

LUẬN TẠNG PHẬT GIÁO TUỆ QUANG - TẬP 27/1

PHẬT LỊCH: 2560 - 2016

LUẬN TẠNG PHẬT GIÁO
TUỆ QUANG

TẬP 27/1

No. 1545

GIỚI THIỆU

Tiếp theo phần *A Tỳ Đàm* nơi Tập 26 (ĐTK/ĐCTT, Tập 26, từ N^o 1536 đến N^o 1544) toàn bộ Tập 27 là nêu dẫn *Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa* (Abhidharma – mahavibhàsà – sàstra). Đây là Bộ Luận đồ sộ nhất hiện có trong Hán tạng. Tác giả của Luận là 500 vị *A La Hán*. Nói rõ hơn: *Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa* là một Bộ Luận Thích. 500 vị *A La Hán*, dưới sự chỉ đạo của Tôn giả *Thế Hữu* (Vasumitra), trải qua 12 năm, đã chú giải quảng diễn Bộ Luận *A Tỳ Đạt Ma Phát Trí* của Tôn giả *Ca Đa Diễn Ni Tử* (Kàtyàyaniputra) một Đại Luận sư kiệt xuất của Phái Hữu Bộ, sống vào khoảng 300 năm sau Phật diệt độ (ĐTK/ĐCTT, Tập 26, N^o 1544, Pháp sư Huyền Tráng Hán dịch, 20 quyển). Tôn giả *Thế Hữu* biên tập, tổng duyệt, để thành *Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa*, được xem là thành quả tiêu biểu của lần kết tập kinh điển thứ tư – theo Phật giáo Bắc truyền, tổ chức tại nước Ca Thập Di La, do vua Ca Nị Sắc Ca bảo trợ, vào khoảng 400 năm sau Phật diệt độ.

Luận này có 2 bản Hán dịch: * **Bản 1** (Dịch trước): Do hai Đại sư *Phù Đà Bạt Ma* (Budhavarman, thế kỷ 5 TL) và *Đạo Thái* (Thế kỷ 5 TL) Hán dịch, vào khoảng năm 437 – 439 TL đời Bắc Lương (397-439), mang tên *Luận A Tỳ Đàm Tỳ Bà Sa*, gồm 100 quyển (Hoặc 110 quyển), do binh lửa nên hiện chỉ còn 60 quyển đầu (ĐTK/ĐCTT, Tập 28, N^o 1546, trang 1 - 414C).

* **Bản 2** (Dịch sau): Hán dịch là Pháp sư *Huyền Tráng* (602-664) mang tên *Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa*, gồm **200** quyển (ĐTK/ĐCTT, Tập 27, N^o 1545, trang 1 – 1004A). *Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa* này, ngoại trừ chương *Mở Đầu* (Quyển 1) ghi nhận một số vấn đề tổng quát có tính dẫn nhập (Tác giả Luận bản. Phương thức tạo luận. Đặc điểm của ba Tạng, làm rõ về Tạng A Tỳ Đạt Ma. Nêu tóm tắt về Luận A Tỳ Đạt Ma Phát Trí), phần còn lại, tức từ quyển thứ 2 đến quyển thứ 200, là căn cứ theo thứ lớp nơi nội dung của Luận gốc (Luận A Tỳ Đạt Ma Phát Trí) gồm **8** uẩn, **44** phẩm để chú giải, bàn rộng.

8 uẩn với **44** phẩm nơi Luận gốc là: (1) Tạp Uẩn: Gồm 8 phẩm: Pháp Thế Độ Nhất. Trí. Bồ Đặc Già La. Ái Kính. Không Hồ. Tướng. Vô Nghĩa. Tư.

(2) Kiết Uẩn: Gồm 4 phẩm: Bất Thiện. Nhất Hành. Hữu Tình. Mười Môn.

(3) Trí Uẩn: Gồm 5 phẩm: Học Chi. Năm Chúng. Tha Tâm Trí. Tu Trí. Bảy Thánh.

(4) Nghiệp Uẩn: Gồm 5 phẩm: Ác Hành. Tà Ngữ. Hại Sinh. Biểu – Vô Biểu. Tự Nghiệp.

(5) Đại Chúng Uẩn: Gồm 4 phẩm: Đại Tạo. Duyên. Thấy Biết Đủ. Chấp Thọ.

(6) Căn Uẩn: Gồm 7 phẩm: Căn. Hữu. Xúc. Đăng Tâm. Nhất Tâm. Ngự. Nhân Duyên.

(7) Định Uẩn: Gồm 5 phẩm: Đắc. Duyên. Gồm Thân. Bất Hoàn. Nhất Hành.

(8) Kiến Uẩn: Gồm 6 phẩm: Niệm Trụ. Ba Hữu. Tướng. Trí. Kiến. Già Tha. (Chỉ chú giải quảng diễn **43** phẩm. Không chú giải phẩm sau cùng là phẩm *Già Tha* (Kệ) vì cho là ý nghĩa đã hiển bày, dễ lãnh hội).

Không chỉ chủ giải hết sức chi tiết, quảng diễn hết sức bao quát, *Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa* còn dành nhiều công sức để nêu dẫn, biện chính, đả phá về khá nhiều luận điểm – phần lớn là thuộc lãnh vực nhận thức của các Học phái thuộc Nội đạo, cùng một số luận điểm sai trái của Ngoại đạo. Tất nhiên, những biện chính ở đây đều theo quan điểm của Hữu Bộ. Và như thế là Luận này đã vượt quá nội dung của Luận Thích, trở thành một Bộ Luận tổng hợp mang tính tập đại thành cho giáo lý của *Phật giáo Bộ phái* ở Ấn Độ diễn tiến qua hàng mấy thế kỷ.

Chúng tôi xin nêu dẫn vấn tắt về nội dung của Uẩn thứ 2 (Kiết Uẩn) để người đọc thấy được phần nào tính chất *Đại Tỳ Bà Sa* (*) của Luận.

Chương *Kiết Uẩn* này tuy chỉ có 4 phẩm, là một trong 2 chương có số phẩm ít nhất, nhưng lại là chương được biện giải quảng diễn có số lượng quyển nhiều nhất (Từ quyển 46 đến quyển 92 = 47 quyển. Trong ấy, phẩm 4: *Bàn Về Mười Môn*, gồm đến 22 phần = 22 quyển, là phẩm dài nhất của Luận).

Phẩm 1: Bàn Về Bất Thiện: Phân làm 10 phần (Từ quyển 46 đến quyển 55): Lần lượt biện giải về: * Vì sao 5 kiết và 98 tùy miên (Bản dịch trước dịch là Sứ) không do Khế kinh nói nhưng vẫn được nêu dẫn quảng diễn?

* Biện giải về ba kiết (Kiết hữu thân kiến. Kiết giới cầm thủ. Kiết nghi). * Ba căn bất thiện (Căn bất thiện tham, sân, si). * Ba lậu (Dục lậu. Hữu lậu. Vô minh lậu).

* Bốn bộc lưu (Bộc lưu dục. Bộc lưu hữu. Bộc lưu kiến. Bộc lưu vô minh). * Bốn ách (Ách dục. Ách hữu. Ách kiến. Ách vô minh). Sự sai biệt giữa bộc lưu và ách. * Bốn thủ (Dục thủ. Kiến thủ. Giới cầm thủ. Ngã ngữ thủ). * Bốn sự trói buộc thân (Trói buộc thân do tham, do sân, do giới cầm thủ, do chấp cho đây là thật).

* Năm cái (Tham dục. Giận dữ. Hôn trầm – thù miên. Trạo cử – ô tác. Nghi). * Năm kiết (Kiết tham. Sân. Mạn. Tật: Ganh ghét. Xan: Keo kiệt).

* Năm kiết thuận phần dưới (Tham dục. Giận dữ. Hữu thân kiến. Giới cấm thủ. Nghi). * Năm kiết thuận phần trên (Sắc tham. Vô sắc tham. Trạo cử. Mạn. Vô minh).

* Năm kiến (Hữu thân kiến. Biên chấp kiến. Tà kiến. Kiến thủ. Giới cấm thú). * Bảy tùy miên (Dục tham. Giận dữ. Hữu tham. Mạn. Vô minh. Kiến. Nghi). * Chín kiết (Ái. Sân. Mạn. Vô minh. Kiến. Thủ. Nghi. Tật. Xan).

* 98 tùy miên: Căn cứ theo *hành tướng, cõi, bộ* có khác nhau nên từ bảy tùy miên đã lập thành 98 tùy miên (Cõi Dục: 36. Cõi Sắc: 31. Cõi Vô sắc: 31).

* Ba kiết cho đến 98 tùy miên: Bao nhiêu thứ là bất thiện? Vô ký? Bao nhiêu thứ là có dị thực (Quả báo), không có dị thực? Bao nhiêu thứ do kiến đạo đoạn, do tu đạo đoạn? Bao nhiêu thứ do kiến khổ đoạn? Cho đến bao nhiêu thứ do tu đạo đoạn? Bao nhiêu thứ là kiến, không phải là kiến? Bao nhiêu thứ có tâm có tứ, không tâm chỉ có tứ, không tâm không tứ? Bao nhiêu thứ tương ưng với lạc căn, khổ căn, ru căn, hỷ căn, xả căn? Bao nhiêu thứ thuộc cõi Dục, thuộc cõi Sắc, thuộc cõi Vô sắc?...

* Biện giải về năm loại Bồ-đặc-già-la (Tùy tín hành. Tùy pháp hành. Tín thắng giải. Kiến chí. Thân chứng). * Thế nào là Bồ-đặc-già-la tuệ giải thoát, câu giải thoát?

* Hữu thân kiến cùng với hữu thân kiến làm bao nhiêu duyên? Hữu thân kiến cùng với giới cấm thủ, cho đến tùy miên vô minh của cõi Vô sắc do tu đạo đoạn làm bao nhiêu duyên?...

Phẩm 2: Bàn Về Nhất Hành: Phân làm 8 phần (Từ quyển 56 đến hơn ½ quyển 63): Lần lượt biện giải về: * Nêu dẫn năm thứ sự

việc. * Nếu đối với sự việc này có kiết ái trói buộc thì cũng có kiết giận trói buộc chăng? * Nếu đối với sự việc này có kiết ái trói buộc thì cũng có kiết mạn trói buộc chăng? * Nếu đối với sự việc này có kiết ái trói buộc thì cũng có kiết vô minh trói buộc chăng? * Nếu đối với sự việc này có kiết ái trói buộc thì cũng có kiết kiến trói buộc chăng? * Nếu đối với sự việc này có kiết ái trói buộc thì cũng có kiết thủ trói buộc chăng? * Nếu đối với sự việc này có kiết ái trói buộc thì cũng có kiết tật trói buộc chăng? * Đối với tám kiết còn lại trong chín kiết, tùy theo sự liên hệ của chúng, cũng nêu lên các câu hỏi như trước để biện giải.

* Lại biện về kiết ái nơi ba đời trói buộc, liên hệ với các thứ kiết kia, cũng trong ba đời đã trói buộc.

* Ba kiết cho đến 98 tùy miên, ở trong 98 tùy miên, mỗi mỗi kiết gồm thân bao nhiêu tùy miên? * Ba kiết cho đến 98 tùy miên: Là trước gồm thân sau hay sau gồm thân trước? * Ba kiết cho đến 98 tùy miên, có bao nhiêu thứ khiến cho dục hữu nối tiếp nhau? Bao nhiêu thứ khiến cho sắc hữu, vô sắc hữu cùng nối tiếp?

* Nêu dẫn về bảy hữu. Biện giải về hữu.

* Ba kiết cho đến 98 tùy miên dựa vào định nào diệt? Các kiết quá khứ vị lai hiện tại: Các kiết ấy là đã trói buộc, sẽ trói buộc và hiện đang trói buộc chăng?

* Vì phiền não hiện tiền nên thoái chuyển, hay vì thoái chuyển rồi phiền não mới hiện tiền? * Có ba thứ thoái chuyển (Đã được thoái chuyển. Chưa được thoái chuyển. Thọ dụng thoái chuyển). * Ở nơi xứ nào có thoái chuyển?

* Biện giải về sáu hạng A la hán (Pháp thoái. Pháp tư. Pháp hộ. Pháp trụ. Pháp gắng đạt. Pháp bất động). * Biện giải về chín thứ nhận biết khắp. * Chín thứ nhận biết khắp như thế, những vị nào đạt được, đạt được bao nhiêu?

* Nêu dẫn, biện giải về tám loại Bồ đặc già la (Hương – quả Dự lưu. Hương – quả Nhất lai. Hương – quả Bất hoàn. Hương – quả A la hán). * Tám Bồ đặc già la này đối với chín thứ nhận biết khắp, có bao nhiêu thứ thành tựu, không thành tựu?

Phẩm 3: Bàn Về Hữu Tình: Phân làm 8 phần (Từ non ½ quyển 63 đến quyển 70): Lần lượt nêu dẫn, biện giải về: * Ba cõi, mỗi cõi đều có hai bộ kiết: Là kiết do kiến đạo đoạn và kiết do tu đạo đoạn. * Đối với hai bộ kiết nơi cõi Dục, hai bộ kiết nơi cõi Sắc, cõi Vô sắc: Từng có bị trói buộc tức khắc chăng? Từng có lìa trói buộc tức khắc chăng? Từng có bị trói buộc dần chăng? Từng có lìa trói buộc dần chăng?

* Phàm phu, Thánh giả, theo thời gian lìa nhiễm nơi chín phẩm, có bao nhiêu đạo vô gián, đạo giải thoát nên được lìa?

* Sinh nơi cõi Dục: Thánh giả có ba sự mạng chung: Hoàn toàn lìa nhiễm. Hoàn toàn thoái chuyển. Lìa nhiễm từng phần. Phàm phu chỉ có hai: Không có lìa nhiễm từng phần mà mạng chung. Sinh nơi cõi Sắc, cõi Vô sắc: Thánh giả có hai sự mạng chung: Hoàn toàn lìa nhiễm và lìa nhiễm từng phần. Phàm phu chỉ có một sự: Hoàn toàn lìa nhiễm mà mạng chung.

* Khi lìa nhiễm của cõi Dục thì chín đạo vô gián, chín đạo giải thoát đều duyên nơi địa nào? Trong đạo vô gián, đạo giải thoát của thế tục, nơi mỗi mỗi đạo có thể tu bao nhiêu thứ hành tướng.

* Kiết của cõi Dục do kiến đạo đoạn trừ hết là thuộc về quả nào? Kiết của cõi Dục do tu đạo đoạn trừ hết là thuộc về quả nào? * Kiết của cõi Sắc, cõi Vô sắc do kiến đạo đoạn trừ hết, do tu đạo đoạn trừ hết, là thuộc về quả nào?

* Có năm bộ kiết: Là kiết do kiến khổ đoạn, cho đến kiết do tu đạo đoạn: Các kiết do kiến khổ, kiến tập, kiến diệt, kiến đạo cùng tu đạo đoạn trừ hết là thuộc về quả nào?

* Có chín bộ kiết: Là kiết do khổ pháp trí đoạn, cho đến kiết do tu đạo đoạn: Các kiết do khổ pháp trí, khổ loại trí, tập pháp trí, tập loại trí, diệt pháp trí, diệt loại trí, đạo pháp trí, đạo loại trí cùng tu đạo đoạn trừ hết là thuộc về quả nào?

* Có mười lăm bộ kiết: Tức ba cõi, mỗi cõi có năm bộ, là kiết do kiến khổ đoạn cho đến kiết do tu đạo đoạn: Kiết của cõi Dục do kiến khổ, kiến tập, kiến diệt, kiến đạo cùng tu đạo đoạn trừ hết là thuộc về quả nào? Kiết của hai cõi Sắc, Vô sắc do kiến khổ tập diệt đạo cùng tu đạo đoạn trừ hết là thuộc về quả nào?

* Ba kiết cho đến 98 tùy miên, mỗi mỗi thứ đoạn dứt hết là thuộc về quả nào?

* Các kiết trong hướng Dự lưu – quả Dự lưu, hướng Nhất lai – quả Nhất lai, hướng Bất hoàn – quả Bất hoàn, hướng A la hán – quả A la hán được đoạn dứt hết là thuộc về quả nào?

* Nêu dẫn và biện giải về bốn quả Sa-môn.

* Các người Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn đã thành tựu pháp học thì các pháp ấy là thuộc về quả Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn chăng? Các A la hán đã thành tựu pháp vô học thì pháp ấy thuộc về quả A la hán chăng?

* Các vị Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, A la hán thành tựu pháp vô lậu thì các pháp vô lậu ấy là thuộc về bốn quả kia chăng?

* Các pháp do vị Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, A la hán đã thành tựu thì các pháp ấy đã gồm thấu bốn quả kia chăng?

* Nêu dẫn và biện giải về tín thắng giải luyện căn tạo kiến chí.

* Các người sống – chết ở cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc đều thọ nhận dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu chăng? Tức là bàn về sinh hữu, tử hữu, trung hữu nơi ba cõi.

* Phàm phu, Thánh giả nơi cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc: Có bao nhiêu tùy miên tùy tăng? Bao nhiêu kiết trói buộc.

* Nêu dẫn và biện về Trung hữu (Trung âm): Các thuyết thừa nhận có trung hữu. Trụ ở phần vị trung hữu trải qua bao nhiêu thời gian? Hình lượng của trung hữu. Các căn của thân trung hữu. Hành tướng của trung hữu nơi các nẻo? Những tên gọi của trung hữu (Trung hữu. Kiền đạt phược. Cầu hữu. Ý thành). Trung hữu vào thai mẹ ở xứ nào?...

Phẩm 4: Bàn Về Mười Môn: Phân làm 22 phần (Từ quyển 71 đến quyển 92): Lần lượt nêu dẫn biện giải về: * Nói về hai mươi hai căn. * Biện giải về mười tám giới (Biện giải chung. Giải thích từng giới).

* Biện về nhập định thuận nghịch. Về quả của định nơi nhập định. Về mạng chung, thọ sinh.

* Sáu thức thân: Bao nhiêu thứ có phân biệt, không phân biệt.

* Hỏi - Đáp về sự thành tựu các giới có tương quan: Hành giả thành tựu nhãn giới thì cũng thành tựu sắc giới chăng? Hành giả thành tựu nhãn giới thì cũng thành tựu nhãn thức giới chăng? Hành giả thành tựu sắc giới thì cũng thành tựu nhãn thức giới chăng?...

* Biện giải về mười hai xứ: Giải thích chung. Giải thích từng xứ. Vì sao phải kiến lập nội xứ, ngoại xứ?

* Biện về năm uẩn: Giải thích từng uẩn. Biện giải chung. Thứ lớp của năm uẩn.

* Nói về năm thứ uẩn công đức. * Biện về năm thủ uẩn.

* Biện về sáu giới (Địa, thủy, hỏa, phong, không, thức).

* Nói về hai pháp: Có sắc – không sắc. Có thấy - không thấy. Có đối – không đối. Pháp hữu lậu - vô lậu. Pháp hữu vi – vô vi.

* Nói về ba pháp: Quá khứ, vị lai, hiện tại.

* Nêu dẫn, biện giải về bốn luận điểm của bốn vị Đại Luận sư thuộc Hữu Bộ (Pháp Cứu. Diệu Âm. Thế Hữu. Giác Thiên), đã giải thích về ba đời có khác nhau.

* Nói về ba pháp: Thiện, bất thiện, vô ký. * Ba pháp: Thuộc cõi Dục, thuộc cõi Sắc, thuộc cõi Vô sắc. * Ba pháp: Học, vô học, phi học phi vô học. * Ba pháp: Do kiến đạo đoạn, do tu đạo đoạn, không đoạn.

* Biện về bốn đế. Hai đế (Thế tục, Thắng nghĩa).

