

# LUẬN CÂU XÁ

Nguyên tác Phạn ngữ Abhidharmakośa của Thế Thân  
Bản Dịch Hán A-tỳ-đạt-ma-câu-xá luận của Huyền Trang  
Việt Dịch: Đạo Sinh

---o0o---

*Nguồn*

*<http://thuvienhoasen.org>*

*Chuyển sang ebook 18-07-2009*

*Người thực hiện :*

*Nam Thiên - [namthien@gmail.com](mailto:namthien@gmail.com)*

*[Link Audio Tại Website http://www.phatphaponline.org](http://www.phatphaponline.org)*

## Mục Lục

### **Chương 01 - Phân Biệt Các Giới**

**Phần 01**

**Phần 02**

### **Chương 02 - Phân Biệt Căn**

**Phần 03**

**Phần 04**

**Phần 05**

**Phần 06**

**Phần 07**

### **Chương 03 - Phân Biệt Giới**

**Phần 08**

**Phần 09**

**Phần 10**

**Phần 11**

### **Chương 04 - Phân Biệt Nghiệp**

**Phần 12**

**Phần 13**

**Phần 14**

**Phần 15**

**Phần 16**

**Phần 17**

### **Chương 05 - Phân Biệt Tùy Miên**

**Phần 18**

**Phần 19**

**Phần 20**

**Chương 06 - Phân Biệt Hiền Thánh**

**Phần 21**

**Phần 22**

**Phần 23**

**Phần 24**

**Chương 07 - Phân Biệt Trí**

**Phần 25**

**Phần 26**

**Chương 08 - Phân Biệt Định**

**Phần 27**

**Phần 28**

**Chương 09 - Phá Chấp Ngã**

**Phần 29**

**Phần 30**

---o0o---

**Chương 01 - Phân Biệt Các Giới**

***Phần 01***

諸一切種諸冥滅

拔眾生出生死泥

敬禮如是如理師

對法藏論我當說

[Ngài đã diệt trừ tất cả các sự mê mờ,

Đã cứu vớt chúng sinh ra khỏi bùn lầy sinh tử.

Con xin cung kính đánh lễ Bậc Thầy có các đức tính như thế, Bậc Thầy của sự thật,

Và xin soạn luận Đới Pháp Tạng này.]

Luận:

Khi soạn luận này vì muốn trình bày các đức tính cao quý vượt xa tất cả thánh chúng của thầy mình nên luận chủ có lời xưng tán trước, sau đó mới cung kính đánh lễ.

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

“Nhất thiết chủng chư minh diệt” là diệt trừ tất cả sự mê mờ đối với tất cả các sự vật; vì các loại vô tri thường che lấp ý nghĩa chân thật, đồng thời ngăn ngại sự thấy đúng như thật nên nói là “minh”. Chỉ có Phật Thế Tôn vì đã vĩnh viễn đối trị tất cả các loại mê mờ đối với tất cả các sự vật khiến cho chúng không thể sinh khởi trở lại nên nói là “diệt”. Các bậc Độc giác, Thanh văn tuy cũng diệt được các loại mê mờ vì đã đoạn trừ vô tri nhiễm ô (kḷṣṭasamṃmoha) nhưng vẫn không nói là “nhất thiết chủng” (tất cả các loại). Bởi vì sao? Vì chưa đoạn trừ vô tri không nhiễm ô, chưa biết được các tính chất riêng biệt của Phật, các vật thể thật xa trong không gian và thời gian cũng như sự khác biệt vô cùng tận của sự vật.

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

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

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

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

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

“Đối Pháp Tạng luận ngã đương thuyết”: bồi đắp giáo huấn đề chúng gọi là “luận.” Luận này là luận gì? - Là luận Đối Pháp Tạng (Abhidharmakośa). Tại sao gọi là Đối Pháp Tạng?

## 淨慧隨行名對法

### 及能得此諸慧論

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

Các loại tuệ và luận có khả năng đắc được trí tuệ thanh tịnh (cũng được gọi là Đối Pháp).]

Luận:

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

Nếu theo ý nghĩa thông thường của thế tục thì A-tỳ-đạt-ma lại chỉ cho các loại tuệ và luận có khả năng dẫn đến sự hoạch đắc thắng nghĩa a-tỳ-đạt-ma ở trên. Chữ “tuệ” ở đây nhằm chỉ cho các loại tuệ hữu lậu (sāsrava) có được là do bảm sinh (upapattipratilambhikā), hoặc do thính pháp, hoặc do tư duy, hoặc do tu tập, hoặc do thiên định (śarutacintābhāvanā-māyi).

“Luận” là chỉ cho các luận giải về giáo pháp có khả năng giúp tịnh tuệ sinh khởi. Các loại tuệ và luận này hỗ trợ cho việc hoạch đắc thắng nghĩa a-tỳ-đạt-ma cho nên cũng được gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Giải thích tên gọi A-tỳ-đạt-ma:

Những gì có mang (dhāraṇa) một tính chất riêng (svalakṣaṇa) đều gọi là pháp (dharma).

Pháp có thể được dùng để chỉ cho một pháp thù thắng (abhi-dharma); trong trường hợp này pháp chính là Niết-bàn.

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

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

Đã giải thích xong hai chữ “Đối Pháp”; tại sao luận này có tên Đối Pháp Tạng?

攝彼勝義依彼故

此立對法俱舍名

[Bao hàm yếu nghĩa của A-tỳ-đạt-ma và nương vào A-tỳ-đạt-ma,

Nên luận này có tên Đối Pháp Câu-xá.]

Luận: Luận này bao hàm ý nghĩa tinh yếu của Đối Pháp Luận (tức một trong ba tạng kinh, luật, luận) nên gọi là “tạng” (vật chứa đựng); hoặc vì luận này nương vào Đối Pháp, từ Đối Pháp Luận sinh khởi, được Đối Pháp Luận thâm nhiếp nên gọi là “tạng” (vật được chứa đựng). Vì thế luận này có tên là Đối Pháp Tạng.

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

若離擇法定無餘

能滅諸惑勝方便

由惑世間漂有海

因此傳佛說對法

[Nếu rời Trạch pháp nhất định sẽ không có phương tiện thù thắng nào khác

Có khả năng diệt trừ các mê hoặc

Mê hoặc khiến cho thế gian bị trôi nổi trong biển khổ của các Hữu

Vì thế nên truyền lại lời Phật thuyết về Đối Pháp.]

Luận: Nếu rời Trạch pháp sẽ không có phương tiện nào thù thắng để diệt trừ mê hoặc (kleśa); mê hoặc thường khiến cho chúng sinh trôi nổi trong biển lớn của sinh tử. Vì lẽ này xin truyền lại lời Phật thuyết về Đối Pháp ở trên để giúp chúng sinh có thể đắc được Trạch pháp.

Nếu xa rời lời Phật thuyết về Đối Pháp, chúng con không thể nào phân biệt đúng lý tính chất của các pháp. Tuy nhiên Phật Thế Tôn thỉnh thoảng có nói đến A-tỳ-đạt-ma và các bậc Đại Thanh văn như đại đức Ca-đa-diễn-ni tử (kātiyāyaniputra), v.v. cũng đều đã biên tập rõ ràng; như đại đức Pháp Cứu (Dharmatrāta) đã biên tập các bài tụng trong phẩm Vô Thường (Udānavarga) v v.. Chính các luận sư thuộc Tỳ-bà-sa đã đưa ra các dẫn chứng này.

Những pháp nào cần được giản trạch để rời từ đó mới truyền lại lời Phật thuyết về Đối Pháp?

有漏無漏法  
除道餘有為  
於彼漏隨增  
故說名有漏  
無漏謂道諦  
及三種無為  
謂虛空二滅  
此中空無礙  
擇滅謂離繫  
隨繫事各別  
畢竟礙當生  
別得非擇滅

[Đó là các pháp hữu lậu và vô lậu.

Trừ Đạo để ra, tất cả các pháp hữu vi còn lại

Đều có các lậu nương theo tăng trưởng

Nên gọi là hữu lậu.

Vô lậu là Đạo đế

Và ba loại vô vi

Gồm Hư không và hai Diệt.

Trong đó Hư không vốn vô ngại;

Trạch diệt là ly hệ

Tùy theo các hệ phược mà Trạch diệt cũng khác nhau;

Cuối cùng pháp ngăn ngại các pháp khác sẽ sinh

Chính là Phi Trạch diệt.]

Luận: Tất cả các pháp chia làm hai loại là hữu lậu và vô lậu. Pháp hữu lậu là gì? - là tất cả các pháp hữu vi (saṃskṛta) ngoại trừ Đạo đế. Bởi vì sao? - Vì các lậu đều có thể nương theo các pháp hữu vi để tăng trưởng; nhưng đối với Đạo đế tuy các lậu có sinh nhưng không tăng trưởng nên Đạo đế không phải là hữu lậu. Ý nghĩa của tùy tăng sẽ được giải thích chi tiết ở chương nói về Tùy Miên (Anusāyanirdeśa).

Đã nói về hữu lậu; vậy vô lậu là gì?

Các pháp vô lậu là Đạo đế và ba loại vô vi (asaṃskṛta). Ba loại này là gì? - Là Hư không (ākāśa) và hai Diệt. Hai Diệt là gì? - Là Trạch diệt (pratisaṃkhyānirodha) và Phi Trạch diệt (apratisaṃkhyānirodha).

Ba loại vô vi Hư không, Trạch diệt, Phi Trạch diệt này cùng với Đạo đế được gọi là pháp vô lậu. Bởi vì sao? - Vì các lậu không thể tùy tăng trong các pháp này.

Trong phần trình bày sơ lược về ba pháp vô vi, Hư không chỉ có tính chất không ngăn ngại. Trạch diệt là tách rời sự ràng buộc với các pháp hữu lậu mà chúng đặc Niết-bàn giải thoát.

Trạch là giản trạch, tức là các loại tuệ khác nhau vì chúng có thể phân biệt được bốn Thánh đế. Sự diệt trừ này đặc được là nhờ năng lực của tuệ (pratisamkhyāprāpyanirodha) cho nên gọi là Trạch diệt (trạch lực sở đắc diệt); cũng giống như xe được kéo bởi con bò nên gọi là xe bò; tức vì lược bỏ các chữ ở giữa nên mới có các tên gọi như thế này.

Chỉ có một pháp Trạch diệt đối với tất cả các pháp hữu lậu? - Không phải.

Tại sao nói là tùy theo các hệ phược mà Trạch diệt có khác nhau? - Nói vậy là hàm ý có bao nhiêu hệ phược (samyugadravya) thì cũng có bấy nhiêu sự ly hệ. Nếu không phải vậy thì khi diệt trừ được các phiền não nhờ khả năng thấy được lý Khô đê, lẽ ra đồng thời cũng diệt trừ được tất cả các phiền não vốn chỉ được diệt trừ nhờ các khả năng khác như thấy được lý Tập đế, lý Diệt đế, v.v. Và nếu như vậy việc phải tu tập các khả năng đối trị phiền não khác sẽ trở thành vô dụng.

Căn cứ vào ý nghĩa nào để nói rằng sự diệt trừ này không thuộc pháp “cùng loại” (asabhāga)? - Căn cứ vào ý nghĩa sự diệt trừ này tự thân vốn không có nhân cùng loại với quả (đồng loại nhân, sabhāgahetu) và sự diệt trừ này cũng không phải là nhân cùng loại với quả; chứ không muốn nói rằng sự diệt trừ này là độc nhất hoặc không có sự diệt trừ nào khác cùng loại. Trên đây là phần nói về Trạch diệt.

Vĩnh viễn ngăn ngại sự sinh khởi trong tương lai nên đặc được pháp Phi trạch diệt; có nghĩa là có khả năng ngăn ngại vĩnh viễn các pháp thuộc tương lai sinh khởi và việc đặc được sự diệt trừ này khác biệt với loại trước nên gọi là Phi trạch diệt. Việc đặc được sự diệt trừ này không do sự phân biệt của tuệ mà chỉ vì các pháp thuộc tương lai thiếu các điều kiện sinh khởi. Giống như khi nhãn căn và ý căn đang chăm chú vào một sắc pháp (rūpa) nào đó thì các sắc pháp khác cũng như thanh, hương, vị, xúc, v.v., đều đã từ hiện tại lùi về quá khứ. Như vậy năm cái biết của mắt, tai, mũi, lưỡi và thân đang nằm ở vị lai và vốn có khả năng duyên các đối tượng ở trên rớt cuộc không thể nào sinh khởi được vì năm cái biết này không có khả năng duyên các đối tượng đã lùi về quá khứ. Như vậy nhờ không có đủ các điều kiện sinh khởi (pratyaayaikalyāt) nên mới đặc được sự diệt trừ không do tuệ phân biệt này.

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



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

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

3. Đặc được cả Trạch diệt và Phi trạch diệt đối với các pháp hữu lậu và nhất định không sinh khởi.

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

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

又諸有為法

謂色等五蘊

亦世路言依

有離有事等

[Các pháp hữu vi

Là năm uẩn sắc, vân vân,

Là lộ trình của thời gian,

Là nền tảng của ngôn ngữ

Là có sự xuất ly, và có các sự vân vân.]

Luận: Năm uẩn sắc, v.v., là chỉ cho tập hợp các sắc (rūpaskandha), tập hợp các thọ (vedanāskandha), tập hợp các tưởng (saṃjñāskandha), tập hợp các hành (saṃskāraskandha), tập hợp các thức (vijñānaskandha). Năm uẩn trên đây bao hàm đầy đủ các pháp hữu vi. Nếu xét về mặt ngữ nguyên thì hữu vi có nghĩa là “đã được tạo thành (kṛta) bởi sự tập hợp liên kết (sametya, saṃbhūya) của các duyên”; vì thế không có pháp nào chỉ do một duyên độc nhất sinh thành. Chữ “Hữu vi” mặc dù có nghĩa là “đã được tạo thành...” nhưng vẫn dùng để chỉ một pháp ở tương lai, hiện tại, cũng như quá khứ mà

vẫn không sai bởi vì đã là pháp tức không thay đổi tính chất của mình khi chuyển từ giai đoạn này sang giai đoạn khác. Cũng giống như khi người ta gọi sữa là “sữa trong bầu vú” hoặc gọi củi đang cháy là “cây”.

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

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

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

Pháp hữu vi còn được gọi là có các sự (savastuka) bởi vì các luận sư Tỳ-bà-sa cho rằng sự (vastu) có nghĩa là nhân (hetu).

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

有漏名取蘊

亦說為有諍

及苦集世間

見處三有等

[Hữu lậu có tên là Thủ uẩn,

Còn gọi là Hữu tránh,

Và Khổ, Tập, Thế gian,

Kiến xứ, Tam hữu, v.v.]

Luận: Hữu lậu được pháp nào lập thành? - Đó là thủ uẩn (upādānaskandha) hoặc chỉ là uẩn (skandha). Tuy nhiên trong trường hợp của các pháp vô lậu thì chỉ có uẩn chứ không có thủ uẩn. Thủ có nghĩa là phiền não (kleśa), vì uẩn sinh từ phiền não nên gọi là thủ uẩn, cũng giống như khi nói “lửa cỏ”, “lửa trấu”; hoặc uẩn trực thuộc phiền não nên gọi là thủ uẩn, cũng giống như “quần thần trực thuộc nhà vua”; hoặc uẩn sinh ra phiền não nên gọi là thủ uẩn, cũng giống như “cây sinh hoa, cây sinh trái”.

Pháp hữu lậu còn gọi là Hữu tránh (saraṇa api) vì phiền não là chiến tranh (raṇa) thường làm náo động đến thiện pháp, tự làm hại mình hại người, và đeo bám các pháp hữu lậu mà tăng trưởng. Pháp hữu lậu còn được gọi là Khổ (duḥkha) vì đi ngược lại thánh tâm.

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

Pháp hữu lậu còn gọi là Thế gian vì có thể bị hủy hoại.

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

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

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

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

色者唯五根

五境及無表

[Sắc uẩn là năm Căn

Năm Cảnh và Vô biểu.]

Luận: Năm căn (indriya) là các căn của mắt (cakṣus), tai (śrotra), mũi (ghrāṇa), lưỡi (jihva), thân (kāya).

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

Vô biểu (avijñapti) là loại sắc không hiển lộ.

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

彼識依淨色

名眼等五根

[Tịnh sắc làm chỗ dựa cho các thức kia

Được gọi là năm căn mắt, v.v.]

Luận: “Bí” là chỉ cho năm cảnh màu sắc, âm thanh, v.v., đã nói ở trên; “thức” là cái biết về sắc (cakṣurvijñāna), v.v. Năm loại tịnh sắc (tức là loại vật chất vi tế) làm chỗ dựa cho năm thức trên theo thứ tự được gọi là căn của mắt, căn của tai, căn của mũi, căn của lưỡi và căn của thân.

Thế Tôn có nói “này các Bí-sô, mắt là nội xứ (āyatana), là phần vật chất vi tế do đại chủng tạo thành...”

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

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

色二或二十

身唯有八種

味六香四種

## 觸十一為性

[Sắc có hai loại hoặc hai mươi loại

Thân chỉ có tám loại

Vị có sáu loại, hương có bốn loại

Xúc có mười một loại.]

Luận: Những gì có thể nhìn thấy được (sắc xứ, rūpayatana) chia làm hai hoặc hai mươi loại.

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

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

Ở đây nói “bằng” (sāta) có nghĩa là hình dạng cân xứng nhau; nếu không cân xứng thì gọi là “không bằng” (visāta). “Sương” (mahikā) là chỉ cho hơi đất và hơi nước bốc lên. “Ánh nắng” (ātāpa) là ánh sáng mặt trời. “Ánh sáng” (āloka) là ánh sáng của mặt trăng, sao, lửa, cỏ khô, châu báu. “Bóng râm” là do ánh sáng bị ngăn ngại mà có, trong đó các sắc vẫn có thể được nhìn thấy; nếu không thấy được thì gọi là “bóng tối”. Các loại còn lại để hiểu nên không cần giải thích.

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

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

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

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

Tuy nhiên các luận sư thuộc Kinh bộ (Kinh lượng bộ, Sautrātika) hỏi rằng “làm thế nào cùng một sự vật lại có thể ‘có’ (vidyate) cả màu lẫn hình vì theo chủ thuyết của Tỳ-bà-sa (Vibhaśa) cả màu lẫn hình đều là các thực pháp (sự, dravya) riêng biệt?

(Đáp) Bởi vì màu và hình đều được tri nhận (prajñāna) trong cùng một vật độc nhất. Ở đây chữ “hữu” (vid) hàm nghĩa có sự tri nhận chứ không phải có hiện hữu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Theo Phạm Loại Túc luận, chỉ có ba loại mùi là thơm, hôi, và thơm hôi bằng nhau hoặc không thơm không hôi (sama).

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

Bốn loại đại chủng sẽ được giải thích ở phần sau.

Trơn là sự mềm mại; nhám là sự thô cứng; nặng là chỉ cho những gì có thể cân được; nhẹ là trường hợp ngược lại; lạnh là những gì tạo ra sự muốn ấm; đói là những gì tạo ra sự muốn ăn; khát là những gì tạo ra sự muốn uống. Như vậy qua các chữ “đói,” “khát,” ta đã muốn nói đến những sự tiếp xúc có khả năng tạo ra sự đói và sự khát; tức đã lấy tên của quả để đặt cho nhân. Cũng giống như có bài tụng viết rằng “sự xuất hiện của chư Phật là niềm vui; sự diễn thuyết chánh pháp là niềm vui; vui thay khi tăng chúng hòa hợp; vui thay khi nỗ lực cùng tu.” (Dhamapada, 194; Udānavarga, xxx, 23)

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

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

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

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

Tuy nhiên có luận sư cho rằng thân thức chỉ sinh khởi tối đa từ năm sự vật; đó là bốn đại chủng và một trong số các loại tiếp xúc khác là trơn, nhám, v.v..

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

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

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

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

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

Trên đây đã nói về căn, cảnh và tính chất của việc tri nhận cảnh; nay sẽ nói về các tính chất của Vô biểu sắc.

亂心無心等

隨流淨不淨

大種所造性

由表說無表

[Dù loạn tâm hay vô tâm v.v.,

Vẫn có pháp nương theo, hoặc tịnh hoặc bất tịnh,

Đều do đại chủng tạo thành;

Vì thế gọi là Vô biểu.]



Luận: Trường hợp loạn tâm (vikṣipta) là chỉ cho loại tâm khác với tâm đang hiện hành. Vô tâm (acittaka) là chỉ cho các trường hợp nhập Vô tưởng định (asaṃjñisaṃāpati) và Diệt tận định (nirodhasaṃāpati). Chữ “đẳng” là chỉ cho các trường hợp bất loạn và hữu tâm. Tương tự nhau và kéo dài liên tục nên gọi là tùy lưu (anubandha). Thiện (śubha, kuśala) và bất thiện (aśubha, akuśala) gọi là tịnh và bất tịnh. Để phân biệt với các trường hợp tương tự và các tương tục của sự hoạch đắc nên nói thêm là do đại chủng tạo thành.

Tỳ-bà-sa nói rằng tạo thành chính là ý nghĩa của nhân bởi vì làm năm loại nhân tạo thành sinh, v.v.; vì muốn giải thích sự tạo thành chính là nhân nên nói là “vì thế” (do thử). Sắc Vô biểu tuy cũng lấy sắc và nghiệp làm tính giống như Hữu biểu (vijñapti), nhưng vì không hiển lộ sắc nghiệp để có thể tri nhận được cho nên có tên là Vô biểu. Chữ “thuyết” hàm nghĩa đây là trình bày của Tỳ-bà-sa, trình bày sơ lược về trường hợp các sắc thiện, bất thiện sinh khởi từ Biểu nghiệp và Định được gọi là Vô biểu.

Đã nói Vô biểu do đại chủng tạo thành; như vậy đại chủng là gì?

大種謂四界

即地水火風

能成持等業

堅濕煖動性

[Đại chủng là bốn giới,

Tức đất, nước, lửa, gió,

Có khả năng trì giữ v.v.;

Và các tính chất cứng, ướt, ấm và chuyển động.]

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

Bốn đại chủng này có khả năng tạo thành các nghiệp nào? - Theo thứ tự trên, chúng có thể trì giữ (dhārama), kết dính (nhiếp, samgraha), làm chín (pakti) và làm tăng trưởng (vyūhama).

Địa giới có khả năng trì giữ, thủy giới có khả năng kết dính, hỏa giới có khả năng làm chín và phong giới có khả năng làm tăng trưởng. Nói “tăng trưởng” có nghĩa là làm chuyển dịch (prasarpaṇa) và lớn mạnh (vṛddhi).

Bốn đại chủng này có những tính chất nào? Theo thứ tự trên chúng có các tính chất cứng, ướt, nóng, động. Địa giới có tính cứng, thủy giới có tính ướt, hỏa giới có tính nóng, và phong giới có tính động. Nhờ vào tính chất động này mới có thể dẫn dắt đại chủng tạo sắc tương tục sinh khởi đến các chỗ khác; cũng giống như trường hợp của ánh đèn. Phẩm Loại Túc luận (Prakaranas) và Khế kinh (Garbhāvakrantisūtra) nói: Phong giới là gì? - Là tính chất nhẹ nhàng (laghutva). Phẩm Loại Túc luận lại nói: “Tính chất nhẹ nhàng này là một sở tạo sắc.” Vì thế một pháp có tính động (iraṇātmaka) là phong giới; tức ở đây đã dựa vào tác dụng động (iraṇātmakrman) để trình bày thể tính cho nên mới nói là “nhẹ nhàng”.

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

Tụng đáp:

地謂顯形色

隨世想立名

水火亦復然

風即界亦爾

[Đất là hiển và hình

Tùy thế tục đặt tên

Nước, lửa cũng như vậy

Gió là phong giới cũng là hiển sắc và hình sắc.]

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

Gió chính là phong giới, vì thế gian căn cứ vào sự chuyển động để gọi tên hoặc giống như trường hợp của đất v.v. Ở đây cũng tùy theo cách gọi của thế gian nên gọi là gió. Gió chính là màu sắc và hình dạng vì thế mới nói là “cũng như vậy” (diệc dĩ).

Như thế gian nói “gió đen,” “gió xoáy,” v.v., tức đã dựa vào màu sắc và hình dạng để chỉ cho gió.

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

Biến hoại cũng có nghĩa là bị tổn hại (bādhyate), như một bài tụng trong Nghĩa Phạm (Arthavargīyas, aṭṭhakavagga): “Những người thích tìm câu đục lạc thường có nhiều hy vọng. Nếu không được toại nguyện thì sẽ bị tổn hại giống như người bị trúng tên.”

Sắc bị đục lạc tổn hại như thế nào? - Bị biến đổi và hủy hoại (vipariṇāma, vikriyā).

Có thuyết cho rằng sở dĩ gọi là sắc chỉ vì có tính chất biến ngại (pratighāta).

(Vấn nạn) Nếu nói như vậy thì các cực vi không nên được gọi là sắc bởi vì không bị biến hoại.

(Giải đáp) Vấn nạn này không đúng. Không có trường hợp chỉ có một cực vi hiện hữu đơn độc mà chúng phải tập hợp (saṃghātaṣṭha, saṃcita) thì mới có ý nghĩa biến hoại.

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

(Giải đáp) Các sắc pháp thuộc quá khứ đã từng bị biến ngại và các sắc pháp thuộc vị lai sẽ bị biến ngại bởi vì chúng đều là loại sắc pháp; cũng giống như gỗ dùng để đốt gọi là củi.

(Vấn nạn) Các Vô biểu sắc cũng không thể gọi là sắc.

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

(Vấn nạn) Giải thích này không đúng vì Vô biểu sắc không có biến ngại. Hơn nữa khi Biểu sắc diệt thì lẽ ra Vô biểu sắc cũng diệt theo; cũng giống như khi cây diệt thì bóng cây phải diệt theo.

(Giải đáp thứ hai) Sở y (của vô biểu nghiệp) là đại chúng có biến ngại nên Vô biểu nghiệp vẫn được gọi là sắc.

(Vấn nạn) Nếu giải thích như vậy, năm thức nhãn, v.v., lẽ ra cũng phải gọi là sắc vì sở y của chúng có biến ngại.

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

(Giải thích thứ nhất của luận chủ) Nếu nói bóng cây nương vào cây và ánh sáng nương vào châu báu thì không phù hợp với chủ trương của Tỳ-bà-sa. Theo Tỳ-bà-sa, các cực vi thuộc hiện sắc của bóng cây, v.v., đều nương bốn đại chúng. Giả như bóng cây và ánh sáng thực sự nương vào cây và châu báu thì sự nương tựa này cũng không giống với trường hợp của Vô biểu sắc bởi vì Tỳ-bà-sa muốn thừa nhận sở y là đại chúng tuy diệt nhưng Vô biểu sắc không diệt theo. Vì thế giải đáp trên đây chưa trả lời được vấn nạn.

(Giải thích thứ hai của luận chủ) Sở y của năm thức nhãn, v.v., vốn không nhất định bởi vì (1) có thể có biến ngại như trong trường hợp của nhãn căn, v.v., (tức thuộc về sắc pháp); và (2) có thể không biến ngại như trong trường hợp của ý căn (tức không phải là sắc pháp). Tuy nhiên trường hợp của Vô biểu sắc thì không giống như vậy (bởi vì sở y của Vô biểu sắc chỉ là sắc pháp; cho nên không thể kết luận nhãn thức, v.v., cũng là sắc pháp. Như vậy vấn nạn ở trên không phù hợp. Vì có biến ngại nên gọi là sắc mới là chánh lý.

此中根與境

許即十處界

[Trong đó căn và cảnh

là mùi xú, mùi giới.]

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

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

受領納隨觸

想取像為體

四餘名行蘊

如是受等三

及無表無為

名法處法界

[Thọ lãnh nạp tùy theo xúc,

Thể của tướng là sự nắm bắt các tính chất;

Ngoài bốn uẩn trên, uẩn còn lại được gọi là hành uẩn.

Ba uẩn thọ, v.v., này

Cùng với vô biểu và các pháp vô vi

Được gọi là pháp xú, pháp giới.]

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

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

Tất cả các pháp hữu vi còn lại không thuộc về ba uẩn sắc, thọ, tướng đã được nói đến ở trước và thức uẩn sẽ được bàn đến ở sau đều được gọi là hành uẩn. Thế Tôn có nói trong khế kinh rằng “hành uẩn chính là sáu loại tư” vì rất thù thắng (Saṃyutta, iii, 60; Vi bhanga, trong 144; Sumangalavilāsinī, trong 64). Hành là tạo tác trong khi tư (cetanā) lại là bản chất của nghiệp và có ý nghĩa quan trọng đối với sự tạo tác cho nên rất thù thắng. Vì thế Phật nói: “Nếu có khả năng tạo tác các pháp hữu vi hữu lậu thì gọi là Hành thủ uẩn.” (Saṃyutta, iii, 87; Saṃyutta, v.v... 449 Madhyamakavṛtti 343,311; Mahāvastu, i. 26 391)

Nếu không phải như vậy thì các tâm sở pháp (caita) (ngoại trừ tư tâm sở) và tất cả các pháp bất tương ưng (viprayukta) vì không thuộc về uẩn nào cả lẽ ra không thể thuộc về khổ đế và tập đế và cũng sẽ không thể được tri nhận cũng như đoạn trừ. Bởi như Thế Tôn đã nói: “Nếu có một pháp không được tri nhận và không được đạt đến thì Ta nói rằng không thể đặt ra một giới hạn cho sự khổ.” (Saṃyutta, vi. 33) Và “nếu có một pháp không được đoạn, không được diệt thì Ta cũng nói như vậy.” (Saṃyutta 8, 22)

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

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

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

識為各了別

此即名意處

及七界應知

六識轉為意

[Thức là liễu biệt,

Được gọi là ý xứ

Và bảy giới. Nên biết rằng

Sáu thức chuyển thành ý.]

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

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

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

(Đáp) Ý giới không phải là pháp khác với sáu thức:

由即六識身

無間滅為意

[Do chính sáu thức

Vô gián diệt thành ý.]

Luận: Tất cả sáu thức vừa mới diệt đều được gọi là ý (māna). Cũng giống như một người vừa là con nhưng cũng vừa làm cha, một trái cây vừa là quả mà cũng vừa là hạt giống.

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

Tụng đáp:

成第六依故

十八界應知

[Vì lập thành sở y của thức thứ sáu

Cho nên biết rằng có mười tám giới.]

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

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

(Đáp) Không phải như vậy. Tâm cuối cùng này đã có thể tính là ý, làm sở y. Thức kế tiếp không sinh chỉ vì thiếu duyên.

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

Sự bao hàm riêng biệt là như vậy; nhưng sự bao hàm tổng quát là như thế nào?

總攝一切法

由一蘊處界

攝自性非餘

以離他性故



[Sự bao hàm toàn bộ các pháp

Là do một uẩn, một xứ, và một giới.

Nhưng chỉ bao hàm các pháp cùng tự tính mà không phải các pháp khác

Bởi vì khác nhau về tự tính.]

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

Nếu nói theo ý nghĩa tương đối trong các kinh luận thì cũng có trường hợp bao hàm các pháp khác không có cùng tự tính. Như Tứ nhiếp pháp (bố thí, ái ngữ, lợi hành, đồng sự) có thể bao nhiếp đồ chúng, v.v.

(Hỏi) Ba xứ nhãn, nhĩ và tỷ đều có hai căn; tại sao không lập thành hai mươi một xứ?

Tụng đáp:

類境識同故

雖二界體一

[Vì loại, cảnh và thức giống nhau,

Tuy có hai giới nhưng thể chỉ là một.]

Luận: Vì có cùng loại - tức cả hai căn đều là nhãn căn; vì có cùng cảnh - tức cả hai căn đều lấy sắc làm cảnh; vì có cùng thức - tức cả hai căn đều là sở y của nhãn thức; cho nên tuy có hai nhãn căn nhưng chỉ tạo thành một nhãn giới. Về nhĩ căn và tỷ căn cũng được lập thành giống như vậy.

Tụng đáp:

然為令端嚴

眼等各生二

[Vì để làm cho đoan nghiêm

Nên nhãn, v.v., đều sinh ở hai chỗ.]

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

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

(Chát vấn) Nếu vậy cả ba căn đều sinh ở hai chỗ?

(Giải thích) Vì để cho sự liễu biệt của thức được đoan nghiêm. Hiện thấy thế gian nếu nhắm lại một mắt, v.v., thì sự liễu biệt sắc, v.v., không được phân minh. Vì thế mỗi ba căn đều sinh ở hai chỗ.

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

聚生門種族

是蘊處界義

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

Là ý nghĩa của uẩn, xứ và giới.]

Luận: Uẩn có nghĩa là sự hòa hợp tụ tập (ama) của các pháp hữu vi. Khế kinh (Saṃyutta, 25, 2) nói: Tất cả các sắc pháp dù thuộc quá khứ, vị lai hay hiện tại, dù ở bên trong hay ngoài, dù thô thiển hay vi tế, dù yếu liệt hay cường tráng, dù ở xa hay ở gần, nếu được tập hợp lại thì gọi là sắc uẩn. Nhờ có sự tập hợp này mà ý nghĩa của uẩn được lập thành.

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

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

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

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

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

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

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

Các uẩn khác cũng giống như vậy. Chỉ trừ một điểm khác biệt đối với thức uẩn là nếu nương vào năm căn thì gọi là thô, nếu nương vào ý căn thì gọi là tế; hoặc dựa vào các tầng của thế giới (địa, *bhūmi*) để trình bày. Một thức thuộc về thô hay tế tùy theo chỗ nương tựa của nó là một tầng ở dưới (hạ địa) hay một tầng ở trên (thượng địa).

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

Xứ có nghĩa là cánh cửa sinh ra các tâm và tâm sở pháp (cittacaita). Các nhà ngữ nguyên học cho rằng, vì có khả năng sinh ra tâm và tâm sở pháp nên gọi là xứ.

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

Ở đây chủng tộc có nghĩa là sinh bốn (S. ākara, hàm mô)

(Hỏi) Như vậy nhãn, v.v., là sinh bốn của các gì?

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

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

(Giải thích) Vẫn được gọi là giới bởi vì các pháp vô vi là sinh bốn của các tâm và tâm sở pháp.

Có thuyết cho rằng giới có nghĩa là chủng loại (jāti) bởi vì mười tám chủng loại các pháp đều có tự tính khác nhau nên mới gọi là mười tám giới.

(Vấn nạn của Kinh bộ) Nếu nói uẩn có nghĩa là tụ tập thì lẽ ra phải là giả hữu (prajñaptisat) bởi vì do nhiều thực pháp tụ hợp làm thành; cũng giống như một đồng lúa mì, giống như ngã (pudgala).

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

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

(Theo một thuyết khác (Vibhāsā, 79. 5),) uẩn có nghĩa là “khả năng gánh vác” cho nên thế gian thường gọi vai là uẩn, làm nơi tụ tập các vật. Hoặc có thuyết còn cho rằng uẩn có nghĩa là phần, đoạn, (praccheda, avadhi). Vì thế Thế Hữu nói: Nếu ông trả lại ba uẩn thì ta sẽ cho ông.

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

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

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

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

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

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

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

Tụng đáp:

愚根樂三故

說蘊處界三

[Vì ba hạng chúng sinh ngu, căn và lạc

Nên mới nói về ba loại uẩn, xứ, giới.]

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

Ngu (moha, sammoha) lại chia làm ba loại: mê chấp tất cả các tâm sở (caita) là ngã, mê chấp sắc pháp (rūpa) là ngã, mê chấp các tâm sở và sắc pháp là ngã.

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

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

Theo thứ tự trên Phật thuyết về uân cho những chúng sinh thuộc loại thứ nhất, tức những chúng sinh chấp các tâm sở làm ngã, có lợi căn hoặc chỉ cần giảng giải sơ lược; giảng thuyết về xứ cho những chúng sinh thuộc loại thứ hai và giảng thuyết về giới cho loại thứ ba.

Tại sao Thế Tôn nói rằng tất cả các tâm sở đều thuộc về hành uân nhưng đối với thọ và tưởng lại phân thành hai loại khác nhau?

諍根生死因

及次第因故

於諸心所法

受想滅為蘊

[Vì có sinh tử nhân là tránh căn

Và thứ đệ nhân cho nên

Đối với các tâm sở pháp

Đã lập riêng thọ tưởng làm uân.)

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

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

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

Tại sao nói Vô vi pháp thuộc về xứ chứ không phải uẩn?

蘊不攝無為

義不相應故

[Uẩn không bao hàm vô vi

Vì ý nghĩa không phù hợp với nhau.]

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

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

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

隨羸染器等

界別次第立

[Dựa vào các tính chất thô, nhiễm, chứa đựng, v.v.,

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

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

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

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

Hành uẩn thô hơn thức uẩn bởi vì các hành như tham, sân, v.v., dễ được tri nhận hơn.

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

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

Hoặc trong quá trình sinh tử từ vô thủy đến nay, vì đam trước lạc thọ nên nam và nữ thường say đắm sắc thân của nhau. Sự đam trước này lại do các tướng điên đảo phát sinh và các tướng điên đảo này lại do phiền não sinh khởi, phiền não lại nương vào thức để sinh và cùng với ba loại uẩn trên làm nhiệm ô thức. Như vậy đã dựa vào tính chất nhiệm ô để lập thành thứ tự của các uẩn.

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

Hoặc đã dựa vào các giới khác nhau để lập thành thứ tự: Ở Dục giới có các diệu dục cho nên dễ nhận biết các tính chất của sắc. Ở Sắc giới, tức bốn tinh lự (dhyāna) có các hỷ, v.v., cường thắng cho nên dễ nhận biết các tính chất của thọ. Trong ba tầng đầu của Vô sắc giới có sự chấp thủ Không, v.v., cho nên dễ nhận biết các tính chất của tướng. Ở tầng cuối của Vô sắc giới (Hữu danh, bhavāgra) có tư là pháp cường thắng nhất cho nên dễ nhận biết các hành.



Cuối cùng tất cả các uẩn trên đây đều là nơi đình trú của thức (vijñānasthiti). Khi nói đến “nơi đình trú của thức” tức cũng hàm ý như ruộng và hạt giống của thế gian; trong đó bốn uẩn trước là ruộng và uẩn thứ năm là hạt giống. Vì thế năm uẩn mới được lập thành theo thứ tự như trên mà không mắc lỗi bất cập hay thái quá.

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

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

前五境唯現

四境唯所造

餘用遠速明

或隨處次第

[Năm cảnh ở đầu chỉ có ở hiện tại,

Trong đó bốn cảnh đầu chỉ có sở tạo sắc.

Dựa vào tác dụng, xa gần, nhanh chậm,

Hoặc vị trí mà có thứ tự của bốn căn đầu tiên.]

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

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

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

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

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

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

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

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

為差別最勝

攝多增上法

固一處名色

一名為法處

[Vị khác biệt, tối thắng,

bao hàm nhiều pháp, và pháp tăng thượng

Cho nên một xứ được gọi là sắc xứ,

Một xứ được gọi là pháp xứ.]

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

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

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

Có luận sư (Dharmatrāta) nói rằng (sắc) hiển sắc và hình sắc được gọi là sắc xứ vì bao hàm hai mươi loại sắc thô hiển như xanh, v.v., và vì là cảnh của ba loại nhục nhãn, thiên nhãn, tuệ nhãn.

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

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

Trước hết nói về trường hợp thâm nhiếp các loại uẩn khác.

牟尼說法蘊

數有八十千

彼體語或聲

此色行蘊攝

[Đức Phật nói về pháp uẩn

Có số lượng đến tám mươi ngàn loại.

Thể của giáo pháp này là ngữ hoặc danh,

Tức thuộc về sắc uẩn hoặc hành uẩn.)

Luận: Đối với các luận sư cho rằng giáo pháp của đức Phật có thể tính là ngữ (vāc) thì các uẩn này thuộc về sắc uẩn; đối với các luận sư cho rằng giáo pháp của Phật có thể tính là danh (nāman) thì các uẩn này thuộc về hành uẩn.

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

Tụng đáp:

有言諸法蘊

量如彼論說

或隨蘊等言

如實行對治

[Có luận sư nói rằng các pháp uẩn

Có số lượng giống như luận kia đã nói;

Hoặc tùy theo sự giảng thuyết về uẩn, v.v.,

(Nên có các pháp uẩn) để đối trị các hành.]

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

Có luận sư lại cho rằng tùy theo sự giảng thuyết về uẩn, v.v., khác nhau mà có đến tám mươi ngàn pháp uẩn; tức mỗi một phần thuyết giáo về uẩn, xứ, giới, duyên khởi, đế, thực, tinh lự, vô lượng, vô sắc, giải thoát, thắng xứ,

biến xứ, giác phẩm, thần thông, vô tránh, nguyện trí, vô ngại giải, v.v., đều được gọi là một pháp xứ.

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

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

如是餘蘊等

各隨其所應

攝在前說中

應審觀自相

[Các loại uẩn, v.v., khác

Tùy theo các tính chất tương ứng của chúng

Cũng thuộc về các loại đã nói ở trên.

Hãy thẩm quán các tính chất riêng của chúng.]

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

Các kinh khác (Saṃyutta, i, 99; Dīgha, iii, 279; Dharmasaṃgraha, 23) còn nói đến năm loại tịnh uẩn là giới (sīla), định, (samādhi), tuệ (prajñā), giải thoát (vimukti) và giải thoát tri kiến (vimuktijñānadarsana). Trong đó giới uẩn thuộc về sắc uẩn; bốn uẩn còn lại thuộc về hành uẩn.

Các kinh còn nói đến mười loại biến xứ (kṛtsnāyatana), v.v.; trong đó tám loại đầu vì có tính là vô tham nên thuộc về pháp xứ. Nếu kể cả các pháp hỗ

trợ kèm theo (trợ bạn), tức có ngũ uẩn làm tính, thì thuộc về ý xứ và pháp xứ. Trường hợp thâm nhiếp tám loại thắng xứ (abhibhvāyatana) cũng giống như vậy.

Hai loại biến xứ cuối là Không vô biên xứ và Thức vô biên xứ cùng với bốn loại Vô sắc xứ (ārūpyāyatana) là Không vô biên xứ, v.v., vì có tứ uẩn làm tính tức đã loại trừ sắc uẩn, cũng thuộc về ý xứ và pháp xứ.

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

Còn có hai xứ là Vô tướng hữu tình thiên xứ (Asamjñisattva), chỉ thuộc về mười hai xứ vì không có hương và vị; và Phi tướng phi phi tướng xứ (Naivasamjñānāsamjñāyatana), thuộc về ý xứ và pháp xứ vì có tứ uẩn làm tính.

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

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

(Đáp) Không phải như vậy.

(Hỏi) Tại sao?

Tụng đáp:

空界為竅隙

傳說是明暗

識界有漏識

有情生所依

[Không giới có nghĩa là lỗ hồng.

Tương truyền đó là ánh sáng và bóng tối.

Thức giới là thức hữu lậu,

Là nơi nương tựa của đời sống hữu tình.]

Luận: Lỗ trống của cửa sổ, v.v., là loại không giới (*ākāśādhātu*) ở bên ngoài (*bāhya*); lỗ miệng, lỗ mũi, v.v., là loại không giới ở bên trong (*ādhyāmika*).

(Hỏi) Làm thế nào để biết loại không giới này?

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

(Theo Tỳ-bà-sa) Không giới có tên là Lân-a-già sắc (*aghasāmantaka rūpa*). Theo Truyền thuyết, a-già (*agha*) có nghĩa là loại sắc tích tụ (*samcita rūpa*) có tính chất rất ngăn ngại. Không giới chính là loại sắc tương cận (*lân, sāmantaka*) với loại sắc a-già này.

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

Các thức hữu lậu được gọi là thức giới.

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

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

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

---o0o---

## ***Phần 02***

Trong mười tám giới, những giới nào có thể thấy được (hữu kiến, sanidarsana) không thể thấy được (vô kiến, anidarsana), có ngăn ngại (hữu đối, sapratighāta), không ngăn ngại (vô đối, apratihga), thuộc thiện (kusala), không thuộc thiện (bất thiện, akusala), và vô ký (avyākṛta).

Kệ tụng:

一有見為色

十有色有對

此除色聲八

無記餘三種

[Chỉ có sắc giới thuộc hữu kiến.

Mười giới thuộc hữu đối,

Tức trừ tám giới sắc, thanh, v.v.

Vô ký là ba loại còn lại.]

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

Mười giới thuộc sắc uẩn là loại giới hữu đối.

Đối (pratigāta) có nghĩa là ngại (abhighāta), được chia làm ba loại khác nhau là chướng ngại, cảnh giới và sở duyên.

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



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

(3) Sở duyên hữu đối (ālambanapratighāta) là sự ngăn ngại giữa tâm, tâm sở và các đối tượng của chúng (sở duyên, svāmbana).

(Hỏi) Cảnh giới và sở duyên có gì khác nhau?

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

(Hỏi) Tại sao khi mắt (tâm), chuyển động (pravṛti) hoặc tác động (kāritra) đến cảnh giới hoặc sở duyên của chúng lại nói là ngăn ngại?

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

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

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

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

(Đáp) Có trường hợp xảy ra đối với vấn đề này:

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

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

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

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

(Hỏi) Một pháp thuộc cảnh giới hữu đối có thể là sở duyên hữu đối không?

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

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

Đây là điều đã được thừa nhận.

Trong mười sắc giới hữu đối được nói ở trên, trừ sắc và thanh ra, tám giới còn lại đều thuộc về vô ký vì không thể chỉ định rõ là thiện hay bất thiện nên gọi là vô ký.

(Vấn nạn) Nếu vậy pháp vô lậu lẽ ra cũng thuộc về vô ký.

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

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

Đối với pháp giới nếu có thể tính của các thiện căn như vô tham, v.v., có các pháp tương ưng với các thiện căn này, có các pháp khởi từ các thiện căn này

và có Trạch diệt thì gọi là thiện; nếu có thể tính của các bất thiện căn như tham, v.v., có các pháp tương ứng với các pháp bất thiện căn này, có các pháp khởi từ các bất thiện căn này thì gọi là bất thiện. Các trường hợp còn lại thuộc về vô ký.

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

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

Tụng đáp:

欲界繫十八

色界繫十四

除香味二識

無色繫後三

[Mười tám giới hệ thuộc Dục giới,

Mười bốn giới hệ thuộc Sắc giới,

Tức trừ hai cảnh hương, vị và hai thức của chúng.

Ba giới cuối hệ thuộc Vô sắc.]

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

(Vấn nạn) Nếu vậy xúc giới lẽ ra không có ở Sắc giới vì cũng thuộc về đoàn thực.

(Giải thích) Không phải vậy. Xúc giới ở Sắc giới không có tính chất đoàn thực.

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

(Giải thích) Không giống như vậy. Bởi vì hương vị nếu tách khỏi thức ăn thì không có tác dụng gì cả; trong khi xúc lại có tác dụng riêng là trì giữ sắc căn, y phục, cung điện, v.v., (āsṛāyabhāva). Nếu tách rời khỏi sự ham muốn ăn uống thì hương vị trở thành vô dụng nhưng xúc thì không phải như vậy.

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

(Vấn nạn của luận chủ) Nếu không có hương vị ở Sắc giới thì cũng không nên có tỷ căn và thiệt căn bởi vì chúng không còn tác dụng (và lẽ ra chỉ có mùi giới hệ thuộc Sắc giới)?

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

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

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

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

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

(Hỏi) Căn sinh là do nhân nào?

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

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

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

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

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

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

Vì phải xả ly sự ham muốn các sắc pháp mới có thể sinh vào Vô sắc giới cho nên ở đó không có mười loại giới thuộc súc. Và vì không có sở y (năm căn) và sở duyên (năm cảnh) cho nên cũng không có năm thức mà chỉ có ba loại cuối hệ thuộc Vô sắc giới.

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

Tụng đáp:

意法意識通

所依唯有漏

[Ý giới, pháp giới, ý thức giới có cả hai loại.

Các giới khác chỉ là hữu lậu.]

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

Pháp giới nếu thuộc về Đạo đế và Vô vi thì thuộc loại vô lậu; nếu không thì thuộc loại hữu lậu.

Mười lăm giới còn lại đều thuộc hữu lậu.

(Hỏi) Trong mười tám giới, giới nào có tâm (vitarka) và tứ (vicāra), giới nào không có tâm mà chỉ có tứ, giới nào không có cả tâm lẫn tứ?

Tụng đáp:

五識唯尋伺

後三三餘無

[Ngũ thức luôn luôn có tâm và tứ.

Ba giới cuối có cả ba trường hợp, các giới khác đều không có.]

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

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

Ba giới này đều có cả ba trường hợp:

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

Ở Tĩnh lự trung gian (dhyānāntara) thì ba loại giới trên không có tâm mà chỉ có tứ.

Ở đệ nhị tĩnh lự trở lên thượng địa cho đến tầng cuối cùng (Hữu đẳng, naivasamjñānāsamjñānāyatara) thì ba giới trên đều không có cả tâm lẫn tứ.

Một phân pháp giới không tương ưng với tâm và tứ của Tĩnh lự trung gian đều không có tâm cũng như tứ.

Ở tất cả mọi thời tâm luôn luôn có tứ đi kèm chứ không có tâm bởi vì không có loại tâm thứ hai mà chỉ có loại tương ưng với tâm.

Tuy nhiên tứ ở Dục giới và Sơ tĩnh lự không thuộc về ba trường hợp trên: Nó luôn luôn tương ưng với tâm và không bao giờ có tứ đi kèm bởi vì không có một loại tứ thứ hai cùng thời. Vì thế chúng tôi nói rằng ở các địa có tâm và tứ có tất cả bốn loại pháp.

(1) Các pháp tương ưng với tâm ngoại trừ tâm và tứ luôn luôn có tâm và tứ đi kèm.

(2) Loại tâm không có tâm thì có tứ đi kèm.

(3) Các pháp không tương ưng với tâm đều không có tâm và tứ.

(4) Loại tứ không có tứ thì có tâm đi kèm.

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

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

說五無分別

由計度隨念

以意地散慧

意諸念為體

[Năm thức đầu không có phân biệt.

Hai loại kế đặc và tùy niệm

Có tán tuệ

Và các niệm thuộc ý địa làm thể.]

Luận: Theo Tỳ-bà-sa (Truyền thuyết), phân biệt (vikalpaka) có ba loại: tự tính phân biệt (svabhāvavikalpaka), kế đặc phân biệt (nirūpanā), và tùy niệm phân biệt (anusmarana).

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

Vấn đề tự tính phân biệt (vikalpaka) được định nghĩa như là tâm (vitarka) sẽ được bàn đến sau trong chương nói về các tâm sở.

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

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

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

(Hỏi) Trong mười tám giới, giới nào có sở duyên (ālambana), giới nào không có sở duyên, giới nào không chấp thọ (anupātta), giới nào có chấp thọ?

七心法界半

有所緣無餘

前八界及聲

無執受餘二

[Bảy tâm giới và một phần pháp giới



Có sở duyên; các giới còn lại đều không.

Tám giới đầu và thanh

Không chấp thọ. Các giới còn lại có cả hai loại.]

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

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

Chín giới còn lại thuộc về hai loại, có khi chấp thọ và có khi không chấp thọ: Năm căn nhãn, v.v., ở hiện tại có chấp thọ; nếu ở quá khứ và vị lai thì không chấp thọ. Bốn cảnh sắc, hương, vị, xúc hiện tại và không rời căn thuộc loại có chấp thọ. Nếu trú ở hiện tại mà không phải là một phần của căn, hoặc ở quá khứ và vị lai đều không có chấp thọ; như ở thân thì ngoài các loại có kết hợp với căn ra, tất cả các loại còn lại như tóc, lông, móng, răng, phần, nước tiểu, nước mắt, nước mũi, nước miếng, máu, v.v., và các thứ ngoài thân như sắc, hương, vị, xúc thuộc địa, thủy, hỏa, v.v., cho dù là ở hiện tại vẫn không thuộc loại có chấp thọ.

(Hỏi) Hữu chấp thọ có ý nghĩa gì?

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

(Hỏi) trong mười tám giới, giới nào thuộc đại chủng, giới nào thuộc sở tạo sắc, giới nào thuộc tích tập, giới nào không tích tập?

觸界中有二

餘九色所造

法一分亦然

十色可積集

[Xúc giới có cả hai loại;

Chín giới còn lại là sở tạo sắc.

Một phần pháp giới cũng như vậy.

Mười sắc giới có thể tích tập.]

Luận: Xúc giới có cả hai loại; đại chủng và sở tạo sắc. Đại chủng là bốn loại cứng, ướt, v.v.. Sở tạo sắc là bảy loại trơn, nhám, v.v..

Chín sắc giới đều là sở tạo sắc, tức năm sắc căn và bốn cảnh sắc, thanh, v.v..

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

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

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

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

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

(Hỏi) Nếu vậy tại sao kệ kinh (Saṃyutta, 11, 1) nói rằng bên trong con người đều thuộc tính cứng, loại cứng, v.v. (kakhata, kharagata).?

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

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

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

(Chát vấn) Nhưng người ta có thể cho rằng tâm sở chính là tâm và như vậy vẫn thuộc về thức giới.

(Đáp) Không thể như vậy được. Bởi vì kinh có nói thọ và tưởng là các tâm sở y chỉ ở tâm; điều này có nghĩa là các pháp tương ưng với tâm (caitasika) đều lấy tâm làm sở y. Và kinh còn nói đến các loại tâm, có tham, sân, v.v., như vậy biết rằng tham vốn là một tâm sở không phải là tâm.

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

Trong mười tám giới có mười sắc giới là năm căn, năm cảnh có khả năng tích tập vì chúng là các tập hợp của cực vi (paramāṇusamcaya). Như vậy tám giới còn lại không có khả năng tích tập vì không phải là tập hợp các cực vi.

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

謂唯外四界

能斫及所斫

亦所燒能稱

能燒所稱諍

[Chỉ có bốn giới ở ngoài

“Là có thể chặt” và “được chặt”,

Cũng là “được đốt” và “có thể cân”.

Về “có thể đốt” và “được cân” vẫn còn tranh luận.]

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

(Hỏi) Pháp có tên là “chặt” là pháp gì?

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

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

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

(Hỏi) Trong mười tám giới, giới nào do dị thực sinh, giới nào được trường dưỡng, giới nào thuộc đẳng lưu, giới nào là thực (dravya), giới nào là sát-na.

內五有熟養

聲無異熟生

八無礙等流

亦異熟生性

餘三實唯法

剎那唯後三

[Năm giới ở trong thuộc dị thực và trưởng dưỡng

Thân không phải dị thực sinh

Tám pháp vô ngại thuộc đẳng lưu

Và cũng là dị thực.

Các giới còn lại có cả ba loại.

Về thực chỉ có pháp giới.

Về sát-na chỉ có ba giới cuối.]

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

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

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

Hoặc nói dị thực sinh là đã dựa vào nhân để giả lập tên gọi của quả, cũng giống như trường hợp dựa vào quả để giả lập tên gọi của nhân. Kinh (Saṃyutta, ii, 65, iv, 132) từng nói rằng “sáu xúc xứ chính là nghiệp đã tạo từ trước”.

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

Có thuyết (Dharmatrāta ?) cho rằng phạm hạnh (brahmacarya) cũng có khả năng trường dưỡng; nhưng thật ra phạm hạnh chỉ không làm tổn hại chứ không có tăng ích.

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

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

(Vấn nạn) Nếu vậy lẽ ra Thi Thiết luận (Prajñāptiśātra) không nên nói rằng vì khéo léo tu tập xa lìa ngôn ngữ thô ác nên chiêu cảm được phạm âm (brahmasvaratā) của bậc đại sĩ.

(Giải thích của Tỳ-bà-sa) Có thuyết cho rằng có ba giai đoạn: Thứ nhất là nghiệp, thứ hai là các đại chủng sinh từ nghiệp, tức là dị thực của loại nghiệp này và thứ ba là thanh, sinh từ các đại chủng này.

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

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

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

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

Tám giới thuộc loại không ngăn ngại (vô ngại pháp) tức bảy tâm giới và pháp giới, vừa là đẳng lưu vừa là dị thực. Là đẳng lưu khi sinh từ đồng loại nhân (sabhāgahetu) và biến hành nhân (); là dị thực khi sinh từ dị thực nhân (sarvatragahetu), các pháp vô ngại không phải là trường dưỡng bởi vì các giới không thuộc sắc không có sự tích tập (saṃcaya). Các pháp còn lại (du) là bốn cảnh sắc, hương, vị và xúc đều có cả ba loại dị thực, trường dưỡng và đẳng lưu.

Chỉ một giới duy nhất có tính chất “thực” (dravya) là pháp giới: Pháp vô vi (asaṃskṛta) vì thường hằng (sāratvāt = avināśāt) nên nói là “thực”. Pháp vô vi lại thuộc về pháp giới nên pháp giới là giới độc nhất có tính chất thực (dravyavat).

Ý giới, pháp giới và ý thức giới được gọi là ba giới cuối cùng (hậu tam) bởi vì được nói đến sau cùng trong mười tám giới. Chỉ có ba giới này thuộc loại sát-na. Trong các pháp thuộc về sát-na có tên là Khổ pháp trí nhân (dukkhedharmajñānakṣānti) - tức là sát-na sơ khởi vô lậu của con đường kiến đế - thì ba giới trên không sinh khởi từ đồng loại nhân bởi vì trong dòng tương tục tạo thành con người, không có một pháp vô lậu nào xuất hiện để làm đồng loại nhân cho quả là khổ pháp trí nhân. Đây là lý do tại sao ba giới này được gọi là sát-na (kṣānti) bởi vì trong một sát-na, chúng không phát sinh từ một loại nhân như thế.

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

Trên đây đã nói về các loại dị thực, v.v.; vấn đề tiếp theo cần tìm hiểu là: Nếu đắc được sự thành tựu (samanvāgamaṃ pratilabhate) nhãn giới (cakṣurdhātu) mà trước đây không thành tựu (asamanvāgata) thì có thể thành tựu luôn nhãn thức (cakṣurvijñānadhātu) không? Và nếu đắc được sự thành tựu nhãn thức mà trước đây không thành tựu thì có thể thành tựu luôn nhãn thức không?

Tụng:

眼與眼識界

獨俱得非等

[Về hai giới nhãn căn và nhãn thức

Có thể đắc một loại, hai loại, không có loại nào cả.]

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

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

Trường hợp đắc thành tựu cả hai giới, thối đạo từ Vô sắc giới và sinh trở lại Dục giới hoặc tầng thiên thứ nhất (Phạm thế).

Trường hợp không đắc thành tựu giới nào cả là loại trừ ba trường hợp trên.

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

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

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



(Hỏi) trong mười tám giới, giới nào thuộc bên trong, giới nào thuộc bên ngoài?

Tụng đáp:

內二十眼等

色等六為外

[Bên trong là mười hai giới nhãn v.v.,

Sáu giới sắc v.v. là bên ngoài.]

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

(Hỏi) Ngã thể vốn không, làm thế nào có thể nói là giới này bên trong giới kia bên ngoài được?

(Đáp) Vì tâm thường được chấp là ngã cho nên mới giả gọi tâm là ngã. Như khế kinh (Udānavarga, xxiii; Madhyamakavṛtti, trong 354; Dhammapada, 160) nói: “Vì khéo điều phục ngã nên trí giả được sinh thiên.” Thế Tôn cũng đã nhiều lần nói đến sự điều phục tâm: “Nên khéo điều phục tâm. Tâm được điều phục sẽ mang đến an lạc.” Vì thế đã dựa vào tâm để giả gọi là ngã. Các căn và thức rất gần (prātyasanna, abhyāsanna) với tâm nên đã gọi tâm là ngã và chúng còn là sở y (āśraya) của tâm nên mới nói là bên trong (ādhyātmika); trong khi sắc và các sở duyên khác của thức vì không gần với tâm nên được gọi là bên ngoài (bāhya).

(Hỏi) Nếu vậy, sáu thức không nên được gọi là bên trong bởi vì chúng chỉ có thể làm sở y cho tâm sau khi đã diệt và lúc đó mới có các tính chất của ý giới hoặc ý căn.

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

vị lai không có các tính chất của ý giới thì ý giới quá khứ cũng không nên được lập thành bởi vì một pháp không thể thay đổi các tính chất của mình trong tam thế.

(Hỏi) Trong mười tám giới, giới nào thuộc đồng phần bị đồng phần?

Tụng đáp:

法同分餘二

作不作自業

[Pháp giới là đồng phần, các pháp khác có cả hai loại

(Điều này tùy thuộc) có tạo tác hay không tạo tác riêng.]

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

Mười bảy giới còn lại đều có cả hai loại đồng phần và bị đồng phần (tatsabhāga).

(Hỏi) Tại sao gọi là đồng phần và bị đồng phần?

(Đáp) Được gọi là đồng phần khi có tạo tác riêng và bị đồng phần khi không tạo tác riêng. Có nghĩa là nếu nhãn giới đã thấy sắc (rūpāṇi), đang thấy sắc, và sẽ thấy sắc thì được gọi là đồng phần. Đối với các giới khác cho đến ý giới cũng như vậy, tức mỗi giới đều có sở duyên (viṣaya) và tạo tác (kāritra, puruṣakāra) riêng nên đều được gọi là đồng phần.

Các luận sư Tỳ-bà-sa ở nước Ca-thấp-di-la (Kaśmir) nói rằng nhãn giới chỉ làm bị đồng phần trong bốn trường hợp: (1) nhãn giới đã diệt nên không thấy sắc; (2) nhãn giới đang diệt nên không thấy sắc; (3) nhãn giới sẽ diệt nên không thấy sắc; (4) nhãn giới không sinh (anutpattidharma) nên không thấy sắc. Theo các luận sư Tây phương (Ấn độ), loại nhãn giới không sinh có hai loại: (1) có nhãn thức đi kèm, và (2) không có thức đi kèm. Đối với các giới nhĩ, tỷ, thiệt, thân cũng như vậy. Ý giới chỉ làm bị đồng phần khi không sinh bởi vì khi sinh thì ý giới luôn luôn có sở duyên cảnh.

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

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

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

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

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

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

(Hỏi) Tại sao lại gọi là đồng phần, bị đồng phần?

(Đáp) Phần (bhāga) có nghĩa là tác dụng hỗ tương giữa căn, cảnh và thức: Căn là sở y (āśraya) của thức, cảnh là sở duyên (viṣaya) của thức, và thức thì nương vào căn (nāṅg y, āśrayin) hoặc còn có nghĩa là có (bhajana) tác dụng hay hoạt động (kāritra) riêng: Tác dụng của căn là nhìn, v.v.; tác dụng của cảnh là làm sở duyên của thức và tác dụng của thức là tri nhận; hoặc còn có nghĩa là cùng có sự tiếp xúc (sparśa), tức là sự tiếp xúc giữa nhãn, sắc và nhãn thức. Như vậy các pháp được gọi là đồng phần bởi vì chúng có (sa-) loại phần này (bhāga); tức căn, cảnh và thức đều có tác dụng riêng, đều có tác động hỗ tương, và đều tiếp xúc với nhau.

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

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

Tụng đáp:

十五唯修斷

後三界通三

不染非六生

## 色定非見斷

[Mười lăm giới thuộc tu đoạn

Ba giới cuối cùng thuộc cả ba loại

Là bất nhiễm, không sinh từ thức thứ sáu,

Và là sắc cho nên không thuộc kiến đoạn.]

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

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

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

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

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

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

(Giải thích của luận chủ) Mặc dù có các tính chất như thế nhưng không thuộc về kiến đoạn bởi vì chúng là pháp bất nhiễm và không phải là loại sắc do đệ lục thức sinh. Dị sinh tính thuộc loại vô ký bất nhiễm ô và vẫn có thể tìm thấy ở những người đã ly dục và đoạn thiện căn. Nếu dị sinh tính thuộc về kiến đoạn thì lẽ ra chúng phải được tìm thấy ở giai đoạn của khổ pháp nhẫn (tức ở giai đoạn đầu tiên của kiến đạo) ở đây nói “lục sinh” là chỉ cho sự sinh khởi từ ý xứ; nếu không sinh khởi từ ý xứ thì gọi là “phi lục sinh,”

tức hàm ý chỉ sinh từ năm căn nhãn, v.v. Nói “sắc” là chỉ cho tất cả các thân, ngữ nghiệp. Từ các tính chất trên cho đến loại sắc này, tất cả đều không thuộc về kiến đoạn bởi vì không phát khởi do mê mờ lý Tứ đế.

(Hỏi) Trong mười tám giới, giới nào là kiến (đr̥ṣṭi) giới nào không phải là kiến (phi kiến)?

Tụng đáp:

眼法界一分

八種說名見

五識俱生慧

非見不度故

眼見色同分

非彼能依識

傳說不能觀

彼障諸色故

[Nhãn giới, và một phần pháp giới

Bao gồm tám loại được gọi là kiến.

Tuệ cùng sinh với năm thức thân

Không phải là kiến vì không quyết đạc.

Chính nhãn căn thấy được sắc đồng phần

Chứ không phải nhãn thức năng y.

Bởi vì tương truyền nhãn thức không thể thấy

Các sắc bị ngăn ngại.]

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

(Hỏi) Tám phần của pháp giới là gì?

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

Năm loại thân kiến sẽ được bàn đến ở phần tùy miên. Chánh kiến thế gian là loại tuệ thiện hữu lậu tương ưng với ý thức. Chánh kiến hữu lậu là loại kiến vô lậu thuộc về các thánh giả không phải là A-la-hán. Chánh kiến vô học là loại kiến vô lậu thuộc về A-la-hán. Giống như các sự vật được nhìn thấy vào ban ngày hoặc ban đêm, lúc trời có mây hoặc không mây mà có sáng tối khác nhau thì các pháp được nhìn thấy bởi các loại kiến nhiễm ô hay không nhiễm ô của thế gian, loại kiến của bậc hữu học, hay loại kiến của bậc Vô học cũng có sự rõ ràng hay mê mờ giống như vậy.

(Hỏi) Tại sao chánh kiến thế gian chỉ là loại tuệ tương ưng với ý thức?

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

(Hỏi) Nếu nói như vậy thì nhãn căn vốn không có khả năng quyết đạch tại sao gọi được gọi là kiến.

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

(Vấn nạn của các luận sư chủ trương Thức kiến [Vijñānavādin]) Nếu nhãn căn có thể thấy được thì các căn khác khi có thức vận hành lẽ ra cũng có thể thấy được.

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

(Vấn nạn) Như vậy thì loại nhãn căn nào thấy?

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

(Vấn nạn) Nếu vậy thì đó là cái thấy của thức năng y chứ không phải của nhãn căn sở y.

(Giải thích) Không phải như vậy. Nhãn thức nhất định không thể thấy.

(Hỏi) Bởi vì sao?

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

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

(Phân trình bày của Tỳ-bà-sa) Tại sao nhãn thức không thể sinh đối với các sắc này?

Nếu thừa nhận cái thấy là do nhãn căn thì nhãn căn vốn thuộc loại hữu đối cho nên không có công năng nhìn thấy các sắc bị ngăn che; trong lúc đó thì thức cùng với căn (sở y) lại cùng vận hành đến với một cảnh cho nên có thể biết rõ ràng đối với các sắc nói trên nhãn thức cũng không sinh khởi. Nếu các ông thừa nhận cái thấy là do nhãn thức thì bởi vì sao nhãn thức không khởi?

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



(Tỳ-bà-sa dẫn kinh để đặt vấn nạn) Kinh (Saṃyutta, 13, 4; Vibhanga, trong 137; Dhammasaṅgani, 597) nói: “Thấy các sắc nhờ vào nhãn căn.” Như vậy chính căn thấy chứ không phải nhãn thức.

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

Cách nói này cũng thường thấy ở trong kinh: “Các sắc đáng ưa và không đáng ưa được phân biệt (vijñeya) bởi nhãn căn.” Vì thế không nên chấp rằng nhãn căn có phân biệt.

Kinh (Saṃyutta, 9, 20) còn nói: “Này Phạm chí (Brahmano), nhãn căn là cánh cửa (drāva) của sự nhìn thấy (darśanāya) các sắc.. Điều này chứng tỏ nhãn thức nhìn thấy qua cánh cửa của nhãn căn. Không nên chấp rằng “cánh cửa nhằm chỉ cho sự nhìn thấy bởi vì thật phi lý nếu nói rằng “nhãn căn là sự nhìn thấy của sự nhìn thấy các sắc.”

(Vấn nạn của Tỳ-bà-sa) Nếu nhãn thức thấy (paśyati) thì cái gì phân biệt (vijñāti)?

(Giải thích) Có gì khác nhau giữa hai hành động thấy và phân biệt; và nói rằng một pháp không thể thấy và phân biệt cùng một lúc? Chẳng phải đã có một loại tuệ (prajñā) được thừa nhận là vừa nhìn thấy vừa liễu biệt (prajānāti) sao? Cũng giống như thế, một loại thức như nhãn thức cũng có thể vừa nhìn thấy vừa phân biệt. Ở đây chỉ có một hành động độc nhất nhưng được mô tả bằng hai từ khác nhau.

(Vấn nạn của một chủ trương Thức kiến khác [Vātsīputriyas]): Nếu nhãn căn nhìn thấy tức nhãn căn là chủ thể của hành động nhìn thấy này và như vậy hành động này là của pháp nào?

(Trả lời của chủ trương Nhãn kiến) Vấn nạn trên không hợp lý. Giống như các ông đã cho rằng chính nhãn thức phân biệt và không thừa nhận bất cứ sự khác nhau nào giữa chủ thể phân biệt và hành động phân biệt thì chúng tôi

cũng vậy. Chúng tôi cho rằng chính nhãn căn mới nhìn thấy mà không cần đưa ra bất cứ giải thích nào về sự khác nhau giữa chủ thể nhìn thấy và hành động nhìn thấy.

Một chủ trương khác (Dharmaguptas) nói rằng: Chính nhãn thức nhìn thấy nhưng vì nhãn căn là sở y của loại thức này cho nên người ta thường nói rằng nhãn căn nhìn thấy. Cũng giống như khi nói “chuông kêu” chỉ vì chuông là sở y của thanh.

(Vấn nạn của chủ trương Nhãn kiến) Nếu như vậy thì người ta cũng phải nói rằng nhãn căn phân biệt bởi vì nhãn căn chính là sở y của nhãn thức.

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

Các luận sư thuộc Kinh bộ cho rằng tất cả những tranh luận trên đây đều là hý luận. Kinh đã dạy rằng vì có các duyên là nhãn căn, sắc, v.v., cho nên nhãn thức mới sinh. Trong đó không có căn nhìn thấy, không có sắc được nhìn thấy, không có hành động nhìn thấy, không có chủ thể nhìn thấy, mà đó chỉ là một trò chơi của nhân và quả. Chỉ vì thuận theo thế tình nên đã giả nói là “con mắt nhìn thấy và thức phân biệt” nhưng bậc trí giả đừng nên chấp trước điều này. Như Thế Tôn nói: “Đừng cố chấp vào ngôn từ của từng địa phương; cũng đừng cưỡng cầu danh tướng của thế gian”. (Madhyama 43, 18; Saṃyukta, 13, 12)

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

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

(Đáp) Điều này không nhất định.

或二眼俱時

見色分明故

[Hoặc cả hai mắt cùng một lúc

Vì có thể thấy sắc rõ ràng.]

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

(Hỏi) Nếu tông phái này cho rằng nếu nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, thân căn và ý căn đều có thể tri nhận cảnh; vậy khi một căn thủ (prāp), cảnh, thì căn này đến với cảnh hay không đến với cảnh?

Tụng đáp:

眼耳意根境

不至三相違

[Nhãn căn, nhĩ căn, ý căn không đến với cảnh.

Ba căn còn lại thì khác.]

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

Nếu hai căn nhãn, nhĩ đến được với cảnh thì những người tu định (dhyāyin) không thể tu tập để có thiên nhãn, thiên nhĩ, và cũng không thể có được tỷ căn thuộc về cõi trời.

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

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

Có thuyết (Sāṃmitīya, Vibhāṣā) cho rằng bởi vì nghe được tiếng động trong tai cho nên biết rằng nhĩ căn có thể nghe được các thanh mà nó đạt đến cũng như có thể nghe được các thanh ở xa.

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

(Hỏi) Tại sao biết được tử căn chỉ tri nhận những mùi hương mà nó đạt đến?

(Đáp) bởi vì nếu ngưng thở thì sẽ không thể ngửi thấy mùi hương.

(Hỏi) Tại sao gọi là “đạt đến” (prāp)?

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

(Hỏi) Các cực vi có xúc chạm nhau không?

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

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

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

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

(Đáp) Bởi vì có phong giới (vāyudhātu) trì giữ không cho tan rã. Có loại phong giới làm tán hoại như ở thời kỳ thế giới bị hoại (kiếp hoại thời); có loại phong giới làm cho kết tụ như ở thời kỳ tạo thành thế giới (kiếp thành thời).

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

(Đáp) Có nghĩa là không có gì ngăn cách ở giữa. Hơn nữa các tập hợp sắc (saṃghāta) vì có thành phần cho nên vẫn có thể xúc chạm nhau. Chính Tỳ-bà-sa cũng đã thừa nhận điều này khi nói: “Các sự vật tiếp xúc (xúc vật, spr̥ṣṭa) sinh khởi nhờ có nhân là vật tiếp xúc (spr̥ṣṭahetuka) hay nhờ có nhân là vật không tiếp xúc? Đối với các sự vật không tiếp xúc cũng có thể hỏi như vậy. Và không thể có câu trả lời dứt khoát về vấn đề này. Có khi một vật tiếp xúc làm nhân sinh ra một vật không tiếp xúc như trong trường hợp vật tiếp xúc đang hòa hợp này bị phân tán; có khi một vật không tiếp xúc lại làm nhân sinh ra một vật tiếp xúc như trong trường hợp vật không tiếp xúc đang phân tán này hội tụ được; có khi một vật tiếp xúc làm nhân sinh ra một vật tiếp xúc khác như trong trường hợp các tập hợp sắc hòa hợp lại với nhau; có khi một vật tiếp xúc làm nhân sinh ra một vật không tiếp xúc khác như trong trường hợp các hạt bụi bay lơ lửng trong khoảng không của khung cửa sổ.” (Vibhāṣā, 73, 16)

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

(Trình bày của luận chủ) (1) Đại đức (Pháp cú, ?) nói rằng tất cả các cực vi thực sự không xúc chạm nhau nhưng chỉ vì nằm khác nhau không bị gián cách nên giả nói là có xúc chạm.

(Vibhāṣā, 132, 1) Lời nói trên đây thật chí lý. Bởi vì nếu không phải như vậy thì lẽ ra giữa các cực vi phải có một khoảng không và như vậy cái gì nằm ở khoảng không này ngăn cản sự vận hành của các cực vi này để cho rằng chúng là hữu đối. Vì thế phải thừa nhận rằng tất cả các cực vi đều vô đối (sapratigha). (2) Các tập hợp sắc không gì khác hơn là các cực vi. Các cực vi này khi hòa hợp chính là vật tiếp xúc; cũng giống như khi chúng là sắc (biến

ngại, rūpa). Vì thế thật phi lý khi phủ nhận điều các cực vi có xúc chạm nhưng lại thừa nhận các tập hợp sắc có xúc chạm. (3) Nếu thừa nhận cực vi có phương phần (digbhāgabhedā) thì cực vi chắc chắn phải có phương phần cho dù chúng có xúc chạm hay không xúc chạm. Nếu không chấp nhận điều này thì chúng tôi thấy không có lý do gì để cho cực vi phải có phương phần ngay cả nếu như cực vi có xúc chạm.

(Hỏi) Nhãn căn, v.v., chỉ nắm bắt một cảnh có cùng kích cỡ với nó - bởi vì nhờ nó chuyển động rất nhanh như khi nhìn thấy một ngọn núi, một vòng lửa, v.v., - hay nó có thể nắm bắt một cảnh có cùng kích cỡ hoặc khác kích cỡ với nó?

Tụng đáp:

應知鼻等三

唯取等量境

[Các căn tử, v.v.,

Chỉ nắm bắt cảnh cùng kích cỡ.]

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

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

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

(Đáp) Các cực vi của nhãn căn được bày bố trên mặt con người, bề mặt trông giống như hoa cây thi-la được bao phủ bởi một màng mỏng trong suốt ngăn không cho cực vi phân tán. Có thuyết cho rằng cực vi chất chồng lên

nhau giống như viên thuốc, trong suốt như pha lê và không chướng ngại nhau.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Hỏi) Năm thức đầu chỉ duyên cảnh ở hiện tại; thức thứ sáu có thể duyên cảnh của ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai. Sở y của sáu thức này có giống như vậy không?

Tụng đáp:

後依唯過去

五識依或俱

[Sở y của thức cuối cùng chỉ có quá khứ.

Sở y của năm thức trước có thể cùng thời.]

Luận: Sở y duy nhất của ý thức là ý căn (manodhātu), tức là loại thức vừa mới diệt. Sở y của năm thức trước có thể cùng thời, tức hoặc có trước hoặc cùng thời với thức. Thật vậy, sở y của các thức này bao gồm hai loại: (1) loại căn thuộc về thân, tức nhãn căn, v.v., thì cùng thời với thức; (2) loại căn thuộc về ý thì trở thành quá khứ khi thức sinh khởi. vì thế năm thức trước đều có hai sở y.

(Hỏi) Sở y của nhãn thức có thể cùng lúc làm “Nhân tương tục cùng loại” (đẳng vô gián duyên, samanantarapratyaya) của nhãn thức không?

(Đáp) Có bốn trường hợp: (1) nhãn căn chỉ làm sở y; (2) các tâm sở, thọ, v.v., vừa mới diệt chỉ là đẳng vô gián duyên; (3) thức vừa mới diệt, hay còn gọi là ý căn, vừa làm sở y vừa làm đẳng vô gián duyên; (4) các pháp khác không làm sở y cũng không làm đẳng vô gián duyên.

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

Về ý thức thì nên trả lời thuận theo phần đầu của câu hỏi trên, tức sở y của ý thức luôn luôn làm đẳng vô gián duyên của thức này. Tuy nhiên nếu nói ngược lại thì không đúng bởi vì có trường hợp đẳng vô gián của ý thức không làm sở y cho thức này như các tâm sở vừa mới diệt.

(Hỏi) Nhãn thức khi khởi đều nương vào nhãn căn và cảnh, tại sao chỉ gọi nhãn căn chỉ là sở y của thức mà không có cảnh?

Tụng đáp:

隨根變識異

故眼等名依

[Thức thay đổi tùy theo sự chuyển biến của căn

Vì thế nhãn căn v.v., được gọi là sở y.]



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

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

Tụng đáp:

彼 及 不 共 因

故 隨 根 說 識

[Vi làm sở y và có tính chất riêng biệt

Cho nên đã dựa vào căn để nói về thức]

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

Như vậy thức được gọi tên dựa theo căn chứ không phải cảnh bởi vì căn là sở y và có tính chất riêng biệt, cũng giống như người ta thường nói “tiếng của trống” chứ không phải “tiếng của đùi” hay “mầm của lúa” chứ không phải “mầm của ruộng”, v.v.

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

(Đáp) Có khi cùng địa và có khi không cùng địa. Như trong trường hợp sinh ở dục giới và thấy sắc ở dục giới nhờ vào nhãn căn thuộc dục giới thì cả thân, nhãn căn, sắc và thức đều cùng thuộc dục giới; nếu thấy sắc ở dục giới nhờ vào nhãn căn thuộc sơ thiên thì thân và sắc thuộc dục giới nhưng căn và thức thuộc sơ thiên; nếu thấy sắc thuộc sơ thiên nhờ vào căn thuộc sơ thiên thì chỉ có thân thuộc dục giới trong khi căn, sắc và thức đều thuộc sơ thiên;

nếu thấy sắc thuộc dục giới nhờ vào nhãn căn thuộc đệ nhị thiên thì thân và sắc đều thuộc dục giới nhưng căn thì thuộc đệ nhị thiên và thức thì thuộc sơ thiên; nếu thấy sắc ở đệ nhị thiên nhờ vào nhãn căn thuộc đệ nhị thiên thì thân thuộc dục giới, căn và sắc thuộc đệ nhị thiên và thức thì thuộc sơ thiên. Điều này cũng xảy ra đối với trường hợp thân sinh ở dục giới thấy sắc ở đệ tam thiên hoặc đệ tứ thiên hoặc một tầng thiên thấp (hạ địa) hơn nhờ vào nhãn căn thuộc đệ tam hoặc đệ tứ thiên.

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

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

Tụng:

眼不下於身

色識非上眼

色於識一切

二於身亦然

如眼耳亦然

次三皆自地

身識自下地

意不定應知

[Nhãn căn không thấp hơn thân;

Sắc và thức không cao hơn nhãn.

Đối với thức, sắc có thể bằng, cao hơn hoặc thấp hơn.

Cả hai đối với thân cũng như vậy.

Nhĩ giới cũng như nhãn giới

Ba giới tiếp theo chỉ có tự địa

Thân và thức có tự địa và hạ địa.

Ý thì không nhất định.)

Luận:

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

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

(3) Nhãn thức chỉ thuộc hai địa là Dục giới và Sơ thiên.

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

(5) Sắc và thức, trong tương quan với căn, đều thuộc về tự địa hoặc hạ địa nhưng không bao giờ thuộc thượng địa; bởi vì một sắc ở thượng địa không

bao giờ được nhãn căn thuộc hạ địa nhìn thấy, và một nhãn thức thuộc thượng địa không thể sinh khởi từ một căn thuộc hạ địa.

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

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

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

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

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

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

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

Tụng đáp:

五外二所識

常法界無為

法一分是根

并內界十二

[Năm giới ở ngoài được hai thức phân biệt.

Vô vi thuộc pháp giới là thường.

Một phần pháp giới là căn

Và mười hai giới ở trong cũng như vậy.]

Luận: Sắc, thanh, hương, vị và xúc theo thứ tự này được tri nhận (anubhūta) bởi nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức; đồng thời tất cả năm giới này đều được ý thức phân biệt (vijñeya). Như vậy mỗi một trong năm giới ở ngoài này đều được phân biệt bởi hai loại thức.

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

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

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

Kinh có nói đến hai mươi căn khác nhau là nhãn căn (cakṣurindriya), nhĩ căn (śrotrendriya), tỷ căn (ghraṇendriya), thiệt căn (jihvendriya), thân căn (kāyendriya), ý căn (māna-indriya), nam căn (puruṣendriya), nữ căn (strīndriya), mạng căn (jivitendriya), lạc căn (sukhendriya), khổ căn (duḥkhendriya), hỷ căn (saumanasyendriya), ưu căn (daurmanasyendriya), xả căn (upekṣendriya), tín căn (śraddhendriya), cần căn (vīryendriya), niệm căn (smṛtīndriya), định căn (samādhindriya), tuệ căn (prajñendriya), vị tri đương tri căn (anājñātamañjñāsyāmīndriya), dĩ tri căn (ājñendriya), cụ tri căn (ājñātāvīndriya).

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

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

Mười hai giới (dhātu) ở trong là (1) năm căn thuộc thức thân tạo thành năm giới (dhātu) và năm căn giống như tên gọi của chúng, (2) ý căn là căn thứ sáu tạo thành bảy giới (dhātu) và (3) một phần của ba căn ở cuối.

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

---o0o---

## Chương 02 - Phân Biệt Căn

### *Phần 03*

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

Ngũ căn ind có nghĩa là năng lực tối thượng (paramaśvarya) (Dhātupāṭṭha, i. 64). Loại pháp có được năng lực tối thượng có tên là căn. Như vậy ý nghĩa tổng quát của căn là tăng thượng (adhipati).

(Hỏi) Ý nghĩa tăng thượng của căn nằm ở những sự việc nào?

Tụng đáp:

傳說五於四  
五八染淨中

四根於二種  
各別為增上

[Theo truyền thuyết, năm căn nhãn, v.v., có bốn sự.

Mỗi một trong bốn căn nam, v.v., đều có hai loại.

Năm căn thọ, v.v., tám căn tín, v.v., đối với các pháp nhiễm tịnh

Đều có riêng ý nghĩa tăng thượng.]

Luận: mỗi một trong năm căn nhãn, v.v., có ý nghĩa tăng thượng đối với (1) sự trang nghiêm của thân (ātmabhāvaśobha), (2) sự bảo dưỡng thân (parirakṣaṇa), (3) sự sinh khởi thức (vijñāna) và các tâm sở tương ưng với thức, (4) sự hoạt động riêng biệt.

Các căn nhãn, nhĩ có ý nghĩa tăng thượng vì (1) làm trang nghiêm thân, nếu không có hai căn này thì sẽ bị đui điếc, xấu xí, (2) bảo dưỡng thân, tức sờ thấy và nghe mà tránh được những điều nguy hiểm, (3) phát sinh nhãn thức, nhĩ thức và các tâm sở pháp tương ưng, (4) hoạt động riêng biệt, như khả năng nhìn thấy chỉ thuộc về nhãn căn, khả năng nghe tiếng chỉ thuộc về nhĩ căn.

Các căn tỷ, thiệt và thân có ý nghĩa tăng thượng bởi vì (1) làm trang nghiêm thân, (2) bảo dưỡng thân nhờ hấp thụ các thức ăn cứng (đoạn thực, kavāḍīkahāra), (3) sinh khởi ba thức, (4) hoạt động riêng biệt, (như ngửi mùi, nếm vị, xúc chạm).

Bốn căn nam, nữ, mạng và ý có ý nghĩa tăng thượng đối với hai việc (Vibhāṣā, 147, 10).

Nam và nữ căn (1) giúp phân loại chúng sinh (hữu tình dị, sattavbheda), tức vì có hai căn nên chúng sinh được xếp thành hai loại nam nữ khác nhau; (2) giúp phân biệt chúng sinh (phân biệt dị, sattvavikalpabheda), tức nhờ có hai căn nên mới có sự khác biệt giữa hai giới tính về hình dáng (saṃsthāna), giọng nói (svara), phong cách sinh hoạt (ācāra).

Có luận sư (cổ đức, pūrvācārya) không chấp nhận giải thích trên. Họ cho rằng hai căn nam nữ chỉ cho thấy sự khác biệt giữa những chúng sinh ở Sắc giới không có các căn nam nữ và sự phân loại về giới tính dựa vào sự khác biệt này. Vì thế nếu hai căn nam nữ có được ý nghĩa tăng thượng đối với hai việc thì hai việc đó là sự ô nhiễm và sự thanh tịnh. Thật vậy ba loại hoạn quan (phiến suy, bán trạch) và lưỡng trạch (nhị hình nhân) đều nằm ngoài (1) các pháp tạp nhiễm (saṃkleśika) như không đắc luật nghi, tạo vô gián

nghiệp, đoạn thiện căn; và cũng nằm ngoài (2) các pháp thanh tịnh (vāiyavadanika) như đắc luật nghi, đắc quả ly nhiễm (vairāgya).

Mạng căn có ý nghĩa tăng thượng vì (1) làm cho chúng đồng phần (niākayasabhāga) được tương tục (saṃbandha), tức tạo ra (utpatti) một hiện hữu; và (2) duy trì () chúng đồng phần này, tức sự kéo dài của một hiện hữu từ khi sinh ra cho đến khi chết.

Ý căn có ý nghĩa tăng thượng vì (1) làm cho đời sống kế tiếp (hậu hữu) được tương tục (punarbhavasambandha), như kinh có nói: “lúc bấy giờ Kiện-đạt-phước (Gandharva), tức một chúng sinh đang ở vào giai đoạn trung hữu (antarābhava), có một trong hai tâm là ái hoặc sân...”; và (2) có khả năng tự tại (vaśībhāvānuvartana): Tất cả các pháp đều phải tùy thuộc vào ý, như kinh (Saṃyutta, i, 39) nói: “Tâm có khả năng dẫn đường cho thế gian, bao nhiếp thế gian; tất cả các pháp đều phải tùy phục một tâm này”. Năm căn thọ là lạc, khổ, hỷ, ưu, xả và tám căn tín, cần, niệm, định, tuệ, vị tri đương tri, dĩ tri, cụ tri đều có ý nghĩa tăng thượng đối với các pháp nhiễm và tịnh.

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

Có luận sư (Vibhāṣā, 142, 11) cho rằng các thọ cũng có ý nghĩa tăng thượng đối với tịnh pháp, như kinh có nói: “nhờ lạc nên tâm định, nhờ khổ nên có tín, nhờ hỷ, ưu, xả nên có xuất ly”.

Đây là giải thích của Tỳ-bà-sa.

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

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

Tụng đáp:



了自境增上  
從身立二根  
於同住雜染  
應知命五受  
未當知已知  
於得後後道

總立於六根  
女男性增上  
清淨增上故  
信等立為根  
具知根亦爾  
涅槃等增上

[Vi tăng thượng đối với sự liễu biệt cảnh

Cho nên cả sáu căn đều được lập thành.

Từ thân lập thành hai căn

Vì tăng thượng đối với nữ tánh đối với nữ tánh và nam tánh.

Đối với sự đình trụ của đồng phân, nhiễm pháp

Và tịnh pháp vì có tăng thượng

Cho nên biết rằng mạng, năm thọ,

Và tín, v.v., đều được lập làm căn.

Các căn vị tri đương tri, dĩ tri

Và cụ tri cũng như vậy.

Vì đối với việc đắc được các đạo quả kế tiếp

Như Niết-bàn, v.v., đều có tăng thượng.]

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

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

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

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

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

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

Năm căn lạc, v.v., có tác dụng tăng thượng đối với các nhiệm pháp, như kinh (Madhyamāgama 17, 11; Saṃyutta, iv. 208) nói: “tham nương vào lạc thọ mà tăng trưởng, sinh nương vào khổ thọ mà tăng trưởng, vô minh nương vào bất lạc bất khổ mà tăng trưởng”. (Về điểm này các luận sư thuộc Kinh bộ đều đồng ý với Tỳ-bà-sa.)

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

Ba căn vị tri đương tri, dĩ tri và cụ tri đều có tác dụng tăng thượng đối với việc đắc được các quả cao hơn như Niết-bàn, cho nên cũng giống như vậy.

Nói “cũng giống như vậy” (diệc nhĩ) là hàm ý cả ba căn này đều được lập thành.

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

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

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

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

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

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

Cụ tri căn có tác dụng tăng thượng đối với hiện pháp lạc trụ (dṛṣṭadharmasukhavihāra); nhờ nó mới có khả năng lãnh thọ (pratisamvedanā) hỷ (prīti = saumanasya) và lạc (sukha = praśrabdhisukha) của sự giải thoát các phiền não.

(vấn nạn của Số luận, [Sāṃkhya]) Tại sao chỉ lập hai mươi hai căn? Nếu vì có tác dụng tăng thượng nên được lập làm căn thì vô minh (avidyā) và các chi khác thuộc mười hai nhân duyên (pratītyasamutpāda) cũng nên lập làm căn bởi vì các nhân vô minh, v.v., có tác dụng tăng thượng đối với các quả là hành (saṃskāra), v.v.; ngoài ra tiếng nói (vāk), tay, chân, giang môn, dương vật (upastha) đều có tác dụng tăng thượng đối với lời nói, sự cầm nắm, sự bước đi, sự bài tiết, sự vui thích (ānanda) cũng nên được lập thành căn.

(đáp) không có chỗ dành cho vô minh, v.v., trong số hai mươi hai căn mà Thế tôn đã thuyết giảng. Khi kể ra các căn, Thế tôn đã căn cứ vào các tính chất như sau:

心所依此別	此住此雜染
此資糧此淨	由此量立根

[Làm sở y cho tâm, giúp phân biệt nam nữ,

Giúp đình trụ, làm cho tạp nhiễm,

Làm hành trang tu tập, làm cho thanh tịnh,

Vì các tính chất trên nên được lập làm căn.]

Luận: Sở y (āśraya) của tâm là sáu căn của thức, từ nhãn căn cho đến ý căn. Chúng là sáu xứ (āyatana) ở bên trong, là những thành phần cấu tạo đầu tiên của một chúng sinh (maulasattvadraya).

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

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

Chúng sinh này bị nhiễm ô là vì năm thọ.

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

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

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

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

或流轉所依  
建立前十四

及生住受用  
還滅後亦然

[Hoặc vì làm sở y cho lưu chuyển, vì giúp sinh khởi, đình trụ và thọ dụng,

Nên lập thành mười bốn căn đầu.

Về sau đối với hoàn diệt cũng như vậy]

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

Sáu căn nhãn, v.v., (lục xứ, ṣaḍāyatana) là sở y (āśraya) của lưu chuyển (luân hồi, saṃsāra).

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

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

Về tiếng nói (vāc), tay (pāṇi), chân (pāda), cửa đại tiểu tiện (pāya), bộ phận sinh dục (upastha), đều không phải là căn.

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

Nếu cho rằng tay, chân, v.v., là căn thì cổ họng (kaṇṭha), răng (danta), mí mắt (akṣivartman), các khớp xương (angulīparvan) cũng phải được lập thành căn bởi vì chúng cũng có tác dụng nuốt (abhyavaharaṇa), nhai (carvaṇa), mở đóng (unmeṣanimeṣa), co duỗi các đốt xương (saṃkocavikāśa); hoặc tất cả các nhân có tác động (puruṣakāra) đến quả đều phải được lập làm căn. Tuy nhiên căn chỉ được lập thành khi có tác dụng tăng thượng (ādhipatyā).

Trên đây đã giải thích về các căn nhãn, v.v., và hai căn nam nữ. Mạng căn sẽ được trình bày trong phần nói về các pháp tâm bất tương ưng (cittaviprayukta) bởi vì nó cũng là một trong số các pháp này. Năm căn tín, v.v., là các tâm sở (caitta) cho nên sẽ được đề cập cùng với các tâm sở. Năm

căn thọ và ba căn vô lậu sẽ được trình bày tiếp sau đây bởi vì chúng không còn được nói đến ở nơi nào khác.

身不悅名苦	即此悅名樂
及三定心悅	餘處此名喜
心不悅名憂	中捨二無別
見修無學道	依九立三根

[Thân không vui gọi là khổ;

Nếu vui thì gọi là lạc

Ở đệ tam định, tâm vui cũng gọi như vậy

Ở các chỗ khác, tâm vui gọi là hỷ

Tâm không vui gọi là ưu

Xả nằm ở giữa vì không phân biệt khổ hay lạc

Ở kiến đạo, tu đạo và Vô học đạo

dựa vào chín căn để lập ba căn.]

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

“Duyệt” (thích ý, sātā) là làm thoải mái, dễ chịu (anugrāhikā). Loại thân thọ làm cho thích ý được gọi là lạc căn (sukhendriya).

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

Ở ba địa dưới (Dục giới, sơ thiên, đệ nhị thiên) loại thọ này được gọi là hỷ căn (saumanasyendriya).

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

Ở đệ tam thiên, loại tâm thọ này vốn an tịnh (kṣema, śānta) bởi vì hành giả khi nhập định đã xả ly hỷ tham (prītivītarāgatvāt) vì thế chỉ có lạc mà không có hỷ. Trong khi ở các địa dưới loại tâm thọ này vốn thô động bởi vì hành giả chưa xả ly hỷ tham cho nên chỉ gọi là hỷ.

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

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

(Hỏi) Như vậy xả căn thuộc về thân thọ hay tâm thọ?

(Đáp) thuộc về cả hai.

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

(Đáp) Bởi vì dù thuộc thân hay tâm, xả thọ đều không có sự phân biệt (vikalpa). Các tâm thọ khổ, lạc sinh khởi là do sự phân biệt về “khả ái”, “không khả ái”, v.v.. Trái lại các thân thọ sinh khởi là do cảnh ở ngoài (viṣayavaśāt). Các bậc a-la-hán cũng như vậy, tức không còn phân biệt về khả ái, bất khả ái, v.v., nhưng vẫn còn có các thân thọ sinh khởi do cảnh ở ngoài.

Vì thế đã dựa vào hai loại thân và tâm thọ khác nhau để lập thành các căn khổ, lạc.

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

Hơn nữa, các loại thọ khổ lạc khi ở thân và khi ở tâm đều làm tổn não hay vui thích theo cách riêng của mỗi loại. Vì thế phải lập riêng thành hai loại thuộc thân và tâm khác nhau.

Trong khi xả căn dù ở thân hay tâm đều không có tính chất phân biệt (vikalpana), không làm tổn não cũng không làm vui thích. Vì tính chất không khác nhau này mà ở thân và tâm chỉ lập chung làm một căn.

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

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

(Đáp) Khi hành giả ở kiến đạo nỗ lực tìm hiểu những điều chưa hiểu được (anājñātam añātum pravṛtta) là tứ đế thì suy nghĩ rằng: “ta sẽ hiểu được”. Vì thế loại căn này có tên là vị tri đương tri căn (anājñātamājñāsyāmīndriya). Khi ở vào giai đoạn tu đạo (bhāvanāmārga, con đường của sự thiền quán về [tứ đế], hành giả không có gì mới để tìm hiểu và là người “đã biết” (ājña). Tuy nhiên để đoạn trừ các phiền não (anusāya) còn lại, hành giả phải thường xuyên quán sát tứ đế đã được liễu tri; vì thế loại căn này có tên là dĩ tri căn (ājñām evendriyam iti vā). Khi ở Vô học đạo, hành giả biết được là mình đã biết, hành giả biết được (āva = avagama) rằng tứ đế đã được liễu tri (ājñātām-iti). Vì có được “cái biết là mình đã biết” (ājñātā-āva) này mà hành giả được gọi là người cụ tri (ājñātāvin người biết rằng mình đã biết) và loại căn này được gọi là cụ tri căn (ājñātāvīdriya). Hoặc vì hành giả (ājñātāvin) thường thực hành “cái biết (avitum) rằng lý tứ đế đã được liễu tri (ājñāta)” này lâu ngày thành tánh (thói quen, śīla) nên nói là cụ tri. Thật vậy khi hành giả đắc được tận trí (kṣyajñāna) và vô sinh trí (anutpādajñāna) thì tự biết được như thật rằng: “tất cả những gì về khổ ta đã biết hết, không còn gì để biết về nó nữa”; “tất cả những gì về tập ta đã biết hết, không còn...”; v.v..

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

唯無漏後三  
當知唯有漏

有色命憂苦  
通二餘九根

[Chỉ có ba căn cuối cùng là vô lậu.



Các sắc căn, mạng căn, ưu căn, khổ căn chỉ là hữu lậu.

Chín căn còn lại thuộc cả hai loại.]

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

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

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

Có luận sư (Vibhāṣā, 2, 10) cho rằng năm căn tín, v.v., chỉ thuộc vô lậu, bởi vì Thế tôn có nói: “những người nào ở vào mức độ nào đó, hoàn toàn không có năm căn tín, v.v., thì ta gọi người đó là người ở ngoài, thuộc về hàng dị sinh”. (Saṃyutta, v. 204). Như vậy nếu đắc được năm căn tín, v.v., ở một mức độ nào đó thì đó là một a-la-hán và thuộc về vô lậu.

Trích dẫn trên đây không thể làm luận chứng. Thế tôn nói như vậy là để chỉ cho những người không có năm căn tín, v.v., vô lậu; bởi vì trước đây Thế tôn đã dựa vào năm căn tín, v.v., vô lậu để lập thành các hàng thánh giả khác nhau. Như vậy ngài đã ám chỉ năm loại tín, v.v., dành riêng cho hàng thánh giả, tức phải thuộc về vô lậu; và những ai thiếu các căn vô lậu này hiển nhiên phải thuộc về dị sinh (pṛthagjana). Hoặc có thể là bản kinh này đã nói một cách tổng quát về năm loại tín, v.v., bởi vì có hai loại dị sinh: Loại ở ngoài (bāhyaka) và loại ở trong (ābhyantaraka). Loại ở ngoài (ngoại dị sinh) đã đoạn thiện căn nhưng loại ở trong (nội dị sinh) thì không đoạn thiện căn. Chính vì muốn ám chỉ hàng ngoại dị sinh mà Thế tôn đã nói: “ta gọi người đó là người ở ngoài, thuộc về hàng dị sinh”. Hơn nữa kinh (Dīgha, ii. 38; Majjhima, i. 169) có nói rằng trước khi chuyển pháp luân có những người ở tại thế gian, hoặc sinh ra hoặc lớn lên đều có các căn cao, thấp, trung bình khác nhau, vì thế biết rằng năm căn tín, v.v., cũng thuộc về hữu lậu.

Cuối cùng đức Thế tôn còn nói: “nếu ta không biết được như thật nguồn gốc, sự thối thất, sự lợi ích (āsvāda), sự bất lợi (ādīnava), sự xuất ly (niḥsarana) của năm căn tín, v.v., thì ta không thể cởi bỏ (mukta) ra khỏi (niḥṣṛta) tách rời (visaṃyukta) giải thoát (vipramukta) thế gian của người, trời, ma (Māra), phạm (Brahmā), v.v.; ta sẽ không thể chứng đắc vô thượng chánh đẳng Bồ-

đề...” (Saṃyktāgama, 26, 4). Như vậy có thể thấy rằng đoạn kinh ở trên không chỉ bàn riêng đến các pháp vô lậu bởi vì các pháp vô lậu vốn không có các tính chất như “lợi ích”, “bất lợi”, “xuất ly”, v.v., vì thế năm căn tín, v.v., đều thuộc về vô lậu và hữu lậu.

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

Tụng đáp:

命唯是異熟	憂及後八非
色意餘四受	一一皆通二

[Mạng căn luôn luôn thuộc về dị thực

Ưu căn và tám căn cuối không phải là dị thực

Sắc căn, ý căn và bốn thọ còn lại đều thuộc cả hai loại.]

Luận: Mạng căn chỉ thuộc về dị thực.

(Hỏi) Khi một bí-sô a-la-hán (Bhikṣu Arhat) ổn định hoặc kéo dài (sthāpayati, adhiṭṭhati) các năng lực sinh tồn (thọ hành, āyuhamskāra) của mình thì năng lực này chính là mạng căn. Như vậy loại mạng căn này là dị thực của loại nghiệp nào?

(Đáp) Bốn luận (Mūlāsāstra) (Jñānaprasthāna, 12, 14) viết: “Một bí-sô ổn định thọ hành như thế nào? - Khi một vị a-la-hán thành tựu thần thông (ṛddhimān = prāptābhijñāḥ), đắc tâm tự tại (cetovaśita), và đem các vật dụng cần thiết cho cuộc sống (jīvataparīṣkāra), y phục, bình bát, v.v., bố thí cho tăng chúng (saṃgha) hay cho chỉ một người; sau đó phát nguyện nhập đệ tứ biên tế tinh lự (prātakotika) khi xuất định vị này suy nghĩ rồi nói rằng: “nguyện cho loại nghiệp có khả năng chiêu cảm một quả dị thực có tính chất hưởng thụ (phú dị thực quả, bhogavipāka) này có thể chuyển biến mà chiêu cảm một quả dị thực về sự sống (thọ dị thực quả, āyurvipāka)!” Lúc bấy giờ loại nghiệp (bố thí và thiền định) lẽ ra phải chiêu cảm quả phú dị thực của vị này liền chuyển biến mà chiêu cảm quả thọ dị thực.”

Các luận sư khác lại cho rằng thọ mạng kéo dài của một a-la-hán là quả dị thực của một nghiệp xa xưa. Họ nói rằng sự lưu lại (uccheṣa) của một quả

thọ dị thực lẽ ra đã chín ở kiếp trước nhưng bị gián đoạn chết trước định kỳ, nay nhờ có định lực của đệ tứ biên tế tinh lự dẫn dắt cho nên có thể thọ dụng trở lại.

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

Tôn giả Diệu âm (Bhadanta Ghosaha) nói: Nhờ năng lực của đệ tứ biên tế tinh lự dẫn dắt mà các đại chủng (mahābhūta) thuộc Sắc giới có thể hiện khởi (saṃmukhibhūta) trong thân của vị a-la-hán; tuy nhiên các đại chủng này có thể thuận hoặc nghịch với thọ hành vì thế một vị a-la-hán mới có thể kéo dài hoặc xả bỏ đời sống.

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

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

Tại sao a-la-hán xả bỏ thọ hành? - Vì quán sát thấy sự có mặt của mình ở thế gian không đem lại nhiều lợi lạc cho người khác hoặc vì bị bệnh tật bức khổ thân như có bài tụng nói rằng: “đã khéo thành tựu các phạm hạnh; đã khéo tu tập các thánh đạo; hoan hỷ khi thọ mạng chấm dứt; giống như xả bỏ được bệnh tật”.

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

(Đáp) Trong ba châu (dvīpas) nam giới và nữ giới cũng như a-la-hán thuộc bất thời giải thoát (asamayavimukta) đã đắc biên tế tĩnh lự đều có thể kéo dài hoặc xả bỏ thọ hành bởi vì đã có tự tại định và không còn phiền não.

(Hỏi) Kinh (Divyāvadāna, 203; Dīgha, ii. 90) nói Thế tôn sau khi kéo dài nhiều mạng hành (jīvitasamskāra) đã xả bỏ nhiều thọ hành (āyusamskāra); như vậy mạng hành và thọ hành khác nhau như thế nào?

(Đáp) Có luận sư nói rằng không khác nhau. Bản luận (Mūlasāstra) (Jñānaprasthāna, 14, 19) viết: “mạng căn là gì? - Đó là các thọ (āyus) trong tam giới”.

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

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

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

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

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

(Hỏi) Tại sao Thế tôn xả bỏ nhiều thọ hành mà kéo dài nhiều mạng hành?

(Trả lời của luận chủ) Để chứng tỏ rằng đã được tự tại đối với sự chết nên xả bỏ nhiều thọ hành; và để chứng tỏ đã được tự tại đối với sự sống nên kéo dài các mạng hành. Thế tôn kéo dài mạng hành chỉ trong ba tháng, không nhiều hơn cũng không ít hơn; bởi vì sau ba tháng thì việc giáo hóa (hóa sự,

vineyakārya) của ngài đã xong, nhưng nếu ít hơn thì việc hoằng pháp lợi sinh (phật sự, buddhakārya) của ngài lại không được tốt ráo.

(Giải thích của Tỳ-bà-sa [Vibhāṣā, 126, 6]) Hoặc vì để thực hiện những điều phật đã nói trước đây (pratijñātasampādanārtham): “tất cả bí-sô đã khéo tu tập tứ thần túc (r̥dhipāda) có thể tùy ý kéo dài một kiếp hay nhiều hơn một kiếp”. (Dīgha, ii. 103, iii. 77; Divya, 201).

Các luận sư Tỳ-bà-sa (Vaibhāṣikas) nói rằng Thế tôn xả bỏ và kéo dài là để chứng tỏ đã chế phục được hai loại uẩn ma và tử ma. Trước đây khi ngồi dưới cây Bồ-đề, ngài đã hàng phục hai loại thiên ma và phiền não ma. (Ekottarikā, 39, 1).

Như vậy ưu căn và tám căn cuối cùng là tín, v.v., đều không phải dị thực bởi vì chúng thuộc hữu ký.

Mười hai căn còn lại là bảy sắc căn nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, nam, nữ, cộng thêm ý căn và bốn thọ còn lại, tức trừ đi ưu căn; tất cả đều có thể đều là dị thực hoặc không.

Bảy sắc căn nếu thuộc trưởng dưỡng (aupacayika) thì không phải dị thực; ngoài ra đều là dị thực.

Ý căn và bốn căn thọ không phải là dị thực nếu chúng thuộc về thiện (kuśala) hoặc nhiễm (kliṣṭa) bởi vì dị thực đều là vô ký; hoặc nếu chúng là vô ký nhưng tùy theo từng loại riêng lại thuộc về uy nghi lộ (airyāpathika), hoặc công xảo xử (śailpasthānika), hoặc năng biến hóa (nairmāṇika). Các trường hợp khác đều là dị thực.

Các căn cuối là tín, v.v., đều là thiện nên không phải là dị thực.

(Luận chú) Làm sao có thể khẳng định ưu căn không phải là dị thực khi kinh (Ekottarāgama, 72, 9) nói rằng: “Có một loại nghiệp đưa đến quả là hỷ thọ (thuận hỷ thọ nghiệp), có một loại nghiệp đưa đến quả là ưu thọ (thuận ưu thọ nghiệp), có một loại nghiệp đưa đến quả là xả thọ (thuận xả thọ nghiệp)”

(Tỳ-bà-sa) Khi nói thuận ưu thọ nghiệp (daurmanasya karma) không có nghĩa là “loại nghiệp phải được kinh qua, phải đưa đến ưu thọ” mà chỉ hàm nghĩa “một loại nghiệp có ưu thọ tương ứng với nó”; như khi kinh nói về trường hợp của xúc (sparśa) là “thuận lạc thọ” (sukhavedanīya): Như vậy lạc (sukha) không phải là quả dị thực của xúc. Rõ ràng loại xúc “thuận lạc thọ”

này là loại xúc có lạc thọ tương ưng với nó. Vì thế loại nghiệp “thuận ưu thọ” chỉ là loại nghiệp có ưu thọ tương ưng với nó (chứ không phải là loại nghiệp đưa đến quả là ưu thọ).

(Luận chủ) Nếu đã giải thích về thuận ưu thọ nghiệp theo cách trên thì đối với thuận hỷ thọ nghiệp và thuận xả thọ nghiệp cũng phải được giải thích như vậy. Và kết quả thuận hỷ thọ nghiệp chỉ là một loại “nghiệp có hỷ thọ tương ưng” chứ không phải là loại “nghiệp đưa đến quả là hỷ thọ” và điều này có nghĩa hỷ thọ không phải là dị thực.

(Tỳ-bà-sa) Không có gì sai khi giải thích thuận hỷ thọ nghiệp là loại nghiệp “đưa đến quả hỷ thọ” hay “có hỷ thọ tương ưng với nó”. Tuy nhiên cách giải thích thứ hai về chữ “thuận” (vedanīya) thì có giá trị hơn đối với trường hợp của “thuận ưu thọ nghiệp” bởi vì nó nhằm chỉ cho một loại nghiệp có ưu thọ tương ưng.

(Luận chủ) Dù có giải thích kinh theo cách trên thì vẫn chưa có thể giải thích được vấn nạn này. Vì nguyên nhân nào mà ưu thọ không phải là dị thực?

(Tỳ-bà-sa) Ưu thọ sinh khởi là do phân biệt (parikalpa), tức khi nghĩ về những điều đáng lo sợ và khi ưu thọ chấm dứt cũng như vậy, tức khi nghĩ về những điều được hy vọng. Vì thế ưu thọ không thể thuộc về dị thực.

(Luận chủ) Nếu vậy hỷ thọ cũng không phải dị thực bởi vì cũng sinh khởi và chấm dứt giống như ưu thọ.

(Tỳ-bà-sa) Nếu cho rằng ưu căn là dị thực thì khi một người tạo nghiệp vô gián (ānantarya) và sau đó sinh ưu thì loại nghiệp này lẽ ra phải gọi là “quả dị thực” (quả đã chín). Tuy nhiên điều này không thể chấp nhận được.

(Luận chủ) Vẫn có thể đưa ra một vấn nạn như thế đối với trường hợp của hỷ căn. Nếu các ông cho rằng hỷ căn là dị thực thì khi một người tạo được một nghiệp phước thù thắng và sau đó sinh hỷ thì loại nghiệp này lẽ ra cũng phải gọi là “quả dị thực”.

(Tỳ-bà-sa) Những người đã ly dục (vītarāga) thì không có ưu căn vì thế những căn mà họ có chỉ là dị thực, như nhãn căn, v.v.. Như vậy ưu căn không phải là dị thực.

(Luận chủ) Nếu vậy những người đã ly dục làm thế nào để có được hỷ vốn là dị thực?

Chắc chắn những người này đều có hỷ căn sinh khởi từ định. Tuy nhiên về nhĩ căn này thuộc thiện cho nên không phải là dị thực. Vì thế những người đã ly dục không có tất cả các căn thuộc về dị thực.

Sự thực là những người đã ly dục vẫn có hỷ căn cho dù hỷ căn này có thể là dị thực hay không phải là dị thực. Trong khi ưu căn thì không bao giờ sinh khởi ở những người này. Vì thế mà Tỳ-bà-sa đã kết luận rằng ưu căn không phải là dị thực.

Tám căn nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, mạng, nữ, và nam nếu sinh vào con đường lành (thiện thú, sugati) là quả dị thực của việc thiện, nếu sinh vào con đường ác (ác thú, durgati) là quả dị thực của ác nghiệp.

Ý căn ở vào thiện thú cũng như ác thú đều là quả dị thực của thiện nghiệp và ác nghiệp.

Lạc căn, hỷ căn và xả căn là quả dị thực của thiện nghiệp.

Khô căn là quả dị thực của ác nghiệp.

Các sắc căn của thiện thú là quả dị thực của thiện nghiệp. Đối với những người lương tính (dị hình nhân) ở thiện thú thì nữ căn hoặc nam căn là quả dị thực của thiện nghiệp; nhưng tính chất lương tính là do ác nghiệp chiêu cảm.

(Hỏi) trong hai mươi hai căn, căn nào có dị thực (savipāka) căn nào không có dị thực (avipāka)?

Tụng đáp:

憂定有異熟  
意餘受信等

前八後三無  
一一皆通二

[Ưu căn luôn luôn có dị thực

Tám căn đầu, ba căn cuối không có

Ý căn, bốn căn thọ còn lại, năm căn tín, v.v.,

Đều có cả hai loại.]

Luận: Như nội dung đã được tranh luận ở trên, ưu căn luôn luôn là dị thực. Tụng văn nói “định” là vì tính chất “luôn luôn” này; đồng thời ưu căn được nói đến trước tiên là vì hai ý nghĩa sau: (1) Ưu căn không bao giờ thuộc về vô ký (avyākṛta) bởi vì sinh khởi từ một loại phân biệt rất cường mạnh (cường tư, vikalpaviśeṣa) (như các phân biệt về khả ái, khả ố v.v.); và (2) ưu căn không bao giờ thuộc về vô lậu (anāsrava) bởi vì không bao giờ sinh khởi ở thiên định (tức chỉ có ở tám định).

Tám căn đầu (gồm năm căn nhãn, v.v., mạng căn, nữ căn và nam căn) không bao giờ thuộc về dị thực bởi vì đều là vô ký. Ba căn cuối (gồm vị tri, dĩ tri và cụ tri) không bao giờ thuộc về dị thực bởi vì đều vô lậu.

Mười căn còn lại đều có cả hai loại:

Ý căn và ba căn lạc, hỷ và xả đều có dị thực nếu thuộc bất thiện (akuśala) hoặc thiện hữu lậu (kuśalasāsrava); nếu thuộc vô ký hoặc vô lậu thì không có dị thực.

Khô căn (duḥkha) có dị thực nếu thuộc thiện hoặc bất thiện; nếu thuộc vô ký thì không có dị thực.

Năm căn tín, v.v., có hoặc không có dị thực tùy theo chúng có hữu lậu hay vô lậu.

(Hỏi) Trong hai mươi hai căn, có bao nhiêu căn thiện, bất thiện và vô ký?

唯善後八根	憂通善不善
意餘受三種	前八唯無記

[Tám căn cuối luôn luôn thuộc thiện.

Ưu căn thuộc thiện hoặc bất thiện.

Ý và các thọ còn lại thuộc cả ba loại.

Tám căn đầu luôn luôn vô ký.]

Luận: tám căn cuối là tín, v.v., chỉ thuộc thiện. (Tám căn này tuy nằm ở sau nhưng dựa theo thứ tự câu hỏi nên được trình bày trước.)

Ưu căn thuộc về thiện hoặc bất thiện.



Ý căn và bốn căn thọ là lạc, khổ, hỷ, xả có thể thuộc thiện, bất thiện hoặc vô ký.

Tám căn đầu là nhãn, v.v., đều vô ký.

(Hỏi) trong hai mươi hai giới, có bao nhiêu căn hệ thuộc Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới?

Tụng đáp:

欲色無色界	如次除後三
兼女男憂苦	并除色喜樂

[Ở Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới

Theo thứ tự trên (ở Dục giới) trừ ba căn cuối;

(ở Sắc giới) trừ các căn nữ, nam, ưu, khổ;

(ở Vô sắc giới) trừ các sắc căn, hỷ và lạc.]

Luận: Ở Dục giới có tất cả các căn, ngoại trừ ba căn cuối vốn thuộc bất nhiễm (amala), tức vô lậu (anāsrava). Ba căn này không hệ thuộc ba giới dục, sắc và vô sắc và đã vượt qua các giới này (āpratisamyukta = adhātupattita).

Ở Sắc giới có mười lăm căn, tức trừ ba căn ở trên và bốn căn nam, nữ, khổ, ưu. Tất cả mười lăm căn này rất thường thấy ở hai tầng thiên đầu tiên. Sở dĩ không có hai căn nam nữ là vì các chúng sinh ở Sắc giới đã xả ly dâm dục và vì hai căn này làm cho thân tướng xấu xí.

(Hỏi) Tại sao kinh nói “không có trường hợp nữ thân làm Phạm thiên, mà chỉ có nam thân”? (Vibhanga, tr. 336).

(Đáp) chúng sinh ở Sắc giới đều là nam thân nhưng không có nam căn. Họ chỉ có các tính chất thường thấy ở nam giới của Dục giới như thân hình, giọng nói, v.v..

Khổ căn không có ở Sắc giới bởi vì (1) sự tịnh diệu của thân (accha = bhāsvara) cho nên không có khổ thọ sinh khởi do sự đối kháng

(abhighātaja); (2) không có các bất thiện nghiệp chiêu cảm cho nên không có khổ thọ sinh khởi từ dị thực (dị thực sinh, vipāja).

Ưu căn không có ở Sắc giới bởi vì (1) tâm của chúng sinh ở Sắc giới luôn luôn nằm sau tâm định (samathasnigdhasamtāna); và (2) không có các nhân làm não hại (āghātavastu). (Dīgha, iii. 262; Anguttara, iv. 408, v. 150)

Ở Vô sắc giới có tám căn là ý căn, mạng căn, xả căn, và năm căn tín, v.v.; tức trừ ba căn vô lậu, năm sắc căn nhãn, v.v., lạc căn và hỷ căn.

(hỏi) trong hai mươi hai căn, căn nào thuộc kiến sở đoạn, thuộc tu sở đoạn hoặc phi đoạn?

Tụng đáp:

意三受通三  
九唯修所斷

憂見修所斷  
五修非三非

[Ý và ba thọ có cả ba loại.

Ưu thuộc kiến và tu đoạn.

Chín căn chỉ thuộc tu đoạn.

Năm căn thuộc tu đoạn, phi đoạn, ba căn thuộc phi đoạn.]

Luận: Ý căn, lạc căn, hỷ căn và xả căn thuộc về cả ba loại.

Ưu căn thuộc cả kiến đoạn và tu đoạn bởi vì không bao giờ là pháp vô lậu.

Chín căn nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, nam, nữ, mạng và khổ chỉ thuộc tu đoạn bởi vì (1) tám căn đầu không phải là pháp nhiễm ô (kliṣṭa); (2) căn thứ chín không phải là “lục sinh” (aśaṣṭhaja); và (3) tất cả đều là hữu lậu.

Năm căn tín, v.v., vì (1) không phải nhiễm pháp nên thuộc về kiến đoạn; và (2) có thể là vô lậu nên không thuộc các pháp bị đoạn (phi đoạn).

Ba căn cuối thuộc phi đoạn bởi vì (1) chúng là pháp vô lậu, (2) và vì các pháp không có khuyết điểm (vô quá pháp, ādīnava, apakṣāla) thì không bị đoạn trừ.

(Hỏi) Có bao nhiêu căn thuộc dị thực được chúng sinh ở các giới đắc được đầu tiên?

Tụng đáp:

欲胎卵濕生	初得二異熟
化生六七八	色六上唯命

[Thai sinh, noãn sinh và thấp sinh ở Dục giới

Đầu tiên đắc được hai căn dị thực;

Hóa sinh đắc được sáu bảy hoặc tám

Sắc giới đắc được sáu.

Vô sắc giới chỉ đắc mạng căn.]

Luận: Ở Dục giới các chúng sinh sinh từ thai, trứng hoặc nơi ẩm thấp vào giai đoạn mới thọ sinh đắc được hai căn dị thực là thân căn (kāyendriya) và mạng căn (jīvitendriya). Các căn khác sẽ từ từ đắc được.

(Hỏi) Tại sao không kể đến ý căn và xả căn?

(Đáp) Vì lúc mới sinh hai căn này đều thuộc nhiễm ô cho nên không phải là dị thực.

Các chúng sinh thuộc về hóa sinh đắc được sáu, bảy hoặc tám căn. Loại không có nam căn hoặc nữ căn (vô tính), tức sinh vào thời kỳ đầu tiên của vũ trụ, đắc được sáu căn là năm căn nhãn, v.v., và mạng căn; nếu là loại có nữ hoặc nam căn thì đắc được bảy căn; nếu là loại lưỡng tính thì đắc được tám căn.

(Hỏi) Một chúng sinh thuộc về lưỡng tính có thể hoá sinh không?

(Đáp) Ở các cõi ác (ác thú) có thể có loại hóa sinh lưỡng tính.

Trên đây đã nói về Dục giới; tiếp theo là phần nói về Sắc giới và Vô sắc giới.

Được gi là Dục giới bởi vì ở giới này dục (kāma) có vai trò chủ chốt (pradhānatva), bao hàm các tính chất thuộc về tham dục (kāmaguṇas) và các sự vật được thụ hưởng. Được gọi là Sắc giới bởi vì ở giới này các sắc pháp (rūpa) đóng vai trò chủ yếu. Kinh cũng đã từng nói như thế: “giải thoát tịch tĩnh vượt ra ngoài sắc, vô sắc”. (Saṃyutta, ii. 123).

Ở Sắc giới các chúng sinh lúc đầu cũng đắc được các căn dị thực, giống như loài hóa sinh vô tính của Dục giới.

Tụng văn nói “thượng” (cao) là chỉ cho Vô sắc giới. Thật ra không phải giới này nằm cao hơn Sắc giới, nhưng vẫn được gọi như vậy là vì các tầng thiền định ở giới này thù thắng (para) hơn: Phải tu tập các tầng thiền ở Sắc giới trước rồi sau đó mới đến các tầng thiền Vô sắc giới; và vì ở giới này có (pradhānatara) khả năng tồn tại lâu dài hơn (upapattitas).

Ở Vô sắc giới các chúng sinh bắt đầu đắc được một căn dị thực là mạng căn.

(hỏi) có bao nhiêu căn dị thực bị diệt ở các giới vào lúc chết?

Tụng đáp:

正死滅諸根  
欲頓十九八

無色三色八  
漸四善增五.

[Các căn bị diệt khi chết:

Vô sắc giới có ba; Sắc giới có tám;

Dục giới nếu nhanh thì có mười, chín, tám; nếu chậm thì có bốn.

Nếu thuộc tâm thiện thì cộng thêm năm.]

Luận: Ở Vô sắc giới, chúng sinh vào lúc lâm chung có ba căn bị diệt sau cùng là mạng căn, ý căn và xả căn.

Ở Sắc giới có thêm năm căn nhãn, v.v.. Tất cả chúng sinh thuộc loại hóa sinh (upapāduka) đều sinh và diệt cùng với tất cả các căn (samagrendriya).

Ở Dục giới nếu chết nhanh (yugapat) thì có tám căn, chín căn hoặc mười căn bị diệt sau cùng tùy theo người chết thuộc loại vô tính, hữu tính hay lưỡng tính. Loại vô tính có tám căn bị diệt sau cùng là các căn đã nói ở trên; loại

hữu tính có chín căn vì cộng thêm một căn nam hoặc nữ; loại lưỡng tính có mười căn vì cộng thêm hai căn nam và nữ vào số tám căn ở trên. Nếu chết chậm thì có bốn căn bị diệt sau cùng là thân căn, mạng căn, ý căn và xả căn. Tất cả bốn căn này đều diệt cùng một lúc.

Tất cả các trường hợp trên đây đều chỉ cho các tâm nhiễm ô (kliṣṭa) hoặc vô phú vô ký (anivṛtāvyaḅṛta) vào lúc mạng chung. Nếu tâm này thuộc thiện (kuśala) thì trong số các căn bị diệt sau cùng ở cả ba giới phải cộng thêm năm căn tín, v.v..

Cần nghiên cứu kỹ thể và dụng của tất cả các căn được bàn đến trong phẩm phân biệt căn này (indriyaprakaraṇe). Như vậy trong số hai mươi hai căn, những căn nào đắc được quả vị sa-môn (śrāmaṇyaphala)?

Tụng đáp:

九得邊二果  
十一阿羅漢

七八九中二  
依一容有說

[Chín căn đắc được hai quả ở biên.

Bảy căn, tám căn hoặc chín căn đắc được hai quả giữa.

Mười một căn đắc quả a-la-hán,

Có thể căn cứ vào một người đắc quả để nói như vậy.]

Luận: “biên” (ở hai đầu) là chỉ cho hai quả Dự lưu (Srotāpanna) và a-la-hán (Arhat) bởi vì trong số các quả Sa-môn thì đây là hai quả nằm ở đầu và cuối. Chữ “trung” (ở giữa) là chỉ cho hai quả Nhất lai (Sakṛdāgāmin) và Bất hoàn (Anāgāmin) bởi vì hai quả này nằm giữa quả đầu và quả cuối.

Quả Dự lưu đắc được nhờ có chín căn là ý, xả, năm căn tín, v.v., vị tri đương tri và dĩ tri.

Vị tri đương tri (anājñātamājñāsyāmi) lập thành vô gián đạo (ānantaryamārga) dĩ tri (ājñā) lập thành giải thoát đạo (vimuktamārga). Nhờ có hai căn này nên mới đắc được quả Dự lưu. Vị tri đương tri căn là dẫn nhãn, tức có khả năng dẫn đến (āvāhaka) việc đắc được (prāpti) việc xả ly các hệ phược (ly hệ đắc) và dĩ tri căn là y nhân, tức có khả năng làm nơi nương tựa và trì giữ của việc đắc được này.

Quả a-la-hán cũng đắc được nhờ có chín căn là ý, một căn thọ thuộc hỷ, lạc hoặc xả, năm căn tín, v.v., dĩ tri và cụ tri. Trong trường hợp này dĩ tri căn lập thành vô gián đạo và cụ tri căn (ājñātāvīndriya) lập thành giải thoát đạo.

Quả nhất lai có thể đắc được trong hai trường hợp: (1) Thứ đệ chứng (ānupūrvaka) là hành giả trước khi đắc quả nhất lai đã đắc được quả Dự lưu; (2) Siêu việt chứng (bhūyovitarāga) là hành giả trước khi bước vào vô lậu đạo, tức là giai đoạn liễu tri tứ đế (satyābhisamaga), đã nương vào thế gian đạo hữu lậu mà cởi bỏ được sáu phẩm phiền não đầu tiên thuộc Dục giới; vì thế khi đạt đến kiến đạo thì thánh giả này đắc được quả nhất lai mà không cần đắc quả Dự lưu trước đó.

Hành giả thuộc thứ đệ chứng, tức đang ở vào hàng Dự lưu, có thể đắc quả nhất lai bằng thế gian đạo - tức không có tu tập thiền quán về tứ đế - nhờ vào bảy căn là ý, xả và năm căn tín, v.v.; hoặc có thể đắc được quả nhất lai bằng vô lậu đạo (anāsrava) hay còn gọi là xuất thế đạo, nhờ vào tám căn là dĩ tri căn và bảy căn ở trên.

Hành giả thuộc siêu việt chứng, tức đang ở vào hàng dị sinh (prthagjana), có thể đắc quả nhất lai nhờ vào chín căn, tức ngoài bảy căn ở trên phải có thêm hai căn là vị tri đương tri và dĩ tri cũng giống như trường hợp đắc quả Dự lưu.

Quả bất hoàn có thể đắc được qua hai trường hợp: (1) thứ đệ chứng là hành giả đã đắc được các quả trước đó; hoặc (2) siêu việt chứng là hành giả không nhập vào vô lậu đạo nhưng đã xả bỏ chín phẩm phiền não thuộc Dục giới hoặc các phiền não thuộc thượng địa.

Hành giả thuộc trường hợp thứ đệ chứng đắc được quả bất hoàn bằng thế gian đạo hoặc vô lậu đạo nhờ vào bảy căn hoặc tám căn, giống như trường hợp thứ đệ chứng đắc quả nhất lai ở trên.

Hành giả thuộc siêu việt chứng đắc quả bất hoàn bằng sự liễu tri tứ đế (kiến đạo, darśanamārga) nhờ vào chín căn, giống như trường hợp siêu việt chứng đắc quả nhất lai ở trên.

Các định nghĩa tổng quát trên đây cần phải được chi tiết hơn:

(1) Hành giả thuộc siêu việt chứng đắc quả bất hoàn bằng “sự liễu tri tứ đế”. Để có được sự liễu tri này, hành giả phải nhập định thuộc tầng thiền thứ ba; hoặc phải nhập định thuộc tầng thiền thứ nhất hoặc thứ hai (căn bản địa);

hoặc phải nhập vị chí định (anāgāmya) hoặc trung gia định (dhyānāntara) hoặc tầng thiền thứ tư: tùy theo từng trường hợp mà các căn thọ của hành giả có thể là lạc, hỷ hoặc xả.

Trái lại một hành giả thuộc Siêu việt chứng (bhūyovitarāga) luôn luôn đắc quả nhất lai với xả căn.

(2) Hành giả thuộc Thứ đệ chứng, vốn phải tiếp tục tu tập để đắc quả nhất hoàn ở vị chí định, nếu có năm căn tín, v.v., mãnh lợi thì ở giải thoát đạo thứ chín có thể xuất vị chí định để nhập tầng thiền thứ nhất hoặc thứ hai (căn bốn địa).

Khi hành giả xả ly các phiền não bằng thế gian đạo thì đắc được quả nhờ vào tám căn chứ không phải bảy căn: Thật vậy, vị chí định ở vô gián đạo thứ chín có xả căn; và tầng thiền thứ nhất hoặc thứ hai, ở giải thoát đạo thứ chín, lại có hỷ thọ. Vì thế việc đắc được ly hệ xuất phát từ xả căn và hỷ căn, cũng giống như việc đắc được ly hệ trong trường hợp của Dự lưu phát xuất từ vị tri căn và dĩ tri căn.

Khi hành giả xả ly các phiền não bằng xuất thế đạo, tức bằng sự tu tập thiên quán về tứ đế (tu đạo) thì phải thêm vào căn thứ chín là dĩ tri căn; bởi vì vô gián đạo và giải thoát đạo đều là dĩ tri căn.

(Hỏi) Bôn luận (Jñānaprasthāna) viết: “Đắc quả a-la-hán phải có bao nhiêu căn? - mười một căn” như vậy tại sao ở đây nói rằng chỉ có chín căn?

(Đáp) Thật ra đắc quả a-la-hán chỉ có chín căn. Nhưng Bôn luận nói do mười một là vì đã dựa vào bản thân người đắc được quả này chứ không phải dựa vào sự chứng đắc. Một thánh giả có thể bị thối thất quả vị a-la-hán nhiều lần và có thể đắc được trở lại qua nhiều tầng thiền định khác nhau, khi thì có lạc căn (như ở tầng thiền thứ ba), khi thì có hỷ căn (như ở tầng thiền thứ nhất và thứ hai), khi thì có hỷ căn (như ở vị chí định, v.v.); tuy nhiên cả ba căn này không bao giờ hiện khởi cùng một lúc.

(Hỏi) trong trường hợp đắc quả bất hoàn, tại sao Bôn luận không nói như vậy?

(Đáp) Bởi vì không có trường hợp thánh giả thối thất quả bất hoàn và chứng đắc trở lại nhờ vào lạc căn. Hơn nữa, thánh giả thuộc siêu việt chứng vốn là người đã xả ly tất cả phiền não thuộc Dục giới cho nên khi đã đắc được quả bất hoàn thì không thể thối thất quả vị này. Sự xả ly của thánh giả đắc được

là nhờ vào hai đạo, sinh khởi nhờ thế gian đạo và tư trợ bởi xuất thế đạo cho nên rất kiên cố.

(Hỏi) Những người đã thành tựu một căn nào đó thì nhất định sẽ thành tựu được bao nhiêu căn khác?

Tụng đáp:

成就命意捨	各定成就三
若成就樂身	各定成就四
成眼等及喜	各定成五根
若成就苦根	彼定成就七
若成女男憂	信等各成八
二無漏十一	初無漏十三

[Nếu thành tựu mạng, ý hoặc xả,

Nhất định thành tựu cả ba.

Nếu thành tựu lạc hoặc thân

Nhất định thành tựu bốn

Nếu thành tựu một trong năm căn nhãn, v.v., hoặc hỷ

Nhất định thành tựu năm.

Nếu thành tựu khổ căn

Nhất định thành tựu bảy

Nếu thành tựu nữ, nam, ưu hoặc một trong năm căn tín, v.v.,

Nhất định thành tựu tám

Nếu thành tựu hai căn vô lậu, nhất định thành tựu mười một căn.

Nếu thành tựu căn vô lậu thứ nhất, nhất định thành tựu mười ba căn.]



Luận: Trong ba căn mạng, ý và xả nếu thành tựu được một căn thì sẽ thành tựu luôn hai căn kia. Nếu thiếu một trong ba căn thì hai căn kia cũng không có.

Sự thành tựu các căn khác không có tính chất nhất định. Những người nào thành tựu ba căn này có thể thành tựu hoặc không thành tựu các căn khác.

(1) Sinh Vô sắc giới không thành tựu các căn nhãn, nhĩ, tỷ và thiệt. Sinh Dục giới có thể không thành tựu những căn này khi chưa đắc được (như ở thời kỳ đầu của thai nhi) hoặc đã bị mất (như bị mù lòa, v.v.; chết dần).

(2) Sinh Vô sắc giới không thành tựu thân căn.

(3) Sinh Vô sắc giới hoặc Sắc giới không thành tựu nữ căn. Sinh Dục giới có thể không có loại căn này khi chưa đắc được hoặc đã bị mất. Về nam căn cũng như vậy.

(4) Dị sinh ở tầng thiên thứ tư, (ở tầng thiên thứ hai) ở các cõi vô sắc không thành tựu lạc căn.

(5) Dị sinh ở tầng thiên thứ tư, tầng thiên thứ ba, ở các cõi vô sắc không thành tựu hỷ căn.

(6) Chúng sinh ở Sắc giới hoặc Vô sắc giới không thành tựu khổ căn.

(7) Những người đã ly dục đều không thành tựu ưu căn.

(8) Những người đã đoạn thiện căn không thành tựu năm căn tín, v.v..

(9) Tất cả dị sinh và thánh giả đang ở một quả vị nào đó không thành tựu căn vô lậu thứ nhất (vị tri đương tri căn).

(10) Dị sinh, thánh giả ở kiến đạo và a-la-hán không thành tựu căn vô lậu kế tiếp (dĩ tri căn).

(11) Dị sinh và hàng Hữu học không thành tựu căn vô lậu cuối (cụ tri căn).

Từ sự liệt kê trên đây có thể lập thành sự thành tựu ở tất cả các trường hợp khác.

Nếu thành tựu lạc căn thì sẽ thành tựu luôn mạng căn, ý căn và xả căn. Nếu thành tựu thân căn thì cũng thành tựu luôn ba căn này.

Nếu thành tựu một trong các căn nhãn, v.v., thì nhất định thành tựu luôn mạng căn, ý căn, ý căn và thân căn, (tức nếu thành tựu nhì căn thì nhất định cũng thành tựu các căn như vậy).

Nếu thành tựu hỷ căn thì nhất định thành tựu luôn mạng căn, ý căn, xả căn và lạc căn.

(Hỏi) Sinh vào tầng thiên thứ hai và chưa đắc được tầng thiên thứ ba thì thành tựu loại lạc căn nào?

(Đáp) thành tựu loại lạc căn nhiễm ô của tầng thiên thứ ba.

Nếu thành tựu khổ căn thì nhất định đang thuộc về Dục giới và thành tựu luôn mạng căn, ý căn, thân căn, lạc căn, hỷ căn và xả căn; tức trừ đi ưu căn trong trường hợp ly dục (vītarāga).

Nếu thành tựu nữ căn hoặc nam căn, hoặc ưu căn thì nhất định thành tựu luôn các căn như được nói trong phần thành tựu khổ căn (tức thêm bảy căn là mạng, ý, thân, lạc, khổ, hỷ, xả bởi vì chúng sinh này nhất định đang thuộc về Dục giới.)

Nếu thành tựu một trong năm căn tín, v.v., thì nhất định thành tựu luôn mạng căn, ý căn, xả căn, và bốn căn còn lại của năm căn tín, v.v..

Nếu thành tựu dĩ tri căn hoặc cụ tri căn thì nhất định thành tựu luôn mạng căn, ý căn, lạc căn, hỷ căn, xả căn và năm căn tín, v.v..

Nếu thành tựu vị tri đương tri căn thì nhất định thành tựu mạng căn, ý căn, thân căn, bốn căn thuộc thọ là khổ, lạc, hỷ, xả, và năm căn tín, v.v.. (Chỉ ở Dục giới mới có kiến đạo vì thế người nào thành tựu loại căn này vẫn đang còn ở Dục giới và nhất định thành tựu luôn mười hai căn nói trên. Không nhất định phải thành tựu ưu căn và các căn nhãn, v.v., bởi vì vẫn có thể có trường hợp ly dục hoặc mù lòa, v.v..)

(Hỏi) Trong trường hợp có ít căn nhất thì sẽ thành tựu những căn nào? (Vibhāṣā, 150, 13).

Tụng đáp:

極少八無善  
愚生無色界

成受身命意  
成善命意捨.

[Người không có thiện thành tựu ít nhất là tám căn;

Đó là năm căn thọ, thân căn, mạng căn và ý căn.

Người ngu ở Vô sắc giới (cũng như vậy).

Thành tựu năm thiện căn, mạng căn, ý căn và xả căn.]

Luận: Những người được gọi là “không có thiện” (vô thiện, niḥsubha) là những người đã đoạn thiện căn và nhất định đang ở Dục giới chứ không thể ly dục. Vì thế chỉ thành tựu năm căn thọ, mạng căn, ý căn, xả căn.

Tụng văn nói “thọ” (vid) có nghĩa là năng thọ (vedayate), tức chỉ cho người lãnh nạp (kartari kvip); hoặc còn có nghĩa là các thọ lạc, v.v. (vedana).

Người ngu sinh ở Vô sắc giới cũng thành tựu tám căn là xả căn, mạng căn, ý căn và năm căn tín, v.v..

Người “ngu” là chỉ cho hạng dị sinh (pṛthagjana) bởi vì họ chưa thấy được các đế.

Thiện căn là năm căn tín, v.v., vì hoàn toàn thuộc thiện.

(Hỏi) Nếu vậy lẽ ra phải có cả ba căn vô lậu?

(Đáp) không thể được; bởi vì ở đây tất cả chỉ thành tựu được tám căn và người thành tựu lại là người ngu ở Vô sắc giới.

(Hỏi) trong trường hợp có nhiều căn nhất thì sẽ thành tựu những căn nào?

Tụng đáp:

極多成十九  
聖者未離欲

二形除三淨  
除二淨一形

[Thành tựu nhiều nhất là mười chín căn.

Đối với loài lưỡng tính, trừ đi ba căn vô lậu.

Đối với thánh giả chưa ly dục

Trừ hai căn vô lậu và một căn nam hoặc nữ.]

Luận: Chúng sinh lưỡng tính nhất định thuộc về Dục giới không thuộc loại ly dục, và có thể thành tựu các thiện căn cũng như tất cả các căn nhãn, v.v.. Nhưng bởi vì thuộc dị sinh nên ba căn vô lậu không thể có ở hạng người này.

Ở đây các căn vô lậu được tụng văn gọi là “tịnh” bởi vì đã xa rời các nhiễm pháp (tương ưng phược) và không có các tính chất của cảnh sở duyên (sở duyên phược).

Thánh giả chưa ly dục (rāgin) tức đang còn thuộc hàng Hữu học chứ không phải là a-la-hán, cũng thành tựu được mười chín căn. Tức phải trừ đi nam căn hoặc nữ căn và cụ tri căn trong tất cả mọi trường hợp; trừ thêm dĩ tri căn khi thánh giả Hữu học đang còn ở kiến đạo, và vị tri căn đang ở vào tu đạo.

---o0o---

#### ***Phần 04***

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

-Luôn luôn cùng nhau sinh khởi.

Các pháp hữu vi (saṃskṛta) chia làm năm loại: Sắc pháp (rūpa); tâm pháp (citta), tâm sở (caitta), là các pháp tương ưng với tâm; tâm bất tương ưng hành (cittaviprayukta), là các hành (saṃskāra) không tương ưng với tâm; vô vi (asaṃskṛta). Các pháp vô vi vì không sinh nên ở đây không bàn đến.

Trước hết hãy nói đến sự sinh khởi cùng lúc (sahotpāda) của các sắc pháp.

欲微聚無聲  
有身根九事

無根有八事  
十事有餘根。

[Vi tụ Dục giới nếu không có thanh

Không có căn thì có tám sự.

Nếu có thân căn thì có chín sự.

Có mười sự nếu có các căn khác.]

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

Ở Dục giới, loại vi tụ này nếu không có thanh (śabda, śabdāyatana), không có căn, thì có chứa tám thực pháp và không thể thiếu bất kỳ pháp nào trong số này. Tám thực pháp này là bốn đại chủng (mahābhūta) và bốn sở tạo sắc (bhautika) là sắc, hương, vị và xúc.

Nếu vi tụ không có thanh nhưng có thân căn (kāyendriya, kāyāyatana) thì có chứa chín thực pháp, tức thân căn là thực pháp thứ chín.

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

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

(Hỏi) nếu bốn đại chủng không bao giờ tách rời nhau mà luôn luôn sinh khởi cùng một lúc thì trong một sắc tụ làm sao có thể tri nhận riêng một trong bốn tính chất cứng, ướt, nóng, động chứ không phải tri nhận bốn tính chất?

(Đáp) Trong một sắc tụ, đại chủng nào có thể dụng mạnh hơn (paṭutama, sphuṭutama) thì được tri nhận, cũng giống như khi cầm một bó các mầm cây lẫn lộn với mũi kim (sūcītūlīkalāpa) thì sẽ tri nhận mũi kim trước, hoặc khi ăn bánh có trộn muối thì sẽ tri nhận vị mặn trước.

(Hỏi) Làm sao có thể biết được một sắc tụ có chứa các đại chủng không tri nhận được ở đó?

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

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

Có luận sư (Sautrāntika) lại cho rằng các đại chủng không tri nhận được ở trong một sắc tụ vẫn đang tồn tại trong trạng thái của các chủng tử (bījata, śaktita, sāmāthyata) chưa có thể dụng. Như Thế tôn nói: “Trong mảnh gỗ này có rất nhiều giới (dhātu) hoặc khoáng chất” (Saṃyktāgama, 18, 10). Ở đây Thế tôn có ý nói rằng mảnh gỗ có chứa các chủng tử, các năng lực tiềm tàng (śakti) của nhiều giới bởi vì vàng, bạc, v.v., thực sự không có ở trong gỗ.

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

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

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

(Hỏi) Tỳ-bà-sa nói rằng một vi tụ ở Dục giới có chứa ít nhất là tám thực pháp (dravya) vậy thì các thực pháp này vì có thể tách riêng hay vì có các xứ riêng mà được gọi tên như vậy?

Nếu dựa vào thể tánh để nói rằng “sẽ có sáu, bảy hoặc tám thực pháp” thì số lượng các thực pháp sẽ quá ít. Bởi vì nếu cho rằng một vi tụ có chứa bốn sở tạo sắc là sắc, hương, vị, xúc thì theo chúng tôi vi tụ này sẽ không chỉ có màu sắc (varṇa) mà còn có cả hình dạng (saṃsthāna) vì trong đó vẫn có nhiều cực vi hội tụ. Hơn nữa vi tụ này còn chứa cả sở tạo sắc xúc

(spraṣṭavya); vì thế theo chúng tôi vi tុ này sẽ nặng hoặc nhẹ, nhám hoặc trơn, và cũng có thể có lạnh, đói, khát. Như vậy vi tុ này sẽ có các thực pháp là nặng, nhẹ, nhám, trơn, lạnh, đói, khát; và nếu vậy con số được đưa ra ở trên chúng tỏ quá ít. Trái lại nếu các con số mà Tỳ-bà-sa đưa ra ở trên là dựa vào các xứ riêng biệt của các thực pháp thì lại quá nhiều bởi vì các đại chủng tạo thành một phần của xúc xứ. Và như vậy chỉ nên nói là vi tុ chỉ có chứa bốn thực pháp là sắc, hương, vị và xúc.

(Trả lời của Tỳ-bà-sa) giải thích ở trên của chúng tôi vẫn đúng. Trong trường hợp này, chữ “thực pháp” (dravya) nhằm chỉ cho các thực chất đã được nói riêng và cả các xứ. Trong số các thực pháp của vi tុ, có (1) bốn thực chất được nói riêng này - tức là bốn đại chủng làm chỗ dựa và phát sinh (āśraya) các sở tạo sắc; và cũng có (2) bốn xứ - tức bốn sở tạo sắc được bốn đại chủng trì giữ là sắc, hương, vị và xúc.

(Hỏi) Trả lời trên không hợp lý bởi vì mỗi một sở tạo sắc đều được duy trì bởi một nhóm bốn đại chủng; và như vậy một vi tុ phải có đến hai mươi thực pháp (gồm bốn đại chủng của vi tុ và mười sáu đại chủng thuộc bốn sở tạo sắc của vi tុ).

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

(Kết luận của luận chủ) Thế nhưng tại sao Tỳ-bà-sa lại sử dụng văn tự một cách mơ hồ như vậy và lại dùng chung một chữ “thực pháp” (dravya) để chỉ cho hai trường hợp khác nhau?

Mặc dù ngôn ngữ phát xuất là do tư ý nhưng cũng cần phải cân nhắc kỹ lưỡng ý nghĩa của chúng trước khi dùng.

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

心心所必俱

諸行相或得

[Tâm và tâm sở nhất định cùng sinh khởi

(cùng cùng sinh khởi) với các hành tướng hoặc đặc.]

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

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

Thỉnh thoảng cũng cùng sinh khởi với đắc (prāpti).

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

(Hỏi) Các tâm sở pháp là gì?

Tụng đáp:

心所且有五

大地法等異

[Tâm sở có hai loại khác nhau:

Đại địa pháp, v.v.]

Luận: tâm sở pháp có năm loại: (1) đại địa pháp (mahābhūmika), đi kèm theo tất cả các tâm; (2) đại thiện địa pháp (kuśalamahābhūmika), đi kèm theo tất cả các tâm thiện; (3) đại phiền não địa pháp (kleśamahābhūmika), đi kèm theo tất cả các tâm nhiễm; (4) đại bất thiện địa pháp (akuśalamahābhūmika), đi kèm theo tất cả các tâm ác; (5) tiểu phiền não địa pháp (parīttakleśabhūmika) có địa là các tiểu phiền não.

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

Các đại địa pháp là gì?



受想思觸欲  
勝解三摩地

慧念與作意  
遍於一切心。

[Thọ, tưởng, tư, xúc, dục

Tuệ, niệm và tác ý

Thắng giải, tam-ma-địa

Có ở tất cả các tâm.]

Luận: Theo truyền thuyết (Vibhāṣā, 12, 10), mười pháp trên đây hiện hữu trong tất cả các sát-na của tâm (cittakṣaṇa).

Thọ (vedanā) là ba loại lãnh nạp (anubhava) thuộc về lạc, khổ và không khổ không lạc.

Tưởng (saṃjñā) là nắm bắt các tính chất sai biệt (như nam, nữ, v.v.) của cảnh sở duyên (viṣayanimittagrahaṇa = viṣayaviśeṣarūpagrāha).

Tư (cetanā) là tác động thúc đẩy tâm tạo tác (cittābhisamkāra, cittaprasaṅga).

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

Dục (chanda) là sự mong muốn tạo tác.

Tuệ (prajñā) (được tụng văn Phạn ngữ đề cập dưới danh từ mati) là sự phân biệt các pháp.

Niệm (smṛti) là sự ghi nhớ rõ ràng các duyên (ālambanāsampramoṣa), là pháp có khả năng giúp cho tâm (mana) không quên các cảnh sở duyên (vismarati); có thể nói là nhờ có niệm cho nên tâm mới ôm ấp cảnh sở duyên. Tác ý (manaskāra) là sự khúc chiết (cảnh giác, ābhoga) của tâm (ceta); nói cách khác, tác ý là “uốn cong”, “đặt đẽ” tâm hướng đến cảnh sở duyên.

Thắng giải (adhimukti) là sự thừa nhận cảnh sở duyên.

Tam-ma-địa (samādhi) là sự hợp nhất của tâm đối với cảnh (cittaikāgratā); nói cách khác tam-ma-địa là pháp có khả năng làm cho một dòng tâm tương tục (prabandhena) đình trụ (vartate) ở cảnh.

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

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

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

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

(Hỏi) những pháp nào được gọi là đại thiện địa pháp?

Tụng đáp:

信及不放逸  
二根及不害

輕安捨慚愧  
勤唯遍善心.

[Tín, bất phóng dật,

Khinh an, xả, tà, quý,

Hai căn thiện, bất hại,

Cần, luôn luôn ở các tâm thiện.]

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

Tín (śraddhā) là làm cho tâm trở nên trong sạch. (Jñānaprasthāna, 1, 19).

Có thuyết cho rằng tín là sự tin theo thuyết nghiệp quả, tam bảo và tứ đế.

Bất phóng dật (apramāda) có nghĩa là tu tập (bhāvanā), tức sở hữu và tô bồi các thiện pháp.

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

(Đáp) Bất phóng dật là chuyên chú (avahitātā) vào thiện pháp. Nhưng ở đây khi nói “tu tập” (bhāvanā) là có ý tỷ dụ; thật ra bất phóng dật chỉ là nhân của sự tu tập.

Có thuyết (Mahāsaṃghika) cho rằng bất phóng dật là khả năng phòng giữ (āraṅkā) tâm.

Khinh an (praśrabdhi) là pháp có khả năng giúp cho tâm được mãnh lợi, nhẹ nhàng, khéo léo (cittakarmanyatā, cittalāghava).

(Vấn nạn của Kinh bộ) Chẳng lẽ kinh không nói đến khinh của thân sao?

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

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

(vấn nạn của Hữu bộ) Nếu giải thích như vậy, làm thế nào thân khinh an có thể trở thành một giác chi? Bởi vì sự mãnh lợi của thân vốn thuộc hữu lậu (sāsrava).

(Giải thích của kinh bộ) Nhưng vì thân khinh an thuận hợp với tâm khinh an mà tâm khinh an lại là một giác chi; vì lẽ đó thân khinh an vẫn được gọi là giác chi. Cách nói này vẫn thường áp dụng trong kinh. Tỷ dụ như kinh nói

rằng hỷ và pháp gây ra hỷ (prītiṣṭhānīya, thuận hỷ pháp) lập thành giác chi có tên là hỷ; sân và nhân duyên của sân (pratighanimitta) lập thành chướng ngại thuộc ác pháp (vyāpādanīvaraṇa, sân nhuế cái); chánh kiến (dṛṣṭi), chánh tư duy (saṃkalpa), chánh cần (vyāyāma) lập thành tuệ uẩn (prajñāskandha): Mặc dù tư duy, vốn lấy sự suy lý (vitarka) làm thể và cần, vốn lấy tinh tấn (vīrya) làm thể đều không phải là tuệ nhưng vì thuận hợp với tuệ cho nên vẫn được gọi là tuệ. Thân khinh an vì cũng là một điều kiện của tâm khinh an vì thế vẫn được kể là một trong các giác chi giống như tâm khinh an.

Xả (upekṣa) là sự bình đẳng của tâm (cittasamatā); tức là pháp có khả năng giúp cho tâm giữ được sự bình đẳng mà không bị khúc chiết (cảnh giác, anābhoga).

(vấn nạn của Kinh bộ) Nếu tất cả các tâm đều tương ứng với tác ý vốn có tính chất “khúc chiết” thì làm sao các tâm thiện có thể tương ứng với xả vốn có tính chất “không khúc chiết”?

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

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

(Tỳ-bà-sa) Có tính chất khúc chiết đối với sự vật này nhưng vẫn có tính chất không khúc chiết đối với sự vật kia; vì thế không hề có sự tương phản khi cả hai tính chất cùng hiện hữu.

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

Về hai loại tâm (hrī) và quý (apatrāpya) sẽ được giải thích ở phần sau.

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

Vô hại (avihiṃsā) là không làm tổn não.

Cần (vīrya) là sự chịu đựng, sự dũng mãnh của tâm (cetaso bhyutsāhaḥ).

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

Nơi xuất phát của các đại phiền não được gọi là đại phiền não địa (mahāklesābhūmi).

Các tâm sở thuộc về địa này, tức hiện khởi trong tất cả các tâm nhiễm (kliṣṭa) đều là các đại phiền não địa pháp (kleśamahābhūmika).

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

Tụng đáp:

癡逸息不信

惛掉恒唯染

[Si, dật, đãi, bất tín

Hôn, trạo luôn luôn thuộc về nhiễm pháp]

Luận: Si (moha) là ngu si, tức là vô minh (avidyā), vô trí (ajñāna), vô hiểu (mi gsal ba).

Dật (pramāda) là phóng dật, tức trái với bất phóng dật: Không sở hữu và tô bồi các thiện pháp.

Đãi (kausīdya) là giải đãi, tức trái với cần.

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

Hôn (styāna) là hôn trầm tức trái với khinh an. Luận đối pháp (Jñānaprasthāna, 2, 9) viết: “hôn trầm là gì? - là tính chất nặng nề của thân, tính chất nặng nề (gurutā) của tâm, tính chất bất lực (akarmaṇayatā) của thân, tính chất bất lực của tâm. Tính chất hôn trầm của thân và tính chất hôn trầm của tâm được gọi là hôn trầm”.

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

(Đáp) cũng giống như trường hợp của thân thọ.

Trạo (auddhatya) là trạo cử, làm cho tâm không được định tĩnh (avyupaśama).

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

(Hỏi) Tuy nhiên Bốn luận A-tỳ-đạt-ma (Mūla Abhidharma) lại nói rằng có tất cả mười đại phiền não địa pháp, đồng thời loại bỏ hôn trầm trong số mười pháp này.

Mười pháp đó là gì? - là bất tín, giải đãi, thất niệm (muṣitasmr̥tītā), tâm tán loạn (vikṣepa), vô minh, bất chánh tri (asamprajanya), phi lý tác ý (ayoniśomanaskāra), tà thắng giải (mithyādhimokṣa), trạo cử, và phóng dật.

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

(Hỏi) Ý chỉ nào vậy?

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

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

(Đáp) Có bốn trường hợp: (1) thọ, tưởng, tư, xúc và dục chỉ làm đại địa pháp; (2) bất tín, giải đãi, vô minh, trạo cử và phóng dật chỉ làm đại phiền não địa pháp; (3) niệm, đăng trì, tuệ, tác ý và thắng giải thuộc về cả hai loại; (4) tất cả các pháp khác (đại thiện địa pháp v.v.) không thuộc hai loại trên.

Có luận sư (Vibhāṣā, 42, 17) cho rằng tâm loạn (vikṣepa) không phải là tà đẳng trì (mithyāsamādhī) vì thế đã lập thành bốn trường hợp theo cách khác; tức thêm vào tâm loạn trong trường hợp thứ hai và rút đẳng trì ra khỏi trường hợp thứ ba.

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

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

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

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

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

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

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

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

Tụng đáp:

唯遍不善心

無慚及無愧

[Luôn luôn ở khắp các tâm bất thiện

(Chính là) vô tà và vô quý.]

Luận: Chỉ có hai tâm sở thường xuyên hiện khởi ở các tâm bất thiện là vô tà (āhrikyā) và vô quý (anapatrāpyā) vì thế chỉ có hai pháp này mang tên loại địa pháp này. Về các tính chất của chúng sẽ được giải thích ở phần sau.

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

(Hỏi) những pháp nào có tên là tiểu phiền não địa pháp?

Tụng đáp:

忿覆慳嫉惱  
如是類名為

害恨諂誑憍  
小煩惱地法。

[Phân, phú, xan, tật, não

Hại, hận, siểm, cuồng, kiêu;

Loại này được gọi là

Tiểu phiền não địa pháp]

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

Trên đây đã nói về năm loại tâm sở. Ngoài ra còn có các loại tâm sở thuộc loại bất định (aniyata), có khi tương ưng với một tâm thiện, có khi tương ưng với một tâm bất thiện hoặc vô ký. Đó là ô tác (kauṛtya), thù miên (middha), tầm (vitarka), tứ (vicāra), v.v..



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

Tụng đáp:

欲有尋伺故  
二十二心所  
於不善不共  
四煩惱忿等  
有覆有十八  
睡眠遍不違

於善心品中  
有時增惡作  
見俱唯二十  
惡作二十一  
無覆許十二  
若有皆增一。

[Ở Dục giới vì có tâm tứ

Nên đối với loại tâm thiện

Có hai mươi hai tâm sở;

Có khi lại tăng thêm ố tác.

Ở tâm bất thiện bất cộng

Hoặc có kiến cùng khởi,

Thì chỉ có hai mươi.

Nếu có bốn phiền não, phẫn, v.v.

Hoặc ố tác thì có hai mươi một.

Tâm vô phú hữu phú có mười tám

Tâm vô vô phú có mười hai.

Thùy miên có ở tất cả các loại tâm

Mà không tương vi

Nếu có loại tâm sở này thì đều tăng thêm một.]

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

Tâm ở Dục giới luôn luôn tương ưng với tâm và tứ. Tâm này, khi thiện, có đến hai mươi hai tâm sở là mười đại địa pháp, mười đại thiện địa pháp, và hai pháp bất định (anityata) là tầm và tứ. Khi tâm thiện duyên ô tác (kautṛtya) thì số lượng tâm sở lên đến hai mươi ba.

(Hỏi) Ô tác có nghĩa là gì?

(Đáp) Theo nghĩa đen thì ô tác là thể của những gì thuộc về điều ác (kukṛtabhāva); nhưng ở đây khi nói đến ô tác là có ý chỉ cho loại tâm sở có sở duyên là ô tác được hiểu theo nghĩa trên, tức chỉ cho sự truy hồi (vipratīṣāra) có liên quan đến điều ác đã tạo tác. Cũng giống như trường hợp gọi giải thoát môn (vimokṣamukha) là không (śūnya) bởi vì pháp này có sở duyên là không hoặc vô ngã, gọi vô tham (alobha) là bất tịnh (aśubhā) bởi vì pháp này có sở duyên là các pháp bất tịnh. Và cũng giống như thế gian thường dựa vào pháp sở y để đặt tên cho pháp năng y như khi nói đến cả các thôn ấp, xứ sở đều đến tập hội tức đã dựa vào nơi chôn (sthāna, āśraya) để chỉ cho những người đang sống ở các nơi đó (sthānin, āśrayin). Ô tác chính là sở y của sự truy hồi nhưng đã dựa vào sở y để đặt tên nên đã gọi sự truy hồi này là ô tác. Đây là trường hợp quả mang tên của nhân, như kinh có nói: “sáu xúc xứ () chính là nghiệp tạo tác ở đời trước”.

(Hỏi) Khi duyên một sự vật chưa được tạo tác làm sao có thể gọi đó là ô tác?

(Đáp) Đối với một việc chưa làm vẫn có thể gọi là ô tác; như khi truy hồi và nói rằng “thật đáng tiếc (ô tác) là trước đây ta đã không làm việc đó.”

(Hỏi) Những trường hợp nào ô tác được gọi là thiện?

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

Loại tâm bất thiện bất cộng (āveṇika) hoặc tương ưng với kiến (dṛṣṭi) thì có hai mươi tâm sở; khi tương ưng với một trong bốn phiền não; hoặc với phân, v.v., thì có hai mươi một tâm sở.

Tâm bất cộng là tâm chỉ tương ưng với vô minh (avidyā) mà không tương ưng với các phiền não khác như tham (rāga), v.v..

Tâm bất thiện tương ưng với kiến là tâm tương ưng với tà kiến (mithyādrṣṭi), kiến thủ (dṛṣṭiparāmarśa), hoặc giới cấm thủ (śīlavrataparāmarśa); nếu tương ưng với hữu thân kiến (satkāyadrṣṭi) và biên chấp kiến (antagrāhadrṣṭi) thì không phải bất thiện (akuśla) mà là hữu phú vô ký (nivṛtāvyākṛta).

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

Khi tương ưng với bốn loại phiền não tham (rāga), sân (pratigha), mạn (māna), nghi (vicikitsā) thì tâm bất thiện có hai mươi một tâm sở là hai mươi tâm sở kể trên cộng thêm tham hoặc sân, v.v.

Khi tương ưng với phân, v.v., thì đây là một trong số các tùy phiền não (upakleśa) đã được kể đến ở trên.

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

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

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

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

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

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

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

初定除不善	及惡作睡眠
中定又除尋	上兼除伺等。

[Ở sơ định trừ bất thiện

Ô tác và thùy miên

Ở trung gian định trừ thêm tầm.

Ở các định trên từ tứ, v.v.]

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

Ở tầng thiền thứ nhất không có tâm sở bất thiện là (1) sân (pratigha), (2) tất cả các phiền não thuộc nhóm phân, v.v., ngoại trừ siểm (śāthya), cuồng (māya), và kiêu (mada), (3) hai đại bất thiện pháp là vô tầm và vô quý, (4) ô tác, và (5) thùy miên. Các tâm sở khác thuộc Dục giới đều có ở tầng thiền thứ nhất.

Ở tầng thiền trung gian lại trừ thêm tầm (vitarka).

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

(Câu hỏi của Tỳ-bà-sa) (Vibhāṣā, 129, 1) kinh nói: siểm và cuồng sinh khởi cho đến cõi Phạm thiên; nhưng ở những cõi trời cao hơn nơi mà chúng sinh không sống chung với nhau thì không có hai loại tâm sở này. Đại Phạm vương (Mahābrahmā) khi đang ngồi giữa chúng thiên thì bị bí-sô Mã thắng (Bhikṣu Aśvajit) hỏi rằng: “Bốn đại chủng diệt tận ở giai đoạn nào?” Đại Phạm vương không thể trả lời câu hỏi này nhưng đã nói dối rằng: “Ta là Phạm vương, là đại Phạm vương, là chúa tể, là bậc tạo tác, ban phát, nuôi

dưỡng, là người cha của tất cả.” Sau đó Phạm vương tìm cách bảo Mã thắng rời khỏi thiên chúng và khuyên ngài nên quay về chỗ của thầy mình để hỏi.

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

(Hỏi) Vô tâm và vô quý khác nhau như thế nào? Ái và kính khác nhau như thế nào?

Tụng đáp:

無慚愧不重	於罪不見怖
愛敬謂信慚	唯於欲色有

[Vô tâm, vô quý là không kính trọng,

Không sợ trước tội lỗi

Ái, kính là tín, tâm

Chỉ có ở dục và Sắc giới.]

Luận: Vô tâm là không có sự kính trọng; có nghĩa là không có sự tôn sùng (apratīsatā), phục tòng (abhayavaśavartitā) đối với các công đức (maitrī, karuṇā) của mình và người khác cũng như đối với bậc hữu đức. Vô tâm là loại tâm sở tương phản với kính (gaurava, sagauravatā, sapratīsatā, sabhayavaśavartitā).

Vô quý là pháp làm cho người ta không thấy được các quả không đáng ưa (phi ái quả, anīṣṭaphala) của tội lỗi.

Tội lỗi (avadya) là điều mà những người tốt (thiện sĩ) ghét bỏ.

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

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

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

(Giải thích) Câu nói “không thấy các kq không đáng ưa” không có nghĩa là “thấy” (tuệ nhiễm), cũng không có nghĩa là “không thấy” (vô minh) mà nó chỉ nhằm chỉ cho một trong các pháp tùy phiền não (upakleśa) có nhân là tà kiến (mithyādr̥ṣṭi) và vô minh và được gọi là vô quý (anapatrāya). (Vibhāṣā, 34, 19)

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

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

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

Tâm (hrī) và quý (apatrāya) là hai pháp trái ngược với hai pháp trên đây. Nếu hiểu ngược lại cách giải thích thứ nhất ở trên thì tâm chính là sự kính trọng, tôn sùng, phục tùng và quý là sự sợ hãi trước các kq tội lỗi; nếu theo cách giải thích thứ hai thì tâm là sự hổ thẹn về tội lỗi đối với bản thân mình và quý là sự hổ thẹn đối với người khác.

Trên đây là phần nói về sự khác biệt giữa vô tâm và vô quý; tiếp theo là phần trình bày các sự khác biệt giữa ái và kính.

Ái, tức yêu thương, lấy tín làm thể. Ái có hai loại là nhiễm ô (kliṣṭa) và không nhiễm ô. (Vibhāṣā, 29, 12).

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

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

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

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

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

Có thuyết cho rằng tín là sự tin tưởng đối với các đức tính (guṇasambhāvanā) từ sự tin tưởng này đã phát sinh ái (priyatā). Vì thế ái không phải là tín mà là quả của tín.

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

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

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

Có thuyết cho rằng kính là sự tôn sùng (sapatīśata); từ kính phát sinh ra sự hổ thẹn (lajjā) gọi là tâm (hrī). Như vậy kính là nhân của tâm chứ không phải tâm.

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

(1) Ái không phải là kính, như đối với vợ con, đồng đạo (sārdhavihārin), v.v.

(2) Kính không phải là ái, như đối với thầy của người khác, người có đạo đức, v.v..

(3) Kính chính là ái, như đối với thầy mình, cha mẹ mình, v.v..

(4) Không phải kính cũng không phải ái như đối với những người khác.

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

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

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

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

尋伺心麤細  
憍由染自法

慢對他心舉  
心高無所顧.

[Tâm, tứ là sự thô, tế của tâm

Mạn là do so sánh với tâm người khác mà có

Kiêu là do đắm nhiễm các phẩm tính của mình mà tâm sinh cao ngạo không xem người khác ra gì.]

Luận: Tâm (vitarka) và tứ (vicāra) là sự khác nhau giữa thô và tế của tâm. Tâm thô động thì gọi là tâm; tâm vi tế thì gọi là tứ.

(Hỏi) Làm thế nào mà tâm và tứ có thể tương ưng với tâm cùng một lúc?

(Đáp) Có thuyết (Vibhāṣā, 42, 14) cho rằng tứ cũng như nước lạnh, tâm giống như lớp váng sữa có nước lạnh chảy qua và tâm là ánh nắng chiếu vào lớp váng sữa này. Nhờ có nước và ánh nắng, lớp váng sữa không tan chảy cũng không đông cứng. Tâm và tứ tương ưng với tâm cũng giống như vậy. Tâm không quá vi tế là nhờ có tâm, cũng không quá thô động là nhờ có tứ.

Tuy nhiên chúng tôi cho rằng với giải thích trên thì tâm và tứ không phải là tính chất vi tế và thô động của tâm mà là nhân (nimitta) của hai tính chất này; bởi vì nước lạnh và ánh nắng không phải là trạng thái đông cứng và tan chảy của lớp váng sữa mà là nhân gây ra các trạng thái này.

Có thuyết (Dārṣṭāntika) lại cho rằng tính chất thô và tế của tâm được lập thành là do sự đối đãi và có nhiều mức độ khác nhau: tâm của tầng thiên thứ nhất thì vi tế so với tâm của Dục giới, nhưng lại thô động so với tầng thiên thứ hai. Trong cùng một giai đoạn, các phẩm tánh và phiền não có thể thô động hơn hoặc vi tế hơn bởi vì chúng có đến chín mức độ khác nhau. Vì thế nếu tâm và tứ là hai tính chất thô và tế của tâm thì cả hai đều phải hiện khởi cho đến tầng cao nhất của Vô sắc giới. (Vibhāṣā, 52, 6). Và như thế hai loại tâm này sẽ chấm dứt kể từ tầng thiên thứ hai. Hơn nữa hai tính chất thô và tế



này sẽ không thể có thể loại riêng biệt (jatibheda) và sẽ không có cơ sở nào để có thể phân biệt tâm và tứ.

Có thuyết (Sautrāntika) lại cho rằng tâm và tứ là hai yếu tố (hành) của ngôn ngữ bởi vì kinh nói rằng “cần có sự tìm hiểu và xét đoán trước thì mới có ngôn ngữ; không có trường hợp không tìm hiểu và xét đoán trước mà lại có thể có ngôn ngữ.” Yếu tố nào của ngôn ngữ mà thô động thì gọi là tâm. (Như vậy theo giải thích này, có thể hiểu rằng ngôn ngữ hiện khởi không do hai pháp riêng biệt là tâm và tứ mà do sự tập hợp của tâm và tâm sở kích phát ngôn ngữ và tập hợp tâm sở này có thể là thô hoặc tế.)

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

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

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

(Kinh bộ) Thể loại riêng biệt này là gì?

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

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

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

Trên đây đã giải thích về sự khác biệt giữa tâm và tứ; tiếp theo là phần nói về sự khác biệt giữa mạn (māna) và kiêu (mada).

Mạn là tính chất tự cao của tâm (cetasa unnatiḥ) khi đối với người khác. Khi so sánh các đức tánh có được hoặc nghĩ là mình có được so với người khác thì sinh tâm cao ngạo và khinh miệt người khác. Trái lại, khiêm là sự phóng dật của tâm ở những người bị mê hoặc bởi các phẩm tính riêng của chính mình.

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

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

Trên đây đã nói về các phẩm loại khác nhau, các tính chất bất đồng và số lượng cùng khởi của tâm và tâm sở. tiếp theo là phần phân tích các tâm sở khác nhau được nói đến trong kinh điển của các tâm và tâm sở này.

心意識體一  
有緣有行相

心心所有依  
相應義有五。

[Tâm, ý và thức có cùng thể.

Tâm và tâm sở có sở y

Sở duyên, hành tướng

Và tương ưng. Về tương ưng có năm ý nghĩa.]

Luận: Tâm (citta) là sự tập khởi (cinoti) (cả thiện pháp và bất thiện pháp). Tâm được gọi là ý (mana) khi có sự hiểu biết (tu lương, manute); và được gọi là thức (vijñāna) khi có sự phân biệt sở duyên (ālambanam vijñāti).

Có giải thích cho rằng bị nhuộm (citra) bởi các giới tịnh và bất tịnh nên gọi là tâm. Khi tâm là sở y (āśrayabhūta) cho một tâm tiếp theo thì gọi là y; Khi nương vào căn và cảnh (āśritabhūta) thì gọi là thức.

Như vậy ba danh từ tâm, ý và thức có các nghĩa khác nhau nhưng đều cùng chỉ cho một thể. Cũng giống như trường hợp của tâm, ý và thức, các danh từ “có sở y”, “có sở duyên”, “có hình tướng”, “có tương ưng” của tâm và tâm sở tuy có ý nghĩa khác nhau nhưng đều chỉ chung một thể.

Các tâm và tâm sở được gọi là “có sở y” (āśraya) bởi vì chúng đều nương vào các căn, được gọi là “có sở duyên” (sālabhāna) bởi vì chúng đều nắm bắt cảnh sở duyên (viṣayagrahaṇa), được gọi là “có hình tướng” (sākāra) bởi vì chúng đều mang các hình thái khác nhau dựa theo từng loại sở duyên khác nhau, và được gọi là “có tương ưng”, tức có sự “tương trợ và hợp nhất” (saṃprayukta) bởi vì chúng có tương trợ (sama) nhau và không tách rời (aviprayukta) nhau.

(Hỏi) Dựa vào ý nghĩa nào để nói là “tương trợ và hợp nhất”?

Đáp) tâm và tâm sở được gọi là tương ưng vì có năm sự tương trợ (samatā) về sở y, sở duyên, hành tướng và thời gian (kāla) và số lượng các thực pháp (sự, dravya). Tỷ dụ như tâm sở thọ, v.v., và tâm có thể tương ưng với nhau vì chúng có cùng một sở y, một sở duyên, một hành tướng; vì chúng sinh khởi cùng thời gian; và vì trong sự tương ưng này, mỗi một loại đều được biểu hiện bởi một thực pháp duy nhất. Trong một sát-na chỉ có thể sinh khởi một tâm, tức một thực pháp độc nhất; và đối với một tâm độc nhất này cũng chỉ có một tâm sở, tức cũng là một thực pháp của mỗi loại, tương ưng: Đó là tâm sở thọ, v.v..

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

(Hỏi) các hành (saṃskāra) không tương ưng với tâm (cittaviprayukta) là gì?

Tụng đáp:

心不相應行	得非得同分
無想二定命	相名身等類

[Các hành không tương ưng với tâm

Là đắc, phi đắc, đồng phần,

Hai định vô tướng, mạng,

Các tướng hữu vi danh thân, v.v..]

Luận: Các pháp không tương ưng với tâm đều có thể tánh không thuộc về sắc (rūpa). Chúng đều thuộc về hành uẩn (saṃskāraskandha): Đây là lý do tại sao chúng được gọi là “tâm bất tương ưng hành” (cittaviprayukta

samskāra) bởi vì chúng tách rời với tâm và vì chúng thuộc về vô sắc cũng giống như tâm.

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

得謂獲成就	非得此相違
得非得唯於	自相續二滅。

[Đắc là hoạch, thành tựu

Phi đắc là trái với đắc.

Đắc và phi đắc chỉ có ở

Thân tương tục của chính mình và hai diệt.]

Luận: Đắc (prāpti) có hai loại: (1) thu vào (lābha, pratilambha) những gì chưa đắc được (prāpta) hay những gì đã mất (vihīna); (2) sở hữu (thành tựu, samanvaga, samanvāgama) những gì đã đắc được hay không bị mất.

Phi đắc là trái với hai trường hợp trên.

(Hỏi) những pháp nào có đắc và phi đắc?

(Đáp) Một cá nhân và hai pháp diệt có thể có đắc và phi đắc.

Khi một pháp hữu vi (saṃskṛta) rơi vào trong thân tương tục của một cá nhân thì có sự đắc được hoặc không đắc được pháp hữu vi này: Chứ không phải khi rơi vào trong thân tương tục của một cá nhân khác bởi vì không ai có thể sở hữu các pháp thuộc về người khác. Cũng không thể có sự đắc được hay không đắc được nếu như pháp hữu vi này không rơi vào trong một thân tương tục nào cả; bởi vì không ai có thể sở hữu các pháp không thuộc về loài hữu tình (asattvākhya).

Về các pháp vô vi (asaṃskṛta) thì có sự đắc được hai pháp trạch diệt (pratisaṃkhyānirodha) và phi trạch diệt (apratisaṃkhyānirodha).

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

Luận Đối pháp (Jñānaprasthāna, 19, 9) viết: “Ai sở hữu các pháp vô lậu (anāsrava)? - tất cả chúng sinh đều có thể sở hữu pháp trạch diệt ngoại trừ các thánh giả còn bị hệ phược ở sát-na đầu tiên (sơ sát-na cụ phược thánh giả, sakalabandhana-ādikṣaṇastha) - tức các chúng sinh ở cõi thiên đang còn bị ràng buộc bởi các phiền não ở vào sát-na đầu tiên của kiến đạo - và ngoại trừ tất cả dị sinh (pṛthagjana) đang còn đủ loại hệ phược. Tất cả chúng sinh khác, tức chúng thiên và dị sinh khác đều có thể sở hữu pháp trạch diệt.

Không ai có thể sở hữu (samanvāgata) hư không (ākāśa) vì thế không có sự đắc được hư không.

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

(Vấn nạn của kinh bộ) Làm thế nào (Tỳ-bà-sa thuộc nhất thiết hữu bộ) có thể biết được có một thực pháp (dvaryadharma) riêng biệt gọi là đắc?

(Trả lời của hữu bộ) Kinh (Madhyamāgama, 49, 16) nói rằng “nhờ sinh khởi được (utpāda), đắc được (pratilambha), sở hữu được (thành tựu, samanvāgata) mười pháp của a-la-hán (Vô học) mà thánh giả trở thành người đoạn trừ được năm chi phiền não.

(Kinh bộ) Nếu vậy thì vẫn có thể thành tựu các pháp không thuộc về hữu tình và các pháp thuộc về người khác. Bởi vì kinh (Cakravartisutra) nói rằng “bí-sô, các ông nên biết rằng chuyển luân vương thành tựu (sở hữu) bảy thứ trân báu.” (Dīgha, iii. 59) (trong số bảy báu này có thứ không thuộc về hữu tình như bánh xe, và có thứ thuộc về người khác như nữ thân.)

(Hữu bộ) Trong đoạn kinh trên, khi nói “thành tựu” là hàm nghĩa “làm chủ” (tự tại, vaśitva). Chuyển luân vương có khả năng làm chủ đối với các thứ trân báu bởi vì nhà vua có thể có được tùy theo ý muốn (kāmacāra). Nhưng khi kinh nói về sự thành tựu mười pháp của a-la-hán thì chữ “thành tựu” này lại chỉ cho một thực pháp riêng (dravyadharma).

(Kinh bộ) Nếu trong kinh Chuyển luân vương chữ “thành tựu” có nghĩa là “làm chủ” thì tại sao có thể biết chắc rằng trong cuốn kinh khác chữ này lại chỉ cho một thực pháp là đắc.

Pháp đắc này không được tri nhận trực tiếp giống như trường hợp của sắc, thanh, v.v., của tham, sân, v.v.; đồng thời cũng không thể dựa vào tác dụng

(kṛtya) để kết luận rằng nó có hiện hữu giống như trường hợp của nhãn căn, nhĩ căn, v.v., bởi vì không thấy có những tác dụng tương tự như vậy đối với đấng.

(hữu bộ) Nói như vậy thật sai lầm. Pháp đấng này vẫn có tác dụng của nó. Đó là nhân của sự sinh khởi (sinh nhân, utpattihetu) các pháp.

(Kinh bộ) Câu trả lời trên thật đáng buồn! Nếu các pháp sinh khởi là nhờ có đấng thì (1) sinh và sinh sinh sẽ thành vô dụng; (2) các pháp thuộc về phi tình (asattvākhyā) sẽ không thể sinh; (3) làm thế nào để giải thích sự khác nhau của các phiền não (kleśa) như mạnh, yếu, trung bình ở những người đang còn bị hệ phược (sakalabandhana) bởi vì tất cả những người này đều sở hữu các pháp đấng (prāpti) đối với tất cả phiền não thuộc Dục giới. Nếu các ông biện minh rằng vẫn có sự khác nhau vì có các nhân khác nhau của đấng thì như vậy chính các nhân này là những nhân chính tạo ra các phiền não mạnh, yếu, hoặc trung bình khác nhau; và lúc đó đấng sẽ có tác dụng gì?

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

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

(hữu bộ) Đương nhiên là như vậy; nhưng nếu không có đấng thì làm thế nào có thể nói rằng một phiền não đã được hay chưa được đoạn trừ? Chỉ có thể đoạn trừ một phiền não khi nào xả ly (vigama) được “pháp đấng của phiền não này”; chừng nào mà “pháp đấng của phiền não này” còn hiện khởi thì vẫn chưa thể đoạn trừ được phiền não này.

(Chủ trương của kinh bộ) sự đoạn trừ hay không đoạn trừ được phiền não chủ yếu dựa vào một điều kiện nào đó của cá nhân (sở y, āśraya). Ở thánh giả, nhờ lực của kiến đạo và tu đạo mà thân sở y được chuyển biến và trở thành khác biệt với thân sở y trước đó. Phiền não một khi đã được diệt trừ bởi kiến đạo thì không còn có công năng hiện khởi trở lại. Giống như hạt giống bị lửa đốt sẽ khác với trước và không còn có khả năng nảy mầm thì

đối với thánh giả cũng vậy. Một thánh giả khi đã đoạn được phiền não thì trong thân sẽ không còn loại chủng tử phát sinh phiền não. Đối với thế gian đạo thì chưa thể rốt ráo diệt trừ phiền não nhưng đã có thể làm cho chúng bị tổn hoại hoặc lay chuyển. Vì thế mới nói rằng dị sinh, nếu chỉ có thể tu tập thế gian đạo, thì vẫn có thể đoạn trừ phiền não khi trong thân sở y không còn chứa các chủng tử của loại phiền não đã bị làm tổn hoại (upahata) bởi con đường tu tập này. Trái lại nếu các loại chủng tử này chưa bị thiêu đốt hoặc chưa bị tổn hoại thì các phiền não vẫn chưa được đoạn trừ. Khi một người chưa đoạn được phiền não theo cách đã nói ở trên thì gọi là “thành tựu” phiền não; và khi đã đoạn được thì gọi là “không thành tựu” phiền não. Cả “thành tựu” và “không thành tựu” đều không phải là thực pháp mà chỉ là sự giả lập (prajñapti).

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

Có hai loại thiện pháp: (1) các thiện pháp ở trong (aupapattika, upapattilābhika, sinh đắc) có được không nhờ vào sự nỗ lực (āyatnabhavin), (2) có thiện pháp có được nhờ vào sự nỗ lực hay tu tập (prāyogika, prāyogalābhika).

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

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

Như vậy khi nói “thành tựu” (samanvāgama) thì đây không phải là một pháp có một thực thể riêng (nānyad dravyam) được gọi là đắc (prāpti) như Hữu bộ đã chủ trương mà chỉ là một tình trạng nào đó (avasthā) của thân sở y (āśraya = nāmarūpa); tức được dùng để chỉ cho các trường hợp: (1) các chủng tử phiền não chưa được nhổ tận gốc (bạt, anapoddhṛta) bởi thánh đạo, (2) các chủng tử của phiền não chưa bị làm tổn hoại (anupahata) bởi thế gian

đạo (laukika), (3) các chủng tử của thiện căn sinh đắ (aupapattika) chưa bị làm tổn hoại bởi tà kiến, (4) các chủng tử của thiện căn tu đắ vẫn còn nguyên vẹn vào sát-na muốn hiện khởi thiện pháp này. Khi thân sở y của một người đang ở vào một tình trạng như thế thì được gọi là “thành tựu phiền não, thiện căn, v.v..”

(Câu hỏi của Hữu bộ) Chủng tử (bīja) là gì?

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

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

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

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

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

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

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

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói rằng đắ và phi đắ là các thực pháp chứ không phải giả định.

Cả hai chủ thuyết trên đây đều có thể chấp nhận. Bởi vì sao? - bởi vì thuyết thứ nhất không trái lý; và thuyết thứ hai là ý chỉ của bốn tông.



Trên đây đã nói về tự tánh của đắc và phi đắc; tiếp theo là phần trình bày các điểm sai biệt.

Trước hết là phần trình bày đắc:

三世法各三	善等唯善等
有繫自界得	無繫得通四
非學無學三	非所斷二種。

[Các pháp trong ba đời đều có ba loại đắc

Thiện pháp, v.v., chỉ có đắc thuộc thiện

Pháp hệ thuộc vào một giới có đắc thuộc giới đó.

Pháp không hệ thuộc giới nào cả có bốn loại đắc

Pháp không thuộc Hữu học và Vô học có ba loại đắc.

Các pháp không thể đoạn có hai loại đắc.]

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

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

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

Đối với các pháp thuộc thiện thì chỉ có pháp đắc thuộc thiện; các pháp bất thiện thì có pháp đắc thuộc bất thiện; và các pháp vô ký thì có pháp đắc thuộc vô ký.

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

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

(1) Phi trách diệt có pháp đặc thuộc về cả ba giới.

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

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

Các pháp thuộc hàng Hữu học (Śaikṣa) có pháp đặc thuộc Hữu học; các pháp thuộc hàng Vô học (Aśaikṣa) có pháp đặc thuộc Vô học.

Các pháp không thuộc Hữu học cũng không thuộc Vô học (naivaśaikṣanāśaikṣa), tức các pháp hữu lậu và ba pháp vô vi (asamskṛta) có pháp đặc không thuộc Hữu học cũng không thuộc Vô học.

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

(1) Các pháp hữu lậu có pháp đặc thuộc phi học phi Vô học;

(2) Pháp trách diệt không do thánh đạo dẫn khởi và pháp phi trách diệt có pháp đặc thuộc phi học phi Vô học.

(3) Pháp trách diệt do Hữu học đạo dẫn khởi có pháp đặc thuộc Hữu học; pháp trách diệt do Vô học đạo dẫn khởi có pháp đặc thuộc Vô học.

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

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

Các pháp vô lậu (anāsrava) là các pháp phi đoạn.

Pháp phi trách diệt có pháp đặc thuộc tu đoạn (bhāvanāheya).

Pháp trách diệt không do thánh đạo dẫn khởi có pháp đặc thuộc tu đoạn.

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

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

無記得俱起  
有覆色亦俱

除二通變化  
欲色無前起。

[Pháp vô ký có đắc cùng khởi

Trừ hai loại thần thông và biến hóa

Sắc pháp hữu phú cũng có đắc cùng khởi.

Sắc pháp Dục giới không có loại đắc khởi trước.]

Luận: Pháp vô phú vô ký (anivṛtāvyākṛta) chỉ có pháp đắc cùng khởi chứ không có trước hoặc sau bởi vì loại pháp này có thế lực yếu liệt. Pháp vô phú vô ký ở quá khứ có pháp đắc thuộc quá khứ; pháp vô phú vô ký ở vị lai có pháp đắc thuộc vị lai.

Điều này không áp dụng cho tất cả các pháp vô phú vô ký. Hai loại nhãn thông (cakṣurabhijñā) nhĩ thông (śrotrābhijñā) và biến hóa tâm (nirmānacitta) có thế lực cường mãnh (batavat) vì được thành biện bởi lực gia hành đặc biệt (prayogaviśeṣa) cho nên vẫn có các pháp đắc thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai.

Có luận sư (Vāibhaṣika) cho rằng các pháp vô phú vô ký thuộc loại công xảo (śailpasthānika) và uy nghi (airyāpathika) nếu được chuyên cần tu luyện (atya rtham abhyastam = bhṛsām ātmanahkṛtam) cũng có thể có các pháp đắc thuộc quá khứ và vị lai.

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

(Hỏi) trường hợp trên có xảy ra đối với pháp đắc thuộc tam thế của các thiện pháp và bất thiện pháp?

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

(Hỏi) Pháp phi đắc (aprāpti) có thể thuộc thiện, bất thiện hoặc vô ký như các pháp đắc không?

Tụng đáp:

非得淨無記	去來世各三
三界不繫三	許聖道非得
說名異生性	得法易地捨.

[Phi đắc chỉ thuộc vô phú vô ký

Pháp ở quá khứ và vị lai có ba loại (phi đắc)

Các pháp thuộc tam giới và các pháp bất hệ cũng có ba loại.

Thừa nhận phi đắc thánh đạo

Là tánh chất của dị sinh.

Khi đắc pháp và chuyển địa thì xả (phi đắc).]

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

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

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

Các pháp hệ thuộc Dục giới có thể có pháp phi đắc thuộc về Dục giới, Sắc giới hoặc Vô sắc giới; điều này tùy thuộc thân sở y, có pháp phi đắc này thuộc về loại giới nào. Các pháp vô lậu cũng có các pháp phi đắc như vậy.

Phi đắc không bao giờ thuộc tánh vô lậu.

(Hỏi) Tại sao?

(Đáp) bởi vì dị sinh là hàng không bao giờ đắc được thánh đạo. Bản luận (Jñānaprasthāna, 2, 21) viết “tính chất dị sinh là gì (pṛthagjanatva)? - Là

không đắc được (phi đắc) các pháp của hàng thánh giả (āryadharmāṇāmalābhah).” Tính chất của dị sinh vốn không phải là vô lậu vì thế sự không đắc được này (alābh = aprāpti) cũng không thể là vô lậu.

Hãy tìm hiểu thêm định nghĩa trên đây. Khi Bôn luận nói rằng tính chất của hàng dị sinh là không đắc được các pháp thuộc hàng thánh giả thì luận muốn chỉ cho những thánh pháp nào?

- Đó là tất cả các pháp bắt đầu từ giai đoạn của khổ pháp trí (duḥkhe dharmajñānakṣānti) và bao gồm tất cả vô lậu đạo hoặc thánh đạo.

(Hữu bộ) Bôn luận muốn nói đến tất cả các pháp trên bởi vì không nêu riêng bất kỳ một pháp nào cả.

(luận chủ) Hãy coi chừng. Theo cách hiểu của các ông thì một người không đắc được khổ nhẫn (duḥkhe kṣānti) sẽ là một dị sinh nếu như người này không đắc tất cả các thánh pháp.

(hữu bộ) Khi Bôn luận nói “không đắc được” (bất hoạch) là hàm ý sự không đắc được này không có đắc (prāpti) kèm theo: trường hợp các ông trưng dẫn ở trên mặc dù không đắc được các pháp khác của thánh giả vẫn không phải là hàng dị sinh bởi vì sự không đắc được các pháp này có kèm theo sự hoạch đắc nhẫn. Đây là điều quá hiển nhiên; bởi vì nếu không phải như vậy thì phật Thế tôn vốn không thành tựu các pháp thuộc hàng thanh văn (Śrāvaka) và độc giác (Pratyekabuddha) sẽ phải trở thành một dị sinh.

(Luận chủ) Đúng như vậy, nhưng lẽ ra Bôn luận phải nói rõ là “tính chất của dị sinh là sự hoàn toàn (thuần) không hoạch đắc (alābha eva) các thánh pháp, chứ không phải là “sự không hoạch đắc” mà thôi.

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

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

(Vấn nạn của luận chủ) Nếu nói như vậy thì khi đến giai đoạn của đạo loại trí (mārge ‘nvayajñāna) hành giả sẽ là dị sinh mà không còn là thánh giả bởi vì lúc đó đã xả bỏ khổ pháp trí nhân.

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

(Vấn nạn) Loại nhân đang được nói đến vốn thuộc về cả ba thừa thanh văn, độc giác và phật. Các ông muốn nói đến sự không đắc được nhân nào khi đưa ra định nghĩa về tính chất của dị sinh?

(Giải thích) Cả ba loại.

(Vấn nạn) Hãy coi chừng! Nếu hiểu như vậy vốn không hoạch đắc ba loại nhân này lúc đó sẽ phải trở thành dị sinh.

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

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

(Hỏi) Phi đắc được xả vào thời điểm nào?

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

(Vấn nạn) Phi đắc được xả bỏ (vihīyate) khi (1) sự không đắc được phi đắc này sinh khởi, có nghĩa là khi không còn đắc tính chất của dị sinh bởi vì chuyển sang một địa khác và khi (2) sự đắc được phi đắc này bị đoạn, có nghĩa là khi đoạn trừ tính chất dị sinh bởi vì đạt được thánh đạo. Như vậy có thể nói rằng có sự đắc (prāpti) được đắc và phi đắc không? Và có sự không đắc được đắc và phi đắc không?

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

(Vấn nạn) Nếu như vậy sẽ mắc lỗi vô cùng (anavasthā)?

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

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

của một chúng sinh không thôi hư không cũng khó dung nạp chứ đừng nói đến của hai chúng sinh.

---o0o---

### ***Phần 05***

Trước đây đã bàn về các tính chất của đặc và phi đặc. Đồng phân là gì?

同分有情等

[Đồng phân là hữu tình, v.v.]

Luận: Có một thực pháp (dravya) được gọi là đồng phân (sabhāgata); đây là pháp mà nhờ nó chúng sinh cũng như các pháp rơi vào trong thân tương tục của chúng sinh (sattvasaṃkhyāta) có thể trở thành đồng nhất (sabhāga, sama, sanāna, śadṛśa) với nhau. (Vibhāṣā, 27, 4).

Bốn luận (Jñānaprasthāna, v.v) đề cập đến thực pháp này với tên gọi là chúng đồng phân (niāyasabhāga) nhưng ở đây luận chủ dùng chữ đồng phân (sabhāgatā) là để phù hợp với âm vận của tụng văn.

Đồng phân có hai loại là chung (vô sai biệt, abhinna) và riêng (hữu sai biệt, bhinna).

Loại thứ nhất có ở tất cả các; nhờ có loại này mới có sự giống nhau giữa các chúng sinh. Loại này có tên là hữu tình đồng phân (sattvasabhāgatā).

Loại thứ hai bao gồm nhiều loại khác nhau; và mỗi một loại khác nhau này chỉ có ở một loại chúng sinh nào đó mà thôi. Các chúng sinh khác nhau là do giới (dhātu), các địa (bhūmi) của các giới này, thú (gati), sinh, chủng tánh, giới tánh, tính chất thuộc về cận sự (Upāsaka), bí-sô (Bhikṣu), Hữu học (Śaikṣa), Vô học (Aśaikṣa), chính nhờ các pháp đồng phân này mà mỗi chúng sinh thuộc một loại nào đó có thể giống với các chúng sinh khác thuộc cùng loại này.

Còn có loại đồng phân liên quan đến các pháp thuộc về chúng sinh có tên là pháp đồng phân (dharmasabhāgatā); nhờ nó mới có thể phân biệt các loại uẩn, xứ và giới khác nhau như uẩn đồng phân (skandhasabhāgatā), v.v., hoặc



sắc uẩn đồng phần (rūpaskandhasabhāgatā), v.v.. Nếu không có riêng một thực pháp gọi là đồng phần (sattvasabhāgatā, hữu tình đồng phần) thì làm sao có thể giải thích sự hiểu biết (giác, buddhi) và các sự thi thiết (prajñāpti) tổng quát về hữu tình, v.v.. Đối với các loại chúng sinh khác nhau; đồng thời cũng nhờ có một thực pháp gọi là pháp đồng phần (dharmaśabhāgatā) mà người ta có thể xác minh được các sự hiểu biết về các sự thi thiết về uẩn, xứ, v.v..

(Hỏi) Có trường hợp một chúng sinh khi chết mà không xả bỏ hoặc khi sinh mà không đắc được loại hữu tình đồng phần này không?

(Đáp) Có bốn trường hợp: (1) Chết ở một chỗ (như ở Dục giới chẳng hạn) và sinh trở lại cũng ở chỗ này thì đồng phần vẫn giữ nguyên, mặc dù vẫn có lưu chuyển của tử và sinh. (2) Khi nhập chánh tánh ly sinh (niyāmāvakrānti) tức không có sự lưu chuyển của tử và sinh thì xả bỏ đồng phần của dị sinh và đắc được đồng phần của thánh giả. (3) Chết ở nẻo này (thú, gati) nhưng sinh vào một nẻo khác thì có xả và đắc đồng phần. (4) Ngoài ba trường hợp trên.

Kinh bộ không thừa nhận có một pháp gọi là đồng phần và đưa ra nhiều bác bỏ: Nếu có một thực pháp gọi là đồng phần dị sinh (pṛthagjanasabhāgatā), tại sao còn tưởng tượng ra một dị sinh tánh (pṛthagjanatva) không thành tựu thánh pháp (āryadharma)? Bởi vì trong trường hợp của con người, ngoài pháp đồng phần thuộc về người ra (maṇuṣyasabhāgatā) không hề thấy có riêng một pháp gọi là nhân tính (maṇuṣyatva).

Thế gian không thể hiện kiến đồng phần vì đó không phải là sắc pháp; và cũng không phải là pháp được giác tuệ liễu biệt bởi vì không có riêng tác dụng. Tuy nhiên thế gian mặc dù không biết gì về pháp đồng phần hữu tình (sattvasabhāgatā) nhưng vẫn thấy được sự không khác nhau của chúng hữu tình (sattvānam, jātyabheda); vì thế giả sử như thật có một pháp gọi là đồng phần đi nữa thì tác dụng (vyāpāda) của nó là gì?

Tại sao Tỳ-bà-sa không thừa nhận một pháp đồng phần đối với phi tình (vô tình đồng phần) như lúa mì, đậu, vàng, sắt, cây xoài, cây sa-kê, khi mà chúng vẫn có chủng loại riêng và tương tự nhau?

Các pháp đồng phần mà Tỳ-bà-sa đã thừa nhận vốn là các pháp sai biệt thuộc về các loại chúng sinh, các giới, các thú, v.v., khác nhau; nhưng tại sao mọi người đều có sự hiểu biết và thi thiết như nhau về chúng đề rồi tất cả đều gọi đó là đồng phần (sabhāgatā)?

Nếu có chủ trương như trên thì đúng là Hữu bộ đang xiển dương học thuyết của Thắng luận (Vaiśeṣika). Bộ phái này vốn chủ trương có một thực thể (cú nghĩa, ) gọi là “đồng” (sāmānya); nhờ vào loại đồng cú nghĩa này mới có thể phát sinh các ngôn từ cũng như các sự tri nhận giống nhau về sự vật. Thắng luận còn tin rằng có một thực thể khác gọi là dị cú nghĩa (viśeṣa) có khả năng phát khởi các ngôn từ và sự tri nhận khác nhau về sự vật.

Tỳ-bà-sa đã biện minh rằng chủ trương của họ không giống với học thuyết của Thắng luận vốn tin rằng “đồng” (sāmānya) chỉ là một thực thể (padārtha) độc nhất tồn tại trong nhiều các thể khác nhau (eko ‘py anekasmin vartate). Vì thế cho dù Tỳ-bà-sa có tán thành với Thắng luận về sự thừa nhận có một thực thể gọi là “đồng” đi nữa thì họ vẫn chỉ trích lối diễn giải mà Thắng luận đã đưa ra về vấn đề này. Thực ra đồng phân vẫn là một thực pháp; bởi vì Thế tôn khi giảng về trường hợp của một kẻ sát nhân tái sinh vào hỏa ngục có nói: “nếu người đó trở lại đây, nếu người đó đắc được pháp đồng phân thuộc về người...” (Madhyama, 24, 3).

(Vấn nạn của Kinh bộ) Tuy có nói như vậy nhưng kinh không nói rằng có một thực pháp có tên là đồng phân.

(Câu hỏi của Tỳ-bà-sa) Nếu vậy đồng phân được nói đến trong kinh có ý nghĩa gì?

(Trả lời của Kinh bộ) Với câu nói “pháp đồng phân thuộc về người”, kinh có ý chỉ sự tương tự trong cách thể hiện hữu; cũng giống như sự đồng phân của lúa, lúa mì, đậu, v.v..

Tỳ-bà-sa không thừa nhận sự giải thích trên bởi vì không phù hợp với chủ trương của tông phái họ.

Trên đây đã bàn về đồng phân; tiếp theo là phần nói về vô tướng (āsaṃjñika).

無想無想中

心心所法滅

異熟居廣果

[Pháp vô tướng ở chúng sinh vô tướng

Làm cho tâm, tâm sở bị diệt;

Pháp này là quả dị thực. Chúng sinh vô tướng sống ở Quảng quả.]

Luận: Nếu sinh ra trong số các chúng sinh vô tướng hoặc chúng thiên vô tướng thì có một pháp có khả năng chặn đứng tất cả tâm, tâm sở và được gọi là “vô tướng”. Nhờ có loại thực pháp này mà tâm và các pháp vị lai bị ngăn chặn không cho phát khởi trong một khoảng thời gian nào đó và không có năng lực để sinh. Pháp vô tướng này cũng tương tự như con đê ngăn nước của một dòng sông (nadītoyanirodhavat).

Pháp vô tướng là quả dị thực của Vô tướng định (asamjñisamāpatti).

Chúng sinh vô tướng sống ở cõi trời Quảng quả (Bṛhatphala). Ở Quảng quả thiên có một nơi được nâng cao lên và là nơi sinh sống của loài chúng sinh này; cũng giống như trung gian tĩnh lự (dhyānāntarikā) là nơi sinh sống của chúng thiên Đại phạm và là nơi được nâng cao lên ở cõi trời Phạm phụ (Brahmapurohita). (Vibhāṣā, 154, 8)

(Hỏi) Chúng sinh vô tướng được gọi tên như vậy vì họ luôn luôn không có tướng hay có khi cũng có tướng?

(Đáp) Họ có tướng vào lúc sinh và lúc chết (Vibhāṣā, 154, 9). Sở dĩ được gọi là vô tướng bởi vì trong khoảng thời gian dài từ sau khi sinh cho đến khi chết không có loại tướng nào sinh khởi ở trong họ. Sau khoảng thời gian dài này, khi khởi tướng trở lại cũng là lúc họ chết. Như kinh nói: “Giống như một người thức dậy sau một giấc ngủ dài, khi họ khởi tướng trở lại là lúc họ chết.”

Những người sau khi chết ở cõi trời vô tướng chỉ sinh trở lại Dục giới mà không phải ở bất kỳ chỗ nào khác; bởi vì thế lực của sự tu tập Vô tướng định trước đây mà nhờ nó họ đã có thể sinh vào Vô tướng thiên đến nay đã hết và trong suốt thời gian sống ở Vô tướng thiên họ đã không thể tiếp tục tu tập loại định này. Vì thế sau khi chết họ phải sinh trở lại Dục giới cũng giống như mũi tên hết đà phải rơi xuống đất. Hơn nữa một chúng sinh muốn sinh vào cõi trời vô tướng phải có một loại nghiệp “sinh quả ở Dục giới” và “sinh quả ở đời sống kế tiếp” (Dục giới thuận hậu thọ nghiệp); cũng như chúng sinh nào muốn sinh trở lại vào Bắc-câu-lu châu (Uttarakuru) cần phải có loại nghiệp có thể sinh quả ở một cõi trời ngay sau khi đời sống ở châu này chấm dứt.

Bốn luận (Mūlasāstra) viết: “Hai định là gì? - Là Vô tướng định (asamjñisamāpatti) và Diệt tận định (nirodhasamāpatti)”.

(Hỏi) Các tính chất của Vô tướng định là gì?

Tụng đáp:

如是無想定  
善唯順生受

後靜慮求脫  
非聖得一世

[Vô tướng định cũng giống như vậy.

Sinh ở tĩnh lự cuối cùng

Tu để cầu giải thoát

Thuộc tánh thiện, chỉ chiêu cảm thuận sinh thọ,

không phải thánh pháp, chỉ đắc được một đời.]

Luận: Như trên đã nói, có một pháp có khả năng làm cho tâm, tâm sở bị diệt và được gọi là vô tướng. Cũng giống như vậy, có một loại pháp có khả năng làm cho tâm, tâm sở bị diệt được gọi là Vô tướng định. Vô tướng định là loại định trong đó hành giả không có tướng (asamjñinām, samāpattiḥ) hoặc là loại định không có tướng.

Chữ “như thị” ở trên hàm ý loại định này cũng có thể làm cho tâm và tâm sở bị diệt giống như pháp vô tướng (āsamjñika).

(Hỏi) Vô tướng định thuộc về địa nào?

(Đáp) Để có thể tu tập loại định này, hành giả phải sinh vào tầng thiền thứ tư (đệ tứ tĩnh lự).

(Hỏi) Tu Vô tướng định có mục đích gì?

(Đáp) Để cầu giải thoát. Vì chấp vô tướng là giải thoát thực sự cho nên tu Vô tướng định.

Ở trên đã nói vô tướng là dị thực vì thế thuộc về tánh vô ký. Trong lúc Vô tướng định hoàn toàn thuộc tánh thiện và có khả năng chiêu cảm quả dị thực là năm uẩn của chúng thiên vô tướng.

(Hỏi) Nếu chỉ là tánh thiện thì vô tướng chiêu cảm loại quả nào?

(Đáp) Loại quả thuộc đời kế tiếp (thuận sinh thọ). Vô tướng định không chiêu cảm loại cảm thuộc đời sống hiện tại (thuận hiện thọ), thuộc đời sống sau đời sống kế tiếp (thuận hậu thọ), hay loại quả bất định. Theo Tỳ-bà-sa, nếu trước đó có khởi Vô tướng định nhưng rồi bị thối thất thì về sau vẫn có thể khởi lại loại định này và tái sinh vào cõi trời vô tướng. Vì thế nếu đã đắc được (lābhin) loại định này thì không thể nhập chánh tánh ly sinh.

Chỉ có dị sinh đắc được định này chứ không phải thánh giả. Thánh giả xem vô tướng là hỏ sâu nên không muốn nhập vào đó. Dị sinh vì chấp Vô tướng định là giải thoát thực sự nên có ý tưởng xuất ly vì thế mới tu loại định này. Trái lại tất cả thánh giả đều biết rằng pháp hữu lậu không thể là giải thoát thực sự do đó không tu loại định này.

(Hỏi) Khi nhập tầng thiên thứ tư, thánh giả có đắc được Vô tướng định thuộc quá khứ và vị lai, giống như đã đắc được tầng thiên thứ tư thuộc quá khứ và vị lai kể từ khi họ nhập vào tầng thiên này không?

(Đáp) Những người không thuộc hàng thánh giả cũng không đắc được Vô tướng định thuộc quá khứ và vị lai.

(Hỏi) Tại sao?

(Đáp) Vì loại định này thuộc về vô tâm cho nên dù trước đó đã từng tu tập cũng chỉ có thể đắc được với sự nỗ lực lớn (đại gia hành, mahābhisamkāra). Vì thế khi mới đắc được Vô tướng định thì chỉ đắc được ở một thời là hiện tại mà không thể có được quá khứ và vị lai; cũng giống như trường hợp của những người đắc biệt giải thoát (prātimokṣasamvara). Sau khi đắc được loại định này rồi, vào sát-na thứ hai cũng như tất cả các sát-na tiếp theo cho đến khi xả định mới có thể đắc được vô tướng quá khứ. Mặt khác vì thuộc vô tâm cho nên không thể có trường hợp đắc Vô tướng định vị lai (nānāgatā bhāvyate).

Tiếp theo là phần nói về Diệt tận định.

滅盡定亦然  
善二受不定  
成佛得非前

為靜住有頂  
聖由加行得  
三十四念故

[Diệt tận định cũng như vậy.

Là loại định tĩnh trụ, có ở Hữu danh,

Thuộc thiện, chiêu cảm hai thọ và bất định,

Chỉ thuộc thánh, đắc được do gia hành.

Phật đắc được định này khi thành phật, không phải trước đó

Và có tận trí trong ba mươi bốn niệm.]

Luận: Diệt tận định cũng giống như vô tưởng và vô tưởng định bởi vì pháp này làm cho tâm và tâm sở bị diệt.

(Hỏi) Hai loại định này khác nhau như thế nào?

(Đáp) Thánh giả tu tập Diệt tận định vì xem đó như là một loại định tĩnh trụ (sāntavihāra); trong khi vô tưởng được tu tập là vì dị sinh xem đó như là một sự giải thoát (hiṣsarana = mokṣa).

Diệt tận định thuộc về Hữu danh, tức xuất phát từ phi tướng phi phi tướng xứ (naivasamjñānāsamjñāyatana); trong khi Vô tưởng định chỉ thuộc về tầng thiền thứ tư.

Giống như Vô tưởng định, Diệt tận định cũng thuộc về thiện tánh chứ không phải vô ký hay nhiễm ô bởi vì khởi từ nhân cũng thuộc về thiện.

Diệt tận định có thể chiêu cảm hai loại quả dị thực là thuận sinh thọ (upapadyavedanīya) hoặc thuận hậu thọ (upaparyāyavedanīya). Diệt tận định còn có thể chiêu cảm quả bất định bởi vì thánh giả tu loại định này có thể đắc được Niết-bàn ngay trong đời sống hiện tại.

(Hỏi) Quả dị thực của loại định này chiêu cảm những gì?

(Đáp) Chiêu cảm bốn uẩn của Hữu danh; tức chỉ cho một đời sống ở Hữu danh.

Loại định này chỉ có thánh giả đắc được chứ không phải dị sinh, bởi vì dị sinh sợ sự hủy diệt (ucchedabhīrutva) và vì Diệt tận định chỉ có thể sinh khởi nhờ vào lực của thánh đạo. Thật vậy, chỉ có thánh giả mới thấy được Niết-bàn và dám có quyết định nhập vào đó.

Mặc dù loại định này chỉ đắc được bởi hàng thánh giả nhưng không phải hoàn toàn chỉ nhờ vào sự xả ly (vairāgya) mà cần phải có sự nỗ lực tu tập (gia hành đắc, prayogalabhya).

Không thể đắc được Diệt tận định quá khứ hoặc vị lai; điều này được giải thích giống như phần nói về Vô tưởng định.

(Hỏi) Có phải Thế tôn cũng đắc được Diệt tận định nhờ vào gia hành?

(Đáp) Không phải. Thế tôn đắc được loại định này khi thành phật, tức là khi đắc được tận trí (kṣayajñāna). Không có một phẩm tánh nào (guṇa) của đức phật đắc được nhờ gia hành; tất cả các phẩm tánh của phật đều đắc được do sự xả ly hệ phược. Bất kỳ khi nào đức phật muốn có được các phẩm tánh này thì chúng đều hiện khởi tùy theo ý ngài.

(Hỏi) Làm thế nào Thế tôn trước đó chưa từng khởi loại định này (nirodhasamāpatti) lại có thể đắc được hai loại giải thoát (câu phần giải thoát, ubhayatobhāgavimukta), tức phiền não chướng và định chướng (samāpattyāvaraṇa), vào lúc đắc tận trí (kṣayajñāna)?

(Đáp) bởi vì Thế tôn có khả năng phát khởi loại định này bất cứ khi nào ngài muốn.

Các luận sư tây phương (Pāścātya) cho rằng Bồ-tát khởi Diệt tận định trước rồi sau đó mới đắc được Bồ-đề. Tại sao không thừa nhận chủ trương này?

Nếu thừa nhận tức sẽ phù hợp với Lý mục túc luận (Netrīpadaśāstra) của tôn giả Ô-ba-cúc-đa (Sthavira, Upagupta) khi ngài nói rằng “những người nào đắc được tận trí sau khi đã khởi Diệt tận định thì nên được gọi là Như lai”.

Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thập-di-la không thừa nhận trường hợp khởi Diệt tận định trước khi đắc tận trí; bởi vì theo truyền thuyết (Vibhāṣā, 153, 10-11) Bồ-tát đắc được Bồ-đề là nhờ ba mươi bốn niệm trụ. Đó là mười sáu niệm trụ tạo thành sự “liễu biệt các đế” (đế hiện quán, satyābhisamaya); và mười tám niệm trụ tạo thành sự xả ly các phiền não thuộc Hữu đánh (ly Hữu đánh tham), tức chín vô gián đạo (ānantaryamārga) và chín giải thoát đạo (vimuktamārga). Niệm trụ thứ mười tám là tận trí. - Ba mươi bốn niệm trụ này cũng đã đủ bởi vì Bồ-tát trước khi nhập vào kiến đạo, tức khi vẫn còn là dị sinh, thì đã nhờ vào thế gian đạo mà xả ly tất cả các địa ngoại trừ Hữu đánh. - Mười tám niệm trụ này lập thành một thánh đạo mà trong đó thánh giả không hề sinh khởi một loại tâm có thể tánh khác đi, tức chỉ có một loại

tâm thể tục hữu lậu, tỷ dụ như loại tâm muốn nhập vào Diệt tận định. Vì thế Bồ-tát khi đang còn ở giai đoạn Hữu học, tức trước khi trở thành a-la-hán và ở vào thời khoảng của kiến đạo và mười tám niệm trụ xả ly thuộc Hữu đánh mà không khởi Diệt tận định.

(Hỏi) Các luận sư ngoại quốc (bahirdesaka) nói: “nếu ở trung gian Bồ-tát khởi tâm hữu lậu thì có gì sai?”

(Đáp) Nếu nói như vậy tức Bồ-tát đã vượt quá quyết tâm của mình (việt kỳ tâm, vyuthānāsayaḥ syāt) trong khi Bồ-tát lại không làm như vậy.

(Giải thích) Thật ra, Bồ-tát không vượt quá quyết tâm của mình nhưng điều này không có nghĩa là Bồ-tát không vượt quá thánh đạo vô lậu để có thể khởi một tâm hữu lậu.

(Hỏi) Nếu vậy làm sao không thể vượt quá quyết tâm của mình được?

(Đáp) Bởi vì Bồ-tát đã có quyết tâm rằng (Madhyamāgama, 56, 6): “Nếu chưa diệt tận phiền não thì ta không bao giờ tĩnh tọa (kiết già phu tọa, utkuṭukāsana)”. Vì thế Bồ-tát không vượt quá quyết tâm này. Bởi vì chính nhờ vào chỉ một lần tĩnh tọa mà có thể thành tựu được mục đích của mình.

Chủ thuyết đầu thì hợp lý vì đó là tông chỉ của chúng tôi.

Mặc dù hai loại định trên có nhiều khác biệt; tuy nhiên chúng vẫn có điểm tương đồng.

二定依欲色

滅定初人中。

[Hai định đều nương vào dục và Sắc giới.

Diệt tận định sơ khởi ở loài người.]

Luận: Cả hai loại định trên đều khởi ở những chúng sinh thuộc Dục giới và Sắc giới. Nếu không thừa nhận Vô tướng định khởi ở Sắc giới tức trái với Bản luận (Jñānaprasthāna, 19, 17) khi luận này viết: “có một hiện hữu ở Sắc giới không có năm uẩn; đó là (1) hiện hữu của những chúng sinh hữu tâm thuộc Sắc giới khi nhập Vô tướng định hoặc Diệt tận định, và (2) hiện hữu



của những chúng sinh thuộc Sắc giới thành tựu được vô tướng (āsaṃjñika) và sinh ra trong số chúng thiên vô tướng.”

Đoạn văn trên cho thấy cả hai loại định này đều được tu tập ở Dục giới cũng như Sắc giới.

Tuy nhiên vẫn có những điểm khác nhau:

Một người chưa bao giờ đắc được Vô tướng định có thể khởi loại định này ở Dục giới hoặc Sắc giới; nhưng đối với Diệt tận định, nếu là lần đầu tiên, thì chỉ có con người mới khởi được. Một người, một vị thánh trước đó đã khởi được Diệt tận định nhưng có thể bị đọa lạc, đánh mất mà không sinh trở lại Sắc giới thì có thể khởi lại loại định này ở đó.

(Hỏi) Vẫn có trường hợp bị thối đọa từ Diệt tận định, vốn đã tương tự như Niết-bàn, sao?

(Trả lời của Tỳ-bà-sa) Vẫn có trường hợp này. Nếu không thừa nhận sự thối thất này tức trái với kinh Ô-đà-di (Udāyisūtra). Kinh này nói: “cụ thọ, một bí-sô có đủ giới, định và tuệ thì có thể nhập và xuất Diệt tận định nhiều lần. Nếu trong đời sống này bí-sô không chuyên cần tu tập ngay cả khi lâm chung thì sau khi thân này bị hoại sẽ vượt quá cõi trời có chúng thiên đang còn dùng đồ ăn thô cứng (đoạn thực thiên) mà tái sinh trong một thân do ý tạo thành ở cõi thiên (ý thành thiên thân, divye manomaye kāye). Như vậy sau khi tái sinh bí-sô vẫn có thể thường nhập và xuất Diệt tận định.

Đoạn kinh trên thật sự cho thấy vẫn có trường hợp thối đọa từ Diệt tận định.

Hơn nữa, theo đức phật thì loại thân do ý tạo thành (mà Xá-lợi-phất [Śāriputra] đã nói đến ở trên) vốn thuộc về Sắc giới. Mặt khác, Diệt tận định lại thuộc về Hữu đảnh là tầng trời cao nhất ở Vô sắc giới. Vì thế một bí-sô nếu đã đắc được loại định này mà không thối thất thì không thể nào tái sinh vào Sắc giới.

Có bộ phái (Đại chúng bộ, Mahāvīyūtpatti) cho rằng tầng thiên thứ tư cũng có Diệt tận định và không có trường hợp bị thối thất loại định này.

Chủ trương trên không đúng. Diệt tận định không thuộc tầng thiên thứ tư bởi vì kinh (Dīrgha, 17, 11; Dīrgha, iii. 266; Mahāvīyūtpatti, 68, 7) nói rằng chín loại định này - bốn thiên Sắc giới, bốn thiên Vô sắc giới và Diệt tận định - đều đắc được theo thứ tự.

(Hỏi) Nếu vậy làm sao có thể giải thích về loại định được gọi là “Vượt quá” (siêu việt, vyutkrāntaka), loại định mà trong đó hành giả có thể bỏ qua nhiều tầng định khác nhau?

(Đáp) Nói rằng là phải theo thứ tự các định này là dựa vào các hành giả sơ cơ. Nếu là trường hợp của những người đã có khả năng tự tại đối với định thì có thể tùy ý vượt qua.

Như vậy hai loại định Vô tướng định và Diệt tận định có rất nhiều điểm khác nhau.

(1) Địa (bhūmi) khác nhau: Vô tướng định thuộc tầng thiền thứ tư (đệ tứ tĩnh lự); Diệt tận định thuộc Hữu đẳng (phi tướng phi phi tướng xứ, naivasamjñānāsamjñāyatana).

(2) Gia hành (prayoga) khác nhau: Vô tướng định khởi do tác ý cho rằng vô tướng là chân giải thoát; Diệt tận định khởi là do tác ý cầu tịch tĩnh.

(3) Thân tương tục (saṃtāna) khác nhau: Vô tướng định khởi ở thân dị sinh; Diệt tận định khởi ở thân thánh giả.

(4) Dị thực khác nhau: Vô tướng định chiêu cảm quả ở cõi trời vô tướng; Diệt tận định khởi ở cõi trời Hữu đẳng.

(5) Tính chất dị thực (hoạnh thọ) khác nhau: Dị thực của Vô tướng định có tính chất nhất định (niyata) tức sẽ khởi trong đời sống kế tiếp (thuận sinh thọ); dị thực của Diệt tận định nếu là trường hợp của Bất hoàn (Anāgāmin) thì có tính chất nhất định, nếu là trường hợp của a-la-hán thì không nhất định; trong cả hai trường hợp, nếu khởi thì sẽ khởi ở đời sống kế tiếp (thuận sinh thọ) hoặc ở các đời về sau (thuận hậu thọ).

(6) Sinh khởi trong lần đầu tiên (sơ khởi) khác nhau: Vô tướng định có thể sinh khởi ở hai giới; Diệt tận định chỉ sinh khởi ở cõi người.

Tính chất chung của hai loại định này là sự dừng lại của tâm và tâm sở (cittacaittānām nirodha).

(Hỏi) Tại sao gọi Vô tướng định là loại định “không có tướng” (asamjñīsamāpatti) và Diệt tận định là loại định “diệt tướng và thọ” (samjñāveditanirodhasamāpatti)?

(Đáp) Bởi vì gia hành của Vô tướng định chỉ trái chống với tướng (yếm nghịch, pratikūla) trong khi gia hành của Diệt tận định lại trái chống với tướng và thọ. Giống như trong trường hợp của tha tâm trí (paracittajñāna) khi duyên các tâm sở của người khác: Loại trí này có tên là “tha tâm” bởi vì gia hành của nó chỉ nhắm vào tâm của người khác (tha tâm).

(Hỏi) Trong hai loại định trên, tâm đều bị gián đoạn trong một thời gian dài. Như vậy, vào khi xuất định, làm thế nào một tâm mới sau đó có thể sinh khởi từ một loại tâm đã bị diệt trong một thời gian dài như thế?

(Đáp) các luận sư Tỳ-bà-sa (Vibhāṣā, 152, 10) cho rằng các pháp quá khứ vẫn tồn tại. Vì thế loại tâm có trước định (tiền tâm) tức loại “tâm thuộc định” (định tâm, samāpatticitta) hoặc loại tâm khi nhập định (nhập định tâm) là nhân tương tợ và trực tiếp (đẳng vô gián, samanantarapratyaya) sinh khởi loại tâm có sau định (hậu tâm) hoặc loại tâm khi xuất định (vyutthānacitta).

Có luận sư (Sautrāntika) nói rằng trong trường hợp sinh ở Vô sắc giới thì sắc (rūpa) vốn bị đoạn trong một thời gian dài; sau đó nếu tái sinh vào Dục giới hoặc Sắc giới thì loại sắc mới (hậu sắc) này sẽ không sinh khởi từ chuỗi tương tục của các sắc đã bị đoạn trong một thời gian dài trước đó mà lại sinh khởi từ tâm. Tâm khi xuất định cũng giống như vậy, tức không có loại tâm có trước định làm nhân và phải sinh từ loại “thân có căn” (hữu thân căn, sendriyakāya). Vì thế các luận sư đời trước mới nói rằng hai pháp làm chùng tử cho nhau (anyonyabījaka) và hai pháp này chính là tâm và hữu căn thân.

Tôn giả Thế hữu (Vasumitra) trong bản Vấn luận (Paripṛcchā) nói: “vấn đề làm thế nào tâm có thể sinh khởi trở lại sau khi xuất định chỉ được đặt ra đối với những ai chấp rằng Diệt tận định là một loại định không có tâm. Theo tôi, Diệt tận định vẫn còn một loại tâm vi tế vì thế không cần phải đặt ra vấn đề trên.”

Tôn giả Diệu âm (Bhadanta Ghosaka) cho rằng phát biểu trên đây của Thế hữu không đúng; bởi vì nếu có một thức nào đó (vijñāna) còn tồn tại trong loại định này thì sẽ phải có xúc (sparsa) là sự hòa hợp của ba pháp thức, căn và cảnh. Và vì có xúc cho nên sẽ có thọ (vedanā) và có tướng (saṃjñā); như Thế tôn nói: “nhờ có ý căn và các pháp nên ý thức mới sinh; mới có xúc là sự hòa hợp của ba pháp và lúc đó mới sinh khởi thọ, tướng và tư.” (Saṃyktāgama, 11, 8). Vì thế nếu thừa nhận rằng tâm (vijñāna, citta) có tồn tại trong loại định này thì thọ và tướng cũng không thể bị diệt ở trong đó. Như vậy làm sao có thể gọi là diệt thọ tướng định (saṃjñāveditanirodha)?

(Thế hữu) Kinh nói: “nhờ có thọ nên có ái”; trong lúc đó a-la-hán mặc dù có cảm nhận các thọ nhưng ái vẫn không tồn tại ở a-la-hán. Trường hợp trên đây cũng giống như vậy: Tất cả các xúc không phải là nhân của thọ.

(Diệu âm) Giải thích trên không đúng. Kinh đã giản lược khi đã nói rằng “ái sinh là nhờ có thọ khởi từ loại xúc có vô minh kèm theo” (Saṃyktāgama, 12, 14; Saṃyutta, iii. 96); nhưng thật ra kinh vẫn hàm ý “thọ sinh khởi là nhờ có xúc”. Như vậy, theo Tỳ-bà-sa, tâm vẫn bị gián đoạn ở Diệt tận định.

(Thế hữu) Loại định này hoàn toàn không có tâm thì làm sao có thể nói đó là định (samāpatti)?

(Diệu âm) Vẫn được gọi là định bởi vì nó khiến cho các đại chủng đều ở vào một trạng thái bình đẳng khác với những khi sinh khởi tâm; hoặc còn vì hành giả đã nhập được định (samāgacchanti, samāpadyante) là nhờ vào lực của tâm: Chính vì lý do này mà các tầng thiền (dhyāna), v.v., cũng được gọi là định (samāpatti).

(Hỏi) Như vậy hai định này là thực hữu (dravyata, svalakṣaṇata) hay giả hữu?

(Trả lời của Hữu bộ) Là thực bởi vì chúng cản trở sự sinh khởi của tâm (cittotpattipratibandhanāt).

(Chủ trương của Kinh bộ) Không phải như vậy. Sự sinh khởi của tâm không bị cản trở bởi những các ông đã gọi là “định” ở trên mà bởi một loại “định tâm” (samāpatticitta), tức loại tâm có trước định: Loại tâm này vốn tương vi với sự sinh khởi của tâm nên đã khiến cho các tâm khác không thể sinh khởi trong một khoảng thời gian nào đó. Loại “định tâm” này khiến cho sở y (āśraya) hoặc thân tương tục (saṃtāna) trở nên không thích hợp (tương vi, virudha) với sự sinh khởi của tâm. Cái được gọi là “định” chỉ là sự không hiện hữu của tâm (apravārttimātra) trong một khoảng thời gian nào đó và không phải là một pháp thực hữu (dravyadharmā) mà chỉ là một “pháp giả định” (giả pháp, prajñaptidharma).

(Hữu bộ) Nếu không phải là thực pháp, làm sao có thể gọi loại định này thuộc về pháp hữu vi (saṃskṛta)?

(Kinh bộ) Giai đoạn “không hiện hữu của tâm” này (bất chuyển phần vi) không xảy ra trước loại “định tâm” (samāpatticitta) và sẽ chấm dứt khi hành giả sinh khởi một tâm mới (hậu tâm định, xuất định tâm, vyutthānacitta);

điều này có nghĩa là sự “không hiện hữu của tâm” cũng có bắt đầu và chấm dứt vì thế có thể xem nó như là một pháp hữu vi; hoặc cái được mệnh danh là “định” chỉ là một tình trạng (avasthāvśeṣa) của thân sở y được dẫn khởi bởi loại định tâm này.

Đối với Vô tướng định cũng như vậy. Vô tướng (āsaṃjñika) không phải là một thực pháp có khả năng ngăn chặn sự sinh khởi của tâm mà chỉ là một tình trạng không có tướng của chúng thiên ở cõi trời vô tướng, một tình trạng được dẫn khởi bởi một loại tâm nào đó.

Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận chủ trương trên. Họ cho rằng vô tướng và hai loại định này đều là các pháp thực hữu.

Trên đây đã nói về hai loại định; tiếp theo là phần nói về mạng căn (jīvitendriya).

命根體即壽

能持煖及識

[Thể của mạng căn là thọ,

Có khả năng trì giữ noãn và thức.]

Luận: Thể của mạng (jīvita) chính là mạng sống (thọ, āyus); vì thế luận Đối pháp viết: “mạng căn là gì? - Là mạng sống ở ba giới (tam giới thọ).”

(Hỏi) Mạng sống là loại pháp gì?

(Đáp) Là loại pháp có khả năng trì giữ hơi ấm (noãn) và thức. Thế tôn nói: “ba pháp mạng sống, hơi ấm và thức khi xa rời thân thì thân sẽ bị sụp đổ giống như thân cây mà không còn hay biết gì nữa.” Vì thế có riêng một pháp - có khả năng gìn giữ hơi ấm và thức, đồng thời làm nhân cho sự tồn tại của thân tương tục - được gọi là “mạng sống”.

(Câu hỏi của kinh bộ) Nếu mạng sống gìn giữ hơi ấm và thức thì cái gì sẽ gìn giữ nó?

(Trả lời của Tỳ-bà-sa) Chính hơi ấm và thức gìn giữ nó.

(Kinh bộ) Nếu ba pháp mạng sống, hơi ấm và thức hỗ trợ gìn giữ cho nhau và hiện khởi tương tục (saṃtānapravṛtti) thì với sự hỗ trợ cho nhau này làm sao chúng có thể chấm dứt?

Pháp nào sẽ bị diệt trước tiên để cho hai pháp kia có thể diệt theo? Bởi vì nếu không có pháp nào trong ba pháp này bị diệt trước tiên thì tất cả sẽ thường hằng và không bao giờ mất (vô tạ, anivṛtti).

(Tỳ-bà-sa) Mạng sống do nghiệp trì giữ. Mạng sống được nghiệp dẫn dắt và tương tục hiện khởi tùy theo sự dẫn khởi của nghiệp này.

(Kinh bộ) Nếu vậy tại sao không thừa nhận hơi ấm và thức do nghiệp trì giữ mà lại chỉ cho mạng sống?

(Tỳ-bà-sa) Pháp được nghiệp trì giữ phải có tính chất dị thực. Nếu thức cũng được nghiệp trì giữ thì tất cả các thức, từ khi đầu thai cho đến khi chết đều sẽ là dị thực; và điều này không thể chấp nhận được. Từ đó biết rằng chính mạng sống chính do nghiệp trì giữ đã trì giữ hơi ấm và thức.

(Kinh bộ) Nếu vậy hãy nói rằng nghiệp trì giữ hơi ấm và hơi ấm trì giữ thức; chứ cần gì phải có mạng sống?

(Tỳ-bà-sa) Phải có mạng sống vì Vô sắc giới không có hơi ấm. Pháp gì sẽ trì giữ thức ở Vô sắc giới nếu mạng sống không có ở đó?

(Kinh bộ) Nghiệp sẽ trì giữ thức ở Vô sắc giới.

(Tỳ-bà-sa) Chẳng lẽ các ông có thể tùy tiện thay đổi ý kiến của mình như vậy sao? Khi thì cho rằng thức được hơi ấm trì giữ, khi lại cho rằng thức được nghiệp trì giữ. Hơn nữa ở trên các ông vốn đã thừa nhận là không nên nói rằng tất cả các thức từ khi đầu thai cho đến khi chết đều là dị thực. Vì thế nhất định phải thừa nhận có riêng một pháp được gọi là mạng sống có khả năng giữ gìn hơi ấm và thức.

(Kinh bộ) chúng tôi không phủ nhận mạng sống; chúng tôi chỉ nói rằng mạng sống không phải là một thực pháp.

(Tỳ-bà-sa) thế thì mạng sống là loại pháp gì?

(Kinh bộ) Đó là một năng lực (thế phần) mà nghiệp đời trước tạo ra trong một chúng sinh lúc đi đầu thai; một loại năng lực mà nhờ nó, trong một thời gian nhất định nào đó (trụ thời), các uẩn sẽ có thể tái sinh trong một chuỗi tương tục thuần chủng (đồng phần) để tạo thành một đời sống. Cũng giống như hạt lúa có thể tạo ra cho mầm mống của nó một năng lực mà nhờ nó cây có thể phát triển cho đến khi chín; hoặc cũng giống như một mũi tên được

bắn đi có thể tạo ra một năng lực làm cho mũi tên có thể bay được trong một khoảng thời gian nhất định nào đó.

(Bác bỏ của luận chủ về một chủ trương của Thắng luận) Thắng luận tin rằng có một loại tính chất (đức, guṇa) nào đó gọi là hành (saṃskāra, vega, impetus) sinh khởi ở nơi mũi tên; và nhờ vào lực của tính chất này mà mũi tên có thể bay liên tục không ngừng cho đến khi rơi xuống đất.

Thể của tính chất gọi là “hành” này chỉ là một, hơn nữa mũi tên bay mà không gặp chướng ngại; như vậy sẽ không có gì khác biệt có thể xảy ra đối với sự di chuyển của mũi tên; và mũi tên sẽ không bao giờ rơi. Nếu các ông cho rằng có gió làm chướng ngại tính chất “hành” này, thì loại gió làm chướng ngại này vốn không thay đổi dù ở xa hay ở gần và như vậy lẽ ra mũi tên sẽ bị rơi ngay khi mới được bắn đi hoặc là phải bay đi mãi mãi.

Tỳ-bà-sa vẫn duy trì chủ trương của mình là có riêng một thực pháp trì giữ hơi ấm và thức được gọi là mạng sống.

(Hỏi) Có phải sự chết xảy ra là vì mạng sống đã hết hay vì nguyên nhân nào khác?

(Đáp) Luận Thi thiết (Prajñāptisāstra) viết: “chết là vì mạng sống đã hết (āyuhksayāt) chứ không phải vì phước tận. Có bốn trường hợp: (1) chết vì nghiệp chiêu cảm mạng sống đã hết; (2) chết vì nghiệp chiêu cảm quả phú lạc (bhoga) đã hết; (3) chết vì hai loại nghiệp này () đã hết; (4) chết vì không tránh được các nhân làm tổn hại (viṣaṃāparihāra), chẳng hạn như bị trúng thực (atyaśana). Ở đây cần nói thêm trường hợp chết vì xả bỏ thọ hành (āyuhṣaṃskāra).

Khi mạng sống đã hết thì loại nghiệp chiêu cảm phú lạc dù đã hết cũng không đủ năng lực để đưa đến cái chết và ngược lại. Như vậy trường hợp thứ ba ở trên có nghĩa là “chết vì hai loại nghiệp đều hết”.

Luận phát trí (Jñānaprasthāna) viết: “Có thể nói rằng mạng sống tùy thuộc vào thân tương tục (saṃtānavartin) hay một khi đã sinh thì có thể tự tồn tại (sakraḍ utpannam tiṣṭhati)?

- Trường hợp thứ nhất xảy ra đối với chúng sinh ở Dục giới không nhập Vô tướng định cũng như Diệt tận định. Trường hợp thứ hai xảy ra đối với chúng sinh ở Dục giới đã nhập vào Vô tướng định cũng như Diệt tận định, và đối với chúng sinh ở sắc và Vô sắc giới.

(Hỏi) Đoạn văn trên có ý nghĩa gì?

(Đáp) Khi thân sở y (āśraya) bị tổn hoại tức mạng sống cũng bị tổn hoại bởi vì mạng sống dính liền thân tương tục (āśrayasamtatibaddha). Nếu thân sở y không bị tổn hoại thì mạng sống sẽ kéo dài như đã được nghiệp dẫn khởi và trường hợp này gọi là “mạng sống một khi đã sinh tức có thể tự tồn tại”.

Các Luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la nói rằng loại mạng sống thứ nhất có chướng ngại (sātarāya) nhưng loại thứ hai thì không.

Từ đó biết rằng có cái chết trước thời hạn (phi thời tử).

Theo kinh có bốn trường hợp thành tựu đời sống, loại đời sống có thể bị hủy hoại bởi chính mình chứ không phải bởi người khác, v.v.: (1) chỉ bị chính mình hủy hoại; đây là trường hợp của các chúng sinh ở các cõi Hý vong niệm thiên (Kṛīḍāpradūṣika) và Ý phần nhuế thiên (Maṇahpradūṣika) thuộc Dục giới, tự hủy hoại mình bằng sự vui chơi hoặc sân hận quá độ; ở đây cần nói thêm trường hợp các vị phật tự mình nhập vào Niết-bàn; (2) chỉ vì người khác hủy hoại; đây là trường hợp các chúng sinh nằm trong thai hoặc trứng; (3) bị chính mình và người khác hủy hoại; đây là trường hợp chung của các chúng sinh ở Dục giới; ở đây cần nói thêm trường hợp các chúng sinh ở địa ngục (nāraka) và trung hữu, v.v.; (4) không bị chính mình hoặc người khác hủy hoại; đây là trường hợp của các chúng sinh ở trung hữu, tất cả chúng sinh ở Sắc giới và Vô sắc giới, một phần chúng sinh ở Dục giới, các chúng sinh ở địa ngục và ở Bắc câu-lư châu (Uttarakuru), những người đang ở kiến đạo, đang nhập Tứ định, Vô tướng định, Diệt tận định, các vương tiên (rājarṣi) tức các chuyển luân thánh vương đã từ bỏ đời sống phàm tục, các sứ giả của phật, những người đã được phật thọ ký như Đạt-nhị-la (Dharmila), Ô-đát-la (Uttara), Khắc-kỳ-la (Gangila), những người con trai của trưởng giả Da-xá, Cru-ma-la (Yaśas, Kumāra), Thời-bà (Jīvaka), các Bồ-tát ở đời sống cuối cùng, các người mẹ đang mang thai các vị Bồ-tát này, các chuyển luân vương, các người mẹ đang mang thai các vị chuyển luân vương này.

(Hỏi) Nếu vậy tại sao khi Xá-lợi-tử hỏi phật “những chúng sinh nào mà đời sống của họ (tự thể, ātmabhāvaprati lambha) không thể bị hủy hoại bởi chính mình cũng như bởi người khác?” thì phật đã trả lời rằng “đó là những chúng sinh ở cõi trời phi tướng phi phi tướng xứ”, tức ở Hữu đảnh là tầng trời cao nhất của Vô sắc giới. Như vậy theo đọa kinh trên làm sao có thể nói rằng đời sống của tất cả chúng sinh ở Sắc giới và Vô sắc giới đều không bị hủy hoại bởi chính mình cũng như người khác?



(Đáp) Truyền thuyết (Vibhāṣā, 151, 12) cho rằng đời sống của chúng sinh ở Sắc giới và ba tầng đầu của Vô sắc giới có thể bị làm tổn hại bởi chính mình - tức bởi thánh đạo thuộc tự địa - và cũng có thể bị làm tổn hại bởi người khác - tức bởi thánh đạo nằm ở gần (cận phần, sāmantaka) tầng cao hơn. Tuy nhiên ở tầng cuối cùng của Vô sắc giới (Hữu đảnh) vì không có thánh đạo thuộc về tầng này cũng thánh đạo thuộc về tầng cao hơn cho nên đời sống của các chúng sinh ở đây không bị làm tổn hại bởi chính mình cũng như bởi người khác.

Luận chủ) Giải thích trên đây không hợp lý bởi vì ở Hữu đảnh vẫn có thể khởi thánh đạo thuộc về tầng nằm kê dưới đó (ākiñcanyāyatana); do đó phải thừa nhận một giải thích khác (cũng của Tỳ-bà-sa) trong câu trả lời cho Xá-lợi-phất, đức phật khi nhắc đến các chúng sinh thuộc cõi Phi tướng phi phi tướng xứ là muốn ám chỉ tất cả chúng sinh ở Sắc giới và Vô sắc giới; bởi vì khi nói đến cái sau cùng (paryanta) cũng chính là muốn chỉ cho (saṃpratyana) cái đầu tiên. Có thể có một vấn nạn được đặt ra ở đây là làm như thế có ích gì? - Bởi vì có khi kinh chỉ nêu tên cái đầu tiên nhưng lại có ý chỉ cho tất cả các tên còn lại, chẳng hạn như trong câu: “Lạc sinh thiên (i) thứ nhất, đó là (như, tadyathā) chư thiên ở Phạm chúng thiên”; điều này có nghĩa là “chư thiên ở Phạm chúng thiên (Brahmakāyika), Phạm phụ thiên (Brahmapurohita) và Đại phạm thiên (Mahābrahma)”. Có khi kinh chỉ nêu tên cái sau cùng như “Lạc sinh thiên thứ hai, đó là chúng thiên ở Cực quang tịnh thiên”; điều này có nghĩa là chúng thiên ở Thiểu quang thiên (Parītābha), Vô lượng quang thiên (Apramāṇābha), và Cực quang tịnh thiên”.

(Vấn nạn) Giải thích trên vẫn có thể bị bác bỏ. Trong hai đoạn kinh được trích dẫn trên đây, chữ “như” (tadyathā) có nghĩa là tỷ dụ. Vì thế phải diễn dịch là “tỷ dụ như” chứ không phải là “đó là”. Với cách diễn đạt này vẫn có thể nêu tên của một trường hợp để chỉ cho các trường hợp khác tương tự vì thế vẫn có thể chấp nhận rằng trong hai đoạn kinh trên khi nói đến Lạc sinh thiên (sukhopapattis) là có ý chỉ cho tất cả các cõi trời còn lại. Tuy nhiên trong câu trả lời của Thế tôn dành cho Xá-lợi-tử lại không có chữ “như” này.

(Giải thích) Cách diễn đạt trên đây không nhằm đưa ra một tỷ dụ mà nhằm đưa ra một sự liệt kê toàn bộ bởi vì điều này có thể tìm thấy trong các bản kinh khác như: “chúng sinh thuộc hữu sắc có thân khác nhau, có tướng khác nhau, đó là (như, tadyathā) tất cả con người và một phần chúng thiên, v.v..”. Như vậy chữ “như” vẫn có thể được dùng để đưa ra một định nghĩa chứ không phải là tỷ dụ. Vì thế Thế tôn khi trả lời cho Xá-lợi-tử chỉ nêu ra cái

cuối cùng để chỉ cho cái đầu tiên; có nghĩa là muốn nói đến hai cõi trời cao hơn trong toàn bộ của chúng.

Trên đây đã nói về mạng căn; tiếp theo là phân giải thích các tính chất (tướng, lakṣaṇa) của pháp hữu vi (saṃskṛtasya).

相謂諸有為

生住異滅性

[Tướng của pháp hữu vi

Là các tính chất sinh, trụ, dị, diệt.]

Luận: Bốn pháp sinh (jāti), trụ (stṛiti), dị (jarā), diệt (anitya) là các tính chất của pháp hữu vi. Những pháp nào có các tính chất này thì thuộc về hữu vi; những pháp nào không có các tính chất này thì thuộc về vô vi (asaṃskṛta).

Sinh là pháp tạo ra hoặc sinh ra (utpādayati) các pháp hữu vi; trụ là pháp làm cho pháp hữu vi ổn định hoặc tồn tại (sthāpayati); dị là pháp làm cho pháp hữu vi suy yếu; và diệt là pháp làm cho pháp hữu vi bị hủy hoại.

(Hỏi) Chẳng phải kinh đã nói là pháp hữu vi chỉ có ba tính chất hữu vi sao? Như kinh (Trilakṣaṇasūtra) nói: “này các bí-sô, về pháp hữu vi có ba tính chất và ba tính chất này cũng chính là các pháp hữu vi. Ba tính chất đó là gì? Đối với pháp hữu vi thì sự sinh khởi hoặc nguồn gốc (utpāda) là cảnh sở duyên của thức; sự biến mất (tận, vyaya) của sự sinh khởi này là cảnh sở duyên của thức; sự tồn tại và biến đổi (trụ dị, sthiyanyathātva) của sự sinh khởi này cũng như vậy”.

(Trả lời của Tỳ-bà-sa) Lẽ ra kinh phải nói đến bốn tính chất nhưng đã lược bỏ một tính chất là trụ. Thật ra kinh có dùng đến chữ “trụ” (stṛiti) trong nhóm từ “trụ dị” (sthiyanyathātva) tuy nhiên nhóm từ này chỉ hàm nghĩa là sự suy yếu (dị) cũng giống như kinh khi dùng chữ “khởi” (utpāda) để thay cho chữ “sinh” (jāti), chữ “tận” (vyaya) để thay cho chữ “diệt” (anityata), vì thế khi nói “trụ dị” (sthiyanyathātva) là kinh có ý thay cho chữ “dị” (jarā).

Nếu kinh chỉ nói đến ba tính chất thì điều đó vì kinh muốn làm cho chúng sinh sinh tâm chán ghét cho nên đã mô tả các pháp có khả năng làm cho một pháp hữu vi lưu chuyển trong tam thế như là các tính chất thuộc về điều kiện: có nghĩa là năng lực của sinh đã khiến cho một pháp hữu vi có thể vận hành (saṃcārayati) từ vị lai đến hiện tại, năng lực của dị (trụ dị) và diệt đã khiến cho một pháp hữu vi vận hành từ hiện tại đến quá khứ, bởi vì sau khi



Bốn tính chất kế tiếp (tùy tướng, anulakṣaṇa) là sinh của sinh, trụ của trụ, dị của dị và diệt của diệt.

Tất cả các pháp hữu vi được gọi là pháp có điều kiện bởi vì đều có bốn tính chất đầu tiên nói trên. Các tính chất đầu tiên này, đến lượt chúng, được gọi là pháp có điều kiện là vì đều có bốn tính chất phụ này.

Nếu cho rằng mỗi một trong bốn bốn tướng phải có bốn tính chất cũng giống như một pháp hữu vi có bốn bốn tướng tức không hiểu được công năng (pháp tác dụng, dharmakāritra) của các tính chất khác nhau này.

Khi một pháp sinh khởi - tức một tâm, tâm sở và được gọi là bốn pháp - thì có chín pháp được bao hàm trong pháp này cùng sinh khởi với nó là bốn pháp, bốn bốn tướng và bốn tùy tướng. Bốn tướng đầu tiên là sinh (bốn sinh, mūlajāti) có khả năng sinh khởi bốn pháp, ba bốn tướng trụ, dị, diệt và bốn tùy tướng: Tất cả là tám pháp. Bốn tướng sinh không có khả năng sinh ra chính nó mà do tùy tướng sinh của sinh (sinh sinh, jātijāti) sinh ra; giống như một con gà có thể sinh ra nhiều trứng nhưng mỗi một quả trứng thì chỉ được một con gà (Vibhāṣā, 39, 4), bốn tướng sinh cũng như vậy: Nó có thể sinh ra tám pháp trong khi tùy tướng sinh sinh thì chỉ sinh được một pháp, đó là bốn tướng sinh.

Đối với các bốn tướng và tùy tướng khác cũng giống như vậy. Tùy tướng Trụ trụ chỉ làm cho bốn tướng trụ được tồn tại; trong khi chính bốn tướng trụ này mới có thể giúp cho sự tồn tại của bốn pháp, ba bốn tướng khác và bốn tùy tướng trong đó có bao hàm tùy tướng trụ trụ. Hai bốn tướng dị và diệt cũng như vậy: Chúng có thể làm suy yếu và hủy diệt tám pháp, trong khi tự thân lại bị làm cho suy yếu và hủy diệt bởi tùy tướng tương ưng là tùy tướng dị dị (jarājarā) và diệt diệt (anityatānityatā).

Như vậy các bốn tướng đều có các tính chất gọi là tùy tướng (anulakṣaṇa); và các tùy tướng này chỉ có bốn chứ không phải mười sáu cho nên không mắc lỗi vô cùng.

Các luận sư Kinh bộ nói:

(1) Bàn luận về các điều trên cũng giống như việc đi phân tích hư không! Các tính chất sinh, trụ, v.v., không có thực pháp thể (na dravyataḥ samvidyante). Không thể định lượng các tính chất này bằng hiện lượng, tỷ lượng hoặc thánh giáo lượng để chứng minh rằng chúng có pháp thể thực hữu.

(Giải thích của Kinh bộ) Kinh (Saṃyktāgama, 12, 21; Saṃyutta, i. 152) nói: “Sự sinh khởi của pháp hữu vi là cảnh sở duyên của thức, v.v.”

(Kinh bộ) Thế tôn ái các ông đã chấp vào văn tự mà bỏ mất văn nghĩa. Thế tôn đã dạy rằng phải nương vào văn nghĩa chứ không phải văn tự.

(Hữu bộ) Nếu vậy, ý nghĩa đích thực của đoạn kinh trên là gì?

(Kinh bộ) Kẻ ngu phu vì bị vô minh che lấp cho nên đối với chuỗi tương tục (prabandha) của các hiện tượng có điều kiện (hành tướng, saṃskāra) đã chấp đó là “ngã” và “thuộc về ngã” (ngã sở). Thế tôn vì muốn đoạn trừ sự chấp trước này cho nên đã chỉ rõ rằng chuỗi tương tục trên có tính chất hữu vi (saṃskṛta), tức sinh khởi do các nhân duyên tiếp nối nhau (duyên sinh tánh, pratītya samutpanna). Ba tính chất của các pháp do duyên sinh mà ngài đã chỉ dạy là gì? - “ba tính chất hữu vi của pháp hữu vi là cảnh sở duyên của thức.” Chính chuỗi tương tục này đã được Thế tôn gọi là pháp hữu vi. Rõ ràng cả ba tính chất này đều không thuộc về chuỗi tương tục trong cùng một lúc bởi vì Thế tôn đã nói rằng chúng là cảnh sở duyên của thức. Điều này có nghĩa là sự sinh khởi trong một sát-na, v.v., không thể làm cảnh sở duyên của thức và những gì không phải là cảnh sở duyên của thức thì không thể lập thành một tính chất. Nếu kinh lập lại đến hai lần chữ hữu vi trong câu “có ba tính chất hữu vi của pháp hữu vi” chính là vì biết rằng ba tính chất này không phải là chứng cứ cho thấy sự tồn tại của pháp hữu vi như trong trường hợp con cò biểu thị cho sự sinh hoạt ở gần nước; cũng không phải là dấu hiệu chỉ tính chất của pháp hữu vi như trong trường hợp những biểu hiện của một người con gái có thể cho ta biết đó là người hiền lành hay độc ác. Các tính chất ở trên hiện khởi trong một thực pháp chỉ để cho thấy rằng thực pháp này có tính chất hữu vi. (Như vậy đoạn kinh trên có thể được hiểu là : “pháp hữu vi có ba đặc điểm để nhìn thấy và có thể giúp ta nhận ra đó là một pháp hình thành có điều kiện, có nghĩa là được sinh khởi bởi các nhân nối tiếp nhau. Các đặc điểm này là sự sinh khởi, sự yếu kém và sự hủy diệt.”)

(2) Khi nói khởi hai sinh (utpāda, jāti) là hàm ý chuỗi tương tục này bắt đầu (pravāhasya ādih); khi nói tận hay diệt (vyaya, anityatā) là hàm ý sự kết thúc hay chấm dứt (nivṛtti, uparati) của chuỗi tương tục này; khi nói trụ (stṛiti) là hàm ý chuỗi tương tục này tiếp nối (anuvartamāna) từ lúc bắt đầu cho đến lúc kết thúc; khi nói trụ dị (stṛityanyathātva) hoặc dị (jarā) là hàm ý sự biến đổi của chuỗi tương tục này, tức sự khác biệt giữa các giai đoạn nối tiếp nhau của chúng. Chính vì điều này - tức chỉ xem các tính chất sinh, diệt, v.v., của pháp hữu vi như là sự bắt đầu, sự chấm dứt, sự tồn tại và sự biến

đổi của một chuỗi tương tục - mà Thế tôn đã nói với Nan-đà: “Thiện nam tử, ông khéo biết các thọ của mình sinh, các thọ của mình tồn tại, các thọ của mình chấm dứt và hủy diệt.” (Saṃyukta, 11, 14). Vì thế chúng tôi nói rằng: “chuỗi tương tục khởi gọi là sinh; đến khi kết thúc gọi là diệt, trung gian tồn tại gọi là trụ; trước sau khác nhau gọi là trụ dị.”

Và “trước không nay có gọi là sinh; tương tục tùy chuyển gọi là trụ; khác biệt trước sau là trụ dị; tương tục bị đoạn chính là bị diệt.”

Và “nếu cho rằng vì thuộc về sát-na cho nên nếu không có trụ pháp sẽ bị diệt ngay thì thật phi lý; bởi vì nếu đã thuộc về sát-na tức sẽ bị diệt ngay cho dù có trụ hay không.”

Như vậy khi nói trụ là kinh có ý chỉ cho sự tương tục này và chính điều này đã chứng minh luận Đối pháp (Prakaraṇapāda, 14b7) là đúng khi luận này viết: “trụ là gì? - là các hành pháp đã sinh và chưa diệt.” Bởi vì “đã sinh và chưa diệt” không bao giờ được gọi là thể tánh của sát-na (sát-na pháp tánh, kṣaṇadharmatā).

Luận Phát trí (Jñānaprasthāna, 2, 13) nói: “Đối với một tâm thì khởi có nghĩa là gì? - Là sinh (jāti); tận có nghĩa là gì? Là tử (maraṇa). Trụ dị có nghĩa là gì? - là lão.” Tuy nói như vậy nhưng luận này có ý căn cứ vào tâm của một chúng sinh đồng phần (niāyasabhāgacitta) chứ không phải căn cứ vào một sát-na của tâm. (Trong một chúng đồng phần có nhiều tâm; tuy nhiên các tâm này có thể được xem như là một tâm.)

(3) Hơn nữa không cần phải chấp các tính chất hữu vi là thực pháp, ta vẫn có thể nói rằng từng sát-na riêng biệt vẫn thành tựu được bốn tính chất này.

(Hỏi) Làm sao có thể nói là thành tựu?

(Đáp) Bởi vì (a) mỗi một sát-na đang hiện khởi vốn không có trước đó (abhūtvā bhāvaḥ) và sự hiện khởi này vì so sánh với sự không hiện khởi trước đó nên gọi là sinh; (b) sau khi đã hiện khởi lại trở thành không (bhūtvā abhāvaḥ) cho nên gọi là tận (vyaya); (c) sự đình trụ của sát-na chính là chuỗi dài của các sát-na tiếp sau (uttarottarakṣaṇānubandha) bởi vì sát-na ở sau cũng như sát-na ở trước cho nên nó có thể thay cho sát-na ở trước (pratīdihībhūta) và có thể nói là sát-na trước đó vẫn còn tồn tại. Như vậy có thể xem sát-na ở sau là sự kéo dài của sát-na ở trước; (d) vì sự sai biệt của chuỗi dài các sát-na này cũng có thể hiểu theo cách trên và đây là tính chất biến đổi (trụ dị sthityanyathātva) của sát-na.

(Hỏi) Có phải các ông nói rằng sẽ không có sự sai biệt khi mà các sát-na tiếp nối nhau đều giống nhau (sadṛśa)?

(Đáp) Không. Vẫn có sai biệt cũng giống như sự khác nhau về thời gian rơi nhanh hay chậm của một viên kim cương được ném đi hay không được ném đi, được ném với một lực mạnh hay không có lực: Sự khác nhau là do chuyển biến của các đại chủng (mahābhūtapariṇāmaviśeṣa) trong từng trường hợp khác nhau. Khi các pháp nối tiếp nhau trong một chuỗi tương tục thuần nhất thì sự khác nhau không đáng kể; vì thế mặc dù khác nhau, các pháp vẫn được xem như là tương tự.

(Vấn nạn của Hữu bộ) Định nghĩa (vyavasthā) của các ông về các tính chất hữu vi không có giá trị đối với toàn bộ các pháp hữu vi. Định nghĩa về tính chất trụ (trụ tướng) đòi hỏi phải có một sát-na kế tục nhưng sát-na này lại không có đối với sát-na tối hậu của một âm thanh hay của một ngọn lửa, đối với sát-na tâm tối hậu của một a-la-hán. Như vậy sát-na tối hậu của âm thanh, ngọn lửa hay của vị a-la-hán sẽ không có sự đình trụ cũng như biến dị.

(Trả lời của Kinh bộ) Chúng tôi không gán ghép tính chất trụ cho các pháp hữu vi mà chỉ nói rằng tính chất này phụ thuộc vào tính chất dị. Thế tôn dạy về cả ba tính chất này bởi vì trong những trường hợp nào đó đã có đủ ba tính chất này; tuy nhiên đối với sát-na tối hậu của một ngọn lửa thì chỉ có hai tính chất sinh và diệt mà không cần đến trụ và dị.

Nói tóm lại, các pháp hữu vi bởi vì trước đó không có nhưng nay có, sau khi có lại trở thành không cho nên mới nói rằng chuỗi tương tục của các pháp này là trụ và sự sai biệt của chuỗi tương tục này là dị. Đây chính là lời dạy của Thế tôn nói về ba tính chất hữu vi. Vì thế ở đây không cần thiết phải tạo thêm các thực pháp sinh, trụ, v.v.

(4) (Vấn nạn của Tỳ-bà-sa) theo các ông sinh, sinh chính là pháp đang hiện khởi và trước đó vốn không hiện khởi; và như vậy một pháp có tính chất này (sở tướng, lakṣya) cũng sẽ chính là tính chất này (năng tướng, lakṣaṇa).?

(Trả lời của Kinh bộ) Nếu vậy cũng không có gì sai; bởi vì các tính chất của bậc đại sĩ (Mahāpuruṣa) không khác với bậc đại sĩ. Các tính chất của một con ngựa vằn như sừng, chổ u, cái yếm, móng chân, cái đuôi cũng không khác với con ngựa vằn. Các đại chủng (mahābhūta) cũng không tồn tại ngoài các tính chất riêng của chúng là cứng, ướt, v.v. Cũng như thế, đối với các luận sư Tỳ-bà-sa vốn là người thừa nhận tính chất sát-na diệt của các pháp

(kṣaṇikavādin), thì sự bay lên của đám khói không phải là gì khác hơn chính là đám khói này.

Tuy nhiên vẫn có thể nắm bắt được tự tánh (svabhāva) của sắc, thanh, v.v., vốn là các pháp thuộc hữu vi mặc dù không biết được rằng các pháp hữu vi này trước đây chưa từng có cũng như sau này cũng sẽ không còn; đồng thời vẫn thấy được những chuỗi tương tục này đang biết đổi cho dù không biết rằng tính chất của chúng là thuộc về hữu vi. Vì thế biết rằng thể tánh của pháp hữu vi không phải là những tính chất hữu vi (hữu vi tướng) được nói đến ở trên, mà chỉ là “trước không sau có”, v.v.; và cũng không thể có các thực pháp như sinh, trụ, v.v., nằm ngoài các sắc pháp thanh, v.v., này cũng như các pháp hữu vi khác.

(5) Nếu thừa nhận các tính chất hữu vi là thực hữu bởi vì cho rằng chúng có thể sinh khởi cùng thời (sahabhūta) thì cũng phải thừa nhận rằng một pháp vừa sinh, vừa trụ, vừa biến đổi, vừa hủy diệt trong cùng một lúc.

Ở đây Hữu bộ sẽ đưa ra vấn nạn là tính chất hữu vi không có tác dụng cùng thời (kāritrakālabheda): Tính chất sinh (sinh tướng) vốn có tác dụng sinh khởi trước khi nó được sinh ra cho nên vẫn còn ở vị lai, và một khi đã được sinh ra thì sẽ không còn tác dụng sinh khởi trở lại; các tính chất trụ, dị và diệt chỉ có tác dụng khi chúng thực sự hiện khởi chứ không phải ở vị lai vì thế chúng chỉ có tác dụng vào sát-na mà tính chất đầu tiên (sinh tướng) đã không còn tác dụng. Như vậy có thể nói rằng bốn tính chất này tuy khởi cùng thời nhưng không tương vi.

Trước hết hãy xét đến tác dụng của sinh tướng - một tính chất vốn nằm ở vị lai - tức sẽ phải xem xét một pháp vị lai có thực sự tồn tại (thực hữu, dravyata) hay không và nếu thực sự tồn tại thì pháp vị lai này có tác dụng hay không. Nếu pháp vị lai này, tức sinh tướng, có tác dụng sinh khởi thì làm sao có thể nói là nó ở vị lai? Bởi vì theo Tỳ-bà-sa pháp vị lai là pháp không khởi tác dụng (aprātakāritram hy anāgatam iti siddhāntaḥ); tại sao cứ nói là vị lai. Mặt khác khi một pháp được sinh ra thì tác dụng của sinh tướng đã ở quá khứ; như vậy làm sao nó có thể hiện khởi để các ông cho rằng nó có ở hiện tại.

Về ba tính chất còn lại, nếu chúng đều có tác dụng cùng một lúc thì trong khi trụ tướng làm cho một pháp tồn tại thì dị tướng lại làm cho pháp này biến đổi và diệt tướng làm cho pháp này bị hủy diệt; như vậy một pháp sẽ tồn tại, biến đổi và diệt hoại trong cùng một lúc. Nếu ba tính chất này không



có tác dụng cùng thời thì phải thừa nhận có ba sát-na khác nhau; và điều này có nghĩa là phải phủ nhận chủ trương sát-na diệt của tự tâm.

(Trả lời của Tỳ-bà-sa) Chúng tôi khi nói sát-na là có ý chỉ cho thời điểm mà các tính chất hữu vi đều đã khởi xong các tác dụng của mình.

(Kinh bộ) Nếu vậy các ông phải giải thích làm thế nào trụ tướng vốn sinh khởi cùng thời với dị và diệt lại có thể khởi xong tác dụng “làm tồn tại những những pháp cần được làm tồn tại” (năng trụ sở trụ pháp, sthāpyam sthāpayati) trước khi dị tướng và diệt tướng khởi xong các tác dụng làm suy yếu và hủy diệt của chúng? - Nếu các ông trả lời vì trụ tướng có lực mạnh hơn nên có thể khởi xong tác dụng trước tiên thì chúng tôi xin hỏi là bằng cách nào mà trụ tướng lại trở thành yếu liệt để khi gặp phải dị tướng và diệt tướng thì trụ tướng bị suy yếu và hủy diệt cùng với bốn pháp mà chính nó phải làm cho tồn tại? - Có thể các ông sẽ trả lời rằng “trụ tướng vì đã khởi xong tác dụng của nó (kṛtakṛtya) nên không thể khởi lại lần nữa, cũng giống như sinh tướng nếu đã sinh tức không còn sinh khởi trở lại” thì so sánh này không hợp lý. Tác dụng (sĩ dụng, puruṣakāra) của sinh tướng là dẫn dắt một pháp từ vị lai và đưa pháp này vào hiện tại; một khi pháp này đã nhập vào vị lai thì sinh tướng không thể đưa nó nhập vào một lần nữa. Trong khi tác dụng của trụ tướng là làm tồn tại (sthāpayati) một pháp “cần phải được làm cho tồn tại” (sthāpya) là ngăn chặn pháp mà nó đang làm cho tồn tại không bị suy yếu và hủy diệt. Đối với pháp đang tồn tại thì trụ tướng phải làm cho nó được tồn tại vĩnh viễn; vì thế trụ tướng có khả năng lập lại tác dụng của chính nó.

Như vậy câu hỏi được đặt ra ở đây là: “vì chương ngại nào hay vì những lực tương phản nào mà tác dụng của trụ tướng sẽ chấm dứt một khi đã sinh khởi? Có phải những lực này là dị tướng và diệt tướng; có phải dị tướng sẽ làm cho trụ tướng suy yếu để rồi sau đó sẽ bị hủy hoại bởi diệt tướng? Nếu dị tướng và diệt tướng có lực mạnh hơn thì lẽ ra chúng phải khởi dụng trước trụ tướng. Hơn nữa theo quan niệm của các ông, không chỉ có bốn tướng mà ngay cả dị tướng và diệt tướng cũng phải nhờ đến tác dụng của trụ tướng mới có thể tồn tại. Như vậy khi tác dụng của trụ tướng chấm dứt thì bốn pháp, dị tướng và trụ tướng cũng không thể tiếp tục tồn tại. Và ở đây có thể nêu lên câu hỏi là bằng cách nào và vì mục đích gì mà dị tướng và diệt tướng phải khởi các tác dụng làm suy yếu và hủy diệt của chúng?”

Chúng tôi thực sự không thấy dị tướng và diệt tướng có tác dụng gì cả; bởi vì chính nhờ vào trụ tướng mà một pháp sau khi sinh khởi đã tạm thời không

bị hủy diệt, không bị hủy diệt ngay khi vừa mới sinh khởi (utpannamātra). Nếu trụ tướng sau khi đã làm xong phần việc của mình và không thể trì giữ bốn pháp được nữa thì chắc chắn bốn pháp sẽ không thể tồn tại; và điều này có nghĩa là bốn pháp sẽ tự diệt.

Trên đây đã giải thích về hai tính chất trụ và diệt của một pháp; tức trụ là pháp đã sinh nhưng chưa diệt và diệt là pháp bị hủy hoại sau khi trụ. Tuy nhiên làm thế nào để gán ghép thêm cho pháp này một tính chất dị? Dị là sự biến đổi, là sự không tương đồng giữa hai tình trạng trước sau. Như vậy làm thế nào có thể nói rằng một pháp lại trở nên khác biệt với chính nó?

Tụng đáp: “Nếu pháp này vẫn giữ nguyên như vậy thì nó không phải là một pháp khác; nếu nó có biến đổi thì không còn là pháp này. Như vậy sự biến đổi (dị tướng) của một pháp không thể được lập thành.”

Có bộ phái (Saṃmitīya) cho rằng vì gặp các nhân duyên hủy diệt ở ngoài như lửa, cái búa, v.v., nên diệt tướng mới có thể hủy hoại các pháp như củi, cái bình, v.v. Luận thuyết này thật phi lý! Nếu nói như vậy thì cũng giống như một người bệnh sau khi uống thuốc xong đã cảm tạ ông trời giúp mình được bình phục; bởi vì nếu đã có các nhân duyên hủy diệt ở ngoài thì chính các nhân duyên này đã có khả năng hủy diệt chứ đâu cần đến diệt tướng. Luận thuyết này còn cho rằng tâm và tâm sở, âm thanh và ngọn lửa đều bị hủy diệt ngay trong sát-na (sát-na diệt, kṣaṇanirodha) nhờ có diệt tướng chứ không cần đến các nhân duyên ở ngoài. Diệt tướng và trụ tướng nếu cùng khởi tác dụng trong một thời điểm thì một pháp phải vừa tồn tại vừa hủy diệt trong cùng một lúc. Điều này không thể chấp nhận được.

Vì thế biết rằng chính vì căn cứ vào sự tương tục mà Thế tôn đã dạy về các tính chất hữu vi. Điều này không đi ngược lại với chánh lý mà còn phù hợp với kinh (khi kinh nói rằng: “Có ba tính chất cho thấy pháp hữu vi là pháp có điều kiện, tức được sinh khởi bởi các nhân duyên tương tục...”).

(Hỏi) Nếu sinh tướng ở vị lai sinh ra một pháp mà nó phải sinh ra thì tại sao tất cả các pháp vị lai không được sinh ra cùng một lúc?

Tụng đáp:

生能生所生

非離因緣合。

[Sinh tướng có thể sinh ra pháp phải sinh

Nhưng không thể tách rời sự hòa hợp các nhân duyên.]

Luận: Nếu tách rời với sự hòa hợp (sāmagrya) của các nhân duyên thì một mình sinh tướng không có khả năng (sāmartha) sinh ra pháp mà nó phải sinh. Vì thế tất cả các pháp vị lai không sinh khởi cùng một lúc.

(Vấn nạn của Kinh bộ) Nếu vậy chúng tôi tin rằng chính các nhân duyên sinh ra chứ không phải sinh tướng - sinh tướng chỉ phối hợp với một pháp ngay từ lúc ban đầu và giúp cho pháp này sinh khởi khi mà tất cả các nhân duyên rốt cùng đã hòa hợp được với nhau. Khi nhân duyên đầy đủ thì pháp sinh, khi nhân duyên đầy đủ thì pháp không sinh; như vậy sinh tướng có tác dụng gì?

(Trả lời của Hữu bộ) Chẳng lẽ các ông có thể biết được tất cả các pháp đang hiện hữu sao? Thế tánh của các pháp vốn rất vi tế. Tuy có thể nhìn thấy chúng nhưng vẫn không thể biết được thế tánh của chúng. Hơn nữa nếu không có sinh tướng thì lẽ ra cũng không thể có ý niệm về “sinh” (jātabuddhi – jāta iti). Và nếu sinh tướng không phải là một thực pháp khác với pháp “trước đó không có nhưng nay đang sinh khởi” thì các sở thuộc cách như “sự sinh khởi của màu sắc”, “sự sinh khởi của thọ”, v.v., sẽ không được chứng minh thực; bởi vì lúc đó sẽ phải nói là “màu sắc của màu sắc”, “thọ của thọ”, v.v. Đối với dị tướng, dị tướng và diệt tướng cũng như vậy.

Kinh bộ) Luận thuyết trên sẽ dẫn các ông đi quá xa bởi vì để chứng thực cho ý niệm về không (śūnya) và ý niệm về vô ngã các ông sẽ phải thừa nhận sự hiện hữu của một thực pháp là “không” và một thực pháp là “vô ngã” để chứng thực cho các ý niệm về một, hai, lớn, nhỏ, riêng, hợp, tan, cái này, cái kia, thực hữu tánh, v.v., thì các ông sẽ giống như Thắng luận (Vaiśeṣika) phải thừa nhận một loại các “thực thể” như số (saṃkhyā), lượng (parimāṇa), biệt (prthaktva), hợp (saṃyoga), ly (vibhāga), thủ (paratva), bỉ (aparatva), hữu (sattā), v.v.; và các ông còn phải tạo ra một “thực thể bình” (ghaṭatva) để chứng thực cho ý niệm về cái bình.

