõ. Do đây lìa pháp khác, lập riêng là thủ. Bốn kiến đều dùng tuệ làm tánh, nên đối với phiền não khác, dựa nơi nghĩa chấp mạnh gồm thâm bốn, phân biệt với thứ khác, lập làm kiến thủ. Các phiền não còn lại, ở nơi địa định, bất định, là có sai biệt, nên bất thiện, vô ký vì nhân có sai biệt, nên lập làm hai thủ còn lại. Thủ của ngã ngữ, gọi là ngã ngữ thủ, là đối với ngã ngữ có nghĩa có thể chấp thủ. Đây có ngã ngữ, nói là ngã ngữ. Là ở trong ấy có nghĩa của ngã ngữ.

Thủ này là gì?

Nghĩa là các pháp tụ tập của số hữu tình, ở nơi ngã ngữ này có thể chấp trước gọi là ngã ngữ thủ.

Nếu như vậy thì tất cả phiền não đều nên gọi là ngã ngữ thủ? Tông của tôi thừa nhận như thế, nên vấn nạn là vô ích.

Do đâu phần ít nói là ngã ngữ thủ?

Vì muốn thành lập hết thầy phiên nào đều là ngã ngữ thủ, nên nói danh xưng riêng. Nghĩa là dùng tên gọi riêng để nói về ba thủ khác, nhằm làm rõ ngã ngữ thủ, là lập tên chung. Như sắc xứ giới và như hành uẩn, pháp niệm trụ v.v... Ở trong Thánh giáo thấy nhiều so sánh này.

Vì gồm thấu chung nghĩa khác tức nên thuyết giảng, nên ở nơi phần ít đã an lập danh xưng chung, như nơi lược, vô úy thứ nhất và pháp xứ giới v.v...

Lại có môn khác giải thích về ngã ngữ thủ. Nghĩa là dựa nơi ngã ngữ này, nên có thể dẫn dắt ngôn thuyết của ngã. Đây tức là ngã kiến, gọi là ngã ngữ. Triền, tham, mạn, nghi v.v... của cõi sắc, vô sắc, có thể khiến cho ngã kiến tăng trưởng thêm kiên cố, vì kết bè với ngã ngữ nên gọi là ngã ngữ thủ. Là nghĩa khiến ngã ngữ có thể chấp kiên cố. Hoặc nghĩa thủ có thể khiến ngã ngữ tăng thịnh không phải dục tham v.v... cũng được tên gọi này. Chỉ là hoặc của địa định, có thể ở nơi ngã ngữ, trong sự cực tăng thịnh làm nhân gần. Không phải hoặc ở địa phân tán, trợ giúp ngã kiến khiến chúng tăng thịnh.

Như Hoặc của địa định, hữu tình của cõi dục, đa số hướng đến ngoại cảnh, khiến tâm tán động. Nên Hoặc của địa này không phải khiến nội duyên chấp ngã tăng thịnh. Thế nên không nói là ngã ngữ thủ.

Ở đây, trong lý của Đối Pháp đã lập, Thượng tọa ít học nên đã đẩy khởi làm để đánh đổ, bài bác. Những thứ đã nói như thế, về lý là không tương ưng, vì Thánh giáo từng không có thuyết giảng như thế. Nghĩa là từng không có trong một ít Thánh giáo dùng tiếng ngã ngữ để nói về Hoặc của hai cõi trên. Thượng tọa kia đã bị trói buộc do phiên nào ngã kiến cùng dùng tiếng thủ để nói về Hoặc còn lại.

Lại, trước sau nói là tự trái nhau. Nghĩa là trong Đối Pháp, tự tạo ra thuyết này: Ngoại đạo xuất gia, trong suốt đêm dài sinh tử đã

chấp ngã, hữu tình, Bồ-đặc-già-la, thọ mạng, sự sinh, sự nuôi dưỡng. Các ngoại đạo kia hãy còn không thể ghi nhận riêng về vô ngã, hướng chi là có thể thiết lập đoạn ngã ngữ thủ. Thượng tọa ở đây, rốt cùng đã không thể hiện bày tông chỉ của Đối pháp. Trái với pháp tánh, chỉ như bài hát cuối cùng vô nghĩa, ngoài tiếng hát mà thôi.

Nói Thánh giáo vì từng không có thuyết giảng như thế, nên lại hỏi Thượng tọa: Thánh giáo là gì?

Ở trong ba Tạng, từng chưa nghe có Đức Phật, dùng pháp ấn quyết định ấn chứng nói: Ngang bằng đến như thế gọi là Thánh giáo. Nếu cho Thánh giáo là Phật đã giảng nói, sao biết ngôn thuyết này không phải là Phật đã thuyết giảng? Chưa thấy có một người nào đối với các pháp do Phật đã giảng nói, có thể quyết định nhận biết về biên vực của số lượng. Nghĩa là từng chưa thấy có người đối với Phật ngữ có thể thấu đạt về biên vực của số lượng kia.

Vậy sao nhất định nói nghĩa của Tông Đối Pháp, không phải là thuyết của Thánh giáo? Ở đây, Thượng tọa bất chợt có thể bài bác nói: Điều đã giải thích này về lý là trái với pháp tánh, không nên bài bác chung cho là trong Thánh giáo không có.

Đức Thế Tôn thường nói: Có các thuyết đã nói thuận với lý của pháp tánh, có thể làm định lượng. Như Khế kinh nói tùy thuận Khế kinh, làm rõ Tỳ-nại-da, không trái pháp tánh.

Các pháp đã giảng nói như thế mới có thể làm chỗ nương dựa. A-tỳ-đạt-ma đã gọi là gồm thâu chung, nói là không trái với lý của tất cả Thánh giáo, nên lý đã giải thích là không hề trái với pháp tánh. Tuy nhiên, Đức Phật Thế Tôn cũng từng khen ngợi: Ngôn thuyết không phải hợp với ý Phật mà là phù hợp với chánh lý. Như Khế kinh nói: Các ông đã nêu bày tuy không phải là bản ý của ta nhưng những điều đã nói ấy đều khéo phù hợp với chánh lý, nên đều có thể thọ trì. Nếu trong Thánh giáo hiện không có xứ nào

thuyết giảng, mà nói là phi lượng thì có lỗi thái quá. Nghĩa là trong Thánh giáo xứ nào hiển bày nói nhất định: Cây cối v.v... đều không có mạng. Nói nhất định các hành đều là sát-na diệt. Nói nhất định chiếc bình v.v... không phải là thật có riêng. Nói nhất định quá khứ không phải do vị lai làm nhân. Nói nhất định hữu tình không phải là xứ không, nay có. Lại, Đức Phật, Thế Tôn từng ở nơi xứ nào giải thích nhất định về mặt thuyết nói giết cha v.v... Nghĩa là nghiệp hữu lậu, gọi là cha v.v...

Lại, tự đã chấp xưa lâu là tùy theo giới v.v... Đức Phật ở nơi xứ nào từng nói lời này: Nếu như để chứng thành, dẫn giáo tương tự, vì không phải chính thức hiển bày, có thể tạo giải thích khác. Do đó, phần đã nêu bày là không có kinh thuyết giảng, nên là không có, không phải là nhân quyết định.

Lại, Tôn giả A-nan-đà hãy còn không nên nói, giải thích về lý như thế, hoàn toàn không có xứ thuyết giảng, hướng chi là Thượng tọa kia ở trong Thánh giáo chỉ thọ trì một phần ít, liền nên phán quyết nhất định. Vì thế trong Khế kinh Ôt-đát-la nêu: Thiên Đê Thích bạch Ôt-đát-la: Tôi nay quan sát khắp đệ tử của chư Phật trong châu Thiệm bộ, không thể thọ trì pháp môn như thế, chỉ trừ Đại đức. Thế nên Đại đức phải tự chánh cần, vâng giữ pháp môn này, không khiến quên mất.

Đức Thế Tôn tự nói về pháp môn ấy, do là so sánh nhận biết. Nay cũng không có người đối với Thánh giáo của Phật có thể thọ trì đầy đủ. Từ Phật mới nhập Niết-bàn và đời chánh trụ Tôn giả A-nan-đà cùng vô số vô lượng người lãnh hội thọ trì hãy còn không nhận biết khắp biên vực của Phật ngữ, hướng chi nay lại có được người có khả năng nhận biết khắp. Nên Thượng tọa nói, cho là từng không có trong một ít Thánh giáo dùng tiếng ngã ngữ để nói về cõi trên v.v... Đây là muốn chứng tỏ mình đã nhận biết về biên vực của Thánh giáo, ở nơi đối tượng nhận thức của tự thân là rất tăng ích. Nhưng Khế

kinh nêu rõ: Thủ vì có duyên nơi tất cả phiền não nên đều có thể phát khởi nghiệp, vì thế thủ tức nên thâm tóm tất cả phiền não. Tức nên thâm tóm đủ, về lý như trước đã nói. Điều này so với lý giáo không mảy may trái nhau. Nên biết trong kinh nhất định có xứ giảng nói. Vì vậy ghét bỏ thuyết thiện của Tông khác, ví như muốn thành lập để thừa hành tiếp nối tông mình, như thế cũng chưa là thuận theo lý của Thánh giáo. Hủy báng người khác đã thành tựu tự pháp, há gọi là Sư nhân từ.

Người học có trí đều dựa nơi Đối pháp, chọn nhật thức ăn chánh lý để tăng trưởng tuệ mạng, uống, rửa dòng nước trong của thuyết thiện như thế, các điều đã nguyện cầu đều được hoàn thành. Tự mình không có tịnh tín, lại thiếu nghe nhiều, vượt qua đường mà đi, hủy báng chánh pháp, rõ ràng là đã có sự lẫn lộn với ngoại đạo, phạm phu.

Há cho tự phô bày là đã vâng nhận theo pháp Hiền Thánh?

Há không phải giải thích này là trái với Thánh giáo? Như Đức Thế Tôn bảo các Bí-sô: Các ông vào thời xưa đã chấp ngã ngữ thủ là pháp thường hằng trụ, không biến đổi, cho là chánh trụ chẳng? Thật vậy, bạch Đức Thế Tôn! Cho đến nói rộng. Trong đây ý nói: Ở trong pháp nội, chấp thủ làm ngã, gọi là ngã ngữ thủ. Nên Đối pháp giải thích là trái với Khế kinh này. Điều ấy cũng không đúng, vì mê chấp nơi nghĩa của kinh. Lại nên quán xét kỹ. Vì dựa vào ngã kiến.

Các Bí-sô! Các ông vào thời xưa đã chấp ngã ngữ thủ là thường hằng v.v..., vì nương dựa nơi sự việc của ngã ngữ nơi đối tượng chấp thủ chẳng?

Ngã kiến lại không có các tướng như thường hằng v.v... cũng không có chấp cho là thường hằng v.v...

Vì sao Đức Thế Tôn hỏi chúng Bí-sô: Các ông vào thời xưa đã chấp ngã ngữ thủ là thường hằng v.v... cho là chánh trụ chẳng?

Bí-sô vì sao đáp: Thật vậy! Thế nên chỉ căn cứ theo sự việc đã chấp thủ là thường v.v... để hỏi. Ý này giả nói ngã ngữ đã được chấp thủ, gọi là ngã ngữ thủ. Hoặc tức nên tụng nói: Các ông vào thời xưa do ngã ngữ thủ đã chấp là thường hằng v.v... cho là chánh trụ chẳng?

Hoặc lại nên nói: Các ông vào thời xưa đã chấp thể của ngã ngữ là thường hằng trụ, cho đến nói rộng. Tuy là giải thích này, nhưng không phải ý đã xét đến. Về lý thật sự chỉ nên cho đối tượng chấp thủ gọi là thủ.

Nếu cho giải thích này, về lý là không ứng hợp. Vì ở trong tác dụng có thể đạt được, phần nhiều là do bộc phát.

Đã nêu dẫn như vậy, về lý là không nhất định đúng, vì ở trong nghiệp có sai biệt cũng thường bộc phát.

Nghĩa của kinh như thế, chứng tỏ tông Đối pháp, giải thích về ngã ngữ thủ, nghĩa lại sáng rõ. Nghĩa là ngã ngữ là nói về ngã ngôn. Thế gian cùng nói ở đây đây là ngã, đây có ngã ngữ nên được mang tên là ngã ngữ. Ngã ngữ có thể làm nơi chốn nhận lấy, nương dựa, chấp trước, nên cũng được nói là ngã ngữ thủ.

Thể của ngã ngữ thủ này là gì?

Nghĩa là năm thủ uẩn. Thế gian đối với thủ uẩn, khởi các tướng như ngã, hữu tình, thọ mạng v.v... nên Khế kinh nói: Có các Sa-môn, hoặc Bà-la-môn, cho đến nói rộng. Ý của kinh này nói: Các ông khi xưa đã chấp năm thủ uẩn là thường hằng trụ, cho đến nói rộng. Nên kinh đã dẫn, đã nói về nghĩa của thủ không thể quyết định, chứng tỏ chỗ chấp của thuyết kia cũng không thể ngăn chặn.

Các vị Đối pháp như trước đã biện về tướng của ngã ngữ thủ. Nhưng Cụ thọ kia đã dẫn Khế kinh này chỉ có thể làm rõ nghĩa đã mê chấp vẫn tụng, nói thuyết trước sau là tự trái nhau, cho tông này trước sau đều không hề trái nhau. Ở nơi văn của Đối pháp, ý không hiểu rõ

nghĩa, tùy thuộc kiến giải đã sai lầm, cho là có trái nhau. Do các loại ngoại đạo xuất gia kia không hiểu rõ nghĩa của thủ, chỉ nghe tên thủ, chỉ tùy theo tên thủ, tự xưng là ngã v.v... nói đoạn dứt ba thủ, chỉ trừ thủ thứ tư. Vì sao? Vì các ngoại đạo kia cho ngã ngữ thủ tức là ngã của đối tượng chấp thủ. Nhưng chấp ngã kia là pháp thường hằng trụ, không biến đổi, Thể của nó là không thể đoạn dứt.

Lại, đối với sự việc ngã đoạn dứt, các ngoại đạo sinh sợ hãi lớn, nên không nên bày sự việc đoạn dứt ngã ngữ thủ. Ý ở đây nói: Nếu thuyết kia chân thật khéo lãnh hội về nghĩa của thủ, thì đối với ngã ngữ thủ, cũng nên nêu đặt phần ít có thể đoạn dứt. Do đối với nghĩa của thủ, không khéo nhận biết rõ, chỉ nghe tên thủ, vọng tìm cầu nghĩa thật, nên trừ loại thứ tư.

Nói chỉ đoạn trừ ba thứ: Cũng như thời nay, một phái Thí dụ, không nên lập nghĩa mà miễn cưỡng lập, tức trong phần lập nghĩa mà đảo ngược không lập.

Lại, thuyết kia đã dựa vào chỗ chấp môn thủ của tự thân, nên đặt đoạn trừ ba, không phải là ngã ngữ thủ. Tuy nhiên chỗ chấp kia nói về thể của thủ là không đồng. Lại, trong dục thủ, có người nói Thể là cảnh của các dục diệu. Có chỗ cho là thâm tham. Giới cấm của tông khác, gọi là giới cấm thủ. Các kiến của tông khác, gọi là kiến thủ. Ở trong ngã kiến chấp làm chánh trí, nên không kiến lập tên ngã ngữ thủ. Vì thế nói là đoạn dứt ba. Vì không phải là ngã ngữ thủ, nên các ngoại đạo có nói thể này: Như Đại sư kia đáng kính, đáng yêu, thầy của ta cũng như vậy. Như Đại sư kia đối với pháp cứu cánh, thầy của ta cũng như vậy. Như Bạn pháp kia đều cùng được yêu kính, chúng ta cũng như vậy. Như Đại sư kia, về giới đã hộ trì viên mãn, chúng ta cũng như vậy. Như Đại sư kia thiết lập có thể đoạn trừ các thủ, chúng ta cũng như vậy. Đại sư kia so với chúng ta đâu có sai biệt. Nên nghĩa của Tông ta trước sau không trái.

Thượng tọa đã an lập các thủ như thế nào?

Vị kia nói dục thủ: Ở trong Khế kinh, Đức Thế Tôn đã đích thân tự khai thị phân minh. Như có người thỉnh hỏi:

Dục nghĩa là gì?

Đức Thế Tôn đáp: Nghĩa là năm dục diệu, nhưng không phải dục diệu, tức là Thể của dục.

Ở đây, dục tham được gọi là dục. Lại, Đức Thế Tôn khuyên nên dựa nơi kinh liễu nghĩa. Kinh liễu nghĩa này không nên giải thích khác. Ta nay tại đây đã nhận thấy ý như thế. Nghĩa là do sức của ái, trong năm dục diệu, thì dục tham sinh khởi, nên mới có đối tượng chấp thủ, gọi là dục thủ. Kinh so với nghĩa của thuyết kia đều không tương ưng. Nghĩa là trong kinh này, đều không dựa vào chỗ chấp về dục thủ của thuyết kia để khởi hỏi đáp.

Lại như kinh đã nêu bày cũng không sai trái, so với nghĩa của dục do tông Đối pháp của tôi đã nói. Chúng ta cũng nói: Trong năm dục diệu thì dục tham hiện có là dục đích thực.

Lại, vị kia đã dẫn kinh này, rốt cuộc là đã thành những gì?

Đức Thế Tôn ở trong đây, không biện về dục thủ. Lại, kinh đã dẫn ở đây không phải là kinh liễu nghĩa. Lại nên quán xét về ý nghĩa sâu xa riêng. Nghĩa là câu sau của kinh, Đức Thế Tôn đã tự ngăn chặn, nói không phải dục diệu tức là Thể của dục, là có mật ý gì? Ở trong câu trước, chính là đáp câu hỏi, nghĩa là năm dục diệu. Nếu lại có ý riêng nhưng gọi là kinh liễu nghĩa, tức lại không có ý riêng. Nên gọi không liễu nghĩa, tức liễu nghĩa, không liễu nghĩa, là không có kiến lập nhất định. Lại, do ý gì nói trong năm dục diệu thì dục tham sinh, nên mới có đối tượng chấp thủ, đó gọi là dục thủ?

Vì chấp dục tham là chấp dục diệu, gọi là dục thủ. Trừ hai thứ này, lại tạo ra chấp khác, tức không có đối tượng nương dựa. Lại như



tông của thuyết kia, cho thủ không gồm thân ái, nên không cho Thế của dục thủ là dục tham. Hoặc trước sau của thuyết kia là tự cùng trái hại.

Nếu chấp dục diệu gọi là dục thủ, thì há không phải phiền não có thể làm nhân của nghiệp. Lại, thủ không nên duyên nơi ái mà khởi, chỉ nên thừa nhận ái duyên nơi thủ mà sinh.

Thượng tọa kia nói: Thủ không phải là hai thứ, chỉ ở nơi dục diệu, dục tham sinh khởi, chấp mà không xả bỏ, nói là dục thủ. Khéo tạo nên ngôn từ, hình tượng, tiếng vang như thế, làm mê hoặc, loạn động tộc loại ngu tin của phương Đông. Thế nào gọi là chấp? Thế nào gọi là không bỏ?

Há không phải là ở trong năm dục diệu kia đã có dục tham sinh, tức gọi là chấp. Đắm chấp, không trừ bỏ, tức gọi là không bỏ. Nên trước đã nói phái Thí dụ kia không nên lập nghĩa, mà đã miễn cưỡng lập. Tức nên trong sự việc lập nghĩa mà nói đảo ngược không lập, thành không có sai lầm. Hoặc phái Thí dụ kia nên biện về tướng chấp không bỏ, không phải tức hai thứ trước mà gọi là dục thủ.

Thuyết kia nói kiến thủ, tức là năm kiến. Nghĩa là do sức của ái nên chấp mà không xả bỏ. Vì thế Khế kinh nói: Do có chấp kia, nên biết là các Sa-môn, Phạm chí trở thành không thông sáng, đọa vào nẻo vô minh, bị ái làm thấm ướt rộng lớn. Thuyết kia cho các kiến đều do thể mạnh của ái khiến vô số thứ tăng thịnh, gọi là làm thấm ướt rộng lớn.

Phần đã nói như thế là trước sau cùng trái nhau, không thấu rõ nghĩa của kinh, nên nêu dẫn vô ích.

Vì sao thuyết kia nói trước sau trái nhau?

Nghĩa là chủ thể chấp, nên gọi là chấp. Thể của chấp như thế, tức là năm kiến. Chủ thể chấp kia tức không trừ bỏ, nên gọi

là không bỏ. Đây gọi là lời nói sau trái với lời nói trước. Nghĩa là thuyết kia trước nói ở trong pháp nội, chấp thủ làm ngã, gọi là ngã ngữ thủ. Hoặc ngã ngữ thủ do kiến thủ gồm thâu, vì không có tánh riêng, nên chỉ có ba thủ, về lý không nên thừa nhận, vì Thể của thủ là cùng xen tạp.

Vì sao nói thuyết kia không thấu rõ nghĩa của kinh?

Nghĩa là kinh chỉ nói ái làm thắm ướt rộng lớn.

Vì sao nhận biết nói kiến do sức mạnh của ái khiến vô số thứ tăng thịnh, gọi là làm thắm ướt rộng lớn, không phải do sức mạnh của kiến khiến ái làm thắm ướt rộng lớn?

Tôi ở trong đây nhận thấy nghĩa như thế. Nghĩa là do sức mạnh của kiến khiến ái thắm ướt rộng lớn. Do kinh kia nói: Sa-môn, Phạm chí dựa nơi đời trước chấp nói là thường trụ, biện luận nêu: Ngã, thế gian thấy đều là thường. Ở trong bốn sự đã đẩy khởi tranh luận? Do có chấp kia, nên biết là các Sa-môn Phạm chí trở thành không thông sáng, rơi vào nẻo vô minh, bị ái làm thắm ướt rộng lớn. Trong đây ý nói: Ái do sức mạnh của kiến mà làm thắm ướt rộng lớn, không phải kiến do ái.

Đây rõ ràng là nói ái làm thắm ướt rộng lớn. Vì sao trở lại cho kiến làm thắm ướt lâu dài?

Vì sao kinh này đã nêu dẫn vô ích. Nghĩa là giả như giải thích kia đã nêu dẫn thì thành tựu được gì? Không phải do giải thích này mà có thể thành kiến thủ kia.

Há do kinh này tức có thể chứng thành?

Lìa ngoài các kiến kia là có chấp nhưng không bỏ. Nhưng chấp không bỏ tức là các kiến, nên kinh đã dẫn đối với chỗ chấp kia là vô ích. Thuyết kia nói giới cấm thủ trong đây, không phải thuộc về giới cấm thủ trong năm kiến.

Nhưng tức là giới cấm thì Thể của nó là gì?

Nghĩa là có ngoại đạo, do sức mạnh của ái, nên thọ trì các thứ giới cấm của bò, nai, heo, chó, nguyện cho ta do sức vâng giữ các giới cấm này, sẽ thọ nhận diệu lạc, hoặc sẽ vĩnh viễn đoạn dứt. Quán xét là trước hết đã khởi chấp kiến là trong năm kiến thuộc về giới cấm thủ. Mong muốn là ưu tiên, giới cấm đã thọ là trong bốn thủ thuộc về giới cấm thủ. Nên giới cấm thủ này so với giới cấm thủ kia thì Thể của thủ là không đồng.

Như thế là trong việc tạo lập có hai thứ lỗi. Vì Thể của thủ, Thể của chi đều cùng tạp loạn. Lại không có một, chỉ mong cầu quả, nên thọ trì giới cấm, không phải kiến là trước hết, mà cho chính kiến là ưu tiên, nên mới mong cầu. Nếu như thừa nhận thuyết kia, mong muốn là ưu tiên, giới cấm đã thọ, không phải thuộc về giới cấm thủ trong năm kiến. Tức nhất định nên thừa nhận quán xét là trước hết, giới cấm đã thọ là thuộc về giới cấm thủ trong năm kiến. Giới cấm thủ này ở trong bốn thủ vì là kiến thủ, hay là giới cấm thủ, theo đây thừa nhận là một, thì thủ nên tạp loạn. Hoặc trái với thừa nhận trước. Thuyết kia trước thừa nhận đã nói: Mong muốn là ưu tiên, giới cấm đã thọ là thuộc về giới cấm thủ trong bốn thủ, không phải thuộc về giới cấm thủ trong năm kiến. Không có lỗi như thế. Do chủ thể chấp kiến là thuộc về kiến thủ trong bốn thủ. Giới cấm đã chấp là thuộc về giới cấm thủ trong bốn thủ.

Biện hộ giúp này là phi lý. Vì bốn kiến cũng nên như giới cấm thủ mà kiến lập. Nghĩa là ngoài bốn kiến cũng nên có thể chấp, là thuộc về kiến thủ trong bốn thủ.

Cảnh giới của đối tượng chấp, được lập riêng là thủ khác. Lại, nên dục tham lập làm dục thủ.

Cảnh giới của đối tượng tham, lập riêng là thủ khác. Đây kia có sai biệt, vì không có nhân nhất định. Tức là các thủ, thường nên

không nhất định. Như Tông Đối pháp ở trong năm kiến, lập riêng một kiến, gọi là giới cấm thủ. Tông của ta cũng như thế. Người mạnh thì đứng riêng.

Nếu như vậy tức nên chỉ bốn kiến lập một, như giới cấm thủ. Dục tham cùng với cảnh, nên lập làm thủ riêng, lý nào có thể ngăn chặn. Nên Tông của thuyết kia không phải là khéo lập thủ.

Lại, các chi hữu, Thê nên tạp loạn. Nghĩa là trong chi thủ là có chi hữu, do Khế kinh nói: Phật bảo Tôn giả A-nan-đà: Có thể chiêu cảm các nghiệp của hữu sau ở vị lai, nên biết tức là chi hữu trong đây. Lại, nghiệp làm nhân sinh, vì Khế kinh khác nói, nên giới cấm đã thọ là hữu là nghiệp, hữu sau tức là sinh, nên như đời trước, tức nên sinh hữu, nên thủ làm duyên.

Thượng tọa biện hộ nói: Sau đây đã khởi mới gọi là hữu, dùng thủ làm duyên.

Biện hộ này không hợp lý, vì nghiệp hữu không phải là hữu, tức chủng loại này. Nghiệp hữu là hữu, thì hữu này tất nên gặp gỡ các ngoại đạo đã mê hoặc. Lại, nên nói ái cùng với hữu làm duyên. Thuyết kia thừa nhận có giới cấm, từ nơi mong muốn sinh, do đây nên nhất định biết đã vượt qua lý của Đối pháp, tất không ở nơi thủ, an lập không có lỗi. Nay nên xét chọn. Các phiền não tức nên đều là duyên của thủ, lần lượt cùng làm nhân, vì các Hoạch sinh.

Vì sao chỉ nói ái là duyên của thủ, không thể nói thủ duyên nơi phiền não khác?

Phàm nói về duyên của thủ, nghĩa là có thể làm duyên khiến Thê của thủ sinh, không bỏ đối tượng thủ. Ái đối chiếu với thủ, có đủ hai công năng. Hoạch khác chỉ có thể khiến Thê của thủ khởi, nên chỉ nói ái có thể làm duyên của thủ.

Thượng tọa giải thích: Sở dĩ không nói phiền não khác, vì về lý là không có. Nghĩa là nếu lia ái thì hành trước của hiện tại là các

thủ như ngã ngữ v.v... Sau cùng thì không hành. Chưa hiểu rõ lời nói của Thượng tọa kia, vì ý gì nên nói. Nếu ngăn chặn các Hoặc, sức lần lượt sinh, tức là nên trái với chánh lý của Thánh giáo. Vì thế Khế kinh nói: Đức Phật bảo Bí-sô: Ái do ái sinh, ái lại sinh giận. Giận do giận khởi, giận lại sinh ái.

Như thế cũng nói: Thủ là duyên của ái.

Lại, Khế kinh nêu: Ái dùng vô minh làm tập, làm nhân, làm sinh, làm loại. Trước đã thành lập vô minh là thủ, tức cũng nên nói ái dùng thủ làm duyên, chỉ do trước đã nói là nhân, thế nên không nói nữa. Về lý cũng nên như thế. Mạn khởi vô gián gặp giận sinh duyên, nhưng giận không sinh, trái lại sinh ái.

Điều này có lý gì?

Ái duyên sinh giận, nhất định có sai biệt. Do đây chứng biết ái cũng duyên nơi Hoặc khác sinh, nên không phải thủ sinh, chỉ duyên nơi ái. Nhưng người nêu bày riêng cho là do gồm đủ hai công năng. Trong đây, Thượng tọa đã vọng giải thích nghĩa của kinh, cho là không phải lia ái, giận, được hiện hành. Chưa xét kỹ lời nói này, là muốn giảng giải về nghĩa gì? Há không phải là ái, giận đã không cùng khởi, tất nên lia ái thì giận được hiện hành.

Nếu cho hành của giận tất do ái trước, là nghĩa của kinh, thì đây chỉ là hư ngôn, do Khế kinh nói: “Giận do giận khởi. Giận lại sinh ái”. Nên giải thích kia chỉ là hư ngôn. Do điều đã nói này, về lý là không có. Nên ái tất không nhờ vào phiền não khác sinh. Thủ chỉ nhân nơi ái, về lý là không thành lập. Thế nên như Đối pháp đã nói về chi thủ, gồm thấu chung các Hoặc, lý ấy là đúng.

**HẾT - QUYỂN 26**

## LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

### QUYỂN 27

#### Phẩm thứ 3: BIỆN VỀ DUYÊN KHỞI, phần 7

Như thế là đã thành lập thủ làm duyên, nên khi dong ruồi, tìm cầu vô số thứ cảnh vừa ý, tất nhất định dẫn dắt sinh, chiêu cảm nghiệp của hữu vị lai. Nghĩa là do sức của ái, khi thủ tăng thịnh có vô số thứ dong ruồi tìm cầu cảnh thiện, bất thiện. Vì được cảnh kia, nên tích tập rất nhiều để có thể chiêu cảm nghiệp tịnh, bất tịnh của hữu sau. Phần vị sinh của nghiệp này, được gọi chung là chi hữu. Nên biết trong đây, do đẩy nương dựa nơi đây, là có thể có quả vị lai, nên lập tên hữu.

Thương tọa giải thích: Hữu nghĩa là tánh của hữu, nên Đức Thế Tôn đã nói: Hữu, nghĩa là hữu sau của vị lai sinh khởi. Tánh của hữu tức là nghĩa của quả trong đời vị lai sinh khởi.

Đã giải thích như thế, là lý giáo cùng trái nhau. Hữu tức nên cùng với sinh là không có sai biệt. Quả vị lai sinh khởi, thể của nó tức là chi sinh, thì chi duyên khởi, số lượng liền nên giảm. Nếu cho hiện nghiệp là nhân của hữu, nên giả lập tên hữu, thì cũng không hợp lý. Thể của nghiệp tức là tánh của hữu hiện có, nên nghiệp là tánh của hữu hiện có, có thể làm nhân của hữu vị lai, nên không thể chỉ nói nhân của hữu nên gọi là hữu. Tự tánh là hữu, đâu thể giả lập danh. Như nghiệp hữu làm nhân chiêu cảm dị thực, có hữu của quả này, há giả lập nhân nơi hữu làm danh xưng?

Nếu như thừa nhận giả lập danh xưng, không phải làm mất tự thể của hữu, chủ thể hữu, đối tượng hữu cùng tánh của hữu, là chúng biết nghĩa kia, thì không nên dẫn kinh này. Do văn của kinh này có tụng khác.

Thế nào là tụng khác?

Như có tụng nói: Hữu nghĩa là khả năng khiến hữu sau sinh khởi. Nếu như theo như tụng kia, thì lý cũng không trái. Hữu này ở trong nhân là nói tên quả. Do có Thể là nhân khởi của hữu đương lai nên giả nêu là hữu sau của vị lai sinh khởi. Vì làm rõ nghĩa này, nên Đức Thế Tôn nói: Thủ duyên hữu xong, tiếp theo, vì hiển bày hữu là duyên của sinh nên nói về Khế kinh này. Lại hữu ở nơi sinh làm nhân rất gần, nên Khế kinh nói: Nghiệp làm nhân sinh. Vì chỉ rõ hữu của nghiệp là nhân gần của sinh, nên ở trên nhân của nghiệp hữu, giả nói về tên quả. Sự việc này là tất nhiên. Cho nên phần sau tổng kết nói thủ duyên hữu, hữu duyên sinh.

Lại, kinh khác nói: Phật bảo Tôn giả Khánh Hỷ: Vì tạo lấy nghiệp của hữu sau, nên trong đây gọi là hữu. Vì thế Thượng tọa đã dẫn Khế kinh, đối với việc tự giải thích hữu không thể làm chứng. Chỉ có phái Đối Pháp đã giải thích tên hữu, là phù hợp với lý, thuận với kinh, rất là thù thắng. Hữu có hai thứ, nghĩa là nghiệp, dị thực. Nay, ở trong đây, chỉ nhận lấy hữu của nghiệp, nhằm biện về tánh của nhân gần nơi quả sẽ sinh. Như trước đã nói trong Khế kinh có tụng khác nêu: “Hữu, nghĩa là khả năng khiến hữu sau sinh khởi”. Tức như nơi nghiệp của đời trước nói là chi hành. Nay trong đời sau nghiệp được gọi là hữu. Đây là hiển bày về đời trước sau của sinh tử là đồng. Hoặc nghiệp làm nhân chiêu cảm quả dị thực.

Thượng tọa vọng chấp tên gọi của chi hữu này, thâm tóm chung tất cả hữu, vì kinh không nêu giảng. Nghĩa là Đức Phật thuyết giảng chung về hữu tóm lược có ba, nên biết chi hữu thâm tóm tất cả hữu.

Nếu không như vậy, Đức Thế Tôn chỉ nên nói hữu này là hành, hoặc nói là nghiệp. Lại có kinh chứng minh. Như Khế kinh nói: Hữu nghĩa là hữu sau của vị lai sinh khởi.

Lại, Đức Thế Tôn nói với Tôn giả A-nan-đà: Hữu lược có ba là dục, sắc, vô sắc.

Lại, Đức Thế Tôn bảo Tôn giả A-nan-đà: Nghiệp chiêu cảm hữu sau của vị lai gọi là hữu. Lại, Khế kinh nêu: Các hữu nếu không có, thì từng có hữu chăng? Cho đến nói rộng. Nên thử có thể tạo nhân sinh hữu của nghiệp. Nghiệp là hỗ trợ của hữu, khiến sinh hữu khởi. Đây là lược thuật.

Tông của Thượng tọa đã nói như thế, đều không phải là khéo giảng nói. Tuy không nêu bày riêng, nhưng tức nên giải thích riêng. Như nói: Thức v.v... duyên danh sắc v.v... Tuy ở trong ấy đã nói chung về duyên khởi hiện có của ba cõi, để thừa nhận là nương dựa nơi cùng có để nói thức duyên danh sắc, danh sắc duyên sáu xứ. Như thế, trong đây tuy không nêu bày riêng, nhưng nên có giải thích riêng. Nghĩa là nghiệp hệ thuộc ba cõi, tức nói danh xung hữu của ba cõi. Như thế thì có lỗi gì?

Nếu khác với đây thì nên gồm thâm phi tình. Nghĩa là thuyết kia tự nói: Nếu đối với pháp này, tham v.v... của các cõi dục, sắc, vô sắc tùy tăng, thì pháp này như chỗ ứng hợp, gọi là hữu của ba cõi. Các pháp của phi tình cũng do tham v.v... của các cõi dục, sắc tùy tăng, do ở trong đây không nói riêng, tức cũng nên gồm thâm hữu kia. Nhưng thuyết kia đã không thừa nhận, vì thế không gồm thâm chung.

Nếu cho, trong đây dựa vào vô minh v.v... vì hữu tình giảng nói, thì tuy nói chung về hữu, nhưng không thể cho là cũng gồm thâm phi tình. Há không phải là trong đây chỉ dựa nơi thứ lớp của lưu chuyển, hoàn diệt và dựa vào Hoặc nghiệp làm nhân chiêu cảm sinh? Vì theo thứ lớp để nói, tuy là nói chung về hữu, nhưng tùy theo chỗ ứng hợp,



chỉ dựa vào nghiệp bất thiện, thiện hữu lậu để nói là hữu của ba cõi dục, sắc, vô sắc.

Nếu Thế của hữu này như chi hành kia, thì vì sao không như nghiệp kia dùng tên hành để nói. Trước ở trong phần xét chọn về danh nghĩa của hành đã biện về nghĩa không chỗ tùy thuộc khác. Vì sao không gọi nghiệp?

Vì nhằm làm rõ nghiệp này đã chiêu cảm nhân của hữu sau, là nghiệp có sai biệt. Không phải tất cả nghiệp đều là nhân của hữu sau, nên lập tên hữu, không nói là nghiệp.

Lại, nghiệp gọi là hữu, là Thánh giáo cực thành, như kinh Thất Hữu nói là nghiệp hữu. Nên thuyết kia đã nói là không nêu riêng.

Nhận biết tên gọi chi hữu gồm thân các hữu, tức trái với lý giáo, nên không phải là khéo giảng nói. Thuyết kia đã dẫn kinh, nên phải chính thức biện biệt tường tận. Lại, trước đã dẫn trong Khế kinh Phả-lặc-cụ-na nói: Hữu nghĩa là hữu sau của vị lai sinh khởi. Điều này ở trước đã giải thích. Nghĩa là văn của kinh này có tụng khác cùng ở trong nhân nói tên quả.

Lại, thuyết kia đã dẫn Khế kinh Tam Hữu, cũng không trái nhau, vì hỏi đáp chung. Không phải ngã v.v... nói là tất cả thủ uẩn đều không gọi là hữu, chỉ bên trong chi hữu, nghiệp hữu là hơn, nên chỉ nghiệp được mang tên. Nhưng Tôn giả A-nan-đà kia là hỏi chung về các hữu, không hỏi về chi hữu, nên Đức Phật trở lại đáp chung, nên thuyết kia đã dẫn không phải là để chứng minh chi hữu đã dùng chung các hữu của ba cõi làm thế.

Lại, thuyết kia đã dẫn Khế kinh Nhị Hữu, cũng không có trái nhau, do chỉ nói tổng quát. Nghĩa là ở trong nghiệp hữu, dị thực hữu đã nêu chung tiếng hữu cùng tánh của hữu. Trước nói hữu của ba cõi, dùng chung tiếng hữu để nói về hết thấy quả nghiệp hệ thuộc ba cõi. Nay, ở đây là làm rõ nghiệp cùng với dị thực có khác biệt của

nhân quả, nói là hữu riêng. Hoặc hữu của ba cõi, dùng một tiếng hữu để nói về vô lượng môn nơi các pháp hữu lậu. Nay, ở đây chỉ nói về việc chiêu cảm nghiệp vị lai và quả của hữu sau, gọi chung là hữu. Hoặc kinh này nói nghiệp chiêu cảm hữu sau của đương lai gọi là hữu. Kinh này chính thức biện về sự việc chiêu cảm nghiệp của hữu sau gọi là chi hữu.

Vì sao đã dẫn? Là để chứng minh gọi chung về hữu. Nên sau phần văn ấy lại nói thế này: Nếu nghiệp hữu hệ thuộc nơi cõi dục không có, thì từng có được thiết lập hữu của cõi dục không?

Không, bạch Đức Thế Tôn! Cho đến nói rộng. Đây là làm rõ chủ yếu có nghiệp hữu mới có nghĩa dị thực hữu, tức chính thức nói hữu duyên sinh. Nghĩa là ở phần vị sẽ sinh, đã có dị thực của thân căn, mạng căn, gọi là hữu sau. Như thế, tức dùng tiếng hữu để nói về sinh. Không phải dị thực của nghiệp cùng hành gọi là hữu, vì nghiệp này đối với hữu sau không có công dụng chiêu cảm.

Như thế, Thánh giáo thuận với Tông chỉ của Đối pháp, vì sao lại dẫn kinh để chứng thành nghĩa kia? Lại, thuyết kia đã dẫn kinh Đại Duyên Khởi nói: Các hữu nếu không có, thì từng có hữu v.v... cũng không thấu đạt nghĩa, nên lại dẫn lần nữa.

Trong đây, Đức Thế Tôn vì biện biệt khi công năng của hành hữu nhận lấy quả và cho quả riêng. Nói các hữu nếu không có thì một ít hữu có chăng? Tức là nhờ nơi câu hỏi nhằm làm rõ lúc nghiệp nhận lấy quả. Nghĩa là nếu vào thời này, không có nghiệp hữu của hiện tại, tất không có nghĩa có thể dẫn sinh hữu của vị lai. Ở sau văn này lại nói: Các hữu nếu không có, thì từng có sinh chăng? Đây là nhờ nơi câu hỏi để làm rõ về thời gian nghiệp cho quả. Nghĩa là nếu nghiệp hữu của quá khứ không có, thì tất không có sinh hữu. Nay là nghĩa đang khởi. Hoặc ý của phần văn sau này là hiển bày về nghiệp hữu. Tuy đã nhận lấy quả rồi, nhưng chủ yếu là chưa đoạn dứt, mới có cùng với sinh, khiến chính thức đầy khởi nghĩa.

Nếu không có nghiệp của quá khứ tuy chưa đoạn dứt, nhưng đã diệt, không có Thể, thì đâu có thể cùng với tạo tác sinh. Mà nay, Khế kinh nêu bày như thế. Nếu cho, vì cũng có xưa lâu tùy theo cõi, nên ở đây chỉ có lời nói, không có lý tạo nhân, nên nghĩa của một phần kinh này có riêng khác. Không phải chứng, chủ yếu là có nghiệp hữu của hiện tại, mới khiến quả hữu của hiện tại cũng có. Hiện nghiệp cùng có, không phải là quả của hiện nghiệp.

Vì sao không có nghiệp, hữu kia liền không có?

Kinh này không phải chứng chi hữu gồm thân chung hữu. Nghiệp hữu trong đây là chủ thể hữu. Nếu hữu dị thực là đối tượng hữu, thì đối tượng hữu như thế, tức là quả của nghiệp vị lai có nghĩa sai biệt trong sinh.

Trong đây, chính thức nói về chủ thể hữu là hữu đã được thành lập đủ, như chi hành ở trước. Nhưng thuyết kia lại nêu: Cho nên thủ có thể tạo tác nhân sinh của nghiệp hữu. Nghiệp là trợ lực của hữu, khiến sinh hữu khởi. Đây không phải là nêu bày đúng thật, chỉ nhận lấy các nghiệp làm chi hữu này. Vì đã ở nơi văn trên thường thành lập, vì Khế kinh chỉ nói thủ duyên hữu, nên chỉ thừa nhận nghiệp hữu, do thủ làm duyên.

Há không phải là Thượng tọa ở trong nghĩa này đã lập chi hữu, chỉ là nghiệp hữu, không nói về thủ duyên nơi dị thực hữu. Do đây đã nói nghiệp là trợ lực của hữu, khiến sinh hữu khởi. Chỉ như đứa trẻ đứng nơi nhà mình, nói đùa. Không phải do Đức Phật nói. Nghiệp cùng có hành, hữu ở nơi quả sau sinh, không có công năng chiêu cảm, như trước đã nêu.

Nếu cho nghiệp hữu do dị thực hữu hỗ trợ, vì sức ấy nên là nhân của sinh hữu. Đây tức là tông của thuyết kia cho ở phần vị khởi của nghiệp hữu, sinh nơi cõi vô sắc, đều không có dị thực. Đã không có sức hỗ trợ, tức nên không chiêu cảm sinh.

Hoặc cho bấy giờ có cõi của dị thực, vì trước đã đả phá, nên lý cũng không thành. Nếu như thừa nhận nghiệp hữu, do dị thực hữu hỗ trợ, vì sức ấy nên là nhân của sinh hữu, tức là chi hữu, chỉ là nghiệp hữu, chỉ nghiệp hữu này dùng thủ làm duyên có thể tạo ra duyên sinh, nghĩa ấy được thành lập.

Các Sư Đối pháp cũng thừa nhận tất cả phần vị của vô minh v.v... đều có đủ năm uẩn. Nhưng căn cứ ở phần hơn để lập tên chi, phần yếu kém còn lại cùng sinh, chỉ làm hỗ trợ, nên dị thực hữu ở trong chi hữu không phải lập tên nương dựa, do không phải là hơn. Lại, Thượng tọa kia do tâm phần nộ ganh ghét trói buộc, nên đã hủy báng tiên hiền, biện về thủ duyên hữu, chỉ hiển bày nghiệp hữu dùng làm chi hữu. Nên tự hỏi: Khế kinh đã nói: Thủ duyên hữu. Do gì nên nhận biết? Liên tự đáp: Do hiện thấy. Nghĩa là nay hiện thấy dục thủ làm nhân. Vô lượng hữu tình tạo vô số thứ nghiệp. Nhân nơi giới cấm thủ, những người của nội ngoại đạo có vô số thứ thọ trì hành nghiệp khổ nạn. Nhân nơi các thủ như kiến v.v... sư Tỳ-bà-sa, người ngoại đạo v.v... đã khởi tranh luận về nghiệp.

Ở đây, thuyết kia tự không nêu bày về chi hữu, cho là thủ làm duyên nơi dị thực hữu của nghiệp. Đức Phật cũng không giảng nói về lia chi hữu của nghiệp, nên thuyết kia đã nói là thâm tóm chung tất cả hữu là thủ duyên hữu, thì trước sau là trái nhau, không thuận với Thánh ngôn, không phải là đệ tử của Phật.

Như ở đây đã chỉ rõ thuyết kia nói là trái với lý giáo, chấp trước trái với giáo lý, vọng kiến điên đảo, chấp làm chân chánh, chỉ là ngoại đạo của dị tông. Ngôn thuyết của Sư Tỳ-bà-sa là thuận với giáo lý, kiến giải hiện có là phù hợp với lý giáo, thì bác bỏ cho là tà vọng, đồng với các ngoại đạo.

Bè nhóm như thế là khen mình, chê người khác. Người có trí nghe nói rất đáng cười. Thế nên trước nói, nay ở trong đây chỉ nhận

lấy nghiệp hữu để biện về quả sẽ sinh, vì tánh của nhân gân, nên lý khéo thành lập. Chỉ do nghiệp hữu từ đây mạng chung. Lại kiết sẽ sinh, không phải là dị thực. Phần vị của hữu nơi kiết đang sinh tức lập làm chi sinh. Như trong sinh này, vì hành làm duyên, nên nơi phần vị kiết sinh đầu tiên gọi là chi thức. Như thế, sinh của vị lai, hữu làm duyên, nên phần vị kiết sinh đầu tiên, gọi là chi sinh. Vị này, danh xưng này, chính là chỗ đang cần. Nghĩa là ở nơi hiện đời, dụng của thức là phân minh. Trong đời vị lai, thì dụng của sinh là rất sáng rõ. Tùy theo tự dụng được hiển bày để lập danh xưng của chi.

Hoặc trong kinh khác, đã nói về sinh khổ, vì tạo ra nẻo trời, là nghiệp của hữu sau, khiến sinh chán bỏ, nên nói là sinh.

Hoặc làm rõ nghiệp của hữu sau, đều có thể chiêu cảm quả khổ. Vì khiến không tạo tác, nên nói là sinh. Do đây, kinh khác nêu bày về các khổ như sinh v.v... Tịch diệt rất ráo, gọi là bát Niết-bàn. Tôi không nói về sinh, gọi là nương dựa nơi hành bất tương ưng. Thế nên Thượng tọa đã thiết lập lời vấn nạn, như ở nơi chốn vắng lặng, riêng mình khóc lóc đáng thương.

Lại ở trước trong phần xét chọn về tướng hữu vị, đã loại bỏ lời nói kia, nên không thuật lại. Sau chi sinh này, đến các phần vị trung gian của chi sẽ thọ nhận, gọi chung là lão tử. Tức như bốn chi của hiện tại là danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ, ở nơi vị lai sinh bốn phần vị như thế, gọi là lão tử.

Vì khiến chán bỏ sự việc vui thích tâm hữu của vị lai, tức dùng danh xưng lão tử để hiển bày về lỗi lầm tai hại nơi vị lai. Nếu thức của đời nay, tức sinh của vị lai, thì thức hiện nay làm duyên, chỉ sinh danh sắc. Sinh tức nên không phải làm duyên khắp cho lão tử. Hoặc danh xưng lão tử không phải chung nơi bốn vị, nên đến thọ nhận vị lai, nói tên là lão tử. Nên lại xét chọn. Điều này không có lỗi, vì tên chi lão tử, nhất định chung nơi bốn vị, theo đây thân nhận hữu, nên

nói là dùng sinh làm duyên, do mỗi mỗi chi đều gọi là lão tử. Đối với phần vị lão tử, nói có bốn chi, là nhằm làm rõ sinh của vị lai, cũng như hiện tại, được có nghĩa trước sau làm nhân quả.

Vì sao nhận biết Đức Phật dùng tiếng lão tử để nêu bày chung về bốn chi như danh sắc v.v... của vị lai? Đức Phật ở trong quả thuộc về đời sau của duyên khởi, đã nói về một chi, chính là bốn chi khác.

Như thế là chính thức làm rõ ở trong ba đời, gồm đủ mười hai chi hữu theo vòng vô thủy. Vượt quá mười hai chi này, lại nói tức là vô ích, vì nói mười hai chi về nghĩa là viên mãn.

Nếu cho quả vị lai chỉ nên nói là sinh, đối với nghĩa là đã nói đủ khắp, ngoài ra là vô dụng, thì điều này cũng phi lý, vì nếu chỉ nói sinh, thì trong quả của đời sau là chưa nói đủ khắp. Như hai chi của đời quá khứ làm nhân, chiêu cảm quả hiện tại, là nói đã viên mãn.

Như thế, ba chi của hiện đời làm nhân, chiêu cảm quả vị lai, cũng nên nói đủ, là để làm rõ đời sau như đời trước. Nếu khác với đây, thì giáo thành có lỗi giảm bớt, do không nêu khắp về quả của đời sau. Hoặc người ngu nghe nói về thế giới của các trời như Tỳ-sắt-nô v.v... nếu được sinh đến trời kia thì chỉ có sinh không có lão tử. Nghe xong, họ gây tạo, tích tập vô số thứ nhân tà. Đức Như Lai nói rõ sinh đều có lão tử. Vì nhằm ngăn chặn những người ngu kia tạo phương tiện cầu sinh, nên đối với quả vị lai, không chỉ nói sinh.

Thượng tọa kia cho: Đức Thế Tôn không phải dùng tiếng lão tử để nói về bốn chi của vị lai, do tên gọi lão tử không có sai biệt.

Lại, Khế kinh nói cho đến tử, nên ngôn thuyết kia là phi lý, vì trước đã nói rõ. Nghĩa là trước đã nói trong quả của đời sau, đã nói về một chi, chính là bốn chi khác. Bốn chi tuy dị biệt, nhưng nghĩa của lão tử thì chung, nên dùng một tên để nói về bốn, là không có lỗi.

Như thế là đã nêu bày để làm rõ nhân quả của đời trước sau là tương ưng không tăng, không giảm. Nếu vượt quá bốn vị, lập chi

lão tử, thì những điều đã nói liền tăng, vì không có đối tượng giảng giải. Cũng gọi là giảm, vì không nói đủ khắp. Do lão tử này, nhất định thâm tóm bốn chi, nên nói cho đến tử, cũng không có lỗi, vì quả của nghiệp đời trước, tử là biên sau, không phải vượt quá bốn chi, có riêng lão tử. Quả của nghiệp đời sau, về lý cũng nên như thế, trừ phần vị sinh đầu tiên, phần vị còn lại gọi là lão tử. Đối chiếu với phần vị sau cùng, nói câu: “Cho đến”. Không phải cho là thời gian trước không gọi là lão tử. Lại đối với hữu nhất định nói câu: Cho đến, là đối với sau chi sinh, tử nhất định là hữu.

Do đấy thuyết kia nói là không thể thâm nhận được gì. Vì sao chỉ dùng tên của tướng hữu vi nói là quả của đời sau, không nói đời trước? Vì hiện không hiện thấy hữu có sai biệt. Nghĩa là thể của quả đời trước và sinh v.v... đều có thể hiện thấy, nên nêu thể liền nhận biết. Hai thứ của đời sau đều không phải hiện thấy, chỉ làm rõ lỗi kia, khiến chán dứt bỏ mong cầu. Như nói: Bí-sô! Sắc sinh trụ, khởi, nên biết, tức là nghĩa của khổ sinh, bệnh trụ, lão tử khởi. Cho đến nói rộng.

Sinh cùng với lão tử đều nói một chi, là hiển bày về thời gian của công năng kia có khác. Hoặc Đức Phật ở trong nghĩa duyên khởi này, nói sinh v.v... của thể tục không phải căn cứ theo thắng nghĩa để nói. Phần vị khởi đầu tiên kia nói chung gọi là sinh, trong phần vị sau cùng nói chung gọi là lão tử. Không phải là hữu nhất định, nhưng là thuận với tử, nên không lập riêng chi, chỉ gọi chung là lão tử. Hoặc phần vị tăng của uẩn, nói chung gọi là sinh. Trong phần vị giảm của uẩn, gọi chung là lão tử. Hoặc sự việc của các kẻ ngu đã ưa thích, gọi chung là sinh. Tức sự việc của các kẻ ngu kia chán lìa gọi chung là lão tử. Nên sinh cùng với lão tử, đều lập riêng một chi.

Há không phải cũng có tử duyên nơi sinh, vì sao chỉ nói sinh duyên nơi tử? Do quyết định nên nêu bày như thế. Nghĩa là có tử, không phải nhất định có sinh. Các hữu sinh nhất định có tử.

Nếu như vậy, có sinh, không phải nhất định có lão. Do trong đây lỗi đã căn cứ nơi thế tục, vì sao có thể nói sinh duyên nơi lão?

Vì nếu không có sinh, thì nhất định không có lão, như ở xứ không có mây, tức nhất định không có mưa. Không phải sinh trong đây nhất định từ tử hữu vô gián mà khởi, vì có trung hữu của chi sinh vô gián nên được sinh. Do đây, Đức Phật nói duyên khởi của hữu tình có đủ nghĩa mười hai chi, nghĩa khéo thành lập. Lại, các duyên khởi, sai biệt nói có bốn: (1) Sát-na. (2) Nối tiếp xa. (3) Hệ thuộc liên tục. (4) Phân vị.

Các thuyết khác lại nói: Làm rõ công năng của pháp. Sát-na trong đây, nghĩa là nhân cùng với quả cùng thời hiện hành ở đời. Như Khế kinh nêu rõ: Mắt và sắc làm duyên sinh nhãn thức v.v...

Có Sư khác cho: Trong một sát-na đủ mười hai chi, thật có cùng khởi. Như tham cùng khởi phát sinh nghiệp trong tâm. Si nghĩa là vô minh, tư tức là hành. Đối với sự của các cảnh phân biệt rõ gọi là thức. Thức cùng ba uẩn, gọi chung là danh sắc. Các căn có sắc, nói là sáu xứ. Xúc tương ưng với thức, gọi là xúc. Thức tương ưng với thọ, gọi là thọ. Tham tức là ái. Các uẩn cùng với ái này tương ưng, gọi là thủ. Đã phát khởi hai nghiệp thân, ngữ, gọi là hữu. Các pháp như thế khởi tức gọi là sinh. Biến đổi thành thực gọi là lão, diệt hoại gọi là tử.

Thượng tọa cho, đây không phải lời nói hợp lý, vì trong một sát-na không có nhân quả, vì trái với Thánh giáo, vì theo liễu nghĩa để nói. Nghĩa là ở phẩm cùng sinh, nhân quả nhất định không có. Trong pháp cùng sinh, gì là nhân, gì là quả? Lại, điều đã nói này là trái với Thánh giáo. Như Đức Thế Tôn bảo Tôn giả A-nan-đà: Thức nếu không vào trong thai mẹ, thì danh sắc có được thành Yết-lạt-lam không?

Hành có ba thứ: Đối với các thọ sinh vui thích được gọi là thủ. Tôi sẽ vì ông nói pháp tăng, giảm. Hành hướng đến khổ tập, hành



hướng tới khổ diệt, không phải là phẩm loại này có thể có tích tập, ẩn mất. Chỉ do vô lượng lỗi lầm của trạo cử, bị mê hoặc do giống yêu quái ở gỗ đá, nên khinh thường phát ra lời nói ấy.

Lại, Khế kinh này là theo liễu nghĩa thuyết giảng, Đức Thế Tôn quyết định nói đây là chỗ dựa, do Đức Phật ở đây đã tự giải thích.

Một loại này thừa nhận, không phải chính là đối tượng nêu bày của Tông. Nếu như là của Tông, thì vấn nạn cũng phi lý. Vì một niệm cũng có nghĩa duyên khởi, nên không phải chuyên vì đây mà tạo luận. Vì đã thành lập. Vì có vô số thứ nêu bày. Vì Khế kinh đã nói. Vì không phải đã thừa nhận. Nghĩa là trước đã nói, không phải chỉ nêu mười hai, gọi là duyên khởi. Mắt sắc làm duyên sinh ra nhãn thức v.v... là duyên khởi. Thượng tọa đối với điều ấy há không chịu thừa nhận?

Lại, không phải vì lập nhân quả cùng thời nói là một sát-na. Có Luận duyên khởi, chỉ vì làm rõ pháp có tương ưng. Nghĩa là trước đã nói: Trong một sát-na có đủ mười hai chi thật có cùng khởi. Mười hai chi như thế là sức lần lượt sinh, hay là sức của nhân trước khởi. Riêng nên xét chọn. Lại đã thành lập có nhân câu hữu, tương ưng của nghĩa sau sẽ lại phân biệt.

Lại, Đức Phật thuyết giảng về nghĩa của duyên khởi có vô số thứ, không thể tin một mà bác bỏ chung các thứ còn lại. Do trong Khế kinh hoặc nói mười hai hoặc nói mười một v.v... như trước đã nói. Mỗi mỗi chi duyên đã nói cũng khác. Nghĩa là hoặc có thuyết nói: Vô minh duyên hành. Hoặc lại có xứ nêu: Xúc duyên hành, như kinh Liễu Đạt. Hoặc lại có xứ nói: Ái duyên hành, như kinh Yết Ma. Hoặc lại có xứ nói: Hành duyên thức. Hoặc có xứ nói: Danh sắc duyên thức. Hoặc lại có xứ nói: Hữu duyên thức. Hoặc có xứ nói: Sáu xứ duyên xúc. Hoặc có xứ nêu: Danh sắc duyên xúc, như trong Khế kinh Đại Duyên Khởi nói. Hoặc lại có xứ cho là hai duyên xúc, như nơi Già tha nói: Mắt, sắc hai v.v... Hoặc lại có thuyết nói: Ba

thứ hòa hợp duyên xúc. Hoặc lại có xứ nói: Xúc duyên thọ. Hoặc lại có xứ nói hai duyên thọ, tức trong Già tha đã dẫn ở trên nói. Hoặc lại có xứ nêu: Thọ duyên ái. Hoặc lại có xứ nói: Xúc duyên ái, như kinh Liễu Đạt. Hoặc có xứ nói: Vô minh duyên ái, như kinh Yết Ma. Tức Khế kinh kia nói về nghiệp duyên nơi mắt.

Kinh khác lại nói là danh sắc duyên nơi mắt. Có kinh khác nói là đại chủng duyên nơi mắt.

Các vô lượng Khế kinh như thế v.v... Đức Phật nói về duyên khởi có vô số sai biệt.

Thế nên Thượng tọa đã dẫn Khế kinh, cũng không trái với duyên khởi của sát-na này. Kia đây đã nói, về lý là không trái nhau.

Lại, Đức Phật đã tự nêu bày về duyên khởi của sát-na. Nghĩa là trong khoảng khắc sát-na, có nhiều vật nhờ dựa nhau, như Khế kinh nói: Mắt, sắc làm duyên sinh si, đã sinh tác ý nhiễm đục. Si hiện có trong đây, tức là vô minh. Kẻ si mong cầu, tức gọi là ái. Kẻ ái đã phát sinh biểu tức gọi là nghiệp. Nếu ở trong đây, lại nói thức v.v... là thể của chi khác, thì trái với lý giáo nào?

Đã không có trái, vì sao không chịu thừa nhận?

Lại, không phải chúng ta thừa nhận kinh đã dẫn kia nói về duyên khởi là thuyết liễu nghĩa, không phải là tướng liễu nghĩa. Phần tiếp sau sẽ biện.

Nếu như thừa nhận kinh kia là thuyết liễu nghĩa, cũng không trái hại đối với duyên khởi của sát-na. Thượng tọa ở đây lại sinh ngờ vực phi lý, mà nêu bày thế này: Vô lượng lỗi lầm bị mê hoặc do giống yêu quái ở gỗ đá, nên khinh thường phát khởi lời nói ấy.

Nay, ở trong đây, dựa nơi lý của Đôi pháp, lược biện về ý của thuyết kia. Trước kia đã nói: Như tham cùng khởi, phát khởi nghiệp trong tâm có đủ mười hai chi.

Dựa vào gì để nói?

Là dựa vào nhân phát khởi nghiệp cùng khởi tâm hay là dựa nơi sát-na cùng khởi tâm để nói?

Nếu dựa vào nhân phát khởi nghiệp cùng khởi tâm, thì tương ứng với sân, si, làm nhân cùng khởi cũng nên có đầy đủ mười hai chi có sân si là chuyển, ái là tùy chuyển, tức không nên chỉ nói tâm cùng khởi tham.

Nếu dựa nơi sát-na cùng khởi tâm để nói, thì hữu ái là chuyển, vì sao không luận?

Có thuyết nói: Dựa vào nhân cùng khởi, do nhân này đối với nghiệp là quyết định, nên không phải ái là chuyển trong nghiệp đã phát khởi, quyết định trở lại dùng ái làm tùy chuyển, vì tâm sân, si v.v... cũng cùng có.

Nay, cho tâm này căn cứ nơi sát-na cùng khởi, tức do lý này nên nói như sau: Không có nghiệp thân ngữ do kiến đạo đoạn nào không phải là nhân cùng khởi. Tâm đã phát khởi nghiệp thân ngữ, lia sát-na cùng khởi, mà có chưa sinh. Nếu khác với đây, thì tất cả tâm là khởi nghịch. Bây giờ, tức nên bị tội vô gián.

Lại, nhân cùng khởi, vì thời gian có xa, nên không phải ái làm chuyển nghiệp quyết định sinh. Vì thế, nhân cùng khởi này đối với nghiệp cũng không quyết định. Do đây, quyết định dựa nơi sát-na cùng khởi là duyên khởi của sát-na.

Như thế, nên biết duyên khởi nối tiếp xa, nghĩa là hữu của đời trước sau, thuận với hậu thọ cùng phiền não của nghiệp bất định, thọ nên luân chuyển từ vô thủy. Như nói: Bản tế như hữu ái v.v... là không thể nhận biết. Lại, nên tụng nói:

*Ta xưa cùng các ông  
Trôi theo đường sinh tử*

*Do không thể như thật  
Thấy đúng bốn Thánh đế.*

Duyên khởi hệ thuộc liên tục, nghĩa là đồng loại dị loại nhân quả vô gián, hệ thuộc nhau mà khởi. Như Khế kinh nói: Vô minh làm nhân sinh ra tham nhiễm, vì minh làm nhân nên không tham nhiễm sinh.

Lại, Khế kinh nói: Từ thiện vô gián, nhiễm vô ký sinh. Hoặc lại trái ngược với đây.

Duyên khởi phân vị, nghĩa là năm uẩn của mười hai chi ở trong ba đời cùng nối tiếp vô gián.

Hiển bày công năng của pháp, nghĩa là như kinh nêu: Nghiệp làm nhân sinh, ái làm nhân khởi. Các loại như thế v.v... là công năng có sai biệt.

Trong năm thứ loại duyên khởi này, Đức Thế Tôn đã nêu bày như thế nào? *Tụng nêu:*

*Truyền nhân dựa vị nói  
Từ hơn, lập tên chi.*

*Luận nói:* Các Sư của Đối pháp đều nói như thế này: Đức Phật dựa nơi phân vị để nói về các duyên khởi. Kinh chủ không tin. Truyền thuyết thừa nhận nói: Nếu chi trong chi đều đủ năm uẩn, do đâu chỉ lập các danh xưng như vô minh v.v...?

Do trong các phân vị thì vô minh v.v... là hơn hẳn. Căn cứ ở phân vị hơn để lập các danh xưng như vô minh v.v... Nghĩa là nếu trong phân vị, vô minh là hơn hết thì năm uẩn của phân vị này gọi chung là vô minh. Cho đến trong phân vị ấy lão tử là hơn hết thì năm uẩn của phân vị này, gọi chung là lão tử. Nên thể tuy chung, tên gọi thì riêng, là không lỗi.

Như thế, nơi phân vị trước năm uẩn làm duyên, có thể dẫn sinh chung năm uẩn của phân vị sau, tùy theo chỗ ứng hợp nói là tất cả.

Thượng tọa đối với phần này vọng khởi ngôn thuyết đả phá bài bác, tuy có vô gián sinh, nhưng không có lý của duyên khởi. Kiết đầu tiên sinh hữu là không hợp lý. Nghĩa là lúc kiết sinh năm uẩn hiện có ở nơi hữu tình cùng nối tiếp, không phải đều có thể làm duyên. Khế kinh chỉ nói: “Thức vào thai”. Lại mất hẳn lý sinh hoặc nghiệp theo thứ lớp sinh. Nghĩa là từ sáu xứ, xúc thọ, thứ lớp khởi các phiền não. Phiền não phát khởi nghiệp, nghiệp lại dẫn sinh, là đều không thành. Lại vì nhân có sai biệt, nên là không thành. Nghĩa là nói về các uẩn trước sau của hữu tình, đều cùng đối chiếu chung trước làm nhân sau, tức mất đi đạo lý an lập nhân có sai biệt. Tuy có trước sau vô gián mà sinh, nhưng không phải tất cả nhân có thể sinh tất cả quả. Như sắc pháp khởi, tuy nhờ nơi duyên ngoài, nhưng tự sức của chủng loại, vô gián dẫn khởi. Các tâm tâm sở đều từ nhân riêng sinh. Nếu thừa nhận phần vị thì nhân tức nên không có riêng. Lại, đối với vị vô học, trở thành lỗi lầm. Nghĩa là A-la-hán nếu ở nơi phần vị ái, hoặc ở nơi phần vị đã thủ đắc A-la-hán, nên không có phần vị ái duyên thủ và thủ duyên hữu. Lại tức nên ái v.v... không thường sinh. Nghĩa là thọ làm duyên thường sinh ra ái, hoặc ái làm duyên thường sinh ra thủ.

Nếu thừa nhận phần vị, thì điều ấy không nên thành, vì vị ấy đã qua không có khởi nữa.

Lại, kinh Duyên Khởi là liễu nghĩa. Nghĩa là nghĩa của kinh này, Đức Phật đã tự quyết định rõ. Vô trí v.v... của đời trước gọi là vô minh. Nghiệp phước, phi phước, bất động, nói là hành. Sáu thức thân v.v... gọi là thức v.v... Đức Thế Tôn thường khuyên bảo dựa nơi kinh liễu nghĩa. Thế nên ở đây không nên giải thích khác.

Nay, cho Thượng tọa đã lập các nhân, không một nhân nào có thể ngăn chặn duyên khởi phần vị. Lại, kiết đầu tiên sinh là không hợp lý. Kiết sinh này không phải là chánh nhân, vì căn cứ theo chỗ hơn để nói. Nghĩa là nơi phần vị kiết đầu tiên sinh, tác dụng của thức rất mạnh, nên khi vào thai mẹ, là nói riêng về thức kia. Nhưng không

phải lia thọ, tướng v.v... thì thức có thể riêng sinh. Trong phần nói về nhân tương ưng, câu hữu đã thành lập rộng, nên căn cứ ở phần vị hơn để nói là thức vào thai mẹ. Đây là làm rõ đối tượng nương dựa không có, thì chủ thể nương dựa tất không có. Thượng tọa tự nói: Đức Phật dùng tiếng thức để nói chung về tất cả tâm sở pháp, nên chi thức thân tóm chung tất cả tâm tâm sở pháp, vì sao bỏ quên? Nay vừa dẫn kinh chứng tỏ khi kết sinh, chỉ thừa nhận có thức. Lại, làm mất lý sinh khởi hoặc, nghiệp theo thứ lớp sinh. Thì ở nơi duyên khởi phần vị này đâu có mất. Nghĩa là như phần vị thức, căn cứ theo chỗ hơn để đặt tên. Trong các phần vị như sáu xứ v.v... thì sáu xứ v.v... là hơn, nên đối với các phần vị như sáu xứ v.v... nói tên như sáu xứ v.v... Như thế sáu xứ, xúc, thọ theo thứ lớp khởi các phiền não. Phiền não phát khởi nghiệp, nghiệp lại dẫn sinh, thì sinh này đâu có mất. Nếu như kinh nói mà chấp nghĩa, thì nhất định mất đi nghĩa thứ lớp sinh như thế. Nghĩa là không phải sáu xứ riêng có thể sinh xúc. Do nói ba hòa hợp mà có xúc. Xúc đã không có thì thọ từ đâu sinh? Nhân của thọ đã không có, thì Hoặc nghiệp sao có khởi? Hoặc, nghiệp không có thì sinh đã do đâu có?

Lại có kinh khác nói: Xúc sinh thọ tức nên không chỉ nói xúc là duyên của thọ, thì làm mất lý thứ lớp sinh của chi hữu. Thế nên ghét bỏ phần vị chi hữu, nói làm mất lý sinh Hoặc nghiệp theo thứ lớp, tức thuyết kia đã nói là lỗi, là tự hại Tông kia. Lại, nhân có sai biệt nên không thành, về lý cũng không hợp. Dựa vào phần vị để nói về lý sai biệt của nhân, là khéo thành lập. Nghĩa là không phải chúng ta đã thừa nhận từ tất cả trở lại sinh tất cả, là nhân có sai biệt, do trong các phần vị thừa nhận có một ít sắc, đối với sắc còn lại, làm nhân sinh hơn hẳn. Hoặc có một ít sắc, đối với tâm tâm sở, thì tâm tâm sở pháp làm nhân cũng như thế. Không phải là tông của tôi đã nêu bày tất cả phần vị nơi sắc tâm tâm sở, đều làm nhân hơn hết. Ở các phần vị kia kia đã sinh vô số thứ riêng khác, nên có phần vị sắc là hơn, có phần vị tâm là hơn, có phần vị tâm tùy theo một thứ hơn, do gặp các thứ nhân duyên sai biệt kia.

Như thế như thế, các thứ sai biệt sinh, nên chỉ thừa nhận trong lý của duyên khởi phần vị, có được nhân quả sai biệt, phân minh có thể thấy như thế, vì sao lại bác bỏ cho là không có? Lại, đối với vị vô học, trở thành lỗi lầm, điều này không có lỗi, vì là đã thừa nhận. Nghĩa là ở nơi phần vị ái, hoặc ở nơi phần vị thủ, đặc A-la-hán. Tông của tôi thừa nhận A-la-hán kia không có ái duyên thủ cùng thủ duyên hữu.

Thượng tọa nếu cho, chứng đặc A-la-hán cũng có ái duyên thủ cùng thủ duyên hữu, tức là nhân hữu, tức nên lại chiêu cảm sinh. Đã lại chiêu cảm sinh, nhất định là có lão tử.

Như thế, Ứng cúng nên tự quy y, nhưng không phải trong đây đã nói về duyên khởi, là nương dựa chung nơi tất cả Bồ-đặc-già-la. Thế nên không cùng ở đây nêu ra vấn nạn. Há A-la-hán là có ái, có thủ, để có thể nói cho là A-la-hán. Nếu ở phần vị ái, thủ mà được A-la-hán, không phải lìa chuyển căn mà có A-la-hán, đặc A-la-hán. Vì thế Thượng tọa đã phát khởi ngôn từ, không phải là do tuệ phát khởi.

Há có thể nêu bày giải thích như thật về đạo lý của duyên khởi vi tế, thâm diệu khó nhận biết.

Lại, tức nên ái v.v... không thường sinh, điều này cũng không trái, không phải là chỗ cần ngăn chặn. Nghĩa là không phải nói về duyên khởi phần vị để luận, tức là nói các phần vị xúc, thọ, ái, thủ còn lại không hiện hành. Tuy trong các phần vị đều có nhiều pháp khởi, nhưng vẫn tùy theo phần vị hơn để lập tên chi. Thượng tọa ở đây không phải là không chịu thừa nhận. Nghĩa là phần vị của chi thức, chỉ một sát-na, cũng thừa nhận ở trong ấy đã thâm tóm các tâm sở. Tông của tôi cũng như vậy, đâu có gì là trái nhau.

Lại, kinh Duyên Khởi là liễu nghĩa, về lý là rất không thể. Thượng tọa ở trong ấy có vô số thứ sai biệt để biện biệt, giải thích, nói là có vấn nạn.

Kinh nêu: Nhân duyên tích tập của ba thứ nghiệp, tức là hành ác của thân, hành đã bị tham che lấp, cho đến nói rộng. Không nên chỉ nói: Vô minh duyên hành. Ở đây, Thượng tọa đã tự giải thích: “Tiếng vô minh” trong đây là gồm thâu chung các phiền não. Nhưng kinh chỉ thấy dùng tiếng vô trí để phân biệt vô minh, không nói Hoặc khác.

Lại, Thượng tọa thừa nhận hai chi xúc thọ, nói: Cũng tức gồm thâu luôn tác ý phi lý. Nghĩa là Khế kinh nói: Tác ý phi lý là nhân của vô minh. Thượng tọa giải thích cho: Tác ý phi lý thuộc về xúc hoặc thọ, nhưng kinh phân biệt trong chi xúc thọ, từng không nói là có tác ý phi lý.

Lại kinh kia nói: Tâm tâm sở pháp của chúng loại như thế đều tức là vô minh, nhưng thật ra tâm vô minh là tâm sở khác, tướng của chúng đều riêng khác, không phải vô minh chung liền có thể là vô minh, là tư duy có sai biệt. Nhưng thuyết kia thừa nhận tư có sai biệt là vô minh v.v...

Lại, thuyết kia tự cho: Vô minh hỗ trợ thọ, có thể làm nhân của ái, không phải chỉ là sức của thọ, nhưng kinh phân biệt trong thọ duyên ái, chỉ nói nhân của thọ có thể sinh ra ái.

Lại, thuyết kia tự nêu bày: Hai chi sau tiếp theo tất có vô minh. Vì sao? Vì không phải là vô minh thì phiền não chuyển. Nhưng kinh đã phân biệt hai chi ái thủ, chỉ nói ái v.v... theo thứ lớp phân biệt trong chi sinh tử, về lý đều không tận.

Lại, thuyết kia tự nêu vấn nạn: Vì sao tiếng vô minh gồm thâu phiền não khác mà không phải là tiếng phiền não khác. Tức tự giải thích: Vì không phải là là phiền não kia. Nghĩa là không phải là vô minh, thì các phiền não khác chuyển, mà có là phiền não khác thì vô minh riêng hành.

Lại, thuyết kia lại còn cứ xét căn nguyên để giải thích. Vì khiến nhanh chóng khởi đối trị đoạn trừ, nên dùng tiếng vô minh để



nói về các phiền não khác. Minh tuệ chính thức khởi, đích thân đối trị vô minh. Khi vô minh đoạn, các Hoặc đều đoạn. Vì khiến nhằm chán vô minh kia, nên minh tuệ chóng sinh. Vì thế dùng tiếng vô minh kia để nói về các phiền não.

Tự như thế v.v... dùng vô lượng môn nhằm giải thích nghĩa lý sâu ẩn của kinh kia mà thường phán quyết là kinh liễu nghĩa. Xem kỹ thuyết kia chỉ nên xem thường người phương đông, hoặc có tâm kiêu ngạo, khinh thường, phát khởi ngôn thuyết ấy. Lại, nêu dẫn trước sau là tự cùng trái hại.

Về liễu nghĩa, không liễu nghĩa, tướng của chúng là thế nào? Tích tụ ở nơi tâm, thường xuyên phán quyết giáo duyên khởi này là kinh liễu nghĩa.

Thượng tọa kia nói: Có các Thánh giáo, Đức Phật tự nêu lên, giải thích gọi là kinh liễu nghĩa. Khế kinh còn lại gọi là không liễu nghĩa.

Lời nói kia là phi lý, vì trong các Thánh giáo, chưa thấy văn thật nói về tướng như thế. Chỉ là Thượng tọa vọng tạo mưu đoán các thứ không có Thánh giáo, tuy tương ưng với lý.

Thượng tọa thường nói: Đây không phải là định lượng, huống chi là không có Thánh giáo, lại cùng trái với lý, mà chấp đây là tướng liễu nghĩa, không liễu nghĩa.

Vì sao nhận biết những điều đã nói ở đây là cùng sai trái? Do thấy thiếu nêu lên, giải thích mà là liễu nghĩa, có đủ nêu lên giải thích nhưng không phải là liễu nghĩa. Nghĩa là Khế kinh nói: Đức Phật nói với Bí-sô: Nếu có thuyết nói: Ta không dựa vào không, nhưng có thể khởi vô tướng và vô sở hữu. Hoặc trí hoặc kiến lia tăng thượng mạn thì không có điều ấy.

Trong đây, há có hai văn nêu lên, giải thích, nhưng thừa nhận kinh này là thuyết liễu nghĩa. Hoặc nên lại giải thích là có ý riêng gì? Lại có thuyết kia cũng thừa nhận nhất định là kinh liễu nghĩa. Nghĩa

là Khế kinh nói: Nếu có một loại nào, đối với các pháp hành tư duy phi lý, mà có thể khởi pháp đệ nhất thế gian, thì không có điều ấy. Tuy nhiên, trong kinh này không có nêu lên giải thích riêng.

Các thuyết như thế v.v... loại của chúng thật là nhiều.

Có đủ nêu lên, giải thích nhưng không phải là liễu nghĩa: Nghĩa là Khế kinh nói: Thế nào là nội địa giới? Nghĩa là tóc, lông, móng v.v... cho đến nói rộng. Địa giới chỉ dùng chất cứng làm tự tánh. Tóc v.v... dùng đủ sắc v.v... hợp thành.

Tại đây vì sao nói giả là thật? Kinh này tuy đủ hai văn nêu lên, giải thích, nhưng ở trong ấy lại nên tìm cầu ý nghĩa sâu xa. Lại, Khế kinh nói: Đức Phật nói với Bí-sô: Trung gian đây kia nói là đã biểu hiện về gì?

Nêu lên như thế xong, Đức Phật tự giải thích: Đây nói là biểu hiện về xúc. Kia là xúc tập. Trung gian là thọ, phi thọ, nên ở trung gian của xúc và sáu xứ.

Lại, không có kinh nào khác từng phán quyết về nghĩa này. Kinh này cũng có đủ hai văn nêu lên, giải thích, nhưng cũng ở trong ấy tức nên tìm kiếm ý riêng. Lại, tức ở nơi Khế kinh Duyên Khởi này, tuy Đức Phật ở đây đã tự nêu lên, tự giải thích, nhưng Thượng tọa kia đã tự dùng nhiều môn để giải thích nghĩa lý sâu ẩn của kinh kia.

Lại, theo ý sâu xa của Phật, thì kiết sinh có thức, gọi là chi thức. Nhưng tự giải thích: Thức tức là sáu thức như nhãn v.v... nhưng chỉ ý thức là có thể do kiết sinh có. Điều này há không phải nên xem kỹ về ý nghĩa sâu xa. Ai là người có trí đã chấp trước như thế. Kinh có ý riêng, gọi là liễu nghĩa. Lại, xứ xứ trong kinh đã dùng vô số thứ môn, nói rộng về duyên khởi, đa phần không phải là liễu nghĩa, đều tùy theo chỗ ứng hợp, nên tìm cầu ý nghĩa sâu xa.

Như thế, không thấu đạt về tướng sai biệt của kinh liễu nghĩa và không liễu nghĩa mà xưng là ta đã dùng kinh làm định lượng, thật

là phi lý. Nên đã khiến các Sư Tỳ-bà-sa của chúng tôi, đối với Tông đã nêu kia, thường vì đấy mà cười mỉa, nói mát.

Ở đây, Kinh chủ giả nói như thế này: Các Sư Kinh Bộ tác bạch như vậy: Những thứ đã nói ở đây, là thuật lại tình ý của mình hay là nghĩa của kinh? Nếu là nghĩa của kinh, thì nghĩa của kinh không đúng. Vì sao? Vì kinh đã nói khác. Như Khế kinh nói: Thế nào là vô minh? Nghĩa là vô trí của đời trước, cho đến nói rộng. Thuyết liễu nghĩa này không thể hạ thấp xuống khiến thành không liễu nghĩa. Nên trước đã nói nơi duyên khởi phần vị là cùng trái với nghĩa của kinh. Ở đây, Tông của Thượng tọa tức nên ngăn chặn, loại trừ rộng. Lại, chỉ như nêu lên mà giải thích. Nghĩa là tuy có tham v.v... cũng làm duyên của hành nhưng chỉ nêu lên vô minh, vì quán nhân riêng.

Lại, tuy mười hai xứ đều là duyên của xúc, nhưng do quán nhân riêng, nên chỉ nêu lên sáu xứ.

Các pháp như thế v.v... loại ấy là thật nhiều. Như quán nhân riêng, chỉ nêu lên phần ít, cũng tức do đấy, chỉ giải thích phần đã nêu, vì sao chấp đấy là thuyết liễu nghĩa. Như nêu lên ba thứ nhân của nghiệp duyên nơi tập, chỉ tùy theo đấy nêu lên, giải thích. Nghĩa là tham sân si, cũng là các Hoặc như mạn v.v... tương ưng với chúng, hoàn toàn không có nghĩa là nhân của nghiệp duyên nơi tập, nhưng do quán nhân riêng, nên chỉ nêu lên ba thứ, tức do đấy nên chỉ giải thích ba thứ này.

Lại, như kinh nói: Nên tu hai pháp, nghĩa là Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na. Há do trong đấy chỉ nêu lên giải thích hai thứ còn chánh tư duy v.v... thì không phải là đối tượng tu?

Như thế, trong đây tùy ở phần vị nào, pháp ấy là hơn hết, thì dùng nêu lên tên chi. Tùy theo tên được nêu, trở lại giải thích như thế. Ở đây, đối với nghĩa của kinh có trái nhau gì?

Lại, không phải các kinh đều là thuyết liễu nghĩa, nhưng cũng có tùy theo chỗ hơn để nói. Như kinh Tượng Tích Dự.

Thế nào là nội địa giới?

Nghĩa là tóc, lông, móng v.v... Tuy ở nơi xứ kia, không phải là không có các giới như thủy v.v... nhưng chỉ nói về địa giới, ở đây cũng nên như thế.

Thuyết kia cho những thứ đã dẫn là không thể làm chứng. Không phải trong kinh kia muốn dùng địa giới để biện về tóc, lông v.v... Nếu kinh kia hỏi: Thế nào là tóc, lông v.v...? *Đáp*: Nghĩa là địa giới, tức có thể cho kinh kia không phải là thuyết đầy đủ. Không phải tóc, lông v.v... chỉ là địa giới, nhưng trong kinh ấy đã dùng tóc, lông v.v... để phân biệt về địa giới. Không phải có địa giới vượt quá tóc, lông v.v..., nên Khế kinh ấy là thuyết đầy đủ. Kinh này đã nói: Các chi như vô minh v.v... cũng nên như kinh kia, là thuyết đầy đủ, ngoại trừ điều đã nói thì không còn có thứ khác.

Biện hộ giúp này là phi lý, vì mê ý chúng. Ý chúng trong đây, nghĩa là tóc, lông v.v... tuy do nhiều pháp thành, nhưng vì ở trong đó địa giới là vượt hơn, nên gọi chung là địa giới. Như trong tụ đất kia, vì địa giới là hơn, bỏ thứ thua kém khác căn cứ theo phần vượt hơn để đặt tên.

Như thế, trong đây tuy mỗi mỗi phần vị đều đủ năm uẩn, nhưng ở đây được căn cứ theo chỗ hơn để nêu bày.

Các chi như vô minh v.v... vì sao nói là đã dẫn không phải là chứng. Kinh chủ ở đây lại nói thế này: Tuy ở nơi các phần vị đều có năm uẩn, nhưng tùy theo ở đây có, không có, mà ở kia quyết định có, không có. Có thể lập pháp này làm chi của pháp kia. Các A-la-hán tuy có năm uẩn, nhưng không có hành, tùy theo hành phước, phi phước, bất động mà có thức, cho đến ái v.v... Thế nên nghĩa của kinh tức như đã nói. Như thế là đã nói về nghĩa lý không sâu xa, là nghĩa của nhân câu hữu như trước đã thành lập.

Kinh chủ ở đây không phải là không chịu thừa nhận, đã là một quả, nên thành nhân câu hữu, tức là cùng với vô minh, đồng pháp

một quả. Như vô minh ở nơi quả, tùy theo có, không có, nhất định thành. Nếu A-la-hán tuy có năm uẩn vì không có vô minh, nên hành tức không có, chỉ chấp vô minh làm duyên của hành. Nghĩa là các A-la-hán tuy đã có thọ nhưng không có ái, nên không phải chỉ thọ có thể làm duyên của ái. Nhưng trong kinh này đã nói thọ duyên ái, lại không có sai biệt, nên không phải như thuyết, tức là nghĩa của kinh, nhưng lại ở trong ấy, nên tìm cầu lý riêng. Nếu xúc vô minh đã sinh ra các thọ, có thể làm duyên của ái, không phải tất cả thọ. Các A-la-hán vì không có vô minh, nên tuy có các thọ, nhưng không có ái.

Há không phải nghĩa của kinh, không phải tức như đã nói. Kinh không phân biệt nói như thế.

Do đây, nên tin thuận nơi A-cấp-ma, không trái với chánh lý là nghĩa của kinh này.

Lại như trước đã nói. Trước đã nói là thế nào?

Nghĩa là không phải sáu xứ riêng có thể sinh xúc, nên tùy theo chỗ hơn để nêu bày, là nghĩa của kinh này. Tức nói về duyên khởi phần vị về lý là thành. Vì thế tụng nên nói: Phật dựa nơi phần vị nói. Không nhọc ở đây nêu tiếng truyền thuyết thừa nhận. Xem kỹ thuyết kia chỉ cầu lời nói đủ thành câu. Duyên khởi phần vị là đối tượng nêu rõ ở đây, lý ấy là đã thành.

Lại nên xét chọn. Do đâu ở nơi ba đời kiến lập chi duyên khởi?  
*Tụng nêu:*

*Nơi đời trước, sau, giữa*

*Loại trừ ngu mê khác.*

*Luận nói:* Dựa nơi số hữu tình lập mười hai chi, vì trong ba đời, nhằm trừ bỏ các thứ ngu mê của hữu tình khác.

Những thứ ngu mê ở nơi ba đời kia là gì?

Như Khế kinh nói: Ta ở nơi đời quá khứ là từng có hay là không có? Những gì là ta từng có? Vì sao ta từng có? Ta ở nơi đời vị lai là sẽ có hay là không có? Những gì là ta sẽ có? Vì sao ta sẽ có? Ở nơi đời hiện tại, những gì là ta? Ta này là thế nào? Ta hiện có cái gì? Ta sẽ có cái gì?

Vì loại trừ những thứ ngu mê của ba đời như thế, nên kinh chỉ nói về duyên khởi của hữu tình. Duyên khởi của ba đời như trước đã nói. Nghĩa là vô minh, hành cùng sinh, lão tử, và thức đến thọ, nên Khế kinh nêu rõ: Nếu có Bí-sô đối với các duyên khởi, duyên nơi pháp đã sinh, có thể dùng chánh tuệ quán thấy như thật, thì Bí-sô kia tất không ở nơi ba đời khởi các thứ ngu mê. Nghĩa là ta ở nơi đời quá khứ, là từng có hay là không có v.v....

Có Sư khác nói: Ái, thủ, hữu ba thứ này cũng là nhằm trừ bỏ các thứ ngu mê nơi đời sau của hữu tình khác. Ba thứ này đều là nhân của đời sau. Sư kia cũng nên nói thức cho đến thọ, cũng là loại trừ các thứ ngu mê nơi đời trước của hữu tình khác. Vì năm thứ ấy đều là quả của đời trước. Tức không có đời giữa, là trái với Khế kinh.

Hoặc Sư kia nên làm rõ về lý do có sai biệt, nhưng không thể nói nên thuyết trước là hơn.

**HẾT - QUYỂN 27**

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 28

### Phẩm thứ 3: BIỆN VỀ DUYÊN KHỞI, phần 8

Nên biết như thế là đã nói về ba đời, chỉ là trong nghĩa duyên khởi của số hữu tình tuy có mười hai chi, nhưng ba, hai làm tánh. Ba nghĩa là hoặc, nghiệp, sự. Hai, nghĩa là quả cùng với nhân. Nghĩa ấy là thế nào? *Tụng nêu:*

*Ba phiền não, hai nghiệp  
Bảy sự cũng gọi quả  
Lược quả cùng lược nhân  
Do giữa, so sánh hai.*

*Luận nói:* Vô minh là nhân của đời trước. Ái, thủ là nhân của đời sau. Ba thứ như thế lấy phiền não (Hoặc) làm tánh. Hành là nhân của đời trước. Hữu là nhân của đời sau. Hai thứ như thế dùng nghiệp làm tánh. Năm thứ như thức v.v... của đời trước, sinh, lão tử của đời sau, bảy thứ (Thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ, sinh, lão tử) như thế gọi là sự, là đối tượng nương dựa của Hoặc, nghiệp. Bảy sự như thế, tức cũng gọi là quả. Về nghĩa, căn cứ nơi năm thứ còn lại (vô minh, hành, ái, thủ, hữu), tức cũng gọi là nhân, dùng phiền não nghiệp làm tự tánh. Thế nào là duyên nơi đời giữa? Nói rộng về nhân quả, đời sau nói lược về quả, đời trước nói lược về nhân, đời giữa để nhận biết. Nếu nói rộng về hai, trước sau khó hiểu rõ, nên đều lược nói

một. Do giữa so sánh với hai, vì rộng đủ đã thành, nên không nói riêng. Vì nói tức là vô dụng.

Vì sao lập riêng hai chi ái, thủ? Sư Tỳ-bà-sa thừa nhận ái của niệm đầu tiên, dùng tiếng ái để nói. Tức sự cùng nói tiếp này tăng rộng càng sáng rõ, dùng lập tên thủ là cùng nói tiếp để nhận lấy cảnh, vì chuyển biến mạnh mà chắc chắn.

Nếu như vậy nên nói là sát-na của ba chi, vì sao chỉ nói tánh của hai sát-na? Không có lỗi này, vì trong mỗi mỗi cảnh đều có một sát-na, hợp thành nhiều, nên phân vị kiết chính thức sinh, chỉ là một sát-na ở trong một thân, không thân nhận kiết tái sinh, nên sinh cùng với thức là nói riêng sát-na. Do đâu phân vị các phiền não của hiện tại được nói riêng là ái, không phải phiền não khác? Do đối với ái dễ hiểu rõ về vị, về lỗi lầm tai hại của ái. Trong các phiền não khác tương ấy khó phân biệt rõ. Ái là nhân hơn hết có thể chiêu cảm hữu sau, nên Đức Thế Tôn nói riêng khiến nhận biết về lỗi lầm tai hại.

Vì sao nhằm khiến hữu tình siêng cầu đạo đối trị, nên chỉ nói là ái, trong hai phân vị cùng nói tiếp của sát-na có sai biệt, không phải là phiền não khác?

Có Sư khác cho: Hết thấy phiền não vào lúc đầu tiên duyên nơi cảnh được gọi là ái. Về sau phân vị tăng rộng, gọi là thủ. Nên Đức Phật tuy nói là nghiệp nhân nơi ái, ái nhân nơi vô minh, nhưng thật ra thì nghiệp nhân chung nơi tất cả phiền não, tất cả phiền não đều do vô minh làm nhân. Vì thế biết tiếng ái, là nói chung về các Hoặc. Vì muốn khiến nhân nơi Hoặc này nhận biết chung về các lỗi lầm tai hại, nên dùng tiếng ái để nói về các phiền não, không phải là phiền não khác, vì chúng chiêu cảm sinh là kém.

Có thuyết nêu: Tiếng ái là chỉ nói về thể của ái, vì phần nhiều đã hiện hành. Do đấy ở nơi ái, phân biệt về sát-na cùng nói tiếp có sai biệt. Tuy không phải là không có lý này, nhưng thuyết trước là hơn.



Nếu chi duyên khởi chỉ có mười hai, thì lão tử không có quả, lia đạo đối trị của tu đạo, thì sinh tử nên có chung cuộc. Vô minh không có nhân, vì vô minh là đầu tiên. Sinh tử nên có khởi đầu. Hoặc nên lại lập chi duyên khởi khác. Khác lại có khác nữa, thành lỗi vô cùng.

Lại, Thánh giáo của Phật nên thành thiếu giảm? Tuy nhiên, không nên thừa nhận, vì vấn nạn này là không hợp lý, vì chưa hiểu rõ lý duyên khởi đã nêu.

Lý duyên khởi này, vì sao nên nhận biết? *Tụng nêu:*

*Từ hoặc sinh Hoặc, Nghiệp  
 Từ nghiệp sinh ra Sự  
 Từ Sự, Sự Hoặc sinh  
 Lý chi hữu chỉ đấy.*

*Luận nói:* Tiếng chỉ chính là làm rõ số lượng nhất định của chi hữu, gồm lo là chỉ rõ Nghiệp cùng với Hoặc, hoặc cùng có, hoặc sinh sau là Hoặc. Lúc sinh Hoặc, Nghiệp đều cùng có, hoặc có nghĩa sau. Do lý như thế, nên gồm thâu chung chi hữu, tức đã khéo thông hợp nơi vấn nạn đã được nêu ra.

Từ Hoặc sinh Hoặc: Nghĩa là ái sinh thủ. Từ Hoặc sinh Nghiệp: Nghĩa là thủ sinh hữu, vô minh sinh hành.

Từ Nghiệp sinh Sự: Nghĩa là hành sinh thức cùng hữu sinh sinh.

Từ Sự sinh Sự: Nghĩa là từ chi thức sinh ra danh sắc, cho đến từ xúc sinh ra chi thọ và từ chi sinh, sinh ra lão tử.

Từ Sự sinh Hoặc: Nghĩa là thọ sinh ái. Do lập chi hữu, lý ấy chỉ ở đấy.

Đã thành lão tử, là nhân của Sự, Hoặc. Lão tử tức như bốn chi của hiện tại. Cùng thành vô minh là quả của Sự, Hoặc. Vô minh tức như ái, thủ của hiện tại. Há giả lại lập chi duyên khởi khác? Nên kinh nói: Như thế là tích tập thành nhóm thuận khổ lớn, là hai đời trước

sau, lại cùng hiển bày nghĩa phát khởi. Thế nên không có lão tử, vô minh không có quả, không có nhân, là có lỗi có khởi đầu chung cuộc. Ở đây, quyết định gồm thâm nghĩa nhân quả trọn khắp, lại không lập chi thành lỗi vô cùng. Do Đức Phật đã thuyết giảng khắp về nhân quả không sót, nên không có Thánh giáo thành lỗi thiếu giảm.

Trong đây, Thượng tọa tạo ra lời giải thích này: Trong kinh khác đã nói tác ý phi lý là nhân của vô minh. Vô minh lại sinh tác ý phi lý. Tác ý phi lý được nêu bày khi ở nơi xúc, nên kinh khác nói: Mắt, sắc làm duyên sinh si, là đã sinh tác ý nhiễm đục. Thứ này ở nơi phần vị thọ tất dẫn vô minh. Nên kinh khác nói: Do xúc vô minh đã sinh các thọ, làm duyên sinh ra ái. Vì thế khi tiếp xúc, tác ý phi lý cùng với thọ đều cùng chuyển, vô minh làm duyên. Do đây vô minh không có lỗi không có nhân, nên cũng không cần lập chi duyên khởi khác.

Lại, chi duyên khởi không có lỗi vô cùng. Tác ý phi lý vì từ si sinh, nên như Khế kinh nói: Mắt sắc làm duyên sinh ra si, là đã sinh tác ý nhiễm đục. Kinh khác tuy có lời nói thật như thế, nhưng trong kinh này, lại cần nêu bày. Nếu do lý nên không nói mà tự thành lập, thì tất cả chi đều không nên nói. Nếu như thừa nhận lý có, văn chỉ lược nêu, liền trái với chỗ tự chấp cho kinh này là liễu nghĩa, thừa nhận văn của kinh này là không tận lý. Phạm các văn hiện có không tận lý, người trí phán quyết là không phải liễu nghĩa. Đã thừa nhận lý có, không phải chép văn này để chứng minh cho danh xưng theo chỗ hơn mà lập.

Lại, kinh này tuy nói sáu xứ duyên xúc, nhưng Thượng tọa cũng thừa nhận duyên thức tác ý. Do Khế kinh nói: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức cùng tác ý nhiễm đục. Tuy duyên nơi sáu xứ cũng sinh thức v.v..., nhưng ở đây chỉ nói sáu xứ duyên xúc. Như thế xúc duyên không phải chỉ là sáu xứ, chỉ vì ở phần vị sáu xứ, thì sáu xứ rất mạnh. Ở trong phần vị xúc, thì xúc là hơn hết. Tức căn cứ theo

chỗ hơn mà nói. Phần còn lại so sánh nên suy xét. Nhưng Kinh chủ nói: Kinh không nói riêng, lão tử có quả, vô minh có nhân. Sinh tử liền thành có chung thủy.

Vấn nạn này là phi lý. Vì ý của kinh riêng khác, nên cũng không phải lý đã nêu bày không tròn đủ. Vì sao? Vì kinh này chỉ nhằm trừ bỏ những thứ ngu nơi ba đời của các hữu tình được hóa độ. Do những người này chỉ sinh là nghi.

Thế nào là hữu tình nơi ba đời có liên tục? Nghĩa là từ đời trước đến đời nay được sinh. Đời nay lại có thể sinh nơi đời sau. Như Lai chỉ vì trừ bỏ nghi tình kia, nên nêu giảng về mười hai chi. Như trước đã biện minh. Nghĩa là đời trước sau giữa, vì nhằm trừ bỏ ngu mê của người khác. Nay xem kỹ Kinh chủ, như muốn trái bỏ Tông chỉ của Tỳ-bà-sa, xả bỏ công sức khổ nhọc của tự thân, đã tạo ra giải thích như lý nghi nêu vấn nạn về tụng, đó là Từ “Hoặc sinh Hoặc nghiệp v.v...”. Tự cho những điều đã nói có thể tránh khỏi vấn nạn của người khác. Nay xem kỹ giải thích kia, đối với vấn nạn là chưa tránh khỏi. Nghĩa là tuy muốn trừ bỏ những thứ ngu nơi ba đời của kẻ khác, nên nói giáo pháp duyên khởi, không nói đủ, lão tử có quả, vô minh có nhân, không phải là không nhận biết rõ nghĩa nhân trước, quả sau cùng liên tục, gọi là các đối tượng được hóa độ, đã có thể trừ bỏ những thứ ngu của đời trước sau. Hữu tình được hóa độ, nghĩa là các phần vị trung gian, như vô minh, lão tử nhân quả đều không có, nên có hai kiến chấp thường đoạn tiếp nhau dấy khởi.

Há chẳng nhận biết theo đời trước, đời nay sinh và hiểu rõ từ đời nay, đời sau khởi? Kinh đã không nêu rõ lão tử, vô minh có quả, có nhân liên tục không đoạn.

Đối tượng hóa độ nhất định, nghĩa là các chi khác của trung gian cũng nhân quả đều không có, như vô minh, lão tử, tức giáo pháp duyên khởi liền đủ khiến cho người khác sinh nghi.

Há không phải cho là vì loại trừ ngu mê nơi ba đời của người khác, nên đối với vấn nạn đã nêu lên hoàn toàn thông chưa có thể hợp, uổng công khó nhọc đã bỏ. Tự đã tạo tụng, giải thích về vấn nạn cho là đã xong. Như Đức Thế Tôn nói: Ta sẽ vì ông nói pháp duyên khởi, pháp duyên đã sinh. Hai pháp này có dị biệt gì? Lại, Bản luận nói: Thế nào là duyên khởi? Nghĩa là tất cả hữu vi. Lại nói thế này: Thế nào là pháp đã sinh? Nghĩa là quá khứ, hiện tại. Pháp đã sinh này tất nên có duyên, nên nhận biết chỉ là quá khứ, hiện tại, gọi là pháp duyên đã sinh. Căn cứ nơi duyên khởi này cũng ở tại vị lai, vì trụ ở vị lai là pháp khởi.

Há không phải là Bản luận cũng nêu bày như thế? Nghĩa là tất cả hữu vi, gọi là pháp duyên đã sinh. Điều này không có lỗi, do duyên nơi uẩn đã sinh là thấu tóm tất cả hữu vi của quá khứ hiện tại,. Không phải pháp đã sinh, nói là đã sinh, là không hợp với chánh lý, vì trái nhau. Tuy nhiên, pháp vị lai cũng được gọi là khởi, vì cùng với tướng hữu vi là không lìa nhau. Tức do lý này, nên câu: Trước đã nói, vì là pháp khởi, nên được gọi là duyên khởi. Vì thế pháp vị lai không gọi là đã sinh, như hiện tại vị lai không gọi là đã diệt, vì là pháp diệt, nên cũng được mang tên diệt.

Trong đây nói có là căn cứ nơi nghĩa sẽ có, pháp chưa đã sinh, cũng gọi là đã sinh. Nên thế gian nói: Thất dây tạo ra vòng đeo tay. Luận ngoại cũng nói: Thờ lửa cầu con trai. Điều này là trái với giáo lý. Như nói: Thế nào là pháp không phải đã diệt? Nghĩa là pháp hiện tại, vị lai và các vô vi. Nếu là vị lai thì căn cứ nơi sẽ gọi là đã sinh, tức vị lai hiện tại nên gọi là đã diệt. Như pháp hiện tại, vị lai, vì là pháp diệt, nên chỉ được mang tên diệt, không gọi là đã diệt. Tức pháp vị lai là pháp khởi, nên chỉ được gọi là khởi, không gọi là đã sinh. Như thế mới gọi là không trái với lý luận.

Lại, pháp không sinh đối với pháp kia thành trái, do pháp kia tất không có lý sẽ sinh.

Vì sao căn cứ theo sẽ nói cũng được gọi là đã sinh?

Lại, lý kia cuối cùng đã dẫn sự việc thế tục để chứng minh. Có lý của Thánh giáo chứng minh thì nghĩa này thành.

Há như thế tục nói: Chứng pháp Hiền Thánh. Tôn giả Vọng Mãn nói các pháp nội hữu là duyên khởi, không phải là duyên đã sinh. Nên nêu ra bốn trường hợp:

Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là pháp vị lai.

Trường hợp thứ hai: Nghĩa là các pháp quá khứ, hiện tại ở phần vị tâm sau cùng của A-la-hán.

Trường hợp thứ ba: Nghĩa là pháp quá khứ hiện tại còn lại.

Trường hợp thứ tư: Nghĩa là pháp vô vi.

Nếu pháp vị lai không phải là duyên đã sinh, há không phải là trái hại đối với Khế kinh đã nói. Như nói: Thế nào là pháp duyên đã sinh? Nghĩa là vô minh, hành, đến sinh, lão tử. Sinh cùng với lão tử đã ở tại vị lai, nhưng kinh nói là pháp duyên đã sinh. Sự việc này không có trái hại. Lại nên xét biết, tất cả chi hữu đều là hữu vi, mỗi chi hữu nhất định là thuộc về ba đời.

Chi vô minh, hành và sinh, lão tử, vì sao có thể cho là thuộc về hiện tại?

Do căn cứ ở lý lần lượt sinh thân, căn cứ theo hai sinh thân của đời vị lai để nói. Ái, thủ, hữu của hiện tại, được mang tên vô minh, hành là căn cứ theo hai sinh thân của đời quá khứ để nói. Thức đến thọ của hiện tại được mang tên sinh, lão tử, nên bốn chi quá khứ, vị lai đều có thể thuộc về hiện tại. Nhưng Tôn giả kia lại nói thế này: Nếu hai chi vô minh, hành ở nơi hiện tại, thì mười chi còn lại kia ở nơi đời vị lai, tám vô gián sẽ sinh, hai, thứ ba sẽ sinh. Nếu hai chi sinh, lão tử ở nơi hiện tại thì mười chi còn lại kia ở nơi đời quá khứ, tám vô gián đã diệt, hai, thứ ba đã diệt.

Do lý như thế nên mười hai chi hữu, tất cả có thể là thuộc về đời hiện tại, nên sinh, lão tử cũng gọi là đã sinh. Do đây cùng với Khế kinh là không có lỗi trái hại. Không phải là phần vị chưa, đã sinh, có thể nói là đã sinh. Nay xem kỹ ý nghĩa của Tôn giả đã nói, nếu từ nhân đã khởi, gọi là duyên đã sinh. Nếu cùng với pháp khác làm nhân, thì nói là duyên khởi, không phải pháp vô vi được mang tên duyên khởi, do làm tướng của nhân, là không viên mãn.

Tướng của nhân là gì?

Nghĩa là trước kia đã nói: Dựa nơi đây có, kia có. Vì đây sinh, nên kia sinh. Dựa nơi đây không, nên kia không. Vì đây diệt, nên kia diệt. Tuy có các pháp vô vi được khởi, nhưng không thể nói vì đây sinh nên kia sinh, cũng không thể nói vì đây diệt nên kia diệt, cũng không thể nói dựa nơi đây không nên kia không. Vì không có sinh diệt, vì thể là thường có, nên các pháp vô vi có thể làm đối tượng duyên, không trụ nơi chướng ngại. Đối với pháp hữu vi, thành nhân năng tác, nhưng ở nơi hữu vi là không có sức nhận lấy, ban cho, vì thiếu tướng của nhân. Do đây Đức Phật nêu rõ: Các nhân, các duyên, có thể sinh thức, đều là vô thường.

Có Sư khác cho: Vô minh gọi là duyên khởi. Hành gọi là duyên đã sinh. Lần lượt như thế, cho đến sinh gọi là duyên khởi, lão tử gọi là duyên đã sinh.

Đã nêu bày như thế là không thuận với nghĩa của kinh. Vì trong Khế kinh đã nói: Vô minh v.v... đều gọi là duyên khởi, là duyên đã sinh.

Có thuyết nói: Vô minh chỉ gọi là duyên khởi. Lão tử sau cùng chỉ gọi là duyên đã sinh. Mười chi trung gian đều cùng chung nơi hai nghĩa. Không phải phần vị lão tử quyết định sinh các Hoặc, thế nên lão tử chỉ gọi là duyên đã sinh. Vô minh nhất định có thể phát khởi các hành, nên phần vị vô minh chỉ gọi là duyên khởi. Các vị Đối pháp

nói thế này: Hai chi của đời trước gọi là duyên khởi. Hai chi này ý nói là tánh của nhân. Hai phần vị của đời sau gọi là duyên đã sinh. Tám chi của đời giữa đều chung cả hai nghĩa.

Hai thuyết như thế đều cùng không thuận với kinh. Kinh nói: Các chi đều chung nơi hai nghĩa.

Hai trường hợp như thế là nghĩa quyết định. *Tụng nêu:*

*Trong đây ý chánh nói  
Nhân khởi quả đã sinh.*

*Luận nói:* Phần nhân của các chi được gọi là duyên khởi. Vì sao? Do đây làm duyên có thể khởi quả. Vì ở trong nhân quả cùng hệ thuộc nói là duyên khởi. Nghĩa của duyên khởi này chỉ dùng tiếng duyên mà thành lập. Như Khế kinh nói: Thế nào là duyên khởi? Nghĩa là dựa nơi đây có, kia có cùng đây sinh nên kia sinh. Tức vô minh duyên hành, đến sinh duyên lão tử.

Nêu bày như thế xong, lại nói: Tánh của pháp trong đây, cho đến tánh không có điên đảo sau cùng, đó gọi là duyên khởi.

Những gì gọi là tánh của pháp trong đây?

Nghĩa là ở trong lý nhân quả cùng hệ thuộc công năng có nhân đều gọi là tánh của pháp. Chủ yếu là có nhân, nên nhân quả mới có, lại cùng hệ thuộc nên không phải là không có nhân.

Nói tánh như thế là hiển bày nghĩa có thể sinh. Chỉ tánh của pháp hữu vi là được mang tên tánh của pháp ấy. Tuy trong kinh này không phải là đã chính thức chỉ rõ. Nhưng đối với tánh của nhân nơi lý nhân quả cùng hệ thuộc gọi là duyên khởi, mà dùng tiếng duyên để làm rõ nghĩa duyên khởi. Nên biết tánh của nhân được mang tên là duyên khởi. Dùng tiếng duyên chỉ ở nơi nghĩa có thể làm rõ chuyển biến nên nhân có thể làm rõ quả, vì thế gọi là duyên. Do tâm tâm sở sau cùng của A-la-hán này, không phải là đẳng vô gián duyên,

vì không có quả đã được làm rõ. Tức do nghĩa này chứng minh tên gọi duyên khởi, nhất định được lập ở trong lý nhân quả cùng hệ thuộc. Cho nên, Đức Phật ở nơi kinh Thắng Nghĩa Không kia nêu rõ: “Trong đây: Pháp giả gọi là vô minh duyên hành, nói rộng cho đến sinh duyên lão tử”. Do không phải là thắng nghĩa, nên lập tiếng giả. Tức nêu rõ nghĩa nhân quả, lại cùng hệ thuộc. Phần quả của các chi được nói là duyên đã sinh. Vì sao? Vì quả này đều từ duyên đã sinh, nên quả là tên của các pháp đã hoàn thành, chủ yếu là pháp đã sinh. Vì nghĩa này thành nên Niết-bàn thành tựu. Do đắc đã sinh, nên đắc kia cũng do đã sinh gọi là quả.

Hoặc lại ở đây nói về môn duyên khởi. Niết-bàn ở trong ấy không cùng bị nêu vấn nạn. Nếu là pháp hữu vi thì nghĩa của quả được quyết định, là quyết định này đã được nêu rõ như quả Sa-môn. Các pháp quá khứ, hiện tại nghĩa của quả quyết định gọi là duyên đã sinh. Pháp ở vị lai, nghĩa của quả không phải quyết định, nên bỏ mà không nói, đây là nghĩa giản lược, là tánh của pháp khởi, nên gọi là duyên khởi. Các pháp quá khứ, hiện tại, gọi là duyên đã sinh, vì nghĩa của quả quyết định. Nghĩa là ở trong lý nhân quả cùng hệ thuộc, căn cứ ở phần làm nhân, nói là duyên khởi. Quyết định làm quả, gọi là duyên đã sinh.

Lại, trong đây nhân được gọi là duyên khởi, vì có thể làm duyên khởi các quả, đối với pháp của quả trong ấy, gọi là duyên đã sinh, vì quá khứ, hiện tại lia duyên thì không sinh.

Tất cả như thế, hai nghĩa cùng thành. Vì các chi đều có tánh nhân quả, tuy thật thể của tánh nhân quả không có riêng khác, nhưng nghĩa được kiến lập, không phải là không cực thành, do đối tượng quán đãi có sai biệt. Nghĩa là nếu quán ở đây, gọi là duyên đã sinh. Không phải tức quán ở đây, lại gọi là duyên khởi. Ví như danh xưng cha, con v.v... của nhân, quả. Nhưng Khế kinh này nói có mật ý. A-tỳ-đạt-ma không có nói mật ý.



Những gì gọi là mật ý của kinh này? Nghĩa là Đức Bạc-già-phạm mật hiển bày về sinh tử là vô thủy, hữu chung, nêu rõ về hai câu này:

Nói duyên khởi: Là làm rõ dòng sinh tử từ thời vô thủy đến nay, là xoay vòng không đoạn, nên nói các chi thuận nghịch cùng sinh.

Nói duyên đã sinh: Là chỉ rõ sinh tử nếu được đối trị thì có kỳ hạn chung cuộc dứt hết. Nghĩa là nếu có duyên, về sau lại nối tiếp khởi. Như duyên kia thiếu, về sau không nối tiếp sinh.

Do đây kinh nói: Tạo ra biên vực tận cùng của khổ. Lại, trong kinh nói về duyên khởi, là nhờ nơi nhân quả cùng hệ thuộc, vì không có tự tánh.

Nói duyên đã sinh, thể của nó là thật, là chủ thể nương dựa kia, như chiếc bình, là đối tượng nương dựa.

A-tỳ-đạt-ma nêu rõ là cả hai nghĩa đều thật. vì hai Thể của nhân quả là cùng thật có. Như thế là đã hiển bày Tông chỉ của Tỳ-bà-sa, không trái với nghĩa lý duyên khởi của Khế kinh. Rõ là Kinh chủ đã nói duyên khởi này trái với kinh, do chưa vâng nhân theo Sư Tỳ-bà-sa. Hoặc Sư chưa thấu đạt nghĩa của Tỳ-bà-sa, hoặc tuy đã mở xem văn của Tỳ-bà-sa, nhưng vì tà chấp che lấp tâm nên không xét thấy chánh lý.

Có Sư của Bộ khác cho: Duyên khởi là vô vi, do Khế kinh nói: Phật bảo Khất sĩ: Duyên khởi như thế không phải do Ta tạo ra, không phải do người khác tạo ra. Như Lai xuất thế hay không xuất thế, thì duyên khởi như thế là pháp tánh thường trụ, cho đến nói rộng.

Do ý này nói, về lý cũng có thể như thế. Nghĩa là ý này nói: Duyên khởi như thế, không có tác giả riêng, nên nói là vô vi. Đức Như Lai có xuất thế hay không xuất thế, thì hành v.v... thường duyên vô minh cùng khởi, không phải duyên nơi pháp khác, hoặc lại không duyên. Pháp tánh như thế, không phải do Phật tạo ra, không phải do

pháp khác tạo ra, nên nói là thường trụ. Sự việc này cũng không có nghi. Như thế gọi là thường lý ấy là tất nhiên.

Nếu nói pháp riêng gọi là duyên khởi, như trạch diệt v.v... thì đương nhiên là thường. Duyên khởi này tất không như thế. Nói là duyên khởi mà nói Thể là thường, về lý là không thành.

Lại Sư của Bộ kia đã chấp duyên khởi là vô vi, là khác với vô minh v.v... hay là tức vô minh v.v... hoặc là thâm nắm vô minh kia mà thành.

Ba thứ chấp như thế đều không hợp lý, vì tự tánh khó nhận biết, vì có lỗi vô thường, vì Thể không phải thật. Hoặc lại như nói: Người chấp thủ nghĩa của kinh, thì bốn đại chúng tức nên cũng thừa nhận là thường. Vì Đức Thế Tôn nói: Bốn đại chúng này chợt có thể khiến khác, cho đến nói rộng.

Kinh này vì ngăn chặn tướng hữu vi kia, nên nếu không quán xét nghĩa lý sâu xa thì chấp là vô vi, hoặc Phật xuất thế, hay không xuất thế, thì các đại địa, thủy v.v... này vẫn luôn cứng chắc, ẩm ướt v.v... Do đâu không chấp các đại chúng v.v... này đều là thường? Nhưng Sư của Bộ kia ở trong ấy có thừa nhận, không thừa nhận, nên nhận biết chỉ là hành đã tạo của tâm thô. Lại, hãy để sự việc này qua một bên. Lại nên giải thích rộng về bốn chi: Vô minh, danh sắc, xúc, thọ. Vì sao? Vì các pháp hành, hữu, ái thủ trong phẩm Nghiệp tùy miên sẽ giải thích rộng. Thức cùng với sáu xứ trong phẩm Biện về bản sự đã giải thích rộng.

Lại, về nghĩa của vô minh, tướng ấy là thế nào? Vì là minh không có hay là không thuộc về minh?

Nếu nhận lấy nghĩa trước thì vô minh nên là không có. Nếu nhận lấy nghĩa sau tức nên mất v.v... làm thể. Hai thứ như thế, về lý đều không đúng. Lại, Thượng tọa nói: Do có pháp này, nên khiến minh không có. Đó gọi là vô minh. Không thể không có nhân mà có sự việc này, nên thuyết kia là phi lý. Nếu do có pháp này làm chương

ngại, nên minh không hiện hành, hoặc không được minh, gọi là vô minh: Thì tất cả phiền não đều nên là vô minh, tùy theo thời gian một pháp có, thì cả hai cùng thành. Lại, không nên chấp vô minh có thể cùng với minh không làm nhân, do có cùng với không có, Khế kinh không nói có thể làm nhân.

Lại, đều nên là tánh của quả, vì sao lại nói không thể không có nhân mà có sự việc này? Không phải ở nơi không có vật mà có thể nói là có, Tông kia thừa nhận có, chỉ ở nơi hiện tại. Lại theo nghĩa của Tông ấy, tuy không có vô minh, nhưng thừa nhận có lúc minh cũng không có. Không nên nói nhất định vô minh chướng ngại minh. Nếu cho minh kia có vô minh tùy theo cõi về lý cũng không đúng, vì không phải là tự thể. Nếu như thừa nhận tùy theo cõi, thể cũng là vô minh, thì thể này có lúc minh cũng được khởi. Vì thế không nên nói có thể làm chướng ngại minh.

Nếu cho minh này đến phần vị đang sinh, thì vô minh tùy theo cõi, đến lúc đang diệt, nên nói là vô minh, có thể làm chướng ngại minh, thì trụ nơi đạo học tức nên là vô minh, hoặc lại tức nên minh cuối cùng không khởi, vô minh tùy theo cõi thì chưa từng không có.

Nếu cho như được tùy theo cõi nên như thế, nghĩa là như Tông của ông: Các vô minh đặc, không phải là thể của vô minh. Nhưng hoặc có lúc vô minh tuy diệt, nhưng do uy lực của đặc vô minh đã chướng ngại, nên minh không được sinh. Hoặc lại có khi tuy có đặc này, nhưng do sức của gia hạnh, nên minh cũng được sinh.

Như thế, Tông của tôi, vô minh tùy theo cõi, không phải là thể của vô minh. Tuy nhiên, hoặc có lúc vô minh tuy diệt, nhưng do tùy theo cõi làm chướng ngại, nên minh không được sinh.

Hoặc khi được sinh thì điều ấy có lỗi gì?

Biện hộ này là phi lý, vì trái với thuyết của tự thân, vì có lỗi thái quá, vì không phải tội đã thừa nhận. Nghĩa là thuyết kia tự nói do có

pháp này nên khiến minh không có, đó gọi là vô minh. Nhưng nay lại nói: Vô minh tùy theo cõi, không phải là thể của vô minh, nhưng có thể làm chướng ngại minh. Há không phải là lời nói sau trái với điều đã tự nói ở trước.

Lại, thể của vô minh cách diệt nhiều thời gian, lại được sinh, nghĩa là lia vô minh cũng tức nên vào thời gian sau, vô minh lại khởi, thừa nhận tùy theo cõi, vì thể không phải là vô minh, nên cùng lia vô minh, không có sai biệt. Lại, tôi không thừa nhận, do vô minh đạt được thể mạnh đã tạo chướng ngại, nên minh không được sinh, không phải Tông Đồi pháp nói đã chướng ngại pháp khác, khiến không được khởi, là dụng của đặc này.

Nếu như vậy thì đặc này dụng của nó là thể nào?

Nghĩa là đặc này làm nhân nên vô minh không mất.

Vì sao gọi là không mất?

Cũng không có Thể riêng khác, chỉ do dụng của đặc, khiến pháp đã được, thường cùng lại khởi, nên lập tên không mất. Vô minh quá khứ há cùng khởi lại.

Không như vậy! Nếu thể thì đặc này dùng làm gì? Tuy không thể khiến đặc đã được lại khởi, nhưng ở trước đạo đối trị chưa khởi, do đặc này luôn tùy thuận cùng nối tiếp không gián đoạn. Há không phải là đặc này cùng với vô minh cùng diệt? Đặc này tuy cùng diệt, nhưng về sau lại nối tiếp sinh. Nghĩa là khi vô minh kia diệt, sức của nhân hữu vi dẫn tự loại khác, khiến vô gián sinh. Pháp khác lại dẫn dắt pháp khác, cho đến đạo khởi. Hoặc khiến vô minh đã được cho quả là dụng của đặc này. Nghĩa là đặc đoạn xong, quả của vô minh này không còn được sinh.

Nếu đặc của vô minh không có, thì vô minh có thể cho quả, nên minh sinh rồi, vô minh lại sinh. Vì vô minh quá khứ không phải

là không có Thể. Đã đắc nhưng chưa đoạn thì quả của vô minh sinh. Khi đắc đã đoạn thì quả của vô minh kia không khởi, nên sự sai biệt này do đắc mà thành.

Thuyết đã nêu bày như thế, không vượt tướng trước. Nghĩa là khiến đắc đã đạt được thường chấp nhận lại khởi, thành nhân không mất, gọi là đắc.

Há không phải là có pháp có đắc nhưng không sinh, vì sao có thể nói là pháp nhân sinh? Nghĩa là đắc do pháp đã đắc, lia đắc thì không sinh, nên pháp nhân sinh được gọi là đắc. Như dựa nơi nhãn thức, lia nhãn thì không sinh. Cũng như Tông của ông, vô minh tùy theo cõi, như ông tùy thuộc cõi, tuy luôn lúc nào cũng có, nhưng quả của vô minh không thừa nhận luôn sinh. Đắc của tôi cũng như thế, tức không nên nêu vấn nạn.

So sánh này là phi lý, vì Tông của Đối pháp, tuy cho đắc của vô minh không có, nhưng vô minh cùng được khởi. Tông của tôi lia tùy theo cõi, vô minh tất không sinh, nên tùy theo cõi ở đây, không phải đồng với đắc kia. Không có lỗi như thế. Lại dẫn Tông kia, chứng đắc làm nhân, về lý là cực thành. Nghĩa là chủ yếu có đắc, vì pháp đã đạt được có thể sinh, nên đắc làm nhân sinh, về lý là cực thành lập.

Lại, tùy theo cõi để luận, vì cũng đồng với đắc, nên do lia tùy theo cõi thì pháp cũng có thể sinh. Nghĩa là các phạm phu không có Thánh pháp tùy theo cõi, chánh tu gia hạnh, thì Thánh pháp cùng được sinh.

Lại, trước đã nói câu có sai biệt. Nghĩa là do dụng của đắc, khiến pháp đạt được thường cùng lại khởi, thành nhân không mất, gọi là đắc. Đâu có quan hệ gì với đã mất và vốn chưa được mà có thể nêu vấn nạn. Lại, xưa tùy theo cõi đã làm rõ là lý không có. Tông kia cho vô minh ở nơi phần vị không hiện tiền, liền cho là đã được vĩnh viễn lia vô minh. Vì sao vô minh vào thời gian sau lại được khởi? Nếu như

vô minh này không khởi, thì pháp nào đã gây trở ngại đối với gia hạnh của Thánh đạo, khiến minh không sinh? Tức do nhân này, nên các A-la-hán, ở nơi phần vị minh không khởi, liền mất hẳn minh.

Minh vào thời gian sau vì sao được khởi?

Nếu như không phải mở rộng thì thể của minh rốt cùng là không có. Pháp nào là đối trị vô minh không khởi? Thế nên thuyết kia nói do có pháp này, nên khiến minh không có, đó gọi là vô minh, tức chỉ có hư ngôn, đều không có nghĩa thật. Chỉ phái Đối pháp cùng nói như thế này: Tông kết bè hủy hoại pháp đã không thấu nhận thuyết này.

Thượng tọa lại nêu: Hoặc loại như thế, tâm và tâm sở nói chung là vô minh.

Nếu như vậy vô minh tức nên không phải là thật có, vì thừa nhận dựa vào tâm v.v... giả kiến lập.

Như đây đã nói, về lý cũng không thành. Tất cả tâm tâm sở đều nên là vô minh. Nghĩa là vô minh này, vì trụ nơi tự tánh, nên tâm v.v... là thể, tức có sai biệt. Nếu trụ nơi tự tánh thì tất cả tâm v.v... của phẩm loại như thiện v.v... nên đều vô minh. Không phải các vô minh cũng có không dùng tác ý phi lý làm nhân mà khởi. Đây kia làm nhân, vì Khế kinh đã nói. Không phải tâm tâm sở pháp không nhiễm ô, có thể dùng tác ý phi lý làm nhân. Nếu có sai biệt thì chủ thể tạo sai biệt có thể là vô minh, không phải đối tượng tạo sai biệt.

Lại, thuyết kia nên nói: Tướng sai biệt này, thể tướng của tâm tâm sở pháp đều khác. Vì sao thành chung một tướng vô minh để nói tâm tâm sở pháp cho chung là vô minh. Rõ ràng tâm kia đi ra ngoài giáo pháp của Như Lai.

Thượng tọa lại nói: Hoặc minh điên đảo, tức nói là vô minh, do Đức Bạc-già-phạm cũng đối với tà kiến nói là vô minh. Như Khế kinh nêu: Ở trong tà kiến, hoặc tập, hoặc hành, hoặc hành tập nhiều, thì si liền mạnh mẽ.

Do đấy, nên có hai thứ vô minh: (1) Trí tà. (2) Tội tãm.

Ngôn thuyết kia là phi lý, vì hành kiến, hành si được kiến lập khác nhau nên không thành. Tà kiến, tội tãm nhất định có sai biệt. Nếu khác với đây, thì hai thứ tức nên không có. Không phải không có sai biệt, có thể thành hai thứ. Đã ở nơi tà kiến, hoặc hành tập, hoặc hành tập nhiều, thì si liền mạnh mẽ. Tức đối với tội tãm, hoặc hành tập, hoặc hành tập nhiều, thì si cũng mạnh mẽ.

Khế kinh nói: Si là nhân nơi vô minh. Há không phải là hai quả không có sai biệt, nên thừa nhận hai nhân cũng không có sai biệt. Thế thì kiến lập tương khác nhau của hành kiến, hành si, tức nên không được thành. Tuy nhiên người hành kiến cùng với hành si, nhập nơi môn cam lộ, đều có sai biệt. Nên Thượng tọa kia đối với nghĩa của kinh đã mê lầm.

Nếu như vậy là thế nào?

Là nghĩa của kinh này nói, không phải là kẻ không ngu mà có hành kiến điên đảo, nên tà kiến cùng với vô minh là tất có, nên đối với tà kiến, hoặc hành tập, hoặc hành tập nhiều, thì si liền mạnh mẽ. Nhưng không phải tà kiến tức là vô minh.

Vì sao vô minh, tà kiến cùng khởi, nói si mạnh mẽ, nhanh nhạy không phải là tà kiến?

Không phải ở đây minh đã có mà không nói. Ý trong đây cho: Thường thường hiện hành, thì tham, sân, si nhanh nhạy là phiền não chướng. Nghĩa là trước có câu hỏi: Vì sao tham v.v... thành mạnh mẽ nhanh nhạy? Sau liền đáp: Ở trong tham dục, hoặc hành tập, hoặc hành tập nhiều, thì tham liền mạnh mẽ, nhanh nhạy, cho đến nói rộng.

Nếu như vậy thì chỗ lập hai hành kiến si nên thành tạp loạn?

Không như vậy. Vì kiến có ba thứ sai biệt, nên không có lỗi tạp loạn. Nghĩa là hoặc có kiến chỉ chuyển theo điên đảo. Hoặc lại có

kiến hoàn toàn chuyển theo tăng ích. Hoặc lại có kiến ít chuyển theo tăng ích. Ở trong ba thứ này, chỉ chuyển theo điên đảo, thì sức của si là vượt hơn, nên lập tên hành si. Hai kiến còn lại mạnh, lập làm hiện hành. Nên lập hai hành, không có lỗi tạp loạn. Tham, sân cùng chuyển, tuy có vô minh vì yếu kém nên không nói. Si trở nên mãnh liệt. Do hai Hoặc này duyên nơi sự hữu chuyển, nên trong phẩm ấy, si không phải là Hoặc tăng thượng.

Vì nhằm hiển bày chỉ rõ sinh tử không có đầu tiên, nên nói về nhân sinh của phiền não theo đồng loại, dị loại. Như kinh kia nêu rõ: Các tham sân si đều nhân nơi vô minh mà khởi. Hoặc vì để che trách kẻ không chánh kiến, nên nói hành tập tà kiến, thì si liền tăng trưởng. Như kinh kia nói: Phạm gọi là người trí là có thể diệt trừ vô trí. Đây là vì tăng si, nên không gọi là người trí. Cho đến nói rộng. Thế nên phải siêng năng cầu đạt nghĩa thật của Khế kinh, không nên chấp kiến, tức là vô minh. Phần sau giải thích trong tụng, sẽ lại ngăn chặn loại trừ, Đại đức La Ma nêu bày như thế này: Không phải thể của tà kiến, tức là vô minh. Nhưng các tham dục, giận dữ, tà kiến do ba thứ tham, sân, si của chủng loại khác, vì đều là căn dị biệt mà được tăng trưởng.

Điều này cũng phi lý. Vì sao tham, sân có thể gọi là dị loại của tham dục, giận dữ? Lại si vì sao chỉ là căn của tà kiến, không là căn đã tăng trưởng tham dục, giận dữ? Tham, sân vì sao không phải là căn của tà kiến?

Nhưng Đại đức kia đã không thể biện về ý nghĩa sâu xa của kinh, nên lời Đại đức nói không xứng hợp với nghĩa của kinh.

Có thuyết cho: Vô trí chỉ là trí không có. Thế nên vô minh không phải là tánh của hữu vi.

Nếu như vậy thì trừ Đức Phật, quả vô học còn lại tức nên có vô minh, vì không có trí nhận biết khắp.



Nếu cho nói riêng về đời trước v.v... vô trí là vô minh, nên không có lỗi như thế.