* Nêu dẫn, biện giải về mười sáu hành tướng khởi hiện khi duyên nơi bốn Thánh đế.

* Biện giải về bốn tĩnh lự. * Mười tám chi nơi bốn tĩnh lự. * Bốn thứ thiên đạo. * Những đặc điểm của bốn tĩnh lự.

* Biện về bốn vô lượng. * Nói về ba thứ sự việc phước nghiệp. * Đặc điểm của định từ khi tu tập an trụ.

* Biện giải về bi và đại bi. * Biện giải về bốn vô sắc. * Tám giải thoát. * Tám thắng xứ. * Mười biến xứ.

* Nhãn căn cho đến tùy miên vô minh của cõi Vô sắc do tu đạo đoạn trừ, đối với 98 tùy miên, trong ấy nơi mỗi mỗi thứ kia có bao nhiêu thứ tùy miên tùy tăng?

* Nhãn căn cho đến tùy miên vô minh của cõi Vô sắc do tu đạo đoạn, duyên nơi thức cùng duyên nơi thức duyên, đối với 98 tùy miên, mỗi mỗi thứ kia có bao nhiêu tùy miên tùy tăng?

* Nhãn căn cho đến tùy miên vô minh của cõi Vô sắc do tu đạo đoạn trừ, mỗi mỗi thứ tùy miên đã tùy tăng, nên nói là có tầm có tứ, hay không tầm chỉ có tứ, hoặc không tầm không tứ?

* Nhãn căn cho đến tùy miên vô minh của cõi Vô sắc do tu đạo đoạn trừ, khi mỗi mỗi thứ đều được nhận biết khắp thì trong số 98 tùy

miên, có bao nhiêu thứ tùy miên được nhận biết khắp, và trong chín kiết, có bao nhiêu kiết đã dứt hết?

* Nhãn căn cho đến tùy miên vô minh của cõi Vô sắc do tu đạo đoạn trừ, mỗi mỗi thứ khi diệt tác chứng thì trong số 98 tùy miên, có bao nhiêu thứ tùy miên diệt tác chứng và trong chín kiết có bao nhiêu kiết được dứt hết?...

* Nhãn căn cho đến tùy miên vô minh nơi cõi Vô sắc do tu đạo đoạn trừ đã diệt, duyên nơi thức và duyên nơi thức duyên, ở trong 98 tùy miên, mỗi mỗi thứ kia có bao nhiêu tùy miên tùy tăng?

* Nhãn căn cho đến tùy miên vô minh nơi cõi Vô sắc do tu đạo đoạn trừ, khi duyên nơi thức và duyên nơi thức duyên, ở trong mười lăm bộ tâm của ba cõi, mỗi mỗi cùng không gián đoạn sinh ra bao nhiêu tâm?

* Nhãn căn cho đến tùy miên vô minh nơi cõi Vô sắc do tu đạo đoạn trừ đã diệt, khi duyên nơi thức và duyên nơi thức duyên, mỗi mỗi cùng không gián đoạn sinh ra bao nhiêu tâm?

* Nhãn căn cho đến tùy miên vô minh nơi cõi Vô sắc do tu đạo đoạn trừ đã diệt, duyên nơi thức và duyên nơi thức duyên, có tùy miên đã tăng, nên nói là có tầm có tứ, không tầm chỉ có tứ hay không tầm không tứ?

* Nhãn căn cho đến tùy miên vô minh nơi cõi Vô sắc do tu đạo đoạn trừ, duyên nơi thức và duyên nơi thức duyên, nên nói là tương ưng với lạc căn, khổ căn, hỷ căn, ưu căn, xả căn chăng?

* Nhãn căn cho đến tùy miên vô minh của cõi Vô sắc do tu đạo đoạn trừ, duyên nơi thức và duyên nơi thức duyên, khi được nhận biết khắp, thì ở trong 98 tùy miên có bao nhiêu tùy miên được nhận biết khắp, ở trong chín kiết có bao nhiêu kiết dứt hết?...

Nói chung, nơi các chương (Uẩn) còn lại, tùy theo các chi tiết chính cùng liên hệ nơi nội dung, thầy đều được giải thích quang diệu

hết sức bao quát như thế. Ngoài ra, một số vấn đề phải nói là rất đáng chú ý cũng được luận đề cập đến như: * Nói về nhân vật *Đại Thiên* cùng *năm sự việc của Đại Thiên*.

* Nói về Bồ tát và đề cao vị thế của hạnh Bồ tát.

* Nói nhiều về tâm, tâm sở, về tính chất *vuong* của tâm (Tâm vương), tính chất *đại địa* của tâm (Tâm địa), nói về *A lại da*....

Những vấn đề này nên được bàn rộng nơi một bài viết khác.

Bản Việt dịch *Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa* (Abhidharma – mahavibhàsa – sàstra). này do Cư sĩ *Nguyễn Huệ*, một thành viên trong Ban phiên dịch ĐTK tiếng Việt của *Tuệ Quang Foundation* thực hiện, Nguyên bản do Tôn giả Thế Hữu và 500 vị đại A La Hán. Hán dịch Pháp sư *Huyền Tráng*, trong ĐTK/ĐCTT Tập 27, N^o 1545, 200 quyển, sử dụng đĩa Phật Điện điện tử CBETA.

Xin trân trọng giới thiệu dịch phẩm *Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa* với bạn đọc xa gần.

Chủ tịch Tuệ Quang Foundation
Nguyễn Hiền.

(*) *Tỳ Bà Sa*: Phạn ngữ là Vibhàsa, dịch ý là *Giải thích rộng, thuyết minh rộng*. *Đại Tỳ Bà Sa*: Tức sự giải thích quảng diễn ở đây là vô cùng chi tiết, vô cùng rộng khắp. Học giả *Kimura Taiken*, trong sách *Tiểu Thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận I* đã gọi là “*Chư môn phân biệt*” nghĩa là đứng trên nhiều lập trường khác nhau để luận cứu về tính chất của vạn pháp (Sdd, Thích Quảng Độ dịch. Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh xb, S, 1970, trang 21 – 51).

SỐ 1545/200
LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

*Tác giả: Năm trăm vị Đại A La Hán.
Hán dịch: Đồi Đường, Tam Tạng Pháp sư Huyền Trang.
Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ.*

QUYỂN 1
PHẦN TỰ

Hỏi: Ai tạo ra Luận này?

Đáp: Là Đức Phật – Thế Tôn. Vì sao? Vì pháp tánh của tất cả các loại đối tượng nhận biết vốn rất sâu xa vi diệu, nếu không phải bậc Nhất thiết trí là Đức Phật – Thế Tôn, thì ai là người có thể nhận biết để mở bày, chỉ rõ một cách rốt ráo?

Hỏi: Nếu thế thì trong Luận này ai hỏi – ai trả lời?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Tôn giả Xá-lợi-tử hỏi, Đức Phật – Thế Tôn trả lời.

Lại có thuyết cho: Năm trăm vị A-la-hán hỏi, Đức Phật – Thế Tôn trả lời.

Lại có người nêu: Các thiên thần hỏi, Đức Phật – Thế Tôn trả lời.

Có Sư khác nói: Hóa Bì-sô hỏi, Đức Phật – Thế Tôn trả lời. Vì sao? Vì đối tượng nhận biết về pháp tánh của chư Phật là như

vậy, đối với các thế gian quyết định nên khai thị. Nhưng không có người hỏi, bấy giờ Đức Thế Tôn hóa ra Bí-sô với hình dung đoan nghiêm, mọi người đều ưa ngắm nhìn, cạo bỏ râu tóc, mặc Tăng-già-chi, khiến Bí-sô kia thỉnh hỏi, Đức Phật – Thế Tôn trả lời. Cũng như thừa hỏi về nhân duyên nơi Phẩm Nghĩa.

Hỏi: Nếu như vậy Luận này vì sao được truyền nói do Tôn giả Ca Đa Diễn Ni Tử tạo ra?

Đáp: Do Tôn giả kia đã thọ trì điển nói rộng khiến lưu hành khắp, thế nên Luận này về tiếng khen đã quy nơi Tôn giả, nhưng là Phật nói.

Lại có thuyết cho: Luận này tức do Tôn giả Ca Đa Diễn Ni Tử tạo ra.

Hỏi: Trước đây há không bảo: Vì pháp tánh của tất cả các loại đối tượng nhận biết vốn rất sâu xa vi diệu, nếu không phải bậc Nhất thiết trí là Đức Phật – Thế Tôn thì ai là người có thể nhận biết để mở bày chỉ rõ một cách rõ ràng? Thế thì làm sao Tôn giả kia có khả năng tạo ra Luận này?

Đáp: Vì Tôn giả kia cũng có tuệ giác thiện xảo nhạy bén vi diệu hết sức sâu xa, khéo nhận biết về tự tướng, cộng tướng của các pháp, thông đạt văn nghĩa và mọi biên vực trước sau, khéo lãnh hội về ba Tạng, lìa nhiễm nơi ba cõi, thành tựu ba minh, đủ sáu thần thông và tám giải thoát, đạt vô ngại giải, được diệu nguyện trí, từng ở trong quá khứ nơi trụ xứ của năm trăm Đức Phật, tích tập tu phạm hạnh, phát thệ nguyện rộng lớn: Vào đời vị lai, sau khi Phật Thích Ca Mâu Ni vào Niết-bàn, ta sẽ tạo ra Luận A-tỳ-đạt-ma. Nên nói như thế.

Trong tất cả chúng đệ tử của Đức Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác, theo như pháp đều có hai Đại Luận sư nhận giữ chánh pháp, hoặc như Tôn giả Xá-lợi-tử lúc Phật tại thế, hoặc như Tôn giả Ca-đa-diễn-ni tử sau Phật nhập Niết-bàn. Nên Tôn giả kia đã dùng diệu

lực của nguyện trí quán xét biết chỗ tăng ích của pháp mà tạo ra bộ Luận này.

Hỏi: Nếu thế thì Đức Phật đã giảng nói A-tỳ-đạt-ma như thế nào?

Đáp: Lúc còn tại thế, ở mỗi mỗi địa phương, thôn ấp, vì các hữu tình Đức Thế Tôn đã dùng đủ mọi thứ luận đạo, phân biệt diễn nói về A-tỳ-đạt-ma. Sau khi Phật nhập Niết-bàn, kể cả lúc Phật còn ở đời, các đệ tử của Ngài đã đem nguyện trí mẫu nhiệm tùy thuận soạn tập, góp làm thành từng bộ, loại riêng. Thế nên sau khi Đức Phật lià thế gian, Tôn giả Ca-đa-diễn-ni tử cũng đã dùng nguyện trí vi diệu tùy thuận soạn tập, tạo ra *Luận Phát Trí*. Nghĩa là ở trong các luận đạo của Đức Phật đã giảng nói, an lập từng *Chương*, *Môn*, nêu lên những tụng tóm lược, tạo từng phẩm riêng, đặt tên chung là *Uẩn*. Tức gom góp các thứ luận đạo có tướng khác tạo thành *Tạp uẩn*. Tập hợp luận đạo về kiết, đặt tên là *Kiết uẩn*. Tập hợp luận đạo về trí, đặt tên là *Trí uẩn*. Tập hợp luận đạo về nghiệp, đặt tên là *Nghiệp uẩn*. Thu góp luận đạo về đại chúng, đặt tên là *Đại chúng uẩn*. Thu thập luận đạo về căn đặt tên là *Căn uẩn*. Tập hợp luận đạo về định, đặt tên là *Định uẩn*. Tập hợp luận đạo về kiến giải, đặt tên là *Kiến uẩn*. Cũng như tất cả những bài tụng Ô-đa-nam đều là Phật nói. Nghĩa là ở mọi nơi chốn thôn ấp, Đức Phật – Thế Tôn đã vì các loại hữu tình tùy thuận căn cơ mà giảng nói.

Sau khi Đức Phật cách biệt cõi đời, Đại đức Pháp Cứu lần lượt được lãnh hội, tùy thuận soạn góp, chế lập tên phẩm. Nghĩa là gom góp các bài tụng nói về vô thường, đặt tên là Phẩm Vô Thường, cho đến gom góp các bài tụng nói về Phạm chí, đặt tên là Phẩm Phạm Chí. Đây cũng như thế. A-tỳ-đạt-ma vốn là do Phật giảng nói, cũng là Tôn giả đã tùy thuận soạn góp.

Lại như Đức Phật đã nói: Nếu các đệ tử giảng nói không trái với pháp tánh, Đức Thế Tôn đều cho phép các Bí-sô thọ trì. Do vậy, Tôn giả Ca-đa-diễn-ni tử lần lượt được nghe, hoặc dùng diệu lực của

nguyện trí quán sát soạn góp, khiến chánh pháp tồn tại lâu nơi thế gian, nên tạo ra bộ Luận này.

Hỏi: Lại nữa, chư Phật ra đời đều giảng nói ba Tạng là Tổ-đất-lãm (Kinh), Tỳ-nại-da (Luật) và A-tỳ-đạt-ma (Luận). Ba Tạng như thế có khác biệt gì không?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không có khác biệt. Vì sao? Vì tất cả lời Phật dạy đều được sinh ra từ một biên trí, đều xuất phát từ một biển giác ngộ, đều được thâm nhận từ nơi các lực, vô úy, đều cùng đầy khởi từ một tâm đại bi.

Lại có thuyết cho: Ba Tạng cũng có khác biệt, vì tên gọi khác tức là khác biệt: Đây gọi là Tổ-đất-lãm, đây gọi là Tỳ-nại-da, đây gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, căn cứ vào xứ cũng có khác biệt. Nghĩa là nếu dựa vào luận đạo của tâm tăng thượng là Tổ-đất-lãm. Nếu căn cứ vào luận đạo của giới tăng thượng là Tỳ-nại-da. Nếu nương vào luận đạo của tuệ tăng thượng là A-tỳ-đạt-ma.

Ở trong tất cả, tất cả có thể đạt được. Như trong Tổ-đất-lãm cũng có nương vào luận đạo của giới tăng thượng, tuệ tăng thượng. Trong Tỳ-nại-da cũng có căn cứ vào luận đạo của tâm tăng thượng, tuệ tăng thượng. Trong A-tỳ-đạt-ma cũng có nương theo luận đạo của tâm tăng thượng, giới tăng thượng. Như thế ba Tạng đúng ra là không sai khác chăng? Căn cứ vào sự tăng thượng vượt hơn mà nói: Trong Tổ-đất-lãm là nương vào luận đạo của tâm tăng thượng tăng hơn. Trong Tỳ-nại-da là căn cứ vào luận đạo của giới tăng thượng tăng hơn. Trong A-tỳ-đạt-ma là nương theo luận đạo của tuệ tăng thượng tăng hơn.

Có thuyết nêu: Trong Tổ-đất-lãm, căn cứ vào luận đạo của tâm tăng thượng là Tổ-đất-lãm, dựa vào luận đạo của giới tăng thượng là Tỳ-nại-da, nương dựa vào luận đạo của tuệ tăng thượng là A-tỳ-

đạt-ma. Trong Tỳ-nại-da, dựa vào luận đạo của giới tăng thượng là Tỳ-nại-da, nương dựa vào luận đạo của tâm tăng thượng là Tổ-đát-lãm, căn cứ vào luận đạo của tuệ tăng thượng là A-tỳ-đạt-ma. Trong A-tỳ-đạt-ma, dựa vào luận đạo của tuệ tăng thượng là A-tỳ-đạt-ma, nương theo luận đạo của tâm tăng thượng là Tổ-đát-lãm, căn cứ vào luận đạo của giới tăng thượng là Tỳ-nại-da. Vì thế do dựa vào xứ nên cũng có khác biệt.

Lại nữa, về đối tượng hiển bày cũng có khác biệt. Nghĩa là Tổ-đát-lãm theo thứ lớp mà hiển bày, tức trong Tổ-đát-lãm nên tìm cầu về thứ lớp. Do đâu Đức Thế Tôn tuyên nói phẩm này không xen lẫn phẩm kia? Như trong Tỳ-nại-da là hiển bày về duyên khởi, tức trong Tỳ-nại-da nên tìm cầu về duyên khởi. Đức Thế Tôn đã căn cứ vào duyên khởi nào để chế lập các thứ Học xứ của Tỳ-nại-da kia? Còn như A-tỳ-đạt-ma là hiển bày về tánh, tướng, nghĩa là trong A-tỳ-đạt-ma phải tìm cầu về tánh, tướng chân thật của các pháp, không nên tìm cầu về thứ lớp, duyên khởi. Đối với A-tỳ-đạt-ma, hoặc trước hoặc sau, hoặc không có duyên khởi cũng đều không có lỗi.

Lại nữa, về đẳng lưu cũng có khác biệt. Nghĩa là Tổ-đát-lãm là đẳng lưu của Lục. Tỳ-nại-da là đẳng lưu của Đại bi. A-tỳ-đạt-ma là đẳng lưu của Vô úy.

Lại nữa, về đối tượng được nêu giảng cũng có khác biệt. Nghĩa là các lời giảng nói xen lẫn là Tổ-đát-lãm. Giảng nói các Học xứ là Tỳ-nại-da. Phân biệt về tự tướng, cộng tướng của các pháp là A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, về đối tượng thực hiện cũng có khác biệt. Nghĩa là người chưa trồng căn thiện khiến gieo trồng căn thiện, nên giảng nói Tổ-đát-lãm. Người đã trồng căn thiện giúp họ nối tiếp nhau thành thực, nên giảng nói Tỳ-nại-da. Người đã nối tiếp nhau thành thực khiến họ đạt được giải thoát đúng đắn, nên giảng nói A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, về phần vị cũng có khác biệt. Nghĩa là căn cứ vào phần vị mới hành tác nên giảng nói Tổ-đất-lấm. Dựa vào phần vị đã hành tác nhiều nên giảng nói Tỳ-nại-da. Nương theo phần vị vượt quá tác ý nên giảng nói A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, về đường đi tới cũng có khác biệt. Nghĩa là đối với người chưa nhập chánh pháp khiến nhập chánh pháp, nên giảng nói Tổ-đất-lấm. Người đã nhập chánh pháp khiến họ thọ trì Học xứ, nên giảng nói Tỳ-nại-da. Người đã thọ trì Học xứ khiến họ thông đạt tướng chân thật của các pháp, nên giảng nói A-tỳ-đạt-ma.

Thế nên ba Tạng cũng có khác biệt.

Hỏi: Vì sao Tôn giả tạo ra Luận này (Là Tôn giả Ca Đa Diễn Ni Tử, tác giả Luận A Tỳ Đạt Ma Phát Trí)?

Đáp: Vì nhằm đem lại lợi ích cho người khác. Nghĩa là Tôn giả kia tư duy: Nên làm thế nào khiến cho tất cả các loài hữu tình thọ trì một cách thuận hợp Thánh giáo của Phật, tinh tấn suy xét, lường tính quán sát. Do đầy vô số phiền não, hành ác sẽ không hiện ở trước, liền được ngộ nhập pháp tánh thâm diệu, nên tạo ra Luận này. Ví như có người vì đem lợi ích cho người khác, nên đã đốt đèn sáng lớn soi rọi chốn tăm tối, khiến kẻ có mắt được trông thấy mọi thứ hình sắc. Cũng vậy, sau khi Phật nhập diệt, vì nhằm đem lại lợi ích cho mọi người, nên Tôn giả đã tạo nên bộ Luận này, khiến cho người có trí hội nhập pháp tánh sâu xa. Lại như vì tạo lợi ích cho người khác, nên chư Phật đã khai thị diễn nói 12 phần giáo:

- | | |
|---------------|-------------------|
| 1. Khế kinh. | 2. Ứng Tụng. |
| 3. Ký Biệt. | 4. Phúng Tụng. |
| 5. Tụ Thuyết. | 6. Duyên Khởi. |
| 7. Thí Dụ. | 8. Bản Sự. |
| 9. Bản Sinh. | 10. Phương Quảng. |
| 11. Hy Pháp. | 12. Luận Nghị. |

Vì sao? Vì các loài hữu tình tuy có sức mạnh của thân, nhưng nếu không có lực dụng của duyên để phát sinh sự giác ngộ thì rốt cuộc không thể tu hành thắng tấn. Cần phải gặp được duyên lực mới có thể tu tập. Ví như trong ao tuy có đủ các thứ hoa sen đẹp như Ôt-bát-la v.v... Nếu không được tiếp xúc với ánh sáng mặt trời, mặt trăng, chúng sẽ không nở hoa, phát ra các mùi thơm, chúng cần được tiếp xúc với hai thứ ánh sáng kia mới có thể tỏa ngát hương, tùy từng loại hoa nở.