Về sở thuộc cách thì các ông không thừa nhận rằng tự tánh (svabhāva) của màu sắc và màu sắc là các thực pháp khác nhau nhưng trong khi đó các ông lại nói: “tự tánh của màu sắc”.

Như vậy các ông đã không thể lập thành sinh tướng là một thực pháp; các ông đã không thể lập thành sinh tướng không phải là pháp chỉ được giả lập (prjñāptimātra), một pháp mà trước đó vốn không đến nay mới có.

Khi chúng tôi muốn chỉ cho người khác thấy rằng một pháp nào đó trước đây vốn không có nhưng đến nay mới có thì chúng tôi sẽ nói là: “pháp này sinh khởi”; và khi nói như vậy chúng tôi đã giả định là pháp này đã được sinh ra. Có rất nhiều pháp như màu sắc, các thọ, v.v., được sinh ra như vậy; có nghĩa là “trước đây không có đến nay mới có”. Như vậy sẽ có nhiều sự sinh ra, tức nhiều pháp sinh ra. Sự sinh ra (sinh tướng) như vậy thì rất nhiều; và vì muốn phân biệt các sự sinh ra này để cho người khác có thể biết rằng sự sinh ra này có tên là “màu sắc” chứ không phải có tên là “thọ”, chúng tôi sẽ dùng đến sở thuộc cách là “sự sinh ra của màu”, “sự sinh ra của thọ” mặc dù sự sinh ra (sinh tướng) của màu sắc thật ra chỉ là “màu sắc sinh ra”, tức sinh tướng cũng chính là pháp sinh ra. Cũng giống như thế gian thường nói “mùi hương của cây chiên đàn” mặc dù cây chiên đàn chính là mùi hương, hoặc “thân của bức tượng” mặc dù bức tượng cũng chính là thân. (Madhyamakavṛtti, tr. 66; Sāṃkhyapracāsanabhāṣya, tr. 84, 148).

(Hữu bộ) Nhờ thừa nhận có sinh tướng thuộc về các pháp hữu vi chứ không phải các pháp vô vi cho nên có thể dễ dàng giải thích lý do tại sao các pháp vô vi không thể sinh khởi. Nếu pháp hữu vi sinh khởi mà không có sinh tướng thì tại sao các pháp vô vi như hư không, v.v., không thể sinh khởi?

(Kinh bộ) Pháp hữu vi sinh khởi bởi vì trước đó không có đến nay mới có (abhūtvā bhavanti); trong khi pháp vô vi vốn hiện hữu thì làm sao có thể sinh? Nếu giải thích rằng có một số pháp như pháp vô vi không có sinh tướng bởi vì đó là thể tánh của thực pháp (pháp tánh, dharmatā) thì chúng tôi sẽ nói rằng chính nhờ pháp tánh mà tất cả các pháp đều không sinh khởi. Hơn nữa các ông muốn thừa nhận các pháp hữu vi đều có sinh tướng như nhau, loại sinh tướng mà các ông cho rằng pháp vô vi không thể có; trong khi đó các ông lại thừa nhận có những nhân duyên có khả năng sinh khởi màu sắc chứ không có khả năng sinh khởi thọ. Theo chúng tôi thì các pháp hữu vi và vô vi cũng giống như vậy: Tất cả đều không có sinh tướng; và tất cả những nhân duyên sinh ra pháp hữu vi đều không có tác dụng đối với các pháp vô vi.

Các luận sư Tỳ-bà-sa cho rằng, bốn tính chất sinh, v.v., đều là các thực pháp. Bởi vì sao? Chẳng lẽ có quá nhiều vấn nạn mà phải buông bỏ ý chỉ (Āgamas = Abhidharmaśāstras) của tự tông. Không nên vì sợ hươu nai mà không trả hạt; cũng đừng nên vì có ruồi nhặng mà bỏ món ăn ngon. Cần phải bác bỏ các vấn nạn để giữ lấy ý nghĩa của bản tông.

Trên đây đã bàn về các tính chất hữu vi; tiếp theo là phần nói về danh thân (nāmakāya), cú thân (padakāya) và văn thân (vyañjanakāya).

名身等所謂

想章字總說

(Danh thân, v.v., là

Tập hợp các tướng, chương và chữ)

Luận: Chữ “đẳng” ở trên bao hàm cú thân và văn thân.

Danh (nāman) (có nghĩa là tên hay từ) là pháp tạo ra một ý tưởng (tạo tướng, samjñākaraṇa), như các từ sắc, thanh, hương, vị, v.v.

Cú (pada) (có nghĩa là câu) là chỉ cho chương (vākya), tức một bài hoặc một câu có thể diễn đạt trọn vẹn một ý nghĩa nào đó, như câu “các hành là vô thường...” và phần còn lại; hoặc cú còn có nghĩa là pháp giúp chúng ta hiểu được những thể thức khác nhau của các hoạt động, các tính chất, các thời điểm có liên quan đến một người nào đó; chẳng hạn như: nó nấu ăn, nó đọc sách, nó đi; nó màu đen, màu vàng, màu đỏ; nó nấu ăn, nó sẽ nấu ăn, nó đã nấu ăn.

Văn (vyñjana) có nghĩa là chữ (akṣara) là âm tố (varṇa) thuộc về nguyên âm hoặc phụ âm, như [a], [ā], [i], [ī], v.v.)

(Hỏi) Có phải chữ, âm tố, là tên gọi của chữ viết không?

(Đáp) Không phải, vì chỉ hiểu thị ý niệm về chữ viết và các âm tố được tạo ra đã được phát thành tiếng; nhưng chính vì để hiển thị ý niệm về các âm tố mà chữ viết đã được tạo ra, đã được viết ra. Mục đích để khi không nghe thấy âm tố thì vẫn có khái niệm về chúng nhờ vào chữ viết. Vì lẽ đó các âm tố không phải là các tên gọi để chỉ cho các chữ viết.

Thân (kāya) là sự tập hợp (tổng thuyết, samukti) các tướng, v.v. Theo Dhātupāṭha, iv. 114, trong từ samukti (tổng thuyết) có ý nghĩa của samavāya (tập hợp).

Như vậy danh thân là “sắc”, “thanh”, “hương”, v.v.; cú thân là “các hành là vô thường, các pháp là vô ngã, Niết-bàn là tịch tĩnh...”; văn thân là [ka], [kha], [ga], v.v.

(Vấn nạn của kinh bộ) Chẳng phải tánh của danh, cú và văn là ngữ (vāc) và thể của chúng là thanh (śabda) sao? Nếu thể của chúng là thanh thì chúng phải thuộc về sắc uẩn (rūpaskandha) chứ không phải là các hàng pháp không tương ưng với tâm như Hữu bộ đã quan niệm.

(trả lời của Kinh bộ) Danh, cú, văn không phải là ngữ. Ngữ là tiếng được phát ra từ miệng (âm thanh, ghoṣa); chỉ có một tiếng được phát ra từ miệng, như một tiếng la chẳng hạn, thì không đủ để có thể nhận biết sự vật. Trong khi danh (tên gọi, từ) vừa là tiếng được phát ra từ miệng (vācam, upādāya), vừa làm sáng tỏ (dyotayati) sự vật và giúp nhận biết được (pratyāyayati) sự vật.

(Kinh bộ) Khi nói là ngữ, chúng tôi không có ý chỉ cho một loại tiếng được phát ra từ miệng mà thôi; mà chúng tôi muốn chỉ cho “loại tiếng phát ra từ miệng có khả năng giúp ta nhận biết sự vật”, có nghĩa là một loại tiếng mà người nói ra đã có quy ước với nhau là nó sẽ biểu thị ý nghĩa của một sự vật nào đó. Chính vì thế mà những người xưa đã cùng lập ra tiếng “cù” (go) có thể biểu thị chín ý nghĩa khác nhau; như đã được trình bày qua bài tụng sau đây: “bậc trí giả lập ra tiếng “cù” để chỉ cho ý nghĩa của chính loại là phương hướng, thú vật, đất đai, ánh sáng, lời nói, kim cương, con mắt, bầu trời và nước.”

Luận sư nào chấp rằng “danh có thể làm sáng tỏ sự vật” thì cũng phải thừa nhận rằng tiếng “cù” này đã được nhiều người cùng gán cho nhiều ý nghĩa khác nhau. Nếu ý nghĩa của một sự vật có thể được biểu thị cho người nghe nhờ vào một từ hoặc một tên gọi như thế thì chỉ cần một “tiếng được phát ra từ miệng” (âm thanh, ghoṣa) cũng đã đủ để nói lên ý nghĩa của sự vật chứ cần gì phải lập ra một thực thể gọi là “danh”.

Danh có thể do ngữ phát sinh (utpādyā, janya) (tức khi có ngữ thì có danh - là pháp bất tương ưng hàng - sinh ra) hoặc có thể do ngữ biểu thị (prakāśya, vyangya) (tức danh - là pháp bất tương ưng hàng - sinh ra cùng với ngữ cũng đang sinh ra).

Trong trường hợp thứ nhất, vì ngữ lấy âm thanh (tức loại tiếng phát ra từ miệng) làm tánh cho nên chỉ cần đến loại tiếng này, chẳng hạn như tiếng kêu của một con vật, cũng đã đủ để sinh ra danh. Nếu các ông chỉ trả lời rằng danh chỉ được sinh ra bởi một loại tiếng có một tính chất nào đó, như loại tiếng được phát âm rõ ràng chẳng hạn, thì chúng tôi nhận thấy rằng “loại

tiếng được phát ra từ miệng” nói trên vốn đã có khả năng sinh ra danh thì đã có khả năng chỉ rõ sự vật.

Trường hợp thứ hai cũng được phân tích như trên, chỉ thay động từ “sinh ra” bằng động từ “biểu thị”.

Tuy nhiên thật là phi lý khi cho rằng ngữ sinh ra danh bởi vì các thanh (tiếng) không hiện khởi trong cùng một lúc, như trong trường hợp của từ (danh) rūpa sẽ có các thanh r-ù-p-a không thể hiện khởi cùng một lúc; và danh (nāman) vốn được các ông coi như là một pháp, là một thực thể thì không thể được sinh ra theo từng phần trước sau. Như vậy làm sao ngữ có thể sinh ra danh được? Ở đây có thể các ông sẽ trả lời rằng trường hợp này cũng tương tự như trường hợp của vô biểu (avijñapti), tức sát-na cuối cùng của biểu nghiệp thuộc thân hoặc ngữ nhờ vào những sát-na trước đó cho nên có thể tạo ra vô biểu. Nhưng theo chúng tôi, nếu sát-na cuối cùng của ngữ thanh (tức thanh của ngữ) có thể tạo ra danh thì chỉ cần nghe được thanh cuối cùng cũng đủ để nhận biết sự vật.

Nếu chấp nhận rằng ngữ sinh ra văn (âm tố, vyañjana), văn sinh ra danh, và danh giúp ta nhận biết sự vật thì cũng sẽ gặp phải lời bác bỏ như trên, tức “các âm tố không cùng hiện khởi trong một lúc, v.v.”

Vì các lý do trên, thật phi lý khi chấp rằng ngữ biểu thị danh. {các thanh không thể sinh khởi cùng thời và một “thực pháp” như danh thì không thể được biểu thị bởi các thành phần riêng biệt}

Hơn nữa, nếu văn khác biệt với ngữ thì khi bậc thức giả chú tâm tư trạch sẽ không thể nhận biết các tính chất của nó. Mặt khác ngữ không thể sinh khởi cũng không thể biểu thị văn vì những lý do trong trường hợp ngữ không thể sinh khởi hoặc biểu thị danh.

Nếu (Hữu bộ) chấp rằng danh cùng sinh khởi với sự vật cũng giống như trường hợp của sinh tướng thì vấn đề tìm hiểu danh có được ngữ sinh khởi hoặc biểu thị hay không không cần phải đặt ra nữa. Bởi vì lúc đó sẽ không có một pháp nào được gọi là danh ở hiện tại để chỉ cho một sự vật thuộc về quá khứ hay vị lai. Hơn nữa những người làm cha, làm mẹ hoặc những người khác đều có thể đặt tên cho con, v.v., tùy theo ý muốn thì làm sao có thể thừa nhận là danh sinh khởi cùng thời với vật giống như trường hợp của sinh tướng? Và kết quả là các pháp vô vi cũng sẽ không có tên bởi vì chúng không thể sinh khởi: Một kết quả mà Hữu bộ không thể nào chấp nhận.

(Hữu bộ) Thế tôn có nói: “các bài tụng đều dựa vào danh...” (Saṃyktāgama, 36, 27; Saṃyutta, i. 38)

(Kinh bộ) Danh (nāman) là một thanh (śobda) mà con người đã cùng nhau lập ra để biểu thị ý nghĩa của một sự vật nào đó. Bài tụng (gātha) hoặc câu (vākya, pada) là một sự sắp đặt (racanā) các danh (từ) và chính vì điều này mà Thế tôn nói rằng tụng dựa vào (saṃniśarita) danh. Nếu chấp có một thực thể gọi là câu (cú, pada) thì quá phi lý; cũng giống như chấp rằng ngoài kiến và các tâm ra có một thực pháp gọi là “đàn kiến” hay “dòng tâm”. Vì thế nên biết rằng chỉ có văn (âm tố, akṣara) tức cũng là thanh, mới thực sự hiện hữu.

Các luận sư Tỳ-bà-sa thừa nhận có các hành không tương ưng với tâm như danh thân, cú thân và văn thân bởi vì họ cho rằng không phải tất cả các pháp đều nằm trong tầm hiểu biết. Nếu nói như vậy thì (1) văn, danh và cú hệ thuộc vào giới nào? (2) Chúng có thuộc về hữu tình (sattvākhyā) không? (3) Chúng thuộc về dị thực, trưởng dưỡng hay đẳng lưu? (4) Chúng là thiện, bất thiện hay vô ký?

欲色有情攝

等流無記性。

[Thuộc chúng sinh Dục giới và Sắc giới,

Là quả đẳng lưu thuộc tánh vô ký.]

Luận: Văn, danh và cú thuộc về Dục giới và Sắc giới. Có thuyết cho rằng chúng cũng thuộc Vô sắc giới nhưng không thể phát thành tiếng (bất khả thuyết, anabhilāpya, akathya).

Văn, danh và cú thuộc về loài hữu tình được sinh khởi nhờ vào năng lực của loài hữu tình và có các âm được phát ra (varṇa) bởi vì chúng thuộc về người nói chứ không thuộc về sự vật được nói đến.

Chúng là quả đẳng lưu (naiṣyandika) được chiêu cảm bởi đồng loại nhân (sabhāgahetu); chúng không phải là dị thực bởi vì xuất phát từ ý muốn của người nói; chúng không phải là trưởng dưỡng (aupacayika) vì không phải là sắc pháp.

Chúng có tánh vô phú vô ký (anivṛtāvvyākṛta).



Và các tính chất của các pháp bất tương ưng khác chưa được nói đến ở trên sẽ được sơ lược trình bày tiếp theo đây:

同分亦如是

并無色異熟

得相通三類

非得定等流.

[Đồng phân cũng như vậy

Còn có thêm Vô sắc giới và dị thực.

Đắc, hữu vi tướng có cả ba loại.

Phi đắc, hai định chỉ là đẳng lưu.]

Luận: “Diệc như thị” có nghĩa là đồng phân (sabhāgatā) cũng giống như văn, danh, cú, tức cũng thuộc về các chúng sinh ở Dục giới và Sắc giới, là quả đẳng lưu và vô phú vô ký. Tuy nhiên đồng phân không phải là đẳng lưu mà cũng là dị thực; và không chỉ thuộc về hai giới trên mà còn có ở Vô sắc giới.

Pháp đắc (prāpti) có ba loại là sát-na, đẳng lưu và dị thực.

Các tính chất sinh, trụ, v.v., cũng có ba loại giống như đắc.

Hai định và phi đắc (aprāpti) chỉ là đẳng lưu. Nếu “chỉ” có nghĩa là không phải dị thực, v.v.

Trên đây đã nói về các pháp bất tương ưng chưa được nói đến. Về vô tướng và mạng căn thì giống như đã được giải thích ở trước.

(Hỏi) Tại sao không nói đắc, v.v., chỉ thuộc về hữu tình?

(Đáp) Bởi vì đã nói là được hữu tình thành trụ, v.v.

(Hỏi) Tại sao không nói các tướng sinh, trụ, v.v. bao hàm của hữu tình và phi tình?

(Đáp) Bởi vì đã nói cùng khởi với tất cả các pháp hữu vi.

Về các pháp còn lại chưa được nói đến có thể căn cứ vào các tính chất của chúng để biết.

---o0o---

### ***Phần 06***

Như vậy đã giải thích xong các pháp bất tương ưng hành. Trước đây có nói sinh tướng khi sinh ra một pháp phải sinh ra thì không thể tách rời với sự hòa hợp của các nhân (hetu) và các duyên (pratyaya). Như vậy những pháp nào là nhân, là duyên? - Về nhân, có sáu loại. Sáu loại này là gì?

Tụng đáp:

能作及俱有  
遍行并異熟

同類與相應  
許因唯六種.

[Năng tác nhân, câu hữu nhân,

Đồng loại nhân, tương ưng nhân,

Biến hành nhân, và dị thực nhân.

Nhân chỉ có sáu loại này]

Luận: Nhân có sáu loại là năng tác nhân (kāraṇahetu), câu hữu nhân (sahabhūhetu), đồng loại nhân (sabhāgahetu), tương ưng nhân (saṃprayuktakahetu), biến hành nhân (sarvatragahetu), dị thực nhân (vipākahetu). Đây là các loại nhân mà các luận sư Đối pháp (Jñānaprasthāna, 1,11) đã thừa nhận.

(Hỏi) Loại đầu tiên là năng tác nhân có những tính chất gì?

Tụng đáp:

除自餘能作

(Làm tác nhân cho tất cả ngoại trừ cho chính nó.)

Luận: Một pháp không thể làm tác nhân cho chính nó. Chỉ trừ trường hợp này, ngoài ra tất cả các pháp đều là năng tác nhân cho tất cả các pháp hữu vi bởi vì không có pháp nào làm chướng ngại (avighnabhāvāvasthāna) cho sự sinh khởi của các pháp có thể sinh khởi (uttpattimant).

Định nghĩa trên cho thấy rằng những pháp nào làm câu hữu nhân, v.v., cũng có thể làm năng tác nhân: Các loại nhân khác đều thuộc về năng tác nhân. Loại nhân này không có tên gọi riêng mà chỉ vì nó là “nhân làm hiện khởi” (năng tác, kāraṇa) cho nên được gọi là năng tác nhân; tức nó đã được gọi tên bằng một danh xưng chung dành cho tất cả các loại nhân; cũng giống như trường hợp của sắc xứ (rūpāyatana).

Một số vấn đề được đặt ra đối với loại nhân năng tác này:

(Hỏi) Các lậu sinh khởi ở người ngu nhưng một khi đã liễu tri các đế thì chúng không còn sinh khởi được nữa; cũng giống như các vì sao (jyotis) không được nhìn thấy khi mặt trời chiếu sáng; vì thế sự sinh khởi của các đế và mặt trời là chướng ngại (vighna) đối với các lậu và các vì sao. Như vậy thật sai lầm khi nói rằng tất cả các pháp hữu vi đều làm năng tác nhân chỉ vì chúng không chướng ngại sự sinh khởi.

(Đáp) chúng tôi chỉ muốn nói rằng sự sinh khởi của các đế và ánh sáng mặt trời không làm chướng ngại sự sinh khởi của một pháp đang sinh (utpadyamāna), có nghĩa là một pháp nếu có đủ nhân duyên thì sẽ tức thời hiện khởi (anantarabhāvin).

(Hỏi) Làm thế nào có thể gọi một pháp là nhân khi mà pháp này vừa là chướng ngại vừa không phải là chướng ngại. Trường hợp này giống như tất cả người dân trong một nước chỉ vì không bị vua bức chế cho nên mới cùng nhau nói rằng “chúng ta được an lạc là nhờ nhà vua”. Làm thế nào có thể gọi một pháp là nhân khi pháp này không làm chướng ngại? Niết-bàn không thể làm chướng ngại sự sinh khởi của một pháp hữu vi nào đó; các pháp vị lai không thể chướng ngại các pháp quá khứ; chúng sinh ở địa ngục (na-lạc-ca, nāraka) hoặc súc sinh không thể chướng ngại chúng sinh ở Sắc giới. Như vậy đối với sự làm chướng ngại các pháp hữu vi sinh khởi thì sự hiện hữu của Niết-bàn, các pháp vị lai, các chúng sinh ở địa ngục có cũng như không, làm sao có thể xem chúng là năng tác nhân?

(Đáp) Chúng vẫn là nhân; bởi vì cũng giống như khi nhà vua không thể làm hại người dân thì họ vẫn phát biểu như trên; tuy nhiên họ không thể làm như vậy đối với một vị vua không hiện hữu.

Định nghĩa (nirdeśa) về năng tác nhân ở trên là một định nghĩa có tính tổng quát và chỉ bao hàm những năng tác nhân thù thắng (pradhānaḥ kāraṇahetu) hoặc những pháp chỉ làm năng tác nhân. Nhưng năng tác nhân thù thắng là một loại nhân có lực sinh khởi (janaka); vì thế nhãn căn và màu sắc đều là năng tác nhân của nhãn thức, các đồ ăn uống là năng tác nhân của thân, hạt giống, v.v., là năng tác nhân của mầm mống.

(Vấn nạn) Nếu tất cả các pháp đều là nhân của các pháp khác bởi vì chúng không phải là chướng ngại, tại sao các pháp không thể sinh khởi cùng một lúc? Tại sao khi một kẻ sát nhân phạm tội, tất cả những người khác lại không phạm phải sát nghiệp giống như người này?

(Giải thích) Vấn nạn này không đúng. Tất cả các pháp được gọi là năng tác nhân chỉ vì chúng không phải là chướng ngại; và điều này không có nghĩa là các pháp đều có năng lực sinh quả.

Có luận sư cho rằng năng tác nhân có tác dụng thực sự (sāmarthya) đối với sự sinh ra các pháp, như trường hợp của Niết-bàn và nhãn thức. Một ý thực thuộc thiện hoặc bất thiện sinh khởi vì duyên vào Niết-bàn, và từ ý thức này sau đó lại sinh khởi nhãn thức; như vậy Niết-bàn đã có một tác dụng gián tiếp đối với nhãn thức. Điều này cũng xảy ra đối với các pháp vị lai, chúng sinh ở địa ngục, v.v..

Trên đây đã giải thích các tính chất của năng tác nhân; tiếp theo là phần nói về loại nhân thứ hai là câu hữu nhân.

俱有互為果                      如大相所相  
心於心隨轉.

[Câu hữu nhân là làm quả cho nhau;

Như các đại chúng, các tướng hữu vi và pháp hữu vi

Tâm và các pháp đi kèm theo.]

Luận: Những pháp nào có khả năng làm quả (sĩ dụng quả, puruṣakāraphala) cho nhau thì gọi là câu hữu nhân (sahabhūhetu).

Các đại chúng (mahābhūta) có thể làm câu hữu nhân cho nhau. Tâm và các pháp đi kèm theo nó; các tính chất hữu vi như sinh, v.v., (chư chướng) và các pháp có các tính chất này (sở tướng pháp) cũng vậy.

Như vậy tất cả các pháp hữu vi đều làm câu hữu nhân; tuy nhiên trong từng trường hợp cần phải phân biệt rõ ràng quan hệ hỗ tương làm nhân cho nhau giữa các pháp này.

Ở đây cần phải giải thích thêm về định nghĩa trên. Một pháp có thể làm câu hữu nhân cho các tùy tướng (anulakṣaṇa) nhưng giữa pháp này và các tùy tướng lại không có quan hệ hỗ tương làm nhân cho nhau; bởi vì các tùy tướng không thể làm câu hữu nhân cho pháp của chúng.

Trường hợp này có thể thêm vào định nghĩa ở trên.

(Hỏi) Những pháp nào được gọi là pháp đi kèm theo tâm (tâm tùy chuyển pháp, cittānuparivartin)?

Tụng đáp:

心所二律儀                      彼及心諸相  
是心隨轉法

[Tâm sở, hai luật nghi,

Các tướng hữu vi và các pháp trên và của tâm.

Là các pháp tùy tâm chuyển.]

Luận: Tất cả các pháp tương ưng với tâm (cittasamprayukta), luật nghi thuộc tĩnh lự và luật nghi thuộc vô lậu, các tính chất sinh, trụ, v.v., (tướng, lakṣaṇa) của tất cả các pháp trên đây và của tâm đều là các pháp đi kèm theo tâm.

(Hỏi) Tại sao các pháp này được gọi là tùy tâm chuyển?

Tụng đáp:

由時果善等

[Do thời gian, quả, thiện tánh, v.v.]

Luận: Các pháp được gọi là tùy tâm chuyển bởi vì các tính chất sau:

(1) Về thời gian: Chúng cùng sinh khởi, tồn tại và hủy diệt với tâm; chúng cùng ở vào một thời kỳ (đọa nhất thể) với tâm. Khi nói “cùng” (nhất, eka) là muốn ám chỉ sự “cùng thời”. Có nghĩa là tất cả các pháp tùy tâm chuyển đều sinh khởi, tồn tại và hủy diệt trong cùng một thời gian giống như tâm; tuy nhiên chúng vẫn có sự sinh khởi biệt lập.

Đối với các tâm không sinh khởi (anupattidharmin) tức chúng không sinh, không tồn tại và không bị hủy diệt thì các pháp đi kèm theo cũng như vậy. Chính vì thế mà có thêm câu: “các pháp tùy tâm chuyển cùng ở vào một thời kỳ với tâm”. {Các tâm không sinh khởi đều thuộc về vị lai cho đến sát-na chúng sinh khởi nếu như chúng có thể sinh ra và vì thế các pháp đi kèm theo cũng thuộc về vị lai; các tâm đều thuộc về quá khứ kể từ sát-na chúng bị hủy diệt nếu như đã được sinh ra và vì thế các pháp đi kèm theo cũng thuộc về quá khứ.}

(2) Về quả, v.v.: Nói “quả” (phala) là chỉ cho sĩ dụng quả (puruṣakāraphala) và tặng thượng quả (viśaṃyogaphala); nói “đẳng” là chỉ cho hai quả dị thực (vipākaphala) và đẳng lưu (niṣyandaphala).

Các pháp tùy tâm chuyển có cùng quả, cùng dị thực với tâm; ở đây chữ “cùng” là chỉ tính chất đồng nhất (saṃkhyāne, sād dhāraṇe).

(3) Về thiện tánh, v.v.: Các pháp tùy tâm chuyển có thể là thiện, bất thiện, vô ký tùy theo tâm mà chúng đi kèm.

Như vậy có tất cả mười nguyên nhân để một pháp được gọi là tùy tâm chuyển.

Tâm vương là loại tâm có số lượng ít nhất làm câu hữu nhân cho năm mươi tám pháp, gồm mười đại thiện địa pháp kèm theo bốn tướng hữu vi của mỗi pháp, cộng thêm bốn bốn tướng và bốn tùy tướng của tâm vương.

Trong số năm mươi tám pháp này, nếu lược bỏ bốn tùy tướng của tâm, tất cả các tính chất không có tác dụng đối với tâm, thì sẽ có năm mươi bốn pháp làm câu hữu nhân cho tâm này.

Có thuyết nói rằng chỉ có mười bốn pháp làm câu hữu nhân cho tâm. Đó là bốn bốn tướng của tâm và mười đại địa pháp; bởi vì các tùy tướng không có tác dụng đối với tâm và các tướng hữu vi của mười đại địa pháp cũng không có tác dụng đối với tâm.

(Tỳ-bà-sa) Thuyết này không đúng. Nếu cho rằng bốn mươi tướng hữu vi của mười đại địa pháp không làm câu hữu nhân đối với tâm tức trái với Phẩm loại túc luận (Prakarāṅgrantha, 13, 5) khi luận này nói rằng “bốn tính chất sinh, trụ, di, diệt, vô thường, hữu thân kiến và các pháp tương ưng với hữu thân kiến (trong số đó có các đại địa pháp) đều là quả và nhân của hữu thân kiến.” Có một số luận sư khi đọc luận này đã bỏ qua câu “và các pháp tương ưng với hữu thân kiến”. Theo các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la thì câu này vốn có trong đoạn văn trên; hoặc nếu không có đi nữa thì văn mạch cho thấy cần phải thêm vào nếu không đoạn văn sẽ không đủ nghĩa.

Tất cả các pháp làm câu hữu nhân đều phải cùng hiện khởi (sahabhū); tuy nhiên có những pháp cùng hiện khởi nhưng không phải là câu hữu nhân:  
(1) Các tùy tướng của bốn pháp (mūladharma) không làm câu hữu nhân cho pháp này.

(2) Chúng cũng không làm câu hữu nhân cho nhau.

(3) Các tùy tướng của các pháp tùy tâm chuyển không làm câu hữu nhân cho tâm này.

(4) Chúng cũng không làm câu hữu nhân cho nhau.

(5) Các sở tạo sắc (bhautika, upādāyarūpa) như màu xanh, v.v., có đối ngại (hữu đối, satpratigha) và cùng sinh khởi (câu sinh, sahaja) không làm câu hữu nhân cho nhau.

(6) Một phần sở tạo sắc vô đối và câu sinh không làm câu hữu nhân cho nhau; ngoại trừ hai loại luật nghi.

(7) Tất cả các sở tạo sắc mặc dù cùng sinh khởi với các đại chủng () nhưng không làm câu hữu nhân cho các đại chủng này.

(8) Tất cả các pháp đắc (prāpti) ngay cả khi cùng sinh khởi với các pháp đắc được (prāptimat) của chúng cũng không thể làm câu hữu nhân cho các pháp đắc được này.

Tất cả các pháp thuộc tám loại trên đều cùng hiện khởi (sahabhū) nhưng không phải là câu hữu nhân (sahabhūhetu) bởi vì quả, dị thực, đẳng lưu không có tính chất đồng nhất, đối với các pháp đắc (prāpti) thì vì chúng không luôn luôn đi kèm theo các pháp (sahacariṣṇu), tức có khi sinh khởi trước pháp, sau pháp hoặc cùng thời.

(Kinh bộ) Tất cả những điều trên đây có thể đúng khi nói rằng “tất cả các pháp làm câu hữu nhân đều phải cùng hiện khởi; v.v.”. Tuy nhiên trong thế gian mỗi liên hệ nhân quả (hetuphalabhāva) chỉ được lập thành trong trường hợp nhân có trước quả, như hạt giống là nhân của mầm mống, thân cây, v.v., mà không hề thấy có liên hệ như vậy giữa các sự vật cùng thời. Vì thế các ông hãy nêu rõ mỗi liên hệ nhân quả giữa các pháp sinh khởi cùng thời.

(Hữu bộ) Tại sao không thể thấy. Cây đèn sinh khởi cùng với ánh sáng của nó (saprabha), mầm mống vốn tăng trưởng dưới ánh sáng, sinh khởi cùng với bóng râm của nó (sacchāya). Hoặc cây đèn là nhân của ánh sáng và mầm mống là nhân của bóng râm. Đây gọi là nhân quả cùng thời.

(Kinh bộ) Không thể lập thành các trường hợp như thế. Cần phải xét xem là cây đèn có phải là nhân của ánh sáng không? Hay như chúng ta thường nghĩ: cây đèn cùng với ánh sáng của nó là quả của các nhân duyên hòa hợp trước đó như dầu đốt, tìm đèn, v.v. Cũng giống như thế, sự hòa hợp của các nhân trước đó (như hạt giống, ánh sáng) là nhân của mầm mống, của bóng râm, và của mầm mống cùng với cái bóng của chúng.

(Hữu bộ) Liên hệ nhân quả được lập thành nhờ vào sự hiện hữu hoặc không hiện hữu của pháp được gọi là quả, song song với sự hiện hữu và không hiện hữu của pháp được gọi là nhân. Các nhà Nhân minh luận (hetuvid) đã đưa ra một định nghĩa rất xác đáng: “khi cái này có hoặc không có thì cái kia cũng có hoặc không có. Cái này được xem như là nhân và cái kia được xem như là quả.” Nếu quán sát các pháp được gọi là cùng hiện khởi (sahabhū) là câu hữu nhân (sahabhūhetu) thì sẽ thấy rằng tất cả đều hiện hữu nếu một trong hai pháp có hiện hữu và tất cả đều không hiện hữu nếu một trong hai pháp không hiện hữu. Do đó vẫn có thể lập thành mỗi liên hệ nhân quả hỗ tương.

(Kinh bộ) Chúng tôi thừa nhận rằng trong số các pháp cùng khởi thì pháp này có thể làm nhân cho pháp kia, như nhãn căn là nhân của nhãn thức; nhưng làm thế nào tất cả các pháp cùng lại có thể làm nhân và quả cho nhau?

(Hữu bộ) Liên hệ nhân quả hỗ tương đã được lập thành qua định nghĩa về tính chất nhân quả mà chúng tôi đã đưa ra ở trên. Khi tâm hiện hữu thì các tâm sở (caitta) cũng hiện hữu và ngược lại.

(Kinh bộ) Nói như vậy thì rất hợp lý; tuy nhiên Hữu bộ phải xem lại ý chỉ của tông phái mình. Hữu bộ vốn không thừa nhận tính chất nhân quả hỗ tương giữa các sở tạo sắc (như màu sắc, mùi vị, v.v.) mặc dù màu sắc không



bao giờ hiện hữu (avinābhāvin) mà không có mùi vị và cũng không thừa nhận tính chất nhân quả hỗ tương giữa sở tạo sắc và các đại chủng, giữa tùy tướng và tâm.

(Hữu bộ) Giống như ba cây gậy đứng được là nhờ nương tựa vào nhau; mỗi liên hệ nhân quả giữa các pháp cùng hiện khởi như tâm và tâm sở v.v., cũng vậy.

(Kinh bộ) Cần phải xem xét tỷ dụ ở trên. Ba cây gậy đứng được là nhờ vào lực mà chúng có được khi sinh khởi cùng lúc; hoặc đứng được là nhờ vào lực hòa hợp của các nhân duyên trước đó đã giúp chúng sinh khởi cùng thời và không làm cho chúng sinh khởi mà phải nương tựa vào nhau. Hơn nữa, ở đây còn có một sự vật khác ngoài lực hỗ tương trì giữ nói trên, như một sợi dây, cái móc, mặt đất, v.v..

(Hữu bộ) Các pháp được gọi là cùng hiện khởi, ngoài câu hữu nhân ra, còn có các nhân khác như đồng loại nhân (sabhāgahetu), biến hành nhân (sarvatragahetu), dị thực nhân (vipākahetu). Các nhân này có vai trò tương trợ như sợi dây, cái móc, v.v., do đó câu hữu nhân mới được lập thành.

Trên đây đã giải thích các tính chất của câu hữu nhân; tiếp theo là phần nói về loại nhân thứ ba là đồng loại nhân.

同類因相似

自部地前生

道展轉九地

唯等勝為果

加行生亦然

聞思所成等.

[Đồng loại nhân là các pháp tương trợ

Thuộc cùng bộ cùng địa và tiền sinh.

Đạo làm đồng loại nhân cho cả chín địa

Chỉ có quả ngang bằng hoặc cao hơn.

Pháp do gia hành sinh cũng vậy

Vì do văn, tư, v.v., tạo thành.]

Luận: Pháp tương tự này (sabhāga) làm đồng loại nhân cho pháp tương tự kia.

(1) Năm uẩn thiện (kuśala) làm đồng loại nhân cho năm uẩn thiện. Nếu là nhiễm ô (kliṣṭa), tức bất thiện (akuśala), và vô ký hữu phú (nirvṛtāvyākṛta), thì làm đồng loại nhân cho năm uẩn nhiễm ô. Nếu là vô ký, tức vô ký vô phú (anirvṛtāvyākṛta), tức làm đồng loại nhân cho năm uẩn vô ký.

Tuy nhiên có luận sư không đồng ý về điểm cuối cùng ở trên. Có người cho rằng sắc vô ký là đồng loại nhân của năm uẩn vô ký nhưng bốn uẩn thọ, tưởng, hành và thức thì không phải đồng loại nhân của sắc. Có người cho rằng bốn uẩn là đồng loại nhân của năm uẩn nhưng sắc không phải là đồng loại nhân của bốn uẩn. Có người lại cho rằng sắc không phải là đồng loại nhân của bốn uẩn và ngược lại.

(3) Đối với một thân hiện hữu, giai đoạn đầu tiên ở phôi thai làm đồng loại nhân cho mười giai đoạn: Năm giai đoạn thuộc thời kỳ phôi thai là Yết-thích-la (kalala), A-bộ-đàm (urbuda), Bê-thi (peśin), Yết-nam (ghana), Bát-la-xà-khu (praśākhā) và năm giai đoạn thuộc thời kỳ hậu phôi thai là anh hài (bāla) đồng tử (kumāra), Thiếu niên (yuvan), thanh niên (madhya), lão niên (vārddha). Giai đoạn thứ hai ở phôi thai làm đồng loại nhân cho chín giai đoạn tức từ A-bộ-đàm đến Lão niên; và cứ tiếp tục như vậy cho đến giai đoạn thứ mười. Trong mỗi giai đoạn, sát-na trước đó làm đồng loại nhân cho các sát-na về sau của giai đoạn này.

Đối với các giai đoạn của một thân hiện hữu cùng chủng loại, mỗi một giai đoạn của thân hiện hữu trước đó làm đồng loại nhân cho mười giai đoạn.

Đối với ngoại vật như lúa mì, lúa gạo, v.v., cũng như vậy: Tính chất của đồng loại nhân vẫn bị giới hạn theo từng chủng loại; có nghĩa là lúa mì chỉ làm đồng loại nhân cho lúa mì chứ không phải là lúa gạo.

(4) Nếu (Tỷ dụ sư, Dārṣṭānika) không thừa nhận sắc pháp là đồng loại nhân của sắc pháp tức trái với bản luận (Jñānaprasthāna, 13, 14) khi luận này nói rằng “các đại chủng quá khứ là nhân (hetu) và tăng thượng (adhipati) của các đại chủng vị lai.” Ở đây khi nói “tăng thượng” có nghĩa là tăng thượng duyên (adhipatipratyaya) và “nhân” có nghĩa là đồng loại nhân (sabhāgahetu) bởi vì các loại nhân khác rõ ràng không phải là nhân trong trường hợp này.

(Hỏi) Có phải tất cả các pháp tương tự đều có thể làm đồng loại nhân cho các pháp tương tự không?

(Đáp) Không phải. Làm đồng loại nhân phải là các pháp tương tự cùng bộ (nikāya) và cùng địa (bhū); có nghĩa là các pháp thuộc về một nhóm và một tầng nào đó có thể làm đồng loại nhân cho các pháp tương tự thuộc cùng nhóm và cùng tầng này. Đó là các pháp thuộc về năm nhóm có thể được đoạn trừ bởi kiến đạo thuộc cả bốn đế và tu đạo; các pháp thuộc về chín địa, tức ở Dục giới, một trong bốn tầng thiền (dhyāna), hoặc một trong bốn cõi vô sắc. Một pháp được đoạn trừ bởi kiến đạo thuộc khổ đế chỉ làm đồng loại nhân cho một pháp được đoạn trừ bởi kiến đạo thuộc khổ đế chứ không phải cho các pháp thuộc về bốn nhóm kia; cho đến tu đạo cũng như vậy. Trong số các pháp được đoạn trừ bởi kiến đạo thuộc khổ đế, những pháp nào thuộc Dục giới chỉ làm đồng loại nhân cho các pháp thuộc Dục giới; cho đến tầng cuối cùng thuộc Vô sắc giới cũng như vậy.

Hơn nữa đồng loại nhân lại không có tính chất nhất định. Bởi vì chỉ có các pháp được sinh ra trước đó (tiền sinh, agrajāḥ), tức các pháp thuộc quá khứ hoặc hiện tại mới có thể làm đồng loại nhân cho một pháp tương tự được sinh ra hoặc không sinh ra sau đó. [Một pháp vị lai không thể làm đồng loại nhân]

(Hỏi) Làm thế nào biết được điều này?

(Đáp) Nhờ có Bản luận (Mūlasāstra), Phát trí luận (Jñānaprasthāna, 1, 11) viết: “Cái gì làm đồng loại nhân? - thiện căn được sinh ra trước đó làm đồng loại nhân cho thiện căn được sinh ra sau đó cùng với các pháp tương ứng của nó thuộc cùng bộ và cùng địa. Như vậy các thiện căn quá khứ là đồng loại nhân cho các thiện căn quá khứ và hiện tại; các thiện căn quá khứ và hiện tại là đồng loại nhân cho các thiện căn vị lai.

(Vấn nạn) Pháp vị lai vẫn làm đồng loại nhân bởi vì cũng chính luận Phát trí đã viết: “Một pháp vốn làm nhân cho một pháp nào đó có lúc nào không phải là nhân cho pháp đó không?”

- Không có lúc nào không phải là nhân (na kadācin na hetuḥ)”

(Tỳ-bà-sa) đoạn văn này không mâu thuẫn với đoạn văn ở trước; bởi vì ở đây luận Phát trí không có ý chỉ cho đồng loại nhân, mà là các nhân câu hữu, tương ưng và dị thực.

Các luận sư “chủ trương tối hậu vị” (paramāvasthāvādin) cho rằng câu trả lời “không có lúc nào không phải là nhân” của luận Phát trí là nhằm chỉ cho đồng loại nhân và hàm ý như sau: Pháp vị lai lúc ở vào giai đoạn sinh khởi (jāyamānavasthā) nhất định làm đồng loại nhân. Vì thế luận Phát trí đã căn cứ vào giai đoạn tối hậu của một pháp vị lai để nói rằng một pháp không bao giờ không phải là nhân bởi vì ở một sát-na nào đó của vị lai pháp này chính là nhân.

(Luận chủ) Giải thích trên không giải quyết được vấn đề đã nêu. Nếu một pháp vị lai trước đó không phải là nhân mà đợi đến lúc sinh khởi mới trở thành nhân thì nó không thể luôn luôn là nhân. Điều này chứng tỏ Luận Phát trí đã nói một cách dứt khoát là “không bao giờ không phải là nhân.” Hơn nữa giải thích trên không phù hợp với một câu trả lời khác của luận Phát trí (Jñānaprasthāna, 20, 2; Vibhāṣā, 17, 12) về câu hỏi: “một pháp vốn làm đấng vô gián duyên cho một pháp khác có lúc nào không phải là đấng vô gián duyên cho một pháp đó không? - Có; khi nó không sinh. Như vậy trường hợp của đấng vô gián duyên cũng giống như trường hợp của đồng loại nhân; có nghĩa là đấng vô gián duyên vị lai phải đợi đến khi sinh mới có thể làm đấng vô gián duyên. Vì thế câu trả lời “không có lúc nào không phải là nhân” phải được hiểu theo nghĩa “pháp vị lai khi sinh khởi mới làm đồng loại nhân” mới chính xác; và luận Phát trí khi nói về đấng vô gián duyên lẽ ra phải trả lời giống như trong trường hợp của đồng loại nhân là “không có lúc nào không phải là đấng vô gián duyên” hoặc “không phải là đấng vô gián duyên khi chưa sinh”. Như vậy chữ “nhân” trong câu trả lời thứ nhất không nhằm chỉ cho đồng loại nhân.

(Các luận sư chủ trương tối hậu vị) Khi trả lời câu hỏi thứ nhất, luận Phát trí đã nói là: “Không có lúc nào không phải là nhân” nhưng khi trả lời câu hỏi thứ hai, luận lại nói là “không phải là nhân khi chưa sinh”. Điều này cho thấy có thể trả lời theo hai cách nhưng vẫn diễn đạt cùng một nghĩa. Người

ta vẫn có thể trả lời câu hỏi thứ nhất giống như câu hỏi thứ hai và trả lời câu hỏi thứ hai giống như câu hỏi thứ nhất.

(Luận chủ) Nếu nói như vậy thì luận văn hóa ra quá sức thô hiển, mà người tạo luận cũng chẳng có tài cán gì! Giải thích đầu tiên vẫn là giải thích hợp lý nhất.

(Vấn nạn) Nếu pháp vị lai không phải là đồng loại nhân; tại sao Phẩm loại Túc luận (Prakarāṇa-pādaśāstra, tr. 251, 2B1b) nói rằng Hữu thân kiến (satkāyadr̥ṣṭi) vị lai có nhân là Hữu thân kiến và làm nhân cho hữu thân kiến? Luận này đã viết: “ngoại trừ hữu thân kiến vị lai và khổ đế tương ưng với nó”.

(Tỳ-bà-sa) Nếu hiểu như vậy thì thật sai lầm. Đoạn văn trên phải được hiểu là “ngoại trừ khổ đế tương ưng với hữu thân kiến.” Giả sử như các ông có diễn dịch đúng đi nữa thì dựa theo toàn bộ ý nghĩa của đoạn văn vẫn có thể xem sự diễn dịch này là không có thẩm quyền bởi vì ý nghĩa đã được thẩm định bởi toàn bộ văn mạch [có nghĩa là bởi sự phỏng theo đoạn văn trước đó].

(Vấn nạn) Nếu pháp vị lai không phải là đồng loại nhân thì làm sao có thể giải thích đoạn văn sau đây của Thi thiết túc luận (Prajñāptipādaśāstra): “tất cả các pháp đều được quyết định bởi bốn điểm (catuṣke niyatāḥ) là nhân, quả, sở y (āśraya) và sở duyên (ālambana)”?

(Tỳ-bà-sa) Khi nói “pháp này không bao giờ không phải là nhân của pháp này”, luận không có ý nói đến tất cả các loại nhân. Ở đây nhân nhằm chỉ cho tương ưng nhân và câu hữu nhân; quả nhằm chỉ cho tăng thượng quả và sử dụng quả; sở y nhằm chỉ cho sáu căn; sở duyên nhằm chỉ cho sáu cảnh (viṣaya).

(Vấn nạn) Nếu pháp vị lai không thể làm đồng loại nhân thì đồng loại nhân không hiện khởi trước đó đến nay nhất định phải hiện khởi (bổn vô kim hữu, abhūtvā bhavati).

(Giải thích) Đây là điều đã được Tỳ-bà-sa khẳng định. Điều kiện (avasthā) làm đồng loại nhân của loại nhân này (đồng loại nhân) thì luôn luôn mới mẻ bởi vì nó chưa từng hiện khởi trước đó; tuy nhiên thực thể của một đồng loại nhân thì không bao giờ mới. Một pháp ở vị lai không phải là đồng loại nhân; tuy nhiên một khi đã được sinh ra thì nó lại làm đồng loại nhân. Bởi vì quả của nhân duyên hòa hợp chính là điều kiện (avasthā) chứ không phải là thực

pháp (dravya). [Pháp vị lai sinh khởi như là một thực pháp (dravyatas); sự hòa hợp của các nhân duyên làm cho thực pháp này chuyển từ vị lai vào hiện tại, tức tạo ra cho nó điều kiện hiện tại (vartamānavasthā), đồng thời tạo ra cho nó tính chất đồng loại nhân].

(Vấn nạn) Một pháp vị lai đã có thể làm dị thực nhân thì có gì sai nếu nó cũng làm đồng loại nhân?

(Giải thích) Nếu pháp vị lai có thể làm đồng loại nhân thì điều này lẽ ra phải được luận Phát trí nói đến. Khi trả lời câu hỏi “đồng loại nhân là gì?”, luận đã không nói rằng thiện căn vị lai làm đồng loại nhân cho thiện căn vị lai.

Chúng tôi không nghĩ rằng việc luận này không đề cập đến pháp vị lai là vấn đề cần phải bàn cãi. Thật vậy, luận này chỉ nhắc đến tên của đồng loại nhân với khả năng “nhận” (thọ) và “cho” (dữ) một quả (phaladānagrahaṇasamartha).

(Luận chủ) Không phải như vậy; bởi vì quả của đồng loại nhân là đẳng lưu quả, tức là loại quả tương tự với nhân. Loại quả này không phù hợp với một pháp vị lai vì ở vị lai không có trước và sau (pūrvapaścimatābhāvāt). Hơn nữa, không thể thừa nhận một pháp đã sinh, ở quá khứ hoặc vị lai, lại làm đẳng lưu quả cho một pháp vị lai bởi vì quả không thể có trước nhân. Như vậy pháp vị lai không thể làm đồng loại nhân.

(Vấn nạn) Nếu vậy, pháp vị lai cũng không thể làm dị thực nhân bởi vì (1) một quả dị thực không thể cùng thời cũng không thể có trước nhân của nó và (2) các pháp thuộc đời vị lai không có trước và sau.

(Tỳ-bà-sa) Trường hợp này không giống như vậy. Đồng loại nhân và quả của nó vốn thuộc đẳng lưu cho nên đều là các pháp tương tự. Giả sử như chúng có thể khởi ở vị lai thì ở vị lai vốn không có trước sau cho nên chúng sẽ hỗ tương làm nhân cho nhau, và như vậy cũng sẽ hỗ tương làm quả cho nhau; vì thế không thể nào thừa nhận hai pháp lại có thể làm đẳng lưu nhân quả cho nhau. Trong khi dị thực nhân và dị thực quả là các pháp không tương tự nhau. Cho dù không có trước và sau thì nhân vẫn là nhân mà quả vẫn là quả. Tính chất của đồng loại nhân hình thành từ một điều kiện hoặc một tình trạng (vị, avasthā): Một pháp vị lai không phải là đồng loại nhân; nhưng khi ở vào điều kiện hiện tại hoặc điều kiện quá khứ thì lại trở thành đồng loại nhân. Trong khi tính chất của dị thực nhân lại hình thành từ cùng thể tánh (tướng, lakṣaṇa) của một pháp.

(Hỏi) Ở trên có nói rằng một pháp chỉ làm đồng loại nhân cho các pháp ở cùng địa. Nói như vậy có phải là chỉ cho tất cả các pháp không?

(Đáp) Không phải. Điều này chỉ dành cho các pháp hữu lậu chứ không phải vô lậu.

Các đạo vô lậu (thánh đạo) làm đồng loại nhân cho đạo mà không phân biệt bất cứ địa nào trong chín địa.

Đạo thuộc về chín địa là Vị chí định (anāgāmya), tĩnh lự trung gian (dhyānāntara), bốn tầng thiền Sắc giới (căn bản tĩnh lự), và ba tầng thiền vô sắc; có nghĩa là hành giả ở vào chín giai đoạn này của định đều có thể tu tập thánh đạo.

Các pháp tạo nên thánh đạo làm đồng loại nhân cho các pháp tạo nên thánh đạo, từ địa này đến địa khác. Thánh đạo giống như khách trọ ở các tầng bậc khác nhau chứ không phụ thuộc vào các giới (dhātu) của các tầng bậc này; có nghĩa là ái dục của Dục giới, Sắc giới cũng như Vô sắc giới, không thể đeo bám thánh đạo. Cho dù ở vào bất cứ giai đoạn nào đi nữa, thánh đạo mà hành giả nương vào đó để tu tập vẫn giữ nguyên thể tánh; do đó thánh đạo mới có thể làm đồng loại nhân cho thánh đạo.

Tuy nhiên tất cả thánh đạo không phải là đồng loại nhân của tất cả thánh đạo. Người ta không xét đến giai đoạn thánh đạo được tu tập mà chỉ xét đến các tính chất riêng biệt của thánh đạo.

Thánh đạo làm đồng loại nhân cho thánh đạo ngang bằng (đẳng) hoặc cao hơn (thắng) chứ không phải thánh đạo thấp hơn (liệt) bởi vì thánh đạo luôn luôn đắc được nhờ gia hành.

Hãy xét đến ý nghĩa của từ ngữ: Thánh đạo thấp hơn, ngang nhau và cao hơn.

(1) Khi khổ pháp trí nhãn (duḥkhe dharmajñānakṣānti), tức sát-na đầu tiên của kiến đạo (darśanamārga) ở quá khứ hoặc hiện tại, làm đồng loại nhân cho loại nhãn này ở vị lai thì thánh đạo được sinh khởi ngang bằng với thánh đạo được sinh khởi.

Khi loại nhãn này làm đồng loại nhân cho khổ pháp trí, tức sát-na thứ hai của kiến đạo, thì thánh đạo được sinh khởi cao hơn thánh đạo sinh khởi.

Và cứ tiếp tục như vậy cho đến vô sinh trí (anupādajñāna). Loại trí này vì không còn pháp nào cao hơn cho nên chỉ có thể làm đồng loại nhân cho một thánh đạo ngang nhau là vô sinh trí vị lai.

(2) Nói tóm lại, kiến đạo là đồng loại nhân của kiến đạo, tu đạo (bhāvanāmārga) và Vô học đạo (asaikṣamārga); tu đạo là đồng loại nhân của tu đạo và Vô học đạo; Vô học đạo là đồng loại nhân của Vô học đạo ngang nhau hoặc cao hơn.

(3) Thánh đạo khi được tu tập bởi một hành giả độn căn (mṛdvindriya) hay lợi căn (tīkṣṇendriya) thì thánh đạo thuộc hàng độn căn sẽ làm đồng loại nhân cho chính thánh đạo này thuộc cả độn căn và lợi căn; và thánh đạo thuộc hàng lợi căn sẽ làm đồng loại nhân cho chính thánh đạo này thuộc hàng lợi căn. Như vậy các thánh đạo của hành giả thuộc tùy tín hành (Śraddhānusārin), tín thắng giải (Śraddhādhimukta), và thời giải thoát (samayavimukta), theo thứ tự này, sẽ làm đồng loại nhân cho sáu, bốn, và hai thánh đạo; các thánh đạo của hành giả thuộc tùy pháp hành (Dharmānusārin), kiến chí (Dṛṣṭiprāpta), và phi thời giải thoát (Asamayavimukta) theo thứ tự này, sẽ làm đồng loại nhân cho ba, hai, và một thánh đạo.

(Hỏi) Khi thánh đạo được tu tập ở giai đoạn cao hơn (thượng địa) làm đồng loại nhân cho một thánh đạo được tu tập ở giai đoạn thấp hơn (hạ địa) thì làm sao có thể làm nhân cho một thánh đạo ngang nhau hoặc cao hơn được?

(Đáp) Thánh đạo được tu tập ở giai đoạn thấp hơn có thể ngang bằng hoặc cao hơn nhờ vào (1) các căn có tính chất trì độn hoặc lanh lợi không kể thuộc về địa nào, và (2) sự tăng trưởng của các nhân (hetupacayata).

Không có trường hợp cùng một người lại có hai thánh đạo thuộc tùy tín hành và tùy pháp hành; nhưng thánh đạo đầu tiên ở quá khứ hoặc hiện tại lại có thể làm đồng loại nhân cho thánh đạo thứ hai sau đó.

(Hỏi) Có phải trường hợp có quả ngang bằng hoặc cao hơn chỉ xảy ra đối với pháp vô lậu, tức là các pháp tạo thành một phần của thánh đạo?

(Đáp) Không phải. Các pháp thế gian (laukika) đắc được do gia hành đều làm đồng loại nhân cho các pháp ngang bằng hoặc cao hơn, chứ không phải các pháp thấp hơn.

(Hỏi) Những pháp nào là pháp do gia hành sinh (prayogaja)?



(Đáp) Pháp do gia hành sinh là những pháp trái ngược với các pháp “bẩm sinh” (sinh đắc, upapattipratilambhika). Các pháp này là các phẩm tánh phát khởi từ sự nghe được lời phật dạy (vô sở sinh công đức), từ sự suy nghĩa (từ sở sinh) và từ thiền định (tu sở sinh). Vì đắc được nhờ gia hành cho nên các pháp này là đồng loại nhân của các pháp ưu việt hơn hoặc ngang bằng chứ không phải yếu liệt hơn.

Các pháp do văn tạo thành (śrutamaya) thuộc Dục giới làm đồng loại nhân cho các pháp do văn và tư tạo thành (cintāmaya) thuộc Dục giới; chứ không phải các pháp do tu tạo thành (bhāvanāmaya) bởi vì các pháp này không có ở Dục giới và vì một pháp chỉ làm đồng loại nhân cho các pháp cùng giới.

Các pháp do văn tạo thành thuộc Sắc giới làm đồng loại nhân cho các pháp do văn và tu tạo thành thuộc Sắc giới; chứ không phải các pháp do tu tạo thành bởi vì các pháp này không có ở Sắc giới: Ở Sắc giới, ngay khi bắt đầu suy nghĩa thì đã nhập vào định (samādhi).

Các pháp do tu tạo thành thuộc Sắc giới làm đồng loại nhân cho các pháp do tu tạo thành thuộc Sắc giới chứ không phải các pháp do văn tạo thành thuộc Sắc giới bởi vì các pháp này thấp kém hơn.

Các pháp do tu tạo thành thuộc Vô sắc giới chỉ làm đồng loại nhân cho các pháp do tu tạo thành thuộc Vô sắc giới vì ở giới này không có các pháp do văn và tư tạo thành.

Ngoài ra các pháp do gia hành sinh còn được chia làm chín loại là hạ hạ phẩm, hạ trung phẩm, v.v.. Các pháp thuộc hạ hạ phẩm làm đồng loại nhân cho các pháp thuộc cả chín loại; các pháp thuộc hạ trung phẩm làm đồng loại nhân cho các pháp thuộc tám loại, tức loại trừ loại thứ nhất là hạ hạ phẩm; và cứ tiếp tục như vậy cho đến loại thứ chín là thượng thượng phẩm.

Đối với các pháp thuộc sinh đắc thiện thì cả chín loại đều có thể làm đồng loại nhân cho nhau. Đối với các pháp nhiễm ô (kliṣṭa) cũng như vậy.

Đối với các pháp vô phú vô ký, có tất cả bốn loại; trong đó loại sau thì ưu việt hơn loại trước. Bốn loại này là các pháp sinh từ dị thực (dị thực sinh, vipākaja), các pháp thuộc về uy nghi (uy nghi lộ, airyāpathika), các pháp thuộc về việc làm thành thạo (công xảo xứ, śailpasthānika) và tâm biến hóa (hóa tâm, nirmāṇacitta). Bốn loại này, theo thứ tự trên, làm đồng loại nhân cho bốn, ba, hai và một loại.

Ngoài ra, hóa tâm thuộc Dục giới vì có thể là quả của mỗi một trong bốn tầng thiên cho nên ở đây có thể có sự phân tích giống như trên. Có nghĩa là hóa tâm cũng có bốn loại; và theo thứ tự này hóa tâm cũng có thể làm đồng loại nhân cho bốn, ba, hai và một hóa tâm. Thật vậy, nếu là quả của một pháp cao hơn thì hóa tâm không thể làm đồng loại nhân cho một hóa tâm khác là quả của một pháp thấp hơn; có nghĩa là từ một hóa tâm làm đồng loại nhân đã đắc được nhờ vào sự gia hành lớn hơn không thể sinh ra một pháp thấp kém đắc được với sự gia hành yếu liệt hơn.

Nguyên tắc này được lập thành và nhờ đó đã giải quyết được nhiều vấn đề sau đây:

(Hỏi) Có trường hợp một pháp vô lậu (anāsrava) đã sinh (utpanna) không làm nhân cho một pháp vô lậu không sinh (bất sinh pháp, anuttpattidharma) không?

(Đáp) Có. Khổ pháp trí đã không sinh không làm nhân cho khổ pháp trí nhân không sinh. Hơn nữa, một pháp ưu việt (viśiṣṭa) không làm nhân cho một pháp yếu liệt hơn.

(Hỏi) Có trường hợp một pháp vô lậu đã đắc được trước đó trong một thân tương tục không làm thân cho một pháp vô lậu sinh ra sau đó không?

(Đáp) Có. Khổ pháp trí nhân ở vị lai (nhưng đã đắc được ở sát-na đầu tiên của thánh đạo) không làm nhân cho khổ pháp trí đã sinh ra; bởi vì quả không thể có trước nhân; hoặc vì pháp vị lai không thể làm đồng loại nhân.

(Hỏi) Có trường hợp một pháp vô lậu đã sinh trước đó không làm nhân cho một pháp vô lậu sinh ra sau đó không?

(Đáp) Một pháp ưu việt hơn (adhimātra = viśiṣṭa) không làm nhân cho một pháp yếu liệt hơn. Chẳng hạn như khi bị thối thất một quả cao hơn và thành tựu một quả thấp hơn thì quả cao hơn không làm nhân cho quả thấp hơn. Hơn nữa, sự đắc được khổ pháp trí đã sinh trước đó không làm nhân cho các sự đắc được khổ pháp trí nhân sẽ sinh vào các sát-na sau; bởi vì các sự đắc được ở sau yếu liệt hơn.

Trên đây đã giải thích các tính chất của đồng loại nhân; tiếp theo là phần nói về loại nhân thứ tư là tương ưng nhân.

相應因決定

心心所同依

[Tương ưng nhân là

Các tâm, tâm sở có cùng sở y.]

Luận: Chỉ có tâm và tâm sở làm tương ưng nhân (saṃprayuktakahetu).

(Hỏi) Các tâm tâm sở sinh vào các thời điểm khác nhau và ở các thân tương tục khác nhau có thể làm tương ưng nhân cho nhau không?

(Đáp) Không.

(Hỏi) Nếu vậy các tâm, tâm sở có chung hành tướng (ekākāra) tức cùng có hành tướng về màu xanh, v.v., và có chung sở duyên, tức cùng có màu xanh, v.v., làm sở duyên, có thể làm tương ưng nhân cho nhau không?

(Đáp) Không. Bởi vì các tâm, tâm sở thuộc các thời điểm và thân tương tục khác nhau vẫn có thể có chung hành tướng và sở duyên.

(Hỏi) Như vậy có phải các tâm, tâm sở đã có chung hành tướng và sở duyên phải ở cùng một thời điểm?

(Đáp) Điều này cũng chưa đủ bởi vì vẫn có trường hợp nhiều người có thể nhìn thấy trong cùng một thời điểm mặt trăng đầu tháng.

Cuối cùng luận chủ đưa ra kết luận: Các tâm, tâm sở có cùng sở y có thể làm tương ưng nhân cho nhau.

Ở đây chữ “cùng” (đồng, sama) có nghĩa là “chỉ một” (nhất, abhinna) như trong trường hợp một sát-na của nhãn căn (cakṣurindriya) làm sở y cho nhãn thức, cho thọ (vedanā) và các tâm sở khác tương ưng với thức này. Đối với các căn khác cũng như vậy: Một sát-na nào đó của ý căn làm sở y cho ý thức và các tâm sở tương ưng với ý thức.

(Hỏi) Các pháp làm tương ưng nhân cũng có thể làm câu hữu nhân; như vậy sự khác nhau giữa chúng là gì?

(Đáp) Các pháp được gọi là câu hữu nhân khi chúng hỗ tương làm quả cho nhau (anyonya-phalārthena); giống như một đoàn người buôn (sahasārthika) trên đường đi phải nương tựa lẫn nhau, hoặc giống như tâm là quả của tâm sở và tâm sở là quả của tâm.

Các pháp được gọi là tương ưng nhân khi chúng có tác dụng đồng nhất với nhau (samaprayogāthena = pravṛtti), có nghĩa là khi chúng có năm sự tương trợ hoặc đồng nhất với nhau. Chuyến đi của đoàn thương khách được an toàn là nhờ sự nương tựa lẫn nhau của họ; hơn nữa, họ còn dùng chung đồ ăn, đồ uống, v.v.. Tâm và tâm sở cũng như vậy: Chúng có chung sở y, hành tướng, v.v.. Nếu thiếu một trong năm sự tương đồng này thì chúng sẽ không có cùng tác dụng và không phải là tương ưng.

Trên đây đã giải thích các tính chất của tương ưng nhân; tiếp theo là phần nói về loại nhân thứ năm là biến hành nhân.

遍行謂前遍

為同地染因。

[Biến hành là các pháp biến hành trước đó

Làm nhân cho nhiễm pháp ở cùng địa.]

Luận: Các pháp biến hành (sarvaga) đã sinh trước đó, có nghĩa là ở quá khứ hoặc hiện tại, và thuộc về một địa nào đó làm biến hành nhân (sarvatragahetu) cho các pháp nhiễm ô sinh ra sau đó ở cùng địa. Về các pháp biến hành sẽ được bàn đến trong chương nói về tùy miên (anusāya).

Các pháp biến hành chỉ làm nhân cho nhiễm pháp; chúng là nhân của các nhiễm pháp cùng loại (bộ, nikāya) và các nhiễm pháp thuộc các loại khác: Nhờ vào thế lực của chúng mà các phiền não thuộc về loại khác với chúng đã sinh trưởng (upjāyante) cùng với các pháp quyền thuộc (parivāra).

(Hỏi) Các nhiễm pháp của một thánh giả (Ārya) có lấy các pháp biến hành làm nhân không?

Khi mà thánh giả đã đoạn trừ tất cả các pháp biến hành bởi vì chúng đều được đoạn trừ bởi kiến đạo?

(Đáp) Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thập-di-la thừa nhận tất cả nhiễm pháp đều có nhân là các pháp được đoạn trừ ở kiến đạo. Bởi vì Phẩm loại Túc luận (Prakaranapāda) có nói về điều này như sau: “những pháp nào có nhân là các pháp được đoạn trừ bởi kiến đạo? - Các nhiễm pháp, và dị thực của các pháp được đoạn trừ bởi kiến đạo. Những pháp nào có nhân là các pháp vô ký? - Các pháp hữu vi vô ký và các pháp bất thiện. Có trường hợp khổ đế (duḥkhasatya) lấy hữu thân kiến (satkāya-dṛṣṭi) làm nhân và không phải là nhân của hữu thân kiến không?”... Cho đến “ngoại trừ các tính chất sinh,

trụ, dị, diệt của hữu thân kiến vị lai và của các pháp tương ưng với nó, tất cả khổ để nhiệm ô còn lại.

(Vấn nạn) Nếu các pháp bất thiện có nhân là các pháp vô ký, và không phải chỉ có các pháp bất thiện mà thôi, thì làm thế nào giải thích đoạn văn sau đây của Thi thiết luận: “Có trường hợp một pháp bất thiện chỉ lấy một pháp bất thiện làm nhân không? - Có. Đó là tư tâm sở nhiệm ô đầu tiên sinh khởi ở một thánh giả thời thất sự ly dục”?

(Giải thích) Các pháp vô ký được đoạn trừ bởi kiến đạo làm biến hành nhân cho tư tâm sở bất thiện này. Thi thiết luận không đề cập đến điều này là vì luận chỉ nói đến các nhân đã không bị đoạn trừ.

Trên đây đã giải thích các tính chất của biến hành nhân; tiếp theo là phần nói về nhân thứ sáu là dị thực nhân (vipākahetu).

異熟因不善

及善唯有漏

[Dị thực nhân chỉ là các pháp bất thiện và thiện hữu lậu.]

Luận: Chỉ có pháp bất thiện hữu lậu và thiện hữu lậu làm dị thực nhân bởi vì tánh của chúng là chín (dị thực, vipākadha rmatvāt = vipaktiprakṛtitvāt).

Các pháp vô ký không làm dị thực nhân vì chúng yếu ớt; cũng giống như hạt giống bị hư dù được ngâm nước cũng không nảy mầm.

Các pháp vô lậu không làm dị thực nhân vì chúng không bị thấm ướt (abhiṣyandita) bởi ái (trṣṇā); cũng giống như hạt giống còn nguyên (sārabīja) không được ngâm nước nên không nảy mầm.

Hơn nữa các pháp vô lậu không bị hệ thuộc bởi bất cứ giới nào cả thì làm sao chúng có thể chiêu cảm dị thực thuộc về một giới nào đó?

Các pháp không phải vô ký cũng không phải vô lậu đều có đủ hai tính chất cần thiết đối với dị thực là năng lực riêng và sự thấm ướt của ái, cũng giống như hạt giống còn nguyên và được ngâm nước.

(Vấn nạn) Ý nghĩa của dị thực nhân là gì? Dị thực nhân là “nhân của dị thực” (vipāka) hay là “loại nhân có tính chất dị thực (vipāka)”? [trong trường hợp đầu tiếp vĩ ngữ a (ghañ) chỉ cho một tình trạng (bhāva); và như vậy, dị thực (vipāka = vipakti) là kết quả của hành động được chỉ thị bởi ngữ căn vi-pac.

Trong trường hợp sau, tiếp vĩ ngữ a chỉ cho một hành động (karma); và như vậy, dị thực (vipāka) chính là cái đang chín (vipacyate), có nghĩa là hành động đã đến thời điểm cho quả.] Trong hai cách hiểu trên đây, các ông sẽ chọn cách nào? Nếu thừa nhận cách thứ nhất thì làm sao giải thích câu sau đây của luận văn (Jñānaprasthāna, 11, 9): “con mắt sinh từ dị thực (dị thực sinh nhân, vipākajam cakṣus)”?

Nếu thừa nhận cách thứ hai thì làm sao giải thích câu: “dị thực của nghiệp”?

(Giải thích) Chúng tôi trước đây đã cho thấy cả hai cách giải thích về từ “dị thực” đều đúng, nếu xét về quả thì phải hiểu theo cách thứ nhất tức nghĩa của nó là “kết quả”, “quả báo”. Trong khi câu “con mắt sinh từ dị thực” phải được hiểu là “con mắt sinh từ nhân dị thực”.

(Hỏi) Ý nghĩa của dị thực (vi-pāka) là gì?

(Đáp) Tiếp đầu ngữ vi có nghĩa là khác nhau. Dị thực (vipāka) là loại quả (pāka) không giống (visaḍṛsa) với nhân của nó.

(Hỏi) Điều này có nghĩa như thế nào?

(Đáp) Ở Dục giới (1) một nhân dị thực (vipākahetu) chỉ bao gồm một uẩn và sinh ra chỉ một quả: Đó là pháp đắc (prāpti) cùng với các tính chất (lakṣaṇa) sinh, v.v., của nó; (2) một nhân dị thực bao gồm hai uẩn và sinh ra chỉ một quả: Đó là thân nghiệp và ngữ nghiệp cùng với các tính chất sinh, v.v., của nó; (3) một nhân dị thực bao gồm bốn uẩn và sinh ra chỉ một quả: Đó là tâm, tâm sở thiện và bất thiện cùng với các tính chất sinh, v.v., của chúng.

Ở Sắc giới, (1) một nhân dị thực bao gồm chỉ một uẩn và sinh ra chỉ một quả: Đó là đắc cùng với các tính chất sinh, v.v., của nó, vô tướng định cùng với các tính chất của nó; (2) một nhân dị thực bao gồm hai uẩn và sinh ra chỉ một quả: Đó là biểu nghiệp của tầng thiền thứ nhất cùng với các tính chất sinh, v.v., của nó; (3) một nhân dị thực bao gồm bốn uẩn và sinh ra chỉ một quả: đó là tâm thiện, không thuộc định (bởi vì tâm định luôn luôn có sắc pháp của luật nghi và như vậy có đến năm uẩn) cùng với các tính chất sinh, v.v., của chúng; (4) một nhân dị thực bao gồm năm uẩn và sinh ra chỉ một quả đó là tâm định (samāhita) cùng với các tính chất sinh, v.v., của nó.

Ở Vô sắc giới, (1) một nhân dị thực bao gồm một uẩn sinh ra chỉ một quả: đó là pháp đắc, diệt tận định cùng với các tính chất sinh, v.v. của nó; (2) một

nhân dị thực bao gồm bốn uẩn sinh ra chỉ một quả: đó là tâm và tâm sở cùng với các tính chất sinh, v.v., của chúng.

Có một loại nghiệp mà quả dị thực của nó chỉ bao hàm trong chỉ một xứ (āyatana) là pháp xứ (dharmāyatana): Đó là nghiệp chiêu cảm quả dị thực mạng căn (jīvitendriya). Thật vậy, loại nghiệp chiêu cảm quả dị thực mạng căn nhất định phải có mạng căn và các tính chất sinh, v.v., của nó làm quả dị thực; và chúng tạo thành một phần của pháp xứ.

Loại nghiệp chiêu cảm dị thực là ý căn nhất định phải có hai xứ làm quả dị thực; đó là ý xứ (māna-āyatana) và pháp xứ (pháp xứ bao gồm các thọ, v.v., và các tính chất sinh, v.v., đi kèm theo ý căn)

Loại nghiệp chiêu cảm dị thực là xúc xứ nhất định phải có hai xứ làm quả dị thực; đó là xúc xứ và pháp xứ (pháp xứ bao gồm các tính chất sinh, v.v., của xúc xứ).

Loại nghiệp chiêu cảm dị thực là thân xứ (kāyāyatana) nhất định phải có ba xứ là quả dị thực; đó là thân xứ, xúc xứ (tức bốn đại chủng trì giữ thân xứ), và pháp xứ (pháp xứ bao gồm các tính chất sinh, v.v.).

Cũng như vậy loại nghiệp chiêu cảm quả dị thực là sắc xứ, hoặc hương xứ, hoặc vị xứ nhất định phải có ba xứ làm quả dị thực; đó là xúc xứ, pháp xứ giống như ở trên cộng thêm sắc xứ, hoặc hương xứ, hoặc vị xứ tùy theo từng trường hợp.

Loại xứ chiêu cảm dị thực là nhãn xứ, hoặc nhĩ xứ, hoặc tỷ xứ, hoặc thiệt xứ nhất định phải có bốn xứ làm quả dị thực; đó là bốn căn, thân xứ, xúc xứ, và pháp xứ.

Một nghiệp có thể chiêu cảm năm, sáu, bảy, tám, chín, mười hoặc mười một xứ làm quả dị thực.

Nghiệp có hai loại: Nhiều quả và ít quả; cũng giống như trường hợp của các loại hạt giống của cây sen, cây lựu, cây vả, cây kê, cây lúa, v.v..

Có trường hợp một nghiệp thuộc một đời (ekādhvika) chiêu cảm quả dị thực trong ba đời (traiyadhvika); tuy nhiên không có trường hợp ngược lại bởi vì quả không thể ít hơn nhân. Có trường hợp nghiệp chỉ thuộc về một sát-na (ekāṣaṇika) nhưng quả dị thực có thể kéo dài trong nhiều sát-na; tuy nhiên không có trường hợp ngược lại bởi vì lý do như trên.

Quả dị thực không cùng thời với nghiệp chiêu cảm bởi vì khi tạo nghiệp thì chưa thọ quả. Quả dị thực không được chiêu cảm ngay sau khi tạo nghiệp bởi vì chính đẳng vô gián duyên (samanantarapratyaya) có tác dụng dẫn dắt sát-na kế tiếp của nghiệp; hơn nữa, nhân dị thực phải tùy thuộc vào sự phát triển của thân tương tục mới có thể cho ra quả.

(Hỏi) Các pháp làm thành sáu nhân này thuộc về đời nào?

(Đáp) Chúng tôi đã có nói qua về điều này nhưng chưa đưa vào tụng văn vì thế nay xin giải thích một lần nữa.

遍行與同類

二世三世三

[Biến hành nhân và đồng loại nhân

Thuộc hai đời; ba nhân thuộc ba đời.]

Luận: Một pháp quá khứ, một pháp hiện tại có thể làm biến hành nhân, có thể làm đồng loại nhân. Các pháp thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai có thể làm tương ưng nhân, câu hữu nhân và dị thực nhân. Tụng văn không nói đến năng tác nhân bởi vì các pháp hữu vi thuộc ba đời đều là năng tác nhân; và các pháp vô vi thì không thuộc về bất cứ đời nào (phi thể).

(Hỏi) Sáu nhân tương ưng với loại quả nào? Nhờ có những loại quả nào mà chúng được gọi là nhân?

Tụng đáp:

果有為離繫

無為無因果。

[Quả là các pháp hữu vi và ly hệ.

Vô vi không có nhân quả.]

Luận: Bôn luận viết: “các pháp nào làm quả? - các pháp hữu vi và trạch diệt (prati-samkhyānirodha)”.

(Vấn nạn) Nếu pháp vô vi là quả thì nó phải có nhân bởi vì cần phải đối chiếu với nhân mới nói nó là quả. Hơn nữa nếu pháp vô vi là nhân (kāraṇahetu) thì nó phải có quả bởi vì cần phải đối chiếu với quả mới có thể nói nó là nhân.



(Hữu bộ) Chỉ có pháp hữu vi mới có nhân và quả.

Các pháp vô vi không có nhân và quả bởi vì người ta không thể gán ghép cho chúng sáu nhân và năm quả.

(Hỏi) Tại sao không thừa nhận một phần của đạo, tức vô gián đạo (ānantaryamārga), làm năng tác nhân cho quả ly hệ (visamyogaphala)?

(Đáp) Bởi vì năng tác nhân là loại nhân không chướng ngại sự sinh khởi; trong khi ly hệ vốn là pháp vô vi lại không sinh khởi. Vì thế không thể cho rằng nó có năng tác nhân.

(Hỏi) Nếu vậy làm thế nào ly hệ lại là quả? Nó là quả của cái gì?

(Đáp) nó là quả của đạo (Đạo quả) bởi vì nó đắc được nhờ vào năng lực của đạo; nói cách khác, chính nhờ đạo mà hành giả đắc được ly hệ.

(Vấn nạn) Nếu vậy chính sự đắc được (prāpti) ly hệ mới là quả của đạo chứ không phải sự ly hệ bởi vì đạo có tác dụng đối với sự đắc được ly hệ chứ không phải đối với ly hệ.

(Giải thích) Không phải như vậy. Có sự khác nhau giữa tác dụng của đạo đối với sự đắc được và đối với sự ly hệ. Đạo sinh ra đắc; đạo giúp đắc được sự ly hệ. Như vậy dù đạo không phải là nhân của ly hệ (trạch diệt) nhưng vẫn có thể nói trạch diệt là quả của đạo.

(Hỏi) Các pháp vô vi vốn không có tăng thượng quả (adhipatiphala) thì làm thế nào nói chúng là năng tác nhân?

(Đáp) Pháp vô vi là năng tác nhân bởi vì không làm chướng ngại pháp khác sinh ra; tuy nhiên nó không có quả bởi vì nếu đã nằm ngoài thời gian (adhvavinirmukta) thì không có quả cũng không có khả năng cho quả.

Các luận sư Kinh bộ không thừa nhận pháp vô vi là nhân bởi vì không có kinh nào nói nhân là pháp vô vi mà chỉ nói nhân là pháp hữu vi. Kinh (Saṃyukta, 1, 5) nói: “Tất cả các nhân, tất cả các duyên có quả là sự sinh khởi của màu sắc, ..., của thức đều là vô thường. Được sinh khởi bởi các nhân và các duyên vô thường thì làm thế nào sắc, ... thức có thể là thường được?”

(Hữu bộ) Nếu pháp vô vi, tức pháp thường hằng, không phải là nhân thì nó không thể làm “điều kiện của sở duyên” (sở duyên duyên, ālambanapratyaya) cho thức năng duyên.

(Kinh bộ) Kinh chỉ nói rằng các nhân và các duyên có khả năng sinh khởi đều vô thường; chứ kinh không nói tất cả các điều kiện của thức (thức duyên) đều vô thường. Như vậy, pháp vô vi vẫn có thể làm sở duyên duyên cho thức bởi vì sở duyên duyên thì không có khả năng sinh khởi.

(Hữu bộ) Chính các nhân có khả năng sinh khởi (janaka) đã được kinh nói là vô thường; vì thế kinh không phủ nhận pháp vô vi là năng tác nhân, tức là loại nhân “không làm chướng ngại”?

(Kinh bộ) Kinh chỉ thừa nhận pháp vô vi làm sở duyên duyên chứ không nói pháp vô vi làm năng tác nhân; vì thế không nên lập làm nhân chỉ vì nó có tính chất “không làm chướng ngại”.

(Hữu bộ) Tuy kinh không nói tất cả các pháp không làm chướng ngại đều là nhân; nhưng kinh cũng không nói ngược lại điều này. Hơn nữa hiện có rất nhiều kinh đã bị thất lạc làm sao có thể đoán chắc không có kinh nào nói pháp vô vi làm năng tác nhân?

(Kinh bộ) Nếu vậy, pháp nào được gọi là ly hệ (visaṃyoga)?

(Hữu bộ) Bản luận (Jñānaprasthāna, 2, 2) nói rằng ly hệ là trạch diệt.

(Kinh bộ) Khi chúng tôi hỏi trạch diệt là gì, các ông đã trả lời “là ly hệ”; sau đó khi chúng tôi hỏi ly hệ là gì, các ông lại trả lời “là trạch diệt”. Hai câu trả lời này xoay vần mà không giải thích được thể tánh của pháp vô vi; vì thế các ông phải đưa ra một cách giải thích khác.

(Hữu bộ) Thể tánh của pháp này thực hữu, không thể nói ra được mà chỉ có tự thân thánh giả chứng đắc. Vì thế chỉ có thể hiển thị những tính chất chung (tổng tướng) của nó; đó là một thực pháp (dravya) khác biệt với các pháp khác, có tánh thiện, thường hằng, có tên là trạch diệt và cũng còn gọi là ly hệ.

Các luận sư Kinh bộ nói rằng tất cả các pháp vô vi đều không thực hữu. Chúng không phải là các thực pháp riêng biệt như sắc, thọ, v.v..

Nếu vậy tại sao lại gọi là hư không (ākāśa), trạch diệt, phi trạch diệt?

(Đáp) Chỉ vì không có tính chất xúc chạm (apraṣṭavya) nên gọi là hư không; có nghĩa là không có một thân đối ngại (sapratighadravya). Trong bóng tối, con người vì không gặp phải (avindantaḥ) chướng ngại nên nói là có hư không.

Khi tùy miên và hiện hữu sinh khởi trước đó bị diệt trừ và không còn có tùy miên và hiện hữu nào khác sinh khởi nhờ có năng lực của trí tuệ (pratisamkhyā = prajñā) thì gọi là trạch diệt hay Niết-bàn.

Nếu không nhờ vào lực của trạch diệt và vì thiếu duyên mà các pháp không sinh khởi thì gọi là phi trạch diệt; như trong trường hợp chết yểu khiến cho một đời sống bị gián đoạn thì có phi trạch diệt của các pháp lẽ ra sẽ sinh khởi theo đời sống này nếu như đời sống này còn tiếp tục.

Có luận sư (Sthavira) cho rằng trạch diệt là sự không sinh khởi của các tùy miên ở vị lai nhờ có công năng của tuệ (prajñā); phi trạch diệt là sự không khởi của khổ, tức chỉ cho đời sống ở vị lai không phải nhờ vào công năng của tuệ mà là vì không có các tùy miên.

(Nhận xét của Kinh bộ) Sự không sinh khởi (bất sinh) của khổ là do trạch lực vì thế sự không sinh khởi này thuộc về trạch diệt.

Có luận sư (Mahāsāṃghika) nói rằng phi trạch diệt là sự không hiện hữu sau đó (paścād abhāva) của các pháp đã sinh bởi vì bị diệt một cách tự nhiên.

Nếu chủ trương như vậy, phi trạch diệt không thể thường hằng (nitya) bởi vì sẽ không có phi trạch diệt chừng nào mà pháp làm nhân (tức tùy miên chưa diệt).

(Vấn nạn) Chẳng lẽ trước đó trạch diệt không có trạch lực sao? Và nếu như vậy thì trạch diệt cũng không phải là thường bởi vì cái trước đã không có thì cái sau cũng không có.

(Giải thích) Các ông không thể nói rằng trạch diệt không phải là thường bởi vì nó có trạch lực trước đó: Thật ra, trạch diệt không có trạch lực trước đó. Người ta không có quyền nói rằng trạch diệt là pháp có trước và sau đó mới có “sự không sinh khởi của các pháp chưa sinh”. Sự không sinh khởi vốn luôn luôn tự tồn tại. Nếu không có trạch lực thì các pháp sẽ sinh; nếu có trạch lực thì các pháp tuyệt đối sẽ không sinh. Các công năng (sāmarthya) của trạch lực đối với sự không sinh khởi của các pháp là (1) trước khi có trạch lực đã không có chướng ngại nào đối với sự sinh khởi của các pháp,

(2) đến khi có trạch lực thì các pháp, mà sự sinh khởi của chúng vốn không hề bị ngăn ngại trước đó (akṛtotpattipratibandha), lại không thể sinh.

(Hữu bộ phản nạn kinh bộ) Nếu Niết-bàn chỉ là sự không sinh khởi (bất sinh, anutpāda) thì làm sao có thể giải thích câu kinh (Saṃyukta, 26, 2) sau đây: “Sự thực hành, luyện tập, vun xới năm căn tín, v.v., sẽ đoạn trừ được khổ quá khứ, vị lai và hiện tại”? - Thật ra sự đoạn trừ này không gì khác hơn chính là Niết-bàn (bất sinh) và chỉ có một pháp vị lai mới có thể có sự bất sinh chứ không phải pháp quá khứ hay hiện tại.

(Kinh bộ) Kinh trên không trái với định nghĩa của chúng tôi về Niết-bàn bởi vì khi nói “đoạn trừ khổ quá khứ, hiện tại” là hàm ý đoạn trừ các phiền não (kleśa) đeo bám khổ quá khứ và hiện tại. Cách hiểu của chúng tôi vẫn có thể được chứng thực qua một bản kinh khác (Saṃyukta, 3, 17): “Hãy đoạn trừ tham dục (chandarāga) đối với sắc, thọ, ... thức, khi tham dục được đoạn trừ thì sắc, ... thức cũng có thể được đoạn trừ và thấu hiểu (biến tri, prajñā)”. Đối với câu nói “đoạn trừ khổ quá khứ và vị lai” của kinh khi dạy về năm căn tín, v.v., chúng tôi cũng đã hiểu theo cách trên.

Nếu có người trích dẫn một câu kinh khác nói về năm căn tín, v.v., như “sự tu tập các căn sẽ đoạn trừ các phiền não quá khứ, vị lai, hiện tại” thì cách giải thích vẫn giống như vậy.

Hoặc có thể khi nói “phiền não quá khứ” là có ý chỉ cho phiền não của đời quá khứ (paurvajānmiḥ: pūrve jānmai bhava), “phiền não hiện tại” là chỉ cho phiền não của đời sống hiện tại (aihanjānmiḥ); chứ không phải chỉ cho phiền não thuộc về một sát-na ở quá khứ hoặc hiện tại (ekakṣāṇika). Cũng giống như trường hợp của mười tám ái hành (tṛṣṇāvicarita). (Anguttara, ii. 212): Các ái hành thuộc đời sống quá khứ thì gọi là ái hành quá khứ; các ái hành thuộc đời sống hiện tại thì gọi là ái hành hiện tại; các ái hành thuộc đời sống vị lai thì gọi là ái hành vị lai.

Hai loại phiền não quá khứ và hiện tại tạo ra trong thân tương tục ở hiện tại các chủng tử được gọi là chủng tử dẫn sinh phiền não vị lai: Khi các chủng tử này được đoạn trừ thì phiền não quá khứ và hiện tại cũng được đoạn trừ cũng giống như khi quả dị thực tận thì nói là nghiệp tận.

Đối với khổ và phiền não vị lai thì chúng tuyệt đối không sinh khởi vì không có chủng tử cho nên mới gọi là đoạn.

Nếu không phải như vậy thì sự đoạn trừ khổ quá khứ hoặc hiện tại còn có ý nghĩa gì nữa? Nếu một pháp đã diệt hoặc đang diệt thì không cần phải nhọc sức đoạn trừ.

(Hữu bộ) Nếu không có pháp vô vi tại sao Kinh (Saṃyukta, 31, 12) nói: “Ly nhiễm là pháp tối thượng trong số các pháp hữu vi và vô vi.” Làm thế nào một pháp nếu không hiện hữu (asat), lại có thể là pháp tối thượng trong số các pháp không hiện hữu?

Kinh bộ) Chúng tôi không nói các pháp vô vi không hiện hữu; mà là chỉ hiện hữu theo cách chúng tôi nói. Cũng giống như trường hợp trước khi âm thanh được phát ra, người ta thường nói: “có sự không hiện hữu trước đó (hữu tiên phi hữu) của thanh”; sau khi âm thanh đã diệt, người ta lại nói “có sự không hiện hữu sau đó (hữu hậu phi hữu) của thanh”, và nói như vậy mà không hề có ý khẳng định rằng sự không hiện hữu này có hiện hữu. Trường hợp của các pháp vô vi cũng như vậy.

Mặc dù không hiện hữu nhưng một pháp vô vi vẫn đáng được ca ngợi bởi vì đó là sự ly nhiễm (virāga), tức là sự rớt ráo không sinh khởi của tất cả các điều xấu. Pháp không hiện hữu này là pháp thù thắng nhất (viśiṣṭa) trong số các pháp không hiện hữu, và khi xung tán pháp này là tối thượng là kinh muốn làm cho những người tin theo cảm thấy hân lạc.

(Hữu bộ) Nếu trạch diệt hoặc Niết-bàn không hiện hữu thì làm thế nào nó có thể trở thành một trong bốn thánh đế? Làm thế nào nó có thể làm thánh đế thứ ba?

(Giải thích) Thánh đế (āryasatya) có nghĩa là gì? Chắc chắn thánh đế có nghĩa là không sai lầm (vô đảo, aviparīta). Thánh giả nhìn thấy các pháp có hiện hữu và các pháp không hiện hữu một cách không sai lầm. Đối với các pháp khổ (duḥkha), thánh giả chỉ thấy khổ; đối với sự không hiện hữu của khổ, thánh giả chỉ thấy sự không hiện hữu của khổ. Như vậy, có gì mâu thuẫn khi sự không hiện hữu của khổ, tức trạch diệt là một thánh đế?

Và sự không hiện hữu này là thánh đế thứ ba bởi vì thánh giả thấy nó và tuyên bố về nó ngay sau thánh đế thứ hai.

(Hữu bộ) Nếu vô vi là các pháp không hiện hữu thì khi duyên hư không và hai diệt pháp (niết-bàn, nirodha), thức sẽ có sở duyên cảnh là pháp không hiện hữu (duyên vô cảnh).

(Giải thích) Nếu nói như vậy cũng không có gì sai. Chúng tôi sẽ giải thích vấn đề này khi bàn về quá khứ và vị lai.

(Hữu bộ) Có gì sai nếu cho rằng vô vi là pháp thực hữu?

(Luận chủ) Có gì lợi (hữu hà đức) nếu cho rằng như vậy?

(Hữu bộ) Điều lợi này đã được luận thuyết của Tỳ-bà-sa ủng hộ.

(Luận chủ) Nếu thấy rằng có thể ủng hộ được thì chư thiên đã đứng ra gánh vác việc này rồi! Thế nhưng việc cho rằng pháp vô vi có thực thể chỉ là sự nhìn nhận một sự vật không hiện hữu như là thực hữu. Bởi vì sao? - Thể của pháp vô vi không tri nhận được như trong trường hợp của màu sắc, thọ, v.v.; và dụng của nó cũng không tri nhận được như trong trường hợp của các căn thân.

Hơn nữa, nếu sự hủy diệt này (diệt pháp, nirodha) có thực thể riêng thì làm thế nào lập thành sở thuộc cách như: Sự hủy diệt của khổ (duḥkhasya nirodha), sự hủy diệt của phiền não? Theo chúng tôi, thật thích hợp để nói rằng “sự hủy diệt của sự vật này chỉ là không hiện hữu của sự vật này”. “Sự hủy diệt của khổ” có nghĩa là “khổ sẽ không còn hiện hữu nữa”. Tuy nhiên giữa sự vật này, tức phiền não, và sự hủy diệt được xem như là một thực thể, chúng tôi không thể quan niệm có thể có bất kỳ quan niệm nào của nhân đối với quả, của quả đối với nhân, của toàn thể đối với thành phần, v.v., để có thể chứng minh rằng đây là sở thuộc cách.

(Hữu bộ) Chúng tôi khẳng định sự hủy diệt là một thực pháp khi mà người ta vẫn có thể thấy rõ sự hủy diệt này có quan hệ với một sự vật như thế (như sự diệt tham dục, v.v.), bởi vì người ta có thể đắc được sự hủy diệt vào thời điểm đoạn trừ sự đắc được một sự vật như thế.

(Luận chủ) Cái gì quyết định sự đắc được sự hủy diệt này?

(Hữu bộ) Kinh nói bí-sô đắc được Niết-bàn ngay trong đời này (hiện pháp Niết-bàn). Nếu Niết-bàn không thực hữu thì làm sao có thể đắc được?

(Kinh bộ) Nhờ đắc được lực tương phản hoặc đối trị, tức thánh đạo, mà bí-sô có được tính cách (āśraya) trái chống với phiền não (kleśa), trái chống với thân sở y của kiếp sau; vì thế kinh nói là bí-sô đắc được Niết-bàn.

Hơn nữa kinh (Saṃyukta, 13, 5) đã cho thấy rằng Niết-bàn hoàn toàn không hiện hữu (abhāvamātra) khi nói: “Sự đoạn trừ toàn bộ (aśeṣaprahāṇa), sự làm cho thanh tịnh (vyantibhāva, vātībhāva), sự kiệt tận (kṣaya), sự xả ly (virāga), sự hủy diệt (nirodha), sự lắng dịu (vyupaśama), sự qua đi vĩnh viễn (astamgama) của khổ; sự không kể tục (apratisaṃdhi), không thủ đắc (anupādāna), không sinh khởi (aprādurbhāva) của một khổ khác, - thật là tịch tĩnh (śānta), thật là mỹ diệu (praṇīta) khi xả bỏ mọi nơi nương tựa (chư y, upadhi), làm kiệt tận mọi thứ tham ái (trṣṇākṣaya), ly nhiễm (virāga) diệt (nirodha), Niết-bàn.”

Hữu bộ khi nói Niết-bàn là sự không sinh khởi của một khổ khác (aprādurbhāva), kinh chỉ muốn nói rằng không có sự sinh khởi của khổ ở Niết-bàn.

(Kinh bộ) Chúng tôi thấy rằng cách dùng trường sở cách (đệ thất chuyên thanh) “ở Niết-bàn” không có công dụng gì trong việc chứng minh Niết-bàn là thực hữu. Các ông muốn ám chỉ điều gì khi dùng trường sở cách “ở đó” (y thử, asmin)? Nếu điều này hàm nghĩa “Niết-bàn đã hiện hữu nhưng ở đó không có sự hiện hữu của khổ” (y thử dĩ hữu, asmin sati) thì khổ sẽ không bao giờ sinh khởi vì Niết-bàn vốn thường hằng. Nếu hàm nghĩa “Niết-bàn đã được đắc” (y thử dĩ đắc, asmin prāpte) thì các ông phải thừa nhận rằng khổ vị lai sẽ không sinh khởi khi mà thánh đạo - tức phương tiện mà các ông cho rằng có thể nương vào đó để đắc được Niết-bàn - hiện hữu hoặc đắc được.

Vì thế tỷ dụ được nói trên trong kinh (Dīgha, ii. 157; Saṃyutta, i. 159; Theragāthā, 906) là giải thích rõ ràng nhất: “Giống như Niết-bàn (nirvāna) của ngọn lửa, sự giải thoát của tâm cũng như vậy”. Có nghĩa là giống như sự lụn tàn của ngọn lửa chỉ là sự “đi qua” (aty-aya) của ngọn lửa mà không phải là sự đi qua của một thực thể nào khác; sự giải thoát của tâm Thế tôn cũng vậy.

Kinh bộ còn dẫn chứng một đoạn vấn đáp của A-tỳ-đạt-ma: “pháp nào là pháp vô sự (dharma avastuka)? - Pháp vô vi.” Ở đây từ “vô sự” có nghĩa là không thực, tức không có thể tánh.

Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận sự giải thích này. Từ “sự” (vastu) có tất cả năm nghĩa khác nhau: (1) Tự tánh (svabhava), tỷ dụ như: “Khi đắc được (prāptilabh) sự này tức cũng thành tựu (samanvāgam) sự này” (Jñānaprasthāna, 20, 3; Vibhāṣā, 179, 8); (2) sở duyên (ālambana), tỷ dụ như: “tất cả các pháp được tri nhận (ya) bởi các loại trí (jñnena) khác nhau,

mỗi một loại đều tri nhận riêng (yathāvastu) của nó” (Prakarāṇa, 31b9); (3) hệ phược (samyojanīya), tỷ dụ như: “nếu bị trói buộc bởi sự này, bởi ái, thì có bị trói buộc cùng với sự này bởi sân nhuế không?” (Vibhāṣā, 58, 2); (4) nhân (hetu) tỷ dụ như: “pháp nào là pháp hữu sự (savastuka)? - Pháp hữu vi” (Prakarāṇa, 33 b); (5) sự chiếm hữu (sở nhiếp, parigraha), tỷ dụ như: “việc đồng áng (điều sự), việc nhà, việc cửa hàng, sự giàu có, đoạn trừ sự chiếm hữu tức giải thoát” (Vibhāṣā, 56, 2). Theo Tỳ-bà-sa, trong đoạn vấn đáp ở trên, từ “sự” có nghĩa là nhân; vì thế khi nói “vô sự” là hàm ý không có nhân. Các pháp vô vi mặc dù thực hữu, thường hằng, không có tác dụng nhưng không có nhân sinh ra chúng và cũng không có quả do chúng sinh ra.

Đến đây đã kết thúc phần tổng luận ở trên.

(Hỏi) Những loại quả nào đắc được từ những loại nhân nào?

Tụng đáp:

後因果異熟  
同類遍等流

前因增上果  
俱相應士用。

[Dị thực là quả của nhân cuối cùng.

Tăng thượng là quả của nhân đầu tiên.

Đẳng lưu là quả của đồng loại và biến hành

Sĩ dụng là quả của câu hữu và tương ưng.]

Luận: Nhân cuối cùng (hậu nhân) là nhân dị thực (vipākahetu) bởi vì được nói đến sau cùng trong sáu loại. Quả đầu tiên, tức quả dị thực (vipākaphala) là quả của nhân này.

Nhân đầu tiên (tiền nhân) là năng tác nhân (kāraṇahetu). Quả cuối cùng đắc được nhờ nhân này. Quả này có tên là tăng thượng, có nghĩa là sinh từ sự tăng thượng (adhipaja) hoặc thuộc về sự tăng thượng (ādhipata) bởi vì nó là quả của sự tăng thượng (adhipatiphala). Năng tác nhân được xem như là loại nhân có tính chất tăng thượng (adhipati).



(Hỏi) Tính chất không làm chướng ngại (anāvaraṇabhāvamātrāvasthāna) đã đủ để lập thành năng tác nhân, tại sao còn cho rằng nó có tính chất tăng thượng?

(Đáp) Năng tác nhân có thể là “loại nhân không có tác động” (upekṣaka) - do đó đã được xem là tăng thượng vì không gây chướng ngại - hoặc có thể là “loại nhân có tác động” (kāraṇa) - do đó đã được xem là tăng thượng vì nó có lực tự tại, sinh khởi và thù thắng (pradhāna, janaka, angībhāva). Tỷ dụ như mùi xú (tức sắc và nhãn căn, thân và nhĩ căn, v.v.) đều có ý nghĩa tăng thượng đối với năm thức thân; cộng nghiệp của hữu tình có ý nghĩa tăng thượng đối với thế giới hội tập (khí thế giới). Nhĩ căn có tác dụng tăng thượng gián tiếp đối với nhãn thức bởi vì sau khi nghe thì có ý muốn nhìn.

Quả đẳng lưu (niṣyandaphala) sinh khởi từ đồng loại nhân (sabhāgahetu) và biến hành nhân (sarvatragahetu) bởi vì quả của hai nhân này đều tương tự với nhân của chúng.

Quả của câu hữu nhân (sahabhūhetu) và tương ưng nhân (saṃprayuktakahetu) có tên là sĩ (puruṣa) bởi vì nó là quả của những hoạt động thuộc về con người (sĩ dụng, puruṣakāra). Những hoạt động thuộc về con người không khác với bản thân con người (puruṣabhāva) bởi vì hành động không khác với người hành động. Do đó loại quả này mới có tên là loại quả thuộc về con người (puruṣa).

(Hỏi) Sĩ dụng là gì?

(Đáp) Tác dụng (kāritra, kriyā, karma) của một pháp được gọi là sĩ dụng (puruṣakāra) bởi vì tác dụng này tương tự đối với hoạt động của một con người (puruṣa). Cũng giống như thế gian gọi tên một loại cỏ là “nha túc” (kākaṅghā) vì có hình dạng giống như chân của con quạ đen; hoặc gọi một viên tướng là “Túy tượng” (mattahastin) bởi vì ông ta hung hãn như một con voi say.

(Hỏi) Có phải chỉ có tương ưng nhân và câu hữu nhân cho quả sĩ dụng không?

(Đáp) Có thuyết nói rằng trừ dị thực ra, các nhân khác cũng có quả sĩ dụng. Thật vậy, loại quả này vốn sinh khởi cùng thời với nhân hoặc ngay liền sau nhân trong khi quả của dị thực nhân thì khác. Có luận sư cho rằng dị thực nhân cũng có quả sĩ dụng ở xa, như trường hợp quả thu hoạch được của nông phu.

[Như vậy, một pháp làm (1) đặng lưu quả là vì sinh khởi tương tợ với nhân, (2) sĩ dụng quả là vì sinh khởi nhờ lực của nhân, (3) tăng thượng quả là vì sinh khởi mà không bị nhân chướng ngại]

(Hỏi) Các tính chất của các loại quả khác nhau là gì?

Tụng đáp:

異熟無記法	有情有記生
等流似自因	離繫由慧盡
若因彼力生	是果名士用
除前有為法	有為增上果。

[Dị thực là pháp vô ký,

Thuộc về hữu tình, sinh từ nghiệp hữu ký.

Đặng lưu tương tợ như nhân

Ly hệ là sự diệt tận nhờ tuệ.

Nếu do sức người sinh

Quả gọi là sĩ dụng.

Tất cả pháp hữu vi đều là tăng thượng quả

Ngoại trừ các pháp ở sau chúng.]

Luận: Dị thực là pháp vô phú vô ký.

Trong số các pháp vô phú vô ký, có pháp thuộc về hữu tình, có pháp không thuộc về hữu tình. Vì thế luận chủ chỉ nó vẫn tất là “thuộc hữu tình”; có nghĩa là sinh khởi trong thân tương tục của hữu tình.

Thuộc về hữu tình là các pháp trưởng dưỡng (aupacayika), tức các pháp tăng trưởng nhờ đồ ăn, đồ uống, v.v., và các pháp đặng lưu (naiṣyandika), tức các pháp sinh từ loại nhân tương tợ của chúng. Vì thế luận chủ chỉ nói vẫn tất là “sinh khởi về sau từ nghiệp hữu ký”. Nghiệp hữu ký cũng có tên là dị thực bởi vì nó chiêu cảm quả dị thực, tức là loại nghiệp bất thiện và nghiệp thiện

hữu lậu (kuślasāsrava). Từ loại nghiệp này mãi về sau mới sinh quả dị thực, chứ không phải cùng thời hoặc ngay liền sau đó.

(Hỏi) Tại sao không gọi là dị thực đối với các pháp không thuộc hữu tình như núi, sông, v.v.? Không phải chúng cũng sinh từ nghiệp thiện hoặc ác sao?

(Đáp) Các pháp không thuộc hữu tình có tính chất cộng hữu bởi vì đều có thể thọ dụng bởi tất cả mọi người; trong khi quả dị thực lại có tính chất riêng biệt: Không bao giờ có thể thọ quả dị thực của nghiệp do người khác tạo ra. Ngoài quả dị thực ra, một nghiệp còn có thể chiêu cảm quả tăng thượng; đây là loại quả mà mọi người có thể cùng hưởng bởi vì nó do cộng nghiệp chiêu cảm.

Pháp tương tự với nhân là quả đẳng lưu. Loại quả này do hai nhân đồng loại và biến hành chiêu cảm.

(Hỏi) Nếu quả của biến hành nhân là một quả đẳng lưu, tức tương tự với nhân của nó, tại sao không gọi biến hành nhân là đẳng lưu nhân?

(Đáp) Sở dĩ quả của biến hành nhân luôn luôn tương tự với nhân là nhờ (1) quả ở cùng địa với nhân, tức cả hai cùng thuộc về Dục giới, v.v., và (2) cùng có tính chất nhiễm ô (kliṣṭa); tuy nhiên quả lại khác chủng loại với nhân. Nói đến “chủng loại” có nghĩa là cùng được đoạn trừ theo một cách nào đó, chẳng hạn như điều được đoạn trừ bởi kiến khổ đế, v.v. Khi nào giữa nhân và quả có sự tương tự về chủng loại nói trên thì biến hành nhân mới có thể đồng thời làm đồng loại nhân.

Có thể phân tích qua bốn trường hợp:

(1) Đồng loại nhân không làm biến hành nhân, như trường hợp của các phiền não phi biến hành (như tham [rāga]) đối với các phiền não thuộc tự bộ;

(2) Biến hành nhân không làm đồng loại nhân, như trường hợp của các phiền não biến hành đối với các phiền não thuộc một bộ khác;

(3) Biến hành nhân làm đồng loại nhân, như trường hợp của các phiền não biến hành đối với một phiền não thuộc tự bộ;

(4) Tất cả các pháp khác không phải là đồng loại nhân cũng không phải biến hành nhân.

Ly hệ (visam̐yoga) hay ly hệ quả (visam̐yogaphala) là sự diệt tận (kṣaya = nirodha) đắc được bởi tuệ (dhī = prañā); vì thế ly hệ quả chính là trạch diệt (pratisam̐khyānirodha).

Sĩ dụng quả là quả của một pháp khi nó sinh khởi nhờ vào lực của pháp này. Nó có quan hệ với một pháp hữu vi (saṃskṛta). Tỷ dụ như định của tầng thiền thứ nhất là quả sĩ dụng của tâm gia hành (tatprayogacitta) thuộc Dục giới; định của tầng thiền thứ hai là quả sĩ dụng của tâm thuộc tầng thiền thứ nhất.

Một pháp vô lậu có thể là quả sĩ dụng của một pháp hữu lậu (các pháp thế gian [laukikāgradharma] có quả là khổ pháp trí nhân [duḥkhe dharmajñānakṣānti])

Biến hóa tâm (nirmāṇacitta) là quả sĩ dụng của tâm thuộc về một tầng thiền nào đó.

Trạch pháp hay Niết-bàn được xem như là sĩ dụng quả; tuy nhiên định nghĩa về sĩ dụng quả ở trên không áp dụng cho các loại diệt pháp (nirodha) thường hằng và không sinh khởi. Vì thế có thể nói rằng quả sĩ dụng của một pháp là loại quả đắc được nhờ vào thế lực của chính pháp này.

Toàn bộ pháp hữu vi là quả tăng thượng của các pháp hữu vi, ngoại trừ các pháp ở sau nó (apūrvah saṃskṛtasyaiva saṃskṛto ‘dhipateḥ phalam).

(hỏi) Sự khác nhau giữa sĩ dụng quả và tăng thượng quả là gì?

(Đáp) Sĩ dụng quả liên quan đến người tạo tác (kartar); tăng thượng quả liên quan đến người tạo tác và những gì không phải là người tạo tác. Tỷ dụ như một tác phẩm được hoàn tất là sĩ dụng quả và tăng thượng quả của nghệ nhân đã tạo ra tác phẩm này nhưng đối với những người khác thì nó chỉ là tăng thượng quả.

(Hỏi) Trong sáu nhân ở trên, khi thủ quả và cho quả thì mỗi một nhân ở vào những tình trạng nào, ở vào vị lai, hiện tại hay quá khứ?

Tụng đáp:

五取果唯現  
過現與二因

二與果亦然  
一與唯過去.

[Năm loại thủ quả ở hiện tại.

Hai loại cho quả ở hiện tại.

Hai loại cho quả ở hiện tại và quá khứ.

Một loại cho quả ở quá khứ.]

Luận: Thủ quả (gr̥hṇāti, ākṣipati) và cho quả (prayacchati, dadāti) có nghĩa là gì?

Một pháp thủ quả khi nó trở thành hạt giống của quả này. Một pháp cho quả vào thời điểm mà nó có thể tạo ra cho quả một lực sinh khởi, có nghĩa là vào thời điểm mà quả vị lai hướng đến sự sinh khởi, sẵn sàng để sinh khởi (utpādābhimukha); pháp này tạo cho quả vị lai một năng lực có thể khiến cho quả nhập vào tình trạng hiện tại.

Có năm loại nhân thủ quả chỉ khi chúng còn ở hiện tại bởi vì nếu ở quá khứ thì chúng đã thủ quả và nếu ở vị lai thì không có tác dụng.

Đối với năng tác nhân (kāraṇahetu) cũng thế; nhưng tụng văn không nói đến vì năng tác nhân không nhất thiết phải có quả.

Câu hữu nhân và tương ưng nhân cho quả chỉ khi chúng ở hiện tại bởi vì cả hai loại này đều thủ quả và cho quả trong cùng một thời điểm.

Đồng loại nhân và biên hành nhân cho quả khi chúng ở hiện tại và quá khứ.

(Hỏi) Làm sao chúng có thể cho quả đăng lưu khi chúng đang còn ở hiện tại? Chúng ta biết rằng hai loại nhân này luôn luôn có trước quả.

(Đáp) Nó cho quả khi nhân còn ở hiện tại là vì loại nhân này cho quả ngay tức khắc (samanantaranirvartanāt). Khi quả sinh thì chúng đã ở vào quá khứ bởi vì đã cho quả và không thể cho cùng một quả trong hai lần.

Có khi một đồng loại nhân thuộc thiện chỉ thủ quả mà không cho quả. Có bốn trường hợp xảy ra: Chỉ thủ quả, chỉ cho quả, vừa thủ vừa cho quả, không thủ quả cũng không cho quả.

(1)Đắc (prāpti) các thiện căn - bị xả bỏ vào sát-na tối hậu bởi người đoạn thiện căn - chỉ thủ quả mà không cho quả.

(2) Đắc các thiện căn - được đắc vào sát-na đầu tiên bởi người đã có lại thiện căn - chỉ cho quả mà không thủ quả.

Ở đây cần phải nói rằng các pháp đắc (prāpti) bị xả bỏ ở sát-na tối hậu bởi người đoạn thiện căn chỉ cho quả chứ không thủ quả vào sát-na mà người này có lại thiện căn.

(3) Đắc của người không đoạn thiện căn - ngoại trừ hai trường hợp trên: Tức đã đoạn thiện căn và có lại thiện căn - vừa thủ quả vừa cho quả.

(4) Trong các trường hợp khác, đắc (prāpti) không thủ cũng không cho quả. Tỷ dụ như sự đắc thiện căn của những người đã đoạn thiện căn; sự đắc thiện căn thuộc về thượng địa mà một người đã bị thối thất từ thượng địa này, tức các pháp đắc này vốn đã thủ quả của chúng nên không thể thủ quả một lần nữa và chúng cũng không cho quả bởi vì người này không còn đủ khả năng để đắc các thiện căn này.

Về đồng loại nhân bất thiện (Tỳ-bà-sa) Cũng phân tích qua bốn trường hợp như trên:

(1) Đắc (prāpti) các pháp bất thiện - được xả bỏ vào sát-na tối hậu - của người có sự xả ly tham dục (kāṃavairāga).

(2) Đắc - đắc được vào sát-na đầu tiên - của người bị thối thất xả ly.

(3) Đắc của người không xả ly, ngoại trừ hai trường hợp ở trên.

(4) Đắc trong tất cả các trường hợp khác: Tỷ dụ như đắc của người đã xả ly và không bị thối thất.

Về đồng loại nhân hữu phú vô ký cũng có bốn trường hợp như trên:

(1) Sự đắc được (prāpti) sau cùng các pháp hữu phú vô ký được xả bỏ bởi thánh giả đắc quả a-la-hán.

(2) Sự đắc được đầu tiên bởi một a-la-hán bị thối thất.

Nói rõ hơn thì đó là sự đắc được đầu tiên ở một vị a-la-hán bị thối thất.

(3) Đắc của người chưa xả ly (bhavāgra); hai trường hợp trên đây không thuộc trường hợp này.

(4) Đắc trong các trường hợp khác; tức các pháp đắc của a-la-hán.

Về đồng loại nhân vô phú vô ký thì lúc cho quả cũng chính là lúc thủ quả (bởi vì vô phú vô ký tồn tại cho đến Niết-bàn); tuy nhiên nó có thể thủ quả mà không cho quả vì các uẩn cuối cùng của một a-la-hán không có quả đặng lưu.

Trên đây đã giải thích xong trường hợp của các pháp không phải là pháp năng duyên (sālambana). Nếu phân tích tâm và tâm sở trong chuỗi sát-na liên tục của chúng cũng không có thể lập thành bốn trường hợp của đồng loại nhân thuộc thiện:

(1) Thủ quả mà không cho quả. Tỷ dụ như một tâm thiện được theo liền sau nó bởi một tâm thiện hoặc vô phú vô ký thì tâm thiện này vốn là một đồng loại nhân, có thể thủ, tức phát khởi, một quả đặng lưu là một tâm thiện ở vị lai - tâm thiện ở vị lai này có thể hiện khởi hoặc không hiện khởi. Tâm thiện trước đó không cho quả đặng lưu: Loại tâm theo sau nó vốn nhiệm ô hoặc vô phú vô ký cho nên không phải là quả đặng lưu của một tâm thiện.

(2) Cho quả mà không thủ quả. Tỷ dụ khi một tâm thiện được theo liền sau nó bởi một tâm nhiễm hoặc vô phú vô ký thì một tâm thiện trước đó cho ra một quả đặng lưu là tâm thiện mà chúng ta đang nói đến; tâm thiện trước đó không thủ quả bởi vì trong quá khứ nó đã thủ quả.

(3) Thủ quả và cho quả. Tỷ dụ như hai tâm thiện kế tiếp nhau thì tâm thiện thứ nhất vừa thủ vừa cho quả đặng lưu là tâm thiện thứ hai.

(4) Không thủ cũng không cho quả. Tỷ dụ khi các tâm nhiễm hoặc vô phú vô ký nối tiếp nhau thì tâm thiện trước đó vốn làm đồng loại nhân trong quá khứ đã thủ quả và sẽ cho quả chậm hơn vì thế ở hiện tại nó không thủ quả mà cũng không cho quả.

Có thể dựa vào các cách trên đây để lập thành bốn trường hợp của đồng loại nhân bất thiện.

Dị thực nhân cho quả khi chúng ở quá khứ bởi vì loại quả này không sinh khởi cùng thời hoặc ngay liền sau đó.

Có luận sư (tây phương [Vibhāṣā, 121, 6]), cho rằng còn có bốn loại quả khác với năm loại đã nói ở trên:

(1) An lập quả (pratiṣṭhāphala); tỷ dụ như thủy luân (jalamaṇḍala) là quả của phong luân (vāyumaṇḍala) và cứ thế cho đến trường hợp cỏ là quả của đại địa (mahāpṛthivī).

(2) Gia hành quả (prayogaphala); như vô sinh trí (anutpādayñāna), v.v., là quả của bất tịnh (aśubha), v.v.;

(3) Hòa hợp quả (sāmagrīphala); như nhãn thức là quả của nhãn căn, của sắc, của ánh sáng, v.v., (Madhyamakvṛtti, 454);

(4) Tu tập quả (bhāvanāphala); như tâm biến hóa là quả của tĩnh lự.

(Hb) Quả thứ nhất trong bốn loại quả trên thuộc về tăng thượng quả và ba quả còn lại thuộc về sĩ dụng quả.

Trên đây đã giải thích xong về nhân quả; tiếp theo là phần nói về có bao nhiêu nhân sinh ra các quả khác nhau.

Các pháp có thể tạm chia thành bốn loại: (1) Pháp nhiễm ô (kliṣṭa), bao gồm các phiền não (kleśa), các pháp tương ưng với phiền não (samprayukta) và các pháp xuất pháp từ phiền não (samuttha); (2) Pháp dị thực hoặc sinh từ nhân dị thực; (3) Pháp vô lậu đầu tiên bao gồm khổ pháp trí nhãn và các pháp cùng khởi với nhãn này; (4) Các pháp khác: đó là pháp vô ký ngoại trừ các pháp dị thực và các pháp thiện ngoại trừ các pháp vô lậu đầu tiên.

Tụng văn:

染污異熟生	餘初聖如次
除異熟遍二	及同類餘生
此謂心心所	餘及除相應。

[Nhiễm ô, dị thực sinh,

Các pháp khác, thánh pháp đầu tiên - theo thứ tự

Sẽ trừ đi dị thực nhân, biến hành nhân, và đồng loại nhân.

Ngoài ra đều sinh từ các nhân còn lại;

Trên đây là trường hợp của tâm và tâm sở.



Các pháp khác trừ thêm tương ưng nhân.]

Luận: Tâm và tâm sở pháp, nếu thuộc nhiễm ô thì sinh từ năm nhân tức trừ dị thực nhân, nếu thuộc dị thực sinh thì sinh từ năm nhân tức trừ biến hành nhân, nếu khác với hai loại trên và loại thứ tư thì sinh từ bốn nhân tức trừ dị thực nhân và biến hành nhân; nếu thuộc vô lậu trong lần đầu tiên thì sinh từ ba nhân tức trừ hai nhân nói trên và đồng loại nhân.

Các pháp không phải tâm hoặc tâm sở, tức các sắc pháp (rūpin) và các hành pháp (saṃskāra) không tương ưng với tâm thuộc về loại nào trong bốn loại thì sinh từ các nhân thuộc về loại đó ngoại trừ tương ưng nhân: Nếu thuộc nhiễm ô và dị thực sinh thì sinh từ bốn nhân, nếu khác với hai loại trên và loại thứ tư thì sinh từ ba nhân, nếu thuộc vô lậu trong lần đầu tiên thì sinh từ hai nhân.

Không có trường hợp pháp sinh từ chỉ một nhân bởi vì luôn luôn có năng tác nhân và câu hữu nhân.

---o0o---

### ***Phần 07***

Đã giải thích xong các nhân; vậy duyên là gì?

說有四種緣  
等無間非後  
所緣一切法

因緣五因性  
心心所已生  
增上即能作。

[Có bốn loại duyên được nói đến.

Nhân duyên chính là năm nhân

Đẳng là các tâm tâm sở đã sinh

Ngoại trừ các tâm tâm sở cuối cùng

Sở duyên là tất cả các pháp

Tăng thượng duyên là năng tác nhân.]

Luận: Duyên (pratyaya) được nơi nào nói đến? - Kinh nói: “có bốn duyên tánh (pratyayatā) là nhân duyên tánh (hetupratyayatā), đẳng vô gián duyên tánh (samanantarapratyayatā), sở duyên duyên tánh (ālabana), tăng thượng duyên tánh (adhipatipratyayatā).

Ở đây khi nói “duyên tánh” là để chỉ cho các loại duyên (pratyayajati).

Trong sáu nhân, nếu loại trừ năng tác nhân thì năm nhân còn lại lập thành nhân duyên tánh.

Nếu loại trừ tâm và các tâm sở cuối cùng của a-la-hán vào lúc nhập Niết-bàn thì tất cả các tâm, tâm sở đã sinh đều là đẳng vô gián duyên.

Chỉ có tâm, tâm sở làm đẳng vô gián duyên. Chúng là đẳng vô gián duyên của các pháp nào?

(1) Loại duyên này có tên là đẳng vô gián bởi vì chúng sinh khởi các pháp bằng nhau (đẳng, sama) và ngay tức khắc (vô gián, anantara).

Đối với các pháp khác như sắc (rūpa), v.v., đều không có sự bằng nhau giữa nhân và quả. Thật vậy, tiếp theo sau một sắc thuộc Dục giới có thể cùng thời sinh khởi hai vô biểu sắc, một thuộc Dục giới và một thuộc Sắc giới, hoặc hai vô biểu sắc là một thuộc Dục giới và một thuộc vô lậu. Trong khi tiếp theo sau một tâm thuộc Dục giới không bao giờ cùng thời sinh khởi một tâm thuộc Dục giới và một tâm thuộc Sắc giới. Sự sinh khởi của các sắc vốn tạp loạn (ākuta); trong lúc đẳng vô gián duyên không bao giờ sinh quả tạp loạn vì thế các sắc pháp không thể làm đẳng vô gián duyên.

Tôn giả thế hữu (Vasumitra) nói rằng trong một thân nếu có sự tương tục của sắc trưởng dưỡng (aupacayika) không bị đứt đoạn thì có thể sinh khởi một sắc trưởng dưỡng thứ hai vì thế không thể lập sắc làm đẳng vô gián duyên.

Đại đức (Sthavira Sautrāntika) nói: Sắc pháp có thể trực tiếp sinh ra ít pháp hoặc nhiều pháp vì thế nó không phải là đẳng vô gián duyên. Có khi thì nhiều pháp lại sinh ra ít pháp, như trong trường hợp một đồng rơm bị đốt thành tro; có khi từ ít pháp lại sinh ra nhiều pháp, như trong trường hợp một hạt giống rất nhỏ lại sinh ra rễ, thân, cành và lá của một cây vả, v.v.

(Vấn nạn) Khi các tâm nối tiếp nhau, có phải chúng luôn luôn có số lượng các loại tâm sở tương ứng bằng nhau không? Và nếu không phải thì tâm sinh

khởi trước đó sẽ có các tâm sở với số lượng lớn hơn, tâm sinh khởi sau đó sẽ có các tâm sở với số lượng ít hơn; và ngược lại. Các tâm thiện, bất thiện, vô ký tiếp nối nhau và chúng sẽ không có cùng số lượng các tâm sở tương ứng; các loại thiện định tiếp nối nhau có thể có hoặc không có tầm tứ. Như vậy đối với các tâm sở cũng như sắc pháp đều không có sự bằng nhau (Vibhāṣā, 11, 5).

(Giải thích) Đúng như vậy: Tiếp theo sau các tâm sở với số lượng lớn hơn vẫn có thể có các tâm sở khác với số lượng nhỏ hơn, và ngược lại; tuy nhiên đó chỉ là sự gia tăng hoặc giảm thiểu của các tâm sở khác nhau (Vibhāṣā, 11, 17). Nếu các tâm sở chỉ thuộc về một loại thì không bao giờ không bằng nhau: Không có trường hợp theo sau các thọ (vedanā) với số lượng nhỏ lại sinh khởi các thọ với số lượng nhiều hơn, và ngược lại. Điều này có nghĩa một tâm có một thọ tương ứng thì không bao giờ được tiếp nối bởi một tâm có hai hoặc ba thọ tương ứng. Đối với tướng (saṃjñā) và các tâm sở khác cũng như vậy.

(Hỏi) Như vậy có phải chỉ có trường hợp thuộc cùng loại thì pháp đi trước mới có thể làm đăng vô gián duyên cho pháp theo sau? Và như vậy thọ chỉ có thể làm đăng vô gián duyên cho thọ.

(Đáp) Nói chung thì các tâm sở đi trước làm đăng vô gián duyên cho các tâm sở đi sau, và không phải chỉ có các tâm sở cùng loại. Tuy nhiên khi quán sát trường hợp của các tâm sở cùng loại thì không thấy có sự tiếp nối giữa nhiều và ít hoặc ngược lại; vì thế mới có thể chứng minh ý nghĩa “bằng nhau”, “tức thời” của loại duyên này.

Có luận sư (Abhidhārmika = Sāmtānabhāgika) chủ trương ngược lại. Họ cho rằng một pháp chỉ làm đăng vô gián duyên cho một pháp cùng loại; có nghĩa là từ tâm chỉ sinh ra tâm, từ thọ chỉ sinh ra thọ, v.v.

(Vấn nạn) Nếu chủ trương như vậy thì khi một nhiễm pháp (kliṣṭa = akuśala, nirvṛtāvyaḅṛta) sinh khởi tiếp theo sau một pháp vô nhiễm tức nhiễm pháp này không phải sinh khởi từ đăng vô gián duyên.

(Giải thích) Chính phiền não bị diệt trước đó làm đăng vô gián duyên cho phiền não làm nhiễm ô pháp kế tiếp. Phiền não trước đó được xem như là pháp trực tiếp hiện khởi ngay trước phiền não theo sau cho dù nó bị gián cách (vyavahita) với phiền não sau đó bởi một pháp vô nhiễm; bởi vì nếu bị ngăn cách với một pháp khác loại (atulyajātīya) thì không tạo thành sự gián cách. Trường hợp cũng xảy ra đối với loại tâm khi ra khỏi (xuất tâm,

vyutthānacitta) Diệt tận định (nirodhasamāpatti). Loại tâm này lấy tâm nhập định (samāpatticitta) bị diệt trước đó làm đẳng vô gián duyên vì tự thân Diệt định (samāpattidravya) không tạo thành sự gián cách.

(Luận chủ) Chủ trương ở trên không thể chấp nhận được bởi vì nếu đúng như vậy thì tâm vô lậu sinh khởi lần đầu tiên sẽ không có đẳng vô gián duyên.

Các hành pháp không tương ưng với tâm cũng sinh khởi tạp loạn giống như các sắc pháp vì thế không phải là đẳng vô gián duyên; và theo sau một pháp đắc thuộc Dục giới có thể đồng thời đắc được các pháp thuộc tam giới và các pháp vô lậu, v.v.

(Hỏi) Tại sao không thừa nhận các pháp vị lai là đẳng vô gián duyên?

(Đáp) Bởi vì các pháp vị lai vốn tạp loạn (vyākula), không có trước sau.

(Hỏi) Nếu vậy làm sao Thế tôn có thể biết được pháp vị lai nào sinh khởi trước và pháp vị lai nào sinh khởi sau? Ngài có thể biết được thứ tự sinh khởi của tất cả các pháp cho đến điểm cuối cùng của thời gian.

(Tỳ-bà-sa [Vibhāṣā, 11, 2]) Ngài biết được là nhờ sự tỷ lượng (anumāna) rút ra từ quá khứ và hiện tại. Về quá khứ, ngài thấy được loại nghiệp nào sinh ra loại quả nào; loại pháp nào sinh khởi từ loại pháp nào; về hiện tại, ngài thấy được đây là loại nghiệp gì, từ loại nghiệp này sẽ có loại quả gì sinh ra ở vị lai; đây là loại pháp gì và từ loại pháp này sẽ sinh ra loại pháp nào. Tuy nhiên sự hiểu biết của Thế tôn không thuộc về tỷ lượng mà lại thuộc về nguyện trí (prañidhi-jñāna). Dựa vào sự tỷ giáo rút ra từ quá khứ và hiện tại, Thế tôn nhìn thấy trực tiếp các pháp đang tồn tại một cách tạp loạn trong vị lai và ngài biết rằng “một người tạo tác một nghiệp như thế chắc chắn sẽ thọ nhận một quả báo như thế ở vị lai”.

(Luận chủ) Theo giải thích của các ông, thì nếu Thế tôn không xét đến quá khứ tức ngài không biết được vị lai; và như vậy ngài sẽ không còn là biến tri (sarvavid).

Có luận sư (Vibhāṣā, 179, 4) nói rằng trong thân tương tục của chúng sinh có một pháp nào đó làm điềm triệu (cihna = linga) báo trước các quả sẽ sinh ở vị lai; điềm triệu này là một hành pháp không tương ưng với tâm. Thế tôn đã quán sát hành pháp này và biết được quả vị lai chứ không cần phải nhập vào thiền định và thông tuệ.

(Kinh bộ) Nếu như vậy Thế tôn sẽ là một nhà chiêm tướng chứ không phải hiện quán (sākṣātkārin, sākṣāddarśin).

(Luận chủ) Thật ra Thế tôn có thể tùy ý biến tri các pháp chứ không phải tỷ lượng hay chiêm tướng. Và đây là chủ trương đúng đắn của các luận sư Kinh bộ được chứng thực qua một lời dạy (Ekottara, 18, 16; Dīgha, i. 31) của Thế tôn “các phẩm tánh của phật, các cảnh giới của phật thì không thể hiểu được”.

(Vấn nạn) Nếu pháp vị lai không có trước sau, làm thế nào có thể nói rằng: “ngay sau Thế đệ nhất pháp (laukika agradharmā) chỉ sinh khởi khổ pháp trí nhân chứ không có một pháp nào khác” và “ngay sau Kim cang dụ định (vajropamasamādhī) chỉ sinh khởi tận trí (kṣayajñāna)”?

(Trả lời của Tỳ-bà-sa [Vibhāṣā, 11, 2]) Nếu sự sinh khởi của pháp này có quan hệ với pháp kia thì ngay sau pháp kia tức sẽ sinh khởi pháp này. Cũng giống như mầm mộng sinh khởi liền sau hạt giống mà không có đẳng vô gián duyên.

(Hỏi) Tại sao tâm, tâm sở cuối cùng của một vị a-la-hán không phải là đẳng vô gián duyên?

(Đáp) Bởi vì không có tâm, tâm sở nào sinh ra sau đó.

(Hỏi) Các ông có nói rằng Ý (mana) chính là tâm (tâm, citta; thức, vijñāna) vừa mới diệt và làm sở y cho một thức kế tiếp. Như vậy, nếu không còn có tâm nào tiếp nối tâm cuối cùng của một a-la-hán thì tâm cuối cùng này không thể gọi là ý và cũng không phải là đẳng vô gián duyên; nhưng tại sao vẫn gọi tâm này là ý?

(Đáp) Trường hợp này không giống như vậy. Những gì tạo thành ý không phải là tác dụng (kāritra), tức sự trì giữ một tâm kế tiếp mà chính là tính chất làm sở y (āśraya) của nó đối với tâm này; và việc tâm này có sinh khởi hay không không can dự đến điều này. Tâm cuối cùng của một a-la-hán chính là sở y: Nếu một tâm kế tiếp có một tâm này làm sở y nhưng lại không sinh thì đó là vì thiếu các duyên cần thiết cho nó sinh khởi. Trong khi đó những gì tạo thành đẳng vô gián duyên lại chính là tác dụng. Một khi duyên này đã thủ quả thì không có bất cứ pháp nào, không có bất cứ chúng sinh nào có thể ngăn cản quả này sinh khởi. Vì thế tâm cuối cùng của một a-la-hán được gọi là ý mà không phải là đẳng vô gián duyên.

(Hỏi) Một pháp nếu là đẳng vô gián đối với tâm (cittasamanantara), tức có một tâm nào đó làm đẳng vô gián duyên, thì pháp này có phải là tâm vô gián (cittanirantara) không, có nghĩa là nó có đi liền ngay sau tâm này không?

(Đáp) Có bốn trường hợp:

(1) Tâm, tâm sở xuất định của hai loại định vô tâm và tất cả các sát-na của hai loại định này, ngoại trừ sát-na thứ nhất, đều có loại tâm nhập định làm đẳng vô gián duyên nhưng không đi liền theo tâm nhập định này.

(2) Các tính chất sinh, v.v., thuộc sát-na thứ nhất của hai loại định này và các tính chất sinh, v.v., của tất cả các tâm, tâm sở ở trạng thái hữu tâm (sacittakāvasthā) đều đi liền theo sau một tâm nhưng không phải là đẳng vô gián duyên.

(3) Sát-na đầu tiên của hai loại định này và tất cả tâm, tâm sở ở trạng thái hữu tâm đều có loại tâm đi kèm trước đó làm đẳng vô gián duyên.

(4) Các tính chất sinh, v.v., thuộc về tất cả các sát-na của hai loại định này và các tính chất sinh, v.v., thuộc về các tâm, tâm sở xuất định của hai loại định này không có đẳng vô gián duyên vì chúng là các pháp không tương ưng với tâm và không đi liền theo sau một tâm nào cả.

(Hỏi) Sở duyên duyên là gì?

(Đáp) Tất cả các pháp hữu vi cũng như vô vi đều làm sở duyên duyên (ālambanapratyaya) của tâm, tâm sở nhưng không phải là không có sự khác nhau. Tỷ dụ như nhãn thức và các tâm sở tương ưng như thọ, v.v., đều có tất cả các sắc làm sở duyên duyên; nhĩ thức và các tâm sở tương ưng như thọ, v.v., đều có tất cả các thanh làm sở duyên duyên; tỷ thức, v.v., thì có hương; thiệt thức, v.v., thì có vị; thân thức, v.v., thì có xúc; và ý thức, v.v., thì có pháp.

Khi một pháp đã làm sở duyên cho một tâm thì không có lúc nào không làm sở duyên cho tâm này. Có nghĩa là một sắc ngay khi không được nhãn thức chấp thủ làm sở duyên thì nó vẫn là một sở duyên duyên; bởi vì dù được chấp thủ hay không, tính chất của nó vẫn không thay đổi. Cũng giống như củi vẫn là củi ngay cả khi nó chưa được đốt cháy.

Về vấn đề một tâm chấp thủ một pháp làm sở duyên, có thể lập thành ba tính chất quyết định. Tâm được quyết định (1) nhờ vào xứ (āyatana): Chẳng hạn

như một nhãn thức chỉ duyên sắc xứ; (2) nhờ vào sự (dravya): Một nhãn thức nào đó như cái biết về màu xanh, màu đỏ, v.v., chỉ duyên màu xanh, màu đỏ, v.v.; (3) nhờ sát-na (kṣaṇa): Một nhãn thức nào đó chỉ duyên một sát-na nào đó của màu xanh.

(Hỏi) Đối với sở y (āśraya) có phải một tâm cũng được quyết định theo cách trên đây?

(Đáp) Phải. Tuy nhiên nếu ở hiện tại thì tâm được nối kết với sở y; nhưng ở quá khứ và vị lai thì tâm lại tách rời với sở y. Có thuyết (Vibhāṣā, 12, 5) cho rằng ở hiện tại cũng như quá khứ tâm đều nối kết với sở y.

(Hỏi) Tăng thượng duyên là gì?

(Đáp) Loại duyên tăng thượng này (adhipatipratyayatā) chính là năng tác nhân; bởi vì năng tác nhân là điều kiện tăng thượng.

Sở dĩ có tên tăng thượng duyên là vì loại duyên này thuộc về hầu hết các pháp và có tác động đến hầu hết các pháp.

Tất cả các pháp đều là sở duyên của ý thức; tuy nhiên các pháp cùng hiện hữu (câu hữu) với một tâm nào đó là không phải là sở duyên của tâm này; tuy nhiên chúng vẫn làm năng tác nhân cho tâm này. Do đó, tất cả các pháp đều là tăng thượng duyên xét về mặt năng tác nhân chứ không phải về mặt sở duyên.

Bất cứ pháp nào cũng có thể lấy tất cả các pháp khác làm năng tác nhân, ngoại trừ chính nó (tự thể).

Không một pháp nào có thể làm duyên cho chính mình. Pháp hữu vi không làm duyên cho pháp vô vi và ngược lại.

(Hỏi) Các duyên khởi tác dụng đối với các pháp khi các pháp ở vào giai đoạn nào, tức khi ở hiện tại, quá khứ hay vị lai?

Tụng:

二因於正滅  
餘二緣相違

三因於正生  
而興於作用。

[Hai nhân khởi dụng khi pháp đang diệt.

Ba nhân khởi dụng khi pháp đang sinh.

Hai duyên khác theo thứ tự ngược lại trên đây mà khởi tác dụng.]

Luận: Trước hết phải xét đến nhân duyên (hetupratyaya), là loại duyên bao gồm năm duyên, tức loại trừ năng tác nhân.

Có hai nhân khởi tác dụng khi pháp đang diệt. Nói ‘đang diệt’ là chỉ cho ‘hiện tại’. Pháp hiện tại được gọi là ‘đang diệt’, bởi vì sau khi sinh tức pháp hướng đến (abhimukha) diệt.

Câu hữu nhân và tương ưng nhân khởi tác dụng (kāritram karoti) đối với một pháp hiện tại bởi vì chúng chỉ khởi dụng đối với một pháp sinh khởi cùng thời với chúng.

Nói “tam nhân ư chúng sinh” có nghĩa là vào khi một pháp đang sinh, tức chỉ cho pháp vị lai bởi vì pháp vị lai trước đó chưa sinh nên đang hướng về sự sinh, thì có ba nhân đều khởi tác dụng là đồng loại nhân, biến hành nhân và dị thực nhân.

Về các duyên khác:

Theo thứ tự các duyên đã nói trước đây, trước hết là đẳng vô gián duyên. Loại duyên này khởi dụng giống như ba nhân ở trên, tức vào khi một pháp đang sinh, bởi vì các tâm, tâm sở của sát-na trước đó nhường chỗ (avakāśadāna) cho các tâm, tâm sở đang sinh.

Kế tiếp là sở duyên duyên. Loại duyên này khởi dụng giống như hai nhân ở trên, tức vào khi một pháp đang diệt. Pháp đang diệt này chính là tâm, tâm sở năng duyên (ālambana) ở hiện tại đang nắm bắt một sở duyên cảnh ở hiện tại.

Về tăng thượng duyên thì tác dụng của nó là không tạo thành chướng ngại (anāvaraṇabhāvena .... avasthāna); tức nó không ngăn ngại pháp hiện tại, quá khứ cũng như vị lai.

(Hỏi) Có bao nhiêu duyên sinh ra các pháp khác nhau?

Tụng đáp:



心心所由四  
餘由二緣生

二定但由三  
非天次等故。

[Tâm, tâm sở do bốn duyên.

Hai định chỉ do ba duyên.

Các pháp khác do hai duyên sinh.

Không do trời bởi vì sinh khởi theo thứ tự.]

Luận: Tâm và tâm sở sinh khởi nhờ bốn duyên: (1) nhân duyên (hetupratyaya), tức năm nhân; (2) đẳng vô gián duyên, tức tâm và tâm sở đã sinh trước đó và không bị các tâm, tâm sở khác ngăn cách; (3) sở duyên duyên, tức năm sở duyên cảnh trong đó sắc (rūpa) là sở duyên đầu tiên, hoặc tất cả các pháp đều là sở duyên như trong trường hợp của ý thức; (4) tăng thượng duyên, tức tất cả các pháp, ngoại trừ tâm, tâm sở đang được nói đến. Hai định do ba duyên, tức trừ sở duyên duyên, bởi vì Vô tướng định và Diệt tận định không nắm bắt, không biết đến sở duyên cảnh. Ba duyên này là (1) nhân duyên, gồm câu hữu nhân (tức các tính chất sinh, v.v., của định) và đồng loại nhân (tức các thiện pháp đã sinh trước đó thuộc về một tầng thiền nào đó: ở tầng thiền thứ tư hoặc Hữu đẳng tùy theo trường hợp); (2) đẳng vô gián duyên, tức nhập định tâm và các tâm sở tương ứng với tâm này; nhập định tâm không bị ngăn cách bởi bất cứ loại tâm nào trong tất cả các sát-na của định; (3) tăng thượng duyên: giống như ở trên.

Hai loại định này sinh khởi từ gia hành, từ tác ý của tâm (cittābhisamkāraja, cittābhogaja) vì thế chúng có một tâm làm đẳng vô gián duyên; tuy nhiên vì chúng ngăn ngại sự sinh khởi của tâm cho nên không phải là đẳng vô gián duyên của tâm xuất định mặc dù chúng tiếp cận (nirantara) với tâm này.

Các pháp khác là các hành pháp không tương ứng với tâm (cittaviprayukta) và các sắc pháp (rūpa) sinh khởi nhờ nhân duyên và tăng thượng duyên (Vibhāṣā, 136, 5).

Tất cả các pháp có sinh khởi (sinh pháp) đều sinh từ năm nhân và bốn duyên đã nói ở trên.

Thế gian không sinh ra từ một nhân độc nhất như Trời, ngã (puruṣa), thẳng tánh (pradhāna) hoặc bất kỳ danh xưng nào khác.

(Hỏi) Làm thế nào có thể lập thành chủ trương trên đây?

(Đáp) Nếu các ông nghĩ rằng có các lý lẽ để lập thành chủ trương này thì các ông hãy loại bỏ chủ trương thế gian sinh khởi từ một nguyên nhân độc nhất của mình đi.

Nếu cho rằng mọi sự đều được sinh ra bởi một nguyên nhân độc nhất, bởi Trời (Tự tại), Đại thiên (Mahādeva), v.v., thì điều này không thể chấp nhận được vì những lý do sau:

(1) Nếu mọi sự đều được sinh ra bởi một nguyên nhân độc nhất thì lẽ ra chúng phải sinh khởi trong cùng một lúc; thế nhưng mọi người đều biết rằng chúng sinh khởi nối tiếp nhau.

(Biện luận của chủ trương nhất nhân) Chúng sinh khởi nối tiếp nhau là do ý muốn của Trời; có nghĩa là vì Trời muốn vật này sinh ngay bây giờ, vật kia diệt ngay bây giờ, vật nọ sinh và diệt muộn hơn, v.v..

(Luận chủ) Nếu trời có ý muốn như vậy thì mọi sự không sinh từ một nhân độc nhất bởi vì có nhiều ý muốn khác nhau. Mặt khác các ý muốn này sẽ trở thành cùng thời vì trời, tức nhân của các ý muốn này chỉ có một; và như thế mọi sự sẽ phải sinh ra trong cùng một thời điểm.

(Biện luận) Các ý muốn của trời không phải cùng thời bởi vì khi tạo ra các ý này thì trời cũng phải đợi nhiều nhân khác.

(Luận chủ) Nếu phải đợi nhiều nhân khác thì trời không phải là nguyên nhân độc nhất của mọi thứ. Và các nhân mà trời cần đến vốn sinh khởi nối tiếp nhau; có nghĩa là chính chúng cũng phải tùy thuộc vào các nhân và các nhân này cũng phải tùy thuộc vào các nhân khác. Như vậy sẽ không bao giờ có giới hạn cuối cùng.

(Biện luận) Hãy thừa nhận rằng sự tương tục của các nhân không có điểm khởi đầu.

(Luận chủ) Nếu vậy tất phải thừa nhận sự lưu chuyển (saṃsāra) này không có nguồn gốc. Các ông hãy từ bỏ chủ trương ‘nhất nhân’ của mình để tin theo thuyết nhân duyên của nhà phật (Thích môn).

(Biện luận) Các ý muốn của trời sinh khởi cùng thời, nhưng các sự vật thì không sinh khởi cùng thời bởi vì chúng sinh khởi tùy theo ý muốn của trời, có nghĩa là lần lượt nối tiếp nhau.

(Luận chủ) Điều này không thể chấp nhận được. Các ý muốn của trời trước sau vẫn không khác nhau (teṣaṃ paścād aviśeṣāt). Giả sử như trời muốn: “vật này hãy sinh ngay bây giờ! Vật kia sẽ sinh sau đó!” thì trong trường hợp này tại sao ý muốn thứ hai, trước đó vốn không đủ sức sinh khởi, về sau lại có thể sinh khởi; tại sao về sau có khả năng sinh khởi mà trước đó lại không có khả năng sinh khởi. Hơn nữa vì lợi ích gì mà trời phải dùng đến công lực lớn như vậy để sinh ra thế gian?

(Biện luận) Vì phát tâm hoan hỷ (prīti) cho nên trời mới sinh ra thế gian.

(Luận chủ) Nếu vì phát tâm hoan hỷ thì đó không còn là trời, là Tự tại (Īśvara) nữa bởi vì trời không thể làm được điều này nếu không có một phương tiện (upāya). Nếu đã không thể tự tại đối với hỷ thì làm thế nào trời có thể tự tại đối với thế gian? Hơn nữa, có phải trời tìm thấy niềm vui khi nhìn thấy tất cả chúng sinh mà trời đã tạo ra phải chịu đựng những khổ đau trong cuộc sống, kể cả những sự hành hạ ở địa ngục. Hãy kính lễ ông Trời đi! Thực chính xác khi một bài tụng của ngoại đạo đã diễn đạt thật hay về điều này: “gọi trời là Lỗ-đạt-la (Rudra) bởi vì trời thiêu cháy, bởi vì trời bén nhọn, hung dữ, ghê gớm, ăn thịt, máu và tủy.

Nếu tin rằng trời là nguyên nhân độc nhất của thế gian tức phủ nhận nhân duyên hiện thấy, công lao của con người (nhân công, puruṣakāra) từ khi đang còn hạt giống cho đến khi trở thành mầm mống, v.v.: Hoặc nếu vì đối ý mà phải thừa nhận có các nhân và cho rằng các nhân này chỉ để hỗ trợ (sahakārin) trời thì đó chỉ là lời nói suông để tỏ vẻ thành kính (bhaktivāda) mà thôi; bởi vì ngoài tác dụng của các nhân được gọi là phụ trợ này chúng ta không thấy có một tác dụng riêng biệt nào của cái gọi là “nguyên nhân độc nhất”. Hơn nữa, Trời sẽ không còn là đáng Tự tại đối với các nhân phụ trợ này khi mà phải chờ đến công năng của chúng mới có thể sinh ra quả. Có lẽ để tránh sự phủ nhận các nhân duyên vốn đã rất hiển nhiên và để tránh sự khẳng định một hành động có thực của trời, một hành động mà không có ai thấy được, những người tin vào nguyên nhân độc nhất sẽ nói rằng công việc của trời là sự tạo tác; thế nhưng sự tạo tác này, nếu chỉ tùy thuộc vào trời thì cũng sẽ không có sự bắt đầu giống như trời; và đây là kết quả mà những người này không bao giờ muốn thừa nhận.

Chúng tôi bác bỏ chủ trương về ngã, thắng tánh, v.v., cũng giống như đã bác bỏ chủ trương về trời nói trên vì thế không có một pháp nào được sinh ra từ một nguyên nhân độc nhất.

Than ôi, thế gian không tu thắng tuệ cho nên mới trôi dạt từ kiếp này đến kiếp khác như loài cầm thú, thật đáng thương! Chúng sinh tạo nghiệp rồi thọ quả của các nghiệp này mà cứ tin rằng chính trời là nguyên nhân của các quả này. Để phá tan sự tin tưởng mê muội này, không thể không trình bày chính nghĩa.

Trên đây đã nói sắc pháp sinh khởi nhờ vào hai duyên là nhân duyên và tăng thượng duyên; đến đây cần giải thích thêm làm thế nào mà các đại chủng (bhūta, mahābhūta) và các sở tạo sắc (upādāyarūpa, bhautika) có thể làm nhân duyên cho chính mình cũng như cho các pháp khác.

大為大二因	為所造五種
造為造三種	為大唯一因。

[Đại chủng làm hai nhân cho đại chủng,

Làm năm nhân cho sở tạo sắc.

Sở tạo sắc làm ba nhân cho sở tạo sắc,

Làm một nhân cho đại chủng.]

Luận: Bốn đại chủng (pṛthivīdhātu) v.v., chỉ làm đồng loại nhân và câu hữu nhân cho bốn đại chủng.

Bốn đại chủng làm năm nhân sinh khởi các sở tạo sắc (như màu sắc, mùi vị, v.v.). Năm nhân là sinh nhân (jananahetu), y nhân (nisrayahetu), lập nhân (pratiṣṭhāhetu), trì nhân (upastambahetu), và dưỡng nhân (upabr̥mhaṇahetu).

Bốn đại chủng làm nhân sinh khởi bởi vì các sở tạo sắc sinh ra từ chủng, giống như con sinh ra từ cha mẹ (Vibhāṣā, 127, 6); làm y nhân bởi vì các sở tạo sắc sau khi sinh khởi đều nương theo thế lực của các đại chủng, giống như học trò phải nương theo thầy, v.v.; làm lập nhân bởi vì sở tạo sắc được giữ vững (ādhāra) nhờ đại chủng, giống như bức tường giữ lại bức tranh; làm trì nhân bởi vì đại chủng là nguyên nhân khiến cho sở tạo sắc không bị

đứt đoạn; làm dưỡng nhân bởi vì đại chủng là nguyên nhân khiến cho sở tạo sắc tăng trưởng.

Như vậy, có thể nói rằng các đại chủng là khởi nhân (janmahetu), biến nhân (vikārahetu), trì nhân (ādhārahetu), trụ nhân (sthitihetu) và trưởng nhân (vṛddhihetu) của sở tạo sắc.

Các sở tạo sắc làm câu hữu nhân, đồng loại nhân và dị thực nhân cho nhau. Ở đây không kể đến năng tác nhân vì tất cả các pháp đều là năng tác nhân cho các pháp khác.

Làm câu hữu nhân là các sở tạo sắc của thân nghiệp và ngữ nghiệp thuộc loại đã nói ở trước (tức hai luật nghi); làm đồng loại nhân là các sở tạo sắc đã sinh đối với các sở tạo sắc cùng loại; làm dị thực nhân là thân nghiệp và ngữ nghiệp như con mắt được sinh khởi là nhờ nghiệp dị thực.

Thân nghiệp và ngữ nghiệp tạo ra các đại chủng là quả dị thực vì thế hai loại nghiệp này là dị thực nhân.

Trên đây đã nói về tâm và các tâm sở ở trước làm đẳng vô gián duyên cho tâm và các tâm sở ở sau nhưng vẫn chưa giải thích có bao nhiêu loại tâm có thể sinh khởi liền sau mỗi loại tâm. Để trình bày điều này, trước hết phải phân tích các loại tâm. Có tất cả mười hai loại:

欲界有四心	善惡覆無覆
色無色除惡	無漏有二心。

[Dục giới có bốn loại

Thiện, ác, hữu phú và vô phú.

Sắc giới, Vô sắc giới không có ác

Vô lậu có hai tâm.]

Luận: Bốn loại tâm thuộc về Dục giới là thiện (kuśala), ác (bất thiện, akuśala), hữu phú vô ký (nivr̥tāvyākṛta), vô phú vô ký (anivr̥tāvyākṛta).

Ở hai giới trên chỉ có ba loại, tức trừ loại bất thiện.

Tâm vô lậu có hai loại là tâm của bậc Hữu học và tâm của a-la-hán hoặc Vô học.

Mười hai loại tâm này hỗ tương sinh khởi không giống nhau.

欲界善生九	此復從八生
染從十生四	餘從五生七
色善生十一	此復從九生
有覆從八生	此復生於六
無覆從三生	此復能生六
無色善生九	此復從六生
有覆生從七	無覆如色辨
學從四生五	餘從五生四.

[Thiện tâm Dục giới sinh ra chín tâm,

Và có thể sinh từ tám tâm.

Nhiễm tâm sinh từ mười và sinh ra bốn;

Các loại còn lại sinh từ năm, và sinh ra bảy.

Thiện tâm Sắc giới sinh ra mười một tâm,

Và có thể sinh từ chín tâm.

Hữu phú sinh từ tám tâm,

Có thể sinh ra sáu tâm;

Vô phú sinh ra từ ba tâm,

Và có thể sinh ra sáu tâm.

Thiện tâm Vô sắc giới sinh ra chín tâm,

Và có thể sinh từ sáu tâm.

Hữu phú sinh ra bảy và sinh từ bảy tâm;

Vô phú giống như ở Sắc giới.

Tâm Hữu học tâm sinh từ bốn và sinh ra năm;

Tâm Vô học sinh từ năm và sinh ra bốn]

Luận: (1) Ngay liền sau một tâm thiện thuộc Dục giới có thể sinh khởi chín tâm là bốn tâm Dục giới; hai tâm Sắc giới: Một tâm thiện khi nhập định, một tâm hữu phú vô ký khi chết ở Dục giới với tâm thiện và chuyển sang thân trung ấm của Sắc giới; một tâm Vô sắc giới là hữu phú vô ký khi chết từ Dục giới và tái sinh vào Vô sắc giới, đây không phải là tâm thiện vì Vô sắc giới cách xa Dục giới về bốn phương diện: Sở y (āśraya), hành tướng (ākāra), sở duyên (ālamhana), đối trị (pratipakṣadūratā) cho nên không thể chuyển thẳng từ Dục giới vào một tầng định của Vô sắc giới; hai tâm vô lậu thuộc Hữu học hoặc Vô học khi nhập quán (satyābhisamaya).

Tâm thiện có thể sinh khởi trực tiếp từ tám tâm là bốn tâm Dục giới; hai tâm Sắc giới, thiện và hữu phú vô ký, khi nhập định - tức khi hành giả bị quấy rầy (utpīḍita) bởi một định nhiễm ô mà xuất định thì theo sau tâm nhiễm ô chính là định này lại sinh khởi một tâm thiện thuộc hạ địa và nương tựa vào tâm này để không bị thối thất; hai tâm vô lậu thuộc Hữu học hoặc Vô học khi xuất quán.

Tâm nhiễm ô, tức tâm bất thiện và hữu phú vô ký, có thể sinh khởi từ mười tám ngoại trừ hai tâm vô lậu vì tâm tái sinh ở Dục giới (pratisamdhikāla) thuộc về nhiễm ô và có thể theo sau bất kỳ loại tâm nào của tam giới.

Từ tâm nhiễm ô có thể sinh ra bốn tâm, tức bốn tâm Dục giới.

Tâm vô phú vô ký có thể sinh khởi từ năm tâm là bốn tâm Dục giới cộng thêm một tâm thiện Sắc giới: bởi vì hóa tâm (nirmānacitta) Dục giới, tức loại tâm có thể duyên là hóa sự thuộc Dục giới, tức tiếp theo sau một tâm thiện thuộc Sắc giới.

Từ tâm vô phú vô ký có thể sinh ra bảy tâm là bốn tâm thuộc Dục giới; hai tâm thuộc Sắc giới: đó là một tâm thiện vì từ loại hóa tâm nói trên có thể sinh khởi trở lại một tâm thiện thuộc Sắc giới, và một tâm hữu phú vô ký khi chết với tâm hữu phú vô ký và tái sinh vào Sắc giới nơi mà tâm đầu tiên nhất định phải là hữu phú vô ký; một tâm thuộc Vô sắc giới là tâm hữu phú vô ký khi chết với tâm hữu phú vô ký và tái sinh vào Vô sắc giới.

(2) Ngay liền sau một tâm thiện thuộc Sắc giới có thể sinh khởi mười một tâm, tức trừ tâm vô phú vô ký của Sắc giới.

Tâm thiện có thể sinh khởi từ chín tâm, tức trừ hai tâm nhiễm ô (bất thiện, hữu phú vô ký) của Dục giới và tâm vô phú vô ký của Vô sắc giới.

Tâm hữu phú vô ký có thể sinh khởi từ tám tâm, tức trừ hai tâm nhiễm ô của Dục giới và hai tâm vô lậu.

Từ tâm hữu phú vô ký có thể sinh ra sáu tâm là ba tâm thuộc Sắc giới; ba tâm thiện, bất thiện và hữu phú vô ký thuộc Dục giới.

Tâm vô phú vô ký có thể sinh khởi từ ba tâm thuộc Sắc giới.

Từ tâm vô phú vô ký có thể sinh ra sáu tâm là ba tâm thuộc Sắc giới, và hai tâm nhiễm ô thuộc Dục giới, hai tâm nhiễm ô (nivṛtāvyākṛta) thuộc Vô sắc giới.

(3) Tâm vô phú vô ký thuộc Vô sắc giới có thể sinh khởi từ ba tâm thuộc ba giới.

Từ tâm vô phú vô ký có thể sinh ra sáu tâm là ba tâm thuộc tự giới, hai tâm nhiễm ô thuộc Dục giới, và một tâm nhiễm ô thuộc Sắc giới.

Từ tâm thiện có thể sinh ra chín tâm, tức trừ tâm thiện thuộc Dục giới, tâm vô phú vô ký thuộc Dục giới và thuộc Sắc giới.

Tâm thiện có thể sinh khởi từ sáu tâm là ba tâm thuộc Vô sắc giới, một tâm thiện thuộc Sắc giới, và hai tâm vô lậu.

Từ tâm hữu phú vô ký có thể sinh ra bảy tâm là ba tâm thuộc Vô sắc giới, một tâm thiện thuộc Sắc giới, hai tâm nhiễm thuộc Dục giới, một tâm nhiễm thuộc Sắc giới.

Tâm hữu phú vô ký có thể sinh khởi từ bảy tâm tức trừ hai tâm nhiễm ô thuộc Dục giới, một tâm nhiễm ô thuộc Sắc giới và hai tâm vô lậu.

(5) Tâm Hữu học, tức tâm của thánh giả không phải là a-la-hán, có thể sinh khởi từ bốn tâm là tâm Hữu học và tâm thiện của ba giới.

Từ tâm Hữu học có thể sinh ra năm tâm là bốn tâm nói trên và tâm Vô học.

Tâm Vô học có thể sinh khởi từ năm tâm là tâm Hữu học, tâm Vô học, tâm thiện của ba giới.



Từ tâm Vô học có thể sinh ra bốn tâm là tâm Vô học và tâm thiện của ba giới.

Trên đây đã giải thích sự hỗ tương sinh khởi của mười hai tâm; tiếp theo là phần nói về mười hai tâm được chia thành hai mươi tâm như thế nào.

十二為二十	謂三界善心
分加行生得	欲無覆分四
異熟威儀路	工巧處通果
色界除工巧	餘數如前說.

[Mười hai tâm thành hai mươi tâm

Là thiện tâm ở ba giới

Được chia thành gia hành và sinh đắc

Vô phú Dục giới được chia thành bốn

Là dị thực, uy nghi lộ, công xảo xứ, thông quả;

Vô phú Sắc giới trừ bớt công xảo;

Số còn lại như đã nói ở trước.]

Luận: Tâm thiện thuộc ba giới đều được chia làm hai loại: Đắc được do gia hành (gia hành đắc, yātnika, prāyogika) và đắc được do bẩm sinh (sinh đắc, upapattilābhika, upapattiprātilambhika); vì thế có tất cả sáu loại tâm thiện tương ứng với ba loại trong phần liệt kê đầu tiên ở trên.

Tâm vô phú vô ký thuộc Dục giới chia làm bốn loại là (1) sinh từ dị thực nhân (dị thực sinh, vipākaja), (2) thuộc về các uy nghi đi, đứng, nằm, ngồi (uy nghi lộ, airyāpathika), (3) thuộc về công nghệ (công xảo xứ, śailpasthānika), (4) thuộc về sự biến hóa (nairmita, nairmāṇika), tức là loại tâm mà nhờ nó mà một người có thần thông có thể tạo ra sắc, v.v., và các cảnh này được gọi là thông quả (abhijñāphala).

Tâm vô phú vô ký thuộc Sắc giới chia làm ba loại vì ở giới này không có công xảo xứ.

Không phân chia tâm vô phú vô ký thuộc Vô sắc giới vì ở đó chỉ có loại dị thực sinh.

Như vậy có bảy loại vô phú vô ký tương đương với hai loại vô phú vô ký trong phần liệt kê đầu tiên, cộng thêm các tâm thiện tức thành tất cả hai mươi tâm (= Dục giới: Hai thiện, một bất thiện, một hữu phú vô ký, bốn vô phú vô ký; Sắc giới: hai thiện, một hữu phú vô ký, ba vô phú vô ký; Vô sắc giới: hai thiện, một hữu phú vô ký, một vô phú vô ký; một Hữu học, một Vô học).

Ba tâm vô phú vô ký là uy nghi lộ, công xảo xứ, và thông quả có sắc hương vị xúc làm duyên cảnh. Tâm công xảo xứ còn có thanh làm sở duyên cảnh.

Ba tâm này chỉ thuộc về ý thức (manovijñānani); tuy nhiên năm thức thân lại có trước và chuẩn bị (gia hành, prāyogika) cho hai loại tâm uy nghi lộ và công xảo xứ.

Có luận sư (Vibhāṣā, 126, 19) cho rằng có một loại ý thức được dẫn khởi (abhinirhṛta, utpādita) bởi uy nghi lộ có khả năng duyên đủ mười hai cảnh từ nhãn căn cho đến pháp xứ.

Hai mươi loại tâm này hỗ tương sinh khởi như sau:

(1) Ở Dục giới có tám tâm là hai thiện, hai nhiễm ô (bất thiện, hữu phú vô ký) và bốn vô phú vô ký.

Tâm thiện thuộc gia hành đắc (gia hành thiện, prāyogika kuśala) trực tiếp sinh ra mười tâm là bảy tâm thuộc tự giới, tức trừ tâm thông quả, một tâm gia hành thiện thuộc Sắc giới, một tâm Hữu học, một tâm Vô học; và sinh khởi từ tám tâm là bốn tâm thuộc tự giới, tức hai thiện và hai nhiễm ô, một tâm gia hành thiện và một tâm vô phú vô ký thuộc Sắc giới, một tâm Hữu học, một tâm Vô học.

Tâm thiện thuộc sinh đắc (sinh đắc thiện, upapattilābhika kuśala) trực tiếp sinh ra chín tâm là bảy tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả, hai tâm vô phú vô ký thuộc Sắc giới và Vô sắc giới; và sinh khởi từ mười một tâm là bảy tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả, tâm gia hành thiện và tâm vô phú vô ký thuộc Sắc giới, tâm Hữu học và tâm Vô học.

Hai tâm nhiễm ô trực tiếp sinh ra bảy tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả. Hai tâm này sinh khởi từ mười bốn tâm là bảy tâm thuộc tự giới, tức trừ

thông quả; bốn tâm thuộc Sắc giới, tức trừ gia hành thiện và thông quả; ba tâm thuộc Vô sắc giới, tức trừ gia hành thiện.

Tâm dị thực sinh và uy nghi lộ trực tiếp sinh ra tám tâm là sáu tâm thuộc tự giới, tức trừ gia hành thiện và thông quả, hai tâm vô phú vô ký thuộc Sắc giới và Vô sắc giới; và sinh khởi từ bảy tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả.

Tâm công xảo xứ trực tiếp sinh ra sáu tâm thuộc tự giới, tức trừ gia hành thiện và thông quả; và sinh khởi từ bảy tâm cũng thuộc tự giới, tức trừ thông quả.

Tâm thông quả trực tiếp sinh ra hai tâm là thông quả thuộc tự giới và gia hành thiện thuộc Sắc giới; và sinh khởi từ hai tâm giống như trên.

(2) Ở Sắc giới có sáu tâm là hai tâm thiện, một tâm nhiễm ô (hữu phú vô ký) ba tâm vô phú vô ký:

Tâm gia hành thiện trực tiếp sinh ra mười hai tâm là sáu tâm thuộc tự giới; ba tâm thuộc Dục giới, tức gia hành thiện, sinh đắc thiện và thông quả; tâm gia hành thiện thuộc Vô sắc giới, tâm Hữu học, tâm Vô học. Tâm gia hành thiện sinh khởi từ mười tâm là bốn tâm thuộc tự giới, tức trừ uy nghi lộ và dị thực sinh; hai tâm thuộc Dục giới, tức gia hành thiện và thông quả; hai tâm thuộc Vô sắc giới, tức gia hành thiện và hữu phú vô ký; tâm Hữu học, tâm Vô học.

Tâm sinh đắc thiện trực tiếp sinh ra tám tâm là năm tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả; hai tâm thuộc Dục giới, tức bất thiện và hữu phú vô ký; tâm hữu phú vô ký thuộc Vô sắc giới. Tâm sinh đắc thiện sinh khởi từ năm tâm thuộc tự giới tức trừ thông quả.

Tâm hữu phú vô ký trực tiếp sinh ra chín tâm là năm tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả; bốn tâm thuộc Dục giới, tức hai thiện và hai nhiễm ô. Tâm hữu phú vô ký sinh khởi từ mười một tâm là năm tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả; ba tâm thuộc Dục giới, tức sinh đắc thiện, uy nghi lộ và dị thực sinh; ba tâm thuộc Vô sắc giới, tức trừ gia hành thiện.

Tâm dị thực sinh và uy nghi lộ trực tiếp sinh ra bảy tâm là bốn tâm thuộc tự giới, tức trừ gia hành thiện và thông quả, hai tâm thuộc Dục giới, tức bất thiện và hữu phú vô ký, một tâm thuộc Vô sắc giới, tức hữu hữu phú vô ký; và sinh khởi từ năm tâm thuộc tự giới, tức trừ thông quả.

Tâm thông quả trực tiếp sinh ra hai tâm thuộc tự giới là gia hành thiện và thông quả; và cũng sinh khởi từ hai loại tâm này.

(3) Vô sắc giới có bốn tâm là hai thiện, một hữu phú vô ký và một dị thực sinh.

Tâm thiện gia hành trực tiếp sinh ra bảy tâm là bốn tâm thuộc tự giới, một gia hành thiện thuộc Sắc giới, một tâm Hữu học, một tâm Vô học; và sinh khởi từ sáu tâm là ba tâm thuộc tự giới, tức trừ dị thực sinh, gia hành thiện thuộc Sắc giới, tâm Hữu học và tâm Vô học.

Tâm sinh đặc thiện trực tiếp sinh ra bảy tâm là bốn tâm thuộc tự giới, tâm hữu phú vô ký thuộc Sắc giới, tâm bất thiện và hữu phú vô ký thuộc Dục giới; và sinh khởi từ bốn tâm thuộc tự giới.

Tâm hữu phú vô ký trực tiếp sinh ra tám tâm là bốn tâm thuộc tự giới, tâm gia hành thiện và hữu phú vô ký thuộc Sắc giới, tâm bất thiện và hữu phú vô ký thuộc Dục giới; và sinh khởi từ mười tâm là bốn tâm thuộc tự giới, tâm sinh đặc thiện, uy nghi lộ và dị thực sinh thuộc Sắc giới và Dục giới.

Tâm dị thực sinh trực tiếp sinh ra sáu tâm là ba tâm thuộc tự giới, tức trừ gia hành thiện, tâm hữu phú vô ký thuộc Sắc giới, tâm bất thiện và hữu phú vô ký thuộc Dục giới; và sinh khởi từ bốn tâm thuộc tự giới.

Tâm Hữu học trực tiếp sinh ra sáu tâm là ba tâm gia hành thiện thuộc ba giới, tâm sinh đặc thiện thuộc Dục giới, tâm Hữu học, tâm Vô học; và sinh khởi từ bốn tâm là ba tâm gia hành thiện thuộc ba giới và tâm Hữu học.

Tâm Vô học trực tiếp sinh ra năm tâm, tức trong số sáu tâm sinh khởi từ tâm Hữu học ở trên trừ đi tâm Hữu học (ba gia hành thiện, một sinh đặc thiện Dục giới, một tâm Vô học); và sinh khởi từ năm tâm là ba tâm gia hành thiện thuộc ba giới, tâm Hữu học và tâm Vô học.

(Hỏi) Các tâm dị thực sinh, uy nghi lộ, và công xảo xứ đều trực tiếp sinh khởi từ tâm gia hành thiện thuộc Dục giới. Tại sao không có trường hợp ngược lại?

(Đáp) Tâm dị thực sinh không thích hợp (anukūla) với gia hành thiện vì tâm này yếu liệt (durbala) và không phát khởi tức thời (anabhisamskāravāhivāt = ayatnena tieh). Tâm uy nghi lộ và công xảo xứ không thích hợp với tâm gia

hành thiện vì sự phát khởi của chúng thuộc về sự tạo tác của một uy nghi hoặc một tác phẩm (īryāpathaśilpābhi saṃskāraṇapravṛttatvāt).

Trái lại loại tâm xuất (niṣkramaṇacitta), tức một loại tâm nào đó như dị thực sinh, v.v., mà hành giả đã nương vào để ra khỏi chuỗi tâm gia hành thiện, v.v., lại có thể phát khởi tức thời; vì thế loại tâm xuất này có thể sinh khởi trực tiếp từ tâm gia hành.

(Vấn nạn) Nếu tâm gia hành không thể trực tiếp từ tâm dị thực sinh, v.v., bởi vì các tâm này không thích hợp với tâm gia hành thì tâm gia hành làm sao có thể sinh khởi từ tâm nhiễm ô vốn trái ngược (viguṇa) với nó.

(Giải thích) Đúng là tâm nhiễm ô trái ngược với tâm gia hành. Tuy nhiên khi hành giả cảm thấy mệt mỏi (parikhinna) vì sự hiện hành (samudācāra) của các phiền não (kleśa) mà hành giả muốn liễu tri (parijñāna) thì tâm gia hành vẫn có thể sinh khởi.

(Vấn nạn) Tâm sinh đặc thiện thuộc Dục giới vốn mãnh lợi (paṭu) vì thế nó có thể sinh khởi từ hai tâm vô lậu cũng như từ tâm gia hành thuộc Sắc giới; tại sao khi phát khởi tức thời, tâm sinh đặc thiện lại không có các tâm nói trên theo sau?

(Giải thích) Tâm sinh đặc thiện thuộc Dục giới vì mãnh lợi nên có thể sinh khởi từ tâm nhiễm ô thuộc Sắc giới; tuy nhiên tâm sinh đặc thiện thuộc Sắc giới lại không mãnh lợi cho nên không thể sinh khởi từ tâm nhiễm ô thuộc Vô sắc giới.

三界染心中	得六六二種
色善三學四	餘皆自可得

論

曰。欲界染心正現前位。十二心內容得六心。彼先不成今得成故。由疑續善及界退還。欲界善心爾時名得。由起惑退及界退還得欲二心。不善有覆及得色界一有覆心。由起惑退得無色界一有覆心。及得學心。故名得六。色界染心正現前位。十二心內亦得六心。由界退還得欲界一無覆無記及色界三。色界染心亦由退得。由起惑退得無色界一有覆心。及得學心。故名得六。無色染心正現前位。十二心內唯得二心。由起惑退得彼染心。及得學心。故名得二。色界善

心正現前位。十二心內容得  
三心。謂彼善心及欲色界無覆無記。由昇進故。若有學心正現前位。  
十二心內容得四心。謂有學心及欲色界無覆無記并無色善。由初證入  
正性離生。及由聖道離欲色  
染。餘謂前說染等心餘。不說彼心正現前位得心差別。應知彼心正現  
前位。唯自可得。有餘於此總說。頌曰

慧者說染心 現起時得九  
善心中得六 無記唯無記

於善心中應言得七。謂由正見續善根時。欲界善心起位名得。離欲界  
染究竟位中。頓得欲色無覆無記。得色無色三摩地時。彼二善心說名  
為得。初入離生位證阿羅漢時。學無學心說名為得。餘准前釋應知其  
相。為攝前義。復說頌言

由託生入定 及離染退時  
續善位得心 非先所成故

---o0o---

### Chương 03 - Phân Biệt Giới

#### Phần 08

Trước đây đã giải thích các loại tâm khác nhau sinh khởi trong ba giới; như vậy ba giới này là gì? Và mỗi giới có bao nhiêu xứ?

地獄傍生鬼	人及六欲天
名欲界二十	由地獄洲異
此上十七處	名色界於中
三靜慮各三	第四靜慮八
無色界無處	由生有四種
依同分及命	令心等相續.

[Địa ngục, bàng sinh, quý,  
Người, và sáu cõi trời  
Là hai mươi xứ của Dục giới  
Vì địa ngục và các châu khác nhau  
Bên trên Dục giới là mười bảy xứ  
Của sắc Sắc giới trong đó  
Mỗi ba tỉnh lỵ đều có ba xứ,  
Tỉnh lỵ thứ tư có tám xứ.  
Vô sắc giới không có xứ;  
Nhưng do sinh nên có bốn loại;  
Nương vào đồng phần và mạng căn,  
Nên tâm, v.v., được tương tục.]

Luận: Dục giới có tất cả bốn nẻo (thú, gati) là địa ngục, bàng sinh, quý (preta), người và một phần thiên thú là sáu cõi trời Tứ đại vương chúng thiên (Cātumahārājika), Tam thập tam thiên (trāyastriṃśa), Dạ ma thiên (Yāma), Đổ sử đa thiên (Tuṣita), Nhạo biến hóa thiên (Niramāṇrati), Tha hóa tự tại thiên (Paraṇirmitavaśavartin); cộng thêm thế giới vật chất (khí thể gian, bhājanaloka) chứ đừng các chúng sinh này.

(hỏi) Dục giới có bao nhiêu xứ?

(Đáp) Hai mươi xứ. Tám địa ngục là Đẳng hoạt (Saṃjīva), Hắc thành (Kālasūtra), Chúng hợp (Saṃghāta), Hào khiêu (Raurava), Đại khiêu (Mahāraurava), Viêm nhiệt (Tapana), Đại nhiệt (Pratāpana), Vô gián (Avīci). Bốn châu là Nam thiên bộ châu (Jambudvīpa), Đông thắng thân châu (Pūrvavideha), Tây ngưu hóa châu (Avaragodānīya), Bắc câu lư châu (Uttarakuru). Sáu cõi trời như đã nói ở trên cộng thêm ngạ quỷ và bàng sinh. Như vậy từ địa ngục Vô gián cho đến Tha hóa tự tại thiên có tất cả hai mươi xứ, cùng với thế giới mà một phần thấp hơn của nó là Phong luân, đều thuộc về Dục giới.

Bên trên Dục giới là mười bảy xứ của Sắc giới.

Mỗi tầng thiên đều có ba xứ, ngoại trừ tầng thiên thứ tư.

Tầng thiên thứ nhất gồm Phạm chúng thiên (Brahmakāyika), Phạm phụ thiên (Brahmapurohita), Đại phạm thiên (Mahābrahman).

Tầng thiên thứ hai gồm Thiểu quang thiên (Parīttābha), Vô lượng quang thiên (Apramāṇābha), Tịch quang tịnh thiên (Ābhāsvara).

Tầng thiên thứ ba gồm Thiểu tịnh thiên (Parīttāsubha), Vô lượng tịnh thiên (Apramāṇasubha), Biến tịnh thiên (Śubhakṛtsna).

Tầng thiên thứ tư gồm tám xứ là Vô vân thiên (Anabhraka), Phước sinh thiên (Puṇyaprasava), Quảng quả thiên (Bṛhatphala), Vô phiền thiên (Avṛha), Vô nhiệt thiên (Atapa), Thiên hiện thiên (Sudṛśa), Thiện kiến thiên (Sudarśana), Sắc cứu cánh thiên (Akaṇiṣṭha). Tất cả mười bảy xứ trên đều thuộc Sắc giới.

Các luận sư ở Ca-thấp-di-la đều nói rằng đều nói rằng Sắc giới chỉ có mười sáu xứ. Họ cho rằng ở Phạm Phụ thiên có một đài cao gọi là Đại phạm thiên; đó là nơi cư ngụ của vị chủ tể, giống như một tòa tháp chứ không phải là một xứ (địa, bhūmi) riêng.

Ở Vô sắc giới không có xứ bởi vì các pháp vô sắc không chiếm chỗ trong không gian. Các sắc pháp khi đã ở quá khứ và vị lai đều là vô biểu sắc (avijñapti) và các pháp vô sắc thì không có phương sở (adeśastha). Tuy nhiên Vô sắc giới vẫn có bốn xứ tùy theo các cách thể tồn tại khác nhau (dị thực sinh sai biệt). Đó là Không vô biên xứ (Ākāśānantyāyatana), Thức vô biên xứ (Vijñānānantyāyatana), Vô sở hữu xứ (Ākimcanyāyatana), Phi tướng phi phi tướng xứ (Naivasamjñānāsamjñānāyatana; hữu đảnh, Bhavāgra) tạo thành Vô sắc giới. Khi nói 'tồn tại' là hàm ý sự hiện khởi của các uẩn trong một đời sống mới nhờ có nghiệp; nhưng không phải vì loại nghiệp này mà chúng sinh có các xứ cao thấp khác nhau. Sự cao thấp này không bao hàm sự khác nhau về các tầng bậc (địa). Khi một chúng sinh - đặc được loại định có khả năng sinh khởi một đời sống ở Vô sắc giới - bị mạng chung ở một nơi nào đó thì cũng chính ở nơi này là điểm bắt đầu của loại đời sống nói trên; và khi đời sống này chấm dứt thì cũng chính ở nơi này sẽ hình thành một thân trung ấm đi đầu thai [ở Dục giới hoặc Sắc giới].



(Hỏi) Chuỗi tương tục các tâm và tâm sở của chúng sinh có sắc thân phải nương tựa vào sắc (rūpa), v.v., mới có thể tồn tại; như vậy chuỗi tương tục các tâm và tâm sở của chúng sinh ở Vô sắc giới phải lấy cái gì làm nơi nương tựa?

(Đáp) Theo các luận sư Đối pháp (Ābhidhārmika), chuỗi tương tục của các tâm, tâm sở chúng sinh Vô sắc giới nương vào hai pháp không tương ưng với tâm là chúng đồng phần (nikayasabhāgatā) và mạng căn (jivitendriya) để tồn tại.

Chuỗi tương tục các tâm và tâm sở của chúng sinh có sắc thân không nương tựa vào hai pháp này bởi vì chuỗi tương tục này vốn yếu liệt; trong khi chuỗi tương tục của tâm, tâm sở chúng sinh Vô sắc giới lại có đủ năng lực cần thiết vì xuất phát từ loại định mà ở đó loại tướng về sắc đã bị trừ đoạn.

(Vấn nạn) Tuy nhiên chúng đồng phần và mạng căn của chúng sinh có sắc thân lại nương vào sắc; như vậy đối với chúng sinh không có sắc thân thì chúng đồng phần và mạng căn sẽ nương vào cái gì?

(Giải thích) Chúng nương tựa vào nhau. Ở chúng sinh có sắc thân, chúng đồng phần và mạng căn không có đủ lực cần thiết để nương vào nhau; tuy nhiên ở chúng sinh không có sắc thân thì chúng đồng phần và mạng căn lại có đủ lực này vì chúng xuất phát từ thắng định.

(Kinh bộ) Chuỗi tương tục của các tâm và tâm sở ở chúng sinh không có sắc thân, không có loại sở y nằm ở ngoài. Chuỗi tương tục này đã đủ mạnh và có thể không cần đến sở y. Vì thế có thể nói rằng tâm nương vào tâm sở và tâm sở nương vào tâm cũng giống như khi nói chúng đồng phần và mạng căn nương tựa vào nhau.

Chuỗi tương tục các tâm của chúng sinh khi tái sinh được dẫn khởi bởi một nhân (phiền não nghiệp, karma-kleśa) nếu đây là loại nhân chưa xả ly sắc pháp (sắc tham, rūparāga) thì tâm sở sinh ra cùng với sắc và lúc đó chuỗi tương tục các tâm sẽ nương tựa vào sắc; nếu là loại nhân đã xả ly sắc tham - như trong trường hợp có định làm nhân dẫn khởi một đời sống ở Vô sắc giới - thì tâm sở sinh và tồn tại mà không cần có sắc.

(Hỏi) Tại sao gọi các giới này là dục, sắc và vô sắc?

(Đáp) Giới (dhātu) là khả năng trì giữ (dadhāti) tự tướng (svalakṣaṇa) v.v.; hoặc giới còn có nghĩa là chủng tộc (gotra) như đã nói trước đây.

Dục giới là “giới thuộc về (tương ứng với, samprayukta) dục”. Vì loại bỏ các từ nằm ở giữa nên mới có tên gọi này; cũng giống như khi nói “vòng kim cương” (vajravālaka), tức là “vòng được trang sức bằng kim cương (vajreṇa samprayukta ‘ngulīyakaḥ) hoặc “thuốc nước hồ tiêu” (maricapānaka) tức là một loại “thuốc uống có trộn hồ tiêu”.

Đối với Sắc giới cũng vậy, tức Sắc giới là giới thuộc về sắc.

Khi nói “Vô sắc giới” (arūpa) là hàm ý sự không hiện hữu của sắc (ārūpa). Hoặc sắc (rūpa) có nghĩa là “có tính chất biên ngại (rūpaṇa), thị hiện (bādhanā)”; và vô sắc có nghĩa là “không có sắc (arūpa)”, tức không có các tính chất này, hoặc đó là “sự không hiện hữu của sắc (ārūpa)”, tức sự không hiện hữu của các tính chất này (tadbhāva [:arūpabhāva] arūpyam). Như vậy Vô sắc giới (ārūpyadhātu) là giới tương ứng với sự không hiện hữu của sắc (ārūpa).

Hoặc Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới là các từ ghép, trong đó từ đi trước là sở thuộc cách; tức Dục giới là giới của dục (kāma), Sắc giới là giới của sắc (rūpa), và Vô sắc giới là giới của vô sắc (ārūpa).

(Hỏi) Ở đây dục (kāma) có nghĩa là gì?

(Đáp) Đó là sự ham muốn đối với loại đồ ăn ở dạng từng miếng rời (đoạn thực, kavāḍīkārahāra) và đối với dâm dục. [Dục (kāma) không có nghĩa là đối tượng (cảnh) của sự tham muốn như đã từng mô tả chính xác qua từ ngữ kāmagaṇa, mà chỉ có nghĩa là “sự tham muốn” (kāmyata aneneti kāmah)]. Điều này được chứng minh qua bài tụng sau:

Tôn giả xá-lợi-tử (Śāriputra) nói với ngoại đạo (Ājīvaka): “những điều tốt đẹp (diệu cảnh) của thế giới này không phải là dục (kāma) mà dục chỉ là sự ham muốn do phân biệt tạo ra ở con người; không can hệ gì đến các sự vật của thế gian: Bậc trí đã đoạn trừ sự mong muốn đối với chúng. Ngoại đạo trả lời: “nếu những điều tốt đẹp của thế giới này không phải là dục, nếu dục chỉ là sự tham muốn do phân biệt tạo ra thì một vị Tỷ-khưu cũng sẽ là một người “thọ dục” khi khởi các phân biệt bất thiện”. Xá-lợi-tử trả lời: Nếu các điều tốt đẹp của thế giới này là dục, nếu dục không phải là sự tham muốn do phân biệt của con người tạo ra, thì thầy của các ông cũng sẽ là người “thọ dục” khi quán sát các sự vật của thế giới này. (Saṃyukta, 28, 3)

(Hỏi) Có thể xem tất cả các pháp hiện hành trong các thế giới này là các pháp hệ thuộc (pratītyaṃyukta, āpta, patita) các giới này không?

(Đáp) Không phải. Chỉ những pháp nào trong đó có lòng tham (rāga) nương vào một trong ba giới để tăng trưởng (tức lòng tham dục, tham sắc, tham vô sắc) thì mới thuộc về ba giới.

(Hỏi) Pháp nào được gọi là tham dục thuộc về Dục giới?

(Đáp) Đó là loại tham dục tăng trưởng nhờ nương vào các pháp thuộc Dục giới.

(Vấn nạn) Nói như vậy cũng giống như trường hợp hỏi và trả lời về sợi dây buộc ngựa: “Sợi dây buộc ngựa này thuộc về ai? - thuộc về người chủ ngựa. Con ngựa này thuộc về ai? - thuộc về người chủ sợi dây.” Cách trả lời như thế chẳng cho chúng tôi biết được điều gì cả.

(Giải thích) Không giống như vậy. Trước đây đã có liệt kê các xứ tạo thành Dục giới; vì thế khi nói “tham dục thuộc về Dục giới” là có ý chỉ cho loại tham dục của người chưa lìa bỏ các xứ này, chưa xả ly tham dục đối với các pháp của các xứ này. Đối với hai giới còn lại cũng như thế. Hoặc khi nói “tham dục thuộc về Dục giới” có nghĩa là tham dục của loại chúng sinh không có định tâm (samāhita); “tham dục thuộc về Sắc giới, vdg” là loại tham dục có liên quan đến bốn tầng thiền, các định có tên là vô sắc.

(Vấn nạn) Loại hóa tâm tạo ra các sự vật thuộc về Dục giới vốn là quả của thiên định; vì thế loại tâm này chỉ sinh khởi ở chúng sinh đã lìa bỏ Dục giới. Như vậy làm sao có thể nói rằng hóa tâm này hệ thuộc Dục giới? Tâm này thực sự không sinh khởi ở chúng sinh chưa xả ly Dục giới, và khi mà tâm này chỉ sinh khởi ở những chúng sinh đã xả ly Dục giới thì đối với họ tâm này không thể là đối tượng của lòng tham dục của những người hệ thuộc Dục giới nếu tâm này thuộc về Dục giới (Kāmavacaratva) mà không cần phải có lòng tham dục của những người thuộc về Dục giới (kāmarāgeṇa vinā) thì điều này thật khó hiểu và còn trái ngược với định nghĩa về tam giới của các ông.

Hóa tâm này thuộc về Dục giới bởi vì chính loại tham dục thuộc về chúng sinh Dục giới đã sinh khởi ở người nghe nói về hóa tâm này, cũng như đối với người nói lại rằng trước đây mình đã từng đắc loại tâm này, hoặc đối với người nhìn thấy được các sự vật mà hóa tâm này tạo ra. Hoặc cũng bởi vì hóa tâm này có tạo ra các hương vị; trong khi một tâm thuộc về Sắc giới thì không thể tạo ra các hương vị bởi vì chúng sinh ở Sắc giới tách rời nhau.

(Hỏi) Có phải chỉ có độc nhất ba giới này không?

(Đáp) Ba giới này có số lượng không cùng tận, cũng giống như hư không. Cho dù không có sinh khởi bất kỳ chúng sinh mới lạ nào đi nữa, cho dù có vô số đức phật hóa độ, vô số hữu tình và giúp họ chứng đắc được Niết-bàn đi nữa thì chúng sinh ở trong vô số thế giới cũng vẫn không bao giờ cùng tận.

(Hỏi) Ba giới được bài trí như thế nào?

(Đáp) Bài trí theo chiều ngang, như kinh (Saṃyukta, 34, 7) có: “giống như khi trời đổ tuyết, có các hạt lớn như gong xe, từ không trung liên tục trút xuống không ngừng; thì ở phía đông, các thế giới khi thành khi hoại cũng liên tục không ngừng nghỉ như vậy; về phía nam, phía tây và phía bắc cũng như thế.” Tuy nhiên kinh không nói đến phía trên và phía dưới.

Có luận sư (Dharmagupta? Sthiramati?) cho rằng vẫn có các thế giới chồng chất lên phía trên và xuống phía dưới bởi vì có các kinh khác (Saṃyukta, 17, 11; Madhyama, 11, 5) nói rằng thế giới dàn trải khắp cả mười phương. Vì thế vẫn có một cõi Dục giới ở bên trên Sắc cứu cánh thiên (Akaniṣṭha) và một cõi Sắc cứu cánh thiên ở bên dưới Dục giới.

Người nào đã xả ly một cõi Dục giới thì cũng xả ly các cõi Dục giới của tất cả thế giới. Đối với hai loại giới kia cũng vậy.

Người nào khởi được thông tuệ (abhijñā) nhờ nương vào tầng thiền thứ nhất thì năng lực thần thông phát khởi được này chỉ có thể lên đến Phạm thế (Brahmaloka) của thế giới nơi đã phát khởi loại thần thông này chứ không thể đến được thế giới khác.

Trên đây đã giải thích các giới; tiếp theo là phần nói về năm thú.

於中地獄等 自名說五趣

唯無覆無記 有情非中有.

[Trong đó tên gọi của địa ngục v.v.

Chính là tên gọi của năm thú

Chúng chỉ có tánh vô phú vô ký

Chỉ có hữu tình chứ không có trung hữu.]

Luận: Trong ba giới có năm thú (gati) là chúng sinh ở địa ngục, bàng sinh, quỷ, người và trời. Ở Dục giới có bốn loại đầu và một phần của thiên thú; ở hai giới còn lại chỉ có một phần của thiên thú.

(Hỏi) Tụng văn nói rằng có năm thú ở trong ba giới; vậy thì có phải có một phần của giới không nằm trong các thú không?

(Đáp) Phải. Đó là thiện, nhiễm, khí thể gian, trung hữu. Tuy chúng được bao hàm trong các giới nhưng không thuộc về năm thú.

Năm thú đều thuộc tánh vô phú vô ký bởi vì là quả của nhân dị thực. Nếu không phải như vậy thì các thú sẽ bị tạp loạn. [thật vậy, một người có thể tạo tác các nghiệp chiêu cảm một quả ở địa ngục hoặc một quả ở thiên thú. Nếu tất cả các nghiệp hoàn toàn thuộc về (paryāpanna) các thú thì trong cùng một lúc thú của người này cũng sẽ là thú của địa ngục và của trời. Một chúng sinh sinh ở Dục giới có đủ các phiền não (kleśa) của địa (bhūmi) này và cũng có thể có đủ các pháp của các địa cao hơn.]

Các thú đều là hữu tình số (sattvākhyā) vì thể khí thể gian không thuộc về năm thú này. Trung hữu cũng không phải là một thú.

Có nhiều bộ luận nói về thể tánh của các thú này:

(1) Thi thiết túc luận (Prajñāpti): “Bốn loại (yoni) có đủ năm thú; nhưng năm thú có đủ bốn loại sinh không? - Trung hữu không có ở năm thú.”

(2) Pháp uẩn túc luận (Dharmaskandha): “Nhãn giới (caṣṣurdhātu) là gì? - Loại sắc vi tế (tịnh sắc) được các đại chủng tạo thành là nhãn, nhãn căn, nhãn xứ, nhãn giới ở địa ngục, ở bàng sinh, ở quỷ, ở chúng thiên, ở người, ở chúng sinh sinh từ thiên định, và ở chúng sinh trung hữu.”

(3) Kinh Thất hữu (Saptabhavasūtra) cũng nói rằng trung hữu không có trong các thú: “Có bảy loại hữu (bhava) là địa ngục, bàng sinh, quỷ, trời, người, cộng thêm nghiệp hữu (karmabhava) và trung hữu (antarābhava).” Kinh này chỉ rõ năm thú cùng với nhân của nó, tức nghiệp hay nghiệp hữu, và phương tiện của chúng, tức thân trung ấm mà một chúng sinh nương vào đó để đi một thú; đồng thời kinh cũng cho thấy rằng các thú tái sinh vào đều có tánh vô phú vô ký bởi vì một mặt thì kinh phân biệt các thú khác nhau (như địa ngục, bàng sinh, v.v.) và một mặt thì kinh phân biệt các nhân khác nhau dẫn sinh các thú (tức là các nghiệp hữu phú như thiện, ác).

(4) Nội dung trên đây còn được nói đến trong một bản kinh được các luận sư ở Ca-thấp-di-la trích dẫn như sau (Vibhāṣā, 172, 3): “Xá-lợi-tử nói, này Cù tho, khi các phiền não (chư lậu, āsavas) thuộc về địa ngục hiện hành thì sẽ tạo tác và làm tăng trưởng các nghiệp chiêu cảm quả báo địa ngục (thuận địa ngục thọ nghiệp). Các nghiệp thuộc về thân, ngữ và ý này, các nghiệp quanh co, đòi bại, nhơ nhớp này chiêu cảm các quả dị thực là sắc, thọ, tưởng, hành và các thức thuộc về địa ngục. Khi quả dị thực hiện khởi thì có loại hiện hữu gọi là chúng sinh địa ngục. Này Cù tho, ngoài năm uẩn này ra, không thể có sự hiện hữu nào khác của chúng sinh địa ngục” [Có nghĩa là một chúng sinh ở địa ngục không thể tồn tại ngoài năm uẩn “vốn là quả dị thực” này vì thế phải thuộc tánh vô phú vô ký.]

(Hỏi) Nếu như vậy thì làm thế nào điều trên có thể phù hợp với phát biểu sau đây của Phạm loại Túc luận (Prakaraṇagrantha, 3, 8): “tất cả các loại tùy miên (anusāyas) đều nương theo các thú mà tăng trưởng (tùy tăng)”.

Phát biểu trên đây nhằm chỉ cho loại tâm đi đầu thai (tục tâm sinh, saṃdhicitta) ở các thú (Vibhāṣā, 72, 2) tức loại tâm có thể có cả năm bộ phiền não được đoạn trừ bởi kiến đạo hoặc tu đạo; vì thế tất cả các tùy miên mới có thể nương vào đó để tăng trưởng. Giống như khi nói “ngôi làng” nhưng lại có ý chỉ cho “ranh giới của ngôi làng”, Phạm loại Túc luận cũng có ý diễn đạt theo cách như vậy.

Có thuyết cho rằng các thú cũng thuộc về thiện tánh và nhiễm tánh. Những người này nói rằng luận chứng rút ra từ kinh Thất hữu không có giá trị. Mặc dù ngoài năm thú ra, nghiệp hữu đã được đề cập riêng biệt nhưng điều này không chứng minh được là nó nằm ngoài các thú. Cũng như trường hợp trong số năm trước (kaṣāya), người ta đã kể riêng đến hai loại phiền não trước (kleśakaṣāya) và kiến trước (dṛṣṭikaṣāya) thì như vậy có thể nói rằng kiến không phải là loại một phiền não không? Vì thế nghiệp hữu (karmabhava) vẫn thuộc về các thú; nhưng đã được đề cập riêng chỉ vì nó là nhân của các thú.

(Hữu bộ) Nếu lập luận như thế thì Trung hữu cũng là một thú.

(Giải thích) Không thể như vậy. Thú (gati) có nghĩa là “nơi đến” (sở vãng, gacchanti tām iti [gatiḥ]); trong khi Trung hữu lại bắt đầu từ nơi chết.

(Hữu bộ) Nếu vậy thì đây cũng là trường hợp của các hiện hữu ở Vô sắc giới; có nghĩa là các chúng sinh này cũng không thể trở lại các thú [bởi vì đều thọ sinh ở nơi chết].

(Giải thích) Sở dĩ trung hữu được gọi tên như vậy là vì nó là trung gian giữa hai thú. Nếu trung hữu cũng là một thú chứ không phải trung gian thì nó sẽ không có tên là trung hữu.

(Hữu bộ) Nếu không thừa nhận luận chứng rút ra từ kinh Thất hữu trên đây thì các ông có chấp nhận một phát biểu của Xá-lợi-tử không? Xá-lợi-tử đã nói rằng khi quả báo của các địa ngục hiện khởi thì lúc đó có một chúng sinh địa ngục. Xá-lợi-tử không nói thú của chúng sinh ở địa ngục chỉ là dị thực; như vậy loại thú này có một phần dị thực và một phần không phải dị thực. Kinh cũng nói rằng không có một chúng sinh địa ngục nằm ngoài các pháp sắc, v.v., tức có ý bác bỏ tính chất thực hữu của một cá thể chuyển từ thú này sang thú khác và cũng không khẳng định các uẩn sắc, v.v., của chúng sinh địa ngục chỉ là quả dị thực.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói rằng các thú chỉ là các pháp vô phú vô ký. Trong số các luận sư này có người nghĩ rằng thú là các pháp dị thực sinh (vipākaja); có người lại nghĩ rằng thú là các pháp dị thực và trưởng dưỡng.

Trong ba giới năm thú này có tất cả bảy thức trụ (vijñānasthiti) được sắp xếp theo thứ tự.

(Hỏi) Bảy thức trụ này là gì?

Tụng đáp:

身異及想異	身異同一想
翻此身想一	并無色下三
故識住有七	餘非有損壞.

[Khác thân và khác tướng

Khác thân nhưng cùng tướng

Cùng thân nhưng khác tướng;

Cùng tướng và cùng thân;

Và ba tầng dưới của Vô sắc giới;

Như vậy có tất cả bảy thức trụ.

Những chỗ khác không phải vì làm tổn loại.]

Luận: Kinh (Madhyama, 24, 11) nói:

(1) Chúng sinh hữu sắc khác nhau về thân và tướng, như giữa người và một phần chư thiên; đây là thức trụ thứ nhất.

(Hỏi) Một phần chư thiên này là ai?

(Đáp) Đó là chư thiên thuộc sáu cõi trời Dục giới và chư thiên thuộc tầng thiên thứ nhất (Phạm thế, Brahmaloaka) ngoại trừ kiếp sơ khởi (prathamābhinirvṛtta).

Các chúng sinh này có thân khác nhau (thân dị, nānātvakāya) bởi vì màu sắc (varṇa), hình dung (linga; y phục, trang sức, v.v), tướng mạo (saṃsthāna, chiều dài, v.v) của họ không đồng nhất. Họ có tướng khác nhau (tướng dị, nānātvasaṃjñin) bởi vì các tướng của họ về khổ, vui, không khổ không vui không đồng nhất.

(2) Chúng sinh hữu sắc khác nhau về thân nhưng giống nhau về tướng, như chúng sinh ở Phạm chúng thiên ở thời kỳ kiếp sơ khởi; đây là thức trụ thứ hai.

Tất cả các thuộc kiếp sơ khởi này có tướng giống nhau bởi vì đều có chung tướng về cùng một nguyên nhân duy nhất. Đại phạm khởi tướng: “tất cả chúng sinh này đều do ta sinh ra”, và những người đi theo Đại phạm đều khởi tướng: “chúng ta được Đại phạm sinh ra”. Họ có thân khác nhau bởi vì một kẻ là Đại phạm trong khi những kẻ còn lại đều là người đi theo cho nên khác nhau về kích thước cao to, về thân thể, ngôn ngữ, y phục và đồ trang sức.

(Hỏi) Kinh có nói chúng thiên này nhớ lại rằng: “Chúng ta đã thấy chúng sinh này trường thọ và tồn tại trong một thời gian lâu như vậy”,.... “Và khi chúng sinh này khởi nguyện: ‘ước gì các chúng sinh khác cũng sinh ra ở đây để làm bạn với ta!’ thì tất cả chúng ta đều sinh ra để làm bạn với chúng sinh này”. Như vậy khi chúng sinh này nhìn thấy Đại phạm thì họ đang ở đâu?

(Đáp) Theo một số luận sư [ dẫn chứng kinh có nói rằng Phạm chúng tái sinh vào cõi Đại phạm sau khi chết ở Cực quang tịnh thiên] thì chúng thiên



này nhìn thấy Đại phạm khi họ đang ở cõi Cực quang tịnh thiên; tuy nhiên nếu bị thối đọa từ cõi Cực quang tịnh thiên, vốn là cõi trời thuộc tầng thiên thứ hai, thì chúng thiên này phải bị mất tầng thiên thứ hai vốn rất cần thiết đối với khả năng nhớ lại một kiếp sống trước đây ở cõi trời thuộc tầng thiên thứ hai. Hơn nữa, chúng thiên này không thể đắc trở lại tầng thiên thứ hai bởi vì họ bị thối đọa vì loại tà kiến (giới cấm thủ, *śīlavrataparāmarśa*) đã xem Đại phạm là chủ thể tạo tác: Không thể nói rằng loại tà kiến này có thể đi theo tầng thiên thứ hai bởi vì không bao giờ tà kiến (hoặc bất kỳ một loại phiền não nào) thuộc một địa nào đó lại có thể duyên một địa thấp hơn.

Theo một luận sư khác, chúng thiên này nhìn thấy Đại phạm khi họ đang ở trung hữu trước khi sinh vào cõi trời của Đại phạm. Tuy nhiên người ta sẽ bác bỏ trung hữu thì không thể đình trụ lâu dài bởi vì không có gì có thể làm chậm lại sự thọ sinh ở thế giới này; và như vậy làm thế nào chúng thiên có thể nói được rằng “chúng ta đã thấy chúng sinh này trường thọ và tồn tại trong một thời gian lâu dài như vậy”?

Vì thế chính ở cõi trời của Đại phạm mà chúng thiên này đã hồi tưởng lại quá khứ của Đại phạm. Vào lúc họ sinh ra thì họ đã thấy Đại phạm sinh ra trước họ đang tồn tại trong thời gian dài. Sau khi nhìn thấy, họ khởi tưởng: “chúng ta đã từng nhìn thấy chúng sinh này ...”; và họ biết được lời nguyện của chúng sinh này nhờ sự ức niệm về tầng thiên thứ nhất và họ đã đạt được lời nguyện này nhờ vào sự kiện họ được sinh ra ở đó; hoặc vì Đại phạm đã nói cho họ biết điều này.

(3) Chúng sinh hữu sắc giống nhau về thân nhưng khác nhau về tướng, như chúng sinh ở cõi Cực quang tịnh thiên (*Ābhāsvara*); đây là thức trụ thứ ba.

(Hỏi) Ở đây khi kinh nói đến chúng thiên ở cõi cao nhất của tầng thiên thứ hai là Cực quang tịnh thiên, tức cũng nhằm chỉ cho hai cõi Thiểu quang thiên (*Parīttābha*) và Vô lượng quang thiên (*Apramāṇabha*). Nếu không phải như vậy thì hai cõi này sẽ thuộc về loại thức trụ nào?

(Đáp) Không có sự khác nhau về màu sắc, hình dung, tướng mạo cho nên chúng sinh này có thân giống nhau; nhưng vì có các tướng về lạc, không khổ không lạc cho nên lại khác nhau về tướng. Theo truyền thuyết (*Vibhāṣā*, 38, 6) chúng sinh này khi chán ghét hỷ căn (*saumnasya*) thuộc căn bản địa - tức là loại thọ thuộc về tầng thiên thứ hai - thì lại khởi xả căn thuộc cận phần địa (*sāmantaka*) - tức loại định đầu tiên có loại thọ không khổ không lạc của tầng thiên này; đến khi chán ghét loại thọ thứ hai này - tức xả căn thuộc cận

phần địa - thì lại khởi hỷ căn thuộc căn bản địa. Cũng giống như vua khi chán ghét dục lạc (kāmasukha) thì thọ nhận pháp lạc; đến khi chán ghét pháp lạc thì lại thọ nhận dục lạc.

(Hỏi) Nếu như vậy thì đối với chúng thiên của tầng thiên thứ ba (tức Biến tịnh thiên [Śubhakarṣna], v.v., vốn thuộc về thức trụ thứ tư) lẽ ra cũng phải giống như chúng thiên của tầng thiên thứ hai; thế nhưng chúng thiên thuộc tầng thiên thứ ba lại không chuyển nhập cận phần địa và luôn luôn có lạc thọ.

(Đáp) Biến tịnh thiên không chán ghét lạc thọ vì lạc thọ của họ vốn tịch tĩnh (sānta) trong khi hỷ thọ (saumanasya) thuộc Cực quang tịnh thiên là nhiều động tâm và không có tính chất tịch tĩnh.

Các luận sư Kinh bộ cho rằng kinh (Saptasūryavyākaraṇa; Dīrgha, 21, 8; Madhyama, 2, 8) có nói: “Những chúng sinh vừa mới sinh ra ở Cực quang tịnh thiên vì chưa hiểu rõ luật thành hoại của thế gian cho nên khi thấy hỏa tai thiêu đốt thế gian và lửa cháy đến tận cung trời Đại phạm thì họ kinh sợ, buồn rầu và hoảng hốt mà nói rằng “mong ngọn lửa này đừng lên đến đây”. Nhưng đối với chúng sinh đã sống lâu ngày ở Cực quang tịnh thiên thì vì hiểu rõ sự thành hoại của thế gian cho nên đã an ủi các chúng sinh đang bị kinh sợ mà nói rằng “này bạn đừng sợ! Ngọn lửa trước đây từng thiêu tận cung trời Đại phạm đã dập tắt rồi”. Qua đoạn kinh trên, chúng ta thấy được chúng thiên của tầng thiên thứ hai khác nhau về tướng như thế nào: Đối với hỏa tai xảy ra cho các cõi trời của tầng thiên thứ hai, chúng thiên có các tướng “lửa sẽ đến”, “lửa không đến” hoặc “thật đáng sợ”, “không đáng sợ” khác nhau. Vì thế biết rằng giải thích của Tỳ-bà-sa cho rằng do sự thay đổi hỗ tương giữa lạc thọ và xả thọ nên có các tướng khác nhau là không hợp lý.

(4) Chúng sinh hữu sắc có thân và tướng giống nhau, như chúng sinh ở cõi Biến tịnh thiên; đây là thức trụ thứ tư.

Họ có tướng giống nhau vì chỉ có lạc thọ.

Ở tầng thiên thứ nhất có tướng nhiễm ô như nhau vì cùng tương ưng với giới cấm thủ (sīlavrataparāmarśa); ở tầng thiên thứ hai lại có tướng khác nhau, tức hai loại tướng thiện thuộc căn bản địa và cận phần địa; ở tầng thiên thứ ba lại có tướng giống nhau vì đề sinh từ dị thực.

(5, 6, 7) Ba loại định đầu tiên thuộc Vô sắc giới là ba thức trụ cuối cùng như đã được kinh nói đến.

(Hỏi) Thức trụ (vijñānasthiti) là gì?

(Đáp) Đó là năm uẩn thuộc Dục giới hoặc Sắc giới đối với các thức trụ ở đầu; và bốn uẩn đối với ba thức trụ ở cuối.

(Hỏi) Tại sao số còn lại không phải là thức trụ?

(Đáp) Nói số còn lại là chỉ cho các ác xứ (durgati, apāya), tầng thiên thứ tư, và tầng định thứ tư của Vô sắc giới (phi tướng phi phi tướng xứ), tức Hữu đảnh (Bhavāgra).

Thức bị làm tổn hoại ở các xứ kể trên; tức ở các xứ ác có khổ thọ làm tổn hoại thức, ở tầng thiên thứ tư thì vì hành giả có thể tu tập Vô tướng định và vẫn có vô tướng là pháp tạo thành chúng sinh Vô tướng (asamjñisattva), ở Hữu đảnh thì hành giả có thể tu tập Diệt tận định là loại định diệt tận thọ và tưởng; vì thế ở những xứ này không có thức trụ.

Có các giải thích khác (Vibhāṣā, 137, 9) cho rằng thức trụ là “nơi mà chúng sinh muốn tìm đến, và khi đã đến thì không muốn rời khỏi”. Cả hai ý nghĩa này đều không có đối với các xứ ác.

Ở tầng thiên thứ tư thì tất cả chúng sinh đang ở đó đều muốn rời bỏ. Nếu là dị thực sinh thì muốn nhập vào vô tướng định (asamjñikapravivikṣā), nếu là thánh giả thì muốn nhập vào Tịnh cư thiên (Suddhāvāsika) [hoặc vào các xứ vô sắc (Ārūpyāyatanas)]; chúng sinh ở Tịnh cư thiên đều muốn chứng đắc tịch diệt (sāntaniodha)]. Ở Hữu đảnh thì các hoạt động của thức đều yếu liệt. Vì thế các xứ này không thể làm thức trụ.

Như vậy đã giải thích xong bảy loại thức trụ, nhân tiện lại nói thêm về chín chỗ ở của hữu tình.

應知兼有頂 及無想有情

是九有情居 餘非不樂住

[Cùng với hữu đảnh và

Chúng sinh vô tướng

Làm thành chín chỗ ở của chúng sinh

Các chỗ khác không phải là chỗ ở vì chúng sinh không muốn vào đó.]

Luận: Bảy thức trụ ở trên cùng với Hữu danh và chúng sinh vô tướng là chín chỗ cư ngụ của hữu tình (hữu tình cư) bởi vì tất cả hữu tình đều mong muốn sống ở những chỗ này.

“Các chỗ khác” là chỉ cho các ác xứ. Chúng sinh vì bị ác nghiệp la-sát (rākṣasa) dẫn dắt vào đó cho nên sống ở đó mà không thấy vui. Những nơi này cũng giống như lao ngục (bandhanasthāna) vì thế không gọi là “hữu tình cư”. [ở tầng thiên thứ tư, trừ Vô tướng thiên, các xứ còn lại đều không phải là hữu tình cư; điều này đã được giải thích trong phần nói về thức trụ.]

Trên đây kinh đã nói rằng có bảy thức trụ nhưng theo các kinh khác thì lại có thêm bốn loại.

四識住當知      四蘊唯自地  
說獨識非住      有漏四句攝。

[bốn thức trụ là

Bốn uẩn thuộc tự địa

Chỉ có thức không phải là chỗ trụ của thức.

Tất cả đều hữu lậu; có bốn trường hợp]

Luận: Kinh (Saṃyutta, iii. 54) nói có bốn loại thức trụ là thức tùy sắc trụ (rūpopagā vijñāsthiṭṭh), thức tùy thọ trụ (vedanopagā vijñāsthiṭṭh), thức tùy tưởng trụ (saṃjñopagā vijñāsthiṭṭh), thức tùy hành trụ (saṃskārogā vijñāsthiṭṭh).

Thức (vijñāna) có thể lấy sắc và các uẩn còn lại của một địa khác để làm sở duyên; nhưng thức không thể duyên các pháp này khi bị thức đẩy bởi lực của ái (trṣṇā) vì thế không thể xem các pháp này là chỗ trụ (sthiṭṭh) của thức.

(Hỏi) Tại sao uẩn thức năm (tức là thức gồm tâm và các tâm sở) không phải là chỗ trụ của thức?

(Đáp) Các luận sư Tỳ-bà-sa cho rằng một chỗ ở (sở trụ, sthiṭṭh) không phải là cái đang ở chỗ đó (năng trụ, sthātar), cũng giống như nhà vua không phải là

ngai vàng. Hơn nữa, khi nói “thức trụ” là có ý chỉ cho các pháp mà thức đang “cỡi lên” chúng để điều khiển (thừa ngự, vāhayati, pravartayati), giống như người lái thuyền và con thuyền trong khi thức thì không thể “cỡi lên” thức để điều khiển thức vì thế thức không phải là chỗ trụ của thức.

(Hỏi) Nếu vậy tại sao có kinh (Saṃyukta, 15, 7; Saṃyutta, ii. 101) nói: Ở chỗ của loại thức làm thức ăn (thức thực) có hỷ và có nhiễm”. Nếu ở chỗ của thức có hỷ và có nhiễm thì thức sẽ chiếm ngự và trụ tại chỗ đó; hơn nữa các ông còn nói rằng năm uẩn (trong đó có thức) tạo thành bảy thức trụ; vậy thì tại sao không thêm thức vào trong số bốn thức trụ?

(Trả lời của Tỳ-bà-sa) Nếu quán sát tiến trình ái nhiễm của thức ở một chúng sinh (sinh xứ, upapattiyatana, nikāyasabhāga) vốn được cấu thành bởi năm uẩn mà không phân tích riêng từng uẩn thì lúc đó có thể nói rằng thức là chỗ trụ của thức; nhưng nếu quán sát riêng biệt từng uẩn thì sẽ thấy rằng sắc, thọ, tưởng và hành - vốn là chỗ dựa của thức, là các pháp tương ưng và cùng khởi với thức - chính là các nguyên nhân làm cho thức bị nhiễm ô (saṃkleśa) trong khi thức lại không phải là nguyên nhân làm cho thức bị nhiễm ô bởi vì hai thức không thể tồn tại trong cùng một thời điểm.

Hơn nữa, Phật đã mô tả bốn thức trụ này giống như “đồng ruộng” và các thức có ái đi kèm theo (hữu thủ chư thức) thì giống như “hạt giống”. Đã là hạt giống thì không thể giống như đồng ruộng; cho nên có thể thấy rằng các pháp cùng khởi (sahavartin) với thức chỉ giống như đồng ruộng đối với thức.

(Hỏi) Bốn loại thức trụ bao hàm bảy loại thức trụ hay bảy loại thức trụ bao hàm bốn loại thức trụ?

(Đáp) Có thể phân tích qua bốn trường hợp:

(1) Thức được bao hàm trong bảy thức trụ nhưng không có chỗ trong bốn thức trụ.

(2) Bốn uẩn (tức loại trừ thức) của các xứ ác, của tầng thiền thứ tư và của hữu danh, đều được bao hàm trong bốn thức trụ.

(3) Bốn uẩn đã được bao hàm trong bảy thức trụ cũng được bao hàm trong bốn thức trụ.

(4) Các pháp còn lại không được bao hàm trong bảy thức trụ cũng như trong bốn thức trụ [tức chỉ cho thức của các xứ ác, v.v., và các pháp vô lậu].

Trong năm thú thuộc ba giới đã nói ở trên có tất cả bốn loại sinh (yoni).

(Hỏi) Bốn loại sinh này là gì? Xứ nào có loại sinh nào?

Tụng đáp:

於中有四生 有情謂卵等

人傍生具四 地獄及諸天

中有唯化生 鬼通胎化二.

[Trong đó có bốn loại sinh của hữu tình

Đó là sinh từ trứng, v.v.

Người và bàng sinh có cả bốn loại.

Địa ngục, chư thiên,

Và trung hữu chỉ có hóa sinh.

Quý gồm cả thai sinh và hóa sinh.]

Luận: Hữu tình sinh từ bốn loại là trứng, bào thai, sự ẩm thấp, và hóa hiện. Sinh (yoni) có nghĩa là sự sinh ra. Tất cả chúng sinh đều phải sinh ra (sinh loại đẳng); tuy nhiên những sự sinh ra này không đồng nhất (dư loại tạp).

Có loại chúng sinh sinh ra từ trứng (noãn sinh), như ngỗng, hạc, công, vẹt, họa mi, v.v.

Có loại sinh từ thai (thai sinh), như voi, ngựa, bò, trâu, lừa, heo, v.v.

Có loại sinh ra từ sự ẩm ướt (thấp sinh), tức từ sự ẩm thấp của các đại đất, nước, v.v., như côn trùng, bướm, muỗi, v.v.

Có loại sinh ra từ sự hóa hiện (hóa sinh). Các chúng sinh này sinh hiện tức thời với đầy đủ các căn cũng như các bộ phận. Loại này được gọi là hóa sinh bởi vì chúng có khả năng hiện hình và vì sinh khởi tức thời [mà không cần đến bào thai, tinh huyết]. Chúng sinh ở cõi thiên, địa ngục và trung hữu đều thuộc loại này.

Người và loài vật có cả bốn loại sinh nói trên.

Người sinh từ trứng: Như Thê-la (Śaila), và Ô-ba-thê-la (Upāsaila) sinh ra từ trứng chim hạc; ba mươi hai người con của Tỳ-xá-khu (Viśākhā); năm trăm hoàng tử của vua Bàn-già-la (Chấp ngũ, Pañcala).

Người sinh từ thai: Như tất cả loài người ngày nay.

Người sinh từ sự ảm thấp: Như Mạn-đà-la (Māndhātar), Già-lô (Cāru) và Ô-ba-già-lô (Upacāru), Cáp-man (kapotamalinī), Am-la-vệ (Āmrāpālī), v.v.

Người sinh từ sự hiện hình (hóa sinh), như những người sinh ra từ thời kỳ đầu tiên của một kiếp (kiếp sơ nhân).

Đối với loại vật, ba loại sinh đầu ai cũng có thể thấy biết được; về hóa sinh thì có Rồng (nāga) và Yết-lộ-trà (garuḍa), v.v.

Tất cả địa ngục, chư thiên và trung hữu chỉ có hóa sinh.

Quý có hai loại thai sinh và hóa sinh. Trường hợp sinh từ thai có thể biết được qua lời nói sau đây của một con quý cái đối với Mục-liên (Maudgalyāyana): “Ban đêm ta sinh được năm đứa con trai, sinh được đứa nào ta liền ăn đứa đó, ban ngày cũng sinh được năm đứa và cũng ăn hết nhưng vẫn không no.” (Vibhāṣā, 120, 12)

(hỏi) Trong tất cả bốn loại, loại sinh nào tối thắng?

(Đáp) Là loại hóa sinh.

(Hỏi) Nếu vậy, tại sao ở lần sinh cuối cùng của mình (hậu thân Bồ-tát) một Bồ-tát vốn có lực tự tại đối với sự sinh ra (upapattivaśitva) lại chọn cách sinh ra từ thai? (Mahāvastu, i. 145).

(Câu trả lời thứ nhất) Bởi vì Bồ-tát nhìn thấy được các lợi ích lớn: Nhờ có liên hệ thân thuộc với Bồ-tát nên dòng tộc Thích-ca (Śākya) mới có thể nhập vào chánh pháp; nhờ biết được Bồ-tát sinh từ dòng tộc Chuyển luân thánh vương cho nên mọi người mới sinh tâm kính mộ; nhờ thấy rằng Bồ-tát mặc dù cũng chỉ là người nhưng đã chứng đắc viên mãn nên chúng sinh mới phát khởi tâm tăng thượng. Nếu Bồ-tát không sinh ra từ thai thì người khác không biết được dòng tộc của ngài và sẽ nói rằng: “Người có nhiều pháp thuật này là ai? Là trời hay quỷ?”. Thật vậy, có các luận sư ngoại đạo đã sinh tâm phi

báng mà nói rằng vào cuối một trăm kiếp trên thế gian sẽ xuất hiện một người có pháp thuật giống như thế để nhai nuốt hết thế gian này; vì lẽ đó Bồ-tát đã chọn loại thai sinh để chấm dứt các điều nghi hoặc này.

(Câu trả lời thứ hai) Có luận sư (Vibhāṣā, 8, 9) cho rằng Bồ-tát chọn loại thai sinh để có thể lưu lại hình tích sau khi nhập Niết-bàn; và nhờ cúng dường trang nghiêm các hình tích này mà con người và các chúng sinh khác có thể sinh vào cõi thiên đến hàng ngàn lần và chúng đắc giải thoát. Nếu chọn cách hóa sinh, tức không phải nhờ đến chúng tử ở ngoài (như tinh, huyết, v.v.) thì thân thể của các chúng sinh sẽ không thể lưu lại sau khi chết, cũng giống như ngọn đèn khi tắt sẽ không còn để lại gì cả. Tuy nhiên, giải thích này không được chấp nhận bởi những người tin rằng đức phật có Trì nguyện thông (rddhiādhiṣṭhānikī).

Từ vấn đề này lại nảy sinh một vấn đề khác. Nếu thân hóa sinh hoàn toàn biến mất sau khi chết, làm sao kinh (Dīrgha, 19, 20; Saṃyutta, iii. 240, 246) có thể nói: “Loại Yết-lộ-trà () hóa sinh bắt giữ loại rồng () hóa sinh để ăn thịt”? (sửa ngang đây)

(Giải thích) Kinh nói Yết-lộ-trà bắt giữ rồng để ăn thịt (uddharati bhakṣārtham) chứ không nói Yết-lộ-trà ăn thịt rồng. Hoặc có thể là Yết-lộ-trà ăn thịt rồng khi con rồng chưa chết chứ không phải ăn con rồng chết (na punar mṛtasyāsyā tṛpyati).

(Hỏi) Trong bốn loại sinh, loại nào có nhiều chúng sinh nhất?

(Đáp) Loại hóa sinh; bởi vì nó bao gồm toàn bộ địa ngục, toàn bộ các cõi trời, tất cả trung hữu, cộng thêm một phần của ba thú khác.

(Hỏi) Trung hữu là gì? Tại sao không thể gọi trung hữu là sinh?

Tụng đáp:

死生二有中      五蘊名中有  
未至應至處      故中有非生。

[Giữa tử hữu và sinh hữu,

Ngũ uẩn được gọi là trung hữu.



Vì chưa đến được chỗ phải đến

[Nên trung hữu không phải là sinh.]

Luận: Ở trung gian của tử hữu (tức chỉ cho năm uẩn vào lúc chết) và sinh hữu (tức chỉ cho năm uẩn vào lúc sinh) có khởi một loại hữu (tức là một thân bao gồm năm uẩn [tự thể]) để đi đến chỗ phải sinh ra (sinh xứ). Loại hữu này nằm ở giữa hai thú (gati) nên có tên là Trung hữu.

(Hỏi) Nếu loại hữu này có khởi thì tại sao không nói là nó sinh khởi (upapanna), tại sao không nói là nó có sự sinh khởi (upapatti)?

(Đáp) Tuy nói rằng loại hữu này “có tính chất sinh khởi” (upapadyamāna) nhưng không phải nó được sinh ra. Nếu phân tích về mặt ngữ nguyên thì sẽ thấy rằng sinh chính là đến (pad = gam, upapanna = upagata): thân trung hữu khi mới bắt đầu thì chưa đến được nơi nó phải đến, tức là nơi sinh khởi của quả dị thực vì thế không thể gọi thân trung hữu là sinh.

Theo các bộ phái khác (Mahāsaṃghika) thì không thể có trung hữu vì có sự đứt đoạn không liên tục giữa tử hữu và sinh hữu. Tuy nhiên lý chứng cũng như giáo chứng đều cho thấy ý kiến trên không thể chấp nhận được:

如穀等相續	處無間續生
像實有不成	不等故非譬
一處無二並	非相續二生
說有健達縛	及五七經故。

[Giống như sự tương tục của lúa, v.v.]

Nhờ các chỗ không bị gián đoạn nên có thể tục sinh

Không thể chứng minh tương tục thực hữu;

Không giống nhau nên không thể so sánh;

Vì hai vật không tồn tại một chỗ,

Không tương tục và sinh từ hai nhân.

Kinh nói có trung hữu, chính là kiện đạt phược

Vì có ngũ kinh, thất kinh chứng minh.]

Luận: Theo Luận chánh lý, các pháp sát-na diệt luôn luôn tồn tại trong một chuỗi tương tục, khi chúng hiện khởi được ở một nơi cách xa nơi đã hiện khởi trước đó chính là nhờ chúng đã được sinh khởi không gián đoạn ở những nơi nằm ở trung gian. Trường hợp này cũng giống như sự tương tục của một hạt lúa khi được chuyên chở đến một ngôi làng ở xa và phải đi qua các ngôi làng nằm ở giữa. Đối với sự tương tục của tâm cũng vậy: Chuỗi tương tục của tâm sinh khởi (sinh hữu) sau khi đã được khởi lên liên tục không gián đoạn (trung hữu) từ nơi đã xảy ra cái chết trước đó (tưởng hữu).

(Vấn nạn) Trong trường hợp hình ảnh phản chiếu của một vật (pratibimba) có thể sinh hiện trên tấm gương, trên mặt nước, v.v., mà không có sự tiếp nối với vật này (bimba) để tạo ra một chuỗi liên tục; do đó có thể biết rằng các đại chủng của sinh hữu không phụ thuộc vào các đại chủng tạo thành chuỗi tương tục không gián đoạn giữa vị trí của tử hữu và vị trí các đại chủng của sinh hữu hiện khởi.

(Giải thích) Không thể chứng minh hình ảnh phản chiếu này là thực hữu; và cho dù là thực hữu đi nữa thì hình ảnh phản chiếu này cũng không phải là (bất đẳng) vật được phản chiếu vì thế không thể dùng làm tỷ dụ.

Khi nói “hình ảnh phản chiếu” là có ý chỉ cho một thực pháp (dravya) thuộc về một loại sắc (varṇa) nào đó. Tuy nhiên, ở đây không thể lập thành một tính chất thực hữu của hình ảnh phản chiếu này bởi vì trong cùng một chỗ không thể có hai sự vật cùng tồn tại. Có nghĩa là trên cùng một tấm gương, người đứng ở bên cạnh có thể nhìn thấy sắc (rūpa) của tấm gương, tức là loại sắc được tạo thành bởi các đại chủng (sở tạo sắc, upādāyarūpa) và người đứng đối diện có thể nhìn thấy hình ảnh phản chiếu của chính mình, hình ảnh này cũng là “một loại hiển sắc nào đó”, tức cũng là một sở tạo sắc. Tuy nhiên, không thể chấp nhận rằng hai sở tạo sắc lại có thể tồn tại ở cùng một chỗ trong cùng một thời gian bởi vì mỗi một sở tạo sắc đều phải có các đại chủng làm sở y riêng cho nó. Hơn nữa, khi hai người cùng nhìn vào một vật, như cái bình chẳng hạn thì cả hai đều nhìn thấy cùng một lúc; trong khi hai người nếu đứng hai bên bờ hồ thì lại nhìn thấy hình ảnh phản chiếu của các vật đối diện với họ: Có nghĩa là cùng một hình ảnh phản chiếu nhưng không được nhìn thấy trong cùng một lúc bởi cả người này và người kia. Và lại bóng râm và ánh sáng không thể cùng tồn tại ở một chỗ; tỷ dụ như khi đặt

một tấm gương trong một túp lều nằm cạnh một mặt hồ có phản chiếu ánh sáng mặt trời thì sẽ thấy được ở trên tấm gương hình ảnh phản chiếu của mặt trời được phản chiếu ở trên mặt hồ. Ba nhận xét trên đây cho thấy rằng hình ảnh phản chiếu không phải là một pháp thực hữu (dravya).

Tụng văn trên còn có thể được giải thích theo một cách khác. Trong câu: “vì hai vật không tồn tại một chỗ” thì “hai vật” là chỉ cho bề mặt tấm gương (kính diện) và hình ảnh phản chiếu của mặt trăng (nguyệt tượng). Chúng ta không thể nhìn thấy mặt gương và hình ảnh phản chiếu của mặt trăng ở trên mặt gương trong cùng một chỗ: Hình ảnh phản chiếu này xuất hiện ở trên mặt gương dưới dạng co rút lại và có chiều sâu cũng giống như nước ở dưới giếng; trong khi đó nếu có một thực sắc (tức hình ảnh phản chiếu) sinh khởi thì nó chỉ sinh khởi ở bề mặt của tấm gương và chỉ sẽ được tri nhận như là đang tồn tại trên mặt tấm gương mà thôi. Vì thế hình ảnh này chỉ là ảo tượng nắm bắt hình dạng của sự vật được phản chiếu (pratibimbākāraṃ bhrāntaṃ vijñānaṃ). Sự nhìn thấy hình ảnh phản chiếu, một hình ảnh tương tự với sự vật được phản chiếu, đã có thể sinh khởi được là nhờ vào khả năng của tấm gương và sự vật; và khả năng của các pháp cũng như sự sai biệt của các khả năng này thì thật là khó hiểu.

Cho dù có thừa nhận hình ảnh phản chiếu là thực hữu đi nữa thì vẫn không thể dùng làm tỷ dụ trong lập luận của các ông bởi vì không thể so sánh hình ảnh này với sinh hữu. Nó không tương tự với sinh hữu bởi vì nó không có sự tương tục. Hình ảnh phản chiếu không tạo thành một chuỗi tương tục với sự vật được phản chiếu bởi vì hình ảnh này sinh khởi là nhờ nương vào tấm gương, và nó sinh khởi cùng thời với sự vật được phản chiếu; trong khi tử hữu và sinh hữu lại tạo thành một chuỗi tương tục: Sinh hữu nằm sau tử hữu và hiện khởi ở một chỗ khác với tử hữu mà vẫn không có sự đứt đoạn giữa chúng [nhờ có trung hữu]. Hơn nữa, hình ảnh phản chiếu này sinh khởi từ hai nhân là tấm gương và vật được phản chiếu. Trong hai nhân này thì loại nhân chính yếu là loại nhân mà hình ảnh phản chiếu đã dựa vào đó để sinh hiện, tức là tấm gương. Trái lại sinh hữu chỉ xuất phát từ một nhân và không có loại nhân chính yếu nào khác loại tử hữu. Trong trường hợp của chúng sinh hóa sinh thì vì chúng luôn luôn xuất hiện một cách đột ngột trong không trung cho nên sinh hữu không có bất kỳ loại sở y nào ở bên ngoài. Và đối với chúng sinh sinh ra cùng với chủng tử, tinh, huyết, thì các ngoại duyên này cũng không thể là nguyên nhân chính vì chúng không có thức.

Phần lý chứng trên đây đã chứng minh tính chất thực hữu của trung hữu bởi vì sinh hữu xuất phát từ tử hữu mà không có bất kỳ sự gián đoạn nào giữa

hai loại hữu này. Đến nay lại căn cứ vào giáo chứng để chứng minh trung hữu thực hữu.

Kinh (Saptabhavasūtra) nói: “Có bảy loại hữu là địa ngục (naraka), bàng sinh (tiriyagyonī), quỷ (preta), trời (deva), người (manuṣya), nghiệp (karma), và trung hữu (antarābhava). Nếu bộ phái trên không đọc bản kinh này thì ít ra cũng phải đọc các kinh nói về Kiện-đạt-phước (gandharva) kinh này nói: “Muốn nhập vào thai mẹ cần phải có ba điều kiện: Người mẹ phải mạnh khỏe và dễ thụ thai, cha và mẹ phải hòa hợp, một Kiện-đạt-phước phải có mặt vào lúc đó”. Nếu đây không phải là thân trung hữu thì Kiện-đạt-phước sẽ là cái gì? (Majjhima, ii. 156).

Tuy nhiên, bộ phái trên không đọc kinh này theo ý nghĩa như trên mà lại thay thế điều kiện thứ ba bằng một bản kinh nói rằng “lúc đó chỉ còn sự phân tán của các uẩn [tức chỉ cho người đang hấp hối]”. Thật ra lý giải như vậy cũng tốt, nhưng làm thế nào để có thể giải thích kinh Chương mã tộc (Āśvalāyanasūtra) khi kinh này nói: “Ông có biết được kiện-đạt-phước đang có mặt này thuộc dòng tộc Bà-la-môn, sát-đế-lợi, phệ-sá (vaiśya) hay thú-đạt-la (śūdra) không? Và ông có biết là nó đến từ phương đông, phương nam, phương tây hay phương bắc? Chữ “đến” ở đây nhằm để chỉ cho trung hữu bởi vì các uẩn nêu đã phân tán thì không thể nói là “đến”. Nếu bộ phái trên cũng không đọc bản kinh này thì trung hữu vẫn có thể được chứng thực qua bản kinh nói về năm hạng bất hoàn (Saṃyukta, 37, 20; Dīgha, iii. 237). Thế tôn dạy rằng có năm hạng bất hoàn là trung bát Niết-bàn (antarāparinirvāyin) sinh bát-Niết-bàn (upapadyaparinirvāyin), vô hành bát Niết-bàn (anabhisamskāraparinirvāyin), Hữu hành bát Niết-bàn (sābhisamskāraparinirvāyin) và thượng lưu (ūrdhvasrotas). Hạng thứ nhất là các thánh giả chứng đắc Niết-bàn khi đang còn “ở giữa”, tức khi đang ở trung hữu; hạng thứ hai chứng đắc Niết-bàn khi tái sinh...

Có luận sư (Vibhāṣā, 79, 7) cho rằng trung bát Niết-bàn là các thánh giả chứng đắc Niết-bàn sau khi tái sinh vào cõi trời có tên Trung (Antaras). Tuy nhiên, nếu nói như vậy thì phải chấp nhận các cõi trời khác có tên là Sinh (Upapadyas), v.v.; và như vậy thì quá phi lý.

Ngoài ra, theo kinh nói về bảy thú của bậc thiện sĩ (satpuruṣagatis) (Madhyama, 2, 1; Anguttara, iv, 70) thì do xứ và thời gian khác nhau mà Trung bát Niết-bàn được phân làm ba loại. Loại thứ nhất tương tự như tia lửa vừa mới sinh thì đã diệt; loại thứ hai giống như mảnh kim loại nóng đỏ bị diệt khi đang bay; loại thứ ba giống như mảnh kim loại nóng đỏ bị diệt

khi đang bay, nhưng chậm hơn và khi chưa rơi xuống đất. Các luận sư ở trên vì căn cứ vào bản kinh này cho nên mới tưởng rằng Trung bát Niết-bàn là hạng thánh giả sống ở cõi trời Trung thiên (Antaras); trong khi chư thiên ở cõi này thì không thể dựa vào xứ và thời gian để phân làm ba loại khác nhau.

Có luận sư (Vibhāṣā, 69, 7) lại đưa ra giải thích như sau: “Trung bát Niết-bàn là các thánh giả chứng đắc Niết-bàn, tức chỉ cho sự đoạn trừ phiền não, trong khi đang ở giữa thời gian tồn tại của một đời sống hoặc đang ở giữa thời gian sống chung với chư thiên. Có tất cả ba trường hợp. Trường hợp thứ nhất được gọi là Chí giới (dhātugata) nếu thánh giả chứng đắc Niết-bàn khi vừa mới đến được giới (tức khi đến được một cõi trời thuộc Sắc giới, và nếu nhờ thế mà đoạn trừ được các phiền não có thể khiến cho thánh giả tái sinh vào Sắc giới khi mà các phiền não này vẫn đang còn ở dạng chủng tử); trường hợp thứ hai được gọi là Chí tướng (saṃjñāgata) nếu thánh giả chứng được Niết-bàn muộn hơn, vào sát-na mà loại tướng (saṃjñā) về các sự vật thuộc Sắc giới bắt đầu hiện hành ở thánh giả; trường hợp thứ ba được gọi là Chí tâm (vitarkagata) nếu thánh giả chứng được Niết-bàn muộn hơn nữa, vào sát-na mà các loại tâm (như tư, v.v.) do các sự vật này phát khởi bắt đầu hiện hành ở thánh giả. Từ đó sẽ có ba loại trung bát Niết-bàn phù hợp với các định nghĩa của kinh và cả ba loại này đều chứng đắc Niết-bàn ở giữa thời gian mà đời sống của họ đang còn tồn tại, có nghĩa là khi chưa đến giới hạn cuối cùng của đời sống chư thiên ở cõi trời mà họ tái sinh.

Hoặc trường hợp thứ nhất của Trung bát Niết-bàn là các thánh giả chứng được Niết-bàn ngay khi thủ đắc một đời sống ở cõi thiên (thủ Sắc giới chúng đồng phần, nikāyasabhāgaparigrahaṃ); trường hợp thứ hai là chứng đắc Niết-bàn sau khi thọ hưởng thiên lạc (devasamṛddhim anubhūya); và trường hợp thứ ba là sau khi nhập vào pháp hội của chư thiên (dharmaśaṃgīti = dharmasāṃkathya). Có một vấn nạn được đặt ra ở đây: Nếu trung bát Niết-bàn là một hành giả tái sinh, thọ hưởng thiên lạc, và nhập vào pháp hội của chư thiên thì Sinh bát Niết-bàn, tức cũng là loại thánh giả chứng đắc Niết-bàn sau khi tái sinh, sẽ có ý nghĩa như thế nào? Câu trả lời là Sinh bát Niết-bàn hòa nhập hoàn toàn vào pháp hội (prakarṣayuktā śaṃgīti); và nếu câu trả lời này vẫn chưa được rõ ràng thì câu trả lời tiếp theo là Sinh bát Niết-bàn sẽ giảm đi phần lớn (tức nhiều hơn trường hợp Trung bát Niết-bàn) thời gian tồn tại của mình; chứ không phải vì mới được sinh ra nên gọi là Sinh bát Niết-bàn.

Tuy nhiên, ở đây chúng ta sẽ nhận thấy rằng tất cả các trường hợp trên (như Chí giới, Chí tướng, v.v.) đều đến cùng một xứ; và như vậy sẽ không phù hợp với tỷ dụ (về tia lửa, v.v.) mà kinh đã nêu. Hơn nữa, ở Vô sắc giới lẽ ra cũng phải có các thánh giả chứng được Niết-bàn mà không cần phải sống hết thọ lượng; nhưng ở giới này lại không có Trung bát Niết-bàn. Tuy vậy vấn đề này lại được làm sáng tỏ qua tụng văn sau đây: “bốn tầng thiên, mỗi tầng có mười trường hợp; ba định vô sắc, mỗi định có bảy trường hợp; phi tướng có sáu trường hợp. Sự liên kết của thánh hiền là như thế.”

Nếu bộ phái trên cũng không chịu đọc bản kinh này thì chúng ta còn biết phải làm gì? Bậc Đại sư đã nhập Niết-bàn, chánh pháp không còn người dẫn dắt. Nhiều bộ phái tự lập thành và tùy ý thay đổi ý nghĩa cũng như văn từ của kinh điển. Có thể nói rằng đối với các luận sư thừa nhận các bản kinh này thì sự thực hữu của trung hữu hay “các uẩn nằm giữa tử hữu và sinh hữu” đều được chứng thực qua thánh giáo cũng như lý giáo.

(Vấn nạn) Nếu vậy, tại sao kinh viết về Ma vương (Māra) nói: “Ma vương có tên là Độ sứ (Dūṣin) [sau khi đánh vào đầu Chí viễn (Vidura) là một thi giả của phật Yết-lạc-ca-tôn-đà (Krakucchanda)] thì toàn thân (svaśarīṇaiva prapatitaha) đã đọa xuống địa ngục Vô gián (avīci)”.

(Giải thích) Các nghiệp cực ác chônng chất sẽ chiêu cảm quả báo ngay trước khi chết; vì thế ma vương trước tiên phải chịu quả báo ngay trong đời này, sau đó mới chịu quả báo địa ngục. Ở đây kinh có ý nói rằng ma vương bị lửa địa ngục vây quanh khi vẫn còn sống; đến khi chết thì ma vương có thân trung hữu và chính thân này đi đến địa ngục nơi mà sinh hữu địa ngục sẽ hiện khởi.

(Vấn nạn) Tại sao kinh nói: “Có năm loại nghiệp vô gián (ānantarya): Chúng sinh nào phạm phải các nghiệp này sẽ sinh thẳng vào địa ngục (samanantaram narakeṣūpapadyate)”?

(Giải thích) Khi nói “sinh thẳng” là kinh hàm ý “không qua trung gian” tức không đi qua một thú (gati) khác bởi vì đây là loại nghiệp chiêu cảm quả báo ở đời sống kế tiếp (thuận sinh thọ nghiệp). Nếu cứ chấp vào kinh văn thì sẽ đưa đến những sự lý giải rất phi lý như: Phải phạm cả năm tội thì mới sinh vào địa ngục, hoặc kẻ phạm tội phải sinh vào địa ngục ngay sau khi phạm tội; hoặc phải sinh ngay vào địa ngục mà không cần đợi chết ở đây. [hơn nữa, theo chủ trương của chúng tôi, sự sinh vào địa ngục có thể xảy ra tức thời mà không cần đến một “sự sinh khởi” như sự sinh khởi của thân trung

hữu trước đó.] Chúng tôi cho rằng tự thể của thân trung hữu có “tính chất sinh khởi” (upapadyamāna) bởi vì nó đang hướng đến sự sinh khởi (upapatti) đi liền sau tử hữu; nhưng chúng tôi không nói rằng nó sinh khởi (upapanno bhavati).

(Vấn nạn) Nếu vậy làm sao có thể giải thích kinh tụng sau đây: “Này Bà-la-môn, đời sống của ông đã đến kỳ hạn; ông đã già yếu và bệnh hoạn; ông sắp gặp mặt Diêm ma vương (Yama); không có chỗ nghỉ ngơi cho ông ở trung gian (antarā) và ông không còn tiền lộ phí”. (Saṃyukta, 5, 3; Vibhāṣā, 69, 5).

(Luận chủ) Các ông nghĩ rằng tụng văn này hàm ý không có trung hữu; nhưng chúng tôi lại hiểu nhóm từ “chỗ nghỉ ngơi ở trung gian” (antarā vāsa) theo nghĩa “chỗ nghỉ ngơi giữa con người” (manuṣyeṣu) bởi vì “một khi đã chết thì sẽ không trở lại nơi này nữa”; hoặc tụng văn có ý nói: “không gì có thể làm trì hoãn sự vận hành của trung hữu vì thế ông sắp đến được nơi tái sinh của mình ở địa ngục.”

Những người bác bỏ trung hữu sẽ hỏi rằng chúng tôi căn cứ vào điều gì để nói rằng đó là ý chỉ của kinh tụng chứ không phải là ý chỉ nào khác. Và nếu như vậy thì chúng tôi sẽ trả lời lại cũng bằng chính câu hỏi này. Hai vấn nạn này nếu đã như nhau thì các ông còn có thể đưa ra chứng cứ gì nữa? Đối với các bản kinh nói về ma vương, v.v., thì giải thích của những người bác bỏ trung hữu và giải thích của chúng tôi đều không có gì trái ngược. Kinh văn vì thế cũng không khẳng định là có hay không có trung hữu. Nếu khẳng định được và đưa ra chứng cứ thì kinh văn chỉ có thể được giải thích theo một cách mà thôi; điều này cũng có nghĩa là nếu có thể giải thích theo nhiều cách khác nhau thì luận chứng bất thành.

---o0o---

## Phần Hai

(Hỏi) Trung hữu có hình trạng (ākṛti) như thế nào?

Tụng đáp:

此一業引故      如當本有形

本有謂死前      居生剎那後

[Được cùng một nghiệp dẫn khởi;

Tương tự như hình trạng của bốn hữu vị lai.

Bốn hữu ở trước tử hữu

ở sau sát-na của sinh hữu]

Luận: Loại nghiệp dẫn khởi một thú (gati) - tức đời sống ở địa ngục, v.v. - cũng chính là loại nghiệp dẫn dắt trung hữu đi đến xứ này; vì thế trung hữu có hình trạng của bốn hữu (pūrvakālabhava) vị lai thuộc về thú mà trung hữu sẽ đến đó.

(Vấn nạn) Trong bụng một con chó, con heo, v.v., có thể có một chúng sinh bị chết khi đang còn trong tình trạng của phôi bào và sau đó chúng sinh này sẽ đi đầu thai ở một trong năm thú. Như vậy giả sử rằng phôi bào này được thay thế bởi một thân trung hữu phải đọa vào địa ngục thì thân trung hữu này nếu như có hình trạng của một chúng sinh thuộc địa ngục tức sẽ đốt cháy bụng của con chó, con heo, v.v.

(Giải thích) Ngay cả khi ở vào giai đoạn hoàn chỉnh của bốn hữu, các chúng sinh địa ngục không phải lúc nào cũng bốc cháy, chẳng hạn khi đi qua các tầng phụ của địa ngục (utsadas). Và cho dù thân trung hữu thuộc địa ngục có thể bốc cháy đi nữa thì vẫn không thể xúc chạm hoặc trông thấy được bởi vì thân này rất vi tế (accha); do đó không có sự liên kết với nhau của thân trung hữu, và bụng cũng không bị đốt cháy; hơn nữa, còn có nghiệp lực cản trở hành động thiêu đốt này.

Tâm vóc của trung hữu chỉ bằng đũa trẻ lên năm hoặc lên sáu, tuy nhiên các căn đều được phát triển đầy đủ (vyaktendriya).

Thân trung hữu của một Bồ-tát giống hệt như khi Bồ-tát ở tuổi thanh niên và có đủ các tướng tốt; vì thế khi Bồ-tát sắp nhập thai thì chiếu sáng vô số thế giới ở cả bốn châu.

(Hỏi) Nếu vậy, tại sao mẹ của Bồ-tát lại mộng thấy con voi trắng nhập vào hông của mình?

(Đáp) Đó chỉ là một loại điềm triệu bởi vì Bồ-tát đã xả bỏ từ lâu các sự tái sinh vào thú của bàng sinh; cũng giống như vua Ngật-túc-chi (Kṛkin) nằm mộng thấy mười thứ là voi, giếng nước, bánh khô, cây chiên đàn, vườn cây,



voi con, hai con vượn, y phục, sự tranh chấp; nhưng tất cả chỉ là điềm triệu. Hơn nữa thân trung hữu nhập thai qua sinh môn chứ không phải ở hông; vì thế trong trường hợp sinh đôi thì người sinh sau lớn tuổi hơn.

(Hỏi) Nếu vậy, làm sao giải thích bài tụng của tôn giả Pháp thiện hiện (Bhadanta Dharmasubhūti): “Biến đổi thân hình thành con voi trắng, có đủ sáu răng và bốn chân, ngài nhập vào bụng mẹ, và nằm tỉnh thức ở đó như vị tiên (ṛṣi) ẩn dật trong rừng.”

(Đáp) Không cần phải giải thích bài tụng này vì đó không phải là Kinh, Luật và luận mà chỉ là một sáng tác có tính cách cá nhân. Tuy nhiên nếu phải giải thích thì chúng tôi cho rằng bài tụng này chỉ nhằm mô tả Bồ-tát ở trong giấc mộng của người mẹ.

Thân trung hữu ở Sắc giới có tâm vóc phát triển hoàn chỉnh với đầy đủ áo quần bởi vì có tâm tầm quý. Một Bồ-tát ở thân trung hữu cũng có đầy đủ y phục. Bí-sô ni Tiên bạch (Bhikṣuṇī Śuklā) cũng vậy; nhờ vào nguyện lực mà vị này có đủ y phục ở thân trung hữu, khi nhập và xuất thai, cho đến khi nhập Niết-bàn và hỏa táng. Các thân trung hữu khác thuộc Dục giới đều trần truồng vì không có tâm tầm quý.

(Hỏi) Trên đây có nói rằng thân trung hữu tương tự như bốn hữu; vậy bốn hữu là gì?

(Đáp) Hữu (bhava) là sự tồn tại, là sự hiện hữu, là ngũ uẩn.

Nếu trình bày theo thứ tự thì trung hữu (antarābhava) là năm uẩn ở giữa hai thú; sinh hữu (upapattibhava) là các uẩn ở sát-na nhập vào một thú, tức là vào sát-na kết sinh (pratisaṃdhi); bốn hữu (pūrvakālabhava) là các uẩn thuộc về các sát-na sau đó cho đến tử hữu (maraṇabhava); như vậy tử hữu là sát-na cuối cùng ở một thú và sẽ được tiếp nối bởi một trung hữu mới.

Ở Vô sắc giới không có trung hữu mà chỉ có sinh hữu, bốn hữu và tử hữu.

Trên đây đã giải thích về hình trạng và tâm vóc của trung hữu; tiếp theo là phần nói về các đặc điểm khác.

同淨天眼見      業通疾具根

無對不可轉      食香非久住

倒心趣欲境 濕化染香處

天首上三橫 地獄頭歸下.

[Được đồng loại, thiên nhân thanh tịnh nhìn thấy;

Di chuyển nhanh nhờ có nghiệp

Đủ các căn;

Không bị đối ngại; không thể thay đổi thú sẽ sinh;

Tham mùi hương; không tồn tại lâu

Tâm điên đảo nên tìm cảnh đáng ưa;

Thấp sinh thích mùi hương, hóa sinh thích chỗ ở

Thiên thú đầu ở trên; ba thú đi ngang

Địa ngục đầu xuống dưới]

Luận: Thân trung hữu bởi các chúng sinh cùng loại, ở cõi thiên, v.v.; nó còn được nhìn thấy bởi một loại thiên nhân rất thanh tịnh. Loại thiên nhân sinh đặc không thể nhìn thấy thân trung hữu.

Có luận sư cho rằng trung hữu thuộc cõi thiên có thể nhìn thấy tất cả các loại thân trung hữu; trung hữu thuộc cõi người có thể nhìn thấy tất cả các loại thân trung hữu ngoại trừ thân trung hữu thuộc cõi thiên; các thú còn lại cũng như vậy (tức không thể nhìn thấy thân trung hữu thuộc các cõi ở bên trên). (Vibhāṣā, 70, 13)

Nhờ vào nghiệp mà thân trung hữu có được năng lực có được năng lực di chuyển phi thường đó là sự di chuyển trong không gian (karmarddhivegavān). Ngay cả Thế tôn cũng không thể ngăn chặn được bởi vì đó là một năng lực rất mạnh của nghiệp.

Tất cả trung hữu đều có đủ các căn (sakalākṣa [akṣa = indriya]).

Không gì có thể đẩy lùi được thân trung hữu. Đối (pratigha) là đối kháng; vô đối (apratighavān) là không có đối kháng. Ngay cả kim cương cũng không

thể cản trở thân trung hữu; bởi vì người ta nói rằng khi chỉ một khối sắt nóng đỏ vẫn có thể tìm thấy các sinh vật nhỏ bé trong đó.

Thân trung hữu khi phải sinh vào một thú nào đó thì không có một loại năng lực nào có thể làm cho nó đổi hướng. Một thân trung hữu phải sinh vào cõi người (nhân trung hữu) không bao giờ có thể chấm dứt loại thân trung hữu này để trở thành loại thân trung hữu sinh vào cõi trời. Nó chỉ có thể sinh vào một thú mà nó đã được tạo thành cho thú đó.

(Hỏi) Thân trung hữu Dục giới có được nuôi dưỡng bằng đoạn thực giống như các chúng sinh Dục giới khác không?

(Đáp) Nó chỉ ăn mùi hương vì thế mới có tên là kiện-đạt-phước (gandharva) tức là loại ăn (arvati) mùi hương (gandham). Ngũ căn (tự giới) thường có rất nhiều nghĩa, chẳng hạn như ngũ căn arv; và phải hiểu ngũ căn này với nghĩa là “đi” thì mới chính xác trong trường hợp này, tức “kẻ đi ăn mùi hương” (arvati gacchati bhoktum). Người ta dùng từ gandharva (kiện-đạt-phước) chứ không phải gandhārva (kiện-đạt-ách-phước) cũng giống như khi dùng các từ śakandhu (thiết kiến đồ), karkandhu (Yết-kiến-đồ). Kiện-đạt-phước nào thuộc hạng thấp hơn (thiếu phước) thì ăn mùi hôi; nếu thuộc hạng cao hơn thì ăn mùi thơm.

(Hỏi) Thân trung hữu tồn tại trong bao lâu?

(Đáp) Đại đức (Bhadanta) cho rằng không nhất định (Vibhāṣā, 72, 3). Chừng nào chưa gặp được nhân duyên sinh khởi thì thân trung hữu vẫn còn tồn tại. Bởi vì trung hữu và loại hữu tiếp theo nó đều do cùng một nghiệp dẫn khởi và đều tạo thành một phần của một chúng đồng phần (tức thuộc cùng một “hữu”); và chính vì thế mà khi mạng căn (jīvitendriya) của thân trung hữu chấm dứt thì không thể có tử hữu (maraṇabhava) tiếp theo đó.

(Vấn nạn) Giả sử như có một đồng thối to như núi Tu-di (Meru) bị biến thành một đồng côn trùng khi gặp phải những cơn mưa hạ thì các côn trùng này là do các thân trung hữu ở tại chỗ đó đã chờ đợi để tái sinh hay là thân trung hữu ở những chỗ khác đến?

(Giải thích) Không có kinh luận nào đề cập đến vấn đề này. Tuy nhiên có thể nói rằng có vô số loại côn trùng có thọ lượng rất ngắn ngủi và ham muốn hương vị; khi ngửi được mùi hương thì nhớ lại các vị đã nếm được trước đây mà lại khởi tham; đến khi chết thì trong cái biết (vibodhya) của chúng có một loại nghiệp chiêu cảm một đời sống sẽ tồn tại giữa các côn trùng

(kriminikāyasabhāga); và chính vì tham trước hương vị mà những chúng sinh này đã tái sinh trong số các côn trùng này. Hoặc vì đó chính là thời điểm mà các nhân duyên cần thiết cho sự sinh làm côn trùng hội tụ thành số lượng lớn khiến cho các nghiệp dẫn khởi đời sống côn trùng có thể hiện hành để chiêu cảm quả dị thực (vipākābhinirvṛttau vṛttim labhante). Cũng giống như một chúng sinh thành thành tựu các nghiệp chiêu cảm quả báo làm chuyển luân vương nhưng các nghiệp này vẫn chưa thể hiện hành cho đến khi nào tuổi thọ con người kéo dài đến tám mươi ngàn năm. Chính vì thế mà đức Thế tôn dạy rằng không thể hiểu được quả báo của nghiệp (Saṃyukta, 21).

Tôn giả Thế hữu nói rằng thân trung hữu tồn tại nhiều nhất là bảy ngày; và nếu các nhân duyên sinh khởi chưa thể hội tụ thì thân trung hữu phải diệt và sinh trở lại.

Các luận sư khác (Śmadatta?) cho rằng nhiều nhất là bảy tuần.

Tỳ-bà-sa nói: “Chúng sinh trung hữu vì mong cầu tái sinh nên chỉ tồn tại trong một thời gian ngắn. Giả sử như các nhân duyên chưa hòa hội được thì sẽ có một trong hai trường hợp xảy ra: Nếu nghiệp thuộc các đời trước quyết định sẽ sinh ra ở một nơi nào đó, phải thuộc về một loại nào đó, thì chính các nghiệp này khiến cho các nhân duyên hội tụ; nếu không có tính chất nhất định như trên thì sẽ sinh vào một nơi khác, thuộc về một loại khác. [Ghoṣaka (Vibhāṣā, 70, 1): Nếu người chồng mong muốn gặp lại người vợ nhưng người vợ lại không muốn như vậy thì người chồng sẽ phải tìm gặp một người đàn bà khác.]

Theo các luận sư khác (Vibhāṣā, 70, 2), nếu các nhân duyên không hòa hợp được thì thân trung hữu sẽ tái sinh vào các trường hợp giống như đã sinh ra trước đây. Loài bò không giao cấu trong mùa mưa, loài chó không giao cấu vào mùa thu, loài gấu đen không giao cấu vào mùa đông, loài ngựa không giao cấu vào mùa hè; tuy nhiên đối với loài trâu, v.v., thì lại không có mùa nào nhất định. Như vậy, một thân trung hữu vốn phải tái sinh làm bò nhưng nếu gặp lúc mùa mưa thì phải sinh làm trâu; các trường hợp còn lại cũng thế: Sẽ sinh làm loài chó rừng thay vì chó nuôi; sinh làm loài gấu nâu thay vì gấu đen, sinh làm loài lừa thay vì làm ngựa.

(Luận chủ) Không thể chấp nhận giải thích trên bởi vì chúng ta biết rằng trung hữu và đời sống của một chúng sinh (sinh chúng đồng phần) đều có

cùng một nghiệp dẫn khởi; vì thế không thể nói rằng đời sống của một con trâu sẽ tiếp nối thân trung hữu của một con bò.

(Hỏi) Sự tái sinh xảy ra như thế nào?

(Đáp) Thân trung hữu được sinh khởi để đi đến một thú mà nó phải đến. Nhờ vào nghiệp lực nên thân trung hữu đắc được thiên nhãn, có thể nhìn thấy nơi sẽ sinh ra cho dù ở xa và có thể nhìn thấy cha mẹ mình giao hợp ở chỗ đó. Tâm của chúng sinh trung hữu bị điên đảo vì tác động của tình thân cũng như thù oán. Nếu là nam thì thân trung hữu sẽ khởi dục thuộc về nam giới đối với người mẹ; nếu là nữ thì sẽ khởi dục thuộc về nữ giới đối với người cha. Nếu gặp trường hợp ngược lại thì chúng sinh trung hữu sẽ sinh tâm oán hận đối với người cha hoặc người mẹ. Điều này đã được nói đến trong Thi thiết luận (Prajñāpti): Lúc đó ở kiện-đạt-phược sẽ sinh khởi tâm ái dục hoặc sân nhuế.

Khi đã bị hai loại tâm sai lạc nói trên và dục tình làm cho điên đảo thì thân trung hữu chấp trước nơi có các căn kết hợp và tưởng tượng rằng chính mình đang giao hợp. Khi các thứ bất tịnh, tinh, huyết xuất hiện ở tử cung thì chúng sinh trung hữu sẽ khởi tâm vui mừng và nhập vào đó. Kể từ đó các uẩn bắt đầu trở nên cứng cáp; thân trung hữu diệt, thân sinh hữu sinh và đây giai đoạn được gọi là “tái sinh” (kết sinh, pratisaṃdhi). Nếu phôi bào là nam thì ngồi chồm hồm ở bên phải tử cung và xoay lưng ra phía trước; nếu là nữ thì nằm ở bên trái tử cung và xoay bụng ra phía trước; nếu thuộc trung tính thì khi còn thân trung hữu đã khởi ái dục trong tư thế như thế nào thì cũng sẽ nằm ở tử cung trong tư thế đó. Thân trung hữu vì có đủ các căn cho nên khi nhập vào tử cung sẽ có tư thế thích hợp với giới tính của mình; tuy nhiên sau khi tái sinh thì phôi bào có thể đánh mất giới tính của mình trong quá trình phát triển.

Ở đây người ta sẽ hỏi rằng cái gì làm sở y (āśraya) cho các sắc pháp được đại chủng tạo thành của chúng sinh mới sinh này, tức các căn như nhãn, nhĩ, v.v.. Có thuyết cho rằng chính các đại chủng của tinh và huyết làm sở y. Có thuyết lại cho rằng không phải các đại chủng của tinh huyết mà là các đại chủng khác do nghiệp tạo ra nhưng đã nương vào (saṃnīśraya) tinh huyết.

Thuyết thứ nhất: Tinh huyết không có các căn; nhưng khi thân trung hữu bị diệt thì tinh huyết lại có các căn và tạo thành cái được gọi là giai đoạn đầu tiên của phôi bào (yết-thích-lam, kalala). Cũng giống như trường hợp mầm mống sinh khởi cùng thời với sự hủy diệt của hạt giống. Kinh văn đã chứng

minh điều này khi nói rằng “thân thể là sản phẩm của yết-thích-lam có ở tinh và huyết [tức nằm ở các chất bất tịnh của người cha và người mẹ] (mātāpitrasucikalasambhūta) và “này các bí-sô, từ lâu này các ông đã làm tăng thêm bãi tha ma và thọ nhận một giọt máu.” (Saṃyutta, ii. 178; Anguttara, ii. 54)

Thuyết thứ hai: Các căn lấy các đại chủng khác làm sở y, cũng giống như trường hợp các căn của loài sâu lá (parṇakrimi). [Đối với loài này, nhờ có nghiệp lực nên đã nương vào các đại chủng của lá cây (parṇamahābhūtānyupaniśritya) nhưng lại sinh ra từ các đại chủng khác và các đại chủng này chính là thể tánh của các căn]. Có người sẽ bác rằng đoạn kinh trích dẫn trên không minh chứng được giả thuyết này. Theo kinh thì thân thể (cùng với các căn) sinh khởi từ yết-thích-lam vốn là tinh và huyết; trong khi đó từ ngữ “yết-thích-lam” được dùng ở đây là để chỉ cho các đại chủng khác sinh khởi nhờ nương vào tinh và huyết (tức nhờ nương vào tinh và huyết của các đại chủng này đã sinh khởi cùng thời với chúng, và được gọi là “yết-thích-lam”) với đầy đủ các căn.

Đó cũng là cách mà các chúng sinh sinh từ thai và trứng đi đến thú (gati) của chúng. Đối với các chúng sinh khác, các luận sư Đối pháp (Abhidharmācārya) nói rằng không có một cách thức nhất định mà phải tùy theo từng trường hợp riêng biệt.

Các chúng sinh thuộc loại thấp sinh đi đầu thai và ham thích mùi hương; nhưng mùi hương này có được thanh tịnh hay không là tùy vào nghiệp.

Chúng sinh thuộc hóa sinh đi đầu thai là vì ham thích chỗ ở.

(Hỏi) Chẳng lẽ lại có kẻ lại ham thích chỗ ở trong địa ngục?

(Đáp) [trên đây chúng ta đã biết rằng tâm của một chúng sinh trung hữu bị điên đảo vì ái dục hoặc sân nhuế khi sắp tái sinh vào bào thai.] Trong trường hợp này thì tâm của loài trung hữu hóa sinh cũng bị điên đảo như thế. Khi thân trung hữu bị hành hạ bởi cái lạnh của mưa gió mà nhìn thấy một nơi chốn ấm áp như ở địa ngục thiêu cháy thì liền tìm tới đó vì mong muốn được ấm áp; khi bị hành hạ bởi cái nóng của mặt trời và của gió nóng mà nhìn thấy các chỗ mát lạnh như ở địa ngục băng giá thì liền tìm tới đó vì muốn được mát mẽ. Các luận sư đời trước (pūrvācārya) lại cho rằng loài trung hữu hóa sinh này trước đây đã nhìn thấy những cảnh báo ứng của các nghiệp chiêu cảm quả báo địa ngục mà mình đã tạo ra cho nên đến nay khi nhìn

thấy các chúng sinh giống như mình liền tìm đến chỗ ở của các chúng sinh này.

Trung hữu thuộc cõi thiên - tức các thân trung hữu tái sinh ở thiên thú thì đi lên phía trên giống như khi một người đứng dậy từ chỗ đang ngồi. Trung hữu thuộc cõi người, bàng sinh, quỷ thì di chuyển theo cách riêng của từng loại, tức đi giống như con người, loài vật, hoặc quỷ. Thân trung hữu thuộc địa ngục khi di chuyển thì chân ở phía trên và đầu ở phía dưới. Như có bài tụng đã nói: “Vì phi báng tiên nhân, ản sĩ và người tu khổ hạnh mà bị đọa địa ngục, đầu ở phía dưới chân ở phía trên.” (Saṃyukta, 27, 5; Jātaka, v. 266).

(Hỏi) Trên đây có nói chúng sinh trung hữu nhập vào thai mẹ (jarāyuja, aṇḍaja) là do tâm bị điên đảo vì ái dục; như vậy đây có phải là quy luật chung cho tất cả chúng sinh trung hữu không?

(Đáp) Không phải. Kinh nói có tất cả bốn loại nhập thai.

一於入正知	二三兼住出
四於一切位	及卵恒無知
前三種入胎	謂輪王二佛
業智俱勝故	如次四餘生。

[Loại thứ nhất có chánh tri khi nhập thai

Loại thứ hai có thêm khi trụ, loại thứ ba có thêm khi xuất;

Loại thứ tư có tất cả các giai đoạn,

Loại chúng sinh noãn sinh, đều không có chánh tri;

Ba loại nhập thai ở đầu

Là luân vương và hai phật

Vì có nghiệp, trí thù thắng

Theo thứ tự trên. Loại thứ tư là các chúng sinh còn lại.]

Luận: Loại thứ nhất không có chánh tri khi trụ và xuất thai; loại thứ hai không có chánh tri khi xuất thai, loại thứ ba có chánh tri trong tất cả các giai đoạn; loại thứ tư không có chánh tri trong tất cả các giai đoạn. Đây là bốn loại nhập thai được trình bày theo thứ tự phù hợp với phương pháp tạo tụng (tụng pháp, śloka) nhưng lại khác với thứ tự của kinh (Dīgha, iii. 103, 231; Vibhāṣā, 171, 12).

Các chúng sinh sinh từ trứng (noãn sinh) luôn luôn có tâm điên đảo.

(Hỏi) Noãn sinh tức phải sinh ra từ trứng; tại sao còn nói là nhập thai?

(Đáp) Mặc dù sinh ra từ trứng nhưng trước đó cũng phải nhập thai; hoặc nói “noãn sinh” là vì căn cứ vào vị lai. Cũng giống như kinh thường nói “tạo tác hữu vi” (saṃskṛtam abhisamkaroti); hoặc thế gian thường nói “nấu cơm”, “mài bột”.

(Hỏi) Có chánh tri và không có chánh tri ở ba giai đoạn nhập, trụ và xuất thai có ý nghĩa gì?

(Đáp) những chúng sinh kém phước đã nhập thai vì nghĩa rằng “có gió thổi, có mưa rơi, trời đang lạnh, trời đang bão, quân lính huyên náo ồn ào” và vì muốn trốn tránh những điều phiền bức này nên các chúng sinh này tin rằng phải trốn vào một nơi nào đó, như một bụi rậm, một cái chòi bằng rễ cây hoặc lá cây, hoặc núp mình dưới một gốc cây, một bức tường. Rồi những chúng sinh này tin là mình đã ở trong lùm cây, trong túp lều và đã bước ra. Tất cả đều là sự hiểu lầm, là sự điên đảo của tưởng. Đối với những chúng sinh có nhiều phước đức cũng thế. Họ tin rằng mình đã bước vào một công viên, một khu vườn (ārāma, udyāna), một cung điện, một lâu đài, một gác tía; họ tin rằng mình đã ở đó và đã ra đi.

Chúng sinh có chánh tri thì biết được rằng mình đang nhập thai, đang trụ và đang ra khỏi.

Kinh cũng nói ba loại nhập thai ở đầu là của chuyển luân vương (Cakravartin), và hai vị phật Độc giác (Pratyekabuddha) và Chánh giác (Sambuddha). Tất cả các tên gọi này đều mang tính chất vị lai; tức người ta muốn nói đến chúng sinh ở trong đời sống này sẽ trở thành chuyển luân vương.



Chuyển luân vương có chánh tri khi nhập thai, nhưng khi trụ và xuất thai thì không. Độc giác có chánh tri khi trụ nhưng khi xuất thai thì không. Phật thì luôn luôn có chánh tri.

Chuyển luân vương có được phước đức rất lớn và có nghiệp rất thù thắng; Độc giác thì có sự hiểu biết nhờ vào giáo pháp, sự tư trạch và thiên định thù thắng; đối với phật thì cả phước đức và trí tuệ đều thù thắng, tức có đủ nghiệp và trí thù thắng.

Loại nhập thai thứ tư, tức là loại không có chánh tri, dành cho các chúng sinh không có phước đức và trí tuệ thù thắng.

Ngoại đạo chấp ngã (Sāṃkhya; Vaiśeṣika) nói: “Nếu thừa nhận hữu tình (sattva) có đi đến một thế giới khác thì chủ trương hữu ngã của chúng tôi đã được chứng minh”.

Đề bác bỏ kiến chấp trên, luận chủ nói:

無我唯諸蘊	煩惱業所為
由中有相續	入胎如燈焰
如引次第增	相續由惑業
更趣於餘世	故有輪無初.

[Không có ngã mà chỉ là các uẩn

Được phiền não và nghiệp tạo thành,

Và nhờ có sự tương tục của trung hữu

Nên có thể nhập thai, giống như ngọn đèn.

Chúng tăng trưởng theo thứ tự được dẫn khởi;

Và do phiền não và nghiệp

Nên có thể đi đến các thế giới khác.

Như vậy sự xoay vòng của các hữu không có điểm khởi đầu.]

Luận: Cái mà các ông gọi là ngã (ātman) và đã tin rằng nó là một thực thể có khả năng xả bỏ các uẩn của đời sống này và nắm bắt các uẩn của một đời sống khác, là một tác nhân ở bên trong, là sĩ phu (puruṣa), v.v., đều hoàn toàn không có thực. Thật vậy, Thế tôn nói: “Có nghiệp tất có quả; nhưng không có tác nhân xả bỏ các uẩn này và nắm bắt các uẩn kia mà chỉ có sự liên hệ nhân quả của các pháp (pháp giả). Liên hệ nhân quả là gì? Đó là cái này có thì cái kia có; nhờ cái này sinh nên cái kia sinh; đó là duyên khởi”.

(Ngoại đạo) Như vậy vẫn có một loại ngã mà các ông không phủ nhận được.

(Luận chủ) Chúng tôi không phủ nhận loại ngã được giả lập, tức loại ngã đã dùng để đặt tên cho các uẩn, Tuy nhiên các uẩn này vẫn không có khả năng chuyển từ thế giới này sang thế giới khác như các ông nghĩ; bởi vì chúng vốn sinh diệt trong từng sát-na (sát-na diệt). Chúng tôi nói rằng không phải ngã, không phải bất cứ một nguyên lý thường hằng nào cả, mà chính là sự tương tục của các uẩn được hình thành có điều kiện, được tạo thành bởi phiền não và nghiệp mới nhập vào bụng của người mẹ; và sự tương tục này, từ tử hữu cho đến sinh hữu, đã kéo dài và chuyển dịch bởi một chuỗi tiếp nối làm thành trung hữu.

Các loại nghiệp mà thể tánh của chúng là chiêu cảm các quả báo trong đời sống thì vốn khác biệt nhau tùy theo từng chúng sinh; vì thế tất cả các chuỗi tương tục của uẩn không được sinh khởi cùng một lúc trong đời sống mà các uẩn này vừa mới đến được. Như vậy chuỗi tương tục này chỉ tăng trưởng khi được sinh khởi và sự tăng trưởng này xảy ra từ từ như kinh (Saṃyutta, i. 206; Mahāniddeśa, 120; Mahāvīyutpatti, 190) đã nói: “Trước tiên là yết-thích-lam; từ yết-thích-lam sinh khởi ách-bộ-đàm (arbuda); từ ách-bộ-đàm sinh khởi bết-thi (peśin); từ bết-thi sinh khởi kiện-nam (ghana); từ kiện-nam sinh khởi bát-la-xà-khu (praśākhā), tóc, lông, móng, v.v., và các chỗ dựa của chúng (sở y) là các sắc căn”. Yết-thích-lam, v.v., là các tên gọi năm giai đoạn của bào thai.