Vì không như vậy, thì trí không có, là không có sai biệt. Phạm nói về không có, thì tánh, tướng đều cùng không có. Vì sao có thể nói là thuộc về đây, thuộc về kia?

Hoặc lại thuyết kia phải nên nói hai trí không có tướng riêng khác. Nghĩa là lấy gì làm tướng để gọi là trí v.v... của đời trước là không có. Niệm vô gián nên trí v.v... không có, lại lấy gì làm tướng để cả hai cùng ngăn chặn trí. Một là vô minh, một không phải là vô minh. Điều này có lý gì, nên thuyết kia đã nói cũng không phải là nghĩa của kinh.

Có thuyết nêu: Ở nơi xứ này minh không có, nghĩa là vô minh. Như thế gian nói: Thức ăn v.v... không có muối. Cũng không phải là sắc v.v... nên thành vô minh.

Nếu cho: Tất cả phiền não, minh không có gọi là vô minh, cũng không hợp lý, do ở nơi các môn như kiết phược, tùy miên v.v..., là dục tham v.v... thì nói riêng là có. Lại, trước đã nói là vượt quá sự đeo đuổi. Lại, nếu tất cả phiền não làm thể, thì thể của vô minh này cũng nên là kiến, tức cùng với kiến là không tương ưng. Do đấy, cũng không phải là tham v.v... cùng chuyển, chấp thể của vô minh, tức là tham v.v... Không nên tức tham v.v... cùng với tham v.v... tương ưng. Phiền não nên không có lý cùng tương ưng.

Lại, cũng nên nói về tâm nhiễm vô minh, do Thể của tham dục tức là vô minh.

Nếu cho kinh này căn cứ nơi sự sai biệt để nêu bày, tức cũng nên căn cứ theo phần nói riêng về tuệ có thể nhiễm, tức là nên thừa nhận có riêng vô minh, có thể làm nhiễm ô tuệ. Không nên cho chung do vô minh chung không phải là tánh riêng. Do đấy, nên thừa nhận có riêng vô minh.

Nghĩa ấy là thế nào? *Tụng nêu:*

*Minh đối trị vô minh  
Như không phải thân thật.*

*Luận nói:* Như các thân hữu đã đối trị oán địch. Thân hữu trái nhau, gọi là không phải thân hữu. Không phải khác với thân hữu. Hết thấy các loại trung bình còn lại, không phải là thân hữu không có. Để ngữ gọi là thật. Ngôn luận hư dối của đối tượng cần đối trị này, gọi là không phải thật. Không phải khác với thật. Tất cả các loại sắc, hương v.v... còn lại, cũng không phải là thật không có. Nói vân vân (sắc, hương v.v...) là làm rõ các sự v.v... như không phải trời, không phải trăng, không phải pháp, không phải ái, không phải nghĩa.

A-tổ-lạc v.v... vì cùng trái với trời v.v... nên được mang tên là phi thiên (không phải trời) v.v... không phải khác, không phải là không có trời v.v...

Vô minh như thế, có riêng thật thể, là đối tượng đối trị của minh, không phải khác, không phải là không có.

Vì sao nhận biết như vậy?

Cũng như thức v.v... nói là từ duyên nơi hữu, làm duyên của pháp khác. Lại có chứng thật. *Tụng nêu:*

*Nói là do các kiết  
Không phải tuệ, kiến ác  
Cùng với kiến tương ưng  
Nói tuệ có thể nhiễm.*

*Luận nói:* Kinh nêu rõ vô minh dùng làm kiết phục tùy miên cùng lậu ách bộc lưu v.v... không phải là mắt v.v... còn lại và thể hoàn toàn không có, để có thể nói được là các sự như kiết phục.v.v... Nên có pháp riêng gọi là vô minh. Như vợ con ác độc, gọi là không có vợ con. Như thể tuệ ác nên gọi là vô minh. Tuệ ác kia không phải

là vô minh, vì có kiến ấy. Các tuệ nhiễm ô, gọi là tuệ ác, ở trong ấy có kiến, nên không phải là vô minh. Kiến là suy tìm v.v... mạnh mẽ, thông sáng, quyết đoán, không thể nói các thứ kia gọi là ngu si.

Nếu như vậy vô minh tức nên là không phải kiến, không phải là các tuệ nhiễm ô. Điều này cũng phi lý, vì đã thừa nhận vô minh tương ưng với kiến. Vô minh nếu là tuệ thì kiến không tương ưng, vì không có thể của hai tuệ cùng tương ưng. Không thể nói kiến không phải vô minh cùng có, không phải là không ngu si mà kiến thành điên đảo.

Lại, nói vô minh có thể làm tuệ nhiễm, như Khế kinh nói: Tham dục cấu nhiễm tâm khiến không giải thoát. Vô minh cấu nhiễm tuệ, khiến không thanh tịnh. Không phải tuệ trở lại có thể cấu nhiễm nơi thể của tuệ. Như loại khác của tham có thể cấu nhiễm ở tâm. Vô minh cũng nên khác với tuệ có thể cấu nhiễm. Cũng không thể nói vô minh cùng với tuệ tuy không tương ưng, nhưng có thể làm nhiễm, như tham làm nhiễm, tất cùng với tâm cùng có. Tâm tâm sở pháp không có cùng khởi với nhiễm, vì chỉ có nhiễm tương ưng với tự tánh, nên không thể có tự thể tương ưng tự thể. Thế nên vô minh nhất định không phải là tuệ ác. Kinh chủ ở đây, giả tạo nên ngôn thuyết biện hộ.

Vì sao không thừa nhận các tuệ nhiễm ô xen lẫn với tuệ thiện khiến không thanh tịnh? Nói là vì có thể nhiễm, như tham nhiễm tâm khiến không giải thoát. Há tất hiện khởi cùng với tâm tương ưng, mới nói là có thể nhiễm. Nhưng do sức của tham gây tổn hại trói buộc nơi tâm, khiến tâm không giải thoát. Về sau khi chuyển diệt trừ những thứ huân tập của tham kia, tâm liền giải thoát. Vô minh như thế làm nhiễm ô nơi tuệ, khiến không thanh tịnh, không phải tương ưng với tuệ, chỉ do vô minh làm tổn hại, vẫn đực ở tuệ.

Phân biệt như thế nào là trái nhau?

Nay, xét tường tận về ngôn thuyết của Kinh chủ kia, thì không phải là khéo phân biệt, vì lia phẩm tương ưng, là không thể có nhiễm. Nếu tham tương ưng tương ưng với tâm nên có thể nhiễm nơi tâm, nên tham không tương ưng do chưa đoạn tham, nên cũng có thể nhiễm, thì không phải là A-la-hán, nên đều là tâm nhiễm.

Nếu cho tham kia có nhiễm, không nhiễm, là từng chưa thấy. Lại, thành lỗi phi ái, vì triền tham đang hiện tiền, tức nên có không nhiễm. Lại, nếu cùng xen lẫn gọi là có thể nhiễm thì các tuệ vô lậu cũng nên bị nhiễm. Lại tuệ không nhiễm xen lẫn tuệ có nhiễm, nên khiến có nhiễm chuyển thành không có nhiễm, vì sức của chủ thể đối trị là mạnh, vì không phải đối tượng được đối trị.

Lại, các tuệ thiện lúc đang hiện hành, nhiễm nhất định là không có. Lúc các tuệ nhiễm ô đang hiện hành, thiện chắc chắn là không có, thì cái gì có thể làm nhiễm và lại nhiễm nơi gì? Nếu hiện tại có không phải có, có thể hỗ tương nhiễm thì nơi cuối cùng không có nghĩa được giải thoát.

Nếu diệt các thứ huân tập liền được giải thoát, thì sự huân tập vốn không có, thì đâu có đối tượng diệt? Nếu như có huân tập, cũng không phải là có thể nhiễm, không phải là thể của vô minh, vì trước đã nêu bày. Nơi phân vị diệt, không diệt, rốt cùng đâu có riêng khác. Cho nên nói vô minh có thể cấu nhiễm tuệ, không phải tuệ làm tánh, về lý không có nghiêng động.

Nếu có pháp riêng, gọi là vô minh, tức nên nói lấy gì làm tánh của pháp riêng?

Lại, có pháp riêng, nghĩa là không nhận biết rõ, đây tức vô minh, vì sao nhọc công suy cứu. Nên nhất định pháp nào, gọi là không nhận biết rõ, mới có thể nói là tự tánh của vô minh. Chỉ Đức Bạc-già-phạm đối với tất cả pháp chánh tri, chánh thuyết, hoặc tánh, hoặc tướng. Ngoài ra, chỉ hiểu một cách tổng quát, thì sao phải khổ

công suy tìm nêu hỏi? Tuy nhiên, tôi ở đây đã thấy tướng như thế. Nghĩa là có pháp riêng, có thể tổn hoại công năng của tuệ, là nhân của kiến điên đảo, là lỗi tạo chướng ngại khi quán xét công đức. Đối với pháp của đối tượng nhận biết, không muốn hành chuyển, ngăn che tâm tâm sở. Đó gọi là vô minh.

Vì sao nhất định nhận biết vô minh này là có pháp riêng? Vì như tham dục, nói là vĩnh viễn lìa. Nghĩa là Khế kinh nói: Vì lìa tham dục, nên tâm liền được giải thoát. Vì lìa vô minh, nên tuệ được giải thoát. Lại, vô minh này nói là nhân. Nghĩa là Khế kinh nêu rõ: Vô minh làm nhân khởi các tạp nhiễm. Vì minh làm nhân, nên lìa các tạp nhiễm. Lại nói như tà kiến có đối trị gần. Nghĩa là Khế kinh nói: Các tà kiến đoạn, do chánh kiến sinh, các vô minh lìa, do minh tuệ khởi.

Lại, Khế kinh nói: Là một pháp. Nghĩa là Khế kinh nêu rõ: Nếu có Bí-sô có thể đoạn trừ một pháp, tức đoạn trừ vô minh, thì Ta chính thức ghi nhận Bí-sô ấy việc làm đã xong. Lại nói như bóng tối, vì có đối trị, nên như Già tha nói:

*Các hữu đoạn trừ ngu  
Nơi chỗ ngu không Hoặc  
Kia chuyển diệt ngu mê  
Như mặt trời trừ tối.*

Nếu cho thể của bóng tối không phải là vật thật riêng, chỉ do ánh sáng không có, là thể của nó, thì điều này không hợp lý, vì ánh sáng nên như thể.

Nếu cho ánh sáng sinh có duyên có thể đạt được, bóng tối thì không như vậy, về lý cũng không đúng, do duyên sinh đều riêng khác, như nước v.v... Nghĩa là hoặc có nước sinh, không có duyên của tụ ngoài. Hoặc có nước sinh phải đợi sức duyên của tụ ngoài. Đất v.v... thì không như vậy, vì tùy theo chỗ ứng hợp khác, nên pháp duyên sinh đều có sai biệt. Như thế, ánh sáng khởi, tất chờ đợi duyên

khác. Bóng tối thì chỉ do trái với duyên, không phải có sức của nhân đồng loại và duyên cùng sinh, thể kia được sinh, có trái với lý nào?

Lại, thấy thể của bóng tối vì có phẩm riêng, nên không phải chỉ ánh sáng không có mà có thể có phẩm riêng. Nếu cho ánh sáng của xứ này phân ra có và không có, nên bóng tối được thành, như thô trong vi tế, thì cũng không hợp lý. Vì thể của pháp không có là không có, không cùng được thành phẩm loại riêng. Lại có không có là không đồng xứ. Lại, bóng tối cùng với hình ảnh là cảnh của nhãn thức, như sắc xanh v.v... thể của chúng là thật có, không phải năm thức thân, có thể duyên nơi pháp giả, như trước đã biện. Lại, bóng tối cùng với hình ảnh, vì thuộc về cõi, nên nghĩa thật có là thành.

Lại, như khói, mây vì che lấp sắc khác, bóng tối cũng nên như thể, vì thể của nó không phải là không có. Nếu cho trong bóng tối nhãn thức không khởi, do ánh sáng không có, vì không phải bóng tối che khuất, về lý cũng không đúng, vì xứ duyên nơi ánh sáng đã cách xa, khi nhãn thức của sắc bóng tối sinh, tức nên không thấy vật của sắc khác trong bóng tối.

Nếu cho có vật của sắc khác ở xứ bóng tối, không có ánh sáng gồm thấu tăng ích, không phải là bóng tối che khuất, về lý cũng không đúng, vì điều đó có thể sinh nghi, nên nghĩa lý sâu xa trong đây như trước đã biện.

Lại, ở đây, như Thể của hương không phải là không có, vì có thể quen gần lâu, vì tướng không phân minh, vì gồm thấu làm tăng ích nhân của mắt.

Nếu cho do ánh sáng gây tổn hại Thể dụng của mắt, ánh sáng này không có ở xứ tăng ích của mắt, thì cũng không hợp lý, vì trụ lâu trong ấy, quan sát sắc này, trở lại có thể làm tổn hại nhân.

Nếu cho thể của bóng tối không phải là pháp có thật, vì ánh sáng không cùng có, vì không có tướng sắc, thì điều này cũng

không đúng, vì ánh sáng xen tạp, ánh sáng ngăn cách hiện có thể đạt được.

Há không phải là Thể của bóng tối ở xứ ánh sáng, tất không có, vì pháp có đối đều như thế, đâu riêng gì ánh sáng, bóng tối. Lại, Khế kinh nói: Bóng tối đen làm duyên, cõi ánh sáng có thể hiện rõ, không phải là không có pháp có thể làm duyên cho pháp khác, nên bóng tối là có Thể.

Lại, bóng tối, như mặt trời có thể xuất hiện. Như nói mặt trời lặn, bóng tối liền xuất hiện, nghĩa của pháp không có, không nên có xuất hiện.

Lại, nói duyên nơi cây trụ cành lá mà hiện hình bóng, vật kia đã là giả, thì hình ảnh tức nên không phải thật.

Vấn nạn này không đúng. Như bụng tuy là giả mà sinh đôi khát là thật, vì trước đã thành.

Lại có thể nhận lãnh xúc, cũng như thọ. Lại Đức Thế Tôn nói với Bà-sáp-ba: Ý ông thế nào? Há không duyên nơi cây trụ cành lá mà hiện ra hình bóng. Căn bản nếu đoạn thì pháp này không sinh. Cho đến nói rộng. Không phải đối với pháp không có mà có thể nói lời này.

Lại, Khế kinh nói: Như đi vào căn nhà kín, thấy bóng tối tràn đầy. Không phải đối với Thể không có mà có thể có nghĩa nhìn thấy bóng tối tràn đầy ở đây.

Lại Khế kinh nói: Dùng nhiều ánh sáng phá tan các bóng tối. Bóng tối nếu không có, thì thể của chúng vốn không có, đâu lại cần phải phá.

Lại, Khế kinh nêu: Nếu không đoạn trừ gốc thì như hình bóng tất theo, cho đến nói rộng.

Do rất nhiều lý giáo như thế v.v... nên biết bóng tối, Thể của nó là có thật. Do đây đã nói: “Vô minh như bóng tối”, vì có đối trị, lý ấy

là cực thành. Thế nên vô minh nhất định có pháp riêng, lấy vô tri làm thể, không phải chỉ là minh không có. Nhưng vô tri này lược có hai thứ, là nhiễm, không nhiễm. Hai thứ này có dị biệt gì?

Có thuyết cho: Nếu có thể làm chướng ngại trí là vô tri nhiễm. Vô tri không nhiễm thì chỉ là trí không có. Nay xét kỹ hai thứ tướng vô tri riêng khác. Nghĩa là do pháp này, nên lập ngu trí khác biệt. Như thế gọi là tướng của vô tri nhiễm. Nếu do tướng này, hoặc trong cảnh có, trí không kịp ngu, là tướng thứ hai.

Lại, nếu đoạn trừ xong, Đức Phật cùng với hai thừa đều không có khác biệt, là tướng thứ nhất. Nếu có đoạn rồi, Đức Phật cùng với hai thừa có hành không hành, là tướng thứ hai.

Lại nếu ở nơi sự ngu của tự tướng, cộng tướng, thì đó gọi là tướng vô tri nhiễm thứ nhất. Nếu đối với các tướng như hương vị, thể mạnh, đức thành thực, số lượng, thời gian, xứ sở, đồng dị v.v... của các pháp không thể nhận biết như thật, là vô tri không nhiễm. Vô tri không nhiễm này, tức gọi là tập khí.

Có Sư xưa nói: Tướng tập khí nói là có chướng? Là tâm sở nhiễm ô có sai biệt. Pháp nhiễm, không nhiễm thường hành tập đã dẫn dắt, không phải tất cả trí cùng nối tiếp hiện hành, khiến tâm tâm sở không tự tại chuyển, đó gọi là tập khí. Không phải chỉ trí không có, vì không có pháp không cùng có thể làm nhân, cũng không nên nói có tâm và tâm sở loại như thế, gọi chung là tập khí. Vô tri không nhiễm như trước đã nói. Nghĩa là vô tri này là trụ của tự tánh, tâm v.v... làm thể, hay là có khác biệt? Nếu là trụ của tự tánh, tâm v.v... làm thể thì Đức Phật cũng nên có vô tri không nhiễm. Nếu có khác biệt, thì chủ thể có khác biệt, có thể là vô tri không phải là đối tượng có khác biệt. Hiện thấy các phẩm loại như thiện v.v... có sai biệt trong tâm tâm sở, tất có pháp riêng, vì công năng có sai biệt, không phải tức tất cả. Như trong phẩm thiện, tất có tín v.v... Trong phẩm bất thiện có không hổ thẹn v.v... Trong phẩm nhiễm ô có phóng dật v.v...



Các loại như thế v.v... trong tâm tâm sở, tất có pháp riêng, làm chủ thể có khác biệt. Nên biết trong đây cũng có pháp riêng, có thể làm khác biệt, là vô tri không nhiễm.

Nay, xét tường tận ngôn thuyết của Sư xưa kia là có lỗi thái quá. Tâm tâm sở pháp của các phạm phu v.v... đều không nhận biết rõ như thật về các tướng như hương vị, thể mạnh, thành thực v.v..., nhưng không thấy sinh tâm sở khác.

Lại, mỗi mỗi niệm, các tâm tâm sở kia đều theo sai biệt mà sinh, nên trong niệm niệm đều có pháp vô tri riêng khác đầy khởi. Nếu cho do có tướng khác, khiến vô tri có sai biệt, tức ở đây đủ có thể làm phạm tâm sai biệt, đâu cần xét tính riêng vô tri không nhiễm.

Thế nên tức đối với hương vị, thể mạnh, thành thực v.v... không siêng năng cầu đạt tuệ giải cùng với pháp tướng khác đều cùng làm nhân, dẫn sinh tuệ đồng loại sau. Tuệ này đối với giải, lại không siêng năng cầu đạt, lại làm nhân dẫn sinh, tuệ không siêng năng cầu giải.

Như thế, lần lượt từ thời vô thủy đến nay, vì nhân quả cùng như vậy, hành tập để thành tánh, nên tức ở trong cảnh của vị v.v... kia, thường hành tập ở nơi giải (hiểu biết), không thể gắng nhận lấy trí. Trí yếu kém đã được dẫn khởi này, gọi là vô tri không nhiễm. Tức tâm tâm sở pháp cùng sinh này, gọi chung là tập khí. Về lý nhất định nên như thế. Hoặc các hữu tình nơi phần vị có phiền não, tâm không nhiễm hiện có cùng nối tiếp, do các phiền não đã được huân tập xen tạp, có thể thuận sinh phần khí của phiền não, nên các tâm không nhiễm và quyến thuộc, giống như hành tướng có sai biệt của phiền não kia mà sinh. Do sức thường xuyên hành tập, nối tiếp nhau mà khởi, nên lìa lỗi lầm trong thân, vẫn gọi là có tập khí. Bạc Nhất thiết trí vĩnh viễn đoạn không hành. Nhưng ở nơi phần vị do kiến đạo đoạn đã đoạn trừ, đều chung ở trong tâm nhiễm và không nhiễm cùng nối tiếp. Có pháp khác thuận sinh tánh tập phiền não là phần khí của phiền não do kiến đạo đoạn. Kẻ ở trong đó nhiễm gọi là tánh

loại. Đạo kim cang đoạn đều không hiện hành. Nếu người không nhiễm gọi là tập khí của phiền não do kiến đạo đoạn, cũng là đạo kia đoạn, do căn có sai biệt có hành, không hành. Nếu ở phần vị do tu đạo đoạn, đã đoạn, chỉ ở trong tâm không nhiễm cùng nối tiếp, có pháp khác thuận sinh tánh tập phiền não, là phần khí của phiền não do tu đạo đoạn, gọi là tập khí của phiền não do tu đạo đoạn, là hữu lậu. Bậc vô học đã đoạn, tùy theo căn hơn kém có hành, không hành. Đức Thế Tôn vì đã được pháp tự tại, nên pháp kia như phiền não, là hoàn toàn không hành. Vì thế nên Đức Phật riêng gọi là thiện tịnh cùng nối tiếp. Tức do đây, nên hành không có làm lỗi, được pháp bất cộng ba niệm trụ v.v... Lại, do đây nên mật ý nói: Chỉ Đức Phật riêng gọi là đắc quả vô học.

Đại đức La Ma nêu bày như thế này: Có pháp không nhiễm, gọi là tập khí. Như nhân bất thiện đã chiêu cảm dị thực. Xưa, Đức Thế Tôn ở trong quả vị Bồ-tát, nơi ba vô số kiếp đã tu các gia hạnh, tuy có phiền não, nhưng có thể đoạn trừ dần. Phiền não đã dẫn tập khí không nhiễm. Tập khí của pháp trắng dần khiến tăng trưởng. Về sau, ở vào lúc vĩnh viễn đoạn các lậu đức, các tập khí trước kia có diệt, không diệt, do nơi thời gian dài đã tu gia hạnh, chúng đức vô thượng, các lậu vĩnh viễn dứt hết. Nhưng Đức Phật cũng có tập khí của pháp trắng, nên nói tập khí có diệt, không diệt.

Những điều đã nói như thế, về lý cũng có thể như thế, nhưng Đại đức kia không thể làm rõ về thể tánh của tập khí kia.

Tập khí không nhiễm, Thể của chúng là gì? Không phải chỉ là hư ngôn mà có thể khiến sinh thật giải.

Kinh nói tánh loại, Thể của chúng là gì?

Có thuyết nêu: Ngã mạn làm Thể. Thuyết kia nêu là trái với kinh nói, do trong Khế kinh, ngoài ngã mạn, còn nói tánh loại. Kinh nói: Ta nay nhận biết như thế xong, nhận thấy như thế xong, các ái

hiện có, các kiến hiện có, các tánh loại hiện có, các thứ chấp ngã, ngã sở, tùy miên chấp ngã mạn, vì đoạn do nhận biết khắp, vì tịch diệt không có hình bóng, nên biết tánh loại khác với ngã mạn.

Có thuyết nói: Mạn khác là thuộc về tánh loại. Thuyết kia nói không đúng. Vì các ngôn thuyết lưu truyền đến trong ngã mạn, chấp ngã mạn nói là thâm tóm hết các mạn. Tức nên như ái v.v... đều thâm tóm không sót. Nhưng ở trong đây, pháp hơn nói riêng là chấp ngã, ngã sở, là gốc rễ của các kiến, nên ở trong kiến đã hiển bày riêng hai thứ, là thâm tóm nghi, giận, nói câu tùy miên, vì trong phiền não là hơn. Vô minh chưa nói vì được làm rõ riêng. Thuyết kia nói tánh loại là hiện bày khắp cùng với Hoặc đều cùng có, đi đến khắp các nẻo, nên gọi là tánh loại. Loại là nghĩa hành, là Thể của loại được mang tên tánh loại.

## HẾT - QUYỂN 28

## LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

### QUYỂN 29

#### Phẩm thứ 3: BIỆN VỀ DUYÊN KHỎI, phần 9

Đã biện về vô minh, sẽ biện về danh sắc. Sắc đã biện còn danh thì như thế nào? *Tụng nêu:* Danh: Bốn uẩn không sắc.

*Luận nói:* Đức Phật nói bốn uẩn không sắc gọi là danh.

Vì sao gọi là danh?

Vì có thể biểu thị, nêu gọi. Nghĩa là có thể biểu thị, nêu gọi vô số thứ đối tượng duyên.

Nếu như vậy thì không nên gồm thâu hoàn toàn pháp bất tương ưng không sắc, vì không có đối tượng duyên. Không như vậy, vì biểu thị, nêu gọi chỉ ở nơi không sắc. Như giải thích về tên sắc, đã nói là không có lỗi.

Đức Phật thuyết giảng vì biến đổi, ngăn ngại, nên gọi là sắc. Vô biểu của khứ, lai và các cực vi, tuy không có biến đổi, ngăn ngại, nhưng được gọi là sắc, do trong không sắc không có biến đổi, ngăn ngại, nên biến đổi, ngăn ngại gọi là sắc, không phải là không cực thành.

Như thế, trong không sắc cũng có biểu thị, nêu gọi, không phải trong sắc có, về lý cũng không trái, nên danh không tương ưng gồm thâu không có lỗi.

Lại, vì vi tế, nên trong nghĩa không có biến đổi, ngăn ngại của không sắc kia, tùy thuận lý lập danh, nêu lên dùng danh để xưng gọi, không phải là vô biểu v.v... cũng có thể xứng là danh, vì đối tượng nương dựa của danh kia là do hiện lượng mà được.

Lại, ở nơi tất cả cõi, địa, nẻo sinh, có thể hướng đến khắp để cầu tìm, nên lập danh xưng là danh, không phải vô sắc, vô lậu không được gọi là danh, tuy không phải ở đây đã biện, nhưng vì giống với đây.

Lại, đối với không sắc tùy theo tình của người thuyết giảng nói chung là danh, không phiền nêu hỏi cật vấn.

Ý của Thượng tọa cho, thuận thành cùng nối tiếp của các hữu tình kia nên nói là danh, là có thể làm nhân, thuận thành nghĩa của danh ấy.

Nếu như vậy, sắc pháp cũng tức nên là danh, cũng có thể làm nhân, thuận thành danh kia, nên Đức Phật nói địa v.v... thành thân hữu tình.

Kinh nêu rõ: Sĩ phu tức là sáu giới. Lại, không có kinh nào nói chỉ uẩn không sắc thành thân hữu tình. Nhưng có kinh nói: Nhân nơi sắc cùng khởi nên hữu tình cùng nối tiếp, vì thế giải thích về danh kia không có bằng cứ. Há không phải Đức Phật đã nói Già tha này:

*Danh phản chiếu tất cả  
Không có vượt qua danh  
Thế nên gọi một pháp  
Đều tùy hành tự tại.*

Trong đây dẫn Tụng kia là nhằm chứng thành về những gì? Vì trong tụng ấy đã làm rõ hữu tình cùng nối tiếp chỉ dùng pháp vô sắc làm nhân có thể thành, là hiển bày vô sắc mạnh mẽ, có thể dẫn hữu sắc ở nơi hữu tình cùng nối tiếp làm nhân có thể thành.

Nếu cho tất cả hữu tình cùng nối tiếp, thấy đều dùng vô sắc làm nhân, thì về lý cũng không đúng. Vì các người không tâm chỉ dùng hữu sắc để thành cùng nối tiếp. Hữu tình không tâm trước đã thành lập, họ không có đặc v.v... làm nhân có thể thành.

Lại, mỗi mỗi hữu tình đều do các uẩn của ba cõi tạo thành một cùng nối tiếp, nên các sắc pháp cũng là nhân cùng nối tiếp của tất cả hữu tình. Không như vậy tức nên không tạo tác mà đạt được, hoặc tạo tác rồi mất, liền thành lỗi lớn.

Nếu một hữu tình ở các phần vị cùng nối tiếp, sắc không hiện bày khắp, thì vô sắc cũng đồng. Lại, nên suy xét kỹ. Ý của Già tha này là nói về bốn uẩn như thọ v.v... gọi là danh, hay là nói về nghĩa của chủ thể giảng giải các tướng riêng khác? Như nói sắc v.v... của bò, là dựa vào danh để gọi. Tuy nhiên, ở trong đây, chỉ nên nói Già tha kia là chủ thể giảng giải danh xưng của tất cả sắc, phi sắc, chỉ sức của Già tha này có thể phản chiếu tất cả pháp, vì không có một pháp nào không được gọi là đối tượng giảng giải. Nếu khác với đây thì sao gọi là có thể phản chiếu tất cả.

Lại, mùi hai xứ gọi là tất cả pháp. Như thọ v.v... sao có thể phản chiếu mùi hai xứ?

Nếu cho đều là đối tượng duyên của thọ v.v... thì danh trong đây, chỉ được gọi là ý thức và pháp tương ưng.

Nếu cho số còn lại là loại của danh, nên không có lỗi này, thì không nên dẫn tụng ấy để chứng minh danh, là nhân thuận thành cùng nối tiếp của hữu tình. Nghĩa là nếu chỉ ý thức và phẩm tương ưng, thì đúng là Già tha này đã nói về danh, tức không nên dẫn chứng làm nghĩa của nhân, vì năm thức thân và phẩm tương ưng cũng là nhân thuận thành cùng nối tiếp của hữu tình.

Lại, vì sao nói là không vượt qua danh?

Nếu cho trong danh thiết lập nhiều uẩn, sắc không vượt qua, tức là trong sắc đã nêu đặt nhiều giới, nhiều xứ, danh há có thể vượt qua?

Nếu cho danh chung nơi hữu không sắc thì các danh nào không chung tức nên không gọi là danh?

Nếu cho không chung là chung nơi chủng loại, nên không có lỗi này, thì lý cũng không đúng, do trước đã nói, không nên dẫn Già tha làm chứng. Nghĩa là không chung cũng làm nhân tạo thành khiến hữu tình cùng nối tiếp, cùng với thông hợp v.v... Nên loại trừ danh đã bị chấp, thì có pháp nào khác để có thể nói là các pháp kia đều tùy thuận hành tự tại?

Nếu cho danh sắc này là tùy hành, thì cũng không hợp lý, vì không phải cực thành. Nghĩa là thừa nhận danh sắc lần lượt dựa vào nhau, vì sao chỉ nói sắc tùy theo danh chuyên?

Nếu cho danh hiện bày khắp sắc, sắc không thể hiện bày khắp danh, về lý cũng không đúng, vì phi tình là không có. Lại trước đã nêu: Vì có hữu tình không tâm, cũng không phải ngoài danh sắc, có pháp theo danh tùy chuyên.

Kinh nói: Pháp nơi đối tượng nhận thức gồm có hai, nghĩa là danh cùng với sắc, lại không có pháp thứ ba.

Lại về lý, không nên cho bốn uẩn gọi là một. Nếu như thừa nhận đối với sắc nói câu một pháp, nhưng không thấy có pháp nhất định tùy hành, vì không thể có tự thể tùy theo tự thể hành, nên biết danh này chỉ có thể giảng giải tương. Nếu tạo ra giải thích ấy thì không cần phải nhọc công để giải thích Già tha này, vì nghĩa đều sáng rõ. Nên dẫn Già tha là để chứng minh bốn uẩn gọi là danh. Thành thân hữu tình thì nhất định không hợp lý.

Ở đây, Thượng tọa giả nêu vấn nạn: Nếu nói danh sắc thâm tóm chung năm uẩn, như Đức Thế Tôn đã nêu bày thức nương dựa

danh sắc, thì thức tức nên có hai, nghĩa là chủ thể nương dựa và đối tượng nương dựa. Tức tự giải thích. Vấn nạn này là phi lý, vì đã ở nơi trung gian của danh xuất sinh thức. Nghĩa là đã nêu lên thức, nói là chủ thể nương dựa, căn cứ theo đây để nhận biết đối tượng nương dựa của thức chỉ nhận thấy danh sắc khác. Nay xét rõ vấn nạn kia, về lý tự không thành. Đẳng vô gián duyên dựa vào thức, vì nhất định nương dựa thức. Nhưng Thượng tọa kia đã không thừa nhận thức đồng thời cùng với danh sắc, có lý cùng nương dựa. Tông kia vì không thừa nhận có nhân quả đồng thời, vì sao cho thức là không có hai cùng sinh, bèn khiến thức không có nghĩa trở lại dựa vào thức.

Lại, nếu như thừa nhận có cùng sinh nương dựa nhau, thì chỉ có thể cho thức làm đối tượng nương dựa của thọ v.v.... tánh không thể như thọ v.v... cùng với thức làm đối tượng nương dựa, vì sao đối tượng nương dựa của thức có thể nhận lấy danh sắc khác, nên phần hỏi đáp kia đều không hợp lý.

Nay, ở trong đây nên lại xét chọn.

Đức Phật ở nơi kinh Thành Dụ Đại Duyên Khởi nêu rõ: Thức cùng với danh sắc lại cùng làm nghĩa của duyên, là căn cứ theo trước sau, hay là căn cứ nơi cùng sinh? Thức duyên danh sắc cũng căn cứ theo trước sau. Danh sắc duyên thức thì chỉ căn cứ nơi cùng sinh. Vì sao? Vì thức vào thai mẹ cùng với Yết-lạt-lam hợp thành thân hữu tình, nên thức duyên danh sắc cũng được có trước sau. Không phải hợp với danh sắc xong lại kết hợp với thức khác. Không phải thức chưa khởi đã dùng danh sắc làm duyên. Chỉ căn cứ nơi cùng sinh có danh sắc duyên thức, vì chi thức chỉ là một. Lại, là một sát-na. Nghĩa là theo thứ lớp nói trong chi duyên khởi chỉ một chi thức. Chi thức này chỉ là một niệm, vì sao có thể chấp thức cùng với danh sắc nhất định căn cứ theo trước sau để nói là cùng làm duyên?



Lại, Khế kinh nói: Như bó lau. Nghĩa là Khế kinh nói: Như hai bó lau đặt tại một khoảng đất trống trải, chúng đã lần lượt cùng nương dựa. Nếu khi một bó ngã thì bó kia cũng ngã theo.

Như thế, này Cụ thọ! Hai pháp nương dựa nhau, nghĩa là thức duyên danh sắc và danh sắc duyên thức. Nếu lià cùng khởi lần lượt làm duyên, so với sự về bó lau làm sao tương tự? Nghĩa là ở nơi phần vị thức, thì phần vị danh sắc chưa sinh. Phần vị danh sắc lúc sinh thì phần vị thức đã diệt, nhất định không giống với nghĩa của bó lau lại hỗ tương nương dựa. Huống chi bác bỏ cho quá khứ, vị lai là không có, mà có thể nói như hai bó lau kia lại nương dựa lẫn nhau. Vì tùy lúc một có, tùy lúc một không có, nên không phải không cùng với có hoặc có cùng với không, có thể có nghĩa lần lượt hỗ tương nương dựa. Chỉ có cùng với có mới có thể nương dựa lẫn nhau. Thế nên chấp cùng nương dựa, nhất định theo trước sau, là ngoài Thánh giáo, không phải tông của Phật pháp.

Lại, Khế kinh nêu: Vô minh tác ý cùng lúc khởi, lần lượt làm duyên. Nghĩa là nói vô minh nhân nơi tác ý phi lý và tác ý phi lý đã từ nơi si sinh ra. Cùng với hai thứ này là cùng thời khởi. Nên Khế kinh nói: Mắt, sắc làm duyên sinh si, đã sinh tác ý nhiễm đục.

Si trong ấy tức là vô minh, cho đến nói rộng. Nói trong đây, ý là hiển bày tức tác ý ấy lúc sinh, hoặc tức đã nêu lên ở phần vị duyên hòa hợp, không phải cùng thuộc về pháp duyên có thể theo trước sau sinh, do cả hai cùng lúc khởi không có chướng ngại. Lại, như đèn và ánh sáng đồng thời khởi, có nghĩa nhân quả. Trước trong phần xét chọn nhân câu hữu đã từng biện biệt đủ.

Nhân quả như thế, cùng khởi là cực thành. Nhưng có ngôn thuyết biện hộ giúp nói: Đèn và ánh sáng không phải là khác nhau. Điều này không hợp lý, vì ngọn đèn cùng với ánh sáng, công dụng của sắc xứ, xúc lượng đều riêng khác. Nên thế gian chỉ nói ánh lửa là đèn, như nói ngọn lửa, đèn sáng, có thể thiêu đốt vật.

A-cấp-ma nêu rõ: Ánh sáng dựa vào đèn, như ánh sáng của mặt trời, mặt trăng. Ánh sáng nương dựa nơi vầng mặt trời, mặt trăng khởi. Lại như địa đại dựa vào thủy luân, nước cùng với đất cùng sinh mới có nghĩa là nương dựa. Tánh của đèn và ánh sáng là riêng, do đây là cực thành. Nhân quả cùng sinh, đối với nghĩa này là hiển bày. Ánh sáng tuy dựa vào tự đại chủng mà sinh, nhưng vào lúc sinh, không phải lia ngọn đèn. Nếu cho ánh sáng, ngọn lửa đèn đồng một nhân sinh, do tức nhân của ngọn lửa là nhân của ánh sáng, thì cũng không hợp lý, vì có sai biệt. Không phải từ một hòa hợp, có không phải một quả. Cũng không phải một quả, không phải một hòa hợp sinh.

Há không phải là một tiếng đập mạnh lửa cùng khởi, sao không có một hòa hợp, có không phải một quả sinh? Lý cũng không đúng, vì sự nương dựa đều riêng khác.

Lại, nhân của tự loại vì đều sinh riêng. Do đây lời biện hộ kia chỉ có hư ngôn. Nên đèn cùng với ánh sáng, thể của nhân đều riêng. Nếu thức cùng với danh sắc lần lượt làm duyên, thì vì sao nơi kinh phần nhiều nói thức duyên danh sắc?

Vì tánh cùng làm duyên, lý ấy tuy hiển bày chung, nhưng dụng của thức thì mạnh, thể nên nêu bày riêng. Dụng của thức mạnh: Nghĩa là thức làm đối tượng nương dựa cho thọ, cùng dùng tâm làm chỗ dựa để chuyển. Nên thức giữ gìn tinh huyết, hình thành Yết-lạt-lam, thành thân hữu tình. Dụng của thức là hơn hẳn. Như vua, quan v.v... tuy nương dựa lẫn nhau, nhưng vua được nêu tên, do là hơn hết. Thức cùng với danh sắc, nên biết cũng như thế.

Lại, thức duyên danh sắc là căn cứ theo duyên sinh trước để nói. Lần lượt làm duyên thì chỉ căn cứ nơi cùng khởi. Do thức duyên danh sắc là chung cho trước sau và cùng khởi. Còn danh sắc duyên thức thì chỉ có cùng khởi, do kiết sinh thức, không có phần vị riêng.

Lại, thức duyên danh sắc là căn cứ theo danh sắc của phần vị. Còn nói lần lượt làm duyên là căn cứ theo danh sắc của sát-na.

Đại đức La Ma đã vội theo tự ý để cho: Nếu từ trung hữu, khi kiết sinh hữu, thì danh sắc của trung hữu làm duyên dẫn khởi sát-na vô gián nơi kiết sinh loại thức. Danh sắc của trung hữu diệt thì riêng có thức sinh. Thức này mới có thể dẫn khởi danh sắc của sinh hữu. Những suy tìm như thế, không phải là hợp với chánh lý.

Đã nói danh sắc của trung hữu làm duyên, dẫn khởi sát-na vô gián nơi kiết sinh loại thức, tức là thức của trung hữu cũng có thể làm duyên, vì chỉ danh khác, trừ thức của trung hữu. Nếu thức của trung hữu cũng làm duyên, thì lý do gì sắc của tâm tâm sở nơi sát-na sau cùng của trung hữu làm duyên, chỉ dẫn đến thức sau khiên sinh, không phải là sắc của tâm sở?

Nếu cho trừ thức, danh còn lại làm duyên, thì lý gì thức cùng sinh không phải là tánh của duyên?

Nếu cho phần vị kia không có thức cùng sinh nên thức do kiết sinh không có đối tượng nương dựa để khởi, không lẽ tâm sở làm đối tượng nương dựa của tâm? Lại do duyên gì, tâm sở của phần vị kia chỉ làm cùng với thức dị loại làm nhân sinh, không thể dẫn sinh tâm sở đồng loại, không phải ở nơi các sắc chưa được lìa tham, có thể có thức tạm thời không dựa vào sắc, nên sắc của trung hữu nhất định có thể làm duyên. Lúc dẫn dắt nối tiếp sinh, tâm cùng dựa vào sắc, vì sao phần vị này riêng có thức sinh?

Nếu cho thời gian này tuy có sắc khởi, nhưng chỉ nói thức, tức nên phần vị ấy cũng có tâm sở, mà chỉ nói tâm. Vì thế không nên lại tạo ra thuyết này: Danh sắc của trung hữu diệt, riêng có thức sinh. Thức này mới có thể dẫn khởi danh sắc của sinh hữu. Lại, tức nên thức riêng này không phải là trung hữu, sinh hữu, vì trung hữu đã diệt, sinh hữu chưa sinh. Không phải trung hữu diệt mà phần vị hữu không

sinh, nên những lời đã nói của Đại đức kia là xuất sinh từ tà chấp. Lại, luận về tâm tâm sở trước sau sinh, vì sao so tính theo trước sau mà khởi. Nhãn thức vô gián, nhãn xúc đã sinh thọ v.v... Lúc sinh là cùng với thức khác cùng thời mà khởi hay là chỉ riêng với thọ v.v...?

Nếu có thức, thọ v.v... khác cùng sinh, thì vì là ý thức sinh, tức duyên nơi cảnh kia, hay riêng là thức khác duyên nơi cảnh khác sinh. Lại, không phải ý thức sinh, tức duyên nơi cảnh kia. Nhãn xúc sinh thọ v.v... đã dựa vào nhãn căn cùng với cảnh của ý thức này, nơi thời gian khác biệt, nên không phải dựa vào nhãn căn đã sinh thọ v.v... có thể dùng quá khứ làm đối tượng duyên của nó. Cũng không phải nhãn xúc đã sinh thọ v.v... có thể dùng ý pháp làm duyên mà sinh để nói là ý pháp làm duyên sinh ý thức v.v...

Nếu cho ý pháp làm duyên sinh, thì không thể nói là nhãn xúc đã sinh, cũng không phải thức khác duyên nơi cảnh khác khởi. Nếu nương dựa nơi cảnh khác, có thể cùng thời sinh, tức nên một thời có được tất cả cảnh. Nếu không có các thức, thọ v.v... riêng sinh thì thức sau sinh, không có đối tượng nương dựa. Ý thức lưu chuyển đoạn xong, lại còn nối tiếp sinh, cõi dưới từng không có. Thuyết kia hoàn toàn không thừa nhận. Nhập định diệt v.v... thức nối tiếp nhau sinh, từng không có gián đoạn, thì Tông kia thừa nhận. Do đây thuyết kia nói: Danh sắc nơi tâm sau của trung hữu vô gián thì có riêng thức khởi, về sau mới dẫn khởi danh sắc của sinh hữu, là chỉ có hư ngôn, vì trái với lý, giáo.

Thượng tọa ở đây giả đặt ra vấn nạn cho: Kinh không nên nói thức duyên danh sắc, do sức lần lượt mới được sinh. Tức tự giải thích nói: Vấn nạn này là phi lý, căn cứ vào duyên của sinh, trụ là có sai biệt. Nghĩa là thức có thể tạo ra duyên sinh của danh sắc, do thức gợi dựa vào thai, khiến thức kia sinh, nên thức kia sinh trở về sau là vì thức trụ dựa, lần lượt làm duyên mà được an trụ. Nên cũng nói thức, danh sắc làm duyên. Sự việc này cũng không đúng, vì trái với lý, giáo. Nghĩa là Đức Phật khi chưa chứng đắc đại Bồ-đề, cầu tìm

duyên sinh của thức, nhận biết tức danh sắc. Như Khế kinh nói: Bồ-tát tìm cầu duyên sinh của lão tử, cho đến danh sắc, nhận biết là sinh đến thức, theo thứ lớp làm duyên. Tìm cầu duyên sinh của thức nhận biết tức là danh sắc. Nếu danh sắc kia không phải là duyên sinh của thức, thì đối tượng nhận biết của Bồ-tát liền là điên đảo.

Lại, thuyết kia đã nói: Thức sinh kia về sau là thức trụ dựa, lần lượt làm duyên mà được an trụ, nên cũng nói thức, danh sắc làm duyên.

Có thuyết nói là vô lý. Vì thức đã nói này do danh sắc làm duyên, tức là làm duyên sinh danh sắc, thức, vì sao về sau mới là thức nương dựa? Lại, kinh kia chỉ nói thức dựa vào danh sắc trụ, nên Khế kinh nêu rõ: Đức Phật bảo Tôn giả A-nan-đà: Thức không dựa nơi danh sắc là được trụ không? Không, bạch Đức Thế Tôn!

Kinh này không nói danh sắc dựa vào thức trụ, vì sao nói là lần lượt? Lại, ông không thừa nhận thức, danh sắc cùng sinh, vì sao có thể nói lần lượt làm duyên trụ? Lại, như trước nói: Tông bác bỏ quá khứ, vị lai, cho là không có. Lúc tùy một có, lúc tùy một không có, không phải không cùng với có, hoặc có cùng với không mà có thể có nghĩa lần lượt nương dựa lẫn nhau. Chỉ có cùng với có mới có thể có cùng nương dựa.

Vì sao cùng sinh có nghĩa cùng nương dựa, nếu theo đây thiếu một, thì một không lập? Lại Đức Phật ở nơi kinh Đại Duyên Khởi không nói chi hữu theo nhân quả của thứ lớp, cũng không chỉ nói mười hai chi hữu.

Thuyết kia nói danh sắc làm duyên của xúc và nêu dẫn tìm cầu v.v... là được cùng duyên. Nhưng Đức Phật ở nơi kinh kia, vì Tôn giả A-nan-đà đã hiển bày, chỉ rõ nghĩa lý của duyên khởi thâm diệu, nên nghĩa của kinh kia là căn cứ theo duyên của đối tượng nương dựa, chỉ nói thức dựa vào danh sắc mà trụ. Ý thức chỉ dựa nhờ vào ý làm đối tượng nương dựa, pháp làm đối tượng duyên mà được an trụ. Năm

thức như nhãn thì mắt v.v... làm đối tượng nương dựa, sắc v.v... làm đối tượng duyên mà được an trụ.

Như thế, đối tượng nương dựa của ý thức chỉ là một, đối tượng duyên thì chung nơi hai. Năm thức thì trái với đây, chỉ trừ ý thức, đối tượng nương dựa, tất là thời gian khác, đối tượng nương dựa, đối tượng duyên còn lại, có lý cùng sinh. Các phần vị của chi hữu. nghĩa này đều chung. Xét kỹ thì Tông của Thượng tọa nói nghĩa thức, danh sắc đều cùng làm duyên, về lý tất không thành. Nhưng Khế kinh nêu rõ: Ta quán duyên khởi đến thức liền trở lại cùng vượt quá đây. Đối với tâm khác, không chuyển biến nữa.

Đây là nói về nghĩa gì?

Bây giờ, Bồ-tát quán nghịch duyên khởi, các chi lần lượt đã từ duyên sinh. Trước quán chín chi duyên sinh đều riêng, sau cùng quán thức không có duyên sinh riêng, nên đến thức thì trở lại đối với pháp khác không chuyển biến. Nhưng kiết sinh thức có hai duyên sinh: (1) Sinh trước. (2) Cùng khởi.

Thức sinh hành hữu, vì nghĩa không có riêng. Trước quán chi sinh, duyên sinh nghĩa là hữu. Tức đã quán thức, sinh trước duyên hành. Nay quán danh sắc là duyên cùng sinh, nên đến thức thì trở lại, tâm không còn chuyển. Đã quán đủ hai duyên sinh của thức. Do thấy đời nay phần vị thức do kiết sinh, từ trước cùng khởi sức của hai duyên sinh. Căn cứ theo đây nhận biết chi khác, như chỗ ứng hợp đều như thế. Mỗi mỗi niệm khởi đều đủ hai duyên, nên chỉ ở nơi chi thức đã hiển bày đủ quán hai duyên.

Vì sao danh sắc khiến thức cùng duyên, do ở trong đây thức đã trụ chấp. Như kinh nói: Thức trụ trừ thức là danh sắc còn lại. Trước dùng trụ chấp để giải thích nghĩa thức trụ. Nên Khế kinh nói: Ái hỷ làm thấm nhuần thức, khiến ở trong uẩn tăng trưởng rộng lớn. Lại, kinh Đại Duyên Khởi cũng nói như thế này: Thức không nương dựa

nơi danh sắc thì có được trụ không? Không, bạch Đức Thế Tôn! Cho đến nói rộng.

Ở đây nói thức trụ chấp, trong danh sắc cùng sinh, là làm rõ thức duyên cùng sinh, nên nói bốn thức trụ. Thế nên Bồ-tát đến thức liền trở lại. Tuy chi lão tử tức danh sắc v.v... Trước quán lão tử, dùng sinh làm duyên, đã hiển bày duyên sinh của chi thức là danh sắc, mà không phải là lão tử, đều dùng thức làm duyên là nhất định thức làm duyên, chi sinh danh sắc. Lại quán danh sắc, dùng thức làm duyên.

Sư Tỳ-bà-sa nêu bày: Vì Bồ-tát kia chán sợ sinh, nên trở lại quán sinh, do tâm của Bồ-tát chán sợ lưu chuyển, không quán sát khắp các chi lưu chuyển. Các chi lưu chuyển đều lấy sinh làm gốc. Vì lại quán sinh là đã nhận biết khắp. Chi vô minh, hành, tức ái, thủ, hữu. Vì đã quán ái v.v... nên không quán lần nữa. Đối với môn hoàn diệt, Bồ-tát ưa thích, mến mộ, nên quán sát khắp mười hai chi hữu.

Đã biện về danh (danh sắc), nay sẽ biện về xúc.

*Tụng nêu:*

*Xúc sáu, ba cùng sinh.*

*Luận nói:* Xúc có sáu thứ, đó là nhãn xúc cho đến ý xúc.

Đây lại là thế nào? Ba hòa hợp đã sinh.

Nghĩa là căn, cảnh, thức, ba thứ hòa hợp nên có xúc riêng sinh. Tuy hữu thứ sáu, thứ ba đều là đời riêng khác nhưng nhân quả cùng hệ thuộc, nên nghĩa hòa hợp thành. Hoặc đồng một quả, là nghĩa hòa hợp. Tuy căn, cảnh, thức chưa hẳn cùng sinh, nhưng quả của xúc là đồng, nên gọi là hòa hợp, thể của xúc có riêng, trong địa đại đã thành. Tuy ba hòa hợp sinh, nhưng nhất định thức cùng khởi. Do như thức để nói về hai duyên sinh. Nghĩa là Khế kinh nêu rõ: Trong có thức thân và danh sắc bên ngoài, hai, hai làm duyên, các xúc sinh khởi, cho đến nói rộng.

Há không phải đây tức nói về xúc từ ba hòa hợp sinh. Nghĩa là trong có thức thân, tức sáu căn, sáu thức và danh sắc bên ngoài, tức sáu cảnh. Vì hai duyên sinh, nên nhân không cực thành. Nghĩa của kinh không như vậy. Đức Phật thuyết giảng hai, nghĩa là kinh này nói hai, hai làm duyên, các xúc sinh khởi, vì không nói ba. Quán nghĩa của kinh này, nói có thức thân là làm rõ sáu xứ trong. Nói danh sắc bên ngoài là hiển bày sáu xứ ngoài. Kinh khác cũng nêu là do hai duyên đã sinh, nên Già tha nói: Mắt, sắc cả hai, như trước đã nêu dẫn.

Lại, kinh nói: Thức xúc cùng có danh sắc làm duyên. Duyên sinh đã đồng thời, há có trước sau? Duyên đủ tất khởi, vì không gì có thể làm chướng ngại. Do đây tức chứng: Các xúc như nhãn v.v... đã sinh các pháp như thọ v.v... Các thức như nhãn v.v... cùng khởi cùng với nhãn thức v.v... vì nhân sinh là đồng. Do kinh này nói: Là thọ, là tưởng, là tư, là thức.

Các pháp như thế là cùng xen tạp không lia. Cháp xúc là giả, Tông cũng nên thừa nhận thọ v.v... cùng với xúc cùng khởi. Do kinh này nói: Thức xen tạp với thọ v.v... Vì thức là phần xúc. Đã không có thức, không xen tạp với thọ v.v... tức chứng thành thọ v.v... là pháp địa đại.

Thuyết kia nói thế này: Nghĩa của pháp đại địa, không phải chủ yếu là hiển bày khắp cùng với tất cả tâm cùng có.

Nếu như vậy sao gọi là nghĩa của pháp đại địa có ba. Ba địa: Có tầm tứ v.v... Thiện v.v... Học v.v... vì địa có sai biệt. Nếu pháp ở nơi tất cả địa này có, gọi là pháp đại địa. Pháp khác tùy theo đối tượng ứng hợp. Điều này chỉ có ngôn thuyết, vì trái với kinh trước. Thuyết kia nói thế này: Nên xét kỹ kinh trước. Kinh kia lại nói: Các đối tượng thọ tức là đối tượng tư. Các đối tượng tư tức là đối tượng tưởng. Các đối tượng tưởng tức là đối tượng thức. Chưa hiểu rõ ở nơi kinh kia là căn cứ theo đối tượng duyên, hay là căn cứ theo sát-na để nói như thế. Có gì chưa hiểu rõ. Trước là căn cứ theo sát-na. Sau là



căn cứ theo đối tượng duyên. Lý đó là quyết định. Sao biết là quyết định, do trong kinh khác, căn cứ nơi pháp cùng sinh để nói về sự cùng xen tạp. Như Khế kinh nói: Thọ, noãn cùng với thức, ba pháp như thế cùng xen tạp, không lia. Không phải ở trong đây, căn cứ theo không cùng khởi, và căn cứ theo đối tượng duyên để nói thế này: Vì ba tất cùng khởi, hai không có đối tượng duyên.

Do đây đã nói câu thọ v.v... cùng xen tạp, nhất định là căn cứ theo sát-na, vì khác với đây là không thành. Nghĩa là nếu cho pháp kia vô gián mà sinh, gọi là cùng xen tạp, thì một không có, một có, cùng xen tạp là không thành, như trước đã biện. Cũng không thể cho, đồng một đối tượng duyên, nói là cùng xen tạp. Chớ cho có ý thức cùng với nhãn thức v.v... có nghĩa cùng xen tạp, nên duyên nơi một cảnh, khi có thức sinh, tất có cùng sinh. Các pháp như xúc, thọ v.v... nhất định không có thức lia xúc v.v... mà sinh.

Do kinh đã dẫn, đã khéo thành lập. Vì sao hai pháp xúc, thọ cùng sinh, nói xúc duyên thọ, không phải là thọ duyên xúc. Nên Khế kinh nói: Không phải duyên nơi vô số thứ thọ, có vô số thứ xúc, chỉ duyên nơi vô số thứ xúc, có vô số thứ thọ. Lại, kinh chỉ nói nhãn xúc làm duyên sinh nhãn xúc đã sinh thọ, từng không có kinh nói nhãn thọ làm duyên sinh nhãn thọ đã sinh xúc?

Há không phải là hiện thấy đèn, ánh sáng, mầm, bóng, cả hai tuy cùng sinh, chỉ nhân nơi đèn, mầm sinh nơi ánh sáng, bóng. Xúc, thọ cũng như thế.

Sơ sánh này không cân xứng, vì tùy vào hành trụ biến chuyển là có, không có. Nên không có nhân nhất định để chứng minh xúc cùng với thọ cả hai tuy cùng khởi, nhưng là xúc duyên thọ, không phải thọ duyên xúc. Tuy không có hiện tượng, nhưng về lý tất như thế. Thọ tất tùy theo xúc vì có sai biệt. Nếu cũng không hiểu rõ, lại dùng môn riêng làm phương tiện để khai thị, khiến nghĩa dễ hiểu. Nghĩa là xúc có hai: (1) Giả. (2) Thật.

Nói giả, nghĩa là xúc của ba hòa hợp. Như Khế kinh nói: Ba pháp như thế tụ tập hòa hợp được gọi là xúc.

Nói thật, nghĩa là xúc của tâm sở. Như Khế kinh nói: Hai duyên của mắt, sắc sinh ra nhãn xúc, cho đến nói rộng. Lại, Khế kinh nói: Trong, có thức thân và danh sắc bên ngoài. Hai, hai làm duyên, các xúc sinh khởi. Lại, Khế kinh nêu: Danh sắc duyên xúc, sáu xứ duyên xúc.

Các pháp như thế v.v... được vô lượng Khế kinh đề cập. Trong ấy, xúc giả làm duyên sinh ra thọ, không phải thọ làm duyên. Không phải ba pháp căn, cảnh, thức hòa hợp, vì từ thọ sinh. Không phải chỉ nhãn thức làm thể của nhãn xúc, vì tâm sở đều do đối tượng nương dựa hiển bày. Tuy nơi phần vị sinh của thọ, thức là nhân thù thắng, nhưng nói thọ v.v... sinh cũng là nhân nơi mắt, sắc. Thế nên chỉ nói nhãn xúc làm duyên sinh nhãn xúc đã sinh thọ. Từng không có nói nhãn thọ làm duyên sinh nhãn thọ đã sinh xúc.

Trong đây xúc thật là tâm sở, nên có thể nói cùng với thọ lần lượt làm duyên.

Vì thế hai kinh không cùng trái nhau. Lại, căn cứ ở nghĩa riêng để nói cũng không có trái. Nghĩa là do môn này, nhân nơi xúc sinh thọ, không phải tức do môn này nhân nơi thọ sinh xúc. Như Khế kinh nói: Ta không nhận thấy một pháp nào đoạn tham dục như thế, như tuần tự theo thân niệm.

Kinh này căn cứ nơi môn khác nhằm ngăn chặn các pháp khác, không phải cho là căn cứ chung theo các môn đối trị. Vì tiếp sau lại nói: Như tuần tự theo thân niệm hơi thở, niệm Phật, niệm tướng về chết v.v... cũng như vậy.

Nói như thế là làm rõ về nghĩa của môn khác. Vì sao nhận biết thọ cũng là duyên của xúc? Khế kinh khác nói: Thọ duyên xúc. Nên như Khế kinh nói: Do thân thọ xúc. Ý này chỉ rõ có xúc do thân thọ

làm duyên khởi. Vì sao mắt v.v... cũng là duyên của thọ v.v... chỉ dựa vào đây nói xúc, không dựa vào đây nói thọ v.v... Do trong hòa hợp thì nghĩa của xúc hiện rõ rệt. Nên đây kia hòa hợp được mang tên cùng tiếp xúc, không phải ở nơi tự thể được gọi là xúc. Thế gian đối với hòa hợp, lập ra danh xưng cùng tiếp xúc. Như khi hai thanh gỗ gộp lại, nói là gỗ cùng tiếp xúc. Thế nên trong ba hòa hợp như mắt v.v. chỉ có thể nói xúc, không phải nói thọ v.v...

Lại, không phải mắt v.v... là nhân sinh xúc, nên dựa vào đó để nói tên xúc. Sao có thể nêu vấn nạn nói cũng nhân như thọ v.v..., nên dựa vào đây để nói là thọ v.v... Nếu tất như thế thì nên thừa nhận nhân của tất cả xúc đã sinh, đều gọi là xúc. Nhưng thật ra trong pháp quả của tất cả xúc, phần nhiều lập tên là tùy theo tướng có sai biệt. Một tùy theo tướng chung để lập tên riêng, như sắc xứ, giới và hành uẩn v.v....

Do đây đã khéo giải thích nơi xứ khác nói tất cả tâm sở đều do xúc dẫn phát.

Nếu như vậy thì tướng v.v... đều do xúc làm duyên. Vì sao chỉ nói xúc làm duyên cho thọ. Do cũng nói tướng v.v... dùng xúc làm duyên, như kinh Liễu Đạt nói, không nên nêu vấn nạn. Ở phần vị sau xúc, thì dụng của thọ là rất mạnh, nên dùng tiếng thọ để nói chung về các hành. Nhưng đối với duyên khởi đã nói là nhân của thọ, chỉ nhận lấy xúc thật, không phải là ba hòa hợp giả. Vì sao? Vì nói về đối tượng nương dựa. Nghĩa là chỉ xúc thật căn cứ nơi đối tượng nương dựa được hiển bày, không phải là các giả có. Trong chủ thể nương dựa giả, có thể đạt được phẩm lượng. Đây hơn, đây kém, nếu tùy theo đây thiếu một, thì không cùng có. Do đó nhận biết trong ấy nói là xúc thật duyên thọ.

Ở đây, đã nói về nghĩa nhất định của duyên khởi. Nghĩa là tùy theo phần vị nào, tùy nơi pháp nào mạnh, tức nói là duyên. Ở nơi phần vị sinh tiếp theo sau pháp hơn là quả, nên không có lỗi.

Hoặc lại ở nơi tụ tập nhiệm lớn của vị lai, phần căn bản hiện có, thì thọ là nhân gần, nên trong duyên khởi theo thứ lớp, nói xúc làm duyên sinh thọ, khiến vì tránh duyên, nên thọ không hiện hành. Nhằm đoạn dứt hẳn phần căn bản của thọ kia, các tâm tâm sở pháp đều dùng sáu xứ làm duyên.

Vì sao chỉ nói sáu xứ duyên xúc?

Vì xúc của phần vị này là hơn, nên nói tên xúc. Lý thật nên nhận biết. Các tâm tâm sở đều cùng dùng sáu xứ làm duyên. Lại do duyên gì phần vị của xúc thật là hơn, tức chỉ nói cùng với thọ hơn kia làm duyên, không nói làm duyên sinh tướng v.v... hơn. Tuy xúc cùng với tướng kia cũng cùng thời sinh, nhưng thuận theo thọ mạnh, thế nên nêu riêng. Ví như thắng giải, thuận riêng với quyết định, khinh an, cần v.v... thì thuận với chỉ quán mạnh, lý kia là pháp như thế, không nên nêu vấn nạn.

Hai chi danh sắc, sáu xứ duyên nơi xúc có gì sai biệt? Danh sắc duyên xúc được giảng nói ở kinh nào?

Kinh Đại Duyên Khởi nói như thế này: Hành tướng của các hữu, các hữu nêu lên để thiết lập danh thân. Không có hành tướng kia thì không có nêu lên kia, thì có thể nhận biết rõ được tăng ngữ xúc không? Không, thưa Đại đức! Hành tướng của các hữu, các hữu nêu lên để thiết lập sắc thân. Không có hành tướng kia, không có nêu lên kia, thì có thể nhận biết rõ được xúc có đối không?

Không, thưa Đại đức! Nếu tất cả thứ danh thân, sắc thân đều không hiện có, thì có thể nhận biết rõ được xúc hoặc xúc được thiết lập không?

Không như vậy, thưa Đại đức!

Thế nên này Khánh Hỷ, nguyên do của xúc, nhân của xúc, duyên của xúc, đã gọi là danh sắc. Kinh được nêu dẫn này, muốn

biện về nghĩa gì? Biện danh cùng với sắc là nhân sinh xúc. Danh nghĩa là ý pháp xúc. Sắc nghĩa là nhãn sắc xúc, cho đến thân xúc xúc. Trong đây, danh thân gọi là tạng ngũ xúc, vì danh làm thân, nên được mang tên Danh thân.

Sắc thân như thể, gọi là xúc có đối, vì sắc làm thân, nên được mang tên sắc thân. Đó gọi là thể, vì sắc là nghĩa của thể. Ở đây ý nói, nhân của tạng ngũ xúc gọi là tạng ngũ xúc. Nhân của xúc có đối gọi là xúc có đối, không phải là thể của hai xúc. Do đây nên nói: Hành tướng của các hữu, các hữu nêu lên, thiết lập danh thân, thiết lập sắc thân.

Nói hành tướng, nghĩa là các xúc ngoài. Đối tượng hành tướng của hành được mang tên hành tướng.

Nói nêu lên, nghĩa là các xúc trong. Do nêu lên này là tên gọi của các xúc. Nghĩa là gọi nhãn xúc cho đến ý xúc. Ý này nói: Đối với thể của các hữu danh thiết lập tạng ngũ xúc. Đối với thể của các hữu sắc, thiết lập xúc có đối. Tùy nơi hữu đã thiếu, đã thiết lập xúc, đều không được thành.

Vấn của kinh trên đây, lại biện về xúc giả, là biện về duyên, duyên này đã sinh xúc thật nên lại nói như thế này: Nếu tất cả loại danh thân, sắc thân đều không hiện có, cho đến nói rộng. Nghĩa này ý nói: Nếu tất cả thứ xúc giả không phải có tức xúc của tâm sở ở trong ba thời, tự danh khó biết rõ, vì thể không sinh, nên không thể nhận biết rõ. Đã không thể nhận biết rõ, nên cũng không thể thiết lập. Nếu tạo phân biệt về nghĩa của kinh như thế, thì danh sắc duyên xúc, tức hai duyên xúc, nhưng danh sắc duyên xúc là ở phần vị quyết định. Nếu hai làm duyên cho xúc thì phần vị không nhất định. Tuy sáu xứ duyên xúc, phần vị cũng nhất định, nhưng căn cứ riêng nơi đối tượng nương dựa của hữu tình để làm rõ danh sắc duyên xúc. Vì căn cứ chung nơi đối tượng nương dựa, đối tượng duyên để hiển bày, nên có sai biệt.

Lại có nghĩa riêng, trong đây danh thân gọi là tăng ngữ xúc, tức là dùng danh làm nghĩa đối tượng nương dựa. Đây là lấy ý thức làm đối tượng nương dựa. Sắc thân trong đây gọi là xúc có đối, tức là dùng sắc làm nghĩa đối tượng nương dựa. Đây là dùng năm căn làm đối tượng nương dựa. Do đó sức nơi đối tượng nương dựa của các xúc, nêu lên tên riêng của chúng. Như nhãn thức v.v... gọi là nhãn xúc cho đến ý xúc, ý thức cùng với ý là một nghĩa. Nếu tất cả thứ đối tượng nương dựa của danh sắc là sáu xúc không có, thì nhất định không có pháp khác nào không nương dựa vào xúc mà có thể nhận biết rõ. Đã không thể nhận biết rõ thì cũng không thể thiết lập. Nghĩa này ý nói: Lia sáu đối tượng nương dựa v.v... thì xúc giả không có. Nên lia ngoài thể của sáu xúc thì xúc thật cũng không có.

Nếu tạo phân biệt về nghĩa của kinh như thế, tức sáu xứ duyên xúc, nói là danh sắc duyên xúc. Ở đây làm rõ về danh sắc, tức là sáu xứ có sai biệt. Vì biện về vô số thứ môn nghĩa của duyên khởi, khiến cho Tôn giả A-nan-đà nhận biết về nghĩa thâm diệu.

Có Sư khác cho: Nói danh sắc duyên xúc là làm rõ về ba hòa hợp sinh, chỉ rõ về công năng của căn, cảnh. Nói hai duyên xúc, nói sáu xứ duyên xúc, là hiển bày về dụng của nhân không chung.

Có thuyết nêu: Ba thứ dựa vào môn duyên khởi của giới, xứ. Như thứ lớp ấy, tức sáu xúc trước, lại hợp làm hai. Hai xúc đó là gì?  
*Tụng nêu:*

*Năm căn nên có đối*

*Thứ sáu cùng tăng ngữ.*

*Luận nói:* Năm xúc như nhãn v.v... gọi là có đối, vì dùng căn có đối làm đối tượng nương dựa, chỉ pháp có đối làm cảnh giới. Ý xúc thức sáu, được gọi là tăng ngữ. Tăng ngữ nghĩa là danh. Vì danh là cảnh tăng trưởng nơi đối tượng duyên của ý xúc, nên căn cứ riêng theo đây gọi là tăng ngữ xúc. Ý thức dùng chung danh nghĩa làm

cảnh, vì năm thức không duyên danh, nên nói là trường. Như nói nhãn thức chỉ có thể nhận biết rõ về màu xanh, nhưng không phân biệt rõ đó là màu xanh. Ý thức thì nhận biết rõ về màu xanh, cũng phân biệt rõ đó là màu xanh, cho đến nói rộng. Nên xúc có đối gọi là từ cảnh của đối tượng nương dựa. Căn cứ nơi cảnh đã được tăng trưởng, lập danh xưng tăng ngữ xúc.

Có thuyết cho: Ý thức được gọi là tăng ngữ, vì ở trong phần phát khởi ngữ là tăng trưởng.

Có người nói: Ngữ của ý thức là tăng thượng, mới ở nơi cảnh chuyển. Năm thức thì không như thế. Vậy nên ý thức gọi riêng là tăng ngữ. Cùng với ý thức này tương ưng, gọi là tăng ngữ xúc. Tên gọi xúc có đối là từ nơi cảnh của đối tượng nương dựa. Căn cứ theo chủ tương ưng lập tên tăng ngữ xúc. Tức sáu xúc trước tùy chỗ tương ưng riêng, lại thành tám thứ. *Tụng nêu:*

*Minh, vô minh không hai  
Vô lậu nhiễm ô khác  
Ái, giận hai tương ưng  
Lạc cùng thuận ba thọ.*

*Luận nói:* Tương ưng với minh, vô minh v.v... thành ba: (1) Xúc minh. (2) Xúc vô minh. (3) Xúc không phải minh không phải vô minh.

Ba xúc này như thứ lớp, nên biết tức là xúc vô lậu xúc nhiễm ô và xúc tương ưng còn lại. Còn lại nghĩa là vô lậu và nhiễm ô khác, tức là thiện hữu lậu, vô phú vô ký. Trong xúc vô minh một phần thường khởi, dựa vào phần đó lại lập hai xúc ái, giận, tùy miên ái giận là cùng tương ưng. Thâu tóm chung tất cả lại thành ba xúc: (1) Xúc thuận theo lạc thọ. (2) Xúc thuận theo khổ thọ. (3) Xúc thuận theo bất khổ bất lạc thọ.

Thế nào là xúc thuận theo thọ?

Là đối tượng nhận lãnh các thọ như lạc v.v... Hoặc có thể làm chỗ dựa cho hành tướng của thọ, nên gọi là thuận theo thọ.

Vì sao xúc làm hành tướng nơi đối tượng nhận lãnh của thọ? Do dựa vào hành tướng rất giống với xúc, vì dựa vào xúc mà sinh. Lại, cùng với các thọ như lạc v.v... tương ứng. Hoặc có thể dẫn sinh các thọ như lạc v.v... nên gọi là thuận theo thọ.

Như thế hợp thành mười sáu thứ xúc.

Đã biện về xúc, nay sẽ biện về thọ. *Tụng nêu:*

*Từ đây sinh sáu thọ  
Năm thuộc thân khác tâm.*

*Luận nói:* Từ sáu xúc trước sinh ra sáu thọ. Nghĩa là nhãn xúc đã sinh thọ, đến ý xúc đã sinh thọ. Đây là hợp thành hai: (1) Thân thọ. (2) Tâm thọ.

Trong sáu xúc thì năm thứ trước nói là thân thọ, vì dựa vào sắc căn. Ý xúc đã sinh, nói là tâm thọ, vì chỉ dựa vào tâm. *Tụng nêu:*

*Đây lại thành mười tám  
Do ý cận hành khác.*

*Luận nói:* Ở trước đã nói, trong một tâm thọ, do ý cận hành khác nhau, nên lại phân thành mười tám.

Thế nào là mười tám ý cận hành?

Nghĩa là hỷ, ưu, xả mỗi thứ đều có sáu cận hành.

Ở đây do đâu lại lập làm mười tám?

Do ba lãnh nhận chỉ tương ứng với ý, vì sáu cảnh có khác nên thành mười tám. Không phải là thể của một thọ mà là ý thức tương ứng với cảnh khác thành sáu. Vì lãnh nhận khác nên mang tên ý cận hành. Đây là nêu rõ về nghĩa gì?



Hỷ v.v... có sức mạnh có thể làm duyên gần, khiến ý ở nơi cảnh thường du hành. Nếu nói hỷ v.v... do là duyên gần của ý, ở nơi cảnh thường hiện hành, nên được gọi là ý cận hành, thì tướng v.v... cũng nên được mang tên này, vì cùng với ý tương ưng. Do là ý hành, nên nếu chỉ là ý địa mới có ý cận hành. Há không phải là trái với kinh? Như Khế kinh nói: Mắt thấy sắc xong, ở nơi sắc thuận với hỷ, khởi hỷ cận hành. Cho đến nói rộng. Điều này là không trái nhau. Như dựa vào nhãn thức, dẫn sinh quán bất tịnh. Quán bất tịnh này chỉ thuộc về ý địa. Nhưng Khế kinh nói: Mắt thấy sắc xong, tùy theo đây quán bất tịnh, an trụ đầy đủ. Các ý cận hành này cũng như vậy. Dựa vào năm thức thân đã dẫn ý địa là các cận hành như hỷ v.v... nên nêu bày như thế. Do kinh kia nói: Mắt thấy sắc xong, cho đến nói rộng.

Vì thế ý cận hành do năm thức đã dẫn, tương ưng với ý thức, không nên nêu vấn nạn.

Do đâu thân thọ không phải là ý cận hành. Vì so với ý cận hành không phải là đồng pháp. Do ý cận hành chỉ dựa vào ý thức, nên gọi là gần (cận). Vì phân biệt cảnh nơi tự tướng, cộng tướng của ba đời v.v... nên gọi là hành. Tất cả thân thọ so với đây là trái nhau, nên không phải ý cận, cũng không gọi là hành.

Há không phải thân thọ cũng có tướng này. Thân thọ lãnh nhận cảnh như sắc v.v... xong, ý thức tùy hành, do sức của thân thọ, nên ý thức đối với cảnh thường xuyên du hành. Điều này cũng không đúng, vì đã nói về tướng. Nghĩa là các thân thọ không dựa vào ý thức, vì không phân biệt. Do thân thọ kia không thể phân biệt các thứ công đức, lỗi lầm của cảnh giới, nên không phải là sức của thân thọ ấy đã khiến ý đối với cảnh thường xuyên du hành. Lại, vì không nhất định. Nghĩa là sau thân thọ, không phải quyết định có ý thức nối tiếp sinh, ý thọ cùng thời tất có ý thức, nên chỉ ý thọ gọi là ý cận hành.

Lại như loại người mù bẩm sinh v.v... tuy không có trông thấy, cho đến tiếp xúc xong, nhưng có cận hành, nên nơi tĩnh lự thứ ba có lạc của ý địa, cũng nên thâm tóm ở trong ý cận hành.

Vấn nạn này là không hợp lý, vì cõi đầu tiên không có. Lại vì ngưng trệ. Nghĩa là trong cõi dục không có lạc của ý địa, nên nơi tĩnh lự thứ ba tuy có cũng không lập.

Lại, lạc của ý địa kia đã vướng mắc nơi cảnh. Cận hành ở nơi cảnh thì thường có suy tìm, dời đổi, không vướng mắc ở một duyên, mới gọi là hành. Lại, không có cảnh đối, thuộc về khổ căn, là ý cận hành.

Nếu như vậy tức nên không có xả ý cận hành, vì không có cảnh đối. Không phải như vậy, vì ưu, hỷ tức là đối của xả. Lạc căn nơi ý địa của tĩnh lự thứ ba không từ xả căn của địa căn bản làm đối. Nhưng không có cận phần v.v... nên không có lỗi của cận hành như xả v.v... do ở trong cõi đầu tiên đã có đối của đồng địa. Hoặc lại thâm nhận có, không thâm nhận có. Nghĩa là ý xả v.v... cùng có pháp đối địch của đồng địa. Ý lạc thì nhất định không có đối địch của đồng địa, nên không có lỗi. Tuy nhiên, trong mười tám ý cận hành thì mười lăm thứ trước gọi là cận hành của sắc v.v..., là duyên không xen tạp. Do đều duyên riêng nơi các cảnh như sắc v.v... Nên ba pháp cận hành đều chung nơi hai thứ. Nếu chỉ duyên nơi pháp và sáu xứ nội thì gọi là duyên không xen tạp. Nếu duyên nơi bảy xứ này và năm xứ ngoài hoặc riêng, hoặc chung thì gọi là duyên xen tạp. Nếu tuy không thấy, cho đến tiếp xúc xong mà khởi hỷ, ưu, xả, thì cũng là ý cận hành. Nếu khác với đây, thì chưa lia dục tham, tức nên không có duyên nơi ý cận hành như sắc v.v... của cõi sắc. Lại, ở cõi sắc, các ý cận hành tức nên không có duyên nơi cảnh hương, vị, xúc của cõi dục.

Nếu như vậy vì sao trong Khế kinh nói: Mắt thấy sắc xong, đối với sắc thuận hỷ, khởi hỷ cận hành, cho đến nói rộng. Vì tùy theo phần sáng rõ để nói, nên không trái nhau. Hoặc như mắt v.v... đã dẫn là để có thể phân biệt.

Lại, các cận hành cũng kiến lập khác. Nghĩa là mắt trông thấy sắc xong, khởi cận hành của tiếng v.v... Cho đến ý nhận biết pháp xong, khởi cận hành của sắc v.v... tùy thuận không có tạp loạn.

Kinh nêu bày như thế, tức ở trong đó kiến lập căn cảnh nhất định, nên đối với sắc thuận hỷ khởi cận hành, ở đây là nêu lên hiện tại, khiến so sánh để hiểu pháp còn lại. Sinh nối tiếp đến mạng chung, chỉ là xả cận hành, không phải là ưu hỷ. Xả tự nhiên đạt được, nên cùng thuận với phần vị kia, chỉ có duyên xen tạp. Các xả cận hành có thể chính thức lia nhiễm, do ý cận hành chỉ là hữu lậu. Nên chỉ là xả không phải thứ khác. Trong các đạo gia hạnh cũng có hỷ cận hành, không phải là vô gián giải thoát thuộc về định căn bản. Đạo giải thoát sau cùng là cùng có hỷ cận hành. Trong các ý cận hành có bao nhiêu thứ thuộc về cõi dục? Ý cận hành nơi cõi dục có bao nhiêu thứ là đối tượng duyên? Cõi sắc, cõi vô sắc nêu câu hỏi cũng như thế. *Tụng nêu:*

*Dục duyên dục mười tám  
Sắc mười hai, trên ba  
Hai duyên dục, mười hai  
Tám tự hai, vô sắc  
Hai sau duyên dục, sáu  
Bốn từ một, trên duyên  
Đầu vô sắc cận phần  
Duyên sắc bốn, trên một  
Bốn góc cùng ba biên  
Chỉ một duyên tự cảnh.*

*Luận nói:* Hệ thuộc cõi dục có đủ mười tám ý cận hành. Duyên nơi cảnh của cõi dục số lượng kia cũng như thế. Duyên nơi cảnh của cõi sắc chỉ có mười hai, trừ sáu thứ hương vị, do những thứ ấy không có cảnh. Duyên nơi cảnh của cõi vô sắc chỉ được có ba, do nơi cõi kia không có năm đối tượng duyên như sắc v.v... Duyên nơi cảnh không hệ thuộc cũng chỉ có ba. Nói hệ thuộc nơi cõi dục xong, sẽ nói

về hệ thuộc nơi cõi sắc. Hai tính lự đầu chỉ có mười hai, nghĩa là trừ sáu ưu. Nếu nói về đối tượng duyên là định không nhiễm ô, có thể duyên nơi cảnh của địa dưới. Thiện duyên nơi cảnh của cõi dục cũng có đủ mười hai. Trừ hương vị bốn, tám thứ còn lại là tự duyên. Hai duyên nơi vô sắc, tức là pháp cận hành. Duyên nơi pháp không hệ thuộc cũng chỉ có hai thứ. Tính lự thứ ba, thứ tư chỉ có sáu, tức là xả. Duyên nơi cảnh của cõi dục thiện cũng gồm đủ sáu, trừ hai hương, vị, bốn thứ còn lại là tự duyên. Một duyên nơi vô sắc là pháp cận hành. Duyên nơi pháp không hệ thuộc cũng chỉ có một thứ.

Nói hệ thuộc nơi cõi sắc xong, sẽ nói về hệ thuộc nơi cõi vô sắc. Cận phần của không xứ chỉ có bốn thứ. Nghĩa là xả chỉ duyên nơi sắc, thanh, xúc, pháp. Duyên nơi tính lự thứ tư cũng có đủ bốn thứ. Ở đây căn cứ theo chỗ đã thừa nhận có duyên riêng để nói. Nếu chấp lấy địa kia thì chỉ duyên chung nơi địa dưới, chỉ có duyên xen tạp. Pháp ý cận hành, duyên nơi cõi vô sắc, chỉ là một tức là pháp. Duyên nơi pháp không hệ thuộc cũng chỉ có một thứ. Bốn địa căn bản cùng với ba biên trên, chỉ có một, nghĩa là pháp, vì chỉ duyên nơi tự cảnh. Căn bản của cõi vô sắc không duyên nơi địa dưới. Ba biên trên kia không duyên với sắc, không duyên xuống dưới, nghĩa như phần sau sẽ biện. Ở đây, duyên nơi pháp không hệ thuộc cũng chỉ có một. Các ý cận hành là chung cho vô lậu chăng?

*Tụng nêu:*

*Mười tám chỉ hữu lậu.*

*Luận nói:* Không có cận hành chung nơi vô lậu. Vì sao? Vì chúng làm tăng trưởng hữu. Các pháp vô lậu so với đây là trái nhau.

Có thuyết cho: Cận hành thì nơi hữu tình đều có. Vô lậu tức không như thế, nên không phải là cận hành.

Có thuyết nói: Thánh đạo tự nhiên mà chuyển, thuận với cảnh giới vô tướng, nên không phải là thể của cận hành. Cận hành cùng với thể ấy là trái nhau.

Vậy người nào thành tựu được bao nhiêu ý cận hành? Nghĩa là sinh nơi cõi dục, nếu chưa đạt được tâm thiện của cõi sắc, thì ở cõi dục thành tựu hết thấy ý cận hành. Hai định đầu là thành tựu tám, hai định ba bốn là bốn, cõi vô sắc chỉ một. Vì thành tựu nơi cõi trên không duyên với cõi dưới, vì chỉ là nhiễm ô. Nếu đã đạt được tâm thiện của cõi sắc, nhưng chưa lìa dục tham, thì ở cõi dục cũng thành tựu tất cả. Tĩnh lự thứ nhất có mười, đủ sáu thứ xả. Trong địa vị chí, tâm thiện được duyên nơi cảnh của hương, vị. Hỷ chỉ có bốn, do chỉ có nhiễm, không duyên nơi phần dưới.

Há không phải là ý cận hành do các thức như nhãn v.v... đã dẫn dắt. Ở nơi cõi sắc kia đã không có hai thức tỷ, thiệt, nên không có cận hành duyên với hương vị? Vấn nạn này là không đúng. Những người mù điếc bẩm sinh, tự tánh sinh niệm, và ở trong định đều nên không có cận hành như sắc v.v... Vậy nên không phải là tất cả. Năm thức đã dẫn dắt thành hai định, là tám, tức tĩnh lự ba, bốn, cõi vô sắc thì như trước. Người đã lìa dục tham, nếu chưa đạt được tâm thiện của hai định, thì thành tựu nơi cõi dục và định thứ nhất là mười hai, tức là trừ sáu ưu. Hai tĩnh lự kia đều như trước nói. Nếu đã đạt được tâm thiện của hai định, nhưng đối với tham của định thứ nhất chưa được lìa bỏ, thì thành tựu nơi hai định là mười, tức hỷ chỉ có bốn, vì chỉ là nhiễm ô, xả đủ sáu thứ, do đã đạt được thiện của cận phần kia. Phần còn lại như trước đã nêu. Do đạo lý này, các phần khác căn cứ theo đây nên biết. Nếu sinh nơi cõi sắc thì chỉ thành tựu nơi cõi dục một pháp cận hành là xả. Nghĩa là tâm thông quả cùng có.

Ở đây, Kinh chủ giả nêu ra thuyết khác, nghĩa là nói như thế này: Các ý cận hành theo Sur Tỳ-bà-sa là tùy thuận nghĩa mà lập. Nhưng theo kiến giải của tôi, thì nghĩa của kinh có khác. Vì sao? Vì không phải ở nơi địa này đã được lìa nhiễm, thì có thể duyên nơi cảnh này để khởi ý cận hành, nên không phải là hữu lậu. Ba thứ hỷ, ưu, xả đều thuộc về cận hành, chỉ là tạp nhiễm, vì cùng với ý dẫn dắt nhau, thường hành nơi đối tượng duyên là ý cận hành.

Thế nào là cùng với ý dẫn dắt nhau thường hành?

Do hoặc yêu, hoặc ghét, hoặc không chọn bỏ, vì nhằm đối trị với các thứ ấy, nên nói sáu thứ hằng trụ. Nghĩa là thấy sắc rồi, không hỷ, không ưu, tâm hàng trụ nơi xả, đủ niệm chánh trí. Nói rộng cho đến nhận biết pháp cũng thế. Không phải A-la-hán, không có duyên nơi hỷ thuộc pháp thiện của thế gian, chỉ vì nhằm ngăn chặn cận hành tạp nhiễm, nên nêu bày như thế.

Chưa xét kỹ Kinh chủ đã dùng nghĩa của tướng nào làm ý cận hành. Do tích tụ ở trong tâm, chấp A-la-hán duyên nơi các pháp thiện, hỷ thiện hữu lậu, cho không phải là ý cận hành. Không phải là A-la-hán có ý cận hành. Vì ít cùng với chánh lý nơi Khế kinh là trái nhau. Vì sao nhất định nhận biết? Vì đối với các cảnh giới, hoặc yêu, hoặc ghét, hoặc không chọn bỏ mới là cận hành.

Không phải như trước nói: Các người lia đục, hoặc A-la-hán đối với sự việc hữu lậu, tuy đã đoạn trừ toàn phần, nhưng vẫn có hỷ v.v... hữu lậu hiện hành, không gọi là cận hành. Việc này có lý gì?

Lại, do duyên gì chỉ có sáu hằng trụ, là chỗ đối trị phần xa. Do hỷ v.v... tạp nhiễm tương ưng với tham v.v... mới gọi là cận hành, không phải là các thọ như hỷ v.v... thiện hữu lậu khác.

Lại, Kinh chủ kia đã tự nói câu nói khác biệt, nên không phải là cận hành nhiễm, nhất định có cực thành. Nghĩa là tự nói: Chỉ vì nhằm ngăn chặn cận hành tạp nhiễm, nên đã nói như thế. Tức đã thừa nhận có cận hành không phải là nhiễm, không phải chỉ sáu hằng trụ, đang được ngăn chặn loại bỏ. Nên các Sư Tỳ-bà-sa đã nói về cận hành, không phải so với chánh lý nơi Khế kinh là trái nhau. Lại, các thứ hữu lậu đều gọi là tạp nhiễm. Đã thừa nhận tạp nhiễm, đều gọi là cận hành thì so với nghĩa của Tông này có gì là trái nhau.

Lại, Kinh chủ kia đã nói: Nhưng theo kiến giải của tôi thì nghĩa của kinh có khác. Đúng như đã nói. Nghĩa của kinh so với kiến giải

kia là có khác. Tức Khế kinh ấy là làm rõ về bậc vô học: Mắt thấy sắc xong, không phải như khi xưa khởi tham, sân, si, mà nói là không hỷ v.v... không nói thấy sắc rồi, không khởi ý cận hành. Nên thuyết của Tỳ-bà-sa đã nói là thiện.

Các cận hành này đạt được như thế nào? Nghĩa là người lìa dục tham thì ở nơi tám đạo vô gián trước, tám đạo giải thoát, đạt được sáu xả cận hành trong địa cận phần của định thứ nhất. Trong đạo vô gián, giải thoát thứ chín, đạt được tâm quả thông của cõi dục cùng có. Pháp xả cận hành đạt được mười hai cận hành của định thứ nhất.

Ở đây nói định thứ nhất là gồm thân luôn quyền thuộc. Do nghĩa lý sâu xa này, người lìa nhiễm của địa trên, như chỗ ứng hợp nên suy xét, nhưng có sai biệt. Nghĩa là khi lìa tham của tĩnh lự thứ tư nơi đạo vô gián và đạo giải thoát thứ chín, tất không đạt được tâm quả thông cùng có của địa mình, địa dưới và pháp xả cận hành. Khi lìa tham của các địa như không xứ v.v..., thì nơi tất cả đạo vô gián và đạo giải thoát chỉ đạt được một pháp xả cận hành. Khi đắc quả vô học thì đạt được mười hai cận hành của cõi dục và hai tĩnh lự thứ nhất, thứ hai. Sáu xả cận hành của tĩnh lự thứ ba, bốn xả cận hành của không vô biên xứ. Địa trên đều có một là pháp xả cận hành. Đối với phần vị thọ sinh, từ địa trên mất, khi sinh vào địa dưới, thì đạt được cận hành hiện có của đương địa. Sinh nơi các tĩnh lự, cũng gồm luôn pháp xả cận hành của địa dưới. Lại, tức mười tám ý cận hành như hỷ v.v..., do vì dựa vào tham đắm và xuất ly có khác, nên Đức Thế Tôn đã nói là ba mươi sáu sư cú. Cú sai biệt này có thể biểu thị bậc Đại sư là sư tiêu biểu nhất, nên gọi là Sư cú.

Các cú như thế, chỉ Đức Phật, Đại sư có thể nhận biết, có thể giảng nói. Người khác thì không thể.

Có thuyết nói: Thọ này tức nên gọi là Sư tích, do hành của các tà sư này đã nương dựa nơi địa.

Có thuyết cho: Thọ này nên gọi là Đường đao hoặc gọi là Đường oán. Do thọ ấy có thể làm nơi chôn đã chấp trước của đao ái oán ái.

Có thuyết nêu: Thọ này nên gọi là đao tích. Do Khế kinh đã nói ý là đao. Chỗ dựa của tham đắm, nghĩa là các thọ nhiễm. Chỗ dựa của xuất ly nghĩa là các thọ thiện, vô phú vô ký, thì thuận với thiện, nhiễm, nên tùy chỗ ứng hợp hai thứ đều gồm thâu, nên không nói riêng. Ba mươi sáu thứ địa định của cõi này: Nghĩa là trong cõi dục có đủ ba mươi sáu thứ. Tĩnh lự thứ nhất, thứ hai chỉ có hai mươi. Nghĩa là nương dựa nơi tham đắm tám, nương dựa nơi xuất ly mười hai, tĩnh lự ba, bốn chỉ có mười thứ. Nghĩa là nương dựa nơi tham đắm bốn, và nương dựa nơi xuất ly sáu, cận phần của không xứ, nếu thừa nhận có duyên riêng, tức có năm thứ. Nghĩa là nương dựa nơi tham đắm một, nương dựa nơi xuất ly bốn. Nếu chấp chỉ là duyên chung, thì chỉ có hai thứ. Nghĩa là nương dựa nơi tham đắm một, nương dựa nơi xuất ly một. Căn bản của cõi vô sắc và ba biên trên, đều chỉ có hai, như trước nên biết. Đây là căn cứ theo địa của cõi. Định của đối tượng duyên: Cõi dục duyên nơi cảnh của cõi dục có đủ ba mươi sáu. Duyên nơi cảnh của cõi sắc chỉ có hai mươi bốn, tức trừ duyên nơi hai thứ nương dựa của hương vị, mỗi thứ đều có sáu. Duyên nơi cảnh của cõi vô sắc chỉ có sáu thứ. Nghĩa là pháp cận hành nơi hai thứ nương dựa mỗi thứ đều ba. Duyên nơi cảnh không hệ thuộc cũng chỉ có sáu thứ này.

Do đạo lý ấy, nơi cõi sắc, vô sắc, duyên nơi cảnh có khác biệt, như chỗ ứng hợp nên suy xét. Như Khế kinh đã nói: Dùng sáu hỷ cận hành dựa nơi xuất ly làm nhờ cậy làm nương dựa để kiến lập. Nên đối với sáu hỷ cận hành dựa nơi tham đắm có thể xả bỏ có thể dứt trừ cùng có thể làm biến đổi nhỏ bỏ hết. Như thế liền đoạn trừ, cho đến nói rộng.

Trong đây đã nói đoạn trừ mười tám thứ, là nói đoạn dứt các thứ nương dựa nơi tham đắm là đoạn tạm thời, vì hỷ là chủ thể nương



dựa. Đoạn nương dựa nơi xuất ly là nói về ưu cận hành, hiển bày sự việc lia đục nhiễm, vì xả làm chủ thể nương dựa. Đoạn nương dựa nơi xuất ly là nói về hỷ cận hành, chỉ rõ lia nhiễm của địa nơi tĩnh lự thứ hai, là một thứ tánh nương dựa, do xả làm chủ thể nương dựa, nên đoạn vô số thứ tánh.

Nói đối tượng nương dựa là xả, là làm rõ lia sắc nhiễm. Không phải là loại tánh kia làm chủ thể nương dựa. Nói đoạn một thứ tánh nương dựa nơi xả là hiển bày sự việc lia nhiễm của cõi vô sắc rất ráo.

Như thế là đã nói về chi hữu thọ, trong ấy nên biết về môn nghĩa có vô lượng sai biệt.

Do đâu không nói về các chi hữu còn lại? *Tụng nêu:*

*Khác đã nói, sẽ nói.*

*Luận nói:* Chi hữu còn lại, hoặc có thứ đã nói, hoặc có thứ sẽ nói, như trước đã biện.

Nếu như vậy thì vì sao lại nêu lên tụng này?

Vì ở nơi tụng sau đã nhằm ngăn chặn và giải thích rộng về nghi. Do trong tụng sau đã nêu bày về phiền não v.v... Chớ có ở nơi đây sinh nghi như thế.

Trước, đã biện rộng về nghĩa của bốn chi xong. Tiếp theo, nên giải thích rộng về chi hữu còn lại. Vì để hiển bày phần văn sau, dựa nơi hoặc, nghiệp, sự, mượn dụ để làm rõ chung về mười hai chi hữu, nên Quý phạm sư lại nêu lên tụng này. Như trước đã nói, mười hai chi hữu lược gồm thân chỉ có ba, nghĩa là Hoặc, Nghiệp, Sự. Dụng của ba thứ này là riêng khác. Dụ kia là thế nào? *Tụng nêu:*

*Trong đây, nói phiền não*

*Như giống, lại như rỗng*

*Như cành cây rễ cỏ*

*Và như gạo trong trấu.*

*Nghiệp như gạo có trấu  
 Như cỏ, thuốc, như hoa  
 Các sự quả dị thực  
 Như ăn uống, thành thực.*

*Luận nói:* Vì sao ba thứ này v.v... tương tự như từ hạt giống, mầm, lá v.v... sinh khởi?

Như thế, từ phiền não sinh phiền não nghiệp, sự như rỗng trần giữ ao nước luôn không khô cạn. Như thế, phiền não được cùng nổi tiếp trần đóng ao sinh, khiến cho Hoặc, Nghiệp, Sự tuôn chảy vô tận. Như rễ cỏ chưa nhổ hết, mầm non bị cắt, cắt rồi thì mọc trở lại. Gốc rễ phiền não như thế, chưa dùng Thánh đạo để nhổ sạch, khiến sinh mầm lúa non đã đoạn dứt, đoạn dứt rồi thì mọc trở lại. Như từ thân cây thường sinh cành nhánh, hoa quả. Như thế, từ Hoặc luôn khởi Hoặc, nghiệp, sự. Như vỏ trấu bọc hạt gạo có thể sinh mầm v.v... không phải riêng một mình có thể sinh phiền não. vỏ bọc nghiệp có thể chiêu cảm hữu sau. Không phải riêng một mình có thể chiêu cảm. Như hạt gạo có vỏ bọc có thể sinh mầm v.v... nghiệp có phiền não, có thể chiêu cảm dị thực. Như các thứ cỏ thuốc, quả chín làm biên sau. Quả của nghiệp thành thực rồi, lại không chiêu cảm dị thực. Như hoa đối với quả, là nhân gần của sinh, nghiệp làm nhân gần, có thể sinh dị thực. Như thức ăn uống được nấu chín, chỉ nên thọ dụng, không thể chuyển sinh thành thức ăn uống khác. Sự của quả dị thực đã thành thực rồi, không thể lại chiêu cảm dị thực của sinh khác. Nếu các dị thực lại chiêu cảm sinh khác, sinh khác lại chiêu cảm sinh khác, tức nên không có giải thoát.

**HẾT - QUYỂN 29**

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 30

### Phẩm thứ 3: BIỆN VỀ DUYÊN KHỞI, phần 10

Đã biện về duyên khởi, tức ở trong ấy đã căn cứ theo phần vị có sai biệt phân thành bốn hữu: Trung, Sinh, Bản, Tử. Như trước đã giải thích về thiện v.v... có khác biệt. Ba cõi có, không có, nay sẽ lược biện. *Tụng nêu:*

*Ở trong bốn thứ hữu  
Sinh hữu chỉ nhiễm ô  
Do phiền não tự địa  
Ba khác, vô sắc ba.*

*Luận nói:* Ở trong bốn hữu, sinh hữu chỉ là nhiễm, quyết định không phải là thiện, vô phú vô ký. Do những Hoặc nào? Là tất cả phiền não. Các phiền não đã cấu nhiễm các sinh hữu chăng? Không như vậy thì thế nào? Chỉ do tự địa. Nghĩa là sinh nơi địa này, chỉ do tất cả phiền não trong địa ấy khiến sinh hữu thành nhiễm ô. Trong các phiền não, không có một phiền não nào ở nơi phần vị kiết sinh không có công năng làm thâm ướt. Nhưng các kiết sinh chỉ là sức của phiền não, không phải do triền, cấu. Vì sao? Vì hồi, phú triền v.v... của hành tự lực, chủ yếu là do xét chọn mới hiện khởi. Tuy nhiên trong phần vị này thân tâm mê mờ, thua kém, chủ yếu là theo sức của hoặc mới có thể hiện hành. Chỉ có tùy miên, vì sức thường hành tập

là hơn hẳn, nên các phiền não có thể luôn hiện hành. Vào thời gian kiết sinh, mặc tình hiện khởi. Các triền cùng cấu sức thường hành tập là thua kém, không phải là không xét chọn mà được hiện tiền. Thế nên kiết sinh không phải là các triền cấu.

Có Sư khác cho: Các loại hữu tình ngã mạn, ngã ái thường xuyên hiện hành. Trong phần vị kiết sinh, tùy nơi một hành tướng vi tế hiện khởi, nối tiếp nhau không bỏ, nên đã cấu nhiễm sinh hữu. Chỉ hai thứ này là có thể. Hai thứ này không phải là không có, nhưng không phải chỉ hai thứ ấy vì nơi kiết sinh hữu của Thánh, thì hai thứ ấy không hiện hành, cũng có hiện khởi nhưng không có ái. Mạn và ái này được nuôi dưỡng do ngã kiến, hoặc có mong cầu ngã đoạn diệt. Nên không phải hai thứ ấy đều luôn hiện hành. Do đầy cực thành, chỉ do sức của phiền não nơi tự địa làm nhiễm ô sinh hữu, trung hữu v.v... còn lại, mỗi mỗi đều chung nơi ba tánh. Nghĩa là trung hữu v.v... kia đều chung nơi thiện, nhiễm, vô ký. Nên biết, trung hữu nơi sát-na đầu tiên nối tiếp cũng tất là nhiễm ô, cũng như sinh hữu.

Bốn hữu như thế hệ thuộc nơi cõi nào?

Cõi dục, sắc có đủ bốn. Cõi vô sắc chỉ có ba, vì không phải nghiệp vô sắc đã chiêu cảm quả của trung hữu.

Trong phân biện về trung hữu, đã xét chọn đủ về các hữu tình ở đây. Trong bốn thứ hữu do gì mà trụ? *Tụng nêu:*

*Hữu tình do ăn trụ  
Đoạn dục thể chỉ ba  
Không sắc, không tạo ích  
Do tự căn giải thoát.  
Ba thực: Xúc, Tư, Thức  
Hữu lậu chung ba cõi  
Ý thành và cầu sinh  
Trung hữu ăn hương khởi.*

*Hai trước, ích đời này  
Sở y và năng y  
Hai sau nơi vị lai  
Dẫn khởi như thứ lớp.*

*Luận nói:* Kinh nêu rõ: Đức Thế Tôn tự giác ngộ về một pháp, chánh giác, chánh thuyết. Nghĩa là các hữu tình hết thảy đều do ăn mà trụ. Những gì là ăn? Ăn có bốn loại: (1) Đoạn. (2) Xúc. (3) Tư. (4) Thức.

Đoạn thực có hai thứ là tể và thô. Tể nghĩa là loại ăn của trung hữu, vì mùi hương là thức ăn. Cùng loại ăn nơi kiếp đầu tiên của chư thiên, vì không có biến đổi uế tạp, như dầu rưới lên cát, tan vào toàn thể. Hoặc tể là loại ăn của trùng nhợ, con trẻ v.v..., gọi là tể. Trái với đây là thô.

Đoạn thực như thế chỉ ở nơi cõi dục, lìa tham của đoạn thực, sinh nơi cõi trên, không phải thân của cõi trên dựa vào duyên ngoài mà trụ. Cõi sắc tuy có đại chủng có thể tăng ích nhưng không phải là đoạn thực, như không phải là dục diệu. Như trong cõi sắc, tuy có cảnh của xúc nơi sắc, thanh vi diệu, nhưng vì không dẫn sinh tham tăng thượng, nên không gọi là dục diệu. Như thế, tuy có xúc có thể thâm tóm lợi ích vi diệu hơn hết, nhưng cuối cùng vì không có phần đoạn ăn nuốt, nên không phải là đoạn thực. Tuy không phải thuộc về đoạn thực, nhưng không phải là không có nghĩa ăn. Như hỷ tuy không phải thuộc trong bốn loại thực, nhưng kinh nói là ăn, do có nghĩa ăn. Như Khế kinh nói: Ta ăn hỷ thực. Do hỷ thực mà trụ lâu như trời Cực quang tịnh.

Nếu như vậy thì nơi cõi dục cũng nên chỉ miệng làm phần đoạn nuốt ăn mới gọi là đoạn thực. Không như vậy, vì nơi cõi dục nuốt ăn làm môn, các thứ ăn khác có thể cùng theo đây để lập tên gọi này. Không phải nơi cõi sắc ít có ăn nuốt, có thể khiến xúc khác theo đoạn

thực kia làm tên. Thế nên hai cõi không có lỗi giống nhau. Nếu người sinh ở châu Bắc Câu lô, lia phân đoạn nuốt ăn, thì thọ mạng há bị đoạn hoại? Tuy không đoạn hoại nhưng đối tượng nương dựa là thân thì hình sắc suy tổn, khổ sở để tồn tại.

Nếu như vậy thì vì sao nơi cõi sắc kia do ăn mà trụ. Tức dùng mùi hương v.v... làm thức ăn, không phải chủ yếu là nhai nuốt. Định của cõi sắc kia thường ngửi mùi hương vi diệu như ý. Hoặc tiếp xúc với gió v.v... rất đáng yêu thích là các thứ xúc màu nhiệm.

Lại, trong thân của cõi sắc kia có khả năng tăng ích hơi ấm. Hoặc không phải đều nhờ vào đoạn thực của cõi dục mà cũng không phải là đoạn thực. Vì nhất định chỉ là cõi dục theo số nhiều, căn cứ nơi phần hơn. Nên nói: Dưới có, trên không có, không nên nêu đặt vấn nạn. Nhưng thể của đoạn thực, về sự phân biệt là mười ba, do xứ thân tóm chung chỉ có ba thứ, nghĩa là chỉ ba thứ hương, vị, xúc của cõi dục, tất cả đều là tự thể của đoạn thực, có thể phân thành từng đoạn riêng mà nhai nuốt ăn uống. Nghĩa là dùng miệng, mũi, theo từng phần thọ dụng. Vì do ít theo nhiều, nên nói như thế này: Tuy không phải là ăn nuốt, song có thể tạo lợi ích cho thân mạng khiến được trụ lâu, nên cũng thuộc về thức ăn tế, cũng như hình ảnh, ánh sáng, nóng mát, bôi xoa, rửa tẩy.

Lại, vào thời kiếp trụ đầu tiên, thức ăn là vị đất v.v... cũng gọi là đoạn thực, vì thọ dụng theo phần đoạn. Lại, các thức uống v.v... cũng gọi là đoạn thực, vì đều có thể phân thành đoạn riêng mà thọ dụng.

Có Sư khác nói: Trong tất cả các loại ăn, thì loại này là hơn hết, do ở trong sự việc gồm thân tạo lợi ích cho đại chúng của căn thì đoạn thực là mạnh mà nhanh chóng.

Há không phải là cầu tìm thức ăn là để dứt trừ đói khát. Vì sao đói khát cũng gọi là thức ăn?

Do hai thứ này cũng đối với đại chúng của căn có thể làm tăng ích, như vỗ đập, xoa bóp v.v...

Lại, đối với ăn uống, không có tâm mong muốn, thân liền suy tổn, nên hai thứ này gọi là ăn. Lại có đói khát mới gọi là không bệnh. Nên tạo sự ăn thì hai thứ này là hơn các xứ sắc khác. Vì thế nên nói là đoạn thực, không nên nói là đoạn từng đoạn riêng để ăn.

Nếu như vậy thì do đâu nói ba xứ làm Thế?

Vì căn cứ theo loại ăn để nói, nên chỉ nói ba.

Sắc xứ do đâu không gọi là ăn?

Là vì không đến nhận lấy đối tượng hành tác của căn. Do Khế kinh nói: Đoạn thực không phải là ở trong tay, trong đồ đựng, có thể thành sự ăn. Chủ yếu là vào nơi mũi, miệng, răng nhai nuốt dịch vị hòa trộn thấm ướt, tiến qua yết hầu, rớt xuống trong sinh tạng, dần dần tiêu hóa. Công năng thành thực nơi thể mạnh của vị lưu chuyển trong các mạch, thấu tóm tạo lợi ích cho các trùng, mới gọi là ăn. Bấy giờ mới được thành sự ăn.

Nếu ở nơi tay, đồ đựng, dùng đũa làm tên gọi, như Thiên Thọ gọi là Na-lạc-ca v.v... Tuy phần đoạn kia cùng được mang tên ăn, nhưng khi thành thức ăn, chỉ là hương, vị, xúc. Bấy giờ, chỉ hương, vị, lúc này làm căn, cảnh. Nếu phần đoạn chung đều gọi là ăn, thì âm thanh không tương ứng, cũng nên là ăn. Những vật không phải là âm thanh v.v... ở trong phần đoạn kia, có thể như mùi hương v.v... cũng gọi là ăn. Do không cùng nối tiếp, không hiện bày phần đoạn, không phải là không hun bay phần đoạn, vật không cùng nối tiếp, có thể nhận giữ thân để có thể thành sự ăn.

Lại, vì sao nhận biết sắc xứ không phải là ăn?

Do công năng của nội thân đã thấu tóm tạo lợi ích cho đại chúng của căn như hương, vị, xúc, vì không thấy riêng. Bấy giờ, vì

không sinh thức của cảnh kia. Lại, hương cùng với vị là thức ăn cực thành, không chờ đợi thành lập, mới thấy bồi xoa, rửa rấy v.v...

Ở nơi thân thân tóm tạo lợi ích, thì xúc có công năng. Phạm nói về thức ăn, tất dựa vào công năng thành thực nơi thể mạnh của mùi vị, đối với thân có tổn giảm tăng ích, xét chọn về phải trái hình sắc hiển sắc cùng không phải là công năng thành thực nơi thể mạnh của vị, đối với thân có tổn giảm tăng ích không có công năng. Khi sinh tự thức, hãy còn không tổn ích đại chủng của tự căn, hưởng chi là vào thân rồi, không sinh tự thức, có thể tạo nên sự ăn. Thấy vàng mặt trời, mặt trăng v.v... có thể làm tổn ích nhãn căn, là công năng của xúc, không phải là sức của hình sắc, hiển sắc.

Há không phải là khổ, vui cùng với thức đều cùng sinh. Hai thứ này có thể tạo sự tổn ích, nên sắc xúc đối với mắt cũng tạo tổn ích. Về lý là không ứng hợp. Vì mắt cùng với ánh sáng v.v... nên thành thức ăn. Nhưng ánh sáng kia là cảnh thuận với xúc khổ, vui, có thể tạo nên sự ăn. Sắc xúc thì không như vậy, vì thấy các sắc như An thiện na, trừ lượng v.v... thì mắt không tăng tổn, chủ yếu là đến trong mắt, mắt mới tăng tổn. Thế nên đoạn thực nhất định không phải là sắc xúc.

Lại, cùng với đoạn thực như hương v.v... là cực thành, vì có tướng khác biệt chung, không chung. Lại, các đoạn thực, chủ yếu là đi tới trong miệng, nhai nhấm khiến nát, làm hoại hình sắc, hiển sắc của thức ăn kia, hương vị xúc tăng, mới thành sự việc ăn. Không phải chưa nhấm nhai nuốt mà hương vị xúc tăng, phân minh có thể hiểu rõ, như đã nhai nhấm ăn nuốt. Cho nên chỉ hương vị xúc là thể của sự việc ăn chân thật.

Chỉ vì ba thứ này nên thiết lập công lao. Nếu như vậy vì sao ở trong Khế kinh, Đức Phật đã khen ngợi đoạn thực? Do đủ sắc hương vị, vì khiến vui vẻ ưa thích, gồm khen ngợi về trợ duyên. Như cũng khen nói: Cung kính thí cho. Há tức cung kính cũng gọi là đoạn thực?



Tuy nhiên thành đoạn thực, phải đủ chánh duyên, trợ duyên. Như có khen rừng hoa, gồm đủ hoa quả, hình ảnh nơi dòng nước. Há hình bóng cùng với dòng nước cũng tức là rừng? Hoặc trong kinh này đã khen ngợi về đối tượng xả thọ, không nói Thể của thực tức là sắc hương vị. Lại, như trước đã nói.

Trước đã nói là những gì?

Nghĩa là dùng đầy làm tên gọi. Bây giờ, thực sự không phải là ăn, giả khen gọi là ăn đủ sắc hương vị. Không phải biện về sự việc ăn chân thật. Thì có trái nhau gì?

Lại, khen ngợi về đức của ăn, không phải biện về thể của ăn. Như Y luận đã nói: Có thức ăn uống khả ái, đủ sắc hương, vị, xúc. Cũng là đức, không phải là Thể.

Lại, nêu lên tướng sắc để biểu thị hương, vị, xúc, cũng là vi diệu đáng vui thích, nên nói như thế.

Vì sao kinh không khen ngợi sự việc ăn gồm đủ xúc?

Khen ngợi về đủ sắc v.v... là đã nói về xúc. Không phải có xúc xấu ác mà gồm đủ sắc v.v... vi diệu, nên có xúc vi diệu không nói mà tự thành.

Lại, chỉ xúc xứ là Thể của sự việc ăn chân thật, khen ngợi Thể của ăn này có sắc, hương, vị, nên kinh đã nói Thể của ăn không thiếu giảm. Nhưng Thượng tọa nói: Tự ăn uống đều là Thể của ăn, vì không có nêu bày riêng, nên khi các tự ăn uống biến đổi, tiêu hóa, thì tất cả đều có thể làm tăng máu, thịt v.v... nhận giữ cùng nối tiếp khiến không đoạn hoại. Thế nên tất cả đều gọi là ăn.

Ngôn thuyết kia là phi lý. Vì sao? Vì tuy không có nêu bày riêng, nhưng tức nên nhận lấy riêng. Như Khế kinh nói: Nghiệp làm nhân sinh, thì há nhân sinh này là chung nơi nghiệp vô lậu? Há nghiệp còn lại đều không phải là nhân sinh?

Lại như kinh nói: Nghiệp không phải đen không phải trắng, không có dị thực, có khả năng diệt hết các nghiệp.

Há nghiệp có tướng như thế, đều có khả năng diệt hết các nghiệp? Há tất cả nghiệp đều là đối tượng được diệt trừ hết?

Lại, như kinh nói: Thức sinh trụ khởi, nên biết tức là nghĩa khổ sinh, bệnh, trụ, lão tử khởi. Không phải thức vô lậu có thể nói lời ấy.

Các kinh như thế, phân so sánh kia không phải là một, Tuy không có nêu bày riêng, nhưng nên nhận lấy riêng. Trong tụ nếu có tướng của ăn, dụng của ăn, thì chỉ nên nhận lấy tụ kia là sự việc ăn, không phải thứ khác. Nên nhân này không thể chứng minh sắc cũng là ăn. Lại, thuyết kia đã nói: Khi các tụ ăn uống biến đổi, tiêu hóa, thì tất cả đều có thể làm tăng máu, thịt v.v... nhận giữ cùng nối tiếp, khiến không đoạn hoại. Nhất định nhận biết như thế, nên thiết lập lời nói thành thật. Đã không nói về nhân, thì sao nhận biết hình, hiển, đối với phần vị biến đổi, tiêu hóa, như hương, vị, xúc làm tăng máu, thịt v.v... có thể nhận giữ thân. Thế nên Thể của ăn chỉ là hương, vị, xúc, không phải là sắc không thể giúp ích cho tụ căn giải thoát.

Phàm gọi là ăn, tất trước là hỗ trợ tạo lợi ích cho đại chủng của tụ căn, sau mới đến thứ khác. Khi ăn uống sắc đối với đại chủng của tụ căn hãy còn không tạo lợi ích, hưởng chỉ là có thể đến thứ khác, do cảnh của các căn kia đều riêng khác, nên có lúc thấy sắc, sinh hỷ lạc, là duyên nơi sắc xúc sinh, là ăn, không phải là sắc. Nghĩa lý sâu xa như đây, trước đã biện đủ. Lại, người Bất hoàn và A-la-hán tức đã giải thoát tham thực, tuy thấy thức ăn ngon lạ, nhưng không sinh hỷ, vì không có ích.

Đã nói về đoạn thực, hệ thuộc cõi cùng thể. Ba loại xúc, tư, thức, tiếp theo sẽ hiển bày.

Xúc, nghĩa là tâm sở do ba thứ căn, cảnh, thức hòa hợp sinh ra. Trong phần nói về Duyên khởi đã xét chọn rộng. Tư, nghĩa là ý

nghiệp. Thức nghĩa là nhận biết rõ cảnh. Ba thứ này chỉ là hữu lậu, chung nơi ba cõi đều có.

Bốn loại ăn như thế, về thể gồm có mười sáu sự, chỉ ba loại ăn sau là nói về hữu lậu, làm rõ về ba thứ như hương v.v... không xen lẫn với vô lậu.

Do đâu xúc vô lậu v.v... không phải là loại ăn?

Vì ăn nghĩa là có thể dẫn dắt, có thể hỗ trợ cho các hữu đáng chán, đáng đoạn, là xứ sinh trưởng ái. Vô lậu tuy có hỗ trợ cho thứ khác đã dẫn dắt hữu, nhưng tự mình không có công năng dẫn dắt hữu, không phải là đáng chán, đáng đoạn, là xứ sinh trưởng của ái, nên không kiến lập ở trong bốn loại ăn. Tức do nhân này, đối chiếu với địa, cõi khác, tuy có pháp hữu lậu, nhưng cũng không phải là thể của loại ăn. Pháp của địa cõi khác, tuy cũng làm nhân, có thể hỗ trợ hữu hiện có, nhưng không thể làm nhân dẫn dắt hữu sau, nên không gọi là loại ăn. Các pháp vô lậu lúc hiện tiền, tuy có thể làm nhân hỗ trợ đại chủng của căn, nhưng không thể làm nhân dẫn dắt hữu sau. Tuy tạm thời làm nhân hỗ trợ đại chủng của căn, nhưng chỉ vì muốn thành tựu chỗ nương dựa thù thắng của chính mình để nhanh chóng đi đến Niết-bàn, vĩnh viễn diệt trừ các hữu. Hữu lậu của tự địa khi hiện tiền, hỗ trợ cho hiện tại khiến tăng thêm, có thể chiêu cảm hữu sau.

Do đây đã giải thích nghĩa đoạn thực làm nhân, chiêu cảm hữu sau. Nghĩa là các thứ thực như xúc v.vv.. khi dẫn dắt hữu sau, cũng dẫn dắt hương v.v... của pháp nội nơi vị lai. Hương v.v... của pháp nội hiện tại, giúp đỡ cho các nhân như xúc v.v... khiến dẫn dắt hữu vị lai, cũng có thể tự nhận lấy hương v.v... của vị lai làm quả đẳng lưu. Vì thế đoạn thực cùng với nhân của hữu sau là đồng một quả, tức cũng có thể dẫn dắt hữu, nên gọi là thực. Nhưng về hương vị xúc thể loại có ba, nghĩa là dị thực sinh, đẳng lưu, nuôi lớn. Do hương v.v... bên ngoài nhận biết phát sinh hương vị xúc nội trong thân, khiến thành sự ăn, nên các loại ăn đã nói, lý ấy nhất định thành.

Vì sao nên nhận biết xúc, tư, thức thực, cùng lúc mà khởi, nhưng dụng sự có khác? Nếu cho dụng sự của ba thứ này không có riêng khác. Ba thứ ăn có sai biệt, tức nên không được thành. Như trong một nắm gồm đủ hương, vị, xúc, vì dụng riêng khó nhận biết, nên lập tên một đoạn thực. Dụng của xúc v.v... thì riêng nên không đồng với đoạn thực. Do nhận biết chung, không chung có sai biệt, như hương, vị, xúc, thế gian cùng đồng nhận biết là tánh của một thứ ăn. Xúc v.v... thì không như vậy.

Lại, xúc, tư, thức, thể dụng là vi tế, nên phân riêng. Hương v.v... thì không như vậy. Lại, tuy cùng khởi, tùy theo một thứ tăng, khi quả hiện hành, không phải là không có khác biệt. Thế nên ba thể có sai biệt là cực thành. Như Khế kinh nói: Ăn có bốn thứ, có thể khiến hữu tình bộ đa an trụ cùng có thể giúp ích cho các người cầu sinh.

Nói nhiều loại là làm rõ về nghĩa đã sinh. Các nẻo sinh xong đều gọi là đã sinh.

Lại nói về cầu sinh, là nêu rõ về gì? Đây là nêu rõ về trung hữu.

Do Đức Phật Thế Tôn dùng năm thứ tên gọi để nói về trung hữu. Những gì là năm?

(1) Ý thành: Từ ý sinh, nên lời kéo dẫn nghiệp, là nghĩa dẫn đến quả. Nếu như vậy thì ý sinh này có lỗi thái quá. Không phải vậy, trung hữu không nắm giữ các vật như tinh huyết v.v... của duyên bên ngoài để hình thành thân.

(2) Cầu sinh: Là nhiều vui mừng, tìm xét về nơi chốn sẽ sinh. Sinh nghĩa là sinh hữu. Trung hữu phân nhiều cầu tìm hướng đến xứ của sinh hữu.

(3) Ăn hương: Thân được nuôi bằng hương thực để đi đến nơi chốn sinh.

(4) Trung hữu: Là hữu trung gian của hai hữu tử, sinh.

(5) Danh khởi: Tử hữu vô gián, chi thể không thiếu, thân tức thì khởi. Hoặc lại đối hướng quyết định sẽ sinh, tạm thời khởi. Như Khế kinh nói: Hữu hủy hoại tự thể, khởi hữu hủy hoại thể gian, sinh khởi, nghĩa là trung hữu.

Lại kinh nêu: Có Bồ-đặc-già-la đã đoạn kiết khởi, chưa đoạn kiết sinh.

Do đâu nói ăn chỉ có bốn thứ?

Vì tất cả hữu vi đều có dụng ăn. Kinh nói Niết-bàn cũng có thức ăn. Như Khế kinh nói: Niết-bàn có thức ăn, đó là giác chi. Tuy các hữu vi đều có tác dụng ăn, nhưng căn cứ theo chỗ hơn để nói. Nghĩa là Đức Đại Tiên Tôn vì người được hóa độ, căn cứ theo chỗ hỗ trợ hữu hơn hết, nên chỉ nêu bày bốn loại ăn. Như Khế kinh đã nêu giảng. Hai nhân, hai duyên có thể sinh chánh kiến, không phải là tịnh giới v.v..., đối với chánh kiến sinh, không có tác dụng của nhân duyên.

Tác dụng hơn hẳn của bốn loại ăn, tương ấy là thế nào? Nghĩa là loại ăn thứ nhất, thứ hai có thể tạo lợi ích cho thân này, làm chủ thể nương dựa, đối tượng nương dựa. Hai loại ăn sau có khả năng dẫn dắt hữu vi lai, có thể khởi hữu vi lai, như thứ lớp hỗ trợ tạo lợi ích, dẫn khởi hai thứ danh sắc nơi hữu thân. Cho nên lập làm đối tượng nương dựa bốn loại ăn. Nghĩa là sắc tức có thân căn của hữu. Chủ thể nương dựa nghĩa là danh, tức tâm tâm sở.

Ở đây đoạn thực đã hỗ trợ tạo lợi ích cho đối tượng nương dựa, vì thân căn của hữu, do đoạn thực này mà trụ. Xúc thực trong đây hỗ trợ tạo lợi ích cho chủ thể nương dựa, vì tâm tâm sở do xúc thực này mà tồn tại.

Hai loại ăn như thế, đối với hữu đã sinh có công năng hỗ trợ tạo lợi ích rất là thù thắng. Tu là dẫn nghiệp, thức là chủng tử dẫn khởi hữu vi lai. Nghĩa là do nghiệp, nên có thể dẫn hữu của hai danh, sắc ở vị lai. Nghiệp đã dẫn rồi, ái làm thấm nhuần chủng tử thức, có thể

khiến thân danh sắc của hữu vị lai đây khởi. Nên Khế kinh nêu rõ: Nghiệp là nhân sinh, ái là nhân khởi.

Hai loại ăn như thế, đối với hữu chưa sinh có công năng dẫn khởi rất là thù thắng. Cho nên chỉ nói bốn thứ này là ăn. Trong bốn loại ăn ấy, hai loại sau, như mẹ sinh, vì sinh chưa sinh. Hai loại ăn trước, như mẹ nuôi, vì nuôi dưỡng đã sinh.

Theo thứ lớp khác, nêu lên hiện thấy quả của nhân sinh có sai biệt. Vì hiển bày hữu của hai danh sắc là vô thủy, nên nói đời trước là không thể nhận biết rõ. Nghĩa là như sinh này đã khởi danh sắc làm chủ thể nương dựa dẫn khởi, chiêu cảm nghiệp sinh khác, ái đã làm thấm nhuần thức, có thể làm chủng tử, nên khiến quả danh sắc của đời vị lai khởi.

Như thế, danh sắc hiện có của sinh này, do danh sắc tiếp theo đời trước làm chủ thể nương dựa, đã dẫn các nghiệp, ái làm thấm nhuần chủng tử thức làm nhân nên khởi. Tức danh sắc nơi đối tượng nương dựa của sinh trước kia, lại dùng danh sắc của đời trước làm chủ thể nương dựa đã dẫn các nghiệp, ái làm thấm nhuần chủng tử thức làm nhân nên khởi.

Như thế là lần lượt trước của trước làm chủ thể nương dựa. Vì vậy hữu của danh sắc là vô thủy. Hoặc các chúng sinh có ba thứ riêng: (1) Ái lạc riêng nơi cảnh hiện tại đáng yêu. (2) Nhiều mong cầu nơi cảnh vị lai đáng yêu. (3) Đối với các cảnh khởi xả ở giữa.

Đoạn thực tạo lợi ích chung nơi ba chúng sinh này. Xúc thực tạo lợi ích riêng cho ái nơi cảnh hiện tại. Tư thực tạo lợi ích riêng cho mong cầu cảnh vị lai. Thức thực tạo lợi ích riêng nơi xả ở giữa. Nên chỉ nói bốn thứ này là ăn.

Có thuyết cho: Thọ là căn bản của sinh tử. Đoạn thực là thọ nhận cảnh giới của đối tượng thọ. Xúc thực là thọ nhận nhân gần của đối tượng lãnh nạp. Tư là nhân xa. Thức là đối tượng nương dựa. Nên

chỉ nói bốn thứ này là ăn. Hoặ̃c lại đoạn thực có thể làm tăng trưởng tham cảnh, nuôi lớn các căn và đại chủng. Tham cảnh như thế, có thể mở rộng đối với ba sự hòa hợp của xúc, khiến sinh xúc. Xúc có thể dẫn thọ, là đối tượng lãnh nạp. Thọ lại có thể tạo ra nhân của tư hy vọng làm cảnh hy vọng của thọ và sinh. Do sức của tư hy vọng khiến ái tăng rộng. Do tư vui thích lạc hư vọng, nên ái có thể làm thâm nhuần thức, khiến nối tiếp sinh hữu, chính tâm nhiễm ô là chủ thể kiết sinh. Thức có thể sinh khởi mầm hữu của danh sắc, danh sắc do thức mà sinh trưởng. Do đây nên nói: Nếu ở nơi đoạn thực, khi đoạn nhận biết khắp, tức cũng đoạn nhận biết khắp năm dục diệu nhiễm. Nếu ở nơi xúc thực khi đoạn nhận biết khắp, cũng đoạn nhận biết khắp ba thọ như lạc v.v... Nếu ở nơi tư thực khi đoạn nhận biết khắp, cũng đoạn nhận biết khắp ba ái như dục v.v... Nếu ở nơi thức thực khi đoạn nhận biết khắp, cũng đoạn nhận biết khắp hữu của hai danh sắc.

Có thuyết nêu: Vì quán này có thể đối trị bốn thứ điên đảo, nên nói là bốn loại thực. Do không quan sát bốn loại như đoạn v.v... như thứ lớp có thể khởi bốn thứ điên đảo tịnh, lạc, thường, ngã, nên kinh nói bốn loại thực có thể khiến hữu tình bộ đa an trụ và có thể hỗ trợ tạo lợi ích. Các kẻ cầu sinh: Đây là chỉ rõ về bốn loại ăn, có công năng hỗ trợ cho chúng sinh cư ngụ nơi ba hữu. Nghĩa là ở nơi sinh hữu, bản hữu và trung hữu, như thứ lớp ấy trừ ở tử hữu, vì ở trong tử hữu thì ăn không có công năng.

Nói Bộ đa: Nghĩa là ở nơi sinh hữu. vì ăn đã giữ gìn sinh hữu nên nói khiến an trụ. Ý làm rõ sinh hữu chỉ là một niệm, nên chủ yếu do ăn giữ mới có thể dẫn dắt hữu sau.

Nói hữu tình, nghĩa là ở nơi bản hữu, ở trong bản hữu có thể cùng ngôn thuyết vì khác với phi tình, nên gọi là hữu tình. Vì ăn duy trì bản hữu, nên nói khiến trụ. Trụ nghĩa là ở phần vị hiện có cùng nối tiếp không đoạn. Nói cầu sinh, nghĩa là ở nơi trung hữu, ngụ trong trung hữu cầu sinh hữu. Thức ăn giữ gìn trung hữu khiến hướng đến

sinh của vị lai, không thể xoay chuyển, nên gọi là hỗ trợ tạo lợi ích. Hoặc lại chúng sinh lược có ba thứ: (1) Đủ phiền não. (2) Lìa phiền não. (3) Phiền não khác.

Đủ phiền não: Gọi là bộ đa, tức ở trong năm nẻo, thường xuyên sinh vào đây, ăn có thể duy trì sinh mạng kia, nên nói là khiến an ổn. Chánh quán đã thiếu, không có tâm cầu xuất ly, ở trong sinh tử, tình ý an cư. Như người thiếu mắt, không có tâm hành động, tùy theo nơi chốn cư trú mà ở yên.

Lìa phiền não: Gọi là hữu tình. Chỉ là thế tục nói là số hữu tình. Sự việc ăn có thể gìn giữ sinh mạng kia, nên nói là khiến trụ. Như sức của chúng duyên đã duy trì chiếc xe cũ kỹ tạm thời đi đến phương khác, nên gọi là trụ.

Phiền não khác: Gọi là cầu sinh cùng có mong cầu hợp với vị lai, nên hòa hợp sinh hữu, nghĩa ấy không khác.

Phiền não khác cùng có mong cầu, cho đến hành tận sinh thân hữu, các thứ ăn có thể duy trì sinh mạng kia, nên nói là hỗ trợ tạo lợi ích. Nghĩa là giúp ích cho sinh mạng ấy đến phần vị hành tận.

Hoặc loại hữu tình lược có hai thứ, gọi là đã sinh, sẽ sinh có sai biệt.

Các hữu tình đã sinh: Gọi là hữu tình bộ đa. Các hữu tình sẽ sinh: Chỉ nói là cầu sinh. Các hữu tình đã sinh lại có hai hạng: (1) Thọ dụng quả của hành nghiệp trước, gọi là bộ đa. (2) Thọ dụng quả sẽ dụng hiện tại, gọi là hữu tình.

Do sự việc ăn của đời trước, khiến trong thân hiện tại, sắc lực ưa thích hành tác thọ mạng được an lập. Do sự việc ăn của hiện đời chỉ khiến thân hiện tại cùng nối tiếp không đoạn dứt, nên nói là trụ. Hoặc khiến an ổn, là chỉ khiến không hoại. Nói khiến trụ là khiến thành sẽ dụng. Gìn giữ sẽ sinh, là khiến đi đến chính thức sinh, nên nói là hỗ trợ tạo lợi ích.



Các người cầu sinh: Có thuyết cho: Bộ đa, cầu sinh đều riêng khác. Vì phân biệt nên nói câu hữu tình. Do nói phi tình, cũng có sự việc ăn. Như Khế kinh nói: Ta nói biển cả và sông lớn v.v... thấy đều có sự việc ăn. Vì phân biệt với hữu tình kia, nên làm rõ điều đã biện minh ở đây là hữu tình ăn, không phải là biển cả v.v....