Lại như có nhiều thứ đồ vật bày biện trong bóng tối, nếu không có ánh đèn soi chiếu thì hoàn toàn không thể trông thấy, nên phải nhờ ánh đèn chiếu đến mới thấy được. Hữu tình cũng như thế, tuy có năng lực của thân, nhưng nếu thiếu duyên lực, nói rộng như trước. Như có Tụng nói:

*Ví như trong nhà tối
Tuy có các thứ vật
Không đèn bóng tối phủ
Có mắt không thể thấy.
Như thế, tuy có trí
Không từ người nghe pháp
Người ấy trọn không thể
Phân biệt nghĩa thiện, ác.
Ví như người có mắt
Nhờ đèn thấy mọi sắc
Có trí nương đa văn
Phân biệt nghĩa thiện, ác.
Đa văn hay biết pháp
Đa văn lia bắt thiện
Đa văn bỏ vô nghĩa
Đa văn chứng Niết-bàn.*

Lại như kinh nói: Có hai nhân duyên có thể sinh chánh kiến: 1. Ngoài, nghe lời pháp của người khác. 2. Trong, tác ý như lý.

Lại như Khế kinh nêu: Có bốn pháp mọi người đều nên làm: 1. Gần gũi bạn lành. 2. Theo người khác nghe pháp. 3. Tác ý như lý. 4. Hành pháp tùy pháp.

Lại có kinh nói: “Nếu đệ tử của Ta dốc lòng lắng nghe chánh pháp, có thể đoạn trừ năm thứ ngăn che và tu hành bảy giác phần đầy đủ”. Do vậy, vì đem lại lợi ích cho người khác, nên chư Phật giảng nói mười hai phần giáo. Như thế, vì nhằm đem lại lợi ích cho mọi người nên Tôn giả kia đã tạo ra Luận này.

Lại nữa, vì nhằm phá trừ vô minh tối tăm, như ánh đèn xua tan bóng tối, có thể phát huy ánh sáng. A-tỳ-đạt-ma cũng lại như thế, phá tan vô minh tối tăm, phát khởi ánh sáng trí tuệ, nên Tôn giả kia đã tạo ra Luận này.

Lại nữa, vì nhằm làm sáng tỏ hình tượng vô ngã, như mặt gương bằng đá ngọc mài bóng rất tốt, nên mọi sắc tượng đều hiện ra trong đó. A-tỳ-đạt-ma cũng lại như thế, phân biệt tự tướng, cộng tướng của các pháp, khiến cho hình tượng vô ngã được hiển hiện rõ ràng, vì thế Tôn giả kia đã tạo ra Luận này.

Lại nữa, vì vượt qua sông sinh tử, như thuyền bè vững chắc, hàng trăm ngàn chúng sinh đều nương dựa vào đó, không còn lo sợ, từ bờ sông bên này vượt qua tới bờ bên kia. A-tỳ-đạt-ma cũng lại như thế, vô số chư Phật và các hữu tình đều dựa vào vô úy khi từ bờ sinh tử bên này sang đến bờ Niết-bàn bên kia. Vì thế nên Tôn giả kia đã tạo ra Luận này.

Lại nữa, vì nhằm làm sáng tỏ Khế kinh v.v... như người cầm đèn đi vào các ngôi nhà tối tăm có thể trông thấy các hình sắc mà không mê loạn. Như thế, Hành giả đem A-tỳ-đạt-ma soi rọi vào nghĩa của Khế kinh khiến không bị mê lầm, nên Tôn giả kia đã tạo ra Luận này.

Lại nữa, vì quán sát các pháp như thiện v.v... như người phân biệt các vật báu, có khả năng khéo quán sát các vật báu như kim

cương v.v... A-tỳ-đạt-ma cũng lại như thế, có thể khéo phân biệt các pháp như thiện v.v... nên Tôn giả kia đã tạo ra Luận này.

Lại nữa, vì để hiển bày các Đại Luận sư của A-tỳ-đạt-ma là không hề khuynh động. Như người ngồi yên trên kim luân nơi núi Diêu Cao, bất cứ ngọn gió mạnh nào thổi dồn dập như đánh, như xô, đều không hề khuynh động. Các Đại Luận sư của A-tỳ-đạt-ma cũng lại như thế, an trụ nơi Thi la thanh tịnh, các kẻ ác kiến tuy khinh chê bần quấy cũng không thể làm khuất phục được, nên Tôn giả kia đã tạo ra Luận này.

Lại nữa, do ba nhân duyên nên Tôn giả kia tạo ra Luận này: 1. Vì tăng trưởng trí tuệ. 2. Vì mở bày giác ý. 3. Vì ngăn chặn chấp ngã.

Tăng trưởng trí tuệ: Là đối với các kinh luận trong ngoài, khiến cho trí tuệ tăng thêm thì không luận nào có khả năng như A-tỳ-đạt-ma.

Mở bày giác ý: Là các hữu tình đều bị mờ tối do vô minh, như kẻ ngủ say chưa tỉnh giấc, nên không thể biết rõ: Cái gì là biến hành, cái gì không phải là biến hành? Cái gì là duyên tự giới, cái gì là duyên tha giới? Cái gì là duyên hữu lậu, cái gì là duyên vô lậu? Cái gì là duyên hữu vi, cái gì là duyên vô vi? Thế nào là gồm thâu? Thế nào là tương ưng? Thế nào là nhân? Thế nào là duyên? Ai thành tựu? Ai không thành tựu? Thế nào là thuận với trường hợp trước? Thế nào là thuận với trường hợp sau? Thế nào gọi là bốn trường hợp? Thế nào gọi là trường hợp như thế? Thế nào gọi là trường hợp không như thế? Ở trong cảnh của đối tượng được nhận biết như thế, khiến các hữu tình khai phát giác ý thì không gì có khả năng như A-tỳ-đạt-ma.

Ngăn chặn chấp ngã: Là Tôn giả tạo ra A-tỳ-đạt-ma này chưa từng nói có Bồ-đặc-già-la (Hữu tình, Ngã), luôn làm sáng tỏ các hành là không, là không có ngã.

Do các nhân duyên như thế, nên Tôn giả kia đã tạo ra bộ Luận này.

Hỏi: Thế nào là tự tánh của A-tỳ-đạt-ma?

Đáp: Lấy tuệ căn vô lậu làm tự tánh, thuộc về một giới, một xứ, một uẩn. Một giới là pháp giới. Một xứ là pháp xứ. Một uẩn là hành uẩn. Hoặc gồm tương ưng và nhận lấy, tùy thuận chuyển thuộc về ba giới, hai xứ, năm uẩn. Ba giới là ý giới, pháp giới và ý thức giới. Hai xứ là ý xứ, pháp xứ. Năm uẩn là sắc uẩn cho đến thức uẩn.

Như Khế kinh nói: Dược-xoa thiên này, trong nẻo sinh tử tối tăm, tâm luôn chân chất, ngay thẳng, không có dua nịnh, lừa dối, những chỗ thừa hỏi đều vì muốn được biết rõ, chứ không vì quấy rối, ta sẽ dùng A-tỳ-đạt-ma thâm diệu nhằm thỏa ý hỏi của họ. Ở đây những gì là A-tỳ-đạt-ma thâm diệu? Là tuệ căn vô lậu.

Lại như Khế kinh nói: Ngoại đạo Phiệt sa thị và Thiện hiền cùng Bà-la-môn Phạm thọ này đều ở trong nẻo sinh tử, tánh luôn chân chất ngay thẳng, không quanh co dua nịnh nên họ thừa hỏi là để hiểu biết, không phải để gây rắc rối, nên ta dùng A-tỳ-đạt-ma thâm diệu làm thỏa ý họ hỏi. Ở đây những gì là A-tỳ-đạt-ma thâm diệu? Là tuệ căn vô lậu.

Lại như Đức Phật bảo Tây-nhĩ-ca: Ta có A-tỳ-đạt-ma hết mực sâu xa, khó thấy, khó hiểu, không thể tìm xét, không phải là cảnh giới của tầm, tư, chỉ có người trí thông sáng vi diệu mới có thể nhận biết được, không phải trí cạn hẹp của ông có thể đạt tới. Vì sao? Vì trong suốt nẻo sinh tử đến giờ, ông đã thấy khác, nhãn khác, ham muốn khác, ưa thích khác. Ở đây những gì là A-tỳ-đạt-ma thâm diệu? Là không, vô ngã và giác ngộ như thật. Vì sao? Vì ngoại đạo kia luôn vọng chấp về ngã, nên đối với tánh không, vô ngã, không phải là chỗ họ đạt được.

Lại như Đức Phật bảo Ô-đà-di: Ông là người ngu, mù lòa, không có mắt tuệ làm sao có thể cùng bàn luận với Bí-sô Thượng tọa về A-tỳ-đạt-ma thâm diệu? Ở đây những gì là A-tỳ-đạt-ma thâm diệu? Là diệt định thoái chuyển và giác ngộ như thật.

Lại như Đức Phật bảo Tôn giả A-nan-đà: Ta có A-tỳ-đạt-ma thâm diệu, đó là các duyên khởi khó thấy, khó biết, không thể tìm xét, không phải là cảnh của tâm, tư, chỉ người có trí tuệ vi diệu thông sáng mới có thể nhận biết được. Ở đây những gì là A-tỳ-đạt-ma thâm diệu? Là tánh của nhân duyên và giác ngộ như thật.

Lại như Khế kinh nói: Ta có A-tỳ-đạt-ma thâm diệu, nghĩa là tánh duyên, duyên khởi, lãnh vực này rất sâu xa khó thấy, khó biết, không thể tìm xét, không phải là cảnh của tâm, tư, chỉ có bậc trí thông tuệ vi diệu mới có thể nhận biết được. Lại có A-tỳ-đạt-ma thâm diệu, đó là tất cả sự nương dựa đều vĩnh viễn lìa bỏ, ái hết, nhiễm dứt là Niết-bàn tịch diệt. Đây là hết sức sâu xa khó thấy, khó nhận thức, nói rộng như trước. Ở đây những gì là A-tỳ-đạt-ma thâm diệu? Là tánh nhân duyên và sự tịch diệt kia cùng giác ngộ như thật.

Lại như Đức Phật bảo Tôn giả A-nan-đà: Lại có A-tỳ-đạt-ma vô cùng sâu xa, nghĩa là có pháp khác tương tự hết sức sâu xa, trong đó ta đã tự giác và giảng nói đúng đắn. Ở đây những gì là A-tỳ-đạt-ma thâm diệu? Là các kiến thú và giác ngộ như thật.

Lại như Khế kinh nói: Ta có A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa, đó là tất cả pháp rất sâu xa nên khó thấy, vì khó thấy nên rất sâu xa. Ở đây những gì là A-tỳ-đạt-ma thâm diệu? Là tánh của tất cả pháp và giác ngộ như thật. Tuy trong các kinh này đều tùy vào ý nghĩa sâu xa khác nhau, đưa ra nhiều cách nói khác, nhưng tự tánh thẳng nghĩa của A-tỳ-đạt-ma chính là tuệ căn vô lậu, tức do tuệ căn này nên phát khởi tuệ thế gian do tu tập tạo thành (Tu tuệ), nghĩa là noãn, đánh, nhẫn và pháp thế đệ nhất, vì có thể quán sát riêng bốn Thánh đế, nên cũng được gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại do tuệ căn này nên phát khởi tuệ thù thắng do tư duy tạo thành (Tư tuệ), nghĩa là quán bất tịnh, trì tức niệm (Quán sở tức) v.v... Vì có thể quán sát riêng, chung về các uẩn, nên cũng được gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại do tuệ căn này nên phát khởi tuệ thù thắng do văn tạo thành (Văn tuệ), nghĩa là phân biệt tự tướng, cộng tướng của các pháp, kiến lập tự tướng, cộng tướng của các pháp, loại bỏ ngu về vật thật và ngu về đối tượng duyên, do đối với các pháp không tăng giảm, nên cũng được gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại do tuệ căn này nên phát khởi sinh xứ thù thắng, đạt được tuệ do đối với mười hai phần giáo của ba Tạng, có thể thọ trì, suy lường, quán xét không sai lầm mà chuyên, nên cũng được gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại do tư lương như thế thâm giữ tuệ căn vô lậu chuyển đạt sáng thịnh, nên cũng được gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Hỏi: Nếu A-tỳ-đạt-ma chỉ lấy tuệ căn vô lậu làm tự tánh, thì vì sao Luận này lại gọi là A-tỳ-đạt-ma?

Đáp: Vì là vật dụng của A-tỳ-đạt-ma nên cũng gọi là A-tỳ-đạt-ma. Như xứ xứ trong kinh, ở nơi mỗi mỗi xứ kia đều lập tên gọi của các thứ vật dụng ấy. Đây cũng như thế. Nghĩa là như đối vật dụng tạo an vui, nên lập tên gọi an vui. Như kệ nói:

Thọ dụng khát thực, vui
Y phục có được, vui
Kinh hành núi rừng, vui
Ẩn dật hang sâu, vui.

Thẻ của việc ăn uống, y phục, thật sự không phải là an vui. An vui theo thắng nghĩa là các lạc thọ.

Hoặc có thuyết nói: Cũng là an vui của khinh an. Nhưng ăn uống, y phục v.v... là vật dụng tạo an vui, nên trong kệ cũng nói là an vui.

Lại như đối với vật dụng tạo cấu uế nên lập tên gọi cấu uế. Như kệ nói:

*Nữ cầu ướ phạm hạnh
Nữ tổn hại chúng sinh
Chỗ tịnh phạm hạnh khổ
Không do nước tẩy sạch.*

Người nữ thật ra không phải là cầu ướ. Cầu ướ theo thắng nghĩa là tham, sân, si. Nhưng trong kệ nói nữ là cầu ướ, vì là vật dụng của cầu ướ.

Lại như đối với vật dụng của lậu nên lập tên gọi là lậu, như nói bảy lậu là tổn hại, là thiêu đốt, là khổ não. Các căn v.v... thật sự không phải là lậu, vì là vật dụng của lậu nên lập tên gọi là lậu. Lậu theo thắng nghĩa chỉ có ba, đó là dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu.

Lại như đối với vật dụng của tùy miên nên lập tên gọi là tùy miên. Như Khế kinh nói: Bí-sô phải biết! Sắc là tùy miên tùy tăng, tùy tử. Nếu tùy tăng tức tùy tử. Nếu tùy tử tức tùy thủ. Nếu tùy thủ tức tùy trói buộc. Sắc không phải là tùy miên. Tùy miên theo thắng nghĩa chỉ có bảy thứ. Nhưng Khế kinh nói: Sắc là tùy miên, vì là vật dụng của tùy miên.

Lại như đối với vật dụng của vị nên lập tên gọi là vị. Như Khế kinh nói: Bí-sô nên biết! Vị của mắt là sắc đẹp. Sắc là móc sắt của ma. Mắt thật sự không phải là vị. Vị theo thắng nghĩa là đã sinh ra ái. Nhưng Khế kinh nói: Vị của mắt là sắc, vì là vật dụng của vị.

Lại như đối với vật dụng của dục nên lập tên gọi là dục. Như Khế kinh nói: Dục là gì? Là năm dục diệu. Lại như Tụng nói:

*Năm dục diệu như thế
Đáng yêu, đáng ưa thích
Vừa ý, dục dần dặt
Hay khiến tâm nhiễm, vương.*

Sắc v.v... không phải là dục, dục theo thắng nghĩa là đối với ái kia. Nhưng tụng của kinh nói: Những thứ kia là dục. Vì là vật dụng của dục.

Lại như đối với vật dụng của thoái chuyển nên lập tên gọi là thoái chuyển. Như Khế kinh nói: Có năm nhân duyên khiến A-la-hán Thời giải thoát thoái chuyển: 1. Lo toan nhiều việc. 2. Ưu hý luận. 3. Cùng tranh tụng. 4. Thích đi xa. 5. Gặp phải bệnh lâu dài. Không phải lo toan nhiều việc là Thể của sự việc có thể thoái chuyển. Thoái chuyển theo thắng nghĩa là tất cả pháp bất thiện, hữu phú vô ký. Nhưng trong Khế kinh nói: Lo toan nhiều việc v.v... là có thể thoái chuyển, vì là vật dụng của sự thoái chuyển.

Lại như đối với vật dụng của nghiệp nên lập tên gọi là nghiệp. Như Khế kinh nói: Có ba thứ ý nên suy nghĩ đến nghiệp ác bất thiện. Nếu tạo tác tăng trưởng thì chiêu cảm dị thực không yêu thích, nghĩa là tham dục, giận dữ và tà kiến. Không phải tham dục v.v... là ý nghiệp thật sự. Ý nghiệp theo thắng nghĩa là ý kết hợp suy nghĩ về điều ác. Nhưng trong Khế kinh nói: Ý nghiệp, vì là vật dụng của ý nghiệp bất thiện.

Lại như đối với vật dụng của nhân dị thực nên lập tên gọi là nhân dị thực. Như Tôn giả Vô Diệt đã nói: Do nhân dị thực của một bữa ăn nên ta bảy lần sinh vào nẻo trời, bảy lần sinh ở nẻo người, nơi thân sau cùng được dứt hết các lậu. Không phải tức một bữa ăn là nhân dị thực. Nhân dị thực theo thắng nghĩa là các pháp hữu lậu bất thiện, thiện. Nhưng Tôn giả kia đã nói: Một bữa ăn là nhân dị thực, vì là vật dụng của nhân dị thực.

Như ở trong kinh này, nơi các xứ ấy dùng mỗi mỗi tên gọi để nói về các vật dụng kia. Luận này cũng như thế, vì là vật dụng của A-tỳ-đạt-ma nên cũng gọi là A-tỳ-đạt-ma. Như vậy, tự tánh của A-tỳ-đạt-ma thắng nghĩa chính là tuệ căn vô lậu, thuộc về một giới, một

xứ, một uẩn. Nếu gồm cả tương ưng và nhận lấy, tùy thuận chuyển thì thuộc về năm uẩn, hai xứ, ba giới. Hành trang v.v... khác đều là A-tỳ-đạt-ma thế tục. Đây gọi là tự tánh của A-tỳ-đạt-ma. Như nói về tự tánh, thì tự thể của ngã, vật, tướng phần, bản tánh, nên biết cũng như vậy.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói:

Hỏi: Do nghĩa nào nên gọi là A-tỳ-đạt-ma?

Đáp: Các Luận sư của A-tỳ-đạt-ma nói: Đối với các pháp tướng có thể khéo quyết định lựa chọn, quyết định lựa chọn tốt cùng, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, đối với các pháp tánh có thể khéo xét biết, có thể khéo thông đạt, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, có thể đổi nơi các pháp hiện quán tác chứng, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, đối với pháp tánh thâm diệu có thể đạt đến cùng tận nguồn đáy, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, mắt tuệ của các bậc Thánh do đây mà được thanh tịnh, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, có thể khéo làm sáng tỏ, mở bày chỗ sâu xa nơi pháp tánh, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Đối tượng được nhận biết là pháp tánh vốn sâu xa ẩn giấu từ vô thi, nếu là A-tỳ-đạt-ma thì không gì có thể làm sáng tỏ lên được.