Khi bào thai, tức cái gai này, đã phát triển hết mức của nó thì trong bụng của người mẹ sẽ khởi lên một loại gió sinh từ một nghiệp đã thành thực (dị thực) làm cho bào thai xoay chuyển và tiến về phía sinh môn. Sự di chuyển này thật khó khăn giống như một khối đồ ứ tạp được bọc kín. Có khi vì điều kiện nuôi dưỡng thiếu thốn của người mẹ, hoặc có khi vì nghiệp mà bào thai phải chết trong bụng của người mẹ. Lúc đó một phụ nữ chuyên về phụ sản, sau khi bóc thuốc lên hai bàn tay của mình, phải dùng một lưỡi dao nhọn rồi thọc tay vào trong tử cung của người mẹ - một nơi hôi hám, như bản, ẩm

uớt, có đủ mọi thứ uế tạp - để cắt bỏ bớt chân tay trước khi lôi được bào thai ra ngoài. Trong trường hợp này thật khó biết được chuỗi “tương tục” của bào thai sẽ nương vào các nghiệp thuận hậu thọ (aparaparyāvedaniya) đã tạo ra trong đời trước để đi đâu vào lúc đó.

Nếu sự sinh nở không gặp khó khăn thì người mẹ hoặc người đỡ đẻ phải bồng đứa trẻ sơ sinh lên trong hai bàn tay; và hai bàn tay này lúc đó cũng sẽ giống như mũi dao, như tro nóng đối với thân thể của đứa trẻ, một thân thể thật nhạy cảm giống như một vết thương chưa lành miệng. Người ta rửa ráy đứa bé; nuôi nó bằng sữa, hồ, cháo và dần dần tập cho ăn các thức ăn cứng: Cứ như thế mà đứa trẻ lớn lên. Nhờ có sự phát triển này mà các căn đã trở nên thuần thục và các phiền não bắt đầu hiện hành để tạo tác các nghiệp. Như vậy, vì có các phiền não và nghiệp mà khi thân bị hoại diệt thì chuỗi tương tục này lại chuyển vào một đời sống khác nhờ vào trung hữu giống như trước đây.

Có sinh là vì có các phiền não và các nghiệp; có các phiền não và các nghiệp là vì có sinh; rồi có sinh là vì có các phiền não và các nghiệp: Vòng tròn sinh khởi cứ luân chuyển như thế mà không có điểm bắt đầu. Nếu để có một điểm bắt đầu thì phải có một thời kỳ đầu tiên không có nhân; và nếu đã có một pháp sinh ra mà không có nhân thì tất cả các pháp cũng sẽ sinh ra mà không có nhân. Tuy nhiên, các tính chất quyết định về thời gian và nơi chốn cho chúng ta thấy rằng hạt giống có thể sinh ra mầm mống, lửa có thể sinh ra sự nấu chín; do đó không thể có một sự sinh ra nào mà không có nhân. Hơn nữa, chủ trương nhất nhân thường hằng trước đây đã bị bác bỏ vì thế vòng sinh tử này nhất định không có điểm khởi đầu.

Tuy nhiên vẫn có trường hợp sự sinh khởi, vốn xuất pháp từ các nhân, sẽ không xảy ra nếu các nhân bị diệt; cũng giống như mầm mống không thể sinh nếu hạt giống bị khô héo.

Chuỗi tương tục của các uẩn được nói đến ở trên phát triển qua ba giai đoạn tồn tại.

如是諸緣起      十二支三際  
前後際各二      中八據圓滿。

[Chuỗi nhân duyên sinh khởi có mười hai chi chia làm ba phần

Phần đầu và phần cuối đều có hai chi

Phần giữa có tám chi nếu căn cứ trường hợp viên mãn.]

Luận: Mười hai chi là vô minh (avidyā), hành (saṃskāras), thức (vijñāna), danh sắc (nāmarūpa), sáu xứ (saḍāyatana), xúc (sparśa), thọ (vedanā), ái (trṣṇā), thủ (upādāna), hữu (bhava), sinh (jāta), lão tử (jarāmaṇa).

Mười hai chi này được chia làm ba phần (tam tế): Vô minh và hành nằm ở quá khứ, thuộc về giai đoạn tồn tại trước đó (tiền tế); sinh và lão tử thuộc về giai đoạn tồn tại sau đó (hậu tế); tám chi còn lại thuộc về giai đoạn tồn tại (trung tế).

(hỏi) Có phải tất cả chúng sinh trong đời sống hiện tại đều có đủ tất cả tám chi thuộc về trung tế?

(Đáp) Không phải tất cả đều có đủ.

(Hỏi) Nếu vậy tại sao nói có tám chi?

(Đáp) Nói có tám chi là căn cứ vào trường hợp viên mãn, tức một cá thể viên mãn (paripūrin) có khả năng trải qua tất cả các giai đoạn mà các chi này tạo thành. Đây không phải là trường hợp của những người chết trước thời hạn (trung yếu) [chẳng hạn như chết khi đang còn ở giai đoạn phôi bào]; cũng không phải là trường hợp của chúng sinh ở Sắc giới và Vô sắc giới. Sở dĩ kinh liệt kê cả tám chi là nhằm chỉ cho chúng sinh Dục giới: Kinh Đại duyên khởi (Mahānidānaparyāyasūtra) nói: “A-nan, nếu thức không nhập vào bào thai của người mẹ...” (Dīgha, ii. 63).

Chuỗi duyên khởi cũng có thể chỉ chia làm hai phần là giai đoạn tồn tại quá khứ [gồm hai chi đầu (vô minh, hành), và các quả của chúng là năm chi tiếp theo (thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ)]; và các nhân của giai đoạn tồn tại vị lai [gồm ba chi tiếp theo (ái, thủ, hữu)] cùng với giai đoạn này [gồm hai chi cuối cùng (sinh, lão tử)].

(Hỏi) Các chi vô minh, v.v., là những pháp gì?

Tụng đáp:

宿惑位無明      宿諸業名行

識正結生蘊      六處前名色

從生眼等根	三和前六處
於三受因異	未了知名觸
在姪愛前受	貪資具姪愛
為得諸境界	遍馳求名取
有謂正能造	牽當有果業
結當有名生	至當受老死。

[Phiền não đời trước là vô minh.

Nghiệp đời trước là hành

Thức là các uẩn khi kết sinh.

Trước sáu xứ là danh sắc.

Từ đó sinh các căn nhãn, v.v.

Trước khi ba pháp hòa hợp là sáu xứ.

Đối với các nguyên nhân khác nhau của ba thọ

Vẫn chưa phân biệt được thì gọi là xúc

Trước tâm ái là thọ.

Tham tư cụ và tâm dục là ái

Để đắc các cảnh giới

Phải tìm cầu khắp nơi là thủ.

Hữu là tạo tác

Các nghiệp dẫn đến quả vị lai.

Sinh là sự tái sinh ở vị lai.

(từ sinh) cho đến thọ là lão tử.]

Luận: Vô minh chính là phần vị của phiền não thuộc đời sống trước đó [ở đây vô minh không còn mang ý nghĩa riêng biệt của nó, cũng không phải là sự tập hợp tất cả các phiền não (kleśas)] mà chính là chuỗi tương tục (cùng với năm uẩn của nó) đã tồn tại ở phần vị của phiền não (phiền não vị, kleśa-avasthā) trong đời sống trước đó. Thật vậy, tất cả các phiền não đều đi kèm theo vô minh và hiện hành nhờ có vô minh. Cũng giống như khi nói nhà vua vi hành tức cũng có ý chỉ cho những người tháp tùng nhà vua.

Hành chính là phần vị của nghiệp thuộc đời sống trước đó. Chuỗi tương tục của đời sống trước đó, xét về mặt các nghiệp thiện, ác, v.v., mà chuỗi tương tục này đã tạo ra, chính là ý nghĩa của hành.

Thức chính là các uẩn vào lúc thụ thai (kết sinh thời); tức là năm uẩn trong bào thai ở vào sát-na có sự tái sinh (pratisam̐dhi) hay có sinh hữu (upapattibhava).

Danh sắc vượt quá sát-na kết sinh này cho đến khi có sự sinh khởi của sáu xứ; tức là năm uẩn ở trong bào thai, bắt đầu từ sinh hữu và kéo dài cho đến khi nào sáu căn vẫn chưa hiện hữu. Ở đây lẽ ra nên nói là “cho đến khi bốn căn...”, [bởi vì ý xứ (manāyatana) và thân xứ (kāyayatana) đã hiện khởi từ sinh hữu, từ sát-na kết sinh (pratisam̐dhikṣaṇe)]; tuy nhiên chính vào sát-na mà bốn căn nhãn, nhĩ, v.v., xuất hiện thì hai căn có trước này mới được sắp xếp [vào nhóm sáu căn]. (Vyākhyā: cakṣurādyāyatanotpattikāle kāyamanāyatanayor vyavasthāpanāt)

Sáu xứ có trước sự hòa hợp của ba pháp (tức là xúc). Sáu xứ chính là năm uẩn kể từ khi các căn xuất hiện cho đến sát-na xảy ra sự tiếp xúc của căn, cảnh và thức.

Xúc [vốn khởi đầu từ khi kết sinh] tồn tại cho đến sát-na đưa trẻ bắt đầu có khả năng phân biệt, tức có thể biết rằng “đây là nguyên nhân của niềm vui...”

Thọ có trước tâm ái. Thọ (vedanā), trong tụng văn gọi là vittī, tồn tại cho đến khi nào mà lòng tham tâm dục vẫn chưa hiện hành được. [Phần vị này được gọi là thọ bởi vì vẫn có sự cảm nhận các nhân của thọ.]

Ái là trạng thái của người ham muốn các lạc thú và sự tâm dục. Lúc đó có sự hiện hành của sự ham muốn đối với sắc trần, v.v. và đối với tâm dục.

Trạng thái “khát ái” này sẽ chấm dứt khi nào con người, dưới tác động của lòng tham dục này, bắt đầu tìm kiếm (truy cầu, paryeṣṭi) các lạc thú.

Thủ là phân biệt được các lạc thú này, tức là trạng thái của người chạy đi khắp nơi để tìm kiếm (chủ biến tri cầu) lạc thú (thượng diệu cảnh giới). [hoặc thủ chính là bốn loại phiền não (dục, kiến, giới cấm, ngã ngữ): ở giai đoạn có bốn loại phiền não này hiện hành được gọi là thủ].

Vì chạy đi khắp nơi để tìm kiếm nên mới tạo các nghiệp chiêu cảm quả báo đời sống ở vị lai.

[Hữu có nghĩa là “nghiệp” bởi vì đời sống sinh khởi là nhờ có nghiệp (bhavaty anena)]. Nghiệp được tạo tác và tích tụ trong khi tìm kiếm các lạc thú sẽ đưa đến sự tái sinh. Giai đoạn tạo tác các nghiệp chính là hữu.

Sinh là sự tái sinh kế tiếp. Sau khi chết, năm uẩn ở vào sát-na xảy ra sự tái sinh chính là sinh. Nếu xét đến đời sống ở hiện tại thì chi này gọi là thức (vijñāna); nhưng nếu xét đến đời sống vị lai thì lại gọi chi này là sinh (jāti).

Lão tử là từ sinh cho đến thọ (vedanā), ở đây có tên là vid. Bốn chi của đời sống hiện tại (danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ) nếu xét về mối liên hệ đến đời sống ở vị lai đều được gọi là lão tử (jarāmaraṇa), tức chi thứ mười hai của chuỗi tương tục gồm mười hai phần vị.

Tuy nhiên chuỗi duyên khởi này còn được chia làm bốn loại là (1) sát-na (kṣaṇika), tức thuộc về một sát-na; (2) viễn tục (prākaraṣika), tức trải dài qua nhiều sát-na hoặc nhiều sự tồn tại; (3) liên phược (sāmbandhika), tức nhờ sự nối kết giữa nhân và quả; (4) phần vị (āvasthika), tức có mười hai phần vị hoặc giai đoạn của năm uẩn.

(Hỏi) Tại sao lại gọi duyên khởi là sát-na?

(Đáp) Trong cùng một sát-na, khi một người vì bị phiền não nhiễu loạn mà phạm tội giết người thì có đủ tất cả mười hai chi: (1) Sự ngu si (moha) của người này là vô minh; (2) ý chí (tư, cetanā) là hành; (3) sự biết rõ một đối tượng nào đó là thức; (4) bốn uẩn cùng khởi với thức là danh sắc; (5) các căn có liên hệ đến danh sắc là sáu xứ; (6) sự hòa hợp khi đối chiếu nhau của sáu xứ là xúc; (7) sự lãnh nạp xúc là thọ; (8) lòng tham (rāga) là ái; (9) các triền tương ưng với ái là thủ; (10) thân nghiệp và ngữ nghiệp (phát khởi từ thọ và ái) là hữu; (11) sự khởi lên (unmajjana = utpāda) của tất cả các pháp này là

sinh; (12) sự thành thực (paripāka) của các pháp này là lão; sự tan rã (bhanga) của chúng là tử.

Ngoài ra duyên khởi còn được gọi là sát-na và liên phục. Phẩm loại Túc luận viết: “duyên khởi là gì? - Là tất cả các pháp hữu vi. Các pháp do duyên sinh là gì? - Là tất cả các pháp hữu vi.”

Duyên khởi “phần vị” (āvasthika) chính là mười hai phần vị (avasthā) có chứa năm uẩn. Loại này cũng còn gọi là “viễn tục” bởi vì trải dài qua ba loại hữu nối tiếp nhau.

(Hỏi) Trong bốn loại này, loại duyên khởi nào Thế tôn có ý nói đến ở đây (tức trong kinh thập nhị nhân duyên)?

傳許約位說 從勝立支名.

[Theo truyền thuyết chỉ dựa vào phần vị để trình bày

Đặt tên các chi theo pháp nào thù thắng.]

Luận: Theo truyền thuyết thì Thế tôn đã dựa vào loại duyên khởi phần vị để phân biệt mười hai chi.

(Hỏi) Nếu mỗi chi đều có đủ năm uẩn, tại sao chỉ lập các tên là vô minh, v.v.?

(Đáp) Bởi vì trong các phần vị có các pháp thù thắng như vô minh, v.v., nên đã dựa vào tính chất thù thắng để đặt tên cho các chi là vô minh, v.v.; có nghĩa là nếu ở phần vị này có vô minh là pháp quan trọng nhất thì tất cả năm uẩn thuộc phần vị này đều có tên là vô minh. Đối với các chi khác cũng như vậy. Mặc dù thể tánh của tất cả các chi đều như nhau nhưng phân biệt như vậy cũng không có gì sai.

(Hỏi) Tại sao kinh chỉ định nghĩa duyên khởi theo chuỗi tương tục của mười hai chi trong khi Phẩm loại Túc luận lại viết: “Duyên khởi là gì? - Là tất cả các pháp hữu vi”?

(Đáp) Bởi vì kinh trình bày có chủ ý riêng; trong khi A-tỳ-đạt-ma lại nhằm hiển thị tính chất của các pháp (pháp tướng). Duyên khởi một mặt thì được trình bày như là phần vị, viễn tục, thuộc chúng hữu tình (sattvākhyā); một



mặt lại như là sát-na, liên phục, thuộc cả hữu tình và phi tình (sattvāsattvākhyā).

(Hỏi) Tại sao kinh chỉ nói đến duyên khởi thuộc về hữu tình?

Tụng đáp:

於前後中際 為遣他愚惑.

[Để trừ bỏ ngu hoặc

Đối với giai đoạn trước đó, về sau và ở giữa.]

Luận: Chính vì lý do này mà kinh đã trình bày duyên khởi theo ba phần.

Ngu hoặc về quá khứ khi tự hỏi: “Ta đã tồn tại hay không tồn trong quá khứ? Ta đã tồn tại như thế nào? Ta đã tồn tại cái gì?”. Ngu hoặc về vị lai: “Ta có tồn tại ở vị lai không?...”. Ngu hoặc về hiện tại: “Cái này là cái gì? Cái này tồn tại như thế nào? Chúng ta là ai? Chúng ta sẽ là ai?” (Saṃyutta, iii. 26; Majjhima, i. 8, 111; Visuddhimagga, 599; Saṃyukta, 12, 9).

Ba loại ngu hoặc trên đây đều được đoạn trừ qua lời dạy về chuỗi duyên khởi từ vô minh cho đến lão tử; bởi vì kinh đã nói: “này các bí-sô, người nào nhờ chánh tuệ như thực mà quán sát được duyên khởi và các pháp do duyên sinh thì không còn hướng về quá khứ để tự hỏi mình có từng tồn tại, không tồn tại, v.v..”

Có luận sư cho rằng lời dạy về ba chi cuối cùng của giai đoạn ở giữa là ái, thủ và hữu cũng nhằm đoạn trừ ngu hoặc thuộc về vị lai bởi vì các chi này đều là nhân của một sự tồn tại ở vị lai.

Duyên khởi với mười hai chi này có ba tính chất của phiền não (hoặc, kleśa), nghiệp (karman), nền tảng (sự, vastu); đồng thời bao gồm cả nhân và quả.

三煩惱二業 七事亦名果

略果及略因 由中可比二.

[Ba chi thuộc phiền não; hai chi thuộc nghiệp;

Bảy chi là sự và cũng là quả.

Quả và nhân được tóm lược.

Vì căn cứ giai đoạn ở giữa có thể suy ra hai phần kia.]

Luận: Tính chất của ba chi ái, thủ và hữu chính là phiền não; tính chất của hai chi hành và hữu chính là nghiệp; tính chất của bảy chi thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ, và sinh chính là sự. Sở dĩ gọi các chi này là sự bởi vì chúng là sở y (āśraya) của phiền não và nghiệp. Các chi có tính chất của sự đều là quả; năm chi không thuộc về sự đều là nhân, tức có tính chất của phiền não và nghiệp.

(Hỏi) Tại sao nhân và quả đều được nói đến ở đời sống hiện tại - Tức hai chi phiền não, hai chi nghiệp, năm chi sự - trong khi đối với giai đoạn quá khứ và vị lai không có sự trình bày tương tự như vậy? Bởi vì đối với vị lai ta vẫn có hai chi làm quả.

(Đáp) Bởi vì chỉ cần dựa vào sự trình bày về phiền não, nghiệp và sự thuộc giai đoạn hiện tại, ta có thể suy ra toàn bộ ý nghĩa của nhân và quả ở giai đoạn trước đó và sau đó. Có trình bày thêm cũng vô dụng cho nên đã lược qua.

(Vấn nạn) Nếu duyên khởi chỉ có mười hai chi thì sinh tử phải có điểm bắt đầu bởi vì nhân của chi vô minh không được nói đến; và cũng phải có điểm kết thúc bởi vì quả của chi lão tử không được nói đến. Muốn tránh điều này thì phải thêm vào các chi mới; nhưng nếu làm như vậy thì phạm lỗi vô cùng.

(Giải thích) Không phải như vậy. Thế tôn đã có ý nói về nhân của vô minh và quả của lão tử.

從惑生惑業      從業生於事

從事事惑生      有支理唯此。

[Từ phiền não sinh ra phiền não và nghiệp;

Từ nghiệp sinh ra sự;

Và từ sự lại sinh ra sự và phiền não.

Đó là cách thức sinh khởi các chi của sự hiện hữu.]

Luận: Từ phiền não sinh ra phiền não: Tức là ái sinh hữu.

Từ phiền não sinh ra nghiệp: Tức thủ sinh hữu, vô minh sinh hành.

Từ nghiệp sinh ra sự: Tức hành sinh thức, hữu sinh ra sinh.

Từ sự sinh ra sự: Tức thức sinh danh sắc, danh sắc sinh sáu xứ, ..., xúc sinh thọ, sinh thì sinh ra lão tử.

Từ sự sinh ra phiền não: Tức thọ sinh ái.

Trên đây là cách sinh khởi của các chi; từ đó thấy rằng vô minh có nhân là phiền não hoặc là sự và lão tử có quả là phiền não. Vì thế sự trình bày về duyên khởi ở trên không hề thiếu sót. Thế tôn đã muốn minh họa cách thức sinh khởi của các chi cho nên mới có kết luận như sau ở kinh (Madhyama, 34, 3): “Đó là cách thức sinh khởi của một khối lượng lớn chỉ toàn là khổ đau (thuần đại khổ uẩn tập)”.

Có luận sư giải thích: Có kinh (Sahetusapratyayasānidānasūtra) nói rằng vô minh có nhân là sự phán đoán sai lệch (phi lý tác ý, *ayoniśo manasikāra*); và có kinh (Saṃyukta, 11, 8) còn nói rằng phi lý tác ý có nhân là vô minh. Vì thế không phải vô minh không có nhân; và không có phạm lỗi vô cùng. Nếu cho rằng phi lý tác ý không được đề cập đến trong kinh nói về duyên khởi thì cũng đúng; tuy nhiên vì đã được bao hàm trong chi thuộc về thủ (*upādāna*) cho nên không cần phải trình bày thêm ở đây (tức trong, *Pratītyasamutpādāsūtra*).

(Luận chủ) Giải thích trên không có giá trị. Làm sao phi lý tác ý lại được bao hàm trong chi thủ? Dĩ nhiên là nó có tương ưng với thủ nhưng nó cũng còn tương ưng với vô minh và ái. Cho dù phi lý tác ý được bao hàm trong thủ đi nữa thì từ đó người ta có thể rút ra kết luận rằng khi đặt tên cho một chi là thủ, kinh có nói phi lý tác ý là nhân của vô minh không? Nói cách khác, cho dù phi lý tác ý được bao hàm trong thủ đi nữa thì không thể vì thế mà chứng minh được phi lý tác ý là nhân của vô minh. Nếu chỉ vì được bao hàm trong thủ mà nói rằng nó là nhân là quả thì ái và vô minh lẽ ra cũng không nên được lập làm các chi bởi vì chúng cũng được bao hàm trong thủ.

Một luận sư khác (Sautrāntika Śrīlābha) lại giải thích rằng có kinh (Saṃyukta, 13, 20) nói vô minh có nhân là phi lý tác ý. Có kinh (Saṃyukta,

11, 8) lại nói phi lý tác ý có nhân là vô minh, đồng thời đưa ra nhận xét rằng phi lý tác ý ở vào sát-na của xúc: “Nhờ có nhân và sắc trần nên có thể khởi một loại tác ý nhiễm trược (āvila) sinh ra từ ngu hoặc (moha = avidyā)”. Có kinh (Samyukta, 2 4) lại giải thích về nguồn gốc của ái như sau: “Ái sinh khởi vì có thọ, thọ lại sinh ra từ một loại xúc trong đó có vô minh”. Như vậy loại vô minh cùng khởi với thọ đã sinh khởi từ phi lý tác ý vốn xuất hiện ở vào sát-na có xúc; điều này cho thấy không phải vô minh không có nhân và không cần phải thêm vào một từ mới là phi lý tác ý, làm nhân cho vô minh và sinh khởi từ vô minh với tên gọi là “ngu hoặc” (moha).

(Luận chủ) Đúng như vậy, tuy nhiên điều này không được giải thích trong kinh Pratītyasamutpāda. Lẽ ra Kinh Pratītyasamutpāda phải nói đến điều này.

(Giải thích) Không cần phải giải thích rõ ràng về vấn đề này bởi vì đứng về lý người ta vẫn có thể có được một kết luận như thế. Thật vậy, ở a-la-hán thọ không phải là nhân của ái: Từ đó có thể kết luận rằng thọ chỉ là nhân của ái khi bị nhiễm ô, tức tương ưng với vô minh. Xúc khi không có điên đảo (aviparīta) đi kèm theo thì không thể là nhân của loại thọ nhiễm ô này. Loại xúc điên đảo không sinh khởi ở a-la-hán vốn đã đoạn trừ vô minh; vì thế loại xúc mà kinh Pratītyasamutpāda đã nói đến như là nhân của thọ, nhân của ái chính là loại có điên đảo kèm theo. Như vậy dựa vào lý lẽ đã được trình bày ở trên ta có thể xác minh rằng theo kinh thì phi lý tác ý hiện khởi vào sát-na có xúc.

(Luận chủ) Tuy nhiên thật phi lý khi cho rằng một lý lẽ nếu được các kinh khác chứng minh thì có thể cho phép lược bỏ những từ ngữ không thể lược bỏ - như trong trường hợp của phi lý tác ý, có kèm theo tính chất hỗ tương làm nhân của phi lý tác ý và vô minh. [Hơn nữa, trong trường hợp này có thể người ta sẽ lược bỏ cả xúc, thọ, hành, sinh]. Câu trả lời thỏa đáng nhất cho vấn nạn “vì không nói đến các chi duyên khởi khác ở trước chi vô minh và ở sau chi lão tử (tức các chi làm nhân cho vô minh và làm quả cho lão tử) cho nên chuỗi sinh tử (hành, saṃsāra) không phải là không có bắt đầu và chấm dứt” là như sau: Sự liệt kê các chi trong chuỗi duyên khởi đã quá đầy đủ. Và sự thắc mắc “làm thế nào có thể biết được đời sống hiện tại bị ràng buộc bởi đời sống trong quá khứ như thế nào, và đời sống sắp tới sẽ bị ràng buộc bởi đời sống hiện tại như thế nào” chính là vấn đề duy nhất mà kinh muốn làm sáng tỏ; bởi vì như kinh đã từng nói: “để chấm dứt ngu hoặc về sự hiện hữu trong quá khứ, sự hiện hữu sắp tới và sự hiện hữu ở giữa hai sự hiện hữu này”.

(Hỏi) Thế tôn có nói: “Này bí-sô, ta sẽ dạy các ông lý duyên khởi và các pháp duyên sinh”. Như vậy sự khác nhau giữa duyên khởi và các pháp duyên sinh là gì?

(Đáp) Theo Bốn luận thì không có khác nhau. Bởi vì, như chúng ta có thể thấy, duyên khởi và các pháp duyên sinh đều được định nghĩa là: “tất cả các pháp hữu vi”.

(Hỏi) Khi nói “tất cả các pháp hữu vi” tức có ý chỉ cho các pháp thuộc về cả ba thời điểm quá khứ, hiện tại và vị lai. Như vậy, làm thế nào các pháp vị lai, vốn là các pháp chưa sinh, cũng được gọi là “duyên sinh” (pratītyasamutpanna)?

(Luận chủ) Nếu vậy, làm thế nào các pháp vị lai, vốn là các pháp chưa được tạo tác (kṛta) cũng được gọi là hữu vi (saṃskṛta)?

(Giải thích) Bởi vì chúng được quyết định (cetita) bởi một loại tư (cetanā) có khả năng tạo ra dị thực (ābhisamkārikā).

(Luận chủ) Nếu vậy các pháp vô lậu (tức các pháp thuộc thánh đạo) ở vị lai làm thế nào có thể gọi là hữu vi?

(Giải thích) Bởi vì chúng cũng được quyết định bởi một loại tâm thiện muốn đắc được chúng.

(Luận chủ) Nếu vậy ngay cả Niết-bàn cũng sẽ là hữu vi bởi vì người ta cũng muốn đắc được Niết-bàn.

Đúng lý ra nên nói rằng khi gọi các pháp vị lai là duyên sinh tức đã sử dụng một từ ngữ không chính xác nhưng vẫn được xem như là đúng nhờ dựa vào tính chất đồng nhất về chủng loại (tājñātīyatvāt) giữa các pháp vị lai và các pháp quá khứ hiện tại đã sinh. Cũng giống như trường hợp của sắc pháp ở vị lai: Mặc dù ở hiện tại không thể nói rằng nó biến hoại nhưng vẫn gọi nó là sắc (rūpa) bởi vì về chủng loại nó có tính chất đồng nhất với sắc pháp.

(Hỏi) Kinh có chủ ý gì khi phân biệt sự khác nhau giữa duyên khởi và các pháp duyên sinh?

Tụng đáp:

此中意正說 因起果已生.

[Ở đây ý muốn nói.

Duyên khởi là nhân, duyên sinh là quả.]

Luận: Những chi làm nhân được gọi là duyên khởi (pratītyasamutpāda) bởi vì trong chúng có (khả năng) sinh khởi (samutpadyate). Những chi làm quả được gọi là duyên sinh (pratītyasamutpanna) bởi vì chúng sinh ra; nhưng chúng cũng được gọi là Duyên khởi bởi vì trong chúng cũng có sự sinh khởi. Tất cả các chi vốn vừa là nhân vừa là quả cho nên đều là duyên khởi và duyên sinh. Tuy thế vẫn không có sự bất định hay tạp loạn (avyavasthāna) bởi vì một chi không thể là Duyên khởi đối với một chi mà nó đã là duyên sinh cho chi này. Cũng giống như người cha chỉ là cha đối với người con của mình; người con cũng chỉ là con đối với người cha này; trường hợp của nhân và quả cũng như vậy; trường hợp của hai bờ sông cũng như vậy (pārāpāravat).

Tuy nhiên tôn giả Vọng mẫn (Sthavira Pūrṇāśa) lại nói rằng những pháp nào đã là Duyên khởi thì có thể không phải là duyên sinh. Tôn giả đưa ra bốn trường hợp: (1) Các pháp vị lai [là Duyên khởi vì làm nhân cho các pháp vị lai (eṣyadharmahetu) nhưng không phải là duyên sinh vì chúng chưa sinh (utpanna)]; (2) các pháp cuối cùng của a-la-hán [chỉ là duyên sinh]; (3) các pháp quá khứ và hiện tại, ngoại trừ các pháp cuối cùng của a-la-hán, [vừa là Duyên khởi vừa là duyên sinh]; (4) các pháp vô vi [không phải Duyên khởi cũng không phải duyên sinh vì chúng không có quả cũng không sinh ra].

Phát biểu của kinh bộ (Sautrāntika): Tất cả những gì được trình bày trên đây [từ “duyên khởi phần vị...” cho đến “những pháp nào đã là Duyên khởi thì có thể không phải là duyên sinh”] là tư ý hay là kinh nghĩa? Nếu đó là kinh nghĩa thì không đúng bởi vì khi nói về phần vị Duyên khởi, các ông đã cho rằng mười hai chi đều là các phần vị được tạo thành bởi năm uẩn. Điều này đi ngược lại với kinh và kinh có nói: “Vô minh là gì? - Là sự không hiểu biết về quá khứ (tiền tế vô trí)...” Ý nghĩa của kinh này đã quá rõ ràng (liễu nghĩa, nītārtha = vibhaktārtha); các ông không thể làm cho nó trở thành không rõ ràng (tức đòi hỏi phải suy diễn thêm [bất liễu nghĩa, neyārtha])

(Hữu bộ) Không có gì chứng minh rằng kinh này có ý nghĩa rõ ràng cả; và sự kiện kinh này trình bày vấn đề qua các định nghĩa cũng không chứng thực được điều gì cả; bởi vì Thế tôn khi đưa ra các định nghĩa chỉ làm hiện thị những điểm cốt yếu của vấn đề cần được định nghĩa. Tỷ dụ như trong kinh Tượng tích dụ (Hastipadopamasūtra), trước câu hỏi: “Nội địa giới là gì?”,

Thế tôn đã trả lời “đó là tóc, lông, v.v..”. Tất nhiên tóc, v.v., cũng còn là các pháp khác như sắc, hương, v.v., nhưng Thế tôn chỉ nhắm đến yếu tố chủ chốt là địa giới. Trường hợp này cũng như thế, Thế tôn gọi tên một phần vị là vô minh bởi vì trong đó vô minh là yếu tố chủ chốt.

(Kinh bộ) Tỷ dụ trên không chứng minh được điều gì cả. Thật ra, trong kinh Tượng tích dụ, Thế tôn không định nghĩa tóc, v.v., bằng địa giới; ngài không nói: “Tóc, v.v. là gì? - Là địa giới”; bởi vì với cách nói này thì định nghĩa sẽ không được hoàn chỉnh. Nhưng ngài đã định nghĩa địa giới bằng tóc, v.v.; và định nghĩa này đã hoàn chỉnh bởi vì trong thân chúng sinh không có địa giới nào lại không được bao hàm trong những gì được mô tả như tóc, v.v.. Trường hợp của duyên khởi cũng thế, định nghĩa này đã quá đầy đủ và không cần phải thêm vào bất cứ điều gì cả (na sāvaseṣaḥ).

(Hữu bộ) Định nghĩa của kinh Tượng tích dụ vẫn không đầy đủ. Thật vậy, vẫn có địa giới trong nước mắt, niêm dịch, v.v., như chúng ta có thể thấy trong một bản kinh khác (Śijaśāmuccaya, 228; Madhyamakavṛtti, 57); thế nhưng địa giới của nước mắt đã không được Kinh tượng tích dụ đề cập đến.

(Kinh bộ) Nếu như định nghĩa của kinh Tượng tích dụ không được đầy đủ là vì các ông đã nhắm vào những điều không được kinh này nói đến. Và các ông còn nói đến những gì không có trong các định nghĩa về vô minh, v.v., mà kinh đã trình bày. Tại sao lại định nghĩa vô minh là “một phần vị có năm uẩn” bằng cách đưa vào (prakṣepa) vô minh các pháp không cùng loại (tức là năm uẩn)? Người ta không thể xem một pháp như là một “chi” nếu sự tồn tại hoặc không tồn tại của một pháp này đòi hỏi phải có sự tồn tại hoặc không tồn tại của một “chi” khác. Vì thế một “phần vị của năm uẩn” không phải là “chi”. Ở một vị a-la-hán vẫn tồn tại năm uẩn (thọ, v.v.) nhưng không có các hành (saṃskāras) có khả năng sinh ra chi thức (vijñāna); và các chi còn lại cũng như vậy. Vì thế cần phải hiểu ý nghĩa của kinh thật sát với văn từ.

Về bốn trường hợp của Vọng mãn thì trường hợp thứ nhất khi cho rằng “các pháp vị lai không phải là duyên sinh” tức đi ngược lại với kinh vì kinh đã dạy rằng hai chi sinh và lão tử là các pháp duyên sinh. Kinh nói: “duyên sinh là gì? Là vô minh... sinh, lão tử”. Nếu cho rằng sinh và lão tử không phải là pháp vị lai tức bác bỏ thuyết Duyên khởi có ba phần.

Có bộ phái cho rằng Duyên khởi là pháp vô vi bởi vì kinh (Saṃyukta, 12, 19) nói: “Sự xuất hiện của Như lai, sự không xuất hiện của Như lai; pháp

tánh của các pháp thì thường trụ” (utpādād va tathāgathānām anutpādād vā tathāgatānām sthitaiveyaṃ [dharmāṇām] dharmatā). Vấn đề này đúng hay sai là tùy theo cách diễn giải. Nếu có ý nói rằng các hành, v.v., sinh khởi chính là nhờ có vô minh, v.v., chứ không phải vì pháp nào khác, cũng không phải là vô nhân; và với ý nghĩa này mà Duyên khởi được thường hằng (nitya) tức đã tán thành nội dung trên. Nếu có ý nói rằng có một pháp nào đó thường hằng có tên là Duyên khởi thì ý kiến này không thể chấp nhận được. Bởi vì sinh khởi (utpāda) là một tính chất của hữu vi (hữu vi tướng, saṃskṛtalakṣaṇa); nếu sinh khởi hoặc Duyên khởi là một pháp thường hằng thì pháp này không thể là một tính chất của sự chuyển dịch của hữu vi. Hơn nữa khi nói sinh khởi (utpāda) là hàm ý “sự hiện hữu tiếp theo sau sự không hiện hữu”; và như vậy thì ta có thể giả định được mối liên hệ gì (abhisambandha) giữa pháp sinh khởi vô vi và vô minh, v.v., một mối liên hệ có thể cho phép nói rằng đó là “Duyên khởi của vô minh, v.v.”? Cuối cùng thành ngữ Duyên khởi sẽ trở nên vô lý bởi vì nếu Duyên khởi (pratītya-samutpāda) có nghĩa là “sinh khởi nhờ đi đến với duyên” (pratyayaṃ prāpya samudbhavaḥ) thì làm thế nào một pháp có thể vừa là thường hằng lại vừa là Duyên khởi?

(Hỏi) Nghĩa của từ Duyên khởi (pratītyasamutpāda) là gì?

(Đáp) prāpti Có nghĩa là “đến” (prāptī); ngữ căn i có nghĩa là “đi” (gati); nhưng vì có tiếp đầu ngữ bỏ nghĩa cho ngữ căn nên (prati-i) có nghĩa là đến, pratītya có nghĩa là đã đến; pad có nghĩa là hiện hữu (sattā) nhưng được tiếp đầu ngữ sam-ut bỏ nghĩa nên có nghĩa là “hiện khởi (prādurbhāva)”. Như vậy Duyên khởi có nghĩa là “sự hiện khởi đã đạt đến”.

Tuy nhiên các luận sư Thanh minh nói rằng giải thích này không thể chấp nhận được vì từ ngữ pratītyasamutpāda không được thành lập chính xác. Trong hai hành động của cùng một tác giả thì hành động đi trước được đánh dấu bởi một động từ được dùng ở tiên hành cách, tỷ dụ khi nói snātvā bhunkte (có nghĩa là “sau khi tắm xong nó mới ăn”). Trong khi đó người ta không thể nào tưởng tượng ra một pháp lại “tồn tại trước khi được sinh ra”, tức trước tiên là đi đến với duyên và sau đó là sinh ra. Không thể có hành động (đi đến với) nếu không có tác giả.

Vấn nạn này được trình bày qua bài tụng sau: “Nếu nói rằng tác giả đi đến các duyên trước khi sinh khởi thì không thể chấp nhận được bởi vì lúc đó chưa có tác giả. Nếu nói rằng tác giả đi đến và sinh khởi trong cùng một lúc



(câu) tức đã loại bỏ tiến hành cách (dĩ) bởi vì tiến hành cách được dùng để chỉ cho hành động trước đó”.

(Kinh bộ hoặc hữu bộ) Vấn nạn của các luận sư Thanh minh (Śābdika = śabdavid) không có giá trị. Chúng tôi xin hỏi là pháp sinh khởi thuộc về hiện tại hay vị lai? Nếu khởi ở hiện tại thì pháp này chưa sinh làm sao có thể là hiện tại? Nếu pháp này đã sinh tức phải khởi lại lần nữa thì làm sao tránh được lỗi vô cùng? Nếu khởi ở vị lai thì vị lai có nghĩa là chưa hiện hữu làm thế nào để có được tác giả? Và đã không có được tác giả làm sao có thể có hành động sinh khởi? Vì thế giai đoạn mà một pháp sinh khởi cũng chính là giai đoạn pháp này đi tới các duyên.

(Luận sư Thanh minh) Nếu vậy giai đoạn sinh khởi của một pháp là gì?

(Kinh bộ hoặc Hữu bộ) Đó là giai đoạn mà “các hành ở vị lai sẵn sàng sinh khởi” (utpādābhimukho ‘nāgataḥ); và đó cũng là lúc đi tới các duyên.

Lý lẽ và cách thức của các luận sư Thanh minh khi đưa ra vấn nạn về tác giả và hành động không hợp lý. Đối với họ, phải có một tác giả (kartar) - tức ở đây là “cái sinh khởi” (bhavitar) - và một hành động (kriyā) - tức ở đây là “hành động sinh khởi” (bhūti). Tuy nhiên không ai có thể thừa nhận rằng bhūti lại khác với bhavitar; vì thế không có gì sai khi nói rằng “pháp sinh, pháp khởi sau khi đã đi đến các duyên” cho dù cách nói này có tính chất quy ước. Ý nghĩa của nhóm từ Duyên khởi đã được nói rõ trong kinh (Saṃyukta, 12, 20; Majjhima, iii. 63; Mahāvastu, ii. 285): “Cái kia có nên cái này có; từ sự sinh ra của cái kia nên có sự sinh ra của cái này”. Trong đoạn kinh này, mệnh đề thứ nhất nói về duyên và mệnh đề thứ hai nói về khởi (samutpāda).

Có thể trình bày nội dung trên đây qua bài tụng sau: (1) “nếu thừa nhận một pháp sinh khởi mà không tồn tại trước đó thì khi đi tới duyên cũng như vậy. Nếu cho rằng một pháp sinh khởi mà đã tồn tại trước đó, tức đã sinh mà còn sinh lại thì sẽ vô cùng; hoặc cũng có thể nói rằng pháp đã có sẵn trước khi sinh”. (2) “Tiến hành cách (dĩ) cũng có nghĩa là cùng thời (câu) [như khi nói] ‘gặp ánh sáng, bóng tối diệt’, ‘ngáp và đi ngủ’. Người ta không nói ‘ngáp xong, ngậm miệng, rồi mới ngủ.’”

Có luận sư (Bhadanta Śrīlābha) đưa ra một giải thích khác hẳn về nhóm từ pratīyasamutpāda để bác bỏ vấn nạn về tiến hành cách. Theo giải thích này, prati có nghĩa là khác nhau (vīpsārtha); sam có nghĩa là tụ tập (samavāya); itya có nghĩa là “đỡ ra đi”, “không kéo dài được (bất trụ): Ngữ căn pad với tiếp đầu ngữ ut có nghĩa là “sự xuất hiện”, “sự sinh khởi” (prādurbhāva).

Như vậy từ ngữ *pratītyasamutpāda* có nghĩa là “sự cùng nhau sinh khởi (tụ tập thăng khởi) của các pháp có thể diệt (thành pháp) vì các duyên khác nhau (chúng chủng duyên)”.

(Luận chủ) Giải thích trên rất có giá trị đối với nhóm từ *pratītyasamutpāda*; tuy nhiên lại không dính líu gì đến các kinh (*Samyutta*, ii. 72, iv. 32; *Milinda*, 56, v.v): “Nhờ có (*pratītya*) nhãn và sắc mà nhãn thức sinh khởi”.

(Hỏi) Tại sao Thế tôn phải định nghĩa Duyên khởi theo hai cách (*pariyāyadvayamāha*): “Cái kia có nên cái này có” và “từ sự sinh khởi của các kia nên cái này sinh khởi”?

(luận chủ) Có nhiều lý do. Lý do thứ nhất nhằm để xác định (*avadhāraṇārtham*). Theo cách thứ nhất, có thể biết rằng các hành có khi vô minh có; tuy nhiên không thể kết luận rằng các hành có là nhờ có sự sinh khởi của chỉ một mình vô minh. Cách thứ hai nhằm để xác định: Chính từ sự sinh khởi của vô minh mà có sự sinh khởi của các hành; lý do thứ hai nhằm để hiển thị sự nối tiếp của các chi (*angaparaṃparā*): Cái kia (vô minh) có nên cái này (hành) có; từ sự sinh khởi của cái kia (hành) - chứ không phải pháp nào khác - mà cái này (thức) sinh khởi; lý do thứ ba nhằm để hiển thị sự nối tiếp của ba giai đoạn (tam tế) (*janmaparaṃparā*): tiền tế có nên trung tế có; từ sự sinh khởi của trung tế nên hậu tế sinh khởi; lý do thứ tư nhằm để hiển thị tính chất của nhân duyên (*pratyayabhāva*) vốn có thể thay đổi tùy theo từng trường hợp (*sākṣāt pāraṃparyeṇa*). Nhân duyên của các chi có tính chất tức thời, như “cái kia có thì cái này có”; hoặc không tức thời, như “từ sự sinh khởi của cái kia nên cái này sinh khởi”. Các hành nhiễm ô có thể đi liền theo sau vô minh; và chúng có thể bị tách rời bởi các hành thuộc thiện. Mặt khác vô minh là nhân trực tiếp của hành nhưng lại là nhân gián tiếp của thức.

Có giải thích khác (Thế tào, *Vasuvārman*) cho rằng hai cách định nghĩa trên nhằm bác bỏ chủ trương vô nhân (*ahetuvāda*) và chủ trương thường nhân (tức chỉ có một nhân và nhân này không được sinh ra) như Tự tánh (*prakṛti*), Ngã (*puruṣa*), v.v. Tuy nhiên giải thích không hợp lý bởi vì nếu như thế thì chỉ cần cách định nghĩa thứ hai cũng đủ để bác bỏ cả hai chủ trương này.

Thực ra có một sô ngoại đạo cho rằng “vì có ngã (*ātman*) làm sở y [cho vô minh], nên các hành, thức, v.v., mới có, mới sinh khởi; và vì vô minh sinh khởi nên hành mới sinh khởi”, và cứ tiếp tục như vậy cho đến lão tử. Nói cách khác, họ đã tạo ra một cái ngã làm thực thể cho chuỗi nhân duyên của

các pháp. Để bác bỏ chủ trương này Thế tôn khẳng định: “Cái sinh khởi được (hành) nhờ vào sự sinh khởi của một cái kia (vô minh) chính là vì nhờ có sự sinh khởi của một mình pháp này mà pháp kia sinh khởi chứ không phải nhờ đến sự sinh khởi của bất kỳ một thực thể nào khác”.

Nếu dựa vào cách thứ nhất của chủ trương trên thì chúng ta có thể nói rằng: “Vì có ngã làm sở y và vô minh, v.v., cho nên mới có các hành, v.v.”; và nếu dựa vào cách thứ hai thì có thể nói rằng: “Thật ra các hành, v.v., sinh khởi là nhờ có sự sinh khởi của vô minh, v.v.; nhưng chỉ với điều kiện là phải có sự tồn tại của một thực thể nào đó”. Tuy nhiên với hai cách nói này, chúng ta sẽ thấy rằng giải thích sau đây trở thành phi lý: “Các hành có nhân là vô minh (có nghĩa là: Chỉ có một mình vô minh chứ không cần đến một thực thể nào khác...)... Cho đến sự sinh khởi của một khối lớn chỉ toàn (kevala = ātmarahita) khổ đau (thuần đại khổ uẩn tập) cũng như vậy.”

Các luận sư đời trước nghĩ rằng cách định nghĩa thứ nhất nhằm hiển thị tính chất không buông bỏ, không đứt đoạn (bất đoạn): “Vô minh có - tức không bị đứt đoạn - nên các hành có - tức không bị đứt đoạn”; trong khi cách định nghĩa thứ hai nhằm hiển thị tính chất sinh: “Nhờ sự sinh khởi của vô minh, nên các hành được sinh khởi.”

Có luận sư (Śrīlābha) lại cho rằng cách thứ nhất nhằm hiển thị tính chất tồn tại, cách thứ hai nhằm hiển thị tính chất sinh khởi: “Chuỗi tương tục của nhân (kāraṇasrotas) tồn tại chừng nào thì chuỗi tương tục của quả (kāryasrotas) tồn tại chừng đó; nhờ có sự sinh khởi của nhân nên quả cũng được sinh khởi.”

(Luận chủ) Chúng ta đều thấy rằng vấn đề được bàn đến ở đây là vấn đề sinh khởi (utpāda) bởi vì Thế tôn đã nói: “Ta sẽ dạy các ông về lý duyên khởi.” Như vậy tại sao lại cho rằng Thế tôn đã dạy về vấn đề tồn tại trước khi dạy về sinh khởi?

(Giải thích của luận sư ở trên) Thế tôn khi đưa ra định nghĩa thứ nhất “cái kia có nên cái này có” tức đã hàm ý vì có quả nên có sự hủy diệt của nhân”; tuy nhiên đừng nghĩ rằng quả sinh mà không có nhân bởi vì Thế tôn đã nói tiếp “từ sự sinh khởi của cái kia mà cái này sinh khởi.”

(Luận chủ) Nếu muốn trình bày ý nghĩa trên, lẽ ra Thế tôn phải nói: “Vì cái kia có nên cái này không có”; và lẽ ra trước tiên ngài phải hiển thị sự sinh khởi của quả. Một khi quả đã sinh thì người ta sẽ có thể nói: “Quả đã sinh nên nhân không còn nữa”. Tuy nhiên nếu kinh phải hiển thị giống như

những gì luận sư trên đây muốn nói thì làm thế nào Thế tôn có thể giải thích trước về sự hủy diệt của nhân trong khi ngài đang muốn dạy về lý duyên khởi?

(Hỏi) Làm thế nào để giải thích các hành có là vì có vô minh? Làm thế nào để giải thích lão tử có là vì có sinh?

(Đáp) Chúng tôi sẽ trả lời vắn tắt câu hỏi này.

Người ngu (bāla) hay dị sinh (pṛthagjana) vì không hiểu được (apajānan) duyên khởi chỉ là các hành, tức là các pháp hữu vi (saṃskṛta), nên mới khởi ngã kiến (ātmadr̥ṣṭi), ngã chấp và ngã mạn (asmimāna); người này tạo tác ba nghiệp thuộc thân, khẩu, ý mục đích để có lạc thọ (sukha) và xả thọ (phi khổ lạc, aduḥkhāsukha): Tạo nghiệp không có phước đức (phi phước nghiệp, apuṇya) để có lạc thọ ở đời này; tạo nghiệp phước đức (puṇya) để có lạc thọ của đời sống vị lai ở Dục giới; tạo nghiệp bất động (āniñjya) để có lạc thọ của ba tầng thiên đầu tiên và xả thọ của các tầng cao hơn. Các nghiệp này đều là các hành, sinh khởi nhờ có vô minh.

Sau khi có lực dẫn dắt của nghiệp, chuỗi tương tục các thức đã nương vào chuỗi tương tục của trung hữu để đi đến một thú nào đó, cho dù thú này có ở xa đến mấy cũng vẫn đến được; trường hợp này cũng giống như ngọn đèn, có nghĩa là ở trong một chuỗi tiếp nối liên tục. Đây chính là loại thức sinh khởi nhờ có hành. Nếu hiểu về thức như thế thì rất phù hợp với định nghĩa về thức của kinh Duyên khởi: “Thức là gì? - Đó là sáu loại thức”.

Vì đã có thức đi trước (pūrvamaṅgama) nên thú này có danh sắc (nāmarūpa) sinh khởi. Đây cũng chính là năm uẩn vì điều này rất phù hợp với định nghĩa của Vibhanga: “Danh là gì? - Là bốn uẩn vô sắc. Sắc là gì? - Là tất cả sắc pháp... Danh và sắc này được gọi chung là danh sắc.”

Theo tiến trình phát triển của danh sắc mà sáu căn lần lượt sinh khởi; và đây chính là sáu xứ (ṣaḍāyatana).

Tiếp đó khi gặp được cảnh thì có một thức sinh khởi; và nhờ sự hòa hợp của ba pháp (thức, sáu xứ, cảnh [viṣaya]) nên có xúc (sparśa) có khả năng đưa đến sự cảm nhận lạc, khổ, v.v.

Từ đó mới sinh khởi ba thọ (vedanā) lạc, v.v.

Từ ba thọ này dẫn sinh ba loại ái (trṣṇā) là dục ái, tức sự ham muốn lạc thọ thuộc Dục giới của những chúng sinh bị khổ bức bách; sắc ái, tức sự ham muốn lạc thọ của ba tầng thiên đầu tiên và xả thọ của tầng thiên thứ tư; vô sắc ái.

Từ loại ái liên quan đến thọ này sinh khởi bốn loại thủ (upādāna) là dục thủ (kāmapādāna), kiến thủ (drṣṭyupādāna), giới cấm thủ (śīlavratopādāna), ngã ngữ thủ (ātmavādotopādāna). Dục (kāma) là năm cảnh diệu dục (kāmaguṇa). Kiến là sáu mươi hai loại kiến như kinh Phạm võng (Brahmajālasūtra) đã giải thích. Giới là xa lìa ác giới (dauḥsīlya); cấm là nguyện làm chó, làm trâu bò, v.v.; như phái Ly hệ (Nirgrantha) nguyện sống lỏa thể, Bà-la-môn (Brahmana) chông gậy mặc quần áo da nai, Bá-thâu-bát-đa (Pāsupāta) để búi tóc và bôi tro lên người, Bàn-lợi-phạt-la-đa (Parivrājaka) dùng đến ba cây gậy và sống lỏa thể; v.v.: Tự nguyện chấp giữ các giới luật này nên gọi là giới cấm thủ. Ngã ngữ thủ chính là bản thân con người (ngã hữu, ātmabhāva), tức có liên quan đến những gì người ta nói là ngã (ātman). Có luận sư (Sautrātika) cho rằng ngã ngữ chính là ngã kiến và ngã mạn (asmimāna), bởi vì nhờ có hai loại này người ta mới có thể nói đến ngã, mới có thể khẳng định ngã. Nếu kinh sử dụng từ vada (khẳng định) là vì ngã không thực hữu như kinh (Madhayma, 11, 19) nói: “Kẻ ngu muội, kẻ không nghe hiểu, loài dị sinh vì nghe theo các cách nói giả định nên mới chấp ngã và ngã sở; thật ra không có ngã mà cũng chẳng có ngã sở”. Bốn loại thủ dục, kiến, v.v., chính là dục (chanda) và tham (rāga) như Thế tôn đã nói trong kinh (Saṃyukta, 29, 7; Saṃyutta, iv. 15): “Thủ là gì? - Là dục tham (chandarāga).”

Nhờ có thủ nên nghiệp, vốn đã được tích tập, mới có thể chiêu cảm một đời sống mới (hậu hữu): Đây chính là hữu (bhava). Kinh nói: “A-nan-đà, loại nghiệp chiêu cảm hậu hữu chính là hữu.”

Nhờ có hữu qua sự lưu chuyển của thức nên có sự sinh ra (janman) ở vị lai (anāgata); đây chính là sinh (jati), có đủ năm uẩn, có danh sắc làm thể tánh.

Nhờ có sinh, nên có lão tử (jarāmaraṇa) như đã được giải thích trong kinh (Majjhima, i. 49; Dīgha, ii. 305; Vibhanga, 99).

Chính nhờ tự có đủ nhân duyên như thế (thuần, kevala) - chứ không phải vì có ngã hay ngã sở - mà cái khối (uẩn, skandha = samuha) to lớn đầy khổ đau này đã sinh khởi (tập, samudeti); nói to lớn bởi vì không có bắt đầu cũng không có chấm dứt.

Thuyết duyên khởi giải thích mười hai chi là mười hai phần vị được cấu thành bởi năm uẩn vừa được trình bày trên đây chính là chủ thuyết của tông phái Tỳ-bà-sa (Vaibhāṣikas).

---oOo---

### ***Phần 09***

(hỏi) Vô minh (avidyā, sự không liễu tri) là gì?

(Đáp) Là không phải minh.

(Hỏi) Như vậy con mắt, v.v., cũng là vô minh sao?

(Đáp) Nếu vậy thì vô minh là không có minh (vidyāya abhāvaḥ).

(Vấn nạn) Không thể được. Không có tức không phải là thực pháp (dravya); trong khi vô minh là một thực pháp vì nó là nhân (pratyaya).

Tụng đáp:

明所治無明 如非親實等.

[Vô minh đối nghịch với minh,

Cũng như “không phải bạn”, “không thực”, v.v.]

Luận: Khi nói “không phải bạn” (amitra) là nhằm chỉ cho người đối nghịch, tức là “kẻ thù”, chứ không phải chỉ cho người “khác với bạn”, cũng không có nghĩa là “không phải bạn”. “Không thực” (anṛta) là chỉ cho lời nói trái với lời nói thực, tức là “lời nói láo”, chứ không phải chỉ cho một lời nói “khác với lời nói thực”, cũng không có nghĩa là “không có lời nói thực”. Các trường hợp khác như “phi pháp” (adharmā), “phi nghĩa” (anartha), “phi sự” (akārya) cũng như vậy, tức là những trường hợp đối nghịch với pháp, với nghĩa, với sự chứ không phải là khác với các pháp này hoặc không có các pháp này.

Đối với vô minh (sự không liễu tri) cũng thế. Đó là sự đối nghịch với Minh (sự liễu tri), là một thực pháp riêng biệt (dharmāntara); chứ không có nghĩa là “khác với sự liễu tri” hay “không có sự liễu tri”. Kinh đã định nghĩa vô

minh là nhân của các hành; điều này cho thấy vô minh không phải hoàn toàn là một sự phủ định. Ngoài ra còn có các minh chứng khác.

說為結等故 非惡慧見故

與見相應故 說能染慧故.

[Vô minh là kết, v.v.

Không phải ác tuệ vì ác tuệ là kiến.

Vì tương ưng với kiến

Nên nói làm nhiễm tuệ.]

Luận: Kinh nói rằng vô minh là kiết sử (saṃyojana), là hệ phục (bandhana), là tùy miên (anusāya), là lậu hoặc (āsrava), là ách (ogha), là bộc lưu (yoga), v.v. Do đó vô minh không thể chỉ là một sự phủ định và cũng không thể là những gì “không phải là minh” như con mắt, v.v.

(Một giải thích khác) Tuy nhiên tiếp đầu ngữ nañ có a là một từ phủ định - có nghĩa là “làm cho ác hơn, xấu hơn”. Vì thế một người vợ ác, một đứa con ác thường được gọi là “vô thê” (akalatra), “vô tử” (aputra). Như vậy ở đây tại sao không thể nói vô minh là một loại hiểu biết ác độc tức là ác tuệ (kuprajñā)?

(Luận chủ) Ác tuệ hay còn gọi là nhiễm tuệ là một trong năm ác kiến; trong khi vô minh chắc chắn không phải là kiến, bởi vì vô minh và kiến là hai kiết sử (saṃyojanas) khác nhau.

(Kinh bộ) Nếu vậy vô minh sẽ là một loại nhiễm tuệ không có tính chất của kiến, [chẳng hạn như loại tuệ tương ưng với tham (rāga)].

(Luận chủ) Không thể được; bởi vì kiến tương ưng với vô minh.

Si (moha) vốn được định nghĩa như là vô minh (avidyālakṣaṇo mohah) là một trong các đại phiền não địa pháp; trong khi đó tất cả các đại phiền não địa pháp đều tương ưng với nhau. Vì thế vô minh (với tên gọi là si) cũng có tương ưng với kiến (tức năm loại tà kiến) có thể tánh là tuệ. Như vậy vô

minh không phải là tuệ bởi vì hai thực thể của tuệ (dve prajñādravye) không thể tương ưng với nhau.

Hơn nữa, vô minh còn được định nghĩa là có khả năng làm cho tuệ bị nhiễm ô, như kinh (Saṃyukta, 26, 30) nói: “Tâm bị nhiễm tham dục nên không giải thoát; tuệ bị nhiễm vô minh nên không thanh tịnh”. Trái lại tuệ không thể bị chính tuệ làm nhiễm ô. Nếu tham dục làm cho tâm nhiễm ô (upakleśana) thì tham dục không thể là tâm (dị loại); và nếu vô minh làm cho tuệ nhiễm ô thì vô minh cũng không phải là tuệ.

(Kinh bộ) Thiện tuệ vẫn có thể trộn lẫn (gián tạp, vyavakīryamāṇa) với nhiễm tuệ; tức là khi các sát-na của thiện tuệ và nhiễm tuệ tiếp nối nhau. Cũng giống như vậy, khi nói “tâm bị nhiễm tham nên không giải thoát” là hàm ý một tâm không nhất thiết phải tương ưng với tham (rāgaparyavasthita = rāgasamprayukta) mà chỉ là bị ham áp chế (tồn phục, upahata) [tham không hiện hành (samudācaran) mà chính những dấu vết của tham (tham huân tập lực) tồn tại trong tâm đã áp chế tâm]. Một khi hành giả đã xả ly tham, [có nghĩa là trừ bỏ các lực do tham huân tập và chuyển đổi tình trạng nhiễm ô của tâm] thì chính lúc đó tâm được giải thoát. Đối với tuệ cũng vậy: Khi nói “tuệ bị nhiễm vô minh nên không thanh tịnh” tức hàm ý tuệ bị vô minh áp chế, ngay cả khi tuệ này thuộc thiện.

(Luận chủ) Có ai có thể ngăn không cho một luận sư phân biệt? Dù gì đi nữa thì thể của vô minh vẫn không phải là tuệ.

Đối với những luận sư cho rằng vô minh là tất cả các phiền não cũng đều bị bác bỏ như trên. Nếu vô minh là tất cả các phiền não thì vô minh không thể được liệt kê trong số các kiết sử (saṃyojanas), v.v., và cũng không thể tương ưng với kiến cũng như các phiền não khác. Lúc đó kinh không cần phải nói: “tâm bị nhiễm tham nên không giải thoát” mà chỉ nói: “Tâm bị nhiễm vô minh nên ...”. Ở đây có thể các ông sẽ đưa ra lý lẽ rằng sở dĩ kinh nói như vậy là vì có ý xác định thật chi tiết (loại vô minh gì làm nhiễm tâm), chứ thật ra kinh cũng muốn nói: “Tâm bị nhiễm vô minh trong đó có tham nên không giải thoát”. Nếu các ông lập luận như thế thì trong trường hợp của tuệ lẽ ra kinh phải khẳng định loại vô minh gì chướng ngại sự thanh tịnh của tuệ; thế nhưng kinh chỉ nói là “tuệ bị nhiễm vô minh nên không thanh tịnh”.

(Hỏi) Nếu nói rằng vô minh là một thực pháp riêng biệt chứ không phải là một loại tuệ nào đó thì cần phải giải thích điều này?



(Đáp) Vô minh là sự không liễu tri (asamprakhyāna) tứ đế, tam bảo, nghiệp, quả. [Samprakhyāna là một pháp giống như tuệ (phân biệt, prajñā), hay thức (biết, jñāna)].

(Hỏi) Sự không liễu tri là gì?

(Đáp) Sự không liễu tri không có nghĩa “không phải là sự liễu tri” cũng không có nghĩa “không có sự liễu tri”; cũng giống như trường hợp của vô minh: Vô minh không có nghĩa “không phải là minh” hoặc “không có minh”. Vì thế sự không liễu tri này là một thực pháp riêng biệt, đối nghịch với sự liễu tri.

(Hỏi) Tốt lắm; tuy nhiên các ông, cũng như trong trường hợp của vô minh chưa giải thích rõ ràng thể của sự không liễu tri này là gì?

(Đáp) Trên đây là những định nghĩa hoàn toàn có tính chất thông thường (pháp nhĩ) không phải là những định nghĩa về thể tánh riêng của một pháp (svabhāvaprabhāvita nirdeśa) mà chỉ là những định nghĩa dựa vào tác dụng (karmaprabhāvita). Chẳng hạn như con mắt chỉ được định nghĩa là “một loại tịnh sắc làm sở y cho nhãn thức”; bởi vì chỉ có thể biết được loại sắc không thể thấy được này qua suy luận. [Đối với vô minh cũng vậy: Chỉ có thể biết được tự tánh của vô minh qua tác động (karman) hay tác dụng (kāritra) của nó. Tác động của nó là tác động đối nghịch với minh cho nên nó cũng là một pháp trái ngược (vipakṣa) với minh.]

Đại đức Pháp cứu (Bhadanta Dharmatrāta) đã đưa ra một định nghĩa khác về vô minh: Đó là “loại tánh của hữu tình dựa vào ngã mạn” (hữu tình thị ngã loại tánh, asmīti sattvamayanā).

(Luận chủ) Loại tánh (mayanā) khác với ngã mạn (asmimāna) như thế nào?

(Đại đức) Điều này đã được nói đến trong kinh (Saṃyukta, 34, 16): “Ta biết, ta thấy, - nhờ sự xả bỏ và liễu tri vĩnh viễn (prahāṇa, parijñāna) các ái, kiến (dṛṣṭi), loại tánh (mayanās), các sự chấp trước (abhiniveśa) và dính mắc (tùy miên, anuśaya) đối với các ý niệm về ngã (ngã chấp, ātmagrāha), ngã sở (mamagrāha), ngã mạn (asmimāna), - (mà thành) vô ảnh, tịch diệt (parinirvāṇa).” [Kinh này cho thấy loại tánh (yamanā) - được dùng ở đây với hình thức số ít bởi vì đó là một loại riêng - hoàn toàn khác với ngã mạn.]

(Luận chủ) Cho dù có một pháp được gọi là loại tánh đi nữa; nhưng làm sao biết được nó là vô minh?

(Đại đức) Bởi vì không thể đồng nhất loại tánh này với bất kỳ một phiền não nào khác; nó là một pháp riêng biệt với ái, kiến, ngã mạn.

(Luận chủ) Loại tánh không thể là một loại mạn khác với ngã mạn sao? [Bởi vì có đến sáu hoặc bảy loại mạn.] Tuy nhiên nếu muốn hiểu được vấn đề này thật rõ ràng thì phải dùng đến quá nhiều lời lẽ phiền phức; vì thế hãy nên chấm dứt ở đây.

Về danh sắc thì sắc đã được bàn đến ở trước rồi; nay chỉ bàn đến danh:

名無色四蘊

[Danh là bốn uẩn vô sắc.]

Luận: Bốn uẩn vô sắc là thọ, tưởng, hành, thức. Chúng được gọi là danh (nāman) bởi vì danh có nghĩa là “cái tự chuyển biến” (namatīti nāma).

Các uẩn vô sắc chuyển biến - hay còn có nghĩa là “uyên chuyển” (pravartante), “sinh khởi” (utpadyante) - hướng đến sự vật (artha) là nhờ có danh, căn, cảnh.

Trong nhóm từ “nhờ có danh”, chữ “danh” được dùng với ý nghĩa thông thường của nó; tức là “tên gọi”, [là một loại tạo tướng (saṃjñākaraṇa)]. Danh là cái dùng để chỉ thị và giúp hiểu được một sự vật. Tên gọi này có khi chỉ cho một tập hợp (samudāyapratyāyaka) như “bò, ngựa, v.v.” Có khi chỉ cho một vật riêng biệt (ekārtha) như “sắc, vị, v.v.”

(Hỏi) Tại sao tạo tướng được gọi là “danh”?

(Đáp) Bởi vì tạo tướng khiến cho các uẩn vô sắc chuyển biến theo các cảnh.

Có luận sư giải thích rằng các uẩn vô sắc được gọi là danh bởi vì khi thân bị hoại thì các uẩn này chuyển biến đến - có nghĩa là đi đến một đời sống khác.

Sáu xứ đã được giải thích ở trước; nay tiếp tục giải thích xúc:

觸六三和生

[Xúc có sáu loại sinh từ sự hòa hợp (của ba pháp) ]

Luận: Xúc có sáu loại, từ loại thứ nhất là nhãn xúc (cakṣuḥ) cho đến loại thứ sáu là ý xúc (manasamsparśa). (Dīgha, iii. 243, v.v)

Các xúc sinh khởi từ sự hòa hợp của ba pháp căn, cảnh và thức.

(Hỏi) Chúng ta dễ dàng thấy được sự hòa hợp của năm sắc căn, các cảnh của chúng và các thức tương ưng bởi vì cả ba loại này đều khởi cùng thời. Tuy nhiên trong trường hợp còn lại thì ý căn (ý, manas; ý giới, manodhātu) bị diệt khi ý thức sinh khởi, cảnh (dharmas) của ý thức có thể thuộc về vị lai; như vậy làm thế nào có sự hòa hợp của ba pháp này?

(Đáp) Người ta nói rằng vẫn có sự hòa hợp bởi vì căn (manas) và cảnh (dharmas) là nhân duyên của ý thức; hoặc vì căn, cảnh và thức cùng tạo ra một quả là xúc (sparśa).

(Hỏi) thể của xúc là gì?

(Đáp) Các luận sư không đồng ý với nhau về vấn đề này.

Có luận sư (Kinh bộ) nói rằng xúc chính là sự hòa hợp. Kinh (Saṃyukta, 3, 9) nói: “sự tìm đến với nhau, sự tụ tập, sự hòa hợp của các pháp này chính là xúc”.

Có luận sư khác (Hữu bộ) nói rằng: “Xúc là pháp tương ưng với tâm và khác với sự hòa hợp”.

Kinh Lục lục nói: “Sáu nội xứ của thức (như nhãn, v.v.); sáu ngoại xứ của thức (như sắc, v.v.); sáu thức; sáu xúc; sáu thọ; sáu ái.” Như vậy, ngoài sáu nhóm ngoại xứ, và sáu nhóm thức ra kinh này đã nói đến sáu xúc [vì thế xúc là các thực pháp riêng biệt].

(Kinh bộ) Nếu chỉ vì kinh không lặp lại mà đã cho rằng có các thọ và ái tồn tại ở ngoài pháp xứ vốn là nội xứ thứ sáu của thức thì việc sáu xúc được trình bày riêng không chứng minh được xúc là pháp khác với sự hòa hợp của nhãn, sắc và thức, hay của nhĩ, thanh và thức, v.v.

(Hữu bộ) Sự trình bày riêng về pháp xứ vẫn có thể chứng minh được bởi vì ngoài thọ và ái ra thì tướng (saṃjñā) và nhiều pháp khác đều thuộc về pháp xứ. Tuy nhiên vì các ông cho rằng xúc chỉ là sự hòa hợp của ba pháp căn, cảnh và thức cho nên trong trường hợp không có nhóm ba pháp này để có thể tạo thành một sự hòa hợp nằm ngoài sáu căn, sáu cảnh và sáu thức thì lúc

đó sự đề cập đến sáu xúc (dựa theo ý nghĩa “hòa hợp”) sẽ trở thành vô nghĩa. Chúng tôi thừa nhận rằng không phải tất cả các căn và cảnh đều là nhân của thức; nhưng tất cả các thức đều là quả của căn và cảnh: [Như vậy sự đề cập đến sáu xúc sẽ không thêm được điều gì mới cho những gì trước đó nếu các xúc không phải là các thực pháp riêng biệt] bởi vì các ông không thể cho rằng hai nhóm đầu (tức là sáu căn và sáu cảnh) chỉ là các căn và các cảnh mà không có sự liên hệ với thức.

(Kinh bộ) [Bhadanta Śrīlābha] Không phải tất cả nhãn và sắc đều là nhân của nhãn thức; và cũng không phải tất cả nhãn thức đều là quả của nhãn và sắc. Vì thế nội dung của định nghĩa “sáu tập hợp của xúc” mà kinh đã đưa ra khi nói về xúc chính là các pháp nhãn, sắc, thức làm nhân và quả cho nhau.

Hơn nữa, làm thế nào Hữu bộ vốn chủ trương xúc tồn tại ngoài ba pháp hòa hợp, có thể giải thích đoạn kinh sau: “Sự tìm đến với nhau, sự tụ tập, sự hòa hợp của ba pháp này chính là xúc”? Hữu bộ đã không đọc được chính xác đoạn kinh này hay là Hữu bộ cho rằng đoạn kinh này chỉ có tính cách ẩn dụ: Có nghĩa là khi kinh nói “sự tụ tập” thì người đọc phải hiểu là “quả của sự tụ tập”.

Tuy nhiên những gì được bàn đến trên đây đã dẫn chúng ta đi quá xa.

Theo các luận sư Đối pháp thì xúc là một pháp có thực thể riêng.

### 五相應有對 第六俱增語

[Năm loại thuộc hữu đối

Loại thứ sáu là tăng ngữ.]

Luận: Năm loại nhãn xúc, nhĩ xúc, v.v., - tức là xúc của nhãn căn, xúc của nhĩ căn, v.v., - có sở y là các căn hữu đối (sapratigha) cho nên được gọi là xúc hữu đối; tức năm loại này mang tên của sở y.

Loại thứ sáu là ý xúc - tức là xúc của ý căn - có tên là tăng ngữ (abhivacana), [có nghĩa là loại xúc làm cho ngôn ngữ trở nên phong phú]. Bởi vì sao? Vì tăng ngữ là danh (tên gọi); mà danh là sở duyên tối hảo của loại xúc tương ưng với ý thức; như kinh luận từng nói: “Nhờ có nhãn thức nên biết được màu xanh nhưng không biết được đó là màu xanh; nhờ có ý thức nên biết được màu xanh và cũng biết được đó là màu xanh”. Vì vậy mới nói là tối hảo.

Như vậy loại xúc thứ sáu được gọi tên theo sở duyên đặc thù của nó.

Có thuyết cho rằng chỉ có ý thức mới chuyển biến hướng đến cảnh, mới có tính chất thích dụng đối với cảnh nhờ có ngôn ngữ và sự diễn đạt (adhikṛtya vacanam = vṛcanam avadhārya) vì thế ý thức chính là tăng ngữ (tức là chính ý thức làm cho ngôn ngữ trở nên phong phú); và loại xúc tương ưng với ý thức này mới được gọi là tăng ngữ xúc (adhivacanasamparśa).

Sáu loại xúc kể trên tùy theo sự tương ưng riêng của mình lại được chia làm tám loại:

明無明非二 無漏染污餘  
愛恚二相應 樂等順三受.

[Minh, vô minh, không hải minh không phải vô minh

Thuộc vô lậu, nhiễm ô, và các loại khác;

Hai xúc tương ưng với ái, nhuế;

Ba xúc thuận lạc thọ, v.v.]

Luận: Có loại xúc tương ưng với minh, tức với tuệ vô lậu; có loại xúc tương ưng với vô minh, tức với vô tri nhiễm ô (kliṣṭa ajñāna); có loại xúc tương ưng với không phải minh cũng không phải vô minh (naivavidyā-nāvidyā), tức với tuệ hữu lậu thiện hoặc tuệ vô ký.

Một phần của loại xúc vô minh vốn tương ưng với tất cả phiền não và luôn luôn hiện hành lại được chia làm hai loại là ái xúc và nhuế xúc; tức tương ưng với ái và nhuế.

Toàn bộ các xúc lại được chia làm ba loại là thuận lạc thọ xúc (sukhavedya), thuận khổ thọ xúc (duḥkhavedya), và thuận bất khổ bất lạc thọ xúc (asukhāduḥkhavedya). Các loại xúc này được gọi tên như vậy vì chúng thuận hợp (hita) với lạc, khổ và bất khổ bất lạc [có nghĩa là thuận hợp với cảm thọ thuộc lạc (sukhavedanīya), v.v.], hoặc vì “điều đó” được cảm nhận hoặc có thể được cảm nhận (vedyate tad vedayitum vā śakyam). Ở đây chữ “điều đó” là chỉ cho thọ (vedanā). Một loại xúc mà ở đó có lạc để cảm nhận (sukham vedyam) thì đó chính là loại được đặt tên là thuận lạc thọ (); bởi vì ở đó thật sự có một thọ (vedanā) thuộc về lạc.

Trên đây đã giải thích xong tất cả sáu loại (hoặc mười sáu loại) xúc; tiếp theo là phần nói về thọ.

從此生六受 五屬身餘心.

[Từ đó sinh ra sáu thọ

Năm thuộc thân một thuộc tâm]

Luận: Từ sáu loại xúc ở trên sinh khởi sáu loại thọ, tức các thọ sinh từ nhãn xúc (cakṣuḥsaṃsparśa), v.v.

Có năm thọ sinh khởi từ nhãn xúc, nhĩ xúc, tỷ xúc, thiệt xúc và thân xúc. Chúng có các căn thân làm sở y nên đều thuộc về thân. Thọ thứ sáu sinh khởi từ ý xúc; loại này có sở y là tâm (citta, cetas) nên thuộc về tâm.

(Kinh bộ) Thọ sinh sau xúc hay cùng thời với xúc?

(Đáp) Tỳ-bà-sa cho rằng thọ và xúc cùng thời và là câu hữu nhân (sahabhūhetu).

(Kinh bộ) Làm thế nào hai pháp cùng sinh khởi cùng một lúc (sahotpanna) lại có thể là “pháp có khả năng sinh khởi” (janaka) và “pháp được sinh khởi” (janita, janya)?

(Tỳ-bà-sa) Tại sao không thể như vậy?

(Kinh bộ) Khi hai pháp cùng sinh một lúc thì “pháp có khả năng sinh khởi” làm sao có thể còn có tác dụng đối với “pháp được sinh ra” được nữa (bởi vì lúc đó pháp này đã được sinh ra rồi)?

(Tỳ-bà-sa) Lý luận trên chỉ là sự lập lại ý chỉ “hai pháp cùng sinh không thể có một pháp ‘năng sinh’ và một pháp ‘sở sinh’.”

(Kinh bộ) Như vậy theo chủ trương của các ông vẫn có nhân duyên sinh khởi hỗ tương giữa hai pháp cùng sinh trong một lúc.

(Tỳ-bà-sa) Không có gì sai; bởi vì chúng tôi vẫn thừa nhận điều này: “Các pháp làm quả cho nhau cũng có thể làm nhân cho nhau”.

(Kinh bộ) Các ông tuy chủ trương như vậy nhưng kinh không thừa nhận điều này. Kinh nói: “Vì có nhãn xúc nên mới có thọ sinh ra từ nhãn xúc” chứ kinh không nói: “Vì có thọ sinh ra từ nhãn xúc nên mới có nhãn xúc”. Hơn nữa, chủ trương “hai pháp sinh cùng thời có thể làm nhân quả cho nhau” đi ngược lại tính chất của nhân duyên. Một pháp sinh ra một pháp khác thì không thể cùng thời với pháp được sinh ra này. Cũng giống như hạt giống có trước mầm mống, sữa có trước váng sữa, sự va chạm có trước tiếng động, ý (ý căn) có trước ý thức.

(Tỳ-bà-sa) Chúng tôi không phủ nhận có khi nhân ở trước quả; tuy nhiên chúng tôi khẳng định nhân và quả có thể cùng thời, như trong trường hợp của nhãn căn, sắc và nhãn thức; các đại chủng và sở tạo sắc.

(Kinh bộ) Chúng tôi không thừa nhận các tỷ dụ vừa nêu bởi vì nhãn căn và sắc có trước nhãn thức, các đại chủng và sở tạo sắc tuy cùng thời nhưng đều cùng sinh khởi từ một nhóm nhân duyên trước đó.

(Tỳ-bà-sa) Xúc và thọ sinh khởi cùng thời, giống như trường hợp của mầm mống và của bóng râm.

[Kinh bộ không trả lời bởi vì vấn đề bóng râm đã được bàn đến trước đây]

Có luận sư khác (Bhadanta Śrīlābha) nói rằng thọ sinh sau xúc. Ở sát-na thứ nhân có căn và cảnh; sau đó ở sát-na thứ hai mới có thức; xúc chính là sự hòa hợp, tức là tính chất nhân và quả của ba pháp: Căn với cảnh, và thức; cuối cùng ở sát-na thứ ba là thọ, sinh từ nhân là xúc.

(Tỳ-bà-sa) Nếu nói như vậy, chỗ nào có thức sẽ không có thọ bởi vì đã có thức ở sát-na thứ hai và thứ ba tức sẽ không có thọ ở sát-na thứ ba. Và tất cả các thức đều không phải là xúc bởi vì chỉ có xúc ở hai sát-na đầu tiên.

(Śrīlābha) Không phải như vậy. Một thọ có xúc trước đó làm nhân sẽ sinh khởi vào sát-na của một xúc sau đó; vì thế tất cả các xúc đều có thọ đi kèm theo.

(Tỳ-bà-sa) Như vậy sẽ có một xúc và một thọ của một cảnh khác nhưng cùng thời; có nghĩa là một thọ sinh khởi từ một xúc trước đó về sắc sẽ tồn tại vào sát-na của một xúc thứ hai về thanh. Trong khi loại thọ được sinh ra bởi một xúc về sắc phải có sắc làm cảnh; bởi vì thọ không thể có một cảnh khác với cảnh của thức mà thọ tương ưng [và loại thức này, vì được sinh khởi bởi

sắc, cho nên cũng phải có sắc làm cảnh]. Do đó các ông đã áp đặt một kết luận không thể nào chấp nhận được.

(Śrīlābha) Chúng tôi nói rằng không phải lúc nào thức cũng là xúc và không phải lúc nào cũng có thọ đi kèm theo. Một thức về sắc, nếu cùng thời với một xúc về thân, thì không phải là xúc nhưng vẫn có thọ đi kèm theo. Một thức về thanh chính là xúc nhưng lại không có thọ kèm theo.

(Tỳ-bà-sa) Chủ trương này không khế hợp với quy luật (niyama) của các đại địa pháp (mahābhūmikas). Theo quy luật này: Mười pháp thọ, xúc, tưởng, v.v., đều tương ứng với tất cả các tâm.

(Śrīlābha) Dựa vào cái gì để lập ra quy luật này?

(Tỳ-bà-sa) dựa vào Bốn luận (Prakaraṇa, 2, 12).

(Śrīlābha) Chúng tôi lấy kinh làm chuẩn mực chứ không luận. Bởi vì Thế tôn đã nói rằng chỗ dựa chính là kinh (sūtram pratisaranam) (Saṃyukta, 8, 4); hoặc chúng tôi đã đưa ra một sự diễn dịch khác với các ông về thuyết các đại địa pháp.

(Tỳ-bà-sa) Nếu vậy, ý nghĩa của đại địa pháp là gì?

(Kinh bộ) Có ba địa là (1) hữu tầm hữu tứ (savitarkasavicāra) gồm Dục giới và tầng thiền thứ nhất, (2) Vô tầm hữu tứ (avitarkavicāra) là trung hữu, (3) Vô tầm vô tứ (avitarkasavicāra) là tầng thiền thứ hai, v.v.. Lại có ba địa là thiện (kuśala), bất thiện (akuśala), vô ký (avyākṛta) (tức chỉ cho các pháp thiện, bất thiện và vô ký). Lại có ba địa là hữu học, vô học, phi học phi vô học (tức là các pháp vô lậu thuộc hữu học và vô học, và các pháp hữu lậu). Các tâm pháp có ở tất cả các địa này được gọi là đại địa pháp (như thọ, tư); các pháp chỉ có ở thiện địa được gọi là đại thiện địa pháp (kuśalamahābhūmika) (như tín, v.v.); các pháp chỉ có ở nhiễm địa được gọi là đại phiền não địa pháp (kleśamahābhūmika) (như vô minh, v.v.). Tuy nhiên tất cả các pháp này đều có tên là đại địa, đại thiện địa, đại phiền não địa, bởi vì chúng có thể được tìm thấy ở một địa thuộc về chúng. Thật sai lầm khi cho rằng tất cả các pháp này nhất định hiện khởi cùng một lúc. Chẳng hạn như thọ có ở tất cả các địa, cũng giống như tưởng, tư, v.v., nhưng như vậy không có nghĩa là toàn bộ trạng thái của tâm đều có tất cả các pháp thọ, tưởng, v.v..



Có luận sư nhận xét rằng các pháp thuộc đại bất thiện địa pháp trước đây vốn không có mà chỉ được thêm vào sau này; chính kinh đã dẫn ý về vấn đề này.

(Tỳ-bà-sa) Nếu thọ ở sau xúc, làm thế nào các ông có thể giải thích đoạn kinh sau đây: “Vì có nhãn và sắc nên nhãn thức sinh khởi; sự hòa hợp của ba pháp này là xúc; cùng nhau sinh khởi (câu sinh, saha-jāta) là thọ, tưởng, tư”? (Saṃyukta, 11, 2; 13, 4).

(Kinh bộ) Kinh này nói rằng thọ, tưởng và tư cùng nhau sinh khởi chứ không nói chúng sinh khởi cùng với xúc; vì thế chúng tôi nói rằng các pháp này cùng khởi với nhau. Hơn nữa, chúng tôi nhận thấy rằng từ ngữ “cùng nhau” (câu, saha) không chỉ được dùng để chỉ cho sự cùng thời (yugapadbhāva) mà còn để chỉ cho sự tiếp nối không gián đoạn (samanantara). Chẳng hạn như kinh (Saṃyukta, 27, 25) nói: “Tu niệm giác chi song hành (sahagata) với tâm từ”; trong khi tâm từ vốn luôn luôn thuộc thế gian pháp, nhất định không thể cùng thời (samavadhāna) với các giác chi vốn luôn luôn là pháp xuất thế. Từ đó thấy rằng không những kinh không chứng minh thọ cùng thời với xúc mà còn không thừa nhận thọ, tưởng và tư tương ưng hoặc cùng thời với thức (tức nhãn thức, v.v.).

(Hữu bộ) Nhưng vẫn có kinh (Madhyama, 58, 12) nói: “Thọ, tưởng, tư, thức; các pháp này tương tạp với nhau (saṃsṛṣṭa), không tách rời nhau (visaṃsṛṣṭa)”. Tương tạp có nghĩa là “cùng sinh” (sahotpanna); từ đó chúng tôi kết luận rằng không có trường hợp thức, thọ, tưởng hoặc tư không sinh khởi cùng thời.

(Hữu bộ) Hãy xem xét nghĩa của từ “tương tạp”. Trong kinh các ông trích dẫn ở trên có đoạn viết: “Cái mà ta cảm nhận (thọ, vedayate) thì ta suy nghĩ (tư, cetayate) về nó; cái mà ta suy nghĩ thì ta khởi tưởng (saṃjānāti) về nó; cái mà ta khởi tưởng về nó thì ta phân biệt được (thức, vijānāti)”. Nói cách khác, có cùng một sự vật làm sở duyên (ālambana) cho thọ, tư, tưởng và thức. Như vậy, vấn đề đặt ra ở đây là phải có thọ, tư, tưởng được xem là tương tạp vì có cùng sở duyên [và đây cũng chính là ý kiến của chúng tôi] hay vì chúng cùng khởi như các ông nói?

(Tỳ-bà-sa) Từ ngữ “tương tạp” nhằm chỉ cho “các vật sinh khởi cùng thời”. Kinh trên có nói rằng “thọ (āyus, mạng sống) và noãn (uṣmaka) tương tạp với nhau”. Như vậy chúng chỉ có thể tương tạp là vì cùng thời chứ không thể vì có chung sở duyên, bởi vì chúng không có sở duyên. Mặt khác, kinh còn

nói: “Sự hòa hợp của ba pháp là xúc”. Như vậy, làm thế nào có thức mà không có sự hòa hợp của ba pháp? Làm thế nào có sự hòa hợp của ba pháp mà lại không xúc? Vì thế tất cả các thức đều có xúc đi kèm theo và tất cả các xúc đều có thọ, v.v., đi kèm theo.

Thế nhưng cuộc tranh luận này đã dẫn chúng ta đi quá xa vì thế hãy trở lại đề tài của mình. Trên đây mới chỉ là sự giải thích sơ lược về tâm thọ. [Dưới đây là phần giải thích chi tiết.]

此復成十八 由意近行異

[Loại thọ này có mười tám loại

Vì có ý cận hành (khác nhau).]

Luận: Tâm thọ được giải thích ở trên có mười tám loại khác nhau bởi vì có sáu cận hành (upavicāras) thuộc hỷ (saumanasya), sáu cận hành thuộc ưu (daumanasya), sáu cận hành thuộc xả (upekṣā). Các cận hành thuộc hỷ đều có liên hệ với sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp. Đối với các cận hành thuộc ưu và xả cũng như vậy.

Tại sao lại phân biệt thành mười tám loại khác nhau? Câu hỏi này được đặt ra bởi vì nếu xét về tự tánh, tức thể tánh của thọ, thì chỉ có ba loại là hỷ cận hành, ưu cận hành và xả cận hành; nếu xét về mặt tương ưng thì chỉ có một bởi vì tất cả đều tương ưng với ý thức; tuy nhiên nếu xét về sở duyên thì có đến sáu, tức có sở duyên là sắc, thanh, v.v.

Không có sự đa dạng về sở duyên (asamhinnā lambana) của mười tám loại cận hành đầu tiên. Sở duyên của loại ý cận hành thuộc về sắc, thanh, v.v., chỉ là các sắc, thanh, v.v. Như đối với ba loại pháp cận hành, tức ba loại cận hành (hỷ, v.v.) thuộc về pháp, thì có sự đa dạng về sở duyên. Chúng có thể duyên các pháp riêng biệt của năm trần cảnh và trong trường hợp này sở duyên của chúng không đa dạng và không tạp loạn (asamhinna, amīra). Chúng cũng có thể duyên một, hai, ba, cho đến sáu nhóm pháp (là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp) và trong trường hợp này sở duyên của chúng bị tạp loạn.

(Hỏi) Ý cận hành có nghĩa là gì? Tại sao các loại tâm thọ khác nhau (như hỷ, v.v.) có tên là ý cận hành?

(Đáp) Tỳ-bà-sa đã đưa ra giải thích không chính xác về vấn đề này như sau: “Bởi vì các thọ, hỷ, ưu và xả phải nương vào ý để duyên (upavica = ālambante) các cảnh sắc, thanh, v.v.” Có ý kiến khác cho rằng “các thọ hỷ, ưu và xả đã tác động đến ý khiến cho ý thường duyên trở lại (upavicārayanti) các cảnh sắc, thanh, v.v.” Chính vì có hỷ thọ, v.v., mà ý đã nhiều lần tìm đến các cảnh sắc, thanh, v.v.

(Vấn nạn) Tại sao không gọi thân thọ là ý cận hành?

(Giải thích) Dĩ nhiên thân thọ cũng có sở y là ý nhưng nó còn có sở y khác là các sắc căn. Hơn nữa nó không có khả năng phân biệt (vikalpa) (giống như nhãn thức, v.v. mà nó tương ưng) cho nên không phải là cận hành (upavicārikā) (tức khả năng “xem xét”, samtīrikā).

(Vấn nạn) Tuy nhiên tại sao lạc thọ ở tầng thiền thứ ba, vốn thuộc về một giới chỉ có ý, lại không được xếp vào loại ý cận hành?

(Giải thích) Theo Tỳ-bà-sa thì vì lúc đầu, có nghĩa là khi đang còn ở Dục giới, đã không có loại lạc thọ thuộc về ý giới [ở Dục giới thì lạc chỉ là một loại thân thọ]; và vì không có loại khổ cận hành (duḥkha-upavicāra) đối nghịch với một lạc cận hành mà người ta đã tưởng tượng ra.

(Vấn nạn) Nếu cận hành chỉ thuộc về ý địa (manobhūmika) tại sao kinh (Madhyama, 22, 3) nói: “Sau khi nhìn thấy các sắc nhờ vào nhãn căn thì xem xét (upavicāraṭi) các sắc có khả năng phát khởi hỷ thọ (thuận hỷ, saumanasyasthānīya).” Như vậy kinh đã nói rõ về sự liên hệ giữa nhãn căn và cận hành.

(Hữu bộ) Thế tôn dạy như vậy bởi vì ngài muốn đề cập đến sự việc (abhisamḍadhāti) cận hành có thể được phát khởi bởi năm thức thân. Dù sao thì cận hành cũng chỉ thuộc về ý địa; cũng giống như trường hợp của bất tịnh quán. Mặc dù loại quán này được nhãn thức phát khởi nhưng vẫn thuộc về ý địa bởi vì đã có bất tịnh quán thì tất yếu phải có định. Hơn nữa, kinh nói: “Sau khi nhìn thấy sắc...” chứ không nói “khi nhìn thấy sắc...”. Điều này chứng tỏ vấn nạn trên không hợp lý. Vẫn có trường hợp có cận hành đối với sắc nhưng lại không nhìn thấy sắc, v.v. [Chẳng hạn như khi “xem xét” một cách hoan hỷ các sắc, v.v., chỉ được nghe người khác nói đến.] Nếu không phải như vậy thì một chúng sinh ở Dục giới không thể “xem xét” các sắc, thanh, và xúc thuộc Sắc giới (mà chúng sinh này không thể nhìn thấy được); và một chúng sinh ở Sắc giới cũng không thể nào xem xét hương và vị thuộc Dục giới. Kinh nói: “Sau khi nhìn thấy các sắc... thì xem xét các sắc” bởi vì

sự xem xét này sẽ “rõ ràng” (minh liễu, vyakta) hơn nếu duyên được một cảnh đã nhìn thấy. Chắc chắn là sau khi đã nhìn thấy sắc thì vẫn có thể xem xét các thanh, v.v. [vốn đi theo (sahacara) cùng với sắc]; và lúc đó sẽ có sự xem xét (cận hành, upavicāra) một thanh chưa được nghe thấy. Tuy nhiên vì kinh muốn tránh sự lộn xộn nên chỉ nói đến tương quan giữa các căn và các cảnh tương ưng với chúng.

(Hỏi) Các cảnh sắc, thanh, v.v., đã được kinh nói là “có khả năng phát khởi hỷ thọ, v.v.” (thuận hỷ, saumanasyasthānīya); như vậy có phải thể của các cảnh này chính là các thọ hỷ, v.v. hay không?

(Đáp) Không phải. Cùng một cảnh chỉ có thể là “thuận hỷ” cho trường hợp này và “thuận ưu” (daumanasyasthānīya) cho trường hợp khác. Tất cả đều tùy thuộc vào “chuỗi tương tục” (asti samtānaṃ niyamya), tức các tính chất của cùng một tâm.

(Hỏi) Có bao nhiêu ý cận hành hệ thuộc Dục giới (kāmapratīsamūyukta, kāmāvacara)? Giới nào là sở duyên của ý cận hành thuộc Dục giới? Và đối với hai giới còn lại thì sao?

欲緣欲十八	色十二上三
二緣欲十二	八自二無色
後二緣欲六	四自一上緣
初無色近分	緣色四自一
四本及三邊	唯一緣自境.

[Mười tám ý cận hành thuộc Dục giới đều duyên Dục giới;

Trong đó có mười hai duyên Sắc giới;

Ba duyên Vô sắc giới.

Mười hai ý cận hành thuộc hai tầng thiền duyên Dục giới;

Trong đó tám duyên tự giới; hai duyên Vô sắc giới.

Sáu ý cận hành thuộc hai tầng cuối đều duyên Dục giới;

Trong đó bốn duyên tự giới; một duyên Vô sắc giới.

Ở sơ Vô sắc giới cận phần

Có bốn ý cận hành duyên Sắc giới; một duyên tự giới.

Ở bốn tầng định căn bốn và ba biên tế định

Chỉ có một ý cận hành duyên tự giới.]

Luận: Có mười tám ý cận hành sinh khởi ở chúng sinh thuộc Dục giới; và tất cả đều có thể lấy Dục giới làm sở duyên. Mười hai trong số này có thể duyên Sắc giới, tức loại trừ ba ý cận hành (hỷ, ưu, xả) thuộc về hương và ba thuộc về vị bởi vì ở Sắc giới không có hương, vị. Ba trong số này, tức pháp cận hành, có thể duyên Vô sắc giới; mười lăm loại còn lại không thể duyên Vô sắc giới vì giới này không có sắc, thanh, v.v.

Về Vô sắc giới thì chia làm hai pháp: Hai tầng thiền đầu và hai tầng cuối.

Sắc giới không có ưu cận hành. Ở hai tầng thiền đầu tiên có sáu hỷ cận hành và sáu xả cận hành. Mười hai loại này có thể duyên Dục giới. Tám trong số này có thể duyên Sắc giới, tức loại trừ các cận hành thuộc hương và vị. Hai trong số này có thể duyên Vô sắc giới; đó là các pháp cận hành thuộc hỷ và xả.

Hai tầng thiền cuối cùng không có ưu cận hành và hỷ cận hành vì thế ở đó chỉ có sáu xả cận hành duyên sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp của Dục giới; duyên sắc, thanh, xúc và pháp của Sắc giới; và duyên pháp của Vô sắc giới.

Về Vô sắc giới cũng chia làm hai phần là cận phần định của không xứ (ākāśānantyāyatana) của các tầng định tiếp theo.

Nhóm từ “vô sắc cận phần” (arūpisāmanta) trong tụng văn có nghĩa là không vô biên xứ cận phần (ākāśānantyāyatanasāmanta). Ở tầng định này có bốn cận hành. Đó là các xả cận hành đối với sắc, thanh, xúc và pháp của tầng thiền thứ tư. Đây là ý kiến của các luận sư cho rằng tâm ở loại định này có tính chất biệt duyên (vyavacchinnāmbana), tức xem xét riêng biệt từng cảnh, sắc, thanh, v.v.. Nhưng có các luận sư khác lại cho rằng tâm này có tính chất tổng duyên (paripiṇḍitāmbana) vì quán sát toàn bộ ngũ uẩn của tầng thiền thứ tư mà không phân biệt riêng từng uẩn. Theo các luận sư này,

tầng định này vì thế chỉ có một loại cận hành lấy tầng thiền thứ tư làm sở duyên; đó là loại pháp cận hành tạp duyên (saṃmiśrāmbana). Ở tầng định này cũng chỉ có một pháp cận có sở duyên là Vô sắc giới.

Ở Vô sắc giới nói riêng hoặc còn gọi là “chính” (bổn, maula) chỉ có một loại cận hành là pháp cận hành lấy Vô sắc giới làm sở duyên. Ở phần sau sẽ bàn về vấn đề tâm ở các tầng định chính của Vô sắc giới không duyên các giới thấp hơn.

(Hỏi) Ý cận hành có thuộc vô lậu không?

Tụng đáp:

十八唯有漏

[Mười tám cận hành luôn luôn hữu lậu.]

Luận: Không có cận hành thuộc vô lậu.

Một chúng sinh sinh ở Dục giới (kāmadhātūpapanna) và đã không đắc được thiện tâm (kusālacitta) thuộc Sắc giới [khi nhập Vị chí định (anāgāmya) cho nên không xả ly được Dục giới và không nhập được các tầng tiền] thì thành tựu: (1) Mười tám cận hành thuộc Dục giới địa (kāmadhātu-bhūmika); (2) tám cận hành thuộc tầng thiền thứ nhất và thứ hai (gồm bảy hỷ cận hành và bốn xả cận hành, có sở duyên là sắc, thanh, xúc và pháp). Những cận hành thuộc hỷ và xả, có sở duyên là hương và vị thuộc Dục giới, sinh khởi trong các tầng thiền, thì không phải là loại nhiễm ô [bởi vì hành giả đắc thiền đã xả ly Dục giới]; do đó chúng sinh này không có các cận hành này [vì một chúng sinh thuộc các địa thấp hơn chỉ có các pháp nhiễm ô thuộc các địa cao hơn]; (3) Bốn xả cận hành thuộc hai tầng thiền cuối và (4) một pháp cận hành thuộc Vô sắc giới và cũng là loại nhiễm ô.

Nếu đã hoạch đắc thuộc Sắc giới [khi nhập Vị chí định] nhưng chưa xả ly Dục giới thì thành tựu: (1) Mười tám cận hành thuộc Dục giới; (2) mười cận hành thuộc tầng thiền thứ nhất là bốn hỷ cận hành nhiễm ô, tức không có các cận hành duyên hương vị, và sáu xả cận hành thuộc vị chí định; (3) về các tầng thiền còn lại và Vô sắc giới thì giống như trên.

Các trường hợp khác có thể dựa vào các nguyên tắc trên đây.

Một chúng sinh sinh ở Sắc giới chỉ thành tựu một cận hành thuộc Dục giới là xả pháp cận hành, tương ứng với thông quả tâm (nirmāṇacitta).

(Luận chủ) Trên đây là giải thích của Tỳ-bà-sa về các cận hành; tuy nhiên theo chúng tôi đó chưa phải là những gì kinh văn muốn trình bày. Một người đã xả ly nhiễm ô (vitarāga) đối với một cảnh như sắc, v.v. thì không thể nói rằng người này khởi cận hành đối với cảnh này. Không phải tất cả hỷ, v.v., đều thuộc về cận hành cho dù chúng là hữu lậu. Chúng chỉ thuộc về cận hành khi bị tạp nhiễm (sāṃkleśika); theo nội dung kinh văn, tức là khi “có ái, tăng, xả không được dẫn dắt bởi sự hiểu biết đúng đắn (apratisaṃkhyāyaupekṣate)”. Và chính vì để đối trị (pratipakṣa, prativyūha) các cận hành này mà “sáu cách thế tồn tại hay sáu phương pháp hằng trụ” (lục hằng trụ, satavihāra) đã được thuyết giảng (Dīgha, iii. 150; Vibhāṣā, 36, 15): “sau khi nhìn thấy các sắc nhờ vào nhãn căn thì không thích, không ghét, mà chỉ giữ tâm bình thản trong chánh niệm và chánh trí...”. Chúng tôi cho rằng cách diễn dịch của chúng tôi là hợp lý bởi vì thấy rằng không phải a-la-hán không có hỷ thọ thế gian thuộc thiện (và dĩ nhiên là hữu lậu) khi duyên một pháp (dharmāyatana); và cái cần ngăn chặn chính là loại hỷ tạp nhiễm (sāṃkleśika) làm ý cận hành.

Hơn nữa, đối với hỷ, ưu, xả, nếu chia làm hai trường hợp đàm trước (gredhāsrita, abhiṣvāgāsrita) và xuất ly (naiṣkramya) thì sẽ lập thành mười sáu “điểm của đáng đại sư” (sư cú, sāstrpada); sở dĩ có tên gọi như vậy là vì sự phân chia này đã được bậc Đại sư thuyết giảng.

Là một trong các chi của hữu (bhavāṅga), thọ còn có rất nhiều ý nghĩa khác nhau ngoài những gì vừa được bàn đến ở trên.

Tuy nhiên các chi còn lại của hữu sẽ không được giải thích ở đây.

餘已說當說

[Những gì còn lại, đã được nói đến hoặc sẽ nói đến]

Luận: Thức và sáu xứ đã được giải thích ở chương đầu tiên; các hành và hữu sẽ được giải thích ở chương thứ tư; ái và sinh sẽ được giải thích ở chương thứ năm.

Trước đây có nói rằng duyên khởi là phiền não, nghiệp và sự.

此中說煩惱 如種復如龍

如草根樹莖 及如糠裏米  
業如有糠米 如草藥如花  
諸異熟果事 如成熟飲食.

[Phiền não được nói đến ở đây

Giống như hạt giống, như rồng (nāga),

Như cỏ, rễ, cây, cành,

Và giống như vỏ trấu

Nghiệp như lúa còn trấu

Như thảo dược như hoa

Là quả dị thực, sự

Giống như đồ ăn uống.]

Luận: Từ phiền não sinh ra phiền não, nghiệp và sự; cũng giống như từ hạt giống sinh ra thân, lá, v.v..

Giống như nước ở trong đầm nơi có rồng ở không bao giờ khô cạn thì đại dương của sinh, nơi có con rồng phiền não trần giữ cũng không bao giờ khô cạn.

Cây cối nếu chưa bị đứt rễ thì vẫn tiếp tục đâm chồi nảy lộc cho dù người ta có chặt đi chặt lại lá cành của chúng. Cũng giống như vậy, chừng nào phiền não còn chưa được nhổ tận gốc thì các thú (gati) vẫn còn tiếp tục tăng trưởng.

Cây cối cho hoa cho quả vào các thời kỳ khác nhau; cũng giống như vậy, phiền não sinh khởi phiền não, nghiệp và sự không phải chỉ trong một lần.

Hạt lúa, cho dù còn nguyên vẹn, vẫn không thể nảy mầm khi đã bị bóc vỏ; cũng giống như vậy, nghiệp phải có vỏ phiền não mới có thể sinh quả trong một đời sống mới.



Nghiệp giống như hạt lúa còn vỏ. Giống như loài cỏ khô héo khi quả đã chín, nghiệp một khi đã chín thì không thể chín lại lần nữa. Và giống như hoa là nguyên nhân gần của việc sinh quả, nghiệp cũng là nguyên nhân gần của việc sinh quả dị thực.

Đồ ăn đồ uống không thể sinh ra đồ ăn đồ uống mà chúng chỉ được thọ dụng. Cũng giống như vậy, sự là quả dị thực. Từ quả dị thực không thể sinh ra một quả dị thực mới; bởi vì nếu thực sự như vậy thì không thể nào có giải thoát.

Chuỗi tương tục (saṃtāna) của các uẩn trong tiến trình có điều kiện của nó chỉ là một sự nối tiếp của bốn loại hiện hữu (bhava) mà chúng ta đã giải thích ở trước; đó là antarābhava, upapattibhava, purvakālabhava, và maraṇabhava.

於四種有中 生有唯染污

由自地煩惱 餘三無色三.

[Trong bốn loại hữu, sinh hữu là nhiễm ô

Do phiền não ở tự địa;

Các hữu khác có cả ba loại.

Vô sắc hữu có ba hữu]

Luận: Trong bốn hữu, sinh hữu luôn luôn nhiễm ô (kliṣṭa), không bao giờ thuộc thiện hay vô ký (kuśala, avyākṛta). Khi sinh hữu bắt đầu ở một địa nào đó (bhūmi: Như Dục giới, tầng thiên thứ nhất, v.v.) thì tất cả các phiền não của địa này sẽ làm cho nó nhiễm ô. Các luận sư Đối pháp (Ābhidhārmikas) nói: “Trong các phiền não (kleśa) không có phiền não nào không làm nhiễm ô tâm khi tái sinh (kết sinh, pratisaṃbandha); tuy nhiên sự tái sinh chỉ xảy ra vì có phiền não chứ không phải do các triền cấu tự lực hiện khởi [như tật, xan, phú vốn chỉ tương ưng với vô minh].

Tuy ở giai đoạn này - tức giai đoạn lâm chung (maraṇāvasthā) - thân tâm có thể đều bị muội liệt (mandikā), nhưng khi một người đã thường có một loại phiền não nào đó thì phiền não này vì được dẫn khởi giống như thế, cũng hiện hành vào lúc lâm chung.

Các hữu còn lại (trung hữu, bốn hữu, tử hữu) có thể là thiện, nhiễm hoặc vô ký.

(Hỏi) Có phải tất cả bốn loại hữu này đều có ở Vô sắc giới?

(Đáp) Ở Vô sắc giới chỉ có ba loại, tức loại trừ trung hữu. Như vậy cả bốn loại đều tồn tại ở Dục giới và Sắc giới.

Trên đây đã giải thích duyên khởi; tiếp theo là phần nói về chúng sinh một khi đã sinh ra sẽ tồn tại như thế nào.

有情由食住	段欲體唯三
非色不能益	自根解脫故
觸思識三食	有漏通三界
意成及求生	食香中有起
前二益此世	所依及能依
後二於當有	引及起如次。

[Hữu tình tồn tại nhờ ăn uống.

Đoạn thực ở Dục giới bao gồm ba xứ.

Sắc xứ không phải là thức ăn

Vì không tăng ích căn và các bậc giải thoát.

Xúc, tư, thức là thức ăn

Của ba giới nếu là hữu lậu

(Các tên gọi của trung hữu:) Ý thành, câu sinh,

Thực hương, trung hữu, khởi

Hai loại thức ăn đầu làm tăng trưởng

Sở y và năng y đời này.

Hai loại sau, theo thứ tự,

Dẫn và khởi đời vị lai.]

Luận: Kinh nói: “Thế tôn đã tuyên thuyết một pháp mà ngài đã biết và nhìn thấy; đó là tất cả chúng sinh đều tồn tại nhờ thức ăn.” (Saṃyukta, 17, 20; Ekottara, 41, 11).

Có bốn loại thức ăn là đoạn thực (kavaḍḍikāra), xúc (sparśa), tư (maṇasamcetanā), và thức (vijñāna). (Saṃyutta, 15, 6, Vibhāṣā, 120, 15; Dīgha, iii. 228)

Đoạn thực có hai loại thô (audārika) và tế (sūkṣma). Loại tế là thức ăn của chúng sinh trung hữu (vốn sống được là nhờ mùi hương nên có tên là kiện-đạt-phược, Gandharva), của chư thiên, của những người vào thời kỳ sơ khởi của một kiếp (prāthamakālpika); bởi vì loại thức ăn này giống như dầu ngấm vào cát, có thể xuyên suốt cơ thể và không biến thành phần uế. Hoặc vì đây là loại thức ăn của chúng sinh vi tế nên gọi là tế, như chúng sinh thuộc loại thấp sinh, chúng sinh sơ sinh (bālala) [thai nhi], v.v..

Ở hai giới trên chỉ có chúng sinh đã đoạn trừ lòng tham đối với đoạn thực mới có thể sinh vào đó; vì thế loại thức ăn này chỉ có ở Dục giới.

Đoạn thực bao gồm hương, vị và xúc bởi vì chỉ có ba loại này mới có thể chia thành phần đoạn (kavaḍḍa) và nuốt vào được (abhyavaharaṇa = gilana). Hành động này được thực hiện qua hai đường mũi và miệng để có thể hấp thụ các thành phần khác nhau của đoạn thực.

(Hỏi) Làm thế nào có thể gọi là thức ăn đối với mùi hương, v.v., ở trong bóng râm (chāya), trong tia sáng nóng (ātapa), trong ngọn lửa (jvālā), trong ánh sáng (của ngọc bích) khi mà mùi hương, v.v., trong các trường hợp này không thể chia làm phần đoạn để có thể nuốt được?

(Đáp) Theo truyền thuyết, khi nói “thức ăn bao gồm ba xứ (āyatanas)” là để chỉ cho các trường hợp chung. [Mùi hương có trong bóng râm, v.v., thì không phải là thức ăn; nhưng khi tập hợp lại thì mùi hương cũng là thức ăn.] Tuy nhiên chúng tôi nghĩ rằng mặc dù mùi hương không thể nuốt được nhưng cũng góp phần vào sự tồn tại của chúng sinh (sthitim āharanti, yāpanām āharanti) giống như các loại đồ ăn khác, cho nên vẫn có thể xem

mùi hương là loại đồ ăn vi tế; cũng giống như sự tắm rửa, thuốc sức (snānābhyangavat).

(Hỏi) Tại sao sắc xứ (rūpāyatana) (tức màu sắc và hình dạng) không phải là đồ ăn khi mà người ta có thể nuốt được từng phần của chúng?

(Đáp) Đã là thức ăn thì phải có tác dụng bồi bổ các căn và các đại chủng là sở y cho các căn. Trong khi đó các thứ được nhìn thấy (sắc) vào khi chúng được nuốt vào - tức khi đồ ăn được đưa vào miệng để nuốt xuống - thì các thứ này không có tác dụng bồi bổ cho các căn của chúng (nhãn căn) cũng như các đại chủng làm sở y cho nhãn căn. Sắc xứ cũng không thể bồi bổ các căn khác vì không phải là sở duyên của các căn này. Dĩ nhiên chừng nào ta còn nhìn thấy các sắc xứ thì nó còn có thể phát sinh hỷ lạc; tuy nhiên trong trường hợp này những gì làm thành thức ăn không phải là các cảnh thuộc sắc mà lại chính là các loại xúc có các cảnh này làm sở duyên. Giải thích mà chúng tôi nêu ra ở đây được xác chứng bởi sự kiện các cảnh sắc khả ái không có ích lợi gì đối với các bậc giải thoát khi nhìn thấy chúng. [Nếu sắc xứ có chức năng của các thức ăn uống khi người ta nhìn thấy nó thì có lẽ cũng làm lợi ích cho những người giải thoát sự ham muốn đối với đoạn thực, tức hạng bất hoàn và a-la-hán, giống như sự ích lợi của hương, vị, v.v., đối với các thánh giả này khi nhìn thấy chúng].

Xúc là pháp sinh khởi từ sự hòa hợp của ba pháp; tư (manasamcetanā) là ý nghiệp (mānasa karma); thức là thức uẩn. Ba loại thức ăn này chỉ có tánh hữu lậu và cả ba giới đều có.

(Hỏi) Tại sao chúng không phải là thức ăn khi có tánh vô lậu?

(Đáp) Các luận sư Tỳ-bà-sa giải thích: “Thức ăn có nghĩa là cái làm cho hữu (bhava) tăng trưởng; trong khi các pháp vô lậu lại có tác dụng hủy diệt các hữu”. Giải thích này phù hợp với kinh bởi vì kinh có nói rằng “thức ăn có tác dụng hỗ trợ ‘các chúng sinh đang hiện hữu’ (bộ-đa, bhūta) được tồn tại (sthiti) được đi đến (yāpanna), và tư trợ những chúng sinh mong cầu tái sinh (cầu sinh, sambhavaiṣin) (Ekottara, 31, 6; Saṃyutta, ii. 11)”. Trong khi xúc, tư và thức nếu thuộc vô lậu thì không thể khởi hai tác dụng này.

(Hỏi) “Chúng sinh đang hiện hữu” là những chúng sinh đã được sinh ra; nhưng “chúng sinh mong cầu tái sinh” thì có nghĩa là gì?

(Đáp) Để chỉ cho thân trung hữu. Thế tôn đã nói về loại chúng sinh này dưới năm tên gọi khác nhau:

(1) Ý thành (manomaya), bởi vì do ý sinh khởi (manonirjātatvāt) và vì nó tự hình thành (bhāvāt) mà không nương vào (anupādāya) bất cứ yếu tố nào ở bên ngoài như tinh, huyết, v.v..

(2) Cầu sinh, bởi vì tính chất của chúng sinh này là tìm đến chỗ của sinh hữu (upapattibhava).

(3) Thực hương (gandharva), vì chúng ăn mùi hương.

(4) Trung hữu (antarābhava), vì là các uẩn này nằm giữa hai thú.

(5) Danh khởi (abhinirvṛtti), bởi vì sự khởi lên (nirvṛtti) của nó, tức sự sinh ra (janman) của nó là để nhắm đến sinh hữu. Kinh nói: “Sau khi khởi được (abhinirvartya) một thân khổ đau (hữu hoại tự thể) thì sẽ sinh vào một thế giới khổ đau (hữu hoại thế gian)”. Kinh còn nói: “Có kẻ đoạn được các kết sử dẫn đến khởi (abhinirvṛtti) (khởi kết) mà không đoạn được các kết sử dẫn đến sinh (upapatti) (sinh kết)”; rồi kinh đưa ra bốn trường hợp: (1) Thánh giả xả ly Dục giới và Sắc giới khi đang thuộc về hàng bất hoàn, tức đã đoạn trừ các kết sử dẫn đến sự khởi (abhinirvṛtti) hoặc trung hữu bởi vì sẽ không còn tái sinh vào các giới (dhātus) mà ở đó sự thọ sinh được dẫn khởi bởi một thân trung hữu; nhưng không đoạn trừ được các kết sử dẫn đến sự thọ sinh (upapatti) bởi vì sẽ còn tái sinh vào Vô sắc giới. (2) Thánh giả bất hoàn nhất định chứng đắc Niết-bàn ở trung hữu (trung bát niết-bàn, antarāparinirvāyin) vẫn còn ràng buộc với khởi (abhinirvṛtti) nhưng đã giải thoát sinh (upapatti); (3) bậc a-la-hán đã đoạn trừ cả hai loại kết sử; (4) tất cả những ai không thuộc về các trường hợp nói trên, không đoạn trừ được hai loại kết sử nói trên.

Có giải thích khác cho rằng “bộ đa” là chỉ cho a-la-hán; và “cầu sinh” là chỉ cho các chúng sinh có tham ái (hữu ái, saṭṭṣṇā), tức còn tái sinh.

(Hỏi) Những loại thức ăn nào có hai chức năng “làm tồn tại” và “tư trợ”?

(Đáp) theo Tỳ-bà-sa, cả bốn loại đều có thể có hai chức năng này bởi vì đoạn thực có quả của nó là một đời sống vị lai (hậu hữu) cho những ai còn chấp trước (tadrāginām) loại đời sống này. Điều này đã được nêu rõ trong kinh. Thế tôn nói: “Bốn loại thức ăn này là gốc rễ của bệnh, nhọt, gai [và với ba loại bệnh, nhọt, gai, người ta hiểu rằng điều này ám chỉ năm thủ uẩn (upādānaskandhas) của một đời sống mới]; là nhân duyên (pratyaaya) của lão tử [và lão tử chính là lão tử của đời sống kế tiếp]”. (Saṃyukta, 15, 7; Vibhāṣā, 130, 8)

(Hỏi) [Hiển nhiên là đoạn thực giúp cho chúng sinh đang hiện hữu được tồn tại.] Nhưng làm thế nào ý tư (manaḥsaṃcetanā) có thể có được năng lực này?

(Đáp) Người ta kể rằng có một người cha khi lâm chung vào cảnh đói khát đã có ý muốn đi đến một xứ xa; nhưng ông ta đã kiệt sức vì đói trong khi hai đứa con lại đang còn nhỏ dại. Khi cảm thấy mình không thể sống được nữa, ông ta liền lấy một cái bao, đổ đầy tro, để lên trên một bức tường rồi có thuyết phục hai đứa con tin rằng trong bao chứa đầy gạo. Vì cứ tưởng là có thực như vậy nên hai đứa con đã sống được một thời gian nữa. Cho đến một hôm có người đến lấy bao tro xuống và mở ra thì hai đứa con mới biết trong bao chỉ toàn là tro nên tuyệt vọng mà chết. Lại có một câu chuyện tương tự như thế, kể về một đoàn thương khách bị đắm tàu ở ngoài khơi. Vì bị đói khát hành hạ nên khi nhìn thấy một khối đá bọt tất cả đã tưởng rằng đó là bờ; ảo tưởng này đã giúp sức cho họ bơi đến chỗ đó và nhờ thế mà đã kéo dài được mạng sống. Tuy nhiên khi họ đến nơi và nhận ra sự thật thì cũng tuyệt vọng mà chết. Tập dị môn túc luận (Saṃagītiparyāya) cũng có viết: “Ở biển có một loài động vật to lớn thường leo lên bờ để đẻ trứng. Khi đẻ xong, chúng vùi trứng xuống cát rồi lại trở xuống biển. Nếu con mẹ thường nghĩ đến số trứng này thì trứng sẽ không bị hư; nhưng nếu quên không nghĩ tới thì trứng sẽ bị thối.”

(Nhận xét của Kinh bộ) Sự suy diễn này không đúng bởi vì sự nhớ nghĩ của người khác không phải là một loại thức ăn cho bản thân mình. Vì thế lẽ ra phải nói: “Nếu những đứa con trong trứng nghĩ đến mẹ chúng thì chúng sẽ không chết; nếu chúng quên mẹ chúng thì chúng sẽ chết”.

(Hỏi) Các pháp hữu lậu đều làm cho hữu (bhava) tăng trưởng; tại sao Thế tôn dạy rằng chỉ có bốn loại thức ăn này?

(Đáp) Bởi vì ngài chỉ kể ra những loại chính. Hai loại đầu trong số này có tác dụng tăng ích đối với sở y (āśraya) và năng y (āśrita); hai loại sau có tác dụng dẫn khởi hậu hữu.

Sở y là thân có các căn (hữu căn thân), làm chỗ dựa cho tâm và tâm sở (cittacaitta). Đoạn thực nuôi dưỡng thân; và xúc thì nuôi dưỡng tưởng. Hai loại thức ăn này, cũng tương tự như bà vú, có thể giúp cho chúng sinh đã sinh ra có thể sống được cho nên là vật chính yếu cho sự tồn tại của chúng sinh đã sinh.

Ý tư chính là nghiệp, dẫn khởi (ākṣipati) một đời sống mới (hậu hữu, punarbhava); một đời sống mới được dẫn khởi như thế đã được tạo ra bởi một chủng tử là thức (thức chủng tử, vijñānabījāt) do nghiệp huân (paribhāviti). Như vậy ý tư và thức đều là hai loại thức ăn có khả năng làm sinh ra, tương tự như khả năng của một người mẹ, cho nên đều là các vật chính yếu đối với việc tạo ra đời sống của những chủng sinh chưa sinh.

(Hỏi) Có phải tất cả những gì có phần đoạn (kavaḍīkāra) đều là thức ăn?

(Đáp) Có khi có phần đoạn nhưng không phải là thức ăn. Có bốn trường hợp: (1) Có phần đoạn nhưng không phải là thức ăn, như những gì được ăn vào từng miếng nhưng làm tổn hoại các căn và các đại chủng duy trì các căn này; (2) là thức ăn nhưng không có phần đoạn, như xúc, ý tư và thức; (3) có phần đoạn và cũng có thức ăn, như những gì được ăn vào từng miếng và có tác dụng làm tăng trưởng các căn và các đại chủng duy trì các căn này; (4) không phải phần đoạn cũng không phải thức ăn như thanh, v.v..

Đối với các loại thức ăn khác cũng được phân tích như trên, tức chỉ cần thay đổi tên gọi của chúng.

(Hỏi) Có trường hợp xúc, ý tư và thức có tác dụng làm tăng trưởng các căn và các đại chủng nhưng lại không phải là thức ăn không?

(Đáp) Có. Đó là các xúc, v.v., thuộc về một địa khác với địa mà chúng sinh này đang sống; và ở các địa mà ba pháp này đều là vô lậu.

Tất cả những gì được hấp thụ (paribhukta) và có thể có tác hại đến kẻ đã hấp thụ chúng (paribhoktar) cũng được gọi là thức ăn. Theo Tỳ-bà-sa, có hai sát-na mà một vật sau khi được hấp thụ có tác dụng làm thức ăn: (1) Ngay khi được hấp thụ đã làm hết đói và hết khát; (2) sau khi được tiêu hóa đã làm tăng trưởng các căn và đại chủng (Vibhāṣā, 130, 7).

Ở đây lại nảy sinh một vấn đề khác:

(Hỏi) Có bao nhiêu loại thức ăn ở trong các thú (gati) và các sinh loại (yoni) khác nhau?

(Đáp) Tất cả đều có đủ.

(Hỏi) Có bao nhiêu loại thức ăn ở địa ngục? Hòn sắt nóng và đồng nấu chảy không phải là thức ăn sau? Nếu thực tế xảy ra như vậy, nếu những gì có tác

hại (vyābādhāya) cũng là thức ăn thì sẽ trái với giải thích ở trên về bốn trường hợp [của Tập dị môn túc luận] và cả định nghĩa sau đây của Phẩm loại Túc luận (Prakaranagrantha, 7, 5): “Đoạn thực là gì? - Đoạn thực là những gì mà nhờ nó mà có sự tăng ích (upacaya) các căn, tăng trưởng và duy trì (yāpanā) các đại chủng; v.v..”

Chủ trương về sự có mặt của đoạn thực ở địa ngục không mâu thuẫn với những định nghĩa mà các ông vừa trích dẫn ở trên. Đúng là các định nghĩa này có nói đến thức ăn như là vật có tác dụng làm tăng ích (upacaya). Tuy nhiên đối với những thứ nếu được nuốt vào sẽ có tác dụng làm tổn giảm (apacaya) nhưng ở địa ngục thì chúng lại có tính chất của thức ăn; bởi vì chúng có thể làm giảm cơn đói khát cho dù chỉ trong giây lát. Hơn nữa ở Cô địa ngục (prādesika) vẫn có các loại thức ăn giống như ở người. Vì thế đoạn thực đều có ở cả năm thú. Cũng về vấn đề đoạn thực, chúng ta hãy tìm hiểu đoạn kinh sau: “Một người bố thí thức ăn cho một trăm tiên nhân ngoại đạo ly dục và một người bố thí thức ăn cho chỉ một dị sinh ở Chiêm-bộ-lâm (Pṛthagjana jambuṣaṇḍagata) thì người sau có công đức lớn hơn người trước.

Như vậy, nhóm từ dị sinh Chiêm-bộ-lâm có nghĩa là gì?

(giải thích thứ nhất trong Tỳ-bà-sa [Vibhāṣā, 130, 12]) Ở đây “Chiêm-bộ-lâm” (jambudvīpa) có nghĩa “chiêm-bộ châu” (jambudvīpa) vì thế phải hiểu là “tất cả chúng sinh sống ở Chiêm-bộ châu có một cái bụng”.

Giải thích này không thể chấp nhận được bởi vì đã nói “chỉ một dị sinh...” thì không thể hiểu là “tất cả chúng sinh...”. Và cho dù có nghĩa như vậy đi nữa thì vẫn không hiểu được tại sao kinh lại so sánh sự cúng dường cho vô số dị sinh sẽ có nhiều công đức hơn sự cúng dường cho một trăm tiên nhân; bởi vì điều này đã quá hiển nhiên và chẳng có gì đặc biệt đáng nói.

(Giải thích thứ hai) Dị sinh được nói đến ở đây chính là Bồ-tát tiếp cận với giác ngộ (cận phật Bồ-tát) (saṃnikṛstabodhisattva = āsannābhisambodhi).

(Giải thích thứ ba) Theo những người tán thành giải thích thứ ba thì giải thích thứ hai vẫn không thể chấp nhận được. Một sự cúng dường cho một Bồ-tát như vậy thì thật sự có công đức vô lượng, có công đức lớn hơn cả công đức cúng dường cho một trăm vị Câu-chi (koṭis) a-la-hán; vì thế không nên so sánh theo cách trên [tức đem so sánh với tiên nhân]. Cuối cùng Tỳ-bà-sa nói rằng dị sinh được nói đến ở đây là người đắc được các thiện căn gọi là Thuận quyết trạch phần (nirvedhabhāgīyas).



(Luận chủ) Theo quan điểm của chúng tôi, nhóm từ jambuṣaṇḍagata về mặt từ nguyên không có nghĩa là “người đắc được thuận quyết trạch phần”; cách dùng này không phù hợp với nghĩa của nhóm từ này; và cũng không có kinh luận nào sử dụng nhóm từ này theo nghĩa như vậy; do đó giải thích trên chỉ là một sự tưởng tượng mà thôi. Thật ra từ ngữ jambuṣaṇḍagata, với nghĩa “ngồi dưới cây jambu” chỉ thích hợp cho trường hợp của một Bồ-tát, [như người ta thường nói: “Bồ-tát Sarvārthasiddha muốn tìm gặp Kṛṣṇāma nên ngồi dưới gốc một cây jambu để nhập đệ nhị thiên”]. Vì Bồ-tát này là một dị sinh đã ly dục; vì thế có thể so sánh vị này với các tiên nhân ngoại đạo ly dục để nói rằng cúng dường cho một vị này thì có nhiều công đức hơn là cúng dường tiên nhân. Chắc chắn là cúng dường cho Bồ-tát này thì nhiều công đức hơn cúng dường cho vô số tiên nhân. Nếu kinh nói rằng có nhiều công đức hơn việc cúng dường cho một trăm tiên nhân thì đó là vì kinh muốn giải thích mức độ công đức nhiều hơn cả trăm phần. Chúng ta thấy rằng sau lần so sánh này kinh không còn nhắc đến trường hợp “ngồi dưới cây jambu” nữa. Kinh không nói: “Cúng dường cho một thánh giả Dự lưu hướng thì có công đức vô lượng vô biên so với việc cúng dường các dị sinh Chiêm-bộ lâm” - Đáng lẽ ra đây phải là những kinh nói đến nếu như từ ngữ jambuṣaṇḍagata có nghĩa là “người đắc thuận quyết trạch phần” - thế nhưng kinh lại lấy tiên nhân để so sánh: “Cúng dường cho một thánh giả thuộc Dự lưu hướng thì có công đức thù thắng hơn việc cúng dường một trăm tiên nhân ngoại đạo...”.

Trên đây đã nói về duyên khởi và sự tồn tại của chúng sinh. Trước đây cũng đã đề cập đến vấn đề chết là sự chấm dứt mạng sống (thọ, āyus), v.v.; vì thế phần sau đây sẽ tiếp tục bàn về loại thức nào có mặt vào thời điểm cái chết xảy ra cũng như vào thời điểm bắt đầu của sự sống.

斷善根與續	離染退死生
許唯意識中	死生唯捨受
非定無心二	二無記涅槃
漸死足齊心	最後意識滅
下人天不生	斷末摩水等.

[Sự đoạn và có lại thiện căn, xả ly và thối thất xả ly, tử và sinh

Đều ở tại ý thức.

Lúc tử và sinh chỉ tương ứng với xả thọ;

Không phải định không phải vô tướng.

Đắc Niết-bàn với hai tâm vô ký.

Nếu chết chậm thì ở chân, rốn, tim

Có sự hủy diệt của ý thức cuối cùng

Của loại đi xuống, người, trời, hàng bàng sinh.

Đoạn mạng ma là do thủy.]

Luận: Sự đứt đoạn và sự có lại của thiện căn, sự xả ly một giới hoặc một địa (như tầng thiên thứ nhất, v.v.) và sự đánh mất sự xả ly này, chết và sống; tất cả đã có thể xảy ra là vì có ý thức (manovijñāna). Những gì nói về sinh cũng chính là những gì xảy ra ở thời điểm khởi đầu của trung hữu; vì thế không cần phải nói thêm về trung hữu.

Cyuta là từ tương đương của cyuti, có nghĩa là sự chết; và udbhava là từ tương đương của uppatti, có nghĩa là sự sinh ra.

Ý thức, vào lúc chết cũng như lúc sinh ra, đều tương ứng với xả thọ, tức là loại thọ không lạc cũng không khổ. Xả thọ không phải là loại thọ mãnh lợi (paṭu) trong khi các loại thọ khác đều mãnh lợi; do đó loại thức sinh và tử không thể tương ứng với chúng; bởi vì nếu tương ứng với chúng thì chính thức cũng sẽ trở thành mãnh lợi.

Cái chết và sự sống đều xảy ra ở ý thức, (đối với ý thức và do bởi ý thức). Tuy nhiên cái chết không thể xảy ra ở một người có tâm (citta = manovijñāna) đang định. Tâm định được tìm thấy ở một địa (bhūmi) - chẳng hạn như ở tầng thiên thứ nhất - khác với (visabhāga) Dục giới nơi mà chúng ta cho rằng chỉ có chết và thọ sinh. Mặt khác, nếu chúng ta quán sát một chúng sinh chết hoặc sinh ra ở một địa thuộc về định thì sẽ thấy rằng tâm của người này chắc chắn không thể định, bởi vì tâm định chỉ có thể định được nhờ vào gia hành; vì thế tâm định luôn luôn mãnh lợi. Ngoài ra tâm

định là loại tâm có khuynh hướng kéo dài và làm kéo dài; vì thế nói không thích hợp với sự đứt đoạn của chuỗi tương tục.

Cũng không có chết hoặc thọ sinh đối với “những người không có tâm” (vô tâm); [tức là những người nhập vào Diệt tận định hay Vô tướng định, chứ thiên thọ quả dị thực Vô tướng định.] Chúng sinh vô tâm không thể chết. Khi thân của họ (sở y, āsraya = hữu căn thân) bắt đầu biến hoại (viparinantum) vì bị gươm đâm hoặc bị lửa đốt, hoặc vì quả báo thiên định đã tận thì lúc đó loại tâm liên kết với thân (thuộc sở y tâm) [và tồn tại ở thân dưới dạng chủng tử] chắc chắn sẽ hiện khởi và sau đó cái chết mới xảy ra.

Tình trạng vô tâm cũng không thích hợp với sự thọ sinh bởi vì tất cả các nhân khiến cho tâm bị đứt đoạn đều không có; và cũng vì không thể có sự thọ sinh nếu không có phiền não.

Tử hữu có thể là thiện, bất thiện hoặc vô ký; nhưng nếu nhập Niết-bàn thì chỉ có hai tâm vô ký là uy nghi (airyāpathika) và dị thực sinh (vipākaja). Có luận sư tin rằng ở Dục giới tâm dị thực sinh có thể thuộc xả (upekṣā); tuy nhiên đối với các luận sư chủ trương ngược lại thì chỉ có thể nhập Niết-bàn với tâm uy nghi.

(Hỏi) Tại sao tâm cuối cùng của một a-la-hán chỉ là tâm vô ký?

(Đáp) Bởi vì loại tâm này rất yếu liệt nên thích hợp với sự đoạn tâm, tức là sự đứt đoạn cuối cùng của tâm.

(Hỏi) Khi chết, thức bị diệt ở phần nào của thân?

(Đáp) Khi cái chết hay “sự sụp đổ” (cyuti) xảy ra trong khoảnh khắc (()) đôn mạng chung) thì thân căn biến hoại cùng một lúc với ý thức. Khi cái chết xảy ra từ từ thì ý thức diệt ở chân, ở rốn, ở tim tùy theo đó mà loại chúng sinh “đi xuống” (vāṅg ha), đi làm người, đi làm trời hay không tái sinh (bất sinh).

“Đi xuống” (adhoga) tức là phải tái sinh vào các thú ác; “đi làm người” (nṛga) tức là phải tái sinh vào thú của người, “đi làm trời” (suraga) tức là phải tái sinh vào thiên thú.

“Bất sinh” (aja) là không còn sinh trở lại, tức a-la-hán. Thức của a-la-hán cũng diệt ở tim, nhưng có thuyết lại nói là ở đầu.

(Hỏi) Làm thế nào để thức có thể diệt ở phần thân nói trên?

(Đáp) Bởi vì các phần đó có xảy ra sự hủy diệt của thân căn. [Ở căn này - tức là sở y độc nhất của thức - có sự nối kết vào hoạt động của thức, vốn là phá vô sắc và nằm bên ngoài không gian.] Thức bị diệt vì có sự biến hoại của thân căn xảy ra ở một nơi nào đó. Về cuối đời thì thân căn dần dần bị biến hoại và cuối cùng nó không còn tồn tại ở một phần thân như thế nữa mà sẽ tự biến mất; cũng giống như khi đổ nước lên một tảng đá nóng, nước sẽ khô cạn dần và rồi sẽ biến mất ở vào một chỗ nào đó.

Đó là diễn biến của một cái chết diễn ra từ từ. Nói chung, một người mạng chung rất đau đớn bởi các cảm thọ hủy diệt từng phần quan yếu của thân.

Các phần quan yếu, hay còn gọi là mạt-ma (marmāṇi, tử điếm), là những phần thân mà khi bị tổn hại thì sẽ đưa đến cái chết. Khi một trong các đại chủng thủy, hỏa hoặc phong tăng thịnh thì các phần quan yếu này sẽ bị chia chẻ ra (chidyanta iva) bởi các cảm thọ khủng khiếp tợ như dao nhọn. Khi nói các phần này “bị chẻ ra” (marmaccheda) không có nghĩa là chúng bị chẻ ra như củi mà chỉ hàm ý nếu bị phá vỡ thì chúng sẽ mãi không còn có thể hoạt động trở lại (na punas ceṣṭante).

(Hỏi) Tại sao các phần quan yếu này không bị phá vỡ bởi sự tăng thịnh của địa?

(Đáp) Bởi vì chỉ có ba loại tai hoạn (doṣas) bên trong là viêm, nhiệt và phong nương vào sự tăng thịnh của ba đại chủng thủy, hỏa, phong để sinh khởi. Có thuyết cho rằng bởi vì thế giới biến hoại là do ba đại chủng này cho nên cái chết xảy ra cũng vì ba đại chủng này.

Đối với chư thiên (devaputra, thiên tử) thì các phần quan yếu của họ không bị phá vỡ. Tuy nhiên khi một chúng sinh ở cõi trời sắp mạng chung thì sẽ xuất hiện năm dấu hiệu của sự suy hoại. Đó là (1) y phục và các trang sức phát ra tiếng kêu khó chịu; (2) ánh sáng phát ra từ thân bị sút giảm; (3) sau khi tắm xong vẫn còn giọt nước bám vào thân; (4) tâm thần bị trệ vào một cảnh mặc dù bản tính vốn rất linh hoạt; (5) cặp mắt thường ngày định tỉnh nhưng nay khi nhắm khi mở rất khó chịu. Ngoài ra còn có năm dấu hiệu khác của cái chết: (1) y phục hôi hám, (2) vòng hoa khô héo, (3) mồ hôi toát ra ở nách, (4) thân bốc mùi hôi, (5) không thấy thích chỗ ngồi của mình nữa. (Vibhāṣā, 70, 16; Ekottara, 26, 15)

Thế tôn chia chúng sinh có sinh ra, tồn tại và chết đi thành ba loại (tụ, rāsi)”.

正邪不定聚 聖造無間餘

[Chánh tánh, tà tánh và bất định tánh]

Gồm thánh giả, chúng sinh tạo tội vô gián và chúng sinh khác]

Luận: Thứ nhất là loại “nhất định giải thoát” (chánh tánh định), thứ hai là loại “nhất định thối thất” (tà tánh định), thứ ba là loại “không nhất định” (bất định tánh).

(Hỏi) Giải thoát (samyaktva) là gì?

(Đáp) Theo kinh thì đó là sự đoạn trừ toàn bộ tham, sân, si, tất cả các phiền não (kleśa), [tức là Niết-bàn].

(Hỏi) Thánh giả (ārya) là gì?

(Đáp) Là những ai có sinh khởi thánh đạo, tức thánh đạo vô lậu. Gọi là thánh vì đã “đi xa khỏi” (ārād yātaḥ) cái ác vì đã đắc được sự xa lìa các phiền não (visaṃyoga).

(Hỏi) Tại sao thánh giả nhất định sẽ giải thoát?

(Đáp) Bởi vì thánh giả chắc chắn sẽ chứng đắc Niết-bàn.

(Hỏi) Trong trường hợp đắc được thuận giải thoát phần (mokṣabhāgīyas) tức cũng sẽ chứng đắc Niết-bàn; nhưng tại sao không gọi là “nhất định giải thoát”?

(Đáp) Bởi vì có thể còn phạm lỗi lầm mà phải làm loại “nhất định thối thất”; hoặc có thể nhất định sẽ chứng đắc Niết-bàn; nhưng thời gian chứng đắc thì chưa được nhất định, không như trường hợp của các thánh giả bắt đầu bằng “sự sinh trở lại nhiều đến bảy lần” (Dụ lưu).

(Hỏi) Thối thất (mithyātva) là gì?

(Đáp) Là các thú địa ngục, bàng sinh và quỷ (preta). Người phạm các tội vô gián (ānantaryas) chắc chắn sẽ tái sinh vào địa ngục vì thế cũng thuộc loại “nhất định bất thối”.

Thuộc về loại “không nhất định” (bất định, aniyata) là những ai không nhất định sẽ giải thoát hoặc thối thất. Trường hợp sẽ trở thành loại “nhất định giải thoát hoặc thối thất” hay vẫn tiếp tục làm loại “không nhất định” hoàn toàn tùy thuộc vào thế lực của các nghiệp vị lai.

---o0o---

### ***Phần 10***

Phần trước đã giải thích xong thế giới hữu tình; phần này sẽ giải thích về thế giới hội tập (khí thể gian, bhājanaloka).

安立器世間	風輪最居下
其量廣無數	厚十六洛叉
次上水輪深	十一億二萬
下八洛叉水	餘凝結成金
此水金輪廣	徑十二洛叉
三千四百半	周圍此三倍。

[Thành lập khí thể gian:

Phong luân ở dưới cùng,

Bề rộng không đo được,

Bề cao mười sáu ức.

Bề trên là thủy luân.

Cao mười một ức hai vạn;

Phần nước ở dưới sâu tám ức,

Phần còn lại ngưng kết thành vàng.

Thủy luân và kim luân

Có đường kính mười hai ức

Ba ngàn bốn trăm năm mươi;

Chu vi gấp ba lần.]

Luận: Người ta cho rằng tam thiên đại thiên thế giới đã được lập thành như thế và có hình dạng kích cỡ không giống nhau. Trước tiên do nghiệp lực tăng thượng của chúng sinh mà phong luân đã nương vào hư không để sinh khởi ở tầng thấp nhất. Bề dày của phong luân là mười sáu trăm ngàn (lạc-xoa, lakṣa), tức một triệu sáu trăm ngàn Du-thiện-na (yojanas); bề rộng của nó không thể đo lường được. Thế của nó thuộc chất rắn. Giả sử như có một đại Nặc-kiện-na (mahānagna) dùng kim cương ném vào nó thì kim cương sẽ bị vỡ tan mà phong luân vẫn không tổn hoại gì. Cũng chính vì nghiệp lực tăng thượng của hữu tình mà từng khối tuyết và một trận mưa với những hạt lớn như gọng xe đã rơi xuống bề mặt của phong luân. Lượng nước này tạo thành thủy luân sâu một triệu một trăm hai mươi ngàn yojanas.

(Hỏi) Tại sao lượng nước này không bị tràn ra ngoài?

(Đáp) Có luận sư nói rằng nước đã được giữ lại nhờ có nghiệp lực của chúng sinh; cũng giống như các thứ ăn uống không chảy ngay xuống ruột (pakvāsaya) trước khi được tiêu hóa. Có luận sư khác cho rằng nước được giữ lại nhờ gió, cũng giống như lúa ở trong giỏ (kusūlanyāyena, koṣṭhanyāyena).

Sau đó, vì được tác động bởi một loại gió do nghiệp kích khởi nên phần trên của nước kết tinh thành vàng, cũng giống như sữa khi được đun nóng đã đặc lại thành kem. Do đó thủy luân chỉ còn cao tám trăm ngàn yojanas. Phần đất bằng vàng (kāñcabamayī bhūmi) ở trên dày ba trăm hai mươi ngàn yojanas.

Thủy luân và kim luân có bề rộng bằng nhau, đường kính dài một triệu hai trăm lẻ ba ngàn bốn trăm năm mươi yojanas; và chu vi rộng gấp ba lần số này, tức ba triệu sáu trăm mười ngàn ba trăm năm mươi yojanas.

蘇迷盧處中      次踰健達羅

伊沙馱羅山      竭地洛迦山

蘇達梨舍那      頰濕縛羯拏

毘那怛迦山	尼民達羅山
於大洲等外	有鐵輪圍山
前七金所成	蘇迷盧四寶
入水皆八萬	妙高出亦然
餘八半半下	廣皆等高量

[Trong đó các núi Meru,

Yugandhara,

Īṣādhara,

Khadikara,

Sudarśaṇa,

Aśavakarṇa,

Vinataka,

Nimindhara;

Bên ngoài các đại châu

Có núi Cakravāda.

Núi Meru có bốn mặt bằng châu báu.

Phần nằm dưới nước của ngọn núi là tám vạn,

Phần nổi của núi Meru cũng chừng đó.

Tám dãy kia cứ thấp dần một nửa;

Và có chiều rộng giống như chiều cao.]

Luận: Ở kim luân có chín ngọn núi lớn. Ở giữa là núi Meru (Tô-mê-lư = Diêu cao), vây quanh là bảy ngọn núi khác đồng tâm với núi Meru; dãy



Nimindhara (Ni-dân-đạt-la) tạo thành một vòng bánh xe bao bọc núi Meru và sáu ngọn núi ở bên trong, và vì thế mới có tên như vậy. Bên ngoài dãy Nimindhara là các đại châu. Bao bọc tất cả các dãy núi và đại châu này là dãy Cakravāda (Thiết luân vi); sở dĩ có tên như vậy là vì nó vây quanh các đại châu và tạo cho thế giới hình dạng của một bánh xe. Dãy Yugandhara (Du-kiện-đạt-la = Trì song) và sáu dãy bao quanh nó đều bằng vàng; dãy Cakravāda bằng sắt. Mặt phía bắc của ngọn Meru bằng vàng, phía đông bằng bạc, phía nam bằng lưu ly, phía tây bằng pha lê; vì thế khoảng không gian đối xứng với các mặt đều có màu sắc riêng tùy theo thành phần cấu tạo riêng của bốn mặt núi. Mặt trước của ngọn Meru hướng về châu Jambudvīpa (Thiện bộ châu) và được ngọn lưu ly cấu thành cho nên khi nhìn lên trời chúng ta thấy có màu sắc của ngọc lưu ly.

(Hỏi) Do đâu mà có các chất cấu tạo khác nhau của núi Meru?

(Đáp) Lượng nước rơi xuống Kim luân có nhiều tiềm lực khác nhau (chúng chúng uy đức); dưới ảnh hưởng của những loại gió có nhiều hiệu năng khác nhau, lượng nước này đã biến dạng và chuyển thành các chất báu. Chính vì sự biến dạng như thế nên nước là nhân mà các thứ châu báu là quả của nhân này chứ không phải là một hành động xảy ra cùng thời; và hoàn toàn khác với chủ trương chuyển biến (pariṇāma) của Số luận (Sāmakhyas).

(Hỏi) Chủ trương chuyển biến của Số luận là gì?

(Đáp) Số luận chủ trương ở trong một hữu pháp thường tồn (dharmin, dravya) có các pháp sinh khởi và biến mất. Tại sao chủ trương như thế là phi lý? - Bởi vì không thể thừa nhận một mặt là hữu pháp trường tồn, một mặt lại là các pháp sinh diệt. Tuy nhiên Số luận không cho rằng có một hữu pháp nằm ngoài các pháp; họ nói rằng một pháp khi chuyển biến sẽ trở thành sở y của các tính chất khác nhau vì thế pháp này mới có tên là hữu pháp; nói cách khác, sự chuyển biến này (pariṇāma) chỉ là sự biến dạng của hữu pháp (dravya). Nhưng nói như vậy thì không thể nào chấp nhận được; bởi vì ở đây có sự mâu thuẫn về cách dùng từ: Họ thừa nhận cái kia (nhân) là cái này (quả) nhưng lại nói rằng cái này không giống như cái kia.

Vàng, bạc, các chất báu và đất được cấu tạo như vậy đã kết tụ lại nhờ các thứ gió do nghiệp lực tạo ra; và chúng đã tạo thành núi cũng như các đại châu.

Như vậy tất cả các ngọn núi ở Kim luân đều có phần dưới nằm chìm dưới nước tám mươi ngàn yojanas. Phần trồi lên của núi Meru cũng cao bằng số

đó; như vậy toàn bộ núi Meru cao một trăm sáu mươi ngàn yojanas. Phần trời lên của núi Yugandhara là bốn mươi ngàn yojanas; của núi Īṣādhara là hai mươi ngàn và tiếp tục như vậy cho đến núi Cakravāda là ba trăm mười hai phẩy năm yojanas. Càng nổi cao trên mặt nước bao nhiêu thì chúng càng rộng lớn bấy nhiêu. [Từ ghana ở trong tụng văn có nghĩa là rộng lớn.]

山間有八海 前七名為內

最初廣八萬 四邊各三倍

餘六半半陝 第八名為外

三洛叉二萬 二千踰繕那.

[Giữa các dãy núi có tám biển

Bảy biển đầu gọi là “bên trong”

Biển thứ nhất rộng tám vạn,

Ở ngoài vi rộng gấp ba lần;

Sáu biển còn lại cứ hẹp dần một nửa

Biển thứ tám gọi là “bên ngoài”

Rộng ba ức hai vạn

Hai ngàn du thiên na.]

Luận: Nằm giữa các dãy núi, từ Meru cho đến Nimindhara, có bảy biển chứa đầy loại nước có tám tính chất (bát công đức thủy): Ngọt, mát, ngon, nhẹ, trong, không có mùi hôi, không khao cổ, không đau bụng.

Biển thứ nhất, nằm giữa núi Meru và Yugandhara, rộng tám mươi ngàn yojanas; ở vùng ngoài biên, tức tiếp giáp với núi Yugandhara, lại rộng gấp ba lần, tức là hai trăm bốn mươi ngàn yojanas.

Bề rộng của các biển còn lại cứ giảm dần một nửa. Biển thứ nhì, nằm giữa núi Yugandhara và Īṣādhara, rộng bốn mươi ngàn yojanas và cứ như vậy cho đến biển thứ bảy nằm giữa núi Vinataka và Nimindhara, rộng một ngàn hai

trăm năm mươi yojanas. Ở đây không tính đến vùng ngoại biên vì quá phiền phức. Bảy biển này là các biển bên trong. Biển còn lại, nằm giữa núi Nimidhara và Cakravāda, được gọi là biển lớn bên ngoài. Biển này toàn nước mặn và rộng ba trăm hai hai ngàn yojanas.

於中大洲相	南瞻部如車
三邊各二千	南邊有三半
東毘提訶洲	其相如半月
三邊如瞻部	東邊三百半
西瞿陀尼洲	其相圓無缺
徑二千五百	周圍此三倍
北俱盧婁方	面各二千等
中洲復有八	四洲邊各二.

[Trong đó có các đại châu:

Jambudvīpa giống như chiếc xe,

Ba mặt rộng hai ngàn,

mặt nam rộng ba phẩy năm

Pūrvavideha

Có hình bán nguyệt,

Ba mặt rộng như Jambudvīpa,

Mặt đông rộng ba trăm năm mươi;

Godānīya có hình tròn,

Đường kính hai ngàn năm trăm,

Chu vi gấp ba lần;

Uttarakuru hình vuông,

Mỗi mặt đều rộng hai ngàn yojanas.

Lại có tám châu ở giữa;

mỗi hai châu nằm kề bốn châu trên.]

Luận: Nằm ở biển ngoài, đối xứng với bốn mặt của núi Meru, là bốn đại châu (dvīpas): (1) Jambudvīpa (Nam thiêm bộ châu) có ba mặt đều rộng hai ngàn yojanas và một mặt rộng ba phẩy năm yojanas vì thế có hình như chiếc xe. Ở giữa có tòa kim cang nằm trên kim luân, là nơi Bồ-tát tọa khởi Kim cang dụ định để trở thành a-la-hán và phật; bởi vì không có chỗ nào khác, không có người nào khác đủ năng lực trì giữ loại định này của Bồ-tát.

(2) Pūrvavideha (Đông thắng thân châu) Có hình bán nguyệt; ba mặt rộng hai ngàn yojanas, giống như kích cỡ của Nam thiêm bộ châu; mặt còn lại rộng ba trăm năm mươi yojanas.

(3) Godānīya (Tây ngưu hóa châu), hướng về mặt phía đông của ngọn Meru, có hình tròn như mặt trăng; chu vi rộng bảy ngàn năm trăm yojanas, đường kính dài hai ngàn năm trăm yojanas.

(4) Uttarakuru (Bắc câu lưu châu), đối diện mặt phía bắc của ngọn Meru, có hình vuông giống như chỗ ngồi; mỗi mặt đều rộng hai ngàn yojanas tạo thành một chu vi dài tám ngàn yojanas. Khi nói “đẳng” (đều) là chỉ cho bốn mặt của châu này đều như nhau.

Hình dạng của các đại châu như thế nào thì khuôn mặt của chúng sinh cư ngụ ở đó cũng giống như vậy.

Ngoài ra còn có thêm tám châu lục có kích cỡ trung bình (trung châu). Các châu này mang tên của các chúng sinh cư ngụ ở đó. Hai châu Cāmaras (Già-mặt-la) và Avaracāmaras (Phiệt-la-già-mặt-la) nằm cạnh Jambudvīpa; Dehas (đề-ha) và Videhas (Tỳ-đề-ha) nằm cạnh Pūrvavideha; Śāṭahas (Xá-suy) và Uttarakuru (Ôt-đát-la-mạn-đốt-lý-nổ) nằm cạnh Godānīya; Kurus (cự-lạp-bà) và Kauravas (kiêu-thập-bà) nằm cạnh Uttarakuru.

Tất cả các châu này đều là nơi cư ngụ của loài người. Tuy nhiên có thuyết nói rằng một trong số các châu này (tức, Cāmara) là nơi ở của loài La-sát-bà (Rākṣasas).

此北九黑山 雪香醉山內  
無熱池縱廣 五十踰繕那。

[Phía bắc chín ngọn hắc sơn

Là Hương túy sơn, ở đó có

Hồ Vô nhiệt, rộng

Năm mươi yojanas.]

Luận: Ở châu Jambudvīpa, khi đi về phía bắc sẽ gặp ba ngọn núi Kiến, [sở dĩ có tên như vậy vì chúng có hình giống như con kiến] (Hắc sơn); tiếp theo là ba ngọn núi Kiến khác; rồi đến ba ngọn núi Kiến khác nữa; và cuối cùng là ngọn Đại tuyết sơn (Himavat).

Xa hơn nữa về phía bắc là ngọn Hương túy sơn (Gandhamādana), có hồ Vô nhiệt nảo (Anavatapta) là nơi phát xuất bốn con sông lớn: Sông Gangā (Khắc-già), sông Sindhu (Tín-độ), sông Sītā (Đồ-đa), sông Vakṣu (Phước-sô).

Hồ này rộng và sâu năm mươi yojanas, chứa đầy nước có tám tính chất (giống như đã nói ở trên). Chỉ những người có thần thông mới đến được nơi này. Cành hồ là cây Jambu (Thiêm bộ lâm thọ). Đại châu của chúng ta mang tên Jambudvīpa chính là lấy tên của cây hoặc quả của loại cây này.

(Hỏi) Địa ngục nằm ở đâu? Có kích cỡ như thế nào?

Tụng đáp:

此下過二萬 無間深廣同  
上七奈落迦 八增皆十六  
謂塘煨屍糞 鋒刃烈河增

各住彼四方 餘八寒地獄.

[Biên giới châu này hai vạn (du-thiện-na)

Là địa ngục Vô gián, sâu và rộng bằng nhau;

Bên trên là bảy địa ngục khác.

Tám địa ngục này đều có mười sáu điểm “gia tăng”

Là tro nóng, phân bùn,

Dao nhọn, sông sôi

ở cả bốn mặt.

số còn lại là tám địa ngục cực lạnh.]

Luận: Cách hai mươi ngàn yojanas bên dưới châu Jambudvīpa là đại địa ngục Vô gián (A-tỳ-chỉ-đại-nại-lạc-ca, Avīci). Địa ngục này đều có chiều cao và chiều rộng là hai mươi ngàn yojanas; như vậy đáy của nó cách bề mặt của châu Jambudvīpa là bốn mươi ngàn yojanas.

(Hỏi) Tại sao địa ngục này có tên là vô gián?

(Đáp) Có hai giải thích: (1) Ở địa ngục này không có sự gián đoạn (vīci) của khổ; trong khi ở các địa ngục khác, khổ có thể bị gián đoạn. Như ở địa ngục Đẳng hoạt (Saṃjīva), thân thể chúng sinh tuy bị làm cho nát tan thành bụi nhưng sau đó khi gặp luồng gió lạnh thổi tới thì lại hồi sinh, từ đó mới có tên là Đẳng hoạt. (2) Ở địa ngục này không hề có lạc thọ làm gián đoạn khổ. Ở các địa ngục khác tuy không có lạc thọ thuộc dị thực sinh nhưng người ta cho rằng vẫn có loại lạc thọ đẳng lưu.

Phía trên địa ngục vô gián là bảy địa ngục khác chồng chất lên nhau. Tính từ dưới lên là địa ngục Cực nhiệt (Pratāpana), Viêm nhiệt (Tapana), Đại khiêu (Mahāraurava), Hào khiêu (Raurava), Chủng hợp (Saṃghāta), Hắc thằng (Kālasūtra), và Đẳng hoạt. Có thuyết cho rằng bảy địa ngục này nằm ngang với địa ngục Vô gián.

Mỗi một trong tám địa ngục đều có mười sáu loại “gia tăng” (utsadas). Điều này xuất phát từ một lời dạy của Thế tôn: “Tám loại địa ngục mà ta đã trình

bày thì rất khó ra khỏi, chứa đầy các chúng sinh làm ác, và mỗi loại đều có mười sáu thứ “gia tăng”; chúng có bốn bức tường; bốn cửa ra vào; chúng có bề rộng cũng giống như bề dài; chúng có các bức tường sắt bao quanh; nền của chúng cũng bằng sắt; đất cũng bằng sắt cháy sáng; ngập đầy lửa ngọn dài đến hàng trăm yojanas.” (Dīgha, 19, 19; Ekottara, 36, 4; Saṃyukta, 47, 4).

(Hỏi) Mười sáu loại “gia tăng” là gì?

(Đáp) Ở mỗi cửa ra vào của các địa ngục này đều có:

(1) Một lò tro nóng (đường ỏi, kukūla) sâu đến đầu gối. Khi chúng sinh đặt chân vào đó thì da, thịt và máu đều bị cháy tiêu; cho đến khi nào thoát ra mới được phục hồi như cũ.

(2) Một đồng phân bùn (thỉ phân, kuṇapa) trong đó có một loại trùng nước tên là “Mỡm nhọn”, thân trắng đầu đen, khi có chúng sinh nào sa vào đó thì chúng đâm vào thấu xương.

(3) Một con đường lớn cắm đầy lưỡi dao nhọn (đao nhẵn lộ, kṣuramārga, kṣuradhrārāmārga); khi bước vào đó, chúng sinh đều bị chảy máu, da thịt tan nát.

Một khu rừng có lá như cây kiếm (kiếm diệp lâm, asipattravana); những ngọn lá kiếm này khi rơi xuống sẽ cắt đứt tay chân của những người bị đọa vào đó; và sau đó sẽ có loài chó Śyāmasabalas (Ô-bác cầu) tranh nhau ăn hết số tay chân này.

Một khu rừng gai (thiết thích lâm, ayaḥasalmalīvana), trong đó gai nhọn mọc dài đến mười sáu ngón tay; khi chúng sinh leo lên cây thì gai sẽ quay mũi nhọn xuống; khi chúng sinh rơi từ trên xuống thì gai lại quay mũi nhọn lên. Ngoài ra còn có một loại chim mỏ sắt (ayastuṇḍa) tranh nhau mổ mắt chúng sinh bị đọa vào đó.

Ba nơi khốn khổ này cùng tạo thành một loại “gia tăng” bởi vì chúng có chung một loại hình phạt gây ra thương tích.

(4) Một con sông nước sôi (liệt hà, vaitaraṇī) có tro nóng đun cháy. Hai bên bờ có người (puruṣa) (ngục tốt, narakapāla) cầm kiếm, giáo và lao để đẩy lui những chúng sinh nào muốn ra khỏi dòng sông này. Ở trong dòng sông, dù chúng sinh có lặn xuống nước hoặc trôi người lên, bơi

ngược hay bơi xuôi theo dòng nước, bơi ngang hay vùng vẫy, cũng đều bị nước sôi đun chín; giống như những hạt mè, hạt lúa được trút vào trong một cái chảo lớn đặt trên lửa.

Dòng sông này chảy quanh đại địa ngục giống như một cái hào sâu.

Bốn thứ “gia tăng” này tạo thành mười sáu loại do sự khác nhau ở các nơi; bởi vì ở bốn cửa ra vào của đại địa ngục đều có bốn loại “gia tăng” này.

(Hỏi) Tại sao gọi là “gia tăng” (utsada)?

Nói “gia tăng” là để chỉ cho những nơi làm tăng thêm sự khổ sở. Ở bên trong địa ngục tất cả chúng sinh vốn đã phải chịu nhiều cực hình, nhưng còn phải chịu nhiều cực hình hơn nữa ở những nơi được gọi là “gia tăng” này. Có thuyết (Manoratha) cho rằng sau khi bị giam giữ trong địa ngục thì chúng sinh lại phải rơi vào những nơi này để chịu khổ thêm nữa nên gọi là “gia tăng”.

Từ vấn đề này lại nảy sinh một vấn đề khác:

(Hỏi) Ở trên có nói đến các “ngục tốt” canh giữ hai bên bờ sông Liệt hà. Vậy thì các “ngục tốt” này có phải là chúng sinh hữu tình không?

(Đáp) Không phải chúng sinh hữu tình.

(Hỏi) Nếu vậy tại sao cử động được?

(Đáp) Là do nghiệp lực của chúng sinh, cũng giống như loại gió tạo ra khí thế gian (kiếp phong).

(Hỏi) Nếu vậy, làm thế nào để giải thích lời nói sau đây của đại đức Pháp thiện hiện (Dhārmika Subhūti): “Những người tâm hoài phần hận thích gây ra nghiệp ác và tội lỗi, vui mừng trước đau khổ của người khác, sẽ tái sinh làm ngục tốt cho Diêm vương (Diêm ma tốt Yamarākṣasas)”?

(Đáp) Những chúng sinh này có tên là Diêm ma tốt bởi vì đều là thuộc hạ của Diêm vương có nhiệm vụ ném chúng sinh bị đọa địa ngục theo lệnh của Diêm vương chứ không có nghĩa là những “người canh gác địa ngục” có nhiệm vụ tra tấn các chúng sinh bị đọa vào đó.

Tuy nhiên có thuyết lại cho rằng ngục tốt là chúng sinh hữu tình.



(Hỏi) Nếu vậy các ác nghiệp mà ngục tốt đã tạo sẽ chiêu cảm quả dị thực ở chỗ nào?

(Đáp) Chính ở địa ngục. Bởi vì quả dị thực của các tội vô gián đều khởi ở địa ngục, vậy thì tại sao dị thực của ngục tốt lại không thể khởi ở đó?

(Hỏi) Nhưng tại sao ngục tốt ở ngay trong lửa mà không bị thiêu cháy?

(Đáp) Bởi vì nghiệp lực dẫn khởi sự tái sinh trong lửa và ngăn không cho lửa chạm vào các ngục tốt này; hoặc vì chính loại nghiệp lực này khiến cho thân của ngục tốt được các đại chủng dị loại tạo thành.

Trên đây là tám loại địa ngục cực nóng. Ngoài ra lại có tám địa ngục khác cực lạnh là Ách-bộ-đà (arbuda), Ni-thích-bộ-đà (nirarbuda), Ách-tích-tra (atata), Hóc-hóc-bà (hahava), Hổ-hổ-bà (huhuva), Ót-bát-la (utpala), Bát-đặc-ma (padma), Ma-ha-bát-đặc-ma (mahāpadma). Trong số các địa ngục này có địa ngục được đặt tên dựa theo hình trạng của chúng sinh bị đọa vào đó; tức những chúng sinh có hình dạng giống như một arbuda, một bông sen, v.v.; có địa ngục được đặt tên theo tiếng kêu rên của chúng sinh bị thống khổ vì lạnh như Ách-tích-tra.

Các địa ngục này đều nằm dưới châu Jambudvīpa và ngang với các địa ngục lớn.

(Hỏi) Làm thế nào chỉ ở dưới một châu Jambudvīpa này lại có đủ chỗ các địa ngục có kích cỡ lớn hơn cả châu này?

(Đáp) Các đại lục đều có hình giống như đồng lúa, càng hướng về phía đáy bao nhiêu càng rộng lớn bấy nhiêu. Đại dương cũng không xuyên thẳng quanh các châu lục được. (Vibhāṣā, 172, 7; Cullavagga, 9, 1.3).

Mười sáu địa ngục này đều do nghiệp lực của chúng sinh tạo thành; có các địa ngục khác như Cô địa ngục (prādesika) lại do nghiệp lực của một người, hai người hoặc nhiều người tạo thành. Chúng có rất nhiều loại và không có chỗ nhất định: Có thể ở sông, núi, sa mạc, v.v..

Địa điểm chính (bốn xứ) của các địa ngục đều nằm ở phía dưới. Đối với bàng sinh thì có ba chỗ là đất, nước và trên không; chỗ chính của chúng là ở đại dương và những con nào đến sau thì đi đến những chỗ khác.

Vua của loại quý có tên là Diêm ma (Yama); chỗ ở của Diêm ma vương, và đây cũng là chỗ chính của loài quý, nằm ở độ sâu năm trăm yojanas bên dưới châu Jambudvīpa, và có chiều sâu và rộng cũng giống như vậy. Loài quý ở các nơi khác chính là số thặng dư của quý ở nơi này và chúng rất khác nhau. Có loại cũng có thần thông và oai đức giống như chúng thiên. Kinh có nói rất rõ về các điểm khác nhau của loài này.

(Hỏi) Mặt trời và mặt trăng có kích cỡ, v.v., như thế nào?

Tụng đáp:

日月迷盧半	五十一五十
夜半日沒中	日出四洲等
雨際第二月	後九夜漸增
寒第四亦然	夜減晝翻此
晝夜增臘縛	行南北路時
近日自影覆	故見月輪缺.

[Mặt trời, mặt trăng cao bằng nửa núi Meru

(Rộng) năm mươi một, năm mươi yojanas

Nửa đêm ở châu này là lúc mặt trời lặn

Hoặc mọc (ở chỗ kia) ;

Cả bốn châu đều như vậy

Từ ngày thứ chín thuộc nửa sau

Của tháng mưa thứ hai, ban đêm dài dần;

Cũng từ ngày đó của tháng lạnh thứ tư

Ban đêm ngắn dần, ban ngày ngược lại với ban đêm.

Ngày và đêm đều tăng một lap phược

Khi mặt trời di chuyển về phía nam hoặc bắc.

Khi gần mặt trời thì bị bóng che nên thấy mặt trăng khuyết.]

Luận: Mặt trời và mặt trăng dựa vào gió. Vì nghiệp lực chung của chúng sinh mà có gió sinh khởi để tạo ra (nirmā) giữa không trung (antarikṣe) mặt trăng, mặt trời và các ngôi sao. Tất cả các thiên thể này đều quay quanh núi Meru giống như bị cuốn theo một dòng nước xoáy.

(Hỏi) Mặt trời và mặt trăng cách đây bao xa?

(Đáp) Bằng một nửa chiều cao của núi Meru và chuyển dịch ngang tầm với đỉnh núi Yugamdhara.

(Hỏi) Chúng có kích cỡ như thế nào?

(Đáp) Mặt tròn của mặt trời là năm mươi một yojanas và của mặt trăng là năm mươi yojanas.

“Cung điện” (vimāna) nhỏ nhất trong các cung điện của các ngôi sao bằng một krośa (câu-lư-xá); [cung điện lớn nhất là mười sáu yojanas].

Vì nghiệp lực của chúng sinh mà bên ngoài phía dưới của cung điện mặt trời đã hình thành một mặt tròn bằng đá lửa phát nhiệt và ánh sáng; và bên ngoài phía dưới của mặt trăng cũng hình thành một mặt tròn bằng đá nước phát ra hơi lạnh và ánh sáng. Tùy theo từng trường hợp chức năng của chúng là làm sinh trưởng, tồn tại hoặc hủy diệt mắt, thân, hoa quả, mùa màng, cây cỏ.

Trong thế giới của bốn đại châu chỉ có một mặt trăng và một mặt trời; tuy nhiên mặt trời không thể tác động đến cả bốn đại châu trong cùng một lúc.

Khi ở châu Uttarakuru là nửa đêm thì ở châu Pūrvavideha mặt trời vừa lặn; và khi ở châu Jambudvīpa là nửa đêm thì ở châu Godānīya mặt trời vừa mọc. Và cứ tiếp tục như vậy.

Vì có sự thay đổi về sự vận hành của mặt trời mà ngày và đêm có dài và ngắn khác nhau.

Ban đêm trở nên dài hơn kể từ ngày thứ chín thuộc về nửa sau của tháng mưa thứ hai (bhādrapada), và trở nên ngắn dần bắt đầu từ ngày thứ chín thuộc về nửa sau của tháng lạnh thứ tư (phālguna). Đối với ngày thì ngược lại: Khi ban đêm dài ra thì ban ngày ngắn lại và khi ban đêm ngắn lại thì ban ngày lại dài ra. Sự kiện ban ngày và ban đêm dần dần trở nên dài hơn tùy thuộc vào mặt trời chuyển dịch nghiêng về phía nam hay phía bắc của châu Jambudvīpa.

(Hỏi) Tại sao bề mặt của mặt trăng bị khuyết vào thời kỳ đầu của nửa tháng sáng?

(Đáp) Luận Thi thiết viết: “Khi cung điện mặt trăng vận hành sát với cung điện mặt trời thì bóng của mặt trời in lên cung điện của mặt trăng. Vì thế khi bóng che khuất mặt đối diện thì mặt sáng sẽ bị khuyết.” Nhưng các luận sư đời trước (Du-già sư Yogācāras) lại cho rằng tùy theo các vận hành của mặt trăng mà xuất hiện khi tròn khi khuyết.

(Hỏi) Chúng sinh cư ngụ ở các cung điện mặt trời, mặt trăng thuộc về loại nào?

(Đáp) Đó là chúng thiên thuộc hạ của tứ đại vương (Cāturmahārājakāyikas) và chỉ có loại chúng thiên này độc cư ở các cung điện này; tuy nhiên cũng có một số lớn thuộc hạ của tứ đại vương cư ngụ trên đất liền, ở các tầng cấp (pariṣaṇḍās) của núi Meru và các núi khác.

(hỏi) Có bao nhiêu tầng như thế; chúng có kích cỡ như thế nào? Và chúng thiên nào cư ngụ ở đó?

Tụng đáp:

妙高層有四	相去各十千
傍出十六千	八四二千量
堅手及持鬘	恒憍大王眾
如次居四級	亦住餘七山。

[Núi Meru có bốn tầng,

Cách nhau mười ngàn yojanas

Nhô ra mười sáu ngàn,

Tám ngàn, bốn ngàn, hai ngàn yojanas.

Kiên thủ, Trì mạn,

Hằng kiêu, và đại vương chúng thiên

Lần lượt cư ngụ ở bốn cấp;

Và cũng có ở bảy núi kia]

Luận: Núi Meru có bốn tầng. Tầng thứ nhất nằm cao hơn mặt nước mười ngàn yojanas; tầng thứ hai cao hơn tầng thứ nhất mười ngàn yojanas; và cứ như thế cho đến tầng thứ tư. Các tầng này cao tới lưng chừng núi Meru. Tầng thứ nhất hô ra (xuất, nirgata, hphags) từ núi Meru mười sáu ngàn yojanas, các tầng còn lại theo thứ tự trên là tám ngàn, bốn ngàn và hai ngàn yojanas. Tầng thứ nhất là nơi cư ngụ của loài Dược xoa (yakṣas) có tên là Kiên thủ (ardham ākṣiptam = ardhamaṣṭabdhama), loài ở tầng thứ hai có tên Trì mạn, tầng thứ ba có tên Hằng kiêu (Sadāmatā [tụng văn viết là sadāmada]); tất cả chúng thiên này đều là thuộc hạ của bốn đại vương. Ở tầng thiên thứ tư là bốn đại vương và quyến thuộc; tất cả đều được gọi là tứ đại vương chúng thiên.

Giống như thuộc hạ và quyến thuộc của tứ đại vương cư ngụ ở núi Meru, các thuộc hạ khác cư ngụ ở bảy ngọn Kim sơn cũng có các kinh thành, thị trấn và đây là loại chúng sinh thuộc cõi thiên có số lượng đông nhất.

(Hỏi) Tam thập tam thiên cư ngụ ở chỗ nào?

Tụng đáp:

妙高頂八萬 三十三天居

四角有四峰 金剛手所住

中宮名善見 周萬踰繕那

高一半金城 雜飾地柔軟

中有殊勝殿 周千踰繕那

外四苑莊嚴 眾車羸雜喜  
妙池居四方 相去各二十  
東北圓生樹 西南善法堂。

[Đỉnh Meru rộng tám mươi ngàn yojanas

Là nơi cư ngụ của tam thập tam thiên;

Bốn góc có bốn chòm núi

Là chỗ ở của Kim cang thủ.

Ở giữa là kinh thành Thiện kiến

Chu vi mười ngàn yojanas,

Cao một phẩy năm yojanas làm bằng vàng,

Có nhiều màu sắc, mặt đất mềm mại

Bên trong là điện thù thắng

Chu vi một ngàn yojanas.

Bên ngoài thành có bốn khu vườn tô điễm

Là Chúng xa, Thô ác, Tạt lâm, và Hỷ lâm;

Bốn phía là các Diệu trì

Cách nhau hai mươi yojanas.

Phía đông bắc có Viêm sinh thọ

Phía tây nam có Thiện pháp đường.]

Luận: Tam thập tam thiên (Trāyastriṃśas) cư ngụ trên đỉnh núi Meru. Các mặt của đỉnh núi này dài tám mươi ngàn yojanas. Có luận sư nói rằng mỗi mặt chỉ dài hơn mười ngàn và chu vi là tám mươi ngàn yojanas.

Ở bốn góc có bốn chỏm núi (kuṭa); cao và rộng năm trăm yojanas, là nơi ở của loài Dược xoa có tên là Kim cang thủ (Vajrapāṇīs).

Ở giữa núi Meru là kinh thành bằng vàng của thiên Đế thích (Śakra) đứng đầu cõi thiên, có tên là Thiện kiến (sudarśana). Các cạnh của thành này dài hai ngàn năm trăm yojanas, chu vi là mười ngàn yojanas; cao một phẩy năm yojanas. Kinh thành cũng như mặt đất đều được trang sức bằng một trăm lẻ một loại màu sắc. Mặt đất mềm mại giống như lá của một loại cây bông và có thể co giãn theo bước chân đi.

Ở giữa kinh thành là cung điện của Thiên đế thích. Cung điện này có tên là Thủ thắng (Vaijayanta) bởi vì sự lộng lẫy và các thứ châu báu ở đó tỏa sáng đến cả các chỗ ở khác của chúng thiên. Cung điện có các cạnh dài hai trăm năm mươi yojanas, tức chu vi là một ngàn yojanas. Trên đây là tất cả các vẻ khả ái của kinh thành.

Điểm tô bên ngoài kinh thành có bốn khu vườn làm nơi du hý của chúng thiên là Chúng xa (Caitraratha), Thô ác (Pāruṣyaka), Tạp lâm (Mīśraka) và Hỷ lâm (Nandana). Ở bốn phía cách xa các khu vườn này hai mươi yojanas cũng là bốn nơi du hý (krīḍāsthānāni) khác của chu thiên. Đất đai ở nơi này mỹ diệu, làm say đắm chúng thiên và khiến cho họ tranh giành nhau.

Một loại cây mộc lan có tên là Viêm sinh thọ (Pārijātaka) là nơi thọ hưởng dục lạc của Tam thập tam thiên. Rễ loại cây này lan ra đến năm mươi yojanas, thân cao một trăm yojanas, cành, lá và cánh hoa (śakhāpattrapalāśa) bao phủ năm mươi yojanas. Cây có mùi hương tỏa theo chiều gió xa đến một trăm yojanas; nếu ngược chiều gió thì xa đến năm mươi yojanas.

(Hỏi) Mùi hương có thể tỏa theo chiều gió một trăm yojanas, nhưng làm thế nào có thể tỏa ngược chiều gió?

(Đáp) Có luận sư cho rằng khi nó tỏa theo chiều gió năm mươi yojanas là hàm ý mùi hương này không vượt quá giới hạn của tàng cây (vốn rộng đến năm mươi yojanas). [Tuy nhiên giải thích trên không hợp lý bởi vì] kinh văn đã nói mùi hương tỏa ngược theo chiều gió. Do đó chúng ta có thể nói rằng mùi hương không “bay” ngược lại làn gió bởi vì nó bị diệt ngay nơi nó bị sinh, mà chỉ vì mùi hương này có đặc điểm là có thể sinh khởi một chuỗi tương tục các mùi hương giống nhau mặc dù bị làn gió nhẹ của cõi thiên cản trở. Tuy nhiên sau đó mùi hương dần dần trở nên yếu đi cho đến khi dứt hẳn mà không bay xa được như khi thuận theo chiều gió.

(Hỏi) Có phải chuỗi tương tục các mùi hương này có sở y là các đại chủng tạo thành mùi hương? Hay đó là gió chuyển thành mùi hương? [Tức gió đã sinh ra một mùi hương mới và mùi hương này không còn là mùi hương của hoa, cũng giống như những hạt mè thấm nhiễm mùi hương của hoa].

(Đáp) Điều này chưa thể xác định được. Tuy nhiên Thế tôn có nói: “Mùi hương của hoa không thể đi ngược lại chiều gió, mùi hương của cây chiên đàn, cây Tagara, cây lài cũng vậy; nhưng mùi hương của công đức có thể bay ngược lại chiều gió; (của) bậc thiện sĩ (satpuruṣa) bay khắp các phương.” (Saṃyukta, 28, 31; Ekottara, 13, 17; Udānavarga, vi. 14)

(Hỏi) Như vậy chủ trương mùi hương “bay ngược lại chiều gió” làm sao có thể phù hợp với lời dạy trên?

(Đáp) Thế tôn dạy như vậy là có ý chỉ cho mùi hương của thế gian bởi vì ai cũng biết rằng mùi hương không thể bay ngược lại chiều gió.

Hóa địa bộ (Mahīśāsakas) nói rằng mùi hương [của hoa Viêm sinh thọ] nếu thuận theo chiều gió có thể tỏa xa được một trăm yojanas, và nếu không có gió thì tỏa xa năm mươi yojanas.

Ở phía tây nam có Thiện pháp đường (Sudharmā) là nơi chúng thiên tុ hội (devasabhā) để xét xem các việc tốt cũng như xấu mà chúng sinh đã làm.

Trên đây là sự bài trí thế giới cư ngụ của Tam thập tam thiên; tiếp theo là phần nói về thế giới cư trú của chúng thiên hữu sắc khác.

此上有色天 住依空宮殿。

[Ở phía trên là chúng thiên hữu sắc

Sống trong các cung điện ở không trung]

Luận: Chúng thiên cao hơn Tam thập tam thiên cư trú ở các “cung điện giữa không trung” (vimānas). Chúng thiên này là Dạ ma thiên (Yāmas), Đồ sú đã thiên (Tuṣitas), Lạc biến hóa thiên (Nirmāṇaratis), Tha hóa tự tại thiên (Paranirmitavaśavartins), cộng thêm chúng thiên thuộc Sắc giới; tức mười sáu bộ chúng thiên bắt đầu từ Phạm chúng thiên (Brahmakāyikas). Như vậy có tất cả hai mươi hai loại chúng thiên ở khí thế gian (bhājanaloka) và cư trú ở các nơi nhất định nói trên. [Ngoài ra còn nhiều chúng thiên khác như



Krīḍāpramoṣakas, Prahāsakas, v.v., nhưng luận này đã lược qua không nói đến.]

六受欲交抱 執手笑視媵。

[Sáu loại chúng thiên hưởng dục, giao hợp, ôm nhau

Nắm tay, cười, và nhìn nhau mà thành dâm]

Luận: Chúng thiên thuộc tứ đại vương, Tam thập tam thiên, Dạ ma thiên, Đổ sử đa thiên, Lạc biến hóa thiên và Tha hóa tự tại đều thuộc Dục giới. Chúng thiên cao hơn không thuộc về Dục giới.

Chúng thiên thuộc tứ đại vương và Tam thập tam thiên cư ngụ ở trên đất cứng vì thế cũng có giao hợp giống như người thường; tuy nhiên họ chỉ làm dịu lửa dục bằng cách tiết ra phong khí chứ không phải tinh khí. Dạ ma thiên làm dịu lửa dục bằng cách ôm nhau, Đổ sử đa thiên thì nắm tay nhau, Lạc biến hóa thiên thì cười với nhau và Tha hóa tự tại thiên thì chỉ nhìn nhau. Trên đây là giải thích của Thế thi thiết luận (Lokaprajñāpti, chương VI).

Theo Tỳ-bà-sa (Vibhāṣā, 113, 9) những giải thích trên của Thi thiết luận về các trường hợp ôm nhau, nắm tay nhau, v.v., không phải để chỉ cho các cách thế giao hợp bởi vì loại chúng thiên này vốn chỉ giao hợp giống như người thường, mà là để chỉ cho khoảng thời gian kéo dài của hành động. Dục lạc càng nhiều bao nhiêu vì có các cảnh đáng ưa thì thời gian giao hợp càng dài bấy nhiêu.

Nếu có đồng nam, đồng nữ nào ngồi trên đầu gối của một chúng sinh ở cõi thiên thì đó chính là con cái của chúng sinh này: Tất cả chúng sinh đều thuộc loại hóa sinh.

初如五至十 色圓滿有衣。

[Chúng thiên sơ sinh giống như trẻ em từ năm đến mười tuổi;

ở Sắc giới thì đã phát triển đầy đủ và có quần áo.]

Luận: Chư thiên thuộc sáu cõi trời Dục giới khi mới sinh ra trông giống như một đứa bé lên năm, sáu, bảy, tám, chín hoặc mười tuổi tùy theo thứ tự của sáu cõi này, nhưng sau đó thì phát triển rất nhanh.

Chư thiên thuộc Sắc giới khi mới sinh ra, thân hình đã phát triển đầy đủ và đã có sẵn áo quần. Tất cả chúng thiên đều sử dụng ngôn ngữ của thánh giả (thánh ngôn, ārya).

(Hỏi) Làm thế nào biết được sự khác nhau giữa dục sinh và lạc sinh?

Tụng đáp:

欲生三人天 樂生三九處。

[Ba loại dục sinh gồm người và trời.

Ba loại lạc sinh gồm chín địa của ba tầng thiên.]

Luận: Ở Dục giới có những chúng sinh sử dụng tùy thích các cảnh dục lạc đang hiện khởi đối với họ. Đó là những chúng sinh thuộc về cõi người và chúng thiên thuộc bốn cõi đầu trong sáu cõi trời Dục giới.

Có những chúng sinh sử dụng tùy thích các cảnh dục lạc do chính bản thân họ tạo ra. Đó là chúng sinh ở cõi Lạc biến hóa thiên.

Lại có những chúng sinh sử dụng tùy thích các cảnh dục lạc do người khác tạo ra. Đó là chúng sinh ở cõi Tha hóa tự tại thiên.

Loại thứ nhất thọ hưởng các cảnh dục lạc xuất hiện trước mắt họ; loại thứ hai thọ hưởng các cảnh dục lạc mà họ đã mong muốn tạo ra; loại thứ ba thọ hưởng các cảnh dục lạc do kẻ khác mong muốn tạo ra. Đây là ba loại “sinh khởi” hay “tồn tại của dục” (dục sinh, kāmopapattis) ở Dục giới.

Ở Sắc giới có chín địa thuộc ba tầng thiên đầu tiên là ba loại “sinh khởi của lạc” (lạc sinh, sukkhopapattis). Chư thiên ở ba tầng này, trong những thời gian dài, đã trải qua thời gian của mình trong hoan lạc nhờ vào sự an lạc phát sinh từ sự xả ly phiền não (kleśa) (ly sinh lạc, vivekaja sukkha), nhờ sự an lạc có bao hàm niềm vui phát sinh từ thiền định (định sinh, samādhija) và nhờ sự an lạc đã xả bỏ niềm vui (ly hỷ lạc, niḥprītikasukkha). Các sự sinh khởi này nhờ không có khổ và nhờ sự kéo dài của chúng nên đã trở thành ba loại “lạc sinh”.

Ở tinh lự trung gian (dhyānāntara) không có hỷ lạc nhưng tại sao vẫn gọi là Lạc sinh thiên? Đây là điểm cần phải bàn đến.

(Hỏi) Hai mươi hai cõi trời nói đến ở trên, từ cõi trời của Tứ đại thiên vương cho đến cõi cao nhất của Sắc giới nằm ở những độ cao nào?

Tụng đáp:

如彼去下量 去上數亦然.

[Từ một cõi khi đi xuống phải mất bao nhiêu

Thì khi đi lên (một cõi ở trên) cũng như vậy.]

Luận: Thật không dễ dàng tính được độ cao bằng yojanas của các cõi này. Tuy nhiên có thể đơn cử trường hợp phải trải qua một khoảng cách bao nhiêu khi từ một cõi trời nào đó đi xuống bên dưới để suy ra khoảng cách khi từ cõi đó đi lên một cõi khác ở trên. Nói cách khác, một cõi trời nằm ở bên trên châu Jambudvīpa chừng nào thì nó nằm ở bên dưới cõi trên nó chừng đó. Chẳng hạn như tầng thứ tư của tứ đại vương, tức chỗ ở của bốn vị thiên vương này, nằm ở bên trên mặt biển bốn mươi ngàn yojanas; như vậy từ cõi trời này đi xuống đây bao xa thì khi đi lên đến cõi Tam thập tam thiên cũng như vậy [bởi vì đỉnh núi Meru cách xa mặt biển tám mươi ngàn yojanas]. Từ cõi tam thập tam thiên đi xuống mặt biển phải trải qua bao nhiêu yojanas thì từ đó đi lên cõi Dạ ma thiên cũng như vậy. Và cứ tiếp tục như thế: Sắc cứu cánh thiên nằm ở phía bên trên Thiện kiến thiên bao nhiêu yojanas thì Thiện kiến thiên nằm ở phía trên châu Jambudvīpa cũng bấy nhiêu yojanas.

Bên trên Sắc cứu cánh thiên (Akaniṣṭhas) không còn một nơi cư ngụ nào nữa. Chính vì lý do chỗ này cao hơn tất cả các chỗ còn lại và không có chỗ nào khác cao hơn chỗ này nên mới có tên là Sắc cứu cánh thiên. Có luận sư cho rằng cõi này có tên là Ngại cứu cánh thiên (agha-niṣṭha) bởi vì chữ agha có nghĩa là “sắc được tích tụ” (tích tập sắc) và cõi này là giới hạn cuối cùng của loại sắc này.

(Hỏi) Chúng sinh sinh ở một cõi thấp hơn có thể đi lên một cung điện cao hơn và nhìn thấy các chúng sinh ở đó không?

Tụng đáp:

離通力依他 下無昇見上.

[Nếu không có thần thông hoặc sự giúp đỡ của kẻ khác,

Chúng sinh cõi dưới không thể nhìn thấy cõi trên]

Luận: Khi có được thần thông hoặc khi được hỗ trợ bởi một chúng sinh có thần thông hoặc bởi một chúng sinh ở cõi Dạ ma thiên thì chúng sinh cõi Tam thập tam thiên có thể đi đến cõi Dạ ma thiên.

Một chúng sinh sinh ra ở một chỗ ở thấp hơn có thể nhìn thấy chúng sinh ở một chỗ ở cao hơn và có thể đi đến chỗ ở cao hơn này; tuy nhiên trường hợp này không thể xảy ra nếu chúng sinh này thuộc về một giới (dhātu) hoặc một địa (bhūmi) cao hơn. Cũng giống như trường hợp không thể cảm nhận các xúc chạm (thuộc một giới hoặc một địa cao hơn) bởi vì loại xúc chạm này không ở cùng cảnh giới (của một căn thấp hơn). Chính vì lý do này mà các chúng sinh thuộc một giới hoặc một địa cao hơn không thể tự thân đi xuống các giới, các địa thấp hơn mà phải dùng đến loại hóa thân của các giới, các địa nơi chúng sinh này muốn đến. (Dīgha, ii. 210)

Có bộ phái khác (Mahāsamghikas) cho rằng chúng sinh ở một địa thấp hơn vẫn có thể nhìn thấy một chúng sinh ở địa cao hơn giống như nhìn thấy các chúng sinh khác cùng địa nếu như chúng sinh ở địa cao hơn có ý muốn để cho các chúng sinh này nhìn thấy.

(Hỏi) Cung điện của Dạ ma thiên và các cõi thiên khác có kích cỡ như thế nào?

(Đáp) Có luận sư cho rằng cung điện của bốn cõi trời phía trên trong số sáu cõi trời thuộc Dục giới có kích cỡ bằng đỉnh núi Meru. Có luận sư cho rằng các cung điện cao hơn thì lớn gấp đôi các cung điện thấp hơn. Có luận sư lại cho rằng kích cỡ của tầng thiên thứ nhất bằng bốn đại châu; tầng thiên thứ hai bằng một tiểu thiên thế giới; tầng thiên thứ ba bằng một trung thiên thế giới và tầng thiên thứ tư bằng một đại thiên thế giới. Có luận sư lại nói rằng ba tầng thiên đầu tiên, theo thứ tự này, tương ứng với một tiểu thiên, một trung thiên và một đại thiên thế giới; trong khi tầng thiên thứ tư thì không thể đo lường được.

(Hỏi) Tiểu thiên, trung thiên và đại thiên thế giới là gì?

Tụng đáp:

四大洲日月 蘇迷盧欲天

梵世各一千 名一小千界

此小千千倍 說名一中千  
此千倍大千 皆同一成壞。

[Bốn đại châu, mặt trời, mặt trăng,

Núi Meru, các cõi trời Dục giới,

Phạm thế; một ngàn lần của mỗi loại trên

Hợp thành một tiểu thiên thế giới.

Một ngàn lần tiểu thiên thế giới

Làm thành một trung thế giới

Một ngàn lần trung thiên là một đại thiên thế giới.

Thời gian hủy diệt và tạo thành đều bằng nhau.]

Luận: Một tiểu thiên thế giới (sāhasra cūḍika lokadhātu) gồm một ngàn châu Jambudvīpa, một ngàn châu Pūrvavidehas, một ngàn châu Avaragodānīyas, một ngàn châu Uttarakuru, một ngàn mặt trăng, một ngàn mặt trời, một ngàn núi Meru, một ngàn mỗi cõi thiên Dục giới, và một ngàn mỗi thế giới của Phạm thiên. Một ngàn tiểu thiên thế giới tạo thành một trung thiên thế giới (dvisāhasro madhyamo lokadhātu). Một ngàn trung thiên thế giới tạo thành một đại thiên thế giới (trisāhasramahāsāhasro lokadhātu).

Thời gian bị hoại diệt và thời gian tạo thành đều bằng nhau. Ở đây tụng văn dùng từ sambhava (khởi) theo nghĩa vivarta (thành).

(Hỏi) Các thế giới này khác nhau nhưng chúng sinh ở thế giới này có khác nhau không?

Tụng đáp:

瞻部洲人量 三肘半四肘  
東西北洲人 倍倍增如次  
欲天俱盧舍 四分一一增

色天踰繕那 初四增半半

此上增倍倍 唯無雲減三

[Người ở châu Jambudvīpa

Cao bốn hoặc ba khuỷu tay rưỡi;

Người ở các châu đông, tây, bắc

Gấp đôi dần lên.

Chúng thiên Dục giới

Cao một phần tư cho đến một phẩy năm krośa.

Chúng thiên Sắc giới, bốn cõi đầu tăng dần một nửa,

Sau đó tăng gấp đôi.

Vô vân thiên giảm ba yojanas.]

Luận: Người ở châu Jambudvīpa phần lớn đều cao khoảng ba khuỷu tay rưỡi (trừ: từ khuỷu tay đến đầu ngón tay giữa) có khi bốn khuỷu tay. Người châu Pūrvavidehas, Avaragodānīyas và Uttarakuru theo thứ tự này, cao khoảng tám, mười sáu, và ba mươi hai khuỷu tay. Chúng thiên tứ đại vương cao một phần tư krośa; chúng thiên ở các cõi khác của Dục giới lần lượt tăng thêm một phần tư, tức Tam thập tam thiên cao một nửa krośa, Dạ ma thiên cao ba phần tư krośa, Đổ sứ đa thiên cao một krośa, Lạc biến hóa thiên cao một krośa và một phần tư, Tha hóa tự tại thiên cao một phẩy năm krośa.

Phạm chúng thiên, tức chúng thiên đầu tiên của Sắc giới, cao một nửa yojanas, Phạm phụ thiên cao một yojanas, Đại phạm thiên cao một phẩy năm yojanas, Thiểu quang thiên cao hai yojanas. Bên trên Thiểu quang thiên đều lần lượt tăng gấp đôi: Vô lượng quang thiên cao bốn yojanas, Cực quang tịnh thiên cao tám yojanas; và cứ như vậy cho đến Biến tịnh thiên cao sáu mươi bốn yojanas. Vô vân thiên cũng gấp đôi số này nhưng lại giảm bớt ba tức chỉ còn một trăm hai mươi lăm yojanas; và cứ tiếp tục nhân đôi như thế, từ Phước sinh thiên là hai trăm năm mươi yojanas, cho đến Sắc cứu cánh thiên là mười sáu ngàn yojanas.

Thọ lượng của các chúng sinh ở các cõi này cũng khác nhau.

北洲定千年	西東半半減
此洲壽不定	後十初叵量
人間五十年	下天一晝夜
乘斯壽五百	上五倍倍增
色無晝夜殊	劫數等身量
無色初二萬	後後二二增
少光上下天	大全半為劫.

[Bắc châu một ngàn năm

Tây, đông, giảm dần một nửa;

Châu này không nhất định,

Về cuối là mười năm, ở đâu khó biết được.

Năm mươi năm nhân gian

Bằng một ngày đêm ở cõi thiên thập nhất của Dục giới;

Cõi này sống năm trăm năm

Năm cõi trên ngày và thọ lượng gấp đôi

Sắc giới không có ngày đêm,

Kiếp số bằng thân lượng.

Vô sắc giới cõi đầu là hai vạn

Sau đó cứ tăng dần với số này.

Trên dưới Thiểu quang thiên

Là một, một nửa đại kiếp.]

Luận: Thọ lượng ở châu Uttarakuru là một ngàn năm; ở châu Godānīyas là năm trăm năm; ở châu Pūrvavidehas là hai trăm năm mươi năm.

Thọ lượng ở châu Jambudvīpa không nhất định, khi dài khi ngắn. Ở cuối kiếp (kalpa) thọ lượng ngắn nhất là mười năm; nhưng ở đầu kiếp (prāthamakalpika) thì không tính được: Không thể đếm bằng các số trăm, ngàn, v.v..

Về chư thiên Dục giới, thọ lượng của họ được tính bằng cách dựa vào thời lượng của ngày.

Năm mươi năm ở nhân gian tạo thành một ngày ở cõi tứ đại vương; thọ lượng ở cõi này là năm trăm năm - một năm gồm mười hai tháng, một tháng có ba mươi ngày. Ở Tam thập tam thiên, một ngày bằng một trăm năm nhân gian; thọ lượng của họ là một ngàn năm. Ở Dạ ma thiên một ngày bằng hai trăm năm nhân gian; thọ lượng của họ là hai ngàn năm; và cứ tiếp tục như vậy.

(Hỏi) Từ núi Yugandhara trở lên không có mặt trời mặt trăng thì làm thế nào định được ngày đêm của các cõi này và làm thế nào chư thiên có được ánh sáng?

(Đáp) Dựa vào hoa nở và khép để định ngày đêm, cũng giống như chúng ta dựa vào hoa sen trắng (kumuda, câu-vật-đà) và hoa sen đỏ (padma, bát-đặc-ma); hoặc có nơi lại dựa vào chim hót hay lặng thinh, hoặc khi ngủ hay thức. Về ánh sáng thì tự thân chư thiên có thể phát ra ánh sáng.

Ở Sắc giới chư thiên nào có thân cao một nửa yojana - như Phạm chúng thiên - thì thọ lượng là một nửa kiếp (kalpa); và cứ tiếp tục như vậy cho đến chúng thiên ở Vô vân thiên, có thân cao mười sáu ngàn yojana cho nên cũng có thọ lượng mười sáu ngàn kiếp.

Ở Không vô biên xứ thọ lượng là hai mươi ngàn kiếp; ở Thức vô biên xứ là bốn mươi ngàn kiếp; ở Vô sở hữu xứ là sáu mươi ngàn kiếp; và ở Phi tướng phi phi tướng xứ hoặc Hữu đánh là tám mươi ngàn kiếp.

(Hỏi) Ở đây “kiếp” có nghĩa là gì? Đó là nội kiếp (antarakalpas), hoại kiếp (saṃvartakalpas), thành kiếp (vivartakalpas) hay đại kiếp (mahākālpas)?



(Đáp) Từ Thiểu quang thiên (tức chúng thiên cõi dưới của tầng thiên thứ hai) trở lên là đại kiếp, trở xuống (tức Phạm chúng thiên, Phạm phụ thiên và Đại phạm thiên) là nửa đại kiếp. Bởi vì phải mất hai mươi trung kiếp để lập thành thế giới [trong đó Đại phạm thiên xuất hiện ngay từ đầu], hai mươi trung kiếp để thế giới tồn tại và hai mươi trung kiếp để thế giới hủy hoại [trong đó Đại phạm thiên cũng là cõi bị hoại cuối cùng]. Như vậy thọ lượng của Đại phạm thiên là sáu mươi trung kiếp ở giữa; sáu mươi trung kiếp tạo thành một kiếp rười bởi vì một nửa đại kiếp (tức bốn mươi kiếp ở giữa) được xem như là một kiếp).

(Hỏi) Thọ lượng ở các thú ác như thế nào?

Tụng đáp:

等活等上六	如次以欲天
壽為一晝夜	壽量亦同彼
極熱半中劫	無間中劫全
傍生極一中	鬼月日五百
頹部陀壽量	如一婆訶麻
百年除一盡	後後倍二十.

[Sáu địa ngục đảng hoạt, v.v. ở trên,

Lần lượt lấy thọ lượng của Lục dục thiên

Làm một ngày đêm

Về thọ lượng cũng như vậy.

Ở Cực nhiên là một nửa trung kiếp

Ở vô gián là một trung kiếp

Bàng sinh nhiều nhất là một trung kiếp

Quý là năm trăm năm

Có ngày dài bằng một tháng.

Thọ lượng ở Ách-bộ-đà

Như mè ở trong thúng,

Cứ một trăm năm lại lấy đi một hạt cho đến khi hết;

Các địa ngục còn lại gấp hai mươi lần.]

Luận: Một ngày ở sáu địa ngục Đẳng hoạt (Samjīva), Hắc thẳng (Kālasūtra), Chúng hợp (Samghāta), Hào khiêu (Raurava), Đại khiêu (Mahāraurava), Viêm nhiệt (Tapana), theo thứ tự này tương ứng với thọ lượng của chúng thiên ở sáu cõi trời Dục giới là tứ đại vương, v.v..

Chúng sinh bị đọa vào địa ngục Đẳng hoạt có thọ lượng giống như chúng thiên tứ đại vương là năm trăm năm - một năm có mười hai tháng, một tháng có ba mươi ngày; tuy nhiên mỗi ngày ở đây đều dài bằng thọ lượng của chúng thiên tứ đại vương. Sự so sánh giữa địa ngục Hắc thẳng với Tam thập tam thiên, giữa địa ngục Viêm nhiệt và Tha hóa tự tại thiên cũng theo cách như vậy.

Ở địa ngục Đại nhiệt (Pratāpana) thọ lượng là một nửa trung kiếp; ở Vô gián là một trung kiếp. Bàn sinh sống lâu nhất là một trung kiếp; đây là trường hợp của các Đại long vương như Nanda (Nan-đà), Upnanda (Bạt-nan-đà), Ásvatara (Sa-già-la), v.v.. Thế tôn nói: “Này các bí-sô, có tám đại long vương sống lâu đến một kiếp và trì giữ đại địa...”. (Mahāvvyutpatti, 167, 14, 51, 66, 58, 44)

Một ngày của quỷ bằng một tháng nhân gian và chúng sống được năm trăm năm, với mỗi ngày trong năm đều dài bằng một tháng nhân gian.

Về thọ lượng ở các địa ngục cực lạnh, Thế tôn chỉ đưa ra tỷ dụ để so sánh: “Này các bí-sô, nếu một cái thúng (vāha, bà-ha) của nước Ma-yết-đà (Magadha) dùng để đựng mè có dung lượng tám mươi hộc (khāris, khu-lê) có đồ đầy mè trong đó và cứ một trăm năm lại lấy ra bớt một hạt thì đến khi lấy hết số mè này ra khỏi thúng mà thọ lượng của chúng sinh bị đọa vào địa ngục Arbuda (Ách-bộ-đà) vẫn chưa tận; đây là điều chính ta nói ra. Và này các bí-sô, thọ lượng ở địa ngục Nirarbuda (Ni-ách-bộ-đà) lại tăng gấp hai mươi lần thọ lượng ở địa ngục Arbuda;...”. (Samyutta, i. 152; Mahāvvyutpatti, 215, 1-8)

(Hỏi) Tất cả các có số thọ lượng vừa được nói đến ở trên có sống hết thọ lượng này không?

Tụng đáp:

諸處有中天 除北俱盧洲

[Các xứ đều có trung yếu]

[Ngoại trừ bắc câu lưu châu.]

Luận: thọ lượng của loài người ở châu Uttarakuru rất ổn định; họ sống đến một ngàn tuổi và đều sống hết thọ lượng của mình. Trong khi đó ở những nơi khác vẫn có trường hợp bị chết nửa chừng (antarāmṛtyu, trung yếu). Tuy nhiên vẫn có hữu tình không bị trung yếu, đó là trường hợp của Bồ-tát ở Đổ sử đa thiên, chỉ còn trải qua một lần sinh; những người ở vào lần sinh cuối cùng, (tức họ sẽ không chết trước khi đắc được quả vị a-la-hán); những người được phật thọ ký; những người được phật cử làm sứ giả; tùy tín hành giả (Śraddhānusārin); tùy pháp hành giả (Dharmānusārin); người mẹ đang mang thai một vị Bồ-tát hoặc Luân vương, v.v.. Đó là các trường hợp không thể chết yếu được.

---o0o---

### ***Phần 11***

Phần trước đã căn cứ vào yojana để trình bày về khí thể gian và thân lượng, đồng thời cũng căn cứ vào năm, tháng, v.v., để trình bày thọ lượng; tuy nhiên vẫn chưa giải thích về yojana và năm. Hai vấn đề này chỉ có thể dựa vào danh (nāman) để giải thích; vì thế trước tiên hãy nói về các đơn vị nhỏ nhất (paryanta, cực thiểu) của yojana, danh, năm, v.v.

極微字刹那 色名時極少

[Cực vi, chữ, và sát-na]

Là các đơn vị nhỏ nhất của sắc, danh và thời gian]

Luận: Cực vi (paramāṇu) là đơn vị nhỏ nhất của sắc (rūpa); cũng giống như chữ là đơn vị nhỏ nhất của danh, tỷ dụ chữ go (cù), và sát-na là đơn vị nhỏ nhất của thời gian (adhvan).

Sát-na có hạn lượng như thế nào?

(Kinh bộ) Thời gian mà một pháp (dharma) sinh khởi nhờ có các duyên hòa hợp được gọi là một sát-na; hoặc sát-na là thời gian chuyển dịch của một pháp từ cực vi này sang cực vi khác.

Theo các luận sư Vaibhāṣikas., có sáu mươi lăm sát-na trôi qua trong cái búng tay của một tráng sĩ (Madhyamakavṛtti, 547).

極微微金水	兔羊牛隙塵
蟻虱麥指節	後後增七倍
二十四指肘	四肘為弓量
五百俱盧舍	此八踰繕那.

[Cực vi, vi, kim trần, thủy trần,

Thổ mao trần, dương mao trần, ngu mao trần, kích trần

Chấy, rận, lúa, đốt tay,

Lần lượt tăng gấp bảy lần.

Hai mươi bốn chỉ là một trửu

Bốn trửu là một cung;

Năm trăm cung là một krośa

Tám krośa là một yojana.]

Luận: Bắt đầu từ cực vi cứ lần lượt tăng gấp bảy lần cho đến đốt tay (chỉ tiết) là cuối cùng. Như vậy, ta có bảy cực vi bằng một vi (aṇu), bảy vi bằng một kim trần (loharajas), bảy kim trần bằng một thủy trần (abrajas), bảy thủy trần bằng một thổ mao trần (śaśarajas ḍakarajas), bảy thổ mao trần bằng một

ương mao trần (avirajas), bảy dương mao trần bằng một ngư mao trần (gorajas), bảy ngư mao trần bằng một kích du trần (chidrarajas), bảy kích du trần bằng một cái trứng rận (likṣā), bảy cái trứng rận bằng một con chấy (yūka), bảy con chấy bằng một hạt lúa (yava), bảy hạt lúa bằng một đốt tay (anguliparvans). Ở đây không nói ba đốt tay bằng một ngón tay (anguli) bởi vì điều này ai cũng biết. Hai mươi bốn ngón tay là một trư (hasta), bốn trư là một cung (dhanus); năm trăm cung là một câu-lư-xá (krośa), một krośa là một khoảng cách từ làng đến thảo am (aranya, a-lan-nhã) của ẩn sĩ; tám krośa là một yojana.

百二十刹那	為怛刹那量
臘縛此六十	此三十須臾
此三十晝夜	三十晝夜月
十二月為年	於中半減夜.

[Một trăm hai mươi sát-na

Là một đất-sát-na;

Sáu mươi đất-sát-na là một lạp phược;

Ba mươi lạp phược là một tu-du;

Ba mươi tu-du là một ngày đêm;

Ba mươi ngày đêm là một tháng;

Mười hai tháng là một năm;

Một nửa năm giảm sáu ngày.]

Luận: Một trăm hai mươi sát-na (kṣaṇas) là một đất-sát-na (tatksaṇa); sáu mươi đất-sát-na là một lạp phược (lava); ba mươi lạp phược là một tu-du (muhūrta, mâu-hô-lật-đa); ba mươi tu-du là một ngày một đêm; ban đêm có khi dài hơn, ngắn hơn hoặc bằng ban ngày; ba mươi ngày đêm là một tháng; mười hai tháng là một năm. Trong một năm có ba mùa là mùa lạnh, mùa nóng và mùa mưa; mỗi mùa có bốn tháng. Trong sáu tháng của một năm, mỗi tháng đều bị bỏ bớt một ngày, ngày này được gọi là ngày “bị trừ”

(ūnaratra); như vậy cứ một năm thì lại bỏ đi sáu ngày; vì thế có bài tụng viết: “Khi một tháng rưỡi của mùa lạnh, mùa nóng và mùa mưa trôi qua thì nửa tháng còn lại bậc trí giả lại bỏ bớt một ngày ūnaratras.”

Trên đây đã giải thích về hạn lượng từ sát-na cho đến một năm; tiếp theo là phần nói về các hạn lượng khác nhau của kiếp.

應知有四劫	謂壞成中大
壞從獄不生	至外器都盡
成劫從風起	至地獄初生
中劫從無量	減至壽唯十
次增減十八	後增至八萬
如是成已住	名中二十劫
成壞壞已空	時皆等住劫
八十中大劫	大劫三無數

[Có bốn loại kiếp

Là hoại, thành, trung và đại.

Hoại kiếp bắt đầu từ khi địa ngục ngừng sinh

Cho đến khi khí thể gian diệt tận.

Thành kiếp bắt đầu từ khi có gió khởi

Cho đến địa ngục mới sinh.

Trung kiếp bắt đầu từ khi thọ lượng còn vô tận

Sau đó giảm xuống còn mười năm,

Rồi trải qua mười tám lần tăng giảm,

Sau lại tăng đến tám vạn.

Sự tồn tại sau khi được tạo thành này

Gọi là hai mươi trung kiếp.

Thời gian tạo thành, hủy hoại và biến mất

Đều bằng trụ kiếp.

Tám mươi trung kiếp là đại kiếp.

Đại kiếp (nhân thành) ba vô số kiếp.]

Luận: Có bốn loại kiếp khác nhau là tiểu kiếp (antarakalpa trung kiếp), hoại kiếp (saṃvartakalpa), thành kiếp (vivartakalpa) và đại kiếp (mahākalpa).

Hoại kiếp là thời gian bắt đầu từ khi chúng sinh ngừng tái sinh vào địa ngục cho đến khi khí thể gian hoàn toàn hủy diệt.

Hoại có hai loại: Sự hủy hoại của các thú (thú hoại, gatisaṃvartanī) và sự hủy hoại của các giới (giới hoại, dhātusaṃvartanī). Lại có hai loại là sự hủy hoại của chúng sinh (hữu tình hoại, sattvasaṃvartanī) và sự hủy hoại của thế giới hội tập (ngoại khí hoại, bhājanasaṃvartanī).

Vào thời điểm không còn chúng sinh nào sinh vào địa ngục - nhưng ở đó vẫn đang còn chúng sinh tiếp tục chết - thì khoảng thời gian tồn tại (vivṛtta) của thế giới trong hai mươi tiểu kiếp chấm dứt (niṣṭhita) và thời kỳ hoại diệt bắt đầu.

Khi không còn một chúng sinh nào nữa ở địa ngục, tức sự hủy diệt của địa ngục (nāraḥasaṃvartanī) được xem như hoàn tất, thì đó cũng là lúc thế giới này bị hoại diệt. Nếu một chúng sinh ở thế giới này đã tạo nghiệp phải đọa vào địa ngục thì nghiệp lực sẽ dẫn dắt chúng sinh này tái sinh vào địa ngục của một thế giới khác chưa ở vào thời kỳ hoại diệt (sa lokadhātvantaranarakeṣu kṣipyte).

Sự hủy diệt của bàng sinh và quỷ (tiryaksaṃvartanī, pretasaṃvartanī) cũng như vậy. Loại bàng sinh cư trú ở đại dương bị hủy diệt trước, loài ở chung với người thì cùng hủy diệt với người.

Đối với loài người ở châu Jambudvīpa, nếu có người nào mặc dù không có thầy hướng dẫn nhưng nhờ vào pháp tánh (dharmatā) mà tự thân nhập được vào tầng thiên thứ nhất; và khi xuất thiên, người này đã la lên: “Thật sung sướng khi có được hỷ lạc từ sự xả ly! Thật tịch tĩnh khi có được sự hỷ lạc từ sự xả ly!” Và khi những người khác nghe được câu nói này thì họ cũng có thể nhập định và sau khi chết sẽ chuyển sinh vào Phạm thế. Tiến trình này cứ tiếp diễn như thế cho đến khi không còn một người nào nữa ở châu Jambudvīpa thì sự hủy diệt của châu này được xem như hoàn tất.

Đối với chúng sinh cư trú ở các châu Pūrvavideha và Avaragodānīya cũng như vậy. Tuy nhiên ở châu Uttarakuru, bởi vì chúng sinh ở đây không có khả năng xả ly Dục giới và do đó không thể nhập định thì họ sẽ tái sinh vào các cõi trời Dục giới chứ không thể nhập vào Phạm thế.

Đến khi không còn một con người nào tồn tại nữa thì sự hủy diệt của loài người được xem như hoàn tất và đó cũng là lúc thế giới này hoại diệt.

Đối với các cõi trời Dục giới cũng vậy. Từ các cõi trời của tứ đại vương cho đến Tha hóa tự tại thiên, chúng thiên nhập định, tái sinh vào Phạm thế, và lần lượt bị hủy diệt; cho đến khi không còn một chúng sinh nào nữa ở cõi trời Dục giới thì sự hủy diệt của Dục giới được xem như hoàn tất.

Đối với Phạm thế cũng như vậy. Một chúng sinh nhờ vào pháp tánh mà nhập vào tầng thiên thứ hai; đến khi xuất thiên thì la lên: “Thật sung sướng khi có được sự hỷ lạc từ sự xả ly! Thật tịch tĩnh khi có được hỷ lạc từ sự xả ly!” Và chúng thiên khác ở Phạm thế khi nghe được lời nói này cũng nhập được vào tầng thiên thứ hai và sau khi chết đã chuyển sinh vào Cực quang tịnh thiên. Cho đến khi không còn một chúng sinh nào tồn tại ở Phạm thế thì sự hủy diệt chúng sinh (sattvasamvartanī) được xem như đã hoàn tất; và đó cũng là lúc thế giới hoại diệt. Lúc đó, vì sự kiệt tận của loài cộng nghiệp tạo thành khí thế gian và vì sự trống không của thế giới mà bảy mặt trời lần lượt xuất hiện và thế giới hoàn toàn bị thiêu hủy từ các đại châu cho đến núi Meru. Từ thế giới bị thiêu hủy này, ngọn lửa được gió dẫn dắt sẽ đốt cháy toàn bộ cung điện ở Phạm thế. Ở đây cần phải hiểu rằng ngọn lửa đốt cháy các cung điện này là một ngọn lửa của Sắc giới bởi vì các tai hoạn (apakṣāla) của Dục giới không thể tác hại đến Sắc giới; tuy nhiên vẫn có thể nói rằng lửa từ thế giới này đã đốt cháy Phạm thế bởi vì ngọn lửa này cũng xuất phát từ chuỗi tương tục của ngọn lửa đầu tiên.



Sự hủy diệt do hai loại còn lại là thủy tai và phong tai (apsamvartanī, vāyusamvartanī) gây ra cũng tương tự như sự hủy diệt của hỏa tai (tejahsamvartanī); tuy nhiên chúng lan tỏa cao hơn. Như vậy, thời gian kể từ chúng sinh ngưng tái sinh vào địa ngục cho đến khi thế giới hội tập bị hủy diệt được gọi là hoại kiếp (samvartakalpa), tức là kiếp của sự hoại diệt.

Thành kiếp là khoảng thời gian kể từ khi bắt đầu có gió (phong khởi, prāgvāyu) cho đến khi có các chúng sinh sinh vào địa ngục.

Thế giới, sau khi bị hoại diệt như đã mô tả ở trên, vẫn nằm ở tình trạng này trong một thời gian dài suốt hai mươi tiểu kiếp; và trong thời gian này thế giới vẫn chỉ là hư không (hoại dĩ không) cho đến khi nhờ vào công nghiệp của chúng sinh mà những dấu hiệu đầu tiên của một thế giới hội tập vị lai bắt đầu xuất hiện và trong không gian (ākāśa) bắt đầu có những cơn gió rất nhẹ (mandamanda) nổi lên; đó cũng chính là lúc kết thúc thời gian hai mươi tiểu kiếp mà thế giới đã ở trong tình trạng hoại diệt (samvṛtto'sthāt), và cũng là lúc khởi đầu một thời gian hai mươi tiểu kiếp khác mà trong đó thế giới sắp được tạo thành (vivartamānāvasthā). (Vibhāṣā, 133, 12)

Những làn gió nhẹ ban đầu mạnh dần lên và cuối cùng tạo thành phong luân; sau đó lần lượt sinh khởi toàn bộ khí thế gian như đã mô tả trước đây, tức là sự hiện khởi của thủy luân, kim luân, núi Meru. Tuy nhiên cung điện của Phạm thiên thì hình thành trước tiên, và lần lượt là các cung điện của các cõi trời khác cho đến cõi Dạ ma thiên; tức các nơi này xuất hiện ngay sau phong luân.

Thế giới hội tập được tạo thành như thế nào thì thế giới hữu tình cũng được hình thành như vậy.

Lúc đó một chúng sinh chết ở Cực quang tịnh thiên sẽ sinh vào một cung điện đang còn trống rỗng của Phạm thiên (brāhma vimāna); và sau đó các chúng sinh lần lượt bị chết ở Cực quang tịnh thiên sẽ sinh vào các cõi Phạm phụ thiên, Phạm chúng thiên, Tha hóa tự tại thiên, và các cõi trời Dục giới khác; vào các châu Uttarakuru, Godānīya, Videha, Jambudvīpa; vào các thú của quỷ và bàng sinh; vào các địa ngục. Sự tái sinh này xảy ra theo thứ tự chúng sinh nào bị diệt cuối cùng thì sẽ là chúng sinh tái sinh đầu tiên.

Khi có một chúng sinh sinh vào địa ngục thì thời gian tạo thành kéo dài hai mươi tiểu kiếp đã chấm dứt và lúc đó bắt đầu thời kỳ của trụ kiếp (vivṛttāvasthā).

[Tiểu kiếp đầu tiên của thành kiếp là thời gian tạo thành khí thể gian, cung điện của Phạm thiên, v.v.] Trong suốt thời gian mười chín tiểu kiếp còn lại của thời kỳ này cho đến khi xuất hiện các chúng sinh ở địa ngục thì thọ lượng của con người là vô tận.

Con người có thọ lượng vô tận cho đến cuối thời kỳ thành kiếp. Khi thành kiếp đã hết thì thọ lượng bắt đầu giảm dần cho đến khi chỉ còn lại mười năm. Khoảng thời gian bắt đầu xảy ra sự suy giảm dần dần về thọ lượng của con người tạo thành tiểu kiếp đầu tiên của thời kỳ trụ kiếp.

Đến khi thọ lượng của con người chỉ còn mười năm thì sẽ tăng trở lại cho đến khi có thọ lượng tám mươi ngàn năm; sau đó lại giảm dần cho đến khi chỉ còn lại mười năm. Khoảng thời gian xảy ra sự tăng lên và giảm xuống này tạo thành tiểu kiếp thứ hai; và theo sau tiểu kiếp này là mười bảy tiểu kiếp khác cũng với sự tăng và giảm giống như vậy.

Tiểu kiếp thứ hai mươi chỉ có tăng chứ không giảm; tức thọ lượng của con người lúc đó sẽ từ mười năm tăng lên đến tám mươi ngàn năm.

(Hỏi) Các trường hợp tăng thêm thọ lượng có thể lên đến mức nào?  
(Đáp) Chỉ đến tám mươi ngàn năm chứ không thể nhiều hơn. Thời gian để tăng và giảm trong mười tám tiểu kiếp này tương đương với thời gian kéo dài của sự giảm sút về thọ lượng ở tiểu kiếp đầu tiên và sự tăng thêm về thọ lượng ở tiểu kiếp cuối cùng.

Thế giới tồn tại (thành dĩ trụ) trong hai mươi tiểu kiếp được tính toán như trên. Và thời gian tồn tại này cũng kéo dài chừng đó.

Thời kỳ tạo thành, thời kỳ hủy diệt và thời kỳ biến mất (hoại dĩ không) cũng có số lượng hai mươi tiểu kiếp. Trong ba thời kỳ này, không có các giai đoạn tăng thêm và giảm bớt về thọ lượng, nhưng các thời kỳ này đều kéo dài tương đương với thời kỳ mà thế giới tồn tại (trụ kiếp).

Khí thể gian được tạo thành trong một tiểu kiếp; và trong mười chín kiếp sau đó lần lượt có các loại chúng sinh đến cư trú. Khí thể gian dần dần trở nên trống không cũng trong mười chín tiểu kiếp; và bị hủy diệt hoàn toàn trong một tiểu kiếp.

Bốn lần hai mươi các tiểu kiếp này tạo thành tám mươi tiểu kiếp; và tám mươi tiểu kiếp này được gọi là một đại kiếp.

(Hỏi) Thể tánh của kiếp là gì?

(Đáp) Thể tánh của kiếp chính là ngũ uẩn.

(Hỏi) Kinh nói phải tinh tấn tu tập trong ba lần vô số kiếp (asamkhyeyas kalpa, kiếp a-tăng-xí) mới có thể thành phật. Như vậy kiếp được nói đến ở đây thuộc về loại nào trong bốn loại trên?

(Đáp) Nói “thành phật phải trải qua ba lần vô số kiếp” là chỉ cho các đại kiếp ở trên.

(Hỏi) Khi nói “vô số” tức hàm ý “không thể đếm được”, tại sao còn nói là ba lần “vô số”?

(Đáp) Không phải hàm ý như vậy. Trong một bản kinh riêng lẻ (giải thoát, muktaka) có nói rằng số (samkhyā) gồm sáu mươi điểm hoặc sáu mươi chỗ (sthānāntara).

(Hỏi) Sáu mươi điểm là gì?

(Đáp) Chỉ một chứ không phải hai là điểm thứ nhất; mười lần một (một chục) là điểm thứ hai; mười lần mười (một trăm) là điểm thứ ba; mười lần một trăm (một ngàn) là điểm thứ tư; ...; và cứ tiếp tục như vậy; mỗi điểm về sau lại gấp mười lần điểm ở trước: prabheda (10.000), lakṣa (100.000), atilakṣa (1.000.000), koṭi (10.000.000), madhya (100.000.000), ayuta (1.000.000.000), mahāyuta (10.000.000.000), nayuta (100.000.000.000), mahānayuta (1.000.000.000.000), prayuta (10.000.000.000.000), mahāprayuta (100.000.000.000.000), kaṃkara, mahākaṃkara, bimkara, mahābimkara, akṣobhya, mahākṣobhya, vivāha, mahāvivāha, utsanga, mahotsanga, vāhana, mahāvāhana, ṭitibha, mahāṭitibha, hetu, mahāhetu, karabha, mahākarabha, indra, mahāindra, samāpta (=samāptam) mahāsamāpta (mahāsamāptam), gati, mahāgati, nimbarajas, mahānimbarajas, mūdrā, mahāmūdrā, bala, mahābala, saṃjñā, mahāsaṃjñā, vibhūta, mahāvibhūta, balākṣa, mahābalākṣa, asaṃkhya

Trong danh sách kể trên bị thiếu tám số.

Đại kiếp được lần lượt nhân lên cho đến điểm thứ sáu mươi thì được tính là một lần vô số (asamkhya). Nếu bắt đầu lại thì sẽ có lần vô số thứ hai, lần vô số thứ ba; vì thế “vô số” ở đây không phải là không đếm được.

(Hỏi) Tại sao Bồ-tát khi phát nguyện chúng đăc phậ quả lại đặ ra một thời hạn lâu dài như vậy cho sự tu tập của mình?

(Đáp) Bởi vì phậ quả vô thượng rất khó chúng đăc. Cần phải tích tập nhiều phước đức, nhiều trí tuệ, và vô số công hạnh trong số ba lần vô số kiếp.

(Hỏi) Nếu phậ quả mà Bồ-tát nỗ lực chúng đăc lại khó đặ đến như vậy, trong khi phậ quả lại không phải là phương tiện độc nhất để đặ đượ giải thoát, thì tại sao Bồ-tát lại phải chọn lựa con đường có quá nhiều khổ hạnh và quá lâu như vậy?

(Đáp) Vì lợi lạc của chúng sinh, vì Bồ-tát muốn có đủ năng lực để cứu độ chúng sinh ra khỏi sông lớn của khổ đau.

(Hỏi) Cứu độ chúng sinh thì có ích lợi gì cho bản thân của Bồ-tát?

(Đáp) Lợi lạc của chúng sinh cũng chính là lợi lạc của Bồ-tát bởi vì các ngài phát nguyện như thế.

(Hỏi) Làm sao có thể tin đượ điều này?

(Đáp) Đối với những chúng sinh không có tâm từ bi và chỉ biết đến bản thân mình thì thật khó tin đượ trên đời lại có các bậc Bồ-tát như thế; tuy nhiên đối với những chúng sinh có tâm từ bi thì không có gì ngạc nhiên trước những hạnh nguyện trên đây của một Bồ-tát. Trên đời không thiếu gì kẻ vì không có từ bi mà đi tìm thú vui trong đau khổ của người khác mặc dù có khi chẳng đem lại lợi lạc gì cho bản thân họ; trong khi Bồ-tát nhờ đượ huân tập tâm từ bi vẫn tìm thấy niềm vui khi đem lại lợi lạc cho chúng sinh mà không hề nghĩ đến bản thân mình. Lại có chúng sinh vì bị lực của huân tập sai sử mà trở nên u mê đối với thực tánh của các pháp hữu vi, tưởng rằng đó là thực ngã cho nên cứ mãi chấp trước các pháp này vì thế mới phải chịu nhiều khổ đau; trong khi Bồ-tát nhờ có năng lực tu tập mà xả ly các pháp tướng chừng như là thực ngã, không còn xem các pháp này là “ngã”, là “ngã sở”, từ đó tăng trưởng đượ tâm bi luyến (apeksā) đối với người khác mà sẵn sàng chịu đưng vô số khổ đau cho chúng sinh.

Nói tóm lại, có những hạng người không hề để tâm đến bản thân mình mà chỉ cảm thấy sung sướng trước những an lạc của người khác và cảm thấy thương tâm trước những khổ đau của người khác. Đối với họ, lợi lạc của người khác cũng chính là lợi lạc đối với mình. Có bài tụng viết rằng: “Kẻ hèn tìm mọi cách để đượ lợi cho mình; người thường mong diệt khổ mà

không cầu lạc vì lạc là nhân của khổ; bậc thượng nhân chịu khổ mà không cầu cho người khác an lạc, cầu cho người khác diệt được khổ bởi vì khổ đau của người khác chính là khổ đau của mình.”

Chư Phật xuất hiện ở thế gian vào những thời kỳ nào?

Tụng đáp:

減八萬至百 諸佛現世間

獨覺增減時 麟角喻百劫.

[Khi thọ lượng giảm còn một trăm năm,

Chư Phật xuất hiện ở thế gian

Phật Độc giác vào thời kỳ tăng và giảm,

Lân giác dụ trải qua một trăm đại kiếp.]

Luận: Chư Phật xuất hiện vào thời kỳ suy giảm của thọ lượng khi mà thọ lượng từ tám mươi ngàn năm giảm xuống chỉ còn một trăm năm.

(Hỏi) Tại sao chư Phật không xuất hiện vào thời kỳ thọ lượng tăng?

(Đáp) Bởi vì vào thời kỳ đó con người rất khó có thể làm cho rui sợ, rất khó có thể bị làm cho chán ghét sự tồn tại này.

(Hỏi) Tại sao chư Phật không xuất hiện ở thời kỳ thọ lượng giảm từ một trăm năm xuống còn mười năm?

(Đáp) Bởi vì lúc đó năm loại hủ bại (thọ trước āyuhkaṣāya; kiếp trước kalpakaṣāya, phiền não trước, kleśakaṣāya); kiến trước, dṛṣṭikaṣāya; hữu tình trước sattvakaṣāya) trở nên quá mạnh (abhyutasada = abhyadhika).

Vào thời kỳ suy giảm cuối cùng của thọ lượng (apakarṣasya adhastāt) thì thọ mạng (āyus) cũng trở nên xấu đi (kīḍṛgbhūta) và hạ thấp (pratyavara); vì bị hư tổn như vậy cho nên gọi là hủ bại (trước); đối với các loại trước khác cũng như vậy. Hai loại trước đầu làm tổn hại thọ mạng (jīvitavipatti) và các phương tiện trợ cho thọ mạng (upakaraṇa). Hai loại trước tiếp theo làm tổn hại thiện tánh (kuśalapakṣa); phiền não trước thì làm tổn hại vì sự đam

trước dục lạc (kāmasukhallikā); kiến trước thì làm tổn hại vì sự đam trước khổ hạnh (ātamaklamatha); hoặc phiền não trước làm tổn hại thiện tánh của người tại gia và kiến trước làm tổn hại thiện tánh của bậc xuất gia. Hữu tình trước làm cho chúng sinh bị tổn hại về tinh thần, thân thể, sắc đẹp, sức khỏe, năng lực, trí tuệ, trí nhớ, khả năng, sự cường tráng.

(Hỏi) Các vị Độc giác xuất hiện vào thời kỳ nào?

(Đáp) Các vị phật Độc giác xuất hiện vào thời kỳ thọ lượng tăng rồi giảm. Tuy nhiên có hai trường hợp: Các vị Độc giác sống thành đoàn (bộ hành, vargacārin) [và cùng xuất hiện trong thời kỳ thọ lượng tăng]; các vị phật Độc giác “tương tự như loài tê ngưu” (lân giác dụ) (khaḍgaviṣṇakalpa).

Trường hợp đầu vốn thuộc hàng Thanh văn (śrāvaka-pūrvin) [đã đắc được quả thứ nhất hoặc thứ hai của hàng Thanh văn trong thời gian phật tại thế]. Có luận sư cho rằng các vị này vốn thuộc dị sinh nhưng đã từng tu tập thuận quyết trách phân (nirvedhabhāgīyas) của Thanh văn thừa; đến đời này thì tự mình chứng đắc được thánh đạo. Tập Pūrvakatha (bổn sự) viết: “Có năm trăm vị tiên cùng tu khổ hạnh trên một ngọn núi. Lúc đó có một con khỉ đã từng sống gần một vị phật Độc giác đi đến chỗ của họ và làm các điệu bộ đã bắt chước được của vị phật Độc giác trước mặt họ. Năm trăm tiên nhân thấy vậy cũng bắt chước theo các cử chỉ này và người ta nói rằng nhờ vậy mà họ chứng đắc Bồ-đề của phật Độc giác. Theo các luận sư trên thì rõ ràng năm trăm vị tiên nhân này không phải là thánh giả, tức không phải là Thanh văn, bởi vì nếu trước đây đã đắc quả Thanh văn tức phải xả ly giới cấm thủ thì về sau không thể nào lại xả bỏ để tu tập khổ hạnh trở lại.”

Trường hợp sau là các vị phật Độc giác sinh sống một mình. Các vị này phải trải qua một trăm đại kiếp để tu tập các pháp cần thiết cho sự chứng đắc Bồ-đề (Bồ-đề tư lương) [tức giới, định, tuệ]. Họ tự mình chứng đắc Bồ-đề mà không nhờ vào thánh giáo và vì chỉ có thể điều phục được mình mà không thể chuyển hóa chúng sinh cho nên gọi là Độc giác.

(Hỏi) Tại sao nói rằng họ không thể chuyển hóa chúng sinh? Chắc chắn họ vẫn có khả năng diễn thuyết chánh pháp bởi vì họ cũng đắc được vô ngại giải (pratisamvids); [nếu không đắc được vô ngại giải] thì họ vẫn có thể nhớ lại chánh pháp mà chư phật đời trước đã từng tuyên thuyết. Họ cũng không thể không có từ bi bởi vì đã từng hóa hiện thân thông làm lợi lạc cho hữu tình. Không thể nói rằng vào thời mà các vị Độc giác này xuất thế thì chúng sinh ở thời đó đều không được chuyển hóa; bởi vì vào thời kỳ này - tức thời

kỳ mà thọ lượng đang suy giảm - chúng sinh đã có thể xả ly Dục giới nhờ vào thế gian đạo. Như vậy tại sao họ không thể tuyên thuyết chánh pháp?

(Đáp) Bởi vì họ đã quen với đời sống cô tịch trước đây. Họ thích tìm sự an lạc và tránh mọi phiền lụy (alpotsukatā); họ không có can đảm (na utsahate) để giúp chúng sinh liễu ngộ giáo pháp thâm sâu. Lẽ ra họ phải thâm nhiếp đồ chúng, phải dẫn dắt đồ chúng đi ngược lại dòng chảy mà phần lớn chúng sinh đang xuôi theo; tuy nhiên điều này thì quá khó khăn đối với họ, khi mà họ sợ sẽ bị tán loạn (vyākṣepa) tâm thiền định và phải tiếp xúc (saṃsarga) với chúng sinh.

輪王八萬上	金銀銅鐵輪
一二三四洲	逆次獨如佛
他迎自往伏	諍陣勝無害
相不正圓明	故與佛非等。

[Luân vương (xuất hiện khi thọ lượng còn) trên tám vạn,

Gồm kim luân, ngân luân, đồng luân và thiết luân.

Họ trị vì một, hai, ba, bốn châu,

Theo thứ tự ngược lại;

Và cũng chỉ một mình chư phật.

Được đón tiếp hoặc khi đến thì điều phục.

Có chống lại, có bày trận nhưng đều thắng; không bị hại;

Tướng không thắng, không đầy đủ, không chiếu sáng

Vì thế không giống phật.]

Luận: Luân vương xuất hiện trong thời kỳ thọ lượng của con người đang còn vô hạn cho đến khi giảm xuống tám mươi ngàn năm. Sở dĩ không xuất hiện khi thọ lượng con người đã trở nên ngắn hơn là vì lúc đó khí thế gian không

còn là nơi thích hợp với sự hưng thịnh rực rỡ của họ nữa. Họ được gọi là Luân vương (Cakravartins) bởi vì bản chất của họ là dẫn dắt và điều phục.

Có bốn loại là kim luân vương (Suvarṇacakravartin) Ngân luân vương (Rūpyacakravartin), đồng luân vương (Tāmracakravartin), Thiết luân vương (Ayaścakravartin). Sở dĩ gọi tên như vậy là vì dựa theo bánh xe của họ được làm bằng vàng, bạc, đồng hay sắt. Kim luân thuộc hàng tối hảo, tiếp đến là ngân luân, đồng luân thuộc hàng trung bình và thiết luân là thấp nhất. Luân vương có bánh xe bằng sắt cai quản một đại châu, luân vương có bánh xe bằng đồng cai quản hai đại châu, luân vương có bánh xe bằng bạc cai quản ba đại châu và luân vương còn lại cai quản bốn đại châu.

Trên đây là giải thích của Thi thiết luận. Thật ra kinh chỉ nói đến Kim luân vương bởi vì tính chất rất quan trọng của vị luân vương này: “Khi một vị vua thuộc dòng dõi sát đế lợi nhân gặp ngày rằm nên đã tắm rửa, thọ trì trai giới, rồi cùng các quan trong triều bước lên đài cao của cung điện; và lúc đó ở phương đông bất ngờ xuất hiện một bánh xe báu với một ngàn tia sáng có đủ vành, đủ nan hoa, đủ mọi vẻ, đẹp, không phải được làm bởi thợ thủ công mà toàn bằng vàng, thì vị vua này chính là một luân vương.” (Dīgha, 18, 19; Saṃyukta, 27, 11)

Cũng giống như Phật, hai luân vương không bao giờ xuất hiện ở thế gian trong cùng một lần. Kinh nói: “Ở hiện tại, ở vị lai, không thể có hai bậc Như lai, ứng cúng chánh đẳng chánh giác cùng xuất hiện trên thế gian mà không phải là sự xuất hiện trước và sau. Điều này không thể xảy ra. Bao giờ cũng chỉ có một bậc xuất thế. Đối với luân vương cũng giống như vậy.” (Madhyama, 18, 16, 17, 19; Dharmaskandhas, 9, 14).

Ở đây có một vấn đề cần phải suy nghĩ. Khi nói “trên thế gian” là nhằm chỉ cho cái gì? Có phải đó là “ở một đại thế giới gồm có ba ngàn thế giới” (tam thiên, tri sāhasra) hay là “ở tất cả các thế giới”?

Có ý kiến cho rằng chư Phật không xuất hiện ở các nơi khác [có nghĩa là ở hai đại thế giới trong cùng một lúc] với lý do sự xuất hiện cùng lúc của hai vị Phật sẽ làm chướng ngại cho công năng (prabhāva) của thế tôn. Chỉ cần một đấng Thế tôn cũng đã đủ giáo hóa khắp mười phương. Nếu có một nơi nào đó mà Thế tôn không thể giáo hóa được thì các đấng Thế tôn khác cũng không thể làm gì khác hơn. Hơn nữa, kinh còn nói: “này Xá-lợi-tử, nếu có người đến hỏi ông rằng ‘hiện nay có thể có một bí-sô hay một Phạm chí nào đó ngang hàng với Cồ-đàm (Gautama, Kiều-đáp-ma thị) về chánh đẳng



chánh giác không? Thì ông sẽ trả lời như thế nào? - Bạch Thế tôn, nếu có người hỏi như thế, con sẽ trả lời rằng hiện nay không có bí-sô hoặc phạm chí nào ngang hàng với Thế tôn. Và vì sao con lại trả lời như vậy? Bởi vì qua lời dạy của Thế tôn, con đã từng được nghe và hiểu rằng ở hiện tại và vị lai không bao giờ có thể có hai bậc Như lai ứng cúng chánh đẳng chánh giác cùng xuất hiện trên thế gian mà không phải là sự xuất hiện trước và sau.” (Dīrgha, 12, 22; Dīgha, iii. 113)

(Vấn nạn) Nếu vậy tại sao trong kinh Phạm vương (Brahmasūtra), Thế tôn nói: “Ta có thể tác động đến ba ngàn thế giới (Trisāhasra)?”

(Giải thích) Không nên hiểu đoạn kinh trên theo nghĩa đen. Thật ra ở đây hàm ý khi không dùng đến gia hành (anabhisamskāreṇa) thì Thế tôn chỉ nhìn thấy trong giới hạn này, nhưng khi ngài muốn thì ngài có thể nhìn thấy vô lượng thế giới. (Vibhāṣā, 150, 11).

Theo các bộ phái khác (Mahāsamghikas), chư Phật xuất hiện cùng thời nhưng ở các thế giới khác nhau. Họ cho rằng bởi vì hiện có rất nhiều Bồ-tát đang tu tập các pháp trợ cho Bồ-đề (Bồ-đề tư lương) cho nên chắc chắn sẽ không thuận tiện nếu nhiều vị Phật cùng xuất hiện một lúc ở cùng một chỗ; tuy nhiên cũng không có gì ngăn ngại chư Phật xuất hiện cùng thời; vì thế vẫn có chư Phật xuất hiện ở những thế giới khác nhau. Thế giới thì vô hạn, cho dù Thế tôn sống hết cả một kiếp (kalpa) thì ngài vẫn không thể giáo hóa vô lượng thế giới giống như ngài đã giáo hóa ở thế giới này, huống hồ là ngài đã thị hiện chỉ trong thời gian bằng thọ lượng của con người (puruṣāyusaṃ vihar). Chúng sinh cư ngụ trong vô số thế giới khác nhau vì thế thời gian, nơi chốn và căn tính của họ cũng khác nhau. Nếu phải giáo hóa cho họ đừng làm những điều ác chưa làm, từ bỏ những điều ác đã làm, làm những điều thiện chưa làm, hoàn tất những điều thiện đã làm thì làm thế nào chỉ có một mình đức Phật mà có thể nhanh chóng hoàn thành tất cả các việc này; vì thế nhất định phải có nhiều vị Phật xuất hiện cùng thời.

(Vấn nạn) Những đoạn kinh trích dẫn trước đây đã rõ ràng: “Không thể có hai bậc Như lai ứng cúng chánh đẳng chánh giác xuất hiện trên thế gian mà không phải là ở hai thời điểm và hai vị trí khác nhau.”

(Giải thích) Cần phải xét xem có phải đoạn kinh này chỉ nhằm nói đến một thế giới - tức thế giới của bốn đại châu, thế giới rộng lớn của ba ngàn thế giới - hay nhằm chỉ cho tất cả thế giới. Nếu nhằm chỉ cho tất cả thế giới thì chuyển luân vương lẽ ra cũng không thể có ở các thế giới khác bởi vì ở trên

đã nói chuyện luân vương không thể cùng lúc xuất hiện, cũng giống như chư phật. Nếu thừa nhận chuyện luân vương vẫn có ở các thế giới khác thì tại sao đối với chư phật, vốn là nền tảng của mọi công đức khi thị hiện ở thế gian, lại không thừa nhận như vậy? Nếu ở vô lượng thế giới đều có xuất hiện vô lượng chư phật thì có gì sai mà phải phủ nhận? Khi có nhiều vị phật xuất hiện thì vô lượng chúng sinh sẽ đắc được lợi lạc tăng thượng và thành đạo thù thắng.

(Vấn nạn) Nếu nói như vậy tại sao trong một thế giới không có hai đức Như lai cùng thời xuất hiện?

(Giải thích) Bởi vì (1) sự xuất hiện cùng thời sẽ trở thành vô dụng, (2) hạnh nguyện của Bồ-tát là “thành phật để cứu độ chúng sinh không được cứu độ, trong một thế giới mù mịt và không nơi nương tựa”, (3) sự kính trọng đối với một vị phật độc nhất sẽ lớn hơn, (4) sự gấp rút tu tập chánh pháp cũng lớn hơn bởi vì chúng sinh biết rằng rất khó gặp được phật xuất thế và sẽ không còn nơi nương tựa khi phật nhập Niết-bàn hoặc đi đến một nơi khác.

Đối với các vị luân vương thì sự điều phục của họ ở các nơi cũng khác nhau tùy theo tính chất của từng loại chuyên luân.

Trong trường hợp của Kim luân vương thì các tiểu quốc vương đều tự tìm đến để nghênh đón vị luân vương này và nói rằng đất nước của họ rất giàu có, thịnh vượng, an lạc, có rất nhiều người và hiền tài, vì thế muốn thỉnh vị luân vương này đến cai quản đất nước của họ và tất cả đều nguyện làm thuộc hạ cho vị thiên tôn (devādhideva) này.

Trường hợp của Ngân luân vương thì nhà vua tự thân đi đến (svayamyāna) các tiểu quốc; và khi đến nơi thì tất cả thần dân đều quy phục.

Đồng luân vương cũng tự tìm đến các tiểu quốc; tuy nhiên lúc đầu họ có dự định chống lại, rồi sau đó mới chịu thần phục.

Thiệt luân vương cũng tự tìm đến các tiểu quốc và lúc đầu họ cũng vung gươm múa kiếm (śastrāṇy āvahanti = utkṣipanti), rồi sau đó mới chịu hàng phục.

Không có trường hợp các luân vương bị giết chết. Họ đều khuyên giáo chúng sinh tu mười thiện nghiệp đạo (karmapatha) và vì thế họ đều tái sinh ở cõi thiên.

(Hỏi) Kinh (Madhyama, 11, 1; Ekottara, 33, 11; Saṃyukta, 27, 12) nói: “Khi luân vương xuất hiện ở thế gian thì cũng có bảy thứ quý giá (ratna) cùng xuất hiện; đó là bánh xe, voi, ngựa, châu báu, nữ nhân, quan trông coi quốc khố (chủ tạng thần), và thống soái (chủ binh thần).” Như vậy có phải năm thứ quý giá thuộc loại hữu tình như voi, ngựa, v.v., trong bảy thứ ở trên được sinh khởi là nhờ vào nghiệp của người khác?

(Đáp) Không phải như vậy. Chỉ vì những chúng sinh trên vốn đã tích tập các nghiệp chiêu cảm các loại dị thực phải sinh khởi cùng với luân vương và làm các thứ voi quý, ngựa quý, v.v., cho nên khi luân vương xuất hiện thì các nghiệp này tự chiêu cảm các chúng sinh này sinh khởi.

Ngoài bảy thứ quý giá trên, vẫn còn có nhiều điều khác nhau giữa luân vương và những người khác; đặc biệt là các luân vương này cũng có ba mươi hai đặc điểm của bậc đại sĩ (mahāpuruṣas) giống như đức phật; tuy nhiên những đặc điểm của đức phật thì chiếu sáng hơn, đầy đủ hơn và nằm ở những vị trí chính đáng hơn.

(Hỏi) Con người ở vào thời kỳ đầu tiên của một kiếp có vua không?

Tụng đáp:

劫初如色天      後漸增貪味  
由墮貯賊起      為防雇守田.

[Lúc đầu giống như chư thiên Sắc giới;

Về sau dần dần tham muốn mùi vị.

Vì sa đọa mới sinh tích trữ, giặc cướp;

Để phòng vệ nên cử người giữ ruộng.]

Luận: Loài người ở thời kỳ đầu kiếp đều giống như chúng sinh ở Sắc giới. Kinh nói: “Có những chúng sinh hữu tình (hữu sắc, rūpin) sinh ra từ ý (ý thành), có đủ chân tay, có đủ các căn, dung mạo trang nghiêm, màu sắc rực rỡ, tự thân chiếu sáng, đi giữa hư không, thích ăn thích uống, thọ mạng lâu dài.” (Dīrgha, 23, 4).

Về sau dần dần xuất hiện một loại “nước chảy ra từ đất” (pṛathivīrasa) có vị ngon ngọt như mật (madhusvādurasā). Lúc đó có người bầm tính ưa thích mùi vị khi ngửi được mùi thơm của loại nước này liền ném thử rồi thấy ngon nên ăn vào; những loại khác thấy vậy cũng làm theo. Đó là thời kỳ con người bắt đầu dùng đến đoạn thực. Loại thức ăn này làm cho thân thể trở nên thô nặng, không còn phát ra ánh sáng như trước, và từ đó bóng tối mới phát sinh. Nhưng rồi sau đó mặt trời và mặt trăng đã xuất hiện.

Vì sự đam trước mùi vị của chúng sinh cho nên loại nước chảy ra từ đất dần dần cũng cạn kiệt. Sau đó lại xuất hiện một loại thức ăn khác gọi là “bánh da đất” (pṛthivīparpataka, địa bì bính) và chúng sinh lại đam trước loại này vì thế chẳng bao lâu nó cũng biến mất. Sau đó lại xuất hiện một loại cây leo rừng nhưng chẳng được bao lâu bởi vì chúng sinh cũng tranh nhau ăn loại cây này. Cuối cùng từ đất mọc lên một giống lúa không cần phải mất công gieo trồng. Loại thức ăn thô nặng này khi ăn vào đã để lại các chất uế tạp trong thân thể và vì chúng sinh muốn đào thải chúng cho nên sau đó mới sinh hiện các cơ quan bài tiết và sinh dục khác nhau; kể từ đó bắt đầu có các hình dạng nam nữ khác nhau. Chúng sinh thuộc các giới tính khác nhau này do lực huân tập từ trước đã bị một loài “cá sấu”, tức là sự phán đoán sai lạc (phi lý tác ý), sai sử (ayoniśomanasikāragrāhagrāsagata) cho nên đã tự tìm đến với nhau để thụ hưởng dục lạc. Từ đó chúng sinh Dục giới bắt đầu bị loài “quỷ” tham dục (kāma) khống chế.

Vào thời kỳ đó chúng sinh cắt lúa vào buổi sáng để chuẩn bị cho bữa ăn sáng và cắt lúa vào buổi chiều để chuẩn bị cho bữa ăn chiều mà chưa hề nghĩ đến việc tích trữ. Sau đó có người vì quá lười biếng đã bắt đầu tích trữ cho các bữa ăn về sau; những người khác thấy vậy cũng bắt chước theo. Từ sự tích trữ lúa gạo này đã phát sinh ý niệm về “cái của ta”, “của cải riêng của ta” cho nên mặc sức tranh nhau cắt hái cho đến khi lúa không đủ thời gian để mọc lại thì lúc đó mới bắt đầu phân chia ruộng đất. Khi đã có ruộng đất riêng tức phải nghĩ đến việc canh giữ đất đai của mình đồng thời manh tâm xâm đoạt đất đai của người khác. Đây là thời kỳ con người bắt đầu biết đến việc trộm cắp.

Để ngăn ngừa trộm cắp, chúng sinh họp nhau lại và đồng ý chia một phần sáu số lúa thâu được cho một người có tài đức (manuṣyaviśeṣa) đứng ra bảo vệ mùa màng. Họ gọi người này là “người giữ ruộng” (kṣetrapa, điền chủ) và kể từ đó mới có danh xưng sát-đế-lợi (kṣatriya). Khi người này có thể làm cho những người chủ của mình vừa lòng (rañj) và được mọi người (mahājana) ưa thích kính phục (saṃmata) thì được tôn làm Rāja

Mahāsaṃmata (Đại tam-mạt-đa vương). Từ đó bắt đầu phát sinh các triều đại.

Những người nào từ bỏ cuộc sống gia đình được gọi là Bà-la-môn (brāhmanes).

Về sau có vị vua vì tham lẫn tài vật, không thể bảo bọc đời sống của dân chúng cho nên có người nghèo đói phải đi trộm cắp. Để ngăn cấm hành động này, nhà vua đã đặt ra các hình phạt để xử tội; và từ đó bắt đầu có sát nghiệp. Lúc đó có tội nhân vì sợ hình phạt nên tìm cách che dấu tội lỗi, nói rằng mình không phạm tội, và từ đó bắt đầu có vọng ngữ.

(Hỏi) Ở thời kỳ thọ lượng bị giảm có xuất hiện ba loại tai hoạn nhỏ (tiểu tam tai); vậy ba loại này là gì?

Tụng đáp:

業道增壽減 至十三災現

刀疾飢如次 七日月年止。

[Nghiệp đạo tăng thì thọ lượng giảm.

Cho đến mười tuổi thì tam tai xuất hiện;

Đó là đao binh, bệnh tật, đói khát,

Kéo dài trong bảy ngày, bảy tháng, bảy năm thì dứt.]

Luận: Kể từ khi chúng sinh bắt đầu biết nói dối thì các nghiệp đạo bất thiện cũng tăng dần và thọ lượng của con người trở nên ngắn ngủi; cuối cùng chỉ còn lại mười năm. Như vậy, có hai pháp làm gốc cho sự suy thối này là sự đam trước mỹ vị (rasarāga) và sự lười biếng.

(Hỏi) Tiểu kiếp sẽ chấm dứt khi thọ lượng chỉ còn mười năm, như vậy lúc đó điều gì sẽ xảy ra?

(Đáp) Sự chấm dứt của tiểu kiếp được đánh dấu bởi ba loại tai hoạn.

(1) Ở vào giai đoạn cuối cùng của kiếp này, tức khi thọ lượng suy giảm chỉ còn mười năm, con người chứa đầy tham dục phi pháp, làm nô lệ cho các

thứ ái dục bất bình đẳng, chỉ rao giảng các thứ tà pháp. Vì tâm chỉ khởi các ý niệm ác độc nên khi thấy nhau thì giống như thợ săn thấy được con mồi (maggasañña); vì tâm chỉ chứa các niệm sân hận cho nên tất cả những gì rơi vào tay họ dù là một mảnh gỗ hay một cành cây phụ tử cũng đều trở thành một con dao nhọn để họ tàn sát lẫn nhau.

(2) Cũng vào giai đoạn nói trên khi mà thọ lượng con người chỉ còn mười năm, trong lòng chứa đầy tham dục phi pháp, cam tâm làm nô lệ cho đủ loại ái dục bất chánh, cho nên chỉ biết rao giảng các loại tà pháp; thì lúc đó có những chúng sinh không phải là người (phi nhân, amanuṣya) [như Pisācas, v.v.] sẽ phát ra các tác dụng gây bệnh (yams kyi nad) khiến cho nhiều loại dịch bệnh lan tràn và người nào mắc phải thì không thể nào cứu chữa.

(3) Cũng vào giai đoạn nói trên khi mà thọ lượng con người chỉ còn lại mười năm và trong tâm sinh khởi đủ loại tham sân, tin theo tà pháp, thì lúc đó trời sẽ ngừng mưa và ba loại đói khát xuất hiện; đó là ba loại tụ tập (cañcu), xương trắng (śvetāsthi), và dùng que (śalākāvṛtti, vận trù).

Loại thứ nhất được gọi là tụ tập bởi vì lúc đó con người thiếu ăn, thân thể gầy yếu cho nên lúc đó phải tụ tập với nhau để chết; và vì họ đã bót lại một ít hạt giống đem bỏ vào trong một cái tráp nhỏ để người đời sau có thể dùng làm giống.

Loại thứ hai được gọi là xương trắng bởi vì thời đó con người thân thể khô khan cho nên sau khi chết chưa được bao lâu thì xương đã chuyển sang màu trắng; và vì người khác đã gom số xương này lại để đun sôi dùng làm nước uống.

Loại thứ ba gọi là “dùng que” bởi vì lúc đó không đủ thức ăn nên mọi người trong nhà phải ăn theo phiên được làm dấu bởi những chiếc que. “Hôm nay là phiên ông chủ nhà ăn; ngày mai là phiên bà chủ nhà ăn, v.v.”; và vì thường dùng que khêu các hạt còn sót lại trong đất, sau đó đem đun sôi để lấy nước uống.

Kinh nói rằng nếu có người thọ trì sát giới trong một ngày một đêm hoặc cúng dường một quả duối núi hay một miếng thức ăn cho tăng chúng (saṃgha) thì sẽ không tái sinh vào các thời kỳ đao binh, bệnh tật và đói kém này.

(Hỏi) Ba loại tai họa này kéo dài trong bao lâu?

(Đáp) Tai hoạn đao binh chỉ kéo dài trong bảy ngày; tai hoạn dịch bệnh kéo dài trong bảy tháng bảy ngày; tai hoạn đói khát kéo dài trong bảy năm, bảy tháng bảy ngày. Liên từ ka trong tụng văn cho thấy phải thêm vào các khoảng thời gian khác nhau.

Các châu Videha và Godānīya không biết đến ba tai hoạn này; tuy nhiên sự ác độc, màu sắc xấu xa và sự suy yếu, cái đói và cái khát vẫn có ở đó khi châu Jambudvīpa bị hoành hành bởi nạn đao binh, dịch bệnh và đói khát.

(hỏi) Trước đây khi mô tả hỏa tai thiêu đốt thế giới có nói rằng các tai hoạn khác cũng gây ra những thảm họa như thế; vậy các tai hoạn khác là gì?

Tụng đáp:

三災火水風	上三定為頂
如次內災等	四無不動故
然彼器非常	情俱生滅故
要七火一水	七水火後風。

[Ba tai hoạn là lửa, nước và gió

Có giới hạn cao nhất là đỉnh của ba tầng thiên ở trên;

Các tai hoạn bên trong, v.v., cũng theo thứ tự này.

Tầng thiên thứ tư không hủy hoại vì bất động;

Nhưng cũng không phải thường hằng

Bởi vì cùng diệt với chúng sinh.

Sau bảy lần hỏa tai là một lần thủy tai;

Sau bảy lần thủy tai và hỏa tai là phong tai.]

Luận: Khi chúng sinh từ bỏ khí thế gian ở bên dưới (hạ địa) để tụ hội (saṃvart) ở cõi trời của thiên định (dhyāna) thì có sự hủy diệt xảy ra: Sự hủy diệt có thể do lửa gây ra bởi vì có đến bảy mặt trời, do nước vì có mưa lớn

và do gió vì có sự kích động lẫn nhau của phong đại. Hậu quả của các sự hủy diệt này là không còn một vật gì tồn tại; ngay cả một cực vi của khí thể gian cũng bị hủy hoại.

[Ở đây nảy sinh vấn đề là toàn phần (avayavin) bị hủy diệt hay chỉ là thành phần (avayava), và đó là sự hủy diệt của thực chất (guṇin) hay là của các thuộc tính (guṇa)].

Có luận sư ngoại đạo cho rằng cực vi vốn thường hằng vì thế chúng vẫn tồn tại khi khí thể gian đã biến mất. Theo họ nếu không phải như vậy thì các vật thô hiển (sthūla) sẽ sinh khởi mà không có nhân (ahetuka).

(Luận chủ) Trước đây đã giải thích rằng chủng tử (bīja) của một thế giới mới chính là gió; đó là loại gió có đủ năng lực đặc biệt được tạo ra từ nghiệp lực của chúng sinh; và nhân (nimitta) của loại gió này chính là gió không bị hủy diệt từ Sắc giới. Hơn nữa kinh điển thuộc Hóa địa bộ (Mahīśāsakas) có nói rằng gió đến từ một thế giới khác có mang theo chủng tử.

(Thắng luận) Mặc dù có mang theo chủng tử nhưng vẫn không thừa nhận các vật thô hiển như mầm mộng, thân cây, v.v., trực tiếp sinh ra từ chủng tử, từ mầm mộng, v.v. [bởi vì chủng tử, mầm mộng, v.v., chỉ là loại năng tác nhân (nimittakāraṇa) chứ không phải là loại (samavāyikarāṇa)]. Chúng tôi nói rằng mầm mộng, v.v., sinh khởi từ các thành phần (avayava) của nó, và các thành phần này lại sinh khởi từ những thành phần của chúng, và cứ tiếp tục như vậy cho đến những thành phần nhỏ nhất thì lại được sinh ra từ các cực vi.

(Luận chủ) Nếu vậy, chủng tử có tác dụng gì đối với mầm mộng?

(Thắng luận) Ngoài khả năng dẫn tập các cực vi của mầm mộng ra, chủng tử không có tác dụng gì cả đối với việc sinh ra (janana) mầm mộng; bởi vì thật phi lý khi cho rằng một vật được sinh ra từ một vật hoàn toàn khác nhau về thể loại (vijātika). Nếu thật quả có thể xảy ra những trường hợp như vậy thì sẽ không có bất cứ định luật nào về sự sinh sản. [Người ta sẽ có thể dệt chiếu (kaṭa) bằng sợi bông (tantu)].

(luận chủ) Không phải như vậy. Vẫn có thể sinh từ dị loại nhưng theo những nguyên tắc khác; cũng giống như sự sinh khởi của thanh, của những thứ từ sự nấu chín, v.v., [thanh sinh từ sự va chạm và sự va chạm vốn không phải là thanh nhưng không phải hoàn toàn khác với thanh.] Vì thế tác dụng của tất cả các sự vật không phải không có tính chất nhất định.



(Thắng luận) Dẫn chứng trên không hợp lý. Chúng tôi thừa nhận rằng cái mà chúng tôi gọi là đức pháp (guṇadharmā) hay “thuộc tính” (như thanh, v.v.), có thể sinh ra từ một vật tương tự hoặc khác biệt (samyoga); nhưng đối với thực pháp (dravyadharmā) hay “thực chất” thì không thể như vậy bởi vì nó luôn luôn sinh ra từ một vật tương tự. Chính vì thế mà chỉ có sợi dây - chứ không phải các loại sợi dây khác - mới có thể sinh ra chiếu (kāṭā), và chỉ có loại sợi bông (tantu) mới có thể sinh tấm vải bông (paṭā).

(Luận chủ) Tỷ dụ trên đây không chứng minh được điều gì cả bởi vì không thể đứng vững. Các ông nói rằng mọi vật chỉ sinh ra từ một vật tương tự, giống như trường hợp chiếc chiếu chỉ sinh ra từ sợi dây vīraṇa; tuy nhiên chiếc chiếu chính là những sợi dây vīraṇa đã được sắp xếp theo một cách nào đó và được gọi tên là “chiếu” và tấm vải cũng chỉ là một tên gọi khác của những sợi bông được sắp xếp theo một cách nào đó; giống như trường hợp một đàn kiến cũng chỉ là những con kiến.

(Thắng luận) Làm thế nào xác định được tấm vải không phải là một vật khác với sợi vải?

(Luận chủ) Khi căn (của sự nhìn thấy hay sự xúc chạm) tiếp xúc với một sợi vải thì cả tấm vải không được tri nhận; nếu tấm vải hiện hữu, tức được tạo thành bởi mỗi sợi vải, thì tại sao lại không được tri nhận? Nếu các ông trả lời rằng toàn bộ tấm vải không hiện hữu trong một sợi vải (akṛtsnavṛtti) thì phải nhìn nhận rằng tấm vải chỉ một tập hợp các thành phần của nó và mỗi thành phần này đều được tạo thành bởi một sợi vải; bởi vì làm thế nào các ông có thể lập luận được các thành phần của tấm vải khác với những sợi vải? Nếu các ông trả lời toàn bộ tấm thực sự hiện hữu trong từng sợi vải nhưng sở dĩ người ta không thể tri nhận chúng trong từng sợi vải là vì sự tri nhận này cần phải có sự tiếp cận giữa căn và tấm vải theo một cách nào đó để có thể tri nhận vô số phần tử tạo thành tấm vải, thì như vậy chỉ có thể nhìn thấy tua vải chứ không phải tấm vải. Nếu các ông trả lời sở dĩ không nhìn thấy tấm vải khi nhìn vào tua vải là vì lúc đó các thành phần ở giữa, v.v., không tiếp xúc với căn; thì điều này có nghĩa là các ông đã thừa nhận người ta sẽ không bao giờ nhìn thấy tấm vải bởi vì các thành phần ở giữa và hai đầu - vốn được xem như các thành phần tạo nên tấm vải - đã không được tri nhận cùng lúc. Nếu các ông nói rằng các thành phần này (chư phần) được lần lượt tri nhận tức các ông đã tự nhận rằng không thể tri nhận toàn bộ tấm vải (hữu phần y) và ý tưởng về tấm vải hoặc chiếc chiếu chỉ là những ý tưởng về các thành phần của tấm vải hoặc chiếc chiếu. Trường hợp này cũng giống như ý tưởng có một vòng lửa thật sự hiện hữu khi nhìn thấy chuyển động quay tròn của

một que củi đang cháy dở. Hơn nữa, tấm vải không thể là một vật nào khác với những sợi vải bởi vì nếu tấm vải khác với sợi vải thì trong trường hợp có những sợi vải khác màu, khác chất, khác cách dệt, người ta sẽ không thể nào nói rằng tấm vải có màu này, có loại chất này, được dệt theo kiểu như thế này, v.v.. Trong trường hợp này, nếu các ông nói rằng tấm vải vẫn có khác màu tức các ông đã tự thừa nhận một vật có thể sinh ra một vật khác loại; vả lại, giả sử như tấm vải chỉ được nhuộm màu một mặt thì khi nhìn vào mặt này người ta sẽ không thấy được tấm vải, hoặc nhìn thấy được tấm vải nhưng là tấm vải nhuộm màu. Tuy nhiên các ông cũng có thể bạo gan nói rằng tấm vải, vì được làm thành bởi những sợi vải, được dệt theo các đường khác nhau, cho nên tấm vải vẫn có cách dệt khác nhau thì như vậy tấm vải sẽ không còn là một thực thể bởi vì tự thân nó quá khác nhau. Hãy quán sát thêm trường hợp của một thực thể khác (avayavin) là tia sáng của một ngọn lửa (agniprabhā): Khả năng phát nhiệt và ánh sáng của nó biến đổi liên tục từ đầu đến cuối và người ta sẽ không thể nhận ra màu sắc cũng như các tính chất có thể xúc chạm của nó.

[(Thắng luận) Tuy nhiên nếu toàn bộ tấm vải không khác với các thành phần của nó, và nếu các cực vi - vốn không được các căn tri nhận - không thể tạo ra (ārambh) một thô quả để cho các căn có thể tri nhận (aindriyaka), tức một thô quả khác với cực vi, thì thế giới này không thể nhìn thấy được; nhưng trong khi đó người ta vẫn nhìn thấy con bò.]

(Luận chủ) Theo chúng tôi, các cực vi chu dù không thể tri nhận được nhưng khi hội tụ với nhau thì lại có thể tri nhận được. Trường hợp này cũng giống như thắng luận từng cho rằng các cực vi nếu hội tụ lại thì có khả năng tạo thành các thô quả; cũng giống như các yếu tố của nhãn thức có thể tập hợp lại để tạo ra thức; và cũng giống như người đau mắt chỉ có thể nhìn thấy các lọn tóc chứ không thể nhìn thấy từng sợi tóc.

[Trên đây luận chủ đã bác bỏ xong quan niệm toàn phần khác với thành phần và thực chất khác với thuộc tánh].

(Luận chủ) Cực vi (paramāṇu) chính là màu sắc (rūpa), v.v.; vì thế khi thế giới hoại diệt thì cực vi chắc chắn cũng hoại diệt.

(Thắng luận) Cực vi là một thực pháp (dravya); mà đã là thực pháp thì khác với màu sắc, v.v., (đức pháp); vì thế màu sắc có thể diệt nhưng cực vi không diệt.

(Luận chủ) Sự khác biệt giữa sự vật và các thuộc tính thì không thể nào chấp nhận được bởi vì người ta không phân chia “đây là đất, nước, lửa; và đây là thuộc tính của đất, tức màu sắc của đất, mùi vị của đất, v.v.” Trong khi đó các ông lại khẳng định rằng một thực pháp như đất, v.v., có thể được mắt, v.v., tri nhận. [Như vậy các ông không thể nói rằng người ta không tri nhận được đất bởi vì nó là loại không thể tri nhận.] Hơn nữa khi đốt cháy len, bông, cao thuốc phiện, hương trầm, người ta không còn ý tưởng về len, bông, v.v., khi nhìn vào tro tàn của chúng; vì thế ý tưởng này không duyên một thực pháp có các thuộc tính là màu sắc, v.v., mà chỉ duyên các thuộc tính là màu sắc, mùi vị, v.v.. Nếu các ông cho rằng đó là sự khác nhau giữa một chiếc bình đất chưa nung trước đó và sau khi đã nung thì chúng tôi nói rằng lúc nào nó cũng chỉ là chiếc bình như trước; cho dù chiếc bình khác với màu sắc thì nó vẫn là chiếc bình trước đây mặc dù màu sắc đã thay đổi. Thế nhưng trong thực tế nếu chúng ta có thể nhận ra chiếc bình chưa nung ở trong chiếc bình đã nung thì đó chính vì hình dạng của nó vẫn còn tương tự, cũng giống như khi nhận ra một đàn kiến. Thật vậy, ai có thể nhận ra chiếc bình nếu không nhìn thấy những tính chất đã được quan sát trước đó.

Chúng ta hãy chấm dứt ở đây sự bàn cãi về những chủ trương ấu trĩ này.

(Hỏi) Giới hạn cao nhất của sự hủy diệt này (samvartanī) là gì?

(Đáp) Tầng thiên thứ hai là giới hạn cao nhất (sīmā) của sự hủy diệt do hỏa tai gây ra; và tất cả những gì ở bên dưới đều bị đốt cháy. Tầng thiên thứ ba là giới hạn cuối cùng của sự hủy diệt do thủy tai; và tất cả những gì ở bên dưới đều bị tan rã và phân hủy. Tầng thiên thứ tư là giới hạn cao nhất của sự hủy diệt do phong tai; và tất cả những gì ở bên dưới đều bị phân hủy hoặc phân tán. Những gì còn lại sau các sự hủy diệt này được gọi là “cái đầu của sự hủy diệt” (tai đĩnh).

Như vậy tầng thiên thứ nhất hủy diệt là vì lửa; thật vậy các lậu hoặc (apakṣāla) của tầng thiên thứ nhất chính là tâm tứ (vitarkavicāra); chúng đốt cháy tâm cũng tương tự như lửa. Tầng thiên thứ hai hủy diệt là vì nước; thật vậy, ở đây hỷ thọ chính là lậu hoặc; lậu hoặc này khi tương ứng với khinh an (praśrabdhi) thì làm cho thân thể mềm nhão, cũng tương tự như nước. Vì thế Kinh (Madhyama, 58) dạy rằng khổ thọ (duḥkhendriya, khổ căn) bị diệt là do đoạn trừ được tính chất thô trọng của thân. Tầng thiên thứ ba hủy diệt là vì gió bởi vì các lậu hoặc thuộc về sự chuyển động của hơi thở (động tức) (āśvāsa, praśavāsa) đều là gió.

Các lậu hoặc thuộc về bên ngoài (bāhya) của một tầng thiên (tức là các loại tai hoạn hủy diệt một cõi trời của thiên định) có cùng thứ tự với những lậu hoặc thuộc về bên trong (ādhyātmika) đã tác động đến những người nhập vào tầng thiên này.

(Hỏi) Tại sao không có sự hủy diệt do địa đại gây ra giống như hỏa đại, v.v.?

(Đáp) Cái được gọi là khí thể gian chính là đất vì thể khí thể gian có thể tương vi với lửa, nước và gió nhưng không tương vi với đất.

Tầng thiên thứ tư không chịu sự hủy diệt bởi vì nó vốn bất động (aniñjana). Phật đã từng nói rằng tầng thiên này vì không có các lậu hoặc bên trong (ādhyātmikāpakṣātarahita) nên không bị lay động (ānejya). Các lậu hoặc bên ngoài vì thế cũng không tác động đến tầng thiên này và kết quả là nó không chịu sự hủy hoại.

Có luận sư cho rằng sự không hủy hoại của tầng thiên thứ tư là nhờ năng lực của chúng sinh Tịnh cư thiên cư trú ở tầng thiên này. Chúng thiên này không có khả năng nhập Vô sắc giới và cũng không thể đi đến những nơi khác [ở một địa thấp hơn].

Tuy nhiên, khí thể gian thuộc tầng thiên thứ tư không thường hằng vì thế không tạo thành một “địa”; cũng giống như các ngôi sao; tầng thiên này được chia thành nhiều nơi cư trú khác nhau; các cung điện khác nhau làm chỗ ở cho chúng thiên đều sinh khởi và hủy diệt cùng với chúng thiên này.

(Hỏi) Ba sự hủy hoại này xảy ra theo thứ tự nào?

(Đáp) Mỗi loạt hỏa tai xảy ra đều bao gồm bảy lần hủy hoại nối tiếp nhau. Cứ sau một loạt hỏa tai lại xảy ra một lần thủy tai. Sau loạt thứ tám (tức loạt cuối cùng) của hỏa tai là lần hủy hoại độc nhất của phong tai. Những phần nào của khí thể gian còn tồn tại được là nhờ có sự tồn tại của chư thiên tái sinh ở đó nhờ lực của thiên định. Như vậy có tất cả năm mươi sáu lần hủy hoại do hỏa tai gây ra, bảy lần do thủy tai, một lần do phong tai; điều này chứng minh Thi thiết túc luận đã chính xác khi nói rằng chư thiên ở cõi Biên tịnh cư (Śubhaktṛṣṇas) sống đến sáu mươi tư kiếp.

## Chương 04 - Phân Biệt Nghiệp

### Phần 12

Phần trước đã giải thích những sự khác nhau của hữu tình thế gian (sattvaloka) và khí thế gian (bhājanaloka); phần này sẽ nói về nguyên nhân sinh khởi những sự khác nhau này.

世別由業生 思及思所作

思即是業 所作謂身語.

[Sự khác nhau của thế gian là do nghiệp sinh

Đó chính là tư và những gì tư tạo ra.

Tư là ý nghiệp;

Những gì tư tạo ra là thân nghiệp, ngữ nghiệp.]

Luận: Không phải do trời (īśvara) cố ý (buddhipūrvaka) tạo ra những sự khác nhau này mà là do nghiệp (karman) của chúng sinh sinh khởi.