Nếu như vậy thì ở đây nêu bày nên thành vô dụng. Nói đoạn thực v.v... là phân biệt về nghĩa đã thành, không phải các thứ ăn như đoạn v.v... đã hỗ trợ cho biển, nên chỉ loài hữu tình là có các thứ ăn như đoạn v.v... Nên câu nói hữu tình, không có phân biệt dụng riêng. Thân hoặc có thể phân biệt riêng thì nói chữ Bộ đa. Do trong chữ Bộ đa là gồm hiển bày về nghĩa thật. Vì muốn ngăn chặn loại trừ, không phải hữu tình thật chấp làm hữu tình, nên nói như thế. Nghĩa là các ngoại đạo do vô minh khiến cho mù tối, chấp các tông lâm đều có suy xét lo lắng, vì hữu kiến v.v... nên cũng gọi hữu tình. Đây cũng tắt nên hỗ trợ cho đoạn thực v.v...

Vì phân biệt với phi tình kia, nên cần nói lời nói thật: Lời nói thật như thế là hiển bày về nghĩa cực thành, cùng thừa nhận là có suy xét lo lắng cho là hữu tình cực thành. Hữu tình cực thành này mới hỗ trợ cho các thứ ăn như đoạn v.v... không phải là không thừa nhận chung về hữu tình suy xét lo lắng.

Vì sao Đức Thế Tôn không chỉ lược nói ăn có bốn loại khiến cho hữu tình an ổn. Còn Bộ đa, cầu sinh, hai lời nói ấy có dụng gì?

Há không phải đã nói là làm rõ về sự khác nhau của trung hữu v.v... đã sinh nên nói như vậy. Chỉ nêu bày do ăn khiến hữu tình an ổn, về nghĩa là đã nêu khắp, đâu phiền phải nói lại.

Nơi nghĩa trung hữu đã sinh có sai biệt, trong Khế kinh khác đã nói như thế này: Hữu tình thấy đều do ăn mà tồn tại. Trong đây vì nhằm ngăn chặn các thứ luận hủy báng trung hữu và vì hiển thị nhân gần của sinh hữu, nên nói về Bộ đa, cầu sinh có sai biệt. Hoặc

lại chớ có cho các A-la-hán, hàng hữu học, phạm phu về ăn không có sai biệt, nên nói ba câu nhằm làm rõ sự việc ăn có khác. Nghĩa là các phạm phu thọ nhận các thức ăn uống, phần nhiều là do phiền não. Các A-la-hán thọ dụng các thức ăn uống, chỉ vì để giữ lấy thân. Các vị hữu học thọ dụng các thức ăn uống, tuy phần nhiều sinh nhằm chán nhưng có phiền não. Vì để hiển bày các thứ ăn, tuy đều là để giữ lấy thân nhưng có thứ chỉ nên thọ dụng, có thể cũng cần đoạn trừ, nên cần phải làm rõ đủ ba câu như thế. Nói đối với đoạn thực đoạn trừ nhận biết khắp, trước tuy nói đoạn nhưng chưa rõ, vì sao sau nói là nhận biết khắp? Là hiển bày về sự đoạn trừ này, hoặc lại duyên nơi phiền não kia gọi là đoạn. Vì nhỏ sạch vĩnh viễn gốc rễ của phiền não kia, nên gọi là nhận biết khắp.

Nếu như vậy thì không nên nêu bày như thế này: Nếu đối với đoạn thực khi đoạn nhận biết khắp, cũng đoạn nhận biết khắp năm diệu dục nhiễm. Lúc năm diệu dục nhiễm được đoạn trừ vĩnh viễn, thì đoạn thực do đấy mới có thể gọi là đoạn. Tuy có lý ấy, nhưng Đức Phật vì làm sáng rõ là cùng thời đoạn nên thuyết giảng như thế này: Do đối với đoạn thực, khi duyên nơi trói buộc đã đoạn, thì tham của năm diệu dục, thể của chúng gọi là đoạn. Tuy có lý này, nhưng không nên nói khi đoạn thực đã đoạn, thì tham của năm dục đoạn, vì hai thứ sắc thanh không phải là đoạn thực. Vấn nạn này là không hợp. Do hai thứ sắc, thanh, cùng với thể của đoạn thực là đồng đối trị. Các người tu quán, vì chán lìa đoạn thực, xả bỏ khắp cõi dục, nên nói như thế: Hoặc trong ấy nói năm diệu dục nhiễm, không phải chỉ là tham của năm cảnh giới như sắc v.v...

Nếu như vậy thì sao không phải là sự việc của Hiền Thánh được gọi là dục. Không lìa cõi này, các tham đã khởi, nói là dục nhiễm. Năm cảnh như sắc v.v.... có thể thuận với tham tăng, gọi là năm diệu dục. Cõi đã thuộc về năm diệu dục này cũng được mang tên dục. Tham trong cõi ấy, dựa vào cõi ấy, vì duyên nơi cảnh giới

của năm diệu dục này, nên gọi là năm diệu dục nhiễm. Ý này nói: Nếu đoạn thực đoạn dứt thì các tham của cõi dục thấy đều được đoạn. Do đoạn thực này cùng với tham kia là đồng đối trị. Không phải khi tham đoạn trừ thì đoạn thực tắt đoạn mà là khi đoạn thực đoạn dứt thì các tham tắt đoạn. Thế nên Khế kinh nêu bày thế này: Có người giải thích vì để làm rõ câu nói đoạn thực được đoạn trừ là chỉ căn cứ theo đoạn trừ nhiễm do tu đạo đoạn, nên nói câu đoạn trừ năm diệu dục nhiễm.

Giải thích nói như thế là không có nghĩa lý sâu xa. Trong đây chỉ nói về Thánh đạo lìa nhiễm, là đã làm rõ chỉ đoạn trừ do tu đạo đoạn, tắt không có Thánh đạo ở trong một thời có nghĩa cùng đoạn cả hai thứ do kiến đạo, tu đạo đoạn. Nghĩa là khi Thánh đạo đoạn trừ phiền não do kiến đạo đoạn, thì duyên nơi tham của đoạn thực quyết định là chưa đoạn. Vào thời gian sau chính thức đoạn trừ tham của đoạn thực, thì tham do kiến đạo đoạn tắt trước đã đoạn, nên tuy không nói câu đoạn năm diệu dục nhiễm, nhưng cũng nhận biết là chỉ căn cứ nơi đoạn trừ nhiễm do tu đạo đoạn.

Lại, sự phân biệt này lại do đâu được thành? Nếu như cho là đã nói về đoạn thực đoạn dứt, tức cũng làm rõ là đã đoạn trừ tham do kiến đạo đoạn. Nếu nhận biết như thế thì có lỗi gì? Như nói khi xúc v.v... đoạn nhận biết khắp, cũng đoạn nhận biết khắp các pháp như lạc v.v... Thế nên nơi giải thích trước, đối với lý là không trái.

Há không phải tùy theo đoạn xúc v.v... thì cùng một lúc thọ, ái, danh sắc thấy đều được đoạn? Do đâu như thứ lớp đều nêu bày riêng?

Do có chúng sinh thọ ái hữu sau, tùy theo nơi một thứ nhận biết sâu xa về lỗi lầm tai hại. Vì muốn khiến cho chúng nhanh chóng được đoạn trừ, nên như thứ lớp để nói về các nhân như xúc v.v... có sai biệt. Lại, vì làm rõ xúc v.v... tuy đồng thời sinh, nhưng do quá không đồng, nên thể của ba thứ dị biệt.

Lại, vì hiển bày tên gọi của ăn đối với nghĩa, nghĩa là chủ thể dẫn, đối tượng dẫn, nên gọi là ăn.

Đối tượng được dẫn của ăn là gì? Là ái đã được dẫn.

Kinh nói: Bốn thứ ăn, ái là duyên, nên ăn là chủ thể nhưng cái gì thọ nhận ái, danh sắc?

Vì hiển bày nghĩa ấy, nên nói như thế này: Tức là làm rõ nhân không có thì quả nhất định không có.

Vì sao xúc lại được gọi là ăn?

Do xúc có thể có công dụng thâm tóm tạo lợi ích. Thọ là thể của thâm tóm tạo lợi ích, không phải là có thể thâm tóm tạo lợi ích. Xúc thì có thể thâm tóm tạo lợi ích, cũng là thể của thâm tóm tạo lợi ích, là nhân thâm tóm tạo lợi ích. Thọ là đối tượng nhận lãnh. Không phải tất cả tư đều là tư thực, chủ yếu là thuộc về hy vọng, thuận với ái hiện hành, tương ưng với ý thức, mới gọi là ăn. Nên nơi đời đói khát, trẻ nhỏ ngu si, trông mong nơi túi đựng cát treo trên cao (tưởng là gạo) mà được sống còn.

Lại, thế gian hiện thấy, do có hy vọng, sức mạnh liền tăng trưởng. Hy vọng nếu dứt thì sức mạnh liền suy kém, những việc làm thoái chuyển thất bại. Nhưng Khế kinh nói: Ý tư thực là hiển bày ba loại ăn này chỉ cùng với ý thức tương ưng. Hoặc vì nhằm ngăn chặn cho tư là dụng đức của ngã, nên kinh nói: Thức thực là thứ tư. Thức thực này chỉ căn cứ theo xứ có đoạn thực để nói thức có thể làm thức ăn.

Tướng của thức thực ấy là thế nào?

Phân biệt rõ về cảnh đáng yêu thích, có thể giữ gìn thân.

Nếu như vậy thì vì sao ở trước lại nói: Thức thực có thể tạo lợi ích cho xả ở giữa? Do thức thực kia cũng có Niết-bàn khả ái, là cảnh của Thánh đạo v.v... phân biệt rõ về hữu lậu, có thể trụ giữ thân, nên không có lỗi.

Khế kinh nói: Có bốn loại ăn để ăn, nói loại ăn thứ hai lại có dụng gì?

Vì nhằm ngăn chặn kiến giải cho ngoài các thứ ăn này có thể còn có những thứ ăn khác. Làm rõ lia các thứ ăn này thì không có sự việc ăn nào nữa. Do đây, Đức Phật nói với Phả-lặc-cụ-na: Ta trọn không thuyết giảng là có chủ thể ăn.

Đức Phật nói về bốn thứ ăn, gọi là nhân duyên ái. Vì sao gọi là nghĩa nhân duyên của ái?

Vì sự đã trông mong về ái, là thể của ăn.

Do đâu đối với ăn sinh khởi hy vọng về ái?

Vì nhân nơi ăn này phát sinh các lạc thọ, vì duyên nơi lạc thọ, nên các ái được sinh. Các ái đã sinh, thì nắm giữ làm vật dụng nuôi sống thân. Thế nên nói ăn gọi là nhân duyên của ái.

Há không phải là duyên của ăn cũng sinh ra khổ?

Không nên chỉ nêu bày gọi là nhân duyên của ái. Như Khế kinh nói: Các khổ hiện có, tất cả không gì là không nhân nơi ăn mà sinh. Lý thật là nên như thế. Nhưng loại người ngu do điên đảo đã che lấp, đối với nhân sinh của khổ, chấp cho là nhân của lạc, duyên sinh hy vọng ở ái. Hoặc bị khổ bức bách, hy vọng lia ái sinh. Ái này làm nhân, vì mãi đeo đuôi, cầu tìm thức ăn uống, nên Đức Phật nói ăn gọi là nhân duyên của ái. Hoặc lại quả sinh có thể thành sự việc ăn, quả hữu lậu khổ, nói ái là tập. Thế nên nói ăn gọi là nhân duyên của ái.

Nếu như vậy bậc vô học tức nên không có ăn, do nơi bậc vô học thì ái không có. Hoặc có sự việc ăn đều nên có ái chăng?

Vấn nạn này là không hợp lý, vì đã phân biệt. Nghĩa là đã phân biệt về Bộ đa, cầu sinh, là hữu ái. Bốn thứ ăn đối với những Bộ đa, cầu sinh kia, như thứ lớp ấy đã an lập và hộ trợ tạo lợi ích. Vì căn cứ theo chúng để nói về ăn, gọi là nhân duyên của ái, nên không có lỗi

người vô học không có ăn, vì không có ái. Hoặc người vô học ăn, trước là do sức của ái dẫn dắt nên gọi nhân duyên của ái, cũng không có lỗi. Nghĩa là trước do sức của ái đã dẫn dắt, nay tuy lia ái, nhưng vẫn cầu đạt thức ăn uống, vì thế có Già tha nói: Không phải không ăn mà có mạng.

Lại, như Khế kinh nói: Vô minh đã che lấp, ái trói buộc, kẻ ngu, người trí đồng có được thân này, nhưng không có lỗi A-la-hán có vô minh, ái. Sự việc này cũng nên như thế. Tuy nhận biết căn cứ vào đây để gọi là nhân duyên của ái, nhưng nói câu ấy lại có dụng gì? Vì làm rõ các thứ ăn có thể dẫn dắt hữu sau. Các người có ái, đoạn thực cũng có thể làm nhân duyên của ái, dẫn dắt hữu sau. Do Đức Thế Tôn nói: Bốn loại ăn đều là cội rễ của bệnh tật ung nhọt, mũi tên độc. Vì là duyên của lão tử, nên các loại ăn này lại được ái trước dẫn sinh. Ái trước lại từ các loại ăn trước dẫn khởi.

Như thế, lần lượt từ thời vô thủy đến nay, khiến vòng sinh tử xoay mãi không dứt. Vì sinh chán bỏ, nên nói lời ấy. Lại, các khổ sinh khởi đều nhân nơi sự việc ăn. Chỉ do các loại ăn làm nhân duyên của ái, vì xả bỏ duyên của ăn, khiến khổ không khởi. Như muốn dứt bệnh, nên tránh duyên của bệnh, nên nói lời ấy là thành hữu dụng sâu xa.

Đã biện rộng về các loại ăn xong. Nay nên xét chọn.

Nơi phần trước đã nói về bốn hữu như trung hữu v.v... Hai hữu sinh tử chỉ là một sát-na. Ở trong thời gian ấy, thức nào hiện khởi? Thức này lại cùng với thọ nào tương ưng? Tâm định, không tâm có được tử hữu, sinh hữu chăng? Trụ nơi thức của tánh nào để được nhập Niết-bàn? Đến khi mạng chung, thức diệt ở xứ nào?

Người đoạn mặt-ma, thế ấy là gì? *Tụng nêu:*

*Đoạn căn thiện cùng tiếp  
Lìa nhiễm thoái tử sinh*

*Thừa nhận, chỉ ý thức  
 Từ sinh chỉ xả thọ.  
 Không định, không tâm hai  
 Niết-bàn hai vô ký  
 Dàn chết: chân, rốn, tim  
 Sau cùng ý thức diệt  
 Người dưới, trời không sinh  
 Như đoạn Mạt ma nước.*

*Luận nói:* Đoạn thiện, nối tiếp thiện, lia nhiễm của địa cỗi, từ lia nhiễm thoái chuyển, mạng chung, thọ sinh. Trong sáu phần vị này, chỉ thừa nhận ý thức, vì đều là pháp không chung của ý thức. Năm thức ở đây không có công năng.

Há không phải là vị trung hữu của kiết đầu tiên, cũng chỉ là ý thức?

Đã nói chữ sinh là đã gồm thân luôn ý thức kia. Không phải lia điều đã nói. Không phải nói sinh này có thể thân tóm trung hữu của kiết, do kiết trung hữu, tức thuộc về trung hữu. Đã ngăn chặn trung hữu là thuộc về sinh.

Khế kinh nói: Có Bồ-đặc-già-la đã đoạn kiết sinh chưa đoạn kiết khởi, rộng nói về bốn câu. Bản luận cũng làm rõ trung hữu không phải là sinh. Nơi cỗi dục mạng chung, trở lại sinh nơi cỗi dục, dục hữu nối tiếp, tức là mất ở cỗi dục trở lại thọ trung hữu sinh hữu của cỗi dục.

Các văn như thế v.v... rất trái hại nhau, nhưng không có lỗi mâu thuẫn. Văn của các Kinh, Luận, chỉ căn cứ theo sinh hữu để nói chữ sinh, nên niệm đầu tiên của trung hữu, tuy cũng gọi là sinh, nhưng không phải là sinh hữu, thì đâu có trái hại nhau. Bản luận cũng có dùng tiếng sinh để nói về phần vị trung hữu của kiết. Có các kiết của hai bộ hệ thuộc cỗi dục do kiến đạo tu đạo đoạn, cùng một thời đạt

được, nghĩa là mất ở cõi trên, lúc sinh nơi cõi dục, nên câu nói cùng sinh này, là nói về khởi đầu của trung hữu, do tử hữu của cõi sắc, vô sắc không gián đoạn, tức thì đạt được các kiết nơi hai bộ của cõi dục.

Há không phải trụ nơi sát-na của tử hữu kia, tức đạt được kiết này. Lại, chứng minh trung hữu khởi đầu cũng gọi là sinh, về nghĩa được thành lập. Nhưng tử hữu kia sẽ đạt được không phải là chính thức, nên tụng nói sinh là gồm thâu luôn trung hữu. Ý thức tuy tương ứng đủ ba thọ, nhưng khi tử sinh thì chỉ có xả thọ. Đang chết gọi là chết, đang sống gọi là sống. Như khi đang cười thì gọi là cười. Tánh của không khổ lạc thì không sáng rõ, nhanh nhẹn, khi thuận với tử sinh. Hai thọ khổ lạc tánh rất nhanh nhẹn sáng rõ, không thuận với tử sinh. Không phải thức sáng rõ nhanh nhẹn có nghĩa của tử, sinh, do khi tử sinh tất tối tăm yếu kém. Do vậy, nên nói ba tĩnh lự dưới, chỉ là tâm của cận phần, có lý tử sinh. Do địa căn bản không có xả thọ. Tuy nói ở nơi ý thức được hữu tử sinh, nhưng không phải ở nơi tâm định có lý tử sinh, vì không phải cõi, địa có riêng tử sinh. Nếu như nơi cõi, địa đồng hết sức sáng rõ, nhanh nhẹn, là do gia hạnh hơn hẳn đã dẫn phát.

Lại, ở tại tâm định có thể thâu tóm tạo lợi ích, tất do tổn hại mới có mạng chung. Các hữu tình ở nơi tâm định thì không nhiễm ô, tất do nhiễm ô mới được thọ sinh. Tâm nhiễm của địa khác, cũng thâu tóm tạo lợi ích, vì gia hạnh khởi, nên không có lý mạng chung. Tâm nhiễm của địa khác, tất thuộc về địa hơn hẳn, đâu cùng vui thích đi đến địa yếu kém để thọ sinh, nên địa kia cũng không có lý có thể thọ sinh. Tất cả địa khác, tâm tịnh vô ký, vì khởi gia hạnh, nên không có lý mạng chung, vì không phải là nhiễm ô, nên không có lý thọ sinh. Lại, không phải không tâm, có nghĩa mạng chung, vì về lý là trái nhau.

Hai thứ tử hữu, hoặc bị người khác hại, hoặc tự nhiên mạng chung. Trong phần vị không tâm, thì người khác không thể hại, vì



có pháp thù thắng đã nhận giữ thân, nên ở phần vị không tâm không tự nhiên mạng chung. Tâm nhập định, vì có thể dẫn tâm xuất. Nghĩa là tâm nhập tạo ra đẳng vô gián duyên, nhận lấy dựa vào pháp nơi quả của thân tâm v.v.... này, tất không có pháp riêng có thể ngăn ngại khiến không sinh. Nếu là thân của đối tượng nương dựa, sắp sửa biến hoại, tất định trở lại khởi, thuộc về thân tâm này, mới được mạng chung, lại không có lý khác.

Lại có Khế kinh, chứng tỏ không tâm là không mạng chung, nên Khế kinh nêu rõ: Hữu tình vô tướng, do tướng khởi rồi, từ xứ vô tướng ấy mất, không phải là phần vị không tâm có thể được thọ sinh, tất do tâm hơn hẳn, hiện đã dẫn dắt, trụ nơi phần vị tối thắng thua kém mà thọ sinh, nên lìa phiền não khởi thì không có thọ sinh.

Cũng có Khế kinh chứng minh là không tâm thì không thọ sinh, Khế kinh nói: Thức nếu không vào trong thai mẹ, thì danh sắc có được thành Yết-lạt-lam không? Cho đến nói rộng. Tuy tâm của tử hữu thật sự chung nơi ba tánh, nhưng tâm của A-la-hán tất không có tâm nhiễm. Tuy có tâm thiện và hai vô ký, nhưng vì mạnh thịnh, nên không nhập Niết-bàn. Tâm nhập Niết-bàn chỉ là hai vô ký, nghĩa là đường oai nghi, hoặc dị thực sinh. Nếu nói cõi dục có xả bỏ dị thực thì tâm nhập Niết-bàn, chung nơi hai vô ký. Nếu nói cõi dục không có xả bỏ dị thực thì tâm nhập Niết-bàn, chỉ là đường oai nghi, tất không có lìa thọ, mà riêng có tâm. Trong phẩm Biện về nghiệp sẽ xét chọn rộng.

Thiện yếu kém, vì sao không nhập Niết-bàn?

Do tâm thiện kia có dị thực. Các A-la-hán đều nhằm chán từ bỏ các quả dị thực của vị lai nên nhập Niết-bàn.

Nếu như vậy thì trụ nơi dị thực, tức nên không nhập Niết-bàn? Không phải như vậy, vì đã phân biệt về chán bỏ vị lai, vì sao không chán bỏ dị thực của hiện tại?

Vì biết dựa vào dị thực của hiện tại để vĩnh viễn đoạn trừ các hữu. Dựa vào dị thực của hiện tại để chứng quả vô học. Nhận biết dị thực kia có ân nên không nói chán bỏ. Các A-la-hán rất nhàm chán sinh của vị lai, nên khi mạng chung, tránh thiện của nhân kia, chỉ hai vô ký, vì uy lực yếu kém, thuận với tối kém, tâm cùng nối tiếp đoạn, nên nhập Niết-bàn, chỉ là hai vô ký. Các thức như nhãn v.v.... tuy nương dựa nơi sắc căn, hãy còn không có phương sở, hướng chi lại là ý thức. Nhưng căn cứ nơi xứ diệt của thân căn để nói. Nếu người chết tức khắc, thì ý thức, thân căn, bỗng nhiên diệt chung, không phải có xứ riêng. Nếu người chết dần dần, đi đến dưới hàng người, trời, ở nơi chân, rốn, tim, như thứ lớp ấy, thức diệt. Nghĩa là đọa vào nẻo ác, nói là đi đến dưới thấp. Thức kia sau cùng ở nơi hai chân là xứ diệt. Nếu đi đến nẻo người, thì thức diệt ở nơi rốn. Nếu đi đến trong các trời, thức diệt ở nơi tim.

Các vị A-la-hán được gọi là bất sinh. Tâm sau cùng của chư vị ấy cũng diệt ở nơi tim.

Có Sư khác nói: Thức kia diệt ở nơi đỉnh đầu đang khi mạng chung. Ở nơi các xứ như chân v.v... vì thân căn diệt, nên ý thức diệt theo. Khi sắp mạng chung, thân căn diệt dần, đến xứ như chân v.v... đột nhiên đều diệt. Như dùng một ít nước đặt lên trên tảng đá nóng thì nước kia giảm dần, tiêu dần đến một xứ thì đều khô hết. Tất không có đồng phần cùng nối tiếp làm nhân, có thể vô gián sinh hướng đến hữu sau. Người chỉ mạng chung dần dần, khi sắp qua đời, hữu vì đoạn Mạt ma, bị khổ thọ bức bách, không có vật riêng, gọi là Mạt ma. Nhưng ở trong thân có chi tiết khác, chạm xúc liền dẫn đến chết. Đó gọi là Mạt ma. Nghĩa là ở trong thân có xứ sở riêng, khi bị bức thiết do phong nhiệt đờm nhiều, thì khổ thọ tột cùng sinh, tức liền dẫn đến chết, được mang tên Mạt ma. Như có tụng nói:

*Trong thân có xứ riêng  
Xúc liền khiến mạng chung*

*Như tua hoa sen xanh  
Vi trần đã xúc chạm.*

Nếu nước, lửa, gió, duyên hợp không bằng nhau, đều cùng trái ngược, hoặc chung, hoặc riêng, dụng của thể mạnh tăng thịnh, tổn hại Mạt ma, như dùng dao bén phân xẻ chi phần. Nhân đây dẫn phát khổ thọ cùng cực sinh. Từ nơi khoảnh khắc này, quyết định sẽ bỏ mạng. Do nơi lý ấy, nên gọi là đoạn Mạt ma. Không phải như bữa cử nói là đoạn. Như vì đoạn không nhận biết, nên được mang tên đoạn. Ưa phát ra ngôn thuyết hủy báng đả kích người kia, tùy theo thật, không thật, gây tổn thương bức thiết tâm người. Do đây sẽ chiêu cảm khổ báo của của đoạn Mạt ma.

Do đâu không nói đoạn Mạt ma của địa?

Do không có tai họa bên trong thứ tư. Ba tai họa bên trong, nghĩa là phong nhiệt, đờm nhiều, nước lửa gió tăng, theo chỗ thích hợp đầy khởi.

Có thuyết nói: Ba tai họa này giống với ba tai họa của khí thể giới bên ngoài. Đoạn Mạt ma này, trong nẻo trời không có. Nhưng các thiên tử, khi sắp mạng chung, trước hết có năm thứ tướng suy tổn nhỏ hiện ra: (1) Y phục, vật dụng để trang nghiêm đứt hẳn âm thanh vừa ý. (2) Ánh sáng của tự thân bỗng nhiên tối tăm, yếu ớt. (3) Ở nơi phần vị tắm gội, giọt nước dính vào thân. (4) Bản tánh ung dung tự tại, nay vương mắc nơi một cảnh. (5) Mắt vốn yên lặng, nay luôn nhấp nháy.

Năm tướng này hiện, không phải nhất định mạng chung. Nếu gặp duyên thiện thù thắng cũng có thể chuyển đổi.

Lại có năm thứ tướng suy tổn lớn hiện ra: (1) Y phục dính đầy bụi bặm. (2) Tràng hoa khô héo. (3) Hai nách có mồ hôi chảy ra. (4) Mùi hôi hám xông vào thân. (5) Không ưa thích tòa ngồi cũ.

Năm tướng này hiện bày thì quyết định là mạng chung. Nếu như gặp duyên mạnh, cũng không chuyển đổi. Không phải năm

tướng này chư thiên đều có. Cũng không phải năm tướng ấy mỗi mỗi đều đủ. Vì tập hợp chung để nói, nên nói có năm.

Vì sao nhận biết được không phải tất cả đều có? Do nơi giáo lý. Giáo, nghĩa là kinh nói: Trời Ba mươi ba có lúc tập hợp an tọa trên Thiện pháp đường, cùng thọ nhận pháp lạc. Trong ấy nếu có thiên tử, phước thọ cùng hết, tức thì trong thiên chúng, không lia khỏi tòa ngai, chốc lát liền biến mất, đều không biết rõ.

Kinh nói năm tướng suy tổn của chư thiên hiện bày, trải qua năm ngày đêm, sau đấy thì mạng chung, sao lại không biết rõ lại không rời khỏi chỗ ngai. Về lý nghĩa là tướng suy tổn đều là quả của nghiệp bất thiện trọn đủ. Không phải tất cả trời đều đồng tích tập nghiệp bất thiện này.

Đức Thế Tôn đã ở trong các tướng sinh, trụ, diệt của hữu tình thế gian này, kiến lập ba tụ.

Những gì là ba tụ? *Tụng nêu:*

*Tụ chánh, tà bất định  
Thánh đạo vô gián khác.*

*Luận nói:* (1) Tụ chánh tánh định. (2) Tụ tà tánh định. (3) Tụ tánh bất định.

Thế nào là chánh tánh? Nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Tham đoạn trừ rốt ráo. Sân đoạn trừ rốt ráo. Si đoạn trừ rốt ráo. Tất cả phiền não đều đoạn trừ rốt ráo, đó gọi là chánh tánh.

Vì sao chỉ đoạn mà gọi là chánh tánh?

Nghĩa là chánh tánh này đã vĩnh viễn dứt hết pháp tà vạy hư dối. Lại, thể của chánh tánh này là thiện thường, người trí quyết định yêu thích. Đức Thế Tôn cũng nêu rõ Thánh đạo gọi là chánh tánh.

Kinh nói: Hướng nhập chánh tánh ly sinh.

Thế nào là tà tánh?

Nghĩa là có ba thứ: (1) Tánh tà của nẻo. (2) Tánh tà của nghiệp. (3) Tánh tà của kiến.

Tức là nẻo ác. Năm nghiệp vô gián. Năm thứ không chánh kiến. Như thứ lớp ấy làm thế. Đối với hai định, là pháp học, vô học, đắc quả ly hệ.

Năm nghiệp vô gián, như thứ lớp ấy, nhất định hướng đến địa ngục, thành tựu quả này, thì được mang tên tụ, tức gọi là Thánh. Người tạo vô gián, đang thoát, đã thoát khỏi những trói buộc của phiền não, nên gọi là Thánh. Thánh là nghĩa tự tại, lìa dứt hết trói buộc. Hoặc xa lìa các thứ ác, nên gọi là Thánh. Đạt được quả Ly hệ đắc cứu cánh. Hoặc đã hướng đến thiện, nên gọi là Thánh. Vì khoảng giữa không có gián cách, nên gọi là vô gián. Vì ưa thích làm nhân này, nên gọi là tạo. Ngoài chánh, tà định, gọi là tánh bất định.

Tánh ấy đối với hai duyên, có thể thành hai, nên không phải nhất định thuộc về một, nên được danh xưng bất định.

**HẾT - QUYỂN 30**

## LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

### QUYỂN 31

#### Phẩm thứ 3: BIỆN VỀ DUYÊN KHỞI, phần 11

Như thế là đã biện về hữu tình thế gian. Nay sẽ biện về khí thế gian. *Tụng nêu:*

*An lập khí thế gian  
Phong luân ở cuối dưới  
Lượng ấy rộng vô số  
Dày mười sáu Lạc xoa.  
Tiếp trên, Thủy luân sâu  
Mười một ức hai vạn  
Chìm tám lạc xoa nước  
Còn lại, kết thành kim.  
Thủy, Kim luân này rộng  
Thẳng mười hai lạc xoa  
Ba ngàn bốn trăm rưỡi  
Chu vi gấp ba lần.*

*Luận nói:* Cõi của bốn châu lớn một trăm câu chi này, được an lập như thế, đồng hoại, đồng thành. Nghĩa là các hữu tình theo pháp như thế, tu được các tĩn lự, ở nơi cõi dưới, mạng chung rồi, sinh trong địa của tĩn lự thứ hai v.v... Khí thế gian của cõi dưới bị hủy hoại do ba tai họa.

Trải qua thời gian lâu xa rồi, dựa vào khoảng không gian bên dưới, do sức tăng thượng nơi nghiệp của các hữu tình, có gió vi tế khởi, càng về sau chuyển tăng, cuộn khúc kết thành luân (vàng), Thể của chúng dày cứng. Giả như có một Đại-nặc-kiện-na, dùng kim cang luân vận dụng hết oai lực từ trên cao đánh xuống thì kim cang luân tan hoại, còn phong luân thì không tổn hại gì cả.

Phong luân như thế, rộng vô số, dày mười sáu ức du-thiện-na. Lại, từ sức tăng thượng nơi nghiệp của các hữu tình, khởi mây dày lớn tuôn mưa trên phong luân, giọt nước mưa to như trục xe, nước tích tụ thành luân.

Thủy luân như vậy, ở nơi phần vị chưa ngưng kết, sâu mười một ức hai vạn du-thiện-na, rộng tương xứng với phong luân. Có chỗ nói hẹp, nhỏ hơn. Do nghiệp lực của hữu tình đã gìn giữ, khiến không tan. Như các thức ăn uống lúc chưa biến đổi thành thực thì trọn không di chuyển, rơi vào thực tạng.

Có Sư khác cho: Do gió đã duy trì, khiến không chảy tràn qua một bên, như nơi vựa nhỏ đựng đầy lúa đã giữ lấy các hạt lúa. Do nghiệp lực của hữu tình, dẫn gió riêng khởi, vỗ đánh vào phần nước này, lớp trên kết thành vàng, như sữa chín đóng váng lên bên trên thành màng mỏng. Nên thủy luân giảm, chỉ dày tám lạng xoa. Phần còn lại chuyển thành vàng, dày ba ức hai vạn. Cảnh giới của hai luân riêng, có một trăm câu chi. Mỗi mỗi phần nơi hai luân lượng rộng là bằng nhau. Nghĩa là đường kính dài mười hai ức ba ngàn bốn trăm năm mươi. Chu vi ngoại biên số lượng gấp ba lần, nghĩa là lượng chu vi thành ba mươi sáu ức, một vạn ba trăm năm mươi du-thiện-na.

Đã biện về ba luân. Về núi nay sẽ biện. *Tụng nêu:*

*Tô-mê-lô ở giữa*

*Tiếp: Du-kiện-đạt-la*

*Núi Y-sa-đà-la*  
*Núi Khiết-địa-lạc-ca*  
*Tô-đạt-lê-xá-na*  
*Át-thấp-phước-yết-noa*  
*Núi Tỳ-na-hằng-ca*  
*Núi Ni-dân-đạt-la*  
*Ở ngoài các châu lớn*  
*Có núi Thiết luân vi*  
*Bảy trước: Vàng tạo thành*  
*Tô-mê-lô, bốn báu*  
*Vào nước đều tám vạn*  
*Diệu cao hiện cũng thể*  
*Tám khác, nửa nửa dưới*  
*Rộng đều đồng với cao.*

*Luận nói:* Ở trên Kim luân có chín ngọn núi lớn. Sơn vương Diệu cao đứng chính giữa, tám ngọn còn lại thì vây quanh núi chúa. Ở trong tám núi thì bảy núi trước bọc vây, gọi là bên trong. Bên ngoài ngọn núi thứ bảy có châu lớn v.v... Ngoài các châu lớn này lại có núi Thiết luân vi bao bọc vây quanh bốn châu. Bảy núi như núi Trì song v.v... thì chỉ do vàng tạo thành. Sơn vương Diệu cao thì bốn báu làm thể. Nghĩa là bốn mặt như thứ lớp bắc, đông, tây, nam, là các báu vàng, bạc, phệ lưu ly, phả chi ca. Tùy theo oai đức của báu, màu sắc hiện rõ nơi khoảng không, nên khoảng không ở châu Thiệm bộ giống như sắc Phệ lưu ly.

Các báu như thế v.v... từ đâu sinh?

Từ sức tăng thượng nơi nghiệp của các hữu tình. Lại, mây dày lớn khởi tuôn mưa trên Kim luân, giọt nước mưa như trực xe, trải qua thời gian lâu, tích tụ nước tạo sóng cả tung tóe, sâu tám vạn du-thiện-na, bị gió mạnh xoáy đập khiến các thứ báu v.v... biến sinh. Biến sinh các báu như vàng v.v... như thế xong, lại do sức của nghiệp dẫn khởi



gió riêng, phân biệt các báu v.v... thâu tóm, khiến tụ tập, thành núi, thành châu lục, chia nước ngọt, mặn, khiến thành lập riêng biển trong biển ngoài.

Thế nào là một loại nước khiến báu v.v... của loại riêng sinh? Tức nước mưa có công năng làm chỗ nương dựa, chứa đựng chủng tử báu v.v... của loại khác. Lại bị vô số thứ gió mạnh có đủ oai đức đã xoáy đập liên hồi, sinh ra các thứ báu v.v... nên không có lỗi.

Chín ngọn núi như vậy, đứng trên Kim luân, phần chìm trong nước lượng đều bằng nhau, là tám vạn du-thiện-na. Núi Tô-mê-lô nhô cao khỏi nước cũng như vậy.

Như thế tức nói Sơn vương Diệu Cao từ dưới là Kim luân, trên lên đến đỉnh, tổng cộng có mười sáu vạn du-thiện-na. Tám núi còn lại, lượng cao nhô ra khỏi mặt nước, từ trong đến ngoài, thì nửa nửa thấp dần. Nghĩa là núi Trì song đầu tiên nhô ra khỏi nước là bốn vạn du-thiện-na, cho đến sau cùng là núi Thiết luân vi nhô ra khỏi nước là ba trăm mười hai rưỡi du-thiện-na.

Chín núi như thế, mỗi mỗi núi về lượng rộng, đều cùng với phần tự nhô ra khỏi nước là đồng.

Đã biện về chín núi. Về biển nay sẽ biện. *Tụng nêu:*

*Giữa núi có tám biển  
 Bảy trước gọi là trong  
 Đầu tiên, rộng tám vạn  
 Bốn bên đều gấp ba.  
 Sáu còn nửa nửa hẹp  
 Thứ tám gọi là ngoài  
 Ba Lạc xoa, hai vạn  
 Hai ngàn Du-thiện-na.*

*Luận nói:* Diệu Cao là đầu tiên, Luân vi là sau, khoảng giữa là tám biển. Bảy biển trước gọi là trong. Bên trong bảy biển nước đều

có đủ tám công đức: (1) Ngọt. (2) Lạnh. (3) Êm dịu. (4) Nhẹ nhàng. (5) Thanh tịnh. (6) Không hôi hám. (7) Khi uống, không tổn hại nơi yết hầu. (8) Uống xong, không hại bụng.

Bảy biển như thế, biển đầu rộng tám vạn. Căn cứ theo lượng giáp vòng biên trong của núi Trì song, ở bốn mặt, số đều gấp ba lần, nghĩa là thành hai ức bốn vạn du-thiện-na. Sáu biển còn lại, lượng hẹp phân nửa, nửa. Tức biển thứ hai, lượng rộng bốn vạn, cho đến biển thứ bảy, lượng rộng một ngàn hai trăm năm mươi du-thiện-na. Các biển này không nói đến lượng chu vi, vì nhiều phiền phức, căn cứ theo phần trước nên biết. Biển thứ tám gọi là ngoài, nước mặn tràn đầy, lượng rộng ba ức hai vạn hai ngàn du-thiện-na. Về lý thật nên nói, lượng ấy lại có một ngàn hai trăm tám mươi bảy rưỡi du thiện na.

Đã biện về tám biển. Nay sẽ biện về các châu, hình lượng có khác. *Tụng nêu:*

*Tướng châu lớn ở giữa  
 Nam: Thiệm bộ như xe  
 Ba biên đều hai ngàn  
 Biên nam có ba rưỡi.  
 Đông: Châu Tỳ-đề-ha  
 Tướng như nửa vàng trắng  
 Ba biên như Thiệm bộ  
 Biên đông ba trăm rưỡi.  
 Tây: Châu Cù-đà-ni  
 Tướng ấy tròn, không thiếu  
 Dài, hai ngàn năm trăm  
 Chu vi gấp ba lần  
 Bắc: Câu Lô vương vực  
 Mặt đều cùng hai ngàn  
 Châu giữa lại có tám  
 Biên bốn châu đều hai.*

*Luận nói:* Ở trong biển ngoài, châu lớn có bốn, nghĩa là ở bốn mặt. Đối diện với núi Diệu cao là châu Nam Thiệm bộ, phía bắc rộng, phía nam hẹp, ba biên lượng bằng nhau, tướng kia như chiếc xe. Biên phía nam chỉ rộng ba du-thiện-na rưỡi. Ba biên đều có hai ngàn du-thiện-na. Chỉ trong châu này, có tòa kim cang, trên là tột cùng biên vực của địa, dưới dựa nơi Kim luân. Bồ-đề tát đỏa của các thân sau cùng sắp chứng đắc quả vị Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng, đều ngồi trên tòa ấy, khởi định kim cang dụ. Vì không có nơi chốn nương dựa khác và xứ sở khác có lực kiên cố để có thể nâng giữ tòa kim cang này.

Châu Đông Thắng thân, phía đông hẹp, tây rộng, lượng của ba biên đều bằng nhau, hình như nửa mặt trăng. Phía đông có ba trăm năm mươi ba, mỗi biên đều hai ngàn.

Biên đông của châu Đông này rộng, giáp với biên vực nam của châu Nam. Đông như nửa vầng trăng. Nam Thiệm bộ như chiếc xe.

Châu Tây Ngưu hóa hình tròn như mặt trăng đầy. Tính theo đường thẳng là hai ngàn năm trăm, chu vi là bảy ngàn rưỡi.

Châu Bắc Câu lô, hình như tòa ngòai vuông, lượng của bốn biên là bằng nhau, mỗi mặt đều hai ngàn.

Đã nói mặt vuông vức đều là hai ngàn, vì nghĩa ấy đã hiện rõ, nên không dùng chữ vân vân. Hoặc chỉ nên nói tròn và bằng nhau. Nói đều là vuông không thiếu, nên là không dùng. Lại nên nêu bày như mặt trăng đầy, tòa ngòai vuông, không nên chỉ nói tròn, không thiếu v.v... Tùy theo tướng của châu mình, mặt con người cũng như vậy.

Lại có tám châu vừa, là quyền thuộc của châu lớn. Nghĩa là bên cạnh bốn châu lớn, mỗi châu đều có hai châu vừa. Bên cạnh châu Thiệm bộ có hai châu vừa là: (1) Châu Già-mạt-la. (2) Châu Phiệt-la-già-mạt-la

Hai châu vừa bên cạnh châu Thắng thân: (1) Châu Đề-ha. (2) Châu Tỳ-đê-ha.

Hai châu vừa bên cạnh châu Nguru hóa: (1) Châu Xá-đê. (2) Châu Ót-đát-la-mạn-đát-lý-noa.

Hai châu vừa bên cạnh châu Câu lô: (1) Châu Củ-lạp-bà. (2) Châu Kiêu-lạp-bà.

Tất cả các châu này đều là nơi chốn cư trú của con người. Do sức tăng thượng của nghiệp thấp kém đã sinh, nên người trụ nơi các châu kia thân hình đều thấp bé, xấu xí.

Có Sư khác nói: Châu Già-mạt-la là nơi chốn cư ngụ của La-sát bà. Ngoài ra đều là nơi chốn cư trú của con người.

Đã biện về các châu xong. Ao Vô nhiệt nào ở phương nào? Dung lượng là bao nhiêu? *Tụng nêu:*

*Chín núi đen phía bắc  
Trong núi Tuyết, Hương túy  
Ao Vô nhiệt dài rộng  
Năm mươi du-thiện-na.*

*Luận nói:* Dựa theo Chí giáo nói: Châu Thiệm bộ này, từ Trung Ấn Độ, dần dần hướng về phía bắc ba xứ, đều có ba lớp núi đen, có núi Đại Tuyết, ở phía bắc núi đen. Về phía bắc núi Đại Tuyết, có núi Hương túy. Phía bắc núi Tuyết, phía nam núi Hương có ao lớn chứa nước tên là Vô nhiệt nào, là nơi xuất phát của bốn sông lớn, từ bốn mặt chảy ra hướng đến bốn biển cả: (1) Sông Căng Già. (2) Sông Tín Độ. (3) Sông Tư Đa. (4) Sông Phược Sô

Ao Vô nhiệt nào, ngang, dọc đều bằng nhau, mỗi mặt đều có lượng là năm mươi du-thiện-na. Nước gồm đủ tám công đức tràn đầy trong đó. Con người không phải cùng có được, nên khó đến nơi ấy. Ở bên bờ ao này, có rừng Thiệm bộ, hình cây cao lớn, trái cây thì ngọt

ngon. Dựa theo tên khu rừng này, nên gọi là châu Thiệm bộ. Hoặc dựa vào quả của cây ấy để lập danh xưng của châu.

Lại, ở nơi xứ nào là chốn Nại-lạc-ca? Lượng như thế nào, có bao nhiêu thứ? *Tụng nêu:*

*Dưới đây quá hai vạn  
Vô gián, sâu rộng đồng  
Trên: Bảy Nại-lạc-ca  
Tám tầng đều mười sáu  
Tro nóng, Tử thi, Phân  
Mũi nhọn, sông sôi tăng  
Đều ở bốn phương kia  
Tám khác, địa ngục lạnh.*

*Luận nói:* Bên dưới châu Thiệm bộ này, vượt quá hai vạn, có Đại Nại-lạc-ca A-tỳ chỉ, sâu rộng đồng với trước, nghĩa là đều hai vạn, nên đây của địa ngục kia cách đây là bốn vạn du-thiện-na.

Do đâu chỉ bên dưới châu này có địa ngục vô gián? Do chỉ ở nơi châu này, khởi nghiệp ác cực nặng, nên các tai họa như đao binh v.v.... chỉ ở nơi châu này có. Chỉ người của châu này căn tánh rất lạnh lợi. Do không có an vui xen lẫn, nên lập tên vô gián. Trong các địa ngục khác, tuy không có an vui dị thực, nhưng không có lỗi thái quá, vì có vui đẳng lưu.

Có thuyết cho: Không có chút khoảng trống, nên lập tên vô gián. Tuy hữu tình ít, nhưng vì thân lớn. Hữu tình ở trong ấy thọ khổ vô gián. Nghĩa là mỗi hữu tình kia đều bị hàng trăm cây đinh đóng vào thân. Ở nơi cửa của sáu xúc, luôn chịu khổ dữ dội. Ở địa ngục sắt nóng, bao bọc bằng tường sắt, ngọn lửa dữ đan xen nhau, từng không có tạm thời ngừng dứt. Thân gặp nóng dữ bức bách, thống khổ khó nhận chịu. Tuy có bốn cửa lớn, nhìn xa thấy cửa mở, nhưng chạy đến tìm lối ra liền thấy cửa đóng, tìm cầu chẳng đạt. Độc hại oán thương,

dùng thân mình làm củi ném vào lửa dữ, thiêu đốt chi thể, xương thịt cháy rụi, do nghiệp ác giữ lấy nên không đến chết. Bảy địa ngục khác, ở bên trên địa ngục vô gián. Bảy địa ngục đó là gì? (1) Cực nhiệt. (2) Diệm nhiệt. (3) Đại khiêu. (4) Hào khiêu. (5) Chúng hợp. (6) Hắc thăng. (7) Đẳng hoạt.

Có thuyết nói: Bảy địa ngục này ở bên cạnh địa ngục vô gián. Nhân của tám địa ngục có vô lượng sai biệt. Đức Thế Tôn tuy có nói chi tiết, nhưng người nghe có khả năng thích nghi hơn hẳn để nghe thì không có, nên Đức Phật không nói chi tiết. Ít có nơi chôn đã nói đầy đủ như kinh v.v... Như Già tha nói:

*Nhiều trăm du-thiện-na  
Ngọn lửa bao trùm khắp  
Nghe nói khiến rợn người  
Sinh khởi sợ hãi lớn.*

Các tụng như thế v.v... loại ấy là thật nhiều, đều nhằm hiển bày thành nhân quả của địa ngục. Hoặc ngoài, hoặc trong, thân mình, thân người khác, đều phát ra lửa dữ, đốt hại lẫn nhau. Vì tội cùng trong nhiệt (lửa nóng), nên gọi là Cực nhiệt. Lửa theo thân chuyển, lửa cháy hừng hực, bủa vây khắp, khổ nóng khó nhận chịu, nên gọi là Diệm nhiệt. Khổ kịch liệt bức bách, phát ra tiếng kêu gào lớn vô cùng thảm khốc, nên gọi là Đại khiêu. Nhiều thứ khổ bức hại, loại khác khác than, oán phát tiếng kêu, nên gọi là Hào khiêu. Rất nhiều dụng cụ tạo khổ đều cùng ập đến bức bách khắp thân, hợp thành bè nhóm tàn hại lẫn nhau, nên gọi là Chúng hợp. Trước dùng sợi dây đen buộc đánh khắp chi thể, sau mới chém, cưa, chặt, xẻ, nên gọi là Hắc thăng. Chúng khổ bức hại thân, thường xuyên ngắt xui như chết rồi lập tức sống lại như cũ, nên gọi là Đẳng hoạt. Nghĩa là các hữu tình kia tuy gặp phải vô số thứ chặt, đâm, xay, giã, nhưng họ vừa gặp được luồng gió mát thổi đến, tức thì sống lại như cũ. Vì đồng với lúc sống ở trước, nên đặt tên là Đẳng hoạt.

Tám Nại-lạc-ca phân tăng lên đều mười sáu. Nghĩa là ngoài bốn cửa, mỗi cửa đều có thêm bốn. Do không phải đều là tên khác, tức chỉ nêu lên số nhất định. Nên Đức Bạc-già-phạm nói tụng:

*Tám Nại-lạc-ca này  
Ta nói rất khó vượt  
Dùng sắt nóng làm đất  
Bao quanh có tường sắt.  
Bốn mặt có bốn cửa  
Cửa đóng, dùng quạt sắt  
Khéo bày biện phần lượng  
Đều tăng có mười sáu.  
Nhiều trăm du-thiện-na  
Trong đây kẻ tạo ác  
Ngọn lửa xuyên suốt khắp  
Lửa dữ luôn rực cháy.*

Trong mười sáu địa ngục này, thọ khổ gia tăng kịch liệt, vượt quá địa ngục gốc, nên nói là tăng. Hoặc ở trong ấy nhận lãnh vô số thứ khổ. Vì dụng cụ tạo khổ có nhiều loại, nên nói là tăng. Hoặc trong địa ngục, vừa thọ khổ xong, lại gặp phải khổ ấy, nên nói là tăng.

Có thuyết nêu: Hữu tình vừa ra khỏi địa ngục xong, vì thường xuyên lại gặp khổ, nên nói là tăng. Mỗi cửa đều có bốn thứ tăng, tên gọi có sai biệt: Tro nóng. Phân thây chết. Mũi nhọn. Sông lửa dữ. Cửa cửa đều có bốn thứ tăng thêm, tên gọi đều giống nhau. Các loại hữu tình kia, từ trong ngục lớn đã hiện bày đủ những khổ bức cùng cực. Xông theo cửa chạy ra để kêu cứu, cầu mong thoát khỏi, cầu được ở yên. Bỗng lại rơi vào bên trong phần “Tăng tro nóng” đầu tiên. Nghĩa là bên trong phần gia tăng này, lớp tro nóng ngập đến tận gối, lượng ấy là rất rộng, gồm nhiều du-thiện-na. Hữu tình đi qua đó, vừa đặt chân xuống thì da thịt cùng với máu xương đều bị cháy rụi, rơi rụng. Vừa đưa chân lên thì đều sinh trở lại, bình phục như cũ. Trải qua cùng

cực khổ nạn, từ phần tro nóng vừa bước ra, lại rơi vào trong phần gia tăng thứ hai là “Phân thây chết”. Nghĩa là trong phần tăng thêm này là đầy bùn phân như thây chết, từng mảng trôi nhanh, hôi thối thô nhám ngập sâu nơi người. Lại rộng bằng phần “Tăng tro nóng” ở trước. Trong ấy có nhiều loại trùng Nương củ trá, mỏ bén nhọn như kim châm, thân trắng, đầu đen. Hữu tình đi qua nơi ấy, đều bị trùng này cắn rách da, vỡ xương, để rúc rĩa ăn tủy. Gặp khổ đã lâu, từ nơi phân thây chết đi ra, lại bước vào trong phần gia tăng thứ ba là “Mũi nhọn”. Nghĩa là trong phần gia tăng này lại có ba thứ. Đầu tiên là Đường dao nhọn, tức ở nơi ấy, dao nhọn bày ngửa lên, dùng làm đường lớn để hữu tình đi qua. Khi vừa đặt chân xuống, da thịt, máu xương cùng đứt nát, rơi rụng. Đưa chân lên thì sinh trở lại, bình phục như cũ.

Tiếp theo là Rừng lá gương. Tức trên khu rừng này, toàn dùng dao kiếm mũi nhọn lười bén làm lá. Hữu tình đi bên dưới, gió thổi lá rụng liền chém đứt chi thể, xương thịt vung vãi. Có các loại quã, chó đủ màu sắc thi nhau cắn xé xô đập. Chúng cắn đầu, nhai chân, ngoạm cổ, tứ chi, móc bụng, moi tim giành giật ăn nuốt.

Sau hết là là Rừng gai sắt nhọn. Nghĩa là trong rừng này cây sắt cao chót vót, lượng quá trăm người, có gai sắt bén, dài khoảng mười sáu ngón tay. Hữu tình khi bị bức bách leo lên nhảy xuống nơi các cây ấy đều bị gai mũi nhọn đâm khoét từ dưới lên trên. Lại có nhiều chim mỏ sắt tìm kiếm để mổ lấy tròng mắt, tim, gan hữu tình, tranh nhau mà ăn.

Ba thứ như “Đường dao nhọn” v.v... tuy khác nhau, nhưng vì giống nhau là đều dựa vào sắt, nên thuộc về một phần gia tăng. Trải qua khổ độc trong thời gian lâu, vượt khỏi các phần gia tăng này rồi, lại bị chìm ngập trong phần gia tăng thứ tư là “Sông lửa dữ”. Nghĩa là sông gia tăng này, dung lượng rộng sâu, nước mặn nóng dữ đầy tràn. Các hữu tình lội ngập trong đó, hoặc nổi, hoặc chìm, hoặc trái, hoặc thuận, hoặc ngang, hoặc chuyể, đều bị chung, bị nấu, xương



thịt nát nhừ. Như trong chảo lớn đựng đầy nước tro sôi, bỏ những hạt mè, hạt gạo v.v... vào đấy, bên dưới lửa mạnh tiếp tục đun nấu, những thứ mè, gạo v.v... kia ở giữa hoặc trên dưới luôn xoay chuyển, toàn thể đều thành cháo nhừ.

Hữu tình nơi sông lửa dữ kia cũng như thế. Nếu như muốn trốn thoát thì ở trên hai bờ, có các lính ngục, tay cầm đao thương ngăn đuổi khiến phải quay lại, không do đâu ra được. Lại có ngục tốt giăng bủa lưới sắt lớn lọc hết các hữu tình đem để trên bờ, lấy nước đồng sôi rót vào miệng, bảo nuốt thôi sắt nóng. Trải qua đủ thứ thống khổ, rồi bị ném trở lại trong sông. Sông này, như cái hào. Ba thứ trước thì giống như khu vườn, vây quanh tăng thêm vẻ uy nghiêm nơi các địa ngục lớn.

Đã nói có tám Nại-lạc-ca nóng. Nại-lạc-ca lạnh cũng có tám thứ, đó là: (1) Át-bộ-đà. (2) Ni-thích-bộ-đà. (3) Át-triết-trá. (4) Hoắc-hoắc-bà. (5) Hổ-hổ-bà. (6) Ôt-bát-la. (7) Bát-đặc-ma. (8) Ma-ha Bát-đặc-ma.

Hữu tình trong tám địa ngục này, luôn bị lạnh buốt bức bách, tùy theo sự biến đổi của vết thương, nơi thân phát ra âm thanh mà lập danh tướng có sai biệt. Nghĩa là như thứ lớp một, hai, ba kia. Địa ngục lạnh này ở xung quanh bốn châu, là những vùng hết sức tối tăm, bên ngoài núi Luân Vi, trong đấy luôn có gió lạnh thổi dữ dội trên tạt đánh dưới, dọc ngang xoáy buộc. Hữu tình do đấy đều cùng tụ tập nương dựa nhau. Lạnh giá như cắt xét thân, khiến da dẻ đều phồng lên, nứt lở, thân thể run rẩy, cứng đờ, đều phát ra tiếng kêu khác lạ. Vết thương vỡ toác, như tướng của ba thứ hoa. Phần nhiều là do hủy báng Hiền Thánh, nên đã chiêu cảm quả khổ như thế.

Có thuyết cho: Những địa ngục lạnh này ở bên cạnh địa ngục nóng, do châu Thiệm Bộ trên thì hẹp, dưới rộng, hình như đồng lúa, nên được bao bọc chứa đựng. Thế nên biển cả càng sâu dần, càng hẹp dần. Mười sáu địa ngục lớn đều do nghiệp tăng thượng của các

hữu tình đã chiêu cảm. Còn các địa ngục riêng lẻ khác, hoặc nhiều hai, một, đều do nghiệp riêng chiêu cảm. Hoặc ở nơi gần sông lớn nhỏ, trong núi, chốn đồng rộng hoang vắng. Hoặc ở dưới đất, trong khoảng không, xứ khác.

Ba địa ngục Vô gián, Đại (Cực) nhiệt và Diêm nhiệt, trong ấy đều không có lính ngục canh giữ. Ba địa ngục Đại khiêu, Hào khiêu và Chúng hợp ít có ngục tốt. Sứ của Diêm ma vương luôn luôn qua lại tuần tra, kiểm soát các hữu tình. Các địa ngục còn lại đều được lính ngục canh giữ. Hữu tình, vô tình.

Lính ngục là loại khác lo việc phòng giữ, trị phạt các hữu tình phạm tội, nên lửa không thiêu đốt các lính ngục ấy. Những hữu tình làm lính ngục kia, vì thân đã thọ nhận riêng đại chủng khác. Hoặc do nghiệp lực đã tạo sự ngăn cách. Thân hình của tất cả địa ngục đều đứng thẳng. Đầu tiên, đồng với Thánh ngữ. Từng nghe có trường hợp dùng Thánh ngữ nói cho biết: “Ông ở trong loài người, không quán lỗi lầm của dục. Lại, không thừa hành cung kính các Phạm chí, Sa-môn, thế nên nơi hiện nay phải nhận lấy quả khổ dữ dội này”. Hữu tình kia nghe, nhận hiểu, sinh tâm hổ thẹn ăn năn. Về sau, không phân minh nên bị khổ bức bách. Các cảnh giới của các địa ngục được sắp đặt như thế.

Chỗ ở của bàng sinh: Nghĩa là dưới nước, đất liền, trên không, là loài sinh hiển hình có vô biên sai biệt. Tướng đi của thân các bàng sinh kia, ít đứng thẳng, nhiều một bên. Như Thủy La-sát-bà và Khẩn-nại-lạc v.v... tuy thuộc về bàng sinh, nhưng hình tướng đi thì đứng thẳng, vốn ở trong biển, về sau lưu chuyển nơi năm nẻo. Đầu tiên là đồng với Thánh ngữ. Về sau sai trái dần.

Các quỷ vốn trụ nơi nước Diêm ma vương. Từ nước ấy lần lượt phân tán đi đến phương khác. Biên nam của châu Thiệm Bộ này, đi thẳng xuống, lượng sâu quá năm trăm du-thiện-na, có kinh đô Diêm ma vương, lượng dài rộng cũng như thế.

Quý có ba thứ: Nghĩa là không có, có ít và có nhiều của cải.

Không có của cải lại có ba loại. Nghĩa là miệng đuoọc, miệng kim và miệng hôi. Quý miệng đuoọc: Tức trong miệng của quý này thường phun ra lửa dữ, cháy hừng hực không dứt. Thân bị lửa cháy thiêu đốt như hình cây Đa la đỏ rực. Quý này phải thọ nhận quả khổ do nhân là quá bòn sẻn keo kiệt đã chiêu cảm.

Quý miệng kim: Tức bụng của quý này, lượng to như hang núi, miệng như lỗ kim, nên tuy nhìn thấy vô số thứ thức ăn uống thượng diệu đều không thể thọ dụng, nên luôn bị đói khát khó nhận chịu.

Quý miệng hôi: Trong miệng của quý này luôn phát ra hơi hôi hám của vật mục nát còn hơn cả phân ứ xông lên nơi cửa nhà xí. Hơi hôi thổi tự xông phủ, bụng trống rỗng vì luôn ói mửa mà chẳng có thức ăn. Nếu như gặp được thức ăn uống cũng không thể thọ nhận. Bị đói khát bức não, nên điên cuồng kêu gào tuôn chạy tán loạn.

Quý của cải ít cũng có ba, là lông kim, lông hôi, bấu cỏ. Quý lông kim: Tức lông thân của quý này cứng chắc, bén nhọn, không thể đến gần. Bên trong thì lông xoáy đâm vào tự thể. Bên ngoài thì bắn ra găm vào thân người khác, như nai trúng tên độc, bị thương nên tung chạy điên loạn. Bấy giờ, gặp các vật bất tịnh, con đói khát được giảm bớt chút ít.

Quý lông hôi: Lông thân của quý này hôi hám, luôn rất cấu ứ, xông phủ đốt cháy xương thịt, hợp đốt ruột, gan, dạ dày, tuôn lên yết hầu, biến chuyển khiến mửa ra, độc hại khó chịu, kéo thân nhỏ lông, da dễ bị cấu xé, khổ dữ càng tăng. Khi gặp các vật bất tịnh, thì đói khát giảm bớt chút ít.

Quý bấu cỏ: Là nơi yết hầu của quý này, do sức của nghiệp ác, nên mọc ra bấu lớn, như ung nhọt sưng to, nóng bức, đau đớn, lại cùng xé lột, mũ hôi thổi vọt ra, chúng cùng tranh nhau lấy ăn, đỡ đói được ít nhiều.

Quý của cải nhiều cũng có ba: Nghĩa là quý trông mong cúng tế, quý trông mong vật vút bỏ và quý uy lực lớn.

Quý trông mong cúng tế: Quý này lúc nào cũng đi đến các nơi chốn thờ tự, cúng tế, để thọ hưởng sự cúng tế của người khác. Do xứ sinh, theo pháp như thế, nên có thể đi qua phương khác, như chim bay trong hư không, qua lại không bị ngăn ngại. Do thắng giải của đời trước, nên tạo ra hy vọng này: “Ta nếu mạng chung, thì các con cháu v.v... tất sẽ thờ cúng ta bày biện các thứ vật dụng, thức ăn uống”. Từ sức của thắng giải nên sinh trong loài quý này, nương theo nhân thiện của đời trước, chiêu cảm sự cúng tế kia. Hoặc có người nhận biết tánh yêu mến bản thân nơi đời trước, vì muốn khiến các vật dụng, tiền của luôn dồi dào nên theo như pháp và không như pháp, tích tập của cải vật báu, nhưng keo kiệt bòn sẻn, luôn trụ ở tâm, không hành bố thí. Nhân nơi nghiệp ác đó, sinh trong loài quý này, ở các chốn ứ tạp bên cạnh ngôi nhà xưa. Người thân nhận biết nhớ nghĩ, nên thỉnh các Sa-môn, Phạm chí và những người cùng khổ cô độc, cúng thí để tạo phước. Quý kia thấy rồi, đối với người thân của mình nhận biết và trong số của cải vật dụng ấy, sinh tưởng mình có. Lại tự nhận thấy rõ về quả keo kiệt hiện tiền. Đối với ruộng phước đã bố thí, tâm sinh tín tịnh, cùng nối tiếp sinh trưởng, tư duy tương ưng với xả, do đầy liền thành thuận thọ hiện pháp. Nhân đầy nên được vật dụng, tiền của dồi dào.

Quý trông mong vật vút bỏ: Quý này luôn muốn thu nhặt lấy các thứ phân ứ, đồ thừa thải vất bỏ, nôn ra của người khác v.v..., dùng để ăn no, cũng được lợi ích đầy đủ. Nghĩa là quý kia từ nơi đời trước do lỗi lầm của tâm keo kiệt, bòn sẻn, nên ở nơi xứ có thức ăn uống, thì thấy ứ tạp. Hoặc ở xứ không ưa thích ứ cũng thấy ứ tạp, nơi xứ không ưa thích tịnh đều thấy ứ tạp. Cũng do hiện phước, như chỗ thích ứng kia, nên đều được no đủ. Các thức ăn uống, vật dụng, tiền của, xứ sinh theo pháp như thế nên chỗ thọ nhận không đồng. Không thể suy tìm nên hỏi đến lý do cúng tế.

Như nẻo địa ngục, sắc của dị thực sinh, đoạn dứt xong thì trở lại nối tiếp, nẻo khác thì không có. Ở trong nẻo người thì có niệm trí thù thắng, tu phạm hạnh v.v... trong nẻo khác không có. Trong nẻo trời, tùy theo ý muốn, các thứ vật dụng đều hiện.

Các sự việc như thế, từ nơi xứ sinh theo pháp như vậy, nên không thể ở trong ấy cầu tìm lượng nhất định của dị thực sinh kia

Quỷ uy lực lớn: Nghĩa là các loài Dược-xoa, La-sát-bà, Cung-bạn-đồ v.v... được thọ hưởng sự giàu vui, đồng với chư thiên. Hoặc nương dựa nơi rừng cây, hoặc ở chốn miếu linh, hoặc ngụ nơi hang núi, hoặc ở tại cung điện nơi hư không. Nhưng trong các quỷ thì loại quỷ không có uy đức, chỉ nơi ba châu có, trừ châu Bắc Câu Lô. Nếu là quỷ có uy đức, thì trên các trời cũng có. Về phía tây châu Thiệm Bộ, có năm trăm bãi nhỏ, trong ấy có hai loại, chỉ là nơi chốn của quỷ cư trú. Mỗi bãi đều có thành. Hai trăm năm mươi bãi nhỏ là loài quỷ có uy đức trụ nơi một thành của một bãi. Số bãi còn lại là loài quỷ không có oai đức cũng ở nơi một thành của một bãi.

Từng nghe xưa có vị Đại Chuyển luân vương tên là Ni Di, sắp đi tuần cảnh, trước hết bảo quan hầu Ma-đát-lê: Nền hướng dẫn xe của ta theo con đường này đi, khiến ta hiện chứng kiến quả của tội phước khác biệt.

Bấy giờ, Ma-đát-lê làm đúng như lệnh vua truyền, hướng dẫn xa giá đến khoảng giữa hai bãi kia. Ở trên khoảng không khiến vua cúi xuống trông thấy loài quỷ có uy đức đang ở nơi chốn cung đài đẹp đẽ, trang nghiêm, giàu vui. Còn vượt quá thiên chúng bên dưới là loài quỷ không có uy đức cư ngụ nơi thành quách thôn xóm uế tạp cũ kỹ, suy sụp, đói khát khốn cùng, lỏa hình, tóc xơ, tay cầm đồ đựng bằng đất, xin ăn nuôi thân.

Nhà vua nhìn thấy như thế càng thấy rõ lý nhân quả.

Các quý phần nhiều hình đứng thẳng mà đi. Vào thời kỳ đầu của kiếp, các quý nói năng đều đồng với Thánh ngữ. Về sau, tùy theo xứ riêng, nên có vô số thứ sai trái.

Về các nghĩa như hình lượng, nơi cư ngụ của mặt trời, mặt trăng. *Tụng nêu:*

*Nhật, nguyệt nửa Mê Lô  
 Năm mươi một, năm mươi  
 Nửa đêm, mặt trời lặn  
 Bốn châu: Mặt trời mọc.  
 Mùa mưa, tháng thứ hai  
 Chín tháng sau, đêm tăng  
 Thứ tư lạnh cũng thế  
 Đêm giảm, ngày trái lại.  
 Ngày đêm tăng Lạp-phước  
 Khi đi đường bắc nam  
 Gần bóng mặt trời che  
 Nên thấy vàng trăng khuyết.*

*Luận nói:* Mặt trời, mặt trăng, các vì sao dựa vào gì mà trụ? Dựa vào gió để trụ. Nghĩa là do sức tăng thượng nơi nghiệp của các hữu tình đã cùng dẫn gió khởi. Vòng quanh núi Diệu Cao, xoay vòng nơi khoảng không, vận chuyển giữ lấy mặt trời v.v... khiến chúng không dừng lại, rơi xuống. Nơi chốn trụ của chúng cách mặt đất này bao nhiêu du-thiện-na? Ở đỉnh núi Trì song, là bằng phân nửa núi Diệu Cao. Lượng chiều dài của mặt trời v.v... là bao nhiêu du-thiện-na?

Mặt trời năm mươi một, mặt trăng chỉ năm mươi. Các vì sao nhỏ nhất là bằng nửa câu-lô-xá, lớn nhất là mười sáu du-thiện-na. Phần dưới của vàng mặt trời là do báu phả chi ca, hỏa châu tạo thành nhiệt năng, hay soi rọi. Mặt dưới của vàng mặt trăng là do báu phả chi ca, thủy châu tạo thành, có thể làm mát lạnh, soi chiếu, tùy theo nghiệp tăng thượng của hữu tình đã sinh khởi, có thể đối với các vật

như mắt, thân, quả, hoa, lúa mạ, cỏ thuốc v.v... theo như chỗ ứng hợp, được lợi ích hay bị tổn hại.

Mặt trời, mặt trăng của bốn châu là đều có riêng chăng?

Không phải như vậy. Bốn châu đều đồng một mặt trời, mặt trăng. Nơi bốn xứ cùng thời là đối tượng tạo tác của mặt trời, mặt trăng hành tác chăng? Không như vậy thì thế nào? Vào nửa đêm thì mặt trời lặn. Vào giữa ngày thì mặt trời mọc. Về thời gian của bốn châu: Câu Lô, Thiệm Bộ, Ngưu Hóa, Thắng Thân, vì cùng cách núi Diệu Cao đối diện nhau mà trụ. Nếu là nửa đêm ở châu Câu Lô là giữa ngày ở châu Thiệm Bộ. Mặt trời lặn ở châu Thắng Thân mọc ở châu Ngưu Hóa. Nếu là giữa ngày ở châu Ngưu Hóa tức vào nửa đêm của châu Thắng Thân. Mặt trời lặn ở Thiệm Bộ thì ở châu Câu Lô mặt trời mọc.

Ở đây nêu nghĩa tóm lược, tùy theo châu nào đối nhau là giữa ngày, giữa tháng. Hai châu còn lại tùy chỗ thích ứng, phía tây lặn thì phía đông mọc. Xứ của châu thứ ba là giữa đêm, giữa ngày.

Do đấy, nếu thời gian ở nơi châu Thắng Thân, Ngưu Hóa, như thứ lớp ấy là giữa ngày, giữa tháng. Bấy giờ, ánh sáng nơi bốn châu đều có. Nhưng ánh sáng của mặt trời làm việc ở châu Đông, Nam, còn ở châu Tây, Bắc thì chỉ ánh sáng của mặt trăng làm việc. Điều cùng thấy hai sự việc ở châu Bắc nam. Nghĩa là ở châu Thiệm Bộ thấy mặt trời mọc, mặt trăng lặn, thì ở châu Câu Lô thấy trăng mọc, mặt trời lặn. Ở châu Đông Thắng Thân chỉ được thấy mặt trời, còn ở châu Ngưu Hóa thì chỉ được thấy mặt trăng.

Như thế, so sánh với châu khác nên xét chọn.

Do đâu ngày đêm có giảm, có tăng?

Mặt trời vận hành ở nơi châu này, vì đường đi có riêng khác. Từ ngày thứ chín nơi nửa sau của tháng thứ hai thuộc mùa mưa, ban đêm tăng dần. Từ ngày thứ chín nơi nửa sau của tháng thứ tư thuộc

mùa lạnh, ban đêm giảm dần. Phần vị tăng giảm của ban ngày, so với đêm này là trái nhau. Thời gian đêm tăng dần, là ban ngày giảm dần. Phần vị giảm dần của đêm tức ban ngày thì tăng dần. Thời gian ngày đêm tăng thì một ngày đêm tăng bao nhiêu?

Tăng một lap-phược. Ngày đêm giảm cũng như thế. Mặt trời vận hành nơi châu này theo hướng nam, hướng bắc, như thứ lớp ấy thì đêm tăng, ngày tăng.

Vì sao vàng mặt trăng ở nơi cuối nửa tháng tối và phần vị đầu của nửa tháng sáng trông thấy có khuyết?

Trong sự thiết lập của thế gian đã giải thích như thế này: Do cung điện của mặt trăng vận hành gần mặt trời, mặt trăng bị ánh sáng của vàng mặt trời soi chiếu xâm lấn, bên còn lại phát ra bóng, tự che khuất vàng mặt trăng, khiến cho vào lúc ấy thấy không tròn đầy. Lý tất nên như thế, vì vào lúc bấy giờ, cũng thấy vàng trăng không sáng hoàn toàn.

Do vậy, khi mặt trời lặn là mặt trăng liền mọc, cách nhau rất xa thấy mặt trăng tròn đầy.

Có Sư khác nói: Do lượt vận hành của mặt trời, mặt trăng không đồng, nên hiện có tròn khuyết. Điều này không hợp lý, nên không có nhất định. Hoặc nên tư duy, cầu tìm lý quyết định khác.

Mặt trời cùng cung điện có loại hữu tình nào cư ngụ?

Thiên chúng thuộc bộ Tứ Đại Thiên vương. Các thiên chúng này chỉ trụ ở đây chăng?

Nếu là chư thiên cư ngụ nơi hư không thì trụ như thế. Cung điện mặt trời v.v... nếu là chư thiên cư ngụ nơi đất thì trụ nơi các tầng cấp v.v... của núi Diệu Cao.

Có bao nhiêu tầng cấp? Lượng ấy như thế nào? Có những chư thiên nào cư trú nơi tầng cấp nào? *Tụng nêu:*



*Diệu Cao tầng có bốn  
 Cách nhau đều mười ngàn  
 Bên xuất mười sáu ngàn  
 Lượng tám bốn hai ngàn  
 Kiên Thủ và Trì Man  
 Hằng Kiêu, chúng Đại vương  
 Như thứ lớp bốn cấp  
 Cũng trụ bảy núi khác.*

*Luận nói:* Núi Tô-mê-lô có bốn tầng cấp. Bắt đầu từ chỗ giáp với nước đến hết tầng thứ nhất, lượng cách nhau là mười ngàn du-thiện-na. Như thế cho đến, từ tầng thứ ba tới hết tầng thứ tư, lượng cách nhau cũng là mười ngàn.

Bốn tầng cấp này từ mặt bên núi Diệu Cao nhô ra vây quanh, cho đến hết lượng cao của núi so với tầng dưới là giảm một nửa. Tầng cấp đầu tiên nhô ra vây quanh là mười sáu ngàn. Tầng cấp thứ hai, thứ ba, thứ tư, như thứ lớp ấy nhô ra vây quanh là tám, bốn, hai ngàn. Vị trời trụ nơi tầng thứ nhất, gọi là Kiên Thủ. Trời Trì Man trụ nơi tầng thứ hai. Trời Hằng Kiêu ở tầng thứ ba. Bốn Đại Thiên vương và các quyền thuộc, mỗi vị đều trụ nơi một phương, thuộc tầng thứ tư. Ba vị trời như Kiên Thủ v.v... đều thuộc về Tứ vương chúng. Trên bảy Kim Sơn như núi Trì Song v.v... cũng có thôn, áp thuộc về Tứ vương. Đây gọi là y địa trụ. Trời Tứ Đại vương chúng ở trong các trời thuộc cõi dục, thì trời này rộng hơn hết. Trời Ba mươi ba trụ ở xứ nào? *Tụng nêu:*

*Đỉnh Diệu Cao, tám vạn  
 Trời Ba mươi ba ngụ  
 Bốn góc có bốn ngọn  
 Chỗ ở Kim cang thủ.  
 Giữa cung tên Thiện Kiến  
 Chu vi vạn do tuần*

*Cao một nửa, thành vàng  
 Xen nhiều báu, đất nhuyễn.  
 Giữa có điện thù thắng  
 Chu vi ngàn do tuần  
 Ngoài bốn vườn trang nghiêm  
 Chúng xa, thô, tạp, hỷ.  
 Diệu địa ở bốn phương  
 Cách nhau đều hai mươi  
 Đông bắc: Cây Viên sinh  
 Tây nam: Thiện pháp đường.*

*Luận nói:* Trời Ba mươi ba trụ nơi đỉnh Mê Lô. Đỉnh ấy có bốn mặt, mỗi mặt đều hai mươi ngàn. Nếu căn cứ theo chu vi thì số lượng thành tám vạn.

Có Sư khác nói: Mỗi mặt đều tám mươi ngàn, so với bốn biên của phần dưới thì lượng của chúng không khác. Bốn góc của đỉnh núi đều có một ngọn núi. Về lượng cao, rộng của chúng đều có năm trăm, có thần Dược xoa tên là Kim Cang Thủ, an trụ ở đấy để bảo vệ chư thiên. Giữa đỉnh núi có cung điện tên Thiện Kiến, một mặt là hai ngàn rưỡi, chu vi là một vạn du-thiện-na. Lượng cao của thành vàng là một du-thiện-na rưỡi. Đất của thành ấy bằng phẳng, cũng do vàng ròng tạo thành, cùng dùng một trăm lẻ một thứ báu để trang hoàng tô điểm. Đất khi tiếp xúc thì mềm mại như Đổ-la-miên. Khi nhẹ bước đi trên ấy thì tùy theo bước chân mà đất có cao thấp. Thành lớn này là vương đô của Thiên Đế Thích. Thành có ngàn cửa, đoạn nghiêm tráng lệ. Mỗi cửa có năm trăm Dược-xoa áo xanh tráng kiện đứng cảm, oai nghiêm trong khoảng một du-thiện-na, đều được trang bị áo giáp, binh khí phòng thủ cửa thành. Ở trong thành ấy, có điện Thù thắng, được trang nghiêm đầy đủ bằng vô số các thứ báu đẹp. Vì ngăn che cung trời khác, nên gọi là Thù thắng. Mỗi mặt là hai trăm năm mươi du-thiện-na, chu vi là một ngàn du-thiện-na. Đó gọi

là các sự việc khả ái ở bên trong thành. Bên ngoài thành, bốn mặt có bốn khu vườn trang nghiêm, là nơi chốn cùng dạo chơi của chư thiên thuộc trời này.

(1) Vườn Chúng xa: Nghĩa là trong vườn này, tùy theo phước lực của trời, có vô số thứ xe hiện ra.

(2) Vườn Thoác: Khi trời sắp chiến đấu, thì tùy theo chỗ cần dùng của chư thiên, các thứ áo giáp, binh khí v.v... hiện ra.

(3) Vườn Tạt lâm: Chư thiên vào trong vườn ấy dạo chơi, thường ngoạn đều đồng, cùng sinh hỷ thù thắng.

(4) Vườn Hỷ lâm: Các cảnh dục là rất tinh đẹp, đủ loại cùng hiện bày, nhìn ngắm mãi không chán.

Bốn khu vườn như thế, hình đều vuông vức, mỗi mỗi khu vườn, chu vi là một ngàn du-thiện-na. Chính giữa mỗi khu vườn đều có một ao Như ý, mỗi mỗi mặt ao đều là năm mươi du-thiện-na, nước gồm đủ tám thứ công đức tràn đầy trong đó. Tùy theo ý muốn, các loại hoa tươi đẹp, thuyền báu, chim xinh xắn, mỗi mỗi thứ đều đẹp lạ với vô số thứ trang nghiêm.

Bốn bên của bốn vườn có bốn khu đất tốt, từ khoảng giữa khu đất đều cách vườn hai mươi du-thiện-na. Mỗi mỗi bên của khu đất lượng đều hai trăm du-thiện-na, là thắng cảnh để các chúng trời đi dạo vui chơi. Chư thiên ở nơi bốn khu đất kia vui vẻ tranh nhau phần hơn. Ngoài thành về phía đông bắc, có cây Viên sinh là nơi chốn của chư thiên trời Ba mươi ba thọ hưởng dục lạc thù thắng. Rễ cây uốn quanh, sâu rộng bằng nhau là năm du-thiện-na. Thân cây cao vút, cành nhánh um tùm phủ rộng, lượng cao rộng là như nhau, tức đều một trăm du-thiện-na, nơi phần chót lá thì hoa nở, hương diệu thơm phức, thuận theo gió xông tỏa đầy khắp một trăm du-thiện-na. Nếu khi ngược gió thì cũng tỏa khắp năm mươi du-thiện-na. Nếu cho theo đường dọc đường thẳng bị ngăn chặn, nên không có sự việc

hương của hoa kia xông tỏa ngược gió, thì căn cứ nơi hương của nhân gian để so sánh cũng không có lỗi. Nghĩa là vì hiện thấy, nên dẫn hương so sánh nơi đức. Lại, đối với hương ở nhân gian, tán thán đức nơi hương là hơn hẳn. Phước của chư thiên là thù thắng, nên đã chiêu cảm hương của cây này. Tuy hương trời bị ngăn cản do sức của gió, nhưng hương ấy có thể cùng nối tiếp, truyền đến phương khác, không phải hương của nhân gian có thể có được sự việc này, vì quả của nghiệp có sai biệt, tức khó có thể tư duy, luận bàn. Không nên dùng sự thiếu kém của con người để lường xét phước của hàng trời.

Nơi góc tây nam bên ngoài thành, có Thiện pháp đường lớn, chư thiên của trời Ba mươi ba thường tập hợp ở đấy để nêu dẫn bàn luận về các sự việc như pháp, không như pháp, cùng cách thức điều phục A-tổ-lạc. Như vậy là đã biện về khí thể gian bên ngoài, là nơi chốn cư trú của trời Ba mươi ba. Các khí thể gian là trụ xứ của các thiên chúng có sắc còn lại thì thế nào? *Tụng nêu:*

*Trời sắc có trên đây  
Trụ cung điện dựa không.*

*Luận nói:* Từ trời Dạ ma đến trời Sắc cứu cánh, cung điện của nơi chốn cư trú đều chỉ dựa vào hư không.

Có thuyết cho: Mây giăng phủ dày kín trong không như đất, là khí thể gian bên ngoài, làm chỗ nương dựa cho cung điện của các trời kia, cho đến trời Sắc cứu cánh. Vì trên đây là cõi vô sắc thì không thể thiết lập.

Như vậy là đã nói về các thiên chúng ở giữa. *Tụng nêu:*

*Sáu thọ dục giao ôm  
Cầm tay, cười, nhìn, dâm.*

*Luận nói:* Trời Phạm chúng v.v... do sức đối trị, nên đối với pháp các dục đều đã xa lìa. Chỉ sáu trời thuộc cõi dục là thọ nhận cảnh của dục diệu. Sáu trời thuộc cõi dục là:

(1) Trời Bốn Đại vương chúng: Nghĩa là trời kia có Bốn Đại vương và chúng được thống lãnh. Hoặc thiên chúng kia đã phụng sự Bốn Đại vương, là do Bốn Đại vương thống lãnh.

(2) Trời Ba mươi ba: Nghĩa là xứ của trời kia có ba mươi ba bộ, là nơi chốn cư trú của chư thiên.

(3) Trời Dạ-ma: Nghĩa là xứ của trời kia thời thời phần nhiều tương xứng với diệu lạc.

(4) Trời Đổ-sử-đa: Nghĩa là xứ của trời kia, đa số đối với chỗ thọ dụng của chính mình đều sinh tâm biết đủ.

(5) Trời Lạc-biến-hóa: Nghĩa là xứ của trời kia, thường ưa thích biến hóa ra cảnh dục, ở đấy thọ lạc.

(6) Trời Tha-hóa-tự-tại: Nghĩa là xứ của trời kia, đối với cảnh dục do người khác đã biến hóa, tự tại thọ lạc.

Trong sáu trời ấy thì hai trời đầu là trời dựa vào địa cư trú, hình giao hợp thành dâm, so với con người không khác. Nhưng hơi gió tiết ra thì nhiệt não liền trừ, không phải như nhân gian có thứ bất tịnh còn lại.

Chúng trời Dạ-ma vừa ôm nhau là thành dâm, cùng khởi tâm nhiễm, tạm thời ôm nhau, thì nhiệt não liền dứt. Chỉ một bên khởi tâm nhiễm, tuy thọ nhận dục lạc khi ôm nhau, nhưng không thành dâm. Nếu hai bên đều không có tâm nhiễm, thì tuy có cầm tay, ôm nhau, vẫn như người thân, cùng yêu kính, không có lỗi.

Trời Đổ-sử-đa: Chỉ do nắm tay thì nhiệt não liền dứt. Trời Lạc-biến-hóa: Chỉ cùng nhìn nhau cười, liền trừ dứt nhiệt não. Trời Tha-hóa-tự-tại: Nhìn nhau là thành dâm.

Như thế, ba trời sau đều không có nhiễm, thành dâm, ái lạc có sai biệt như trước. Trong hai trời sau, chỉ biến hóa của cải, vật dụng. Nếu khác với đây thì cùng nhiễm là không thành. Thật ra thì đều hình giao tiếp nhau mới thành sự dâm.

Luận Thi Thiết đã nêu rõ: Thời gian hiển bày là không đồng, do cảnh dục của chư thiên ở xứ trên, chuyển biến càng tinh diệu, tâm tham càng nặng, thân chạm xúc có khác, nên trải qua thời gian ít, luôn thành sự dâm. Không như vậy thì dục lạc của trời ít hơn trong người. Tùy theo trên đầu gối nam, nữ của chư thiên kia, có đồng nam đồng nữ bỗng nhiên hóa sinh, tức nói là chư thiên kia đã sinh ra nam, nữ.

Thiên chúng mới sinh, lượng của thân như thế nào? *Tụng nêu:*

*Mới như năm đến mười  
Sắc viên mãn, có áo.*

*Luận nói:* Chư thiên nơi sáu trời thuộc cõi dục mới sinh, như thứ lớp nơi người năm, sáu, bảy, tám, chín, mười tuổi. Sinh rồi thì thân hình nhanh chóng được viên mãn.

Thiên chúng nơi cõi sắc, vào lúc mới sinh, lượng thân tròn đủ, có đủ y phục đẹp đẽ. Tất cả thiên chúng đều nói lời Thánh. Nghĩa là ngôn từ của các thiên chúng kia đồng với tiếng nói vùng trung Ấn Độ, nhưng không do học, tự hiểu những ngôn thuyết của kinh sách.

Dục sinh, lạc sinh khác nhau như thế nào? *Tụng nêu:*

*Dục sinh ba người, trời  
Lạc sinh ba, chín xứ.*

*Luận nói:* Dục sinh ba: Nghĩa là có các hữu tình ưa thích thọ nhận các cảnh của dục diệu hiện tiền. Hữu tình kia ở trong cảnh dục hiện tiền như thế, tự tại mà chuyển. Nghĩa là toàn nẻo người và bốn trời dưới. Có các hữu tình, ưa thích thọ nhận các cảnh của dục diệu tự biến hóa. Hữu tình kia ở trong cảnh của dục diệu tự biến hóa, tự tại chuyển. Nghĩa là chỉ trời Lạc-biến-hóa thứ năm. Có các hữu tình ưa thích thọ nhận các cảnh của dục diệu do người khác biến hóa. Hữu tình kia ở trong cảnh của dục diệu do người khác biến hóa tự tại mà chuyển. Nghĩa là trời Tha-hóa-tự-tại thứ sáu.

Dục này sinh ba, dựa vào gì để kiến lập?

Dựa vào thọ, như sinh cảnh dục hiện tiền. Dựa vào thọ, như ưa thích cảnh dục tự biến hóa. Dựa vào thọ, như ưa thích cảnh dục do người khác biến hóa. Lại, dựa vào cảnh thượng, trung, hạ đã thọ nhận. Lại, dựa vào cảnh dục hiện tiền có công sức, có tội lỗi đã thọ dụng. Dựa vào cảnh dục biến hóa có công sức không tội lỗi đã ưa thích thọ dụng. Dựa vào cảnh dục do kẻ khác biến hóa không công sức, không tội lỗi đã ưa thích thọ dụng.

Dựa vào các thứ như thế v.v... nên có sai biệt.

Lạc sinh ba: Nghĩa là trong ba tĩnh lự, ở nơi chín xứ sinh, thọ nhận ba thứ lạc. Do hữu tình kia đã thọ nhận có dị thực lạc, không có dị thực khổ, nên gọi là lạc sinh.

Lạc sinh ba này dựa vào gì để kiến lập?

Dựa vào phần nhiều an trụ nơi ly sinh hỷ lạc, định sinh hỷ lạc, ly hỷ lạc. Hoặc dựa vào ba thứ tai họa đã theo kịp. Hoặc dựa vào tâm hỷ lạc tăng thượng. Hoặc dựa vào thân tướng khác, không khác.

Vì dựa vào các thứ như thế v.v... nên có sai biệt. Đại Phạm đã có hỷ lạc hiện hành, gọi là lạc sinh thiên cũng không có lỗi.

Đã nói về hai mươi hai xứ của chư thiên. Trên dưới cách nhau, lượng ấy là thế nào? *Tụng nêu:*

*Như xứ cách lượng dưới  
Cách trên số cũng vậy.*

*Luận nói:* Lượng du-thiện-na của mỗi mỗi trung gian kia không phải có thể tính đếm dễ dàng, chỉ có thể nêu dẫn tông quát xứ kia lượng cách với xứ dưới, cách với xứ trên để so sánh như thế. Tùy theo từ trời nào, lượng cách với biển dưới, đã đến trên xứ kia, so với lượng cách nơi xứ dưới là đồng. Nghĩa là núi Diệu Cao, từ tầng cấp thứ tư, cách biển lớn bên dưới bốn vạn du-thiện-na, thì lượng cách

xứ trên là trời Ba mươi ba, cũng như lượng cách nơi biển dưới. Như trời Ba mươi ba cách biển lớn bên dưới, thì bên trên cách trời Dạ-ma, lượng ấy cũng như vậy.

Như thế cho đến như trời Thiện kiến cách biển lớn bên dưới, từ trời ấy bên trên cách trời Sắc cứu cánh lượng kia cũng như vậy. Như thế, nhìn thấy lơ lửng nơi xa, có nhiều du-thiện-na, như người mắt sáng vừa thấy sắc trong khoảnh khắc, Đức Thế Tôn có thể dùng thần thông ý thể chuyển vận thân đi đến tự tại vô ngại, nên thân lực của Phật là không thể nghĩ bàn.

Sinh ở xứ dưới, có thấy lên xứ trên không? *Tụng nêu:*

*Lìa sức thông, dựa khác  
Dưới không thấy lên trên.*

*Luận nói:* Như thiên chúng của trời Tứ Đại vương thấy lên trời Ba mươi ba, không phải trời Ba mươi ba thấy lên trời Dạ-ma v.v... Nhưng nếu thiên chúng kia đạt được thần thông do định phát khởi, thì tất cả đều có thể thấy lên các trời ở trên. Hoặc dựa vào sức của người khác, thấy lên các trời ở trên, nghĩa là đạt được thần thông và thiên chúng của trời trên dẫn dắt đi đến xứ trời kia, theo chỗ ứng hợp ấy. Hoặc trời trên đi đến, thì trời dưới cũng có thể thấy. Nếu khi ở nơi địa của cõi trên, hướng đến địa dưới, vì không phải hóa thân của trời dưới, nên mắt của trời dưới không thấy, do không phải là cảnh giới của họ. Như vì không nhận biết rõ sự xúc chạm của thiên chúng kia, nên khi ở nơi địa của cõi trên hướng đến địa của cõi dưới, tất biến hóa thân của địa dưới khiến địa của cõi dưới trông thấy.

Có Bộ khác nêu: Như trong cõi dục, hoặc qua, hoặc lại, thì mắt của địa dưới thấy sắc của địa trên. Như thế, các địa của cõi sắc có qua lại, nếu như lìa hóa thân của địa dưới, thì mắt của địa dưới cũng thấy sắc của địa trên.



Thuyết kia nêu bày là phi lý, vì nhân quả cùng đối chiếu nơi các địa trong cõi sắc đã đoạn, nên cần phải lìa nhiễm của địa dưới, mới được sinh lên địa trên. Thế nên nhãn căn của địa dưới không thấy sắc của địa trên. Là vì quả đã chiêu cảm do từ nghiệp thấp kém, nên tuy muốn thấy sắc của địa trên, nhưng không có khả năng thấy.

Căn cứ theo các trời dựa nơi địa để cư ngụ, đã nói về lượng xứ của chúng. Lượng xứ của các trời như Dạ-ma v.v... thì thế nào?

Có thuyết cho: Bốn trời, như đỉnh núi Mê Lô.

Có thuyết nói: Trên bốn trời này đều tăng gấp bội bội.

Có Sư khác nêu: Xứ nương dựa của cung điện nơi địa thuộc tĩnh lự thứ nhất, là bằng với một nơi bốn châu. Tĩnh lự thứ hai thì bằng tiểu thiên giới. Tĩnh lự thứ ba thì bằng trung thiên giới. Tĩnh lự thứ tư thì bằng đại thiên giới.

Có Sư khác nói: Ba tĩnh lự dưới, như thứ lớp, lượng bằng với tiểu thiên, trung thiên, đại thiên. Tĩnh lự thứ tư thì lượng là không biên vực.

Ngang bằng với lượng nào để nói là tiểu, trung, đại thiên?  
*Tụng nêu:*

*Bốn châu lớn, nhật, nguyệt  
Tô-mê-lô trời dục  
Phạm thế đều một ngàn  
Gọi một tiểu thiên giới.  
Gấp ngàn tiểu thiên ấy  
Gọi là một trung thiên  
Gấp bội này: Đại thiên  
Đều đồng một thành hoại.*

*Luận nói:* Một ngàn bốn châu lớn, cho đến trời Phạm Thế. Như vậy nói chung là một tiểu thiên. Gấp ngàn lần tiểu thiên, gọi là một trung thiên giới. Ngàn lần trung thiên giới, gọi chung là một đại

thiên. Trong đây, tiểu thiên vì chỉ nêu lên đến trời Phạm Thế, nên trời Thiệu Quang v.v... không phải thuộc về tiểu thiên giới. Vì tích tập tiểu thiên v.v... làm trung thiên, đại thiên, nên trung thiên, đại thiên cũng không gồm thâu các trời kia. Lại nói tiểu, là nghĩa thấp dưới, vì trừ trên, như con bò cưa sừng. Tích tiểu thành pháp khác, cũng không phải gồm thâu tiểu kia.

Ba thiên giới này đồng hoại đồng thành, trong đó, các hữu tình hoại thành cũng bằng nhau. Như lượng của khí thể gian bên ngoài có riêng khác, thân lượng cũng dị biệt chăng? *Tụng nêu:*

*Lượng người châu Thiệm Bộ  
Ba khuỷu rưỡi, bốn khuỷu  
Người châu Đông, Tây, Bắc  
Thứ lớp tăng bội bội.  
Trời dục: Câu-lô-xá  
Bốn phần mỗi mỗi tăng  
Trời sắc: Du-thiện-na  
Bốn đầu tăng nửa nửa.  
Trên đây tăng bội bội  
Chỉ Vô vân giảm ba.*

*Luận nói:* Thân người nơi châu Thiệm Bộ, đa số dài ba khuỷu tay rưỡi, ở trong ấy phần ít, có người dài bốn khuỷu tay.

Người nơi châu Đông thẳng thân, thân dài tám khuỷu tay.

Người nơi châu Tây ngu hóa dài mười sáu khuỷu tay.

Người nơi châu Bắc câu lô dài ba mươi hai khuỷu tay.

Sáu trời thuộc cõi dục lượng thân thấp nhất bằng một phần tư câu-lô-xá.

Như thế càng về sau, mỗi mỗi phần tăng, đến trời thứ sáu thì thân bằng một câu-lô-xá rưỡi. Lượng thân của trời thuộc cõi sắc, đầu

tiên là trời Phạm chúng, bằng nửa du-thiện-na. Trời Phạm phụ thì bằng một du-thiện-na. Đại phạm là một rười. Thiệu Quang là trọn hai.

Các trời còn lại trên đây đều tăng gấp bội bội, chỉ nơi trời Vô vân thì giảm ba du-thiện-na. Nghĩa là trời Vô lượng quang tăng gấp bội hai đến bốn. Cho đến trời Sắc cứu cánh thì tăng đủ một vạn sáu ngàn.

Thân lượng đã khác, còn thọ lượng có riêng khác không? Cũng riêng khác. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Châu Bắc định ngàn năm  
Tây, Đông giảm nửa nửa  
Thọ châu này không định  
Mười sau: Đầu lượng không.  
Nhân gian năm mươi năm  
Một ngày đêm trời dưới  
Nhân đây thọ năm trăm  
Năm trên tăng bội bội.  
Sắc ngày đêm không khác  
Số kiếp bằng thân lượng  
Vô sắc: Đầu hai vạn  
Sau sau tăng hai, hai.  
Trên dưới trời Thiệu quang  
Lớn, toàn nửa làm kiếp.*

*Luận nói:* Người nơi châu Bắc câu lô, thọ lượng nhất định là một ngàn tuổi. Châu ấy đối với nẻo người thì phước lực là rất mạnh. Căn độn, trần mỏng ít, có nhiều các thứ dục lạc. Không có thâm nhận lỗi lầm, chết tất sinh lên nẻo trên, ít thọ nhận quả sữ dụng. Lìa các thứ cấu dục, sai trái, tranh chấp. Do hữu tình nơi châu kia đã thọ nhận vô số thứ y phục, vật dụng trang sức, đều từ cây sinh. Các thứ hoa hương vi diệu xứ xứ đều có. Cung điện, đài gác, ao nước, đường đi, cầu cống, thuyền bè, thể nữ, vườn rừng, đều tự nhiên hoa lệ. Đất của

châu kia bằng phẳng, không có gò đống, hầm hố, gai góc, sỏi đá, chất độc, tên độc, đất nước mặn. Cũng không có trùng độc, các thứ cầm thú dữ. Tất cả tiền của, vật dụng, không phải do công sức tạo thành, ngày đêm tuy luôn thọ dụng, nhưng không có tội, vì là quả của các nghiệp thiện, nhưng không tham đắm.

Người nơi châu Tây ngu hóa thọ lượng là năm trăm tuổi. Người nơi châu Đông thẳng thân thọ lượng là hai trăm năm mươi tuổi.

Người nơi châu Nam thiêm bộ thọ lượng không có giới hạn nhất định. Sau kiếp tăng, giảm, hoặc ít, hoặc nhiều. Ít nhất là mười tuổi, nhiều nhất là tám vạn tuổi. Ở phần vị đầu tiên của kiếp, thọ lượng của con người là không thể lường tính, vì không phải là một trăm, một ngàn v.v... để có thể tính kể.

Đã nói về thọ lượng dài ngắn của nhân gian. Chủ yếu là trước hết cần kiến lập về số ngày đêm trên các trời mới có thể tính toán thọ lượng dài ngắn của các trời.

Trên các trời đã kiến lập ngày đêm như thế nào?

Năm mươi năm của con người là một ngày một đêm của trời dưới cuối trong sáu trời thuộc cõi dục. Nhân nơi ba mươi ngày đêm này làm một tháng, mười hai tháng làm một năm. Năm trăm năm là thọ lượng của trời kia. Năm trời thuộc cõi dục ở trên, dần dần đều tăng gấp bội. Nghĩa là một trăm năm của con người là một ngày một đêm của trời thứ hai. Nhân nơi ngày đêm này thành tháng và năm. Một ngàn năm là thọ lượng của trời kia. Bốn trời còn lại như Dạ-ma v.v... theo thứ lớp như con người: Hai trăm, bốn trăm, tám trăm, một ngàn sáu trăm năm là một ngày đêm. Nhân nơi ngày đêm ấy thành tháng và năm. Như thứ lớp thọ lượng của của bốn trời kia là hai ngàn, bốn ngàn, tám ngàn, một vạn sáu ngàn năm.

Từ núi Trì song trở lên, mặt trời mặt trăng đều không có ngày, đêm. Ánh sáng dựa vào đâu mà có?

Dựa vào hoa nở khép lại, chim kêu không kêu, thức ngủ không đồng, lập có ngày đêm. Sự việc ánh sáng bên ngoài dựa vào thân bên trong mà thành.

Đã nói về thọ lượng dài ngắn của các trời thuộc cõi dục. Trời thuộc cõi sắc không có ngày đêm sai biệt. Chỉ do số kiếp để nhận biết thọ lượng dài, ngắn. Thọ lượng dài ngắn của số kiếp nơi trời kia so với số lượng của thân lượng là bằng. Nghĩa là nếu thân lượng là nửa du-thiện-na, thì thọ lượng là nửa kiếp. Nếu thân lượng của trời kia là một du-thiện-na, thì thọ lượng là một kiếp. Cho đến thân lượng dài một vạn sáu ngàn du-thiện-na thì thọ lượng cũng đồng là một vạn sáu ngàn kiếp.

Đã nói về thọ lượng dài, ngắn của các trời thuộc cõi sắc. Bốn trời của cõi vô sắc, từ dưới như thứ lớp, thọ lượng là hai, bốn, sáu, tám vạn kiếp.

Ở trên đã nêu bày về kiếp, làm định lượng thì dựa vào gì? Là hoại, là thành, là trung hay là đại?

Từ trời Thiểu quang trở lên, đại hoàn toàn là kiếp. Các trời từ đây trở xuống thì nửa đại là kiếp. Tức do đây nên nói Đại Phạm vương vượt quá thọ lượng của trời Phạm phụ là một kiếp rưỡi. Không thành, trụ, hoại, đều có hai mươi trung, gồm tám mươi trung làm một đại kiếp. Lây thành, trụ, hoại gồm sáu mươi trung là thọ lượng một kiếp rưỡi của Đại Phạm vương. Nên dùng nửa đại là bốn mươi trung kiếp, là số lượng kiếp nơi thọ lượng của ba trời dưới.

Đã nói về thọ lượng dài ngắn của nẻo thiện. Nẻo ác thì thế nào?  
*Tụng nêu:*

*Đẳng hoại cùng sáu trên  
Thứ lớp do trời dục  
Thọ làm một ngày đêm  
Thọ lượng cũng là đồng.*

*Cực nhiệt, nửa trung kiếp  
 Vô gián trọn trung kiếp  
 Bàn sinh tột một trung  
 Quý, nguyệt, nhật, năm trăm.  
 Thọ lượng Át-bộ-đà  
 Như một Bà-ha-ma  
 Trăm năm trừ một tận  
 Sau sau gấp hai mươi.*

*Luận nói:* Nẻo ác cũng không có ngày đêm như con người, nhưng thọ lượng của nẻo ấy, so sánh có thể nhận biết.

Thọ lượng nơi sáu trời dục như trời Tứ Đại vương v.v... theo như thứ lớp ấy là một ngày một đêm của sáu Nại-lạc-ca như Đẳng hoạt v.v... Về thọ lượng như thứ lớp cũng đồng với trời kia. Nghĩa là thọ lượng của trời Tứ Đại vương là năm trăm, ở nơi địa ngục Đẳng hoạt là một ngày một đêm. Nhân nơi ngày đêm này thành tháng và năm.

Do năm như thế, thì thọ lượng của địa ngục kia là năm trăm năm. Cho đến thọ lượng của trời Tha hóa là một vạn sáu ngàn năm, ở nơi địa ngục Diêm nhiệt là một ngày một đêm. Nhân nơi ngày đêm này thành tháng và năm.

Tức thọ lượng của địa ngục kia là như đây: Một vạn sáu ngàn năm. Thọ lượng của địa ngục Cực nhiệt là nửa trung kiếp. Thọ lượng của địa ngục Vô gián là một trung kiếp.

Thọ lượng của bàn sinh phần nhiều không có hạn lượng nhất định.

Nếu là thọ lượng dài nhất cũng là một trung kiếp. Nghĩa là các Đại Long vương như Nan-đà v.v... Nên Đức Thế Tôn nói: Đại Long có tám, đều trụ một kiếp, có khả năng gìn giữ đại địa. Quý dùng một tháng của nhân gian làm một ngày. Nhân nơi ngày này thành tháng năm, thọ lượng là năm trăm năm.

Na-lạc-ca lạnh thì thọ lượng như thế nào?

Đức Thế Tôn dùng dụ để làm rõ thọ lượng của địa ngục kia, nói: Như hai mươi Khư-lê của nhân gian này thành một lượng Ma-bà-ha của nước Ma-kiệt-đà, có người bỏ đầy hạt Cự thắng vào đấy.

Nếu như lại có kẻ có thể trong một trăm năm lấy ra một hạt, thì số hạt kia dễ có kỳ hạn lấy hết, nhưng thọ lượng sinh nơi địa ngục Át-bộ-đà thì khó tận cùng.

Gấp hai mươi lần này là thọ lượng của địa ngục lạnh thứ hai. Như thế càng về sau đều tăng gấp hai mươi lần. Đó gọi là thọ lượng của tám địa ngục lạnh.

Các thọ lượng này có trung, yếu chăng? *Tụng nêu:*

*Các xứ có trung, yếu  
Trừ châu Bắc câu lô.*

*Luận nói:* Thọ lượng của các xứ đều có trung, yếu, chỉ nơi châu Bắc câu lô thọ lượng cố định là một ngàn năm.

Đây là căn cứ theo xứ để nói, không phải là hữu tình riêng. Có hữu tình riêng, không có trung, yếu. Nghĩa là trụ nơi trời Đổ-sử-đa, Bồ-tát nhất sinh sở hệ (Bồ-tát nhất sinh sở xứ), quyết định nhận hết thọ lượng trong trời kia. Nếu là hữu sau cùng, được Phật thọ ký, Phật sứ, thì hàng tùy tín pháp hành, mẹ của Bồ-tát Luân vương khi mang hai thai kia, các hữu tình này, vì sự việc chưa cứu cánh, nên trọn không trung, yếu, tức không phải cho, tất đều tùy vào thọ lượng của xứ đã sinh dài, ngắn.

**HẾT - QUYỂN 31**

## LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

### QUYỂN 32

#### Phẩm thứ 3: BIỆN VỀ DUYÊN KHỞI, phần 12

Như thế là đã căn cứ theo du-thiện-na v.v... để biện khí thể gian, về thân lượng có sai biệt. Căn cứ theo năm v.v... để biện về thọ lượng có khác nhau. Hai lượng không đồng, chưa nói, nên phải nêu bày. Để kiến lập các thứ này đều dựa vào danh. Hai pháp trước và danh chưa rõ về phần ít nhất.

Nay nên trước biện về ba lượng ít nhất. *Tụng nêu:*

*Cực vi chữ sát-na  
Sắc, danh, thời ít nhất.*

*Luận nói:* Dùng tuệ giác thù thắng để phân tích các sắc, đến một cực vi, nên một cực vi, là phần ít nhất của sắc, vì không thể phân tích.

Như thế phân tích các danh và thời gian, đến một chữ, sát-na là phần ít nhất của danh, thời gian. Danh của một chữ: Như nói danh của chữ tạo.

Những gì gọi là lượng của một sát-na?

Kinh chủ dựa theo ý, tạo ra giải thích này: Nghĩa là khi chúng duyên hòa hợp, trong khoảng khắc pháp đạt được tự thể.

Giải thích như thế, về lý là không cực thành. Nên xét kỹ pháp sinh hiện tiền, thể là có hay không có. Phái Đối pháp nói: Khi chúng



duyên hòa hợp, các pháp được sinh, không phải là đạt được tự thể, vì các pháp chưa sinh đã có Thể. Thể của pháp đã có, thì đâu cần phải sinh lại? Khi chúng duyên hòa hợp, thể tuy đã có, nhưng có thể khiến cho duyên sinh kia dẫn dắt đến phần vị quả, khởi tác dụng vượt hơn nên nói là sinh. Đến hiện đã sinh tức đang có thể dẫn dắt đến quả. Tác dụng của quả được dẫn dắt dứt, nói là quá khứ.

Vị lai vì sao không có công năng dẫn dắt đến quả?

Vấn nạn này là không hợp lý. Tức như có vấn nạn vị lai vì sao không gọi là hiện tại. Nên các tác dụng dẫn dắt đến quả, tôi nói là hiện tại. Vì thế không nên nêu vấn nạn như vậy.

Do đâu có chấp nơi tông nghĩa như thế?

Nếu khác với tông này, thì phạm có chỗ lập, hiện cùng với vô lượng lý, giáo là trái nhau.

Trong phần biện về ba đời, sẽ xét chọn rộng.

Khứ, lai thật có Thể, lý ấy đã thành.

Thuyết kia nói về lượng sát-na, nhất định không hợp lý. Lại, chờ đợi nêu dẫn riêng lượng khác để làm rõ. Nghĩa là chúng duyên hòa hợp, pháp được tự thể, vẫn chưa quyết định rõ.

Pháp này trải qua thời gian bao lâu? Lại, sát-na của pháp, không phải thế gian hiện thấy, nên hỏi lượng nào gọi là một sát-na? Nên đáp:

sát-na, lượng ấy là như thế, trong khoảnh khắc pháp đạt được tự thể. Khoảnh khắc ấy nghĩa là sát-na. Đâu thể nêu dẫn sát-na để làm rõ lượng của sát-na? Nên thuyết kia đã giải thích, lý ấy là không thành.

Sư Tỳ-bà-sa dựa nơi Thắng Nghĩa để nói về lượng sát-na của pháp có thể dùng dụ để làm rõ, nhưng Đức Phật, Thế Tôn từng không thuyết giảng, là vì không thấy có người có thể lãnh hội. Nhưng có người vì muốn mở bày, soi sáng cho học trò mình, nên

đã dựa vào môn tỷ lượng làm phương tiện để chỉ rõ. Nghĩa là như tráng sĩ vào một lúc búng ngón tay, tức đã trải qua sáu mươi lăm sát-na vi tế.

Như thế là đã biện về lượng ít nhất của ba thứ. Lượng của hai thứ trước khác nhau. Nay, tiếp theo nên biện về du-thiện-na v.v... Lượng ấy là thế nào? *Tụng nêu:*

*Cực vi, vi kim thủy  
Thổ, dương, ngu, khích trần  
Kiến, rận, lúa, chỉ tiết  
Sau sau tăng gấp bảy.  
Hai mươi bốn khuỷu, ngón  
Bốn khuỷu làm lượng cung  
Năm trăm câu-lô-xá  
Đây tám du-thiện-na.*

*Luận nói:* Lượng của một cực vi cũng có thể dùng dụ để làm rõ, chỉ Đức Phật mới nhận biết, nên cũng không nêu. Nhưng vì an lập xứ A-luyện-nhã, nên nơi Tỳ-nại-da chỉ lập ra thuyết này: Bảy cực vi tập hợp gọi một vi v.v... Cực vi là đầu, chỉ tiết là sau. Nên biết càng về sau đều tăng gấp bảy lần. Nghĩa là bảy cực vi là một vi lượng. Tích tập vi lượng đến bảy là một kim trần. Tích tập bảy kim trần là một lượng của thủy trần. Tích tập bảy thủy trần thành một thổ mao trần. Tích tập bảy thổ mao trần là lượng của một dương mao trần. Tích tập bảy dương mao trần là một ngu mao trần. Tích tập bảy ngu mao trần là lượng của một khích du trần. Bảy khích du trần làm một con kiến. Bảy con kiến làm một con rận. Bảy con rận làm một hạt lúa mì. Bảy hạt lúa mì làm một lông ngón tay. Ba lông tay làm một ngón tay. Thế gian đã cực thành. Vì vậy ở trong tụng đã không phân biệt riêng. Hai mươi bốn ngón tay xò khắp theo chiều ngang thành khuỷu dọc. Tích tập bốn khuỷu thành cung. Nghĩa là tầm theo chiều dọc tích tập năm trăm cung làm một câu-lô-xá. Tỳ-nại-da nêu rõ: Đây là từ thôn

đến A-luyện-nhã, tức lượng của đường trung gian, nói tám câu-lô-xá là một du-thiện-na.

Đã nêu bày về cực vi, lần lượt tích tập thành vi, cho đến một du-thiện-na. Nhưng thừa nhận cực vi lược có hai thứ: (1) Thật. (2) Giả.

Tương thật giả ấy là thế nào?

Thật, nghĩa là cực thành tự tướng như sắc v.v..., đối với phần vi hòa tập, do hiện lượng mà được. Giả là do phân tích, được nhận biết do tỷ lượng. Nghĩa là trong tụ sắc, dùng tuệ phân tích dần, đến phần vi cùng tột. Sau đấy, ở trong đó, biện về cực vi sắc, thanh v.v... có sai biệt. Sự phân tích này đã đạt đến, gọi là cực vi giả. Vì khiến tuệ tầm tư cuối cùng sinh hỷ, vì vi này tức cùng cực, nên gọi là cực vi. Cực, nghĩa là trong sắc phân tích đến cứu cánh. Vi, tức chỉ là đối tượng hành của tuệ nhãn. Nên nói cực vi là hiển bày nghĩa vi cực.

Lấy gì để chứng biết là có cực vi?

Tức dùng A-cấp-ma và lý làm chứng. A-cấp-ma: Nghĩa là Khế kinh nói: Các sắc hiện có, hoặc tế, hoặc thô. Tế, nghĩa là cực vi, lại không thể phân tích. Sắc có đối còn lại, gọi là thô.

Lại có Sư khác nêu ra giải thích thế này: Bất thiện, vô ký gọi là thô. Sắc thiện còn lại gọi là tế.

Như thế, hệ thuộc cõi dục, cõi sắc, hữu lậu, vô lậu là riêng khác.

Giải thích này là không hợp lý, vì lời nói hơn kém đã gồm thâm tánh như thế cùng có dị biệt.

Lại có giải thích riêng: Cảnh của mắt là thô. Căn khác như nhĩ v.v... đã nhận lấy gọi là tế.

Giải thích này cũng không phải là tốt, vì cùng chung cho cả hai, lại vì không nhất định. Nghĩa là có sắc vi tế, như phân chia đầu sợi lông, người mắt sáng hết sức cũng khó thấy được. Hoặc có âm thanh lớn, như tiếng sấm, sét v.v... gây chấn động khắp trời đất, có tai đều

nghe. Thế nên nói tế là biểu thị cho sắc cực vi, về lý là khéo thành tựu. Nếu cho trong kinh cũng nêu rõ đoạn thực có thô, tế.

Giải thích này là không phải, nhưng cũng không trái nhau, vì kinh này nói sắc, kinh kia nói các thứ ăn, ý đều riêng khác. Do một cực vi có thể gọi là sắc, không thể gọi là ăn, nên ý có khác. Lý tất nên như thế, vì Già tha nói:

*Các sắc như đen trắng  
Đều có tế, có thô  
Tế, nghĩa là rất nhỏ  
Thô tức khác có đối.*

Do đây chứng thành cực vi nhất định là có. Lại, như trước đã nói.

Trước đã nói như thế nào?

Nghĩa là Tỳ-nại-da đã nêu bày như thế này: Bảy cực vi tập gọi là một vi v.v...

Như vậy gọi là giáo. Lý ấy là gì?

Nghĩa là như tích tụ sắc thân của hữu tình, đến Sắc cứu cánh, có lượng rất thô. Căn cứ theo đây, cũng nên phân tích các sắc, có xứ cứu cánh, gọi là một cực vi.

Làm sao nhận biết như thế?

Do pháp có thể phân tích, phân tích đến tận cùng, cũng có phần còn lại. Nghĩa là thế gian hiện thấy, dùng sắc của tụ khác, phân tích sắc của tụ khác có tụ tế sinh, phân tích cho đến tận cùng, cũng có phần còn lại, có thể được mắt thấy, lại không thể phân tích.

Sắc của tụ như thế nơi xứ không thể phân tích, cũng như tụ thô, có lý có thể phân tích. Nghĩa là có thể dùng tuệ giác phân tích tụ thô kia, như dùng sắc của tụ phân tích tụ, cho đến tận cùng, tuệ phân tích cho đến tận cùng, tức nên có thứ tồn tại còn lại, có thể của tuệ thấy, lại không thể phân tích. Thứ tồn tại còn lại này, tức là cực vi. Thế nên

cực vi thể của nó nhất định là có. Thể này nếu không có thì sắc của tụ tức nên không có. Tụ sắc tất do cực vi này tạo thành.

Như thế là đã nói về du-thiện-na v.v... Nên biện về năm v.v... Lượng của năm là thế nào? *Tụng nêu:*

*Trăm hai mươi Sát-na  
Là lượng Đất-sát-na  
Lập-phược: Sáu mươi ấy  
Ba mươi chốc lát này.  
Ba mươi ngày đêm ấy  
Tháng: Ba mươi ngày đêm  
Mười hai tháng là năm  
Trong ấy nửa, đêm giảm.*

*Luận nói:* Một trăm hai mươi Sát-na là một Đất-sát-na. Sáu mươi Đất-sát-na là một Lập-phược. Ba mươi Lập-phược là một Mâu-hô-lật-đa. Ba mươi Mâu-hô-lật-đa là một ngày đêm. Ngày đêm này, có lúc tăng, có lúc giảm, có lúc bằng nhau. Ba mươi ngày đêm là một tháng, gồm mười hai tháng là một năm. Ở trong một năm chia làm ba mùa, nghĩa là lạnh, nóng, mưa, mỗi mùa đều có bốn tháng. Trong mười hai tháng, sáu tháng đêm giảm, do trong một năm, ban đêm giảm gồm có sáu tháng.

Vì sao như thế? Nên có tụng nói:

*Trong hai mùa lạnh, nóng  
Một tháng rười đã qua  
Ở nửa tháng còn lại  
Người trí biết đêm giảm.*

Như thế là đã biện về sát-na đến năm. Lượng của kiếp không đồng. Nay tiếp theo sẽ biện. *Tụng nêu:*

*Nên biết có bốn kiếp  
Là hoại, thành, trung, đại*

Hoại từ ngục không sinh  
 Đến khí ngoại đều hết.  
 Kiếp thành từ gió khởi  
 Đến địa ngục mới sinh  
 Kiếp trung từ vô lượng  
 Giảm đến thọ chỉ mười.  
 Tiếp tăng giảm mười tám  
 Sau tăng đến tám vạn  
 Như thế, thành rồi trụ  
 Gọi trung, hai mươi kiếp.  
 Thành hoại, hoại rồi không  
 Thời đều đồng kiếp trụ  
 Tám mươi trung: Kiếp đại  
 Kiếp đại, ba vô số.

*Luận nói:* Nói kiếp hoại: Nghĩa là từ địa ngục hữu tình không còn sinh, đến khí thể gian bên ngoài đều dứt hết. Hoại có hai thứ: (1) Nẻo hoại. (2) Cõi hoại.

Lại có hai thứ: (1) Hữu tình hoại. (2) Ngoại khí hoại.

Nhưng hoại cùng với thành chia chung làm bốn phẩm: (1) Đang hoại. (2) Hoại rồi không. (3) Đang thành. (4) Thành rồi trụ.

Nói đang hoại: Nghĩa là thế gian này đã qua ở nơi hai mươi kiếp trung trụ rồi, từ đây lại có hai mươi kiếp cùng trụ là kiếp hoại liền đến, kiếp hoại sắp khởi. Người trụ nơi châu này, thọ lượng là tám vạn. Nếu vào lúc hữu tình của địa ngục mạng chung, không còn sinh mới, là bắt đầu kiếp hoại. Cho đến địa ngục không có một hữu tình, bấy giờ gọi là địa ngục đã hoại. Các hữu tình nơi địa ngục kẻ nhất định thọ nghiệp, thì do sức của nghiệp dẫn dắt đến trong địa ngục của phương khác. Do đây căn cứ để nhận biết về bàng sinh, nẻo quý. Lúc ấy, trong thân người không có các trùng, so với thân Phật là đồng, vì bàng sinh đã hoại.

Có thuyết nói: Hai nẻo đối với con người là có tăng ích. Nghĩa là đều hoại cùng với con người. Thuyết khác lại nói: Hoại trước.

Hai thuyết như thế, thuyết trước là tốt. Nếu lúc ấy, ở nẻo người, thì một người của châu này với pháp không thầy dạy như thế đạt được tĩnh lự thứ nhất. Từ tĩnh lự khởi, xướng lời như thế này: Ly sinh hỷ lạc, rất an vui, rất tĩnh lặng! Người khác nghe xong đều nhập tĩnh lự, mạng chung đều được sinh trong trời Phạm thế. Cho đến hữu tình của châu này đều hết. Đây gọi là người của châu Thiệm bộ đã hoại. Hai châu Đông, Tây, so sánh với châu này để nói. Người của châu Bắc mạng hết, sinh lên trời thuộc cõi dục. Do kẻ kia là độn căn, không có lia dục. Sinh lên trời thuộc cõi dục xong, tĩnh lự hiện tiền, chuyển được y báo thù thắng, mới có thể lia dục. Cho đến nơi nẻo người không có một hữu tình, bấy giờ gọi là nẻo người đã hoại.

Nếu vào thời gian nơi nẻo trời, sáu trời thuộc cõi dục, tùy theo một pháp như thế, được tĩnh lự thứ nhất, cho đến đều được sinh trong trời Phạm thế, lúc ấy, gọi là trời thuộc cõi dục đã hoại.

Như thế, ở cõi dục không có một hữu tình, gọi là hữu tình trong cõi dục đã hoại.

Nếu vào thời gian nơi trời Phạm thế, tùy thuận một hữu tình, với pháp không thầy dạy như vậy, được hai tĩnh lự. Từ định kia khởi, xướng lên lời như thế này: Định sinh hỷ lạc, rất an vui, rất tĩnh lặng. Trời khác nghe xong, đều nhập tĩnh lự kia, mạng chung, đều được sinh lên trời Cực quang tịnh. Cho đến trong trời Phạm thế, hữu tình đều hết. Như thế, gọi là hữu tình thế gian đã hoại.

Chỉ còn khí thế gian, trống không mà trụ. Tất cả hữu tình nơi thế giới của phương khác, chiêu cảm nghiệp của tam thiên thế giới này hết. Ở đây, dần dần có bảy vàng mặt trời xuất hiện, các biển khô cạn, những ngọn núi rỗng suốt. Ba luân của châu bãi đều theo lửa đốt, gió thổi lửa mạnh, thiêu đốt cung điện của các trời trên, cho đến

cung Phạm, không có để lại tro tàn. Lửa cháy của tự địa thiêu đốt cung điện của tự địa. Không phải tai họa của địa khác, có thể hủy hoại địa khác. Do cùng dẫn khởi, nên nói thế. Lửa của địa dưới được gió thổi đã thiêu đốt địa trên. Nghĩa là lửa của cõi dục là ngọn lửa dữ bốc lên trên, làm duyên dẫn sinh ngọn lửa của cõi sắc. Tai họa khác cũng như vậy, như chỗ ứng hợp nên biết.

Như thế, bắt đầu từ địa ngục giảm dần, cho đến khí thể gian hết, gọi chung là kiếp hoại.

Nói kiếp thành: Nghĩa là từ gió khởi, cho đến địa ngục, bắt đầu có hữu tình sinh. Nghĩa là tai họa của thế gian này đã hoại xong, hai mươi kiếp trung chỉ có hư không. Vượt qua thời gian dài này, tiếp theo lại có hai mươi kiếp cùng trụ, là kiếp thành liền đến. Do sức tăng thượng nơi nghiệp của tất cả hữu tình, trong khoảng không dần dần có gió vi tế sinh, là tướng trước của khí thể gian sắp thành. Gió dần tăng mạnh, thành lập phong luân, thủy luân, kim luân v.v... như trước đã nói. Nhưng đầu tiên là thành lập cung điện của Đại Phạm thiên, cho đến cung của trời Dạ-ma, về sau thì khởi phong luân v.v... Đó gọi là thành lập khí thể gian bên ngoài. Khí thể gian có hoại thành là do sức của hữu tình. Nếu loài hữu tình tụ tập lâu trên trời thì khí thể gian này tất nên khởi dần, khiến những người phước giảm phân tán cư ngụ nơi cõi dưới. Nghĩa là nơi trời Cực quang tịnh, hữu tình tụ tập lâu, thiên chúng đã nhiều, xứ cư trú quá chật hẹp, các người phước giảm, nên phân tán cư ngụ nơi cõi dưới. Khí thể gian này, về lý tức nên khởi trước, vì thế nơi phần vị kiếp hoại, hữu tình tụ tập lên trên. Vào thời kỳ kiếp thành, hữu tình phân tán xuống dưới, do tội phước giảm và phước tội tăng, nên xoay vòng tụ tán, về lý nên như thế.

Đã thành lập khí thể gian này rồi, đầu tiên một hữu tình, ở nơi trời Cực quang tịnh mất, sinh vào xứ Đại Phạm, trong cung điện trống không. Về sau, các hữu tình cũng từ xứ kia mất. Có người sinh nơi trời Phạm phụ, có người sinh vào trời Phạm chúng, có kẻ sinh nơi



cung trời Tha-hóa-tự-tại, dần dần sinh xuống nẻo dưới. Cho đến nẻo người: Câu lô, Nguru hóa, Thăng thân, Thiêm bộ. Về sau, sinh nơi nga quý, bàng sinh, địa ngục. Pháp như thế, nên hoại sau, tất thành trước hết, như đầu tiên một hữu tình sinh nơi địa ngục vô gián. Trong hai mươi kiếp thành nên biết là đã đủ.

Sau đây, lại có hai mươi kiếp trung, gọi là thành rồi trụ, theo thứ lớp mà khởi. Nghĩa là từ gió khởi, tạo ra khí thể gian, cho đến càng về sau, hữu tình kia dần trụ. Đầu tiên một hữu tình nơi trời Cực quang tịnh mất, sinh nơi cung Đại phạm, tức là Đại phạm vương. Các Đại phạm vương, tất thuộc về phạm phu, do không có Thánh giả nào trở lại sinh xuống cõi dưới, nên hai cõi trên không có nhập kiến đạo. Tức do đây nên không có một hữu tình vô gián hai lần sinh làm nghĩa Đại phạm.

Đã nói Đại phạm sau cùng mạng chung, sinh nơi trời Cực quang tịnh, thọ lượng là tám kiếp đại. Hai mươi kiếp trung, thế giới trở lại thành, vì sao Phạm vương sinh nơi trời Cực quang tịnh, thọ nhận thọ lượng ít, trở lại từ nơi trời kia mất?

Tuy ở nơi trời kia không phải là không có nghĩa trung, yếu, nhưng vì phước rộng lớn, nên mới sinh lên trời kia. Trong tám đại kiếp thọ lượng, bắt đầu trải qua phần ít, nơi khoảng hai mươi kiếp trung, đâu tức liền mạng chung? Do đây quán biết. Hữu tình khác đến sinh ở đây, thọ lượng của người châu này, trải qua vô lượng thời gian, đến đầu của kiếp trụ thọ lượng mới giảm dần. Từ vô lượng, giảm đến cuối cùng là mười năm, tức gọi là một kiếp trung trụ đầu tiên. Ở đây tiếp theo là mười tám lần, đều có tăng giảm. Nghĩa là từ mười năm, tăng đến tám vạn. Lại từ tám vạn, giảm đến mười năm. Bây giờ, mới gọi là kiếp trung thứ hai. Tiếp theo mười bảy lần còn lại so sánh đều như thế. Sau lần thứ mười tám, từ mười năm tăng đến cuối cùng là tám vạn năm, gọi là kiếp thứ hai mươi. Tất cả kiếp tăng, không quá tám vạn. Tất cả kiếp giảm chỉ cuối cùng là mười năm. Trong mười

tám kiếp, một tăng một giảm, thời lượng mới bằng nhau. Vì đầu tiên giảm, sau tăng, nên nơi hai mươi kiếp thời lượng đều bằng nhau. Ở đây gọi chung là kiếp thành rồi trụ. Thành, hoại còn lại và hoại rồi không, tuy không có hai mươi kiếp giảm tăng có sai biệt, nhưng do thời lượng cùng với kiếp trụ là đồng. Căn cứ theo trụ đều thành hai mươi kiếp trung. Kiếp đầu trong thời kỳ thành khởi khí thế gian. Trong mười chín kiếp sau, hữu tình trụ dần, kiếp sau trong thời kỳ hoại, khí thế gian giảm. Trong mười chín kiếp trước, hữu tình bỏ dần.

Như thế là đã nói về thành, trụ, hoại, không, đều hai mươi kiếp trung, tích tập thành tám mươi. Gồm chung tám mươi kiếp này thành lượng của kiếp đại.

Nếu như vậy lại đối với khổ khổ để nói, nên trong sinh tử, vui nhiều không phải là khổ. Kiếp hoại, không, thành, vì hoàn toàn vui, nên ở trong kiếp trụ, tuy khổ vui xen tạp, nhưng thuần khổ ít, thời gian thuần vui nhiều. Thời phần tuy như vậy, nhưng phần vị của khổ khởi, tăng thượng mãnh liệt. Vui thì không như vậy. Nghĩa là ở vào mùa nắng, ánh nắng của mặt trời gay gắt bức bách thân, tuy dùng bột chiên đàn ô-thi-la và băng tuyết v.v... để đối trị, nên thân có tăng thượng, an vui sinh. Bây giờ, bỗng gặp phải gai nhọn nhỏ đâm phải, tức thì quên ngay các thứ vui, chỉ nhận biết là có khổ.

Như thế, nếu gặp ân ái biệt ly, trong tâm sinh khởi khổ thọ tăng thượng, chú trọng nơi ân ái, hòa hợp sinh vui. Do những sự việc như thế, nên biết trong sinh tử, vui ít, khổ nhiều, lý ấy là quyết định. Các kiếp chỉ dùng năm uẩn làm thể, trừ thể của thời gian này, vì không thể đạt được.

Kinh nói ba kiếp A-tăng-xí-da, tinh tấn tu hành, được thành Phật. Tức ở trước đã nói trong bốn thứ kiếp, tích tập kiếp đại thành ba vô số kiếp. Nghĩa là từ đầu tiên, gieo trồng chủng tử đại Bồ-đề, trải qua ba kiếp đại A-tăng-xí-da, mới có thể được thành quả đại Bồ-đề.

Đã gọi là vô số, vì sao lại nói ba?

Có giải thích lời nói này: Các người khéo tính toán, dựa vào luận tính đếm, tính đến tận cùng số, bắt đầu không thể nhận biết, gọi là một vô số. Vô số như thế, tích tập đến thứ ba. Lại có giải thích: Trong sáu mươi số, có riêng một số, lập danh xưng vô số. Nghĩa là có trong kinh nói sáu mươi số. Ở đây nói vô số chính là một danh xưng kia. Tích tập số này đến ba, gọi là ba vô số. Không phải là các thứ tính toán không thể tính đếm nhận biết.

Bồ-tát trải qua ba vô số kiếp này mới có thể chứng đắc Bồ-đề vô thượng.

Như vậy là đã biện về số lượng kiếp có sai biệt. Chư Phật, Độc giác xuất hiện ở thế gian, là vào thời kỳ kiếp tăng hay là ở nơi phần vị kiếp giảm? *Tụng nêu:*

*Giảm tám vạn đến trăm  
Chư Phật hiện thế gian  
Khi Độc giác tăng giảm  
Lân giác dụ trăm kiếp.*

*Luận nói:* Từ thọ lượng của người ở châu này là tám vạn năm, giảm dần cho đến thọ lượng tốt cùng là một trăm năm. Ở trung gian của thọ lượng này, chư Phật xuất hiện.