Lại nữa, những pháp tánh được thuyết giảng là không trái ngược với chánh pháp, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Nếu người có thể ở nơi tự tướng cộng tướng của A-tỳ-đạt-ma hành tập, thấu suốt trọn vẹn, tất không ai có thể như pháp nêu vấn nạn, khiến đối với pháp tánh có chút ít sai trái.

Lại nữa, có thể hàng phục luận khác của tất cả ngoại đạo, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Nơi các Đại Luận sư của A-tỳ-đạt-ma, thì đám tà sư dị học đều không thể địch nổi. Tôn giả Thế Hữu nói: Vì thường có thể quyết trạch về tánh, tướng của các pháp trong Khế kinh v.v..., nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, đối với pháp tánh của mười hai chi duyên khởi, có khả năng khéo thấu biết, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, do có thể hiện quán về pháp của bốn Thánh đế, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, khéo giảng nói tu tập pháp của tám Thánh đạo, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, có thể chứng đắc Niết-bàn, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, có thể đối với các pháp dùng vô lượng môn để thường xuyên phân biệt, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Đại đức nói: Đối với các pháp tạp nhiễm, thanh tịnh, trói buộc, giải thoát, lưu chuyển, hoàn diệt, dùng danh thân, cú thân, văn thân, theo thứ lớp kết tập, sắp đặt, phân biệt, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Hiếp Tôn giả nói: Đây là tuệ cứu cánh, đây là tuệ quyết đoán, đây là tuệ thắng nghĩa, đây là tuệ không sai lầm, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Tôn giả Diệu Âm nói: Người cầu đạt giải thoát, khi tu chánh hạnh, có thể phân biệt về chỗ chưa liễu nghĩa. Nghĩa là: Đây là khổ. Đây là nhân của khổ. Đây là diệt khổ. Đây là đạo hướng đến diệt. Đây là đạo gia hạnh, đây là đạo vô gián, đây là đạo giải thoát, đây là đạo thắng tấn, đây là hướng đạo, đây là đắc quả. Vì có thể phân biệt đúng đắn về các nghĩa như thế v.v..., nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Bộ Pháp Mật nói: Pháp này tăng thượng, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Như có tụng nói:

*Tuệ nơi thế gian quý
Hay quyết trạch hướng tới
Do biết rõ đúng đắn
Già, chết tận rốt ráo.*

Bộ Hóa Địa nói: Tuệ có thể soi chiếu pháp, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Như Khế kinh nói: Trong tất cả sự chiếu sáng, ta nói tuệ chiếu sáng là đứng đầu.

Phái Thí Dụ nói: Ở trong các pháp, Niết-bàn là tối thượng, pháp này tiếp theo Niết-bàn, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Phái Thanh Luận nói: A: nghĩa là trừ bỏ, Tỳ: nghĩa là quyết định lựa chọn. Pháp này có thể trừ bỏ và quyết định lựa chọn, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Trừ bỏ những gì? Là trừ bỏ mọi thứ kiết phược, tùy miên, tùy phiền não. Quyết định chọn lựa những gì? Nghĩa là lựa chọn uẩn, giới, xứ, duyên khởi, đế thực, quả Sa-môn, phần Bồ-đề v.v...

Tôn giả Phật Hộ nói: A tỳ là lời nói giúp làm sáng tỏ nghĩa hiện ở trước. Pháp này có thể dẫn dắt tất cả pháp thiện, đó là các giác phần đều hiện tiền, nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Tôn giả Giác Thiên nói: A tỳ là ngôn ngữ hỗ trợ hiển bày nghĩa tăng thượng. Như tăng thượng mạn gọi là A tỳ mạn, tăng thượng giác gọi là A tỳ giác, tăng thượng lão gọi là A tỳ lão. Đây cũng như thế, pháp này vì tăng thượng nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Tôn giả Tả Thọ nói: A tỳ là lời nói hỗ trợ, làm sáng tỏ nghĩa cung kính, như cung kính cúi đầu gọi là A tỳ cúi đầu, cung kính cúng dường gọi là A tỳ cúng dường. Đây cũng như thế, pháp này tôn trọng vì đáng cung kính nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.

Hỏi: Vì sao Luận này gọi là Phát Trí?

Đáp: Các trí thắng nghĩa đều từ Luận này phát sinh, vì Luận này là nền tảng đầu tiên, nên gọi là Phát Trí.

Lại nữa, Luận này nên gọi là xứ an túc của trí. Các trí thắng nghĩa đều lấy Luận này làm căn bản, dựa vào Luận này mà thành lập, nên gọi là xứ an túc của trí.

Lại nữa, đối với các trí dừng mãi, Luận này có khả năng làm phát triển hơn hết, làm duyên phát khởi trí dừng mãi, nên gọi là Phát Trí.

Lại nữa, vì các trí tới bờ kia đều dựa vào Luận này mà có thể qua đến, nên gọi là Phát Trí. Khai phát tự tướng, cộng tướng của các pháp, không luận nào có thể bằng Luận này. Lại nữa, trí thế gian, xuất thế gian đều căn cứ vào môn vi diệu của trí này phát khởi, nên gọi là Phát Trí.

Hỏi: Tướng thắng lợi của Luận này là gì?

Đáp: Là tùy thuận giải thoát, đoạn trừ trói buộc, thuận với không, vô ngã, trái với ngã, ngã sở, làm sáng tỏ lý vô ngã, ngăn chặn sự luân hồi của Bồ-đặc-già-la, mở bày giác ý, dứt mê lầm, trừ ngu si, phát sinh trí tuệ, đoạn lười nghi, tạo quyết định, loại bỏ tạp nhiễm, hướng về thanh tịnh, quở trách lưu chuyển, ca ngợi hoàn diệt, bỏ sinh tử, chứng Niết-bàn, dẹp tất cả luận tà của ngoại đạo, thành lập hết thảy luận chánh của pháp Phật. Tướng thắng lợi của Luận này là như thế.

HẾT - QUYỂN 1

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 2

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 1: PHÁP THẾ ĐỆ NHẤT, phần 1

** Thế nào là pháp thế đệ nhất? Các chương như thế v.v... cùng giải thích nghĩa của chương v.v... đã lãnh hội rồi, tiếp theo đây nên giải thích rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa của Khế kinh. Nghĩa là trong Khế kinh, Đức Phật – Thế Tôn đã nói: Nếu có một loài hữu tình ở trong các hành không thể tư duy như lý mà có thể khởi pháp thế đệ nhất là không có việc ấy. Nếu không thể khởi pháp thế đệ nhất mà có thể nhập chánh tánh ly sinh là không có việc ấy. Nếu không thể nhập chánh tánh ly sinh mà có thể chứng đắc quả Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, A-la-hán, là không có việc ấy. Nếu có một loài hữu tình ở trong các hành có thể tư duy như lý, khởi pháp thế đệ nhất là có việc ấy, cho đến nói rộng. Khế kinh tuy có nói đến tên của pháp thế đệ nhất, nhưng không biện giải rộng về nghĩa của pháp thế đệ nhất. Khế kinh đã là nơi nương dựa của Luận này, cho nên những gì Khế kinh chưa chỉ rõ thì nay cần phân biệt rộng. Do nhân duyên ấy nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Vì sao tạo Luận phải dựa vào Khế kinh?

Đáp: Vì ý của tác giả Luận muốn như thế. Theo ý muốn của tác giả nên tạo ra phần Luận này, không trái với pháp tánh, đâu cần phải gạn hỏi phiền phức. Lại nữa, tất cả A-tỳ-đạt-ma đều là giải thích nghĩa trong Khế kinh, là để phân biệt rộng nghĩa của các kinh mới được gọi là A-tỳ-đạt-ma. Vì thế nên Tôn giả kia ở trong các kinh đã tập hợp vô số các thứ nghĩa không giống nhau, phân biệt giải thích, lập làm Tạp uẩn, cho đến tập hợp vô số các thứ kiến thứ rồi phân biệt giải thích lập làm Kiến uẩn. Trong tám thứ Uẩn đã được lập đều phân biệt đủ hết thấy pháp tướng.

Hỏi: Tại sao Luận của Tôn giả đầu tiên nói về pháp thế đệ nhất? Có phải vì thuận theo thứ lớp mà nói về các công đức, hay là ngược với thứ lớp mà nói đến các công đức? Hay vì dựa vào thuận với phần quyết định lựa chọn rồi theo thứ lớp trước sau mà nói? Nếu như vậy thì có lỗi gì? Nếu thuận theo thứ lớp mà nói về các công đức, trước hết nên nói quán bất tịnh, hoặc quán sở tức v.v..., kế đến là nói niệm trụ, sau đó nói quán ba nghĩa, bảy xứ thiện, kế đến nói noãn, đánh, nhẫn, sau cùng nên nói pháp thế đệ nhất. Nếu trái với thứ lớp mà nói về các công đức, trước hết nói quả A-la-hán, kế đến nói quả Bất hoàn, Nhất lai, Dự lưu, kiến đạo sau đó mới nói pháp thế đệ nhất. Nếu dựa vào thuận với phần quyết định lựa chọn theo thứ lớp trước sau mà nói, trước hết là nói noãn, đánh, nhẫn, rồi sau đấy nên nói đến pháp thế đệ nhất.

Như Luận Sinh Trí của Tôn giả Diệu Âm nói: Thế nào là noãn? Thế nào là đánh? Thế nào là nhẫn? Thế nào là pháp thế đệ nhất?

Nếu không căn cứ theo ba loại thứ lớp này tức Luận được tạo ra sẽ có lỗi tạp loạn. Như khi Phật tại thế, Tôn giả Đại Ca-đa-diễn-na đã thành tựu vô biên công đức hy hữu, trí không chướng ngại, đối với tự tướng, cộng tướng của vô lượng pháp, đều hiện tiền tùy theo ý muốn, dũng mãnh tinh tấn luôn không đoạn tuyệt, đã có thể khéo nhập nơi biển cả nghĩa văn của A-tỳ-đạt-ma là tuệ giác vô biên, không thể

ngiên động như núi Diệu Cao, là vua Đại Luận, có thể hàng phục Luận của người khác, từ chỗ lập luận, không ai có thể đương đầu. Nay Tôn giả Ca-đa-diễn-ni tử làm Luận này cũng lại như thế. Vì sao tạo ra phần Luận này trước hết lại nói pháp thế đệ nhất?

Đáp: Các sư đối với vấn đề này có vô số thuyết khác nhau. Nghĩa là:

Hoặc có thuyết cho: Nay ở trong đây không phải thuận theo thứ lớp mà nói về các công đức, không phải nghịch với thứ lớp mà nói về các công đức, cũng không căn cứ thuận theo phần quyết định lựa chọn rồi theo thứ lớp trước sau nói về các công đức, mà chỉ vì ý của người tạo luận muốn như thế. Vì tùy theo ý muốn của tác giả tạo ra phần Luận này, không mâu thuẫn với pháp tướng, cần gì phải gạn hỏi cho thêm phiền phức.

Có người nói thế này: Tánh tướng mà A-tỳ-đạt-ma nhằm làm sáng tỏ không phải như Khế kinh, đâu cần phải theo thứ lớp. A-tỳ-đạt-ma dùng luận đạo rộng quyết định lựa chọn tánh, tướng chân thật của các pháp. Điều này cũng vô cùng phức tạp rồi, không nên ở trong ấy buộc phải theo thứ lớp. Nếu đòi hỏi thứ lớp về văn chỉ gây thêm phiền phức đối với nghĩa, không có ích lợi.

Lại có thuyết nêu: Không nên gạn hỏi về ý của người tạo luận, vì kinh trước đã nói về pháp thế đệ nhất, nói rộng như trước. Nay Luận sư này căn cứ vào kinh để tạo luận, nên cũng trước hết nói về pháp thế đệ nhất.

Hỏi: Để qua một bên về người tạo luận. Vì sao trong kinh Đức Thế Tôn trước hết nói về pháp thế đệ nhất?

Đáp: Vì quán sát về đối tượng được giáo hóa có sai biệt mà nói. Nghĩa là Đức Phật quán sát về đối tượng được giáo hóa, đã được nhãn phẩm hạ, trung, chưa được nhãn phẩm thượng và pháp thế đệ nhất. Vì muốn khiến họ đạt được nên Ngài đã nói: Nếu có một loại

hữu tình ở trong các hành không thể tư duy như lý mà có thể khởi pháp thể đệ nhất là không có việc ấy, cho đến nói rộng. Ở đây, tư duy như lý là hiển bày về nhân phẩm thượng, pháp thể đệ nhất là nói đúng về tên gọi của nó, nên Đức Phật – Thế Tôn quán sát về đối tượng được giáo hóa có sai biệt về sự tu hành mà nói như thế.

Hoặc có thuyết nói: Vì muốn chấm dứt nhiều sự phỉ báng về pháp thể đệ nhất này. Nghĩa là người khác đối với pháp thể đệ nhất này khởi lên nhiều sự chê trách, thế nên nói trước.

Nhiều sự chê trách: Nghĩa là đối với tự tánh và ở trong tên gọi, cảnh giới, hiện tiền, thoái chuyển, đều khởi phỉ báng.

Đối với tự tánh khởi phỉ báng: Nghĩa là hoặc có người nói năm căn như tín v.v... cho là tự tánh.

Đối với tên gọi khởi phỉ báng: Nghĩa là hoặc có thuyết nói: Đây gọi là pháp chủng tánh địa, không nên gọi là pháp thể đệ nhất.

Đối với cảnh giới khởi phỉ báng: Nghĩa là hoặc có thuyết nêu: Pháp thể đệ nhất này là thuộc về cõi dục, cõi sắc. Hoặc có thuyết cho: Pháp thể đệ nhất này là thuộc về cõi sắc, cõi vô sắc. Hoặc có thuyết nêu: Pháp thể đệ nhất này là thuộc về ba cõi và không hệ thuộc. Hoặc có thuyết nói: Pháp thể đệ nhất này là không phải thuộc về ba cõi cũng không phải là không hệ thuộc.

Đối với sự hiện tiền khởi phỉ báng: Nghĩa là hoặc có thuyết cho: Pháp này là nhiều sự nhớ nghĩ nối tiếp nhau hiện tiền.

Đối với sự thoái chuyển khởi chê trách: Nghĩa là hoặc có thuyết cho: Pháp này có thể thoái chuyển.

Vì nhằm chấm dứt những sự phỉ báng như thế, nên trước hết nói pháp thể đệ nhất.

Có Sư khác nói: Các pháp hữu lậu đều không bền chắc, như phấn tảo (vải xấu), bùn lầy, trong những thứ đó, có thứ nào bền

chắc hơn đâu. Ví như đề hồ, đó là pháp thế đệ nhất. Do vậy nên nói trước hết.

Có thuyết cho: Pháp này tùy thuận vô ngã, thế nên nói trước hết. Nghĩa là trong Luận này tán thán sự xuất ly, giải thoát, Niết-bàn, tùy thuận vô ngã, không phải như ngoại điển ca ngợi sự thọ dụng mọi thứ dục lạc thuận theo chấp ngã. Vì pháp thế đệ nhất có tiếng pháp, đã thuận với vô ngã, là đồng với Luận này, không phải như noãn v.v... không có tiếng pháp, không đồng với Luận này là tùy thuận vô ngã. Vì thế Luận này trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết nói: Pháp này là tối thắng trong pháp thế gian, nên nói trước hết. Nghĩa là Luận này là hơn hết trong các Luận. Pháp thế đệ nhất là pháp thù thắng trong pháp thế gian và đồng với Luận này, do vậy nói trước hết.

Có thuyết cho: Nếu có người khi an trụ nơi pháp này, gọi là Phật ra đời tạo lợi ích chân thật. Người kia bấy giờ được thọ dụng thánh pháp tài thắng nghĩa không chướng ngại. Nghĩa là Đức Phật xuất hiện ở thế gian, chúng sinh nhập pháp, gồm có hai loại: 1. Thế tục. 2. Thắng nghĩa.

Thế tục: Là người cạo bỏ râu tóc, mặc pháp phục, chánh tín xuất gia.

Thắng nghĩa: Là pháp thế đệ nhất, luôn dẫn dắt sinh khởi khỏi pháp trí nhiễm.

Thế tục nhập pháp có hai lỗi: 1. Phá giới. 2. Trở về tục.

Thắng nghĩa nhập pháp không có lỗi như thế, tùy thuộc vào chủng tánh, được tự tại chứng đắc công đức của thừa mình vì không thoái mất.

Có thuyết nói: Nếu có người khi an trụ nơi pháp này, từ thời vô thủy đến giờ, cửa Thánh đạo đã đóng, nay mới có thể mở ra, bỏ tánh

của các phàm phu chưa từng bỏ, được Thánh đạo hiện có chưa từng được, thế nên trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết cho: Nếu có người khi an trụ nơi pháp này, bỏ tên gọi phàm phu được tên gọi của bậc Thánh, bỏ số lượng của phàm phu được số lượng của bậc Thánh, bỏ phần vị sai biệt của phàm phu được phần vị sai biệt của bậc Thánh, bỏ chủng tánh của phàm phu được chủng tánh của bậc Thánh, do đây nên trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết nói: Như có người khi an trụ nơi pháp này, được tâm không được nhân của tâm, được minh không được nhân của minh, được thọ không được nhân của thọ, các tâm sở khác cũng như vậy, vì thế trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết cho: Hoặc có người khi an trụ nơi pháp này, bỏ điều đã từng duyên tập được điều chưa từng duyên tập, bỏ cái chung được cái không chung, bỏ thế gian được xuất thế gian, bỏ vị có ái được vị không có ái, bỏ chỗ dựa tham đắm được chỗ dựa xuất ly, thế nên trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết nêu: Vì đoạn nghi nơi tánh phàm phu nên trước hết nói pháp thế đệ nhất. Nghĩa là hoặc có người ngờ vực tánh phàm phu này đã không có thủy nên cũng không có chung. Nay làm sáng tỏ tánh phàm phu là có chung tức pháp thế đệ nhất.

Có thuyết biện: Như có người khi an trụ nơi pháp này, thì các thứ lỗi lầm tai họa, biến đổi, hư dối, ương ngạnh của phàm phu đều không còn dấy khởi, quả vị noãn, đẳng, nhĩn có thể khởi lên, thế nên trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết cho: Phàm phu khởi pháp này rồi cần đến quả vị không phải phàm phu mới được mạng chung. Như phàm phu - không phải là phàm phu như thế, thì chưa kiến đế - đã kiến đế, chưa đắc quả - đã đắc quả, chưa nhập chánh tánh ly sinh - đã nhập chánh tánh ly sinh, chưa khởi hiện quán - đã khởi hiện quán, trú nơi tự bất định

- trú nơi tụ chánh định, không có Thánh đạo - có Thánh đạo, không chứng tịnh - có chứng tịnh, nên biết cũng như vậy. noãn, đánh, nhẫn v.v... tức không quyết định, thế nên trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết nói: Nếu có người khởi lên căn thiện này, chỉ trong một sát na tất không có đình trụ, còn noãn v.v... thì không như vậy, vì thế trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết nêu: Nếu có người khi an trụ nơi pháp này, trong thân phạm phu các hành như niệm trụ v.v..., tu tập đến cứu cánh, còn noãn v.v... thì không như vậy, thế nên trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết biện: Hoặc có người khi an trụ nơi pháp này, gọi là đầu tiên tâm hữu lậu đoạn, tâm vô lậu tiếp nối, quả vị khác thì không như vậy, nên trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết nói: Thân phạm phu có thể bị khuynh động, nhưng pháp này có thể khiến không bị khuynh động, do vậy trước hết nói pháp thế đệ nhất. Như ngòi yên vững trên kim luân nơi núi Diệu Cao, tuy gió mạnh từ bốn phương thổi đến vẫn không thể làm nghiêng động. Như thế phạm phu an trụ nơi pháp này, bốn ác kiến điên đảo đều không thể làm cho khuynh động. Các phần vị phạm phu khác thì không như vậy.