(Hỏi) Nếu vậy, tại sao các nghiệp sinh khởi cùng thời lại vừa có các vật khả ái (ramya) như cây nghệ, cây chiên đàn, v.v., vừa có các thân hình (āśraya) mang những tính chất hoàn toàn trái ngược lại?

(Đáp) Bởi vì nghiệp dẫn của chúng sinh vốn có cả thiện và ác (vyāmiśrakārin) nên mới sinh ra thân hình tương tự như mụn nhọt và có các chất bất tịnh chảy ra qua chín lỗ; đồng thời để làm cân bằng những điểm không vừa ý trên đây, nghiệp lại tạo ra các thứ khả ái để thọ hưởng như màu sắc, hình dạng, mùi vị và các cảm giác. Tuy nhiên đối với chư thiên, vì chỉ tạo các nghiệp thiện nên cả thân hình và các thứ thọ hưởng ở bên ngoài đều khả ái như nhau.

(Hỏi) Nghiệp là gì?

(Đáp) Kinh (Anguttara, iii. 415) nói có hai loại nghiệp là tư (cetanā) và hành động sau khi có ý muốn (tư dĩ nghiệp). Hành động sau khi có ý muốn này tụng văn gọi là “những gì tư tạo ra” (cetayitvā, tư sở tác).

Hai loại nghiệp này lại chia làm ba loại là thân nghiệp, ngữ nghiệp và ý nghiệp.

(Hỏi) Làm thế nào để lập thành ba nghiệp này? Phải dựa vào sở y (āśraya), tự tánh (svabhāva), hay nhân dẫn khởi (samutthāna, đấng khởi) của nghiệp?

(Luận chủ) Tại sao lại hỏi như vậy?

(Đáp) Bởi lẽ nếu dựa vào sở y thì chỉ có một loại nghiệp vì tất cả các nghiệp đều nương vào thân. Nếu căn cứ vào tự tánh thì cũng chỉ có một loại là ngữ nghiệp (vākkarman) bởi vì trong ba loại thân, ngữ và ý chỉ có ngữ là hành động có tự tánh (nghiệp). Nếu căn cứ vào nguyên nhân dẫn khởi (đấng khởi) thì chỉ có ý nghiệp bởi vì tất cả các nghiệp đều bắt nguồn từ tâm.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói rằng cả ba loại nghiệp theo thứ tự trên được lập thành do ba nhân là sở y, tự tánh, và nhân dẫn khởi.

Tư chính là ý nghiệp; những gì sinh khởi từ tư, tức loại nghiệp sau khi có ý muốn, chính là thân nghiệp và ngữ nghiệp.

(Hỏi) tự tánh của ba loại nghiệp này là gì?

Tụng đáp:

此身語二業 俱表無表性。

[Hai nghiệp thân và ngữ

Đều có tánh là biểu và vô biểu.]

Luận: Thân nghiệp và ngữ nghiệp đều thuộc biểu (vijñāpti) và vô biểu (avijñāpti); vì thế ta có thân biểu, ngữ biểu, thân vô biểu và ngữ vô biểu.

身表許別形 非行動為體

以諸有為法 有剎那盡故

應無無因故 生因應能滅

形亦非實有 應二根取故

無別極微故 語表許言聲.

[Thân biểu chỉ là hình

Không phải là hành động

Vì các pháp hữu vi

Đều là sát-na diệt;

(Nếu không) Không có pháp nào diệt mà không có nhân

Và sinh nhân cũng sẽ là diệt nhân.

Hình cũng không thực hữu

Vì (nếu thực hữu) sẽ được hai căn nắm bắt

Và vì không có riêng cực vi.

Ngữ biểu là ngôn thanh.]

Luận: Thân biểu chính là các hình dạng của thân sinh khởi nhờ có lực của tư.

Theo một bộ phái khác (Vātsīputrīyas, Chánh lượng bộ), thân biểu là sự chuyển dịch (gati) bởi vì thân biểu xảy ra khi có sự chuyển động (iñjita?) chứ không phải khi không có chuyển động.

(Luận chủ) Không phải như vậy; bởi vì tất cả các pháp hữu vi đều có tính chất sát-na (kṣaṇa).

(Vātsīputrīya) Nói như vậy là hàm ý gì?

(Luận chủ) Sát-na (kṣaṇa) có nghĩa là hủy diệt ngay lập tức sau khi đã đắc thể (ātmalābhādanamtaravināsi); pháp có tính chất sát-na (kṣṇika, hữu sát-na) là pháp (dharma) có sát-na, tức có tính chất hủy diệt ngay lập tức sau khi đắc thể này; cũng giống như khi nói “người gậy” (daṇḍika) là để chỉ cho người có chống gậy.

Tất cả các pháp hữu vi vừa đắc tự thể thì đã diệt ngay; nếu sinh ở chỗ này thì cũng diệt ngay ở chỗ này chứ không thể chuyển từ chỗ này sang chỗ khác vì thể thân biểu không phải là sự chuyển động.

(Vātsīputrīya) Nếu tất cả các pháp hữu vi đều có tính chất sát-na thì chúng tôi sẽ thừa nhận rằng chúng không chuyển dịch.

(Luận chủ) Các pháp hữu vi có tính chất sát-na bởi vì chúng hủy diệt ngay và vì sự hủy diệt này xảy ra một cách tự nhiên (ākasmika); sự hoại diệt này không phát xuất từ bất cứ điều gì cần có (akasmādbhava); và không phụ thuộc bất kỳ nguyên nhân nào cả (ahetuka). Bởi vì (1) nếu phụ thuộc vào nhân thì đó phải là quả, là một cái gì đó được tạo tác (kārya); trong khi sự hủy diệt (nāśa, vināśa) là sự không hiện hữu (abhāva) thì làm sao có thể nói sự không hiện hữu này là “cái được tạo tác”? Vì thế sự hủy diệt không phụ thuộc vào một nhân (akāryatvādbhāvasya); (2) vì sự hủy diệt không phụ thuộc vào nhân nên pháp hữu vi diệt ngay khi sinh ra; nếu nó không hủy diệt ngay thì về sau nó cũng sẽ không diệt bởi vì nó vẫn là pháp trước đó; vì thế nếu các ông đã thừa nhận pháp hữu vi diệt thì phải thừa nhận là nó diệt ngay; (3) có thể các ông sẽ nói rằng pháp hữu vi có biến đổi và vì thế nó sẽ diệt chậm hơn; tuy nhiên nếu một vật đã thay đổi, đã trở thành một vật khác, nhưng vẫn cho rằng nó chính là vật trước đó, mặc dù nay đã thay đổi các tính chất, thì thật quá phi lý; (4) có phải các ông sẽ nói rằng không có cách nhận thức nào (pramāṇa, lượng) chắc chắn (gariṣṭha) hơn kinh nghiệm trực tiếp (hiện lượng, dṛṣṭa, prayakṣa) và thế gian đều công nhận củi diệt là nhờ hòa hợp (samyoga) với lửa cho nên thật sai lầm khi nói rằng tất cả các vật đều diệt mà không cần nhân? Nếu nghĩ như vậy thì những nhận xét trên đây cũng đủ để trả lời các ông; tuy nhiên, thế gian thật ra không thể nhận thức trực tiếp sự hủy diệt của củi do lửa gây ra. Nếu nghĩ rằng củi diệt là nhờ hòa hợp với lửa bởi vì khi sự hòa hợp này xảy ra chúng ta không còn thấy được củi nữa thì lập luận của các ông chỉ dựa trên suy luận (tỷ lượng) chứ không phải là chứng cứ trực tiếp; và lý lẽ trên sẽ không còn có giá trị. Sự kiện chúng ta không còn thấy củi được nữa sau khi hòa hợp xảy ra có thể giải thích theo hai cách: (1) Có thể củi diệt là do sự hòa hợp; hoặc (2) có thể tự thân củi bị diệt liên tục và sinh trở lại liên tục trong các điều kiện thông thường nhưng cuối cùng khi có sự hòa hợp với lửa thì đã ngừng sinh khởi trở lại. Các ông đã từng thừa nhận sự hủy diệt của lửa có tính cách tự nhiên (ākasmika). Khi lửa không còn được nhìn thấy sau khi hòa hợp với gió các ông đã thừa nhận rằng sự hòa hợp này không phải là nhân gây ra sự hủy diệt của lửa; các ông cũng thừa nhận rằng do sự hòa hợp này mà lửa đã ngừng sinh trở lại. Cũng giống như trường hợp của tiếng chuông; khi đặt tay lên



chuông thì chính bàn tay đã làm ngưng lại sự tái sinh của tiếng chuông; bàn tay không hủy diệt tiếng chuông, không hủy diệt pháp mà các ông đã thừa nhận là có tính chất sát-na. Vì thế đây mới chính là lý luận quyết định được vấn đề này.

(Vātsīputrīya) Vì lý do gì các ông chủ trương sát-na diệt?

(Luận chủ) Ở trên chúng tôi đã nói rằng sự hủy diệt, vốn là sự không hiện hữu cho nên không do nhân gây ra. Chúng tôi cũng nói rằng nếu sự hủy diệt là quả của một nhân thì sẽ không có một pháp nào bị diệt mà không có nhân.

Nếu diệt xuất phát từ một nhân cũng giống như sinh thì không bao giờ diệt xảy ra mà lại không có nhân. Trong khi đó mọi người đều thừa nhận rằng sự nhận biết (giác, buddhi), ngọn lửa, âm thanh - vốn là các pháp thuộc về sát-na - diệt mà không cần phải có nhân gây ra sự diệt này. Vì thế sự hủy diệt của củi, v.v., đều có tính chất tự nhiên.

(Thắng luận) Sự nhận biết trước đó (tiền giác) bị diệt là do sự nhận biết sau đó (hậu giác); và âm thanh trước đó diệt là vì sự xuất hiện của âm thanh sau đó.

(Luận chủ) Thế nhưng cả hai sự nhận biết này đều không thể cùng thời (asamavadhāna = āyugapadbhava). Các tâm trái ngược nhau như nghi và tín, lạc và khổ, ái và sân, không thể gặp nhau; và các tâm không trái ngược nhau cũng thế. Giả sử như chúng có thể gặp nhau đi nữa nhưng khi một tâm hoặc một thanh yếu liệt (apaṭu; bất minh liễu) đi ngay sau một tâm hoặc một thanh mạnh hơn (minh liễu) thì làm thế nào các pháp yếu liệt lại có thể hủy diệt các pháp cùng loại nhưng mạnh hơn?

Có chủ trương (Sthavira Vasubandhu) cho rằng ngọn lửa diệt là do sự không hiện hữu của một loại nhân gọi là “trụ” (avasthānahetvabhāvāt); tuy nhiên đã không hiện hữu thì không thể là nhân (kāraṇa).

Theo Tỳ-bà-sa, ngọn lửa diệt là do pháp (dharma) và phi pháp (adharma) [tức do công dụng và không có công dụng]; tuy nhiên giải thích này không thể chấp nhận được bởi vì nếu như vậy thì pháp và phi pháp sẽ là các nhân của cả sinh và diệt: Tức pháp sẽ làm cho ngọn lửa sinh và làm cho ngọn lửa diệt tùy theo ngọn lửa này có lợi (anugrahāya) hay không có lợi (apakārāya); và phi pháp cũng vậy, tức cũng tùy theo ngọn lửa này không có lợi hay có lợi. Trong khi đó người ta không thể thừa nhận pháp và phi pháp đều khởi tác dụng và ngưng khởi tác dụng ở mỗi sát-na (kṣaṇa eva kṣaṇe).

Mặt khác, sự hủy diệt nếu được giải thích theo cách trên sẽ có giá trị đối với tất cả các pháp hữu vi; vì thế không cần phải tiếp tục theo đuổi cuộc tranh luận này. Các ông không có quyền nói rằng củi diệt là do sự hòa hợp giữa nó và lửa.

Nếu còn tiếp tục chấp rằng sự hủy diệt của củi, v.v., có nhân là sự hòa hợp của củi với lửa thì buộc lòng phải chấp nhận sinh nhân ở cùng thời điểm với diệt nhân.

Sự nấu chín (pāka) tức là sự hòa hợp với lửa, cho ra các quả (pākaja) khác nhau là các màu sắc càng ngày càng sẫm đậm hơn. Loại nhân cho ra loại màu thứ nhất cũng chính là nhân hủy diệt loại màu này; hoặc ít ra - nếu các ông bác bỏ rằng đó đã là một sự hòa hợp mới với lửa vì lửa là pháp thuộc sát-na diệt - thì loại nhân hủy diệt loại màu thứ nhất cũng tương tự như loại nhân sinh ra loại màu này. Trong khi đó lại không thể chấp nhận một nhân sinh ra một quả lại chính là nhân, hoặc là một nhân tương tự, hủy diệt quả này.

Có phải các ông sẽ nói rằng các ngọn lửa tiếp nối nhau vì có dài, ngắn, to, nhỏ khác nhau cho nên không thể nào chấp nhận kết luận của chúng tôi? Nếu vậy chúng tôi sẽ đưa ra một thí dụ khác. Qua hành động kéo dài của tro, tuyết, các chất dễ cháy, mặt trời, nước và đất đều có các “kết quả của sự nấu chín” lần lượt sinh khởi và biến mất; nhưng trong khi đó các ông lại không kể đến tính chất sát-na diệt trong số các yếu tố khác nhau của sự nấu chín này.

Ở đây có luận sư (Sammitīya?) sẽ hỏi rằng nếu sự hòa hợp với lửa (agni) không phải là nhân hủy diệt nước thì tại sao nước vẫn diệt khi bị đun nóng.

Bởi vì có sự hòa hợp với lửa và nhờ có công năng của lửa mà thành phần lửa (tejodhātu, hỏa giới) - vốn hiện hữu trong nước - đã tăng trưởng; và vì sự tăng trưởng này mà khối lượng nước bị giảm dần (kṣāmakṣāma) qua mỗi lần tái sinh cho đến khi hoàn toàn giảm hẳn (abhikṣāmatā) và ngừng sinh khởi trở lại (na punaḥ samtānaṃ samtanuta iti). Đó là những gì mà sự hòa hợp với lửa đã tác động đến nước.

Sự hủy diệt của các pháp xảy ra một cách tự nhiên. Chúng tự hủy diệt bởi vì thể tánh của chúng là diệt (bhāngurātvāt, hoại tánh). Vì chúng tự diệt nên chúng diệt khi sinh; và vì chúng diệt khi sinh nên chúng thuộc về sát-na diệt (kṣaṇika). Do đó không hề có sự chuyển động hoặc chuyển dịch mà chỉ có sự sinh khởi ở một chỗ khác vào sát-na thứ hai của chuỗi tương tục: Cũng

giống như trường hợp ngọn lửa thiêu rụi rừng rậm mà bộ phái đối nghịch của chúng tôi đã dẫn chứng. Chủ trương có sự chuyển động là một quan niệm hoàn toàn sai lầm (abhimāna). Bởi vì thân biểu không phải là sự chuyển động hay chuyển dịch mà chỉ là hình dạng (saṁsthāna).

Tuy nhiên, Kinh bộ nói rằng hình không thực hữu, không phải là thực pháp (anyad dravyam).

Theo Tỳ-bà-sa thì sắc xứ (rūpāyatana) một mặt là hiển sắc (varṇarūpa) như màu xanh, v.v., và một mặt lại là hình sắc (saṁsthānarūpa) như dài, ngắn, v.v.. Đối với Kinh bộ hình không thực sự hiện hữu (dravyasat) mà chỉ là giả hữu (praññapti).

Khi một khối lượng lớn (bhūyasi, bahurate) hiển sắc sinh khởi theo cùng một phía (ekadigmukhe) thì ta giả lập khối lượng hiển sắc này là “dài”; nếu đem so sánh mà khối lượng hiển sắc này nhỏ hơn thì lại giả lập là “ngắn”. Khi khối lượng này sinh khởi về cả bốn phía thì lại giả lập là “vuông”; nếu sinh khởi ở tất cả các phía, các nơi thì lại giả lập là “tròn”. Về các loại hình sắc khác như cao, thấp, v.v., cũng được giải thích như vậy: Khi một khối lượng lớn các biểu sắc sinh khởi từ dưới lên trên thì được giả lập là “cao”, v.v.. Vì thế hình không phải là một thực pháp, không phải là một sắc pháp (rūpa).

[Ở đây nảy sinh ba vấn đề.]

(1) Nếu hình là thực pháp thì sắc sẽ được nắm bắt bởi cả hai căn; và nếu nhìn thấy hình qua nhãn căn hoặc xúc chạm qua thân căn ta đều biết là dài, v.v.. Như vậy, nếu hình dài này là một thực pháp thì nó sẽ được cả hai căn tri nhận; trong khi theo định nghĩa của kinh thì sắc xứ chỉ được tri nhận bởi nhãn căn. Ở đây chắc chắn Tỳ-bà-sa sẽ trả lời rằng xúc không tri nhận hình dài này mà chỉ tri nhận sự mềm, cứng, v.v.; và sở dĩ có được ý tưởng về hình dài là nhờ dựa vào sự tương quan với mềm, cứng, v.v., theo một cách thế nào đó chứ không phải hình dài này là một phần của xúc xứ (spraṣṭavyāyatana). Quan niệm này rất chính xác; tuy nhiên đối với sắc xứ thì mọi sự cũng xảy ra như vậy. Có nghĩa là hình dài này không được nhìn thấy mà người ta chỉ giả lập loại hiển sắc được nhìn thấy (như màu xanh, v.v.) hoặc được xúc chạm (như mềm, v.v.) là dài, v.v., theo một cách thế nào đó.

(Tỳ-bà-sa) Khi có một khái niệm về hình dài sau khi đã xúc chạm thì đó không phải là chúng ta đã tri nhận được hình sắc nhờ vào xúc mà thật ra

chúng ta chỉ nhớ lại hình sắc này bởi vì hình sắc này tương ứng với vật được xúc chạm (sāhacaryāt). Cũng giống như khi nhìn thấy màu sắc của lửa thì chúng ta nhớ lại cái nóng (của xúc); hoặc khi ngửi mùi hương của hoa thì nhớ lại màu sắc của hoa.

(Kinh bộ) Qua hai trường hợp mà các ông vừa dẫn chứng, người ta sẽ nghĩ rằng màu sắc gợi nhớ vật được xúc chạm và mùi hương gợi nhớ màu sắc của vật được nhìn thấy bởi vì các pháp làm nhân đều gắn bó với nhau (avyabhicārāt), tức lửa thì luôn luôn nóng và một mùi hương nào đó luôn luôn thuộc về một loài hoa như thế. Thế nhưng sự xúc chạm (như mềm, cứng, v.v.) không nhất định phải gắn bó (niyata) với một hình sắc nào đó thì làm thế nào sự cảm nhận của xúc (thủ xúc) có thể gợi lên sự nhớ lại về một hình sắc như thế? Nếu sự nhớ lại này có thể sinh khởi mà không cần có sự kết hợp (đồng tụ) nhất định giữa xúc và hình sắc thì ta cũng có thể nhớ lại màu sắc sau khi đã xúc chạm; hoặc là hình sắc vẫn sẽ không thể xác định được sau sự cảm nhận của xúc, cũng giống như hiện sắc đã không được xác định sau sự cảm nhận của xúc; có nghĩa là người ta sẽ không thể biết được hình sắc (liễu hình) sau khi xúc chạm. Thế nhưng sự thật lại hoàn toàn khác hẳn; vì thế không nên nói rằng nhờ sự cảm nhận của xúc nên nhớ lại hình sắc.

(2) Trong một tâm tham có nhuộm màu (citrāstarāṇa) người ta nhìn thấy rất nhiều hình. Như vậy, nếu theo các ông thì sẽ có nhiều sắc (rūpa, thực hình) ở cùng một chỗ (ekadeśa, nhất xứ); tuy nhiên điều này không thể xảy ra, cũng giống như trong trường hợp của màu sắc (hiển sắc). [Nếu hình sắc có thực thể; có nghĩa là nếu hình sắc là thành phần của một đường chỉ dài trong tâm tham thì nó không thể cùng lúc là thành phần của một đường chỉ ngắn.]

(3) Tất cả các thực sắc, tức là loại có ngăn ngại (hữu đối, sapratigha), như màu xanh, v.v., đều chứa các cực vi có thực thể và thuộc về một loại nào đó; chẳng hạn hiển sắc (màu xanh, v.v.) nhất định hiện hữu trong tám cực vi. Nhưng trong khi đó lại không hề có loại cực vi dài. Khi một khối lượng dài bị giảm dần thì đến một sát-na nào đó chúng ta sẽ không còn có khái niệm dài về nó nữa mà lúc đó chỉ có khái niệm ngắn; như vậy khái niệm này không xuất phát từ một sắc pháp (rūpa) hiện hữu trong một sự vật; và cái mà chúng ta giả lập là dài chỉ là một số các thực pháp (dravya), tức các cực vi thuộc hiển sắc, được sắp xếp theo một cách nào đó mà thôi.

Nếu các ông chấp rằng các biểu hiện dài, ngắn, v.v., có chứa các cực vi thuộc hình sắc (saṃsthānaparamāṇu) được bày bố theo một cách nào đó, và

những cực vi nào không thuộc loại “hình sắc” sẽ không thể được giả lập là dài, ngắn, v.v.; thì sự chấp trước này chỉ là một sự lập lại khẳng định trước đây của các ông mà không để ý gì đến những luận chứng được trình bày ở trên. Thật ra, nếu sự hiện hữu của các cực vi riêng về hình sắc được lập thành thì các ông cũng có thể chấp rằng khi được nối kết, hoặc bày bố theo một cách nào đó chúng sẽ tạo thành một hình dài, ngắn, v.v.; thế nhưng trong thực tế không hề có loại cực vi này hiện hữu giống như sự hiện hữu của các cực vi hiển sắc thì làm thế nào có thể nối kết và bày bố chúng?

(Hữu bộ) Nếu hình sắc không khác với hiển sắc, nếu hình sắc không phải là pháp khác với một sự bày bố nào đó của hiển sắc thì lẽ ra hình sắc không thể đổi khác khi mà hiển sắc không đổi khác; nhưng trong thực tế những chiếc bình cùng màu sắc lại có rất nhiều hình sắc khác nhau.

(Kinh bộ) Chẳng phải chúng tôi đã nói là người ta đã giả lập dài, ngắn, v.v., đối với một số thực pháp được bày bố theo một cách nào đó? Những con kiến, mặc dù đều giống nhau, nhưng vẫn có thể đi theo một đường thẳng hoặc một đường tròn để cho ra các hình khác nhau. Đối với những chiếc bình cũng thế: Hình của chúng có thể khác nhau nhưng không nhất thiết màu của chúng phải khác nhau.

(Hữu bộ) Nhưng trong trường hợp ở trong bóng tối và cách xa, người ta chỉ nhìn thấy hình của một vật như cái cột, con người, v.v., mà không nhìn thấy màu sắc của nó. Như vậy hình sắc nhất định phải hiện hữu ở ngoài hiển sắc.

(Kinh bộ) Thật ra trước tiên người ta vẫn nhìn thấy hiển sắc nhưng không rõ ràng (avyakta); sau đó nhờ có ý thức mới hình thành ý tưởng về hình sắc, cũng giống như trường hợp hình thành các ý tưởng về một hàng, một đoàn quân sau khi đã nhìn thấy một cách không rõ ràng những con chim, con kiến, con voi, v.v., và nghĩ rằng “đoàn quân này xếp hàng theo hình tròn”. Hoặc cũng có thể người ta không phân biệt được rõ ràng màu sắc cũng như hình dạng (anirdhāryamānapariccheda) mà chỉ biết được qua ý thức đó là một khối (saṃghātamātra, tổng tụ).

(Hữu bộ) Kinh bộ các ông cứ mãi bác bỏ về sự chuyển dịch (gati) cũng như về hình (saṃsthāna); vậy thì theo các ông, cái được gọi là “thân biểu” nhằm chỉ cho cái gì?

(Kinh bộ) Chúng tôi nói rằng thân biểu chính là hình, vì thế không giống Chánh lượng bộ; nhưng hình không phải là thực pháp vì thế không giống Hữu bộ.

(Hữu bộ) Nếu các ông chấp rằng thân biểu không phải là thực pháp mà chỉ là hình hiện hữu như một giả pháp, thì theo các ông thân biểu được lập thành bởi loại thực pháp nào?

(Kinh bộ) Thân nghiệp là loại nghiệp lấy thân làm cảnh (kāyāmbanam, kāyādhiṣṭhānam karma); có nghĩa là tư (cetanā) đã thúc đẩy thân hành động (vartayati) theo nhiều cách thể khác nhau và tư xuất phát từ cánh cửa của thân cho nên được gọi là thân nghiệp. Các loại nghiệp khác đều được định nghĩa tùy theo thể tánh của chúng: [Ngữ nghiệp là loại nghiệp lấy ngữ làm cảnh (dhiṣṭhāna); ý nghiệp là nghiệp của ý (manas) hoặc là nghiệp tương ưng (samprayukta) với ý].

(Hữu bộ) Kinh nói rằng “nghiệp chính là tư và là ‘hành động sau khi có ý muốn’ (tư dĩ nghiệp)”. Như vậy nếu thân nghiệp và ngữ nghiệp đều là tư thì có gì khác nhau giữa hai loại nghiệp vừa được kinh định nghĩa ở trên?

(Kinh bộ) Có hai loại tư. Trước tiên ở giai đoạn sơ khởi hay chuẩn bị (gia hành, prayoga) người ta có khởi lên một tư [và đây mới chỉ là một tư tâm sở (tư duy tư)] như “ta cần phải có một hành động như thế”; đây chính là loại mà Kinh gọi là tư nghiệp (cetanākarma), tức nghiệp chính là tư. Sau đó lại khởi lên một tư hành động, tức là loại tư thực hiện một hành động tương thích với những gì đã được mong muốn trước đó, làm chuyển động thân hoặc phát ra ngôn ngữ; đây chính là loại mà kinh gọi là “nghiệp sau khi có ý muốn” (cetayitvā karman, tư dĩ nghiệp).

(Hữu bộ) Nếu như vậy, biểu nghiệp nhất định không thực hữu bởi vì theo chúng tôi thân ngữ cũng chỉ là tư và không có chỗ cho biểu (vijñapti) như là một sắc pháp (rūpa). Nếu biểu không thực hữu thì cũng sẽ không có thêm vô biểu (avijñapti) thuộc dục giới [bởi vì vô biểu thuộc Dục giới hoàn toàn tùy thuộc và biểu, tức các sắc pháp của thân nghiệp và ngữ nghiệp, chứ không đi kèm theo tâm (tùy tâm chuyển) giống như vô biểu thuộc Sắc giới]. Và từ đó sẽ nảy sinh rất nhiều vấn đề nan giải (saṃcarāsaṃvarābhāva, v.v).

(Kinh bộ) Vẫn có cách để giải quyết những khó khăn này. Chúng tôi có thể nói rằng vấn đề vô biểu được trình bày rất hợp lý theo tông phái chúng tôi. Chúng tôi thừa nhận hai loại tư có liên quan đến việc phát động thân ngữ chính là hai loại biểu nghiệp thuộc thân ngữ mà các ông chủ trương. Hai loại tư này - được gọi tên là thân nghiệp và ngữ nghiệp (kāyakarmasamsābdita) - có khả năng tạo ra một loại tư đặc biệt riêng của chúng và được gọi là vô biểu; thì như vậy đâu còn vấn đề gì nan giải.

(Hữu bộ) Nếu vậy loại tư riêng biệt này phải đi kèm theo tâm (cittānuparivartin) cũng giống như loại vô biểu sinh khởi từ thiền định theo chủ trương của chúng tôi (samāhitāvijñaptivat); trong khi đó vô biểu thuộc Dục giới chỉ khởi trong khi ngủ, v.v.

(Kinh bộ) Không phải như vậy. Loại tư riêng biệt này được phát khởi bởi hai loại là thẩm quyết tư làm nguyên nhân xa và động phát tư làm nguyên nhân gần. Cho dù các ông có cho rằng biểu (vijñapti) thực hữu đi nữa thì cũng phải tùy thuộc vào lực của tư để phát sinh vô biểu bởi vì nó vốn có tánh trì độn (jāḍa).

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói rằng hình sắc thực hữu và thân biểu chính là hình sắc.

Ngữ biểu chính là thanh, tức là loại thanh được phát âm (varṇātmaka).

Các tính chất của vô biểu được giải thích giống như ở trên.

Kinh bộ cũng nói rằng vô biểu không thực hữu bởi vì (1) đó chỉ là sự không tạo ra một hành động sau khi đã phát thệ không làm hành động này (abhyupetya akaraṇamātratvāt); (2) được giả lập là pháp chỉ hiện hữu nhờ vào các đại chủng quá khứ (atītāni mahābhūtānyupādāya); trong khi đã là pháp quá khứ thì không còn hiện hữu nữa; (3) không có thể tánh thuộc sắc pháp (rūpalakṣaṇābhāvāt); thể tánh của sắc là ngăn ngại (rūpayate), trong khi vô biểu thì không đối ngại (apratigha, vô đối) cho nên không thể là sắc pháp.

Tuy nhiên Tỳ-bà-sa vẫn xác định sự hiện hữu của vô biểu.

說三無漏色 增非作等故。

[Vì kinh nói có ba loại sắc và sắc vô lậu,

Vì phước đức tăng, vì có nghiệp đạo cho người không tạo tác, v.v.]

Luận: Bởi vì kinh nói sắc pháp có ba loại: Tất cả các sắc pháp đều được bao hàm trong ba loại này (rūpasya rūpasamgrahaḥ): (1) Loại sắc có thể nhìn thấy và có ngăn ngại (hữu kiến hữu đối) [như các cảnh sắc được nhìn thấy]; (2) loại sắc không thể nhìn thấy nhưng có ngăn ngại (vô kiến hữu đối) [như con mắt, v.v.]; (3) loại sắc không thể nhìn thấy và cũng không có ngăn ngại (vô kiến vô đối); loại này chỉ có vô biểu sắc.

Kinh còn nói đến loại sắc vô lậu (anāsrava): “các pháp vô lậu là gì? - Tất cả các pháp quá khứ, vị lai, hiện tại... (cho đến) tất cả các thức quá khứ, vị lai, hiện tại thuộc về các sắc này và không sinh khởi thương giận, tất cả các pháp này đều là pháp vô lậu.” (Ekottarāgama, 2, 24).

Như vậy, ngoài vô biểu sắc ra không có một loại sắc nào không thể nhìn thấy hoặc không ngăn ngại, và cũng không có loại sắc nào có tánh vô lậu. [Bởi vì thân nghiệp và ngữ nghiệp không thích hợp với những người đã nhập vào đạo đế (mārgasatyasamāpanna)].

Kinh còn nói về sự tăng trưởng phước đức (puṇyavṛddhi): “Có bảy việc làm mang lại phước đức thuộc về sắc (hữu y thất phước nghiệp sự, aupadhika puṇyakriyāvast)... Khi một người có niềm tin (śrāddha), là con trai hoặc con gái ở trong gia đình, có (samanvāgata) bảy loại phước đức này thì dù đi, đứng, ngủ, hay thức phước đức vẫn tăng trưởng (abhivardhate) không ngừng (satatasamita), phước đức vẫn tiếp tục gia tăng (upjāyata eva puṇyam). Bảy loại phước đức thuộc về sắc này là gì?... Cũng giống như bảy loại phước đức không thuộc sắc (vô y) ...”. Như vậy ngoài vô biểu ra, nhờ vào pháp nào khác mà phước đức có thể tăng trưởng khi tâm không phải thiện (anyacitta), hoặc khi ở trạng thái vô tâm?

Nếu vô biểu không hiện hữu thì những người không tự tạo tác mà chỉ ra lệnh cho người khác tạo tác sẽ không tạo thành nghiệp đạo (karmapatha) bởi vì ngữ nghiệp trong trường hợp sai khiến người khác (ājñāpanavijñapti) không thể tạo thành nghiệp đạo như sát, v.v.; thật vậy, loại hành động này chưa chánh thức tạo ra loại nghiệp được tạo tác (vị năng chánh tác sở tác). Ở đây người ta có thể nói rằng trong trường hợp nghiệp đã được tạo ra thì hành động ra lệnh có trở thành nghiệp đạo không? Nhưng điều hiển nhiên là thể tánh của hành động này không hề bị thay đổi bởi việc thực hiện mệnh lệnh này.

Kinh lại nói: “Này các Bí-sô, các pháp thuộc về đối tượng ở bên ngoài của thức (bāhyamāyatanam, ngoại xứ), không thuộc mười một xứ còn lại, không thể nhìn thấy và không có đối ngại”. Trong đoạn kinh này, Thế Tôn không nói pháp xứ (dharmāyatana) là vô sắc. Nếu Thế Tôn không quán sát vô biểu, vốn cũng là sắc pháp và thuộc về pháp xứ (chứ không phải sắc xứ), thì loại sắc pháp được bao hàm trong pháp xứ sẽ là cái gì?

Nếu vô biểu không hiện hữu thì thánh đạo sẽ không có tám chi bởi vì ba chi chánh ngữ (samyagvāc), chánh nghiệp (samyakkarmānta), chánh mạng



(samyagājīva) không tương thích với định (samādhi). Nếu ở trạng thái định, hành giả có được ba chi này chính là nhờ ba chi này có thể tánh là vô biểu.

Nhưng ở đây người ta sẽ trả lời rằng kinh có nói: “Khi hành giả biết được như vậy, khi nhìn thấy được như vậy thì chánh kiến chánh tư duy (samyaksamkalpa), chánh tinh tấn (samyagvyāyama), chánh niệm (samyaksmṛti), chánh định đều được tu tập cho đến khi viên mãn; chánh ngữ, chánh nghiệp, và chánh mạng thì đã được thanh tịnh từ trước.” Vì thế ba chi cuối cùng được xem như là biểu và được thành tựu trước định.

Tỳ-bà-sa nói rằng đoạn kinh trên không nhằm chỉ cho ba chi cuối cùng của đạo đế mà là chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng thuộc giai đoạn xả ly (vairāgya) đắc được nhờ vào thế gian đạo (laukikamārga). Tuy nhiên điều này cũng không cản trở việc chánh ngữ, v.v., không tạo thành một phần của đạo đế dưới dạng vô biểu.

Nếu vô biểu không hiện hữu thì lẽ ra cũng không thể có loại luật nghi (saṃvara) biệt giải thoát (prātimokṣa) bởi vì nếu sau khi thọ (samādāna) giới xong mà hành giả khởi tâm bất thiện hoặc vô ký (dị duyên tâm) thì giới sẽ không còn tương tục để được gọi là Bí-sô hay Bí-sô-ni.

Kinh còn dạy rằng xa lìa tội lỗi (virati; ly sát đấng giới) là con đê ngăn chặn sự phạm giới. Một “sự không hiện hữu” (vô thể, abhāva) sẽ không thể là một con đê vì thế sự xa lìa tội lỗi là một thực pháp (avijñapti) chứ không chỉ là việc không phạm phải một hành động đã từ bỏ; và chính Kinh bộ cũng đã giải thích rất rõ điều này.

Trả lời của Kinh bộ: Trên đây đã có quá nhiều luận chú khác nhau tuy nhiên vẫn chưa thể làm rõ được vấn đề, vì thế chúng ta hãy lần lượt xem xét từng luận chứng một.

(1) Kinh dạy rằng sắc pháp có ba loại. Các luận sư Du-già (Yogācāras) nói rằng trong các tầng thiền (dhyānas) nhờ có lực của định (samādhi) cho nên có một sắc pháp (rūpa) sinh khởi và làm cảnh sở duyên của định (samādhivīṣaya = samādher ālambanam); có nghĩa là sắc pháp này được tri nhận bởi hành giả đang nhập định, chẳng hạn như việc quán sát bộ xương khi tu bất tịnh quán (asubhabhāvanā). Loại sắc pháp này không được nhìn thấy bởi nhãn căn nên thuộc vô kiến; nó cũng không chiếm cứ một chỗ (chướng xứ) (deśānāvaraṇa) nào cả nên thuộc vô đối. Nếu các ông hỏi rằng làm thế nào một đối tượng của định lại có thể là một sắc pháp khi mà đối tượng này không còn có các tính chất thông thường của sắc pháp thì các ông

đã quên rằng vô biểu mà các ông chủ trương cũng sẽ gặp phải vấn đề như thế này.

(2) Kinh dạy rằng chỉ có một loại sắc vô lậu (anāsrava). Các luận sư Du-già cho rằng loại sắc sinh khởi nhờ định lực sẽ thuộc vô lậu khi định này thuộc vô lậu.

Các Tỷ dụ sư (Dārṣṭāntikas) lại cho rằng sắc (thân sắc) của bậc A-la-hán (như nhãn căn, v.v.) và sắc ở ngoài (bāhya), tức các cảnh sở duyên của năm thức thân, đều được gọi là vô lậu bởi vì chúng không phải là sở y (āśraya) của pháp hữu lậu (āsrava).

Ở đây người ta có thể đưa ra lời chất vấn là kinh đã giải thích mà không phân biệt rõ ràng khi nói: “Các pháp vô lậu là gì? - Tức nhãn căn, tức những gì có thể trông thấy...”

Các tỷ dụ sư trả lời rằng tất cả các pháp được kinh nói đến đều có tính chất hữu lậu bởi vì chúng không đối trị (pratipakṣa) được lậu hoặc; và chỉ có tâm, tâm sở mới có thể đối trị và đoạn trừ các pháp hữu lậu.

Ở đây người ta sẽ bác rằng nếu như vậy thì các pháp này sẽ cùng lúc (paryāyena) vừa là hữu lậu, vì không đối trị được hữu lậu, vừa là vô lậu vì không phải là sở y của hữu lậu; và với một kết quả đáng buồn như thế thì các tính chất của hữu lậu và vô lậu sẽ trở thành tạp loạn.

Các tỷ dụ sư phủ nhận điều này vì họ cho rằng nếu đã hữu lậu thì các pháp này không thể là vô lậu. Mặt khác, nếu sắc xứ và các xứ khác chỉ thuộc hữu lậu, tại sao kinh lại phân biệt: “Các sắc pháp hữu lậu và khởi dậy sự nắm bắt (hữu thủ, sāsrava upādānīya),... Các pháp hữu lậu và hữu thủ là nguyên nhân của việc làm cho tâm trở nên chai lỳ và nguy trá (tâm tài phú sự; cetaḥkhilamrakṣavastu).

(3) Kinh dạy rằng phước đức tăng trưởng. Các luận sư đời trước (pūrvācārya, quỹ phạm sư) nói rằng chính do thể tánh của các pháp (dharmaṭā; pháp nhĩ lực) mà phước đức tăng trưởng khi những người được cúng dường thọ dụng các thứ cúng dường này; có nghĩa là vì những phẩm tánh khác nhau của những người này (guṇaviśeṣāt) (như thiền định, v.v.), vì sự lợi lạc mà họ có được từ của cúng dường đối với bản thân hoặc ban phát cho tất cả chúng sinh (anugrahaviśeṣāt = śārīravarṇabalāt) mà tâm tương tục (saṃtatayas) của những người cúng dường, cho dù đó là các tâm bất thiện hoặc vô ký (dị duyên, anyaceta, sāmḍātrṇām), đều được thấm nhuần

(paribhāvita) bởi loại tư cúng dường (thí tư sở huân tập) có cảnh sở duyên là người được cúng dường; chuỗi tâm tương tục này sẽ có sự chuyển biến theo chiều hướng đi lên rất vi tế và sẽ đạt đến một giai đoạn (sūksmaṃ pariṇānaviśeṣaṃ prāpnuvanti) mà cuối cùng chuỗi tâm này sẽ có khả năng chiêu cảm rất nhiều quả. Chính với ý nghĩa này mà kinh đã dạy: “Phước đức tương tục tăng thịnh; phước đức gia khởi liên tục”.

Nhưng làm thế nào giải thích trường hợp tăng trưởng của phước đức đối với các công hạnh không thuộc về sắc pháp (niraupadhika)?

Chuỗi tương tục của tâm chuyển biến nhờ có sự lặp lại của các loại tư có cảnh sở duyên là Như Lai (Tathāgata) và Thanh văn (Śrāvakas) (tadāmbanacetanābhyāsāt; số tập duyên bỉ tư). Cũng giống như sự tương tục của các tâm sở tư trong những giấc mộng (svapneṣu).

Trái lại chúng tôi không hiểu được các luận sư Tỳ-bà-sa, vốn là những người chủ trương vô biểu có thể giải thích trường hợp tăng trưởng của phước đức đối với các công hạnh không thuộc về sắc pháp như thế nào. Loại công hạnh này không có thân biểu nghiệp hoặc ngữ biểu nghiệp mà chỉ là một loại lạc thọ đối với Như Lai hoặc thanh văn; đồng thời cũng không có thêm thiền định. Trong khi đó, nếu theo Tỳ-bà-sa thì vô biểu không thể sinh khởi từ biểu hoặc thiền định; và vì thế không thể có vô biểu hiện hữu ở đây.

Theo các luận sư khác của Kinh bộ thì trong trường hợp các công hạnh không thuộc sắc, phước đức tăng trưởng được là nhờ sự lặp lại của tư có sở duyên là người được cúng dường. Tuy nhiên không thể chấp nhận ý kiến này nếu đối chiếu với nội dung của kinh: “Khi một Bí-sô tinh tấn, có đủ giới hạnh (cụ tịnh thi-la) thành tựu các thiện pháp, sau khi thọ dụng vật phẩm cúng dường đã nhập vào loại định “vô lượng tâm”, và nhờ thế mà vô lượng phước đức, vô lượng thiện pháp (kuśalābhiṣyanda) và an lạc chắc chắn sẽ sinh khởi (pratikāṅkṣitavya) đối với người chủ các vật phẩm cúng dường (dāyaka dānapati).” (Anguttara, ii. 54; Ratnarāsisūtra, tr. 138). Nhưng một thí chủ có phước đức tăng trưởng như thế có thể có một loại tư đặc biệt chỉ duyên người đã nhận của cúng dường (duyên bỉ thắng tư) hay không? Vì lẽ đó cần phải chấp nhận ý kiến của các luận sư đầu tiên khi họ cho rằng trong trường hợp các công hạnh không thuộc sắc thì phước đức sinh khởi từ sự chuyển biến tương tục của người cúng dường nhờ vào các phẩm tánh của người nhận của cúng dường.

(4) Theo Tỳ-bà-sa, nếu vô biểu không hiện hữu thì trong trường hợp sai khiến người tạo tác sẽ không tạo thành nghiệp đạo.

Khi một người tạo sát nghiệp vì có người khác sai khiến thì tự nhiên (pháp nhĩ) chuỗi tâm tương tục của người sai khiến sẽ có một sự chuyển biến nào đó rất vi tế để rồi sẽ chiêu cảm các quả về sau. Cũng giống như trường hợp tự mình gây ra sát nghiệp; vào sát-na mà nghiệp đạo (sát, v.v.) thành tựu (kriyāphalaparasamāptau) thì cũng là lúc chuỗi tâm tương tục tâm có sự chuyển biến. Sự chuyển biến này có tên là nghiệp đạo, và vì thế người có chuỗi tâm chuyển biến này vẫn có thể tạo thành nghiệp đạo - bởi vì quả, tức sự chuyển biến của chuỗi tâm tương tục, phải được gọi tên cho phù hợp với nhân, tức nghiệp đạo - và sự chuyển biến này có tên là thân hay ngữ là tùy thuộc vào việc nó xuất phát từ thân hay ngữ. Chính nhờ những nguyên tắc như vậy mà những người chủ trương vô biểu đã xem vô biểu như là nghiệp đạo, như là con đường tạo tác của thân hoặc ngữ.

Đại đức (Bhadanta) (Vibhāṣā, 118, 16) có một quan niệm khác hẳn về sự không hiện hữu của vô biểu: “Một người bị xúc chạm (sprśyate) bởi tội (avadya) sát vì có loại tư thuộc ba thời điểm (trikālayācetanayā, tam thời khởi tư) liên quan đến các uẩn tạo thành một chúng sinh đang còn sống (upāttesu skandheṣu); có nghĩa là khi người đó suy nghĩ: Ta sẽ giết, ta giết, ta đã giết.” [Như vậy nghiệp đạo đã hoàn mãn bởi vì cả gia hành, hành động chính, và sự liên tục đều có chung một loại tư.]

Nhưng chúng tôi sẽ nói rằng loại tư thuộc ba thời điểm này không làm thành nghiệp đạo bởi vì nếu theo chủ trương này của đại đức thì một người con sẽ phạm tội vô gián (ānantarya) khi nói: “Mẹ tôi đã bị giết chết”, trong lúc mà người mẹ của anh ta thực sự không bị người nào giết chết cả. Tuy nhiên tất cả sự vận hành của tư (cetanāsamudācāra) từ “ta sẽ giết, ta giết, ta đã giết” chỉ thích hợp với người tự giết mình (svayaṃ ghnatas); và đây cũng là ý chính của đại đức khi giải thích loại sát nghiệp này.

Ở đây Hữu bộ đã đưa ra chất vấn: “Nhưng tại sao mỗi ác cảm này có thể khiến cho các ông khăng khăng bác bỏ sự hiện hữu của vô biểu nhưng lại thừa nhận sự chuyển biến của chuỗi tâm tương tục (saṃtatipariṇāmaviśeṣa)?

Thật ra chủ trương vô biểu của Hữu bộ và chủ trương sự chuyển biến của chuỗi tâm tương tục của Kinh bộ đều rất khó hiểu (duḥkhabodha); vì thế chúng tôi không hề có ác cảm đối với luận chứng thứ nhất này. Chúng tôi chỉ không bằng lòng (na pariḷoṣo ‘smākam) với chủ trương “vào sát-na

thành tựu nghiệp đạo do một hành động của thân dựa vào một tâm (cittānvayakāyaprayogeṇa) lại có thể sinh khởi ở người sai sử nghiệp đạo này một pháp gọi là vô biểu”, một pháp vốn chẳng quan hệ gì (pṛthagbhūta) đến tâm của người sai sử cũng như đến thân của người bị sai sử. Tuy nhiên chúng tôi lại cảm thấy vừa lòng với chủ trương “vào sát-na thành tựu nghiệp đạo do một hành động được sai sử bởi một người nào đó (yatkr̥taprayogasambhūta) vẫn có thể sinh khởi, nhờ vào hành động này, một sự chuyển biến đối với chuỗi tâm tương tục của chính người này”. Và chúng tôi cũng dễ dàng thừa nhận là quả sinh khởi từ sự chuyển biến của chuỗi tương tục này chứ không phải từ vô biểu.

Ngoài ra còn có các luận chứng khác đã được kể đến ở trên như: “Không có biểu thì làm thế nào có được vô biểu?”; “Vô biểu chỉ có nghĩa là không còn tạo tác một hành động nào đó”; “vô biểu không tùy thuộc vào các đại chủng quá khứ”.

(5) Pháp xứ không được xem như là vô sắc.

Giải đáp cho vấn nạn này đã được trình bày ở trên. Có một loại sắc không thể nhìn thấy, không có đối ngại (apratigha), tạo thành một phần của pháp xứ; và đó là vô biểu. Chính loại sắc này là cảnh sở duyên của định và sinh khởi nhờ lực của định (dhyāyinām samādhiviṣayo rūpaṃ samādhiprabhāvād utpadyate).

(6) Tỳ-bà-sa nói rằng đạo đế sẽ không có tám chi.

Theo các ông khi thánh giả đang ở trong thánh đạo khi quán sát hoặc tư duy tứ đế thì họ sẽ thành tựu chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng bằng cách nào? Có phải các ông muốn nói rằng họ nói ra lời nói chân chánh (phát chánh ngôn), làm các việc chân chánh (khởi chánh tác) mong cầu y bát?

Trả lời của hữu bộ: Đó không phải là chủ ý của chúng tôi. Trong thánh đạo, thánh giả vẫn hoạch đắc những pháp vô biểu vô lậu nào đó; chẳng hạn như khi xuất quán (vipaśyanā), nhờ có lực của các vô biểu vô lậu mà thánh giả có thể phát khởi lời nói, hành động và lối sống chân chánh. Vì nhân (nimitta) có thể được gọi tên theo quả cho nên người ta mới lập vô biểu làm ngữ, nghiệp, mạng.

Nếu vậy tại sao không thừa nhận thuyết của chúng tôi? Tuy không có vô biểu nhưng thánh giả khi ở trong thánh đạo, hoạch đắc ý định (āśaya, ý lạc) và nhân cách (āśraya, ý chỉ) như thế nên khi xuất quán đã nhờ vào lực của

hai loại này mà từ đó trở về sau đều khởi chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng. Các nhân này (āsaya, āsraya) mang tên của quả vì thế vẫn có thể khẳng định rằng thánh đạo thành tựu cả tám chi.

Có luận sư khác nói rằng các chi của thánh đạo chỉ hàm nghĩa “không phạm” (bất tác, tadakriyāmātra). Không phạm có nghĩa là gì? Một người đang nhập định có thể nhờ vào lực của thánh đạo mà đắc được sự “không tạo tác” ở mức độ tương đối hoặc tuyệt đối. Sự “không tạo tác” này vì đắc nhờ nương vào thánh đạo vô lậu cho nên cũng thuộc về vô lậu; và đó chính là chi của thánh đạo.

Chắc chắn các chi (như chánh ngữ, v.v.) không phải là thực pháp (Anguttara, iv. 157; Dīgha, iii. 260) mà chỉ là sự “không tạo tác”. Nhưng không phải chỉ các thực pháp có riêng pháp thể mới lập thành pháp; chẳng hạn như trường hợp của tám thế pháp là đắc, phi đắc, vinh, nhục, khen, chê, sướng, khổ. Sự không đắc được y phục, thực phẩm, v.v., không phải là thực pháp.

(7) Tỳ-bà-sa nói rằng nếu vô biểu không hiện hữu thì cũng không có luật nghi biệt giải thoát. Có thể bác bỏ vấn nạn này theo các nguyên tắc giống như trên bằng cách dựa vào lực của ý muốn (āsaya). Luật nghi (saṃvara) chính là một loại tư (cetana) có khả năng ngăn chặn các hành động xấu và điều phục (saṃvṛṇotti) thân ngữ sau khi được biểu hiện qua việc cương quyết (vidhi) không tạo tác tội lỗi, qua sự phát nguyện giữ giới; vì thế đã dựa vào đó để lập thành luật nghi biệt giải thoát.

Ở đây Tỳ-bà-sa có thể bác bỏ rằng nếu luật nghi biệt giải thoát chỉ là tư thì khi hành giả nghĩ về một điều nào đó khác với loại tâm này (dị duyên tâm) tức sẽ không còn luật nghi, bởi vì lúc đó hành giả không còn hoạch đắc loại tư có thể điều phục thân ngữ. Tuy nhiên bác nạn này không có giá trị; bởi vì khi hành giả khởi tâm muốn làm một điều ác thì nhờ có lực huân tập của chuỗi tâm tương tục mà sự ức niệm về những gì đã phát nguyện cũng sẽ hiện khởi để ngăn chặn ý muốn làm điều xấu này.

(8) Ngoài ra loại tư này còn có tính chất của một bờ đê. Khi một người đã phát nguyện cương quyết không làm điều ác thì khi nhớ lại điều nguyện này, tâm tầm quý sẽ hiện khởi và người này sẽ tự điều phục để khỏi phạm giới.

Trái lại theo chủ trương của các ông, nếu sự phạm giới được ngăn chặn nhờ vào một pháp vô biểu không quan hệ gì đến sự ức niệm thì lẽ ra khi bị thất niệm cũng không thể phạm giới bởi vì vô biểu luôn luôn có mặt ở đó.

Chúng ta nên chấm dứt sự tranh luận ở đây. Các luận sư Tỳ-bà-sa đã nói rằng có một vật thực hữu (dravya) có thể loại riêng được gọi là vô biểu (aviñaptirūpa).

Trên đây có nói rằng vô biểu sinh khởi nhờ nương vào các đại chủng; như vậy có phải các đại chủng này chính là các đại chủng làm sở y cho biểu (viñapti), tức các đại chủng của thân tạo tác biểu nghiệp, hay là các đại chủng khác?

Tụng đáp:

此能造大種 異於表所依

[Các đại chủng tạo thành (vô biểu nghiệp) này

Khác với các đại chủng làm sở y của biểu nghiệp]

Luận: Vô biểu sinh khởi từ các đại chủng khác với các đại chủng làm sở y cho biểu; bởi vì cùng một tập hợp (sāmagrī) của bốn đại chủng không thể vừa tạo thành một sở tạo sắc (bhautika, upādāyarūpa) vi tế là vô biểu, lại vừa tạo thành một sở tạo sắc thô hiển là biểu.

Biểu nghiệp xuất hiện cùng lúc với các đại chủng tạo ra nó; và vô biểu cũng như vậy.

Một nguyên tắc chung là tất cả các sở tạo sắc đều sinh khởi cùng thời với các đại chủng của chúng; tuy nhiên có một số thuộc hiện tại và vị lai sinh khởi từ các đại chủng quá khứ.

欲後念無表 依過大種生。

[Vô biểu dục giới ở sát-na thứ hai

Sinh khởi từ các đại chủng quá khứ.]

Luận: Vào sát-na một vô biểu nghiệp sinh khởi thì nó sinh khởi từ các đại chủng cùng thời với sự sinh khởi của nó. Sau sát-na này, một vô biểu nghiệp thuộc về Dục giới - tức khác với loại vô biểu sinh từ định và loại vô biểu vô lậu - sẽ sinh khởi, có nghĩa là tiếp tục sinh khởi trở lại, cũng từ chính các đại

chúng ở sát-na thứ nhất; tức các đại chủng này đã trở thành quá khứ ở sát-na thứ hai. Từ sát-na này trở đi các đại chủng quá khứ sẽ làm sở y (āśraya) cho vô biểu bởi vì chúng chính là chuyển nhân (pravṛtti), là loại nhân sinh khởi (ākṣepakāraṇa) của vô biểu; các đại chủng cùng thời với mỗi một sát-na về sau chỉ làm chỗ dựa cho vô biểu bởi vì chúng chỉ là tùy chuyển nhân (anuvṛtti), là loại nhân trì giữ (abhiṣṭhānakāraṇa) của vô biểu. Trường hợp này cũng giống như bàn tay lăn bánh xe và mặt đất đỡ bánh xe là chuyển nhân và tùy chuyển nhân đối với sự chuyển động của bánh xe.

(Hỏi) Thân nghiệp và ngữ nghiệp ở các địa khác nhau được tạo thành bởi các đại chủng thuộc loại địa nào (trong các địa ở Dục giới và bốn tầng thiên)?

Tụng đáp:

有漏自地依 無漏隨生處。

[Hữu lậu nương vào tự địa

Vô lậu tùy theo xứ sinh khởi.]

Luận: Thân nghiệp và ngữ nghiệp ở Dục giới được tạo thành bởi các đại chủng thuộc Dục giới; và cứ thế cho đến thân ngữ nghiệp ở tầng thiên thứ tư thì được tạo thành bởi các đại chủng thuộc tầng thiên thứ tư.

Thân nghiệp và ngữ nghiệp vô lậu được tạo thành bởi các đại chủng thuộc về địa mà người tạo các thân ngữ nghiệp này đã sinh ra; bởi vì các pháp vô lậu đều có khuynh hướng siêu việt các giới (như Dục giới, v.v.); bởi vì không có các đại chủng vô lậu tạo thành một nghiệp vô lậu; bởi vì thân ngữ nghiệp vô lậu sinh khởi nhờ các đại chủng chứ không phải chỉ nhờ vào tâm vì loại nghiệp này là sở tạo sắc (upādāyarūpa). (Vibhāṣā, 140, 15)

(Hỏi) Biểu nghiệp và vô biểu nghiệp có những tính chất gì? Chúng được tạo thành từ những tính chất gì của các đại chủng?

Tụng đáp:

無表無執受 亦等流情數

散依等流性 有受異大生



定生依長養      無受無異大  
表唯等流性      屬身有執受.

[Vô biểu không thuộc chấp thọ,  
Cũng là đẳng lưu và chỉ thuộc hữu tình  
Khi tán thì do các đại chủng đẳng lưu  
Có chấp thọ và khác biệt nhau;  
Khi sinh từ định thì do các đại chủng trưởng dưỡng.  
Không chấp thọ và không khác nhau  
Biểu chỉ có đại chủng đẳng lưu  
Nếu thuộc thân thì có chấp thọ.]

Luận: Vô biểu là loại sắc pháp được tạo thành không phải nhờ vào khối lượng (amūrta), không có rộng hẹp (apratigha, vô biên ngại), vì thế nó không thể làm chỗ dựa cho tâm và các tâm sở, và không hội nhập với các giác quan (anupātta, vô chấp thọ). Vô biểu không bao giờ có tánh vô ký vì thế không thuộc dị thực sinh; nó không phải là trưởng dưỡng mà chỉ là đẳng lưu; có nghĩa là được sinh khởi bởi đồng loại nhân (sabhāgahetu). [Tụng văn nói “diệc đẳng lưu” bởi vì vô biểu cũng có thể có tính chất sát-na (kṣaṇika): Vô biểu vô lậu đầu tiên không phải là đẳng lưu.]

Khi không ở vào trạng thái của định (asamāhita, vikṣipta), tức khi thuộc về Dục giới, thì vô biểu được tạo thành bởi các đại chủng đẳng lưu và có chấp thọ. Các đại chủng này không giống nhau (dị đại chủng) bởi vì mỗi một trong bảy loại vô biểu, như giới sát, v.v., thuộc luân nghi biệt giải thoát, đều được tạo thành bởi một nhóm riêng biệt của bốn đại chủng.

Khi khởi từ định (samādhija), tức khi không có sự phân biệt giữa luật nghi thuộc tĩn lự và luật nghi vô lậu vốn sinh khởi từ hai loại định hữu lậu và vô lậu thì vô biểu hay luật nghi (samvara) sẽ được tạo thành bởi các đại chủng trưởng dưỡng (aupacayika) do định phát khởi, tức các đại chủng vô chấp thọ. Bảy loại giới tạo thành luật nghi thì khác nhau, nhưng tất cả - từ giới sát cho đến vọng ngữ - đều được tạo thành bởi cùng một nhóm của bốn đại

chúng (vô dị đại). Chỉ có một loại tâm sinh khởi các giới này và các đại chúng làm sở y cho các giới này cũng chỉ có một.

Biểu chỉ có tánh đẳng lưu; và nếu thuộc về thân thì có chấp thọ.

Ở đây người ta có thể hỏi rằng khi sinh khởi thì thân biểu làm hủy hoại hay không hủy hoại hình sắc của thân (saṃsthānasamṭāna) vốn thuộc về dị thực. Trường hợp này rất nan giải. Nếu cho rằng có làm hủy hoại thì không thể được; bởi vì trái với tông chỉ của Tỳ-bà-sa vốn cho rằng một sắc pháp có tánh dị thực sẽ sinh khởi trở lại (punaḥprabandha) sau khi đoạn; trái lại, nếu thân biểu không làm hủy hoại hình sắc có sẵn thì hai loại hình sắc (saṃsthānadvaya) - loại trước là dị thực và loại sau là đẳng lưu - sẽ cùng hiện hữu ở cùng một chỗ.

Như vậy phải thừa nhận rằng thân biểu được tạo thành bởi các đại chúng đẳng lưu mới sinh và không làm hủy hoại các hình sắc có sắc có sẵn.

Nhưng nếu như vậy thì phần thân mà thân biểu nương vào đó để khởi sẽ to lớn hơn trước đó bởi vì phần thân này được thâm nhập thêm (abhivyāpana, biến tăng tiến) các đại chúng mới sinh để tạo thành thân biểu này. Nếu phần thân này không có thêm các đại chúng mới thì không thể nói rằng vô biểu được toàn bộ phần thân này tạo thành.

Chúng tôi sẽ trả lời rằng thân thể dị thực có các lỗ hồng (śuṣiratvāt kāyasya) vì thế vẫn có chỗ cho các đại chúng đẳng lưu mới sinh để tạo thành vô biểu.

Trên đây đã nói về hai loại nghiệp tư (cetana) và tư sở tạo (cetanakṛta); ba loại nghiệp ý, thân và ngữ; năm loại nghiệp tư, thân biểu, thân vô biểu, ngữ biểu, ngữ vô biểu. Tiếp theo sẽ là phần nói về các tánh thiện, bất thiện, vô ký của các loại này và chúng thuộc về loại giới (dhātu), địa (bhūmi) nào.

無表記餘三 不善唯在欲

無表遍欲色 表唯有伺二

欲無有覆表 以無等起故.

[Vô biểu thuộc hữu ký

Còn lại đều có ba loại.

Bất thiện chỉ có ở Dục giới

Vô biểu có ở cả Dục giới và Sắc giới.

Biểu chỉ ở hai địa có tứ

Dục giới không có biểu hữu phú

Vì không có nhân dẫn khởi.]

Luận: Vô biểu chỉ có tánh thiện (kusala) hoặc bất thiện (akusala). Tư vô ký vốn yếu liệt nên không có khả năng dẫn phát một nghiệp mạnh (balavat) giống như vô biểu. Quả vô biểu có thể tương tục tái sinh sau khi nhân dẫn khởi của nó bị diệt.

Các nghiệp còn lại là tư và biểu. Các nghiệp này có thể là thiện, bất thiện hoặc vô ký.

Nghiệp bất thiện chỉ có ở Dục giới bởi vì ở các giới khác đều không có ba loại bất thiện căn, vô tâm và vô quý. Tụng văn chỉ nói đến loại nghiệp bất thiện; vì thế có thể biết rằng hai loại thiện và vô ký đều có ở cả tam giới.

Sắc giới cũng có vô biểu nhưng Vô sắc giới thì không bởi vì ở đó không có các đại chủng tạo vô biểu sắc.

Ở nơi nào có thân và ngữ hiện hữu (pravartante) thì ở đó có loại vô biểu luật nghi (samvara) thuộc thân và ngữ này.

(Vấn nạn) Không có đại chủng vô lậu nhưng vẫn có vô biểu vô lậu; vô biểu vô lậu xuất phát từ các đại chủng thuộc về một địa mà người khởi vô biểu vô lậu đã sinh ra ở đó. Như vậy, khi một người sinh ra ở Dục giới và Sắc giới nhập vào một định thuộc Vô sắc giới thì người này vẫn có thể tạo ra một loại vô biểu Vô sắc giới xuất phát từ các đại chủng Dục giới và Sắc giới.

(Giải thích) Không phải như vậy bởi vì vô biểu vô lậu vượt qua các giới (adhātupatti, bất đọa giới). Loại vô biểu này không có bất cứ tính chất chung nào với các phiền não thuộc về giới mà người có loại vô biểu này đang ở; và vô biểu vô lậu không thuộc cùng loại cũng không phải khác loại (sabhāga, visabhāga) với các đại chủng ở giới này. Trong khi đó vô biểu Vô sắc giới không thể phát xuất từ các đại chủng khác loại (visabhāga) thuộc Dục giới và Sắc giới.

Hơn nữa, vì quay lưng (vaimukhya) lại với tất cả các sắc pháp - bởi vì ở Vô sắc giới không còn có tướng về sắc pháp - cho nên loại định vô sắc không có khả năng tạo ra vô biểu, vốn là một sắc pháp (rūpa).

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói rằng vì để đối trị ác giới (dauḥsīlyapratipakṣeṇa) nên mới có giới (sīla, thi-la). Ác giới chỉ có ở Dục giới; và giới thuộc sắc giới bao hàm cả vô biểu, là để đối trị. Nhưng các pháp Vô sắc giới thì cách xa (dūra) Dục giới về bốn phương diện: Sở y (āśraya), hành tướng (prakāra), sở duyên (ālabana), và đối trị (pratipakṣa). (Vibhāṣā, 96, 6)

Chỉ có thân biểu và ngữ biểu ở hai địa có tứ (vicāra) là Dục giới và tầng thiên thứ nhất.

Loại biểu hữu phú vô ký (nivṛtāvyākṛta) không có ở các địa không có tứ và cũng không có ở Dục giới nơi mà tất cả các biểu nhiễm ô (kliṣṭa) đều thuộc bất thiện chứ không phải vô ký.

Điều này cũng có nghĩa loại biểu vô phú vô ký (nivṛtāvyākṛta) chỉ có ở Phạm thế. Đã từng nghe nói rằng Đại phạm có tạo tác ngữ nghiệp cuồng siểm (māya), tức khi ở trước mặt chúng thiên vì để tránh câu hỏi của Mã thắng (Aśvajit) mà Đại phạm đã phải nói dối. (Dīgha, i. 18, 221).

(Hỏi) Nhưng nếu không có ngữ biểu ở bên trên tầng thiên thứ nhất thì làm sao có thể có thanh xứ (śabdāyatana) ở tầng thiên thứ hai và các tầng thiên trên đó?

(Đáp) vẫn có ở đó nhưng do nhân là các đại chủng ở ngoài (bāhyamahābhūtahetuka), tức loại thanh được tạo ra bởi gió, v.v..

Có luận sư nói rằng ở tầng thiên thứ hai và các tầng trên đó vẫn có biểu, nhưng là loại vô phú vô ký chứ không phải thiện hay nhiễm ô; bởi vì chúng sinh ở các tầng thiên này không thể khởi (saṃmukhīkar) tâm thiện hoặc nhiễm thuộc về một địa thấp hơn để có thể tạo ra một biểu nghiệp thiện hoặc nhiễm ô. Tâm thiện ở hạ địa đều thuộc loại yếu liệt (nyūna), còn tâm nhiễm thì đã được đoạn trừ.

Nhưng Tỳ-bà-sa lại cho rằng giải thích thứ nhất hợp lý hơn.

(Hỏi) Tại sao không có các loại biểu nghiệp ở các địa bên trên Phạm thế? Tại sao Dục giới không có loại biểu hữu phú vô ký?

(Đáp) Bởi vì không có loại nhân phát sinh. (1) Chính loại tâm tương ưng với tâm (vitarka) và tứ (vicāra) mới có khả năng phát sinh biểu nghiệp; trong khi tầng thiền thứ hai và các tầng trên lại không có loại tâm này. (2) Tâm hữu phú vô ký có thể phát sinh một biểu nghiệp có cùng tính chất khi tâm này thuộc loại “tu sở đoạn” (bhāvanāheya). Trong khi đó ở Dục giới loại tâm hữu phú vô ký chỉ tương ưng với hữu thân kiến (satkāyadr̥ṣṭi) và biên kiến (antagrāhadr̥ṣṭi). Tâm này thuộc loại “kiến sở đoạn” (darśanaheya) và lại hướng vào bên trong () vì thế không thể phát sinh biểu nghiệp.

(Hỏi) Có phải do tánh của loại tâm dẫn khởi (đẳng khởi, samutthāpaka) tức thiện hoặc bất thiện mà các pháp có tánh thiện hoặc bất thiện?

(Đáp) Không phải. Các pháp thiện hoặc bất thiện là do bốn nghĩa: Tính chất tuyệt đối (paramārthatas, thắng nghĩa), tự tánh (svabhāvatas = ātmatas), tương ưng (samprayogatas), nhân dẫn khởi (samuthānatas).

勝義善解脫      自性慚愧根

相應彼相應      等起色業等

翻此名不善      勝無記二常。

[Giải thoát là thắng nghĩa thiện.

Thiện căn, tâm và quý là tự tánh thiện;

Tương ưng với thiện căn là thiện nhờ tương ưng.

Các nghiệp, v.v., thiện do nhân dẫn khởi

Trái lại là bất thiện.

Vô ký thắng nghĩa là hai pháp vô vi.]

Luận: Niết-bàn, tức sự chấm dứt mọi đau khổ, hoàn toàn an ổn và tịch tĩnh (kṣema) vì thế thuộc về thắng nghĩa thiện; cũng giống như trường hợp không có bệnh (ārogya). (Majjima, i. 510)

Ba thiện căn, tâm và quý - không tùy thuộc vào các pháp tương ưng và các nhân của chúng - đều thuộc tự tánh thiện; cũng giống như thuốc tốt (auśadha).

Các pháp như tư, tâm sở tương ưng với các thiện căn và với tâm quý đều thuộc tương ưng thiện. Nếu có tương ưng thì thuộc thiện, nếu không tương ưng thì không phải thiện; cũng giống như đồ uống có pha thuốc tốt (auśadhapānīya).

Nếu xuất phát từ các pháp thuộc tự tánh thiện hoặc tương ưng thiện thì thân nghiệp, ngữ nghiệp, bốn tính chất hữu vi (lakṣṇas), đắc (prāptis), diệt tận định (nirodhasamāpatti), vô tướng định (asaṃjñīsamāpatti) cũng thuộc thiện nhờ vào nhân dẫn khởi của chúng (đẳng khởi thiện); cũng giống như sữa của một con bò đã uống nước có pha thuốc tốt.

Ở đây cần suy nghĩ thêm về trường hợp làm thế nào các pháp đắc (prāptis), v.v., có thể là thiện khi xuất phát từ một tâm không phải thiện (dị loại tâm, visabhāgacitta). Trái với bốn trường hợp thuộc thiện tánh ở trên là bất thiện.

Thế tánh của sinh tử (saṃsāra) chính là sự diễn tiến của mọi khổ đau vì thế hoàn toàn không an ổn (akṣema), tức thuộc về thắng nghĩa bất thiện cũng giống như người có bệnh.

Các căn bất thiện, vô tâm, vô quý đều thuộc tự tánh bất thiện; cũng giống như thuốc độc.

Các pháp tương ưng với các căn này thuộc về tương ưng bất thiện; cũng giống như nước uống có lẫn thuốc độc.

Nếu xuất phát từ các căn này hoặc từ các pháp tương ưng với các căn này thì thân nghiệp, ngữ nghiệp, các tính chất (sinh, trụ, v.v.), và sự hoạch đắc (prāptis) các pháp bất thiện đều thuộc bất thiện vì các nhân dẫn khởi của chúng (đẳng khởi bất thiện); cũng giống như sữa của con bò uống phải nước có lẫn thuốc độc.

(Vấn nạn) Tất cả các pháp hữu lậu (sāsrava) đều thuộc về (abhyantara, paryāpanna) sinh tử (saṃsāra) và như vậy sẽ không có pháp hữu lậu nào có tánh thiện hoặc vô ký?

(Giải thích) Nếu nói thật chính xác (cứ thắng nghĩa) thì đúng là như vậy. Tuy nhiên ở đây có thể căn cứ vào dị thực (vipāka) để nói rằng pháp hữu lậu nào có khả năng sinh khởi quả dị thực đáng ưa (iṣṭa) thì gọi là thiện, pháp hữu lậu nào chưa có tính chất nhất định (vyākṛta) như khi chưa chiêu cảm quả dị thực thì gọi là vô ký.

Thắng nghĩa vô ký là hai pháp vô vi hư không và phi trạch diệt bởi vì chúng hoàn toàn thuộc tánh vô ký.

(Vấn nạn) Tỳ-bà-sa nói rằng thân nghiệp và ngữ nghiệp có tánh thiện hoặc bất thiện là do nhân phát khởi của nó, tức một tâm sở tư (cetanā) thiện hoặc bất thiện. Như vậy điều này cũng có thể áp dụng cho các đại chủng tạo thành thân nghiệp và ngữ nghiệp.

(Giải thích của Tỳ-bà-sa) Không phải như vậy bởi vì ý định của người tạo tác chỉ liên quan đến hành động chứ không phải các đại chủng; có nghĩa là người tạo tác có ý muốn tạo tác một hành động nào đó chứ không có ý muốn tạo ra các đại chủng.

(Luận chủ) Tuy nói như vậy, nhưng làm thế nào loại vô biểu do định sinh có thể có tánh thiện? Người tạo tác giả khi nhập định không có tác ý đối với vô biểu và cũng không suy nghĩ: “Hãy tạo ra một vô biểu!” Chúng tôi cũng không thể thừa nhận loại vô biểu do định sinh lại xuất phát từ một tâm - không thuộc định - sinh khởi trước đó bởi vì tâm này khác thể loại. Vì thế loại vô biểu do định phát khởi không thuộc thiện; hoặc nếu như Tỳ-bà-sa cứ cho rằng thuộc thiện thì thiên nhãn và thiên nhĩ cũng phải thuộc thiện; trong khi Tỳ-bà-sa lại cho hai loại này là vô ký. Đây là vấn đề mà Tỳ-bà-sa cần phải giải quyết (kartavyo ‘tra yatnah).

(Vấn nạn) Trên đây cũng có nói rằng loại tâm thuộc “kiến sở đoạn” không thể phát khởi vô biểu. Nhưng Thế Tôn lại nói: “Do tà kiến (mithyādr̥ṣṭi) nên khởi tà tư duy (saṃkalpa), tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng”. Trong khi đó tà kiến vốn được đoạn trừ bởi kiến đạo.

(Giải thích) Chủ trương trên không trái với kinh bởi vì:

等起有二種	因及彼剎那
如次第應知	名轉名隨轉
見斷識唯轉	唯隨轉五識
修斷意通二	無漏異熟非
於轉善等性	隨轉各容三

牟尼善必同 無記隨惑善.

[Đẳng khởi có hai loại

Là nhân và sát-na;

Theo thứ tự trên

Được gọi là chuyển và tùy chuyển.

Thức thuộc kiến đoạn là chuyển;

Năm thức là tùy chuyển;

Ý thuộc tu đoạn gồm cả hai.

Vô lậu và dị thực sinh đều không phải.

Từ chuyển thuộc thiện, v.v.

Có tùy chuyển thuộc ba tánh.

Ở Thế Tôn cả hai đều thiện;

Hoặc nêu (chuyển) là vô ký, tùy chuyển là thiện.]

Luận: Pháp dẫn khởi một hành động (samutthāna, đẳng khởi) được chia làm hai loại: Loại đẳng khởi làm nhân được gọi là nhân đẳng khởi (hetusamutthāna); loại đẳng khởi cùng thời với hành động được gọi là sát-na đẳng khởi (tatkṣaṇasamutthāna).

Vào lúc sắp hành động thì nhân đẳng khởi có khả năng dẫn phát (ākṣepaka), tức tạo ra (utpādaka), vì thế nó là pháp dẫn khởi (chuyển, pravrtaka); vào lúc đang hành động thì sát-na đẳng khởi không tách rời hành động vì thế nó là pháp dẫn khởi thứ hai (tùy chuyển, anuvartaka).

(Hỏi) Sát-na đẳng khởi có tác dụng (sāmarthya) gì đối với hành động (vijñapti, biểu nghiệp)?

(Đáp) Nếu không có sát-na đẳng khởi thì hành động sẽ không xảy ra cho dù nó được dẫn phát bởi pháp dẫn khởi; cũng giống như trường hợp hành động



không thể xảy ra khi người đã dẫn khởi hành động (như nghĩ: “tôi sẽ đi đến ngôi làng”) vừa mới chết.

(Hỏi) Nếu biểu nghiệp không thể khởi vì không có pháp tùy chuyển thì trong trường hợp người vô tâm đặc giới làm thế nào để có biểu nghiệp? (Vibhāṣā, 113, 7)

(Đáp) Ở đây cần đưa ra một giải thích khác: Biểu nghiệp có tính chất rõ ràng hơn (sphuṭa, vyakta) ở những người hữu tâm. Những người này có loại tâm “dẫn khởi thứ hai” (tùy chuyển tâm) vào sát-na biểu nghiệp sinh khởi; và đây chính là tác dụng của loại tâm này.

Loại tâm được đoạn trừ bởi kiến đạo là nhân đẳng khởi duy nhất của biểu nghiệp bởi vì đó là nhân (nidāna, hetu) của tiến trình tâm (vitarka, vicāra) dẫn phát (samutthāpaka) biểu nghiệp. Tâm này không phải là tâm tùy chuyển (1) bởi vì nó không còn hiện hữu vào sát-na biểu nghiệp xảy ra: Biểu nghiệp này vận hành được là nhờ loại tâm “hướng ra bên ngoài” (ngoại môn tâm), được đoạn trừ bởi tu đạo (bhāvanā), và là tâm tùy chuyển; (2) bởi vì giả như nó là tâm tùy chuyển thì ngay sau đó, loại sắc pháp (biểu nghiệp) đã được nó tạo ra cũng sẽ bị đoạn trừ bởi kiến đạo; cũng giống như trường hợp loại biểu nghiệp được tạo ra bởi một tâm thuộc tu đạo sẽ bị đoạn trừ bởi tu đạo. Và như vậy sẽ trái với Đối pháp (Abhidharma).

Thật vậy, sắc pháp (rūpa = vijñapti) không tương vi (virudhyate) với sự hiểu biết đúng (minh, vidyā) cũng như không đúng (vô minh, avidyā) cho nên nó không thể được đoạn trừ bởi kiến đạo.

(Kinh bộ) Lập luận “sắc pháp không tương vi với minh” cần được chứng minh. Bởi vì những ai chủ trương sắc pháp thuộc kiến đoạn sẽ không thừa nhận sắc pháp không tương vi với minh.

(Tỳ-bà-sa) Nếu sắc pháp (vijñapti) xuất phát từ một tâm thuộc kiến đoạn thì chính nó cũng bị đoạn trừ bởi kiến đạo và các đại chủng làm sở y (āśraya) cho sắc pháp này, cho biểu nghiệp này, cũng bị đoạn trừ bởi kiến đạo bởi vì chúng cũng xuất phát từ loại tâm này. Và điều này không thể chấp nhận được vì các đại chủng này thuộc loại các pháp vô phú vô ký; trong lúc tất cả các pháp thuộc kiến đoạn đều là nhiễm ô (kliṣṭa).

(Kinh bộ) Chúng tôi không chấp nhận kết luận này. Các đại chủng được bàn đến ở trên không phải có tánh thiện hay bất thiện là do tâm dẫn khởi; và

trường hợp của biểu nghiệp cũng vậy. Hoặc phải thừa nhận là các đại chủng này đều thuộc kiến đoạn.

(Tỳ-bà-sa) Điều này không thể chấp nhận được. Các đại chủng không thể thuộc kiến đoạn, và cũng không phải là “không thể đoạn” (phi sở đoạn). Bởi vì tất cả các pháp không nhiễm ô đều không tương vi với minh hay vô minh.

[Thật vậy, pháp bất nhiễm ô, cho dù thuộc loại vô phú vô ký hay thiện hữu lậu, đều không tương vi với minh, tức thánh đạo vô lậu; cũng giống như trường hợp pháp nhiễm ô bị diệt là do sự hoạch đắc (prāpti) được nó bị đoạn trừ bởi thánh đạo nói trên...]

Như vậy bản kinh được trích dẫn ở trên không vô hiệu hóa chủ trương của chúng tôi khi nói: “Tâm thuộc kiến đoạn không dẫn khởi biểu nghiệp”, bởi vì kinh này chỉ nhắm đến loại tà kiến (mithyādr̥ṣṭi) làm nhân đấng khởi (pravartaka). (Vibhāṣā, 117, 10)

Ý thức (manovijñāna) thuộc loại tu đoạn (bhāvanāheya) vừa chuyển vừa tùy chuyển.

Năm thức (tức nhãn thức, v.v.) chỉ là tùy chuyển vì không có phân biệt (vikalpa). (Vibhāṣā, 117, 10)

Như vậy có tất cả bốn trường hợp:

(1) Chuyển chứ không phải tùy chuyển: Ý thức thuộc kiến đoạn.

(2) Tùy chuyển chứ không phải chuyển: Năm thức thân.

(3) Vừa chuyển vừa tùy chuyển: Ý thức thuộc tu đoạn.

(4) Không phải chuyển cũng không phải tùy chuyển: Tâm vô lậu.

(Hỏi) Tâm tùy chuyển có cùng tánh (thiện, bất thiện, vô ký) với tâm chuyển không?

(Đáp) Điều này không nhất định. Từ một tâm chuyển thuộc thiện có thể có tâm tùy chuyển thuộc thiện, bất thiện hoặc vô ký; đối với một tâm bất thiện hoặc vô ký cũng như vậy.

Riêng đối với Thế Tôn thì tâm tùy chuyển có cùng thể loại với tâm chuyển: Từ tâm chuyển thiện sẽ có tâm tùy chuyển thiện; từ tâm chuyển vô ký sẽ có tâm tùy chuyển vô ký. Hoặc cũng có khi tùy tâm chuyển vô ký lại xuất phát một tâm tùy chuyển thiện; nhưng từ tâm chuyển thiện thì không bao giờ có tâm tùy chuyển vô ký bởi vì lời thuyết giáo của chư Phật không bao giờ suy kiệt.

Có bộ phái (Mahāsāṃghikas, v.v) nói rằng tâm của chư Phật không bao giờ thuộc vô ký bởi vì chư Phật luôn luôn nhập định; chuỗi tâm tương tục của chư Phật chỉ thuần các tâm thiện (kuśālaikatāna). Kinh (Anguttara, iii. 346; Theragāthā, 696-697) nói: “Thế Tôn (na-già, naga) tại định khi đi, khi đứng, khi nằm, khi ngồi.”

(Tỳ-bà-sa) Sở dĩ kinh nói như vậy là vì tâm của Thế Tôn không phân tán (avisaraṇa) đến các sự vật nếu như ngài không muốn (anicchayā) [Thế Tôn luôn luôn tại định (nityasamāhita) có nghĩa là sự ức niệm luôn luôn hiện diện ở ngài: Khi đi ngài biết là mình đi.] Tuy nhiên điều này không có nghĩa rằng Thế Tôn không có các pháp vô ký như các pháp thuộc dị thực sinh (vipākaja), các pháp thuộc về oai nghi (īryāpatha), thông quả tâm (nīrmānacitta).

Chúng ta đã biết rằng ý thức thuộc tu đoạn vừa là chuyển vừa là tùy chuyển và có thể thuộc thiện, bất thiện hoặc vô ký.

Loại tâm thuộc dị thực sinh sinh khởi một cách tự nhiên không do gia hành (nirabhisamkāravāhin) thì không phải là tâm tùy chuyển, cũng không phải là tâm chuyển.

(Hỏi) Biểu nghiệp có tánh thiện, bất thiện hay vô ký là tùy thuộc tánh loại của tâm tùy chuyển hay tâm chuyển?

(Đáp) Câu hỏi trên nhắm đến điều gì? Nếu giống như tánh loại của tâm chuyển thì hai loại thân kiến (satkāya) và biên kiến (antagrāha) đều là tâm chuyển vì chúng thuộc tánh hữu phú vô ký. Nếu biểu nghiệp do chúng dẫn khởi có tánh loại giống như chúng thì ở Dục giới lẽ ra phải có một hành động thuộc loại hữu phú vô ký; tuy nhiên kết quả này không thể chấp nhận được. Nếu các ông cứ khăng khăng giữ lấy ý kiến của mình thì các ông phải thừa nhận, mặc dù đi ngược lại chủ trương của các ông rằng tất cả các tâm thuộc kiến đoạn đều không phải là tâm chuyển; và điều này cũng có nghĩa là thân kiến và biên kiến không phải là tâm chuyển trong khi các loại kiến (đrṣṭi) lại là tâm chuyển.

Trong trường hợp giống như tánh loại của tâm tùy chuyển thì biểu nghiệp, mà nhờ nó mà một người có thể đắc được luật nghi biệt giải thoát, sẽ không phải là thiện tánh. Nếu người này có tâm bất thiện hoặc vô ký trong khi thọ giới (upasampādyamāna).

(Tỳ-bà-sa) Biểu nghiệp có cùng tánh loại với tâm chuyển khi tâm chuyển này thuộc về tu sở đoạn; nhưng không có cùng tánh loại khi tâm chuyển thuộc kiến sở đoạn, chẳng hạn như khi nghĩ: “Cái ta có hiện hữu”, bởi vì trong trường hợp này, có một tâm chuyển khác nằm giữa tâm chuyển và biểu nghiệp - một loại tâm thuộc tu sở đoạn, hướng ra bên ngoài, có kèm theo tâm tứ, và qua đó người ta thuyết giảng về cái ta chẳng hạn. Loại tâm chuyển thứ nhất thuộc tánh vô ký; loại thứ hai thuộc tánh bất thiện; và biểu nghiệp cũng thuộc tánh bất thiện. Từ loại tâm chuyển thuộc kiến đoạn phát khởi một tâm chuyển khác thuộc tu sở đoạn có tánh thiện, bất thiện hoặc vô ký; và từ tâm chuyển thứ hai này dẫn khởi một loại biểu nghiệp có cùng tánh loại.

(Luận chủ) Nhưng nếu biểu không phải do tâm tùy chuyển mà có tánh thiện, bất thiện hoặc vô ký thì giải thích được các ông trích dẫn từ kinh sẽ không có giá trị. Các ông đã nói rằng kinh chỉ lấy “kiến” (dṛṣṭi) làm tâm chuyển và do đó khi khẳng định tà kiến phát sinh biểu thì kinh không đi ngược lại nguyên tắc “tâm thuộc kiến đoạn không dẫn sinh biểu”, cũng không trái với hệ luận “không có loại biểu hữu phú vô ký ở dục giới”. Vì thế nên nói rằng kinh chỉ xem “kiến” (dṛṣṭi) như là loại tâm chuyển mà theo sau nó là một tâm chuyển khác ngăn cách tâm chuyển trước với biểu nghiệp, và thuộc về loại được đoạn trừ bởi tu đạo.

---o0o---

### **Phần 13**

Phần này nói về các tính chất của biểu và vô biểu.

無表三律儀 不律儀非二。

[Ba loại vô biểu là luật nghi,

Bất luật nghi, phi luật nghi phi bất luật nghi.]

Luận: Vô biểu có ba loại: (1) luật nghi (saṃvara), có khả năng thu thúc (saṃvṛṇoti) và trừ diệt hoặc ngăn chặn dòng tương tục của ác giới

(dauḥṣīlyaprabandha); (2) bất luật nghi (asaṃvara) là trái với luật nghi, tức không có luật nghi; (3) phi luật nghi phi bất luật nghi (naivasamvarmāsamvara) là loại không có tính chất của luật nghi cũng như bất luật nghi.

律儀別解脫 靜慮及道生.

[Luật nghi biệt giải thoát,

Luật nghi tĩnh lự và luật nghi vô lậu.]

Luận: Có ba loại luật nghi: (1) luật nghi biệt giải thoát (prātimokṣasaṃvara) là giới luật (śīla) hệ thuộc dục giới, là giới luật của chúng sinh ở thế giới này; (2) luật nghi tĩnh lự, sinh khởi từ tĩnh lự (dhyāna), là giới luật hệ thuộc sắc giới; (3) luật nghi vô lậu, sinh khởi từ thánh đạo, là giới luật vô lậu.

初律儀八種 實體唯有四

形轉名異故 各別不相違.

[Luật nghi thứ nhất có tám loại,

Nhưng thực ra chỉ có bốn;

Vì hình tướng thay đổi nên tên gọi khác nhau;

Tuy tách rời nhau nhưng không tương vi.]

Luận: Luật nghi biệt giải thoát có tám loại. Đó là các luật nghi thuộc Bí-sô (bhikṣu) Bí-sô-ni (bhikṣuṇi), Chánh học (śikṣamāṇā), Cần sách (śrāmaṇera), Cần sách nữ (śrāmaṇerikā), Cận sự (upāsaka), Cận sự nữ (upāsikā), Cận trú (upavāsastha). Tám loại này đều là luật nghi của biệt giải thoát vì thế đứng về mặt tên gọi thì được chia làm tám loại; nhưng thực ra chỉ có bốn loại có các tính chất khác nhau; đó là luật nghi của Bí-sô, Cần sách, Cận sự và Cận trú. Thật vậy, luật nghi của Bí-sô-ni không khác và không tách rời luật nghi của Bí-sô; luật nghi của chánh học và Cần sách nữ không khác với luật nghi của Cần sách; luật nghi của Cận sự nữ không khác với luật nghi của Cận sự.

Giới tính (vyañjana), tức Linga, giúp phân biệt sự khác nhau giữa nam giới và nữ giới. Chính vì có giới tính mà có sự khác nhau về tên gọi như Bí-sô, Bí-sô-ni, v.v..

Khi giới tính thay đổi (chuyển căn vị) thì Bí-sô trở thành Bí-sô-ni, Bí-sô-ni trở thành Bí-sô, Cần sách thành Cần sách nữ, Cần sách nữ và Chánh học thành Cần sách; Cận sự thành Cận sự nữ, Cận sự nữ thành Cận sự. Tuy nhiên không thể thừa nhận khi thay đổi giới tính (parivṛttavyañjana) thì có thể xả bỏ luật nghi trước đó và đắc được luật nghi mới bởi vì sự thay đổi giới tính không thể có công năng này. Vì thế bốn loại luật nghi thuộc nữ giới đều phối hợp với ba loại luật nghi thuộc nam giới.

(Hỏi) Khi các luật nghi được thọ trì kế tiếp nhau, tức từ luật nghi Cận sự với năm giới tiếp theo là luật nghi Cần sách với mười giới, rồi đến luật nghi Bí-sô với hai trăm năm mươi giới, thì có phải các loại luật nghi này chỉ khác nhau vì có thêm vào các giới mới - tức cũng giống như sự khác nhau giữa các con số năm, mười, hai mươi; giữa một số cuối và hai số cuối - hay mỗi một luật nghi đều được sinh khởi riêng cho nên có thể tách rời nhau?

(Đáp) Các luật nghi đều tách rời nhau mà không tương tạp. Ngay cả trong các phần luật nghi chung - như Cận sự, Cần sách và Bí-sô đều từ bỏ (virati) sự giết hại, trộm cắp, tà dâm, nói dối, các chất uống làm say - thì cả ba loại luật nghi đều có những tính chất riêng biệt.

Sự khác nhau của chúng nằm ở các trường hợp phạm giới (nidāna). Một người càng thọ trì được nhiều giới luật (học xứ; śikṣāpada) thì càng tránh được (viễn ly) nhiều trường hợp sinh tâm kiêu mạn (mada) và phóng dật (pramādasthāna); tức cũng tránh được nhiều nhân duyên phạm giới sát, v.v.. Nhờ thế ba loại viễn ly này không bị tạp loạn. Nếu không phải như vậy, nếu luật nghi của Cận sự và Cần sách lẫn lộn (antarbhāva) với luật nghi của Bí-sô thì khi một Bí-sô xả bỏ luật nghi Bí-sô (saṃvaram prat yācakṣāṇaḥ) cũng sẽ lập tức xả bỏ cả ba loại luật nghi; nhưng không ai chấp nhận điều này vì thế các loại luật nghi đều tách rời nhau.

Tuy nhiên chúng không trái nghịch nhau. Chúng có thể cùng hiện hữu bởi vì khi thọ trì một giới luật mới thì người ta không từ bỏ giới luật trước đó. Điều này cũng có nghĩa một Bí-sô khi xả bỏ giới Bí-sô vẫn còn các luật nghi của Cận sự và Cần sách. (Vibhāṣā, 124, 4).

(Hỏi) Làm thế nào để trở thành Cận sự, Cận trú, Cần sách, ,Bí-sô?

Tụng đáp:

受離五八十 一切所應離

立近事近住 勤策及苾芻.

[Thọ giới xả ly năm, tám, mười

Tất cả những gì cần phải xả ly

Thì trở thành Cận sự, Cận trú, Cận sách và Bí-sô.]

Luận: Khi thọ giới xả ly (viratisamādāna) năm điều: (1) giết hại (prāṇātipāta), (2) trộm cắp (adattādāna), (3) tà dâm (dục tà hạnh, kāmamihyācāra), (4) nói dối (mṛṣāvāda), (5) các chất uống làm say (surāmaireyapramādashānavirata) tức đã tự đặt mình vào luật nghi của Cận sự. Khi thọ giới xả ly tám điều: (1) giết hại, (2) trộm cắp, (3) dâm dục (phi phạm hạnh, abhrahmacarya), (4) nói dối, (5) các chất uống làm say, (6) sử dụng hương thơm, vòng hoa, son phấn (gandhamālyavilepana), xem nghe múa hát, nhạc (nrtyagītavādītā), (7) giường cao, giường lớn (uccāsayana, mahāsayana), (8) ăn không đúng lúc (thực phi thời thực, vikālabhojana), tức đã tự đặt mình vào luật nghi của Cận trú.

Khi chấp nhận xả ly tám điều trên đây, cộng thêm sự xả ly vàng và bạc, tức đã tự đặt mình vào luật nghi của Cận sách. Trong trường hợp này vẫn được kể là mười điều bởi vì điều thứ sáu ở trên được phân thành hai loại là sử dụng hương thơm vòng hoa son phấn và xem nghe múa hát nhạc.

Khi chấp nhận xả ly tất cả các thân nghiệp và ngữ nghiệp cần phải xả ly tức đã tự đặt mình vào luật nghi của Bí-sô.

(Hỏi) Các tên gọi khác nhau của luật nghi biệt giải thoát là gì?

Tụng đáp:

俱得名尸羅 妙行業律儀

唯初表無表 名別解業道.

[Đều được gọi là thi-la,

Diệu hạnh, nghiệp luật nghi;

Chỉ biểu là vô biểu đầu tiên

Tạo thành con đường của nghiệp.]

Luận: Thi-la (giới, śīla) là điều chỉnh (pratimsthāpana) những gì không đúng đắn (viṣama) bởi vì người tạo tội thường cư xử một cách không đúng đắn đối với người khác. Nguyên nghĩa của sila là làm cho tươi mát, như có bài tụng đã viết: “May thay được thọ trì giới luật, vì giới luật không đốt cháy”.

Được gọi là diệuhạnh bởi vì bậc trí giả đều tán dương các giới luật này.

Được gọi là nghiệp bởi vì thể tánh của giới luật chính là nghiệp.

(Vấn nạn) Ở trên kinh đã nói rằng vô biểu là “không tạo tác” (akarāṇa); như vậy làm sao có thể là nghiệp được?

(Giải thích) Chắc chắn vô biểu khiến cho người thọ giới có tâm tầm si mà thế nguyện xa lìa điều ác vì thế mới gọi là “không tạo tác”; nhưng vô biểu vẫn là nghiệp bởi vì nó được tạo ra bởi thân ngữ nghiệp (vijñapti) hoặc bởi tâm (citta).

Có luận sư nói rằng vô biểu là nghiệp vì nó là nhân và quả của hành động.

Được gọi là luật nghi bởi vì giới luật kèm chế hoặc thu thúc thân ngữ.

Khi nói “luật nghi biệt giải thoát” là có ý chỉ cho tất cả luật nghi của biệt giải thoát được tính từ thời điểm đầu tiên.

Tên gọi biệt giải thoát (prātimokṣa) nhằm chỉ cho biểu nghiệp đầu tiên và vô biểu nghiệp đầu tiên của sự thọ giới. Sở dĩ có tên như vậy là vì đó là sự buông bỏ (tyāga) điều ác (pāpa); và sự buông bỏ này chính là công năng của sát-na đầu tiên (tức biểu nghiệp và vô biểu nghiệp) của sự thọ giới.

Loại biểu và vô biểu đầu tiên này cũng là “luật nghi của biệt giải thoát” bởi vì chúng có khả năng thu thúc thân ngữ. Chúng cũng chính là nghiệp đạo, tức là “con đường của loại nghiệp gốc” (căn bản nghiệp đạo).

Vào sát-na kế tiếp và các sát-na sau đó thì không còn gọi là biệt giải thoát nữa vì điều ác không còn được xả bỏ (prātimokṣyate) bởi sát-na thứ hai sau khi được xả bỏ (prātimokṣita) bởi sát-na đầu tiên. Lúc đó chỉ còn “biệt giải thoát luật nghi” (prātimokṣasamvara), tức là luật nghi “thuộc loại biệt giải



thoát” hay luật nghi “sinh khởi từ biệt giải thoát”; và cũng không còn gọi là “căn bản nghiệp đạo” mà chỉ là “hậu khởi nghiệp”.

(Hỏi) Người nào thành tựu mỗi một trong ba luật nghi này?

Tụng đáp:

八成別解脫 得靜慮聖者  
成靜慮道生 後二隨心轉.

[Tám hạng người thành tựu biệt giải thoát.

Người đắc tĩnh lự, và thánh giả

Thành tựu luật nghi tĩnh lự và luật nghi vô lậu;

Hai loại này thuộc tùy tâm chuyên.]

Luận: Chỉ có tám hạng người thành tựu biệt giải thoát; đó là từ Bí-sô, Bí-sô-ni, ... cho đến Cận trú.

(Hỏi) Ngoại đạo (bāhya) có thể thành tựu các giới được thọ (samādānaśīla) không?

(Đáp) Có thể thành tựu các giới này nhưng không thể thành tựu biệt giải thoát luật nghi; bởi vì giới luật thọ được của họ (như “tôi lìa bỏ việc giết hại”, v.v.) dựa vào một loại tướng về hữu (bavasamnisrita); ngay cả khi được tái sinh vào một cõi trời nào đó thì họ vẫn xem điều này như một “sự giải thoát” (mokṣa) vì họ nhận thức giải thoát chỉ là một loại hữu nào đó. Vì thế, với các giới luật thọ được của họ thì điều ác không thể được xả bỏ một cách tuyệt đối.

Người nào đắc được tĩnh lự (dhyāna) thì cũng thành tựu luật nghi sinh từ tĩnh lự này.

“Tĩnh lự sinh” (dhyānaja) có nghĩa là sinh ra từ tĩnh lự hoặc sinh được từ tĩnh lự.

Khi nói “nhờ tĩnh lự” tức hàm ý không phải chỉ có bốn tầng thiền chính (căn bản, maula) mà còn có các loại định lân cận (sāmantaka; tĩnh lự biên). Cũng

giống như khi nói: “Ở làng này có ruộng lúa” tức ám chỉ ngôi làng này và cả ruộng lúa chung quanh.

Thánh giả; bao gồm hữu học (Śaikṣa) và vô học (Aśaikṣa), thành tựu luật nghi vô lậu (đạo sinh).

(hỏi) Trong phần giải thích về câu hữu nhân ở trước có nói đến hai loại luật nghi thường đi theo tâm (tùy tâm chuyển, cittānuvartin); vậy hai loại này là gì?

(Đáp) Đó là luật nghi sinh từ tĩnh lự (dhyāna) và luật nghi vô lậu (đạo sinh); chứ không phải loại biệt giải thoát luật nghi bởi vì loại này vẫn tiếp tục hiện hữu (anvṛtti) ở những người có tâm bất thiện hoặc vô ký (dị tâm) hoặc những người vô tâm (anyacittācītaka).

(hỏi) Hai loại này được lập thành ở giai đoạn nào?

Tụng đáp:

未至九無間 俱生二名斷。

[Sinh từ chín vô gián đạo ở Vị chí định

Và đều được gọi là đoạn luật nghi]

Luận: Luật nghi tĩnh lự và luật nghi vô lậu đều sinh từ chín vô gián đạo (ānantaryamārga) thuộc Vị chí định (anāgāmya) và còn có tên là “đoạn luật nghi” (prahāṇasaṃvara) bởi vì nhờ hai loại luật nghi này mà đoạn trừ được ác giới (dauḥśīlya) và các phiền não sinh khởi các ác giới này (tatsamutthāpaka).

Như vậy có một loại luật nghi sinh từ tĩnh lự nhưng không gọi là đoạn luật nghi.

Có bốn trường hợp:

(1) Luật nghi tĩnh lự hữu lậu (sāsrava) - ngoại trừ những luật nghi sinh từ vô gián đạo thuộc Vị chí định - là luật nghi sinh từ tĩnh lự nhưng không thuộc loại đoạn trừ.

(2) Luật nghi vô lậu đắc được ở vô gián đạo của Vị chí định là loại đoạn trừ nhưng không phải là luật nghi sinh từ tĩnh lự.

(3) Luật nghi hữu lậu ở vô gián đạo của Vị chí định là luật nghi sinh từ tĩnh lự và thuộc loại đoạn trừ.

(4) Luật nghi vô lậu sinh từ vô gián đạo của Vị chí định là loại luật nghi không sinh từ tĩnh lự và cũng không thuộc đoạn trừ.

Theo các nguyên tắc trên ta có thể lập thành bốn trường hợp đối với luật nghi vô lậu nhưng không phải đoạn trừ, luật nghi đoạn trừ, nhưng không phải vô lậu, v.v.. (Vibhāṣā, 44, 17).

Thê Tôn nói: “Tốt đẹp thay luật nghi của thân, luật nghi của ngữ, luật nghi của ý, luật nghi của tất cả (biến luật nghi)” (Saṃyutta, i. 73; Dhammapada, 361); và “sông có câu thúc nhờ vào luật nghi của nhãn căn” (Anguttara, iii. 387).

(Hỏi) Tự tánh của hai loại luật nghi của ý và luật nghi của căn là gì?

(Đáp) cả hai đều không phải là vô biểu.

正知正念合 名意根律儀.

[Cả chánh tri và chánh niệm

Là luật nghi của ý và luật nghi của căn.]

Luận: Vì sợ người đọc có thể hiểu lầm loại luật nghi thứ nhất chỉ là chánh tri (saṃprajñāna) và luật nghi thứ hai chỉ là chánh niệm (smṛti) cho nên luận chủ mới nói là “cả” (hợp).

ở đây hãy xét xem người nào thành tựu biểu và vô biểu; và trong mỗi trường hợp chúng thuộc về giai đoạn nào.

住別解無表 未捨恒成現

剎那後成過 不律儀亦然

得靜慮律儀 恒成就過未

聖初除過去 住定道成中.

[Trụ luật nghi biệt giải thoát thì vô biểu

Luôn luôn được thành tựu nếu chưa xả luật nghi;

Sau sát-na thứ nhất cũng thành tựu vô biểu quá khứ.

Trường hợp bất luật nghi cũng như vậy.

Đắc luật nghi tĩnh lự

Luôn luôn thành tựu vô biểu quá khứ và vị lai.

Thánh giả ở sát-na thứ nhất không thành tựu vô biểu quá khứ.

Trụ định, đạo thành tựu vô biểu hiện tại.]

Luận: Những người đã thọ luật nghi của biệt giải thoát và vẫn chưa xả bỏ vô biểu nghiệp tạo thành loại luật nghi này thì luôn luôn thành tựu loại vô biểu hiện tại.

Sau sát-na thứ nhất, tức sát-na được gọi tên là biệt giải thoát, thì những người này cũng có thành tựu vô biểu nghiệp quá khứ với điều kiện là vẫn chưa xả bỏ luật nghi này.

Đây là trường hợp của những người thọ trì luật nghi biệt giải thoát.

Đối với những người đang ở vào giai đoạn của bất luật nghi (asamvarastha) cũng như vậy; có nghĩa là chừng nào mà những người này chưa xả bỏ bất luật nghi thì vẫn thành tựu vô biểu nghiệp hiện tại. Họ cũng thành tựu vô biểu nghiệp quá khứ, tính từ sát-na thứ hai của giai đoạn bất luật nghi.

Đối với những người hoạch đắc luật nghi tĩnh lự (dhyānasamvara) thì khi chưa thối thất loại luật nghi này vẫn luôn luôn thành tựu loại vô biểu quá khứ, vô biểu vị lai; bởi vì loại vô biểu này - tức luật nghi sinh từ tĩnh lự - thuộc tâm tùy chuyển. Kể từ sát-na đầu tiên đắc được luật nghi tĩnh lự thì những người này cũng đắc được luật nghi tĩnh lự quá khứ mà họ đã bị thối thất ở đời này hoặc ở đời trước.

Thánh giả thành tựu vô biểu vô lậu, tức loại vô biểu tạo thành luật nghi vô lậu của họ, cũng giống như trường hợp thành tựu vô biểu sinh từ tinh lự của những người thành tựu luật nghi tinh lự; có nghĩa là thánh giả cũng thành tựu loại vô biểu quá khứ và vị lai. Chỉ có điểm khác nhau là ở sát-na thứ nhất của thánh đạo, vì lần đầu tiên loại vô biểu vô lậu cho nên rõ ràng là thánh giả không thể thành tựu một vô biểu nghiệp vô lậu quá khứ.

Những người nhập định (samāhita), những người đang đi trên thánh đạo (āryamārgaṃ samāpannaḥ), đều thành tựu vô biểu hiện tại của riêng họ; tức loại vô biểu sinh từ tinh lự hoặc vô biểu vô lậu. Nhưng khi xuất định (vyutthita) thì họ không còn thành tựu loại vô biểu hiện tại này bởi vì loại này chuyển biến theo tâm.

Trường hợp của những người đang ở trong tình trạng không phải luật nghi cũng không phải bất luật nghi được gọi tên là “ở giữa” (trụ trung, madhyastha); bởi vì họ không thành tựu các luật nghi như luật nghi Bí-sô, v.v., và cũng không thành tựu bất luật nghi giống như những người phạm tội.

住中有無表 初成中後二.

[Trường hợp “ở giữa” nếu có vô biểu

Thì sát-na đầu thành tựu hiện tại; sát-na sau thành tựu cả hai.]

Luận: Trường hợp “ở giữa” vào sát-na đầu tiên có thể thành tựu loại vô biểu “trung bình” nếu như có vô biểu nghiệp sinh khởi.

Ở đây khi nói “trung bình” (madhya) là để chỉ cho hiện tại, tức nằm giữa quá khứ và vị lai.

Nghiệp (vijñapti) không nhất thiết phải sinh khởi vô biểu; và những người thuộc trường hợp “ở giữa” cũng không nhất thiết phải thành tựu vô biểu. Nếu có vô biểu thì loại vô biểu này có thể tạo ra bởi một nghiệp thuộc ác giới (dauḥsīlya) hoặc một nghiệp thuộc giới luật (śīlāṅga), hoặc là loại vô biểu do các thiện nghiệp hoặc bất thiện nghiệp khác tạo ra như lễ bái bảo tháp (stūpa), đã thương người khác. Vào sát-na loại vô biểu này sinh khởi thì những người này thành tựu vô biểu này ở hiện tại. Sau đó họ có thể thành tựu cả hai loại vô biểu hiện tại và quá khứ nếu chưa xả bỏ.

(Hỏi) Người có luật nghi có thể thành tựu ác vô biểu không? Người không có luật nghi (bất luật nghi) có thể thành tựu thiện vô biểu không? Trong cả hai trường hợp, thời gian thành tựu kéo dài bao lâu?

Tụng đáp:

住律不律儀 起染淨無表

初成中後二 至染淨勢終.

[Trụ luật nghi, bất luật nghi,

Khởi vô biểu nhiễm, tịnh;

Sát-na đầu thành tựu hiện tại, sau đó cả hiện tại và quá khứ,

Cho đến khi thế lực của nhiễm, tịnh kiệt tận.]

Luận: Nếu đang ở vào giai đoạn của luật nghi (trụ luật nghi, samvarastha) nhưng vì phiền não quá mạnh (thắng phiền não, klesavega) mà tạo tác ác nghiệp như giết, đánh, trói, v.v., thì vẫn phát sinh loại vô biểu bất thiện. Nếu đang ở giai đoạn của bất luật nghi nhưng vì có sức mạnh của lòng tin (prasādvēga) mà tạo tác thiện nghiệp như lễ bái bảo tháp thì vẫn phát sinh loại vô biểu thiện. Chừng nào thế lực của phiền não cũng như sức mạnh của lòng tin còn tồn tại thì hai loại vô biểu nhiễm ô và thanh tịnh vẫn còn kéo dài.

Vào sát-na có các hành động trên đây thì người tạo tác thành tựu được vô biểu hiện tại; và sau đó là thành tựu vô biểu cả hiện tại và quá khứ.

表正作成中 後成過非未

有覆及無覆 唯成就現在.

[Có tạo tác biểu nghiệp thì thành tựu ở hiện tại;

Về sau thành tựu quá khứ chứ không phải vị lai.

Biểu nghiệp hữu phú và vô phú

Chỉ thành tựu hiện tại.]

Luận: Người nào có tạo tác một hành động thuộc thân và ngữ (vijñapti), thuộc về luật nghi, bất luật nghi hay “ở giữa” thì đều thành tựu loại biểu nghiệp này ở hiện tại; có nghĩa là trong suốt thời gian tạo tác hành động này. Từ sát-na thứ hai trở đi chỉ thành tựu biểu nghiệp quá khứ cho đến khi xả bỏ.

Không ai có thể thành tựu một biểu nghiệp vị lai bởi vì biểu nghiệp không chuyên biến theo tâm (cittānuparivartinī).

Cũng không thành tựu các biểu nghiệp quá khứ thuộc hai loại hữu phú và vô phú; tức là các hành động thuộc tánh vô ký hữu phú và vô ký vô phú.

Các loại hành động này không được thành tựu một khi đã trở thành quá khứ bởi vì sự hoạch đắc (prāpti) một pháp yếu liệt, có nghĩa là tự thân sự hoạch đắc này cũng yếu liệt, thì không thể tồn tại lâu (anubandhinī).

(Hỏi) Tại sao pháp này, tức hành động thuộc tính vô ký này, lại yếu liệt?

(Đáp) Bởi vì loại tâm sinh ra nó cũng yếu liệt.

(Hỏi) Như vậy tự thân sự hoạch đắc loại tâm này cũng không thể tồn tại lâu dài?

(Đáp) Không phải như vậy vì hai trường hợp khác nhau. Biểu nghiệp vốn tri độn (jaḍa) vì không liễu tri sự vật (anālanbanatvāt); hơn nữa nó là pháp có tính chất phụ thuộc (y tha khởi, paratantra) vì phải dựa vào tâm; trong lúc tâm lại không giống như vậy. Vì thế loại biểu nghiệp được tâm vô ký sinh ra yếu liệt hơn tâm này; và sự hoạch đắc biểu nghiệp không thể kéo dài nhưng sự hoạch đắc loại tâm sinh ra biểu nghiệp thì vẫn có thể kéo dài.

Ở trên có nói đến bất luật nghi và những người ở vào giai đoạn của bất luật nghi; như vậy bất luật nghi (asaṃvara) là gì?

Tụng đáp:

惡行惡戒業 業道不律儀。

[Là ác hành, ác giới, nghiệp,

Nghiệp đạo, bất luật nghi.]

Luận: Bất luật nghi, vì không thu thúc thân ngữ.

Ác hạnh (duṣcarita), vì bậc trí giả đều quả trách và vì chiêu cảm quả khổ.

Ác giới (dauḥṣīlya), vì trái với (vipakṣa) giới luật.

Nghiệp, vì được tạo ra bởi thân ngữ.

Nghiệp đạo, vì thuộc về loại nghiệp gốc (căn bản nghiệp nhiếp, maulasamgrhītatvāt).

Những ai thành tựu biểu nghiệp cũng có thể thành tựu vô biểu nghiệp.

Có bốn trường hợp:

成表非無表 住中劣思作

捨未生表聖 成無表非表.

[Thành tựu biểu chứ không phải vô biểu

Là trường hợp “ở giữa” tạo tác với loại tư yếu liệt.

Thánh giả đã xả hoặc chưa sinh biểu

Chỉ thành tựu vô biểu chứ không phải biểu.]

Luận: Những người thuộc loại “phi luật nghi phi bất luật nghi” và tạo nghiệp (vijñapti) thiện hoặc ác với một loại tư (cetanā) yếu liệt thì chỉ thành tựu được loại nghiệp này mà không thành tựu vô biểu. Và càng không thể thành tựu vô biểu khi biểu nghiệp thuộc loại vô ký (avyākṛta).

Thánh giả, sau khi chuyển sinh (dịch sinh thánh), đã không tạo biểu nghiệp (chẳng hạn khi thánh giả còn ở trong bào thai hay đã tái sinh vào Vô sắc giới) hoặc đã xả bỏ biểu nghiệp (loại biểu nghiệp được tạo ra với loại tư vô ký) thì thánh giả chỉ thành tựu vô biểu (tức loại vô biểu vô lậu đắc được ở đời trước) chứ không thành tựu biểu nghiệp.

Hai trường hợp còn lại - thành tựu cả biểu, vô biểu, và không thành tựu biểu cũng như vô biểu - đều được lập thành dựa vào các nguyên tắc trên.

(Hỏi) Làm thế nào đắc được các luật nghi này?

Tụng đáp:



定生得定地 彼聖得道生

別解脫律儀 得由他教等.

[Luật nghi do định sinh đắc được bởi tâm thuộc định địa;

Khi các tâm này thuộc thánh thì đắc được luật nghi vô lậu.

Biệt giải thoát luật nghi

Đắc được nhờ sự thông tin của người khác, v.v.]

Luận: Luật nghi tĩnh lự đắc được bởi loại tâm thuộc về một địa nào đó của tĩnh lự; đó là tâm thuộc tĩnh lự căn bản (mauladhyāna) (tức bốn tầng thiền) thuộc tĩnh lự cận phần (sāmaṇṭaka) (tức bốn loại định đi trước bốn tầng thiền) và tâm hữu lậu, tức là loại tâm không tạo thành một phần của thánh đạo; bởi vì loại luật nghi này cũng hiện hữu với tâm (sahabhūta).

Luật nghi vô lậu cũng đắc được nhờ các tâm trên nhưng khi chúng thuộc về “thánh”. Ở đây “thánh” (ārya) có nghĩa là vô lậu (anāsrava), tức là loại tâm tạo thành một phần của thánh đạo.

Ở phần sau sẽ giải thích thêm về loại tâm “thánh” này ở sáu địa của tĩnh lự, đó là bốn tĩnh lự căn bản, trung gian tĩnh lự (dhyānāntara), và Vị chí định (anāgāmya) (tức tĩnh lự cận phần đầu tiên).

Biệt giải thoát luật nghi đắc được do “tha giáo” (paravijñāpana), v.v.. “Tha giáo” là thông tin của người khác và thông tin bởi người khác. Giới tử giúp người khác biết được một điều gì đó và người khác lại giúp giới tử biết được một điều gì đó. Trong trường hợp này “người khác” có thể là tăng chúng (saṃgha) nếu thọ trì luật nghi của Bí-sô, Bí-sô-ni, Chánh học, nhưng cũng có thể là một người (pudgala) nếu thọ trì năm giới khác của biệt giải thoát.

Theo các luận sư về luật (tỳ-nại-da, vinaya) của bộ phái Tỳ-bà-sa thì có mười loại đắc giới (upasamṃpad); và vì muốn bao hàm tất cả mười loại này trong định nghĩa trên nên luận chủ đã nói: ... “Nhờ sự thông tin của người khác, v.v..”

(1) Tự mình đắc giới (do tự nhiên) như trường hợp của phật và phật độc giác (Pratyekabuddha).

(2) Do nhập thánh đạo (chánh tánh ly sinh, niyāmāvakrānti) như trường hợp của năm Bì-sô, tức Ājñātakeaṇḍinya (A-nhã Kiền-trần-như) và các đồng đạo.

(3) Do lời phát bảo: “Hãy đến đây, Bì-sô!” như trường hợp của Ājñāta.

(4) Do nhận Thế Tôn làm thầy, như trường hợp của Mahākāśyapa (Đại Ca-diếp).

(5) Do trả lời đúng câu hỏi của Thế Tôn, như trường hợp của Sodāyin (Tô-đà-di).

(6) Do chấp nhận các điều lệ đặc biệt đối với người xuất gia, như trường hợp của Mahāprajāpatī (Ma-ha Ba-xà-ba-đề, Đại sinh chủ).

(7) Do một sứ giả, như trường hợp của Dharmadinnā (ni cô Pháp thọ).

(8) Do trì luật (vinayadhara) là người thứ năm, tức đấng giới trước một tăng chúng gồm năm vị Bì-sô ở những vùng biên giới.

(9) Do mười vị Bì-sô, tức trong trường hợp ở các vùng nằm giữa một nước (madhyadeśa, trung quốc).

(10) Do lập lại ba lần lời phát nguyện quy y tam bảo, như trường hợp của sáu mươi hiền bộ (Bhadravargas) cùng chung thọ giới.

Như vậy theo các luận sư trên, luật nghi biệt giải thoát không nhất thiết phải nhờ có biểu nghiệp mới có thể đắc được, như trong trường hợp của đức Phật, v.v., chẳng hạn.

(Hỏi) Khi nào có thể thọ trì (samādāna) luật nghi biệt giải thoát, và phải thọ trì trong bao lâu?

Tụng đáp:

別解脫律儀 盡壽或晝夜

[Luật nghi biệt giải thoát

Được thọ trì suốt đời hoặc chỉ một ngày đêm.]

Luận: Bảy nhóm đầu tiên trong số các luật nghi thuộc biệt giải thoát được thọ trì trọn đời; luật nghi thuộc về Cận trú (upvāsastha) chỉ được thọ trì chỉ trong một ngày đêm. Điều này đã thành luật.

Tại sao như vậy? - Bởi vì chỉ có hai thời khoảng (thời biên tế, kālāvadhi) là thời khoảng dài bằng cả mạng sống (thọ biên tế) và thời khoảng một ngày một đêm (trú dạ biên tế). Các thời khoảng mười lăm ngày (bán nguyệt) và các thời khoảng khác đều được bao hàm trong thời khoảng một ngày một đêm này.

(Hỏi) Pháp có tên là “thời” (kāla) là pháp gì?

(Đáp) Đây không phải là một thực pháp (padārtha) thường hằng, như có người đã từng tin tưởng như thế. Chữ “thời” chỉ là một cách nói mà qua đó người ta muốn chỉ cho các hành pháp (saṃskāras) ở quá khứ, vị lai và hiện tại.

Ngày là khi trời sáng ở bốn đại châu; và đêm là khi trời tối.

(Kinh bộ) Chúng tôi thừa nhận luật nghi biệt giải thoát có thể chỉ được sinh khởi trong suốt cả một đời sống. Thật vậy, ngay cả khi chúng ta phát nguyện giữ giới trong đời sống kế tiếp thì chúng ta cũng không phát khởi được loại giới này cho đời sống đó; bởi vì (1) thân sở y (āśraya) lúc đó sẽ khác (nikāyasabhāga), (2) thân sở y mới sẽ không có tính chất thích dụng đối với các luật nghi đã thọ trì, (3) thân sở y mới cũng sẽ không nhớ được sự phát nguyện thọ giới.

Tuy nhiên, nếu một người thọ trì các giới của Cận trú trong hơn một ngày một đêm, trong năm ngày, trong mười ngày, v.v., thì có chướng ngại nào đối với việc phát khởi nhiều giới Cận trú ở người này không?

(Hữu bộ) Chắc chắn phải có chướng ngại nào đó bởi vì Thế Tôn có nói trong kinh rằng Cận trú giới chỉ được thọ trì trong một ngày một đêm.

(Kinh bộ) Như vậy vấn đề nảy sinh ở đây là tại sao Thế Tôn lại tuyên thuyết như vậy. Có phải ngài đã nghĩ rằng luật nghi Cận trú không thể phát khởi trong một thời khoảng lâu dài hơn? Hay là ngài nghĩ rằng căn cơ chúng sinh rất khó điều phục, vì thế chỉ nên thọ Cận trú giới trong một ngày một đêm thì việc giữ giới có thể dễ dàng hơn? Bởi vì thật ra chẳng có gì trái ngược nếu phát khởi được luật nghi Cận trú trong một khoảng thời gian dài hơn một ngày.

Tuy nhiên, Tỳ-bà-sa cho rằng không thể thừa nhận cách giải thích trên bởi vì Thế Tôn không nói đến việc thọ luật nghi Cận trú trong một thời khoảng dài hơn.

(Hỏi) Đắc bất luật nghi kéo dài trong bao lâu?

Tụng đáp:

惡戒無晝夜 謂非如善受。

[Ác giới không chỉ một ngày một đêm,

Tức không giống như thọ thiện giới.]

Luận: Bất luật nghi không bao giờ kéo dài chỉ trong một ngày một đêm như loại luật nghi Cận trú bởi vì bất luật nghi được phát sinh do sự tạo tác ác nghiệp trong suốt cả một đời (pādadharmābhyupagama).

(Hỏi) Tại sao lại như vậy?

(Đáp) Người ta không đắc bất luật nghi như trong trường hợp đắc luật nghi Cận trú bằng cách nói rằng “tôi nguyện ở trong bất luật nghi một ngày một đêm”; bởi vì điều này rất đáng chê trách.

(Vấn nạn) Cũng không có ai đắc bất luật nghi bằng cách nói rằng “tôi nguyện suốt đời ở trong bất luật nghi”; vì thế sẽ không có trường hợp đắc bất luật nghi trong suốt cả đời.

(Giải thích) Đúng là không có ai đắc bất luật nghi theo kiểu này; người ta không đắc bất luật nghi nhờ vào một lễ nghi mà là qua những hành động với ý định luôn luôn làm điều ác; và cũng không đắc bất luật nghi bằng những ý định chỉ làm điều ác trong một khoảng thời gian nào đó (kāḷāntaravipanna). Trong trường hợp của luật nghi Cận trú, loại ý định này không có tính chất “luôn luôn” mà cần phải hoạch đắc nhờ vào lực của các nghiệp như “tôi nguyện an trú một ngày một đêm trong Cận trú giới”; và người ta đã tạo các nghiệp này chỉ vì mong muốn đắc được luật nghi này. Nếu có người nào đó mong muốn đắc bất luật nghi thì chắc chắn họ cũng có thể thọ trì bất luật nghi trong một khoảng thời gian nào đó và sẽ đắc được bất luật nghi trong khoảng thời gian này. Tuy nhiên trường hợp này không xảy ra vì thế chúng tôi không xem bất luật nghi là loại được thọ trì “trong một thời khoảng nhất định nào đó” (yếu kỳ).

Các luận sư Kinh bộ nói rằng bất luật nghi không thật sự hiện hữu (dravyatas) bên ngoài tư (cetanāvyatirikta). Bất luật nghi chính là ý muốn tạo ác (pāpakriyābhisam̐dhi); có nghĩa là một loại tư nào đó (cetanāviśeṣa) với những dấu vết (anubandha, vāsanā) mà loại tư này đã để lại. Và chừng nào loại tư này cùng với những dấu vết của nó chưa được một loại tư khác đối nghịch đoạn trừ thì con người, cho dù có được thiện tâm đi nữa, vẫn còn đầy đầy bất luật nghi (asam̐varavān), vẫn là người không có luật nghi.

(Hỏi) Làm thế nào để thọ trì luật nghi một ngày một đêm, tức luật nghi Cận trú?

Tụng đáp:

近住於晨旦 下座從師受

隨教說具支 離嚴飾晝夜。

[Cận trú được thọ vào sáng sớm;

Ngồi ở phía dưới; thọ giới theo thầy;

Nghe lời dạy mà có đủ tám chi;

Xả bỏ trang sức; trong một ngày một đêm.]

Luận: Luật nghi Cận trú được thọ trì

(1) Trong một tư thế khiêm tốn, hoặc ngồi xồm (utkuṭuka) hoặc quỳ gối; hai bàn tay nắm lại theo kiểu bồ câu (kapotaka) (bằng cách đặt bốn ngón tay của bàn tay này vào giữa ngón cái và ngón trỏ của bàn tay kia), hoặc chấp hai bàn tay lại với nhau (hiệp chưởng, añajali); ngoại trừ trường hợp bị bệnh. Nếu không cung kính, không thể phát khởi luật nghi.

(2) Giới tử không được nói trước thầy truyền giới (datar), cũng không được nói cùng lúc. Vì thế mới gọi là đặc giới từ người khác (tòng sư giáo thọ); nếu không, sự thọ giới cũng như sự truyền giới sẽ bất thành.

(3) Giới tử không mang đồ trang sức; nhưng có thể giữ lại các thứ trang sức thường ngày bởi vì các thứ này không sinh tâm kiêu mạn.

(4) Sự thọ giới kéo cho đến sáng hôm sau, đến khi mặt trời mọc.

(5) Giới tử phải thọ trì đủ tám chi và không được thiếu chi nào cả thì luật nghi Cận trú mới hoàn mãn.

(6) Giới tử bắt đầu thọ vào sáng sớm khi mặt trời mọc bởi vì đây là loại luật nghi thuộc về “một ngày một đêm” (Vibhāṣā, 124, 7).

Những người nào trước đó đã phát nguyện: “tôi sẽ luôn luôn trì Cận trú giới vào ngày thứ tám của nửa tháng, v.v.”, thì họ sẽ thọ được loại luật nghi này ngay cả sau khi ăn xong.

(7) Giới tử phải thọ luật nghi Cận trú từ người khác chứ không thể tự thọ. Nếu sau này gặp phải các duyên khiến cho giới tử phạm phải việc ác (phạm giới duyên) thì nhờ sinh tâm hổ thẹn đối với thầy truyền giới mà có thể sẽ không phạm các giới đã thọ.

Nếu không làm đúng theo các điều trên đây thì người thọ giới có thể có được hành động tốt (diệu hạnh) nhưng không thể đắc giới. Nếu làm đúng theo các điều trên thì luật nghi Cận trú sẽ có tác dụng rất lợi ích ngay cả đối với những người phạm phải ác giới thuộc về một ngày một đêm (như giết hại, trộm cắp, v.v.).

Loại luật nghi này có tên là Cận trú (upavāsa) bởi vì, nhờ biểu hiện được lối sống phù hợp với lối sống của các A-la-hán (tadanuśikṣaṇāt), cho nên luật nghi này được đặt gần (upa) với A-la-hán. Có ý kiến khác cho rằng sở dĩ có tên Cận trú là vì nằm gần với loại luật nghi thọ trì suốt đời (Vibhāṣā, 124, 11).

Mục đích của luật nghi này là cung cấp (dhā) sự tăng trưởng (poṣa) cho các thiện căn (kuśalamūla) của những người chỉ có thiện căn mỏng manh. Và vì nó giúp tăng trưởng thiện căn cho nên Thế Tôn đã nói: “Luật nghi này được gọi là trưởng dưỡng (poṣadha).”

(Hỏi) Tại sao luật nghi Cận trú phải được thọ trì đủ cả tám chi?

Tụng đáp:

戒不逸禁支 四一三如次

為防諸性罪 失念及憍逸.

[Các chi giới, bắt phóng dật, cấm ước

Theo thứ tự trên gồm bốn, một, ba chi;

Để phòng các tánh tội,

Thất niệm và kiêu dật.]

Luận: Bốn chi - bao gồm sự lìa bỏ giết hại, trộm cắp, tà dâm, nói dối - tạo thành một chi thuộc thiện giới (giới chi, *sīlāṅga*); bởi vì nhờ có chi này mà loại tội lỗi “tự nhiên” (tánh tội, *prakṛtisāvadya*) mới được đoạn trừ.

Sự lìa bỏ các chất uống làm say tạo thành một chi của sự “chuyên chú” (bất phóng dật) bởi vì nhờ có chi này mà ngăn chặn được sự “phóng túng” (phóng dật, *pramāda*). Một người dù đã đắc giới (giới chi) nhưng nếu uống rượu thì vẫn mắc phải tình trạng “không chuyên chú” (*pramatta*).

Ba chi khác - bao gồm sự lìa bỏ giường cao, nghe nhạc, v.v., và ăn không đúng lúc - tạo thành một chi thuộc về sự câu thúc (cấm ước chi) bởi vì các chi này thuận lợi và phù hợp cho sự chán bỏ (*yēm ly, saṃvega*).

(Hỏi) Tại sao cần phải thọ các chi thuộc về sự “chuyên chú” và “câu thúc”?

(Đáp) Để tránh bị mất trí nhớ (thất niệm) và tránh sự kiêu ngạo khi uống rượu say thì không còn nhớ cần phải làm gì và không được làm gì. Khi dùng giường rộng và cao, khi ngồi xem múa hát, thì tâm sẽ sinh kiêu mạn. Trong trường hợp nào đi nữa cũng rất khó tránh được sự phạm giới.

Khi giữ được giới ăn đúng lúc, khi lìa bỏ được sự ăn không đúng lúc, thì vẫn còn sự ghi nhớ về luật nghi Cận trú và tâm chán bỏ (*saṃvega*) mới có thể sinh khởi. Nếu không có chi thứ tám thì sẽ không còn sự ghi nhớ về sự chán bỏ.

Có luận sư cho rằng luật nghi Cận trú lấy sự trai giới (*upavāsa*) làm chính, tức sự lìa bỏ ăn không đúng lúc; những sự lìa bỏ khác chỉ là các bộ phận (trai chi, *upavāsāṅga*) của sự trai giới này. Sự từ bỏ các thứ ăn uống không phải là một chi; vì thế để có được con số tám chi người ta phải phân chi thứ bảy làm thành hai chi là (1) không xem nghe múa, hát, nhạc và (2) không dùng hương thơm, vòng hoa, son phấn.

(Kinh bộ) Giải thích này không phù hợp với kinh bởi vì kinh có nói rằng ngay sau sự lìa bỏ ăn không đúng lúc thì người thọ giới phải nói: “Với điều

thứ tám này, tôi phải làm theo giới luật, tôi phải làm theo giới luật của A-la-hán” (Anguttara, iv. 248).

(Hỏi) Nếu vậy trai giới sẽ là gì để có thể nói rằng nó khác biệt với tám sự liả bỏ kia và tám sự liả bỏ kia chỉ là các bộ phận của nó?

(Kinh bộ) Chính từ sự tập hợp chung của các chi mà người ta có thể nói rằng trai giới có các chi này; và người ta đã gom tất cả các chi vào chính sự tập chung này. Cách nói “tám chi trai giới” (trai giới bát chi) cũng giống như khi nói “bộ phận xe” (xa chúng phần), “quân bốn nhánh” (tứ chi quân, caturangabala), “thuốc hòa năm thứ” (ngũ chi tán, pañcāngapiṣṭa).

Theo Tỳ-bà-sa, việc từ bỏ sự ăn uống không đúng lúc vừa là trai giới vừa là một chi của trai giới. Cũng giống như chánh kiến (samyagdr̥ṣṭi) vừa là thánh đạo vừa là một chi của thánh đạo (mārgāṅga); trạch pháp giác chi (dharmapracicaya) vừa là giác (bodhi) vừa là một chi của giác; cũng giống như định (tam-ma-địa, samādhi) vừa là tĩnh lự (dhyāna) vừa là một chi của tĩnh lự.

(Kinh bộ) Nhưng chánh kiến, trạch pháp giác chi hoặc định không thể làm chi cho chính mình. Nếu cho rằng chánh kiến, v.v., sinh khởi trước đó vẫn có thể làm chi cho chánh kiến, v.v., sinh khởi sau đó thì cũng phải thừa nhận rằng sát-na đầu tiên của thánh đạo không có tám chi; và sát-na cuối cùng của các giác chi không phải là chi.

(Hỏi) Có phải việc thọ đặc luật nghi Cận trú chỉ dành cho Cận sự?

Tụng đáp:

近住餘亦有 不受三歸無

[Những người khác cũng thọ đặc Cận trú;

Nhưng nếu không thọ tam quy thì không thể.]

Luận: Khi một người không phải là Cận sự nhưng trước khi thọ Cận trú giới lại thọ tam quy trong một ngày một đêm thì lúc đó luật nghi Cận trú vẫn phát khởi ở người này. Không thể thọ đặc loại luật nghi này nếu không quy y; trừ trường hợp không biết.



(Hỏi) Kinh Đại danh (Mahānāmasūtra; Saṃyukta, 33, 11) nói: “Này Đại danh, hàng tại gia áo trắng, thuộc nam giới và đầy đủ năm căn, sau khi quy y phật, pháp, tăng nếu nói rằng ‘hãy xem tôi là Cận sự (Ồ-ba-sách-ca, Upāsaka)’ thì sẽ trở thành Cận sự”. Như vậy có phải chỉ cần quy y tam bảo là có thể trở thành Cận sự?

(Đáp) Các luận sư ngoại quốc (aparātakas) nói rằng có thể được. (Vibhāṣā, 124, 1); nhưng các luận sư ở Kāśmīr (Ca-thấp-di-la) lại khẳng định không thể trở thành Cận sự nếu không thọ đắc luật nghi Cận sự.

(Hỏi) Nếu vậy không trái với kinh sao?

(Đáp) Không trái; bởi vì:

稱近事發戒 說如苾芻等.

[Xung Cận sự tức phát khởi giới;

Nhưng phải giảng giải thêm như trường hợp của Bí-sô.]

Luận: Luật nghi Cận sự có thể phát khởi ở một người thọ nhận các phẩm tánh của một Cận sự khi người này nói: “Kể từ hôm này cho đến suốt đời, hãy xem tôi là một Cận sự “xả sinh” (prāṇāpeta)”.

(Hỏi) “Xả sinh” có nghĩa là gì?

(Đáp) Đó là hình thức giản lược của nhóm từ “xả sát sinh” (prāṇātipātāpeta), được nói ra sau khi đã từ bỏ sự giết hại.

Như vậy bằng cách chấp nhận các phẩm tánh của Cận sự, một người có thể đắc được luật nghi ngày [bởi vì người này đã tự chứng tỏ là xả ly sự giết hại]. Tuy nhiên để giúp người này hiểu được các giới khác (śikṣāpada) người ta cần phải có sự giảng giải thêm giống như trường hợp đối với một Bí-sô.

Nhờ hành động của những người truyền giới mà một Bí-sô đắc được luật nghi Bí-sô; tuy nhiên người ta vẫn phải giúp đỡ vị này nắm được các giới luật quan trọng nhất: “Giới tử phải lìa bỏ điều này, phải lìa bỏ điều kia. Những người đồng đạo sẽ nói cho giới tử biết các giới luật còn lại”. [Vyākhyā: yathaiiva hi bhikṣur labdhasaṃvaro ‘Pāṇini jñāpticaturthena karmanā śikṣāpadāni yathāsthūlaṃ grāhyate prajñāpyate / itaś cāmutaś ca

pārājikādibhyas tava samvarah / anyāni ca te sabrahmacāriṇah  
kathayiṣyantīti]

Đối với Cận sách cũng như vậy. Và đối với trường hợp của Cận sự cũng như thế: Người thọ luật nghi Cận sự phải thọ một lần, hai lần, ba lần tam quy; sau đó người ta phải giúp người này thọ trì (grāhyate) các giới luật: “Khi đoạn trừ sự giết hại, tôi lìa bỏ sự giết hại”. Vì thế không thể trở thành Cận sự mà không thành tựu luật nghi Cận sự.

若皆具律儀 何言一分等

謂約能持說。

[Nếu phải đủ luật nghi,

Làm sao Cận sự có thể là “nhất phần”, v.v..

Nói vậy là dựa vào trì giới.]

Luận: Nếu tất cả Cận sự phải có đủ luật nghi Cận sự thì làm thế nào Thế Tôn có thể mô tả bốn loại Cận sự: Cận sự một giới (năng học nhất phần, ekadeśakārin), Cận sự hai giới (năng học thiếu phần giới, pradeśakārin), Cận sự ba hoặc bốn giới (năng học đa phần giới, yadbhūyaskārin), Cận sự năm giới (năng học mãn phần giới, paripūṇakārin)?

Nói như vậy là căn cứ vào sự trì giới. Thật vậy, khi Cận sự thọ trì (rakṣati) một trong các giới [mà người này đã thọ nhận tất cả] thì được nói là có khả năng hành trì (kar) giới này. [Vì thế không nên hiểu rằng Cận sự một giới là Cận sự chỉ thọ trì độc nhất một giới]. Và tất cả những người thuộc hàng Cận sự đều ở trong luật nghi như nhau.

(Kinh bộ) Chủ trương trên trái ngược với kinh (utsūtra). Các ông nói rằng người ta đắc được luật nghi chỉ cần dựa vào việc thọ nhận các phẩm tánh của Cận sự “xả sinh”, như: “hãy xem đệ tử... là Cận sự xả ly.” Tuy nhiên, những gì trích dẫn trên đây không có trong kinh văn. Bản kinh chúng tôi muốn nói đến là kinh Đại danh (Mahānāmasūtra) có đưa ra một định nghĩa về Cận sự và ngoài ra không còn một kinh nào khác. Nhưng kinh Đại danh lại không có thêm nhóm từ “xả sinh” (prāṇāpeta).

Nếu như các ông nói rằng các ông đã căn cứ vào một bộ kinh khác, trong đó có ghi: “Kể từ hôm nay cho đến trọn đời [hãy xem đệ tử là một Cận sự] liệu

bỏ mạng sống của mình (prāṇopeta), sau khi đã quy y tam bảo, và tin tưởng hoàn toàn (abhiprasanna)”; thì đoạn kinh văn này chỉ nhằm chỉ cho những người nhìn thấy được tứ đế, đã đắc được chánh tín, và vì thế mà đã quyết chí đi theo chánh pháp cho dù hy sinh cả mạng sống: “Chúng tôi không thể buông bỏ chánh pháp, ngay cả khi cần cứu lấy mạng mình.” Như vậy đoạn kinh trên không hề đưa ra một định nghĩa về luật nghi Cận sự.

Hơn nữa, nhóm từ “xả sinh” mà các ông đã dựa vào đó để đưa ra những giải thích trên không được nơi nào nói đến, không có trong kinh Đại danh mà cũng không có trong kinh Kiến đế (Dṛṣṭasatyasūtra). Ai có thể thừa nhận những thành ngữ mà ý nghĩa lại thiếu chính xác như vậy? Và nếu chỉ dựa vào sự tin tưởng ý nghĩa của nhóm từ trên đây thì ai có thể thừa nhận rằng Cận sự đã đắc được năm giới trước khi có hành động thọ giới?

Nếu nhóm từ “xả sinh” là đề chỉ cho trường hợp của người phạm giới thì câu hỏi được nêu ra trong bản kinh trên còn không hợp lý huống hồ là câu trả lời. Bởi vì có người nào đã hiểu rất rõ về luật nghi Cận sự và đã biết rằng loại luật nghi này có tất cả năm chi nhưng lại không thể giải thích được việc: “Người nào không phạm một giới thì trì được một giới” và các giới còn lại.

Trái lại chỉ có những người không hiểu được số lượng nhiều hay ít của luật nghi Cận sự và chỉ thấy được những người chỉ có thể hành trì một, hai, ba hoặc tất cả các giới (tanmātrasikṣamān prati) thì mới đưa ra câu hỏi: “phải làm thế nào để trở thành Cận sự thọ trì một giới?... Phải là thế nào để trở thành Cận sự thọ trì tất cả các giới?”

(Tỳ-bà-sa) Nếu trở thành Cận sự mà không cần phải thành tựu luật nghi Cận sự thì người ta vẫn có thể trở thành Bí-sô hoặc Cần sách mà không cần phải thọ đủ luật nghi.

(kinh bộ) Bằng cách nào chúng tôi biết được số lượng nhiều hay ít của các luật nghi Cận sự, Cần sách và Bí-sô? Chắc chắn là nhờ sự thuyết giáo của bậc Đại sư. Và ngài đã nói về Cận sự không thành tựu tất cả luật nghi; nhưng ngài không nói về trường hợp Bí-sô hay Cần sách chỉ thành tựu một số luật nghi.

Tuy nhiên các luận sư Tỳ-bà-sa ở Kaśmīr không chấp nhận ý kiến trên.

(Hỏi) Tất cả luật nghi của Cận sự, v.v., được chia thành ba cấp độ khác nhau như thế nào?

Tụng đáp:

下中上隨心.

[Yếu, trung bình, hoặc mạnh là dựa vào tâm.]

Luận: Sự phân chia thành các phẩm hạ, trung, thượng của tám loại luật nghi tùy thuộc vào năng lực yếu ớt, trung bình hay mạnh mẽ của tâm thọ giới (samādāna). Và nếu như vậy thì luật nghi biệt giải thoát của một A-la-hán có thể thuộc về hạ phẩm và luật nghi biệt giải thoát của một đệ sinh có thể thuộc về thượng phẩm.

(Hỏi) Nếu chỉ thọ luật nghi mà không thọ quy y thì có thành Cận sự không?

(Đáp) Không thành; ngoại trừ trường hợp người truyền giới và người thọ giới đều không biết.

(Hỏi) Quy y phật pháp tăng là quy y gì?

Tụng đáp:

歸依成佛僧      無學二種法  
及涅槃擇滅      是說具三歸.

[Quy y các pháp thành phật, thành tăng

Như pháp vô học, pháp “hai loại”,

Và quy y Niết-bàn trạch diệt.

Như thế là đủ tam quy.]

Luận: Quy y phật là quy y các pháp của A-la-hán vốn có khả năng thành phật (buddhakāraka), là các pháp làm nhân của danh xưng “phật, tức nhờ có các pháp làm nguyên nhân chính mà một người nào đó được gọi là phật; hoặc là các pháp mà khi đắc được thì một người nào đó có thể hiểu biết được tất cả mọi sự và vì thế được gọi là phật. Các pháp này là tận trí (kṣayajñāna), vô sinh trí (anutpādayajñāna) và chánh kiến (samyagdṛṣṭi) cùng với các pháp đi kèm theo các trí này (tùy hành, parivāra), tức năm uẩn vô lậu.

Về sắc thân (rūpakāya) của phật thì vì thân này không chịu sự chuyển đổi bởi sự đắc được các phẩm tính của phật cho nên không quy y sắc thân của phật, vốn là sắc thân của Bồ-tát.

(Hỏi) Như vậy phải quy y tất cả các vị phật hay chỉ quy y một vị phật?

(Đáp) Đúng ra phải nói là “quy y nhất thiết chư phật” bởi vì tất cả chư phật đều đi trên cùng một con đường, đó là con đường tự nhiên (thế gian, laukika) và con đường siêu tự nhiên (xuất thế gian, lokottara).

Quy y tăng (saṃgha) là quy y các pháp hữu học (śaikṣa) và vô học (aśaikṣa) có khả năng thành tăng, tức các pháp mà khi đắc được thì tám hạng thánh giả (āryapudgala) trở thành một sự “hòa hợp” (saṃghībhavanti), trở thành một khối “thống nhất” (samagrārūpa) không thể phân ly (abhedyatvāt) về mặt thánh đạo.

(Hỏi) Phải quy y tất cả chúng tăng hay chỉ quy y một chúng tăng?

(Đáp) Lẽ ra phải nói là “quy y tất cả chúng tăng” bởi vì con đường của thánh chúng thì luôn luôn như nhau. Hiền nhiên là phật có nói với hai khách thương: “các ông cũng phải quy y chúng tăng ở đời vị lai” (Vibhāṣā, 34, 12); tuy nhiên, Thế Tôn nói như vậy chỉ để tán dương các phẩm tánh của tăng bảo mà chẳng bao lâu nữa các khách thương này sẽ nhìn thấy.

Quy y pháp là quy y Niết-bàn, tức là pháp trạch diệt (pratisaṃkhyānirodha) và phải quy y toàn bộ Niết-bàn bởi vì Niết-bàn đều có chung một tính chất là chấm dứt phiền não và khổ đau của chính mình và các chúng sinh khác (śāntyeka-lakṣaṇatvāt).

(Hỏi) Nếu phật không là gì khác hơn các pháp vô học thì tại sao việc có ác ý làm cho thân phật chảy máu lại thành tội vô gián (ānantarya)?

(Đáp) Tỳ-bà-sa (Vibhāṣā, 34, 9) nói rằng khi làm chảy máu các đại chủng (rūpa) làm sở y cho các pháp này (āśrayavipādanāt) thì chính các pháp này cũng bị tổn thương.

(Hỏi) Tuy nhiên, luận tạng (Sāstra) (Vibhāṣā, 34, 8) không nói phật “chỉ” là các pháp vô học. Luận chỉ nói rằng phật là các pháp có khả năng làm thành phật, có nghĩa là các pháp tự nhiên hoặc siêu tự nhiên (laukika, lokottara), làm đối tượng của danh xưng “phật” và chính là phật. Như vậy luận không phủ nhận sở y - vốn được tạo thành bởi năm uẩn tự nhiên - tạo thành một

phần trong các phẩm tánh của phật (buddhatvāpratiṣedha). Vì thế không cần phải đặt ra vấn nạn trên đây về việc làm thân phật chảy máu.

Nếu không phải như vậy, nếu phật chỉ là các pháp vô học, nếu tăng (tức là hàng thánh giả, hữu học và A-la-hán) chỉ là các pháp hữu học và vô học thì một khi đang ở vào tâm thế tục (trụ thế tục tâm, laukikacittastha) sẽ không còn là phật, cũng không còn là tăng. Và nếu các nguyên tắc này thì Bí-sô cũng chỉ là giới hạnh, chỉ là luật nghi Bí-sô.

(Tỳ-bà-sa) Nhưng nếu thân sở y cũng nằm trong số các pháp thành phật thì tại sao luận lại nói: “Người nào quy y phật tức là quy y các pháp vô học làm thành phật”.

(kinh bộ) Nếu vậy cũng có thể nói rằng người nào tôn kính Bí-sô thì điều mà người đó tôn kính chỉ là giới hạnh làm thành Bí-sô.

Có ý kiến cho rằng quy y phật là quy y mười tám pháp bất cộng (āveṇikadharmas) của phật.

(Hỏi) Thế tánh của quy y là gì?

(Đáp) Là ngữ biểu. (Vibhāṣā, 34, 10)

(Hỏi) Như vậy ý nghĩa của quy y (nơi tránh nạn, śaraṇa) là gì?

(Đáp) Ba “nơi tránh nạn” này được gọi tên như vậy là vì khi ẩn núp ở đó thì người ta có thể vĩnh viễn thoát khỏi mọi khổ đau.

Thế Tôn đã từng nói (Dhammapada, 188-192; Udānavarga, xxvii. 28-30; Divyāvadāna, tr. 164; Vibhāṣā, 34, 8): “Khi bị sợ hãi bức bách, con người thường trốn vào núi, rừng, bụi rậm, cây thiêng (ché đa thọ, caityavṛkṣa = caityakalpitavṛkṣa). Đó không phải là nơi ẩn náu tốt lành, là nơi ẩn náu cao cả; không phải ẩn náu ở đó là thoát được mọi nỗi khổ. Những người tìm nơi ẩn náu ở phật, ở pháp, ở tăng khi quán sát được bằng trí tuệ bốn sự thật là khổ, nguồn gốc của khổ, sự vượt qua khổ, tám chi thánh đạo dẫn đến Niết-bàn an ổn; đây là nơi ẩn náu tốt nhất, là nơi ẩn náu cao cả nhất; bởi vì nếu ẩn náu ở đó sẽ thoát khỏi tất cả khổ đau”. Vì thế quy y là cánh cửa của sự thọ trì tất cả các luật nghi.

(Hỏi) Tại sao các luật nghi khác đều có phần lìa bỏ dâm dục (phi phạm hạnh, abrahmacaryavirati) nhưng luật nghi Cận sự thì chỉ lìa bỏ tà dâm (dục tà hạnh, kāmamithyācāra)?

Tụng đáp:

邪行最可訶 易離得不作。

[Tà hạnh đáng trách nhất

Đễ xả ly, thánh giả đã đoạn trừ.]

Luận: Tà hạnh là điều đáng quở trách nhất ở thế gian bởi vì nó xâm hủy thể thiết của người khác và chiêu cảm quả báo ác thú (apāyikatvāt). Hàng tại gia dễ xả bỏ tà dâm nhưng lại rất khó xả ly dâm dục; họ không thể từ bỏ thế gian bởi vì không có đủ khả năng làm được những điều khó khăn này.

Đối với tà hạnh thì thánh giả đều đắc được loại luật nghi bất tác (akaraṇasaṃvara), có nghĩa là họ đã đắc được sự xa lìa vĩnh viễn tà hạnh. Thật vậy, trong đời sống kế tiếp họ sẽ không thể nào phạm phải giới này; tuy nhiên đối với việc xả ly phi phạm hạnh thì lại khác. Vì thế luật nghi Cận sự chỉ bao gồm sự xả ly tà dâm; và không nên cho rằng thánh giả trong một đời sống về sau (kinh Sinh thánh giả) có thể phạm phải giới luật của Cận sự: Điều này chỉ có thể xảy ra nếu như luật nghi Cận sự bao gồm cả sự xả ly phi phạm hạnh. Khi nói “luật nghi bất tác” (akaraṇasaṃvara) tức phải hiểu rằng đó là sự từ bỏ dứt khoát một hành động (akriyāni = akriyāyām ekāntatā).

(Hỏi) Nếu lấy vợ sau khi đã thọ luật nghi Cận sự thì người này, vào lúc thọ giới trước đó, có đắc được sự xả ly đối với người vợ mới cưới này không?

(Đáp) Theo Tỳ-bà-sa thì vẫn đắc được; bởi vì nếu không phải như vậy thì người này đã chỉ đắc được một phần luật nghi (prādeśika).

(Hỏi) Nhưng đến khi lấy vợ thì người này đã phạm giới?

(Đáp) Không phải như vậy.

得律儀如誓 非總於相續。

[Có phát nguyện thọ giới nên đắc được luật nghi;

Không phải vì người khác mà phát nguyện.]

Luận: Bởi vì người này đã thọ luật nghi nên mới đắc được luật nghi. Họ đã thọ luật nghi khi phát nguyện: “Đệ tử lìa bỏ tà dâm”, có nghĩa là: “đệ tử lìa bỏ tất cả tà dâm đối với tất cả các phụ nữ được phòng hộ (agamyā)”; chứ không phải phát nguyện: “Đệ tử sẽ không phạm phi phạm hạnh đối với một người như thế”. Kết quả là họ không phạm luật nghi khi lấy vợ bởi vì họ đã lìa bỏ tà dâm chứ không phải lìa bỏ dâm dục (phi phạm hạnh).

(Hỏi) Trong các tội về ngữ, tại sao sự lìa bỏ (tyāya) nói dối lại trở thành một giới luật (śikṣāṅga) của Cận sự trong khi các tội khác về ngữ lại không được đưa vào?

(Đáp) Cũng vì những lý do như đã nói ở trên. Sự nói dối là việc đáng quở trách nhất trên đời; hàng tại gia dễ dàng lìa bỏ còn thánh giả thì không thể nói dối; ngoài ra còn có lý do thứ tư:

以開虛誑語 便越諸學處。

[Vì sẽ nói dối

Sau khi phạm giới.]

Luận: [Nếu không ngăn chặn sự nói dối] thì sau khi phạm phải bất kỳ một giới nào đó và bị chất vấn, người phạm giới sẽ nói dối: “tôi đã không làm điều đó”. Vì thế Cận sự phải từ bỏ sự nói dối mà nghĩ rằng “nếu phạm giới thì tôi sẽ nói là đã phạm giới”.

(Hỏi) Tại sao sự từ bỏ các tội thuộc về loại “không vâng lời” (già tội, pratikṣepaṇasāvadya) lại không được đưa vào luật nghi Cận sự?

(Đáp) Câu hỏi không hợp lý bởi vì sự từ bỏ uống rượu là một sự xả ly loại tội không vâng lời.

(Hỏi) Tại sao Cận sự chỉ lìa bỏ uống rượu mà không phải các tội không vâng lời khác?

Tụng đáp:

遮中唯離酒 為護餘律儀。



[Trong các tội không vâng lời, chỉ xả ly uống rượu

Vì để giữ gìn các giới khác.]

Luận: Những người uống rượu say sẽ không thể gìn giữ các giới luật khác.

Các luận sư A-tỳ-đàm cho rằng các chất uống làm say không có tính chất của loại tội “tự nhiên” (tánh tội, *prakṛtisāvadya*). Tánh tội chỉ bị phạm bởi người có tâm nhiễm ô (*kliṣṭa*); trong khi vì để chữa bệnh, người ta có thể uống rượu với một lượng không thể làm say. Tâm sẽ bị nhiễm ô nếu người uống biết rằng lượng rượu uống vào sẽ làm say; nhưng tâm sẽ không nhiễm ô nếu biết rằng lượng rượu uống vào không thể làm say (*amadanīyamātram viditvā*).

Tuy nhiên, đó không phải là quan điểm của các luận sư trì luật (*Vinayadharas*). Theo họ, các chất uống làm say đều thuộc tánh tội.

Tôn giả Upāli (Ô-ba-ly) hỏi: “Phải nên chăm sóc người bệnh như thế nào?”. Thế Tôn trả lời: “Này Upāli, chỉ trừ những gì thuộc về tánh tội (*prakṛtisāvadyam Upāle sthāpāyitvā*).” Ngoài ra Thế Tôn cũng không cho phép những người thuộc dòng họ Thích-ca (*Śākyas*) dùng rượu (*madyapāna*) khi đau ốm: “Những ai đã nhận ta làm thầy thì không được uống rượu, cho dù chỉ là một lượng nhỏ như đầu ngọn cỏ.” (*Madhyamāgama*, 38, 9). Thế Tôn chỉ ngăn cấm tánh tội trong trường hợp đau ốm (*Upālisūtra*) đồng thời lại không cho phép uống rượu cho nên biết rõ rằng uống rượu thuộc về tánh tội.

Thánh giả, ở trong đời sống kế tiếp, không uống rượu và cũng không còn phạm các tánh tội khác như giết hại, v.v.. [Nếu có người đổ sữa có trộn rượu vào miệng họ thì chỉ có sữa chảy vào mà không rượu. (*Sumangalavilāsinī*, tr. 305)].

Khế kinh (*Nandikasūtra*, v.v) còn xếp rượu vào số các ác hạnh của thân (*kāyaduścarita*).

Các luận sư Đối pháp (*Ābhidārmikas*) giải thích:

(1) Nói chung thì các tội thuộc loại “không vâng lời” đã được cho phép trong trường hợp bị bệnh như câu trả lời cho U-ba-ly trên đây đã chứng minh. Tuy nhiên trường hợp uống rượu thì có ngoại lệ: Cho dù chỉ thuộc loại tội không vâng lời nhưng vẫn bị cấm đối với người bệnh và làm như vậy là

để ngăn ngừa những hậu quả không may do rượu gây ra (prasangaparihārārtham) bởi vì không thể xác định rõ lượng rượu như thế nào mới có thể làm say.

(2) Nếu thánh giả đã đắc được luật nghi bất tác đối với rượu thì không phải vì việc uống rượu thuộc về tánh tội mà chỉ vì thánh giả có đầy đủ lực tâm quý; [nếu họ không uống lén (Vyākhyā: Yadi hrīmatvāt tadanadhyācaraṇam ajñātam udakādivat kasmān na pibanti)] thì đó chỉ vì rượu làm cho họ bị mất chánh niệm (smṛtināśa); nếu họ không uống cho dù chỉ một giọt thì đó là vì lượng rượu làm say không xác định được, cũng giống như thuốc độc.

(3) Khế kinh đã xem uống rượu là một ác hạnh của thân bởi vì rượu là “nhân” của sự phóng dật (phóng dật xứ, pramādashāna). Thật vậy, giới luật về việc uống rượu có ghi câu này: “Khi đoạn trừ nguyên nhân phóng dật là uống rượu, rượu gạo (surā) và rượu trái cây (maireya), tôi từ bỏ nguyên nhân phóng dật...”. Đây không phải là trường hợp đối với các tội khác: Người ta không nói: “tôi từ bỏ nguyên nhân phóng dật là sự giết hại”; bởi vì các tội khác đều là tánh tội.

Kinh (Nandikasūtra; Dīgha, iii. 182) nói rằng tái sinh vào địa ngục là do thường hay uống rượu. Nhân vì (prasangena) uống rượu mà có sự hoạt động liên tục của một chuỗi các tâm bất thiện (abhīkṣṇam akuśalasaṃtatipravṛttes); từ đó phát sinh (ākṣepa, āvedha) một loại nghiệp mới chiêu cảm địa ngục, hoặc làm hiện hành một nghiệp cũ vào lúc lâm chung.

(Hỏi) Nhóm từ surāmaireyamadyapramādashāna (tốt-la-mê-lê-da-mạt-đà phóng dật xứ) có nghĩa là gì?

(Đáp) Surā là một thức uống có men (āsava) nấu từ gạo; maireya là thức uống có men nấu từ nhiều vị khác (như nước mía, v.v.). Có lúc các thức uống này làm say rất ít, có lúc chúng hoàn toàn không làm say: Chính vì thế mà đã thêm vào từ madya, làm say. Quả cau, cỏ sâu rọm (kodrava, v.v) khi ăn vào bị say cũng gọi là surā và maireya.

Uống rượu chỉ là một tội thuộc loại không vâng lời. Vì thế nhóm từ “phóng dật xứ” (pramādashāna) nên được hiểu là người ta phải từ bỏ sự uống rượu bởi vì nó là nguyên nhân của tất cả các trường hợp bị liệt trí nhớ (sarvapramādānām āspadatvāt).

## Phần 14

(Hỏi) Có ba loại luật nghi biệt giải thoát, tĩnh lự và vô lậu nếu đắc được một loại thì có thể đắc luôn hai loại kia không?

(Đáp) Không thể.

(Hỏi) Tại sao?

Tụng đáp:

從一切二現 得欲界律儀

從根本恒時 得靜慮無漏。

[Từ tất cả, hai loại, hiện tại

Đắc được luật nghi dục giới.

Từ căn bản nghiệp, các pháp trong ba đời

Đắc được luật nghi tĩnh lự và vô lậu.]

Luận: Luật nghi Dục giới là luật nghi biệt giải thoát.

Luật nghi này liên quan đến tất cả các nghiệp, như nghiệp gia hành, nghiệp căn bản, nghiệp hậu khởi.

Luật nghi này còn liên quan đến chúng sinh hữu tình và phi tình, như người và cỏ cây.

Luật nghi này còn liên quan đến hai loại tánh tội và tội “không vâng lời”. Cả hai loại này có thể liên quan đến chúng sinh hữu tình (như sự giết hại, sự chạm tay phụ nữ nếu là tăng) hoặc phi tình (như hái lá cây; nhận vàng bạc nếu là tăng).

Luật nghi này còn liên quan đến các sự vật ở hiện tại là các uẩn, các xứ và các giới; bởi vì các sự vật quá khứ và vị lai không phải là chúng sinh hữu tình cũng không phải là phi tình.

Luật nghi tĩnh lự và luật nghi vô lậu đắc được có liên quan đến các nghiệp căn bản chứ không phải các nghiệp gia hành và hậu khởi; cũng không liên

quan đến các tội “không vâng lời”; nhưng lại liên quan đến các uẩn, xứ và giới thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai.

Như vậy có những loại uẩn, xứ và giới mà từ đó người ta đắc được luật nghi biệt giải thoát chứ không phải hai loại kia. Có bốn trường hợp: (1) Các nghiệp gia hành và hậu khởi, các tội “không vâng lời”, các pháp hiện tại - như trường hợp của biệt giải thoát. (2) Nghiệp đạo căn bản thuộc quá khứ và vị lai - như trường hợp của hai loại luật nghi cuối. (3) Nghiệp đạo căn bản thuộc hiện tại - như trường hợp của cả ba loại. (4) Nghiệp gia hành và hậu khởi thuộc quá khứ và vị lai - như trường hợp của những người không thể đắc bất kỳ loại nào.

(Vấn nạn) Thật không hợp lý để nói rằng đắc luật nghi có liên quan đến nghiệp đạo hiện tại; bởi vì khi đắc luật nghi thì không có bất kỳ nghiệp đạo bất thiện nào ở hiện tại để có thể đắc được luật nghi liên quan đến nghiệp đạo này. Lẽ ra phải nói: “Đắc được luật nghi từ các nghiệp đạo có đối tượng (hiện xứ, adhiṣṭhāna) ở hiện tại”; bởi vì chỉ có thể từ bỏ một nghiệp vị lai có liên quan đến một người hoặc một sự vật đang thực sự hiện hữu chứ không thể từ bỏ một nghiệp quá khứ hoặc hiện tại.

(Hỏi) Có thể đắc được luật nghi và bất luật nghi đối với tất cả chúng sinh, liên quan đến tất cả các chi, và do tất cả các nhân không?

Tụng đáp:

律從諸有情      支因說不定  
不律從一切      有情支非因。

[Luật nghi: từ tất cả hữu tình;

Chi và nhân không nhất định.

Bất luật nghi: từ tất cả

Hữu tình, tất cả các chi, nhưng không do nhân.]

Luận: Chỉ đắc được luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh chứ không đắc được luật nghi chỉ liên quan đến một số chúng sinh nào đó (vô thiếu phần lý).

Luật nghi Bí-sô đăc được từ tất cả các chi, tức sự từ bỏ mười nghiệp đăo. Các luật nghi khác đăc được từ bốn chi, tức sự từ bỏ giết hại, trộm cắp, tà dâm và nói dối; bởi vì qua các chi này người thọ giới cũng đăc được sự từ bỏ các nghiệp đăo.

Nếu xem ba thiện căn (vô tham, vô sân, vô si) là nhân của sự đăc được luật nghi thì nói là luật nghi đăc được nhờ tất cả các nhân (tòng nhất thiết).

Nếu xem loại tâm, mà nhờ nó người ta đã đăc được luật nghi, là nhân - tức là loại nhân dẫn khởi (samutthāpaka) - thì nhân này có ba mức độ khác nhau: Thượng phẩm (mạnh), trung phẩm (trung bình), hạ phẩm (yếu); là luật nghi đăc được là nhờ một trong ba tâm này (duy tòng nhất). Từ quan điểm này, có thể phân tích thành bốn trường hợp:

(1) Có người trụ trong luật nghi (saṃvarasthāyin), hành trì luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh, nhưng không liên quan đến tất cả các chi hoặc do tất cả các nhân thì người này tùy theo tâm dẫn khởi thuộc thượng phẩm, trung phẩm hay hạ phẩm mà đăc được luật nghi Cận sự, Cận trú, hay Cận sách.

(2) Có người trụ trong luật nghi, hành trì luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh và tất cả các chi, nhưng không xuất phát từ tất cả các nhân; thì người này đăc được luật nghi Bí-sô nhờ vào một tâm thượng phẩm, trung phẩm hoặc hạ phẩm.

(3) Có người trụ trong luật nghi, hành trì luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh, tất cả các chi và do tất cả các nhân thì người này đăc được một trong ba loại luật nghi Cận sự, Cận trú và Cận sách nhờ vào một tâm thượng phẩm, trung phẩm và hạ phẩm.

(4) Có người trụ trong luật nghi, hành trì luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh, do tất cả các nhân nhưng không liên quan đến tất cả các chi thì người này đăc được một trong ba loại luật nghi Cận sự, Cận trú và Cận sách tùy theo tâm thuộc hạ phẩm, trung phẩm hay thuộc thượng phẩm.

Không ai trụ trong luật nghi mà lại không hành trì luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh vì chính nhờ vào ý định (thiện ý lạc) muốn lấy tất cả chúng sinh làm cảnh sở duyên mà người ta đã đăc được luật nghi. Người nào chỉ giới hạn trong một số chúng sinh nào đó thì không thể hoàn toàn trừ bỏ những ý định có tính chất phạm giới (ác ý lạc).

Luật nghi biệt giải thoát chỉ có thể đắc được nếu không có năm sự hạn chế (niyama, định hạn): (1) Về chúng sinh, tỷ dụ như “tôi chỉ từ bỏ ác giới đối với một số chúng sinh”; (2) về các chi của luật nghi, như “tôi chỉ từ bỏ một số hành động nào đó”; (3) về nơi chốn (xứ), như “tôi chỉ trừ bỏ phạm tội ở những nơi nào đó”; (4) về thời gian, như “tôi chỉ từ bỏ tội lỗi trong một tháng”; (5) về điều kiện (duyên), như “tôi từ bỏ tội lỗi ngoại trừ những khi tranh cãi”. Những người thọ giới như thế không đắc được luật nghi mà chỉ có được hành động tốt (diệu hạnh, *sucarita*) tương tự với luật nghi.

(Hỏi) Làm thế nào đắc được luật nghi có liên quan đến tất cả chúng sinh? Làm thế nào có thể đắc được luật nghi có liên quan đến những chúng sinh nằm ngoài phạm vi của mình (*asakya*, sở năng cảnh), tức những chúng sinh mà mình không có khả năng giết hại, v.v.?

(Đáp) Có thể đắc được luật nghi là nhờ có ý định không làm tổn hại bất cứ một chúng sinh nào cả (*sarvasattvajīvitānupaghātāsāyenaḥbyupagamāt*).

Các luận sư Tỳ-bà-sa (*Vibhāṣā*, 120) lại đưa ra một giải thích khác. Nếu luật nghi đắc được chỉ liên quan đến chúng sinh ở trong phạm vi của mình thì luật nghi sẽ có tăng giảm (*caya*, *apacaya*, *vṛddhi*, *hrāsa*) bởi vì có người, tức những chúng sinh ở trong phạm vi của mình, sẽ tái sinh ở cõi trời, tức trở thành những chúng sinh ở ngoài phạm vi của mình; và ngược lại. Như vậy sẽ đắc được luật nghi có liên quan đến chư thiên tái sinh làm người nhưng sẽ bị thối thất luật nghi có liên quan đến những người tái sinh làm trời mà không có một nhân duyên nào của sự đắc được hoặc thối thất luật nghi cả (lý đắc xả duyên hữu đắc xả quá).

(Luận chủ) Lập luận trên không hợp lý. Sự chuyển dịch (*saṃcāra*) của chúng sinh ở trong và ở ngoài phạm vi không kéo theo sự tăng hay giảm của luật nghi; bởi vì những luật nghi mà chúng ta đắc được đối với cây cỏ không hề tăng giảm khi có thêm cây cỏ mọc hoặc khi có cây cỏ bị chết khô.

Tỳ-bà-sa không thừa nhận so sánh này. Cỏ cây hiện hữu sau khi đã không hiện hữu và không còn hiện hữu sau khi đã hiện hữu; trong khi đó chúng sinh hữu tình thì vẫn tiếp tục hiện hữu; khi thì làm người, khi thì làm trời. Con người khi trở thành chúng sinh ở cõi trời tức sẽ ra khỏi phạm vi của mình nhưng cây cỏ khi khô thì diệt hẳn.

(Luận chủ) Nhưng khi chúng sinh hữu tình nhập Niết-bàn thì cũng không còn hiện hữu (*yadā parinirvṛtā na santy eva*) giống như cỏ cây. Vì thế luật nghi đắc được có liên quan đến những chúng sinh hữu tình vẫn bị giảm. Như

vậy giải thích của Tỳ-bà-sa vẫn không có giá trị. Nếu có người bác rằng “trong trường hợp luật nghi biệt giải thoát nêu đặc được là nhờ có liên quan đến tất cả chúng sinh thì luật nghi của các đức phật đời sau (hậu phật), tức giới luật (sīla) của chư phật, sẽ bị giảm so với giới luật của chư phật đời trước (tiền phật) bởi vì luật nghi này không liên quan đến những chúng sinh đã nhập Niết-bàn, đến chư phật đời trước và đệ tử của các ngài”, thì chúng tôi sẽ trả lời rằng tất cả chư phật đều có luật nghi liên quan đến tất cả chúng sinh; nếu như chư phật đời trước vẫn còn tại thế thì chư phật đời sau vẫn có luật nghi liên quan đến chư phật đời trước.

Bất luật nghi đặc được có liên quan đến tất cả chúng sinh và tất cả các nghiệp đạo. Không ai đặc bất luật nghi với chỉ một phần của bất luật nghi (vikala). Tuy nhiên, bất luật nghi đặc được không do tất cả các nhân mà chỉ nhờ vào tâm thuộc hạ, trung hoặc thượng phẩm. Nếu như có “người bất luật nghi” đã đặc bất luật nghi nhờ vào một tâm thuộc hạ phẩm nhưng sau đó lại phạm tội giết hại với một tâm thuộc thượng phẩm thì bất luật nghi của người này vẫn thuộc hạ phẩm nhưng vô biểu nghiệp của tội giết hại thì lại thuộc thượng phẩm.

Ở đây khi nói “người bất luật nghi” (āsaṃvarika) là hàm ý “kẻ đang ở trong bất luật nghi (asaṃvara), đang thành tựu bất luật nghi”.

Những người bất luật nghi là người giết cừ (aurabhrika), người bẫy chim, người giết heo, người đánh cá, người thợ săn, người trộm cướp, tay đao phủ, tên cai ngục, người quản tượng, người làm thịt gia cầm, người đặt bẫy cầm thú (vāgurikas); và dĩ nhiên (arthataḥ) cả vua chúa, người làm chứng (adhikaraṇastha), quan tòa (daṇḍanetrka), v.v., cũng là người bất luật nghi.

Khi nói “người giết cừ” là chỉ cho người làm nghề mổ thịt cừ (urabhra); đối với các tên chỉ nghề nghiệp khác cũng được phân tích như vậy.

(Kinh bộ) Mọi người đều biết rằng nếu thọ luật nghi với một ý định làm lợi lạc cho tất cả thì luật nghi đặc được sẽ có liên quan đến tất cả chúng sinh. Nhưng người làm nghề mổ cừ không có ý làm tổn hại cha mẹ, con cái và những người giúp việc của họ; họ không muốn giết hại những người này ngay cả khi cần cứu lấy mạng mình. Như vậy làm sao có thể nói rằng họ đặc bất luật nghi liên quan đến tất cả chúng sinh? (Vibhāṣā, 117, 5).

(Tỳ-bà-sa) Bởi vì họ vẫn có ý định giết hại đối với cha mẹ họ đã tái sinh vào loài cừ.

(Kinh bộ) Nhưng nếu biết rằng đó chính là cha mẹ của họ thì làm sao họ có thể giết hại cha mẹ đã tái sinh làm cừu của họ được (khả hại tâm). Mặt khác, nếu cha mẹ của họ thành tựu các phẩm tánh của thánh giá, tức sẽ không tái sinh làm cừu, làm thú vật, thì làm sao họ có thể đắc bất luật nghi với cha mẹ mình. Rốt cuộc lập luận trên đây của các ông lại chống lại chính các ông; có nghĩa là nếu người làm nghề mổ cừu đắc bất luật nghi đối với thân hiện tại của cha mẹ anh ta chỉ vì anh ta sẽ giết hại cha mẹ mình khi họ tái sinh làm cừu, thì theo cách đó người ta có thể nói rằng anh ta không đắc bất luật nghi có liên quan đến loài cừu bởi vì anh ta không có ý giết những con cừu sẽ tái sinh làm người giống như con cái của anh ta.

(Tỳ-bà-sa) Người nào có ý giết hại cha mẹ đã tái sinh làm cừu của mình nhất định đắc bất luật nghi đối với họ.

(kinh bộ) Nếu vậy cũng có thể nói rằng người nào không có ý giết hại những con cừu đã tái sinh làm con cái mình nhất định không đắc bất luật nghi đối với chúng. Hơn nữa, những người mổ thịt nếu không trộm cắp, không tà dâm, không nói được vì bị câm thì làm thế nào có thể đắc bất luật nghi đối với tất cả các chi (tội)?

(Tỳ-bà-sa) Bởi vì ý định của họ bị tổn hoại (vipanna); và người câm vẫn có thể diễn tả qua cử chỉ.

(kinh bộ) Nhưng nếu người này trước đó đã có thọ trì hai hoặc ba chi thuộc thiện giới thì sao? Theo Tỳ-bà-sa bất luật nghi không bao giờ bị thiếu (vikala), có nghĩa là chỉ liên quan đến một số chi; và cũng không bao giờ chỉ có một phần (prādesika), có nghĩa là bị hạn chế (về thời gian, nơi chốn, v.v.) trong việc tạo tội.

Nhưng theo Kinh bộ thì trừ luật nghi biệt giải thoát ra, luật nghi và bất luật nghi có thể bị thiếu và bị hạn chế. Điều này tùy thuộc vào cách thọ trì luật nghi hoặc bất luật nghi bởi vì người ta “câu thúc” (pratibandha) một phần của ác giới như thế nào thì người ta cũng “câu thúc” một phần của thiện giới như thế đó [có nghĩa là nếu thọ trì một phần nào đó của bất luật nghi thì có thể ngăn chặn một phần đối nghịch tương đương của luật nghi; và ngược lại].

(Hỏi) Làm thế nào đắc được bất luật nghi? Làm thế nào đắc được loại vô biểu không phải luật nghi cũng không phải bất luật nghi?

Tụng đáp:



諸得不律儀 由作及誓受

得所餘無表 由田受重行.

[Đắc được bất luật nghi

Do tạo tác hoặc thê phải làm.

Đắc các vô biểu khác

Do phước điền, thê nguyện, hành động kiên quyết.]

Luận: Đắc bất luật nghi do hai loại nhân: (1) Những người sinh ra trong một gia đình bất luật nghi (tatkuīna) đắc được bất luật nghi khi họ tạo tác các nghiệp gia hành thuộc về sự giết hại. (2) Những người sinh ra trong những gia đình khác đắc bất luật nghi khi họ mong muốn sống theo lối sống trên: “chúng tôi cũng thế, chúng tôi sẽ sống theo nghề nghiệp này”.

Đắc các vô biểu khác do ba loại nhân: (1) Có những người có tính chất như là những thửa ruộng (kṣetra) phước (phước điền) và khi cúng dường một khu vườn, v.v., cho họ thì ta phát sinh được vô biểu. Hãy xem phần nói về những việc thiện thuộc về vật chất (hũu y phước nghiệp sự, aupadhikapuṇyakriyāvastu) được trình bày dưới đây. (2) Vô biểu đắc được qua sự phát nguyện, tỷ dụ như: “Tôi sẽ không ăn nếu tôi chưa lễ phật”; “vào ngày trai giới, trong nửa tháng, trong một tháng, trong một năm, tôi sẽ bỏ thí thức ăn”, v.v. (3) Vô biểu phát sinh từ loại hành động được trừ hoạch một cách trịnh trọng (ādara), với lòng tin kiên quyết, với sự đam mê mãnh liệt.

(Hỏi) Làm thế nào để xả bỏ luật nghi?

Tụng đáp:

捨別解調伏 由故捨命終

及二形俱生 斷善根夜盡

有說由犯重 餘說由法滅

伽濕彌羅說 犯二如負財.

[Xả luật nghi biệt giải thoát

Do cố ý bỏ, do mạng chung,

Do có cả hai giới tính,

Do đoạn thiện căn,

Do hết đêm.

Có thuyết nói do phạm trọng giới;

Thuyết khác nói do chánh pháp diệt.

Các luận sư Kaśmīr nói

Người phạm giới có cả hai, như vừa giàu vừa mắc nợ.]

Luận: Tụng văn gọi luật nghi biệt giải thoát là điều phục (dama) vì luật nghi này điều phục sáu căn.

Trừ luật nghi Cận trú ra, luật nghi biệt giải thoát được xả bỏ là do (1) cố ý từ bỏ giới luật (śikṣāpratyākhyāna) trước mặt một người có hiểu biết; (2) thọ mạng đã hết hoặc lìa bỏ chúng đồng phần (nikāyasabhāga); (3) sự xuất hiện thêm nam căn hoặc nữ căn tùy theo từng trường hợp; (4) sự hủy hoại thiện căn.

Luật nghi Cận trú cũng được xả do bốn duyên trên và khi một đêm kết thúc.

Sự cố ý xả bỏ tạo ra một biểu nghiệp trái ngược với sự thọ giới (samādānaviruddha); mạng chung và hai giới tính cùng sinh đều dẫn đến sự lìa bỏ (tyāga) cũng như tình trạng nhiễu loạn của thân sở y (āśraya) mà người thọ giới đã nương vào đó để đặc biệt giải thoát trước đây; sự hủy hoại thiện căn chính là sự hủy hoại nền tảng của luật nghi này; và cuối cùng là luật nghi Cận trú chỉ được tạo thành và phát khởi trong một ngày một đêm cho nên khi một đêm kết thúc thì luật nghi này cũng hết hạn kỳ.

Có bộ phái (Sautrāntikas) nói rằng luật nghi Bí-sô và Sa-môn (śramaṇa) bị xả bỏ nếu phạm phải một trong bốn trọng giới (patanīyas, ba-la-di) dẫn đến sự sa đọa (cực trọng cảm đọa tội).

Có bộ phái (Dharmaguptas) lại cho rằng luật nghi biệt giải thoát bị xả bỏ khi chánh pháp diệt bởi vì lúc đó không còn giới luật (śikṣā), nơi truyền và thọ giới (kết giới, sīmābandha), người truyền giới (yết-ma, karmānta).

Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Kaśmīr nói rằng một vị tăng phạm phải một tội nghiêm trọng (căn bản tội, maulī āpatti), tức trọng tội (patanīya), vẫn không bị mất luật nghi Bí-sô; bởi vì nếu chỉ hủy phạm một phần luật nghi (ekadeśakṣobha) thì không thể đánh mất toàn bộ luật nghi. Những người phạm các tội không thuộc loại trọng tội thì không phải đã đoạn giới (duḥśīla). Những người phạm phải trọng tội được xem như là vừa phạm vừa trì giới; trường hợp này cũng giống như một người vừa có của cải vừa có nợ. Nhưng khi người phạm giới phát lộ sám hối tội lỗi đã phạm thì không còn phạm giới mà chỉ là trì giới; cũng giống như người đã trả hết nợ.

(Hỏi) Nếu vậy, tại sao Thế Tôn nói: “Không còn là Bí-sô, không còn là Sa-môn, không còn là con cái của Thích-ca nếu đã đoạn trừ phẩm tánh Bí-sô, đã giết chết, buông xả, đọa lạc, nghiền nát, hủy diệt phẩm tánh Sa-môn”. (Mahāvvyutpatti, 278).

(Tỳ-bà-sa) trong đoạn kinh trên, khi nói “Bí-sô” là bao hàm cả hạng Bí-sô thù thắng (thắng nghĩa Bí-sô, paramārthabhikṣu); người phạm giới vì không thấy được lý tứ đế cho nên không phải là Bí-sô thù thắng.

(Nhận xét) Thật là quá đáng (hung bột)! Các ông đã làm đảo lộn cả lời thuyết giáo của Thế Tôn vốn có một ý nghĩa rất minh bạch (nītārtha); hơn nữa, các ông lại còn tiếp tay cho những kẻ chất chứa phiền não tùy nghi phạm tội.

(Tỳ-bà-sa) Làm thế nào các ông biết được lời thuyết giáo trên đây có ý nghĩa rất minh bạch và phải được hiểu thật sát nghĩa?

(Đáp) Vì chính Thế Tôn đã tự giải thích: “Có bốn hạng Bí-sô là (1) Danh tướng Bí-sô (saṃjñābhikṣu), là người được gọi là Bí-sô nhưng chưa được thọ giới; (2) Tự xưng Bí-sô (pratijñābhikṣu), là người đã phá giới, không có phạm hạnh; (3) khách cái Bí-sô, tức là người đi xin ăn (bhikṣata iti bhikṣu) và chỉ là một người xin ăn không hơn không kém; (4) Phá hoặc Bí-sô, là người đã đoạn trừ phiền não (bhinnakleśatvāt), tức A-la-hán.” (Mahāvvyutpatti, 270, 37-40).

Trong đoạn kinh ở trên (“không còn là Bí-sô, không còn là Sa-môn,...”), Bí-sô được nói đến nhằm chỉ cho hạng Bí-sô thứ năm, tức là những người đã

được truyền giới nhưng vì phạm trọng tội nên đã đánh mất phẩm tánh và luật nghi của Bí-sô; chắc chắn đây không phải là vấn đề của Bí-sô thù thắng, của A-la-hán; bởi vì sau khi phạm giới thì người phạm trọng tội (patanīya) không còn là một Bí-sô chân thực, không còn là một A-la-hán nữa mà đã thối thất phẩm tánh của một Bí-sô chân thực.

Nếu cho rằng chỉ đánh mất một phần luật nghi chưa hẳn đã xả bỏ toàn bộ luật nghi thì điều này đã được bậc Đại sư bác bỏ khi ngài so sánh một vị tăng phạm giới với một cây kè đã bị chặt đọt và từ đó không còn khả năng xanh tốt, tăng trưởng, phát triển và lớn mạnh (Majjhima, i. 250, 331, 464, ii. 256). Có nghĩa là khi một phần luật nghi - và phần này lại chính là căn đề của luật nghi - bị chặt đứt thì những phần còn lại cũng không thể nào tăng trưởng. Tội ba-la-di hay là tội căn bản (māuli āpati) là loại ác giới đối nghịch với những gì mà phẩm hạnh của một Bí-sô (bhikṣubhāvocita) cần có; chúng hoàn toàn không mang theo bất kỳ một sự sợ hãi nào đối với tội lỗi (anapatrāpya), chúng chặt đứt gốc rễ của luật nghi và vì thế toàn bộ luật nghi đều bị đánh mất.

Bậc đại sư xua đuổi người phạm trọng giới không được giao thiệp (saṃbhoga) với các Bí-sô, không cho đụng đến vật phẩm thường trú cho dù chỉ một miếng cơm, không cho lưu lại cho dù chỉ đứng một chân ở trong tịnh xá (ekagrāsaparibhoga āhārasya ekapārṣṇiparibhogo vihārasya). Ngài nói: “Những ai không phải là Bí-sô mà tự xưng là Bí-sô thì các ông hãy trừ bỏ loại cỏ dại này đi, hãy vứt bỏ thân gỗ mục này đi, hãy nhổ bỏ loại cây không sinh hạt này đi!” ([abhikṣum bhikṣvākṛtim] nāsayata kāraṇavakam, kāsambakam apakarṣata, athotplāvinam (?) vāhayata) Như vậy phẩm tánh của một Bí-sô phạm tội còn có thể là gì?

(Luận sư ở Kaśmīr) phẩm tánh của Bí-sô này chính là những gì được thành tựu khi trở thành một hạng Bí-sô nào đó; bởi vì Thế Tôn đã nói: “Này Cunda, chỉ có bốn hạng Sa-môn mà không có hạng thứ năm; đó là (1) Thánh đạo Sa-môn (mārgajina), tức là người đã chinh phục được thánh đạo, (2) Thị đạo Sa-môn (mārgadaiśika), tức người thuyết giảng về thánh đạo, (3) Mạng đạo Sa-môn (mārgajīvin), tức là người sống trong thánh đạo, (4) Nhiệm đạo Sa-môn (mārgadūṣin), tức người làm nhiệm ô thánh đạo, tức là tăng sĩ không có phạm hạnh.” (Cundasutta, Urugavagga; Mahāvyutpatti, 223, 55-58).

(Kinh bộ) Chúng tôi tin rằng Thế Tôn dùng chữ ‘Sa-môn’ là để chỉ cho vị tăng phạm giới bởi vì vị này vẫn còn hình tướng bên ngoài của một Sa-môn;

cũng giống như người ta thường nói đồ gỗ cháy, cái áo khô, cái mũ keo, vòng tròn lửa, một chúng sinh (sattva) chết.

(Luận sư ở Kaśmīr) Người ta vẫn không đánh mất phẩm tánh của một vị tăng khi phạm trọng giới bởi vì Thế Tôn thừa nhận một vị tăng phạm phi phạm hạnh vẫn có thể sám hối (śikṣādattaka). (Mahāvīyutpatti, 270, 10; Sūtrālamkāra, xi. 4)

(Kinh bộ) Chúng tôi không nói tất cả Bí-sô phạm phi phạm hạnh đều thành tựu tội “thối đọa”, tội “hủy hoại” (tha thắng tội, pārājika); mà chỉ nói rằng người nào phạm phải tội này thì không còn là một Bí-sô. Chính loại tâm che dấu tội lỗi (phú tâm, praticchādanacitta) có tính chất quyết định trong trường hợp này. Nếu nhờ vào sự thù thắng về khí chất sẵn có của mình, nhờ vào sự thù thắng của “chuỗi tương tục” (saṃtativīśeṣa) của mình mà người phạm giới không có một sát-na nào che dấu tội lỗi thì bậc Pháp vương vẫn thừa nhận có thể sám hối.

(Luận sư ở Kaśmīr) Nếu người phạm tội thối đọa (pāpājika) không còn là một Bí-sô, tại sao không cho người này thọ giới lại?

(kinh bộ) Bởi vì người này không còn thích hợp với luật nghi. Khí chất (saṃtati) của người này đã bị hủy hoại và nhiễu loạn (vipādita) bởi sự vô liêm sỉ (anapatrāpya) đã lên đến cực độ; và vì người này đã vứt bỏ các giới luật (nikṣiptasikṣa) [sau khi phạm giới] cho nên không thể thọ giới trở lại. Tuy nhiên, chúng ta còn mãi biện luận về vấn đề này để làm gì nữa? Nếu như một người như thế vẫn còn là một Bí-sô thì chúng ta cũng nên lễ bái phẩm tánh Bí-sô của người này.

Khi chánh pháp diệt, mặc dù không còn hành động truyền giới và vì thế cũng không còn sự đặc luật nghi; nhưng người nào đã thành tựu luật nghi thì vẫn không bị thối thất (Vibhāṣā, 117, 6).

(Hỏi) Luật nghi tinh lự và vô lậu được xả bỏ như thế nào?

Tụng đáp:

捨定生善法 由易地退等

捨聖由得果 練根及退失.

[Xả thiện pháp tinh lự

Do đổi địa, thối đọa, v.v.

Xả thiện pháp vô lậu do đắc quả

Luyện căn và thối thất.]

Luận: Các thiện pháp hệ thuộc tất cả các địa của tĩnh lự, tức tất cả các địa thuộc sắc cũng như vô sắc (rūpa, arūpasvabhāva), được xả bỏ do hai nhân: (1) Do sự sinh ra (upapatti) ở một tầng cao hơn hoặc thấp hơn; đây là thiện pháp thuộc về những người sinh ở các cõi trời Sắc giới; (2) Do sự thối đọa (parihāṇi), tức khi hành giả bị thối thất định.

Ở đây cần phải thêm vào nguyên nhân thứ ba: Dị sinh xả bỏ thiện pháp khi mạng chung (nikāyasabhāgatyāga), ngay cả khi sinh trở lại tầng trời nơi đã mạng chung.

Thiện pháp hệ thuộc Vô sắc giới cũng như vậy, tức cũng xả bỏ do sự thay đổi các địa và sự thối thất. Điểm khác biệt duy nhất là ở Vô sắc giới không có luật nghi.

Thiện pháp vô lậu xả bỏ do ba nhân: (1) Đắc quả, khi mà thánh giả xả bỏ thiện pháp thuộc hướng đạo và quả đạo trước đó [pratipannakamārga, gồm ba loại gia hành (prayoga), vô gián (ānantarya), giải thoát (vimukti)]; (2) hoàn thiện các căn (luyện căn, indriyasamcāra); (3) thối đọa, tức bị thối thất quả hoặc quả đạo cao hơn (thắng quả đạo).

(Hỏi) Bất luật nghi được xả bỏ như thế nào?

Tụng đáp:

捨惡戒由死 得戒二形生

[Xả ác giới do chết

Đắc giới và lưỡng tính sinh.]

Luận: Đắc giới là do đắc luật nghi biệt giải thoát (saṃvarasamādāna); hoặc nhờ công năng của một nhân ở bên trong (hetu = sabhāghetu) hay ở bên ngoài (tha giáo; pratyaya) mà đắc được loại định có luật nghi tĩnh lự. Luật nghi tĩnh lự này hủy diệt bất luật nghi vì có các lực đối nghịch với bất luật nghi.

Cái chết và tình trạng lưỡng tính, theo thứ tự này, là sự xả bỏ và sự nhiễu loạn của thân sở y (ātmabhāva, āśraya) mà nhờ nó bất luật nghi đã được đặc trước đây.

Người bất luật nghi dù đã vứt bỏ dụng cụ hành nghề như dao, lưới, v.v., ngay cả khi có ý định không muốn phạm tội giết hại nữa, cũng không vì thế mà đoạn được bất luật nghi. Chỉ có thọ đặc luật nghi mới đoạn được bất luật nghi. Người bệnh không thể lành bệnh nếu không có thuốc cho dù tránh xa nguyên nhân gây bệnh.

(Hỏi) Người bất luật nghi thọ luật nghi Cận trú đến khi hết đêm phải xả bỏ giới thì vẫn là người bất luật nghi hay đã ở vào giai đoạn “trung gian” [phi luật nghi phi bất luật nghi]?

(Đáp) Có nhiều giải thích khác nhau. Có luận sư nói rằng vẫn đặc được bất luật nghi vì người thọ Cận trú giới không có ý định từ bỏ ác giới; cũng giống như một khối sắt khi ngừng nung đỏ thì sẽ trở lại màu xanh lúc đầu. Có luận sư khác lại nói rằng người bất luật nghi khi hạn kỳ thọ giới Cận trú chấm dứt thì không còn đặc bất luật nghi bởi vì sự đặc được bất luật nghi căn cứ vào thân ngữ nghiệp (vijñapti).

(Hỏi) Loại vô biểu thuộc phi luật nghi phi bất luật nghi được xả bỏ như thế nào?

Tụng đáp:

捨中由受勢 作事壽根斷

[xả vô biểu trung gian do đoạn trừ sự thọ trì, thế lực,

Tạo tác, sự vật, thọ mạng và các căn.]

Luận: Trước đây đã giải thích về sự khác nhau của việc đặc được hai loại vô biểu không phải luật nghi và bất luật nghi.

Loại vô biểu này được xả bỏ do sáu nhân: (1) Khi thế lực (vega) cường thịnh của lòng tin (prasāda) hoặc các phiền não (kleśa) phát khởi vô biểu đã kiệt tận; cũng giống như sự chuyển động của mũi tên hoặc bánh xe quay của người thợ làm đồ gốm; (2) Khi từ bỏ sự thọ trì (samādāna): “Từ giờ phút này, tôi không làm những việc mà tôi đã tự nguyện làm trước đây nữa”; (3) Khi từ bỏ một hành động, có nghĩa là khi không còn làm những việc đã tự

nguyện làm trước đây, [chẳng hạn như sự lễ bái đức phật, mang một vòng hoa trước khi ăn]; (4) khi sự vật (artha) bị hủy hoại; chẳng hạn như bảo tháp (chế-đa; caitya), khu vườn (ārāma), tịnh xá (vihāra), giường nằm, chỗ ngồi đã từng lễ lạy hoặc cúng dường trước đây; dụng cụ làm nghề, lưới đánh bắt (jāla), v.v.; (5) khi thọ mạng chấm dứt; (6) khi bắt đầu đoạn hoại các thiện căn (samucchedaprārambhāvasthāyām).

(Hỏi) Thiện nghiệp Dục giới không thuộc sắc (dục phi sắc thiện) và tất cả các nhiếp pháp không thuộc sắc được xả bỏ như thế nào?

Tụng đáp:

捨欲非色善 由根斷上生

由對治道生 捨諸非色染.

[xả thiện nghiệp phi sắc dục giới

Do đoạn căn và sinh vào thượng giới

Do đạo đối trị sinh

Mà xả các nhiếp pháp phi sắc.]

Luận: Trên đây đã giải thích về sự xả bỏ loại nghiệp thuộc sắc pháp, tức thân nghiệp, ngữ nghiệp và vô biểu nghiệp. Loại nghiệp không thuộc sắc pháp, nhưng thuộc thiện tánh ở Dục giới, bị xả bỏ khi thiện căn bị đoạn và khi sinh vào các tầng thuộc sắc giới hoặc Vô sắc giới. Tất cả các nhiếp pháp thuộc về bất kỳ giới nào đều được xả bỏ khi sinh khởi thánh đạo có khả năng đối trị loại nhiếp pháp này. Đó là loại thánh đạo có khả năng đoạn trừ (năng đoạn đạo, prahāṇamārga), có thể thuộc về kiến đạo (darśana) hoặc tu đạo (bhāvanā), có thể thuộc về thế gian (laukika) hoặc xuất thế gian (lokottara). Thánh đạo này giúp đoạn trừ một loại phiền não nào đó (upakleśa) và các pháp đi kèm, như đắc (prāptis), v.v.

(Hỏi) Những chúng sinh nào có luật nghi và bất luật nghi?

Tụng đáp:

惡戒人除北 二黃門二形



律儀亦在天 唯人具三種  
生欲天色界 有靜慮律儀  
無漏并無色 除中定無想.

[Ác giới thuộc loài người ngoại trừ bắc châu,

Hoạn quan, lưỡng tính;

Luật nghi cũng vậy nhưng có thêm chúng thiên.

Chỉ loài người có cả ba loại

Chư thiên sinh ở Dục giới và Sắc giới

Có luật nghi tinh lự.

Luật nghi vô lậu cũng có ở Vô sắc giới,

Ngoại trừ tinh lự trung gian.]

Luận: Bất luật nghi chỉ có ở loài người nhưng cũng phải loại trừ trường hợp của hoạn quan [phiến suy (śaṇḍhas), bán-trạch-ca (paṇḍakas)], lưỡng tính và người ở châu Uttarakuru.

Luật nghi cũng có ở loài người, ngoại trừ các trường hợp nói trên và ở cả chư thiên; vì thế luật nghi tồn tại ở cả hai thú.

Hoạn quan không thích hợp với luật nghi; và điều này đã được nói đến ở trong kinh: “Này Đại danh (Mahānāman), giới tại gia áo trắng thuộc nam giới và có đủ nam căn...”; cũng như trong luật (tỳ-nại-da, vinaya): “Người như thế không được nhận vào”.

(Hỏi) Tại sao lại như vậy?

(Đáp) Vì những người này có các phiền não tăng thượng thuộc cả hai giới tính, vì họ không có khả năng (akṣama) tư trạch (pratisaṃkhyāna) đúng đắn để đánh bật phiền não; và vì họ không có tâm tầm quý (hrī, apatrāpya) mạnh mẽ.

(Hỏi) Tại sao họ cũng không thích hợp với bất luật nghi?

(Đáp) Vì ý định làm điều ác (pāpāsaya) không kiên định ở họ; vì bất luật nghi đối lập (pratidvandva) với luật nghi cho nên chỉ những ai có thể đắc luật nghi mới có thể đắc bất luật nghi.

Người ở châu Uttarakuru không có phát thệ thọ giới (samādāna), vì thế không có luật nghi biệt giải thoát; và cũng không có định (samādhi), vì thế không có hai loại luật nghi khác. Ngoài ra họ cũng không có ý định làm điều ác.

Ở các ác thú (āpāyika) không có các tác động mạnh mẽ của tâm quý; trong lúc đó muốn có luật nghi cần phải có tâm tâm quý mạnh mẽ; và muốn có bất luật nghi thì cũng phải hủy hoại tâm tâm quý trước.

Cả luật nghi và bất luật nghi đều không thể sinh khởi trong thân sở y của hoạn quan, chúng sinh lưỡng tính và ở ác thú bởi vì loại thân này giống như đất đã bị nhiễm muối cho nên cả lúa cũng như cỏ dại đều không thể mọc nổi.

(Vấn nạn) Nhưng kinh có nói: “Này các Bí-sô, có một con rồng (nāga) sinh ra từ một quả trứng, cứ đến ngày thứ tám mỗi nửa tháng lại rời khỏi chỗ ở để đi thọ trì tám chi trai giới” (Samyutta, iii. 241; Vibhāṣā, 24, 11).

Trong trường hợp của rồng, đó không phải là luật nghi mà chỉ là diệu hạnh (sucarita).

Như vậy luật nghi chỉ có ở loài người và chư thiên. Tuy nhiên chỉ có loài người mới có đủ ba loại là luật nghi biệt giải thoát, luật nghi tĩnh lự và luật nghi vô lậu.

Luật nghi tĩnh lự chỉ có ở các cõi trời Dục giới và Sắc giới mà không có ở Vô sắc giới.

Luật nghi vô lậu có ở Sắc giới - ngoại trừ những chúng sinh sinh ở tĩnh lự trung gian (dhyānāntarikas) và chúng sinh vô tướng - và cũng có ở cả Vô sắc giới.

Tuy nhiên chư thiên ở Vô sắc giới không bao giờ thực sự có đủ (saṃmukhībhāvataḥ) loại luật nghi này bởi vì loại này vốn thuộc sắc pháp; mà họ chỉ có thể “thành tựu”.

Nhân đang giải thích về nghiệp, luận chủ muốn định nghĩa thêm về các loại nghiệp khác nhau đã được kinh đề cập đến. Có ba loại nghiệp là thiện, ác và vô ký (Vibhāṣā, 51, 1).

安不安非業 名善惡無記

[Nghiệp an ổn, không an ổn, không phải an ổn hay an ổn

Được gọi là nghiệp thiện, nghiệp ác, nghiệp vô ký.]

Luận: Nghiệp thiện là nghiệp làm cho an ổn; nghiệp ác là nghiệp làm cho bất an; nghiệp khác với nghiệp thiện và ác là loại nghiệp không làm cho an ổn và cũng không làm bất an.

Trên đây là định nghĩa về các nghiệp thiện, v.v.

Nghiệp thiện (kuśāla, śubha) thì an ổn (kṣema) bởi vì nó có quả dị thực đáng ưa (iṣṭavipāka), và từ đó có thể tránh khổ trong một thời gian (tạm tế chúng khổ) [đây là loại nghiệp thiện hữu lậu (kuśalasāsrava)]; hoặc vì nó giúp đạt được Niết-bàn; tức từ đó có thể thoát khổ vĩnh viễn (vĩnh tế chúng khổ) [đây là loại nghiệp thiện vô lậu].

Nghiệp ác (akuśāla, aśubha) thì không an ổn; đó là loại nghiệp có quả dị thực không đáng ưa. Loại nghiệp mà Thế Tôn không nói là thiện hay ác, tức loại nghiệp vô ký (avyākṛta), thì không phải an ổn cũng không phải không an ổn.

Kinh có nói đến ba loại khác là phước, phi phước, v.v..

福非福不動 欲善業名福

不善名非福 上界善不動

約自地處所 業果無動故.

[Phước, phi phước, và bất động.

Thiện nghiệp Dục giới là phước.

Nghiệp bất thiện là phi phước.

Nghiệp thiện thượng giới là bất động

Vì căn cứ tính chất bất động của nghiệp quả về tự địa xứ sở.]

Luận: Nghiệp thiện ở Dục giới được gọi là nghiệp phước đức (guṇa) bởi vì nó làm cho thanh tịnh, bởi vì nó chiêu cảm một quả đáng ưa.

Nghiệp thiện ở thượng giới, tức ở các địa của hai giới cao hơn, được gọi là bất động (āniñjya).

(Hỏi) Chẳng phải Thế Tôn đã nói rằng ba tầng thiên đầu tiên đều thuộc về động (señjita) sao? Và thánh giả cũng nói rằng tám tứ của tầng thiên thứ nhất thuộc về động?

(Đáp) Thế Tôn nói ba tầng thiên đầu tiên thuộc về động là dựa vào tính chất còn nhiều khuyết điểm của các tầng thiên này; chính các khuyết điểm (sāpakṣatata) này khiến cho các tầng thiên đầu tiên vẫn còn động tánh. Nhưng trong kinh Iñjitasūtra, Thế Tôn lại nói rằng các tầng thiên này bất động bởi vì ngài đã xem chúng như là một thánh đạo thuận hợp với sự bất động.

(Hỏi) Nhưng tại sao lại gọi cái thuộc về động là bất động?

(Đáp) Bởi vì nếu xét về quả dị thực thì loại nghiệp thuộc thượng giới không có sự chuyển đổi. Khi nói nghiệp hệ thuộc Dục giới thuộc về động là dựa vào quả dị thực. Nơi mà quả dị thực thành mãn không có tính chất cố định; bởi vì một nghiệp dẫn đến một thú như thế vẫn có thể chiêu cảm dị thực ở một thú khác, một nghiệp vốn dẫn đến một cõi trời như thế có thể chiêu cảm dị thực ở một cõi trời khác. Những nghiệp có khả năng dẫn khởi các thế lực, tầm vóc, vẻ đẹp, lạc thú, đến nơi được chiêu cảm là một cõi trời nào đó có thể bị tác động bởi các nhân duyên mà lại dẫn đến một thú khác thuộc về người, bàng sinh hoặc quỷ. Trái lại ở Sắc giới và Vô sắc giới không có một nhân duyên nào có thể làm cho loại nghiệp hệ thuộc các giới này không thể hoàn báo ở một địa (bhūmi) thuộc về chúng.

Nghiệp ác là nghiệp không có phước đức (phi phước nghiệp). Người đời hiểu rất rõ về loại nghiệp này vì thế không cần phải giải thích nhiều.

Kinh còn nói đến ba loại nghiệp khác là thuận lạc thọ, v.v..

順樂苦非二	善至三順樂
諸不善順苦	上善順非二
餘說下亦有	由中招異熟
又許此三業	非前後熟故
順受總有五	謂自性相應
及所緣異熟	現前差別故。

[Thuận lạc, thuận khổ và không thuận lạc khổ.

Thiện nghiệp cho đến đệ tam tinh lự là thuận lạc thọ.

Bất thiện nghiệp là thuận khổ thọ.

Thiện nghiệp thượng giới không thuận lạc khổ.

Có thuyết cho rằng ở dưới cũng có.

Vì nghiệp “trung gian” chiêu cảm dị thực (là tinh lự trung gian).

Lại thừa nhận ba loại nghiệp này

Đều có quả dị thực cùng thời.

Thuận thọ có năm loại

Là tự tánh, sở ưng, sở duyên, dị thực,

Hiện tiền khác nhau.]

Luận: Lạc thọ (sukhā, redanā) không có ở các cõi ở bên trên tầng thiên thứ ba vì thế nó chỉ hệ thuộc dục giới và ba tầng thiên đầu tiên. Như vậy quả dị thực của thiện nghiệp là loại thuận lạc thọ cho đến tầng thiên thứ ba. Loại nghiệp này có quả dị thực như thế nên được gọi là thuận lạc thọ nghiệp.

Lạc thọ và khổ thọ (sukhā, duḥkhā, redanā) không có ở bên trên tầng thiên thứ ba. Ở đó chỉ có xả thọ là quả dị thực độc nhất của thiện nghiệp được chiêu cảm ở bên trên tầng thiên này.

Nghiệp bất thiện là nghiệp thuận khổ thọ.

Tụng văn nói “ở dưới” là đề chỉ cho loại nghiệp này chỉ hiện hữu ở Dục giới.

(Hỏi) Có phải quả của tất cả nghiệp này chỉ là thọ?

(Đáp) Không phải. Các nghiệp này còn chiêu cảm loại dị thực hỗ trợ (saṃbhāra) cho thọ (thọ tư lương).

Có thuyết cho rằng loại nghiệp trung gian (thuận phi nhị) - có nghĩa là loại nghiệp chiêu cảm một loại thọ không lạc không khổ - hiện hữu ở bên dưới tầng thiên thứ tư, tức trái với chủ trương của Tỳ-bà-sa (Vibhāṣā, 115, 4). Nếu không có loại nghiệp trung gian này ở bên dưới tầng thiên thứ tư thì sẽ không có quả dị thực (vipāka) của nghiệp thuộc tĩnh lự trung gian (dhyānāntara) (trung gian định nghiệp); hoặc sẽ không có dị thực của bất kỳ một loại nghiệp nào cả ở tĩnh lự trung gian; bởi vì ở đó đều không có lạc thọ và khổ thọ.

Có thuyết khác cho rằng quả dị thực của nghiệp thuộc tĩnh lự trung gian chính là lạc thọ (lạc căn, sukhendriya) của tĩnh lự này; thuyết khác lại nói rằng quả dị thực của loại nghiệp này không phải là thọ, [mà là sắc (rūpa), v.v.].

Cả hai giải thích trên đều trái với Bốn luận (ucchāstra) (Jñānaprasthāna, 11, 5): “Dị thực của một nghiệp có thể chỉ là một thọ tâm sở không? - Có, đó là dị thực của loại thiện nghiệp không có tầm (vitarka)”. Bốn luận còn nói: “Có thể có quả dị thực cùng thời của ba loại nghiệp không? - Có. Trong cùng một lúc có thể sinh khởi (1) quả dị thực của một nghiệp thuận lạc thọ, tức là các pháp thuộc sắc [như nhãn căn, v.v.]; (2) quả dị thực của một nghiệp thuận khổ thọ, tức là tâm và các tâm sở [ngoại trừ ưu thọ]; (3) quả dị thực của một nghiệp phi lạc phi khổ, tức là các pháp tương ưng với tâm [như mạng căn]”. Như vậy, bên ngoài Dục giới, cả ba loại nghiệp đều không thể sinh quả dị thực cùng thời bởi vì quả dị thực của loại nghiệp thuận khổ thọ chỉ có ở Dục giới (Vibhāṣā, 118, 10).

(Hỏi) Loại nghiệp không thuận lạc khổ [khi thuộc về một địa thấp hơn tầng thiên thứ tư] là thiện hay bất thiện?

(Đáp) Là thiện, nhưng có lực rất yếu.

(Hỏi) Nhưng chẳng phải các ông đã nói rằng “thiện nghiệp, cho đến tầng thiên thứ ba, đều là nghiệp thuận lạc thọ”?

(Đáp) Nói như vậy là dựa vào trường hợp chung (bāhulika, nirdeśa).

(Hỏi) Nhưng làm thế nào có thể nói rằng nghiệp là thuận lạc thọ (sukhavedanīya, sukhavedya)? Chẳng phải thể tánh của nghiệp vốn không phải là thọ, và không được cảm nhận sao (avedanāsvabhāva)?

(Đáp) Người ta đã nói như vậy bởi vì nghiệp thuận hợp với lạc thọ (sukhaveanāhita, anukūla); hoặc vì quả dị thực của nó được cảm nhận một cách thích thú (năng thọ lạc dị thực); cũng giống như khi nói “áo tắm” (snānīyakāṣāya) là để chỉ cho loại áo mặc khi tắm, thì ở đây khi gọi nghiệp là “thuận thọ” (vedanīya) tức có ý chỉ cho loại nghiệp mà người ta có thể cảm thọ một quả dị thực của nó.

Có tất cả năm loại thuận thọ:

(1) Tự tánh thuận thọ, là loại thọ mà thể tánh của nó là để được cảm nhận; như lạc thọ là loại kinh nghiệm (anubhava) thuộc về lạc, v.v..

(2) Tương ưng thuận thọ, là loại xúc (sparśa) được cảm nhận bởi vì nó tương ưng với thọ; như thuận lạc thọ xúc, v.v.. (Saṃyukta, 13; Saṃyutta, v. 211).

(3) Sở duyên thuận thọ, là sáu cảnh (viṣaya) của sáu căn được cảm nhận như là sở duyên (ālambana). Kinh (Saṃyutta, iv, 41) nói: “Khi mắt nhìn thấy màu sắc thì cảm nhận được màu sắc nhưng không cảm nhận màu sắc có kèm theo tình cảm (bất thọ sắc tham)”. Màu sắc chính là sở duyên của thọ.

(4) Dị thực thuận thọ, là nghiệp được cảm thọ đứng về mặt quả báo. Kinh (Madhyama, 3, 1) nói: “Nghiệp được cảm thọ trong đời sống hiện tại (thuận hiện thọ nghiệp)”.

(5) Hiện tiền thuận thọ, là loại thọ đang được cảm nhận ở hiện tại (saṃmukhībhāva). Kinh nói: “Khi cảm nhận, khi trải qua (anubhavati) một cảm giác sung sướng thì khi đó hai cảm giác khác là khổ và không khổ

không sướng đều bị ngăn chặn bởi cảm giác sung sướng này” (so sánh Dīgha, ii. 66). Như vậy khi lạc thọ hiện hành (pravartate) thì sẽ không thể cảm nhận một loại thọ khác. Vì thế nếu người ta nói rằng loại thọ này được cảm nhận (thuận thọ, vedanīya) thì đó chỉ vì nó đang hiện hữu (saṃmukhībhāva vedanīyatā).

(Hỏi) Ba loại nghiệp này có tính chất nhất định hay không nhất định?

Tụng đáp:

此有定不定 定三順現等  
或說業有五 餘師說四句。

[Nghiệp này có khi định có khi bất định.

Nghiệp định có ba loại là thuận hiện thọ, v.v.

Có thuyết nói nghiệp có năm loại.

Có luận sư lại phân tích qua tứ cú.]

Luận: Loại nghiệp vừa được nói đến ở trên (thuận lạc thọ nghiệp, v.v.) có khi có tính chất nhất định (niyata), có nghĩa là nhất định được “cảm thọ”; nhưng có khi lại không có tính chất nhất định (aniyata), có nghĩa là không nhất định được “cảm thọ”.

Những nghiệp có tính chất nhất định lại được chia làm ba loại là (1) thuận hiện pháp thọ, tức được cảm thọ trong đời sống hiện tại (dṛṣṭadharmavedanīya) (2) Thuận thứ sinh thọ, tức được cảm thọ sau khi tái sinh, có nghĩa là ngay trong đời sống kế tiếp (upapadyavedanīya), (3) thuận hậu thứ thọ, tức được cảm thọ muộn hơn (aparaparyāyavedanīya). Như vậy, xét về mặt dị thực, nếu cộng thêm loại nghiệp bất định tức thành bốn loại.

Có người cho rằng nghiệp có năm loại. Tức nghiệp bất định lại được chia làm hai loại (1) loại có tính chất bất định xét nếu về thời gian của quả dị thực nhưng chắc chắn có quả dị thực (niyatavipāka); (2) loại có tính chất bất định về quả dị thực (aniyatavipāka) tức có thể không chiêu cảm quả báo.

Nghiệp thuận hiện pháp thọ là loại nghiệp được tạo tác trong đời này và “chín” hoặc có quả báo ngay trong đời này. Nghiệp thuận thứ sinh thọ là loại



nghiệp có quả báo ở đời sống kế tiếp đời sống đã tạo ra nghiệp này. Nghiệp thuận hậu thứ thọ là loại nghiệp có quả báo trong đời sống về sau, tức bắt đầu từ đời thứ ba.

Nhưng có luận sư (Sautrātikas) nói rằng không thể thừa nhận một nghiệp mạnh (cường lực nghiệp) lại có quả dị thực yếu (dị thực quả thiểu). Do đó quả dị thực của loại nghiệp thuận hiện pháp thọ có thể tiếp tục ở các đời khác; tuy nhiên, vì quả dị thực này khởi đầu (vipākārambha) ở đời hiện tại cho nên loại nghiệp này có tên là thuận hiện pháp thọ.

Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận cách nhìn như vậy. Họ nói rằng có những nghiệp mà quả của chúng ở gần (saṃnikṛṣṭaphala) mà có những nghiệp mà quả của chúng ở xa (viprakṛṣṭa). Cũng giống như cây gai (suvarcala) mới hai tháng rưỡi đã có quả; nhưng lúa mạch (yava) và cây (godhūma) thì phải sáu tháng mới có quả.

Có luận sư (Dārṣṭāntikas, Tỷ dụ sư) lại chia ra bốn trường hợp: (1) Nghiệp có tính chất nhất định về thời gian cho quả dị thực nhưng lại không nhất định phải có quả dị thực - nếu nghiệp này có quả dị thực thì nó nhất định cho quả vào một thời điểm nhất định nào đó; tuy nhiên nó không nhất định chiêm cảm một quả dị thực: Đó là loại nghiệp nhất định (niyata) hoặc nhất định cảm thọ (niyatavedanīya) nhưng dị thực thì không nhất định (aniyatavipāka); (2) nghiệp có tính chất nhất định về quả dị thực nhưng lại bất định về thời gian của quả dị thực - loại nghiệp này sẽ có quả dị thực nhưng thời gian của dị thực thì bất định: Đó là loại dị thực nhất định (niyatavipāka) nhưng cảm thọ bất định (aniyatavedanīya); (3) nghiệp có tính chất nhất định về cả hai mặt, tức dị thực nhất định và cảm thọ nhất định; (4) nghiệp không có tính chất nhất định về cả hai mặt, tức dị thực bất định và cảm thọ bất định.

Theo phân tích trên sẽ có tất cả tám loại: (1) Nghiệp thuận hiện thọ nhất định có dị thực; (2) nghiệp thuận hiện thọ nhất định có dị thực; v.v. (7) nghiệp có thể được cảm thọ ở bất kỳ đời nào (cảm thọ bất định, aniyatavedanīya) và nhất định có dị thực; (8) nghiệp có thể được cảm thọ ở bất kỳ đời nào nhưng không nhất định có dị thực.

Tuy nhiên, những nghiệp được kinh xếp vào loại thuận hiện pháp thọ, v.v. thì luôn luôn có quả dị thực; những nghiệp được xếp vào loại bất định (aniyata) thì có thể không có quả dị thực.

四善容俱作 引同分唯三

諸處造四種 地獄善除現  
堅於離染地 異生不造生  
聖不造生後 并欲有頂退.

[Bốn loại là hợp lý; có thể tạo tác cùng một lúc;

Dẫn sinh chúng đồng phần chỉ có ba loại.

Tất cả các xứ đều có thể tạo bốn loại nghiệp.

Thiện nghiệp địa ngục không có thuận hiện pháp thọ.

Khi kiên định thì ở nhiễm địa đã xả ly,

Dị sinh không tạo nghiệp thuận thứ sinh thọ;

Và thánh giả không tạo thuận thứ sinh hoặc thuận hậu thứ,

Kể cả thánh giả ly dục giới, hữu đảnh, và thối thất.]

Luận: Trong cùng một lúc một người có thể tạo tác cả bốn loại nghiệp không? - Giả sử như có người do người khác sai bảo mà phạm các tội giết hại, trộm cắp, nói dối; và chính mình tự phạm tội tà dâm thì cả bốn loại nghiệp này mặc dù thuộc bốn loại khác nhau nhưng đều phạm phải trong cùng một thời gian.

Không phải nghiệp thuận hiện pháp thọ dẫn sinh đời sống hiện tại (chúng đồng phần, *nikāyasabhāga*) mà đời sống này đã được dẫn sinh bởi một nghiệp trước đó.

(Hỏi) Có thể tạo tác bao nhiêu loại nghiệp trong các giới (*dhātu*) và các thú (*gati*) khác nhau?

(Đáp) Trong tam giới và ở tất cả các thú đều có thể tạo tác bốn loại nghiệp thiện hoặc bất thiện; nhưng nguyên tắc phổ quát này có nhiều giới hạn. Một mặt, vì không có các nghiệp bất thiện ở bên trên dục giới; mặt khác, ở địa ngục chỉ có thể tạo tác thiện nghiệp thuộc loại thuận thứ sinh thọ, thuận hậu thứ thọ, hoặc thiện nghiệp bất định mà không thể tạo tác thuận hiện pháp thọ bởi vì ở địa ngục không có quả dị thực đáng ưa (*manojña*, *manāpa*).

Khi kiên định (sthira) có nghĩa là khi không bị thôi thất (aparihāṇadharmā).

Người ngu (bāla) là chỉ cho dị sinh (Pṛthagjana).

Khi đã rời bỏ một tầng nào đó, khi đã xả ly sự chấp trước (virakta) đối với một địa nào đó (như Dục giới, tầng thiên thứ nhất, v.v.) thì dị sinh không bao giờ tạo tác ở địa này một nghiệp thuận thứ sinh thọ (tức loại nghiệp được cảm thọ ở lần tái sinh kế tiếp).

Khi kiên định thì thánh giả không tạo tác ở địa đã xả ly loại nghiệp thuận thứ sinh thọ hoặc thuận hậu thứ thọ.

Thật vậy, những dị sinh nào không bị thôi thất (aparihāṇadharmā) thì trong đời sống kế tiếp sẽ không tái sinh vào địa có liên quan đến địa mà những chúng sinh này đã xả ly; và thánh giả không bị thôi thất cũng không bao giờ tái sinh vào địa này. Họ chỉ tạo tác các nghiệp thuận hiện pháp thọ và nghiệp bất định ở địa họ được sinh ra.

Thánh giả không kiên định, khi xả ly Dục giới hoặc hữu đảnh, cũng giống như vậy.

Thánh giả xả ly dục giới là hàng Bất hoàn (Anāgāmin).

Thánh giả xả ly Hữu đảnh (bhavāgra) hay phi tướng phi phi tướng xứ (naivasamjñānāsamjñāyatana), tức tầng cuối cùng của Vô sắc giới, là A-la-hán.

Ngay cả khi bị thôi thất, có nghĩa là khi đánh mất quả đã đắc thì các thánh giả này cũng không tạo tác nghiệp thuận thứ sinh thọ hoặc thuận hậu thứ thọ ở Dục giới hay hữu đảnh.

Chúng tôi sẽ giải thích trường hợp thánh giả bị thôi thất luôn luôn đắc lại quả trước khi chết như thế nào.

(Hỏi) Chúng sinh trung hữu (antarābhava) có tạo nghiệp không?

Tụng đáp:

欲中有能造 二十二種業

皆順現受攝 類同分一故。

[Trung hữu dục giới có thể tạo

Hai mươi hai loại nghiệp

Đều thuộc thuận hiện pháp thọ

Và chỉ có một loại đồng phần,]

Luận: Ở bào thai trải qua năm giai đoạn là Yết-thích-lam (kala), Ách-bộ-đàm (arbuda), Bế-thi (peśin), Kiện-nam (ghana), bát-la-xà-khư (praśākhā). Khi làm người cũng trải qua năm giai đoạn là anh hài, đồng tử, thiếu niên, trung niên và lão niên.

Chúng sinh trung hữu tạo tác các nghiệp nhất định được cảm thọ như thân trung hữu, kala, arbuda... cho đến anh hài, đồng tử,... như vậy có tất cả mười một loại định nghiệp; đối với các nghiệp bất định, họ cũng tạo tác như vậy.

Mười một loại định nghiệp của chúng sinh trung hữu đều thuộc thuận hiện pháp thọ.

(Hỏi) Tại sao như vậy?

(Đáp) Bởi vì thân trung hữu và mười giai đoạn (avasthā) kế tiếp (nhất chúng đồng phần) đều được dẫn khởi bởi một nghiệp duy nhất. Người ta cũng không phân biệt loại nghiệp “được cảm thọ ở trung hữu” (thuận trung hữu thọ nghiệp) bởi vì trung hữu được dẫn sinh bởi cùng loại nghiệp được cảm thọ ở đời sống kế tiếp trung hữu.

(Hỏi) Dựa vào những tính chất gì để nói rằng đó là định nghiệp, tức loại nghiệp nhất định có quả báo?

Tụng đáp:

由重惑淨心 及是恒所造

於功德田起 害父母業定.

[Do phiền não nặng hoặc tịnh tâm dày,

Do thường tạo tác, do liên quan đến ruộng công đức,

Do hại cha mẹ mà có định nghiệp.]

Luận: loại nghiệp được tạo tác bởi phiền não sâu nặng, bởi tín tâm thanh tịnh, được tạo tác vì thừa ruồng công đức, được tạo tác liên tục đều là định nghiệp.

Khi nói “thừa ruồng công đức” (công đức điền) là có ý chỉ cho tam bảo, hoặc chỉ cho những người nào đó, như những người đấng quả hay thánh giả (dự lưu, v.v.) và những người đấng định (như diệt tận định, v.v.). Loại nghiệp được tạo tác đối với các công đức điền này, ngay cả khi không có một tâm phiền não sâu nặng hoặc tín tâm mạnh mẽ, vẫn có tính chất nhất định và có thể là thiện hoặc bất thiện.

Trường hợp giết hại cha hoặc mẹ, cho dù với ý định như thế nào đi nữa cũng đều thuộc về định nghiệp.

Các loại nghiệp khác, tức được tạo tác với loại phiền não yếu ớt (mandakleśa), v.v., đều không có tính chất nhất định.

(Hỏi) Dựa vào những tính chất gì để nói rằng có nghiệp “thuận hiện pháp thọ”?

Tụng đáp:

由田意殊勝 及定招異熟

得永離地業 定招現法果

[Do công đức điền hoặc ý thù thắng,

Tính chất nhất định chiêu cảm dị thực,

Và xả ly vĩnh viễn địa có nghiệp chiêu cảm

Thì nhất định chiêu cảm hiện pháp quả.]

Luận: Do tính chất thù thắng của công đức điền mặc dù ý định có thể yếu liệt; tỷ dụ như vị Bí-sô chuyên thành nữ giới vì đã nhục mạ chúng tăng “các ông chỉ là đàn bà!” (striyoyūyam) (tác nữ nhân ngữ).

Do tính chất thù thắng của ý định; tỷ dụ như có viên hoạn quan nhờ cứu được những con bò khỏi bị thiến (hoàng môn sự) mà đã đắc lại giới tính của mình.

Hoặc khi một người đã vĩnh viễn xa ly đối với một địa nào đó thì sẽ không còn tái sinh vào địa này nữa; do đó loại nghiệp - có thể chiêu cảm dị thực ở địa này nhưng trong một đời khác - đã thay đổi mà chiêu cảm dị thực trong đời hiện tại cho dù là thiện hoặc bất thiện.

Hoặc đó là loại nghiệp nhất định có quả dị thực nhưng không nhất định về thời gian cho quả; loại nghiệp này sẽ có quả báo ở đời hiện tại.

Đối với loại nghiệp có tính chất nhất định về thời gian cho quả thì nó sẽ chiêu cảm quả dị thực vào thời điểm đã định đặt. Một người mà những hành động của mình chắc chắn phải cảm thọ quả dị thực vào lần tái sinh đầu tiên ở một địa nào đó thì không thể lìa bỏ được địa này.

Đối với loại nghiệp không có tính chất nhất định về quả dị thực thì sẽ không chiêu cảm quả dị thực nếu như người tạo nghiệp lìa bỏ được địa mà người đó lẽ ra có thể phải chịu quả báo ở đó.

(Hỏi) Loại công đức điền nào sinh khởi các nghiệp thuộc loại nhất định chiêu cảm quả báo ở đời hiện tại?

Tụng đáp:

於佛上首僧 及滅定無諍  
慈見修道出 損益業即受。

[Đối với tăng chúng có phật đứng đầu,

Tức những người ra khỏi diệt định, vô tránh,

Từ tâm, kiến đế, quả vị A-la-hán;

Dù làm lợi ích hay tổn hại đều có quả báo.]

Luận: Nói chung đó là đoàn thể các Bì-sô có phật đứng đầu. Nếu nói về các thể thì có tất cả năm loại:

Những người ra khỏi Diệt tận định (nirodhasamāpatti). Ở định này hành giả đã đắc được tâm rất tịch tĩnh (sānti) vì loại định này tương tự như Niết-bàn. Khi hành giả xuất định (vyutthita) thì giống như người đã nhập Niết-bàn nhưng thị hiện trở lại.

Những người ra khỏi Vô tránh định. Ở định này, chuỗi tâm tương tục (saṃtati) của hành giả chứa đầy ý lạc muốn đưa vô lượng chúng sinh đến một cảnh giới hoàn toàn vắng bóng phiền não (vô tránh, araṇā); vì thế đến khi xuất định, thân tương tục của hành giả thấm nhuần vô lượng công đức tối thắng.

Những người ra khỏi Từ định (maitrīsamāpatti). Ở định này, chuỗi tâm tương tục của hành giả chứa đầy ý lạc muốn cho vô lượng chúng sinh đều được an lạc; vì thế đến khi xuất định thì thân tương tục của hành giả cũng thấm nhuần vô lượng công đức tối thắng.

Những người ra khỏi kiến đạo. Ở thánh đạo này, hành giả đã đoạn trừ tất cả các phiền não thuộc kiến sở đoạn; vì thế đến khi xuất thánh đạo, thân tương tục của hành giả hoàn toàn thanh tịnh bởi vì sở y thân (āsraya = śarīra) của hành giả vừa được đổi mới (parivṛti) (đắc thắng chuyển y).

Những người ra khỏi quả vị A-la-hán (tòng tu đạo xuất), tức những người vừa mới chứng đắc quả A-la-hán. Họ vừa mới thành tựu sự đoạn trừ tất cả phiền não thuộc tu sở đoạn (bhāvanā). Thân tương tục của họ thanh tịnh bởi vì thân sở y vừa được đổi mới.

Đó là những lý do tại sao những hành động thiện hoặc bất thiện, những việc làm lợi ích (kāra) hay tổn hại (apakāra) có liên quan đến năm trường hợp trên đều mang lại quả báo ở đời hiện tại. (Vibhāṣā, 154, 3).

Đối với những con đường tu tập khác mà nhờ nó hành giả đắc được các quả Nhất lai và Bất hoàn thì các thánh đạo này tự thân chưa được viên mãn và cũng chưa đem lại kết quả thù thắng (aparipūrṇasvabhāvaphala). Những người xuất phát từ sự đắc được hai loại quả này không phải là các phước điền có thể so được với A-la-hán. Thân tương tục của họ không thanh tịnh; và thân sở y của họ cũng không phải vừa được đổi mới.

Yếu tố chủ chốt của quả dị thực (vipāka) chính là thọ.

(Hỏi) Di thực của một nghiệp nào đó có thể chỉ là tâm thọ (caitasikī) mà không phải là thân thọ không (kāyikī)? Hoặc có thể chỉ là thân thọ mà không phải là tâm thọ không?

Tụng đáp:

諸善無尋業 許唯感心受  
惡唯感身受 是感受業異.

[Các thiện nghiệp không có tâm

Chỉ chiêu cảm tâm thọ;

Ác nghiệp chỉ chiêu cảm thân thọ.

Đó là sự khác nhau của các nghiệp chiêu cảm thọ.]

Luận: Các nghiệp thuộc về tĩnh lự trung gian (dhyānāntara) (tức loại tĩnh lự nằm giữa tầng thiền thứ nhất và thứ hai), và các nghiệp thuộc các tầng cao hơn đều không có tâm (vitarka). Trong khi thân thọ, vốn tương ứng với năm thức thân, lại luôn luôn có tâm và tứ (vicāra) vì thế thân thọ không thể là quả di thực của một nghiệp không có tâm.

Thọ là quả di thực của một nghiệp bất thiện là loại khổ thọ; như vậy loại tâm thọ thuộc về khổ chính là những gì được gọi là ưu (daurmanasyendriya). Trước đây chúng ta đã có giải thích nếu là ưu thọ thì không bao giờ làm quả di thực. (Vibhāṣā, 115, 9).

(Hỏi) Nhưng nếu ưu, tức tâm thọ khổ, không phải là di thực thì sự cuồng loạn thuộc về tâm hay sự cuồng loạn của tâm (cittakṣepa, tâm cuồng) vốn là một loại khổ thọ sẽ sinh khởi ở thức nào (trong số các nhãn thức, ý thức, v.v.)? Và vì nguyên nhân gì mà nó sinh khởi?

Tụng đáp:

心狂唯意識 由業異熟生  
及怖害違憂 除北洲在欲.

[Tâm cuồng khởi ở ý thức



Và sinh từ quả dị thực của nghiệp,

Do sự khủng bố, làm hại, trái nghịch và sầu ưu;

Tất cả đều ở Dục giới, ngoại trừ Bắc châu.]

Luận: Tâm cuồng phát khởi ở ý thức. Nhóm từ manaścitta, ‘tâm ý’ được sử dụng trong tụng văn tương đương với thành ngữ manovijñāna, ‘thức của manas, ý thức’.

Năm thức thân không thể có tánh ‘cuồng điên’ (kṣipta) bởi vì chúng không có sự tưởng tượng (phân biệt, avikalpaka), sự tra xét và sự ghi nhớ (abhinirūpaṇa, anusmaraṇa); trong lúc sự cuồng loạn thuộc về tâm chính là sự tưởng tượng ra những điều không hề hiện hữu.

Tâm cuồng sinh ra từ quả báo của nghiệp.

Những người gây phiền nhiễu và làm hại đến tâm của người khác bằng bùa ngải và chú thuật; ép buộc người khác uống thuốc độc, uống rượu khi họ không muốn uống; làm cho thú vật kinh sợ bằng cách săn đuổi, phóng hỏa đốt rừng hoặc cài chuôm bẫy; làm nhiều loạn trí nhớ và sự tĩnh táo của người khác bằng một cách nào đó, thì tâm của họ sẽ bị cuồng loạn, sẽ bị lấy mất sự hỗ trợ của trí nhớ (bhraṣṭasmṛtikam cittam vartate) do tác động của quả báo từ các nghiệp này.

Tâm cuồng còn sinh khởi trong các trường hợp sau:

Khi nhìn thấy những chúng sinh “không phải là người” (phi nhân, amanuṣya), thân hình ghê rợn, đi đến gần cho nên con người đã quá kinh hãi mà phát cuồng; khi giận giữ trước thái độ này của con người, những chúng sinh “phi nhân” đã đánh đập họ đến tổn thương (marman); khi các đại chủng của thân thể bị mất cân bằng, như sự trái nghịch nhau giữa khí, nhiệt và đàm mà khiến cho con người phát cuồng; khi bị sầu ưu làm nhiều loạn tâm, như trường hợp của Vāsiṣṭhī (Bà-tư).

(Hỏi) Nếu tâm cuồng, tức sự cuồng loạn của ý thức, sinh ra từ quả dị thực của nghiệp thì làm sao có thể nói rằng tâm họ không phải là quả dị thực?

(Đáp) Chúng tôi không nói rằng sự cuồng điên của tâm xuất phát từ loại nghiệp có quả báo dị thực mà chỉ nói là nó xuất phát từ quả báo dị thực của nghiệp. Các đại chủng ở vào tình trạng mất cân bằng chính là quả dị thực và

tâm cuồng xuất phát từ tình trạng này; vì thế mới nói là “sinh ra từ quả dị thực”. Người ta nói rằng tâm bị cuồng điên khi tâm, vì có sự không thăng bằng hoặc sự trái chống nhau của các đại chủng do một nghiệp nào đó gây ra, đã trở nên xáo trộn (prakopa), mà bị giảm mất trí nhớ (bhraṣṭasmṛtika).

Có bốn trường hợp: (1) Tâm cuồng (kṣpta) nhưng không loạn (vikṣipta), như tâm phát cuồng nhưng không nhiễm ô (akliṣṭa); (2) tâm loạn nhưng không cuồng, như tâm không phát cuồng nhưng bị nhiễm ô; (3) vừa cuồng vừa loạn; (4) không cuồng cũng không loạn.

(Hỏi) Tâm cuồng phát sinh từ hạng chúng sinh nào?

(Đáp) Ở những chúng sinh dục giới, ngoại trừ châu Kuru.

Trong số chúng thiên Dục giới vẫn có kẻ phát khùng (unmattaka) hướng hồ là con người, quỷ và bàng sinh.

Chúng sinh bị đọa địa ngục (nāraka) luôn luôn có tâm cuồng vì những phần thân, trí, mạng của họ liên tục bị tổn thương bởi hàng ngàn sự hành hạ khác nhau. Họ bị đau khổ bức bách (parinunna = paripīḍita); họ không hay biết gì về chính bản thân mình và càng không biết cần phải làm gì để trốn tránh. Ở đây chúng ta hãy nhắc đến trường hợp điển hình của một chúng sinh bị đọa đày ở địa ngục chỉ biết kêu than mà thốt lên: “Trời ơi! Tâm!”

Trừ đức phật ra, các thánh giả đều có thể bị tâm cuồng nếu như tâm của họ bị tác động bởi sự mất cân bằng (vaisaṃya) của các đại chủng. Tuy nhiên, trong trường hợp này sự mất cân bằng của các đại chủng không bao giờ là quả dị thực bởi vì loại định nghiệp có quả báo phát sinh tâm cuồng phải được chiêu cảm trước khi một người đắc được thánh đạo; và loại nghiệp bất định thì không thể sinh quả khi mà thánh đạo đã được đắc.

Sự khủng bố, sự làm tổn thương của những chúng sinh “phi nhân” và kể cả sự sâu ưu cũng không thể làm cho thánh giả bị cuồng tâm vì họ đã vượt qua năm loại sợ hãi (siêu ngũ úy), vì họ không có hành động xúc phạm nào (aprasāḍika) khiến cho những chúng sinh này phải giận dữ, và vì họ đã hiểu rõ tính chất của sự vật (chứng pháp tánh).

Kinh dạy rằng có ba sự không ngay thẳng (khúc, kauṭilya); đó là sự không ngay thẳng của thân, của ngữ và của ý; đồng thời cũng có ba sự đòi bại (doṣa) và ba sự cầu nhiễm (trược, kaṣāya).

說曲穢濁業 依諂瞋貪生

[Các nghiệp quanh co, đòi bại, cấu nhiễm

Do siểm, sân, và tham sinh.]

Luận: Loại thân nghiệp, ngữ nghiệp hoặc ý nghiệp sinh khởi từ sự nguy trá (sāṭhya), tức phát xuất từ sự không ngay thẳng (kuṭilānvaya), được gọi là “khúc”; loại nghiệp sinh khởi từ sự hận thù (dveṣa), tức xuất phát từ sân, được gọi là đòi bại (uế); loại nghiệp sinh khởi từ sự chấp trước (tham, rāga), tức phát xuất từ sự bị nhuộm màu (rañjana) được gọi là nhiễm trước (trược).

---o0o---

### *Phần 15*

Kinh dạy có bốn loại nghiệp là (1) nghiệp đen, dị thực đen; (2) nghiệp trắng, dị thực trắng; (3) nghiệp đen trắng, dị thực đen trắng; (4) nghiệp không đen không trắng, không có dị thực đen hay trắng, nhưng có khả năng hủy diệt các loại nghiệp khác. (Madhyama, 27, 12; Anguttara, ii. 230; Dīgha, iii. 230; Vibhāṣā, 114, 1)

依黑黑等殊 所說四種業

惡色欲界善 能盡彼無漏

應知如次第 名黑白俱非。

[Dựa vào sự khác nhau giữa đen, v.v.

Để nói về bốn loại nghiệp:

Nghiệp ác và thiện của Dục giới, nghiệp thiện của Sắc giới,

Nghiệp vô lậu có khả năng đoạn trừ các loại trên;

Theo thứ tự trên

Chúng được gọi là đen, trắng, không đen trắng.]

Luận: Nghiệp bất thiện vốn thuộc loại nhiễm ô (kliṣṭa) nên hoàn toàn đen; dị thực của nó vốn là khổ (amañña, bất khả ý) nên cũng thuộc về đen.

Nghiệp thiện hệ thuộc Sắc giới vì không hỗn tạp với điều ác nên hoàn toàn trắng, có dị thực vốn là quả đáng ưa nên cũng thuộc về trắng.

(Vấn nạn) Tại sao không nói đến loại nghiệp thiện hệ thuộc Vô sắc giới?

(Giải thích) Bởi vì theo truyền thuyết [tức trả lời của các luận sư thuộc nhóm thứ ba của Tỳ-bà-sa (Vibhāṣā, 114, 4)] tính chất “trắng” chỉ áp dụng cho loại nghiệp chiêu cảm hai loại dị thực ở trung hữu (ātarābhavika) và sinh hữu (aupapattibhavikavipāka); đồng thời bao hàm ba nghiệp của thân, ngữ và ý. Trong khi đó, nghiệp thuộc Vô sắc giới không có các tính chất này.

(Chát vấn) Nhưng kinh có nói nghiệp thuộc Vô sắc giới là trắng và dị thực của nó cũng trắng?

Nghiệp thiện Dục giới vốn hỗn tạp với điều ác nên gọi là đen trắng; dị thực của nó cũng hỗn tạp vì thế thuộc về đen trắng.

Định nghĩa này hàm ý không xét về mặt tự tánh của nghiệp mà chỉ xét về chuỗi tâm tương tục hoặc thân sở y; có nghĩa là trong cùng một chuỗi tương tục của tâm, nghiệp thiện có lẫn lộn cả nghiệp bất thiện; chứ không phải có một loại nghiệp vừa đen vừa trắng và cũng không có loại dị thực vừa đen vừa trắng đối nghịch nhau.

(Vấn nạn) Nhưng nếu nghiệp ác lẫn lộn với nghiệp thiện thì cũng phải được xem như là vừa đen vừa trắng?

(Giải thích) Nghiệp ác không nhất thiết phải lẫn lộn với nghiệp thiện; nhưng ở Dục giới thì nghiệp thiện nhất định phải có ác nghiệp lẫn vào, bởi vì ở giới này nghiệp ác mạnh hơn nghiệp thiện.

Nghiệp vô lậu phá hủy ba loại nghiệp trước. Vì không bị nhiễm ô (akliṣṭa) nên không phải đen; và vì không có dị thực nên không phải trắng; tức là “không trắng” (asukla, phi bạch).

Kinh sử dụng thành ngữ “không trắng” là có chủ ý. Thế Tôn muốn chỉ rõ nghiệp vô lậu không phải là nghiệp trắng. Trong kinh Đại không (Mahāsūnyatāsūtra), khi nói về các pháp thuộc A-la-hán (asaikṣa), ngài cũng đã giải thích: “Này A-nan-đà, các pháp thuộc A-la-hán (chư vô học pháp)

hoàn toàn trắng, hoàn toàn thiện, hoàn toàn không có tỳ vết”. Và Bản luận (Prakaraṇa, 6, 9; Vibhāṣā, 114, 1) cũng có viết: “Pháp trắng là gì? - Là các pháp thiện và các pháp vô phú vô ký”.

Nghiệp vô lậu không có dị thực bởi vì nó không hệ thuộc tam giới; nó chấm dứt tiến trình của hiện hữu (lưu chuyển pháp tánh).

(Hỏi) Có phải tất cả các nghiệp vô lậu đều có thể phá hủy tất cả các nghiệp thuộc ba loại đầu (là đen, trắng và vừa đen vừa trắng) không?

Tụng đáp:

四法忍離欲	前八無間俱
十二無漏思	唯盡純黑業
離欲四靜慮	第九無間思
一盡雜純黑	四令純白盡.

[Tương đương với bốn pháp nhẫn

Và tám vô gián đạo ly dục

Là mười hai tư vô lậu,

Chỉ đoạn trừ nghiệp đen.

Tương đương với đệ cửu vô gián đạo

Xả ly dục giới và tứ tĩnh lự là loại tư

Đoạn tận nghiệp đen trắng, nghiệp đen,

Và đoạn tận nghiệp trắng.]

Luận: Bốn loại tư (cetanā) tương đương với bốn loại pháp nhẫn (dharmakṣāntis) thuộc về con đường kiến đế (kiến đạo); tám loại tư tương đương với tám con đường đoạn trừ đầu tiên (ānantaryamārga, vô gián đạo) ở giai đoạn xả ly (vairāgya) Dục giới (ly dục nhiễm vị). Tất cả mười hai loại tư

trên, tức cũng với số nghiệp vô lậu như vậy, đều có khả năng đoạn trừ ác nghiệp.

Loại tư tương đương với con đường đoạn trừ thứ chín (đệ cửu vô gián đạo) chính là nghiệp vô lậu phá hủy hai loại nghiệp đen trắng và nghiệp đen; bởi vì đây là thời điểm hủy diệt toàn bộ nghiệp thiện của Dục giới (nghiệp đen trắng) cũng như loại nghiệp ác thứ chín (nghiệp đen cuối cùng).

Loại tư của con đường đoạn trừ thứ chín và cũng là con đường cuối cùng dẫn khởi sự xả ly mỗi một tầng thiên - tức có tất cả bốn loại tư - hủy diệt các nghiệp trắng.

(Vấn nạn) tám thánh đạo đầu tiên ở giai đoạn xả ly Dục giới phá hủy loại nghiệp đen. Nhưng về loại nghiệp đen trắng và loại nghiệp trắng, tức nghiệp thiện hữu lậu (kuśala sāsra), tại sao các ông lại cho rằng chỉ có thánh đạo thứ chín mới có khả năng phá hủy chúng?

(Giải thích) Nếu nói thật chính xác thì không có sự đoạn trừ thiện pháp; bởi vì ngay cả khi đã bị đoạn, thiện pháp vẫn có thể hiện khởi trở lại; tuy nhiên, khi loại phiền não (kleśa) lấy pháp này làm sở duyên bị hủy diệt thì người ta nói rằng thiện pháp cũng bị đoạn trừ. Như vậy, chừng nào nhóm phiền não cuối cùng này chưa bị diệt thì thiện pháp này vẫn được xem như chưa đoạn trừ. [Chính thánh đạo thứ chín mới có khả năng đoạn trừ sự hoạch đắc (prāpti) nhóm phiền não thứ chín liên quan đến từng địa (Dục giới, tĩnh lự) và nhờ vậy mới đắc được sự xả ly đối với phiền não này].

有說地獄受 餘欲業黑雜

有說欲見滅 餘欲業黑俱。

[Có thuyết nói nghiệp được thọ ở địa ngục,

Ở các nơi khác của Dục giới thuộc loại đen, hỗn tạp.

Có thuyết nói nghiệp Dục giới thuộc kiến đoạn,

Các nghiệp Dục giới khác thuộc loại đen, vừa đen vừa trắng.]

Luận: Theo các luận sư khác (Vibhāṣā, 114, 2), loại nghiệp “chắc chắn được cảm thọ ở địa ngục” (narakavedanīya, thuận địa ngục thọ) thuộc về loại

ngiệp đen; và loại nghiệp được cảm thọ ở Dục giới, tức ở những nơi nằm ngoài địa ngục, đều thuộc loại nghiệp đen trắng.

Quả báo địa ngục chỉ được sinh khởi bởi loại nghiệp ác (bất thiện, akuśala) vì thế loại nghiệp được cảm thọ ở địa ngục là loại nghiệp đen. Quả báo ở Dục giới, trừ địa ngục ra, chỉ được sinh khởi bởi loại nghiệp có cả thiện và ác vì thế loại này thuộc nghiệp đen trắng.

Theo các luận sư khác (Vibhāṣā, 114, 4), loại nghiệp được đoạn trừ bởi kiến đạo vì không lẫn lộn với nghiệp thiện nên đều thuộc loại đen (thuần hắc). Tất cả các nghiệp khác hệ thuộc Dục giới, tức là các nghiệp được đoạn trừ bởi tu đạo, đều thuộc loại đen trắng (câu nghiệp).

Kinh nói: “Có ba loại tịch tĩnh (mauneya, mâu-ni) là tịch tĩnh của thân, tịch tĩnh của ngữ và tịch tĩnh của ý.” (Madhyama, 5, 4; Anguttara, i. 273; Dīgha, iii. 220).

無學身語業 即意三牟尼

三清淨應知 即諸三妙行.

[Thân nghiệp, ngữ nghiệp,

Và ý của bậc vô học là ba loại tịch tĩnh.

Ba loại thanh tịnh

Chính là ba diệu hạnh.]

Luận: Những gì được gọi là sự tịch tĩnh của thân, sự tịch tĩnh của nghiệp chính là thân nghiệp và ngữ của A-la-hán. Những gì được gọi là sự tịch tĩnh của ý (manomaṇa) chính là ý, là tâm của A-la-hán; chứ không phải ý nghiệp (karma). Bởi vì tâm chính là sự tịch tĩnh chân thực (thắng nghĩa mâu-ni) (citta hi paramāramuniḥ). Tỳ-bà-sa nói rằng dựa vào thân ngữ nghiệp người ta có thể suy luận mà biết được tâm là như thế, tâm là vô học (aśaikṣa).

(Luận chủ) Nhưng thể tánh của thân nghiệp và ngữ nghiệp của A-la-hán là xả ly (virati) trong khi ý nghiệp lại không có tánh xả ly bởi vì không có ý vô biểu. Như vậy cái được gọi là sự tịch tĩnh (mauna) cũng chính là sự xả ly; vì

thể, khi ý có khả năng xả ly (virama virati) thì cũng phải được gọi là tịch tĩnh.

Hơn nữa, tại sao chỉ có ý của A-la-hán mới được gọi tên như thế? Bởi vì A-la-hán chính là người tịch tĩnh đích thực (thực mâu-ni, paramārthamuni) nhờ đã chấm dứt mọi tiếng xì xào của phiền não (chư phiền nào ngôn vĩnh tịch tĩnh, sarvakleśajalpoparateh).

Kinh nói: “Có ba loại thanh tịnh (śauceya) là thanh tịnh của thân, thanh tịnh của ngữ và thanh tịnh của ý”. (Madhyama, 5, 19; Anguttara, i. 272; Dīgha, iii. 219).

Những hành động tốt của thân, tất cả những hành động tốt của thân, dù hữu lậu (sāsrava) hay vô lậu, đều là sự thanh tịnh của thân; bởi vì dù tạm thời hay vĩnh viễn, chúng vẫn có thể xóa bỏ sự nhiễm ô của các phiền não và của các hành động xấu (duścaritamalāpakarṣaka).

Đối với các hành động của ngữ và ý cũng như vậy.

Lời dạy này có ý răn dạy những người lầm tưởng sự tịch tĩnh hư ngụy (tà mâu-ni) là sự tịch tĩnh chân thực, sự thanh tịnh giả dối là sự thanh tịnh chân thực.

Kinh nói có ba loại ác hạnh (duścarita). (Saṃyukta, 14, 4; Anguttara, i. 49, 52; Dīgha, iii. 214; Saṃyutta, v. 75)

惡身語意業	說名三惡行
及貪瞋邪見	三妙行翻此。

[Các nghiệp thân, ngữ, ý bất thiện

Gọi là ba ác hạnh.

Và tham, sân, tà kiến.

Ngược lại là ba diệu hạnh.]

Luận: Các nghiệp bất thiện của thân chính là ác hạnh của thân. Đối với ngữ và ý cũng như vậy.



Ngoài ra còn ba ác hạnh của ý nhưng tự tánh của chúng không phải là ý nghiệp. Đó là sự tham lam (abhidhyā, tham), sự tàn ác (vyāpāda, sân) và tà kiến (mithyādr̥ṣṭi).

Tỷ dụ sư (Dārṣṭāntikas) nói rằng tham, sân và tà kiến chính là ý nghiệp bởi vì chúng đều được xem là ý nghiệp trong kinh Saṃcetanīya (Tư kinh).

(Tỳ-bà-sa) Nếu vậy, phiền não và nghiệp sẽ chỉ là một pháp (hợp thành nhất thể)?

(Tỷ dụ sư) Nếu chỉ là một pháp thì có gì sai?

(Tỳ-bà-sa) Nếu thừa nhận phiền não là nghiệp tức trái với kinh và định nghĩa của kinh về nghiệp. Kinh Saṃcetanīya mà các ông dẫn chứng ở trên khi nói “tham” là có ý chỉ cho tư bởi vì tư hiện khởi (pravṛti) dưới tác động (mukhena) của tham.

Bởi vì tham, sân và tà kiến chiêu cảm quả khổ (phi ái quả), bởi vì chúng bị những người hiểu biết (thông tuệ giả) chê trách, những hành động của thân, ngữ và ý đều bất thiện; vì thế chúng được gọi là ác hạnh.

Trái ngược với ác hạnh là các diệu hạnh, tức các nghiệp của thân, ngữ và ý; cộng thêm vô tham, vô sân và chánh kiến (samyagdr̥ṣṭi).

(Hỏi) Làm sao có thể xem tà kiến và chánh kiến là ác, là thiện được? Bởi vì tà kiến thì không có ý (vô cố tư) làm hại người khác, và chánh kiến cũng không có ý làm lợi cho người khác (parānugrahopaghātābhisaṃdhyabhāva).

(Đáp) Dĩ nhiên là như vậy; nhưng chúng lại là gốc rễ của hai loại tư trên.

所說十業道 攝惡妙行中

麤品為其性 如應成善惡。

[Mười nghiệp đạo được nói đến

Bao gồm các ác hạnh và diệu hạnh

Có tính chất thô hiển

Nên mới thành thiện, ác.]

Luận: Về mười nghiệp đạo (karmapatha), kinh đã định nghĩa rằng các nghiệp đạo thiện bao gồm những diệp hạnh thô hiển nhất, dễ thấy nhất trong số các diệp hạnh; và các nghiệp đạo bất thiện bao gồm những ác hạnh thô hiển nhất trong số các ác hạnh.

(Hỏi) Những ác hạnh và diệp hạnh nào không được bao hàm trong các nghiệp đạo?

(Đáp) Đó là một phần các ác hạnh của thân, gồm (1) các nghiệp đạo gia hành và hậu khởi của thân (prayoga, pṛṣṭhabhūta), (2) một số nghiệp nhiễm ô (kliṣṭa) của thân như uống rượu, đánh đập, trói bắt, v.v (Majjhima, iii. 34): bởi vì các ác hạnh này không quá thô hiển. Trong số các ác hạnh của thân, chỉ có các ác hạnh như tước đoạt mạng sống, tiền của, vợ con của người khác mới là nghiệp đạo vì chúng là những ác hạnh cần phải xả ly.

Những ác hạnh thô hiển nhất trong số các ác hạnh của ngũ cũng được gọi là nghiệp đạo với những lý do như trên; tức không bao hàm các nghiệp gia hành, hậu khởi và các nghiệp nhẹ.

Một phần ác hạnh thuộc về ý, tức là tư (cetanā), cũng không được bao hàm trong các nghiệp đạo bất thiện.

Những diệp hạnh không được bao gồm trong các nghiệp đạo là (1) một phần diệp hạnh của thân: Tức gia hành, hậu khởi; từ bỏ uống rượu, v.v.; bỏ thí, lễ bái, v.v.; (2) một phần diệp hạnh của ngũ như ái ngữ v.v.; (3) một phần diệp hạnh của ý, như thiện tư.

惡六定無表      彼自作姪二

善七受生二      定生唯無表.

[Sáu ác nghiệp đạo chỉ là vô biểu;

Tự tác, tà dâm có cả hai loại

Bảy thiện nghiệp đạo sinh từ thọ có hai loại.

Nếu sinh từ định thì là bởi vì.]

Luận: Khi sai khiến người khác tạo tác sáu loại nghiệp đạo giết hại, trộm cắp, nói dối, nói lời ác độc, nói lời sỉ nhục, nói lời bậy bạ thì sáu nghiệp đạo này chỉ là vô biểu. Người sai khiến người khác tạo tác các hành động trên không có loại biểu nghiệp căn bản, tức loại hành động tự mình giết hại.

Tà dâm (dục tà hạnh) luôn luôn có cả biểu và vô biểu bởi vì hành động này phải do tự thân tạo tác. Khi sai khiến người khác phạm tội này thì không có loại hỷ như khi tự mình phạm phải.

Khi chính bản thân tạo tác các hành động trên thì cả sáu loại nghiệp đạo đều có biểu và vô biểu nếu như cái chết xảy ra vào cùng thời điểm của biểu nghiệp (khởi biểu nghiệp thời bị tiện tử) (có nghĩa là vào đúng thời điểm mà người ta muốn giết; nếu cái chết xảy ra muộn hơn (hậu phương tử) thì chỉ có vô biểu).

Trong số các nghiệp đạo thiện thì bảy nghiệp đạo thuộc sắc (rūpin), tất cả các nghiệp đạo của thân và ngữ, đều có cả hai loại biểu và vô biểu. Bởi vì giới được thọ trì (samādānaśīla, thọ sinh thi-la) phụ thuộc vào biểu nghiệp (vijñapti).

Nếu sinh khởi từ định thì nghiệp đạo chỉ có vô biểu. Đó là các nghiệp đạo được bao hàm trong “pháp tánh thi-la” (dharmatāśīla), tức được bao hàm trong loại luật nghi tĩnh lự và luật nghi vô lậu. Hai loại luật nghi này chỉ phụ thuộc vào tâm vì thế các nghiệp đạo này không phải là biểu nghiệp.

(Hỏi) Gia hành (prayoga) và hậu khởi (pṛṣṭha) có giống như nghiệp hoặc nghiệp đạo căn bản (maula karmapatha) không?

Tụng đáp:

加行定有表 無表或有無

後起此相違。

[Gia hành chắc chắn là biểu và có thể là vô biểu hoặc không.

Trái lại là hậu khởi.]

Luận: Nghiệp tiên khởi (sāmantakas) là các nghiệp chuẩn bị (prayoga, gia hành) cho loại nghiệp đạo thuộc về Dục giới và luôn luôn thuộc về biểu nghiệp.

Khi chúng được tạo tác bởi loại phiền não mạnh (paryavasthāna, āhrīkya, mãnh lợi triền) hoặc với một niềm tin cực mạnh (parsādaghanarasena, đôn tịnh tâm) thì có vô biểu; nếu không phải như vậy tức không có vô biểu.

Trái lại, các nghiệp hậu khởi đều là vô biểu. Chúng chỉ là biểu khi nghiệp đạo đã thành tựu nhưng người ta vẫn tiếp tục tạo tác các nghiệp tương tự.

(Hỏi) Gia hành, nghiệp đạo căn bản và hậu khởi được lập thành như thế nào?

(Đáp) Như trong trường hợp vì muốn giết một con vật (paśu) cho nên một người liền ra khỏi giường, cầm tiền, đi đến chợ sờ mó con vật, trả tiền mua, dắt con vật về, lôi kéo nó, dẫn nó vào nhà, ngược đãi nó, cầm dao, đánh đập nó một lần, hai lần cho đến khi giết chết nó, thì tất cả những hành động xảy ra trước khi con vật bị giết chết đều thuộc về gia hành.

Đúng vào lúc người này lấy mạng của con vật, tức là khi con vật chết, thì biểu nghiệp của sát-na này và vô biểu nghiệp cùng thời với biểu nghiệp này chính là nghiệp đạo căn bản; bởi vì do hai nhân mà con người bị tội giết hại xúc chạm: Đó là do gia hành và do thành tựu quả (của gia hành).

Những sát-na kế tiếp, tức những sát-na của vô biểu (avijñapti) do hành động giết hại tạo nên, được gọi là hậu khởi; chuỗi sát-na tương tục của các biểu nghiệp (vijñapti) như lột da, cạo lông, cân, bán, nấu nướng, ăn, khen ngon, (anukīrtayati) cũng thuộc hậu khởi.

Đối với sáu loại nghiệp đạo còn lại của thân và ngữ cũng có thể giải thích như trên, với những thay đổi cần thiết cho từng trường hợp.

Đối với tham, sân và tà kiến thì không thể phân thành gia hành và hậu khởi bởi vì vào sát-na chúng hiện khởi thì chỉ với sự hiện diện này (saṃmukhībhāvamātreṇa) chúng đã là nghiệp đạo căn bản.

(Vấn nạn) Một vấn đề được đặt ra ở đây là có phải nghiệp đạo đã được tạo thành bởi biểu và vô biểu thuộc về sát-na con vật (prāṇin) ở vào tử hữu (maraṇabhava), tức là vào sát-na con vật bị chết; hay đó là biểu và vô biểu thuộc về sát-na con vật đã chết (mṛtabhava), tức là sau khi con vật bị giết chết (tử hậu)? Nếu các ông thừa nhận trường hợp đầu thì lẽ ra một người chỉ phạm tội giết hại khi chết cùng một lúc với con vật bị giết (câu thời mạng chung); nhưng đây lại là điều mà tông phái các ông không thừa nhận. Trong trường hợp sau thì các ông đã sai lầm khi nói rằng: “Đúng vào lúc người này

lấy mạng con vật thì biểu nghiệp của sát-na này và vô biểu nghiệp cùng thời với biểu nghiệp này chính là nghiệp đạo căn bản.” [Lẽ ra các ông phải nói rằng: “Biểu nghiệp (vijñapti) khởi khi con vật đã chết...” (mr̥te prāṇini yā vijñaptiḥ...)].

Hơn nữa, nếu các ông thừa nhận trường hợp sau tức sẽ mâu thuẫn với giải thích của Tỳ-bà-sa về câu: “Khi gia hành chưa mất” ở trong Bôn luận (Jñānaprasthāna 11, 11). Bôn luận nói: “Có phải một chúng sinh đã bị giết chết (dĩ hại sinh) mà hành động giết chết vẫn chưa chấm dứt (sát sinh vị diệt) không? - Đúng như vậy, khi một chúng sinh đã bị lấy đi mạng sống mà gia hành [sát sinh] vẫn chưa mất”. Tỳ-bà-sa (Vibhāṣā, 11, 11) giải thích rằng trong đoạn văn này chữ prayoga - vốn thường hàm nghĩa là sự chuẩn bị - nhưng ở đây lại có nghĩa là “hậu khởi” (pr̥ṣṭha). Và như vậy là các ông đã mâu thuẫn với giải thích này bởi vì nếu đặt nghiệp đạo căn bản vào sát-na con vật đã chết (mr̥te prāṇini) thì nghiệp đạo căn bản, theo quan niệm của các ông, vẫn chưa chấm dứt vào sát-na con vật đã chết. Các ông đã diễn dịch chữ gia hành (prayoga) của Bôn luận với nghĩa là nghiệp căn bản.

(Tỳ-bà-sa) cần phải giải thích nghĩa của Bôn luận như thế nào mới không sai lầm. Trong đoạn văn trên, prayoga chính là nghiệp đạo căn bản. [Ít ra thì giải thích này vẫn hợp lý khi chỉ cho sát-na đi liền sau cái chết của con vật; và khi chỉ cho những sát-na kế tiếp sát-na này thì prayoga, giống như Tỳ-bà-sa đã nói, chính là hậu khởi.]

(Luận chủ) Nhưng làm thế nào biểu nghiệp ở sát-na con vật đã chết lại có thể là nghiệp đạo căn bản?

(Tỳ-bà-sa) Tại sao không thế như vậy?

(Luận chủ) Bởi vì biểu nghiệp không còn có tác dụng. [Con vật đã chết; và người ta không thể giết chết nó một lần nữa.]

(Tỳ-bà-sa) Nếu như vậy thì vô biểu, vốn luôn luôn không có tác dụng, làm thế nào trở thành nghiệp đạo? Điều khiến cho một biểu nghiệp và một vô biểu nghiệp trở thành nghiệp đạo không phải là tác dụng của chúng; mà chính là vì chúng đã hiện khởi vào sát-na thành tựu quả của gia hành.

(Hỏi) Một nghiệp đạo có thể là gia hành hoặc hậu khởi của một nghiệp đạo khác không?

(Đáp) Có thể. Chẳng hạn như mười nghiệp đạo có thể là gia hành của sự giết hại. Một người vì muốn giết chết kẻ thù của mình, và để cho việc làm này chắc chắn thành công, có thể lấy cắp của cải của người khác và giết thú vật làm tế lễ cầu thần; với của cải lấy cắp, người này có thể phạm tội gian dâm với vợ của kẻ thù, xúi dục vợ kẻ thù trở thành kẻ tòng phạm; dùng lời lẽ dối trá, ác độc, sỉ nhục, bậy bạ để gây bất hòa giữa kẻ thù với những bạn bè có khả năng hỗ trợ cho kẻ thù; người này tham lam của cải của kẻ thù, khởi tâm sân hận đối với kẻ thù, nuôi dưỡng tà kiến đối với sát nghiệp mà người này đang muốn tạo tác. Giống như trường hợp mười nghiệp đạo có thể làm hậu khởi cho nghiệp giết hại thì đối với các nghiệp trộm cắp, v.v., cũng như vậy.

(Luận chủ) Nhưng tham, sân và tà kiến không bao giờ làm gia hành bởi vì chúng không phải là sự khởi đầu của hành động (kriyārambha); và chúng cũng không có gia hành bởi vì chúng chỉ là sự sinh khởi của tâm (cittapāda).

Kinh nói: “Này Bí-sô, có ba loại giết hại; đó là các loại xuất phát từ tham, sân hoặc si (lobha, dvesa, moha)”; cho đến “này Bí-sô, có ba loại tà kiến”. Ở đây cần phải giải thích những sự giết hại, v.v. khác nhau này là gì.

Không phải tất cả các nghiệp đạo đều được thành tựu (niṣṭhā) bởi tham, sân và si.

加行三根起 彼無間生故

貪等三根生。

[Gia hành khởi từ ba căn.

Vì khởi liền sau ba căn này

Nên tham, v.v. cũng sinh từ chúng.]

Luận: Gia hành của tất cả các nghiệp đạo đều có thể sinh từ ba căn. Trong các lời dạy trước đây, Thế Tôn đã nói đến nguyên nhân đầu tiên, tức là nguyên nhân tạo thành nguồn gốc (samutthāpaka, đấng khởi) của nghiệp đạo.

(1) Sự giết hại khởi từ tham, như các trường hợp giết hại để lấy đi một bộ phận của thú vật; giết hại để lấy tiền của; giết hại để tìm vui (hỷ lạc, kṛīḍā); giết hại để tự vệ, để bảo vệ bạn bè (ātmasuhr̥tparitrāṇārtham).

Sự giết hại khởi từ sân vì muốn thỏa mãn lòng hận thù (vairaniryātanārtham).

Sự giết hại khởi từ si; vì xem sự hy sinh là một hành động đáng làm: Như trường hợp của một vị vua, đã dựa vào quyền lực của pháp luật (thế pháp luật, dharmapāṭhaka) để giết hại vì nghĩ rằng đó là bổn phận: “Hành động phước đức đầu tiên của một vị vua là trừng phạt những kẻ làm trái”; như trường hợp của người Perses (Ba-thích-tư Pārasīka): “nên giết chết cha mẹ đã già và có bệnh”; hoặc như trường hợp có người nói: “Phải giết chết loài rắn, loài bò cạp, loài ruồi tryambuka (Mahāvvyutpatti, 213, 91), v.v. vì chúng rất độc hại; phải giết cầm thú, gia súc, chim, trâu, để nuôi thân”. Cuối cùng là sự giết hại phát khởi (pravartita) do tà kiến; tức là hành động giết hại của những người cho rằng không có đời sống vị lai và không có diệt tận (nirmarāda).

(2) Sự trộm cắp khởi từ tham; như trường hợp trộm cắp một vật mà mình thèm muốn, trộm cắp để sau đó dành được một vật khác, để có được danh dự và sự kính trọng, để bảo vệ mình hoặc thân hữu.

Sự trộm cắp khởi từ sân vì muốn thỏa mãn lòng thù hận.

Sự trộm cắp khởi từ si: Như trường hợp nhà vua dựa vào pháp luật để chiếm giữ của cải của những người làm trái; hoặc như những người Bà-la-môn thường nói: “Tất cả các thứ của Bà-la-môn (brahmanes) đều do Đại phạm thiên vương (Brahmā) ban cho nhưng vì Bà-la-môn bị suy yếu cho nên những người thuộc giai cấp thấp hèn (Vṛśalas) mới lấy đi của họ. Vì thế khi Bà-la-môn tước đoạt (apahar) thì họ chỉ lấy (ādā) lại những gì thuộc về họ; họ ăn cái của họ, mặc cái của họ và bố thí cái của họ”; tuy nhiên khi chiếm đoạt các thứ thì Bà-la-môn vẫn có ý tưởng đó là của cải của người khác. Loại trộm cắp do tà kiến khởi cũng là loại sinh từ si.

(3) Tà dâm sinh từ tham. Sự gian dâm với vợ người khác, có khi là do tham dục, có khi là để có được danh dự và sự kính trọng, có khi để bảo vệ mình hoặc bạn bè mình.

Tà dâm sinh từ sân là để thỏa mãn lòng thù hận.

Tà dâm sinh từ si: Như trường hợp của người Perses, v.v. gian dâm với mẹ mình và các phụ nữ bị cấm (hành phi phạm hạnh); trong lễ tế trâu (gosava, ngu cãm) người ta uống nước [theo cách uống của loài trâu], nhai cỏ, hành dâm với mẹ mình, với chị hoặc em mình, với một phụ nữ trong dòng tộc

(gotra) của mình; nơi nào trông thấy những người này thì họ liền tìm đến giao hợp. Có người lại nói: “Phụ nữ giống như cái cối giã gạo, như bông hoa, như trái cây, như bình sữa đã nấu chín, như đường đi”.

(4) (Bốn - bảy) nói dối và các tội về ngữ khác sinh từ tham và sân, được giải thích giống như ở trên.

Nói dối sinh từ si: Như có bài tụng viết: “Này nhà vua, nói dối để cười chơi, nói dối với phụ nữ, nói dối ở đám cưới, nói dối khi gặp nguy hiểm giết người đều không hại gì: Người ta nói rằng những trường hợp nói dối như thế không phải là tội” (Syādvādamañjarī, tr. 32); và cuối cùng là do tà kiến.

Nói lời ác độc và các tội khác sinh từ si; như những trường hợp phát xuất từ tà kiến. Ngoài ra, những luận thuyết sai lạc (asatpralāpa) của Veda (phê đà), v.v. đều là những lời nói bậy bạ (sambhinnapralāpa, tạp uế ngữ) xuất phát từ si.

(Hỏi) Các ác hạnh như sự ham muốn (abhidhyā), sự tàn ác (vyāpāda) và tà kiến (mithyādr̥ṣṭi) đều không có gia hạnh thì làm sao có thể nói rằng chúng sinh khởi từ tham, v.v.?

(Đáp) Bởi vì cả ba loại này đều sinh khởi ngay liền sau ba căn. Khi chúng hiện khởi ngay sau tham tức chúng sinh ra từ tham; đối với hai căn còn lại cũng như vậy.

Trên đây đã giải thích xong các nghiệp đạo bất thiện và sự quan hệ của chúng đối với các căn; tiếp theo là phần nói về các nghiệp đạo thiện.

善於三位中 皆三善根起。

[Nghiệp đạo thiện cùng với gia hạnh và hậu khởi

Đều sinh khởi từ ba thiện căn.]

Luận: Các nghiệp đạo thiện, cùng với gia hạnh và hậu khởi, đều có một thiện tâm làm nhân dẫn sinh (pravartaka, đấng khởi). Thiện tâm này nhất định tương ưng với ba căn và cũng sinh khởi từ ba căn.

Sự xa lìa gia hạnh của nghiệp đạo bất thiện chính là gia hạnh của nghiệp đạo thiện; sự xa lìa nghiệp căn bốn làm thành nghiệp đạo căn bốn bất thiện chính là nghiệp đạo căn bốn thiện; sự xa lìa hậu khởi của nghiệp đạo bất thiện



chính là hậu khởi của nghiệp đạo thiện. Tỷ dụ như trường hợp thọ giới Càn sách. Kể từ sát-na giới tử bước vào giới đàn (nānāvāsa), thì lễ với tăng chúng, thừa thỉnh vị thầy trực tiếp giáo huấn (thân giáo sư, upādhyāya), cho đến lần tác bạch yết-ma (karmavācana) lần thứ nhất, lần yết-ma thứ hai thì tất cả đều thuộc về gia hành. Vào lúc hoàn tất (parisamāpti, avasāna) lần yết-ma thứ ba thì phát sinh một biểu nghiệp và một vô biểu nghiệp, cùng thời với biểu nghiệp này, tạo thành loại nghiệp đạo căn bản. Sau sát-na này, khi người ta thông tri cho vị tân tăng này về các loại y chỉ (nīrayas, tứ y), khi vị tăng này biết được rằng mình đã thọ nhận bốn loại y chỉ, và chừng nào mà chuỗi tương tục các vô biểu nghiệp do nghiệp căn bản tạo thành vẫn còn liên tục - có nghĩa là vị tăng không đánh mất luật nghi biệt giải thoát - thì đó chính là hậu khởi.

(Hỏi) Ở trên có nói không phải tất cả nghiệp đạo bất thiện đều được thành tựu nhờ vào ba căn, vậy thì những nghiệp đạo nào được tựu thành bởi loại căn nào?

Tụng đáp:

殺麤語瞋恚	究竟皆由瞋
盜邪行及貪	皆由貪究竟
邪見癡究竟	許所餘由三。

[Sự giết hại, lời nhục mạ, và sự tàn ác

Đều thành tựu bởi sân.

Sự trộm cắp, tà dâm và sự thèm muốn

Do tham mà thành tựu.

Tà kiến do sinh thành tựu.

Các nghiệp đạo khác do ba căn.]