Do đâu ở phần vị tăng không có Phật xuất hiện?

Hữu tình lạc tăng, khó chỉ dạy nhằm chán, vì phần nhiều hành hạnh diệu, nên ít có bị đọa nơi ba đường dữ.

Khi giảm còn một trăm tuổi. Vì sao không có Phật xuất hiện?

Vì ở vào thời kỳ thọ lượng ngắn ngủi như thế, thì không thể thành tựu đủ những việc làm của Phật. Nghĩa là tất cả Phật xuất hiện ở thế gian, quyết định xả bỏ thọ lượng của phần thứ năm. Từ định đã khởi mạng hành dựa vào thân, không phải ở vào thời bấy giờ, đối

tượng được hóa độ vui thích gặp. Nếu như do xuất thế mà làm Phật sự ít, nên nơi thời ấy Đức Phật không xuất thế. Kinh chủ ở đây, tạo ra giải thích này: Vì năm trước tăng cùng tột, khó có thể hóa độ. Há không phải là người đời nay giảm còn một trăm năm, năm trước tuy tăng, nhưng có thể hoàn thành nhập chánh quyết định, lìa nhiễm đặc quả, Phật chỉ vì điều ấy nên xuất hiện thế gian. Vì vậy Kinh chủ đã nêu bày không là giải thích tốt. Không phải ở phần vị trăm năm, khi Đức Phật xuất thế, tất cả đều có thể tôn sùng, tuân theo Thánh giáo, nhập chánh quyết định, lìa nhiễm đặc quả, thì có thể nói trăm năm giảm một phần là không thể hoàn thành Phật sự này, nên không có Phật ra đời. Nhưng ở thời kỳ giảm một trăm, nếu như Phật xuất thế, cũng có một phần có thể tuân theo giáo pháp v.v... Như thời kỳ một trăm năm, vì sao Đức Phật không xuất thế? Nếu cho giảm còn một trăm năm, vì hữu tình có thể hóa độ được là rất ít ỏi, nên Đức Phật không xuất thế, tức là nên nói về nhân đã lập ở trước, không thể thành tựu đủ đối tượng hành tác của Phật. Tuy ở thời kỳ giảm một trăm năm, năm trước đã tăng tột độ, tức không thể thành tựu đủ những việc làm của Phật. Do đây nên Đức Phật không xuất hiện nơi thế gian. Nhưng đây là nhân gần, không phải như Kinh chủ đã nói.

Nói năm trước nghĩa là: (1) Thọ mạng trước. (2) Kiếp trước. (3) Phiền não trước. (4) Kiến trước. (5) Hữu tình trước.

Nghĩa trước là thế nào?

Vì rất xấu xa, thấp kém, cần phải từ bỏ, như cặn bã cầu uế. Há không phải là thọ mạng trước, kiếp trước, hữu tình trước, ba thứ cùng không lìa nhau.

Kiến trước, tức dùng phiền não làm Thể, năm thứ tức nên không thành. Lý thật là nên như thế, chỉ vì theo thứ lớp hiển bày về thời kỳ năm thứ suy tổn, tăng thịnh cùng cực.

Những gì gọi là năm thứ suy tổn?

(1) Thọ mạng suy tổn, vì thời gian rất ngắn ngủi.

(2) Tiền của, vật dụng suy tổn, vì ít tươi sáng.

(3) Phẩm thiện suy tổn, vì vui thích hành ác.

(4) Tịch tĩnh suy tổn, vì lần lượt chống trái nhau, trở thành tranh cãi huyên náo.

(5) Tự thể suy tổn, vì không phải là vật chứa của công đức xuất thế gian.

Vì nhằm theo thứ lớp hiển bày năm thứ suy tổn này là không đồng, nên phân làm năm trước. Độc giác xuất hiện, chung cho kiếp tăng giảm. Nhưng các Độc giác có hai hạng: (1) Bộ hành. (2) Lân giác dụ.

Độc giác bộ hành: Trước là Thanh văn, khi được quả thù thắng, chuyển gọi là độc thắng.

Có thuyết khác nói: Độc giác bộ hành kia, trước là phạm phu, đã từng tu Thanh văn, thuận với phần quyết trạch. Nay tự chứng đạo, được danh xưng Độc thắng. Do trong Bản sự nói: Nơi một ngọn núi, gồm có năm trăm vị tiên ngoại tu khổ hạnh. Có một con vượn, từng cùng với vị Độc giác gần gũi mà trụ. Thấy oai nghi của vị Độc giác kia, lần lượt du hành, đến chỗ ở của các vị tiên ngoại, hiện bày oai nghi của vị Độc giác mà vượn đã thấy từ trước. Các vị tiên ngắm nhìn, đều sinh kính mộ. Trong chốc lát đều chứng đắc Bồ-đề Độc giác. Nếu trước là Thánh nhân thì không nên tu khổ hạnh.

Lân giác dụ: Nghĩa là tất cư trú một mình. Trong hai hạng Độc giác thì Lân giác dụ, chủ yếu là trong trăm kiếp đại, tu tư lương Bồ-đề, sau đấy mới thành Độc giác Lân giác dụ.

Nói Độc giác: Nghĩa là trong hiện thân, tuy vâng theo chí giáo, nhưng chỉ tự giác ngộ đạo, do có thể tự điều phục, không điều phục người khác.

Do đâu Độc giác nói là không điều phục người khác?

Không phải Độc giác kia không có khả năng giảng nói chánh pháp, vì họ cũng đạt được vô ngại giải. Lại có thể nhớ nghĩ trong quá khứ đã từng nghe những lời giảng nói của chư Phật, có thể vì người khác nêu bày, vì đã được trí tức trụ của cảnh rất xa. Lại, không thể nói Độc giác kia không có từ bi, vì gồm thâm hữu tình, hiện bày thần thông. Lại, không thể nói không có cơ duyên thọ lãnh giáo pháp. Bây giờ, hữu tình cũng có khả năng phát khởi lìa nhiễm thế gian, là đạo đối trị. Tuy có lý ấy, nhưng nay lường xét. Độc giác kia nhận biết căn dục của hữu tình bây giờ, nhập kiến đế v.v... vì không nhờ vào sự giáo hóa của người khác, nên không thuyết pháp để điều phục người khác. Ngoại trừ điều này ngoài ra còn gồm thâm các sự việc của hữu tình, không phải nhọc công thiết lập giáo pháp, chỉ hiện thần thông tức liền thành. Lại, các Độc giác thiếu lực vô úy, đối nơi luận ngã thì chấp chặt. Trong chúng muốn nói về vô ngã, tâm liền khiếp nhược, nên không nói giáo pháp để điều phục người khác.

Có cách giải thích khác: Do Độc giác kia, trong thời gian dài thường hành tập thiểu dục, thắng giải. Lại, vì tránh sự việc gồm thâm các thứ lỗi làm huyên tạp, nên không thuyết pháp để điều phục người khác. Nếu tự có khả năng, người khác có căn dục, từ bỏ mà không tế độ, há gọi là có từ bi? Vì thế tức nên như giải thích trước là tốt.

Luân vương xuất thế là ở vào thời kỳ nào? Có bao nhiêu loại? Bao nhiêu đều cùng có oai nghi và tướng nào? *Tụng nêu:*

*Luân vương trên tám vạn  
Kim, Ngân, Đồng, Thiết luân  
Một, hai, ba, bốn châu  
Ngược lớp riêng như Phật.  
Khác đốn, tự đến phục  
Tranh trận thắng không hại*

*Tướng không chánh, sáng tròn  
Nên cùng Phật không bằng.*

*Luận nói:* Từ người của châu này thọ lượng vô lượng năm, cho đến tám vạn năm, có Chuyển luân vương sinh. Thời kỳ giảm còn tám vạn năm, hàng hữu tình giàu vui, thì thọ lượng tổn giảm, không phải là khí thế gian kia. Hoặc thuận với nghiệp được thọ nhận ấy, nhất định vào thời kỳ đó mới cho quả. Như chiêu cảm nghiệp của thân Phật, chủ yếu là thời kỳ kiếp giảm, mới có thể cho quả. Vua do luân (xe) báu, chuyển vận thích ứng dẫn đường, dùng uy lực hàng phục tất cả, nên gọi là Chuyển luân vương.

Trong Luận Thi Thiết nói có bốn hạng: Kim, Ngân, Đồng, Thiết luân, nên có dị biệt. Như thứ lớp ấy là thắng, thượng, trung, hạ. Ngược thứ lớp ấy là vua có thể thống lãnh một hai ba bốn châu. Nghĩa là Thiết Luân vương trị vì một châu, Đồng Luân vương hai châu, Ngân Luân vương ba châu. Nếu là Kim Luân vương thì làm vua cai trị bốn châu. Khế kinh căn cứ theo chỗ vượt hơn, tức chỉ nói Kim luân. Nên Khế kinh nói: Nếu vua sinh nơi chủng tộc Sát-na để lợi, nối tiếp ngôi vị Quán đảnh, vào ngày mười lăm, khi thọ trai giới, tắm gội đầu, thân, thọ trai giới thù thắng, bước lên điện của đài cao, có quan viên phò tá. Từ phương đông, đột nhiên có báu kim luân hiện ra, luân kia gồm ngàn tấm, đầy đủ bầu, trục xe, vành, bánh xe, các tướng đều viên tịnh, không phải do thợ tạo thành, tỏa ánh sáng vi diệu ứng hợp đến chỗ vua, thì vị vua này nhất định là Chuyển Kim Luân vương. Chuyển luân vương còn lại, nên biết cũng như vậy. Luân vương như Phật, không có hai vị cùng sinh. Nên Khế kinh nói: Không xứ, không vị, không phải trước, không phải sau, có hai Đức Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác, xuất hiện nơi thế gian. Có xứ, có vị, chỉ một Đức Như Lai. Như nói về Đức Như Lai, thì Luân vương cũng như vậy. Tức nên xét chọn kỹ.

Ở đây nói chỉ có một, là căn cứ theo một đại thiên, hay là căn cứ theo tất cả cõi? Nên nói tất cả cõi, vì không nói có sai biệt. Nghĩa là không có kinh nói: Chỉ nơi thế gian này. Lại không có kinh nói: Chỉ một thế giới. Vì sao các kinh không nói mà có thể nhất định nhận biết chỉ căn cứ theo một đại thiên, không phải căn cứ theo tất cả cõi?

Nếu như vậy thì vì sao kinh Phạm Vương đã nêu: Ta nay ở trong các thế giới của tam thiên đại thiên này được tự tại chuyển?

Vì kinh kia có mật ý.

Mật ý là gì?

Nghĩa là nếu Đức Thế Tôn không khởi gia hạnh, thì chỉ có thể quán tam thiên đại thiên này. Nếu khi Đức Thế Tôn phát khởi gia hạnh, thì vô biên thế giới đều là cảnh của Phật nhãn. Thiên nhĩ thông v.v... so sánh với cảnh của Phật nhãn này, nên biết.

Nếu không thừa nhận như thế, thì Đức Phật đối với cõi khác, do đâu không có khả năng hóa độ tự tại?

Vì thiếu đại bi. Vì trí có ngăn ngại chăng?

Thiếu đại bi: Tức kinh không nên nói: Tâm bi của Đức Như Lai phủ trùm khắp tất cả.

Trí có ngăn ngại: Tức kinh không nên nói: Không có một cảnh giới nào mà trí Phật không chuyển.

Nếu trí bi của Đức Phật đối khắp tất cả không có ngăn ngại, không thiếu, tức nên thuyết giảng pháp, có thể tế độ khắp tất cả hữu tình. Trong vô biên cõi, Đức Như Lai đều có lực không thể nghĩ bàn, có thể hóa độ khắp.

Lại, từ trước Đức Phật ở nơi ba vô số kiếp, phát nguyện độ thoát tất cả hữu tình, khiến các hữu tình, hoặc tự đã hóa độ, hoặc tha đã hóa độ, đều đã gieo trồng tư lương thành thực, trụ ở mười phương, không ngoài sở nguyện cùng cảnh của Đức Thế Tôn.



Vì sao Đức Phật này không hóa độ phương khác?

Nếu như một Đức Như Lai chỉ hóa độ một cõi, cũng không phải toàn bộ một cõi đều đạt được Niết-bàn. Tuy nhiên, vì đã thừa nhận Đức Như Lai có thể hóa độ một cõi, nên thừa nhận một Đức Phật hóa độ khắp mười phương. Tuy hóa độ không hết, nhưng cũng không có lỗi. Ngoài ra, còn là đối tượng hóa độ của Phật vị lai, do lý này, nên kinh Phạm Vương nói: Ta nay ở trong các thế giới của tam thiên đại thiên này được tự tại chuyển, nhất định là có mật ý, là chứng không thành. Lại, về lý tất như thế. Như Tôn giả Xá-lợi-tử căn cứ nơi chung hiện tại, bạch Đức Thế Tôn: Con được người kia hỏi, nên đáp như thế này: Thời nay, không có Phạm chí, Sa-môn đạt được Bồ-đề vô thượng so với Đức Thế Tôn của con là ngang bằng. Vì sao? Vì con theo Đức Thế Tôn, thân cận nghe, thân cận thọ trì, không xứ, không vị, không trước, không sau, có hai Đức Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác, xuất hiện ở thế gian. Có xứ, có vị, chỉ một Đức Như Lai.

Như ở nơi phương người khác có riêng Phật, thì không phải Tôn giả Xá-lợi-tử mang tâm ganh ghét, vì sao không nói phương khác tuy có, nhưng nơi một thế giới không có hai Đức Như Lai.

Há không phải là kinh này cũng có mật ý, dẫn chứng nghĩa của tự mình, cũng không được thành.

Mật ý là thế nào?

Nghĩa là Tôn giả Xá-lợi-tử kia đã dẫn không xứ, vị v.v... có hai Đức Như Lai. Như nói về Như Lai thì Luân vương cũng như vậy. Nếu không có mật ý, thì căn cứ nơi hiện tại để ngăn chặn chung, tức nên Luân vương nơi cõi khác là không phải có, vì Tôn giả Xá-lợi-tử kia, như Đức Phật đã ngăn chặn cùng sinh, nên nếu Luân vương của cõi khác, tuy ngăn chặn mà vẫn có, thì chư Phật của cõi khác không thể nói là không có.

Thế nên, kinh này căn cứ theo một cõi để nói, không thể đem Phật nhất định so sánh Phật với Luân vương. Tức trong kinh này ngăn chặn người nữ thành Phật.

Há cũng có Đức Phật do thân nữ thành. Như ngăn chặn Luân vương cùng sinh không phải là nhất định. Lại không thể dùng Đức Phật để so sánh với Luân vương, vì Chuyển Luân vương như chủ nghiệp dị biệt xứ sở đã sinh là có cách biệt. Nghĩa là Chuyển Luân vương về nghiệp có phần hạn, nên nơi chốn do vua thống lãnh, cũng có cách biệt. Không phải một trong bốn châu cùng lúc có hai chủ đồng làm vua thống lãnh, hưởng chi là được có nhiều. Vì thế nên biết, vì chủ có cách biệt về nơi chốn sinh kia, lý có phần hạn. Do có phần hạn, nên trong một cõi, không có hai Luân vương. Ở cõi khác, có riêng Phật, nhân vì không có phần hạn khác, nên là chủ, làm vua hóa độ, cũng không có phần hạn. Do ở đây, không có quốc độ và Phật cách biệt, nên không thể nói là thuộc về đây, thuộc về kia.

Vì sao Đức Phật này chỉ hóa độ ở phương này, trong thế giới khác, có Đức Phật khác hóa độ? Làm sao nhận biết Đức Phật là hóa chủ không có giới hạn?

Vì đối với cảnh của tất cả cõi đều có trí. Các cõi có sai biệt là do hai thứ nương dựa. Nghĩa là nương dựa nơi thân khác và pháp có sai biệt. Đức Phật ở trong tướng có sai biệt của các cõi, có trí thù thắng có thể nhận biết khắp. Nên ở trong cảnh có sai biệt của tất cả pháp nơi tất cả hữu tình trí chuyển vô ngại. Như Khế kinh nói: Phật nói với Bí-sô: Ta quán sát hữu tình, không phải là dễ có thể đạt được, vì từ lâu, lưu chuyển trong sinh tử đến nay, những người nào không phải là cha mẹ của ông v.v... Cho đến nói rộng.

Lại, Khế kinh nói: Phật nói với Bí-sô: Ta quán phương xứ, cõi nước không phải dễ có thể đạt được, vì từ lâu lưu chuyển trong sinh tử đến nay, nơi nào không phải là chốn cư trú của ông. Cho đến nói rộng.

Lại, Tôn giả Xá-lợi-tử đã tán thán thuật lại Đức Thế Tôn đã thành tựu trí tức trụ niệm vô thượng, nói như thế này: Đại đức Thế Tôn, ở nơi xứ xứ kia, đã từng, không từng trụ, hoặc có sắc, hoặc không sắc, hoặc có tướng, hoặc không tướng, hoặc phi tướng phi phi tướng, tức ở nơi xứ xứ kia các hành tướng hiện có, các nêu bày hiện có, có vô lượng thứ trí tức trụ niệm vi diệu vô thượng.

Há không phải do trí này tức thành Như Lai?

Ở nơi xứ không sinh cũng có trí chuyể, có thể làm hóa chủ, hóa độ hữu tình kia. Không phải Chuyển Luân vương có đức như thế, nên không thể dẫn đây để so sánh với Đức Thế Tôn. Lại, Chuyển Luân vương đối với đại thiên giới phần nhiều cùng xuất hiện, đều làm vua cai trị bốn châu, là một Luân vương, làm vua chung như Phật. Nếu như vậy thì có lỗi gì?

Cả hai đều không hợp lý. Vì nếu phần nhiều cùng sinh, đều làm vua riêng, thì như vua cùng với Phật nơi hai lời ngăn chặn là đồng. Nhưng thừa nhận Luân vương ở nơi đại thiên giới đồng thời xuất hiện nhiều, không phải là Đức Phật, Thế Tôn.

Như thế cũng nên thừa nhận nơi thế giới khác có Luân vương xuất hiện, không có Đức Phật Thế Tôn. Nếu một Luân vương sinh nơi một châu của bốn châu, mà có thể làm vua chung trăm câu chi cõi, thì Luân vương ít phước, đều không có diệu trí, mà thừa nhận là vua chung cai trị tam thiên đại thiên, hưởng chi là Đức Thế Tôn của ta có đủ phước đức lớn, đối với tất cả cõi, tất cả hữu tình, có công năng lớn lao, diệu trí vô ngại mà cho nơi chốn làm vua không vượt quá đại thiên, cùng với Luân vương là đồng. Điều này có lý gì? Lại, lỗi chấp kia đều không có chí giáo, chỉ dựa nơi ít lý để nói như thế. Hiện thấy ở thế gian, có nhiều Bồ-tát cùng thời tu tập tu lương Bồ-đề. Nơi một cõi, một thời, có thể không có nhiều Phật, nhưng nhiều cõi có nhiều Phật, thì lý nào có thể ngăn chặn? Vì thế trong vô biên cõi, có vô biên Đức Phật xuất hiện. Lý đã lập này

nên cùng tìm xét. Cùng thời tạo tu nghiệp Chuyên Luân vương và cùng tu tập tư lương Bồ-đề, hai loại hữu tình, loại nào nhiều, loại nào ít?

Lại, quả của Luân vương, quả Bồ-đề vô thượng, không có chướng ngại, thành tựu viên mãn, thì cái gì chậm, cái gì nhanh? Lại có lý cố định nào không hai, không nhiều tạo ra một cõi, đồng thời với nghiệp của Chuyên luân vương?

Bồ-đề vô thượng kia, theo nghiệp như thế thành thực, đã đồng thời, lý nào ngăn chận không cùng sinh nơi một cõi. Trong đây lý nhất định, đối với Phật cũng như vậy, không thể do bị vấn nạn liền thừa nhận một cõi không có hai, hay nhiều tạo nghiệp, hoặc không phải là một cùng sinh.

Lại, trong Hiền kiếp, Khế kinh nói nhất định có năm trăm vị Phật xuất hiện ở thế gian.

Hoặc có thuyết nói: Ngàn vị Phật ra đời, hoặc ngàn vị Bồ-tát nơi tư lương Bồ-đề đồng trong một kiếp, có thể được viên mãn.

Do đâu thành Phật nhất định không đồng thời?

Là vì Đức Phật kia ở nơi ba vô số kiếp đều siêng năng, tinh tấn tu tập tư lương Bồ-đề, có trong một kiếp, đồng xứ thành Phật.

Vì sao không có đồng xứ, đồng thời?

Do ở nơi một đại thiên, không có lý cùng thời, nhiều cõi chỉ một, về lý cũng nên đồng. Chỉ Đức Phật, Thế Tôn mới có thể đối với nghĩa này thông đạt rất ráo. Chúng ta tùy theo sức, lại ở đây nên tạo ra tầm tư như thế. Các người có trí, nên xét tường tận lý ấy.

Như thế là đã nói về bốn hạng Luân vương. Uy lực an định các phương, cũng có khác biệt. Nghĩa là Kim Luân vương thì các tiểu quốc vương đều tự đến nghênh đón, nói lời thỉnh cầu như thế này: Quốc độ của chúng tôi rộng lớn, phì nhiêu, yên ổn, giàu vui. Hầu hết

dân chúng chỉ mong Thiên tôn đích thân chỉ dạy, chúng tôi xin đều phục tùng Thiên tôn.

Nếu là Ngân Luân vương, thì tự đi tới quốc độ kia, uy nghiêm đến gần, tức quần thần của phương ấy chịu khuất phục.

Nếu là Đồng Luân vương, thì khi đến nước kia xong, nói rõ về uy đức lớn mạnh, vua quan của phương đó suy tôn là hơn.

Nếu là Thiếc Luân vương, thì cùng đi đến nước kia, hiện rõ uy lực, bày biện thế trận, đạt được thắng lợi mới dừng.

Tất cả Luân vương đều không bị tổn hại, khiến điều phục được thắng lợi rồi, đều an định nơi chôn cư trú, khuyến hóa khiến tu tập mười đạo nghiệp thiện, nên Luân vương qua đời, phần nhiều được sinh lên cõi trời.

Kinh nói: Luân vương xuất hiện ở đời liền có bảy báu xuất hiện nơi thế gian. Năm báu như voi v.v... thuộc về số hữu tình.

Vì sao nghiệp khác sinh ra hữu tình khác, không phải hữu tình khác từ nơi nghiệp khác khởi. Nhưng do trước đã tạo nghiệp cùng hệ thuộc nhau, nên ở trong ấy, nếu một kẻ vâng nhận nơi tự nghiệp sinh, thì hữu tình khác cũng cùng thời nhân nơi tự nghiệp khởi?

Như thế là đã nêu bày về các Chuyển Luân vương, không phải chỉ có bảy báu so với vua khác là dị biệt, mà cũng có ba mươi hai tướng Đại sĩ khác biệt.

Nếu như vậy thì Luân vương so với Phật đâu có khác?

Tướng Đại sĩ của Đức Phật ở nơi chánh, sáng rõ, viên mãn, còn tướng của vua thì không như vậy, nên có sai biệt.

Nói ở chánh: Nghĩa là nơi thân Phật, các tướng đều không riêng, vì được nơi chỗ ấy.

Nói sáng rõ: Nghĩa là nơi thân Phật, các tướng hết sức phân minh, có thể khuất phục ý người.

Nói viên mãn: Nghĩa là nơi thân Phật, các tướng đều tròn đủ, không có thiếu giảm. Các hữu tình của kiếp đầu tiên có vua hay không có? *Tụng nêu:*

*Kiếp đầu như trời sắc  
Sau, tăng dần tham vị  
Do biếng trừ, giặc khởi  
Vì giữa, thuê giữ ruộng.*

*Luận nói:* Người của thời kỳ kiếp đầu tiên, đều như trời Cực quang tịnh của cõi sắc mất, đến sinh trong nẻo người. Trải qua thời gian lâu, dần dần có vua xuất hiện. Nên Khế kinh nói: Người của thời kỳ kiếp đầu tiên có sắc, ý thành, chi thể viên mãn, các căn không thiếu, hình sắc đoan nghiêm, thân mang ánh sáng, bay đi trong không tự tại, ăn uống, vui mừng, trụ trong thời gian lâu dài. Có loại vị đất như thế sinh dần, vị đất ấy ngon ngọt, hơi thơm xông tỏa. Bây giờ, có một người bầm tánh tham đắm vị, ngửi mùi hương khởi ái, nhặt lên ném, bèn ăn. Người khác bắt chước theo, tranh nhau lấy ăn. Lúc ấy mới gọi là đầu tiên thọ nhận đoạn thực. Nhờ nơi đoạn thực, nên thân dần dần chắc nặng, ánh sáng ẩn mất, màu đen tối liền sinh. Mặt trời, mặt trăng, các vì sao từ đây xuất hiện. Do dần dần tham đắm vị, vị đất liền ẩn mất. Từ đây, lại có bánh da đất sinh, con người giành nhau ăn, bánh đất lại ẩn mất.

Bây giờ lại có dây mây rừng xuất hiện, vì tranh giành nhau lấy ăn, nên dây mây rừng lại ẩn mất. Có loại lúa thơm tự mọc lên, không phải do cày bừa gieo trồng. Nhiều người cùng nhau thu hoạch để được ăn no. Do thức ăn này là thô, nên cận bã của nó tồn đọng nơi thân. Vì muốn loại bỏ chúng, nên sinh ra hai đường. Nhân đây bèn có nam căn, nữ căn sinh. Do hai căn khác nhau nên hình tướng cũng khác. Vì sức hành tập của đời trước, nên liền ngấm nhìn nhau. Nhân

đầy tức sinh tác ý phi lý. Quỷ quái dục tham làm mê loạn thân tâm, khiến mất ý thành điên cuồng, hành phi phạm hạnh, là lúc quỷ dục trong người phát khởi đầu tiên.

Lúc ấy, các người thuận theo bữa ăn sớm tối, theo đầy nhận lấy lúa thơm, không có tích trữ. Thời gian sau có người bằm tánh biếng trễ, luôn lấy lúa thơm dự trữ dành cho những bữa ăn sau. Người khác học theo, tích trữ lúa nhiều dần. Do đầy, đối với lúa sinh tâm ngã sở, đều mặc sức tham lam thu nhặt nhiều không chán, nên tùy nơi chốn trâu lượm rồi thì không có lúa thơm sinh nữa. Bèn cùng nhau phân chia ruộng. Lo nghĩ phòng xa sợ hết, nên đối với phần ruộng của mình sinh tâm keo kiệt, giữ gìn. Đối với ruộng đã phân cho người khác, có tâm lấn đoạt. Tội lỗi trộm cướp khởi, bắt đầu từ nơi thời kỳ này. Vì muốn phòng ngăn, nên cùng tụ họp để bàn bạc tường tận, cân nhắc chọn trong chúng một người có đức, đều đem một phần sáu số lúa đã thu được gộp lại để thuê người khiến canh giữ, bầu người có đức kia làm điền chủ. Nhân đầy nên lập ra danh xưng Sát-đế-lợi. Đại chúng kính vâng, ân truyền khắp xứ, nên gọi là Đại tam mạt đa vương. Các vua từ đầy về sau, vua này là đầu.

Hữu tình thời ấy, hoặc có người chán đời sống ở nhà, ưa thích chốn thanh vắng yên tĩnh, tinh tấn tu giữ giới hạnh, nhân đầy nên được danh xưng là Bà-la-môn.

Thời gian sau, có vua tham tiếc của cải vật dụng, không thể phân phát đều cho muôn dân trong quốc độ, nên những kẻ nghèo khổ, thiếu thốn, đa số hành nghề ăn trộm. Vua vì ngăn cấm, nên ban bố những hình phạt nặng nhẹ, làm nghiệp giết hại bắt đầu vào thời này. Bấy giờ, có tội nhân, tâm sợ hãi hình phạt, nên che giấu lỗi của mình, theo tướng khác phát ngôn, lời nói hư dối đầy sinh thời này là đầu.

Ở nơi phân vị giảm của kiếp, có ba tai họa nhỏ. Tướng của chúng như thế nào? *Tụng nêu:*

*Nghiệp tăng, thọ mạng giảm  
Đến mười, ba tai hiện  
Binh đao, bệnh tật đói  
Bảy ngày, tháng, năm dít.*

*Luận nói:* Từ nơi các hữu tình khởi lời nói hư dối, tức các đạo nghiệp ác càng về sau chuyển tăng. Nên người của châu này thọ lượng giảm dần, cho đến sau cùng là mười năm. Vì ba tai họa nhỏ xuất hiện, nên các tai họa lấy hai pháp làm gốc: (1) Tham ăn ngon. (2) Tánh biếng trễ.

Ba tai họa nhỏ này, đến cuối kiếp trung khởi. Ba tai họa là: (1) Đao binh. (2) Bệnh dịch. (3) Đói khát.

Nghĩa là vào cuối kiếp trung, thời kỳ con người chỉ thọ mười tuổi, vì tham phi pháp, nhiễm ô cùng nối tiếp, ái không bình đẳng che lấp tâm họ, pháp tà vây buộc, giận độc tăng thượng, thấy nhau là liền khởi tâm bức hại mãnh liệt, như hiện nay người thợ săn trông thấy các loài cầm thú hoang dã. Tùy theo vật được cầm ở tay, đều trở thành đao bén, đều mặc sức hung ác điên cuồng, tàn hại lẫn nhau.

Lại vào cuối kiếp trung, thời kỳ con người chỉ có mười tuổi, do có đủ các thứ lỗi lầm như trước đã nêu, nên không phải con người nôn ra chất độc mà là bệnh dịch hiện khắp, gặp phải liền mạng chung, khó có thể cứu chữa khỏi.

Lại vào cuối kiếp trung, thời kỳ con người chỉ có mười tuổi, cũng tạo đủ các lỗi lầm như trước. Trời, rồng phẫn nộ, trách cứ không mưa xuống nước ngọt. Do đầy thế gian, từ lâu đã gặp phải nạn đói khát. Đã không cố sức cứu giúp, nên phần nhiều là mạng chung. Vì thế nói câu do đói khát. Liền có tụ tập, xương trắng, xoay vòng dùng thẻ để phân chia thức ăn. Do hai thứ nhân, gọi là có tụ tập:

(1) Người tụ tập: Nghĩa là người của thời kia, do quá đói khát, gầy ốm, tụ tập mà chết.



(2) Giống tỵ tập: Nghĩa là người của thời đó, vì tạo lợi ích cho người sau, bớt đi phần ăn của mình, để dành trong hộp nhỏ, định làm hạt giống. Nên vào thời đói khát, gọi là có tỵ tập.

Nói có xương trắng, cũng do hai nhân:

(1) Người của thời đó, thân hình khô gầy, mạng chung chưa lâu, xương trắng liền hiện.

(2) Người của thời đó, bị đói khát bức bách, bèn gọt nhặt xương trắng lại để nấu nước uống.

Nói có xoay vòng dùng thẻ để phân chia thức ăn, cũng do hai nhân:

(1) Do lương thực ít, nên truyền thẻ để ăn. Nghĩa là trong một nhà, từ lớn đến bé, theo thẻ đến ngày, được một bữa ăn thô.

(2) Nghĩa là dùng thẻ tre khều những lỗ trũng nơi sân phơi cũ được một ít hạt lúa, dùng nhiều nước để nấu, rồi cùng chia nhau uống, để cứu giúp mạng sống còn sót.

Nhưng có Chí giáo (Thánh giáo) nói về phương pháp đối trị sự việc kia. Nghĩa là nếu có người có thể trong một ngày một đêm giữ giới không giết hại, thì ở nơi đời vị lai, quyết định không gặp tai họa đao binh đấy khởi. Nếu người có thể dùng một Ha lê đất kê, khởi tâm tịnh, ân cần dâng thí chúng Tăng, thì vào đời vị lai, quyết định không gặp tai họa bệnh tật đấy khởi. Nếu có người có thể dùng một nắm thức ăn, khởi tâm tịnh ân cần dâng thí chúng Tăng, thì ở nơi đời vị lai, quyết định không gặp tai họa đói khát đấy khởi.

Ba tai họa này khởi, đều phải trải qua bao nhiêu thời gian?

Tai họa đao binh khởi, nhiều nhất chỉ là bảy ngày. Tai họa bệnh tật khởi là bảy tháng, bảy ngày. Tai họa đói khát khởi thì bảy năm, bảy tháng, bảy ngày. Qua thời gian này liền dứt.

Thọ lượng của con người tăng dần. Hai châu Đông, Tây có tai họa giống nhau khởi lên. Nghĩa là giận dữ tăng thịnh, sức thân gây yếu, luôn tăng thêm đói khát. Châu Bắc đều không có.

Ở trước đã nói: Tai họa lửa thiêu đốt thế giới, tai họa còn lại cũng vậy. Như thế nên nhận biết.

Những gì là còn lại? Nay sẽ biện đủ. *Tụng nêu:*

*Ba tai: lửa, nước, gió  
Ba định trên làm đỉnh  
Như tiếp theo nội tai  
Nên bốn không bất động.  
Nhưng vật kia vô thường  
Tình đều cùng sinh diệt  
Chính bảy lửa, một nước  
Sau bảy nước, lửa, gió.*

*Luận nói:* Ba tai họa lớn này bức bách loài hữu tình, khiến bỏ địa dưới, tập hợp trong trời bên trên.

Đầu tiên, tai họa lửa dấy khởi, do bảy mặt trời xuất hiện.

Có thuyết nói: Bảy vàng mặt trời vận hành như thế, cũng như chim nhận bay đi, phân chia đường vận chuyển vòng quanh.

Có thuyết cho: Bảy vàng mặt trời vận hành như thế, trên dưới là đường đi, phân chia đường vận chuyển vòng quanh, trung gian đều cách nhau năm ngàn du-thiện-na.

Tiếp theo là tai họa nước dấy lên. Do trận mưa dữ dội trút xuống.

Có thuyết nêu: Từ trong biên không của ba định, bỗng nhiên mưa xuống nước tro nóng.

Có thuyết khác lại nói: Từ thủy luân ở dưới khởi, nước sôi vọt ra, tràn ngập lên trên. Nghĩa quyết định, tức biên này sinh.

Sau là tai họa gió nổi lên. Do gió cùng đập vỡ vào nhau.

Có thuyết cho: Từ trong biên không của bốn định, bỗng nhiên gió thổi mạnh đập vỗ khởi lên.

Có thuyết lại nêu: Từ phong luân bên dưới, gió ào tới đập vỗ, như tiếng trống khua vang, thổi bốc lên trên.

Nghĩa quyết định này, căn cứ theo trước nên biết.

Nếu ba tai họa này hủy hoại thế giới, cho đến không có phần nhỏ nhất nào còn sót. Vật thô sau sinh, thì cái gì là hạt giống?

Há không phải tức do gió nơi đỉnh cao của tai họa trước làm duyên dẫn sinh. Gió là chủng tử. Hoặc trước đã nói: Do nghiệp của các hữu tình đã sinh khởi gió, có thể làm chủng tử. Trong gió có đủ vô số thứ vật vi tế làm nhân đồng loại, dẫn vật thô khởi. Hoặc các thế giới hoại, không phải cùng một lúc. Có gió của phương khác đủ vô số công năng đến đây làm chủng tử, cũng không có lỗi. Nên trong Khế kinh của Hóa địa bộ nói: Gió từ phương khác thổi, cuốn theo hạt giống đến nơi này, như trước đã nói.

Gió nơi đỉnh cao của tai họa trước trong đây là tai họa gì, lấy gì làm đỉnh?

Lửa, nước, gió như thứ lớp, do ba định trên là đỉnh. Nên Đức Thế Tôn nói: Đỉnh của tai họa có ba. Nếu thời gian tai họa lửa thiêu đốt thế giới, thì dùng trời Cực quang tịnh làm đỉnh của tai họa lửa này. Nếu thời gian tai họa nước tràn ngập, hủy nát thế giới, thì dùng trời Biến tịnh làm đỉnh của tai họa này. Nếu thời gian tai họa gió thổi tan thế giới, thì dùng trời Quảng quả làm đỉnh của tai họa này.

Tùy theo sức mạnh của tai họa nào mà nơi chốn tai họa đã không đến, tức gọi là đỉnh của tai họa ấy.

Do đâu ba định dưới gặp phải các tai họa lửa, nước, gió? Vì trong ba định thứ nhất, thứ hai, thứ ba, do tai họa bên trong là bằng với các tai họa kia. Nghĩa là tầm tứ nơi tĩnh lự thứ nhất là tai họa bên trong, có thể thiêu đốt não hại tâm, ngang bằng với tai họa lửa bên

ngoài. Hỷ thọ của tĩnh lự thứ hai là tai họa bên trong, cùng với khinh an cùng sinh, vì thấm nhuần như nước, nên khắp thân thô nặng. Do đầy đều nên loại trừ.

Kinh nói: Khổ căn nơi tĩnh lự thứ hai diệt, do nói hỷ của nội tâm, được thân khinh an, không phải chỉ tâm tứ của tai họa lửa ngừng dứt. Cũng do thức thân là đối tượng nương dựa của diệt khổ, nên nói khổ căn nơi tĩnh lự thứ hai đã diệt. Tuy sinh nơi địa trên, nhưng thức thân cùng hiện tiền. Tùy theo dục không hành tự tại, nên không có lỗi. Nhưng kinh nói diệt khổ là căn cứ vào lúc đang nhập định. Trong tĩnh lự thứ nhất cũng có tâm tứ, không có hỷ tăng thượng, nên không nói khổ diệt. Tĩnh lự thứ ba hơi thở loạn động là tai họa bên trong. Hơi thở cũng là gió, là bằng với tai họa gió bên ngoài. Nếu nhập tĩnh lự này tức có tai họa bên trong như thế. Sinh trong tĩnh lự ấy, là gặp phải tai họa bên ngoài này hủy hoại. Nên trong tĩnh lự thứ nhất có đủ ba tai họa, bên ngoài cũng gặp đủ ba tai họa hủy hoại. Trong tĩnh lự thứ hai có hai tai họa, nên bên ngoài cũng gặp phải hai tai họa hủy hoại. Bên trong tĩnh lự thứ ba chỉ có một tai họa, nên bên ngoài chỉ gặp một tai họa hủy hoại.

Do đâu không lập địa cũng bị tai họa? Do khí thể gian tức là địa, nên chỉ có thể lửa v.v... cùng với địa là trái nhau, tức không thể nói là địa trở lại trái với địa.

Như trước đã nói: Ba đoạn Mạt ma, Mạt ma đã đoạn, tức là địa, nên không thể lập địa dùng làm chủ thể đoạn, chủng loại đồng vì không trái nhau. Lại, ba định dưới do lửa, nước, gió, như thứ lớp làm tai họa, tổn hoại khí thể gian bên ngoài. Nếu lại lập địa là tai họa thứ tư, tức nên có thể tổn hại tĩnh lự thứ tư. Nhưng tĩnh lự kia tất không có tai họa bên ngoài, vì định thứ tư kia không có tai họa bên trong. Do đây, Đức Phật nói: Tĩnh lự thứ tư ấy gọi là bất động, vì ba tai họa trong ngoài đều không đạt tới. Vì thế nên nói tai họa chỉ có ba.

Sư Tỳ-bà-sa nói định thứ tư vì gồm thân trời Tịnh cư, nên tai họa không thể tồn tại, do trời Tịnh cư kia không thể sinh lên trời vô sắc, cũng lại không còn đi đến xứ khác. Thế nên chúng biết cõi khác không có trời Tịnh cư. Nếu trong thế giới khác có trời Tịnh cư, tức nên như địa ngục được di chuyển tới phương khác, đâu thể nói không còn đi đến xứ khác. Xứ của ba trời dưới, do oai lực của trời Tịnh cư thân giữ, nên không có tai họa hủy hoại. Không chấp nhận xứ của một địa có phần ít không đồng, tức có bị tai họa hủy hoại không hủy hoại dị biệt.

Nếu như vậy, khí thể gian của địa kia tức nên là thường. Không như thế thì cùng với hữu tình cùng sinh, cùng diệt? Nghĩa là xứ trời Tịnh cư kia, không có địa hình chung, chỉ như xứ cư trú của các vì sao, đều có hữu tình riêng, ở nơi xứ kia khi sinh, khi tử, thì nơi cung trời đã trụ, theo đấy khởi diệt. Vì thế nên thể của khí thể gian nơi trời Tịnh cư cũng không phải là thường.

Đã nói về ba tai họa. Thế nào là thứ lớp?

Chủ yếu trước hết là vô gián khởi bảy tai họa lửa. Thứ lớp của bảy tai họa đó, nhất định ứng hợp. Một tai họa nước khởi. Từ đấy về sau vô gián lại có bảy tai họa lửa. Vượt qua bảy tai họa lửa, lại có một tai họa nước. Như thế cho đến đủ bảy tai họa nước, lại có bảy tai họa lửa. Sau là tai họa gió nổi lên.

Như thế gồm có tám lần bảy tai họa lửa, một lần bảy tai họa nước. Một tai họa gió khởi, tai họa nước gió nổi lên, đều tiếp theo tai họa lửa. Từ tai họa nước, gió, tắt tai họa lửa khởi. Nên thứ lớp của tai họa, lý tất nên như vậy.

Do đâu có bảy tai họa lửa mới một tai họa nước?

Vì uy lực của thọ lượng nơi trời Cực quang tịnh. Nghĩa là thọ lượng của trời kia tối đa là tám kiếp đại, nên đến kiếp đại thứ tám, mới có một tai họa nước.

Do đây nên biết, chính là vượt qua bảy nước, sau tám lần, bảy tai họa lửa, mới có một tai họa gió. Do uy lực của thọ lượng nơi trời Biến tịnh. Nghĩa là thọ lượng của trời đó là sáu mươi bốn kiếp, nên đến tám lần thứ tám mới có một tai họa gió.

Như các hữu tình tu tập định dần dần vượt hơn đã chiêu cảm thọ lượng của thân dị thực dần dần tăng trưởng, do đây nơi chốn cư trú cũng dần dần trụ lâu.

**HẾT - QUYỂN 32**

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 33

### Phẩm thứ 4: BIỆN VỀ NGHIỆP, phần 1

Trong đây một loại tùy thuận tạo ác, vì sợ luận giả vấn nạn, nên nói như thế.

Như trên đã nêu bày, các sự việc trong ngoài có nhiều thứ sai biệt, không phải do nghiệp làm nhân. Hiện thấy ở thế gian, quả nơi các vật như đá v.v... có rất nhiều dị biệt, vì không có nhân khác. Nghĩa là từ một loại có nhiều quả sinh, không có loại nào là trước. Có loại khác như đá v.v... như gai, mũi nhọn sắc bén, các thứ tướng như vỏ đậu đen v.v... sai biệt, là do gì đã tạo ra? Nếu tất do tình ý vui thích nơi luận giả có nhân, tức nên nói: Tinh huyết là nhân của pháp bên trong, hạt giống v.v... là nhân sinh ra mầm v.v... bên ngoài.

Nhận thấy do kia sai biệt, nên đây có sai biệt. Như quả v.v... khác, không hiện nhân khác, không hiện thấy nhân, cũng nên cho là không có.

Vì đối trị lỗi chấp kia, nên nói lập tông. *Tụng nêu:*

*Đời khác do nghiệp sinh*

*Tư và tư đã tạo*

*Tư tức là ý nghiệp*

*Chỗ tạo là thân, ngữ.*

*Luận nói:* Quyết định do nghiệp tịnh, bất tịnh của hữu tình, các sự việc trong ngoài có vô số thứ không đồng.

Vì sao nhận biết như thế?

Vì nhận thấy dụng của nghiệp. Nghĩa là thế gian hiện thấy quả ái, phi ái khi sinh có sai biệt, nhất định do dụng của nghiệp. Như loại nông phu, do chánh nghiệp siêng năng, nên sinh quả khả ái như có lúa mạ gieo cấy đã gặt hái. Có các kẻ ngu hành nghiệp trộm cắp v.v... nên chiêu cảm quả phi ái như bị chém giết, trói buộc.

Lại nhận thấy cũng có người từ đầu tiên ở nơi thai, không do nhân hiện tại mà có vui, có khổ. Đã thấy nơi hiện tại, chủ yếu ở nghiệp trước, mới có thể dẫn sinh được quả ái, phi ái. Vì nhận biết khổ vui ở trước, tất do nghiệp là trước hết, nên không phải là không có nhân, khiến các sự việc trong ngoài tự nhiên mà có vô số thứ sai biệt.

Lại, thế gian hiện thấy người hành thiện thì ít, kẻ tạo ác thì nhiều. Tuy nhiên nơi thế gian, hữu tình vui ít, khổ nhiều, nên có thể được dùng hiện thấy làm môn, không phải hiện thấy thành. Nghĩa là thế gian hiện thấy tạo tác vô số các thứ nghiệp tịnh, bất tịnh làm nhân duyên, nên có vô số thứ quả vui, khổ sinh khởi.

Lại, nhận thấy hành giả siêng năng tu tập như pháp, các căn vui vẻ, tâm tĩnh lặng, an ổn, thư thái. Nếu bị ngọn lửa mạnh của tham v.v... vây buộc bức bách thì hành tác phi pháp, cùng với trên là trái nhau.

Lại, nhận thấy ở thế gian, hành giả tu tập như pháp nên được cung kính, cúng dường. Hành giả nương dựa nơi phi pháp thì cùng với đây là trái nhau. Tức do chỗ hiện thấy nhân quả của pháp, phi pháp, đủ có thể so sánh với nhân quả không hiện thấy. Cũng nhận thấy nơi thế gian cùng với trên là trái nhau, điều này không trái với lý, do có nhân khác. Nghĩa là nhận thấy ở thế gian, có người tạo nhiều thứ ác mà giống như chiêu cảm được tâm hoan hỷ, vui thích, là



quả của nghiệp thiện trước kia. Hoặc hiện sinh khởi gia hạnh. Hoặc có người do gia hạnh này, chiêu cảm sự cung kính, cúng dường v.v.... của người khác. Nên biết cũng là nhân hiện thấy, không hiện thấy sinh. Như người có trí bị nước sôi tạt vào người liền có thể hiểu rõ nhân của khổ kia là lửa, không phải là nước.

Như thế, người trí phải nên suy xét kỹ các thứ sinh quả vui, là do thiện, không phải là ác. Lại, thế gian hiện thấy hành tập tham v.v... từ lâu, thì tham v.v... liền gia tăng. Tuệ v.v... cũng như thế. Nhưng lại nhận thấy có những người không do hành tập lâu mà tự tánh của tham tuệ v.v... vẫn mãnh liệt, nhạy bén. Người trí nên biết, đây là quả của nghiệp trước kia. Nếu người khác cung kính v.v... là nhân sinh hành ác tức nên các kẻ hành hành ác đều chiêu cảm sự cung kính v.v.... của người khác, nên có thừa nhận có thể do các nhân duyên hiện tại đã khéo léo, thân mật, được người cung kính, cúng dường. Nên biết do nhân duyên này đã hỗ trợ nghiệp thiện khác, khiến cho chúng có lực, có thể cho tự quả.

Khi tạo các hành ác như đi săn thú v.v... do không chánh tư duy, bèn sinh vui vẻ hài lòng, vọng tự chúc mừng, an ủi, cho là vui, là khi tạo nghiệp, không phải là phần vị thọ nhận quả. Có nghiệp đều thọ nhận, hiện tại tuy vui, nhưng sẽ chiêu cảm quả dị thực khổ nơi vị lai.

Thế nên người trí nên khéo quán xét, chớ tham đắm theo vui nhỏ mà chiêu cảm lấy khổ lớn.

Lại, nhận thấy nơi chiến tranh v.v... sát hại làm nhân, để mong được khen thưởng, nhận lấy phần vị tài sản thù thắng. Sự việc này cũng làm duyên, hỗ trợ cho nghiệp thiện ở trước. Nếu khác với đây, tức nên cùng trông mong nhận lấy. Hoặc hãm hại bạn mình, cũng nên được khen thưởng.

Lại, nghiệp đồng sự nhưng chỗ thu đạt được có khác. Do đây nên biết, sử dụng hiện có v.v... chỉ có thể làm duyên hỗ trợ cho nhân

không hiện thấy, khiến cho nhân kia có thể chiêu cảm các phần vị cung kính, tài sản v.v...

Lại, nhận thấy có người tạo nghiệp tịnh, bất tịnh, nhưng hiện thu đạt được các thứ chê, khen, suy tổn, lợi ích, tức cho quả là cùng trái với nhân đã gây tạo. Nên biết đây là nghiệp khác đã bị điều phục, chưa đạt được tự quả, chỉ là duyên khác, không phải là so sánh với thế gian cho là không có nhân sinh khởi.

Lại, thuyết kia đã thừa nhận về chỗ hiện thấy của thế gian, như hạt giống v.v... làm nhân, có thể sinh mầm v.v... nên Luận không nhân, về lý là tự không thành.

Lại, không thể nói thân của hữu tình v.v... chỉ do sức của gia hạnh nơi hiện tại sinh, như mầm v.v... sinh, chỉ từ hạt giống v.v... do hạt giống ngoài v.v... lúc sinh mầm v.v... không phải là lia nghiệp tăng thượng của hữu tình.

Lại, nếu các pháp không có nhân mà sinh, tức nên tất cả đều do tất cả vật nơi tất cả thời gian, tất cả được sinh khởi, đâu cần phải suy tính lường xét về nhân riêng như hạt giống v.v... khiến các mầm v.v... sinh. Có thể do sức của nghiệp, các vật như mũi nhọn độc v.v... tức nên không phải từ nghiệp sinh, do không phải là đối tượng cần dùng của hữu tình.

Vấn nạn này là phi lý, vì hiện thấy, không hiện thấy các vật thô tế mà hữu tình đã cần dùng.

Lại, đối tượng cần dùng có vô số thứ không đồng. Nghĩa là khiến cho chúng đồng phần v.v... của hữu tình sinh trụ tăng trưởng, đều gọi là cần dùng. Nếu như không phải là đối tượng ăn uống, thì nghĩa cần dùng thành. Nếu các thứ trong ngoài của thế gian có sai biệt đều được sinh do nghiệp tăng thượng của hữu tình, thì vì sao các thứ hoa Bát-đặc-ma, Ôt-bát-la v.v... sắc hương tươi đẹp, không phải là thân hữu tình? Do nghiệp chung, không chung của

các hữu tình đã sinh ra các quả có sai biệt. Nghĩa là các hữu tình tạo ra nghiệp tịnh chung, sinh ra hoa sen v.v... với sắc hương tươi đẹp. Nghiệp bất tịnh chung, thì sinh mũi nhọn độc v.v... Do nghiệp không chung đã chiêu cảm thân hữu tình. Vì nghiệp tư xen tạp sinh, nên có tịnh, uế, cùng với hoa sen v.v... không thể so sánh là đồng. Lý tất nên như thế. Do nghiệp thuần tịnh của chư thiên v.v... đã chiêu cảm, nên nội thân của hữu tình kia và trợ duyên bên ngoài đều đồng tốt đẹp.

Tuy nhiên kẻ hư xấu, do nhận thấy ở thế gian, người ưa thích bố thí thì nghèo khổ, kẻ keo kiệt bỏn sẻn lại giàu vui, liền gia tăng tà kiến, cho là quả không có nhân. Quả này do ở nơi phước điền và tư duy thường hành tập đã được các quả dị thực tăng thượng, đăng lưu có sai biệt, trong ấy đã không thấu đạt. Nghĩa là có kẻ ở đời trước, đối với phước điền tốt, đã tạm gieo trồng nhân thí, nên chiêu cảm sự giàu có, an vui. Nhưng không thường hành tập, tư duy có thể xả bỏ vật, nên ở đời nay vẫn giữ tâm keo kiệt, bỏn sẻn. Hoặc có người ở đời trước thường thí cho không phải là phước điền, tức nơi đời nay, tuy nghèo cùng nhưng vẫn ưa thích bố thí.

Đối với nghĩa như thế, vì sao đến nỗi ngu mê? Nên do nghiệp lực nơi đời trước của hữu tình và quả sử dụng hiện tại, nên nơi hai thứ thế gian quả có sai biệt sinh. Về lý là khéo thành lập.

Luận về nhân ác đã nêu ra cật vấn này: Vì sao nhất định nhận biết: Hại thì phải nhận lấy quả phi ái. Không hại thì được quả ái?

Ở đây không phải là trái nhau. Tức nên từ hai nhân đều sinh hai quả. Vấn đề này, như trước đã giải thích.

Trước đã giải thích như thế nào?

Nghĩa là nơi thế gian hiện thấy, người làm việc thiện ít, kẻ tạo điều ác thì nhiều. Nhưng ở nơi thế gian, hữu tình thì có thể đạt được vui ít, khổ nhiều.

Như thế ở nơi thế gian, các loại hữu tình đa số hành nghiệp giết hại, thiếu số giữ giới không sát hại. Như quả ái của hữu tình kia, do sự việc giết hại đã chiêu cảm tức nên thế gian phải vui nhiều, khổ ít.

Đã nhận thấy không như vậy, thế nên nhất định nhận biết không phải nhân sát hại có thể chiêu cảm quả ái.

Lại thấy hạt giống ngọt đắng làm nhân, như thứ lớp có thể sinh hai quả ngọt đắng, vì không phải là trái nhau.

Như thế, nếu tạo khổ vui nơi nghiệp khác, thì như thứ lớp tức nên chiêu cảm quả khổ vui của tự thân, không phải ở đây là trái nhau.

Há không phải là lông, cỏ bồ, sừng tre úy, tuy là thế loại riêng, nhưng nhận thấy là cùng sinh. Như thế, cũng tức nên khổ vui nơi nghiệp khác, như thứ lớp có thể đạt được quả khổ, vui của chính mình.

Thí dụ này không thành, vì không phải là điều đã được thừa nhận, nên thấy lúa tẻ, lúa mì v.v... vì quả giống với nhân. Nghĩa là thừa nhận cỏ bồ, tre úy từ chủng loại của chúng sinh, lông sừng chỉ có thể làm duyên hỗ trợ cho các thứ kia. Như lúa tẻ, lúa mì v.v... tuy từ nơi hạt giống sinh, nhưng hiện thấy chúng từ nơi nước, đất v.v... khởi, nên thuyết kia đã dẫn đồng dụ là không thành.

Lại nhận thấy ở thế gian, người mong cầu được giàu có, an vui, tất phải là người siêng năng hành lợi lạc, có đức. Nếu như cỏ bồ, tre úy từ loại khác sinh, tức nên người kia vì mong cầu an vui nơi vị lai, đối với người có đức, khiến khổ không phải là vui. Đã vì cầu an vui, vì siêng năng tạo lợi lạc cho người khác, nên nhân của giết hại, không chiêu cảm quả vui.

Lại, thuyết kia đã nói: Nên từ hai nhân đều sinh hai quả, lý không thành lập. Nhân không sai biệt, nhưng có thể chiêu cảm riêng quả ái, phi ái là điều từng không thấy. Nghĩa là từng không thấy nhân không sai khác biệt mà có thể chiêu cảm riêng quả ái, phi ái. Chỉ thấy

không có dị biệt từ không có dị biệt sinh, vì thế không nên tạo ra lỗi chấp như vậy.

Nghiệp tịnh bất tịnh đều chiêu cảm hai quả. Nếu tất như thế thì không thấy có nhân dị thực khác. Quả đã được chiêu cảm do nghiệp tịnh bất tịnh, nếu không có sai biệt, tức nên quả của nghiệp nơi tất cả hữu tình đều không có sai biệt. Nhưng không có sự việc này.

Nếu thừa nhận như thế, thì giữ giới, phá giới là không có sai biệt. Tinh tấn siêng năng tu học tức là vô ích. Nhưng không nên thừa nhận.

Lại nếu như vậy thì sát sinh nên ở trong nẻo thiện, đồng thời cùng thọ nhận hai thứ dị thực là thọ mạng dài, thọ mạng ngắn. Người lia sát sinh nêu vấn nạn cũng như thế.

Như vậy hành tác trộm cắp và lia bỏ trộm cắp v.v... đều nên cùng lúc thọ nhận giàu, nghèo v.v... Cũng không nên chấp tuy không cùng thời có hai quả sinh mà lại thọ nhận thay, không phải nhân không có riêng mà sinh quả riêng.

Lại từng chưa thấy có nhân dị thực sinh dị thực xong, cũng còn có công sức để có thể chiêu cảm quả dị thực của loại riêng.

Lại thấy có xứ thọ mạng dài, ngắn v.v... của quả ái, phi ái, là có quyết định. Nếu từ hai nhân đều sinh hai quả, mà lại thọ nhận thay, tức là nên không có quả ái phi ái nơi thọ mạng nhất định dài ngắn thọ nhận khổ vui cùng quyết định có sai biệt. Nhưng hiện có thể đạt được. Hoặc quyết định thọ mạng dài, hoặc quyết định thọ mạng ngắn, hoặc quyết định vui nhiều, hoặc quyết định khổ nhiều. Thế nên không thâm nhận hai nhân, lại thay thế đều sinh hai quả.

Há không phải là hữu tình đều yêu mến mạng mình, nên ở nơi địa ngục cũng yêu mến thọ mạng lâu dài.

Như thế liền thành nhân quả đối nghịch. Không có lỗi như thế, do khi tạo nghiệp, có thể hoàn thành nhiều sự việc, nên ở nơi vị thọ

nhận quả cũng có vô số các quả sai biệt sinh. Nghĩa là khi tạo nghiệp, các người sát sinh khiến người khác nhận lấy khổ, ngăn cách đoạn mạng người khác, khiến người khác sợ hãi, vì hoại mất uy quang, nên khi thọ nhận quả, có ba thứ tương tự: Nghĩa là tạo khổ cho người khác, nên ở trong địa ngục phải nhận lấy khổ rất nặng, là quả dị thực. Vì đoạn dứt mạng người khác, nên ở trong nẻo thiện thọ nhận mạng rất ngắn, là quả đẳng lưu. Vì hủy hoại uy lực của người khác, nên chiêu cảm các thứ vật thuộc bên ngoài, đều ít ánh sáng tinh thuần, là quả tăng thượng. Nên không có lỗi nhân quả thành đối nghịch.

Nếu như vậy thì nên thừa nhận nghiệp sát sinh chiêu cảm quả của nẻo thiện? Không như vậy thì không thừa nhận đã chiêu cảm quả dị thực trong nẻo thiện. Nghĩa là thọ mạng của nẻo thiện, do nghiệp tịnh đã chiêu cảm. Nhưng nghiệp sát sinh của kẻ kia, vì là tai hại của nghiệp ấy, đã khiến kẻ kia không thỏa mãn hoàn toàn so với quả của mình. Nên nói sát sinh có thể chiêu cảm thọ mạng ngắn ngủi.

Nếu như có nghiệp ác chiêu cảm quả dị thực trong nẻo thiện, thì không phải thuộc về quả ái. Thế nên cũng không phải là nhân quả đối nghịch.

Có người chấp thờ phụng, cúng tế, minh chú là ưu tiên, nên giết hại các hữu tình, cho là có thể chiêu cảm quả ái, vì không phải bàn suông về từng ấy sự sát hại, nên không có lỗi nêu trước.

Nếu như vậy thì chú thuật hoặc do cần đảo trấn áp, khiến gặp cảnh bệnh nhiệt, cho đến mạng chung, tức nên thừa nhận nghiệp sát ấy có thể chiêu cảm quả ái. Chú thuật v.v... này không phải muốn tạo lợi lạc cho hữu tình đã bị hại. Còn thờ phụng, cúng tế, minh chú thì ý muốn tạo lợi lạc cho các loài dê v.v... đã bị hại. Nên người có thể gây hại tuy hại hữu tình, cũng như lương y, không chiêu cảm quả khổ. Người thoát sinh tử, cũng dùng tâm tạo lợi lạc cho các loài trùng, kiến v.v... Hại trùng, kiến v.v... tức nên chiêu cảm quả ái, không phải do minh chú. Hoặc dùng dao, gậy, đồng vì tạo lợi lạc mà sát hại hữu

tình, quả cùng có khác. Như kẻ có thể giết hại chủ yếu là dựa vào tự tâm thiện ác có khác nên được phước, phi phước.

Như thế đã giết hại dê v.v... kiến v.v... tức nên do tự tâm nên được phước, phi phước. Không phải do miễn cưỡng giết hại, khiến hữu tình kia phước sinh. Lấy đó làm nhân, nên chiêu cảm quả ái. Như người thoát khỏi sinh tử, hại hữu tình khác, không làm nhân quả thiện, chỉ chiêu cảm quả ác.

Như thế, thờ phụng, cúng tế, minh chú là ưu tiên, cũng tức nên chỉ chiêu cảm quả phi ái. Lương y đối với các sự việc kia, không phải pháp dụ đồng. Vì các lương y là muốn đem lại lợi ích, an vui cho những người có bệnh, siêng năng gia công cứu chữa lành bệnh, khiến người khác được an vui nơi hiện tại, không phải đời sau. Lương y và người bên cạnh mới nhận biết công sức hiệu nghiệm nơi quả, tuy khiến người bệnh thân tạm bớt tiếp xúc khổ, nhưng lương y kia không sinh phi phước. Nhưng luận kia tự thừa nhận dê v.v... là ngu si, không thể nhận biết rõ phước cùng với phi phước. Đã bị giết hại, hiện nhận lấy khổ nạn, tuy nói vị lai sẽ chiêu cảm quả ái, nhưng kẻ có thể giết hại và người bên cạnh họ đều không hiện nhận biết, cũng không có lý chứng, nên dụ đã dẫn không phải cùng với pháp là đồng. Kẻ giết hại, người bên cạnh tuy không hiện chứng, nhưng do định lượng của Minh luận nên nhận biết. Cúng tế hại sinh không sinh phi phước.

Làm sao nhận biết Minh luận là định lượng?

Vì thể của tiếng Minh chú là thường. Nghĩa là các Minh luận không có người chế tác, ở trong ấy, lời chú tự nhiên có, nên có thể làm định lượng, chỉ lời chú này không phải là thứ khác, vì tiếng của Minh luận riêng là tánh thường. Vì thừa nhận tất cả âm thanh đều là thường. Nếu tiếng của Minh luận riêng là thường, thì không có định lượng để chứng, lý tất không thành. Hiện nhận thấy tiếng khác, đối tượng nhận lấy của nhĩ căn là tánh vô thường.

Các luận Phệ Đà cũng do nhĩ căn được, nên là vô thường. Nếu tất cả tiếng đều là thường, tức nên không phải là định lượng, chỉ tiếng của Minh luận do thừa nhận là tiếng thường, là định lượng, nên thừa nhận đều là định lượng, liền mất đi tông gốc, chỉ tiếng của Minh luận là thuộc về định lượng.

Lại, không phải tuệ giác đã phát ra âm thanh, chỉ có thể do tai nghe, không định giảng giải để khẳng định đã thừa nhận Minh luận không phải nhận biết làm ưu tiên, tức là cũng nên không phải thuộc về định lượng.

Lại, nếu Minh luận cho Thể của tiếng là thường, thì cái gì gây chướng ngại cho tiếng kia, khiến nó không luôn đạt được. Các xứ ngược, yết hầu v.v... hỗ tương kích động, làm sáng tỏ tiếng của Minh luận. Tiếng này tuy là thường, nhưng vì hiển bày duyên thiếu, nên không luôn đạt được. Tiếng này không nên làm duyên đã làm rõ pháp có thể che ngăn, vì không thể đạt được. Hiện thấy bình v.v... bị bóng tối, hoặc có khi bị vật khác che khuất, nên chủ yếu là nhờ vào ánh sáng v.v... để loại trừ các thứ che khuất kia, thì bình v.v... mới được hiện rõ. Chưa được tiếng ở trước mà có thể làm chướng ngại pháp của âm thanh, nên đều không thể đạt được. Đâu cũng có thể nói là tiếng không luôn đạt được, do chướng ngại chưa trừ bỏ.

Thể nên lời đã nói của Minh luận kia chỉ dựa vào vọng chấp. Lại, nơi thể gian hiện trông thấy làm sáng tỏ nhân, tuy riêng khác nhưng tướng của vật được hiển bày là không có chuyển đổi. Tuy nhiên, tiếng của Minh luận tùy theo duyên nghe có khác. Nghĩa là tùy theo nơi ngực, yết hầu v.v... của âm thơ, tráng niên, lão thành, đã kích động phát ra tiếng, nên nghe đều có khác. Vì thế không thể nói là tiếng do duyên kia làm rõ.

Lại, tiếng lìa chủ thể hiển bày nên ở xứ khác có thể nhận lấy. Nghĩa là lìa xứ của chủ thể hiển bày thì ở xứ khác, tiếng có thể đạt được, không phải là vật của đối tượng được hiển bày. Lìa nhân của



chủ thể hiển bày thì ở xứ khác có thể nhận lấy, nên ngực, yết hầu v.v... đối với luận Phệ Đà, không phải là nhân của chủ thể hiển bày.

Lại, trong đây vì dụ không đồng với pháp. Nghĩa là vì sao vật đã ẩn giấu trước, thì cái gì hiện rõ? Ở đây, như bình v.v... ánh sáng v.v... đã hiển phát, về lý là không nên như thế, vì không phải cực thành. Nghĩa là lại nên xét kỹ: Là tức do bóng tối, bình từ trước đã bị bóng tối phủ che, nay được ánh sáng làm rõ, hay là ở nơi phần vị của bóng tối, bình đã vô gián diệt bóng tối mà có Thể của bình riêng, cùng với ánh sáng hợp sinh? Nên ở trong đây, không có đồng dụ cực thành. Nếu như thừa nhận Minh luận đã được hiển bày như bình, tức nên như bình là tánh vô thường, vì Minh luận kia đã tự nói bình là đối tượng được hiển bày và tánh vô thường, thì Minh luận này cũng nên như thế.

Lại, tức nên vui v.v... đồng với chấp này. Nghĩa là tiếng ấy được phát hiện từ tự nhân, nhưng chấp tiếng ấy không phải là sinh, chỉ làm rõ về vui v.v... phát khởi cũng từ tự nhân. Vì sao không chấp không phải là sinh, chỉ vì làm rõ? Nên tất cả âm thanh đều từ tự nhân xuất phát. Tức nên như vui v.v... không phải là hiển bày mà chỉ là sinh. Thế nên, thuyết kia nói chú trong Minh luận, vì không có người chế tác, nên Thể là thường, có thể làm định lượng, chỉ là có ngôn thuyết mà không có thật.

Nếu như vậy tức nên nói: Các thứ tiếng của Minh luận, Chí giáo đã thâm nhận, nên làm định lượng. Nghĩa là Minh luận đã nói về quả v.v... đáng yêu thích là đối tượng nhận thấy của các đại Tiên, chí Thánh, theo truyền thuyết kia, nên thuộc về chí giáo. Nếu thuận thì đạt được các quả đáng yêu thích. Trái ngược tức hiện gặp phải báo không đáng yêu thích.

Không như vậy thì các vị Tiên do các ông kính trọng đã chứng chí Thánh không phải là do hiện lượng đạt được, cũng không thể dùng tỷ lượng để so sánh nhận biết. Thế nên truyền thuyết kia không

phải thuộc về chí giáo. Nghĩa là đối tượng nhận biết của đại Tiên được ông kính trọng, như Minh luận đã nói là quả đáng yêu thích v.v... Các ông đã từng không thể hiện thấy một ít, có thể dùng đây để nghiệm chứng điều đã nói không phải là hư giả. Do đây so sánh nhận biết Minh luận kia đã chứng tỏ chí Thánh, nghiệm xét về giáo pháp đã truyền, là thuộc về chí giáo. Nên ông đã nói là lời ngu kính, há có thể nhận biết rõ tướng của Chí giáo chân thật. Lại như nhân v.v... đã kính trọng bậc Đại sư, đã chứng đắc chí Thánh, cũng không phải là nhân v.v... do hiện lượng đã đạt được, mà thừa nhận chí Thánh. Giáo của thuyết kia đã nói là thuộc về chí giáo. Pháp khác cũng nên như thế, đâu riêng gì không thừa nhận?

So sánh này là phi lý, vì Đại sư của chúng ta có tướng chí Thánh, hiện có thể chứng đắc. Căn cứ theo tướng để so sánh, lường xét chứng biết về chí Thánh, nghiệm xét về giáo pháp đã nêu bày là thuộc về chí giáo.

Những gì gọi là tướng của chí Thánh? Cùng với tướng này hợp, tánh của chí Thánh thành chứng minh cho điều đã nói kia là thuộc Chí giáo.

Phần là lời nói hư dối, tức nhân nơi tham, sân, si. Bậc Đại sư của chúng ta đã chứng đắc viên mãn, các lỗi lầm như tham, sân v.v... đều hoàn toàn dứt hết. Do được dứt hết các thứ ấy, nên thành chí Thánh. Vì thế phát khởi ngôn thuyết đều thuộc về chí giáo. Lỗi của sư vĩnh viễn diệt hết. Lý nào chứng biết? Đạo có thể viên mãn nên nói là vĩnh viễn diệt hết. Nghĩa là bậc Đại sư của chúng ta có thể thuyết giảng viên mãn, là đạo vĩnh viễn dứt trừ lỗi lầm. Do đây, so sánh nhận biết các lỗi lầm như tham v.v... đều hoàn toàn trừ diệt hết.

Vì sao nhận biết đạo này là có thể hoàn toàn dứt hết lỗi lầm?

Nhân có thể gây chướng ngại cho giải thoát chứng đắc, do đây vừa vĩnh viễn lìa bỏ. Nếu pháp có thể tạo chướng ngại nơi các khổ

dứt hết, được do đạo đã nêu bày, có thể tạm thời hoặc vĩnh viễn lìa bỏ, thì lìa pháp này liền có thể chứng đắc. Các lỗi lầm như tham, sân, si v.v... vĩnh viễn dứt hết.

Pháp có thể tạo chướng ngại này, Thể của nó là gì?

Nghĩa là có thể chấp ngã, tức là ngã kiến. Các đám ngoại đạo đều thừa nhận có ngã, nên họ không thể giải thoát được ngã chấp. Do các ngã chấp lìa bỏ kiến giải vô ngã, nên rốt cùng không thể khiến dừng dứt. Nhưng ngoài chánh pháp, các vị Tiên hiện có đều không có khả năng giảng nói đúng về vô ngã. Vì không có giáo pháp này, thì không lìa ngã chấp. Do ở nơi ngã chấp là không thể lìa, nên không thể chứng đắc các thứ tham v.v... đã vĩnh viễn diệt hết. Không chứng đắc vĩnh viễn diệt hết, nên chấp nhận có lời nói hư dối tạo thành chướng ngại kia nhân nơi tham, sân, si.

Do đây, các Tiên đã được các ông tôn kính, thật ra không phải là Đại tiên, cũng không phải là chí Thánh. Vì không phải là chí Thánh, nên thuyết đã truyền kia nói về tiếng của Minh luận v.v... không phải là lượng của chí giáo. Do thuyết kia không phải là lượng, nên tôi trước hết là minh: Ở trong việc thờ tự, cúng tế, minh chủ nói về giết hại không phải đạt được quả ái, lý đó cực thành. Do là thuyết kia nói việc cúng tế, minh chủ là tạo lợi ích cho dê v.v... tuy sát hại hữu tình mà cũng như lương y, không chiêu cảm quả khổ. Chỗ nói như thế về lý nhất định không thành. Thuyết kia đã không thành, tức chỉ ở đây đã nói: Thế gian có sai biệt, do lý của nghiệp thành. Nhưng trong tụng này nói về thế gian có dị biệt, là dựa nơi chuyển thứ sáu, là sự dị biệt của thế gian. Hoặc chuyển thứ bảy, nghĩa là sự dị biệt trong thế gian.

Đây là do nghiệp. Thể của nghiệp kia là gì?

Nghĩa là đối tượng tư duy của tâm và đối tượng tạo tác của tư. Nên Khế kinh nói: Có hai thứ nghiệp: (1) Tư nghiệp. (2) Tư dĩ nghiệp.

Tư dĩ nghiệp: Nghĩa là đối tượng tạo tác của tư. Tức là nghĩa do đối tượng cùng khởi của tư. Nên biết, tư tức là ý nghiệp. Đối tượng tạo tác của tư tức là thân, ngữ nghiệp.

Hai nghiệp như thế, ở trong Khế kinh, Đức Thế Tôn thuyết giảng là ba, là thân, ngữ, ý nghiệp.

Ba nghiệp như thế, tùy theo thứ lớp ấy, do đối tượng nương dựa, tự tánh, cùng khởi nên kiến lập. Nghĩa là vì nghiệp nương dựa nơi thân, nên gọi là thân nghiệp. Vì tánh của nghiệp tức là ngữ, nên gọi là ngữ nghiệp. Nghiệp này dựa vào ý, lại cùng với ý cùng có. Vì cùng khởi thân, ngữ, nên gọi là ý nghiệp.

Trong đây đã nói về tự tánh của ý nghiệp: Tức là tư. Tư như trước đã biện. Hai nghiệp thân, ngữ, tự tánh của chúng là thế nào? *Tụng nêu:*

Hai nghiệp thân ngữ này

Tánh cùng biểu, vô biểu.

*Luận nói:* Nên biết trong các nghiệp đã nói như thế, thì hai nghiệp thân, ngữ đều cùng có tánh là biểu, vô biểu. Nên Bản luận nói: Thế nào là thân nghiệp? Nghĩa là hữu biểu và vô biểu hiện có của thân. Thế nào là ngữ nghiệp? Là hữu biểu và vô biểu hiện có của ngữ. Lại có duyên gì chỉ là tánh biểu, vô biểu của thân ngữ nghiệp, còn ý nghiệp thì không như thế?

Do trong ý nghiệp không có tướng biểu, vô biểu kia. Nghĩa là có thể biểu thị, nên gọi là biểu. Biểu thị tự tâm khiến người khác nhận biết. Tư thì không có sự việc ấy, nên không gọi là biểu. Do đây chỉ nói hai nghiệp thân, ngữ là có thể biểu thị, không phải là ý.

Vì sao kinh nói: Các ái là biểu, tức là ý nghiệp.

Ở đây có nghĩa khác, là hiển bày ý nghiệp. Tuy thế không phải là sắc, do ái thành thô. Nghĩa là ái cùng có với tư, tuy thế không phải

là sắc, nhưng tướng thô hiện rõ, nên như thân ngữ biểu, có thể biểu thị tự tâm, khiến người khác nhận biết, nên thật sự tánh không phải là biểu. Vì giả nêu là biểu, nên kinh chỉ nói: Các ái là biểu, tức là ý nghiệp. Tức là do ái đã bức bách, nên hiểu rõ về pháp động tâm, tức là nghĩa của ý nghiệp.

Nếu kinh này nói ái là ý nghiệp, thì thể tức là biểu, tức có thể nêu dẫn kinh này để làm rõ về ý nghiệp, dùng biểu làm tánh.

Như thế là lại biện về ý nghiệp không phải là biểu, cũng không phải là vô biểu, do nghiệp vô biểu đầu tiên khởi, tất dựa vào nhân sinh là đại chủng. Từ đây về sau, nhân sinh của vô biểu tuy diệt, nhưng vì nhất định có đại chủng đồng loại làm nương dựa, nên thời gian càng về sau, vô biểu nối tiếp khởi. Các ý nghiệp khởi, tất nương dựa ở tâm, không phải là thời gian càng về sau, nhất định có tâm đồng loại cùng nối tiếp khởi. Vô biểu vừa ý nương dựa ở tâm kia, có nhiều nhớ nghĩ cùng nối tiếp, do tâm so với niệm niệm như thiện là có khác. Nếu như tư vô biểu, đồng loại nối tiếp khởi, thì vì sao nương dựa nơi ý nghiệp của tâm trước, có thể tùy theo tâm loại khác của niệm sau chuyển, không phải vì có tâm bất tương ưng của ý nghiệp, nên trong ý nghiệp cũng không có vô biểu. Thế nên chỉ có tánh biểu, vô biểu của hai nghiệp thân ngữ. Lý ấy khéo thành.

Trong đây, Thượng tọa nêu bày như thế này: Vì sao có thể nói sát-na diệt, thân vận chuyển có động, gọi là thân nghiệp? Do nếu có pháp sinh vào thời gian này, xứ này, vận chuyển không động, tức thời gian, xứ sở này diệt. Nếu không thừa nhận không có nghĩa sát-na diệt như thế, thì ngữ nghiệp như vậy nêu ra vấn nạn cũng như thế. Không phải Tông Đối pháp thừa nhận vận chuyển có động, gọi là thân ngữ biểu. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Thân biểu cho hình riêng  
Không hành động làm thể*

*Do các pháp hữu vi  
 Có sát-na cùng tận.  
 Tức nên không không nhân  
 Nhân sinh nên hay diệt  
 Hình cũng chẳng thật có  
 Nên hai căn nhận lấy.  
 Không có cực vi riêng  
 Ngữ biểu nhận lời, tiếng.*

*Luận nói:* Các tụ như tóc, lông v.v... gọi chung là thân. Ở trong thân này, có tâm đã khởi. Quả của bốn đại chủng, hình sắc có sai biệt, có thể biểu thị tâm, gọi là thân biểu. Như tự thể của tư, tuy sát-na diệt, nhưng lập ý nghiệp, đối với lý là không trái. Thân hình như thế, lập làm thân nghiệp. Nên vấn nạn đã nêu kia, không can dự tới Tông này.

Lại do duyên gì không lập hiện sắc và đại chủng v.v... làm thân biểu?

Vì những thứ ấy đều chỉ là tánh vô ký.

Há không phải là các pháp này như có thể sinh tâm, cũng nên được thành tánh riêng như thiện v.v...?

Vấn nạn này là phi lý, vì những pháp ấy không tùy theo tác giả ưa muốn mà được sinh. Lại, nếu như lìa tâm cũng được sinh, thì biểu tất chờ đợi tâm mới được sinh. Nếu đại chủng v.v... do một tâm đã sinh, như Thể có sai biệt, thì pháp cũng nên như thế. Nhưng không thể cho một tâm đã sinh ra, có Thể khác biệt, thành tánh khác biệt.

Lại, làm sao nhận biết hai nghiệp thân ngữ có thiện, bất thiện?

Vì Khế kinh đã nêu bày. Như Khế kinh nói: Các hữu làm nhiễm ô pháp do mắt, tai nhận biết. Cụ thọ kia vì không phải là các hữu thanh tịnh, pháp do mắt tai nhận biết nói cũng như thế.

Lại, làm sao nhận biết bốn đại chủng v.v... chỉ là tánh vô ký?

Cũng do kinh thuyết giảng. Như Khế kinh nói: Hoặc có một loại thân trụ mười năm, cho đến nói rộng.

Nói về tâm, ý, thức, diệt khác, sinh khác.

Có người nêu vấn nạn nói: Nghiệp biểu của các hữu, tánh riêng như thiện v.v..., về lý là không nên thành. Tự loại có khác, tức lý không thành. Nói vân vân là thân nghiệp, chờ đợi tâm có thể khởi, liền thành tánh vô ký, hoặc thành bất thiện. Như đứa con, hoặc lúc khác sờ nắm vú mẹ. Thế nên, tự loại của thân nghiệp cùng đối chiếu nên có sai biệt không thành, chỉ là tánh vô ký, song do tâm, nên tâm này có sai biệt, tức công năng sai biệt, có thể thành thiện v.v...?

Vấn nạn này phi lý, vì nghiệp biểu kia với tánh thiện v.v... này là rất giống nhau, nên tướng riêng khó nhận biết, như chủng loại Am một la v.v... Như chủng loại Am một la hình hiển hiện có, cùng với chủng loại Kiệt thọ la, về tướng là rất giống nhau. Tuy rất giống nhau, nhưng không phải là không có riêng khác, do thấy quả kia có sai biệt. Nghiệp thân, ngữ biểu, về lý cũng nên như thế. Nếu chờ đợi tâm có thể khởi, nói là biểu có sai biệt, nhưng không thể nêu bày biểu có dị biệt như thiện v.v..., tức nên tư nghiệp cũng không có thiện v.v..., do tư cũng cùng với tín, tham v.v... cùng có mới được gọi là thiện, bất thiện. Vì như một quả. Thiện v.v... nếu thành, thì về lý cũng không đúng, vì chờ đợi pháp khác đồng. Như tư tuy cùng với tín v.v... tương ưng, vì đồng một tánh quả, nhưng phải chờ đợi uy lực của tín v.v... mới thành tánh riêng khác như thiện v.v...

Nghiệp biểu như thế là tâm sở như thiện v.v... đã cùng khởi, là đẳng lưu của tâm, nên thành thiện v.v... riêng khác, đồng nghĩa với tư. Nếu thể của nghiệp thân ngữ là thiện v.v... tức nên đồng với ngoại đạo Ly hệ đã luận.

Ngoại đạo kia nói về thiện, ác, tánh của chúng như lửa. Tư cùng với không tư đều cùng có thể thiêu đốt. Không đồng với lỗi của

ngoại đạo kia, vì biểu thiện ác lìa tâm thì không sinh. Như các thức như nhãn v.v... Như các thức như nhãn v.v... tuy có sai biệt, nhưng nếu lìa nhãn v.v... thì trọn không được sinh. Nghiệp biểu như thế, tuy có thiện ác, nhưng nếu lìa khỏi tâm, thì không cùng được khởi, nên không có lỗi đồng với ngoại đạo Ly hệ kia đã luận. Lại, các Sư xưa đã phá bỏ chỗ lập dụ về lửa của ngoại đạo Ly hệ, nói như thế này: Người nước Phục Hát, ý mang giận dữ, có các người Ly hệ, khởi tâm thiện tịnh, cùng dùng tay kia nhổ bứt tóc của người Ly hệ. Hai thứ tội phước này há cùng là bình đẳng.

Nghiệp thân ngữ như thế, tướng của chúng tuy đồng, nhưng ở trong ấy có thiện, ác riêng khác, nên không phải như nghiệp lửa không có sai biệt.

Do đây, thuyết kia nói là không hợp với chánh lý. Thế nên Tông của tôi không đồng với lỗi của họ.

Thượng tọa kia đã lập thân, ngữ nghiệp. Vì sao thuyết kia lại nói lời này: Vì sức của duyên khác, nên khiến tụ của đại tạo khác với khi mới sinh. Quả sau, nhân trước không có gián cách mà chuyển. Có thể là gồm thân lợi ích, hoặc là tổn hại. Tức tụ như thế, gọi là thân biểu nghiệp. Tức do Bồ-đặc-già-la thế tục, ngôn ngữ như thế từ duyên mà khởi, sinh quả như thế, gọi là ngữ biểu nghiệp. Do căn cứ nơi thắng nghĩa, vì pháp không có chủ thể, nên nhiều cảnh giới thật, hợp lập tên Biểu, vì một vật không thể biểu thị riêng. Lại không có vật nào khác gọi là Biểu. Nay cho tông kia đã lập biểu nghiệp ở ngoài Thánh giáo, vọng thuật lại tình mình. Do trong Khế kinh chỉ nói về đối tượng nhận biết của hai thức nhãn, nhĩ. Vì sắc cùng với tiếng có nhiễm tịnh, xen tạp, không phải là hương v.v... Nên Tông kia cũng thừa nhận các tụ của đại tạo, đều chỉ là vô ký. Lìa thân, ngữ nghiệp thì không thấy có riêng sắc, thanh, nhiễm tịnh. Lại, các đại chủng không phải là do mắt đã đạt được, vì năm thức duyên nhờ, như trước đã ngăn chặn đủ. Nên thuyết kia đã nói là thuật chỗ chấp về tình của



mình. Nếu cho tụ chung đã lập như thế, cũng không hoàn toàn thành lỗi vô ký, vì tùy theo dị biệt cùng khởi, trở thành sai biệt. Lại nhận thấy quả kia có sai biệt, nên về lý cũng không đúng, chỉ có lời nói, nên tông kia tự thừa nhận, cùng khởi tuy khác, nhưng tụ của đại tạo không có sai biệt. Vì thế tâm cùng khởi tuy có thiện v.v..., nhưng đối tượng cùng khởi chỉ là tánh vô ký. Nếu như thừa nhận tụ của đại tạo có sai biệt như thiện v.v... là không xét chọn, phát ngôn loạn xấu, do thể của các tụ là không thể đạt được, nên không có Thể nào là không ứng hợp với thiện v.v... riêng khác. Tức cũng không nên lập tụ trong đối tượng nương dựa, mỗi mỗi đều có thiện v.v... sai biệt. Do các đại chủng không phải là cảnh của mắt, nên kinh chỉ nói là sắc thanh có nhiễm, có tịnh.

Đã ngăn chặn về hiển sắc v.v... có thiện v.v... sai biệt, tức không nên chấp tùy theo dị biệt cùng khởi, khiến tụ của đại tạo có thiện v.v... riêng khác.

Nếu như thừa nhận hiển sắc là tánh của thân biểu, tức thừa nhận nghĩa của thân biểu thật có được thành. Ở trong thật có, cần khởi tranh luận. Các Luận sư Đối pháp cho thân biểu, nghĩa là hình. Chư vị kia thừa nhận hiển sắc gọi là thân biểu, tức là thuyết kia, đây không phải là rất trái nhau. Nhưng hiển sắc không tùy thuộc nơi tâm cùng khởi để chuyển, nên không phải thân biểu, như trước đã nói. Lại, quả có sai biệt, tuy có tổn ích, nhưng cũng chỉ nên là tánh vô ký. Do quả có sai biệt, nên tuy có tổn ích, nhưng không thể nói tụ của các đại chủng có thiện, bất thiện, vô ký sai biệt. Vật có hương v.v... là đồng với lỗi này. Nhưng kinh chỉ nói: Hai hữu thiện v.v... tuy không có chủ thể, như hữu có thể sinh, nên cũng có thể nói tánh có thể biểu.

Thế nên Thượng tọa đã lập thân nghiệp ở ngoài Thánh giáo là vọng thuật lại tình của mình. Do đây đã ngăn chặn chỗ lập về ngữ nghiệp cho là tức thể tục. Ngôn ngữ như thế, nói có thiện, có nhiễm là không hợp lý. Lại, thể tục không nên nói là từ duyên mà khởi, do

pháp thể tục không phải là thật có. Pháp nếu thật có, thì có thể từ duyên sinh. Khác với duyên sinh này nên không có tự thể.

Nếu như vậy tức thuận với tông của hủy hoại pháp, vì thế không nên nêu bày, tức do thể tục. Ngôn ngữ như vậy là từ duyên mà khởi. Nếu dựa theo thứ lớp của văn, thì tạo giải thích như thế. Nói thể tục chỉ thuộc về Bồ-đặc-già-la, thì không nên có thể thông hợp nơi hai vấn nạn. Nghĩa là luận khác ở trước, có tạo ra vấn nạn nói: Vì sao pháp thể tục có thể sinh ra quả thắng nghĩa? Vì sao có biểu thật liền là hủy hoại thắng nghĩa?

Trước là nêu lên thể tục, từ duyên mà khởi, nên có thể sinh quả, để thông hợp nơi vấn nạn đầu. Tiếp theo nêu lên thắng nghĩa, vì pháp không có chủ thể, phải kết hợp mới có thể biểu, thì nhằm thông hợp nơi vấn nạn sau.

Nếu cho thể tục không thuộc về ngôn ngữ, thì vì sao văn trước có thể thông hợp nơi vấn nạn đầu?

Lại chỉ thừa nhận thể tục thuộc về Bồ-đặc-già-la, tức là thừa nhận có ngữ nghiệp của thắng nghĩa. Đây tức là ngữ biểu.

Lý nào có thể ngăn chặn? Vì đã thừa nhận nghiệp thành tức cũng nên thừa nhận biểu.

Lại, Thượng tọa kia tự lập lời nói chân thành: Không phải tôi bác bỏ cho không có tánh thật có của ngữ, nhưng chỉ không thừa nhận có riêng một vật, riêng có thể biểu thị, gọi là ngữ biểu. Tôi cũng không thừa nhận lia tiếng ngữ thật thì có riêng một vật gọi là ngữ biểu.

Ở đây, Thượng tọa vì sao không sinh vui mừng? Há không phải là trước đã nói: Một vật không thể biểu thị riêng. Lại, không có vật khác gọi là biểu. Điều này không có lý sâu xa, vì như thật thể của ngữ, thì biểu cũng nên như thế. Như không có một ngữ có thể một mình tuyên xưng, cũng không có lý một mình có thể sinh ra

nhĩ thức. Nhưng ngữ thật có, không hoại thắng nghĩa, vì tích tập từ duyên sinh, gọi là ngữ nghiệp.

Như thế, tuy không có một cảnh giới thật có, riêng một mình có thể biểu thị, mà có biểu thật không hoại thắng nghĩa. Tập từ duyên sinh, gọi là ngữ biểu.

Tôi lập như thế, há đồng với tông của ông, ở ngoài Thánh giáo, chuyên lập lý của nghiệp, không phải do cùng tích tập hiển sắc để có thể thấy. Khi không hợp tập, thể của chúng tuy có nhưng vi tế nên không thấy, liền không phải là hiển sắc, biểu cũng nên như thế, nên là thật có. Lại, thuyết kia tự thừa nhận, trong giới pháp xúc, đều có nhiều vật, như mỗi mỗi vật riêng được tên giới, chung cũng là giới. Sắc giới cũng như vậy. Tự chung như riêng, cùng có được tên sắc. Biểu cũng nên như thế. Nên phái Đối pháp lập nghiệp về lý là thành.

Có Bộ khác nói: Động là thân biểu. Động gọi là pháp gì? Nghĩa là hành động của các hành. Hành như thế nào là hành? Nghĩa là ở phương khác khởi, hoặc lúc các hành tức ở nơi phương gốc, có thể làm nhân sinh, sinh quả đã sinh. Hoặc lúc duyên hợp, khiến ở nơi phương khác gần gũi, nối tiếp với nhân trước, pháp có quả khởi, nên tức các hành. khi sinh ở phương khác, được mang tên thân nghiệp, cũng gọi là thân biểu. Tuy có lý này, nhưng chỉ là thế tục, mà thân biểu nghiệp tất là thắng nghĩa. Tuy nhiên, không phải các hành thật có hành động, do pháp hữu vi có sát-na.

Lý tuy như thế, nhưng không nên nói thân có biểu nghiệp không phải là vật thật có. Do nói các hành sinh diệt là các hành sinh diệt của nghiệp. Tức là các hành, đâu có lý riêng khác, nhưng chủ yếu là ở phương khác sinh, mới gọi là nghiệp, không phải tức xứ của nhân. Nếu tức xứ của nhân, hoặc ở nơi phương khác, tùy có pháp sinh, tức ở nơi xứ này vô gián tất diệt, không đi đến phương khác, hành động đã không có, thì sao có biểu thật. Lại, vì đã ngăn chặn, loại trừ, hiển sắc v.v... là nghiệp, nên chỗ lập trước, về lý là hơn.

Đại đức La Ma nói như thế này: Do pháp của các hành, tức Thể đã đạt được, ở nơi xứ này sinh, tức ở nơi xứ này, Thể ấy trở lại diệt, nên không có hành động. Tuy có lý này, nhưng hành có Thể, có thể là xứ diệt. Đã chấp vị lai, Thể của pháp chưa có, vì sao có thể nói tức Thể đã đạt được, ở nơi xứ này sinh? Lại, nếu được Thể tức không nên sinh lại. Đã lại cần sinh, thì không phải Thể đã đạt được, nên thuyết của Đại đức kia đã nói là cùng trái với Tông của mình.

Nếu cho căn cứ nơi vị lai nên tạo ra thuyết như thế, thì điều ấy cũng phi lý, vì ở thế gian không thấy có pháp nào căn cứ vào thời vị lai để nói, chỉ thấy ở nơi sau hữu có thể biến đổi, cùng căn cứ theo vị lai để nêu bày. Như thế gian nói: Xay bột, nấu cơm, dẹt lụa mỏng có hoa v.v... Không phải ở nơi vật không có Thể mà có thể nói như vậy. Nên thuyết kia đã nói nhất định là không hợp lý.

Sát-na là thế nào?

Nghĩa là thời gian rất ít. Ở đây lại không thâm nhận có trước sau để phân tích. Thời gian lại là thế nào? Nghĩa là có phần vị quá khứ, vị lai, hiện tại không đồng. Do đấy, thường nhận biết các hành có khác biệt. Trong ấy phần vị các hành ít nhất gọi là sát-na, nên nói như thế này: Thời gian ngắn nhất, nên gọi là sát-na. Sát-na trong đây, chỉ nhận lấy phần vị có tác dụng của các pháp. Nghĩa là chỉ hiện tại, tức pháp hiện tại có trụ nơi phần lượng, gọi là có sát-na, như có Nguyệt tử. Hoặc có thể diệt hoại, nên gọi là sát-na. Là nghĩa có thể làm nhân hủy diệt các pháp. Tức tướng vô thường có thể hủy diệt các pháp. Pháp cùng hành này gọi là có sát-na. Hoặc thế gian nói: Có sát-na là nghĩa có không. Tức là phần vị hiện tại, không có khả năng gìn giữ, khiến không diệt, tất không trụ, nên gọi là có sát-na. Hoặc thế gian nói: Không sát-na, là nghĩa không nhân rồi. Tức là vương mắc nơi sự việc khác, không nhân rồi để chuyên chú về mình, gọi là không sát-na. Chỉ nơi thời gian hiện tại, tất có ít nhân rồi, vì nhận lấy tự quả, nên gọi là có sát-na. Nhưng phần vị cùng nối tiếp của các pháp hữu vi

có lập phục v.v... Các thời gian sai biệt ở trong các thời gian sát-na là pháp ngắn nhất, nên nhất định có thời gian này, gọi là có sát-na. Nhưng Kinh chủ nói: Sát-na nghĩa là gì?

Nghĩa là được Thể vô gián diệt, có pháp sát-na này, gọi là có sát-na. Như người có gậy, gọi là có gậy.

Giải thích kia là phi lý. Như gậy khác với người, vì không thể nói, nên dụ không đồng với pháp. Không phải có riêng pháp khác với Thể đạt được, tánh vô gián diệt, vì sao có thể nói có sát-na này, như người có gậy. Cũng không thể cho, căn cứ nơi sự cùng nói tiếp để nói. Không Thể thì không nên nói có được Thể. Hoặc nên không pháp gọi là có sát-na, không phải ở nơi có Thể, liền thành lỗi lớn. Cũng không nên cho đối với gnh khác nhau để nói, nêu dẫn người có gậy làm đồng dụ. Hoặc nên giả thuyết nói: Có sát-na ở nơi môn tương tợ nêu bày, vì lý nên như thế. Tuy nhiên, không nên thừa nhận, giả nói có sát-na, do không cực thành vì thật có sát-na. Nghĩa là nếu thừa nhận có thật có sát-na, thì có thể thừa nhận có chỗ nương dựa khác, vì giả thuyết đã không có đối tượng tương tợ với thật, thì chủ thể tương tợ với giả là không thành, nên Tông Đối pháp nêu rõ: Pháp hữu vi về lý có sát-na là riêng không có lỗi. Không nên nói nhất định, được Thể vô gián diệt, có pháp sát-na này, gọi là có sát-na.

Lại, vì sao nhận biết các pháp hữu vi đều là sát-na diệt?

Tất không dừng trụ lâu, do sau các hữu vi, tất là tận cùng. Kinh chủ ở đây đã giải thích như thế này: Nghĩa là pháp hữu vi diệt không chờ đợi nhân. Vì sao? Vì chờ đợi nhân, nghĩa là quả diệt, đều là quả không đợi nhân diệt. Đã không đợi nhân nên mới vừa sinh xong tức diệt. Nếu đầu tiên không diệt thì sau cũng nên diệt. Do sau cùng với đầu có tánh như nhau. Giải thích kia là phi lý. Tận tức là diệt. Đức Phật nói tận diệt, là tướng hữu vi. Nói tướng hữu vi là pháp hiện có. Nên Khế kinh nói: Các hành vô thường, pháp có sinh diệt. Lại Khế kinh nói: Hữu vi sinh khởi cũng có thể nhận biết rõ. Tận cùng với

trụ, dị cũng có thể nhận biết rõ. Nếu cho không pháp cũng như sắc v.v... cũng có thể làm nhân, sinh thức v.v... tức cũng nên thừa nhận không pháp là quả. Nhân sai biệt này là không thể đạt được. Lý nào cho không pháp là nhân, không phải là quả? Lại thấy có pháp do hữu vi là trước tiên, tất hữu vi là trước, sau mới là không. Vì sao không thừa nhận là quả có nhân.

Lại, pháp không nhân, thừa nhận tất là thường, nên diệt nếu là thường, thì pháp tức nên vĩnh viễn không sinh. Nếu cho diệt là không, đã không có Thể, vì sao thành quả. nếu không có Thể, vì sao làm nhân, phát sinh thức v.v...

Lại, không nên thừa nhận là tướng hữu vi, như đã thừa nhận pháp kia thành, đây cũng nên thừa nhận. Lại, phái Thí dụ, có thể khởi dị đoạn, là chỗ từng chưa nghe, giải thích đạo lý, lại chấp tướng hữu vi, là khởi cùng không có. Như thế tức nên không thành ba số. Nghĩa là pháp hữu vi được Thể gọi là khởi, tướng tận cùng dị, đều là Thể không. Không phải sát-na sau cùng với trước có khác, ít có đối tượng là nhân, như trước đã biện. Cũng không thể nói pháp hữu vi như thế, cũng nên đồng thành lỗi lớn. Tức là các hành khởi cũng tức nên không nhân, do chấp pháp hữu vi đều như vậy. vì thế thuyết kia là khác với không thể, lý thành. Tức nên dùng tướng vô vi, hữu vi, nhưng không nên thừa nhận. Do đấy, không phải diệt không chờ đợi nhân, nên tôi ở trong đây nêu giải thích như thế, hiện có pháp diệt không đợi nhân của khác. Đã không đợi khách nhân, nên vừa sinh xong tức diệt. Nếu ở đầu không diệt thì về sau cũng nên như thế. do sau so với trước, nhân của chủ là như nhau.

Đã thấy hữu sau tận nên nhận biết niệm niệm trước diệt. Nếu cho không như thế thì như nơi thế gian hiện thấy. Nghĩa là thế gian hiện thấy: Củi v.v... trước có, do sau cùng với lửa là nhân của khách, lúc hợp, liền dẫn đến diệt là không, tức không còn thấy. Nhất định không có lượng khác vượt quq hiện lượng. Thế nên không phải các

pháp diệt đều không chờ đợi nhân của khác. Há không phải nên như tiếng chuông rung, ngọn đèn cháy sáng? Như âm thanh, ngọn lửa kia, tuy lia khỏi tay, gió, nơi sát-na sát-na, do nhân của chủ diệt, mà tay, gió hợp. Ngoài ra, không còn sinh âm thanh ngọn lửa sau, lại đều có thể nhận lấy. Như thế củi v.v... do nhân của chủ diệt, khiến niệm niệm diệt. Sau, cùng với lửa hợp, liền ở nơi phần vị diệt không làm nhân khác. Do sau không sinh, không còn có thể nhận lấy. Vì vậy nghĩa này do tỷ lượng thành, không phải hiện lượng đạt được. Thế nào là tỷ lượng? Nghĩa là nên như sinh không có không nhân, do pháp hữu vi không thấy không chờ đợi hai nhân chủ khách mà được sinh. Tức là Yết-la-lam, hàm răng, thức v.v... tất chờ đợi các duyên ngoài như tinh huyết, nước, đất, căn v.v... hỗ trợ, sau đấy mới được sinh. Nếu chờ đợi nhân của khách, nên củi v.v... diệt, tức pháp hữu vi, nên đều như sinh, chủ yếu là đợi nhân của khác, au đấy được diệt. Nhưng nơi thế gian hiện thấy, biết ngọn lửa, âm thanh không đợi nhân của khác. Do nhân của chủ diệt, nên tất cả hành diệt, đều không đợi nhân của khác.

Thế nên, các pháp hữu vi vừa sinh xong tức diệt. Nhân diệt thường hợp, nên nghĩa diệt của sát-na là thành. Có chấp cho giác thanh là nhân trước diệt sau. Có chấp cho ngọn đèn cháy sáng diệt cũng trụ nơi nhân vô vi. Có chấp cho ngọn lửa khi tắt do sức của pháp phi pháp. Những thứ chấp kia đều phi lý. Vì sao? Vì pháp chưa sinh thì không có công năng. Nhưng không nên nói hai thứ không cùng có. Do vấn nạn như thế tức gây nên vấn nạn của kẻ khác đã nói. Tuy hai thứ không đều, nhưng thừa nhận pháp trước làm nhân sinh pháp sau. Tuy hai thứ không cùng có, nhưng vì sao không thừa nhận nhân trước diệt sau. Chỉ luận hiện có, lý nên đáp nói: Trước là nhân sinh sau, do thể hiện có. Thể của vị lai chưa có, thì đâu là nhân của diệt trước. Nên thuyết kia lập nhân, tức nên như ở đây nói.

Lại, diệt sau cùng, còn do nhân nào, trụ nơi nhân vô vi, cũng không hợp lý, do pháp không Thể thì không thành nhân. Pháp cùng

với phi pháp cũng không phải là nhân diệt. Thấy trong hang trống rỗng có ngọn lửa chuyên biến. Lại, ở trong tất cả pháp hữu vi đều có thể tính toán, lường xét. Vì có nhân này, nên không còn chờ đợi nhân diệt như lửa v.v... Vì thế không nên chấp vào nghĩa của nhân ấy.

Lại, nếu củi v.v... tắt, lửa hợp làm nhân, ở trong chín biến đổi sinh có ba bậc hạ, trung, thượng, nên Thể của nhân sinh tức thành nhân diệt. Vì sao? Nghĩa là do lửa hợp có thể khiến cho củi v.v... có biến đổi sinh chín. Trung thượng là chín sinh. Hạ trung là chín diệt. Tức thể của nhân sinh, nên thành nhân diệt. Tuy nhiên, về lý không nên nhân kia đây có, tức lại nhân nơi pháp kia đây thành không.

Nếu cho, vì ngọn lửa sinh không dừng trụ, nên không có lỗi ấy. Về lý cũng không đúng. Do loại Thể không khác, không có lý quyết định, vì có thể làm hai thứ nhân sinh diệt. Lại, ở trong ngọn lửa cháy sáng có sai biệt sinh, cùng chấp nhân của chủ thể sinh, của chủ thể diệt là khác. Ở nơi tro, tuyết, vị chua, mặt trời, đất, nước, có thể khiến cho củi v.v... biến đổi sinh chín.

Vì sao tính toán lường xét nhân sinh diệt là khác?

Nếu như vậy thì hiện thấy nước đun sôi cạn hết, lửa hợp ở trong ấy thì đối tượng tạo tác là gì?

Do lửa của khách hợp, giới của lửa chủ tăng. Như như giới lửa dần dần tăng trưởng. Như thế, như thế, có thể khiến cho tụ nước, dần dần làm nhân của nước suy yếu nơi phần vị sau, do lửa cùng với nước tánh là trái nhau. Cho đến phần vị sau cùng, lại không thể sinh sau. Đó gọi là lửa hợp ở trong đối tượng tạo tác. Nên các pháp diệt không chờ đợi nhân của khách, chỉ do nhân của chủ, khiến các pháp diệt.

Do lý như thế, chứng tỏ nghĩa sát-na diệt là thành. Thế nên nhận biết thân nhất định không hành động.

**HẾT - QUYỂN 33**



# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 34

### Phẩm thứ 4: BIỆN VỀ NGHIỆP, phần 2

Ở trong chánh pháp, có người nói thế này: Thân cùng núi v.v... trụ lâu không diệt. Nên Khế kinh nêu bày: Hoặc có một loại hữu tình thân trụ mười năm, cho đến nói rộng.

Lại nói: Yết-lạt-lam trụ trong bảy ngày.

Lại nêu: Trì địa trụ trải qua một kiếp.

Do đấy nhận biết thân có thể được trụ lâu, nên có hành động, vì lý của biểu thành.

Nghĩa này là không đúng. Lại, thuyết kia cũng thừa nhận các tâm tâm sở có sát-na diệt. Do đấy có thể chứng biết thuyết kia đã không thừa nhận thân và núi v.v... có nghĩa sát-na diệt v.v... nên nói như thế. Sát-na diệt của thân nhận thấy tùy theo tâm v.v..., vì có chuyển biến. Nghĩa là thấy tướng thân ở vào lúc khởi khởi, vui, tham, sân v.v... tùy theo tâm v.v... chuyển. Đã tùy theo tâm v.v... vì pháp niệm niệm diệt, thân có chuyển biến, nên nghĩa sát-na diệt là thành. Lại thân cùng với tâm là cùng an nguy. Tức là thân đã là sát-na diệt, thì chỗ chấp thọ của tâm tất an nguy là như nhau. Do khi thân có thức thì tiếp tục trụ nhiều. Thức nếu lìa thân, tức liền hủy hoại. Đã cùng với tâm của sát-na diệt an nguy như nhau, thân tức nên như tâm, tất có sát-na diệt.

Lại, thân như thức mà nêu bày rõ. Nghĩa là Khế kinh nói: Tâm ý thức này, Sát-na, Lạp-phước, Mâu-hô-lật-đa, dị biệt mà sinh, dị biệt mà diệt.

Lại, Khế kinh nêu rõ: Thân đối với phần vị sát-na v.v... sinh diệt kia suy già, khô kiệt.

Lại Khế kinh nói: Bí-sô! Các hành không có dừng trụ, nhanh chóng quy về hoại diệt.

Lại nói: Bí-sô! Các hành như huyễn, hoặc tăng hoặc giảm, vừa trụ liền diệt.

Lại, Khế kinh nói: Ma nạp phước ca, từ đêm nhập thai, cho đến già yếu, luôn nhanh chóng đi qua không trụ, không xoay chuyển.

Do các kinh này nên chứng biết các hành đều là sát-na diệt, không có lý trụ lâu. Nhưng nói trụ là chỉ căn cứ nơi các hành tương tự cùng nối tiếp, giả nêu không trái. Cũng có Khế kinh nêu: Tâm có trụ. Như nói: Tâm trụ không thể di chuyển.

Lại, kinh nói: Tâm từ tĩnh lực thứ nhất dời nhập trong tĩnh lực thứ hai v.v... Lại nói: Tâm điều phục liền có thể trụ ở trên. Lại, đối với các khổ v.v... như sinh đã cùng nối tiếp trụ trong nhiều thời gian, vì giả nói nên thọ nhận.

Lại, kinh kia tuy thừa nhận nguyệt luân trụ kiếp, nhưng giả nói là mới, không phải giả nói trong ấy, tức có thể quyết định chấp là thật có.

Lại, tướng có nghĩa khác của Thể riêng thành, không phải trong một Thể tướng có thể có riêng khác. Hiện thấy Thể khác thì tướng mới riêng khác. Như bò có cổ họng thông xuống, ngựa có lông xoắn vòng v.v... Đối với tướng của một sự việc cùng nối tiếp đã có khác. Do đấy chứng biết, Thể tất có khác. Sữa, lạc là hiển sắc tuy lại đồng nhau, nhưng cùng hành là riêng khác, nên tất có thể khác. Nghĩa

là hai hiển sắc, vì vị ngọt chua cùng có, tức Thể tất nên trước sau đều riêng, thân cũng nên như thế. Đã là phần vị trước sau, tướng có không đồng. Do đây so sánh nhận biết. Nêu dẫn tụ của giới thể, trước sau đều riêng, nên sát-na diệt, lý đó cực thành.

Đã biết tất cả hành đều là sát-na diệt, vì sao quả của nghiệp, lý cảm ứng thành? Vì sao không thành?

Vì không cùng đạt đến. Nghĩa là từng chưa thấy Thể của hạt giống đã diệt, cũng có thể sinh mầm. Cũng không phải đã thừa nhận. Nhưng không phải các nghiệp, như hạt giống sinh mầm vào thời gian đang diệt, cho quả dị thực. Lại, không phải pháp không, có khả năng làm nhân. Vì thế tức nên không có quả của nghiệp cảm đến. Là lỗi của Tông kia. Vì sao gọi là Tông kia? Nghĩa là Tông của phái Thí dụ, nên Tông kia nói: Như quả của hạt giống bên ngoài đã chiêu cảm ứng hợp, về lý là thành.

Như thế nên biết, quả của nghiệp đã chiêu cảm ứng hợp. Nghĩa là như hạt giống bên ngoài, do gặp duyên riêng, làm nhân truyền gần, chiêu cảm quả đã diệt. Do phần vị sau này bèn khởi rễ, mầm, cộng, cảnh, lá v.v... Các pháp của tướng khác, thể tuy không trụ, nhưng nối tiếp nhau chuyển biến. Ở phần vị sau cùng, lại gặp duyên riêng, mới có thể làm nhân sinh ra tự quả.

Các nghiệp như thế, ở trong sự cùng nối tiếp đều làm nhân truyền gần, chiêu cảm quả đã diệt. Do đây, trong phần tự cùng nối tiếp về sau, có phần vị riêng khác với pháp tướng khởi. Thể tuy không trụ, nhưng nối tiếp nhau chuyển biến. Nơi phần vị sau cùng, lại gặp duyên riêng mới có thể làm nhân sinh ra tự quả. Tuy hạt giống bên ngoài kia không phải gần gũi làm nhân khiến tự quả được sinh. Nhưng do lần lượt có các nghiệp như thế, cũng không phải gần gũi làm nhân khiến tự quả sinh. Nhưng do sức lần lượt nơi nhân quả trong ngoài cùng nối tiếp, về lý là đồng. Bên ngoài nghĩa là hạt

giống, rễ, mầm v.v... Không đoạn gọi là cùng nối tiếp. Pháp nội cùng nối tiếp, nghĩa là tâm trước sau luôn không gián đoạn, nên không có lỗi lầm như ngoại đạo đã vấn nạn.

Nay xem rõ về giải thích kia, tất cả đều có thể như vậy. Nghĩa là nếu chỉ nói hiện tại có, thì có thể có lần lượt cùng nối tiếp, về lý là thành. Nhưng vì về lý không thành, nên chỉ có ngôn ngữ. Còn về lý không thành kia, ở nơi xứ khác đã nói. Nếu như thừa nhận lần lượt cùng nối tiếp về lý là thành, thì lý ấy không nên như đạo lý hạt giống, quả. Vì hiện thấy hạt giống v.v... lần lượt cùng nối tiếp, tất không có cách tuyệt mới có thể sinh quả. Tâm có thể sinh quả, vì sự cùng nối tiếp có gián đoạn. Nên dụ về hạt giống, quả, đối với quả của nghiệp đã chiêu cảm ứng hợp của Tông kia, không có sức để có thể chứng, do nhập hai định vô tướng vô tâm, thì tâm v.v... không hiện hành, như trước đã biện.

Lại nói về diệt trong đây của ý hành, nên không phải dẫn đến quả sinh là một nghiệp cùng nối tiếp luôn không gián đoạn. Tông kia chỉ thừa nhận tư là nghiệp thật, nghiệp này tức công năng tăng trưởng của ý hành, tùy theo cảnh giới, tập khí, chủng tử để luận. Vì xứ khác đã ngăn chặn, nên người ngoài đã vấn nạn nói. Không như phái Thí dụ đã nêu bày về quả của nghiệp, cũng như đạo lý của hạt giống, quả đã chiêu cảm ứng hợp. Đây là vấn nạn chính đáng.

A-tỳ-đạt-ma trong phân vị vô tâm đã nêu rõ về phần cùng nối tiếp không gián đoạn của nhân dị thực, được thể thật có như trước đã thành lập. Tức nói ở đây đã đạt được thể cùng nối tiếp.

Nếu cho thể đạt được cùng với quả của nghiệp là riêng khác, thì không nên nói là nghiệp cùng nối tiếp. Vấn nạn này là phi lý, vì quả của một thân, thân cùng với sự nối tiếp nhau là một nghĩa.

Lại, như nghiệp chủng, nghiệp đạt được cũng như vậy, nên nghiệp cùng nối tiếp không có gián đoạn. Thế nên quả của nghiệp đã

chiêu cảm ứng hợp của Tông ta đồng với hạt giống, quả, không có lý nào có thể ngăn chặn. Tuy các nghiệp đạt được có gián đoạn, như hạt giống đã diệt, tác dụng tuy diệt, nhưng có phần ít công năng cho quả, do thời gian sau này, có thể cho tự quả. Nghiệp cũng nên như thế, nên Tông Đồi pháp không đồng với lỗi của Tông kia. Về sau nên thành lập rồi diệt thì cũng có.

Nếu cho tuy như vậy nhưng có lỗi là tạo tác khác, thọ nhận quả khác, không thừa nhận có một chủ thể tạo tác, thọ nhận, vì thể thường trụ.

Vấn nạn này là không đúng, vì khác có hai, theo quán lý để nói. Khác có hai thứ: (1) Đồng cùng nối tiếp riêng, gọi là khác. (2) Thể của một cùng nối tiếp riêng, gọi là khác.

Nếu cùng nối tiếp riêng đã tạo ra nhân của nghiệp, thì quả tất không nên thọ nhận phần cùng nối tiếp khác.

Nếu một phần cùng nối tiếp đã tạo ra nhân của nghiệp thì quả kia đâu có trở ngại với sự thọ nhận cùng nối tiếp này. Há như phần cùng nối tiếp khác, không tạo công năng thọ nhận thì cũng không tạo thọ nhận trong một phần cùng nối tiếp. Nếu cho phần cùng nối tiếp đều riêng gọi là khác, so với thể của một phần cùng nối tiếp riêng gọi là khác, thì khác không riêng. Như nghĩa không tạo thọ nhận đây kia, thì cũng không hợp lý, vì nhân quả là hệ thuộc nhau và không hệ thuộc nhau. Cũng như hạt giống lúa tẻ, đối chiếu với mầm của lúa tẻ, lúa mì. Đâu do hạt giống lúa tẻ đối chiếu với mầm của lúa tẻ, lúa mì. Vì thể của hai thứ khác, không có sai biệt. Tức khiến cho hạt giống lúa tẻ đối chiếu với mầm của lúa tẻ, lúa mì, đồng là hệ thuộc nhau, hoặc không hệ thuộc nhau. Tuy hạt giống lúa tẻ kia đối chiếu với mầm của lúa tẻ, lúa mì, thể khác không riêng, nhưng đối chiếu với mầm của lúa tẻ thì nhân quả hệ thuộc nhau, không phải đối chiếu với mầm của lúa mì.

Như thế tự tha cùng nối tiếp trước sau, có hệ thuộc, không hệ thuộc, lý sai biệt thành, nên trong một phần cùng nối tiếp, không có lỗi tạo tác, thọ nhận khác nhau.

Lại, hạt giống, quả khác, hạt giống diệt, trải qua thời gian lâu mà thấy cho quả, về lý không có ngăn chận. Quả của nghiệp cũng như vậy. Tuy có khác thì có lỗi gì?

Lại, một phần cùng nối tiếp dùng thời gian khác làm nhân, thời gian khác cho quả, thừa nhận là không có lỗi. Nếu cùng nối tiếp khác, thời gian khác làm nhân, thời gian khác cho quả, nên thừa nhận có lỗi. Như thế, há không phải là một khác cùng nối tiếp, nhân quả có không, phân minh có khác.

Lại, như lửa thiêu đốt làng, ngọn lửa cùng nối tiếp. Nghĩa là như có một người muốn đốt làng người khác, đem lửa đốt nhà cỏ của người khác. Phần ít ngọn lửa cháy nối tiếp nhau, cho đến thiêu đốt chung nhà cửa của cả làng đều thành tro tàn. Người trong làng bắt được cùng nhau đánh đập tới tấp. Người kia tự bày tỏ nỗi oan nói: Tôi đem một ít lửa, đốt cháy một vài nhà thôi. Lửa của tôi liền tắt, nên tôi chỉ phải đền trả một nắm cỏ. Người kia tự bày tỏ nỗi oan như thế, há thành người không có lỗi? Người trí nên nhận biết, lửa đốt cháy khắp cả làng, đều từ lửa ban đầu nối tiếp nhau mà sinh. Do vậy người kia đã có lỗi là thiêu đốt khắp làng. Như thế, các uẩn cùng nối tiếp chuyển biến, đã sinh ra các quả, nên biết đều là uẩn ban đầu làm nhân, lần lượt mà khởi, vì vậy các nghiệp cùng với uẩn của đối tượng nương dựa, tuy đã dứt diệt lâu, nhưng đối với uẩn sau, quả kia được sinh, cũng không có lỗi. Hiện thấy nhân đã diệt, pháp của quả được sinh. Vì sao không thấy hạt giống, mầm v.v... như thế? Lại thấy nơi thế gian vị chua của quả cây cầu cây chuyên cùng nối tiếp chuyển biến, đến khi quả chín. Nhân chua tuy không có quả chua khởi, nên nhận biết quả của nghiệp về lý cũng nên như thế. Về nghĩa sát-na diệt thành, có quả của nghiệp chiêu cảm ứng

hợp. Thế nên khéo nói tất cả pháp hữu vi đều có sát-na, tất không hành động.

Nếu như vậy thì vì sao hiện thấy nơi thế gian có khi thân hình hành động có thể đạt được. Sức của duyên như dục v.v... có thể khiến thân hình không gián cách đến phương khác, lần lượt sinh khởi.

Người không quán xét kỹ đã khởi tăng thượng mạn. Nghĩa là có hành thật, hiện tiền có thể nhận lấy, nhưng hiện thấy không nhận lấy. Vàng trắng đi nhanh, có khi do mây, phương khác khởi nhanh, liền khởi tăng thượng mạn. Nghĩa là thấy mặt trăng đi nhanh. Như thế, thân thế gian vội vàng xoay chuyển, cho là các vật trụ đều xoay trở lại gấp. Thế nên hữu vi đều không hành động, nên thân biểu đã nói là hiện bày có sai biệt, lý ấy cực thành. Nghĩa là từ tâm gia hạnh đã sinh, không trụ nơi quả đẳng lưu của đại chúng, là loại hình sắc riêng, không đợi hiển sắc khác làm nhân sinh nhân thức, có thể ngăn che dị thực sinh nơi hình sắc được nuôi lớn.

Hình sắc như thế, gọi là thân biểu, không phải do tánh như thiện v.v... như thế, khiến cho dị thực sinh được nuôi lớn đoạn, như thiên nhãn, thiên nhĩ khi hiện ở trước. Nhân căn nhĩ căn khác cùng nối tiếp không đoạn. Các chấp riêng có tâm gia hạnh sinh. Ở trong tụ thân uy lực có sai biệt, làm thân vô gián là nhân sinh của phương khác, tức nhân sinh này gọi là thân biểu.

Nếu như vậy thân biểu tức nên không phải là mắt thấy, vì uy lực có sai biệt tức là gió. Tuy nhiên, Kinh chủ nói: Hình không phải là thật có. Nghĩa là tụ của hiển sắc, một phương sinh nhiều, tức ở trong đó giả lập sắc dài. Chờ đợi sắc dài này ở nơi tụ sắc khác, một mặt trong ấy giả lập sắc ngắn. Ở nơi bốn phương diện đều cùng sinh nhiều, giả lập sắc vuông. Ở trong tất cả xứ, sinh khởi đầy khắp, giả lập sắc tròn. Hình sắc còn lại tùy theo chỗ ứng hợp nên biết. Như trông thấy lửa đốt cháy ở một phương diện không gián đoạn, vận hành nhanh chóng, liền cho là dài. Thấy ngọn lửa kia

xoay vòng khắp, cho là sắc tròn, nên hình không có Thể của loại sắc riêng thật.

Nếu cho thật có hình sắc của loại riêng, tức nên một sắc hai căn đã nhận lấy. Nghĩa là ở nơi tụ sắc dài v.v... có sai biệt, mắt thấy thân chạm xúc, đều cùng có thể nhận biết rõ. Do đấy nên thành lỗi của hai căn đã nhận lấy. Về lý không có sắc xứ nơi hai căn đã nhận lấy. Nhưng như dựa vào xúc để nhận lấy tướng dài v.v...

Như thế dựa nơi hiển, có thể nhận lấy nơi hình. Lý này là không đúng, vì tướng nhận biết rõ là riêng khác. Nếu một phương diện, chỉ hiển nhiều đời thì tướng nhận biết rõ ở trong ấy, tức nên không có sai biệt. Đã có hai tướng nhận biết rõ là trắng, dài khác nhau, nên ở bên ngoài hiển có riêng hình sắc. Hiện thấy có xúc đồng với căn đã nhận lấy, vì tướng nhận biết rõ khác, nên Thể có sai biệt. Như cứng cùng với lạnh, hoặc ẩm cùng với cứng.

Như thế, trắng, dài, tuy đồng với căn nhận lấy, nhưng vì tướng nhận biết rõ khác, nên Thể phải riêng khác. Vì thế nên biết sắc tụ phân tích nhỏ dần, cho đến trong ấy có thể sinh hình hiểu rõ, tất có phần ít nhân sinh của hình hiểu rõ. Cực vi của hình sắc cũng khởi ở trong ấy. Về lý tất nên như vậy. Do trong tụ sắc có khi chỉ hiển sinh hình sắc không khởi. Ở trong ấy chỉ có hiển hiểu rõ chẳng phải là hình. Như trông thấy ánh sáng cùng sắc trong khoảng không. Nếu tức hiển sắc, thì gọi là hình, không có phần lượng, trong hiển cũng nên khởi hình hiểu rõ, vì không cùng lìa, như hơi ẩm của giới lửa. Dù về lửa đốt cháy kia đối với phần chứng biết là không có công năng. Ở nơi xứ khác thì cực thành, vì có thể giả nêu bày. Nghĩa là ở xứ khác, có tướng dài, tròn v.v... là nhân thật của đối tượng nương dựa đồng thời không gián đoạn đối với nhiều phương đã được an bày có sai biệt, đã tạo thành tụ sắc. Tướng dài v.v... là cực thành.

Do đấy, nên đối với sắc như lửa thiêu đốt v.v... ở xứ riêng, thời gian khác, trong chuyển biến vô gián, tính toán lường xét giả lập làm



dài, tròn v.v... là chưa từng thấy có. Thế tục, thẳng nghĩa đều không cực thành, nhưng có thể giả lập ứng với hai căn nhận lấy. Vấn nạn như vậy cũng không thành. Tướng dài v.v... chỉ là cảnh của ý thức, vì các thứ giả có, chỉ là cảnh giới của đối tượng duyên nơi ý thức, như trước đã biện. Có thể thành dài v.v... như chủng loại cực vi được an bày như thế.

Nói là hình sắc, là đối tượng nhận lấy của nhãn thức không phân biệt, không phải thân có thể nhận lấy.

Hình sắc như thế, như dựa vào thân căn để phân biệt rõ về chất cứng, ẩm ướt v.v..., phân biệt rõ về tướng dài, ngắn v.v... thì không như thế. Do không phải trong bóng tối phân biệt rõ về chất cứng, ẩm ướt v.v... tức ở nơi phần vị bóng tối kia, hoặc tiếp theo thời gian sau, tức có thể nhận biết rõ tướng dài, ngắn v.v... Chủ yếu là ở trong một mặt có nhiều xúc sinh. Dựa vào môn thân căn để phân biệt về xúc xong mới có thể so sánh, lường xét, nhận biết xúc cùng hành với nhãn thức đã dẫn dắt, ý thức đã thọ nhận. Hình sắc khác biệt của tướng trạng như thế. Như trông thấy sắc lửa và ngửi hương hoa, có thể ghi nhớ cùng hành, xúc của lửa và sắc của hoa. Hiện thấy nhãn thức tùy vào đối tượng ứng hợp của nó, có ở nơi một thời, hình hiển cùng nhận biết rõ. Ý thức phân biệt trước sau không nhất định. Do hiển cùng với hình là một cảnh nơi đối tượng duyên của nhãn thức. Khi ý thức phân biệt, vì sai biệt, vì tướng nhận biết rõ khác, nên Thể ấy không đồng, hình cũng không phải là xúc. Đầu thế có nghĩa của thân căn có thể nhận lấy hình. Vì vậy không nên nêu vấn nạn ứng với hai căn đã nhận lấy.

Kinh chủ ở đây lại nói thế này: Vì hai pháp của các hữu tình nhất định không lìa nhau, nên nhân nhận lấy một có thể được nghĩ đến pháp khác, không có xúc cùng với hình nhất định không lìa nhau.

Vì sao nhận lấy xúc có thể nhất định ghi nhớ hình? Điều này cũng phi lý, vì hiện thấy trong các tụ xúc của thế gian có hình nhất định. Nghĩa là hình đối với xúc, tuy không nhất định, nhưng ở trong

một mặt có nhiều xúc sinh, nhất định có sắc dài ở nơi tất cả xứ. Trong xúc sinh khắp, nhất định có sắc tròn.

Những loại như thế v.v... tùy chỗ thích ứng nên nhận biết. Vì thế xúc ở nơi hình là có quyết định. Không phải xúc ở nơi hiển có quyết định như hình. Khi có thể nhận biết rõ xúc, là có thể ghi nhớ hình sắc. Do không có xúc đã an bày như thế. Đối với hiển như thế, quyết định như hình.

Lại, trong mắt, yết hầu cũng được xúc của hơi khói. Hoặc khi dùng mũi ngửi hương khói kia. Nhân đây nhận biết rõ hiển sắc trong khói, cũng nên là hiển sắc nơi hai căn đã nhận lấy, không phải là vật thật có.

Lại, hiển đây cùng với hình kia, về nghĩa nên đồng. Nghĩa là xúc ám ở nơi sắc và sắc trắng đối với hương cũng không có nhất định. Như hình đối với xúc không ứng hợp nên nhân nơi sắc lửa hương hoa kia liền có thể suy nghĩ nhận biết xúc của lửa, sắc của hoa. Không phải do đây có thể ngăn chặn trừ bỏ hình khác với hiển sắc, có riêng nghĩa của thể.

Lại có nhân chứng hình không phải là thật có, do các sắc thật hiện có có đối, tất nên có thật cực vi của loại riêng, nhưng không có cực vi gọi là dài v.v... Nên tức nhiều vật được nêu đặt như thế. Trong tướng sai biệt, giả lập dài v.v... Há không phải là đã nói tức cực vi của hình an bày như vậy. Nhân thức đã đạt được tích tập có sai biệt, giả lập dài v.v... Tuy nói có câu đây là bè nhóm nhưng cực vi của hình sắc, không phải là cực thành. Nghĩa là nếu hình sắc có cực vi riêng, thì tự tướng cực thành, có thể được tích tập, đặt yên như thế, cho là dài v.v... Nhưng không phải hình sắc có cực vi riêng, tự tướng cực thành, như các hiển sắc.

Vì sao có được tích tập an bày khắp? Vì sao Cụ thọ đã thừa nhận có cực vi của hiển sắc cực thành, không phải phần vi tế của hình? Như

các hiển sắc, mỗi mỗi cực vi không có lý khởi riêng. Nếu như có khởi riêng, là do rất vi tế. Không phải là mắt đã đạt được. Vào lúc tích tập, vì mắt có thể đạt được, nên chúng biết nhất định có cực vi của hiển sắc. Cực vi của hình sắc cũng nên như thế, đâu riêng gì không thừa nhận tự tướng cực thành. Các sắc có đối ở nơi xứ đã tích tập đều quyết định có cực vi có thể đạt được. Đã ở trong sinh có sai biệt của sắc tụ, có hình hiệu rõ sinh, không chờ đợi ở hiển. Như không chờ đợi pháp khác, hiển có hiển hiệu rõ khác sinh. Thế nên nhất định phải có riêng như chủng tử, có thể thành dài v.v... nơi cực vi của hình sắc. Các cực vi của hiển, vì có chất ngại, tức nên tích tập giả lập là dài v.v... Điều này cũng phi lý, vì cực vi của hương v.v... cũng nên tích tập thành dài v.v... Do cực vi hiện có của hương v.v... kia cũng có chất ngại. Chỉ căn cứ ở xứ sở, không cùng dung nạp, gọi là chất ngại. Nếu cho cực vi hiện có của hương v.v... không phải là có thấy, nên không đồng với lỗi kia. Tức các cực vi hiện có của hiển sắc cũng không phải là hình, há thành dài v.v... vì sao nhận biết Thể của cực vi hiển không phải là hình? Như trước đã nói, tướng nhận biết rõ là khác, nên không chờ đợi hiển sắc vì hình hiệu rõ sinh. Hoặc có tụ hiển, vì không thấy hình, nên không phải Thể là hình có nhiều tích tập. Không chướng ngại nhưng có mắt có thể không thấy hình. Vì vậy nên biết, khác với hiển sắc, cực vi của hình sắc thuộc về xứ có sắc. Do đây, tập hợp thành sắc giả như dài v.v... Nên phần vi tế của hình, không phải là không cực thành. Vì sao là hình mà không có phần vi tế?

Cực vi không phân nên thể không phải là hình. Như vậy cũng nên nghi ở nơi hiển sắc. Vì sao hiển sắc, thể là có đối, mà có thể thừa nhận là có, không phân cực vi? Đối với các pháp không có phân chia thọ v.v... chưa từng thấy có gọi là hiển v.v... Như cực vi của hiển, đã làm rõ về tướng không có.

Như thế, cũng có cực vi của hình sắc nhưng không có hình tướng, là trái với chí lý nào?