Có thuyết cho: Pháp này cũng như minh tướng, có khả năng biểu hiện từ đầu đến cuối nên được thuyết giảng trước. Nghĩa là như minh tướng biểu hiện phần ngày khởi đầu cùng phần đêm chấm dứt, pháp thế đệ nhất cũng lại như vậy, làm sáng tỏ chỗ khởi đầu của Thánh đạo và sự chấm dứt của phạm phu, như biểu hiện về đầu cuối. Như thế có thể biểu hiện về đang độ, đã độ, hướng nhập rồi xuất ly, gia hạnh, cứu cánh, nên biết cũng như vậy. Các quả vị khác thì không như thế.

Có thuyết nêu: Làm sáng tỏ trụ này đồng trong pháp, có thể có tướng khác, do đó nên nói trước. Nghĩa là pháp thế đệ nhất tuy

thuộc về khổ đế, nhưng luôn dẫn dắt làm sinh khởi đạo diệt khổ thứ nhất.

Tuy có lưu chuyển già chết, ở thế gian thuộc về thân, nhưng vẫn có thể dẫn sinh nẻo diệt đầu tiên nơi đạo kia. Còn noãn v.v... thì không như vậy.

Có thuyết biện: Làm sáng tỏ pháp này, tuy là duyên của thế gian, nhưng có thể luôn dẫn đến duyên của xuất thế gian thứ nhất. Các quả vị khác thì không như thế. Do vậy trước hết nói pháp thế đệ nhất. Như duyên của thế gian, xuất thế gian như thế, thì có cấu - không cấu, có lỗi - không lỗi, có độc - không độc, có vẩn đục - không vẩn đục, có sự của thân kiến - không có sự của thân kiến, có sự của điên đảo - không có sự của điên đảo, có sự của ái - không có sự của ái, có sự của tùy miên - không có sự của duyên tùy miên, nên biết cũng như vậy. Do đây trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết nói: Hoặc có người khi an trụ nơi pháp này, tức có uy có lực, có thể tạo tác, cũng như người khỏe mạnh. Nghĩa là vào lúc đó luôn dẫn khởi chỉ quán ban đầu của bậc Thánh và sinh khởi kiến tuệ bậc Thánh đứng đầu như râu hoa mới quàng lên mào là giác chi còn lại, quả vị khác thì không như vậy, thế nên trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết nêu: Công dụng của pháp này là tối thắng, có thể bỏ tánh phàm phu đạt tánh bậc Thánh, bỏ tánh tà được tánh chánh, luôn có thể nhập chánh tánh ly sinh, các pháp khác thì không như vậy, vì thế trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết biện: Hành giả khi an trụ nơi pháp này, tức có thể bỏ tánh của các phàm phu có những lỗi dao động nhẹ như các thứ bông đờ la miên, bông liễu chùng chắt, có thể đối với Thánh giáo an trụ không lay động, như ngọn cờ của Thiên đế, thế nên trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có thuyết cho: Hành giả khi an trụ nơi pháp này, tức bỏ các thứ phiền não, ác kiến, từ vô thi đến nay đã khiến cho tâm tâm sở trở thành không chân chất, không ngay thẳng, đạt được điều chưa từng được, khiến tâm tâm sở trở thành tánh chân chất, ngay thẳng theo Thánh đạo vô lậu.

Có thuyết nêu: Hành giả khi an trụ nơi pháp này, tức bỏ đồng phần của năm Bồ-đặc-già-la, đó là năm vô gián, đạt được đồng phần của tám Bồ-đặc-già-la, đó là bốn hướng, bốn quả, vì thế trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Có người nói: Pháp thế đệ nhất do ba sự việc, nên Luận này nói đến trước nhất:

1. Thuận với kinh nói.
2. Chấm dứt nhiều sự hủy báng.
3. Nơi sát-na này đạt được quả Thánh thứ nhất.

Thuận với kinh nói, chấm dứt nhiều sự hủy báng: Như trước đã nói rộng.

Nơi sát-na này đạt được quả Thánh thứ nhất: Nghĩa là người tu hành cùng với pháp thế đệ nhất này là quả sĩ dụng vô gián.

Do các nhân duyên như thế, nên Luận này nói pháp thế đệ nhất trước hết.

Có Sư khác cho: Tôn giả kia ở đây đã dựa nơi thứ lớp ngược để tuyên nói các pháp.

Hỏi: Nếu vậy Luận này trước nên nói về quả A-la-hán, kể đến nói về quả Bất hoàn, tiếp nói về quả Nhất lai, Dự lưu, Kiến đạo, sau đây mới nói về pháp thế đệ nhất, vì sao trước hết lại nói pháp thế đệ nhất?

Đáp: Trong đây nói ngược về các pháp nhiễm, tịnh trong thân phàm phu, không phải là nói tất cả. Ban đầu nói: Thế nào là pháp

thế đệ nhất?, nói rộng cho đến: Thế nào là noãn? Đây là nói ngược về pháp thuộc phẩm thanh tịnh trong thân phàm phu. Kế đến nói lời này: Đây là hai mươi câu nói về Tát-ca-da kiến (Thân kiến), nói rộng cho đến: Nếu không có kiến thì đây là tuyên nói về pháp thuộc phẩm tạp nhiễm trong thân phàm phu.

Pháp của hai phẩm này ai có thể nhận biết rõ? Đó là người có trí vô ngã. Thế nên trong phẩm thứ hai là trí, nói như vậy: Từng có một trí nhận biết tất cả pháp, cho đến nói rộng.

Do đâu trí vô ngã ấy phát sinh? Đó là do hiểu biết về duyên khởi nên phát sinh. Do đó trong phẩm thứ ba nói như thế này: Một Bồ-đặc-già-la ở đây sinh mười hai chi duyên khởi, cho đến nói rộng.

Do đâu biết rõ duyên khởi này được phát sinh? Đó là do ái và kính. Thế nên trong phẩm thứ tư nói: Thế nào là ái? Thế nào là kính? Cho đến nói rộng.

Ái, kính như thế do nhân nào phát sinh? Đó là do hồ và thẹn. Vì thế trong phẩm thứ năm lại nói: Thế nào là Hồ? Thế nào là Thẹn? Cho đến nói rộng.

Hồ thẹn như thế do đâu có được? Đó là do thông hiểu về pháp tướng. Vì vậy trong phẩm thứ sáu lại nói về: Sắc pháp như sinh, lão, vô thường, cho đến nói rộng.

Thông hiểu về pháp tướng ấy do đâu có được? Đó là do bỏ vô nghĩa, tu tập có nghĩa. Do vậy trong phẩm thứ bảy nói: Các thứ tu khổ hạnh thấp kém, nên biết việc đó đều là vô nghĩa, cho đến nói rộng.

Ai bỏ vô nghĩa tu tập có nghĩa? Đó là người có khả năng suy nghĩ đúng đắn, người chánh tư duy. Thế nên trong phẩm thứ tám đã nói thế này: Thế nào là suy nghĩ? Thế nào là tư duy? Cho đến nói rộng.

Rõ pháp của *Tạp uẩn* do đâu mà được sáng tịnh? Đó là do kiết đã đoạn dứt. Vì thế nên thứ đến nơi *Chương 2* là nói về *Kiết uẩn*. (*Chương 1: Tạp uẩn*).

Đoạn kiết như thế do gì mà chứng? Đó là do các trí, nên kể nơi *Chương 3* là nói về *Trí uẩn*.

Loại người nào có thể sinh khởi các trí đoạn dứt kiết? Đó là Bồ-đặc-già-la không có nghiệp chướng, nên sau đó nơi *Chương 4* là nói về *Nghiệp uẩn*.

Các nghiệp phần nhiều nương vào đâu mà sinh? Đó là do bốn đại chủng, nên kể đó nơi *Chương 5* là nói về *Đại chủng uẩn*.

Sự thù thắng được tạo nên do đại chủng là gì? Đó là các căn như nhãn v.v... thế nên sau đó nơi *Chương 6* là nói về *Căn uẩn*.

Do uy lực nào các căn được thanh tịnh? Đó là do được các định, nên kể đến nơi *Chương 7* là nói về *Định uẩn*.

Có được định rồi, dấy khởi suy tìm tà vạy, nên lại dẫn sinh các nẻo ác kiến, tức khiến cho tướng thức có thể đoạn trừ mau chóng, nên sau cùng nơi *Chương 8* là nói về *Kiến uẩn*.

Tuy ở trong mỗi mỗi Uẩn như thế các pháp đều được gồm thâu đủ, nhưng tùy thuận vào chỗ tăng hơn nên lập ra tên Uẩn, nói như vậy: Do ngược với thứ lớp là nói các pháp nhiễm, tịnh trong thân phạm phu, không phải là nói tất cả, thế nên trước hết nói pháp thế đệ nhất.

*** Thế nào là pháp thế đệ nhất?**

Đáp: Nếu tâm tâm sở pháp là đẳng vô gián, nhập chánh tánh ly sinh, đó gọi là pháp thế đệ nhất.

Có thuyết nói: Nếu năm căn là đẳng vô gián, nhập chánh tánh ly sinh, đó gọi là pháp thế đệ nhất.

Hỏi: Ai nói như thế?

Đáp: Đó là các vị thuộc A-tỳ-đạt-ma cũ nói.

Hỏi: Vì sao các vị kia lại nói lời ấy?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn Bộ khác nên nói lời ấy, không hẳn chỉ nói năm căn là tánh. Nghĩa là người của Luận Phân Biệt chấp năm căn như tín v.v... chỉ là vô lậu, nên tất cả phàm phu đều không thành tựu.

Hỏi: Tại sao Bộ đó lại chấp như vậy?

Đáp: Bộ đó do nơi Khế kinh nên tạo ra chấp này. Nghĩa là như Khế kinh nói: Nếu có Hành giả, năm căn tăng thượng mạnh mẽ, bình đẳng, viên mãn, tu tập nhiều sẽ thành A-la-hán, các lậu vĩnh viễn dứt hết. Từ ấy giảm xuống thành quả Bất hoàn. Lại nữa, giảm xuống thành quả Nhất lai, lại giảm xuống thành quả Dự lưu, hoặc hoàn toàn không có năm căn như tín v.v... ấy. Ta nói Hành giả kia trụ ngoài phạm phàm phu. Do kinh này nên họ chấp năm căn chỉ là vô lậu. Vì nhằm ngăn chặn ý đó nên các vị thuộc A-tỳ-đạt-ma cũ nói pháp thế đệ nhất dùng năm căn làm tự tánh. Pháp thế đệ nhất ở trong thân phàm phu, nên biết năm căn cũng chung cho phàm phu hữu lậu, chắc chắn không thành hữu vi vô lậu.

Hỏi: Nếu chấp Thế của năm căn chỉ là vô lậu là có lỗi gì?

Đáp: Là mâu thuẫn với Khế kinh. Như Khế kinh nói: Nếu đối với năm căn như tín v.v... ấy, ta chưa nhận biết đúng như thật chúng là tích tập, là ẩn mất, là vị, là lỗi lầm, tai họa, là xuất ly, chưa có thể vượt lên trên hàng trời, người nơi thế gian này và Ma, Phạm v.v... cho đến chưa có thể chứng đắc Chánh đẳng Bồ đề Vô thượng, cho đến nói rộng. Không phải pháp vô lậu có thể tạo sự quán sát về phàm loại như thế.

Người của Luận Phân Biệt nói như thế này: Đức Thế Tôn trong ấy nói quán sát tự tướng, tức Ta đối với năm căn như tín v.v... chưa

nhận biết đúng như thật về tự tướng như tích tập v.v..., chưa có thể vượt khỏi hàng trời người nơi thế gian và các Ma, Phạm v.v... cho đến nói rộng.

Thế nào là quán tự tướng của vô lậu là tích tập? Nghĩa là ở đây nhờ vào sự gần gũi với bậc thiện tri thức, lắng nghe chánh pháp, tác ý như lý, hành pháp tùy pháp được tập hợp phát khởi.

Thế nào là quán tự tướng của đây là ẩn mất? Nghĩa là chủ yếu vị tri đương tri căn ẩn mất thì dĩ tri căn khởi, dĩ tri căn ẩn mất thì cụ tri căn khởi.

Thế nào là quán tự tướng của đây là vị? Nghĩa là đây cũng là đối tượng duyên của ái.

Nếu thế, vô lậu là đối tượng để ái trói buộc chăng? Không phải như vậy. Như người nhân chấp nhận pháp vô lậu là cảnh của phiền não nhưng không bị nó trói buộc. Tông chỉ của tôi cũng như vậy. Ái duyên nơi vô lậu nhưng không thể trói buộc, điều này nào có lỗi gì!

Thế nào là quán sát tự tướng của vô lậu là lỗi lầm? Nghĩa là quán sát vô lậu là vô thường.

Thế nào là quán sát tự tướng của vô lậu là xuất ly? Nghĩa là khi đạt Niết-bàn tất bỏ hết, như Khế kinh nói: Khi nhập Niết-bàn, tất cả hữu vi thấy đều xả bỏ. Thuyết kia nói là không đúng lý. Vì sao? Vì kinh này nói: Nếu đối với năm căn như tín v.v... này, ta chưa nhận biết như thật chúng là tích tập, ẩn mất, hương vị, lỗi lầm, nẻo xuất ly, thì ta chưa có thể đoạn trừ vĩnh viễn các lậu, chứng đắc Bồ-đề vô thượng.

Vì không phải quán sát tự tướng là có thể dứt hết các lậu, thế nên thuyết kia đã nói quyết định là phi lý, vì năm căn này không phải chỉ là vô lậu.

Lại, chấp năm căn chỉ là vô lậu là lại trái với kinh thuyết giảng. Như Khế kinh nói: Kính mong Đức Thế Tôn diễn nói pháp yếu. Vì

sao? Vì có các hữu tình sống tại thế gian, hoặc sinh ra, hoặc trưởng thành, nhưng có kẻ căn tánh lạnh lợi, có kẻ căn tánh trung bình, có kẻ căn tánh yếu kém, cho đến nói rộng.

Lại như Khế kinh nói: Bí-sô nên biết! Khi xưa chưa chuyển Chánh pháp luân, Ta đã từng dùng Phật nhãn quán sát các hữu tình ở thế gian, hoặc mới sinh, hoặc lớn lên, hoặc có các căn khác nhau: Lạnh lợi, trung bình, yếu kém, vóc dáng tốt đẹp, khéo điều phục khiến trần cấu giảm dần, hoặc có kẻ không nghe pháp, thoái chuyển mất lợi ích thù thắng của năm căn như tín v.v... Hoặc có kẻ chỉ cho vô lậu thích hợp với hàng lợi căn là A-la-hán, hạng căn trung bình là Bất hoàn, hạng căn yếu kém là Nhất lai, Dự lưu. Nếu như vậy khi Đức Thế Tôn chưa chuyển pháp luân, nên gọi là đã chuyển. Tất cả bậc Thánh đối với các thế gian đã đầy đủ rồi mà còn chuyển pháp luân nữa nên thành vô dụng.

Người của Luận Phân Biệt lại nói như thế này: Trong đây tên gọi căn tức chỉ nơi được nương dựa, không nói là Thể của căn thì đâu có trái với Tông của tôi. Luận kia nói như thế là cũng không hợp lý, vì muân thuẫn với kinh khác. Nghĩa là kinh khác đã nói: Phạm chí Sinh Văn đến chỗ Đức Thế Tôn, bạch: “Kiều Đáp Ma Tôn nói căn có bao nhiêu thứ?”. Phật nói: “Ta nói có hai mươi hai căn. Đó là nhãn căn cho đến nói rộng”. Kinh kia há cũng nói về chỗ dựa của căn sao?

Hai kinh kia và đây, tiếng căn không khác: Một cho là Thể của căn, một cho là chỗ nương dựa, không phải là chỗ hoàn thành tột bậc là tự vọng chấp, nên nhất định phải thừa nhận năm căn như tín v.v... cũng chung cho hữu lậu.

Hỏi: Nếu chung cho hữu lậu thì sẽ giải thích như thế nào đối với chỗ kinh đã được nêu dẫn kia?

Đáp: Năm căn như tín v.v... thật sự là chung cho hữu lậu. Kinh kia nói hoàn toàn là vô lậu. Vì sao? Vì dựa vào căn vô lậu để kiến lập Thánh giả nên có sai khác.

Có thuyết nêu: Kinh kia chỉ nói Thánh đạo. Vì sao? Vì chỗ khác biệt của Thánh giả là căn cứ vào Thánh đạo mà nói, không phải dựa vào thế tục.

Hỏi: Kinh kia lại nói: Nếu hoàn toàn không có năm căn như tín v.v... này, ta nói người kia ở ngoài phạm phạm phu, như thế làm sao thông?

Đáp: Kẻ đoạn căn thiện gọi là ngoài phạm phạm. Nghĩa là các phạm phạm nói chung có hai hạng: 1. Trong. 2. Ngoài.

Không đoạn căn thiện gọi là trong, kẻ đoạn căn thiện gọi là ngoài. Ý kinh kia nói: Nếu hoàn toàn không có năm căn như tín v.v... này, thì gọi là kẻ đoạn căn thiện. Do vậy chỗ nêu dẫn kinh, đối với điều đã nêu là không có lỗi.

Hoặc nói: Đây là Kinh Bộ đã nói. Nghĩa là các Sư của Kinh Bộ cũng nhằm ngăn chặn loại bỏ người của Luận Phân Biệt như trước đã chấp và nói: Pháp thế đệ nhất lấy năm căn làm tánh, không phải chỉ có thế.

Có thuyết nói: Đây là Tông chỉ của Độc Tử Bộ. Sư của Bộ này cho pháp thế đệ nhất lấy năm căn như tín v.v... làm tự tánh, và chỉ có năm căn này là tự tánh thiện, các pháp tạp khác cũng được mang tên thiện. Do năm căn này kiến lập hết thấy Hiền Thánh có sai biệt, không phải do căn nào khác. Như Khế kinh nói: Nếu có năm căn tăng thượng mạnh mẽ, bình đẳng, viên mãn, tu tập nhiều nên thành tựu bậc Câu giải thoát. Từ đây giảm xuống thành Tuệ giải thoát. Lại nữa, giảm xuống thành Thân chứng. Lại nữa, giảm xuống thành Kiến chí. Lại nữa, giảm xuống thành Tín giải. Lại nữa, giảm xuống thành Tùy pháp hành. Lại nữa, giảm xuống thành Tùy tín hành.

Hỏi: Nay Tông chỉ của Luận này so với Độc Tử Bộ có can dự gì mà nêu bày thuyết ấy?