Luận: Sự giết hại, sự tàn ác, và lời nhục mạ (thô ác ngữ) đều được tựu thành bởi sân. Chúng chỉ được tựu thành khi có sự hiện khởi (sammukhībhāvāt) của loại tâm coi thường [sự giết hại] (vô sở cố), của loại tâm cực kỳ thô ác (paraṣacitta) (đối với sự tàn ác và lời nói nhục mạ).

Sự tà dâm, sự thèm muốn, sự trộm cắp đều được tị thành bởi tham. “Tà dâm” (parastrīgamana) có nghĩa là tà hạnh thuộc về ái dục (kāmamithyācāra).

Tà kiến thành tị là do ngu si, nhưng phải là loại si thuộc thượng phẩm.

Các nghiệp đạo khác như lời nói dối (hư cuồng ngữ), lời nói có ác ý (ly gián ngữ), lời nói bậy bạ (tạp ố ngữ) đều có thể được tị thành bởi tham, sân hoặc si.

(Hỏi) Các nghiệp đạo bất thiện nói trên khởi ở những nơi nào?

Tụng đáp:

有情具名色 名身等處起

[Hữu tình, vật thọ dụng, danh sắc,

Danh thân, v.v., đều có khởi.]

Luận: Các nghiệp đạo vừa được chia thành bốn trường hợp ở trên có ba loại nghiệp đạo, ba loại nghiệp đạo, một loại nghiệp đạo và ba loại nghiệp đạo, sinh khởi theo thứ tự này ở bốn nơi là hữu tình, các vật thọ dụng, danh sắc (nāmarūpa) và danh (nāma).

Chúng sinh hữu tình là sở duyên hay là phần vật chất của sự giết hại, sự tàn ác và lời nói nhục mạ; các vật thọ dụng là sở duyên của tà dâm, sự thèm muốn và trộm cắp; sắc thân, tức ngũ uẩn, là sở duyên của tà kiến; danh, tức danh thân (nāmakāya), là sở duyên của lời nói dối và hai tội khác thuộc về ngữ.

(Hỏi) Nếu một người có ý muốn giết hại người khác nhưng lại chết trước hoặc chết sau người đó thì người này có thành tị nghiệp đạo căn bản không?

Tụng đáp:

俱死及前死 無根依別故.

[Cùng chết hoặc chết trước

Thì không vì căn y đã khác.]

Luận: Nếu có người có ý muốn giết hại chết cùng lúc hoặc chết trước người mà người này có ý giết hại thì không thành tựu nghiệp đạo căn bản.

Đây là lý do tại sao Tỳ-bà-sa nói: “Khi một người đã khởi gia hạnh của sự giết hại thì vào sát-na mà quả của gia hạnh này thành tựu, người này có thể không bị tội giết hại xúc chạm không? - Có thể có trường hợp này; tức khi người có ý muốn giết hại bị chết trước hoặc cùng thời với người bị giết hại”. Như vậy, lý do đã quá rõ ràng: Chẳng nào mà một người - lẽ ra đã bị giết (vadhya) - vẫn còn sống thì người có ý giết vẫn không bị tội giết hại xúc chạm; và khi người lẽ ra đã bị giết hại bị chết thì người có ý giết hại cũng không bị tội giết xúc chạm nếu người này bị chết cùng lúc hay bị chết trước đó; bởi vì thân sở y (āśraya) của sự thành tựu gia hạnh đã đoạn diệt; người có ý muốn giết đã có một thân mới thuộc thân đồng phân khác (nikāyasabhāga) và thân này không tạo tác một loại gia hạnh như thế, nó không phải là tác nhân (prayoktar) và vì thế nó không thể bị tội giết hại xúc chạm.

(Hỏi) Khi có nhiều người cùng tập trung lại để giết - như trong chiến tranh, những lần đi săn bắn hoặc cướp bóc - và nếu một người trong số này gây ra sự giết hại thì người nào sẽ phạm tội giết?

Tụng đáp:

軍等若同事 皆成如作者。

[Quân lính, v.v., nếu cùng làm

Đều có tội cũng giống như người đã giết.]

Luận: Khi đã có chung một mục đích thì tất cả đều có tội giống như một người trong số họ đã phạm tội giết; bởi vì tất cả đều khuyến khích lẫn nhau, không phải bằng lời nói mà bằng sự việc họ đã kết hợp với nhau để giết hại.

(Hỏi) tuy nhiên nếu có người đã phát nguyện không giết hại nhưng bị bức bách phải làm lính thì người này có phạm tội giết hại không?

(Đáp) Hiển nhiên là không phạm tội nếu đã phát nguyện: “Ngay cả khi phải cứu lấy mạng mình, tôi sẽ không giết hại một chúng sinh nào”.

(Hỏi) Vì những tính chất gì mà một người giết hại, trộm cắp, v.v., phạm phải nghiệp đạo?

Tụng đáp:

殺生由故思 他想不誤殺.

[Giết hại là do cố ý

Có suy nghĩ về người khác và không giết lầm.]

Luận: Khi một người gây ra hành động giết hại vì suy nghĩ “ta phải giết một người như thế”, và đã giết chết chính người đó chứ không phải giết lầm (bất ngộ sát) một người khác thì đó chính là tội giết hại.

(Hỏi) Và khi một người giết chết người khác nhưng lại không biết rõ ràng mình đã đánh đập một chúng sinh hữu tình hay đó chỉ là một vật vô tình, đã đánh đập một người như thế hay là một người khác thì đó có phải là tội giết hại không?

(Đáp) Chắc chắn phạm tội giết hại. Người này đã có hành động đánh đập; và như vậy có nghĩa là người này đã có tâm coi thường [sự giết hại] (parityāga).

Làm thế nào có thể phạm tội giết hại, tức sự làm đoạn diệt sinh khí (prāṇa tức, phong) (prāṇātīpāta), khi mà các uẩn đều thuộc sát-na diệt?

(Đáp) Khi nói “sinh khí” đó là ý chỉ cho một loại gió (vāyu) mà sự tồn tại của nó phụ thuộc vào thân và tâm. Loại sinh khí này nếu người phạm tội giết làm cho nó đứt đoạn (atīpātayati = vināsayati) tức cũng giống như thổi tắt một ngọn đèn hoặc chấm dứt một tiếng chuông; có nghĩa là làm cho chúng không còn tiếp tục sinh khởi trở lại.

Hoặc nói sinh khí là chỉ cho mạng căn (jīvitendriya). Khi một người làm chướng ngại sự sinh khởi thuộc sát-na kế tiếp của mạng căn, tức là đã làm cho nó đứt đoạn, thì người này bị tội giết hại xúc chạm.

(Hỏi) Tuy nhiên, “mạng căn” mà các ông nói đến ở trên là thuộc về ai? Và khi nói “nếu không còn thọ mạng tức phải chết” là nhằm chỉ cho người nào?

(Đáp) Ý nghĩa đích thực của nhóm từ “thuộc về ai? Cho người nào?” sẽ được bàn đến ở chương phá ngã. Bây giờ chúng ta hãy tìm hiểu lời dạy của

Thế Tôn: “Khi thọ mạng, hơi ấm (noãn) và thức rời khỏi thân thì thân sẽ sụp đổ giống như một khúc gỗ mà không còn tri giác.” Như vậy, nói “sống” là nhằm chỉ cho thân, khi mà thân vẫn còn có các căn (sendriya); và nói “chết” là cũng nhằm chỉ cho thân, khi mà thân đã không còn các căn (anindriya).

Theo phái Ly hệ (Nirgranthas), nếu đã giết hại thì dù không biết, không muốn (abuddhipūrvāt) người tạo tác vẫn phạm tội, cũng giống chạm phải lửa thì phải bị bỏng.

Nếu nói như vậy thì khi vô tình nhìn thấy hoặc đụng phải vợ của người khác cũng có tội (pāpapasanga); người cạo đầu cho những người thuộc phái Ly hệ cũng có tội; sự phụ của phái Ly hệ cũng có tội bởi vì đã khuyến khích mọi người tu khổ hạnh; và những người cúng dường thức ăn khiến cho một người nào đó thuộc phái Ly hệ bị đau bụng hay tử vong cũng có tội; người mẹ và bào thai vì là nhân của sự khổ não cho nhau cũng có tội; người bị người khác giết cũng có tội bởi vì người này vốn là sở duyên trong tương quan với hành động giết hại của người kia, cũng giống như lửa đốt cháy nơi nương tựa của nó. Trái lại, người sai khiến người khác giết hại sẽ không có tội bởi vì nếu sai khiến người khác chạm vào lửa thì bản thân mình không hề bị bỏng. Và vì những người thuộc phái này không kể đến ý định (buddhiviśeṣa) [của sự giết hại] cho nên gỗ và các thứ khác cho dù là vật vô tri vẫn phải phạm tội khi một ngôi nhà bị đổ và làm thương vong chúng sinh hữu tình. Nếu muốn tránh các hệ quả trên, phái Ly hệ cần biết rằng chỉ đưa ra một tỷ dụ về lửa mà không kèm thêm một luận chứng nào nữa thì không thể bảo vệ được chủ trương của mình.

不與取他物 力竊取屬。

[Nếu lấy vật mà người khác không cho

Tức đã cưỡng ép lấy làm vật của mình.]

Luận: Tính chất “với điều kiện là không có sự nhầm lẫn” được nói đến ở trên được áp dụng cho tất cả các trường hợp vì thế không cần nhắc lại ở đây.

Nếu cưỡng ép hoặc lén lút lấy làm của mình những gì thuộc về sở hữu (svīkṛta) của người khác và không nhầm lẫn người khác với người mà ta muốn lấy trộm, với người mà ta muốn tước đoạt thì đó chính là tội trộm cắp (bất dữ thủ tội).

Trộm cắp bảo tháp (stūpa, tốt-đồ-ba) tức là lấy đi một vật mà đức phật đã không có ý ban cho: Bởi vì lúc nhập Niết-bàn, Thế Tôn đã thừa nhận rằng tất cả các thứ cúng dường cho bảo tháp đều thuộc của riêng (parigrhīta). Có luận sư (Vibhāṣā, 113, 7) nói rằng chỉ phạm tội khi lấy mà không có sự cho phép của người giữ tháp.

Khi lấy một vật không có chủ mà không có sự cho phép của người chủ một xứ (quốc chủ).

Khi lấy vật dụng, y bát, v.v., của một vị tăng quá cố; tức lấy những gì mà chúng tăng thuộc trú xứ đó (giới nội tăng) không cho phép đối với trường hợp đã tác bạch yết-ma (kr̥te karmaṇi); trong trường hợp ngược lại, tức đã lấy những gì mà tất cả đệ tử của phật không cho phép.

欲邪行四種 行所不應行.

[Bốn loại tà hành

Là có hành động dâm dục không thích hợp.]

Luận: Bốn loại tà hạnh là (1) gian dâm với một phụ nữ bị cấm, với vợ của người khác, với mẹ mình, với con gái mình, với cha mẹ vợ hoặc cha mẹ chồng; (2) hành dâm với vợ mình theo một cách thức không bình thường; (3) ở những nơi không phù hợp như một nơi lộ liễu, ở tự miếu (caitya, chề-đa), ở nơi xa (araṇya, rừng, sa mạc), (4) vào lúc không thích hợp (akāla), như khi người phụ nữ đang mang thai, cho con bú, khi đã thọ trì trai giới (niyamavatī). Có ý kiến cho rằng chỉ phạm tội khi nào người chồng đã đồng ý để cho vợ mình thọ trì trai giới.

Giống như trong trường hợp của sự giết hại, tính chất “với điều kiện không bị nhâm lẫn” cũng được áp dụng đối với tà hạnh; có nghĩa là vẫn không tạo tác nghiệp đạo nếu hành dâm với vợ của người khác nhưng vẫn tưởng rằng đó là vợ mình.

Tuy nhiên, đối với trường hợp có người tưởng lầm vợ của người khác là vợ của một người nào đó thì có tạo tác nghiệp đạo hay không vẫn có những ý kiến trái ngược nhau. Có người cho rằng vẫn có nghiệp đạo bởi vì chỉ cần “là vợ của người khác” tức cũng đủ để làm sở duyên cho gia hành của loại nghiệp này; và cũng vì người này đang hưởng dụng vợ của người khác. Nhưng có người lại cho rằng không có nghiệp đạo bởi vì sở duyên của gia

hành không phải là sở duyên của sự hưởng dụng, cũng giống như trường hợp giết lầm người.

(Hỏi) Trong trường hợp hành dâm với Bí-sô-ni có phạm tà dâm không?

(Đáp) Về tội này thì chính người chủ của một nước (quốc vương) cũng đã không thể tha thứ. Ngay chính bản thân người chủ của một nước còn bị cấm hành dâm khi vợ mình đang thọ trì trai giới hưởng hồ là đối với hành xuất gia.

(Hỏi) Hành dâm với đồng nữ có tạo thành nghiệp đạo không?

(Đáp) Nếu đồng nữ đã hứa hôn thì phạm tội với người mà đồng nữ đã đính hôn; nếu chưa hứa hôn thì đắc tội với người bảo quản (rakṣitar) đồng nữ này; nếu đồng nữ này không có người bảo quản thì đắc tội với nhà vua (antato rājñah). (Vibhāṣā, 113, 8)

染異想發言 解義虛誑語。

[Do nhiễm tâm, dị tưởng mà phát ngôn

Và người khác hiểu được tức thành hư cuồng ngữ.]

Luận: Tội nói dối là lời nói được nói ra mang một chủ ý khác (dị tưởng) với ý nghĩa được diễn tả (arthavāda) đối với người hiểu được ý nghĩa này (sở cuồng giả). Nếu người nghe không hiểu thì lời nói này trở thành lời nói bậy bạ (tạp ứ ngữ) (saṃbhinnapralāpa).

(Hỏi) Có khi lời nói được tạo thành bởi nhiều âm tiết; như vậy âm tiết nào thuộc về nghiệp đạo và âm tiết nào thuộc lời dối trá?

(Đáp) Âm tiết cuối cùng chính là biểu nghiệp và có vô biểu nghiệp đi kèm; hoặc là âm tiết mà người nghe đã dựa vào đó để hiểu nghĩa (giải nghĩa). Các âm tiết trước đó đều là gia hạnh của tội nói dối.

(Hỏi) Phải hiểu nhóm từ “giải nghĩa” (arthābhijñā) như thế nào? Có phải đó chính là thời điểm mà người nghe hiểu được ý nghĩa hay đó chính là bản thân người nghe có khả năng hiểu được ý nghĩa (abhijñātaṃ samartha)? Trong trường hợp đầu, các ông phải thừa nhận rằng nghiệp đạo sinh khởi khi người nghe hiểu được nghĩa; và rồi nghiệp đạo chỉ là vô biểu nghiệp bởi vì người nghe hiểu được ý nghĩa nhờ vào ý thức (manovijñāna) mà ý thức thì

đi liền sau nhĩ thức (śrotravijñāna); và biểu nghiệp, tức ngũ nghiệp, đã bị diệt cùng thời với nhĩ thức. Trong trường hợp sau thì không gặp phải vấn đề trên; nhưng nếu nói bản thân người nghe “có khả năng hiểu được ý nghĩa” thì điều này có nghĩa là gì?

(Đáp) Nói “có khả năng hiểu được ý nghĩa” là chỉ cho người biết được ngôn ngữ này và từ đó đã sinh khởi nhĩ thức.

(Luận chủ) Cần phải diễn dịch đoạn văn trên như thế nào đó để khỏi bị chỉ trích. Kinh (Dīrgha, 8, 13; Vibhāṣā, 171, 7; Anguttara, ii. 246, iv. 307) dạy rằng có mười sáu “cách nói” (vyavahāra): Tám cách bất thiện (anārya, phi thánh ngôn) là không thấy nhưng nói thấy; không nghe, không biết, không cảm nhận nhưng nói có nghe, có biết, có cảm nhận; có thấy nhưng nói không thấy, có nghe, biết, cảm nhận nhưng nói không nghe, không biết, không cảm nhận. Tám cách thuộc thiện (ārya, thánh ngôn) là không thấy nói không thấy, v.v.

(Hỏi) Ý nghĩa của các từ “được thấy” (dṛṣṭa), “được nghe” (śruta), “được biết” (vijñāta), “được cảm nhận” (mata), là gì?

Tụng đáp:

由眼耳意識      并餘三所證  
如次第名為      所見聞知覺。

[Do nhãn thức, nhĩ thức, ý thức

Mà ba loại được chúng tri nhận,

Theo thứ tự trên gọi là

Cái được thấy, nghe, biết và cảm nhận.]

Luận: Cái (cảnh) được tri nhận bởi nhãn thức gọi là “cái được thấy”, .... Cho đến cái được tri nhận bởi tỷ thức, thiệt thức và thân thức đều có tên là “cái được cảm nhận” (giác).

(Hỏi) Làm thế nào chứng minh được giải thích sau cùng này?



(Tỳ-bà-sa) Mùi, vị và sự xúc chạm vì có tánh vô ký (avyākṛtya) cho nên cũng giống như người chết; đây là lý do chúng được gọi là “được cảm nhận”.

(Kinh bộ) Căn cứ vào đâu mà các ông cho rằng nhóm từ “được cảm nhận” là để chỉ cho những gì được ngửi, nếm và xúc chạm?

(Tỳ-bà-sa) Dựa vào các lý chứng của kinh. Kinh nói: “Này Mālakīmātar, ý ông thế nào? Các cảnh sắc mà ông đã không nhìn thấy, chưa từng nhìn thấy, hiện không nhìn thấy, và không nghĩ rằng: ‘Ta sẽ nhìn thấy’, thì đối với chúng ông có sự mong cầu (chanda), có tà dục (rāga), có tham lam (kāma), có tình cảm (preman), có chấp trước (ālaya), có thèm muốn (nikānti), có tìm kiếm (adhyeṣaṇā) không? - Bạch đại đức, không có. - Các âm thanh mà ông đã không nghe... Các pháp mà ý của ông không biết đến thì ông có mong cầu tìm kiếm chúng không? - Bạch đại đức, không có. - Này Mālakīmātar, đối với những gì được nhìn thấy, ông chỉ nghĩ: “Đây là cái được nhìn thấy”, đối với những gì được nghe, được biết, được cảm nhận, ông chỉ nghĩ: “đây là cái được nghe, được biết, được cảm nhận (matamātram bhaviṣyati)”.

(Buddhaghosa) [Visuddhimagga, 451] Những từ “được thấy”, “được nghe”, “được biết” chắc chắn được dùng để chỉ cho các cảnh sắc, các âm thanh, các pháp; và như vậy từ “được cảm nhận” (mata) là để chỉ cho các mùi, vị và sự xúc chạm.

Hơn nữa, nếu không phải như vậy thì những kinh nghiệm có liên quan đến mùi, vị và sự xúc chạm lẽ ra sẽ không được nói đến trong lời dạy của Thế Tôn.

(Kinh bộ) Kinh này không có ý nghĩa như các ông vừa giải thích và cũng không xác nhận cách diễn dịch của các ông về từ “được cảm nhận” (mata) là đúng. Thế Tôn không có ý đưa ra một định nghĩa về các tính chất của bốn loại kinh nghiệm (vyavahāra) “đã thấy, đã nghe, đã biết, đã cảm nhận”. Ý của ngài rất rõ ràng: “Trong bốn loại kinh nghiệm thấy, nghe, v.v., - trong đó mỗi loại đều có sáu cảnh sở duyên là sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp - thì ông sẽ chỉ biết được rằng loại kinh nghiệm này đã xảy ra, rằng ông đã nhìn thấy, đã nghe được, v.v., mà không có thể gán ghép thêm cho cảnh sở duyên bất kỳ tính chất nào (nimitta) về sự đáng ưa hay không đáng ưa”.

(Hỏi) Nếu vậy, “được thấy”, “được nghe”, v.v., có những tính chất gì?

(Đáp) Có luận sư (Kinh bộ) nói rằng những gì được tri nhận trực tiếp (hiện sở chứng cảnh) bởi năm căn thân chính là “cái được thấy” (sở kiến, *dṛṣṭa*); những gì chúng ta biết được nhờ sự truyền đạt của người khác chính là “cái được nghe” (*śruta*); những gì thu nhận được nhờ vào khả năng suy lý đúng đắn (*yuktyanumāna*) chính là “cái được cảm nhận” (*mata*); những gì được tri nhận bởi ý căn chính là “cái được biết” (*vijñāta*). Như vậy năm loại cảnh - sắc, thanh, hương, vị, xúc - là cái được thấy, được nghe, được cảm nhận, được biết; loại thứ sáu - pháp (*dharmas*) - không phải là cái được thấy (trực kiến). Đó là bốn loại kinh nghiệm mà kinh muốn nói đến; vì thế thật sai lầm khi cho rằng “cái được cảm nhận” không nhằm chỉ cho hương, vị, xúc; và loại kinh nghiệm về các đối tượng này đã không được kinh đề cập đến. Từ đó thấy rằng lập luận trên đây của Tỳ-bà-sa không thể đứng vững.

Các luận sư khác (*Purvācārya*, Quĩ phạm sư) nói rằng cái được thấy là những gì được tri nhận bởi nhãn căn; cái được nghe là những gì được tri nhận bởi nhĩ căn và nghe được từ người khác (*paratas cāgamitam*); cái được cảm nhận là những gì tự mình thu nhận được; cái được biết là những gì tự thân nhận biết (tự nội sở thọ) (*pratyātmaṃ pratisaṃvedita*, lạc thọ, v.v), những gì biết được khi nhập định (*adhigata*) (tự sở chứng).

(Hỏi) Nếu do thân biểu chứ không phải ngữ biểu mà khiến cho người khác hiểu được những điều không có trong tâm tưởng của mình (dị tướng) thì có phạm tội nói dối không?

(Đáp) Vẫn phạm bởi vì Bốn luận có nói: “Một người có thể bị tội giết hại xúc phạm nếu thân không tạo tác, không có hành động tấn công không? - Vẫn phạm nếu có phát ngữ. - Có thể bị tội nói dối xúc phạm nếu không phát ngữ không? - Vẫn phạm nếu có động thân. - Có thể bị tội giết hại, tội nói dối xúc phạm mặc dù không động thân cũng không phát ngữ không? - Vẫn phạm; như trong trường hợp tiên nhân (*ṛṣis*) nổi sân tức phạm tội giết hại; hoặc một Bì-sô giữ im lặng vào lúc thỉnh giới (*poṣadha*, bố-sái-tha) [tức phạm tội nói dối]”.

(Hỏi) Làm thế nào tiên nhân hay Bì-sô có thể tạo thành loại nghiệp đạo vừa thuộc biểu vừa thuộc vô biểu? Cả tiên nhân và Bì-sô đều không động thân cũng không phát ngữ tức sẽ không có biểu nghiệp; và vô biểu nghiệp hệ thuộc Dục giới sẽ không có phát khởi nếu không có biểu nghiệp.

(Đáp) Đây là vấn nạn cần được [các luận sư Tỳ-bà-sa] giải thích tường tận.

Trên đây đã nói về tội nói dối; tiếp theo là phần bàn về ba tội còn lại của ngữ nghiệp.

染心壞他語      說名離間語

非愛羸惡語      諸染雜穢語

餘說異三染      佞歌邪論等.

[Do tâm nhiễm ô muốn chia rẽ mà nói lời hại người

Là lời nói ác độc

Lãng mạ người khác là lời nói nhục mạ.

Mọi thứ nhiễm ô đều là lời nói bậy bạ.

Có thuyết cho rằng đó là lời nói nhiễm ô khác với ba loại trước,

Như lời nói khoe khoang, ca hát, tà luận, v.v.]

Luận: Những lời nói xuất phát từ tâm nhiễm ô nhằm chia rẽ người khác, gây sự xích mích, đều là lời nói ác độc. Những điều kiện cần thiết để tạo thành nghiệp đạo như “người nghe hiểu được; và không có sự nhầm lẫn” được nói ở trên vẫn được áp dụng ở đây.

Lời nói xuất phát từ một tâm nhiễm ô, muốn làm nhục người khác, cố ý nói cho người khác nghe (bỏn kỳ tâm sở dục mạ) và người khác khi nghe có thể hiểu được chính là lời nói nhục mạ.

Tụng văn nói: “Mọi thứ nhiễm ô” (chư nhiễm) nhưng thật ra chỉ để chỉ cho ngữ nghiệp. Tất cả lời nói nhiễm ô đều thuộc loại lời nói bậy bạ (saṃbhinnapralāpa). Những ai nói lời như thế đều là “người nói bậy bạ” (saṃbhinnapralāpin); vì thế tụng văn đã dùng từ bhinnapralāpita thay vì saṃbhinnapralāpa.

Có luận sư khác nói rằng lời nói bậy bạ là loại lời nói nhiễm ô khác biệt với ba loại trước. Lời nói dối, lời nói ác độc, lời nói nhục mạ, cũng là lời nói nhiễm ô; tuy nhiên người ta đã dùng từ “lời nói bậy bạ” để chỉ cho loại ngôn ngữ nhiễm ô không phải là lời nói dối, lời ác độc hay lời sỉ nhục. Chẳng hạn như có một Bí-sô nói lời khoe khoang chỉ để nhận được vật phẩm cúng

dường, v.v.; những việc làm vô bổ như ca hát ngâm vịnh, chỉ vì để làm vừa lòng người khác mà đã dùng đến những lời nói tầm phào vô bổ; như trường hợp vì tin theo tà thuyết mà đọc tụng các kinh sách không có chánh kiến; ngoài ra, cũng phải kể thêm các trường hợp khác như những lời ta thán (parideva), những lời nói đùa (saṃgaṇikā), tất cả những lời lẽ xuất phát từ tâm nhiễm ô nhưng không phải là lời nói dối, có ác ý hoặc để hạ nhục kẻ khác.

(Hỏi) Vào thời của Chuyển luân vương cũng có ca hát ngâm vịnh nhưng tại sao không gọi đó là “lời lẽ bậy bạ”?

(Đáp) Bởi vì vào thời đó nội dung của các bài ca đều có cảm hứng từ loại tâm xuất ly (naiṣkramya) chứ không phải vì nhục dục. Hoặc có ý kiến cho rằng vẫn có loại “lời nói bậy bạ” vào thời đó bởi vì người ta vẫn có nói lời cầu hôn, v.v.; tuy nhiên những lời lẽ này không tạo thành nghiệp đạo thuộc loại này.

惡欲他財貪 憎有情瞋恚

撥善惡等見 名邪見業道。

[Ham muốn tài vật người khác là nghiệp đạo tham;

Chúng sinh thù ghét nhau là nghiệp đạo sân;

Cho rằng không có thiện ác, v.v.

Là nghiệp đạo tà kiến.]

Luận: Muốn chiếm đoạt tài sản của người khác một cách phi lý (viṣameṇa), một cách không đúng đắn (anyāyena) bằng quyền lực hoặc lén lút được gọi là nghiệp đạo tham (abhidhyā). Có ý kiến cho rằng tất cả các loại ái (trṣṇā) thuộc Dục giới đều gọi là nghiệp đạo tham bởi vì kinh Ngũ cái (nīvaraṇas) khi nói về tham dục (kāmacchanda) có viết: “Sau khi đoạn trừ tham (abhidhyā)...”. (Saṃyukta, 29, 3; Dīrgha, iii. 49; Majjhima, iii. 3).

Tuy nhiên có luận sư nói rằng chuyển luân vương và những người thuộc châu Uttarakuru không phạm nghiệp đạo tham mặc dù họ chưa xả ly ái thuộc Dục giới. Vì thế có thể thừa nhận tất cả các loại ái thuộc Dục giới đều là tham (abhidhyā) nhưng không phải tất cả các loại tham đều là nghiệp đạo;

bởi vì chỉ có những ác hạnh thô hiển nhất mới được xem như thuộc về nghiệp đạo.

Nghiệp đạo sân là sự thù hận của chúng sinh. Chính vì sự thù hận này mà người ta có ý muốn làm hại người khác.

Nghiệp đạo tà kiến là loại ý kiến cho rằng không có thiện cũng không có ác; như kinh nói: “Không có bố thí, tế tự, điều hạnh, ác hạnh, v.v., không có A-la-hán trên thế gian.” Như đoạn kinh trên cho thấy tà kiến bao gồm của sự phủ nhận về nghiệp, quả, thánh giả; tuy nhiên tụng văn chỉ trưng dẫn trường hợp đầu tiên.

---o0o---

### ***Phần 16***

Trước đây đã giải thích các tính chất của mười nghiệp đạo; tiếp theo sẽ nói về ý nghĩa của nghiệp đạo.

此中三唯道 七業亦道故

[Trong số này chỉ có ba loại là nghiệp đạo;

Bảy nghiệp còn lại cũng là đạo.]

Luận: Tham, sân, tà kiến là các nghiệp đạo; và nghiệp đạo, tức lộ trình của nghiệp, cũng còn gọi là tư (cetanā). Thật vậy, tâm sở tư vốn tương ứng (tatsamprayoginī) với tham, sân, tà kiến (bỉ tương ứng tư) đã có thể chuyển động được là vì có sự chuyển động của chúng (bỉ chuyển cố chuyển) và nhờ vào lực của chúng mà tư khi muốn (abhisamkaroti = cetayate) phối hợp với chúng đã có thể vận hành theo sự vận hành của chúng.

Tội giết hại và sáu tội còn lại đều là nghiệp bởi vì thể của chúng vốn là các nghiệp thuộc thân và ngữ; và chúng cũng là lộ trình của nghiệp được gọi là tư bởi vì loại tư có khả năng dẫn khởi các nghiệp này (năng đẳng khởi thân ngữ nghiệp tư) (tatsamuthānacetanāyāḥ) đều kết thúc và tồn tại ở trong các tội này.

Như vậy nhóm từ “nghiệp đạo” chỉ có nghĩa là lộ trình của nghiệp khi được chỉ cho tham, sân, tà kiến; nhưng nếu được dùng để chỉ cho các tội giết hại, v.v., thì lại có cả hai nghĩa là nghiệp và nghiệp đạo (nghiệp nghiệp đạo

nghĩa, karma karmapathas ca). Cách dùng dạng phức hợp này vẫn hợp lý theo nguyên tắc “tuy không cùng loại nhưng một vẫn có thể biểu trưng cho tất cả” (asarūpāṇām apy ekaśeṣaḥ); có nghĩa là “ngay cả khi các thành phần của một phức hợp đều khác nhau nhưng [vẫn có thể] chỉ giữ lại một [phần biểu trưng]”. (Pāṇini, i. 2. 64).

Đối với các nghiệp đạo thiện là các sự xả ly giết hại, v.v., vô tham (anabhidhyā), v.v., cũng được phân tích theo cách trên.

(Hỏi) Tại sao gia hành (prayoga) và hậu khởi (pṛṣṭha) không được xem là nghiệp đạo?

(Đáp) Bởi vì đối với nghiệp căn bản (maulakarman) thì gia hành đã được hoàn tất; và hậu khởi thì lại lấy nghiệp căn bản làm gốc. Hơn nữa chỉ có nghiệp đạo là loại thô hiển nhất trong số các diệu hạnh và ác hạnh. Và lại nghiệp đạo chính là các hành động mà khi tăng thêm hoặc giảm bớt đều có ảnh hưởng đến sự tăng giảm của ngoại vật và chúng sinh hữu tình.

Các luận sư Kinh bộ không thừa nhận tư (cetanā) là ý nghiệp (manaskarman); đối với họ, không có ý nghiệp tách rời với tham, v.v.. Và như vậy thì bộ phái này phải giải thích như thế nào về các sự kiện các kinh điển đều gọi tham, v.v., là nghiệp đạo? Đây là vấn đề mà Kinh bộ cần có câu trả lời.

Không khó khăn gì để trả lời vấn đề trên. Tham, sân và tà kiến đều là ý nghiệp (karman) và chúng cũng là con đường (đạo, patha) của ác thú; hoặc tham, sân và tà kiến đều làm đường đi cho nhau (hỗ tương thừa), bởi vì tham có thể giúp cho sân và tà kiến chuyển động (vāhayati); và ngược lại, sân và tà kiến cũng có khả năng như vậy.

(Hỏi) Mười nghiệp đạo bất thiện đều tương vi với các thiện pháp; nhưng đoạn trừ thiện căn là do loại nghiệp đạo nào và điểm khác nhau giữa sự đoạn trừ và tiếp nối các thiện căn là gì?

Tụng đáp:

唯邪見斷善	所斷欲生得
撥因果一切	漸斷二俱捨
人三洲男女	見行斷非得

續善疑有見 頓現除逆者.

[Tà kiến đoạn trừ thiện căn; đó là các căn sinh đắc ở Dục giới.

Tất cả các tà kiến bác bỏ nhân quả, v.v.

Dần dần làm đứt đoạn thiện căn và cả nghiệp đạo.

Chỉ có người của ba châu, nam và nữ,

Người thuộc loại kiến hành làm đứt đoạn thiện căn.

Nói tiếp thiện căn cần có nghi, hữu kiến

Như nhanh chóng trừ bệnh tức có khí lực;

Ngoại trừ tạo tội ngũ nghịch.]

Luận: Sự đứt đoạn thiện căn (kuśalamūlasamuccheda) xảy ra là do loại tà kiến thuộc nhóm thứ chín (thượng phẩm).

(Hỏi) Nếu cho rằng chỉ có tà kiến làm cho thiện căn đứt đoạn, tại sao Bản luận nói: “Các căn bất thiện thuộc thượng phẩm là gì? - Là các căn bất thiện có khả năng đoạn trừ các thiện căn; hoặc là các căn bất thiện được xả bỏ đầu tiên khi đắc được sự xả ly Dục giới (kā mavairāgya)”? (Jñānaprasthāna, 2, 8; Vibhāṣā, 35, 5). Đoạn văn này cho thấy tham và các căn bất thiện khác làm đứt đoạn các thiện căn.

(Đáp) Chỉ có tà kiến làm đứt đoạn thiện căn; nhưng tà kiến lại được dẫn dắt (adhyāhṛta = upnīta) bởi các căn bất thiện vì thế Bản luận mới gán cho chúng loại hành động vốn chỉ thuộc riêng về tà kiến. Cũng giống như chính ngọn lửa mới đốt cháy ngôi làng nhưng người ta lại nói rằng giặc cướp đốt cháy ngôi làng.

(Hỏi) Những thiện căn nào bị đoạn?

(Đáp) Đó chỉ là các thiện căn sinh đắc thuộc Dục giới (Kāmapta) bởi vì một người đoạn thiện căn thì chưa thành tựu các thiện căn thuộc sắc giới và Vô sắc giới.

(Hỏi) Nếu vậy, làm sao giải thích đoạn văn sau đây của Thi thiết Luận: “Vì thế mà thiện căn thuộc cả ba giới của kẻ này (pudgala) đã bị đoạn”? (Vibhāṣā, 35, 14).

(Đáp) Đoạn văn trên chỉ muốn nói rằng vào lúc này thì sự đắc được thiện căn thuộc các giới cao hơn đã trở nên quá xa vời, và sở dĩ như vậy là vì người này trước đây vốn có thể (bhājana) đắc được các thiện căn này nhưng đã không thể làm như vậy (phi bỉ khí) vì các thiện căn Dục giới đã bị đứt đoạn.

(Hỏi) Tại sao chỉ đoạn thiện căn sinh đắc (upapatilābhika)?

(Đáp) Bởi vì người đoạn thiện căn vốn đã thối thất các thiện căn đắc được do gia hành (prāyogika).

(Hỏi) Sở duyên của loại tà kiến nào làm đứt đoạn thiện căn?

(Đáp) Đó là sự phủ nhận về nhân: “Không có diệu hạnh cũng không có ác hạnh”; và sự phủ nhận về quả: “Không có dị thực làm quả báo của diệu hạnh và ác hạnh”.

Có luận sư cho rằng hai loại tà kiến bác bỏ nhân và quả này hỗ trợ cho sự làm đứt đoạn các căn cũng giống như vô gián đạo (ānantaryamārga) và giải thoát đạo (vimuktimārga) hỗ trợ cho sự đoạn trừ các phiền não.

Có luận sư lại nói rằng loại tà kiến đoạn thiện căn này chỉ duyên (có nghĩa là chỉ bác bỏ) các pháp hữu lậu (sāsrava), tức khổ và tập đế, mà không duyên các pháp vô lậu (anāsrava), tức diệt và đạo đế; loại tà kiến này cũng chỉ duyên tự giới, tức nơi con người đang tồn tại (sabhāgadhātu) chứ không phải Sắc giới và Vô sắc giới. Thật vậy, loại tà kiến phủ nhận các pháp vô lậu hoặc duyên các giới cao hơn vốn cơ lực rất yếu ớt bởi vì nó chỉ liên hệ đến các pháp và các giới này qua sự tương ưng.

Những luận sư Tỳ-bà-sa lại cho rằng thiện căn bị làm đứt đoạn bởi tất cả các loại tà kiến, tức các tà kiến duyên nhân, duyên quả, duyên pháp vô lậu, duyên pháp hữu lậu, duyên Dục giới, cũng như các giới cao hơn.

Có luận sư nói rằng chín phẩm thiện căn - từ hạ hạ phẩm cho đến thượng thượng phẩm - đều bị làm cho đứt đoạn trong cùng một lúc bởi một sát-na của tà kiến; cũng giống như các phiền não thuộc kiến đoạn (kiến sở đoạn hoặc) đều bị đoạn trừ toàn bộ bởi kiến đạo.



Nhưng Tỳ-bà-sa lại cho rằng chỉ có thể làm đứt đoạn dần dần. Các thiện căn bị làm đứt đoạn theo cách giống như các phiền não thuộc tu đoạn (tu sở đoạn hoặc) được đoạn trừ bởi tu đạo (satyabhāvanā); có nghĩa là loại thiện căn thượng thượng phẩm (adhimātrādhimātrā) bị làm đứt đoạn bởi loại tà kiến hạ hạ phẩm, cho đến loại thiện căn hạ hạ phẩm thì bị làm đứt đoạn bởi loại tà kiến thượng thượng phẩm. Chủ trương này phù hợp với đoạn văn sau đây của Bốn luận (Jñānaprasthāna, 2, 8): “Các thiện căn vi tế và câu hành (anusahagata) là gì? - Là các thiện căn được xả bỏ cuối cùng khi đoạn thiện căn; vì xả bỏ các thiện căn này mà người đó được gọi là “đoạn thiện căn””.

(Hỏi) Nếu sự đứt đoạn xảy ra từ từ thì làm thế nào giải thích đoạn văn trước đây của Bốn Luận: “Các căn bất thiện thuộc thượng phẩm là gì? - Là các căn bất thiện có khả năng đoạn trừ các thiện căn”?

(Đáp) Đoạn văn trên có ý chỉ cho sự hoàn tất (y cứu cánh mật thuyết) của việc đoạn thiện căn, bởi vì chính do các căn bất thiện thuộc thượng phẩm mà toàn bộ thiện căn bị biến mất (nirraśeṣaccheda). Chừng nào các thiện căn thuộc nhóm cuối cùng (hạ hạ phẩm) vẫn chưa bị đứt đoạn thì chúng nhất định vẫn có khả năng làm hiện khởi các nhóm thiện căn khác.

Có luận sư cho rằng sự đứt đoạn chín phẩm thiện căn xảy ra cùng một lúc và không bị gián đoạn (avyutthāna) cũng giống như sự đoạn trừ các phiền não thuộc kiến đạo. Nhưng Tỳ-bà-sa lại nói rằng sự đứt đoạn của thiện căn có khi xảy ra không gián đoạn nhưng cũng có khi phải xảy ra nhiều lần (Vibhāṣā, 5, 12).

Có luận sư nói rằng sự xả bỏ luuật nghi (saṃvaraprahāṇa) xảy ra trước khi đứt đoạn thiện căn; nhưng Tỳ-bà-sa lại nói rằng nghiệp đạo chỉ bị xả bỏ (tyāga) khi thối thất loại tâm mà nghiệp đạo là quả của nó (Vibhāṣā, 35, 13).

(Hỏi) Những hạng chúng sinh nào có thể làm đứt đoạn thiện căn?

(Đáp) Chỉ có loài người mới có thể làm đứt đoạn thiện căn chứ không phải các chúng sinh ở ác thú (āpāyika) vì sự phân biệt (tuệ, prajñā) của các chúng sinh này có thể bị nhiễm ô hoặc không bị nhiễm ô (kliṣṭa, akliṣṭa) cho nên không có tính chất chắc chắn (dṛḍha); và cũng không phải chúng sinh ở cõi thiên bởi vì đối với họ thì nghiệp quả xuất hiện rất rõ ràng. Tuy nhiên, chỉ có ở ba châu chứ không có ở châu Uttarakuru bởi vì con người ở đó không có ý định (āśaya, a-thế-da) quá ác.

Có luận sư cho rằng chỉ có con người của châu Jambudvīpa mới đoạn thiện căn; tuy nhiên chủ trương này đi ngược lại Bản luận. Bản luận có đoạn viết: “Loài người ở châu Jambudvīpa thành tựu ít nhất là tám căn; và loài người ở hai châu Pūrāvāyā và Avaragodānīya cũng vậy.” (Jñānaprasthāna, 15, 11).

Có luận sư nói rằng nữ giới không đoạn thiện căn vì ý chí (chanda) và sự chuyên cần của họ đều bị muội độn (manda); tuy nhiên quan điểm này đi ngược lại Bản luận, Bản luận viết: “Người nào thành tựu nữ căn thì chắc chắn phải thành tựu tám căn”; vì thế biết rằng cả nam và nữ giới đều có khả năng làm đứt đoạn thiện căn.

Những người nặng vì tình (trṣṇācarita, ái hành giả) không đoạn thiện căn bởi vì ý định (āśaya) của họ có tính chất tháo động (cala). Chỉ có những người nặng về lý (dṛṣṭicarita, kiến hành giả) mới đoạn thiện căn vì ý định của họ thường ác độc (pāpa), kiên cố (dṛḍha) và sâu kín (gūḍha).

Vì những lý do trên, các hoạn quan, v.v., cũng không thể đoạn thiện căn vì họ thuộc loại ái hành (trṣṇācaritapakṣatvāt) và vì sự phân biệt của họ (prajñā) không chắc chắn, cũng giống như chúng sinh ở các ác thú.

(Hỏi) Thể tánh của sự đoạn thiện căn là gì?

(Đáp) Chính là phi đắc (aprāpti). Khi sự hoạch đắc (prāpti) các thiện căn không còn sinh khởi trở lại, tức không còn tiếp tục, thì lúc đó sự không hoạch đắc (phi đắc) phát sinh; và sự không hoạch đắc phát sinh thì đó là sự đứt đoạn của thiện căn.

(Hỏi) Khi đã bị đoạn, làm thế nào thiện căn có thể sinh khởi trở lại?

(Đáp) Là nhờ có nghi và có cái thấy về sự hiện hữu của nhân (hữu kiến), v.v.. Đây là trường hợp của những người đã đoạn thiện căn nhưng đối với nhân và quả lại có khởi nghi hoặc thấy được sự hiện hữu của chúng (astidṛṣṭi), có nghĩa là chánh kiến (samyagdṛṣṭi). Khi chánh kiến sinh khởi thì người ta nói rằng thiện căn đã sinh khởi trở lại bởi vì sự hoạch đắc các thiện căn này đã xuất hiện kể từ lúc đó (tatprāptisamudācārāt). Các căn sinh khởi trở lại trong chín nhóm của chúng nhưng lại hiển lộ dần dần; cũng giống như lấy lại sức khỏe (ārogya) trước sau đó mới dần dần có sức mạnh.

Những người khác đã đoạn thiện căn có thể sinh khởi trở lại thiện căn ngay từ đời này; nhưng người nào đã phạm tội ngũ nghịch (vô gián, ānantarya)

mà đoạn thiện căn thì không thể sinh khởi chúng trở lại. Về trường hợp này, kinh (Madhyama, 37) có nói: “Kẻ này (pudgala) không thể (abhavya) khởi lại thiện căn ở đời này, tuy nhiên chắc chắn có thể khởi lại thiện căn khi mất (cyavamāna) ở địa ngục hoặc khi thọ sinh (upapadyamāna)”. Nói “khi thọ sinh” là chỉ cho giai đoạn của trung hữu; và “khi mất” là chỉ cho giai đoạn sắp chết ở địa ngục (narakacyutyabhimukha). Các thiện căn sẽ sinh khởi trở lại khi thọ sinh trong trường hợp đã bị đoạn do lực của nhân (hetubalena); và sẽ sinh khởi trở lại khi sắp chết trong trường hợp đã bị đoạn do lực của duyên (pratyaya). Đối với trường hợp đã bị đoạn do tự lực hoặc tha lực thì khi sinh khởi cũng khác nhau như vậy.

Đối với người thuộc “ý lạc hoại” (āsayavipanna) - tức bị thối thất (vipanna, vinaṣṭa) thiện căn do tà kiến (mithyādr̥ṣṭisammukhībhāva) - thì họ có thể khởi lại thiện căn ngay trong đời này; nhưng những người thuộc “ý lạc hoại” và cả “gia hành hoại” (prayogavipanna) - tức bị thối thất và phạm thêm tội vô gián (ānantarya) - thì họ chỉ có thể khởi lại thiện căn sau khi thân này đã bị hoại. [Đây là một sự biến đổi của những gì đã được nói ở trên: “những người làm đứt đoạn thiện căn do tự lực và tha lực...”]. Sự khác biệt này cũng xảy ra đối với trường hợp bị đứt đoạn do tà kiến (kiến hoại, dr̥ṣṭivipanna) và trường hợp vừa bị kiến hoại vừa bị giới hoại (śīlavipanna) (tức bị đứt đoạn vì phạm thêm tội vô gián). [Đây cũng là một sự biến đổi của trường hợp đi liền ngay trước đó].

Có thể có trường hợp đã đoạn thiện căn (samucchinnakuśalamūla) nhưng không thể nguyện đánh mất (mithyātvanīyata). Có bốn trường hợp: (1) (Pūraṇa)(Bổ-thích-nã) và năm luận sư khác; (2) (Ajātaśatru) (A-xa-thê); (3) (Devadatta) (Thiên thọ); (4) những người không đoạn thiện căn và không phạm tội vô gián.

Người có tà kiến nếu đoạn thiện căn tức đọa địa ngục vô gián (Avīci); người phạm tội vô gián thì đoạn địa ngục vô gián hoặc các địa ngục khác.

(Hỏi) Tư (cetanā) là căn nguyên của nghiệp; nhưng tư có thể dung chuyển với bao nhiêu loại nghiệp đạo?

Tụng đáp:

業道思俱轉 不善一至八

善總開至十 別遮一八五.

[Tư cùng chuyển với nghiệp đạo;

Nếu bất thiện thì có từ một đến tám nghiệp đạo;

Nếu thiện thì có mười nghiệp đạo,

Nhưng không cùng chuyển với một, tám, năm nghiệp đạo.]

Luận: (1) Trường hợp nghiệp đạo thuộc loại bất thiện:

Tư cùng chuyển với một nghiệp đạo là khi có tham, sân, hoặc tà kiến hiện khởi nhưng không có một loại nghiệp thuộc sắc (rūpin) nào xảy ra; hoặc khi một người đã có chuẩn bị trước (tiên gia hành tạo) một trong các sắc nghiệp nhưng lại có tâm không nhiễm ô (thiện hoặc vô ký) vào lúc chỉ vì nông nổi mà phạm phải nghiệp đạo này.

Tư cùng chuyển với hai nghiệp đạo là khi một người khởi tâm sân (vyāpannacitta) mà giết hại (prāṇivadha); khi một người vì tham (abhidhyāviṣṭa) mà trộm cắp, hoặc phạm tà dâm, hoặc nói lời bậy bạ.

Tư cũng chuyển với ba nghiệp đạo là khi một người vì tâm sân hận mà giết hại và trộm cắp trong cùng một lúc.

(Hỏi) Nếu vậy, tại sao trước đây nói rằng tội trộm cắp chỉ được thành tựu (niṣṭhā) do tham (lobha)?

(Đáp) Nói như vậy là để chỉ cho trường hợp thành tựu (parisamāptau) tội trộm cắp (adattādāna) ở những người chỉ nghĩ đến (bất dị tâm) việc trộm cắp (apaharaṇa).

Một trường hợp khác trong đó tư cũng chuyển cùng với ba nghiệp đạo là khi có tham dẫn khởi (saṃmukhībhāva) vào lúc sai sử người khác phạm hai nghiệp đạo thuộc sắc.

Tư cùng chuyển với bốn nghiệp đạo là khi vì muốn chia rẽ mà nói lời dối trá (anṛtavacana) hoặc lời nhục mạ (paruṣavacana), tức sẽ có một nghiệp đạo thuộc về ý và ba nghiệp đạo thuộc về ngữ; hoặc khởi tâm tham, v.v. (abhidhyādīgata) vào lúc tạo tác ba nghiệp đạo thuộc về sắc.

Tư cùng chuyển với năm, sáu, bảy nghiệp đạo là khi tâm khởi tham, v.v., vào lúc tạo tác bốn, năm, sáu nghiệp đạo.

Tư cùng chuyển với tám nghiệp đạo là khi đã có gia hành của sáu nghiệp đạo giết hại, v.v., và vào lúc tạo tác sáu nghiệp đạo này lại khởi tham mà phạm tội tà dâm.

Tư không cùng chuyển với chín hoặc mười nghiệp đạo vì tham, sân và tà kiến không khởi cùng thời.

(2) Trường hợp nghiệp đạo thuộc thiện:

Nói chung, tư có thể cùng chuyển với mười nghiệp đạo thiện; nhưng tư không cùng chuyển với một, tám hoặc năm nghiệp đạo.

Tư cùng chuyển với hai nghiệp đạo là khi một người đang nhập định Vô sắc (ārūpya), thành tựu tận trí (kṣayajñāna) hoặc vô sinh trí (anutpādavijñāna), tức cả năm thức đều thuộc thiện tánh; vì thế có hai nghiệp đạo là vô tham và vô sân.

Tư cũng chuyển với ba nghiệp đạo là khi ý thức (manovijñāna) tương ưng với chánh kiến (samyagdr̥ṣṭi) và không có bảy thiện nghiệp đạo thuộc sắc.

Tư cùng chuyển với bốn nghiệp đạo là khi có tâm bất thiện hoặc vô ký nhưng lại đắc được luật nghi Cận sự (Upāsaka) hoặc luật nghi Cận sách (Śrāmaṇera) có bốn thiện nghiệp đạo thuộc sắc là không giết hại, v.v..

Tư cũng chuyển với sáu nghiệp đạo là khi đắc được các luật nghi nói trên với năm thức thuộc thiện, tức có bốn thiện nghiệp đạo thuộc sắc, một nghiệp đạo vô tham, và một nghiệp đạo vô sân.

Tư cũng chuyển với bảy nghiệp đạo là khi đắc được các luật nghi nói trên với ý thức thuộc thiện và có thêm chánh kiến; hoặc khi có tâm bất thiện hoặc vô ký nhưng lại đắc được luật nghi Bí-sô, tức có bảy nghiệp đạo hoàn toàn thuộc sắc.

Tư cùng chuyển với chín nghiệp đạo là khi đắc được luật nghi Bí-sô với năm thức thân thuộc thiện nhưng không có chánh kiến; khi đắc được luật nghi Bí-sô vào lúc thành tựu tận trí hoặc vô sinh trí trong khi nhập định Vô sắc [đây là trường hợp của hai nghiệp đạo ở trên; cộng thêm bảy nghiệp đạo thuộc luật nghi không phải là vô biểu]; khi đang nhập vào một loại định thuộc tĩnh lự (dhyāna) mà thành tựu tận trí hoặc vô sinh trí [tức không có chánh kiến mà có bảy nghiệp đạo thuộc sắc cùng hiện hữu vì chúng là một phần của luật nghi tĩnh lự (avijñapti)].

Tư cùng chuyển với mười nghiệp đạo là khi đắc được luật nghi Bí-sô với ý thức thuộc thiện, ngoại trừ trường hợp của tận trí và vô sinh trí, tức là trường hợp của tất cả các tư cùng khởi (sahavartini) với luật nghi tĩnh lự và với luật nghi vô lậu khi mà loại tư này không tương ưng với tận trí hoặc vô sinh trí.

Trên đây đã giải thích với những điều kiện nào mà tư cùng chuyển với các thiện nghiệp đạo thuộc về luật nghi (saṃvarasaṃgrhīta). Nếu chỉ xét đến các nghiệp đạo không thuộc về luật nghi thì cùng có thể cùng chuyển với một nghiệp đạo, năm nghiệp đạo, tám nghiệp đạo khi (1) lìa bỏ được một tội (đặc nhất chi viển ly, ekāṅgaviratisamādāna) và có một tâm khác với tâm phát khởi sự lìa bỏ này, tức là loại tâm nhiễm ô hoặc vô ký; (2) lìa bỏ được hai tội và có ý thức thuộc thiện: Ý thức thuộc thiện này có ba ý nghiệp, cộng thêm hai sắc nghiệp tức là sự lìa bỏ này; (3) lìa bỏ được năm tội trong những điều kiện giống như ở trên.

(Hỏi) Nghiệp đạo nào chỉ được thành tựu và nghiệp đạo nào vừa thành tựu vừa hiện hành?

Tụng đáp:

不善地獄中	麤雜瞋通二
貪邪見成就	北洲成後三
雜語通現成	餘欲十通二
善於一切處	後三通現成
無色無想天	前七唯成就
餘處通成現	除地獄北洲。

[Ở địa ngục là cõi thú bất thiện,

Lời nói nhục mạ, bậy bạ và sân có cả hai cách.

Tham và tà kiến chỉ có thành tựu.

Bắc châu thành tựu ba nghiệp đạo cuối;

Tạp uế ngữ có cả hiện hành;

Ở nơi khác của Dục giới lại có cả hiện hành

Ở tất cả các nơi

Ba thiện nghiệp cuối vừa hiện hành vừa thành tựu.

Chúng sinh vô sắc và vô tưởng

Chỉ thành tựu thiện nghiệp đạo ở trước;

Những chúng sinh khác vừa thành tựu vừa hiện hành,

Ngoại trừ địa ngục và Bắc châu.]

Luận: Trong mười nghiệp đạo bất thiện có ba nghiệp đạo ở địa ngục vừa thành tựu vừa hiện hành là (1) lời nói bậy bạ bởi vì chúng sinh ở địa ngục thường kêu than (parideva); (2) lời nói sỉ nhục bởi vì họ thường chửi mắng nhau (nigraha); (3) sân hận bởi vì tâm địa của họ vốn tàn nhẫn vô tình nên thường oán ghét nhau (cittasamtānapāruṣyāt).

Chúng sinh ở địa ngục thành tựu tham và tà kiến; nhưng hai nghiệp đạo này không thực sự hiện hành bởi vì ở đó không có các cảnh sở duyên được họ chấp trước (rañajanīyavastu) (vô khả ái cảnh); hơn nữa, nghiệp quả vốn đã hiển lộ.

Ở địa ngục không có nghiệp giết hại vì chúng sinh ở đó chết là do nghiệp đã hết (nghiệp tận, karmakṣaya); không có nghiệp trộm cắp và tà dâm vì không có riêng tài vật và nữ nhân (dravyastrīparigrahābhāvāt); không nói dối vì vô dụng; không nói lời độc ác vì vô dụng và thường ly tán.

Tham, sân và tà kiến tồn tại ở châu Kuru với nghĩa chúng sinh ở đó có thành tựu ba loại nghiệp đạo này nhưng, thật ra, không có tham ở đó vì không có sở hữu riêng; cũng không có sân vì tâm địa hiền hòa (snigdhasamtānatvāt), vì không có những sự việc gây phiền não (āghātavastu); cũng không có tà kiến vì không có ác ý (apāpāsāyatvat). Riêng tạp uế ngữ thì vừa thành tựu vừa hiện hành vì chúng sinh ở đó thường ca hát với tâm nhiệm ô.

Vì không có ác ý, vì thọ lượng có giới hạn rõ ràng, vì không có sở hữu riêng về tài vật cũng như phụ nữ, và vì vô dụng cho nên không có sự giết hại và các nghiệp đạo khác.

(Hỏi) Nếu chúng sinh ở châu Kuru không có riêng phụ nữ (parigraha) thì họ giao hợp với nhau như thế nào?

(Đáp) Khi muốn hưởng lạc với một phụ nữ nào đó thì họ kéo tay người này đến một gốc cây. Nếu phụ nữ này là người mà họ được phép hành dâm thì các cành cây sẽ rũ xuống để che phủ họ; nếu không được phép thì các cành cây sẽ không che phủ họ.

Ở những nơi khác của Dục giới, tức trừ địa ngục và châu Kuru ra, đều có mười nghiệp đạo thành tựu và hiện hành.

Đối với bàng sinh, quỷ và chư thiên, các nghiệp đạo bất thiện không nhiếp thuộc bất luật nghi (asamvaranirmukta); nhưng đối với con người thì có thể nhiếp thuộc hoặc không nhiếp thuộc bất luật nghi.

(Hỏi) Ở cõi trời nghiệp đạo giết hại không?

(Đáp) Chư thiên không giết hại nhau nhưng vẫn có trường hợp họ giết hại chúng sinh thuộc các thú khác như quỷ, v.v.. Có thuyết cho rằng chư thiên cũng giết hại nhau bằng cách chặt đầu hoặc chặt ngang lưng.

Các thiện nghiệp đạo vô tham, vô sân, và chánh kiến đều thành tựu và hiện hành ở tất cả các giới và các thú.

Chúng sinh Vô sắc giới và Vô tưởng chỉ thành tựu bảy nghiệp đạo thiện thuộc sắc, tức các nghiệp đạo thuộc thân và ngữ. Thánh giả tái sinh vào Vô sắc giới thành tựu (samanvāgata) luật nghi hoặc luật nghi vô lậu thuộc quá khứ và vị lai; chúng sinh Vô tưởng cũng thành tựu luật nghi tịnh lự trong các điều kiện như vậy.

Luật nghi vô lậu quá khứ được thành tựu bởi thánh giả tái sinh vào Vô sắc giới có sở y (āśraya) là một tầng thiên hoặc các tầng thiên mà thánh giả đã phát khởi hoặc hủy diệt; nhưng luật nghi vô lậu vị lai lại lấy tất cả năm địa làm sở y, tức Dục giới và bốn tầng thiên.

Những chúng sinh khác, tức ở các giới và các thú khác ngoại trừ địa ngục và châu Kuru, vừa thành tựu vừa hiện hành bảy thiện nghiệp đạo. Chúng sinh ở địa ngục và châu Kuru không có luật nghi (samādānaśīla). Ở những nơi khác cả bảy thiện nghiệp đạo thuộc sắc đều hiện hành.



Ở đây có điểm khác biệt: Đối với bàng sinh và quý, các thiện nghiệp đạo không bao giờ nhiếp thuộc luật nghi; nhưng ở Sắc giới thì lại nhiếp thuộc luật nghi; ở những nơi khác các thiện nghiệp đạo có thể thuộc về một loại này hoặc một loại khác.

(Hỏi) Các nghiệp đạo thiện và bất thiện đắc quả như thế nào?

Tụng đáp:

皆能招異熟 等流增上果

此令他受苦 斷命壞威故.

[Tất cả đều có khả năng chiêu cảm quả dị thực,

đăng lưu và tăng thượng;

Vì (nghiệp giết hại) làm người khác đau khổ,

Làm đoạn thọ mạng, và hủy hoại uy lực.]

Luận: Các nghiệp đạo thiện hoặc bất thiện đều chiêu cảm ba loại quả là dị thực, đăng lưu và tăng thượng.

(1) Do thực hiện (āsevita), tài bồi (bhāvita), phát triển (bahulikṛta) mỗi một nghiệp đạo bất thiện mà người tạo tội phải tái sinh vào địa ngục; đó là loại quả báo (dị thực).

(2) Nếu người tạo tội tái sinh vào cõi người (nhân đồng phần) vì tội giết hại thì thọ lượng sẽ giảm sút lại (alpāyur bhavati); nếu vì tội trộm cắp sẽ chịu nghèo khổ (bhogavyasanin); nếu vì tà dục sẽ gặp người vợ không trung thành (sasapatnadāra); nếu vì nói dối sẽ bị người khác phỉ báng (abhyākhyānabahula); nếu vì nói lời ác độc thì bạn bè của mình sẽ trở thành kẻ đối nghịch (bhinnaparivāra); nếu vì nói lời nhục mạ thì chỉ nghe toàn chuyện không vừa ý (amanāpaśravaṇa); nếu nói lời bậy bạ thì người khác sẽ không tin lời của mình (anādeyavacana); nếu vì tham lam thì lòng tham sẽ lớn; nếu vì sân hận thì sân sẽ lớn; nếu vì tà kiến thì sẽ bị ngu si vì ngu si là loại lớn nhất trong các tà kiến; đó là loại quả đăng lưu.

(Hỏi) Mặc dù thọ lượng bị giảm sút nhưng tái sinh vào cõi người vẫn là quả báo của một thiện nghiệp. Như vậy làm sao có thể xem đó là quả đặng lưu của nghiệp giết hại?

(Đáp) Chúng tôi không nói đời sống của con người là quả của nghiệp giết hại mà chỉ nói rằng người tạo nghiệp giết hại sẽ có thọ lượng ngắn lại vì tạo tác loại nghiệp này: Sự giết hại là nguyên nhân làm giảm sút thọ lượng của con người nhưng thọ lượng này vẫn là quả của một thiện nghiệp.

(3) Vì sự giết hại mà các sự vật ở bên ngoài, như cây, đất, v.v., đều có sức sống rất yếu ớt (alpaujas = alpavīrya); vì sự trộm cắp mà chúng bị hư hại, vì mưa đá, bụi bặm hoặc các chất ăn mòn (aśanirajobahula); vì tà dâm mà chúng bị phủ đầy bụi bặm hoặc các chất ăn mòn (rajovakīrṇa); vì nói dối mà chúng có mùi hôi (durgandha); vì nói lời ác độc mà chúng phải ở những chỗ lồi lõm (utkūlanikūla = unnatanimna); vì nói lời nhục mạ mà chúng ngấm đầy muối và cặn cỗi (ūśarajangala) nếu đó là đất hoặc rất khó coi (viprakruṣṭa = vigarhita) và độc hại (pāpika) nếu đó là cây cối; vì nói lời bậy bạ mà các mùa bị xáo trộn (viśamartupariṇāmā bāhyā bhāvāḥ); vì tham lam mà quả bị nhỏ; vì sân hận mà quả bị chua; vì tà kiến mà có ít quả hoặc không có quả; đó là loại quả tăng thượng.

(Hỏi) Có phải vì nghiệp giết hại mà người tạo tội tái sinh vào địa ngục và rồi sau đó chỉ có một thọ lượng ngắn ngủi ở cõi người?

(Đáp) Có luận sư cho rằng chính vì nghiệp giết hại. Sự hiện hữu ở địa ngục là quả dị thực và sự giảm sút của thọ lượng là quả đặng lưu của nghiệp giết hại. Có luận sư lại cho rằng sự hiện hữu ở địa ngục xuất phát từ gia hành của nghiệp giết hại; và sự giảm sút thọ mạng là do nghiệp căn bản. Thật ra, kinh có nói nghiệp giết hại là nhân của một đời sống ở địa ngục; nhưng khi nói như vậy, kinh không chỉ nói đến một mình hành động giết hại mà còn nói đến một loạt các hành động đi kèm theo hành động giết hại (saparivāra) (căn bản quyền thuộc). Trong trường hợp này, những gì được gọi là quả đặng lưu không hiện hữu tách rời (nātivartate) với quả dị thực và quả tăng thượng. Sở dĩ chỉ gọi là đặng lưu bởi vì có sự tương tự giữa nhân và quả (tức giết hại thì có thọ lượng ngắn ngủi, trộm cắp thì nghèo nàn, v.v.).

(Hỏi) Tại sao mười nghiệp đạo này đều chiêu cảm ba loại quả?

(Đáp) Những ai phạm tội giết hại (prāṇātipāta) đều làm đau khổ kẻ mà họ sắp giết (vadhya), làm cho kẻ đó phải chết (maraṇam kṛtam), và hủy hoại uy lực (ojas) của kẻ đó. Vì làm đau khổ nên có quả dị thực là phải thọ khổ ở địa

ngược; vì làm người khác phải chết nên có quả đặng lưu là thọ lượng giảm ngắn lại; vì hủy hoại uy lực nên có quả tăng thượng là các sự vật ở ngoài có rất ít khí lực. Các nghiệp đạo bất thiện khác cũng như vậy.

Các thiện nghiệp đạo cũng có ba loại quả như trên; nhờ việc xả ly sự giết hại được thực hiện, tô bồi và phát triển mà người ta tái sinh vào các cõi thiên; nếu phải trở lại làm người thì sẽ có thọ lượng lâu dài. Đối với tất cả các thiện nghiệp thì cả ba loại quả đều trái ngược với quả của các nghiệp đạo bất thiện. (Vibhāṣā, 113, 21)

(Hỏi) Trong tám chi bất thiện (tà chi) Thế Tôn đã phân biệt các nghiệp thuộc sắc thành ba loại là tà ngữ (mithyāvāc), tà nghiệp (mithyākarmānta), tà mạng (mithyājīva). Như vậy có phải tà mạng tách rời với tà ngữ và tà nghiệp?

(Đáp) Không tách rời nhau.

貪生身語業 邪命難除故  
執命資貪生 違經故非理。

[Vi thân ngữ nghiệp do tham sinh khởi

Tạo thành tà mạng rất khó đoạn trừ.

Nếu chấp tà mạng phát sinh do tham lam tư cụ,

Thì phi lý vì trái với kinh.]

Luận: Thân nghiệp và ngữ nghiệp sinh khởi từ sân và si nên được gọi là tà nghiệp và tà ngữ; và vì cũng sinh khởi từ tham nên chúng tạo thành tà mạng. Sở dĩ phân biệt như vậy là vì tà mạng rất khó được làm cho thanh tịnh.

Tham (rāga) vốn là kẻ cướp (apahar): Người ta rất khó bảo vệ được tâm của các nghiệp do tham phát khởi. Chừng nào vẫn còn sống thì tà mạng rất khó được làm cho thanh tịnh vì thế mà Thế Tôn đã lập tà mạng thành một loại riêng. Có bài tụng (Vibhāṣā, 116, 13) viết: “Kẻ phạm tục rất khó giữ cho ý tưởng của mình được thanh tịnh vì luôn luôn làm môi cho những ý tưởng khác nhau; người tu hành thì rất khó giữ cho cách sống của mình được thanh tịnh vì cơm áo của mình phụ thuộc vào người khác.”

Nếu có người nghĩ rằng những việc làm như ca hát, nhảy múa, v.v., chỉ cốt để mua vui chứ không phải là tà mạng bởi vì tà mạng chỉ bao hàm những thân nghiệp và ngữ nghiệp nào được phát khởi do lòng tham đối với các cách thể sinh nhai (jīvitopakaraṇa), (Mahāvīyutpatti, 239, 32) thì chúng tôi sẽ trả lời là không phải như vậy. Trong kinh Giới uẩn (Śīlaskandhikā), Thế Tôn đã dạy rằng việc đi xem đấu voi, v.v., cũng là tà mạng; bởi vì đó chính là sự thụ hưởng các sự vật không chính đáng (mithyāviṣayaparibhoga).

(Hỏi) Trước đây có nói đến năm loại quả là tăng thượng (adhipati), sĩ dụng (puruṣakāra), đăng lưu (niṣyanda), dị thực (vipāka), ly hệ (viṣamīyogaphala). Như vậy những loại nghiệp nào có những loại quả nào?

Tụng đáp:

斷道有漏業	具足有五果
無漏業有四	謂唯除異熟
餘有漏善惡	亦四除離繫
餘無漏無記	三除前所除。

[Nghiệp hữu lậu thuộc đạo đoạn

Có đủ năm loại quả;

Nghiệp vô lậu có bốn loại,

Tức chỉ trừ dị thực.

Các nghiệp hữu lậu thiện hoặc ác khác

Cũng có bốn, tức chỉ trừ ly hệ.

Các nghiệp vô lậu và vô ký khác

Có ba loại, tức trừ hai loại trên.]

Luận: Sở dĩ gọi là Đạo đoạn (prahāṇamārga) vì đó là con đường có khả năng đoạn trừ hoặc vì các phiền não đều được đoạn trừ nhờ con đường này (prahīyante ‘nena). Con đường này cũng còn được gọi là Vô gián đạo

(ānantarya) - nhưng sẽ được giải thích ở phần sau - và gồm có hai loại là vô lậu (anāsrava) và hữu lậu (sāsrava). Loại nghiệp tạo thành một phần của Đoạn đạo hữu lậu có đủ năm loại quả: (1) Quả dị thực là quả báo đáng ưa thuộc cùng một địa với nghiệp; (2) quả đẳng lưu là các pháp sinh từ định, tương tự với nghiệp, thuộc giai đoạn về sau (samādhijā uttare sadṛśā dharmāḥ); (3) quả ly hệ là sự lìa bỏ các phiền não, là sự đoạn trừ các phiền não; (4) quả sĩ dụng là các pháp (dharmas) mà loại nghiệp này đã sinh khởi (tadākr̥ṣṭa), tức là (a) Giải thoát đạo (vimuktimārga), (b) các pháp cùng hiện hữu (câu hữu, sahabhū), (c) các pháp vị lai được thành tựu nhờ vào loại nghiệp này (yac cānāgatam bhāvyate) và (d) chính sự đoạn trừ; (5) quả tăng thượng là tất cả các pháp hữu vi ngoại trừ chính loại nghiệp này, ngoại trừ các pháp đã sinh.

Loại nghiệp tạo thành một phần của Đoạn đạo vô lậu có bốn loại quả, tức chỉ trừ quả dị thực.

Loại nghiệp hữu lậu thiện hoặc bất thiện, không tạo thành một phần của Đoạn đạo, cũng có bốn loại quả, tức chỉ trừ quả ly hệ.

Các nghiệp vô lậu còn lại - tức các nghiệp vô lậu không thuộc về Đoạn đạo mà chỉ tạo thành một phần của của các đạo gia hành, giải thoát, thắng tiến (prayoga-vimukti-viśeṣa-mārgas) - không có quả ly hệ vì loại nghiệp này không phải là nhân của sự đoạn trừ, cũng không có quả dị thực vì đây là nghiệp vô lậu.

Hai loại quả này cũng không có đối với nghiệp vô ký nhiễm ô hoặc không nhiễm ô (nivṛta, anivṛtāvyākṛta).

(Hỏi) Quả của các loại nghiệp khác nhau có những tính chất nào?

Tụng đáp:

善等於善等      初有四二三

中有二三四      後二三三果。

[Các pháp thiện, bất thiện, vô ký tạo thành

Bốn, hai, ba loại quả của nghiệp thiện;

Tạo thành hai, ba, bốn loại quả của nghiệp bất thiện;

Tạo thành hai, ba, ba loại quả của nghiệp vô ký.]

Luận: (1) Các pháp thiện, bất thiện, vô ký, tạo thành bốn loại quả, hai loại quả, ba loại quả của nghiệp thiện:

Các quả đẳng lưu, ly hệ, sĩ dụng và tăng thượng của loại nghiệp thiện là các pháp thiện. Quả dị thực vốn thuộc tánh vô ký.

Các quả sĩ dụng và tăng thượng của loại thiện nghiệp là các pháp bất thiện.

Quả đẳng lưu của một nghiệp thiện nhất định thuộc thiện; quả ly hệ vốn thuộc tánh thiện.

Các quả dị thực, sĩ dụng và tăng thượng của loại nghiệp thiện là các pháp vô ký.

(2) Các pháp thiện, bất thiện, vô ký, theo thứ tự này, tạo thành hai loại quả, ba loại quả, bốn loại quả của nghiệp bất thiện:

Hai quả sĩ dụng và tăng thượng của loại nghiệp bất thiện là các pháp thiện.

Ba quả - tức loại trừ quả dị thực và ly hệ - là các pháp bất thiện.

Bốn quả - tức loại trừ quả ly hệ - là các pháp vô ký.

Như vậy người ta thừa nhận rằng quả đẳng lưu (niṣyandaphala) của các pháp bất thiện có thể được tạo thành bởi các pháp vô ký. Và điều này xảy ra như thế nào? - Hai pháp vô ký, tức hữu thân kiến (satkāyadr̥ṣṭi) và biên chấp kiến (antagrāhadr̥ṣṭi) đều là quả đẳng lưu của các pháp bất thiện: Đó là các phiền não biến hành (sarvatraga) được đoạn trừ nhờ thấy được khổ và nguồn gốc của nó (kiến khổ tập sở đoạn); và các phiền não thuộc nhóm tham ái (rāga), v.v., được đoạn trừ nhờ thấy được khổ (kiến khổ sở đoạn).

(3) Các pháp thiện, bất thiện, vô ký tạo thành hai loại quả, ba loại quả, ba loại quả của nghiệp vô ký.

Hai loại quả sĩ dụng và tăng thượng là các pháp thiện.

Ba quả - tức loại trừ dị thực và ly hệ - là các pháp bất thiện. Các pháp bất thiện của cả năm phẩm, được đoạn trừ bởi sự nhìn thấy sự thật về khổ (kiến

khổ để sở đoạn, v.v.) đều là quả đẳng lưu của nghiệp vô ký là hữu thân kiến và biên chấp kiến.

Ba quả - giống như trên - thuộc vô ký.

Trên đây là ba tánh của các quả; tiếp theo là phần nói về các đời, các địa, v.v..

過於三各四 現於未亦爾

現於現二果 未於未果三.

[Các pháp quá hiện vị lai tạo thành bốn loại quả của nghiệp quá khứ.

Các pháp vị lai bốn loại quả của nghiệp hiện tại.

Các pháp hiện tại tạo thành hai loại quả của nghiệp hiện tại.

Các pháp vị lai tạo thành ba loại quả của nghiệp vị lai.]

Luận: Tất cả các pháp hoặc các pháp thuộc tất cả các loại, tức thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai, đều có thể tạo thành bốn loại quả của nghiệp quá khứ. Như vậy, sẽ không có quả ly hệ vì quả này nằm ngoài thời gian.

Loại nghiệp ở giữa, tức hiện tại, có bốn loại quả - tức loại trừ quả ly hệ - đều là các pháp vị lai.

Các pháp hiện tại là quả tăng thượng và sử dụng của nghiệp ở giữa.

Đối với loại nghiệp vẫn còn chưa sinh thì có ba loại quả được tạo thành bởi các pháp vị lai; đó là quả dị thực, tăng thượng và sử dụng. Nghiệp vị lai không có quả đẳng lưu.

同地有四果 異地二或三.

[Các pháp cùng địa tạo thành bốn loại quả;

Các pháp thuộc một địa khác tạo thành ba hoặc hai quả.]

Luận: Một nghiệp thuộc một địa nào đó sinh khởi bốn loại quả - tức loại trừ quả ly hệ - và các quả này đều là các pháp ở cùng địa với nghiệp (svabhūmika).

Các pháp vô lậu thuộc về một địa khác với địa của nghiệp tạo thành ba quả của nghiệp này là sĩ dụng, tăng thượng và đăng lưu.

Các pháp hữu lậu thuộc về một địa khác với địa của nghiệp tạo thành hai quả sĩ dụng và tăng thượng của chính nghiệp này.

學於三各三 無學一三二

非學非無學 有二二五果.

[Các pháp hữu học, v.v. tạo thành ba loại quả của nghiệp hữu học;

Tạo thành một loại quả, ba loại quả, hai loại quả của nghiệp vô học;

Tạo thành hai loại quả, hai loại quả, năm loại quả

Của nghiệp phi học phi vô học.]

Luận: (1) Các pháp “thuộc hàng thánh giả không phải là A-la-hán” (hữu học, śaikṣa) tạo thành các quả đăng lưu, sĩ dụng và tăng thượng của loại nghiệp hữu học.

Các pháp “thuộc hàng thánh giả A-la-hán” cũng như vậy.

Các pháp phi hữu học phi vô học tạo thành quả sĩ dụng, tăng thượng và ly hệ của nghiệp hữu học.

(2) Các pháp hữu học, v.v., tạo thành một quả, ba quả, hai quả của nghiệp vô học.

Các pháp hữu học là quả tăng thượng của loại nghiệp này.

Các pháp vô học là quả tăng thượng, đăng lưu và sĩ dụng của loại nghiệp này.



Các pháp phi hữu học phi vô học là quả tăng thượng và sử dụng của loại nghiệp này.

(3) Các pháp hữu học, v.v., tạo thành hai loại quả, hai loại quả, năm loại quả của loại nghiệp khác với hai loại trên, tức là loại nghiệp phi hữu học phi vô học (naivaśaikṣanāśaikṣa).

Các pháp hữu học và các pháp vô học là quả sử dụng và tăng thượng của loại nghiệp này.

Các pháp phi hữu học phi vô học là năm loại quả của loại nghiệp này.

見所斷業等	一一各於三
初有三四一	中二四三果
後有一二四	皆如次應知。

[Các nghiệp thuộc kiến đoạn, v.v.,

Mỗi nghiệp đều có ba loại pháp thuộc kiến đoạn, v.v., làm quả.

Loại nghiệp đầu có ba, bốn, một quả;

Loại nghiệp giữa có hai, bốn, ba quả;

Loại nghiệp cuối có một, hai, bốn quả;

Nên biết tăng tất cả đều theo thứ này.]

Luận:

(1) Các pháp có thể được đoạn trừ bởi kiến đạo (kiến sở đoạn, darśanaheya), các pháp có thể được đoạn trừ bởi tu đạo (tu sở đoạn, bhāvanāheya), các pháp không thể được đoạn trừ, tạo thành ba quả, hai quả, một quả của loại nghiệp có thể được đoạn trừ bởi kiến đạo (kiến sở đoạn nghiệp).

Các pháp thuộc kiến đoạn là ba quả tăng thượng, sử dụng và đăng lưu của nghiệp thuộc kiến đoạn.

Các pháp thuộc tu đoạn là bốn quả của loại nghiệp này tức loại trừ quả ly hệ.

Các pháp thuộc phi đoạn là quả tăng thượng của loại nghiệp này.

(2) Các pháp trên tạo thành hai quả, bốn quả, ba quả của loại nghiệp được đoạn trừ bởi tu đạo (tu sở đoạn nghiệp).

Các pháp thuộc kiến đoạn là hai quả sử dụng và tăng thượng của nghiệp thuộc tu đoạn.

Các pháp thuộc tu đoạn là bốn quả của nghiệp này, tức loại trừ quả ly hệ.

Các pháp thuộc phi đoạn là ba quả sử dụng, tăng thượng và ly hệ của nghiệp này.

(3) Các pháp trên tạo thành, theo thứ tự, một quả, hai quả, bốn quả của loại nghiệp không thể đoạn trừ (phi sở đoạn nghiệp).

Các pháp thuộc kiến đoạn là quả tăng thượng của nghiệp thuộc phi đoạn.

Các pháp thuộc tu đoạn là hai quả tăng thượng và sử dụng của nghiệp này.

Các pháp thuộc phi đoạn là bốn quả của nghiệp này, tức loại trừ quả dị thực.

Khi nói “theo thứ tự” (như thứ, yathākarmam = anukarmam) là tụng văn có ý chỉ cho tất cả các trường hợp; và đây là một cách dùng tóm lược (abhisamkṣepanyāyah).

Trong phần trình bày về nghiệp này nhân tiện đưa ra câu hỏi: Bốn luận (Jñānaprasthāna) có nói đến loại nghiệp nên làm (ung tác, yogavihita), loại nghiệp không nên làm (bất ung tác, ayogavihita), loại nghiệp không phải nên làm cũng không phải không nên làm (phi ung tác phi bất ung tác); như vậy ba loại này có nghĩa là gì?

Tụng đáp:

染業不應作 有說亦壞軌

應作業翻此 俱相違第三.

[Nghiệp nhiễm không nên làm.

Có thuyết nói cũng là nghiệp không theo quy tắc.

Trái lại là nghiệp nên làm.

Khác với hai loại trên là loại nghiệp thứ ba.]

Luận: Có thuyết cho rằng nghiệp không nên làm là loại nghiệp nhiễm ô (kliṣṭa) vì loại này xuất phát từ sự xét đoán sai lạc (phi lý tác ý, ayoniśomanaskāra). Có thuyết lại cho rằng loại nghiệp bất chính (hoại quy tắc, vidhiprabhraṣṭa) cũng là nghiệp không nên làm: Khi một người đi, đứng, ăn, mặc không theo cách nên làm thì các nghiệp này, mặc dù có tính chất bất nhiễm và vô ký, vẫn thuộc loại nghiệp không nên làm bởi vì người này đang hành động đi ngược lại các cách thức thông thường (bất hợp thể tục lễ nghi).

Trái với loại nghiệp trên là nghiệp nên làm, tức là các nghiệp thiện hoặc vừa thiện vừa hợp quy tắc (avidhiprabhraṣṭa). Nghiệp khác với loại nên làm và không nên làm là loại nghiệp phi ưng tác phi bất ưng tác.

(Hỏi) Một nghiệp dẫn khởi (ākṣipati) một đời sống (sinh) hay nhiều đời sống? Nhiều nghiệp dẫn khởi một đời sống hay nhiều đời sống?

Tụng đáp:

一業引一生 多業能圓滿。

[Một nghiệp dẫn khởi một đời sống;

Nhiều nghiệp có khả năng làm hoàn mãn.]

Luận: Theo tông phái chúng tôi (Vibhāṣā, 19, 16 – 20, 14) thì một nghiệp chỉ dẫn khởi một đời sống. Ở đây khi nói “đời sống” (sinh, janman) không có ý chỉ cho sự sinh ra (jāti) mà là một sự tồn tại (đồng phần, nikāyasabhāga). Một người khi đắc được sự tồn tại này thì được gọi là “đời sống”.

(1) Một nghiệp chỉ có thể dẫn khởi một đời sống chứ không thể dẫn khởi nhiều đời sống.

(Kinh bộ) Chủ trương này trái với những gì tôn giả Vô diệt (Sthavira Aniruddha) đã nói: “Nhờ vào quả báo (dị thực) của sự bố thí này (piṇḍapāta) mà sau khi đã sinh đến bảy lần ở cõi Tam thập tam thiên, cuối cùng ta đã được sinh vào dòng họ Thích-ca giàu có.”

(Giải thích) Tôn giả đã trở thành một nhà đại phú quý là nhờ vào sự bố thí này; sau đó ngài còn đắc được sự nhớ lại nhiều đời sống trước đó (túc sinh trí), và đã tạo được nhiều phước đức mới. Nhưng khi nói như vậy là ngài có ý chỉ cho sự nỗ lực lúc ban đầu; cũng giống như trường hợp một người lúc đầu chỉ có được một đồng tiền nhưng nhờ buôn bán mà có được một ngàn đồng nên mới nói rằng: “Chỉ nhờ một đồng mà tôi đã có được gia tài như thế này”.

Lại có giải thích nói rằng tôn giả Vô diệt, nhờ sự bố thí của mình, đã khởi được nhiều tư tâm sở; và mỗi một tâm sở này đều chiêu cảm một quả.

(2) Nhiều nghiệp không thể cùng dẫn khởi một đời sống; bởi vì nếu như vậy thì sự dẫn khởi các đời sống sẽ trở thành manh mún (bhāgaśaḥ). Tuy nhiên một đời sống, mặc dù chỉ được dẫn khởi bởi một nghiệp, nhưng lại được làm cho viên mãn bởi nhiều nghiệp. Cũng giống như họa sư, lúc đầu chỉ phác thảo các đường nét của một bức tranh rồi sau đó mới tô điểm toàn bộ; trong trường hợp của một con người cũng vậy; mặc dù đều có phẩm tánh làm người như nhau nhưng có người có đủ các căn, các chi, các bộ phận; có người lại có khí sắc, sức lực, hình dạng rất trang nghiêm trong khi có người lại thiếu mất cái này hoặc cái kia.

Thật ra không chỉ có nghiệp mới có khả năng dẫn khởi một đời sống mà tất cả các pháp có chiêu cảm quả báo (hữu dị thực, savipāka) cũng có khả năng này, chẳng hạn như các cảm thọ, v.v.. [Tuy nhiên cũng có trường hợp ngoại lệ].

二無心定得 不能引餘通。

[Hai loại định vô tâm và các pháp đắc

Không có khả năng dẫn khởi (nhưng các pháp khác thì có thể)]

Luận: Mặc dù thuộc loại “hữu dị thực” nhưng hai loại định vô tâm không có khả năng dẫn khởi bởi vì chúng không cùng hiện hữu (phi câu hiện hữu, saha na bhavataḥ) với nghiệp. Các pháp đắc (prāptis) cũng không thể dẫn khởi vì chúng không có chung một quả với loại nghiệp mà chúng cùng hiện hữu.

(Hỏi) Thế Tôn nói rằng có ba loại trọng chướng (āvaraṇas) là nghiệp chướng (karmāvaraṇa), phiền não chướng (kleśāvaraṇa) và dị thực chướng (báo chướng, vipākāvaraṇa). Như vậy ba loại chướng này là gì?

Tụng đáp:

三障無間業 及數行煩惱  
并一切惡趣 北洲無想天.

[Ba loại chướng này là các nghiệp vô gián,

Các phiền não thường khởi,

Tất cả các ác thú, bắc châu và vô tưởng thiên.]

Luận: Loại trọng chướng bao gồm các nghiệp, tức năm tội vô gián (ānantarya) là giết mẹ, giết cha, giết A-la-hán, ly gián chúng tăng, có ác tâm làm thân Như Lai chảy máu.

Loại trọng chướng bao gồm các phiền não, tức các phiền não thường khởi. Phiền não có hai loại là loại thường khởi (số hành) và loại hung mãnh (tīvra): Phiền não thường khởi là phiền não liên tục sinh khởi; phiền não hung mãnh là phiền não thuộc thượng phẩm (adhimātra). Loại phiền não thường khởi tạo thành trọng chướng như trong trường hợp của hoạn quan, v.v..

Loại phiền não thỉnh thoảng mới phát khởi và dù sự phát khởi của nó rất mãnh liệt nhưng vẫn có thể ngăn chặn chứ không giống như loại phiền não thường khởi mặc dù chúng yếu liệt hơn. Người nào có loại phiền não thường khởi này mà không tìm cách ngăn chặn thì từ chỗ yếu liệt (hạ phẩm) chúng sẽ trở nên mạnh dần (trung phẩm) cho đến lúc trở nên rất mạnh (thượng phẩm) mà làm thành chướng ngại.

Loại trọng chướng bao gồm quả báo (dị thực), tức ba ác thú - địa ngục, bàng sinh, quỷ - và một phần thiện thú là làm người ở châu Uttarakuru và làm trời ở Vô tưởng thiên.

(Hỏi) Chướng là gì?

(Đáp) Là các pháp làm chướng ngại thánh đạo và chướng ngại các thiện căn chuẩn bị (prāyogika) cho thánh đạo (thánh đạo gia hành thiện căn).

(Vấn nạn) Ngoài các tội vô gián ra, lẽ ra cũng phải kể đến các loại nghiệp khác làm chướng ngại (thánh đạo); tức là các nghiệp nhất định chiêu cảm ác

thú, v.v (apāyādinīyata), nhất định dẫn khởi các trường hợp noãn sinh, thấp sinh, sinh làm nữ nhân, tám loại sinh.

(giải thích) Ở đây chỉ nói đến các nghiệp có thể được người khác (sudarsaka) cũng như bản thân người tạo tác (suprajñaka) dễ dàng nhận ra từ năm điểm. Trong số này có bao hàm các tội vô gián là giết hại, nói dối và gia hành của nghiệp giết hại; quả của loại nghiệp này là khổ; loại thú mà nghiệp chiêu cảm là địa ngục; thời gian mà quả dị thực được chiêu cảm chính là đời sống kế tiếp; bản thân người tạo nghiệp phải chịu mang tên là kẻ giết cha: Từ năm điểm này, loại nghiệp tạo tội vô gián rất dễ dàng được nhận biết.

Trong số các chương ngại thì chương ngại lớn nhất (sarvapāpiṣṭha) là chương ngại của phiền não, và kế tiếp là chương ngại của nghiệp. Bởi vì hai loại chương ngại này ngăn chặn sự giải thoát (abhavya), không chỉ trong đời hiện tại mà cả trong đời kế tiếp. Theo Tỳ-bà-sa (Vibhāṣā, 115, 17) phiền não chương ngại là loại lớn nhất vì nó dẫn sinh nghiệp chương ngại và nghiệp chương ngại nặng hơn dị thực chương ngại vì nó dẫn sinh loại chương ngại thứ ba này.

(Hỏi) Vô gián (ānantarya) có nghĩa là gì?

(Đáp) Năm tội vô gián được gọi tên như vậy vì chúng là loại không thể được “vượt qua” (antariya), có nghĩa là về mặt trả báo chúng không bị cản trở (abhibhuta) bởi các nghiệp lẽ ra phải có quả báo trong đời kế tiếp (vô gián cách). Hoặc vì ngay sau khi đời sống này, người phạm tội vô gián phải tái sinh lập tức (anantaram) vào địa ngục và vì thế mới có tên là vô gián (ānantarya). Như vậy người ta đã gọi tên một pháp là vô gián (ānantarya) khi người phạm tội vô gián hoạch đắc pháp này; cũng giống như gọi tên một pháp là Sa-môn (śrāmaṇya) vì pháp này làm cho một người nào đó trở thành một vị Sa-môn.

(Hỏi) Ba loại trọng chương ngại này có ở những nơi nào?

Tụng đáp:

三洲有無間 非餘扇搥等  
少恩少羞恥 餘障通五趣。

[Ba châu có tội vô gián.

Chứ không phải hoạn quan, v.v.

Vì họ có ít ân huệ và kính trọng;

Hai loại chương còn lại đều có ở năm thú.]

Luận: Ngoài những lý do khiến cho hoạn quan, v.v., không phạm bất luật nghi như đã được trình bày trước đây, trong trường hợp này còn vì những người làm cha làm mẹ của họ đã tạo ra cho họ một thân thể (ātmabhāva) khuyết tật (vikala) (vì bị khuyết thân tăng thượng duyên) và chỉ dành cho họ cảm tình sơ bạc (sneha) (ư bị thiếu ái niệm) cho nên chính những bậc cha mẹ này cũng là những người có rất ít ân huệ đối với họ; mặt khác còn vì hoạn quan, v.v., cũng không có sự tôn kính tuyệt đối (lajjitva = hrīvyapatrāpya) (tâm quý tâm vi) đối với cha mẹ mình - một sự tôn kính mà nếu hủy hoại nó (vipādana, vikopana) sẽ khiến cho hoạn quan, v.v., trở thành kẻ phạm tội vô gián.

Cũng cùng những lý do như trên, loài quỷ và bàng sinh nếu phạm tội giết hại cha mẹ thì cũng không phải là kẻ phạm tội vô gián. Tuy nhiên Đại đức nói rằng những con vật nào có sự hiểu biết rõ ràng (giác phân minh, paṭubuddhi), như loài ngựa thông tuệ (ājāneya), cũng vẫn phạm tội vô gián (Vibhāṣā, 119, 6).

Cũng cùng những lý do như trên, những người nào có cha mẹ thuộc loài phi nhân (amanuṣya) cũng không phạm tội vô gián nếu giết hại cha mẹ mình.

Sự hiện hữu ở châu Uttarakuru là báo chương đối với cõi người; và sự hiện hữu ở Vô tướng thiên là báo chương đối với cõi trời.

---o0o---

### ***Phần 17***

Trong phần trình bày ba trọng chương ở trước đã giải thích năm tội vô gián chính là thể của nghiệp chương; sau đây là phần giải thích về thể của năm nghiệp vô gián này.

此五無間中      四身一語業

三殺一誑語      一殺生加行。

[Trong năm tội vô gián

Có bốn thân nghiệp, một ngữ nghiệp

Ba nghiệp giết hại, một nghiệp nói dối,

Một gia hành của nghiệp giết hại.]

Luận: Bốn nghiệp thuộc về thân; một nghiệp thuộc về ngữ; ba nghiệp giết hại; một nghiệp nói dối; và một gia hành của nghiệp giết hại (sát sinh nghiệp đạo gia hành, *prāṇātipāprayoga*) bởi vì chư Như Lai không thể chết do kẻ khác làm hại.

Ly gián chúng tăng (phá tăng, *saṃghabheda*) là tội nói dối, và tội nói dối này chính là tội vô gián thứ tư. Tại sao như vậy? Tội nói dối chính là nguyên nhân của sự ly gián chúng tăng cho nên khi gọi sự ly gián chúng tăng là tội vô gián tức đã lấy tên của nhân để đặt cho quả (nhân thọ quả danh, *hetuphalopacāra*); hoặc từ ngữ “phá tăng” còn có nghĩa là “pháp có khả năng ly gián chúng tăng” (năng phá, *kāraṇasādhana*).

(Hỏi) Nếu vậy, pháp nào được thành tựu? Sự phá tăng (năng phá) hay chúng tăng (sở phá)?

Tụng đáp:

僧破不和合      心不相應行

無覆無記性      所破僧所成。

[Phá tăng là bất hòa hợp,

Là hành pháp không tương ưng với tâm,

Có tánh vô phú vô ký.

Chính chúng tăng thành tựu pháp phá tăng.]

Luận: Sự phá tăng, tức sự không hòa hợp, là một hành pháp (*saṃskāra*) không tương ưng với tâm, có tánh vô phú vô ký (*anivṛtāvyaḅkṛta*).

(Hỏi) Nếu vậy làm sao pháp này có thể trở thành tội vô gián?



(Đáp) Bởi vì người ly gián chúng tăng (năng phá giả, bhettar) không thành tựu sự phá tăng; trái lại chính chúng tăng bị ly gián mới thành tựu loại hành pháp có tên là “phá tăng” này.

(Hỏi) Như vậy người ly gián chúng tăng thành tựu cái gì? Quả báo của sự phá tăng được chiêu cảm ở chỗ nào, vào lúc nào?

Tụng đáp:

能破者唯成 此虛誑語罪

無間一劫熟 隨罪增苦增.

[Người ly gián chúng tăng chỉ thành tựu

Tội nói dối,

Chịu quả báo địa ngục vô gián trong suốt một kiếp;

Và khổ tăng là do tội tăng.]

Luận: Người ly gián chúng tăng thành tựu tội (avadya) “phá tăng” và tội phá tăng này chính là tội nói dối. Tội nói dối sinh khởi cùng thời với sự ly gián chúng tăng (saṃghabhedasahaja) và là loại ngữ nghiệp hữu biểu và vô biểu. Với tội nói dối này, kẻ phá tăng phải đọa vào đại địa ngục vô gián (avīci) trong suốt một trung kiếp (antarakalpa); trong khi người phạm các tội vô gián khác không nhất định bị đọa vào địa ngục này.

(Hỏi) Nếu tất cả các tội vô gián đều có quả báo ở đời sống kế tiếp thì một người phạm phải nhiều tội vô gián khác nhau sẽ thọ nhận như thế nào?

(Đáp) Ở địa ngục vô gián, người phạm nhiều tội vô gián phải thọ nhận một thân hình to lớn nhưng da thịt lại rất mềm nhão khiến cho người này cảm thấy khổ sở gấp hai, gấp bốn, gấp năm lần bình thường; và các thứ dùng để tra tấn thì rất nhiều và rất khó chịu đựng.

(Hỏi) Người nào có thể phá hoại chúng tăng? Phá hoại ở chỗ nào? Vào thời điểm nào? Và trong bao lâu?

Tụng đáp:

苾芻見淨行 破異處愚夫

忍異師道時 名破不經宿.

[Là Bí-sô thuộc kiến hành, có tịnh hạnh;

Ở những nơi không có Như Lai và chỉ phá được người ngu.

Khi nhận một đạo sư và một thánh đạo khác

Thì gọi là phá tăng; và (sự phá tăng) không trải qua đêm.]

Luận: Người ly gián chúng tăng chính là một Bí-sô chứ không phải người tu tại gia, v.v.; và người này phải là người thuộc loại kiến hành chứ không phải là ái hành, và phải là người có tịnh hạnh chứ không phải là người phá giới bởi vì lời nói của một Bí-sô phá giới không còn có uy lực.

(Hỏi) Sự phá tăng xảy ra ở chỗ nào?

(Đáp) Ở những chỗ khác; có nghĩa là không phải ở chỗ có Như Lai. Sự ly gián chúng tăng không thể có ở chỗ của bậc Đại sư bởi vì không ai có thể chiến thắng (duḥprasaha) Như Lai và lời nói của ngài thì đầy uy lực.

(Hỏi) Như vậy, kẻ phá tăng ly gián được những gì?

(Đáp) Chỉ ly gián được người ngu (bāla) chứ không phải A-la-hán bởi vì hàng thánh giả này đã thấy được pháp một cách đúng đắn (chứng pháp tánh). Có thuyết nói rằng kẻ phá tăng cũng không thể ly gián những ai đã đắc nhãn (kṣānti).

(Hỏi) Chúng tăng bị phá trong trường hợp nào?

(Đáp) Khi những người ngu thừa nhận một đạo sư khác không phải là Như Lai và đi theo một con đường khác không phải là con đường là Như Lai đã dạy thì lúc đó gọi là chúng tăng bị phá.

(Hỏi) Một khi đã bị phá, tình trạng này sẽ kéo dài trong bao lâu?

(Đáp) Không trải dài qua đêm của cùng ngày đó; tức vào ngày (pratyūṣe) mà chúng tăng bị ly gián thì chúng tăng sẽ được hòa hợp trở lại.

Sự ly gián chúng tăng - hay còn gọi là tội vô gián - được nói đến ở trên chính là sự hủy hoại bánh xe chánh pháp (phá pháp luân, cakrabheda). Bánh xe chánh pháp của Như Lai bị hủy hoại bởi vì sự vận hành của thánh đạo đã bị cản trở (chướng thánh đạo luân, mārga-pravṛttiviṣṭhāpanār). Như vậy vừa có sự hủy hoại phá luân vừa có sự ly gián chúng tăng (phá pháp luân tăng).

(Hỏi) Sự hủy hoại pháp luân xảy ra ở đâu? Và do bao nhiêu Bí-sô?

Tụng đáp:

贍部洲九等 方破法輪僧

唯破羯磨僧 通三洲八等.

[Ở thiệm bộ châu; và phải có chín vị, v.v. mới gọi là phá pháp luân tăng.

Chỉ phá yết ma tăng mới có ở ba châu; và phải có tám vị, v.v..]

Luận: Chỉ có ở châu Jambudvīpa chứ không phải ở các châu khác bởi vì chư phật không thị hiện ở các châu này.

(Hỏi) Trong sự hủy hoại pháp luân có bao nhiêu Bí-sô?

(Đáp) Có chín Bí-sô hoặc nhiều hơn. Con số tối đa không định nghĩa trước được. Số lượng chúng tăng bị phá ít nhất phải có tám vị; và người thứ chín chính là kẻ phá tăng. Để có thể gọi là “tình trạng ly gián của chúng tăng” thì chúng tăng phải bị chia làm hai nhóm - nhóm thứ nhất đi theo đức phật, nhóm thứ hai đi theo kẻ phá tăng - và như vậy là đã lập thành hai nhóm chúng tăng (saṃgha); mỗi nhóm có bốn Bí-sô, tức là con số tối thiểu phải có để có thể được gọi là một chúng tăng (Vibhāṣā, 116, 4).

Một loại phá tăng khác - khác với trường hợp hủy hoại pháp luân và không mang tội vô gián - xuất phát từ sự ly gián có liên quan đến các loại công việc ở một trú xứ đã được kiết giới (karmabhedād bhavati; phá yết-ma); tức là khi mà các vị tăng ở trong cùng một trú xứ này (nhất giới trung) tự tách rời nhau để tổ chức các hoạt động thuộc về trú xứ như Bồ-sái-tha (poṣadha), v.v.. Phá yết-ma tăng có ở ba châu; tức chỉ ở những nơi có các hoạt động thuộc về tôn giáo. Loại này có tám Bí-sô hoặc nhiều hơn và phải phân thành hai nhóm, mỗi nhóm gồm bốn Bí-sô; tuy nhiên ở đây không có người phá tăng tự xưng đạo sư.

(Hỏi) Những thời điểm nào không có sự hủy hoại pháp luân?

Tụng đáp:

初後胞雙前 佛滅未結界  
於如是六位 無破法輪僧。

[Lúc đầu, lúc cuối, trước khi có mụn, có hai đệ tử,

Lúc phật nhập diệt, lúc chưa kết giới;

ở sáu thời kỳ trên không có phá pháp luân tăng.]

Luận: Có sáu thời kỳ không thể xảy ra sự hủy hoại pháp luân.

Thời kỳ đầu tiên, tức thời gian vừa mới chuyển pháp luân, thời kỳ cuối cùng, tức khi Thế Tôn nhập Niết-bàn. Trong hai thời kỳ này, chúng tăng đều có chung một tình cảm (nhất vị, ekarasa = avyagra = ekamati). Giữa hai thời kỳ này, sự hủy hoại pháp luân cũng không thể xảy ra trước khi có các mụn nhọt (arbuda, pháo) xuất hiện; tức là khi chưa xuất hiện mụn nhọt về giới hạnh (giới pháo, śīlarbuda) và mụn nhọt về giáo pháp (kiến pháo, dṛṣṭyarbuda) trong chúng tăng (śāsana). Pháp luân cũng không thể bị hoại trước khi có sự xuất hiện của một cặp (ekayuga); tức là khi chưa có sự xuất hiện của hai vị đệ tử xuất sắc bởi vì chúng tăng không phải trải qua đêm (parivasati) trong tình trạng phân ly và vì hai đệ tử này có nhiệm vụ tái lập sự hòa hợp của chúng tăng. Pháp luân cũng không thể bị hoại khi Mâu-ni (Muni) đã nhập diệt bởi vì đạo sư một khi đã nhập Niết-bàn thì kẻ phá tăng sẽ không còn người đối nghịch (pratidvandvāddhāvāt). Và cuối cùng là khi trú xứ của chúng tăng chưa được hạn định (vị kết giới, sīmāyam abaddhāyam) bởi vì chúng tăng chỉ bị phân ly khi có hai nhóm trong cùng một trú xứ đã kết giới.

Cũng giống như đức phật Thích-ca, nhờ vào túc nghiệp mà chư phật đều không có sự hủy hoại của pháp luân.

(Hỏi) Tại sao các tội giết mẹ, v.v., kể trên đều là tội vô gián mà các tội khác thì không?

Tụng đáp:

棄壞恩德田 轉形亦成逆  
母謂因彼血 誤等無或有  
打心出佛血 害後無學無。

[Vi hủy hoại ân điền và đức điền.

Dù đổi giới tính cũng thành nghịch tội

Vì người mẹ là máu của người giết;

Nếu làm lẫn thì có khi phạm khi không.

Chỉ có ý đánh phạt chảy máu, hại bậc vô học khi chết đều không phạm.]

Luận: Tội giết mẹ giết cha là tội vô gián bởi vì đều hủy hoại người có ân đối với mình. Cha mẹ là những người có ân vì họ đã sinh ra mình. Sự giết hại đã làm hủy hoại họ như thế nào? - Do đã giết họ.

Tội giết hại A-la-hán và hai tội vô gián cuối cùng đều là tội vô gián bởi vì A-la-hán, chúng tăng và phật là ruộng công đức. Người ta không hủy hoại được chúng tăng và đức phật mà chỉ làm cho họ tổn thương (vipādāna = vikopa).

(Hỏi) Nếu giới tính của mẹ và cha đã thay đổi, nếu các phẩm tính làm mẹ, làm cha không còn ở cha mẹ mình nữa thì có thành tội vô gián không?

(Đáp) Ngay cả khi giới tính đã thay đổi thì vẫn thành tội vô gián khi giết chết người đã là mẹ, là cha của mình.

Tỳ-bà-sa (Vibhāṣā, 119, 7) nói: “Có phạm tội vô gián khi giết chết một người đàn ông không phải là cha mình, không phải là A-la-hán không? - Vẫn phạm, nếu mình giết chết người mẹ đã thay đổi giới tính. - Có phạm tội vô gián khi giết chết một phụ nữ không phải là mẹ mình, không phải là A-la-hán không? - Vẫn phạm, nếu mình giết chết người cha đã thay đổi giới tính.”

(Hỏi) Nếu bào thai (kalala) của một phụ nữ bị rơi ra (cyu?) và một phụ nữ khác lấy đặt vào tử cung của mình thì trong hai người ai sẽ là người mẹ để khi giết chết người đó ta sẽ phạm tội vô gián?

(Đáp) Người làm mẹ chính là người phụ nữ mà ta đã sinh ra từ máu của người đó; người phụ nữ thứ hai chỉ làm tròn chức năng của một người mẹ; tức người nuôi ta khôn lớn (āpyāvikā), cho ta bú (poṣikā), cho ta ăn (saṃvardhikā).

Không phải tội vô gián nếu vì muốn giết mẹ mình nhưng lại giết lầm một người khác; cũng không phải tội vô gián nếu vì muốn giết người khác nhưng lại giết lầm mẹ mình; như trong trường hợp một người đã giết phải mẹ mình đang nằm trên giường (mañcatalāvalīna) khi nghĩ rằng có một người khác đang ngủ ở đó, hoặc con trai của người thợ giặt đã giết phải cha mình khi đang muốn giết chết một con muỗi.

Nếu giết mẹ mình và một người khác trong cùng một lúc thì sẽ có hai nghiệp vô biểu (avijñaptis), một nghiệp vô biểu của tội giết hại và một nghiệp vô biểu của tội vô gián; nhưng biểu nghiệp (vijñapti) thì chỉ có một là tội vô gián vì tội này có lực rất mạnh. Tuy nhiên, theo tôn giả Diệu âm (Ghoṣaka) (Vibhāṣā, 18, 18), vẫn có hai biểu nghiệp bởi vì biểu nghiệp vốn do cực vi tạo thành.

Nếu giết chết một A-la-hán mặc dù không biết đó là A-la-hán thì vẫn phạm tội vô gián bởi vì đã xác định mục tiêu của sự giết hại; tức đã nghĩ rằng “ta phải giết người này”.

Một người giết chết cha mình khi cha mình đã thành một A-la-hán thì chỉ phạm một tội vô gián là giết chết A-la-hán vì lúc đó cha mình và A-la-hán chỉ là một người.

(Vấn nạn) [A-la-hán Rudrāyaṇa, khi bị giết hại do lệnh của con trai mình là Śikhaṇḍin (Thủy khiếm trì), đã nói với người đến giết mình:] “Hãy về nói với Śikhaṇḍin rằng hắn đã phạm phải hai tội vô gián là giết cha và giết A-la-hán”; như vậy làm thế nào giải thích câu nói này?

(Giải thích) Rudrāyaṇa Chỉ muốn nói rằng con trai mình đã phạm tội vô gián được tạo thành từ hai nhân (do nhị duyên thành; dvābhyāṃ kāraṇābhyāṃ); hoặc khi nói “hai tội vô gián” là Rudrāyaṇa có ý muốn quở trách hai lần việc làm của con trai mình.

(Hỏi) Một người vì ác tâm mà làm cho Như Lai bị chảy máu có nhất định phạm tội vô gián không?

(Đáp) Nếu có ý định giết hại Như Lai thì vẫn phạm tội vô gián; nhưng nếu chỉ có ý đánh đập đức phật thì không phạm tội vô gián.

(Hỏi) Nếu giết hại một người mà người này khi sắp chết lại chứng được quả A-la-hán thì có phạm tội vô gián không?

(Đáp) Không phạm. Bởi vì gia hành của nghiệp giết hại này chỉ nhắm đến một người lúc đó chưa phải là A-la-hán (vô học thân).

(Hỏi) Một người đã tạo gia hành của nghiệp vô gián nhưng sau đó đã dừng lại thì họ có đắc được sự xả ly và thánh quả không?

Tụng đáp:

造逆定加行 無離染得果.

[Đã tạo gia hành của nghiệp vô gián

Thì không thể xả ly và đắc quả.]

Luận: Tại sao như vậy? - Bởi vì giữa ý định phạm tội vô gián và sự hoạch đắc xả ly hoặc thánh quả có sự đối nghịch hoàn toàn.

Một người bước vào thánh đạo sau khi đã tạo gia hành của một nghiệp đạo khác với nghiệp đạo vô gián thì nghiệp đạo này sẽ không thể sinh khởi bởi vì có sự khác biệt nhau hoàn toàn giữa những phẩm tánh mới được hoạch đắc và nghiệp đạo này.

(Hỏi) Trong các tội vô gián, tội nào nặng nhất? Và trong các diệu hạnh, hạnh nào cho quả lớn nhất?

Tụng đáp:

破僧虛誑語 於罪中最大

感第一有思 世善中大果.

[Tội nói dối để ly gián chúng tăng là tội nặng nhất.

Hữu tư chiêu cảm quả lớn nhất,

Là đại quả của các thiện pháp thế gian.]

Luận: Một người, mặc dù biết được cái gì là pháp hoặc cái gì là phi pháp, nhưng vẫn nói dối để ly gián chúng tăng và vẫn chỉ bày một cách sai lạc thì sẽ phạm phải tội lớn nhất (sāvadya) trong tất cả các việc ác (duṣcarita); bởi vì người này đã làm tổn thương pháp thân của Như Lai, ngăn ngại hạnh phúc của người đời và sự giải thoát của chúng sinh. Chừng nào sự hòa hợp của chúng tăng vẫn chưa tái lập được thì vẫn còn chướng ngại cho việc bước vào thánh đạo (niyāmāvakrānti), việc hoạch đắc các quả, hoạch đắc sự xả ly (vairāgya), việc đoạn trừ phiền não (lậu tận, āsravakṣaya); tất cả các nghiệp liên quan đến việc tập định (dhyāna), ôn tụng, suy nghĩ (cintā) đều bị ngừng lại; thế giới của chư thiên, của rồng, của người, đều bị nhiễu loạn, buồn rầu (durmanas), không thể tự chủ (asvatantra), lầm lạc (muṣitasmr̥ti). Đó là lý do tại sao quả báo của loại tội này phải kéo dài đến một kiếp ở địa ngục.

Trong các tội vô gián thì tội thứ năm, thứ ba và thứ nhất là những tội ít nặng dần; và tội giết cha là tội nhẹ nhất.

(Vấn nạn) Nếu vậy tại sao Thế Tôn nói rằng loại nghiệp (phạt, daṇḍa) thuộc về ý là lớn nhất (mahā-sāvadyatara) trong ba loại nghiệp; và tà kiến (mithyādr̥ṣṭi) là tội nặng nhất trong tất cả các tội.

(Giải thích) Cần phải hiểu rằng phá tăng là tội lớn nhất trong các tội vô gián; loại nghiệp thuộc về ý là nghiệp nghiêm trọng nhất trong ba nghiệp và tà kiến là loại nặng nhất trong các ác kiến. Hoặc phá tăng là tội lớn nhất nếu xét về sự kéo dài của quả báo (vipākavistara); nghiệp thuộc về ý (ý phạt, manodaṇḍa) là nặng nhất nếu xét về số người bị hại; và tà kiến là loại lớn nhất nếu xét về các thiện căn bị đứt đoạn.

Trong số các thiện pháp thế gian thì loại tư về hữu (hữu tư, bhavāgracetanā) mang lại quả lớn nhất. Hữu tư cũng chính là loại ý nghiệp khiến cho người ta có thể tái sinh vào tầng cao nhất của Vô sắc giới; và là loại nghiệp mang lại quả lớn nhất trong các thiện nghiệp của thế gian vì quả báo của nó là sự tịch tĩnh hoàn toàn trong tám mươi ngàn đại kiếp.

Nói như trên là xét về quả dị thực. Nếu xét về quả ly hệ thì nghiệp có quả lớn nhất là loại tư tương ưng với Kim cang dụ định (Vajropamasamādhī) vì loại tư này có quả là sự chặt đứt tất cả sự trói buộc (chư kiết vīnḥaḍaṇa). Chính vì thế mà tụng văn nói: “Trong các thiện pháp thế gian...”.



(Hỏi) Có phải chỉ vì các tội vô gián mà con người nhất định phải tái sinh vào địa ngục?

(Đáp) Các tội tương tự với tội vô gián (vô gián đồng loại, ānantaryasabhāga) cũng khiến cho con người phải đọa địa ngục. Có luận sư nói thêm rằng “không phải đọa ngay (anantaram) vào địa ngục” (phi vô gián sinh).

(Hỏi) Các tội tương tự là gì?

Tụng đáp:

汚母無學尼	殺住定菩薩
及有學聖者	奪僧和合緣
破壞宰堵波	是無間同類。

[Làm ô uế mẹ, vô học ni;

Giết Bồ-tát trụ định,

Và thánh giả hữu học;

Cướp đoạt của cải của chúng tăng;

Phá hoại bảo tháp,

Đều là tội cùng loại với tội vô gián.]

Luận: Năm tội này, theo thứ tự trên, đều tương tự với các tội vô gián: Làm ô nhục mẹ mình, làm ô nhục một nữ A-la-hán (= tội giết mẹ); giết chết một Bồ-tát sẽ thành (trụ định) (= tội giết cha); giết chết thánh giả không phải là A-la-hán (= giết A-la-hán); cướp đoạt các phương tiện sinh sống của chúng tăng (= Tội phá tăng); hủy hoại một bảo tháp (tốt-đổ-ba; stūpa) (= làm tổn thương Như Lai).

Các nghiệp có quả dị thực khác bị ngăn ngại trong ba trường hợp:

將得忍不還 無學業為障。

[Khi đắc được nhẫn, quả Bất hoàn,

Quả A-la-hán thì đều ngăn trở hoàn toàn các nghiệp này.]

Luận: Khi ra khỏi giai đoạn có tên là Đảnh (mūdhānas) và đắc được giai đoạn của Nhẫn (kṣānti) thì các nghiệp vốn có khả năng chiêu cảm dị thực ở các ác thú nhưng bị ngăn ngại nên vẫn còn nằm ở tầng dưới (ñebargnas = upatiṣṭhanti), bởi vì thánh giả đã bỏ qua tầng địa thuộc về dị thực của các nghiệp này. Cũng giống như các chủ nợ đều vùng dậy (uttiṣṭhante) khi con nợ bỏ đi khỏi xứ (deśatyāgam kurvataḥ).

Khi đắc được quả Bất hoàn thì các nghiệp vốn có khả năng chiêu cảm dị thực ở Dục giới nhưng bị ngăn ngại nên vẫn còn nằm ở tầng dưới - ngoài các nghiệp có khả năng chiêu cảm dị thực ở đời hiện tại (thuận hiện).

Trong trường hợp đắc quả A-la-hán cũng vậy: Các nghiệp có khả năng chiêu cảm dị thực ở Sắc giới và Vô sắc giới nhưng bị ngăn ngại nên vẫn còn nằm ở tầng dưới.

(Hỏi) Trên đây có nói về trường hợp giết hại một Bồ-tát trụ định cũng là một tội cùng loại với tội vô gián; như vậy bắt đầu từ thời điểm nào mới được gọi tên là Bồ-tát trụ định và tại sao lại gọi như vậy?

Tụng đáp:

從修妙相業 菩薩得定名

生善趣貴家 具男念堅故。

[Kể từ khi tu các nghiệp sinh khởi diệu tướng,

Bồ-tát bắt đầu được gọi là “định”,

Sinh vào thiện thú, thuộc gia đình cao quý,

Đủ các căn, thuộc nam giới, nhớ được túc kiếp, không thôi chuyển.]

Luận: Kể từ khi bắt đầu tạo các nghiệp chiêu cảm quả dị thực là ba mươi hai tướng thì Bồ-tát được gọi là “sẽ thành” (trụ định danh). Tại sao lại như vậy? - Vì bắt đầu từ thời điểm này, Bồ-tát luôn luôn sinh vào thiện thú, vào gia đình cao quý, v.v..

Nói sinh vào thiện thú là vì các thú của Bồ-tát đều tuyệt hảo, vì chỉ sinh vào cõi trời và cõi người.

Bồ-tát sinh vào các gia đình phú quý thuộc Sát-đế-lợi (Kṣatriyas), Bà-la-môn (Brāhmanes), trưởng giả (Gṛhapatis) rất giàu có, chứ không phải trong các gia đình bần cùng.

Những người mà các căn của họ không được đầy đủ là những người thuộc loại “khuyết căn” (vikalendriya); nhưng Bồ-tát thì có đủ các căn nên gọi là “cụ thắng căn” (pūrṇākṣa?), tức đồng nghĩa với từ avikalendriya (không khuyết căn).

Bồ-tát luôn luôn thuộc về nam giới; và cũng không bao giờ thuộc nữ thân huống hồ là thân vô tính (saṅgha, v.v).

Tất cả các đời sống, Bồ-tát đều nhớ lại tất cả các đời sống trước đó.

Khi bị khuất phục thì người ta thường bỏ cuộc; nhưng Bồ-tát thì không chịu khuất phục cho nên rất cương quyết (avīṛṭ?) mà không chịu bỏ cuộc; vì mục đích làm lợi lạc cho tất cả chúng sinh, Bồ-tát không bao giờ khuất phục trước khổ đau, trước tất cả các ác hạnh của người khác. Người mà chúng ta thường gọi là người nô lệ không phải trả tiền của thế gian cũng chính là vị Bồ-tát này: Đó là một con người độ lượng, tuy đã thành tựu các công đức viên mãn thù thắng nhất (saṃpad), nhưng nhờ huân tập được lòng từ bi thanh tịnh đã tự xem mình như con chó, không chút tự kỷ, trước mặt tất cả chúng sinh, Bồ-tát gánh chịu tất cả sự lăng nhục, những sự đối xử tàn bạo từ phía chúng sinh; chấp nhận mọi việc làm vất vả và khó nhọc nhất.

(Hỏi) Loại nghiệp chiêu cảm các diệu tướng là gì?

Tụng đáp:

瞻部男對佛 佛思思所成

餘百劫方修 各百福嚴飾。

[Ở Thiệm bộ châu, nam giới, đối phật,

Nghĩ đến phật, thành tựu từ bi,

Tu tập trong một trăm kiếp;

Mỗi diệu tướng đều được trăm phước trang nghiêm.]

Luận: Bồ-tát phát khởi các nghiệp dẫn đến các diệu tướng (tạo tu dẫn diệu tướng nghiệp) ở tại châu Jambudvīpa chứ không phải ở bất cứ châu nào khác, vì chúng sinh ở châu này có tinh thần lành lợi (paṭubuddhi); Bồ-tát chỉ làm nam giới chứ không phải nữ giới vì đã vượt qua giai đoạn làm nữ nhân; chỉ đối diện với các bậc đại sư vì tư của Bồ-tát chỉ duyên chư Phật. Các nghiệp này xuất phát từ sự suy nghĩ (tu, cintā) chứ không do thính pháp (văn, śruta) hoặc tập định (tu, bhāvanāmaya). Bồ-tát thành tựu tất cả các nghiệp này chỉ trong một trăm kiếp chứ không phải chỉ trong một thời gian nào dài hơn.

Tuy nhiên Thế Tôn Thích-ca Mâu-ni (Bhagavat Śākyamuni), nhờ sự thanh lọc các năng lực đã vượt qua chín kiếp trong số một trăm kiếp này và đã phát khởi các nghiệp dẫn đến các diệu tướng trong số chín mươi một kiếp (ekānavatyāṃ kalpeṣu), tức số kiếp còn lại của một trăm kiếp. Chín vì thế mà ngài nói với Āsibandhaka: “Này trưởng làng, khi nhớ lại thời gian từ chín mươi một kiếp trước cho đến nay, ta không thấy có nhà nào bị làm cho nghèo túng (mibdeba) hay bị làm cho khôn đôn (upahata) vì bố thí các thức ăn đã nấu chín.” Thế Tôn đã giải thích như vậy bởi vì đây chính là số lượng các đại kiếp mà trí nhớ tự nhiên của ngài biết được.

Các luận sư đời trước (túc cựu sư, pūrvācāryas) nói rằng sau khi hoàn tất kiếp đầu tiên thì Bồ-tát đã xả bỏ được bốn khuyết điểm và đắc được hai loại công đức.

Mỗi một diệu tướng đều sinh khởi từ một trăm công đức.

(Hỏi) Mỗi một trong số một trăm công đức này có hạn lượng như thế nào?

(Đáp) Có thuyết nói rằng mỗi một công đức bằng với công đức có khả năng mang lại phước lạc của tất cả chúng sinh, tức chỉ trừ những Bồ-tát đang tiến gần đến giác ngộ (bodhi) (cận Phật Bồ-tát) - có nghĩa là đang thành tựu các nghiệp chiêu cảm các diệu tướng. Có thuyết cho rằng bằng với cộng nghiệp của tất cả chúng sinh, loại cộng nghiệp đã tạo ra thế giới nhờ vào lực tăng thượng của chính nghiệp này. Có thuyết lại cho rằng chỉ có chư Phật mới biết được hạn lượng của loại công đức này.

(Hỏi) Thế Tôn khi còn là Bồ-tát đã cúng dường (paryupāsayāmasa) bao nhiêu vị phật?

Tụng đáp:

於三無數劫 各供養七萬

又如次供養 五六七千佛。

[Trong ba vô số kiếp

Đều cúng dường bảy mươi ngàn vị phật;

Theo thứ tự này lại cúng dường thêm

Năm ngàn, sáu ngàn, bảy ngàn vị phật.]

Luận: Trong vô số kiếp (asaṃkhyeya) đầu tiên, ngài đã cúng dường bảy mươi lăm ngàn đức phật; trong vô số kiếp thứ hai cúng dường bảy mươi sáu ngàn đức phật; trong vô số kiếp thứ ba cúng dường bảy mươi bảy ngàn đức phật.

(Hỏi) Vào cuối mỗi vô số kiếp có những vị phật nào?

Tụng đáp:

三無數劫滿 逆次逢勝觀

然燈寶髻佛 初釋迦牟尼。

[Ba vô số kiếp kết thúc

Theo thứ tự ngược lại, gặp phật Thắng quán,

Nhiên đăng, Bảo kế;

Cúng dường phật thích-ca trước tiên.]

Luận: Vô số kiếp thứ nhất chấm dứt vào thời kỳ của đấng toàn giác Bảo kế (Ratnaśikhin); vô số kiếp thứ hai chấm dứt vào thời kỳ của Thế Tôn Nhiên

đăng (Dīpaṃkara); vô số kiếp thứ ba chấm dứt vào thời kỳ của Như Lai Thăng quán (Vipaśyin).

Trong số chư phật mà Thế Tôn đã cúng dường thì vị phật đầu tiên là Thích-ca Mâu-bi.

Xưa kia có một vị phật tên là Thích-ca Mâu-ni (Śākyamuni), là một bậc toàn giác; và đây chính là vị phật mà Thế Tôn, lúc đó đang còn là một Bồ-tát đã nương theo ngài để phát lời nguyện Bồ-đề đầu tiên: “Ta nguyện sẽ trở thành một vị phật giống như vị phật này!”. Đức phật Thích-ca Mâu-ni này cũng giống như đức phật Thích-ca của chúng ta, đã xuất hiện trong thời mạt kiếp và giáo pháp của ngài cũng chỉ kéo dài một ngàn năm.

(Hỏi) Bồ-tát Thích-ca đã tu tập viên mãn ba-la-mật-đa như thế nào?

Tụng đáp:

但由悲普施	被折身無忿
讚歎底沙佛	次無上菩提
六波羅蜜多	於如是四位
一二又一二	如次修圓滿。

[Chỉ nhờ từ bi bố thí tất cả,

Bị chặt đứt tay chân nhưng không oán hận,

Tán thán phật Đê-sa,

Kế tiếp là Bồ-đề vô thượng;

Sáu ba-la-mật-đa,

ở bốn giai đoạn trên,

tu thí tu giới, lại tu thí tu giới,

Theo thứ tự đó mà tu tập đến viên mãn.]

Luận: Khi thương xót bố thí tất cả cho tất cả chúng sinh, cho dù đó là mặt của mình hay tủy ở trong mình, và không hề mong cầu phước lạc nào, thì Bồ-tát đã tu tập viên mãn ba-la-mật-đa bố thí.

Mặc dù chưa xả ly tham dục (vītarāga) nhưng Bồ-tát vẫn không oán hận khi chân tay bị chặt đứt; và vì thế ngài đã tu tập viên mãn hai ba-la-mật-đa là giới và nhẫn.

Thế Tôn, khi còn là Bồ-tát, đã nhìn thấy Như Lai Đê-sa (Tathāgata Puṣya) lúc đó đang ở bên trong một hang núi, tự thân chói sáng. Bồ-tát chiêm ngưỡng Như Lai trong suốt bảy ngày bảy đêm đến độ quên mất là mình đang đứng một chân. Ngài đã làm một bài kệ tán thán Như Lai: “Ồ, Thế Tôn! Dù ở trên trời, ở dưới đất, ở thế giới này, ở cửa Tỳ-sa-môn (Vaiśravaṇa) (Đa văn thất), ở cung điện của Maru (Thệ cung), ở các thiên xứ khác, ở cả các phương, các hướng, cũng không thể tìm ra một ẩn sĩ ngang bằng với ngài; cho dù người ta có đi khắp toàn bộ trái đất đông đảo này với núi với rừng, nếu muốn.” Theo truyền thuyết, như vậy là Bồ-tát đã tu tập viên mãn ba-la-mật-đa tinh tấn và chín kiếp đã được vượt qua (pratyudāvarita).

Vào thời điểm nhập Kim cang định (vajrasamādhi), ngay trước khi chứng đắc Bồ-đề, thì Bồ-tát đã tu tập viên mãn hai ba-la-mật-đa là định (dhyāna) và tuệ (prjñā).

Sáu ba-la-mật-đa được gọi tên như vậy là vì chúng đã đạt đến bờ bên kia của toàn bộ các sự viên mãn (saṃpad) thuộc về mỗi một ba-la-mật-đa này.

(Hỏi) Kinh dạy rằng có ba loại phước - nghiệp - sự (puṇyakriyāvastus) là bố thí, giới hạnh và tu tập; như vậy, làm thế nào ba loại này lại được gọi là phước - nghiệp - sự?

Tụng đáp:

施戒修三類      各隨其所應

受福業事名      差別如業道。

[Ba loại thí giới tu

Tùy điều kiện tương ứng,

Có tên là phước - nghiệp - sự;

Khác nhau như nghiệp đạo.]

Luận: Ba loại bố thí, trì giới và tu tập, tùy theo thể tánh của mỗi loại, có khi đều là phước (punya), nghiệp (kriyā) - tức hành động - và sự (vastu) - tức là nơi hành động được thực hiện - có khi chỉ là phước, nghiệp hoặc sự; cũng giống như trường hợp của nghiệp đạo có khi vừa là nghiệp vừa là nghiệp đạo, có khi chỉ là nghiệp đạo.

Trước tiên hãy xét đến loại phước - nghiệp - sự thuộc về bố thí: (1) Thân nghiệp và ngữ nghiệp đều là phước, nghiệp và sự: Chúng là phước vì là có quả dị thực đáng ưa; chúng là nghiệp (puṇyakriyā), vì thể của chúng vốn là nghiệp; chúng là sự, tức là nơi hành động hoặc là cảnh sở duyên (vastu, adhiṣṭhāna) của loại tư bố thí có khả năng dẫn khởi chúng; (2) tư (cetanā) bố thí chỉ là phước (punya) và nghiệp (puṇyakriyā, phước nghiệp); (3) các pháp (thọ, v.v.) đi kèm theo thân và ngữ nghiệp chỉ là phước.

Loại phước - nghiệp - sự thuộc về giới chỉ có thân nghiệp, ngữ nghiệp nhưng lại có đủ cả phước, nghiệp và sự.

Đối với loại phước - nghiệp - sự thuộc về tu tập, hãy xét đến sự tu tập tâm từ (maitrī): (1) Sự tu tập này là phước và cũng là sự vì đó là nơi thực hiện hành động phước đức (puṇyakriyāyās ca vastu), tức là loại tư tương ưng với tâm từ bởi vì trong thế gian thì loại tư này mang hình thái của tâm từ; (2) loại tư này vừa là phước vừa là nghiệp; cũng giống như loại giới tạo thành luật nghi tịnh lự (dhyānasamvara) được thành tựu bởi người tu tập tâm từ; (3) các pháp khác (tín, v.v.) đi kèm theo tu chỉ là phước.

Hoặc nhóm từ phước nghiệp (puṇyakriyā) còn có nghĩa là tác phước (puṇyakāraṇa) hay phước gia hành (puṇyaprayoga); và thí, giới cũng như tu đều là sự của phước nghiệp, bởi vì việc thực hiện chúng cũng có ý nghĩa là sự chuẩn bị cho phước đức (khởi phước gia hành).

Có thuyết khác cho rằng nếu nói thật chính xác thì phước nghiệp chính là thiện tư; và thí, giới cũng như tu đều là sự, tức là nền tảng để thực hiện loại tư này.

(Hỏi) Bố thí (dāna) có nghĩa là gì và chiêu cảm loại quả gì?

Tụng đáp:

由此捨名施 謂為供為益



身語及能發 此招大富果.

[Do xả nên gọi là thí,

Vì để cúng dường, để làm lợi ích.

Thân ngữ nghiệp và người phát nghiệp

Chiêu cảm quả đại phú.]

Luận: Hiển nhiên bố thí có nghĩa là tất cả những gì được cho (xả, deya); tuy nhiên ở đây bố thí còn chỉ cho người cho. Người cho có thể là vì sợ, vì muốn được đáp lại, vì tham (rāga), v.v.; vì thế ở đây không bàn đến các nguyên nhân khác nhau của bố thí mà tác giả chỉ muốn trình bày một cách vắn tắt rằng bố thí chính là người bố thí vì người này muốn tỏ lòng cung kính hay phụng sự (thuyết vi cúng ích ngôn).

(Hỏi) Như vậy thì ai bố thí?

(Đáp) Chính là thân ngữ nghiệp và người phát khởi các nghiệp này. Một tập hợp (kalāpa) các tâm và tâm sở (cittacaitya) tạo thành nguồn gốc của một nghiệp thuộc về thân hoặc ngữ: Chính tập hợp này và loại nghiệp này bố thí. Giống như một bài tụng đã nói: “Khi một người vì tâm thiện (manas) mà bố thí những gì thuộc về mình thì người ta nói rằng chính các uẩn (skandhas) thiện đã bố thí.

Loại phước - nghiệp - sự thuộc về bố thí (dānamaya) mang lại quả đại phú quý.

Khi nói “phước - nghiệp - sự thuộc về (bao hàm, maya) bố thí” (thí loại phước) tức hàm ý bố thí là thể của phước - nghiệp - sự (thí loại phước); cũng giống như nói: “Nhà bằng gỗ” (trṇmayagrha), “bình bằng lá” (diệp loại khí).

(Hỏi) Vì lợi ích gì mà phải bố thí?

Tụng đáp:

為益自他俱 不為二行施.

[Vì lợi cho mình, cho người, cho cả hai,

Và không chỉ lợi cho cả hai mà bố thí.]

Luận: Bố thí cho một tháp miếu (chế-đa, caitya) thì không có lợi cho người khác nhưng lại có lợi cho người bố thí khi người này là một thánh giả (Ārya) chưa ly dục (avitarāga, avirakta, sarāga) hoặc một dị sinh ly dục hoặc chưa ly dục.

Bố thí của một thánh giả ly dục cho người khác - ngoại trừ trường hợp sự bố thí này cảm quả ngay trong đời sống hiện tại - thì không có lợi cho thánh giả này bởi vì thánh giả ly dục này đã vượt qua giới địa (Kāmadhātu) nơi mà quả dị thực của sự bố thí này có thể xảy ra trong đời sống kế tiếp. Sự bố thí này chỉ có lợi cho người khác.

Bố thí của một thánh giả chưa ly dục, của một dị sinh đã ly dục hoặc chưa ly dục, cho người khác thì vừa lợi mình vừa lợi người.

Bố thí của một thánh giả ly dục cho một tháp miếu - ngoại trừ trường hợp sự bố thí này cảm quả ngay trong đời sống hiện tại - thì không có lợi cho bản thân thánh giả cũng như người khác. Sự bố thí này chỉ nhằm bày tỏ sự cung kính và biết ơn.

Trước đây có nói một cách tổng quát về sự bố thí chiêu cảm quả đại phú quý; nay sẽ trình bày nguyên nhân sự khác nhau của quả bố thí.

由主財田異 故施果差別.

[Do sự khác nhau về người bố thí, của bố thí và điền

Mà quả của bố thí khác nhau.]

Luận: Sự bố thí khác nhau là do ba loại nhân: Người bố thí, của bố thí và điền; và vì sự bố thí khác nhau nên quả cũng khác nhau.

(Hỏi) Người bố thí khác nhau như thế nào?

Tụng đáp:

主異由信等 行敬重等施

得尊重廣愛 應時難奪果.

[Thí chủ khác nhau là do tín, v.v.;

Nếu bố thí với sự cung kính, v.v.

Sẽ được tôn trọng, vui sướng thọ dụng,

Thọ dụng đúng lúc, khó bị mất quả.]

Luận: Người bố thí (thí chủ, dānapati) là người thật tốt khi người này có lòng tin, giới hạnh, sự hiểu biết (śruta), sự rộng lượng (tyāga), trí tuệ (prajñā), có tiết độ (alpecchatā), v.v..

Khi thí chủ tốt thì sự bố thí cũng tốt; và khi sự bố thí tốt thì quả của nó cũng tốt.

Một thí chủ như thế luôn luôn bố thí với sự kính trọng (satkṛtya), từ chính bàn tay của mình (svahastena), đúng lúc cần thiết (kāle), và không làm tổn hại đến ai (parān anupahatya).

Một người nếu bố thí với sự kính trọng sẽ được người khác tôn trọng; nếu tự tay mình bố thí sẽ cảm thấy vui sướng khi thọ dụng sự phú quý; nếu bố thí đúng lúc cần thiết sẽ đắc được các thứ thọ dụng vào lúc thích hợp chứ không phải vào lúc không thể thọ dụng; nếu bố thí mà không làm tổn hại người khác thì các thứ thọ dụng sẽ không bị tổn hoại, không bị cướp đoạt, không bị lửa cháy, v.v..

Trên đây đã nói về trường hợp tối ưu của người bố thí và tại sao sự bố thí lại trở thành tối ưu nhờ hạng thí chủ này; tiếp theo là phần nói về vật được bố thí.

財異由色等 得妙色好名

眾愛柔軟身 有隨時樂觸。

[Của bố thí khác nhau là do sắc, v.v.;

Và sẽ có được sắc đẹp, tiếng tốt,

Người khác yêu mến, thân thể mềm mại,

Lạc xúc tùy thời.]

Luận: Của bố thí thuộc loại tối ưu khi nó có đủ sắc, hương, vị, xúc.

(Hỏi) Với của bố thí như thế thì người bố thí sẽ đắc được gì?

(Đáp) Người bố thí một vật có đủ màu sắc sẽ được xinh đẹp; bố thí một vật có đủ mùi hương sẽ được tiếng tốt khắp nơi, cũng giống như sự lan tỏa của một mùi hương; bố thí một vật có đủ các vị sẽ được vui vẻ, cũng giống như một vị ngọt; bố thí một vật có đủ sự xúc chạm sẽ có thân hình mềm mại, giống như vật quý giá là nữ nhân của Luân vương (Cakravartin) và tay chân chỉ có các loại xúc khả ái, tức nóng hay lạnh là tùy theo mùa (ṛtusukhasparsāni cāsyāngāni).

(Hỏi) Tính chất tối ưu của điền là gì?

Tụng đáp:

田異由趣苦 恩德有差別.

[Điền khác nhau là do thú, khô,

Ân, đức có khác nhau.]

Luận: Điền tối ưu là do thú. Thế Tôn đã nói: “Nếu bố thí bằng sinh thì thọ quả lớn gấp trăm lần; nếu bố thí cho người phạm giới thì thọ quả lớn gấp ngàn lần.”

Điền tối ưu là do khổ. Trong bảy loại phước - nghiệp - sự hữu y (aupadhika puṇyakriyāvastus) Thế Tôn đã kể đến sự bố thí cho người bệnh, cho người trông nom người bệnh, bố thí vào lúc giá rét, v.v.; và ngài còn nói: “Đối với người con trai hay con gái của gia đình có bảy loại phước - nghiệp - sự hữu y này thì người ta không thể nói được hạn lượng của các phước đức của họ.”

Điền tối ưu là do ân huệ. Đó là sự bố thí cho cha, cho mẹ, cho thầy, và những người có ơn khác; trong kinh Bốn Sinh (Jātaka) kể về câu chuyện của con gấu, con nai, v.v..

Điền tối ưu là do đức. Đức Thế Tôn nói: “Bố thí cho người có đức hạnh thì thọ quả lớn gấp một trăm ngàn lần...”.

(Hỏi) Trong tất cả các sự bố thí, sự bố thí nào lớn nhất?

Tụng đáp:

脫於勝菩薩 第八施最勝.

[Bố thí giữa các bậc giải thoát, của Bồ-tát,

Loại bố thí thứ tám là lớn nhất.]

Luận: Thế Tôn nói rằng sự bố thí của một người ly nhiễm (vitarāga, virakta) cho một người ly nhiễm khác chính là sự bố thí lớn nhất.

Hoặc đó là sự bố thí của một vị Bồ-tát vì lợi lạc của tất cả chúng sinh; sự bố thí này mặc dù được thực hiện bởi một người chưa ly nhiễm đối với những người chưa ly nhiễm nhưng vẫn là một sự bố thí tối thắng.

Ngoài sự bố thí của Bồ-tát ra, còn có sự bố thí thứ tám trong tám loại bố thí mà Thế Tôn đã dạy.

(Hỏi) Tám loại này là gì?

(Đáp) Đó là (1) bố thí tùy chí (āsadya); (2) bố thí do sợ hãi (bố úy thí); (3) bố thí “vì người khác đã bố thí cho mình” (adān me dānam iti dānam) (Báo ân thí); (4) bố thí “để người khác bố thí cho mình” (dāsyati, cầu báo thí); (5) bố thí “vì cha mình và ông nội mình đã bố thí” (tập tiên thí, dattapūrraṃ me pitṛnhiś ca pitāmahaiś ceti dānam); (6) bố thí để đắc được cõi thiên (svargārtham, hy thiên thí); (7) bố thí để có tiếng (kīrtiyartham, yêu danh thí); (8) bố thí để trang nghiêm tâm (cittālaṃkāṛārtham), để trợ tâm (cittaoariṣkāṛārtham), để trang bị cho Du-già (yogasambhārārtham = yodanidānārtham), để đạt được mục đích tối thượng (uttamārthasya prāptate) (tức để đắc quả A-la-hán hay Niết-bàn).

(Hỏi) Bố thí tùy chí có nghĩa là gì?

(Đáp) Các luận sư đời trước giải thích: Đó là sự bố thí ngay tức khắc cho những ai ở gần đang đến với mình.

Bố thí do sợ hãi là sự bố thí của một người khi thấy rằng vật được bố thí sắp bị hư hoại; người ta nghĩ “tốt hơn là nên bố thí vật này”.

Kinh (Madhyama, 47, 3) nói: “Có một quả báo không thể đo lường được của sự bố thí cho một người đang hướng đến quả Dự lưu (Dự lưu hướng, srotāpannaphalapratiṣṭhāna); và nếu bố thí cho một người đã đắc quả Dự lưu thì quả báo càng khó đo lường hơn nữa.”

(Hỏi) Quả của sự bố thí cho những người không phải là thánh cũng không thể đo lường như vậy sao?

Tụng đáp:

父母病法師 最後生菩薩

設非證聖者 施果亦無量。

[Cha, mẹ, người bệnh, pháp sư,

Bồ-tát ở lần sinh cuối cùng,

Mặc dù chưa chứng thánh quả

Nhưng quả bố thí vẫn không đo lường được.]

Luận: Năm hạng người trên mặc dù chỉ là dị sinh nhưng nếu cung phụng họ thì vẫn có quả báo vô lượng.

Khi nói “Bồ-tát ở lần sinh cuối cùng” (antyajanman) là hàm ý “Bồ-tát trong đời sống cuối cùng” (caramabhavika).

(Hỏi) Pháp sư (dharmabhāṣaka) thuộc về hạng người nào? Và được kể vào loại điền nào?

(Đáp) Thuộc về ân điền; bởi vì đây là người bố thí tuệ nhãn (prajñācakṣus) cho rất nhiều người bị vô minh che ám, là người khai thị (prakāśayitar) cho người khác điều gì là tốt (sama = dharma) và điều gì là xấu (viṣama = adharma), là người gây dựng pháp thân vô lậu. Nói tóm lại, đây là người thực hiện tất cả việc làm của một vị phật; và vì thế là một người bạn lớn về mặt tinh thần (đại thiện hữu, mahākalyāṇamitra).

Muốn đánh giá sự nặng nhẹ của các nghiệp chúng ta cần phải bàn đến sáu nguyên nhân:

後起田根本 加行思意樂  
由此下上故 業成下上品。

[Hậu khởi, điền, căn bản

Gia hành, tư, ý lạc;

Do chúng nhỏ hay lớn,

Mà nghiệp thành nhỏ, lớn.]

Luận: Hậu khởi có nghĩa là sau khi đã tạo nghiệp thì cứ theo đó mà làm.

Điền là những gì ta làm cho tổn hại hoặc lợi ích.

Căn bản (adhiṣṭhāna) là nghiệp đạo căn bản.

Gia hành là thân nghiệp và ngữ nghiệp trước đó.

Tư (cetanā) là cái mà nhờ nó nghiệp đạo mới được thành tựu (niṣṭhā).

Ý lạc (āśaya) là các ý định như: “Ta nên làm cho họ điều này hoặc điều kia; ta sẽ làm điều này hoặc điều kia”.

Có khi nghiệp thuộc loại nặng chỉ vì hậu khởi (pṛṣṭhaparigrahād eva), tức là khi nghiệp này tạo cho quả dị thực tính chất “nhất định sẽ xảy ra” (vipākanaiyamyāvasthānāt). Có khi nghiệp thuộc loại nặng chỉ vì điền, như tội giết cha thì nặng hơn tội giết hại. Có khi có điền như nhau nhưng một căn bản nào đó (adhiṣṭhāna) làm cho nghiệp này nặng trong khi một căn bản khác lại làm cho nghiệp này nhẹ; chẳng hạn như giết cha và mẹ là một tội nặng, nhưng nếu so sánh với tội này thì tội trộm cắp của cha mẹ, nói dối với cha mẹ, v.v. lại trở thành không nặng. Về các trường hợp nghiệp nặng của gia hành, v.v., cũng được giải thích như vậy.

Khi tất cả các nhân đều lớn thì nghiệp trở thành rất nặng; và khi các nhân đều nhỏ thì nghiệp trở thành rất nhẹ. Trừ hai loại nặng và nhẹ này ra, các nghiệp trung gian đều không quá nặng và không quá nhẹ.

(Hỏi) Kinh nói nghiệp có hai loại là tạo tác nghiệp và tăng trưởng nghiệp; như vậy do nguyên nhân nào nghiệp được gọi là tăng trưởng?

Do năm loại nhân:

由審思圓滿 無惡作對治  
有伴異熟故 此業名增長

[Do thâm tư, viên mãn,

Không ố tác đối trị,

Có bạn và dị thực

Mà nghiệp được gọi là tăng trưởng.]

Luận: Do thâm tư là khi một nghiệp được tạo tác thì không phải trước đó hoàn toàn không có tư, và cũng không phải tới lúc cuối cùng tư mới tạo tác.

Do viên mãn có nghĩa là tất cả chúng sinh vì tạo một ác hạnh hoặc ba ác hạnh mà bị đọa ác thú; và tạo một nghiệp đạo hoặc mười nghiệp đạo mà bị đọa ác thú. Nếu tạo tác đủ các số lượng như thế tức phải đọa vào ác thú; nếu chưa đủ thì chỉ gọi là tạo tác chứ không phải tăng trưởng; nếu đã đủ thì cũng được gọi là tăng trưởng.

Do không có ố tác và đối trị tức không có truy hỏi và không đối trị ác nghiệp.

Do có bạn là khi một nghiệp vốn đã bất thiện lại có thêm một pháp bất thiện đi kèm theo (akuśalam akuśalaparivāraṃ ca), như sự vui mừng sau khi đã tạo ác nghiệp.

Do dị thực là khi một nghiệp nhất định cho quả dị thực (vipākadāne niyatam).

Đối với thiện nghiệp cũng như vậy.

Các nghiệp không có tính chất trên chỉ là loại được tạo tác chứ không phải loại tăng trưởng.

(Hỏi) Ở phần trước có nói sự bố thí của một người chưa ly dục đối với tháp miếu (caitya) chỉ có lợi cho chính bản thân người này. Tuy nhiên, nếu không có ai thọ hưởng vật bố thí này thì làm sao có được phước đức?



Tụng đáp:

制多捨類福 如慈等無受.

[Bồ thí chế đa là loại phước do xả,

Giống như tu từ, v.v., không có người thọ dụng.]

Luận: Phước đức của sự bồ thí có hai loại: (1) Phước đức do xả (tyāgānvaya) là loại phước đức có được từ hành động xả bỏ; (2) phước đức do thọ (paribhogāvaya) là loại phước đức có được từ việc người nhận bồ thí thọ dụng vật bồ thí.

Phước đức của việc bồ thí tháp miếu là loại phước đức do xả.

(Hỏi) Nếu không có người nhận, làm thế nào sự bồ thí này có thể sinh khởi phước đức?

(Đáp) Với vấn nạn trên, chúng tôi sẽ trả lời bằng cách hỏi lại rằng tại sao sự bồ thí có thể sinh khởi phước đức khi có người nhận, và tại sao sự bồ thí không thể sinh khởi phước đức khi không có người nhận.

(Giải thích) Bởi vì trong trường hợp sau không có người nào được thỏa mãn, được lợi ích từ sự bồ thí này (kasya cid anugrahābhāvāt).

(Hỏi) Nếu sự thỏa mãn của người nhận là điều kiện sinh khởi phước đức thì sự tu tập các tâm vô lượng (tâm từ, v.v.) và sự tu tập chánh kiến (samyagdr̥ṣṭibhāvanā) không có phước đức sao.

Vì thế biết rằng sự bồ thí tháp miếu vẫn có phước đức.

Trong sự tu tập tâm từ, mặc dù không có người nhận, không có người được thỏa mãn nhưng đối với người tu tập tâm này thì phước đức vẫn sinh khởi nhờ vào sức mạnh của chính loại tâm này. Như vậy, mặc dù một bậc hữu đức đã qua đời (abhyatīta) nhưng sự hiến cúng cho tháp miếu tự nó vẫn có phước đức nhờ vào sự thành tâm của người cúng dường (svacittād eva puṇyam).

(Hỏi) Có thể nói rằng các sắc nghiệp thuộc về sự cúng dường vì kính lễ (dānamānakriyā) là không cần thiết không?

(Đáp) Không thể như vậy được. Bởi vì sự thành tâm phát khởi các nghiệp này cường thắng hơn sự thành tâm của người chỉ trang nghiêm và bố thí về mặt tinh thân. Cũng giống như khi một người có ý định giết chết kẻ thù của mình và mặc dù kẻ thù đã bị giết chết nhưng người này vẫn tiếp tục tạo tác các nghiệp thân, ngữ do ý định trên dẫn khởi khi nghĩ rằng: “Đây là kẻ thù của ta” - tức nghĩ rằng: “Kẻ thù này vẫn chưa chết” - và điều này vẫn mang lại nhiều điều không phải phước đức (phi phước) chứ không phải chỉ do khởi tâm. Như vậy, mặc dù bậc Đại sư không còn tồn tại nhưng phải khởi thân ngữ nghiệp kính lễ cúng dường thì mới có được nhiều phước đức, chứ không phải chỉ khởi tâm là đủ.

(Hỏi) Gieo hạt giống của nghiệp bố thí vào ruộng tốt (thiện điền) thì sẽ thu hoạch được loại quả đáng ưa; như vậy, nếu gieo vào một ruộng xấu (ác điền) thì sẽ có quả không đáng ưa không?

Tụng đáp:

惡田有愛果 種果無倒故。

[Ác điền vẫn có quả đáng ưa

Vì không có sự trái ngược giữa giống và quả.]

Luận: Nay thấy trên thế gian, hạt giống và quả ở ruộng không hề trái ngược nhau. Từ hạt giống nho (mạt-độ-ca, mṛdvīkā) sinh ra quả nho có vị ngọt; từ hạt giống cây Nimba (nhằm-bà) sinh ra quả có vị đắng; chứ không phải do ảnh hưởng của đất ruộng mà giống và quả khác nhau. Như vậy, người bố thí dù gặp ác điền nhưng vì phát tâm làm lợi ích cho người mà gieo giống bố thí thì vẫn hoạch đắc loại quả đáng ưa chứ không phải loại không đáng ưa. Tuy nhiên, cũng do những khuyết điểm của đất ruộng mà có khi thu hoạch ít quả (như trường hợp bố thí phạm nhân, v.v.) hoặc có khi hoàn toàn không thu hoạch quả (như trường hợp bố thí hời hợt cho ngoại đạo, v.v.).

Trên đây đã nói về loại phước - nghiệp - sự thuộc về bố thí; tiếp theo là phần giải thích về loại phước - nghiệp - sự thuộc về giới.

離犯戒及遮 名戒各有二

非犯戒因壞 依治滅淨等。

[Xa lìa phạm giới và già tội]

Gọi là giới; giới có hai loại.

Không bị hủy hoại vì phạm giới và các nhân,

Dựa vào các pháp đối trị và tịch diệt.]

Luận: Các sắc pháp bất thiện được gọi là phạm giới; trong đó những tội tự nhiên (tánh tội) chính là những tội mà nếu phạm phải thì gọi là phạm giới. Các tội thuộc loại “không vâng lời” (già tội) như ăn không đúng lúc (phi thời thực), v.v., tuy không phải thuộc loại tánh tội nhưng vì chư phật khi đặt ra là có ý hỗ trợ chánh pháp và chúng sinh cho nên nếu phạm phải thì vẫn gọi là phạm giới.

Xa lìa cả tánh tội và già tội thì gọi là giới. Giới có hai loại là biểu và vô biểu vì đều có tự tánh là thân ngữ nghiệp; phần này đã được trình bày sơ lược ở trước.

Nếu có đủ bốn đức thì gọi là thanh tịnh; nếu trái lại thì gọi là bất tịnh.

Bốn đức là (1) không bị hủy hoại vì phạm giới - ở đây khi nói “phạm giới” là chỉ cho các sắc pháp bất thiện ở trên; (2) không bị hủy hoại vì nhân của sự phạm giới - ở đây khi nói “nhân” là chỉ cho các phiền não tham, v.v., và các tùy phiền não (upakleśas); (3) dựa vào các pháp đối trị, như tứ niệm trụ (smṛtyupasthānas) bởi vì các pháp này có khả năng đối trị sự phạm giới và các nhân; (4) nương vào pháp tịch diệt chứ không phải các đời sống ở cõi thiên (thăng sinh), tức là chỉ nương vào Niết-bàn, hướng đến Niết-bàn.

Có thuyết cho rằng có năm nhân làm cho giới được thanh tịnh: (1) Sự thanh tịnh của nghiệp đạo căn bản (maulakarmapatha) [tức xa lìa các ác đạo]; (2) sự thanh tịnh của các pháp đi kèm theo (quyển thuộc, sāmantaka) nghiệp đạo căn bản [tức xa lìa gia hành và các phương tiện giết hại, v.v.]; (3) không bị các loại tầm làm nhiễu loạn (vitarkānupaghāta); (4) sự giám sát nhờ vào niệm (smṛtyanupariḡhītatva) [tức các niệm về phật, pháp, tăng có khả năng làm xa lìa các nghiệp vô ký]; (5) sự chuyển hướng Niết-bàn (nirvāṇapariṇāmitatva).

Có thuyết nói rằng giới có bốn loại: (1) Bồ úy giới, tức loại giới được thọ trì vì sợ không có đủ các thứ cần thiết cho cuộc sống (bất hoạt úy), vì sợ mang tiếng xấu (ác danh úy), vì sợ bị trừng phạt (trị phạt úy), vì sợ các ác thú (ác thú úy); (2) hy vọng giới (āśamsāsīla), tức loại giới được thọ trì vì tham muốn các đời sống đáng ưa, các vật thọ dụng, tiếng khen; (3) thuận giác chi

giới, tức loại giới được người có chánh kiến (samyagdr̥ṣṭi) thọ trì để được giải thoát; (4) thanh tịnh giới (parisuddha), tức là loại giới vì xa lìa các nhiễm ô (nirmala) nên không còn các lậu hoặc (anāsrava, vô lậu).

Trên đây đã nói về giới; tiếp theo là nói về tu.

等引善名修 極能熏心故.

[Thiền đẳng dẫn gọi là tu

Vì có khả năng huân tập tâm.]

Luận: (Hỏi) Khi nói thiền định (đẳng dẫn, samāhita) là để chỉ cho cái gì?

(Đáp) Đó là các pháp có tự tánh là định (samādhi, tam-ma-địa), là các pháp cùng hiện hữu với các pháp có tự tánh là định.

(Hỏi) Tại sao các pháp này có tên là tu (bhāvanā)?

(Đáp) Vì chúng huân tập tâm. Thiền pháp thuộc về định ảnh hưởng rất mạnh đến tâm bởi vì chính tâm thâm nạp các phẩm tánh của loại thiền này; cũng giống như các hạt mè chịu ảnh hưởng của các bông hoa khi hấp thụ mùi hương của hoa (puṣpagandhamayīkaraṇāt).

(Hỏi) Ở trên có nói quả của sự bố thí bao gồm các sự thọ dụng lớn (mahābhoga); như vậy đối với giới và tu sẽ có những loại quả nào được chiêu cảm?

Tụng đáp:

戒修勝如次 感生天解脫.

[Về căn bản giới và tu, theo thứ tự này

Chiêu cảm quả sinh thiên và giải thoát.]

Luận: Nếu xét tự nền tảng (thắng) thì giới có quả là sự sinh vào cõi thiên và tu có quả là sự giải thoát. Bố thí là có quả là cõi thiên nhưng giới mới là nguyên nhân căn bản của sự sinh thiên này. Sự giải thoát hay Niết-bàn có nhân của nó là sự tu tập; sự tu tập này, trên con đường đoạn trừ phiền não (đoạn đạo, prahāṇamārga), có khả năng sinh khởi tức khắc sự xả ly các

phiền não; tuy nhiên giới cũng có góp phần vào việc này bởi vì giới cũng có nghĩa là sự tịch tĩnh (śamatha) và sự nhìn thấy (vipaśyanā).

Kinh nói rằng có bốn hạng người có khả năng đắc được phước đức Phạm thiên (Phạm phước) là (1) những người cúng dường Như Lai tánh (Như Lai đà-đồ), xây dựng tháp miếu; (2) những người cúng dường chúng tăng bốn phương, kiến lập tự viện, bố thí vườn, y phục, đồ ăn, dụng cụ nằm ngồi, thuốc men; (3) những người có khả năng hòa hợp chúng tăng bị ly gián; (4) tu tập tâm từ v.v. đối với tất cả chúng sinh.

(Hỏi) Loại Phạm phước này có hạn lượng như thế nào?

Tụng đáp:

感劫生天等 為一梵福量。

[Chiêu cảm quả sinh thiên trong một kiếp, v.v.;

Đó là hạn lượng của một Phạm phước.]

Luận: Các luận sư đời trước nói rằng nhờ vào loại phước này mà có thể chiêu cảm đời sống ở cõi thiên trong một kiếp để thọ dụng phước lạc; và do quả được chiêu cảm này mà thọ hưởng phước lạc ngang với thọ lượng một kiếp của Phạm phụ thiên.

Các bộ phái khác có bài kệ rằng: “Người tin vào chánh kiến mà tu tập mười thắng hạnh thì sinh khởi được Phạm phước vì chiêu cảm lạc quả của cõi thiên trong một kiếp”.

Tỳ-bà-sa nói: “Phạm phước có hạn lượng ngang với loại phước đức đã được nói đến trong phần phân biệt các nghiệp chiêu cảm diệu tướng ở trên”. Chữ “đẳng” trong tụng văn nhằm để chỉ cho các chủ thuyết khác.

Trên đây đã nói về tài thí; tiếp theo là pháp thí:

法施謂如實 無染辯經等

[Pháp thí là biện giải đúng kinh điển, v.v.

Với một tâm không bị nhiễm ô.]

Luận: Nếu có khả năng biện giải đúng đắn kinh điển với tâm không bị nhiễm ô khiến cho tất cả chúng sinh khi nghe được đều có thể hiểu rõ thì gọi là pháp thí. Vì thế, nếu biện giải một cách sai lạc hoặc với một tâm nhiễm ô mong cầu lợi lạc (lābha), sự tôn kính (satkāra), danh tiếng (kīrti) tức đã hủy hoại phước đức to lớn đến với mình.

Trên đây đã giải thích riêng về ba loại thiện pháp dựa vào sự phân tích ba phước - nghiệp - sự; ngoài ra thiện pháp còn được chia làm ba loại:

順福順解脫      順決擇分三

感愛果涅槃      聖道善如次.

[Ba loại thuận phước, thuận giải thoát, và thuận quyết Trạch,

Là các thiện pháp có thể chiêu cảm ái quả, Niết-bàn,

Thánh đạo theo thứ tự nói trên.]

Luận: Thuận phước phần (puṇyabhāgīya) là loại thiện pháp có khả năng chiêu cảm quả dị thực đáng ưa.

Thuận giải thoát phần (mokṣabhāgīya) là loại thiện pháp, sau khi sinh khởi, đã trở thành pháp nhập diệt (parinirvāṇa). Bất kỳ người nào, khi nghe giảng về những khuyết điểm của luân hồi (saṃsāra), về vô ngã, về các phẩm tính của Niết-bàn, mà lòng trên người dựng đứng và chảy nước mắt thì nên biết rằng người này đã thành tựu thiện căn thuận giải thoát phần; cũng giống như khi trông thấy mầm mộng sinh trưởng vào lúc có mưa tức biết rằng đã có gieo hạt trong các lỗ đất (khalabila) ở đó.

Thuận quyết Trạch phần (nirvedhabhāgīya) là bốn pháp noãn (uṣmagatas), v.v.; phần này sau này sẽ được trình bày chi tiết hơn.

(Hỏi) Người đời có nói đến sự viết chữ (thư), sự vẽ hoặc điêu khắc (ân), sự tính toán (toán), sự làm văn (văn), sự đếm (số); như vậy tự thể của các loại này là gì?

諸如理所起      三業并能發

如次為書印      算文數自體.

[Tất cả đều được sinh khởi đúng pháp

Bởi ba nghiệp và “năng phát”.

Tuần tự làm tự thể của thư pháp, ấn pháp,

Toán pháp, văn pháp và số pháp.]

Luận: Nói “khởi đúng pháp” có nghĩa là do chính gia hành mà sinh khởi; “ba nghiệp” là thân, ngữ và ý; “năng phát” là khả năng phát khởi ba loại nghiệp này. Các pháp trên, tùy theo từng điều kiện riêng, chính là các pháp thọ, tưởng, v.v..

Trong số năm pháp này, thư pháp và ấn pháp lấy thân nghiệp và năm uẩn có khả năng phát khởi thân nghiệp làm tự thể.

Toán pháp và văn pháp lấy ngữ nghiệp và năm uẩn có khả năng phát khởi ngữ nghiệp làm tự thể.

Số pháp lấy ý nghiệp và bốn uẩn có khả năng phát khởi ý nghiệp làm tự thể bởi vì chỉ có ý tư mới có khả năng tính đếm.

Sau đây là phần trình bày sơ lược về các tên gọi khác nhau của các pháp:

善無漏名妙      染有罪覆劣

善有為應習      解脫名無上.

[Pháp thiện vô lậu gọi là diêu;

Pháp nhiễm ô gọi là hữu tội,

Hữu phú hoặc liệt;

Pháp thiện hữu vi gọi là ung tập;

Pháp giải thoát gọi là vô thượng.]

Luận: Các thiện pháp vô lậu được gọi là diêu; các pháp nhiễm ô còn có tên là “có tội”, “ngăn che” (hữu phú), “yếu liệt”. Căn cứ vào hai loại diêu pháp và liệt pháp thì có thể biết được các pháp thuộc loại trung bình vì thế tụng văn không nói đến.

Các thiện pháp hữu vi còn gọi là “nên tu” (ung tập); trái với các pháp này thì gọi là “không nên tu”.

(Hỏi) Tại sao các pháp vô vi không được gọi là “nên tu”?

(Đáp) Vì các pháp này không thể được tu tập thường xuyên để tăng trưởng; hơn nữa sự tu tập sẽ tạo ra quả trong lúc pháp vô vi không có quả.

Giải thoát Niết-bàn còn được gọi là vô thượng vì không có một pháp nào khác có thể vượt trội hơn Niết-bàn vốn là một pháp thuần thiện, thường hằng và vượt lên trên tất cả các pháp khác. Tất cả các pháp còn lại đều có thể bị pháp khác vượt qua.

---o0o---

## Chương 05 - Phân Biệt Tùy Miên

### Phần 18

Trước đây có nói rằng những sự khác nhau của thế gian là do nghiệp sinh ra; và nghiệp có thể tăng trưởng chính là nhờ các pháp tùy miên (anusayas); nếu không có tùy miên, nghiệp sẽ không có khả năng chiêu cảm (abhinirvartana) một đời sống mới (punarbhava) (vô cảm hữu năng).

(Hỏi) Có bao nhiêu loại tùy miên?

Tụng đáp:

隨眠諸有本  
謂貪瞋亦慢

此差別有六  
無明見及疑。

[Tùy miên là gốc của sự tái sinh;

Tùy miên có sáu loại

Là tham, từ đó có sân, mạn,

Vô minh, kiến và nghi.]

Luận: Phiền não (kleśa) khi hiện khởi sẽ có mười tác dụng: (1) Làm cho gốc của nó thêm kiên cố, có nghĩa là sự đắc được (prāpti) phiền não của một người có phiền não đã khiến cho phiền não không thể bị đoạn trừ; (2) tạo



thành một chuỗi liên tục (saṃtatim avasthāpayati), có nghĩa là tiếp tục sinh khởi; (3) điều chỉnh “môi trường sinh trưởng” (điền) của nó, tức là làm cho người có phiền não (āśraya, sở y) trở nên thích hợp với sự sinh khởi với phiền não; (4) sinh sản con cái của nó (niṣyanda), tức các tùy phiền não (upakleśas), như sự oán ghét sinh ra sự tức giận, v.v.; (5) dẫn đến (abhinirharati) nghiệp; (6) kết nạp nhân của nó (svasaṃbhāram parigrhṇāti), tức sự xét đoán sai lạc (ayoniśomanaskāra, phi lý tác ý); (7) làm cho người có phiền não bị lầm lạc đối với đối tượng của nhận thức (sở duyên); (8) uốn cong (namayati) chuỗi tương tục của tâm về phía sở duyên hoặc hướng đến sự tái sinh (đạo thức lưu); (9) làm thối đọa (vyutkrāmayati, parihāpayati) các thiện pháp (kuśalapakṣa); (10) trở thành sự trói buộc (bandhaṇa, phược) và ngăn cản sự vượt qua giới địa của các phiền não này.

(Hỏi) Tùy miên có bao nhiêu loại?

(Đáp) Có sáu loại là tham và từ đó có sân, mạn, vô minh, kiến và nghi.

Khi nói “từ đó” (tathā) là hàm ý chính vì có tham mà các tùy miên khác mới “có chỗ của chúng” (anuśayana) nơi các cảnh sở duyên (ư cảnh tùy tăng). Điều này sẽ được giải thích ở phần sau.

Nếu phân tích tham thành hai loại, sẽ có tất cả bảy loại tùy miên: (1) Tùy miên tham dục (kāmarāgānuśaya), (2) tùy miên sân hận (pratigha), (3) tùy miên tham hữu (bhavarāga), (4) tùy miên mạn (māna), (5) tùy miên vô minh (avidyā), (6) tùy miên tà kiến (drṣṭi), (7) tùy miên nghi (vicikitsā, vimati).

(Hỏi) Tùy miên tham dục có nghĩa là gì? Đó có phải là một tùy miên có tên là tham dục hay đó là một loại tùy miên tham dục khác với tham dục (kāmarāga)? Nếu cho rằng tham dục chính là tùy miên tức trái với kinh. Kinh (Saṃtukta, 33, 10, 35, 11) nói: “Người nào an trụ trong một thời gian với tâm không bị làm mỗi (paryavasthita) cho tham dục, và mỗi khi sự trói buộc (paryavasthāna) của tham vừa mới sinh khởi, lại biết được cách xả ly thì sự trói buộc của tham sẽ hoàn toàn bị mất hết thế lực mạnh mẽ của nó và người này sẽ đoạn trừ được tùy miên.” Ở đây khi nói tham dục bị đoạn trừ - và tham dục này vốn cùng thời với tùy miên của nó - là hàm ý tham dục và tùy miên của nó là hai pháp tách rời nhau. Nếu giải thích rằng đây là một loại tùy miên của tham dục tức đã lập tùy miên thành một pháp (dharma) không tương ứng với tâm [và hàm nghĩa có sự đắc được (prāpti) tham dục] thì lại trái với Bôn luận. Bôn luận (Jñānaprasthāna, 6, 4) dạy rằng “tùy miên tham dục (kāmarāgānuśaya) tương ứng với [tức có thể được kèm theo bởi]

ba thọ, lạc, hỷ và xả”. Một pháp nếu không tương ưng với tâm tức không có các cảm thọ này kèm theo.

Theo Tỳ-bà-sa, tùy miên tham dục là một tùy miên có tên là tham dục; chính tham dục là tùy miên. Đối với các phiền não khác cũng vậy: Chính nghi (vicikitsā) là tùy miên của nghi.

(Hỏi) Nhưng đoạn kinh vừa được trích dẫn ở trên đã nói tham dục được đoạn trừ cùng với tùy miên của nó; như vậy tùy miên không phải là tham dục?

(Đáp) Tỳ-bà-sa cho rằng khi nói “cùng với tùy miên của nó” (tịnh tùy miên) có nghĩa là “cùng với hệ quả (anubandha) của nó” (tịnh tùy phược). Hoặc kinh đã dùng từ anuśaya với nghĩa “sự hoạch đắc” (prāpti) vì sự hoạch đắc chính là nhân của tùy miên. Tuy nhiên, Bốn luận vì chỉ căn cứ vào thực nghĩa để trình bày cho nên đã nói rằng tùy miên chính là phiền não; và vì thế tùy miên là các pháp tương ưng với tâm.

(Hỏi) Dựa vào lý chứng nào để biết rằng đó là các pháp tương ưng với tâm?

(Đáp) Bởi vì tùy miên làm cho tâm nhiễm ô, ngăn che tâm, đối nghịch với thiện pháp, và khi thiện pháp sinh khởi thì tùy miên lại không tương ưng với tâm.

Điều này cho thấy chính vì tùy miên mà tâm bị nhiễm ô, các thiện pháp chưa sinh bị ngăn chặn không cho sinh ra, bị thối thất các thiện pháp đã sinh; do đó tùy miên không phải là các pháp không tương ưng với tâm.

(Hỏi) Nhưng các pháp không tương ưng với tâm vẫn có thể có khả năng như thế.

(Đáp) Không thể như vậy. Nếu tùy miên không tương ưng với tâm thì nó sẽ luôn luôn hiện khởi; và giả như nó có khả năng như thế thì thiện pháp sẽ không thể nào sinh khởi được. Nhưng trên thực tế thì thiện pháp vẫn sinh vì thế tùy miên không phải là pháp không tương ưng với tâm.

(Giải thích) Các luận sư chủ trương tùy miên không tương ưng với tâm đều không thừa nhận ba tác dụng trên thuộc về tùy miên, mà đúng ra là thuộc về phiền não (kleśa) [tức thuộc về các triền phược (paryavasthāna) và các pháp này thì không phải lúc nào cũng hiện khởi]. Vì thế chủ trương của Kinh bộ là đúng nhất. Kinh bộ nói rằng nhóm từ “tùy miên tham dục” có nghĩa là

“tùy miên của tham dục”. Nhưng không phải tùy miên tương ưng với tâm và cũng không phải không tương ưng với tâm bởi vì nó không phải là một thực pháp (dravya) riêng biệt. Những gì được gọi là tùy miên (anusāya) chính là phiền não ở trạng thái ngủ yên (thùy vị); và những gì được gọi là triền phược (pariyavasthāna) chính là phiền não ở trạng thái tỉnh thức (giác vị). Phiền não ngủ yên là loại phiền não không hiện hành, tức đang còn ở tình trạng của chủng tử; phiền não tỉnh thức là loại phiền não đang hiện hành. Khi nói “chủng tử” là nhằm chỉ cho một loại năng lực (śakti) sinh khởi phiền não, một khả năng thuộc về người được nói đến (āśraya, ātmabhāva) và được sinh ra bởi phiền não trước đó. Cũng giống như trong một người nào đó có tồn tại khả năng sinh khởi một cái biết thuộc về sự nhớ lại (niệm) và khả năng này có được là do một cái biết thuộc về sự toàn mãn (anubhavajñāna, chứng trí) sinh ra; cũng giống như khả năng sinh ra hạt lúa - một khả năng vốn thuộc về cây lúa, mầm mộng, - lại được sinh ra từ chính hạt giống lúa. Những luận sư nào cho rằng chủng tử của phiền não là một pháp tách rời với phiền não, không tương ưng với tâm, và được gọi tên là tùy miên, thì lẽ ra sẽ phải thừa nhận có một thực pháp không tương ưng với tâm và là nhân của một cái biết thuộc về sự nhớ lại; cũng giống như trường hợp của cây lúa.

(Hữu bộ) Các ông không có quyền giải thích nhóm từ “tùy miên tham dục” là “tùy miên của tham dục” bởi vì kinh đã dạy rõ tùy miên chính là tham dục. Kinh Lục Lạc (Ṣaṣṭakāsūtra) nói: “Người này có tham tùy miên (rāgānusāya) đối với lạc thọ”. [Rõ ràng kinh muốn nói rằng vào lúc khởi lạc thọ thì có một phiền não (tham, rāga) hiện hành (samudācar); và kinh đã gọi loại phiền não đang hiện hành này là tùy miên.]

(Kinh bộ) Kinh nói: “Có tham tùy miên”, chứ kinh không nói: “lúc đó có tham tùy miên”. [Vào sát-na của lạc thọ thì tùy miên của tham đang trong tiến trình sinh ra (utpadyate) mà vẫn chưa hiện khởi. Nói cách khác, vào sát-na của lạc thọ, có một tham hiện hành, một loại tham “tỉnh thức”;] khi lạc thọ này chấm dứt, tham sẽ lùi về tình trạng ngủ yên; và lúc đó chỉ có tùy miên của tham; một loại tham ngủ yên và làm mầm mộng cho loại tham “tỉnh thức” trong vị lai. Hoặc có thể khi nói tùy miên tham (rāgānusāya) là kinh muốn chỉ cho tham (rāga): Tùy miên tham chỉ là quả của tham và đây là trường hợp nhân được gọi tên theo quả.

Sự bàn luận thêm về vấn đề này nên dừng lại ở đây và hãy trở lại vấn đề chính.

(Hỏi) Tham được kinh phân thành hai loại tham dục và tham hữu là có ý nghĩa gì? Tham hữu là gì?

(Đáp) Sự chấp trước vào Sắc giới và Vô sắc giới được gọi là tham hữu (bhavarāga) [tức trái nghịch với tham dục (kāmarāga) vốn là sự chấp trước dục lạc (kāma, kāmaguṇa) chỉ thuộc riêng Dục giới.]

(Hỏi) Tại sao tham hữu chỉ dùng để chỉ riêng cho hai giới ở trên?

(Đáp) Sở dĩ có tên như vậy là vì đây là loại tham chỉ hướng về bên trong và vì để gạt bỏ ý tưởng cho rằng hai giới này là cõi giải thoát. Truyền thuyết (kila) giải thích: “Nhìn chung thì sự tham trước của chúng sinh ở hai giới này đều bám vào định (samāpatti), [chính xác hơn là duyên vào loại tĩnh lự (dhyāna) “có thể thọ hưởng được” (āsvādanasamprayuktadhyāna)]. Ở đây khi nói “nhìn chung” (đa) là hàm ý những chúng sinh này cũng có sự tham trước đối với các cung điện (vimāna), v.v. của họ. Sự tham trước vốn chỉ thuộc về các giai tầng thiên định này đều quay hướng về bên trong (antarmukhapravṛtta) cho nên mới có tên là tham hữu.

Ngoài ra có chúng sinh lại nghĩ rằng hai giới này tạo thành sự giải thoát (mokṣa); vì thế Thế tôn đã gọi sự tham trước đối với hai giới này là tham hữu.

[theo chúng tôi], ở đây “hữu” (bhava) được dùng để chỉ cho thân sở y (ātmabhāva, āśraya). Những chúng sinh này sống trong thiên định và vừa thọ dụng thiên định (đăng chí) vừa thọ dụng chính bản thân họ (sở y chỉ, svāśraya, svātmabhāva). Chính vì đã xa lìa sự tham trước các dục lạc (kāmaṅgarāga) nên họ chỉ thọ hưởng chính bản thân họ (tự thể) chứ không phải các vật ở ngoài. Đó là lý do tại sao sự tham trước hai giới trên được gọi là tham hữu.

(Hỏi) Tại sao sáu tùy miên này lại được phân thành mười loại như Bốn luận (Jñānaprasthāna, 5, 11) đã nói ở trên.

Tụng đáp:

六由見異十  
邊執見邪見

異謂有身見  
見取戒禁取。

[Do kiến khác nhau nên sáu lập thành mười.

Các loại kiến khác nhau là hữu thân kiến,

Biên chấp kiến, tà kiến,

Kiến thủ, giới cấm thủ.]

Luận: Vì kiến (dṛṣṭi) có năm loại, nên sáu tùy miên mới được lập thành mười loại. Như vậy tự thể của năm loại tùy miên tham (rāga), sân (pratigha), mạn (māna), vô minh (avidyā) và nghi (vicikitsā) không thuộc về kiến; và năm loại tùy miên hữu thân kiến (satkāyadṛṣṭi), tà kiến (mithyādṛṣṭi), biên chấp kiến (antagrāhadṛṣṭi), kiến thủ (dṛṣṭiparāmarśa) và giới cấm thủ (śīlavrataparāmarśa) đều có thể tánh thuộc về kiến.

Ngoài ra Bốn luận còn dạy rằng mười tùy miên này lại được lập thành ba mươi sáu tùy miên thuộc Dục giới, ba mươi một tùy miên thuộc Sắc giới, ba mươi một tùy miên thuộc Vô sắc giới; tổng cộng là chín mươi tám loại tùy miên.

(Hỏi) Dựa vào ý nghĩa gì để lập thành tất cả các loại tùy miên trên?

Tụng đáp:

六行部界異	故成九十八
欲見苦等斷	十七七八四
謂如次具離	三二見見疑
色無色除瞋	餘等如欲說。

[Do hành, bộ, giới khác nhau nên sáu tùy miên

Được lập thành chín mươi tám loại.

Ở Dục giới, kiến Khổ Đế, v.v.

Đoạn trừ mười, bảy, bảy, tám, bốn tùy miên;

Tức theo thứ tự trên loại trừ

Ba kiến, hai kiến, tất cả kiến và nghi.

Sắc giới và Vô sắc giới loại trừ sân,

Số còn lại giống như ở Dục giới.]

Luận: Tất cả mười tùy miên nói trên đều được đoạn trừ bởi kiến Khổ Đế ở Dục giới.

Bảy tùy miên được đoạn trừ bởi kiến Tập Đế, bảy tùy miên được đoạn trừ bởi kiến Diệt Đế; tức loại trừ hữu thân kiến, biên chấp kiến và giới cấm thủ.

Tám tùy miên được đoạn trừ bởi Kiến đạo Đế; tức loại trừ hữu thân kiến và biên chấp kiến.

Như vậy có tất cả ba mươi hai tùy miên có thể được đoạn trừ bởi kiến Tứ Đế, bởi vì chỉ cần kiến Tứ Đế cũng đã đủ để đoạn trừ chúng.

Bốn tùy miên được đoạn trừ bởi Tu đạo; đó là tham, sân, si, mạn bởi vì những ai đã kiến đế đều có thể đoạn trừ các tùy miên này nhờ sự tu tập Thánh đạo (mārgābhyāsa).

Như vậy, hữu thân kiến (tát-ca-da, satkāya) chỉ thuộc về một loại (nhất bộ, ekaparakāra) vì được đoạn trừ bởi kiến Khổ Đế (kiến khổ sở đoạn); biên chấp kiến cũng giống như vậy. Tà kiến thuộc về bốn loại vì có thể được đoạn trừ bởi kiến Khổ Đế, kiến Tập Đế, kiến Diệt Đế và Kiến đạo Đế; đối với kiến thủ (dr̥ṣṭiparāmarśa) và nghi (vicikitsā) cũng vậy. Giới cấm thủ thuộc hai loại vì có thể được đoạn trừ bởi kiến Khổ Đế và Kiến đạo Đế. Tham, sân, mạn, vô minh đều thuộc năm loại vì có thể được đoạn trừ bởi kiến Tứ Đế và Tu đạo.

(Hỏi) Tùy miên thuộc loại kiến khổ đoạn cho đến loại Tu đoạn có những tính chất gì?

(Đáp) Khi sở duyên (ālabhāna) của một tùy miên thuộc về loại có thể đoạn trừ bởi sự nhìn thấy một đế nào đó thì người ta nói rằng tùy miên này có thể được đoạn trừ bởi sự nhìn thấy chính loại đế này. Các tùy miên khác có thể được đoạn trừ bởi Tu đạo.

Như vậy có tất cả mười hai kiến (dr̥ṣṭis), bốn nghi (vicikitsās), năm tham (rāgas), năm sân (pratighas), năm mạn (mānas), năm vô minh (avidyās); tổng cộng thành ba mươi sáu tùy miên thuộc Dục giới.

Các loại tùy miên trên, ngoại trừ năm loại tùy miên sân, tạo thành ba mươi một tùy miên thuộc Sắc giới cũng như Vô sắc giới.

Vì thế Bản luận (Jñānaprasthāna) nói: Sáu loại tùy miên này được lập thành chín mươi tám loại dựa vào sự khác nhau về hành tướng (ākāra), bộ loại (prakāra) hoặc cách thức đoạn trừ, và giới (dhātu).

Trong chín mươi tám tùy miên này, có tám mươi tám loại tùy miên thuộc kiến sở đoạn vì chúng bị làm tổn hại bởi nhẫn (kṣānti) và mười loại thuộc tu sở đoạn bởi vì chúng bị làm tổn hại bởi trí (jñānas).

(Hỏi) Sự phân chia như trên có nhất định không?

Tụng đáp:

忍所害隨眠	有頂唯見斷
餘通見修斷	智所害唯修.

[Tùy miên do nhãn làm tổn hại

Nếu ở Hữu đảnh thì thuộc Kiến đoạn,

Nếu ở chỗ khác thuộc kiến và Tu đoạn

Tùy miên do trí làm tổn hại chỉ thuộc Tu đoạn.]

Luận: Ở đây khi nói “nhẫn” (kṣānti) là nhằm chỉ cho pháp trí nhẫn (dharmajñānakṣāntis) và loại trí nhẫn (anvayajñānakṣāntis).

Trong số các tùy miên bị nhãn làm tổn hại, chỉ có những tùy miên thuộc về Hữu đảnh (bhavāgra) mới được đoạn trừ bởi Kiến đạo vì chỉ có loại trí nhẫn mới giúp đoạn trừ chúng. [Chỉ hàng thánh giả nhờ nương vào Thánh đạo vô lậu mới đoạn trừ các tùy miên này].

Các tùy miên thuộc về tám địa khác (bhūmis) (tức Dục giới, Sắc giới và ba tầng thiên đầu của Vô sắc giới) có thể được đoạn trừ bởi Kiến đạo hoặc Tu đạo: Hàng thánh giả đoạn trừ các tùy miên này bằng Kiến đạo chứ không phải bằng Tu đạo, nhờ vào pháp trí nhẫn hoặc loại trí nhẫn tùy theo các loại tùy miên này thuộc về Dục giới hay các địa cao hơn; dị sinh chỉ đoạn trừ bằng Tu đạo chứ không phải Kiến đạo bởi vì các tùy miên này có thể được đoạn trừ nhờ sự tu tập thế tục trí (lokasaṃvṛtijñāna).

Các tùy miên bị trí làm tổn hại đều được đoạn trừ bởi Tu đạo ở tất cả các địa cho dù đó là thánh giả hay dị sinh. Nếu thánh giả thì đoạn trừ nhờ sự tu tập vô lậu trí (anāsravajñāna), nếu dị sinh thì nhờ sự tu tập thể tục trí.

Có luận sư khác cho rằng ngoại đạo (bāhyaka) không thể đoạn trừ các loại tùy miên thuộc Kiến đoạn; bởi vì kinh Đại phân biệt chư nghiệp (Mahākarmavibhāgasūtra) dạy rằng loại tà kiến duyên Dục giới vẫn còn hiện hành ở ngoại đạo đã xả ly dục tham, tức đã đoạn trừ loại tham (rāga) duyên Dục giới vốn là loại có thể đoạn trừ bằng Tu đạo. Và kinh Phạm võng (Brahmajālasūtra) nói rằng ngoại đạo ly dục vẫn còn tất cả các loại kiến (dṛṣṭi) duyên Dục giới: Trong số họ vẫn có những người tự tạo ra các học thuyết về quá khứ (tiền tế phân biệt luận, pūrvāntakalpaka), những người chủ trương tất cả đều thường hằng (śāśvatavādin), có một phân thường hằng, hoặc tất cả đều không có nhân. [Nếu ở đây có người đưa ra vn rằng các loại “kiến” của những người xả ly Dục giới đều hệ thuộc Sắc giới thì] Dục giới, trong trường hợp này, không thể nào làm sở duyên cho các phiền não (kleśa) hệ thuộc Sắc giới bởi vì những người này đều đã xả ly Dục giới; và như vậy họ chưa đoạn trừ được các loại kiến hệ thuộc Dục giới.

Tỳ-bà-sa đã giải thích vấn đề này khi nói rằng những người “ly dục” bị thối thất [sự ly dục này] ngay khi họ khởi kiến; cũng giống như trường hợp Đề-bà-đạt-đa (Devadatta) bị thối thất thần thông (ṛddhi).

(Hỏi) Trước đây có nói kiến được chia làm năm loại dựa vào các hành tướng (ākāra) của chúng; như vậy năm loại kiến này là gì?

Tụng đáp:

我我所斷常  
非因道妄謂

撥無劣謂勝  
是五見自體。

[Loại kiến về ngã và ngã sở,

Về đoạn và thường,

Về sự phủ nhận, về sự lấy thấp làm cao,

Về sự nhận lầm nguyên nhân và Thánh đạo.

Đó chính là năm loại kiến.]



Luận: (1) Chấp ngã và ngã sở (ātmātmayagrāha) chính là hữu thân kiến (satkāyadr̥ṣṭi). Nói “hữu” (sat, tát) là vì đang hủy hoại; nói “thân” (kāya, ca-da) là vì tích tụ; như vậy “hữu thân” có nghĩa là “sự tích tụ của các vật đang hủy hoại”, tức là ngũ thủ uẩn (upādānaskandhas).

Trong nhóm từ “hữu thân” được dùng ở đây, khi nói “hữu” là nhằm loại bỏ ý tưởng về sự thường hằng và “thân” là nhằm loại bỏ ý tưởng về sự thuần nhất (piṇḍagrāha). Sở dĩ cho rằng các uẩn chính là ngã là vì trước đó đã có ý tưởng về sự thường hằng và thuần nhất.

Hữu thân kiến có nghĩa là kiến chấp về hữu thân.

Thật ra, tất cả các loại kiến có sở duyên thuộc về hữu lậu (sāsravālabana) như biên chấp kiến (antagrāhadr̥ṣṭi), v.v., đều là các loại kiến về hữu thân, tức là về ngũ uẩn. Tuy nhiên, vì tất cả đều là tất cả các loại kiến về hữu thân cho nên chúng không phải là loại “kiến về ngã và ngã sở”. (Vibhāṣā, 49, 11)

Theo giáo huấn của Thế tôn, chính sự chấp ngã và ngã sở đã được gọi là hữu thân kiến: “Này các Bì-sô, tất cả Sa-môn hoặc Bà-la-môn nào ở thế gian này đã tin vào ngã thì những gì mà họ xem như là ngã chỉ là năm thủ uẩn.” (Saṃyukta, 21, 17; Madhyama, 58, 1; Vibhāṣā, 8, 7).

(2) Đối với những gì đã chấp làm ngã, nếu cho rằng chúng là thường hằng hoặc đoạn diệt đều là loại biên chấp kiến; bởi vì đó chính là sự tin tưởng sai lầm các luận thuyết cực đoan (anta) về thường hoặc về đoạn.

(3) Đối với những gì đang thực sự tồn tại, đối với sự thật về khổ, v.v., đều bác bỏ (apavāda) mà cho rằng “không có” (nāsti) thì đó là tà kiến (mithyādr̥ṣṭ). Tất cả các kiến giải sai lầm đều là tà kiến; tuy nhiên chỉ có những sự bác bỏ như trên mới được gọi là tà kiến bởi vì đó là loại kiến giải sai lầm nhất (dĩ quá thậm cố), cũng giống như khi nói hôi là để chỉ cho một mùi quá hôi. Chỉ tà kiến mới có tính chất bác bỏ (apavāda) trong khi những loại kiến chấp khác lại có tính chất khẳng định, có sự chấp trước sai lạc (samāropikā).

(4) Đối với những gì bất thiện, thấp kém, cần phải đoạn trừ (hīna) lại cho là thiện, cao cả (ucca) thì đó là kiến thủ (dr̥ṣṭiparāmarśa). Ở đây khi nói “cần phải đoạn trừ” (hīna) là chỉ các pháp gì? - Đó là các pháp hữu lậu (sāsrava) bởi vì chúng đều được thánh giả đoạn trừ (prahīna). Loại kiến bao gồm sự chấp thủ này chỉ được gọi là “thủ” (parāmarśa).

Lẽ ra nên nói là “kiến đẳng thủ” (dr̥ṣṭiādīparāmar̥śa) nhưng đã lược bỏ chữ “đẳng” cho nên chỉ gọi là kiến thủ.

(5) Đối với những gì không phải là nhân, không phải là Thánh đạo lại cho rằng đó là nhân, là Thánh đạo thì đó là giới cấm thủ (sīlavrataparāmar̥śa): Như cho rằng nguyên nhân của thế giới là Đại tự tại (Mahesvara), Sinh chủ (Prajapati), hoặc tất cả các thực thể khác vốn không phải là nguyên nhân của thế giới; như cho rằng nguyên nhân được sinh vào các cõi trời là các nghi lễ cúng tế, đi trong lửa, đi dưới nước, v.v., vốn là những việc làm không thể dẫn đến sự tái sinh ở cõi trời; như cho rằng con đường dẫn đến giải thoát chỉ có các giới luật và các sự tu tập khổ hạnh (sīlavratamātraka) trong khi không phải chỉ có các giới luật và các sự tu tập này mới là con đường dẫn đến giải thoát; như cho rằng các loại trí (jñāna) của Số luận (Sāṃkhyas) và Yoga cũng là con đường giải thoát trong khi thật ra không phải như vậy; v.v..

Trên đây là năm loại kiến.

(Hỏi) Nếu loại kiến đối với các pháp không phải là nhân của thế giới lại nhận làm đó là nhân và vì thế được gọi là giới cấm thủ thì tại sao loại kiến này không được đoạn trừ bởi kiến Tập Đế (samudayasatya) bởi vì nó vốn là sự nhận thức sai lạc (vipratipannatva) về nhân?

Tụng đáp:

於大自在等	非因妄執因
從常我倒生	故唯見苦斷。

[Đối với đại tự tại, v.v., không phải là nhân nhưng lại chấp làm nhân

Là vì đã xem đó là thường, ngã,

Vì thế chỉ do kiến khổ đoạn.]

Luận: Nếu xem Đại tự tại (Īsvara) hoặc Sinh chủ (prajapati) là nhân của thế giới tức phải xem họ là những chúng sinh thường hằng, độc nhất, có ngã thể (ātman), có tạo tác (kartar). Loại kiến chấp vào sự thường hằng và vào ngã thể của Đại tự tại hoặc Sinh chủ vốn được đoạn trừ chỉ bởi kiến Khổ Đế; vì thế khi loại này bị đoạn trừ thì kiến chấp Đại tự tại hoặc Sinh chủ làm nhân của thế giới cũng sẽ được đoạn trừ.

(Hỏi) Loại kiến chấp cho rằng nếu tự vẫn bằng cách thiêu đốt hoặc nhảy xuống nước sẽ tái sinh vào cõi thiên, và loại kiến chấp cho rằng thọ trì các giới cấm tu tập các pháp khổ hạnh sẽ dẫn đến sự thanh tịnh (suddhi) đều không liên quan đến các loại tà kiến về thường và ngã; tại sao lại nói rằng các kiến chấp này được đoạn trừ bởi kiến Khô Đế? Đúng ra chúng phải do kiến Tập Đế đoạn trừ.

Bốn luận (Jñānaprasthāna, 20, 11) nói: “Có ngoại đạo khởi loại kiến chấp cho rằng nếu một người (puruṣapudgala) thọ trì các giới của trâu (gośāila), của dã thú (mṛga), của chó thì sẽ đắc được sự thanh tịnh, sự giải thoát, sự xuất ly (niḥsaraṇa); sẽ hoàn toàn vượt qua khổ và lạc [của tam giới]; sẽ đến được nơi không còn khổ lạc. Tất cả các loại kiến chấp cho là nhân các pháp không phải là nhân đều thuộc về giới cấm thủ và giới cấm thủ thì luôn luôn được đoạn trừ bởi kiến Khô Đế.” Vì thế Tỳ-bà-sa mới nói rằng cả hai loại kiến chấp trên đều được kiến Khô Đế đoạn trừ bởi chúng đều có sự mê mờ (vipratipannatva) đối với khổ.

(Hỏi) Lập luận này đã đi quá xa (atiprasaṅga)! Tất cả các phiên bản () có sở duyên là pháp hữu lậu đều có sự mê mờ đối với khổ [bởi vì tất cả pháp hữu lậu đều là khổ]. Hơn nữa, loại giới cấm thủ nào sẽ được Kiến đạo Đế đoạn trừ? Nếu Tỳ-bà-sa nói rằng đó là loại duyên với một pháp thuộc Kiến đạo đoạn, tức là duyên với một trong tám tùy miên (anusayas), trong đó tùy miên đầu tiên chính là tà kiến, thì lẽ ra giới cấm thủ cũng phải có sự mê mờ đối với khổ. Và lại làm thế nào có thể nói rằng giới cấm thủ duyên các pháp thuộc Kiến đạo đoạn; bởi vì (1) đối với một người (pudgala) có tà kiến (mythyādrṣṭi) hoặc nghi (vicikitsā) có nghĩa là “không có Thánh đạo” thì thử hỏi làm thế nào để người đắc được thanh tịnh nhờ vào tà kiến hoặc nghi này? (2) Nếu người này nhờ đi theo (parāmr̥śya, gṛh̥tvā) con đường giải thoát do Số luận, v.v. lập ra và nói rằng: “Đây mới là Thánh đạo; phật đạo không phải là Thánh đạo” thì chính kẻ ngoại đạo này đã tưởng tượng rằng mình đã đắc được sự thanh tịnh nhờ vào “Thánh đạo” của Số luận chứ không phải nhờ vào loại tà kiến duyên với Thánh đạo. Hơn nữa, khi một người nghĩ rằng mình đã đắc được thanh tịnh nhờ vào loại tà kiến được đoạn trừ bởi kiến Tập Đế hoặc kiến Diệt Đế thì tại sao giới cấm thủ của người này lại không thể được đoạn trừ bởi chính hai loại kiến này?

Như vậy vấn đề này cần phải được tìm hiểu thêm.

(Hỏi) Ở trên có nói đến hai loại đảo kiến (viparyaya, viparyāsa) về thường và ngã; như vậy có phải chỉ có hai loại này mà thôi?

(Đáp) Có đến bốn loại: (1) Chấp vô thường (anitya) là thường (nitya), (2) chấp khổ (duḥkha) là lạc (sukha), (3) chấp bất tịnh (aśuci, aśubha) là tịnh (śuci), (4) chấp vô ngã (anātman) là ngã (ātman).

(Hỏi) Thể tánh của bốn loại này là gì?

Tụng đáp:

四顛倒自體  
唯倒推增故

謂從於三見  
想心隨見力。

[Tự thể của bốn đảo kiến

Xuất phát từ ba đảo kiến

Do sai lầm, suy đạc, quả quyết;

Tưởng và tâm là do lực của kiến.]

Luận: Tự thể của bốn đảo kiến xuất phát từ ba loại kiến. Đảo kiến thứ nhất là phân chấp thường của biên kiến, đảo kiến thứ hai và thứ ba là hai phân chấp lạc và tịnh của kiến thủ, đảo kiến thứ tư là phân chấp ngã của hữu thân kiến.

Có luận sư cho rằng toàn bộ hữu thân kiến tạo thành đảo kiến về ngã (ātmaviparyāsa) chứ không phải chỉ có ngã kiến (ātmadr̥ṣṭi), tức bao hàm cả ngã sở kiến (ātmīyadr̥ṣṭi).

Tỳ-bà-sa nói: “Làm sao ngã kiến có thể tạo thành một phần của đảo kiến về ngã? Bởi vì kinh Tứ đảo (Viparyāsas) không nói đến điều này. [Kinh chỉ nói: “Đối với vô ngã lại cho là ngã thì đó là đảo kiến”] Và kinh còn nói: “Người nào cho rằng ngã có lực tự tại đối với ngũ thủ uẩn (upādānaskandhas) tức có ngã sở kiến”. [Vì thế ngã sở kiến khác với ngã kiến vốn là nơi xuất phát của nó.]

Tuy nhiên, chúng tôi nghĩ rằng ngã kiến có hai nhánh (dvimukhī) là kiến chấp về ngã và kiến chấp về những gì thuộc ngã (aḥmkāra, manakāra). Nếu kiến chấp về những gì thuộc ngã khác với kiến chấp về ngã thì các kiến chấp trong các trường hợp khác như kiến chấp “do ngã” (māya), kiến chấp “đối với ngã” sẽ tạo thành nhiều loại chấp ngã khác nhau. Vì thế toàn bộ hữu thân kiến đều được bao hàm trong loại đảo kiến về ngã.

Các phiền não (kleśa) khác không phải là đảo kiến bởi vì chúng không đủ ba tính chất: (1) Hoàn toàn sai lầm (nhất hướng đảo), (2) sự suy đặc (saṃtīraka) và (3) sự quả quyết (vọng tăng ích). Kiến chấp về đoạn diệt (ucchedaḍḍṭi), tức là một phần của biên chấp kiến (antagrāhadḍṭi) và tà kiến (mithyāḍḍṭi) không có tính chất quả quyết, tức không có sự quy kết sai lầm (samāropa), bởi vì cả hai đều hướng đến sự không tồn tại của một hiện hữu nào đó (abhāvamukhapravṛtta, vô môn chuyển).

Giới cấm thủ có sự quả quyết rằng giới luật và các sự tu tập khổ hạnh có thể dẫn đến sự thanh tịnh; điều này cũng có nghĩa rằng giới cấm thủ không phải hoàn toàn là đảo kiến bởi vì giới luật và các sự tu tập khổ hạnh có góp phần vào sự thanh tịnh.

Các loại phiền não khác không có sự suy đặc và vì thế không phải là đảo kiến.

(Hỏi) Nhưng Thế tôn có nói: “Đối với vô thường lại cho là thường thì đó chính là tướng đảo (saṃjnāviparyāsa), tâm đảo (cittaviparyāsa) và kiến đảo (ḍḍṭiviparyāsa)”, đối với khổ, bất tịnh, vô ngã cũng vậy (Mahāsaṃgītidharmaviparyāsa; Anguttara, ii. 52; Vibhanga, 376; Visuddhimagga, 683); trong khi cả tướng và tâm đều không có sự suy đặc. Như vậy định nghĩa về đảo kiến được trình bày ở trên không chính xác.

(Đáp) Thật ra chỉ có kiến (ḍḍṭi) là thuộc về điên đảo; nhưng vì tướng và tâm có tương ưng với kiến và có cùng hành tướng của kiến cho nên chúng cũng được gọi là đảo.

(Hỏi) Nếu vậy tại sao thọ và các tâm sở tương ưng với kiến không được gọi là đảo?

(Đáp) Bởi vì người đời thường nói về sự điên đảo của tướng, của tâm chứ không hề nói đến sự điên đảo của thọ.

Hàng Dự lưu (Srotāpanna) đoạn trừ tất cả các đảo kiến (Jñānaprasthāna, 8, 4); bởi vì sự nhìn thấy (darśana) Tứ Đế (kiến đế) vốn có khả năng đoạn trừ các loại kiến chấp (ḍḍṭi), cũng có thể đoạn trừ luôn các tướng và tâm tương ưng với kiến.

Có bộ phái khác (Vibhajyavādins) cho rằng loại đảo kiến nhận lầm vô thường là thường tạo thành ba loại điên đảo là tướng đảo, tâm đảo và kiến

đảo; đối với các loại nhận lầm vô ngã là ngã, v.v., cũng vậy. Vì thế có tất cả mười hai loại điên đảo xuất phát từ bốn đảo kiến này.

Trong số mười hai loại trên, có tám đảo kiến thuộc về Kiến đoạn và có bốn đảo kiến, tức các tướng và tâm tương ưng với lạc (sukha), tịnh (śuci), thuộc về cả Kiến đoạn và Tu đoạn.

Thật vậy, hàng thánh giả (Āryas) vốn được xem như đã được đoạn trừ tất cả các tùy miên (anuśayas) thuộc Kiến đoạn chắc chắn có thành tựu các loại tướng thuộc về lạc và tịnh; bởi vì khi họ chưa xả ly tham dục (avītarāga) thì sự chấp trước dục lạc vẫn còn sinh khởi ở họ.

Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận lập luận này. Nếu chỉ vì thánh giả vẫn còn loại tướng lạc tịnh mà kết luận rằng họ vẫn còn điên đảo đối với lạc tịnh thì lẽ ra phải thừa nhận rằng họ vẫn còn điên đảo đối với ngã (ātmaparyāsa), tức là một trong tám loại điên đảo mà lẽ ra họ không thể có, bởi vì chắc chắn họ vẫn còn các loại tướng và tâm thuộc về hữu tình (sattva): Sự chấp trước đối với dục tham (kāmarāga) có liên quan đến phụ nữ hoặc đến tự ngã chính là những biểu hiện của loại tướng và tâm thuộc về hữu tình.

Hơn nữa, kệ kinh còn nói: “Thánh giả đa văn thấy và biết như thật: Đây là sự thật về khổ, v.v.. Khi đó các loại tướng, tâm và kiến điên đảo như chấp vô thường là thường, v.v., đều bị đoạn trừ ở các vị này”; v.v.. Như vậy chỉ có các loại tướng và tâm do kiến sinh khởi và có tương ưng với kiến (dr̥ṣṭisamuttha, dr̥ṣṭisamprayukta) mới được gọi là điên đảo chứ không phải các loại khác, tức các tướng và tâm thuộc về Tu đoạn.

Thật ra, thánh giả do bị tạm thời mê hoặc lúc mới nhìn thấy sự vật cho nên mới sinh khởi chấp trước dục tham (kāmarāga); cũng giống như trường hợp vừa mới nhìn thấy vòng lửa hoặc bức họa về Dược-xoa (Yakṣa).

Tuy nhiên, tôn giả Khánh hỷ (Ānanda) có nói với tôn giả Biện tự tại (Vāgīśa): “Do sự điên đảo của tướng mà tâm của ông bị thiêu cháy.” Nếu thừa nhận lập luận trên của Tỳ-bà-sa thì làm sao có thể giải thích lời nói này?

Vì thế bậc hữu học không hoàn toàn đoạn trừ tám loại điên đảo về tướng và tâm. Thật ra, các loại đảo kiến này chỉ được đoạn trừ bởi sự thấy biết đúng các đế (như thực kiến tri thánh đế, yathābhūtaparijñānāt) chứ không do bất cứ điều gì khác vì thế kinh văn được Tỳ-bà-sa trích dẫn ở trên chỉ nhằm chỉ

cho cách thức (phương tiện, upāya) đoạn trừ các loại đảo kiến này; và không trái với đoạn kinh nói về Biện tự tại.

(Hỏi) Tùy miên và kiến (dṛṣṭi) có nhiều loại khác nhau; các tùy miên khác có như vậy không?

(Đáp) Tùy miên về mạn (māna) cũng như vậy.

慢七九從三	皆通見脩斷
聖如殺纏等	有脩斷不行。

[Có bảy mạn; chín loại mạn được tạo thành từ ba mạn;

Tất cả đều được đoạn trừ bởi Kiến đạo và Tu đạo.

Ở thánh giả, các tùy miên như sát triền, v.v.

Tuy thuộc Tu đoạn nhưng không hiện hành.]

Luận: Có tất cả bảy loại mạn: Mạn (māna), quá mạn (adhimāna), mạn quá mạn (mānatimāna), ngã mạn (asmimāna), tăng thượng mạn (abhimāna), ty mạn (ūnamāna), tà mạn (mithyāmāna).

Sự ngạo mạn của tâm được gọi chung là mạn. Vì vận hành (pravṛtti, prakāra) khác nhau nên mạn được chia làm bảy loại: (1) Mạn, là sinh tâm cao ngạo khi nghĩ rằng “mình cao cả hơn” (viśiṣṭa) hoặc mình ngang hàng (sama) so với người thấp kém hơn (hīna), hoặc bằng mình; (2) quá mạn, là khi nghĩ rằng “mình cao cả hơn” hoặc “mình ngang hàng” so với người bằng mình hoặc cao hơn mình; (3) mạn quá mạn, là khi nghĩ rằng “mình cao cả hơn” so với người cao hơn mình; (4) ngã mạn, là sinh tâm cao ngạo khi chấp trước ngũ thủ uẩn là ngã và ngã sở; (5) tăng thượng mạn, là khi chưa chứng đắc các pháp thù thắng (viśeṣa), tức các pháp vô lậu hoặc hữu lậu nương vào thiền định (samādhisamṁśrita) nhưng lại nghĩ rằng mình đã chứng đắc; (6) ty mạn, là khi nghĩ rằng “mình chỉ hơi thấp kém” so với người thực sự cao hơn mình nhiều; (7) tà mạn là khi cho rằng mình có đủ các phẩm tánh (guṇa) mà mình thực sự không có.

Bốn luận (Jñānaprasthāna, 20, 6) phân tích mạn thành chín loại: (1) Ngã thắng mạn, (2) ngã đẳng mạn, (3) ngã liệt mạn, (4) hữu thắng ngã mạn, (5) hữu đẳng ngã mạn, (6) hữu liệt ngã mạn, (7) vô thắng ngã mạn, (8) vô đẳng ngã mạn, (9) vô liệt ngã mạn.

Chín loại này phát xuất từ ba trong số bảy loại ở trên; đó là mạn, quá mạn và ty mạn.

Ba loại mạn đầu tiên (ngã thắng mạn, ngã đẳng mạn, ngã liệt mạn) chính là các loại dựa vào ngã kiến. Trước tiên vì nghĩ đến “ngã” cho nên tiếp đó mới lần lượt nảy sinh quá mạn, mạn và ty mạn; trong đó có trường hợp được gọi là mạn vì nói rằng “ta cao cả hơn”, có trường hợp được gọi là quá mạn vì dựa vào kiến (dṛṣṭi), v.v..

Ba loại mạn tiếp theo, theo thứ tự của chúng, chính là ty mạn, mạn và quá mạn.

Ba loại cuối cùng, theo thứ tự của chúng, chính là mạn, quá mạn và ty mạn.

(Hỏi) Đối với người cao hơn mình nhiều nhưng lại nghĩ rằng “mình chỉ hơi thấp kém” thì đó là ty mạn bởi vì tâm cao ngạo đã nảy sinh; nhưng trong trường hợp nghĩ rằng “không có người nào thấp kém hơn mình” (vô liệt ngã mạn) thì làm sao có thể gọi đó là cao ngạo (cao xú, unnatisthāna)?

(Đáp) Vẫn có thể gọi là cao ngạo bởi vì khi so với một nhóm người nào đó cao cả hơn mình mà vẫn nghĩ rằng mình cao cả hơn mặc dù tự biết rõ rằng mình thực sự thấp kém hơn.

Trên đây đã trình bày giải thích của Phát trí luận (Jñānaprasthāna); tuy nhiên theo Phạm loại Túc luận (Prakaranapāda), loại mạn thứ nhất “ngã thắng mạn” xuất phát từ ba trong số bảy mạn là mạn, quá mạn và mạn quá mạn bởi vì đã nghĩ rằng mình cao hơn so với người thấp hơn, mình cao hơn so với người ngang bằng, và mình cao hơn so với người cao nhất (quán liệt đẳng thắng cảnh biệt).

(Hỏi) Bảy loại mạn này được đoạn trừ như thế nào?

(Đáp) Tất cả các loại, kể cả ngã mạn (asmimāna), đều được đoạn trừ bởi Kiến đạo và Tu đạo.

(Hỏi) Các loại tùy miên thuộc Tu đoạn chưa được đoạn trừ ở hàng thánh giả có thể tiếp tục hiện hành (samudācaranti) không?

(Đáp) Điều này không nhất định. Có loại tùy miên thuộc Tu đoạn nhưng nhất định không hiện hành ở thánh giả như trường hợp triền phược



(paryavasthāna) thuộc về sát sinh (sát sinh triền); tuy loại triền phược này thuộc về Tu đoạn nhưng không thể hiện hành ở các thánh giả.

Ở đây nói “sát sinh triền” là để chỉ cho loại phiền não (kleśa) khiến người ta có ý phạm tội giết hại; nói “đăng” là để chỉ cho các trường hợp khác như trộm cắp, tà dâm, vọng ngữ, vô hữu ái, một phần hữu ái.

Vô hữu ái (vibhavatrṣṇā) cũng thuộc loại được đoạn trừ bởi Tu đạo. Ở đây nói “vô hữu” là để chỉ cho tính chất vô thường của tam giới (traidhātukī anityatā); vô hữu ái là sự tham cầu (prārthana) đối với tính chất vô thường này.

Một phần hữu ái (bhavatrṣṇā) là chỉ cho sự mong muốn được làm Long vương Airāvāṇa (Yết-la-phiệt-nã), v.v..

(Hỏi) trên đây đã nói về các loại mạn, v.v.; trong đó có loại thuộc về Tu đoạn và chưa được đoạn trừ nhưng tại sao chúng không thể hiện hành ở thánh giả?

Tụng đáp:

慢類等我慢  
聖者而不起

惡作中不善  
見疑所增故。

[Mạn loại, v.v., ngã mạn,

Và ô tác bất thiện,

Đều không khởi ở thánh giả,

Vì được tăng trưởng bởi kiến, nghi.]

Luận: Các loại mạn (mānavidhā), v.v., không thể sinh khởi, không thể hiện hành ở thánh giả; ngay cả ngã mạn cũng vậy. Ở đây khi nói “đăng” là để chỉ cho các tùy miên khác như sát sinh triền, vô hữu ái, một phần hữu ái.

(Hỏi) Tại sao như vậy?

(Đáp) Bởi vì tất cả tùy miên đều được kiến (dṛṣṭi) nuôi dưỡng; và khi sự nuôi dưỡng chúng đã bị phá vỡ thì chúng cũng không còn năng lực sinh khởi [hoặc thánh giả không thể khởi chúng trở lại].

Các loại mạn (māna) và ngã mạn (asmitā) được nuôi dưỡng bởi hữu thân kiến (satkāyadr̥ṣṭi); các triền phược của sự giết hại, v.v., được nuôi dưỡng bởi tà kiến; vô hữu ái được nuôi dưỡng bởi đoạn kiến (ucchedadr̥ṣṭi), một phần hữu ái được nuôi dưỡng bởi thường kiến (śāsvatadr̥ṣṭi).

Về ó tác bất thiện, mặc dù thuộc về Tu đoạn nhưng vẫn không thể hiện hành ở thánh giả bởi vì chúng được nuôi dưỡng bởi nghi (vicikitsā).

(Hỏi) Trong chín mươi tám tùy miên, tùy miên nào thuộc về biến hành (sarvaga, sarvatraga), tùy miên nào không phải là biến hành?

Tụng đáp:

見苦集所斷	諸見疑相應
及不共無明	遍行自界地
於中除二見	餘九能上緣
除得餘隨行	亦是遍行攝。

[Kiến nghi thuộc kiến khổ tập đoạn,

Vô minh tương ưng với chúng,

Và vô minh bất cộng,

Duyên tất cả các pháp thuộc tự giới;

Trong số này, trừ hai kiến,

Chín tùy miên còn lại đều duyên thượng địa.

Trừ đặc ra, các pháp cùng khởi với tùy miên

Đều thuộc về biến hành.]

Luận: gồm mười một tùy miên: Năm loại kiến thuộc kiến sở đoạn; tà kiến và kiến thủ thuộc kiến tập đoạn; hai loại nghi và hai loại vô minh thuộc kiến khổ đoạn và kiến tập đoạn. Mười một loại tùy miên này được gọi là biến hành vì chúng duyên toàn bộ giới địa của chúng.

(Hỏi) Ở đây khi nói biến duyên là hàm ý duyên lần lượt tất cả các pháp thuộc tự giới hay duyên tất cả trong cùng một lúc? Nếu duyên lần lượt thì

các tùy miên khác lẽ ra cũng thuộc về biến hành; nếu duyên tất cả trong cùng một lúc thì điều này không thể chấp nhận được bởi vì không có người nào lại xem toàn bộ thế giới này là phương tiện đạt đến thanh tịnh mà chỉ có một vài sự tu tập nào đó mới là đối tượng của giới cấm thủ; đồng thời cũng không có ai lại xem toàn bộ các pháp thuộc giới địa này là nguyên nhân của thế giới.

(Trả lời của Tỳ-bà-sa) Không phải các pháp biến hành đều duyên toàn bộ tự giới trong cùng một lúc mà thật ra chúng chỉ duyên tự giới theo năm loại khác nhau (ngũ bộ); ở đây khi nói “toàn bộ” là có ý chỉ cho tất cả năm loại này (prakārasarvatā).

(Hỏi) Nếu hiểu biến hành theo nghĩa như trên thì ái (trṣṇā) và mạn cũng thuộc về biến hành. Nếu đã có ngã kiến (ātmaḍṣṭi) đối với ngũ thủ uẩn thì cũng sẽ có ngã ái (ātmatrṣṇā) ) đối với ngũ thủ uẩn; đã có thắng kiến (agrādṣṭi hoặc tkiến thủ, ḍṣṭiparāmarśa), tịnh kiến (śuddhidṣṭi, hoặc giới cấm thủ, śīlavrataparāmarśa) đối với một sự vật nào đó thì cũng sẽ có sự hy cầu (prārthanā) đối với sự vật này. Và trong tất cả các trường hợp trên cũng sẽ phải có mạn.

(Tỳ-bà-sa) Nếu nói như vậy thì ái và mạn sẽ được đoạn trừ như thế nào? Trong trường hợp của hữu thân kiến, v.v., thì sở duyên của chúng được đoạn trừ bởi Kiến đạo và Tu đạo; và như vậy, có phải ái và mạn cũng được đoạn trừ bởi kiến hoặc Tu đạo?

(Luận chủ) Nếu tạp duyên (vyāmiśra) thì ái và mạn được đoạn trừ bởi Tu đạo. Hoặc cũng có thể được đoạn trừ bởi Kiến đạo vì có lực của kiến dẫn khởi (ḍṣṭibalādhānavartitva).

(Tỳ-bà-sa) Ái và mạn là các phiền não mang tính chất riêng biệt (biệt tướng, svalakṣṇa) chứ không phải tính chất chung (cộng tướng, sāmānya); vì thế chúng không phải là biến hành. [Ái và mạn có thể sinh khởi đối với một sở duyên đã có ngã kiến nhưng không thể khởi đối với toàn bộ sở duyên này trong cùng một lúc (vô đôn duyên lực)].

Trên đây là mười một tùy miên biến hành [có khả năng duyên tất cả các loại (ngũ bộ)] ở giới địa riêng của chúng, tức là những tùy miên đang hiện hành ở một người đang thuộc về một giới địa nào đó (sabhāgadhātusarvatraga).

Trừ thân kiến và biên chấp kiến ra chín tùy miên còn lại cũng có tính chất biến hành ở một giới địa khác (visabhaga); các tùy miên này có khi chỉ

duyên một nhưng có khi lại duyên đến hai giới địa khác như Bản luận (Prakaranapāda, 5, 10) nói: “Có các tùy miên thuộc về Dục giới (tức các tùy miên sinh khởi ở chúng sinh thuộc về Dục giới) có thể duyên các pháp thuộc Sắc giới, các pháp thuộc Vô sắc giới, các pháp thuộc Sắc giới và Vô sắc giới. [Có các tùy miên thuộc Sắc giới có thể duyên các pháp thuộc Vô sắc giới]”.

(Hỏi) Khi chúng sinh ở Dục giới đối với Đại phạm đã khởi tưởng rằng Đại phạm cũng là một chúng sinh (hữu tình kiến, sattvadr̥ṣṭi), Đại phạm là thường hằng (thường kiến, nityadr̥ṣṭi) thì những chúng sinh này đã có thân kiến và biên chấp kiến đối với một sự vật thuộc về một giới địa khác cao hơn. Như vậy thật sai lầm khi loại trừ hai loại kiến này ra khỏi số các tùy miên biến hành thuộc về một giới địa khác.

(Đáp) Thật ra, vì không khởi tưởng về ngã và ngã sở đối với Đại phạm cho nên loài hữu tình kiến được nói đến ở trên không phải là thân kiến. Và đã là biên chấp kiến thì phải có thân kiến mới có thể sinh khởi vì thế loại thường kiến được nói đến ở trên cũng không phải là biên chấp kiến. (Vibhāṣā, 18, 18).

(Hỏi) Nếu vậy loại kiến nào mới được gọi là hữu tình kiến và thường kiến đối với Đại phạm?

Các luận sư Đối pháp (Ābhidhārmikas) nói: “Trong trường hợp này không có kiến (dr̥ṣṭi) mà chỉ có tà trí (mithyājñāna).

(Hỏi) Tại sao những loại kiến chấp khác đối với Đại phạm đều được xem là kiến nhưng hữu tình kiến và thường kiến thì lại không?

(Đáp) Bởi vì đã căn cứ vào bốn tông để quyết định. (Vibhāṣā, 18, 18)

(Hỏi) Có phải chỉ có các tùy miên mới có tính chất biến hành?

(Đáp) Trừ các pháp đắc (prāptis) ra các pháp tùy hành với các tùy miên biến hành cũng được gọi là biến hành. Các pháp tùy hành như thọ (vedanā), v.v., đều thuộc về biến hành nhưng các pháp đắc thì không bởi vì đắc (prāpti) và sở đắc (prāpya) không có quả chung.

Vì thế câu hỏi được đặt ra ở đây là các tùy miên biến hành có phải đều là nhân biến hành không? Và câu trả lời là nên giải thích vấn đề này qua bốn trường hợp: (1) Các tùy miên biến hành thuộc về vị lai không phải là nhân

biến hành; (2) các pháp tùy hành với các tùy miên biến hành (bỉ câu hữu pháp) thuộc quá khứ và hiện tại đều là nhân biến hành nhưng các tùy miên biến hành này không phải là nhân biến hành; (3) các tùy miên biến hành thuộc quá khứ và hiện tại là nhân biến hành; (4) các pháp tùy hành với các tùy miên biến hành thuộc vị lai không phải là tùy miên biến hành cũng không phải là nhân biến hành.

(Hỏi) Trong chín mươi tám tùy miên, có bao nhiêu loại duyên pháp vô lậu (anāsava), tức diệt và Đạo Đế, và có bao nhiêu loại duyên pháp hữu lậu (nāsava)?

Tụng đáp:

見滅道所斷	邪見疑相應
及不共無明	六能緣無漏
於中緣滅者	唯緣自地滅
緣道六九地	由別治相因
貪瞋慢二取	並非無漏緣
應離境非怨	靜淨勝性故。

[Kiến nghi thuộc kiến diệt đạo đoạn,

Vô minh tương ưng với chúng,

Vô minh bất cộng,

Là sáu loại tùy miên duyên pháp vô lậu;

Trong đó các tùy miên duyên diệt pháp

Chỉ duyên diệt pháp thuộc tự địa;

Các tùy miên duyên Đạo Đế ở sáu và chín địa

Do tính chất đối trị và hỗ tương khác nhau.

Tham, sân, mạn và hai thủ

Đều không duyên pháp vô lậu

Vì phải nên xả ly,

Không phải là cảnh gây oán.

Là cảnh tịch tĩnh, thanh tịnh, thù thắng.]

Luận: Có ba loại tùy miên được đoạn trừ bởi sự nhìn thấy Diệt Đế (kiến diệt sở đế) là tà kiến, nghi và vô minh tương ưng với chúng hoặc vô minh bất cộng; và ba loại tùy miên được đoạn trừ bởi sự nhìn thấy Đạo Đế (Kiến đạo sở đoạn) giống như trên; tất cả tạo thành sáu loại tùy miên có sở duyên là pháp vô lậu. Ngoài sáu loại này ra, tất cả các tùy miên khác đều duyên pháp hữu lậu.

Ba loại tùy miên (tà kiến, nghi, vô minh) được đoạn trừ bởi kiến Diệt Đế và có sở duyên là diệt pháp nhưng không duyên toàn bộ các diệt pháp: Khi chúng thuộc về Dục giới thì chúng chỉ duyên diệt pháp của Dục giới và lần lượt ở các địa khác cũng như vậy; cho đến khi chúng thuộc về Hữu đảnh (bhavāgra) thì chúng cũng chỉ duyên diệt pháp của Hữu đảnh.

Ba loại tùy miên có sở duyên là Đạo Đế khi chúng thuộc về Dục giới thì chúng sẽ duyên toàn bộ Đạo Đế, một phần các pháp trí (dharmajñānas), cùng với sáu địa của chúng, tức vị chí (anāgāmya), tĩnh lự trung gian (dhyānāntara), bốn tĩnh lự (dhyānās). Khi chúng thuộc về Sắc giới hoặc Vô sắc giới, tức bốn tĩnh lự và bốn tầng Vô sắc giới (ārūpyas), thì chúng sẽ duyên toàn bộ Đạo Đế, một phần các Loại trí (anvayañānas) cùng với chín địa của chúng, tức sáu địa ở trên cộng thêm ba tầng vô sắc đầu tiên. Các đạo đều hỗ trợ tùy thuộc vào nhau.

Cho dù pháp trí và loại trí có hỗ trợ tùy thuộc vào nhau đi nữa thì vì loại trí không đối nghịch với (bất trị) Dục giới cho nên cả ba loại tùy miên hệ thuộc Dục giới và lấy Đạo Đế làm sở duyên đều không duyên đạo đế và một phần các loại trí.

Tuy nhiên đối với pháp trí vì có khả năng đối nghịch với (nặng trị) Dục giới cho nên cũng có khả năng đối nghịch với Sắc giới và Vô sắc giới; và vì thế pháp trí cũng sẽ là sở duyên của ba loại tùy miên lấy Đạo Đế làm sở duyên của hai giới này.

Không phải toàn bộ pháp trí đều đối nghịch với Sắc giới và Vô sắc giới bởi vì các pháp trí thuộc Khô Đế (khô pháp trí) và Tập Đế đều không đối nghịch với hai giới này. [Vì thế chúng không phải là sở duyên của ba tùy miên thuộc hai giới này.]

Pháp trí cũng không đối nghịch với toàn bộ Sắc giới và Vô sắc giới [bởi vì nó không đối nghịch với các pháp thuộc Kiến đoạn]. Do đó nó không phải là sở duyên [của ba loại tùy miên thuộc hai giới này] bởi vì hai loại pháp trí đầu tiên không đối nghịch với các giới này (ādyābhāvān na bhavaty ālambanam), và vì nhóm tùy miên đầu tiên của hai giới này, tức các tùy miên thuộc kiến sở đoạn, không bị bất cứ loại pháp trí nào ngăn ngại (ādyeṣu cābhāvāt).

(Hỏi) Tại sao tham (rāga), sân (pratigha), mạn (māna), kiến thủ (dṛṣṭiparāmarśa), giới cấm thủ (śīlavrataparāmarśa) không duyên các pháp vô lậu, không duyên diệt đạo?

(Đáp) Bởi vì tham tùy miên (rāgānuśaya) phải được đoạn trừ: Nếu duyên pháp vô lậu tức sẽ không được xả ly; cũng giống như trường hợp của sự tham muốn các thiện pháp (kuśladharmacchanda) [tuy mang hình thức của dục (abhilāṣa) nhưng lại là chánh kiến ()]. Sân sinh khởi trước một sự việc gây ra oán hận (apakāra, āghātavastu); trong khi một pháp vô lậu như diệt pháp hoặc Đạo Đế lại không phải là sự việc gây oán hận (phi sân cảnh). Người ta cũng không thể khởi mạn đối với diệt đạo vì các pháp này vốn tịch tĩnh (śānta). Giới cấm thủ là đối với các pháp không phải là nhân của sự thanh tịnh nhưng lại mê chấp là nhân của sự thanh tịnh; trong khi vô lậu thật sự là pháp thanh tịnh (bhutārthasuddhi) vì thế không thể là cảnh sở duyên của giới cấm thủ. Kiến thủ là đối với các pháp không phải thù thắng lại mê chấp là thù thắng; trong khi vô lậu thật sự là pháp thù thắng vì thế không thể là cảnh sở duyên của kiến thủ.

(Hỏi) Trong chín mươi tám tùy miên, bao nhiêu tùy miên có thể tùy tăng nhờ vào sở duyên (ālambanato 'nuśerate), bao nhiêu tùy miên có thể tùy tăng nhờ sự tương ưng (saṃprayogata eva) [tức nhờ vào các pháp tương ưng với tâm, thọ, v.v.]?

Tụng đáp:

未斷遍隨眠	於自地一切
非遍於自部	所緣故隨增
非無漏上緣	無攝有違故
隨於相應法	相應故隨增。

[Các tùy miên biến hành chưa đoạn

Tùy tăng ở tất cả các địa của chúng;

Loại phi biến hành chỉ tùy tăng ở tự bộ;

Nhờ sở duyên nên có thể tùy tăng.

Không tùy tăng nếu duyên vô lậu và thượng địa

Vì chúng không thuộc (sở nhiếp) và tương vi với tùy miên.

Tương ưng với pháp nào

Thì có thể tùy tăng nhờ tương ưng với pháp đó.]

Luận: Về mặt sở duyên, các tùy miên biến hành có thể tùy tăng ở năm nhóm (ngũ bộ) thuộc tự địa. Các tùy miên khác chỉ tùy tăng ở nhóm riêng của chúng: Loại tùy miên thuộc kiến khổ đoạn tùy tăng ở các pháp thuộc kiến khổ đoạn, v.v., cho đến loại tùy miên thuộc Tu đoạn chỉ tùy tăng ở các pháp thuộc Tu đoạn. Nguyên tắc phổ quát này mang tính chất nhất định.

Sáu tùy miên duyên pháp vô lậu, tức Niết-bàn hoặc Thánh đạo, và chín tùy miên duyên thượng địa không tùy tăng ở sở duyên (ālabana) bởi vì người ta không thể khiến cho loại sở duyên (vastu) này trở thành cái của mình (svīkṛta) bằng ngã kiến (ātma-dṛṣṭi) hoặc ái (tṛṣṇā).

Đối với sự vật được xem như là ngã [do có hữu thân kiến] hoặc được xem như thuộc về mình do có ái thì các tùy miên khác sẽ tùy tăng ở sự vật này cũng giống như bụi bám có thể bám vào một chiếc áo ướt. Tuy nhiên, các pháp vô lậu và thượng địa không thể được xem như là ngã hay ngã sở; vì thế những tùy miên nào lấy chúng là sở duyên đều không thể tùy tăng từ các sở duyên này.

Trước đây có nói loại ham muốn (prārthana) hướng đến pháp vô lậu hoặc một địa cao hơn đều không phải là loại tùy miên được gọi là ái mà đó chỉ là một loại dục hướng đến các thiện pháp.

Hơn nữa, các pháp vô lậu như Niết-bàn hoặc Thánh đạo vốn đối nghịch với những phiền não nào lấy chúng làm sở duyên; các pháp thuộc thượng địa đều đối nghịch với các phiền não thuộc các địa thấp hơn; do đó những phiền não này không thể nương vào đó để tùy tăng, có nghĩa là không thể nào an



trú ở đó được (pratiṣṭhām labhante); cũng giống như bàn chân không thể đứng được trên một hòn đá đỏ lửa.

Đến đây chúng ta đã có thể hiểu được chữ “tùy tăng” (anúsayana, anuśete) với ý nghĩa là “an trụ” (pratiṣṭhālābha). Có luận sư cho rằng tùy tăng chính là tùy thuận (ānugūṇya). Niết-bàn, v.v., không thuận hợp (anugūṇa) với sự sinh trưởng của tà kiến, v.v., (na tadupapattaya, ānugūṇyena vartante); cũng giống như khi người ta nói rằng không có sự tùy tăng của loại thức ăn đáng đối với người bị phong thấp (vātika) (Vyākhyā, i. 4, tr. 13)

Tất cả các tùy miên tương ưng với một pháp nào đó đều có thể tùy tăng nhờ sự tương ưng với pháp này. (yena haḥ saṃprayukto ‘tra sa eva saṃprayogataḥ //).

Ở đây khi nói “với một pháp nào đó” là hàm ý tương ưng với thọ, v.v..

Chữ eva nhằm chỉ cho sự giới hạn (về nghĩa) có nghĩa là “khi mà các tùy miên chưa được đoạn trừ”.

(Hỏi) Có loại tùy miên không duyên pháp vô lậu, không duyên thượng địa (visabhāga) và chỉ tùy tăng nhờ sự tương ưng chứ không nhờ vào sở duyên (ālambanatas) không?

(Đáp) Có, đó là loại tùy miên biến hành duyên vào thượng địa. [Tức là các tùy miên biến hành thuộc tầng thiên thứ nhất có sở duyên là ba tầng thiên cao hơn].

(Hỏi) Trong chín mươi tám tùy miên, loại nào bất thiện (akuśala), loại nào vô ký, có nghĩa là không phải dị thực (avyākṛta)?

Tụng đáp:

上二界隨眠	及欲身邊見
彼俱癡無記	此餘皆不善。

[Tùy miên của hai giới trên, thân kiến, biên kiến và si câu hữu của Dục giới

Đều thuộc tánh vô ký;

Ngoài ra tất cả đều bất thiện.]

Luận: Tất cả các tùy miên thuộc Sắc giới và Vô sắc giới đều có tánh vô ký bởi vì dị thực của tất cả các nhiễm pháp đều là khổ (duḥkha). Như vậy, khổ sẽ không tồn tại ở hai giới này bởi vì tất cả các nhân (vyāpāda, v.v) của việc làm hại người khác (paravyābādhahetu) đều không có ở đó.

Ở Dục giới, hữu thân kiến, biên chấp kiến và vô minh tương ưng với chúng đều thuộc tánh vô ký.

Thật vậy, những tùy miên này không tương vi với bố thí và các thiện nghiệp khác. Vì nghĩ rằng: “Ta sẽ được sung sướng ở vị lai!” Cho nên người ta bố thí và trì giới.

Loại đoạn kiến (ucchedadṛṣṭi) lại thuận hợp với giải thoát. Chính vì thế mà Thế tôn nói: “Trong số các kiến giải (kiến thú, dṛṣṭigata) của ngoại đạo (Tīrthikas), kiến giải thù thắng nhất (viśiṣṭa) là khi họ nói ‘ta không hiện hữu, những gì của ta không hiện hữu, những gì của ta sẽ không hiện hữu’”.

Hữu thân kiến và biên chấp kiến chỉ là những mê lầm đối với những sự vật làm nên một cá thể hư giả (svadravyasaṃmudhatva) chứ không làm hại người khác vì thế cũng thuộc về vô ký.

(Hỏi) Nếu như vậy thì những lý do như không tương vi với bố thí, v.v., cũng có thể áp dụng cho các trường hợp tham trước cõi thiên (svargaṭṛṣṇā) và ngã mạn (asmimāna), và chúng cũng sẽ là vô ký. Tuy nhiên Bản tông lại không thừa nhận điều này.

(Đáp) Các luận sư đời trước (pūrvācārya) có nói: “Loại hữu thân kiến bẩm sinh (câu sinh, sahaja) có ở loài cầm thú đều thuộc vô ký; nhưng loại hữu thân kiến sinh khởi do sự phân biệt (vikalpitā) thì lại thuộc tánh bất thiện”, [đối với trường hợp của biên chấp kiến bẩm sinh và phân biệt sinh cũng thế].

Tất cả các tùy miên khác ở Dục giới đều có tánh bất thiện (aśubha, akuśala).

(Hỏi) Trong chín mươi tám tùy miên, bao nhiêu loại có gốc bất thiện?

Tụng đáp:

不善根欲界

貪瞋不善癡

[Các căn bất thiện

Là tham, sân và si bất thiện của Dục giới.]

Luận: Tất cả tham (rāga), sân (pratigha) và si (mūḍhi = moha) ở Dục giới, ngoại trừ loại si thuộc hữu thân kiến và biên chấp kiến, theo thứ này là các căn bất thiện (lobha, dveṣa, moha).

Hữu thân kiến và biên chấp kiến không phải là căn bất thiện bởi vì chỉ có các phiền não thuộc tánh bất thiện và vốn là căn bất thiện mới được lập thành bất thiện căn. Các tùy miên khác không phải là căn bất thiện.

(Hỏi) Có bao nhiêu tùy miên là căn vô ký?

Tụng đáp:

無記根有三	無記愛癡慧
非餘二高故	外方立四種
中愛見慢癡	三定皆癡故.

[Có ba căn vô ký

Là ái, si và tuệ vô ký,

Chứ không phải là các tùy miên khác vì có hai loại và cao cử.

Luận sư nước ngoài lập thành bốn loại;

Trong số ái, kiến, mạn và si

Có ba loại thuộc định vì đều do si.]

Luận: Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Kaśmīr nói rằng các loại ái (tṛṣṇās), vô minh (avidyas) và tuệ vốn thuộc tánh vô ký - không kể thuộc bất kỳ loại vô ký nào trước đó và trong đó có cả loại tuệ do dị thực sinh - đều là các căn vô ký.

Nghi (vicikitsā) không thể được xem như là một căn vì có tánh di động và có đến hai loại (nhị thú). Mạn (māna) vốn là sự cao ngạo của tâm (unnati) cũng không phải là căn bởi vì mạn bao hàm sự nâng cao, không phù hợp với căn. Mọi người đều biết các căn phải chắc cứng và hướng xuống phía dưới (adhovṛtti).

Các luận sư nước ngoài (Aparāntakas) nói rằng bốn loại ái (trṣṇā), kiến (dṛṣṭi), mạn (māna) và si (moha) đều là vô ký: Thật vậy, vì có vô minh nên có ba loại thuộc định. Người ta phân thành ba loại “định của ái” (trṣṇottaradhyāyin), “Định của kiến” (dṛṣṭyuttaradhyāyin), “định của mạn” (mānottaradhyāyin). Các loại này được gọi như thế là do si (moha) hoặc vô minh (avidyā).

(Hỏi) Khế kinh (Saṃyutta, 32, 1; 34, 12; Ekottara, 43, 13) có nói đến mười bốn điểm thuộc về vô ký (vô ký sự, avyākṛtavastu). Như vậy có phải chúng cũng thuộc loại vô ký được nói đến ở trên?

(Đáp) Không phải. Mười bốn điểm vô ký được nói đến trong kinh nhằm để chỉ cho loại câu hỏi cần phải từ chối (ung xả trí vấn, sthāpanīyaprasna): Có nghĩa là loại câu hỏi này được gọi là “không được trả lời” (vô ký, avyākṛta); nó không được giải thích (kathita) bởi vì nó phải bị khước từ. Đối tượng của một câu hỏi như thế được gọi là vô ký sự.

Có bốn loại câu hỏi:

應一向分別  
如死生殊勝

反詰捨置記  
我蘊一異等。

[Nên trả lời dứt khoát, bằng cách phân biệt,

Bằng cách hỏi lại, bằng cách từ chối,

Như được hỏi về chết, sống, thù thắng,

Ngã và uẩn là một hay khác, v.v.]

Luận: (1) Nếu có người hỏi “có phải tất cả chúng sinh đều sẽ chết?” Thì cần trả lời một cách dứt khoát là “tất cả sẽ chết”.

(2) Nếu có người hỏi “có phải tất cả chúng sinh đều sẽ sinh ra?” thì cần trả lời bằng cách phân biệt: “Những chúng sinh có phiền não (kleśa) sẽ sinh ra; những chúng sinh không có phiền não sẽ không sinh ra”.

(3) Nếu có người hỏi “con người cao cả (viśiṣṭa) hay thấp kém (hīna)?” thì cần phải trả lời bằng một câu hỏi “khi so sánh với ai?” Nếu nói là so sánh với trời thì cần trả lời là “con người thấp kém hơn”. Nếu nói là so sánh với chúng sinh ở các thú thì cần trả lời là “con người cao cả hơn”.

(4) Nếu có người hỏi “các uẩn đồng nhất hay khác biệt với chúng sinh?” thì đây là câu hỏi cần phải từ chối bởi vì cái được gọi là “chúng sinh” không thực hữu; cũng giống như khi từ chối trả lời câu hỏi: “Con của người đàn bà không sinh đẻ là đen hay trắng?”

(Hỏi) Làm sao có thể nói là “đã trả lời” câu hỏi thứ tư này khi không đưa ra được câu trả lời là các uẩn đồng nhất hay khác biệt với chúng sinh?

(Đáp) Khi nói rằng câu hỏi này phải được “từ chối” tức đã đưa ra câu trả lời.

Có luận sư (Tôn giả Rāma) nói rằng loại câu hỏi thứ hai cũng dẫn đến một câu trả lời dứt khoát giống như câu hỏi thứ nhất là “tất cả chúng sinh đều không sinh ra”. Tuy nhiên theo luận chủ, để chứng minh cho tỷ dụ của Tỳ-bà-sa về loại câu hỏi thứ hai, tức đối với những ai có thể hỏi: “Những người bị chết có thể sinh ra không?”, thì cần phải trả lời bằng cách phân biệt: [“Không phải tất cả những người bị chết đều sẽ sinh ra, những người có phiền não mới sinh ra, chứ những người không có phiền não thì không”.]

Tôn giả Rāma còn nói rằng loại câu hỏi thứ ba cũng dẫn đến một câu trả lời dứt khoát bởi vì con người cùng lúc có thể cao hoặc thấp tùy theo trường hợp so sánh. Cũng giống như khi có người hỏi: “Thức là quả hay nhân?”, [thì cần phải trả lời: “Là nhân nếu so với quả; và là quả nếu so với nhân”.] Nhưng luận chủ nói rằng đối với người đưa ra câu hỏi theo cách dứt khoát như: “Con người cao cả hay thấp kém?”, thì sẽ không thích hợp để trả lời một cách dứt khoát là “con người cao cả” hay “con người thấp kém” mà cần phải trả lời bằng cách phân biệt: Có nghĩa là trước tiên phải hỏi lại ý định của người hỏi.

Các luận sư Đối pháp nói về bốn loại câu hỏi:

(1) Loại trả lời dứt khoát là khi có người hỏi: “Thế tôn có phải là Như lai ứng cúng chánh đẳng giác (Tathāgata Samyaksambuddha)? Giáo pháp được ngài nói ra có phải là thiện thuyết không? Chúng tăng thanh văn (Śrāvaka) có được khéo léo dẫn dắt không? Có phải sắc (rūpa) là vô thường? ... “có phải thức (vijñāna) là vô thường? Khổ có được trình bày rõ ràng không? ... Đạo có được trình bày rõ ràng không?”, những câu hỏi như thế cần được trả lời một cách dứt khoát vì có lợi ích chân thực (arthopasamhitatvāt).

(2) Loại trả lời bằng phân biệt là khi có người thành tâm (asātha) hỏi: “Con muốn tôn giả thuyết pháp cho con” thì cần phải phân biệt là pháp có nhiều loại như pháp quá khứ, pháp hiện tại, pháp vị lai mà người hỏi muốn nghe

loại pháp gì. Nếu người hỏi muốn nghe pháp quá khứ thì cần phải phân biệt pháp quá khứ cũng có nhiều loại như sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Nếu người hỏi muốn nghe giảng về sắc pháp thì cũng cần phải phân biệt sắc pháp có ba loại thiện, bất thiện, vô ký. Nếu người hỏi muốn nghe loại sắc pháp thiện thì cũng phải phân biệt là sắc pháp thiện có đến bảy loại là giới sát, v.v., cho đến vọng ngữ. Nếu người hỏi muốn nghe giảng về giới sát thì cần phải phân biệt có ba loại giới sát xuất phát từ ba thiện căn là vô tham, vô sân, vô si. Nếu người hỏi muốn biết về loại giới sát sinh khởi từ vô tham thì phải phân biệt hai loại là giới sát hữu biểu và giới sát vô biểu và hỏi xem người hỏi muốn nghe về loại nào.

(3) Trả lời bằng câu hỏi: Cùng một câu hỏi nhưng nếu do một người không thành tâm (śaṭha) nêu ra thì phải trả lời bằng cách đưa ra một câu hỏi (paripṛcchāvākaraṇa). Nếu người này hỏi: “Tôi muốn tôn giả thuyết pháp cho tôi” thì phải hỏi lại là pháp thì có nhiều nhưng người hỏi nghe pháp nào. Trong trường hợp này không cần phân biệt các pháp quá khứ, vị lai, hiện tại mà chỉ tiếp tục hỏi lại cho đến khi người này phải chịu im hoặc tự giải thích lấy (vyākaraṇa). (Vibhāṣā, 15, 14)

(Tôn giả Rāma) nếu người không thành tâm và người thành tâm đều không hỏi mà chỉ cầu xin hãy thuyết pháp cho họ; và nếu không trả lời họ, không giải thích cho họ mà chỉ hỏi lại họ là muốn thuyết pháp loại pháp nào thì làm sao có thể nói rằng đó là hỏi và trả lời?

(Luận chủ) Nếu có người hỏi: “Xin chỉ đường cho tôi” tức đã đưa ra câu hỏi về đường đi, cũng giống như nói: “Đâu là đường đi?”. Mặt khác khi hỏi lại tức đã giải thích cho người hỏi những gì người này muốn hỏi: Như vậy chẳng phải đường đi đã không được giải thích (vyākṛta) sao?

(Tôn giả Rama) Nếu vậy trong trường hợp của câu hỏi thứ hai và thứ ba vẫn có câu trả lời bằng cách hỏi lại?

(Luận chủ) Không thể như vậy. Trong trường hợp trên, câu trả lời sẽ khác bởi vì có khi trả lời bằng sự phân biệt và có khi trả lời mà không phân biệt.

(4) Loại câu hỏi phải từ chối. Nếu có người hỏi: “thế gian hữu hạn hay vô hạn?” thì phải từ chối trả lời.

Luận chủ cho rằng cần phải dựa vào khế kinh để tìm ra định nghĩa của bốn loại câu hỏi và trả lời này (praśnavyākaraṇa): Các bậc tôn túc của Đại chúng bộ (Māhāsāṃghikas) trích kinh (Dīrgha, 8, 16; Madhyama, 29, 6) nói: “Này

các Bí-sô, có bốn cách trả lời các câu hỏi. Bốn cách đó là gì? - Có những câu hỏi cần phải trả lời thật dứt khoát...; có loại câu hỏi cần phải từ chối không trả lời. Loại câu hỏi gì cần phải trả lời dứt khoát? - Đó là câu hỏi có phải tất cả các uẩn đều vô thường. Loại câu hỏi gì cần phải trả lời bằng cách phân biệt? - Đó là câu hỏi loại nghiệp cố ý (hữu cố tư tạo tác nghiệp, samcetnīya) chiêu cảm loại quả gì. Loại câu hỏi gì cần phải trả lời bằng một câu hỏi? - Đó là câu hỏi có phải tướng (samjñā) là ngã (ātman) của con người; lúc đó phải hỏi ngược lại là người này nghĩ gì về ngã. Nếu họ trả lời rằng ngã thì thô hiển (andārika) tức phải trả lời rằng tướng khác với ngã (Dīgha, i. 195). Loại câu hỏi gì cần phải từ chối không trả lời? - Đó là câu hỏi có phải thế giới là thường, là vô thường, vừa thường vừa vô thường, không phải thường cũng không phải vô thường; có phải thế giới là hữu hạn, là vô hạn, vừa hữu hạn vừa vô hạn, không phải hữu hạn cũng không phải vô hạn; có phải Như lai vẫn tồn tại sau khi chết...; có phải mạng khác với thân. Nay các Bí-sô, những câu hỏi như thế cần phải từ chối.”

---o0o---

### *Phần 19*

Ở thân chúng sinh (pudgala), tùy miên luôn luôn đeo bám (anusete) vào một sự vật và khi đó chúng sinh sẽ bị ràng buộc với sự vật bởi chính tùy miên này. Chúng ta hãy xét xem chúng sinh bị ràng buộc với sự vật gì và bởi loại tùy miên nào, quá khứ, hiện tại hay vị lai.

若於此事中	未斷貪瞋慢
過現若已起	未來意遍行
五可生自世	不生亦遍行
餘過未遍行	現正緣能繫.

[Bị ràng buộc với sự vật

Bởi tham, sân, mạng chưa đoạn,

Quá khứ hoặc hiện tại và đã sinh khởi;

Ý thuộc vị lai ràng buộc tất cả các sự vật.

Thuộc ngũ thức, khả sinh sẽ ràng buộc sự vật cùng thời;

Thuộc bất sinh sẽ ràng buộc tất cả.

Các phiền não khác thuộc quá khứ vị lai ràng buộc tất cả;

Khi duyên hiện tại tức ràng buộc với sự vật hiện tại.]

Luận: Tùy miên (anusayas) hay phiền não (kleśa) có hai loại: (1) Phiền não tự tướng (svalakṣaṇakleśa) là tham, sân, mạn; (2) phiền não cộng tướng (sāmānyakleśa) là kiến, nghi và vô minh.

Khi các phiền não tự tướng đã khởi (utpanna) đối với một sự vật nào đó - thuộc quá khứ, hiện tại, vị lai, hoặc thuộc Kiến đoạn, v.v., - và vì thế các phiền não này phải thuộc về quá khứ hoặc hiện tại; và khi chúng chưa được đoạn trừ thì chúng sinh có các phiền não này sinh khởi sẽ bị ràng buộc với sự vật này bởi chính các phiền não tự tướng này. Bởi vì nếu đã thuộc loại tự tướng thì các phiền não này không nhất thiết phải khởi ở tất cả mọi người đối với tất cả mọi sự vật mà trái lại chúng chỉ sinh khởi ở một người nào đó đối với một sự vật nào đó.

Chúng sinh bị ràng buộc với tất cả các sự vật quá khứ, hiện tại, vị lai, [thuộc cả ngũ bộ và được đoạn trừ bởi Kiến đạo, v.v., tùy từng trường hợp] bởi chính các phiền não tự tướng vị lai khi các phiền não này thuộc về ý thức (manovijñāna). Bởi vì ý giới bao hàm cả ba thời (tam thế).

Chúng sinh bị ràng buộc với các sự vật vị lai bởi tham và sân thuộc vị lai và khác với các loại trên - có nghĩa là các tham và sân này không thuộc về ý, tức chỉ liên quan đến năm thức thân; bởi vì năm thức thân chỉ tri nhận sự vật cùng thời với chúng.

Tuy nhiên nguyên tắc này chỉ liên quan đến các tham sân vị lai thuộc loại “nhất định sinh” (utpattidharmin); nếu không thuộc loại “nhất định sinh” thì lại khác.

Chúng sinh bị ràng buộc với tất cả các sự vật thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai bởi chính các tham sân không thuộc loại “nhất định sinh” này.

Đối với các phiền não khác, tức các phiền não cộng tướng - loại phiền não này có sở duyên là ngũ thủ uẩn, có khả năng sinh khởi ở tất cả chúng sinh, đối với tất cả các sự vật - thì chúng sinh sẽ bị ràng buộc với tất cả các sự vật thuộc ba thời, thuộc cả năm bộ tùy theo trường hợp và ở cùng thời điểm của các phiền não được nói đến này.



(Kinh bộ) Các phiền não và các sự vật quá khứ và vị lai có thực hữu hay không? Nếu nói rằng chúng thực hữu tức phải thừa nhận pháp hữu vi (saṃskṛta) luôn luôn hiện hữu và như vậy pháp hữu vi sẽ là thường; nếu không thực hữu thì làm thế nào có thể nói rằng chúng sinh bị ràng buộc (saṃyukta) hay không bị ràng buộc (visaṃyukta) với sự vật bởi các phiền não này?

Tỳ-bà-sa cho rằng các pháp quá khứ và vị lai đều thực hữu (dravya); tuy nhiên các pháp hữu vi không thường hằng bởi vì chúng có các tính chất (lakṣaṇas) của hữu vi (hữu vi tướng) để làm sáng tỏ ý kiến của Tỳ-bà-sa, cần trình bày tóm tắt tông chỉ của họ:

三世有由說  
說三世有故

二有境界故  
許說一切有。

[Tam thế thực hữu do phật thuyết

Vì có hai điều kiện, có cảnh, có quả.

Vì chủ trương tam thế thực hữu

Nên được nhận là nhất thiết hữu bộ.]

Luận: Thế tôn đã dạy về sự hiện hữu của quá khứ và của vị lai bằng những lời lẽ rất rõ ràng (kaṇṭhataṣ): “Này các Bì-sô, nếu sắc pháp quá khứ không hiện hữu thì thánh giả thanh văn sẽ không được dạy rằng “đừng để tâm đến sắc pháp quá khứ... Nếu sắc pháp vị lai không hiện hữu thì thánh giả thanh văn sẽ không được dạy rằng “đừng thỏa thích trong sắc pháp vị lai. Chính vì sắc pháp vị lai có hiện hữu mà thánh giả thanh văn được dạy rằng...”. (Saṃyuktakāgama, iii. 14)

Thế tôn cũng đã ngầm dạy (arthataṣ) về điều này khi ngài nói: “Thức (vijñāna) khởi là do hai (điều kiện). Hai điều kiện là gì? - Đó là nhãn căn và sắc... ý và pháp” (Saṃyutta, ii. 72, v.v). Vì thế nếu pháp quá khứ và vị lai không hiện hữu thì ý thức (manovijñāna) sẽ không sinh khởi do hai (điều kiện).

Trên đây là phần giáo chứng; tiếp theo là phần lý chứng:

Vì có sở duyên (ālabana) nên thức có thể sinh; thức không thể sinh nếu sở duyên không có.

Nếu các sự vật quá khứ và vị lai không hiện hữu thì sẽ có loại thức không có sở duyên; vì thế nếu thiếu sở duyên thì sẽ không có thức.

Nếu quá khứ không hiện hữu, làm thế nào các nghiệp thiện ác có thể cho quả ở vị lai? Thật vậy, vào lúc quả được sinh ra thì nhân dị thực (vipākahetu) đã là quá khứ.

Dựa vào các giáo chứng và lý chứng trên, Tỳ-bà-sa khẳng định sự hiện hữu của quá khứ và vị lai.

Các luận sư tự xưng là Thuyết nhất thiết hữu (Sarvāstivādin) cho rằng quá khứ và vị lai hiện hữu như các thực pháp (dravya).

Luận sư nào khẳng định sự hiện hữu của tất cả ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai được xem như thuộc về bộ phái Thuyết nhất thiết hữu. Luận sư nào khẳng định sự hiện hữu của hiện tại và một phần quá khứ, tức là loại nghiệp không cho quả, và khẳng định sự không hiện hữu của vị lai và một phần quá khứ, tức là loại nghiệp đã cho quả, thì được xem như thuộc về bộ phái Phân biệt thuyết (Vibhajyavādin) chứ không phải Nhất thiết hữu.

(Hỏi) Trong bộ phái này có bao nhiêu chủ trương? Có bao nhiêu cách giải thích về sự hiện hữu của tất cả các pháp? Và cách giải thích nào hay nhất?

Tụng đáp:

此中有四種  
第三約作用

類相位待異  
立世最為善。

[Trong đó có bốn chủ trương về

Loại, tướng, vị, đãi khác nhau.

Chủ trương thứ ba dựa vào tác dụng

Đề lập thành các thời là đúng nhất.]

Luận: Tôn giả Pháp cứu (Bhadanta Dharmatrāta) bảo vệ chủ trương về loại (bhāvānyathātva) có nghĩa là ngài khẳng định ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai khác nhau là do sự không đồng nhất về loại (bhāva).

Khi một pháp vận hành từ thời điểm này sang thời điểm khác thì thể (dravya) của nó không thay đổi nhưng loại lại thay đổi. Tỷ dụ sau đây cho thấy sự khác biệt về hình (ākṛti): Một chiếc bình bằng vàng bị đập vỡ và làm cho biến dạng thì hình dáng (samsthāna) có thay đổi nhưng màu sắc (varṇa) thì không thay đổi. Tỷ dụ sau đây cho thấy sự khác biệt về phẩm chất (guṇa): Khi sữa được đun sôi thì vị, năng lượng, tính chất tiêu hóa của nó không còn nữa nhưng màu sắc vẫn còn. Cũng giống như vậy, khi một pháp vị lai chuyển từ vị lai vào hiện tại thì “loại” vị lai (anāgatabhāva) của nó bị xả bỏ và đắc được “loại” hiện tại nhưng thể (dravya) của nó thì vẫn như cũ; khi chuyển từ hiện tại vào quá khứ thì “loại” hiện tại bị xả bỏ và đắc được “loại” quá khứ nhưng thể của nó vẫn đồng nhất.

Tôn giả Diêu âm (Bhadanta Ghoṣaka) bảo vệ chủ trương về tướng (lakṣaṇanyathātva):

Pháp vận hành qua các thời kỳ. Khi ở quá khứ, mặc dù nó mang (yukta) tính chất (lakṣaṇa) của quá khứ nhưng không phải không có (aviyukta) các tính chất của hiện tại và vị lai; khi ở vị lai nó lại mang tính chất của vị lai nhưng không phải không có các tính chất của hiện tại và quá khứ; khi ở hiện tại nó mang tính chất của hiện tại nhưng không phải không có các tính chất của quá khứ và vị lai. Cũng giống như khi một người đàn ông đang say đắm (rakta, nhiêm) một người đàn bà thì không có nghĩa là “không say đắm” (avirakta) đối với những người đàn bà khác.

Tôn giả Thế hữu (Bhadanta Vasumitra) bảo vệ chủ trương về vị (avasthānyathāva): Các thời kỳ khác nhau là do sự khác nhau về vị thế (avasthā). Một pháp khi vận hành qua các thời kỳ đều ở vào (prāpya) một vị thế nào đó vì thế sở dĩ có khác nhau là do sự khác nhau về vị thế chứ không phải về thể (dravya); cũng giống như một chiếc thẻ (vartikā, gulikā) ghi tiền: Nếu được đặt ở hàng đơn vị thì được gọi là một, đặt ở hàng chục thì được gọi là mười, đặt ở hàng trăm thì được gọi là trăm.

Tôn giả Giác thiên (Bhadanta Buddhadeva) chủ trương về sự đối đãi (anyonyathātva) tức các thời kỳ được thiết lập qua sự tương quan. Một pháp khi vận hành qua các thời kỳ đều mang những tên gọi khác nhau do có quan hệ với nhau, có nghĩa là pháp này được gọi là quá khứ, vị lai hay hiện tại là do sự tương quan của nó với những gì trước đó hay sau đó; tỷ dụ như một phụ nữ vừa là con nhưng cũng vừa là mẹ.

Vì những lý lẽ trên, bốn luận sư này đã chủ trương tất cả đều hiện hữu. Trong đó chủ trương thứ nhất về sự chuyển biến (pariṇāma) cần được bác bỏ như đã bác bỏ Số luận (Sāṃkhyas). Nếu theo chủ trương thứ hai thì các thời quá khứ, hiện tại và vị lai sẽ bị tạp loạn (adhvasaṃkara) bởi vì cả ba tính chất này đều được tìm thấy khắp nơi. Hơn nữa tỷ dụ được dẫn trưng thiếu tính chất tương đồng bởi vì trong trường hợp của con người thì mặc dù có tham hiện hành đối với một phụ nữ (rāgasamudācāra, rāgaparyavasthāna) nhưng đối với những phụ nữ khác thì chỉ có sự thành tựu tham (rāgaprāpti). Nếu theo chủ trương thứ tư thì cả ba thời đều hiện hữu cùng lúc; chẳng hạn như một pháp quá khứ sẽ là quá khứ trong tương quan với cái trước đó, sẽ là vị lai nếu tương quan với cái sau đó, và là hiện tại nếu tương quan với cái trước đó và sau đó.

Như vậy chủ trương đúng đắn nhất là của Thế hữu; theo đó, các thời kỳ và các vị thế được lập thành (vyavasthapita) là nhờ vào tác dụng hay sự hoạt động (kāritra): Khi một pháp chưa có tác dụng thì nó là vị lai; khi có tác dụng thì nó là hiện tại; và khi tác dụng đã chấm dứt thì nó là quá khứ.

(Kinh bộ) Nếu quá khứ hoặc vị lai đều hiện hữu như các thực pháp thì chúng là hiện tại; tại sao lại gọi là quá khứ hay vị lai?

(Đáp) trên đây có nói rằng chính tác dụng chưa được thể hiện, đang được thể hiện hoặc đã được thể hiện của một pháp quyết định thời kỳ của pháp này.

(Hỏi) Nếu vậy, trong trường hợp của loại nhãn bỉ đồng phần (tatsabhāga) sẽ có những tác dụng gì? Tác dụng của nhãn là nhìn thấy mà nhãn bỉ đồng phần thì không nhìn thấy. Và có phải các ông sẽ nói rằng tác dụng của nó là phát khởi và cho ra một quả (phaladānaparigraha)? Nếu sự cho quả chính là “tác dụng” thì các nhân đồng loại (sabhāgahetu) cũng cho quả khi ở quá khứ và người ta sẽ kết luận rằng chúng là quá khứ; chúng cũng sẽ thể hiện tác dụng của chúng và như vậy chúng sẽ là hiện tại. Hoặc là nếu tác dụng này, vì muốn cho hoàn tất mà đòi hỏi phải có sự phát khởi và cho quả thì các nhân quá khứ này ít ra cũng là một nửa hiện tại. Như vậy các thời kỳ sẽ trở nên loạn tạp.

Chúng ta hãy tiếp tục bàn về vấn đề này:

何礙用云何  
有誰未生滅

無異世便壞  
此法性甚深。

[Điều gì ngăn ngại tác dụng;

Nếu không khác nhau không thể lập thành thể;

Nếu thực hữu thì cái gì chưa sinh, diệt.

Pháp tánh này rất sâu xa.]

Luận: Nếu đã hằng hữu, tại sao pháp không thể khởi dụng vào tất cả mọi thời? Chương ngại nào khiến cho pháp khi thì khởi dụng khi thì không? Không thể nói rằng sự không khởi dụng của một pháp là do sự không có mặt của các nhân nào đó bởi vì chính các nhân này cũng luôn luôn hiện hữu.

Làm thế nào tự thân tác dụng có thể là quá khứ, v.v.? Các ông có tưởng tượng ra một tác dụng phụ của tác dụng này không? Điều này sẽ quá phi lý. Nếu chính tự thân tác dụng (svarūpasattāpekṣayā) là quá khứ, v.v., thì tại sao không thừa nhận rằng đối với các pháp cũng như vậy? Và nói rằng thời gian tùy thuộc vào tác dụng quá khứ, v.v., để mà làm gì?

Có phải các ông có ý nói rằng tác dụng không phải là quá khứ, không phải là vị lai, cũng không phải là hiện tại; và nếu như vậy thì nó là cái gì? Nếu tác dụng là vô vi (asaṃskṛta) thì chúng phải thường hằng (nitya); hơn nữa, làm sao có thể nói rằng pháp là vị lai khi chưa khởi dụng, pháp là quá khứ khi không còn khởi dụng?

(Hữu bộ) Nếu chủ trương tác dụng khác biệt với pháp thì mới phạm phải các sai lầm nói trên; nhưng thật ra tác dụng không khác với pháp.

(Luận chủ) Nếu tác dụng cùng thể với pháp thì pháp vốn luôn luôn hiện hữu tức tác dụng cũng sẽ phải luôn luôn hiện hữu. Như vậy, tại sao và làm thế nào có thể nói rằng tác dụng khi thì quá khứ khi thì vị lai? Vì thế, sự khác biệt giữa các thời kỳ vẫn chưa được chứng minh.

(Hữu bộ) Tác dụng chưa được hính minh ở điểm nào? Thật ra một pháp hữu vi nếu chưa sinh thì được gọi là vị lai; nếu đã sinh nhưng chưa diệt thì gọi là hiện tại; nếu đã diệt tức gọi là quá khứ.

(Kinh bộ) Nếu có pháp quá khứ và vị lai thì phải hiện hữu cùng một thể tánh (tevaivātmanā) giống như khi hiện hữu ở hiện tại. Và nếu tự tánh của pháp đã liên tục hiện hữu thì làm thế nào pháp này có thể là chưa sinh hay đã diệt? Trước đó vì thiếu cái gì và vì không có sự hiện hữu của cái gì mà nói rằng pháp này chưa sinh? Và sau đó vì còn thiếu cái gì và vì không có sự hiện hữu của cái gì mà nói rằng pháp này đã diệt? Vì thế, nếu không thừa nhận rằng “một pháp chỉ hiện hữu sau khi đã không hiện hữu (abhūtvā bhāvaḥ) và không còn hiện hữu sau khi đã hiện hữu (bhūtvā abhāvaḥ)” thì sẽ không thành lập được ba thời điểm khác nhau.

Ở đây cần xem xét lập luận của Hữu bộ: (1) Theo bộ phái này vì có thành tựu các tính chất của hữu vi (sinh, trụ, v.v.) nên pháp hữu vi không thể thường hằng mặc dù chúng hiện hữu trong quá khứ và vị lai. Đây chỉ là lời nói bậy bạ bởi vì nếu đã luôn luôn hiện hữu thì pháp không thể sinh và cũng không thể diệt. Khi nói “pháp là thường, và pháp không phải là thường” tức đã tự mâu thuẫn về mặt ngôn từ (apūrvaiṣā vāco yuktiḥ). Đó là điều mà bài tụng sau đây giải thích: “Tự thể thì luôn luôn hiện hữu nhưng lại không mong muốn pháp hiện hữu là thường, cũng không mong muốn pháp khác biệt với tự thể: Rõ ràng đây là việc làm của ông hoàng”.

(2) Một lập luận khác của Hữu bộ cho rằng Thế tôn đã từng dạy về sự hiện hữu của quá khứ và vị lai: Thế tôn nói rằng: “Có nghiệp quá khứ, có nghiệp vị lai” cho nên Hữu bộ cũng nói rằng có quá khứ, có vị lai (astīti). Thật ra có quá khứ là vì đã từng hiện hữu (yadbhūtapūrvam); có vị lai là vì sẽ hiện hữu (yad bhaviṣyati) khi có nhân: Chính vì ý nghĩa này nên [Thế tôn] mới nói rằng có quá khứ, có vị lai; tuy nhiên chúng không hiện hữu thực sự (dravyatas) như hiện tại.

(Hữu bộ) Ai nói chúng hiện hữu như hiện tại?

(Kinh bộ) Nếu không hiện hữu như hiện tại thì chúng phải hiện hữu như thế nào?

(Hữu bộ) Chúng hiện hữu với tự tánh của quá khứ và vị lai.

(Kinh bộ) Nhưng nếu chúng không hiện hữu, làm sao có thể gán ghép cho chúng tự tánh của quá khứ và vị lai? Thực ra, trong đoạn kinh Hữu bộ trích dẫn ở trên, Thế tôn chỉ nhằm ngăn chặn loại kiến chấp bác bỏ nhân quả (báng nhân quả kiến). Ngài nói “có quá khứ” là hàm ý “đã có quá khứ” và “có vị lai” là hàm ý “sẽ có vị lai”. Chữ “có” (asti) là một cách dùng đặc biệt (nipāta) [trong ngữ pháp] như thường thấy trong các cách nói: “Có (asti) sự

không hiện hữu trước đó của cây đèn” (hữu đẳng tiên vô), “có sự không hiện hữu sau đó của cây đèn” (hữu đẳng hậu vô), và cũng như người ta thường nói: “Ngọn đèn có tắt, nhưng không phải tôi tắt nó”. Những cách nói này cũng giống như kinh nói: “Có quá khứ”, “có vị lai”. Nếu không hiểu theo cách này thì quá khứ, nếu “hiện hữu”, sẽ không còn là quá khứ.

(Hữu bộ) Chúng tôi thấy rằng Thế tôn có nói với các tu sĩ (parivrājakas) thuộc ngoại đạo Trượng kế (Lāgudaśikhīvakas) như thế này: “Nghệp quá khứ bị hủy hoại đã diệt, đã chấm dứt, nghiệp này có”. Giải thích này hàm ý: “Đã có nghiệp này”. Như vậy chúng tôi có thể giả thiết rằng ngoại đạo trên vốn không thừa nhận đã có nghiệp quá khứ?

(Kinh bộ) Khi Thế tôn nói rằng có nghiệp quá khứ là ngài có ý chỉ cho công năng cho quả, công năng của loại nghiệp trước đó ở trong chuỗi tương tục của tác nhân. Nếu không hiểu như vậy, nghiệp quá khứ nêu có tự tánh thực hữu (svena bhāvena vidyāmānam) thì làm sao có thể xem nó là quá khứ?

Vả lại, trong kinh Thắng nghĩa không (Paramārthasūnyatāsutra) Thế tôn đã nói: “Này các Bí-sô, nhãn căn khi sinh không từ đâu đến; khi diệt cũng không tụ tập về đâu. Vì vậy, này các Bí-sô, nhãn căn hiện hữu sau khi đã không hiện hữu và sau khi đã hiện hữu thì nhãn căn biến mất”. Nếu có nhãn căn vị lai thì Thế tôn đã không nói là nhãn căn hiện hữu sau khi đã không hiện hữu. Ở đây có lẽ Hữu bộ sẽ nói rằng câu nói “hiện hữu sau khi đã không hiện hữu” có nghĩa là “sau khi đã không hiện hữu ở hiện tại” (vartamāne ‘dhvany abhūtvā), tức muốn nói “sau khi đã không hiện hữu về mặt hiện tại” (vartamānabhāvena abhūtvā). Tuy nhiên lập luận này không thể chấp nhận được vì thời gian (hiện thể tánh) không khác biệt với nhãn căn.

(Hỏi) Có phải Hữu bộ có ý cho rằng nên hiểu câu nói trên với nghĩa “sau khi đã không hiện hữu về mặt tự tánh (svalakṣaṇatas)?”

(Đáp) Nếu nói như vậy tức đã tự nhận nhãn căn vị lai không hiện hữu.

(3) Về lập Luận: “Quá khứ và vị lai hiện hữu vì thức sinh khởi là do hai điều kiện”. Có phải lập luận này hàm nghĩa ý thức sinh khởi là nhờ vào ý căn (manas) và các pháp quá khứ, vị lai và hiện tại; và như vậy thì các pháp này là điều kiện của ý thức cũng giống như nhãn căn, tức có khả năng làm duyên năng sinh (janakapratyaya)? Hay chúng chỉ là cảnh sở duyên (ālambanamātra)? Rõ ràng là các pháp vị lai sẽ sinh khởi sau hàng ngàn năm hoặc sẽ không bao giờ sinh khởi thì không thể làm duyên năng sinh cho ý

thức; và rõ ràng Niết-bàn, vốn tương vi với tất cả các trường hợp sinh khởi, cũng không thể làm duyên năng sinh. Nếu pháp chỉ có thể làm sở duyên cảnh thì chúng tôi nói rằng các pháp vị lai và quá khứ cũng chỉ là sở duyên.

(Hữu bộ) Nếu các pháp quá khứ và vị lai không hiện hữu, làm sao chúng có thể làm sở duyên của thức?

(Kinh bộ) Chúng hiện hữu theo cách được xem như là sở duyên. Và chúng được xem như là sở duyên theo cách nào? Chúng được xem như là sở duyên nhờ có sự ghi nhớ rằng chúng đã hiện hữu, chúng sẽ phải hiện hữu. Thật vậy, một người khi nhớ về một sắc pháp (rūpa) hoặc một cảm thọ quá khứ thì họ không nhìn thấy sắc pháp hoặc cảm thọ này “đang có” mà chỉ nhớ là chúng “đã có”; một người nhìn thấy trước vị lai thì không nhìn thấy vị lai như đang hiện hữu mà chỉ thấy trước vị lai như sẽ phải hiện hữu (bhaviṣyat). Mặt khác, sự nhớ lại (vốn chỉ là một phần trăm của ý thức) chỉ nắm bắt được sắc pháp giống như sắc pháp đã từng được nhìn thấy, nắm bắt được cảm thọ giống như cảm thọ đã từng được cảm nhận, có nghĩa là chỉ nắm bắt các sắc pháp và cảm thọ này ở tình trạng hiện tại. Nếu một pháp được người ta nhớ lại mà có thực giống như cái mà người nắm bắt được nhờ vào trí nhớ thì chắc chắn sự tri nhận của ký ức đã có một cảnh sở duyên không hiện hữu (duyên vô cảnh thức).