Phạm là tướng hiển, nghĩa là có thể hiển bày chi rõ về các tánh như xanh, trắng v.v... không phải cực vi của hiển, có thể có đối tượng hiển bày, nên không có tướng hiển. Nếu khác với hiển sắc, mà thật có hình, thì nên như màu xanh, vàng, rõ ràng nhận biết khác. Tuy đều là thật có, nhưng vì tánh của pháp là như vậy, nên không thể nhận biết rõ ràng là có khác. Như sắc khác xen tạp, thấy ánh sáng của ánh v.v... Nghĩa là ánh sáng của ảnh v.v... cùng với đất v.v... là hợp, xen tạp sinh thức, nên tướng riêng khó nhận biết, nhưng vì thật thể kia không phải là không có khác. Ban đêm ở nơi vách phấn, có mặt trắng tịnh, sáng rõ. Sáng trắng cùng hỗ trợ, cả hai đều cùng hiển bày.

Thể đã có khác, vì sao không là trí ngu đều có thể nhận biết rõ về tướng kia có dị biệt? Như nghĩa lý ấy, hình hiển cũng như vậy. Nếu hiển cùng với hình xen tạp nhau khó hiểu rõ, tức nên phải dùng chánh lý để siêng năng cầu đạt tướng riêng. Tuy cùng với hiển sắc xen tạp nhau mà sinh, nhưng ở nơi biên của hiển sắc kia, có thể làm bờ cõi, ranh giới, thân giữ hiển sắc. Đó gọi là hình, nên phá vỡ viên màu xanh, thì hiển còn hình hoại. Nghĩa là hình sắc tròn, chỉ ở nơi biên của hình sắc ấy, nên phá vỡ viên màu xanh, hình tròn liền diệt, nhưng hiển sắc xanh, vì ở khắp trong viên kia, nên hoại hình tròn, hiển sắc xanh cũng còn. Hoặc Thể của hình sắc, vì không phải Thể của hiển, nên không như tướng riêng xanh, vàng dễ thấy rõ.

Lại, các hiển sắc, là Thể của hiển, nên cùng với hiển sắc khác, tướng riêng dễ nhận biết.

Hình sắc như thế, Là thể của hình, nên so với hình sắc khác, tướng riêng dễ biết rõ. Vì vậy hình khác với hiển, tự tướng cực thành.

Lại, hiển cùng với hình tuy đồng một tự, nhưng Thể tướng của chúng quyết định có khác. Khi có một hoại thì một không hoại. Do nhân cùng trái có sai biệt, nên không phải Thể không có khác. Có thể do trái nhau nên nhân có khác biệt, có hoại, không hoại.

Lại, đối với sắc xứ có riêng như thiện v.v... không nên cho là hiển sắc có tánh như thiện v.v... như trước đã biện, nên có hình riêng. Nếu cho trong hiển tự có sai biệt. Nghĩa là đợi tâm khởi, hoặc không đợi, tâm tức đã cực thành. Thân nghiệp thật có, chỉ ở nơi danh tướng, ít có mê lầm. Tuy nhiên có sắc xứ tâm gia hạnh sinh, nơi biên của tự sắc hiện bày khắp mà khởi, có thể làm biên giới cách biệt với hiển sắc. Ở đây so với hiển sắc không phải là đồng pháp. Các nhà Đối pháp lập dùng tên gọi hình, tức đây nói là thân có biểu nghiệp. Ví như nói là hiển hoặc nói tên khác, lại là cực thành thật có thân biểu.

Nếu cho tướng của nghiệp không thành tựu, nên không phải thật có, về lý cũng không đúng. Do đấy, như tướng của nghiệp tư thành. Lại, hình so với hiển, như nước, đất, gió. Tướng như lạnh v.v... khác, tướng nhận biết rõ khác, do thể của chúng đều riêng. Lý gì có thể ngăn chặn?

Lại, hình tất nên khác với hiển sắc, vì như hiển sắc sinh tham riêng của loại khác. Nói về môn bất tịnh là pháp kia được đối trị. Lại có Chí giáo chứng có hình riêng khác. Như trong tụng nói:

*Có thô có tế  
Có ngắn có dài  
Cùng tịnh, bất tịnh.*

Lại, Khế kinh nêu rõ: Dung mạo đoan nghiêm, không phải ngắn, không phải dài, không phải thô, không phải tế, không phải trắng, không phải đen, sáng sạch, mềm mại. Không phải là không có Thể riêng để có thể nói riêng.

Lại, nếu ngăn chặn loại trừ hành động và hình, thì tông Kinh bộ của các ông, lập gì làm thân biểu?

Trong đây Kinh chủ biện về Tông kia, nói: Thân biểu tức là hình, nhưng là giả không phải là thật.

Nghĩa ngữ như thế, ý hướng sâu xa là khó nhận biết. Vì các hình như dài v.v... là giả không phải là thật. Vì thành dài v.v... như cực vi của hạt giống, nói là hình, là giả không phải là thật. Nếu các hình như dài v.v... là giả không phải là thật, thì so với pháp Đối pháp đã nói là không trái. Nếu thành dài v.v... như cực vi của hạt giống, nói là hình, là giả không phải là thật, thì không hợp lý, vì Tông kia đã lập dùng hiển thành hình, làm rõ không phải là giả. Hiển nếu không phải là thật, tức là Kinh bộ đã đồng hoại pháp luân, không thể cùng ngôn thuyết.

Nếu ý nói là thể của hình, không khác với hiển, nên nói không phải là thật, thì khác với hỏa giới, không có riêng âm, cũng nên không phải là thật.

Nếu như thừa nhận thuyết nói: Hình không phải là khác với hiển, như chấp khác với hiển thật, không có riêng hình, nên nói hình không phải là thật.

Như thế, cũng nên chấp khác với hiển giả, không có riêng hình, do chấp tức hiển sắc lập làm dài v.v... Tức là Kinh bộ nên lập dài v.v... không phải là thật, không phải là giả. Vì sao nói là giả?

Lại, Tông kinh bộ, nếu chấp hình sắc có đối tượng nương dựa thân tóm cực vi của thể thật, các Sư của Đối pháp cũng tạo ra thuyết này, đã khởi tranh luận, là đối tượng nương dựa nào? Vì cực vi của hiển, tức là giả như dài v.v... đã nắm lấy thật, hay là không như thế? Không như vậy, vì như trước đã thành lập. Hoặc đối với tụ hiển là có, không thấy có tướng sai biệt của hình như dài, ngắn v.v... Do đây thuyết kia đã thành lời nói vô dụng.

Lại, kinh bộ kia lập hình giả để làm thân biểu, lại lập pháp nào làm thân nghiệp?

Thuyết kia cho nghiệp dựa nơi thân, lập làm thân nghiệp. Nghĩa là thân tư có thể tạo vô số thứ vận động, vì dựa vào hành của môn

thân, nên gọi là thân nghiệp. Ngũ nghiệp, ý nghiệp tùy vào đối tượng ứng hợp của chúng, lập danh xưng có sai biệt, nên biết cũng như vậy.

Nếu như thế thì vì sao trong Khế kinh nói có hai thứ nghiệp: (1) Tư nghiệp. (2) Tư dĩ nghiệp.

Kinh kia tạo ra giải thích này: Nghĩa là gia hạnh trước khởi tư duy suy xét ta phải nên làm các sự việc ứng hợp như thế, như thế, gọi là Tư nghiệp. Đã tư duy xong, khởi tư duy làm việc tùy vào tư duy đã có ở trước, tạo sự việc của đối tượng tạo tác, thân động phát ra lời nói, gọi là Tư dĩ nghiệp.

Trong đây là gồm thâu hết tất cả nghiệp, hay là gồm thâu phần ít nghiệp có sai biệt?

Có thuyết nói: Trong đây là gồm thâu hết tất cả nghiệp.

Có thuyết cho: Không gồm thâu vô lậu.

Giải thích này không cùng với nghĩa của kinh phù hợp, vì trong đây không nên gồm thâu ý nghiệp. Nghĩa là phát động hai thứ thân, ngữ, khởi tư duy suy xét chính thức phát động hai thứ thân, ngữ, khởi tác động tư duy về sự việc. Hai thứ này đều dựa vào môn thân, ngữ chuyển, đều nên gồm thâu ở trong nghiệp thân, ngữ.

Đã như thế, trong đây vì sao gọi ý nghiệp?

Nếu dựa nơi hai môn thân ngữ chuyển biến, tư duy, thì cũng thừa nhận một phần gọi là ý nghiệp, tức là lập nghiệp có lỗi tạp loạn. Ví như thừa nhận vì muốn phát động thân, ngữ, khởi tư duy suy xét, là tánh của ý nghiệp, cũng không phải trong đây đã gồm thâu chung các nghiệp. Do có ý nghiệp hữu lậu chuyển biến, không dựa vào hai môn thân ngữ, lượng ấy là vô biên, đều đã không gồm thâu ở trong kinh này. Lại, tất không thâu tóm dựa vào nhãn xúc v.v... dấy khởi các tư, vì các tư kia không phải ở trước đã nói. Tư duy tác sự là thuộc về hai tư.

Nếu cho kinh này đã nói về tư nghiệp, là gồm thân chung tất cả ý nghiệp đều hết, nói là tư dĩ nghiệp, là gồm thân chung tất cả tư, dựa vào hai môn thân, ngữ chuyên biến. Lại, không phải là nghĩa của kinh này nên nêu bày. Nếu như thừa nhận đều là do kinh này đã nói, vì muốn phát động hai thứ thân ngữ khởi tư duy suy xét, là thuộc về nghiệp nào? Nếu thuộc về tư nghiệp, thì về lý tất không đúng. Như tư duy suy xét, dựa vào thân ngữ chuyên biến, thừa nhận thuộc về tư nghiệp, thì pháp khác cũng nên như vậy, tức nên chỉ nói câu một tư nghiệp.

Như thế cũng thành lỗi là nghiệp bị tạp loạn, vì ý nghiệp cũng dựa vào thân ngữ chuyên.

Nếu cho, vì nhằm phát động thân ngữ, khởi tư duy suy xét, tư này không dựa vào thân ngữ chuyên, tức là cảnh khác, khởi tư duy suy xét, tư kia cũng nên không dựa vào cảnh khác, vì không có nhân khác, thế thì ý nghiệp tức nên không dựa vào cảnh. Tuy nhiên, không phải là điều đã thừa nhận, nên về lý là không đúng.

Nếu cho tư này như dựa vào môn thân ngữ chuyên, gọi là dựa vào thân ngữ, không phải là thân, ngữ nghiệp, thì đây là ở nơi ý nghiệp tức nên thành lỗi, vì trong ấy cũng cùng có phân biệt này, nên thuộc về tư dĩ nghiệp cũng không hợp lý. Do về sau chỉ nói câu tư dĩ, nên không phải sự việc đã tư duy có thể gọi là tư duy, vì nghĩa cùng với danh là không tương ưng.

Lại, Kinh bộ của ông đã nói: Ý của các tiên nhân đã phần nộ, sát sinh, là thuộc về nghiệp nào? Vì là thân nghiệp hay là ý nghiệp? Nhưng trong đây, không có đối tượng phát khởi trước sau, hai tư có sai biệt của tư duy, tác sự, vì tư của tư duy tức là tác sự, nên không thể lìa lỗi nghiệp có tạp loạn. Lại, Đức Thế Tôn nói: Người tu khổ hạnh, thân, ngữ, ý nghiệp đều có riêng khác. Vì thế nhất định nên thừa nhận trong đây là có. Dựa vào môn thân chuyên, tác sự tư nghiệp. Do đây, đều cùng lúc sát sinh nhiều. Lại, nghiệp sát sinh là thuộc về thân



ngiệp. Tức là Đức Thế Tôn nên nói: Thân nghiệp tạo ác ở trong các nghiệp là tội rất lớn. Thế nên kinh bộ, tu lập ra các nghiệp. Lại có lý chứng, nghiệp không phải chỉ có tư. Nghĩa là vừa khởi tư vì muốn giết cha v.v... tức nên đã đắc tội vô gián v.v...

Nếu cho mắc tội, cần phải cử động thân. Ở đây vì thân chưa cử động, nên không có lỗi, tức là ở ngoài tư, có thân nghiệp, lý ấy là thành. Nghĩa là thân có cử động, mới có thân nghiệp, thành tội như sát v.v... Nếu thân không hành động, tư ác tuy khởi, nhưng tội chưa thành.

Há không phải như tông chấp có thân nghiệp riêng khác, nếu lìa tư ác, thì không thành vô gián v.v...?

Như thế, tuy thừa nhận chỉ tư là nghiệp, nếu lìa thân hành động, tức không thành tội này, so sánh ấy là không tương xứng. Vì sao? Vì như Tông Đối pháp nói về hai nghiệp thân ngữ thành vô gián v.v... chủ yếu là do tư ác. Nếu không có tư ác, thì nghiệp này không khởi, nên nghiệp tội của thân phải chờ đợi tư ác mới thành. Chỉ tông của tư nghiệp nói tư nghiệp khởi, không chờ đợi thân ngữ. Tức ở phần vị tư sinh, đã thành thân nghiệp, vì sao lại nhờ vào thân hành động?

Lại, Tông Đối pháp do nhân cùng khởi, nên tư có tánh sai biệt như thiện v.v... Đã khởi tánh như thiện v.v... của thân ngữ thành, nên có thể nói tất chờ đợi tư có sai biệt, thì thân nghiệp mới thành tội vô gián v.v... Không phải Kinh bộ nói khi tư nghiệp khởi, chủ yếu phải chờ đợi thân ngữ mới thành thiện, ác.

Kinh bộ kia đã thừa nhận thân ngữ chỉ là vô ký, vì sao có thể nói chủ yếu phải chờ đợi thân hành động thì tư nghiệp mới thành tội vô gián v.v... Nên dẫn so sánh này cùng không ngăn chặn được lỗi kia.

Nếu cho như Tông chấp nhãn căn là thấy, tuy nhãn căn sinh, không phải chờ đợi nhãn thức, nhưng công dụng thấy sắc phải chờ đợi thức mới thành.

Như thế, chỉ nói tư là nghiệp, là tư bất thiện khởi, tuy không chờ đợi thân, nhưng chủ yếu là chờ đợi thân hành động mới thành vô gián v.v... Điều này cũng không phải là so sánh. Vì sao? Vì thức so với căn là có cùng thời khởi. Thừa nhận căn do thức có tác dụng vượt hơn sinh, nên nhãn căn sinh, tuy không chờ đợi thức, nhưng tác dụng thấy sắc phải chờ đợi thức mới thành. Tuy nhiên, tư ác kia chủ yếu trước sinh xong, thời gian sau mới có nghĩa thân vận động, không phải ở phần vị tư sinh, do thân vận động sau, ít khiến tư trước kia khởi dụng sai biệt.

Lại, chỗ biện hộ giúp này, về lý tất không thành. Vì không có pháp nào là không có công năng khiến các pháp có khởi dụng thù thắng.

Lại có Chí giáo ngăn chặn Tông của Kinh bộ, an lập lý của nghiệp. Như Khế kinh nói: Đêm thì tầm tư cho đến ban ngày, do thân ngữ biểu. Không phải ở đây nói về chủ thể biểu hiện, nghĩa là tư. Trong Khế kinh khác nêu rõ biểu tức là nghiệp. Nên kinh khác nói: Các ái là thể của biểu tức là nghiệp.

Lại, Đức Phật khuyên dạy La-hổ-la: Ông nếu do thân, do ngữ tạo nghiệp, thì ở trong thân, ngữ nghiệp đã tạo này phải nên chánh cần, thường quán xét kỹ. Không phải tư, tức dùng thân ngữ làm Thể, vì sao có thể nói tư đã tạo nghiệp, gọi là do thân, ngữ đã tạo nghiệp?

Vì thế nên biết Khế kinh tức nói về hai biểu thân, ngữ, là thân, ngữ nghiệp. Không nên nhận lấy nghĩa của kinh này như thế. Kinh này đã nói: Do thân, do ngữ, tạo tác nghiệp này, là do dựa vào thân và dựa vào ngữ, là nghĩa của tư đã tạo nghiệp. Không có nghĩa như thế. Vì sao? Vì từng không có nêu giảng.

Lại, không ngăn chặn. Nghĩa là nếu có kinh đã từng nói thế này: Dựa vào thân ngữ, tư đã tạo ra các nghiệp, gọi là thân, ngữ nghiệp, không phải tức là thân, ngữ.

Lại, nếu có kinh ngăn chặn thân ngữ biểu, tức là tự tánh của hai nghiệp thân ngữ, cùng có thể ở nơi lời nói không có sai biệt này, căn cứ theo Khế kinh kia, tạo ra giải thích khác biệt. Nhưng từng không xứ nào có lời nói như thế. Lại, tôi nêu dẫn kinh không trái với chánh lý, nên những phi lý kia luôn tuân theo tình mình. Những thứ giải thích phá bỏ các kinh, khiến trái với nghĩa thật, về lý nên gọi là sự hoại kinh bộ, vì không phải kinh liễu nghĩa làm định lượng. Lại, Già tha nêu:

*Do nội tâm thô, ác  
Ngoài động thân phát ngữ  
Nhân đầy chiêu cảm khổ  
Trái lại chiêu cảm vui.*

Trong đây nêu rõ tư và thân ngữ biểu là nghĩa có thể chiêu cảm quả ái, quả phi ái. Kinh khác lại nói: Các người tà kiến, thân nghiệp, ngữ nghiệp, ý nghiệp hiện có, tất cả đều chỉ có thể chiêu cảm quả phi ái. Chiêu cảm quả ái thì cùng với đây là trái nhau. Do đây chứng biết, trong Già tha nói: Nhân nơi hai biểu thân, ngữ, chiêu cảm quả ái, phi ái. Tức là trong kinh nói thân, ngữ nghiệp có thể chiêu cảm quả ái, quả phi ái. Về nghĩa cũng không hợp. Nghĩa là dựa vào thân ngữ tư gọi là thân ngữ biểu. Do Kinh bộ kia tự nêu bày hình là thân biểu, là giả không phải thật. Nhưng tư không nên cho là hình không phải thật.

Lại, Khế kinh nói: Đứng dậy, đón tiếp, chấp tay, cung kính lễ bái là thân biểu nghiệp. Kinh khác lại nêu: Biểu tức là nghiệp. Do đây chứng biết, dục, tác ý v.v... lần lượt được khởi. Hình riêng như tay v.v... gọi là thân biểu, tức là thân nghiệp. Nên Tông Đối pháp lập thân, ngữ nghiệp là phù hợp giáo, thuận với lý, không có lỗi tạp loạn. Do đây, đã nêu rõ về bốn câu (Bốn trường hợp), về lý là thành. Nhưng ở trong ấy, người tụng có sai biệt. Nghĩa là có người tụng tạo nên tụng nói: Hoặc có tự sắc, chỉ hiển sắc là có thể nhận biết rõ. Tức là tự sắc tạo của đại chúng như màu xanh v.v... hình ảnh

v.v... do ở trong đó, hiển sắc là nhiều, sắc còn lại thì không phải nhất định nhận lấy, nên chỉ hiển sắc là có thể nhận biết rõ. Không là một hiển, nghĩa là trông thấy trong không, núi Tô-mê-lô đã hiện ra thuần là sắc.

Há các sắc như hình ảnh v.v... có vô số thứ hiển, nhưng chỉ nói đây là một hiển chăng? Không như vậy thì thế nào? Do các sắc như hình ảnh v.v... so với các hiển như đất v.v... thì hòa tạp khó biện. Không thể thấy riêng, dựa nơi nghĩa không thuần, nói không phải là một hiển. Sắc của không giới này không có đối tượng nương dựa riêng, do thuần có thể thấy, nên gọi là một hiển. Hoặc có tụ sắc, chỉ hình là có thể nhận biết rõ. Nghĩa là thân biểu cùng có tụ động do đại tạo, do động thân nhận tánh pháp cùng nối tiếp, vì giả nêu bày, nên Thể không phải là chân thật. Chỉ tâm sở trong tụ thân cùng khởi đẳng lưu đại tạo, các hình có sai biệt trong tụ vật thật, đây gọi là thân biểu. Hoặc có tụ sắc, cả hai cùng có thể nhận biết rõ. Nghĩa là đã nói về các tụ hình hiển khác, do không phải tụ ở đây lia một, là có thể nhận lấy tụ còn lại.

Trong nghĩa này, Kinh chủ trước đã nêu vấn nạn như thế nào?

Một sự có hai Thể: Vấn nạn này không thành, vì không phải là điều đã thừa nhận.

Là có hình, hiển hỗ tương nương dựa, hệ thuộc như nói: Con cò trắng không phải là cò hiệu và cò hiệu không phải là quạ v.v... Trong đây, hiển hình đều cùng có thể nhận biết rõ. Hoặc có tụ sắc cả hai cùng không phải có thể nhận biết rõ như hương, vị v.v... và tụ vô biểu.

Có người tụng khác tạo ra tụng này: Hoặc có tụ sắc, chỉ có hiển sắc. Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là tụ sáng, tối. Tức sự khác biệt này, nói là ánh sáng hình ảnh.

Trường hợp thứ hai: Nghĩa là như trước nói.

Trường hợp thứ ba: Nghĩa là hai trường hợp trước đã nói không gồm nhau đều cùng có tự sắc xứ, tự sắc như màu xanh v.v... cũng có hình lượng sai biệt như dài v.v..., hiện có thể thấy.

Trường hợp thứ tư: Cũng như trước nói.

Há không phải là ảnh v.v... cũng có hình lượng phân minh có thể thấy, tức nên gọi là đều cùng có?

Thuyết kia nói trong tự như ảnh v.v... là không có hình, do hư giả, phân tán, nên vật rất bị ngăn ngại khác, đến vào trong ấy, vật kia không hủy hoại. Hiện thấy nơi thế gian hợp tập rất ngăn ngại, có tự hình, sắc, vật rất bị ngăn ngại khác, đến vào trong ấy, vật kia liền bị tổn hoại. Tự như hình ảnh v.v... thì không như vậy, nên trong ấy không có hình.

Lại, các tự sắc rất bị ngăn ngại hợp tập có cực vi của hình được an bày vây quanh.

Do tự hình đã thâm giữ như thế, nên có phần hạn, lỗ hổng có thể đạt được, không phải ở nơi biên của các tự sắc như hình ảnh v.v... có hình thâm giữ, như hợp tập v.v... do không thấy có tự dao động. Nhưng có hình lượng như dài v.v... phân minh, hiện có thể đạt được, là tùy nơi bản chất.

Nếu như vậy tức nên không có hình tượng trong gương. Vì sao như thế? Vì như ảnh không có hình, tùy theo bản chất mà hình có thể đạt được.

Các hình tượng như thế, tức nên không có hiển sắc, tùy theo bản chất, hiển sắc có thể nhận biết.

Lại, hình tượng nên không phải lấy hình sắc làm thể. Tuy thấy có cao thấp, nhưng như bức họa không có, nên như tùy theo bản chất và tùy theo đối tượng nương dựa. Hình sắc tuy không có, nhưng hiện giống như có. Hiển cũng nên như thế, tự như có, thật thì không.

Tức là hình tượng không phải hình, cũng không phải hiển làm Thể. Không phải hiển sắc của hình tượng như hình ảnh không có các hình tượng đã tùy theo, vì không quyết định. Do hình tượng tùy theo chất và đối tượng nương dựa. Nghĩa là hình tượng nơi hình, hiển, hoặc khi tùy theo đối tượng nương dựa, hoặc khi tùy theo bản chất mà hiển hiện. Ảnh hiển từng không có lý tùy theo bản chất, hình cũng không có nghĩa tùy theo đối tượng nương dựa. Vì xứ đã trụ này, gọi là đối tượng nương dựa, nên hình tượng cùng với ảnh không có nghĩa đồng.

Nếu cho hình tượng cùng với ảnh nghĩa tùy theo là đồng, nên hình tượng tức phải không có Thể, về lý cũng không hợp. Nghĩa tùy theo tuy đồng, nhưng thấy thì riêng khác. Nghĩa là hình tượng, ảnh hình tuy đồng tùy nơi chất, nhưng hình tượng tùy nơi chất cũng có cao thấp, còn ảnh chỉ tùy theo chất có phần lượng thô. Đối với phần lượng thô, nghĩa tùy theo tuy đồng, nhưng hình tượng tùy theo chất có phần lượng quyết định, ảnh thì không quyết định, cùng với lượng của chất là đồng, hoặc lớn, hoặc nhỏ, hoặc có lúc là bằng nhau. Do đấy, hình tượng cùng với ảnh, nghĩa tùy theo tuy đồng, nhưng chỉ ảnh không có hình, không phải hình tượng không có hiển. Nếu hiển cũng không có, tức không có tùy theo. Nghĩa là đối với ảnh, sắc có hiển tự thành. Ảnh này đã dùng hiển sắc làm Thể. Nói hình tùy theo chất, có thể không có lỗi. Thể của hình tượng đã không phải là hình, nếu cũng không phải là hiển, tức không có Thể của hình tượng, vì sao có thể nói hình tượng tùy theo bản chất?

Hoặc tùy theo đối tượng nương dựa. Hình tượng nhất định nên chỉ hiển làm Thể. Hình sắc có giới hạn sai biệt, dựa vào phần ngăn ngại nhất. Hiển sắc có giới hạn sai biệt thì chỉ dựa vào tướng hiển. Thế nên ảnh, hình tượng nơi bức họa v.v... là không hình. Do đấy, đã ngăn chặn vấn nạn hình tượng và hình sắc là đồng. Do hình tượng kia, về nghĩa tùy theo tuy đồng, nhưng như hình cao thấp có thể nhận lấy mà không phải là có. Trước đã nói hình sắc cũng do tỷ lượng

nhận lấy, nên hình sắc ở trong ấy không phải như đối tượng nhận lấy. Vì nhận lấy không nhất định, nên có thể cho là không có. Hiện sắc ở trong ấy nhận lấy đều nhất định, vì đồng với hiện khác nhận lấy, nên hình tượng chỉ dùng hiện làm Thể.

Nếu như vậy thì như ảnh, tượng, hình sắc, nghĩa tùy theo tùy riêng khác, nhưng không có nghĩa bằng nhau.

Như thế, hình tượng nơi hiện sắc và cùng với ảnh nơi hình sắc, nghĩa tùy theo tùy riêng, tức nên không có nghĩa bằng nhau.

So sánh này không đúng, vì như trước đã nói. Nghĩa là hình tượng nếu không có hiện, thì nghĩa tùy theo cũng nên không có.

Lại, ông do đâu không tạo ra sự nhận lấy này? Như ảnh cùng với hình tượng nơi hình sắc, phần tùy theo tùy đồng, nhưng ở trong chỗ tùy theo đó, không phải là không có sai biệt.

Như thế, hình tượng nơi hiện sắc cùng với ảnh nơi hình sắc, nghĩa tùy theo tùy đồng, nhưng có, không riêng khác.

Há không phải ở đây nên nêu ra vấn nạn: Như trong ảnh v.v... tuy không có hình sắc, nhưng đối với hiện sắc, hiện có phần lượng. Như thế cũng nên đối với các tụ sắc ngăn ngại nhất đã hợp tập, chỉ có hiện sắc không có hình sắc? Vấn nạn này không đúng. Nếu các tụ sắc ngăn ngại nhất đã hợp tập, thì cũng không có hình ảnh, hình tượng, nên không có phần lượng để có thể nhận lấy. Đối với bức họa tô màu v.v... các người thợ khéo, dùng hiện sắc còn lại, xen lẫn hiện khác, mô phỏng theo bản chất, tạo các hình cao, thấp v.v... thật ra ở trong ấy không có cao, thấp v.v...

Nếu các tụ sắc rất ngăn ngại đã hợp tập, cũng không có hình thật, chỉ có hiện, nên như bức họa v.v... nhờ nơi hiện sắc khác xen lẫn hiện sắc khác, tương trạng giống như có hình, nhưng thật sự ở trong ấy không có cao, thấp v.v... Tuy nhiên các tụ sắc ngăn ngại nhất đã

hợp tập, không chờ đợi hiển sắc khác xen lẫn với hiển khác sắc mà tự có cao, thấp, bằng nhau, là hình lượng thật có thể nhận lấy. Thế nên chúng biết các tụ rất ngăn ngại, khác với các hiển sắc, có riêng hình thật. Do đấy, có thể khiến cho ảnh, hình tượng, bức họa v.v... tuy không có hình sắc, mà giống như có hình. Vì vậy thuyết kia nêu bày không phải là vấn nạn chính đáng.

Há không phải như từ không phải hình làm Thể, hình tượng được bản chất kia đã sinh ra hình tượng riêng, tuy hiện có thể nhận lấy mà không có hình thật?

Như thế nên từ không phải hình làm thể, các tụ rất ngăn ngại có ảnh, hình tượng sinh, có hiển không có hình, nhưng hình có thể nhận lấy. Điều này cũng phi lý. Tùy vào hình của bản chất, đã khởi hiển sắc của hình tượng, giống như có hình, nên từ hình này đã sinh ra hình tượng, cũng giống như có hình lượng có thể đạt được, về lý tất nên như vậy. Từ chất không có hình, đã khởi hiển sắc của hình tượng, sinh ra hình tượng riêng, chỉ có hiển không có hình, nên hình tượng không có hình, chỉ hiển làm Thể. Tức do hỏi đáp như thế để phân biệt.

Đã trừ bỏ luận chấp hình tượng, ảnh làm Thể, do hình tượng cùng với ảnh không phải là pháp đồng. Hình tượng như bản chất có vô số thứ tướng, còn ảnh thì không như vậy, nên không phải là pháp đồng.

Lại, các ảnh khởi, do ngăn che ánh sáng, ánh sáng có xứ, tất không có ảnh. Hình tượng thì không như vậy, nên không phải là pháp đồng.

Lại, thấy các hình tượng nhập vào trong nước, gương thì thấy, ảnh tức không như vậy, nên không phải là pháp đồng.

Lại, không phải nhân nơi ảnh, có riêng ảnh sinh. Hình tượng có thể làm nhân sinh khởi hình tượng riêng, nên hình tượng cùng với



ảnh nhất định không phải là pháp đồng. Lại, ảnh không tùy nơi chất có cao, thấp, hình tượng thì không như vậy, nên không phải là pháp đồng. Vì thế không nên chấp hình tượng tức là ảnh. Nhưng người tụng ban đầu đã nói như thế này: Trong tụ như ảnh v.v... Đều không hình, sắc. Do hiển đã tăng. Chỉ hiển biết rõ.

Nhưng các hình sắc lược có hai thứ:

(1) Ở nơi biên của tụ ngăn ngại nhất nơi hiển sắc đã hợp tập, sắp đặt quanh khắp.

(2) Ở nơi biên của tụ không ngăn ngại thuộc hiển sắc đã hợp tập, sắp đặt quanh khắp.

Chỉ ở nơi biên của tụ ngăn ngại nhất đã hợp tập, hình có sai biệt, được gọi là thân biểu, nên ở trong đây không có lỗi như đã nói.

Đã biện về thân biểu nghiệp, ngữ biểu nghiệp.

Thế nào gọi là tức ngôn thanh (ngôn ngữ âm thanh) gọi là ngữ biểu nghiệp? Do đâu Thế của ngữ biểu tức là ngôn ngữ? Thân biểu, ý nghiệp không phải tức là thân, ý do lìa ngôn ngữ, thì không có riêng âm thanh có thể biểu thị. Vì lìa thân và ý, còn có sắc biểu nơi tư nghiệp nên lập tên thân nghiệp từ đối tượng nương dựa. Ngữ nghiệp thì căn cứ nơi tụ tánh, ý nghiệp thì tùy theo cùng khởi. Do đấy ở đây không có lỗi trái nhau.

**HẾT - QUYỂN 34**

## LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

### QUYỂN 35

#### Phẩm thứ 4: BIỆN VỀ NGHIỆP, phần 3

Như thế là đã biện về tướng của hai biểu nghiệp. Tướng của nghiệp vô biểu, ở nơi phẩm phần đầu đã biện. Nhưng Kinh bộ nói: Vô biểu này cũng không phải là thật, do giới hạn của lời thề ở trước, chỉ vì không tạo tác, nên vô biểu kia cũng đã dựa nơi đại chủng của quá khứ để thiết lập. Nhưng vì Thể của đại chủng nơi quá khứ là không có.

Lại, tướng vô sắc của các vô biểu, nên các nhân như thế đều không hợp lý. Và lại, không phải chỉ không tạo tác, tức gọi vô biểu nghiệp mà do vô biểu nghiệp phải chờ đợi thắng duyên. Nghĩa là chỉ không tạo tác thì đối với trước đã lập lời thề, và sau lập lời thề không có sai biệt, nên nơi phần vị chưa lập thề, không tạo tác đã thành. Lại lập lời thề có giới hạn, liền là vô dụng. Nếu cho không tạo tác, cần phải chờ đợi thắng duyên mới có thể được thành, thì tánh luật nghi, tức là nên thừa nhận có pháp riêng sinh. Hiện thấy nơi thế gian chờ đợi thắng duyên hợp, tất có pháp có Thể riêng sinh.

Nếu cho vì lập thề nên được A-thế-da (ý lạc), thì nên vấn nạn A-thế-da, gọi là đã nêu đề về gì? Nghĩa là tâm tâm sở pháp có sai biệt như thế mà chuyển biến.

Nếu như vậy thì nơi phần vị thôi dứt này liền mất luật nghi, tức nên cần thường xuyên lập lại lời thề đã thọ nhận.

Nếu cho, không tạo tác A-thế-da như thế, vì ở trong tất cả thời gian luôn không dừng dứt, thì lời nói kia thật như vậy, Thế này đều không, vì không có pháp không cùng có sinh khởi dừng dứt. Lại, ở nơi xứ riêng tĩnh, lập thế có kỳ hạn như A-thế-da này, vì sao không phải là tánh của luật nghi? Đã thừa nhận tánh này, tất chờ đợi thắng duyên, nên biết nhất định phải có pháp thù thắng khởi. Nghĩa là tất phải có tánh của pháp thù thắng chờ đợi duyên như thế hòa hợp mới khởi, không phải đều không có tánh của pháp thù thắng, nhân nơi giáo rộng lớn, gia hạnh mới được. Nếu khác với giáo này, tức là nên đồng với các Bà-la-môn và người Ly hệ, giả lập phương tiện lớn mà hoàn toàn không đạt được.

Nếu cho lập thế như thế, chủ yếu là kỳ hạn, chủ yếu là đối trước chúng tự bày tỏ tâm nguyện, như chứng pháp hồi cải mới được thành, thì không mặc pháp y, không cạo râu tóc, không mang úng khí, chỉ đối trước chúng, lập thế chủ yếu ở kỳ hạn, từ nay trở đi, tôi nhất định không tạo các việc ác như thế, nên gọi là người xuất gia thọ cụ giới. Lại, thế gian hiện thấy các hữu tình kia, hành vô số thí là gia hạnh thù thắng, liền có vô số pháp loại khác sinh. Đã thấy người xuất gia thọ cụ giới, thì làm vô số gia hạnh thù thắng, so sánh nhận biết tất định có các pháp thù thắng sinh. Pháp này đối với Tông của tôi, gọi là vô biểu nghiệp.

Ví như ông lập tên A-thế-da này khác với tâm, vô tâm luôn tùy theo cùng nối tiếp thì tên gọi này về lý cũng không có lỗi. Nếu hoàn toàn không có vật mà lập tên này, thì thành tội nặng của nghiệp đạo thứ tư. Lại, thuyết kia đã nói, vô biểu kia cũng dựa nơi đại chủng của quá khứ để thiết lập, nhưng Thế của đại chủng nơi quá khứ là không có, về lý cũng không đúng, tức nên cùng xét chọn. Thế của pháp quá khứ, là có hay là không, mới có thể nêu vấn nạn. Lại, đại chủng như đất v.v... của đời quá khứ, có thể làm duyên sinh, không phải là điều đã thừa nhận, nên đại chủng kia từng ở nơi hiện tại cùng với vô biểu

sắc có thể làm duyên sinh. Nay, tuy quá khứ đã sinh vô biểu, nhưng vẫn nối tiếp chuyển biến, không mất.

Lại, nói tướng vô sắc của vô biểu, về lý cũng không hợp, vì trước đã nêu bày. Nghĩa là trong phẩm đầu, đã biện về lý này, vì trong pháp vô sắc không có tướng này. Kinh bộ kia căn cứ theo biến hoại và biểu thị cùng các tướng có sai biệt, giải thích chung về sắc, danh. Trong pháp vô sắc, không có tướng này. Tuy không phải nghĩa ấy hiện có khắp nơi tất cả sắc, nhưng thành không lỗi thuận theo giải thích về từ sắc.

Hoặc tức nên trong thức cũng có lỗi này, do không phải các thức đều phân biệt nhận biết rõ, nên nghĩa kia đã không lỗi, thì giải thích này đâu có lỗi.

Lại, giải thích các sắc, lược có ba nghĩa: (1) Nghĩa chỉ rõ nơi phương xứ hiện có. (2) Nghĩa xúc đối nơi biến hoại. (3) Nghĩa căn cứ theo sắc để thiết lập.

Nghĩa là sắc có thấy, có thể chỉ rõ ở nơi phương sở này, phương sở kia, nên gọi là sắc. Các sắc có đối, có thể bị tay v.v... xúc đối khiến biến hoại, nên gọi là sắc. Các sắc không đối, không thấy, thì căn cứ theo sắc để thiết lập, nên gọi là sắc, không phải lia thân, ngữ thì sắc này có thể thiết lập. Do trong cõi vô sắc, sự thiết lập này không có. Hoặc như các sắc quá khứ, vị lai tuy không có biến hoại v.v... nhưng cũng thọ nhận tên sắc. Vô biểu sắc này cũng nên như vậy, nên thuyết kia không phải là vấn nạn.

Lại, quyết định nên thừa nhận các vô biểu sắc là tánh thật có. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Nói ba sắc vô lậu  
Tăng nên không tạo tác.*

*Luận nói:* Do Khế kinh nêu: Sắc có ba thứ. Ba thứ này là xứ gồm thân tất cả sắc: (1) Có sắc có thấy, có đối. (2) Có sắc không thấy, có đối. (3) Có sắc không thấy, không đối.

Trừ vô biểu sắc, lại còn nói gì? Tức loại sắc không thấy không đối thứ ba trong ấy, Thượng tọa ở đây đã tuân theo vọng tình của mình, sửa đổi chánh văn, tạo ra tụng như thế này:

(1) Có sắc không thấy, có đối: Nghĩa là một xúc xứ, không phải là đối tượng thấy, là đối tượng xúc.

(2) Có sắc có thấy, không đối: Nghĩa là một sắc xứ, là đối tượng thấy, không phải là đối tượng xúc.

(3) Có sắc không thấy, không đối: Nghĩa là tám xứ còn lại, không phải đối tượng thấy, không phải đối tượng xúc, nên quyết định không có sắc, có thấy, có đối.

Giải thích tụng như thế, nếu có tín thọ, hoặc có chánh lý, có thể thừa nhận dẫn đến ngăn chặn, phá bỏ vô biểu do Tông của tôi đã lập. Nhưng giải thích tụng kia không lìa ngoài lỗi đã nói từ trước đến nay, nên từng không có kinh khác tạo ra tụng ấy.

Ai có thể tín thọ?

Kinh chủ kia tạo ra thuyết này: Các sư Kinh bộ trong kinh đã tụng, từng thấy có tụng này. Các sư Đối pháp, tức nên chuyên tin học. Các sư Đối pháp do yêu thích vô biểu, khiến tâm đảo loạn, tụng nhằm kinh này, nên không phải là không có kinh tạo ra tụng như thế. Các Đại Luận sư A-tỳ-đạt-ma, thật sự cho là kỳ lạ thay. Hoại người hiền, yêu thích chuyện phù phiếm, ngang bướng như thế, vượt đường mà đi. Một loại tự xưng kinh là lượng, cũng có thể thâm tóm làm pháp, người của bên trong, bấy giờ cùng bình luận về lý giáo rất sâu. Nhưng Bộ phái kia đã tụng ở trong các bộ, lời Thánh hiền có, từng không thấy có giải thích nghĩa lý, trái ngược với kinh khác. Đâu thể khuyên người trí, khiến chuyên tin học, yêu mến vô biểu sắc. Chính hợp với oai nghi kia Đức Phật ở trong kinh vì tự thâm nhận. Nghĩa là trong Khế kinh Tượng Tích Dụ nói: Có sắc của pháp xứ. Nên kinh kia nói: Cụ thọ! Trong đây có các sắc pháp, chỉ là cảnh của ý thức,

thể là sắc uẩn, thuộc về pháp xứ, không thấy, không đối. Nếu lia vô biểu, lại có sắc nào nói là sắc uẩn thuộc về pháp xứ? Vì sao không thừa nhận đây là sắc khứ lai, nên ở mười xứ sắc, không chung nơi ba đời. Thừa nhận nhãn v.v... khứ lai đều thuộc về pháp xứ. Lại nên trái bỏ với kinh đều có xứ riêng. Pháp, nghĩa là xứ ngoài, là mười một xứ không gồm thân pháp, không thấy, không đối. Kinh này đã ngăn chặn mắt v.v... là thuộc về pháp xứ. Lại, mắt v.v... của quá khứ, vị lai kia, tùy chỗ thích hợp với Thể là có thấy, có đối. Do đây, không nên cho là thuộc về pháp xứ.

Lại, các Sư kia chớ nên thừa nhận mắt v.v... của quá khứ, vị lai là sắc. Do vào lúc ấy không có biến hoại cùng với tướng của các sắc. Đây tức là vấn nạn trước và giải thích kinh này tự cùng trái nhau, không phải là khéo giảng nói.

Lại, sắc của pháp xứ quyết định nên có, đều là xứ riêng. Kinh nêu rõ pháp xứ bên ngoài không phải như ý xứ, nói là vô sắc. Do trong pháp xứ quyết định có sắc, không nói là không có sắc, rất là hợp lý, nơi phẩm Biện về bản sự đã phân biệt rộng.

Như thế, tụng kia là trái với giáo lý đã nói, chỉ hợp với chỗ tụng của Kinh bộ nhưng không nhận biết. Lại, giải thích kia là ngăn che cách ly giáo pháp của Đức Thế Tôn đã thừa nhận các sắc thù thắng. Các sư Đối pháp, nếu tin học theo tụng này, liền vì không muốn tạo lợi ích cho tự tha. Vì thế Thượng tọa kia không nên khuyên người tin học. Do một loại kia không ưa thích chánh lý của Thánh giáo cực thành, chỉ chuyên tuân theo kiến giải của mình, vọng tạo giải thích tụng làm mê loạn người ngu. Cho nên tôi từ nay nên dứt bỏ dần. Lại, tụng kia không phải chỉ trái với kinh, mà lớn nhỏ, suy tìm, nêu hỏi cũng không có chánh lý. Nghĩa là có lý gì, chỉ một xúc xứ gọi là có đối, không phải sắc ngăn ngại khác. Các sắc có ngăn ngại, ở nơi cư trú của chính chúng đã ngăn trở dụng khác khởi, nên gọi là đối. Có đối này, nên được tên gọi có đối. Hiện thấy sắc xứ, ở nơi cư trú của

chính nó, lần lượt đối chiếu nhau, có thể làm chướng ngại. Tiếng v.v... mắt v.v... cùng ngăn ngại cũng như vậy. Hiện ở nơi cư trú đã hỗ tương tạo chướng ngại, nhưng nói không đối, thì ý nghĩa sâu xa thật khó nhận biết, nên lời nói của Thượng tọa hoàn toàn không có chánh lý.

Lại, dựa vào đề giải thích tên gọi sắc thủ uẩn, chứng minh tên gọi có đối, không phải chỉ nêu là xúc. Nghĩa là khi tay v.v... đã xúc đối, tức liền biến hoại, gọi là sắc thủ uẩn. Do đấy, dù có thể chứng biết sắc xứ v.v... đều là có đối. Vì sao? Vì không phải chỉ đại chủng gọi là sắc thủ uẩn cùng gọi là tay v.v... có thể nói cái này, cái kia khi hỗ tương xúc chạm, liền có biến hoại. Tự chung như tay v.v... hỗ tương xúc đối, tức liền biến hoại, là nghĩa trong đây. Hiện thấy nơi thế gian dùng vật của tự khác xúc chạm vật của tự khác, tức liền biến hoại. Nên Bộ kia đã tụng là trái với giáo lý chân chánh. Ở đây, Kinh chủ tạo ra cách giải thích này nói: Các Sư Du Già nêu bày thế này: Người tu tĩnh lự do sức của định đã sinh sắc nơi cảnh giới của định, là loại thứ ba này, không phải là cảnh của nhãn căn, nên gọi không thấy. Vì xứ sở không là chướng ngại, nên gọi là không đối.

Giải thích này là phi lý, do tất cả pháp đều là cảnh nơi đối tượng duyên của ý thức. Người trụ nơi chôn vắng vẻ an ổn, ý thức tức duyên nơi các sắc có thấy làm cảnh giới của định. Chủng loại sắc này khác với sắc v.v... khác, vì là từ định khởi, do đại chủng sinh, không có chướng ngại, lắng trong như sắc của không giới.

Nghĩa lý như thế nơi phẩm Biện về bản sự, nhân giải thích cảnh của mộng, đã phân biệt đủ.

Nên nêu vấn nạn như thế: Vì sao cảnh của định, xanh v.v... dài, dùng hiển, hình làm tánh, như sắc xứ khác, không phải thuộc về có thấy. Nhưng là từ định khởi do đại chủng sinh, rất thanh tịnh, vi diệu. Lại ở trong định, vì nhãn thức không có, nên không phải là cảnh của nhãn căn. Như sắc của trung hữu, tuy gồm đủ hiển hình, nhưng

không phải mắt của sinh hữu có thể trông thấy. Hoặc như sắc của địa trên, không phải là cảnh của mắt nơi địa dưới. Đã có phần ít sắc xứ của hiện tại, không cùng với phần ít nhãn căn làm cảnh.

Vì sao không thừa nhận có một ít sắc xứ, không cùng với tất cả nhãn căn làm cảnh? Lại sắc xứ của đối tượng duyên ở trong mộng, nên là không thấy, không đối, chỉ là cảnh của ý thức. Thế nên do kinh nói có ba sắc, chứng minh vô biểu sắc, là có thật, lý ấy là thành.

Lại, trong Khế kinh nêu rõ có sắc vô lậu. Như Khế kinh nói: Pháp vô lậu là thế nào? Nghĩa là các sắc hiện có nơi quá khứ, vị lai, hiện tại không khởi ái, giận, cho đến thức cũng như vậy. Đó gọi là pháp vô lậu. Trừ vô biểu sắc thì pháp nào gọi là các sắc vô lậu, như trong Khế kinh này đã nói? Kinh chủ ở đây cũng tạo ra giải thích: Các Sư Du Già nói như thế này: Tức do sức của định đã sinh ra sắc trong đó, dựa vào định vô lậu, tức nói là vô lậu. Kinh chủ chưa xét kỹ, từng ở nơi xứ nào gặp những sự việc gì?

Các Sư Du Già thường dẫn lời nói kia để hợp thông Thánh giáo. Lại, từng nghe có năm trăm A-la-hán, cho đến chánh pháp trụ, không bát Niết-bàn. Nhưng chưa từng nghe ở nơi xứ kia có thuyết này. Nếu như có thuyết ấy, về lý cũng không trái. Định vô lậu cùng sinh các sắc hiện có, dùng hình, hiển làm thể, là không hợp lý. Nếu thừa nhận các sắc kia không phải hình hiển làm thể, là sắc vô lậu, dựa vào định mà sinh, sắc này tức nên biết là vô biểu sắc.

Phái Thí dụ nói: Trong thân vô học và trong khí thể gian bên ngoài, các sắc hiện có, vì không phải lậu nương dựa, được mang tên vô lậu. Nhưng Khế kinh nêu: Pháp hữu lậu là các mắt hiện có, cho đến nói rộng. Ở đây vì không phải đối trị lậu, nên được tên hữu lậu. Vì nhằm điều phục Tông kia, khởi rộng tranh luận, gồm đủ như nơi phần xét chọn trong tướng hữu lậu, nên ở đây không lập lại phần biện bác đã phá nữa.



Lại, không phải mắt v.v... không phải đối trị lậu, được mang tên hữu lậu. Chớ nên có lỗi cho các đạo tạp nhiễm nơi thế gian thành vô lậu. Về sau, ở nơi nghĩa thuận hợp sẽ thành lập rộng, trong đạo thế gian có công năng lìa nhiễm.

Lại, mắt v.v... kia, không phải pháp như ý, là theo ý thức để nói. Nghĩa là Đức Phật, trong các tướng hữu lậu, vô lậu đã nói như thế này: Roi vào ý thế gian, roi vào pháp thế gian, roi vào ý thức thế gian, đó gọi là hữu lậu. Ý xuất thế gian, pháp xuất thế gian, ý thức xuất thế gian, đó gọi là vô lậu. Không phải ở trong mắt v.v... đã nói như thế. Nên biết thuyết kia chỉ thuật lại chấp tà. Nhưng trong Khế kinh nêu rõ về sắc vô lậu, nên vô biểu sắc là có thật, lý ấy được thành.

Lại, Khế kinh đã nói về có phước tăng trưởng. Như Khế kinh nói: Các hữu tình tin tịnh. Nếu thiện nam hoặc thiện nữ, thành tựu có dựa vào bảy sự nghiệp phước, hoặc đi, hoặc đứng, hoặc ngủ, hoặc thức, luôn luôn cùng nối tiếp, phước nghiệp tăng dần, phước nghiệp nối tiếp khởi, không có ngưng dựa cũng như thế. Trừ nghiệp vô biểu, nếu khởi tâm khác, hoặc lúc không tâm, thì dựa vào pháp nào để nói phước nghiệp tăng trưởng?

Trong đây, Thượng tọa nói như thế này: Do vật đã bỏ thí, phước nghiệp tăng trưởng, nên nói như thế. Cho đến đã bỏ thí phòng, nhà trụ lâu, có thể khiến phước nghiệp của thí chủ tăng trưởng, luôn nối tiếp nhau sinh. Lại, trong Già tha cũng nói:

*Thí vườn, rìng, ao, giếng  
Cầu, thuyền, tầng cấp, nhà  
Người này tức do đấy  
Ngày, đêm phước thường tăng.*

Thượng tọa dẫn tụng này, khác nào chưa thông tỏ kinh, chỉ đủ làm lỗi của Tông mình đã bác bỏ vô biểu. Nghĩa là vẫn nạn trước của người khác: Nếu không có vô biểu, thì nơi phần vị tâm nhiễm

v.v... vì sao phước cũng còn, mà Khế kinh nói phước thường tăng trưởng. Nói phước tăng trưởng là do đã bố thí các vật. Sự việc này đối với vắn nạn của người khác, há gọi là có thể thông hợp. Lý thật là phước tăng, là do đã bố thí các vật, nhưng nên phân biệt các phần vị như tâm nhiệm v.v... vì sao phước không đoạn dứt mà nói là tăng?

Thượng tọa ở trong ấy, chưa làm rõ lý kia, nên tuy có đã nêu bày, nhưng thành vô dụng.

Lại, Thượng tọa kia tự đặt ra nghi vấn cho: Nếu ở trong ấy, vật thí không trụ, như ba thứ sau, thì phước làm sao tăng? Tức tự giải thích: Do thức ăn đã bố thí, sinh khởi lợi ích, vì cũng an trụ, nên có thể khiến thí chủ phước thí thường tăng. Sự việc này cũng đồng với trước, có lỗi đã nói.

Lại, Thượng tọa kia đã lập lại, hoặc A-thế-da, vì không quên mất, nên phước thường tăng trưởng. Nếu như vậy, thí chủ ở nơi phần vị tâm nhiệm, lại có duyên thí, nhớ nghĩ cũng còn, do đây nên nói không quên mất. Vị kia nói không như vậy. Không quên là thế nào? Nghĩa là A-thế-da lia tâm tâm sở và vô biểu nghiệp. Đây gọi là nghĩa gì?

Há không phải đã tới lui, suy tìm, nêu hỏi như thế? Thượng tọa kia đã chỉ rõ lời Phật nói đều không có nghĩa. Lại, Thượng tọa kia tự hỏi: Thế nào là không nương dựa trong sự phước nghiệp mà có thể nói như vậy? Là do đã thí cho vật nên phước nghiệp tăng trưởng. Tức tự đáp: Đây là nhân nơi tụng trước nói các hữu tình dựa vào phước tức nên đến. Lý thật trong đây là không có nghĩa phước tăng.

Thượng tọa phần nhiều tuân theo vọng tình của mình, chuyên lập tông nghĩa, trái với các Thánh giáo, không thể giải thích thông hợp, bèn bác bỏ chỗ cực thành trái với Khế kinh, nói không có nghĩa thật, hủy báng pháp như thế, há gọi là người thiện.

Nếu đối với Khế kinh không hiểu rõ nghĩa sâu xa, không nói là hơn, vì sao liền phi bác. Lại nói: Hoặc do phát khởi A-thế-da dày đặc, nên phước cũng tăng theo.

Điều này cũng phi lý, vì trước đã nêu hỏi, đặt vấn nạn, A-thế-da này, về lý là không thành. Lại, nên xả bỏ phần luận đã lập ở trước: Nếu không bỏ thí vật, phước cũng tăng trưởng. Tức trước không nên nói: Do vật đã thí cho, cùng nối tiếp, trụ lâu, phước thường tăng trưởng. Kinh chủ ở đây nói: Các sư quỹ phạm trước kia đã giải thích như vậy: Do lực dụng của pháp như thế, phước nghiệp tăng trưởng. Cũng như thí chủ đã bỏ thí của cải vật dụng. Như thế, như thế, người nhận thọ dụng. Do các người nhận, thọ dụng các vật bỏ thí, công đức gồm thâu lợi ích có sai biệt, nên về sau, tâm của thí chủ tuy duyên khác, nhưng duyên thí ở trước, do tư đã huân tập vi tế nối tiếp nhau, chuyển biến dần dần có sai biệt mà sinh. Do đấy, ở vị lai có thể chiêu cảm nhiều quả, nên mật ý nêu bày. Luôn luôn nối tiếp nhau, phước nghiệp tăng dần, phước nghiệp tiếp tục khởi, nên hỏi: Trong đây, thế nào gọi là cùng nối tiếp? Thế nào gọi là chuyển biến? Thế nào gọi là sai biệt? Sư kia đáp thế này: Tư nghiệp là trước hết, càng về sau tâm sinh, gọi là cùng nối tiếp. Tức phần cùng nối tiếp ấy, vào thời gian về sau, riêng riêng mà sinh, gọi là chuyển biến. Đây tức vô gián, lúc có thể sinh quả, công sức vượt hơn trước, gọi là sai biệt. Như hữu nhận lấy thức làm tâm mạng chung. Ở trước tâm này, tuy có vô số thứ nghiệp chiêu cảm hữu sau, nhưng vào thời gian ấy, chỉ có nghiệp rất nặng, hoặc chỉ do tập quán, hoặc do nghiệp tạo tác gần có công sức chiêu cảm quả, là đã hiển bày, không phải là nghiệp khác. Các nhân dị thực đã dẫn dắt cùng nối tiếp chuyển biến có sai biệt, có công năng cho quả, là cho quả dị thực. Đã thấy công năng này liền dứt, thì các nhân đồng loại dẫn dắt nối tiếp nhau chuyển biến có sai biệt, có công năng cho quả. Nếu người nhiễm ô, khi đến được đạo đối trị rốt ráo, thì công năng cho quả đặng lưu liền dứt. Người không nhiễm ô, tùy

ở tâm cùng nối tiếp, đến phần vị Niết-bàn vô dư y, cho quả đẳng lưu, thì công năng hiện có mới hoàn toàn dùng dứt.

Phần đã nói như thế, tức là từ trước đến nay, tôi đã thường đả phá. Xưa là tùy thuận cõi v.v... mà nay chỉ dùng ngôn từ dị diệt. Như người múa hát giả vờ đổi thay phục sức, dùng phương tiện giải thích chung về Khế kinh đã dẫn. Nhưng Sư kia đã nói về phần vị tế cùng nối tiếp chuyển biến có sai biệt, không có ít nghĩa lý sâu xa có thể khiến người trí ghi chép ở trong lòng. Chỉ có nhờ ở hư văn, ngôn từ giả hợp. Như phái Thắng luận đã chấp hợp đức đồng dị hòa hợp, vì không có Thể riêng. Vì sao? Vì như nói về nghĩa tâm cùng nối tiếp có nhiễm, có tịnh. Tức tâm trước sau, nhiễm tịnh có sai biệt.

Như thế phần cùng nối tiếp chuyển biến có sai biệt, cũng nên là nghĩa tức tâm trước sau có sai biệt. Tâm có sai biệt này làm nhân được quả. Quả này có thể có trước sau có sai biệt, nhưng Thể của quả đã đạt được có vô số thứ khác nhau, vì quả kia đã từ nhân, thì nhất định phải có khác, không phải là Thể của một tâm có thể có vô số thứ. Nếu cho quả này như chủng loại Bát-đặc-ma, thì cũng không hợp lý, vì quả kia do nhiều cực vi hợp thành chủng loại, nên có thể có sai biệt. Lại, hạt giống, mầm v.v... trong các phần cùng nối tiếp, trước sau cùng đối chiếu nhau, thể dụng không có dị biệt. Một tâm cùng nối tiếp, trước sau đối chiếu nhau, có thể dụng như thiện, ác v.v... đều dị biệt, không phải không có phần vị tế, Thể của một niệm thức có thể có thể dụng như thiện v.v... là không đồng.

Lại, trong Thánh giáo đã thừa nhận một thân có nghiệp sai biệt của phần vị thuận hiện pháp thọ v.v..., do đây làm nhân. Như thứ lớp ấy, chiêu cảm quả có sai biệt của phần vị hiện pháp thọ v.v... không phải Thể của một tâm có khả năng làm nhân chiêu cảm được quả riêng của phần vị như đây.

Nếu cho như hạt giống với sức của duyên hợp khác, hoặc có thể sinh mầm, hoặc sinh tro v.v... thì điều này cũng phi lý, vì hai

nhân thiện, bất thiện nên cùng có công năng chiêu cảm quả ái, phi ái. Tuy nhiên, Khế kinh đã cho: Lời nói không có lý này. Lại, như hạt giống v.v... tuy chỉ một cùng nối tiếp, nhưng phần vị duyên hợp không từ mầm v.v.... có, mầm v.v... sinh. Tâm cũng nên như vậy, tuy chỉ một cùng nối tiếp mà phần vị duyên hợp, không từ tâm thiện sinh quả phi ái, cũng không phải quả ái từ tâm ác sinh. Vì thế ông nên thừa nhận ở nơi một tâm cùng nối tiếp đồng thời liền có vô lượng tâm cùng sinh. Hoặc nên thừa nhận tâm như nước uống hòa với hương thơm có vô lượng thể hòa hợp mà sinh. Hoặc nên thừa nhận nhân nơi quá khứ có Thể. Hoặc nên thừa nhận quả không có nhân mà sinh. Như thế tức thành kẻ mê lầm đường. Lại, thuyết kia đã nói: Một tâm cùng nối tiếp, ở nơi phần vị sau sau, riêng riêng mà sinh, gọi là chuyển biến, nhất định là không hợp lý. Lại, như có kẻ tạo hành phước vô gián, tức lại tạo tác hành phi phước. Hai thứ này vì là một loại chuyển biến hay là dị loại mà chuyển biến?

Nếu nói đây là một loại chuyển biến, tức là nên không có tội, phước có sai biệt. Nếu nói dị loại mà chuyển biến, tức nên nói lại có tâm thứ ba nào, dựa nơi tướng nào để gọi là hành phước chuyển biến? Lại nói do tướng nào gọi là hành tội chuyển biến?

Do vô số thứ suy tìm, nêu hỏi như thế v.v... đã chấp cùng nối tiếp chuyển biến có sai biệt, tất cả đều không thuận với chánh lý của Thánh giáo.

Lại, tông của Thượng tọa kia đã lập chỉ cho hiện tại là có, đối với pháp một niệm cùng nối tiếp không thành. Phần cùng nối tiếp đã không có, thì nói chuyển biến nào? Chuyển biến không có, nên sai biệt cũng không. Do đấy, lời nói của Thượng tọa kia đều không có thật nghĩa. Nên có pháp riêng khác. Nếu khởi tâm khác, hoặc lúc không tâm, luôn hiện cùng nối tiếp, dần dần tăng trưởng, gọi là vô biểu, nên vô biểu sắc là có thật, lý ấy đã thành.

Kinh chủ trong đây đã tỏ ra hết sức hoảng hốt, không xét kỹ để thấu đạt tông thú của mình, người khác chỉ muốn dùng lỗi của mình để níu kéo kẻ khác, khiến là như nhau, thuật lại trái ngược vấn nạn của tông khác, tạo ra giải thích sau.

Nếu cho vì sao do đức tạo lợi ích của phần cùng nối tiếp khác có sai biệt, khiến tâm cùng nối tiếp khác, tuy duyên khác mà có chuyển biến.

Giải thích nghi vấn này, so với vô biểu là đồng. Kinh chủ kia lại vì sao do đức tạo lợi ích của phần cùng nối tiếp khác có sai biệt, khiến nhằm cùng nối tiếp khác kia, có riêng pháp vô biểu chân thật sinh khởi. Không như vậy thì thân tâm đã hỗ tương tùy thuộc. Do thí chủ có phước, tư sai biệt. Có tướng như thế, là biểu và vô biểu, nơi sắc được tạo của hành trước cùng với bốn đại chủng, cùng thời mà sinh, sinh xong thì vô gián. Bốn đại chủng này cùng sắc được tạo đều cùng thời mà diệt. Do đều cùng sinh, nên từ đây sinh ra vô biểu sắc về sau tiếp nối chủng loại trước, cho đến chưa gặp, bỏ duyên vô biểu, luôn cùng nối tiếp chuyển biến.

Thí chủ như thế tâm tuy duyên khác, nhưng do người nhận theo đức tạo lợi ích có sai biệt, nên phước thường tăng trưởng, về lý là không trái nhau. Tuy nhiên, nói tăng trưởng là làm rõ về phẩm loại trung, hạ v.v... có sai biệt. Các pháp hữu vi do duyên ngoài đã hỗ trợ, vì pháp đều như vậy. Hoặc ý này là hiển bày về chỗ cùng nối tiếp, chuyển biến nhiều, nên tiếp theo lại nói: Phước nghiệp nối tiếp khởi. Tông của ông thì không như vậy. Vì sao? Vì phước, tư có sai biệt của thí chủ diệt xong, vô gián liền có tâm nhiệm nối tiếp sinh. Người nhận, bấy giờ đức tạo lợi ích có sai biệt. Thí chủ do tâm nhiệm ô kia tăng, đâu có dùng phước nghiệp tăng trưởng như đây.

Nếu cho có riêng pháp không nhiễm tăng, thì lia tâm nhiễm ô, có pháp riêng gì gọi là phước nghiệp?

Nói về phần tăng dần kia, nên khéo tư duy, tìm câu tự thể của nó, tâm được nêu lên hàng đầu, từ từ sẽ hiển bày chỉ rõ. Nay, xem kỹ các ông không có khả năng hiển thị. Thế nên các ông do chưa vâng nhận Thánh giáo tĩnh lặng vi diệu, thông hợp nơi sư chánh lý, rất muốn ở nơi tâm tự lập tướng pháp, vọng tự đề cao, ý thị. Tông Kinh bộ của ông, khư khư tự ôm giữ bụi bặm, làm như Thánh giáo. Lại, Kinh chủ kia đã nêu bày: Luận về vô biểu, không dựa nơi phước, trong ấy đã không có biểu nghiệp thì đâu có vô biểu. Điều này cũng không đúng, vì vô biểu nghiệp thiện kia quyết định là có. Nghĩa là nghe xứ ấy, phương ấy trong áp, hiện có Như Lai, hoặc đệ tử của Phật đang cư trú, vì sinh khởi hoan hỷ, nên phước thường tăng. Người kia tất nên có tâm tin tăng thượng. Từ xa hướng về phương kia, hiện bày cung kính, lễ bái tán thán, khởi nghiệp biểu phước và vô biểu phước để tự trang nghiêm, hy vọng tự thân được phụng hầu, nên dựa vào vô biểu, nói là phước thường tăng. Trong kinh Đức Thế Tôn chỉ nói là có thể khởi, ở đây, đối với phước khởi, là nhân thù thắng. Trừ vô biểu sắc, nếu khởi tâm khác, hoặc lúc không tâm, tất không có phước nghiệp cùng nói tiếp tăng trưởng, như trước đã biện.

Nếu chỉ thừa nhận người kia có tâm hoan hỷ, thì người ấy chỉ nên có ý hành diệu, vừa khởi liền dứt, lý vô thường tăng, nên tôi quyết định thừa nhận người kia ngay từ bây giờ, tất cũng nên có hành diệu của thân ngữ. Lại, không phải tự làm, chỉ khiến người khác làm. Nếu không có nghiệp vô biểu thì không nên thành nghiệp đạo. do khiến người khác biểu hiện, nên không phải thuộc về nghiệp đạo kia. Nghiệp này chưa có thể chính thức tạo được hành tác, khiến tạo được hành tác xong, thì tánh ấy không khác.

Kinh chủ ở đây đã giải thích nói: Nên nêu bày như thế này: Do gia hạnh gốc người được sai khiến dựa vào giáo pháp, khi đã làm xong, pháp như thế có thể khiến người giáo hóa tạo phần cùng nói tiếp vi tế chuyển biến có sai biệt mà sinh. Do đấy nơi vị lai có thể

chiêu cảm nhiều quả. Khi các hữu tự hành tác sự đến cứu cánh, nên biết cũng do đạo lý như thế. Nên biết tức phần cùng nối tiếp vi tế chuyển biến có sai biệt này, gọi là nghiệp đạo. Nghiệp đạo này tức ở nơi quả, giả lập tên nhân, là thân, ngữ nghiệp, vì đã dẫn quả.

Giải thích của Kinh chủ kia là phi lý, vì phần cùng nối tiếp vi tế, chuyển biến có sai biệt, ở nơi trước đã phá trừ, nên không chấp nhận, lại có công năng giải thích vắn gọn, ở đây nêu dẫn lần nữa là vô dụng.

Lại, thuyết kia tức nên nói: Do người có thể giáo hóa, sai người đi đến xứ khác, hại hữu tình khác. Người giáo hóa vào thời gian sau, hoặc đối với đạo lý nhân quả cùng hệ thuộc được khéo nhận biết rõ. Do đây liền có thể sinh tâm hổ thẹn hối hận sâu xa. Hoặc có thể phát khởi tâm thiện thù thắng khác. Người được sai khiến bấy giờ, sự việc giết hại đã xong, tức có thể khiến người giáo hóa, trong tâm cùng nối tiếp nghiệp đạo sát hại sinh. Tâm này nối tiếp nhau là được quả ái hay là được quả phi ái, hay là cùng được cả hai quả? Về lý đều không đúng, vì nghiệp sát bấy giờ chính thức đã xong. Tâm thiện không cùng chiêu cảm quả khổ, thuận với hiện thọ v.v... nghiệp thành lỗi tạp loạn.

Nếu cho chỉ người giáo hóa phát khởi biểu nghiệp tư, có thể dẫn dắt quả phi ái ở vị lai, về lý thật nên như vậy, nhưng chỗ chấp kia về phần cùng nối tiếp chuyển biến có sai biệt thì thế nào? Người có thể giáo hóa, tâm đã khéo cùng nối tiếp.

Lại, do nắm giữ pháp nào có thể chiêu cảm nhiều quả phi ái ở vị lai? Do người có thể giáo hóa trong phần cùng nối tiếp sau, không có pháp riêng sinh, có thể chiêu cảm nhiều, nên đã lập như thế, không khiến sinh hoan hỷ. Nhưng do biểu trước cùng tâm có thể khởi làm gia hạnh, người giáo hóa vào thời gian sau, tuy khởi tâm thiện cùng nối tiếp qua nhiều thời gian, nhưng vẫn có bất thiện, được cùng nối tiếp sinh, khiến cho đối tượng tạo tác khi thành, có lực để có thể dẫn đại chủng của loại như thế và sắc được tạo sinh khởi. Sắc được tạo



này sinh là nghiệp đạo căn bản, tức biểu trước kia và tâm có thể khởi, ở nơi thời hiện tại làm nhân có thể nhận lấy sắc được tạo hiện nay. Vì quả đặng lưu nơi lúc hiện tại đang khởi vô biểu sắc, nhân kia ở nơi quá khứ có thể cho quả hiện nay, chỉ người kia, lúc trước đã khởi tư nghiệp, đối với quả phi ái, làm nhân dẫn dắt, nghiệp đạo sau sinh, có thể làm nhân hỗ trợ đầy đủ, khiến quả được dẫn, quyết định sẽ sinh.

Tông như thế có thể khiến sinh hoan hỷ, không phải sức dẫn dắt, tức khiến quả ái, phi ái của vị lai quyết định sẽ khởi, ngoại trừ người có thể giáo hóa có thể khởi biểu tư.

Nếu ở thời gian sau, tâm thiện cùng nối tiếp, cho đến khi người được sai khiến hành sự cứu cánh. Vô biểu nếu không có, lại không có pháp riêng, đối với quả phi ái có thể làm nhân hỗ trợ viên mãn có thể đạt được, thì quả nên không sinh.

Nếu tâm gia hạnh tức có thể khiến quả quyết định sẽ khởi, không cần nhân mãn. Người được sai khiến hoặc khi không làm việc sát hại, thì quả phi ái của người giáo hóa cũng nên quyết định sinh.

Do đã không thừa nhận như thế, nên Kinh bộ của ông, đối với lý của quả nghiệp, hết sức ghét lập.

Nhưng Thượng tọa nói: Đối với người được chỉ giáo hành, gia hạnh vô gián, khiến người có thể chỉ giáo, vì gia hạnh sinh tội vô gián tiếp xúc, do khi sự việc được sai khiến đã hoàn tất, quả gia hạnh của người chỉ giáo mới thành.

Trong đây, Thượng tọa kia đã chấp vô gián là thế nào? Là mẹ v.v... đã mất hay là tội đã sinh?

Nếu cho vô gián tức là mẹ v.v... đã chết, tức nên lia sát, tư cũng thành vô gián.

Nếu cho vô gián là tội đã sinh, thì người được chỉ giáo kia khi sự việc hoàn tất, người có thể chỉ giáo có tư nghiệp, nếu là nhiễm ô thì có thể bị tiếp xúc với trọng tội vô gián.

Nếu người có thể chỉ giáo đang khởi lên tư thiện, thì người bị sai khiến khi ấy hành sự sát hại đã hoàn tất, lúc người có thể chỉ giáo kia có tội gì sinh.

Vì sao phát ngôn đều không có kiêng sợ? Nói về trọng tội vô gián kia đã tiếp xúc, vì thế nhất định nên thừa nhận vô biểu thật. Nếu tự không tạo tác, chỉ sai khiến người khác làm, do vô biểu sinh thành tội của nghiệp đạo.

Lại nếu không có vô biểu, tức nên không có tám chi đạo, vì khi ở nơi định, ngữ v.v... là không có. Kinh chủ ở đây đã tạo ra vấn nạn như thế.

Lại, Thượng tọa kia nên nói lúc đang ở tại đạo, vì sao có được chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng? Vì ở phần vị này, có phát chánh ngôn, khởi chánh tác nghiệp để cầu đạt chỗ dựa v.v... không?

Vấn nạn này là phi lý. Vì đồng với Phật ngữ, do thế các sư Kinh bộ cũng tức nên bị vấn nạn. Đang ở tại phần vị đạo, vì có phát ngôn cùng khởi tác nghiệp để cầu chỗ dựa v.v... không?

Vì sao Đức Phật nói chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng là thuộc về chi đạo?

Do vậy vấn nạn nên đồng, nhưng Thượng tọa kia giải thích: Tuy không có vô biểu, nhưng ở nơi phần vị đạo, thu đạt được chỗ nương dựa của ý lạc như thế, nên sau khi xuất quán, do uy lực trước có thể khởi ba chánh, không khởi ba tà, vì ở trong nhân lập tên quả, nên có thể an lập đủ tám chi Thánh đạo.

Giải thích kia là không đúng, tức nên chánh kiến v.v... là đồng với giải thích này. Nghĩa là chánh kiến v.v... cũng nên có thể tạo tính toán suy xét như thế, tuy ở nơi phần vị đạo không có chánh kiến mà được chỗ nương dựa của ý lạc như vậy, nên sau khi xuất quán, do uy lực trước khởi chánh kiến v.v... tà kiến v.v... thì không có. Vì ở trong nhân lập tên quả, nên có thể an lập đủ tám chi Thánh đạo, nhưng

không phải ở trong quán không có chánh kiến v.v... Nếu không có chánh kiến v.v... thì đạo cũng nên không có.

Do lý như thế, các sư Đối pháp nên tạo ra so sánh này: Như chánh kiến v.v... khi đang ở nơi đạo, là thật có, thì tự thể cũng nên thật có. Chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, các giới vô lậu, như khi ở nơi quán, được chánh kiến v.v... ở sau xuất quán, không đồng với phàm phu khởi tà kiến v.v... Trong quán như thế, được chánh ngữ v.v... ở sau xuất quán, không đồng với phàm phu khởi tà ngữ v.v...

Vì sao chỗ khởi không đồng với phàm phu?

Nghĩa là Dự lưu v.v... tuy khởi tâm nhiễm, hành tập sự việc như dục v.v... nhưng không thể là nói khởi tà tư duy và tà ngữ v.v... Đồng ở trong quán được pháp đối trị kia, chỉ thừa nhận có riêng thể của chánh kiến v.v... không phải là chánh ngữ v.v...

Điều này có lý gì? Lại có lý gì?

Thừa nhận dựa nơi chánh kiến v.v... giả lập chánh ngữ v.v... không phải điều ấy là trái nhau. Hoặc nên không thừa nhận riêng có Thể ấy, nên Tông kia không phải là đã khéo lập.

Lại, như thấy định thì giới cũng nên như vậy.

Nói điều ấy đều chung cho cả học, vô học. Nghĩa là Khế kinh nêu rõ: Thi la hữu học, Thi la vô học. Tam-ma-địa hữu học, Tam-ma-địa vô học. Bát nhã hữu học, Bát nhã vô học.

Nếu cho Thi la ở nơi chánh kiến v.v... là giả an lập, thì nói riêng Thi la là chung cho học, vô học, liền là vô dụng.

Ý của Thượng tọa cho là có thể không tạo tác hành ác của thân, ngữ gọi là chánh ngữ v.v... Do uy lực của Thánh đạo, chuyển biến cùng nói tiếp, nên đối với hai hành ác đều có thể không tạo tác, nên chánh ngữ v.v... không phải là có riêng Thể.

Nếu như vậy thì chánh kiến cũng nên chỉ là tánh có thể không tạo tác hành ác của ý. Vì sao? Do uy lực của Thánh đạo chuyển biến cùng nối tiếp, nên đối với hành ác của ý, có thể không tạo tác, tức gọi là chánh kiến, không phải có riêng Thể.

Kinh nói: Tà kiến, gọi là hành ác của ý. Nay, ở trong đây, có lý riêng nào mà một thừa nhận có thể, một thì không như vậy, nên Thượng tọa kia đã nói đều không có nghĩa thật.

Lại, nên hỏi Thượng tọa kia: Có thể không tạo tác, Thể là pháp nào? Thượng tọa kia nói: Tức là A-thế-da thù thắng đã tùy thuộc tâm tâm sở pháp thiện tịnh.

Điều này như trước đã phá bỏ. Trước phá bỏ như thế nào?

Nghĩa là hữu tình kia khi chỉ dứt đã khởi tâm nhiễm v.v... nên mất luật nghi, như phần vị chưa đạt được, không phải ở nơi phần vị dừng dứt, có một ít A-thế-da thù thắng như trước đã theo đuổi pháp, có thể lập danh tướng không tạo tác, thù thắng, không phải là tâm nhiễm v.v... cũng có thể được gọi là khả năng không tạo tác hành ác của ngũ. Lỗi đã nói ở trước, đều nên tập hợp ở đây.

Lại Thượng tọa kia đã nói: Thi la là nghĩa của tập quán, thể nên Thi la không có Thể thật riêng, Thượng tọa kia nói là không đúng. Tuy có nghĩa thường xuyên tập, nhưng là nói riêng, nên nhất định có riêng thể. Như Khế kinh đã nói: Nếu đã khéo tu ba giới, định, tuệ. Tu tức là thường hành tập. Nếu chỉ thường hành tập gọi là Thi la, thì Khế kinh không nên nói riêng tu giới. Về lý không nên nói tu là thường hành tập. Nếu tu định, tuệ, tức gọi là Thi la, tức không nên nói tu ba thứ. Lại, Khế kinh nói: Nương dựa trụ nơi Thi la, tu tập hai pháp. Há nên nói câu nương trụ, tu tập, tu tập hai pháp. Nay xem rõ Cụ thọ đã hành theo tuệ giác, chỉ dựa vào sách vở thế gian để tạo ra quan hệ với Thánh giáo, nên vô biểu sắc là thật có, về lý là thành. Tuy Thượng tọa kia có nhiều thuyết không căn cứ khác, nhưng đều không vượt

ngoài những điều từ trước đến nay đã phá, e vẫn lập lại thêm nhiều nên không ngăn chặn loại trừ riêng. Lại, do trước đã nói thì vô biểu đủ thành, vậy tên gọi vô biểu này, là chỉ về thể gì? Là chỉ về thể xa lìa, xa lìa không phải hành tác, không phải tạo ra tên gọi khác của một Thể vô biểu, không phải chỉ ngăn chặn hành tác, tức gọi là vô biểu. Như thế gian nói không phải là Bà-la-môn, thì thế gian cùng nhận biết rõ, chỉ riêng về một loại. Vì nghiệp làm nhân, như nghiệp vẽ tranh, vô biểu sắc này cũng lập tên nghiệp. Nhân nơi biểu, nhân nơi tư mà được sinh, vì các vô biểu đều do hai lực sinh. Không như vậy thì vì sao chỉ hệ thuộc cõi dục, vô biểu hiện có có thể do hai nhân của lực mạnh sinh ra. Do tư của cõi dục, không phải là đẳng dẫn. Lìa thân, ngữ biểu không có công năng phát sinh nghiệp vô biểu, tính lực cùng có sức của tư định duy trì, không chờ đợi ở biểu có công năng thù thắng, phát khởi nghiệp vô biểu. Do đấy vô biểu tuy không phải là nghiệp, vì nghiệp làm nhân, nên cũng được mang tên nghiệp. Không thể thọ nhận v.v... cũng gọi là nghiệp. Do biểu nghiệp ngừng dứt nên lập vô biểu nghiệp, không phải nghiệp ngừng dứt mà lập thọ v.v... Thế nên thọ v.v... tuy nghiệp làm nhân, nhưng không đồng với vô biểu, cũng gọi là lỗi của nghiệp.

Lại, các vô biểu lấy nghiệp làm nhân, không phải là nhân của nghiệp. Thọ v.v... cùng với nghiệp cùng làm nhân quả lẫn nhau. Vì thế không có lỗi đồng với vô biểu.

Vô biểu cũng dùng phi nghiệp làm nhân. Do đâu không thừa nhận, cũng gọi là phi nghiệp? Cũng thừa nhận phi nghiệp, do không phải hành tác, vì chỉ nghiệp làm nhân, nên cũng gọi là nghiệp. Đức Thế Tôn cũng nói: Không phải hành tác, gọi là nghiệp. Như nói: Thế nào gọi là nghiệp của dị thực trắng trắng? nghĩa là năm Thi la, bảy thứ Thi la, cho đến nói rộng.

Người giải Thanh minh, cũng đối với ngũ nghi không hành tác và phần vị trụ đã dùng tiếng nghiệp để nói. Cũng thấy nơi thế gian, đối

với phần vị không tạo tác, đồng có đối tượng tạo tác, lập tên gọi tác nghiệp. Như hỏi về Thiên Thọ: Ông tạo nghiệp gì? Đáp: Ta nay đang ngủ nghỉ hoặc trụ. Nên đồng với ngôn thuyết của thế tục là không lỗi.

Nếu như vậy, vô biểu của niệm đầu tiên nơi cõi dục, không nên kiến lập tên vô biểu nghiệp, vì cùng với biểu nghiệp là cùng có, vì biểu nghiệp ngừng dứt, về lý là không thành.

Vấn nạn này là phi lý, vì vô biểu đầu tiên là biểu ngừng dứt. Chúng loại của vô biểu, về sau tùy theo niệm đầu cùng nối tiếp chuyển biến. Nghĩa là sát-na đầu tiên, biểu cùng có vô biểu, sau ấy là dứt loại nghiệp biểu, vô biểu, thừa nhận tương vô biểu kia, đối chiếu với chúng loại là đồng. Tuy cùng với biểu nghiệp cùng thời mà sinh, nhưng được lập làm Thể của vô biểu nghiệp, đều do biểu nghiệp mà được sinh. Hoặc vô biểu thiện dừng dứt nghiệp ác, vô biểu bất thiện dừng dứt nghiệp thiện, nên tuy niệm đầu cùng với biểu đều cùng sinh, nhưng cũng được gọi là vô biểu nghiệp. Xa lìa không phải hành tác, không phải tạo tác danh xưng nghiệp, căn cứ ở đây để so sánh, giải thích, đều không có lỗi. Vô biểu cùng với biểu, cùng có sắc được tạo, đối tượng được nương dựa là đại chủng là khác hay là đồng?

*Tụng nêu:*

*Chủ thể tạo đại chủng  
Khác với chỗ dựa biểu.*

*Luận nói:* Vô biểu cùng với biểu tuy có đều cùng sinh, nhưng đại chủng nơi nhân có thể sinh đều khác, vì nhân của hai quả thô tế tất khác, nên nhân sinh hòa hợp có sai biệt. Tất cả sắc được tạo, phần nhiều cùng với đại chủng của nhân sinh là đều cùng sinh. Nhưng nơi hiện tại, vị lai cũng có phần ít nhân quá khứ. Phần ít là thể nào? *Tụng nêu:*

*Vô biểu niệm sau dục  
Dựa đại chủng quá sinh.*

*Luận nói:* Chỉ sau sát-na ban đầu hệ thuộc cõi dục, vô biểu hiện có từ đại chủng quá khứ sinh. Nghĩa là vô biểu của niệam đầu hệ thuộc cõi dục, đều cùng với đại chủng có thể sinh cùng thời mà sinh. Đại chủng này sinh xong, có thể làm nhân sinh của tất cả vô biểu tự cùng nối tiếp trong vị lai. Ở đây cùng với vô biểu của sát-na ban đầu cùng diệt xong. Lúc vô biểu của niệam thứ hai v.v... sinh khởi tất cả đều là đại chủng được tạo của quá khứ trước. Đại chủng quá khứ này là đối tượng nương dựa của vô biểu nơi niệam càng về sau, vì có thể dẫn phát, nên cùng với vô biểu của niệam càng về sau là cùng khởi. Đại chủng trong thân chỉ có thể làm chủ thể nương dựa. Đại chủng này nếu không có, thì vô biểu không chuyển.

Như thế cùng có hai nơi bốn đại chủng trước, đối chiếu với các vô biểu sau, làm nhân chuyển tùy chuyển. Ví như bánh xe lăn đi là nhân nơi tay, dựa vào đất, tay là chủ thể dẫn phát, đất chỉ làm đối tượng nương dựa, đều cùng có đại chủng trước, nên biết cũng như vậy. Đại chủng chung nơi năm địa, thân ngữ nghiệp cũng như vậy.

Thân, ngữ nghiệp thuộc về địa nào, đại chủng đã tạo thuộc về địa nào? *Tụng nêu:*

*Hữu lậu dựa tự địa  
Vô lậu tùy xứ sinh.*

*Luận nói:* Hai nghiệp thân ngữ lược có hai thứ: (1) Hữu lậu. (2) Vô lậu.

Nếu hữu lậu thì hai nghiệp thân ngữ hệ thuộc năm địa, hệ thuộc cõi dục. Đại chủng đã tạo chỉ hệ thuộc cõi dục.

Như thế cho đến hai nghiệp thân ngữ của tính lự thứ tư chỉ là đại chủng đã tạo của địa kia.

Nếu vô lậu thì nương dựa nơi thân của năm địa, tùy sinh nơi địa này, hợp khởi hiện tiền, tức là đại chủng đã tạo của địa ấy, do pháp

vô lậu không rơi vào cõi, tất không có đại chúng là vô lậu, do sức của đối tượng nương dựa nên vô lậu sinh.

Nghiệp biểu, vô biểu, loại của chúng là gì? Lại là đại chúng đã tạo của loại nào? *Tụng nêu:*

*Vô biểu không chấp thọ  
Cũng đẳng lưu số tình  
Tán, dựa tánh đẳng lưu  
Có thọ đại khác sinh.  
Định sinh dựa nuôi lớn  
Không thọ, không đại khác  
Biểu chỉ tánh đẳng lưu  
Thuộc thân có chấp thọ.*

*Luận nói:* Nay trong tụng này, trước biện về vô biểu. Các vô biểu nghiệp lực có hai thứ: Địa định và bất định có sai biệt. Nhưng về tướng chung của chúng không có chấp thọ, vì cùng với tướng có chấp thọ là trái nhau. Vì chỉ là thiện, bất thiện, không phải là dị thực sinh, vì không có cực vi tập hợp, không phải là được nuôi lớn. Vì có nhân đồng loại, nên có đẳng lưu này.

Cũng nói là hiển bày có tánh sát-na. Nghĩa là vô lậu đầu tiên đều cùng sinh vô biểu. Vì chờ đợi thức sinh nên thuộc về số hữu tình. Nếu căn cứ theo sai biệt để phân biệt về đối tượng nương dựa, thì trong địa bất định đã có vô biểu. Đẳng lưu có thọ khác với đại chúng sinh. Nói khác với đại chúng sinh là làm rõ thân, ngữ có bảy, mỗi mỗi là đại chúng đã tạo riêng khác. Vô biểu của định sinh có sai biệt có hai. Nghĩa là luật nghi vô lậu của các tỉnh lự. Hai thứ này đều cùng dựa vào định được nuôi lớn, không thọ, không khác với đại chúng đã sinh.

Nói không khác với đại chúng, là hiển bày vô biểu này có bảy chi đồng nhất gồm đủ bốn đại chúng đã tạo, nên biết hữu biểu chỉ là



đăng lưu. Đăng lưu này nếu thuộc về thân, là có chấp thọ. Nghĩa khác đều cùng với vô biểu của địa tán là đồng. Nghĩa là số hữu tình và dựa vào đăng lưu có thọ dị biệt nơi bốn đại chủng khởi.

Do đâu nơi địa tán đã có vô biểu? Đại chủng có thể tạo, chỉ là tánh đăng lưu. Vô biểu của địa định là được nuôi lớn sinh, do tâm thù thắng hiện ở phần vị trước, tất có thể nuôi lớn các căn của đại chủng, nên tâm định tất đều có đại chủng được nuôi lớn thù thắng có thể làm nhân sinh, tạo ra tâm định đều hiện có vô biểu. Vô biểu của địa tán nhân nơi tâm đăng khởi, vì không cùng thời, nên ở nơi phần vị không tâm, cũng có khởi. Đại chủng của đối tượng nương dựa chỉ là đăng lưu. Nhân nơi tâm cùng khởi không thể nuôi lớn các đại chủng vô biểu có thể sinh.

Nếu như vậy thì vô biểu của địa tán đã dựa vào quả đăng lưu gì?

Có thuyết nói: Là tiếp theo đăng lưu của đại chủng đã diệt ở trước, có thể tạo ra đại chủng hiện có không đối, không phải tạo ra quả đăng lưu của đại chủng có đối, có tế, thô, vì chủng loại riêng khác.

Thuyết nêu như thế, là từ vô thủy đến nay, định có thể tạo ra sắc được tạo không đối, đại chủng đã diệt là nhân đồng loại, có thể sinh đại chủng đăng lưu thời nay. Đại chủng tạo nghiệp hữu biểu, cũng nên là quả đăng lưu của đại chủng đồng loại từ vô thủy đến nay, không phải là từ định khác loại sinh vô biểu. Đại chủng của đối tượng nương dựa không có chấp thọ, vì là quả của tâm định, nên tất không có tâm ái chấp đại chủng này, dùng làm tự thể nội của hiện tại.

Lại, đại chủng này không có tướng chấp thọ nào khác, nên gọi là không có chấp thọ. Vô biểu của địa tán nơi đại chủng của đối tượng nương dựa có chấp thọ, vì là quả của tâm tán, dùng tâm hữu ái chấp làm tự thể nội của hiện tại. Như đại chủng của đối tượng nương dựa như hiển sắc v.v... đã hệ thuộc dựa nơi thân mà được sinh. Cũng có thể hủy hoại khi tiếp xúc với vật bên ngoài, có thể sinh khổ, vui.

Do đâu tâm định đã sinh vô biểu là đại chủng không có dị biệt sinh ra. Vô biểu tán sinh, dựa vào đại chủng dị biệt? Vô biểu của định sinh, bảy chi đối chiếu nhau, do sức lần lượt sinh đồng một quả, chỉ từ một gồm đủ bốn đại chủng sinh, vì tán là cùng trái với định này, nên dựa vào đại chủng khác.

Có thuyết cho: Nếu hữu tình kia đồng một nhân sinh, tùy theo chỗ vượt qua một thời, nên xả bỏ tất cả vô biểu của định sinh. Bảy chi đối chiếu nhau, nhân sinh đã đồng, tất xả bỏ tức khắc.

Há không phải như đối với tất cả hữu tình cùng nối tiếp đã sinh, giới xa lìa sát, tuy đồng một gồm đủ đại chủng đã sinh, không phải vượt qua một thời tức thì xả tất cả. Bảy chi đối chiếu nhau, về lý cũng nên như thế.

So sánh này không đúng. Vì hữu tình kia tuy một gồm đủ đại chủng đã tạo, nhưng đối với đại chủng kia, mỗi mỗi hữu tình cùng nối tiếp là khác. Nếu bảy chi giới không khác với đại chủng sinh, thì hữu tình đã đối cùng nối tiếp đã là một, do đâu vượt qua một không phải xả bỏ tất cả. Thế nên nơi đây kia tạo so sánh là không xứng hợp.

Nếu như vậy thì ở đây nên đồng với lý của mạng căn. Như thể mạng căn là chỗ nương dựa của thân gồm đủ. Lúc thân không gồm đủ, cũng làm chỗ nương dựa. Nên thân tuy thiếu, nhưng tùy nơi căn chưa trọn vẹn, mạng cũng có thể giữ gìn, khiến không đoạn hoại. Như thế, một đại chủng gồm đủ làm nhân, có thể sinh quả của luật nghi đủ không đủ. Thế nên chi tuy thiếu, tùy chi khác có, đại cũng có thể giữ gìn khiến không đoạn hoại. Điều này cũng không phải là so sánh, vì mạng căn kia, trước cùng với thân thiếu, cùng thời mà khởi, trung gian có cùng với thân gồm đủ cùng sinh. Thời gian sau thiếu giảm, lại có cùng khởi, nên đối với đủ, thiếu, đều nhận giữ riêng.

Đại chủng thì không như vậy. Một đại chủng đủ làm một cùng nối tiếp là nhân sinh của vô biểu. Nếu cùng với bảy chi làm nhân

sinh, thì chưa từng tạm thời cùng với chi thiếu cùng sinh. Vì sao thiếu một thời giữ gìn pháp khác, khiến không bỏ? Tức do lý này: Từ không tham v.v... làm nhân sinh ra, giới lìa sát v.v... Tuy một hữu tình có đối cùng nối tiếp, nhưng vượt qua một thời không phải xả bỏ tất cả, vì quả của đại chủng này đều riêng. Đại chủng riêng khác: Vì loại quả riêng khác, nên tuy đối với hữu tình dị biệt cùng nối tiếp, phát khởi nhiều không tham, sinh ra vô biểu, nhưng chỉ một đại chủng gồm đủ làm nhân, vì loại quả đã sinh không riêng khác. Do đây, nếu đối với thân của một hữu tình, một nhân sinh của bảy chi gồm đủ là đồng, tức tùy vượt một nên xả bỏ tất cả.

Lập chứng như thế, lý cũng có thể thành. Nên bảy chi tán, dựa vào đại chủng riêng. Nhưng dựa nơi không thừa nhận xả bỏ riêng luật nghi, thì chứng này không thành, thuyết trước là tốt. Như thiên nhãn khởi, không phải là hủy hoại hình gốc. Khi biểu sắc sinh, về lý cũng nên như thế. Nên tuy thân biểu ở trong thân sinh, nhưng không có lỗi sắc dị thực đoạn xong lại nối tiếp. Cũng không có một đại chủng gồm đủ trong tụ, có lỗi hai hình sắc cùng lúc khởi. Do các thân biểu có riêng đại chủng của đẳng lưu mới sinh, vì làm đối tượng nương dựa, nên tùy vào phần thân được nương dựa. Khi biểu sắc sinh, thì một phần thân này ứng hợp với đại chủng nơi đại chủng gốc cùng cực vi của hình sắc tăng, nhưng không hiện thấy. Lý đó là thế nào?

Có giải thích nói thế này: Do biểu cùng tướng của đại chủng nhỏ mỏng, như Thể của chi nhiễm, nhưng không nhận thấy có tướng của đại chủng có thể đạt được.

Có thuyết cho: Vì trong thân có lỗ hồng, nên tuy được tướng dung nạp, nhưng không phải đại chủng ở nơi gốc.

**HẾT - QUYỂN 35**

## LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

### QUYỂN 36

#### Phẩm thứ 4: BIỆN VỀ NGHIỆP, phần 4

Đã biện về môn nghiệp, lược có hai thứ: Nghĩa là tư nghiệp và tư dĩ nghiệp có sai biệt.

Lại có ba thứ. Nghĩa là thân nghiệp, ngữ nghiệp, ý nghiệp có sai biệt.

Lại có năm thứ. Nghĩa là hai nghiệp thân, ngữ đều có biểu, vô biểu và một nghiệp tư duy có sai biệt.

Tánh của năm nghiệp như thế cùng cõi, địa được kiến lập như thế nào? *Tụng nêu:*

*Vô biểu ký, khác ba  
Bất thiện chỉ ở dục  
Vô biểu khắp dục, sắc  
Biểu chỉ có tứ hai  
Dục vô hữu phú biểu  
Do không có đẳng khởi.*

*Luận nói:* Vô biểu chỉ chung nơi tánh thiện, bất thiện, không có vô ký. Vì sao? Vì là đối tượng cùng khởi của tâm có sức mạnh. Tâm vô ký thì yếu kém, không có công năng làm nhân cùng khởi để dẫn dắt nghiệp của sức mạnh, khiến ở trong phần vị của tâm khác càng về sau và lúc không tâm, cũng luôn nối tiếp khởi.

Nói về khác: Nghĩa là hai biểu và tư. Ba nghĩa là đều chung nơi thiện, bất thiện, vô ký. Trong ấy, bất thiện ở cõi dục, không phải ở cõi khác, vì có căn bất thiện là không hổ không thẹn. Thiện và vô ký tùy theo chỗ ứng hợp của chúng, nơi ba cõi đều có, không ngăn chận riêng. Hai cõi dục, sắc đều có vô biểu, quyết định không ở nơi cõi vô sắc, vì trong cõi ấy, có tướng chế phục sắc, chán bỏ các sắc, nhập định vô sắc. Vì thế trong định kia không thể sinh sắc. Hoặc tùy theo xứ nào, có thân, ngữ chuyển biến, thì chỉ xứ ấy có luật nghi của thân, ngữ.

Có thuyết nêu: Do cõi vô sắc không có đại chúng, nên không có vô biểu sắc. Thuyết kia chỉ có thể ngăn chận vô biểu hữu lậu, còn vô biểu vô lậu thì không có lý nào có thể ngăn chận. Nghĩa là trong vô sắc, không có đại chúng nên rơi vào cõi hệ thuộc địa nơi luật nghi hữu lậu, tất định không cùng là đại chúng đã tạo của địa, cõi riêng. Vô sắc không có luật nghi vô lậu.

Đã thừa nhận được làm đại chúng đã tạo của cõi riêng, địa riêng.

Cõi vô sắc có lý gì để có thể ngăn chận? Thế nên thuyết trước nói, về lý là không lỗi.

Sư Tỳ-bà-sa nói như thế này: Vì đối trị giới ác, nên khởi Thi la, chỉ trong cõi dục, có các giới ác. Vô sắc đối với cõi dục có đủ bốn thứ xa: (1) Đối tượng nương dựa xa. (2) Hành tướng xa. (3) Đối tượng duyên xa. (4) Đối trị xa.

Đối tượng nương dựa xa: Nghĩa là ở trong phần vị nhập xuất của đẳng chí, đẳng vô gián duyên là thể của đối tượng nương dựa, vì không cùng có.

Hành tướng xa: Nghĩa là tâm ở cõi vô sắc hoàn toàn không có thể đối với pháp của cõi dục tạo các hành tướng như khổ, thô v.v...

Về nghĩa của đối tượng duyên xa, so sánh với hành tướng xa này, nên biết. Do tâm vô sắc chỉ có thể dùng các pháp hữu lậu của

dưới tĩn lự thứ tư, làm đối tượng duyên của hành tướng như khổ, thô v.v...

Đối trị xa: Nghĩa là nếu khi chưa lìa tham của cõi dục, tất định không cùng khởi định vô sắc, có thể làm các pháp như giới ác của cõi dục chán hoại cùng đoạn hai đối trị. Không phải là không thể duyên mà có thể có khả năng chán hoại, nên cõi vô sắc không có vô biểu sắc. Biểu sắc chỉ ở nơi hai địa có tứ. Nghĩa là chung trong cõi dục và tĩn lự thứ nhất. Không phải trong địa trên có thể nói hữu biểu.

Nói có tứ: Nghĩa là hiển bày tất cả nghiệp hữu biểu có khắp trong tĩn lự thứ nhất. Nếu ở địa trên, thì biểu nghiệp hoàn toàn không có. Ngũ biểu đã không, thì sao có thanh xứ. Có đại chủng bên ngoài làm nhân phát khởi tiếng, không ngăn chặn tiếng bên ngoài, nên không có lỗi.

Có Sư khác nói: Ba tĩn lự trên cũng có biểu nghiệp vô phú vô ký, lý tất nên như vậy.

Trong ba địa trên, khởi ba thức thân, đã không có mắt, vì sao không phát khởi tâm của biểu nghiệp? Nhưng tâm thiện nhiễm ở địa trên, không khởi thiện của địa dưới, dưới. Nhiễm của địa dưới yếu kém nên đoạn trừ. Do đấy sinh lên địa trên không có biểu thiện, nhiễm.

Thuyết trước là tốt. Vì sao? Vì tuy nhiễm kia hiện tiền, nhưng không phải hệ thuộc địa kia, nên biểu hữu phú vô ký, ở cõi dục nhất định không có, chỉ trong tĩn lự thứ nhất tức có thể nói là có.

Từng nghe Đại phạm có ngôn thuyết đối nịnh. Nghĩa là ở trong tự chúng, vì tránh lời gạn hỏi của Tôn giả Mã Thắng, nên giả vờ tự vui vẻ v.v...

Lại, do duyên gì từ hai định trở lên đều là nghiệp vô biểu?

Vì ở trong cõi dục, không có biểu nghiệp hữu phú vô ký, do không có tâm cùng khởi của nghiệp đã phát sinh. Tâm có tâm tứ có thể phát khởi biểu nghiệp. Hai định trở lên đều không có tâm này.

Há không phải trước đã nói: Sinh nơi ba địa trên, như cũng được khởi thức thân của ba địa dưới?

Biểu nghiệp phát sinh, tâm vì sao không khởi? Há không phải đã nói dựa nơi thân của địa trên, tuy được hiện tiền, nhưng không hệ thuộc địa kia.

Có thuyết nói: Dựa vào thân của địa khác, không phải khởi tâm của địa khác, mà có thể phát sinh thân ngữ biểu.

Nếu như vậy thì kinh nói: Đức Thế Tôn một thời lên trời Tịnh cư, chúng chư thiên của trời kia đã lễ bái, tán thán, cúng dường Đức Thế Tôn.

Kinh này tức nên thành có ngữ không nghĩa.

Lại, nghe kinh nói: Trời Tịnh cư v.v... đi đến chỗ Đức Phật tán thán, lễ bái thưa hỏi. Nên sinh nơi địa khác, khởi tâm của địa khác, phát khởi thân, ngữ biểu, về lý là không lỗi. Tuy nhiên, như thức thân v.v..., không phải là đã hệ thuộc địa kia.

Lại, phát tâm biểu chỉ do tu đạo đoạn. Hoặc do kiến đạo đoạn, vì theo môn trong chuyển biến, do trong cõi dục, quyết định không có Hoặc hữu phú vô ký do tu đạo đoạn. Thế nên biểu nghiệp nơi ba địa trên đều không có. Trong cõi dục không có biểu hữu phú vô ký, vì chỉ do cùng khởi, khiến các pháp thành tánh thiện, bất thiện v.v...

Không như vậy thì thế nào?

Do bốn thứ nhân thành tánh thiện: (1) Do thắng nghĩa. (2) Do tự tánh. (3) Do tương ưng. (4) Do đẳng khởi.

Pháp nào, tánh nào, do nhân nào thành? *Tụng nêu:*

*Thắng nghĩa thiện giải thoát*  
*Tự tánh, căn hồ thẹn*  
*Tương ưng, tương ưng kia*  
*Đẳng khởi sắc và nghiệp.*  
*Trái đây gọi bất thiện*  
*Thắng vô ký: hai thường.*

*Luận nói:* Thắng nghĩa thiện: Nghĩa là chân giải thoát, do nghĩa an ổn gọi là thiện. Tức là trong Niết-bàn, chúng khổ vĩnh viễn vắng lặng, an ổn tốt cùng, cũng như không bệnh. Do thắng nghĩa này, an lập tên gọi thiện. Thế nên Niết-bàn gọi là Thắng nghĩa thiện. Hoặc chân giải thoát là thắng, là nghĩa nên được mang tên thắng nghĩa. *Thắng* nghĩa là tối tôn, không gì sánh bằng. *Nghĩa* nghĩa là riêng có Thể tánh chân thật. Đây là hiển bày Niết-bàn không gì bằng, là thật có nên gọi là Thắng nghĩa.

Thắng nghĩa như thế, an ổn gọi là thiện. Niết-bàn như vậy là thiện, thường, nên ở nơi tất cả pháp, Thể ấy là tối tôn, vì vậy nêu lên riêng là thắng nghĩa thiện.

Tự tánh thiện: Nghĩa là căn hồ thẹn, do trong hữu vi, chỉ là hồ cùng với thẹn và ba thứ căn thiện như không tham v.v... không đợi tương ưng và cùng khởi khác, thể tánh là thiện, cũng như thuốc hay.

Tương ưng thiện: Nghĩa là tương ưng kia, do tâm tâm sở, chủ yếu là cùng với căn thiện hồ thẹn tương ưng mới thành tánh thiện. Nếu không cùng với hồ thẹn kia tương ưng, thì tánh thiện không thành, như nước, thuốc xen tạp.

Đẳng khởi thiện: Nghĩa là thân, ngữ nghiệp sinh v.v... và được hai định vô tâm. Do tự tánh này và thiện tương ưng đã cùng khởi, nên lập tên đẳng khởi, như nước sắc của thuốc hay đã dẫn sinh sữa. Nhân nơi tâm của loại khác, cũng khởi các đắc, như nhân nơi tính lự, đắc tâm thông quả, vì tâm vô ký vượt hơn hiện tiền, nên được các pháp



nhiệm, tâm nhiệm ô hiện ở trước, nên được các pháp thiện. Các pháp này vì sao thành tánh thiện v.v...?

Vì căn cứ nơi pháp kia cùng sinh được, nên mật ý nói như vậy. Không phải tâm của loại khác, không làm duyên khởi, nên không có lỗi. Tuy tâm của loại khác cũng làm duyên khởi mà thành thiện v.v... không phải chờ đợi tâm kia. Hoặc lại nhân nơi các đắc kia cùng khởi, tức chờ đợi duyên kia, nên thành tánh thiện v.v... Đắc do đẳng khởi thành tánh thiện v.v... khác. Như nói về bốn thứ tánh thiện có sai biệt. Bốn thứ bất thiện cùng với thiện này là trái nhau.

Thế nào là trái nhau?

Thắng nghĩa bất thiện: Nghĩa là pháp sinh tử, do trong sinh tử các pháp đều lấy khổ làm tự tánh, rất không an ổn, cũng như bệnh lâu không chữa khỏi.

Tự tánh bất thiện: Nghĩa là không hổ, không thẹn và ba căn bất thiện. Do trong hữu lậu, chỉ không hổ thẹn cùng ba căn bất thiện như tham, sân v.v... không chờ đợi tương ưng và cùng khởi khác. Thế là bất thiện, cũng như thuốc độc.

Tương ưng bất thiện: Nghĩa là tương ưng kia do tâm tâm sở pháp, chủ yếu là cùng với căn bất thiện không hổ, không thẹn tương ưng mới thành tánh bất thiện. Khác thì không như vậy, như nước xen lẫn chất độc.

Đẳng khởi bất thiện: Nghĩa là thân ngữ nghiệp sinh v.v... và đắc, do tự tánh này tương ưng với bất thiện đã cùng khởi, như nước chung thuốc độc dẫn sinh sữa.

Nếu như vậy tức nên không có một pháp hữu lậu nào là vô ký, hoặc thiện, vì đều thuộc về sinh tử, nên tất cả đều nên là thuộc về bất thiện.

Tuy căn cứ theo lý thật của thắng nghĩa, tức nên như vậy, nhưng ở trong đây, căn cứ theo dị thực để nói, các pháp hữu lậu, nếu không

có khả năng ghi nhận quả dị thực, thì lập tên vô ký. Ở đây, nếu có thể ghi nhận dị thực ái, thì gọi là thiện. Pháp hữu vi vô ký, pháp thiện hữu lậu, do khởi một ít khổ, cũng như bệnh nhẹ, cũng được gọi là thắng nghĩa bất thiện.

Như thiện, bất thiện đã có thắng nghĩa, cũng có pháp vô ký thắng nghĩa chăng?

Cũng có. Vì sao?

Nghĩa là hai pháp thường dùng phi trạch diệt và đại hư không, lại không có môn khác, chỉ là tánh vô ký. Thế nên lập riêng thắng nghĩa vô ký, không khác tự tánh, tương ưng, đẳng khởi, không có một tâm sở, chỉ là tánh vô ký, cùng với tâm vô ký tương ưng khắp. Nếu như theo phương tiện lập ba thứ như tự tánh v.v... cũng gồm thấu không hết, vì vô ký nhiều. Do vô ký này chỉ có hai thứ: (1) Thắng nghĩa. (2) Tự tánh.

Hữu vi vô ký là thuộc về tự tánh, không chờ đợi nhân riêng, để thành vô ký. Vô vi vô ký là thuộc về thắng nghĩa, do tánh là thường, vì không có môn khác.

Nếu sức của cùng khởi khiến thân, ngũ nghiệp thành thiện, bất thiện, thì thân, ngũ nghiệp này đã dựa vào đại chủng, so sánh cũng nên như vậy, vì đều từ một tâm sở cùng khởi.

Vấn nạn này là phi lý, vì tâm của người tạo tác vốn muốn khởi nghiệp không phải là đại chủng. Nghĩa là không có người tạo tác ở trong đại chủng phát khởi dục lạc: Ta sẽ dẫn phát chủng loại đại chủng như thế hiện tiền. Do đây làm môn, tâm thiện, ác khởi.

Lại, thế gian hiện thấy hai nghiệp thân, ngũ, chờ đợi tâm mà sinh, chưa từng thấy có hai nghiệp thân, ngũ lìa tâm mà khởi. Nhưng bốn đại chủng thì lìa tâm cũng sinh, nên biết pháp kia không phải chờ đợi tâm khởi.

Lại như mắt v.v... không chờ đợi tâm sinh, tánh của nó tức không có thiện v.v... có sai biệt.

Như thế, đại chúng không chờ đợi tâm sinh, nên về lý cũng không có thiện v.v... có sai biệt. Đại chúng như thế là không chờ đợi tâm sinh, nên về lý cũng không có thiện v.v... có sai biệt.

Nếu như vậy các đặc và các tướng như sinh v.v... nên không có đẳng khởi thiện v.v... có sai biệt. Do không phải vì bản tâm đã muốn khởi, nên trong phần vị không tâm cũng hiện khởi.

Vấn nạn này là phi lý. Do uy lực của pháp đã an lập thiện v.v... có sai biệt được thành. Nghĩa là được bốn pháp cùng nương dựa mà lập, không phải như đại chúng không chờ đợi tự thành. Trong pháp hữu vi không có một pháp không chờ đợi sức của tâm mà thành thiện, bất thiện. Thế nên các đặc và các tướng như sinh v.v... như pháp đã bị hệ thuộc, chủ yếu là do sức của tâm thành tánh thiện v.v... lý ấy là khéo thành. Sinh đã lìa tâm, thì tuy cùng nối tiếp chuyển biến cũng không có lỗi. Tức là do uy lực của tâm trước đã dẫn dắt, khiến tâm kia chuyển biến, tùy thuận sức của định v.v... nơi vô biểu định sinh, về lý cũng nên thành.

Tánh thiện đẳng khởi như thiên nhãn, thiên nhĩ, nên thuộc về tánh thiện, do tâm thiện này đã cùng khởi.

Vấn nạn này là phi lý, do tâm nơi đạo giải thoát của hai thông kia là vô ký. Vì hai thông ấy cùng với đạo là cùng thời sinh, nên hợp giống với vấn nạn này, đâu phải nhọc sức nêu đáp.

Như trên đã nói hai nghiệp thân, ngũ do sức của đẳng khởi thành thiện, bất thiện. Đẳng khởi có bao nhiêu thứ? Sức của đẳng khởi nào khiến thân ngũ nghiệp thành thiện, bất thiện? Đẳng khởi đối chiếu nhau có sai biệt như thế nào? *Tụng nêu:*

*Đẳng khởi có hai thứ  
Nhân và sát-na kia*

*Như thứ lớp nên biết  
 Gọi chuyển, gọi tùy chuyển.  
 Kiến đoạn, thức chỉ chuyển  
 Chỉ tùy chuyển, năm thức  
 Tu đoạn, ý chung hai  
 Vô lậu dị thực phi.  
 Nơi chuyển tánh như thiện  
 Tùy chuyển đều cùng ba  
 Mâu ni thiện tất đồng  
 Vô ký tùy hoặc thiện.*

*Luận nói:* Đẳng khởi của hai nghiệp thân ngữ có hai, nghĩa là nhân đẳng khởi, sát-na đẳng khởi.

Vì ở trước làm nhân, nên sát-na kia có. Như tiếp theo, trước nhất gọi là chuyển, thứ hai gọi là tùy chuyển. Nghĩa là nhân đẳng khởi, khi sắp tạo nghiệp khởi, tư duy như thế này: Ta nay sẽ tạo nghiệp, nên tạo tác như thế, như thế, vì có thể dẫn phát, nên gọi là chuyển. Sát-na đẳng khởi, khi chính thức tác nghiệp, cùng với tâm trước chuyển dẫn phát nghiệp, vì cùng thời hành, nên nói là tùy chuyển. Nếu không có tùy chuyển, thì tuy có nhân trước, là có thể dẫn phát mà như phần vị không tâm, hoặc như tử thi. Biểu tức nên không có chuyển, tùy chuyển. Đối với biểu có công năng chuyển, vô biểu thì không dựa vào tùy chuyển mà chuyển. Không tâm cũng có vô biểu chuyển. Như trên đã nói: Hoặc do kiến đạo đoạn, vì theo môn trong chuyển, nên không thể phát sinh biểu.

Nếu như vậy thì do đâu Đức Bạc-già-phạm đã nói: Do tà kiến nên khởi tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp và tà mạng v.v... Ở đây không trái nhau với thức do kiến đạo đoạn, đối với phát khởi biểu nghiệp, chỉ có thể là chuyển. Ở trong biểu có thể khởi nơi tâm tứ sinh, vì làm tư lương, nên không là tùy chuyển. Đối với môn ngoài, lúc tâm đang khởi nghiệp, thì pháp này không có. Do đây, nên nói nơi kiến

đạo đoạn tâm làm nhân đấng khởi, phát sinh thân, ngũ nghiệp, nhất định không thể làm sát-na đấng khởi thức do kiến đạo đoạn. Tuy có thể lường xét, nhưng không có công năng tác động thân phát ngũ. Tuy nhiên, ở trong tác động phát sinh một biểu nghiệp, cũng có nhiều tâm lường xét, phát động, chỉ một niệm sau cùng với biểu cùng hành. Khác với đây thì biểu tức nên không phải tánh của sát-na nơi thức do kiến đạo đoạn. Tuy có thể làm chuyên phát hữu biểu nghiệp, nhưng không phải là biểu nghiệp, vì ở sau thức này là vô gián, tức sinh tâm chuyển biến của môn trong, không thể dẫn khởi cùng với thân, ngũ biểu nơi thức đều cùng hành. Nếu khác với đây thì nơi kiến đạo đoạn, tâm cũng nên ở nơi biểu nghiệp làm sát-na đấng khởi. Do tu đạo đoạn có gia hạnh khiến ý thức có thể vô gián dẫn biểu tâm cùng hành, cũng cùng với biểu đều cùng hành làm sát-na đấng khởi. Kiến đạo đoạn tuy có thể làm nhân dẫn các biểu nghiệp nhưng lia nhân đấng khởi của tu đạo đoạn thì tâm cùng hành của tâm biểu không cùng được khởi. Thế nên ở cõi dục không có biểu nghiệp hữu phú vô ký. Tuy nhiên, trong Khế kinh, chỉ căn cứ theo chỗ lần lượt làm nhân đấng khởi, mật ý nói: Do tà kiến nên khởi tà ngữ v.v... A-tỳ-đạt-ma dựa theo kinh kia, cho không thể vô gián dẫn sinh biểu thức cùng hành, nên mật ý nêu nơi kiến đạo đoạn có tâm theo môn nội chuyển, nên không có thể phát sinh biểu. Thế nên, kinh, luận, về lý là không trái nhau.

Lại, kiến đạo đoạn, nếu phát khởi biểu sắc thì sắc này tức nên là kiến đạo đoạn. Sắc không phải là do kiến đạo đoạn, đã được thành lập rộng.

Nếu năm thức thân chỉ làm tùy chuyển, không phân biệt, nên theo môn ngoại khởi, thì ý thức của tu đạo đoạn, có chung nơi hai thứ. Vì có phân biệt, nên ở nơi môn ngoại khởi, do đây nên thành bốn trường hợp phân biệt:

(1) Có chuyển không phải là tùy chuyển. Nghĩa là tâm của kiến đạo đoạn.

(2) Có tùy chuyên không phải là chuyên. Nghĩa là năm thức như nhãn v.v...

(3) Có chuyên cũng là tùy chuyên. Nghĩa là một phần ý thức của tu đạo đoạn.

(4) Có không phải chuyên cũng không phải tùy chuyên. Nghĩa là tất cả thức còn lại của tu tạo thành, do tu tạo thành không có phân biệt.

Tuy nhiên, nói dị thực vô lậu là không phải, thì đây có lỗi quá giảm thiểu và thái quá, vì tâm định hữu lậu cũng đều cùng không phải. Các thức dị thực chỉ có thể không phải chuyên, nhưng có thể làm tùy chuyên, lý nào có thể ngăn chặn? Nhưng Kinh chủ nói: Không do gia hạnh mà tự nhiên chuyên, nên các thức dị thực không phải là chuyên và tùy chuyên.

Có thuyết khác lại nói: Dị thực này chỉ được dẫn do uy lực của nghiệp trước, vì phần vị ngừng dứt của tâm khác mới có thể hiện tiền, nên không phải là hai thứ. Nếu như dị thực này có thể khởi thân ngữ biểu nghiệp là loại tánh nào? Là dị thực sinh? Là đường oai nghi? Hay là xứ công xảo? Lại, không phải dị thực sinh, vì gia hạnh hiện khởi, nên cũng không phải là hai thứ dị thực khác khiến tâm khởi.

Nghĩa lý như thế, chỉ có thể tạo ngăn chặn tâm của dị thực sinh làm nhân đẳng khởi, tâm khác làm chuyên đã phát khởi tâm dị thực sinh của biểu nghiệp, vì theo môn ngoài chuyên, nên có thể làm tùy chuyên. Lý nào là trái nhau? Lại, nếu biểu nghiệp không tâm không chuyên mà thừa nhận biểu nghiệp chuyên, dùng thức dị thực làm nhân tùy chuyên. Điều này có lỗi gì? Lại, chỉ nên nói tâm dị thực sinh, vì uy lực yếu kém, nên không phải là nhân đẳng khởi. Không nên nói: Không do gia hạnh mà tự nhiên chuyên. Chớ cho thiện sinh đắc, cũng không làm nhân phát sinh hữu biểu nghiệp, cũng không phải gia hạnh tự nhiên chuyên.

Do đấy, Kinh chủ có lỗi tăng, giảm, nhân lại chẳng phải nhân, người trí cần phải hiểu rõ. Tánh của thức chuyển, tùy chuyển, tất là đồng chăng? Không như vậy thì thế nào?

Nghĩa là thức chuyển trước, nếu là tánh thiện. Thức tùy chuyển sau, thì chung nơi ba tánh như thiện v.v... Bất thiện, vô ký được chuyển cũng như vậy. Chỉ có Mâu Ni Tôn nơi thức chuyển, tùy chuyển phần nhiều là tánh đồng, ít có bất đồng. Nghĩa là tâm chuyển nếu thiện, thì tùy chuyển cũng thiện. Tâm chuyển nếu vô ký, thì tùy chuyển cũng như thế, nên ở sát-na nối tiếp, nhất định không mê lầm. Nhưng hoặc có phần vị thiện theo vô ký chuyển. Từng không có lúc nào vô ký theo thiện chuyển. Do Đức Phật, Thế Tôn đối với tâm như thuyết giảng pháp v.v..., hoặc luôn tăng trưởng, không hề khô cạn.

Có bộ khác nói: Chư Phật, Thế Tôn vì thường ở nơi định, nên tâm chỉ là thiện, không có tâm vô ký. Nên Khế kinh nêu rõ:

*Na Già hành nơi định*

*Na Già trụ nơi định*

*Na Già ngồi tại định*

*Na Già nằm tại định.*

Sư Tỳ-bà-sa giả thích: Đây là làm rõ ý Phật, tất do chánh tri sinh, cũng không có tâm không tùy mong muốn khởi, ở nơi cảnh không loạn, nên lập tên định. Không phải Đức Phật, Thế Tôn không có đường oai nghi, thức dị thực sinh và tâm thông quả. Khởi các tâm này, về lý là không lỗi.

Đã nói về chuyển, tùy chuyển của thiện v.v... đều có ba. Căn cứ theo đây thì trong phần nêu dẫn giải thích là đủ để minh chứng. Các nghiệp được phát khởi thành thiện, ác v.v... là tùy theo nhân đẳng khởi, không phải tùy theo sát-na. Khác với đây thì tâm thiện dẫn phát nghiệp, đã cùng với tâm bất thiện, vô ký cùng có. Lý nào có thể ngăn

chận thành ác, vô ký? Thế thì nên có từ tư duy riêng làm nhân, dẫn sinh nghiệp loại tánh riêng.

Như thế, người siêng năng gắng sức muốn làm thiện, trái lại có nghiệp bất thiện, vô ký sinh. Hoặc cùng trái với đây liền trái với chánh lý. Nên nghiệp thành thiện v.v... nhất định do sức của chuyển, không phải do sức của tùy chuyển, lý ấy là khéo thành. Nhưng tùy thuận tâm định, các vô biểu nghiệp cùng với một quả của tâm cùng thời khởi, do sức của tùy chuyển, tánh thiện được thành, nhất định thuộc tâm này mà được sinh.

Kinh chủ ở đây đã nêu giải thích, trong lý không xét kỹ để nhận biết rõ, lại tạo vấn nạn này. Các hữu biểu nghiệp, thành tánh như thiện v.v... là như tâm chuyển hay là như tùy chuyển?

Nếu nêu như thế thì có lỗi gì?

Nếu như chuyển thì trong cõi dục nên có biểu nghiệp hữu phú vô ký, vì thân kiến, biên kiến, có thể tạo chuyển. Hoặc nên phân biệt, không phải tất cả thứ tâm của kiến đạo đoạn, đều có thể tạo chuyển. Nếu như tùy chuyển, thì tâm ác vô ký cùng được biểu biệt giải thoát, nên không phải là tánh thiện. Ở đây nêu hỏi, đặt vấn nạn, chỉ khiến nhọc sức.

Lời nói này chưa xét kỹ thì theo mật ý gì để nói? Là khuyên các Đại Luận sư Đối pháp, khiến nên nhọc sức hay là đang tự khuyên? Nếu khuyên các Đại Luận sư Đối pháp, thì Kinh chủ kia ở trong đây đã siêng năng dùng phương tiện khéo tư duy, khéo nêu bày, sao còn khuyên làm gì?

Còn như tự khuyên, tức nhận biết Kinh chủ đối với nghĩa lý này chưa phải khổ công, nhọc sức. Nay chánh kiến sinh mới có thể tự tỉnh ngộ, nhưng chưa thể hiểu rõ về tông chỉ của Đối pháp, tự siêng năng tinh tấn, cầu tìm lý để nêu dẫn giải thích.

Lại có thuyết nói: Nếu biểu không do sức của tâm tùy chuyển thành thiện v.v..., thì không nên nói kinh kia chỉ căn cứ nơi nhân đẳng



khởi trước, không phải căn cứ ở sát-na, nên trong cõi dục, nhất định không có biểu nghiệp hữu phú vô ký.

Thuyết kia cho: Ở đây nói biểu thành tánh như thiện v.v... quyết định chỉ do sức của sát-na đấng khởi. Hoặc do kiến đạo đoạn tuy làm nhân đấng khởi, nhưng nơi cõi dục nhất định không có nghiệp hữu phú vô ký.

Trong đây, do Kinh chủ không thấu đạt nghĩa ngôn hiện có nơi tông của ta, nên nói như vậy. Ý thuyết này nói: Nếu Hoặc do kiến đạo đoạn là sát-na đấng khởi, cùng với nghiệp đều cùng hành, thì không nên phân cách với tu đạo đoạn, có thể khởi tâm của nhân đấng khởi nơi biểu nghiệp. Tức trong cõi dục, do đâu không có biểu nghiệp thân ngữ hữu phú vô ký?

Nhưng Hoặc do kiến đạo đoạn hãy còn không thể làm nhân vô gián, dẫn sinh nghiệp có thức cùng hành, thì sao có thể tự tạo sát-na đấng khởi.

Nói không thể tạo ra sát-na đấng khởi, là hiển bày không thể làm nhân đấng khởi gần. Chỉ có thể làm nhân đấng khởi gần thì nhân này tất có thể làm sát-na đấng khởi. Nên thân kiến, biên kiến tuy làm nhân xa, dẫn sinh thân, ngữ biểu, nhưng do uy lực của nhân gần nơi tu đạo đoạn để thành tánh bất thiện.

Vì thế câu nói cho: Kinh kia chỉ căn cứ nơi nhân đấng khởi trước, không phải căn cứ ở sát-na, nên trong cõi dục, nhất định không có biểu nghiệp hữu phú vô ký.

Nếu không như vậy, tức không nên nói, kinh kia chỉ căn cứ theo nhân đấng khởi trước. Nói trước là làm rõ phân cách với nhân gần, vì phân biệt với nhân gần, nên nói câu nhân trước. Thế nên Kinh chủ kia đã không thấu đạt về nghĩa ngôn ở trong ấy.

Biện về địa cõi của nghiệp có phần luận thêm đã xong. Lại nên biện về tướng của biểu, vô biểu ở trước. *Tụng nêu:*

*Vô biểu, ba luật nghi  
Không luật nghi, phi hai.*

*Luận nói:* Nên biết vô biểu lược nói có ba: (1) Luật nghi. (2) Không luật nghi. (3) Không phải hai. Nghĩa là phi luật nghi, phi bất luật nghi.

Có thể ngăn chặn, có thể diệt trừ giới ác cùng nối tiếp, nên gọi là luật nghi.

Luật nghi như thế, sai biệt có bao nhiêu? *Tụng nêu:*

*Luật nghi biệt giải thoát  
Tĩnh lự cùng đạo sinh.*

*Luận nói:* Luật nghi có sai biệt lược có ba thứ: (1) Luật nghi biệt giải thoát. Nghĩa là giới thuộc cõi dục. (2) Luật nghi tĩnh lự sinh. Nghĩa là giới thuộc cõi sắc. (3) Luật nghi đạo sinh. Nghĩa là giới vô lậu.

Tướng của luật nghi đầu tiên có sai biệt như thế nào? *Tụng nêu:*

*Luật nghi đầu tám thứ  
Thế thật chỉ có bốn  
Vì hình chuyển danh khác  
Đều riêng, không trái nhau.*

*Luận nói:* Tướng của luật nghi biệt giải thoát có sai biệt gồm có tám: (1) Luật nghi Bí-sô. (2) Luật nghi Bí-sô-ni. (3) Luật nghi Chánh học. (4) Luật nghi Cần sách. (5) Luật nghi Cần sách nữ. (6) Luật nghi Ô ba sách ca. (7) Luật nghi Ô ba tư ca. (8) Luật nghi Ô ba bà sa.

Tám thứ tướng của luật nghi như thế có sai biệt, gọi chung là luật nghi biệt giải thoát thứ nhất.

Trong đây, dựa theo Bồ-đặc-già-la có thể tu tập lìa hành ác và lìa hành dục, an lập năm luật nghi trước có sai biệt do loại Bồ-đặc-già-la như thế, cho đến mạng chung có thể lìa các hành ác như sát sinh v.v... và có thể xa lìa phi phạm hạnh.

Tiếp theo lại dựa nơi Bồ-đặc-già-la có thể tu tập lìa hành ác, không phải lìa hành dục, an lập luật nghi có sai biệt của hai chúng tại gia trọn đời tuân giữ.

Do loại Bồ-đặc-già-la như thế, cho đến mạng chung, vì có thể lìa các hành ác như sát sinh v.v..., không thể xa lìa phi phạm hạnh.

Do đây, trong kinh chỉ nêu bày: Lìa hành dục tà, không phải là phi phạm hạnh. Sau cùng lại dựa nơi Bồ-đặc-già-la có thể tu tập không hoàn toàn lìa hành ác, hành dục an lập luật nghi có sai biệt nơi một ngày, một đêm của hàng tại gia.

Do loại Bồ-đặc-già-la như thế, không thể hoàn toàn lìa hành ác và các dục, vì khiến họ hành tập dần đến hoàn toàn lìa hành ác và các hành dục, theo phương tiện giữ gìn. Cho nên, tuy tên gọi có tám, nhưng Thể thật chỉ bốn: (1) Luật nghi Bí-sô. (2) Luật nghi Cần sách. (3) Luật nghi Cận sự. (4) Luật nghi Cận trụ.

Chỉ bốn thứ luật nghi biệt giải này đều có thật thể, tướng đều riêng. Vì sao? Vì lìa luật nghi Bí-sô, thì không có luật nghi Bí-sô-ni riêng. Lìa luật nghi Cần sách, thì không có luật nghi Cần sách nữ, Chánh học riêng. Lìa luật nghi Cận sự, thì không có luật nghi Cận sự nữ riêng.

Vì sao nhận biết như thế?

Do hình chuyển đổi, thể tuy không có xả được mà tên gọi có khác. Hình, nghĩa là hình tướng, tức căn nam, nữ. Do hai căn này, nên hình nam, nữ dị biệt. Chỉ do hình chuyển, khiến các luật nghi gọi là Bí-sô, Bí-sô-ni v.v... Nghĩa là nơi phân vị chuyển căn, khiến cho luật nghi Bí-sô gốc, gọi là luật nghi Bí-sô-ni. Hoặc luật nghi Bí-sô-ni gọi là luật nghi Bí-sô. Khiến cho luật nghi Cần sách gốc gọi là luật nghi Cần sách nữ. Hoặc luật nghi Cần sách nữ và luật nghi Chánh học gọi là luật nghi Cần sách. Khiến cho luật nghi Cận sự gốc gọi là luật nghi Cận sự nữ. Hoặc luật nghi Cận sự nữ gọi là luật nghi Cận sự.

Không phải ở phần vị chuyên căn, có xả bỏ trước được, trước được, chưa được nhân duyên của luật nghi, nên bốn luật nghi không phải khác với ba Thê. Như từ luật nghi Cận sự, thọ luật nghi Cần sách. Lại từ luật nghi Cần sách thọ luật nghi Bí-sô.

Ba luật nghi này là do tăng lên đủ phương tiện xa lìa, lập tên riêng biệt. Như một, một đôi đồng tiền vàng và năm, mười, hai mươi làm Thê đều riêng. Cụ túc liền sinh ba thứ luật nghi, Thê không cùng xen tạp, tướng chúng đều riêng. Cụ túc tức thì sinh, trong ba luật nghi, đủ ba lìa sát, mỗi mỗi lìa sát, Thê của chúng đều khác. Các giới còn lại, tùy theo chỗ ứng hợp, nên biết cũng như thế. Do nhân duyên riêng, nên Thê không đồng. Như như cầu thọ nhận nhiều thứ học xứ. Như thế, như thế, có thể lìa nhiều thứ như giường tòa cao rộng, thời gian, nơi chốn phóng dật, uống các thứ rượu v.v..., tức lìa rất nhiều duyên khởi của sát v.v... Do các thứ xa lìa dựa vào nhân duyên phát khởi, nên nhân duyên xa lìa riêng có khác. Nếu không có sự việc này, thì xả luật nghi Bí-sô, bấy giờ tức nên cả ba luật nghi đều xả. Hai luật nghi trước, thâm tóm ở trong một luật nghi sau.