Đáp: Vì khiến cho kẻ nghi có được sự quyết định. Nghĩa là bên ấy và đây, chỗ lập Tông nghĩa tuy phần nhiều đều đồng, nhưng vẫn có chút dị biệt. Đó là bên Bộ kia cho pháp thế đệ nhất chỉ lấy năm căn như tín v.v... làm tánh, cho tánh của các phàm phu là hoàn toàn nhiễm ô, thuộc về cõi dục, do kiến khổ đoạn trừ vì lấy mười thứ tùy miên làm tự tánh, cho Thể của tùy miên là hành không tương ưng, cho Niết-bàn có ba thứ là học, vô học, phi học phi vô học, lập A-tổ-lạc làm nẻo thứ sáu, cho Thể của Bồ-đặc-già-la là thật có. Bộ kia với những pháp như thế, hoặc sáu, hoặc bảy thứ, so với pháp của Luận này là bất đồng, ngoài ra phần nhiều đều giống nhau, nên đừng có nghi ngờ. Vì Bộ kia và Luận này đều đồng, nên nêu bày chỗ nhằm ngăn chặn của Tông kia là để làm rõ tức có dị biệt.

Nay nên hỏi Bộ kia: Nếu chỉ có năm căn là tự tánh thiện thì tự tánh của các pháp thiện khác là gì? Nếu cho các pháp kia là bất thiện, vô ký, xen tạp với năm căn nên cũng gọi là thiện. Năm căn như thế cùng với pháp kia xen tạp nhau, tại sao không gọi là bất thiện, vô ký? Tuy nhiên, năm căn như tín v.v... cùng với pháp khác là đồng một chỗ dựa, đồng một hành tướng, đồng một đối tượng duyên, một khởi, một trụ, một diệt, một quả, đồng một đẳng lưu, đồng một dị thực, mà nói năm căn là tự tánh thiện, cùng lẫn lộn với pháp khác nên giả lập tên thiện, là chỉ thuận theo vọng tình, không hợp với chánh lý. Tức chớ vì có lỗi này mà nói căn của pháp thế đệ nhất không phải là tánh của căn.

Tôn giả Pháp Cứu nói: Các tâm tâm sở là tư duy có sai biệt, nên pháp thế đệ nhất lấy tư duy làm tự tánh.

Tôn giả Giác Thiên nói: Thể của các tâm tâm sở tức là tâm, nên pháp thế đệ nhất lấy tâm làm tự tánh.

Hai Tôn giả kia đều nói như thế này: Tâm tư như tín v.v... trước sau đều khác, không cùng một công dụng. Còn năm căn như tín v.v... là đẳng vô gián. Người nhập kiến đạo vì căn cứ nơi chỗ cùng có nghĩa nên nói như vậy: Năm căn như tín v.v... có thể nhập kiến đạo.

Nghĩa là, hoặc có khi dùng tín, tư và tâm tín làm đẳng vô gián nhập nơi kiến đạo, cho đến hoặc dùng tuệ tư, tuệ tâm làm đẳng vô gián nhập nơi kiến đạo. Nếu thế nên dùng pháp bất tương ưng làm đẳng vô gián nhập nơi kiến đạo. Bộ kia nói: Dù có thừa nhận như vậy cũng đâu có lỗi gì. Như Tông khác nói: Thể của tâm trước sau tuy không tương ưng, nhưng có đối tượng duyên, có thể làm vô gián nhập nơi kiến đạo. Tông của tôi cũng vậy. Tín cùng với tư, tâm tuy về tự Thể là nghĩa không tương ưng nhưng có đối tượng duyên có thể làm vô gián nhập nơi kiến đạo, thì đây có lỗi gì?

Có lỗi lầm lớn. Vì sao? Vì nếu tín, tư, tâm làm đẳng vô gián, nhập nơi kiến đạo, tức đã không có tinh tấn và niệm, định, tuệ, nên có biếng nhác, quên nhớ nghĩ, tán loạn, tuệ ác, đều có thể nhập kiến đạo. Như thế cho đến hoặc tuệ, tư, tâm làm đẳng vô gián, nhập nơi kiến đạo, đã không có tín, tinh tấn, niệm, định, nên có không tin, lười biếng, quên nhớ nghĩ và tán loạn, đều có thể nhập kiến đạo. Như vậy há không phải là lỗi lầm lớn hay sao?

Vì nhằm ngăn chặn những kiến chấp dị biệt như thế, nên lại nói: Ở trong nghĩa này nếu tâm tâm sở pháp làm đẳng vô gián, nhập chánh tánh ly sinh, đó gọi là pháp thể đệ nhất. Ở trong nghĩa này: Tức là ở đây không điên đảo, Tông chỉ này, Luận này, Uẩn này, Chương này, Phẩm loại này, thuận với Khế kinh. Tôi và các Tôn giả khác đều là những người đồng phạm hạnh, đã thừa nhận nghĩa như thế. Tôn giả Ca-đa-diễn-ni tử muốn làm sáng tỏ về pháp thể đệ nhất của Tông mình, vì căn tương ưng với phi căn đều cùng có tâm tâm sở pháp làm tự tánh của chúng.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất cùng với khổ pháp trí nhãn là đẳng vô gián duyên, gọi là nhập kiến đạo, đó là các trí này đã diệt rồi mới gọi là nhập, hay là các trí ấy trụ nơi phần vị tức gọi là nhập?

Nếu các trí này đã diệt rồi mới gọi là nhập, thì vì sao trong đây không nói là đã nhập? Còn nếu các trí này trụ nơi phần vị tức gọi là nhập, thì phạm phu Thánh giả nên trở thành lẫn lộn.

Đáp: Có thuyết nói thế này: Diệt rồi gọi là nhập.

Hỏi: Nếu như vậy thì văn này nên nói là đã nhập, vì lúc ấy kiến đạo gọi là đã sinh chẳng?

Đáp: Nên nói là đã nhập. Nhưng nói nhập, là ở đây đối với cứu cánh nói tiếng gia hạnh. Như nay tiếng đi đến là nói sự việc đã đến. Như thế gian nói: Đại vương hôm nay từ nơi nào đến? Đại vương kia tuy đã đến rồi nhưng nói là hôm nay mới đến. Sự việc ở đây cũng như thế.

Lại như đã đoạn mà nói là hôm nay đoạn. Như Khế kinh nói: Đoạn vui, đoạn khổ, cho đến nói rộng. Khi lìa dục nhiễm, khổ căn đã đoạn. Nay lìa nhiễm của tính lự thứ ba khi lạc căn đã đoạn mới nói là đoạn. Há chẳng phải là đã đoạn mà nói nay đoạn sao?

Lại như đã giải thoát mà nói nay giải thoát. Như Khế kinh nói: Tâm giải thoát khỏi dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu. Khi lìa nhiễm nơi cõi dục, tâm ở nơi dục lậu đã được giải thoát. Hôm nay lìa nhiễm của phi tướng phi phi tướng xứ, khi tâm đã được giải thoát đối với hữu lậu, vô minh lậu, mới nói là giải thoát. Cũng như đối với đã giải thoát mà nói nay giải thoát.

Lại như đã thọ nhận mà nói nay thọ nhận. Như Khế kinh nói: Khi thọ nhận lạc thọ thì nhận biết như thật là thọ nhận lạc thọ, cho đến nói rộng. Đây cũng đã thọ nhận rồi mà nói nay thọ nhận. Không phải đối với lúc thọ nhận có thể nhận biết rõ. Đây cũng như thế, tuy là đã nhập mà nói nay nhập.

Có Sư khác nói: Văn này nên nói là vô gián mà nhập chánh tánh ly sinh. Lời nói kia là vô lý. Vì chẳng vô gián nhập và vô gián mà nhập, nghĩa có khác gì? Nên nói như thế này: Pháp thế đệ nhất khi trụ tức gọi là nhập.

Hỏi: Nếu như thế thì phàm phu nên tức là Thánh giả vì nhập Thánh đạo?

Đáp: Không có lỗi như thế. Pháp thể đệ nhất đến khi trụ nơi phần vị tức khổ pháp trí nhãn tại nơi phần vị đang sinh, nhưng vì chưa thành tựu nên không gọi là Thánh giả. Khổ pháp trí nhãn tuy chưa phát sinh, nhưng vì ngay khi ấy phát sinh, nên gọi là đẳng vô gián. Pháp thể đệ nhất bấy giờ là đẳng vô gián duyên cho trí kia nên gọi là nhập. Do đó nên nói: Nếu tâm tâm sở pháp là đẳng vô gián, nhập chánh tánh ly sinh, thì đây gọi là pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Nếu tâm tâm sở pháp đã nhập chánh tánh ly sinh, hoặc sẽ được nhập, cũng là pháp thể đệ nhất chăng?

Đáp: Cũng thế.

Hỏi: Nếu như vậy tại sao ở đây không nói đến?

Đáp: Nếu nói đang nhập tức nên biết là nói đã nhập, sẽ nhập. Nếu nói hiện tại nhập tức nên biết là nói về quá khứ, vị lai, vì tướng kia nói là một.

Phái Luận cho tư, tâm có khác nhau nói như thế này: Nếu tín, tư, tâm làm đẳng vô gián nhập kiến đạo, tức chính tín, tư, tâm chỉ là đẳng vô gián duyên đồng loại. Như thế cho đến nếu tuệ, tư, tâm làm đẳng vô gián nhập kiến đạo, tức chính tuệ tư tâm chỉ là đẳng vô gián duyên đồng loại.

Luận giả của phái tương tự tương tục nói như vậy: Tâm tâm sở pháp chỉ là đẳng vô gián duyên đồng loại. Nghĩa là tâm cùng với tâm không phải là tâm sở. Tâm sở cùng với tâm sở không phải là tâm. Trong các tâm sở, thọ cùng với thọ không phải là cái gì khác. Tưởng v.v... cũng như vậy. Tuy nhiên, các tâm sở không phải luôn tương ưng mà phải gặp duyên riêng mới khởi. Nghĩa là hoặc ưa thích cảnh trước rồi mới khởi lạc thọ. Hoặc chán lìa cảnh trước rồi mới khởi khổ thọ. Nếu đối với cảnh bình thường thì khởi thọ không khổ không lạc. Hoặc dục có chỗ nhận lãnh sinh thọ. Hoặc dục nhận lấy hình tượng sinh tướng. Hoặc dục có đối tượng tạo tác sinh tư, cho đến hoặc dục

có đối tượng quyết định lựa chọn sinh tuệ. Vì thế các tâm sở không phải luôn tương ưng với nhau.

Nếu như thế thì tâm tâm sở pháp đã khởi tức nên đều không làm đẳng vô gián duyên. Luận giả kia nói lời như vậy: Tất cả đều có thể làm đẳng vô gián duyên, nhưng không phải là vô gián, như Tông khác đã thừa nhận. Khi ra khỏi vô tướng, tuy trong năm trăm kiếp không có tâm tâm sở mà dùng tâm tâm sở pháp để nhập phần vị, vì hôm nay ra khỏi phần vị là đẳng vô gián duyên. Tông của tôi cũng như thế, tuy pháp đồng loại có nhiều thời gian gián đoạn, nhưng trước làm đẳng vô gián duyên cho sau. Đây đâu có lỗi gì!

Luận giả kia nói không đúng lý. Vì sao? Vì có tâm, không có tâm, nghĩa đều riêng khác.

Lại, pháp tương ưng có khi tức cho quả, có khi chưa cho quả, điều ấy là không hợp lý, vì tâm v.v... chưa sinh, không phải là đẳng vô gián dự định làm duyên kia tức không hợp lý.

Lại, thuyết kia là trái hại với Luận Phẩm Loại Túc đã nêu: Như nói: Tâm nào là pháp đẳng vô gián? Đó là tâm vô gián với tâm tâm sở pháp khác, hoặc đã sinh, hoặc đang sinh và định vô tướng, định diệt tận, hoặc đã sinh, hoặc đang sinh.

Lại, nếu như thế thì còn có lỗi khác. Nghĩa là nếu từ địa có tâm có tứ thì tâm tâm sở pháp vô gián. Địa không tâm chỉ có tứ, hoặc địa không tâm không tứ, thì tâm tâm sở pháp hiện tiền. Địa trước đã khởi tâm tâm sở pháp, nên không phải là đẳng vô gián duyên của địa sau, vì không giống nhau. Cho đến nếu từ địa không tâm không tứ, tâm tâm sở pháp vô gián, địa không tâm chỉ có tứ, hoặc địa có tâm có tứ, thì tâm sở pháp hiện tiền, nói cũng như thế.

Các tâm tâm sở pháp thiện, bất thiện, vô ký v.v... đều lần lượt không gián đoạn. Lỗi đó cũng như thế. Trước nếu không phải là đẳng vô gián duyên của sau, và sau đã không có duyên nên không được sinh

khởi. Nếu cho sau sinh khởi là do ngăn cách và vượt qua trước là đẳng vô gián duyên của các pháp đồng loại, điều này cũng không đúng. Vì ở phần vị có tâm, lấy sự cách biệt vượt qua làm duyên là không hợp lý.

Lại, vô lậu ban đầu và từ vô thí đến nay chưa từng khởi hữu lậu thù thắng, tức nó đã không có sự khởi hiện trước, nên đẳng vô gián duyên của đồng loại tức nên không được sinh khởi.

Lại, những chỗ nêu bày kia đã có lỗi lớn. Nghĩa là, nếu tham là vô gián nên thường khởi hiện tham, thì không lúc nào chế ngự được tham khi khởi quán bất tịnh. Nếu sân là vô gián nên thường khởi giận, thì không bao giờ chế ngự được giận khi khởi quán từ bi. Nếu si là vô gián nên thường khởi si, thì không lúc nào chế ngự được si khi khởi quán nhân duyên. Khởi ngã kiến v.v... như lý nên biết: Chấp khác loại mà sinh khởi thì không có duyên gần.

Lại, thiện thù thắng này chưa từng sinh khởi, thế thì tâm thiện không do đâu mà được khởi hiện, nếu thế thì không được nghĩa giải thoát. Vậy chớ nên phạm những lỗi lầm như thế.

Do đó nên thừa nhận tỳ của tâm sinh trước làm đẳng vô gián duyên cho tỳ sinh sau, hoặc cùng hay không cùng. Trước đối với sau sinh, nhưng lực dụng mở, đóng đều đồng, ví như đóng lúa, đóng đậu.

Hỏi: Pháp thế đệ nhất khi hiện tiền, tâm tâm sở pháp đang tu ở vị lai, thì chúng cũng là pháp thế đệ nhất chăng?

Đáp: Có thuyết nói: Chúng không phải là pháp thế đệ nhất. Vì sao? Vì trong đây nói: Nếu tâm tâm sở pháp là đẳng vô gián, nhập chánh tánh ly sinh, đó gọi là pháp thế đệ nhất. Còn pháp vị lai kia đã không thể làm đẳng vô gián duyên, do vậy pháp đó không phải là pháp thế đệ nhất.

Lại, nếu pháp đó là pháp thế đệ nhất thì pháp thế đệ nhất nên có nhiều tâm, tức trái với văn sau. Do vậy pháp thế đệ nhất nên nói là một tâm, không phải là nhiều tâm. Nên nói như vậy: Pháp kia cũng là

pháp thể đệ nhất. Nếu pháp kia không phải là pháp thể đệ nhất, tức trái với phần Trí uẩn đã nói. Như nói: Nếu có người khi chưa từng được đạo hiện tiền mà tu các chủng loại đạo khác ở vị lai, nếu cho pháp ấy không phải là pháp thể đệ nhất, thì sao gọi là chủng loại đạo kia?

Hỏi: Pháp kia không thể làm đẳng vô gián duyên, vì sao có thể gọi là pháp thể đệ nhất?

Đáp: Pháp kia tuy không làm đẳng vô gián duyên, nhưng vẫn có thể tùy thuận, do khởi hiện được. Ví như pháp gởi nguyện vọng của Bí-sô cho Tăng. Nghĩa là như khi chúng Tăng hành Bồ-sái-tha (Bồ tát) có các Bí-sô tuy không ở trong chúng, vì đã gởi nguyện vọng, nên vẫn được Bồ-sái-tha, các sự việc khác của Tăng cũng được thành lập. Do vậy chủng loại phải tu ở vị lai, tuy không thể làm đẳng vô gián duyên, nhưng vẫn tự khởi được cùng hiện bày tướng tùy thuận. Nếu như pháp kia không khởi làm sáng tỏ tướng tùy thuận có được, tức nói là không thể làm đẳng vô gián duyên. Đây có thể làm duyên là do lực dụng tùy thuận với cái khác, cái khác ấy có sức mạnh nên khởi hiện diệu lực của Thánh đạo không trở ngại.

Hỏi: Nếu pháp kia cũng là pháp thể đệ nhất, thì tại sao trong bản Luận này không nói?

Đáp: Nên nói nhưng không nói, nên biết là nghĩa này chưa nêu bày trọn vẹn.

Lại nữa, nếu có thể làm đẳng vô gián duyên thì trong Luận này nói đến. Vì pháp kia không thể làm đẳng vô gián duyên nên không nói đến.

Lại nữa, nếu là pháp hành ở đời thì trong Luận này nói đến. Vì pháp kia không hành ở đời nên không nói đến.

Lại nữa, nếu là pháp có thể nhận lấy quả và cho quả thì trong Luận này nói đến. Pháp kia không thể nhận lấy quả và cho quả nên ở đây không nói đến.

Lại nữa, nếu nhân nơi sự nuôi lớn đạt được mà cũng ở tại thân thì trong Luận này nói đến. Vì pháp kia tuy là nhân nơi sự nuôi lớn đạt được nhưng không ở nơi thân, do vậy nên không nói đến.

Lại nữa, nếu có đủ uy lực có thể tu nơi vị lai thì trong Luận này nói đến. Vì pháp kia không có lực tu tập nên không nói đến.

Lại nữa, nếu tâm nơi nhân kia tâm kia đưa đến quả ấy, thì trong Luận này nói đến. Vì pháp kia không như thế nên không nói đến.

Lại nữa, nếu pháp báo đáp lại nhân cũng có thể nhận lấy quả ở thân duyên nơi cảnh thì trong Luận này nói đến. Vì pháp kia không như thế nên không nói đến.

Lại nữa, nếu có đủ hai tu thì trong Luận này nói đến. Vì pháp kia chỉ có nghĩa tu đắc không có nghĩa tu hành nên không nói đến.

Lại nữa, nếu là pháp có tác dụng thì Luận này nói đến. Vì pháp kia không có tác dụng nên không nói đến.

Hỏi: Nếu như vậy tại sao trong đoạn văn sau đây lại nói pháp thể đệ nhất không phải có nhiều tâm?

Đáp: Đó là nói nơi đời hiện tại có tác dụng. Nghĩa là chỉ có một tâm không phải là nói tất cả. Nếu nói tất cả thật sự có nhiều tâm tức trong đời vị lai có nhiều phẩm loại, vì đồng chủng loại. Tuy không phải do tu mà hãy còn được gọi là pháp thể đệ nhất, huống chi là đã tu mà không phải là pháp thể đệ nhất hay sao? Nên có người hỏi:

Hỏi: Từng có pháp tương ưng với pháp thể đệ nhất nhưng pháp ấy không làm đặng vô gián duyên cho khổ pháp trí nhẫn chẳng?

Đáp: Có. Nghĩa là chủng loại tu ở vị lai.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất thuận chuyển nơi sắc, tâm bất tương ưng hành, tức pháp ấy là pháp thể đệ nhất chẳng?

Đáp: Có thuyết nói: Pháp ấy không phải là pháp thể đệ nhất. Do trong Luận này đã nói: Nếu tâm tâm sở pháp làm đặng vô gián, nhập

chánh tánh ly sinh, đây gọi là pháp thể đệ nhất. Pháp kia không thể làm đẳng vô gián duyên, thế nên không gọi là pháp thể đệ nhất. Nên nói như thế này: Pháp kia cũng là pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Pháp kia đã không làm đẳng vô gián duyên, vì sao được gọi là pháp thể đệ nhất?

Đáp: Pháp đó tuy không làm đẳng vô gián duyên, nhưng có thể tùy thuận, vì pháp đó cùng với tâm tâm sở của pháp này cùng có một khởi, một trụ, một diệt, một quả, một đẳng lưu, một dị thực, vì rất gần gũi.