Nếu nói rằng vẫn có sự hiện hữu của sắc pháp quá khứ hoặc vị lai nhưng không nhất thiết phải ở hiện tại bởi vì sắc pháp này không là gì khác hơn các cực vi (paramāṇu) đang ở vào tình trạng phân tán (viprakīrṇa) thì cũng không có lý. Bởi vì (1) khi nhờ vào sự nhớ lại hoặc sự nhìn thấy trước mà thức có thể nắm bắt một cảnh là sắc pháp quá khứ hoặc vị lai thì thức không thể nắm bắt loại cảnh này ở tình trạng phân tán mà phải ở tình trạng hội tụ (saṃcita); (2) nếu sắc pháp quá khứ hoặc vị lai cũng chính là sắc pháp hiện tại và chỉ khác một điều là các cực vi này đang bị phân tán (paramāṇuso vibhaktam) thì như vậy các cực vi này sẽ thường hằng; có nghĩa là chúng không bao giờ sinh khởi (utpāda), cũng không bao giờ biến diệt mà chỉ có hội tụ hoặc phân tán. Nếu chủ trương như vậy tức đã đi ngược học thuyết của phái Tà mạng mà bác bỏ khế kinh của bậc Thiện thế (Sugata); bởi vì kinh nói: “Này các Bí-sô, nhãn căn khi sinh đã không từ đâu đến...”; (3) lập luận này không đúng đối với trường hợp của cảm thọ và các pháp thuộc loại “không thô” (amūrta) khác: Nếu không có tập hợp các cực vi (paramāṇusaṃcita), làm thế nào có thể có sự phân tán của cực vi trong quá khứ và vị lai. Thật ra, người ta nhớ lại loại cảm thọ giống như đã được cảm nhận vào lúc nó hiện hữu; và người ta nhìn thấy trước loại cảm thọ giống



như cảm thọ sẽ được cảm nhận vào lúc nói hiện hữu. Nếu cảm thọ quá khứ và vị lai là loại người ta nắm bắt được nhờ vào sự nhớ lại hoặc nhìn thấy trước thì nó sẽ trở thành thường hằng. Vì thế loại ý thức có tên là “nhớ lại” này chỉ có một cảnh sở duyên không hiện hữu, đó là loại cảm thọ không có thực.

(Tỳ-bà-sa) Nếu cái không thực hữu vẫn có thể làm sở duyên cho thức thì một xứ (āyatana) thứ mười ba cũng có thể làm sở duyên của thức.

(Luận chủ) Nếu vậy, theo các ông cái gì là sở duyên của loại thức nghĩ rằng “không có xứ thứ mười ba”? Nếu các ông nói rằng chính tên gọi của nó, tức “xứ thứ mười ba”, là cảnh sở duyên thì nó cũng chỉ là một tên gọi và cảnh sở duyên vẫn không thực hữu. Hơn nữa, cái gì sẽ là cảnh sở duyên thực hữu của sự tri nhận (năng duyên thức) về sự không hiện hữu trước đó của thanh (prāgabhāva) (duyên thanh tiên phi hữu).

(Tỳ-bà-sa) Cảnh sở duyên của thức này chính là thanh chứ không phải là sự không hiện hữu của thanh.

(Luận chủ) Nếu vậy thì người tìm kiếm (prārthayate) sự không hiện hữu của thanh (câu thanh vô giả) sẽ phải tạo ra tiếng động (phát thanh)!

(Tỳ-bà-sa) Không phải như vậy bởi vì loại âm thanh không hiện hữu trước đó (thanh vô) vẫn hiện hữu ở tình trạng vị lai, và chính âm thanh ở tình trạng vị lai này là cảnh sở duyên của cái biết về sự không hiện hữu trước đó.

(Luận chủ) Nếu âm thanh vị lai không hiện hữu trước đó vẫn thực hữu thì làm sao có thể quan niệm rằng nó không hiện hữu (nāsti)?

(Tỳ-bà-sa) Nó không hiện hữu là so với hiện tại (vartamāno nāsti); vì thế mới quan niệm rằng “nó không hiện hữu”.

(Luận chủ) Không thể nói như vậy bởi vì chỉ có một pháp nhưng lại vừa là quá khứ vừa là hiện tại, vừa là vị lai. Hoặc nếu có sự khác biệt giữa thanh vị lai và thanh hiện tại, và quan niệm “nó không” (đang) hiện hữu” là dựa vào sự khác biệt này thì hãy thừa nhận rằng đặc tính của hiện tại là hiện hữu sau khi không hiện hữu (bổn vô kim hữu); và vì thế vẫn phải chấp nhận rằng cái hiện hữu (bhāva) và cái không hiện hữu (abhāva) đều có thể làm cảnh sở duyên của thức.

(Tỳ-bà-sa) nếu cái không hiện hữu cũng có thể làm sở duyên (ālambana) cho thức, làm sao Bồ-tát vào kiếp sống cuối cùng của mình lại có thể nói: “Ta không thể biết, ta không thể thấy cái không hiện hữu trên thế gian này”?

Theo chúng tôi, ý nghĩa của đoạn kinh trên đã rất rõ ràng: “Ta không giống như những kẻ tăng thượng mạn khác (ābhimānika) tự cho rằng “có sự sáng suốt” (avabhāsa) không thực hữu: Đối với ta, ta chỉ thấy là thực những gì có thực.” Ngoài ra nếu thừa nhận chủ trương của các ông thì cảnh sở duyên của tất cả mọi ý tưởng (giác, buddhi) sẽ đều là thực (sadvīṣayā); nếu tất cả những gì được nghĩ đến đều thực thì sẽ không còn chỗ cho sự nghi ngờ hoặc xem xét (vīmarśa, vicāra): Sẽ không có sự khác nhau giữa Bồ-tát và những người khác.

Thật ra mọi ý tưởng đều có cảnh sở duyên hiện hữu và không hiện hữu (sadasadālambana) vì Thế tôn đã nói rõ về điều này ở các nơi khác: “Bắt đầu từ khi ta nói với họ rằng ‘hãy đến đây, Bì-sô!’ thì các đệ tử của ta đều được ta dẫn dắt từ sáng đến tối từ tối đến sáng: Họ biết được cái gì thực hữu là thực hữu (sac ca satto jñāsyati), cái không thực hữu là không thực hữu, cái gì không thù thắng nhất là không thù thắng nhất, cái gì thù thắng nhất (anuttarā = Nīrvaṇa) là thù thắng nhất.” (Saṃyukta, 26, 25)

Vì thế lý do “bởi vì cảnh sở duyên của thức phải là pháp có hiện hữu” mà Hữu bộ đã dẫn trung để chứng minh sự hiện hữu của quá khứ và vị lai là không đúng.

(5) Hữu bộ còn rút ra một lập luận khác dựa vào quả của nghiệp nhưng Kinh bộ lại không thừa nhận quả sinh khởi trực tiếp từ nghiệp quá khứ mà chỉ sinh khởi từ một tình trạng đặc biệt của chuỗi tương tục (cittasam ‘ānavīṣeṣāt), một tình trạng xuất phát từ nghiệp (tatpūrvakāt); điều này chúng ta sẽ tìm thấy ở phần cuối (phá ngã phẩm) của cuốn luận này, tức ở phần bác bỏ học thuyết của Vātsīputrīyas.

Tuy nhiên những luận sư khẳng định tính chất thực hữu (dravyata) của quá khứ và vị lai phải thừa nhận tính chất thường hằng của quả; và như vậy thì họ sẽ có thể gán ghép thêm loại công năng gì cho nghiệp? Loại công năng cho sự phát khởi (utpāda)? Loại công năng gì cho sự “trở thành hiện tại” (vartanānīkaraṇa)?

Như vậy nên thừa nhận rằng sự sinh khởi này chỉ hiện hữu sau khi đã không hiện hữu (abhūtvā bhavati). Nếu cho rằng tự thân sự sinh khởi đã hiện hữu từ trước thì các ông còn có thể thêm vào loại công năng gì cho những pháp

gì nữa? Các ông đã không làm gì khác hơn là chỉ đi theo ngoại đạo Vārṣagaṇayas bởi vì họ vốn cho rằng “cái gì có tất có, cái gì không tất không; cái gì không có thì không sinh; cái gì có thì không diệt.”

Ngoài ra khi nói “trở thành hiện tại” là hàm ý gì? Có phải đó là sự dẫn dắt đến một nơi khác (deśantarākaraṣaṇa)? Nếu chủ trương như vậy tức sẽ gặp phải ba vấn đề nan giải: (1) Loại quả được dẫn khởi theo cách như thế sẽ trở thành thường hằng; (2) trong trường hợp của các quả không phải là sắc pháp (arūpin) thì chúng sẽ được dẫn khởi như thế nào?; (3) đối với những gì được dẫn khởi thì chúng chỉ hiện hữu sau khi đã không hiện hữu.

Có phải “trở thành hiện tại” là làm thay đổi tự thể của loại quả đã hiện hữu trước đó (svabhāvaviśeṣaṇa)? Nếu hàm nghĩa như vậy thì chẳng phải đã có sự xuất hiện (bhāvanā, prādurbhāva) của một sự thay đổi không thực hữu trước đó sao?

Như vậy chủ trương “tất cả đều thực hữu” (sarvāstivāda) của Hữu bộ nhằm khẳng định sự thực hữu của quá khứ và vị lai không phải là chủ trương đúng trong Phật giáo. Nhóm từ “tất cả đều thực hữu” không nên được hiểu theo nghĩa trên. Nhóm từ này theo đúng nghĩa của nó nhằm khẳng định sự hiện hữu của tất cả; và chữ tất cả phải được hiểu theo nghĩa đã được trình bày trong kệ kinh. Kệ kinh đã khẳng định “tất cả đều hiện hữu” như thế nào? - “Này Phạm chí (Brāhmane), khi người ta nói ‘tất cả đều hiện hữu’ là để chỉ cho mười hai xứ (āyatana): Đó là nhóm từ mang nghĩa tương tự”. Hoặc tất cả đều hiện hữu chính là tam thế. Và cách thức tam thế hiện hữu đã được trình bày như thế này: “Cái đã hiện hữu trước đó chính là quá khứ, v.v..”

(Hữu bộ) Nếu quá khứ và vị lai không thực hữu, làm sao có thể bị ràng buộc (saṃyukta) với một sự vật (vastu) quá khứ hoặc vị lai bởi một phiền não (kleśa) quá khứ hoặc vị lai?

(Kinh bộ) Người ta bị ràng buộc bởi phiền não quá khứ là do sự hiện hữu của một tùy miên ở trong chuỗi tương tục, tùy miên này sinh từ phiền não quá khứ; người ta bị ràng buộc bởi phiền não vị lai là do sự hiện hữu của một tùy miên làm nhân cho phiền não vị lai. Người ta bị ràng buộc với một sự vật quá khứ hoặc vị lai là do tùy miên của một phiền não đã có hoặc sẽ có sự vật này làm cảnh sở duyên.

Tỳ-bà-sa: “Quá khứ và vị lai thực sự hiện hữu. Về những gì không thể giải thích thì nên biết rằng thể tánh của các sự vật (pháp tánh) rất sâu xa: Pháp

tánh này không thể được lập thành nhờ vào lý luận (phi tầm tư cảnh).” [Do đó không nên bác bỏ quá khứ và vị lai] (đây là phần thêm vào của Chân đế).

Có thể nói (asti paryāyah) rằng chính cái sinh ra là cái biến diệt: Tỷ dụ như sắc có sinh thì sắc có diệt [nhưng thực thể thì vẫn như cũ (dravyānanyatvāt)]. Người ta cũng có thể nói rằng cái được sinh ra khác với cái bị diệt bởi vì cái được sinh ra chính là vị lai và cái bị diệt chính là hiện tại. Thời gian cũng có sinh ra bởi vì những gì sinh khởi đều được bao hàm trong thời gian, có thể tánh là thời gian; và pháp (dharma) sinh khởi từ thời gian là nhờ có nhiều sát-na của đời vị lai.

Đến đây chúng ta chấm dứt vấn đề mà luận thuyết về các pháp tùy miên đã đặt ra.

(Hỏi) Khi một người đoạn trừ một sự vật (yad vastu prahīnam) nhờ xả bỏ sự hoạch đắc đã có đối với sự vật này (prātivigamāt) thì ở người này có thể có sự xa lìa (ly hệ) đối với sự vật này (tadvisamyoga) nhờ đã chặt đứt loại phiền não có sự vật làm sở duyên không (tadālabakakleśaprahāṇāt)? Và ngược lại, nếu đã xa lìa thì có phải là đã đoạn trừ không?

(Đáp) Sự xa lìa một sự vật luôn luôn kèm theo sự đoạn trừ sự vật này; nhưng vẫn có thể có trường hợp đoạn trừ mà không xa lìa.

於見苦已斷	餘遍行隨眠
及前品已斷	餘緣此猶繫。

[Đã đoạn các sự thuộc kiến khổ đoạn

Nhưng vẫn còn ràng buộc với tùy miên biến hành;

Phẩm đầu tiên đã đoạn

Nhưng phiền não khác còn duyên nên vẫn hệ phược.]

Luận: Trong trường hợp một người đang ở vào giai đoạn của Kiến đạo và đã có kiến khổ sinh khởi nhưng kiến tập thì chưa; như vậy người này đã đoạn trừ các sự vật (vastu) thuộc kiến khổ đoạn nhưng vẫn chưa xa lìa bởi vì người này vẫn tiếp tục bị ràng buộc với những sự vật đầu tiên này (tiền

phẩm) qua các phiền não biến hành - những phiền não mà sự đoạn trừ chúng phải tùy thuộc vào kiến tập và vẫn còn liên hệ với những sự vật đầu tiên này.

Ở giai đoạn của Tu đạo vốn phải xả bỏ liên tục chín phẩm phiền não, khi phẩm đầu tiên được đoạn trừ mà chưa phải là các phẩm khác thì các phẩm này - vốn lấy phẩm đầu tiên làm phẩm sở duyên - vẫn tiếp tục ràng buộc.

(Hỏi) Có bao nhiêu tùy miên đeo bám (tùy tăng, anuśerate) mỗi sự vật?

(Đáp) Không thể bàn hết mọi chi tiết của vấn đề này. Các luận sư Tỳ-bà-sa (Vibhāṣā, 87, 5) đã trình bày một cách vắn tắt như sau: Nhìn chung có thể nói rằng có mười sáu loại pháp (dharmas), tức mười sáu loại sự vật (vastu) mà các tùy miên đeo bám: Ở mỗi giới có năm nhóm (nhóm thuộc kiến khổ đoạn, v.v.); cộng thêm các pháp vô lậu (anāsrava). Số lượng các thức năng duyên (citta; vijñāna) cũng giống như vậy. Khi nắm được có bao nhiêu pháp khác nhau làm cảnh sở duyên (ālambana) cho một thức nào đó thì có thể tính được có bao nhiêu loại tùy miên đeo bám các pháp này.

(Hỏi) Những pháp nào làm sở duyên cho những thức nào?

Tụng đáp:

見苦集脩斷	若欲界所繫
自界三色一	無漏識所行
色自下各三	上一淨識境
無色通三界	各三淨識緣
見滅道所斷	皆增自識行
無漏三界中	後三淨識境.

[Các pháp thuộc kiến khổ tập Tu đoạn

Nếu hệ thuộc Dục giới

Là cảnh của ba thức tự giới, một thức Sắc giới,

Và thức vô lậu;

Nếu hệ thuộc Sắc giới là cảnh của ba thức tự giới, ba thức hạ giới,

Một thức thượng giới và tịnh thức;

Nếu hệ thuộc Vô sắc giới là cảnh

Của ba thức của mỗi giới và tịnh thức;

Nếu thuộc kiến diệt đạo đoạn

Đều tăng thêm thức thuộc tự loại;

Pháp vô lậu là cảnh

Của ba thức cuối của ba giới và tịnh thức.]

Luận: (1) Các pháp thuộc kiến sở đoạn, kiến tập đoạn và Tu đoạn của Dục giới là sở duyên của ba thức thuộc giới này, của một thức ở Sắc giới và của thức vô lậu.

Tất cả các pháp này là sở duyên của năm thức; gồm ba thức của Dục giới thuộc kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và Tu đoạn (abhyāsa); một thức của Sắc giới thuộc Tu đoạn; và thức vô lậu.

(2) Các pháp thuộc kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và Tu đoạn của Sắc giới là sở duyên của ba thức Sắc giới, của ba thức Dục giới, của một thức Vô sắc giới và của thức vô lậu.

Ba thức của Dục giới và của Sắc giới cũng giống như trên, tức đều thuộc về kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và Tu đoạn. Thức Vô sắc giới là thức thuộc về Tu đoạn. Tất cả các pháp này là sở duyên của tám thức.

(3) Các pháp thuộc về kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và Tu đoạn của Vô sắc giới là sở duyên của ba thức thuộc giới này và của thức vô lậu. Tất cả các pháp này là sở duyên của mười thức.

(4) Tất cả các pháp thuộc kiến diệt đoạn và Kiến đạo đoạn đều là sở duyên của cùng các thức này cộng thêm các thức thuộc về loại riêng của chúng.

(a) Các pháp Dục giới thuộc kiến diệt đoạn là sở duyên của năm thức nói trên, cộng thêm loại thức thuộc kiến diệt đoạn; như vậy tất cả là sáu thức.

(b) Các pháp Dục giới thuộc Kiến đạo đoạn là sở duyên của năm thức nói trên, cộng thêm loại thức thuộc Kiến đạo đoạn; như vậy tất cả là sáu thức.

(c) Các pháp Sắc giới và Vô sắc giới thuộc kiến diệt đoạn và Kiến đạo đoạn là sở duyên của chín thức [nếu thuộc kiến diệt đoạn] và của mười một thức [nếu thuộc Kiến đạo đoạn].

(5) Các pháp vô lậu là sở duyên của ba thức cuối cùng của ba giới và của thức vô lậu.

Chúng là sở duyên của mười thức, tức là của các thức ở ba giới thuộc kiến diệt đoạn, Kiến đạo đoạn, thuộc Tu đoạn và của thức vô lậu.

Đây là hai bài tụng tóm tắt: “Các pháp trong ba giới thuộc kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và Tu đoạn, theo thứ tự của ba giới trên, là sở duyên của năm thức, của tám thức, của mười thức.”

“Về kiến diệt đoạn và Kiến đạo đoạn, hãy thêm vào một thức thuộc loại riêng của chúng. Các pháp vô lậu là sở duyên của mười thức”.

Trên đây là mười sáu loại pháp làm sở duyên của mười sáu loại thức. Đến đây phải xét xem những loại tùy miên nào đeo bám các loại pháp (sự, vastu) nào.

Nếu phân tích tất cả các trường hợp thì quá chi ly vì thế ở đây chỉ đưa ra một trường hợp đặc trưng:

(1) Trong số các cảnh được chấp trước (sở hệ sự, smayogavastu), lạc căn (sukhendriya) có bao nhiêu tùy miên đeo bám?

Lạc căn có tất cả bảy loại: Một ở Dục giới, thuộc Tu đoạn; năm ở Sắc giới, thuộc cả năm nhóm (ngũ bộ); một thuộc vô lậu.

Lạc căn vô lậu không bị các tùy miên đeo bám.

Lạc căn ở Dục giới bị các tùy miên thuộc Tu đoạn và tất cả tùy miên biến hành đeo bám.

Lạc căn ở Sắc giới bị tất cả tùy miên biến hành đeo bám.

(2) Có bao nhiêu tùy miên đeo bám loại thức lấy lạc căn làm sở duyên?

Có tất cả mười hai loại thức lấy lạc căn làm sở duyên: (a) bốn thức ở Dục giới thuộc cả bốn nhóm (tức loại trừ loại thức thuộc nhóm kiến diệt đoạn);

(b) năm thức ở Sắc giới thuộc cả năm nhóm; (c) hai thức ở Vô sắc giới, gồm một thức thuộc Kiến đạo đoạn và một thức thuộc Tu đoạn; (Đáp) thuộc thức vô lậu.

Khi bị đeo bám, các thức theo thứ tự xếp loại (yathāsambhavam) ở trên sẽ có: (a) Bốn nhóm tùy miên ở Dục giới; (b) các tùy miên ở Sắc giới lấy pháp hữu vi làm sở duyên; (c) hai nhóm tùy miên ở Vô sắc giới; (Đáp) các tùy miên biến hành. (Vibhāṣā, 88, 2)

(3) Có bao nhiêu tùy miên đeo bám loại thức có cảnh sở duyên là một thức duyên lạc căn?

Chính mười hai loại thức duyên lạc căn vừa kể trên làm cảnh sở duyên của một trong số mười bốn loại thức, gồm mười hai loại giống như trên cộng thêm hai loại thức Vô sắc giới thuộc kiến khổ đoạn và kiến tập đoạn.

Khi bị đeo bám, các thức theo thứ tự [của mười bốn loại] này có (a) các tùy miên vừa được trình bày ở trên nếu là trường hợp của hai giới đầu tiên, và (b) nếu là trường hợp của Vô sắc giới thì cộng thêm bốn nhóm tùy miên (tức loại trừ nhóm tùy miên thuộc kiến diệt đoạn).

Các pháp còn lại (hai mươi hai căn) sẽ được loại suy từ tỷ dụ này.

(Hỏi) Nếu vì có tùy miên mà tâm được gọi là “cùng với tùy miên” (hữu tùy miên, sānuśaya) thì trong trường hợp này có phải các tùy miên đều tăng trưởng, “nằm ngủ” (tùy miên, anuśerate) trong loại tâm “hữu tùy miên” này?

(Đáp) Điều này không nhất định. Trong trường hợp “nằm ngủ” ở đó (santy anuśayānāḥ) là các tùy miên chưa đoạn, cảnh của chúng chưa đoạn và chúng tương ưng (samprayukta) với loại tâm này. Trường hợp không “nằm ngủ” là các tùy miên đã đoạn tương ưng với loại tâm này.

有隨眠心二  
有染心通二

謂有染無染  
無染局隨增

[Tâm “hữu tùy miên” có hai loại

Là nhiễm và vô nhiễm.

Tâm nhiễm có cả hai trường hợp;



Tâm vô nhiễm chỉ tùy tăng.]

Luận: Tâm nhiễm được gọi là “hữu tùy miên” là do (1) có các tùy miên “nằm ngủ” trong đó; chúng có tâm này tương ưng và có cảnh sở duyên chưa được đoạn trừ; (2) có các tùy miên không “nằm ngủ” trong đó; chúng đã được đoạn trừ và có tâm này tương ưng bởi vì loại tâm này vẫn tiếp tục có các tùy miên này làm pháp câu hành (tatsahitavāt).

Tâm vô nhiễm được gọi là tùy miên là do các tùy miên “nằm ngủ” trong đó; chúng tương ưng với tâm và chưa được đoạn trừ.

(Hỏi) Mười tùy miên này sinh khởi theo thứ tự nào?

Tụng đáp:

無明疑邪身  
貪慢瞋如次

邊見戒見取  
由前引後生。

[Vô minh, nghi, tà kiến, thân kiến,

Biên kiến, giới cấm thủ, kiến thủ,

Tham, mạn, sân, theo thứ tự này,

Cái trước dẫn sinh cái sau.]

Luận: Trước tiên vì vô minh nên mê mờ (saṃmuhyate) đối với các đế, không muốn (icchatī) quán sát Khổ Đế, không thừa nhận Khổ Đế. Từ mê mờ nên khởi nghi (vicikitsā); khi nghe nói về hai thuyết thì không biết khổ là thật hay phi khổ là thật. Từ nghi nên khởi tà kiến (mithyādr̥ṣṭi), tức do sự giảng giải và suy nghĩ sai lạc mà dẫn đến sự quán xét rằng đây không phải là khổ. Từ tà kiến sinh khởi thân kiến (satkāyadr̥ṣṭi) bởi vì khi không nhận chân được các uẩn là khổ thì sẽ xem chúng là những thành phần tạo thành ngã. Từ đó phát sinh biên chấp kiến (antagrāhadr̥ṣṭi), bởi vì khi đã tin vào ngã thì sẽ chấp ngã là thường hoặc đoạn. Từ đó có sự coi trọng giới luật và các cách tu tập (śīlavrataparāmarśa, giới cấm thủ) là phương tiện của sự thanh tịnh hóa, từ sự coi trọng này phát sinh sự coi thường các pháp thấp kém hơn (dr̥ṣṭiparāmarśa, kiến thủ). Từ đó khởi tham đối với kiến giải riêng của mình (svadr̥ṣṭau), khởi kiêu mạn đối với kiến giải này; và rồi khởi sân

(pratigha) bởi vì khi chỉ biết đến kiến giải riêng của mình thì sẽ ghét bỏ các kiến giải đối nghịch lại của người khác. Có luận sư cho rằng ở đây sân (tăng hiềm) sinh khởi là do khi thay đổi (thủ xả) kiến giải riêng của mình; vì tham và các tùy miên khác thuộc Kiến đoạn đều lấy thân tương tục và kiến giải riêng của mình làm sở duyên (svasaṃtānikadṛṣṭi).

(Hỏi) Phiền não sinh khởi do bao nhiêu nhân?

Tụng đáp:

由未斷隨眠  
非理作意起

及隨應境現  
說或具因緣。

[Do tùy miên chưa đoạn,

Sự xuất hiện của cảnh,

Và phi lý tác ý mà sinh khởi,

Nên nói là phải đủ nhân duyên.]

Luận: Tỷ dụ như trường hợp dục tham (kāmarāga) sinh khởi là (1) khi tùy miên tham (rāgānuśaya) chưa đoạn - tức sự thủ đắc (prāpti) loại tùy miên này chưa được chặt đứt - và chưa được tri nhận hoàn toàn (aparijñāta, vị biên tri) - tức sự ngăn ngại (pratipakṣa) chưa sinh; (2) khi các pháp giúp dục tham sinh khởi (kāmarāgaparyavasthānīya) như sắc, v.v., hiện tiền; (3) và khi có sự phán đoán sai lạc (ayoniśomanaskāra, phi lý tác ý).

Tùy miên là nhân (hetu), các pháp là cảnh (viṣaya), phi lý tác ý là gia hành trực tiếp (prayoga): Đây là ba lực (bala) khác biệt nhau.

Sự sinh khởi của các phiền não khác cũng như vậy.

Trên đây là trường hợp các phiền não sinh khởi do có đủ các nhân duyên; ngoài ra, phiền não cũng có thể sinh khởi chỉ do lực của cảnh (viṣayabala), như trong trường hợp của các A-la-hán bị thối thất.

Theo kệ kinh, chín mươi tám tùy miên cùng với mười triền (pariyavasthānas) tạo thành ba lậu (āsravas) là Dục lậu (kāmasrava), Hữu lậu

(bhavāsvara), vô minh lậu (avidyāsrava); bốn bực lưu (ogha) là dục bực lưu (kāmaugha), hữu bực lưu (bhavaugha), kiến bực lưu (dṛṣṭyogha), vô minh bực lưu (avidyaugha); bốn ách (yoga) là dục ách (kāmayoga), hữu ách (bhavayoga), kiến ách (dṛṣṭyoga), vô minh ách (avidyāyoga); bốn thủ (upādānas) là dục thủ (kāmapādāna), kiến thủ (dṛṣṭyupādāna), giới cấm thủ (śīlavratopādāna) và ngã ngữ thủ (ātmavādupādāna).

(Hỏi) thể của lậu là gì?

Tụng đáp:

欲煩惱并纏	除癡名欲漏
有漏上二界	唯煩惱除癡
同無記內門	定地故合一
無明諸有本	故別為一漏
瀑流輒亦然	別立見利故
見不順住故	非於漏獨立
欲有輒并癡	見分二名取
無明不別立	以非能取故。

[Phiền não và triền của Dục giới,

Loại trừ si, được gọi là Dục lậu.

Hai giới ở trên, hữu lậu

Chỉ là phiền não, nhưng loại trừ si,

Cùng có tánh vô ký, nội môn chuyển,

Và thuộc về định không hợp làm một.

Vô minh là gốc của các hữu

Nên lập riêng thành một lậu.

Bực lưu và ách cũng vậy.

Kiến được lập riêng vì mãnh lợi;

Vì không thuận trụ

Nên không lập riêng thành lậu.

Dục ách, hữu ách cộng với si

Và hai kiến là các thủ;

Vô minh không được lập riêng;

Vì không phải là năng thủ.]

Luận: Bốn mươi một sự vật (dravyas), tức các phiền não của Dục giới - ngoại trừ năm loại si (avidyās) - cùng với mười triền chính là dục lậu.

Năm mươi hai sự vật của Sắc giới và Vô sắc giới, tức hai mươi sáu tùy miên của mỗi giới - ngoại trừ các loại si - chính là hữu lậu (bhavāsrava).

Tuy nhiên, ở hai giới trên lại có hai loại triền là hôn trầm (styāna) và trạo cử (auddhatya). Phạm loại Túc luận (Prakaraṇa) viết: “Hữu lậu là gì? - Trừ vô minh ra, các kiết sử (saṃyojana), các hệ phược (bandhana), tùy miên, tùy phiền não (kleśa) và các triền của Sắc giới và Vô sắc giới đều được gọi là hữu lậu.” Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Kāśmīr cho rằng các triền không được kể đến như là một phần của hữu lậu bởi vì ở hai giới này chúng không có tính chất tự tại.

(Hỏi) Tại sao các tùy miên ở hai giới trên được hợp chung thành một hữu lậu?

(Đáp) Chúng có ba tính chất chung là vô ký, hướng về bên trong (tức không phụ thuộc vào cảnh sở duyên: na viṣayapradhānāḥ), và đều thuộc về các cảnh giới của định cho nên chúng được hợp thành một loại lậu (āsrava). Và chúng còn được gọi là hữu lậu (bhavāsrava) vì những lý do giống như trong trường hợp của hữu tham (bhavarāga).

Từ những gì được nói đến ở trên, có thể biết rằng chính mười lăm loại vô minh ở ba giới đã tạo thành vô minh lậu.

(Hỏi) Tại sao các vô minh được lập riêng thành một loại lậu?

(Đáp) Vì vô minh là gốc của tất cả tùy miên.

Bộc lưu và ách cũng được giải thích giống như cách giải thích về lậu. Nhưng kiến (dr̥ṣṭi) thì lại tạo thành một loại bộc lưu và ách riêng vì tính chất mãnh lợi của chúng.

Dục lậu (rāgāsrava), ngoại trừ kiến, cũng chính là dục bộc lưu và dục ách; đối với hữu lậu (bhavāsrava) cũng thế, tức trừ kiến ra thì hữu lậu cũng chính là hữu bộc lưu và hữu ách. Theo luận chủ, chính vì tính chất mãnh lợi (gṣal-ba, paṭu) của chúng mà các kiến được lập thành một loại bộc lưu và ách riêng.

(Hỏi) Tại sao các kiến không được lập riêng thành một lậu?

(Đáp) Về ý nghĩa của lậu sẽ được giải thích ở dưới đây: Sở dĩ có tên như vậy là vì các lậu giúp cho sự đình trụ (āsayantīty āsravāṇām nirvacanam). Nếu chỉ có một mình (asahāya) các kiến thì sẽ không thuận hợp với sự đình trụ (āsana) bởi vì chúng vốn mãnh lợi. Vì thế kiến không thể được lập thành một loại lậu riêng biệt; chúng có tên trong nhóm các lậu nhưng được hợp chung với các tùy miên khác.

Như vậy có tất cả (1) hai mươi chín sự vật thuộc dục bộc lưu là năm tham, năm sân, năm mạn, bốn nghi và mười triền; (2) hai mươi tám sự vật thuộc hữu bộc lưu là mười tham, mười mạn và tám nghi; (3) ba mươi sáu sự vật thuộc kiến bộc lưu là mười hai kiến của mỗi giới trong ba giới; (4) mười lăm sự vật thuộc vô minh bộc lưu là năm vô minh của mỗi giới trong ba giới. Đối với các ách cũng như vậy.

Thủ có bốn loại: (1) Dục thủ gồm dục ách cộng thêm các vô minh của Dục giới; tức có tất cả ba mươi bốn sự vật là năm tham, năm sân, năm mạn, năm vô minh, bốn nghi và mười triền; (2) ngã ngữ thủ gồm hữu ách cộng thêm các vô minh của hai giới trên; tức có tất cả ba mươi tám sự vật là mười tham, mười sân, mười vô minh và tám nghi; (3) kiến thủ gồm các kiến ách nhưng trừ đi giới cấm thủ (śīlavrataparāmarśa), tức có tất cả ba mươi sự vật; (4) giới cấm thủ (śīlavratopādāna) gồm sáu sự vật còn lại của ách kiến.

(Hỏi) Tại sao lại tách rời giới cấm (śīlavrata) ra khỏi các kiến và lập thành một loại thủ riêng?

(Đáp) Vì giới cấm đối nghịch với Thánh đạo (mārgapratidvandva) và làm mê mờ (vipratilambhana) hai hạng (pakṣa): Không phải là Thánh đạo nhưng lại chấp là Thánh đạo nên hàng tại gia cho rằng có thể sinh lên cõi trời bằng

cách nhin ăn và hàng xuất gia thì cho rằng có thể đắc được thanh tịnh (suddhipratyāgamana) bằng cách từ bỏ các vật khả ái (Vibhāṣā, 48, 4).

(Hỏi) Nhưng tại sao vô minh không được lập thành một thủ riêng?

(Đáp) Vì vô minh không có khả năng chấp thủ. Nó có tính chất “bất liễu tri” (asaṃprakhyāna) lại không mãnh lợi vì thế không có khả năng chấp thủ (agrāhikā). Nếu là thủ thì phải phối hợp với các phiền não khác.

(Hỏi) Nhưng Thế tôn có nói trong khế kinh: “Dục ách là gì? - Đối trước dục cảnh, những người không biết được nguồn gốc của chúng sẽ có dục tham (kāmarāga), dục dục (kāmacchanda), dục thân, dục ái, dục lạc, dục muộn, dục đam, dục thị, dục hỷ, dục tàng, dục tùy, dục trước triển áp tâm: Đó chính là dục ách”. Đối với các loại ách khác, Thế tôn cũng định nghĩa như vậy. Trong một kinh khác, ngài nói rằng dục tham (chandarāga) được gọi là thủ. Vì thế dục tham đối với các dục cảnh, các kiến, v.v., được gọi là dục thủ (kāmapādāna), v.v..

(Hỏi) Tùy miên, lậu, bộc lưu, ách, thủ có nghĩa là gì?

Tụng đáp:

微細二隨增  
住流漂合執

隨逐與隨縛  
是隨眠等義.

[Vi tế, tùy tăng theo hai cách

Tùy trực, tùy phược,

Làm đình trụ, tuôn chảy, cuôi trôi, đeo bám, nắm bắt,

Là ý nghĩa của tùy miên, v.v.]

Luận: Khi các phiền não hiện tiền, chúng có hành tướng rất khó tri nhận nên gọi là vi tế. Chúng đeo bám nhờ sự đeo bám của sự hoạch đắc (prāptis) được chúng: Chúng tùy tăng theo hai cách, vừa nương vào cảnh sở duyên vừa nương vào các pháp tương ưng. Chúng ràng buộc liên tục (tùy phược) bởi vì cho dù trong trường hợp không cố gắng phát khởi hoặc ngay cả khi cố gắng ngăn chặn thì các phiền não vẫn tiếp tục sinh khởi. Tùy miên định đặt khiến

cho chúng sinh đình trụ (āsayanti) trong vòng sinh tử (saṃsāra); chúng lưu chuyển (āsravanti, gacchanti) từ cõi trời cao nhất (bhavāgra, hữu đảnh) cho đến địa ngục Vô gián (Avīci); chúng chảy rỉ qua sáu căn như các vết thương nên có tên là lậu (āsravas). Chúng cuốn trôi (haranti) nên gọi là bộc lưu. Chúng làm cho hữu tình đeo bám (śleṣayanti) nên gọi là ách. Chúng nắm bắt (upādadati, upagrhñanti) nên gọi là thủ.

Cách giải thích hay nhất là như thế này: (1) Do các tùy miên mà chuỗi tâm tương tục trôi chảy (āsravati) qua các cảnh sở duyên (cảnh giới, viṣayeṣu); vì thế mà tùy miên chính là lậu (āsrava). Điều này phù hợp với tỷ dụ của kinh (Saṃyukta, 18, 9): “Giống như khi phải nỗ lực lớn (mahātābhisamskāreṇa) để kéo một con thuyền đi ngược nước và cũng giống như khi các nỗ lực này bị yếu dần đi (teṣāṃ saṃskārānāṃ pratiprasrabdhyā) thì con thuyền lại bị cuốn theo (haryate) dòng nước; [cũng vậy chính nhờ sự chịu khó mà chuỗi tâm tương tục được kéo ra khỏi các cảnh sở duyên bởi các thiện pháp.]” (2) Khi các tùy miên trở nên quá mãnh liệt (thế tăng thượng) thì được gọi là bộc lưu; bởi vì chúng cuốn trôi những gì có ràng buộc với chúng (tadyukta) và những gì chịu sự tác động của chúng (tadanuvidhānāt). (3) Khi không hiện hành quá mãnh liệt thì các tùy miên được gọi là ách (anātimātrasamudācārin) bởi vì chúng nối kết với đủ loại đau khổ của dòng sinh tử hoặc vì chúng đeo bám rất dai dẳng (abhikṣṇānusanga). (4) Các tùy miên còn được gọi là thủ bởi vì nhờ có chúng mới có sự chấp dục (kāṃādyupādāna), v.v..

---o0o---

## ***Phần 20***

Trước đây trong phần nói về tùy miên và triền, Thế tôn chỉ nói đến các loại lậu (āsrava), bộc lưu (ogha), v.v. mà thôi hay còn có các loại khác?

由結等差別

復說有五種。

[Do sự khác nhau của kết, v.v.

Nên lại nói có năm loại.]

Luận: Vì các phiền não kết sử (saṃyojana), hệ phược (bandhana), tùy miên (anuśaya), tùy phiền não (upakleśa), và triền (paryavasthāna) khác biệt nhau nên lại nói rằng có đến năm loại.

(Hỏi) Kết sử là gì?

Tụng đáp:

結九物取等	立見取二結
由二唯不善	及自在起故
纏中唯嫉慳	建立為二結
或二數行故	為賤貧困故
遍顯隨惑故	惱亂二部故。

[Chín kết có vật, thủ như nhau

Nên lập thành hai loại là kiến kết và thủ kết

Do tính chất bất thiện

Và tự tại sinh khởi nên

Trong số các triền, chỉ tật và kiên

Được lập thành hai loại kết;

Hoặc vì hai loại này thường hiện hành,

Vì là nhân của sự nghèo hèn,

Vì hoàn toàn hiển lộ ở tùy phiền não,

Vì nào loại hai bộ.]

Luận: Có chín loại kết sử là ái (anunaya) khuể (pratigha), mạn (māna), vô minh (avidya), kiến (dr̥ṣṭi), thủ (parāmarśa), nghi (vicikitsā), tật (īrṣyā), kiên (mātsarya).



Ái kết (anunayasamyojana) là tham của cả tam giới (traidhātuka rāga). Tính chất của các loại còn lại được giải thích tùy theo từng trường hợp riêng của chúng; (tỷ dụ như các loại kết sử thứ hai, thứ tám và thứ chín chỉ có riêng ở Dục giới).

Kiến kết (dr̥ṣṭisamyojana) bao gồm ba loại kiến đầu tiên là thân kiến, biên chấp kiến và tà kiến.

Thủ kết (parāmarśasamyojana) bao gồm hai loại kiến cuối cùng là kiến thủ và giới cấm thủ.

Có một vấn đề được đặt ra ở đây: Có trường hợp một người bị trói buộc với các pháp tương ưng với kiến (tức các thọ, v.v. tương ưng với thủ) là chỉ do ái kết chứ không phải kiến kết, và trong lúc đó loại kiến tùy miên (dr̥ṣṭyanuśaya) lại không thể tùy tăng ở nơi các pháp này không? - Vẫn có trường hợp này. Chúng ta hãy xét đến trường hợp một người đã khởi cái biết về “tập” (tập trí, samudayajñāna) nhưng chưa khởi cái biết về “diệt” (diệt trí, nirodhajñāna). Lúc đó người này có khởi ái kết đối với các pháp tương ưng với các kiến (dr̥ṣṭ) về kiến thủ và giới cấm thủ, tức là các pháp được đoạn trừ bởi Diệt Đế và Đạo Đế. Người này lúc đó sẽ bị ràng buộc với các pháp này do bởi ái kết chứ không phải kiến kết; bởi vì người này đã đoạn trừ loại kiến kết biến hành (sarvatraga) thuộc kiến khổ tập đoạn, và lúc đó không có loại kiến kết phi biến hành duyên các pháp này hoặc tương ưng với chúng. Tuy nhiên kiến tùy miên vẫn tùy tăng đối với các pháp này bởi vì hai loại kiến và thủ (thủ kết) nếu chưa được đoạn thì vẫn tùy tăng.

(Hỏi) Tại sao lập ba loại kiến đầu làm thành một loại kiết sử (kiến kết) và hai loại cuối cùng làm một loại kết sử khác (thủ kết)?

(Đáp) Vì có số lượng các sự vật (dravyas) bằng nhau, vì đều có chung tính chất “thủ” (parāmarśa) nên hai loại kiến cuối cùng được lập riêng thành một kết.

Ba loại kiến đầu tiên tạo thành mười tám sự vật riêng biệt. Tà kiến thuộc Dục giới được đoạn trừ bởi mỗi một trong bốn đế; và hai loại kiến cuối cùng - gồm mười hai kiến thủ và sáu giới cấm thủ - cũng như vậy.

Khác với ba loại kiến đầu tiên, hai loại cuối cùng đều có thể tách thuộc về thủ. Chúng lấy ba loại kiến đầu tiên làm cảnh nhưng ba loại đầu tiên lại không thể làm như vậy.

(Hỏi) Tại sao tậ và kiên được lập thành hai loại kết khác nhau trong khi các loại triền khác lại không thể làm như vậy?

(Đáp) Tậ và kiên được lập thành kết vì trong số các triền thì chúng là loại vừa có tánh bất thiện lại vừa sinh khởi tự tại - ở đây khi nói “tự tại” là hàm ý chúng chỉ bị ràng buộc với vô minh - trong khi các loại triền khác lại không có đủ cả hai tính chất này trong cùng một lúc. Có ý kiến cho rằng lý do trên chỉ hợp lý đối với các luận sư chỉ thừa nhận tám loại triền; đối với các luận sư thừa nhận có đến mười loại triền thì lý do trên không giải quyết được khó khăn này bởi vì phẫn (krodha) và phú (mrakṣa) đều có cùng lúc hai tính chất bất thiện và tự tại sinh khởi, và như vậy lẽ ra chúng cũng được xếp vào loại kết sử.

Ở các nơi khác (Madhyama, 56, 12; Majjhima, i. 432; Saṃyukta, 21, 21), Thế tôn nói rằng trong số các kết sử có năm kết sử thuộc “phần dưới” (thuận hạ phần).

又五順下分  
由三復還下  
或不欲發趣  
能障趣解脫

由二不超欲  
攝門根故三  
迷道及疑道  
故唯說斷三。

[Lại có năm kết thuộc loại thuận hạ phần,

Vì hai kết không vượt được Dục giới,

Và ba kết phải trở lại Dục giới.

Vì bao hàm môn, căn nên chỉ có ba;

Hoặc vì sự không muốn đi,

Sự mê mờ và nghi ngờ chính đạo

Thường chương ngại sự đi đến giải thoát

Nên chỉ nói đoạn ba.]

Luận: Năm loại này là hữu thân kiến, giới cấm thủ, nghi, dục tham (kāmacchanda) và sân khuê (vyāpādā). Chúng được gọi là thuận hạ phần (avarabhāgīya) bởi vì chúng có liên hệ và thuận hợp với “phần ở phía dưới” (avarabhāga), tức chỉ cho Dục giới (Vibhāṣā, 49, 2).

Như vậy trong số này có hai kết sử khiến cho người ta không thể vượt qua được Dục giới và ba kết sử khiến cho người ta phải trở lại Dục giới.

Dục tham và sân khuê ngăn chặn sự xuất ly Dục giới; thân kiến và hai loại kết sử còn lại làm cho những người đã xuất ly Dục giới phải trở lại ở đó; chúng không giống như viên cai ngục và các ngục tốt.

Các ý kiến khác cho rằng vì ba kết sử trên mà người ta không thể thoát khỏi tình trạng tồn tại một cách thấp hèn (sattvāvaratā), tức chỉ cho tính chất của dị sinh (Pṛthagjana); và vì hai loại kết sử trên mà người ta không thể thoát ra khỏi cảnh giới ở bên dưới, tức chỉ cho Dục giới; đây là lý do tại sao năm loại này có tên là “hạ phần”.

(Hỏi) Thế tôn có nói đặc được quả Dự lưu (Srotāpanna) là nhờ đoạn trừ toàn bộ ba kết sử được nói đến ở trên (paryādāya trisaṃyojanaprahāṇāt); nhưng nếu là Dự lưu thì cũng phải đoạn trừ thêm ba loại kiến là biên chấp kiến, tà kiến và kiến thủ. Như vậy đối với trường hợp của dị sinh, lẽ ra Thế tôn phải gọi các kiến này là kết sử?

(Đáp) Lẽ ra phải như vậy nhưng vì ba loại đầu có bao hàm cả “cửa” và căn (nhiếp môn căn). Có ba nhóm phiền não (kleśa): (1) Nhóm đơn (duy nhất thông, ekaparakāra) được đoạn trừ bởi kiến Khổ Đế, tức thân kiến và biên chấp kiến; (2) nhóm đôi (nhị thông) được đoạn trừ bởi kiến Khổ Đế và Kiến đạo Đế, tức giới cấm thủ; (3) nhóm bộ tứ (tứ bộ) được đoạn trừ bởi kiến Tứ Đế, tức nghi, tà kiến và kiến thủ. Vì thế khi nói đến ba loại kết sử đầu tiên, Thế tôn có ý chỉ cho “cánh cửa” của các phiền não khác, tức là nơi bắt đầu của mỗi một nhóm phiền não. Ngài cũng có ý chỉ cho căn bởi vì biên chấp kiến vận hành được (pravartita) là nhờ thân kiến; kiến thủ vận hành được là nhờ giới cấm thủ, và tà kiến vận hành được là nhờ nghi.

Có thuyết cho rằng sở dĩ ba kết này được nói đến là vì có ba sự việc ngăn ngại giải thoát là sự không muốn đi (bất dục phát), sự mê mờ chánh đạo, và sự nghi ngờ chánh đạo. Cũng giống như trên thế gian ba sự việc này có thể ngăn cản sự đi đến một nơi khác thì đối với Thánh đạo chúng cũng có thể có sự ngăn ngại như vậy: (1) Thân kiến gây ra sự sợ hãi đối với giải thoát và khiến người ta không muốn đạt đến đó; (2) giới cấm thủ thì vì nương vào

một con đường tu tập khác nên làm cho người ta bị mê mờ chánh đạo; (3) và nghi chính là sự nghi ngờ đối với chánh đạo. Thế tôn vì muốn dạy rằng hàng Dự lưu đã đoạn trừ được ba loại chướng ngại này cho nên mới nói là họ đã đoạn trừ ba kết sử.

Giống như trường hợp của năm kết sử “thuận hạ phần”, Thế tôn cũng đã dạy về năm loại kiết sử “thuận thượng phần”.

順上分亦五  
掉舉慢無明

色無色二貪  
令不超上故。

[Thuận thượng phần cũng có năm kết

Là hai loại tham thuộc sắc và Vô sắc giới,

Trạo cử, mạn, và vô minh

Vì cản trở sự vượt qua thượng giới.]

Luận: Năm kiết sử này được gọi là “thượng phần”. Điều này hàm ý người ta không thể vượt qua các giới ở trên (thượng giới) nếu chưa đoạn được các kiết sử này. Đến đây đã kết thúc phần nói về kiết sử.

(Hỏi) Có bao nhiêu loại phược?

Tụng đáp:

縛三由三受

[Có ba loại phược vì có ba thọ]

Luận: Phược có ba loại là tất cả các tham (rāga), tất cả các sân (dveṣa), và tất cả các si (moha).

(Hỏi) tại sao chỉ có ba loại này được gọi là phược?

(Đáp) Là vì có ba thọ. Tham tùy tăng theo lạc thọ, lấy lạc thọ làm sở duyên và tương ưng với nó; đối với khổ thọ thì có sân; đối với xả thọ thì có si; và cũng có cả tham lẫn sân nhưng không bằng si. Hoặc khi nói “có ba phược vì có ba thọ” là nhằm chỉ cho loại cảm thọ cá nhân (tự tương tục).

(Hỏi) Đã giải thích về phược, vậy tùy miên là gì?

Tụng đáp:

隨眼前已說.

[Tùy miên đã được nói ở trên.]

Luận: [Tùy miên có sáu loại, bảy loại, mười loại, hoặc chín mươi tám loại như đã nói ở trên.]

(Hỏi) Tùy phiền não là gì?

Tụng đáp:

隨煩惱此餘

染心所行蘊.

[Ngoài số này ra tùy phiền não

Còn là các nhiễm tâm sở thuộc hành uẩn.]

Luận: Các phiền não còn được gọi là tùy phiền não (upakleśa) vì chúng làm cho tâm nhiễm ô (cittopakleśanāt = cittakleśakaraṇāt).

Ngoài phiền não ra, các tâm sở nhiễm ô thuộc về hành uẩn (saṃskāraskandha) cũng được gọi là tùy phiền não; có nghĩa là các tâm sở này được tìm thấy ở cạnh phiền não hoặc các phiền não được tìm thấy ở cạnh chúng. Chúng không phải là phiền não bởi vì chúng không phải là căn; và đã được nói đến ở kinh Tạp sự (Kṣudravastuka).

Tiếp theo đây sẽ là phần trình bày sự liên hệ giữa phiền não với các triền và phiền não cấu (kleśamālas).

纏八無慚愧  
及掉舉惛沈  
無慚慳掉舉  
無愧眠惛沈  
嫉忿從瞋起

嫉慳并悔眠  
或十加忿覆  
皆從貪所生  
從無明所起  
悔從疑覆諍.

[Tám triền là vô tâm, vô quý,  
Tật, kiên, hối, miên,  
Trạo cử và hôn trầm;  
Hoặc mười triền nếu kể thêm phần và phú.  
Vô tâm, kiên, trạo cử,  
Đều sinh khởi từ tham;  
Vô quý, miên, hôn trầm,  
Do vô minh sinh khởi;  
Tật và phần sinh khởi từ sân;  
Hối từ nghi; phú từ tránh.]

Luận: Phiền não còn được gọi là triền như trong khế kinh có nói: “Người ta trải quả một nỗi khổ xuất phát từ triền; triền này chính là tham.”

Phẩm loại Túc luận dạy rằng có tám loại triền; Tỳ-bà-sa lại nói đến mười loại, tức thêm vào phần (krodha) và phú (mrakṣa): (1) - (2) vô tâm (āhrīkya) và vô quý (anapatrāpya) giống như đã được giải thích trước đây; (3) tật (īrṣyā) là tâm đố kỵ trước sự hưng thịnh của người khác; (4) kiên (mātsarya) là tâm keo kiệt, đi ngược lại sự bố thí về pháp (dharma) và tài vật (āmiṣa); (5) trạo cử (auddhatya) giống như đã trình bày ở trước; (6) hối (kaukrtya) có hai loại thiện và bất thiện nhưng chỉ có loại nhiễm ô mới gọi là triền; (7) hôn trầm (styāna), giống như đã được trình bày ở trước; (8) miên (middha) là sự bạc nhược, sự dằn nén (abhisamkṣepa) của tâm khiến cho tâm không còn khả năng điều khiển thân (kāyasaṃdhāraṇa); miên có ba loại là thiện, nhiễm và vô ký nhưng chỉ có loại nhiễm ô được gọi là triền; (9) phần là tâm giận dữ đối với chúng sinh (sattva, tình) cũng như với các sự vật (asattva, phi tình); nhưng không giống như sân (vyāpāda) và hại (vihimsā); (10) phú là sự che dấu lỗi lầm của mình.

(Hỏi) Nguồn gốc của các triền là gì?

(Đáp) Vô tâm (āhrīkya), trạo cử (auddhatya), và kiên (mātsarya) xuất phát từ tham (rāga); hôn trầm (styāna), miên (middha), và vô quý (anapatrāpya) xuất phát từ vô minh (avidyā); hối (kauṛṭya) xuất phát từ nghi (vicikitsā); tật (īṛsyā) và phẫn (krodha) xuất phát từ sân (pratigha). Ở đây khi nói “xuất phát” là hàm ý “tuôn chảy” (niṣyanda, đấng lưu). Về phú (mrakṣa) đã có nhiều ý kiến trái ngược nhau. Có người cho rằng phú xuất phát từ ái (tṛṣṇā); có người cho rằng xuất phát từ vô minh; có người cho rằng có thể xuất phát từ ái hoặc vô minh tùy theo trường hợp liễu tri hay không liễu tri.

Như vậy mười tùy phiền não trên đây chính là đấng lưu của các phiền não.

[Các phiền não cấu tiết ra từ các phiền não, cũng giống như các chất cấu bản tiết ra từ thân thể.] Như vậy các phiền não cấu là gì?

煩惱垢六惱  
 誑惱從貪生  
 惱從見取起

害恨諂誑憍  
 害恨從瞋起  
 諂從諸見生.

[Sáu phiền não cấu là não,

Hại, hận, siểm, cuống, kiêu.

Cuống, kiêu, khởi từ tham

Hại, hận khởi từ sân;

Não khởi từ kiến thủ;

Siểm khởi từ các kiến.]

Luận: Cuống (māya) lừa phỉnh người khác (paravañcanā); siểm (sāṭhya) là sự không thẳng thắn của tâm khiến cho người ta không nói đúng sự thật hoặc là không chịu bác bỏ những lúc cần phải bác bỏ, hoặc là giải thích theo một cách mơ hồ; kiêu (mada), giống như đã được trình bày ở trước; não (pradāsa) là sự cố chấp việc ác (sāvadyavastuparāmarśa, chấp chur hữu tội sự) khiến cho người ta không chịu nghe theo các lời khuyên can; hận (upanāha) là sự thù hận; hại (vihimsā) là sự oán ghét được biểu hiện qua các việc làm và lời nói có hại cho người khác.

Cuồng và kiêu xuất phát từ tham; hận và hại xuất phát từ sân; não xuất phát từ kiến thủ (dṛṣṭiparāmarśa); siểm xuất phát từ kiến.

Siểm là đấng lưu của kiến (dṛṣṭi) bởi vì có bài tụng nói: “Sự khuất khúc (kauṭilya) là gì? - Đó là ác kiến”.

Triền và cấu sinh khởi từ phiền não; vì thế chúng được gọi là tùy phiền não.

(Hỏi) Tùy phiền não được đoạn trừ như thế nào?

Tụng đáp:

纏無慚愧眠  
餘及煩惱垢

惛掉見修斷  
自在故唯修.

[Các triền vô tà, vô quý, miên,

Trôn trầm, trạo cử thuộc kiến tu sở đoạn;

Các triền còn lại và phiền não cấu

Vốn tự tại nên chỉ thuộc Tu đoạn.]

Luận: Trong số mười triền nói trên thì năm loại đầu tiên - bắt đầu từ vô tà (āhrikya) - vì tương ứng với hai phiền não nên được đoạn trừ bởi Kiến đạo và Tu đạo. Chúng được đoạn trừ bởi Kiến đạo khi loại phiền não mà chúng tương ứng cũng thuộc về Kiến đạo. Số còn lại (tật, v.v.) chỉ được đoạn trừ bởi Tu đạo vì chúng thuộc loại “tự tại” (svatantra) và chỉ tương ứng với vô minh. Các phiền não cấu cũng được đoạn trừ giống như vậy.

(Hỏi) Có phải tất cả tùy phiền não đều thuộc tánh bất thiện?

Tụng đáp:

欲三二餘惡

上界皆無記.

[Ba tùy phiền não ở Dục giới

Thuộc hai tánh; số còn lại là ác;



(tùy phiền não) ở thượng giới đều thuộc tánh vô ký]

Luận: Hôn trầm, trạo cử và miên thuộc tánh bất thiện và vô ký. Bên trên Dục giới, ở nơi nào có các tùy phiền não thì ở nơi đó chỉ có loại vô ký (avyākṛta).

(Hỏi) Có bao nhiêu tùy phiền não ở các giới khác nhau?

Tụng đáp:

諂誑欲初定                      三三界餘欲.

[Siễm, cuồng ở Dục giới và sơ định;

Ba loại ở cả ba giới; số còn lại thuộc Dục giới.]

Luận: Siễm và cuồng chỉ có ở hai giới là Dục giới và Sắc giới. Không thể nghi ngờ về điều này bởi vì Đại phạm vương (Mahābrahman) đã có ý lừa phỉnh Bí-sô Mã thắng (Āyusman Asvajit) khi tự đưa ra một định nghĩa không chính xác. Điều này đã được nói đến trước đây nhưng vì có liên quan đến tùy phiền não nên được nhắc lại ở đây. Ba loại hôn trầm, trạo cử, và kiêu có ở cả ba giới. Trong số mười sáu tùy phiền não - mười triền và sáu cấu - thì mười một loại chỉ tồn tại ở Dục giới; tức loại trừ siễm, cuồng, hôn, trầm, trạo cử và kiêu.

(Hỏi) Trong số các phiền não và tùy phiền não, có bao nhiêu loại chỉ có ở giới địa của ý căn (manas), và có bao nhiêu loại ở giới địa của sáu thức (ṣaḍvijñānabhūmika)?

Tụng đáp:

見所斷慢眠                      自在隨煩惱  
皆唯意地起                      餘通依六識.

[Loại thuộc Kiến đoạn, mạn, miên,

Và các tùy phiền não tự tại,

Đều khởi từ ý địa;

Số còn lại nương vào sáu thức.]

Luận: Các phiền não và tùy phiền não thuộc Kiến đoạn chỉ nương vào ý thức (manovijñāna); mạn và miên, vốn thuộc Tu đoạn, cũng có sở y là ý thức bởi vì cả hai loại này đều là giới địa của ý ở cả ba giới. Các tùy phiền não “tự tại” thuộc tu sở đoạn cũng thế.

Các phiền não và tùy phiền não khác đều nương vào sáu thức. Đó là tham thuộc Tu đoạn, sân, vô minh; các tùy phiền não tương ưng với chúng là vô tâm, vô quý, hôn trầm, trạo cử, và các phiền não thuộc nhóm đại phiền não địa pháp.

(Hỏi) Phiền não và tùy phiền não tương ưng (samprayukta) với những loại căn nào của thọ?

(Đáp) Trước hết hãy kể đến các phiền não thuộc Dục giới:

欲界諸煩惱	貪喜樂相應
瞋憂苦癡遍	邪見憂及喜
疑憂餘五喜	一切捨相應
上地皆隨應	遍自識諸受。

[Các phiền não Dục giới

Có tham tương ưng với hỷ và lạc;

Sân tương ưng với ưu và khổ;

Si tương ưng với tất cả;

Tà kiến tương ưng với ưu và hỷ;

Nghi tương ưng với ưu; năm phiền não còn lại tương ưng với hỷ

Tất cả đều tương ưng với xả.

Ở thượng địa thì tương ưng

Với các thọ phù hợp với loại thức riêng của chúng.]

Luận: Tham tương ưng với lạc căn (sukhendriya) và hỷ căn (saumanasyendriya), sân (pratigha = dveṣa) tương ưng với khổ căn (duḥkhendriya) và ưu căn (daurmanasyendriya); bởi vì tham và sân có hành tướng là sự hoan hỷ hoặc sự âu lo (harṣa, dainyākāravartin), và vì cả hai đều thuộc về sáu thức.

Vô minh tương ưng với tất cả năm thọ vì tương ưng với tất cả các phiền não.

Tà kiến tương ưng với ưu trong trường hợp của người có tạo tác thiện nghiệp nhưng đã âu lo vì các nghiệp này không sinh quả; trong trường hợp của người tạo nghiệp ác thì tương ưng với hỷ.

Nghi tương ưng với ưu bởi vì khi đã nghi ngờ tức mong muốn biết được thật chính xác (câu quyết định tri).

Các phiền não khác, tức các kiến ngoại trừ tà kiến và mạn, đều tương ưng với hỷ vì chúng có hành tướng là sự hoan hỷ.

(Hỏi) Những tùy miên nào đã được bàn đến từ trước đến nay?

(Đáp) Đó là các tùy miên thuộc Dục giới. Sau khi trình bày sự khác nhau của các tùy miên này, luận chủ đã đưa ra một tính chất chung là tất cả các tùy miên này đều tương ưng với xả căn (upekṣendriya) bởi vì vào lúc chuỗi tương tục các phiền não bị suy kiệt thì nhất định phải có xả (upekṣā samtiṣṭhate).

(Hỏi) Đối với các phiền não ở thượng địa thì như thế nào?

(Đáp) Chúng sẽ tương ưng với loại thọ phù hợp với chúng bất cứ khi nào có loại thọ này hiện hữu.

Ở tầng thiên thứ nhất - nơi có bốn loại thức (vijñāna) nhãn, nhĩ thân và ý - các tùy miên sinh khởi cùng với mỗi một trong số các thức này sẽ tương ưng với loại thọ phù hợp với loại thức này: Như vậy sẽ có (1) lạc thọ tương ưng với nhãn thức, nhĩ thức và thân thức; (2) hỷ thọ tương ưng với ý thức; (3) xả thọ tương ưng với cả bốn thức.

Ở tầng thiên thứ hai, v.v. - nơi chỉ có ý thức - thì các tùy miên sinh khởi cùng với loại thức này đều tương ưng với các thọ phù hợp với thức này ở tầng thiên riêng của mình: Như vậy ở tầng thiên thứ hai sẽ có hỷ và xả; ở

tầng thiền thứ ba có lạc và xả; tầng thiền thứ tư và các tầng thuộc Vô sắc giới chỉ có xả.

Về các tùy phiền não:

諸隨煩惱中  
害恨憂俱起  
諂誑及眠覆  
憍喜樂皆捨

嫉悔忿及惱  
慳喜受相應  
通憂喜俱起  
餘四遍相應.

[Trong các tùy phiền não,

Tật, hối, phẫn, não,

Hại, hận đều cùng khởi với ưu;

Kiên tương ưng với hỷ thọ;

Siểm, cuồng, miên, phú

Cùng khởi với ưu và hỷ;

Kiêu tương ưng với hỷ lạc;

Tất cả đều tương ưng với xả;

Bốn loại còn lại tương ưng với tất cả các thọ.]

Luận: Sáu tùy phiền não tật, hối, phẫn, não, hại và hận đều tương ưng với ưu vì chúng đều có hành tướng là sự lo âu và đều thuộc về giới địa của ý.

Kiên tương ưng với hỷ và có hành tướng là sự hoan hỷ vì kiên xuất phát từ sự ham muốn (lobhānvayatvena).

Siểm, cuồng, miên, phú, ưu tương ưng với hỷ trong trường hợp lừa phỉnh người khác với tâm hoan hỷ nhưng nếu lừa phỉnh với tâm lo âu thì lại tương ưng với ưu.

Kiêu tương ưng với hỷ và lạc. Ở tầng thiền thứ ba, kiêu tương ưng với lạc thọ; ở các địa phía dưới thì tương ưng với hỷ; ở các địa trên thì tương ưng với xả.

Như vậy, tất cả đều tương ứng với xả; cũng giống như trường hợp tất cả các phiền não và tùy phiền não đều tương ứng với vô minh và không có trường hợp ngoại lệ.

Bốn triền là vô tà, vô quý, hôn trầm và trạo cử đều tương ứng với năm thọ bởi vì hai loại triền đầu thuộc nhóm đại bất thiện địa pháp (akuśalamahābhūmika), hai loại sau thuộc nhóm đại phiền não địa pháp (kleśamahābhūmika).

Khi phân tích từ một quan điểm khác (y dị môn) thì khế kinh (Saṃyukta, 26, 28; Ekottara, 24, 2) lại tuyên bố rằng có năm loại chướng ngại (nīraṇas) trong số các phiền não và tùy phiền não được nói ở trên:

蓋五唯在欲	食治用同故
雖二立一蓋	障蘊故唯五。

[Cái chỉ có ở Dục giới

Vì cùng có thực, trị, và dụng giống nhau.

Tuy hai loại lập thành một cái

Nhưng vì chướng ngại các uẩn nên chỉ có năm cái.]

Luận: Năm cái là dục tham (kāmacchanda), sân khuể (vyāpāda), hôn miên (styānamiddha), trạo hối (auddhatyakauṛtya) và nghi (vicikitsā).

(Hỏi) Ba loại hôn, trạo và nghi được nói đến ở đây chỉ có ở Dục giới hay ở cả ba giới?

(Đáp) Khế kinh (Saṃyutta, v. 145) nói rằng tất cả các cái đều thuộc tánh bất thiện vì thế chỉ có ở Dục giới.

(Hỏi) Tại sao hôn trầm và miên cũng như trạo cử và hối lại được lập thành hai loại cái riêng?

(Đáp) Được lập thành một cái là chúng có cùng thức ăn, sự đối trị và tác dụng như nhau.

Ở đây khi nói “đối trị” (vipakṣa) là có ý chỉ cho sự “ngược lại” (pratipakṣa), tức những gì chống lại thức ăn.

Kinh dạy rằng hôn trầm và miên có cùng một loại thức ăn, một loại chống lại thức ăn (anāhāra).

(Hỏi) Thức ăn của hôn trầm và miên là gì?

(Đáp) Đó là năm pháp đặng mông (tandrī), bắt lạc (arati), tần thân (vijṛmbhikā), thực bất bình (bhakte śamatā), tâm muội liệt (cetaso līnatva).

(Hỏi) Loại chống lại thức ăn của hôn trầm và miên là gì?

(Đáp) Đó là quang minh tướng (ālokasamjñā).

Hôn trầm và miên đều có chung tác dụng (kṛtya kriyā) là làm cho tâm mê muội (līna).

Giống như hôn trầm và miên, trạo cử và hối cũng có chung một loại thức ăn, loại chống lại thức ăn, và có chung tác dụng. Loại thức ăn là bốn pháp thân lý tầm (jñātivitarka), quốc độ tầm (janapadavitarka), bất tử tầm (amaravitarka), sự nhớ lại những việc vui thích đã làm trong quá khứ (pūrva ... saṃsargacaryānusmṛti); loại chống lại thức ăn là sự tịch tĩnh (śamatha); tác dụng là làm cho tâm không được tịch tĩnh.

(Hỏi) Tất cả các phiền não đều là cái (nivarāṇa); tại sao kinh chỉ nói đến năm loại trên?

(Đáp) Vì chúng hủy hoại các uẩn và vì nghi. Dục tham (kāmacchanda) và khuê (vyāpāda) hủy hoại giới uẩn (śīlaskandha); hôn miên hủy hoại tuệ uẩn (prajñāskandha); trạo hối hủy hoại định uẩn (samādhiskandha). Vì không có tuệ và định nên khởi nghi đối với Tứ Đế.

(Hỏi) Nếu giải thích trên là chính xác thì trong số các cái, trạo hối vốn là loại chướng ngại định lẽ ra phải được nói đến trước loại hôn miên. Và nếu theo thứ tự như vậy thì hai loại cái trên sẽ hủy hoại các uẩn thuộc định và tuệ bởi vì tác hại đối với những người tu (prayukta) định chính là hôn miên; và tác hại đối với những người tu tuệ (dharmapracaya, trạch pháp = prjñā) chính là trạo hối.

Có luận sư lại đưa ra một giải thích khác.

(Hỏi) Họ giải thích như thế nào?

(Đáp) Một người tu vào lúc đi (varāgata, hành vị) thì tri nhận một sự vật khả ái hoặc không khả ái và biết đó là khả ái hoặc không khả ái; nhưng khi người này định trụ (vihāragata) thì dục tham và sân khuê vốn sinh khởi từ ấn tượng khả ái hoặc không khả ái này trước tiên sẽ gây chướng ngại cho sự nhập định của người này. Sau đó khi đã nhập định, thì vì không thể tu tập chỉ quán nên lại khởi hôn miên, trạo hồi lần lượt ngăn ngại định (samādhi = śamatha) và tuệ (prjñā = vipaśyanā, tỳ-bát-xá-na). Cuối cùng vào lúc xuất định, khi tư trạch các pháp (dharmanidhyānakāta) thì nghi (vicikitsā) lại gây ra chướng ngại. Vì thế chỉ lập thành năm loại cái.

Ở đây có một vấn đề cần suy nghĩ là chúng ta hãy xét đến các phiền não biến hành thuộc về một giới địa khác (visabhāgadhātusarvatraga) - tức là các phiền não tạo thành nhóm tà kiến (mithyādr̥ṣṭi), v.v., thuộc kiến khổ tập đoạn, và có sở duyên là hai giới ở trên. Sở duyên này được tri nhận hoàn toàn (prajñāyate, biến tri) nhờ vào Khổ loại trí và Tập loại trí (anvayajñānas) có sở duyên là các giới địa ở trên. Tuy nhiên không phải các phiền não nói trên được đoạn trừ vào lúc sinh khởi hai loại trí này bởi vì các phiền não này vốn cũng có sở duyên là Dục giới (kā māvacaratvāt) cho nên đã được đoạn trừ trước đó bởi khổ pháp trí và tập pháp trí vốn sinh khởi trước Loại trí (anvayajñānas).

Ngược lại đối với các phiền não có sở duyên hữu lậu (sāsravālabhāna) và thuộc kiến diệt đạo đoạn - tức là các phiền não thuộc nhóm kiến thủ (dr̥ṣṭiparāmarśa) - thì không phải chúng được đoạn trừ vào lúc sở duyên của chúng [tức là nhóm tà kiến thuộc kiến diệt đạo đoạn] được biến tri [nhờ có khổ tập loại trí hoặc khổ tập pháp trí] mà chúng chỉ được đoạn trừ về sau nhờ vào kiến diệt và Kiến đạo.

(Hỏi) Như vậy làm sao có thể nói rằng hai nhóm phiền não này được đoạn trừ bởi cái biết về sở duyên (ālambanaparijñānāt, biến tri sở duyên)?

(Đáp) Không phải tất cả phiền não chỉ được đoạn trừ bởi sở duyên trí mà chúng còn có thể được đoạn trừ theo bốn cách:

遍知所緣故	斷彼能緣故
斷彼所緣故	對治起故斷.

[Do biến tri sở duyên,

Đoạn trừ năng duyên, đoạn trừ sở duyên, và đối trị khởi nên đoạn.]

Luận: Các phiền não thuộc Kiến đoạn được đoạn trừ bởi: (1) Biến tri sở duyên: Đây là trường hợp của (a) các phiền não duyên vào giới địa mà chúng hệ thuộc (svabhūmyā lambana), được đoạn trừ bởi kiến khổ tập; và (b) các phiền não có sở duyên vô lậu, được đoạn trừ bởi kiến diệt đạo.

(2) Sự đoạn trừ loại phiền não có các phiền não thuộc Kiến đoạn (kiến sở đoạn hoặc) được nói đến ở trên làm sở duyên; loại phiền não này chính là các phiền não biến hành ở một giới địa khác (visabhāgadhātusarvatraga) thuộc kiến khổ tập đoạn. Các “kiến sở đoạn hoặc” là sở duyên của loại phiền não biến hành ở giới địa riêng của chúng (sabhāgadhātu, tự giới): Có nghĩa là nhờ loại phiền não này được đoạn trừ nên các phiền não trên mới được đoạn trừ.

(3) Sự đoạn trừ sở duyên của các “kiến sở đoạn hoặc”; tức là các phiền não có một sở duyên hữu lậu và thuộc loại kiến diệt đạo đoạn. Các phiền não này duyên loại phiền não có sở duyên vô lậu; và khi loại phiền não (có sở duyên vô lậu) này được đoạn trừ thì các phiền não kia cũng được đoạn trừ.

Các phiền não thuộc Tu đoạn được đoạn trừ bởi sự sinh khởi của pháp đối trị (pratipakṣodayātkṣayah). Khi loại Thánh đạo đối nghịch với nhóm phiền não nào đó được sinh khởi thì nó sẽ giúp đoạn trừ nhóm phiền não này.

(Hỏi) Loại Thánh đạo nào đối trị nhóm phiền não nào?

(Đáp) Điều này sẽ được giải thích chi tiết: “Loại Thánh đạo thuộc hạ hạ phẩm đối trị nhóm phiền não thuộc thượng thượng phẩm... loại Thánh đạo thuộc thượng thượng phẩm đối trị nhóm phiền não thuộc hạ hạ phẩm”.

(Hỏi) Có bao nhiêu loại đối trị?

Tụng đáp:

對治有四種

謂斷持遠厭。

[Đối trị có bốn loại

Là đoạn, trì, viễn, yếm.]



Luận: Pháp đối trị có bốn loại: (1) Đoạn đối trị (prahāṇapratipakṣa) chính là vô gián đạo (ānantaryamārga); (2) trì đối trị (adhārapratipakṣa) là loại Thánh đạo (vimuktimārga) đi liền sau Thánh đạo trên và có công năng trì giữ sự đoạn trừ mà Thánh đạo trên đã đắc được; (3) viễn phần đối trị (dirībhāvapratipakṣa) là loại Thánh đạo đi liền sau giải thoát đạo và có công năng giúp xa lìa sự hoạch đắc (prāpti) các phiền não đã được đoạn trừ trước đây (sở đoạn hoặc đắc). Có luận sư cho rằng giải thoát đạo cũng thuộc loại viễn phần đối trị bởi vì nó cũng có công năng xa lìa sự hoạch đắc phiền não; (4) yếm đoạn đối trị (vidūṣaṇāpraptipakṣa) là loại Thánh đạo làm cho chán ghét (vidūṣayati) một giới (dhātu) nào đó vì cho rằng giới này có quá nhiều khuyết điểm (doṣato darśanam) [như vô thường, v.v.]. Tuy nhiên sau đây là thứ tự chính xác nhất của các loại đối trị trên: (1) Yếm hoàn đối trị, tức gia hành đạo (prayogamārga); (2) đoạn đối trị, tức toàn bộ các vô gián đạo; (3) trì đối trị, tức giải thoát đạo; (4) viễn phần đối trị, tức thắng tiến đạo (viśeṣamārga).

(Hỏi) Các phiền não được đoạn trừ là nhờ sự tách rời với cái gì?

Tụng đáp:

應知從所緣

可令諸惑斷。

[Nên biết rằng từ sở duyên

Mà các hoặc được đoạn trừ.]

Luận: Không thể tách rời phiền não với các pháp tương ưng (saṃprayoga) [tức là các pháp tương ưng với tâm như thọ, v.v.] mà chỉ có thể tách rời chúng với sở duyên để chúng không thể sinh khởi trở lại khi duyên sở duyên này.

(Hỏi) Các phiền não vị lai có thể tách rời khỏi sở duyên của chúng như đối với phiền não quá khứ thì sao? [Bởi vì sự vật mà phiền não này lấy làm sở duyên vẫn còn được chấp làm sở duyên].

(Đáp) Có phải các ông cho rằng khi nói “đoạn trừ nhờ tách rời với sở duyên” (ālambanātprahātavyaḥ) là hàm ý “đoạn trừ nhờ sự tri nhận toàn bộ sở duyên” (ālambanaparijñānāt prahātavyaḥ, biến tri sở duyên cố đoạn)? Nếu được hiểu như vậy thì không hợp lý vì không có tính chất phổ quát. Vì thế vấn đề cần phải giải quyết ở đây là: Vì sao các phiền não được gọi là “đoạn” (prahīṇa)? - Loại phiền não của riêng bản thân mình (svāsamtānika, tự tương

tục) được đoạn trừ là nhờ đoạn trừ được sự hoạch đắc (prāpti) loại phiền não này. Đối với các phiền não của người khác (parasamṭānakleśa, tha tương tục trung chur phiền não) đối với sắc pháp (rūpa) thuộc nhóm của chúng [như thiện (kuśala), v.v.] và đối với các pháp bất nhiễm thì tất cả đều được đoạn trừ nhờ đoạn trừ được loại phiền não “tự tương tục” vốn lấy các pháp trên làm sở duyên. (Vibhāṣā, 53, 7; 79, 18).

(Hỏi) Có bao nhiêu loại thuộc tánh “viễn phân” (dūratā)?

Tụng đáp:

遠性有四種	謂相治處時
如大種尸羅	異方二世等。

[Viễn tánh có bốn loại

Là tướng, trị, xứ và thời;

Giống như đại chủng, thi-la,

Dị phương, dị thể.]

Luận: Theo truyền thuyết (Vibhāṣā, 17, 2; Prakaraṇa, 6, 11), có bốn loại viễn tánh.

(1) Tướng viễn tánh, tức là sự viễn ly do sự khác nhau của tướng (vailakṣaṇya); mặc dù các đại chủng (mahābhūta) cùng sinh khởi với nhau (câu tại nhất tự trung sinh) nhưng chúng vẫn xa rời nhau vì có thể tánh khác nhau.

(2) Trị viễn tánh, tức là sự viễn ly do sự đối nghịch nhau (vipakṣtva = pratipakṣatva); tỷ dụ như sự phạm giới (dauḥśīlya) thì xa rời với các giới hạnh (śīla).

(3) Xứ viễn tánh (deśaviccheda) là sự xa cách về nơi chốn; giống như sự xa cách của biển đông và biển tây.

(4) Thời viễn tánh là sự xa cách về thời gian; như quá khứ và vị lai.

(Hỏi) Quá khứ và vị lai đều xa cách; nhưng chúng xa cách với cái gì?

(Đáp) Xa cách với hiện tại.

(Hỏi) Quá khứ vừa mới diệt và vị lai thì đang sinh như vậy làm sao có thể nói chúng xa cách với hiện tại?

(Đáp) Theo chúng tôi, chính vì sự khác nhau về thời gian (adhavanātra) nên quá khứ và vị lai được gọi là cách xa chứ không phải vì chúng nằm xa trong quá khứ hoặc trong tương lai (nacirabhūtabhāvitvena).

(Hỏi) Nếu vậy hiện tại cũng được gọi là xa cách bởi vì nó cũng tạo thành một thời điểm khác biệt.

(Đáp) Chúng tôi cho rằng quá khứ và vị lai cách xa là do tác dụng (kāritra).

(Hỏi) Các pháp vô vi vốn không có tác dụng thì làm sao có thể gọi là gần (antike)?

(Đáp) Bởi vì hai loại diệt pháp (nirodha) có thể được hoạch đắc ở khắp nơi.

(Hỏi) Nếu vậy giải thích này cũng đúng với quá khứ và vị lai. (Bởi vì người ta vẫn đắc được các thiện pháp, v.v., quá khứ và vị lai); và làm thế nào hư không (ākāśa) vốn không thể hoạch đắc lại được gọi là gần?

(Đáp) Chúng tôi nói rằng quá khứ và vị lai cách xa nhau vì chúng được tách rời bởi hiện tại; và hiện tại được gọi là gần vì gần với quá khứ và vị lai: Pháp vô vi sở dĩ được gọi là gần vì không bị tách rời, không bị ngăn ngại bởi bất cứ sự vật nào cả.

(Luận chủ) nếu vậy trong cùng một lúc quá khứ và vị lai có thể vừa xa vừa gần: Xa là vì cách xa nhau và gần là vì gần với hiện tại.

Sau đây là lời giải thích hợp lý nhất: Vị lai cách xa tự tướng của các pháp (dharmaśvalakṣaṇāt) bởi vì đã không đạt đến tự tướng này; quá khứ cách xa tự tướng của các pháp vì đã thối thất (pracyuta) tự tướng này.

(Hỏi) Trên đây có nói phiền não được đoạn trừ nhờ có sự sinh khởi của pháp đối trị. Như vậy có phải vẫn có sự “tiếp tục đoạn trừ” (viśeṣaprahāṇa) các phiền não nhờ vào thắng tiến đạo?

Tụng đáp:

諸惑無再斷  
謂治生得果

離繫有重得  
練根六時中。

[Các hoặç không đợc đợc đợc lần thứ hai;

Ly hệ có thể đợc đợc nhiều lần;

Vào sáu thời đợc đợc của trị sinh, đợc quả,

Và luyện căn.]

Luận: Mỗi một phiền não chỉ đợc đợc trừ một lần bởi loại Thánh đợc đợc gọi là “đợc đợc” (prahānamārga) của chính loại phiền não này. Nhưng việc hoặç đợc đợc sự ly hệ đợc đợc với các phiền não này lại xảy ra nhiều lần.

(Hỏi) Sự đợc đợc sự ly hệ xảy ra ở bao nhiêu thời đợc đợc?

(Đáp) Ở sáu thời đợc đợc. Đó là lúc trị đợc đợc sinh khởi, lúc đợc đợc quả và lúc rèn luyện các căn.

Ở đây khi nói “trị đợc đợc” là nhằm chỉ cho giải thoát đợc đợc (vimuktimārga); nói “quả” là để chỉ cho bốn quả của thánh giả Dự lưu (Srotāpanna), v.v.; nói “rèn luyện căn” có nghĩa là chuyển căn (indriyasamcāra).

Vào sáu thời đợc đợc này thì đợc đợc đợc sự ly hệ các phiền não. Có trường hợp phải đủ cả sáu thời mới đợc đợc đợc sự ly hệ các phiền não nhưng cũng có trường hợp chỉ cần đến hai thời. Sự ly hệ (visaṃyoga), trong một số trường hợp, còn có tên gọi là biến tri (prajñā) (Vibhāṣā, 79, 1). Người ta phân biệt hai loại biến tri: Trí biến tri (jñānaparijñā), tức vô lậu trí; và Đợc đợc biến tri (prahānaparijñā), tức là sự đợc đợc trừ bởi vì đây là trường hợp quả đợc đợc đợc đặt tên theo nhân.

(Hỏi) Có phải tất cả các sự đợc đợc trừ đều lập thành một loại biến tri?

Tụng đợc đợc:

斷遍知有九  
二各一合三  
餘五順下分

欲初二斷一  
上界三亦爾  
色一切斷三。

[Có chín đợc đợc biến tri:

Đoạn trừ hai loại (phiền não) đầu tiên của Dục giới là một biến tri,

Hai loại còn lại mỗi loại là một biến tri; tất cả là ba (biến tri);

Thượng giới cũng có ba (biến tri) như vậy.

Ba biến tri khác là sự đoạn trừ năm kiết sử thuận hạ phần,

Sắc giới (kết sử) toàn bộ (kiết sử).]

Luận: Có tất cả chín biến tri.

Trước tiên, sự đoạn trừ hai loại đầu tiên của Dục tạo thành một biến tri. Đó là sự đoạn trừ hai loại phiền não đầu tiên của Dục giới, tức các phiền não thuộc kiến khổ đoạn và kiến tập đoạn.

Sự đoạn trừ các phiền não Dục giới thuộc kiến diệt đoạn tạo thành một biến tri; sự đoạn trừ các phiền não Dục giới thuộc Kiến đạo đoạn cũng như vậy.

Giống như sự đoạn trừ phiền não Dục giới thuộc Kiến đạo tạo thành ba biến tri; ở hai giới trên (thượng giới), sự đoạn trừ các phiền não thuộc kiến khổ đoạn và kiến tập đoạn tạo thành một biến tri, sự đoạn trừ các phiền não thuộc kiến diệt đoạn tạo thành biến tri thứ hai, sự đoạn trừ các phiền não thuộc Kiến đạo đoạn tạo thành biến tri thứ ba.

Như vậy sáu biến tri đối với sự đoạn trừ phiền não đều thuộc về tam giới và đều được đoạn trừ bởi kiến đế (satyadarśanageya).

Ngoài ra còn có ba biến tri khác:

Sự đoạn trừ các kiết sử thuận hạ phần (avarabhāgīyas), tức là các kiết sử (āsravas) Dục giới, tạo thành một biến tri.

Sự đoạn trừ các kiết sử Sắc giới - còn được gọi là sắc ái tận biến tri (rūparāgakṣyaparijñā) - tạo thành một biến tri.

Biến tri thứ ba là sự đoạn trừ toàn bộ các kiết sử, và còn có tên là “Nhất thiết kiết viễn tận biến tri” (sarvasaṃyojanaparyādānaparijñā).

Ba loại biến tri này đều là sự đoạn trừ các phiền não thuộc Tu đạo (bhāvanāheya).

Đối với sự đoạn trừ các phiền não thuộc Tu đạo, người ta đã phân biệt hai trường hợp thuộc Sắc giới và Vô sắc giới; nhưng đối với sự đoạn trừ các phiền não thuộc Kiến đạo thì không có sự phân biệt này bởi vì chúng cùng có đạo đối trị giống nhau.

(Hỏi) Trong chín loại biến tri này có bao nhiêu đạo quả?

Tụng đáp:

於中忍果六	餘三是智果
未至果一切	根本五或八
無色邊果一	三根本亦爾
俗果二聖九	法智三類二
法智品果六	類智品果五.

[Trong đó có sáu nhãn quả,  
Ba quả còn lại là trí quả;  
Tất cả đều là Vị chí quả,  
Năm hoặc tám Căn bản quả,  
Một quả của Vô sắc biên;  
Ba định căn bản cũng như vậy;  
Hai quả của thế đạo;  
Chín của Thánh đạo;  
Ba quả của pháp trí; hai quả của loại trí;  
Sáu quả của pháp trí phẩm;  
Năm quả của loại trí phẩm.]

Luận: Sáu biến tri đầu tiên, tức sự đoạn trừ các phiền não thuộc kiến đế, đều là quả của nhẫn (kṣāntis).

Ba loại biến tri, mà loại đầu tiên là sự đoạn trừ các kết sử thuộc thuận hạ phần, đều đắc được nhờ vào Tu đạo (bhāvanāmārga) và vì thế chúng đều là quả của trí (jñāna).

(Hỏi) Làm sao biến tri lại có thể là quả của nhẫn (Vibhāṣā, 62, 9)?

(Đáp) Bởi vì các nhẫn đều là quyền thuộc của trí, cũng giống như quyền thuộc của vua nên tạm mượn tên vua; hoặc vì nhẫn và trí có chung quả.

(Hỏi) Ở tầng định này thì đắc được biến tri?

(Đáp) Tất cả đều là quả của Vị chí định (anāgāmya); năm hoặc tám biến tri là quả của Căn bốn định (mauladhyānas).

Theo Tỳ-bà-sa (Vaibhāṣikas), có năm biến tri là quả của Căn bốn định - tức là các biến tri bao gồm sự đoạn trừ các phiền não thuộc Sắc giới và Vô sắc giới. Sự đoạn trừ các phiền não thuộc Dục giới chỉ là quả của Vị chí định, tức là của loại định chuẩn bị cho tầng định đầu tiên.

Theo tôn giả Diêu âm (Bhadanta Ghosaka), có tám biến tri là quả của Căn bốn định. Nếu một người đã xả ly Dục giới nhờ vào thế tục đạo hoặc hữu lậu đạo (sāsrava, laukikamārga) mà nhập vào kiến đế (satyadarśana) hoặc Kiến đạo (darśanamārga; vô lậu đạo) nhờ nương vào các tầng thiền định thì sự đoạn trừ các phiền não Dục giới thuộc Kiến đạo của người này, tức là sự hoạch đắc ly hệ đối với các phiền não của người này, phải được xem như là quả của Kiến đạo bởi vì sự hoạch đắc này vốn thuộc vô lậu. Chỉ có loại biến tri đối với các kết sử thuận hạ phần là quả của Vị chí định.

Trung gian định (dhyānāntara) cũng giống như Căn bốn định.

Sắc ái tận biến tri là quả của cận phần địa (sāmāntaka) của Không vô biên xứ (ākāśānantyāyatana). [Để nhập vào tầng vô sắc đầu tiên, người ta phải xả ly các phiền não thuộc Sắc giới; và đây chính là việc được làm ở Cận phần địa này].

Nhất thiết kết vĩnh tận biến tri là quả của ba tầng vô sắc căn bốn.

Tất cả chín loại biến tri đều đắc được nhờ Thánh đạo vô lậu; tuy nhiên hai loại biến tri thứ bảy và tám cũng có thể đắc được nhờ đạo hữu lậu.

Hai loại biến tri cuối cùng là quả của loại trí (anvayajñāna) (tức là loại trí duyên khổ, v.v., của hai giới ở trên) được bao hàm trong Tu đạo.

Ba loại biến tri cuối cùng là quả của pháp trí (dharmajñāna) (tức là loại trí duyên khổ, v.v., của Dục giới) được bao hàm trong Tu đạo bởi vì loại trí này đối trị các phiền não thuộc Tu đạo (bhāvanāheya) ở cả ba giới.

Có sáu biến tri là quả của nhóm “pháp trí”, tức là các biến tri làm quả của các pháp nhân (dharmakṣānti) và của các pháp trí (dharmajñānas).

Có năm biến tri là quả của nhóm “loại trí”, tức là các biến tri làm quả của các loại nhân (anvayakṣāntis) và các loại trí (anvayajñānas). Ở đây khi nói “nhóm” (pakṣa, phạm) là nhằm chỉ cho các loại nhân và trí.

(Hỏi) Tại sao không phải tất cả các sự đoạn trừ (prahāṇa) đều được xem là biến tri?

Tụng đáp:

得無漏斷得  
滅雙因越界

及缺第一有  
故立九遍知。

[Vi có sự hoạch đắc ly hệ vô lậu,

Khiếm khuyết Hữu đảnh,

Diệt hai nhân và siêu việt giới

Nên lập thành chín loại biến tri.]

Biến tri có ba tính chất là (1) hoạch đắc ly hệ thuộc tánh vô lậu, (2) đoạn trừ một phần Hữu đảnh (bhavārga) và (3) diệt trừ hai nhân. Chỉ có sự đoạn trừ nào có na tính chất này mới được gọi là biến tri.

Sự đoạn trừ của dị sinh có thể bao hàm sự diệt trừ hai nhân; nhưng dị sinh không bao giờ hoạch đắc ly hệ vô lậu, không bao giờ “làm khuyết” một phần của Hữu đảnh.



Đối với thánh giả, kể từ khi nhập vào Kiến đạo cho đến sát-na thứ ba (duḥkhe ‘nvayajñānaksānti, khổ loại trí nhãn) thì sự đoạn trừ của họ có được sự hoạch đắc ly hệ vô lậu, nhưng chưa “làm khuyết” Hữu danh, chưa diệt trừ được hai nhân biến hành (sarvatragahetu) thuộc kiến khổ đoạn và kiến tập đoạn. Vào sát-na thứ tư (duḥkhe ‘nvayajñāna, khổ loại trí) thì Hữu danh mới bị “làm khuyết”, và vào sát-na thứ năm cũng như vậy (samudaye dharmajñānaksānti, tập pháp trí nhãn); tuy nhiên hai nhân vẫn chưa được diệt trừ. Phải ở vào các sát-na thứ sáu, thứ mười và mười bốn (dharmajñāna) và các sát-na thứ tám, thứ mười hai và thứ mười sáu (anvayajñānas, loại trí) thì sự đoạn trừ mới có đủ cả ba tính chất để được gọi là biến tri.

Đối với ba loại biến tri bao hàm sự đoạn trừ là các quả của trí (jñāna), thì chúng được nêu tên như vậy là do có ba tính chất trên cộng thêm tính chất thứ tư là “vượt qua một giới” (việt giới); có nghĩa là hành giả đã hoàn toàn tách khỏi (vairāgya) một giới nào đó (tỷ dụ như tách rời Dục giới ở loại biến tri thứ bảy, v.v.).

Có luận sư cho rằng vẫn còn một nhân thứ năm là sự xả ly hai hệ phược (ubhayasaṃyogaviyoga). Nếu chỉ mới đoạn trừ được một loại phiền não (thuộc Kiến đạo) thì chưa đủ mà cần phải đoạn trừ thêm các phiền não (thuộc kiến và Tu đạo) vốn có loại phiền não trên làm cảnh sở duyên.

Tuy nhiên, loại nhân này đã được bao hàm trong tính chất “diệt trừ hai nhân” và tính chất “việt giới”; vì thế không cần phải lập thành một loại nhân riêng (ato na punar brūmah).

(Hỏi) Có thể thành tựu bao nhiêu loại biến tri?

Tụng đáp:

住見諦位無  
修成六一二

或成一至五  
無學唯成一。

[Ở giai đoạn kiến đế, chưa thành tựu,

Hoặc thành tựu một đến năm;

Ở Tu đạo, thành tựu sáu, một, hai;

Và ở vô học đạo chỉ thành tựu một.]

Luận: Không có biến tri đối với dị sinh.

Ở Kiến đạo, thánh giả vẫn chưa thành tựu được biến tri cho đến giai đoạn của tập pháp trí nhãn; thánh giả bắt đầu thành tựu được một biến tri ở giai đoạn của tập pháp trí và tập loại trí nhãn; thành tựu hai biến tri ở giai đoạn của tập loại trí và Diệt pháp trí nhãn (nirodhedharmajñānakṣānti); thành tựu ba biến tri ở giai đoạn của diệt pháp trí và Diệt loại trí nhãn; thành tựu bốn biến tri ở giai đoạn của diệt loại trí và Đạo pháp trí nhãn (mārgedharmajñānakṣānti); thành tựu năm biến tri ở giai đoạn của đạo pháp trí và đạo loại trí nhãn.

Ở Tu đạo, thánh giả thành tựu sáu biến tri kể từ giai đoạn của đạo loại trí cho đến khi chưa đắc được sự xả ly Dục giới - hoặc cho đến khi bị thối thất sau khi đã đắc (ly dục thối). Khi đắc được sự xả ly này - hoặc trước hoặc sau khi kiến đế (abhisamaya = kiến đạo) - thì thánh giả chỉ đắc được loại biến tri thuận hạ phần (avarabhāgīyaprahānaparijñā, thuận hạ phần tận biến tri).

Thánh giả đắc quả A-la-hán chỉ thành tựu loại biến tri Nhất thiết kết vĩnh tận (sarvasaṃyojanaparyādānaparijñā).

Thánh giả bị thối thất quả vị A-la-hán do một phiền não thuộc Sắc giới vẫn còn thuộc hàng các thánh giả đã xả ly Dục giới; và vì thế chỉ thành tựu loại biến tri Thuận hạ phần tận. Nếu bị thối thất do bị phiền não của Dục giới thì thuộc hàng các thánh giả chưa xả ly Dục giới; và thành tựu sáu biến tri nếu thối thất do một phiền não của Vô sắc giới thì thuộc hàng các thánh giả đã xả ly Sắc giới; và thành tựu hai loại biến tri Thuận hạ phần tận và Sắc ái tận (rūparāgakṣayaparijñā).

(Hỏi) Tại sao đối với hàng Bất hoàn và A-la-hán chỉ lập một loại biến tri?

Tụng đáp:

越界得果故

二處集遍知。

[Vì vượt giới và đắc quả

Nên hai xứ đều tổng tập biến tri.]

Luận: Tất cả biến tri được tổng hợp (saṃkalana, tổng tập) thành chỉ một loại khi thánh giả xả ly một giới (vị giới) và đắc được một quả. Chỉ có Bất

hoàn và A-la-hán có đủ hai điều kiện này nên các biến tri của họ được tổng tập thành chỉ một loại.

(Hỏi) Bao nhiêu biến tri được xả và đắc (Vibhāṣā, 63, 1)?

Tụng đáp:

捨一二五六 得亦然除五.

[Xả một, hai, năm, sáu;

Đắc cũng như vậy, chỉ trừ trường hợp đắc năm]

Luận: Thánh giả bị thối thất quả A-la-hán hoặc thối thất sự xả ly Dục giới bị mất một loại biến tri.

Bất hoàn đã xả ly Sắc giới nếu bị thối thất sự xả ly Dục giới bị mất hai loại biến tri.

Đối với trường hợp các thánh giả đã xả ly Dục giới trước khi nhập vào Kiến đạo thì khi đến được sát-na thứ mười sáu (đạo loại trí) sẽ xả bỏ năm loại biến tri bởi vì lúc đó họ sẽ đắc được loại biến tri Thuận hạ phần tận.

Trong trường hợp chưa xả ly Dục giới trước khi nhập Kiến đạo thì họ đắc được loại biến tri thứ sáu mà họ sẽ xả bỏ cùng với năm biến tri khác khi xả ly được Dục giới.

Trong cả hai Thánh đạo, nếu người nào đắc được một loại biến tri chưa đắc được trước đó thì gọi là đắc một biến tri.

Những người bị thối thất sự xả ly Vô sắc giới thì thành tựu được hai loại biến tri (thứ sáu và thứ bảy).

Những người thối thất quả Bất hoàn thì thành tựu sáu biến tri.

## Chương 06 - Phân Biệt Hiền Thánh

### Phần 21

Trước đây đã bàn về vấn đề tại sao sự đoạn trừ các phiền não (prahāṇa) lại có tên là biên tri (parijñā). Tiếp theo sẽ nói về các tính chất của đạo lực trong sự đoạn trừ này:

已說煩惱斷  
見道唯無漏

由見諦修故  
修道通二種.

[Đã nói đến sự đoạn trừ phiền não

Là do kiến đế và Tu đạo.

Kiến đạo chỉ có vô lậu;

Tu đạo có cả hai loại.]

Luận: Trước đây đã giải thích chi tiết sự đoạn trừ phiền não là do kiến đế đạo (Kiến đạo) và Tu đạo.

(Hỏi) Kiến đạo và Tu đạo là vô lậu (anāsrava) hay hữu lậu (sāsrava)?

(Đáp) Tu đạo có loại là đạo thế tục (laukika) hoặc hữu lậu và đạo xuất thế (lokottara) hoặc vô lậu.

Kiến đạo đối trị phiền não ở cả ba giới; Kiến đạo đốn đoạn toàn bộ chín nhóm (cửu phẩm) phiền não thuộc kiến đế đoạn; vì thế Kiến đạo chỉ có một loại xuất thế. Khả năng đoạn trừ không thuộc về thế tục đạo.

(Hỏi) Ở trên có nói “do kiến đế”; như vậy “đế” có nghĩa là gì?

諦四先已說  
彼自體亦然

謂苦集滅道  
次第隨現觀.

[Bốn đế đã được nói trước đây

Là khổ, tập, diệt, đạo, tự thể của chúng cũng như vậy.

Thứ tự này theo hiện quán.]

Luận: Để có bốn loại và đã được nói đến từ trước.

(Hỏi) Được nói đến ở đâu?

(Đáp) Ở chương đầu tiên có nói: “Các pháp vô lậu là đạo đế...” và đặt tên cho sự thật về thánh đạo này là đạo đế; “trạch diệt (pratisamkhyānirodha) là ly hệ” và đặt tên cho sự thật về diệt pháp này là diệt đế; cho đến “khổ, tập, thể gian...” Và đặt tên cho các sự thật này là khổ đế, tập đế.

(Hỏi) Có phải đó là thứ tự của các đế?

(Đáp) Không phải. Thứ tự của các đế là khổ, tập, diệt và đạo. Khi nói “là” (tathā; vị) là để chỉ cho thể tánh của các đế cũng giống như thể tánh đã được nói đến ở chương đầu tiên.

Thứ tự của chúng chính là thứ tự mà theo đó chúng được “quán sát” (hiện quán); loại đế nào được quán sát trước thì được nói đến trước. Nếu không phải như vậy thì lẽ ra phải nói đến nhân trước (tập đế, đạo đế) rồi sau đó mới nói đến quả (khổ, diệt).

Có khi các pháp này được sắp xếp theo thứ tự sinh khởi; như trong trường hợp các niệm trụ (smṛtyupasthānas), các loại thiền định (dhyānas).

Có khi lại được sắp xếp theo thứ tự thuận tiện cho sự giảng dạy (pratirūpaṇa = pradarsana); đây là trường hợp của các loại chánh thắng (samyakprahānas) - tức các pháp đã sinh khởi và các pháp đen thì dễ quán sát hơn các pháp bất sinh và các pháp trắng - bởi vì không có nguyên tắc nhất định nào bắt buộc người tu nỗ lực đoạn trừ các pháp đã sinh trước khi nỗ lực ngăn chặn các pháp chưa sinh.

Đối với các đế thì chúng được kể tên tùy theo thứ tự chúng được quán xét (abhisamaya).

(Hỏi) tại sao chúng được quán xét theo thứ tự này?

(Đáp) Bởi vì trong giai đoạn chuẩn bị cho thánh đạo căn bản, tức là giai đoạn của sự khảo sát (gia hành vị), thì hành giả trước tiên phải khởi tưởng

đối với pháp mình đang chấp trước, đối với pháp đang làm cho mình phiền não, đối với pháp mà mình đang tìm cách xả bỏ, tức là đối với khổ. Tiếp đó hành giả tìm hiểu nguyên nhân của khổ là gì và lại khởi tưởng về nguyên nhân này (tập đế). Rồi hành giả tự hỏi sự diệt trừ pháp này là gì và lại khởi tưởng về sự diệt trừ (diệt đế). Rồi hành giả lại tự hỏi con đường diệt trừ (diệt đạo) là gì và lại khởi tưởng về con đường này (đạo đế). (Vibhāṣā, 78, 13).

Cũng giống như trường hợp sau khi đã phát hiện ra bệnh thì tìm hiểu nguyên nhân gây bệnh, sự chữa bệnh và thuốc chữa bệnh. Tỷ dụ này về các đế cũng đã được kinh nói đến.

(Hỏi) Đó là kinh nào?

(Đáp) Kinh lương dược: “Người thầy thuốc có đủ bốn đức tánh thì có khả năng nhỏ mũi tên độc ra. Bốn đức tánh là (1) biết rõ bệnh trạng, (2) biết rõ nguyên nhân gây bệnh, (3) biết rõ cách chữa lành bệnh, (4) biết rõ thuốc chữa lành bệnh.”

Ở giai đoạn gia hành, hành giả khởi tưởng về các đế theo thứ tự này, và ở giai đoạn hiện quán (abhisamaya), hành giả cũng quán sát các đế theo thứ tự như vậy; vì sự quán sát này do lực của gia hành (pūrvāvedhsāt, pūrvākṣepāt) dẫn khởi, cũng giống như một con ngựa có thể chạy nhanh không chút dè dặt là nhờ quá quen thuộc một vùng nào đó.

(Đáp) Ý nghĩa của từ “hiện quán” (abhisamaya) là gì?

(Đáp) Từ này có nghĩa là hiện đẳng giác (abhisambodha). Ngũ căn I có nghĩa là “giác”

(Hỏi) Tại sao hiện quán chỉ thuộc về vô lậu?

(Đáp) Bởi vì đó chính là sự hiểu biết (aya, giác) hướng đến (abhi) Niết-bàn và đúng đắn (sam, saṃyak, chánh). Nói “chánh” là vì phù hợp với thực tại.

Khi làm quả thì nắm thủ uẩn (upādānaskandhas) chính là sự thật về khổ - tức là những gì phải thực sự quán sát về khổ. Khi làm nhân thì nắm thủ uẩn chính là sự thực về tập bởi vì khổ phát sinh từ các uẩn này. Như vậy khổ và tập khác nhau về danh nhưng lại không khác nhau về sự bởi vì chúng đều là các thủ uẩn được xem như là quả hoặc nhân. Đối với diệt đế và đạo đế thì cả hai đều khác nhau về danh cũng như sự.

(Hỏi) Kinh gọi các sự thật này là thánh đế (āryasatya); vậy thánh đế có nghĩa là gì?

(Đáp) Các sự thật này có tên gọi như vậy vì chúng là những sự thật đối với thánh giả, là những sự thật của thánh giả.

(Hỏi) Nếu nói như vậy có phải chúng là giả dối đối với những người không phải là thánh?

(Đáp) Chúng là những sự thật đối với tất cả mọi người bởi vì chúng không sai lầm (vô điên đảo). Tuy nhiên chỉ có thánh giả mới nhìn thấy chúng đúng như chúng là (thực kiến), có nghĩa là nhìn chúng dưới mười sáu hành tướng. Thánh giả nhìn thấy khổ (tức là các thủ uẩn) là khổ, vô thường, v.v.; trong khi những người khác lại không nhìn thấy như vậy. Vì thế những sự thật này được gọi là “sự thật của thánh giả” chứ không phải là sự thật của những người khác bởi vì cái nhìn của những người này không chính xác. Thật vậy, họ thường nhìn khổ đau như là những gì không phải là khổ đau. Có bài tụng viết: “Điều mà thánh giả gọi là lạc (Niết-bàn) thì những người khác lại gọi là khổ; điều mà những người khác gọi là lạc thì thánh giả gọi là khổ”. (Saṃyutta, iv, 127)

Có luận sư cho rằng có hai đế thuộc riêng về thánh giả và hai đế vừa thuộc về thánh giả vừa thuộc về những người khác (phi thánh).

(Hỏi) Chỉ một phần của thọ (vedanā) có tự tánh khổ; như vậy làm thế nào có thể nói rằng tất cả các pháp hữu vi (saṃskṛta) hữu lậu (sāsrava) đều là khổ?

Tụng đáp:

苦由三苦合  
可意非可意

如所應一切  
餘有漏行法。

[Khổ do ba loại khổ hợp thành;

Tùy theo điều kiện tương ứng,

đó là tất cả các hành pháp hữu lậu khả ý phi khả ý,

và các hành pháp hữu lậu khác.]

Luận: Có ba nguyên tắc về khổ: (1) Khổ vì nó là khổ (duḥkha-duḥkhatā, khổ khổ); (2) khổ vì là pháp hữu vi (saṃkāra-duḥkhatā, hành khổ); (3) khổ vì biến đổi (pariṇāma-duḥkhatā, hoại khổ).

Vì ba nguyên tắc trên mà tất cả các pháp hành hữu lậu đều là khổ: Các pháp vừa ý (khả ý) là khổ vì phải chịu sự biến đổi (hoại khổ); các pháp không vừa ý (phi khả ý) là khổ vì tự thân chúng là khổ (khổ khổ); các pháp không phải vừa ý cũng không phải không vừa ý (phi khả ý phi phi khả ý) là khổ vì chúng là hành pháp (hành khổ).

(Hỏi) Các pháp khả ý, phi khả ý và phi khả phi phi khả ý là gì?

(Đáp) Theo thứ tự trên, các pháp này chính là ba thọ; và vì do ba thọ này mà tất cả các pháp hữu vi vốn dẫn khởi lạc thọ, v.v. (thuận lạc thọ đẳng) có tên là khả ý, v.v..

Lạc thọ là khổ vì bị biến đổi (vipariṇāma-duḥkhatā), như kinh nói: “Lạc thọ là lạc khi sinh, lạc khi trụ, là khổ khi biến đổi (pariṇāme, hoại).”

Khổ thọ có tự thể vốn là khổ (duḥkha-duḥkhatā) như kinh nói: “Khổ thọ là khổ khi sinh, là khổ khi trụ (upāda-duḥkhā sthitiduḥkhatā)”.

Bất khổ bất lạc thọ là khổ vì vốn tạo thành bởi các duyên (pratya-yābhisamkaraṇāt) như kinh nói: “Cái gì vô thường là khổ”.

Vì thế pháp hữu vi nào dẫn khởi các loại thọ này (thuận thọ chư hành) cũng đều giống như các loại thọ này.

Có luận sư cho rằng sở dĩ gọi là khổ khổ bởi vì khổ chính là tính chất của khổ, gọi là hoại khổ bởi vì sự biến đổi chính là tính chất của khổ, và gọi là hành khổ bởi vì hành chính là tính chất của khổ. Ý nghĩa của giải thích này không khác với giải thích trên.

Các pháp khả ý không can dự vào loại khổ khổ; và các pháp bất khả ý không can dự vào loại hoại khổ: Có nghĩa là tính chất thứ hai của khổ (hoại khổ) chỉ thuộc về các pháp khả ý; và tính chất khổ thứ nhất (khổ khổ) chỉ thuộc về các pháp bất khả ý. Tuy nhiên tất cả các pháp hữu vi đều là khổ bởi vì đều có tính chất hành khổ (saṃkāra-duḥkhatā), và chỉ có hàng thánh giả mới quán chiếu được chúng dưới loại hành tướng này.



Có bài tụng viết (Madhyamakavṛtti, tr. 467): “Người ta không có cảm giác về một sợi lông mi (ūrṇapakṣman) được đặt trong lòng bàn tay, nhưng sợi lông mi này nếu nằm trên con mắt thì sẽ làm khổ và làm tổn thương. Cũng như vậy, những người ngu, giống như bàn tay, đều không có cảm giác về sợi lông mi “hành khổ; nhưng thánh giả giống như con mắt, lại rất khổ sở vì nó.”

Thánh giả khi nghĩ đến cuộc sống ở nơi cao nhất trong cõi trời (bhavāgra, hữu đảnh) còn cảm thấy khổ tâm hơn cả những người ngu khi nghĩ về cuộc sống ở địa ngục vô gián.

Tuy nhiên người ta sẽ nói rằng đạo được tạo thành bởi các duyên (hành, saṃskṛta); và như vậy đạo cũng là khổ vì có tánh hành khổ (saṃkāraduḥkhatā).

Thật ra đạo không phải là khổ. Bởi vì khổ vốn được định nghĩa là cái khả ố (vi thánh tâm) (pratikūlam hi duḥkham iti lakṣaṇāt); trong khi đạo lại không phải là cái khả ố đối với thánh giả vì đạo phát khởi sự hủy diệt tất cả các nỗi khổ của chúng sinh: Khi thánh giả quán sát Niết-bàn là tịch tĩnh (śānta) thì cái mà thánh giả xem như là tịch tĩnh chính là sự hủy diệt cái mà thánh giả đã xem như là khổ [tức là các pháp hữu vi hữu lậu chứ không phải là sự hủy diệt của đạo].

(Hỏi) Nếu thừa nhận vẫn có lạc (sukha), tại sao lại chỉ có một mình khổ là sự thật của các thánh giả (thánh đế)?

(Đáp) (1) Có giải thích cho rằng vì sự ít ỏi của lạc. Cũng giống như trong một đồng đậu đen mặc dù có lẫn những hạt đậu xanh nhưng vẫn gọi là đồng “đậu đen”; và cũng không có ai có hiểu biết mà lại xem một cái nhọt bị lở loét là lạc chỉ vì đã cảm nhận được một lạc thọ nhỏ nhoi nào đó khi người ta rửa ráy cái nhọt này.

(2) Lại có bài tụng giải thích: “Vì là nhân của khổ, vì được sinh khởi do nhiều nỗi khổ, vì là điều được mong muốn khi bị khổ cho nên mới nói rằng lạc cũng chính là khổ”.

(3) Thật ra, cho dù có lạc kèm theo thì toàn thể sự hiện hữu (bhava) vẫn có cùng một vị của hành khổ cho nên thánh giả vẫn xem nó như là khổ. Đây chính là lý do tại sao khổ là một sự thật của thánh giả mà không phải lạc.

(Hỏi) Làm thế nào thánh giả có thể quán sát tự tánh của các lạc thọ là khổ?

(Đáp) Vì các lạc thọ đi ngược lại thánh tâm do tính chất vô thường của chúng. Cũng giống như khi thánh giả quán sát sắc (rūpa), tướng (saṃjñās), v.v., là khổ cho dù các sắc, tướng, v.v., này không phải là khổ giống như trường hợp của khổ thọ.

Có giải thích cho rằng “lạc là khổ vì lạc là nhân của khổ”. Tuy nhiên giải thích này không đúng bởi vì (1) nếu là nhân của khổ thì đó chính là hành tướng (ākāra) của tập, tức là xem các sự vật như là nguyên nhân của khổ chứ không phải xem chúng là khổ; (2) các thánh giả sinh vào Sắc giới và Vô sắc giới làm thế nào có thể có được ý tưởng về khổ? Bởi vì các uẩn ở các giới này không phải là nguyên nhân của khổ; (3) tại sao kinh còn nói đến tính chất hành khổ? Nếu thánh giả đã xem lạc là khổ vì đó là nhân của khổ thì tính chất hành khổ (có nghĩa là “những gì vô thường đều là khổ”) được nói đến để làm gì.

(Hỏi) Nếu vì vô thường mà thánh giả quán lạc là khổ thì có gì khác nhau giữa hành tướng của khổ và vô thường? Một mặt thì quán sát sự vật là khổ; mặt khác lại “quán sát sự vật là vô thường”: Như vậy sẽ có sự tạp loạn.

(Đáp) Quán sát sự vật là vô thường bởi vì thể tánh của chúng là sinh và diệt; quán sát sự vật là khổ bởi vì chúng đi ngược lại thánh tâm. Khi đã quán sát được sự vật là vô thường thì chúng sẽ trở thành loại đi ngược lại thánh tâm. Tính chất vô thường bao hàm tính chất khổ nhưng không tạp loạn với tính chất này.

Có luận sư (Vibhāṣā, 78, 6) cho rằng thật ra không có lạc thọ mà tất cả đều là khổ; và họ đã đưa ra các giáo chứng cũng như lý chứng để chứng minh điều này.

Giáo chứng: Kinh nói “hễ có thọ là khổ”, “lạc thọ phải được xem là khổ”, “thật điên đảo khi xem khổ là lạc”. (Saṃyutta, iv, 216)

Lý chứng: (1) Bởi vì các nhân của lạc không phải lúc nào cũng là nhân của lạc (sukha hetvavyavasthānāt). Những sự vật mà chúng ta tưởng là nhân của lạc như đồ ăn, đồ uống, cái lạnh, cái nóng, v.v., nếu được thọ dụng quá độ hoặc không đúng lúc cũng sẽ trở thành nhân của khổ. Vì thế không thể chấp nhận rằng chỉ vì tăng trưởng hoặc vì xuất hiện ở một thời điểm khác (phi thời) dù vẫn giữ nguyên như vậy (bình đẳng) mà một nhân của lạc lại tạo ra khổ. Như vậy những gì lầm tưởng là nhân của lạc, ngay từ nguồn gốc, đã là nhân của khổ chứ không phải lạc: Càng về sau khổ càng tăng thịnh và trở

thành cái được cảm nhận; cũng giống như trường hợp của bốn uy nghi (iryāpatha) nằm, ngồi, v.v..

(2) bởi vì ý tưởng về lạc có cảnh sở duyên không phải là một loại thực lạc mà có khi chỉ là một loại làm giảm khổ (duḥkhapraikāra, trị khổ), có khi chỉ là một sự biến đổi của khổ (duḥkhavikalpa, khổ dịch thoát). Chừng nào con người chưa bị hành hạ bởi nỗi khổ do đói, khát, lạnh, nóng, mệt mỏi, ham muốn gây ra thì chừng đó con người sẽ không có bất kỳ một cảm thọ nào để cảm nhận đó là lạc (sukham iti). Vì thế khi những người ngu có một ý tưởng về lạc thì đó không phải là một loại thực lạc mà chỉ là một sự làm giảm bớt khổ. Những người ngu cũng có một ý tưởng về lạc khi làm cho khổ đau thay đổi; giống như trường hợp đưa gánh nặng trên vai cho người khác. Vì thế lạc không thực hữu.

Các luận sư Đôi pháp nói rằng lạc vẫn thực hữu và chúng ta có thể thấy rõ được điều này:

(1) Chúng ta hãy xem những người bác bỏ lạc thọ (bác vô lạc giả) xem khổ là gì. Nếu họ trả lời: “Đó là những gì gây ra khổ đau”, thì chúng ta sẽ hỏi tiếp: “Gây ra khổ đau như thế nào?” Nếu họ trả lời: “Bởi vì chúng tạo tác điều ác” thì chúng ta sẽ nói rằng: “Những gì tạo tác điều thiện” chính là lạc. Nếu họ trả lời “bởi vì chúng không được mong cầu”, thì chúng ta sẽ nói rằng “những gì được mong cầu” chính là lạc.

(2) Nhưng người ta sẽ nói rằng chính điều “được mong cầu này cũng không còn là điều đáng mong cầu đối với thánh giả đã đắc được sự xả ly (vairāgyakāle); cho nên vẫn không thể lập thành tính chất của lạc. Tuy nhiên lập luận này không có giá trị bởi vì khi một thánh giả không còn mong cầu vì đã đắc được sự xả ly thì đó chỉ vì điều này không còn đáng mong cầu đối với thánh giả nữa.

Một cảm thọ nếu tự thân của nó là cái được mong cầu (khả ái) thì không bao giờ trở thành cái không được mong cầu (phi khả ái). Do đó khi thánh giả không còn ham thích lạc thọ nữa thì đó không phải vì tự tánh của lạc thọ này mà chỉ vì một lý do khác: Thánh giả chán ghét lạc thọ vì những khuyết điểm của nó; vì lạc thọ chính là cơ hội làm thối thất thiện pháp (pramādapada), vì phải mất nhiều công sức để đắc được lạc thọ, vì lạc thọ sẽ trở thành khổ thọ, và vì lạc thọ vốn vô thường. Nếu như loại thọ này vốn là cái không được mong cầu thì có những ai không ham muốn nó? Chỉ vì muốn xả ly nên thánh giả mới quán sát lạc thọ qua các khuyết điểm của nó (dư hành tướng) chứ

không phải dựa vào tự tánh (khả ái) của nó; vì thế tự thân lạc thọ vẫn thực hữu.

(3) Về lời dạy của đức Phật: “Hễ có thọ là có khổ” thì chính ngài đã xác định ý nghĩa của câu nói này qua đoạn kinh (Saṃyutta, iv, 216): “Này A-nan, chính vì để chỉ cho sự vô thường, chính vì để chỉ cho sự biến đổi của các pháp hữu vi mà ta đã nói rằng: Hễ có lạc là có khổ”. Vì thế có thể xác định rằng lời dạy trên đây không có ý chỉ cho tính chất khổ khổ (duḥkhaduḥkhatā).

Nếu tự thể của tất cả các cảm thọ đều là khổ thì lẽ ra thánh giả A-nan (Ārya Ānanda) không nên đưa ra câu hỏi: “Thế tôn đã dạy rằng có ba loại cảm thọ là lạc, khổ và khổ lạc không khổ. Thế tôn đã dạy rằng hễ có thọ là có khổ. Như vậy Thế tôn có chủ ý gì khi dạy rằng hễ có thọ là có khổ?”. Lẽ ra A-nan phải hỏi: “Vì sao Thế tôn lại dạy rằng có ba loại cảm thọ?”. Và Thế tôn lẽ ra phải trả lời: “Chính vì có dụng ý riêng mà ta dạy rằng có ba loại cảm thọ”. Như vậy, nếu Thế tôn đã nói: “Ta có ân ý khi nói rằng hễ có thọ là có khổ”, thì đó chỉ vì tự thể của thọ vốn có ba loại.

(4) Về lời dạy: “Phải xem lạc thọ là khổ” (sukhā vedanā duḥkhatō draṣṭavyā), thì lạc thọ vốn vẫn là lạc bởi vì có khả năng mang lại niềm vui (manapā), nhưng theo cách nhìn nào đó thì lạc thọ lại là khổ (paryāyena duḥkhā) vì vẫn bị biến đổi và không thường hằng. Nếu xem lạc thọ là lạc thì những người chưa ly dục (rāgin) sẽ bị trói buộc bởi vì họ vẫn còn thọ hưởng hương vị của nó. Nếu xem lạc thọ là khổ thì thánh giả sẽ được giải thoát bởi vì họ đã xả ly sự ham muốn đối với lạc thọ. Đây là lý do tại sao Thế tôn dạy rằng hãy quán sát lạc thọ theo cách nào đó thuận lợi cho sự đắc được giải thoát.

(Hỏi) Tại sao biết được tự thể của lạc thọ là lạc?

(Đáp) Có bài tụng (Saṃyukt, 17, 17) nói: “Đức Phật, đáng chánh biến tri, vì biết được sự vô thường và biến đổi của các pháp hữu vi nên nói rằng thọ là khổ”.

(5) Về lời dạy: “Thật điên đảo khi chấp khổ là lạc”, thì lời dạy này cũng hàm chứa một ẩn ý nào đó. Thế gian khởi lạc tưởng đối với lạc thọ, đối với các sự vật tạo ra khoái lạc (kāmaguṇa), đối với sự hiện hữu (upapatti). Như vậy, theo một cách nào đó (paryāyena) lạc thọ vẫn là khổ và nếu xem nó là hoàn toàn (ekāntena) lạc thì đó chính là sự điên đảo. Những sự vật gây khoái lạc chứa đựng nhiều đau khổ (bahuduḥkha) nhưng lại ít niềm vui (alpasukha);

và nếu xem chúng là sự an lạc tuyệt đối thì đó cũng chính là sự điên đảo; quan niệm về sự hiện hữu cũng giống như vậy. Vì thế bản kinh này không có ý nói rằng lạc không hiện hữu.

(6) Nếu tự tánh của thọ là khổ thì làm thế nào để giải thích lời dạy của đức Phật về sự hiện hữu của ba loại thọ? Nếu cho rằng khi dạy như vậy có lẽ đức Phật đã thuận theo cái nhìn của thế gian (lokānuvṛtyā) thì điều này không thể chấp nhận được bởi vì (1) đức Phật có nói: “Nếu ta nói rằng tất cả cảm thọ đều là khổ thì đó là lời nói có ẩn ý (mật thuyết)”; (2) Khi giảng về ba loại thọ, đức Phật đã sử dụng nhóm từ: “Phù hợp với thực tại” (yathābhūtam, như thực). Thật vậy, sau khi nói: “Lạc căn (sukhendriya), hỷ căn (saumanasyendriya) là lạc thọ (sukhāvedana)”, đức Phật đã nói tiếp: “Người nào, nhờ vào sự phân biệt chính xác (samyakprajñā, chánh tuệ), mà thấy được năm căn (hoặc thọ) như vậy, phù hợp với thực tại (), thì sẽ đoạn trừ được ba hệ phược...”; (3) hơn nữa, nếu như thọ chỉ là khổ thì làm thế nào thế gian có thể đi đến kết luận rằng (vyavasyet) thọ có ba loại? Có phải các ông sẽ nói rằng người ta có thể có ý tưởng hoặc cảm giác về lạc thọ đối với loại khổ thọ yếu ớt, có ý tưởng về loại cảm thọ trung hòa đối với loại khổ thọ trung bình, và có ý tưởng về khổ thọ đối với loại khổ thọ mạnh mẽ? Nếu như vậy, lạc cũng có ba mức độ và lẽ ra cũng sẽ có ba trường hợp khởi lạc tương lớn đối với loại khổ thọ yếu ớt, khởi lạc tương trung bình đối với loại khổ thọ trung bình và khởi lạc tương ít ỏi đối với loại khổ thọ mạnh mẽ.

Ngoài ra, trong trường hợp cảm nhận lạc thọ phát sinh từ một hương, vị hoặc vật được xúc chạm đặc biệt nào đó thì lúc đó sẽ có loại khổ yếu ớt gì làm nền tảng cho sự sinh khởi của lạc tướng?

[Và nếu các ông cho rằng lạc tướng sinh khởi có liên quan đến một loại khổ yếu ớt] thì khi loại khổ yếu ớt này chưa sinh hoặc khi nó đã diệt thì lúc đó lẽ ra phải có lạc tướng mạnh mẽ hơn nữa (cực lạc giác) bởi vì lúc đó khổ đã hoàn toàn biến mất. Đối với trường hợp của hương, vị, v.v., và của dục lạc cũng như vậy (kāmasukhasaṃmukhībhāva).

Hơn nữa, theo chủ trương của các ông thì một “cảm giác” yếu ớt (vedita), một nỗi khổ nhỏ được biểu hiện bởi một cảm thọ rõ ràng và mạnh mẽ (lạc tướng); và một “cảm giác” có lực trung bình được biểu hiện bởi một cảm thọ không rõ ràng (phi khả ý phi bất khả ý); tuy nhiên chủ trương có vẻ không được chặt chẽ cho lắm. Bởi vì kinh có dạy rằng ba tầng thiền đầu tiên đều có lạc (sukha) đi kèm theo; và như vậy, nếu theo các ông, cũng sẽ có một loại khổ thọ yếu ớt (ở đó). Kinh cũng dạy rằng trong tầng thiền thứ tư có loại thọ

phi khả ý phi bất khả ý (xả thọ); và như vậy, theo các ông, cũng sẽ có một loại khổ trung bình (ở đó). Như vậy chủ trương “lạc thọ, v.v., tương ưng với một khổ thọ yếu ớt, v.v.,” sẽ không thể chấp nhận được.

Cuối cùng, Thế tôn có nói: “Này Đại danh (Mahānāman) nếu sắc chỉ là khổ mà không phải lạc, không có lạc đi kèm theo,... thì sẽ không có lý do nào để người ta phải tham đắm sắc...” (Saṃyutta, ii. 173).

Kết quả là các lập luận dựa vào kinh điển được dẫn chứng trên đây không có giá trị.

(7) Lập luận đầu tiên về một thứ tự hợp lý mà những người chủ trương trái ngược với chúng tôi đưa ra cũng không có giá trị; bởi vì khi nói “các nhân của lạc không phải lúc nào cũng là nhân của lạc” thì họ đã không giải thích rõ ràng cái gì là nhân của lạc.

Một cảnh sở duyên nào đó làm nhân của lạc hoặc khổ tùy thuộc vào trường hợp của người cảm thọ (sở y phân vị); nó không phải là nhân của lạc hoặc khổ một cách tuyệt đối. Nếu một cảnh sở duyên nào đó đã là nhân của lạc khi nó có liên hệ với một thân đang ở vào một trạng thái nào đó, thì cảnh sở duyên này cũng sẽ luôn luôn là nhân của lạc khi tiếp tục liên hệ đến thân này trong cùng một trạng thái như vậy. Vì thế nhân của lạc vẫn luôn luôn là nhân của lạc.

Tỷ dụ như cùng một ngọn lửa sẽ cho ra các kết quả nấu chín khác nhau tùy theo tình trạng của loại gạo được nấu chín (pākyabhūtāvasthā) và sẽ có trường hợp thức ăn có thể ăn được () hoặc không ăn được; nhưng tác dụng của lửa vẫn không thay đổi cho dù gạo đang ở vào tình trạng nào đi nữa.

Mặt khác, ở các tầng thiên làm sao có thể không thừa nhận rằng các nhân của lạc luôn luôn là nhân của lạc?

(8) Về lập luận “lạc tưởng có sở duyên không phải là một loại thực lạc mà chỉ là một sự làm giảm khổ hoặc một sự biến đổi của khổ”, thì chúng tôi xin nói rằng:

(i) Trong trường hợp cảm nhận lạc thọ phát sinh từ hương, vị, v.v., thì sở duyên của lạc tưởng sẽ là sự giảm bớt của loại khổ gì? Trước khi loại khổ này sinh khởi hoặc vào khi nó đã diệt, tức khi không còn một sự giảm khổ nào cả thì lẽ ra phải có sự cảm nhận lạc thọ mạnh mẽ hơn. Hơn nữa, ở các

tàng thiên, lạc thọ chắc chắn không thể bao hàm sự giảm khổ bởi vì ở những nơi này vốn không có khổ.

(ii) Khi một người chuyển một gánh nặng sang vai người khác thì thật sự sẽ có một loại lạc phát sinh từ một trạng thái mới của thân (thân phần vị) và loại lạc này sẽ tiếp tục sinh cho đến khi trạng thái mới này của thân biến mất. Nếu không phải như vậy thì ý tưởng hoặc cảm giác về lạc này lẽ ra phải trở nên càng ngày càng mạnh hơn. Đối với cảm giác về loại lạc phát sinh do sự thay đổi các tư thế (tứ uy nghi) đã mệt mỏi cũng được giải thích giống như vậy.

(9) Nếu các ông hỏi: “Nếu khổ không bắt đầu ngay từ đầu thì về sau làm sao có thể có cảm giác về khổ?”, chúng tôi xin trả lời: “Vì do sự biến đổi nào đó của thân [tiếp theo sau việc hấp thụ thức ăn, v.v., cho nên khổ sẽ không xuất hiện chừng nào mà tình trạng thuận hợp với lạc này của thân còn kéo dài]; cũng giống như sự nối tiếp nhau của các loại vị ngọt và chua trong trường hợp của rượu, v.v..

Vì thế vẫn có thể lập thành lạc thọ, và tất cả các pháp hữu vi hữu lậu đều được gọi là khổ là do ba tính chất của khổ.

A-tỳ-đạt-ma khi chủ trương khổ đế chính là tập đế - có nghĩa là các thủ uẩn vốn là khổ nhưng đồng thời cũng là nguồn gốc của khổ - đã căn cứ vào lời dạy của khế kinh (Vibhāṣā, 78, 7). Bởi vì theo khế kinh (Mahāvagga, i. 6, 20; Madhyama, 7, 22) chỉ có ái (tṛṣṇā) mới là nguồn gốc của khổ.

Kinh nói rằng ái chính là tập bởi vì tính chất cường tráng của nó. Tuy nhiên tất cả các pháp hữu lậu khác cũng là nguồn gốc của khổ.

Thật ra các pháp khác cũng được khế kinh nói đến. Thế tôn nói: “Nghiệp, ái và vô minh là nhân của các hành ở đời sống kế tiếp”; Ngài còn nói: “Năm loại hạt giống (chủng tử), tức loại thức (vijñāna) tương ưng với thủ (upādāna); địa giới, tức bốn thức trụ (vijñānasthitis)”.

Như vậy định nghĩa (nirdeśa) “ái là nguồn gốc của khổ” của kinh được ngầm hiểu theo một góc độ riêng (ābhiprāyika) (mật ý ngôn); trong khi định nghĩa của A-tỳ-đạt-ma lại dựa theo các tính chất của một sự vật hiển nhiên (lākṣaṇika) (y pháp tướng thuyết).

Mặt khác, khi Thế tôn nói: “Chính ái là tập” là có ý định nghĩa nguyên nhân của sự tái sinh khởi (abhinivṛttihetu). Và trong bài tụng, khi ngài nói đến

nghiệp, ái và vô minh là có ý định nghĩa nguyên nhân của các sự sinh khởi khác nhau (upapattihetu, sinh nhân) chính là nghiệp, nguyên nhân của sự tái sinh khởi chính là ái; nguyên nhân của sự sinh khởi và của sự tái sinh khởi chính là vô minh. Chúng ta sẽ giải thích ý nghĩa của các cách nói này. Kinh nói: “Nghiệp là nhân của sinh (upapatti); ái là nhân của khởi (abhinivṛtti)”; và kinh còn nói về thứ tự nối tiếp của nhân duyên (sahetusapratyayasānidānakrama): “Nhân có nhân (hetu-pratyaya-nidāna) là nghiệp; nghiệp có nhân là ái; ái có nhân là vô minh; và vô minh có nhân là sự phán đoán sai lạc (phi lý tác ý)”.

Vấn đề thức và các uẩn khác được xem như là nguồn gốc của khổ cũng xuất phát từ việc kinh có nói rằng các pháp này cũng giống như hạt giống và ruộng đồng.

(Hỏi) Sinh là gì? Khởi là gì?

(Đáp) Sinh (upapatti) có nghĩa là sự sinh ra hoặc sự hiện hữu thuộc riêng về một giới (Dục giới, v.v.), một thú (thiên, nhân, v.v.), một cách sinh sản (thai, trứng, v.v.), một giới tính nào đó, v.v.. Khởi (abhinivṛtti) là sự tái hiện trở lại và không thuộc riêng về một loại nào cả.

Nhân của sinh là nghiệp, nhân của khởi là ái; cũng giống như hạt giống là nhân của một mầm mống có đặc tính riêng, như mầm mống của thóc, của lúa mạch, v.v.; trong khi nước chỉ là nhân cho sự nảy mầm (prarohamātra) của tất cả các loại mầm mống và không có chủng loại khác nhau.

(Hỏi) Làm sao có thể chứng minh ái là nhân của khởi?

(Đáp) Do sự kiện một người đã xả ly ái thì không còn sinh trở lại. Khi một người còn ái và một người ly ái chết đi thì chúng ta biết rằng người thứ nhất sẽ tái sinh nhưng người thứ hai thì không. Như vậy, vì không có sự tái sinh ở nơi nào không có ái nên chúng ta biết rằng ái chính là nhân của sự tạo ra một hiện hữu, là nhân của sự tái hiện hữu (bhavābhinivṛtti). Do một sự kiện khác nữa là chuỗi tương tục được ái dẫn dắt. Chúng ta biết rằng chuỗi tương tục của tâm không ngừng hướng đến sự vật mà nó khao khát. Đối với sự tái sinh cũng như vậy.

Không có phiền não (kleśa) nào đeo dính vào sự hiện hữu (ātmabhāva) giống như ái; cũng giống như bột đậu một khi đã khô thì dính chặt vào tay. Không có loại nhân nào trói buộc vào sự tái sinh giống như ngã ái (ātmāsneha). Đây là lý do lập thành ái chính là nhân của khởi.



(Hỏi) Thế tôn đã dạy về bốn sự thật; đồng thời ngài cũng nói đến hai sự thật là sự thật tương đối (saṃvṛtisatya, thế tục đế) và sự thật tuyệt đối (paramārthasatya, thắng nghĩa đế). Vậy hai sự thật này là gì?

Tụng đáp:

彼覺破便無	慧析餘亦爾
如瓶水世俗	異此名勝義。

[Cái biết về nó không còn khi nó bị phá;

Cái được tuệ phân tích và những cái khác cũng vậy,

Giống như bình và nước đều là thế tục đế.

Khác với điều này gọi là thắng nghĩa đế.]

Luận: nếu cái biết về một sự vật không còn hiện hữu khi sự vật này bị vỡ tan thành từng mảnh thì sự vật này chỉ hiện hữu một cách tương đối (saṃvṛtisat); tỷ dụ như một chiếc bình: Ý tưởng về chiếc bình sẽ không còn hiện hữu khi chiếc bình chỉ còn là các mảnh vụn. Nếu cái biết về một sự vật không còn hiện hữu khi dùng tuệ để phân tích sự vật này thì sự vật này cũng được xem như hiện hữu một cách tương đối; tỷ dụ như trường hợp của nước. Nếu chúng ta rút ra từ nước các pháp như màu sắc, v.v., thì ý tưởng về nước cũng sẽ biến mất.

Tùy theo một cách nhìn có tính cách tương đối hoặc một cách dùng có tính cách quy ước (saṃvṛtita) mà nhiều tên gọi khác nhau đã được gán cho các sự vật này, như bình, áo, nước, lửa, v.v.. Vì thế nếu từ cách nhìn tương đối (saṃvṛtivaśena) mà nói rằng “có cái bình (ghatoṣṭi), có nước” tức đã nói thật chứ không phải giả. Như vậy đó vẫn là một sự thật tương đối (thế tục đế).

Khác với điều trên là sự thật tuyệt đối. Khi một sự vật đã bị vỡ hoặc đã được tuệ phân tích nhưng ý tưởng về nó vẫn còn thì sự vật này hiện hữu một cách tuyệt đối (paramārthasat); tỷ dụ như sắc pháp (rūpa): Người ta có thể giản lược sắc pháp thành những cực vi, người ta có thể dùng tuệ để rút ra mùi vị và các pháp khác nhưng vẫn còn cái biết về tự thể của sắc pháp; đối với thọ, v.v., cũng thế. Bởi vì sắc pháp hiện hữu một cách tuyệt đối (paramārthasat) nên đó là sự thật tuyệt đối (paramārthasatya, thắng nghĩa đế).

Các luận sư đời trước nói rằng các pháp thuộc thắng nghĩa đế là các pháp được tri nhận bởi trí tuệ xuất thế (lokottarajñāna, xuất thế trí) hoặc bởi trí tuệ thế tục (laukikajñāna, thế trí) đặc được tiếp theo sau (pṛṣṭhalabdha) xuất thế trí (thử hậu đắc thế gian chánh trí). Các pháp này có thật một cách tuyệt đối nhờ vào cách chúng được tri nhận bởi tất cả các loại thế trí nhiệm hoặc vô nhiệm khác.

Trên đây đã nói về các đế; tiếp theo là phần giải thích làm thế nào để thấy được các đế này:

將趣見諦道  
聞思修所成

應住戒勤修  
謂名俱義境。

[Trước khi hướng đến con đường kiến đế

Cần phải an trụ vào giới luật, chuyên cần tu tập

Các tuệ do văn tư tu thành tựu

Có cảnh là danh, cả danh lẫn nghĩa, nghĩa.]

Luận: Những người mong muốn nhìn thấy được các đế (kiến đế) trước hết phải giữ gìn giới luật (śīla, thi-la). Sau đó đọc tụng các lời dạy (śrutra) nói về kiến đế hoặc lắng nghe ý nghĩa của kiến đế. Sau khi đã hiểu (śrutvā) thì phải suy nghĩ cho đúng đắn (aviparīta, vô đảo). Sau khi đã suy nghĩ đúng đắn thì mới bắt đầu tu định (samādhībhāvanā). Nhờ nương vào loại tuệ phát sinh từ các lời giáo huấn (śrutamayī, văn tuệ) nên mới có loại tuệ phát sinh từ sự suy nghĩ (cintāmayī, tư tuệ); và nhờ nương vào loại tuệ phát sinh từ sự suy nghĩ mới có loại tuệ phát sinh từ sự tu tập (bhāvanāmyī, tu tuệ).

(Hỏi) Các tính chất của ba loại tuệ này là gì?

(Đáp) Theo Tỳ-bà-sa, văn tuệ có sở duyên là danh (nāman); tư tuệ có sở duyên là danh và nghĩa (artha): Thật vậy, có khi tư tuệ nắm bắt (ākaraṣati) ý nghĩa nhờ dựa vào lời văn (vyañjanena), có khi lại nắm bắt lời văn nhờ dựa vào ý nghĩa. Tu tuệ có sở duyên là ý nghĩa vì chỉ nắm bắt ý nghĩa chứ không chấp thủ lời văn. Cũng giống như ba người cùng vượt sông: Người không biết bơi thì không thể tháo bỏ đồ bơi, người mới biết bơi thì có khi phải đeo bám có khi lại tháo bỏ đồ bơi, người đã biết bơi thì không cần nương vào vật gì cả (Vibhāṣā, 81, 14, 41, 8).

(Kinh bộ) Theo giải thích trên, không thể lập thành tư tuệ. Bởi vì khi có sở duyên là danh thì tư tuệ chính là văn tuệ; và khi có sở duyên là nghĩa thì tư tuệ chính là tu tuệ cho nên sẽ không có tư tuệ. Vì thế nên giải thích rằng văn tuệ là sự xác tín (niścaya) phát sinh nhờ nương vào sự hiểu biết (pramāṇa) được gọi là “lời nói của một người có khả năng” (āptavacana) (y văn chí giáo); tư tuệ là một sự xác tín phát sinh từ sự xem xét đúng lý (yuktinidhyāna = yuktyā nitīraṇam) (y tư chánh lý); tu tuệ là một sự xác tín phát sinh từ định (y tu đẳng trì). Như vậy các tính chất khác nhau của ba loại tuệ này vẫn được lập thành một cách đúng đắn.

Trong từ ngữ “văn sở thành” (śrutamayī), v.v., thì tiếp ngữ maya (sở thành) nhằm chỉ cho nhân: Loại tuệ (prajñāna) do văn thành tựu (śrutamayī) là loại tuệ lấy văn (śruta) làm nhân (hetu), có nghĩa là lấy “lời nói của một người có khả năng” (āptavacana) làm nhân. Hoặc tiếp vĩ ngữ maya được dùng như một từ để chỉ cho “sự chuyển hóa của ...”, tức loại tuệ do văn thành tựu chỉ là một sự chuyển hóa của văn (śruta). Tuy nhiên nên hiểu từ ngữ “sự chuyển hóa” này theo ý nghĩa ẩn dụ: Đó chỉ là một sự ước chừng; thật vậy, trong thực tế vẫn phải kê thêm các tính chất khác. Cũng giống như khi nói: “Sinh khí được tạo thành từ các chất dinh dưỡng, những con bò được tạo thành từ cỏ” (anamayāḥ prāṇāḥ tṛṇamayā gāvah).

(Hỏi) Nếu áp dụng sự tu tập (bhāvanā) này thì làm thế nào để thành công?

Tụng đáp:

具身心遠離	無不足大欲
謂已得未得	多求名所無
治相違界三	無漏無貪性
四聖種亦爾	前三唯喜足
三生具後業	為治四愛生
我所我事欲	暫息永除故。

[Thân và tâm viễn ly;

Không phải “bất túc” và “đại dục”;

Có nghĩa là đã có hoặc chưa có

Nhưng muốn có nhiều nên gọi là không phải (hỷ túc, thiếu dục).

Pháp đối trị là pháp tương vi ở tam giới,

Và vô lậu vì có tánh vô tham.

Bốn thánh chủng cũng thế;

Ba loại đầu chỉ là hỷ túc,

Nhằm đối trị sinh cụ

Loại cuối đối trị sự nghiệp;

Để đối trị bốn ái sinh khởi;

Để tạm thời chấm dứt hoặc vĩnh viễn đoạn trừ

Sự ham muốn về ngã sở và ngã sự.]

Luận: Khi hành giả thu thúc (vyapakṛṣṭa) được thân và tâm bằng cách xa rời (dūrīkaraṇa) tình trạng tương tạp (saṃsarga) và các ý nghĩ xấu xa (akuśalavitarka, bất thiện tâm) thì họ sẽ thành công.

(Hỏi) Ai có thể thực hiện dễ dàng hai điều nói trên?

(Đáp) Những người đã xả ly hoặc những người có ít ham muốn (alpeccha, thiếu dục) và biết đủ (saṃtuṣṭa, hỷ túc) chứ không phải những người “không biết đủ” (bất hỷ túc) và “không biết chán” (đại dục).

(Hỏi) “Không biết đủ” và “không biết chán” nhằm chỉ cho cái gì?

(Đáp) Các luận sư Đối pháp (Vibhāṣā, 41, 16) nói: Đối với các đồ vật tốt đẹp (praṇīta) đã có như áo quần, v.v. mà vẫn muốn có nhiều hơn nữa thì đó chính là “bất hỷ túc”. Thèm muốn những cái chưa có chính là “đại dục”.

(Hỏi) Chẳng phải “bất hỷ túc” cũng có thể xảy ra đối với những thứ chưa có sao? Và nếu vậy thì có gì khác nhau giữa hai khuyết điểm này?

(Đáp) Bất hỷ túc là sự cảm thấy không thỏa mãn đối với cái đã có vì cho rằng chúng quá tầm thường (apraṇīta, bất diệu) hoặc ít ỏi (aprabhūta, bất đa). Đại dục chính là sự ham muốn cái tốt hơn hoặc nhiều hơn những thứ đang có.

Các pháp trái ngược với bất hỷ túc và đại dục, tức hỷ túc và thiếu dục, chính là các pháp có khả năng đối trị hai khuyết điểm này. Chúng thuộc về cả ba giới và có tánh vô lậu. Trái lại bất hỷ túc và đại dục chỉ có ở Dục giới.

(Hỏi) Thể tánh của hỷ túc và thiếu dục là gì?

(Đáp) Thể tánh của chúng là thiện căn vô tham. Căn nguyên của thánh giả (āryavaṃśas, thánh chủng) chính là vô tham (alobha). Sở dĩ có tên như vậy là vì thánh giả sinh ra từ vô tham và thể tánh của thánh chủng cũng chính là vô tham.

Trong bốn loại thánh chủng thì ba loại đầu - tức biết đủ đối với quần áo (cīvara), biết đủ đối với đồ ăn đồ uống (piṇḍapāta), biết đủ đối với các thứ dùng để nằm, ngồi (śayanāsana) - có thể tánh là hỷ túc.

Thánh chủng thứ tư - tức là sự cảm thấy hoan hỷ đối với diệt pháp và thánh đạo (lạc đoạn tu) - không phải là hỷ túc.

(Hỏi) Làm sao biết được thánh chủng thứ tư cũng là vô tham?

(Đáp) Vì quay lưng với sự chấp trước tham dục và sự chấp trước hiện hữu (bhavarāga, hữu tham).

(Hỏi) Qua bốn thánh chủng trên Thế tôn muốn dạy về điều gì?

(Đáp) Thế tôn, vị vua của pháp, đã dạy về cách sử dụng các nhu cầu về ăn, ở có chừng mực (sinh cụ) và cách sinh hoạt cho các đệ tử của ngài; những người bắt đầu tìm kiếm sự giải thoát sau khi đã từ bỏ các nhu cầu và cách sống cũ. Qua ba thánh chủng đầu ngài dạy về các nhu cầu trong cuộc sống và qua thánh chủng cuối ngài dạy về cách sinh hoạt: “Nếu các ông thực hiện những hành động này cùng với cách sống này thì chẳng bao lâu các ông sẽ được giải thoát.”

(Hỏi) Tại sao Thế tôn lập ra hai sự việc trên?

(Đáp) Để ngăn ngại (đối trị) sự sinh khởi của ái. Kinh (Mahāsaṃgīti = Dīgha, iii. 228; Anguttara, ii. 10, 248) dạy rằng sự sinh khởi của ái có bốn trường hợp: “Này các Bì-sô, khi sinh khởi thì ái sẽ sinh từ y phục, từ thức ăn, từ chỗ nằm, từ chỗ ngồi; khi trụ thì ái sẽ trụ ở y phục, v.v.; khi đeo bám thì sẽ đeo bám ở y phục, v.v.; này cá Bì-sô, khi sinh thì ái sẽ sinh từ sự hiện

hữu và sự không hiện hữu như thế...”. Chính vì để ngăn ngừa ái mà bốn thánh chủng đã được tuyên thuyết.

Nói cách khác, bốn thánh chủng được tuyên thuyết là để ngăn chặn tạm thời hoặc vĩnh viễn sự ham muốn đối với các đối tượng của ý thức về ngã sở và ngã (ngã sự). Đối tượng của ý thức về ngã sở chính là y phục. Đối tượng của ý thức về ngã chính là thân sở y (āśraya). Sự ham muốn chính là ái.

Ba thánh chủng đầu tiên nhằm diệt trừ sự ham muốn các sự vật được xem như là “thuộc riêng về mình” đã nói ở trên. Thánh chủng cuối cùng nhằm diệt trừ vĩnh viễn tất cả sự ham muốn này.

(Hỏi) Trên đây đã nói về các phẩm tánh cần có cho sự tu tập (bhāvanā) thành công. Như vậy, hành giả đã như là một cái bình chứa thích hợp (tu sở y khí) thì sẽ bước vào con đường tu tập bằng cánh cửa nào?

Tụng đáp:

入修要二門  
貪尋增上者

不淨觀息念  
如次第應修。

[Vào đường tu cần có hai cửa

Là bất tịnh quán và tức niệm;

Có người tham và tầm tăng thượng

Nên tu theo thứ tự này.]

Luận: Hành giả bước vào con đường tu tập bằng cách quán sát về sự bất tịnh (aśubhā) và sự chú ý đến hơi thở (ānāpānasmṛta).

(Hỏi) Ai tu bất tịnh quán và ai tu tức niệm?

(Đáp) Theo thứ tự trên là những người có tham và tầm tăng thượng. Sở dĩ nói “tham tăng thượng” (rāgādhika) và “tầm tăng thượng” (vitarādhika) là vì tham và tầm đang tăng trưởng rất mạnh ở những người này. Người nào có tham sinh khởi nhanh và mãnh liệt cho dù chỉ do một động lực nhỏ (pratyāsannam atyarthaṃ rāgacarita) sẽ bước vào Tu đạo bằng bất tịnh quán; người nào có

tâm làm cho loạn tâm (vitarkacarita, tâm hành) sẽ tu bằng tức niệm. Có luận sư nói rằng tức niệm (ānāpānasmṛti) vì có cảnh sở duyên không đa dạng (avicitra) - tỷ dụ như chỉ duyên vào “hơi thở” (vāyu, phong) mà hơi thở thì không có những sự khác nhau về hình và hiển sắc cho nên có khả năng chặn đứng tiến trình của tâm (vitarka); trong khi bất tịnh quán, vì có cảnh sở duyên vừa là hình sắc vừa là hiển sắc, cho nên sẽ dẫn khởi tâm.

Có luận sư khác cho rằng tức niệm có khả năng chặn đứng tâm vì tức niệm không hướng ra bên ngoài (abhirmukhatvāt, nội môn chuyển) khi chỉ duyên vào hơi thở. Bất tịnh quán thì hướng ra bên ngoài, giống như trường hợp của nhãn thức (cakṣurvijñānavat); nhưng nó không phải là nhãn thức mà chỉ là sự quán chiếu (upanidhyāna = nirūpaṇa) cảnh sở duyên của nhãn thức.

(Hỏi) Bất tịnh quán là gì?

Tụng đáp:

為通治四貪  
廣至海復略  
除足至頭半  
繫心在眉間

且辯觀骨鎖  
名初習業位  
名為已熟修  
名超作意位。

[Là đối trị tất cả bốn tham.

Nay nói về sự quán sát các đốt xương

Rộng ra đến hải biên

Sau đó lại giản lược,

Gọi là giai đoạn “mới tập tu”;

Trừ xương chân ra, quán sát cho đến một nửa xương đầu

Gọi là “tu đã thành thực”,

Chú tâm giữa “hai hàng” lông mày

Gọi là giai đoạn “đã thành tựu tác ý”.]

Luận: Tham (rāga) có bốn loại: (1) Hiện sắc tham, (2) hình sắc tham, (3) diêu xúc tham, (4) cung phụng tham. Để đối trị loại tham thứ nhất là bất tịnh quán có cảnh sở duyên là thi thể đã chuyển qua màu xanh (vinīlaka) và hư thối (vipūyaka), v.v.. Để đối trị loại tham thứ hai là bất tịnh quán có cảnh sở duyên là thi thể đã bị ăn (vikhāditaka) và xé nát (vikṣiptaka). Để đối trị loại tham thứ ba là bất tịnh quán có cảnh sở duyên là thi thể đã bị côn trùng đục khoét (vipaḍumaka = utpannakrimika) và chỉ còn xương với gân. Để đối trị loại tham thứ tư là bất tịnh quán có sở duyên là thi thể bất động.

Nhìn chung, bốn đối tượng của tham là hiện sắc, hình sắc, các thứ xúc chạm và cung phụng đều không thể tìm thấy trong một chuỗi các đốt xương (cốt tủy) cho nên nếu quán sát bộ xương để tu bất tịnh quán thì có thể đối trị tất cả các loại tham.

Tu bất tịnh quán không nhằm đoạn trừ (prahāṇa) các phiền não (kleśa) mà chỉ là sự chế phục (viṣkambhaṇa) các phiền não bởi vì bất tịnh quán là một hành động chú tâm (tác ý) có sở duyên không phải là thực tại mà là một biểu tượng thuộc về ý chí; không duyên toàn thể các sự vật mà chỉ duyên một phần sắc pháp của dục giới.

Hành giả (yogācāra, Du-già sư) tu bất tịnh quán có thể chỉ là một người mới tập tu (ādikārmika, sơ tập nghiệp), một người đã thành thạo (kṛtaparijaya, dĩ thực tu) hoặc một người đã hoàn toàn làm chủ về tác ý (atīkrāntamanaskāra, siêu tác ý).

Hành giả muốn tu bất tịnh quán trước tiên phải chú tâm vào một phần của thân mình (tự thân phần), vào ngón chân, vào trán hoặc vào một bộ phận tự chọn nào đó; sau đó, hành giả “làm cho thanh tịnh” phần xương, có nghĩa là tách phần thịt ra khỏi phần xương bằng cách tưởng tượng (giả tưởng tư duy) rằng phần thịt đã bị hư rã; hành giả nói rộng sự quán sát của mình cho đến khi chỉ cần quán sát phần xương mà hành giả cũng có thể thấy được toàn bộ thân thể để tăng trưởng khả năng quán sát (adhimukti, thắng giải) của mình, hành giả cũng tu tập theo cách này; có nghĩa là hành giả cũng khởi tưởng giống như thế đối với một người thứ hai, đối với một người thuộc một tự viện (vihāra), một khu vườn (ārāma), một ngôi làng, một nước, cho đến tận cùng ranh giới của vũ trụ, của biển cả, đều phải được nhận biết như đang chứa đầy những bộ xương và rồi hành giả lại thu nhỏ cái nhìn của mình lại để cho cái nhìn của mình trở nên mạnh mẽ hơn cho đến khi thấy được toàn bộ thân thể của mình chỉ còn là một bộ xương. Lúc đó sự tu tập bất tịnh quán



được hoàn mãn; và kể từ đó, hành giả được gọi là “sơ tập nghiệp” (ādikārmika).

Để tăng thêm khả năng quán sát đã được thu nhỏ này, hành giả lại bỏ qua các đốt xương chân mà cứ lần lượt thu nhỏ cái nhìn của mình lại để xem xét các đốt xương khác cho đến khi chỉ còn xem xét đến nửa phần bộ xương đầu, tức đã chừa lại nửa phần còn lại; lúc đó hành giả được gọi là “đã thực tu” (kṛtaparijaya); tức đã có được sự thành thực trong loại tác ý tạo thành sự quán sát này.

Hành giả lại bỏ qua một nửa phần xương đầu nói trên và chỉ chú tâm vào giữa hai hàng lông mày. Lúc đó hành giả được gọi là người “đã thành tựu tác ý của bất tịnh quán” (siêu tác ý).

Bất tịnh quán có thể bị nhỏ hẹp vì sự nhỏ hẹp (parīta) của cảnh sở duyên (ālambana) chứ không phải vì khả năng thành thực (vaśitā) của hành giả. Vì thế có bốn trường hợp: (1) Hành giả thành thực về loại tác ý hình thành khả năng quán sát (jitamanaskāra; atikrānta manasikāra) và chỉ quán sát thân thể của chính mình (saṃkṣepacitta); (2) hành giả chưa thành thực về tác ý nhưng đã quán sát cả vũ trụ chất đầy các bộ xương (vistāracitta); (3) hành giả chưa thành thực về tác ý và chỉ quán sát thân thể của chính mình; (4) hành giả đã thành thực tác ý và quán sát toàn bộ vũ trụ chất đầy các bộ xương.

(Hỏi) Thể tánh của bất tịnh quán là gì? Bất tịnh quán thuộc về bao nhiêu địa? Cảnh sở duyên của nó là gì? Ai khởi loại quán này?

Tụng đáp:

無貪性十地	緣欲色人生
不淨自世緣	有漏通二得。

[Tánh vô tham, ở mười địa,

Duyên sắc pháp Dục giới,

Do người sinh khởi,

Hành tướng bất tịnh, duyên cảnh cùng thời,

Hữu lậu, đắc được do hai loại.]

Luận: Thể tánh của bất tịnh quán là vô tham (alobha).

Mười địa trong đó hành giả có thể phát khởi sự quán sát này là bốn tầng thiên, bốn cận phần tĩnh lự (sāmantakas), trung gian tĩnh lự (dhyānāntara) và Dục giới.

Cảnh sở duyên là những cái được nhìn thấy (dr̥śya) thuộc Dục giới. Ở đây chữ “sắc” được dùng để chỉ cho cả hiển sắc và hình sắc. Có nghĩa là bất tịnh quán có cảnh sở duyên là “sự vật” (arthā lambana, nghĩa) chứ không phải “tên gọi” (nāman, danh).

Chỉ có loài người sinh khởi loại quán này; chứ không phải chúng sinh ở các thú khác, cho dù đó là chúng sinh thuộc về các giới trên (thượng giới). Những người ở Bắc châu (Uttarakuru) cũng không khởi loại quán này.

Vì có tên là bất tịnh quán (aśubhā) nên loại quán này chỉ có loại hành tướng (ākāra) bất tịnh. [Nó không có các hành tướng khác như vô thường (anitya), v.v.: nó quán sát các cảnh sắc và xem đó là bất tịnh chứ không phải là vô thường, v.v..]

Nếu là quá khứ thì nó có cảnh sở duyên quá khứ; nếu là hiện tại thì có cảnh sở duyên hiện tại; nếu là vị lai thì có cảnh sở duyên vị lai: Nói cách khác, cảnh sở duyên của bất tịnh quán cùng thời với bất tịnh quán (yadadhvikā tadadhvikā lambanā). Khi bất tịnh quán thuộc loại “không nhất định sẽ sinh khởi” (anutpattidharmikā) thì cảnh sở duyên thuộc về cả ba thời.

Bởi vì bất tịnh quán là loại tác ý về một cảnh được tưởng tượng (adhimuktimanasikāra, tưởng giải tác ý) cho nên nó có tánh hữu lậu.

Bất tịnh quán có thể đã được tu tập hoặc chưa được tu tập trong một đời sống trước đó cho nên nó có thể được hoạch đắc nhờ vào sự xả ly (vairāgyalābhikī) hoặc sự luyện tập (prayoga).

Trên đây là tất cả các tính chất của bất tịnh quán; tiếp theo là phần nói về Trì tức niệm.

息念慧五地  
二得實外無

緣風依欲身  
有六謂數等

[Tức niệm là tuệ, thuộc năm địa,

Duyên vào gió, nương thân Dục giới,

Đắc được bằng hai cách, là tác ý chân thực, ngoại đạo không tu được,

Có sáu giai đoạn là đếm, v.v.]

Luận: Trì tức niệm là ānāpānasmṛti (a-na-a-ba-na niệm)

Āna có nghĩa là sự thở vào (śavāsa), tức là sự đi vào của gió; apāna có nghĩa là sự thở ra, tức là sự đi ra của gió. Sự ghi nhớ (smṛti) duyên theo sự thở ra hoặc vào được gọi là Trì tức niệm.

Trì tức niệm có thể tánh là tuệ (prajñā), tức là cái biết về sự thở vào và sự thở ra. Loại tuệ này được gọi là niệm, cũng giống như trường hợp của các niệm trụ (smṛtyupasthānas), [tức là các ứng dụng của tuệ (tuệ trụ), nhưng lại có tên là “các ứng dụng của niệm” (niệm trụ)] bởi vì loại tuệ này, tức trì tức tuệ (ānāpānaprajñā), được dẫn khởi bởi lực của niệm (smṛtibalādhānavṛttivāt).

Trì tức niệm được tu tập ở năm địa là ba cận phần tĩnh lự đầu tiên, trung gian tĩnh lự và Dục giới bởi vì chỉ tương ưng với xả (upekṣa), truyền thuyết nói rằng lạc thọ và khổ thọ [của Dục giới] thì thuận hợp với tâm (vitarka) trong khi trì tức niệm lại tương vi với tâm cho nên không thể tương ưng với lạc và khổ. Ngoài ra hỷ thọ và lạc thọ [của các tầng thiên] thường gây chướng ngại (pratyanīka, paripanthin) cho sự chuyên chú của tâm đối với cảnh (avadhāna, ābhoga); trong khi trì tức niệm không thể tu tập được nếu không có sự chuyên chú này.

Tuy nhiên theo các luận sư vốn tin tưởng rằng vẫn có xả thọ (upekṣendriya, xả căn) ở các tĩnh lự căn bản (mūladhyānas) thì trì tức niệm có thể được tu tập ở tám địa, tức thêm vào ba tầng thiên đầu tiên: Ở các địa phía trên thì chúng sinh không còn cần đến hơi thở.

Cảnh sở duyên của trì tức niệm chính là gió và thân sở y (āśraya) của nó là Dục giới, có nghĩa là trì tức niệm được tu tập bởi con người và chư thiên thuộc Dục giới bởi vì ở đó có rất nhiều tâm (vitarkabhūya stvāt). Trì tức niệm có thể được hoạch đắc bởi sự xả ly hoặc sự luyện tập. Nó là một loại tác ý chân thực (tatvamanasikāra), tức là một sự xem xét có đối tượng, là một sự vật có thực. Nó chỉ dành riêng cho Phật tử (idaṃdharman) chứ không

phải cho ngoại đạo bởi vì ngoại đạo không có được sự giảng dạy về trì tức niệm đồng thời họ cũng không có khả năng tự mình tìm ra (avabodha) các pháp vi tế.

Trì tức niệm được tu tập hoàn mãn khi có đủ sáu loại hoạt động là đếm (số), nương theo (tùy), chăm chú (chỉ), quán sát (quán), chuyển dịch (chuyển) và làm thanh tịnh (tịnh).

Số (gaṇanā) là để tâm vào sự thở vào và ra mà không cần phải gắng sức (abhisamkāra), buông xả thân cũng như tâm, đồng thời chỉ dựa vào niệm để đếm từ một cho đến mười. Vì sợ tâm quá tập trung (abhisamkṣepa, cực tu) hoặc quá phân tán (vikṣepa) cho nên không được đếm dưới hoặc trên số mười. Có ba khuyết điểm cần tránh: (1) Đếm giảm, tức đã hai lần mà lại đếm là một; (2) đếm tăng, tức mới một lần mà đã đếm là hai; (3) đếm nhầm, tức hơi thở vào nhưng lại đếm là hơi thở ra. Nếu tránh được ba điều trên thì gọi là đếm đúng. Nếu trong khi tập (antarā) mà tâm bị phân tán (vikṣipta) thì phải đếm lại từ đầu cho đến khi được định.

Tùy (anugama) là theo dõi một cách bình thản tiến trình của hơi thở vào và ra cho đến nơi mà nó đã đi theo hai hướng: Hơi thở hít vào đang đi khắp toàn thân hay chỉ đến được một phần thân? Hành giả theo dõi hơi thở được hít vào họng, tim, lỗ rốn, ngang lưng (kaṭi), bắp vế, và tiếp tục như thế cho đến hai chân; hành giả lại theo dõi hơi thở ra xa đến bàn tay, đến đầu ngón tay. Có luận sư cho rằng cần phải theo dõi hơi thở ra cho đến phong luân (vāyumaṇḍala) duy trì thế giới và cho đến các loại gió Vairambhas (phệ-lam-bà) (Divya, 105).

Quan niệm này không thể chấp nhận được bởi vì trì niệm tức là loại tác ý chân thật chỉ xem xét các sự vật đúng như thực.

Chỉ (sthāna) là buộc niệm làm thế nào để nó có thể nằm ở chóp mũi, giữa hai hàng lông mày, hoặc ở một chỗ khác cho đến ngón chân, chú tâm vào một chỗ; quán sát hơi thở đình trụ ở trong thân giống như sợi chỉ của một chuỗi hạt trai (manisūtravat); xem xét hơi thở lạnh hay nóng, thông suốt hay trở tắc (Vibhāṣā, 26, 12).

Quán (upalakṣaṇā) là quán sát, phân tích: “Những hơi thở này không chỉ là gió (vāyu) mà còn là bốn đại chủng (mahābhūta), là sở tạo sắc; và tâm cùng với các tâm sở đều nương vào những hơi thở này”: Nhờ vậy, cuối cùng hành giả sẽ tìm thấy năm uẩn nhờ vào sự phân tích này (upalakṣayati).

Chuyển (vivartanā) là di chuyển loại tâm vốn duyên vào gió này (duyên tức phong giác) để hướng tâm này đến các pháp càng ngày càng trở nên thuần thiện hơn (smṛtyupasthānas, uṣmagata) cho đến khi có được các pháp cao cả nhất của thế gian (lokottaradharmas, thế đệ nhất pháp).

Tịnh (parisuddhi) là nhập vào Kiến đạo (darśanamārga) và Tu đạo (bhāvanāmārga).

Theo các luận sư khác (Vibhāṣā, 26, 12) thì giai đoạn chuyển (vivartanā) chính là sự thăng tiến từ các niệm trụ cho đến Kim cương dụ định (Vajropamasamādhī). Giai đoạn tịnh (parisuddhi) chính là Tận trí (kṣayajñāna), vô sinh trí (anutpādayjñāna) và vô học chánh kiến (asaikṣī samyagdr̥ṣṭi).

Có bài tụng viết: “Người ta dạy rằng trì tức niệm có sáu hành tướng là sở, tùy, chỉ, quán, chuyển và tịnh”.

(Hỏi) Làm sao biết được các hành tướng này?

Tụng đáp:

入出息隨身  
情數非執受

依二差別轉  
等流非下緣

[Hơi thở vào ra nương theo thân,

Chuyển theo hai hướng khác nhau,

Thuộc loài hữu tình, không được chấp thọ,

Là đẳng lưu, không phải sở duyên của hạ địa.]

Luận: Hai loại hơi thở là một phần (pradeśa) của thân cho nên cũng thuộc cùng một địa với thân.

Hơi thở không có ở chúng sinh Vô sắc giới, ở chúng sinh đang còn trong dạng phôi bào (yết-thích-lam), ở chúng sinh vô tướng (acitta), ở chúng sinh đã nhập vào tầng thiên thứ tư: Vì thế hơi thở có được là do thân (thân không hiện hữu ở Vô sắc giới), là do một loại thân nào đó (một thân có các khoảng

trống, loại thân mà chúng sinh ở dạng phôi bào không có), là do tướng (chúng sinh vô tướng không có tướng), là do một loại tướng nào đó (ở tầng thiền thứ tư không có loại tướng này). Khi thân có các khoảng trống (śuṣirakāya) và khi tâm thuộc về một địa mà ở đó có sự hít thở (āśvāsapraśvāsbhūmicitta) thì lúc đó mới có sự thở vào và thở ra ().

Có sự thở vào khi sinh và khi rời khỏi tầng thiền thứ tư; có sự thở ra khi chết và khi nhập vào tầng thiền thứ tư.

Hơi thở thuộc về loài hữu tình (sattvākhyā, hữu tình số) chứ không phải loài phi tình (asattvākhyā, phi tình số) bởi vì nó không tạo thành một phần của các giác quan (phi hữu chấp thọ) (indriyapṛthavṛtti, indriyavinirbhāgin; căn tương ly).

Hơi thở thuộc loại đẳng lưu. Nó giảm thiểu khi thân thể tăng; vẫn tiếp tục sau khi đứt đoạn; vì thế nó không thuộc loại trường dưỡng (aupacayikī), không sinh từ dị thực (vipākaja). Thật vậy, một sắc pháp được sinh từ dị thực sẽ không thể tiếp tục được (punaḥpratisamdhāna) sau khi đã bị đứt đoạn (chinna).

Hơi thở cũng không được quán sát bởi một tâm thuộc hạ địa. Chỉ có loại tâm ở cùng địa với hơi thở hoặc một tâm ở một địa cao hơn mới có thể quán sát các hơi thở này; chứ không phải loại tâm uy nghi (airyāpathika) hoặc thông quả (naimānika) của một địa thấp hơn.

## ***Phần 22***

Trên đây đã nói về hai cửa dẫn vào đường tu. Sau khi đã đắc định nhờ vào hai cửa này, hành giả tiếp tục tu tập gì nữa?

Tụng đáp:

依已修成止	為觀修念住
以自相共相	觀身受心法
自性聞等慧	餘相雜所緣
說次第隨生	治倒故唯四。

[Nương vào chỉ đạo được tu thành

Đề tu quán bằng các niệm trụ.

Dùng tự tướng và cộng tướng

Quán thân, thọ, tâm, pháp.

Niệm trụ tự tánh và văn tuệ, v.v.;

Còn lại là niệm trụ tương tạp và niệm trụ sở duyên

Thứ tự của chúng là thứ tự chúng sinh khởi

Để đối trị điên đảo nên chỉ có bốn loại.]

Luận: Sau khi đã đắc định (samādhi, sa-ma-tha), hành giả sẽ tu các niệm trụ (smṛtyupasthānas) để đắc quán (vipaśyanā, tỳ-bát-xá-na).

(Hỏi) Tu các niệm trụ như thế nào?

(Đáp) Tu bằng cách quán sát các tính chất riêng (svalakṣaṇa, tự tướng) và các tính chất chung (sāmānlakṣaṇa, cộng tướng) của thân, của thọ, của tâm và của các pháp.

Tự tướng chính là thể tánh riêng (svabhāva, tự tánh)

Cộng tướng tức là “tất cả các pháp hữu vi (saṃskṛta) đều vô thường; tất cả các pháp hữu lậu (sāsrava) đều khổ; tất cả các pháp đều trống không (śūnya) và vô ngã (anātmaka)”.

Tự tánh của thân là các đại chủng và sắc pháp (rūpa) được tạo thành từ các đại chủng này (sở tạo sắc).

Khi nói “pháp” (dharma) là để chỉ cho các pháp không phải thân, thọ hoặc tâm (Vibhāṣā, 187, 2).

Theo truyền thuyết thì thân niệm trụ (kāyasmṛtyupasthāna) được tu tập khi hành giả đắc định (samāhita) quán sát các cực vi và các sát-na kế tiếp nhau (kṣaṇa) ở trong thân.

(Hỏi) Thể của các niệm trụ là gì?

(Đáp) Có ba loại: Niệm trụ tự tánh (svabhāvasmṛtyupasthāna), niệm trụ tương tạp (saṃsargasmṛtyupasthāna) và niệm trụ sở duyên (ālambanasmṛtyupasthāna).

Niệm trụ tự tánh chính là tuệ (prajñā).

(Hỏi) Đó là loại tuệ gì?

(Đáp) Là loại tuệ xuất phát từ sự nghe (śrutamayī, văn sở thành), sự suy nghĩ (cintāmayī, tư sở thành) và sự định tâm (bhāvanāmayī, tu sở thành). Niệm trụ cũng có ba loại như vậy; tức niệm trụ do văn thành tựu, do tư thành tựu và do tu thành tựu.

Niệm trụ tương tác là các pháp khác, tức các pháp không phải là tuệ mà chỉ tương ưng với tuệ.

Khi các pháp này là cảnh sở duyên của tuệ và là các pháp cùng khởi với tuệ (nói cách khác, khi chúng là sở duyên của niệm trụ tự tánh và niệm trụ tương tạp) thì chúng là niệm trụ sở duyên.

(Hỏi) Làm sao biết được niệm trụ tự tánh chính là tuệ?

(Đáp) Bởi vì kinh (Madhyama, 20) nói: “Tuần tự quán sát thân ở nơi thân gọi là thân niệm trụ” (ư thân trụ tuần thân quán danh thân niệm trụ).

(Hỏi) tuần tự quán sát (anupāsyanā) là gì?

(Đáp) Đó là tuệ. Thật vậy, khi nói tuệ là hàm ý những ai có tuệ thì sẽ trở thành người có sự tuần tự quán sát (anupāsya, tuần quán). Từ ngữ “người tuần tự quán sát thân” (kāyānupāsyin, tuần thân quán) được giải thích như sau: Người nào thành tựu sự “tuần tự quán sát” hoặc sự “nhìn thấy” (darśana, kiến) thì gọi người “tuần quán”; người nào có sự tuần quán đối với thân thì được gọi là “tuần thân quán giả”.

(Hỏi) Tại sao gọi tuệ là niệm trụ?

(Đáp) Các luận sư Tỳ-bà-sa nói: “Là vì vai trò ưu việt (udrekatva, abhikatva) của niệm (smṛti), [tức khả năng hiển bày cảnh sở duyên cho tuệ]; cũng giống như sự góp sức của một cái nêm (kīla) trong việc xẻ gỗ; chính nhờ có lực của niệm mà tuệ có thể chuyển động đối với cảnh (tuệ đắc chuyển nghĩa).



Tuy nhiên giải thích sau là hợp lý nhất: Niệm được sử dụng (upatiṣṭhāte) bởi tuệ; vì thế tuệ chính là niệm trụ, có nghĩa là làm cho niệm được đứng vững (smṛter upasthānam, linh niệm trụ). Thật vậy, sự vật (artha) được tuệ nhìn thấy theo cách nào thì nó cũng sẽ được “biểu thị” (abhilapyate) theo cách đó, có nghĩa là sẽ được niệm nắm bắt theo cách đó. Vì thế Vô diệt (Āyusmān Aniruddha) nói: “Nếu ở nơi thân thường tuần tự quán sát thân (kāyekāyanupaśyī viharati) thì loại niệm có thân làm sở duyên này (duyên thân niệm) sẽ được an trụ” (Saṃyutta, v. 294). Thế tôn cũng nói: “Nếu trụ ở thân tuần tự quán sát thân thì niệm được an trụ (upaṣṭhita) và không bị suy yếu (asaṃmuṣṭa)” (Saṃyutta, v. 331).

(Vấn nạn) Nhưng kinh có nói: “Này các thầy, sự tập hợp (samudaya) và sự tán diệt của các niệm trụ xảy ra như thế nào? - Nhờ vào sự tập hợp của thức ăn, sự tập hợp của thân; do sự tán diệt của thức ăn, sự tán diệt của thân, nhờ sự tập hợp của xúc, sự tập hợp của thọ...; nhờ sự tập hợp của danh sắc (nāmarūpa)...; nhờ sự tập hợp của tác ý (manasikāra)...”(Saṃyukta, 20, 4). Như vậy, các niệm trụ chính là thân, v.v..

(Trả lời) trong kinh này, loại niệm trụ được nói đến không phải là niệm trụ tự tánh mà là niệm trụ sở duyên: Niệm được gắn chặt ở đó cho nên đó là niệm trụ. Tên gọi khác nhau là do cảnh sở duyên (kāyasmṛtyupasthānam = kāyaḥ smṛtyupasthānam).

Mỗi niệm trụ đều có ba loại tùy theo cảnh sở duyên được xem xét là chính mình, người khác hay cả chính mình và người khác. [Hành giả quán sát thân mình, thân người khác, v.v..]

Thứ tự của các niệm trụ là thứ tự chúng sinh khởi.

(Hỏi) Tại sao sự sinh khởi của chúng lại theo thứ tự này?

(Đáp) Theo Tỳ-bà-sa, bởi vì những gì thô hiển hơn thì được thấy trước. Hoặc vì thân (1) là sở y của dục tham (kāmarāga) có nguồn gốc ở sự ham muốn cảm thọ (2); sở dĩ có sự ham muốn này là vì tâm (3); không được điều hòa và tâm không được điều hòa là vì các phiền não (4) chưa đoạn được.

Theo thứ tự này, các niệm trụ được đề ra để đối trị bốn loại mê lầm (viparyāsa) là sự tin tưởng vào sự thanh tịnh, sự an lạc, sự thường hằng, và vào chính mình (tịnh, lạc, thường, ngã).

Vì thế chỉ có bốn loại niệm trụ, không nhiều hơn mà cũng không ít hơn.

Trong bốn niệm trụ này, ba loại có sở duyên không tạp loạn (asam̐hinna, amiśrāmbana); loại thứ tư gồm cả hai loại: Khi chỉ duyên các pháp thì sở duyên của nó không tạp loạn; khi duyên cùng lúc hai, ba, bốn pháp thì sở duyên của nó là tạp loạn.

(Hỏi) Sau khi đã tu các niệm trụ có sở duyên là thân, v.v., hành giả sẽ tu tiếp cái gì nữa?

Tụng đáp:

彼居法念住	總觀四所緣
修非常及苦	空非我行相。

[Hành giả trụ ở pháp niệm trụ,

quán chung bốn sở duyên.

Tu các hành tướng vô thường, khổ,

Không, vô ngã.]

Luận: Khi đang ở vào pháp niệm trụ (dharmasmṛtyupasthāna) có sở duyên tạp loạn gồm thân, thọ, v.v., thì hành giả quán sát các sở duyên này dưới bốn hành tướng vô thường, khổ, không và vô ngã.

(Hỏi) Sau khi đã tu loại quán này thì có thiện căn nào sinh khởi?

Tụng đáp:

從此生煖法	具觀四聖諦
修十六行相	次生頂亦然
如是二善根	皆初法後四
次忍唯法念	下中品同頂
上唯觀欲苦	一行一剎那
世第一亦然	皆慧五除得。

[Tu pháp quán này sẽ sinh khởi Noãn pháp,

Quán đủ bốn thánh đế,

Tu mười sáu hành tướng;

Kế đó sẽ sinh khởi Đảnh cũng như vậy.

Hai thiện căn trên đây

Lúc đầu đều nương pháp niệm trụ, và sau nương cả bốn loại.

Kế đến là nhẫn, chỉ nương pháp niệm trụ;

Hạ và trung phẩm giống như Đảnh,

Thượng phẩm chỉ quán dục khổ.

Một hành tướng một sát-na.

Thế đệ nhất pháp cũng vậy;

Đều là tuệ, năm uẩn, loại trừ đắc.]

Luận: Từ sự tu tập pháp niệm trụ nói trên, cuối cùng sẽ phát sinh (kramaṇa) một thiện căn (kuśalamūla). Thiện căn này có tên là Noãn (uṣmagata) vì nó tương tự như hơi nóng đạo (uṣmaprakāra), là hiện tượng đầu tiên (pūrvanimitta, pūrvasvabhāva) của thánh đạo (āryamārga), là ngọn lửa đốt cháy củi phiền não (hoặc tâm).

Noãn thiện căn có thể kéo dài trong một thời gian (prakarṣakatvāt = prābandhikatvāt) nên có sở duyên là cả bốn thánh đế.

Noãn thiện căn có đến mười sáu hành tướng. Quán khổ để có bốn hành tướng là khổ (duḥkha), vô thường (anitya), không (śūnya), vô ngã (anātmaka); quán tập để có bốn hành tướng là tập (samudaya), sinh (prabhava), nhân (hetu), duyên (pratyaya); quán diệt để có bốn hành tướng là diệt (nirodha), tĩnh (śānta), diệu (praṇīta), ly (niḥsaraṇa); quán đạo để có bốn hành tướng là đạo (mārga), như (nyāya), hành (pratipatti), xuất (nairyāṇika). Sự khác nhau của các hành tướng này sẽ được bàn đến sau.

Noãn pháp tăng trưởng dần từ yếu, đến khá, đến mạnh; và cuối cùng phát sinh thiện căn thứ hai là Đảnh (mūrdhan).

Giống như Noãn, Đảnh cũng duyên cả bốn thánh đế và có mười sáu hành tướng nhưng lại mang tên khác là vì tính chất thù thắng của nó.

Thiện căn này được gọi là “Đảnh” hay “đầu” bởi vì đó là thiện căn cao nhất hoặc đứng đầu trong các thiện căn “không cố định” (cala, động); có nghĩa là người ta có thể bị rơi xuống từ các thiện căn này; hoặc người ta có thể bị rơi xuống lần nữa từ các “đỉnh” này, hoặc người ta có thể vượt qua chúng bằng cách tiến vào nhẫn (kṣānti).

Chính nhờ có pháp niệm trụ mà hai thiện căn Noãn và Đảnh mới có thể “in dấu” (sơ an túc).

(Hỏi) “In dấu” có nghĩa là gì?

(Đáp) Đó là sự ngăn chặn đầu tiên các hành tướng khác nhau vào thánh đế.

Noãn và Đảnh tăng trưởng dần dần qua bốn niệm trụ. Về sau khi hành giả đã tăng tiến (vivardhayan) thì không làm hiện hữu (saṃmukhībhāva) các thiện căn đã đắc trước đó bởi vì hành giả đã ít coi trọng chúng (abahumānāt).

Đảnh thiện căn cũng tăng trưởng dần từ yếu, đến khá, đến mạnh; và cuối cùng lại phát sinh thiện căn thứ ba là nhẫn (kṣānti).

Nhẫn được gọi tên như vậy là vì ở giai đoạn này các thánh đế đã tạo ra một sự an lạc (kṣamate = rocate) rất mạnh mẽ. Ở giai đoạn của Noãn, các thánh đế chỉ tạo ra một sự an lạc yếu ớt; ở giai đoạn của Đảnh, các thánh đế tạo ra một sự an lạc vừa phải; và chúng ta còn thấy rõ điều này qua sự việc hành giả có thể bị thôi đọa từ hai thiện căn đầu tiên nhưng không thể bị thôi đọa từ nhẫn.

Nhẫn thiện căn cũng có ba loại: Yếu, trung bình và mạnh (hạ trung thượng).

Hai loại yếu và trung bình đều giống như Đảnh bởi vì chúng cũng là loại “in dấu đầu tiên” (sơ an túc) và đều nương vào pháp niệm trụ; nhưng lại khác với Đảnh về sự tăng trưởng.

Dù yếu, trung bình hay mạnh thì tất cả đều tăng trưởng nhờ vào pháp niệm trụ chứ không phải các niệm trụ khác.

Loại nhẫn mạnh chỉ lấy khổ của Dục giới làm sở duyên vì nối tiếp với Thế đệ nhất pháp (agradharmas).

Sự hạn chế này không xảy ra đối với các giai đoạn trước đó (tức Noãn và Đảnh); vì thế cả hai thiện căn này đều có sở duyên là khổ, tập, v.v., của ba giới.

Kể từ sát-na hành giả ngưng quán sát hành tướng thứ mười sáu (nairyāṇika) vốn duyên hai giới ở trên (Sắc giới và Vô sắc giới) và tiếp tục giảm dần các hành tướng và các giới này cho đến lúc chỉ còn in dấu hai hành tướng (anitya, duḥkha) trong hai sát-na của tâm (nhị niệm) đối với khổ đế của Dục giới thì đó là loại nhãn trung bình (trung nhãn vị).

Khi hành giả, trong một niệm duy nhất, chỉ còn quán sát một hành tướng của khổ đế Dục giới thì đó là loại nhãn mạnh (thượng phẩm nhãn). Trên đây là các giải thích của các luận sư Tỳ-bà-sa. Loại thiện căn này thuộc loại sát-na diệt vì thế không tạo thành chuỗi tương tục.

Đối với Thế đệ nhất pháp cũng thế. Các pháp này, giống hệt như loại thượng phẩm nhãn, chỉ duyên khổ đế Dục giới và cũng thuộc loại sát-na diệt (ekakṣaṇa). Chúng thuộc về hữu lậu nên được gọi là “thế gian”, là pháp thù thắng nhất trong các pháp thế gian nên được gọi là “Thế đệ nhất pháp”. Chúng là pháp tối thắng vì chỉ nương vào năng lực riêng của chúng (puruṣakāra, sĩ dụng) và mặc dù không có đồng loại nhân (sabhāgahetu) nhưng chúng vẫn lôi kéo được, phát khởi được con đường kiến đế (darsamārga, kiến đạo).

Bốn thiện căn trên đều có thể tánh là niệm trụ; vì thế chúng chính là tuệ. Tuy nhiên, nếu phân tích các thiện căn này cùng với các pháp đi kèm theo (trợ bạn) thì chúng vẫn có năm uẩn.

Các pháp đắc (prāptis) - tức là sự hoạch đắc các thiện căn Noãn, v.v.- không được bao hàm trong các thiện căn Noãn, v.v., này bởi vì đã là thánh giả thì không hiện khởi các thiện căn Noãn, v.v., một lần nữa (), và do đó thánh giả sẽ không có pháp đắc của các thiện căn này.

i. Khi Noãn bắt đầu sinh khởi và duyên ba thánh đế thì chỉ có một niệm trụ, tức pháp niệm trụ, ở hiện tại; ở vị lai thì có cả bốn niệm trụ [một trong các hành tướng được quán sát ở hiện tại; và bốn hành tướng được thành tựu ở vị lai]. Khi Noãn duyên diệt đế thì cũng chỉ có pháp niệm trụ nói trên ở hiện tại và đó cũng là niệm trụ duy nhất được thành tựu ở vị lai. Trong tất cả các trường hợp, các hành tướng đều là các hành tướng của loại thánh đế đang được quán sát ở hiện tại. [Người ta đang đắc được ở vị lai các hành tướng của các thánh đế không phải là hiện tại].

Trong thời kỳ tăng trưởng, khi Noãn duyên ba thánh đế thì đều có ở hiện tại bất kỳ loại niệ̣m trụ nào; ở vị lai thì có cả bốn niệ̣m trụ. Khi Noãn duyên diệt đế thì có niệ̣m trụ thứ tư ở hiện tại; ở vị lai thì có cả bốn niệ̣m trụ. Tất cả các hành tướng vị lai đều được thành tựu. Bởi vì các chủng tánh (gotras) đã được đắc trước đó.

ii. Về trường hợp của Đảnh, khi duyên bốn thánh đế ở giai đoạn đầu (ākarāṇa) và duyên diệt đế ở giai đoạn tăng trưởng thì có bốn loại niệ̣m trụ cuối cùng (pháp niệ̣m trụ) ở hiện tại; tu vị lai có cả bốn niệ̣m trụ; tất cả các hành tướng ở vị lai đều có. Khi duyên ba đế còn lại ở thời kỳ tăng trưởng thì đều có ở hiện tại bất kỳ loại niệ̣m trụ nào; ở vị lai có cả bốn niệ̣m trụ; và tất cả các hành tướng.

iii. Về trường hợp của nhẫn, ở giai đoạn đầu cũng như giai đoạn tăng trưởng dù quán sát bất kỳ thánh đế nào thì cũng chỉ có niệ̣m trụ cuối cùng ở hiện tại; ở vị lai có cả bốn niệ̣m trụ; và tất cả các hành tướng.

iv. Về trường hợp của Thế đệ nhất pháp thì có niệ̣m cuối cùng ở hiện tại; ở vị lai có cả bốn niệ̣m trụ - các niệ̣m trụ này thuộc loại không nhất định sinh khởi (anutpattidharman, bất sinh pháp); chỉ có bốn hành tướng, tức các hành tướng của khổ đế - bởi vì các hành tướng của các thánh đế khác không thuộc Thế đệ nhất pháp (anyābhāvāt), bởi vì Thế đệ nhất pháp tương tự như Kiến đạo - trong Kiến đạo chỉ tu được ở vị lai bốn hành tướng của loại thánh đế được quán sát dưới cùng một hành tướng.

Trên đây đã nói về thể tướng của các thiện căn đã sinh; tiếp theo là phân bàn về các điểm khác nhau của chúng:

此順決擇分	四皆修所成
六地二或七	依欲界身九
三女男得二	第四女亦爾
聖由失地捨	異生由命終
初二亦退捨	依本必見諦
捨已得非先	二捨性非得.

[Bốn thuận quyết trạch phần này

Đều do tu thành tựu

Ở sáu địa; hai loại ở bảy địa;

Nương thân Dục giới, chín xứ.

Ba loại đầu tiên được đắc ở hai thân nam nữ;

Loại thứ tư đối với nữ nhân cũng thế.

Thánh giả xả khi bỏ mất địa;

Dị sinh xả khi mạng chung.

Loại thứ nhất và thứ hai bị thối thất hoặc bị xả bỏ.

Nương căn bốn định tất thấy được các đế.

Xả rồi mà đắc lại không phải là cái cũ.

Tánh của hai loại xả đều là phi đắc.]

Luận: Bốn pháp Noãn, Đánh, nhẫn và Thế đệ nhất pháp là các thiện căn có tên là thuận quyết trạch phần (nirvedhabhāgīya).

Noãn và Đánh là loại không cố định (cala) và vì có thể bị thối thất cho nên chúng chỉ là loại thuận quyết trạch phần yếu ớt (mṛdu); nhẫn là loại trung bình; và Thế đệ nhất pháp là loại mạnh nhất.

(Hỏi) Quyết trạch phần là gì?

(Đáp) (1) Quyết trạch (nirvedha) có nghĩa là quyết đoạn gián trạch (niscita vedha), vì thế đó chính là thánh đạo. Nhờ có thánh đạo, nghi (vicikitsā) mới được đoạn trừ vì thế thánh đạo là “quyết đoạn” (niscita), và các đế mới được phân biệt (vibhājana, vedha): “Đây chính là khổ... đây chính là đạo”; (2) Kiến đạo (darśanamārga) là một phần (bhāga) của thánh đạo; vì thế Kiến đạo cũng là quyết trạch phần.

Quyết trạch phần [được dùng với tiếp vĩ ngữ chan (thuận)] là các pháp có ích (hita) cho một phần của thánh đạo bởi vì chúng dẫn dắt thánh đạo (āvāhaka).

Tất cả bốn quyết trạch phần này đều sinh từ định (bhāvanāmayam, tu sở thành) chứ không phải văn hoặc tư (śruta, cintāmaya).

Các địa của chúng là Vị chí định (anāgāmya), Trung gian định (dhyānāntara) và bốn tầng thiền: Chúng chỉ đắc được trong sáu giai đoạn này của thiền định. Chúng không hiện hữu ở các địa thuộc Vô sắc giới vì chúng là các pháp trợ bạn (quyền thuộc) của Kiến đạo. Kiến đạo không có ở Vô sắc giới vì Kiến đạo chỉ duyên Dục giới: Hành giả trước tiên phải biết rõ (parijñā, biến tri) và đoạn trừ Dục giới vốn được xem như khổ và tập.

Quả báo (vipāka, dị thực) của các quyết trạch phần bao gồm năm uẩn của sắc giới (Vibhāṣā, 60, 15). Chúng thuộc loại mãn nghiệp (paripūraka) chứ không phải dẫn nghiệp (ākṣepaka) bởi vì chúng chán ghét sự hiện hữu (bhavadveśitvāt).

Chữ “hoặc” nhằm chỉ cho một ý kiến khác. Theo tôn giả Diệu âm (Bhadanta Ghoṣaka), hai quyết trạch phần đầu tiên có ở cả bảy địa, tức cộng thêm Dục giới.

Tất cả bốn loại đều thuộc về chúng sinh Dục giới. Ba loại chỉ sinh khởi được ở loài người của ba châu (dvīpas). Một khi đã sinh khởi thì chúng có thể được làm cho hiện khởi (saṃmukhībhāva) bởi chư thiên. Loại thứ tư có thể được sinh khởi bởi chư thiên.

Ba loại (Noãn, Đảnh, Nhẫn), do nam và nữ đã đắc được, đều có thể tìm thấy ở thân nam hoặc thân nữ.

Khi do nữ đắc được thì Thế đệ nhất pháp (tức loại thứ tư) sẽ được tìm thấy trong một thân nữ (tức loại thân đang ở hiện tại) và trong một thân nam (tức thân mà phụ nữ này nhất định sẽ đắc được ở đời sống kế tiếp); khi do nam đắc được thì Thế đệ nhất pháp chỉ sẽ được tìm thấy trong một thân nam - bởi vì đối với Thế đệ nhất pháp thì sẽ có sự “hủy diệt” tính chất của nữ giới (nữ giới phi trạch diệt).

(Hỏi) Các quyết trạch phần được xả bỏ như thế nào?

(Đáp) Thánh giả sẽ xả bỏ các quyết trạch phần khi đánh mất một địa (bhūmityāga) mà ở đó thánh giả đã đắc được các quyết trạch phần này. Thánh giả không đánh mất các quyết trạch phần khi mạng chung hoặc khi thối thất. Một địa được đánh mất là vì phải chuyển sang một địa khác (bhūmisamcāra), [chứ không phải là do xả ly địa này, vairāgya].



Đối với dị sinh thì dù có chuyển sang hay không chuyển sang một địa khác cũng sẽ đánh mất các quyết trạch phần khi đoạn trừ chúng đồng phần (nikāyasabhāga).

Di sinh đánh mất hai loại quyết trạch phần đầu tiên vào lúc mạng chung và lúc bị thối đạo (parihāṇi). Thánh giả không bị thối đạo từ hai loại đầu; và dị sinh thì không bị thối đạo từ hai loại cuối.

Hành giả nào đã khởi được quyết trạch phần khi tu các tầng thiện căn bốn thì ngay trong đời sống này chắc chắn sẽ nhìn thấy được các đế (satyadarśana) bởi vì sự chán ghét sinh tử (udvega) rất mãnh liệt ở các hành giả này.

Khi các quyết trạch phần đã bị đánh mất (vihīna) và được đặt lại thì sẽ đặt được các quyết trạch phần mới (apūrvā), cũng giống như trường hợp của luật nghi biệt giải thoát (prātimokṣasamvara); người ta không đặt các quyết trạch phần đã xả ly trước đó (pūrvatyakta). Bởi vì các quyết trạch phần đã không được tu tập thành thực (anucita) nên chúng không đặt được nhờ vào sự xả ly (vairāgya); và vì do gia hành mà tu tập (yatnasādhya) nên một khi đã đánh mất thì không thể đặt chúng lại.

Nếu hành giả gặp được vị thầy đã đặt được nguyện trí (praṇidhijñāna) (phần vị thiện thuyết pháp sư) thì sẽ khởi các quyết trạch phần bắt đầu từ loại quyết trạch phần mà người này đánh mất sau khi đã đặt được. Nếu không gặp được thì phải khởi các quyết trạch phần kể từ loại đầu tiên (tòng bốn tu).

Chúng ta đã biết rằng thánh giả chỉ đánh mất (tyajati, thất) các quyết trạch, nhưng dị sinh thì đánh mất chúng vì bị thối đạo (parihāṇi). Như vậy người ta đã chia thành hai loại là chỉ đánh mất (vihāni, xả) và đánh mất do thối đạo (parihāṇi, thối).

(Hỏi) Cả hai sự đánh mất này bao gồm cái gì?

(Đáp) Chúng chính là phi đặc (aprāti, asamanvāgama, asamanvaga). Sự đánh mất do thối đạo (thối) xuất phát từ chính các phiền não (kleśa); nhưng sự đánh mất thuần túy (vihāni, xả) thì không phải như thế mà lại có thể xuất phát từ một điều tốt (guṇa), chẳng hạn như sự đánh mất dị sinh tánh vào lúc khởi được thánh đạo, v.v..

(Hỏi) Đặt được các thiện căn này có lợi gì?

Tụng đáp:

煖必至涅槃  
忍不墮惡趣

頂終不斷善  
第一入離生。

[Noãn tất đến được Niết-bàn;

Đánh rớt ráo không đoạn thiện căn;

Nhẫn không đọa ác thú;

Thê đệ nhất pháp nhập được “ly sinh”]

Luận: Bất kỳ ai đắc được Noãn, ngay cả khi đánh mất vì thối đọa, thì nhất định sẽ đến được Niết-bàn (nirvāṇadharman).

(Hỏi) Nếu vậy, sự khác nhau giữa Noãn và thuận giải thoát phần (mokṣabhāgīya) trong trường hợp này là gì? Bởi vì bất kỳ ai trồng được loại thiện căn “dẫn đến Niết-bàn” (nirvāṇabhāgīya) cũng sẽ đắc được Niết-bàn.

(Đáp) Nếu không có chướng ngại thì Noãn gắn với kiến đế hơn.

Người nào đã đắc được Đánh thì cho dù có đánh mất dù thối đọa cũng không chặt đứt các thiện căn; nhưng họ có thể đi đến các thú ác và phạm phải các tội vô gián (ānantarya).

Người nào chỉ đánh mất (xả) nhẫn thì không đi đến các thú ác bởi vì người này đã xa rời các hành động và các phiền não dẫn đến các thú này.

Đối với người đã đắc nhẫn thì một số các thú, chỗ sinh ra, sự tái sinh (xú), thân hình, các hữu và các hoặc nào đó sẽ ở vào tình trạng không phải sinh khởi (anupatti-dharmatā, bất sinh pháp): Khi nói “các thú” (gati) là chỉ cho các thú ác (apāya); chỗ “sinh ra” (yoni) là noãn sinh, thấp sinh; sự tái sinh (upapatti) là sự sinh làm chúng sinh Vô tướng, Bắc-câu-lô châu, Đại phạm; thân hình (āśraya) là hai loại vô tính và lưỡng tính; hữu (bhava) là lần tái sinh thứ tám, thứ chín, v.v.; các hoặc là phiền não được đoạn trừ bởi kiến đế. (Vibhāṣā, 32, 9)

Sự đoạn trừ này có liên quan đến các mức độ của nhẫn: Với loại nhẫn yếu ớt (hạ nhẫn) thì các ác thú ở vào tình trạng không sinh khởi;... với loại nhẫn mạnh (thượng nhẫn) thì tất cả các ác pháp kể trên đều ở vào tình trạng không sinh khởi.

Các quyết trạch phần được chia làm ba loại vì sự khác nhau của các chủng tánh (gotras). Hành giả có thể thuộc chủng tánh Thanh văn (Śrāvakas) Độc giác Phật hoặc Phật; và Noãn, Đảnh, v.v., sẽ thuộc về chủng tánh của hành giả tu tập các pháp này.

(Hỏi) Các thiện căn này có thể chuyển hướng đến các chủng tánh khác (du thừa) không?

Tụng đáp:

轉聲聞種性	二成佛三餘
麟角佛無轉	一坐成覺故。

[Chủng tánh Thanh văn chuyển

Thành Phật bằng hai thiện căn, thành Phật khác bằng ba thiện căn.

Độc giác và Phật không chuyển

Và chỉ một lần ngồi là đã giác ngộ.]

Luận: Một người thuộc chủng tánh Thanh văn có thể rút ra (vivart) Noãn và Đảnh từ chủng tánh này mà trở thành Phật (vô thượng chánh đẳng). Tuy nhiên khi đã đắc nhẫn thì lại không thể làm như vậy (Vibhāṣā, 68, 6) bởi vì các ác thú sắp tới đều bị tiêu diệt bởi sự đắc được nhẫn này. Các vị Bồ-tát vì muốn làm lợi lạc cho người khác nên mới đi vào các ác thú. Trên đây là giải thích của Tỳ-bà-sa. Chúng tôi sẽ nói rằng một người thuộc chủng tánh Thanh văn, một khi đã đắc nhẫn thì không thể thành Phật; bởi vì chủng tánh Thanh văn một khi đã được thâm nhập và xác lập (paribhāvita) bởi nhẫn thì không còn có thể bị chuyển đổi (avivartya).

Chữ “khác” (itara, dư) ở trên là để chỉ cho Độc giác Phật. Một người thuộc chủng tánh Thanh văn có thể rút ra ba quyết trạch phần đầu tiên (Noãn, Đảnh, nhẫn) từ chủng tánh này mà trở thành Độc giác Phật.

Và các quyết trạch phần thuộc chủng tánh của Phật và Độc giác Phật thì chúng không thể được rút ra (avivartya, vô di chuyển).

Đạo sư, tức chỉ cho đức Phật. Lân giác, tức tương tự như con lân, là Độc giác Phật. Cả hai chủng tánh này đều nương vào tầng thiên thứ tư bởi vì tầng thiên này là một loại định không còn bị khuấy động (āniñja, bất khuynh

động) và rất mãnh lợi (paṭu). Chỉ trong một lần ngồi xuống mà không đứng dậy là các vị Phật này đã từ các quyết trạch phần đi đến sự sinh khởi của giác ngộ (bodhi).

Ở phần sau sẽ thấy được sự giác ngộ này chính là Tận trí (kṣayajñāna) và vô sinh trí (anutpādayjñāna).

Có luận sư (Vibhāṣā, 68, 7) cho rằng “một lần ngồi” này (nhất tọa) khởi đầu cùng với bất tịnh quán (aśubhā).

Đối với các luận sư Đối pháp (Ābhidharmikas) vốn thừa nhận sự hiện hữu của các Độc giác Phật có khác biệt với Lâm giác, thì việc các Độc giác Phật chuyển đổi chủng tánh của mình không có gì sai trái.

(Hỏi) Sự chuẩn bị (prayoga, gia hành) các quyết trạch phần và sự dẫn khởi các quyết trạch phần có thể xảy ra trong cùng một đời này không?

(Đáp) Không thể.

前順解脫分  
聞思成三業

速三生解脫  
殖在人三洲。

[Trước đó là thuận giải thoát phần.

Qua ba đời mới giải thoát

Là ba nghiệp do văn, tư tạo thành,

Được trồng ở ba châu của loài người.]

Luận: trước tiên phải khởi giải thoát phần. Sự gieo hạt, sự tăng trưởng của cây và sự cho quả là ba giai đoạn khác nhau. Trong đạo cũng giống như vậy, thân tương tục nhập đạo, trở nên thuần thực và được giải thoát theo một tiến trình tiệm tiến: Trong đời sống thứ nhất là gieo trồng các thiện căn có tên giải thoát phần; trong đời sống thứ hai là sinh khởi các quyết trạch phần; và đời sống thứ ba là sinh khởi thánh đạo.

Theo truyền thuyết (Vibhāṣā, 7, 15) giải thoát phần được thành tựu từ văn và tư chứ không phải định (tu).

(Hỏi) Có bao nhiêu loại nghiệp có thể làm giải thoát phần?

(Đáp) Có ba loại. Chính yếu (prādhānyena) là ý nghiệp. Nhưng thân nghiệp và ngữ nghiệp cũng là giải thoát phần khi chúng được bao hàm (parigrahaṇāt) bởi quyết tâm (praṇidhāna) được giải thoát; quyết tâm này chính là một loại tư (cetanā): Khi có nguyện lực giải thoát hỗ trợ cho một thân nghiệp như bố thí, cho một ngữ nghiệp như trì giới, thì người ta đã phát khởi (ākṣipati) được một giải thoát phần.

Chỉ có con người ở ba châu (dvīpas) mới có thể phát khởi hoặc trông được các giải thoát phần. Thật vậy, tất cả các sự yếm ly (nirveda) hoặc trí tuệ (prajñāna), hoặc cả yếm ly và trí tuệ đều xem như không có ở chư thiên, ở chúng sinh bị đọa và con người ở Bắc châu.

Chúng ta đã nhân tiện bàn về các giải thoát phần; nhưng chủ yếu là chúng ta đã giải thích thứ tự quán sát các đế (satyābhisamaya) và đã theo sát thứ tự này cho đến Thế đệ nhất pháp. Đến đây cần phải trình bày các điểm còn lại.

世第一無間	即緣欲界苦
生無漏法忍	忍次生法智
次緣餘界苦	生類忍類智
緣集滅道諦	各生四亦然
如是十六心	名聖諦現觀
此總有三種	謂見緣事別。

[Thế đệ nhất pháp trực tiếp

Sinh khởi pháp nhân vô lậu

Duyên khổ đế Dục giới,

Sau đó pháp nhân sinh khởi pháp trí;

Kế tiếp sinh khởi loại nhân, loại trí,

Duyên khổ đế các giới khác;

Khi duyên các đế tập, diệt, đạo,

Mỗi đế cũng có bốn pháp như vậy.

Mười sáu tâm như thế

Gọi là thánh đế hiện quán;

Hiện quán có ba loại khác nhau

Là kiến, duyên và sự.]

Luận: từ Thế đệ nhất pháp xuất phát một loại nhãn vô lậu là pháp nhãn (dharmakṣānti). Nói thật chính xác thì đó là một pháp trí nhãn (dharmajñānakṣānti) đi liền ngay sau Thế đệ nhất pháp.

(Hỏi) Cảnh sở duyên của pháp trí nhãn là gì?

(Đáp) Là khổ của Dục giới (kāmadhātvacacara duḥkha); vì thế có tên là khổ pháp trí nhãn (duḥkhe dharmajñānakṣānti).

Để chứng tỏ loại nhãn này là vô lậu (anāsrava) người ta đã dựa vào kết quả hay đăng lưu (niṣyanda) của nó vốn là một loại pháp trí. Vì thế nhóm từ “pháp trí nhãn” có nghĩa là một loại nhãn (kṣānti) sinh ra một pháp trí, có quả là một pháp trí (dharmajñānārtham). Cũng giống như một cây có hoa, có trái thì được gọi là cây hoa (puṣpavṛkṣa, hoa thọ), cây trái (phalavṛkṣa, quả thọ).

Loại nhãn này chính là sự nhập vào “sự quyết định” (niyāma), bởi vì đó là sự bước vào sự nhất định đắc được (niyama) cái thiện tuyệt đối hay chánh tánh (samyaktva). Vậy thì chánh tánh là gì? Kinh nói rằng chánh tánh chính là Niết-bàn. Sự quyết định tuyệt đối (niyama) đối với chánh tánh là cái mà người ta gọi là niyāma và còn gọi là niyama.

Bước vào (avakramana) sự quyết định đắc được chánh tánh tối hậu này có nghĩa là đạt đến (abhigamana), là hoạch đắc được quyết định này. Một khi sự hoạch đắc (prāpti) sinh khởi thì hành giả trở thành thánh giả (āryapudgala).

Ở giai đoạn vị lai (anāgata), tức ở trạng thái sẽ sinh, loại nhãn này sẽ làm ngưng lại (vyāvartana) tính chất dị sinh, bởi vì đã thừa nhận rằng ở vị lai chỉ loại nhãn này mới có được tác dụng này, một tác dụng không thuộc về bất cứ một pháp nào khác; cũng giống như ngọn đèn ở vị lai sẽ hủy diệt bóng tối, cũng giống như sinh tướng sẽ là một pháp vị lai sinh khởi.

Các luận sư khác (= chủ trương thứ nhất của Tỳ-bà-sa) cho rằng chính Thế đệ nhất pháp xả bỏ dị sinh tánh. Có người sẽ nói rằng chủ trương này không

đúng bởi vì Thế đệ nhất pháp là pháp của dị sinh (taddharmatvāt). Tuy nhiên bác bỏ này không có giá trị bởi vì Thế đệ nhất pháp tương vi (virodhitva) với dị sinh tánh: Trường hợp này cũng giống như một người leo lên vai kẻ thù để giết chết kẻ thù này.

Có luận sư khác (Vibhāṣā) lại cho rằng dị sinh tánh được xả bỏ là do Thế đệ nhất pháp thế chỗ cho Vô gián đạo (ānantaryamārga) hoặc do nhân thế chỗ cho Giải thoát đạo (vimuktimārga). Trong trường hợp đầu, dị sinh tánh được đoạn trừ dần dần (prahīyate); trong trường hợp sau dị sinh tánh được đoạn trừ ngay tức khắc (prahīna).

Ngay sau khổ pháp trí nhân sẽ sinh khởi một pháp trí có sở duyên là khổ đế của Dục giới và có tên là khổ pháp trí (duḥkhe dharmajñāna).

Tính chất “vô lậu” của loại nhân thứ nhất cũng là tính chất của tất cả các loại theo sau; vì thế loại trí đang được bàn đến cũng có tánh vô lậu.

Giống như một pháp trí nhân và một pháp trí khi sinh khởi đều duyên khổ đế của Dục giới, và một nhân và một trí tiếp theo đó cũng sẽ duyên phần còn lại của khổ đế.

Ngay sau khổ pháp trí sẽ sinh khởi một loại trí nhân ( ), có sở duyên chung (samastāmbanā, tổng duyên) là khổ đế của Sắc giới và Vô sắc giới. Loại nhân này có tên là Khổ loại trí nhân (duḥkhe ‘nvayajñānakṣānti). Từ loại nhân này lại sinh ra một loại trí có tên là Khổ loại trí (duḥkhe ‘nvayajñāna).

Pháp trí là sự chứng tri các pháp và sở dĩ có tên như vậy là vì pháp trí là sự chứng tri đầu tiên về thể tánh của các pháp như khổ, v.v., mà hành giả đắc được kể từ vô thi. Sở dĩ loại trí, tức sự chứng tri kế tiếp, có tên như vậy là vì nó có một pháp trí làm nhân (tadanvaya = taddhetuka), vì nó cũng chứng tri thánh đế theo cách giống như pháp trí (tathaivānugamāt).

Giống như trường hợp bốn pháp (tức hai nhân và hai trí) khi được sinh khởi đều duyên Khổ đế, thì một Pháp trí nhân khi được sinh khởi ngay sau Khổ loại trí nói trên sẽ duyên Tập đế của Dục giới (tập pháp trí nhân); và từ loại nhân này lại sinh khởi Tập pháp trí; và trong chuỗi liên tục sinh khởi nối tiếp nhau như vậy sẽ sinh khởi một loại trí nhân có sở duyên là phần còn lại của tập đế (tập loại trí nhân); và tiếp theo là tập loại trí.

Kế tiếp sẽ sinh khởi một pháp trí nhân có sở duyên là diệt đế của Dục giới (nirodhedharmajñānakṣānti, diệt pháp trí nhân) và tiếp theo là diệt pháp trí.

Kế tiếp sẽ sinh khởi một loại trí nhãn có sở duyên là phần còn lại của diệt đế (diệt loại trí nhãn); và tiếp theo là diệt loại trí.

Kế tiếp sẽ sinh khởi một pháp trí nhãn có sở duyên là loại đạo đế (mārga) tương vi với khổ đế của Dục giới (dục đạo); và tiếp theo là đạo pháp trí (Mārga dharmajñāna). Kế tiếp sẽ sinh khởi một loại trí nhãn duyên phần còn lại của đạo đế; và tiếp theo là đạo loại trí.

Như vậy, theo thứ tự tiệm tiến trên đây, sự quán sát các thánh đế (satyābhisamaya, thánh đế hiện quán) có tất cả mười sáu tâm.

Có bộ phái cho rằng sự quán sát thánh đế chỉ xảy ra trong cùng một lúc (duy đốn hiện quán); tuy nhiên cần phải nghiên cứu thêm chủ trương này. Ở trên khi nói “hiện quán” [có mười sáu tâm] là vì không nêu ra các điếm sai biệt (abhedena). Nếu phân tích chi tiết thì hiện quán có đến ba loại là kiến hiện quán, duyên hiện quán và sự hiện quán.

Kiến hiện quán (darśanābhisamaya) là sự quán sát các đế nhờ vào tuệ vô lậu.

Duyên hiện quán (ālambanābhisamaya) là sự quán sát các đế nhờ vào tuệ vô lậu nói trên và các pháp tương ưng (saṃprayukta) với tuệ này.

Sự hiện quán (kāryābhisamaya) là quán sát các đế nhờ vào tuệ vô lậu nói trên, nhờ các pháp tương ưng với tuệ này, và cũng nhờ các pháp không tương ưng (viprayukta) cùng hiện hữu như giới luật, sinh tướng, v.v..

Khi hành giả thấy được khổ đế thì điều có đủ ba loại quán này đối với khổ đế; nhưng đối với các đế còn lại thì chỉ có loại hiện quán thứ ba (sự hiện quán) bởi vì tập đã đoạn, diệt đã hiện tiền (sākṣātkṛta) và đạo đã được tu tập (đoạn chứng tu).

Nếu đối với các đế mà dựa vào loại kiến hiện quán để cho rằng chỉ có một loại “đốn hiện quán” thì không đúng; bởi vì hành tướng của các đế rất khác nhau: Người ta không thể nhìn thấy tập đế, v.v., dưới các hành tướng của khổ đế. Nếu cho rằng có thể nhìn thấy tất cả các đế dưới một hành tướng chung là vô ngã (anātmākāreṇa) thì sẽ không thể thấy được các đế dưới các hành tướng khổ, v.v.; và như vậy sẽ trái với khế kinh. Kinh (Saṃyukta, 15, 18) nói: “Chư thánh đệ tử khi quán xét (manasikaroti, tác ý) khổ đế là khổ, tập đế là tập, diệt đế là diệt, đạo đế là đạo thì lúc đó đối với họ sẽ có được sự phân biệt các pháp (trạch pháp) tương ưng với những sự quán sát vô lậu này...”. [Nếu cho rằng đoạn kinh trên chỉ nhằm chỉ cho giai đoạn chuẩn bị



(prayogāvasthā) có trước giai đoạn hiện quán thì cũng không đúng bởi vì ở giai đoạn này chưa có sự quán xét vô lậu]. Nếu cho rằng đoạn kinh trên chỉ nhằm chỉ cho giai đoạn Tu đạo (bhāvanāmārga), tức là giai đoạn tu tập các đế đã được nhìn thấy, thì cũng không đúng bởi vì các đế đều được tu tập theo cách giống như đã được nhìn thấy (như kiến tu).

Nếu cho rằng chỉ có “đốn hiện quán” bởi vì hành giả khi nhìn thấy được một đế tức có được sự thành thực (vaśitvalābhāt, đắc tự tại) đối với các đế khác - có nghĩa là nhờ thấy được khổ đế nên hành giả đắc được khả năng làm hiện khởi sự nhìn thấy các đế khác mà không cần phải có sự chuẩn bị lần nữa (antareṇa prayogam) - thì chúng tôi cũng đồng ý. Tuy nhiên cần phải xét xem ở trung gian có khởi hay không khởi sự xuất quán.

Nếu cho rằng vẫn có sự thuần nhất của hiện quán bởi vì một khi khổ đế đã được tri nhận (parijñāte) tức tập đế sẽ được đoạn trừ, diệt đế sẽ được chứng hiện và đạo đế được tu tập thì chúng tôi cũng đồng ý; bởi vì chúng tôi đã nói rằng khi một đế được “nhìn thấy” tức sẽ có loại Sự hiện quán (kāryābhisamaya) - hay sự quán sát được xem như là quả đối với ba đế còn lại.

(Vấn nạn) Nếu đồng ý với chủ trương trên tức trái với kệ kinh đã dạy rằng chỉ có “tiệm hiện quán”. Chính vì đề chỉ cho kiến hiện quán mà kinh dạy rằng chỉ có tiệm hiện quán đối với các đế: “Này người chủ của gia đình (trưởng giả), hiện quán không phải là đốn mà là tiệm (anupūrva)... V.v..” Cả ba kinh đều có các tỷ dụ kèm theo.

(Trả lời) Kinh cũng có nói rằng “người nào không có sự mê mờ hoặc sự nghi ngờ đối với khổ đế thì cũng sẽ không có sự mê mờ hoặc sự nghi ngờ đối với Phật”. Vì thế hiện quán không phải là tiệm mà chính là đốn.

(Giải thích) Nói như vậy cũng không đúng bởi vì kinh chỉ muốn nói rằng (mật ý thuyết) khi đã hiểu được khổ đế thì sự mê mờ hoặc sự nghi ngờ đối với Phật sẽ không còn hiện hành (asamudācāra) và nhất định sẽ được đoạn trừ (avaśyamprahāṇa).

(Hỏi) Trên đây có nói đến mười sáu tâm; vậy mười sáu tâm này nương vào các địa nào?

Tụng đáp:

皆與世第一

同依於一地。

[Điều cùng Thế đệ nhất pháp

Nương vào một địa.]

Luận: Mười sáu tâm này có cùng địa với Thế đệ nhất pháp. Ở trên đã nói có tất cả sáu địa.

(Hỏi) Tại sao nhất định phải có các nhãn và trí?

Tụng đáp:

忍智如次第                      無間解脫道.

[Nhãn và trí, theo thứ tự này,

Là Vô gián đạo và Giải thoát đạo.]

Luận: Không thể ngăn cản (antarayitum aśkyatvāt) nhãn trong việc đoạn trừ (viccheda) sự hoạc đắc (prāpti) các phiền não; vì thế nhãn chính là con đường không thể ngăn cản được (ānantaryamārga, Vô gián đạo).

Ở những người đã thoát khỏi sự hoạc đắc nói trên đối với phiền não (giải thoát hoạc đắc) thì trí sinh khởi cùng thời với sự đắc được việc xa lìa các phiền não (visaṃyoga); vì thế trí chính là con đường giải thoát (vimuktimārga, Giải thoát đạo).

Như vậy, nhãn và trí cũng giống như hai hành động: Đuổi ăn trộm đi và đóng cửa lại.

Nếu sự đắc được việc xa lìa phiền não chỉ xảy ra cùng với loại nhãn hoạc Vô gián đạo thứ hai (duḥkhe ‘nvayajñānakṣānti, khổ loại trí nhãn), thì trí vốn đã đoạn nghi (vicikitsā) sẽ không thể sinh khởi để duyên các cảnh của Vô gián đạo thứ nhất, tức khổ đế của Dục giới.

(Hỏi) Nếu phiền não được đoạn trừ là nhờ có nhãn thì điều này có trái với Bản luận khi Bản luận nói rằng “có chín nhóm kết sử” (saṃyojananikāya) không?

(Đáp) Không trái với Bản luận, vì nhãn là các pháp hỗ trợ (parivāra, quyền thuộc) cho trí; Bản luận đã thêm vào cho trí các tác dụng của nhãn cũng

giống như trường hợp có những việc do chính tay các cận thần của nhà vua làm ra nhưng lại nói là nhà vua làm.

(Hỏi) Mười sáu tâm trên đều thấy được thánh đế; như vậy có phải tất cả các tâm này đều là Kiến đạo (darśanamārga)?

Tụng đáp:

前十五見道

見未曾見故。

[Mười lăm tâm trước là Kiến đạo

Vì thấy được điều chưa từng thấy.]

Luận: Mười lăm sát-na, từ khổ pháp trí nhân cho đến đạo loại trí nhân, tạo thành Kiến đạo; bởi vì sự nhìn thấy những gì chưa từng được nhìn thấy đã xảy ra liên tục.

Vào sát-na thứ mười sáu thì không còn gì để nhìn thấy đối với những điều trước đây chưa nhìn thấy. Sát-na này tu tập thánh đế giống như đã được nhìn thấy vì thế đã trở thành một phần của Tu đạo (bhāvanāmārga).

(Hỏi) Chẳng phải chính sát-na thứ mười sáu nhìn thấy sát-na thứ mười lăm, tức Đạo loại trí nhân, vốn chưa được nhìn thấy trước đó sao?

(Đáp) Đúng như vậy. Tuy nhiên điều muốn nói ở đây chính là có biết được đạo đế đã được nhìn thấy hay chưa, chứ không phải là sát-na (của thánh đế này) đã được nhìn thấy hay chưa. Sự kiện một sát-na chưa được nhìn thấy không có nghĩa là thánh đế này chưa được nhìn thấy, cũng giống như trường hợp không thể vì còn một bông lúa chưa được cắt mà nói rằng cánh đồng không được thu hoạch.

Hơn nữa, sát-na thứ mười sáu (đạo loại trí) là một phần của Tu đạo bởi vì (a) nó tạo thành một quả (śrāmaṇyaphala); (b) nó có sự tu tập (bhāvanā), tức sự hoạch đắc tám trí và mười sáu hành tướng (bhāvitāṣṭajñānaṣoḍaśākāratvāt), [trái ngược với Kiến đạo]; (c) nó xả bỏ (vihāni) một loại thánh đạo (pratipannaka); (Đáp) vì nó thuộc về một chuỗi tương tục (prābandhika).

(Vấn nạn) Sát-na thứ mười sáu phải được xem như một phần của Kiến đạo bởi vì chắc chắn nó không có sự thối đọa (āvaśyakāparihāṇitva). Và sự không thối đọa của nó (aparihāṇis, tu) là do khả năng giúp gìn giữ

(saṃdhāraṇa, nhậm trì) sự đoạn trừ các phiền não được đoạn trừ bởi Kiến đạo.

(Giải thích) Nếu vì lý do trên mà cho rằng sát-na thứ mười sáu thuộc về Kiến đạo thì điều này sẽ dẫn kết quả phi lý như sau: Sát-na thứ mười bảy và các sát-na kế tiếp, và còn cả sự nhìn thấy các thánh đế ở ngày thứ hai và các ngày kế tiếp, cũng sẽ là Kiến đạo bởi vì chúng cũng giúp gìn giữ sự đoạn trừ các phiền não được đoạn trừ bởi Kiến đạo.

(Hỏi) Cả tám trí đều nhìn thấy những gì nhãn đã nhìn thấy trước đó, nhưng tại sao chỉ bảy trí đầu tiên là thuộc về Kiến đạo?

(Đáp) Bởi vì sự nhìn thấy các đế chưa hoàn mãn (samāpta, chu biến); phải đến sát-na thứ mười lăm thì sự nhìn thấy này mới hoàn mãn. Bảy trí đầu tiên thuộc về Kiến đạo bởi vì khi sự nhìn thấy các đế chưa được hoàn mãn thì chúng chỉ khởi ở trung gian (tadantarāla), có nghĩa là ở trong tiến trình của Kiến đạo hoặc ở giữa hai nhãn.

Trên đây đã nói về sự sinh khởi của Kiến đạo và Tu đạo. Tiếp theo sẽ nói về những người (pudgala, bồ-đặc-già-la) có các thánh đạo sinh khởi.

Trong tiến trình của mười lăm sát-na vốn có thể tánh là Kiến đạo, có các hàng thánh giả khác nhau:

名隨信法行	由根鈍利別
具修惑斷一	至五向初果
斷次三向二	離八地向三.

[Gọi là tùy tín hành và tùy pháp hành

Vì có căn độn và lợi khác nhau

Vẫn còn phiền não thuộc tu đoạn, đoạn một phẩm

Đến năm phẩm thì gọi là hướng sơ quả;

Kế đến đoạn ba phẩm gọi là hướng đệ nhị quả;

Xả ly tám địa gọi là hướng đệ tam quả.]

Luận: Khi đang ở vào các sát-na này, hành giả có các căn chậm chạp (mr̥du, độn) được gọi là tùy tín hành (śraddhānusārah); hành giả có các căn lanh lợi (tīkṣṇa) được gọi là tùy pháp hành (dharmānusārah). Ở đây khi nói “căn” là để chỉ cho các căn tín, định, v.v..

Tùy tín hành có nghĩa là sự đi theo nhờ có tín (śraddhāya anusārah = śraddhānusārah); người có sự theo đuổi này, hoặc người có thói quen làm điều này nhờ có tín được gọi là tùy tín hành giả (śraddhānusārah), bởi vì trước đó (pūrvam) người này đã theo đuổi thánh đế (arthānusevana) [có nghĩa là đã có sự hiểu biết các đế] nhờ vào sự thúc dục của người khác, nhờ sự tin tưởng vào người khác (parapratyayena).

Tùy pháp hành cũng có ý nghĩa tương tự như vậy, tức là sự theo đuổi nhờ có các pháp (dharmair anusārah = dharmānusārah). Chính nhờ dựa vào các pháp, tức nhờ vào khế kinh nói về mùi hay chi, mà bản thân hành giả đã theo đuổi được thánh đế trước đó.

Hai hàng thánh giả này nếu chưa đoạn được các phiền não thuộc về tu đoạn thì sẽ là người đang hướng đến quả đầu tiên. Quả đầu tiên tức là quả của thánh giả Dự lưu (Srotaāpanna) bởi vì Dự lưu chính là quả thứ nhất trong thứ tự đắc quả.

Những người thuộc hạng tùy tín hành và tùy pháp hành nếu trước đó chưa đoạn được một nhóm các phiền não (nhất phẩm) thuộc tu đoạn nhờ vào thế đạo mà vẫn còn bị trói buộc bởi tất cả các loại hệ phược (sakalabandhana) thì họ được gọi là “người hướng đến quả Dự lưu” (sơ quả hướng) kể từ khi bước vào kiến đạo.

Nếu nương vào thế đạo mà họ vẫn chưa đoạn được nhóm phiền não thứ nhất, thứ hai, thứ ba, thứ tư hoặc thứ năm thuộc tu đoạn của Dục giới thì họ cũng được gọi là “người hướng đến sơ quả” một khi đã bước vào kiến đạo.

Nếu trước đó họ đã đoạn nhóm phiền não thứ sáu, thứ bảy hoặc thứ tám (bhūyovītarāga) thì gọi là “người hướng đến quả thứ hai” (đệ nhị quả hướng), tức là quả của thánh giả Nhất lai (Sakṛdāgāmin).

Trong trường hợp (1) họ đã tách rời Dục giới nhờ đoạn được nhóm phiền não thứ chín thuộc tu đoạn của Dục giới (kāmaṅgārah), (2) hoặc đã tách rời các giới cao hơn cho tới Vô sở hữu xứ (ākāṅkanyāyatana) thì gọi là “người hướng đến quả thứ ba” (đệ tam quả hướng), tức là quả của thánh giả Bất hoàn (Anāgāmin).

至第十六心  
名信解見至

隨三向住果  
亦由鈍利別。

[Đến tâm thứ mười sáu,

Trong ba quả, hướng đến quả nào thì trụ ở quả đó;

Được gọi là tín giải, kiến chí

Cũng do căn độn lợi khác nhau.]

Luận: Vào sát-na thứ mười sáu, hai hàng thánh giả này không còn mang tên tùy tín hành và tùy pháp hành nữa; họ không còn được gọi là “hướng đến” mà đã là “người ở trong một quả” (phalastha, trụ quả), tức những người hướng đến quả Dự lưu, Nhất lai, bất hoàn trước đó nay đã trở thành những người cư trú trong quả Dự lưu, Nhất lai, bất lai, bất hoàn.

Đối với phẩm tánh của A-la-hán (arhattva) thì không thể đắc được một cách trực tiếp (āditas) - có nghĩa là không thể đắc quả A-la-hán nếu trước đó chưa đắc quả bất hoàn - bởi vì các phiền não nếu đã thuộc về loại được đoạn trừ bởi Tu đạo thì không thể được đoạn trừ bởi kiến đạo (Vibhāṣā, 51, 10) và vì không thể xả ly Hữu đảnh () nhờ vào thế đạo.

Vào sát-na này hàng thánh giả độn căn vốn có tên là tùy tín hành nay được gọi là Tín giải (Śraddhāchimukta), và hàng thánh giả lợi căn vốn có tên là tùy pháp hành nay được gọi là Kiến chí (Dṛṣṭiprāpta). Khi tín (śraddhā) thông ngự (hành giả độn căn) thì hành giả được “thông tri” (prabhāvita) nhờ vào sự hy vọng này (adhimokṣa, thẳng giải) nên có tên là tín giải. Khi tuệ (prajñā) thông ngự (hành giả lợi căn) thì hành giả được “thông tri” nhờ vào sự nhìn thấy này (dṛṣṭi, kiến) nên có tên là Kiến chí.

(Hỏi) Vào sát-na thứ mười sáu, tại sao hành giả đã đoạn các nhóm phiền não đầu tiên (từ một cho đến năm nhóm) thuộc tu đoạn của Dục giới chỉ trở thành “người trụ quả Dự lưu” mà không phải là “người hướng đến quả Nhất lai”? Vấn đề trên đây cũng được đặt ra đối với các thánh giả đã đoạn các nhóm thứ sáu, thứ bảy và thứ tám nhưng vào sát-na thứ mười sáu thì chỉ trở thành những người trụ ở quả Nhất lai chứ không phải là người hướng đến quả bất hoàn; và cũng được đặt ra đối với các thánh giả đã đoạn trừ các nhóm phiền não cao hơn nhưng vào sát-na thứ mười sáu cũng chỉ trở thành người trụ ở quả bất hoàn chứ không phải là người hướng đến quả A-la-hán.

Tụng đáp:

諸得果位中  
故未起勝道

未得勝果道  
名住果非向.

[Ở các giai đoạn đắc quả

Đều không đắc được đạo cao hơn quả này;

Vì chưa khởi đạo cao hơn

Nên gọi là “trụ quả” chứ không phải “hướng (hậu)”.]

Luận: Lúc đắc được một quả thì không thể đắc được một thánh đạo cao hơn quả này (phalaviśiṣṭo mārgaḥ = phalād viśiṣṭo mārgaḥ, thắng quả đạo): Như khi đắc quả Dự lưu thì thánh giả chưa đắc được thánh đạo của Nhất lai. Vì thế đối với người đang trụ ở một quả thì chừng nào người này còn chưa gắng sức (prayujyate) tiến bộ cao hơn (viśeṣāya) để đắc được một quả mới - có nghĩa là chừng nào người này chưa tu tập loại gia hành (prayuga) dẫn đến sự đoạn trừ các phiền não chưa được đoạn trừ đồng thời cũng là nhân cho việc đắc được một quả mới - thì người này vẫn chưa phải là “người hướng đến” một quả mới.

Tuy nhiên nếu hành giả đã xả tầng thiên thứ ba [nhờ vào thể đạo] để nhập vào chánh tánh quyết định (niyāma) hoặc kiến đạo bằng cách nương vào một địa thấp hơn tầng thiên này [có nghĩa là nương vào vị chí tĩnh lực (anāgamyā), tầng thiên thứ nhất và thứ hai, trung gian tĩnh lực] thì chắc chắn người này sẽ chứng được một thánh đạo cao hơn quả (phalaviśiṣṭam mārgam). Nếu không phải như vậy thì trong trường hợp tái sinh ở một địa cao hơn (tầng thiên thứ tư hoặc vô sắc) thánh giả sẽ không thể đắc được lạc căn (sukhendriya). (Vibhāṣā, 90. 6; Jñānaprasthāna, 6, 5)

Trên đây đã giải thích các trường hợp nhập vào kiến đạo, có khi đó là trường hợp bội ly dục - tức xả ly nhóm phiền não thứ sáu, thứ bảy và thứ tám của Dục giới -, có khi đó là trường hợp toàn ly dục (kāmaṅgīra) - tức xả ly nhóm phiền não thứ chín; tiếp theo sẽ nói về sự tu tập dần dần của hành giả. Đối với vấn đề này, cần phải thành lập các điểm sau đây:

地地失德九

下中上各三

[Mỗi địa đều có chín khuyết điểm và công đức;

Ba nhóm hạ, trung, thượng đều có ba loại.]

Luận: Mỗi địa, từ địa thấp nhất cho đến Hữu đảnh, đều có chín nhóm khuyết điểm và chín nhóm công đức. Chín nhóm công đức (guṇa) là chín loại thánh đạo có khả năng đối trị các khuyết điểm trên; đó là các Vô gián đạo và Giải thoát đạo.

Có ba nhóm căn bản là yếu (hạ), trung bình (trung) và mạnh (thượng). Mỗi nhóm căn bản lại chia thành yếu, trung bình và mạnh. Như vậy có tất cả chín nhóm: Hạ hạ, hạ trung, hạ thượng, trung hạ, trung trung, trung thượng, thượng hạ, thượng trung, thượng thượng.

Loại thánh đạo hạ hạ có khả năng đoạn trừ loại phiền não thượng thượng; và cứ như thế cho đến: Loại thánh đạo thượng thượng lại có khả năng đoạn trừ loại phiền não hạ hạ. Bởi vì loại thánh đạo thượng thượng không thể sinh khởi ngay từ đầu; và vì không thể có loại phiền não thượng thượng vào lúc đang có loại thánh đạo thượng thượng. Cũng giống như khi giặt một tấm vải: Các vết bẩn dễ thấy được giặt trước và sau đó mới đến các vết li ti; cũng giống như những chỗ tối tăm rộng rãi thì chỉ cần một ánh sáng nhỏ cũng đủ thấy, nhưng những chỗ ngõ ngách tối tăm thì phải cần đến nhiều ánh sáng hơn. Đó là các tỷ dụ có thể dẫn trung.

Một thánh đạo yếu liệt trong một sát-na vẫn có khả năng tận trừ các phiền não đã tăng trưởng do có sự tiếp nối giữa các nhân của chúng trong sự triển chuyển từ vô thủy - thánh đạo này chặt đứt sự đắc được (prāptis) các phiền não vốn tương tự với các căn này - bởi vì các pháp “trắng” có lực mạnh nhưng các pháp “đen” thì yếu ớt. Cũng giống như các tỷ vết của gió, của đám mây, v.v., tích tụ lâu ngày được tẩy trừ bởi một hạt thuốc bột của rễ cây trivṛt (trivṛtkarṣa); cũng giống như một vùng rộng lớn tối tăm bị làm tan vỡ () chỉ trong thoáng chốc bởi một luồng ánh sáng nhỏ bé.

未斷修斷失

住果極七返。

[Chưa đoạn các khuyết điểm thuộc tu đoạn

Thì hành giả trụ quả tái sinh tối đa bảy lần.]

Luận: Thánh giả trụ quả nhưng chưa đoạn được một nhóm các phiền não thuộc tu đoạn (bhāvanāheya) thì đó là hàng Dự lưu (Srotaāpanna). Thánh giả này vì có thể tái sinh đến bảy lần nhưng không thể nhiều hơn nên nói là “tối đa bảy lần” (cực thất phán). Vì không nhất thiết phải tái sinh đến bảy lần nên



mới nói là “tối đa”. Kinh nói “sinh bảy lần là tối đa” (saptakṛtvah paramaḥ, cực thất phần sinh). Ở đây chữ “cực” (paramaḥ) có nghĩa là “tối đa” (prakarṣeṇa).

Trong từ Dự lưu thì lưu có nghĩa là dòng sông (srotas), là dòng sông Niết-bàn, là đạo, bởi vì người ta đi được (gamyate) là nhờ có dòng sông. Hành giả khi đã bước vào đó, khi đã đến được đó, thì gọi là “nhập vào dòng sông” (srota-āpanna, dự lưu).

(Vấn nạn) Làm thế nào để nhập vào đó? Có phải là nhờ đắc được thánh đạo đầu tiên (sơ đắc đạo)? Nếu như vậy thì trong hai trường hợp Bội ly dục và Toàn ly dục khi đắc được quả đầu tiên mà họ đã đắc được thì họ cũng phải là Dự lưu; tuy nhiên các ông đã nói rõ ràng họ chính là Nhất lai và bất hoàn.

(Giải thích) Hành giả nhập vào dòng sông nhờ đắc được quả thứ nhất; nhưng đó không phải là loại quả mà một thánh giả nào đó lần đầu tiên có thể đắc được; mà là loại quả người ta đắc được trước tiên trong tiến trình chứng đắc cả bốn thánh quả.

(Vấn nạn) Tại sao thánh giả thứ tám đã nhập vào dòng sông của thánh đạo nhưng lại không phải là Dự lưu?

(Giải thích) bởi vì chỉ ở sát-na thứ mười sáu (mārge ‘nvayajñāna, đạo loại trí) thì mới đắc được (1) thánh đạo hướng đến quả gồm mười lăm sát-na (hướng đạo) và quả đạo, (2) đắc được kiến đạo và Tu đạo; bởi vì vào lúc đó hành giả mới quán sát (abhisamaya, hiện quán) được “dòng sông”, tức toàn bộ thánh đạo, trong đó bao hàm cả sát-na thứ mười sáu.

Tỳ-bà-sa nói rằng khi rời khỏi đời sống hiện tại thì thánh giả Dự lưu sinh trở lại giữa loài người, gồm bảy lần sinh hữu (upapattibhava), bảy lần trung hữu (antarābhava); thánh giả này khi tái sinh vào cõi thiên cũng với số lần như thế. Như vậy sẽ tái sinh cho đến hai mươi tám lần. Tuy nhiên chúng ta đã biết rằng mỗi chuỗi tái sinh chỉ có bảy lần nên hành giả được gọi là “tái sinh tối đa bảy lần”; cũng giống như một Bí-sô được gọi là “thất xứ thiện” (saptasthānakuśala) thì thông thạo được bảy việc; cũng giống như một cây được gọi là “có bảy lá” (saptaparṇa) bởi vì mỗi cành đều mọc bảy lá.

(Vấn nạn) Kinh nói: “Tuyệt đối không có trường hợp một vị thánh (pudgala) đã thành tựu được sự nhìn thấy (dṛṣṭisampanna, kiến viên mãn) mà lại có lần sinh thứ tám”. Như vậy đoạn kinh này đã trái ngược với chủ trương của Tỳ-bà-sa?

(Giải thích) Không phải như vậy, bởi vì đoạn kinh trên phải được hiểu như thế này: “Thánh giả không có lần sinh thứ tám trong cùng một thú (ekasyamgatau)”. Hoặc nếu muốn hiểu theo nghĩa đen (yathārutam vā kalpyamāne) của kinh là “sau khi chuyển tiếp, sau khi đã trải qua bảy lần ở cõi trời cũng như cõi người, thánh giả sẽ chứng được sự chấm dứt của khổ”, thì lẽ ra phải kết luận rằng những lần tái sinh của chư thiên và của con người sẽ không có trung hữu (antarābhava) trước đó bởi vì kinh chỉ nói đến trời và người.

(Vấn nạn) Nếu có nghĩa là “thánh giả không có lần sinh thứ tám trong cùng một thú” thì làm sao có thể nói rằng thánh giả Thượng lưu (Ūrdhvasrotas) thuộc loại Cự Hữu đảnh (bhavāgraparama) tái sinh tám lần trong cùng một thú?

(Giải thích) Tỳ-bà-sa trả lời rằng bản kinh không thừa nhận lần sinh thứ tám là chỉ nhằm đề chỉ cho lần sinh thứ tám ở Dục giới.

Tuy nhiên bản kinh nào và lập luận nào có thể chứng minh rằng bản kinh trên chỉ nhằm chỉ cho Dục giới? Và điều gì chứng minh rằng thánh giả tái sinh bảy lần ở cõi trời, bảy lần ở cõi người mà không phải là chỉ có bảy lần được tính chung cho cả hai cõi? Bởi vì kinh chỉ nói: “Sau khi tái sinh bảy lần ở cõi trời và cõi người”.

Âm quang bộ kinh (Kāśyapiyas) nói: Sau khi tái sinh bảy lần ở cõi trời, bảy lần ở cõi người (saptakṛtvo devān saptakṛtvo manuṣyān)”. Vì thế không có lý do gì để cố chấp vấn đề trên (nātrābhiniveṣṭvyam).

Thánh giả nào đắc quả Dự lưu ở cõi người sẽ trở lại cõi này để đắc Niết-bàn; thánh giả đắc quả Dự lưu ở cõi trời sẽ trở lại cõi trời để đắc Niết-bàn.

(Hỏi) Tại sao hàng Dự lưu không tái sinh lần thứ tám?

(Đáp) Bởi vì trong khoảng thời gian này với bảy lần sinh thì chuỗi tương tục nhất định sẽ thành thực (saṃtatiparipāka). Thể tánh của thánh đạo là như thế; cũng giống như tính chất của nọc độc của loài “rắn bảy bước” (saptapadāsīrviṣa) là người bị cắn sẽ phải chết sau khi bước đi được bảy bước; cũng giống như tính chất của bệnh “sốt bốn ngày” (caturthakajvara) là bệnh sẽ trở lại trong suốt bốn ngày.

Thánh giả không đắc Niết-bàn trong khoảng thời gian ít hơn thời gian này bởi vì vẫn còn bảy kết (samyojanas): Hai kết thuộc loại hạ phần

(avarabhāgīya) là dục tham (kāmacchanda) và dục sân khuể (vyāpāda); và năm kết thuộc loại thượng phần (ūrdhvaabhāgīya) là hai ái (rāgas) của Sắc giới và Vô sắc giới, trạo (auddhatya), mạn (māna), và vô minh (moha). Bởi vì thánh giả, mặc dù chứng được thánh đạo (của Nhất lai và Bất hoàn), vẫn không thể đắc Niết-bàn ở khoảng thời gian này (trung gian) vì cần phải trả xong nợ của các nghiệp trong bảy kiếp này. Nếu không có Phật vào thời điểm thánh giả đắc Niết-bàn (buddhānutpāda) thì thánh giả sẽ đắc quả A-la-hán ở nhà; nhưng sau khi đắc được thì không ở lại nhà nữa: Nhờ lực của pháp tánh (dharmatā), tức là nhờ lực của thánh đạo A-la-hán và thánh đạo vô học, mà thánh giả có đủ hình tướng của một Bì-sô (bhikṣulinga); có luận sư cho rằng đó là hình tướng của Bì-sô ngoại đạo.

(Hỏi) Tại sao thánh giả Dự lưu được gọi là “không thể rơi vào một ác thú” (avinipātadharman, vô thối đọa pháp)?

(Đáp) Bởi vì thánh giả không tích tập các nghiệp có khả năng làm cho thánh giả phải thối đọa (thối đọa nghiệp); bởi vì, đối với loại nghiệp làm thối đọa mà thánh giả đã tích tụ xưa kia, thì ngày nay khi thánh giả đã huân tập các thiện căn cường thịnh nhờ có sự thanh tịnh của đạo hạnh, nhờ có sự thanh tịnh của ý lạc đối với Tam bảo thì thánh giả không còn bị tác động bởi sự chín mùi của loại nghiệp này nữa.

Một người nếu đã tích tập loại nghiệp nhất định phải chín ở các ác thú thì sẽ không thể nào sinh khởi được nhân (kṣānti) hướng hồ là đạo vô lậu (anāsrava mārga). Vì thế có bài tụng viết: “Người ngu dù chỉ phạm một tội nhỏ cũng bị đọa; người trí dù phạm một tội lớn cũng thoát khỏi ác thú; một khối sắt dù nhỏ cũng bị chum; một cái thùng sắt dù lớn cũng có thể nổi”.

(Hỏi) Kinh nói: “Dự lưu..... làm ra ‘ranh giới cuối cùng của khổ’” (duḥkhasyāntaṃ karoti, tác khổ biên tế). Vậy, “khổ biên tế” là gì?

(Đáp) Là cái khổ mà ở bên kia của cái khổ này thì không còn khổ nữa; tức hàm ý thánh giả làm cho cái khổ không còn sinh trở lại được nữa (apratisaṃdhikaṃ duḥkhaṃ karoti). Hoặc khổ biên tế chính là Niết-bàn.

(Hỏi) Nếu vậy làm sao có thể nói “làm ra” Niết-bàn?

(Đáp) Vì trừ bỏ được các chướng ngại của Niết-bàn

(tatprātivibandhāpanayanāt): [Những chướng ngại này chính là sự hoạch đắc phiền não (kleśaprāpti). Cũng giống như khi nói: “Hãy tạo thành khoảng trống! Hãy phá sập ngôi nhà!” (ākāśam kuru maṇḍapam pātaya).

Ngoài hàng Dự lưu ra vẫn có trường hợp tái sinh tối đa bảy lần: Tức trường hợp của dị sinh có tâm đã thành thực (paripakvasamtāna). Tuy nhiên điều này không nhất định: Hàng dị sinh này có thể đắc được Niết-bàn ngay từ đời này hoặc có thể ở trung hữu, v.v.; vì thế không được nói đến.

---o0o---

### Phần 23

Đã nói về trường hợp thánh giả trụ ở quả (phalastha) nhưng chưa đoạn trừ các hoặc thuộc Tu đạo nên có tên là Dự lưu và có nhiều nhất là bảy lần sinh (saptakṛtvahparama). Tiếp theo là phần nói về thánh giả ở vào giai đoạn đoạn trừ các hoặc để lập thành Nhất lai hướng và Nhất lai quả.

斷欲三四品  
斷至五二向

三二生家家  
斷六一來果.

[Đoạn ba hoặc bốn phẩm thuộc Dục giới,

Có hai hoặc ba lần sinh được gọi là Gia gia.

Đoạn đến phẩm thứ năm gọi là hướng và quả thứ hai;

Đoạn được phẩm thứ sáu tức thành Nhất lai quả.]

Luận: Hàng Dự lưu trở thành Gia gia (kulamkula) khi (1) đoạn được phiền não, tức nhờ đoạn trừ ba hoặc bốn nhóm phiền não của Dục giới; (2) thành tựu căn, tức nhờ đắc được các căn vô lậu (anāsrava) có khả năng đối trị các hoặc; (3) thọ sinh, tức chỉ còn hai hoặc ba lần sinh. Tụng văn chỉ nói đến hai duyên đầu và cuối bởi vì nếu nói rằng sau khi đắc quả Dự lưu mà đoạn trừ được các hoặc tức cũng có nghĩa đồng thời thành tựu các căn vô lậu có khả năng đối trị các loại hoặc này vì thế không cần phải nói đến duyên còn lại. Tuy nhiên về số lần sinh phải nói rõ là hai hoặc ba bởi vì sau khi đắc quả Dự lưu, thánh giả có thể có các tính chất của hàng Nhất lai, bất hoàn hoặc A-la-hán và số lần sinh có thể thay đổi, hoặc nhiều hơn hoặc ít hơn.

(Hỏi) Tại sao hàng Dự lưu đoạn nhóm phiền não thứ năm không được gọi là Gia gia?

(Đáp) bởi vì khi đã đoạn nhóm thứ năm thì nhóm thứ sáu cũng đoạn được và lúc đó thánh giả đã trở thành Nhất lai. Chỉ một nhóm các phiền não thì không thể cản trở việc đắc quả, cũng giống như trường hợp của nhất gián (ekavīcika): Khi đắc được một quả mới thì chưa thể chuyển sang một giới khác (dhātu).

Nên biết rằng Gia gia có hai loại: (1) thiên Gia gia (devakulamkula) là các thánh giả sau khi đã chuyển sinh vào hai hoặc ba nhà ở cõi thiên sẽ chứng được Niết-bàn ở ngay cõi trời đó hoặc ở cõi trời khác; (2) nhân Gia gia (manuṣyakulamkula) là các thánh giả sau khi đã chuyển sinh vào hai hoặc ba nhà ở cõi người sẽ chứng được Niết-bàn ở châu này (dvīpa) hoặc ở một châu khác.

Các thánh giả thuộc hàng Dự lưu này nếu đoạn được từ một đến năm nhóm phiền não thì được gọi là “hướng đến quả thứ hai” (Nhất lai quả hướng); nếu đoạn được nhóm phiền não thứ sáu tức thành tựu quả Nhất lai. Thánh giả thuộc hạng Nhất lai sau khi lên cõi trời chỉ còn sinh trở lại một lần ở cõi người mà chứng Niết-bàn, tức từ đây trở về sau không còn sinh trở lại cho nên gọi là Nhất lai. Kinh (Saṃyukta, 29, 1) nói rằng thánh giả trở thành Nhất lai “nhờ trừ được tham (rāga), sân (dveṣa) và si (moha)” bởi vì chỉ còn lại ba nhóm thuộc hạ phẩm của các phiền não này (mṛdvadhimātra, mṛdumadhya mṛdumṛdu).

Trên đây đã nói về sự khác biệt giữa Nhất lai hướng và Nhất lai quả. Tiếp theo là phần lập thành bất hoàn hướng và bất hoàn quả.

斷七或八品  
此即第三向

一生名一間  
斷九不還果

[Đoạn bảy hoặc tám phẩm,

Chỉ có một lần sinh được gọi là nhất gián,

Còn gọi là hướng đến quả thứ ba.

Đoạn được phẩm thứ chín

Tức thành bất hoàn quả.]

Luận: Hạng Nhất lai trở thành nhất gián vì (1) đoạn trừ bảy hoặc tám nhóm phiền não; (2) thành tựu các căn vô lậu có khả năng đối trị các phiền não này; (3) vì chỉ còn một lần tái sinh.

(Hỏi) Tại sao chỉ còn một nhóm phiền não, tức nhóm thứ chín, mà lại có thể chứng ngại việc chứng đắc bất hoàn quả?

(Đáp) Bởi vì muốn đắc được quả này thì phải chuyển sang một giới khác (Sắc giới). Trước đây có nói tam thời nghiệp là loại chứng ngại mạnh nhất (bởi vì chúng cản trở sự đắc nhãn, phẩm tánh bất hoàn và phẩm tánh A-la-hán). Ở đây phiền não cũng giống như nghiệp. Cả hai đều ngăn cản sự vượt qua các địa thuộc quả dị thực - tức chỉ cho nghiệp - và quả đăng lưu - tức chỉ cho phiền não.

“Gián” (vīci) có nghĩa là gián đoạn, cách trở. Thánh giả Nhất lai bị gián đoạn (vyavahita) với Niết-bàn bởi một lần sinh và bị gián đoạn với quả bất hoàn bởi một nhóm phiền não cho nên gọi là nhất gián. Sau khi đoạn trừ được bảy hoặc tám nhóm, hàng thánh giả được gọi là “hướng đến quả thứ ba” (bất hoàn quả hướng).

Các thánh giả trước đó nhờ nương vào kiến đế mà đoạn được ba, bốn, bảy hoặc tám nhóm phiền não (của Dục giới) và sau đó đắc được quả Dự lưu hoặc Nhất lai nhưng vẫn không được gọi là Gia gia hoặc nhất gián nếu chưa tu tập loại thánh đạo cao hơn quả (thắng quả đạo) và chưa thành tựu các căn vô lậu có khả năng đối trị các loại phiền não này.

Nếu đoạn được nhóm phiền não thứ chín (hạ hạ phẩm) của Dục giới tức trở thành bất hoàn vì sẽ không còn tái sinh vào Dục giới. Các phiền não thuộc nhóm thứ chín được gọi là năm kết sử thuộc hạ phần (avaraghāgīya). Tuy trước đó có đoạn hai hoặc ba kết sử nhưng phải đến giai đoạn này mới có thể đoạn trừ tất cả.

Khế kinh đều nói đến các trường hợp khác nhau của thánh giả hạng bất hoàn vì thế ở đây xin trình bày thêm về các tính chất khác nhau này.

此中生有行  
上流若雜修  
超半超遍歿  
行無色有四

無行般涅槃  
能往色究竟  
餘能往有頂  
住此般涅槃。

[Trong đó có trung, sinh, hữu hành,

Vô hành bát Niết-bàn,

Và thượng lưu. Nếu thượng lưu tạp tu tĩnh lự,

Có thể lên đến Sắc cứu cánh thiên;

Trường hợp này có ba loại: Toàn siêu, Bán siêu và Biến một.

Những trường hợp còn lại chỉ lên đến Hữu đẳng.

Thánh giả bất hoàn thuộc hành sắc giới có bốn loại.

Thánh giả bất hoàn chứng đắc Niết-bàn ngay tại cõi này.]

Luận: Trung bát Niết-bàn (antarāparinivṛti) có nghĩa là chứng đắc Niết-bàn ở trung gian, tức ở giai đoạn của trung hữu. Các tên gọi khác cũng được giải thích như vậy: [Sinh bát Niết-bàn là] sau khi sinh (utpanasya); [Hữu hành bát Niết-bàn là] nhờ có gia hành; [Vô hành bát Niết-bàn là] không nhờ gia hành mà chứng đắc Niết-bàn.

Có năm loại bất hoàn: Trung bát Niết-bàn (Antarāparinivvāyin), Sinh bát Niết-bàn (Upapadyaparinirvāyin), Hữu hành bát Niết-bàn (Sābhisamṣkāraparinivvāyin), Vô hành bát Niết-bàn (Anabhisamṣkāraparinivvāyin), và Thượng lưu (Ūrdhvasrotras).

Loại thứ nhất đắc được Niết-bàn trong giai đoạn của trung hữu [khi đang trú ở Sắc giới].

Loại thứ hai đắc được Niết-bàn ngay khi tái sinh (utpannamātra) và rất nhanh chóng bởi vì thánh giả đã có đủ năng lực (abhiyukta), vì thánh đạo thuộc loại tấn tốc, và có tu chứng (abhiyuktavāhimārgatvāt). Đây là loại Niết-bàn “hữu dư y” (sopadhiśeṣa). Có luận sư cho rằng không phải Hữu dư y mà là Vô dư y (nirupadhiśeṣa), giống như thánh giả bất hoàn thuộc loại thứ nhất; có nghĩa là sau khi đắc được phẩm tánh A-la-hán, hàng thánh giả này đắc được Niết-bàn mà không xả bỏ thọ mạng. Điều này không đúng bởi vì các thánh giả bất hoàn thuộc loại thứ hai này chưa có được sự tự tại đối với việc xả bỏ thọ mạng.

Loại thứ ba đắc được Niết-bàn sau khi sinh, không xả bỏ gia hành (apratiprasābdha-prayoga), bởi vì thánh giả có năng lực; thánh đạo không thuộc loại tấn tốc nên phải có sự nỗ lực. Loại thứ tư đắc được Niết-bàn mà không có sự nỗ lực bởi vì thánh giả không có đủ năng lực và thánh đạo không thuộc loại tấn tốc. Trên đây là giải thích của Tỳ-bà-sa về hai hàng thánh giả này.

Có thuyết cho rằng sự khác nhau giữa hữu hành và vô hành là hữu hành đắc được Niết-bàn nhờ vào loại thánh đạo có sở duyên là các pháp hữu vi (saṃskṛta) như khổ đế, tập đế và đạo đế; trong lúc vô hành lại nương vào loại thánh đạo duyên các pháp vô vi (asaṃskṛta) như diệt đế. Thuyết này phi lý vì mắc lỗi thái quá (atiprasaṅgā): Nếu nói như thế thì sự khác biệt này cũng có thể tìm thấy trong hai loại đầu tiên của hạng bất hoàn.

Theo khế kinh (Samyukta, 27, 23), Vô hành bát Niết-bàn được nói đến trước Hữu hành bát Niết-bàn và đây là thứ tự rất hợp lý (tathā ca yujyate). Bởi vì trường hợp đầu là thánh đạo vô hành, đắc được không do dụng công (ayatnaprāpti) cho nên sự chứng đắc thuộc loại tấn tốc (vāhin); trong khi trường hợp sau là thánh đạo hữu hành, tất cả đều nhờ vào sự dụng công cho nên không thể nhanh chóng chứng đắc Niết-bàn. Trong trường hợp của Sinh bát Niết-bàn, thánh đạo còn tấn tốc hơn (vāhitara = jitatara) và thù thắng hơn (adhimātratarā) trong khi các phiền não (anusāyas) lại yếu ớt hơn (mṛdutara).

Loại thứ năm là các thánh giả có sự “lưu chuyển” (srotas), có nghĩa là có sự di chuyển (gati), lên cõi cao hơn. Ở đây chữ srotas và gati có cùng nghĩa. Thánh giả này không đắc Niết-bàn ở nơi đã tái sinh khi rời khỏi Dục giới mà lại đi lên cõi cao hơn.

Thánh giả hàng Dự lưu được chia làm hai loại: Một loại tập tu tĩnh lự và vì thế khi lên đến cõi trời Sắc cứu cánh (akaniṣṭha) mới chứng đắc Niết-bàn; một loại không tập tu tĩnh lự và vì thế phải lên đến cõi trời Hữu đánh.

Các thánh giả tập tu tĩnh lự và chứng đắc Niết-bàn khi lên đến cõi trời Sắc cứu cánh lại được chia làm ba loại là Toàn siêu (pluta), Bán siêu (ardhapluta) và Biến một (sarvacyuta).

Thượng lưu toàn siêu là khi ở Dục giới đã tập tu cả bốn loại tĩnh lự; sau đó bị thối thất ba loại ở trên mà chỉ còn loại sơ tĩnh lự. Đến khi mạng chung sinh lên cõi Phạm chúng thiên (brahmakāyikas), nhờ vào thế lực từng tu tập tĩnh lự trước đây mà đã tập tu đệ tứ tĩnh lự trở lại. Đến khi mất ở cõi Phạm



chúng thiên lại sinh thẳng lên cõi trời Sắc cứu cánh, tức đã không “rơi xuống” (animajjana) cõi nào trong tất cả mười bốn cõi trời ở giữa cõi trời đầu tiên của Sắc giới (brahmakāyika) và cõi trời cuối cùng (akaniṣṭha) cho nên được gọi là Toàn siêu.

Thượng lưu Bán siêu là khi mất ở cõi Phạm chúng thiên đã sinh lên cõi Tịnh cư thiên (śuddhāvāsa); sau đó lại vượt qua mỗi cõi ở trung gian để sinh vào Sắc cứu cánh thiên. Vì không hoàn toàn vượt qua tất cả các cõi ở trung gian cho nên chỉ gọi là Bán siêu.

Không bao giờ có trường hợp thánh giả tái sinh vào Đại phạm thiên (mahābrahma) vì đây là cõi của tà kiến: Chúng thiên ở cõi này xem Đại phạm như là người đã tạo ra thế gian và là vị đạo sư độc nhất ở cõi này trong lúc đã là thánh giả bất hoàn thì không thể thấp hơn Đại phạm.

Thượng lưu Biến một khi mất ở cõi Phạm chúng thiên đã lần lượt thọ sinh ở tất cả các cõi trời tiếp theo - ngoại trừ Đại phạm thiên - cho đến cõi trời cuối cùng là Sắc cứu cánh thiên. Vì qua tất cả các cõi trời đến có chết đi để thọ sinh vào cõi tiếp theo cho nên gọi là Biến một. Không có thánh giả bất hoàn nào thọ sinh lần thứ hai ở cõi đã từng sinh (upapattyāyatana) bởi vì hàng thánh giả này chỉ cầu thắng tiến (viśeṣagamanāt) và đây cũng chính là điều làm thành ý nghĩa của Bất hoàn, tức không bao giờ sinh trở lại nơi đã từng sinh; đối với chỗ đang ở còn không muốn sinh trở lại huống là sinh vào các cõi dưới.

Trong hàng thánh giả thượng lưu, những vị nào có tạp tu tĩnh lự thì lên đến Sắc cứu cánh thiên mới chứng đắc Niết-bàn. Những vị nào không có tạp tu tĩnh lự thì lên đến Hữu danh mới chứng đắc Niết-bàn; tức vì trước đó không có tạp tu tĩnh lự mà chỉ chuyên chú vào định cho nên đã sinh vào tất cả các xứ ở Sắc giới, ngoại trừ các cõi thuộc Tịnh cư thiên. Sau khi mất ở Sắc giới lại lần lượt sinh vào ba cõi thuộc Vô sắc giới cho đến khi lên đến Hữu danh mới chứng đắc Niết-bàn. Trong hai trường hợp trên, các vị đầu thuộc về quán hạnh (vipasāyanacarita, prajñāpriya) các vị sau thuộc chỉ hạnh (śmathacariya, samādhipriya) bởi vì có sự khác nhau giữa lạc tuệ và lạc định.

Mặc dù các luận sư không nói đến điều này nhưng chúng ta vẫn có thể nhận thấy một cách hợp lý rằng trong hai trường hợp của thượng lưu ở trên đều có thể chứng đắc Niết-bàn ở các cõi dưới trước khi họ lên đến Sắc cứu cánh thiên hay Hữu danh. Vì thế khi nói lên đến cõi cao nhất là Sắc cứu cánh

thiên hay Hữu đánh là hàm ý sẽ không còn sinh một lần nào nữa sau khi đã lên đến các cõi này chứ không có nghĩa là không có một lần sinh ở các cõi này. Cũng giống như trong trường hợp của hàng Dự lưu, tuy nói nhất định phải sinh trở lại bảy lần nhưng vẫn có trường hợp chưa đến bảy lần.

Năm loại thánh giả trên đây (tức trung hữu, sinh, hữu hành, vô hành và thượng lưu) đều thuộc hàng bất hoàn bởi vì họ đều đi đến Sắc giới (hành Sắc giới).

Có một loại bất hoàn khác được gọi là Hành Vô sắc giới (ārūpyopaga). Sau khi xả ly (virakta) Sắc giới, tức sau khi chết ở đó, thánh giả này tái sinh vào Vô sắc giới. Trường hợp này chỉ bốn loại là Sinh bát Niết-bàn, Hữu hành bát Niết-bàn, Vô hành bát Niết-bàn và Thượng lưu. Trong đây không có Trung bát Niết-bàn vì Vô sắc giới không có trung hữu.

Như vậy có sáu loại bất hoàn gồm năm loại kể trên và loại hành Vô sắc giới, nếu không kể đến các loại khác nhau của loại hành Vô sắc giới.

Một loại bất hoàn khác đặc được Niết-bàn ngay ở đây, tức những hàng thánh giả “đặc được Niết-bàn ngay trong đời này” (dṛṣṭdharma parinirvāyin). Đây là loại bất hoàn thứ bảy.

Ngoài sự phân loại trên đây, còn có một sự phân loại khác đối với năm trường hợp của bất hoàn thuộc hành Sắc giới.

行色界有九	謂三各分三
業惑根有殊	故成三九別。

[Hành Sắc giới có chín loại,

Tức mỗi ba trường hợp đều có ba loại.

Vì nghiệp, hoặc và căn khác nhau

Nên lập thành chín loại.]

Luận: Ba loại bất hoàn, mỗi loại được chia thành ba nhóm, tạo thành chín loại bất hoàn bởi vì tất cả đều đi đến Sắc giới.

(Hỏi) Ba loại này là gì?

(Đáp) Đó là Trung bát Niết-bàn, Sinh bát Niết-bàn và Thượng lưu.

(Hỏi) Tại sao lại chia thành ba nhóm?

(Đáp) (1) Theo sự so sánh của kinh thì có ba loại Trung bát Niết-bàn đắc được Niết-bàn là loại nhanh (āsū), loại không nhanh (anāsū), loại sau một thời gian; (2) về Sinh bát Niết-bàn thì cần phân biệt loại căn bản Sinh bát Niết-bàn, Hữu hành bát Niết-bàn, Vô hành bát Niết-bàn: Tất cả ba loại này vì đắc được Niết-bàn sau khi sinh nên đều thuộc Sinh bát Niết-bàn; (3) về thượng lưu thì phải phân biệt ba loại Toàn siêu, Bán siêu và Biến một.

Hoặc có thể nói rằng mỗi trong ba loại bát hoàn này được chia làm ba nhóm là tùy theo họ đắc được Niết-bàn nhanh, không nhanh hay phải sau một thời gian.

Sự khác nhau giữa ba loại bát hoàn hoặc chín nhóm bát hoàn ở trên là do sự khác nhau của nghiệp, căn và các phiền não.

i. Ba nhóm bát hoàn khác nhau là vì (a) các nghiệp tích tập có thể chiêu cảm ở trung hữu (abhinirvṛttivedanīyakarman), ở đời sống ngay sau đó (upapadya), hoặc ở một đời về sau (aparaparyāya); (b) các phiền não hiện hành (kleśasamudācāra) thuộc loại yếu, trung bình và mạnh khác nhau; (c) các căn thuộc loại mạnh, trung bình và yếu khác nhau.

ii. Mỗi một trong ba loại bát hoàn lại thuộc về ba nhóm khác nhau vì (a) có các phiền não thuộc các loại đã nói đến ở trên (hạ hạ, hạ trung, hạ thượng đối với ba nhóm trung bát Niết-bàn, v.v.); (b) có nghiệp giống như trường hợp của ba loại thượng lưu, tức cùng một loại nghiệp chiêu cảm quả ở các đời về sau (thuận hậu thọ nghiệp) nhưng khác nhau ở các hạng Toàn siêu, Bán siêu và Biến một.

Như vậy có chín nhóm bát hoàn là do sự khác nhau về nghiệp, phiền não và các căn.

(Hỏi) Tuy nhiên trong các kinh, tại sao Phật chỉ nói đến bảy trường hợp quyết định sinh là thiện sĩ (satpuruṣagatis, thiện sĩ thú)?

Tụng đáp:

立七善士趣  
善惡行不行

由上流無別  
有往無還故。

[Lập bảy thiện sĩ thú

Vì thượng lưu chỉ có một loại;

Lại căn cứ hành thiện, không hành ác

Và có đi lên mà không trở lại.]

Luận: Thượng lưu là thánh giả có tính chất “lưu chuyển” đến chỗ cao (ūrdhvasravaṇadharman).

Kinh (Gatisūtra) không phân thành các nhóm Toàn siêu, Bán siêu và Biến một mà chỉ nói đến bảy thú (gatis) của thiện sĩ là ba loại Trung bát Niết-bàn, ba loại Sinh bát Niết-bàn - cộng thành sáu thú - và thêm thú thứ bảy là Thượng lưu.

(Hỏi) Tại sao chỉ có bảy thú trên? Tại sao không xét đến các thú khác của hàng hữu học (śaikṣa) như Dự lưu và Nhất lai?

(Đáp) Những ai thành tựu bảy thú này chỉ hành thiện (saty eva karmaṇi vṛttiḥ) mà không hành ác, và khi đã đến được các thú này thì họ sẽ không quay trở lại (na punaḥ praty āgatiḥ). Các thánh giả hữu học khác không có đủ ba tính chất trên nên đã không căn cứ vào đó để lập thành bảy thiện sĩ thú.

Chỉ có bảy thú này thuộc về thiện sĩ thú.

Thực ra, kinh (Madhyama, 2, 1) có nói: “Thiện sĩ (satpuruṣa) là gì? Là người thành tựu chánh kiến của các bậc hữu học (śaikṣī samyadṛṣṭi); v.v..” Nhưng sở dĩ kinh nói như vậy là vì nếu phân tích theo một bình diện khác thì hàng Dự lưu và Nhất lai cũng là thiện sĩ: (1) Họ cũng đắc được loại In có khả năng làm cho thánh giả rất ráo không phạm (akaraṇasaṃvara) năm điều ác [sát, đạo, dâm, vọng, tửu]; (2) đã đoạn được phần lớn các phiền não bất thiện thuộc Dục giới. Tuy nhiên ở đây kinh Thất thiện sĩ thú (Saptasatpuruṣagati) chỉ nói đến các thánh giả đã hoàn toàn (niḥparyāyena) là bậc thiện sĩ (satpuruṣa).

(Hỏi) Trong trường hợp các thánh giả đã từng đắc các quả Dự lưu và Nhất lai trong lần sinh đầu tiên và sẽ đắc quả bất hoàn trong lần sinh tiếp theo - trong trường hợp này họ được gọi là Kinh sinh bất hoàn thánh giả

(parivṛttajanmā anāgāmī) - thì các thánh giả này có thuộc về năm loại Trung bát Niết-bàn, Sinh bát Niết-bàn, v.v. không?

Tụng đáp:

經欲界生聖	不往餘界生
此及往上生	無練根并退。

[Thánh giả đắc quả khi sinh ở Dục giới

Không thể sinh vào một giới khác.

Các thánh giả này và các thánh giả sinh lên cõi trên

Không có luyện căn và không thối thất.]

Luận: Các thánh giả đắc được thánh quả trong lần sinh ở Dục giới không thể sinh lên Sắc giới hoặc Vô sắc giới bởi vì sau khi đã đắc được quả bất hoàn tức nhất định chứng đắc Niết-bàn ngay trong lần sinh này. Nếu đắc quả trong lần sinh ở Sắc giới thì có thể sinh lên Vô sắc giới như trong trường hợp lên đến Hữu danh của hàng thượng lưu thuộc Hành Sắc giới.

(Vấn nạn) Nếu vậy tại sao Thiên đế thích (Śakra) nói rằng: “Ta từng nghe nói đến cõi trời tên là Sắc cứu cánh; sau này khi bị thối đọa ta sẽ sinh lên cõi đó”.

(Giải thích của Tỳ-bà-sa): “Thiên đế thích nói như vậy là vì không biết chánh pháp; và Thế tôn sở dĩ không bác bỏ ông ta là vì chỉ muốn khích lệ ông ta mà thôi”.

Các thánh giả đắc quả bất hoàn khi sinh ở Dục giới và các thánh giả sinh vào thượng giới không thể có luyện căn (indriya saṃcāra) và không bị thối chuyển (parihāṇi).

(Hỏi) Tại sao không thừa nhận các thánh giả Kinh sinh Dục giới và các thánh giả Thượng sinh có luyện căn và có thối đọa?

(Đáp) Bởi vì vốn không thể có.

(Hỏi) Tại sao không thể có?

(Đáp) Bởi vì trong khi trải qua hai lần sinh (janmāntaraparivāsenā; kālāntara), các căn đã đạt đến mức cực kỳ thuần thực (paripakvataratva) và đã đạt được nơi y chỉ rất thù thắng [tức một nhân cách rất thuận lợi cho thánh đạo (āśrayaviśeṣalābha)].

(Hỏi) Tại sao các thánh giả hữu học chưa xả ly Dục giới (avītarāga) (tức Dự lưu và Nhất lai) không thể chứng quả bất hoàn ở giai đoạn của trung hữu?

(Trả lời của luận chủ) Bởi vì thánh đạo chưa được thuần thực (ajitatvāt), chưa thể làm cho thánh đạo dễ dàng hiện tiền, chưa thành tựu được thánh đạo (samṃukhībhāva), và chưa làm cho các phiền não thực sự yếu liệt (alimanda).

(Trả lời của Tỳ-bà-sa) Bởi vì rất khó xa lìa Dục giới (duḥsamatikarma) và vì các thánh giả này còn có nhiều việc phải làm để chứng đắc Niết-bàn: (1) Phải tiếp tục đoạn trừ hai loại phiền não bất thiện thuộc Dục giới; (2) đoạn trừ các phiền não vô ký thuộc Sắc giới và Vô sắc giới; (3) phải chứng đắc ba quả Sa-môn trong trường hợp của Dự lưu hoặc hai quả Sa-môn trong trường hợp của Nhất lai, trong khi thánh giả “ly dục” (vītarāga), tức bất hoàn, chỉ còn phải đắc một quả; (4) phải vượt qua tam giới. Vì thế các thánh giả đang ở vào giai đoạn trung hữu đều không thể có các khả năng này.