Đã không thừa nhận như vậy, nên cả ba đều riêng. Nhưng ba thứ này đều cùng không trái nhau, ở trong một thân cùng thời mà chuyển. Không phải do thọ sau, xả luật nghi trước. Chớ cho xả giới Bí-sô liền không phải là cận sự v.v... vì trước đã xả hai luật nghi kia.

Nếu có Cần sách thọ luật nghi Cận sự, hoặc có Bí-sô thọ hai thứ giới trước, là thọ được không?

Có thuyết nói: Điều này không nên nêu vấn nạn. Nếu trước đã có, thì không có lý được nữa, vì trước đã được. Nếu trước chưa có, thì không phải Cần sách, cũng không phải là Bí-sô, do trước không thọ luật nghi Cận sự, tất không có lý được thọ giới Cần sách. Nếu trước không thọ luật nghi Cần sách thì cũng không có lý được thọ giới Bí-sô. Vì vậy không thể lập hai tên gọi kia. Do đấy, tìm cầu thọ nhận tức nên không được.

Có Sư khác cho: Không thọ luật nghi trước, tức cũng có lý có thể được thọ giới sau. Nên người trì luật tạo ra tụng này nói: Tuy lúc trước không thọ giới Cần sách, nhưng hiện nay chỉ thọ luật nghi Cụ túc, cũng gọi là khéo thọ luật nghi Cụ túc.

Do đấy Cần sách chấp nhận có được thọ luật nghi Cận sự. Bí-sô chấp nhận có lý được thọ giới Cần sách, Cận sự.

Há không phải là Cần sách không nên tự xưng: Xin nguyện chứng biết con đã là Cận sự. Bí-sô cũng vậy không nên tự xưng: Xin nguyện chứng biết con đã có được hai luật nghi trước. Không phải là lìa như thế để tự xưng hiệu nói có lý được giới Cận sự, Cần sách?

Vấn nạn này là phi lý, vì đều cùng có thể xưng. Nghĩa là có thể xưng: Con là Cần sách, cũng là Cận sự, xin nguyện chứng biết.

Bí-sô cũng nên như chỗ ứng hợp mà nói. Nhưng căn cứ ở giới thù thắng, để làm rõ về tên của hai giới kia cũng không có lỗi.

Nếu như vậy, Cần sách và Bí-sô v.v... cũng nên được thọ luật nghi Cận trụ. Như được Cận sự mà thừa nhận, cũng đâu có lỗi. Nhưng do thấp kém, nên không vui vẻ thọ nhận.

Bốn thứ luật nghi: Cận sự, Cận trụ, Cần sách, Bí-sô, được an lập như thế nào? *Tụng nêu:*

*Thọ lìa năm, tám, mười  
Tất cả chỗ nên lìa  
Lập Cận trụ, Cận sự  
Cần sách và Bí-sô.*

*Luận nói:* Nên biết trong đây, như số thứ lớp, dựa nơi bốn xa lìa để lập bốn luật nghi. Nghĩa là thọ nhận lìa năm pháp nên lìa, thì kiến lập luật nghi Cận sự thứ nhất. Những gì là năm pháp nên lìa? Đó là: (1) Sát sinh. (2) Không cho mà lấy. (3) Hành dục tà. (4) Lời nói hư dối. (5) Uống các thứ rượu.

Nếu thọ nhận lia tám pháp nên lia, thì kiến lập luật nghi Cận trụ thứ hai. những gì là tám pháp nên lia? Đó là: (1) Sát sinh. (2) Không cho mà lấy. (3) Phi phạm hạnh. (4) Nói lời hư dối. (5) Uống các thứ rượu. (6) Trang sức các hương, đeo tràng hoa, xem nghe ca múa. (7) Nằm ngủ, ngồi nơi giường tòa cao rộng, đẹp đẽ. (8) Ăn bữa ăn phi thời.

Nếu thọ nhận lia mười pháp nên lia, thì kiến lập luật nghi Cận sát thứ ba. Những gì là mười pháp nên lia? Nghĩa là đối với giới thứ sáu của tám giới trước (Trang sức các hương...) được chia làm hai. Lại thêm thọ giới không chứa giữ các thứ báu như vàng, bạc v.v... làm giới thứ mười. Vì dẫn dắt các hữu tình tại gia lia sợ hãi, do có rất nhiều học xứ, nên làm rõ để dễ thọ trì. Vì vậy ở nơi tám giới, hợp hai làm một. Như Đức Phật vì người con của Lật thị, lược nói học xứ có ba.

Nếu thọ nhận lia tất cả thì nên lia thân, ngữ nghiệp, kiến lập luật nghi Bí-sô thứ tư. Các tên có sai biệt khác biệt của luật nghi biệt giải thoát. *Tụng nêu:*

*Cùng được gọi Thi la  
Luật nghi, nghiệp hành diệu  
Chỉ biểu đầu, vô biểu  
Gọi biệt giải nghiệp đạo.*

*Luận nói:* Vì trong lành mát mẻ, nên gọi là Thi la. Thi la ở đây là nghĩa bình trị, nên xứ tự tướng tạo ra giải thích: Trong nghĩa bình trị, đặt để giới Thi la. Vì giới có thể bình trị nghiệp hiểm nguy, nên được gọi là Thi la. Vì người trí tán dương nên gọi là hành diệu. Hoặc vì tu hành Thi la này, được quả ái. Vì đã tạo tự thể, nên gọi là nghiệp. Tuy trong Khế kinh đã nói các vô biểu gọi là không tạo, cũng gọi là không tác. Do có hổ thẹn, thọ nhận sức của vô biểu, không tạo ác mà có nghĩa hành tác, như trước đã biện. Cũng gọi là luật nghi, như trước đã giải thích.

Như thế, nên biết giới biệt giải thoát, thông hợp nơi phân vị đầu, sau, danh xưng không sai biệt, chỉ biểu của sát-na đầu và vô biểu, được tên biệt giải thoát và tên nghiệp đạo. Nghĩa là khi thọ giới, biểu, vô biểu đầu tiên, riêng riêng từ bỏ vô số thứ ác, nên dựa nơi nghĩa xả riêng ban đầu để lập tên biệt giải thoát. Hoặc vì đầu tiên đã nên tu trì, nên gọi là biệt giải thoát. Hoặc đầu tiên kia khởi, hoàn toàn có thể vượt qua nẻo ác như ngục nguy hiểm, nên gọi là biệt giải thoát. Tức biểu của sát-na đầu tiên cùng với vô biểu, cũng được gọi là nghiệp đạo căn bản. Đầu tiên vì đề phòng thân ngữ ham thích tư nghiệp, nên từ niệms thứ hai, cho đến chưa xả, không gọi là biệt giải thoát. Gọi luật nghi biệt giải thoát, không gọi là nghiệp đạo mà gọi là khởi sau.

Đã biện về luật nghi an lập có sai biệt. Sẽ biện về luật nghi thành tựu có sai biệt. Ai thành tựu luật nghi nào? *Tụng nêu:*

*Tám thành biệt giải thoát  
Thánh giả được tĩnh lự  
Thành tĩnh lự đạo sinh  
Hai sau tùy tâm chuyển.*

*Luận nói:* Tám chúng đều thành tựu luật nghi biệt giải thoát, nghĩa là từ Bí-sô cho đến Cận trụ. Ngoại đạo không có sự việc thọ giới chẳng? Tuy có giới, nhưng không gọi là giới biệt giải thoát, do giới của họ đã thọ không có công năng vĩnh viễn thoát khỏi các ác, vì nương dựa, vướng mắc nơi hữu. Tĩnh lự sinh: Nghĩa là luật nghi này, do từ hoặc dựa vào tĩnh lự sinh. Nếu người được tĩnh lự thì nhất định thành luật nghi này. Quyển thuộc của tĩnh lự cũng gọi là tĩnh lự.

Luật nghi đạo sinh, Thánh giả đều thành tựu. Thánh giả này lại có hai loại, nghĩa là học và vô học.

Trong ba luật nghi đã nói ở trước, những luật nghi nào tùy tâm mà chuyển?

Chỉ hai thứ sau, nghĩa là tĩnh lự sinh và đạo sinh. Cả hai không phải là biệt giải thoát. Vì sao? Vì khác với tâm, không tâm cũng luôn chuyển. Hai thứ luật nghi tĩnh lự vô lậu cũng gọi là luật nghi đoạn. Dựa vào vị nào để kiến lập? *Tụng nêu:*

*Vị chí chín vô gián  
Câu sinh hai gọi đoạn.*

*Luận nói:* Chín đạo vô gián trong định vị chí đều cùng sinh luật nghi tĩnh lự vô lậu, do có thể vĩnh viễn đoạn trừ dục, triền, giới ác cùng hay khởi hoặc, gọi là luật nghi đoạn. Chỉ trong định vị chí mới có đối trị đoạn, do đây chỉ gồm sáu chín đạo vô gián. Trong đây, Thi la diệt trừ giới ác, vì vậy hoặc có luật nghi tĩnh lự, không phải là luật nghi đoạn. Nên tạo ra bốn trường hợp:

(1) Trường hợp thứ nhất: Trừ luật nghi hữu lậu của chín đạo vô gián trong định vị chí, còn lại là luật nghi tĩnh lự hữu lậu.

(2) Trường hợp thứ hai: Luật nghi vô lậu của chín đạo vô gián, dựa nơi định vị chí.

(3) Trường hợp thứ ba: Luật nghi hữu lậu của chín đạo vô gián dựa nơi định vị chí.

(4) Trường hợp thứ tư: Trừ luật nghi vô lậu của chín đạo vô gián nơi định vị chí, còn lại là tất cả luật nghi vô lậu khác.

Như thế, hoặc có luật nghi vô lậu không phải là luật nghi đoạn. Nên tạo ra bốn trường hợp, nghĩa là ngược với thứ lớp của bốn trường hợp trước, nên biết.

Nếu như vậy Đức Thế Tôn đã nói lược giới:

Thân luật nghi, lành thay!

Lành thay! Ngũ luật nghi

Lành thay! Ý luật nghi



Lành thay! Luật nghi khắp?

Lại, Khế kinh nêu rõ: Nên khéo bảo vệ, nên khéo an trụ luật nghi của nhãn căn. Luật nghi của ý căn nên lấy gì làm tự tánh? Tự tánh của hai thứ này không phải là vô biểu sắc.

Nếu như vậy thì thế nào? *Tụng nêu:*

*Chánh tri, chánh niệm hợp  
Gọi luật nghi ý căn.*

*Luận nói:* Luật nghi của ý căn, mỗi mỗi đều dùng chánh tri, chánh niệm hợp làm tự thể, nên Khế kinh nói: Mắt thấy sắc rồi, không mừng, không lo, luôn an trụ xả, chánh tri chánh niệm. Như thế, cho đến ý nhận biết rõ pháp xong. Nêu ra tên riêng xong, lại nói hợp. Nói ngăn chặn, nghĩa là hai luật nghi, như hai thứ lớp làm thể.

Nay nên xét chọn về biểu và vô biểu. Ai thành tựu? Ngang bằng với gì? Vào thời gian nào? Lại, biện về luật nghi thành vô biểu và không luật nghi. *Tụng nêu:*

*Trụ biệt giải vô biểu  
Chưa xả, luôn thành hiện  
Sau sát-na, thành lỗi  
Không luật nghi cũng vậy.  
Được luật nghi tinh lự  
Luôn thành tựu quá, vị  
Thánh, đầu trừ quá khứ  
Trụ trong định đạo thành.*

*Luận nói:* Bồ-đặc-già-la trụ nơi biệt giải thoát, từ sát-na đầu tiên, cho đến chưa gặp xả học xứ v.v... các duyên xả giới luôn thành hiện đời.

Luật nghi biệt giải thoát vô biểu này, sau sát-na đầu tiên, cũng thành quá khứ. Nói trước chưa xả là truyền khắp đến sau. Đời trước

đã được giới biệt giải thoát, nơi hiện nay thọ giới trong sát-na đầu tiên, như luật nghi tĩnh lự, vì sao không thành quá khứ?

Vấn nạn này là phi lý. Vì giới này cùng với tâm không phải là đồng quả, vì lìa tâm nhiễm v.v... nên đều đồng một quả. Giới kia như tâm được quá khứ sinh. Lại vì biệt giải thoát chưa từng được, nên như luật nghi tĩnh lự của phẩm thù thắng, không phải trong sát-na đầu đã được quá khứ sinh. Như nói an trụ nơi luật nghi biệt giải thoát, thì trụ nơi không luật nghi, nên biết cũng như vậy. Nghĩa là từ niệm đầu tiên, cho đến khi chưa gặp duyên xả giới ác, thọ luật nghi v.v... luôn thành vô biểu của giới ác hiện đời. Sau sát-na đầu, cũng thành quá khứ. Các hữu đạt được luật nghi tĩnh lự, cho đến chưa xả, thì luôn thành quá khứ, vị lai. Luật nghi của định quá khứ sinh trước đã mất, nay nơi sát-na đầu tiên tất trở lại được. Trong đây, nên tạo phân biệt để nói. Do thuận với phần quyết trạch đã gồm thâm luật nghi định, trong sát-na đầu tiên không thành quá khứ. Chỗ đạt được do đời khác, khi mạng chung thì xả. Đời nay không cùng được lần nữa luật nghi kia.

Lại, không phải tất cả hữu tình đã từng khởi có pháp Niết-bàn mới có thể có luật nghi kia. Luật nghi vô lậu của tất cả Thánh giả nơi quá khứ, vị lai cũng luôn thành tựu. Có sai biệt: Nghĩa là sát-na đầu tiên, tất thành vị lai, không phải là thành quá khứ. Vì Thánh đạo của loại này trước chưa khởi. Xưa từng chưa được, nay mới được, gọi là đầu tiên. Trước được rồi mất, nay khi mới được thì cũng được quá khứ đã từng sinh.

Sau sát-na đầu tiên, cho đến khi chưa xả, cũng thành quá khứ. Cho đến phần vị chưa nhập vô dư y, luôn thành vị lai. Nếu có tĩnh lự hiện trụ, thì đạo kia như thứ lớp trở thành luật nghi của đạo tĩnh lự hiện tại, không phải khi xuất quán có thành hiện tại. Lý nên chỉ nói khi ở nơi đạo định, thành vô biểu của đạo định nơi đời hiện tại. Không nên nói trụ, như nói trụ nơi quả, chỉ nói là quả thành, không

phải là quả hiện khởi. Nay chỉ nói trụ, làm sao nhận biết được đạo định hiện tiền, không phải chỉ thành tựu. Thế nên thuyết kia cũng khiến sinh nghi. Không thể nhất định hiển bày thành vô biểu hiện có, nên chỉ nói câu ở nơi đạo định. Tuy nói câu trụ là nhọc nhằn mà vô dụng. Nay xem rõ văn trước của ý kia đã nói là thành tựu khứ, lai. Câu này chính là nêu rõ đời giữa thành tựu. Nên biết nói là làm rõ về khởi, không phải là thành. Do không phải chỉ thành để chứng thành hiện tại. Vì vô biểu của đạo định là tùy tâm chuyển, nên tâm tán hiện tiền, tất không có vô biểu kia.

Đã biện về luật nghi an trụ nơi thiện, ác. Trụ nơi giữa là thế nào? *Tụng nêu:*

*Trụ giữa có vô biểu  
Trước thành giữa, sau hai.*

*Luận nói:* Nói trụ nơi giữa, nghĩa là phi luật nghi phi bất luật nghi. Nghiệp kia đã khởi, không hẳn tất cả đều có vô biểu. Nếu có vô biểu tức là giới thiện. Hoặc là thuộc về chủng loại của giới ác. Hoặc không phải là hai loại kia. Vì sát-na đầu tiên chỉ thành đời giữa. Nghĩa là thành hiện tại, đây là ở giữa quá khứ, vị lai, nên từ sau sát-na đầu tiên chưa xả đến nay, luôn thành vô biểu của hai đời quá khứ, hiện tại.

Nếu có người an trụ nơi luật nghi, không luật nghi, cũng có thành vô biểu thiện ác không? Nếu như có thành thì trải qua bao nhiêu thời gian? *Tụng nêu:*

*Trụ luật, không luật nghi  
Khởi vô biểu nhiễm, tịnh  
Đầu thành, giữa sau hai  
Đến nhiễm, tịnh uy chung.*

*Luận nói:* Nếu trụ nơi luật nghi do phiền não hơn hẳn, tạo các nghiệp bất thiện như sát hại, buộc trói. Do đấy liền phát khởi vô biểu

bất thiện. Trụ nơi không luật nghi, do tâm tin thuần tịnh, tạo các nghiệp thiện như lễ Phật v.v... Do đây cũng phát khởi các vô biểu thiện, cho đến hai tâm này chưa đoạn. Về sau, đã phát khởi vô biểu luân cùng nối tiếp. Nhưng ở niệm ban đầu kia chỉ thành hiện tại. Niệm thứ hai v.v... thì thành chung nơi quá khứ, hiện tại.

Đã biện về vô biểu thành tựu. Biểu nghiệp thành tựu thì thế nào? *Tụng nêu:*

*Biểu chánh tạo thành giữa  
Sau thành quá phi vị  
Hữu phú và vô phú  
Chỉ thành tựu hiện tại.*

*Luận nói:* Tất cả an trụ nơi luật nghi, không luật nghi, và trụ nơi giữa, cho đến chính thức hành tác. Các biểu nghiệp nối tiếp luôn thành hiện biểu. Từ sau sát-na đầu tiên, đến chưa xả luật nghi tới nay, luôn thành quá khứ, tất không thành tựu.

Biểu vị lai không tùy thuộc tâm sắc, vì uy lực yếu kém. Các vô biểu tán cũng đồng với giải thích này. Hai biểu vô ký hữu phú, vô phú nhất định không có công năng thành tựu quá khứ, vị lai, vì sức của pháp yếu kém, chỉ có thể dẫn khởi pháp cùng hành đắc, vì sức của đắc yếu kém, nên không thể dẫn sinh tự loại cùng nối tiếp. Có thể pháp diệt rồi, theo đuổi đạt được, nói là thành cũng không có công năng đắc ngược với pháp vị lai.

Há không phải là biểu này, như tâm của chủ thể khởi, cũng nên có thành đời quá khứ, vị lai, do sức của biểu này yếu kém, vì tâm kia yếu kém?

Vấn nạn này là phi lý, vì đối tượng được khởi là kém thua so với tâm của chủ thể khởi. Vì sao? Vì như tâm vô ký là chủ thể phát khởi biểu nghiệp. Đối tượng phát khởi biểu nghiệp không sinh vô biểu, nên biết đối tượng được khởi là thua kém tâm của chủ thể khởi.

Như danh xưng luật nghi đã có sai biệt, danh hiệu không luật nghi cũng có sai biệt chăng?

Cũng có? Vì sao?

*Tụng nêu:*

*Hành ác, nghiệp giới ác  
Nghiệp đạo, không luật nghi.*

*Luận nói:* Năm thứ tên khác của hành ác v.v... này là tên gọi có sai biệt của không luật nghi. Vì bị các người trí chê trách, chán bỏ, vì là quả phi ái, nên lập tên hành ác. Vì làm chướng ngại Thi la tịnh, nên gọi là giới ác. Túc do thân, ngữ tạo thành, nên gọi là nghiệp. Căn bản đã gồm thân có thể vui thích. Vì là con đường có tư nghiệp đã đi qua, nên gọi là nghiệp đạo. Thân ngữ không tĩnh lặng, gọi là không luật nghi. Nhưng tên gọi nghiệp đạo, chỉ nói về niệ̣m đầu tiên. Chung nơi phần vị trước sau, lập bốn tên gọi còn lại.

Nay, nên xét chọn.

Nếu thành tựu biểu thì cũng là vô biểu chăng?

Nên tạo ra bốn trường hợp. *Tụng nêu:*

*Thành biểu không vô biểu  
Trụ giữa kém, tư tạo  
Xả chưa sinh biểu Thánh  
Thành vô biểu, phi biểu.*

*Luận nói:* Chỉ thành tựu biểu không phải vô biểu: Nghĩa là trụ nơi phi luật phi bất luật nghi. Thiện kém, tư ác, tạo thiện, tạo ác. Hai nghiệp thân ngữ chỉ có thể phát khởi biểu. Thiện ác này hãy còn không thể phát khởi vô biểu nghiệp, huống chi các tư vô ký đã phát khởi biểu, trừ khi có dựa vào phước và thành nghiệp đạo. Người kia tuy tư kém khởi, nhưng cũng phát khởi vô biểu, nên chỉ thành vô biểu.

Không phải biểu nghiệp: Nghĩa là phạm phu, Thánh, Bồ-đặc-già-la. Nay biểu chưa sinh, trước sinh thì đã xả.

Há không phải phạm phu đã được tĩnh lự. Nay biểu chưa sinh, trước sinh rồi mất, cũng thành vô biểu, không phải biểu nghiệp chăng? Vì sao trong tụng chỉ nêu lên ở Thánh, không phải là phạm phu?

Về lý cũng có thể như vậy.

Vì sao trong giải thích đã nêu lên phạm phu, đều cùng thành không phải là trường hợp được nêu?

Như lý nên suy xét.

**HẾT - QUYỂN 36**

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỀN 37

### Phẩm thứ 4: BIỆN VỀ NGHIỆP, phần 5

Như thế là đã kiến lập biểu cùng với vô biểu và thành tựu xong. Ở đây ba thứ luật nghi có sai biệt, làm sao đạt được? *Tụng nêu:*

*Định sinh được địa định  
Thánh kia được đạo sinh  
Luật nghi biệt giải thoát  
Được do từ tha giáo v.v...*

*Luận nói:* Luật nghi tinh lự cùng với tâm đều cùng được. Nếu được luật nghi tinh lự, tâm của địa tinh lự căn bản, cận phần hữu lậu, bấy giờ liền được tâm của tinh lự kia đều cùng có. Nên khi từ cõi vô sắc mất, sinh vào cõi sắc, tùy thuận được tinh lự sinh đắc trong địa kia, tức cũng được luật nghi cùng hành của địa kia, luật nghi vô lậu cũng cùng với tâm đều cùng có.

Nếu được tâm của địa tinh lự căn bản cận phần vô lậu, bấy giờ liền được: Ở đây lại có hai thứ. Nghĩa là do gia hạnh và lìa nhiễm. Do gia hạnh: Như đạt được thuộc về đạo thắng tấn gia hạnh. Do lìa nhiễm: Như đạt được thuộc về đạo vô gián giải thoát.

Tiếng kia là hiển bày tâm của tinh lự trước. Lại nói chữ Thánh, tức phân biệt nhận lấy vô lậu. Sáu địa tinh lự có tâm vô lậu. Nghĩa

là vị chí, trung gian và bốn định căn bản, không phải là ba cận phần, như phần sau sẽ biện.

Tụng nói: “*Định sinh được địa định*”: Lời nói này có lỗi. Do câu nói địa định là gồm thâu chung các pháp luật nghi hiện có của địa này, cũng là đối tượng thâu tóm của địa này, tức là được luật nghi. Do được luật nghi, nên nếu nói như thế, tức không được thành.

Trong đây, Kinh chủ nên tự xét chọn, tức chỉ nói câu đạt được tinh lự. Luật nghi biệt giải thoát, do người khác truyền dạy v.v... mà được. Người khác có thể chỉ dạy gọi là khác. Vì từ sức chỉ dạy của người khác như thế phát sinh giới, nên nói giới này do người khác truyền dạy mà được. Giới này lại có hai thứ, nghĩa là từ Tăng già, Bỏ-đặc-già-la có sai biệt. Từ Tăng già được: Nghĩa là giới của Bí-sô, Bí-sô-ni và Chánh học. Từ Bỏ-đặc-già-la được: Nghĩa là năm thứ giới còn lại.

Các Sư Tỳ-bà-sa thuộc Tỳ-nại-da nêu có mười thứ được pháp cụ giới. Vì gồm thâu mười thứ đó, nên lại nói chữ v.v... (Cuối câu tụng thứ tư). Mười thứ đó là:

(1) Do tự nhiên: Nghĩa là Đức Phật, Độc giác. Tự nhiên: Nghĩa là trí do không từ Sư chứng. Lúc được trí này là được giới cụ túc.

(2) Do Phật gọi: Thiện lai Bí-sô! Nghĩa là như Da-xá v.v... Do sức của bản nguyện, uy lực của Phật gia bị.

(3) Do được nhập chánh tánh ly sinh: Nghĩa là như năm Bí-sô do chứng đắc kiến đạo, được giới cụ túc.

(4) Do tín thọ Đức Phật là bậc Đại sư: Nghĩa là như Tôn giả Đại Ca Diếp.

(5) Do khéo léo đáp lại câu hỏi: Nghĩa là như Tô Đà Di.

(6) Do kính thọ tám pháp tôn trọng: Nghĩa là như Đại Sinh chủ.

(7) Do sai khiến: Nghĩa là như pháp truyền trao cho ni.



(8) Do vâng giữ luật, làm người thứ năm: Nghĩa là ở nơi biên quốc.

(9) Do chúng mười người: Nghĩa là ở trung tâm của nước.

(10) Do ba lần nói quy y Phật, Pháp, Tăng: Nghĩa là như sáu mươi Hiền bộ cùng tập hợp thọ cụ giới.

Ở đây, hoặc do sức của bản nguyện, hoặc vì A-thế-da đã viên mãn cùng tột, hoặc được uy lực của Đức Bạc-già-phạm gia hộ, tùy theo chỗ ứng hợp ấy mà được giới cụ túc.

Như thế là đã nói về Luật nghi biệt giải thoát. Nên gồm đủ bao nhiêu thời gian theo kỳ hạn mà thọ? *Tụng nêu:*

*Luật nghi biệt giải thoát  
Trọn đời, hoặc ngày đêm.*

*Luận nói:* Giới biệt giải thoát, đối tượng nương dựa của bảy chúng, chỉ nên suốt đời theo kỳ hạn ấy mà thọ. Giới biệt giải thoát, đối tượng nương dựa của cận trụ, chỉ theo kỳ hạn là một ngày, đêm mà thọ.

Thời hạn này được định như vậy là do đâu? Cố nhiên không phải là nghĩa lý tương ưng của Tỳ-nại-da. Không phải bậc Nhất thiết trí có thể lường tính sự thật ấy. Nghĩa là giới biệt giải thoát có nhân gì? Có ở trong chúng nắm giữ ba y v.v..., lễ chúng, cầu thầy, xét hỏi, ngăn chặn, vấn nạn, bạch tứ yết-ma vì là ưu tiên nên được. Hoặc có người chỉ nhờ vào duyên dạy bảo v.v.... của Bồ-đặc-già-la, là ưu tiên nên được. Hoặc có người được giới, không nhờ duyên ngoài. Những sự việc này, tất nên có lý quyết định. Đức Phật nhận biết, nhưng nói không phải là đối tượng lường tính khác.

Lại, do nhân gì tạo ra vô gián?

Về sau tuy ăn năn hổ thẹn, tu các nghiệp thiện, đối với lý nhân quả có thể nhất định tin biết, nhưng ở trong thân giới không cùng phát sinh. Đức Phật ngăn chặn người kia xuất gia thọ cụ giới, nhất định nên biết có riêng thân thuận với thọ giới. Do thọ Thi la có thể

cứu khỏi nẻo ác. Không phải giới đã thọ ở nơi vô gián sinh, tất định có thể chiêu cảm quả nên thọ. Cũng không phải về sau không có công năng chiêu cảm quả. Lại, không phải người kia, không phải là cảnh bi của Đức Phật. Về lý nên nhất định có chủng tánh của luật nghi. Chỉ dựa vào xứ này, xứ khác không sinh.

Vì thế không nên nêu hỏi về lý do.

Có Sư khác nói: Đức Thế Tôn nhận biết rõ về biên vực thời gian giữ giới chỉ có hai thứ: (1) Biên vực của thọ mạng (Trọn đời). (2) Biên vực của ngày đêm.

Nói lần nữa về ngày đêm là nửa tháng v.v..., nên Đức Phật chỉ nói hai thời gian thọ giới. Pháp nào gọi là thời gian không phải lìa các hành? Chỉ do phần vị sáng tối nơi bốn châu không đồng. Như thứ lớp nên biết lập làm ngày đêm.

Trong đây, Kinh bộ nói như thế này: Thọ giới trọn đời trong hai biên vực thì có thể như vậy. Sau khi mạng chung, tuy có kỳ hạn, nhưng không thể sinh giới biệt giải thoát. Vì dựa vào thân riêng khác, nên dựa riêng trong thân. Vì không có gia hạnh, không có nhớ nghĩ, nhưng sau một ngày đêm hoặc năm, hoặc mười. Trong ngày đêm v.v... thọ giới cận trụ, pháp nào làm chướng ngại, khiến đa số chúng kia, luật nghi cận trụ không phải cũng được khởi? Bộ kia nêu bày như thế, há không trái với kinh. Xem khắp các kinh từng không thấy nói về việc thọ luật nghi cận trụ quá ngày đêm. Các ông do đâu lại dùng tuệ kém của mình để xét chê cảnh giới nhất thiết trí của chư Phật, tính nói thọ luật nghi cận trụ như năm đêm v.v..., do trong kinh Phật chỉ nói là ngày, đêm. Phái Đối pháp cũng nói thế này: Luật nghi cận trụ chỉ thọ trong một ngày, đêm. Tất nên có pháp có thể làm chướng ngại, khiến quá ngày đêm, giới kia không sinh. Nên trong kinh Đức Phật chỉ nói là ngày đêm, nhưng thuyết kia lại nói: “Nên cùng tầm, tư”. Vì Đức Phật chánh quán sau một ngày đêm, về lý không cùng khởi luật nghi cận trụ. Nên ở trong kinh nói một ngày

đêm, vì quán căn trí của đối tượng hóa độ là khó điều phục. Vả lại, nên trao cho giới một ngày đêm, là dựa vào lý giáo nào để nói như thế? Vượt quá thời gian này, giới sinh cũng không trái lý. Lại giảm thời gian này thì lý nào trái nhau?

Nghĩa là người được hóa độ, căn tánh có khi khó điều phục. Đã thừa nhận là nói luật nghi ngày đêm, vì sao không điều phục dần người khó điều phục? Nói chỉ khoảng thời gian ngắn một đêm, một ngày, vì căn trí khó điều phục có nhiều phẩm loại. Do đây nhận biết có cận trụ theo thời gian nhất định. Hoặc giảm, hoặc tăng, liền không phát sinh giới. Vì Đức Thế Tôn quán thấy, nên chỉ nói về thời gian này. Thế nên Kinh bộ so với sư Chánh lý trong lý vô tránh đã ngang nhiên đẩy khởi tranh luận.

Dựa vào biên vực nào để có không luật nghi? *Tụng nêu:*

*Giới ác không ngày, đêm  
Do không như thọ thiện.*

*Luận nói:* Chính do kỳ hạn trọn đời tạo các nghiệp ác, nên được không luật nghi, không phải một ngày đêm như giới cận trụ. Vì sao? Vì không luật nghi này không phải như thọ giới thiện. Nghĩa là tất không có việc lập thời hạn, đối trước sư thọ không luật nghi, như giới cận trụ: Ta nơi một ngày đêm, nhất định thọ không luật nghi.

Đây là nghiệp mà người trí đã chê trách, chán lia. Tuy cũng không có lập thời hạn đối trước sư nói: “Con sẽ trọn đời gây tạo các nghiệp ác”, nhưng do phát khởi ý lạc hoại thiện, vì muốn vĩnh viễn tạo ác được không luật nghi, không phải khởi ý lạc tạm thời tạo ác, không sư mà có được không luật nghi, nên không luật nghi không có một ngày, đêm. Tuy nhiên, công đức của giới cận trụ là có thể vui mừng, do sức hiện đối nơi sư theo kỳ hạn thọ nhận, tuy không hoàn toàn hủy hoại ý lạc ác, nhưng ở nơi một ngày đêm được luật nghi cận trụ, nên được không luật nghi so với được luật nghi là khác.

Luật nghi này đều cùng có thật, đã thành lập rộng, nên nói luật nghi cận trụ là một ngày đêm. Khi muốn chính thức thọ nhận thì nên thọ như thế nào? *Tụng nêu:*

*Cận trụ nơi bình minh  
Dưới tòa từ sư thọ  
Theo giáo nói đủ chi  
Lià trang sức ngày đêm.*

*Luận nói:* Luật nghi cận trụ được thọ vào lúc sáng sớm. Nghĩa là thọ giới này, chủ yếu là vào lúc mặt trời mới mọc. Giới này cần trải qua một ngày đêm. Các hữu tình trước hết lập kỳ hạn như thế này: Tôi sẽ luôn vào ngày mùng tám của mỗi tháng quyết định thọ luật nghi cận trụ này. Nếu buổi sáng có duyên trở ngại, thì thọ trai xong, cũng được thọ.

Nói dưới tòa: Nghĩa là ngồi ở chỗ thấp trước sư, thân tâm khiêm tốn, cung kính. Thân khiêm tốn cung kính: Nghĩa là hoặc ngồi xổm, hoặc quỳ, khom người xuống, chấp tay, chỉ trừ trường hợp có bệnh. Tâm khiêm tốn cung kính: Nghĩa là đối với sư trao giới, tâm không khinh mạn. Đối trước Tam bảo, sinh tâm tin tịnh, ân cần, tôn trọng hết mực. Do các luật nghi từ nơi kính tin phát khởi, nếu không khiêm tốn, cung kính, thì luật nghi không phát khởi. Luật nghi này, tất là từ sư, không chấp nhận tự thọ. Vì về sau, nếu gặp phải các duyên phạm giới, do hồ thẹn đối với giới, sư nên có thể không trái phạm. Nghĩa là người kia tuy thiếu tự pháp tăng thượng, do thế gian tăng thượng, cũng có thể không phạm. Thọ luật nghi này nên theo lời sư chỉ dạy. Người thọ ở sau nói chớ nên cùng hợp với chớ nên ở trước. Như thế mới thành thọ nhận từ sư truyền dạy. Khác với đây thì sự việc truyền trao và thọ nhận, cả hai cùng không thành. Thọ đủ tám chi mới thành Cận trụ. Tùy có chỗ thiếu thì cận trụ không thành. Các chi xa lia đều cùng hệ thuộc nhau. Do đấy, bốn thứ chi lia sát v.v... ở trong một thân, có thể cùng thời khởi, vì trong các chi xa lia là cùng hệ thuộc,

hoặc ít, hoặc nhiều cùng có sai biệt. Người thọ giới này tất lìa trang sức, xứ phóng dật. Các vật dụng thường trang sức thân không hẳn phải bỏ. Nhưng duyên nơi giới này, thì không thể sinh tâm phóng dật, như lúc mới lìa bỏ.

Thọ luật nghi ấy, tất cần đủ ngày đêm. Nghĩa là vào lúc sáng sớm, khi mặt trời vừa mọc, trải qua thời gian như thế, giới luôn nối tiếp nhau. Khác với đây, thì người thọ chỉ sinh hành diệu, không được luật nghi. Tuy nhiên, vì khiến chiêu cảm quả đáng yêu thích, nên cũng được thọ nhận. Lại, nếu thọ trọn ngày đêm như vậy, tức sẽ chế phục đủ các hữu tình là đồ tể, săn bắn, gian manh, trộm cắp, luật nghi cận trụ trở thành có tác dụng sâu xa.

Nói Cận trụ: Nghĩa là luật nghi này trụ gần A-la-hán để theo học A-la-hán.

Có thuyết nói: Luật nghi này trụ gần với giới trọn đời hành trì.

Có thuyết cho: Giới này là ở nơi thời gian gần mà trụ. Luật nghi như thế, hoặc gọi là nuôi lớn, tức nuôi lớn các hữu tình có căn thiện mỏng, thiếu, khiến căn thiện của họ ngày càng thêm nhiều.

Do đâu thọ luật nghi cận trụ này, tất gồm đủ tám chi không tăng, không giảm? *Tụng nêu:*

*Chi giới cấm không dật  
Thứ lớp bốn, một, ba  
Vì ngừa các tánh tội  
Mất niệm và kiêu dật.*

*Luận nói:* Bốn trước trong tám chi là chi Thi la. Nghĩa là từ lìa sát sinh, đến lìa nói lời hư dối. Do bốn thứ này là lìa tánh tội. Tiếp theo có một thứ là chi không phóng dật. Nghĩa là lìa việc uống các thứ rượu, sinh xứ phóng dật. Tuy thọ Thi la nhưng nếu uống các thứ rượu, tâm tức phóng dật hủy phạm Thi la. Do say tất không thể giữ gìn chi khác. Sau có ba thứ chi là cấm hạn chế.

Nghĩa là lia bôi xoa trang sức hương thơm, đeo tràng hoa, cho đến ăn phi thời, do có thể tùy thuận tâm chán lia. Vì chán lia có thể chứng quả luật nghi.

Do đâu phải thọ đủ ba chi như thế?

Vì nếu không gồm đủ chi thì không thể lia được tánh tội và lỗi lầm mất niệm, kiêu mạn, phóng dật. Nghĩa là đầu tiên lia sát sinh, cho đến lia nói lời hư dối, thì có thể phòng ngăn tánh tội, vì lia tham, sân, si đã khởi các nghiệp ác như sát sinh v.v... Tiếp theo lia uống rượu là có thể ngăn trừ mất niệm do khi uống rượu, tức có thể khiến quên mất các sự việc nên làm không nên làm, là không thể giữ gìn các chi xa lia khác. Sau lia ba chi còn lại, có thể đề phòng kiêu mạn, phóng dật. Vì nếu thọ dụng các thứ hương, tràng hoa, giường tòa cao rộng, quen gàn ca múa, tâm bèn kiêu căng, liền tức hủy giới. Do xa lia các thứ kia, nên tâm tức lia kiêu mạn. Nghĩa là hương, tràng hoa v.v... nếu luôn thọ dụng, hãy còn thuận với kiêu mạn, làm duyên phạm giới. Huống chi người thọ dụng thọ nhận các vật mới lạ từng chưa có, vì thế tất cả các thứ ấy nên lia bỏ. Nếu có thể thọ trì dựa nơi thời mà ăn do có thể ngăn trừ sự việc luôn ăn, bèn nhớ lại luật nghi cận trụ tự mình đã thọ, có thể ở nơi thế gian sinh chán lia sâu xa. Nếu ăn phi thời, thì cả hai sự việc ấy đều không. Thường xuyên ăn có thể khiến cho tâm phóng túng, buông thả. Do nghĩa lớn này, nên thọ đủ ba chi.

Có Sư khác nói: Lia ăn phi thời, gọi là Thể của trai (ăn chay). Còn lại có tám thứ, được gọi là chi trai. Xoa xông các thứ hương, mang tràng hoa, xem nghe ca múa thì chia làm hai. Nếu tạo ra lỗi chấp này, thì trái với Khế kinh. Khế kinh nêu rõ: Lia ăn phi thời xong, liền nói như thế này: Chi thứ tám ấy, tôi nay tùy thuận học Thánh A-la-hán, hành theo, làm theo.

Nếu như vậy thì có Thể của trai riêng nào để nói tám thứ ấy gọi là chi trai?

Sư Tỳ-bà-sa nêu bày như vậy: Lìa ăn phi thời là trai, cũng là chi trai. Bấy chi còn lại là chi trai, không phải là trai. Như chánh kiến là đạo, cũng là chi đạo. Bấy chi còn lại là chi đạo, không phải là đạo. Trạch pháp giác là giác, cũng là chi giác. Sáu chi còn lại là chi giác, không phải là giác. Tam-ma-địa là tĩnh lự, cũng là chi tĩnh lự. Số chi còn lại là chi tĩnh lự, không phải là tĩnh lự.

Ở đây, Kinh chủ đã làm tạo vấn nạn thế này: Không thể cho chánh kiến v.v... tức là chi chánh kiến v.v.... Nếu cho chánh kiến v.v... của sinh trước là chi chánh kiến v.v... của sinh sau, thì Thánh đạo v.v... của sát-na đầu tiên, tức nên không có đủ tám chi v.v... Không phải Tỳ-bà-sa nói chánh kiến v.v... Thế của chúng tức là chi chánh kiến v.v... Cũng không phải chánh kiến v.v... của sinh trước, là chi chánh kiến v.v... của sinh sau. Nhưng đối với tám thứ như chánh kiến v.v... cùng sinh, chỉ một chánh kiến là có khả năng tìm cầu diệu lực của các pháp tướng, nên gọi là đạo. Do khả năng tìm cầu nghĩa của đạo ấy, vì thế tức chánh kiến này lại có thể tùy thuận chánh tư duy v.v... nên gọi là chi. Bấy chi còn lại, đối chiếu với pháp cùng sinh có thể tùy thuận, nên gọi là chi, không phải có thể tìm cầu, không gọi là đạo.

Nghĩa thật là như thế. Nếu căn cứ nơi giả danh, thì bấy chi còn lại đều có thể nuôi lớn chánh kiến, nên tư duy v.v... cũng được mang tên đạo, kiến gọi là chi đạo cũng không trái lý. Tức là tất cả cũng là đạo, cũng là chi. Phần còn lại tùy theo chỗ ứng hợp của chúng đều nêu bày như thế.

Do đây, so sánh giải thích tám chi trai giới.

Kinh chủ ở trong ấy dựa vào gì để nói về lỗi?

Là chi cận sự được thọ cận trụ hay là các hữu tình khác cũng có thọ Cận trụ? *Tụng nêu:*

*Cận trụ, khác cũng có  
Không thọ ba quy, không.*

*Luận nói:* Các hữu tình chưa thọ luật nghi cận sự, trong một ngày đêm quy y Tam bảo, nói về tam quy xong, thọ giới cận trụ, các hữu tình kia cũng được thọ luật nghi cận trụ. Khác với đây thì không có, trừ người không biết, do sức của ý lạc nên cũng phát sinh luật nghi.

Há không phải là ba quy tức thành cận sự, như Khế kinh nói: Đức Phật bảo Tôn giả Đại Danh: Các hữu tình tại gia, người nam bạch y, nam căn thành tựu, quy y Phật, Pháp, Tăng, sinh tâm tịnh đầy đủ, phát khởi lời nói thành thật đúng đắn, tự xưng con là Ô-ba-sách-ca, xin bậc tôn kính nhớ giữ, từ bi hộ niệm. Ngang với đây gọi là Ô-ba-sách-ca. Điều này không trái nhau, vì ở phần vị thọ ba quy, chưa thành Cận sự. Vì sao? Vì chủ yếu là phát sinh luật nghi mới thành cận sự.

Ở vào thời nào thì phát sinh luật nghi cận sự? *Tụng nêu:*

*Xưng cận sự phát giới*

*Nêu bày như Bí-sô.*

*Luận nói:* Khởi tâm tịnh đầy đủ phát khởi lời nói thành thật đúng đắn, tự xưng con là Ô-ba-sách-ca, xin bậc tôn kính nhớ giữ, từ bi hộ niệm. Lúc ấy mới phát sinh luật nghi cận sự, vì xưng nói cận sự v.v... mới phát sinh luật nghi. Do kinh lại nói câu: Con từ nay cho đến mạng chung, luôn giữ gìn mạng sống. Nếu lìa phần xưng hiệu, chỉ thọ ba quy thành cận sự, thì câu nói tự xưng con là cận sự v.v... nên là vô dụng.

Dựa nơi nghĩa nào nên nói là giữ gìn mạng sống?

Vì luật nghi biệt giải thoát là do giữ gìn mạng sống mà được. Nhưng có tụng khác nói: Xả sinh. câu này ý nói là xả sát sinh v.v... lược bỏ chữ sát v.v... chỉ nói xả sinh. Hữu tình kia tuy đã được luật nghi cận sự, nhưng vì khiến nhận biết rõ về học xứ ứng hợp, nên vì họ nói về năm thứ giới tương như lìa sát sinh v.v... khiến nhận biết



để kiên trì. Như được giới cụ túc của Bí-sô xong, nói lần nữa về học xứ khiến nhận biết kiên trì. Cần sách cũng như vậy. Ở đây cũng nên như thế. Do đầy cận sự tất gồm đủ luật nghi, không phải thọ ba quy tức thành cận sự.

*Tụng nêu:*

*Nếu đều đủ luật nghi  
Thì sao nói một phần  
Dựa có thể trì nói.*

*Luận nói:* Theo nghĩa lý đã nêu ở trước của Kinh bộ, thì tâm không sinh vui mừng. Lại, nếu như là vấn nạn: Nếu các cận sự đều gồm đủ luật nghi thì do đâu Đức Thế Tôn nói có bốn thứ: (1) Có thể học một phần. (2) Có thể học ít phần. (3) Có thể học nhiều phần. (4) Có thể học đủ phần.

Há không phải do đầy lại đã chứng thành, không phải chỉ ba quy tức thành cận sự. Nghĩa là nếu có trường hợp riêng, chỉ thọ ba quy liền thành cận sự. Thì cận sự như thế, không phải thuộc về bốn thứ đã nói ở trước. Tức nên lại nói có cận sự thứ năm. Cận sự này đối với học xứ là hoàn toàn không có học. Cũng nên nói là một cận sự. Đức Phật xem cận sự không phải là lìa luật nghi, nên trong Khế kinh chỉ nói bốn thứ. Tuy các cận sự đều gồm đủ luật nghi, nhưng căn cứ ở khả năng hành trì nên nói bốn thứ. Nghĩa là tuy thọ đủ năm chi luật nghi, nhưng về sau gặp duyên, hoặc liền hủy bỏ, thiếu sót. Trong đó, hoặc có hữu tình đối với các học xứ có thể giữ gìn một phần, cho đến hoặc có hữu tình có thể giữ gìn đủ năm chi, nên nói như thế này: Vì có thể hành trì luật nghi đã thọ trước, nên nói câu có thể học. Không như vậy thì nên nói thọ một phần v.v... Tức bốn thứ này chỉ căn cứ ở khả năng thọ trì.

Kinh chủ ở trong đây đã nêu bày như vậy. Chỗ chấp như thế là trái vượt Khế kinh. Vì sao nói là trái với Khế kinh?

Nghĩa là không có kinh nào nói câu: Tự xưng con là cận sự, nên liền phát sinh năm giới. Kinh này không nói câu: Con từ nay, cho đến mạng chung xả sinh.

Kinh vì sao nói như kinh Đại Danh? Chỉ trong kinh này nêu bày về tướng của cận sự, kinh khác thì không như vậy, nên là trái với kinh. Tuy nhiên nơi kinh khác nói: Con từ thời nay cho đến mạng chung, xả bỏ sinh, quy về tịnh, là nói phát lời thành tín, quy về Tam bảo. Trong đây, chỉ rõ là người đã kiến đế, do được chứng tịnh, nêu lên mạng sống, tự bày tỏ sự cần thiết đối với chánh pháp tâm đã mang yêu mến kính trọng sâu xa. Cho đến làm duyên để cứu giúp sinh mạng của chính mình, trọn không bỏ chánh pháp của Như Lai. Không phải kinh kia vì muốn nói về tướng của cận sự, nên nói câu xả bỏ sinh v.v... như thế. Chưa xét kỹ ý nói của Kinh chủ trong đây, là nhằm khuyên các sư của nước ta hãy gắng sức thọ trì theo Kinh bộ của phương ngoài đã tụng, hay là thọ trì Khế kinh do Đức Phật đã giảng nói. Nhưng có các kinh không trái với chánh lý, Kinh bộ của phương ngoài từng không thọ trì. Có A-cấp-ma vượt hơn tụng chung. Kinh bộ kia chỉ tuân theo ý tạo, trở lại tự thọ trì. Kinh chủ há chấp nhận khiến các vị Đại Luận sư khéo xem khắp Thánh giáo trong nước ta đồng với Kinh bộ kia bỏ chân, thọ trì ngụy giáo. Lại, kinh đã nói: Con từ thời nay, cho đến mạng chung, xả bỏ sinh v.v... lý nào chỉ nói người được chứng tịnh, không phải các phàm phu cũng lập thế này. Các loại phàm phu sắp thọ luật nghi, cũng có ý lạc kiên cố như đây, cho đến làm duyên để cứu sinh mạng của chính mình, trọn không thiếu trái với học xứ đã thọ, như lời thế nguyện thọ nhận này nơi hiện đời có thể đạt được. Nhưng văn cú trong kinh Đại Danh này, hiện có người thọ trì không trái với chánh lý, tức không nên bỏ chánh văn đã tụng. Nếu như kinh Đại Danh không có văn cú ấy, thì đối với nghĩa của tông ta cũng không có chỗ sai trái, không phải ngôn thuyết của tông ta có văn cú này rốt cùng mới phát sinh luật nghi cận sự. Do nói tự xưng con là cận sự, xin ghi nhận hộ niệm, liền phát khởi luật

nghe để tự phát ngôn biểu hiện là đệ tử. Như Tôn giả Đại Ca Diếp được giới cụ túc, Đức Thế Tôn đã nói là Ô-ba-sách-ca, tức nên thọ trì đủ năm thứ học xứ. Vị kia nói: “Con là Ô-ba-sách-ca, tất gồm đủ luật nghi”, sao phải nhọc sức đến nỗi mê. Như xưng: Ta là đại quân sư của nước, người ấy tất đã tập quen đủ sự nghiệp binh tướng.

Dựa vào dụ như thế, người trí nên suy xét. Rõ ràng như vậy là không có vượt quá lý giáo. Nếu không nhẫn thọ thì biết làm thế nào?

Lại, Kinh chủ nói: Căn cứ nơi việc trì giới, phạm giới, để nói về một phần v.v... hãy còn không nên nêu hỏi, huống chi là nên đáp. Người nào đã hiểu luật nghi cận sự, tất gồm đủ năm chi, mà lại không thể hiểu về đối tượng của học xứ, là thọ trì một không phải là thứ khác, cho đến thọ trì đủ, gọi là một phần v.v... Do vị kia chưa hiểu lượng thọ nhận ít nhiều của luật nghi cận sự, nên thỉnh vấn:

Thông thường có bao nhiêu hạng Ô-ba-sách-ca có thể học Học xứ?

*Đáp:* Có bốn Ô-ba-sách-ca. Nghĩa là có thể học một phần v.v... Cũng chưa thể hiểu rõ. Lại hỏi:

Vì sao gọi là có thể học một phần, cho đến nói rộng?

Điều này hoàn toàn là vô lý. Vì chỉ trong lý đã nêu bày của tông Đối pháp là nên hỏi đáp. Tuy biết cận sự tất gồm đủ luật nghi nhưng chưa nhận biết rõ tùy thuộc phạm một thứ là vượt tất cả hay là một không phải thứ khác.

Do có nghi này nên phải thỉnh hỏi. Các bộ hoặc có bộ chưa thấy văn này, ở trong nghĩa ấy cho đến nay cũng còn tranh cãi. Nếu khác với đây, thì như kinh Phật thường nói: Ô-ba-sách-ca gồm đủ năm học xứ. Ở đây người nào đã khéo nhận biết rõ, mà lại hoài nghi hỏi thọ nhiều ít? Nếu như thừa nhận như thế, thì cùng trái với nghi vấn. Nghĩa là vị kia vốn nghi ở lượng thọ nhận nhiều ít, mà hỏi có bao nhiêu cận sự có thể học học xứ? *Đáp:* Học một phần v.v...

Há loại trừ chỗ nghi vốn có, tức trong nghĩa kia là không nên hỏi đáp.

Kinh chủ ở đây, không tìm xét thích đáng, ở trong lý tranh luận mang lấy chấp phe phái, nói trái với nghĩa của Đối pháp đã nêu bày, hỏi hấy còn không nên, hướng chi là nên đáp.

Có Sư khác cho: Do Khế kinh riêng khác, chứng biết lia luật nghi, cũng thành cận sự. Như Khế kinh nói: Ngang với gì gọi là Thi la viên mãn của Ô-ba-sách-ca? Nghĩa là có cận sự có thể đoạn sát sinh, có thể lia sát sinh, cho đến uống rượu, nên biết cận sự luật nghi có thiếu.

Sư kia đối với ý nghĩa của kinh này là rất mê mờ. Ý của kinh này là nói về Thi la vô lậu, do trong ấy không có tiếng trọn đời. Lại, như kinh nêu: Ngang tới đâu gọi là tín căn viên mãn của Ô-ba-sách-ca? Nghĩa là có cận sự ở nơi trụ xứ của Đức Như Lai, có tín căn, cho đến nói rộng. Không thể nói có Ô-ba-sách-ca ở nơi tín này không thành, tức hoàn toàn không có tín. Như kinh này nói câu tín viên mãn, là chỉ căn cứ ở vô lậu, nên biết đã nói câu giới viên mãn là không phải căn cứ nơi hữu lậu mà chỉ căn cứ theo vô lậu để nói lời như thế.

Vì vậy không nên dẫn kinh này nói để chứng mình là có cận sự không đủ luật nghi, vì trong giới vô lậu không có lia uống rượu.

Giải thích này về lý tất không đúng. Vì vấn nạn này đã không đúng. Kinh này đã làm rõ là nói về Thể của giới vô lậu có công năng hơn hẳn. Nghĩa là Đức Phật chỉ rõ về sức của giới vô lậu, có thể khiến cho luật nghi cận sự đã thọ, cho đến đến ngăn chặn giới cũng nhất định không phạm. Nên kinh này căn cứ nơi Thi la vô lậu nói lia uống rượu, cũng không có lỗi. Thế nên Khế kinh nói: Người thấy biết viên mãn, trọn không cố ý phạm các học xứ. Hoặc kinh này nói về Thi la viên mãn, vì muốn hiển bày nghĩa thanh tịnh khắp của Thi la. Nghĩa là ở nơi năm giới, hoàn toàn không có hủy hoại, thiếu sót, mới gọi Thi la thanh tịnh khắp.

Dựa nơi thanh tịnh khắp để lập danh xưng viên mãn. Nếu quyết định không lìa giới cận sự, liền trái với kinh nói. Hoặc có một loại đủ tín, không phải là giới Ô-ba-sách-ca. Loại này không trái nhau. Đây là nói về cận sự không thể gồm đủ. Người giữ năm giới, gọi là đủ tín, không phải là đủ Thi la. Hoặc nói đủ ở đây là hiển bày nghĩa đáng khen ngợi. Như nói gương này đã mài xong, sắc đủ, không phải cho lưỡi gương này chưa mài, sắc hoàn toàn không có. Giới cũng nên như thế, có thể tán thán, gọi là đủ. Giới gồm đủ các đức được lập tên gọi đáng khen ngợi. Cùng với đây trái nhau gọi giới không đủ. Nếu thiếu luật nghi thì cũng gọi là cận sự, thì Bí-sô, Cần sách thiếu, tức cũng nên thành. Nhưng Kinh chủ nói: Do đâu không thừa nhận do sức nơi giáo pháp của Phật thiết lập không đồng, nên tuy thiếu luật nghi mà thành cận sự. Bí-sô, Cần sách chính là phải đủ luật nghi.

Đây là Kinh chủ tuân theo tình của chính mình, vì không có kinh nào nói.

Trước kia đã nói: Chỉ kinh Đại Danh đã nêu bày về tướng của cận sự, kinh khác thì không như thế. Nay nên quyết định nêu rõ: Đức Thế Tôn ở đâu nói lìa luật nghi mà thành cận sự?

Từng nghe Kinh bộ có tạo ra chấp này: Cũng có Cần sách, Bí-sô không có giới. Lối chấp của Kinh bộ kia là đồng với các kiến chấp của ngoại đạo như Bồ-lạt-noa v.v... không phải là tông của Phật pháp.

Tất cả phẩm loại của luật nghi là như nhau chăng?

Phẩm loại không bằng nhau, vì có ba phẩm hạ trung thượng riêng tùy vào gì để thành? *Tụng nêu:*

*Hạ, trung, thượng tùy tâm.*

*Luận nói:* Giới biệt giải thoát của tám chúng đã thọ, tùy theo sức của tâm thọ, nên thành thượng, trung, hạ. Do lý như thế, nên các A-la-hán, hoặc có vị thành tựu luật nghi phẩm hạ, nhưng các phàm phu hoặc thành tựu phẩm thượng.

Ở đây, Thượng tọa bác bỏ nói: Tông đã nêu như thế là trái với lý giáo đích thực. Nếu tất như thế, tức nên không có người chánh cần, dũng mãnh tu giữ cấm giới. Đức Thế Tôn cũng nêu rõ: Phép tắc đã hành đều được viên mãn. Đối với tội vi tế, nhận thấy sợ hãi lớn. Đây chỉ là thọ trì các giới như trước đã được, khiến không hủy hoại. Vậy nên phát khởi chánh cần dũng mãnh, không phải do tu trì, khiến phẩm hạ trung chuyển thành trung thượng. Cũng không phải do khởi chánh cần dũng mãnh liền bỏ hạ trung được giới trung thượng.

Do đây, tức giải thích Khế kinh đã dẫn, cũng chỉ căn cứ theo chỗ thọ trì luật nghi như trước đã được. Có thể ở trong tội vi tế đã hủy phạm, nhận thấy sợ hãi lớn, nên nói như vậy, không nói do đây khiến giới tăng dần.

Lại, thuyết kia đã nói: Các pháp hữu vi, sát-na không trụ, nên giới đã thọ, do sức của nhiều duyên và A-thế-da, từ hạ sinh trung, từ trung sinh thượng.

Điều này cũng phi lý, vì luật nghi đã thọ dựa vào duyên thù thắng mới được sinh. Nghĩa là giới đã thọ tất nhờ nơi duyên thọ, được rồi không chấp nhận luôn luôn thọ lại. Nếu trước thọ rồi, sau lia duyên thọ, thì gặp rộng duyên khác, có thể lại được. Trước chưa thọ giới, nếu như gặp duyên khác cũng nên có thể đạt được, vì không có sai biệt. Tuy các pháp hữu vi đều nhờ vào duyên khởi, nhưng giới tất nhờ vào duyên thù thắng sinh, nên thuyết kia đã nói, nhất định là không hợp lý. Vì dựa vào nghĩa nào để nói Ô-ba-sách-ca, trước kia đã quy y Phật, Pháp, Tăng bảo, thân cận, thừa sự, tôn trọng thầy, liền được Thi la, nên gọi là Cận sự. Hoặc có thể tập cận hành tác như lý, phá trừ những sự việc ác, nên gọi là Cận sự. Hoặc có thể gần gũi, thờ Phật làm thầy, nên gọi là Cận sự. Phần đồng chư Phật được Thi la tịnh, vì ý lạc thiện. Như có tụng nêu:

*Ở xa mà gần Phật  
Do siêng dốc quy lễ*

*Có bi, lia tướng ác  
Nên gọi là Cận sự.*

Nay nên xét chọn:

Thế gian không có trí đã thờ vô số các chúng trời thần. Là các cận sự nên lễ bái trời kia như lễ bái Đức Thế Tôn hay là không nên lễ? Do đâu ở đây bỗng nhiên sinh nghi?

Do ở nơi thế gian hiện có một loại hữu tình thờ trời tà, ái nhiễm hành tập tâm họ, ưa thích tuân theo tình mình, làm các sự việc, không dựa nơi lý giáo, vọng tạo ngôn thuyết: Ô-ba-sách-ca nên lễ chúng trời, vì Đức Phật đã cho phép. Nghĩa là Đức Phật cho phép cúng dường trời thần, nên Khế kinh nói: Cúng dường trời gọi là phụng hành Phật giáo. Lại tùy niệm. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói nên tùy niệm trời, nên lễ bái trời. Như nói: Tùy niệm Phật, Pháp, Tăng bảo. Lại, vì không ngăn chận. Nghĩa là không có kinh nào ngăn chận Ô-ba-sách-ca lễ bái các thiên chúng. Lại vì có ân. Nghĩa là chư thiên kia thừa hành phụng sự hợp với nghi thức có thể ban cho ân phước. Lại, vì có thể gây tổn hại. Nghĩa là trời thần kia thừa hành phụng sự sai nghi thức, có thể tạo tổn hại lớn, vì thế các cận sự nên lễ bái trời thần.

Lược nêu Tông kia đã nói như thế. Những sự việc trên đây đều phi lý. Lại, thuyết kia đã nói: Vì Đức Phật đã cho phép, nên lễ bái trời. Ý của Đức Phật không như vậy, vì phân biệt nên nói. Nghĩa là kinh kia nêu rõ: Các thí chủ tịnh đối với chư vị trời thần nên thọ nhận cúng tế, nơi các thế gian nên dùng ba sự việc để cúng dường thuận hợp, lễ bái thừa hành. Trời thần kia, đối với thí chủ, tất khởi tâm thiện, xót thương, hộ niệm, khiến không bị tổn não.

- (1) Nơi các thời nên hành thí nghiêm tịnh.
- (2) Nơi các thời nên hành thí cúng dường các vật dụng.
- (3) Nơi các thời nên hành thí tụng, nguyện.

Do nêu lên ba sự việc trên, là nhân quyết định, chứng biết Đức Thế Tôn, ngoại trừ ba việc này, thì các sự việc hành tác khác, đều không phải được Phật thuận cho. Không phải nêu danh số, là liền hiển bày nghĩa quyết định. Như nói câu địa động không phạm v.v... Nghĩa là như kinh nói: “Do bốn nhân duyên nên đại địa chấn động”, không phải không còn có nhân duyên khiến địa động ngoài bốn nhân duyên.

Lại, như kinh nói: Các A-la-hán, có thể đối với năm xứ hoàn toàn không phạm. Chẳng phải không còn có xứ không phạm khác.

Lại, như kinh nêu rõ: Người tại gia, xuất gia ở trong năm xứ, nên thường xuyên quán xét. Không phải không còn có xứ khác nên quán xét.

Những câu nói như thế, loại ấy không phải là một. Ba việc nêu trên cũng nên như vậy, không phải là nhân quyết định.

Lời biện hộ giúp này là không hợp lý. Như địa chấn động v.v... kinh khác nói là không thể có được.

Ở đây nêu lên số nhất định, không phải ở nơi kinh khác, có lời nói không nhất định, như địa chấn động v.v...

Dùng việc ấy để chứng biết trong kinh này danh số liệt kê, nêu lên, là hiển bày về lý quyết định. Trừ lý này thì lý khác không cùng có. Hoặc nên nói về uẩn, xứ, giới v.v... như danh số này, đều thành không nhất định. Hoặc như đã nói về uẩn xứ giới, nhân của địa động v.v... số lượng cũng nên nhất định. Do đâu một loại danh số được liệt kê, nêu lên đã làm rõ trong nghĩa, hoặc nhất định, không nhất định, do ở nơi xứ khác đã trừ chỗ sáng tỏ này, hoặc không thấy xứ khác, hoặc thấy xứ khác. Nếu tất cả xứ đã dùng ngôn thuyết đồng chấp sự việc đều như nhau tức thành lỗi lớn.

Nếu cho kinh nói câu cúng dường v.v..., tức đã hiển bày xác nhận nên lễ bái, thì Đức Phật tức nên loại trừ các chúng trời thần, thí



chủ cũng có thể nên lễ bái cúng tế. Như kinh kia nói: Các chúng trời thần đã được cúng dường và phụng sự xong, phải nên cúng dường v.v... trở lại, để báo đáp ân của thí chủ. Thế nên trong đây chỉ căn cứ theo sự việc đã ưa thích mong muốn của các chúng trời thần kia, đều dâng cúng thích đáng, gọi là cúng dường v.v... không phải nêu bày lễ kính. Các chúng trời thần, ở bên hàng cận sự không dám mong cầu sự việc kính lễ, như vua chúa của nước đối với các Bí-sô, nhất định không có mong cầu sự việc lễ kính, e sợ tổn giảm công đức và thọ mạng. Như Khế kinh nêu rõ: Thiên vương Tỳ Sa-môn cung thỉnh năm trăm Thánh chúng như các Tôn giả Đại Mục Liên, Xá-lợi-tử v.v..., đến trong cung mình, thiết lễ cúng dường xong, thì thỉnh hành thí tụng, nguyện. Lại xin từ nay, các người xuất gia, cận sự v.v... đến doanh trần của tôi, tất cả đều nên hành thí tụng nguyện cho tôi. Tôi cùng với quyến thuộc cũng từ nơi thời hiện nay, thường đem tâm chuyên thành hộ trì chánh pháp, khiến cho hàng đệ tử xuất gia, tại gia của Phật trong tất cả thời gian, luôn không có nỗi hại.

Bấy giờ, hai vị Đại Thánh chấp nhận lời thỉnh cầu của Thiên vương Tỳ Sa-môn, bố cáo khắp tất cả các hữu tình xuất gia, tại gia, đã thọ trì giới cấm của Đức Phật: Từ nay trở đi, chư vị đi đến trong doanh trần của Thiên vương kia, đều nên như pháp hành thí tụng nguyện cho Thiên vương. Thế nhưng chưa từng khiến chấp tay lễ kính. Do chứng cứ này, nên nhận biết nhất định Đức Thế Tôn ở trong kinh ấy đã không thừa nhận kính lễ.

Nói tùy niệm tức nên lễ bái trời thần, thì cũng không hợp lý, vì mê chấp nghĩa của kinh. Nghĩa là ý của kinh nêu câu: Nên tạo niệm. Các hữu tình kia đã thành tựu tín v.v... từ đây xả bỏ thọ mạng xong, tức được sinh lên trời Tứ Đại vương và chúng trời khác. Ta cũng thành tựu các pháp thiện như tín v.v..., tức cũng nên đồng với các hữu tình kia sẽ được sinh thiên, khiến tùy niệm trời cùng với mình là đồng đức, không phải khiến lễ kính, gọi là tùy niệm trời, nên dẫn

kinh này đối với tùy niệm kia, không phải là chứng cứ. Nói không ngăn chặn, nên lễ bái trời, tức cũng không hợp lý, vì nghĩa đã ngăn chặn. Kinh chỉ thừa nhận ba sự việc cúng dường trời thần.

Há không phải là ở đây nói nhất định là đã ngăn chặn lễ kính?

Lại, căn cứ theo trong phần lược nói về Tỳ-nại-da, cũng đã có nghĩa ngăn chặn lễ bái trời thần. Nghĩa là Đức Phật từng lược nói về Tỳ-nại-da, bảo các Bí-sô: Ta tùy theo câu văn đã nói về các thứ ngăn chặn chế ngự đều không nên làm. Nhưng thứ đã mở ra cho phép, thì các ông nên làm. Nếu không phải là điều đã ngăn chặn, không phải là pháp đã thuận cho, thuận với ướ, trái với tịnh, thì đều không nên làm. Thuận với tịnh, trái với ướ, thì các ông nên làm.

Đã chấp cho Đức Như Lai không ngăn chặn hàng cận sự lễ bái các chúng trời, cũng không từng thấy thuận cho hàng cận sự lễ bái các trời thần. Há không phải là ở đây tức nên thuộc về tụ thứ ba? Tuy nhiên, các cận sự nếu lễ bái trời thần thì việc đã làm như thế là thuận với ướ, trái với tịnh, về lý nên là điều Đức Phật đã không cho làm. Như vậy trở lại thành Đức Phật đã ngăn chặn mà nói không ngăn chặn.

Nhân không cực thành thì do đâu nói lễ bái trời là thuận với ướ, trái với tịnh?

Do nếu hàng cận sự ưa thích lễ bái trời thần, nên so với ngoại đạo v.v... là không khác biệt, vì đã yêu thích chỗ tạo nghiệp của đồ chúng tà. Lại, nếu chúng cận sự lễ kính trời thần, tức nên thành ái trọng, khen ngợi luận tà về trời, liền cùng với đồ chúng tà vậy yêu thích kính lễ trời, đồng nhận Thi la, làm bạn bè an ủi. Do phương tiện này nên quen gần với sư tà, nhân đọa vào nẻo ác, ngày càng tăng thịnh, thêm chắc. Từ đây, lần lượt cho đến nhiều đời, cũng ưa thích hành nhiều hành tà như thế. Lại, nếu lễ kính các trời thần tà, nhân đấy liền ghét bỏ Thánh giáo của Như Lai. Do đều kính trời thần tà, nghe

công đức của Phật thì sinh tâm giận dữ. Vừa có thể, ở nơi giữa tâm không có yêu ghét. Lại ở nơi lễ kính, lỗi lầm đã giữ lấy tâm, tất định oán ghét người kính trọng công đức.

Do đâu tín phụng trời thần đại lực mà nói là kính người lỗi lầm?

Vì lễ kính kia luôn ưa thích đối với người khác, phá trừ, từ bỏ ân nghĩa tạo dua nịnh, lừa dối v.v... vì có cảnh lỗi lầm là tăng thượng. Do đây, chỉ có người ngu không hiểu biết, đối với trời thần kia, sinh ái kính sâu nặng. Nếu các Hiền Thánh, chỉ ở nơi đoạn diệt xa lìa tịch tĩnh, các đức được tập thành như đại trí đại bi v.v..., đã được chư Phật Thế Tôn sinh kính ái sâu xa. Dựa nơi nghĩa như thế, nên có tụng nói:

*Nghèo kém, có mong cầu  
Loại ngu, kính trời thần  
Giàu sang không mong cầu  
Người trí chỉ kính Phật.*

Lại, nếu hàng cận sự lễ kính trời thần, thì dẫn dắt nhiều hữu tình, tạo suy tổn lớn. Nghĩa là người phụng sự trời đều nói lời thế này: Ô-ba-sách-ca đã tập quen sâu nơi Phật giáo, hiện đến lễ kính trời của ta đã thờ phụng. Tất ở nơi trời thần có mang tâm tin kính. Lành thay! Chúng ta không có quy y điên đảo. Lại nơi thế gian, những người ưa thích quan sát, suy tìm về Phật giáo, chưa xét tới phần chân thật, xem qua các sự việc ấy, liền sinh khởi chấp tà như thế. Phật giáo tức nên giống với truyện sách của thế gian, không thể quyết định biện về nghĩa lý chân chính, mới khiến những người hiểu biết về Phật giáo như thế, trở lại đến quy y các chúng trời thần, dẫn dắt vô số các hữu tình như vậy v.v... khiến gia tăng chấp tà, gọi là suy tổn lớn.

Hàng cận sự lễ kính trời thần như thế, là trái với tịnh, thuận với uế, nên Đức Phật đã ngăn chặn. Vì vậy không nên nói là không ngăn chặn.

Lại, không ngăn chặn vì không phải là nhân nên tạo tác. Như Đức Phật không ngăn Bí-sô xả giới, vì từng không có xứ nào Đức Phật nói thế này: Bí-sô không nên xả giới đã học. Không phải đối với việc xả giới, Đức Phật từng không ngăn chặn, tức pháp của các Bí-sô nên xả giới, do vậy không nên nói: Ô-ba-sách-ca tức nên lễ trời thần. Đức Phật không ngăn chặn, nên nói vì có ân, nên lễ trời, cũng không hợp lý, vì nghe có oán.

Truyền nghe các thứ khổ như bệnh nhiệt, già chết v.v... cũng có là do trời thần kia đã tạo. Không nên nói nhất định ở nơi thế gian có ân. Lại, các Bà-la-môn, Trưởng giả, Cư sĩ, đối với chúng Bí-sô, Đức Phật nói là có ân vì đã cung cấp duyên mạng, khiến không thiếu thốn. Há chúng Bí-sô tức nên lễ thí chủ?

Đã không nên lễ tất cả có ân, nên nhân đã lập có lỗi không nhất định.

Lại, các hàm thức thấy đều thọ dụng, do tự nghiệp đã chiêu cảm các quả dị thực. Thế nên thuyết nói về thờ cúng trời thần ở nơi thế gian do có ân, có lỗi không thành.

Do đây, cũng phá bỏ nhân có thể làm tổn hại, vì tất cả hữu tình đều dựa vào tự nghiệp, mà nói người nào có sức mạnh có thể gây tổn hại cho người nào? Lại, hữu tình kia đối với kẻ khác, đã có thể làm tổn hại, ai là người có trí đã yêu kính kẻ oán ghét mình. Thế gian có người thiện, có thể tạo lợi ích cho người khác, các người nhờ được lợi ích, nên kính người kia. Tánh của các trời thần này, phần nhiều là giận dữ, luôn ưa gây tổn não cho các hữu tình khác. Như ghét bỏ kẻ oán mình, không nên kính lễ, thế nên thuyết kia đã nói thành nhân trái nhau.

Lại, nhận thấy nơi thế gian quy kính trời, thì trời thần đối với họ, có khi tạo suy tổn. Cũng có hữu tình không kính trời, trời thần đối với họ đã không thể làm hại, nên thuyết kia đã nói không phải là nhân kính trời.

Nếu cho như vua thì cũng không hợp lý, vì pháp hệ thuộc, nương dựa của thế gian tức nên như vậy. Không phải các cận sự hệ thuộc trời thần. Tự là đồ chúng tà cùng đua theo quy về nhờ cậy. Đối tượng nương dựa của nhiều người kể cả vua chúa của thế gian, không phải người xuất gia đều nên tôn kính.

Vì thế hàng cận sự không nên kính lễ tất cả trời thần, về lý là cực thành lập.

**HẾT - QUYỂN 37**

## LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

### QUYỂN 38

#### Phẩm thứ 4: BIỆN VỀ NGHIỆP, phần 6

Các hữu tình quy y Phật, Pháp, Tăng là quy về những gì?  
*Tụng nêu:*

*Quy y thành Phật, Tăng  
Hai thứ pháp vô học  
Cùng Niết-bàn trạch diệt  
Là nói đủ ba quy.*

*Luận nói:* Như Bản luận nêu: Người quy y Phật là quy y pháp gì? Nghĩa là nếu các pháp diệu hữu hiện có do tướng cùng tướng thiết lập ngôn thuyết, gọi là Phật Đà, thì quy y Phật Đà này là quy y Phật có thể thành.

Nói pháp vô học, nghĩa là nếu như thế, tức nêu chung về nghĩa nên được nêu bày.

Nói các pháp tức là hiển bày chỉ rõ về câu vô ngã tăng trưởng.

Nói diệu hữu là làm rõ tánh diệu hữu hòa hợp. Hiện có tức nêu rõ về nghĩa hiện có thể đạt được. Hoặc vì diệu đức hòa hợp, nên gọi là diệu hữu.

Hiện có tức hiển bày là tánh của đối tượng nhận biết. Tướng, nghĩa là danh ngôn v.v... Người tướng, tức là nêu lên chủ thể hiển

bày cùng lập chủ thể giảng giải. Vì chủ thể giảng giải, nên gọi là thiết lập.

Vì sao nêu lên, tiếp theo thì đáp? Tức do đây có thể thành ngôn thuyết không đảo ngược.

Giác ngộ tất cả pháp, tất cả chủng tướng, không nhờ người khác truyền dạy, nên gọi là Phật Đà.

Hoặc trí viên thành v.v... này, vì chúng đức tự nhiên mở bày giác ngộ, nên gọi là Phật Đà. Hoặc Phật Đà gọi là hiển thị Phật kia có giác. Như vật chất ngại, gọi là có chất ngại. Hoặc danh xưng Phật Đà là làm rõ Phật kia có thể thuyết giảng về đối tượng chứng giác của mình, để mở bày giác ngộ cho người khác. Như có Bà-la-môn đến chỗ Đức Phật, dùng tụng diệu tán thán rồi thưa hỏi Đức Thế Tôn, nói:

*Kính lễ Đạo sư đời  
Gọi bậc Giác tối thượng  
Duyên gì nơi cha mẹ  
Gọi tôn danh Phật Đà.*

Đức Thế Tôn xót thương Bà-la-môn kia, cũng dùng Già tha bảo cho biết:

*Bà-la-môn nên biết  
Ta như Phật khứ, lai  
Thành tựu tướng bậc Giác  
Nên ta gọi Phật Đà.  
Bà-la-môn nên biết  
Ta quán hành ba đời  
Đều có pháp sinh diệt  
Nên ta gọi Phật Đà.  
Bà-la-môn nên biết  
Ta nơi nên biết đoạn*

*Sự tu chứng đã xong  
 Nên ta gọi Phật Đà.  
 Bà-la-môn nên biết  
 Ta đối tất cả cảnh  
 Đủ hết thấy trí kiến  
 Nên ta gọi Phật Đà.  
 Bà-la-môn nên biết  
 Ta ở vô lượng kiếp  
 Tu các hành thuần tịnh  
 Trái vô lượng sinh tử.  
 Nay ở thân sau cùng  
 Lìa trần cấu, tên độc  
 Chứng đắc giác vô thượng  
 Nên ta gọi Phật Đà.*

Nói có thể thành Phật, là hiển bày các pháp kia cùng với Phật đã thiết lập làm nhân kiến lập.

Vì sao trong đây, đối với vô lượng pháp được kiến lập chung, nhưng chỉ nêu lên danh xưng của một Phật?

Như dựa trên rất nhiều người hòa hợp để lập một Tăng bảo, một nơi chôn quay về thù thắng. Lại, ở trên rất nhiều đạo vô lậu, lập một uẩn đạo thì không có lỗi.

Hoặc như trước đã nói. Trước đã nói như thế nào? Nghĩa là tưởng cùng tưởng thiết lập ngôn thuyết, tức Đức Phật cùng nói tiếp, trong pháp vô học lập danh xưng một Phật, không riêng một Phật có thể thành pháp Phật. Đó là những gì?

Nghĩa là tận trí v.v... và quyền thuộc của tận trí.

Do đạt được pháp tận trí kia, có thể giác ngộ tất cả, vì pháp ấy là thù thắng nên thân được danh xưng Phật, không phải thân như sắc v.v..., vì trước sau bình đẳng.



Là quy y một Đức Phật hay là quy y tất cả Phật?

Về lý thật nên nói là quy y tất cả Phật, do tướng giác ngộ của chư Phật là không khác.

Trong đây, Kinh chủ nêu bày như thế này: Nhưng tìm kiếm nơi Bản luận không thấy có nói chỉ pháp vô học tức gọi là Phật. Chỉ nói pháp vô học có khả năng thành Phật, không ngăn chặn, đối tượng nương dựa là thân, cũng là Thể của Phật.

Thế nên ở đây không thể nêu vấn nạn nói: Nếu chỉ pháp vô học tức là Phật, vì sao ở nơi chỗ Phật, khởi tâm ác làm thân Phật chảy máu, chỉ tổn hại sinh thân mà thành tội vô gián?

Nay xem rõ Kinh chủ đối với nghĩa của Bản luận chưa nghiên cứu, suy tìm kỹ câu nói có thể thành Phật mà đã ngăn chặn Thể của Phật, dựa nơi thân, cho câu nói danh xưng Phật là dựa nơi nghĩa của Phật để lập, chỉ nghĩa này đã nêu rõ, là Thể của Phật chân thật.

Nếu câu nói danh xưng Phật căn cứ dựa vào thân để lập, thì vào lúc chưa chứng đắc pháp vô học, đã có dựa vào thân, tức nên cũng gọi là Phật, nên biết Phật hiệu không nêu rõ là dựa vào thân. Do vậy, dựa vào thân không phải là có thể thành Phật. Vì vậy Bản luận nói câu có thể thành Phật là đã ngăn chặn y thân, cũng là Thể của Phật.

Đã là rõ Thể của Phật chỉ là pháp vô học, hoặc nếu như thừa nhận như thế, cũng không phải là không có vấn nạn. Nghĩa là thể tánh của Phật lược có hai thứ: (1) Thể tục. (2) Thắng nghĩa.

Quy y Phật là hiện đối với thể tục. Đối với Phật thắng nghĩa, buộc giữ niệm quy y, vì nhờ nơi y thân mà quy y Phật thắng nghĩa kia. Do được Phật kia, nên được Phật gọi là pháp. Vì thế nên chỉ pháp vô học là Thể của Phật thắng nghĩa. Thành tội vô gián là do tổn hại thắng nghĩa. Tuy nhiên, Phật thắng nghĩa tất không thể tổn hại.

Dựa vào nghĩa lý như thế, có thể nêu vấn nạn nói: Vì sao ở nơi chỗ Đức Phật, khởi tâm ác làm thân Phật chảy máu, chỉ tổn hại sinh thân mà thành tội vô gián?

Phái Tỳ-bà-sa giải thích: Hủy hoại sinh thân kia là đối tượng nương dựa, nên Phật thắng nghĩa cũng hoại theo.

Giải thích vấn nạn như thế là hết sức hợp lý.

Lại, Kinh chủ kia nêu vấn nạn như thế này: Nếu khác với đây, tức nên Phật cùng với Tăng trụ ở tâm thể tục, không phải là Tăng, không phải là Phật. Vì sao như thế?

Vì ở nơi bấy giờ, pháp học, vô học đã không hiện tiền, nên vấn nạn này không đúng, vì không phải đã được thừa nhận. Nghĩa là ta không thừa nhận pháp học, vô học, chỉ ở nơi phần vị hiện tại, mới thành Phật, Tăng. Chỉ nói Phật, Tăng được pháp kia, nên ở nơi các phần vị từng được không gián đoạn, đâu phải trụ nơi tâm thể tục liền không phải là Tăng, không phải là Phật. Nếu như thừa nhận hiện tại mới thành Phật, Tăng, cũng không có lỗi, vì thừa nhận hiện tại kia đạt được thể của Phật, cũng là pháp học, vô học, tức được tất cả thời thường hiện tiền.

Kinh chủ lại nói: Lại, tức nên chỉ chấp thành giới Bí-sô, tức là Bí-sô, là Tông của ta, há thành lỗi?

Do được giới nên giả nói về y thân, cũng gọi là Bí-sô, cùng với nghĩa trước là như nhau. Thế nên Kinh chủ đối với Tông Đối pháp đã không khéo nhận biết rõ về nghĩa văn đã nói.

Bộ Bà Thu tử (Độc tử bộ) nói như thế này: Bồ-đặc-già-la là Phật của đối tượng quy y. Điều này là không hợp lý. Vì sao? Vì pháp kia không có sai biệt, nên không thành quy y. Nghĩa là quy y nơi Bồ-đặc-già-la Ly hệ so với quy y nơi Thế Tôn có sai biệt gì?

Vì sai biệt như thiện v.v... là đồng không nghi nhận. Nếu cho như lửa, tùy theo nương dựa có sai biệt. Nghĩa là như dựa vào trấu,

gọi là lửa trấu. Như thế, nương dựa nơi pháp Phật, Bồ-đặc-già-la kia cũng được mang tên Phật.

Lời biện hộ giúp này là không đúng, vì nên là vô thường, nếu như không biện hộ giúp thì chấp đã không được thành. Nghĩa là bộ kia đã chấp Bồ-đặc-già-la, đã tùy theo đối tượng nương dựa, nên tánh là vô thường. Lại, dựa vào lửa trấu, không phải tức gọi là trấu. Bồ-đặc-già-la nếu nương dựa nơi pháp Phật, thì chỉ nên gọi là Bồ-đặc-già-la của Phật, Bồ-đặc-già-la không phải tức gọi là Phật.

Biện hộ giúp cho lời chấp như thế, cuối cùng đâu được thành? Vì đã chấp Bồ-đặc-già-la tùy theo pháp, thành sai biệt, tức nên thừa nhận pháp có thể sai biệt, tức là Phật, không phải thứ khác. Vì tên gọi quy y là làm rõ về sự nương dựa. Do sự nương dựa này có thể diệt trừ các thứ tai họa của sinh tử hiện có.

Có công dụng như thế, chỉ là pháp của tướng này, nên nói pháp ấy là đối tượng quy y. Pháp khác đều không như vậy, nên thuyết này là thiện.

Lại, nên thừa nhận Bồ-đặc-già-la của Phật thành pháp thế gian, nên Khế kinh nói: Nay thấy các căn của Đức Thế Tôn đối khác. Các ông đã chấp Bồ-đặc-già-la do tùy theo đối tượng nương dựa, nên thành sai biệt.

Do đâu nương dựa nơi pháp Phật, hữu tình kia được mang tên Phật?

Không phải pháp Phật làm đối tượng nương dựa mà không gọi là không phải Phật, do trong đây không có lý khác biệt. Nếu cho như người tuy có màu đen như tóc v.v..., nhưng không tùy thuộc nơi tóc kia để có thể được gọi là người trắng. Thế thì nên thành xả bỏ phần biện hộ giúp cho chỗ chấp ở trước. Nghĩa là thuyết kia, trước đã biện hộ cho chấp Bồ-đặc-già-la, do tùy theo đối tượng nương dựa, nên thành có sai biệt. Nay, lại không thừa nhận Bồ-đặc-già-la tùy theo

đối tượng nương dựa kia nên thành sai biệt. Há cũng có lửa được mang tên sai biệt, tùy theo một phần nương dựa, không tùy theo một phần. Lại, nương dựa nơi hữu lậu, vô lậu đã thành Bồ-đặc-già-la, nên thành hai Thể. Không như vậy tức nên bỏ chỗ đã biện hộ cho có chấp ở trước.

Lại, Đức Thế Tôn nêu rõ: Ta sinh ở thế gian, không phải là Bồ-đặc-già-la, cũng có lý sinh. Nếu khác với đây, thì Đức Thế Tôn tức nên nói: Ta hiện nơi thế gian. Nhưng nói không như vậy, thế nên quyết định pháp là đối tượng quy y. Như Đức Thế Tôn nói: Chỉ nên dựa nơi pháp, không nên dựa nơi Bồ-đặc-già-la kia.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Nếu người thấy pháp, tức là thấy Ta.

Lại, Khế kinh nêu rõ: Đức Phật tuy chuyển biến, nhưng tâm không khác. Không phải là ông đã chấp về Bồ-đặc-già-la, là có thể có chuyển biến, do ông không nói Bồ-đặc-già-la là vô thường.

Nay, nhân nơi nghĩa thuận tiện, lại dùng lý khác để phá bỏ về Bồ-đặc-già-la, là đối tượng quy y của ông, Thể kia không phải là thật. Nơi xứ khác đã biện rộng.

Tôn giả Củ-ma-la-đa nói như thế này: Pháp hữu lậu, vô lậu của Phật đều là Thể của Phật. Nên Khế kinh nói: Nay, thân Phật già cả suy yếu.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Ta nay bệnh nặng, sinh thọ gần tử, nói với Tôn giả A-nan-đà: Ông nên vì Phật, ở đây trải bày Ôt-đát-la-tăng.

Lại, Khế kinh nêu: Ông nên đem thức ăn uống như pháp cúng dường Phật, là tăng thượng.

Lại, Khế kinh cho: Các chúng Bí-sô đều thọ trì lời Đức Phật dạy.

Lại, Khế kinh nói: Ở nơi trụ xứ của Đức Như Lai, khởi tâm ác làm thân Phật chảy máu.

Lại, kinh nêu rõ: Phật dùng chân để nhẹ lên y.

Lại, Khế kinh nói: Ta nay xem uy quang của Phật rực rỡ như đài vàng vi diệu.

Lại, như Đức Thế Tôn nêu bày: Ta nay muốn đi đến xứ núi Sa-đa để trả ơn Dược-xoa.

Lại, Khế kinh nói: Các ông thương chủ, nếu được thấy Phật, thì đạt được lợi ích vô thượng. Lại tạo lợi ích cho người khác mới được gọi là Phật.

Tạo lợi ích cho người khác: Phần nhiều là tục trí.

Lại, chư Phật dùng đại bi làm Thể. Đây là pháp hữu lậu cùng chuyển với hữu tình.

Các loại giáo lý như thế v.v... là rất nhiều. Không phải trong vô lậu, có thể có những sự việc này, nên không phải chỉ pháp Phật vô lậu làm Thể của Phật. Điều này cũng phi lý, do lực của pháp vô học, đối với pháp của thân bình đẳng giả lập danh xưng Phật.

Làm sao nhận biết như thế?

Vì nhãn căn v.v... của Phật so với nhãn v.v... trước là không có khác biệt. Lại, như hữu lậu, gọi là minh của vô học. Kinh nói ba minh là vô học, nên không phải trí tử sinh có thể là vô học, vì đây là duyên nơi hình hiển, vì hữu tình cùng chuyển, nên thân vô học, có được tên vô học. Pháp khác cũng như vậy, cùng với pháp của chư Phật rơi vào một phần cùng nối tiếp, cũng được mang tên Phật.

Lại, thân Phật bình đẳng, không nên là Phật do ứng hợp với đoạn. Phạm nói Phật đều không có lỗi lầm, vì không phải ứng hợp với đoạn.

Lại, kinh nói: Thân do vô minh tập thành.

Há có thể cho Phật cũng do vô minh tập thành.

Lại, thân của chư Phật là cảnh bất tịnh, vì hết thấy sắc nơi cõi dục là cảnh của quán bất tịnh, không phải Phật nên làm cảnh của quán bất tịnh.

Kinh nêu: Duyên nơi Phật khiến căn thiện tăng trưởng, sinh tác ý hoan hỷ. Các quán bất tịnh hoàn toàn cùng với tác ý nhằm chán tương ưng, nên biết thân Phật không phải đích thực là Phật.

Lại, nói về nghiệp, thì ăn là nhân của thân, nên các xứ của thân Phật, thuộc về dị thực của nghiệp, được nuôi lớn do các thứ thực như đoạn v.v...

Há nên ở nơi thân này lập danh xưng Phật chân thật.

Nếu có người nói: Phật nhân nơi nghiệp mà có, ai là người có trí mà không chê trách?

Há là người có trí đã lầm phát ra lời nói này, về sau tự xét biết, mà không có hối hận, hổ thẹn?

Nếu căn cứ nơi tư lương của Phật, nương dựa thân tóm lợi ích v.v... giả nói là Phật, đối với lý không có ngăn chận, ở xứ khác cũng từng thấy, có so sánh này. Như nói: Ăn là thọ mạng, lạc là bệnh nhiệt v.v....

Lại, trong thân Phật, đại bi, tục trí, ở nơi quả vị Bồ-tát trước, Thể của chúng đã có. Thể này nếu là Phật, thì Phật tức nên thành trước. Nếu có nhân riêng khác, khiến hai thứ này chuyển sau, gọi là Phật, tức nên thừa nhận pháp có thể sai biệt này là Phật, không phải thứ khác.

Phá trừ nhân này, cũng nên đồng với một loại ở trước, tự chấp phân biệt, trái với lý giáo chân chánh. Nhưng Đại chúng bộ lại nói thể này: Các pháp đã có trong thân Đức Như Lai, đều là vô lậu, cùng là đối tượng quy y. Do kinh nói: “Thân là đã tu”. Nghĩa là Khế kinh nêu rõ: “Thân vì tâm đã tu”. Như nói: Đã tu tâm, thừa nhận tâm là

chân tịnh, thân cũng nên như vậy. Đã nói về đã tu, vì sao có thể nói không phải là vô lậu chân thật.

Như thế v.v... các loại kia để chứng minh thật là nhiều. Tông của một loại này trong phẩm Biện về bản sự, đã ngăn chặn rộng, loại trừ, không nhọc công đả phá lần nữa. Nhưng Khế kinh nêu bày: “Đã tu thân”, là căn cứ theo tu đạo đối trị, nên nói như thế. Là đã tu tập, có thể lia nhiễm sắc, là nghĩa của đạo vô gián.

Lại, Khế kinh nói: “Vị kia đã tu tập bốn thứ niệm trụ”. Lại nói: “Bốn niệm trụ đã gồm thân chung tất cả pháp”, tức tất cả pháp nên đều là vô lậu.

Nếu cho bốn niệm trụ này căn cứ ở tự tánh theo hai niệm trụ cùng lia để nói, số còn lại cũng nên đồng. Nghĩa là Khế kinh nói: “Người đã tu thân”. Vì sao không thừa nhận tu thân niệm trụ? Lại, thiện hữu lậu, cũng là đối tượng tu, nên dẫn câu nói tu để chứng minh vô lậu, thì chứng này cùng với lý, há có thể tương ưng?

Lại, như thuyết kia đã nói, nếu Phật nhãn v.v... là cảnh của phiền não, nên là hữu lậu, thì há chẳng phải cũng là đối tượng duyên lia nhiễm, lý nào có thể ngăn chặn?

Là tánh vô lậu, tánh này so sánh không phải là bằng nhau, như trước đã biện về tướng hữu lậu, vô lậu có sai biệt. Nhưng Khế kinh đã nêu: Đối tượng duyên của phiền não, Thánh đạo đã nhàm chán, gọi là hữu lậu, tức nên cùng tìm cầu về ý nghĩa của kinh này, còn ý nghĩa của bậc Thiện Thệ, rất khó nhận biết.

Nay, nhận thấy ý của kinh này đã nói. Nếu cảnh của đối tượng duyên là vị phiền não hiện rõ mà chấp là mình có cũng bị Thánh đạo chán ghét, đó gọi là hữu lậu. Lý là ứng hợp. Nhãn v.v... nơi vị của các lậu hiện rõ mà chấp là mình có, có thể thành hữu lậu. Không nên so sánh nói các pháp như nhãn v.v... là vô lậu, vì đã chán ghét nên cũng thành vô lậu.

Vui thích, nhàm chán đã khác, làm so sánh là không cân xứng. Không phải Phật nhãn v.v... là vô lậu. Các pháp hành tác đạo cùng với hành tướng vui thích mà duyên, không thể nói cho pháp như Phật nhãn v.v... là vô lậu do chán ghét mà thành vô lậu. Lại, như tham, sân ở nơi các lậu chuyển, ở nơi nhãn v.v... chuyển, tướng của chúng cũng như thế. Nên có thể nói các pháp như nhãn v.v... đồng với các pháp lậu, cũng thành hữu lậu. Không phải như Thánh đạo ở nơi Thánh đạo chuyển, ở nơi nhãn v.v... chuyển tướng của chúng cũng như thế. Nên không thể nói các pháp như nhãn v.v... đồng với pháp của Thánh đạo, cũng thành vô lậu. Cho nên bộ kia đã nhọc sức mà không được thành. Tuy còn có vô số vọng tuân theo tình của mình, nhưng không tổn hại các tướng do kinh của tông ta đã nói. Chỉ có đại Thánh Ca Đa Diễn Ni Tử nói về đối tượng quy y, thể của Phật là không có lỗi lầm.

Tăng già có sai biệt lược có năm loại: (1) Tăng vô si. (2) Tăng á dương. (3) Tăng bằng đảng. (4) Tăng thể tục. (5) Tăng thắng nghĩa.

Tăng vô si: Nghĩa là Bồ-đặc-già-la hủy phạm giới cấm mà mặc pháp phục.

Tăng á dương (Dê câm): Nghĩa là Bồ-đặc-già-la đối với ba Tạng, không có hiểu biết thông tỏ. Ví như con dê câm, không có tác dụng nói năng biện biệt. Hoặc nói người câm là làm rõ không có khả năng thuyết pháp. Lại nói chữ dê, tức hiển bày không có công dụng nghe pháp, tức làm rõ loại Bồ-đặc-già-la này ở trong ba Tạng không có tác dụng nghe, nói.

Tăng bằng đảng: Nghĩa là Bồ-đặc-già-la đối với sự việc giao tiếp rộng, tạo dựng tranh chấp, thường dùng phương tiện khéo léo để kết thành bè nhóm.

Ba loại Tăng này, phần nhiều tạo nghiệp phi pháp.

Tăng thể tục: Nghĩa là phạm phu thiện. Loại này có thể tạo chung cả nghiệp pháp và phi pháp.



Tăng thắng nghĩa: Nghĩa là Bồ-đặc-già-la của pháp học, vô học. Cùng là pháp khí của đối tượng nương dựa kia. Loại này nhất định không cùng tạo nghiệp phi pháp. Tối thắng trong năm loại. Là đối tượng quy y. Như trong Già tha tán thán về quy y có nói:

*Quy y này tối thắng  
Quy y này tối tôn  
Tất nhân quy y này  
Có thể thoát chúng khổ.*

Ở trong loại tăng thắng nghĩa của hai pháp - Bồ-đặc-già-la (người) như thế, ý của Tôn giả Ca Đa Diễn Ni Tử chỉ dùng pháp làm Tăng của đối tượng quy y, nên trong Bản luận đã nêu bày như thế này: Quy y nơi pháp học, vô học của Tăng có thể thành.

Há không phải ở đây nói so với kinh là trái nhau?

Nghĩa là trong Khế kinh Đức Thế Tôn nói có Bồ-đặc-già-la của bốn hướng bốn quả là Tăng phước điền, đều nên cúng dường.

Kinh có nghĩa riêng. Tức là trong kinh kia nêu rõ về Tăng phước điền, là nên cúng dường. Ý của kinh kia là làm rõ về Tăng có thể thọ nhận thí. Hai thứ trong Tăng thắng nghĩa, có thể thọ nhận thí của người khác, tức không phải chỉ ở Bồ-đặc-già-la mà là ở pháp học, vô học. Trong Bản luận này thì nói về nghĩa của quy y là thật sự có thể cứu hộ mới là đối tượng quy y. Công năng cứu hộ thật sự chỉ ở nơi Thánh pháp. Nên Khế kinh đã nói rõ là chỉ nên dựa theo pháp, không nên dựa nơi Bồ-đặc-già-la kia. Do đấy, Kinh Luận không cùng trái nhau.

Lại, kinh này tức nên là kinh không liễu nghĩa. Đối hướng với lý không trái, nơi ý nghĩa sâu xa riêng. Đối hướng với ý nghĩa sâu xa riêng mới có thể hiểu rõ. Loại này gọi là kinh không liễu nghĩa. Nghĩa là trong kinh này đã lập Bồ-đặc-già-la (Người) và pháp của bốn tám quả hướng có sai biệt.

Bồ-đặc-già-la quyết định dựa vào gì để kiến lập?

Căn cứ vào ngôn thuyết trực tiếp, nghĩa lý cùng không thành.

Nếu cho dựa nơi pháp thì chỉ lập năm, nghĩa là quả A-la-hán và bốn thứ hương, pháp vô lậu hòa hợp tạo thành Tăng già. Nếu dựa nơi Bồ-đặc-già-la, cũng không nhất định là tám, do nhân thành tám số nhất định không thể được. Nghĩa là có vô lượng phẩm đã thiết lập riêng Tăng già, dựa nơi một Bồ-đặc-già-la, cho đến vô lượng. Nghĩa là hoặc dựa nơi một để thiết lập Tăng già. Như nói: Nếu có thể như thứ lớp kia, dùng các thức ăn uống để cúng dường một vị Tăng, liền đạt được phước của sự việc cúng dường tất cả Tăng.

Hoặc có trường hợp dựa vào bốn để thiết lập Tăng già, như cúng dường chúng Tăng, thuyết giới, hành yết ma v.v... Hoặc có khi dựa vào năm để thiết lập Tăng già, như tứ cử v.v... Hoặc có khi dựa nơi tám để thiết lập Tăng già, như kinh này đã nêu. Hoặc có khi dựa vào mười để thiết lập Tăng già, như dựa vào việc thọ cụ giới v.v... của Tăng chúng vùng giữa nước. Hoặc dựa vào hai mươi để thiết lập Tăng già, như ra ngoài chúng, đến nơi khác làm yết ma v.v...

Trong đây, số càng về sau có thể gồm thâm số lùi về trước, không phải ở trước trước có thể gồm thâm sau sau. Từ đây về sau, số lượng không quyết định. Cho đến dựa nơi vô lượng cũng thiết lập Tăng già. Như ở xứ khác nói: Bí-sô Tăng già, Bí-sô ni Tăng già. Hoặc hai bộ Tăng già. Hoặc Hiền Thánh Tăng già, Thanh văn Tăng già v.v... Đối với nhiều loại này, thì dựa nơi nhiều phẩm Bồ-đặc-già-la riêng để thiết lập. Nơi Tăng nội chỉ dựa vào tám Bồ-đặc-già-la này, gọi là Tăng phước điền, không phải dựa vào phẩm khác.

Sai biệt như thế là có nhân nhất định nào?

Do hai môn này đều không hợp lý, nên biết đây là kinh không liễu nghĩa.

Nếu cho chỉ ngang bằng với Bồ-đặc-già-la này, là gồm thâu chung các Thanh văn, thì chủng loại của công đức vô lậu hiện có đã thành vô số. Hoặc hai, hoặc ba cùng nối tiếp có sai biệt, nên chỉ căn cứ ở Bồ-đặc-già-la này để chỉ rõ về phước điền. Điều này cũng phi lý. Lại, thừa nhận thiết lập Tăng Bồ-đặc-già-la, chủ yếu là chờ đợi Pháp, Tăng. Tức nên chỉ pháp là Bồ-đặc-già-la của Tăng thắng nghĩa như trước đã nêu. Hoặc trước, hoặc sau không có sai biệt. Lại, dựa nơi tám Bồ-đặc-già-la này cũng không đủ để có thể gồm chung được hết chủng loại công đức của pháp vô lậu nơi tất cả Thanh văn, vì không phải chỉ một quả hương Dự lưu có thể đạt được tất cả. Công đức của hương này như thế, cho đến quả A-la-hán.

Nếu cho hương quả không có sai biệt, nên chỉ ở đây nói chung về tất cả là hết, vì sao không nói năm mà nói tám?

Vì thứ lớp ở trong đây là có thể đạt được, vì ba loại còn lại được gồm thâu ở trong ba này. Lại, dựa nơi pháp lập Bồ-đặc-già-la, là chỉ dựa vào bốn đôi đạo để nói tám Bồ-đặc-già-la, do căn cứ nơi đối tượng nương dựa của công đức thù thắng, chỉ rõ tám thứ hữu tình có sai biệt.

Ý này nói về Bồ-đặc-già-la. Há không phải tức là chỉ dựa nơi pháp, tự tướng, cộng tướng có sai biệt, lý ấy là thành. Vì ở trong pháp, hoặc chung, hoặc riêng đều được thành lập, không phải là Bồ-đặc-già-la.

Thế nên ở đây chỉ dựa nơi pháp để thiết lập Tăng già là phân minh có thể nhận thấy.

Nếu như vậy thì sao không chỉ nói năm?

Vì đã gồm thâu chung hết các loại phẩm pháp. Do không phải tất cả hương quả Nhất lai đã gồm thâu chung hết tất cả quả Dự lưu.

Như thế, cho đến hương A-la-hán không gồm thâu hết tất cả quả Bất hoàn. Thế nên vì hiển bày Thánh đạo có sai biệt, nên nói

tám Bồ-đặc-già-la này, vì thế Khế kinh này thành không liễu nghĩa, do chỉ căn cứ ở pháp để kiến lập Tăng già. Quỹ phạm sư của ta, Tôn giả Ca Đa Diễn Ni Tử đã khéo thành lập Tăng già của đối tượng quy y.

Trong các sự thiết lập thù thắng, vì nói về hữu tình, nên không phải nhất định chỉ là pháp, về lý cũng không đúng. Hữu tình kia do sức của pháp nên thành sai biệt, không có phương tiện khác, khiến chúng sinh của đối tượng hóa độ có thể nhận biết rõ đúng về Phật cùng đức thù thắng. Nên Đức Phật đã dùng phương tiện dựa nơi môn hữu tình để lập sự nêu đặt thù thắng, khiến nhận biết là không có lỗi.

Ở trong nghĩa này, lại nên xét chọn: Phật là thuộc về Tăng hay không phải thuộc về Tăng? Nếu thuộc về Tăng, thì sự thiết lập hơn hết, chứng minh số lượng quy y ngôi báu thanh tịnh đều nên giảm. Lại cùng với Chí giáo đã nói là trái nhau. Như Khế kinh nói: Phật bảo Trưởng giả: Thế nào là Tăng bảo? Nghĩa là ở nơi vị lai trong thế giới này, có người thiện nam sinh vào nhà Bà-la-môn, Sát-đế-lợi, hoặc sinh vào nhà Phệ-xá, Thú-đạt-la, quay về nương dựa nơi Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác, xuất gia tu chứng. Đó gọi là Tăng bảo.

Lại, Khế kinh nêu rõ: Phật ở trước Tăng. Lại, Khế kinh nói: Phật ở nơi xứ kia cùng với từng ấy số Bí-sô Tăng. Nếu không phải thuộc về Tăng, thì Khế kinh vì sao nói như thế này: Các ông nếu có thể dùng một ít vật thí, như thứ lớp cúng dường Phật, Tăng thượng thủ, tức ở nơi phước điền của Tăng, đạt được phước thí thanh tịnh cùng khắp. Lại, Khế kinh nêu rõ: Kiền-đáp-di! Nếu di mẫu dâng thí cho Tăng, thì cũng là cúng dường cho Như Lai.

Lại, kinh nói: Có bốn hướng bốn quả Bồ-đặc-già-la, gọi là Tăng phước điền. Không nên cho Phật lìa tám loại kia mà có. Tăng có nhiều loại, nghĩa là người hữu tình, phước điền Thanh văn và Thánh Tăng v.v...

Phật ở trong đây không phải là Tăng Thanh văn, có thể là Tăng khác, vì tự nhiên giác ngộ. Lại không thành tựu pháp Thanh văn. Lại vì Thanh văn chế lập học xứ nói: Không nên nhận lãnh, chứa đê v.v... lượng y như y của Phật.

Nếu Phật, Thế Tôn thuộc về Tăng Thanh văn, cũng nên thọ học học xứ như thế.

Lại, y vật hiện có của Thanh văn qua đời, Đức Thế Tôn cho phép chúng Bí-sô được chia dùng.

Nếu Đức Phật, Thế Tôn thuộc về Thanh văn Tăng, thì y vật dụng của Đức Thế Tôn cũng nên thừa nhận phân chia. Đã không thừa nhận phân chia, thế nên nhận biết Phật có thể thuộc về Tăng khác, không phải là Tăng Thanh văn. Do đây là cực thành, Phật Tăng không lẫn lộn. Nhưng Khế kinh nói: Các ông nếu có thể dùng một ít vật thí, như theo đây cúng dường Phật, Tăng đứng đầu, thì đạt được phước khắp, là căn cứ theo phước điền để nói, nên không có lỗi.

Do đây đã hiểu rõ về kinh Kiền Đáp Di. Hoặc kinh kia nói: “Cũng cúng dường Như Lai”, cũng nói ý nhằm phân biệt làm rõ Phật không phải là Tăng.

Nếu Phật tức Tăng thì nói cũng là có dụng gì?

Đức Phật đã nêu rõ về tám Bồ-đặc-già-la, là hiển bày phân vị Tăng Thanh văn có sai biệt.

Nói trong Tăng có tám phần vị không đồng. Không nói lời này: Tám đều thuộc về Tăng. Hoặc đã nói tám đều là Tăng phước điền, Đức Phật cũng phước điền, nên không có lỗi.

Thí Tăng, thí Phật, thí nào được quả lớn?

Có thuyết nói: Quả thí cho Tăng là lớn, vì tất cả chủng loại của Thánh pháp vô lậu đều ở trong Tăng, có thể đạt được đầy đủ. Lại nói: Tăng là phước điền thượng hạng. Lại có thí chủ đem vật dâng

thí cho Phật, Đức Thế Tôn khuyên họ khiến chuyển sang thí cho Tăng. Nhưng Tông của tôi thì cho: Quả dâng thí cho Phật là lớn, vì Khế kinh nêu rõ: Chư Phật, Thế Tôn đã chứng đắc tất cả tự tại tăng thượng, công đức thù thắng nên gọi là tối tôn.

Lại, Đức Phật Thế Tôn hoàn toàn không có lỗi, vì tập khí của các phiền não đều dứt hết trọn vẹn.

Lại, công đức của phạm hạnh do Tăng đã tu tập, tất cả đều từ Phật xuất sinh.

Lại, đức tự lợi, lợi tha của Đức Phật, Thế Tôn đều đã viên mãn, đạt đến cứu cánh. Kinh nói rõ đức này là tối thắng, do có thể nhanh chóng dẫn dắt tâm người khác, vì nguyện tự rộng lớn đều duyên nơi đầy sinh. Nhưng thuyết kia đã nói: “Tất cả chủng loại của Thánh pháp vô lậu đều ở trong Tăng, có thể đạt được đầy đủ”. Điều này không thành chứng, vì vô lượng vô biên công đức không chung trong thân của Đức Thế Tôn có thể đạt được đầy đủ. Như nói giả sử tất cả hữu tình trong các thế giới đều là A-la-hán, hoặc Độc Thắng Giác với công đức hiện có muốn so sánh với Đức Thế Tôn, cũng không bằng một phần ít.

Đã nói Tăng là phước điền thượng hạng: Cũng không phải là nhân chứng, vì có ý riêng. Nghĩa là căn cứ nơi chúng Tăng, thì số lượng ấy là rất nhiều, có thể thọ dụng nhiều của cải vật dụng đã được dâng thí, có thể khiến cho phước được nhận dùng của thí chủ gia tăng. Thế nên nói là thượng hạng trong phước điền của Tăng. Hoặc nhằm làm rõ chúng Tăng trụ trải qua thời gian lâu và khắp các phương, nên nói như thế. Hoặc Tăng tuy lại là phước điền thượng hạng, nhưng phước điền của Phật là tốt cùng trong phẩm thượng. Do trước đã nêu bày về các nhân duyên. Phần nói về thí chủ đem các vật dâng thí cho Phật, Đức Thế Tôn khuyên khiến chuyển sang thí cho Tăng, chứng cứ này là phi lý, vì xét thấy có nhân riêng khác. Nghĩa là

Đức Phật vì muốn khiến chúng Tăng trụ giữ chánh pháp vô thượng, được tồn tại lâu dài, nên mới khuyên thí chủ đem vật thí chuyển sang thí cho chúng Tăng.

Sư Tỳ-bà-sa nói như thế này: Vì khiến cho thí chủ được duyên nơi thân tướng sắc vàng ròng của bậc Thánh Từ Tôn, để gieo trồng nhân thù thắng.

Quy y nơi pháp, nghĩa là quy về nơi Niết-bàn ái tận, lia diệt.

Tát cả như thế là phiền não đoạn, được gọi là có sai biệt.

Hoặc có thuyết cho: Môn vị ái hiện rõ chuyển biến là không nên từ bỏ. Nhờ nơi ái, gọi là hiển bày chung tất cả phiền não đều vĩnh viễn dứt hết, vì ái cùng với phiền não khác là đồng một đối trị.

Nói ái hết: nghĩa là các ái do kiến đạo đoạn đã vĩnh viễn dứt trừ.

Dự lưu: Khi ái này dứt hết, liền tự ký biệt là các nẻo ác đã dứt hết. Nghĩa là ta đã dứt hết Na-lạc-ca v.v...

Nói lia: Nghĩa là các tham hiện có trong cõi dục, phần nhiều đã đoạn trừ, tức là nghĩa đã làm mỏng tham của cõi dục.

Diệt: Nghĩa là các ái của cõi dục đã đoạn dứt hoàn toàn. Phiền não của địa này, ngay nơi bây giờ, quyết định không còn nghĩa có thể trôi buộc nữa.

Nói Niết-bàn: Nghĩa là các ái của cõi sắc, vô sắc vĩnh viễn đoạn trừ. Do khi đoạn dứt hết này, thì các khổ hiện có đều vắng lặng vĩnh viễn. Đây tức là chỉ rõ về bốn quả Sa-môn. Hoặc bốn loại này như thứ lớp ấy, làm rõ ái của ba cõi đã đoạn và vĩnh viễn bát Niết-bàn. Hoặc ái hết: Nghĩa là ái của ba cõi đã đoạn. Nói lia: Nghĩa là trừ ái, các phiền não còn lại đều đoạn dứt.

Nói diệt: Nghĩa là hiển bày cảnh giới bát Niết-bàn hữu dư y. Nói Niết-bàn: Là hiển thị về cảnh giới Niết-bàn vô dư y.

Có Sư khác cho: Quy y pháp: Nghĩa là quy y chung pháp tập nhiệm và thanh tịnh của chư Phật, Thế Tôn đã thuyết giảng.

Thuyết của Sư kia là phi lý. Vì sao? Vì Đức Phật đã nêu rõ: Niết-bàn gọi là pháp tối thượng. Lại có kinh nói diệt là tối thượng. Vì thế chỉ nên quy y pháp này.

Trong đây, pháp nào là đối tượng quy y? Chủ thể quy y là gì? Quy y là nghĩa gì?

Đối tượng quy y: Nghĩa là toàn bộ diệt đế cùng một phần đạo đế, trừ công đức vô lậu của phần vị học Bồ-tát và Độc giác thừa.

Do đâu các pháp kia không phải là đối tượng quy y?

Do chúng không thể cứu độ sợ hãi về sinh tử. Nghĩa là các Độc giác không thể thuyết pháp, dạy khuyên các hữu tình, khiến lìa những sợ hãi về sinh tử. Vị học Bồ-tát vì không khởi tâm có kỳ hạn, nên cũng không thể có nghĩa dạy khuyên người khác. Pháp học, vô học, trong thân của chư vị kia là không thể cứu hộ, nên không phải là đối tượng quy y.

Có Sư khác nêu: Vì không hòa hợp, nên không hiển bày đầy đủ. Như thứ lớp ấy, Độc giác, Bồ-tát, đều không phải là đối tượng quy y. Vì duyên nơi họ cũng sinh ý tịnh vô lậu, nên họ cũng thuộc về cảnh chứng tịnh.

Ở đây, chủ thể quy y dùng ngữ biểu làm Thể, tự lập thể nguyện có kỳ hạn làm tự tánh. Hoặc cùng với quyền thuộc năm uẩn làm Thể. Vì chủ thể quy y hiện có ngôn thuyết, do tâm cùng khởi, không phải là lìa tâm.

Quy y như thế thì cứu giúp là nghĩa. Thánh pháp của thân khác và vô vi thiện, vì sao có thể vì tự thân tạo cứu giúp?

Do quy y kia có thể dứt hết vô biên các thứ sợ hãi lớn nơi vòng khổ sinh tử, không phải như mục đồng đứng yên phòng hộ đàn bò,



Đề-bà-đạt-đa coi giữ người khác v.v... chỉ khiến không phân tán. Không phải là đối tượng quy y, vì không thể khiến chấm dứt các thứ sợ hãi về sinh tử. Tuy lại cũng có quy y Phật, Pháp, Tăng, nhưng những kẻ kia không thể hiện được người cứu giúp, vì họ đã trái vượt giáo lý của Phật. Như có người nương dựa nơi vua mà trái với lệnh vua, nên vua không cứu giúp. Ở đây, cũng nên như thế.

Có Sư khác nói: Người kia cũng có thể cùng với căn thiện của biên sau làm chủng tử. Nên quy y chỉ tạo chủng tử của chánh hạnh, không phải tức do đầy đủ có thể dứt trừ vòng khổ, nên có quy y chưa mong nhờ người cứu giúp.

Có Sư khác cho: Người kia tuy đã quy y, nhưng chưa có thể vâng làm những công việc của quy y.

Những công việc làm của quy y, Thể của chúng là gì?

Nghĩa là thấy rõ về bốn đế, nên Già tha nói:

*Các hữu quy y Phật  
Cùng quy y Pháp, Tăng  
Ở trong bốn Thánh đế  
Luôn dùng tuệ quán xét.  
Biết khổ, biết khổ tập  
Biết vượt hẳn các khổ  
Biết tám chi Thánh đạo  
Hương Niết-bàn an ổn.  
Quy y này tối thắng  
Quy y này tối tôn  
Tất nhân quy y này  
Có thể thoát các khổ.*

Ba đối tượng quy y có sai biệt: Phật: Chỉ là vô học. Pháp: Cả hai cùng không phải (câu phi). Thể của Tăng thì thông hợp cả học, vô học. Lại, Thể của Phật là phần ít của mười căn, Tăng thì chung

nơi mười hai. Thể của Pháp không phải là căn. Vì Niết-bàn trạch diệt không phải thuộc về căn. Lại, quy y Phật, nghĩa là chỉ quy y một quả Sa-môn hữu vi. Quy y Pháp, nghĩa là quy y chung bốn quả Sa-môn vô vi. Quy y Tăng, nghĩa là quy y chung bốn quả Sa-môn hữu vi và có thể hướng đến bốn quả.

Lại, Đức Phật ví như người có thể chỉ dẫn đường. Pháp như phương cỡi an ổn đã hướng đến. Tăng như bạn bè cùng bước đi trên đường chánh.

Nên cầu tìm nhân sai biệt của ba ngôi vị này. Nên suy xét do đâu ở nơi xứ luật nghi khác lập lìa phi phạm hạnh làm đối tượng tu học. Chỉ ở trong một luật nghi cận sự song đã ngăn chặn, khiến cận sự kia lìa hành dục tà? *Tụng nêu:*

*Hành tà thật đáng trách  
Dễ lìa được, không làm.*

*Luận nói:* Chỉ hành dục tà cùng cực, là có thể xem người của đời này đời khác đã cùng chê trách, do có thể xâm hại vợ v.v... người khác, thế nên chiêu cảm nẻo ác, không phải là phi phạm hạnh.

Lại, hành dục tà thì dễ xa lìa. Các người tại gia vì tham vương nơi dục, nên lìa phi phạm hạnh là khó có thể vâng giữ. Vì quán người tại gia kia không thể tu học trong thời gian dài, nên không ngăn chặn họ lìa phi phạm hạnh. Nghĩa là từ vô thủy đến nay, do sức mạnh của việc thường hành tập, nên phiền não dâm dục thường khởi hiện hành. Các người tại gia tùy thuận cảnh dục, thường dễ hòa hợp, vì chế ngự là khó, nên không chế hàng tại gia kia, khiến xa lìa hoàn toàn.

Lại, các Thánh giả đối với hành dục tà, tất cả nhất định được luật nghi không tạo tác. Kinh sinh Thánh giả cũng không hành. Lìa phi phạm hạnh thì không như thế. Đối với luật nghi cận sự đã thọ, chỉ vì chế lìa, lìa hành dục tà. Nếu khác với đây, thì kinh sinh hữu học, tức nên không thể giữ giới tánh của cận sự.

Nếu các cận sự, về sau lại từ thầy lập kỳ hạn, lại thọ luật nghi lìa phi phạm hạnh, được luật nghi này là chưa từng được chăng?

Có Sư khác cho: Được luật nghi này, nhưng không do đẩy mới thành cận sự, cũng không do đẩy mà mất danh xưng cận sự, cũng không phải ở thời gian trước, giới không viên mãn.

Có thuyết nêu: Không được luật nghi chưa được, nhưng đạt được công đức đầu đà là tối thắng. Gọi là đạt được pháp xa lìa hơn hết: Nghĩa là có thể xa lìa pháp dâm dục, do đẩy, nếu có thể xa lìa vợ con, nhà cửa, tịnh tu phạm hạnh, thì công sức không vô ích. Nếu có người lúc trước chưa thâm nhận thâm thiệp, đã ở nơi khắp loại hữu tình thọ luật nghi cận sự, về sau khi lấy vợ, thì đâu không phải là phạm giới.

Nay, vì không phải thuộc về người khác, nên như dùng của cải thuộc về mình. Nghĩa là ở vào thời nay, do sức của chú thuật, hoặc dùng vô số phương tiện như của cải, lý lẽ v.v... để thu tóm những thứ kia thuộc về mình, không hệ thuộc người khác, vì sao khó khiến đối với người kia là phạm giới.

Lại có lý riêng. Nay khi nhận lấy các thứ kia, đối với luật nghi trước là không có trái phạm. *Tụng nêu:*

*Được luật nghi như nguyện  
Không chung nơi nối tiếp.*

*Luận nói:* Các người thọ dục, thọ giới cận sự, như xưa đã thọ nhận lời thề mà được luật nghi. Xưa đã thọ nhận lời thề là thế nào? Nghĩa là lìa hành dục tà, đối với các người nữ thuộc về kẻ khác, khởi tưởng thuộc về kẻ khác, mà làm việc phi pháp. Như thế mới gọi là vi phạm hành dục tà, không phải đối với tất cả hữu tình cùng nối tiếp, trước lập lời thề nói: Tôi sẽ đối với người nữ kia, lìa phi phạm hạnh mà được luật nghi. Vì sao thời nay có thể gọi là phạm giới?

Đã như lời thề xưa mà được luật nghi. Nay đang hành theo, vì sao gọi là phạm?

Trước đã lấy thề thiếp, về sau thọ luật nghi, đối với thề thiếp của mình, cũng phát khởi giới này. Do luật nghi biệt giải thoát của cận sự v.v... là ở nơi tất cả xứ hữu tình đã được. Nếu khác với đây, thì đối với thề thiếp của mình, không phải chỗ, không phải thời, không phải chi, thể, cũng nên không phạm giới hành dục tà.

Nơi xưa trước đã thọ, đã có phạm, đối với luật nghi mới thọ, tức nên có không phạm. Vì vậy không nên theo như trước để vẩn nạn.

Do đâu trong bốn nghiệp đạo ngữ, lập lia nói lời hư dối làm học xứ của cận sự mà không lập lia thứ khác như lia nói lời ly gián v.v...?

Cũng do ba thứ nhân như trước đã nói. Nghĩa là nói lời hư dối là đáng chê trách hơn hết. Vì các người tại gia dễ xa lia, tất cả Thánh giả thì đạt được không tạo tác. Lại có nhân riêng. *Tụng nêu:*

*Vì mở lời hư dối  
Liên vượt các học xứ.*

*Luận nói:* Vượt qua các học xứ, khi bị xét hỏi, nếu mở bày nói lời hư dối, liền nói: Tôi không làm. Nhân đây, đối với giới, có nhiều trái vượt. Nên Đức Phật vì muốn khiến hàng cận sự kia kiên trì, nên đối với tất cả luật nghi, đều ngăn chặn nói lời hư dối.

Vì sao khiến cho sức của duyên kia phạm giới?

Bấy giờ, lập tức sinh xấu hổ, như thật tự phát lồ.

Do đâu trong tất cả phần lia tánh tội, lập bốn thứ làm học xứ của cận sự, nhưng ở trong tất cả phần lia già tội, đối với luật nghi cận sự, chỉ chế lia uống rượu? *Tụng nêu:*

*Trong ngăn chỉ lia rượu  
Vì giữ luật nghi khác.*

*Luận nói:* Các người uống rượu, tâm phần nhiều phóng túng, buông thả, không thể giữ gìn các luật nghi khác. Nên vì để bảo vệ luật nghi còn lại kia, tức khiến lia uống rượu. Nghĩa là uống rượu xong, đối với ác tác, nói biệt hồi, rơi vào tội đọa. Các thứ luật nghi còn lại trong năm bộ tội tha thặng là không thể ngăn giữ. Hoặc có xứ này, do đầy khắp nơi các biển học xứ liền bị nhiễu loạn trái vọt. Vì vậy Đức Thế Tôn nhận biết uống các thứ rượu là nhân khởi tất cả tánh tội, có thể tổn hại chánh niệm cùng chánh trí, có thể dẫn đến phá giới, phá kiến, ngu si, nên ở trong tất cả thứ lia già tội, chỉ nói đây là học xứ của cận sự. Thế nên lia uống rượu tuy thuộc về già giới, nhưng ở trong tất cả phần lập học xứ cùng với phần lia tánh tội, cùng tùy thuận mà chế định.

Có thuyết cho: Uống rượu là tương thuộc về tánh tội, vì theo A-cấp-ma và chánh lý. A-cấp-ma, nghĩa là Khế kinh nói: Thân có bốn hành ác là sát sinh đến uống rượu, không nên cho già tội là thuộc về hành ác.

Lại, như Thượng tọa Ô-ba-ly nói: Con phải nên làm thế nào để cung cấp cho người bệnh? Đức Thế Tôn bảo: Chỉ trừ tánh tội, tội còn lại, tùy theo chỗ ứng hợp, đều có thể cung cấp. Tuy nhiên, có Bí-sô thuộc tộc họ Thích mắc bệnh cần rượu, Đức Thế Tôn không cho phép dùng rượu để cung cấp, không phải Đức Phật đối với Bí-sô mắc bệnh kia tự nói là Thầy mà không thương xót.

Do chánh lý: Nghĩa là Thánh giả, phạm phu đều cũng không phạm, như sát sinh v.v...

Lại, lia uống rượu, Đức Thế Tôn nói là là luật nghi cận sự như sát sinh v.v...

Luận giả Chánh Lý nói như thế này: Tuy ở trong đây, nếu biện biệt như lý, tất gặp phải một loại kẻ ngu đã chê cười. Nhưng tâm họ đã đi ra ngoài tương của chánh pháp, cùng ủng hộ phí lý lẽ để phá bỏ

ngôn thuyết tà vạy kia. Do vậy tôi tất nên biện về tướng của chánh pháp. Không phải uống các thứ rượu là thuộc về tánh tội, vì trong đây, vì không có tướng của tánh tội.

Tánh tội, già tội, tướng của chúng là thế nào?

Khi Phật chưa chế giới, các người lìa dục quyết định không khởi, là tướng của tánh tội. Nếu dục kia cũng hành đó gọi là già tội.

Lại, nếu chỉ nhờ dựa nơi tâm nhiễm ô mà hành là tướng của tánh tội. Nếu có khi cũng nhờ dựa nơi tâm không nhiễm mà hành đó gọi là già tội. Vì phòng ngăn lỗi khác, nên Đức Phật đã ngăn cấm.

Nay ở trong đây, nên cùng xét chọn.

Là có người đối với rượu tuy rất ghét bỏ, nhưng vì lương y khiến uống để trị bệnh, nhận biết đúng là miễn cưỡng uống, không khởi tâm nhiễm. Hay là không có người tâm không nhiễm như đây? Nếu thừa nhận là có, tức đã không có tâm nhiễm vì sao có thể thành hành ác của tánh tội? Nếu cho là không, thì vì sao bị bệnh nhận biết đúng là miễn cưỡng uống mà có tâm nhiễm? Há không phải trước đã nhận biết uống rượu là tội, vì không có xấu hổ nên uống? Hoặc đối với tội uống rượu, ngu si cho là không phải tội, tức là tâm nhiễm.

Biện hộ giúp này là không đúng. Nghĩa là uống các thứ rượu thể tánh của sự việc ấy là tội. Về lý là không thành, nên phải xét kỹ. Do đâu việc uống rượu này đều là tánh tội? Các hữu tình bị bệnh, do tâm không nhiễm, biết lượng mà uống, có thể không say loạn. Như vì trừ bệnh, nhận biết lượng uống thuốc độc, có thể khiến không bị tổn hại, há là tội! Nên không phải uống rượu, đều thuộc về hành ác. Nếu vì kiêu mạn, phóng dật, hoặc vì hân hoan, vui thích, hoặc biết rõ về say loạn, nhưng vì tham nên uống, những hành này đều dựa nơi tâm nhiễm ô sinh.

Căn cứ trong kinh này nói về hành ác của thân, nên biết đây là thuộc về tánh. Nếu như Đức Phật không ngăn cấm thì cũng là tội.

Hoặc uống các thứ rượu, do ở nơi xứ phóng dật, nên gọi là hành ác, vì không phải do tánh tội, nên ở đây lập riêng tên gọi xứ phóng dật, không phải như sát sinh v.v... là tánh tội. Nhưng vì người bệnh, nên mở bày chung với già giới. Lại, ở vào thời gian khác, ngăn chặn người uống rượu, là vì đề phòng nhân nơi việc uống rượu này mà phạm tánh tội. Nghĩa là chớ nên biết uống rượu là già tội không có nhiều lỗi lầm, liền buông theo tình tham, dần dần uống nhiều, đến nỗi say loạn. Nhân nơi phóng dật này, tạo nên nhiều tánh tội. Vì muốn phòng xa sự việc tạo các tánh tội nên cho đến lượng rượu ít chỉ thấm nơi đầu ngọn cỏ tranh cũng không cho phép uống. Lại, vì khiến say loạn, tức lượng rượu không có hạn định, nên ngăn chặn, cho đến chỉ nhắm lượng rượu thấm trên đầu ngọn cỏ tranh, không phải là hạn định ngăn cấm. Tức cho uống rượu là thuộc về tánh tội.

Như về cờ bạc, như nói: Bí-sô các ông quyết định không nên chơi cờ bạc. Không phải các thứ chơi cờ bạc, vì quyết định ngăn cấm, nên liền là tánh tội, nhưng người chơi cờ bạc, vì phạm nhiều tai hại lỗi lầm, nên thế gian vô cùng chê trách. Đức Phật đã quyết định nghiêm cấm. Uống rượu này cũng nên như thế, nên không phải là tánh tội.

Tuy nhiên, thuyết kia đã nói: Thánh giả, phạm phu đều cũng không phạm, như sát sinh v.v... là tánh tội. Vì sao không nói có A-la-hán cũng hiện hành, nên là thuộc về già tội, như ăn phi thời v.v... Nếu kinh sinh Thánh giả được luật nghi không tạo tác, thì nhất định không nên uống các thứ rượu, các A-la-hán cũng nên nhất định được luật nghi không uống rượu, như sát sinh v.v...

Nếu cho vì Đại sư chưa chế giới, nên chấp nhận có người uống, thì các Thánh tại gia không thọ luật nghi, do đâu không uống rượu? Không phải lìa uống rượu thì có thể là tự tánh của luật nghi vô lậu, như trước đã nói.

Lại, nếu Thánh giả nhất định không hành tác nên là thuộc về tánh tội thì tất cả đối tượng hành của Thánh giả đều không phải tánh tội. Thế thì phi phạm hạnh tức nên không phải thuộc về tánh tội? Nhưng vì không phải là điều đã thừa nhận, nên đây không phải là nhân, do đó cũng ngăn chặn.

Có thuyết nói: Vì Khế kinh nêu rõ: Vì thường hành tập, có thể khiến đọa nẻo ác, nên như sát sinh v.v... vì thế uống các thứ rượu là thuộc về tánh tội. Do phi phạm hạnh tuy là tánh tội, nhưng vì nói thường hành tác, không bị đọa vào nẻo ác, nên thuyết kia đã nói không phải là nhân quyết định. Nhưng nêu rõ thường hành tập, đọa vào nẻo ác, là làm rõ về thường uống rượu, có thể khiến các pháp bất thiện trong thân cùng nối tiếp chuyển biến. Lại, có thể phát dẫn nghiệp của nẻo ác, hoặc có thể khiến các pháp bất thiện kia chuyển biến tăng thịnh.

Cũng thấy có thuyết nói: Cắt phá cỏ sống v.v... khiến bị đọa nẻo ác. Nên những điều này không thể chứng minh uống các thứ rượu là thuộc về tánh tội.