Hỏi: Nếu như vậy trong Luận này tại sao không nói?

Đáp: Nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa ấy nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, nếu pháp có thể làm đẳng vô gián duyên thì trong Luận này nói đến. Vì pháp đó không như thế nên không nói đến.

Lại nữa, nếu pháp nhân nơi sự nuôi lớn đạt được mà có đối tượng duyên thì trong Luận này nói đến. Vì pháp đó không như thế nên không nói đến.

Lại nữa, nếu pháp tương ưng có chỗ dựa, có hành tướng, có đối tượng duyên, có tánh thức tính, thì trong Luận này nói đến. Vì pháp kia không như thế nên không nói đến.

Vì vậy có người hỏi: Từng có pháp thể đệ nhất hiện tại không phải làm đẳng vô gián duyên cho khổ pháp trí nhãn chãng?

Đáp: Có. Nghĩa là pháp này tùy chuyển nơi sắc, tâm bất tương ưng hành.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 3

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 1: PHÁP THẾ ĐỆ NHẤT, phần 2

Hỏi: Đã nhận biết pháp thế đệ nhất thuận chuyển nơi sinh, trụ, lão, vô thường, cũng là pháp thế đệ nhất, nên sự chứng đắc của nó cũng là pháp thế đệ nhất chăng? Nếu như phải hoặc không phải, tức có lỗi gì? Nếu sự chứng đắc kia cũng là pháp thế đệ nhất, tức được quả Thánh rồi, thuận với phần quyết định lựa chọn nên lại hiện tiền. Nếu sự chứng đắc kia không phải pháp thế đệ nhất, thì tại sao quả Sa-môn chứng đắc là quả Sa-môn mà pháp thế đệ nhất chứng đắc lại không phải là pháp thế đệ nhất?

Đáp: Sự chứng đắc kia định rõ không phải là pháp thế đệ nhất, vì được quả Thánh rồi, thuận phần quyết định lựa chọn thì không khởi hiện lại nữa.

Hỏi: Vì sao quả Sa-môn chứng đắc là quả Sa-môn, nhưng pháp thế đệ nhất chứng đắc lại không phải là pháp thế đệ nhất?

Đáp: Vì quả Sa-môn thành tựu đã được hiển bày, nên quả Sa-môn chứng đắc là quả Sa-môn. Còn pháp thế đệ nhất thì chỗ hiển bày là của đẳng vô gián duyên tức sự chứng đắc kia đã không phải là đẳng vô gián duyên, cũng không tùy thuận như sự sinh của nó v.v... nên sự chứng đắc ấy không phải là pháp thế đệ nhất. Noãn, đánh,

nhẫn chứng đắc cũng không phải là noãn v.v... Chớ cho chứng đắc quả Thánh rồi lại hiện tiền.

Có thuyết nêu: Sự chứng đắc kia cũng là pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Nếu như thế khi chứng đắc quả Thánh rồi, thuận nơi phân quyết định lựa chọn nên lại hiện tiền nữa chăng?

Đáp: Thừa nhận một phần của quả Thánh kia hiện tiền cũng không có lỗi. Nghĩa là pháp tương ưng không hiện tiền lại nữa, pháp không tương ưng thì có hiện tiền lại lần nữa. Noãn, đánh, nhẫn chứng đắc cũng lại như vậy.

Có Sư khác nói: Quả kia cùng khởi chứng đắc thì cũng là pháp thể đệ nhất. Nếu khởi sau thì không phải, nên không có lỗi trước. Noãn v.v... cũng như vậy.

Lời bình: Nếu quả kia cùng khởi hoặc khởi sau sự chứng đắc thì tất cả đều không phải là pháp thể đệ nhất, vì chủng loại đồng. Noãn v.v... cũng như thế. Thế nên thuyết nói trước đối với lý là tốt.

Hỏi: Vì sao pháp thể đệ nhất cùng với sinh, trụ, lão, vô thường cũng là pháp thể đệ nhất, nhưng chứng đắc lại không phải?

Đáp: Vì sinh, trụ v.v... cùng với pháp thể đệ nhất kia đều đồng một quả, cùng đi theo nhau, không lìa nhau, thường hòa hợp, không trước không sau, tướng chủ thể, tướng đối tượng chưa từng rời nhau, do vậy nó cũng là pháp thể đệ nhất. Còn sự chứng đắc và pháp thể đệ nhất không đồng một quả, không cùng đi theo nhau, tánh cùng lìa, không hòa hợp, hoặc trước hoặc sau, chủ thể chứng đắc và pháp được chứng đắc có khi lìa nhau như cội cây với vỏ, đôi lúc vỏ rời khỏi cây, thế nên sự chứng đắc không phải là pháp thể đệ nhất. Sự chứng đắc của noãn, đánh, nhẫn cũng lại như thế.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất gồm bao nhiêu niệm trụ?

Đáp: Pháp thể đệ nhất trong hiện tại chỉ có một, là pháp niệm trụ tập duyên, ở vị lai thì có đủ bốn, giống với kiến đạo.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất tạo nên bao nhiêu duyên?

Đáp: Pháp thể đệ nhất tạo nên bốn duyên, là nhân duyên, đẳng vô gián duyên, sở duyên duyên, tăng thượng duyên

Nhân duyên: Nghĩa là nó cùng với các pháp như tương ưng, câu hữu, đồng loại kia làm nhân duyên.

Đẳng vô gián duyên: Nghĩa là nó cùng với khổ pháp trí nhãn làm đẳng vô gián duyên.

Sở duyên duyên: Nghĩa là nó cùng với chủ thể duyên là tâm tâm sở pháp ấy làm sở duyên duyên.

Tăng thượng duyên: Nghĩa là trừ tự tánh, nó cùng với tất cả pháp hữu vi khác làm tăng thượng duyên.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất có bao nhiêu duyên?

Đáp: Có bốn duyên. Đó là:

1. Có Nhân duyên: Nghĩa là ở đây có các pháp như tương ưng, câu hữu, đồng loại.

2. Có Đẳng vô gián duyên: Nghĩa là đã phát sinh nhãn tăng thượng.

3. Có Sở duyên duyên: Nghĩa là năm uẩn nơi cõi dục.

4. Có Tăng thượng duyên: Nghĩa là trừ tự tánh, là tất cả các pháp còn lại.

Hỏi: Văn tuy không nói nhưng nghĩa tất nên có. Vậy thể nào pháp thể đệ nhất xuất?

Đáp: Đó là khổ pháp trí nhãn, vì trí này có thể duy trì tất cả Thánh đạo.

Có Sư khác nói: Đó là định Kim cang dụ, vì định này có thể chứng đắc quả tất cả kiết đã đoạn dứt hết cùng nhận biết khắp.

Có thuyết cho: Pháp thế đệ nhất xuất là tận trí thứ nhất, vì trí này có thể gìn giữ tất cả pháp vô học.

Hoặc có thuyết nêu: Pháp thế đệ nhất xuất chính là đạo quả Bồ-đề Vô thượng, vì quả này là tối thắng trong tất cả pháp hữu vi.

Lại có thuyết nói: Pháp thế đệ nhất xuất chính là cảnh giới Niết-bàn, vì nó là tối thắng đối với tất cả pháp hữu vi, vô vi.

Có thuyết cho: Chính là Thánh đạo nơi sát-na sau cùng của A-la-hán, như tâm trong sát-na cuối cùng của phần vị phàm phu gọi là pháp thế đệ nhất. Như thế tâm vô lậu trong sát-na sau cùng của A-la-hán gọi là pháp thế đệ nhất xuất.

Có thuyết nêu: Chính là tâm sau cùng của A-la-hán, nghĩa là như tâm sau cùng nơi phần vị phàm phu là pháp thế đệ nhất. Như vậy tâm sau cùng của A-la-hán là pháp thế đệ nhất xuất.

Lời bình: Thuyết kia không nên nói như thế, vì tâm sau cùng của A-la-hán không phải là pháp xuất thế.

Trong các thuyết này, chỉ có thuyết ban đầu là đúng, do thuyết ấy nói có thể duy trì tất cả Thánh đạo.

*** Vì sao gọi là pháp thế đệ nhất? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Tại sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước tuy đã nói về tự tánh của pháp thế đệ nhất, nhưng chưa nói đến nhân duyên lập danh của pháp đó, nay nhằm nói rõ việc ấy. Ví như người được thế gian khen là tối thắng, đúng lý nên nói nhân duyên đặt tên của người đó, ấy là vì dòng họ, vì hình sắc, vì

năng lực, vì quyền thuộc giàu sang, nên được gọi là tối thắng chẳng? Đây cũng như vậy nên tạo ra phân Luận này.

Hỏi: Tại sao gọi là pháp thể đệ nhất?

Đáp: Tâm tâm sở pháp như thể đối với pháp thể gian khác là tối là thắng, là lớn, là tôn quý, là trên, là vi diệu, nên gọi là pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Tâm tâm sở này là hoàn toàn thắng đối với các pháp thể gian khác nên gọi là đệ nhất, hay vì phân thắng nên gọi là đệ nhất chẳng? Nếu vậy thì có lỗi gì không? Nếu là hoàn toàn thắng nên gọi là đệ nhất, thì pháp này há có thể vượt hơn thể tục trí hiện quán biên chẳng? Nhưng hiện quán biên do thể tục trí tu tập là quyền thuộc tùy thuộc của kiến đạo, tuệ lực của kiến đạo là thù thắng. Pháp này thì không như thế.

Lại, pháp này há có thể vượt hơn pháp tĩnh lự tạp tu chẳng? Nhưng đẳng chí kia cùng chỗ chiêu cảm sinh ra không chung với phạm phu. Pháp này thì không như thế.

Lại, pháp này há vượt hơn căn thiện của tận trí lúc mới tu chẳng? Lúc tu căn thiện kia thì tận trí đã lia hết thầy chương, chỗ nương dựa đều thanh tịnh. Pháp này thì không như thế.

Lại, pháp này há vượt hơn ba Tam-ma-địa không không, vô nguyện vô nguyện, vô tướng vô tướng chẳng? Nhưng ba pháp kia hãy còn có thể chế ngự kẻ chê trách Thánh đạo, hướng chi đối với hữu lậu. Pháp này thì không như thế.

Nếu vì phân thắng nên gọi là đệ nhất, thì noãn, đánh, nhẫn tức nên cũng đều gọi là đệ nhất. Vì những thứ này đều vượt hơn các thứ căn thiện của bậc thấp.

Đáp: Có thuyết nói: Vì pháp này là hoàn toàn thắng nên gọi là đệ nhất. Nhưng là căn cứ nơi khả năng mở cửa Thánh đạo mà nói,

không phải là căn cứ vào tất cả. Nghĩa là thể tục trí hiện quán biên v.v... tuy có sự thù thắng như trước đã nói, nhưng đều không có năng lực mở cửa Thánh đạo, còn pháp này riêng có thể, thể nên là hoàn toàn thắng.

Hoặc có thuyết cho: Pháp này đối với tất cả sự việc khác là thù thắng, nên gọi là đệ nhất. Nghĩa là những sự thù thắng hiện có của thể tục trí hiện quán biên v.v... đều do pháp này tạo thành. Vì sao? Vì những sự thù thắng của hiện quán kia nếu không có pháp này mở cửa Thánh đạo thì về thể hãy còn không tu, hướng chi là có dụng thù thắng. Chính là do pháp này mở cửa Thánh đạo, trí kia mới tu về thể, mới có dụng hơn hết. Những sự việc thù thắng nọ đã do pháp này mà thành, nên pháp này là thù thắng đối với tất cả sự thù thắng khác.

Có Sư khác nêu: Vì pháp này có phần thắng nên gọi là đệ nhất.

Hỏi: Nếu vậy noãn v.v... cũng được gọi là đệ nhất, vì chúng đều hơn căn thiện của bậc thấp chẳng?

Đáp: Pháp noãn v.v... kia đối với hai phần đều không phải là tối thắng. Nghĩa là pháp thiện của thế gian gồm có hai phần: 1. Nương vào phàm phu. 2. Dựa vào Thánh giả.

Pháp thể đệ nhất tuy đối với thể tục trí v.v... của Thánh giả không gọi là tối thắng, nhưng đối với những gì hàng phàm phu đã đạt được như tĩnh lự, vô lượng giải thoát, thắng xứ, biến xứ, cho đến chỗ chứng đắc thứ nhất có tư duy và quán bất tịnh, quán sở tức, các niệm trụ, ba nghĩa quán, bảy xứ thiện trong noãn, đành, nhẫn thấy đều tối thắng. Còn noãn, đành, nhẫn thì không như thế. Do đó nên pháp này riêng gọi là pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Pháp này do nghĩa gì nên được gọi là đệ nhất?

Đáp: Pháp này là tối thắng, có thể dẫn đến đệ nhất, chứng đắc quả đệ nhất, đi tới tánh đệ nhất, nên là nghĩa đệ nhất.

Có thuyết nói: Pháp này có thể xô ngã, dứt trừ hữu thứ nhất, nên là nghĩa đệ nhất.

Có Sư khác cho: Vì pháp này là tâm sau cùng của phàm phu, như trên đỉnh cột cờ cao, không có gì cao hơn nữa, nên là nghĩa đệ nhất.

Hỏi: Ở đây đã nói: Là tối, là thắng, là lớn, là tôn quý, là trên, là vi diệu, thế thì chúng có gì sai biệt?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không có sai biệt, vì đều là lời khen thuật về nghĩa đệ nhất.

Lại có thuyết cho: Cũng có sai biệt vì tên gọi đã khác. Nghĩa là pháp ấy gọi là tối thắng, cho đến gọi là vi diệu.

Lại nữa, đối với các căn thiện cũng có sai biệt. Nghĩa là pháp ấy đối với chỗ do văn tạo thành gọi là hơn hết. Đối với chỗ do tư duy tạo thành gọi là thù thắng. Đối với quán bất tịnh, quán sở tức, niệm trụ v.v... gọi là lớn. Đối với noãn gọi là tôn quý. Đối với đánh gọi là trên. Đối với nhẫn gọi là vi diệu.

Lại nữa, căn cứ theo chỗ nương dựa nơi địa mà nói cũng có sai biệt. Nghĩa là pháp này nương vào định vị chí gọi là hơn hết. Dựa vào tĩnh tự thứ nhất gọi là thù thắng. Nương vào tĩnh lự trung gian gọi là lớn. Dựa vào tĩnh lự thứ hai gọi là tôn quý. Nương dựa vào tĩnh lự thứ ba gọi là trên. Căn cứ vào tĩnh lự thứ tư gọi là vi diệu.

Lại nữa, dựa vào nghĩa bất đồng cũng có sai biệt. Nghĩa là pháp này đã đến biên vực đánh nên gọi là hơn hết. Vì thuộc về phẩm thượng nên gọi là thù thắng. Vì tạo nên an lành nên gọi là lớn. Vì thể tiến lên cao nên gọi là tôn quý. Vì tánh cứng chắc nên gọi là trên. Vì viên mãn điều nguyện ước nên gọi là vi diệu.

Lại nữa, vì thể, dụng có khác nên cũng có sai biệt. Nghĩa là pháp này có thể làm đặng vô gián duyên cho khổ pháp trí nhẫn v.v...

nên gọi là hơn hết. Vì vượt qua căn thiện của tất cả phàm phu nên gọi là thù thắng. Ánh sáng lấn át tất cả căn thiện của thế tục nên gọi là lớn. Có thể đạt đến công đức thù thắng nên gọi là tôn quý. Vì không có hai phần nên gọi là trên. Vì giống như vô lậu nên gọi là vi diệu.

Lại nữa, tướng, dụng có khác nên cũng có sai biệt. Nghĩa là pháp này là tâm sau cùng của hàng phàm phu, cũng như cây thẳng, suôn nên gọi là hơn hết. Vì có thể mở cửa Thánh đạo nên gọi là thù thắng. Vì căn mạnh mẽ nhạy bén nên gọi là lớn. Vì pháp này là trên hết đối với tất cả thuận phần quyết định lựa chọn nên gọi là tôn quý. Vì chế ngự hết thủy phiền não oán đối nên gọi là trên. Vì dẫn đến quả đáng yêu mến nên gọi là vi diệu.

Có Sư khác nêu: Sáu trường hợp như thế, đem pháp sau giải thích pháp trước, nên có sai biệt. Nghĩa là vì pháp này tối thắng nên gọi là đệ nhất, vì thù thắng nên gọi là hơn hết. Vì lớn nên gọi là hơn. Vì tôn quý nên gọi là lớn. Vì trên nên gọi là tôn quý. Vì vi diệu nên gọi là trên. Do đây nên gọi là pháp thế đệ nhất.

Lại nữa, tâm tâm sở pháp như thế là đẳng vô gián, bỏ tánh phàm phu chứng được tánh Thánh, bỏ tánh tà được tánh chánh, có thể nhập chánh tánh ly sinh nên gọi là pháp thế đệ nhất.

Bỏ tánh phàm phu: Là tâm tâm sở pháp này có thể bỏ tánh phàm phu.

Hỏi: Pháp nào chính là có thể bỏ tánh phàm phu? Là pháp thế đệ nhất hay là khổ pháp trí nhẫn? Nếu như vậy có lỗi gì? Nếu pháp thế đệ nhất chính là có thể bỏ tánh phàm phu, làm sao trú nơi pháp ấy để có thể bỏ tánh phàm phu? Còn nếu khổ pháp trí nhẫn chính là có thể bỏ tánh phàm phu, các trí này trụ nơi phần vị nào? Là khi sinh bỏ hay lúc diệt mới bỏ? Nếu khi sinh bỏ tánh phàm phu, trong đời vị lai làm thế nào có thể có chỗ tạo tác? Nếu khi diệt bỏ, tánh kia đã bỏ rồi, đâu cần phải bỏ nữa?

Đáp: Có thuyết nói: Pháp thế đệ nhất chính là có thể bỏ tánh phạm phu.

Hỏi: Đây đã là pháp phạm phu, làm thế nào vừa trụ nơi pháp ấy mà có thể xả bỏ pháp ấy?

Đáp: Trụ nơi pháp ấy xả bỏ pháp ấy cũng không có lỗi. Như kẻ vừa cỡi voi vừa điều phục voi, vừa cỡi ngựa vừa điều phục ngựa, vừa chèo thuyền vừa lèo lái con thuyền, vừa cỡi xe vừa điều khiển xe. Như người chiến thắng oán thù, vượt lên trên kẻ oán thù để trừ bỏ. Như người đốn cây, trèo lên cây để chặt cây. Pháp thế đệ nhất cũng lại như thế. Nương vào tánh phạm phu mà có thể bỏ tánh phạm phu.

Hoặc có thuyết cho: Khổ pháp trí nhẫn chính là có thể bỏ tánh phạm phu. Nghĩa là đứng vào lúc sinh là bỏ tánh phạm phu. Ngay nơi phần vị diệt, có thể đoạn trừ mười thứ tùy miên của cõi dục do kiến khổ đoạn. Như khi đèn cháy tỏa ra ánh sáng thì xua tan bóng tối. Lúc đèn tắt, tim đèn đã bị đốt nóng, làm cạn bầu dầu.

Hỏi: Thế nào là nơi vị lai có thể có chỗ tạo tác? Một pháp có hai tác dụng thì đâu có hợp lý?

Đáp: Đối với nghĩa không mâu thuẫn, nên dù có thừa nhận cũng đâu có lỗi. Nghĩa là tất cả pháp có thể đối với vị lai có tác dụng, gồm có ba loại: 1. Pháp trong: Như khổ pháp trí nhẫn. 2. Pháp ngoài: Như ánh sáng mặt trời v.v... 3. Pháp trong ngoài: Như các tướng sinh. Một cái đèn có nhiều công dụng, ở đời ai chẳng biết, do đó khổ pháp trí nhẫn có hai tác dụng thì đâu có lỗi gì.