(Hỏi) Trên đây có nói các thánh giả thượng lưu nhờ có tạp tu tĩnh lự nên có thể sinh lên cõi trời Sắc cứu cánh. Như vậy loại tĩnh lự nào được kết hợp (ākīryate, vyavakīryate, vyatibhidate) hay tạp tu (mīśrīkīryate) trước tiên?

先雜修第四  
為受生現樂

成由一念雜  
及遮煩惱退。

[Trước tiên tạp tu đệ tứ tĩnh lự;

Thành tựu là do tạp tu đến một niệm.

Tạp tu là vì thọ sinh, hiện lạc

Và ngăn ngừa thối thất vì phiền não.]

Luận: Muốn tạp tu bốn loại tĩnh lự, trước tiên phải tu tập tứ thiên vì đây là loại đăng trì (samādhi) có nhiều năng lực nhất (karmaṇya), và là thánh đạo cao nhất (agra) trong các thánh đạo dễ tu tập (sukhā pratipad, lạc hành).

Theo Tỳ-bà-sa, bậc A-la-hán hoặc bất hoàn khi tập tu tĩnh lự trước tiên đều nhập đệ tứ tĩnh lự với một chuỗi các niệm vô lậu (anāsrava) kéo dài liên tục (prābandhika). Sau đó xuất thiền rồi nhập trở lại tứ thiền với các niệm hữu lậu kéo dài. Sau đó lại xuất thiền và rồi nhập trở lại tứ thiền với các niệm vô lậu kéo dài. Cứ tiếp tục xoay vần như vậy thánh giả giảm bởi dần số niệm trong mỗi lần thiền định, vô lậu, hữu lậu, vô lậu, v.v., cho đến khi nhập vào một loại tứ thiền chỉ có hai niệm hữu lậu và tiếp theo là loại tứ thiền cũng chỉ có hai niệm vô lậu. Đến giai đoạn này gọi là thành tựu viên mãn việc tu định gia hành (prayoga).

Tỳ-bà-sa nói rằng: Từ một niệm vô lậu dẫn khởi một niệm hữu lậu; rồi từ một niệm hữu lậu này lại dẫn khởi một niệm vô lậu hiện tiền. Như vậy với sự kết hợp một niệm hữu lậu ở giữa với hai niệm vô lậu ở trước và sau mà sự tập tu (ākiraṇa) tĩnh lự được viên mãn. Hai sát-na đầu tương tự (sadṛśa) như Vô gián đạo (ānantaryamārga), sát-na thứ ba tương tự như Giải thoát đạo (vimuktimārga).

Như vậy sau khi đã tu tập đệ tứ tĩnh lự, thánh giả có thể nương vào thế lực có sẵn này để tập tu ba loại tĩnh lự ở dưới. Trước hết tập tu ở ba châu của cõi người ở Dục giới; sau đó nếu bị thôi thất vào Sắc giới, thánh giả vẫn có thể thực hành tập tu tĩnh lự như trên.

Theo chúng tôi, sự tập tu một niệm hữu lậu độc nhất kèm theo hai niệm vô lậu (kṣaṇavyākiraṇa) không thể có đối với tất cả mọi người, ngoại trừ đức Phật. Vì thế sự tập tu một tĩnh lự chỉ được thực hiện khi thánh giả muốn nhập vào ba loại tĩnh lự kéo dài, vô lậu, hữu lậu, rồi vô lậu.

(Hỏi) Thánh giả tập tu các tĩnh lự để làm gì?

(Đáp) Có ba lý do: (1) Hàng bất hoàn thuộc loại lợi căn (tīkṣṇedriya) sẽ được an lạc (sukhavikāra) ngay ở đời này (dṛṣṭadharmā) và sinh vào Tịnh cư thiên; thuộc loại độn căn (mṛdvindriya) sẽ tránh được thôi thất bằng cách xa rời các loại định tương ứng với mùi vị (āsvādasamprayuktasamādhi) vì họ vốn luôn luôn lo sợ các phiền não và; (2) hàng A-la-hán lợi căn sẽ được an lạc ngay trong đời này; hàng độn căn sẽ tránh bị thôi thất vì họ cũng sợ các phiền não.

(Hỏi) Tập tu tĩnh lự là để sinh vào các cõi Tịnh cư nhưng tại sao chỉ có năm trường hợp sinh vào các cõi này?

Tụng đáp:

由雜修五品

生有五淨居

[Do tập tu có năm loại

Nên chỉ có năm trường hợp được sinh vào Tịnh cư.]

Luận: Vì sự thực hành (bhāvanā) tập tu tĩnh lự chỉ có năm loại cho nên sinh vào Tịnh cư chỉ có năm trường hợp. Năm loại là yếu (hạ), trung bình (trung), mạnh (thượng), mạnh hơn (adhimātrata, thượng thắng), mạnh nhất (adhimātratama, thượng cực). Đối với loại thứ nhất chỉ cần có ba tâm là vô lậu, hữu lậu, vô lậu là đã có thể thành tựu; đối với loại thứ hai phải có sáu tâm; loại thứ ba phải có chín tâm; loại thứ tư phải có mười hai tâm; và loại thứ năm phải có mười lăm tâm.

Năm loại tập tu tĩnh lự theo thứ tự trên đây sẽ chiêu cảm năm trường hợp sinh vào Tịnh cư. Nên biết rằng sự chiêu cảm này là do thể lực của hữu lậu được vô lậu huân tu mà thành.

Có luận sư cho rằng sự chiêu cảm năm trường hợp sinh vào Tịnh cư là do sự tăng thượng (ādhikya) theo thứ tự của năm căn tín, v.v., làm thành.

(Hỏi) Khi nói bất hoàn còn gọi là thân chứng. Như vậy đã dựa vào tính chất thù thắng nào để gọi là thân chứng?

Tụng đáp:

得滅定不還

轉名為身證.

[Thánh giả bất hoàn nếu đắc được Diệt tận định thì đổi tên là thân chứng.]

Luận: Thánh giả bất hoàn nào đắc được loại định Diệt tận thọ tướng (saṃjñāveditanirodhasamāpatti) thì gọi là “Đắc diệt”. Thánh giả bất hoàn do thân chứng được pháp tương tự như Niết-bàn (nirodhasamāpatti) nên gọi là thân chứng (kāyasākṣin).

(Hỏi) Tại sao thánh giả bất hoàn chỉ chứng đắc ở thân?

(Đáp) Bởi vì vô tâm cho nên phải nương vào thân. [Trên đây là giải thích của Tỳ-bà-sa.]



(Giải thích của Kinh bộ) Thánh giả bất hoàn sau khi ra khỏi Diệt tận định đã nghĩ rằng loại định này tịch tĩnh giống như Niết-bàn. Thánh giả đã đắc được sự tịch tĩnh của một thân có tri giác (có nghĩa là trong thân này đã có một thức (vijñāna) sinh khởi (savijñānakakāya, hữu thức thân) trước đây chưa từng đắc. Nhờ thể thánh giả đã tri nhận được trực tiếp sự tịch tĩnh này nhờ vào thân, qua hai hành động tri nhận (sākṣākarāṇa): Hành động thứ nhất là sự đắc được (prapti) trong khi nhập định một thân phù hợp với Diệt (nirodha); hành động thứ hai là sự nhận biết về trạng thái của thân sau khi đã xuất định, bởi vì người ta gọi “sự tri nhận” (sākṣākriyā) này là sự “làm hiện khởi” (pratyakṣikāra). Có sự tri nhận khi người ta nhận ra sự tịch lặng của một thân đã có lại tri giác; và từ sự nhận ra này cho thấy sự tịch tĩnh này đã đắc được trong khi thân đang ở vào tình trạng không có tri giác.

(Hỏi) Kinh có nói đến mười tám hàng hữu học nhưng tại sao thân chứng không được kể đến trong số này?

(Đáp) Bởi vì phẩm tánh của hàng thân chứng không phải là nhân của hữu học.

(Hỏi) Nếu vậy nhân của hữu học là gì?

(Đáp) Đó là tam học vô lậu (śīkṣās), tức giới (adhiśīlam), định (adhicittam), tuệ (adhiprajñām); chúng tạo thành thánh đạo và quả của tam học, tức là sự ly hệ (viśamyoga). Chính vì sự khác biệt của tam học và quả của chúng mà người ta đã lập thành các hạng hữu học. Trong khi đó Diệt tận định không phải là tam học vì không phải là con đường đoạn trừ (prahāṇamārga, đoạn đạo) và cũng không phải là quả của tam học vì không phải là sự ly hệ. Vì thế không thể căn cứ vào sự đắc được Diệt tận định của một thánh giả để kết luận rằng đó là một loại hữu học.

Trên đây đã nói đến các tính chất dễ thấy của các hàng thánh giả bất hoàn khác nhau, bao gồm năm trường hợp thuộc hàng Sắc giới, một trường hợp có bốn loại thuộc hàng Vô sắc giới và một trường hợp chứng đắc Niết-bàn ngay trong cõi này. Tuy nhiên nếu phân tích thật chi tiết sẽ có vô số các trường hợp khác nhau. Tỷ dụ như trong trường hợp Trung bát Niết-bàn: (1) nếu phân tích theo căn (indriya), sẽ có ba loại là thượng căn, trung căn và hạ căn; (2) nếu phân tích theo địa (bhūmi) sẽ có bốn loại là sơ định, nhị định, v.v., tùy theo thánh giả đang có loại định nào làm sở y [đây là trường hợp của hàng bất hoàn thuộc hành Sắc giới (rūpopaga)]; (3) nếu phân tích theo chủng tánh (gotra), sẽ có sáu loại là thối pháp chủng tánh

(parihāṇadharman), tư pháp chủng tánh (cetanādharmān), hộ pháp chủng tánh (anurakṣaṇādharmān), an trụ pháp chủng tánh (sthitākampya), kham đạt pháp chủng tánh (prativedhanādharmān) và bất động chủng tánh (akopyadharman); (4) nếu phân tích theo xứ sẽ có mười sáu loại: Từ Phạm chúng thiên cho đến Sắc cứu cánh thiên; (5) nếu phân tích theo sự ly nhiễm ở các địa, sẽ có ba mươi sáu loại: Một loại còn bị hệ phược thuộc Sắc giới (rūpadhātau sakalabandhana), tám loại đã xả ly từ một nhóm cho đến tám nhóm phiền não thuộc tầng thiên thứ nhất, một loại còn bị hệ phược của tầng thiên thứ hai, tám loại đã xả ly tám nhóm phiền não thuộc tầng thiên thứ hai, v.v. Như vậy có tất cả bốn nhóm gồm chín loại Trung bát Niết-bàn. Không kể đến các thánh giả đã giải thoát khỏi nhóm phiền não thứ chín của tầng thiên thứ tư và đang bị trói buộc bởi tất cả các hệ phược thuộc Vô sắc giới bởi vì ở đây đang bàn đến loại Trung bát Niết-bàn, tức hàng bất hoàn thuộc loại Hành Sắc giới, và vì trung hữu không tồn tại ở bên trên Sắc giới.

Như vậy nếu phân tích theo xứ, chủng tánh, ly nhiễm và căn để lập thành thì có tất cả hai nghìn năm trăm chín mươi hai loại trung bát Niết-bàn.

(Hỏi) Làm thế nào để có được con số trên đây?

(Đáp) Tức trong mỗi xứ đều có sáu chủng tánh khác nhau; mỗi một chủng tánh nếu căn cứ vào mức độ ly nhiễm khác nhau - tức từ khi còn các hệ phược của Sắc giới cho đến khi đã xả ly tám nhóm phiền não thuộc tầng thiên thứ tư - thì lại có chín loại. Mỗi chủng tánh có chín loại mà mỗi xứ lại có sáu chủng tánh, như vậy thành ra năm mươi tư loại; nếu nhân với mười sáu xứ tức thành tám trăm sáu mươi tư loại; nếu nhân với ba căn tức thành hai nghìn năm trăm chín mươi hai loại.

Trường hợp xả ly nhóm phiền não thứ chín ở hạ địa được xem như là trường hợp còn bị hệ phược ở thượng địa cho đến ở mỗi một địa đều có số lần ly nhiễm bằng nhau. Cứ như vậy từ Trung bát Niết-bàn cho đến thượng lưu, mỗi một trong năm trường hợp đều có hai nghìn năm trăm chín mươi hai loại tức thành mười hai nghìn chín trăm sáu mươi loại. Về hàng bất hoàn thuộc loại hàng Vô sắc giới cũng sẽ được tính giống như vậy.

Trên đây đã phân tích sự khác biệt của hương và quả thứ ba; tiếp theo là phân lập thành hương và quả thứ tư.

上界修惑中  
至有頂八品  
第九無間道  
盡得俱盡智

斷初定一品  
皆阿羅漢向  
名金剛喻定  
成無學應果。

[Trong các tu hoặc thuộc thượng giới nếu đoạn một phẩm ở sơ định

Cho đến phẩm thứ tám ở Hữu đẳng

Được gọi là A-la-hán hướng.

Vô gián đạo thứ chín

Gọi là Kim cương dụ định

Khi Tận trí sinh khởi cùng tận đắc

Thì thành tựu vô học ứng quả.]

Luận: Nếu thánh giả bh tiếp tục đoạn trừ tu hoặc thuộc Sắc giới và Vô sắc giới, từ nhóm đầu tiên ở tầng thiền thứ nhất cho đến nhóm thứ tám cuối cùng ở Hữu đẳng thì được đổi tên là Hướng đến A-la-hán arhatphalapratiṭpannaka, A-la-hán quả hướng). Ở giai đoạn của thánh đạo đoạn trừ phiền não này (ānantaryamārga, vô gián đạo) cho dù đoạn được nhóm phiền não thứ chín của Hữu đẳng thì thánh giả vẫn còn là A-la-hán hướng. Tuy nhiên vì Vô gián đạo thứ chín này có khả năng phá tan tất cả các loại tùy miên (sarvānuśayabhedin) nên được gọi là “loại định tương tự như kim cương (vajropamasamādh, kim cương dụ định). Thật ra Vô gián đạo thứ chín không phá hết các tùy miên bởi vì có nhiều loại tùy miên đã được phá trước đó nhưng nó vẫn có công năng phá tan tất cả phiền não và là loại định thù thắng nhất trong tất cả các loại Vô gián đạo có khả năng đoạn hoặc.

Kim cương dụ định có nhiều loại. Nói Vô gián đạo đoạn trừ các hoặc thuộc phẩm thứ chín của Hữu đẳng mà sinh ra nhiều loại Kim cương dụ định khác nhau là căn cứ vào chín địa: Vị chí địa (anāgāmya), tĩnh lự trung gian (dhyānāntara), tứ thiền và ba loại định ở đầu thuộc Vô sắc giới (ārūpyas); vì thế mới nói là loại định này có các hành tướng và trí khác nhau.

i. Được sinh khởi nhờ nương vào vị chí địa (anāgāmyasamgrhīta), tám Kim cương dụ định tương ứng với mỗi một

trong bốn hành tướng của khổ loại trí và mỗi một trong bốn hành tướng của tập loại trí; các loại trí này duyên khổ và tập của Hữu danh.

Tám Kim cang dụ định tương ứng với mỗi một trong bốn hành tướng của diệt pháp trí, với một trong bốn hành tướng của Đạo pháp trí.

Bốn Kim cang dụ định tương ứng với mỗi một trong bốn hành tướng của Diệt loại trí duyên tầng thiền thứ nhất; và tiếp tục như thế cho đến: Bốn Kim cang dụ định tương ứng với mỗi một trong bốn hành tướng của Diệt loại trí duyên Hữu danh.

Bốn Kim cang dụ định tương ứng với mỗi một trong bốn hành tướng của Đạo loại trí, bởi vì Đạo loại trí có giới địa khắp mọi nơi. [Không cần phải phân biệt các địa khác nhau như trong trường hợp của Diệt loại trí].

Như vậy, nếu dựa vào vị trí địa sẽ có đến năm mươi hai Kim cang dụ định do sự khác nhau của các hành tướng và các cảnh sở duyên của các trí và Loại trí.

ii. Cách tính trên vẫn áp dụng cho Kim cang dụ định được sinh khởi nhờ nương vào các địa khác, cho đến tầng thiền thứ tư.

iii. Đối với các Kim cang dụ định được sinh khởi nhờ nương vào ba tầng thiền đầu tiên của Vô sắc giới, có tất cả hai mươi tám, hai mươi bốn và hai mươi loại.

(a) Pháp trí không có ở đó; (b) loại trí có sở duyên là Diệt đế (nirodha) thuộc một địa thấp hơn cũng không có ở đó; (c) loại trí có sở duyên là đạo đối trị một địa thấp hơn lại có ở đó bởi vì các thánh đạo đều có tính chất làm nhân cho nhau.

Một luận sư đối pháp cho rằng Đạo loại trí không duyên tất cả các địa cùng một lúc mà cần phải phân biệt các địa khác nhau giống như trường hợp của Diệt loại trí. Theo chủ trương này cần tăng thêm hai mươi tám loại cho số lượng các Kim cang dụ định nương vào vị trí địa, v.v.. Kim cang dụ định ở các tầng thiền thuộc Vô sắc giới sẽ có bốn mươi, ba mươi hai và hai mươi bốn loại.

Nếu phân tích theo chủng tánh và căn thì các con số trên còn nhiều hơn.

Trên đây đã nói về trường hợp nhóm phiền não thứ chín của Hữu đảnh được đoạn trừ bởi Kim cang dụ định.

Vào sát-na thánh giả đắc được (prāptyā saha) sự đoạn trừ nhóm phiền não thứ chín thì “cái biết về sự diệt trừ” (kṣayajñāna, tận trí) này sinh khởi. Ngay sau Kim cang dụ định, hay loại Vô gián đạo (ānantaryamārga) cuối cùng, sẽ sinh khởi Giải thoát đạo (vimuktimārga) cuối cùng. Chính vì thế mà Giải thoát đạo này, vốn sinh khởi với (sahajāta) sự đắc được sự đoạn trừ tất cả các lậu (āsravas), mới trở thành “cái biết về sự diệt trừ” sinh khởi đầu tiên và được gọi là Tận trí (kṣayajñāna = kṣayaprathamajñāna).

Khi Tận trí này sinh khởi thì hàng “A-la-hán hướng” thành tựu quả A-la-hán vô học; hàng thánh giả này không còn gì để làm đối với một quả khác cho nên mới gọi là vô học (asaikṣa). Cũng với lý do này mà thánh giả, sau khi đã tẩy rửa các nhiễm pháp đối với chính mình, mới có đủ tư cách (arhattva) đem lại lợi lạc cho người khác (parārthakaraṇa); mới xứng đáng nhận sự tôn kính (pūjārha) của tất cả chúng sinh còn tham dục (sarāga).

Từ sự định nghĩa A-la-hán là bậc vô học ở trên cho thấy rằng bảy hàng thánh giả khác gồm bốn trường hợp hướng đến quả và ba trường hợp trụ ở quả đều thuộc về hữu học (saikṣa).

(Hỏi) Tại sao bảy hàng thánh giả này đều có tên là hữu học?

(Đáp) Bởi vì muốn tận trừ các lậu thì phải thường xuyên tu tập các học pháp (śikṣās). Ba học pháp - tức tăng thượng giới (adhīśīlam, śikṣā), tăng thượng tâm (adhicittam śikṣā) và tăng thượng tuệ (adhiprjñam, śikṣā) - đều lấy giới định tuệ làm tự thể.

(Hỏi) Nhưng theo định nghĩa trên thì dù dị sinh cũng có thể là hữu học?

(Đáp) Không thể được; vì không thấy đúng như thực (aprajñāna) các thánh đế và vì có thể đánh mất tất cả các học pháp đã đắc được.

Chính vì thế khẳng định rằng những người đang còn học mới thuộc về hữu học và không phải chỉ trừ bỏ tam học là đã trở thành bậc hữu học nên Thế tôn mới nhắc lại rằng: “Này Đạm-phạ (Sīvaka), chỉ những ai tu học những gì cần phải tu học mới được ta gọi là bậc hữu học.”

(Hỏi) Làm sao có thể nói rằng thánh giả có thể tánh của hàng hữu học khi đang ở vào trạng thái bình thường (prakṛtiṣṭha; trụ bản tánh) chứ không phải lúc đang nhập định?

(Đáp) Nói như vậy là vì dựa vào ý chí của hàng thánh giả này. Cũng giống như khách đi đường, dù đang tạm nghỉ chân nhưng vẫn được gọi là hành khách. Hoặc vì ba học pháp vẫn thường gắn bó với các vị này ngay cả khi họ đang ở vào trạng thái bình thường.

(Hỏi) Học pháp là gì?

(Đáp) Là các pháp hữu vi vô lậu của bậc hữu học. Cũng giống như các pháp hữu vi vô lậu của bậc vô học đều được gọi là Vô học pháp.

(Hỏi) Tại sao Niết-bàn là pháp vô vi lại không phải là pháp vô học?

(Đáp) Vì hàng vô học và dị sinh cũng có thể thành tựu Niết-bàn.

Bốn hàng thánh giả hướng quả và bốn hàng thánh giả trụ quả cộng thành tám hàng thánh giả (āryapudgala, thánh bồ-đặc-già-la): Tức bao gồm thánh giả “lên đường (pratipnna) để chứng đắc quả Dự lưu” và thánh giả đã là Dự lưu cho đến hàng thánh giả “lên đường để chứng đắc quả A-la-hán” và thánh giả đã là A-la-hán.

Tuy gọi là tám nhưng thật ra chỉ có năm; đó là thánh giả đang hướng đến (pratipannaka) quả đầu tiên - tức đang ở vào kiến đạo (darśanamārga) - và bốn hàng thánh giả đang trụ ở quả (phalastha); bởi vì ba trường hợp hướng quả ở sau không tách rời ba trường hợp trụ quả ở trước.

Trình bày trên đây là dựa vào sự chứng đắc theo thứ tự của bốn quả (anupūrvādhigama = anupūrvēna catuḥphalaprāpti). Trong trường hợp của thánh giả Bội ly dục (bhūyovītarāga) và Toàn ly dục (kā mavītarāga), vì đã đoạn trừ sáu nhóm, chín nhóm phiền não của Dục giới trước khi nhập vào kiến đạo cho nên khi trụ ở kiến đạo thì được gọi là Nhất lai quả hướng và bất hoàn quả hướng mà không phải là Dự lưu quả hướng và Nhất lai quả hướng. Ở đây, thánh giả đang hướng đến một quả cao hơn thì không lẫn lộn với các thánh giả đang trụ ở quả thấp hơn.

(Hỏi) Như trên đã nói con đường tu tập (bhāvanāmārga, tu đạo) có hai loại hữu lậu (thế tục) và vô lậu (xuất thế) khác nhau. Như vậy do loại nào mà hàng hữu học xả ly được nhiễm pháp ở các địa?

Tụng đáp:

有頂由無漏

餘由二離染

[Ly nhiễm thuộc Hữu đánh là do vô lậu;

Ly nhiễm thuộc các địa khác là do cả hai loại.]

Luận: Chỉ có đạo vô lậu xả ly các nhiễm thuộc Hữu đánh chứ không phải đạo hữu lậu bởi vì (1) không có thể tục đạo nào cao hơn Hữu đánh [người ta xả ly một địa nhờ vào thể tục đạo của một địa cao hơn, trong khi Hữu đánh lại là địa cao nhất]; (2) thể tục đạo của một địa nào đó không thể đối trị các nhiễm pháp ở cùng địa (tự địa) bởi vì các phiền não ở cùng địa sẽ đeo bám thể tục đạo này (tatleśānuśayitatvāt).

Nếu các phiền não đeo bám theo một thánh đạo thì chúng không thể bị thánh đạo này đối trị. Nếu một thánh đạo có khả năng đối trị một phiền não thì phiền não này chắc chắn không thể đeo bám theo thánh đạo này.

Sự xả ly tám địa còn lại đều có thể nương vào thể tục đạo hoặc xuất thế đạo.

Nếu đều do hai đạo để xả ly các địa thì mỗi đạo có bao nhiêu trường hợp đặc ly nhiễm?

Tụng đáp:

聖二離八修

各二離繫得

[Thánh giả đều tu cả hai loại để xả ly tám địa

Và đều đắc được cả hai loại ly hệ.]

Luận: thánh giả nếu xả ly tám địa đầu tiên (Dục giới, bốn thiên, ba vô sắc) bằng đạo hữu lậu thì đắc được sự “tách rời” (visaṃyoga, ly hệ) khỏi các phiền não của các địa này. Nói cách khác, thánh giả sẽ đắc được pháp đắc (prāpti), tức sự thành tựu trạch diệt (pratisaṃkhyānirodha) của các phiền não này.

Sự thành tựu này thuộc về cả hữu lậu và vô lậu.

(Hỏi) Có luận sư nói rằng trong trường hợp thánh giả xả ly bằng đạo vô lậu thì sự đắc được ly hệ cũng thuộc về cả hữu lậu và vô lậu. Tại sao như vậy?

(Đáp) Các luận sư này nói rằng hãy thừa nhận trường hợp thánh giả khi xả ly bằng đạo vô lậu thì họ không có sự đắc được ly hệ (ly hệ đắc0 thuộc hữu lậu. Theo giả thiết này, một thánh giả khi đã xả ly Vô sở hữu xứ (ākiñcanyāyatana) bằng một đạo vô lậu (ārya) thì sau đó sẽ nương vào một tầng thiền để chuyển căn, có nghĩa là làm cho các căn (indriya) trở nên mãnh lợi hơn (saṃcarati). Thánh giả này - vì xả bỏ các đạo đã đắc được trước đó, [tức các đạo thuộc Vô sắc giới đối với hàng độn căn (mr̥dvindriyasamgr̥hīta)]; vì chỉ đắc được bất hoàn quả đạo đối với hàng lợi căn - nên sẽ không còn đắc được sự ly hệ đối với các phiền não của Vô sắc giới; và vì sự ly hệ này đã bị mất nên họ sẽ thành tựu các phiền não này.

Không có ly hệ đắc hữu lậu đối với loại thánh giả này; tuy nhiên họ cũng không có các phiền não được nói đến ở trên.

Cũng giống như trường hợp một thánh giả đã giải thoát được một phần trong số các nhóm phiền não của Hữu đảnh thì chắc chắn sẽ không có sự ly hệ đắc hữu lậu đối với các phiền não này, - bởi vì chỉ có đạo vô lậu mới diệt trừ được các phiền não của Hữu đảnh. Giả sử rằng thánh giả này vì luyện căn bằng cách nương vào một tầng thiền nên đã xả bỏ ly hệ đắc vô lậu đối với các phiền não của Hữu đảnh thì chính các ông cũng có thể nhận ra rằng thánh giả này không có thành tựu các phiền não này.

Cũng giống như trường hợp một dị sinh sinh ở một nơi cao hơn tầng thiền thứ nhất, chẳng hạn như sinh vào tầng thiền thứ hai, v.v.. Bởi vì dị sinh này đã chuyển vào tầng thiền thứ hai (bhūmisamcāra, chuyển địa) nên sẽ đánh mất sự ly hệ đắc đối với các phiền não của Dục giới; tuy nhiên các ông vẫn phải thừa nhận rằng dị sinh này không có các phiền não này.

Vì thế lập luận của các luận sư nói trên không hợp lý.

(Hỏi) Nhờ vào địa nào mà người ta đắc sự xả ly các địa khác nhau?

Tụng đáp:

無漏未至道  
餘八離自上

能離一切地  
有漏離次下。

[Đạo vô lậu thuộc vị chí địa



Có thể xả ly phiền não ở tất cả các địa.

Các đạo thuộc tám địa còn lại xả ly tự và thượng địa.

Đạo hữu lậu xả ly hạ địa.]

Luận: Nhờ vào vị trí địa vô lậu mà có thể xả ly tất cả các địa, từ Dục giới cho đến Hữu đảnh.

Khi hành giả xả ly một địa thấp hơn nhờ nương vào một cận phần (sāmantaka) thì có phải tất cả Giải thoát đạo (vimuktimārgas) đều sinh từ cận phần cũng giống như trường hợp của các Vô gián đạo (ānantaryamārgas) không?

(Đáp) Không phải.

(Hỏi) Bởi vì sao?

Tụng đáp:

近分離下染  
根本或近分

初三後解脫  
上地唯根本。

[Đạo thuộc cận phần xả ly các nhiễm thuộc hạ địa.

Khi xả ly ba địa đầu tiên, Giải thoát đạo sinh từ

Căn bản hoặc cận phần.

Khi xả ly thượng đạo, Giải thoát đạo chỉ sinh từ căn bản.]

Luận: Có chín địa của sự sinh khởi là Dục giới, bốn tinh lự và bốn Vô sắc định.

Khi hàng phục (jaya) được ba địa - có nghĩa là khi xả ly Dục giới, tầng thiền thứ nhất và tầng thiền thứ hai - thì có Giải thoát đạo thứ chín sinh khởi ở tinh lự cận phần hoặc tinh lự căn bản (maula).

Đối với các địa cao hơn thì Giải thoát đạo cuối cùng luôn luôn sinh từ tinh lự (samāpatti) căn bản chứ không phải nằm ở cận phần của tinh lự này. Thật

vậy, kể từ tầng thiên thứ tư thì tĩnh lự căn bản và tĩnh lự cận phần có thọ giống nhau, tức là xả thọ. Trong các địa của các tầng thiên đầu tiên thì có hai thọ khác nhau: Hành giả độn căn, với Giải thoát đạo thứ chín, không có khả năng nhập vào tĩnh lự căn bản vì sự chuyển đổi của thọ rất khó khăn. Vì thế Giải thoát đạo thứ chín của việc xả ly ba địa đầu tiên chỉ sinh khởi từ tĩnh lự cận phần.

Chúng ta đã bàn đến trường hợp hành giả có thể xả ly tất cả các địa bằng các đạo vô lậu được tu tập ở Vị chí địa (anāgāmya). Tuy nhiên khả năng này không thuộc về các đạo vô lậu được tu tập ở các địa không phải là vị chí địa.

Bằng đạo vô lậu được tu tập ở tám địa là bốn tĩnh lự, tĩnh lự trung gian và ba vô sắc định thì hành giả có thể xả ly tự địa và các địa cao hơn; nhưng không có địa thấp hơn bởi vì hành giả đã xả ly loại địa này.

Các đạo xuất thế (lokottara) như Vô gián đạo và Giải thoát đạo sinh khởi nhờ các hành tướng của các đế (satyākārapravṛtta), tức sự nhìn thấy các pháp là vô thường, khổ, v.v..

世無間解脫  
作羸苦障行

如次緣下上  
及靜妙離三。

[Vô gián đạo và Giải thoát đạo thế tục

Theo thứ tự trên duyên tự địa và thượng địa;

Có các hành tướng là thô, khổ, chướng

Và tĩnh, diệu, ly.]

Luận: Các Giải thoát đạo thế tục có các hành tướng tịch tĩnh, v.v.; có nghĩa là xem cảnh sở duyên của chúng là tịch tĩnh, v.v.. Các Vô gián đạo thế tục có các hành tướng thô hiển, v.v..

Các Giải thoát đạo có thể xem một địa cao hơn [hoặc một xứ (sthāna) cao hơn] là tịch tĩnh, là mỹ diệu (praṇītatā), là giải thoát (niḥsaraṇatā). Các Vô gián đạo xem một địa thấp hơn là thô hiển (audārikatā), là khổ (duḥkhatā), là một bức tường dày (sthūlabhittikatā): Xem là thô hiển bởi vì địa này không tịch tĩnh (asāntatva), cần có sự dụng công lớn (mahābhisamkāratatva); xem là khổ bởi vì địa này không mỹ diệu, không đáng ưa khi (pratikūla) mà thân cũng như tâm đều không có được các công

năng lớn lao (bahudaṣṭhulyataratva); xem như một bức tường dày bởi vì với một địa thấp như thế này thì không thể vượt thoát ra khỏi nó, dường như nó là một bức tường rất dày.

Các hành tướng tịch tĩnh, mỹ diệu, giải thoát là các hành tướng đối nghịch lại.

Về vấn đề không quan trọng này đã được bàn đến, chúng ta hãy trở lại chủ đề của chúng ta:

不動盡智後	必起無生智
餘盡或正見	此應果皆有。

[Trong trường hợp của A-la-hán bất động, sau Tận trí

Tất sinh khởi vô sinh trí.

Trong các trường hợp khác là Tận trí hoặc chánh kiến;

Chánh kiến này đều có ở các A-la-hán.]

Luận: Nếu A-la-hán thuộc chủng tánh bất động (akopyadharman) thì ngay sau Tận trí (kṣayajñāna) sẽ sinh khởi một loại trí về sự không sinh khởi các lậu hoặc trong vị lai (anutpādajñāna, vô sinh trí).

Đối với các A-la-hán không thuộc chủng tánh bất động thì ngay sau Tận trí sẽ sinh khởi Tận trí cùng loại hoặc chánh kiến của bậc vô học (aśaikṣī samyagdrṣṭi) mà không phải là vô sinh trí bởi vì trong trường hợp hành giả bị thối thất vì không còn là bất động thì sẽ không thể khởi được vô sinh trí.

(Hỏi) Có phải các A-la-hán thuộc chủng tánh bất động không có chánh kiến vô học không?

(Đáp) Vẫn có nhưng không nói đến. Tất cả A-la-hán đều có chánh kiến vô học. Đối với A-la-hán bất động, sau vô sinh trí này lại sinh khởi tiếp vô sinh trí khác hoặc có khi là chánh kiến vô học.

(Hỏi) trước đây có nói đến bốn quả, vậy đó là những quả gì?

(Đáp) Đó là các quả của “đời sống tu hành” (śrāmaṇya, sa-môn tánh).

(Hỏi) Sa-môn tánh là gì? Quả của nó là gì? Các quả này có bao nhiêu loại khác nhau?

Tụng đáp:

淨道沙門性  
此有八十九

有為無為果  
解脫道及滅。

[Tịnh đạo là Sa-môn tánh;

Quả là pháp hữu vi và vô vi;

Có tám mươi chín loại

Giải thoát đạo và diệt.]

Luận: Sa-môn tánh là đạo vô lậu. Nhờ thánh đạo này, nhờ vào Sa-môn tánh (śrāmaṇayogāt) nên mới trở thành một Sa-môn (śrāmaṇa), có nghĩa là một con người tịch tĩnh hoặc chấm dứt (śamyati) các phiền não (Dhammpada, 265).

Như kệ kinh (Madhyma, 48, 1) nói: “Được gọi là Sa-môn vì làm tĩnh lặng tất cả các pháp ác, bất thiện, dẫn đến luân hồi, tạo ra sự tái sinh và giữ được như thế cho đến khi già và chết.”

Di sinh vì không làm tĩnh lặng các phiền não một cách rốt ráo nên không phải là Sa-môn thực sự (paramārthaśrāmaṇa).

Sa-môn quả là các pháp hữu vi và vô vi. Kệ kinh nói có bốn loại khác nhau nhưng thật ra có đến tám mươi chín loại.

(Hỏi) Tám mươi chín quả Sa-môn này là gì?

(Đáp) Đó là các Giải thoát đạo cùng với các diệt pháp. Có tám Vô gián đạo và kế tiếp là tám Giải thoát đạo dành cho sự đoạn trừ các phiền não thuộc kiến đoạn. Có tám mươi một Vô gián đạo để đoạn trừ các phiền não thuộc tu đoạn, tức là chín đạo (mārgas) được dùng để đoạn trừ chín nhóm phiền não ở mỗi một trong chín địa. Đối với giải thoát được cũng như vậy.

Tám mươi chín Vô gián đạo tạo thành Sa-môn tánh.

Tám mươi chín Giải thoát đạo là quả hữu vi của Sa-môn tánh, là đẳng lưu quả và sử dụng quả của Sa-môn tánh.

Sự đoạn trừ hoặc trạch diệt (pratisamkhyānirodha) tám mươi chín nhóm phiền não là quả vô vi của Sa-môn tánh, là sử dụng quả của Sa-môn tánh.

Như vậy, có tất cả tám mươi chín quả của Sa-môn tánh.

(Hỏi) Nếu chủ trương này là đúng thì không thể nào làm cho lời dạy của Thế tôn được hoàn mãn (upasamkhyāna)?

Tụng đáp:

五因立四果  
集斷得八智

捨曾得勝道  
頓修十六行。

[Năm nhân lập thành bốn quả

Là Xả tăng đạo, đắc thắng đạo,

Tập đoạn, đắc tám trí,

Và đôn tu mười sáu hành tướng.]

Luận: Các giai đoạn của con đường đoạn trừ phiền não (prahāṇamārga) mà ở đó có năm nhân tụ hội đã được Thế tôn định nghĩa như là các quả. Đây là chủ trương của bốn tông.

(Hỏi) Năm nhân này là gì?

(Đáp) Năm nhân là (1 - 2) xả bỏ hướng đạo đắc được quả đạo; (3) đắc được (prāpti) sự đoạn trừ toàn bộ (sarvasyaikaprāptilābha, tổng tập đoạn); (4) đắc được trong một lần cả tám trí, tức bốn pháp trí và bốn loại trí; (5) đắc được mười sáu hành tướng là vô thường, v.v..

Năm nhân này đều có đủ trong mỗi một bốn quả,

(Hỏi) Nếu chỉ có đạo vô lậu có tên là Sa-môn tánh thì hai quả (Nhất lai và bất hoàn) khi đắc được nhờ vào đạo hữu lậu thì làm sao có thể nói là thuộc về Sa-môn quả?

Tụng đáp:

世道所得斷  
無漏得持故

聖所得雜故  
亦名沙門果。

[Sự đoạn diệt phiền não đắc được do thế đạo

Kết hợp với sự đoạn diệt do thánh đạo

Và được vô lậu đắc gìn giữ

Cho nên cũng gọi là Sa-môn quả.]

Luận: Quả Nhất lai và quả bất hoàn nếu đắc được nhờ vào đạo hữu lậu thì không phải chỉ là những sự đoạn trừ (trạch diệt) xuất phát từ Tu đạo thuộc về hữu lậu; mà thật ra chúng còn là một quả đoạn trừ (đoạn quả) của kiến đạo. Sự đoạn trừ thứ hai này không thể tách rời với sự đoạn trừ thứ nhất; bởi vì trong các quả Nhất lai và bất hoàn vốn đã có sự hoạch đắc (prāpti) về tổng tập đoạn - một phần là các phiền não thuộc kiến đoạn và một phần là các phiền não thuộc tu đoạn.

Chính vì thế mà kinh nói: “Quả Nhất lai là gì? - Là sự đoạn trừ ba kiết sử thân, giới, nghi (satkāya, śīlavrata, vicikitsā) thuộc về kiến đoạn và là sự giảm trừ tham, sân, si (kāma, dveṣa, moha). - Quả bất hoàn là gì? - Là đoạn năm kiết sử ở dưới (avarabhāgīya, hạ phần).”

Hơn nữa, sự đoạn trừ đắc được từ thế tục đạo (tức sự đoạn trừ sáu nhóm phiền não trong trường hợp của Nhất lai, v.v.) được gìn giữ (samdhāryate) bởi ly hệ đắc vô lậu, cũng giống như trường hợp thánh giả Nhất lai và bất hoàn nhờ có ly hệ đắc vô lậu này mà không thể mạng chung khi bị thối thất: Họ có thể đánh mất phẩm tánh của mình nhưng lại đắc trở lại trước khi chết.

所說沙門性  
亦名為梵輪

亦名婆羅門  
真梵所轉故

於中唯見道  
由速等似輪

說名為法輪  
或具輻等故。

[Sa-môn tánh được nói đến

Còn gọi là Sa-la-môn,

Còn gọi là Phạm luân,

Vì do chân Phạm chuyển vận;

Trong đó chỉ có kiến đạo

Được gọi là pháp luân

Vì nhanh chóng, v.v., giống như bánh xe

Hoặc vì có đủ tám xe, v.v.]

Luận: Sa-môn tánh chính là Bà-la-môn tánh (brāhmaṇya) bởi vì nó loại trừ phiền não; cũng chính là bánh xe của Phạm vương (Brahmacakra, Phạm luân).

Thế tôn là Phạm vương (Brahmā) vì ngài thành tựu được Bà-la-môn tánh tối cao (phạm đức vô thượng). Thật vậy, kinh (Madhyama, 34, 12; Saṃyukta, ii, 27) nói: “Đức Thế tôn này là Phạm vương”; kinh còn nói rằng Thế tôn là tịch tĩnh (śānta) và thanh lương (śītībhūta).

Bánh xe (cakra) này thuộc về ngài; vì thế bánh xe này là của Phạm vương bởi vì chính Phạm vương làm cho bánh xe này vận hành.

Kiến đạo (darśanamārga) vốn có thể tánh của một bánh xe (cakraratna, luân bảo) cho nên được gọi là Pháp luân.

(Hỏi) Tại sao kiến đạo lại có thể tánh của một bánh xe?

(Đáp) (1) Bởi vì kiến đạo vận hành nhanh chóng: Nó có thể liễu tri các thánh đế trong mười lăm sát-na của tâm; (2) bởi vì nó xả bỏ một nơi này và chiếm thủ một nơi khác (tyajanakramaṇa): Xả bỏ Vô gián đạo và chiếm thủ Giải thoát đạo; (3) bởi vì nó chế ngự các pháp chưa được chế ngự và hàng phục các pháp đã được chế ngự (ajitajayajitādhyāvasana), chế ngự các phiền não

nhờ vào Vô gián đạo bằng cách chặt đứt sự hoạch đắc các phiền não này; hàng phục các phiền não đã được Giải thoát đạo trấn áp bằng cách đắc được sự ly hệ đối với các phiền não này; (4) bởi vì nó có thể chuyển vận lên xuống, tức có khi là Vô gián đạo, có khi là Giải thoát đạo, có khi duyên Dục giới, có khi duyên các giới khác cao hơn.

Tôn giả Diệu âm (Bhadanta Ghoṣaka) nói rằng giống như bánh xe có tám xe, v.v., thánh đạo cũng có tám chi, v.v. nên gọi là “luân”: Chánh kiến (samyagdr̥ṣṭi), chánh tư duy (samyakṣaṃkalpa), chánh cần (samyagvyāyāma), chánh niệm (samyaksmṛti) giống như tám xe; chánh ngữ (samyagvāc), chánh nghiệp (samyakkarmānta), chánh mạng (samyagājīva) giống như trục xe; chánh định giống như vành xe.

(Hỏi) Căn cứ vào cái gì để nói rằng pháp luân chính là kiến đạo?

(Đáp) Kinh (Āgama) nói rằng vào lúc kiến đạo sinh khởi ở Kiền-trần-na (Kaundinya), v.v., thì (chư thiên) đều nói rằng bánh xe chánh pháp đã được chuyển.

(Hỏi) Tại sao kiến đạo được gọi là ba chuyển (triparivarta) và mười hai hành tướng ()?

(Đáp) Tỳ-bà-sa nói: Ba chuyển là (1) đây là khổ thánh đế, (2) khổ thánh đế phải được liễu tri (ung biến tri), (3) khổ thánh đế được liễu tri (dĩ biến tri). Trong mỗi một lần chuyển lại phát sinh riêng các hành tướng là sự nhìn thấy (cakṣus, nhãn), trí (jñāna), minh (vidyā), và giác (buddhi). Tổng cộng cả ba lần chuyển có tất cả mười hai hành tướng (ākāra).

Đối với các thánh đế khác cũng như vậy: Đây là tập thánh đế, v.v..

Vì các chuyển và các hành tướng đều giống nhau đối với mỗi thánh đế cho nên nói rằng pháp luân có ba chuyển và mười hai hành tướng chứ không phải mười hai chuyển và bốn mươi tám hành tướng. Cũng giống như “bài giảng về hai pháp” (dvayadeśanāvat) là một bài giảng về một số lượng lớn các pháp vận hành nhờ vào hai pháp (nhãn và sắc, nhĩ và thanh, v.v.); cũng giống như khi một người “giỏi bảy việc” là hàm ý người này tài giỏi trong rất nhiều trường hợp có bảy việc.

Theo thứ tự trên, ba chuyển tương xứng với kiến đạo, tu và vô học đạo (darśanamārga, bhāvanāmārga, asaikṣamārga). Đây là giải thích của Tỳ-bà-sa.



(Hỏi) Nếu nói như vậy, kiến đạo sẽ không có ba chuyển và mười hai hành tướng thì làm thế nào pháp luân có thể là kiến đạo?

(Đáp) Cần phải hiểu rằng pháp luân chính là bài thuyết này (dharmaparyāya), tức bài thuyết pháp ở thành Bénarēs đã làm vận chuyển (pravartana) bánh xe chánh pháp, bài thuyết pháp có đủ ba chuyển và mười hai hành tướng: Có ba chuyển vì đã làm cho các thánh đế vận chuyển ba lần [(a) đây là khổ, tập, diệt, đạo; (b) điều này phải được liễu tri; (c) điều này được liễu tri, đoạn trừ, chứng đắc, tu tập]; có mười hai hành tướng vì đã quán xét mỗi thánh đế dưới ba hành tướng [(a) thể tánh của các đế (satyasvarūpa); (b) tác dụng của các đế; (c) sự đạt đến tác dụng này].

Khi nói “làm vận chuyển” bài pháp này có nghĩa là bài pháp này đã vận hành (gamana), đã được ném (preraṇa) vào sự hiểu biết của người khác (parasamtāne); bài pháp này đi vào sự hiểu biết của người khác có nghĩa là nó làm cho người khác hiểu được nó (arthajñāpana).

Hoặc chính tất cả thánh đạo, tức kiến đạo, Tu đạo và vô học đạo, đều là pháp luân bởi vì nó đi thâm nhập vào sự hiểu biết của những người có tín tâm (vineya). Nếu kinh nói rằng bánh xe được vận chuyển (pravartita) khi () chúng được kiến đạo thì chính tiếp đầu ngữ pra đã hàm nghĩa là sự khởi đầu của hành động: pravartita có nghĩa là cái bắt đầu vartita. Khi kiến đạo được sinh khởi trong sự hiểu biết của người khác, trong sự hiểu biết của Kaundinya thì bánh xe chánh pháp bắt đầu được chuyển động, bắt đầu được ném vào sự hiểu biết của người khác.

(Hỏi) Có bao nhiêu quả Sa-môn đắc được ở mỗi giới?

Tụng đáp:

三依欲後三  
無聞無緣下

由上無見道  
無厭及經故。

[Ba quả ở Dục giới,

Quả cuối cùng ở cả tam giới

Do thượng giới không có kiến đạo

Vì không có nghe, không duyên hạ giới,

Không có chán ghét và không sợ hãi.]

Luận: Ba quả chỉ đắc được ở Dục giới, chứ không phải ở các nơi khác. Điều này có nghĩa chỉ đắc được bởi các chúng sinh sinh ở Dục giới. Quả A-la-hán đắc được ở cả tam giới.

(Hỏi) Hai quả đầu tiên vì thánh giả chưa ly dục nên nói rằng không đắc được ở thượng giới; nhưng đối với quả thứ ba, tại sao cũng không đắc được ở thượng giới?

(Đáp) Vì ở bên trên Dục giới không có kiến đạo. Vì không có kiến đạo cho nên một người vốn đã xả ly Dục giới (virakta) và tái sinh vào một cõi trời cao hơn không thể đắc được quả bất hoàn.

(Hỏi) Tại sao ở đó không có kiến đạo?

(Đáp) Vì ở Vô sắc giới không có sự nghe pháp (śravaṇa); vì kiến đạo chỉ duyên Dục giới.

Ở Sắc giới thì dị sinh hoàn toàn đắm trước vào sự an lạc của định: Tất cả khổ thọ đều không có ở đó; vì thế sự yếm ly (saṃvega) cũng không thể có ở đó; và người ta chỉ có thể nhập vào thánh đạo khi có sự yếm ly.

Hơn nữa, kinh đã nói: “Năm hạng người (bồ-đặc-già-la) - tức trung bát Niết-bàn là hạng đầu tiên và thượng lưu là hạng cuối cùng - thông đạt ở xứ này và thành tựu ở xứ kia.”

Ở đây khi nói “thông đạt” là nhằm chỉ cho sự lập thành thánh đạo ) bởi vì thánh đạo là phương tiện (upāya) của Niết-bàn. Vì thế thượng giới nhất định không có kiến đạo.

## ***Phần 24***

Phần trên có nói nếu A-la-hán thuộc loại bất động (akopya) thì sau thánh trí sẽ sinh khởi vô sinh trí (anutpādañāna); có phải nói như vậy là hàm ý vẫn có sự khác nhau giữa các A-la-hán thuộc hàng dự lưu, v.v.?

(Đáp) vẫn có sự khác nhau.

(Hỏi) Khác nhau như thế nào?

Tụng đáp:

阿羅漢有六	謂退至不動
前五信解生	總名時解脫
後不時解脫	從前見至生.

[A-la-hán có sáu hạng

Là thời pháp cho đến bất động.

Năm hạng đầu sinh từ tín giải,

Đều gọi là thời giải thoát.

Hạng cuối là bất thời giải thoát.

Sinh từ Kiến chí trước đó.]

Luận: Kinh (Madhyama, 30, 4; Saṃyukta, 33, 10) nói có sáu loại A-la-hán là Thối pháp (parihāṇadharman), Tư pháp (cetanādharmān), Hộ pháp (anurakṣaṇādharmān), An trụ (sthitākampya), Kham đạt pháp (prativedhanādharmān), Bất động pháp (akopyadharmān).

Năm loại đầu sinh từ loại tín giải (śraddhādhimukta). Sự giải thoát về tâm (cetovimukti) của năm loại A-la-hán này mang tính chất thời cơ (samayikī) và đáng ưa (kāntā) bởi vì họ luôn luôn giữ gìn sự giải thoát này. Vì thế các A-la-hán này được gọi là Thời giải thoát (samayavimukta). Phải tùy thuộc vào (apekṣa) thời cơ thì các hạng A-la-hán này mới được giải thoát (vimukta); vì thế tên gọi trên đây (samayavimukta) đã được lập thành bằng cách lược bỏ một từ ở giữa (sơ ngôn) là apekṣa (đãi), cũng giống như khi nói “bình bọ” (ghṛtaghaṭa) là để chỉ cho cái bình đựng bọ.

Đối với hạng A-la-hán này, sự tu định (samādhisammukhibhāva) phải tùy thuộc vào thời cơ, tức phải đợi đến khi có các vật dụng cần thiết (upakaraṇa), khi không mang bệnh và có được nơi tu tập.

Sự giải thoát của các A-la-hán Bất động không thể bị lay động bởi vì họ không thể thôi thất sự giải thoát này; vì thế họ có tên là Bất động. Họ còn được gọi là Bất thời giải thoát (asamayavimukta). Họ nhập định tùy theo ý muốn của mình cho nên được giải thoát mà không phải tùy thuộc vào thời cơ (samaya).

Samaya Còn có nghĩa là thời gian; có nghĩa là năm loại A-la-hán đầu tiên còn bị thối đọa từ sự giải thoát này (vimukti) vì thế họ thuộc loại “được giải thoát trong một thời gian” (kālatara, tạm thời giải thoát) trong khi loại thứ sáu không còn bị thối đọa và đã được giải thoát vĩnh viễn (atyanvimukti) vì thế gọi là Bất thời giải thoát.

Các A-la-hán này sinh khởi từ loại Kiến chí (dṛṣṭiprāpta).

(Hỏi) Sáu loại A-la-hán nói trên có các chủng tánh này (gotra) ngay từ đầu hay chỉ mới đắc được sau này?

Tụng đáp:

有是先種性                      有後練根得。

[Có trường hợp đắc ngay từ đầu,

Có trường hợp đắc sau khi luyện căn.]

Luận: Có trường hợp ngay từ đầu đã là Tư pháp A-la-hán (cetanādharmān); có trường hợp sau khi đã là Thối pháp A-la-hán thì phải làm cho các căn thanh tịnh hoặc viên mãn (uttāpana) căn mới trở thành Tư pháp. Và cứ tiếp tục như thế.

(1) Thối pháp A-la-hán là A-la-hán còn bị thối đọa và không phải là Tư pháp, v.v., cũng không phải là Kham đạt pháp (prativedhanādharmān).

(2) Tư pháp A-la-hán là A-la-hán còn phải kết thúc sự tồn tại của mình (cetayitum), và không phải là Hộ pháp (anurakṣaṇādharmān), v.v..

(3) Hộ pháp A-la-hán là A-la-hán còn phải phòng hộ.

(4) An trụ A-la-hán là A-la-hán không bị lay động khi không có các nhân thối đọa mạnh mẽ (thắng thối duyên), ngay cả khi không có sự phòng hộ, có nghĩa là vẫn trụ lại ở quả. Họ là những A-la-hán không tăng tiến (vardhayitum) vì không bị thối đọa, và không có gia hành (abhiyoga).

(5) Kham đạt pháp A-la-hán (prativedhanādharman = prativedhanābhavya) là A-la-hán không cần gia hành (abhiyoga) mà vẫn có thể “đạt đến” (prativeddhum) loại Bất động A-la-hán.

(6) Bất động A-la-hán là A-la-hán không còn bị thối đọa.

Hai loại đầu tiên, khi còn thuộc hàng hữu học, đã thiếu sự nỗ lực liên tục và mãnh liệt (sātaya, satkṛtyaprayoga); loại thứ ba chỉ có sự nỗ lực liên tục; loại thứ tư chỉ có sự nỗ lực mãnh liệt; loại thứ năm có cả hai loại nỗ lực nhưng căn lại muộn độn; chỉ có loại thứ sáu có cả hai loại nỗ lực và lợi căn.

Thối pháp A-la-hán không nhất định phải bị thối đọa; và các loại sau đó cũng như vậy: Kham đạt A-la-hán không nhất định phải “đạt đến” (quả vị Bất động A-la-hán). Sở dĩ các thánh giả này có tên gọi khác nhau bởi vì có thể có trường hợp họ còn bị thối đọa, v.v.. Vì nguyên tắc này (Vibhāṣā, 62, 4) đã được thừa nhận cho nên có thể kết luận rằng cả sáu loại A-la-hán đều có thể hiện hữu ở tam giới.

Tuy nhiên nếu theo giả thiết Thối pháp A-la-hán là A-la-hán nhất định bị thối đọa, v.v., và Kham đạt A-la-hán là A-la-hán nhất định phải đạt đến thì kết luận trên sẽ bị thay đổi: (1) Sáu loại A-la-hán đều có ở Dục giới; (2) chỉ có hai loại An trụ và Bất động A-la-hán ở các giới trên (thượng giới) bởi vì ở đó không có (a) sự thối đọa (parihāṇi) vì thế không có Thối pháp A-la-hán và Hộ pháp A-la-hán bởi vì sẽ không có việc phòng hộ thối thất; (b) cũng không có tư (cetanā) vì không có Tư pháp A-la-hán; (c) cũng không có sự làm viên mãn các căn vì thế không có Kham đạt A-la-hán bởi vì hàng A-la-hán này phải rèn luyện các căn thật mãnh lợi mới có thể “đạt đến”, mới có thể trở thành Bất động A-la-hán.

(Hỏi) Trong năm loại đầu, loại nào thối đọa từ chủng tánh và loại nào thối đọa từ quả?

Tụng đáp:

四從種性退 五從果非先

[Bốn loại thối đọa từ chủng tánh;

Năm loại từ quả; không thối đọa từ (chủng tánh và quả) đầu tiên.]

Luận: Bốn loại A-la-hán [từ Tư pháp cho đến Kham đạt] bị thối đạo từ chủng tánh; năm loại A-la-hán [từ Thối đạo cho đến Kham đạt] cũng bị thối đạo từ quả.

Tuy nhiên không có trường hợp thối đạo từ chủng tánh và quả đầu tiên:

(1) Thánh giả A-la-hán không bị thối đạo từ chủng tánh đầu tiên, tức chủng tánh đã đắc được trước khi trở thành A-la-hán bởi vì chủng tánh này đã được làm cho kiên cố (dṛḍhīkṛta) bởi hữu học đạo và vô học đạo. Thánh giả hữu học không thối đạo từ chủng tánh đầu tiên vì chủng tánh này đã được thể tục đạo và xuất thế đạo làm cho kiên cố. Không thể có trường hợp bị thối đạo từ loại chủng tánh đã đắc được nhờ luyện căn (uttāpanāgatāt tu parihīyate).

(2) Thánh giả không thối đạo từ quả đầu tiên đã đắc được, nhưng có thể thối đạo từ các quả khác. Như vậy họ sẽ không bị thối đạo từ quả dự lưu.

Theo hai nguyên tắc trên sẽ có (1) ba trường hợp có thể xảy ra đối với hàng Thối pháp A-la-hán: Họ có thể đắc được Niết-bàn mà vẫn còn giữ nguyên chủng tánh của mình (trụ tự vị nhị bát Niết-bàn), hoặc có thể làm viên mãn các căn (tăng tiến căn), hoặc có thể thối đạo và trở lại hàng hữu học (thối trụ học); (2) bốn trường hợp có thể xảy ra đối với hàng Tư pháp A-la-hán: Ba trường hợp giống như ở trên, cộng thêm trường hợp có thể bị thối đạo và trở lại hàng Thối pháp A-la-hán; (3) và tiếp theo là năm, sáu và bảy trường hợp có thể xảy ra đối với các hàng Hộ pháp, An trụ và Kham đạt A-la-hán (tức cộng thêm các trường hợp: hoặc trở lại hàng Tư pháp A-la-hán, v.v.) (Vibhāṣā 62, 5).

Khi một A-la-hán trở lại hàng hữu học sẽ trụ ở chủng tánh giống như chủng tánh đầu tiên của mình. Nếu không phải như vậy thì khi đắc được một chủng tánh cao hơn, lẽ ra thánh giả chỉ có tăng tiến chứ không có thối đạo.

(Hỏi) Tại sao không thể thối đạo từ quả đầu tiên?

(Đáp) Bởi vì các phiền não thuộc Kiến đoạn không có sở y (avastuka = anadhiṣṭhāna): Thật vậy, khi có căn là hữu thân kiên (satkāyadṛṣṭi) thì các phiền não mới hiện hữu với ngã (ātman) làm sở y (ātmādhiṣṭhānapravṛtta, ngã xứ chuyển); nhưng ở trường hợp này thì không có ngã.

(Hỏi) Như vậy có phải các phiền não này có sở duyên (ālambana) là một sự vật không hiện hữu?

(Đáp) Không phải. Chúng vẫn có cảnh là các đế, (chúng vẫn quán sát các thủ uẩn là vô thường, v.v.); vì thế không phải sở duyên của chúng là một sự vật không hiện hữu; tuy nhiên chúng không thể duyên các cảnh này một cách chính xác (vitathāmbana, bất như thực duyên).

(Hỏi) Các phiền não thuộc tu đoạn khác nhau ở điểm nào khi mà chúng cũng duyên cảnh không chính xác giống như các phiền não thuộc kiến đoạn?

(Đáp) Chúng vẫn khác với các phiền não thuộc kiến đoạn. Người ta thấy rõ rằng ý tưởng về ngã (ātmadr̥ṣṭi) mê chấp các thực pháp như sắc (rūpa), v.v. - vốn không phải là “ngã”, không phải là “ngã tướng” - có các hành tướng của một thực thể có tạo tác, có cảm thọ, có các hành tướng của một đấng Đại tự tại (Īsvara). Và các loại kiến khác như Biên chấp kiến (antagrāhadr̥ṣṭi), v.v., cũng hiện hữu được nhờ lấy chính ngã tướng này (ātmatva) làm sở y; như vậy sở y của chúng là không thực hữu (y vô sự hoặc), có nghĩa là chúng không có sở y. Trái lại, các phiền não khác với các phiền não thuộc kiến đoạn, tức các phiền não được đoạn trừ bởi Tu đạo (bhāvanā) như tham, sân, mạn, nghi lại có tính chất nhiễm trước, chán ghét, thỏa mãn, mê mờ đối với sắc pháp (rūpa), v.v.; vì thế nếu nói một cách tuyệt đối thì chúng vẫn có sở y. Bởi vì các cảnh đáng ưa (amanāpa, khả ý), không đáng ưa, v.v., của chúng vẫn thực hữu; trong khi đó vẫn không hề có dấu vết của ngã, ngã sở, Đại tự tại, v.v..

Một giải thích khác cho rằng các phiền não thuộc tu đoạn có một sở y nhất định (pratiniyata), mang một tính chất rõ ràng như đáng ưa, không đáng ưa, v.v.. Trong khi đối với các phiền não thuộc kiến đoạn thì không có một sở y nhất định nào mang các tính chất của ngã hoặc ngã sở; vì thế chúng không có sở y.

Một điểm khác nữa là đối với hàng thánh giả (Ārya = Śaikṣa) không suy nghĩ (upanidhyāyati = samtīrayati, thâm lự) thì các phiền não thuộc tu đoạn có thể khởi dậy do bị thất niệm; nhưng các phiền não này không thể khởi dậy ở hàng thánh giả có thâm lự. Cũng giống như trường hợp tưởng lầm sợi dây là con rắn nếu không quán sát kỹ (Vibhāṣā, 8, 1); [cũng giống như khi thiếu sự chú ý thì người ta sẽ quên mất tính chất siêu hình của các sự vật khả ý là vô thường, khô, v.v.]. Trái lại sự sai lầm của ngã kiến không thể khởi dậy ở các thánh giả không thâm lự bởi vì loại tà kiến này chỉ là một sản phẩm của sự suy đạc (samtīrakatvāt).

Như vậy thánh giả không thể thối đạo từ sự đoạn trừ các phiền não mà họ đã đoạn được nhờ vào kiến đạo (thánh kiến đoạn).

Các luận sư Kinh bộ nói rằng thánh giả không còn bị thối đạo từ quả vị A-la-hán. Và ý kiến của họ thì chính xác về cả giáo chứng cũng như lý chứng.

### 1. Giáo chứng:

Kinh (Madhyamāgama, 23, 12; Saṃyutta, iv, 25) nói: “Này các Bì-sô, cái được đoạn trừ chính là cái được đoạn trừ bởi thánh tuệ”.

Kinh (Madhayama, 51, 18; Saṃyukta, 8, 16; Saṃyutta, iv, 25) nói: “ta tuyên bố rằng hàng hữu học cần phải tu bất phóng dật”. Thế tôn không nói điều này đối với hạng A-la-hán.

Chắc chắn là Thế tôn có nói: “Này A-nan, ta tuyên bố rằng ngay cả đối với A-la-hán thì các thứ tư hữu và danh vọng cũng là nguyên nhân của chương ngại”. Trong khi đó kinh (Madhyamāgama, 49, 21; Saṃyutta, i, 239) lại nói rõ rằng nếu A-la-hán bị thối đạo thì đó chỉ là thối đạo từ Hiện pháp lạc trú (dṛṣṭadharmasukhavihāra): “Về sự giải thoát của tâm thuộc loại bất động (akopyā cetovimukti, bất động tâm giải thoát), [một sự giải thoát] được làm hiện khởi qua thân (thân tác chứng), thì ta tuyên bố rằng nhất định không còn sự thối đạo từ nó”.

Nhưng Tỳ-bà-sa trả lời rằng Thế tôn chỉ nói không bị thối đạo từ tâm giải thoát thuộc loại bất động; do đó vẫn có trường hợp thối đạo khi sự giải thoát này có tính chất tạm thời (sāmayikī). Chúng tôi đồng ý rằng vẫn có sự thối đạo từ loại tâm giải thoát tạm thời. Tuy nhiên, sự giải thoát này là gì? Có phải đó là quả A-la-hán (ứng quả tánh) như các ông nghĩ? Và chẳng lẽ không thể tin rằng khi nói “tạm thời giải thoát” là Thế tôn có ý chỉ cho các tầng thiên thuộc thế tục sao?

Loại thiên định (đăng trì) bao hàm các tầng thiên căn bản, khi được tu chứng trong một số trường hợp nào đó - chẳng hạn như ở một nơi không có tiếng ồn, v.v., - vẫn được gọi tên là “sự giải thoát tạm thời” (sāmayikī, thời giải thoát); và nó còn có tên là “sự giải thoát đáng ưa” (kāntā, ái giải thoát) bởi vì mỗi lần bị thối thất thì người ta vẫn mong cầu có lại (kāmanīya) để thọ hưởng các pháp lạc (dṛṣṭadharmasukhavihāra). Có luận sư khác (Bhadanta Rāma) nói rằng loại thiên định này có tên là “Sự giải thoát tạm thời” bởi vì vốn là hữu lậu nên nó thuộc về nhóm các pháp “còn được ham muốn”.



Trái lại, loại giải thoát tạo thành phẩm tánh A-la-hán không có tính chất tạm thời vì được hoạch đắc thường xuyên (nityānugatatvāt; prāṭiyogena); nó cũng không còn là loại “đáng ưa” bởi vì người ta không thể tìm kiếm trở lại (prāthanīya) loại giải thoát này. Nếu như còn có trường hợp bị thối đọa từ phẩm tánh A-la-hán thì tại sao Thế tôn lại nói rằng A-la-hán chỉ có thể thối đọa từ Hiện pháp lạc trụ? Vì thế loại tâm giải thoát bất động thuộc về tất cả các A-la-hán.

Một vị A-la-hán thối thất Hiện pháp lạc trụ khi vị này đánh mất sự tự tại đối với thiền định vì bị lợi dưỡng làm cho tán tâm (vyākṣipta); và đây là trường hợp của các hàng A-la-hán độn căn. Nếu thuộc hàng lợi căn thì một A-la-hán không thể thối thất Hiện pháp lạc trụ. A-la-hán thối thất Pháp lạc được gọi là Thối pháp (parihānadharman); và không thối thất pháp lạc thì gọi là Bất thối pháp (aparihānadharman). Các trường hợp của Tư pháp, v.v., cũng được giải thích giống như vậy.

(Hỏi) Bất thối pháp, An trụ và Bất động khác nhau như thế nào?

(Đáp) Loại thứ nhất chưa làm cho các căn trở nên viên mãn (anuttāpanāgata): Các căn này vốn đã mãnh lợi ngay từ đầu; loại thứ ba đã làm cho các căn trở nên viên mãn: Cả hai loại này không còn thối đọa từ các loại thiền định (samādhivīśeṣa, thù thắng đẳng chí) đã đắc được. Loại thứ hai không còn bị thối đọa từ các phẩm tánh mà họ đang an trụ; nhưng họ không thể khởi các phẩm tánh khác (guṇavīśeṣa) hoặc nếu có khởi thì vẫn có thể bị lay động (tasmāt tu kampate). Đó là sự khác nhau của ba loại thánh giả này.

(Hỏi) Tuy nhiên trong trường hợp của Kiều-ma-ka (Āyusman Godhika), tại sao không bị thối thất quả A-la-hán?

(Đáp) Khi còn thuộc hàng hữu học, vì còn quá nhiều mong cầu (āsvādanā) và độn căn nên Kiều-ma-ka đã nhiều lần bị thối thất loại giải thoát tạm thời: Vì lòng chán ghét (saṃvega; yếm trách) nên Kiều-ma-ka đã tự hại mình bằng dao. Do không luyến tiếc thân mạng nên đã đắc quả A-la-hán ngay khi mạng chung và đã nhập được Niết-bàn. Vì thế Kiều-ma-ka không bị thối thất quả A-la-hán.

Kinh Tăng thập (Daśottara) nói: “Có một pháp nên khởi (utpādayitavya) là thời ái tâm giải thoát. Có một pháp nên chứng là Bất động tâm giải thoát”.

Nếu thời ái tâm giải thoát là phẩm tánh của A-la-hán và vì thế phẩm tánh này sẽ có hai loại thì tại sao trong các kinh điển chỉ có kinh Tăng thập đề cập

đến hai lần loại phẩm tánh này dưới hai tên gọi khác nhau? Hơn nữa, không có kinh nào nói rằng “nên khởi phẩm tánh A-la-hán” mà chỉ nói là “nên chứng phẩm tánh A-la-hán”.

Có phải các ông sẽ nói rằng phẩm tánh A-la-hán khi kết hợp với các căn muội độn (mṛdvindriyasamgrhīta) tất sẽ sinh khởi? Các ông muốn ám chỉ điều gì khi nói như vậy? Có thể “khởi” được phẩm tánh A-la-hán không? Nếu được thì loại phẩm tánh A-la-hán kết hợp với các căn mãnh lợi cũng sẽ phải được sinh khởi. Loại phẩm tánh A-la-hán thứ nhất còn được sinh khởi huống hồ là loại phẩm tánh A-la-hán thứ hai.

Vì thế sự giải thoát tạm thời không phải là phẩm tánh A-la-hán.

(Hỏi) Nếu vậy, tại sao kinh lại nói đến loại A-la-hán thuộc “thời giải thoát” (samayavimukta)?

(Đáp) Đó là trường hợp A-la-hán vì độn căn nên phải tùy thuộc vào các thời cơ có liên quan đến sự hiện khởi của định. Trái với trường hợp này là loại A-la-hán thuộc “bất thời giải thoát”.

Theo A-tỳ-đạt-ma, có ba nguyên nhân (sthāna, xứ) phát sinh dục tham (kāmarāga): (1) Tùy miên dục tham chưa được hoàn toàn liễu tri (prajñāta, biến tri), chưa được đoạn trừ; (2) các pháp hiện khởi thuận lợi cho sự bộc phát của dục tham; (3) có sự phán đoán sai lạc (ayoniśomanasikāra, phi lý tác ý). [Nhưng trong trường hợp của A-la-hán thì không thể có tất cả các nguyên nhân này.]

Có phải người ta sẽ nói rằng A-tỳ-đạt-ma chỉ nói đến loại dục tham do toàn bộ các nhân này sinh khởi (paripūrṇakāraṇa) [trong lúc vẫn có trường hợp dục tham sinh khởi mà không cần phải có đủ các nhân (aparipūrṇakāraṇa), tức chỉ nhờ vào lực của ngoại duyên (viṣaya)]. Tuy nhiên, có loại pháp nào có thể sinh khởi mà không cần phải đủ tất cả các nhân?

## 2. Lý chứng:

Ở A-la-hán có sinh khởi các pháp đối trị lại (pratipakṣa) các phiền não và do thế tánh của các pháp này mà các phiền não bị đưa vào “tình trạng tuyệt đối không còn khả năng sinh khởi” mà trở thành loại pháp vô sinh (anutpattidharman). Như vậy A-la-hán làm sao có thể thối đọa được?

Có phải các ông sẽ nói rằng các pháp như thế không thể sinh khởi ở A-la-hán; rằng các phiền não vẫn tồn tại ở A-la-hán dưới dạng chủng tử và chúng sẽ tạo thành chủng tử của các phiền não chưa được hoàn toàn nhổ bật tận gốc (vĩnh bạt)? Nếu đúng như vậy thì làm sao có thể nói rằng A-la-hán là người đã tận trừ tất cả các lậu hoặc (kṣīṇasrava)? Và nếu không phải là lậu tận thì làm sao có thể nói đó là A-la-hán?

Tuy nhiên Tỳ-bà-sa cho rằng chủ trương về sự không thối đọa của A-la-hán trái ngược với kinh Thán dụ (Angārakarsūpama).

Kinh này (Saṃyutta, iv. 190; Saṃyukta, 43, 14) nói: “Đối với một thánh giả đa văn (Ārya Śrāvaka) y theo một nguyên tắc sống như thế, trải qua thời giờ của mình như thế (evaṃ carata evaṃ viharatas), thỉnh thoảng vì thất niệm vẫn có thể khởi các tâm xấu”. Và vị thánh giả đa văn này không phải là hàng hữu học mà là một A-la-hán bởi vì kinh còn nói thêm: “Trong một thời gian dài tâm của vị này hướng đến sự viễn ly phiền não, .... Tâm của vị này hướng đến Niết-bàn.” Và qua các kinh khác (Anguttara, iv. 224; Saṃyukta, 26, 23) chúng ta cũng biết được rằng các phẩm tánh như “hướng tâm đến sự viễn ly”, v.v., là một trong các sức mạnh của A-la-hán, sức mạnh này còn được khẳng định qua câu kinh: “Tâm của vị này trở nên mát lạnh (sīlībhūta, thanh lương), được tẩy sạch (vāntībhūta), đối với tất cả các pháp vốn là nơi ẩn náu của các lậu hoặc.”

Chúng tôi xin trả lời rằng: Đúng là các kinh có nói như vậy. Tuy nhiên kinh Thán dụ lại có ý chỉ cho hàng hữu học chứ không phải là A-la-hán. Thật vậy, chỉ đối với hàng hữu học kinh mới nói: “Chừng nào những bước đi của các Bí-sô (cāra) còn chưa được “hiểu rõ” (thiện thông đạt) thì phiền não thỉnh thoảng vẫn sinh khởi ở vị này ngay cả khi đang có những bước đi như thế.”

Các luận sư Tỳ-bà-sa chủ trương vẫn có sự thối đọa từ quả vị A-la-hán.

(Hỏi) Chỉ có hạng A-la-hán có sáu loại chủng tánh này hay các hạng thánh giả khác cũng có như vậy? Nếu có thì có thể tu luyện căn không?

Tụng đáp:

學異生亦六

練根非見道。

[Hữu học, dị sinh cũng có sáu loại;

Luyện căn không có ở kiến đạo.]

Luận: Hữu học và dị sinh cũng có sáu chủng tánh như vậy. Các chủng tánh của A-la-hán cũng bắt đầu từ các chủng tánh này.

Các căn có thể được hoàn thiện (indriyasamcāra, luyện căn) ở ngoài kiến đạo chứ không phải trong khi đang đi trên thánh đạo này. Kiến đạo là con đường vận hành rất nhanh chóng (trong toàn bộ mười lăm sát-na) và hành giả không thể thực hiện được loại gia hành cần thiết cho việc hoàn thiện các căn trong suốt thời gian này.

Có trường hợp hoàn thiện các căn là loại dị sinh; nhưng cũng có trường hợp hoàn thiện các căn là loại tín giải (Śraddhādhimuktas).

Một bản kinh được trích dẫn ở trên có nói: “Ta tuyên bố rằng trong bốn loại hiện pháp lạc trụ mà một thánh giả đã đắc được thì thánh giả này có thể thối đạo từ bất kỳ loại nào trong bốn loại này; nhưng đối với tâm giải thoát bất động mà một thánh giả đã chứng đắc thì ta tuyên bố rằng tuyệt đối không thể thối đạo từ loại tâm giải thoát này.”

A-la-hán thối đạo từ các hiện pháp lạc trụ như thế nào?

Tụng đáp:

應知退有三  
佛唯有最後

已未得受用  
利中後鈍三。

[Thối đạo có ba loại:

Đã đắc, chưa đắc, thọ dụng.

Phật chỉ có loại cuối;

Lợi căn có loại giữa và cuối; độn căn cả ba loại.]

Luận: Có ba trường hợp thối đạo:

Thối đạo từ sự hoạch đắc một công đức thù thắng (guṇa) tức là sự thối đạo từ những gì đã đắc được (dĩ đắc thối).

Chưa đắc được một công đức thù thắng tức là sự thối đọa từ những gì chưa đắc được (vị đắc thối).

Chưa làm hiện khởi một công đức thù thắng đã đắc được tức là sự thối đọa từ sự thọ dụng (upabhoga).

Trong số các sự thối đọa này, (1) đức Phật chỉ thối đọa từ sự thọ dụng: [vì nghĩ đến sự an lạc của chúng sinh nên ngài đã ngừng thọ dụng các pháp lạc]; (2) hàng Bất động pháp thối đọa từ sự thọ dụng và từ những gì chưa đắc được: Bởi vì không nhất định đã đắc được các pháp thuộc về các cá nhân thù thắng (pudgalaviśeṣa, thắng kỷ); (3) các A-la-hán không thuộc bất động pháp cũng bị thối đọa từ những gì đã đắc được.

Như vậy sự kiện hàng Bất động pháp bị thối đọa từ sự thọ dụng không tương vi với bản kinh nói trên.

Các luận sư không thừa nhận có sự thối đọa (aparihāṇivādin, vô thối luận giả) nói: “Sự giải thoát vô lậu của tất cả A-la-hán đều là bất động: Nhưng hạng Bất động pháp đã được định nghĩa giống như chúng tôi đã nói ở trên vì thế không thể đưa ra vấn nạn: Hạng Bất động pháp bị thối đọa từ các pháp lạc như thế nào?”

(Hỏi) Thánh giả khi bị thối đọa quả A-la-hán có phải tái sinh không? Khi bị thối đọa, vị này có làm những việc đã không làm khi còn trụ quả không?

Tụng đáp:

一切從果退  
住果所不為

必得不命終  
慚增故不作。

[Chắc chắn khi đang thối quả

Thì không thể mạng chung;

Những gì không làm khi còn trụ quả

Vì tâm tăng trưởng nên cũng không làm.]

Luận: Thánh giả không bao giờ chết ở giai đoạn thối quả. Kinh nói: “Này các Bì-sô, thánh giả đa văn có thể đánh mất chánh niệm, chánh niệm của vị này có thể bị chậm lại. Tuy nhiên vị này có thể nhanh chóng vứt bỏ, làm cho biến mất, hủy diệt, loại trừ [sự thất niệm này]”.

Nếu không phải như vậy thì khi một người đã trở thành A-la-hán nhưng bị thối thất quả mà vẫn có thể bị luân chuyển trong vòng sinh tử thì đời sống tu hành (brahmacarya, phạm hạnh) sẽ không còn có thể làm cho chúng sinh tin tưởng (anāśvāsika).

Một người bị thối quả không làm những việc mà một người trụ quả đã không thể làm. Ngay cả khi bị thối đạo, người này sẽ không làm những điều đi ngược lại với quả, tức những việc làm thuộc phi phạm hạnh (abrahmacarya). Cũng giống như một tráng sĩ có thể bị lay động nhưng không thể té ngã (sūrapraskhalanāpatnavat).

(Hỏi) Sự hoàn thiện các căn có bao nhiêu Vô gián đạo? Bao nhiêu Giải thoát đạo?

Tụng đáp:

練根無學位	九無間解脫
久習故學一	無漏依人三
無學依九地	有學但依六
捨果勝果道	唯得果道故。

[Ở vô học vị, luyện căn có

Chín Vô gián đạo, chín Giải thoát đạo,

Do tập quán lâu ngày; hữu học chỉ có một;

Tất cả đều vô lậu, nương vào con người ở ba châu;

Vô học nương chín địa,

Hữu học chỉ nương sáu địa

Vì xả quả, thắng quả đạo,

Chỉ đắc quả đạo.]

Luận: Hàng kham đạt pháp (prativedhanādharmān) khi hoàn thiện các căn và bước vào chủng tánh của hàng bất động pháp phải phát khởi chín Vô gián đạo (ānantaryamārgas), chín Giải thoát đạo (vimuktamārgas), hoàn toàn giống như hàng hữu học đắc quả A-la-hán [phải xả ly hữu đảnh].

(Hỏi) Tại sao như vậy?

(Đáp) Vì hàng Kham đạt pháp đã quá quen với (abhyasta, quán tập) chủng tánh của hàng độn căn nên không thể chuyển đổi chủng tánh này nếu không có sự nỗ lực mạnh mẽ: Thật vậy, chủng tánh này đã được làm cho kiên cố bởi đạo hữu học và đạo vô học.

Một vị thuộc loại tín giải (Śraddhādhimukta) khi chuyển căn để trở thành loại Kiến chí (Dr̥ṣṭprāpta) thì phải cần đến một Vô gián đạo và một Giải thoát đạo.

Trong cả hai trường hợp đều có một gia hành đạo.

Các Vô gián đạo và Giải thoát đạo này đều thuộc tán vô lậu bởi vì các căn của A-la-hán không thể được chuyển bằng các đạo hữu lậu.

(Hỏi) Các căn có thể được chuyển ở đâu?

(Đáp) Chỉ có con người mới có sự chuyển căn; ở các nơi khác đều không có chuyển căn bởi vì ở đó không có sự thối đạo.

(Hỏi) Hạng hữu học và vô học nương vào các địa nào để chuyển căn?

(Đáp) Hạng vô học nương vào chín địa là Vị chí (anāgāmya), Trung gian (dhyānantara), bốn tầng thiền và ba định Vô sắc, [bởi vì có thể đắc được cùng một quả A-la-hán khi nương vào các địa này].

Hạng hữu học nương vào sáu địa, tức trừ ba định Vô sắc.

(Hỏi) Tại sao?

(Đáp) Khi hàng hữu học hoàn thiện các căn thì lại xả bỏ một quả (sakṛdāgāmi-phala), tức loại quả đã đắc được nhờ con đường của các căn muội độn: Họ xả bỏ Thắng tiên đạo (viśeṣa), tức là sự tiến bộ mà họ đã đắc

được - gia hành đạo, Vô gián đạo, Giải thoát đạo, Thắng tiến đạo - trong khi xả ly các tầng thiền, thì sự tiến bộ đã chứng đắc nhờ các căn muội độn. Họ chỉ đắc một quả duy nhất thuộc về chủng tánh lợi căn, loại quả tạo thành một phần của sự xả ly Dục giới chứ không phải là quả Bất hoàn vốn thuộc về Vô sắc giới.

Hạng A-la-hán vì có các căn hoàn toàn khác nên có đến chín địa.

(Hỏi) Có bao nhiêu loại vô học?

Tụng đáp:

七聲聞二佛                      差別由九根.

[Bảy loại Thanh văn, hai Phật,

Khác nhau do chín căn.]

Luận: Có bảy loại Thanh văn, trong đó năm loại bắt đầu từ thối pháp, cộng thêm loại Bất động pháp; loại này được chia thành hai loại tùy theo trường hợp đó là A-la-hán vốn đã thuộc chủng tánh bất động hay là A-la-hán đắc được chủng tánh này nhờ hoàn thiện các căn.

Hai Phật là Bích chi Phật (Pratyekabuddha, Độc giác) và Phật (đại giác) đều thuộc hàng Bất động.

Như vậy có tất cả chín loại (pudgalas) khác nhau vì có các căn hạ hạ, v.v., khác nhau.

Nói chung tất cả thánh giả đều thuộc một trong bảy loại: (1) Tùy ngôn hành (Śraddhānusārin), (2) Tùy pháp hành (Dharmānusārin), (3) Tín giải (Śraddhādhimukta), (4) Kiến khí (Dṛṣṭprāpta), (5) Thân chứng (Kāyasākṣin), (6) Tuệ giải thoát (Prajñāvimukta), (7) Câu giải thoát (Ubhayatobhāgavimukta).

(Hỏi) Tại sao lập thành bảy loại? Có bao nhiêu sự (dravyatas) khác nhau?

Tụng đáp:

加行根滅定                      解脫故成七  
此事別唯六                      三道各二故.



[Do gia hành, căn, Diệt định,

Giải thoát nên thành bảy loại;

Nếu xét về sự thì chỉ có sáu

Vì mỗi đạo đều có hai loại.]

Luận: (1) Do gia hành (prayoga), như trường hợp của Tùy tín hành và Tùy pháp hành. Lúc đầu, khi còn ở giai đoạn của dị sinh, nhờ có tín (śraddhā) nên loại thứ nhất khi có sự thôi thúc của người khác (parapratyayena, có nghĩa là nghe được “nghĩa”, smṛtyupasthānas, v.v., của người khác) mà đã chú tâm (prayoga) đến các “sự” (artheṣu), có nghĩa là đã chú tâm đến tu và tu (cintābhāvanāsevanāt). Loại thứ hai cũng có sự chuyên tâm như vậy nhưng lại dựa theo (anusāra) pháp, tức giáo pháp về mười hai chi, bằng cách tự mình nương theo (anusarati) các pháp, tức là các giác phần (bodhipākṣikas, v.v).

(2) Do căn, như trường hợp của Tín giải và Kiến chí. Các căn của hai loại này có tính chất muội độn và mãnh lợi khác nhau do tính chất ưu việt (ādhiḱya) của ý chí xuất phát từ Tín (śraddhayā adhimokṣaḥ) trong trường hợp thứ nhất, của tuệ (prajñā) trong trường hợp thứ hai.

3. Do định (samāpatti), như trường hợp của thân chứng bởi vì loại này đã chứng đắc được Diệt định (nirodhasamāpatti).

4. Do giải thoát, như trường hợp của tuệ giải thoát.

5. Do định và giải thoát, như trường hợp của câu giải thoát.

Như vậy nếu xét về danh thì có tất cả bảy loại; nhưng nếu xét về sự (dravyatas) thì chỉ có sáu loại.

Ở kiến đạo có hai loại là Tùy tín hành và Tùy pháp hành; hai loại này trở thành Tín giải và Kiến chí ở Tu đạo, thời giải thoát và bất thời giải thoát ở vô học đạo.

Đối với Tùy tín hành, (1) vì dựa vào căn nên chia làm ba loại: Mặc dù các căn của loại này vốn muội độn nhưng lại thuộc về ba phẩm hạ hạ, hạ trung và hạ thượng khác nhau; (2) vì dựa vào chủng tánh nên chia làm năm loại là thối pháp, v.v.; (3) vì dựa vào đạo nên chia làm mười lăm loại, tức đang ở

vào một trong tám nhãn hoặc bảy trí; (4) vì dựa vào xả ly nên chia làm ba mươi ba loại: Loại thứ nhất còn bị trói buộc với tất cả các loại hệ phược của Dục giới (sakalabandhana, cụ phược), chín loại tiếp theo đã xả ly một cho đến chín nhóm hệ phược của Dục giới, chín loại tiếp theo đã xả ly một cho đến chín nhóm hệ phược của tầng thiên thứ nhất, và cứ tiếp tục như vậy cho đến Vô sở hữu xứ (ākāśhanaya). Tám lần chín - gồm sự xả ly thuộc Dục giới, thuộc bốn tầng thiên, thuộc ba định Vô sắc giới - tạo thành bảy mươi hai loại, cộng thêm loại “cụ phược” tức thành bảy mươi ba loại; (5) vì dựa vào thân sở y (āśraya) nên chia làm chín loại: Sinh ở một trong ba châu (dvīpas), tức loại trừ Bắc châu (Uttarakuru); sinh ở một trong sáu cõi trời thuộc Dục giới. Ở các cõi trên không có kiến đạo.

Như vậy, nếu dựa vào tất cả các sự khác nhau trên đây sẽ có tất cả 147825 loại tùy tín hành. Đối với tùy pháp hành, v.v., cũng được tính theo cách trên.

(Hỏi) Tại sao gọi là Câu giải thoát và Tuệ giải thoát?

Tụng đáp:

俱由得滅定                      餘名慧解脫。

[“Câu” vì đắc được Diệt định;

Trường hợp còn lại là Tuệ giải thoát.]

Luận: Thánh giả đã nhập Diệt tận định (nirodhasamāpatti) được gọi là “giải thoát đời”, bởi vì nhờ vào sức mạnh của tuệ (prajñā) và định (samādhi) mà giải thoát được phiền não chướng (kleśavarāṇa) và giải thoát chướng (vimokṣavarāṇa).

Thế tôn nói: “Người đã đoạn được năm phiền não ở thế gian này và không còn bị thối đọa chính là bậc hữu học toàn mãn (học mãn).

(Hỏi) Do những nguyên nhân nào mà bậc hữu học và vô học được gọi là toàn mãn?

Tụng đáp:

有學名為滿                      由根果定三  
無學得滿名                      但由根定二。

[Hữu học được gọi là toàn mãn

Do ba pháp căn, quả và định;

Vô học có tên là toàn mãn

Chỉ do hai pháp căn và định.]

Luận: Bạc hữu học toàn mãn thuộc về ba loại, toàn mãn về quả, về căn và về định.

Chỉ toàn mãn về quả là hàng bất hoàn thuộc loại Tín giải chứ không phải thân chứng (vị đắc Diệt tận định).

Chỉ toàn mãn về căn là hàng thánh giả thuộc loại Kiến chí chưa xả ly Dục giới.

Toàn mãn về quả và căn là hạng bất hoàn thuộc loại Kiến chí không phải thân chứng.

Toàn mãn về quả và định là hàng bất hoàn thuộc loại Tín giải đã là thân chứng (đắc Diệt tận định).

Toàn mãn về quả, căn và định là hàng bất hoàn thuộc loại Kiến chí đã là thân chứng.

Một bậc hữu học không thể toàn mãn chỉ nhờ vào định bởi vì Diệt tận định (nirodhasamāpatti) được xem như là quả của hàng bất hoàn; vì thế, trong trường hợp này có sự toàn mãn là nhờ vào quả. Bạc hữu học cũng không thể toàn mãn nếu chỉ dựa vào căn và định.

Bạc vô học toàn mãn về căn và định. Không có bậc vô học nào mà không toàn mãn về quả: Vì thế sự toàn mãn về quả không được tính đến trong trường hợp này.

Loại tuệ giải thoát (prajñāvimukta) thuộc bất thời giải thoát được toàn mãn nhờ vào căn.

Loại câu giải thoát (ubhayatobhāgavimukta) thuộc thời giải thoát được toàn mãn nhờ vào định.

Loại câu giải thoát thuộc bất thời giải thoát được toàn mãn nhờ vào căn và định.

(Hỏi) Trước đây đã nói đến vô số các đạo khác nhau như thế đạo (laukikamārga), xuất thế đạo (lokottara), kiến đạo (darśana), Tu đạo (bhāvanā), vô học đạo (asaikṣa), gia hành đạo (prayoga), Vô gián đạo (ānantarya), Giải thoát đạo (vimukti), Thắng tiến đạo (viśeṣamārga). Nếu nói tóm lược thì chủ yếu có bao nhiêu đạo?

Tụng đáp:

應知一切道  
謂加行無間

略說唯有四  
解脫勝進道。

[Nên biết tất cả các đạo

Nói tóm lại chỉ có bốn

Là gia hành đạo, Vô gián đạo

Giải thoát và Thắng tiến đạo.]

Luận: Gia hành đạo - con đường ứng dụng hoặc luyện tập dự bị - là con đường mà nhờ nó Vô gián đạo sau nó mới có thể kế tục sinh khởi.

Vô gián đạo - con đường không thể bị cản trở - là con đường mà nhờ nó một chướng ngại (āvaraṇa) mới có thể được đoạn trừ.

Giải thoát đạo - con đường giải thoát - là con đường đầu tiên sinh khởi mà không bị ràng buộc bởi các chướng ngại đã được đoạn trừ bởi Vô gián đạo.

Thắng tiến đạo - con đường thù thắng nhất - là con đường khác với con đường trước đó.

(Hỏi) Nghĩa của chữ đạo (mārga) là gì?

(Đáp) Đạo là con đường Niết-bàn (Niết-bàn lộ) bởi vì con đường này dẫn đến Niết-bàn, hoặc vì nhờ có con đường này mà Niết-bàn mới được đạt đến.

(Hỏi) Làm thế nào Giải thoát đạo và Thắng tiến đạo có thể gọi là “con đường” được, khi mà sự đắc được Niết-bàn chỉ tùy thuộc vào Gia hành đạo và Vô gián đạo?

(Đáp) Bởi vì Giải thoát đạo và Thắng tiến đạo tương tự với con đường đoạn trừ (đoạn đạo, prahānamārga = ānantarya) về mặt cảnh sở duyên (tức tứ đế), về mặt hành tướng (tức các hành tướng vô thường, v.v.), về mặt thanh tịnh (anāsrava). Chúng nổi bật nhờ tính chất tối thượng của chúng (adhimātrata) bởi vì các nhân của chúng bao gồm tất cả các nhân của các “đoạn đạo” khác cộng thêm chính bản thân các “đoạn đạo” này. Hơn nữa, chính nhờ hai loại đạo này mà người ta càng ngày càng đạt được các đạo khác cao hơn: [cần có Giải thoát đạo mới có thể đạt được một Vô gián đạo mới]. Hoặc vì nhờ có hai loại đạo này nên mới có thể nhập vào Niết-bàn vô dư y.

Đạo còn được gọi là lộ trình (pratipad, thông hành) bởi vì người ta đi đến Niết-bàn nhờ vào lộ trình này.

(Hỏi) Có bao nhiêu lộ trình như thế?

Tụng đáp:

通行有四種  
苦依所餘地

樂依本靜慮  
遲速鈍利根.

[Lộ trình có bốn loại:

Lạc, nương căn bốn tĩnh lự;

Khô, nương các địa khác;

Trì, tốc do độn, lợi căn.]

Luận: Các đạo (gia hành, v.v.) được tu tập bằng cách nương vào các tầng thiền - có nghĩa là trong khi hành giả đang ở vào các tầng thiền - là loại lộ trình dễ đi (sukhā pratipad, lạc thông hành). Bởi vì các tầng thiền này đều có đủ các chi và sự quân bình tuyệt đối giữa chỉ (śamatha) và quán (vipāśyanā); vì thế trong các tầng thiền, lộ trình này lưu chuyển mà không cần đến sự gắng sức nào cả.

Con đường ở vị chí, trung gian tĩnh lự, các định thuộc Vô sắc là loại lộ trình khó đi (huḥkhā pratipad, khổ thông hành) bởi vì các loại định này không có đủ các chi, và không có sự quân bình giữa chỉ và quán. Ở vị chí và tĩnh lự trung gian (dhyānāntara), năng lực quán sát thì lớn nhưng chỉ thì nhỏ; ở các định Vô sắc thì ngược lại.

Khi các căn thuộc loại muội độn thì lộ trình này có thể dễ hoặc khó, được gọi là lộ trình “chậm hiểu” (dhandhābhijñā, trì thông); khi các căn thuộc loại mãnh lợi thì lộ trình được gọi là “chóng hiểu” (tốc thông).

Lộ trình được gọi là “chậm hiểu” khi sự thông đạt (abhijñā) hoặc tuệ (prajñā) ở lộ trình này có tính chất chậm chạp (dhandhā abhijñāsyām). “Thông đạt” là từ tương đương với tuệ và “chậm chạp” (dhandā) là từ tương đương với “muội độn” (manda). Lộ trình được gọi là “chóng hiểu” khi sự thông đạt ở lộ trình này có tính chất nhanh chóng, có nghĩa là khi tuệ trở nên rất mãnh lợi đối với lộ trình này.

Hoặc có thể giải thích: Sự thông đạt của một người có đầu óc muội độn thì chậm chạp...; sự thông đạt của một người có đầu óc sắc bén thì nhanh nhẹn.

Đạo còn được gọi là Bồ-đề phần pháp (bodhipākṣika, giác phần).

(Hỏi) Có bao nhiêu giác phần như vậy?

Tụng đáp:

覺分三十七  
覺謂盡無生

謂四念住等  
順此故名分。

[Giác chia làm ba mươi bảy loại

Là bốn niệm trụ, v.v.

Giác là Tận trí, vô sinh trí;

Thuận với các trí này nên gọi là phần.]

Luận: Có ba mươi bảy giác phần là bốn niệm trụ (smṛtyupasthānas), bốn chánh đoạn (samyakpradhānas), bốn thần túc (ṛddhipādas), năm căn (indriyas), năm lực (balas), bảy giác chi (bodhyangas), tám chi thánh đạo (āryamārgangas).

Tận trí (kṣayajñāna) và Vô sinh trí (anuypādajñāna) chính là giác (bodhi). Do sự khác biệt giữa các thánh giả đắc được giác ngộ nên giác được chia làm ba loại: Thanh văn giác (śravakabodhi), Bích chi giác (pratyekabuddhabodhi, Độc giác bồ-đề), Vô thượng chánh đẳng giác (anuttarā samyaksambodhi). Thật vậy, nhờ hai loại trí này mà vô minh được tận trừ (aśeṣāvidyāprahāṇāt); nhờ Tận trí mà thật sự biết được (avabodha) rằng sự vụ này đã được hoàn tất; nhờ vô sinh trí mà biết được rằng sự vụ này sẽ không còn phải hoàn tất lần nữa.

Bởi vì thuận hợp (anuloma) với giác nên ba mươi bảy pháp này được gọi là giác phần, tức là các pháp phụ trợ cho giác.

(Hỏi) Thể tánh của ba mươi bảy giác phần này có khác nhau không?

Tụng đáp:

此實事唯十	謂慧勤定信
念喜捨輕安	及戒尋為體。

[Các giác phần này xét về sự chỉ có mười loại

Là tuệ, cần, định, tín,

Niệm, hỷ, xả, khinh an,

Giới và tâm.]

Luận: Nếu xét về danh tức có ba mươi bảy giác phần; nhưng nếu xét về sự thì chỉ có mười giác phần là tín (śraddhā), cần (vīrya), niệm (smṛti), tuệ (prajñā), định (samādhi), xả, hỷ, khinh an, giới và tâm.

Thể tánh của các niệm trụ, chánh đoạn, thân tức chính là tuệ, cần và định.

i. . Như vậy trước tiên chúng ta có năm sự là tín, cần, niệm, định và tuệ. Năm sự này theo tên gọi riêng của chúng tạo thành năm căn và năm lực.

Trong số năm sự này, tuệ tạo thành: (a) Bốn niệm trụ, (b) một trong các giác chi (bodhyanga) là trạch pháp giác chi (dharmapracayasambodhyanga), (c) một trong các đạo chi (mārgāṅga) là chánh kiến (samyadṛṣṭi).

Cần tạo thành: (a) bốn chánh đoạn, (b) một trong các giác chi là tinh tấn giác chi (vīryasaṃbodhyanga), (c) một trong các đạo chi (mārgāṅga) là chánh tinh tấn (samyagvyāyāma).

Định tạo thành: (a) bốn thần túc, (b) một trong các giác chi là định giác chi (samādhisaṃbodhyanga), (c) một trong các đạo chi là chánh định (samyaksamādhi).

Niệm tạo thành: (a) một trong các giác chi là niệm giác chi (smṛtisaṃbodhyanga), (b) một trong các đạo chi là chánh niệm (samyaksmṛti).

ii. . Ngoài năm sự đầu tiên nói trên còn có các sự nào nữa? - Trong số các giác chi là hỷ giác chi (prītisaṃbodhyanga), khinh an giác chi (praśrabdhisaṃbodhyanga), xả giác chi (upekṣāsaṃbodhyanga); trong số các đạo chi là chánh tư duy (samṃyaksamkalpa) và ba giới chi (śīlāṅga) là chánh ngữ (samyagvāc), chánh nghiệp (sayakkarmānta), chánh mạng (samyagājīva) - các giới chi này được tính chung thành một sự, tức là giới.

Như vậy các giác phân có tất cả mười sự.

Theo Tỳ-bà-sa, có tất cả mười một sự: Chánh ngữ và chánh nghiệp tạo thành một sự; chánh mạng được kể riêng là một sự. Như vậy cộng thêm vào chín sự ở trước là hai sự thuộc về giới (śīla).

(Hỏi) Tại sao nói rằng thể của các niệm trụ, chánh đoạn, thần túc là tuệ, cần và định?

Tụng đáp:

四念住正斷  
說為慧勤定

神足隨增上  
實諸加行善.

[Bốn niệm trụ, bốn chánh đoạn,

Bốn thần túc dựa vào tính chất tăng thượng

Để nói là tuệ, cần và định;

Chúng cũng là các phẩm tánh sinh từ gia hành.]



Luận: Sở dĩ nói như vậy là đã căn cứ vào yếu tố chính (yathāpradhānam) của các niệm trụ, v.v.; tuy nhiên tất cả các giác phần này cũng là một tập hợp chung của các phẩm tánh (guṇa), vô lậu hoặc hữu lậu, sinh khởi từ gia hành (prāyogika), tức văn, tư và tu.

(Hỏi) Tại sao cần lại có tên là chánh đoạn?

(Đáp) Bởi vì nhờ có cần nên thân, ngữ và ý mới được thể hiện (pradhīyante) một cách đúng đắn.

(Hỏi) Tại sao định lại có tên là thân túc?

(Đáp) Bởi vì định là nền tảng (pāda = pratiṣṭhā) của thân (rddhi), có nghĩa là “kết quả” của tất cả các phẩm tánh hoặc các điều tốt đẹp về tinh thần (sarcaguṇasampatti).

Nhưng có luận sư (Vaibhāṣikas) cho rằng “thần” chính là định và bốn pháp dục (chanda), tâm (citta), cần (virya), quán (mīmāṃsā) là “chân” (túc) của loại “thần” này: Nếu thế lẽ ra phải nói là giác phần có đến mười ba sự, vì phải cộng thêm dục và tâm. Hơn nữa, nếu cho rằng “thần” là định túc đã đi ngược lại khế kinh. Kinh (Mahāvvyutpatti, 15; Anguttara, iii. 280; Dīgha, i. 77) nói: “Thần (rddhi) là gì? - Là hành giả đã thực hiện được các loại năng lực thần diệu khác nhau: là một nhưng hành giả lại trở thành nhiều”; v.v.

(Hỏi) tại sao tín, cần, v.v., lại có tên là căn và lực?

(Đáp) Vì tùy theo các giác phần có tính chất yếu liệt (mr̥du) hay mạnh mẽ (adhimātra); bởi vì có thể giết hại hoặc chế phục (avamardanīya) các căn nhưng đối với các lực thì không thể làm như vậy. (Vibhāṣā, 141, 9).

(Hỏi) Thứ tự của các căn được giải thích như thế nào?

(Đáp) Để đắc được quả (phala) mà người ta đã tin tưởng (śraddhā) tất nhiên phải có sự nỗ lực (vīryam ārabhate). Khi đã nỗ lực tức có niệm trụ (smṛtyupasthiti). Khi có niệm trụ tức phải chú tâm (samādhi) để tránh bị tán loạn. Khi tâm đã định thì sẽ sinh khởi cái biết phù hợp với cảnh (như thực tri).

(Hỏi) Các giác phần khác nhau được định đặt và trở thành các yếu tố quan trọng ở các giai đoạn nào?

Tụng đáp:

初業順決擇	及修見道位
念住等七品	應知次第增。

[Trong các giai đoạn sơ nghiệp, thuận quyết trách,

Tu đạo, và kiến đạo,

Bảy phẩm niệm trụ, v.v.,

Tăng theo thứ tự này.]

Luận: Ở giai đoạn khởi đầu (ādikārmika) là các niệm trụ bởi vì đây là giai đoạn khảo sát thân, v.v..

Ở giai đoạn của noãn (uṣmagata) là các chánh đoạn bởi vì đây là giai đoạn gia tăng các nỗ lực (vīrya), sự gia tăng này chính là nguyên tắc của sự tiến triển (viśeṣādhigama).

Ở giai đoạn của đánh (mūrdhan) là các thần túc bởi vì nhờ các thần túc này mà giữ các thiện căn không bị thối thất.

Ở giai đoạn của nhẫn (kṣānti) là các căn bởi vì tín, cần, v.v., ở giai đoạn này đã có được tính chất tăng thượng khiến cho hành giả không còn bị thối đạo.

Ở giai đoạn của đệ nhất pháp (agradharmas) là các lực bởi vì tín, cần, v.v., ở giai đoạn này không còn bị áp chế bởi các phiền não - các phiền não này không thể hiện hành - hoặc bởi các pháp thế gian khác.

Ở giai đoạn của Tu đạo (bhāvanāmārga) là các giác chi bởi vì loại đạo này tiếp cận với giác (bodhyāsanna), tức là hai loại Tận trí và vô sinh trí mà Tu đạo đã ngăn cách chúng với kiến đạo.

Ở giai đoạn của kiến đạo (darśanamārga) là các đạo chi bởi vì loại đạo này mang tính chất vận hành (gamanaprabhāvita), và vì nó vận hành rất nhanh chóng.

[Kiến đạo vốn đi trước Tu đạo; tại sao ở đây không theo thứ tự này?] - Kinh đề cập đến các giác chi (bhāvanāmārga) trước và sau đó mới đến các đạo chi (darśanamārga) vì để có được một thứ tự tương ứng với số lượng các chi: Trước tiên là bảy chi và sau đó là tám chi. Trạch pháp (dharmapracicaya) vừa là giác vừa là giác chi; chánh kiến vừa là đạo vừa là đạo chi. (Vibhāṣā, 141, 9).

Trên đây là chủ trương của Tỳ-bà-sa.

Các luận sư khác đã chứng minh thứ tự (ānupūrvī) của các giác chi phân (bodhipakṣyas) mà không làm xáo trộn tiến trình đã được quy định bằng cách đưa kiến đạo ra trước rồi sau đó mới đến Tu đạo:

(1) . Thứ nhất là các niệm trụ cốt để chế phục (nigraha) các tâm (buddhi) vốn bị phân tán một cách tự nhiên bởi đủ các loại cảnh khác nhau (bahuvīdha viṣaya vyāseka viśārin). Bốn niệm trụ trói buộc tâm lại bởi vì như kinh đã nói: "... Cốt để loại trừ các niệm tham dục (kāmasaṃkalpa; anubhūta viṣaya smṛti saṃkalpa) lấy ái làm sở y (gardhāsritānāṃ smarasaṃkalpānāṃ)". (Madhyama, 51, 20).

(2) Thứ hai là cần: Cần tăng trưởng nhờ có lực của các niệm trụ, nhờ có sự kiểm soát và điều khiển được (pradhāna) tâm để hoàn thành bốn sự vụ là đoạn trừ các ác pháp đã sinh, không cho phát khởi các ác pháp chưa sinh, v.v.: Đây chính là bốn loại "nỗ lực chân chính" (samyakpradhānas, chánh đoạn).

(3) Kế đến nhờ có sự thanh lọc (viśodhanāt) của định (samādhi) nên các thần túc mới sinh khởi và được chứng đắc (prabhāvyante).

(4) Nhờ nương vào định mà tín, cần, v.v., trở thành các duyên tăng thượng (adhipatibhūta) cho các pháp xuất thế (lokottaradharmas); chúng dẫn khởi các pháp này (tadāvāhakatvāt) và đây chính là các căn.

(5) Cũng cùng các loại tín, cần, v.v. nói trên khi chúng chế ngự được sự bộc phát của các pháp đi kèm theo chúng (nirjitavipakṣasamudācāra); đây chính là các lực.

(6) Ở kiến đạo là các giác chi bởi vì đây là lần đầu tiên hành giả hiểu được thể tánh chân thực của các pháp. [Giác có nghĩa là tịnh tuệ (anāsrava).]

(7) Ở kiến đạo và Tu đạo cũng là các giác chi. Kinh nói: “Tám chi thánh đạo đạt đến sự viên mãn như vậy là nhờ tu tập (bhāvanā), bốn niệm trụ đạt đến sự viên mãn nhờ vào tu tập...; bảy giác chi đạt được viên mãn nhờ vào tu tập”.

Kinh còn nói: “Này các Bì-sô, khi nói ‘hãy nói lời chân thật (như thực ngôn)’ tức nhằm chỉ cho tứ đế; này các Bì-sô, khi nói ‘hãy tiến bước trên con đường đã thông hiểu’ tức nhằm chỉ cho tám chi thánh đạo.”

Như vậy, cả kiến đạo và Tu đạo đều có tám chi thánh đạo; và điều này cho thấy thứ tự các giác chi nằm trước các đạo chi là thứ tự đúng.

(Hỏi) Trong số “các pháp phụ trợ cho Bồ-đề” (bodhipāksikadharma, bồ-đề phần pháp), có bao nhiêu pháp thuộc hữu lậu và bao nhiêu pháp thuộc vô lậu?

Tụng đáp:

七覺八道支  
三四五根力

一向是無漏  
皆通於二種.

[Bảy giác chi, tám đạo chi

Đều là vô lậu;

Ba, bốn, năm căn lực

Đều có cả hai loại.]

Luận: Các giác chi và đạo chi đều thuộc tánh vô lậu bởi vì chúng đều nằm ở kiến đạo và tu đạo. Chắc chắn cũng có các loại chánh kiến, v.v., mang tính chất thế tục tuy nhiên chúng không được gọi là đạo chi.

Các Bồ-đề phần khác có thể thuộc hữu lậu hoặc vô lậu.

(Hỏi) Có bao nhiêu Bồ-đề phần pháp ở các địa khác nhau?

Tụng đáp:

初靜慮一切  
二靜慮除尋  
前三無色地  
於欲界有頂

未至除喜根  
三四中除二  
除戒前二種  
除覺及道支。

[Ở sơ tĩnh lự đều có tất cả;

Ở vị chí, trừ hỷ căn;

Ở đệ nhị tĩnh lự trừ tâm;

Ở đệ tam, đệ tứ, trung gian trừ cả hai;

Ở ba địa Vô sắc giới đầu tiên

Trừ các giới chi và hai loại ở trên;

Ở Dục giới, Hữu đảnh,

Trừ giác chi và đạo chi.]

Luận: Ở tầng thiên thứ nhất có đủ tất cả ba mươi bảy pháp.

Ở vị chí loại trừ hỷ (prīti).

(Hỏi) Tại sao không có giác chi hỷ ở Vị chí?

(Đáp) Bởi vì ở tĩnh lự cận phần (sāmantaka) chỉ được chứng đắc nhờ vào lực (balavāhanīya) và hành giả vẫn còn lo sợ bị thối đọa trở lại hạ địa.

Ở tầng thiên thứ hai không có đạo chi chánh tư duy (saṃkalpa) mà chỉ còn ba mươi sáu giác phần. Không có chánh tư duy bởi vì ở đây không có tầm (vicāra).

Ở tầng thiên thứ ba và thứ tư không có hỷ và chánh tư duy mà chỉ còn ba mươi lăm giác phần.

Ở tĩnh lự trung gian cũng có ba mươi lăm giác phần; tức cũng loại trừ hỷ và chánh tư duy.

Ở ba định Vô sắc đầu tiên không có ba giới chi là chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng và cũng không có hỷ và chánh tư duy; như vậy ở mỗi định chỉ có ba mươi hai giác phần.

Ở Dục giới và Hữu đảnh không có các giác chi và đạo chi bởi vì hai nơi này không có đạo vô lậu. Như vậy mỗi địa chỉ còn hai mươi hai giác phần.

(Hỏi) Hành giả tu tập các giác phần sẽ đắc được sự chứng tịnh (avetyaprasādas) - tức bốn loại tín (và thanh tịnh) đi kèm theo tuệ - vào lúc nào?

Tụng đáp:

證淨有四種	謂佛法僧戒
見三得法戒	見道兼佛僧
法謂三諦全	菩薩獨覺道
信戒二為體	四皆唯無漏。

[Chứng tịnh có bốn loại

Là Phật, pháp, tăng và giới.

Kiến ba để đắc chứng tịnh đối với pháp và giới;

Kiến đạo đắc thêm chứng tịnh đối với pháp, và tăng.

Pháp là toàn bộ ba để

Và đạo của Bồ-tát và Độc giác.

Tín và giới làm thể.

Bốn loại đều vô lậu.]

Luận: Khi quán chiếu (abhisamaya) ba để đầu tiên tức đắc được loại chứng tịnh liên quan đến pháp, và các giới luật thanh tịnh, đáng quý đối với thánh giả (thánh sở ái giới).

Khi quán chiếu đạo để tức đắc được loại chứng tịnh liên quan đến Phật và Tăng (śravakaṣaṅgha). Chữ “thêm” ở trên hàm ý hành giả cũng đắc được sự chứng tịnh đối với pháp và các giới.

Sự thanh tịnh (prasāda) liên quan đến Phật cũng chính là sự thanh tịnh liên quan đến các pháp của bậc vô học, tức các pháp tạo thành một vị Phật. Cũng như vật, khi nói Tăng (saṃgha) là nhằm chỉ cho các pháp của bậc hữu học và vô học, tức các pháp lập thành chúng tăng.

(Hỏi) Trong nhóm từ “sự chứng tịnh liên quan đến pháp” thì chữ pháp phải được hiểu như thế nào?

(Đáp) Pháp chính là ba đế và đạo của Độc giác cũng như Bồ-tát. Vì thế khi quán sát tứ đế thì sẽ đắc được chứng tịnh liên quan đến pháp.

Như vậy nếu xét về danh sẽ có bốn loại “tịnh” (prasāda) khác nhau do tính chất đa dạng của các cảnh sở duyên của “tịnh”.

Nếu xét về sự, cả bốn loại tịnh nói trên chỉ là hai sự, tức tín và giới.

Loại chứng tịnh liên quan đến Phật, pháp và tăng có thể tánh là tín (śraddhā). Các giới đáng quý của thánh giả có thể tánh là giới (śīla). Vì thế chỉ có hai sự.

(Hỏi) Hai sự này là hữu lậu hay vô lậu?

(Đáp) Cả bốn loại chứng tịnh đều thuộc vô lậu.

(Hỏi) Chứng tịnh có nghĩa là gì?

(Đáp) Đó là tín đi liền theo sau sự quán sát đúng đắn các đế.

Các loại chứng tịnh được sắp xếp theo thứ tự hiện khởi (saṃmukhīkaroti) của chúng khi xuất quán (vyutthita).

(Hỏi) Làm thế nào để cho chúng có thể hiện khởi khi xuất quán?

(Đáp) Bằng cách nói: “Ồ! Thế tôn là bậc giác ngộ hoàn toàn! Chánh pháp tỳ-nại-da (vinaya) được thuyết giảng thật rõ ràng! Thánh chúng (śravasaṃgha) hành trì thật đúng đắn!”. Khi nói như vậy tức đã làm cho các loại chứng tịnh hiện khởi bởi vì Phật, pháp, tăng chính là người thầy thuốc, là thuốc chữa bệnh, là người trông bệnh.

Vì sự thanh tịnh của giới xuất pháp từ sự thanh tịnh của tâm nên loại tịnh này được gọi là loại thứ tư, tức loại cuối cùng: Chính khi tâm có sự tin tưởng

(prasanna) như thế thì hành giả mới đắc được các giới luật đáng quý của hàng thánh giả. Hoặc sự thanh tịnh của giới được nói đến cuối cùng bởi vì Phật, pháp, tăng nếu đã được xem như là người thầy thuốc, thuốc men và người nuôi bệnh thì sự thanh tịnh của giới phải được xem như là sức khỏe (āroga). Hoặc Phật là người dẫn đường, pháp là đường đi, tăng là khách thương và giới của thánh giả là chiếc xe.

Kinh có nói bậc hữu học thành tựu tám chi (anga) tức là tám chi của thánh đạo (mārgāṅga) thuộc hàng hữu học; và bậc vô học thành tựu mười chi, tức tám chi của thánh đạo thuộc hàng vô học cộng thêm hai chi chánh giải thoát Vô học (asaikṣī amyagvimukti) [tức sự giải thoát viên mãn của A-la-hán] và chánh trí Vô học (asaikṣa samyajñāna) [tức trí tuệ về sự hoạch đắc giải thoát này ()].

(Hỏi) Tại sao kinh không nói đến chánh giải thoát và chánh trí đối với hàng hữu học?

Tụng đáp:

學有餘縛故  
解脫為無為  
有為無學支  
正智如覺說

無正脫智支  
謂勝解惑滅  
即二解脫蘊  
謂盡無生智。

[Vi hữu học vẫn còn hệ phược

Nên không có các chi chánh giải thoát, chánh trí.

Giải thoát hữu vi và vô vi

Là thắng giải và trạch diệt.

Giải thoát hữu vi là vô học chi,

Gồm hai loại, là giải thoát uẩn.

Chánh trí giống như phần nói về giác

Tức Tận trí và vô sinh trí.]



Luận: Hàng hữu học còn bị trói buộc bởi vì vẫn còn các hệ phược của phiền não. Như vậy làm sao có thể xem bậc hữu học là đã giải thoát được? Một người chỉ mới xả bỏ một phần hệ phược thì không thể gọi là đã giải thoát. Khi sự giải thoát chưa có ở người này thì vẫn không thể thành tựu cái trí về sự đắc được giải thoát (vimuktijñāna).

Trái lại, hàng vô học đã hoàn toàn giải thoát tất cả các hệ phược: Vì thế họ có đủ các tính chất, các biểu hiện (prabhāvita = prakarṣita) của sự giải thoát các phiền não cũng như cái biết tức thời về sự giải thoát này (vimuktipratyañāna). Vì thế chỉ có hàng vô học mới có đủ hai chi chánh giải thoát và chánh trí.

(Hỏi) Giải thoát nghĩa là gì?

(Đáp) Giải thoát vừa là hữu vi (saṃskṛta) vừa là vô vi (asaṃskṛta). Sự đoạn trừ (prahāna = pratisaṃkhyānirodha) các phiền não là giải thoát vô vi; thắng giải (adhimokṣa) của hàng vô học là giải thoát hữu vi. Chính sự giải thoát hữu vi mới được gọi là vô học chi; bởi vì các chi chánh kiến, v.v., đều là hữu vi.

Kinh (Saṃyukta, 3, 6) chia giải thoát hữu vi ra làm hai loại là tâm giải thoát (citovimukti) và tuệ giải thoát (prajñāvimukti) [thoá khỏi tham (rāgavirāgāt) là tâm giải thoát; thoát khỏi vô minh (advīyāvirāgāt) là tuệ giải thoát]: Giải thoát hữu vi cũng tạo thành cái được gọi là giải thoát uẩn (vimuktiskandha).

Tuy nhiên có thuyết cho rằng nếu giải thoát uẩn chỉ là thắng giải thì làm thế nào để giải thích kinh? Kinh (Saṃyukta, 3, 6) nói: “Này, Vyāghrabodhāyanas! Yếu tố then chốt của sự thanh tịnh giải thoát là gì? - Đó là tâm của một Bì-sô đã xả ly, đã thoát khỏi tham (rāga); tâm của Bì-sô này đã xả ly, đã giải thoát khỏi sân và si (dveṣa, moha). Từ đó, hoặc vì sự viên mãn của giải thoát uẩn chưa được đầy đủ, hoặc vì trì giữ (anugraha) giải thoát uẩn vốn đã viên mãn mà có sự quyết tâm (chanda, dục), sự tinh tấn (vīrya, cần)... Đó chính là yếu tố then chốt nhất.”

Đoạn kinh trên cho thấy Thắng giải không tạo thành giải thoát. Sự giải thoát này phải là sự thanh tịnh (vaimalya = anāsravatva) của tâm xuất phát từ sự đoạn trừ các phiền não tham (rāga), v.v., tức các phiền não được loại trừ bởi một loại trí đúng đắn (lattivajñāna, chân trí).

Trên đây đã giải thích xong chánh giải thoát (samyagvimukti).

(Hỏi) Chánh trí (samyagjñāna) khác với chánh giải thoát như thế nào?

(Đáp) Sự giác ngộ (bodhi, giác), bao gồm Tận trí và vô sinh trí như đã nói ở trên, chính là chánh trí, tức chi thứ mười của hàng vô học.

(Hỏi) Loại tâm nào - quá khứ, vị lai hay hiện tại - được giải thoát (vimucyate)?

Tụng đáp:

無學心生時                      正從障解脫.

[Tâm vô học khi sinh

Được giải thoát khỏi chướng ngại.]

Luận: Bốn luận (Jnānaprasthāna, 5, 20) nói: “Tâm vị lai của bậc vô học được giải thoát khỏi chướng ngại.”

(Hỏi) Chướng ngại là gì?

(Đáp) Đó là sự đắc được (prāpti) các phiền não (thuộc nhóm thứ chín của Hữu đảnh) sự hoạch đắc này tạo thành một chướng ngại (vibandha) cho sự sinh khởi của tâm vô học. Vào sát-na của Kim cang dụ định (Vajropamasamādhī), sự hoạch đắc này được đoạn trừ; và tâm vô học sinh khởi và được giải thoát. Khi sự hoạch đắc này được đoạn trừ xong thì tâm vô học đã sinh và đã được giải thoát.

(Hỏi) Đối với tâm vô học chưa sinh vào sát-na của Kim cang dụ định hoặc đối với tâm thế tục đã khởi ở hàng vô học thì như thế nào?

(Đáp) Hai loại tâm này cũng được giải thoát; tuy nhiên loại tâm giải thoát mà bốn luận nói đến chính là tâm vô học sẽ sinh ở vị lai (niyatam utpatta = utpādābhimukham).

(Hỏi) Tâm thế tục của bậc vô học được giải thoát từ cái gì?

(Đáp) Cũng được giải thoát từ sự hoạch đắc các phiền não vốn làm chướng ngại sự sinh khởi của tâm này.

(Hỏi) Loại tâm thế tục này không khởi ở hàng hữu học; tại sao không nói tâm này cũng được giải thoát?

(Đáp) Tâm thế tục của hàng hữu học không giống như tâm thế tục của hàng vô học vì ở hàng vô học không có kèm theo (sahita) sự hoạch đắc phiền não.

(Hỏi) Chương ngại cho sự sinh khởi tâm vô học được đoạn trừ ở loại đạo nào - quá khứ, vị lai hay hiện tại?

Tụng đáp:

道唯正滅位                      能令彼障斷.

[Đạo lúc đang ở giai đoạn tán diệt

Mới có thể đoạn trừ chương ngại này.]

Luận: Nói “Đang diệt” là có ý chỉ cho hiện tại.

Bốn luận và cuốn luận này có nói về loại giải thoát vô vi. Mặt khác, kinh (Saṃyukta, 17, 8; Dīrgha, 8, 11) và Bốn luận cũng nói về ba giới (dhātu) là Đoạn giới (prahāṇadhātu), Ly giới (virāgadhātu), và Diệt giới (nirodhadhātu).

(Hỏi) Giải thoát vô vi quan hệ với ba giới này như thế nào?

Tụng đáp:

無為說三界                      離界唯離貪  
斷界斷餘結                      滅界滅彼事.

[Giải thoát vô vi là ba giới:

Ly giới chính là xả ly tham;

Đoạn giới là đoạn trừ các kiết sử khác;

Diệt giới là diệt trừ sự.]

Luận: Giải thoát vô vi là ba giới. Sự đoạn trừ tham (rāga) chính là ly giới. Sự đoạn trừ các phiền não còn lại là đoạn giới. Sự đoạn trừ các sự như sắc (rūpa) hữu lậu, v.v., tức không phải sự đoạn trừ phiền não, chính là diệt giới.

(Hỏi) Hành giả có được sự chán ghét (nirvidyate) nhờ vào chính các pháp mà hành giả đã nương vào đó để đắc được sự xả ly (virajyate) không?

Tụng đáp:

厭緣苦集慧  
相對互廣陝

離緣四能斷  
故應成四句.

[Có yếm khi tuệ duyên khổ tập;

Có xả ly khi tuệ duyên tứ đế và đoạn được phiền não;

Hỗ tương đối đãi có rộng hẹp khác nhau

Nên lập thành tứ cú.]

Luận: Chỉ nhờ vào các loại nhẫn (kṣāntis) và các loại trí (jñāna) về khổ đế và tập đế thì hành giả mới đắc được sự chán ghét; chứ không phải các loại nhẫn và trí khác.

Các nhẫn (tức kiến đạo) và các trí (tức tu đạo) về khổ đế, tập đế, diệt đế và đạo đế mà hành giả đã dựa vào đó để đoạn trừ phiền não cũng chính là các nhẫn và trí mà hành giả nương theo để đắc sự xả ly.

Như vậy có tất cả bốn trường hợp:

(1) Hữu yếm phi ly: Với các nhẫn và trí về khổ và tập, nếu hành giả không đoạn trừ phiền não thì chỉ đắc được sự chán ghét bởi vì các nhẫn và trí này chỉ c các duyên chán ghét làm cảnh.

(2) Hữu ly phi yếm: Với các nhẫn và trí về diệt và đạo, hành giả đoạn trừ được các phiền não vì thế chỉ đắc được sự xả ly: Các nhân và trí này chỉ có các duyên vui thích làm cảnh (nirvedavastu, yếm cảnh).

(3) Hữu yếm hữu ly: Với các nhãn và trí về khổ và tập mà hành giả đoạn trừ được các phiền não thì sẽ đắc được cả sự xả ly lẫn sự chán ghét.

(4) Phi yếm phi ly: Với các nhãn và trí về diệt và đạo, nếu hành giả không đoạn trừ được phiền não thì đều không đắc được xả ly cũng như chán ghét.

Trong trường hợp thứ nhất và thứ tư, một hành giả đã ly dục khi nhập vào kiến đạo sẽ không đoạn trừ các phiền não nhờ vào pháp trí nhãn (dharmajñānakṣāntis) và pháp trí (dharmajñānas). Hành giả cũng không đoạn trừ phiền não nhờ vào các trí vốn là một phần của các đạo gia hành, giải thoát và thắng tiến.

---o0o---

## Chương 07 - Phân Biệt Trí

### Phần 25

Chương trước đã nói về nhãn và trí, chánh kiến và chánh trí. Vấn đề được đặt ra ở đây là có phải nhãn không phải là trí không, có phải chánh trí không phải là chánh kiến không.

聖慧忍非智  
餘二有漏慧

盡無生非見  
皆智六見性。

[Nhãn vô lậu không phải trí;

Tận trí và vô sinh trí không phải là kiến;

Các tuệ vô lậu khác là cả hai;

Tất cả các tuệ hữu lậu đều là trí; sáu tuệ (hữu lậu) là kiến và tánh.]

Luận: Tám loại nhãn vô lậu tạo thành một phần của kiến đạo (ābhisamayāntika) có thể tánh không phải là trí; bởi vì vào sát-na của nhãn, loại tùy miên nghi (vicikitsā) mà mỗi nhãn phải đoạn trừ vẫn chưa được đoạn trừ. Trong khi trí lại có tính chất quyết đoán (niścita) và chỉ sinh khởi

khi đã đoạn nghi. Tám loại nhãn này đều là kiến (darśana) bởi vì chúng có tính suy đặc.

Trái với các nhãn vô lậu vốn là kiến mà không phải là trí thì Tận trí (kṣayajñāna) và vô sinh trí (anutpādayajñāna) - tức hai Loại trí tạo thành giác ngộ (bodhi)- lại không phải là kiến, bởi vì chúng không có tánh suy đặc và không có tính chất mong cầu.

Ngoài các nhãn và hai Loại trí kể trên, các tuệ vô lậu hoặc thánh tuệ (ārya) khác vừa là kiến vừa là trí. Chúng là kiến vì có tính suy đặc; và là trí vì không có nghi. Đây là tám trí thuộc hiện quán (abhisamaya) (như khổ trí (duḥkhe jñāna), v.v.) [và cũng là tất cả các loại tuệ từ tu đạo vô lậu cho đến Tận trí.]

Tất cả các tuệ hữu lậu (sāsrava) hoặc thế tục (laukikī) đều là trí [tức các tuệ tương đương với năm thân thức là nhãn thức (cakṣurvijñāna), v.v. và tương ứng với ý thức].

Có sáu loại tuệ hữu lậu vừa là trí vừa là kiến, bao gồm các loại ý thức tương ứng với năm phiền não (kleśa) có tánh thuộc về kiến [như hữu thân kiến (satkāyadrṣṭi), v.v.] và loại thứ sáu là thiện tuệ, hay còn gọi là “chánh kiến thế tục” (laukikīsamāgīya-drṣṭi).

(Hỏi) Có bao nhiêu loại trí?

Tụng đáp:

智十總有二	有漏無漏別
有漏稱世俗	無漏名法類
世俗遍為境	法智及類智
如次欲上界	苦等諦為境。

[Có mười trí, gồm hai loại

Hữu lậu và vô lậu khác nhau.

Loại hữu lậu gọi là thế tục;

Loại vô lậu là pháp trí và Loại trí.

Loại thế tục duyên tất cả các cảnh,

Pháp trí và Loại trí

Tuần tự duyên dục giới và thượng giới,

Có các đế khổ, v.v. làm cảnh.]

Luận: Có tất cả mười trí, nhưng nếu tóm lược thì chỉ có hai loại là trí hữu lậu hoặc thế trí (laikika), và trí vô lậu hoặc xuất thế trí (lokottara).

Trí hữu lậu là loại “trí phù hợp với thường tục” (sāṃvṛta), với trí thế gian (lokasaṃvṛtijñāna, Thế tục trí). Tại sao như vậy? Bởi vì Loại trí này thường (prāyeṇa) duyên (ālambate) các sự vật thuộc về thế tục như cái bình, y phục, đàn ông, đàn bà, v.v.. [Ở đây nói “thường” bởi vì Loại trí này cũng có duyên các thực tướng của sự vật, tức tự tướng và cộng tướng].

Trí vô lậu chia làm hai loại là pháp trí (dharmajñāna) và Loại trí (avayajñāna). Hai loại này cùng với loại trước tạo thành ba Loại trí là Thế tục trí, pháp trí và Loại trí.

Trong số này, Thế tục trí có cảnh sở duyên là tất cả các pháp hữu vi cũng như vô vi.

Pháp trí có cảnh sở duyên là khổ đế, tập đế, diệt đế và đạo đế thuộc Dục giới.

Loại trí có cảnh sở duyên là khổ đế, tập đế, v.v., thuộc Sắc giới và Vô sắc giới.

法類由境別  
皆通盡無生

立苦等四名  
初唯苦集類

[Pháp trí và Loại trí do cảnh khác nhau

Nên lập thành bốn tên gọi khổ, v.v..;

Tất cả đều là Tận trí và vô sinh trí;

Lúc đầu chỉ có khổ Loại trí và tập Loại trí.]

Luận: Nếu xét về sự khác nhau của các đế thì hai trí này tạo thành bốn trí khác nhau là khổ trí (duḥkhaññāna) [bao gồm khổ pháp trí (duḥkhe dharmaññāna), khổ Loại trí (duḥkhenvayaññāna)], tập trí (samudayaññāna), diệt trí (nirodhaññāna), đạo trí (mārgaññāna), bởi vì hai trí này có cảnh sở duyên là khổ đế, tập đế, v.v..

Ở hàng A-la-hán, khi pháp trí và Loại trí - vốn được chia làm bốn loại do cảnh sở duyên khác nhau - không có thể tánh của kiến (darśana) thì chúng được gọi là Tận trí và vô sinh trí.

Tận trí và vô sinh trí vào sát-na chúng sinh khởi (prathamodite) có thể tánh là khổ Loại trí (duḥkhānvayaññāna) và tập Loại trí (samudayānvayaññāna) bởi vì chúng duyên các uẩn (śkandhas) thuộc Hữu đảnh (bhavāgra) dưới các hành tướng khổ và tập. Vì thế hai trí này có chung cảnh sở duyên.

Tận trí kế tiếp Kim cang dụ định (vajropamasamādhī) Vô sinh trí kế tiếp Tận trí.

(Hỏi) Kim cang dụ định có thể có chung cảnh sở duyên với hai trí này vào sát-na chúng sinh khởi không?

(Đáp) Khi duyên khổ đế và tập đế thì duyên chung; nhưng khi duyên diệt đế và đạo đế thì duyên riêng.

法類道世俗  
於勝地根位  
法類不相知  
如次知見道

有成他心智  
去來世不知  
聲聞麟喻佛  
二三念一切。

[Pháp trí, Loại trí, đạo trí, Thế tục trí

Tạo thành tha tâm trí;

Đối với địa, căn, vị thù thắng,

Đòi vị lai, đều không thể biết.

Pháp trí và Loại trí không tri nhận được nhau.

Thanh văn, bích chi, phật



Theo thứ tự này tri nhận

Hai, ba, tất cả các niệm của kiến đạo.]

Luận: tha tâm trí (paracittajñāna) xuất phát từ bốn trí pháp, loại, đạo và thể tục. Cảnh sở duyên của Loại trí này được xác định rất rõ ràng: Tha tâm trí không tri nhận được tâm của địa, của các căn và của cá thể (pudgala) cao hơn, không tri nhận được quá khứ và vị lai.

Khi nói tâm cao hơn là xét về địa (bhūmi), về các căn, hoặc về cá thể.

Tha tâm trí của một thánh giả có căn yếu liệt, tức thánh giả thuộc loại tín giải (śraddhādhimukta) và thời giải thoát (samayavimukta), không tri nhận được tâm của một thánh giả có căn mãnh lợi, tức thánh giả thuộc loại Kiến chí (dṛṣṭprāpta) và bất thời giải thoát (asamayavimukta).

Tha tâm trí của một thánh giả thấp hơn không tri nhận được tâm của một thánh giả cao hơn; tức theo thứ tự từ thấp lên cao: Bất hoàn, A-la-hán, độc giác (pratyekabuddha), Chánh đẳng giác (samyaksambuddha).

Khi tâm của người khác (tha tâm) thuộc về quá khứ hoặc vị lai thì tha tâm trí không thể tri nhận loại tâm này bởi vì tha tâm trí chỉ duyên cảnh hiện tại.

(Hỏi) Trong các trường hợp khác, tha tâm có thoát khỏi tha tâm trí không?

(Đáp) Khi tha tâm trí có thể tánh là pháp trí thì không thể biết được loại tha tâm có thể tánh là Loại trí; khi tha tâm trí có thể tánh là Loại trí thì cũng không biết được loại tha tâm có thể tánh là pháp trí.

(Hỏi) Tại sao?

(Đáp) Bởi vì hai Loại trí này duyên riêng các pháp đối trị là Dục giới và các giới ở trên.

Không có tha tâm trí ở kiến đạo; có nghĩa là hành giả trong khi đang đi trên kiến đạo thì không có tha tâm trí, vì thời gian đình trụ của kiến đạo rất ngắn và vì sự nhìn thấy các đế (kiến đế) xảy ra rất nhanh chóng. Tuy nhiên tha tâm ở kiến đạo vẫn có thể là cảnh sở duyên của tha tâm trí (ở các đạo khác).

Khi hành giả muốn nương vào tha tâm trí để biết được một tha tâm nào đó ở kiến đạo thì cần phải tu tập gia hành (prayoga).

Khi hành giả thanh văn (śrāvaka) tu tập tha tâm trí vì muốn biết được tâm của một hành giả đang ở kiến đạo thì chỉ có thể biết được hai sát-na đầu tiên là Khổ pháp trí nhãn (duḥkhedharmajñānaksānti) và pháp trí (dharmajñāna) chứ không biết được các sát-na tiếp theo (khổ Loại trí nhãn, v.v.) bởi vì sự tri nhận về các tâm thuộc phần loại (anvaya) (loại phần tâm) ở kiến đạo đòi hỏi một sự tu tập gia hành hoàn toàn khác. Vì thế, nếu lúc đó vị thanh văn này bắt đầu một gia hành mới để có được sự tri nhận về các tâm thuộc phần loại thì hành giả mà vị thanh văn này đang quán sát đã ở vào sát-na thứ mười lăm, sát-na mà sự tu tập gia hành mới này [của vị thanh văn vốn chỉ kéo dài trong mười ba sát-na] đã chấm dứt. Như vậy, trọn thời khoảng nằm giữa sát-na thứ hai và thứ mười sáu đều thoát khỏi tha tâm trí của vị thanh văn này (Vibhāṣā, 100, 2).

Trong cùng các hoàn cảnh như vậy, một vị độc giác chỉ biết được ba sát-na là hai sát-na đầu tiên cộng thêm sát-na thứ tám [tập Loại trí]; bởi vì sau khi tri nhận hai sát-na đầu tiên, sự gia hành cần thiết cho sự tri nhận của vị độc giác này về các tâm thuộc phần loại vốn rất nhỏ bé (mr̥du = alpa). Các luận sư khác cho rằng độc giác tri nhận hai sát-na đầu tiên và sát-na thứ mười lăm.

Đối với đức phật, nếu ngài muốn biết tha tâm của một hành giả trong tất cả các sát-na của kiến đạo thì ngài vẫn có thể biết mà không cần có gia hành.

(Hỏi) Tận trí và Vô sinh trí có những tính chất gì?

Tụng đáp:

智於四聖諦  
不應更知等

知我已知等  
如次盡無生。

[Đối với bốn thánh đế

Biết rằng mình đã biết, v.v.,

Không còn cần phải biết, v.v.,

Là Tận trí, Vô sinh trí.]

Luận: Bản luận (Mūlasāstra) nói: “Tận trí là gì? - Khi tự biết được ‘ta đã biết rõ về khổ, ta đã đoạn trừ tập, ta đã làm cho diệt hiện khởi, ta đã tu tập đạo’, và từ đó xuất phát sự hiểu biết (jñāna, trí) (tad upādāya, yaj jñāna), sự nhìn thấy (darśana, kiến), sự sáng suốt (vidyā, minh), sự giác ngộ (bodhi, giác), sự liễu giải (budhi), sự phân biệt (prajñāna), sự sáng tỏ (āloka), sự quán thông (vipaśyanā) thì gọi là Tận trí.” Vô sinh trí là gì? - Khi tự biết được: ‘ta đã biết rõ về khổ và không còn phải tìm hiểu về khổ nữa..., ta đã tu tập đạo và không còn phải tu tập gì nữa’, và từ đó xuất phát sự hiểu biết, v.v. thì gọi là Vô sinh trí.”

(Hỏi) Với một trí vô lậu, có thể có sự tri nhận giống như vậy không?

(Đáp) Các luận sư thuộc (Kaśmīr) (Ca-thấp-di-la) giải thích: Kết tiếp hai trí vô lậu là hai “hậu đắc trí” (): “Ta đã biết rõ về khổ,...., ta đã biết rõ về khổ và không còn phải tìm hiểu về khổ nữa”. Chính nhờ tính chất của hai “hậu đắc trí” này mà Bản luận đã đưa ra định nghĩa về hai trí vô lậu ở trên. [Chính vì thế mà Bản luận nói: Từ đó xuất phát (tad upādāya)...]

Có các luận sư khác cho rằng với trí vô lậu hành giả có thể biết được khổ, tập, v.v.

(Hỏi) Trước đây có nói Tận trí và Vô sinh trí không phải là các loại kiến (darśana, đrṣṭi); tại sao Bản luận lại có thể định nghĩa chúng là kiến (darśana)?

(Đáp) Bản luận nói “Kiến” là dựa theo cách dùng từ thông thường (bhāṣyākṣepāt), tức đã sử dụng thể thức từng được áp dụng trong các định nghĩa về các Loại trí khác (như khổ trí, v.v.). Hoặc vì tính chất hiển nhiên (pratyakṣvṛttitvāt) của chúng mà hai trí này được hiểu như là kiến. Chính vì tính chất hiển nhiên này mà Bản luận nói: “Đã là trí (jñāna) tức cũng là kiến (darśana).”

Như vậy, có tất cả mười trí: Pháp trí, Loại trí, Thế tục trí, tha tâm trí, khổ trí, tập trí, diệt trí, đạo trí, Tận trí, và Vô sinh trí.

(Hỏi) Các trí nhiếp thuộc lẫn nhau như thế nào?

(Đáp) Thế tục trí (saṃvṛtījñāna) tạo thành một trí là hậu đắc trí và một phần của một trí khác, [tức là phần hữu lậu của tha tâm trí].

Pháp trí tạo thành một trí và một phần của bảy trí, tức là phần thuộc Dục giới của khổ trí, tập trí, diệt trí, đạo trí, tha tâm trí, Tận trí và Vô sinh trí.

Loại trí cũng như vậy, chỉ thay thế “phần thuộc Dục giới” bằng “phần thuộc hai giới cao hơn”.

Khô trí tạo thành một trí và một phần của bốn trí, tức là phần duyên khô đế của pháp trí, Loại trí, Tận trí và Vô sinh trí.

Tập trí và diệt trí được giải thích giống như cách trên.

Đạo trí tạo thành một trí và một phần của năm trí là pháp trí, Loại trí, Tận trí, Vô sinh trí và tha tâm trí.

Tha tâm trí tạo thành một trí và một phần của bốn trí là pháp trí, Loại trí, đạo trí và Thế tục trí.

Tận trí tạo thành một trí và một phần của sáu trí là pháp trí, Loại trí, khô trí, tập trí, diệt trí và đạo trí.

Vô sinh trí cũng giống như vậy.

(Hỏi) Tại sao hai loại hữu lậu và vô lậu lại được lập thành mười trí?

Tụng đáp:

由自性對治  
加行辦因圓

行相行相境  
故建立十智。

[Do tự tánh, đối trị,

Hành tướng, hành tướng và cảnh,

Gia hành, sự hoàn tất, đủ nhân,

Nên lập thành mười trí.]

Luận: Do tự tánh (svabhāvatā), như trường hợp của Thế tục trí, bởi vì Loại trí này không phải là cái biết tuyệt đối (aparamāthajñānatvāt, phi thắng nghĩa trí tánh).

Do sự đối trị, như trường hợp của pháp trí và Loại trí: Loại thứ nhất đối trị Dục giới, loại thứ hai đối trị thượng giới.

Do hành tướng (ākāratas), như trường hợp của khô trí và tập trí; hai trí này có cùng cảnh sở duyên (pañcopadānaskandhas) nhưng khác nhau về hành tướng.

Do hành tướng và cảnh sở duyên (ālambana), như trường hợp của diệt trí và đạo trí; hai trí này khác nhau về cả hành tướng cũng như cảnh sở duyên.

Do gia hành, như trường hợp của tha tâm trí. Dĩ nhiên Loại trí này cũng biết được các tâm sở (caittas) nhưng chính gia hành mới duyên được tâm (citta). Mặc dù trí này cũng biết được tâm sở nhưng vì căn cứ vào gia hành nên chỉ gọi là tha tâm trí.

Bởi vì “những gì phải làm đã được làm xong” (kṛtakṛtyatvāt) nên có tên là Tập trí: Đây là Loại trí đầu tiên sinh khởi trong một thân tương tục mà “những gì cần làm đã được làm xong”. [Vô sinh trí cũng sinh khởi trong thân tương tục này nhưng chậm hơn.]

Do đủ nhân, như trường hợp của Vô sinh trí bởi vì trí này lấy tất cả các trí vô lậu làm nhân [tức đồng loại nhân (sabhāgahetu)] kể cả Tập trí.

(Hỏi) Ở trên có nói toàn bộ pháp trí [tức tất cả các trí duyên bốn đế, ở kiến đạo và cả tu đạo] đối trị toàn bộ Dục giới [tức ngăn cản toàn bộ năm nhóm phiền não thuộc kiến đoạn và tu đoạn]; như vậy chúng có phần nào đối trị thượng giới không?

Tụng đáp:

緣滅道法智  
兼治上修斷

於修道位中  
類無能治欲。

[Pháp trí duyên diệt và đạo

Ở giai đoạn tu đạo

Đối trị thêm phiền não

Tu đoạn thuộc thượng giới.

Loại trí không thể đối trị Dục giới.]

Luận: Diệt pháp trí (nirodhe dharmajñāna) và đạo pháp trí (mārge dharmajñāna), được chứng đắc ở tu đạo, có khả năng đối trị cả ba giới; có nghĩa là hai Loại trí này có thể ngăn cản các phiền não thuộc tu đoạn ở hai giới cao hơn.

Loại trí (anvayajñāna) không đối trị Dục giới. Trong tất cả các chi (khổ đế, v.v.), không có loại Loại trí nào có thể đối trị các phiền não (kleśa) thuộc Dục giới.

(Hỏi) Mười trí này có những hành tướng gì?

Tụng đáp:

法智及類智	行相俱十六
世俗此及餘	四諦智各四
他心智無漏	唯四謂緣道
有漏自相緣	俱但緣一事
盡無生十四	謂離空非我。

[Pháp trí và Loại trí

Đều có mười sáu hành tướng;

Thế tục trí cũng vậy,

Cộng thêm các hành tướng khác;

Mỗi bốn đế trí có bốn hành tướng;

Tha tâm trí vô lậu

Chỉ có bốn vị được lập thành bởi đạo trí,

Nếu hữu lậu thì chỉ duyên tự tướng,

Dù hữu lậu hay vô lậu,

Chỉ duyên một sự;

Tận trí và Vô sinh trí có mười bốn hành tướng

Vì không có hành tướng không và vô ngã.]

Luận: Pháp trí và Loại trí có mười sáu hành tướng. mười sáu hành tướng này sẽ được giải thích ở dưới.

Thế tục trí cũng có mười sáu hành tướng này và còn có thêm các hành tướng khác vì nó nắm bắt các tự tướng và cộng tướng, v.v..

Khô trí, tập trí, diệt trí và đạo trí vì duyên các hành tướng thuộc riêng về loại đế của mình nên mỗi trí đều có bốn hành tướng.

Phần vô lậu (anāsrava) của tha tâm trí duyên các hành tướng thuộc về loại đế riêng của nó vì thế có tất cả bốn hành tướng. Thật vậy, phần vô lậu này của tha tâm trí là do đạo trí tạo thành.

Khi thuộc tánh hữu lậu, tha tâm trí sẽ nắm bắt các tự tướng của cảnh sở duyên (jñāeya), tức các tâm và tâm sở của người khác. Các hành tướng của chúng đều tương thích với các tự tướng này vì thế không được bao hàm trong số mười sáu hành tướng.

Dù vô lậu hay hữu lậu (ubhayam api tu), tha tâm trí chỉ duyên độc nhất một sự.

Khi duyên một tâm (citta), tha tâm trí không duyên một tâm sở (caitta); khi duyên một tâm sở nào đó [như thọ tâm sở (vedāna) chẳng hạn] thì không thể duyên một tâm sở khác.

(Hỏi) Nếu vậy, tại sao Thế tôn (Bhagavat, Bạc-già-phạm) nói: “Hành giả biết đúng loại tâm có tham (sarāga) chính là ‘hữu tham tâm’.”?

(Đáp) Bởi vì hành giả không thể biết được tâm và tâm sở (hữu tham tâm, v.v.) trong cùng một lúc, cũng giống như người ta không thể nắm bắt cùng lúc tấm vải và vết bẩn.

Từ ngữ “hữu tham” có hai nghĩa: Một tâm được gọi là “hữu tham” là do tương ưng với tham (saṃsṛṣṭasarāgatā, tham tương ưng) bởi vì tâm này hỗn tạp với tham (rāgasamsṛṣṭa); hoặc do có tham trói buộc (saṃyuktasarāgatā, tham sở hệ) bởi vì tâm này nối kết với tham (rāgasamyukta).

Loại tâm “tham tương ưng”, tức là loại thực sự làm mê cho tham, bao hàm cả hai loại “hữu tham”; nó vừa hỗn tạp với tham lại vừa nối kết với tham.

Tất cả các tâm hữu lậu khác chỉ có tính chất kết hợp với tham.

Có luận sư nghĩ rằng khi nói “hữu tham tâm” thì kinh chỉ hàm ý loại tâm tương ưng với tham. Theo họ, chính loại tâm đối trị tham (rāgapratipakṣa) được gọi là tâm “ly tham” (vigatarāga). Và nếu tâm không tương ưng với tham thật sự được gọi là tâm “ly tham” thì lẽ ra một tâm tương ưng với các phiền não khác (sân, v.v.) cũng phải được gọi là tâm “ly tham” bởi vì nó không tương ưng với tham.

(Vấn nạn) Nếu theo chủ trương trên thì loại tâm vô phú vô ký sẽ không phải là loại “hữu tham” bởi vì nó không tương ưng với tham; và nó cũng không phải là “ly tham” vì không đối trị tham. Kết quả là phải thừa nhận chủ trương của các luận sư khác (Ābhidhārmikas): tâm “hữu tham” là do nối kết với tham (rāgasamyuktatā), là do kết hợp với tham chứ không nhất thiết phải hỗn tạp với tham (saṃsṛṣṭa, saṃprayukta). Trong trường hợp “hữu si” và “ly si” (samoha) cũng được giải thích như vậy.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói: Tâm thiện là loại tâm tập trung (saṃkṣipta, tụ) bởi vì không tách rời với cảnh sở duyên. Tâm nhiễm ô là loại tâm tán loạn (vikṣipta) vì tương ưng với sự tán loạn.

Các luận sư tây phương (Gāndhāra) nói: Tâm tương ưng với sự uể oải (middha, miên) là tâm tập trung; các tâm nhiễm ô khác là tâm tán loạn.

Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận chủ trương trên: Nếu nói như vậy thì một tâm - loại tâm nhiễm ô tương ưng với miên - sẽ vừa tụ vừa tán trong cùng một lúc. Hơn nữa, chủ trương trên đi ngược với Bốn luận (Jñānaprasthāna, 15, 9). Bốn luận nói: “Hành giả biết rõ tụ tâm, có đủ bốn trí là pháp trí, Loại trí, Thế tục trí và đạo trí” (Vibhāṣā, 190, 5).

Tâm nhiễm ô là loại tâm trầm trệ (līna) bởi vì tương ưng với giải đãi (kausīdya).

Tâm thiện là loại tâm năng động (pragṛhīta) bởi vì tương ưng với sự nỗ lực đúng đắn (samyakpradhāna, chánh cần).

Tâm nhiễm ô là loại tâm nhỏ hẹp (amahadgata) bởi vì thường được những con người nhỏ mọn (thiểu tịnh phẩm) ưa thích. Tâm thiện là loại tâm to lớn



(mahādgata) bởi vì thường được những con người cao cả ưa thích. Hoặc cả hai loại tâm nhiễm và thiện được gọi là nhỏ và lớn là dựa vào sự nhỏ hay lớn của các căn, của giá trị, của các pháp “quyến thuộc” (parivāra), của các pháp tùy chuyển (anuparivarta), của sức lực.

Thật vậy, (1) tâm nhiễm ô là loại tâm nhỏ hẹp vì có căn nhỏ hẹp, tức chỉ có hai căn là si (moha) cộng với sân (dveṣa) hoặc tham (lobha); trong lúc tâm thiện lại luôn luôn tương ứng với ba thiện căn; (2) tâm nhiễm ô là tâm ít có giá trị bởi vì có thể đắc được mà không cần đến sự nỗ lực; trong lúc thiện tâm có giá trị lớn hơn vì phải có nhiều nỗ lực mới có thể đắc được; (3) tâm nhiễm ô có ít pháp quyến thuộc bởi vì không kèm theo sự hoạch đắc một tâm vị lai cùng loại; trong khi tâm thiện lại có nhiều pháp quyến thuộc bởi vì có kèm theo sự hoạch đắc một tâm vị lai cùng loại; (4) tâm nhiễm ô là tâm có ít các pháp tùy chuyển vì chỉ được vây quanh bởi ba uẩn là thọ, tưởng và hành; trong khi tâm thiện lại có nhiều pháp tùy chuyển vì có thêm sắc pháp (dhyānānāsravasamvara); (5) tâm nhiễm ô có ít sức lực bởi vì các thiện căn bị đoạn cần phải sinh khởi trở lại; trong khi tâm thiện có nhiều sức lực vì khổ pháp trí nhẫn đoạn tận tất cả mười tùy miên.

Đó là lý do tại sao tâm nhiễm được gọi là nhỏ và tâm thiện được gọi là lớn.

Tâm nhiễm ô là tâm hay bồn chồn (sa-uttara; trạo) vì tương ứng với trạo cử (audhatya); tâm thiện là tâm không bồn chồn (anuttara) vì đối trị lại với trạo cử.

Tâm trầm tĩnh (vyupāsānta) và tâm không trầm tĩnh (avyupāsānta) được giải thích giống như trên.

Tâm nhiễm ô là tâm không định tĩnh (asamāhita) vì tương ứng với sự tán loạn (vikṣepa); tâm thiện là tâm định tĩnh vì đối trị lại với tán loạn.

Tâm nhiễm ô là tâm không được tu dưỡng (abhāvita) vì hoàn toàn thiếu hai sự tu dưỡng là “đắc tu” (pratilambha) và “tu tập” (niṣevanābhāvanā); tâm thiện là tâm có tu dưỡng vì đều có hai loại tu dưỡng này.

Tâm nhiễm ô là tâm không được giải thoát vì tự tánh của nó vốn không phải là giải thoát và thân tương tục mà nó đã dựa vào đó để sinh khởi cũng không được giải thoát; tâm thiện là tâm có thể được giải thoát về mặt tự tánh cũng như thân tương tục.

Trên đây là giải thích của các luận sư Tỳ-bà-sa.

(Kinh bộ) Giải thích này không phù hợp với kinh điển và không đề cập đến giá trị của các từ ngữ (padārthānām arthaviśeṣaḥ; chú cú nghĩa biệt).

i. (Hỏi) Tại sao không phù hợp với kinh điển?

(Đáp) Kinh nói: “Tâm nội tu là tâm gì? - Là loại tâm có hôn trầm và thù miên (styāna-middha) đi kèm theo (sahagata = saṃprayukta), hoặc bên trong có kèm theo chỉ (saṃnirodha) chứ không phải quán (vipāśyana). Tâm ngoại tán là tâm gì? - Là loại tâm hướng đến năm cảnh hoặc bên trong có kèm theo quán chứ không phải chỉ.” [Đoạn kinh này cho thấy loại tâm tương ứng với thù miên (middha) là tâm tụ (saṃkṣipta).]

(Tỳ-bà-sa) nếu tâm tương ứng với thù miên là tâm tụ thì một tâm nhiễm ô, (tức thuộc loại tâm tán), sẽ vừa tán vừa tụ khi tương ứng với thù miên?

(Kinh bộ) Đúng là ở trên các ông có nói đến điều này nhưng không hợp lý. Thật sự vẫn không thể khẳng định là tâm nhiễm khi tương ứng với thù miên có phải là tâm tán hay không.

(Tỳ-bà-sa) Nếu nói như vậy tức trái với Bốn luận.

(Kinh bộ) Cũng có thể như vậy. Nhưng thà trái với luận còn hơn là trái với kinh.

ii. (Hỏi) Tại sao giải thích trước đây không đề cập đến ý nghĩa của các từ ngữ khác nhau?

(Đáp) Bởi vì chỉ đề cập đến tính chất của các loại tâm khác nhau - như các tâm tán loạn, trầm trệ, v.v.; các tâm tụ, vọng động (pragr̥hīta), v.v. - mà không nêu ra các điểm khác nhau của các tâm này.

(Tỳ-bà-sa) Thật sai lầm khi cho rằng chúng tôi không đề cập đến ý nghĩa của các từ ngữ khác nhau. Mặc dù tính chất “nhiễm ô” là tính chất chung của các tâm tán loạn, v.v., nhưng chúng tôi vẫn nêu lên các khuyết điểm riêng của các loại nhiễm tâm khác nhau. Cũng như chúng tôi đã nêu lên các phẩm tánh riêng của các loại tâm thiện khác nhau mặc dù tất cả các tâm này đều có chung một tính chất thiện.

(Kinh bộ) Ý nghĩa của các từ ngữ khác nhau vẫn không được lập thành một cách chính xác bởi vì các ông đã không bác được vấn nạn về sự đi ngược lại kinh điển trong chủ trương của mình. [Thật sự, kinh đã nói rằng một tâm có

kèm theo hôn miên là loại tâm tán. Một tâm tương ưng với thùy miên (middha) và bị nhiễm ô vì tương ưng với hôn trầm (styāna) cũng là một loại tâm tán, và không thể là thiện tâm, bởi vì hôn trầm là một phần của các đại phiền não địa pháp (kleśamahābhūmikas).

Và [theo như tin tưởng của các luận sư Tỳ-bà-sa], nếu kinh nói tâm trầm trệ là có ý chỉ cho loại tâm vọng động (uddha) thì lẽ ra kinh không nên trình bày hai loại tâm này một cách riêng biệt như vậy. Bởi vì kinh đã tách rời chúng khi nói: “Khi tâm bị trầm trệ, hoặc sợ rằng sẽ bị trầm trệ thì đó không phải là thời điểm thích hợp để tu tập các giác chi khinh an (praśrabdhi), định (samādhi), xả (upekṣā). Khi tâm vọng động hoặc sợ rằng sẽ bị vọng động thì đó không phải là thời điểm thích hợp để tu các giác chi trạch pháp (dharmavicaya), tinh tấn (virya), hỷ (prīti).

(Tỳ-bà-sa) Như vậy, sự tu tập các giác chi có xảy ra riêng biệt hay không? [Có cần phải tin rằng chỉ có thể tu tập các giác chi khinh an, định, xả vào một thời điểm nhất định nào đó? Và tu các giác chi trạch pháp, tinh tấn, hỷ vào một thời điểm khác?]

(Kinh bộ) Không phải như vậy. Khi nói “tu tập” là kinh có ý chỉ cho sự “chú tâm”, sự “duyên cảnh” (marasikaraṇa = ālambanīkaraṇa) chứ không phải là sự “làm hiện khởi” (samṃukhībhāva).

(Tỳ-bà-sa) Ở loại tâm có giải đãi (kauśīdya) tăng (adhikam) và trạo cử (auddhatya) giảm (nyagbhāvena) thì gọi là tâm trầm trệ. Ở loại tâm có trạo cử tăng và giải đãi giảm thì gọi là tâm vọng động. Như vậy hai loại tâm này vốn khác nhau, và kinh có thể trình bày chúng một cách riêng biệt mà vẫn không trái ngược với chủ trương của chúng tôi. Tuy nhiên nếu xét về mặt cả hai lậu giải đãi và trạo cử hiện hữu cùng lúc trong chỉ một tâm thì có thể nói rằng tâm trầm trệ cũng chính là tâm vọng động.

(Kinh bộ) Chúng tôi không muốn từ khước một bản kinh có chứa ẩn ý; nhưng đó không phải là chủ ý của kinh [khi gọi một tâm có giải đãi tăng, v.v., là loại tâm trầm trệ].

Về chủ trương tất cả các tâm có tham trói buộc (rāgasamyukta, tham sở hệ) đều là loại tâm có tham (sarāga) thì chúng tôi xin hỏi từ ngữ “tham sở hệ” có nghĩa là gì?

1. Nếu một tâm thuộc loại “tham sở hệ”, và vì thế được gọi là “hữu tham”, bởi vì sự thành tựu của loại tham này vẫn tiếp tục trong thân tương tục nơi

mà tâm này đã sinh khởi (rāgaprāptyanubandhāt, tham đắc tùy), thì lúc đó tâm của một thánh giả chưa tu tập viên mãn hay tâm của bậc hữu học, ngay cả khi tâm này là vô lậu, vẫn phải được gọi là tâm “hữu tham”; bởi vì tham (rāga) vốn chưa được hoàn toàn xả bỏ khỏi thân tương tục của hàng hữu học (śaikṣasamṭāne rāgas sāvāśeṣatvāt).

2. Nếu một tâm thuộc loại “tham sở hệ” và được gọi là “hữu tham” chỉ vì đã làm cảnh sở duyên (ālambana) cho loại “tham ỉn mình trong đó” (anuśayanarāgālambranavāt), thì lúc đó tâm vô lậu của A-la-hán cũng sẽ thuộc loại “hữu tham”; bởi vì tâm này vẫn có thể làm cảnh sở duyên cho tâm tham của một người khác.

Nếu không thừa nhận tâm của A-la-hán vẫn được dùng làm cảnh sở duyên cho tâm tham của một người khác thì vì lẽ gì mà tâm này được gọi là hữu lậu?

Có phải các ông sẽ nói rằng tâm này hữu lậu không phải vì làm cảnh sở duyên cho tâm tham của người khác mà chỉ vì nó là cảnh sở duyên của một loại “phiền não có sở duyên chung” (sāmānyakleśa, cộng tướng hoặc)? Nếu như vậy thì không nên gọi tâm này là “hữu tham” mà phải gọi là “hữu si” (samoha); bởi vì nó làm cảnh sở duyên cho tâm si của một người khác.

Tuy nhiên, theo chúng tôi, không có bất cứ giải thích nào trên đây là có giá trị. Bởi vì sự tri nhận được tâm của người khác (paracittajñāna, tha tâm trí) không hề duyên các pháp sở đắc có ở trong thân tương tục của một người khác. Do đó, khi biết được tha tâm là “hữu tham” thì tha tâm này không phải là “hữu tham” bởi vì “tham sở hệ” (rāgasamṣyukta) nếu được dùng với nghĩa có kèm theo (sahita) sự hoạch đắc tham thì lẽ ra nó phải có ở trong một thân tương tục mà ở đó sự đắc được tham này chưa bị trừ khử.

Tha tâm trí cũng không biết được loại tham lấy tha tâm làm cảnh sở duyên (duyên tâm tham), loại tham làm cảnh sở duyên cho tha tâm.

Vì thế không thể gọi một tâm là “hữu tham” chỉ vì tâm này có tham trói buộc (rāgasamṣyoga) theo cả hai nghĩa như đã được nói đến trước đây.

(Vấn nạn) Nếu vậy, tâm “hữu tham” là gì?

(Luận chủ) Cần phải xác định chủ ý của kinh. Tâm “hữu tham” (sarāga) không phải là tâm nối kết với tham (rāgasamṣyukta) mà là tâm có tham tương ưng (rāgasamprayukta), tức là loại tâm trong đó có tham thật sự hiện hữu.

Tâm ly tham (vigatarāga) là tâm không tương ưng với tham, ngay cả khi tâm này có kèm theo sự hoạch đắc tham.

(Vấn nạn) Từ ngữ “ly tham” không thể có ý nghĩa này; bởi vì một bản kinh khác nói rằng tâm ly tham, ly sân (vigatadveṣa), ly si (vigatamoha) không rơi trở lại vào tam giới. Trong khi tâm này nếu có kèm theo sự hoạch đắc tham, v.v., tức sẽ phải rơi trở lại tam giới.

(Luận chủ) Bản kinh trên khi nói tâm “ly tham” (vigatara citta) là có ý chỉ cho loại tâm không có kèm theo sự hoạch đắc tham (vigatarāgaprāpti, ly tham đắc).

(Vấn nạn) Không phải chúng tôi đã bác bỏ chủ trương này của các ông rồi sao? Thật vậy, chúng tôi đã nói rằng nếu gọi một tâm không tương ưng với tham (rāgeṇa asaṃprayuktam) là “ly tham”, có nghĩa là một tâm trong đó tham không thật sự hiện hành, thì cũng phải gọi tất cả các tâm tương ưng với một phiền não khác là “ly tham”. Trong khi người ta lại không nói rằng một tâm tương ưng với sân là tâm “ly tham”.

(Luận chủ) Nếu gọi một tâm không tương ưng với tham là “ly tham” thì cũng không sai. Tuy nhiên người ta không xem loại tâm không tương ưng với tham mà tương ưng với sân là “ly tham”, và chỉ xem đó là tâm “hữu sân” (sadveṣa) để nêu rõ tính chất riêng biệt của nó là có tương ưng với sân.

(Hỏi) Tha tâm trí có thể nắm bắt cảnh sở duyên của tha tâm không? Nó có thể nắm hành tướng năng duyên của tha tâm không?

(Đáp) Không thể. Khi tri nhận được tha tâm thì không thấy được cảnh sở duyên của tâm này; và cũng không thấy được hành tướng năng duyên của tâm này: Người ta chỉ biết được tha tâm là nhiễm ô (kliṣṭa), v.v., chứ không biết được các cảnh sở duyên như màu xanh, v.v., đã làm cho tâm này nhiễm ô. Nếu không phải như vậy thì tha tâm trí sẽ duyên được sắc pháp (rūpa), v.v., tức sẽ không còn là tha tâm trí (paracittajñānā) nữa; và tha tâm trí sẽ duyên được chính mình bởi vì người có cái tâm được ta tri nhận cũng có thể cùng lúc tri nhận được chính cái tâm của ta.

Tha tâm trí có các tính chất nhất định: Nó chỉ biết được tính chất riêng (tự tướng) của một thực pháp (dravya-svalakṣaṇa, thực tự tướng) chứ không phải là cộng tướng (saṃvṛtisat-sāmānyalakṣaṇas); nó chỉ biết được tâm và tâm sở (citta-caitta) [chứ không phải là sắc pháp (rūpa)] thuộc hiện tại [chứ không phải là quá khứ hoặc vị lai] của Dục giới và Sắc giới [chứ không phải

là Vô sắc giới], nó còn biết được các tâm tại sao vô lậu thuộc cùng một nhóm với nó (sabhāga): Có nghĩa là nếu vô lậu thì tha tâm trí có thể biết được các tâm tâm sở vô lậu, nếu hữu lậu thì chỉ biết được các tâm tâm sở hữu lậu; nó không tương thích với kiến đạo và vô gián đạo, với Không định (sūnyatāsamādhi) và Vô tướng định (ānimittasamādhi), với Tận trí và Vô sinh trí. Các trường hợp khác thì không bị loại trừ: Tức tha tâm trí có thể tương thích với tu đạo (giải thoát đạo, thắng tiến đạo), với Vô nguyện định (apraṇihitasamādhi), v.v.

Phần trình bày về tha tâm trí đến đây đã hết.

Tận trí và Vô sinh trí đều có mười bốn hành tướng, tức loại trừ hành tướng không (sūnya) và hành tướng vô ngã (anātmaka). Thật vậy, mặc dù hai Loại trí này thuộc về “sự thật tuyệt đối” (pāramārthika, thắng nghĩa) nhưng vẫn tham dự vào “sự thật tương đối” (saṃvṛti, thường tục); vì thế chúng rất xa lạ với các hành tướng không và vô ngã. Vào khi hành giả ra khỏi loại quán sát (vipaśyanā) mà trong đó hành giả đã chứng được hai Loại trí thuộc về thắng nghĩa để thì nhờ vào lực của các trí này mà các trí sau đó (prṣṭhajāta, hậu sinh) (hậu đắc trí) vốn thuộc về thế tục để mới có thể sinh khởi: “Sự sinh khởi đã diệt tận đối với ta; cuộc sống tu hành đã được tu tập; những điều cần làm đã được làm xong; ta không còn thấy đời sống về sau” (kṣinā me jātiḥ uṣitaṃ brahmacāryaṃ, kṛtaṃ karaṇīyaṃ, nāparam asmād bhavaṃ prajānāmi). Như vậy, Tận trí và Vô sinh trí đã tham dự vào thế tục (layoḥ saṃvṛtibhājanam), không phải bằng chính tự thể (na mukhyavṛtṭyā) mà bằng sự lưu chuyển của chúng.

(Hỏi) Có các hành tướng vô lậu nằm ngoài mười sáu hành tướng trên không?

Tụng đáp:

淨無越十六

餘說有論故。

[Không có hành tướng vô lậu ngoài mười sáu hành tướng này

Các luận sư khác nó có vì dựa theo bốn luận.]

Luận: Các luận sư ở Kaśmīr nói rằng không có hành tướng vô lậu nào ngoài mười sáu hành tướng này. Nhưng các luận sư ngoại quốc (bāhya) vẫn duy trì ý kiến ngược lại. Lý do vì Bốn luận (Mūlāsāstra) có nói: “Có thể phân biệt các pháp thuộc về Dục giới (Dục giới hệ pháp) bằng một tâm không nằm

trong các giới (bất hệ tâm) không? - Vẫn có thể; như có thể phân biệt chúng là vô thường, khổ, không, vô ngã, nhân, nhân tương trợ, nhân ở gần, nhân riêng biệt; có tính chất này (sthāna, xứ); có nguyên nhân này (vastu, sự).”

Như vậy phải xem các hành tướng được minh thị qua nhóm từ “Có tính chất này, có nguyên nhân này” (asty etat sthānam, asty etad vastu) như là hai hành tướng vô lậu được cộng thêm vào tám hành tướng của khổ và tập.

Theo các luận sư ở Kaśmīr, Bốn luận không dạy về hai hành tướng phụ này mà thật ra nhóm từ trên phải được hiểu là “...có sự thích đáng (asty ayam yogaḥ) khi một tâm vô lậu phân biệt được các pháp này là vô thường...”

Các luận sư ngoại quốc trả lời rằng giải thích trên không thể chấp nhận được bởi vì nếu bốn luận sử dụng các từ ngữ không phải nhằm để chỉ cho các hành tướng vô lậu mà đó chỉ là một loại cú pháp đơn giản thì lẽ ra bốn luận cũng phải theo cách diễn tả này ở một đoạn văn khác, như khi nói: “Có thể phân biệt các pháp hệ thuộc Dục giới bằng một tâm được đoạn trừ bởi Kiến đạo (kiến đoạn tâm) không? - Vẫn có thể; tức có thể chấp trước, chán ghét, tự mãn, mê mờ, phân biệt sai lầm các pháp này là ngã, ngã sở (kāyadr̥ṣṭi), là thường hằng, đoạn diệt (antagrāhadr̥ṣṭi), là vô nhân, vô tác, vô hữu (mithyādr̥ṣṭi), là cao cả, tối ưu, tối thượng (dr̥ṣṭiparāmarśa), là thanh tịnh, giải thoát, xuất ly (sīlavrataparāmarśa) với sự lo sợ, do dự, nghi ngờ (vicikitsā).” Đoạn văn này lẽ ra phải có chứa nhóm từ asty etat sthānam...., nếu các từ này chỉ có nghĩa là asty ayam yogaḥ, với ý nghĩa “điều tất nhiên là một tâm được đoạn trừ bởi Kiến đạo sẽ xem các pháp là ngã, ngã sở, v.v.”.

(Hỏi) Mười sáu hành tướng (ākāra) tạo thành bao nhiêu thực pháp (dravya)?  
Hành tướng là gì? Năng hành sở hành là gì?

Tụng đáp:

行相實十六  
能行有所緣

此體唯是慧  
所行諸有法.

[các hành tướng tạo thành mười sáu thực pháp.

Có thể tánh là tuệ;

Năng hành: Pháp có sở duyên;

Sở hành: Các hữu pháp.]

Luận: Có luận sư cho rằng các hành tướng tuy có đến 16 tên gọi khác nhau nhưng thật sự (dravyatas) chỉ có bảy. Bốn hành tướng của khổ đế thật sự đều khác nhau (danh thực câu tứ). Các hành tướng của các đế khác dù có bốn tên gọi khác nhau nhưng mỗi đế chỉ có một thực pháp (danh tứ thực nhất): Nhân (hetu), tập (samudaya), sinh (prabhava), duyên (pratyaya) đều có cùng nghĩa và chỉ là một hành tướng; cũng giống như Śakra, Indra, Purāṇḍara là các tên gọi khác nhau của cùng một người. Các hành giả (yoginas) quán chiếu riêng bốn hành tướng của khổ đế và một hành tướng nào đó (ekaikam) của các hành tướng nhân (hetu), v.v. đối với ba đế còn lại.

Nhưng các luận sư Tỳ-bà-sa lại cho rằng 16 hành tướng vẫn thực sự hiện hữu, [bởi vì chúng phải được quán chiếu từng cái một].

i. Trong trường hợp của khổ đế (duḥkhasatya) là:

1. Vô thường (anitya) bởi vì khi sinh tức phải phụ thuộc vào các nhân (pratyayādhīnatvāt = pratyayapratibaddhajanmatvāt).
2. Khổ (duḥkha) bởi vì tánh của nó vốn là gian khổ (pīḍanātmakatvāt).
3. Không (śūnya) bởi vì trái với ngã sở kiến (ātmīyadṛṣṭivipakāṣa).
4. Vô ngã (anātmaka) bởi vì trái với ngã kiến (ātmadrṣṭi).

ii. trong trường hợp của tập đế (samudayasatya):

1. Nhân (hetu) bởi vì có tính chất như một chủng tử (bījadharmayogena). Nhân này là loại nhân xa. Từ yoga tương đương với nyāga.
2. Tập (samudaya) bởi vì có khả năng làm sinh khởi (prādurbhāvayogena). Đây là loại nhân gần (saṃnikṛṣṭa), tức là loại nhân mà một pháp trực tiếp sinh khởi (utpadyate) hoặc bắt nguồn (samudeti) từ đó.
3. Sinh (prabhava) hay chuỗi nhân quả tiếp nối bởi vì tạo thành sự tương tục (prabandhayogena, saṃtatiyogena): Chủng tử, mầm mống, thân, v.v..
4. Duyên (pratyaya) bởi vì thực hiện được một quả trong sự tiếp hợp nhân quả (abhiniṣpādanayogena); chẳng hạn như toàn bộ (sāmagrī) các yếu tố kết



hợp (pratyaya) - đất, trục, bánh quay, dây thừng, nước, v.v. trong việc tạo thành một cái bình.

iii. Trong trường hợp diệt đế (nirodhasatya) là:

1. Diệt (nirodha) bởi vì triệt tiêu (kṣaya) các uẩn [hữu lậu]
2. Tĩnh (sānta) bởi vì dập tắt ba ngọn lửa tham, sân, si.
3. Diêu (praṇīti) bởi vì không còn sự lao khổ (nirupadravatvāt) (upadrava = duḥkha).
4. Ly (niḥsaraṇa) bởi vì thoát khỏi tất cả các nhân của sự lao khổ (sarvāpakṣālaviyuktatvāt = sarvaduḥkhakāraṇavimuktatvāt).

iv. Trong trường hợp của đạo đế (mārgasatya) là:

1. Đạo (mārga) bởi vì hành giả đi trên con đường này (gamanārthena) để đến Niết-bàn.
2. Như (nyāya), tức phù hợp với chánh lý hoặc có tính chất thực tiễn, bởi vì (yogayukta), tức upapattiyukta hoặc upāyayukta, có đủ các chứng lý, có đủ các phương tiện.
3. Hành (pratipad) tức là sự hoạch đắc bởi vì đạo đế hỗ trợ cho sự hoạch đắc đúng đắn (samyakpratipādanārthena), có nghĩa là hành giả đắc được Niết-bàn nhờ vào tính chất này.
4. Xuất (nairyāṇika) tức sự rời bỏ hoàn toàn (atyantaṃ niryāṇāya prabhavati) bởi vì đạo đế giúp cho hành giả vĩnh viễn vượt qua phía bên kia.

Một giải thích khác:

- i.1. Vô thường vì không rốt ráo (anātyantika).
2. Khổ vì tương tự như gánh nặng
3. Không vì không có cá thể (puruṣa, sī phu).
4. Vô ngã vì không thuận theo ý chí.

ii.1.Nhân (hetu) vì xuất phát từ đó (āgamnayogena); ngữ căn hi có nghĩa là gati; hetu có nghĩa là hinoty asmāt.

2.Tập vì có sự xuất hiện (unmajjana): Pháp có thể được xem như (unmajjatīva) từ vị lai.

3.Sinh vì là sự dẫn sinh.

4.Duyên là nền tảng, tức là yếu tố chủ chốt của hành động dẫn sinh.

iii.1.Diệt vì có sự chấm dứt của hoại khổ trước đó và sự không tiếp tục của hoại khổ sau đó.

2.Tĩnh vì thoát khỏi (vimukta) ba hữu vi tướng (saṃskṛtalakṣaṇas).

3.Diệu vì hoàn toàn thiện (paramārthasubha, thắng nghĩa thiện).

4.Ly Vì tuyệt đối an ổn.

iv.1.Đạo vì trái ngược với tà đạo (mithyāmārga).

2.Như vì trái với “bất như”.

3.Hành vì không trái nghịch với cung điện Niết-bàn (nirvāṇapurāvirodhanārthena).

4.Xuất vì vứt bỏ tam hữu, tức sự hiện hữu ở ba giới.

Vì những lời giải thích của các bậc đời trước không giống nhau cho nên chúng tôi xin được đưa ra cách giải thích thứ ba:

i.1.Vô thường vì sinh diệt.

2.Khô vì trái với thánh tâm.

3.Không, vì không có ngã.

4.Vô ngã, vì không phải ngã.

ii.1.Bốn hành tướng của đề thứ hai là nhân, tập, sinh và duyên được kinh giải thích: “Năm thủ uẩn (upādānaskandhas), tức các uẩn hữu lậu, là dục bốn (chandamūlaka), dục tập (chandasadudaya), dục loại (chandajātīya), dục

sinh (chandaprabhava)”; có nghĩa là năm thủ uẩn có dục (=ái, tṛṣṇā) là gốc (mūla) hoặc sơ nhân, là dẫn nhân, làm loại nhân (chandajatīya = chandapratyaya), làm cận nhân (prabhava). Sự khác biệt duy nhất giữa kinh và Bốn luận là luận đã đặt thành tướng duyên ở cuối chứ không phải hành tướng sinh.

(Hỏi) Bốn loại hành tướng này khác nhau như thế nào?

(Đáp) A. Cần phân biệt bốn trạng thái hoặc hình thái (avasthā) của dục (chanda) là (1) chấp hiện tổng ngã khởi tổng tự thể dục (asmīty abhedena hoặc ātmabhāvacchanda), tức là loại tình cảm cảm nhận được về chính bản thân mình khi nghĩ rằng “ta hiện hữu”, mà không phân biệt gì khác ngoài cái “ta” ở hiện tại, cũng không có sự suy nghĩ về cái “ta” quá khứ hoặc vị lai; (2) chấp đương tổng ngã khởi tổng hậu hữu dục (syām ity abhedena punarbhavacchanda), tức là lòng ham muốn một sự tái hiện hữu về sau mà không có một sự chỉ định rõ ràng nào khác; (3) chấp đương biệt ngã khởi biệt hậu hữu dục (itthaṃ syām ity abhedena punarbhavacchanda); tức là lòng ham muốn có một sự hiện hữu nào đó về sau; (4) chấp tục sinh ngã khởi tục sinh thời dục (pratisaṃdhibhandhacchanda hoặc karmābhisamkāracchanda), tức là lòng ham muốn được sinh trở lại, một sự ham muốn giúp thành tựu một loại nghiệp nào đó.

Loại dục thứ nhất là nguyên nhân đầu tiên (ādikāraṇa, sơ nhân) của khổ - cũng giống như hạt giống là sơ nhân của quả - vì thế nó có tên là nhân (hetu).

Loại dục thứ hai dẫn đến một sự tái hiện hữu về sau - cũng giống như sự sinh sản các mầm mống, thân cây, v.v., là một tiến trình thuộc về nhân (samudaya) để dẫn đến quả - vì thế có tên là tập (samudaya), tức là loại nhân dẫn khởi.

Loại dục thứ ba là nhân quyết định tính chất của khổ - cũng giống như đồng ruộng, nước, phân bón, v.v., quyết định các tính chất về vị [ngọt, đắng, v.v.] (vīrya), về sự thay đổi khi chín (vipāka), và về các công dụng (prabhāva) của quả - vì thế có tên là duyên (pratyaya), tức là nguyên nhân giúp phân biệt các loại.

Loại dục thứ tư là nhân xuất pháp của quả - cũng giống như hoa là nhân của quả - nên có tên là sinh (prabhava).

Loại dục thứ tư là nguyên nhân trực tiếp (sākṣād dhetuḥ); ba loại kia là nguyên nhân gián tiếp (pāramparyeṇa hetavaḥ).

B. Ngoài ra (atha ca), kinh còn nói đến hai nhóm “ngũ ái hành” (trṣṇāvicāritas) tức năm hình thái của ái, và hai nhóm “tứ ái hành”; tất cả đều là bốn loại dục được nói đến ở trên. Hai nhóm dục ở trên có năm hành tướng; hai nhóm cuối của bốn hành tướng.

a. Khi nghĩ rằng “ta hiện hữu” (asmi) tức sẽ sinh khởi loại ātmbhāvacchanda tổng quát (tổng tự thể dục), tức là “sự yêu mến có tính chất tổng quát đối với bản thân mình”. Loại này có năm cách: “Ta hiện hữu như thế” (itthaṃ asmi), “ta hiện hữu giống như [trước đây]” (evaṃ asmi), “ta hiện hữu có đôi khác” (anyathāsmi), “ta là cái có hiện hữu” (sad asmi), “ta là cái không hiện hữu” (asad asmi).

b. Khi nghĩ rằng “ta sẽ hiện hữu” (bhaviṣyāmi) tức sẽ sinh khởi loại punarbhavacchanda tổng quát (tổng hậu hữu dục), tức là “sự khao khát có tính chất tổng quát được hiện hữu trở lại”.

Loại này cũng có năm cách: “Ta sẽ hiện hữu như thế” (itthaṃ bhaviṣyāmi), “ta sẽ hiện hữu giống như [trước đây]” (evaṃ bhaviṣyāmi), “ta sẽ hiện hữu có đôi khác” (anyathā bhaviṣyāmi), “ta sẽ là cái có hiện hữu” (sad bhaviṣyāmi), “ta sẽ là cái không hiện hữu” (asad bhaviṣyāmi).

c. Sẽ sinh khởi loại () riêng biệt (biệt hậu hữu dục). Loại này có bốn cách: “mong rằng ta hiện hữu” (), “mong rằng ta hiện hữu như thế” (), “mong rằng ta hiện hữu giống như [trước đây]” (), “mong rằng ta hiện hữu có đôi khác” ().

d. Sẽ sinh khởi loại punarbhavacchanda (chấp tục sinh ngã khởi tục sinh thời dục).

Loại này có bốn cách: “nhất quyết sẽ phải hiện hữu” (apī nu syāṃ), “nhất quyết ta sẽ phải hiện hữu như thế” (apīthaṃ syāṃ), “nhất quyết ta sẽ phải hiện hữu giống như [trước đây]” (apy evaṃ syāṃ), “nhất quyết ta sẽ phải hiện hữu có đôi khác” (apy anyathā syāṃ).

Các loại dục đầu tiên là sơ nhân của khổ; vì thế chúng được gọi là nhân (hetu)... Phần còn lại giống như trên.

iii.

1. Diệt, vì chặt đứt sự lưu chuyển.
2. Tĩnh, vì chấm dứt (uparama) mọi loại khổ; như khi nói: “này các Bì-sô, tất cả các hành (saṃskāras) là khổ; chỉ có Niết-bàn là tuyệt đối tịch tĩnh”(Saṃyukta, 17, 16).
3. Diệu, vì không còn gì cao hơn (anuttara).
4. Ly, vì không còn thối chuyển (avivartya).

iv.

1. Đạo, vì giống như chánh đạo.
2. Như, vì chân thật.
3. Hành, vì có tính chất quyết định hoặc nhất quyết (pratiniyata): Có nghĩa là chỉ đi trên con đường này chứ không phải con đường nào khác, như khi nói: “con đường này dẫn đến thanh tịnh, các giáo pháp khác (dư kiến) không dẫn đến đó”.
4. Xuất, vì vĩnh viễn xa lìa tam hữu (bhāva).

[giải thích thứ tư ]:

i. Ngoài ra vì để chữa trị những người có các loại thường kiến (nitya), lạc kiến (sukha), ngã sở kiến (ātmīya), ngã kiến (ātman) mà bốn hành tướng vô thường, khổ, không và vô ngã đã được lập thành.

ii. 1.Nhân đối trị tà kiến (không có nhân) (nāsti hetuḥ).

2. Tập đối trị tà kiến “chỉ có một nhân” (nhất nhân) - là Đại tự tại (īśvara) hoặc (pradhāna).

Nhân là một tập hợp (samudayo hetuḥ).

3. Sinh đối trị tà kiến về sự biến hóa (pariṇāmadṛṣṭi), tức chủ trương cho rằng hữu (bhāva) - vốn đã tồn tại trước đó - có chuyển hóa: Hữu mới bắt đầu.

4. duyên đối trị tà kiến cho rằng thế gian được tạo ra bởi một chúng sinh có tri kiến (buddhipūrvakṛtadrṣṭi; tri tiên nhân kiến): Những sự vật này sinh từ các nhân như thể, sinh từ rất nhiều nhân.

iii. 1. Diệt đối trị tà kiến cho rằng “không có giải thoát”.

2. Tĩnh đối trị tà kiến cho rằng “giải thoát là khô”.

3. Diệu đối trị tà kiến cho rằng “sự an lạc của thiền (dhyānas, tĩnh lự) và định (samāpattis, đẳng chí) là vi diệu”

4. Ly đối trị tà kiến cho rằng “sự giải thoát phải bị thoái đọa chứ không phải vĩnh viễn”.

iv. Các hành tướng Đạo, Như, Hành và Xuất đối trị các loại tà kiến cho rằng “không có thánh đạo”, “tà đạo là thánh đạo”, “có một thánh đạo khác”, “thánh đạo vẫn bị thoái đọa”.

Các hành tướng (ākāras) có thể tánh chính là tuệ (prajñāna).

Tuy nhiên, chúng tôi nói rằng nếu như vậy thì tuệ, tức sự tri nhận có khả năng tri nhận các pháp sẽ không có các hành tướng; bởi vì tuệ không thể tương ưng (samprayukta) với tuệ. Vì thế - đối với kinh bộ - thật chính xác để nói rằng hành tướng chính là cách thức “nắm bắt” (grahaṇa) của tâm và tâm sở (citta-caitta). Đối với các cảnh sở duyên của chúng.

Tuệ và tất cả các pháp “có sở duyên” (sālamba) đều có khả năng tri nhận (năng hành).

Tất cả các pháp có hiện hữu (hữu pháp) đều được tri nhận bởi các pháp có sở duyên.

Vì thế có tất cả ba nhóm rộng hẹp khác nhau: 1. Tuệ là hành tướng, là pháp có khả năng tri nhận và được tri nhận; 2. Các tâm tâm sở khác tương ưng với tuệ là các pháp có khả năng tri nhận và được tri nhận; 3. Tất cả các pháp khác, hữu vi hoặc vô vi, chỉ là pháp được tri nhận.

Trên đây đã giải thích các hành tướng của mười trí; tiếp theo là phần nói về thể tánh, sở y địa và sở y thân của chúng.

性俗三九善  
他心智唯四  
現起所依身  
法智但依欲

依地俗一切  
法六餘十九  
他心依欲色  
餘八通三界.

[Tục trí có ba tánh; chín trí chỉ thiện tánh;

Tục trí nương tất cả các địa;

Tha tâm trí chỉ nương bốn địa;

Pháp trí nương sáu địa;

Bảy trí còn lại nương chín địa.

Hiện khởi qua thân sở y;

Tha tâm trí nương Dục giới và Sắc giới;

Pháp trí chỉ nương Dục giới;

Tám trí còn lại nương cả ba giới.]

Luận: Thế tục trí có cả ba tánh thiện, bất thiện và vô ký. Chín trí còn lại chỉ có tánh thiện.

Thế tục trí chỉ có ở tất cả các địa, từ Dục giới cho đến Hữu đánh (naivasamjñānāsamjñānāyatara).

Pháp trí đắc được ở bốn tầng thiền (dhyānas), vị chí (anāgāmya) và trung gian (dhyānāntara).

Loại trí (anvayañāna) đắc được ở sáu địa vừa được nói trên cộng thêm ba định vô sắc.

Sáu trí khổ, tập, diệt, đạo, tận và vô sinh nếu xét về mặt tổng thể thì đắc được ở chín địa giống như trên; nếu được xem như là một phần của pháp trí (dharmañāna) thì chỉ đắc được ở sáu địa; nếu được xem như là một phần của Loại trí thì lại đắc được ở chín địa.

Tha tâm trí (paracittajñāna) chỉ đặc được ở bốn tầng tinh lự chứ không có ở các nơi khác.

Chúng sinh ở Dục giới và Sắc giới có thể hiện khởi (sammukhībhāva) tha tâm trí.

Pháp trí chỉ có thể được hiện khởi bởi một chúng sinh thuộc Dục giới chứ không phải chúng sinh ở Sắc giới hoặc Vô sắc giới.

Các trí khác đều được hiện khởi ở ba giới. Các trí khác là gì? - Là tám trí còn lại sau khi loại trừ tha tâm trí và pháp trí.

Trên đây đã giải thích các địa mà ở đó các trí đã được đặc, và các giới mà chúng sinh hệ thuộc có thể đặc được các trí. Tiếp theo là phần giải thích sự liên hệ giữa các trí và bốn niệm trụ.

諸智念住攝  
他心智後三

滅智唯最後  
餘八智通四。

[Các trí đều thuộc về niệm trụ.

Diệt trí là niệm trụ cuối;

Tha tâm trí là ba niệm trụ cuối;

Tám trí còn lại là bốn niệm trụ.]

Luận: Diệt trí là pháp niệm trụ (dharmasamṛtyupasthāna).

Tha tâm trí khi duyên tâm của người khác nhất định phải duyên thọ (vedanā), tưởng (saṃjñā), và hành (saṃskāras).

Ngoài diệt trí và tha tâm trí ra, tám trí còn lại có thể tánh là bốn niệm trụ. [Thật vậy, khổ trí đôi khi có duyên thân...; đạo trí, khi duyên anāsraṃsaṃvara, là thân niệm trụ.]

(Hỏi) Có bao nhiêu trí là cảnh sở duyên của các trí khác?

Tụng đáp:



諸智互相緣  
苦集智各二

法類道各九  
四皆十滅非。

[Các trí duyên lẫn nhau.

Pháp, loại, đạo, mỗi trí có chín;

Khô, tập, mỗi trí có hai;

Bốn trí có mười; diệt trí không có.]

Luận: Pháp trí duyên chín trí, tức loại trừ Loại trí (anvayañāna).

Loại trí cũng duyên chín trí, tức loại trừ pháp trí.

Đạo trí cũng duyên chín trí, tức loại trừ Thế tục trí (lokasaṃvṛtijñāna), vì trí này không tạo thành một phần của đạo.

Khô trí và tập trí duyên Thế tục trí và một phần tha tâm trí hữu lậu.

Thế tục trí, tha tâm trí, Tận trí và vô sinh trí duyên mười trí.

Không có trí nào là cảnh sở duyên của diệt trí; cảnh sở duyên độc nhất của trí này là trạch diệt (pratisaṃkhyānirodha).

(Hỏi) Bao nhiêu pháp làm cảnh sở duyên cho mười trí? Bao nhiêu pháp là cảnh sở duyên của mỗi pháp?

Tụng đáp:

所緣總有十  
無為各有二  
類七苦集六  
他心智緣三

謂三界無漏  
俗緣十法五  
滅緣一道二  
盡無生各九。

[Sở duyên có tất cả mười pháp

Là các pháp của tam giới, các pháp vô lậu,

Các pháp vô vi; mỗi loại đều có hai.

Thế tục trí duyên mười; pháp trí duyên năm;

Loại trí duyên bảy; khổ và tập trí duyên sáu;

Diệt trí duyên một; đạo trí duyên hai;

Tha tâm trí duyên ba;

Tận trí và vô sinh trí, mỗi trí duyên chín.]

Luận: Pháp hữu vi chia làm tám loại: Pháp Dục giới, pháp Sắc giới, pháp Vô sắc giới, các pháp vô lậu; các pháp này có thể tương ưng hoặc không tương ưng với tâm (saṃprayukta, viprayukta).

Các pháp vô vi chia làm hai loại: Thiện (kusāla) và vô ký (avyākṛta).

(Hỏi) Trong số mười loại này, những pháp nào là cảnh sở duyên của mười trí?

(Đáp) (1) Thế tục trí duyên cả mười loại; (2) pháp trí duyên năm loại là hai loại pháp Dục giới tương ưng hoặc không tương ưng với tâm, hai loại pháp vô lậu (đạo) tương ưng hoặc không tương ưng với tâm, một pháp vô vi thiện; (3) Loại trí duyên bảy loại là hai loại pháp Sắc giới, hai loại pháp Vô sắc giới, hai loại pháp vô lậu, một pháp vô vi thiện; (4) - (5) Khổ trí và tập trí duyên sáu loại là hai loại pháp ở mỗi giới; (6) diệt trí chỉ duyên vô vi thiện; (7) đạo trí duyên hai loại pháp vô lậu; (8) tha tâm trí duyên ba loại là các pháp tương ưng với tâm ở Dục giới, ở Vô sắc giới, và các pháp vô lậu; (9-10) Tận trí và vô sinh trí duyên chín loại, tức loại trừ vô vi vô ký.

(Hỏi) Có thể tri nhận tất cả các pháp chỉ nhờ vào một trí không?

(Đáp) Không thể.

俗智除自品  
為非我行相

總緣一切法  
唯聞思所成。

[Tục trí, trừ tự phẩm ra,

Duyên tất cả các pháp

Với hành tướng phi ngã

Do văn, tư thành tựu.]

Luận: Khi một sát-na của Tục trí (saṃvṛtijñāna) tri nhận tất cả các pháp là vô ngã thì trong tất cả các pháp sẽ loại trừ (1) tự thể, tức chính sát-na này của tục trí, bởi vì khả năng tri nhận (hữu cảnh) không thể là cảnh của chính sự tri nhận này (viṣayiviṣayabhedāt); (2) các tâm sở pháp tương ưng với trí này bởi vì có cùng một sở duyên (ekālanbanatvāt); (3) các pháp không tương ưng với tâm đi kèm (sahabhū, câu hành) với trí này, chẳng hạn như các tướng hữu vi bởi vì chúng quá gần.

Loại tục trí “tổng duyên” này chỉ thuộc về Dục giới (= tac ca kāmādhātvacaram eva), và là Loại trí thành tựu do văn (śrutamayī) và tư (cintāmayī) chứ không phải tu (bhāvanāmayī). Loại trí “do tu thành tựu” luôn luôn có sở duyên là một địa nhất định. Nếu không phải như vậy thì trong cùng một lúc lẽ ra phải đắc được sự xả ly đối với tất cả các địa.

(Hỏi) Có bao nhiêu trí ở các hạng người khác nhau?

Tụng đáp:

異生聖見道	初念定成一
二定成三智	後四一一增
修道定成七	離欲增他心
無學鈍利根	定成九成十.

[Dị sinh và thánh kiến đạo

ở sát-na thứ nhất nhất định thành tựu một trí;

Ở sát-na thứ hai nhất định thành tựu ba trí;

Ở bốn sát-na sau mỗi lần tăng thêm một trí.

Tu đạo nhất định thành tựu bảy trí;

Ly dục tăng thêm tha tâm trí;

Vô học độn và lợi căn

Nhất định thành tựu chín và mười trí.]

Luận: Di sinh chỉ thành tựu Thế tục trí; khi xả ly [Dục giới] thì thành tựu tha tâm trí. Đối với thánh giả chưa xả ly bằng thế tục đạo trước khi bước vào Kiến đạo thì vào sát-na sinh khởi khổ pháp trí nhân chỉ thành tựu một trí là Thế tục trí, bởi vì nhân (kṣānti) không phải là trí (jñāna).

Vào sát-na của khổ pháp trí, thánh giả thành tựu Thế tục trí, pháp trí và khổ trí.

Sau sát-na thứ hai, vào bốn sát-na tiếp theo, cứ mỗi sát-na lại tăng thêm một trí; ở sát-na thứ tư (khổ Loại trí) tăng thêm Loại trí; ở sát-na thứ sáu (tập pháp trí) tăng thêm tập trí; ở sát-na thứ mười (diệt pháp trí) tăng thêm diệt trí; ở sát-na thứ mười bốn (đạo pháp trí) tăng thêm đạo trí.

Như vậy khi đến được đạo pháp trí thì hành giả thành tựu được bảy trí.

Đối với thánh giả đã xả ly bằng thế tục đạo trước khi bước vào Kiến đạo thì phải cộng thêm tha tâm trí. A-la-hán thuộc thời giải thoát (samayavimukta) thành tựu chín trí, tức cộng thêm Tận trí; A-la-hán thuộc Bất thời giải thoát (asamayavimukta) thành tựu thêm vô sinh trí.

(Hỏi) Hành giả đắc được cùng một lúc (đốn tu) bao nhiêu trí ở các giai đoạn khác nhau của Kiến đạo, tu đạo, v.v.?

Tụng đáp:

見道忍智起	即彼未來修
三類智兼修	現觀邊俗智
不生自下地	苦集四滅後
自諦行相境	唯加行所得。

[Ở Kiến đạo, khi nhân trí sinh khởi,

Tức cũng tu nhân trí vị lai cùng loại;

Ở ba Loại trí có tu thêm

Hiện quán biên tục trí:

Là trí bất sinh, thuộc tự địa và hạ địa,  
Là bốn niệm trụ ở khổ và tập,  
Niệm trụ cuối ở diệt,  
Có hành tướng của tự đế, lấy tự đế làm cảnh,  
Chỉ đắc được do gia hành.]

Luận: Về mười lăm tâm của Kiến đạo:

Ở Kiến đạo, các nhãn và trí vị lai được đắc dần tùy theo sự sinh khởi của chúng.

Loại trí và trí nào được sinh khởi hoặc hiện khởi (samukhībhūta) thì cũng là loại nhãn và trí được hoạch đắc và được tu tập (bhāvita). Chẳng hạn khi hành giả sinh khởi khổ pháp nhãn trí thì cũng tu loại nhãn vị lai cùng loại (tājātīya), cũng thành tựu loại nhãn vị lai cùng loại. [Và tiếp tục như thế cho đến đạo Loại trí nhãn]. Bốn hành tướng của loại nhãn này (vô thường, v.v.) cũng đắc được khi sinh khởi một trong các hành tướng này.

(Hỏi) Tại sao ở Kiến đạo chỉ có sự tu tập hoặc hoạch đắc các trí và các hành tướng cùng loại với các trí và hành tướng được sinh khởi?

(Đáp) Khi sinh khởi khổ pháp trí nhãn thì nắm bắt được (pratilābdha) chủng tánh (gotra) - tức chủng tử hoặc nhân - của nhãn này, và các chủng tánh của bốn hành tướng của nó; chứ không nắm bắt được các chủng tánh của khổ pháp trí, v.v. Về các hành tướng, người ta thấy rằng bốn hành tướng của mỗi đế đều có cùng loại (sabhāga) bởi vì chúng có chung một cảnh sở duyên (tulyālambanātā): Khi một trong hai hành tướng được chứng đắc, được sinh khởi (samukhībhūta) thì các chủng tánh của các hành tướng khác cũng được nắm bắt.

Ở Kiến đạo, hành giả thành tựu Thế tục trí (samvṛtījñāna) vào sát-na của Loại trí về khổ, tập và diệt (khổ Loại trí, tập Loại trí, diệt Loại trí) chứ không phải vào sát-na của pháp trí bởi vì pháp trí không quán sát toàn bộ mỗi một đế mà chỉ có phần liên quan đến Dục giới của mỗi đế.

Thế tục trí này có tên là “điểm cuối cùng của hiện quán” (abhisamayāntika jñāna, hiện quán biên trí) vì Thế tục trí được tu tập (hoạch đắc) vào thời điểm cuối cùng của sự quán sát mỗi một đế (hiện quán hậu biên)

(Hỏi) Tại sao hành giả không thành tựu Thế tục trí vào sát-na của đạo trí (tức sát-na thứ mười sáu của hiện quán, sát-na đầu tiên của tu đạo)?

(Đáp) a. Bởi vì đạo (mārga) đã không được quán sát (abhisamita) trước đó (vô sự hiện quán) bởi một thế tục đạo dưới các hành tướng của đạo (là Như, nyāya, v.v...).

b. Bởi vì đạo không thể được quán sát một cách toàn bộ (vô biến sự hiện quán). Khổ, tập và diệt có thể được lần lượt liễu tri, đoạn trừ, chứng đắc (sākṣātkṛta) một cách toàn triệt (biến tri đoạn chứng); nhưng đạo thì không thể được tu tập (bhāvita = sammukhīkṛta) một cách toàn triệt như vậy (biến tu). Chắc chắn đối với một hành giả đang ở Kiến đạo, người ta không thể nói rằng vào thời điểm của “khổ đế hiện quán biên” và “tập đế hiện quán biên” thì họ đã hoàn toàn đoạn trừ tập, hoàn toàn chứng đắc diệt; tuy nhiên điều này sẽ xảy ra đối với họ vào một thời điểm ở vị lai. Đối với đạo thì khác bởi vì đạo có quá nhiều chủng tánh khác nhau (thanh văn, độc giác phật, đại giác).

Có thuyết cho rằng bởi vì Thế tục trí đi kèm theo Kiến đạo (Kiến đạo quyền thuộc), vào sát-na thứ mười sáu của “hiện quán” (đạo Loại trí) lại là một phần của tu đạo cho nên hiện quán biên trí không đắc được vào sát-na này.

Luận chứng này không có giá trị bởi vì người ta không cần dựa vào bằng chứng Thế tục trí không đi kèm theo tu đạo.

Thế tục trí là loại không có khả năng sinh khởi vào bất kỳ sát-na nào. Trí này không sinh khi hành giả đang nhập quán cũng như khi xuất quán. Một mặt, trí này không thích hợp với hiện quán; mặt khác, một tâm khi nằm ngoài hiện quán thì quá thô động.

(Hỏi) Nếu vậy, làm sao có thể nói rằng có thành tựu Thế tục trí, rằng Thế tục trí được tu tập (bhāvita)?

(Hb) Vì trước đây chưa từng đắc, đến nay mới đắc được.

(Hỏi) Làm sao có thể đắc được khi không sinh khởi?

(Hb) Nói đắc là vì đắc được nó [chứ không phải vì nó nhất thiết phải sinh khởi].

(Giải thích) “Đắc là vì đắc được” là cách nói chưa từng nghe đến. Vì thế các ông vẫn chưa giải thích được tại sao Thế tục trí lại được tu tập. Vấn đề này nên được hiểu theo các giải thích của các luận sư đời trước, [tức các luận sư thuộc Kinh bộ].

Theo các luận sư này, người ta tu hoặc đắc được Thế tục trí là nhờ vào lực của thánh đạo (āryamārga = kiến đạo). Sau khi ra khỏi sự quán chiếu về thánh đạo sẽ hiện khởi một loại Thế tục trí có sở duyên là các đế và rất khác (viśiṣṭatara) với loại Thế tục trí có trước khi đắc được thánh đạo này. Khi nói hành giả đắc được Thế tục trí này nhờ vào Kiến đạo tức hàm ý đắc được một thân sở y (āśraya) có khả năng làm hiện khởi Thế tục trí này. Cũng giống như đắc được vàng nhưng vẫn nói là đắc được vàng.

Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận cách nhìn này. Họ cho rằng Thế tục trí mang tên Hiện quán biên là một “bất sinh pháp”.

Khi hiện khởi được Kiến đạo của một địa nào đó (bhūmi) thì ở vị lai người ta đắc được một Thế tục trí của địa này hoặc một địa thấp hơn. Có nghĩa là nếu có được Kiến đạo nhờ nương vào vị chí (anāgamya) thì chỉ đắc được ở vị lai một Kiến đạo thuộc địa này (vị chí), đắc được ở vị lai loại Thế tục trí thuộc về hai địa (tức vị chí và Dục giới); và tiếp tục như thế cho đến: Nếu hiện khởi được kiến đạo nhờ nương vào đệ tứ tịnh lự thì sẽ đắc được ở vị lai loại Kiến đạo thuộc về sáu địa tức vị chí, trung gian và bốn tịnh lự, và đắc được loại Thế tục trí thuộc bảy địa (tức sáu địa trên cộng thêm Dục giới).

Nếu tu Thế tục trí vào thời điểm cuối cùng của khổ và tập (khổ tập biên) - có nghĩa là vào các sát-na của khổ Loại trí và tập Loại trí - thì Thế tục trí có thể tánh là cả bốn loại niệm trụ. Nếu tu Thế tục trí vào thời điểm cuối cùng của diệt - có nghĩa là vào sát-na của diệt Loại trí - thì chỉ có loại niệm trụ cuối cùng là pháp niệm trụ.

Khi tu Thế tục trí ở hiện quán biên của một đế nào đó (tatsatyābhisamayānte) thì Thế tục trí có các hành tướng của loại đế này (tatsatyākāram eva) và cũng lấy loại đế này làm sở duyên (ālambanam asya tad eva).

Khi đắc được nhờ vào lực của Kiến đạo thì Thế tục trí chỉ đắc được nhờ vào gia hành (prayogalābhika, prāyogika) chứ không do “bẩm sinh” (upapattilabhya, sinh đắc), cũng không do ly dục sinh (vairāgya).

Các trí được gọi tên như vậy là vì trí (jñāna) là yếu tố chủ chốt (trí tăng); nếu kể thêm các pháp đi kèm (parivāra) thì trí bao hàm cả bốn uẩn ở Dục giới, năm uẩn ở Sắc giới [tức cộng thêm dhyānasamvaralakṣaṇarūpa].

(Hỏi) Có bao nhiêu trí được tu tập ở các giai đoạn khác nhau của tu đạo?

Tụng đáp:

修道初刹那	修六或七智
斷八地無間	及有欲餘道
有頂八解脫	各修於七智
上無間餘道	如次修六八。

[Sát-na đầu tiên của tu đạo

Tu sáu hoặc bảy trí;

Ở Vô gián đạo đoạn hoặc địa thứ tám

Và các đạo “hữu dục” khác

ở tám giải thoát đạo của Hữu đảnh

Đều tu bảy trí;

Ở Vô gián đạo bên trên và các đạo còn lại,

Theo thứ tự này tu sáu, tám trí.]

Luận: Ở sát-na thứ mười sáu (đạo Loại trí), đối với hành giả chưa xả ly Dục giới, có sự “tu tập” (= thành tựu và chứng đắc) hai Loại trí hiện tại (hiện tu); có sự tu tập sáu Loại trí vị lai là pháp trí, Loại trí, bốn trí về các đế (vị lai tu).

Đối với hành giả đã xả ly Dục giới, vào sát-na đạt được đạo Loại trí thì cộng thêm sự tu tập tha tâm trí, tức Loại trí thứ bảy.



Sau sát-na thứ mười sáu, tức phần còn lại của tu đạo, chùng nào hành giả chưa đắc được xả ly thì ở gia hành đạo (prayogamārga), Vô gián đạo (ānantaryamārga), giải thoát đạo (vimuktimārga), thắng tiến đạo (viśeṣamārga) sẽ có sự tu tập bảy trí là pháp trí, Loại trí, bốn trí thuộc các đế và thể tục đạo.

Nếu thực hành thể tục đạo thì tu Thế tục trí ở hiện tại. Nếu thực hành xuất thế đạo thì tu một trong bốn pháp trí ở hiện tại. Sáu trí còn lại đều được tu ở vị lai.

Tu tập bảy trí, giống như các trí trên đây, ở các đạo thuộc về Vô gián (ānantarya) (tức các đạo đoạn trừ phiền não) được bao hàm trong:

1. Sự vượt qua bảy địa, tức sự xả ly bốn tầng thiên và ba tầng định vô sắc: Các địa này được “vượt qua” khi người ta xả ly chúng.
2. Sự đắc được năm loại thần thông (abhijñās), tức trừ loại thứ sáu;
3. Sự nhập vào bất động tánh (akopyatā);
4. Sự tập tu (ākīrṇabhāvanā) của hàng hữu học (śaikṣa).

Nếu hành giả hiện khởi các đạo này bằng thể tục đạo (laukikamārga) thì sẽ tu tập Thế tục trí hiện tại; nếu đi theo xuất thế đạo (lokotaramārga) thì sẽ tu tập một trong bốn Loại trí, một trong hai pháp trí (diệt trí, đạo trí) ở hiện tại.

Khi đắc được phẩm tánh bất động (akopyatāprativedha) thì không tu Thế tục trí bởi vì trí này không trái với Hữu đảnh (bhavāgra). Ở đây Tận trí chính là Loại trí thứ bảy.

Sau khi xả ly bảy địa, tức ở vào tám giải thoát đạo đầu tiên của Hữu đảnh, thì hành giả tu tập ở vị lai bảy trí là pháp trí, Loại trí, bốn trí về các đế và tha tâm trí; hành giả không tu Thế tục trí bởi vì trí này không trái với Hữu đảnh.

Hành giả tu ở hiện tại một trong bốn Loại trí hoặc một trong hai pháp trí (diệt trí, đạo trí).

Hàng hữu học (trái với hàng vô học đã nhập bất động tánh), ở vào giải thoát đạo luyện căn (tức giai đoạn thứ ba) sẽ tu tập sáu trí nếu chưa ly dục (vītarāga) (tức khi chưa phải là hàng bất hoàn). Nếu đã ly dục thì tu bảy trí, trong đó tha tâm trí là Loại trí thứ bảy.

Có luận sư khác nói rằng Thế tục trí được tu tập bởi những người chưa ly dục cũng như đã ly dục.

Ở gia hành đạo, cả hai hạng trên đều tu Loại trí này.

Ở Vô gián đạo luyện căn (tức giai đoạn thứ hai), dù chưa hay đã xả ly thì hành giả đều tu sáu trí giống như ở trên. Hành giả không tu Thế tục trí bởi vì luyện căn giống như ở Kiến đạo; cũng không tu tha tâm trí bởi vì trí này không có trong tất cả các Vô gián đạo: Thật vậy, tha tâm trí không cản trở các phiền não.

Ở Vô gián đạo xả ly Hữu danh, hàng hữu học tu tập sáu trí.

Giải thoát thứ chín xả ly Hữu danh có tên là Tận trí (kṣayajñāna). Vì thế hành giả tu tập chín trí, tức loại trừ vô sinh trí.

Hàng bất động tu mười trí vào sát-na khởi được Tận trí, bởi vì vào lúc đó họ đắc được vô sinh trí.

Hành giả đắc được phẩm tánh bất động nhờ vào luyện căn cũng tu mười trí ở đạo cuối cùng (tức giải thoát đạo thứ chín) của sự luyện căn.

Trong các trường hợp không được nói đến, chỉ tu tám trí.

(Hỏi) Những trường hợp không được nói đến là gì?

(Đáp) Đó là (1) giải thoát đạo thứ chín xả ly Dục giới; (2) giải thoát đạo xả ly bảy địa, năm thần thông, tạp tu Hữu danh; (3) tám giải thoát đạo đầu tiên của sự luyện căn dẫn đến phẩm tánh bất động; (4) các gia hành đạo và thắng tiến đạo (viśeṣamārga) của bậc ly dục (anāgāmin).

Tất cả các đạo này là sự tu tập tám trí vị lai, tức loại trừ Tận trí và vô sinh trí.

Trên đây là trường hợp của bậc hữu học.

Về trường hợp của bậc vô học, ở gia hành đạo, giải thoát đạo và thắng tiến đạo của năm thần thông và của tạp tu thì tu tập chín trí (tức loại trừ vô sinh trí) hoặc mười trí, tùy theo bậc vô học này thuộc thời giải thoát hay bất thời giải thoát. Ở Vô gián đạo của các trường hợp giống như trên (năm thần thông và tạp tu) thì tu tám hoặc chín trí, tức đều loại trừ tha tâm trí.

Tuy nhiên, ở giải thoát đạo của hai hạng thần thông vô ký (thiên nhãn, thiên nhĩ) thì không tu các trí vị lai bởi vì đạo thuộc tánh vô ký.

Về trường hợp của dị sinh, ở giải thoát đạo thứ chín xả ly Dục giới và ba tầng thiên; ở gia hành đạo; ở giải thoát đạo của ba loại thần thông (abhijñās); ở sự chứng đắc các công đức (guṇa) như bốn Vô lượng (apramānas), tám Giải thoát (vimokṣas), v.v.: tất cả các đạo này đều được hiện khởi ở các tầng thiên căn bản [chứ không phải cận phần (sāmantakas)] thì hành giả tu tập Thế tục trí và tha tâm trí vị lai; ngoại trừ ở các thuận quyết trạch phần (nirvedhabhāgīyas) bởi vì các quyết trạch phần này tạo thành quyền thuộc (parivāra) của Kiến đạo.

Trong các trường hợp khác, khi đắc được một đạo chưa từng đắc trước đó thì ở vị lai chỉ tu Thế tục trí.

(Hỏi) Loại trí (jñāna) được tu ở thế tục đạo hoặc xuất thế đạo thuộc về địa nào?

(Đáp) Thế tục trí được tu ở vị lai sẽ thuộc về địa làm sở y cho đạo này hoặc thuộc về địa đắc được nhờ đạo này.

Về Loại trí vô lậu (anāsrava) được tu ở vị lai thì sẽ thuộc về địa làm sở y cho sự sinh khởi của Loại trí này; tuy nhiên điều này không nhất định.

諸道依得此	修此地有漏
為離得起此	修此下無漏
唯初盡遍修	九地有漏德
生上不修下	曾所得非修

[Các đạo nương và đắc được ở địa này

Có thể tu hữu lậu của địa này;

Xả ly, đắc, hiện khởi đị này

Có thể tu vô lậu của địa này và hạ địa;

Chỉ sơ Tận trí có thể tu tất cả

Các công đức hữu lậu của chín địa:

Sinh thượng địa không tu hạ địa;

Pháp đã từng đắc không gọi là tu.]

Luận: Khi hành giả thực hành các đạo (gia hành, v.v.) thuộc hai loại hữu lậu và vô lậu để xả ly một địa thì tu các trí vô lậu; các trí này thuộc về địa mà hành giả đắc được lần đầu tiên nhờ vào các đạo này, hoặc thuộc về địa làm sở y cho đạo này, hoặc thuộc về một địa thấp hơn.

Vào sát-na sinh khởi Tận trí thì các phẩm tánh (hoặc công đức) của tất cả các địa đều được tu tập, trong đó có cả các công đức hữu lậu là các Vô lượng (apramānas), giải thoát (vimokṣas), v.v.. Thật vậy, kể cả chặt đứt các hệ phược, tức các sự thành tựu phiền não (kleśaprāpti); vì thế tất cả các công đức này đều có ở trong một tâm hoặc thân đã thoát khỏi phiền não; và người ta mới có thể nói rằng chúng “thở” (hoặc chúng khai mở, hoặc phồng lên) giống như một cái túi xách (peḍā) khi cắt đứt những sợi dây buộc chúng. Một A-la-hán đã đắc được quyền lực tối thượng đối với tâm của mình (svacittādhirājyaprāpta) thì tất cả các thiện pháp đều đến với vị này (pratyudgamana), giống như chư hầu đều đến triều cống vào ngày đăng quang của một quốc vương.

(Hỏi) Có phải tất cả các pháp đắc được đều được tu tập?

(Đáp) Các pháp được tu tập là các pháp chưa đắc được trước đó. Các pháp đã đắc và đã thôi thất đến nay được đắc lại - tức là các pháp được tái hiện khởi - thì không gọi là tu; có nghĩa là hành giả không có sự thành tựu đối với pháp vị lai. Bởi vì trong quá khứ, pháp này được đắc và xả bỏ.

(Hỏi) Có phải “tu” (bhāvanā) có nghĩa là “đắc” (pratilambha)?

(Đáp) Không phải. Tu có bốn loại: (1) Đắc; (2) tập (niṣevan, siṣevā); (3) đối trị (pratipalṣa); (4) trừ bỏ (vinirdhāvana).

(Hỏi) Bốn loại trên dựa vào pháp gì để lập thành?

Tụng đáp:

立得修習修  
依諸有漏法

依善有為法  
立治修遣修.

[Lập đắc tu và lập tu

Dựa vào thiện pháp hữu vi;

Dựa vào pháp hữu lậu

Để lập trị tu và khiến tu.]

Luận: Đối với các thiện pháp hữu vi thì ở vị lai chỉ có đắc tu nhưng ở hiện tại thì có cả đắc tu và tập tu. Hai loại tu (bhāvanā) này dựa vào hai loại tinh tấn (pradhānas) đầu tiên là nỗ lực làm sinh khởi các pháp chưa sinh và nỗ lực làm tăng trưởng các pháp đã sinh.

Đối với các pháp hữu lậu thì có trị tu và khiến tu: Cả hai đều nương vào hai loại tinh tấn cuối là nỗ lực làm cho các pháp chưa sinh không thể sinh khởi và nỗ lực diệt trừ các pháp đã sinh khởi.

Như vậy, các thiện pháp hữu lậu có cả bốn loại tu; các pháp vô lậu có hai loại đầu; các pháp nhiễm ô (kliṣṭas) và vô ký (avyākṛta) có hai loại cuối.

Các luận sư Tỳ-bà-sa tây phương nói rằng có sáu loại tu: Bốn loại giống như trên, cộng thêm hai loại “phòng tu” (saṃvarabhāvanā) và “quán tu” (vibhāvanābhāvanā).

Loại đầu là tu các căn nhãn, v.v.; loại thứ hai là tu thân; như kinh (Saṃyukta, 11, 14) có nói: “Sáu căn này được khéo khắc chế, khéo gìn giữ...” và: “trong thân có tóc, lông, v.v.”. Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Kāśmīr cho rằng hai loại tu này thuộc về trị tu và khiến tu.

## **Phần 26**

Trên đây đã giải thích về các trí (jñāna), tiếp theo sẽ nói về các phẩm tánh (guṇa, đức) do các trí tạo thành (jñānamaya). Trong số các phẩm tánh này, trước tiên hãy nói về các phẩm tánh riêng của phật (āvenika, bất cộng), tức là các phẩm tánh mà Bồ-tát đắc được vào sát-na của Tận trí khi trở thành A-la-hán và đồng thời cũng chính là trở thành phật. Có tất cả mười tám phẩm tánh như vậy.

Mười tám pháp này là gì?

Tụng đáp:

十八不共法

謂佛十力等.

[Mười tám pháp bất cộng

Là mười lực, v.v., của phật.]

Luận: Mười lực (bala), bốn loại vô úy (vaiśāradya), ba niệm trụ (smṛtyupasthāna) và đại bi (mahākaruṇā) hợp thành mười tám pháp bất cộng. Sở dĩ có tên như vậy vì các thánh giả khác không đắc được các pháp này khi trở thành A-la-hán.

(Hỏi) thể tánh của mười lực là gì?

Tụng đáp:

力處非處十	業八除滅道
定根解界九	遍趣九或十
宿住死生俗	盡六或十智
宿住死生智	依靜慮餘通
瞻部男佛身	於境無礙故。

[Xứ phi xứ trí lực là mười trí;

Nghiệp là tám trí, tức trừ diệt và đạo,

Định, căn, giải, giới là chín trí

Biến thú là chín hoặc mười thú;

Túc trụ, sinh tử là túc trí,

Tận là sáu hoặc mười trí,

Túc trụ, sinh tử trí

Nương tĩnh lực; các trí khác nương tất cả;

Nương nam thân, tức phật thân ở Thiệm-bộ châu

Vì không ngại đối với cảnh.]

Luận: Mười lực là:

1. Xứ phi xứ trí lực (sthānāsthānajñānabala) là năng lực nằm trong cái biết về những điều có thể làm được và không thể làm được (tức cái biết về những điều có thể làm được và không thể làm được là một “lực”, có nghĩa là tuyệt đối). Lực này chính là mười trí, bao hàm mười trí (jñānas).

2. Nghiệp dị thực trí lực (karmavipākajñānabala) là năng lực nằm trong cái biết về quả báo của các nghiệp. Lực này chính là tám trí, tức không có đạo trí (mārgajñāna) và diệt trí (nirodhajñāna).

3-6. Tĩnh lực giải thoát đẳng trì đẳng chí trí lực (dhyānavimokṣasamādhisamāpattijñānabala) là năng lực nằm trong cái biết về các loại tĩnh lực, các loại giải thoát, các loại định.

Căn thượng hạ trí lực (indriyaparāparajñānabala) là năng lực của cái biết về mức độ các căn thuộc về đạo đức của chúng sinh.

Chủng chủng thắng giải trí lực (nānādhimuktijñānabala) là năng lực của cái biết về những mong muốn khác nhau của chúng sinh.

Chủng chủng giới trí lực (nānādhātujñānabala) là năng lực của cái biết về các loại tánh khí khác nhau mà chúng sinh đắc được.

Bốn năng lực này bao hàm chín trí, tức không có diệt trí.

7. Biến thú hành trí lực (sarvatragāminīpratipajñānabala) là năng lực của cái biết về các con đường dẫn đến các nơi khác nhau, dẫn đến Niết-bàn. Lực này chính là chín hoặc mười trí.

Nếu hiểu đây là con đường cùng với quả (sở thú) của nó (saphalā pratipad) thì lực này có cả cái biết về sự diệt trừ (vì sự diệt trừ này chính là quả của Đạo, mārga); nếu hiểu đây chỉ là con đường (năng thú) mà không kèm theo quả của nó thì lực này chỉ có chín trí.

8-9 Túc trụ tùy niệm trí lực (Pūrvanivāsajñānabala) là năng lực của cái biết về các chỗ ở trong các đời trước.

Tử sinh trí lực (cyutyupapādajñānabala) là năng lực của cái biết về sự chết và sự tái sinh của chúng sinh.

Cả hai loại lực này đều là Thế tục trí.

10. lậu Tận trí lực (āsraṅṅakṣayajñānabala) là năng lực của cái biết về sự hủy diệt của các lậu (lậu tận). Lực này gồm sáu hoặc mười trí. Tự thân lậu Tận trí có thể được xem như là cái biết về sự tận diệt các lậu và trong trường hợp này chỉ có sáu trí là pháp trí, Loại trí, diệt trí, Tận trí, vô sinh trí và Thế tục trí. Nếu lậu Tận trí được xem như là Loại trí sinh khởi trong một thân tương tục có các lậu đã được tận diệt thì cả mười trí đều có ở trong thân tương tục này.

Về sở y địa của các lực:

Túc trụ tùy niệm trí lực và tử sinh trí lực có sở y địa là các tĩnh lực (dhyānas) các lực khác nương vào tất cả các địa: Dục giới, vị chí (anāgāmya), bốn tĩnh lực (dhyānas), tĩnh lực trung gian (dhyānāntara), bốn định Vô sắc (ārūpyas).

Về sở y thân (āsraya): Các lực sinh khởi nhờ nương vào thân nam giới của Thiệm-bộ châu (jambudvīpapuruṣāśrayāṇi) tức là ở thân đức phật vì chư phật không xuất hiện ngoài châu Jambudvīpa.

Ở các thánh giả khác, mười trí này không được gọi là lực (bala): Chỉ có ở thân phật, các trí mới được gọi là lực bởi vì ở các thân khác chúng đều bị ngăn ngại (vyāhataṅṅvāt).

Tại sao? - Đối với tất cả các cảnh được tri nhận (sở tri cảnh) các trí đều có thể tri nhận mà không hề có chướng ngại thì lúc đó mới được gọi là lực. Chính vì thế mà mười lực chỉ có ở phật; đức phật, sau khi đã tận trừ tất cả các lậu (āsrava) và tất cả các dấu vết (vāsanā) của vô minh, thì có thể tùy ý tri nhận được tất cả các cảnh. Điều này không xảy ra đối với các trí của người khác; vì thế các trí đó không được gọi là lực.

Cũng giống như trường hợp Xá-lợi-tử (Śāriputra) từ chối lời xin xuất gia của một người (pravrajyāprekṣapurusaṅṅpratyākhyāna) bởi vì ngài không thể biết được số lượng nhiều hay ít của các lần tái sinh trước đây hoặc sau này của con chim bồ câu đang bị con chim ưng săn bắt.

Đối với đức phật, cái trí của ngài vận hành tự tại, tâm lực của ngài không có giới hạn và thâm nhiếp tất cả các cảnh sở tri.

(Hỏi) Nếu phật đã có tâm lực như thế thì thân lực của phật như thế nào?

Tụng đáp:



身那羅延力  
象等七十增

或節節皆然  
此觸處為性。

[Thân lực là lực “na-la-diên”;

Hoặc lực các đốt xương cũng như vậy;

Bằng mười lần tăng của bảy loại voi;

Các xúc xú làm tánh.]

Luận: Na-la-diên (nārāyaṇa) là tên của một loại sức mạnh và cũng là tên của một người có loại sức mạnh này; giống như các từ cāṇūra, mahānagna

Thân lực của đức phật cũng giống như sức mạnh của Na-la-diên. Có luận sư khác cho rằng mỗi một khớp xương (saṃdhi) đều ẩn chứa sức mạnh này (saṃdhiṣvanye).

Tôn giả, đại sư Dārṣṭānika nói rằng thân lực cũng vô biên giống như tâm lực (mānasa); bởi vì nếu không phải như thế thì thân của Thế tôn sẽ không thể trì giữ được một trí tuệ vô biên.

Chư phật đều có các khớp xương của nāgagrāndhi; các vị độc giác có các khớp xương của śaṃkatā, các chuyển luân vương có các khớp xương của śaṅku.

(Hỏi) Lực Na-la-diên có mức độ như thế nào?

(Đáp) Trong một chuỗi gồm bảy loại sức mạnh của phàm tượng (prākṛtahastin), hương tượng (gandhahastin), ma-ha-nặc-kiện-na (mahānagna), Bát-la-trắc-kiến-đề (praskandin), Phật-lãng-già (varanga), Già-nộ-la (cāṇūra), Na-la-diên, thì sức mạnh của một loại tăng gấp mười lần loại trước đó: Mười phàm tượng mới bằng một hương tượng, v.v..

Có luận sư cho rằng cách tính trên chỉ dành cho sáu loại đầu. Đối với loại thứ bảy thì mười già-nộ-la chỉ mới bằng một nửa Na-la-diên, và phải hai lần “một nửa Na-la-diên” mới được gọi là Na-la-diên.

Theo luận chủ thì trong số các định nghĩa về thân lực của phật, giải thích đúng nhất là giải thích đưa ra được loại lực lớn nhất.

Thân lực của phật lấy xúc xú (praṣṭavyāyatana) làm tánh và bao gồm các đại chủng có thể tánh khác nhau. Các luận sư khác chủ trương ngược lại, thân phật là sắc pháp (rūpa) được tạo thành từ các đại chủng, nhưng sở tạo sắc này khác với bảy loại xúc sở tạo, ślakṣṇtva, v.v..

(Hỏi) Thế tánh của bốn loại vô úy là gì?

Tụng đáp:

四無畏如次 初十二七力

[Bốn loại vô úy theo thứ tự này, là

Lực thứ nhất, thứ mười, thứ hai và thứ bảy.]

Luận: Đức phật Thế tôn bốn loại vô úy như kinh (Mahāvyaupatti, 28; Daśabhūmi, viii; Madhyamakāvātāra, 320) có giải thích.

1. Chánh đẳng giác vô úy (sarvadharmābhisambodhivaiśāradya) là loại thứ nhất tương tự như loại lực thứ nhất (sthānāsthānajñānabala), bao gồm mười trí và nương tất cả các địa.
2. Lậu vĩnh tận vô úy (sarvāsraṅgavajñānavaiśāradya) là loại thứ hai, tương tự như loại lực thứ mười (āśraṅgavajñānabala), gồm sáu hoặc mười trí và nương sáu địa.
3. Thuyết chướng pháp vô úy (antarāyikadharmavyākaraṇavaiśāradya) là loại thứ ba, tương tự như loại lực thứ hai (karmavipakajñānabala), gồm tám trí, nương tất cả các địa.
4. Thuyết xuất đạo vô úy (nairyaikapratiṣṭhāpavyākaraṇavaiśāradya) là loại thứ tư, tương tự như loại lực thứ bảy (sarvatragāminīpratiṣṭhāpajñānabala), gồm mười hoặc chín trí, nương tất cả các địa.

(Hỏi) Làm thế nào các trí có thể được gọi là vô úy?

(Đáp) Vô úy (vaiśāradya) có nghĩa là “không sợ hãi” (nirbhayatā). Nhờ có các trí, nhờ biết rằng đã liễu tri các pháp, đã tận diệt các lậu, v.v. nên đức phật đã thoát ra khỏi mọi sự sợ hãi (nirbhayo bhavati).

Theo quan điểm của chúng tôi, vô úy vốn là quả của trí (trí sở thành) cho nên thể tánh của nó không phải là trí.

(Hỏi) Ba niệm trụ của phật là gì?

Tụng đáp:

三念住念慧                      緣順違俱境.

[Ba niệm trụ là niệm và tuệ

Duyên cả cảnh thuận và cảnh nghịch.]

Luận: Kinh đã giải thích rất rõ về ba niệm trụ của phật:

1. Khi các đệ tử đồng lòng cung kính lắng nghe, thọ trì và thực hành những lời phật dạy, đức phật không tỏ vẻ vui mừng cũng không tỏ vẻ bằng lòng mà ngài chỉ giữ tâm bình thản (xả), trụ trong chánh niệm và chánh tri.
2. Khi các đệ tử đều không lắng nghe, không thọ trì, và không thực hiện những lời phật dạy, đức phật không tỏ vẻ lo buồn, không tỏ vẻ nôn nóng mà ngài chỉ giữ tâm bình thản, trụ trong chánh niệm và chánh tri.
3. Khi các đệ tử, có người lắng nghe, thọ trì và thực hành những lời phật dạy; có người lại không lắng nghe, không thọ trì và không thực hiện những lời phật dạy, thì ngài cũng không tỏ vẻ vui mừng, không tỏ vẻ buồn lo mà vẫn giữ tâm bình thản, trụ trong chánh niệm và chánh tri.

Ba niệm trụ này (smṛtyupasthānas) đều lấy niệm tuệ làm thể (saṃprajanya).

(Hỏi) Một vị thanh văn (Śrāvaka) đã thoát khỏi các lậu hoặc, đối với sự cung kính (śuśrūṣamāna) hoặc không cung kính, hoặc cung kính và không cung kính của các đệ tử (śiṣya) cũng không tỏ vẻ vui mừng (nandī = anumaya), không tỏ vẻ buồn lo (āghāta = dve ṣa = ānandya), không tỏ vẻ vui mừng và buồn lo; nhưng tại sao lại xem ba niệm trụ trên chỉ là các pháp thuộc riêng về đức phật.

(Đáp) Bởi vì đức phật đã đoạn trừ các tập khí (savāsanaprahāṇāt) của sự vui mừng và buồn lo. Hoặc vì các đệ tử này là đệ tử của phật cho nên thật đáng

ngưỡng mộ khi phật không tỏ vẻ vui mừng hay buồn lo trước sự cung kính hay không cung kính của họ; trái lại họ không phải là đệ tử của các bậc thanh văn để thọ trì lời dạy của các vị này cho nên không có gì phải ngưỡng mộ trước sự tỏ vẻ không vui không buồn của các bậc thanh văn này.

(Hỏi) Đại bi của phật có các tính chất khác nhau như thế nào?

Tụng đáp:

大悲唯俗智	資糧行相境
平等上品故	異悲由八因.

[Đại bi là Thế tục trí,

Do tư lương, hành tướng, cảnh sở duyên.

Sự bình đẳng, sự thượng đẳng;

Khác với bi do tám nhân.]

Luận: Đại bi (mahākaruṇā) lấy Thế tục trí làm tánh. Nếu không phải như vậy thì Đại bi sẽ có tánh là vô sân (adveṣasvabhāvā) giống như loại bi (karuṇā) ngăn ngại (cộng hữu bi). Nếu là loại bi thông thường thì sẽ không thể duyên chúng sinh ở cả ba giới, không thể hình dung được ba loại khổ.

(Hỏi) Tại sao tâm bi của Thế tôn lại gọi là “Đại”?

(Đáp) Vì năm lý do:

1. Do các thành tố của nó (saṃbhāreṇa); thật vậy, tâm bi này được sinh khởi (samudāgama, nivṛti) bởi một lượng lương thực (saṃbhāra) lớn của các công đức (puṇya) và trí tuệ (jñāna).

2. Do các hành tướng của nó (ākāreṇa), tức do cách thức mà tâm bi này đã dựa theo đó để nắm bắt các sự vật: Nhìn sự vật là khổ dưới ba dạng khổ khổ (duḥkha-duḥkhatā), hoại khổ (pariṇāduḥkhatā), hành khổ (saṃskāraduḥkhatā); trong khi tâm bi thông thường chỉ hình dung được khổ khổ.

3. Do cảnh được duyên (ālambanena) vì tâm Đại bi duyên tất cả chúng sinh trong ba giới.

4. Do sự bình đẳng (samatvena), vì tâm Đại bi đối xử bình đẳng đối với tất cả chúng sinh về sự an lạc (sukha) và hạnh phúc (hita) của họ.

5. Do tính chất ưu việt của nó, vì không có tâm bi nào vượt trội hơn tâm Đại bi này (tato 'dhimātratarābhāvāt).

Tâm Đại bi khác với tâm bi ở tám điểm:

1. Tự tánh: Tâm bi là vô sân (adveṣa); tâm Đại bi là vô si (amoha) (adveṣāmohasvabhāvatvāt).

2. Hành tướng: Tâm bi có hành tướng của một loại khổ; tâm Đại bi có hành tướng của ba loại khổ (ekatrīduḥkhatākāratvāt).

3. Sở duyên: Tâm bi duyên chúng sinh ở một giới; tâm Đại bi duyên chúng sinh ở cả ba giới.

4. Sở y địa: Tâm bi thuộc về cả bốn tĩnh lự; tâm Đại bi thuộc tĩnh lự thứ tư (caturdhyāna-caturdhyānabhūmikatvāt).

5. Sở y thân: Tâm bi khởi ở thân thanh văn (Śrāvakas); tâm Đại bi khởi ở thân phật.

6. Chúng đắc: Tâm bi đắc được nhờ xả ly Dục giới; tâm Đại bi đắc được nhờ xả ly Hữu đảnh (kāmahavāgravairāgyalabhyatvāt).

7. Cứu tế: Tâm bi không có khả năng che chở; tâm Đại bi có khả năng che chở (aparitrāṇatas).

8. Thương xót: Tâm bi không có tính cách bình đẳng vì chỉ thương xót chúng sinh khổ khổ; tâm Đại bi là tâm bình đẳng vì đều bình đẳng hướng đến tất cả chúng sinh (tulyātulyakarūṇāyanāt).

(Hỏi) Trên đây đã nói về các phẩm tánh chỉ thuộc về chư phật; các phẩm tánh này giúp phân biệt chư phật với các chúng sinh khác; tuy nhiên, ở chư phật có phải các phẩm tánh này đều giống nhau không?

Tụng đáp:

由資糧法身  
壽種姓量等

利他佛相似  
諸佛有差別。

[Về tư lương, pháp thân,

Lợi tha, chư phật đều như nhau;

Về thọ lượng, chủng tánh, hình dáng, v.v.,

Chư phật có khác nhau.]

Luận: Chư phật đều giống nhau vì (1) trong các đời sống về trước đều tích tập công đức và trí tuệ bằng nhau (pūrvapuṇyajnānasāmbhārasamudāgamatas); (2) đều chứng đắc pháp thân giống nhau (dhamakāyapariniṣpattitas); (3) đều cùng làm cho chúng sinh an lạc (arthacaryāsampādanatas).

Tuy nhiên chư phật lại khác nhau về thọ lượng, chủng tánh (gotra), tâm vóc, v.v.. Sau khi xuất hiện, thọ lượng của chư phật có thể dài hoặc ngắn; chư phật có thể thuộc chủng tánh sát-đế-lợi (kṣatriyas) hoặc bà-la-môn (brāhmanes), thuộc họ Kiền-đáp-ma (Gautamagotra) hoặc Ca-diếp-ba (Kāśyapagotra); thân hình của chư phật có thể lớn hoặc nhỏ.

Từ “vân vân” nhằm chỉ cho giáo pháp của chư phật tồn tại trong một khoảng thời gian dài hay ngắn tùy theo vào thời điểm chư phật xuất hiện thì chúng sinh được giáo hoá có tính chân thật hay giả dối.

Tất cả những bậc trí giả khi nghĩ đến ba sự viên mãn (saṃpad) của Như lai đều tỏ lòng ái kính thâm sâu. Ba sự viên mãn này là sự viên mãn về nhân (hetusaṃpad; nhân viên đức) được thể hiện ở các công đức và trí tuệ; sự viên mãn về quả (phalaṃsaṃpad; quả viên đức) được thể hiện qua pháp thân; sự viên mãn về ân huệ (upakāraṃsaṃpad; ân viên đức) được thể hiện qua sự lợi tha (jagadarthacaryā).

1. Nhân viên đức có bốn loại: (a) sự tu tập nhằm tích tụ tất cả các phẩm tánh và trí tuệ (vô dư tu); (b) sự tu tập lâu dài (trường thời tu); (c) sự tu tập không gián đoạn (vô gián tu); (Đáp) sự tu tập thành khẩn (tôn trọng tu).

2. Quả viên đức cũng có bốn loại vì sự chứng đắc pháp thân bao gồm bốn sự viên mãn về trí (jñāna), đoạn (prahāṇa), uy thế (prabhava) và sắc thân (rūpakāya).

(a) Trí viên mãn có bốn loại: vô sư trí là trí tuệ không được người khác truyền dạy; nhất thiết trí là cái biết về tất cả các tự tướng; nhất thiết chủng trí

là cái biết về tất cả các trạng thái; vô công dụng trí là cái biết chỉ vì muốn biết.

(b) Đoạn viên đức có bốn loại: Nhất thiết phiền não đoạn là sự đoạn trừ tất cả các phiền não (kleśa); tất cánh đoạn là sự đoạn trừ vĩnh viễn hoặc không còn thối đoạ; tịnh tập đoạn là sự đoạn trừ các phiền não cùng với tập khí (vāsanās) của chúng vì không còn có sự hệ phục nào nữa (anubandha); nhất thiết định chướng đoạn là sự đoạn trừ các chướng ngại đối với thiền định (samādhisamāpatti) vì thế đức phật thuộc hàng “câu giải thoát”.

(c) Uy thế viên đức có bốn loại: Đó là sự viên mãn trong sự chủ động sáng tạo, chuyên biến và gìn giữ ngoại cảnh (ư ngoại cảnh hóa biến trụ trì tự tại uy thế); là sự viên mãn trong sự chủ động xả bỏ và kéo dài đời sống (ư thọ lượng nhược súc nhược diên tự tại uy thế); là sự viên mãn trong sự chủ động di chuyển qua các thân thể bền cứng, qua khoảng không, đến các nơi rất xa, một cách rất nhanh chóng và chủ động thâm giảm thân thể trường đại trở thành một lượng nhỏ (ư không khích cực viễn tốc hành tiểu đại tướng nhập tự tại uy thế); là sự viên mãn về các phẩm tánh thù thắng đa dạng và tự nhiên (linh thể gian chủng chủng bốn tánh pháp nhĩ chuyển thăng hy kỳ uy thế).

(d) Sắc thân viên đức có bốn loại: Sự viên mãn về hình tướng (lakṣaṇa); sự viên mãn về các hình tướng phụ thuộc (anuvyajñāna); sự viên mãn về sức mạnh, tức Thế tôn lực Na-la-diên; sự viên mãn về thân: Ở bên trong (adhyātmam) có các đốt xương như kim cang (vajrasārāsthīsarīratāsampad), ở bên ngoài phát ra các tia sáng mạnh hơn một trăm ngàn mặt trời.

3. Ân viên đức cũng có bốn loại: (a-b-c) giúp giải thoát vĩnh viễn (atyanta) khổ đau của ba ác thú, (Đáp) giúp giải thoát khổ đau của luân hồi sinh tử hoặc (a-b-c) an lập tam thừa; (Đáp) an lập các thiện thú.

Trên đây là phần trình bày sơ lược (sāmāsika = sāmṅsepika) về sự viên mãn của Như lai (Tathāgata). Nếu trình bày thật chi tiết thì không bao giờ hết. Chỉ có chư phật Thế tôn, nếu kéo dài thọ lượng của mình trong nhiều đại kiếp (asamkhyeyakalpas, a-tăng-xí-da) thì mới có thể biết và nói ra (jñātuṃ vaktuṃ ca samathāḥ) tính chất lớn lao của sự viên mãn này. Những điều được trình bày trên đây cũng đủ để biết rằng chư phật với những công đức, trí tuệ, năng lực, ân huệ vô biên và thù thắng như thế thật giống như những hầm mỏ châu báu.

Chỉ có những người ngu (bāla = prthagjana), tự thân không có chút công đức (svaḅṇadāridryeṇa), - và thường dựa vào bản thân mình để xét đoán - mới

không có một sự mong cầu nào về mặt tinh thần; họ nghe được lời tán dương các công đức của phật mà không có bất kỳ cảm xúc nào đối với phật cũng như pháp.

Trái lại, các bậc thức giả khi nghe giải thích về các phẩm tánh của phật thì đối với đức phật và giáo pháp của ngài liền khởi tâm tín thọ hoặc tâm “nuơng tựa” thâm sâu đến tận xương tủy. Nhờ có tín tâm như vậy nên những người này đã vượt qua vô số các nghiệp dị thực bất định; và cuối cùng đạt đến Niết-bàn. Chính vì thế mà chư phật Như lai, khi xuất hiện ở thế gian, đã trở thành loại ruộng phước cao cả nhất (anuttarapuṇyakṣetra, vô lượng phước điền), bởi vì loại phước điền này dẫn đến các quả chắc chắn (abandhya), đáng ưa (iṣṭa = dviyaviṣaya), phong phú (prakṛṣṭa = prabhūta), nhanh chóng (āśu), một kết quả thù thắng (svanta = nirvāṇaphalatvāt). Thật vậy, đức phật đã tự tuyên thuyết bài kệ này: “Nếu trồng một gốc thiện nhỏ ở ruộng phước của phật, trước tiên sẽ dành được thiện thú sau đó sẽ đạt được Niết-bàn.” (Ekottara, 24, 15)

Trên đây là phần nói về các công đức riêng của phật; tiếp theo là các công đức chung.

復有餘佛法  
謂無諍願智

共餘聖異生  
無礙解等德。

[Lại có các pháp khác của phật

Dành chung cho thánh giả và dị sinh

Là các công đức vô tránh, nguyện trí,

Vô ngại giải, v.v.]

Luận: Thế tôn thành tựu vô lượng công đức; các công đức này có thể cùng chung với hàng thánh giả hoặc cũng cùng chung với dị sinh: Đó công đức Vô tránh (araṇā), Nguyện trí (praṇidhijñāna), bốn Vô ngại giải (pratisaṃvids), Thần thông (abhijñās), Tĩnh lự (dhyānas), Định vô sắc (arūpyas), tám Đăng chí (samāpattis), ba Đăng trì (samādhis), bốn Vô lượng tâm (apramānas), tám Giải thoát (vimokṣas), tám Thắng xứ (abhibhvāyatanas), mười Biến xứ (kṛtsnāyatanas), v.v..Ba loại công đức đầu



tiên chung cho cả phật và chư thánh (āryas); các loại thần thông, tinh lự, v.v., có thể thuộc về dị sinh (pṛthagjanas).

Trong ba loại đầu, trước tiên hãy bàn về vô tránh:

無諍世俗智  
三洲緣未生

後靜慮不動  
欲界有事惑.

[Vô tránh là Thế tục trí,

Thuộc đệ tứ tinh lự, hàng bất động,

Ở ba châu, duyên

Phiền não “hữu sự” chưa sinh thuộc Dục giới.]

Luận: Về công đức vô tránh [tức khả năng ngăn chặn sự sinh khởi của phiền não ở người khác]: Các A-la-hán biết rõ khổ của chúng sinh sinh khởi là do phiền não (kleśa). Họ biết rằng chính mình là phước điền thù thắng nhất (puṇyakṣetra); họ sợ rằng người khác có thể khởi phiền não đối với họ [và những phiền não này sẽ có tác hại đối với bản thân những người này]; vì thế họ chứng đắc một Loại trí (jñāna) có khả năng làm cho người khác không thể sinh khởi tham (rāga), sân (dveṣa), mạn (māna), v.v. đối với họ. Loại hành pháp (jñāna) này chấm dứt “sự tranh cãi” (raṇa) - nhân của nhiễm ô và khổ não - và đây cũng chính là phiền não; vì thế công đức này có tên là vô tránh.

(Hỏi) Các tính chất của loại định có tên là đẳng trì vô tránh (araṇāsamādhi) này là gì?

(Đáp) Vô tránh chính là Thế tục trí (saṃvṛtijñāna), có sở y là đệ tứ tinh lự vì đây là con đường “dễ đi” nhất (sukhapratipadāṃ agratvāt; lạc thông hành trung tối vi thắng), được sinh khởi bởi A-la-hán thuộc loại bất động (akopyadharman) chứ không phải các hạng thánh giả khác vì các thánh giả này, đối với các phiền não của chính mình còn chưa có khả năng chế phục hoàn toàn (parihartum) - họ vẫn thật sự còn bị thôi đọa - hưởng hồ là chấm dứt phiền não của người khác. Vô tránh chỉ được sinh khởi bởi con người, bởi vì chỉ có chúng sinh ở cõi người (gati) mới có thể chứng đắc công đức này ở ba châu (dvīpas).

Vô tránh duyên các phiền não vị lai của người khác ở Dục giới, loại phiền não có sở duyên là một thực pháp (savastuka, hữu sự): “Đừng vì tôi mà người khác sinh khởi phiền não!” Các phiền não “hữu sự” là tham (rāga), sân (dveṣa), v.v. được đoạn trừ bởi tu đạo.

Các phiền não “vô sự” (avastuka) của người khác thuộc về kiến đoạn thì không thể ngăn chặn được, bởi vì các phiền não biến hành (sarvatraga), vốn duyên toàn bộ các địa của chúng, cũng duyên thân tương tục của người khác.

Trên đây là phần nói về vô tránh; tiếp theo là nguyện trí:

願智能遍緣

餘如無諍說.

Nguyện trí có khả năng duyên tất cả;

Các tính chất khác giống như vô tránh.]

Luận: Giống như vô tránh, nguyện trí [tức Loại trí xuất pháp từ chí nguyện] cũng có tự tánh là Thế tục trí; nó cũng có sở y là đệ tứ tinh lự, sinh khởi trong thân tương tục của hàng Bất động và được tu tập bởi một chúng sinh ở nhân thú. Chỉ khác một điểm là nguyện trí duyên tất cả các pháp.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói rằng các pháp thuộc Vô sắc giới không được nguyện trí tri nhận một cách chính xác đã vì thuộc về đệ tứ tinh lự thì Loại trí này không thể duyên một địa cao hơn. Các pháp này chỉ được tri nhận bằng cách suy diễn (anumāna; tỷ lượng). Thật vậy, người ta biết được (1) đẳng lưu (niṣyanda) của Vô sắc giới, tức sự tịch tĩnh cùng tột (mandamandatā) ở đời sống sau đó là sự tiếp nối của một đời sống trước đó của Vô sắc giới; (2) nhân hành (carita) của Vô sắc giới, tức sự thực hành (vihāra) các loại đẳng chí vô sắc (ārūpyasamāpattis) có khả năng dẫn sinh một đời sống ở cõi vô sắc, - và người ta có thể suy diễn từ nhân đến quả và từ quả đến nhân. Cũng giống như người nông dân biết được loại giống nhờ dựa vào quả và biết được loại quả nhờ dựa vào giống; cũng giống như khi nhìn thấy một người được tịch tĩnh (sāntamūrti sattva) thì ta có thể kết luận (anuminoti) rằng: “Người này phải sinh trở lại vì bị thối đọa từ Vô sắc giới, người này sẽ sinh vào Vô sắc giới”.

Đó là ý kiến của Tỳ-bà-sa. Các luận sư khác tin rằng nguyện trí vẫn duyên Vô sắc giới bởi vì không có gì không nằm trong khả năng của chư phật.

Người muốn khởi nguyện trí, trước tiên phải thành khẩn phát nguyện (praṇidhipūrvakam = ābhogapūrvakam = praṇidhāya, ābhujya) cầu mong biết được một cảnh nào đó, sau đó nhập vào ranh giới cuối cùng của đệ tứ tĩnh lự (dhyāna prāntakoṭika; biên tế tĩnh lự), tức giai đoạn của gia hành (prayoga). Ngay khi xuất định sẽ sinh khởi một cái biết chính xác (chánh trí) phù hợp với lời phát nguyện của mình; và sự khác nhau về các cảnh giới của Loại trí này đều tùy thuộc vào lực của định.

Trên đây là phần nói về nguyện trí; tiếp theo là các vô ngại giải:

無礙解有四	謂法義詞辯
名義言說道	無退智為性
法詞唯俗智	五二地為依
義十六辯九	皆依一切地
但得必具四	餘如無諍說.

[Vô ngại giải có bốn loại là pháp, nghĩa, từ, biện

Duyên danh, nghĩa, ngôn thuyết, đạo;

Vô thối trí là tánh.

Pháp, từ chỉ là tục trí

Y chỉ năm, hai địa.

Nghĩa mười, sáu trí, biện chín trí

Đều y chỉ tất cả các địa.

Nếu đắc tức đủ bốn loại.

Các tính chất khác giống như vô tránh.]

Luận: Vô ngại giải có bốn loại là pháp vô ngại giải (dharmapratisamvid), nghĩa vô ngại giải (arthapratisamvid), từ vô ngại giải (nirukti-pratisamvid), biện vô ngại giải (pratibhānapratisamvid). So với vô tránh, bốn vô ngại giải cũng chỉ thuộc về hàng bất động ở nhân thú (akopyadharmamanuṣyāśraya); nhưng lại khác về sở duyên cảnh, sở y địa và thể tánh.

Ba vô ngại giải đầu tiên là Loại trí không bị thối chuyển (avivartya, asanga; vô thối) và, theo thứ tự này, duyên danh (nāman), nghĩa (artha), ngôn (vāc).

Vô thối trí về “danh cú văn thân” (nāmapadavyaṅjanakāyas) được gọi là pháp vô ngại giải.

Vô thối trí về nghĩa được gọi là nghĩa vô ngại giải.

Vô thối trí về ngôn từ được gọi là từ vô ngại giải.

Vô ngại giải thứ tư là Loại trí về sự diễn tả chính xác và dễ hiểu, về sự quán triệt được đạo. Như vậy, biện vô ngại giải là vô thối trí liên quan đến khả năng diễn đạt một cách chính xác (yukta = arthasambaddha), lưu loát (mukta = asakta) và sự chú tâm bền bỉ (saṃprakhyāna = asaṃmosa) của một người đã làm chủ được định (samādhivaśisaṃprakhyāna).

Biện vô ngại giải có chánh ngữ (samyagvāc) và đạo làm cảnh sở duyên và bao gồm chín trí, tức loại trừ diệt trí. Nó sinh khởi ở hành giả có tất cả các địa làm sở y, từ Dục giới cho đến Hữu đảnh; bởi vì sở duyên của nó vừa là ngôn ngữ vừa là đạo.

Nghĩa vô ngại giải gồm mười hoặc sáu trí. Khi “nghĩa” (artha) được hiểu là “tất cả các pháp” thì nghĩa vô ngại giải bao gồm mười trí; nếu được hiểu là “Niết-bàn” thì bao gồm sáu trí là pháp trí, Loại trí, diệu trí, Tận trí, vô sinh trí và Thế tục trí. Nó sinh khởi ở khắp mọi nơi; có nghĩa là có thể nương vào bất kỳ loại địa nào.

Pháp vô ngại giải và từ vô ngại giải là Thế tục trí bởi vì chúng duyên văn thân (nāmakāyas), v.v. và ngôn ngữ.

Pháp vô ngại giải sinh khởi ở Dục giới và các tinh lự vì thế chỉ có năm địa. Các địa trên không có danh thân [và vì thế cũng không có cú thân (padakāya) và văn thân (vyaṅjanakāya)].

Từ vô ngại giải có sở y địa là Dục giới và sơ tinh lự vì ở các địa trên không có tâm (vitarka).

Theo Thi thiết túc luận (Prajñāptipādaśāstra), bốn vô ngại giải là (1) vô thối trí về danh, cú, văn; (2) vô thối trí về ý nghĩa được diễn đạt bởi danh, v.v.; (3) vô thối trí về sự diễn đạt (adhivacana) bao hàm các tính chất của sự vật, số lượng, giới tánh, thời gian, v.v.; (4) vô thối trí về tính chất lưu loát

(asaktatā) của sự diễn đạt, hoặc của “cú văn” (padavyaṅjana). Như vậy, thứ tự của các vô ngại giải đã được chứng minh rõ ràng. Có luận sư khác cho rằng từ (nirukti) là sự giải thích các từ ngữ, chẳng hạn như “vì có biến ngại nên gọi là sắc” (rūpyate tasmād raypam), “vì phân biệt nên gọi là thức (vijānātīvijñānam), v.v.. Biện (pratibhāna) là lời đối đáp (?).

Theo truyền thuyết, gia hành (pūrvaprayoga, tiền gia hành) của bốn vô ngại giải là sự học tập về các tính toán (gaṇiti), về lời nói của đức phật (buddhavacana), về các âm thanh (śabdavidyā, thanh minh), về các nguyên nhân (hetuvidyā, nhân minh); bởi vì một người nếu không thành thạo về bốn loại này thì không thể sinh khởi bốn vô ngại giải.

Thật ra, chỉ cần học tập về lời nói của phật cũng đủ để thành tựu gia hành này.

Nếu một người đắc được một vô ngại giải thì cũng đắc được tất cả các loại khác; nếu không đắc được tất cả các loại thì cũng không đắc được bất kỳ một vô ngại giải nào cả.

六依邊際得  
遍順至究竟

邊際六後定  
佛餘加行得。

[Sáu công đức đều nương vào biên tế, v.v.

Sáu biến tế là tinh lự cuối cùng

Tùy thuận tất cả cho đến cứu cánh,

Ngoài phật ra tất cả đều do gia hành đắc.]

Luận: Sáu phẩm tánh (guṇa) vô tránh, v.v. được gọi là biên tế (prāntakoṭika) bởi vì đều đắc được nhờ vào lực của biên tế tinh lự (dhyāna prāntakoṭika).

Đệ tứ tinh lự được gọi là biên tế gồm có sáu pháp: (1) Vô tránh (kimcid araṇātmakam); (2) Nguyện trí (pranidhijñāna); (3-5) ba vô ngại giải (tức loại trừ từ vô ngại giải); (6) biên tế “ngăn ngừa”.

Từ vô ngại giải mặc dù cũng được đắc nhờ lực của biên tế tinh lự nhưng không nương vào đệ tứ tinh lự để sinh khởi bởi vì sở y địa của nó chỉ là Dục giới và sơ tinh lự; vì thế nó không được bao hàm trong các loại biên tế.

(Hỏi) Biên tế tĩnh lự là pháp như thế nào?

(Đáp) Biên tế thuộc về địa của đệ tứ tĩnh lự.

a. Đệ tứ tĩnh lự được gọi là “thuận theo tất cả các địa” (sarvabhūmyanulomita) khi hành giả tu tập loại tĩnh lự này theo cách như sau: Từ một thiện tâm thuộc Dục giới, hành giả nhập vào sơ tĩnh lự; từ sơ tĩnh lự nhập vào đệ nhị tĩnh lự, và tiếp tục cho đến phi tướng phi phi tướng xứ (naivasamjñānāsamjñānāyatana), sau đó nhập ngược trở lại cho đến một tâm của Dục giới; và cuối cùng, từ tâm này lại nhập trở lại đệ tứ tĩnh lự.

b. Khi tu tập đệ tứ tĩnh lự thì phải tu xong phần ở dưới mới tu tiếp phần ở giữa; tu xong phần ở giữa mới tu tiếp phần ở trên. Mỗi phần như thế lại chia làm ba phần nhỏ. Vì thế đệ tứ tĩnh lự có tất cả chín phần. Đệ tứ tĩnh lự ở vào phần cao nhất có tên là “đạt đến mức cao nhất” (vṛddhikāṣṭhāgata, chí cứu cánh).

Loại tĩnh lự có hai tính chất trên được gọi là “biên tế” (prāntakoṭika) bởi vì “điểm giới hạn” (koṭi, tế) của nó đã được dẫn đến (pragatā) nơi tốt cùng (antam, biên).

koṭi có nghĩa là “loại” (prakāra) hoặc “đỉnh cái mũ”; cũng giống như khi nói “tứ tế” (cātuṣkoṭika praśna), tức là bốn loại câu hỏi (= catuḥprakārapraśna); hoặc khi nói “thực tế” (bhūtakoṭi), có nghĩa là giới hạn đích thực.

Ngoài đức phật ra, tất cả các thánh giả khác chỉ đắc được sáu công đức này nhờ vào gia hành (prayoga) chứ không phải nhờ vào ly nhiễm (vairāgya) bởi vì tất cả đều chưa thành tựu được các công đức này. Chỉ có đức phật đắc được chúng nhờ vào ly nhiễm, vì đức phật đã đón đắc ngay từ đầu sáu phẩm tánh này vào sát-na của Tận trí nhờ vào sự ly nhiễm. Và sau đó, ngài đã tùy ý phát khởi mà không cần đến gia hành; bởi vì phật Thế tôn là người làm chủ (vaśavartin) tất cả các pháp ngài đã thành tựu.

Trên đây đã nói về ba loại công đức chung cho hành thánh giả là vô tránh, nguyện trí và vô ngại giải. Trong số các công đức chung cho dị sinh (cộng phạm đức), cần giải thích thêm về các loại “thân thông” (abhijñā).

通六謂神境  
宿住漏盡通  
四俗他心五

天眼耳他心  
解脫道慧攝  
漏盡通如力

五依四靜慮  
聲聞麟喻佛  
未曾由加行  
念住初三身  
天眼耳無記

自下地為境  
二三千無數  
曾修離染得  
他心三餘四  
餘四通唯善.

[Sáu thân thông là thân cảnh

Thiên nhãn, thiên nhĩ, tha tâm,

Túc trụ, và lậu tận

Thuộc giải thoát đạo và tuệ.

Bốn loại là tục trí; tha tâm là năm trí;

Lậu tận thông giống như lục.

Năm loại nương bốn tĩnh lự,

Có cảnh là tự địa và hạ địa.

Thanh văn, Lân dụ, phật:

Hai, ba ngàn, vô số thế giới.

Chưa từng đắc do gia hành;

Đã từng tu: do ly nhiễm.

Ba loại đầu có thân niệm trụ;

Tha tâm có ba, còn lại có bốn;

Thiên nhãn, thiên nhĩ tánh vô ký;

Bốn thông còn lại chỉ là tánh thiện.]

Luận: Có sáu loại thân thông: (1) thân cảnh trí chứng thông (rddhivīṣayajñāna-sātkriyābhijñā) là loại thân thông được tìm thấy trong sự chứng đắc (sākṣātkāra = saṃmukhībhāva) Loại trí có cảnh sở duyên một

pháp rất thần diệu (ṛddhi) [tức là sự di chuyển (gamana) và biến hóa (nirmāṇa)]; (2) thiên nhĩ trí chứng thông (divyaśrotrajñānasākṣātkriyābhijñā); (3) tha tâm trí chứng thông (cetaḥparyāyajñānasākṣātkriyābhijñā); (4) túc trụ tùy niệm trí chứng thông (pūrvanivāsānusrītiñānasākṣātkriyābhijñā); (5) thiên nhãn trí chứng thông (cyutyupapādajñānasākṣātkriyābhijñā); (6) lậu Tận trí chứng thông (āsravakṣayajñānasākṣātkriyābhijñā).

Mặc dù loại thứ sáu chỉ thuộc về thánh giả nhưng vì năm loại đầu đều có thể được chứng đắc bởi dị sinh cho nên ở đây vẫn căn cứ vào số nhiều để xem các loại thần thông này là các pháp chung cho cả thánh giả và dị sinh. Tánh của chúng là tuệ của giải thoát đạo, cũng giống như các quả của Sa-môn.

Bốn loại đầu là thần cảnh, thiên nhãn, thiên nhĩ và túc trụ tùy niệm là Thế tục trí.

Th tâm thông có năm trí làm thể tánh là pháp trí, Loại trí, đạo trí, Thế tục trí, và tha tâm trí.

Lậu Tận trí chứng thông hoàn toàn giống như Lậu tận trí lực (āsravakṣayajñānabala). Loại này có sáu hoặc mười trí. Nó cũng thuộc về tất cả các địa và duyên tất cả các cảnh.

Năm loại thần thông đầu nương vào bốn tĩnh lực, có nghĩa là được đắc bởi một hành giả đang ở vào các giai đoạn của tĩnh lực.

(Hỏi) Tại sao chúng không nương các định vô sắc?

(Đáp) a. Vì ba loại đầu có sở duyên là sắc pháp (rūpa) cho nên không thể sinh khởi chúng khi nương các địa vô sắc.

b. Tha tâm thông được chứng đắc và được chuẩn bị (niṣpādyā) qua cánh cửa (tīrtha = dvāra) của sắc pháp, có nghĩa là bằng loại đạo có sở duyên (ālambana) là các hiện sắc và hình sắc [như kinh (paṭisambhidāmagga, i. 113) nói]: “Với một sắc pháp như thế tức có một tâm như thế”; trong khi đó các định vô sắc lại không có sắc pháp làm cảnh sở duyên.

c. Đối với túc trụ thông thì hành giả phải chuẩn bị (abhiniṣpatti) bằng cách đi ngược theo một chuỗi các giai đoạn nối tiếp nhau (anupūrvāvasthāntarasmarañāt); trong khi đó các định vô sắc lại không duyên các pháp thuộc Dục giới; và khi chứng đắc được túc trụ thông thì loại



thần thông này, như kinh trên có nói, chỉ riêng các xứ, các chủng tánh (gotra), v.v., các sắc pháp.

d. Khi hành giả muốn biết được tâm người khác thì trước hết phải xem xét các tướng trạng (nimitta) của thân và tâm trong chính thân tương tục của mình: “Như thế là thân của ta, như thế là tâm của ta”. Khi hình dung chuỗi tương tục của người khác, hành giả cũng xét đến các tướng trạng của thân và tâm của người khác giống như đã từng quán xét thân và tâm của chính mình: Theo cách đó, hành giả biết được tâm của người khác và thần thông sinh khởi. Khi thần thông được chứng đắc thì hành giả không còn quán sát sắc thân nữa mà chỉ biết đến tâm.

e. khi hành giả muốn nhớ lại các đời sống trước đó thì phải bắt đầu bằng cách nắm bắt các tướng trạng (nimittam udgr̥hya = cittaparakāram paricchidya) của tâm vừa mới diệt; từ loại tâm này, hành giả quán sát ngược trở lại (manasikurvan) các giai đoạn kế tiếp nhau ở đời hiện tại cho đến loại tâm “đi đầu thai” (pratisamdhicitta, kết sinh tâm). Khi hành giả nhớ được một sát-na tâm của trung hữu (antarābhava) thì loại thần thông này được chứng đắc. Để nhớ lại các đời trước đó của người khác thì giai đoạn chuẩn bị (gia hành) cũng giống như vậy. Hành giả mới bắt đầu tu loại thần thông này chỉ biết được các đời sống trước đó theo thứ tự thời gian (thứ đệ tri). Đến khi đã thành thạo mới có thể bỏ qua một hoặc hai đời (vilanghyāpismaraṇam), tức không cần phải nhớ theo thứ tự. Người ta có thể nhớ lại những gì đã được trải qua (anubhu, lãnh thọ) trong quá khứ.

(Hỏi) Nếu vậy làm sao có thể nhớ lại chư thiên cõi Tịnh cư (suddhāvāsas)? Chư thiên cõi Tịnh cư không trở lại cõi này vì thế hành giả đã không có bất kỳ kinh nghiệm nào về họ ở cõi này; và cũng không có kinh nghiệm nào về họ ở cõi trời bởi vì dị sinh không sinh vào Tịnh cư thiên.

(Đáp) Vẫn có thể nhớ lại vì đã từng nghe nói về họ. Người có khả năng nhớ về họ đã từng nghe nói: “chư thiên ở cõi tịnh cư như thế đó”. Thật vậy, một kinh nghiệm có thể được thọ nhận bằng hai cách: Nghe và nhìn thấy.

Đối với chúng sinh sinh ở cõi này sau khi thối đọa từ Vô sắc giới có thể sinh khởi loại thần thông này nhờ vào thân tương tục của người khác (parasamtatyadhiṣṭhānena). Tức trụ tùy niệm chứng thông vốn thuộc về các địa của tĩn lự và người ta không thể nương vào Loại trí này (jñāna) để biết được tâm thuộc về một địa của Vô sắc giới.

Những chúng sinh khác có thể khởi loại thần thông bằng chính thân tương tục của mình.

f. Gia hành của ba loại thần cảnh thông, thiên nhĩ thông và thiên nhãn thông nằm ở sự quán sát về sự nhẹ nhàng, về âm thanh và về ánh sáng (laghutva, śabda, ālokamanasikaraṇa). Khi gia hành thành tựu, hành giả sẽ đắc được sự tự tại (vaśitā) đối với mỗi loại.

Như vậy năm loại thần thông này không nương vào các định vô sắc.

Với thần cảnh thông thuộc một địa nào đó, tức đã đắc được ở một tĩnh lự nào đó, thì hành giả thành tựu các khả năng di chuyển (gamana) và biến hóa (nirmāṇa) đối với địa này hoặc một địa thấp hơn, chứ không phải một địa cao hơn.

Đối với thiên nhĩ thông cũng vậy, hành giả chỉ nghe được các âm thanh thuộc về địa đã đắc loại thần thông này hoặc một địa thấp hơn chứ không phải thuộc một địa cao hơn.

Với tha tâm thông, hành giả không biết được tha tâm thuộc một địa cao hơn địa của loại thần thông này.

Với túc trụ thông, hành giả không đắc được sự nhớ lại các đời sống thuộc một địa cao hơn địa của loại thần thông này.

Như vậy, không thể đạt đến một tâm thuộc Vô sắc giới bằng ta tâm thông hoặc túc trụ thông bởi vì tâm này ở vào một địa cao hơn địa của hai loại thần thông này.

(Hỏi) Các loại thần thông đắc được (labhyante) như thế nào?

(Đáp) Nếu không đắc được trong một đời trước đó thì chỉ có thể đắc bằng gia hành.

Khi thần thông đã được tu tập trong đời trước đó chúng đắc được nhờ sự ly nhiễm (vairāgya). [Hành giả đắc được (prāpti) chỉ nhờ vào sự “xả ly” Dục giới và nhập vào tĩnh lự]. Tuy nhiên, vì rất cường mãnh, các thần thông chỉ đắc được nhờ vào gia hành. Sự hiện khởi (saṃmukhībhāva = utpādana) của thần thông luôn luôn dựa vào gia hành, ngoại trừ trường hợp của đức phật: Ngài đắc được tất cả các loại thần thông nhờ vào ly nhiễm và có thể làm cho chúng hiện khởi tùy theo ý muốn.

Loại thần thông thứ ba (tha tâm thông) bao gồm ba niệm trụ là thọ, tâm và pháp bởi vì sở duyên của nó là tâm và các tâm sở.

Thần cảnh thông, thiên nhãn thông và thiên nhĩ thông bao hàm niệm trụ thứ nhất (kāyasmṛtyupasthāna) vì sở duyên của chúng đều là sắc pháp (hiển sắc, hình sắc). Thần cảnh thông duyên bốn ngoại xứ, tức loại trừ thanh. Thiên nhĩ thông và thiên nhĩ thông duyên thanh và sắc.

(Hỏi) Nếu vậy, làm sao thiên nhãn thông có thể có khả năng tri nhận như kinh (Majjhima, i. 22; Saṃyutta, ii. 214) giải thích: “Những chúng sinh nào có các ác hạnh thuộc về thân, các ác hạnh thuộc về ngữ, chối bỏ (apavādaka) chư thánh, sinh khởi tà kiến, chấp trước các tà kiến và ác hạnh này thì khi mạng chung sẽ bị đọa vào các ác thú”.

(Đáp) Thiên nhãn thông không biết được ý nghiệp của một chúng sinh, không biết được sự chấp trước tà kiến, v.v. của một chúng sinh. Tuy nhiên vẫn có một Loại trí khác đi kèm theo thiên nhãn thông, sinh khởi trong thân của thánh giả, và có khả năng tri nhận ý nghiệp, v.v.. Khi Loại trí này sinh khởi nhờ vào lực của thiên nhãn thông thì nó, cùng với thần thông này, có tên là “cái biết về sự chết và tái sinh” (cyutyupapādajñāna, tử sinh trí).

Vì tụng văn không nói rõ về thể tánh của túc trụ thông và lậu tận thông cho nên hai loại này đương nhiên bao hàm cả bốn niệm trụ.

Thiên nhãn thông và thiên nhĩ thông thuộc nhóm các pháp vô ký vì người ta cho rằng thể tánh của chúng đều là tuệ tương ưng với nhĩ thức và nhãn thức (śrotracakṣurvijñāna-saṃprayukta).

(Hỏi) Nếu vậy, làm sao có thể nói rằng chúng nương vào cả bốn tĩnh lự? Ở đệ nhị tĩnh lự và các tĩnh lự cao hơn đều không có nhĩ thức và nhãn thức.