Có Sư khác giải thích: Như nói về tu từ, do môn mật ý để nói đọa nẻo ác. Nghĩa là Khế kinh nói: Có thể tu tâm từ được tám thứ lợi thù thắng. Không phải tu từ, tức có thể khiến vị kia đắc quả Bất hoàn. Chỉ căn cứ nơi đắc quả, do tu từ là ưu tiên, nên mật ý nói như thế. Uống rượu cũng như vậy. Nghĩa là rượu có thể làm tổn giảm các căn đại chủng, liền mất chánh niệm, tức thì sinh phóng dật, bèn tạo nghiệp ác, nhân đây bị đọa nơi nẻo ác. Dựa vào nghĩa như thế, nên nói lời ấy.

Lại, thuyết kia đã nói: Lìa uống các thứ rượu, Đức Thế Tôn nêu rõ là luật nghi của cận sự, nên sự việc uống rượu này nhất định là tánh tội, thì cũng không hợp lý, do không phải nhất định. Tức nên như luật nghi đã thọ của hàng cận trụ. Như trong tám giới ăn phi thời, lìa bốn giới như sát v.v... lập chi cận trụ. Nhưng uống rượu kia nhất định không phải thuộc về tánh tội, thì ăn phi thời này cũng nên như thế, tức không phải là nhân làm chứng.



Tuy thuyết kia hủy báng cho vì tham uống rượu, giả lập uống rượu là thuộc về già tội. Nay nên nêu hỏi: Ăn phi thời v.v... các ông thừa nhận là thuộc về tánh tội chăng? Thuyết kia đáp: Không phải.

Há cũng các ông cho vì tham ăn phi thời, đắm vướng nơi cờ bạc, ca múa, đào đất, cắt phá cỏ tươi v.v... giả lập ra nhưng thứ này là già tội chăng?

Nêu cho không như vậy, vì pháp tướng là như thế, tức là lời của các ông đã hủy báng là vô ích, chỉ tự thêm nghiệp đạo phi ái. Như Khế kinh đã nói: Tốt la, Mê lệ da, Mạt đà, là xứ phóng dật, là dựa nơi nghĩa nào để nói?

Nói Tốt la: Nghĩa là gạo, lúa bột mì v.v... như pháp chung nấu, trộn với men rượu nước ép chồi cây, bỏ vào các vật thuốc, ủ rượu đủ thành rượu, màu sắc hương vị uống rồi thì say mờ mịt.

Mê lệ da: Nghĩa là nước ép của các thứ rễ, cộng, lá, hoa, quả, theo phương tiện trước, không trộn với men rượu nước ép chồi cây, chỉ ủ rượu đủ, thành rượu có màu sắc hương vị, uống xong thì say mém.

Trong ấy, một loại do mía ngọt tạo thành, được mang tên là Thí đồ. Nước ép của quả bồ đào đã ủ thành rượu, gọi là Mạt đồ. Tức Mạt đồ này khiến người vui say hơn hẳn các thứ rượu khác, nên gọi là Mạt đà. Hoặc tức các rượu Tốt la, Mê lệ da, uống xong khiến càng say, gọi chung là Mạt đà. Hoặc nước ép của quả bồ đào ủ thành vị rượu, uống rồi thì khiến sàu muộn, không được tự tại. Như uống thuốc độc, bị các thứ quỷ quái bắt giữ, làm cho thất chí, cuồng loạn, nên không khiến uống, không phải là đã thành giấm và rượu, khi chưa thành cũng không nên uống. Như nước ép của mía ngọt, không nên xem lượng uống hoặc nhiều hoặc ít, chỉ thật sự được mang tên rượu, đều không nên uống, vì ít nhiều, đều là xứ phóng dật.

Vì nhằm ngăn chặn một loại hữu tình ngu tối, tăng mạnh hành tác tham vị trói buộc tâm, nên nói như thế này: Uống rượu không

phải lỗi lầm, chỉ là ngăn ngừa quá lượng, có thể không say sưa, mờ mịt, thì uống cũng không có tội. Nên nói các thứ rượu, gọi là xứ phóng dật. Nghĩa là tuy không say, nhưng có khiến cho say, có thể Đức Phật vì đề phòng xa, nên đều không cho phép uống. Vì thế giới kinh nêu rõ: Nếu có Bì-sô uống các thứ rượu, đều phạm tội đọa. Khế kinh cũng nói: Nếu uống các thứ rượu, thì chiêu cảm quả không phải ái. Loại ấy là thật nhiều.

Hoặc ở trong đây, vì muốn chỉ rõ ý lia uống rượu, nên nêu bày về các thứ rượu xong, lại nói lần nữa câu: Đây là xứ phóng dật, ý làm rõ rượu không phải là tánh tội bất tịnh, nhưng vì là xứ phóng dật, vì thế không nên uống.

Nói phóng dật: Nghĩa là không đoái hoài về sự việc nên làm, chỉ hướng tới việc không nên làm, nên gọi là phóng dật. Là nhân của phóng dật, gọi là xứ phóng dật.

Có thuyết cho: Ủ thức ăn thành rượu, gọi là Tốt la. Ủ các thứ vật khác tạo thành, gọi là rượu Mê lệ da. Tức hai thứ rượu trước, chưa quen nhiều đã hoại, không thể khiến say, không gọi là Mạt đà. Nếu khi khiến cho say, thì gọi là rượu Mạt đà.

Phân biệt phần vị không công dụng để lập lại tên gọi này. Nhưng dùng quả cau, hạt cỏ bại v.v... cũng có thể khiến say. Vì phân biệt với các thứ đó, nên cần nói rượu Tốt la, Mê-lệ-da. Tuy là già tội, nhưng khiến phóng dật, gây tạo rộng các ác, đọa vào các nẻo ác.

Vì làm rõ rượu kia là hành ác, các Thánh đã xa lia, cần đoạn trừ, nên nói là xứ phóng dật.

Nếu uống rượu xong, không nôn ra, chưa tiêu hóa, thì kẻ uống kia tất không thể thọ luật nghi v.v... Vì rượu là nơi chôn đã nương dựa của phóng dật.

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 39

### Phẩm thứ 4: BIỆN VỀ NGHIỆP, phần 7

Luật nghi biệt giải thoát từ đâu mà được? Lại từ đâu mà được hai luật nghi còn lại? *Tụng nêu:*

*Từ tất cả, hai, hiện  
Được luật nghi cõi dục  
Từ căn bản, hằng thời  
Được tinh lự, vô lậu.*

*Luận nói:* Luật nghi của cõi dục, nghĩa là biệt giải thoát. Luật nghi này từ nơi tất cả nghiệp đạo căn bản cùng từ nơi cận phần trước sau mà được.

Từ hai được: Nghĩa là từ hai loại, tức tánh tội, già tội của các hữu tình, phi tình.

Về tánh tội đối với hữu tình: nghĩa là các nghiệp như sát v.v...  
Già tội: Nghĩa là người nữ đồng tá túc qua đêm v.v... chung trong nhà.

Về tánh tội đối với phi tình: Nghĩa là trộm của cải bên ngoài.  
Già tội: Nghĩa là đào xới đất, cắt phá cỏ tươi v.v...

Từ hiện được: Nghĩa là từ uẩn, xứ, giới của đời hiện tại được, không phải từ quá khứ, vị lai. Do xứ hữu tình của luật nghi này chuyển biến. Vì khứ, lai không phải là xứ của hữu tình.

Xứ hữu tình: Nghĩa là các hữu tình cùng nơi chốn nương dựa của các hữu tình. Uẩn, xứ, giới nội của hiện tại: Tức là đối tượng nương dựa của hữu tình. Ngoài: Gọi là chỗ cư ngụ của hữu tình, không phải là quá khứ, vị lai.

Nếu được luật nghi tĩn lự vô lậu, nên biết chỉ từ nghiệp đạo căn bản, do trong định chỉ có nghiệp đạo căn bản, không phải từ định cận phần trước sau mà được. Vì ở nơi phân vị định chỉ có căn bản. Ở trong phân vị bất định thì không có luật nghi này. Từ số hữu tình đã phát khởi già tội hãy còn không được hai thứ luật nghi này, hướng chi là già tội được phát khởi từ phi tình.

Từ hằng thời: Nghĩa là từ uẩn xứ giới quá khứ, hiện tại, vị lai mà được. Như cùng với giới này là đều cùng có tâm. Do chỗ bất đồng ấy, nên tạo ra bốn trường hợp.

Có uẩn, xứ, giới từ hằng thời kia, chỉ được luật nghi biệt giải thoát, không phải là hai thứ v.v... còn lại.

Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là từ cận phần trước sau của hiện đời và các già tội.

Trường hợp thứ hai: Nghĩa là từ nghiệp đạo căn bản của quá khứ, vị lai.

Trường hợp thứ ba: Nghĩa là từ nghiệp đạo căn bản của hiện đời.

Trường hợp thứ tư: Nghĩa là từ cận phần trước sau của quá khứ, vị lai.

Có thuyết cho: Không phải khi được luật nghi thiện, là có thể có nghiệp đạo ác v.v... của hiện đời, nên cần phải lập riêng văn của bốn trường hợp này. Nghĩa là nên nói có một loại pháp, đối với nghiệp đạo kia, chỉ được luật nghi biệt giải, không phải là hai luật nghi còn lại, cho đến nói rộng.

Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là ở nơi hiện tại đạt được cận phần trước sau và xa lìa già tội. Các trường hợp còn lại, tùy chỗ ứng hợp, đều nêu bày như vậy. Ở xứ của nghiệp đạo v.v... đặt đề tiếng nghiệp đạo v.v... nên về nghĩa của bốn trường hợp trước cũng không có lỗi.

Do lý như thế, cũng chung cho việc phòng hộ, nghiệp đạo v.v... của quá khứ, hiện tại không phải chỉ phòng hộ vị lai, do tiếng nghiệp đạo v.v... là nói về xứ nương dựa kia. Nếu khác với đây, tức nên chỉ nói phòng hộ luật nghi vị lai, vì chỉ có thể đề phòng tội vị lai khiến chúng không khởi, không phải ngăn chặn quá khứ, hiện tại đã diệt, vì luật nghi đã sinh ở nơi xứ kia không có tác dụng đề phòng.

Các hữu tình đạt được luật nghi, không luật nghi, từ tất cả nhân của chi hữu tình đều như nhau chăng? Hay là không phải tất cả như nhau? Tướng của chúng như thế nào? *Tụng nêu:*

*Luật từ các hữu tình  
Nhân chi, nói bất định  
Không luật, từ tất cả  
Chi hữu tình, không nhân.*

*Luận nói:* Luật nghi nhất định do điều phục ý lạc thiện, duyên khắp nơi tất cả hữu tình mới được, không phải duyên của phần ít, vì tâm ác đã tùy theo. Nhân chi không nhất định. Chi nghĩa là nghiệp đạo. Lại, ở trong các luật nghi biệt giải, có từ tất cả chi. Tức giới Bí-sô có từ bốn chi được. Nghĩa là luật nghi còn lại thừa nhận nhân không đồng, lược có hai thứ: (1) Ba thứ căn thiện như không tham v.v... (2) Tâm cùng khởi hạ, trung, thượng.

Căn cứ riêng nơi nhân đầu tiên nói tất cả luật nghi, do tất cả nhân nơi một tâm có. Căn cứ ở nhân sau để nói tất cả luật nghi, đều do một nhân, vì phẩm hạ v.v... không cùng thời khởi, như trước đã nói.

Trong đây lại căn cứ nơi ba nhân sau để nêu bày: Hoặc có một loại người trụ nơi luật nghi, ở nơi tất cả hữu tình được luật nghi, không phải là tất cả chi, không phải là tất cả nhân. Nghĩa là dùng tâm phẩm hạ, hoặc trung, hoặc thượng, để thọ giới Cận sự, Cận sách.

Hoặc có một loại người trụ nơi luật nghi, ở nơi tất cả hữu tình được luật nghi, do tất cả chi, không phải là tất cả nhân. Nghĩa là dùng tâm phẩm hạ, hoặc trung, hoặc thượng, để thọ giới Bí-sô.

Hoặc có một loại người trụ nơi luật nghi, ở nơi tất cả hữu tình được luật nghi, do tất cả chi và tất cả nhân. Nghĩa là dùng ba tâm để thọ giới Cận sự, Cận sách, Bí-sô.

Hoặc có một loại người trụ nơi luật nghi, ở nơi tất cả hữu tình được luật nghi, do tất cả nhân, không phải là tất cả chi. Nghĩa là dùng ba tâm để thọ giới Cận sự, Cận trụ, Cận sách. Không có người nào không đối khắp các hữu tình được luật nghi.

Đã nói về nhân, nên không phải ở nơi một phần. Các hữu tình đã thọ luật nghi, thì tâm ác hoàn toàn dứt. Nay nên xét chọn. Đối với thân Phật, cho đến trên thân con kiến, luật nghi đã đạt được là có riêng khác không? Nếu có riêng khác, thì nẻo là không nhất định, nên đối với các hữu tình đã được luật nghi, tức nên có tăng giảm. Nếu không có riêng khác, thì do đâu giết người, phạm tội tha thắng, còn giết hàng phi nhân thì chỉ phạm thô ác. Nếu giết bằng sinh, thì phạm tội đọa lạc. Không phải thân, cảnh của hữu tình có sai biệt, nên khiến giới đã thọ cũng có sai biệt. Tuy nhiên, việc trị phạt nghiệp tội có sai biệt, nên biết chỉ do gia hạnh riêng, nên gia hạnh giết người so với giết phi nhân, cho đến giết loài kiến, đều có sai biệt.

Lại, trong tội giết đồng nẻo, đồng bộ, do gia hạnh khác nên nghiệp hãy còn có khác. Như giết Hương tượng thì đắc tội nhiều, nếu giết loài muỗi, nhặng thì đắc tội ít. Huống chi là gia hạnh của nẻo khác có dị biệt? Trong tội của các bộ khác mà không có nhẹ,

nặng? Do nơi ý lạc chung mà kiến lập luật nghi. Nghĩa là đối khắp hữu tình không có sai biệt, khởi điều phục ý lạc thiện, cầu được luật nghi, không phải ở nơi một hữu tình, không xả bỏ ý lạc ác, mà có thể cầu được luật nghi biệt giải, nên được luật nghi không có sai biệt. Vì người được luật nghi, tất không quán riêng về duyên, thời, xứ, chi của Bồ-đặc-già-la. Nghĩa là nhất định không tạo ra quán riêng như thế này: Đối với hữu tình kia, ta lia sát v.v... Đối với chi giới kia, ta quyết định có thể thọ trì. Đối với phương xứ kia, ta lia sát v.v... Ta chỉ ở nơi ấy trong thời gian một tháng v.v... trừ duyên như chiến tranh v.v..., ta có thể lia sát v.v...

Người thọ như thế, không được luật nghi, chỉ được hành điều tương tự với luật nghi. Thế nên không có do thân của các hữu tình có sai biệt nên giới có sai biệt. Lại, đối với tự thân, không được luật nghi biệt giải thuộc về nghiệp đạo căn bản. Chớ nên cho tư pháp v.v..., do tự mình sát hại, thành nghiệp tội thuộc về vô gián v.v... Được quyền thuộc gồm thâu về lý là không có ngăn chặn. Nghĩa là lia chúng tội v.v... còn lại đầu tiên. Lại, luật nghi biệt giải đã thọ này là chung nơi tất cả cảnh có thể không thể đạt được. Không phải chỉ ở nơi cảnh có thể đạt được luật nghi này. Chủ yếu là đối khắp hữu tình, khởi ý lạc không có tổn nào, vì không có phương riêng có thể đạt được.

Nếu cho không như vậy, thì đối với người ngu ngỗ phiền muộn v.v... đều không thể giết, thế nên không được luật nghi.

Nếu cho người kia biết được bản tâm rồi, trở lại có thể giết, thì điều này cũng nên như vậy. Vì không phải đối tượng chủ thể, có thể chuyển đổi làm cảnh của chủ thể rồi trở lại có thể giết.

Có thuyết nói: Nếu chỉ ở nơi chủ thể thì luật nghi này nên có tăng, giảm, vì cảnh của đối tượng, chủ thể so với không phải đối tượng chủ thể nơi vì hai loại hữu tình có chuyển đổi. Điều này không thành vấn nạn, vì khi cảnh chuyển đổi, thì không có luật nghi này để

được nhân xả. Nghĩa là cảnh của đối tượng chủ thể và không phải đối tượng chủ thể, về sau chuyển đổi làm cảnh có thể, không thể, thì không có lý nào khiến hữu tình kia xả bỏ luật nghi đã được. Nói chung là ở nơi đối tượng chủ thể đạt được luật nghi, nếu tất muốn khiến cho cảnh có thể, không thể, có chuyển đổi, nên giới có xả, được, tức thành lỗi luật nghi có tăng giảm.

Há không phải là có chỗ vốn không có mà sinh có, các hữu tình vĩnh viễn nhập viên tịch. Do đấy, nên có luật nghi xả, được, cũng không lìa ngoài lỗi tăng giảm của giới trước.

Thế nên, thuyết trước nói, về lý là không có lỗi. Lại, không phải nơi quá khứ, mỗi mỗi Đức Như Lai và chúng sinh được hóa độ nhập viên tịch, nên Phật sau đối với chúng sinh kia không được luật nghi. Có luật nghi sau giảm, đối với luật nghi mất ở trước. Không phải đối với mỗi mỗi hữu tình đều cùng nối tiếp khác, vì phát khởi riêng được. Lại, chi giới của Phật trước sau là bằng nhau. Nghĩa là các luật nghi đều tùy thuận không tham v.v... vì nhân có sai biệt nên sinh loại chi riêng, mỗi mỗi loại chi đều có một vô biểu, chung nơi tất cả xứ hữu tình được.

Như thế, vô biểu đã không có phần vi tế, không thể phân tích làm ít, làm nhiều. Vì sao nói có sau giảm, trước mất? Lại, tất cả Phật đối khắp hữu tình, gồm đủ tất cả chi luật nghi vô biểu, do số chi là như nhau, không có sai biệt, nên không có giới của Phật sau giảm, ở nơi trước mất.

Đã nói từ nơi nhân kia được các luật nghi, được không luật nghi, nhất định từ nghiệp đạo của tất cả hữu tình, không có cảnh của phần ít và chi không đủ. Không luật nghi: Đây nhất định không có do tất cả nhân nơi tâm thuộc phẩm hạ v.v... không cùng khởi.

Nếu có một loại do tâm thuộc phẩm hạ được không luật nghi, về sau ở vào thời gian khác, do tâm phẩm thượng đoạn mạng chúng sinh, hữu tình kia chỉ tạo thành không luật nghi phẩm hạ, cũng thành



biểu v.v... của sát sinh phạm thượng. Phạm trung, phạm thượng, so với đây nên biết cũng như vậy.

Trong đây, nên suy xét về sự việc của đồ tể dê v.v...

Có người chỉ thọ một đực không luật nghi, tức không nên nói cũng có thọ một sự việc đực.

Nếu như vậy vì sao không có trường hợp từ tất cả nhân đực không luật nghi?

Như người đực luật nghi, tuy ở trong biểu có sai biệt như sát v.v... trước đó đã thọ một, về sau lại thọ riêng, nhưng không luật nghi thì không phải lại mới đực. Nghĩa là trước là đối chiếu chung với tất cả hữu tình, khởi ý lạc tổn hại không bị ngăn chặn, vì để nuôi sống, nên thọ nhận không luật nghi. Người ấy ở vào thời nay, đâu có đực lại? Nên không luật nghi này không có từ tất cả nhân. Nhưng trong luật nghi có từ Cận sự thọ giới Cận sách. Cận sách lại thọ luật nghi Bí-sô. Mỗi mỗi riêng thọ nơi thời hạn nghiệp đạo đã thọ, vì quyền thuộc khác, nên tùy theo kỳ hạn khác mà đực luật nghi trước chưa đực.

Do đây có thể đạt đực từ tất cả nhân.

Trong đây, vì sao gọi là người không luật nghi?

Nghĩa các đồ tể giết mổ dê, gà, heo, người bắt chim, bắt cá, thợ săn thú, kẻ trộm cướp, làm nem thịt, cai ngục, bắt giết rồng, nấu thịt chó, đặt lưới bắt thỏ v.v... Chử vân vân là so sánh làm rõ về những kẻ gièm pha, chê bai, đâm thọc, dò xét, nhằm vạch lỗi người, thích thú nói về những sai trái của người khác, đeo đuổi cầu tìm phi pháp để nuôi mạng. Cùng những kẻ bị quan xử trị, trừng phạt theo phép vua v.v... chỉ luôn có tâm hãm hại, gọi là người không luật nghi.

Do chủng loại như thế, trụ nơi không luật nghi, vì có không luật nghi, nên hành không luật nghi, vì xảo trá tạo không luật nghi, thường tập không luật nghi, nên gọi là người không luật nghi.

Nói kẻ giết mổ dê: Nghĩa là vì để nuôi mạng nên theo kỳ hạn là suốt đời luôn muốn giết hại dê. Các nghề giết mổ v.v... khác tùy theo không luật nghi thích hợp, nên biết cũng như thế.

Các người giết mổ dê, chỉ đối với các loài dê có tâm tổn hại, không phải đối với các loài khác, đâu thể đối với tất cả được không luật nghi, đối khắp cảnh giới hữu tình được các luật nghi. Lý ấy có thể như thế.

Do muốn tạo lợi lạc khắp A-thế-da thù thắng mà thọ nhận được, nên không phải người không luật nghi như kẻ giết mổ dê v.v... đối với người chí thân của mình, có ý tổn hại. Cho đến trường hợp để cứu thân mạng của chính mình cũng không muốn giết. Vì sao có thể nói là đối khắp tất cả được không luật nghi? Điều này cũng có thể đúng.

Người không luật nghi, đối khắp nơi cảnh của hữu tình, thì ý lạc thiện đã hoại. Tuy không có điều này, nhưng giả thuyết nói: Nếu như các hữu tình cùng cha mẹ v.v... tất cả đều làm hình tượng dê hiện ở trước, thì kẻ giết mổ dê duyên khắp, đều có ý hại. Nghĩa là kẻ giết mổ dê kia từ lâu đã quen với tâm không luật nghi, cho đến người thân của mình, cũng không đoái hoài. Vì để nuôi mạng sống, nếu như người chí thân của mình hiện biến thành dê, hãy còn ý có hại, hưởng chi sau khi mạng chung, thật sự thọ thân dê, đối với kẻ giết mổ dê kia, có thể không có ý giết hại.

Kẻ ưa thích không luật nghi, lúc thọ giới ác, tất đã khởi ý lạc hung ác như đây. Nếu như thân của mẹ v.v... ta tức là dê, ta cũng sẽ giết, hưởng chi là sinh loại khác. Do ý lạc này được không luật nghi. Khác với đây chỉ nên đắc tội ở giữa (Phi luật nghi, phi bất luật nghi). Do đây, tuy biết rõ người thân của mình hiện không phải là dê, nhưng cũng có tâm sát hại. Cho nên khắp được giới ác. Tuy không có Thánh giả sẽ làm thân dê, nhưng vì đồng với người chí thân nên cũng có ý hại.

Ở đây, Kinh chủ nêu ra so sánh thế này, nói: Nếu quán xét tự thể của dê v.v... ở vị lai đối với người thân v.v.... của hiện tại, được không luật nghi. Dê v.v... vị lai, có Thể của người thân v.v... Đã đối với Thể của người thân kia, không có tâm tổn hại, thì nên quán Thể của người chí thân v.v... nơi vị lai, dê v.v... ở nơi hiện tại, không được giới ác.

So sánh như thế v.v... về lý không cân xứng. Vì không có ý lạc thiện, nên có ý lạc ác. Nghĩa là khi người giết mổ dê kia đang thọ bất luật nghi, không có chánh tư duy, điều phục ý lạc thiện. Ta sẽ không hại tất cả hữu tình, mà có tư duy tà nơi ý lạc hung ác. Ta sẽ sát hại khắp tất cả hữu tình. Về sự, tuy chủ yếu là giết dê, nhưng tâm thì rộng khắp. Thế nên cùng có quán xét dê vị lai, đối với người thân, Thánh hiện tại, cũng phát khởi giới ác, không phải quán xét Thánh và người chí thân của đời vị lai, đối với thân dê hiện tại, không phát khởi giới ác. Hoặc không nhọc sức tranh cãi, về lý nên đồng thừa nhận.

Lại, như có một người thọ nhận sự việc giết mổ dê, tuy trong một đời, không cho không lấy, đối với thể thiết của mình, trụ nơi tâm biết vừa đủ, nhưng vì tâm không thể nói, nên không có bốn lỗi của ngũ, mà nhân nơi dê đã hủy hoại A-thế-da (ý lạc) thiện, được đủ bảy chi tội không luật nghi.

Như thế, đối với người chí thân v.v... tuy không có tâm hại, nhưng A-thế-da thiện, vì nhân nơi dê đã hoại, nên đối khắp cảnh giới hữu tình được không luật nghi. Hoặc như trước đã có kỳ hạn thọ học xứ thiện, về sau không hoàn toàn tổn hại A-thế-da thiện. Do gặp duyên riêng, chỉ thọ sát hại, đặc tội ở giữa là phi bất luật nghi. Chỉ được không luật nghi tất nên hoàn toàn tổn hại A-thế-da thiện, được đủ bảy chi.

Các sư Kinh bộ đối với điều này đã chấp hẹp hòi, tùy chỗ kỳ hạn, chi đủ, không đủ cùng toàn phần, một phần đều được không luật nghi. Luật nghi cũng như vậy, chỉ trừ tám giới. Do tùy ở tánh tướng của Thi la theo lượng thiện ác kia cùng trái nhau hỗ tương ngăn chặn.

Nếu như vậy tức nên người thọ không luật nghi cũng gọi là Cận sự, nên các Cận sự cũng được gọi là người không luật nghi?

Vì sao phải nên như thế? Về lý, vì bức bách nên như thế. Nghĩa là người giết mổ dê, lập lời thề như thế này: Ta vì mạng sống, tuy thọ nhận việc giết mổ dê, nhưng thọ nhận là các thứ khác như không cho mà lấy v.v... Hoặc các Cận sự nói lời thề: Ta nhất định thọ trì giới là sát sinh, vì nuôi mạng sống, nên chỉ thọ nhận trộm cắp v.v...

Lý không như thế, vì có hai A-thế-da trong một phần cùng nối tiếp, là cùng trái nhau, lý nên như vậy. Vì sao? Vì người không luật nghi, nếu ở nơi xứ này A-thế-da đã hoại thì chỉ ở nơi xứ ấy, chớ cho là có luật nghi. Cận sự cũng như thế. Nếu ở nơi xứ này A-thế-da không hoại, thì chỉ ở nơi xứ ấy, chớ cho là có không luật nghi. Thừa nhận tùy nơi tánh tướng của Thi la theo lượng thiện, ác kia là cùng trái nhau, hỗ tương ngăn chặn.

Nếu mỗi mỗi xứ được không luật nghi, tức có thể ngăn chặn chung về tất cả giới thiện và mỗi mỗi xứ được luật nghi thiện tức có thể ngăn chặn chung tất cả giới ác. Thế nên không có người không luật nghi, cũng gọi là Cận sự và không có Cận sự cũng được gọi người không luật nghi.

Điều này cũng phi lý, vì trái với ở trước đã nói. Tuy người giết mổ dê, vì nhằm nuôi mạng sống, chỉ thọ nghiệp giết hại, nhưng đối với hữu tình ý lạc đã hoại, tức cũng nên tạo thành các bất luật nghi như không cho mà lấy v.v...

Do lý ấy, nên người lìa trộm cắp v.v... cũng nên ngăn chặn dứt trừ được không luật nghi sát hại. Hoặc như ý ông cho các người giết mổ dê, đối với vật v.v... của người khác, ý lạc không hoại, thì không nên đạt được không luật nghi kia.

Há không phải cũng nên là người lìa trộm cắp v.v... đã có đối với dê, ý lạc đã hoại, thì không nên ngăn chặn không luật nghi sát hại.

Như thế tức nên trở lại không tránh khỏi lỗi như trước. Nếu ở nơi xứ này có ý lạc thiện, tức ở nơi xứ ấy, chỉ được Thi la thiện và ở nơi xứ này, có ý lạc ác, tức ở nơi xứ ấy chỉ được Thi la ác, thì không nên thừa nhận do tùy nơi Thi la theo lượng thiện, ác kia đã hỗ tương ngăn chặn dứt trừ.

Đây là làm rõ về Thi la thiện, ác đã nhận, vì không phải mỗi mỗi chi có thể ngăn chặn khắp.

Nếu ý của ông cho: Như luật nghi thiện có chi không đủ thì không luật nghi này cũng nên như thế. Nghĩa là như có người thọ luật nghi Cận sự, Cận trụ, Cận sách, tuy không đủ chi, nhưng cũng được giới thuộc về chi thiếu kia. Thọ không luật nghi cũng nên như thế.

So sánh này không phải là nói về dụng công, không dụng công của luật nghi, không luật nghi là như nhau đã được có khác. Nghĩa là các giới thiện chủ yếu là nhờ dụng công nơi A-thế-da thiện mới có thể thọ được. Do khó được tức về lý thường tất nên không phải thọ một thời, đều được chung tất cả. Nếu các giới ác không nhờ dụng công nơi A-thế-da ác, liền có thể thọ được, vì không phải khó được, tức về lý thường tất nên tùy thọ một thời đều được chung tất cả. Vì ở cõi dục, sức của bất thiện mạnh, A-thế-da ác tùy tiện mà khởi, tạo các ác nặng, không đợi dụng công. A-thế-da thiện dễ bị hủy hoại nên tùy thọ một thứ, liền đều được chung các thứ khác. Thiện thì không như vậy, nên so sánh là không cân xứng.

Hiện thấy cỏ ướ tập không dụng công mà sinh, chủ yếu cần phải hành tác khó nhọc thì mầm tốt mới khởi. Lại, như có người thọ không luật nghi, tạo ra kỳ hạn này: Tôi, ở nơi suốt đời, mỗi ngày, hoặc đêm, nửa tháng, một tháng v.v... một lần giết mổ dê v.v... cũng được không luật nghi, do không luật nghi dễ thọ nhận đạt được. Vì ở nơi cõi dục, sức của bất thiện mạnh, tuy không thường làm nhưng vẫn được giới ác.

Các hữu tình muốn thọ luật nghi xuất gia, nếu tạo nên kỳ hạn: Tôi ở nơi suốt đời, mỗi ngày, hoặc đêm, nửa tháng, một tháng v.v... một lần lia sát v.v... thì không được luật nghi thiện, do luật nghi thiện khó thọ được, vì ở nơi cõi dục sức của pháp thiện yếu kém. Nếu không luôn giữ gìn, thì không được giới thiện. Ở đây cũng như vậy. So sánh như thế là không cân xứng. Các sư Kinh bộ đã tránh lỗi không có căn cứ, trái lại còn rơi trong lỗi khó kéo ra. Người trí nên xem kỹ việc lấy bỏ thuận hợp.

Đã nêu rõ từ nơi các hữu tình kia được không luật nghi. Được không luật nghi và vô biểu khác như thế nào? Phương tiện chưa nói, sẽ nói. *Tụng nêu:*

*Các được không luật nghi  
Do tạo và thế thọ  
Được có vô biểu khác  
Do ruộng thọ hành trọng.*

*Luận nói:* Người không luật nghi gồm có hai loại: (1) Sinh vào nhà không luật nghi. (2) Sinh vào nhà khác, về sau thọ nghiệp này.

Các hữu tình sinh vào nhà không luật nghi, nếu đầu tiên hiện hành gia hạnh như sát v.v..., thì người ấy do làm mà được không luật nghi. Nếu sinh vào nhà khác, về sau mới lập thế, nghĩa là: Ta sẽ tạo nên hành nghiệp như thế để mưu cầu của cải vật dụng nuôi sống thân mình.

Từ lúc đầu tiên lập thế, liền phát khởi giới ác, thì người này là do thọ nhận nên được không luật nghi.

Do ba thứ nhân nên được vô biểu khác. Vô biểu khác: Nghĩa là thuộc về ở giữa, tức phi luật nghi, phi bất luật nghi. Do ba nhân:

(1) Do ruộng: Nghĩa là ở nơi chốn có ruộng đức như đây, đầu tiên, thí cho vườn rừng v.v... thì vô biểu thiện liền sinh. Như nói: Có dựa vào các sự việc của nghiệp phước.

(2) Do thọ: Nghĩa là tự đặt ra kỳ hạn, nói: Tôi từ hôm nay, nếu không cúng dường Phật và Tăng chúng thì không ăn trước v.v... Hoặc lập lời thề có hạn định: Vào những ngày trai, nửa tháng, tháng và năm, thường xuyên bố thí thức ăn v.v... Do đây, có vô biểu thiện nối tiếp sinh.

(3) Do hành trọng: Nghĩa là khởi tác ý lớn nặng để hành thiện, hành ác như thế. Tức có tâm tin thuần tịnh, hoặc vây buộc mãnh liệt, nên lúc tạo việc thiện, ác, có thể phát khởi vô biểu cùng nối tiếp trong thời gian dài. Cho đến có uy lực ràng buộc tâm tin trọn đời, như trước đã nói.

Như thế là đã nêu bày về được luật nghi v.v... Về xả luật nghi v.v... nay tiếp theo sẽ nói.

Lại, thế nào là xả luật nghi biệt giải thoát? *Tụng nêu:*

*Xả biệt giải điều phục  
Do nên xả mạng chung  
Và hai hình cùng sinh  
Đoạn căn thiện, đê mê hết.  
Có thuyết: Do phạm trọng  
Thuyết khác: Do pháp diệt  
Ca-thấp-di-la nói  
Phạm hai như nợ của.*

*Luận nói:* Tiếng “Điều phục” là hiển bày tên khác của luật nghi, do luật nghi này có thể khiến các căn được điều phục. Do năm duyên nên xả luật nghi biệt giải thoát:

(1) Do cố ý xả: Nghĩa là đối với luật nghi, do A-thế-da (ý lạc) không còn mang giữ vui thích, hâm mộ. Vì xả bỏ học xứ, đối với người có hiểu biết, phát khởi biểu nghiệp trái nhau có sai biệt. Không phải chỉ do khởi tâm xả học xứ, như được luật nghi, tâm không có khả năng. Lại, ở trong mộng thì xả không thành. Không phải chỉ do khởi biểu nghiệp có sai biệt mà xả do phẫn nộ, điên cuồng v.v...

không thành. Không phải chỉ do hai tâm đối nơi bàng sinh cùng khởi, phát sinh biểu, xả đều không thành.

(2) Do mạng chung: Nghĩa là do uy lực tăng thượng của chúng đồng phần nên được luật nghi.

(3) Do nương dựa nơi hai hình cùng sinh: Nghĩa là khi thân biến đổi thì tâm biến đổi theo. Lại, hai hình là không phải tăng thượng.

(4) Do đoạn diệt nhân căn thiện: Nghĩa là tâm cùng khởi của nghiệp biểu, vô biểu đã đoạn. Là nghĩa nhân duyên đoạn của luật nghi này.

Xả bỏ giới suốt đời là do bốn duyên trên.

Luật nghi Cận trụ cũng do đê mê hết. Nghĩa là giới Cận trụ do bốn duyên trên và đê mê hết, vì quá kỳ hạn tức xả.

Đê mê hết: Nghĩa là khi mặt trời xuất hiện. Các sư quĩ phạm phần nhiều cùng thừa nhận năm thứ như thế là duyên xả luật nghi.

Có sư Bộ khác chấp: Tùy phạm một, chiêu cảm rơi vào trọng tội thì xả giới xuất gia.

Có Bộ khác cho: Vào thời kỳ chánh pháp diệt, luật nghi biệt giải thoát thấy đều có xả, vì các học xứ, kiết giới, yết ma nơi Thánh giáo hiện có đều dứt diệt. Bây giờ, tuy không được, chưa được luật nghi, nhưng luật nghi trước đã được thì không có nghĩa xả.

Sư Tỳ-bà-sa của nước Ca-thấp-di-la tích chứa lý giáo nơi tâm nêu bày như thế này: Không phải khi phạm tùy nơi một tội căn bản, thì tất cả luật nghi đều có nghĩa xả. Nhưng người phạm tội trọng có hai thứ tên gọi: (1) Gọi là đù Thi la. (2) Gọi là người phạm giới.

Nếu đối với chỗ đã phạm nên có thể phát lộ ăn năn trừ bỏ, thì ăn năn, trừ bỏ chỉ gọi là đù giới. Như người có tài sản, khi mắc nợ người khác, thì gọi là người giàu và người mắc nợ. Nếu hoàn trả nợ xong, thì chỉ gọi là người giàu. Người phạm tội trọng ở đây cũng nên như thế, vì vậy không phải là xả giới.



Do lý giáo nào tích chứa ở trong tâm?

Lại, biện về chánh lý đã tích chứa trong tâm. Nghĩa là như thọ mỗi mỗi luật nghi không phải do đối khắp mà được, nên khi phạm mỗi mỗi thứ thì không phải xả khắp tất cả. Vốn ở nơi xứ của tất cả hữu tình đã thọ được luật nghi, không nên như thời nay, đối với một phạm tội, liền xả tất cả. Nếu ý của ông cho: Luật nghi xuất gia, tất không có nghĩa thọ riêng, trở lại được riêng, vì sao có thể nói như không phải thọ riêng, đối khắp được luật nghi. Tức nên không phạm một thì xả khắp tất cả. Vì vậy so sánh là không bằng nhau. Cật vấn này là không đúng, vì tự đã thừa nhận. Nghĩa là ông cũng thừa nhận luật nghi tại gia không phải phạm tội căn bản liền xả tất cả. Hoặc ông tự thừa nhận, luật nghi biệt giải thoát tùy theo lúc thọ riêng, trở lại được từng ấy.

Như thế nên thừa nhận khi phạm luật nghi, tùy xả giới đã phạm, không phải là xả tất cả. Lại, giới đã thọ có thứ là cực thành, không phải khi phạm một tức thì xả tất cả. Bí-sô, Cần sách, theo lý cũng nên như thế. Nếu như khi phạm giới trọng, không chấp nhận đều xả, hoặc như trước đã nói.

Trước đã nói là thế nào?

Nghĩa là thiếu luật nghi. Nếu gọi là Cận sự, thì Bí-sô, Cần sách thiếu, cũng nên thành. Nên không có Cận sự thiếu luật nghi. Như Cận sự kia phạm riêng, thì không phải xả tất cả. Bí-sô, Cần sách, so sánh cũng nên như thế. Hoặc ở trong đây, có nghĩa lý sâu xa gì. Đối với bốn trọng tội, tùy lúc phạm một luật nghi xuất gia, thì tất cả đều xả tức khắc, không phải ở nơi ba thứ có ý lạc thiện, cho đến có trường hợp vì để cứu thân mạng của chính mình, cũng không muốn phạm, không phải xả tất cả. Như tông của ông nói về được không luật nghi.

Nếu như vậy thì do đâu Đức Bạc-già-phạm nêu rõ: Người phạm bốn giới trọng thì không gọi là Bí-sô, không gọi là Sa-môn, không phải là con của Thích ca, là phá Thể của Bí-sô, hại tánh của Sa-môn,

hoại diệt, đọa lạc, lập tên là Tha thắng. Do dựa nơi Bí-sô thắng nghĩa, mật ý nói như thế. Lại, ông nên nói do đâu phạm giới trọng liền xả tất cả, không phải phạm giới khác? Vì phạm giới khác có thể ăn năn dứt trừ. Hoặc như phạm tội khác, khi chưa ăn năn trừ bỏ, thì không mất tánh Bí-sô.

Ăn năn dứt trừ thì được lợi ích gì? Lại cầu đạt lợi ích gì?

Ở đây, khiến tánh Bí-sô không thiếu sót, thất thoát, không hư hoại, không xen tạp.

Có thể khiến thành công đức gì như thế?

Nếu khiến như thế liền được sinh lên cõi trời.

Nếu như vậy thì chư thiên đối với người trì giới tức nên rất đáng cúng dường. Người chấp giữ Thi la không có trái phạm đã chuyên cầu sinh lên cõi kia. Tuy nhiên, không phải Thánh giáo chuyên vì sinh thiên nên khiến Bí-sô v.v... trì giới thanh tịnh, nên cũng không phải người hồi cải, chuyên vì sinh thiên.

Đã như thế nên nói không phải người phạm giới, có khả năng hiện chứng công đức xuất thế, nên người hồi cải dứt trừ khác với không ăn năn dứt trừ.

Há không phải đối với công đức xuất thế, có thể ăn năn trừ bỏ tội và khi chưa ăn năn trừ bỏ, người kia cũng không phải hoàn toàn phá bỏ Thể của Bí-sô.

Do đâu không thừa nhận Bí-sô phạm giới trọng, phạm tội tha thắng (Ba la di) thì không thể ăn năn trừ bỏ? Tuy cũng thành tựu các luật nghi còn lại, nhưng đối với đức xuất thế, thì không phải là pháp khí trọn vẹn, nên Đức Thế Tôn nói: Không phải là Bí-sô v.v...

Lại có thể trừ bỏ tội khi chưa ăn năn trừ bỏ, vì sao ở nơi tánh Bí-sô chưa trọn vẹn?

Do Bí-sô kia đối với phần nhập chánh tánh ly sinh và tất cả công đức vô lậu khác, đều có thể bị chướng ngại, cho đến khi tu quán bất tịnh v.v... hãy còn không thể khiến tâm trụ nơi một cảnh, hưởng chi là có thể thành tựu.

Nếu loại như thế, có Thể của Bí-sô, thì nên tự quy lỗi. Bí-sô như thế thì so với người phạm trọng tội có khác biệt gì. Vì thế nên thừa nhận Bí-sô phạm giới trọng, như nói: Không có con, có thể làm con, nói không phải là con. Đối với người không có dụng của người, nói không phải là người. Đối với người nam không hình, nói không phải là nam v.v... Đối với sự Bí-sô đã không thể thành, tuy có luật nghi khác nhưng nói không phải là Bí-sô v.v.... Đức Phật nêu rõ như thế, về nghĩa là không trái.

Không phải chỉ có thể trì giới biệt giải thoát, đối với Thánh giáo của Phật ít có được thành tựu. Do luật nghi này chiêu cảm quả hữu. Nhưng ý của chư Phật thì ghét bỏ quả hữu. Trì giới không thiếu, hãy còn chưa hợp tình, hưởng chi là người phạm giới trọng mà có thể làm vừa ý Phật. Vì trái với ý Phật, như con trái với cha, nên sự nghiệp đã hành tác đều không xứng hợp với kỳ vọng xưa kia. Do đây nên nói: Không phải là Bí-sô v.v...

Lời nói này không phải chứng minh cho nhân xả bỏ luật nghi. Sư Tỳ-bà-sa lấy lý như thế tích chứa ở tâm, đầu tiên phán quyết lời nói này: Dựa nơi Bí-sô Thắng nghĩa, mật ý nói như thế. Trong đây, Kinh chủ nêu bày: Lời nói này là hung dữ. Hung dữ là thể nào? Nghĩa là đối với liễu nghĩa như Đức Thế Tôn đã nói, vì dùng nghĩa riêng để giải thích, khiến thành không liễu nghĩa, so với người nhiều phiền não, là duyên phạm trọng tội. Đâu biết lời nói này là theo liễu nghĩa để nói. Do luật tự giải thích có bốn Bí-sô: (1) Bí-sô danh tướng. (2) Bí-sô tự xưng. (3) Bí-sô khát cái. (4) Bí-sô phá giới.

Trong nghĩa này, nói không phải là Bí-sô, tức không phải là Bí-sô bạch tứ yết ma, thọ giới cụ túc. Không phải Bí-sô này trước là thắng nghĩa, sau do phạm trọng tội thành không phải là Bí-sô. Nên biết lời nói này là theo liễu nghĩa để nói.

Há chỉ Bí-sô bạch tứ yết ma, thọ giới cụ túc, có phạm trọng tội, không phải do ba quy, ba lần nói, Bí-sô thọ giới cụ túc cũng phạm trọng tội, lý nào ngăn chặn ba quy này được thành khiến không phạm tội trọng thành không phải là Bí-sô?

Nếu như thừa nhận lời nói này là theo liễu nghĩa để nói, thì chỉ người bạch tứ yết ma, thọ giới cụ túc, nếu có phạm trọng tội mới thành không phải là Bí-sô. Do Bí-sô này, đối với phần sinh Thánh pháp, không có tác dụng của Bí-sô, nên gọi không phải là Bí-sô, không phải là Bí-sô xả luật nghi, mất danh hiệu. Vì thế người luận rộng, nói lời phán quyết này: Dựa nơi Bí-sô Thắng nghĩa, mật ý nói như vậy. Đây là khéo thuyết giảng. Do người phạm trọng, không có sinh diệu dụng của Bí-sô Thánh đạo. Nên không phải do chấp câu: Đây là liễu nghĩa, mà có thể ngăn cản ý nghĩa sâu xa của Tông ta đã phán quyết.

Nếu khác với đây, thì còn có duyên nào đồng phạm Thi la?

Ở đây tức có Bí-sô mất giới, không mất giới, không phải là Bí-sô, nên là Tông Đối pháp, thì không khiến sinh hoan hỷ. Về lý tuy tạo ra là hủy báng cùng với người nhiều phiền não, là duyên phạm trọng tội. Nhưng nên xét kỹ tường tận xem ai là người rất có thể tạo duyên phạm trọng tội, là nói lời này: Tuy phạm một giới, nhưng có giới khác, nên là người siêng năng bảo vệ, hay là nói lời này: Đã phạm một giới, thì các giới khác đều mất. Người mặc sức tạo ác, không phải là luận giả Đối pháp. Câu nói phán quyết này ít có chướng ngại đối với quả ái sinh thiên giải thoát.

Tuy nhiên, chính là chỉ rõ dẫn đường, khiến Bí-sô kia tu nhân, vì sao hủy báng nói là khuyên người khác phạm trọng tội? Nghĩa là

tôi chỉ nói lời khuyên răn như thế này: Khi phạm một giới thì giới khác không xả bỏ, nên đối với giới khác chuyên tinh hộ trì. Như thế, thật sự gọi là ngăn chặn người khác phạm trọng tội. Còn ông thì nói phạm một, tức thì xả bỏ tất cả, há không phải là chuyên tạo duyên phạm trọng tội. Nên duyên tạo tội là ở nơi ông không phải là tôi. Tuy nói như vậy, không phải cho Bí-sô này trước là thắng nghĩa, về sau do phạm tội trọng, thành không phải là Bí-sô.

Lời nói này thô cạn, tuy trước chưa chứng, nhưng đối chiếu với vị lai thì có thể chứng. Nếu về sau không có công năng, cũng gọi là mất. Như Khế kinh nói: Quán xét thế gian này cùng trời phóng dật, thoái mất Thánh tuệ.

Lại như trước đã nói. Như trước nói là thế nào? Nghĩa là Bí-sô kia vĩnh viễn không phải là pháp khí của đức xuất thế. Đối với thắng nghĩa mà nói thì không phải là Bí-sô. Đâu thể nhận biết Đại sư có mật ý này. Do trong đây nói Bí-sô kia không phải là Sa-môn. Ở xứ khác lại nói Sa-môn có bốn, lại không có thứ năm, nên biết được ở đây, chỉ căn cứ theo thắng nghĩa để nói không phải là Bí-sô. Do Bồ-đặc-già-la kia gọi là Sa-môn ô đạo. Không phải Bí-sô kia trước chứng đạo, sau bị nhiễm ô. Vì sao thành như Kinh chủ giải thích nói: Tuy có thuyết này, nhưng Bí-sô kia chỉ có tướng của Sa-môn khác, nên gọi là Sa-môn. Như gỗ bị đốt cháy, giả mỏ chim Anh vũ, ao khô cạn, hạt giống mục, vòng tròn lửa, người chết.

Ở đây, chỉ có câu nói đã dẫn các dụ đều không có công năng, nên dùng các cây gỗ ít bị lửa đốt, thế gian gọi là cây gỗ bị đốt, không phải hoàn toàn thành tro, gọi là gỗ bị đốt. Nếu cho tùy theo hai thứ đốt cháy toàn phần, một phần, đều thừa nhận gọi là gỗ bị đốt, tức dụ và pháp, cả hai đều cùng do dự. Dụ đối với những thứ được dụ, không chứng minh được công năng. Như gọi là trong ao khô cạn cùng có một ít nước chỉ vì không có công dụng của ao nước nên lập tên ao khô cạn. Nếu như nước hoàn toàn không có, cũng gọi là khô

cạn, đồng với do dự trước. Về chứng cứ không có công năng, do đây đã ngăn chặn người chết, hạt giống mục. Nghĩa là tuy cũng có một ít thứ công năng, nhưng các thế gian cũng nói là hạt giống mục. Hoặc tuy không hư mục, nhưng công năng bị tổn giảm, không còn sinh mầm, thì cũng gọi là hạt giống mục. Hữu đồng với pháp chết, cũng gọi là người chết. Nên trong Khế kinh nói kẻ phóng dật là thường chết. Giả mở chim Anh vũ và vòng lửa quay tròn, cả hai dụ này đều trái với Khế kinh đã nói.

Sa-môn có bốn, lại không có năm. Nếu chỉ do hình tướng được gọi là Sa-môn, thì như thế gian có người cần tướng Sa-môn, giả bày ra phương tiện tạo hình dáng Sa-môn, nên gọi Sa-môn nói là thứ năm. Không phải mở chim giả kia và vòng lửa quay tròn, có thể được gọi là mở chim, là vòng tròn. Tướng khác không phải là mở thật, vòng tròn thật vì chúng đã có ở trước. Như thế nên có trước không phải là Sa-môn đã tạo hình tướng Sa-môn, lập làm thứ năm. Nhưng Đức Phật chỉ nói bốn, không có nói thứ năm.

Vì ngăn chặn lối chấp tướng Sa-môn như vậy, nên dẫn các dụ đều không có công năng chứng tỏ. Lại, Kinh chủ đầu biết ý nói như thế của Đức Phật, do nơi xứ khác nói không gọi là Bí-sô, không gọi là Sa-môn, không phải là Thích tử v.v... Há không phải là thường khuyên hãy nên tâm tư xét kỹ, đâu chỉ tùy theo một văn liền tạo cố chấp. Lại, như trước đã nói. Trước đã nói là thế nào?

Nghĩa là Sa-môn này gọi là ô đạo, nên biết ở đây, chỉ căn cứ theo Bí-sô thắng nghĩa, mật ý nói không phải là Bí-sô v.v... Nên không phải tức thì xả bỏ tất cả luật nghi, tức gọi không phải là Bí-sô, lý ấy cực thành lập. Không phải ở đây chỉ vì có tướng của Sa-môn khác, nên gọi là Sa-môn, như gỗ bị đốt cháy, mở chim Anh vũ v.v... về lý là có thể thành lập. Do Đức Thế Tôn nêu rõ người kia nên gọi là Bí-sô phạm giới, Bí-sô ác. Nếu Bí-sô kia tức thì xả bỏ tất cả luật nghi, nên chỉ gọi là không có Thi la v.v... đâu có nêu tên Bí-sô ác, phạm giới?

Trong đây, Thượng tọa nêu cật vấn như thế này: Nếu nói không có, thì không có Thi la nào? Do danh xưng Thi la, cũng được gọi là quen hành theo giới thiện, ác. Bên ngoài cũng thấy có nói Thi la ác, Thi la thiện này. Nói nêu như thế thì lý nào là trái nhau nhau?

Thượng tọa kia rất nên hỏi: Không có Thi la, do tất cả có Thi la quen hành tập. Nhưng nói người kia vì không có Thi la, tức nhận biết người kia thiếu Thi la tịnh giới. Nên Thượng tọa kia cật vấn nói không có nghĩa lý sâu xa.

Kinh chủ ở đây tự hỏi đáp nói: Nếu người phạm trọng tội thì không phải là Bí-sô, tức nên không có truyền trao học Bí-sô, không nói người phạm tội trọng đều thành tội tha thắng. Chỉ thành tội tha thắng thì nhất định nói không phải là Bí-sô.

Các Sư Đối pháp há không nên nói: Kinh bộ nhất định là người rất hung ác. Hung ác là thế nào? Nghĩa là nói thế này: Người có phạm trọng tội không phải thành tha thắng. Vì Đức Thế Tôn nói: Người phạm bốn giới trọng, không gọi là Bí-sô, cho đến nói rộng. Nếu cho Bí-sô kia vì dựa trụ nơi tâm che giấu nên Đức Phật nói không phải là Bí-sô thì do đâu không thừa nhận Bí-sô phạm giới trọng thì không có khả năng thù thắng của Bí-sô.

Nói: Không phải là Bí-sô v.v... không phải do xả bỏ tức thì tất cả luật nghi. Các sư ở nước ta không nói như thế này: Các người phạm giới trọng, không phải là Bí-sô. Chỉ nói: Có giới khác tồn tại, vốn ở nơi tất cả luật nghi đã thọ được, không phải khi phạm một, thì các luật nghi khác liền xả bỏ tức thì, như Tông của ông đã nói được không luật nghi.

Kinh chủ trong đây muốn bác bỏ chánh lý, cho thuyết kia đã nói không phải phạm một biên, thì tất cả luật nghi nên xả bỏ khắp. Người kia nói tức nhằm nêu hỏi cật vấn bậc Đại sư. Đại sư ở đây đã lập ra dụ: Như cây Đa la, nếu bị chặt đứt ngọn, tất không còn có thể sinh trưởng rộng lớn.

Ý của dụ này hiển thị: Khi phạm một giới trọng, thì giới khác không thể sinh trưởng rộng lớn. Gốc rễ của giới đã đoạn, về lý là xả bỏ khắp. Thuyết kia đối với ý của dụ đã không thể khéo giải thích.

Dụ này chỉ ngăn chặn những sự sinh trưởng khác. Nếu khác với đây thì dụ nên không thành. Nhưng tôi nhận thấy phân minh về ý của dụ ấy. Nghĩa là học xứ khác như cành lá của cây kia, tuy vượt lên nhưng có thể đạt được luật nghi khác. Bốn giới trọng như đầu ngọn cây, nếu tùy phạm một tất không còn được luật nghi khác. Do đây, nhất định không nhập nơi kiến đạo v.v... nên Khế kinh nêu rõ: Dựa trụ nơi Thi la mới có thể tiến tu Chi Quán thù thắng. Nếu khác với đây, thì giải thích dụ liền không thành.

Lại, tông của ông nói bốn học xứ trọng là chung như ngọn của một cây Đa la, hay là đầu một cây, dụ cho một học xứ. Nếu bốn học xứ dụ chung cho một đầu, tức nên khi phạm một, không phải là xả bỏ tất cả. Thấy đoạn phần ít ngọn cây Đa la, phần khác không có trở ngại, vì cũng sinh trưởng. Nếu một học xứ, như đầu một cây, cũng như khi phạm một, không phải là xả bỏ tất cả. Vì thấy đoạn một đầu cây Đa la, đầu khác không có trở ngại, vì cũng sinh trưởng, như trước đã nói. Trước đã nói là thế nào?

Nghĩa là ở trong đây có nghĩa lý sâu xa gì? Tùy phạm một giới trọng, tức thì xả bỏ luật nghi, không phải bảo vệ ba luật nghi còn lại, không xả bỏ tất cả. Như ngọn cây Đa la đoạn một, phần khác vẫn sống.

Đã thấy ngọn cây Đa la ở thế gian, tuy đoạn một phần, phần còn lại cũng sinh. Bốn giới trọng là chung như ngọn cây Đa la, nên biết phạm một thì không tổn hại ba phần còn lại. Lại, các cây Đa la một đầu bị đoạn thì một không sinh trưởng. Cây khác thì không như vậy. Ông chấp Thi la nơi một cùng nối tiếp đoạn, thì phần khác cũng đoạn, nên dụ không thành. Do đây, cũng ngăn chặn Thượng tọa lập dụ.



Thuyết kia nói: Như đại thọ đủ rễ, thân, cành, lá, nếu rễ bị chặt đứt, nên toàn thể cây đều khô héo.

Như thế, gốc rễ của giới nếu tùy phạm một, thì liền hủy hoại tức khắc tất cả luật nghi. Ai ở trong đây nói luật nghi khác không bị hủy hoại?

Đã nói phạm một, luật nghi còn lại không có công năng thù thắng. Nghĩa là tất không thể nhập nơi kiến đạo v.v... Nhưng căn cứ theo dụ kia, thì không phải là mất luật nghi. Vì thấy ở thế gian, hoặc có một cây bốn rễ đều bằng nhau, ăn sâu vào đất bền chắc, không phải khi chặt đứt một rễ, thì tất cả cây đều chết khô. Chỉ gây tổn hại một phần, giới cũng nên như thế.

Căn cứ ở cây riêng để luận, dựa theo trước nên nói. Vì thế Thượng tọa lập dụ, đối với chứng cứ không có công năng.

Kinh chủ trong đây lại nêu bày thế này: Đối với các khổ vô nghĩa thì cứu độ như thế nào? Nếu người như vậy, cũng có tánh Bí-sô, nên tự quy lễ. Loại Bí-sô như thế, ở đây nói liền là khinh đùa đối với Đức Phật, do Đức Phật nói người kia cũng là Sa-môn, tuy được mang tên ô đạo mà có Thi la.

Ở đây Kinh chủ nên nói như thế này: Đối với vô nghĩa này thì khổ nào được cứu? Nếu người như thế cũng có tánh Sa-môn, tức nên tự quy lễ.

Loại Sa-môn như thế là Sa-môn của tướng khác, như trước đã đã phá: Không phải là Bí-sô v.v... cũng đã giải thích thông hợp, do lý này thành, hiển bày thuyết kia đã dẫn các Thánh giáo khác làm chứng là không có công năng.

Lại, Kinh chủ kia không thể nêu bày một chút về chánh lý, chứng minh chỉ phạm một liền xả bỏ tất cả. Lại, đối với vô nghĩa, chỉ những dẫn đến suy tìm nêu hỏi. Thật sự có luật nghi mà gượng nói

đã xả bỏ. Khuyên người đã phạm, mặc tình tạo ác. Há gọi là vâng giữ pháp, tạo lợi lạc cho hữu tình. Nếu người phạm giới trọng, có giới khác còn không mất, thì do đâu đũa Bì-sô ra ngoài chúng? Đũa dùng người không có thể lực dụng như thế? Ở trong chúng thanh tịnh, đũa nhanh chóng càng tốt.

Nếu do phạm giới trọng, liền xả bỏ luật nghi, tức nên như khi hai hình sinh, có thể xả bỏ, vì tánh là trái nhau nhau, như bóng tối cùng với ánh sáng.

Người không phạm luật nghi, tức nên chấp nhận thọ lại, không phải không có hổ thẹn, đã vĩnh viễn làm chướng ngại Thi la. Chớ nên bỏ người kia không được thọ giới, nên biết tội nặng có thể cùng với giới đều cùng có, do Thi la nhiễm ô không chấp nhận thọ lại. Đã không có dụng thù thắng, tức nên đũa khỏi chúng.

Thượng tọa ở đây lại có nhiều ngôn thuyết. Do lý, giáo ở trước đã ngăn chặn, trừ bỏ chung. E ngại là văn quá nhiều nên không đả phá riêng. Nhưng Thượng tọa kia tâm vẫn giữ vững, vì phiền não vây buộc tâm, ở trong tự luận đã tạo văn, làm tụng, nói lời thô ác, hủy báng Thánh Hiền, vô có tự làm tổn hại, thật đáng thương xót. Chúng Thánh của nước tôi, hoặc nghiệp đã đoạn trừ, chế đặt các pháp ngôn đều dựa vào lý giáo chân thật. Nhưng kẻ hung dữ kia đã hủy báng cả pháp, người, gây tạo tội lỗi sâu nặng, sẽ phải chiêu cảm khổ dữ. Tôi há đối với người ấy lại phải trả lời. Chỉ mong nơi vị lai điều ác kia không có báo.

Hai luật nghi v.v... tỉnh lự, vô lậu nên xả như thế nào? *Tụng nêu:*

*Xả pháp thiện định sinh  
Do chuyển địa lui mất v.v...  
Xả Thánh do được quả  
Luyện căn cùng thoái thất.*

*Luận nói:* Các pháp thiện hệ thuộc nơi địa của tỉnh lự, do hai duyên xả: (1) Do chuyển địa. Nghĩa là sinh nơi địa trên, dưới.

(2) Do thoái thất. Nghĩa là thoái mất định thù thắng, xả bỏ chúng đồng phần.

Cùng khi lia nhiễm cũng xả. Noãn v.v... và định của phần thoái là thuộc về phần này, nên lại nói chữ vân vân (Đẳng: Cuối câu tụng thứ hai). Kinh chủ trong phần giải thích nên thêm lia nhiễm. Như xả pháp thiện của cõi sắc, do chuyển địa, thoái lui và lia nhiễm. Ba vô sắc cũng như thế.

Xả thiện vô lậu, do ba thứ duyên: (1) Do được quả, xả chung đạo trước. (2) Do luyện căn, xả đạo của độn căn. (3) Do thoái mất, xả các đạo vượt hơn.

Đạo này, hoặc là quả, hoặc thuộc về quả vượt hơn.

Kinh chủ ở đây nên nói về hai duyên: Dùng đắc quả để nói, thâm tóm luyện căn để nói. Nghĩa là ở phần vị luyện căn, tất trở lại được quả, là đạo của quả thù thắng từ bỏ quả của độn căn. Tôi ở trong đây nên phân biệt phần ít. Nếu xả kiến đạo và đạo loại trí, nên biết là chỉ do đắc quả, không phải do thoái thất.

Nếu là vô học của pháp bất động, thì cùng không còn pháp vô lậu khác, cùng gồm đủ hai thứ.

Như thế là đã nói về phần xả các luật nghi. Không luật nghi thì xả như thế nào? *Tụng nêu:*

*Xả giới ác do chết*

*Được giới, hai hình sinh.*

*Luận nói:* Các thứ không luật nghi do ba duyên nên xả:

(1) Do chết nên xả bỏ chỗ nương dựa.

(2) Do được giới. Nghĩa là nếu thọ được luật nghi biệt giải. Hoặc do đạt được luật nghi tĩnh lự, thì giới ác liền xả. Sức đối trị là hơn, nên xả không luật nghi.

(3) Do hai hình nối tiếp nhau cùng khởi. Vì vào thời bấy giờ, đối tượng nương dựa đã biến chuyển. Người trụ nơi giới ác, tuy hoặc có lúc do ý lạc thiện, nên xả bỏ dao, lưới v.v... Nếu không được luật nghi, thì trọn không xả bỏ giới ác. Hiện thấy tuy tránh khỏi các duyên phát sinh bệnh, nhưng không uống thuốc hay, chung quy bệnh khó khỏi.

Người không luật nghi, thọ giới Cận trụ, đến đêm hết, khi ở phần vị xả luật nghi, là được không luật nghi hay gọi là ở giữa (Phi luật nghi, phi bất luật nghi)?

Có Sư khác nói: Được A-thế-da ác của không luật nghi, vì không phải vĩnh viễn xả. Như sắt nung nóng dừng lại, màu đỏ mất, màu xanh sinh.

Có Sư khác cho: Nếu không tạo tác nữa, thì không có duyên khiến người kia được không luật nghi, do không luật nghi dựa vào biểu mà được. Thuyết trước là hợp lý, vì trước khi thọ giới, A-thế-da ác không phải xả bỏ vĩnh viễn, nên dựa vào biểu nghiệp trước thì giới ác trở lại khởi.

Vô biểu của ở giữa, xả lại như thế nào? *Tụng nêu:*

*Xả giữa do thọ thế  
Tạo sự, căn thọ đoạn.*

*Luận nói:* Vô biểu của ở giữa xả do sáu duyên:

(1) Do tâm thọ đoạn hoại nên xả. Nghĩa là trước đã thọ nhận luôn ở nơi thời gian nào đấy kính lễ Chế đa (Tháp) cùng tán tụng v.v... Nay khởi suy nghĩ: Về sau không còn theo A-thế-da kia. Từ đây nên thôi dứt. Do từ bỏ ý lạc gốc kia, hoặc lại tạo riêng thế dụng tăng mạnh, so với hiện hành trước là trái nhau. Ý lạc gốc của sự nghiệp dứt thì vô biểu liền đoạn.

(2) Do uy lực đoạn hoại nên xả. Nghĩa là do uy lực của tín tịnh, phiền não đã dẫn phát vô biểu, hai uy lực kia có hạn, nếu khi đoạn

hoại, thì vô biểu liền xả. Như mũi tên đã phóng đi và bánh xe quay của nhà làm đồ gốm. Cho nên các sư Quỳ phạm đã nêu bày như thế này: Do sức của cùng khởi đã dẫn phát, tuy xả gia hạnh và A-thế-da nhưng vô biểu hoặc cùng suốt đời tùy chuyển, cho đến phát khởi triển rất mạnh mẽ, mau chóng, đánh đập chim thú, nên biết cũng như thế. Hoặc trước đã lập kỳ hạn ngang với từng ấy thời gian. Nay, uy lực nơi kỳ hạn đã quá, vô biểu liền đoạn.

(3) Do tạo nghiệp đoạn hoại nên xả. Nghĩa là tuy không xả tâm thọ căn bản, nhưng lại không bị thọ tác nghiệp đã thọ, chỉ trừ người quên nhớ nghĩ mà không tạo tác, do kỳ hạn của vô biểu này, từ gia hạnh sinh. Khi dứt gia hạnh thì vô biểu liền xả.

(4) Do sự vật đoạn hoại nên xả. Nghĩa là đối tượng xả thí như tháp miếu, vườn rừng và các sự việc đã thí như các thứ lưới bay săn bắt v.v... Xưa do các sự việc kia dẫn vô biểu sinh. Khi sự việc kia hoại, thì vô biểu liền xả.

(5) Do thọ mạng đoạn hoại nên xả. Nghĩa là đối tượng nương dựa có chuyển đổi.

(6) Do nương dựa nơi căn đoạn hoại nên xả. Nghĩa là khi khởi gia hạnh đoạn dứt thiện, ác, đều xả bỏ căn kia đã dẫn sinh vô biểu. Không phải đến lúc đoạn dứt thiện được tĩnh lự mới xả. Vô biểu thiện ác của ở giữa vì yếu kém nên khi khởi gia hạnh liền xả.

Vô biểu thiện ác của ở giữa là thế nào?

Trong nghĩa này, Kinh chủ nói duyên thứ sáu gọi là đoạn thiện. Nếu nói như thế, thì gia hạnh của đoạn thiện cũng gọi là đoạn thiện, làm duyên thứ sáu. Tức là nên nói gia hạnh của tĩnh lự cũng gọi là tĩnh lự, liền thành bảy duyên, trong gia hạnh của tĩnh lự đã xả bỏ vô biểu ác. Nên nói căn là chung cho căn thiện, ác.

Đã nêu bày câu nói đoạn là đoạn gia hạnh, do dựa nơi căn đoạn, là duyên thứ sáu.

Ở đây giải thích văn của tụng, về lý là không sai.

Thiện không phải sắc ở cõi Dục cùng tất cả pháp nhiễm không phải sắc khác, xả như thế nào? *Tụng nêu:*

*Xả dục thiện không sắc  
Do căn đoạn, sinh trên  
Do đạo đối trị sinh  
Xả các nhiễm phi sắc.*

*Luận nói:* Tất cả pháp thiện không phải sắc của cõi dục, xả do hai duyên: (1) Đoạn căn thiện. (2) Sinh cõi trên.

Nên nói phần ít, cũng lìa nhiễm xả, như pháp thiện không phải sắc của ưu căn v.v.

Tất cả pháp nhiễm không phải sắc của ba cõi, xả do một duyên. Nghĩa là khởi đạo đối trị, nếu đạo có thể đoạn của phẩm loại này sinh, thì xả Hoặc cùng trợ bạn trong phẩm ấy.

Hữu tình nào có luật nghi thiện, ác? *Tụng nêu:*

*Người giới ác, trừ Bắc.  
Hai hoàng môn, hai hình  
Luật nghi cũng ở trời  
Chỉ người đủ ba thứ.  
Sinh trời dục, cõi sắc  
Có luật nghi tinh lự  
Vô lậu và vô sắc  
Trừ trong định vô tướng.*

*Luận nói:* Chỉ ở nơi nẻo người là có không luật nghi, nhưng trừ châu Bắc, chỉ nơi ba châu còn lại mới có. Ở trong ba châu ấy, lại trừ Phiến dĩ và Bán trạch ca, người đủ hai hình. Luật nghi cũng như thế. Nghĩa là ở trong phần người, trừ chỗ đã trừ ở trước và trời cũng có. Ở hai nẻo người, trời là cùng có luật nghi.

Lại, do duyên gì nhận biết Phiền dĩ v.v... nơi phân cùng nối tiếp hiện có là không có luật nghi?

Dựa do trong Kinh, Luật có chứng thành. Nghĩa là Khế kinh nói: Đức Phật bảo Tôn giả Đại Danh: Các hữu tình tại gia, bạch y, nam căn của người nam thành tựu, cho đến nói rộng.

Trong Tỳ-nại-da cũng nói thế này: Ông nên trừ bỏ con người của loại sắc ấy. Nên nhận biết luật nghi không phải ở nơi loại người kia có.

Lại do lý gì loại người kia không có luật nghi?

Do hai chỗ nương dựa đã dẫn khởi phiền não, ở nơi một sự cùng nối tiếp cùng có tăng thượng. Đối với sự việc tư duy, lựa chọn đúng đắn, thì không có khả năng. Những người kia khi khởi hành tham dục cùng nối tiếp, thì không chế phục, dứt trừ, nên không phải là vật chứa đựng giới. Lại, phải có hổ thẹn mãnh liệt, hiện tiền thì loại người này mới có thể làm chỗ nương dựa cho giới. Loại người kia vì không có, nên không phải là chỗ nương dựa của luật nghi.

Nếu như vậy do đâu những kẻ kia không có giới ác?

Vì những kẻ kia đối với A-thế-da ác cùng nối tiếp, tánh quá yếu kém, nên trụ không bền chắc. Nghĩa là các loại Phiền dĩ v.v... dâm ái phần nhiều hiện hành, không có đạo đối trị tạm thời điều phục, trừ bỏ. Không phải những người thường dấy khởi ái mãnh liệt có thể đối với hữu tình phát khởi ý lạc hung ác hết sức mãnh liệt, khiến chúng luôn hiện ở trước. Nếu như vừa mới có thể sinh thì cũng không trụ vững chắc. Vì thân không có khả năng, nên tâm cũng không có khả năng, vì vậy thân của loại người kia cũng không có giới ác. Tức do lý này, nên A-thế-da thiện ở trong thân của những kẻ kia là yếu kém, không trụ vững chắc. Chủ yếu phải có tâm ác trụ vững chắc, mạnh mẽ, thì mới có giới ác. Cùng có tâm thiện trụ kiên cố, mạnh mẽ, mới có giới thiện. Những kẻ kia đều cùng thiếu, nên cả hai giới cùng không có. Nhưng hai hình sinh thì xả bỏ hai chỗ nương dựa của

giới thiện, ác, vì tham dục rất tăng thượng. Không phải thành Phiến dĩ v.v... xả bỏ luật nghi thiện ác, vì khởi hai thứ nương dựa nơi tham không phải là rất nặng.

Do lý như thế tức đã giải thích ở châu Bắc hai A-thế-da không phải là mãnh liệt. Lại, vì không thuận khởi Tam-ma-địa, nên thân của họ không có luật nghi thiện ác. Nẻo ác không có khả năng hiểu biết về lý tà chánh. Lại, không phải là đối tượng nương dựa của hổ thẹn mãnh liệt. Chủ yếu là tương ưng với hổ thẹn này cùng tổn hoại, mới có thể có được luật nghi thiện, ác. Nên trong nẻo ác không có giới thiện, ác.

Lại, loại Phiến dĩ v.v... như ruộng muối mặn, nên không thể sinh giới thiện, giới ác. Thế gian hiện thấy các thửa ruộng muối mặn không thể sinh khởi nhiều thứ mạ lúa tốt tươi cùng cỏ dại rậm rạp.

Nếu như vậy vì sao trong Khế kinh nói: Có rồng là noãn sinh, thường vào ngày mồng tám, nửa tháng, từ nơi cung xuất hiện đi đến nhân gian, để cầu thọ tám chi trai giới Cận trụ.

Rồng này được hành diệu, không phải là được luật nghi. Thế nên luật nghi chỉ ở nơi hàng người, trời là có. Tuy nhiên, chỉ nơi con người là có đủ ba thứ luật nghi: Biệt giải thoát, tinh lự và vô lậu. Nếu sinh lên các trời thuộc cõi dục và cõi sắc đều cùng có được luật nghi tinh lự, nhưng nơi trời vô tưởng thì chỉ cùng thành tựu. Sinh nơi cõi vô sắc, các trời kia đều cùng không phải có luật nghi vô lậu, cũng ở tại vô sắc. Nghĩa là nếu sinh trong các trời cõi dục và sinh trong cõi sắc, trừ định trung gian, vô tưởng, đều cùng có được luật nghi vô lậu. Sinh trong vô sắc chỉ được thành tựu. Do vô sắc nên tất không hiện khởi. Vô lậu sinh trên được thành tựu dưới.

**HẾT - QUYỂN 39**



# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỂN 40

### Phẩm thứ 4: BIỆN VỀ NGHIỆP, phần 8

Nhân biện về tánh, tướng của các nghiệp là không đồng, sẽ giải thích các nghiệp đã được nêu lên trong kinh. Lại, trong kinh đã nói về nghiệp có ba thứ là thiện, ác, vô ký. Vậy tướng của chúng như thế nào? *Tụng nêu:*

*Nghiệp an, chẳng an, phi  
Gọi thiện, ác, vô ký.*

*Luận nói:* Các nghiệp an ổn, gọi là thiện, có thể đạt được Niết-bàn của dị thực đáng yêu thích, với hai thời là tạm thời và vĩnh viễn cứu độ chúng khổ.

Nghiệp không an ổn, gọi là bất thiện, do nghiệp này có thể chiêu cảm dị thực phi ái, vì rất có thể ngăn dứt đường đi đến Niết-bàn. Không phải như hai nghiệp trước, lập tên là vô ký, vì không thể ghi nhận là thiện, là bất thiện, tức nghĩa không phải an ổn, không phải không an ổn.

Lại, trong kinh nói nghiệp có ba thứ là phước, phi phước v.v... Tướng của chúng là thế nào? *Tụng nêu:*

*Phước, phi phước, bất động  
Nghiệp thiện dục gọi phước*

*Bất thiện gọi phi phước  
Thiện cõi trên bất động  
Căn cứ xứ tự địa  
Vì quả nghiệp không động.*

*Luận nói:* Nghiệp thiện của cõi dục gọi là phước, tức cùng trái với phi phước, vì chiêu cảm quả ái. Các nghiệp bất thiện gọi là phi phước, vì chiêu cảm quả phi ái, là trái với nghiệp phước. Thiện của hai cõi trên, gọi là bất động.

Há không phải là Đức Thế Tôn đã nói ba định dưới đều gọi là có động. Thánh nêu rõ trong đây có tầm tứ, hỷ thọ, lạc thọ nên là động.

Do ba định dưới có tai họa như tầm tứ v.v... chưa dứt, nên lập tên động.

Còn bất động thì trong kinh căn cứ theo khả năng chiêu cảm được dị thực bất động, nói gọi là bất động. Vì sao định có động đã chiêu cảm dị thực không động?

Do tuy trong định này có tai họa là động, nhưng nghiệp đối với quả, không phải như nơi cõi dục, có động chuyển, nên lập tên bất động. Nghĩa là mãn nghiệp nơi xứ của nẻo khác trong cõi dục, do sức của duyên riêng, có thể thọ nhận xứ của nẻo khác. Vì hoặc có nghiệp có thể chiêu cảm của cải, địa vị, hình tượng, sắc lực, an vui v.v... trong, ngoài. Ở nơi các trời v.v... nghiệp này tức nên thành thực. Do sức của duyên riêng đã dẫn dắt chuyển biến. Ở trong nẻo người v.v... nghiệp này liền thành thực. Nghiệp nơi xứ của địa khác thuộc cõi sắc, vô sắc, không cùng chuyển biến khiến ở xứ của địa khác thọ nhận xứ sở của quả nghiệp. Vì không có đổi thay, biến động, nên thuộc về địa đẳng dẫn, không có tán động.

Dựa nơi nghĩa như thế để lập danh xưng bất động. Nên biết trong đây, do ngu si đối với nhân quả cùng hệ thuộc, nên đã tạo

nghiệp phi phước, vì nghiệp phi phước thuần là nhiễm ô, chủ yếu dựa vào vô minh thô trọng cùng nối tiếp. Do vô minh này ở phần vị hiện tiền không thể hiểu tin nhân quả cùng hệ thuộc, thế nên phát khởi các hành phi phước. Do ngu tối về nghĩa chân thật, nên tạo nghiệp phước và nghiệp bất động.

Nghĩa chân thật: Nghĩa là bốn Thánh đế. Nếu đối với các loại phàm phu ngu tối kia, ở phần vị tâm thiện cũng được gián tiếp khởi. Do uy lực này khiến ở ba cõi, không nhận biết đúng như thật về tánh của nghiệp kia đều khổ, khởi hành phước và bất động làm nhân cho hữu sau. Nếu là người đã kiến đế thì không có sự việc này.

Nhân nơi sức của hành trước, khi lìa nhiễm dần dần, như thứ lớp được sinh vào cõi dục, sắc, vô sắc.

Lại, trong kinh nói nghiệp có ba thứ là thuận lạc thọ v.v... Tướng của chúng là thế nào? *Tụng nêu:*

*Thuận lạc, khổ, phi hai  
Thiện đến ba thuận lạc  
Các bất thiện thuận khổ  
Thiện trên thuận phi hai.  
Khác, nói dưới cũng có  
Do giữa, tạo dị thực  
Lại cho ba nghiệp này  
Không phải thực trước, sau.  
Thuận thọ gồm có năm  
Tức tự tánh tương ưng  
Dị thực, đối tượng duyên  
Hiện tiền có sai biệt.*

*Luận nói:* Trong các nghiệp thiện, bắt đầu từ cõi dục, đến tỉnh lự thứ ba, gọi là nghiệp thuận lạc thọ. Vì các lạc thọ chỉ đến nơi đây. Các nghiệp bất thiện gọi là thuận khổ thọ. Nghiệp thiện của tỉnh lự

thứ tư và nghiệp thiện của cõi vô sắc, gọi là nghiệp thuận bất khổ bất lạc thọ. Vì trên đây đều không có khổ lạc thọ. Không phải các nghiệp này chỉ chiêu cảm thọ quả, nên biết cũng chiêu cảm tư lương của thọ kia. Thọ và tư lương trong đây gọi là thọ, tùy theo dục của đối tượng hóa độ, lập chung tên thọ.

Trong các địa dưới, là cũng thừa nhận có hai nghiệp thuận, phi, hay là quyết định không có?

Có Sư khác nói: Địa dưới cũng có hai nghiệp thuận phi, do nơi định trung gian đã không có khổ, lạc, nên không có nghiệp.

Há không phải định trung gian cùng nơi tĩnh lự thứ nhất là đồng một trời buộc?

Nghiệp của định trung gian này chiêu cảm dị thực của lạc căn trong định thứ nhất. Về lý là không nên như vậy, vì trái với Bản luận. Nghĩa là Bản luận nói: Từng có nghiệp chiêu cảm dị thực của tâm thọ không phải là thân thọ chăng? *Đáp*: Có. Nghĩa là nghiệp thiện không tầm, nghiệp của định trung gian đã là không tầm. Nếu chiêu cảm dị thực của lạc căn căn bản tức nên là nghiệp không tầm. Chiêu cảm chung dị thực của hai thọ thân, tâm, liền trái với Bản luận. Nhưng nghiệp này chỉ nên chiêu cảm tâm thọ, như nghiệp bất thiện chỉ chiêu cảm thân thọ. Nếu như thừa nhận chiêu cảm chung nhưng không trái với Bản luận, thì Bản luận nên nói: Là thiện không có tứ. Hoặc không phải các nghiệp đều chiêu cảm thọ quả, tức nghiệp kia nên chiêu cảm sắc tâm bất tương ưng hành. Tuy nhiên, ở trong tất cả nghiệp không có tầm, có nghiệp chỉ có thể chiêu cảm quả của tâm thọ.

Vì căn cứ riêng để nêu bày về nghiệp kia, nên không có lỗi. Thế nên nghiệp của định trung gian chiêu cảm dị thực không phải là chứng cứ để cho địa dưới có nhân của hai nghiệp thuận phi.

Nếu như vậy trong đây lại có chứng cứ khác. Nghĩa là Bản luận nói: Từng có ba nghiệp không phải trước, không phải sau thọ nhận

dị thực chăng? *Đáp*: Có. Nghĩa là nghiệp thuận lạc thọ. Nghiệp sắc thuận khổ thọ. Nghiệp tâm tâm sở pháp thuận bất khổ bất lạc thọ, tâm bất tương ưng hành, cho đến nói rộng.

Do đấy chứng biết, địa dưới cũng có hai nghiệp thuận phi. Không phải là cõi dục có ba nghiệp này đều cùng lúc thành thực. Điều này cũng không phải là chứng cứ. Vì trong Bản luận đã nói nghiệp ba cõi như ba thọ. Nhưng không phải các nghiệp đã hệ thuộc ba cõi có thể cùng lúc thọ. Điều này cũng nên như thế. Nhưng Bản luận nói có nghiệp của ba cõi đều cùng thời thành thực. Vì muốn thử nghiệm đối với Tông Đối pháp có hiểu hay là không hiểu. Hoặc ở nơi quả tăng thượng nói tiếng thọ dị thực.

Dị thực của cõi sắc, vô sắc tự trợ cho cõi dưới, vì khiến dị thực dị thực kia trụ lâu, nên nói lời này: Nghiệp thuận ba thọ, vẫn cũng cùng tạo giải thích này, nên pháp được nêu dẫn kia không phải là nhân của chứng cứ quyết định. Đâu có khổ công suy tìm, nêu hỏi về chỗ so chấp của thuyết kia. Nhận thấy lỗi chấp ấy là trái với Luận Phẩm Loại Túc. Như nói: Thế nào là nghiệp thuận lạc thọ? Nghĩa là từ nghiệp thiện hệ thuộc cõi dục, đến nghiệp thiện của ba định, tức không trái với luận kia, là lỗi nói không cố định. Nghĩa là nơi Luận kia không nói chỉ thuận lạc thọ. Nhưng ở địa dưới tuy có hai nghiệp thuận phi, nhưng do ít, nên vẫn kia không hiển bày. Không thể căn cứ ở văn này liền nói: Địa trên cũng nên có thuận khổ, lạc thọ, vì là nhiệm của khổ, lạc, mới sinh nơi địa trên kia. Do đấy, chỉ nói từ trời Quảng quả cho đến xứ Phi tướng, có nghiệp thuận phi khổ phi lạc thọ. Không nói địa dưới, do ở địa trên thọ không có trái nhau, còn ở địa dưới thì thọ có trái nhau, vì ở địa dưới cùng có dị thực của phi khổ phi lạc. Không phải như nghiệp hệ thuộc ba cõi kia mà phán quyết nhất định.

Văn này không thâm nhận, thâm có thâm nhận, vì thật sự là cùng có thọ. Nghiệp này là thiện hay là bất thiện?

Có thuyết nói: Là thiện nhưng yếu kém. Lại, không thể biểu thị riêng mà có thể nêu bày chung. Ở trong các nghiệp thiện, hoặc có một loại có thể chiêu cảm lạc thọ và tư lương của thọ. Hoặc có một loại có thể chiêu cảm không phải hai, nên biết nghiệp này có thể tăng ích lạc thọ, gọi là thuận lạc thọ, như thuận xứ ngựa. Hoặc lại nghiệp này có thể thọ đối với lạc, gọi là thuận lạc thọ, như thuận với tắm gội, phân tán. Nghiệp thuận thọ còn lại, nên biết cũng như thế.

Nghiệp thuận lạc thọ chỉ chiêu cảm quả dị thực của lạc thọ chăng?

Chỉ chiêu cảm quả dị thực của lạc thọ: Tức tất cả đều là nghiệp thuận lạc thọ.

Hoặc có các nghiệp gọi là thuận lạc thọ, nhưng không thể chiêu cảm dị thực của lạc thọ. Nghĩa là nghiệp này nếu chiêu cảm sắc bất tương ưng, nghiệp thuận thọ khác, nên biết cũng như thế. Nghiệp này không phải chỉ chiêu cảm dị thực của thọ, vì cùng được mang tên nghiệp thuận thọ? Vì các nghiệp làm nhân đã chiêu cảm dị thực đều giống với thọ, nên được mang tên thọ. Vì sao? Vì nghiệp kia đều như thọ, làm tăng ích tổn giảm và bình đẳng nơi thân. Như nước, lửa v.v..., đối với cành cây v.v... làm tăng ích, tổn giảm, bình đẳng nghĩa ấy là thành. Lại thuận với thọ, phần nhiều lược nói có năm:

(1) Tự tánh thuận với thọ: Nghĩa là thể của các thọ, như Khế kinh nói: Khi thọ nhận lạc thọ, nhận biết rõ như thật là thọ nhận lạc thọ, cho đến nói rộng.

(2) Tương ưng thuận với thọ: Nghĩa là tất cả xúc. Như Khế kinh nói: Xúc thuận với lạc thọ, cho đến nói rộng.

(3) Đối tượng duyên thuận với thọ: Nghĩa là tất cả cảnh. Như Khế kinh nói: Mắt thấy sắc xong, chỉ thọ ở sắc, không thọ tham sắc, cho đến nói rộng. Do sắc v.v... là đối tượng duyên của thọ.

(4) Dị thực thuận với thọ: Nghĩa là nghiệp chiêu cảm dị thực. Như Khế kinh nói: Nghiệp thuận lạc thọ, cho đến nói rộng.

(5) Hiện tiền thuận với thọ: Nghĩa là thọ hiện hành. Như Khế kinh nói: Khi thọ nhận lạc thọ, hai thọ liền diệt, cho đến nói rộng.

Không phải lạc thọ này khi hiện tiền thì có thọ khác có thể thọ nhận lạc thọ này. Chỉ căn cứ ở tự thể của lạc thọ hiện tiền, tức gọi là thọ. Đối với lạc thọ do đã thuận với thọ có nhiều thứ, nên tuy dị thực của nghiệp không phải đều là thọ mà có thể lập chung, danh xưng là nghiệp thuận thọ. Nghĩa là các nghiệp thiện làm nhân đã chiêu cảm sắc bất tương ưng, thì có thể làm đối tượng duyên sinh lạc thọ. Các lạc thọ này đã lãnh nạp dị thực đáng yêu thích thuận với lạc thọ, nên cũng gọi là lạc thọ. Do nghiệp thiện này đã chiêu cảm các quả. Tuy không phải lạc thọ thuận với lạc thọ, nhưng nghiệp kia chiêu cảm, gọi là nghiệp thuận lạc thọ. Thuận với khổ và không phải hai, lý cũng nên như thế. Ba nghiệp như vậy, có định, bất định, tướng của chúng là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Đây có định, bất định  
Định ba thuận cùng hiện  
Hoặc nói nghiệp có năm  
Sự khác nói bốn câu.*

*Luận nói:* Trên đây đã nói về nghiệp thuận lạc thọ v.v..., nên biết đều có định, bất định khác nhau. Vì không phải thọ nhất định, nên lập tên bất định. Nghĩa là nghiệp thuận lạc, không phải tất định thành thực. Nếu thành thực tất nên thọ dị thực của lạc. Nghiệp thuận hai thọ còn lại, nói cũng như thế.

Định lại có ba: (1) Thuận hiện pháp thọ. (2) Thuận thứ sinh thọ. (3) Thuận hậu thứ thọ.

Ba nghiệp định này, nhất định chiêu cảm dị thực và bất định trước, gồm thành bốn thứ.

Hoặc có người muốn khiến nghiệp bất định thọ lại có hai thứ. Nghĩa là đối với dị thực có định, bất định. Và ba định nghiệp hợp thành năm thứ.

Nghiệp thuận hiện pháp thọ, Thể của nó như thế nào? nghĩa là ở nơi đời này, tạo tác tăng trưởng, thì chỉ nơi đời này thọ dị thực, không phải đời khác. Nói ở đời này là hiển bày về chúng đồng phần, vì chỉ rõ gia hạnh nơi nghiệp đạo căn bản.

Câu nói tạo tác là làm rõ về hậu khởi, nên nói tăng trưởng. Hoặc tạo tác là hiển bày về nghiệp dẫn dắt. Nói tăng trưởng là hiển bày về nghiệp viên mãn. Hoặc tạo tác nghĩa là đột nhiên mà làm.

Nói tăng trưởng là tư duy rồi làm.

Hoặc tạo tác là nhớ lại ăn năn điều đã tổn hại.

Nói tăng trưởng là hoan hỷ thâm nhận.

Hoặc dùng đồng loại làm nghiệp trợ bạn, gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Như thiện trở lại dùng thiện làm trợ bạn. Cùng với đây trái nhau, chỉ gọi là tạo tác. Hoặc có kẻ nắm giữ vững chắc mà tạo tác, gọi là tạo tác cũng gọi là tăng trưởng. Cùng với đây trái nhau chỉ gọi là tạo tác.

Hoặc dựa vào đầy đủ, gọi là tạo tác. Hoặc do đầy đủ, gọi là tăng trưởng.

Giải thích nghĩa như thế v.v... có nhiều môn.

Nói: Chỉ đời này thọ dị thực: Là làm rõ về thời phần nhất định. Nhưng hoặc có thuyết cho ở trong đời người, tạo tác tăng trưởng, trở lại chỉ ở nơi người này sinh thân khác thọ dị thực, cũng được gọi là thuận hiện pháp thọ.

Vì nhằm ngăn chặn chấp này, nên lại nói không phải đời khác. Đây tức chỉ rõ là có tử sinh. Có thể nói chỉ ở đây thì không gọi không phải đời khác. Do đây hiển bày thời phần của nghiệp là không hoại,



khiến rất phân minh, dứt hết các lưới nghi. Vì sao do đây nói câu không phải đời khác? Tức khiến nhận biết nhất định, không phải thân khác thọ. Do hoặc có thể giải thích câu nói không phải đời khác này, là để ngăn chặn không phải đời người, không phải là ngăn chặn thân khác.

Giải thích này là phi lý. Vì trước chỉ câu nói này là nhằm ngăn chặn không phải đời người, nghĩa ấy đã thành. Nghĩa là trước đã nói câu chỉ ở nơi đời này đã nhất định làm rõ thành không phải là phi nhân loại. Nhưng ở sau lại nói câu không phải đời khác, là nhằm ngăn chặn thân khác, nghĩa rất là sáng rõ. Nếu khác với đây thì nói lại làm gì? Nên nghiệp này gọi là thuận hiện pháp thọ, vì hiện pháp là nghĩa hiện thân.

Nghiệp thuận thứ sinh thọ, Thể của nó là thể nào?

Nghĩa là nghiệp tạo của đời này, đối với vô gián sinh thọ. Nói sinh: Là nghĩa xứ sinh.

Vì tạo nghiệp nơi đời sau vô gián mà sinh, nên gọi là thứ sinh (đời tiếp theo), là nghĩa đời sau tiếp theo. Nghiệp thuận với đời kia gọi là thuận thứ sinh thọ.

Nghiệp thuận hậu thứ thọ, Thể của nó là thể nào? Nghĩa là đời này tạo nghiệp, vô gián sinh sau mới thọ.

Nói sau: Là chúng đồng phần sau của vô gián sinh.

Nói tiếp theo: Là làm rõ về nhiều đời theo thứ lớp thọ riêng.

Ý của câu này là hiển bày về nghiệp thuận hậu thọ, quyết định theo thứ lớp đều chiêu cảm một đời. Vì tránh lỗi nêu quá nhiều ngôn từ, nên đối với nhiều nghiệp lập chung một tên gọi.

Vì sao gọi là thuận bất định thọ?

Nghĩa là Đức Bạc-già-phạm nhận thấy một loại nghiệp, hoặc do Thi la, hoặc do chánh nguyện, hoặc do phạm hạnh, hoặc do đấng

trì, học do trí lực, khiến hoàn toàn không quả, hoặc khiến nhẹ yếu, hoặc khiến đời đời vị. Nêu bày tất cả pháp này, gọi là nghiệp bất định. Để chuyển biến nghiệp này, nên tu tịnh hạnh.

Các loài hữu tình hành tác nghiệp này là rất nhiều. Nhưng Khế kinh nói: Hoặc có các nghiệp nên ở nơi hiện pháp thọ, nhưng hoặc chuyển biến nên thọ nhận ở địa ngục, không phải trong đây biện về nghiệp thuận hiện thọ. Ý nói là có nghiệp thuận bất định thọ. Nếu có thể tinh tấn tu thân giới, tâm tuệ thì nghiệp đã tạo này, tức nên ở nơi nhân gian thọ nhận. Do không tinh tấn tu thân giới, tâm tuệ, liền nhân nơi nghiệp này đọa vào Nại-lạc-ca.

Khế kinh lại nói: Hoặc có các nghiệp nên ở nơi địa ngục thọ nhận, nhưng hoặc chuyển biến nên thọ nhận ở nhân gian. Ở đây cũng không phải biện về thời phần nơi nghiệp định, chỉ nói giải thích nghĩa bất định là căn cứ ở trước. Hoặc giải thích ý của kinh trước nói có nghiệp tuy là tạo tác nhưng không phải là tăng trưởng. Nếu nhận giữ sức kia tức nên là hiện pháp thọ. Nếu về sau lại tạo nghiệp chiêu cảm địa ngục, thì hỗ trợ khiến mau chóng đi đến địa ngục thọ nhận. Nên Khế kinh nói: Có nghiệp nên ở trong nẻo người hiện thọ. Do về sau lại tạo nghiệp chiêu cảm địa ngục khiến tăng trưởng, nên chuyển nghiệp kia khiến ở trong địa ngục thọ nhận.

Thế nên nhận biết thuyết kia nói là nghiệp bất định.

Luận giả phái Thí dụ nói: Nghiệp thuận hiện thọ v.v... ở trong đời khác, cũng được thọ dị thực. Nhưng tùy theo phần vị thành thực đầu tiên, lập tên thuận hiện v.v... không phải chỉ như gọi chiêu cảm từng ấy quả. Nghĩa là ý của phái kia nói các nghiệp đã tạo, nếu từ đời này, tức có thể làm nhân cho quả dị thực, thì gọi là thuận hiện pháp thọ. Nếu từ đời tiếp theo mới có thể làm nhân cho quả dị thực, thì gọi là thuận thứ sinh thọ. Nếu vượt quá đời tiếp theo, từ đời thứ ba mới cho dị thực, thì gọi là thuận hậu thứ thọ.

Do đâu phái kia đưa ra giải thích như thế?

Chớ nên cho nghiệp có sức mạnh còn dị thực thì ít, nên giải thích kia là không tốt. Vì sao? Vì nghiệp kia thời trước đã sinh dị thực, trong trung gian gián đoạn, dị thực lại sinh, về lý tất không như thế. Như hạt giống, mầm.

Nếu cho vô gián mà sinh thân sau, tức nên không có tử sinh, nghiệp không có khác. Hoặc thân không khác, tức nên thường tử sinh.

Lại, một nghiệp chiêu cảm hai, ba đời v.v... là tướng của các quả, là khác hay là đồng tướng? Tướng khác, thì như nghiệp riêng đã chiêu cảm phần cùng nối tiếp, không phải là quả của một nghiệp. Hoặc quả của một nghiệp, tướng của nó nên đồng. Tức nên nói: Do đâu trước sau cùng dị biệt?

Nếu cho do sức hỗ trợ của mãn nghiệp đã khiến như thế, nên chỉ một đời trước sau có riêng khác. Hiện thấy dẫn nghiệp đã dẫn dắt một đời, tuy có rất nhiều quả của mãn nghiệp khác nhau nhưng dẫn nghiệp một, chỉ gọi là một đời. Ở đây cũng nên như thế, vì không có nhân riêng. Tướng nếu đồng tức nên là một đời. Không phải trong một đời, tướng trước sau bằng nhau, nhưng có thể nhận thấy sinh trước sau có khác. Điều này cũng nên như thế, vì là quả của một nghiệp. Tuy nhiên, không thể cho chỉ một sinh thân liền là rất nhiều dẫn nghiệp đã chiêu cảm, vì chủ thể dẫn nghiệp có sai biệt.

Hoặc ở nơi xưa có, nên có tử sinh, hoặc rốt cùng không có lý tử sinh. Lại, một nghiệp kia đã chiêu cảm nhiều đời, là trong một nẻo hay là ở tại nhiều nẻo? Nếu ở một nẻo, thì lỗi như trước đã nêu. Nghĩa là trước cùng với sau nên là một đời. Hoặc trong một đời nên thường sinh tử, vì quả của một nghiệp không có sai biệt. Nếu ở tại nhiều nẻo, các nẻo đối chiếu nhau có phẩm loại thượng trung hạ riêng khác. Nên đồng quả của một nghiệp, lý tất không thành, vì một sát-na đã tạo một nghiệp, lý có thượng trung hạ là không thành.

Lại, nếu như vậy thì nẻo tức nên cùng xen tạp?

Nhưng nẻo không có xen tạp như trước đã biện.

Nếu cho trong nghiệp khác đã dẫn sinh, có ở đời trước đã được quả nơi nghiệp, vì uy lực chiêu cảm quả cũng chưa hết. Nhờ trong đời này lại thọ dị thực, nên tuy một nghiệp có thể chiêu cảm nhiều đời, nhưng có tướng của quả tử sinh sai biệt.

Điều này cũng phi lý. Vì sao? Vì nhờ trong đời khác, lại thọ quả nơi nghiệp, dẫn dắt viên mãn đều cùng không thành. Nghĩa là nhờ nơi đời khác đã thọ dị thực, là quả của dẫn nghiệp này hay là quả của mãn nghiệp. Lại, không nên nói nhờ thọ nhận quả của dẫn nghiệp, nên đời này dẫn quả theo nghiệp khác dẫn. Một quả không nên dẫn xong lại dẫn, nên theo một nghiệp thì công sức kia là vô ích. Nghiệp sau ở trong ấy rất là vô dụng. Cũng không nên nói ở trong một đời, có hai dẫn quả, chớ cho là có đối tượng thọ. Trong một phần cùng nối tiếp, tức có lỗi dị thực của nhiều đời, nhiều nẻo, cùng lúc thọ nhận. Cũng không nên nói nhờ thọ quả của mãn nghiệp. Chớ cho có lỗi của dẫn nghiệp ở trong đời trước đã được dẫn quả, có sức của dẫn khác, đến nơi đời nay, chuyển biến thành mãn nghiệp. Nghĩa là có một loại nghiệp thuận sinh thọ, chiêu cảm trong đời tiếp theo đã dẫn quả xong. Nay, ở trong nghiệp khác đã dẫn sinh, biến thành thuận hậu thọ, chiêu cảm dị thực của quả mãn. Đây tức là một nghiệp cũng là dẫn, cũng là mãn, liền có lỗi dẫn, mãn tạp loạn.

Lại, tất cả nghiệp lẫn lượt hỗ trợ nhau, tức là đều thành tạo tác tăng trưởng. Tức nên rốt cùng không có một nghiệp nào không thọ dị thực mà đến Niết-bàn. Cho nên tông chỉ của đây kia đều cùng không được thừa nhận.

Đối với phái Thí dụ, thì lỗi của họ là riêng nhiều, do trong tông ấy cho các nghiệp hiện có như thuận hiện thọ v.v... đều không phải quyết định. Nhưng thừa nhận các nghiệp lẫn lượt hỗ trợ nhau, nên

về lý đều thành tạo tác tăng trưởng. Các hữu tạo tác nghiệp cũng tăng trưởng.

Trong kinh, Đức Thế Tôn là quyết định, nhưng nói các nghiệp đều bất định, nên biết những lời kia là Đức Phật giáo hóa người ngoài.

Lại, ở trong đây, thuyết kia đã căn cứ theo lý nào để thừa nhận ở trong nghiệp khác đã dẫn sinh, xong đối với đời trước đã dẫn quả nơi nghiệp khác, có thể hỗ trợ cho mãn nghiệp khiến trụ lâu. Không phải ở nơi đời trước tự đã dẫn sinh, có thể làm nhân của mãn nghiệp trợ giúp khiến cùng nối tiếp.

Lại, nếu có nghiệp thuận thiên sinh thọ, từ cõi trời chết rồi sinh trong địa ngục, vì sao khiến trời hành nghiệp thuận sinh thọ? Nay ở nơi địa ngục thọ quả lạc sau, từ địa ngục chết, sinh trong các trời, là nghiệp thuận với sinh của trời kia. Vấn nạn này cũng như thế.

Không phải ở trong trời là nghiệp thuận sinh thọ, mà có thể ở nơi địa ngục vô gián thọ quả, cũng không phải là nghiệp vô gián thuận sinh thọ, có thể ở trong trời có nghĩa thọ quả. Nếu cho vượt quá nẻo khác, ở trong nẻo của tự loại, nghiệp này mới có thể thọ quả lần nữa, thì như trước đã nói về lỗi.

Trước đã nói như thế nào?

Nghĩa là nghiệp lúc trước đã sinh dị thực, trung gian gián đoạn, dị thực lại sinh, lý tất không hợp, như hạt giống, mầm. Tuy thuyết kia đã lập lý nhằm chứng minh cho tự nghĩa nói: Chớ cho nghiệp có sức mạnh, còn quả dị thực thì ít, điều này cũng không phải là chứng cứ. Vì sao? Vì không phải chủ yếu ở quả có nhiều, nghiệp được gọi là sức mạnh. Nghiệp thuận hiện thọ mới gọi là sức mạnh, tức có thể nhanh chóng được quả, nên lập tên này. Nếu trong một sự việc khởi nhiều tư nguyện, thì trong ấy trước sau, hơn kém có khác, có thể chiêu cảm dị thực sau của đời hiện tại, nên nói chiêu cảm nhiều quả cũng không có lỗi.

Lại, nếu chấp nghiệp cần phải chiêu cảm nhiều quả, mới được gọi là mạnh, thì nghiệp chiêu cảm quả dị thực của Luân vương, so với nghiệp chiêu cảm Đức Phật, tức nên nói là mạnh, vì chiêu cảm nhiều quả.

Nếu nghiệp chiêu cảm Phật là vi diệu, nên gọi là mạnh, tức gọi là mạnh, vì nghiệp có nhiều thứ, do nghiệp mạnh, về lý có nhiều phẩm. Nghĩa là hoặc có nghiệp, quả gần gọi là mạnh. Hoặc do quả nhiều, hoặc do quả vi diệu, nhưng quả thuận với hiện thọ gần, gọi là mạnh, đâu thể lấy tên gọi mạnh để chứng minh là đã chiêu cảm nhiều quả?

Phái Đối pháp nói: Trong các nghiệp, thì ba nghiệp như thuận hiện v.v... đều riêng sinh quả, nhưng quả của nghiệp không xen tạp, về lý là hơn.

Phái Thí dụ nêu rõ: Nghiệp có bốn trường hợp:

(1) Có nghiệp đối với thời phần là nhất định, dị thực không nhất định. Nghĩa là ba nghiệp như thuận hiện v.v... không phải nhất định được dị thực.

(2) Có nghiệp ở nơi dị thực là nhất định, thời phần không nhất định. Nghĩa là nghiệp bất định, nhất định được dị thực.

(3) Có nghiệp đối với cả hai đều cùng nhất định. Nghĩa là thuận hiện v.v... nhất định được dị thực.

(4) Có nghiệp đối với cả hai đều cùng không nhất định. Nghĩa là nghiệp bất định, không phải nhất định được dị thực.

Các nghiệp của thuyết kia gồm thành tám thứ. Nghĩa là thuận hiện thọ có định, bất định. Cho đến bất định cũng có hai thứ.

Nghiệp đã nêu bày ở đây là trong sai biệt. *Tụng nêu:*

*Bốn thiện cùng đều tạo  
Dẫn đồng phần chỉ ba*

*Các xứ tạo bốn thứ  
 Địa ngục, thiện, trù hiện.  
 Chắc ở địa lìa nhiễm  
 Phạm phu không tạo sinh  
 Thánh không tạo sinh hậu  
 Và dục Hữu đánh thoái.*

*Luận nói:* Trong đây chỉ làm rõ nghiệp thuận lạc v.v... Nơi thời như hiện tại v.v... có định, bất định. Giải thích kinh đã nói bốn nghiệp như thuận hiện thọ v.v... là cùng khác biệt. Trong định nghiệp được phân làm ba thứ và bất định nghiệp hợp lại thành bốn. Thuyết này là tốt. Về lý tất không có nghiệp dị thực thì bất định, thời phần thì nhất định. Thời phần nhất định, chỉ là phần vị có sai biệt trong dị thực nhất định, vì không phải lìa ngoài dị thực thì có riêng thể của thời phần.

Vì sao thời phần nhất định không phải là dị thực?

Trong đây, chỉ dựa nơi nghiệp của dị thực nhất định, được quả vị có sai biệt để lập thuận hiện v.v...

Nếu cho có nghiệp ở nơi thời phần là nhất định, nghĩa là quả dị thực, tất ở tại thời phần này không phải thời phần khác. Nếu vượt thời phần này, thì rốt cùng là không thọ. Thế nên ở nơi thời phần là nhất định, không phải ở nơi dị thực. Thời phần này đối với dị thực, cũng nên quyết định về nghĩa tương tự. Tương tự là thế nào? Nghĩa là như ở nơi thời gian là có, hoặc phi lý, mà gọi là thời phần nhất định.

Như thế, đối với dị thực là có, hoặc phi lý nên gọi là dị thực nhất định. Hoặc lại nên thừa nhận cả hai đều cùng bất định. Vì thế nếu nghiệp ở nơi thời phần nhất định, thì nghiệp đó ở nơi dị thực cũng nên quyết định. Nếu ở nơi dị thực gọi là bất định, thì dị thực đó ở nơi thời phần cũng nên là bất định.

Do lý này nên nhất định không có tám nghiệp, do ở trong các nghiệp có nghĩa bất định, nên lập chung một thuận bất định thọ. Vì

sao? Vì nghĩa tương tự. Nghĩa là như nghiệp dĩ thực thì nhất định, thời phần không nhất định, vì thời phần bất định nên đã cùng thừa nhận làm thuận bất định thọ.

Như thế, nghiệp có thời phần nhất định, dĩ thực bất định. Vì dĩ thực bất định, nên tại sao không thừa nhận là thuận bất định thọ? Vì thế nên phái Thí dụ ở trong nghĩa này đã an lập tám nghiệp là rất tạp loạn. Lại, phái Thí dụ nói tất cả nghiệp, cho đến vô gián, thủy đều có thể chuyển. Nếu nghiệp vô gián không thể chuyển, tức nên không có khả năng vượt qua hữu thứ nhất. Nay, xem rõ thuyết của phái Thí dụ kia nói, có ý như thế. Nếu cho, trong các nghiệp có ít thứ, không thể chuyển, thì nghiệp Hữu đảnh nhất định là trước tiên, do trong các nghiệp thì nghiệp của hữu thứ nhất là rất vi tế. Sức mạnh căn bản của các sinh tử có thể thâm nhận dĩ thực rộng lớn. Từ vô thủy hữu tình lưu chuyển nơi sinh tử, từng không có khả năng vượt qua sức mạnh kia. Nếu có khả năng chuyển loại nghiệp như thế, thì nghiệp vô gián sao lại không thể chuyển? Quan niệm này cũng chỉ là loại tà chấp hư vọng. Do nghiệp vô gián nơi phần vị, dĩ thực, cả hai đều cùng quyết định. Hữu đảnh thì không như vậy, nên phần nêu dẫn so sánh, không có sức để có thể chứng minh. Nếu nghiệp của xứ Hữu đảnh đều không thể chuyển, thì người khởi định kia tức nên nhất định chiêu cảm sinh, tức là không cùng khởi định kia rồi thì chứng quả vô học và bát Niết-bàn.

Nếu tất cả nghiệp đều có thể chuyển, thì Đức Thế Tôn không nên nói có định nghiệp.

Từng có bốn nghiệp đều cùng thời tạo tác chẳng. Cùng có. Vì sao? Vì loại trừ ba sử rồi thì tự hành dục tà đều cùng thời cứu cánh?

Trong bốn thứ nghiệp như thuận hiện thọ v.v... thì bao nhiêu nghiệp có thể dẫn chúng đồng phần?

Chỉ có ba thứ thể dẫn, trừ nghiệp thuận hiện. Do nghiệp thuận hiện tất dựa nơi nghiệp trước đã dẫn đồng phần mà được khởi. Tức ở nơi đời hiện tại tất cho quả.



Cõi nào, nẻo nào có thể tạo ra bao nhiêu nghiệp? Các cõi, các nẻo, hoặc thiện, hoặc ác, tùy theo đối tượng ứng hợp đều cùng tạo ra bốn.

Mở ra chung chung như thế. Nếu căn cứ theo riêng thì ngăn chặn thiện trong Nại-lạc-ca, trừ thuận hiện vì không có quả ái, ngoài ra đều được tạo.

Có Sư khác nói: Ở cõi sắc, vô sắc, quyết định không có nghiệp thuận hiện thọ. Vì nghiệp thuận hiện tất dựa vào cảnh giới thù thắng để gia hạnh, thì mới có thể thành lập. Nghĩa là đối với cha, mẹ, Phật, A-la-hán và những công đức thù thắng khác, thân đã huân tu, thọ các sự việc tổn giảm tăng ích, có thể chiêu cảm hiện quả. Hoặc ở nơi cảnh giới khác, phát khởi gia hạnh cố chấp, mãnh liệt, thì cũng chiêu cảm hiện quả. Các loại nghiệp như thế, ở cõi trên đều không có, nên trong hai cõi trên đều không có nghiệp thuận hiện.

Thuyết kia giải thích là phi lý, vì ngoài ra là cùng khởi. Nghĩa là ở hai cõi trên cũng có thắng nghiệp, uy lực nhanh chóng có thể chiêu cảm hiện quả. Nên hai cõi trên tuy không có nghiệp thuận hiện thọ duyên nơi thắng cảnh v.v... như trước, nhưng có thắng định có thể chiêu cảm hiện quả, vì loại nghiệp thuận hiện thọ, không phải là một. Do trong gồm thân này nên nói như thế. Bốn nghiệp như thuận hiện v.v... đều là cõi dục. Tất cả tùy miên biến hành đã tùy tăng của cõi sắc, vô sắc do tu đạo đoạn, nơi tất cả xứ đều đủ khả năng tạo ra bốn nghiệp như thế.

Tánh không thoái chuyển gọi là vững chắc. Hữu tình kia ở nơi địa lìa nhiễm, nếu là loại phàm phu, thì trừ nghiệp thuận sinh thọ, có thể tạo ba nghiệp còn lại. Thánh giả thì trừ hai nghiệp thuận sinh hậu thọ, có thể tạo hai nghiệp còn lại. Phàm phu không thoái chuyển, nếu lìa nhiễm của địa kia, thì không cùng ở nơi địa kia vô gián thọ sinh, nên phàm phu kia tức nên trừ nghiệp thuận sinh thọ. Ở địa trên mất, tất trở lại sinh xuống địa dưới, nên cùng tạo nghiệp

thuận hậu thọ kia. Thánh giả không thoái, nếu lia nhiễm của địa kia, tất không cùng có sinh lại ở nơi địa ấy. Nên Thánh giả kia trừ hai nghiệp thuận sinh, thuận hậu. Tùy vào địa đã sinh, cùng tạo nghiệp thuận hiện thọ, tạo nghiệp bất định, tất cả xứ đều không có ngăn chận. Nhưng các Thánh giả, nếu ở nơi cõi dục và xứ Hữu danh, đã được lia nhiễm, tuy có thoái đọa, nhưng cũng không tạo nghiệp thuận sinh hậu. Người từ địa kia thoái chuyển, tất thoái chuyển quả, nên các người thoái mất quả xong, tất không mạng chung, trở lại được quả gốc.

Trụ ở phần vị trung hữu cũng tạo nghiệp chăng? Cũng tạo. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Cõi dục trung hữu tạo  
Hai mươi hai thứ nghiệp  
Đều thuộc thuận hiện thọ  
Loại đồng phần là một.*

*Luận nói:* Ở trong cõi dục trụ nơi phần vị trung hữu, thì cùng có thể tạo hai mươi hai nghiệp. Nghĩa là phần vị trung hữu và ở trong thai, xuất thai trở về sau, đều có năm vị. Năm vị trong thai là: (1) Yết-lạt-lam. (2) Át-bộ-đàm. (3) Bé thi. (4) Kiện nam. (5) Bát la xa khư.

Bên ngoài thai có năm vị: (1) Hải nhi. (2) Đồng tử. (3) Thiếu niên. (4) Trung niên. (5) Lão niên.

Mười một vị này thuộc về một đời. Trụ ở vị trung hữu, có thể tạo ra nghiệp định, bất định của trung hữu. Cho đến có thể tạo hai nghiệp của lão niên nên biết cũng như vậy.

Tức biết trung hữu như thế, đã tạo mười một thứ nghiệp định đều thuộc về thuận hiện thọ. Do loại đồng phần không có sai biệt. Nghĩa là phần vị trung hữu này cùng với mười vị của tự loại, một chúng đồng phần, là do một nghiệp dẫn. Do đây, không nói riêng về nghiệp thuận trung hữu, tức nghiệp như thuận sinh v.v... đã dẫn.

Loại đồng phân: Nghĩa là loại người v.v... không phải là nẻo, không phải là sinh. Vì căn cứ theo nẻo đã sinh trung hữu, sinh hữu có đồng phân khác nhau.

Các nghiệp định thọ, tướng của chúng là thế nào? *Tụng nêu:*

*Do Hoặc nặng tâm tịnh  
Cùng là luôn đã tạo  
Ở ruộng công đức khởi  
Nghiệp định hại cha mẹ.*

*Luận nói:* Nếu nghiệp đã tạo do phiền não (Hoặc) nặng, hoặc tâm thuần tịnh, hoặc thường tạo tác, hoặc ở nơi ruộng công đức tăng thượng khởi. Ruộng công đức: Nghĩa là Phật, Pháp, Tăng. Hoặc Bồ-đặc-già-la tăng thượng, nghĩa là chứng đắc đức thù thắng thế, xuất thế. Ở nơi xứ ruộng này tuy không có Hoặc (Phiền não) nặng, cùng tâm thuần tịnh, cũng không phải là thường hành. Nếu các nghiệp thiện, bất thiện đã khởi, hoặc đối với cha mẹ nếu như khởi triền phẩm hạ, làm việc tổn hại. Tất cả như thế đều thuộc về định nghiệp.

Có Sư khác cho: Nếu do ý lạc mãnh liệt đã tạo, hoặc có khi tạo xong, khởi tâm hoan hỷ, hoặc nơi tất cả thời quen tập, hoặc do lực của thắng nguyện, lực của sự việc đã khởi nghiệp đều quyết định.

Nghiệp quả hiện pháp, tướng ấy như thế nào? *Tụng nêu:*

*Do ruộng ý lạc hơn  
Cùng định tạo dị thực  
Được nghiệp lia hẩn địa  
Định tạo quả hiện pháp.*

*Luận nói:* Do ruộng thù thắng: Tức như nghe có Bí-sô, ở trong chúng Tăng tạo ra ngôn ngữ của người nữ, thì chỉ trong chốc lát sau đấy, Bí-sô kia chuyển thành người nữ. Những loại chuyện được nghe như thế không phải là một.

Ý lạc thù thắng: Nghe có người hoàng môn cứu thoát đàn bò khỏi sự việc bị hoạn. Người ấy chỉ trong phút chốc chuyển làm trượng phu. Những chuyện truyền nghe này cũng không phải là một.

Hoặc có nghiệp khác cũng được hiện quả. Nghĩa là sinh ở địa này, vĩnh viễn lìa nhiễm của địa ấy, các nghiệp thiện bất thiện ở trong địa ấy, tất nên hiện thọ, đã không còn sinh lại. Như A-la-hán và người Bất hoàn, khi chưa lìa nhiễm đã tạo nghiệp kia. Nay vì lìa nhiễm nên thành hiện pháp thọ.

Đó là nghiệp gì?

Nghĩa là dị thực nhất định. Nên biết nghiệp đã nói trong đây là nghiệp có dị thực nhất định, không phải nghiệp có thời phần nhất định. Nếu có phần vị khác nơi nghiệp thuận định thọ thì vị kia tất định không có nghĩa lìa nhiễm vĩnh viễn, tất ở nơi phần vị khác thọ quả dị thực. Nếu ở nơi dị thực cũng bất định, vì đã vĩnh viễn lìa nhiễm, nên không thọ dị thực.

Các vị Bất hoàn và A-la-hán, đối với dục nơi ba cõi, nếu như thoái chuyển do khởi nhiễm, tất không sinh xuống định dưới để đạt Niết-bàn. Nghiệp có dị thực nhất định đều thành hiện thọ. Ngoài ra tùy theo chỗ ứng hợp, loại này nêu nêu bày.

Nơi ruộng nào khởi nghiệp nhất định tức thọ? *Tụng nêu:*

*Nơi Phật, Tăng đứng đầu  
Cùng định diệt, vô tránh  
Từ kiến, tu đạo xuất  
Nghiệp tăng giảm tức thọ.*

*Luận nói:* Ở trong loại ruộng công đức như thế là nghiệp thiện ác nhất định tức thọ quả.

Ruộng công đức: Nghĩa là Phật, Tăng đứng đầu. Căn cứ theo Bồ-đặc-già-la có sai biệt tức có năm:

(1) Từ định diệt xuất. Nghĩa là trong định này đạt được tâm tịch tĩnh. Tâm tịch tĩnh của định này cho là Niết-bàn. Nếu từ định ấy, lúc đầu tiên khởi tâm, là như nhập Niết-bàn. Lại xuất định trở lại: Nghĩa là dùng công đức tịch tĩnh thù thắng để trang nghiêm tự thân, làm xú nương dựa dựa đầy đủ cho tâm tịnh sinh trưởng.

(2) Từ vô tránh xuất. Nghĩa là trong định này đã có thể vĩnh viễn nhỏ sạch tất cả tai họa của phiền não cùng nối tiếp, có duyên nơi tất cả hữu tình làm cảnh, khởi lên vô biên ý lạc tăng thượng. Công đức vô tránh được tích tụ để huân tập thân. Khi từ đây xuất, tâm kia cùng nối tiếp, không bị chế phục, vượt hơn do tất cả tâm định và tâm bất định của thế gian, là ruộng thù thắng của nghiệp phước, phi phước tiếp cận quả.

(3) Từ định từ xuất. Nghĩa là trong định từ này, có duyên nơi vô lượng hữu tình làm cảnh, ý lạc tạo lợi ích, an vui, tăng thượng, chứa nhóm huân tập thân. Khi xuất định này, thì công đức tối thắng của vô lượng hữu vi đã huân tu thân cùng nối tiếp mà chuyển có thể sinh nghiệp thù thắng.

(4) Từ kiến đạo xuất. Nghĩa là trong đạo này có thể vượt qua một phần nơi chón lưu chuyển từ vô thủy đã không thể vượt qua, là căn bản của sinh tử luân hồi nơi ba cõi. Từ đạo này xuất, có thân thắng tịnh cùng nối tiếp mà sinh, có thể sinh khởi nghiệp thù thắng.

(5) Từ tu đạo xuất. Nghĩa là trong đạo này có thể vượt qua một phần nơi căn bản của sinh tử. Ngoài ra như trước đã nói.

Từ trong phần vị xuất đầu tiên của năm thứ như thế, nhân nơi uy lực của công đức thù thắng đã tu từ trước, tâm cũng lại chiếu cố, chuyên niệm không bỏ, các căn tịch tĩnh đặc biệt so với ngày thường. Phước định, bất định của thế gian, xuất thế gian, không thể chế phục vượt hơn, lần chiếm công đức thù thắng kia. Nên nói năm thứ này gọi là ruộng công đức. Nếu có nghiệp ở trong đó làm tổn ích, thì nghiệp này tất định có thể chiêu cảm tức quả.

Nếu khi từ định khác quả khác xuất, do định đã tu từ trước không phải là thù thắng, Hoặc do tu đạo đoạn chưa dứt hết rốt ráo, nên phần cùng nối tiếp của thân kia, không phải là ruộng phước thù thắng, nên thọ lượng quả dị thực là rất thù thắng.

Nay nên xét chọn ở trong các nghiệp.

Từng có dị thực chỉ chiêu cảm tâm thọ, hoặc chiêu cảm thân thọ, không phải là tâm thọ chăng?

Cũng có. Vì sao?

*Tụng nêu:*

*Các nghiệp thiện không tâm*

*Cho chỉ cảm tâm thọ*

*Ác chỉ cảm thân thọ*

*Là cảm thọ nghiệp khác.*

*Luận nói:* Nghiệp thiện không có tâm. Nghĩa là từ định trung gian cho đến xứ Hữu đánh, nghiệp thiện hiện có, ở trong ấy có thể chiêu cảm người thọ nhận dị thực, nên biết chỉ chiêu cảm tâm thọ, không phải là thân. Vì ở trong địa kia không có thân thọ. Thân thọ tất định cùng với tâm tương ưng. Không phải nghiệp không có tâm, chiêu cảm quả có tâm.

Các nghiệp bất thiện có thể chiêu cảm người thọ, nên biết chỉ chiêu cảm thân thọ, không phải là tâm thọ, vì bất thiện nhân nơi khổ thọ làm quả. Khổ thọ của ý địa quyết định gọi là ưu. Ưu thọ tất không phải thuộc về quả dị thực nên nghiệp bất thiện chỉ chiêu cảm thân thọ.

Nếu chấp ưu căn nhất định không phải là dị thực, thì các loại hữu tình đã khởi tâm cuồng loạn. Ở trong thức nào, từ nhân nào đã chiêu cảm, dựa nơi xứ nào để khởi không phải là dị thực?

*Tụng nêu:*

*Tâm cuồng chỉ ý thức  
Do dị thực nghiệp sinh  
Và sợ hại trái ưu  
Trừ châu Bắc tại dục.*

*Luận nói:* Tâm cuồng của hữu tình chỉ ở ý thức. Nếu tại năm thức, tất không có tâm cuồng, vì năm thức thân không phân biệt.

Do nhân nào nên tâm của hữu tình bị cuồng?

Do dị thực nơi nghiệp của các hữu tình khởi.

Do dị thực của những nghiệp nào khởi?

Nghĩa là do hữu tình kia dùng vật thuốc, chú thuật khiến cho tâm người khác cuồng. Hoặc lại khiến người khác uống các thứ không phải điều mình muốn, hoặc thuốc độc, hoặc rượu. Hoặc hiện bày oai nghiêm, khủng bố các loài chim thú v.v... Hoặc phóng lửa thiêu đốt núi, đầm. Hoặc đào hầm, hang, đặt bẫy khiến nhiều chúng sinh rơi xuống. Hoặc tạo các sự việc khác, khiến người khác mất hẳn nhớ nghĩ.

Do nhân của nghiệp này, nên ở nơi đời vị lai đã chiêu cảm dị thực của loại đại chủng khác.

Vì thế mạnh của dị thực kia, khiến tâm phát cuồng. Do thế của tâm cuồng này không phải là dị thực, vì tâm v.v... thiện, ác đều cùng bị cuồng.

Do đây chỉ nói là dị thực của nghiệp sinh. Nghĩa là nhân của nghiệp ác đã chiêu cảm đại chủng của dị thực không bình đẳng. Dựa vào đại chủng này, tâm liền mất niệm, nên nói là cuồng.

Như thế, tâm cuồng đối với tâm loạn, nên tạo ra bốn trường hợp. Nghĩa là có tâm cuồng nhưng không phải là tâm loạn, cho đến nói rộng:

(1) Cuồng không phải là loạn: Nghĩa là các người cuồng, nhưng tâm không nhiễm ô.

(2) Loạn không phải là cuồng: Nghĩa là người không cuồng, nhưng các tâm nhiễm ô.

(3) Cuồng cũng là loạn: Nghĩa là các người cuồng có các tâm nhiễm ô.

(4) Không phải cuồng cũng không phải loạn: Nghĩa là người không cuồng, tâm không nhiễm ô.

Tâm của hữu tình bị cuồng là chỉ do đấy. Lại do bốn thứ. Bốn thứ đó là:

(1) Do kinh sợ. Nghĩa là phi nhân v.v... hiện bày hình tướng đáng sợ, đi đến cùng bức bách. Hữu tình thấy rồi tâm bèn trở nên cuồng.

(2) Do thương tổn. Nghĩa là nhân nơi các sự việc nào hại phi nhân v.v... vì phi nhân kia giận dữ, nên tổn hại nơi các chi tiết của mình, bèn khiến tâm cuồng. Trong thân của hữu tình có những chi tiết riêng, nếu bị đánh đập, xúc chạm mạnh tâm tức phát cuồng.

(3) Do sai trái. Nghĩa là do trong thân, các thứ phong giới, đờm nhiệt, viêm nhiệt hỗ tương trái nghịch, đại chủng trái hẳn nhau, nên gây ra tâm cuồng.

(4) Do ưu sầu. Nghĩa là nhân các sự việc người thân yêu qua đời v.v... sầu giận buộc giữ tâm, bèn phát cuồng, như Bà Tư v.v...

Loại hữu tình nào có tâm cuồng này?

Trừ châu Bắc Câu Lô, các loại hữu tình của cõi dục còn lại cùng có tâm cuồng. Nghĩa là tâm của các trời thuộc cõi dục hãy còn có cuồng, hướng chi là con người, nẻo ác mà lia được tâm cuồng? Địa ngục thì luôn bị cuồng, vì các thứ khổ bức bách. Nghĩa là các địa ngục luôn bị vô số các thứ vật dụng tạo khổ khác nhau gây tổn hại. Mạt ma mãnh liệt khó nhẫn chịu khi bị khổ thọ bức bách, hãy còn



không tự nhận biết, hưởng chi là đã rõ thị phi? Nên trong địa ngục, tâm oán hận, vì bị tổn hại, than khóc, cuồng loạn, kêu gào chạy khắp.

Thế gian truyền tụng có văn: Trong các Thánh nơi cõi dục, chỉ trừ chư Phật, chư vị còn lại khi đại chúng trái hợp, tức cùng có tâm cuồng không có dị thực sinh.

Nếu có định nghiệp, tất nên trước thọ, sau mới chứng đắc Thánh. Nếu không phải định nghiệp thì đắc Thánh đạo, tức có thể khiến không có quả, cũng không có kinh sợ, vì các Thánh giả đã vượt khỏi năm thứ sợ hãi. Cũng không bị tổn hại, vì các Thánh giả không có các sự việc như bị phi nhân v.v... giận ghét. Cũng không có ưu sầu, do các Thánh giả đã chứng đắc pháp tánh. Tâm của tất cả Như Lai không có cuồng loạn, không có xả dãn thọ mạng, không có phá bỏ âm thanh, cũng không có các sự việc như tóc bạc, da mặt nhăn v.v..., vì nghiệp được sinh là rất thuần tịnh, vi diệu.

Lại, trong kinh đã nói: Nghiệp có ba thứ. Nghĩa là cong vạy, cầu ướ, vắn đục. Tướng của chúng là thế nào? *Tụng nêu:*

*Nói nghiệp cong, ướ, đục  
Dựa nịnh, giận, tham sinh.*

*Luận nói:* Ba thứ thân, ngữ, ý đều có ba loại. Nghĩa là cong vạy, cầu ướ, vắn đục, như thứ lớp ấy, nên biết là đã dựa vào dua nịnh, giận dữ, tham lam sinh ra. Tức dựa vào dua nịnh sinh ra nghiệp thân, ngữ ý, gọi là nghiệp cong vạy. Vì là loại cong vạy của dua nịnh, nên cong vạy thật, gọi là kiến. Vì vậy Khế kinh nói: Cong vạy thật là gì? Nghĩa là các ác kiến. Dua nịnh là loại kia, nên được mang tên cong vạy. Từ dua nịnh đã sinh nghiệp thân ngữ ý, vì cong vạy làm nhân, nên quả nhận lấy tên nhân.

Vì thế Đức Thế Tôn nêu rõ: Nghiệp kia là cong vạy.

Nếu dựa vào sự giận dữ sinh ra nghiệp thân, ngữ ý, gọi là nghiệp cầu ướ. Vì là loại cầu ướ của giận dữ, nên giận dữ gọi là cầu ướ. Nghĩa

là giận dữ hiện tiền, như viên sắt nóng, tùy theo nơi chôn nào đã ném xuống, liền có thể đốt hại thân tâm của mình, người. Trong các phiên nào, đó là lỗi rất nặng, nên Đức Bạc-già-phạm đã lập lần nữa tên cầu uest, là cầu uest tột cùng trong các thứ cầu uest. Từ giận dữ sinh ra nghiệp thân ngữ ý cầu uest làm nhân, nên quả thọ nhận tên nhân.

Thế nên, Đức Thế Tôn nói nghiệp kia là cầu uest.

Nếu dựa vào tham lam sinh ra nghiệp thân ngữ ý, gọi là nghiệp vẩn đục. Vì là loại vẩn đục của tham, nên tham gọi là vẩn đục. Nghĩa là tham hiện tiền, thì nhiễm đắm nơi đối tượng duyên, là tánh của nhiễm. Từ tham kia sinh v.v... căn cứ ở trước nên giải thích.

Lại, đạo chân thật ngay thẳng, nghĩa là tám Thánh chi. Có thể tạo chướng ngại đối với Thánh đạo kia, sinh ra ba nghiệp gọi là cong vạy. Chân thật không bệnh, nghĩa là vĩnh viễn đặc Niết-bàn. Tạo chướng ngại cho việc chứng đắc Niết-bàn kia, nhân nơi ba nghiệp gọi là cầu uest.

Dựa vào kiến chấp của ngoại đạo, ở trong giáo pháp của Phật, tạo chướng ngại đối với tâm tín tịnh, không tin giáo pháp kia, gọi là vẩn đục. Do có thể khuấy đục tâm tín tịnh, nên từ chướng kia đã khởi ba nghiệp, gọi là vẩn đục.

Lại, rơi trong xứ chống trái của đoạn thường để hành. Từ hành kia đã khởi nghiệp thân ngữ ý trái với nghĩa của đạo chánh trực, nên lập tên cong vạy. Do kiến tổn giảm, đã khởi các nghiệp, vì có thể làm cầu uest pháp tịnh, nên lập tên cầu uest. Tên cầu uest tất dựa vào nghĩa cầu uest tột cùng. Nên Tát-ca-da-kiến đã khởi các nghiệp có thể làm chướng ngại kiến giải về vô ngã chân thật thanh tịnh. Dựa nơi nghĩa làm chướng ngại thanh tịnh, nên lập tên vẩn đục.

**HẾT - QUYỂN 40**

# LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

## QUYỀN 41

### Phẩm thứ 4: BIỆN VỀ NGHIỆP, phần 9

Lại, trong kinh nói nghiệp có bốn thứ. Nghĩa là: Hoặc có nghiệp dị thực là đen đen. Hoặc lại có nghiệp dị thực là trắng trắng. Hoặc lại có nghiệp dị thực là đen trắng, đen trắng. Hoặc lại có nghiệp không phải đen, không phải trắng, không có dị thực, là nghiệp có thể diệt trừ hết các nghiệp.

Kinh tuy lược chỉ rõ, nhưng không giải thích rộng. Nay nên giải thích về nghiệp ấy. Tướng của chúng là thế nào?

*Tụng nêu:*

*Dựa đen đen cùng khác  
Nói về bốn loại nghiệp  
Sắc ác, thiện cõi dục  
Vô lậu kia hay tận.  
Nên biết như thứ lớp  
Gọi đen, trắng, cùng phi.*

*Luận nói:* Đức Phật dựa vào loại tánh nơi quả của nghiệp không đồng, đối tượng đối trị, chủ thể đối trị khác nhau để nói về bốn nghiệp như đen đen v.v... Các nghiệp bất thiện hoàn toàn gọi là đen. Do nhiễm ô đủ là đen. Không vừa ý là đen. Dị thực cũng đen là không vừa ý. Nghiệp thiện của cõi sắc hoàn toàn gọi là trắng, vì không bị

tất cả phiền não bất thiện và nghiệp bất thiện xen tạp lẫn áp. Dị thực cũng trắng vì là vừa ý.

Dựa vào ý nghĩa sâu xa nào trừ thiện cõi vô sắc?

Có thuyết nói: Trong đây nêu lên phần đầu để hiển bày phần sau. Hoặc trong cõi sắc có *màu trắng* (pháp thiện) vừa ý, cùng *màu trắng* sáng rõ, có thể nêu đặt, nên lập riêng danh xưng trắng. Trong cõi vô sắc, có *màu trắng* vừa ý, không có *màu trắng* sáng rõ để có thể thiết lập, nên không lập danh xưng trắng. Hoặc trong cõi sắc có đủ hai thứ trung hữu, sinh hữu đều tánh trắng, nên lập riêng danh xưng trắng. Như Khế kinh nói: Hoặc nam, hoặc nữ thành tựu hành diệu của thân... nói rộng cho đến: Sau khi chết chiêu cảm được ý có sắc thành như ánh sáng của chiếc áo trắng, hoặc đêm sáng rõ. Hoặc ở cõi sắc đầy đủ ba nghiệp cùng mười nghiệp đạo. Cõi vô sắc thì không như vậy. Nhưng trong Khế kinh có nói về: “Tĩnh lự vô lượng vô sắc đều gọi là nghiệp của dị thực trắng trắng”. Kinh kia đã căn cứ theo dị thực thuần tịnh, vừa ý để lập chung danh xưng trắng. Tuy nhiên Khế kinh kia là thuyết phi liễu nghĩa. Do ở nơi cõi trên tất cả pháp thiện của bốn uẩn, năm uẩn đều được nói là nghiệp. Các nhân của dị thực do nghiệp được hiển bày nên phi nghiệp cũng lập tên nghiệp, đủ chứng biết kinh kia là thuyết phi liễu nghĩa.

Nghiệp thiện của cõi dục, gọi là đen trắng, vì bị pháp ác xen tạp. Dị thực cũng đen trắng, vì xen lẫn với quả phi ái. Tên gọi đen trắng nay là dựa nơi sự cùng nối tiếp để lập, không phải là căn cứ nơi tự tánh. Vì sao? Vì không có một nghiệp nào cùng một dị thực nào là đen, cũng là trắng, là cùng trái nhau.

Nếu như vậy thì quả của nghiệp ác và quả của nghiệp thiện là xen tạp. Thế thì cũng nên gọi là trắng đen?

Vấn nạn này là phi lý, do trong cõi dục pháp bất thiện luôn hiện hành sinh mạng của chúng có thể lẫn áp pháp thiện, nên quả khổ của

ngiệp ác kia lẫn lộn với dị thực vui. Vì thiện của cõi dục yếu kém, không có công năng trấn áp, chế phục bất thiện, nên quả vui của nghiệp thiện kia cũng không có công năng xen lẫn nơi dị thực khổ, nên quả của nghiệp ác được mang tên thuần đen.

Có Sư khác cho: Nghiệp thiện của cõi dục thì ý lạc gia hạnh trắng đen xen tạp dấy khởi, do đấy nên lập hai tên đen trắng, không phải thể của một nghiệp có thiện có ác.

Vì sao? Như một người, vì lừa dối, hãm hại người khác, ý muốn khiến người khác tin, dựa nơi mình, nên trước hết là giả vờ hành thí, cho đến xuất gia. Như thế gọi là tuy ý lạc là đen nhưng gia hạnh là trắng. Hoặc lại có một người, đối với đám trẻ con của mình, vì muốn ngăn chặn sự việc không lợi lạc cùng khiến chúng được ở yên trong sự việc lợi ích, an vui, do tâm thương xót nên khởi thân ngữ thô ác, dùng roi đánh đập, mắng nhiếc, bức bách hữu tình. Như thế gọi là tuy gia hạnh là đen nhưng ý lạc là trắng.

Nếu như vậy thì bất thiện tức nên gọi là trắng đen, vì như nghiệp thiện cũng có như trước ý lạc, gia hạnh trắng đen dấy khởi xen tạp như trước. Nhưng không phải là điều được thừa nhận, nên thuyết trước không lỗi.

Các nghiệp vô lậu có thể vĩnh viễn đoạn trừ hết ba nghiệp trước, gọi là nghiệp thứ tư. Nghiệp vô lậu này, không phải là nhiễm ô, nên được mang tên không phải là đen, đối với lý không có sai, vì không gắn liền với cõi, vì đoạn dứt dị thực, nên gọi là không có dị thực, cũng không có lỗi.

Đã là trắng trắng nghĩa, vì sao gọi là không phải trắng?

Đức Phật cũng ở trong kinh Đại Không kia nói với Tôn giả A-nan-đà: “Các pháp vô học là thuần thiện, thuần trắng, hoàn toàn vô tội”. Bản luận cũng nói: “Thế nào là pháp trắng? Nghĩa là các pháp thiện vô phú vô ký”. Ở đây, có mật ý nói tiếng không phải trắng. Mật

ý ấy là gì? Nghĩa là trong đây nêu rõ đối trị ba nghiệp trước, lập làm thứ tư. Chớ nên khiến người được hóa độ sinh nghi như thế này: Vì sao trong đây pháp trắng có thể đối trị trắng? Vì hiển bày chủ thể đối trị là hơn đối tượng đối trị, nên căn cứ ở chỗ chiêu cảm dị thực để lập tên gọi không phải trắng, do không thể chiêu cảm dị thực trắng. Hoặc pháp vô học, đối với tất cả nhiễm trong thân đã vượt qua là có thể đạt được nên lập tên gọi thuần trắng. Không phải như pháp học không thể vượt qua được tất cả nhiễm trong thân nên không gọi là thuần trắng.

Vì thế trong kinh kia đã dựa vào nghĩa như thế, đối với pháp vô học nêu bày tiếng thuần trắng. Nay trong kinh này, do nghiệp vô lậu không phải thuận với ái. Lại vì không thể chiêu cảm dị thực trắng, nên gọi không phải là trắng. Các nghiệp vô lậu là đều có công năng diệt trừ hết ba nghiệp trước chẳng? Không như thế. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Bốn pháp nhãn lià dục  
Tám trước cùng vô gián  
Mười hai tư vô lậu  
Chỉ diệt thuần nghiệp đen.  
Bốn tĩnh lự lià dục  
Tư vô gián thứ chín  
Một diệt tạp thuần đen  
Bốn khiến thuần trắng diệt.*

*Luận nói:* Ở trong kiến đạo bốn pháp trí nhãn cùng phần vị đã lià dục nhiễm của tu đạo. Tám Thánh đạo vô gián trước cùng hành có mười hai tư chỉ dứt hết thuần đen. Thánh đạo vô gián thứ chín cùng hành đã lià nhiễm của cõi dục. Một tư vô lậu song song, khiến đen trắng và thuần đen dứt hết. Thời gian nay là đoạn trừ chung thiện của cõi dục, cũng đoạn trừ nghiệp bất thiện thứ chín, nên lià nhiễm nơi mỗi mỗi địa của bốn tĩnh lự. Đạo vô gián thứ chín cùng hành với tư

vô lậu. Bốn tĩnh lự này, chỉ khiến nghiệp thuần trắng dứt hết, vì các nghiệp còn lại là không có dị thực, vì không phải là đối tượng biện minh, nên ở đây không luận. Vì thế trong đây chỉ nói mười bảy đạo vô gián cùng với tư Thánh cùng hành, có khả năng vĩnh viễn dứt hết ba nghiệp hữu lậu trước. Tuy dứt hết các nghiệp là công năng của Thánh tuệ, nhưng ở trong đây nói là đối trị gần. Tuy nghiệp thân ngữ cũng là đối trị gần nơi ba nghiệp kia, nhưng vì không tương ưng với tuệ, nên ở đây không nói.

Do đâu nghiệp thiện hữu lậu của các địa, chỉ do đạo sau cùng có thể đoạn trừ, không phải đạo khác? Vì các pháp thiện không phải là tự tánh đoạn, đoạn rồi nhưng cùng có hiện ở trước, nhưng do khi duyên nơi phiền não kia dứt hết mới gọi là đoạn dứt pháp thiện kia.

Bấy giờ, pháp thiện đạt được ly hệ, do đây cho đến duyên nơi phiền não kia còn sót lại một phẩm, ở nơi nghĩa đoạn không thành, pháp thiện bấy giờ cũng còn bị trói buộc. *Tụng nêu:*

*Có thuyết: Thọ địa ngục  
Dục khác nghiệp đen lẫn  
Có thuyết: Dục kiến diệt  
Dục khác nghiệp đen cùng.*

*Luận nói:* Thứ nhất, thứ ba đều có thuyết khác.

Có Sư khác nêu: Thuận với thọ của địa ngục, cùng trong cõi dục thuận với thọ nghiệp khác, như thứ lớp gọi là nghiệp thuần đen xen tạp. Nghĩa là dị thực của địa ngục, chỉ chiêu cảm nghiệp bất thiện, nên thuận với thọ của địa ngục kia, gọi là nghiệp thuần đen. Chỉ trừ địa ngục, trong phần cõi dục còn lại, dị thực đều chiêu cảm chung nghiệp thiện ác, nên thuận với thọ trong phần cõi dục kia, gọi là nghiệp đen trắng.

Như thế là đã nói như trước đã ngăn chặn loại trừ. Nghĩa là thiện không thể xen lẫn với bất thiện.

Có Sư khác cho: Nghiệp nơi cõi dục do kiến đạo đoạn và nghiệp khác hiện có trong cõi dục, như thứ lớp gọi là nghiệp thuần đen cùng có. Nghĩa là kiến đạo đoạn không có thiện lẫn lộn, nên gọi là nghiệp thuần đen.

Nghiệp nơi cõi dục do tu đạo đoạn, vì có thiện bất thiện, nên gọi là nghiệp cùng có.

Giải thích này cũng phi lý, vì trong hai đối tượng đoạn đều cùng có nghiệp không thể chiêu cảm quả dị thực.

Nếu cho trong đây đã nói về ba nghiệp, là căn cứ ở chỗ có dị thực để nói không phải là không có dị thực, thì không nên phân biệt nói kiến của cõi dục đã bị diệt. Lại, nghiệp của lực mạnh, về lý tất không nên bị lực yếu kém xâm lấn xen tạp. Do vậy không nên nói các nghiệp bất thiện do tu đạo đoạn, cũng được mang tên xen tạp. Cũng không nên nói cõi dục có sức của thiện vượt hơn bất thiện, chế phục nghiệp ác, không phải là điều được thừa nhận. Vì sao? Vì thiện của cõi dục không thường hiện hành, không có khả năng chiêu cảm quả của một kiếp.

Lại, trong kinh nói có ba Mâu ni. Lại, trong kinh nói có ba thanh tịnh, đều cùng có tướng của thân, ngữ, ý, mỗi tướng như thế nào? *Tụng nêu:*

*Nghiệp thân ngữ vô học  
Tức ý ba Mâu Ni  
Ba thanh tịnh nên biết  
Tức các ba hành diệu.*

*Luận nói:* Thân nghiệp vô học gọi là thân Mâu ni. Ngữ nghiệp vô học gọi là ngữ Mâu ni, tức ý vô học gọi là ý Mâu ni, không phải ý Mâu ni dùng ý nghiệp làm thể.

Do đâu chỉ nói hữu trong sắc uẩn, thức uẩn là Mâu ni, không phải ở nơi uẩn khác?



Có Sư khác nói: Nêu lên loại sau và đầu để làm rõ phần trung gian cũng có nghĩa nay là như thật nghĩa. Mâu ni thắng nghĩa chỉ dùng tâm làm Thể, nên Khế kinh nêu rõ: Vì tâm tĩnh lặng nên hữu tình tĩnh lặng. Tâm Mâu ni này do nghiệp thân, ngữ lia các thứ ác, nên có thể dùng so sánh để nhận biết. Ý nghiệp ở trong ấy không có dụng có thể so sánh, chỉ do chủ thể, đối tượng hợp so sánh để lập Mâu ni.

Vì sao Mâu ni chỉ ở nơi vô học?

Vì A-la-hán là Mâu ni thật. Vì các phiền não được nói là vĩnh viễn tĩnh lặng. Ba thứ hành diệu của các thân ngữ ý có thể gọi là ba thứ hành diệu, vô lậu thanh tịnh của thân ngữ ý, vì vĩnh viễn lià phiền não cấu uế của hành ác, nên có thể gọi là thanh tịnh. Hành diệu hữu lậu cũng còn là hành ác thì phiền não cấu uế làm sao thanh tịnh?

Hành diệu hữu lậu này cũng tạm thời có thể lià phiền não cấu uế của hành ác, nên được tên gọi thanh tịnh. Hoặc sức của hành diệu hữu lậu này có công năng dẫn khởi thanh tịnh thắng nghĩa vô lậu, nên lập danh xưng thanh tịnh.

Nếu cho hành diệu hữu lậu này cũng có thể dẫn đến phiền não cấu uế, nghĩa là làm đặng vô gián duyên của phiền não, thế thì không nên gọi là thanh tịnh?

Điều này cũng phi lý. Vì khi tâm thiện khởi, không phải vì tâm nhiễm khởi gia hạnh, nên tâm nhiễm vô gián, vô lậu không sinh, vì tâm thiện hữu lậu có thể dẫn đến vô lậu, nên thiện hữu lậu được mang tên thanh tịnh, vì thuận với tâm vô lậu, có thể trừ bỏ cấu uế.

Nêu bày hai hành diệu nay là dứt trừ hữu tình chấp Mâu ni tà, thanh tịnh tà.

Lại trong kinh nói có ba hành ác. Lại trong kinh nói có ba hành diệu, đều cùng có tướng thân ngữ ý, mỗi tướng như thế nào?

*Tụng nêu:*

*Nghiệp thân, ngữ, ý ác  
Gọi là ba hành ác  
Cùng tham, sân, tà kiến  
Trái là ba hành diệu.*

*Luận nói:* Tất cả hai nghiệp thân ngữ bất thiện, phần gần trước sau cùng với căn bản và tư bất thiện, như thứ lớp gọi là hành ác của thân, ngữ, ý. Nhưng hành ác của ý lại có ba thứ, nghĩa là không tham, sân, tà kiến không phải là ý nghiệp.

Há không phải Khế kinh cũng nêu bày tham v.v... gọi là ý nghiệp? Vì sao nay nói tham, sân, tà kiến không phải là ý nghiệp?

Vì là tư lương của nghiệp nên cũng gọi là nghiệp, như tư lương của lậu cũng gọi là lậu v.v...

Sao nhận biết tham v.v... không phải là ý nghiệp?

Do A-cấp-ma và chánh lý. A-cấp-ma, nghĩa là Khế kinh nói: Vì tham, sân, tà kiến là tập duyên của nghiệp, nên nhận biết tham v.v... không phải tức tánh của nghiệp. Lại, Khế kinh nói: Các ái, nghĩa là biểu, tức là ý nghiệp, nên nhận biết không phải ái tức Thể của ý nghiệp. Phần còn lại so sánh nên như thế.

Chớ có chấp nói nghiệp tức là tập nghiệp, nên Khế kinh nói: “Nghiệp ái có khác”. Nhưng Kinh chủ nói thừa nhận có phiền não, tức là ý nghiệp. Điều này có lỗi gì?

Như thế đã thừa nhận trái với Khế kinh trước và chánh lý sau, há không phải là lỗi lầm lớn?

Nếu cho, như nói: Tham có thể khiến ý tạo các hành ác. Kinh này tuy nói tham tức là nhân duyên của hành ác thuộc ý, không phải không thừa nhận tham là thuộc về hành ác của ý. Như thế tuy nói ái là nhân của nghiệp, ái này cũng tức nên không phải không là nghiệp.

Sự so sánh kia không phải là bằng nhau, vì kinh này không nói ái có thể khiến tâm khởi biểu nghiệp. Nghĩa là như kinh kia nói tham có thể khiến ý tạo các hành ác. Không phải kinh này nói ái có thể khiến tâm khởi các biểu nghiệp. Vì sao dẫn lời nói của Kinh chủ kia để so sánh với kinh này? Làm rõ biểu nghiệp nhân nơi ái cũng là nghiệp.

Như trong kinh nói các si tức là vô minh.

Kinh này chỉ chỉ rõ si là Thể của vô minh, chứng tỏ không phải si, tức không phải là vô minh.

Như thế, kinh này nói các sự mong cầu tức là ái. Các ái, là biểu, tức là ý nghiệp.

Biện về nghĩa sai biệt của tướng đã thành hiện rõ. Nếu không phải mong cầu liền không phải là ái, nếu không phải là biểu, thì cũng không phải là ý nghiệp. Chỉ trừ giả nêu thì không có lỗi. Ý nghiệp gọi là biểu, như trước đã giải thích.

Chánh lý là gì?

Nghĩa là nếu phiền não tức là nghiệp, thì mười hai duyên khởi và ba chương v.v... có sai biệt tức nên không có. Do đấy, chứng biết tham v.v... không phải là nghiệp. Là bậc thông tuệ đã chê trách, nhằm chán. Lại vì có thể chiêu cảm quả phi ái, nên hành này tức ác, nên gọi là hành ác. Ba hành diệu là trái với hành ác này, nên biết. Nghĩa là tất cả thiện nơi hai nghiệp thân ngữ, phần gần trước sau cùng với căn bản và các tư thiện, như thứ lớp gọi là hành diệu của của thân, ngữ, ý. Tuy nhiên, hành diệu của ý lại có ba thứ, không tham, không sân và chánh kiến, không phải là nghiệp. Hành diệu được người trí khen ngợi, vì chiêu cảm quả ái, hành này tức diệu, nên gọi là hành diệu. Chánh kiến, tà kiến tuy không phải tăng ích tổn hại người khác, nhưng vì là gốc của hành kia, nên cũng thành thiện, ác.

Lại, trong kinh nói có mười nghiệp đạo, hoặc thiện, hoặc ác. Vậy tướng của chúng là thế nào? *Tụng nêu:*

*Mười nghiệp đạo đã nói  
Thuộc trong hành ác, diêu  
Phẩm thô là tánh kia  
Nhu ứng thành thiện, ác.*

*Luận nói:* Ở trong hành diêu ác đã nói ở trước, nếu thô hiển bày dễ nhận biết, thì thâm tóm làm mười nghiệp đạo. Như ứng hợp nếu thiện thì thâm tóm hành diêu trước. Nghiệp đạo bất thiện thì thâm tóm hành ác trước.

Có những hành diêu, hành ác nào không thâm tóm chăng?

Tức gia hạnh, hậu khởi v.v... vì các hành kia không thô, hiển rõ. Lại, ở trong mười nghiệp đạo bất thiện, nếu hành ác của thân, khiến hữu tình khác phải bị mất mạng, mất của cải, mất thê thiếp v.v... thì nói là nghiệp đạo, vì khiến xa lìa. Nếu là lỗi lầm rất nặng do hành ác của ngữ thì nói là nghiệp đạo, vì khiến xa lìa. Nếu là tham, sân v.v... nặng, thuộc hành ác của ý thì nói là nghiệp đạo, vì khiến xa lìa. Gia hạnh, hậu khởi cùng lỗi lầm nhẹ khác kể cả tư bất thiện đều không phải là nghiệp đạo. Nghiệp đạo thiện của thân trong nghiệp đạo thiện đối với hành diêu của thân là không thâm tóm một phần. Nghĩa là gia hạnh, hậu khởi và thân nghiệp thiện khác, tức lìa uống rượu, đoạn trừ không thí cho v.v...

Nghiệp đạo thiện của ngữ đối với hành diêu của ngữ, không thâm tóm một phần, nghĩa là ái ngữ v.v...

Nghiệp đạo thiện của ý đối với hành diêu của ý, không thâm tóm một phần, nghĩa là các tư thiện.

Bảy nghiệp đạo trước trong mười nghiệp đạo là đều nhất định có biểu, vô biểu chăng? Không như vậy thì thế nào? *Tụng nêu:*

*Ác sáu định vô biểu  
Kia tự tạo dâm hai  
Thiện bảy thọ sinh hai  
Định sinh chỉ vô biểu.*

*Luận nói:* Trong bảy nghiệp đạo ác, thì sáu thứ nhất định có vô biểu, nghĩa là sát sinh v.v... trừ hạnh tà dục, không phải sáu thứ như thế. Nếu sai người khác làm, đến thời gian căn bản thì có biểu sinh. Nếu có tự tạo nơi sáu nghiệp đạo kia, thì cả sáu đều có hai thứ biểu vô biểu. Nghĩa là khi khởi biểu thì người kia liền chết v.v... về sau mới chết v.v... Cùng với sai người làm là đồng, vì khi căn bản thành, chỉ có vô biểu. Chỉ hành tà dục, tất gồm đủ cả hai thứ. Chủ yếu là do tự thân thực hiện đến cuối cùng, không phải sai khiến người khác làm, như tự mình sinh vui mừng.

Bảy nghiệp đạo thiện, nếu từ thọ sinh, tất đều gồm đủ hai, nghĩa là biểu, vô biểu. Thọ sinh Thi la, tất dựa vào biểu, nên luật nghi thuộc về tịnh lự vô lậu gọi là định sinh. Ở đây, chỉ là vô biểu, vì chỉ dựa vào sức của tâm mà được sinh.

Gia hạnh, hậu khởi là như căn bản chẳng? Không như vậy thì thế nào? *Tụng nêu:*

*Gia hạnh định hữu biểu  
Vô biểu hoặc có không  
Hậu khởi trái với đây.*

*Luận nói:* Gia hạnh của nghiệp đạo tất định có biểu. Vô biểu của vị này hoặc có, hoặc không có. Nếu triền mãnh liệt theo tâm thuần tịnh khởi, thì có vô biểu. Khác với đây thì không có. Hậu khởi trái với trước thì nhất định có vô biểu. Ở vị này thì biểu nghiệp hoặc có, hoặc không có. Vô biểu của sát-na thứ hai là bắt đầu, gọi là hậu khởi, nên ở đây nhất định có. Nếu vào lúc ấy, khởi tùy theo nghiệp trước, thì cũng có biểu. Khác với đây, tức là không có.

Ở trong nghĩa này, làm sao kiến lập phần vị căn bản, gia hạnh hậu khởi?

Lại, trong bất thiện, nghiệp sát sinh là trước nhất, như người giết mổ dê, khi sắp hành sát, trước phát khởi tâm giết hại, trải qua sự việc hỏi thăm giá cả. Vì mua dê, nên ăn lương thực của mình, dong ruồi đường xa, hỏi thăm nơi chốn người chăn dê. Đến rồi thì cân đo, tiếp xúc, trả giá, dắt dê về, cột lại, nuôi nấng cho nó mập. Chuẩn bị vào chỗ giết mổ dê, thì cầm dao, tìm huyết, đâm chặt thân dê đến mạng nó chưa chết, đều gọi là gia hạnh. Tùy thuộc vào biểu nghiệp này, ngay khi dê kia mạng chung, tức biểu nghiệp, vô biểu nghiệp của khoảng sát-na này, được gọi là nghiệp đạo căn bản của sát sinh. Vô biểu nghiệp sát sinh sau sát-na này tùy chuyển không dứt, gọi là hậu khởi của sát sinh. cùng vào thời gian sau, các sự việc như lột da, cắt thịt, rửa sạch, cân bán, thu lợi để nuôi sống mình và người thân, những thứ biểu nghiệp này cũng gọi là hậu khởi.

Như kẻ giết mổ dê, ba phần đã như vậy, các thứ bất luật nghi khác, như chỗ ứng hợp nên nói.

Nghiệp không cho mà lấy có ba phần. Tức như kẻ trộm, khi sắp hành động trộm, trước hết là phát khởi tâm trộm, sai người hoặc tự mình qua lại, rình nghe, thấy vật hiện có của người khác. Vì đi đến để trộm lấy, nên ăn uống, xắn bó quần áo gọn ghẽ, đem theo dụng cụ trộm, lén đến nhà người khác, khoét vách làm thang leo lên, theo dây mà vào, bước đi nhẹ nhẹ, thò tay sờ nắn tài sản của người khác. Trước khi các đồ vật chưa lìa khỏi chỗ cũ, đều gọi là gia hạnh. Đồ vật chính thức rời khỏi nhà của chủ, biểu nghiệp, vô biểu nghiệp trong sát-na này gọi là nghiệp đạo căn bản. Sau sát-na ấy, tùy theo vô biểu nghiệp, cùng đem tài sản ra khỏi nhà, cất giấu, thọ dụng v.v... biểu nghiệp hiện có này, đều gọi là hậu khởi.

Nghiệp hành tà dục có ba phần. Tức như người nam đối với người nữ, trước hết dấy khởi tâm ái, sắp hành động phi lễ, sai người

xem mặt, mai mỗi qua lại, rồi chung diện đến nhà người nữ kia, nói, cười, cầm tay, chạm xúc, trước khi chưa có kết quả, đều gọi là gia hạnh. Sự việc chính thức hoàn tất, biểu nghiệp, vô biểu nghiệp trong sát-na này gọi là nghiệp đạo căn bản.

Có thuyết nói: Hoàn tất nghĩa là vào sang môn.

Có Sư khác cho: Tức là tiết ra chất bất tịnh.

Sau sát-na này, tùy theo vô biểu nghiệp, cùng tỏ vẻ e thẹn khác, cầm nắm, chạm xúc, nói năng, các biểu nghiệp hiện có như thế đều gọi là hậu khởi.

Nghiệp nói lời hư dối có ba phần. Là như một loại người khéo làm việc lừa dối, nhân mưu cầu của cải vật dụng để nuôi sống thân mạng. Trước hết, nhận lấy tình cảm, cầu xin, hứa thuận, làm chứng giả, phát khởi ý lừa dối đi đến trong chúng, vì thuật lại thân mình có thể làm chứng thật, nói tôi đối với người kia không phải oán, không phải thân, nhận biết trong các thứ ác không gì hơn là lừa dối, biết trong các thiện không gì hơn là lời nói thật. Tôi đã dối với người kia, không có mong cầu gì, há tự mình không tội, lại mang lấy những thứ đâm thọc, độc hại, chỉ sợ người hiền thẳng bị lẫn lộn phải chịu hình phạt.

Trước khi chưa thành chứng, đều gọi là gia hạnh. Nếu đang dối trước chúng, phát ngôn với tưởng trái ngược, nói dối trá, trong sự việc không thấy v.v... nói là thấy v.v... lừa dối là mình đã nhận hiểu. Biểu nghiệp, vô biểu nghiệp trong sát-na này, gọi là nghiệp đạo căn bản.

Có thuyết nêu: Chỗ lừa dối được chấp thuận mới thành.

Nếu như vậy tức nên không có lý lừa dối Hiền Thánh, nhưng lừa dối Hiền Thánh là lỗi rất nặng.

Do đây nên biết thuyết trước là tốt.

Sau sát-na này tùy theo vô biểu nghiệp, cùng có được của cải vật dụng để nuôi sống thân mình, biểu nghiệp hiện có ấy, đều gọi là hậu khởi.

Nghiệp nói lời ly gián có ba phần. Lại như một loại người phát khởi tâm phá hoại người khác, sai khiến truyền chung. Hoặc thân tự đi đến dối trá làm về thân thiện hơn, mong tin theo lời nói của mình. Trước khi chưa phá hoại người khác, đều gọi là gia hạnh.

Phát khởi lời nói ly gián, khiến người khác nhận lãnh, biểu nghiệp, vô biểu nghiệp của sát-na này, gọi là nghiệp đạo căn bản.

Có Sư khác cho: Người khác khi bị phá hoại mới thành nghiệp.

Nếu như vậy thì Thánh thâm giao, bền chắc, khó hủy hoại, tức nên không có tội nói lời ly gián phá hoại Thánh. Nhưng phá hoại Thánh thì mắc tội rất nặng. Do đây nên biết thuyết trước là tốt. Sau sát-na này, tùy theo vô biểu nghiệp cùng tâm khiến chỗ bị phá hoại không có tái hợp, biểu nghiệp hiện có này, đều gọi là hậu khởi.

Nghiệp nói lời thô ác có ba phần. Tức như một loại người sắp phát khởi lời nói thô ác, khởi tâm giận dữ, toan tính bút rút, giậm chân, nhưng mảy trộn mắt, cắn răng bặm môi. Trước khi chưa phát khởi lời nói đều gọi là gia hạnh. Ngay khi đang phát ra lời nói thô ác, khiến người khác nhận lãnh, biểu nghiệp, vô biểu của của sát-na này gọi là nghiệp đạo căn bản.

Có Sư khác nói: Gây nhiễu hại người khác thì mới thành.

Nếu như vậy Thánh nhân có đủ sức nhẫn, đã không thể mắng nhiếc nhiễu hại, tức nên không có lỗi. Nhưng mắng nhiếc Hiền Thánh là mắc tội rất nặng.

Do đây nên biết thuyết trước là tốt. Sau sát-na này, tùy nơi vô biểu nghiệp, cùng ở sau chỗ đã mắng nhiếc, thuật lại lời nói thô ác, biểu nghiệp hiện có này đều gọi là hậu khởi.



Nghiệp nói lời uế tạp có ba phần. Lại như một loại người phát khởi tâm đù đạ, trước hết là nhận lấy của cải người khác, gom góp các chuyện thù dật để bàn bạc, đem theo dụng cụ đù đạ đi đến trong chúng. Trước khi thốt lời đù đạ đều gọi là gia hạnh.

Đang khi phát ra lời lẽ đù đạ giữa chúng, biểu nghiệp, vô biểu nghiệp của sát-na này, gọi là nghiệp đạo căn bản. Sau sát-na ấy, tùy nơi vô biểu nghiệp cùng đạt được tài lợi, nhận dùng, cất giấu, biểu nghiệp hiện có này đều gọi là hậu khởi.

Có Sư khác cho: Tham, sân, tà kiến, vừa hiện ở trước, tức gọi là nghiệp đạo, nên không có gia hạnh hậu khởi có sai biệt.

Thuyết nêu bày như thế, cũng gồm đủ ba phần. Có tư bất thiện, đối với tham sân v.v... có thể làm các sự việc hỗ trợ trước sau.

Lại, các nghiệp đạo lần lượt đối chiếu nhau, tức cùng có hỗ tương làm gia hạnh, hậu khởi.

Như có một loại người muốn hại kẻ oán đối, đặt ra các thứ mưu mô, hợp kết thành duyên sát hại. Hoặc giết chúng sinh để cầu xin sức trợ giúp. Hoặc trộm vật của người khác để hỗ trợ cho việc sát hại. Hoặc dâm với vợ người kia, xui khiến giết chồng. Hoặc biết bạn thân của kẻ oán kia rất mạnh mẽ, sức mình yếu kém, nên mưu kế sát hại khó thành. Vì thế trước hết đối với bạn thân của kẻ oán đối kia, khởi bốn lỗi về ngữ để phá hoại tâm người kia, khiến người ấy đối với kẻ oán đối nọ không để ý cứu giúp, rồi tìm cách dẫn dụ người ấy vào bè nhóm mình. Hoặc đối với tài sản của kẻ kia, tâm sinh tham đắm. Hoặc tức ở nơi kẻ kia khởi tâm giận dữ. Hoặc khởi tà kiến nuôi lớn nghiệp giết hại, sau đây mới giết. Đã giết kẻ oán đối xong, thời gian sau lại giết hại người thân của kẻ ấy, cướp đoạt của vật, hành dâm với người yêu của họ, cho đến lại khởi tà kiến hiện tiền.

Như thế gọi là nghiệp đạo sát sinh. Dùng mười nghiệp đạo ác làm gia hạnh, hậu khởi. Nghiệp đạo còn lại như chỗ ứng hợp nên biết.

Có Sư khác nêu: Tham v.v... không ứng hợp có thể làm gia hạnh, vì không phải chỉ tâm khởi, gia hạnh tức thành, do chưa có sự tạo tác. Thuyết nêu như thế thì tham v.v... tuy không phải là tánh của nghiệp đã tạo tác, nhưng tham v.v... kia, lúc duyên nơi cảnh sinh, không phải là không có lực dụng. Do có lực dụng, nên được mang tên gia hạnh, rồi tạo phương tiện dẫn sinh các nghiệp đạo.

Nay nên luận bàn tường tận như trước đã nêu bày. Tùy nơi biểu nghiệp này, ngay khi người kia mạng chung, thì biểu nghiệp, vô biểu nghiệp trong sát-na ấy, được gọi là nghiệp đạo căn bản của sát sinh.

Điều này tức nên phi lý. Vì sao? Vì đối tượng sát sinh là ở nơi phần vị tử hữu. Còn chủ thể sát sinh thì biểu nghiệp, vô biểu nghiệp trong sát-na kia, tức thành nghiệp đạo, hay là người kia sau khi chết mới thành nghiệp đạo.

Nếu đối tượng sát sinh (kẻ bị giết) trụ ở phần vị tử hữu, thì chủ thể sát sinh (người giết) nghiệp đạo tức thành. Tuy trước đã nói lại giống như không lỗi. Nhưng đối với nghĩa của tông, quyết định là trái nhau. Do đối tượng sát sinh cùng với chủ thể sát sinh đều cùng lúc bỏ mạng, nên cũng có thể nói: Chủ thể sát sinh, về nghiệp đạo sát đã thành, thừa nhận người bị giết cũng còn sống, nghiệp đạo sát đã thành.

Chủ thể sát sinh này khi ở nơi phần vị tử hữu, người bị giết bấy giờ đã gọi là chết thật sự, tức là người của chủ thể sát sinh nên thừa nhận đã có được nghiệp đạo sát sinh của một sát-na này. Tuy nhiên, Tông không thừa nhận cùng với người bị giết đều cùng thời mạng chung, thành tội của nghiệp đạo. Nếu sau khi người kia đã chết, nghiệp đạo mới thành, tức như trước đã nói là không hợp lý. Không phải kẻ bị giết lúc đang mạng chung, có thể được gọi là mạng của họ đã đoạn. Vì sao trước nói: Người kia đang mạng chung, biểu nghiệp, vô biểu nghiệp của khoảng sát-na nay được gọi là nghiệp đạo căn bản của sát sinh, nhưng nay nói sau khi chết nghiệp đạo mới thành.

Hai cách giải thích như thế, nên khéo quyết định rõ ràng. Quyết định sau khi chết nghiệp đạo mới thành. Nhưng trước đã nói người đang mạng chung, tức đối với sự việc đã qua trở lại nói tiếng hiện tại. Như có đại vương từ phương xa đã đến, mà hỏi: Nay, đại vương từ đâu đến? Hoặc đây là đối với nhân, giả nêu là quả. Nghĩa là người bị giết, lúc chính thức mạng chung, hữu tình của chủ thể giết là biểu nghiệp gia hạnh, đối với việc giết có dụng, không phải là biểu của nghiệp đạo. Biểu của nghiệp đạo này nối tiếp gia hạnh sinh, vì đối tượng dẫn khởi kia, nên gọi là quả của gia hạnh. Tuy nhiên, nhân đối với sát sinh có công năng hơn hẳn, thế nên đối với nhân, giả nói là quả, thật sự không phải là nghiệp đạo mà nói tiếng nghiệp đạo.

Há không phải biểu nghiệp của thời gian này có tác dụng, tức nên lập thời gian này là nghiệp đạo?

Không phải chủ yếu có công năng mới thành nghiệp đạo. Chớ cho vô biểu nghiệp mất tên gọi nghiệp đạo. Vô biểu nghiệp này ở trong sát sinh có công dụng gì? Như vô biểu nghiệp, thì biểu nghiệp cũng nên như thế. Lại, về lý không nên lập biểu của gia hạnh, tức là nghiệp đạo. Vì hữu tình của đối tượng sát sinh ở phần vị mạng chung, vì mạng vẫn còn, nên chủ yếu ở biểu của gia hạnh cùng với sinh mạng đã bị giết, là cùng thời diệt. Sau tử hữu của người kia, không có mạng đồng loại. Biểu nghiệp, vô biểu nghiệp trong một sát-na có thể thành nghiệp đạo. Biểu của niệm sau này, đối với việc sát sinh không có công năng, hãy còn không phải là sát sinh, huống chi là có tội? Chỉ nên vô biểu được mang tên nghiệp đạo, tuy không có công năng sát hại, là quả của sát hại.

Há không phải là lý của biểu sau cũng nên như thế chăng?

Biểu của sát hại làm nhân đã dẫn khởi. Nghĩa là do quả của gia hạnh khi tròn đủ, thì hai thứ này đều cùng thành nghiệp đạo căn bản, tuy đối với việc đoạn mạng người khác, thì hai thứ này không có công năng, nhưng có nhận lấy dụng của quả phi ái ở vị lai. Vì tư ưa

thích giết hại, nên gọi là nghiệp đao sát sinh. Như Bản luận nói: Từng có sinh đã hại, nhưng sát sinh chưa diệt? *Đáp*: Có. Như sinh mạng đã đoạn, nhưng gia hạnh của kẻ kia chưa dứt.

Lời nói này có nghĩa gì?

Nghĩa ở đây, do lúc sát sinh, khởi gia hạnh sát hại, gồm có ba thứ: (1) Chỉ do bên trong. Nghĩa là nắm tay đánh v.v... (2) Chỉ do bên ngoài. Nghĩa là ném đá v.v... (3) Cùng do cả hai. Nghĩa là vung dao v.v...

Trong ba thứ gia hạnh của sát hại này, có trường hợp sinh mạng đã bị giết, tuy đã đoạn, nhưng người giết sinh tưởng chưa trừ, nên đối với việc sát sinh không bỏ gia hạnh.

Do đây, Bản luận đã nói như thế. Như sinh mạng đã đoạn, nhưng gia hạnh sát của người kia chưa dứt, nên đối với gia hạnh sát hại nói tiếng sát sinh, nên được nói là sát sinh chưa diệt.

Hành này cũng ở sau nghiệp đao, vì sao gọi là gia hạnh?

Sư Tỳ-bà-sa giải thích như thế này: Hành này là khởi ở sau, nên nói tiếng gia hạnh. Vì sao? Vì người giết, tưởng là gia hạnh giết như chưa dứt, đối với sinh mạng bị giết đã mạng chung, tưởng cũng chưa sinh nên mới lập tên gọi gia hạnh.

Vì sao chỉ nói gia hạnh này ở nơi hậu khởi?

Nên nói như thế này, cùng ở nơi căn bản. Vì sao? Vì người đã bị giết tiếp theo thời gian của một sát-na sau thuộc tử hữu. Và thời gian sau này có nhiều khoảng sát-na mà gia hạnh của chủ thể sát sinh đều cùng chưa dứt.

Vì thế tức nên nói đây là ở nơi hậu khởi cùng đối với căn bản nói tiếng gia hạnh, không nhọc sức nói nữa. Và đối với căn bản, do ở nơi tiếng hậu khởi cũng thấu tóm căn bản. Chủ yếu là đối với kẻ bị giết, thời gian sau tử hữu, chủ thể giết hại mới thành căn bản của sát sinh.

Há không phải căn bản cùng với hậu khởi kia đều sinh sau tử hữu đôi với đôi tượng sát sinh, cùng có thể gọi là hậu khởi của sát sinh.

Do vậy nên tin Sư Tỳ-bà-sa ở nơi Bản luận đã nói, là giải thích tốt nhất.

Lại, trong kinh nói: Bí-sô nên biết, sát sinh có ba thứ: (1) Từ tham sinh. (2) Từ sân sinh. (3) Từ si sinh.

Cho đến tà kiến có ba thứ cũng như thế.

Há như các nghiệp đạo nơi lúc đạt cứu cánh đều do ba căn.

Đức Phật nêu rõ: Không phải các nghiệp đạo nơi lúc đạt cứu cánh đều do ba căn, vì gia hạnh có khác.

Thế nào là có khác? *Tụng nêu:*

*Gia hạnh, ba căn khởi*

*Do vô gián kia sinh*

*Như tham v.v... ba căn sinh.*

*Luận nói:* Lúc gia hạnh của nghiệp đạo bất thiện sinh, mỗi mỗi do ba căn bất thiện khởi.

Vì dựa nơi trước cùng khởi, nên nói như thế. Gia hạnh sát sinh do tham khởi: Như có kẻ tham phần thân, răng tóc của người kia. Hoặc vì được của cải, hoặc vì đùa vui, hoặc vì cứu giúp tự thân của thân hữu, nên từ tham dẫn khởi gia hạnh sát sinh.

Từ sân khởi: Như vì trừ diệt kẻ oán đối, đã phát khởi tâm giận dữ, khởi gia hạnh sát sinh.

Từ si khởi: Như người Ba Thích Tư nói như thế này: Cha mẹ già bệnh, nếu khiến mạng chung, liền sinh thắng phước, do khiến giải thoát các khổ của hiện tại, nên mới được thân hơn, căn thông sáng.

Lại cho sát sinh là pháp cúng tế thích hợp. Lại, các vua v.v... dựa vào pháp luật thế gian, giết hết kẻ oán địch, trừ diệt bọn người hung dữ, cho là thành phước lớn, nên khởi gia hạnh sát hại.

Lại, ngoại đạo nói: Rắn, rít, ong v.v... là loại độc hại của con người, nên giết chúng liền đạt được phước. Dê, nai, trâu và các loài cầm thú khác, vì vốn dùng để cung cấp thức ăn nên giết chúng thì không có tội.

Lại, nhân nơi tà kiến giết hại chúng sinh. Những gia hạnh này đều từ si khởi.

Gia hạnh trộm cắp từ tham khởi: Như vì của cải, lợi dưỡng, được cung kính, danh xưng, hoặc vì cứu vớt tự thân, bạn thân, nên từ tham dẫn khởi gia hạnh trộm cắp.

Từ sân khởi: Như vì trừ diệt kẻ oán đối, phát khởi tâm phần nộ, khởi gia hạnh trộm cắp.

Từ si khởi: Như các vua chúa v.v... dựa vào pháp luật thế gian, chiếm đoạt tài sản của người ác, cho là pháp nên như vậy, không có tội trộm cắp.

Lại, Bà-la-môn nói như thế này: Của cải vật dụng nơi thế gian vào thời kỳ kiếp đầu tiên, là do Đại Phạm thiên vương thí cho các Phạm chí. Về sau, vì uy lực của Phạm chí suy yếu, nên bị các bộ tộc thấp kém tùy tiện lấn chiếm, thọt dụng. Nay các Phạm chí, đối với của cải của người khác ở thế gian, hoặc chiếm đoạt, hoặc trộm lấy đủ thứ áo cơm, hoặc đủ các loại vật dụng khác, hoặc chuyển cho người khác, đều như dùng của cải của chính mình, không có tội trộm cắp. Nhưng ngay khi Phạm chí kia nhận lấy, tức đã có tướng là vật của người khác. Lại, nhân nơi tà kiến trộm lấy của cải vật dụng của người khác.

Những gia hạnh này đều gọi là từ si khởi.

Gia hạnh tà dâm từ tham khởi: Như đối với vợ của người khác, khởi tâm tập nhiễm, hoặc mưu cầu của cải, hoặc vì sự cung kính. Các gia hạnh này đều từ tham sinh.

Từ sân sinh: Như vì trừ diệt kẻ oán đối, phát khởi tâm giận dữ, khởi gia hạnh dâm.

Từ si khởi: Như người Ba Thích Tư đối với mẹ hành phi phạm hạnh thì khen ngợi. Lại các ngoại đạo nói như thế này: Tất cả người nữ như mâm xôi, hoa quả chín, thức ăn, là cầu thang, đường sá, cầu thuyền, các người trong thế gian đều nên cùng thọ dụng.

Lại như Phạm chí khen ngợi con bò trong cúng tế, có các nam nữ thọ trì giới cấm của bò, hớp nước, ăn cỏ, hoặc đứng, hoặc đi, không phân biệt thân sơ, tùy gặp, tùy hợp.

Các gia hạnh này là từ si sinh.

Nói lời hư dối v.v... từ tham sinh: Như vì của cải, lợi dưỡng, được cung kính, danh tiếng, cứu giúp mình và người thân, khởi bốn gia hạnh.

Từ sân sinh: Như vì trừ diệt kẻ oán đối, đã phát khởi tâm giận dữ khởi bốn gia hạnh.

Từ si khởi: Như nhân nơi tà kiến, khởi bốn thứ gia hạnh như nói lời hư dối v.v...

Lại, nói lời hư dối từ si khởi: Như luận ngoại nói:

*Nếu người nhân cười đùa  
Gả cưới đối nữ vương  
Cùng cứu mạng, cứu của  
Nói hư dối không tội.*

Lại, lời nói ướ tập từ si khởi. Như dựa nơi Phệ đà cùng tà luận khác để học tập, đọc tụng, ngâm vịnh, truyền trao cho người khác, cho là không có tội lỗi, là đều từ si khởi.

Gia hạnh như tham v.v... vì sao từ nơi ba?

Do từ ba căn vô gián sinh. Nghĩa là từ ba căn bất thiện như tham v.v... vô gián, đều cùng sinh ba nghiệp đạo.

Do đấy, đã làm rõ từ tham sân si, vô gián tương ưng sinh ba gia hạnh. Dựa nơi nghĩa vô gián cũng sinh nghiệp đạo.

Đã nói về bất thiện từ ba căn sinh, còn thiện thì thế nào?  
*Tụng nêu:*

*Thiện ở trong ba vị  
Đều ba căn thiện khởi.*

*Luận nói:* Các thứ gia hạnh, căn bản, hậu khởi hiện có của nghiệp đạo thiện đều từ căn thiện không tham, không sân, không si đầy khởi. Do ba vị thiện đều là đẳng khởi của tâm sở thiện, nên tâm thiện tất cùng với ba thứ căn thiện cùng tương ưng.

Ba vị thiện nay, tướng của chúng là thế nào?

Nghĩa là xa lìa ba vị bất thiện trước, ba vị hiện có nên biết là thiện. Lại như khi Cần sách thọ cụ giới, đến vào giới đàn, lễ chúng Bí-sô, chí thành phát khởi lời nói, thỉnh Thân giáo sư, cho đến một lần bạch Tam yết ma v.v... đều gọi là gia hạnh của nghiệp đạo thiện.

Yết ma thứ ba xong, biểu nghiệp, vô biểu nghiệp trong một sát-na, gọi là nghiệp đạo căn bản. Từ đấy về sau, cho đến nói về bốn sự nương dựa cùng nương dựa vào trước còn lại để nối tiếp tùy duyên, thì biểu nghiệp, vô biểu nghiệp này đều gọi là hậu khởi.

Như trước đã nêu không phải các nghiệp đạo ở nơi vị cứu cánh, đều do ba căn. Nên nêu rõ do căn nào đạt cứu cánh (đạt tới tột cùng) nơi nghiệp đạo nào? *Tụng nêu:*

*Sát, thô ngữ, giận dữ  
Cứu cánh đều do sân*



*Trộm, hạnh tà và tham  
Cứu cánh đều do tham  
Tà kiến, si cứu cánh  
Thuận do ba còn lại.*

*Luận nói:* Nghiệp đạo sát sinh, thô ngữ, giận dữ trong nghiệp đạo ác, là do giận dữ đạt tới tột cùng, chủ yếu là không đoái nghĩ tới. Lúc tâm rất thô ác hiện ở trước thì ba thứ này thành.

Đối với các hành không cho mà lấy, hạnh tà dục, tham, ba nghiệp đạo này do tham đạt tới tột cùng, chủ yếu là có đoái nghĩ đến. Lúc tâm hết sức nhiễm ô hiện ở trước, thì ba thứ ấy thành. Tà kiến đạt tới tột cùng, chủ yếu là do ngu si. Do si phẩm thượng hiện tiền thì thành.

Ba thứ nói lời hư dối, ly gián, tạp uế, mỗi mỗi đều thừa nhận do cả ba đạt tới tột cùng. Vì khi tham, sân v.v... hiện ở trước, thì mỗi mỗi thứ có thể khiến ba thứ kia thành.

Nghiệp đạo tham, sân, tức là căn tham, sân, vì sao nói do tham, sân đạt tới tột cùng? Như lúc nghiệp đạo hạnh tà dục sinh, nhất định có căn tham có thể đạt tới tột cùng. Không phải lúc hai nghiệp đạo tham, sân sinh, có riêng tham, sân có thể đạt tới tột cùng.

Vì thế nên nói ba thứ tham, sân v.v... mỗi mỗi thứ đều do căn si đạt tới tột cùng. Vì không phải là không có si, khiến ba pháp ấy khởi.

Có Sư khác ở đây giải thích: Tức nêu cho pháp này do pháp này đạt tới tột cùng. Vì lúc tự thể sinh tức là nghiệp đạo. Vì lý kia là tận cùng nên tạo ra giải thích như thế. Nhưng thật sự thì tham v.v... lúc đang hiện ở trước, rất may là có căn si, có thể đạt tới tột cùng.

Do đâu không thừa nhận chỗ chấp về tự thể?

Vì trong nghiệp đạo còn lại, thì pháp khác đạt tới tột cùng. Tuy có nghĩa này, nhưng không thừa nhận. Tức chớ nên cho các nghiệp

đạo đều do si đạt tới tốt cùng. Vì khi các nghiệp đạo thành nhất định có si cùng có, nên không có lỗi như thế. Do khi sát sinh, trộm cắp v.v... tuy đều có si, nhưng vì tham, sân mạnh hơn.

Nếu như vậy thì tà kiến tức nên không do si, vì tà kiến đều cùng có si, là không mạnh. Không phải như thế. Vì tà kiến cùng khởi si là mạnh. Vì bấy giờ không có căn bất thiện nào khác. Không phải thể của tà kiến là căn bất thiện, nên căn bất thiện này cùng có si, thì nghĩa căn là hơn.

Nếu như vậy thì tham v.v... tức nên không do si, vì tham và sân là căn, nên là hơn. Còn si cùng hành là kém, nên không thể nói nghiệp đạo tham, sân do si đạt tới tốt cùng.

Căn cứ ở chủ thể đạt tới tốt cùng, bấy giờ thì si mạnh. Lại không có căn nào khác, nên đạt tới tốt cùng là do tham v.v... Tự thể đối với tự nó, không có can trợ lực, đâu có thể nói tự mình đạt tới tốt cùng nơi tự mình, nên đạt tới tốt cùng do si, về lý là không lỗi.

Có Sư khác ở đây lại giải thích: So với tham, sân đều cùng có một quả nơi các pháp, đều có thể tùy theo chỗ hơn để lập tên tham, sân. Si kia cùng với tham, sân là cùng thời sinh, nên cũng có thể nói tham, sân kia đạt tới tốt cùng.

Trong giải thích này cũng cùng có nêu hỏi, vấn nạn, vì e văn phiền tạp, nên lại dừng.

Các nghiệp đạo ở nơi xứ nào đây khởi? *Tụng nêu:*

*Hữu tình đủ danh sắc*

*Khởi xứ như danh thân v.v...*

*Luận nói:* Như trước đã nói về bốn phẩm nghiệp đạo: Ba, ba, một, ba, tùy theo thứ lớp ấy, ở nơi bốn xứ như hữu tình v.v... mà sinh. Nghĩa là ba thứ như sát sinh, là ở xứ hữu tình khởi. Ba thứ như trộm cắp v.v... thì ở nơi xứ nhiều vật dụng khởi. Chỉ một thứ tà kiến thì

ở nơi xứ danh sắc khởi. Ba thứ như nói lời hư dối thì ở nơi xứ như danh thân v.v... khởi.

Do gì để kiến lập nghiệp đạo sát sinh thành?

Nghĩa là do gia hạnh và do quả đầy đủ. Đối với hai phần này, tùy khi thiếu một, thì không tiếp xúc xác nhận tội căn bản của sát sinh.

Từng có người sát sinh khởi gia hạnh sát hại và khiến quả đầy đủ, nhưng kẻ ấy không bị xác nhận là tội sát sinh chăng?

Cũng có. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Cùng chết và chết trước  
Không căn nương dựa riêng.*

*Luận nói:* Nếu người giết hại khởi gia hạnh giết hại nhất định muốn giết người khác, cùng với kẻ bị giết cùng thời bỏ mạng, hoặc chết ở trước, thì nghiệp đạo của người giết kia là không thành. Vì sao? Vì kẻ bị giết, mạng họ vẫn còn sống, nên không thể tức khiến hữu tình của chủ thể giết, đã tiếp xúc tội sát sinh. Vì người bị giết mạng chưa đoạn, nên không phải người giết, mạng ấy đã hết mà có thể mắc tội giết, vì riêng dựa vào phần sinh. Nghĩa là thân là đối tượng nương dựa của gia hạnh sát sinh, hiện nay đã đoạn dứt. Tuy có đồng phần thân của loại riêng sinh nhưng không phải là chỗ dựa của tội. Đây là từng chưa khởi gia hạnh sát sinh để thành nghiệp đạo sát sinh. Về lý tức không nên như thế.

Nếu như vậy thì câu hỏi trong đây là phi lý?

Đã có thân là đối tượng nương dựa của gia hạnh sát sinh, không phải tức có thể khiến cho quả sát sinh được đầy đủ, vì đối với hai phần trước là thiếu một.

Vì sao do uẩn này ở trong tâm mà có thể hỏi, nói: Từng có người giết, khởi gia hạnh sát sinh cùng khiến cho quả đầy đủ? Nếu cho trong đây là căn cứ theo một sự cùng nối tiếp, rồi nói đây là khởi

gia hạnh, tức quả này đầy đủ, thế thì cũng là tội giết đã được tiếp xúc, vì thừa nhận sự sinh trước sau cùng nối tiếp là một.

Lại, nhân đã nói là không có sức để có thể minh chứng, vì chủ thể giết hại, có chết sống không khác. Nghĩa là căn cứ theo chỗ nương dựa vào thân để thiết lập phần vị sống của người kia. Cũng có niệm niệm khác diệt, khác sinh, không phải khởi gia hạnh nơi thân, tức có thể khiến cho quả đầy đủ.

Vì sao nói dựa nơi riêng khác nên không phải đã tiếp xúc với tội sát sinh?

Nếu cho vì đồng phần sau khi chết là khác, nên so với sống là có khác, tức trở lại thành thiếu một phần, vì câu hỏi là phi lý. Câu hỏi này là hợp lý, vì nhân có công năng minh chứng. Vì sao? Vì nghĩa có riêng khác. Nghĩa là người hỏi trước đặt ra câu hỏi này nói: Từng có một sự cùng nối tiếp khởi gia hạnh sát sinh, cũng khiến cho quả đầy đủ, nhưng người kia không bị cho là có tội sát sinh chăng?

Sinh trước sau đã cùng nối tiếp là một, không phải thiếu một phần. Đối với người đáp sau, nên nêu ra lời đáp này: Vì sinh thân trước sau và đồng phần là quả của nghiệp riêng, vì dựa riêng nơi sinh, nên không vì sinh trước đã tạo tiếp xúc tội.

Nếu không thừa nhận như thế, thì sát hại không phải là cha mẹ, nên thành vô gián chăng?

Lại, không phải nẻo người, tức nên thành tội nghịch, mà không thừa nhận như vậy, nên dựa vào nhân riêng có sức để có thể minh chứng.

Nếu có nhiều người tập hợp thành đoàn quân, muốn giết kẻ oán đối, hoặc săn bắt thú v.v... trong số ấy, tùy khi có một hành sát sinh, thì người nào được thành nghiệp đạo sát sinh? *Tụng nêu:*

*Nếu đồng sự như quân  
Đều thành như tác giả.*

*Luận nói:* Ở trong đoàn quân v.v... nếu tùy theo đây có một người tạo sự việc sát sinh, như tự tạo tác, thì tất cả đều thành nghiệp đạo sát sinh, do những người kia đồng thừa nhận cùng làm một sự việc. Như vì một sự việc, thì lần lượt bảo nhau, nên một người sát sinh, thì những người còn lại đều cùng đắc tội.

Nếu có uy lực khác bắt buộc phải gia nhập trong đoàn này, nhân tức đồng tâm thì cũng thành tội sát. Chỉ trừ nếu có người lập lời thề, trong thời hạn cần thiết, nhằm cứu giúp chính mình, nên tuy mạng chung cũng không hành sát sinh. Do không có tâm giết hại, nên không đắc tội sát sinh.

**HẾT - QUYỂN 41**

## LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

### QUYỂN 42

#### Phẩm thứ 4: BIỆN VỀ NGHIỆP, phần 10

Nay nên xét chọn về tướng thành nghiệp đạo. Nghĩa là ngang bằng với lượng nào thì gọi là tạt sát sinh, cho đến bằng với mức độ nào gọi là tà kiến?

Tức trước là phân biệt về tướng sát sinh. *Tụng nêu:*

*Sát sinh do cố tư*

*Tướng khác không ngộ sát.*

*Luận nói:* Chủ yếu do trước hết phát khởi cố ý muốn giết hại. Đối với hữu tình khác khởi tướng là hữu tình khác, tạo gia hạnh sát hại, không lầm lẫn mà giết. nghĩa là chỉ giết hữu tình kia, không giết càn hữu tình khác, ngang với mức này, gọi là nghiệp đạo sát sinh.

Có trường hợp mang tâm do dự là gốc cây trơ trụi hay là con người: Nếu như lại là người, là người kia hay không phải người kia, nhân đó khởi quyết chí. Hoặc phải, hoặc không phải, ta nhất định sẽ giết. Do tâm không đoái nghĩ, hoặc giết hữu tình cũng thành nghiệp đạo.

Nghiệp đạo như thế, hoặc quyết định, hoặc nghi ngờ, chỉ đủ duyên giết hại, đều có lý thành.

Đối với sát-na diệt, tội hành sát sinh vì sao là thành? Vì sao là không thành?

Vì không có nghĩa sát hại. Nghĩa là mạng chúng sinh, quá khứ đã diệt, hiện tại tự diệt, vị lai chưa đến, thế nên tất không có lý giết sinh mạng.

Vì sao nói là diệt?

Ngọn lửa đèn, tiếng chuông, căn cứ theo vật kia cũng tức nên chung nơi nghĩa sát sinh. Nghĩa là chướng ngại nơi mạng sẽ sinh nên sinh, không sinh. Do khởi tâm ác nơi gia hạnh hành sát sinh, khiến kẻ bị giết, khi mạng hiện có bị diệt, không thể làm nhân dẫn mạng đồng loại, chướng ngại mạng nên sinh khiến vĩnh viễn không sinh, nên gọi là sát sinh. Do đấy, mắc phải tội. Mạng đã bị đoạn này là thuộc về ai? Nghĩa là mạng nếu không có, thì mạng kia gọi là người chết, tức là thân, đối tượng nương dựa của mạng này.

Nêu dẫn tiếng thứ sáu để làm rõ nghĩa cùng hệ thuộc. Như Già-tha đã nói câu thọ, noãn v.v... nên thân có mạng gọi là có mạng, không phải thật có ngã, lý ấy là quyết định.

Đã phân biệt về sát sinh. Sẽ biện về không cho mà lấy. *Tụng nêu:*

*Không cho, lấy vật người  
Sức trộm lấy thuộc mình.*

*Luận nói:* Câu nói không làm v.v... ở trước, như chỗ ứng hợp dẫn đến phần sau. Nghĩa là chủ yếu trước hết phát khởi có ý muốn trộm cắp, ở trong vật của người khác, khởi tưởng là vật của người khác. Hoặc dùng sức, hoặc trộm lấy, khởi gia hạnh trộm cắp. Không làm mà lấy khiến thuộc về thân mình. Ngang với mức này gọi là tội không cho mà lấy. Nếu có kẻ trộm lấy vật nơi tháp, thì đắc tội với Phật. Đức Phật sắp nhập Niết-bàn, đã thọ nhận chung vật của thế gian dưng cúng.

Có thuyết nói: Tội này đối với người có thể bảo vệ tháp. Tức người kia tự cho phép nên nên không có tội. Vì thế thuyết trước về lý là hơn.

Trộm lấy vật của Tăng đã qua đời, đã tác bạch yết-ma, đối với Tăng của giới nội thì đắc tội trộm cắp, yết-ma chưa xong, đối với tất cả Tăng, nếu trộm của người khác cùng voi, ngựa v.v... thì ra khỏi trụ xứ, nghiệp đạo mới thành.

Đã biện về không cho mà lấy. Sẽ biện về hạnh tà dục. *Tụng nêu:*

*Hạnh tà dục, bốn thứ  
Làm điều không nên làm.*

*Luận nói:* Gồm có bốn thứ làm không nên làm, đều được gọi là tội hạnh tà dục:

(1) Ở nơi không phải cảnh. Nghĩa là người nữ được người khác bảo hộ. Hoặc mẹ, hoặc cha, hoặc người thân của cha mẹ, cho đến hoặc cảnh được người chồng bảo vệ.

(2) Ở nơi không phải đạo. Nghĩa là đặt nơi miệng vợ mình và đường khác.

(3) Ở nơi không phải chỗ. Nghĩa là ở nơi xứ xa xôi vắng vẻ, trong chùa tháp.

(4) Ở nơi phi thời. Nghĩa là thời gian vợ đang mang thai, thời gian cho con bú, lúc thọ trai giới.

Có thuyết cho: Nếu người chồng đã chấp nhận cho vợ mình thọ trai giới, mà có vi phạm, mới gọi là phi thời. Câu nói đã không lầm, cũng được dẫn đến đây. Nếu đối với vợ của người khác, cho là vợ mình, hoặc ở nơi vợ mình, cho là vợ của người khác. Đạo, không phải đạo v.v... chỉ có tâm lầm lẫn, tuy có hành dâm, nhưng không phải là nghiệp đạo. Nếu đối với vợ của người khác, khởi tưởng là vợ của người khác, hành phi phạm hạnh. Có thuyết nói: Cũng thành gia hạnh, vì khi thọ dụng, đều ở nơi cảnh của người khác.

Có thuyết nêu: Như nghiệp đạo sát sinh không thành gia hạnh, vào thời gian cuối cùng, vì cảnh trước đều riêng khác.



Về Bí-sô-ni v.v... như vợ có giới, nếu có xâm phạm, cũng thành nghiệp đạo.

Có thuyết cho: Về tội này, đối với chỗ vua ở, vì có thể gìn giữ cùng không ưng thuận. Nếu nhà vua tự phạm, thì nghiệp đạo cũng thành. Vì thế ở trước đã nói, về lý là hơn.

Đã biện về hạnh tà dục. Sẽ biện về nói lời hư dối. *Tụng nêu:*

*Nhiệm tướng khác, phát ngôn  
Hiểu nghĩa, nói hư dối.*

*Luận nói:* Nói vì sức lắng nghe, nên thành nói lời hư dối. Nghĩa là đối với điều đã nói, khởi tướng khác để phát ngôn cùng người bị lừa dối, hiểu nghĩa đã nói. Tâm nhiệm không nhằm lẫn mới thành nghiệp đạo. Kẻ bị lừa dối chưa hiểu là thuộc về lời nói uế tạp. Lời nói do nhiều chữ hình thành, chủ yếu là ở biểu nghiệp, vô biểu nghiệp của niệm sau cùng mới thành nghiệp đạo.

Hoặc tùy nơi người bị lừa dối hiểu nghĩa tức thành. Chữ trước đều cùng hành, đều là gia hạnh này. Trong đây hiểu nghĩa là căn cứ nơi người bị lừa dối có thể hiểu, gọi là hiểu, không phải là nghĩa hiểu đúng.

Ngang với mức nào gọi là có thể hiểu và hiểu đúng?

Trước cho hiểu là khi ở nơi nhĩ thức. Về sau cho là đang có thể phân biệt về nghĩa kia. Nếu hiểu đúng về nghĩa là do ý thức nhận biết. Ngữ biểu, nhĩ thức đều cùng lúc diệt, nên nghiệp đạo này chỉ là vô biểu thành.

Do thế về lý tức nên là nghĩa thiện, theo người nói, người nghe ở nơi phần vị nhĩ thức, thì nghiệp đạo tức thành, vì có thể lừa dối là gồm đủ biểu, vô biểu.

Có thuyết nói: Người bị lừa dối còn tùy ở chỗ hiểu, không hiểu, chỉ do tướng khác nói là nghiệp đạo tức thành. Không như vậy thì ở

đây là đồng với nói lời ly gián. Tùy ở nhãn, không nhãn, chủ yếu là nhận hiểu mới thành nghiệp đạo.

Kinh nêu rõ các lời nói, lược có mười sáu thứ. Nghĩa là ở trong sự việc không thấy, không nghe, không hiểu, không biết, nói là thật thấy v.v... Trong việc đã thấy v.v... nói là không thấy v.v...

Tám thứ như thế, gọi là không phải là Thánh ngôn.

Trong không thấy v.v... nói là không thấy v.v... Trong sự việc đã thấy v.v... nói là thật thấy v.v...

Tám thứ như thế gọi là Thánh ngôn.

Những gì gọi là tướng của đối tượng thấy v.v...? *Tụng nêu:*

*Do nhãn, nhĩ, ý thức  
Cùng ba chỗ chứng khác  
Như thứ lớp gọi là  
Chỗ thấy, nghe, hiểu, biết.*

*Luận nói:* Nếu cảnh do mắt, tai, ý cùng thức khác đã chứng, thì như thứ lớp gọi là đối tượng thấy biết v.v... Mũi, lưỡi, thân căn nhận lấy, vì đi đến cảnh nên gọi chung là hiểu biết. Kinh quyết định nói về chỗ nhận lấy của ba căn là đối tượng nhận biết. Kinh nói: Đại mẫu! Ý của ông nghĩ sao? Các sắc hiện có không phải là mắt ông thấy, không phải là ông đã từng thấy, không phải là ông sẽ thấy, không phải là ông mong cầu thấy.

Vì nhân nơi các thứ này nên khởi dục, khởi tham, khởi thân, khởi ái, khởi A-lại-da, khởi Ni-diên-đề, khởi tham đắm chăng?

Không như vậy, bạch Đại đức!

Các tiếng hiện có, không phải là tai của ông nghe, nói rộng cho đến các pháp hiện có không phải là ý của ông nhận biết. Nói rộng cho đến: Không như vậy, bạch Đại đức!

Đức Phật lại bảo: Đại mẫu! Ông ở đây nên biết! Đối tượng thấy chỉ có đối tượng thấy. Nên biết đối tượng nghe, đối tượng hiểu, đối tượng biết, chỉ có đối tượng nghe, hiểu, biết.

Kinh này đã đối với cảnh của sắc, thanh, pháp, nói là đối tượng thấy, đối tượng nghe, đối tượng nhận biết.

Căn cứ theo đây, nên ở nơi phần còn lại, nhất định lập đối tượng hiểu biết. Nếu không thừa nhận như thế, thì đối tượng hiểu biết là gì? Lại, ba cảnh như hương v.v... ở bên ngoài đối tượng thấy v.v... Đối với cảnh của ba thứ kia, tức nên không khởi ngôn thuyết.

Kinh chủ bác bỏ nói: Lập luận này không thành chứng, vì nghĩa của kinh là riêng khác. Không phải trong kinh này Đức Phật muốn phán quyết về bốn tướng đã nói. Nhưng nhận thấy nghĩa của kinh này đã nói. Nghĩa là Đức Phật khuyên Đại mẫu kia ở trong sáu cảnh cùng đối với bốn sự việc đã nói như thấy v.v... nên biết, chỉ có lời nói như đối tượng thấy v.v... không nên tăng ích tướng ái, phi ái.

Nếu như vậy tướng nào được gọi là đối tượng thấy v.v...?

Có Sư khác cho: Nếu là cảnh hiện đã chứng của năm căn, thì gọi là đối tượng thấy. Nếu do kẻ khác truyền nói thì gọi là đối tượng nghe. Nếu vận dụng tâm mình, dùng vô số thứ lý để so sánh, lường xét về điều được thừa nhận, gọi là đối tượng hiểu. Nếu ý hiện chứng thì gọi là đối tượng biết. Ở trong năm cảnh đều cùng đầy khởi bốn. Đối với cảnh thứ sáu, trừ thấy tức có ba. Do hiểu này nên gọi là không phải không có đối tượng chỉ rõ. Ba cảnh như hương v.v... ngôn thuyết không phải là không có.

Lại dẫn lời Sư xưa giải thích riêng về bốn cảnh này. Nay cho Kinh chủ chỉ phô bày lỗi chấp của mình, không phải là điều tôi đã thừa nhận. Kinh này phán quyết về tướng đã nói, nên chỉ nói kinh chứng. Đối tượng nhận lấy của ba căn gọi là đối tượng hiểu. Vì khởi nói của

đối tượng hiểu, nên tông của Sư tôi tùy thuận kinh này, lập các tướng như đối tượng thấy v.v... về lý là không trái. Tuy nói là để ngăn chặn sự việc tăng ích nơi tướng ái, phi ái kia, nhưng không phải là không hợp lý.

Nói sáu, bốn riêng, về lý là không đúng, vì nghĩa của kinh trước, kinh sau là giống nhau. Tôi thấy nghĩa của kinh này đã nêu bày, nghĩa là giáo hóa Đại mẫu, như ở trong cảnh như sắc v.v... của ba thời, nếu không thấy v.v... thì không mong cầu, nên dục v.v... không sinh. Như thế, nếu nhận biết cảnh như đối tượng thấy v.v... chỉ có đối tượng thấy v.v... thì dục v.v... cũng không sinh dục v.v... Chỉ do tự phân biệt, nên tôi tùy theo nghĩa của kinh nhằm giải thích văn kinh này. Không phải như Kinh chủ tùy nơi sự phân biệt của mình. Về sau, Đại Mẫu đã lãnh hội lời Phật giáo hóa. Tôi thì giải thích về nghĩa do Đức Thế Tôn đã nêu:

*Thấy sắc đã mất niệm  
 Vọng, gia tăng tướng ái  
 Tâm liền thọ ái nhiễm  
 Cùng trụ nơi tham đắm.  
 Kia do khởi đây thọ  
 Rất nhiều tướng hiện tiền  
 Nên tâm kia luôn thời  
 Bị các tham nào hại.  
 Hợp các khổ như thế  
 Liền xa nơi Niết-bàn  
 Ái hết nên Niết-bàn  
 Ngày gần như đã nói.  
 Thấy sắc rồi, chánh niệm  
 Không tăng thêm tướng ái  
 Tâm không thọ ái nhiễm  
 Cùng không trụ tham đắm.  
 Kia do không khởi thọ  
 Rất nhiều tướng hiện tiền*

*Nên tâm kia luôn thời  
 Là các tham nã hại.  
 Như thế, diệt các khổ  
 Liền gần với Niết-bàn  
 Ái hết nên Niết-bàn  
 Ngày gần như đã nói.*

Như thế, đối với thanh, hương, vị, xúc, pháp, mỗi mỗi đều nói rộng. Đức Thế Tôn cũng khen ngợi, vì có thể hiểu rõ như thế: “Lành thay! Lành thay!”. Nên Kinh chủ nói nghĩa của kinh có riêng khác, tức đúng như đã nêu bày. Do nghĩa của kinh riêng khác, nên Kinh chủ ở đây đã phân biệt khác.

Lại do ý nghĩa sâu xa gì để nêu rõ cách giải thích trái với lý giáo của hai Sư kia, mà riêng càng thêm trái với ngôn thuyết thuận theo lý giáo của phái Tỳ Bà Sa. Tức như hai Sư kia đã giải thích trái với giáo. Các tướng như đối tượng thấy v.v... ở trong kinh, Đức Phật đối với cảnh như sắc v.v... nói riêng một cách phân minh. Nhưng hai Sư kia đã từ bỏ phần khác để kiến lập, nên cũng cùng với giáo tùy thuận, trái nhau với chánh lý.

Nêu rõ trong năm cảnh, mỗi cảnh đều có đủ bốn, trên cảnh thứ sáu chỉ có ba v.v... Tuy nhiên, pháp hoàn toàn có thể lập tên đối tượng thấy, không phải trong âm thanh v.v... có thể gọi là đối tượng thấy. Như nói: Đức Phật thấy đời khứ, lai v.v... đối tượng thấy này đều là cảnh không chung của ý thức.

Từng không có Thánh giáo nào nói: Tai thấy tiếng, mũi thấy hương v.v... Vì sao năm cảnh đều gọi là đối tượng thấy, chỉ không phải là thứ sáu?

Lại, Sư kia tự nói: Nếu ý hiện chứng, gọi là đối tượng biết, thì pháp đã là đối tượng biết, nên gọi là đối tượng thấy. Vì hiện đã chứng, nên cũng như sắc v.v...

Ở đây có lý gì vì chỉ năm đối tượng chứng để lập tên đối tượng thấy?

Lại, về sau, Sư giải thích: Tự nội đã thọ nhận và tự đã chứng gọi là đối tượng biết.

Nếu như vậy thì thấy về duyên nào không phải là đối tượng thọ nhận của tự nội? Thế thì đối tượng thấy tức nên tức là đối tượng biết. Lại, đối tượng hiểu biết tức nên không có sai biệt, vì đều cùng là đối tượng tự chứng của ý thức. Lại, các tỷ lượng, hiện lượng làm ưu tiên cho người thấu đạt chánh lý đều đã cùng thừa nhận.

Nếu là cảnh của tỷ lượng mới gọi là đối tượng hiểu rõ, không nên cho đối tượng hiểu rõ ở trước đối tượng nhận biết. Nên về nghĩa của hai Sư kia là không có đầu mối.

Nay cho Kinh chủ có chấp sai lạc ở tâm, trái với chánh tông này, hợp với bè nhóm của tà thuyết kia.

Tùng có do thân biểu khác với nghĩa của tướng nên thành nói đối chãng?

Có. Nên luận nói: Tùng có thân bất động tiếp xúc với tội sát sinh chãng? Có. Nghĩa là phát ngữ.

Tùng có không phát ngữ mà tiếp xúc với tội nói dối chãng?

Có. Nghĩa là thân động.

Tùng có thân bất động không phát ngữ mà đã tiếp xúc hai tội chãng?

Có. Nghĩa là ý của người tiên phần nô và khi nghiệp được nuôi lớn. Kinh chủ ở đây đã lập ra vấn nạn như thế này: Nếu thân bất động, cũng không phát ngữ, thì dục không có vô biểu, lia biểu mà sinh hai pháp này vì sao được thành nghiệp đạo?

Đối với vấn nạn như thế, nên nêu đạt sự việc khó nhọc. Kinh chủ kia cho thật sự không có biểu nghiệp, vô biểu nghiệp. Há cùng

không lập hai nghiệp đạo này? Kinh chủ kia cũng nên biện về nhân tiếp xúc với hai tội, không phải chỉ khởi tư duy ác, vì có lỗi thái quá. Nếu chủ yếu dựa vào tư chuyển biến của hai môn thân, ngữ, thì khởi tâm muốn sát hại, lừa dối, tức nên thành trái ngược. Nếu nghiệp đạo kia không thành, thì tiên v.v... nên đồng?

Đã cho thân không động, cũng không phát ngữ, vì sao thành nghiệp đạo?

Cùng dựa vào môn thân ngữ, tức nên thiết lập sự khó nhọc để giải thích về vấn nạn như thế. Nhưng tôi lại giải thích: Khi hành Bồ sái tha (Bồ-tát), như do thân động, có thể biểu hiện nghĩa ngữ, sinh nghiệp đạo ngữ. Nếu thân bất động, có thể biểu hiện nghĩa ngữ thì nghiệp đạo cũng sinh. Nhưng khi thuyết giới, người kia có chỗ phạm thì im lặng biểu hiện sự thanh tịnh, khiến chúng đều biết, vì sao không sinh nghiệp đạo nói dối? Ý của người tiên giận dữ, nghĩa cùng bảo cho người khác biết vị tiên kia đối với hữu tình, tâm không có chiếu cố, không phải kẻ cung kính vị tiên kia, nhận biết có tâm ác. Thân động là nghiệp đạo sát hại chúng sinh đó.

Người tiên do biểu gì để khiến cho quỷ nhận biết tâm?

Tiên kia do ý phần nộ, thân ngữ tất biến đổi. Hoặc do chú thuật nguyên rửa, tất thân ngữ động.

Có Sư khác cho: Không phải ở nơi cõi dục tất cả vô biểu đều dựa vào biểu sinh. Như khi đắc quả thì năm Bí-sô cùng được giới biệt giải thoát. Bất thiện cũng nên như thế, nhưng Bí-sô kia, thời gian trước quyết định có biểu, phần còn lại cũng nên như thế. Trước tiên như trước nói: Khi hành bồ tát, người được nói dối, nghĩa là người không thanh tịnh, dối trá vào trong Tăng ngồi hiện bày oai nghi, hoặc có nói năng. Đây gọi là biểu trước. Phần còn lại so sánh theo đây nên suy xét.

Đã biện về nói lời hư dối. Sẽ biện về ba ngữ còn lại. *Tụng nêu:*

*Tâm nhiễm hoại ngữ khác  
 Gọi là ngữ ly gián  
 Ngữ thô ác, phi ái  
 Các ngữ nhiễm ứ tạp  
 Khác nói khác ba nhiễm  
 Dua nịnh cả tà luận.*

*Luận nói:* Nếu tâm nhiễm ô, phát khởi lời nói phá hoại người khác. Nếu người khác bị phá hoại, không phá hoại, đều cùng thành nói lời ly gián. Hiểu nghĩa không lầm dẫn đến trong đây. Nếu dùng tâm nhiễm, phát khởi ngôn ngữ phi ái, hủy báng chê trách người khác, gọi là nói lời thô ác. Ngôn ngữ của tâm nhiễm ở trước dẫn đến đây. Hiểu nghĩa không lầm cũng cùng với trước là đồng. Tất cả tâm nhiễm đã phát ra các lời nói, gọi là nói lời ứ tạp. Vì đều ứ tạp, nên chỉ chữ ngữ ở trước là dẫn đến trong đây.

Có thuyết nói: Khác với ba thứ trước, tâm nhiễm còn lại đã phát ra lời nói dua nịnh, ca hát, tà luận v.v... mới thuộc về nói lời ứ tạp.

Dua nịnh nghĩa là Bí-sô cầu danh lợi tà vạy, phát khởi ái ngữ dua nịnh. Ca hát nghĩa là xướng hát, tâm nhiễm làm vui lòng người khác, tạo ra các từ khúc. Tâm nhiễm nghĩa là ngâm vịnh cùng vui đùa.

Tà luận nghĩa là ngôn ngữ ác kiến chú thuật của Thằng luận, Số luận, Minh luận. Tức tâm nhiễm đã phát ra lời nói buồn than và ngôn ngữ hý luận.

Thời kỳ Luân vương xuất hiện, thì các ngôn ngữ ca hát ngâm vịnh tùy thuận xuất ly, cùng với nhiễm là trái nhau, nên chúng đều không phải thuộc về ngôn ngữ ứ tạp.

Có thuyết cho: Lời nói có giả dối v.v... thuộc về ngôn ngữ ứ tạp, không phải thuộc về nghiệp đạo. Vì là loại Bạc trần, nên không dẫn vô biểu, không phải là không có vô biểu để có thể thuộc về nghiệp đạo.



Đã biện về ba ngữ. Sẽ biện về ý có ba. *Tụng nêu:*

*Dục ác, tham của người  
Ghét hữu tình giận dữ  
Các kiến bỏ thiện ác  
Gọi nghiệp đạo tà kiến.*

*Luận nói:* Đối với của cải vật dụng của người khác, tham cầu phi lý, muốn khiến thuộc về mình, hoặc dùng sức, hoặc trộm. Dục ác như thế gọi là nghiệp đạo tham.

Há không phải là ái dục đều gọi là tham?

Như kinh Ngũ Cái nói: Dựa vào cái tham dục, Đức Phật nói nên đoạn trừ. Tham của thế gian này, tuy đều gọi là tham, nhưng không phải đều là nghiệp đạo. Do trước đã nói trong các hành ác đã gồm sáu phạm thô làm mười nghiệp đạo, nên chỉ đối với vật của người khác khởi dục tham ác, gọi là nghiệp đạo tham. Nếu khác với đây, thì nghiệp đạo tham đắm vật dụng của mình, tức nên thành. Luân vương châu Bắc là nạn cũng như thế. Đối với loài hữu tình khởi tâm ghét giận, muốn gây bức bách, gọi là nghiệp đạo sân. Đối với việc thiện, ác v.v... khởi ác kiến bài bác cho là không có, thì kiến này gọi là nghiệp đạo tà kiến.

Nêu lên phần đầu để sáu tóm phần sau, nên nói vân vân. Đây đủ nên như Khế kinh đã nêu tức hủy báng nhân quả, hai Đức Thế Tôn v.v... Nói chung là có mười một loại tà kiến không đồng, nghĩa là không có bố thí, cho đến nói rộng.

Như thế là đã biện về tướng của mười nghiệp đạo. Dựa vào nghĩa nào để giải thích tên gọi của các nghiệp đạo. *Tụng nêu:*

*Trong ấy ba chỉ đạo  
Bảy nghiệp cũng là đạo.*

*Luận nói:* Trong mười nghiệp đạo thì ba thứ sau chỉ là đạo. Vì là đạo của nghiệp nên lập tên nghiệp đạo. Các thứ kia tương ưng với

tư nên gọi là nghiệp. Vì nghiệp kia chuyên nên chuyên, vì nghiệp kia hành nên hành. Như theo uy lực của nghiệp kia mà tạo tác. Bấy thứ trước là nghiệp là thân, ngữ nghiệp, cũng là đạo của nghiệp, là đối tượng đi đến của tư, do có thể cùng khởi tư của thân, ngữ nghiệp, vì nhờ nơi thân, ngữ nghiệp làm cảnh chuyên. Vì nghiệp nơi đạo của nghiệp nên lập tên nghiệp đạo. Cho nên ở trong đây nói nghiệp đạo, là hiển bày đủ về đạo của nghiệp, nghiệp của nghiệp và nghiệp của đạo. Tuy về loại là không đồng, nhưng một là phần khác, trong luận Thế Ký đều cùng cực thành.

Hoặc vì là đạo của nghiệp, nên gọi là nghiệp đạo, vì cũng là nghiệp, cũng là đạo, nên gọi là nghiệp đạo. Đây đủ nên nói nghiệp đạo của nghiệp đạo, vì một là phần khác nên chỉ nói nghiệp đạo. Nghĩa của nghiệp đạo thiện, so sánh với đây nên biết.

Gia hạnh, hậu khởi nên gọi là nghiệp đạo. Vì tư cũng duyên với chúng làm cảnh chuyên, nên về lý cũng nên nói, nhưng không nói, vì gốc dựa vào gốc thì nghiệp kia mới chuyên. Vì trước có nói về phẩm thô, là nghiệp đạo. Lại, do căn bản có giảm, tăng, nên khiến vật trong ngoài có giảm, có tăng. Hai phần kia không như vậy, nên không phải là nghiệp đạo. Tất cả nghiệp đạo ác đều hiển bày là cùng trái với thiện.

Đoạn dứt các căn thiện là do nghiệp đạo nào? Đoạn dứt tương thiện nối tiếp có sai biệt thế nào? *Tụng nêu:*

*Chỉ tà kiến đoạn thiện  
Đã đoạn dục sinh đắ  
Bỏ nhân quả tất cả  
Đoạn dần, hai cùng bỏ.  
Người ba châu nam nữ  
Kiến hành đoạn, phi đắ  
Nói thiện, nghi có kiến  
Liên hiện, trừ người nghịch.*

*Luận nói:* Trong nghiệp đạo ác, chỉ có phẩm thượng là gồm đủ tà kiến, có thể đoạn dứt căn thiện.

Nếu như vậy thì do đâu trong Bản luận nói: Thế nào là các căn bất thiện thuộc phẩm thượng? Nghĩa là các căn bất thiện có thể đoạn dứt căn thiện. Hoặc ở phần vị lìa dục đầu tiên đã trừ, do căn bất thiện có thể dẫn sinh tà kiến, nên sự việc của tà kiến suy tìm ở nơi căn bất thiện kia. Như lửa đốt làng xóm, là lửa do giặc khởi, nên thế gian nói: Làng xóm bị giặc đốt.

Những căn thiện nào bị đoạn do căn bất thiện này?

Nghĩa là chỉ căn thiện sinh đắc của cõi dục, vì thiện của cõi sắc, vô sắc, trước không thành tựu, nên như Luận Thi Thiết Túc đã nêu nên làm sao thông hợp? Như Luận kia nói: Chỉ do lượng này là người đã đoạn căn thiện của ba cõi.

Nương dựa nơi căn thiện đạt được, lại nói xa, khiến cho căn thiện này cùng nối tiếp không phải là vật chứa đựng căn thiện kia.

Do đâu chỉ đoạn căn thiện sinh đắc?

Do gia hạnh nơi căn thiện trước đã thoái mất. Như nói: Bồ-đặc-già-la như thế thành tựu pháp thiện, cho đến nói rộng.

Thành tựu pháp thiện đã nói trong đây, là nói chung về sự thành tựu gia hạnh sinh đắc. Lại nói pháp thiện ẩn mất, tức lời nói này chỉ nói về thiện gia hạnh. Lúc sắp đoạn thiện, thì đầu tiên xả bỏ, nên nói có người tùy thuận cùng hành căn thiện chưa đoạn. Đây là làm rõ cũng có căn thiện sinh đắc. Nơi thời gian sau đó, kẻ kia tất cả đều đoạn. Do sự đoạn này, nên gọi là đoạn căn thiện.

Sự việc đoạn căn thiện này là nhân nào nơi phần vị nào?

Nghĩa là có một loại hữu tình trước đã tạo thành tùy miên có ý lạc bạo ác, sau gặp phải sức duyên của bạn ác trợ giúp chuyển tăng mạnh thêm, nên căn thiện giảm, căn bất thiện tăng. Về sau dấy khởi

tà kiến bác bỏ cho không có nhân quả, khiến tất cả thiện đều chìm mất. Do sự cùng nổi tiếp này lia thiện mà trụ. Tức nhân này phần vị này đoạn các căn thiện.

Vì sao gọi là tà kiến bác bỏ nhân, bác bỏ quả?

Hủy báng hành diệu, hành ác, gọi là bác bỏ nhân. Hủy báng dị thực của quả, gọi là bác bỏ quả.

Tà kiến có hai: Nghĩa là duyên của tự giới và duyên của tha giới. Hoặc duyên nơi hữu lậu và duyên nơi vô lậu.

Ai có thể đoạn dứt căn thiện?

Nên nói tất cả có thể đoạn dứt căn thiện. Chín phẩm căn thiện là có thể đoạn dứt tức khắc.

Như kiến đạo đoạn dứt là do kiến đạo đoạn chẳng? Không như vậy thì thế nào?

Nghĩa là đoạn dần dần chín phẩm tà kiến, chín phẩm căn thiện đối nhau theo thuận nghịch, thứ lớp đoạn dần. Như tu đạo đoạn dứt là do tu đạo đoạn Hoặc. Nghĩa là phẩm hạ hạ đoạn dứt phẩm thượng thượng, đến phẩm thượng thượng đoạn dứt phẩm hạ hạ. Nên Bản luận nói: Thế nào gọi là căn thiện vi tế cũng hành? Nghĩa là khi đoạn căn thiện thì xả bỏ sau cùng. Do xả bỏ căn thiện kia, nên gọi là đoạn căn thiện.

Nếu như vậy thì vẫn kia vì sao lại nói: Thế nào là các căn bất thiện thuộc phẩm thượng? Nghĩa là các căn bất thiện có thể đoạn trừ căn thiện, không nên ở đây lại gạn hỏi về nghĩa lý đó.

Nhân theo trước để hỏi về lý đó đã thành. Nghĩa là ở đây nhân nơi trước đoạn căn thiện vi tế, tức hỏi về khả năng đoạn căn bất thiện trên. Căn thiện vi tế trước đã thuộc về phẩm hạ, sau có thể đoạn, về lý tức thuộc về phẩm thượng, nên ở đây không nhọc công nêu hỏi, vẫn nạn.

Đã như tu đạo đoạn trừ hoặc, về lý ở trung gian, thì chung cho cả khởi và không khởi. Quả của các luật nghi có từ gia hạnh, có từ tâm thiện sinh đắc sinh ra. Nếu từ tâm thiện gia hạnh sinh, thì luật nghi trước xả sau đoạn căn thiện. Tuy nhiên, đoạn thiện thì gia hạnh căn bản đều gọi là đoạn căn thiện.

Dựa nơi đây nên nói phần vị đoạn căn thiện đã xả bỏ các luật nghi.

Nếu từ tâm thiện sinh đắc sinh ra, thì tùy theo đoạn phẩm nào có thể sinh căn thiện.

Luật nghi đã sinh, bấy giờ liền xả bỏ. Xả bỏ khả năng cùng khởi, thì căn thiện kia xả bỏ theo.

Vì ở xứ nào có thể đoạn căn thiện?

Ba châu của nẻo người, không phải ở nẻo ác, cũng không phải ở nẻo trời. Vì sao? Vì trong nẻo ác, tuệ nhiễm, không nhiễm thì không bền chắc. Do trong nẻo trời hiện thấy quả của các nghiệp thiện ác.

Nói ba châu là trừ Bắc Câu lô, vì xứ ấy không có A-thế-da (ý lạc) cực ác.

Có Sư khác cho: Chỉ nơi châu Thiệm bộ.

Nếu như vậy thì trái với Bản luận đã nêu. Như Bản luận nói: Người châu Thiệm bộ ít nhất là thành tựu tám căn. Châu Đông Tây cũng vậy.

Như thế thì đoạn căn thiện là dựa vào loại thân nào?

Chỉ thân nam, nữ, vì ý chí quyết định.

Có Sư khác nêu: Cũng không phải là thân nữ, vì dục, tinh tấn, tuệ v.v... đều tối kém.

Nếu như thế thì trái với Bản luận đã nói. Như Bản luận nêu rõ: Nếu thành tựu nữ căn, thì nhất định thành tựu tám căn. Nam căn cũng như vậy.

Là hành giả nào có thể đoạn trừ căn thiện?

Chỉ người kiến hành, không phải là kẻ ái hành. Các người kiến hành thì A-thế-da ác (ý lạc ác) bền sâu. Do ý lạc ác kia suy cầu cùng nối tiếp, nên gọi là rất bền chắc. Vì kiến xa theo đấy mà nhập, nên gọi là rất sâu. Vì rất bền sâu, nên có thể đoạn trừ căn thiện. Các người ái hành, vì A-thế-da ác rất thô động. Do nghĩa lý này, nên không phải các loại người Phiền-quắc v.v... có thể đoạn trừ căn thiện. Lại người loại này như ác đày khởi.

Căn thiện này đoạn, Thể của nó là gì?

Căn thiện đoạn nên biết là lấy phi đặc làm Thể, do khi tà kiến nặng hiện ở trước, có thể khiến căn thiện đặc thành tựu diệt, đặc không thành tựu cùng nối tiếp mà sinh. Ở phần vị này được gọi là căn thiện đã đoạn, nên Thể của đoạn căn thiện tức là phi đặc.

Trước đã thành lập phi đặc là thật có. Căn thiện đoạn rồi, do đâu lại nối tiếp?

Do nghi có kiến, nghĩa là ở phần vị thiện nối tiếp. Hoặc do sức của nhân. Hoặc dựa nơi thiện hữu. Có người đối với nhân quả, bỗng nhiên lại sinh nghi. Sự việc chiêu cảm nơi đời sau là không hay là có. Có người đối với nhân quả bỗng sinh khởi chánh kiến, nhất định là có đời sau. Trước chấp là tà, bây giờ căn thiện thành tựu, được khởi trở lại, đặc không thành tựu, bị diệt, gọi là căn thiện nối tiếp. Chín phẩm căn thiện tức thì nối tiếp, khởi dần dần, như tức khắc trừ bệnh, khí lực tăng dần.

Ở trong hiện thân có thể nối tiếp căn thiện không?

Cũng có thể nối tiếp, trừ người tạo tội nghịch.

Có Sư khác nói: Người đoạn kiến tăng, cũng không phải hiện đời có thể nối tiếp căn thiện. Dựa vào hai loại người kia, kinh nêu bày: Người kia nhất định ở nơi hiện pháp không thể nối tiếp căn

thiện. Người kia nhất định từ nơi địa ngục sắp mất, hoặc tức đối với người kia khi sắp thọ sinh, có thể nối tiếp căn thiện, không phải ở phần vị khác. Cho nên nói phần vị sắp sinh, nghĩa là trong trung hữu. Nói khi sắp mất, nghĩa là người kia sắp chết. Nếu do sức của nhân, thì người đoạn căn thiện kia, khi sắp chết sẽ được nối tiếp. Nếu do sức duyên thì người đoạn căn thiện kia, khi sắp sinh sẽ được nối tiếp. Do lực tự tha, nên biết cũng như thế.

Lại, ý lạc hủy hoại, không phải gia hạnh hủy hoại, người đoạn căn thiện, người này nơi hiện đời có thể nối tiếp căn thiện. Nếu ý lạc hủy hoại, gia hạnh cũng hủy hoại, thì người đoạn căn thiện, chủ yếu là sau khi thân hoại mới nối tiếp căn thiện. Nghĩa là thế gian có người bác bỏ cho không có đời sau, gọi là ý lạc hủy hoại, mà không tùy thuận ý lạc kia để tạo tác, không phải gia hạnh hủy hoại. Tức kiến hoại giới không hoại, kiến hoại giới cũng hoại.

Người đoạn căn thiện, nên biết cũng như thế. Không phải nơi kiếp sắp hoại và kiếp mới thành, có sự việc đoạn căn thiện. Vì khí thế gian hoại làm sức tăng thượng, vì thấm nhuần cùng nối tiếp. Người hành trì hành diệu không đoạn căn thiện, do tâm bền chắc, có an lạc.

Bốn trường hợp đoạn căn thiện do tà định có sai biệt: Nghĩa là Bồ-thích-noa, vua Vị Sinh Oán, Đề-bà-đạt-đa, cùng người khác v.v... Như thứ lớp đó, nên biết là có sai biệt. Đoạn căn thiện do tà kiến, phá tăng, nói dối, nên biết nhất định chiêu cảm dị thực vô gián, nghiệp vô gián khác. Hoặc chiêu cảm dị thực vô gián, hoặc chiêu cảm dị thực của địa ngục khác.

Đã nhân nơi nghĩa nên biện về đoạn căn thiện. Nay lại nên làm rõ về nghĩa của nghiệp đạo căn bản. Như đã nói trong hai nghiệp đạo thiện ác, có bao nhiêu thứ cùng sinh, đều cùng chuyển với tư? *Tụng nêu:*

*Nghiệp đạo tư cùng chuyển  
Bất thiện một đến tám*

*Thiện chia chung đến mười  
Ngăn riêng một, tám, năm.*

*Luận nói:* Ở trong các nghiệp đạo cùng chuyên với tư. Như bất thiện cùng với tư, là từ một chỉ đến tám.

Một cùng chuyên: Nghĩa là ngoài phần lia bỏ, trong ba thứ như tham v.v... tùy theo một hiện khởi. Nếu gia hạnh ở trước đã tạo nghiệp ác, thì tham v.v... cùng tâm nhiễm và không nhiễm còn lại lúc hiện tiền, tùy theo một mà đạt tới tột cùng. Kinh chủ chỉ nói là tâm không nhiễm ô. Lời nói này là tổn giảm thái quá, vì lúc mạn, nghi cùng tâm nhiễm đầy khởi, cũng có do gia hạnh ở trước đã khởi nghiệp đạo thành. Lại nói gia hạnh tạo nghiệp ác nơi cõi sắc. Nên cõi sắc là nói tăng thái quá. Vô sắc không cùng có gia hạnh ở trước đã tạo, tâm không nhiễm khởi, nghiệp đạo mới thành, vì cần phân biệt, sau so sánh với loại như thế, phải nên loại bỏ.

Có Sư khác cho: Ba nghiệp đạo của thân, mỗi mỗi đều có tư cùng chuyên. Nghĩa là sát sinh, trộm cắp, tà dâm, về lý không nên như thế. Vì tà dâm tất có hai, không sai khiến người khác làm. Vì tham tất đạt tới tột cùng. Còn sát sinh, trộm cắp tự làm, cũng tất có hai. Nếu như căn cứ theo chỗ sai người khác làm, nên nói là có sai biệt. Tức lúc đạt tới tột cùng, thì tham v.v... không khởi.

Lại nói, nói lời ướm tạt và ba thứ như tham, sân v.v..., tùy nơi một hiện tiền, gọi là một cùng chuyên.

Giải thích này cũng phi lý, vì thiếu chỉ là lời nói. Như tôi trước đã nói, về lý là tốt.

Hai cùng chuyên: Nghĩa là hành tà hạnh. Nếu tự hành sát sinh, trộm cắp, nói lời ướm tạt, hoặc sai bảo người khác làm, tùy nơi một thành vị, tham, sân, tà kiến tùy một hiện tiền. Nếu gia hạnh ở trước đã tạo nghiệp ác, thì tham v.v... cùng tâm nhiễm và không nhiễm còn lại lúc hiện tiền, là tùy nơi hai đạt được cứu cánh.



Kinh chủ ở đây đã nói thế này: Nghĩa là nghiệp sát sinh đạt tới tột cùng khi tâm giận dữ. Nếu khởi phần vị tham, thì thành không cho lấy, hoặc hành dục tà, hoặc nói lời ướm tạt.

Điều này cũng phi lý, vì nếu tự nó đạt cứu cánh, tức nên đối với sát sinh, không nhọc sức nói về giận dữ. Ở đây, lại không cùng có đạt đến cứu cánh khác. Đối với trộm cắp, tà hạnh, nói tham cũng như thế.

Nói khi khởi tham, thành nói lời ướm tạt, lời nói này là thiếu giảm, vì chấp nhận có ba thành.

Nếu gia hạnh ở trước, vào lúc đạt đến cứu cánh, thì mỗi mỗi nên nói tham v.v... tùy theo một.

Có Sư khác nêu: Đối với của cải, thân mạng người khác, khởi tâm muốn sát hại, trộm cắp, khiến người ấy lúc vừa chết là lấy. Hoặc nô tỳ v.v... của người khác ở trong thuyền v.v... sau khi phạm tà hạnh, trộm lấy rời khỏi bản xứ. Hành này không phải chỉ có hai, do trong tham, sân, tùy chỗ thích hợp tất có một. Lại nói về nói lời hư dối, ly gián, thô ác, lúc tùy khởi một cũng có hai cùng chuyên.

Giải thích này cũng phi lý, vì ba thứ như tham v.v... tùy chỗ ứng hợp, chấp nhận có một.

Do đây, ở nơi trước nói, về lý là tốt.

Ba cùng chuyên: Nghĩa là gia hạnh ở trước đã tạo nghiệp ác, lúc tham v.v... khởi, tùy theo hai đạt được cứu cánh. Nếu sai bảo một, khiến tạo sát sinh v.v... là một. Tự hành dâm v.v..., đều cùng thời đạt được cứu cánh. Nếu tự tạo tác hai, thì như lý nên suy xét. Nếu gia hạnh ở trước đã tạo nghiệp ác, thì tham v.v... cùng tâm nhiễm và không nhiễm còn lại lúc hiện tiền, thì tùy ở ba đạt được cứu cánh. Nếu lúc khởi tham v.v... cùng tâm nhiễm khác, thì tự thành thân tóm nghiệp nói lời hư dối, ly gián v.v... liền tạo ra một v.v... như lý nên suy xét.

Có Sư khác nói: Sai khiến hai sứ, rồi tự hành tà hạnh, thì lúc cùng đạt được cứu cánh và ba nghiệp về ngũ ở trước, tùy theo đây cùng có khởi hai.

Giải thích này cũng phi lý, vì lúc tâm đạt được cứu cánh, nhất định có tham. Phát khởi nghiệp đạo ngũ, trong ba thứ như tham v.v... chấp nhận có một. Nếu như khởi tâm khác, tức nên có sai biệt.

Bốn cùng chuyên: Nghĩa là vì muốn phá hoại người khác, nên nói lời hư dối, hoặc nói lời thô ác, tức nghiệp đạo của ý một, nghiệp đạo của ngũ ba. Hoặc sai khiến hai sứ rồi tự hành tâm v.v... Nếu gia hạnh ở trước đã tạo nghiệp ác, lúc tham v.v... đây khởi, tùy nơi ba đạt được cứu cánh.

Các loại như thế, căn cứ theo đây để so sánh, nên suy xét.

Có Sư khác cho: Điều cùng nói bốn thứ thuộc ngũ.

Thuyết này phi lý, vì nên phân biệt. Như thế, năm sáu bảy điều như lý, nên tư duy.

Tám cùng chuyên: Nghĩa là gia hạnh ở trước tạo sáu nghiệp ác. Tự hành tà dục, điều cùng thời đạt được cứu cánh. So sánh với thứ khác nên suy xét.

Vì ba nghiệp sau không cùng có, nên không có chín, mười.

Do đâu tà dục chủ yếu tự đạt được cứu cánh, không phải như sát sinh v.v...?

Sai khiến người khác làm cũng thành sát sinh v.v... Sai khiến người khác vì tâm nhiễm quyết định. Nghĩa là nếu sai khiến người khác hành sát sinh v.v... thì nhất định đã có tâm nhiễm. Sai khiến người khác hành tâm thì cũng có tâm không nhiễm, như gả con gái v.v....

Lại, loại Hoặc này tất hiện tiền. Nghĩa là do loại phiền não này hiện khởi, tự hành sát sinh v.v... khiến người khác làm cũng như thế. Không phải khiến người khác tâm, hoặc tất như tự mình. Lại, tự

mình xa lia hành không nên làm, không phải sai khiến người khác làm, gọi là tự phạm. Nghĩa là có kẻ xa lia hành không nên làm. Trao con gái cho chồng nó, tự mình không phạm. Nếu ở nơi cảnh này, tự lia sát sinh, lúc sai bảo người khác giết, tự gọi là giết. Tức như từng nghe Bồ-tát đem con gái của mình thí cho người khác, nên đạt được quả ái. Nhưng phi phạm hạnh là thuộc về nghiệp bất thiện. Nếu khiến người khác phạm, tức so với mình làm là đồng.

Há cùng an trụ nơi gia hạnh của nghiệp ác có thể chiêu cảm quả phước? Hoặc các Bồ-tát tức nên phạm tà hạnh.

Lại, lia sát sinh v.v... là dựa nơi ngăn chặn cảnh mà thành. Lia hành tà dâm, vì ngăn chặn nơi thân mình. Do đây, không phải giết tất cả hữu tình đều thành tội Tha thắng (Tội Ba la di), tùy ở nơi tất cả, chỉ có hành dâm đều gọi phạm trọng.

Lại, về lý tất như thế. Vì các Bí-sô chỉ sai khiến người giết, tất thành tội Tha thắng, tuy làm mai mối nhưng không phạm trọng.

Do đâu sai khiến lia sát, không được giới lia sát, chỉ sai khiến người khác sát sinh liền phạm tội sát sinh?

So sánh này là không cân xứng. Vì không phải không có tư của sát mà có sai bảo người khác giết. Nhưng có tư không lia sát, mà sai bảo người khác lia sát, về nghĩa là không đồng.

Lại, thọ trì giới, ở nơi xứ mình, miễn cưỡng xả phạm Thi la, ở nơi xứ người khác là hơn, nên đối với sự việc phạm giới, có sai bảo người khác phạm, gọi là tự phạm. Nếu đối với việc trì giới, không sai bảo người khác vâng giữ, gọi là tự hành trì.

Lại như trước đã nêu bày. Trước đã nêu bày là thế nào?

Nghĩa là trong cõi dục, ác hơn, thiện kém. Lại vì pháp duyên khởi có vô số thứ sai khác không thể tạo vắn nạn. Lại như nhãn thức không trụ trong sắc, cũng không phải trụ ở mắt theo mắt tăng tồn mà không theo sắc.

Lại như từ tâm sinh đại, hiển bày v.v... không tùy theo sức của tâm thành tánh như thiện v.v... mà hiện bày thiện v.v... có sai biệt tùy nơi tâm.

Lại, tiếng ngữ nghiệp, tánh tùy theo tâm chuyển. Còn tiếng búng ngón tay v.v... thì tánh không tùy theo tâm.

Lại, người khác mạng chung mới thành nghiệp sát sinh. Người khác bị hoại, không bị hoại, đều thành ly gián v.v... Như thế đối với giới, sai khiến người khác thọ trì, tự mình không vâng giữ. Hoặc đối với sự việc phạm giới, sai khiến người khác hủy phạm, tức có tự hủy phạm. Ở đây sai khiến sát sinh, trở thành chủ nhân sát sinh. Sai khiến người khác hành dâm, thì không thành người hành dâm.

Như thế là đã nói về nghiệp đạo bất thiện, cùng với tư đều cùng chuyển, số lượng có không đồng. Nghiệp đạo thiện cùng với tư phân chia chung cùng đến mười.

Căn cứ riêng để làm rõ cùng ngăn chặn một, tám, năm.

Hai cùng chuyển: Nghĩa là năm thức thiện và dựa vào vô sắc, lúc tận trí vô sinh trí hiện ở trước, thiện không phân tán bảy. Trí này tương ưng với tuệ, tánh không phải là kiến, vì định vô sắc đều cùng là không luật nghi.

Ba cùng chuyển: Nghĩa là cùng với chánh kiến tương ưng. Khi ý thức hiện tiền, không có bảy sắc thiện.

Bốn cùng chuyển: Nghĩa là tâm ác vô ký ở phần vị hiện tiền thì được luật nghi Cận trụ, Cận sự, Cận sách.

Sáu cùng chuyển: Nghĩa là năm thức thiện, lúc hiện tiền, tức được ba giới trên.

Bảy cùng chuyển: Nghĩa là ý thức thiện, không tùy chuyển nơi sắc, tương ưng với chánh kiến, khi hiện ở trước, thì được ba giới trên. Hoặc tâm ác vô ký khi hiện tiền, được giới Bí-sô.

Chín cùng chuyển: Nghĩa là năm thức thiện và dựa nơi vô sắc, lúc tận trí vô sinh trí hiện ở trước, được giới Bí-sô. Hoặc tinh lự gồm sáu tận trí vô sinh trí, tương ứng với ý thức lúc hiện ở trước.

Mười cùng chuyển: Nghĩa là ý thức thiện không tùy chuyển nơi sắc, tương ứng với chánh kiến, lúc hiện ở trước, được giới Bí-sô. Hoặc còn lại tất cả có tùy chuyển với sắc, tương ứng với chánh kiến, ở phần vị tâm đang khởi.

Căn cứ riêng hiển bày cùng đối tượng ngăn chặn như thế. Căn cứ chung nơi ẩn, hiển thì không có đối tượng ngăn chặn. Nghĩa là lìa luật nghi có một, tám, năm.

Một cùng chuyển: Nghĩa là tâm ác vô ký khi hiện ở trước thì được một chi xa lìa.

Năm cùng chuyển: Nghĩa là ý thức hiện không có tùy chuyển nơi sắc, tương ứng với chánh kiến, khi hiện ở trước, được hai chi v.v...

Tám cùng chuyển: Nghĩa là ý thức này lúc hiện tiền tức được năm chi v.v...

Nghiệp đạo thiện ác, ở nơi cõi, nẻo, xứ nào? Có bao nhiêu thứ chỉ thành tựu? Bao nhiêu thứ cũng hiện hành chung? *Tụng nêu:*

*Bất thiện trong địa ngục  
Thô tạp, sân, chung hai  
Tham, tà kiến tạo nên  
Châu Bắc thành ba sau.  
Tạp ngữ hiện thành chung  
Dục khác, mười chung hai  
Thiện ở tất cả xứ  
Ba sau chung hiện thành.  
Vô sắc trời vô tướng  
Bảy trước chỉ thành tựu*

*Trừ xứ thành hiện chung  
Trừ địa ngục, châu Bắc.*

*Luận nói:* Lại như ở trong mười nghiệp đạo bất thiện, thì trong Na-lạc-ca có ba chung cả hai thứ. Nghĩa là nói lời thô ác, nói lời ướ tập, giận dữ, ba thứ này đều chung cả hiện hành, thành tựu. Luôn bức bách cùng mắng nhiếc, nên có nói lời thô ác. Vì oán than, buồn kêu, nên có nói lời ướ tập. Thân tâm thô mạnh, hung ác không thuận, oán ghét lẫn nhau, nên có giận dữ. Tham cùng tà kiến thì thành tựu nhưng không hiện hành, vì không có cảnh khả ái, vì hiện thấy quả của nghiệp.

Vì không có pháp cùng hại, nên không có sát sinh. Nghĩa là người kia chỉ do nghiệp hết, nên chết. Vì không có thâm tóm của cải, người nữ, nên không có trộm cắp, tà dâm. Do vô dụng, nên không có nói lời hư dối. Hoặc nói lời hư dối, khiến người khác khởi tưởng điên đảo. Vì tưởng của người kia thường điên đảo, nên không có nói lời hư dối. Do người kia thường lừa, hoặc vì vô dụng, nên không có nói lời ly gián. Nơi châu Bắc câu lô, thì tham, sân, tà kiến đều quyết định thành tựu, nhưng không hiện hành. Vì không thâm tóm ngã sở. Vì thân tâm mềm mại. Vì không có sự việc nào hại. Vì không có ý lạc ác. Chỉ có nói lời ướ ướ, chỉ chung cho cả thành tựu cùng hiện hành.

Do người của xứ kia có lúc theo tâm nhiễm ca hát ngâm vịnh. Do thọ lượng nhất định, nên không có sát sinh. Vì không có thâm tóm của cải vật dụng và người nữ, nên không có không cho mà lấy và hành dục tà.

Vì không có tâm lừa dối, nên không có nói lời hư dối.

Hoặc vì không dụng, vì thường hòa thuận, nên không có nói lời ly gián.

Vì ngôn thuyết thanh nhã, đẹp đẽ, nên không có nói lời thô ác.

Người của xứ kia hành tác phi phạm hạnh như thế nào?

Nghĩa là khi người nam, nữ kia cùng khởi tâm ái nhiễm, thì nắm tay dắt nhau đi đến dưới tàng cây, cành cây rũ xuống che khuất họ, thì biết là nên hành dâm. Nếu cây không rũ nhánh xuống, thì hai người cảm thấy thẹn, rồi từ biệt.

Trừ châu Bắc câu lô và địa ngục nêu trước, còn lại trong cõi dục thì mười nghiệp đạo đều chung cả hai. Nghĩa là nơi trời thuộc cõi dục, quý, bàng sinh và người nơi ba châu. Mười nghiệp đạo ác đều chung cả thành tựu và hiện hành. Nhưng có sai biệt. Nghĩa là trời, quý, bàng sinh, bảy nghiệp đạo trước chỉ có ở giữa (Phi luật nghi phi bất luật nghi) và đều gồm thâu không có bất luật nghi. Người trong ba châu thì hai thứ đều cùng có.

Tuy các thiên chúng không có giết hại nhau, nhưng hoặc có khi sát hại nẻo khác.

Có Sư khác cho: Trời cũng giết hại trời, tuy chi thân của trời đoạn rồi thì mọc trở lại. Nhưng trong việc chém đầu, nếu đứt rồi thì không sinh nữa. Thế nên trong trời thuộc cõi dục có nghiệp đạo sát sinh.

Đã nói về bất thiện. Ba thứ như không tham v.v... trong nghiệp đạo thiện, ở nơi năm nẻo của ba cõi, đều chung cả hai thứ, nghĩa là thành tựu và hiện hành.

Bảy chi thân ngữ nơi trời vô tướng, cõi vô sắc chỉ cùng có thành tựu, tất không hiện hành. Nghĩa là Thánh hữu tình sinh nơi cõi vô sắc, thành tựu luật nghi vô lậu quá khứ, vị lai. Hữu tình nơi trời vô tướng tất thành tựu luật nghi tĩnh lự của tĩnh lự thứ tư thuộc quá khứ, vị lai.

Nhưng Thánh thì tùy dựa vào địa của tĩnh lự nào để từng khởi từng diệt Thi la vô lậu?

Lúc sinh nơi cõi vô sắc thì thành tựu tĩnh lự kia thuộc quá khứ. Nếu sáu địa của đời vị lai đều thành, thì hai xứ đều không có nghĩa hiện khởi. Nghĩa là cõi vô sắc chỉ có tánh của bốn uẩn, còn hữu tình của trời vô tướng thì ở nơi định không có tâm, nên luật nghi tất

nương nhờ đại chúng. Tâm định nơi hai xứ đều cùng không có, nên không hiện khởi. Cõi, nẻo, xứ còn lại, trừ địa ngục, châu Bắc, bảy thiện đều chung cả hiện hành và thành tựu. Nhưng có sai biệt. Nghĩa là quý, bằng sinh có nghiệp đạo ở giữa lia luật nghi. Nếu ở cõi sắc chỉ có luật nghi, thì nơi trời dục và ba châu đều đủ hai thứ.

Nghiệp đạo thiện ác được quả như thế nào? *Tụng nêu:*

*Đều chiêm cảm dị thực  
Quả đẳng lưu tăng thượng  
Đây khiến khác thọ khổ  
Vì đoạn mạng, hoại uy.*

*Luận nói:* Lại như trước đã phân biệt mười nghiệp đạo ác đều chiêm cảm ba quả.

Ba quả ấy là gì?

Là dị thực, đẳng lưu, tăng thượng riêng biệt. Nghĩa là đối với mười thứ ác, hoặc tập, hoặc tạo, hoặc tạo tác nhiều. Do sức dụng này, nên sinh nơi Nại-lạc-la, là quả dị thực.

Từ địa ngục kia ra khỏi rồi, thì lại sinh trong đồng phân của nhân gian này, là thọ quả đẳng lưu. Nghĩa là kẻ sát sinh thọ lượng ngắn ngủi. Kẻ không cho mà lấy, thì luôn thiếu thốn về tiền của. Người hành dục tà, thì vợ không trinh thực. Người nói lời hư dối, thì phần nhiều gặp phải kẻ phỉ báng. Kẻ nói lời ly gián, thì bạn thân bất hòa. Người nói lời thô ác, thì luôn nghe tiếng xấu ác. Người nói lời tạp uế, thì ngôn thuyết không uy lực, nghiêm túc. Người tham thì tham luôn tăng. Kẻ giận dữ thì sân hận gia tăng. Người tà kiến thì si tăng thượng.

Do đâu tà kiến khiến si chuyển tăng? Hành tập dị học không thích ứng, khiến dị học tăng trưởng?

Kinh chủ tạo ra giải thích này: Phàm kia vì si tăng. Há không phải tà kiến tương ưng với vô minh, không phải tướng dụng tăng vì



dựa vào tà kiến. Nay, xem xét nghĩa này, khi tà kiến khởi, ở trong hữu sự, không có hành tướng chuyển hủy hoại sự việc hiện thấy. Ở đây cùng với tham sân tương ưng với vô minh. Si kia tăng nặng, thì tham, sân ở nơi cảnh hữu có hành tướng chuyển. Hoặc là người kiến hành, do sức của tà kiến có thể khiến chân trí xa lại càng xa hơn. Vì si gia tăng nên tà kiến liền tăng. Do si chuyển khiến suy cầu điên đảo. Người tà kiến tăng thì si lại chuyển tăng. Do kiến chuyển khiến chướng ngại chân trí. Do đây nên nói tà trí là kẻ oán gần của chánh trí. Vì cùng với vô minh kết làm bè nhóm. Đó gọi là quả đẳng lưu riêng khác của nghiệp đạo.

Vì sao thọ lượng là đẳng lưu của sát sinh? Thọ mạng của con người tất nên là quả của nghiệp thiện.

Vấn đề này, Kinh chủ đã giải thích như vậy: Không nói thọ mạng của con người tức là quả của nghiệp sát sinh, chỉ nói do giết người nên thọ lượng ngắn. Nên biết nghiệp sát sinh cùng với mạng căn của con người đã làm nhân chướng ngại khiến không sống lâu.

Ngôn thuyết đã nêu ra ở đây, về nghĩa thật khó nhận biết. Nếu sát sinh làm nhân có thể chiêu cảm thọ mạng ngắn, thì tên gọi ngắn ấy tự pháp nào là quả của sát sinh không phải là thọ mạng? Ví như thỏi vàng ròng ngắn, tức là vàng, thọ mạng cũng nên như vậy, thì ngắn há không phải là thọ mạng? Vậy sao có thể nói thọ mạng không phải là quả của sát sinh? Nếu cho nghiệp sát sinh có thể chiêu cảm tai họa của thọ mạng, nên sát sinh làm nhân không phải chiêu cảm thọ mạng, thì trong đây nên biện thể nào gọi là tai họa của thọ mạng không thể nói? Nghĩa là đao kiếm, thuốc độc v.v... Đao kiếm v.v... chỉ là duyên của tai họa.

Lại, không nên nói là đẳng lưu của sát sinh, vì đó là quả tăng thượng của hữu tình. Nên tai họa của thọ mạng, chướng ngại của thọ mạng, nghĩa ấy chỉ là một. Đã nói nghiệp sát sinh làm nhân chướng ngại thọ mạng, tức nên biện trong đây chướng ngại của

thọ mạng là gì? Nếu cho chướng ngại của thọ mạng, tức thọ mạng không sinh, thì đây lại nên suy xét là có hay không có? Nếu không có là quả, thì Thể không thành, vì không phải con người trụ ở bản tâm, nói vô vi có quả. Nếu là hữu vi thì vô vi này không phải là khác với thọ mạng, liền trái với phần đã nói thọ mạng không phải là quả của sát sinh. Về lý nên giải thích nói: Không nói thọ mạng của người là dị thực của sát sinh, chỉ nên nói là quả tăng thượng gần của nghiệp sát sinh. Nghĩa là tuy thọ mạng của con người là do nghiệp thiện chiêu cảm, nhưng do sức tăng thượng của sát sinh, nên khiến thọ mạng kia được nối tiếp chỉ trải qua thời gian ít, vì trong cõi dục thì bất thiện vượt hơn thiện, và có sức tăng thượng có thể chế phục thiện.

Nếu như vậy thì vì sao gọi là quả đẳng lưu?

Vì hiển bày trong quả tăng thượng có thứ rất gần. Nếu cả hai cùng lập tên quả tăng thượng, thì không làm rõ quả có gần xa riêng biệt. Nếu cho không như vậy, thì vì sao bất thiện dùng vô phú vô ký do tu đạo đoạn làm quả đẳng lưu? So với lý thì không trái, thể nên có thể nói tức thọ mạng ngắn của con người là do đẳng lưu đã dẫn của nghiệp sát sinh. Mười nghiệp đạo này đã chiêu cảm quả tăng thượng. Nghĩa là các thứ của cải vật dụng nuôi sống hiện có ở bên ngoài do sát sinh, nên vẻ sáng tươi tốt ngày càng rất ít.

Vì không cho mà lấy, nên phần nhiều gặp phải sương muối, mưa đá, lúa thóc thu được không nhiều, quả chắc rất ít. Vì hành dục tà nên có nhiều các thứ trần cấu. Vì nói lời hư dối, nên tạo nhiều các thứ xú uế. Vì nói lời ly gián, nên nơi chôn cư trú luôn quanh co, hiểm trở. Vì nói lời thô ác, nên tiếp xúc nhiều sự xấu ác, ruộng đồng đầy đầy gai góc, sỏi đá, muối mặn. Vì nói lời uế tạp, nên thời tiết khí hậu đổi thay. Vì tham nên quả ít. Vì sân nên quả thừa. Do tà kiến, nên quả thiếu, hoặc không có. Đó gọi là quả tăng thượng dị biệt của nghiệp đạo.

Tạo một nghiệp sát sinh, chiêu cảm địa ngục xong, lại chiêu cảm thọ mạng ngắn bên ngoài quả ác nữa chăng?

Có Sư khác cho: Tức một nghiệp sát sinh, trước thọ dị thực, tiếp theo tăng thượng gần, sau là tăng thượng xa, nên có ba quả. Về lý thật thì khi giết hại tức có thể khiến người bị giết thọ khổ, mạng bị đoạn hoại, mất hết uy lực. Vì khiến người khác khổ, nên sinh vào địa ngục. Vì đoạn mạng người khác, nên thọ mạng trong loài người ngắn ngủi. Trước là quả của gia hạnh, sau là quả của căn bản. Căn bản cận phần đều cùng gọi là sát sinh. Do hủy hoại đáng về uy lực, nên chiêu cảm vật dụng bên ngoài luôn xấu ác.

Thế nên nghiệp sát có ba thứ quả. Nghiệp đạo ác còn lại, như lý nên tư duy.

Do đấy, nên căn cứ để nhận biết ba quả của nghiệp đạo thiện. Lại như đối với lia sát sinh, hoặc tập, hoặc tu, hoặc tạo tác nhiều, do sức này, nên được sinh trong cõi trời là thọ nhận quả dị thực. Từ nơi cõi trời kia mất, rồi đến sinh trong nẻo người, tức thọ nhận quả tăng thượng gần là hết sức trường thọ. Tức lại do đấy, chiêu cảm các thứ vật dụng bên ngoài, có uy lực lớn, là quả tăng thượng xa.

Ba quả của nghiệp đạo thiện còn lại, tức trái với ác, nên nêu bày như thế.

Lại, Khế kinh nói: Trong tám chi tà, chia nghiệp sắc làm ba tức là tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng.

Lìa tà nghiệp, tà ngữ, tà mạng là thế nào?

Tuy lìa các thứ kia là không có, nhưng đã nêu bày riêng. *Tụng nêu:*

*Tham sinh thân, ngữ nghiệp  
 Vì tà mạng khó trừ  
 Chấp mạng giúp tham sinh  
 Trái kinh, nên phi lý.*

*Luận nói:* Sân, si đã sinh hai nghiệp ngũ thân. Như thứ lớp chỉ gọi là tà ngữ, tà nghiệp. Từ tham đã sinh hai nghiệp thân ngữ, gọi là tà ngữ, tà nghiệp, cũng gọi là tà mạng. Do khó loại trừ, nên lập riêng khác với hai thứ kia.

Tham vi tế có thể đoạt lấy tâm của các hữu tình. Người rất thông tuệ cũng khó ngăn chặn, phòng giữ. Nên tà mạng này đối với hai thứ tà ngữ, tà nghiệp là rất khó trừ diệt. Các người tại gia khó đoạn trừ tà kiến vì có nhiều vọng chấp về an lành v.v... Những người xuất gia khó trừ bỏ tà mạng vì duyên mạng hiện có đều thuộc về người khác, vì ở nơi chánh mạng khiến phải trân trọng tu trì, nên Đức Phật đã lia phần trước, nói riêng là một.

Có Sư khác chấp: Tiền của vật dụng của duyên mạng nơi tham dục sinh ra hai nghiệp thân ngữ mới gọi là tà mạng, không phải là tham khác sinh ra. Vì sao? Vì tự vui đùa, ưa thích ca múa v.v... không phải là hỗ trợ nuôi sống thân mạng. Điều này là trái với kinh, nên về lý nhất định không đúng. Trong kinh Giới Uẩn nói về việc xem voi đấu nhau, Đức Thế Tôn cũng lập ở trong tà mạng, kể cả các thứ thọ nhận sai lạc các cảnh bên ngoài, hư giả kéo dài thọ mạng. Do đây không phải chỉ riêng tư lương của thọ mạng, từ tham phát sinh thân ngữ mới gọi là tà mạng. Chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng là trái với các tà này, nên biết.

Do đâu trong nghiệp đạo, trước là thân, sau là ngữ, còn ở trong tám chi đạo, trước là ngữ, sau là thân?

Vì trong nghiệp đạo tùy theo thô tế để nói. Nơi tám chi đạo, thứ lớp như thế bị căn cứ theo thuận hợp cùng sinh. Nên trong Khế kinh nói tầm tứ rồi phát ngữ.

**HẾT - QUYỂN 42**

## MỤC LỤC

SỐ 1562/80: LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ.....	5
Quyển 10.....	5
Phẩm Thứ 2: Biện Về Sai Biệt, Phần 2.....	5
Quyển 11.....	35
Phẩm Thứ 2: Biện Về Sai Biệt, Phần 3.....	35
Quyển 12.....	67
Phẩm Thứ 2: Biện Về Sai Biệt, Phần 4.....	67
Quyển 13.....	97
Phẩm Thứ 2: Biện Về Sai Biệt, Phần 5.....	97
Quyển 14.....	129
Phẩm Thứ 2: Biện Về Sai Biệt, Phần 6.....	129
Quyển 15.....	160
Phẩm Thứ 2: Biện Về Sai Biệt, Phần 7.....	160
Quyển 16.....	187
Phẩm Thứ 2: Biện Về Sai Biệt, Phần 8.....	187
Quyển 17.....	218
Phẩm Thứ 2: Biện Về Sai Biệt, Phần 9.....	218
Quyển 18.....	252
Phẩm Thứ 2: Biện Về Sai Biệt, Phần 10.....	252
Quyển 19.....	286
Phẩm Thứ 2: Biện Về Sai Biệt, Phần 11.....	286
Quyển 20.....	320
Phẩm Thứ 2: Biện Về Sai Biệt, Phần 12.....	320
Quyển 21.....	351
Phẩm Thứ 3: Biện Về Duyên Khởi, Phần 1.....	351
Quyển 22.....	379
Phẩm Thứ 3: Biện Về Duyên Khởi, Phần 2.....	379
Quyển 23.....	411
Phẩm Thứ 3: Biện Về Duyên Khởi, Phần 3.....	411
Quyển 24.....	441
Phẩm Thứ 3: Biện Về Duyên Khởi, Phần 4.....	441
Quyển 25.....	473
Phẩm Thứ 3: Biện Về Duyên Khởi, Phần 5.....	473

Quyển 26.....	499
Phẩm Thứ 3: Biện Về Duyên Khởi, Phần 6.....	499
Quyển 27.....	526
Phẩm Thứ 3: Biện Về Duyên Khởi, Phần 7.....	526
Quyển 28.....	551
Phẩm Thứ 3: Biện Về Duyên Khởi, Phần 8.....	551
Quyển 29.....	580
Phẩm Thứ 3: Biện Về Duyên Khởi, Phần 9.....	580
Quyển 30.....	611
Phẩm Thứ 3: Biện Về Duyên Khởi, Phần 10.....	611
Quyển 31.....	638
Phẩm Thứ 3: Biện Về Duyên Khởi, Phần 11.....	638
Quyển 32.....	672
Phẩm Thứ 3: Biện Về Duyên Khởi, Phần 12.....	672
Quyển 33.....	703
Phẩm Thứ 4: Biện Về Nghiệp, Phần 1.....	703
Quyển 34.....	729
Phẩm Thứ 4: Biện Về Nghiệp, Phần 2.....	729
Quyển 35.....	754
Phẩm Thứ 4: Biện Về Nghiệp, Phần 3.....	754
Quyển 36.....	780
Phẩm Thứ 4: Biện Về Nghiệp, Phần 4.....	780
Quyển 37.....	807
Phẩm Thứ 4: Biện Về Nghiệp, Phần 5.....	807
Quyển 38.....	830
Phẩm Thứ 4: Biện Về Nghiệp, Phần 6.....	830
Quyển 39.....	859
Phẩm Thứ 4: Biện Về Nghiệp, Phần 7.....	859
Quyển 40.....	889
Phẩm Thứ 4: Biện Về Nghiệp, Phần 8.....	889
Quyển 41.....	915
Phẩm Thứ 4: Biện Về Nghiệp, Phần 9.....	915
Quyển 42.....	942
Phẩm Thứ 4: Biện Về Nghiệp, Phần 10.....	942