(Đáp) Nói như trên không có gì sai vì căn cứ vào căn. Nhĩ và nhãn căn làm sở y cho thần thông vốn sinh khởi nhờ vào lực của bốn tĩnh lự và đều thuộc về địa của các tĩnh lự này vì thế chúng y chỉ vào bốn địa. Thần thông vốn nương vào các căn cho nên có thể nói rằng chúng của y chỉ vào bốn tĩnh lự. Hoặc sở dĩ nói như trên là vì xét đến vô gián đạo (hoặc gia hành đạo) của thần thông; thật vậy, vô gián đạo của thiên nhĩ thông và thiên nhãn thông đều nương vào bốn địa, tức bốn tĩnh lự.

Bốn loại còn lại đều thuộc tánh thiện.

(Hỏi) Nếu vậy, tại sao Phẩm loại Túc luận (Prakaraṇapādaśāstra) nói: “Thần thông là gì? - Là thiện tuệ”?

(Đáp) Định nghĩa này (nirdeśa) dựa vào trường hợp số đông (bāhulika) và trường hợp chủ yếu (prādhānika). Phần lớn các thần thông đều thuộc tánh thiện và các thần thông thuộc tánh thiện là quan trọng nhất.

(Hỏi) Kinh (Majjhima, i. 22, 246) nói có sự “biết rõ” thuộc về vô học (aśāśikṣī vidyā, Vô học minh). Các sự “biết rõ” này tương đương với những loại thần thông nào?

Tụng đáp:

第五二六明	治三際愚故
後真二假說	學有闇非明。

[Ba minh là thần thông thứ năm, thứ hai và thứ sáu

Vì đối trị ngu si thuộc ba đời.

Loại cuối là chân; hai loại kia là giả.

Hữu học chỉ có ám, không phải minh.]

Luận: Theo thứ tự trong kinh, ba loại túc trụ trí chứng minh (aśikṣī pūrve nivāsajñāna-sākṣātkriyāvidyā), tử sinh trí chứng minh (aśikṣī cyutyupādajñānasākṣātkriyāvidya), lậu Tận trí chứng minh (aśikṣīāsravakṣayajñānasākṣātkriyāvidya) là các thần thông thứ năm, thứ hai và thứ sáu.

(Hỏi) Tại sao ba loại thần thông này có tên là “minh” (vidya)?

(Đáp) Bởi vì túc trụ trí (tức loại thứ năm) chặn đứng những sai lầm liên quan đến quá khứ (pūrvāntasam̐moha, tiền tế ngu), tử sinh trí (tức loại thứ hai) chặn đứng sự sai lầm liên quan đến vị lai (aparāntasam̐moha, hậu tế ngu), lậu Tận trí chặn đứng sự sai lầm liên quan đến hiện tại (madhyasam̐moha, trung tế ngu).

(Hỏi) Trong số ba thần thông này, loại nào thật sự thuộc về vô học ()?

(Đáp) Chỉ có lậu Tận trí thật sự thuộc về vô học (ásaiḱṣī).

Hai loại thần thông còn lại chỉ được gọi là vô học khi chúng sinh khởi trong thân bậc vô học bởi vì thể của chúng vốn thuộc loại “không phải hữu học không phải vô học” (phi học phi vô học).

(Hỏi) Nếu vậy, tại sao không thừa nhận rằng hai loại thần thông này là “hữu học minh” (śaiḱṣī vidyā) khi sinh khởi ở thân hữu học?

(Đáp) Tuy sinh khởi ở thân hữu học nhưng lúc đó chưa được gọi là “minh” bởi vì thân tương tục của hàng hữu học tương ưng với vô minh.

Thật vậy, đức phật không nói rằng hai loại “minh” này là các pháp của bậc hữu học. Tại sao như vậy? - Khi thân tương tục còn tương ưng với vô minh (avidyā) mà đã gọi loại thần thông sinh khởi trong thân tương tục này là “minh” thì không đúng, bởi vì lúc đó thần thông sẽ bị vô minh làm cho mờ ám.

(Hỏi) Kinh nói có ba loại “thị đạo” (prātihāryas). Các loại “thị đạo” này tương đương với những thần thông nào?

Tụng đáp:

第一四六導  
定由通所成

教誡導為尊  
引利樂果故。

[Thần thông thứ nhất, thứ tư, thứ sáu là ba thị đạo.

Giáo giới thị đạo cao nhất

Vì nhất định do thần thông lập thành,

Và dẫn đến quả lợi lạc.]

Luận: Thần cảnh thông, tha tâm thông và lậu tận thông là ba loại “thị đạo”:  
(1) Thần biến thị đạo (ṛddhiprātihārya) là sự “làm cho say mê” () - tức là sự khuyến cải - dựa vào thần lực; (2) Ký tâm thị đạo (ādeśanāprātihārya) là sự khuyến cải nhờ đọc được tâm (của người khác); (3) Giáo giới thị đạo (anūsāsanīprātihārya) là sự khuyến cải dựa vào các lời giáo huấn.

Từ pra có nghĩa là ādikarman.

Từ ati có nghĩa là bhrisam.

Ba loại thần thông trên được gọi là “thị đạo” bởi vì có chúng thì công việc khuyến cải (haraṇa) mới có thể bắt đầu (idam anena karma prārabdham) và được thực hiện một cách quyết liệt (prāṭisabdayor adikarmabhṛsārthatvāt).

Nhờ chúng người ta mới có thể “làm say mê” (haranti) tinh thần người khác ngay từ đầu (āditas, ādau) và có hiệu quả (ati bhṛsam) để họ cải biến (vineyamanas). Hoặc các thần thông này có tên là “thị đạo” bởi vì nhờ có chúng mới có thể nắm lấy ngay từ đầu, mới có thể nắm lấy một cách chắc chắn những người không thích thiện pháp (pratihata), những người đứng trung gian (madhyastha). Nhờ chúng người ta mới có thể khiến cho những người có tâm thù nghịch, tâm hoài nghi, tâm thờ ơ phát khởi được tâm quy y, tâm tín thọ, tâm tu tập.

Trong số ba “thị đạo” thì giáo giới thị đạo là loại cao nhất bởi vì nó không thể tồn tại nếu không có thần thông và bởi vì nó dẫn đến kết quả giải thoát và an lạc.

Thần biến thị đạo và Ký tâm thị đạo có thể được sinh khởi nhờ vào các “minh” (vidyā; chú thuật). Có một loại minh gọi là Kiện-đà-lê (gāndhārī) có thể khiến cho người khác đắc được nó bay qua không gian. Cũng có một loại “minh” gọi là Y-lợi-ni (īkṣanikā) có thể giúp đọc được tâm người khác. Giáo giới thị đạo không thể được chứng đắc bằng những cách như thế; vì vậy nó không bao giờ tách rời (avyabhicārin) khỏi Lưu tận thông và luôn luôn cao hơn hai loại “thị đạo” kia.

Hơn nữa, hai loại đầu chỉ có thể tạm thời nắm bắt tâm của người khác mà không dẫn khởi các quả thù thắng. Trái lại, loại thứ ba có thể khiến cho người khác sinh khởi các quả thiện, các quả đáng ưa (hita, sukha); bởi vì nhờ có loại “thị đạo” này mà người khuyến cải có thể chỉ dạy đúng như thật các phương tiện dẫn đến giải thoát và an lạc.

(Hỏi) Thần cảnh (ṛddhi, thần) có nghĩa là gì?

Tụng đáp:

神體謂等持  
行三意勢佛

境二謂行化  
運身勝解通

化二謂欲色  
此各有二種

四二外處性  
謂似自他身。

[Thể của “thần” là định;

Hai cảnh là hành, hóa.

Hành có ba: ý thể thuộc phật;

Vận thân, thắng giải cũng thuộc các thánh giả khác.

Hóa có hai loại: Dục, sắc;

Tánh là bốn, hai xứ.

Cả hai đều có hai loại

Là như tự thân tha thân.]

Luận: Theo chủ trương của Tỳ-bà-sa, “thần” là chỉ cho định (samādhi). Định có tên như vậy là nhờ có “thần” mà sự việc mới được thực hiện, mới có kết quả (rdhyati, sampadyate) Sự việc này được gọi là cảnh (viṣaya) của “thần”. Thần cảnh gồm có sự di chuyển (gamana, hành) và sự biến hóa (nirmita, hóa).

Hành có ba loại: (1) vận thân, là sự di chuyển của việc chuyển chỗ; (2) thắng giải, là sự di chuyển của thắng giải (adhimokṣa); (3) ý thể, là sự di chuyển nhanh chóng giống như tâm.

Loại thứ ba, vì xảy ra rất nhanh giống như tâm; nên có tên là “ý thể” (manojava). Chỉ đức phật mới có loại thần cảnh này. Đức phật chỉ mới khởi tâm đi đến một nơi nào đó thì thân của ngài đã đạt đến chỗ đó. Chính vì thế mà đức phật nói rằng cảnh giới của phật thì không thể hiểu được (bất khả tư nghị). Ngài cũng có hai loại thần cảnh còn lại.

Các thánh giả khác đều có thể đắc được hai loại vận thân và thắng giải.

Thanh văn và độc giác có thể cử thân lên cao và di chuyển giống như loài chim. Về loại thắng giải thì nhờ vào năng lực của ý chí (adhimokṣa) mà người ta có thể khiến cho những vật ở xa trở thành gần (dūrasyāsannādhimokṣeṇa), tức nhờ thắng giải mà có thể di chuyển nhanh.

Hóa có hai loại, thuộc Dục giới và Sắc giới. Loại đầu là sự biến hóa về bốn ngoại xú (bāhya caturāyatana): sắc (rūpa), hương (gandha), vị (rasa), xúc (spraṣṭavya); tức loại trừ thanh (śabda). Loại thứ hai là sự biến hóa về sắc và xúc vì hương và vị không có ở Sắc giới.

Sự biến hóa ở Dục giới có hai trường hợp, tùy theo sự biến hóa này thuộc về thân của hành giả hay thân của người khác (svaparaśarīrasambaddha): Chẳng hạn như hành giả tự biến thành cọp hoặc biến ra một con cọp. Sự biến hóa ở Sắc giới cũng giống như vậy.

Hành giả ở Dục giới cũng như ở Sắc giới cũng có bốn loại biến hóa này vì thể biến hóa có tất cả tám loại.

(Hỏi) Hành giả ở Sắc giới khi biến hóa một cảnh thuộc Dục giới thì không thể thành tựu (samanvāgama, prāpti) hương và vị sao?

(Đáp) Không thể. Không có thành tựu càng không có trường hợp một người thành tựu y phục và đồ trang sức cho dù các thứ này có kết hợp (saṃbaddha) với thân đi nữa; bởi vì vốn không phải là chúng sinh hữu tình (asattvasamkhyāta) nên y phục hoặc các đồ trang sức đều không kết hợp với căn xú (indriyādhiṣṭhāna).

Các luận sư khác cho rằng một người ở Sắc giới chỉ có thể biến ra hai xú là sắc và xúc bởi vì họ e rằng nếu người này có thể biến ra hương, v.v. thì có thể thành tựu hương, v.v..

(Hỏi) Có phải chính vì dựa vào loại thân thông biến hóa mà hành giả tạo ra các cảnh được biến hóa không?

(Đáp) Không phải. Đó là nhờ vào quả của thân thông (abhijñāphala, thông quả).

(Hỏi) Thông quả là loại pháp gì?

Tụng đáp:

能化心十四  
如所依定得  
化事由自地  
化身與化主

定果二至五  
從淨自生二  
語通由自下  
語必俱非佛



先立願留身  
有死留堅體  
初多一心化  
修得無記攝

後起餘心語  
餘說無留義  
成滿此相違  
餘得通三性

[Tâm biến hóa có mười bốn loại,  
Từ hai quả của định cho đến năm quả,  
Đắc được như định, cùng lúc với sở y;  
Sinh từ, sinh ra tịnh định và tâm cùng loại.  
Hóa sự do tự địa;  
Phát ngữ do tự và hạ địa.  
Hóa thân và hóa chủ  
Đều cùng ngữ; nhưng phật thì khác.  
Trước lập nguyện lưu thân;  
Sau khởi tâm khác để phát ngữ.  
Khi chết lưu kiên thể;  
Có người nói không lưu.  
Lúc đầu cần nhiều hóa tâm mới biến hóa được;  
Khi thành mãn thì ngược lại.  
Nếu do tu đắc tức thuộc vô ký;  
Trường hợp khác thuộc cả ba tánh.]

Luận: quả của thân cảnh thông chính là các tâm biến hóa, có khả năng tạo ra các cảnh được biến hóa (hóa sự). Có tất cả mười bốn loại tâm biến hóa như vậy.

Các tâm này khác nhau là do loại căn bản tĩnh lực (mūladhyāna) làm sở y cho chúng.

Có hai tâm là quả của sơ tĩnh lực: tâm thứ nhất thuộc Dục giới, tâm thứ hai thuộc sơ tĩnh lực.

Có ba tâm là quả của đệ nhị tĩnh lực: Hai tâm thuộc hai địa ở dưới (Dục giới và sơ tĩnh lực); một tâm thuộc cùng địa với loại tĩnh lực có tâm này làm quả, tức thuộc đệ nhị tĩnh lực.

Như vậy, sẽ có bốn tâm, năm tâm là quả của đệ tam và đệ tứ tĩnh lực.

Hóa tâm, tức là quả của một tĩnh lực nào đó, sẽ thuộc về địa của tĩnh lực này hoặc một địa thấp hơn.

Hóa tâm không sinh khởi từ một địa thấp hơn.

Tâm tĩnh lực (định tâm) của một địa thấp hơn không sinh ra từ hóa tâm (tức là một quả của tĩnh lực) của một địa cao hơn bởi vì lực của nó vốn yếu ớt.

Sự biến hóa thuộc một địa thấp hơn, nhưng vốn là quả của đệ nhị tĩnh lực, vẫn mạnh hơn về mặt đi và đến (gamana?) so với sự biến hóa thuộc một địa cao hơn, vốn là quả của sơ tĩnh lực.

Đối với các tĩnh lực kế tiếp cũng như vậy.

Người ta đắc được hóa tâm - tức quả của căn bản tĩnh lực giống hệt như đắc tĩnh lực. Có nghĩa là cũng đắc được nhờ ly nhiễm (vairāgya). Bởi vì quả đắc được cùng lúc với sở y.

Từ tĩnh lực sinh khởi quả của nó là hóa tâm. Tâm này không thành tựu vào lúc xuất quán (vyuthāna).

Từ tĩnh lực vô lậu (śuddhaka) sinh khởi hóa tâm đầu tiên. Rồi các hóa tâm kế tiếp sinh khởi từ một tâm cùng loại, có nghĩa là từ hóa tâm thứ nhất, hóa tâm thứ hai, v.v.: Như vậy, trong chuỗi tương tục này, các hóa tâm trước đó đều sinh ra một hóa tâm. Hóa tâm cuối cùng được theo sau bởi một tĩnh lực vô lậu. Vì thế hóa tâm xuất phát từ hai tâm (tĩnh lực vô lậu và hóa tâm) và cũng sinh khởi hai loại tâm này. Nếu một người đang ở trong hóa tâm, tức quả của tĩnh lực thuộc tánh vô ký, và không nhập định trở lại thì người ấy sẽ không xuất quán. Cũng giống như đã theo cửa để vào thì cũng theo cửa để ra.

Tất cả các hóa sự (nirmita) đều do hóa tâm cùng địa tạo ra. Bởi vì một hóa tâm thuộc địa này không thể tạo ra một hóa sự thuộc địa khác.

Tuy nhiên trong những trường hợp nào đó lời nói do nhân vật được hóa thành (nirmita, hóa thân) phát ra (hóa sở phát ngôn) cũng tùy thuộc vào tâm của một địa thấp hơn.

Lời nói của một hóa thân ở Dục giới hoặc ở tầng thiên thứ nhất phát khởi nhờ vào tâm thuộc về địa của nhân vật này. Nhưng một hóa thân ở một địa cao hơn, ở đệ nhị tinh lục, v.v. cũng có thể phát ngôn nhờ vào một tâm của sơ tinh lục: Bởi vì ở các địa cao hơn không có loại tâm tầm (vitarka) và tứ (vicāra) có khả năng khởi nghiệp hữu biểu (vijñāpti).

Khi người biến hóa (nirmātar, hóa chủ) tạo ra nhiều hóa thân thì tất cả các hóa thân này đều phát ngôn khi hóa chủ phát ngôn bởi vì tất cả đều có chung biểu nghiệp về ngữ (vāgvijñāpti). Vì thế có bài kệ nói: “Lúc hóa chủ nói, tất cả hóa thân đều nói; lúc hóa chủ im lặng, tức hóa thân đều im lặng.”

Điều này không áp dụng cho đức phật vì ngài có năng lực hoàn toàn tự tại đối với định: Tùy theo ý muốn của ngài mà các hóa thân mà các hóa thân có thể lần lượt phát ngôn; họ hỏi và đức phật trả lời; đức phật hỏi và họ trả lời.

(Hỏi) Khi tâm phát ra tiếng nói (phát ngữ tâm) thì hóa tâm (nirmānacitta) không còn nữa, tức lúc đó sẽ không có hóa thân, thì làm sao có thể nói là hóa thân có khả năng phát ngôn?

(Đáp) Nhờ lực của loại tâm trước khi nhập quán và trước khi biến hóa mà hóa chủ “bảo vệ” được (adhitiṣṭhati; lưu) hóa thân: “mong cho hóa thân được đình trụ!”. Và lại nhờ vào một tâm khác mà hóa chủ có thể khiến cho hóa thân phát ngôn. Như vậy mặc dù hóa thân có phát ngôn nhưng cả hai tâm - tâm biến hóa và tâm phát ngôn - đều không cùng thời vì khi có hóa thân làm sở y thì ngữ biểu nghiệp vẫn có thể khởi.

Không phải chỉ có khi đang còn sống thì hóa chủ mới có khả năng “giữ” cho hóa thân lưu lại lâu dài mà khả năng này vẫn có thể khiến cho hóa sự tiếp tục tồn tại sau khi hóa chủ mạng chung. Chính nhờ khả năng này (adhitiṣṭhati, adhimokṣa) mà tôn giả Đại Ca-diếp-ba (Kāśyapa) đã có thể khiến cho xương của ngài lưu lại cho đến khi Thế tôn Di-lặc (Maitreya) xuất hiện. Và cũng chỉ có các hóa sự thuộc loại cứng mới được lưu lại lâu dài; vì thế ngài đại Ca-diếp-ba đã không lưu lại da thịt của ngài.

Có luận sư khác cho rằng thân được lưu lại nhờ vào nguyện lực (adhimokṣa) không thể tồn tại sau khi chết. Trong trường hợp của tôn giả Ca-diếp-ba, sở dĩ xương của ngài còn tồn tại được là nhờ sự gìn giữ (adhitiṣṭhati) của chư thiên.

Những người mới tập nghiệp (ādikārmikas) phải cần đến nhiều hóa tâm mới có thể tạo ra một hóa sự; về sau khi sự thực hành (abhyāsa) đã toàn mãn thì hành giả chỉ cần nương vào một hóa tâm cũng có thể tùy ý tạo ra nhiều hoặc ít hóa sự.

Hóa tâm, khi đắc được nhờ sự tu tập (bhāvanā) [có nghĩa là khi hóa tâm này là quả của tĩnh lự, của thần thông (abhijñā)], thì nó thuộc tánh vô ký (avyākṛta) bởi vì thông quả là một trong các loại vô ký. Nhưng nếu hóa tâm thuộc loại bảm sinh (upapattija) thì lại thuộc tánh thiện, bất thiện hoặc vô ký như trường hợp của chư thiên, long, v.v. biến hóa để cứu giúp hoặc làm hại kẻ khác.

Trong số mười xứ thuộc sắc (rūpin) thì chín xứ (āyatanas), tức loại trừ thanh đều có thể được biến hóa.

Tuy nhiên người ta sẽ nói rằng nếu chín xứ đều có thể được hóa thành thì lúc đó sẽ có thể có sự hóa hiện các căn (indriya); và như vậy sẽ có sự xuất hiện (prādurbhāva) của một chúng sinh (sattva) mới, bởi vì các căn đều là sắc pháp (hình sắc và hiển sắc) mà sắc pháp thì đều thuộc về chúng sinh hữu tình.

Thật ra, căn không thể được hóa thành. Tuy nhiên người ta vẫn nói một cách không chính xác rằng “sự biến hóa có thể xảy ra đối với chín xứ” (navāyatanika) bởi vì sự biến hóa - tức là sự hóa thân của hóa chủ hoặc là sự hóa hiện ra một thân nào đó - vốn nằm ở bốn xứ là sắc (rūpa), hương (gandha), vị (rasa), xúc (spraṣṭavya), và không tồn tại độc lập (avinirbhūta, avinirbhāgena, avasthita) ngoài năm căn.

Như trên có nói, thần cảnh (ṛddhi) có hai loại là gia hành đắc (hoặc tĩnh lự đắc) và sinh đắc; tuy nhiên chúng còn có thể được sinh khởi bởi chú thuật, dược thảo và nghiệp. Như vậy có tất cả năm loại: Tu đắc (bhāvanāja), sinh đắc (upapattilābhika), chú thành (vidyākṛta, mantrakṛta), dược thành (ośadhikṛta), nghiệp sinh (karmaja). Tỷ dụ về loại thứ năm là thần cảnh của māndhātara, v.v., thần cảnh của các chúng sinh ở trung hữu.

(Hỏi) Thiên nhãn và thiên nhĩ được xếp vào loại nào?

Tụng đáp:

天眼耳謂根  
恒同分無缺

即定地淨色  
取障細遠等.

[Thiên nhãn và thiên nhĩ chính là căn,

Là tịnh sắc thuộc định địa,

Luôn luôn đồng phần, không bị khiếm khuyết,

Nắm bắt các cảnh bị che lấp, vi tế, ở xa, v.v.]

Luận: Nếu phân tích theo nghĩa đen, thiên nhãn và thiên nhĩ được gọi là “thiên” là vì thể tánh của chúng là các căn của chư thiên; nếu theo nghĩa bóng thì vì chúng tợ như thuộc về cõi thiên. Chúng có nghĩa là “tợ thiên” trong các trường hợp của Bô-tát, chuyển luân vương, v.v..

Khi được gọi là “thiên” với nghĩa đen thì thiên nhãn và thiên nhĩ là loại tịnh sắc thuộc các địa tĩnh lự.

Nhờ có gia hành (prayoga), tức sự tu tập (bhāvanā) về ánh sáng và âm thanh (āloka, śabda) - khi hành giả đang nương vào các tĩnh lự - mà trong mắt và tai thuộc về Dục giới của hành giả này xuất hiện một loại sắc thanh tịnh (rūpaprasāda) do các đại chủng tạo thành rất vi tế và kỳ diệu, thuộc về địa của loại tĩnh lự đã được dùng làm sở y. Tịnh sắc này tạo thành nhãn và nhĩ; tịnh sắc có thể thấy và nghe; đồng thời tạo thành cái mà người ta gọi là thiên nhãn, thiên nhĩ. Vì sinh khởi nhờ vào một sắc thuộc về địa của các tĩnh lự mà các căn này được xem như là các căn của chư thiên.

Thiên nhãn và thiên nhĩ thuộc loại trên vốn do tu đắc nên không bao giờ thuộc về “bỉ đồng phần” (tatsabhāga) mà luôn luôn có kèm theo nhãn thức và nhĩ thức.

Chúng không bao giờ bị khiếm khuyết (avikala) bởi vì chúng đi cặp với nhau, bởi vì chúng luôn luôn ở trong tình trạng hoàn hảo (kāṇavibhrāntābhāvāt; vibhrānta = kekara). Chúng nắm bắt được các cảnh bị che lấp (antarita), các cảnh thật xa và vi tế, v.v.. Có bài tụng viết: “Con mắt bằng thịt (māṃsacakṣus, nhục nhãn) không nhìn thấy sắc pháp ở xa, bị che lấp, vi tế; không nhận được tất cả các hướng (sarvatas ca na paśyati). Mắt trời thì ngược lại”.

(Hỏi) Khi dùng thiên nhãn để nhìn thấy các sắc thì các cảnh được nhìn thấy ở gần hay xa?

(Đáp) Điều này tùy theo người nhìn và tùy theo loại mắt. Các bậc đại thanh văn (Mahāśrāvakas), độc giác phật và chư phật Thế tôn khi muốn nhìn mà không phải dụng công thì, theo thứ này, có thể nhìn thấy một tiểu thiên thế giới (sāhasra), một trung thiên thế giới (dvisāhasra), một đại thiên thế giới (trisāhasra).

Nếu dụng công thì bậc đại thanh văn có thể nhìn thấy bằng thiên nhãn một trung thiên thế giới (dvisāhasra madhyama lokadhātu). Độc giác phật nhìn thấy một đại thiên thế giới (trisāhasra mahāsāhasra lokadhātu). Phật Thế tôn nhìn thấy vô số thế giới (aṣaṃkhyā lokadhātu) vì ngài nhìn thấy tùy theo ý muốn.

(Hỏi) Tại sao như vậy?

(Đáp) Bởi vì thiên nhãn của ngài duyên các sắc pháp (rūpas) cũng giống như trí (jñāna) của ngài có thể duyên các pháp (dharma).

(Hỏi) Có phải chỉ có thần cảnh (ṛddhi) thuộc về sinh đắc, hay các năng lực thần thông khác cũng có thể như vậy?

Tụng đáp:

神境五修生	咒藥業成故
他心修生咒	又加占相成
三修生業成	除修皆三性
人唯無生得	地獄初能知。

[Thần cảnh có năm là tu đắc, sinh đắc,

Chú thành, được thành, nghiệp thành.

Tha tâm là tu đắc, sinh đắc, chú thành,

Cộng thêm chiêm tướng thành.

Ba loại còn lại là tu đắc, sinh đắc, nghiệp thành.

Trừ tu đắc ra, tất cả đều có ba tánh.

Chỉ loài người không có sinh đặc,

Địa ngục, ngay từ đầu, có thể tri nhận.]

Luận: Bốn năng lực thiên nhĩ, thiên nhãn, túc trụ tùy niệm, tha tâm trí cũng có sinh đặc.

Nhưng các năng lực sinh đặc không được gọi là “thông” (abhijñā).

Thiên nhãn, nếu thuộc loại sinh đặc, không thể nhìn thấy chúng sinh trung hữu. Loại mắt này không có khả năng nhìn thấy hiển sắc và hình sắc của các chúng sinh ở trung hữu vốn chỉ được nhìn thấy bởi loại thiên nhãn thông. Đối với các cảnh khác, loại thiên nhãn sinh đặc đều tương tự loại thiên nhãn thông.

Tha tâm trí, nếu thuộc sinh đặc, sẽ có ba loại là thiện, bất thiện và vô ký.

Nếu được sinh khởi do sự suy tưởng (tarka), do chú thuật (mantra) thì tha tâm trí cũng có ba tánh như vậy. Một người, nhờ học được thuật chiêm tướng (īkṣaṇikasāstra) nên có khả năng diễn dịch các dấu hiệu; vì thế tha tâm trí của người này sinh khởi là do sự suy tưởng. Người ta cũng có thể biết được tâm của người khác nhờ vào chú thuật. Trái lại nếu đắc được do tu tập (bhāvanā) hoặc thiền định (dhyāna) thì Loại trí này chỉ có tánh thiện.

Chúng sinh ở địa ngục chỉ có tha tâm trí và túc trụ tùy niệm trí thuộc loại sinh đặc. Kể từ khi mới sinh vào địa ngục và chừng nào còn chưa dứt được khổ thì các chúng sinh này chỉ có thể dựa vào hai Loại trí này để biết được tâm của kẻ khác và các đời sống trước đó.

Chúng sinh ở các thú khác nếu có tha tâm trí và túc trụ tùy niệm trí thuộc loại sinh đặc thì có thể biết được tâm kẻ khác và các đời quá khứ vào bất cứ lúc nào bởi vì họ không bị khổ bức bách.

Đối với chúng sinh ở cõi người thì cả năm thân cảnh đều không do sinh đặc.

(Hỏi) Nếu vậy, tại sao có một số người - chẳng hạn như các Bồ-tát - lại có thể tự nhiên thành tựu túc trụ tùy niệm trí?

(Đáp) Túc trụ tùy niệm trí mà các Bồ-tát thành tựu một cách tự nhiên (prakṛtījātismaratā; bốn tánh sinh) vốn không phải là loại sinh đặc; có nghĩa

là họ đắc được chỉ vì đã sinh làm người; và năng lực này sinh nhờ vào các nghiệp nào đó (karmaviśeṣaja).

(Hỏi) Tại sao lại như vậy?

(Đáp) Bởi vì túc trụ tùy niệm trí (pūrvanivāsānusmṛtijñāna) có ba loại; đó là (1) quả của sự tu tập (bhāvanā) [tức là thân thông (abhijñā) đã nói ở trên], (2) sinh đắc [ở chư thiên], (3) do nghiệp thành [ở Bồ-tát].

---o0o---

## Chương 08 - Phân Biệt Định

### Phần 27

Phần trước đã nói về (kṛto nirdeśaḥ) các công đức (guṇa) do các trí (jñāna) thành tựu. Phần này sẽ bàn về các công đức thuộc về một thể tánh khác là định (samādhis, đẳng trì), v.v.. Trước tiên hãy nói về sở y chỉ (āśraya) của các công đức này, tức là các trạng thái của tâm mà các công đức này sinh khởi từ đó. Các sở y chỉ này là các loại định.

Trong số này, trước hết hãy nói về các tĩnh lự.

靜慮四各二  
定謂善一境  
初具伺喜樂

於中生已說  
并伴五蘊性  
後漸離前。

[Mỗi tĩnh lự có hai loại;

Trong đó đã nói về sinh

Định là thiện tâm chuyên một cảnh

Cùng với trợ bạn là ngũ uẩn.

Sơ tĩnh lự có đủ tứ, hỷ, lạc;

Về sau xả ly dần một chi ở trước.]



Luận: Khác với các định Vô sắc (ārūpyas), tĩnh lự là các định thuộc sắc pháp (rūpa), làm sở y cho tất cả các loại công đức. Có khi chúng mang tính chất chung (sādhāraṇa) có khi lại mang tính chất riêng, có khi thuộc vô lậu (anāsrana), có khi lại thuộc hữu lậu.

Có bốn tĩnh lự là sơ tĩnh lự, đệ nhị tĩnh lự, đệ tam tĩnh lự và đệ tứ tĩnh lự.

Mỗi tĩnh lự có hai loại định là Định tĩnh lự (samāpattidhyāna), tức là tĩnh lự nhân (kāraṇadhyāna); và Sinh tĩnh lự (upapattidhyāna), tức là tĩnh lự quả (kāryadhyāna).

Sinh tĩnh lự đã được giải thích ở chương thứ ba của cuốn luận này (lokanirdeśa): Ba tĩnh lự đầu tiên đều có ba loại; tĩnh lự thứ tư có tám loại.

Định tĩnh lự, nói chung (abhedena), được định nghĩa như là sự chuyên chú của thiện tâm đối với một cảnh (śubhānāṃ cittānāṃ āikagryam), bởi vì các tĩnh lự đều lấy đẳng trì (samādhi) làm tự tánh. Nếu đẳng trì có kèm theo các pháp trợ bạn (sānuga) thì định tĩnh lự bao hàm cả năm uẩn (skandhas).

(Hỏi) Tại sao gọi là “chuyên tâm một cảnh” hoặc “đẳng trì” (āikagrya; nhất cảnh tánh)?

(Đáp) Bởi vì các tâm chỉ có độc nhất một cảnh (ekālambanatā cittānāṃ).

(Kinh bộ) Nếu vậy, cái được gọi là “tam-ma-địa” (samādhi) chính là các tâm có cùng một cảnh độc nhất (cittāny evaikālambanāni); và không thể thừa nhận có thêm một thực pháp biệt lập, một tâm sở pháp nào đó có tên là tam-ma-địa?

(Tỳ-bà-sa) Cái được gọi là tam-ma-địa là một pháp biệt lập, có khả năng giúp cho các tâm tập trung, chuyên chú vào một cảnh độc nhất. Các tâm tập trung này không phải là tam-ma-địa.

(Kinh bộ) Có nhiều vấn đề được đặt ra ở đây (1) các tâm vốn có tính chất sát-na diệt (kṣaṇika) cho nên mỗi tâm chỉ duyên một cảnh độc nhất. Như vậy còn cần gì đến đẳng trì (samādhi, tam-ma-địa)? (2) nếu nói rằng đẳng trì giúp cho tâm thứ hai không bị phân tán hoặc tách hướng (avikṣepa) khỏi cảnh sở duyên của tâm thứ nhất thì như vậy đẳng trì sẽ không có tác dụng gì đối với tâm thứ nhất vốn được xem như tương ưng với đẳng trì này. (3) Tại sao lại lập thêm đẳng trì là một pháp riêng biệt? Tại sao không nhận rằng sở dĩ các tâm không chuyên chú vào một cảnh là nhờ có các nhân và

các nhân này chính là cái mà các ông gọi là đẳng trì? (4) Các ông đã định nghĩa đẳng trì như một đại địa pháp (mahābhūmika); như vậy, lẽ ra tất cả các tâm đều có tính chất “nhất cảnh chuyên” (ekāgra).

(Tỳ-bà-sa) [trả lời vấn đề thứ tư] không thể như vậy bởi vì đẳng trì có lực rất yếu liệt.

(Kinh bộ) Các tâm khi duyên cùng một cảnh thì lập thành đẳng trì và đẳng trì không tồn tại độc lập với các tâm này. Bởi vì kinh nói rằng bốn tĩnh lự là “sự luyện tập loại tâm tăng thượng” (adhicittam śikṣa; tăng thượng tâm học), là “yếu tố chủ chốt của việc làm cho tâm thanh tịnh” (cittapariśuddhipradhāna, tâm thanh tịnh tối thắng).

(Hỏi) Ý nghĩa của tĩnh lự là gì?

(Đáp) Nhờ có tĩnh lự, hành giả mới “định tĩnh” (samādhita; tịch tĩnh) và có khả năng “thẩm lự” (upanidhyāna). Upanidhyai có nghĩa là “tri nhận chính xác”; như kinh (Mahāvīyutpatti, 81; Dīgha, iii. 241; Aguttara, ii. 21) nói: “người nào có định mới biết được như thật”. Ngữ căn dhyai được dùng với nghĩa upanidhyāna.

Vì thế, theo Nhất thiết Hữu bộ, thẩm lự lấy tuệ (prajñāna) làm thể; [trong khi theo các bộ phái khác thì thẩm lự lấy sự suy nghĩ (cintā) làm thể.]

(Hỏi) Nếu các tĩnh lự (dhyānas) đều có tự tánh là đẳng trì (samāpatti) thì tất cả các loại đẳng trì, dù thiện, bất thiện hay vô ký đều là tĩnh lự?

(Đáp) Không phải như vậy. Chỉ loại đẳng trì nào có được những tính chất thù thắng nào đó (prakasṣayukta) mới được gọi là tĩnh lự. Cũng giống như thế gian, chỉ có mặt trời được gọi là “phát quang” chứ không phải là loài đom đóm (khadyokta).

Tĩnh lự là loại đẳng trì thù thắng nhất, nó có đầy đủ các chi (angasamāyukta), vận hành nhờ vào chỉ (śamaha) và quán (vipaśyanā) được buộc vào cán cân (yuganaddhavāhin, có nghĩa là cả chỉ và quán đều ở vào thế ngang bằng nhau), là loại đẳng trì được kinh gọi là “hiện pháp lạc trụ” (dṛṣṭadharmasukhavihāra) và “lộ trình dễ đi” (sukhapratipad, lạc thông hành), tức lộ trình mà nhờ đó hành giả có thể biết được nhiều hơn và dễ dàng hơn. Vì thế loại đẳng trì thù thắng này mới có tên là tĩnh lự.

(Hỏi) Nếu tĩnh lự là loại đẳg trì bao gồm các chi thì loại đẳg trì nhiễm ô (kliṣṭa), tức loại đẳg trì tạo ra “khoái cảm” hoặc tương ưng với khoái lạc (āsvādanasamprayukta), tại sao cũng đượg gọi là tĩnh lự?

(Đáp) bởi vì loại đẳg trì nhiễm ô này chính là sự thẳm lự (upanidhyāna) bất chánh.

(Hỏi) Nhưng sự thẳm lự này sẽ sinh ra các kết luận rõ ràng là bất chánh. [Thật vậy, người ta tu tập tĩnh lự nhiễm ô với một tâm làm môi cho dục tham (kāmarāga) và tình trạng này không thể đượg xem là tĩnh lự].

(Đáp) Không phải như vậy. Chúng ta gọi tình trạng nhiễm ô này là “tĩnh lự” bởi vì nó tương tự như (pratirūpa) loại tĩnh lự thật. Cũng giống như thế gian vẫn dùng từ “bại chủng” (pūtibīja, hạt giống thối) không phải để chỉ cho một hòn sỏi, v.v., mà là một vật tương tự như hạt giống, cho dù hạt giống này không còn khả năng nảy mầm. Kinh cũng có nói đến các tĩnh lự bất thiện.

(Hỏi) Dựa vào các tính chất gì để lập thành các loại tĩnh lự?

(Đáp) Loại tĩnh lự thứ nhất là sự tập trung vào một cảnh (aikāgrya; nhất cảnh tánh) có đủ tứ hỷ lạc [có nghĩa là tương ưng với loại tứ (vicāra) có đủ hỷ và lạc, tương ưng với hỷ (prīti) và tương ưng với lạc (sukha)]. Nói như vậy cũng hàm nghĩa là “có đủ tầm” (vitarka) bởi vì nhất định phải có tầm đi kèm theo, cũng giống như khói luôn luôn đi kèm theo lửa. Không thể có trường hợp tứ tương ưng với hỷ và lạc mà lại không tương ưng với tâm.

Tính chất của loại tĩnh lự thứ hai, thứ ba và thứ tư là đoạn trừ dần mỗi một trong ba chi này. Khi xả bỏ tứ thì loại tĩnh lự thứ hai chỉ còn hỷ và lạc; khi xả bỏ hỷ thì loại tĩnh lự thứ ba chỉ còn lạc; và khi xả bỏ lạc thì loại tĩnh lự thứ tư hoàn toàn không có cả ba chi.

Chính vì thế mà “sự tập trung vào một cảnh” nói trên đượg chia thành bốn nhóm, hoặc bốn tĩnh lự.

(Hỏi) trên đây đã nói về tĩnh lự, vậy “vô sắc” (arūpyas) là gì?

Tụng đáp:

無色亦如是  
并上三近分  
無色謂無色

四蘊離下地  
總名除色想  
後色起從心

空無邊等三  
非想非非想

名從加行立  
昧劣故立名。

[Vô sắc cũng như vậy, có bốn uẩn, sinh từ xả ly hạ địa,

Cùng với ba cận phần ở trên

Đều gọi chung “trừ sắc tướng”.

Vô sắc là không có sắc;

Về sau sắc khởi từ tâm.

Ba loại không vô biên, v.v.

Được gọi tên theo gia hành;

Phi tướng Phi phi tướng

Vf muội liệt nên có tên như vậy.]

Luận: Vô sắc là các loại đẳng trì và các đời sống ở Vô sắc giới (ārūpyadhātu), có số lượng và thể tánh giống như các tinh lự.

Có bốn Vô sắc và mỗi Vô sắc lại có hai loại là “sinh” và “định”. Loại Sinh vô sắc (eṣāmārūpyānām upapattayaḥ) đã được giải thích ở chương thứ ba. Về loại định Vô sắc thì thể của chúng, nói chung, cũng là sự “chuyên chú của các thiện tâm vào một cảnh độc nhất”.

Chính vì hai sự giống nhau này mà tụng văn nói rằng Vô sắc cũng giống như tinh lự.

Tinh lự có năm uẩn làm pháp trợ bạn; nhưng Vô sắc chỉ có bốn uẩn bởi vì tất cả các loại sắc pháp (dhyānasamvara, anāsravasamvara) đều không có ở Vô sắc giới (anuparivarta-karūpābhāvāt).

Tất cả các loại Vô sắc đều là sự “chú tâm vào một cảnh”; nhưng chúng lại được chia làm bốn loại bởi vì sự chú tâm này xuất phát từ sự tách rời (viveka) với một địa thấp hơn.

Không vô biên xứ (ākāśānantyāyatana) là loại đẳng trì xuất phát từ sự tách rời khỏi loại tĩnh lự thứ tư; và tiếp tục như vậy cho đến Phi tướng Phi phi tướng xứ [hoặc Hữu đánh (bhavāgra)] là loại xuất phát tách rời khỏi Vô sở hữu xứ (ākimcanyāyatana).

(Hỏi) “Tách rời” (viveka, ly) có nghĩa là gì?

(Đáp) Tức là loại đạo (ānārya, vimuktimārga) mà hành giả đã mang vào đó để thoát khỏi một địa thấp hơn, bởi vì đạo này đã quay lưng đối với hành giả (vairāgyagamanāttadvaimukhyagamanāt).

Các Vô sắc căn bản (maula) cùng với các giai đoạn chuẩn bị (sāmāntaka, cận phần) cho ba loại Vô sắc căn bản cao hơn còn được gọi là “trừ khử khái niệm về sắc” (vibhūtarūpasamjña; trừ sắc tướng).

Cận phần đầu tiên, tức giai đoạn chuẩn bị cho Không vô biên xứ, không có tên gọi này bởi vì nó có cảnh sở duyên là tĩnh lự thứ tư và ở tĩnh lự này thì khái niệm về sắc vẫn chưa được vượt qua.

Sở dĩ các Vô sắc mang tên “trừ sắc tướng” là vì không có sắc pháp ở các loại định này.

Các bộ phái khác (nikāyāntariyāḥ) nói rằng điều này phải được chứng minh rõ ràng (sādhyam tāvad etad) bởi vì chúng tôi vẫn cho rằng có sắc (rūpa) ở các loại định Vô sắc.

(Hỏi) Nếu vậy, làm sao có thể gọi các định Vô sắc là Vô sắc?

(Đáp) Sở dĩ gọi tên như vậy là vì sắc pháp đã được giảm thiểu (īṣadrūpā ārupyāḥ) ở các định Vô sắc này; cũng giống như ta thường gọi một vật có màu đỏ nhạt là “hơi đỏ” (āpingala).

(Hỏi) Nếu vậy, theo các ông Vô sắc giới sẽ có loại sắc gì?

i. Nếu nói rằng sắc này không phải là thân cũng không phải là ngữ mà chỉ là loại do các luật nghi thuộc thân và ngữ (kāyavākṣaṃvaramātra = loại sắc tạo thành một phần của pháp xứ) tạo thành thì làm sao luật nghi có thể tồn tại khi không có thân và ngữ? Và làm sao một sở tạo sắc (bhautika) như luật nghi lại có thể hiện hữu mà không có sắc pháp đầu tiên, không có các đại chủng (mahābhūtas)? Nếu cho rằng luật nghi thuộc thân và ngữ có thể hiện hữu mà không cần đến sự hỗ trợ của sắc pháp đầu tiên của Vô sắc giới cũng

giống như luật nghi vô lậu hiện hữu mà không cần đến các đại chủng có cùng tánh, tức vô lậu, thì giải thích này không có giá trị; bởi vì luật nghi vô lậu có sở y chỉ là các đại chủng hữu lậu thuộc về địa mà thánh giả đã sinh ra ở đó.

Lời chứng minh về sự không hiện hữu của sắc pháp này không chỉ có giá trị đối với sự sinh ở Vô sắc giới mà còn đối với các loại định Vô sắc, [các loại định mà trong đó không có luật nghi thuộc sắc].

ii. Nếu cho rằng chúng sinh Vô sắc giới có các sắc căn (rūpīndriya) thì làm sao có thể nói rằng sắc thuộc Vô sắc giới là vi tế? Có phải các ông sẽ trả lời rằng vì kích cỡ của các sắc căn này quá nhỏ bé (parimāṇālpatvāt), chúng sinh ở đó thuộc về loại sắc vi tế (īṣadrūpa) cho nên mới được gọi là “Vô sắc”? Nếu trả lời như vậy thì các vi sinh vật ở dưới nước lẽ ra cũng phải gọi là “Vô sắc”.

Nếu cho rằng ở Vô sắc giới, các sắc pháp rất trong suốt (accha; cực thanh diệu) thì chúng sinh ở trung hữu và sắc giới vẫn có sắc pháp rất trong suốt.

Nếu cho rằng sắc pháp ở Vô sắc giới trong suốt hơn và chỉ có loại sắc này với gọi là “Vô sắc” thì lẽ ra phải dành lại tên gọi “Vô sắc giới” cho một địa cao hơn Vô sắc giới; bởi vì các thân này sẽ trở nên trong suốt hơn tùy theo từng loại định ở các địa khác nhau của các thân này (samāpattivad upapattiviśeṣāt).

Hơn nữa sắc thân của chúng sinh ở Sắc giới (hoặc ở tinh lự) không thể được tri nhận bởi loại mắt ở một địa thấp hơn bởi vì sắc thân này quá trong suốt. Như vậy sẽ có gì khác với loại sắc mà các ông gán ghép cho Vô sắc giới.

Cuối cùng nếu các ông cho rằng hai giới (dhātu) đầu tiên được đặt tên dựa vào cảnh (anvarthasamjñā) của chúng trong lúc Vô sắc giới lại khác thì đây chỉ là một lời khẳng định vô căn cứ.

iii. Người ta cho rằng chủ trương sắc pháp hiện hữu ở Vô sắc giới có bốn luận cứ: (1) Kinh nói rằng thọ (ayus) và noãn kết hợp với nhau (saṃsṛṣṭa); (2) danh (tức bốn uẩn không thuộc sắc pháp) và sắc nương tựa vào nhau giống như hai bó lau; (3) Danh sắc (nāmarūpa) đều có thức (vijñāna) làm nhân; (4) thức không đến, không đi một cách độc lập từ sắc, thọ, tưởng và các hành (saṃskāras). (Samyutta, ii. 53)

Các đoạn kinh trên chưa có ý nghĩa nhất định bởi vì còn cần phải tìm hiểu chúng (sampradhāryatvāt): (1) Kinh nói rằng thọ tương ưng với noãn và noãn vốn thuộc về sắc pháp; tuy nhiên, nói như vậy có phải là nhằm chỉ cho tất cả các loại thọ hay chỉ là loại thọ ở Dục giới? (2) Kinh nói rằng danh và sắc nương tựa vào nhau; nhưng nói như vậy có phải nhằm chỉ cho tất cả các giới hay chỉ có Dục giới và Sắc giới? (3) Kinh nói danh sắc đều lấy thức làm nhân (vijñāna pratyayaṃ nāmarūpam); nhưng khi nói như vậy có phải kinh muốn dạy rằng tất cả các thức đều là nhân của danh sắc - tức là loại thức có nhân là các hành thuộc Dục giới hoặc Vô sắc giới, hay là loại thức có nhân là các hành thuộc Vô sắc giới, [có nghĩa là một thức được tạo ra bởi các nghiệp dị thực của một hiện hữu thuộc Dục giới, v.v.] (4) Kinh không thừa nhận thức đến (āgati) hoặc đi (gati) một cách độc lập từ bốn “nơi ở của thức” (vijñānasthiti, thức trụ), tức tách rời với sắc, thọ, tưởng và hành; tuy nhiên có phải kinh có ý cho rằng “tách rời khỏi tất cả các xứ (athitis)”?

Có thể người ta sẽ nói rằng kinh đã trình bày một cách tổng quát (aviśeṣavacanāt); và chúng ta không nên diễn giải thêm (na sampradhāryam etat), chúng ta không có quyền nghĩ rằng kinh nói như vậy là nhằm chỉ cho Dục giới, v.v.. Tuy nhiên phát biểu trên không hợp lý bởi vì nếu cứ bám theo từng từ một của kinh văn thì sẽ gặp phải những kết luận phi lý như sau: (1) Thọ (āyus) nhất định sẽ đi kèm theo noãn, cho dù đó là loại noãn ở ngoài thân (ngoại noãn); (2) ngoại sắc cũng sẽ y chỉ vào danh; (3) ngoại sắc sẽ có thức làm nhân; (4) sẽ có đoạn thực ở Sắc giới và Vô sắc giới bởi vì kinh chỉ nói một cách chung chung là có đến bốn loại thức ăn; cũng như đã nói chung chung là có đến bốn thức trụ; vì thế mà các ông đã kết luận rằng vẫn có sắc trụ ở Vô sắc giới.

(Hỏi) Có phải các ông sẽ nói rằng không phải như vậy bởi vì khi trình bày chung về bốn loại thức ăn, kinh đã xác định có các trường hợp ngoại lệ, kinh có nói về một loại chư thiên “đã vượt qua các cõi trời sống nhờ đoàn thực”, nói về loại chư thiên “sống bằng hỷ”. Nếu nói như vậy cũng không hợp lý, nhưng chẳng phải kinh cũng nói rằng sắc pháp không hiện hữu ở Vô sắc giới sao? Kinh nói: (1) “Nhờ các định Vô sắc nên tách rời được các sắc pháp” (rūpaṇāṃ niḥsaraṇam ārūpyāḥ); (2) “các sự giải thoát rất tịch tĩnh này, nằm ngoài các sắc pháp, chính là các định Vô sắc...”; (3) “có những hiện hữu không có sắc, hoàn toàn vượt ra ngoài mọi khái niệm về sắc” (Madhyama, 24, 12): Như vậy, nếu có sắc pháp ở trong các loại hữu hoặc trong các loại định thuộc về Vô sắc giới thì chúng sinh ở đó lẽ ra phải có các tưởng về sắc; và kinh sẽ không thể nói rằng hành giả đắc được các đời sống này và các định này bằng cách vượt ra ngoài mọi khái niệm về sắc.

Những người không đồng ý với chúng tôi sẽ trả lời rằng có nhiều đoạn kinh khác nhau đã không nhằm trình bày một cách tổng quát về sắc pháp mà chỉ nhắm đến loại thô sắc thuộc về một địa thấp hơn. Tuy nhiên, nếu nói như vậy thì (1) lẽ ra phải hiểu giống như cách trên về đoạn kinh nói về đoạn thực, và như vậy đoạn thực sẽ tồn tại một cách vi tế ở Sắc giới và Vô sắc giới; (2) lẽ ra phải nói rằng hành giả tách rời khỏi các sắc pháp là nhờ vào các loại tĩnh lự và các tĩnh lự đều thuộc về Vô sắc giới bởi vì chúng nằm bên trên các thô sắc của một địa thấp hơn là Dục giới; (3) lẽ ra phải nói rằng hành giả tách rời được thọ (vedanā), v.v. là nhờ các định Vô sắc bởi vì các định này nằm bên trên loại cảm thọ của các địa thấp hơn, và phải gọi các định này là “không có thọ”, v.v. Trong khi kinh lại không giải thích như vậy; vì thế phải chấp nhận rằng các định Vô sắc vượt lên trên tất cả các sắc pháp, bất kể đó là loại sắc pháp gì.

(Hỏi) Làm thế nào để có thể gọi các định Vô sắc là sự “thoát ra khỏi” (niḥsarāṇa) các sắc pháp? Bởi vì Thế tôn không thừa nhận trường hợp hữu (bhava) lại chính là sự thoát ra khỏi hữu.

(Đáp) Đúng là Thế tôn đã nói như thế bởi vì hành giả không thể ra khỏi một hữu (hoặc một cách hiện hữu) nào đó bằng chính sự hiện hữu này; mặt khác, dù đang hiện hữu với một cách thế nào đi nữa thì người ta vẫn không thể thoát ra khỏi tất cả các loại hiện hữu (asarvaniḥsarāṇa), hoặc một loại hiện hữu riêng biệt nào đó (anatyantaniḥsarāṇa).

Cuối cùng Thế tôn đã nói rằng trong các tĩnh lự có sắc, thọ, tưởng, hành và thức; trong các định Vô sắc có thọ, tưởng, hành và thức. Nếu thật sự vẫn có sắc trong các định Vô sắc, tại sao Thế tôn không nói rằng có sắc như ngài đã nói về tĩnh lự?

Qua hai lập luận được trình bày ở trên cho thấy rằng không có sắc pháp ở Vô sắc giới. Luận sư nào cho rằng vẫn có sự hiện hữu của sắc pháp ở Vô sắc giới thì đó là một chủ trương sai lạc và phi lý.

(Hỏi) Nếu vậy, khi một chúng sinh đắc được sự hiện hữu ở Vô sắc giới thì sắc thân tương tục của vị này sẽ bị cắt đứt trong nhiều kiếp; và rốt cuộc khi chúng sinh này tái sinh vào một giới thấp hơn thì sắc pháp của vị này sẽ từ đâu mà có?

(Đáp) Lúc đó sắc sẽ từ tâm sinh. Có nghĩa là trước đó đã sinh khởi một nhân, tức một nghiệp nào đó, v.v., và nhân này đến khi “chín” sẽ trở thành sắc (sắc dị thực nhân); dấu vết (vāsanā, huân tập) của nhân này vốn nằm ở



tâm và đến giai đoạn này thì công năng của nó đã “chín”; vì thế loại sắc pháp hiện đang sinh khởi chính là sắc pháp sinh từ tâm.

(Hỏi) Như thế, tâm ở Vô sắc giới làm thế nào có thể tồn tại mà không tương ưng vào sắc?

(Chât vắn) Tại sao tâm không thể tồn tại nếu không có sắc?

(Trả lời) Bởi vì ở cõi này (Dục giới) chưa bao giờ có trường hợp có tâm mà không có thân.

(Giải thích) Nếu cứ dựa vào lý lẽ trên thì các ông sẽ phủ nhận khả năng vượt qua đoạn thực của các chúng sinh ở Sắc giới. Và lại trước đây chúng tôi đã giải thích về sở y của tâm ở Vô sắc giới là chúng đồng phân (nikāya) và mạng căn (jivata).

(Hỏi) Trên đây đã giải thích tên gọi chung của các định Vô sắc. Có phải các định này có các tên riêng như Không vô biên xứ, v.v. là vì chúng duyên không (ākāśa), v.v.?

(Đáp) Không phải. Ba Vô sắc ở dưới (Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ) có tên gọi riêng là vì ở giai đoạn gia hành đã có sự suy nghĩ về không gian, v.v..

Tên gọi của loại Vô sắc thứ tư được lập thành là do tướng (saṃjñā) ở đó rất yếu ớt. Nhưng dù tướng không rõ ràng hoặc không linh hoạt (paṭu), Vô sắc thứ tư này không phải là không có tướng (Phi phi tướng).

Chắc chắn ở giai đoạn gia hành của Vô sắc này người ta đã nghĩ rằng “tướng là bệnh hoạn! Tướng là ung nhọt! Tướng là tên bắn!. Vô tướng là sự si ám (saṃmoha)! Không phải có tướng cũng không phải không có tướng (naivasamjñānāsamjñāyatana) mới là tịch tĩnh, mới là thù thắng!”; tuy nhiên không phải vì giai đoạn gia hành này mà Vô sắc thứ tư được đặt tên như vậy.

(Hỏi) Tại sao hành giả khi đang ở vào giai đoạn gia hành lại xem Vô sắc thứ tư là “không phải tướng cũng không phải vô tướng”.

(Đáp) Câu trả lời chắc chắn phải là “vì tướng quá yếu liệt” (mṛdutvāt saṃjñānām). Đó là lời giải thích về tên gọi của nó.

(Hỏi) Trên đây đã nói về các Vô sắc. Đẳng chí là gì?

Tụng đáp:

此本等至八  
謂味淨無漏  
味謂愛相應  
此即所味著

前七各有三  
後味淨二種  
淨謂世間善  
無漏謂出世.

[Có tám đẳng chí căn bản;

Bảy loại đầu đều có ba loại

Là vị, tịnh, vô lậu;

Loại cuối cùng có hai loại là vị và tịnh.

Đẳng chí vị là tương ứng với ái;

Đẳng chí chí tịnh là thiện thế gian,

Là cảnh chấp trước của đẳng chí vị.

Đẳng chí vô lậu là xuất thế.]

Luận: Bốn tinh lự và bốn Vô sắc là tám định căn bản (maulasamāpattidravayas, căn bản đẳng chí).

Bảy đẳng chí căn bản đầu tiên có thể có ba loại; đẳng chí thứ tám, vì sự yếu ớt của tướng (saṃjñāmādyāt) [và từ đó dẫn đến sự yếu ớt của quán (vipāśyanā)], cho nên không bao giờ thuộc về vô lậu (anāsrava).

Loại đầu tiên, tức Vị đẳng chí (āsvādanasamāpatti), là loại định tương ứng với ái. Vì ái chấp trước và thương thức cho nên có tên là “thương vị” (āsvādāna). Vì thế loại định tương ứng với ái chính là “định thương vị” hay “định khoái lạc”.

Tịnh đẳng chí (śuddha, śuddhaka) là loại định (samādhi, đẳng trì) thiện thuộc thế gian. Đẳng trì này có tánh thiện khi sinh khởi nhờ tương ứng với các “bạch pháp” như vô tham (alobha), v.v..

Tịnh đẳng chí là cảnh mà Vị đẳng chí đam trước. Ngay khi Tịnh đẳng chí diệt thì lập tức sinh khởi Vị đẳng chí, đam trước loại Tịnh đẳng chí vừa diệt

này. Lúc đó mặc dù hành giả đã ra khỏi (vyutthita) Tịnh đẳng chí mà hành giả đang đắm trước (sở vị định) nhưng hành giả vẫn được định (nhập) bởi vì nhờ có loại Vị đẳng chí mà hành giả phải nương vào đó để đắm trước (năng vị định).

Vô lậu đẳng chí là loại siêu thế gian. Nó không thể là nhân hoặc cảnh của ái vì thế nó không bị đắm trước.

Trong tám đẳng chí, chỉ các tĩnh lự - chứ không phải bốn Vô sắc - mới có các chi (anga), [bởi vì chỉ (śamatha) và quán (vipaśyanā) đều cân bằng nhau].

(Hỏi) Mỗi tĩnh lự có bao nhiêu chi?

Tụng đáp:

靜慮初五支  
第二有四支  
第三具五支  
第四有四支

尋伺喜樂定  
內淨喜樂定  
捨念慧樂定  
捨念中受定.

[Sơ tĩnh lự có năm chi:

Tâm, tứ, hỷ, lạc, định.

Đệ nhị có bốn chi:

Nội tĩnh, hỷ, lạc, định.

Đệ tam có năm chi:

Xả, niệm, tuệ, lạc, định.

Đệ tứ có bốn chi:

Xả, niệm, trung thọ, định.]

Luận: Sơ tĩnh lự - khi thuộc tánh thanh tịnh hoặc vô lậu - thì có đủ năm chi là tâm (vitarka), tứ (vicāra), hỷ (prīti), lạc (sukha) và tâm nhất cảnh tánh (cittaikāgratā = samādhī, đấng trì).

Theo truyền thuyết, đấng trì vừa là tĩnh lự (dhyāna) vừa là một chi của tĩnh lự; trong khi các chi khác chỉ là chi của tĩnh lự chứ không phải là tĩnh lự. Tuy nhiên, theo chúng tôi, tĩnh lự vẫn có năm chi cũng giống như đoàn quân được chia làm bốn nhánh: Đoàn quân vẫn không tồn tại tách rời với các nhánh của nó.

Đệ nhị tĩnh lự có bốn chi là hỷ, v.v. - tức hỷ, lạc, tâm nhất cảnh tánh - cộng thêm nội đấng tịnh (adhyātmasamprasāda).

Đệ tam tĩnh lự có năm chi: (1) xả (upekṣā), nhưng không phải thọ xả (vedanopekṣa) mà là hành xả (saṃskāropekṣā), tức là một loại hỷ (prīti) nhắm thẳng đến bất kỳ một cảnh nào đó (anābhogalakṣaṇa); (2) niệm (smṛti), tức không đánh mất nguyên nhân hoặc động lực (nimitta) của sự bình đẳng này (upekṣanimittāsampramoṣa); (3) chánh tuệ (samprajñāna), tức là sự hiểu biết có liên quan đến niệm ở trên; (4) lạc; (5) đấng trì.

Đệ tứ tĩnh lự có bốn chi: (1) hành xả thanh tịnh (upekṣāparisuddhi), (2) niệm thanh tịnh (smṛtiparisuddhi), (3) phi khổ phi lạc thọ (aduḥkhāsukhā vedanā) hoặc xả thọ, (4) đấng trì.

(Hỏi) Như vậy, nếu xét về danh xưng thì có đến mười tám chi. Nhưng nếu không phân tích một cách chi ly như thế thì mười tám chi này lập thành bao nhiêu thực pháp?

Tụng đáp:

此實事十一  
內淨即信根

初二樂輕安  
喜即是喜受。

[Có mười một thực pháp:

Trong hai tĩnh lự đầu, lạc chi là khinh an;

Nội tịnh là tín căn;

Hỷ chính là hỷ thọ.]

Luận: Có mười một thực pháp, bao gồm năm chi ở sơ tĩnh lự, cộng thêm (1) nội tịnh của đệ nhị tĩnh lự; (2-5) xả, niệm, chánh tuệ và lạc của đệ tam tĩnh lự; (6) phi lạc phi khổ thọ của đệ tứ tĩnh lự. Tất cả tạo thành mười một pháp riêng biệt.

Như vậy, có các chi của sơ tĩnh lự không phải là chi của đệ nhị tĩnh lự.

Tất cả gồm bốn trường hợp: (1) Chi của sơ tĩnh lự không phải là chi của đệ nhị tĩnh lự: Đó là tâm và tứ; (2) chi của đệ nhị tĩnh lự không phải là chi của sơ tĩnh lự: đó là nội tịnh; (3) các chi chung cho các chi tĩnh lự đầu tiên: đó là hỷ, lạc, tâm nhất cảnh tánh; (4) các chi không thuộc hai tĩnh lự đầu tiên: đó là các chi còn lại.

Sự tương ứng giữa các chi của hai tĩnh lự còn lại cũng được lập thành theo các nguyên tắc trên.

(Hỏi) Tại sao lại nói rằng lạc của đệ tam tĩnh lự tạo thành một chi mới? Không phải ở hai tĩnh lự đầu tiên vốn đã có lạc sao?

(Đáp) Bởi vì lạc của đệ tam tĩnh lự mới chính là lạc thọ (sukha vedanā); trong khi ở sơ tĩnh lự và đệ nhị tĩnh lự, cái được gọi là “lạc” chỉ là khinh an (praśrabdhi = karmamṃyatā): ở đó chỉ có khinh an (praśrabdhisukha), tức là loại lạc chỉ có ở trong khinh an.

Trong hai tĩnh lự đầu tiên không thể có lạc căn (sukhendriyāyogāt = asaṃbhavāt). - Tại sao? - Bởi vì (1) lạc ở các tĩnh lự này không thể là loại lạc thuộc về thân (thân thọ lạc): Đối với một người đang nhập định thì không có năm thân thức; (2) lạc ở các tĩnh lự này không thể là lạc thuộc về tâm (caitasika; tâm lạc thọ) bởi vì các tĩnh lự này đã có hỷ. Hỷ này chính là hỷ thọ (saumanasya); và cả hỷ và lạc đều cùng hiện hành là điều không thể chấp nhận được.

Nhưng người ta cũng không thể cho rằng chúng vận hành tiếp nối nhau bởi vì sơ tĩnh lự có đến năm chi trong khi đệ nhị tĩnh lự chỉ có bốn.

Luận thuyết của Tỷ dụ sư (Dārṣṭāntika):

i. Ở ba tĩnh lự đầu tiên, không có lạc căn thuộc tâm (tâm thọ lạc căn) mà chỉ có lạc căn thuộc thân, tạo thành lạc chi của các tĩnh lự này [và cùng hiện hành một lần với định].

(Hỏi) Nếu chủ trương như vậy, các ông phải giải thích tại sao kinh có nói: “Lạc căn (sukhendriya) là gì? - Loại lạc thuộc về thân (kāyika) và tâm (caitasika) sinh khởi nhờ vào lạc xúc chính là lạc căn”.

(Tỷ dụ sư) trích dẫn trên không chính xác vì đã thêm vào chữ “tâm”. Trong tất cả các bộ phái chỉ đọc thấy chữ “thân”. Hơn nữa, khi đề cập đến một chi của đệ tam tĩnh lự là lạc, kinh đã nói thật rõ ràng rằng ở tĩnh lự này hành giả “cảm nhận được lạc quan chính thân của mình” (sukham....kāyena sampravedayate; thân sở thọ lạc). Nếu cho rằng chữ “thân” (kāyena) có nghĩa là ý thân (manahkāyena = manahsamudāyena) và vì thế phải dịch là “hành giả cảm nhận được lạc qua chính tập hợp là ý này”, thì tại sao kinh còn dùng đến chữ “thân” để diễn tả ý nghĩa trên.

ii. Giải thích của Tỳ-bà-sa cho rằng lạc chi của hai tĩnh lự đầu tiên chính là khinh an (praśrabdhi - karmaṇyatā) là một giải thích không thể đứng vững; bởi vì khinh an của đệ tứ tĩnh lự chắc chắn phải lớn hơn khinh an của hai tĩnh lự đầu tiên, nhưng kinh đã không nói rằng đệ tứ tĩnh lự có lạc chi.

Nếu Tỳ-bà-sa đáp rằng: “Khinh an của hai tĩnh lự đầu tiên được gọi là lạc bởi vì khinh an này thuận với lạc thọ, trong khi khinh an của đệ tứ tĩnh lự lại không có tính chất này” thì Tỷ dụ sư sẽ trả lời: “khinh an của đệ tam tĩnh lự cũng giống như khinh an của hai tĩnh lự đầu tiên, tức cũng thuận với lạc thọ; tại sao Tỳ-bà-sa không nói rằng đệ tam tĩnh lự có khinh an lạc - tức loại lạc được bao nhiếp trong khinh an - mà lại nói rằng chỉ có lạc thọ - tức loại lạc được bao nhiếp trong tâm thọ lạc.”

Nếu Tỳ-bà-sa trả lời: “Ồ đệ tam tĩnh lự, khinh an bị làm cho tổn giảm (upahata) bởi hành xả”, thì Tỷ dụ sư sẽ bác bỏ giải thích này: Chính hành xả làm cho khinh an tăng trưởng bởi vì khinh an của đệ tam tĩnh lự lớn hơn khinh an của hai tĩnh lự đầu tiên.

Cuối cùng, kệ kinh nói: “Khi chư thánh đệ tử vẫn còn ở trong định sau khi đã chứng được loại hỷ phát sinh từ sự xả ly thì lúc đó năm pháp đã được đoạn trừ ở người này, đồng thời đã thành tựu sự tu tập năm pháp là hỷ, khinh an, lạc, tuệ và định”. Theo kinh này, khinh an đã được đặt tên khác với lạc;

như vậy khinh an phải tách rời với lạc thì sự liệt kê năm pháp này mới được hoàn chỉnh. Vì thế ở hai tĩnh lự đầu tiên, lạc không phải là khinh an.

iii. Vấn nạn của Tỳ-bà-sa: Muốn cho lạc của hai tĩnh lự đầu tiên trở thành một loại thọ thuộc về thân, trở thành một loại thân lạc thọ thì ở người đang nhập định (samāpanna) cần phải sinh khởi thân thức (kāyajñāna). Tuy nhiên điều này không thể xảy ra được.

Trả lời của Tỳ dụ sư: Trong khi nhập định, thân được thâm nhập (sphaṛaṇa) bởi một loại gió (vāyu) do thắng định (samādhiviśeṣaja) sinh khởi; và loại gió này [vốn cũng là một loại xúc] được cảm nhận một cách hoan lạc (sukhavedanīya = sukhavedanānukūla; thuận sinh lạc thọ) [và được gọi tên là khinh an]. Vì thế vẫn có sinh khởi một loại thân thức [cùng với lạc thọ tương ưng với thân thức này].

Phê bình của Tỳ-bà-sa: Khi loại thức này sinh khởi, sẽ có sự “phân tán của tâm hướng đến một cảnh ở ngoài” (bahirvikṣepa, bāhyaviṣayavikṣepa); và nếu như vậy, hành giả sẽ thối thất tam-ma-địa (samādhibhraṃśa).

Trả lời của Tỳ dụ sư: Không phải như vậy, bởi vì thân lạc thọ vốn được sinh khởi từ định, tức vẫn nằm ở bên trong thân, cho nên vẫn thuận hợp với tam-ma-địa.

Phê bình của Tỳ-bà-sa: Nhưng hành giả sẽ thối thất tam-ma-địa vào sát-na thân thức sinh khởi?

Trả lời của Tỳ dụ sư: Không thể như vậy; và lý do tại sao thì cũng giống như những gì chúng tôi vừa mới trình bày ở trên: loại thức này vẫn thuận hợp với định; và ngay khi thức này vừa diệt thì định lại sinh khởi.

Tỳ-bà-sa: thân căn hoặc xúc căn (kāyendriya) thuộc Dục giới làm sao có thể sinh khởi xúc thức thuộc Sắc giới để cho các ông gọi đó là khinh an được?

Tỳ dụ sư: Vấn nạn này không đúng; bởi vì vẫn có sự sinh khởi của xúc thức nhờ vào khinh an (duyên khinh an thức).

Tỳ-bà-sa: Thật khó khăn khi cho rằng khinh an là xúc. Giả sử như hành giả đang đắc được loại tĩnh lự xuất thế (anāsrava, vô lậu) thì lúc đó xúc (praśrabdhi) và xúc thức (kāyavijñāna) sẽ dính kể với nhau và sẽ đều là vô lậu, bởi vì đối với các chi của tĩnh lự vô lậu thì không thể có chi này thuộc

vô lậu và chi kia lại thuộc hữu lậu. [Trong khi kinh đã nói: “Tất cả nhãn.... xúc đều thuộc hữu lậu”].

(Tỷ dụ sư) Nói như vậy cũng không có gì sai. Bởi vì thân khinh an (kāyasya karmaṇyatā) đã được định nghĩa giống như là một giác chi. Nếu Tỳ-bà-sa trả lời: “Mặc dù không phải là một giác chi nhưng khinh an đã được định nghĩa như vậy là vì nó thuận hợp với giác chi có tên là khinh an, và đây là loại khinh an thuộc về tâm”, thì chúng tôi sẽ trả lời rằng nếu giải thích như vậy thì cũng có thể xem thân khinh an là vô lậu. Nếu Tỳ-bà-sa trả lời: “thân khinh an không thể là vô lậu bởi vì kinh đã tuyên bố rằng tất cả các xúc đều là hữu lậu” thì chúng tôi sẽ trả lời rằng kinh này nói như vậy là có ẩn ý (mật ý thuyết), tức để nhằm chỉ cho các loại xúc không phải là khinh an, và các xúc thức không phải là loại xúc thức tri nhận về khinh an.

Tỳ-bà-sa: Làm sao có thể chấp nhận một số chi của tĩnh lự vô lậu là vô lậu và một số chi khác lại không phải là vô lậu?

Tỷ dụ sư: Bởi vì chi vô lậu không khởi cùng thời (ayaugapadya) với chi không phải vô lậu; người ta biết rằng thân lạc thọ không thể hiện hữu cùng thời (asamavadhāna) với tâm hỷ thọ.

Tỳ-bà-sa: nếu vậy, sơ tĩnh lự sẽ không có đủ năm chi, và đệ nhị tĩnh lự cũng không có đủ bốn chi.

Tỷ dụ sư: Nếu kẻ kinh kể thêm các chi lạc và hỷ cho hai tĩnh lự đầu tiên thì đó là vì hai tĩnh lự này, theo thứ tự trên, vẫn có khả năng có lạc và hỷ; cũng giống như kinh đã kể thêm cho sơ tĩnh lự hai loại tâm tầm và tứ vốn chỉ có thể sinh khởi nối tiếp nhau.

Tỳ-bà-sa: Chúng tôi đã khẳng định rằng tầm và tứ cùng khởi vào một lúc; vì thế tỷ dụ mà các ông đưa ra để chứng minh cho sự không cùng khởi của các chi đã không đứng vững được.

Tỷ dụ sư: Tỷ dụ này vẫn đứng vững; bởi vì tầm vốn thuộc loại tâm thô hiển và tứ vốn thuộc loại tâm vi tế đều tương vi với nhau cho nên không thể cùng khởi và lại chúng tôi không nói rằng nếu không cùng khởi là sai. Chúng tôi đang đề cập đến vấn đề “các chi”: người ta xác định tính chất khác nhau của đệ nhị tĩnh lự và các tĩnh lự kế tiếp bằng cách loại trừ (apakarṣa) hai, ba và bốn chi. Chính vì lẽ này mà sơ tĩnh lự được kể là có năm chi; bởi vì người ta muốn định nghĩa các tĩnh lự khác bằng cách loại trừ dần các chi đầu tiên trong số các chi này. Chính vì thế mà tướng (saṃjñā) và các pháp khác của



sơ tĩnh lự không được xem như là chi, chỉ vì chúng không được loại trừ ở các tĩnh lự kế tiếp. Nếu các ông không chấp nhận cách giải thích này thì tại sao sơ tĩnh lự chỉ có năm chi?

Tỳ-bà-sa: Sở dĩ chỉ có năm chi này được gọi là chi là vì chúng có lợi (tư) cho sơ tĩnh lự (upakāratvāt).

Tỷ dụ sư: Không phải vậy, bởi vì niệm và tuệ còn có lợi cho sơ tĩnh lự hơn cả tâm và tứ.

Tuy có bộ phái đã chủ trương cách trình bày vừa được nêu ra ở trên nhưng các luận sư đời trước (pūrvācāryas) vẫn không giải thích giống như vậy. Vì thế mà vấn đề này cần phải suy nghĩ thêm.

(Hỏi) Nội đẳng tịnh (adhyātmasamprasāda) là gì?

(Đáp) Khi sự khuấy động của tâm và tứ chấm dứt, chuỗi tương tục sẽ vận hành một cách tịch tĩnh và trong sáng (prasāntavāhitā): Đó gọi là nội đẳng tịnh. Giống như một dòng sông gọn sóng, chuỗi tương tục cũng vậy: Khi bị tâm và tứ khuấy động, nó sẽ không được yên tĩnh và trong sáng [đây là giải thích của Kinh bộ].

Tuy nhiên, để chấp nhận được giải thích này thì Nội đẳng tịnh phải không thể là một thực pháp có thể tách riêng; và như vậy sẽ không có mười một thực pháp trong các tĩnh lự. Vì thế cần nói rằng chính tín là tịnh (prasāda).

Tịnh là một thực pháp: Đó là tín (śraddhā). Hành giả, khi đắc được địa của đệ nhị tĩnh lự, sẽ có được một lòng tin sâu xa (thâm tín): Hành giả thừa nhận rằng chính các địa của định cũng có thể được đoạn trừ. Lòng tin này chính là Nội đẳng tịnh. Tín được gọi là tịnh vì có tính chất của tịnh. Sau khi xả ly ngoại cảnh, tín vận hành một cách bình đẳng vì thế gọi là “nội đẳng” (adhyalmaṃ sama). Tịnh là pháp nằm ở bên trong và bình đẳng nên gọi là “nội đẳng tịnh”.

Theo các luận sư khác (Kinh bộ), tâm, tứ, định và nội đẳng tịnh không phải là các pháp có riêng thực thể (dṛvyāntara).

(Hỏi) Nếu không phải có riêng thực thể, làm thế nào có thể nói rằng chúng là các tâm sở?

(Đáp) Các phần vị khác nhau của tâm có tên là tâm sở (caitasika) vì chúng sinh khởi ở tâm nhưng A-tỳ-đàm (Abhidharma) không thừa nhận chủ trương này (phi ngã sở tông).

(Kinh bộ) Trên đây các ông có nói rằng hỷ (prīti) là hỷ thọ (saumanasya). Như vậy các ông đã lập thành định nghĩa bằng cách nào?

(Hỏi) Hỷ không phải là hỷ thọ, nếu hỷ không phải là hỷ thọ thì theo các ông pháp nào mới là hỷ thọ?

(Đáp) Chúng tôi dựa theo một bộ phái khác. Theo bộ phái này, ngoài hỷ thọ ra còn có một pháp riêng: Đó là một tâm sở, có tên là hỷ. Lạc của ba tĩnh lự là hỷ thọ (saumanasya); vì thế hỷ (prīti), vốn khác với lạc, cho nên cũng khác với hỷ thọ.

(Giải thích) Không thể chấp nhận lạc ở các tĩnh lự là hỷ thọ được.

Hỷ mới là hỷ thọ; và điều này đã được các kinh chứng minh. Trong kinh Viparītasūtra, đức phật nói: “Ở đệ tam tĩnh lự, hỷ căn (saumanasayendriya) sinh khởi trước đó bị hủy diệt hoàn toàn (vô dư diệt hỷ); ở đệ tứ tĩnh lự, lạc căn (sukhendriya) bị hủy diệt hoàn toàn”. Trong một kinh khác, đức phật nói: “Vì đoạn trừ lạc căn, khổ căn (duḥkhendriya), vì sự hủy diệt trước đó của ưu căn (daurmanasyendriya) và hỷ căn”. Cả hai bản kinh này đều chứng minh không có hỷ căn ở đệ tam tĩnh lự. Vì thế hỷ chính là hỷ thọ.

(Hỏi) Có các chi vừa nói ở trên ở các tĩnh lự nhiễm ô (kliṣṭa) không?

(Đáp) Không có.

(Hỏi) Những chi nào không có ở tĩnh lự nhiễm ô?

Tụng đáp:

染如次從初  
正念慧捨念

無喜樂內淨  
餘說無安捨。

[Nhiễm tĩnh lự, theo thứ tự từ đầu,

Không có hỷ, lạc; nội tịnh;

Chánh niệm, tuệ, xả, niệm.

Có chỗ nói khinh an là xả.]

Luận: Sơ tĩnh lự, khi bị nhiễm ô, sẽ không có hỷ và lạc “sinh từ sự xả ly”; bởi vì sơ tĩnh lự này không xa lìa được các phiền não Dục giới (kleśāviviktatvāt). (Vibhāṣā, 160, 15),

Đệ nhị tĩnh lự không có nội đẳng tịnh vì bị các phiền não khuấy động (kleśāvilatvāt), các phiền não làm cho chúng không được thanh tịnh (kleśair aprasannatvāt).

Đệ tam tĩnh lự không có niệm (smṛti) và tuệ (saṃprajanya) vì bị loại lạc nhiễm ô làm cho mê loạn (kliṣṭasukhasaṃbhramitatvāt).

Đệ tứ tĩnh lự không có xả tịnh (upekṣāparisuddhi) và niệm tịnh (smṛtiparisuddhi) vì bị các phiền não làm cho nhiễm ô (kleśamatinatvāt).

Có luận sư nói: (1) Không có khinh an ở hai tĩnh lự đầu tiên; (2) không có xả ở hai tĩnh lự cuối bởi vì khinh an và xả là các pháp chỉ hiện hữu ở thiện tâm (kuśalamahābhūmika; đại thiện địa pháp).

Kinh (Madhyama, 5, 1; Majjhima, i. 454, ii, 261; Anguttara, v.v... 135) dạy rằng ba tĩnh lự bị lay động (sa-injita) vì các tai hoạn (apakṣālas).

第四名不動  
八者謂尋伺

離八災患故  
四受入出息。

[Đệ tứ gọi là bất động

Vì xa lìa tám tai hoạn

Tám tai hoạn là tâm, tứ,

Bốn thọ, hơi thở vào và hơi thở ra.]

Luận: Đệ tứ tĩnh lự được gọi là bất động bởi vì đã thoát khỏi tám tai hoạn.

(Hỏi) Tám tai hoạn là gì?

(Đáp) Đó là tầm, tứ, lạc, khổ, hỷ, ưu, hơi thở vào (āsvāsa), hơi thở ra (praśvāsa). Cả tám loại này đều không có ở đệ tứ tĩnh lự vì thế chỉ có tĩnh lự này là bất động. Thật ra kinh nói rằng sở dĩ đệ tứ tĩnh lự bất động là vì không bị tầm, tứ và hỷ, lạc khuấy động. [Mà không có ý đưa thêm các loại hơi thở vào, v.v. cho đệ tứ tĩnh lự; kinh chỉ muốn nêu ra sự khác nhau với các tĩnh lự khác].

Có luận sư khác cho rằng đệ tứ tĩnh lự bất động bởi vì tĩnh lự này giống như một cây đèn ở nơi kín đáo không bị gió lay động.

(Hỏi) Có phải những sự sinh ra của tĩnh lự (dhyānopapattayah) hoặc những sự hiện hữu ở Sắc giới, cũng có các cảm thọ (vedanās) giống như các loại định của tĩnh lự?

Tụng đáp:

生靜慮從初	有喜樂捨受
及喜捨樂捨	唯捨受如次。

[Sinh ở tĩnh lự: Từ tĩnh lự đầu tiên, theo thứ tự

Có hỷ, lạc, xả thọ;

Hỷ, xả; lạc, xả;

Chỉ có xả.]

Luận: Sinh ở sơ tĩnh lự có ba thọ là (1) lạc thọ, tương ưng với ba thức (nhãn, nhĩ, thân); (2) hỷ thọ, thuộc ý thức giới (); (3) xả thọ, tương ưng với bốn thức (nhãn, nhĩ, thân, ý).

Sinh ở đệ nhị tĩnh lự có hai thọ là hỷ và xả, đều thuộc về ý (manas) giới. Không có lạc bởi vì không có năm thân thức (vijñāna).

Sinh ở đệ tam tĩnh lự có hai thọ là lạc và xả, đều thuộc về ý giới.

Sinh ở đệ tứ tĩnh lự chỉ có một thọ là xả.

Trên đây là sự khác nhau về các thọ giữa các đời sống và các loại định thuộc tĩnh lự.

(Hỏi) Ngoài đệ nhị tĩnh lự, nếu ba thức (nhãn, nhĩ, thân) cũng không có giống như tâm và tứ thì chúng sinh ở ba cõi trời cao hơn của tĩnh lự làm thế nào để có thể nhìn thấy, nghe và xúc chạm? Làm thế nào có thể khởi các biểu nghiệp về thân và ngữ?

(Đáp) chúng tôi không nói rằng chúng sinh ở các cõi này không có nhãn thức, v.v. Họ vẫn có các thức này nhưng không thuộc về các địa của đệ nhị, đệ tam và đệ tứ tĩnh lự.

(Hỏi) Tại sao?

Tụng đáp:

生上三靜慮  
皆初靜慮攝

起三識表心  
唯無覆無記.

[Sinh ở ba tĩnh lự cao hơn

Khởi ba thức và tâm phát biểu nghiệp,

Đều thuộc về sơ tĩnh lự,

Chỉ có tánh vô phú vô ky.]

Luận: Nhãn thức, v.v. và loại thức sinh khởi biểu nghiệp không hiện hữu ở đệ nhị tĩnh lự và các tĩnh lự cao hơn. Nhưng chúng sinh ở các tĩnh lự này vẫn có thể làm hiện khởi (saṃmukhīkurvanti) các thức này, cũng giống như họ có thể làm hiện khởi một hóa tâm (nirmāṇacitta) thuộc một địa thấp hơn; và nhờ vào các thức này mà họ vẫn nhìn thấy, nghe, tiếp xúc và khởi biểu nghiệp.

Bốn thức được chúng sinh ở đệ nhị tĩnh lự và các tĩnh lự cao hơn làm cho hiện khởi như thế đều thuộc về địa của sơ tĩnh lự. Như vậy, chúng không bị nhiễm ô bởi vì các chúng sinh này đã xả ly (virakta) các địa thấp hơn; chúng cũng không phải thiện bởi vì thiện pháp của một địa thấp hơn là loại thiện hạ liệt.

(Hỏi) Sự đắc được (lābha) các loại định (samāpattis, đẳng chí) của Sắc giới và Vô sắc giới xảy ra như thế nào khi chúng thuộc loại thanh tịnh (śuddhaka) hay nhiễm ô?

Tụng đáp:

全不成而得	淨由離染生
無漏由離染	染由生及退.

[Hoàn toàn không thành tựu mới có thể đắc.

Tịnh định do ly nhiễm sinh;

Vô lậu định do ly nhiễm sinh;

Nhiễm định do sinh và thối thất.]

Luận: Người nào không thành tựu các đẳng chí này (atadvān, tadasamanvāgataḥ) thì đắc được chúng bằng cách xả ly một địa thấp hơn (adhobhūmivaitāgyāt) hoặc bằng cách sinh vào một địa thấp hơn (adhobhūmyupapattitas); ngoại trừ đệ tứ đẳng chí của Vô sắc giới (Hữu đỉnh) chỉ đắc được bằng cách xả ly đệ tam đẳng chí.

(Hỏi) Ý nghĩa của câu nói “người nào không thành tựu chúng (toàn bất thành)” là gì?

(Đáp) Có nghĩa là “người nào đã không đắc được chúng hoặc đã đánh mất chúng”. Thật ra, một người thành tựu được các định thanh tịnh thuộc loại “thuận thối phần” (hānabhāgīya), v.v., có thể nhờ vào gia hành để đắc được các định thanh tịnh thuộc loại cao hơn (nirvedhabhāgīya, thuận quyết trạch phần); người nào thành tựu được các định thanh tịnh thuộc loại “thuận trụ phần” (sthitibhāgīya) có thể vì bị thối thất mà đắc được các định thanh tịnh thuộc loại “thuận thối phần”.

Tỳ-bà-sa có nói: “Có thể đắc một tĩnh lự thanh tịnh nhờ ly nhiễm không? Có thể xả bỏ một tĩnh lự thanh tịnh nhờ ly nhiễm không? Có thể đắc được một tĩnh lự thanh tịnh nhờ vào thối thất không? Có thể xả bỏ một tĩnh lự thanh tịnh nhờ vào thối thất không? Có thể đắc được một tĩnh lự thanh tịnh nhờ sinh ra không? Có thể xả bỏ một tĩnh lự thanh tịnh nhờ sinh ra không? - Có

thể. Đó là trường hợp sơ tĩnh lự thuộc loại ‘thuận thối phần’: (1) Người ta đắc được tĩnh lự này nhờ xả ly Dục giới; (2) người ta đánh mất tĩnh lự này nhờ xả ly Phạm thế (brahmaloka) [tức nhập vào đệ nhị tĩnh lự]; (3) người ta đắc được tĩnh lự này khi thối thất sự xả ly Phạm thế; (4) người ta đánh mất tĩnh lự này khi thối thất sự xả ly Dục giới; (5) người ta đắc được tĩnh lự này khi tái sinh ở cõi trên ở Phạm thế; (6) người ta đánh mất tĩnh lự này khi tái sinh vào Dục giới.” [Đối với các định của các địa khác cũng như vậy (Huyền tráng)] Người ta đắc được các định vô lậu (anāsrava) nhờ vào ly nhiễm; tức cũng chỉ cho trường hợp “người nào không thành tựu chúng”. Thánh giả xả ly một địa thấp hơn thì đắc được loại định vô lậu thuộc một địa cao hơn. Điều này chỉ xảy ra đối với hành giả đã hoàn toàn bị mất loại định này.

Đối với người đã thành tựu một định thì đắc được định này với phẩm tánh vô lậu trong những điều kiện khác. Nhờ vào tận trí (kṣayajñāna), họ đắc được định vô lậu thuộc nhóm vô học (asaikṣa); nhờ vào sự hoàn thiện các căn (indriyasamcāra), họ đắc được định vô lậu thuộc nhóm hữu học (śaikṣa) hoặc vô học tùy theo từng trường hợp. [Loại định vô lậu, vốn đã thành tựu, vẫn được đắc bằng gia hành hoặc thối thất, như đã được giải thích ở trên, (Huyền tráng)].

(Hỏi) Chẳng phải một hành giả đã nhập “Chánh tánh ly sinh” (samyaktvaniyāma) vẫn đắc được loại định vô lậu trong lần đầu tiên sao?

(Đáp) Không thể. Bởi vì những người tu theo thứ tự (ānupūrvika) có thể nhập vào “chánh tánh ly sinh” nhờ nương vào vị chí định (anāgamyā), người này không nhất định phải đắc được loại định căn bản (maulasamāpatti). [Trong khi kinh chỉ bàn đến trường hợp nhất định sẽ đắc được định, (Huyền tráng)].

Người nào thối thất sự xả ly một địa sẽ đắc được loại định nhiễm ô của định này. Người nào chết ở một định cao hơn nhưng lại sinh vào một địa thấp hơn sẽ đắc được loại định nhiễm ô của địa thấp hơn này.

(Hỏi) Có bao nhiêu loại định (đẳng chí) sinh khởi sau bao nhiêu loại định?

Tụng đáp:

無漏次生善  
淨次生亦然

上下至第三  
兼生自地染

染生自淨染  
死淨生一切

并下一地淨  
染生自下染.

[Kế tiếp vô lậu, sinh khởi thiện,

Thượng địa, hạ địa, đến địa thứ ba;

Kế tiếp tịnh, sinh khởi cũng như vậy;

Cộng thêm nhiễm định ở cùng địa;

Nhiễm định sinh tịnh định, nhiễm định ở cùng địa

Và tịnh định của một hạ địa.

Khi chết, từ tịnh định sinh đủ loại nhiễm định;

Từ nhiễm định sinh nhiễm định của tự và hạ địa.]

Luận: 1. Ngay sau sơ tĩnh lự vô lậu sẽ sinh khởi sáu định: (1-2) Định tịnh vô lậu ở cùng địa; (3-6) định tịnh vô lậu của đệ nhị và đệ tam tĩnh lự.

2. Ngay sau vô sở hữu xứ vô lậu (ākimcanyayatana) sẽ sinh khởi bảy định: (1-2) định tịnh và vô lậu ở cùng địa; (3-6) định tịnh và vô lậu Thức vô biên xứ (vijñānānantyāyatana) và Không vô biên xứ (ākāśānantyāyatana); (7) định tịnh của Phi tướng Phi phi tướng xứ (naivasamjñānāsamjñāyatana) bởi vì xứ này không có loại định vô lậu.

3. Ngay sau đệ nhị tĩnh lự sẽ sinh khởi tám định: (1-2) định tịnh và vô lậu ở cùng địa; (3-8) định tịnh vào vô lậu của đệ tam, đệ tứ và sơ tĩnh lự.

4. Ngay sau Thức vô biên xứ vô lậu sẽ sinh khởi chín định: (1-2) hai định ở cùng địa; (3-6) bốn định, trong đó hai định thuộc Không vô biên xứ và hai định thuộc đệ tứ tĩnh lự; (7-9) ba định, trong đó hai định thuộc Vô sở hữu xứ và một định thuộc Phi tướng Phi phi tướng xứ.

5. Theo các nguyên tắc trên, ta thấy rằng có mười định sinh khởi kế tiếp các định thuộc tĩnh lự và Vô sắc không được nêu rõ trên đây.

Có thể tóm lược nguyên tắc trên như sau:



Ngay sau vô lậu (anāsraṇa), cho đến địa thứ ba - dù hướng lên cao hay xuống thấp - sẽ sinh khởi một thiện (śubha).

Chữ “thiện” nhằm chỉ cho loại định tịnh (śuddhaka) và vô lậu bởi vì chúng đều thuộc tánh thiện ().

Ngay sau một định vô lậu, ta có: (1) Hai loại định ở cùng địa với vô lậu này, tức định tịnh và vô lậu; (2) hoặc hai loại định (tịnh hoặc vô lậu) thuộc một địa cao hơn hoặc một địa thấp hơn cho đến địa thứ ba theo hai hướng (ūrdhvādhobhūmike yāvāt tṛtīyāt). Bởi vì khoảng cách quá lớn nên hành giả không thể siêu việt hai địa này.

Ngay sau loại trí (anvayañāna), ta có thể nhập định Vô sắc; nhưng sau pháp trí (dharmañāna) thì không thể được bởi vì trí này chỉ nương và duyên một địa thấp hơn (adharāmbanātīvāt).

Trên đây là các định sinh khởi từ định vô lậu (anāsraṇasamāpatti, vô lậu đẳng chí).

Ngay sau tất cả các định tịnh có thể sinh khởi định nhiễm ô ở cùng địa. Phần còn lại giống như các trường hợp của định vô lậu. Sau một định vô lậu không thể sinh khởi định nhiễm ô.

Ngay sau một định nhiễm ô có thể sinh khởi một định tịnh hoặc nhiễm ở cùng địa.

Và định tịnh của một địa thấp hơn.

Vì bị bức bách bởi các phiền não ở cùng địa - tức các phiền não thuộc riêng về định nhiễm ô của một địa thấp hơn - mà hành giả đã khởi tâm tôn trọng đối với loại định tịnh của một địa thấp hơn. Vì thế, ngay sau định nhiễm ô thuộc một địa cao hơn (đệ nhị tinh lự) đã có thể sinh khởi loại định tịnh thuộc một địa thấp hơn (sơ tinh lự).

(Hỏi) nếu hành giả có thể phân biệt được sự khác nhau (chánh liễu tri) giữa hai loại định tịnh và nhiễm thì lẽ ra phải chuyển từ một định nhiễm cao hơn sang một định tịnh thấp hơn. Tuy nhiên vì bị nhiễm ô nên hành giả không có khả năng phân biệt được điều này: Như vậy hành giả làm sao có thể khởi một định tịnh ngay sau một định nhiễm?

(Đáp) Nhờ vào nguyện lực (praṇidhana) trước đó. Hành giả đã phát nguyện: “mong sao ta có thể đắc được loại định tịnh ở một địa thấp hơn! Ta phải làm gì đối với loại định nhiễm ở địa cao hơn?” Chuỗi “tương tục” chuyển được là nhờ nguyện lực; vì thế về sau đã sinh khởi được một định tịnh thuộc địa thấp hơn tiếp nối với loại định nhiễm của loại cao hơn. Cũng giống như một người đã quyết định nằm ngủ cho đến một thời điểm nào đó cho nên đã đi ngủ và thức dậy vào lúc thời điểm đã định này.

Loại định vô lậu, cho dù ở vào bất cứ địa nào, cũng không bao giờ sinh khởi tiếp theo sau một định nhiễm ô [không có sự sinh khởi hỗ tương giữa hai loại này. Trong khi, loại định tịnh có thể cùng với hai loại vô lậu và nhiễm ô hỗ tương sinh khởi].

Trên đây đã nói rằng loại định nhiễm ô tiếp nối một định tịnh hoặc nhiễm ô thì luôn luôn thuộc cùng địa với loại định mà nó tiếp nối. Điều này chỉ xảy ra cho các trường hợp đang nằm tại định. Nếu vào lúc mạng chung thì tiếp theo sau một định tịnh đắc được lúc còn sống sẽ có thể sinh khởi một tâm nhiễm ô thuộc tất cả các địa. Vào lúc mạng chung, tiếp theo sau các định thuộc Sắc giới và Vô sắc giới chỉ có thể sinh khởi một tâm nhiễm ô thuộc cùng địa hoặc thấp hơn.

(Hỏi) Trên đây có nói một định vô lậu có thể nối tiếp một định tịnh, như vậy, có phải tất cả các loại định tịnh đều có thể sinh khởi định vô lậu?

Tụng đáp:

淨定有四種	謂即順退分
順住順勝進	順決擇分攝
如次順煩惱	自上地無漏
互相望如次	生二三三一。

[Định tịnh có bốn loại

Là thuận thối phân,

Thuận trụ phân, thuận thắng tiến phân,

Thuận quyết trạch phân;

Tuần tự thuận hợp với phiền não,

Với tự địa, với thượng địa, với vô lậu;

Theo thứ tự này cũng hỗ tương

Sinh hai, ba, ba, một phần.]

Luận: Định tịnh có bốn loại: Thuận thối phần (hānabhāgīya), Thuận trụ phần (sthitibhāgīya), Thuận thắng tiến phần (viśeṣabhāgīya) Thuận quyết trạch phần (nirvedhabhāgīya). Tuy nhiên định tịnh ở Phi tướng Phi phi tướng xứ chỉ có ba loại, tức loại trừ Thuận thắng tiến phần bởi vì ở xứ này không còn có địa cao hơn.

(Hỏi) bốn loại này là gì?

(Đáp) Khi định tịnh thuộc loại có khuynh hướng dẫn đến sự sinh khởi của phiền não thì ta gọi định tịnh này là Thuận thối phần.

Khi định tịnh có khuynh hướng dẫn đến một địa thuộc riêng nó thì được gọi là Thuận trụ phần.

Khi định tịnh có khuynh hướng dẫn đến một địa cao hơn thì gọi là Thuận thắng tiến phần.

Khi định tịnh có khuynh hướng dẫn đến một định vô lậu thì gọi là Thuận quyết trạch phần. Vì thế chính từ loại định tịnh thuộc nhóm cuối cùng này đã nảy sinh định vô lậu.

(Hỏi) Sự hỗ tương sinh khởi của bốn loại này là gì?

(Đáp) Kế tiếp thuận thối phần là thuận thối phần và thuận trụ phần.

Kế tiếp thuận trụ phần là ba phần, tức loại trừ thuận quyết trạch phần.

Kế tiếp thuận thắng tiến phần là ba phần, tức loại trừ thuận thối phần.

Kế tiếp thuận quyết trạch phần chỉ có thuận quyết trạch (vị tự phi dư).

(Hỏi) trên đây có nói “ngay sau một định tịnh hoặc vô lậu của một địa nào đó có thể sinh khởi một định tịnh hoặc vô lậu thuộc địa thứ ba hướng về địa cao hơn hoặc thấp hơn”. Và khi định này sinh khởi thì hành giả có thể vượt

qua một địa và thay đổi tính chất của định, tức là hành giả đã tu loại “siêu đẳng chí” (vyutkrāntakasamāpatti). Như vậy làm thế nào để tu loại “định siêu việt này”?

Tụng đáp:

二類定順逆  
至間超為成

均間次及超  
三洲利無學.

[Hai loại định thuận, nghịch,

Cùng loại, khác loại, gần nhau, vượt qua;

Đến định “khác loại” là thành mãn

Ba châu, lợi căn, vô học.]

Luận: Siêu đẳng chí theo hai hướng “thuận”, tức các định được tính theo thứ tự đi lên (anuloma); và “nghịch” tức các định được tính theo thứ tự đi xuống.

Trong hai cách này đều có cả định vô lậu và định hữu lậu. [Chỉ kể đến loại định tịnh chứ không phải là định nhiễm].

Tám địa: Tức năm tĩnh lự và năm Vô sắc.

Kế liền nhau (thứ) từ từ gần đến gần.

Siêu việt một địa (siêu) tức bỏ qua một địa.

Tu tập gia hành (prayoga) có bốn giai đoạn tiếp nối nhau: (1) tu tám định hữu lậu theo thứ tự thuận và nghịch; (2) khi sự tu tập này đã kiên cố thì tu tiếp bảy định vô lậu theo thứ tự thuận và nghịch; (3) khi sự tu tập này đã kiên cố và để có được lực tự tại đối với định thì phải chuyển từ sơ tĩnh lự hữu lậu và đệ tam tĩnh lự thuộc cùng phẩm tánh; chuyển từ loại tĩnh lự này vào Không vô biên xứ; lại chuyển từ loại tĩnh lự ở xứ này vào vô sở hữu xứ; và lại chuyển xuống theo chiều nghịch như vậy, tất cả các định này đều thuộc hữu lậu; (4) khi sự tu tập này đã kiên cố thì lại tu tập các định vô lậu giống như vậy theo hai hướng.

Khi hành giả có thể chuyển từ sơ tĩnh lự hữu lậu vào đệ tam tĩnh lự vô lậu, từ đệ tam tĩnh lự vô lậu vào Không vô biên xứ hữu lậu, từ Không vô biên xứ hữu lậu vào vô sở hữu xứ vô lậu, và lại nghịch chuyển theo cách này thì lúc đó hành giả thực hiện được sự “thuận chuyển” vào đệ tam tĩnh lự thuộc một phẩm tánh khác (dị loại) cũng như sự “nghịch chuyển” từ tĩnh lự này và sự tu tập “siêu đẳng chí” (vyutkrāntakasamāpatti) xem như đã viên mãn.

Không thể vượt qua hai địa và nhập vào đệ tứ tĩnh lự bởi vì đệ tứ địa cách quá xa.

Siêu đẳng chí chỉ được tu tập bởi những người ở ba châu (dvīpas), bởi các A-la-hán thuộc nhóm “bất thời giải thoát” (asamayavimukta) bởi vì họ đã đoạn diệt phiền não, đã có lực tự tại đối với định. Các A-la-hán thuộc nhóm kiến chí (dr̥ṣṭiprāptas) đều là hàng lợi căn (tīkṣṇendriya) và có lực tự tại đối với định nhưng lại thiếu điều kiện đầu tiên (hữu dư phiền não). Các A-la-hán thuộc nhóm “Thời giải thoát” đã đoạn tận phiền não nhưng lại thiếu điều kiện thứ hai (định bất tự tại) cho nên cả hai nhóm này đều không thể tu siêu đẳng chí.

(Hỏi) Có bao nhiêu tĩnh lự và Vô sắc được tu tập, được “làm hiện khởi” (saṃmukhībhāva) bởi chúng sinh ở các địa khác?

Tụng đáp:

諸定依自下  
唯生有頂聖

非上無用故  
起下盡餘惑。

[Các định nương từ địa, hạ địa,

Không phải thượng địa vì vô dụng;

Chỉ có sinh ở Hữu đẳng mới khởi thánh định

Thuộc hạ địa để diệt tận phiền não còn lại.]

Luận: Các tĩnh lự và Vô sắc đều nương vào chúng sinh ở cùng địa hoặc một địa thấp hơn.

Một chúng sinh ở Hữu đảnh (bhavāgra) có thể khởi định của Hữu đảnh. Các chúng sinh ở các địa thấp hơn cho đến Dục giới cũng có thể khởi loại định này. Các định ở các địa khác cũng có thể được hiện khởi bởi chúng sinh đang ở cùng địa với các định này, hoặc ở các địa thấp hơn. Nhưng một chúng sinh ở một địa cao hơn không thể khởi loại định thuộc một địa thấp hơn.

Định thuộc một địa thấp hơn không chúng tỏ có ích lợi gì cho một chúng sinh đang ở một địa cao hơn bởi vì loại định này so ra quá tầm thường.

Trên đây là nguyên tắc chung; ngoài ra vẫn có trường hợp ngoại lệ: Một chúng sinh sinh ở Hữu đảnh khởi loại “thánh định” (ārya), tức loại định vô lậu thuộc Vô sở hữu xứ, để trừ diệt các phiền não thuộc về Hữu đảnh. Thật vậy, thánh đạo vô lậu (anāsrava) không thể được tu tập ở Hữu đảnh (svasyābhāvāt); trong lúc đó vô sở hữu xứ lại ở rất gần (abhyāsa = samnikṛṣṭatva).

(Hỏi) Cảnh sở duyên của các định tĩnh lự và Vô sắc là gì?

Tụng đáp:

味定緣自繫  
根本善無色

淨無漏遍緣  
不緣下有漏。

[Vị định chỉ duyên tự địa;

Tịnh vô lậu duyên tất cả;

Căn bản thiện Vô sắc

Không duyên hữu lậu thuộc hạ địa.]

Luận: Loại định tương ưng với ái (Vị định) duyên “hữu” (bhava) của nó, tức là “hữu thuộc về địa của nó”: Ở đây “hữu” là chỉ cho hữu lậu (anāsrava) [đây là một cách trình bày khác về luận thuyết ở chương tám phần sáu: Vị định có sở duyên là định tịnh (śuddhaka), tức thiện hữu lậu chứ không phải vô lậu]. Nó không duyên một địa thấp hơn bởi vì hành giả tu tập vị định thuộc một địa nào đó tức đã xả ly địa thấp hơn địa này. Nó cũng không

duyên một địa cao hơn bởi vì các địa đều được xác định, được giới hạn bởi ái. Nó cũng không duyên vô lậu vì nếu vậy sẽ trở thành thiện.

Loại định thiện (subha), tức tịnh hoặc vô lậu, duyên tất cả các pháp, tức các pháp có hiện hữu, hữu vi cũng như vô vi.

Các định thiện được tu tập ở các địa căn bản của Vô sắc - tức trái với các định thuộc tĩnh lự (dhyāna) và các định được tu tập ở các cận phần địa (sāmantakas) Vô sắc - không duyên các pháp hữu lậu thuộc các địa thấp hơn (sāsrāvāyajñānapakṣa), mà chỉ có các pháp thuộc cùng địa hoặc một địa cao hơn.

Đối với các pháp vô lậu thì các định thiện cũng có duyên; chúng duyên toàn bộ loại trí (avayajñāna), tất cả các loại trí (sarvānvayajñānapakṣa); chúng không duyên pháp trí (dharmajñāna) (vốn có sở duyên là Dục giới ở quá xa); chúng cũng không còn duyên diệt pháp (vốn thuộc vô lậu) của một địa thấp hơn (adhobhūminirodha).

Các địa được tu tập ở các cận phần địa Vô sắc cũng duyên một địa thấp hơn bởi vì chúng có một vô gián đạo (ānantaryamārga) vốn chỉ duyên các địa thấp hơn.

(Hỏi) Trong ba loại định vô lậu, tịnh, và nhiễm của các tĩnh lự và các Vô sắc thì loại nào có khả năng đoạn trừ phiền não?

Tụng đáp:

無漏能斷惑

及諸淨近分。

[Vô lậu có khả năng đoạn hoặc,

Và các cận phần của định tịnh.]

Luận: Tất cả các định vô lậu đều có khả năng đoạn trừ các phiền não; nhưng các định tịnh đều không có khả năng này, huống là các định nhiễm.

Định tịnh không đoạn các phiền não thuộc một địa thấp hơn bởi vì hành giả đã xả ly (virakta) đối với địa thấp hơn, đã thoát khỏi các phiền não của địa thấp hơn; định tịnh cũng không đoạn các phiền não ở cùng địa bởi vì loại định này không ngăn được các phiền não; nó cũng không đoạn các phiền não thuộc một địa cao hơn vì các phiền não này xảo diệu hơn loại định này.

Các cận phần của tĩnh lự và Vô sắc nếu thuộc loại “tĩnh” thì cũng có thể đoạn các phiền não bởi vì chúng đối trị một địa thấp hơn.

(Hỏi) Có bao nhiêu cận phần (sāmantakas)?

Tụng đáp:

近分八捨淨                      初亦聖惑三.

[Có tám cận phần: Tánh tịnh, xả thọ;

Sơ cận phần cũng là thánh định, hoặc cả ba loại.]

Luận: Mỗi một căn bản (maula) có một cận phần, tức là loại định mở đầu (nhập môn), nhờ đó mới có thể nhập vào định căn bản.

(Hỏi) Có phải các cận phần cũng có ba loại nhiễm, tịnh và vô lậu giống như các định căn bản? Có phải chúng cũng có cùng các thọ (tức hỷ thọ đối với hai tĩnh lự đầu, lạc thọ đối với đệ tam tĩnh lự và xả thọ đối với đệ tứ tĩnh lự) giống như định căn bản?

(Đáp) Các cận phần chỉ có một loại là tịnh (śuddha) và tương ưng với xả thọ bởi vì chúng “chuyển” nhờ vào công năng (yatnavāhya = abhisamskāravāhya), bởi vì sự kính sợ ở địa thấp hơn chưa diệt, bởi vì các cận phần là con đường thanh tịnh giúp hành giả xả ly một địa thấp hơn. Như vậy, chúng chỉ có xả thọ; và không tương ưng với sự đam trước (vị).

Cận phần đầu tiên có tên là “Vị chí” (anāgama), gồm hai loại là tịnh (śuddhaka) và thánh (ārya), tức vô lậu.

Loại tâm ở định cận phần có khả năng giúp chúng sinh kết sinh là loại nhiễm ô (kliṣṭa); nhưng loại tâm cận phần giúp hành giả nhập định thì không thuộc loại nhiễm ô - điều này đã được bàn đến ở trên.

Các luận sư khác nói rằng loại cận phần vị chí này cũng tương ưng với “Vị”.

(Hỏi) tĩnh lự trung gian (dhyānāntara) có khác với cận phần không?



(Đáp) Có khác. Cận phần là cánh cửa của sự xả ly một địa thấp hơn; trong khi điều này lại không xảy ra đối với tĩnh lự trung gian.

中靜慮無尋

具三唯捨受。

[Tĩnh lự trung gian không có tầm

Cả ba loại, chỉ có xả thọ.]

Luận: Sơ tĩnh lự căn bản và sơ cận phần đều tương ưng với tầm và tứ. Trong bảy định cao hơn (tức các căn bản cùng với cận phần) đều không có tầm và tứ. Chỉ có tĩnh lự trung gian có tứ (vicāra) mà không có tầm (vitarka); vì thế nó thù thắng hơn sơ tĩnh lự nhưng lại không bằng đệ nhị tĩnh lự. Đó là lý do tại sao loại định này được gọi là tĩnh lự trung gian.

Điều này cho thấy ở các địa cao hơn đều không có tĩnh lự trung gian bởi vì các địa này không có một phần cao hơn và một phần thấp hơn (viśeṣābhāvāt, thăng giáng) giống như sơ tĩnh lự.

(Hỏi) Tĩnh lự trung gian thuộc về bao nhiêu loại? Nó có loại thọ gì?

(Đáp) Tĩnh lự trung gian có thể tương ưng với “vị”, tịnh, vô lậu. Giống như các định cận phần, nó cũng có loại thọ bất khổ bất lạc vì tương ưng với xả căn (upekṣendriya), cũng “chuyển” bằng công năng (abhisamkāravāhin) vì thế không tương ưng với hỷ thọ (saumanasya) và được xem như là “lộ trình khó đi” (duḥkhā pratipad, khổ thông hành).

(Hỏi) Quả của tĩnh lự trung gian là gì?

(Đáp) Là Đại phạm (mahābrahmā). Hành giả nào tu tập loại định này ở mức cao nhất sẽ tái sinh làm Đại phạm.

(Hỏi) Trên đây đã giải thích các loại đẳng chí (samāpatti) vậy đẳng trì (samādhis) là gì?

Tụng đáp:

初下有尋伺

中唯伺上無。

[Sơ tĩnh lự và bên dưới tĩnh lự trung gian

Có tâm và tứ;

Tĩnh lự trung gian chỉ có tứ; bên trên đều không có.]

Luận: Kinh (Madhyama, 17, 22; Dīrgha, 9, 2; Saṃyukta, 18, 25) nói rằng có ba loại đẳng trì: (1) Đẳng trì có tâm và tứ; (2) đẳng trì không có tâm chỉ có tứ; (3) đẳng trì không có tâm và tứ.

Tĩnh lự trung gian là loại đẳng trì không có tâm mà chỉ có tứ.

Tất cả đẳng trì nằm dưới tĩnh lự trung gian đều được gọi là “có tâm và tứ”. Đây là trường hợp của sơ tĩnh lự và tất cả các đẳng trì khác nương vào sơ tĩnh lự.

Bên trên tĩnh lự trung gian, tất cả các đẳng trì đều được gọi là “không có tâm, không có tứ”, tức từ cận phần của đệ nhị tĩnh lự cho đến đệ tứ Vô sắc.

(Hỏi) Kinh (Dīrgha, 8, 12; Ekottara, 16, 15; 41, 16) dạy rằng có ba loại định gọi là Không đẳng trì (sūnyatasamādhī), Vô tướng đẳng trì (ānimittasamādhī), Vô nguyện đẳng trì (apraṇihitasamādhī). Như vậy, các loại đẳng trì này là gì?

Tụng đáp:

空謂空非我	無相謂滅四
無願謂餘十	諦行相相應
此通淨無漏	無漏三脫門。

[Không là hành tướng không, phi ngã;

Vô tướng là bốn hành tướng của Diệt đế;

Vô nguyện là mười hành tướng còn lại;

Tất cả đều tương ứng với hành tướng của các đế;

Thuộc loại tịnh hoặc vô lậu;

Nếu vô lậu tức trở thành ba giải thoát môn.]

Luận: Loại đẳng trì tương ưng (saṃprayukta) với các hành tướng (ākāra) của Diệt đế (nirodhasatya) - tức là loại định, trong đó hành giả quán sát diệt pháp - được gọi là Vô tướng đẳng trì. Vì thế đẳng trì này có bốn hành tướng.

(Hỏi) Tại sao có tên gọi này?

(Đáp) Bởi vì Niết-bàn hoặc diệt pháp (nirodha) vốn đã thoát khỏi mười tính chất (nimittas, tướng) nên gọi là “vô tướng” (animitta). Như vậy, loại đẳng trì có Niết-bàn làm sở duyên là loại “vô tướng”. Mười “tướng” này là (a) năm xứ (āyatanas), tức năm nguồn ở bên ngoài của sự nhận thức thuộc về các giác quan, như hình sắc và hiển sắc, âm thanh, v.v.; (b) nam tánh và nữ tánh; (c) ba tướng hữu vi (saṃskṛtalakṣaṇas) là sinh, trụ dị và diệt.

Loại đẳng trì tương ưng với hai hành tướng không (śūnya) và vô ngã (anātman) được gọi là không đẳng trì. Như vậy loại này có hai hành tướng cuối cùng của khổ đế.

Vô nguyện đẳng trì là loại đẳng trì tương ưng với các hành tướng khác của các đế. Một mặt là các hành tướng vô thường (anitya) và khổ (duḥkha) (tức hai hành tướng đầu tiên của khổ đế) và bốn hành tướng của tập đế, tức các hành tướng vốn gọi lên sự “kinh sợ” (udvega); mặt khác là bốn hành tướng của Đạo đế bởi vì đạo tương tự như chiếc bè và cần phải được xả bỏ.

Loại đẳng trì có mười hành tướng này nhằm vượt qua các sự vật thuộc về không, khổ, tập và đạo: Vì thế có tên là “Vô nguyện” (apraṇihita), tức không có ý chí hướng đến.

Trái lại, Niết-bàn dưới bốn hành tướng của nó - tức là cảnh sở duyên của vô tướng đẳng trì - thì không nên được xả bỏ; và hai hành tướng cuối cùng của khổ đế là không và vô ngã - tức là các cảnh sở duyên của không đẳng trì - lại không gọi lên sự “kinh sợ” bởi vì hai hành tướng này thuộc về Niết-bàn cũng như các hành pháp (saṃskṛtas).

Cả ba đẳng trì nói trên đều có hai loại là tịnh (śuddhaka) hoặc bất nhiễm (amala), tức vô lậu, tùy theo chúng là đẳng trì thế gian hay xuất thế gian. Nếu thuộc về thế gian thì chúng có ở mười một địa; nếu là xuất thế gian thì chúng hiện hữu ở những địa nào có thánh đạo.

Khi các đẳng trì này thuộc loại vô lậu thì chúng được gọi là “cánh cửa giải thoát” (vimokṣamukha, giải thoát môn) bởi vì chúng thật sự là “cánh cửa” (dvāra) của Niết-bàn hay giải thoát (mokṣa). Như vậy có: Không giải thoát

môn (sūnyatavimokṣamukha), Vô tướng giải thoát môn (animittavimokṣamukha), và Vô nguyện giải thoát môn (apraṇihitavimokṣamukha). Kinh (Ekottara, 26, 5) còn nói đến ba loại đẳng trì khác là Không không đẳng trì (sūnyataśūnyatāsamādhi), Vô nguyện vô nguyện đẳng trì (apraṇihitāpraṇihitasamādhi), và Vô tướng vô tướng đẳng trì (animittānimittasamādhi).

(Hỏi) Các loại này có những tính chất gì?

Tụng đáp:

重二緣無學	取空非常相
後緣無相定	非擇滅為靜
有漏人不時	離上七近分。

[Hai loại đầu duyên vô học,

Có hành tướng không và vô thường;

Loại sau duyên phi trạch diệt

Của vô tướng định với hành tướng định;

Thuộc tánh hữu lậu; người và “bất thời giải thoát” tu tập;

Xả ly bảy cận phần ở trên.]

Luận: Hai đẳng trì đầu tiên duyên đẳng trì của hàng vô học; có nghĩa là chúng lần lượt có các sở duyên là không đẳng trì và vô nguyện đẳng trì đã được một A-la-hán chứng đắc.

Không không đẳng trì xem không đẳng trì - vốn quán sát các pháp là không và vô ngã - như là không mà không phải là vô ngã, bởi vì sự quán sát về vô ngã (anātman) không gọi lên sự kính sợ giống như sự quán sát về không (śūnya).

Vô nguyện vô nguyện đẳng trì duyên vô nguyện đẳng trì của hàng vô học - tức loại đẳng trì vốn quán sát các sự vật dưới hành tướng vô thường, khổ, v.v. - và xem loại đẳng trì này là vô thường. Vô nguyện vô nguyện đẳng trì

không xem vô nguyện đấng tri là khổ (duḥkha), cũng không phải là nhân, tập, duyên, sinh (hetu-samudaya-pratyaya-prabhava); bởi vì vô nguyện đấng tri vốn thuộc vô lậu cho nên không phải là khổ, không phải là nhân: Cho dù vô nguyện đấng tri là đạo (mārga) thì vô nguyện vô nguyện đấng tri cũng không xem nó là đạo, như, hành, xuất (mārga-nyāya-pratipad-nairyāṇika) bởi vì mục đích hành giả theo đuổi là chán bỏ vô nguyện đấng tri.

Vô tướng vô tướng đấng tri duyên phi trạch diệt (asamkhyākṣaya) và xem nó là tĩnh (śānta).

Có nghĩa là vô tướng vô tướng đấng tri có sở duyên là phi trạch diệt (apratisaṃkhyānirodha) của vô tướng đấng tri, và quán sát diệt pháp (nirodha) này dưới hành tướng “tĩnh”. Nó không lấy trạch diệt (pratisaṃkhyānirodha) của vô nguyện đấng tri làm sở duyên bởi vì đấng tri này vốn thuộc vô lậu (anāsrava) và không thể có “trạch diệt” về những gì thuộc tánh vô lậu.

Và trong số bốn hành tướng được dùng để quán sát “trạch diệt” là diệt, tĩnh, diệu (praṇīta) và ly (niḥsarāṇa) thì “tĩnh” là hành tướng duy nhất thích hợp ở đây. Thật vậy, hành tướng “diệt” thuộc về phi trạch diệt nhưng cũng thuộc về “phi thường diệt” (anityatānirodha); phi trạch diệt không phải là “diệu” vì vốn thuộc tánh vô ký (avyākṛta) cũng không phải là “ly” vì không phải là sự “xa ly” đối với các phiền não (viśaṃyoga).

Ba đấng tri này chỉ thuộc về hữu lậu; bởi vì chúng chán ghét thánh đạo [: Chúng quay lưng lại thánh đạo khi xem thánh đạo chỉ là không, v.v.] Và những pháp như thế không thể là pháp bất nhiễm (vô lậu) được.

(Hỏi) Ba loại này được ai tu tập?

(Đáp) Chúng chỉ được tu tập bởi con người ở ba châu (dvīpas) chứ không phải chư thiên; và chỉ bởi các A-la-hán thuộc hàng “bất động” (akopya).

Các đấng tri này nương vào mười một địa là Dục giới, Vị chí, tám định căn bản (các tĩnh lự và Vô sắc, tức loại trừ các định cận phần) và tĩnh lự trung gian.

Kinh nói rằng có bốn sự tu tập đấng tri (samādhībhāvanā): “Có một cách tu tập đấng tri. Nếu cách này được tu, được tập, được tăng thanh, sẽ đưa đến kết quả là sự thành tựu được pháp lạc ở thế giới này (hiện pháp lạc trụ)”, v.v..

為得現法樂  
為得勝知見  
為得分別慧  
為得諸漏盡

修諸善靜慮  
修淨天眼通  
修諸加行善  
修金剛喻定.

[Đề đặc hiện pháp lạc,

Tu các tĩnh lự thiện;

Đề đặc thắng tri kiến;

Tu tịnh thiên nhãn thông;

Đề đặc phân biệt tuệ,

Tu các gia hành thiện;

Đề đặc chur lậu tận,

Tu kim cang dụ định.]

Luận: (1) Khi nói “sơ tĩnh lự thiện” là nhằm chỉ cho tĩnh lự tịnh hoặc vô lậu đầu tiên. Nhờ tĩnh lự này, hành giả đến được hiện pháp lạc trụ (dṛṣṭadharmasukhavihāra). Đối với ba tĩnh lự còn lại cũng giống như tĩnh lự đầu tiên.

Loại định này không nhất định phải đưa đến quả là các pháp lạc về sau (hậu pháp lạc trụ): Bởi vì thánh giả đã thành tựu được pháp lạc này vẫn có thể bị thối thất nó; hành giả có thể tái sinh vào một nơi cao hơn; hành giả cũng có thể đắc được Niết-bàn: Trong ba trường hợp này hành giả đều không thọ hưởng pháp lạc ở đời sau.

(2) Sự tu định thứ hai đưa đến kết quả là sự đắc được “tri kiến” (jñāna-darśana). Đó là tịnh thiên nhãn thông (divyacakṣurabhijñā).

(3) Sự tu định thứ ba đưa đến kết quả là “tuệ phân biệt” (prajñāprabheda). Đây là sự tu định thuộc các phẩm tánh cao sinh khởi từ gia hành, tức các phẩm tánh của ba giới và các phẩm tánh vô lậu.

Loại đấng trì sinh khởi các phẩm tánh này được gọi là sự “tu định” (samādhībhāvanā) của các phẩm tánh này.

(4) Ở đệ tứ tĩnh lự sinh khởi một loại định có tên là Tu kim cang dụ (Vajropama). Định này diệt tận tất cả các lậu (āsrava).

Truyền thuyết cho rằng Thế tôn, khi trình bày bốn loại định ở trên đã tự trình bày chính sự tu tập của mình; bởi vì chính ngài đã ở vào đệ tứ tĩnh lự để chứng đắc Kim cang dụ định - loại định này, như chúng ta đã biết, cũng có thể được chứng đắc ở các giai đoạn khác của định.

---oOo---

### ***Phần 28***

Phần trước đã nói về các định; tiếp theo sẽ bàn về các công đức hành giả sinh khởi được nhờ nương vào định. Trước tiên là các công đức vô lượng.

無量有四種  
慈悲無瞋性  
此行相如次  
欣慰有情等  
喜初二靜慮  
不能斷諸惑

對治瞋等故  
喜喜捨無貪  
與樂及拔苦  
緣欲界有情  
餘六或五十  
人起定成三。

[Có bốn loại vô lượng

Vì đối trị sân, v.v.

Từ, bi có tánh vô sân;

Hỷ là hỷ thọ; xả có tánh vô tham.

Theo thứ tự này, các hành tướng lần lượt

Cho lạc và trừ khổ;

Làm chúng sinh, v.v. vui mừng

Chỉ duyên hữu tình Dục giới.

Hỷ ở hai tĩnh lự đầu tiên;

Các vô lượng khác ở sáu, năm hoặc mười địa;

Không có khả năng đoạn hoặc;

Tu ở cõi người; khởi định tức thành tựu ba loại.]

Luận: Có bốn loại Vô lượng (apramāṇas) là Từ (maitri), Bi (karuṇa), Hỷ (muditā), Xả (upekṣā). Sở dĩ có tên vô lượng là vì chúng dành cho vô lượng chúng sinh, dẫn theo vô lượng phước đức (đăng lưu quả) sinh khởi vô lượng quả báo (dị thực quả).

Theo thứ tự trên, bốn Vô lượng đối trị sự nóng giận (vyāpāda, sân), sự làm hại (vihimsā, hại), sự không bằng lòng (arati, bất hân úy), sự đam trước dục lạc (kāmarāga) và nóng giận (vyāpāda). Từ khiến cho những người mắc phải sân đoạn trừ được sân; bi... v.v..

(Hỏi) Chúng ta đã biết rằng tu bất tịnh quán (aśubhabhāvanā) để đối trị dục tham (kāmarāga); và ở đây chúng ta lại biết rằng xả cũng đối trị tham dục. Như vậy sự tu bất tịnh quán và tu xả có gì khác nhau?

(Đáp) theo Tỳ-bà-sa (Vibhāṣā, 83, 3), đối với dục tham cần phải phân biệt loại đam trước các cảnh sắc (varṇa) của Dục giới và sự đam trước nhục dục (tức đam trước một sự xúc chạm nào đó). Do đó, sự tu bất tịnh nhằm đối trị loại đam trước thứ nhất; và sự tu xả đối trị loại đam trước thứ hai. Trước đây có nói rằng tu bất tịnh đối trị dâm dục bởi vì sự tu tập này loại bỏ mọi tham muốn về hình sắc, hiển sắc, hành tướng, sự tiếp xúc, đáng đi; trong khi tu xả nhằm đối trị sự đam trước đối với cha, mẹ, con cái.

Thể tánh của các vô lượng là gì?

Từ, cũng như bi, có thể tánh là thiện căn “vô sân” (adveṣa); hỷ, chính là hỷ thọ (saumanasya) cảm nhận được về sự vui vẻ của người khác; xả là thiện căn “vô tham” (alobha).

(Hỏi) Nếu xả là vô tham thì làm sao có thể đối trị sân (vyāpāda)?



(Tỳ-bà-sa) Bởi vì sân do tham (lobha) sinh khởi. Trước đây đã nói rằng xả vừa là vô tham vừa là vô sân.

(Hỏi) Các hành tướng của vô lượng là gì?

(Đáp) Chúng sinh an lạc (sukhita) là cảnh sở duyên của từ. Đối trị các chúng sinh này, hành giả khởi tâm có hành tướng như sau: “Những chúng sinh này an lạc!” và nhờ vậy mà nhập vào sự tu Từ (maitribhāvanā; từ đẳng chí).

Chúng sinh đau khổ (duḥkhita) là cảnh sở duyên của bi. Đối với họ, hành giả suy nghĩ: “Những chúng sinh này đau khổ!” và nhờ vậy mà nhập vào sự tu Bi (karuṇābhāvanā).

Chúng sinh vui vẻ (mudita) là cảnh sở duyên của hỷ. Đối với họ, hành giả suy nghĩ: “Những chúng sinh này vui vẻ!” và nhờ vậy mà nhập vào sự tu Hỷ (muditābhāvanā).

Những chúng sinh được xem như gần và không tạo ra sự phân biệt là cảnh sở duyên của xả. Đối với họ, hành giả khởi tâm có hành tướng như sau: “Chúng sinh! chúng sinh!” và nhờ vào điều được gọi là “không thiên vị” (mādhyasthya) này mà hành giả nhập vào sự tu Xả (upekṣābhāvanā).

(Hỏi) Nếu xem những chúng sinh không có an lạc (atadvatām sukham astīti) là an lạc thì “cái nhìn do ý nguyện” này (adhimokṣa, thắng giải) - vì không phù hợp với sự thực - không phải là loại điên đảo sao (viparīta)?

(Đáp) Không điên đảo: (1) Khi hành giả suy nghĩ: “những chúng sinh này an lạc!” thì ý nghĩa của nó là: “Mong cho những chúng sinh này an lạc!” (santvity abhiprāyat); (2) không có sự điên đảo trong ý định (a-thế-da) của hành giả (āśayasya aviparītatvāt), bởi vì (3) hành giả biết rõ rằng mình có “một cái nhìn theo ý nguyện” (adhimuktisaṃjñānāt, thắng giải tương). Và cho dù hành giả có điên đảo đi nữa thì có gì sai? Có phải các ông sẽ nói rằng bốn vô lượng là “bất thiện” (akuśala) bởi vì chúng không “nắm bắt chúng sinh đúng như thực”? Thế nhưng, các vô lượng vẫn là các thiện căn (kuśalamūla) bởi vì chúng đối trị được sân, v.v..

Bốn vô lượng có sở duyên là tất cả chúng sinh (sattva) Dục giới bởi vì chúng đối trị loại sân của các chúng sinh này.

Tuy nhiên, theo khế kinh (Dīrgha, i. 250; iii, 223), hành giả khởi tâm từ đối với một vùng, hai vùng, v.v.. Chúng tôi cho rằng khi nói như vậy là kinh

đang nói về khí thể gian (bhājana) nhưng lại nhằm chỉ cho những chúng sinh đang ở trong khí thể gian này (bhājanagata).

(Hỏi) Khi khởi các vô lượng, hành giả nương vào các địa nào?

(Đáp) Hỷ chỉ được tu tập ở hai tĩnh lự đầu tiên bởi vì hỷ chính là hỷ thọ (saumanasya), mà hỷ thọ thì không có ở hai tĩnh lự cao hơn.

Các vô lượng khác được tu tập ở sáu địa: Vị chí, tĩnh lự trung gian, và bốn tĩnh lự. Tuy nhiên, có luận sư cho rằng chỉ có năm địa, tức loại trừ vị chí (anāgamyā). Có luận sư khác lại cho rằng ở mười địa, tức cộng thêm Dục giới và ba cận phần (sāmantakas) của các tĩnh lự cao hơn. Con số này thay đổi tùy theo các vô lượng này đang ở vào giai đoạn của định, không phải định, giai đoạn gia hành (sāmantaka), hay tĩnh lự căn bản.

(Hỏi) Ở trên có nói các vô lượng đối trị sân, v.v.; như vậy phải chăng muốn nói rằng có thể đoạn trừ (prahā) phiền não (kleśa) bằng các vô lượng?

(Đáp) Không phải như vậy; bởi vì các vô lượng đều có địa, hoặc nơi sinh khởi, của chúng sinh là các tĩnh lự căn bản (mauladhyānabhūmikātvāt); bởi vì chúng có tác ý (manasikāra) thuộc loại thắng giải (adhimukti) chứ không phải là chánh lý tác ý (tattvamanasikāra); và vì chúng duyên chúng sinh hữu tình (sattva) chứ không phải cộng tướng của các sự vật (dharma-sāmānyalakṣaṇas).

Tuy nhiên các vô lượng, khi ở vào giai đoạn gia hành của chúng (prayoga), có khả năng lay chuyển (viṣkambh) sân, v.v.; chúng vứt bỏ, “tách xa” (dūrīkaraṇa) loại sân đã được đoạn trừ: Chính vì thế mà ở trên có nói các vô lượng “cản trở” (pratipakṣa) sân, v.v..

Nói một cách rõ ràng hơn, thì các vô lượng từ, bi, v.v., được tu tập ở Dục giới và Vị chí - tức ở giai đoạn sơ khởi - cũng tương tự như từ, bi, v.v. thuộc loại “do tu thành tựu” (bhāvanāmaya, tu thành) và được tu tập ở các tĩnh lự căn bản - tức giai đoạn chính của vô lượng. Sau khi đã làm cho sân, v.v. lay chuyển nhờ vào từ, bi, v.v., hành giả sinh khởi ở vị chí định một “con đường đoạn trừ” (prahāṇamārga, đoạn đạo) độc lập với từ, bi, v.v., và nhờ con đường này mà hành giả có thể đoạn trừ các phiền não. Một khi các phiền não đã được đoạn trừ, hành giả sẽ đắc được sự xả ly (vairāgya) Dục giới, nhập vào tĩnh lự căn bản, và vì thế đắc được bốn vô lượng tâm thuộc về địa của tĩnh lự căn bản. Các phiền não ở đó bị vứt bỏ, bị “tách xa”; và hành giả, nếu

còn gặp lại các duyên mạnh hơn của phiền não, thì từ đây trở đi cũng không bị các phiền não này bức bách (anādhṛṣya).

(Hỏi) Người mới tu sẽ tu từ như thế nào?

(Đáp) Trước tiên là nhớ lại sự an lạc mà mình đã cảm thọ; hoặc nghe nói về sự an lạc mà chư phật, Bồ-tát, thanh văn, bích chi phật đã cảm thọ; kế đó mới lập nguyện mong cho tất cả chúng sinh đều có được sự an lạc này.

Nếu phiền não quá mạnh khiến hành giả không có khả năng phát tâm bình đẳng như vậy thì phải chia chúng sinh làm ba loại là bạn bè, người không quen biết và kẻ thù. Loại thứ nhất lại chia làm ba nhóm là rất thân, thân vừa và ít thân; loại thứ ba cũng phân chia như vậy; trong khi loại thứ hai vẫn chỉ có một nhóm: Như vậy tất cả có bảy nhóm. Sau khi phân nhóm xong, hành giả trước tiên phát nguyện cầu cho nhóm bạn bè thân nhất được an lạc; kế đến là các bạn bè thân vừa và các bạn bè ít thân. Đến khi hành giả đã có thể lập nguyện bình đẳng đối với tất cả bạn bè thì lúc đó sẽ phát nguyện đối với người không quen biết và kẻ thù của mình. Nhờ vào năng lực của sự tu tập mà hành giả có thể phát nguyện mong cho kẻ thù lớn nhất của mình cũng có nhiều sự an lạc giống như đã mong cho bạn bè thân nhất của mình.

Khi sự tu tập “bình đẳng phát nguyện cầu mong an lạc” cho cả bảy nhóm đã được kiên cố thì hành giả mới nói rộng phạm vi của lời nguyện này, cho đến một thành phố, một nước, một phương, tất cả thế giới. Khi tất cả chúng sinh, không còn thiếu sót một ai, đều được bao hàm trong tâm từ vô lượng của hành giả thì sự tu từ mới được viên mãn.

Người nào có được sự vui mừng trước những công đức của người khác thì tu từ dễ hơn và nhanh hơn; người nào có sự vui mừng khi tìm ra lỗi lầm của người khác thì không thể như vậy. Bởi vì có người đã dứt đoạn thiện căn nhưng không phải không có công đức; đồng thời ta cũng có thể tìm ra các lỗi lầm ở chính các bích chi phật; cho nên các kết quả của các thiện nghiệp đời trước ở trong trường hợp đầu, và các kết quả của các ác nghiệp ở trong trường hợp sau đều có thể được nhìn thấy ở thân, v.v., của những người nói trên.

Về sự tu tập Bi và Hỷ cũng như vậy. Ta thấy chúng sinh bị đọa vào bể khổ và ta phát nguyện (adhimucyate): “mong cho những chúng sinh này được thoát khổ!”, “mong cho họ được vui!”

Từ đó, hành giả bắt đầu (prayujyate) tu Bi và Hỷ.

Những người tu xả phải bắt đầu bằng nhóm những người không quen biết, bởi vì như chúng ta đã biết, hành tướng (ākara) của xả là: “họ là chúng sinh! họ là chúng sinh!”

(Hỏi) Bốn vô lượng được tu tập ở những nơi nào?

(Đáp) Chỉ có con người mới có thể tu các vô lượng chứ không phải các chúng sinh ở các thú khác.

(Hỏi) Khi một người đắc được (samanvāgata) một vô lượng thì có nhất định đắc được tất cả các vô lượng không?

(Đáp) Không nhất định đắc được.

Người nào khởi được đệ tam hoặc đệ tứ tĩnh lự thì không đắc được hỷ bởi vì không có hỷ ở các tĩnh lự này. Vì thế khi đắc được một vô lượng thì luôn luôn đắc được ba vô lượng.

(Hỏi) Giải thoát (vimokṣas) là gì?

Tụng đáp:

解脫有八種	前三無貪性
二二一一定	四無色定善
滅受想解脫	微微無間生
由自地淨心	及下無漏出
三境欲可見	四境類品道
自上苦集滅	非擇滅虛空。

[Có tám loại giải thoát.

Ba loại đầu có tánh vô tham;

Hai giải thoát đầu mỗi loại đều nương vào hai định;

Bốn định Vô sắc đều thiện.

Diệt thọ tướng giải thoát

Sinh liền sau tâm “vi vi”;

Do tâm tịnh thuộc tự địa và tâm vô lậu thuộc hạ địa mà xuất định.

Ba giải thoát đầu có cảnh là sắc xứ Dục giới;

Bốn loại kế có cảnh là loại phẩm đạo

Của khổ, tập, diệt thuộc tự và thượng địa,

Phi trách diệt và hư không.]

Luận: Có tám loại giải thoát: (1) Có tưởng về các sắc ở trong, quán sát các cảnh sắc ở ngoài (rupī rūpāṇi paśyati; nội hữu sắc tưởng quán ngoại sắc); (2) không có tưởng về các sắc ở trong, quán sát các cảnh sắc ở ngoài (nội Vô sắc tưởng quán ngoại sắc); (3) chứng đắc tịnh giải thoát, trụ ở định này (tịnh giải thoát thân tác chứng cụ túc trụ); (4-7) bốn định Vô sắc; (8) Diệt thọ tưởng định (saṃjñāveditanirodhasamāpatti).

Hai loại giải thoát đầu tiên có thể tánh là “tu bất tịnh quán” (aśubhabhāvanā) bởi vì hành tướng của chúng là ý tưởng về thi thể đã trở thành màu xanh, v.v. (vinīlakādisaṃjñā) [hành giả quán sát cảnh sắc ở trong hoặc ở ngoài, thân thể của chính mình hoặc các thân thể ở ngoài, dưới các hành tướng thối xanh, v.v.]. Như vậy, các quy tắc (naya) liên quan đến hai loại giải thoát đầu tiên giống như hệ như trường hợp của “bất tịnh quán”.

Hai giải thoát này chỉ được tu tập ở hai tĩnh lự đầu tiên; khi được tu tập ở sơ tĩnh lự, chúng ngăn ngại sự đam trước hiển sắc (varṇarāga, hiển sắc tham) Dục giới; khi được tu ở đệ nhị tĩnh lự, chúng ngăn ngại hiển sắc tham ở sơ tĩnh lự. [Ở đệ nhị tĩnh lự, không có sự đam trước đối với loại hiển sắc sẽ được ngăn ngại ở đệ tam tĩnh lự.]

Loại giải thoát thứ ba chỉ có thể tu tập ở đệ tứ tĩnh lự. Thể tánh của nó là thiện căn vô tham (alobha) chứ không phải bất tịnh quán. Loại giải thoát này có sở duyên là một sự vật được quán sát là khả ái, là thiện; vì thế nó có hành tướng tịnh (śubha).

Ba loại giải thoát trên, cùng với các pháp tương ưng, đều có thể tánh là năm uẩn.

Bốn loại giải thoát kế tiếp đều là bốn Vô sắc thiện (śubha), tức tịnh (śuddhaka) hoặc vô lậu, và đều thuộc về định; chứ không phải loại Vô sắc sinh khởi vào lúc mạng chung.

Các luận sư khác cho rằng các tâm tâm sở do dị thực khởi - ở các chúng sinh sinh ở Vô sắc giới - cũng thuộc loại “tán loạn”.

Tên gọi “giải thoát” cũng được dùng để chỉ cho các Giải thoát đạo (vimuktimārga) ở các giai đoạn cận phần của các định Vô sắc (ārūpyasāmantakasamāpatti); nhưng không chỉ cho các Vô gián đạo (ānantaryamārga) của các cận phần nói trên bởi vì chúng có sở duyên là một địa thấp hơn đã được từ bỏ, trong khi các loại giải thoát được gọi tên như vậy là vì chúng quay lưng với địa thấp hơn (adharabhūmivaimukhyāt).

Diệt thọ tướng định là loại giải thoát thứ tám. Trước đây đã từng giải thích về loại định này. Sở dĩ định này có tên là “giải thoát” bởi vì nó quay lưng với tướng (saṃjñā) và thọ; hoặc vì nó quay lưng với tất cả các duyên.

Có luận sư khác cho rằng tám loại giải thoát này có tên là “giải thoát” (vimokṣas) bởi vì chúng thoát khỏi các chương ngại đối với định.

Diệt tận định hiện khởi (saṃmukhībhāva) theo sau một tâm vi tế - vi tế.

Tâm ở Hữu đẳng (Phi tướng Phi phi tướng xứ) - là nơi hành giả hiện khởi diệt tận định - vốn thuộc loại vi tế so với tất cả các tâm tương ưng với tướng. Loại tâm “nhập vào diệt tướng định” lại còn vi tế hơn nữa nên gọi là “vi vi” (sūkṣmasūkṣma).

Diệt tận định chấm dứt khi có hiện khởi một tâm tịnh thuộc về địa của Hữu đẳng (đệ tứ Vô sắc), tức là địa của chính loại định này, hoặc một tâm thánh (ārya), tức vô lậu, thuộc về địa của đệ tam Vô sắc. Như vậy, khi nhập diệt tận định là một tâm hữu lậu; và khi xuất định là một tâm hữu lậu hoặc vô lậu.

(Hỏi) Cảnh sở duyên của các giải thoát là gì?

(Đáp) Ba giải thoát đầu có cảnh là sắc (rūpa) của Dục giới. Đối với hai giải thoát đầu là loại sắc đáng ghét (amanojñā, bất khả ý); đối với giải thoát thứ ba là loại sắc đáng ưa.

Các giải thoát thuộc Vô sắc có cảnh là khổ thuộc về địa của các giải thoát này và một địa thấp hơn, là tập và diệt của khổ này, là toàn bộ loại trí (anvayañāna), tức, phi trạch diệt (apratisaṃkhyānirodha) và hư không (ākāśe).

(Hỏi) Ở trên nói rằng giải thoát đầu tiên thuộc về hai tĩnh lự đầu tiên, nhưng giải thoát thứ ba lại thuộc về đệ tứ tĩnh lự. Tại sao không có loại giải thoát ở đệ tam tĩnh lự?

(Đáp) Bởi vì ở đệ nhị tĩnh lự không có các thân thức (kāyikavijñāna) cho nên không có sự đam trước hiển sắc (varṇarāga) ở địa của tĩnh lự này [tức là loại đam trước lẽ ra phải được ngăn cản (pratipakṣilavya) ở đệ tam tĩnh lự]; bởi vì đệ tam tĩnh lự bị diệu lạc làm cho lay động.

(Hỏi) Nếu không có sự đam trước hiển sắc thuộc về địa của đệ tam tĩnh lự thì hành giả có mục đích gì khi hiện khởi loại giải thoát thứ ba [tức sự quán sát một sắc khả ý]?

(Đáp) Bởi vì hành giả muốn làm phần chân tinh thần vốn đã bị bất tịnh quán làm cho buồn nản; hoặc vì hành giả muốn xem (jijñāsārtham) mình có thành công hay không: Hành giả tự hỏi không biết hai loại giải thoát đầu tiên có được tu tập viên mãn hay không. Nếu trong khi quán sát một cảnh khả ý (tĩnh tướng) (đệ tam giải thoát) mà không khởi dục (kleśa) thì hai giải thoát đầu tiên đã viên mãn. Thật ra, hành giả tu tập các loại giải thoát, các loại thắng xú (abhibhvāyatanas), v.v. và vì hai mục đích: (1) cách xa các phiền não; (2) đắc được lực tự tại đối với định (samāpattivaśitva). Sự tự tại này có quả là sự sinh khởi (abhinirhāra) các công đức (guṇa) như vô tránh (araṇā), v.v. và các thần thông của thánh giả (ārya ṛddhi): Nhờ vào năng lực thần thông này mà thánh giả có thể chuyển hóa hoặc làm cho sự vật đình trụ (vastupariṇāma, adhiṣṭhāna), xả bỏ thọ mạng (āyurutsarga), v.v..

(Hỏi) Tại sao kinh chỉ nói đến “thân tác chứng” (kāyena sāksātkr̥tvā) ở hai loại giải thoát thứ ba và thứ tám?

(Đáp) Vì tính chất thù thắng của chúng và vì chúng xảy ra ở địa cuối cùng của hai giới.

(Hỏi) Thắng xú (abhibhvyātanas) là gì?

Tụng đáp:

勝處有八種  
次二如第二

二如初解脫  
後四如第三。

[Có tám loại thắng xú: Hai loại như sơ giải thoát;

Hai loại kể như đệ nhị giải thoát;

Bốn loại cuối như đệ tam giải thoát.]

Luận: Thắng xứ có tám loại: (1) Có tướng về sắc ở trong, quán sát sắc ở ngoài ít (nội hữu sắc tướng quán ngoại sắc thiểu); (2) có tướng về sắc ở trong, quán sát sắc ở ngoài nhiều (nội hữu sắc tướng quán ngoại sắc đa); (3) không có tướng về sắc ở trong, quán sát sắc ở ngoài ít (nội vô sắc tướng quán ngoại sắc thiểu); (4) không có tướng ở trong, quán sát sắc ở ngoài nhiều (nội vô sắc tướng quán ngoại sắc đa); (5 - 8) không có tướng về sắc ở trong, quán sát các sắc xanh, vàng, đỏ, trắng ở ngoài.

Trong tám thắng xứ, hai thắng xứ đầu tiên giống như loại giải thoát đầu tiên. Thắng xứ thứ ba và thứ tư giống như loại giải thoát thứ hai; bốn thắng xứ cuối cùng giống như loại giải thoát thứ ba.

(Hỏi) Giải thoát và thắng xứ khác nhau như thế nào?

(Đáp) Đối với loại thứ nhất, chỉ có sự giải thoát (vimokṣamātra); đối với loại thứ hai là sự chế phục cảnh sở duyên (ālambanābhibhāvana). Sự chế phục này bao gồm sự quán cảnh tùy theo ý muốn (yatheṣṭamadhimokṣaḥ) và không có các phiền não do cảnh sinh khởi (kleśanutpatti).

(Hỏi) Biến xứ (kṛtsnāyatanas) là gì?

Tụng đáp:

遍處有十種  
後二淨無色

八如淨解脫  
緣自地四蘊。

[Có mười loại biến xứ: Tám loại như tịnh giải thoát.

Hai loại cuối là tịnh và Vô sắc;

Duyên bốn uẩn thuộc tự địa.]



Luận: Có mười loại biến xứ. Sở dĩ gọi là “biến” (kṛtsna) bởi vì chúng bao hàm toàn bộ các cảnh sở duyên của chúng. Nói “có mười loại” là chỉ cho toàn bộ đất, nước, lửa, gió, xanh, vàng, đỏ, trắng; cộng thêm hai Vô biên xứ (ānantyāyatanas) của không và thức (vijñāna) (tức cõi Vô sắc thứ nhất và thứ hai).

Tám biến xứ đầu tiên có tự tánh là thiện căn vô tham (alobha); và có ngũ uẩn làm pháp trợ bạn. Chúng được khởi bởi một hành giả đang nhập đệ tứ tĩnh lự và có sắc xứ (rūpāyatana; khả kiến sắc) Dục giới làm cảnh sở duyên. Tuy nhiên có nhiều ý kiến khác nhau: Có luận sư cho rằng loại thứ tư là phong biến xứ (vāyukṛtsnāyatana) duyên một loại xúc gọi là phong giới (vāyudhātu); có luận sư lại nghĩ rằng bốn biến xứ đầu tiên duyên xúc nhưng bốn loại cuối cùng lại duyên sắc.

Hai biến xứ cuối cùng là định tịnh (śuddhaka) thuộc Vô sắc; cảnh sở duyên của chúng là bốn uẩn thuộc về địa (tức cõi Vô sắc thứ nhất và thứ hai) của chúng.

Tám thắng xứ (abhibhvāyatanas) lấy tám giải thoát làm “lối vào” (prāveśika); và mười biến xứ lại lấy tám thắng xứ làm “lối vào” bởi vì các loại khởi sau đều thù thắng hơn các loại khởi trước (uttarottaraviśiṣṭatvāt).

(Hỏi) Tất cả các công đức của các loại giải thoát, v.v. đặc được như thế nào và nương vào cái gì để khởi?

Tụng đáp:

滅定如先辯  
無色依三界

餘皆通二得  
餘唯人趣起。

[Diệt định như đã nói ở trước;

Các loại còn lại đều đặc được nhờ hai cách.

Vô sắc nương tam giới;

Còn lại chỉ khởi ở cõi người.]

Luận: Tất cả các công đức (guṇa) đều có sở y (āśraya) là chuỗi tâm tương tục của dị sinh hoặc thánh giả, ngoại trừ Diệt giải thoát (nirodhavimokṣa) chỉ có thể khởi ở thánh giả.

Diệt tận định đã được nói đến ở trước; các công đức khác đặc được do ly nhiễm (vairāgya) hoặc gia hành (prayoga) tùy theo chúng đã từng được thường xuyên tu tập hay không.

Các giải thoát và biến xứ thuộc Vô sắc giới được tu tập bởi chúng sinh ở cả ba giới; nhưng chỉ có con người mới có thể tu tập các loại định khác - ba giải thoát, tám thắng xứ, tám biến xứ - bởi vì các loại định này sinh khởi nhờ vào hiệu quả của sự giáo huấn (upadeśa-sāmarthyotpādāt).

(Hỏi) Nếu vậy, chúng sinh sinh ở các địa thuộc Sắc giới và Vô sắc giới làm sao có thể khởi các loại định thuộc về tĩnh lự và Vô sắc cao hơn địa họ đang ở?

Tụng đáp:

二界由因業	能起無色定
色界起靜慮	亦由法爾力。

[Hai giới nhờ nhân, nghiệp,

Nên khởi định Vô sắc;

Sắc giới khởi tĩnh lự

Còn do lực của pháp tánh.]

Luận: Ở Sắc giới và ở các địa thấp hơn của Vô sắc giới thì các định của Vô sắc, hoặc các định cao hơn của Vô sắc sinh khởi nhờ vào lực của nhân: Trong đời trước đó, các định này đã được tu tập rất gần và rất mạnh. Chúng cũng sinh khởi nhờ vào lực của nghiệp, tức nhờ vào loại quả báo “dị thực” sắc được chiêu cảm thuộc loại “thuận hậu thọ”, bao gồm một địa dị thực (tức địa do nghiệp chiêu cảm) cao hơn địa (Sắc giới hoặc các địa thấp hơn của Vô sắc giới) mà hành giả đã sinh ra ở đó. Bởi vì người nào không xả ly một địa thấp hơn thì không thể tái sinh vào một địa cao hơn.

Chúng sinh sinh vào một tầng thấp hơn thuộc Sắc giới có thể khởi các tĩn lực cao hơn tầng mà họ đã sinh ra nhờ vào hai lực đã nói ở trên. Và vào thời kỳ thế giới sắp bị hủy hoại thì lại nhờ vào lực của pháp tánh (dharmatā; pháp nhĩ lực). Vào thời kỳ này, tất cả chúng sinh thuộc các địa thấp hơn có thể khởi các tĩn lực cao hơn bởi vì năng lực của các thiện pháp rất tăng thịnh.

(Hỏi) thiện pháp của Thế tôn sẽ tồn tại bao lâu - tức là thời kỳ mà các loại pháp môn này có thể được liễu giải và nhìn thấy rõ ràng?

Tụng đáp:

佛正法有二	謂教證為體
有持說行者	此便住世間

[Chánh pháp của phật có hai loại

Là giáo và chứng.

Nếu còn có người hộ trì bằng sự thuyết giảng và thực hành

Thì còn trụ ở thế gian.]

Luận: thiện pháp của Thế tôn có hai phần là Giáo (āgama) và Chứng (adhigama).

Giáo, tức là các lời dạy, như kinh (sūtra), luật (vinaya; điều phục) và luận (abhidharma, đối pháp).

Chứng [tức là thánh tánh]; tức là các pháp (dharmas) phụ trợ cho Bồ-đề (bodhipāṅśikadharmas) được tu tập bởi các thánh giả của ba thừa, là các quả của đời sống tu hành đắc được ở ba thừa (Sa-môn quả). Đó là hai loại thiện pháp của Thế tôn.

Người nào thuyết giảng thiện pháp như kinh, v.v., tức đã hộ trì phần Giáo (āgama) của thiện pháp này. Người nào tu tập hoặc chứng đắc thiện pháp như các Bồ-đề phần pháp, v.v., tức đã hộ trì phần Chứng (adhigama) của thiện pháp này. Chừng nào những người nói trên còn ở trên thế gian thì thiện pháp vẫn còn tồn tại.

Kinh (Saṃyutta, 25, 20) đã nói một cách tổng quát rằng thiện pháp tồn tại một ngàn năm sau khi phật nhập Niết-bàn. Người ta giải thích rằng con số này nhằm chỉ cho phần chứng pháp nhưng phần giáo pháp thì tồn tại lâu hơn.

(Hỏi) Luận này (Abhidharmakośa) dựa theo A-tỳ-đạt-ma (Abhidharma; Luận tạng) và bao hàm ý nghĩa của A-tỳ-đạt-ma. [Bởi vì có nhiều cách giải thích A-tỳ-đạt-ma]: Theo luận này, A-tỳ-đạt-ma (Đối pháp) được giải thích theo những lý lẽ nào?

Tụng đáp:

迦濕彌羅議理成  
少有貶量為我失

我多依彼釋對法  
判法正理在牟尼.

[Đối pháp được thiết lập qua các giải thích của Tỳ-bà-sa ở Kaśmīr

Nói chung đó là những gì tôi đã giải thích.

Nếu ở đây có những chú giải không chính xác

Thì đó là lỗi “không thể tránh khỏi” của chúng tôi;

Bởi vì chỉ có các Mâu-ni mới có quyền giải thích chánh pháp.]

Luận: Nói chung, luận Đối pháp (Abhidharma) này đã được tôi nói ra và được lập thành theo sự diễn giải của các luận sư Tỳ-bà-sa (Vibhāṣikas). Trong đó những gì bị hiểu sai lệch thì chính là lỗi của tôi: Để giải thích được chánh pháp, chỉ có chư phật và những người con của đức phật mới có thẩm quyền.

Đại sư, con mắt của thế gian, đã khép lại, những người chứng thực, nói chung, đã không còn; thánh giáo đã bị làm cho hỗn loạn bởi những người không nhìn thấy sự thật, những người có những suy nghĩ hạ tiện, tách rời chánh giáo, không được câu thúc.

Bởi vì những người tự thân liễu ngộ đã đi vào sự tịch tĩnh cao diệu, và sự hộ trì thánh giáo của những người này cũng như vậy: Thế gian không còn người gìn giữ. Các sự mê hoặc, vốn hủy hoại công đức, giờ đây đã hoàn toàn tự do.

Khi thấy được chánh pháp của Mâu-ni đang thở hơi cuối cùng, và đây chính là giờ phút thịnh hành của các mê hoặc thì những ai mong cầu giải thoát cần phải chuyên cần tinh tấn.

---o0o---

## **Chương 09 - Phá Chấp Ngã**

### *Phần 29*

(Hỏi) Như vậy có phải ngoài chánh pháp này ra sẽ không có sự giải thoát nào bằng cách dựa vào các giáo thuyết sao?

(Đáp) Không thể có sự giải thoát nào khác; bởi vì các giáo thuyết khác đều bị mê loạn bởi sự sai lầm về “ngã”. Cái “ngã” mà các giáo thuyết khác nhận thức không phải là một sự diễn tả mang tính tỷ dụ về chuỗi tương tục của các uẩn (skandhasamāna), mà là một cái “ngã” có thực chất tách rời với các uẩn. Qua sức mạnh của lòng tin vào “ngã” đã nảy sinh các phiền não; và tiếp theo đó là sự quay vòng của tam hữu, hay vòng tròn của tam giới; và sự giải thoát đã không thể nào có được.

(Hỏi) Làm sao biết được danh xưng về “ngã” chỉ là một chuỗi tương tục các uẩn, và không có một cái “ngã” thật sự hiện hữu.

(Đáp) Bởi vì không có bằng chứng nào lập thành sự hiện hữu của một cái “ngã” nằm ngoài các uẩn, không có một chứng cứ hiển nhiên (hiện lượng) hoặc do suy luận (tỷ lượng) nào cả. Nếu “ngã” là một thực thể biệt lập giống như các thực thể khác thì nó phải được đạt đến bằng hiện lượng cũng giống như tất cả các cảnh của năm thức thân và ý thức; hoặc phải được đạt đến bằng tỷ lượng giống như năm sắc căn vốn là loại sắc vi tế.

Năm sắc căn này thật sự đã được tri nhận bằng tỷ lượng. Trên thế gian, người ta đã thừa nhận rằng mặc dù đã có sự hiện hữu của các duyên chung nhưng quả vẫn không khởi nếu như không có các duyên riêng (biệt duyên): Muốn cho mầm mống nảy sinh, không phải chỉ có nước, đất, sức người, mà còn phải có hạt giống. Đối với các duyên chung - như sự có mặt của ngoại cảnh, tác ý, v.v. - cũng thế: Cho dù chúng sinh khởi đi nữa thì người mù và điếc vẫn không thể thấy và nghe, trong lúc những người không mù không điếc vẫn thấy vẫn nghe. Trường hợp thứ nhất đều thiếu, nhưng trường hợp thứ hai lại đủ các biệt duyên của nhãn thức hoặc nhĩ thức: Đó chính là các

căn, tức các sắc căn được tạo thành bởi một loại sắc không thể nhìn thấy rất vi tế và chỉ được tri nhận nhờ vào tỷ lượng.

Đối với cái “ngã” tách rời các uẩn đều không được tri nhận qua hiện lượng cũng như tỷ lượng, cho nên chúng ta biết rằng một cái “ngã” thật sự không hề hiện hữu.

(Hỏi) Độc tử bộ (Vātsīputrīya) thật sự có thừa nhận một “bổ-đặc-già-la” (pudgala) không đồng nhất với các uẩn và cũng không khác với các uẩn?

(Đáp) Chúng ta cần xét xem “bổ-đặc-già-la” có hiện hữu như một thực thể (dravyatas) hay chỉ như một danh xưng (prajñāptitas, giả lập). Nếu hiện hữu biệt lập hoặc tự thân hiện hữu giống như màu sắc và âm thanh thì “bổ-đặc-già-la” sẽ hiện hữu như một thực thể. Nếu “bổ-đặc-già-la” chỉ là một sự tập hợp giống như sữa thì chúng là giả lập.

(Độc tử bộ) Thừa nhận là thực hay giả thì có gì sai?

(Đáp) Nếu “bổ-đặc-già-la” là một thực thể thì nó sẽ khác với các uẩn, bởi vì nó có thể tách riêng, cũng giống như các uẩn đều khác biệt nhau; hoặc nó sẽ được sinh khởi bởi các nhân [và như vậy sẽ không thường hằng như các ông nói và các ông phải kể ra các nhân này]; hoặc nó sẽ là pháp vô vi (asmskṛta); và như vậy sẽ giống với kiến chấp của ngoại đạo (tīrthikadr̥ṣṭiprasangah); hơn nữa nếu là vô vi thì “bổ-đặc-già-la” sẽ không có tác dụng (niḥprayojanatva). Vì thế thật vô ích để tin rằng “bổ-đặc-già-la” là một thực thể. Nhưng nếu thú nhận rằng “bổ-đặc-già-la” chỉ là giả danh thì các ông phải vứt bỏ luận thuyết của mình đi và đứng về lập luận của chúng tôi.

(Độc tử bộ) Tôi nói rằng có “bổ-đặc-già-la”; nhưng tôi không nói rằng nó là một thực thể; tôi cũng không nói rằng nó chỉ hiện hữu như là một danh xưng của các uẩn: Theo tôi, danh xưng “bổ-đặc-già-la” có được là vì “có quan hệ đến (i)” các uẩn hiện tại (skandhān upādāya), ở bên trong và có chấp thọ.

(Luận chủ) Câu trả lời thật quá mơ hồ (andhavadāna)! Câu nói “có liên quan đến” có nghĩa là gì? Nếu các ông giải thích “nếu nắm bắt các uẩn” (skandhān upādāya, nắm chư uẩn) là “duyên các uẩn” (skandhān ālambya) (ālambya = gr̥hītvā, apeksya), thì các ông sẽ phải nói: “Danh xưng “bổ-đặc-già-la” có được là vì nắm các uẩn làm cảnh sở duyên”; tức lại thừa nhận rằng “bổ-đặc-già-la” là một danh xưng để chỉ cho các uẩn; cũng giống như có được danh từ “sữa” là vì lấy các thành phần của sữa như màu sắc, v.v., làm cảnh sở duyên. Nếu các ông giải thích “nắm các uẩn” là “vì có các uẩn”

(skandhān pratītya, nhân chur uẩn) thì kết quả cũng giống như trên: Tức các ông đã thực sự thừa nhận chính các uẩn là nhân (pratyaya) của tên gọi “bồ-đặc-già-la”.

(Độc tử bộ) Đó không phải là cách hiểu của chúng tôi về “bồ-đặc-già-la” và các quan hệ của nó với các uẩn; mà chúng tôi hiểu giống như cách thế gian thường hiểu về lửa và các quan hệ của nó đối với củi. Thế gian biết có lửa là nhờ có quan hệ đến củi (indhanam upādāya, y tân). Họ biết rằng không thể có lửa nằm ngoài củi; họ tin rằng lửa không đồng nhất với củi và cũng không khác củi; nếu lửa khác với củi thì củi sẽ không bao giờ nóng; nếu lửa với củi là một thì “cái được đốt cháy” (sở thiêu) sẽ là “cái có khả năng đốt cháy” (năng thiêu). Đối với “bồ-đặc-già-la” cũng thế: Chúng tôi không thể biết được “bồ-đặc-già-la” nếu có tách rời các uẩn; chúng tôi cho rằng “bồ-đặc-già-la” không phải là một với uẩn, cũng không phải là khác; nếu khác với uẩn thì nó sẽ thường hằng (śāsvara) và như vậy sẽ là pháp vô vi; nếu nó là một với uẩn thì sẽ bị đoạn diệt (uccheda).

(Luận chủ) Ông hãy nói rõ về lửa và củi để tôi có thể hiểu rõ hơn ý nghĩa của câu nói: “Lửa có quan hệ đến củi”.

(Độc tử bộ) Tôi sẽ nói gì nữa với ông? Cái được đốt cháy chính là củi và cái có khả năng đốt cháy chính là lửa; nếu ông cần có câu trả lời, thì đó chính là câu trả lời.

(Luận chủ) Nhưng đúng là tôi muốn biết thật chính xác sự vật được gọi là “cái được đốt cháy” là cái gì? Và sự vật được gọi là “cái có khả năng đốt cháy” là cái gì.

(Độc tử bộ) Trên thế gian, vật để đốt cháy không bốc lửa, cây gỗ được gọi là vật được đốt cháy; vật có tác dụng đốt cháy, sáng rực, rất nóng, bốc lửa, được gọi là vật đốt cháy, là lửa. Nhờ có vật đốt cháy này, tức nhờ có lửa, nên chuỗi tương tục tạo thành vật được đốt cháy mới bắt lửa (idhyate = dīpyate), mới biến thành tro (dahyate = bhasmīkriyate); nhờ có lửa nên mỗi một sát-na hiện hữu của chuỗi tương tục của vật được đốt cháy mới khác với sát-na trước đó. Lửa và củi đều được tạo thành bởi tám chất; nhưng lửa sinh là do (pratītya) có củi, cũng giống như sữa chua và giấm có được là nhờ sữa và rượu. Chính vì thế mà thế gian đều nói rằng lửa có được là vì “có quan hệ với” (upādāya) củi.

(Luận chủ) Nếu vậy, lửa sẽ khác với củi bởi vì thời khoảng của chúng khác nhau (bhinnakāla): Củi có trước, sau đó mới có lửa. Nếu “bồ-đặc-già-la” của

các ông hiện hữu là nhờ có quan hệ với các uẩn giống như lửa có quan hệ với củi thì “bồ-đặc-già-la” sẽ khác với uẩn và thành ra vô thường (anityaś ca prāpnoti).

(Độc tử bộ) Trong vật bốc cháy là gỗ, v.v. có một chất làm vật tiếp xúc là hơi nóng (uṣman), và hơi nóng này chính là lửa; trong khi các chất khác đều là củi. Vì thế nhận xét của ông cho rằng củi có trước là không hợp lý.

(Luận chủ) Nếu vậy, lửa và củi mặc dù sinh cùng thời nhưng lại là những sự vật khác nhau (lakṣaṇabhedāt) bởi vì chúng có những tính chất khác nhau. Ý nghĩa mà các ông gán ghép cho nhóm từ “có quan hệ với” vẫn chưa được giải thích. Nếu lửa và củi sinh cùng thời thì làm sao có thể nói rằng lửa hiện hữu là nhờ có quan hệ với củi? Nếu lửa đã là một trong những chất của vật bất lửa thì sẽ không có nhân là củi - vốn là các chất khác của cùng vật đang được nói đến - bởi vì tất cả các chất sẽ sinh khởi cùng thời từ nhân riêng của mỗi một chất. Càng không thể nói rằng danh từ “lửa” lấy củi làm nhân bởi vì danh xưng này chỉ dùng cho vật tiếp xúc là hơi nóng.

(Độc tử bộ) Câu nói “lửa có quan hệ với củi” nên được hiểu theo nghĩa lửa cùng hiện hữu với củi (sahabhāva) hoặc lửa lấy củi làm nơi nương tựa (āśraya).

(Luận chủ) Nói như vậy cũng có nghĩa là “bồ-đặc-già-la” cùng hiện hữu với uẩn hoặc “bồ-đặc-già-la” lấy uẩn làm sở y: Như vậy tức thừa nhận “bồ-đặc-già-la” khác với uẩn. Và đứng về mặt lý luận thì rõ ràng là “bồ-đặc-già-la” sẽ không hiện hữu nếu không có uẩn; cũng giống như lửa sẽ không hiện hữu nếu không có củi. Các ông không thừa nhận các kết luận này vì thế giải thích của các ông mới trở nên phi lý.

Ở đây Độc tử bộ vẫn tự đưa ra vấn nạn: “Nếu lửa khác với củi thì lẽ ra củi đã không nóng”.

Chúng tôi muốn hỏi lại họ rằng “thê của nóng” (nhiệt) là gì? Nếu họ giải thích “nóng” chính là hơi nóng (noān) được tiếp xúc [tức là lửa] như đã nói đến ở trên, thì củi sẽ không nóng [bởi vì củi là vật bất lửa chứ không thể là hơi nóng được tiếp xúc]. Nếu họ cho rằng những gì tương ứng với hơi nóng đều được gọi là “nóng” [tức nếu họ thừa nhận rằng củi được gọi là nóng là do củi tương ứng với hơi nóng] thì như vậy các sự vật khác nhau [của hơi nóng] cũng đều được gọi là nóng: “lửa” chỉ là tên gọi của hơi nóng được tiếp xúc này; và tất cả những gì tương ứng với loại được tiếp xúc này cũng đều



được gọi là “nóng”. Nếu suy nghĩ như vậy tức đã thú nhận rằng củi được gọi tên là nóng cho dù khác với lửa hoặc hơi nóng được tiếp xúc.

(Độc tử bộ) Vì gỗ bắt lửa nên gọi nó là củi và cũng có thể gọi nó là lửa.

(Luận chủ) Vậy thì các ông hãy giải thích ý nghĩa mà các ông đã gán ghép cho câu nói “lửa có được là vì có quan hệ với củi”! “bổ-đặc-già-la” [tức cái “có quan hệ với” (upādāya, y)] lẽ ra sẽ đồng nhất với uẩn [tức cái “được quan hệ với”] và không có lập luận nào có thể chứng minh chúng không đồng nhất với nhau. Chủ trương của Độc tử bộ cho rằng “bổ-đặc-già-la” hiện hữu nhờ có quan hệ với các uẩn cũng giống như lửa có quan hệ với củi là một chủ trương không thể được lập thành một cách hợp lý cho dù có đưa ra bất kỳ một giả thiết nào đi nữa.

Độc tử bộ cho rằng không thể nói (avaktavya, bất khả thuyết) “bổ-đặc-già-la” cùng với các uẩn là đồng nhất hay không đồng nhất. Nếu vậy, Độc tử bộ làm thế nào để phân biệt “năm nhóm các sự vật được tri nhận (pañcavidham jñeyam; nhĩ diễm)” là (1-3) các sự vật thuộc hữu vi ( ) hoặc nói cách khác, là các sự vật quá khứ, hiện tại, vị lai; (4) các sự vật thuộc vô vi (asmskṛta) và (5) các sự vật không thể nói đến [hay “bổ-đặc-già-la”]? Nếu phân chia như trên thì “bổ-đặc-già-la” cũng phải thuộc về nhóm “không thể nói”; nhưng nếu đã là “không thể nói” thì ta không thể nói rằng nó là nhóm thứ năm hay không phải là nhóm thứ năm.

Chúng ta hãy xét xem từ ngữ “bổ-đặc-già-la” căn cứ vào cái gì. Nếu căn cứ vào uẩn thì “bổ-đặc-già-la” chỉ hiện hữu như là giả danh (prajñaptisat) bởi vì từ ngữ này dựa vào các uẩn chứ không phải dựa vào một “bổ-đặc-già-la”. Nếu dựa vào một “bổ-đặc-già-la”, tại sao Độc tử bộ lại nói với chúng ta rằng giả danh “bổ-đặc-già-la” “có quan hệ đến uẩn”? Lẽ ra họ phải nói: “Có quan hệ đến “bổ-đặc-già-la””. Tuy nhiên, họ thực sự không cho rằng “bổ-đặc-già-la” được lập thành là vì có quan hệ đến “bổ-đặc-già-la”. Vì thế “bổ-đặc-già-la” chỉ còn là một tên gọi giả lập của các uẩn.

(Độc tử bộ) Có thể nhận biết được bổ-đặc-già-la khi có sự hiện hữu của các uẩn (satsu skandheṣu); đó là lý do tại sao chúng tôi nói rằng “bổ-đặc-già-la” có quan hệ đến các uẩn.

(Luận chủ) Nhưng hiển sắc vẫn có thể được nhận biết khi có các nhân khác nhau như mắt, ánh sáng, v.v.; như vậy, có thể kết luận là danh xưng “hiển sắc” cũng “có quan hệ đến các nhân” sao?

Một điểm khác nữa là “bồ-đặc-già-la” được nhận biết bởi loại thức nào trong sáu thức - tức nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức hay ý thức.

(Độc tử bộ) Bởi cả sáu thức. Khi nhãn thức nhận biết về hiển sắc và hình sắc (= thân) thì kể đó nó sẽ nhận biết được “bồ-đặc-già-la”; vì thế chúng tôi có thể nói rằng nhãn thức tri nhận “bồ-đặc-già-la”. Nhưng quan hệ với “bồ-đặc-già-la” với hiển sắc và hình sắc là đồng nhất hay dị biệt thì không thể quyết định được. Đối với các thức khác cũng vậy: Khi ý thức tri nhận các pháp (dharmas = tâm, tâm sở) thì kể đó nó sẽ phân biệt được “bồ-đặc-già-la”: Như vậy “bồ-đặc-già-la” vẫn được ý thức tri nhận, tuy nhiên quan hệ của nó với tâm và các tâm sở thì không thể xác định được.

Giải thích này cũng cho thấy rằng “bồ-đặc-già-la” chỉ hiện hữu như một giả danh, giống hệt như trường hợp của sữa. Khi nhãn thức nhận biết hiển sắc của sữa thì kể đó nó sẽ phân biệt được sữa: Như vậy sữa được nhãn thức tri nhận và ta không thể nói rằng sữa cùng với hiển sắc là một hay khác. Đối với mùi, vị và sự tiếp xúc cũng thế: Thân thức tri nhận vật được tiếp xúc; từ đó là cái biết về sữa; như vậy sữa được tri nhận bởi thân thức mà không thể nói rằng sữa với vật được tiếp xúc này là một hay khác. Thật ra sữa không thể là bốn điều trên: Vì thế nó không phải là màu, mùi, vị và sự tiếp xúc; mặt khác, ta không thể nghĩ rằng sữa không được tạo thành bởi bốn điều này. Kết luận phải được thừa nhận là: Đối với một tập hợp của các uẩn, ta đã giả gọi đó là “bồ-đặc-già-la”, cũng giống như tên gọi “sữa” nhằm chỉ cho một sự kết hợp của màu sắc, mùi, vị, v.v.. Tất cả đều là giả danh mà không có thực thể.

Ngoài ra, các ông muốn ám chỉ điều gì khi nói: “Khi nhãn thức tri nhận hiển sắc và hình sắc thì kể đó nó phân biệt “bồ-đặc-già-la”? Có phải các ông muốn nói rằng hiển sắc và hình sắc là nhân của sự tri nhận (upalabdhi) về “bồ-đặc-già-la”? Hay sự tri nhận về hiển sắc - hình sắc và “bồ-đặc-già-la” xảy ra cùng một lúc?

Nếu Độc tử bộ trả lời rằng hiển sắc và hình sắc là nhân của sự tri nhận về “bồ-đặc-già-la” - và trong khi đó ta không thể nói rằng “bồ-đặc-già-la” khác với hiển sắc và hình sắc - thì các duyên và nhân của sự tri nhận về hiển sắc, mắt, ánh sáng, tác ý, sẽ không còn khác với hiển sắc.

Nếu Độc tử bộ trả lời rằng “bồ-đặc-già-la” được tri nhận cùng lúc với hiển sắc và hình sắc thì chúng tôi xin hỏi rằng người ta tri nhận được “bồ-đặc-

già-la” nhờ dựa vào loại công năng mà người ta đã tri nhận hiển sắc và hình sắc hay là một loại công năng khác.

Nếu theo trường hợp đầu thì “bổ-đặc-già-la” chỉ là hiển sắc và hình sắc; và giả danh “bổ-đặc-già-la” chỉ duyên hiển sắc và hình sắc. Như vậy, không thể nào phân biệt được: “cái này là hiển sắc và hình sắc; cái kia là “bổ-đặc-già-la””. Và nếu không có sự phân biệt này thì làm sao chứng minh rằng có hiển sắc và “bổ-đặc-già-la”? Sự hiện hữu của “bổ-đặc-già-la” chỉ có thể được lập thành nhờ vào sự phân biệt này.

Nếu theo trường hợp sau thì thời gian của hai sự tri nhận này khác nhau, “bổ-đặc-già-la” sẽ khác với hiển sắc và hình sắc giống như vàng thì khác với xanh, cái trước khác với cái sau.

Đối với các uẩn khác cũng được hiểu như thế.

(Độc tử bộ) Sự tri nhận về “bổ-đặc-già-la” không đồng nhất cũng không dị biệt với sự tri nhận về hiển sắc và hình sắc, cũng giống như ta không thể nói rằng “bổ-đặc-già-la” là cùng một sự vật với hiển sắc-hình sắc và cũng không thể nói là khác với hiển sắc - hình sắc.

(Luận chủ) Với quan điểm như trên, bắt buộc các ông phải nói rằng sự tri nhận về “bổ-đặc-già-la”, vì “không thể giải thích được” (bất khả thuyết), cho nên không thể tạo thành một phần của nhóm “pháp hữu vi”; tuy nhiên các ông lại không thể chấp nhận cách giải thích này bởi vì các ông vốn chủ trương tất cả mọi sự tri nhận (năng liễu) đều thuộc về hữu vi.

Nếu “bổ-đặc-già-la” là một thực thể mà ta không thể xác định đó là sắc (sắc uẩn) hay không phải sắc (thọ uẩn, v.v.) thì tại sao Thế tôn lại nói: “Sắc và các uẩn khác đều không phải là “ngã”?”

Các ông nói rằng “bổ-đặc-già-la” được đạt đến bằng nhãn thức. Như vậy nhãn thức này sinh khởi nhờ dựa vào nhân duyên là hiển sắc - hình sắc, là “bổ-đặc-già-la” hay cả hai? Nếu theo trường hợp thứ nhất (tức dựa vào hiển sắc và hình sắc, thì ta không thể cho rằng loại thức này nhận biết được (upatambh) “bổ-đặc-già-la”, bởi vì “bổ-đặc-già-la” không phải là cảnh sở duyên (ālambana) của loại thức này; trong trường hợp của thanh, v.v., cũng vậy. Thật ra, tất cả các thức sinh khởi nhờ vào một sự vật nào đó làm duyên (pratraya) đều lấy sự vật này làm sở duyên duyên (ālambanapratraya): “bổ-đặc-già-la”, vì không phải là duyên của nhãn thức, cho nên không thể là cảnh sở duyên. Vì thế nhãn thức không tri nhận “bổ-đặc-già-la”. Nếu theo

hai trường hợp sau thì đều trái với khế kinh. Khế kinh nói rằng nhãn thức sinh khởi nhờ có hai sự vật là nhãn và hiển sắc - hình sắc. Kinh (Samyukta, 9, 6) nói: “Này các Bí-sô, nhãn thức sinh khởi nhờ có nhãn làm nhân (hetu) và hiển sắc - hình sắc làm duyên (pratyaya = ālambanapratyaya). Tất cả nhãn thức đều nương vào nhãn và hiển sắc - hình sắc.”

Nếu “bồ-đặc-già-la” là nhân của nhãn thức tức sẽ không thường hằng (anitya), bởi vì kinh nói: “Tất cả các nhân, tất cả các duyên sinh khởi thức đều vô thường”.

(Độc tử bộ) Như vậy chúng ta phải thừa nhận rằng “bồ-đặc-già-la” không phải là cảnh sở duyên, không phải là sở duyên duyên của thức (vijñāna).

(Luận chủ) đúng như vậy; tuy nhiên, lúc đó sẽ không thể phân biệt (vijñeya) được cảnh sở duyên của thức; và nếu không thể phân biệt thì cũng sẽ không thể biết (jñeya) cảnh được tri nhận (jñāna); và nếu không biết được thì làm thế nào có thể chứng minh “bồ-đặc-già-la” hiện hữu? Nếu không thể chứng minh “bồ-đặc-già-la” hiện hữu thì chủ trương của các ông bị sụp đổ.

Các ông còn nói rằng “bồ-đặc-già-la” được sáu thức phân biệt. Nhưng nếu được nhãn thức phân biệt thì nó sẽ khác với thanh vì nó giống như hiển sắc và hình sắc; nếu được nhĩ thức phân biệt thì nó khác với hiển sắc và hình sắc vì nó giống như thanh. Đối với các loại nhận thức khác cũng thế.

Vả lại, chủ trương của các ông trái ngược với kinh điển. Kinh nói: “Này phạm chí (brāhmane), năm căn (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân) đều có các cảnh giới (gocara) và cảnh sở duyên (viṣaya) riêng biệt. Mỗi căn đều cảm nhận (anubhavati) cảnh giới riêng của mình, cảnh sở duyên riêng của mình, mà không cảm nhận cảnh giới cũng như sở duyên của các căn khác. Chỉ có ý căn là cảm nhận cảnh giới và cảnh sở duyên của năm căn đầu, và các căn này đều lấy ý căn làm nơi nương náu”. Hay là các ông sẽ thú nhận rằng “bồ-đặc-già-la” không phân biệt cảnh sở duyên (viṣaya) [của năm căn] là hợp với khế kinh? Nếu vậy thì “bồ-đặc-già-la” sẽ không được [năm căn] phân biệt; và các ông tự đi ngược lại chính chủ trương của mình.

(Độc tử bộ) [Các ông khẳng định rằng theo kinh điển thì mỗi một năm căn đều có cảnh riêng, và các ông kết luận rằng “bồ-đặc-già-la” không phải là cảnh của nhãn thức...] Những theo khế kinh thì ý căn cũng có cảnh riêng của nó [và điều này đi ngược lại chủ trương của các ông]. Thật vậy, kinh Lục sinh dụ (Ṣaṭprāṇakopamasūtra) nói: “Sáu căn này đều có một cảnh riêng, một giới riêng; mỗi căn đều tìm kiếm cảnh và giới của riêng nó”.

(Luận chủ) Không phải kinh trên muốn nói đến sáu căn; bởi vì năm sắc căn và năm thức vốn có tính chất phụ thuộc cho nên không thể có ý muốn nhìn thấy, lắng nghe, v.v. Khi nói đến nhãn căn, v.v. kinh có ý chỉ cho loại ý thức do nhãn, v.v. dẫn khởi và chế ngự. Thật ra, ý căn vốn nằm riêng lẻ (độc hành) - có nghĩa là nó không bị dẫn khởi và chế ngự bởi năm sắc căn mà chỉ bởi ý căn - cho nên không khởi ý muốn đối với giới và cảnh của năm căn mà chỉ khởi đối với pháp xứ (dharmāyatana). Vì thế kinh Lục sinh dụ vẫn không trái với kinh được trích dẫn trước đây.

Thế tôn nói: “này các Bí-sô, ta tuyên bố với các ông rằng tất cả các pháp cần phải được thâm nhập (abhijñeya) và liễu giải (parijñeya) (ānantaryamārga, vimuktimārga) là nhãn, hiển sắc - hình sắc (rūpa), nhãn thức, nhãn xúc, cảm thọ có nhãn xúc làm nhân sinh khởi, khổ thọ, lạc thọ, bất khổ bất lạc thọ...” cho đến “cảm thọ có ý xúc làm nhân sinh khởi: Đó là những gì cần được thâm nhập và liễu giải”. (Saṃyutta, iv. 29). Đoạn kinh trên giúp chúng ta hiểu rằng các pháp cần thâm nhập và liễu giải chỉ là các pháp được liệt kê ở trên. “bồ-đặc-già-la” không có trong các pháp kể trên; vì thế nó không phải là cái có thể được phân biệt (vijñeya). Thật vậy, loại tuệ (prajñā) mà hành giả nương vào đó để thâm nhập và liễu tri đều có cùng cảnh giới (viṣaya) với ý thức (vijñāna).

Luận sư nào chủ trương mắt có thể nhìn thấy “bồ-đặc-già-la” cần phải hiểu rằng mắt chỉ nhìn thấy những gì có thật ở trong “bồ-đặc-già-la” [đó là hiển và hình sắc: Cũng giống như đối với năm căn]. Khi nói rằng nhìn thấy “ngã” ở trong những không phải là “ngã” tức đã đọa vào hố sâu của ác kiến.

Đức phật cũng giải thích rằng từ ngữ “bồ-đặc-già-la” nhằm chỉ cho các uẩn. Trong cuốn kinh nói về con người (Nhân khế kinh), ngài nói: “Nương vào mắt, có hiển sắc - hình sắc, làm cảnh và duyên, nên nhãn thức sinh; nhờ sự hòa hợp của ba yếu tố trên nên xúc sinh; đồng thời cũng sinh thọ, tưởng, tác ý, v.v..” Bốn yếu tố sau cùng [thức (vijñāna), thọ (vedanā), hành (saṃjñā), tư (cetanā)] là các uẩn (skandhas) vô sắc (arūpin); mắt và hiển sắc - hình sắc đều là sắc uẩn. Đó là tất cả những gì được nói đến khi người ta nói về “con người”. Để diễn tả các sắc thái khác nhau, ta đã dùng các từ ngữ khác nhau như “hữu tình” (sattva), “người” (nara), “ý sinh” (manuja), “thiếu niên” (mānava), “ăn để sống” (poṣa), “thọ mạng” (jīva), “sinh ra” (jantu), “cá thể” (pudgala). Người ta nói với người đầu tiên: “mắt tôi thấy hiển sắc và hình sắc”, và theo cách dùng thông thường: “vị trưởng lão này có tên như thế (Devadatta), có chủng tộc như thế, có chủng tánh (Kāśyapa), có thức ăn thức uống như thế, có sự an lạc và đau khổ như thế, có sự trường thọ như thế;

sống lâu như thế; kết thúc cuộc đời như thế”. Nay các Bí-sô, nên biết rằng đó chỉ là những cách nói, những lời lẽ, những từ ngữ phù hợp với cách dùng của thế gian. Bởi vì trong “bồ-đặc-già-la” chỉ có những sự vật không thường hằng, hình thành có điều kiện, sinh từ các nhân và duyên, được tạo ra bởi nghiệp.”

Thế tôn tuyên bố rằng những bản kinh có ý nghĩa rõ ràng mới làm nơi đáng nương tựa, là nơi đáng tin cậy. Bản kinh mà chúng tôi vừa trích dẫn có ý nghĩa rõ ràng; người ta không thể đưa ra một giải thích khác được.

Ngoài ra (1) đức phật còn nói với phạm chí: “Nếu ta nói rằng tất cả đều hiện hữu thì đó là để chỉ cho mười hai nguồn nhận thức (thức xứ).” Vì thế, nếu “bồ-đặc-già-la” không được bao hàm trong mười hai thức xứ này thì nó không hiện hữu, nếu nó được bao hàm trong đó thì người ta không phải nói rằng không thể nói về nó (bất khả thuyết).

(2) các luận sư của Độc tử bộ có đọc một bản kinh nói rằng: “Tất cả những gì có mắt, tất cả những gì có hiện và hình sắc...” Cho đến “nay các Bí-sô, Như lai vì muốn bao hàm toàn bộ những điều này [tức mười hai xứ (āyatana)] nên mới gọi đó là “tất cả”, mới chứng minh “tất cả” đều hiện hữu, đều là các pháp có tự tánh”; trong khi hoàn toàn không có “bồ-đặc-già-la” trong các pháp trên thì làm sao các ông có thể nói rằng nó là một thực thể?

(3) Kinh Tần-tỳ-bà-la (Bimbisārarūtra) nói: “Hàng dị sinh ngu dốt vì chấp giả danh nên mới tưởng rằng có “ngã”; trong khi đó không có “ngã”, cũng không có ‘ngã sở’ mà chỉ có các pháp khổ thuộc vị lai, hiện tại và quá khứ.”

(4) Thánh nữ (Arhati, A-la-hán Bí-sô-ni) Thê-la (Śīla) nói với ma vương (Māra): “Người đọa vào nơi ác kiến (kudṛṣṭigata, ác kiến thú) vì vọng chấp rằng có một chúng sinh ở trong sự tập hợp của các pháp hành (saṃskāras) trống rỗng; người trí biết rằng chúng sinh này không hiện hữu. Giống như ta gọi một sự tập hợp của các bộ phận là “chiếc xe” thì thế gian khi nói “hữu tình” cũng như vậy: Nên biết rằng đó chỉ là một sự tập hợp của các uẩn.”

(5) Trong kinh Kṣudrāgama (Tạp-a-cấp-ma) nói với Bà-la-môn Bà-đà-lợi (Bādari): “Này Bādari, người nào nghe được các đế thì có thể giải thoát được các kiết sử: Do tâm nên bị nhiễm ô, và cũng do tâm mà được thanh tịnh. “ngã” thật sự không có thể tánh của một cái “ngã”; chỉ vì điên đảo nên mới nghĩ rằng có “ngã” hiện hữu; không có chúng sinh (sattva), không có “ngã” mà chỉ có các pháp sinh khởi do các nhân: đó là các uẩn (skandhas),

các thức xứ (āyatanas), các giới (dhātus) - tạo thành mười hai chi của hiện hữu (bhavāṅga) - được xem xét tận gốc rễ mà vẫn không tìm thấy “bồ-đặc-già-la”. Đã thấy được bên trong là không, thì cũng thấy được bên ngoài là không, và cũng không có cả hành giả quán chiếu tánh không.”

(6) Kinh nói: “năm thảm họa xuất phát từ sự tin tưởng từ “ngã” là (a) lập ra luận thuyết về “ngã”, chúng sinh, thọ mạng; (b) không phân biệt được các luận sư ngoại đạo; (c) đi theo con đường không phải là thánh đạo; (Đáp) tâm không nhập được tánh không, không tĩnh lặng được với tín tâm, không an trụ, không có sự hướng đến; (e) các phẩm tánh của hàng thánh giả không thể thanh tịnh ở trong chính mình.”

(Độc tử bộ) Các bản kinh trên không đáng tin cậy, bởi vì đều không được tụng đọc trong bộ phái của chúng tôi.

(Luận chủ) vậy thì theo luận thuyết của các ông, cái gì mới đáng tin cậy: Bộ phái các ông hay lời phật dạy? Nếu chính bộ phái các ông mới đáng tin cậy thì phật không phải là vị đạo sư của các ông và các ông cũng không phải là con của Thích-ca (Śākya). Nếu lời phật dạy là đáng tin cậy, tại sao lại không nhìn nhận thẩm quyền của tất cả những lời phật dạy?

(Độc tử bộ) Các bản kinh được viện dẫn không phải là lời dạy đích thực của đức phật, bởi vì bộ phái chúng tôi không tụng đọc các kinh này.

(Luận chủ) Đó không phải là lý do chính đáng. Các ông sẽ hỏi “tại sao”? - Bởi vì tất cả các bộ phái khác đều tụng đọc các kinh này, bởi vì các kinh này không trái với các kinh khác, không đi ngược lại pháp tánh (dharmatā). Nếu các ông bạo gan cực lực bài bác các kinh này bằng cách nói rằng “các bản kinh này không xác thực vì chúng tôi không tụng đọc đến” thì đó quả là một sự vô liêm sỉ đi ngược lại mọi ý nghĩa chân chánh.

Ý kiến của Độc tử bộ càng không thể nào chấp nhận được khi bộ phái này đã từng tụng đọc một bản kinh nói rằng “các pháp không phải là “ngã” và không bao gồm “ngã”.” (Saṃyukta, 10, 7).

(Độc tử bộ) Đương nhiên chúng tôi có đọc bản kinh này nhưng “bồ-đặc-già-la” không phải là các pháp được dùng làm sở y và “bồ-đặc-già-la” cũng không khác với các pháp này; đó là lý do tại sao kinh nói rằng “không có pháp nào là “ngã””.

(Luận chủ) Đúng là như thế; bởi vậy mà “bồ-đặc-già-la” không thể được phân biệt với ý thức, bởi vì kinh đã chứng minh rõ ràng ý thức sinh khởi nhờ vào hai điều kiện là ý căn (manas) và pháp (dharmas). Và lại, các ông sẽ giải thích như thế nào khi kinh nói: “Nhìn nhận có “ngã” ở trong những gì không phải “ngã”, đó chính là sự điên đảo của tướng, của tâm, của kiến”?

(Độc tử bộ) Kinh trên chỉ nói rằng điên đảo là vì “nhìn nhận có “ngã” ở trong những gì không phải “ngã””; chứ kinh không nói rằng “nhìn nhận có “ngã” ở trong những gì là “ngã”” là điên đảo.

(Luận chủ) “Những gì không phải “ngã”” có nghĩa là gì? Có phải các ông nói rằng đó là các uẩn, các xứ và các giới? “bồ-đặc-già-la” không đồng nhất với hiện sắc và hình sắc, v.v. cũng không khác với hiện sắc và hình sắc, v.v. mới đi ngược lại chủ trương của các ông. Và lại, kinh (Saṃyutta, iii. 46) có nói: “Này các Bì-sô, nên biết rằng tất cả Bà-la-môn và Sa-môn nào quán sát “ngã” thì chỉ quán sát năm thủ uẩn”. Như vậy, không phải ở trong một cái “ngã” vì có một cái “ngã” mà người ta thừa nhận có “ngã”; mà chỉ trong các pháp không phải “ngã”, người ta mới vọng chấp rằng có một cái “ngã”. Kinh (Saṃyukta, 2, 15) còn nói: “Tất cả những ai đã nhớ lại, đang nhớ lại hoặc sẽ nhớ lại các đời sống trước đây của mình thì sự nhớ lại này chỉ duyên vào năm thủ uẩn”. Như vậy, không thể có một “bồ-đặc-già-la”.

(Độc tử bộ) Nhưng cũng chính bản kinh trên nói: “Ở trong quá khứ, ta đã có sắc”.

(Luận chủ) Tuyên bố này nhằm mục đích chỉ ra rằng một vị thánh có khả năng nhớ lại các đời sống trong quá khứ thì chỉ nhớ lại các tính chất khác nhau của chuỗi tương tục ở trong các đời sống này. Chứ đức Phật không muốn nói rằng vị thánh này thấy được một “bồ-đặc-già-la” thật sự thành tựu các sắc, v.v. như thế ở trong các đời quá khứ: Bởi vì nếu suy nghĩ như thế tức sẽ đọa vào hữu thân kiến (satkāyadṛṣṭi). Hoặc nếu lời tuyên bố trên mang một ý nghĩa như thế thì cách duy nhất là bác bỏ kinh này như là bản kinh không đáng tin cậy. Chúng tôi kết luận rằng kinh này, khi thêm vào cho “ngã” sự thành tựu hiện sắc, v.v. là nhằm chỉ cho một cái “ngã giả danh”; cũng giống như khi người ta nói về một đồng, tức chỉ là một sự tập hợp mà không có một sự thống nhất nào cả, hoặc như khi nói về một dòng chảy của nước, tức chỉ là một sự tiếp nối nhau mà không có bất cứ một sự thường hằng nào cả.



(Độc tử bộ) Nếu vậy, Thế tôn sẽ không phải là bậc có thể biết được tất cả (nhất thiết trí). Bởi vì tâm và các tâm sở không có khả năng biết được tất cả các pháp khi mà chúng đều thay đổi, sinh diệt trong từng sát-na. Và khả năng biết được tất cả này chỉ còn có thể thuộc về ngã, thuộc về “bồ-đặc-già-la”.

(Luận chủ) “bồ-đặc-già-la” sẽ trở nên thường hằng (śāśvata) nếu nó không bị diệt khi tâm diệt; và lập luận này đi ngược lại luận thuyết của các ông về một “bồ-đặc-già-la” vốn không thể xác định là thường hằng hay không thường hằng. Đối với chúng tôi [cùng với Đại chúng bộ (Mahāsāṃghikas)] chúng tôi không nói rằng đức phật là bậc Nhất thiết trí theo nghĩa biết được tất cả các pháp trong cùng một thời điểm. Danh xưng “phật” nhằm để chỉ cho một chuỗi tương tục nào đó, một chuỗi tương tục có một khả năng phi phạm, chỉ vừa móng tâm (sai tác ý) đã có thể sinh khởi lập tức một sự tri nhận chính xác (vô đảo trí) về một cảnh muốn biết: Vì thế ta gọi chuỗi tương tục này là “Nhất thiết trí”. Một sát-na của tâm không có khả năng biết được tất cả. Có một bài tụng về điểm này: “Giống như lửa có thể đốt cháy tất cả nhờ vào năng lực của sự tương tục của nó; đối với Nhất thiết trí cũng vậy, chứ không phải nhờ vào khả năng biết được mọi sự trong cùng một lúc.”

(Độc tử bộ) Làm sao các ông có thể chứng minh được từ ngữ “nhất thiết trí” nhằm chỉ cho sự tương tục chứ không phải có một cái “ngã” nào đó có khả năng biết được tất cả?

(Luận chủ) Kinh điển đã nói về chư phật quá khứ, hiện tại và vị lai (atīta-divacanāt). Chẳng hạn như bài tụng nói: “Chư phật quá khứ, chư phật vị lai, chư phật hiện tại đều diệt trừ sự lo âu của nhiều (chúng sinh)”. Như vậy, theo tông phái của các ông, chính các uẩn của hiện hữu thuộc về ba thời, chứ không phải “bồ-đặc-già-la” (số thủ thú).

---o0o---

### ***Phần 30***

(Độc tử bộ) Nếu danh từ “bồ-đặc-già-la” chỉ để chỉ cho năm thủ uẩn (upādānaskandhas), làm sao Thế tôn có thể nói: “Này các Bí-sô, ta sẽ giải thích cho các ông về gánh nặng, việc nắm lấy gánh nặng, đặt gánh nặng xuống, người mang gánh nặng”? (Sūtrālaṃkāra, xviii. 102)

(Luận chủ) Tại sao không thể nói là ngài có thể giải thích bằng các từ ngữ này?

(Độc tử bộ) Bởi vì nếu “bồ-đặc-già-la” chỉ là một danh từ được đặt cho các uẩn thì nó không thể là “người” mang gánh nặng, tức chỉ cho các uẩn. Gánh nặng không thể là người mang nó. Tại sao? - chỉ vì điều này chưa từng nghe thấy.

(Luận chủ) nếu vậy, không nên nói rằng “bồ-đặc-già-la” là cái không thể giải thích (bất khả thuyết). Chưa bao giờ có ai công nhận sự hiện hữu của một sự vật “bất khả thuyết”. Mặt khác, các ông sẽ phải kể đến một lời xác định khác của kinh đã nói rằng chính ái là sự nắm lấy gánh nặng: Bởi vì ái là “uẩn”, vì thế cũng là “gánh nặng”, và việc một gánh nặng tự nắm giữ nó cũng là điều chưa từng nghe nói. Sự “nắm lấy gánh nặng” (= người nắm lấy gánh nặng) được bao hàm trong các uẩn, và người mang gánh nặng cũng vậy. Chính các uẩn này đã được Thế tôn gọi là “bồ-đặc-già-la”, người mang gánh nặng, như chúng ta đã thấy qua lời giải thích mà ngài đã đưa ra ở phần sau của bản kinh trên. Sau khi nói rằng gánh nặng là năm thủ uẩn, sự nắm giữ gánh nặng là ái, việc để gánh nặng xuống là sự xả bỏ ái, ngài đã nói rằng người mang gánh nặng là “bồ-đặc-già-la”; và vì sợ rằng “bồ-đặc-già-la” có thể bị hiểu lầm như là một thực thể, bất khả thuyết, và có thật nên ngài lại giảng giải: “[chỉ để thuận hợp với thế gian mà người ta nói:] vị trưởng lão này có tên gọi như thế, thuộc chủng tánh (gotra) như thế”, v.v. [cũng giống như trong bản kinh nói về con người]” để cho mọi người có thể hiểu được rằng “bồ-đặc-già-la” là cái “có thể giải thích được” (khả thuyết), không thường hằng, không có tự tánh. Năm thủ uẩn có thể tánh là khổ; vì thế chúng có tên là “gánh nặng”; mỗi một sát-na trước đó của chuỗi tương tục kéo theo mỗi một sát-na sau đó: Cho nên chuỗi tương tục này mới có tên là “người mang gánh nặng”. Như vậy, “bồ-đặc-già-la” không thực hữu.

(Độc tử bộ) “bồ-đặc-già-la” vẫn thực hữu bởi vì kinh nói: “Bác bỏ các chúng sinh do biến hóa sinh ra là tà kiến”.

(Luận chủ) Có ai bác bỏ chúng sinh thuộc loài hóa sinh? chúng tôi vẫn thừa nhận sự hiện hữu của loài chúng sinh này theo như lời Phật dạy. Đối với ngài, “chúng sinh hóa sinh” nhằm chỉ cho một chuỗi tương tục của các uẩn [tức chuỗi tương tục của năm uẩn của chúng sinh trung hữu] có thể đi vào một thế giới khác mà không bị tái sinh, noãn sinh hoặc thấp sinh làm gián đoạn. Bác bỏ sự hiện hữu của loài chúng sinh hóa sinh được định nghĩa như trên mới là tà kiến, bởi vì loại tương tục của các uẩn này vẫn thực hữu.

Nếu các ông cho rằng việc bác bỏ “bồ-đặc-già-la” là tà kiến thì theo các ông làm thế nào để đoạn trừ tà kiến này? Không thể đoạn trừ bằng kiến đạo cũng

không thể bằng tu đạo, bởi vì “bồ-đặc-già-la” không được bao hàm trong số các thực pháp; hơn nữa, tà kiến không thể được đoạn trừ bằng tu đạo mà phải bằng kiến đạo.

(Độc tử bộ) Nhưng kinh (Ekottara, 3, 16; 5, 12) nói: “Có “bồ-đặc-già-la” sinh (utpadyate) ở thế gian...”. Như vậy “bồ-đặc-già-la” không nhằm chỉ cho các uẩn mà là một thực thể.

(Luận chủ) Đó không phải là ý nghĩa chính xác của đoạn kinh trên; đối với một tập hợp (của các uẩn) kinh đã giả lập là một thể thống nhất (nhất thể), cũng giống như thế gian thường nói về một hạt cây gai, một hạt gạo, một đồng, một từ. Và lại kinh đã nói “bồ-đặc-già-la” có sự sinh khởi (utpattimattva) cho nên nó cũng là một pháp hữu vi.

(Độc tử bộ) Trong trường hợp của “bồ-đặc-già-la” thì chữ “sinh” không có cùng nghĩa như khi ta nói các uẩn sinh. Đối với các uẩn thì “sinh” có nghĩa là hiện hữu sau khi đã không hiện hữu; nhưng đối với “bồ-đặc-già-la” thì “sinh” có nghĩa là vào sát-na đó nó có chấp thủ các uẩn khác nhau (chẳng hạn như một ý (manas) của con người thay vì một ý của con vật). Cũng giống như ở thế gian, khi có người đắc được một môn học nào đó (thủ minh luận) thì người ta nói rằng một người lo việc cúng tế (từ), một nhà chuyên về ngữ pháp (ký luận giải), đã sinh ra; khi một người tu tại gia đắc được một số tính chất nào đó thì người ta nói rằng một Bí-sô, một hành giả thuộc một bộ phái như thế đã sinh ra. Khi nói như vậy, người ta không có ý nói rằng thật sự đã có “sinh ra” một người lo việc cúng tế, một hành giả. Và người ta còn nói “người gia sinh”, “người bệnh sinh”, chỉ vì những người này đang ở vào một tình trạng nào đó mà thôi.

(Luận chủ) lời giải thích về đoạn kinh: “có một “bồ-đặc-già-la” sinh ra ở thế gian” đã từng bị Thế tôn chê trách. Trong kinh Thắng nghĩa không (Paramārthasūnyatāsūtra), Thế tôn nói: “Có nghiệp; có quả báo (dị thực); nhưng ngoài sự sinh khởi do duyên (duyên khởi) của các pháp ra [và chính duyên khởi này đã cho ta một ấn tượng về một tác nhân thường trụ] thì người ta không hề tìm ra sự hiện hữu của một tác nhân có khả năng xả bỏ các uẩn này để nắm bắt các uẩn khác. Và trong kinh Phả-lạc-cụ-na (Phālgunasūtra), đức phật lại nói: “Ta không nói là có một người chấp thủ”. Vì vậy, không thể có một “bồ-đặc-già-la” xả bỏ (nikṣeptar) và nắm giữ (upādātar) các uẩn.

Tuy nhiên chúng ta hãy xem xét các tỷ dụ mà các ông đã đưa ra: “Một người lo chuyện cúng tế sinh ra”. Trong tỷ dụ trên, thể tánh của người trở thành một người lo việc cúng tế là gì? Có phải các ông sẽ nói rằng chính một cái “ngã” đã trở thành người lo việc cúng tế? Nhưng nếu nói như vậy thì các ông phải chứng minh sự hiện hữu của cái “ngã” này. Có phải các ông sẽ nói rằng đó chính là chuỗi tương tục của tâm và các tâm sở? Nhưng nếu nói như vậy thì tâm và tâm sở xuất hiện trong từng sát-na sau khi đã không hiện hữu (pratikṣaṇam apūrvotpattiḥ) và không có khả năng xả bỏ hay nắm bắt. Có phải các ông sẽ nói rằng đó chính là thân? Nhưng nói như vậy thì vẫn gặp phải khó khăn trên (tasyāti tathā). Chúng ta còn xét đến môn học (minh) mà sự thành tựu được nó làm cho một người tự xưng đã trở thành một người lo việc cúng tế, lại hoàn toàn khác với bản thân người này: Như vậy, để cho sự so sánh này có vẻ hợp lý thì các uẩn mà một “bồ-đặc-già-la” đắc được cần phải khác với “bồ-đặc-già-la” này; nhưng điều này lại trái ngược với định nghĩa về “bồ-đặc-già-la” của các ông. Về tỷ dụ người già và người bệnh thì sẽ có sự tiếp nối của các thân khác nhau: Và chủ trương người già là sự chuyển biến từ người trẻ chính là luận thuyết của Số luận (Sāṃkhya) về sự chuyển biến (pariṇāma), một luận thuyết đã bị bác bỏ trước đây. Do đó các tỷ dụ của các ông đều không có giá trị. Nếu các ông nói rằng các uẩn có sinh, nhưng “bồ-đặc-già-la” thì không sinh vì thế “bồ-đặc-già-la” khác với uẩn và vẫn thường trụ, tức các ông vẫn chủ trương có năm uẩn và một “bồ-đặc-già-la”; và như vậy vẫn nhìn nhận “bồ-đặc-già-la” khác với các uẩn.

(Độc tử bộ) Chủ trương của các ông cũng giống hệt như vậy, bởi vì các ông nói rằng có đến bốn đại chủng là đất, nước, v.v., và chỉ có một sở tạo sắc (upādāyarūpa); nhưng sở tạo sắc lại không khác với các đại chủng?

(Luận chủ) Vấn nạn trên không chống lại chúng tôi mà chỉ chống lại những luận sư nào cho rằng sở tạo sắc chính là bốn đại chủng (bhutamatrikapakṣa). Tuy nhiên để chấp nhận ý kiến mà các ông gán nhảm cho chúng tôi, chúng tôi sẽ nói rằng giống như sở tạo sắc là bốn đại chủng thì năm uẩn cũng chính là “bồ-đặc-già-la”.

(Độc tử bộ) Nếu “bồ-đặc-già-la” chỉ là một từ dùng để đặt tên cho năm uẩn, tại sao Thế tôn không tuyên bố rằng mạng (jiva) chính là thân?

(Luận chủ) bởi vì Thế tôn biết được ý định (āśaya, a-thế-da) của người hỏi. Theo họ, cái gọi là “mạng” không phải chỉ là một giả danh của uẩn mà là một con người, một thực thể sống động, thực hữu; và chính vì nghĩ như vậy nên họ mới hỏi là “mạng” này đồng nhất hay khác với thân. Cái gọi là

“mạng” này tuyệt đối không hiện hữu và không cần phải nói đến sự đồng nhất hay dị biệt; vì thế Thế tôn chê trách cả hai cách trả lời. Cũng giống như trường hợp không thể nói rằng lông rùa cứng hay mềm.

Các luận sư đời trước đã giải thích vấn đề này. Có một đại đức (bhadanta) tên là Long quân (Nāgasena) đã thành tựu ba loại “minh” (vidyās), sáu thần thông (abhijñās), tám loại giải thoát (vimokṣas). Lúc đó, vua Tất-lân-đà (Milinda) đã đi theo ngài và nói: “Tôi đã đến với ý định nói ra những điều mình còn nghi ngờ, nhưng các vị Sa-môn quá thích nói nhiều: chúng tôi tin rằng đại đức sẽ thẳng thắn trả lời các câu hỏi tôi nêu ra”. Đại đức chấp nhận yêu cầu này và nhà vua hỏi: “mạng với thân là một hay khác?” Đại đức đáp: “Với câu hỏi như thế thì không cần phải trả lời”. Nhà vua lại hỏi: “Chẳng phải chúng ta đã đồng ý là ngài sẽ thẳng thắn trả lời câu hỏi của tôi sao? Tại sao bây giờ lại tránh trát mà không trả lời?” Đại đức đáp: “Tôi cũng muốn hỏi nhà vua về một điều còn nghi ngờ; nhưng các vị vua khác lại thích nói quá nhiều: chúng tôi tin là nhà vua sẽ thẳng thắn trả lời câu hỏi tôi nêu ra.” Nhà vua bằng lòng và đại đức hỏi lại: “Các cây xoài trong hoàng cung ra quả ngọt hay đắng?” Nhà vua đáp: “Trong hoàng cung không có cây xoài nào cả”. Đại đức tỏ ý bất bình giống như nhà vua đã bất bình trước đó: “Chẳng phải chúng ta đã có quy ước với nhau trước đó rồi sao? Tại sao lại tránh trát mà không trả lời?” Nhà vua đáp: “Nhưng vì trong hoàng cung không có cây xoài nào cả thì làm sao có thể có trái xoài ngọt hay đắng?” Đại đức: “Này nhà vua, mạng cũng không thực hữu giống như thế; vì vậy người ta không thể trả lời câu hỏi của ông để nói rằng nó có đồng nhất hay dị biệt với thân”.

Chúng ta đã thấy được lý do tại sao Thế tôn không giải quyết vấn đề về sự đồng nhất hay không đồng nhất giữa mạng và thân.

(Độc tử bộ) Nhưng nếu một “bồ-đặc-già-la” “bất khả thuyết” (avaktavya) không thực hữu thì tại sao Thế tôn không trả lời là mạng hoàn toàn không thực hữu?

(Luận chủ) Cũng vì ngài xét đến ý định của người hỏi, có thể cũng dựa vào mạng cùng với tâm này mà người hỏi đã hỏi rằng có phải mạng là chuỗi tương tục của các uẩn. Nếu Thế tôn trả lời mạng hoàn toàn không thực hữu thì người hỏi sẽ rơi vào tà kiến (mithyādr̥ṣṭi). Và lại vì người hỏi không có khả năng hiểu được lý duyên khởi (pratītyasamutpāda) nên không thể là “vật chứa đựng thích hợp chánh pháp” (thọ chánh pháp khí). Vì thế, Thế tôn không nói với họ rằng mạng chỉ hiện hữu như một giả danh.

Giải thích chúng tôi nêu ra ở đây đều phù hợp với những gì Thế tôn nói: “Này A-nan (Ānanda), một vị xuất gia ngoại đạo tên là Tánh-phiệt-sa (Vatsagotra) đã đến đặt câu hỏi với ta như thế này: ‘Có hay không có ngã (ātman)?’ và ta đã không trả lời ông ta. Bởi vì nếu trả lời có ngã tức trái với sự thật của các pháp, bởi vì không có pháp nào là ngã hoặc liên hệ đến ngã. Nếu trả lời không có ngã tức sẽ làm cho Tánh -phiệt-sa ngu muội thêm, bởi vì người này sẽ nghĩ: “Ta đã có ngã nhưng giờ đây ngã này không còn thực hữu”. Nếu đem so sự ngu muội này với lòng tin vào sự hiện hữu của ngã (đôi chấp hữu ngu) thì sự ngu muội trầm trọng hơn. Người nào chấp ngã thì bị rơi vào thường kiến (sāsvatānta); và người nào chấp không có ngã thì lại rơi vào đoạn kiến (ucchedānta). Hai lỗi lầm này nhẹ, nặng khác nhau”: v.v..

Dựa vào đó Luận chủ nói:

- (1) Xét đến vết thương do tà kiến gây ra, cũng sự thối thất các thiện nghiệp, mà chư phật đã giảng dạy chánh pháp giống như cách của hồ mẹ tha con.
- (2) Người nào tin vào sự thực hữu của ngã sẽ bị răng của tà kiến cấu xé; người nào không nhận biết cái “ngã” thường tục sẽ hủy hoại thiện nghiệp, người nhỏ bé này.

Lại nói tiếp:

1. Vì mạng không thực hữu nên đức phật không nói rằng mạng đồng nhất hay dị biệt; ngài cũng không nói mạng không thực hữu vì sợ sẽ bác bỏ loại mạng giả danh.
2. Cái được gọi là mạng chính là chuỗi tương tục của các uẩn, nghiệp, nghiệp quả: Nếu đức phật nói không có mạng thì người ta sẽ bác bỏ nghiệp và nghiệp quả.
3. Nếu đức phật không nói rằng cái gọi là “mạng” nằm ở trong các uẩn chính là ngài biết được người hỏi không có khả năng hiểu được lời dạy về không.
4. Như vậy, chính vì tâm trạng của Phiệt-sa mà đức phật đã không trả lời khi được hỏi có ngã hay không. Tuy nhiên, nếu ngã thực hữu thì tại sao ngài lại không trả lời là nó có hiện hữu?

Đức phật không trả lời bốn câu hỏi có liên quan đến thường hằng của thế gian (loka) chính vì ngài đã quán sát ý định của người hỏi. Nếu người hỏi

nghĩ rằng ngã (ātman) chính là thế gian thì cả bốn câu trả lời đều không đúng bởi vì ngã hoàn toàn không hiện hữu. Nếu nghĩ rằng luân hồi (saṃsāra) là thế gian thì cả bốn câu trả lời cũng đều không đúng: Nếu luân hồi là thường hằng thì không ai đạt đến Niết-bàn; nếu luân hồi không thường hằng thì tất cả sẽ đạt được Niết-bàn nhờ vào sự đoạn diệt một cách tự nhiên mà không cần phải nỗ lực; nếu luân hồi vừa thường vừa vô thường thì sẽ có người không đắc được Niết-bàn và sẽ có người đắc được một cách tự nhiên. Cuối cùng, khi nói rằng thế gian (loka), theo nghĩa của luân hồi, không phải thường mà cũng không phải vô thường tức đã nói rằng tất cả chúng sinh đều không đắc được Niết-bàn mà cũng đều đắc được Niết-bàn; tức các ý nghĩa này sẽ trái nghịch nhau. Thật ra, Niết-bàn vẫn có thể đắc được nhờ vào thánh đạo; vì thế cả bốn cách trả lời trên đều không thể chấp nhận được. Cũng giống như trường hợp của Ly hệ tử (Nirgrantha-śrāvaka) hỏi đức phật về con chim mà họ đang cầm trong tay là sống hay chết và đức phật đã không trả lời.

Bốn loại câu hỏi có phải thế gian là vô biên (anantavān) hay không, tức thế gian có giới hạn hay không có giới hạn, đều có ý nghĩa tương tự như những câu hỏi về sự thường hằng của thế gian; và vì thế cũng đã phạm phải những sai lầm như trên.

(Hỏi) Làm sao có thể biết được “sự vô biên của thế gian” cũng được bao hàm trong ý nghĩa trên?

(Đáp) Ngoại đạo (tīrthika) Ôt-đê-ca (Uktika), sau khi hỏi đức phật về vấn đề “vô biên” của thế gian, đã dùng mưu mẹo đổi mới câu hỏi của mình và hỏi: “Có phải toàn bộ thế gian đều đắc được sự giải thoát bằng thánh đạo, hay chỉ một phần thế gian?” Lúc đó A-nan-đà đã bảo ông ta: “Câu này ông đã hỏi rồi. Tại sao ông lại thay đổi các từ để hỏi lại”.

Nếu Thế tôn không tự giải thích về bốn câu hỏi liên quan đến sự hiện hữu của Như lai sau khi chết cũng là vì ngài đã xét đến tâm của người hỏi. Người hỏi đã hiểu Như lai cũng giống như một cái “ngã” đã giải thoát được phiền não.

Chúng ta hãy hỏi lại những người cho rằng có ngã: “Theo các ông, đối với một “bồ-đặc-già-la” đang còn sống, Thế tôn có tuyên bố rằng “bồ-đặc-già-la” này thực hữu và bất khả thuyết; nhưng tại sao ngài không tuyên bố là Như lai hiện hữu sau khi chết?

Nếu Độc tử bộ trả lời rằng Thế tôn giữ im lặng về vấn đề này vì ngài sợ rằng đệ tử sẽ thừa nhận có sự trường thọ của một “bồ-đặc-già-la” tên là Như lai mà rơi vào kiến chấp thường hoặc đoạn; thì chúng ta sẽ hỏi tại sao Thế tôn lại đưa ra những lời tuyên bố khác. Ngài đã nói trước với ngài Từ thị (Maitreya): “Trong thời vị lai ông sẽ là một Như lai ứng cúng chánh đẳng giác (Tathāgata Arhat Samyaksambuddha)”, và khi nói về một trong các đệ tử đã qua đời, ngài lại nói: “Một vị như thế hiện giờ đã tái sinh vào một chỗ như thế”. Chẳng phải những lời nói này không bị nhiễm ô bởi thường kiến sao?

Độc tử bộ trả lời rằng Thế tôn không tuyên bố gì về Như lai sau khi chết bởi vì trước đó có nhìn thấy “bồ-đặc-già-la” nhưng sau đó không còn nhìn thấy nữa khi “vị” này đã nhập vào Niết-bàn, cho nên vì không biết mà Như lai đã không có lời tuyên bố nào về Như lai sau khi chết; thì Độc tử bộ, với câu nói này, đã bác bỏ nhất thiết trí của bậc Đạo sư. Cần phải tin rằng sở dĩ Thế tôn không trả lời chính là vì cái “ngã”, mà người hỏi đã có ý ám chỉ đến khi nói về Như lai, là hoàn toàn không thực hữu.

Nếu Độc tử bộ nói rằng Thế tôn nhìn thấy “bồ-đặc-già-la” nhập Niết-bàn, mặc dù ngài không đưa ra bất cứ tuyên bố nào về phần mình; rằng “bồ-đặc-già-la” vẫn hiện hữu mặc dù không phải là đối tượng của lời tuyên bố của Thế tôn; thì chúng ta có thể kết luận rằng Độc tử bộ đã thừa nhận “bồ-đặc-già-la” là thường trụ.

Nếu Độc tử bộ nói rằng vấn đề “Thế tôn nhìn thấy hay không nhìn thấy “bồ-đặc-già-la”” cũng thuộc trường hợp “bất khả thuyết” thì họ đang dần dần có ý nói rằng tất cả đều “bất khả thuyết”, rằng ta không thể nói Thế tôn là Nhất thiết trí hay không phải là Nhất thiết trí.

(Độc tử bộ) “bồ-đặc-già-la” thật sự hiện hữu, vì kinh có nói: “Nói rằng “ngã” (ātman) không hiện hữu, không có thực, đó là ác kiến (dṛṣṭisthāna).”

(Luận chủ) Đó không phải là chứng cứ bởi vì kinh cũng nói rằng khẳng định sự hiện hữu của ngã chính là ác kiến. Các luận sư A-tỳ-đạt-ma nghĩ rằng tin vào sự hiện hữu của ngã hoặc tin vào sự không hiện hữu của ngã đều là các ý kiến cực đoan (antadṛṣṭi, biên kiến) bởi vì đều phù hợp với hai loại biên chấp kiến (antagrāhadṛṣṭi). Chủ trương này rất xác đáng bởi vì đã được nói rõ trong kinh Vatsagotra: “Này A-nan-dà, người nào chấp có ngã tức bị rơi vào thường kiến (śāsvatadṛṣṭi), người nào chấp không có ngã tức bị rơi vào đoạn kiến (ucchedadṛṣṭi).



(Độc tử bộ) Nếu “bồ-đặc-già-la” không hiện hữu thì ai lưu chuyển trong luân hồi (saṃsāra)? Thật vậy, người ta không thể thừa nhận rằng luân hồi tự nó lưu chuyển. Và lại Thế tôn đã nói: “Chúng sinh vì bị vô minh mê hoặc, bị ái trói buộc, mà luân chuyển đến chỗ này chỗ kia hoặc đọa địa ngục, hoặc làm súc sinh, hoặc làm quỷ, làm người, làm trời; họ phải chịu sự khổ đau như thế trong một thời gian dài (Saṃyukta, 6, 15).

(Luận chủ) “bồ-đặc-già-la” lưu chuyển trong luân hồi thế nào? Các ông nói rằng sự lưu chuyển này bao gồm việc xả bỏ các uẩn cũ và nắm bắt các uẩn mới; tuy nhiên chúng tôi đã chỉ rõ rằng lời giải thích này không thể chấp nhận được. Một giải thích đúng về vấn đề này: “Khi nói về ngọn lửa đốt cháy một khu rừng rậm người ta thường nói rằng ngọn lửa đã “lưu chuyển” mặc dù đó chỉ là các sát-na của sự lưu chuyển, bởi vì chính các sát-na tạo thành một chuỗi tương tục; đối với danh từ “chúng sinh” cũng vậy: Sự hội tụ của các uẩn liên tục chuyển đổi được giả lập làm “chúng sinh”; chuỗi tương tục của các uẩn này vì có ái duy trì nên mới lưu chuyển trong luân hồi.

(Độc tử bộ) Nếu chỉ có các uẩn hiện hữu thì làm thế nào giải thích câu nói này của Thế tôn: “Trong đời quá khứ, vị đạo sư Diệu nhân (Sunetra) chính là ta”? Thật vậy, nếu cho rằng chính sự hiện hữu của các uẩn đã được giả lập làm “ngã”, tức các uẩn thuộc quá khứ không thể là các uẩn thuộc hiện tại, thì Thế tôn không thể nào tuyên bố như trên.

(Luận chủ) Nhưng chữ “Ta” trong câu nói của Thế tôn nhằm chỉ cho cái gì? Có phải các ông sẽ nói rằng đó là “bồ-đặc-già-la”? Nếu vậy, “ngã” trong quá khứ phải đồng nhất với “ngã” trong hiện tại và lúc đó “ngã” sẽ thường hằng. Theo chúng tôi, khi nói “Đạo sư Sunetra chính là ta”, Thế tôn muốn cho chúng ta hiểu rằng các uẩn tạo thành cái “ta” hiện tại của ngài đã là một phần trong cùng một chuỗi tương tục của các uẩn đã tạo thành Sunetra. Cũng giống như khi người ta nói: “Ngọn lửa này đã thiêu cháy đến đây.”

Các ông khẳng định ngã thật sự hiện hữu; và chúng ta hãy nhìn nhận rằng chỉ có chư Phật Như lai mới thấy được “ngã” này [vì quá vi tế]. Nhưng nếu chư Phật nhìn thấy “ngã” thì lẽ ra các ngài phải có sự tin tưởng vững chắc vào “ngã” (ātma-grāha, ngã chấp); từ sự tin tưởng vào “ngã” này sẽ sinh khởi sự tin tưởng vào “ngã sở”; rồi từ hai sự tin tưởng này sẽ sinh khởi ở các ngài lòng yêu mến đối với “ngã” và “ngã sở” (ngã ngã sở ái). Bởi vì Thế tôn có nói: “Người nào tin vào ngã tức cũng tin vào ngã sở; đã tin vào ngã sở thì người này sẽ đắm trước các uẩn làm như chúng chính là ngã và ngã sở vậy.”

Như vậy, ở chư phật lẽ ra phải có hữu thân kiến (satkāyadr̥ṣṭi), các ngài lẽ ra phải bị ngã ái và ngã sở ái trôi buộc; các ngài sẽ cách xa sự giải thoát.

(Độc tử bộ) Ngã ái không xuất phát từ ngã. Khi nhận rằng có ngã ở trong những gì không phải là ngã - như trường hợp của ngoại đạo - thì người ta mới có sự yêu mến đối với cái ngã không thật này; nhưng khi thấy được ngã ở trong những gì thật sự là ngã, tức ở trong một “bồ-đặc-già-la” “bất khả thuyết” - như trường hợp của chư phật - thì sẽ không có bất kỳ sự yêu mến nào đối với cái ngã này.

(Luận chủ) giải thích trên không có căn cứ. Độc tử bộ đã vô có đưa vào giáo pháp của bậc Đạo sư một thứ bệnh tà giáo. Do đó trong khi có người thừa nhận một “bồ-đặc-già-la” “bất khả thuyết”, thì người khác lại bác bỏ sự hiện hữu của tất cả các pháp, và ngoại đạo thì lại thừa nhận có ngã biệt lập với các uẩn. Tất cả các luận thuyết này đều không chính xác và cũng cùng cho thấy một khuyết điểm là không thể dẫn đến sự giải thoát.

(Hỏi) Nếu ngã hoàn toàn không thực hữu, thì tâm - vốn là cái bị diệt ngay từ khi được sinh ra - làm thế nào có thể nhớ lại (smaraṇa) một cảnh đã được tri nhận (anubhūta) thật lâu trước đó? Tâm làm thế nào có thể nhận ra (pratyabhijñāna) một cảnh tương tự với cảnh đã được tri nhận?

(Đáp) Trong một chuỗi tương tục, sự nhớ lại và nhận ra này sinh khởi ngay tức khắc từ một loại tâm nào đó khi loại tâm này xuất phát từ một tướng về cảnh đã tri nhận, và là cái mà người ta gọi là “cảnh của sự nhớ lại” (niệm cảnh) (smṛtiviśayasamjñānvayacittaviśeṣāt).

Trước hết, chúng ta hãy xét về niệm.

(Hỏi) Loại tâm mà từ đó niệm phát sinh là loại tâm gì?

(Đáp) Tức một tâm nào đó (cittaviśeṣa), bị uốn cong (-ābhoga) về phía cảnh của niệm, một tâm mà trong đó có xuất hiện (-mān) các tướng (saṃjñā) liên quan đến (saṃbandhin) sự vật này hoặc tương tự (sadr̥śa) với sự vật này, hoặc các tác ý thuộc thể loại nào đó, v.v. (ādi); tuy nhiên với điều kiện năng lực (prabhāva) mà loại tâm này có được để khởi niệm không bị tổn hoại (upahata) bởi một sự biến đổi về tâm sinh lý xuất phát từ bệnh hoạn (āśrayaviśeṣa), từ sự ưu sầu (śoka), tán tâm (cittavyākṣepa), ảnh hưởng làm rối loạn của chú thuật, v.v. (ādi) (tadābhogasadr̥śasaṃbandhisamjñādimāmś cittaviśeṣaḥ āśrayaviśeṣaśokavyākṣepādyanupahataprabhāvaḥ).

1. Cần phải sinh khởi một sự uốn cong của tâm, một tác ý, hướng đến cảnh (yaditatrābhogaḥ kriyate); 2. tâm cần phải có chứa một tướng (saṃjñā) tương tự với cảnh, trong trường hợp nhớ lại dựa vào sự tương tự, [chẳng hạn như tôi có thể nhớ về ngọn lửa đã thấy được bởi vì một tướng về ngọn lửa đã đặt vào tâm tôi do nhìn thấy ngọn lửa hiện tại]; 3. hoặc tâm cần phải có một tướng liên quan đến cảnh, trong trường hợp nhớ lại mà không có sự tương tự, [chẳng hạn như tôi có thể nhớ lại ngọn lửa bởi vì một tướng về khói được đặt vào tâm tôi do nhìn thấy khói]; 4. hoặc tâm cần phải có một ước nguyện (praṇidhāna), một thói quen (abhyāsa), [chẳng hạn lời nguyện “tôi sẽ nhớ lại điều này vào một lúc như thế” đã được đặt vào trong chuỗi tương tục của tâm]; 5. cũng giống như vậy khi tâm thuộc về loại tánh này - có nghĩa là có xuất hiện tính chất số một và một trong các tính chất từ số hai đến số bốn - nếu như tâm không xuất phát từ một tướng về cảnh của niệm (atadanvaya = asmṛtiviṣayasamjñānvaya)- có nghĩa là nêu loại tâm được nói đến không sinh khởi trong chuỗi tương tục mà một tướng về một cảnh nào đó đã được đặt vào đó bởi sự tri nhận, nếu tâm này không lưu chuyển từ chính tướng này - bởi vì tâm không thể khởi (bhāvayitum = upādayitum) niệm; 6. khi tâm không thuộc loại tánh này, cho dù tâm có thể xuất phát từ loại tướng về một cảnh của niệm đi nữa thì tâm vẫn không thể khởi niệm.

(Độc tử bộ) Làm thế nào một tâm có thể thấy và một tâm khác lại nhớ lại? Làm thế nào từ thọ (yajñādatta) có thể nhớ lại cảnh mà Thiên thọ (Devadatta) đã thấy?

(Luận chủ) bởi vì không có sự liên quan (saṃbandha) giữa Thiên thọ và Từ thọ: tâm của họ không nằm trong quan hệ nhân quả (kāryakāraṇabhāva) như trong trường hợp các tâm tạo thành một chuỗi tương tục. Dĩ nhiên, chúng tôi không nói rằng một tâm nhìn thấy cảnh và tâm kia nhớ lại cảnh này là nhờ hai tâm đều thuộc về một chuỗi tương tục. Chúng tôi chỉ muốn nói rằng một tâm quá khứ vì duyên một cảnh nào đó nên đã dẫn khởi sự hiện hữu của một tâm khác, tức tâm hiện tại, có khả năng nhớ lại cảnh này. Nói cách khác, niệm tâm (smaraṇacitta) sinh khởi từ kiến tâm (anubhavacitta, darśanacitta), giống như quả sinh từ hạt, nhờ vào lực ở giai đoạn cuối cùng của chuỗi tương tục chuyển biến. Vấn đề này đã được giải thích xong; tiếp theo sẽ nói về sự “nhận biết” (pratyabhijñāna) sinh từ niệm (smaraṇa).

(Độc tử bộ) Đã không có ngã thì ai nhớ lại?

(Luận chủ) Theo các ông “nhớ lại” có nghĩa là gì?

(Độc tử bộ) Đó là sự nắm bắt cảnh nhờ có niệm.

(Luận chủ) Sự nắm bắt này có khác với niệm không?

(Độc tử bộ) Niệm là tác giả của hành động nắm bắt.

(Luận chủ) Chúng tôi đã giải thích về tác giả của hành động này, chúng tôi đã giải thích về cái có khả năng nắm bắt: Đó chính là nhân của niệm, tức một tâm thuộc về một loại nào đó.

(Độc tử bộ) Nhưng nếu chỉ có một loại tâm nào đó làm nhân của niệm, làm sao các ông có thể nói rằng Chế-đát-la (Caitra) có khả năng nhớ lại?

(Luận chủ) Chế-đát-la là tên được đặt cho một chuỗi tương tục, trong chuỗi tương tục này đã có một niệm tâm sinh khởi từ một kiến tâm; và chính vì điều này mà người ta nói rằng Chế-đát-la có khả năng nhớ lại.

(Độc tử bộ) Nếu không có ngã thì niệm này là của ai?

(Luận chủ) Ý nghĩa của cách dùng sở thuộc cách (đệ lục thanh) “của ai” là gì?

(Độc tử bộ) Sở thuộc cách được dùng để chỉ cho người làm chủ.

(Luận chủ) Các ông hãy giải thích bằng tỷ dụ về người chủ của niệm.

(Độc tử bộ) giống như Chế-đát-la là chủ của con bò.

(Luận chủ) Chế-đát-la làm chủ của con bò như thế nào?

(Độc tử bộ) Chế-đát-la điều khiển và tùy ý sử dụng con bò để kéo xe, v.v..

(Luận chủ) nếu vậy, niệm mà các ông đã cố công tìm kiếm cho nó một người chủ, được điều khiển và sử dụng cho việc gì?

(Độc tử bộ) Niệm được điều khiển và sử dụng cho cảnh mà người ta muốn nhớ, [có nghĩa là nó được sử dụng trong việc nhớ lại].

(Luận chủ) Với mục đích gì?

(Độc tử bộ) Để niệm sinh khởi.

(Luận chủ) Đúng là câu nói của một người ăn không ngồi rồi! Tôi điều khiển và sử dụng một vật nào đó chỉ để cho chính vật này! Tuy nhiên các ông hãy giải thích cho tôi niệm đã được sử dụng như thế nào: Có phải các ông muốn nói rằng người ta gọi niệm đi đến một nơi nào đó? Có phải các ông muốn nói rằng người ta làm cho nó sinh khởi?

(Độc tử bộ) Niệm không di chuyển vì thế nó không được gọi đi. Người ta chỉ làm cho nó sinh khởi.

(Luận chủ) Như vậy, cái mà các ông gọi là “người chủ” chỉ là nhân, cái mà các ông gọi là “phụ thuộc” (năng thuộc) chỉ là quả. Thật vậy, nhờ vào sự chủ động của nó mà nhân có thể làm cho quả sinh khởi cho nên nhân là “người chủ” và quả, được xem như phụ thuộc vào nhân ở sát-na sinh khởi, được gọi là “phụ thuộc”. Với một nhân đã có đủ khả năng để làm chủ như thế, tại sao các ông còn gán ghép một cái “ngã” nữa cho niệm? Niệm đã thuộc về cái làm nhân cho niệm. Sự tập hợp của các hành (saṃkāras), hoặc năm uẩn vì đã hình thành các chuỗi tương tục thuần nhất nên mới được gọi là Chế-đất-la và bò. Người ta nói rằng chuỗi tương tục Chế-đất-la sở hữu chuỗi tương tục bò bởi vì chuỗi tương tục Chế-đất-la là nhân của sự đổi chỗ và của nhiều sự biến đổi khác nhau của chuỗi tương tục bò. Ở đó không có một thực thể “chế-đất-la” thực hữu và đồng nhất, cũng không có một thực thể “bò” dị biệt. Trong chuỗi tương tục Chế-đất-la không có một tính chất “sở hữu” hay “làm chủ” nào ngoài tính chất làm nhân.

Về sự nhận biết (ký tri) cũng giống như trường hợp của sự nhớ lại (ức niệm).

Chúng tôi cũng sẽ trả lời (mutatis mutandis) các câu hỏi: “Cái có khả năng nhận biết (vijñānāti) là cái gì? Sự nhận biết này thuộc về ai (kasya vijñānam)?”, và các câu hỏi tương tự khác: “Cái có khả năng cảm nhận, cái có khả năng khởi tướng là gì?” giống như chúng tôi đã trả lời các câu hỏi: “Cái có khả năng nhớ lại là gì? Sự nhớ lại và nhận biết thuộc về ai?”

Có một số luận sư nói rằng ngã (ātman) thực hữu, bởi vì hành động (bhāva; sự dụng) tùy thuộc vào một tác nhân (bhavitar; năng liễu), giống như bước đi của Thiên thọ phải tùy thuộc vào Thiên thọ. Bước đi là hành động, thiên thọ là chủ thể tác động. Sự nhận biết (vijñāna) và tất cả những gì thuộc về hành động cũng vậy, tức đều tùy thuộc vào một “điểm tựa” (āśrya), và “cái có khả năng nhận biết” (vijñātar; năng liễu), tức tác nhân.

Người ta sẽ hỏi các luận sư này họ muốn ám chỉ điều gì khi nói đến Thiên thọ. Nếu họ xem thiên thọ như là một cá thể thực hữu (thực ngã) thì chúng tôi đã giải thích và bác bỏ lập luận này. Thiên thọ vẫn chỉ là một cá thể giả lập (giả sĩ phu) mà không phải là một cá thể thực hữu; thiên thọ vẫn chỉ là một tên gọi được đặt cho một chuỗi tương tục của các hành (saṃkāras). Như vậy, khi nói một thiên thọ như thế bước đi theo ý nghĩa nào thì cũng có thể nói thiên thọ nhận biết theo ý nghĩa đó. Thiên thọ bước đi như thế nào? - “Thiên thọ” chỉ là một chuỗi tương tục thuần chủng của các hành, của các sát-na hiện hữu thay chỗ nhau liên tục, và khi tăng thịnh thì lại tương trợ nhau. Người ngu nhìn thấy trong chuỗi tương tục này hoặc dưới chuỗi tương tục này một thực thể có thể làm nhân cho việc chuỗi tương tục này sinh ra ở một chỗ khác, tức là loại nhân mà nhờ vào tác dụng của nó, các sát-na hiện hữu nối tiếp của thân thể thiên thọ mới có thể sinh khởi ở các nơi khác nhau. Thật ra, sự chuyển động của thiên thọ chỉ là sự sinh khởi của chuỗi tương tục, tức là thân, ở các chỗ khác nhau; và nhân của sự việc này - tức là sát-na trước đó của chuỗi tương tục - được gọi tên là “người chuyển động”.

Chính vì dựa vào ý nghĩa nghĩa này mà chúng tôi nói rằng thiên thọ bước đi, cốt để chỉ rõ rằng chuyển động này hoàn toàn giống như sự “di chuyển” của ngọn lửa hay của âm thanh: Ngọn lửa chuyển động, âm thanh chuyển động, có nghĩa là chuỗi tương tục ngọn lửa và chuỗi tương tục âm thanh chuyển động bằng cách sinh khởi từ chỗ này đến chỗ kia. Thế gian khi nói rằng Thiên thọ nhận biết (vijñānāyi) thì cũng theo cách giống như vậy bởi vì chính sự tập hợp (các hành, các uẩn) này, tức thiên thọ, là nhân của sự nhận biết (vijñāna; thức); và để thuận theo cách dùng đã được thừa nhận này, ngay các thánh giả cũng đã phải theo cách nói vốn không chính xác này.

(Hỏi) Tuy nhiên kinh có nói rằng chính thức nhận biết cảnh (sở duyên). Như vậy, thức có tác dụng gì đối với cảnh?

(Đáp) chẳng có tác dụng gì cả; và hoàn toàn đơn giản: Thức sinh tương trợ như cảnh. Đối với quả cũng vậy: Mặc dù quả không làm gì cả, nhưng người ta nói rằng quả đáp ứng lại hạt giống, sinh khởi lại hạt giống, bởi vì quả sinh ra tương trợ như hạt giống; với thức cũng vậy: Mặc dù thức không có bất kỳ sự vận động nào đối với cảnh, nhưng người ta nói rằng nó nhận biết cảnh bởi vì nó sinh khởi tương trợ như cảnh. Sự tương trợ của thức nằm ở chỗ nó có hành tướng của cảnh. Vì sự tương trợ này mà người ta nói rằng thức nhận biết cảnh và cảnh chỉ là một trong các nhân của nó: Căn cũng là nhân của thức, nhưng người ta không nói thức nhận biết căn bởi vì thức không nắm bắt hành tướng của căn. Cách nói “thức nhận biết” còn được chứng minh ở

một điểm khác. Các sát-na nối tiếp nhau của thức sinh khởi khi đối cảnh: Sát-na trước đó là nhân của sát-na theo sau; vì thế thức chính là nhân của thức, và nó có tên là tác nhân bởi vì nó là nhân. Như vậy người ta đã thêm vào cho thức một hành động: Đó là sự nhận biết; cũng giống như người ta thêm vào cho cái chuông hành động “kêu” hoặc cho ngọn đèn hành động “chuyển động”. Người ta nói ngọn đèn chuyển động; như vậy sự chuyển động của ngọn đèn nằm ở chỗ nào? - “đèn” là danh từ được giả lập cho chuỗi tương tục không gián đoạn các sát-na của ngọn lửa mà người ta đã nhận lầm là một “thực thể”. Khi một trong các sát-na nối tiếp này sinh khởi ở một nơi khác với sát-na trước đó thì người ta nói rằng ngọn đèn chuyển động: Tuy nhiên không có cái “chuyển động” biệt lập và khác với các sát-na của ngọn lửa. Cũng bằng cách như thế, người ta đã giả lập danh từ “thức” (vijñāna) để chỉ cho một chuỗi tương tục của tâm: Khi một sát-na của tâm sinh khởi đối với một cảnh mới thì người ta nói là thức nhận biết cảnh này. Nói “thức nhận biết” cũng giống như nói “hiển sắc hiện hữu (bhavati), sinh, trụ (tiṣṭhati)” mà không hề có một “vật hiện hữu” (bhavitr), một vật sinh, một “vật trụ” khác biệt với những gì được gọi là sự hiện hữu, v.v. của nó.

(Số luận) Nếu tâm (vijñāna) sau sinh khởi từ tâm trước đó chứ không phải từ ngã (ātman), tại sao tâm sau không luôn luôn tương tự như tâm trước? Tại sao các tâm không tiếp nối nhau theo một thứ tự nhất định, giống như ta có mầm mống, thân cây, rồi lá, v.v.?

(Luận chủ) chúng tôi xin trả lời câu hỏi thứ nhất: Bởi vì tất cả những gì sinh khởi do nhân (sṃskṛta) đều có tính chất “chuyển biến” (sthityanyathātva, trụ dị); đó là tự tánh của các pháp hữu vi (sṃskṛta): Trong chuỗi tương tục được tạo thành bởi các pháp hữu vi thì pháp đi sau phải khác với pháp đi trước. Nếu không phải vậy thì hành giả khi đã nhập định - tức thân và tâm luôn luôn sinh khởi giống nhau, các sát-na nối tiếp nhau của chuỗi tương tục đều đồng nhất - sẽ không thể tự nhiên xuất định được.

Về vấn đề thứ hai: Sự sinh khởi của các tâm vẫn theo một thứ tự nào đó. Nếu một tâm như thế thì phải sinh khởi sau một tâm như thế, nó sinh khởi ngay sau tâm này. Mặt khác, một số tâm biểu hiện một phần nào đó tương tự với nhau, và phần tương tự này khiến cho các tâm có thể hỗ tương sinh khởi nhờ vào tính chất riêng biệt về chủng tánh (gotra) của chúng.

Tỷ dụ như theo sau một tâm về “phụ nữ” sẽ sinh khởi trực tiếp [ở hành giả] một tâm về sự chán ghét đối với thân của phụ nữ này, và, sinh khởi [ở một người khác] một tâm về người chồng hoặc con của phụ nữ này. Về sau, kể

tiếp sự chuyển biến sai biệt của chuỗi tương tục của các tâm này sẽ sinh khởi một tâm về phụ nữ. “Tâm về phụ nữ” thứ hai này sẽ có khả năng sinh ra tâm chán ghét về phụ nữ, hoặc tâm về chồng và con của phụ nữ này, tùy theo “tâm thứ hai” này có những loại tâm nào cùng chủng tánh, có nghĩa là cùng giống, chứ không phải là loại khác giống (gotra). Và còn vô số các tâm khác có thể nối tiếp “tâm về phụ nữ”, và điều này còn do nhiều nguyên nhân khác nhau. Trong số các tâm thì những tâm sinh khởi trước đều thuộc loại “phong phú” nhất - tức đã tạo thành chuỗi tương tục trong quá khứ - “năng động” nhất, “thân cận” nhất - bởi vì chúng in dấu mạnh hơn đối với chuỗi tương tục; ngoại trừ trường hợp lúc đó có những tâm khác sinh khởi do một trạng thái nào đó của thân hoặc do một cảnh nào đó ở bên ngoài.

Các ông có thể hỏi tại sao loại tâm in dấu mạnh nhất đối với chuỗi tương tục của tâm lại không sinh quả một cách liên tục - như chúng tôi đã nói, đó là vì sự “chuyển biến” (sthityanyathātva) là một tính chất của một chuỗi tâm tương tục; tính chất này thuộc riêng về sự sinh ra quả là các tâm có lực trung bình hoặc yếu liệt.

Qua sự tóm tắt chưa được hoàn chỉnh ở đây, chúng tôi đã trình bày các nhân và duyên của thứ tự sinh khởi hỗ tương của các nhóm tâm khác nhau. Một sự hiểu biết trọn vẹn về các nhân duyên chỉ có ở đức phật. Như một bài tụng đã nói: “Các nhân sinh khởi của tất cả các loại chỉ là một cái lông của con công, không ai có thể biết được các nhân này, ngoại trừ bậc Nhất thiết trí: Đó là trí lực của bậc Nhất thiết trí [có thể nhận biết toàn vẹn mọi sự vật]”. Các nhân của nhiều loại sắc pháp khác nhau rất khó nhận biết; và càng khó nhận biết hơn đối với các nhân và các duyên khác nhau của các sự vật không phải là sắc, tức tâm và các tâm sở.

Có luận sư ngoại đạo (ekīyah tīrthikah) nói rằng các tâm sinh khởi từ ngã (ātman). Người ta có thể dễ dàng bác bỏ những vấn nạn đã được đặt ra một cách vô ích cho chúng tôi: Tại sao tâm sau không giống với tâm trước? Tại sao các tâm không sinh khởi theo một thứ tự nhất định?

Luận sư này giải thích về sự đa dạng (sai biệt) của các tâm và việc không theo một thứ tự sinh khởi nhất định là do tính chất đa dạng của cái được gọi là “sự phối hợp (samyoga) của ngã và ý (manas) hay ý căn”. Giải thích này không có giá trị bởi vì không thể chứng minh được sự “phối hợp” này.

Hơn nữa, nếu xét về lý thì hai sự vật phối hợp với nhau tất phải có phần hạn (samयोगinós), có nghĩa là được định đặt ở những chỗ riêng biệt. Ông hãy



nói thêm là định nghĩa của các ông về sự phối hợp: “Sự đắc được nối tiếp sự không đắc được (aprāptipūrvikā prāṭiḥ, phi chí vi tiên hậu chí)” cũng có cùng kết luận như lập luận của chúng tôi, tức ngã cũng có phần hạn, cũng được định đặt (ātmanah paricchedaprasangah). [Như vậy, ngã không còn là “hiện hữu cùng khắp”; và điều này sẽ trái ngược với chủ trương của ông].

Từ định nghĩa của các ông về sự phối hợp còn cho thấy rằng khi ý di chuyển - tức khi hướng về một phần nào đó của thân - thì ngã cũng phải di chuyển để chừa chỗ cho ý [như vậy ngã không còn là “vô tác” (niṣkriya)] hoặc phải biến diệt [như vậy ngã không còn là thường hằng (nitya)]. Mặt khác, ông cũng không thể cho rằng chỉ có một phần của ngã phối hợp với ý bởi vì, theo các ông, ngã là một thực thể không bị phân cắt.

Cho dù có sự phối hợp thực sự giữa một “cái ngã thường hằng” và một “cái ý bất biến” đi nữa thì làm thế nào để giải thích tính chất đa dạng của sự phối hợp [là cần thiết cho tính chất đa dạng của các tâm]? Có phải ông sẽ nói rằng sự đa dạng này xuất phát từ sự đa dạng của giác (buddhi) [vốn là một phẩm tánh (guṇa) của ngã]? Nhưng giác cũng gặp phải những khó khăn giống như ý: Ngã không có sai biệt thì giác làm sao có thể có sai biệt? Có phải ông sẽ nói rằng sự sai biệt của giác xuất phát từ sự sai biệt của sự phối hợp giữa ngã và ý, tức sự sai biệt xuất phát từ các hành? Nếu nói như vậy, ngã sẽ trở thành vô dụng: Tại sao không nói rằng sự sai biệt của các tâm xuất phát từ chính loại tâm đã bị làm cho sai biệt bởi các hành? Ngã không xen vào căn nguyên của các tâm và nếu nói rằng các tâm xuất phát từ ngã thì trường hợp này cũng giống như một thầy lang băm: Mặc dù thuốc men đã đủ để chữa lành người bệnh nhưng vẫn thối thốt ra những lời phù phép: Phù! Svāha! (phổ-sa-ha).

Chắc chắn ông sẽ nói rằng các tâm cũng như các hành đều hiện hữu nhờ vào ngã; thì đây chỉ là một lời khẳng định vô căn cứ. Nếu ông vẫn khẳng khẳng cho rằng ngã là nơi nương tựa (āśraya) của các tâm và các hành thì tôi xin ông hãy giải thích bằng tỷ dụ tính chất của sự quan hệ giữa “cái làm chỗ nương tựa” và “cái nương tựa”. Tâm [chịu tác động của các hành] cùng với các hành đều không phải là một bức tranh hoặc một quả để ngã có thể làm nơi nương tựa cho chúng giống như một bức tường làm chỗ nương tựa cho bức tranh hoặc cái cây làm chỗ nương tựa cho quả; như vậy, một mặt ông sẽ phải thừa nhận có sự tiếp xúc thuộc về vật chất [giữa ngã và các tâm hành]; và mặt khác là bức tranh và quả đều hiện hữu tách rời với bức tường và cây.

Nếu ông nói rằng ông không có ý nói như vậy về tác dụng “làm sở y” của ngã đối với các tâm và các hành, mà ngã làm sở y cho tâm và hành cũng giống như đất (địa) làm sở y cho hương, sắc, vị, xúc; thì chúng tôi rất vui sướng trước sự so sánh này bởi vì nó sẽ chứng minh sự không hiện hữu của ngã. Giống như người ta không hề thừa nhận một sự hiện hữu độc lập của đất (na upalabhyate) tách rời với hương, sắc, v.v. - tức cái được giả lập là “đất” cũng chỉ là một tập hợp của hương, sắc, v.v. - thì đối với ngã cũng như thế: Không có một cái ngã hiện hữu biệt lập bên dưới các tâm và các hành; và cái được giả lập là “ngã” cũng chỉ là các tâm và các hành. Nếu rời hương, sắc, v.v. thì ai còn có thể tri nhận được đất.

(Hỏi) Nhưng nếu không có một sự vật nào đó có tên là “đất” biệt lập với hương, v.v. thì làm sao có thể xác định các loại hương, v.v. là thuộc riêng về đất, như khi nói: “mùi, vị của đất”?

(Đáp) Người ta nói như vậy chỉ là để phân biệt; nói cách khác, người ta muốn chỉ rõ rằng các loại hương, sắc, v.v. nào đó chính là cái được đặt tên là “đất” chứ không phải là các loại hương, sắc, v.v. có tên là “nước” khác. Cũng giống như khi gọi một sự vật nào đó là “thân của bức tường gỗ” (mộc tượng thân) là có ý chỉ rằng sự vật này làm bằng gỗ chứ không phải đất nung.

(Hỏi) Nếu ngã sinh khởi các tâm là nhờ có sự sai biệt của các hành, tại sao nó không cùng lúc sinh khởi tất cả các tâm?

(Thắng luận) Bởi vì loại hành mạnh nhất cản trở loại hành yếu nhất không cho sinh quả. Và nếu loại hành mạnh nhất này không thường xuyên sinh quả thì cũng do cùng nguyên nhân mà các ông đã nêu khi giải thích về những sự huân tập (vāsanās; tu lực) mà tâm đã để lại trong chuỗi tương tục: Chúng tôi nghĩ rằng các hành không thường hằng và phải chịu sự chuyển biến.

(Luận chủ) Nếu vậy, ngã dùng để làm gì? Các tâm khác nhau sẽ sinh khởi nhờ vào các lực khác nhau của các hành, bởi vì không có sự khác nhau về thể tánh giữa các hành của các ông và sự huân tập của chúng tôi.

(Thắng luận) Không thể bỏ qua ngã được. Niệm (smṛti), các hành (saṃkāras), v.v., là các sự vật (padārtha, cú nghĩa) được gọi là “thuộc tánh” (guṇa, đức); các thuộc tánh này nhất định phải có chỗ sở y (āśrya) tức là một sự vật được gọi là “chất” (dravya, thực); và ngã là một trong số chín chất [địa, v.v.] này: Bởi vì không thể chấp nhận rằng niệm và các phẩm tánh khác

của tâm lại nương vào một chất khác với ngã (như địa, v.v.); chỉ có ngã mới có trí tuệ.

(Luận chủ) nhưng luận thuyết về chất và các thuộc tánh này đã không được chứng thực. Các ông nói rằng niệm, các hành, v.v. đều là các sự vật (padārtha) được bao hàm trong nhóm các “thuộc tánh” và không phải là các chất (dravya): Điều này chúng tôi không đồng ý. Chúng tôi nghĩ rằng tất cả những gì hiện hữu (vidyamāna) đều là “chất”. Kinh nói: “Quả của đời sống tu hành (Sa-môn quả) chính là sáu chất [tức năm uẩn vô lậu và trạch diệt]”. Như vậy, nói rằng niệm, v.v., có ngã làm sở y là sai lầm; bởi vì ở trên chúng tôi đã phê bình ý tưởng về sở y này.

(Thắng luận) Nếu ngã không thực hữu; quả của các nghiệp sẽ là cái gì?

(Luận chủ) Quả của các nghiệp chính là sự kiện “ngã” cảm thọ lạc hoặc khổ.

(Thắng luận) Ngã mà ông nói đến là gì?

(Luận chủ) Là cái được người ta nói đến khi họ xưng “tôi” (ngã), tức là cảnh sở duyên của loại tưởng về ngã (ahaṃkāra-viśaya).

(Thắng luận) Cảnh sở duyên này là gì?

(Luận chủ) là chuỗi tương tục của các uẩn (skandhasaṃtāna), bởi vì chính các uẩn - tức sắc, thân, thọ, v.v. - là cái mà người ta đeo bám; bởi vì loại tưởng về “cái tôi” sinh khởi ở cùng các sự vật mà loại tưởng về màu trắng và các tưởng tương tự khác có quan hệ đến: Chẳng phải trên thế gian người ta vẫn thường nói: “tôi trắng; tôi đen; tôi già; tôi trẻ; tôi gầy; tôi béo” sao? Cái được xem là trắng, v.v. - rõ ràng đó là loại uẩn thuộc hiển và hình sắc (rūpa) - cũng chính là cái được người ta xem như là “tôi”. Cái “ngã” mà Thắng luận thừa nhận thì khác với những gì có màu trắng, đen, v.v.; nhưng, thật ra, loại tưởng về “cái tôi” chỉ liên quan đến các uẩn chứ không phải đến cái “ngã” mà Thắng luận đã tưởng tượng ra.

(Thắng luận) Chỉ vì để tỷ dụ nên thế gian mới đặt tên cho cái thân này là “tôi” khi họ nói: “Tôi trắng”. Tỷ dụ này chính xác bởi vì thân thể phục vụ cho một “cái tôi” có thật, có ích cho một “cái tôi” thật sự; cũng giống như một vị vua thường nói với quần thần của mình giống như là đang nói về một “bản thân” khác của chính mình.

(Luận chủ) Mặc dù người ta đã đặt ra một danh xưng là “tôi” để tỷ dụ cho những gì có ích cho “ngã” nhưng người ta vẫn không thể giải thích như vậy về loại danh xưng “tôi” [đối với thân, thọ, thức, v.v.].

(Thắng luận) Nếu cái tướng về “tôi” có cảnh sở duyên là hiển và hình sắc của thân cũng như các uẩn khác, tại sao loại tướng này không sinh khởi đối với hiển và hình sắc của người khác?

(Luận chủ) Bởi vì không có sự liên hệ giữa chuỗi tương tục của các uẩn thuộc về người khác với loại tướng này. Khi thân hay tâm (rūpa, citta-caittas) có quan hệ với loại tướng về “tôi” - tức quan hệ của nhân đối với quả - thì loại tướng này sinh khởi đối với thân này, tâm này; chứ không phải đối với các uẩn khác. Thói quen xem “chuỗi tương tục của tôi” là “tôi” đã tồn tại trong “chuỗi tương tục của tôi” từ vô thủy.

(Thắng luận) Nếu không có “ngã” thì loại tướng về “tôi” sẽ thuộc về ai?

(Luận chủ) Chúng tôi đã trả lời câu hỏi này khi giải thích niệm vốn thuộc về ai. Cái được gọi là “người chủ hay người sở hữu của niệm” chính là nhân của niệm. Đối với loại tướng về “tôi” cũng như vậy.

(Thắng luận) Cái gì là nhân của loại tướng về “tôi” này?

(Luận chủ) Đó là một tâm nhiễm ô, được huân tập bởi chính loại tướng về “tôi” này từ vô thủy, và có cảnh sở duyên là chuỗi tương tục của các tâm mà nó đã sinh ra trong đó.

(Thắng luận) Nếu không có ngã thì ai thọ khổ và lạc?

(Luận chủ) Chính là thân sở y (āsrya) mà khổ hoặc lạc đã sinh khởi trong đó; cũng giống như người ta thường nói một cây có hoa, một rừng có quả. Và chính là thân sở y đang được nói đến, bất kể đó là loại xứ (āyatana) nào trong sáu nội xứ (nhãn xứ, v.v...). Vấn đề này đã được giải thích ở chương đầu tiên.

(Thắng luận) Nếu không có ngã, ai tạo nghiệp, ai thọ quả?

(Luận chủ) Các ông muốn ám chỉ điều gì khi nói ai tạo và ai thọ?

(Thắng luận) Chúng tôi muốn nói đến người tạo tác (kartar, năng tác) và người thọ nhận (upabhoktar, thọ giả).

(Luận chủ) Lời giải thích của các ông chỉ là một sự thay đổi ngôn từ mà không giải thích được điều gì cả.

Thắng luận muốn gọi lên ở đây luận thuyết của những nhà giải thích về pháp tướng (dharmalakṣaṇas). Những người này nói rằng người tạo tác (tác giả) là người có khả năng độc lập (tự tại), và người thọ nhận là người chịu quả của nghiệp. Trên thế gian, người nào đắc được năng lực độc lập (svatantrya) đối với một hành động nào đó thì được xem như là người tạo tác; chẳng hạn như thiên thọ, vì có khả năng tự tắm rửa, ăn uống, di chuyển, nên được gọi là “người tắm, người ăn, người đi”. Tuy nhiên, định nghĩa này không thể chấp nhận được.

Thiên thọ có nghĩa là gì? Nếu thiên thọ là ngã (ātman), là tự ngã thì tỷ dụ này không được chứng thực, không có giá trị. Nếu đó là một sự tập hợp của các uẩn (skandhas) thì thiên thọ đúng là tác giả nhưng không phải là một tác giả độc lập và tạo tác các nghiệp. Nghiệp có ba loại là thân, ngữ và ý. Cái sinh khởi thân nghiệp chính là tâm tác động lên thân; và lại, thân và tâm đều phải tùy thuộc vào các nhân và các duyên của chúng; trong toàn bộ những gì nói đến ở trên, không có một thực thể thuần nhất, một “cái có khả năng sinh khởi” chỉ dựa vào chính nó; nói cách khác, không có một “cái có khả năng sinh khởi” độc lập. Bởi vì tất cả những gì hiện hữu đều phụ thuộc vào nhân và duyên. “Tự ngã” như các ông đã ám chỉ vốn không phụ thuộc vào nhân duyên; hơn nữa, nó không làm gì cả; vì thế nó không phải là một tác giả độc lập. Không có nơi nào nhận ra sự hiện hữu của một tác giả đúng với định nghĩa “người nào đắc được năng lực độc lập... thì được xem như là người tạo tác” của các ông. Cái mà người ta gọi là tác giả của một nghiệp nào đó chính là loại nhân chủ chốt (thắng nhân) trong số tất cả các nhân của nghiệp này. Với định nghĩa này thì cái được gọi là “tự ngã” của các ông không phải là tác giả.

Cái gì là nhân chính đối với căn nguyên của thân nghiệp? - Niệm (smṛti) làm sinh khởi sự mong cầu hoặc sự ước muốn hành động (chanda = kartukāmalā); từ ước muốn này đã phát sinh một sự tưởng tượng (vitarka, tâm); từ sự tưởng tượng này lại phát khởi một nỗ lực (pratyatna, động dõng), nỗ lực này làm sinh khởi một hơi thở (vāyu, phong) khiến cho thân nghiệp chuyển động. Trong tiến trình này, hoạt động này thuộc về “tự ngã” của Thắng luận? Tự ngã này chắc chắn không phải là tác giả của thân nghiệp. Về ngữ nghiệp và ý nghiệp cũng được giải thích theo cách trên.

Các ông sẽ nói rằng chính “tự ngã” lãnh thọ quả, bởi vì nó phân biệt được hoặc biết được quả; nhưng thật ra “tự ngã” không có vai trò nào cả trong việc phân biệt quả; nó không được kể đến trong số các nhân sinh ra thức như chúng tôi đã chỉ rõ ở trên.

(Thắng luận) Nếu không có tự ngã, tại sao các thiện nghiệp và các ác nghiệp không “chín” trong thân phi tình (aṣattvākhyā)?

(Luận chủ) Bởi vì các yếu tố không phải là thành phần của chúng sinh hữu tình đều không thể dùng làm sở y cho thọ, v.v. Chỉ có sáu căn (ādhyātmika ṣaḍayatana) làm sở y của thọ, v.v.; chứ không phải tự ngã, như chúng tôi đã chứng minh ở trên.

(Thắng luận) Nếu không có “tự ngã” thì nghiệp quá khứ đã diệt làm sao có thể khởi quả vị lai?

(Luận chủ) Về câu hỏi này, chúng tôi xin trả lời bằng cách hỏi lại rằng nếu đã có một tự ngã thì một nghiệp đã diệt làm sao có thể có lực sinh ra một quả. Thắng luận muốn rằng quả có thể sinh khởi từ công đức và từ “không công đức” (dharma, adharma), tức các thuộc tánh (guṇa) có sẵn của tự ngã và y chỉ vào tự ngã: Nhưng chúng tôi đã phê bình ý tưởng về sự y chỉ và chỉ ra rằng ý tưởng này không hợp lý.

Kể đến, chúng tôi nhận thấy rằng, theo phật giáo (ārya deśanā) thì quả vị lai không sinh từ loại nghiệp đã diệt mà sinh từ sát-na tốt cùng trong tiến trình chuyển biến của chuỗi tương tục bắt nguồn từ nghiệp.

Thật vậy, chúng ta hãy xét xem quả sinh ra từ hạt giống như thế nào. Thế gian nói rằng quả sinh từ hạt giống: Nhưng khi nói như vậy, người ta không có ý khẳng định là quả sinh từ một hạt giống đã hư hoại, cũng không có ý nói là quả có sự sinh khởi ngay liền sau hạt giống [có nghĩa là từ hạt giống “đã diệt”]. Thật vậy, quả sinh từ sát-na tốt cùng của tiến trình chuyển biến của chuỗi tương tục bắt nguồn từ hạt giống: Hạt giống nối tiếp sinh khởi mầm mống, thân cây, lá, và cuối cùng là hoa, dẫn đến sự hiện hữu của quả. Nếu người ta nói rằng hạt giống sinh quả thì chính vì hạt giống, nhờ vào một chuỗi tương tục không gián đoạn, đã phát sinh ở hoa một năng lực khởi quả. Nếu năng lực khởi quả, tức loại năng lực nằm ở trong hoa, không có hạt giống làm loại nhân đầu tiên (sơ nhân) thì hoa sẽ không thể sinh ra một quả tương tự như hạt giống. Người ta đã nói quả sinh từ nghiệp cũng theo cách này; tuy nhiên, quả không thể sinh từ nghiệp đã diệt, nó cũng không sinh

liền sau nghiệp; mà chỉ sinh từ sát-na tốt cùng của tiến trình chuyển biến của chuỗi tương tục do nghiệp này phát khởi.

Khi nói “chuỗi tương tục” (saṃtāna), chúng tôi có ý chỉ cho các uẩn thuộc sắc và tâm liên tục tiếp nối nhau theo một chuỗi, và chuỗi này có nghiệp làm nhân đầu tiên. Các sát-na kế tiếp nhau của chuỗi này thì khác nhau: Vì thế mới có sự chuyển biến (pariṇāma) của chuỗi tương tục. Sát-na cuối cùng của sự chuyển biến này có một công năng đặc biệt hoặc cao nhất, đó là công năng trực tiếp sinh quả. Sát-na này khác biệt với các sát-na khác; vì thế nó được gọi là “sai biệt” (viśeṣa), tức sát-na cao nhất của quá trình chuyển biến.

Tỷ dụ, tâm lúc mạng chung (maraṇacitta), khi tương ưng với sự chấp thủ (sa-upādāna) sẽ đắc được một năng lực sinh khởi một đời sống mới. Tâm này tuy có nhiều nghiệp và các nghiệp này tuy thuộc đủ tất cả các loại đi trước nó nhưng chính công năng do loại nghiệp nặng (trọng nghiệp) phát sinh mới quyết định tâm cuối cùng này; nếu không có loại nghiệp nặng thì công năng sẽ do nghiệp gần đó phát sinh; nếu không có nghiệp gần đó thì do loại nghiệp thường tạo tạo (huân tập) phát sinh; nếu không có loại nghiệp huân tập thì do một nghiệp thuộc đời trước đó phát sinh. Có một bài tụng [của Rāhula viết: “ Nghiệp nặng, nghiệp gần, nghiệp huân tập, nghiệp đời trước, bốn loại nghiệp này cho quả theo thứ tự này.”] Có lý do để chứng minh sự khác nhau giữa quả dị thực (vipākaphala) và quả đẳng lưu (niṣyandaphala). Khi công năng (sāmarthya) sinh quả dị thực, tức loại công năng do nghiệp dị thực phát sinh, đã cho quả thì công năng này liền diệt. Trái lại, công năng sinh quả đẳng lưu, tức loại công năng do “nhân tương tự với quả” (sabhāgahetu, đồng loại nhân) phát sinh, không bị diệt sau khi đã cho quả: Trong trường hợp bị nhiễm ô (kliṣṭa) thì công năng này diệt vì có lực đối trị (pratipakṣa); khi không nhiễm ô thì sẽ diệt khi nhập Niết-bàn, bởi vì lúc đó chuỗi tương tục sắc tâm cũng vĩnh viễn tán diệt.

Người ta hỏi rằng tại sao một quả dị thực mới lại không sinh từ quả dị thực giống như một quả mới sinh từ quả của cây, bởi vì quả cũng chính là hạt giống.

Chúng tôi xin trả lời là không có trường hợp một quả mới sinh ra từ loại hạt cho quả. Vậy thì quả mới sẽ sinh từ cái gì nếu không có sự chuyển biến của một chuỗi tương tục mới. Loại hạt cho quả đầu tiên, khi gặp các duyên cần thiết cho sự chuyển biến (thực biến) (như nước, đất, v.v.) cuối cùng sẽ làm nảy sinh sát-na cao nhất của tiến trình chuyển biến; và từ đó sinh ra một quả mới. Vào sát-na sinh ra mầm mộng (ānkura) thì quả cũ lại được gọi tên là

hạt giống. Trước quá trình chuyển biến này, nếu quả được gọi là hạt thì đó chỉ là loại tên gọi dùng cho vị lai (đương danh) hoặc là loại tên gọi được chứng thực bởi sự tương tự giữa loại hạt không có khả năng sinh quả và loại có khả năng sinh quả. Trường hợp ở đây cũng vậy: Một quả dị thực (như thân, v.v.) khi gặp các duyên khởi thiện và ác, chánh pháp, tà pháp, thì sẽ dẫn sinh các tâm thuộc loại như vậy, tức là các tâm bất thiện hoặc thiện hữu lậu (kūśālasāsrava). Từ các tâm này lại xuất phát một sự chuyển biến của tâm tương tục kéo dài cho đến thời kỳ cuối cùng thì lại sinh ra một quả dị thực mới. Trong các trường hợp khác thì quả dị thực này không sinh. Như vậy, tỷ dụ trên đã chứng minh cho luận chứng của chúng tôi. Người ta cũng có thể kể đến thể loại của quả dị thực bằng một tỷ dụ khác [cho thấy một quả dị thực mới không nhất thiết phải kế tiếp quả dị thực đầu tiên]. Nếu ta dùng sơn (lākṣā) tô đỏ hoa chanh thì trong tiến trình chuyển biến của chuỗi tương tục thuộc về thực vật này sẽ làm cho hạt của một quả chanh mới trở thành màu đỏ. Như hạt giống lấy từ hạt chanh đỏ này sẽ không sinh ra một quả chanh có hạt màu đỏ. Quả dị thực của một nghiệp cũng thế: Nó không sinh khởi một quả dị thực mới.

Trong tâm hiểu biết của tôi (tự giác tuệ cảnh), tôi đã trình bày một cách tóm tắt và thô hiển về quả của các nghiệp. Về vấn đề làm thế nào một chuỗi tương tục, vốn bị thâm nhiễm bởi các nghiệp có thể loại và công năng khác nhau lại có thể chuyển biến theo một loại nào đó để cuối cùng có được khả năng sinh khởi một quả ở vào một giai đoạn nào đó; thì vấn đề này chỉ có chư Phật mới biết được. Có bài tụng nói: “Nghiệp, sự huân tập của nghiệp, sự biến hành của sự huân tập này, loại quả sinh ra từ đó, - nếu không có đức Phật - thì không ai có thể biết được tất cả những điều này trong toàn bộ tiến trình của chúng.”

Như vậy, chúng ta thấy rằng giáo pháp của chư Phật được viên mãn là nhờ vào con đường lập luận rõ ràng, bác bỏ ý kiến của những người mù đối với các tà kiến và ác hạnh; những người không bị mù thì đi đến (Niết-bàn).

Thật vậy, giáo pháp về sự không hiện hữu của ngã này, con đường độc nhất của thành phố Niết-bàn này, chùng nào còn được chiếu sáng bởi nhữn tia sáng, tức những lời dạy của mặt trời Như lai thì giáo pháp này, con đường này, vẫn còn được hàng ngàn thánh giả noi theo, vẫn còn quang đặng không chướng ngại; những người có cái nhìn liệt muội thì không nhìn thấy được giáo pháp này.



---o0o---  
**HẾT**