Có Sư khác nói: Pháp thế đệ nhất và khổ pháp trí nhẫn đã hỗ tương giúp nhau trong việc bỏ tánh phạm phu. Nghĩa là tuy pháp thế đệ nhất luôn trái với tánh phạm phu, nhưng vì lực dụng của pháp ấy còn yếu kém, nên không thể riêng một mình bỏ được. Do đó dẫn sinh khổ pháp trí nhẫn, cùng giúp sức để bỏ tánh phạm phu. Ví như người ốm yếu dựa vào kẻ tráng kiện giúp thêm sức nên có thể chế ngự kẻ

thù. Do nhân duyên này, nên pháp thể đệ nhất như đạo vô gián, khổ pháp trí nhẫn như đạo giải thoát, cùng hợp nhau bỏ tánh phàm phu. Thế nên pháp thể đệ nhất cùng với tánh phàm phu thành tựu được cùng diệt, còn khổ pháp trí nhẫn cùng với tánh phàm phu không thành tựu được cùng sinh.

Được tánh Thánh: Nghĩa là tâm tâm sở pháp này có thể chứng đắc khổ pháp trí nhẫn, có thể nhận lãnh giữ gìn tất cả pháp Thánh, nên lại nói pháp kia là tánh Thánh. Còn các Thánh đạo khác tuy cũng thuộc về tánh Thánh, nhưng chúng không phải có được như pháp này, nên không nói đến.

Có thuyết cho: Kiến đạo đều là tánh Thánh.

Có Sư khác nêu: Tất cả Thánh đạo đều là tánh Thánh. Nếu không phải vậy thì tu đạo trong đạo vô học tức không thành tựu tánh Thánh, thế thì không nên gọi là Thánh giả.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất chỉ có thể dẫn đến sự việc chứng đắc khổ pháp trí nhẫn. Đối với khổ pháp trí nó hãy còn không thể chứng đắc huống chi là có thể chứng đắc pháp khác? Tại sao lại nói pháp này chứng được tánh Thánh?

Đáp: Tất cả Thánh đạo có thể thành tựu bậc Thánh đều gọi là tánh Thánh, vì chúng loại đồng. Pháp thể đệ nhất đã đạt được một phần Thánh đạo kia, nên cũng gọi là chứng đắc. Như nói về y phân tảo.

Bỏ tánh tà: Là tâm tâm sở pháp này có thể bỏ ba thứ tánh tà: 1. Tánh tà của nghiệp. 2. Tánh tà của nẻo (Thú). 3. Tánh tà của kiến (Nhận thức).

Tánh tà của nghiệp: Là năm nghiệp vô gián.

Tánh tà của nẻo: Là ba nẻo ác.

Tánh tà của kiến: Là năm thứ kiến điên đảo.

Hỏi: Trong phần vị này, tánh tà của nghiệp, của nẻo trước hết là không tạo thành, đến khi đạo loại trí bỏ tánh tà của kiến mới được cứu cánh, như vậy tại sao có thể nói nơi phần vị này có thể bỏ ba tánh tà?

Đáp: Do ba duyên nên nơi phần vị này gọi là bỏ: 1. Do không tạo tác nên gọi là bỏ, tức là tánh tà của nghiệp. 2. Do không đi đến nên gọi là bỏ, tức là tánh tà của nẻo. 3. Do không hành nên gọi là bỏ, tức là tánh tà của kiến.

Hỏi: Lúc nhãn tạng thượng, ba duyên đã đủ, vì sao nơi phần vị này mới nói là bỏ?

Đáp: Nay vì phá vỡ sự nương dựa của tánh tà kia, nên nói là bỏ tánh tà ấy.

Hỏi: Thế nào gọi là chỗ dựa của tánh tà kia?

Đáp: Tánh phàm phu vô phú vô ký. Đây gọi là các phiền não dựa vào tánh phàm phu, làm hại các hữu tình, khiến nhận chịu mọi đau khổ trong sinh tử. Như sư tử chui vào hang sâu vô phú vô ký có thể giết hại vô số các loại bàng sinh. Pháp thế đệ nhất có thể phá bỏ các phiền não dựa vào tánh phàm phu, nên nói là bỏ tánh tà kia.

Có Sư khác nói: Khổ pháp trí nhãn là trí đối trị đối với tánh tà. Pháp thế đệ nhất dẫn phát khiến sinh khổ pháp trí nhãn, nên nói là bỏ tánh tà.

Hỏi: Tánh tà của nghiệp và nẻo là do tu đạo đoạn, khổ pháp trí nhãn có thể đối trị như thế nào?

Đáp: Khổ pháp trí nhãn có thể làm năm thứ đối trị, đó là: Bỏ, đoạn, giữ gìn, không làm, không đến để đối trị.

Đối trị bằng bỏ: Là trí này có thể bỏ tánh phàm phu.

Đối trị bằng đoạn trừ: Là trí này có thể đoạn mười thứ tùy miên của cõi dục do kiến khổ đoạn.

Đối trị bằng giữ gìn: Là trí này có thể giữ gìn các Thánh đạo của tất cả quả vị sau.

Đối trị bằng không làm: Là trí này có thể giúp phạm phu hoàn toàn không tạo tác năm nghiệp vô gián.

Đối trị bằng không đến: Là trí này có thể khiến phạm phu hoàn toàn không đi đến ba nẻo ác.

Được tánh chánh: Là tâm tâm sở pháp này có thể chứng đắc khổ pháp trí nhãn, do có thể nhận lãnh, gìn giữ tất cả chánh pháp, nên lại nói nó là tánh chánh.

Lại, Thánh đạo khác tuy cũng thuộc tánh chánh nhưng không phải như chỗ chứng đắc của trí này, nên không nói đến.

Có thuyết nói: Kiến đạo đều là tánh chánh.

Có Sư khác cho: Tất cả Thánh đạo đều là tánh chánh. Nếu không như thế thì tu đạo là trong đạo hữu học tức không thành tựu tánh chánh, thế thì không nên gọi là bậc Thánh.

Hỏi: Pháp thế đệ nhất chỉ có thể dẫn khởi sự việc chứng đắc khổ pháp trí nhãn. Đối với khổ pháp trí nó hãy còn không thể chứng đắc, huống chi có thể chứng đắc pháp khác. Vậy sao vừa nói là pháp này đạt được tánh chánh?

Đáp: Tất cả Thánh đạo lia diên đảo đều là tánh chánh, vì chủng loại đều đồng. Pháp thế đệ nhất chứng đắc một phần Thánh đạo kia, nên cũng gọi là chứng đắc. Như nói về y phẩn tạo.

Có thể nhập chánh tánh ly sinh: Là tâm tâm sở pháp có thể nhập kiến đạo.

Hỏi: Tất cả Thánh đạo đều là tánh chánh, cũng là ly sinh, vì sao trong Luận này chỉ nói riêng về kiến đạo?

Đáp: Tất cả phiền não hoặc các thứ tham ái khiến các căn thiện không được thành thực và làm cho các hữu thêm dồi dào kết hợp hiện

khởi lỗi lầm, tuy đều gọi là sinh, nhưng do kiến đạo đoạn nên ở đây nói sinh là theo nghĩa tăng thượng. Vì kiến đạo có thể làm pháp đối trị trọn vẹn, thế nên kiến đạo này riêng gọi là ly sinh.

Đối với các thứ không chánh kiến, chính do kiến đạo có thể đoạn dứt hoàn toàn nên gọi là tánh chánh. Vì pháp thế đệ nhất dẫn khởi liên tục nên nói có thể nhập chánh tánh ly sinh.

Lại nữa, hết thấy phiền não hoặc các thứ tham ái có thể khiến cho các căn thiện không được thành thực cùng khiến các Hữu thêm dồi dào kết hợp phát sinh lỗi lầm, đều gọi là sinh. Kiến đạo khởi hiện rồi, tức đẽ bẹp thế mạnh của phiền não tham ái đó, khiến chúng không còn được thêm lên, phát sinh lỗi lầm nữa. Do vậy kiến đạo này riêng gọi là ly sinh. Về nghĩa nhập tánh chánh như trước đã nói.

Do nghĩa này, nên Tôn giả Diêu Âm nói: Khi căn thiện đã thành thực, các loài hữu tình đều có thể nhập kiến đạo, vì vậy kiến đạo gọi là ly sinh.

Lại nữa, các Hoặc do kiến đạo đoạn trừ, tức các Hoặc này đã khiến cho hữu tình bị đọa vào các nẻo ác, nhận chịu nhiều thứ khổ dữ dội. Ví như thức ăn sống ở lâu trong thân, có thể tạo vô số khổ sở bứt rứt. Do đó, Hoặc này gọi là sinh. Vì kiến đạo có thể diệt trừ chúng, nên gọi là ly sinh. Nói nhập tánh chánh cũng như trước đã nói.

Lại nữa, hữu thân kiến v.v... ương ngành khó điều phục, như loài thú hung hăng lồng lộn, nên gọi là sinh, vì kiến đạo có khả năng diệt trừ, nên gọi là ly sinh. Nói nhập tánh chánh cũng như trước đã nói.

Lại nữa, sinh ở đây là làm rõ tánh phàm phu, vì có thể dứt khởi các Hoặc nghiệp bạo ác. Kiến đạo trừ bỏ các thứ hoặc nghiệp ác đó, nên gọi là ly sinh. Ngoài ra như trước đã nói.

Lại nữa, các tụ phiền não do kiến, tu đoạn, chúng lần lượt hỗ trợ nhau dẫn đến sự sinh không cùng tận, nhưng khi kiến đạo khởi

hiện rồi thì xua trừ sức mạnh của chúng khiến không thể gây tạo lỗi sinh vô cùng. Do vậy, kiến đạo riêng gọi là ly sinh. Ngoài ra, như trước đã nói.

Lại nữa, phiền não, nghiệp ác trong thân phàm phu hoàn toàn không điều thuận được, nên nói là sinh. Các sư Du Già vẫn còn chìm đắm trong phiền não này, kiến đạo cứu vớt và đặt họ nơi quả vị Thánh, nên gọi là ly sinh. Ngoài ra như trước đã nói.

Lại nữa, Hoặc do kiến đạo đoạn, chúng như cây vun gốc, sinh lỗi vô cùng, kiến đạo vĩnh viễn nhỏ sạch, nên gọi là ly sinh. Ngoài ra như trước đã nói.

Có Sư khác cho: Văn này nên nói là nhập tánh chánh quyết định. Vì sao? Nghĩa là vào lúc ấy, từ tự bất định bước ra, nhập vào tự chánh định.

Lại nữa, Hành giả bấy giờ bỏ tự tà định dựa vào tánh phàm phu, nhập tự chánh định dựa vào kiến đạo, thế nên gọi là nhập tánh chánh quyết định.

Lại nữa, bấy giờ Hành giả đã bỏ năm đồng phần, nhập tám đồng phần. Năm đồng phần: Là đồng phần hiện có của các phàm phu, dựa vào chúng có thể dấy tạo năm vô gián. Tám đồng phần: Là tất cả đồng phần hiện có của các Thánh giả, dựa vào chúng có thể chứng đắc bốn hướng, bốn quả. Ngay khi ấy, phàm phu bỏ phần định tà, nhập phần định chánh, vì thế gọi là nhập tánh chánh quyết định.

Lại nữa, vì nơi chốn nhập kiến đạo không phải là tự định tà, nên gọi là tánh chánh. Vì không phải là tự bất định nên gọi là quyết định.

Có thuyết nêu: Âm thanh này hiển bày về nhập tánh chánh nhậm trì, do âm thanh Ni-dạ-ma ấy hiển bày về nghĩa gánh vác giữ gìn. Ví như bò, ngựa v.v... đã đề phòng chỗ uống nước nhằm giữ gìn loài vật đó, không để chúng buông thả phóng túng. Các sư Du già

cũng lại như thế, an trụ nơi kiến đạo rồi, là trọn không phóng dật, nên nói pháp thế đệ nhất là nhập tánh chánh nhậm trì.

Luận sư Bộ Thí Dụ nói: Âm thanh này làm sáng tỏ việc nhập tánh chánh ly hệ, do tiếng Dạ-ma, cũng hiển bày về nghĩa hệ thuộc. Ni nghĩa là sự ngăn chận, cũng làm rõ về nghĩa lìa bỏ. Tất cả Thánh đạo đều vĩnh viễn lìa bỏ sự hệ thuộc, gọi là Ni-dạ-ma. Ngoài ra như trước đã nói.

Luận giả về Thanh nói: Âm thanh này là hiển bày về nhập chánh tánh bất vãng, vì tiếng Dạ-ma cũng hiển bày về nghĩa vãng (đi đến). Ni nghĩa là sự ngăn chận, cũng hiển bày về nghĩa không. Các sư Du Già chứng đắc Thánh đạo rồi, hoàn toàn không đi đến nẻo bất thiện. Vì thế, Thánh đạo gọi là Ni-dạ-ma. Ngoài ra như trước đã nói.

Hoặc có thuyết cho: Văn này nên nói là nhập tánh chánh như lý, vì tất cả Thánh đạo đều tương ưng với lý, nên gọi là như lý. Ngoài ra như trước đã nói.

Lại có thuyết nêu: Văn này nên nói là từ phần vị bình đẳng nhập vào tánh chánh. Phần vị bình đẳng tức là thời gian của pháp thế đệ nhất. Nói tánh chính là hiển bày về khổ pháp trí nhãn v.v... Pháp thế đệ nhất có thể từ phần vị mình nhập nơi kiến đạo, nên gọi là nhập.

Hỏi: Các thứ bình đẳng cũng là tánh chánh chăng?

Đáp: Câu hỏi này nên đặt thuận nơi phần sau: Nghĩa là các tánh chánh đều là bình đẳng, nhưng có sự bình đẳng ấy không phải là tánh chánh, Thể của bình đẳng ấy tức là pháp thế đệ nhất.

Hỏi: Vì sao pháp thế đệ nhất là bình đẳng, không phải là tánh chánh?

Đáp: Từ vô thủy đến nay, tâm tâm sở pháp do các phiền não hành ác, kiến chấp điên đảo đã gây nhiễu loạn, nên trở thành không chánh trực, nhưng pháp thế đệ nhất thì xua tan mọi thứ kiến chấp, phiền não

đó, khiến tâm tâm sở chuyển biến trở nên chánh trực, nên gọi là bình đẳng. Tuy nhiên, vì pháp này là hữu lậu, có tùy miên, nên không gọi là tánh chánh.

Lại nữa, Đức Phật và chúng tánh Độc giác, Thanh văn đều đồng nơi phần vị này, an trụ nơi phẩm thượng thượng, nên gọi là bình đẳng. Ngoài ra như trước đã nói.

Lại nữa, vì hiện hành đồng đều, nên gọi là bình đẳng. Nghĩa là các hành ở nơi phần vị này đều hiện hành trong cùng một sát-na.

Lại nữa, pháp thế đệ nhất ở nơi phần vị giữa, như treo sợi dây cân, nên gọi là bình đẳng. Như cân vật xứng hợp nơi khoảng giữa sợi dây treo, nếu nhẹ, nặng, có chênh lệch thì mức thấp và ngang không đều nhau. Pháp thế đệ nhất cũng lại như vậy, ở ngay trung gian của Thánh giả và phàm phu, nếu khổ pháp trí nhãn đã sinh thì trụ nghiêng về phẩm Thánh giả, nếu nhãn tạng thượng chính thức bị diệt thì trụ nghiêng về phẩm phàm phu. Do vậy chỉ có pháp thế đệ nhất ấy là phần vị bình đẳng.

Hỏi: Bấy giờ, pháp thế đệ nhất cũng thuộc về phần vị phàm phu, vì sao gọi là trụ nơi phần vị bình đẳng?

Đáp: Vào khi đó, tuy đang ở phần vị phàm phu, nhưng vì đã từ bỏ nẻo phàm phu để mong cầu quả vị Thánh, nên gọi là bình đẳng. Ngoài ra thì không như thế.

Lại nữa, pháp thế đệ nhất và khổ pháp trí nhãn có bốn sự việc đồng đều, nên gọi là bình đẳng.

1. Địa đồng: Nghĩa là nương vào địa này để sinh khởi khổ pháp trí nhãn, tức dựa nơi pháp thế đệ nhất của địa ấy.

2. Căn đồng: Nghĩa là nếu khổ pháp trí nhãn tương ưng với căn này thì pháp thế đệ nhất tương ưng cũng như vậy.

3. Hành tướng đồng: Nghĩa là nếu hành tướng này là khổ pháp trí nhẫn thì hành tướng ấy cũng là pháp thể đệ nhất.

4. Đối tượng duyên đồng: Nghĩa là nếu duyên nơi cảnh này khởi khổ pháp trí nhẫn thì cũng tức duyên nơi cảnh này khởi pháp thể đệ nhất.

Tôn giả Thế Hữu nói: Có tụng gọi là nhập chánh tánh ly sinh: Nghĩa là các Thánh đạo vĩnh viễn diệt trừ mọi thứ điên đảo, nên gọi là tánh chánh, vì lìa hẳn nẻo sinh nên lại gọi là ly sinh. Nghĩa là từ vô thị đến nay, hai phần phiền não do kiến, tu đoạn trừ lần lượt hòa hợp làm mọi việc ác, vì tánh cứng, bướng nên gọi là sinh. Kiến đạo khởi hiện rồi đoạn trừ một phần việc ác đó khiến chúng lần lượt vĩnh viễn trái lìa không hòa hợp được. Pháp thể đệ nhất làm đặng vô gián duyên cho một phần này nên gọi là nhập. Có tụng gọi là nhập tánh chánh quyết định: Nghĩa là ở phần vị kiến đạo, vô lậu nối tiếp nhau, tất nhiên không còn ngăn cách nào, nên gọi là quyết định, phần vị sau thì không như vậy. Ngoài ra như trước đã nói.

**** Pháp thể đệ nhất nên nói là pháp thuộc cõi dục chăng? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Tuy đã nói nhân duyên đặt tên Luận, nhưng chưa phân biệt rõ là thuộc về cõi nào, nên nay nhằm phân biệt. Ví như người nói về chiến thắng đã nói nguyên nhân của chiến thắng, nhưng chưa nhận biết kẻ chiến thắng đó ở ấp, nước nào? Đây cũng như thế, nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, nhằm ngăn chặn lối chấp sai biệt của các Tông khác, như lối chấp của Đại Chúng Bộ, nói: Pháp thể đệ nhất thuộc chung

nơi cõi dục, cõi sắc. Vì sao? Vì Bộ ấy cho: Nếu địa nào có các thế tục trí hiện quán biên thì địa đó tức có pháp thế đệ nhất.

Hoặc Độc Tử Bộ chấp: Pháp thế đệ nhất thuộc chung nơi hai cõi sắc, cõi vô sắc. Vì sao? Vì Bộ ấy cho: Nếu địa nào có các Thánh đạo thì địa ấy tức có pháp thế đệ nhất.

Hoặc Hóa Địa Bộ chấp: Pháp thế đệ nhất thuộc chung nơi ba cõi. Vì sao? Vì Bộ ấy cho: Nếu địa nào có tận trí đã tu tập căn thiện thì địa đó tức có pháp thế đệ nhất.

Hoặc Pháp Mật Bộ chấp: Pháp thế đệ nhất thuộc chung nơi ba cõi và không hệ thuộc. Vì sao? Vì Bộ đó cho: Pháp thế đệ nhất là như thế, đã gọi là thế tất thuộc chung về ba cõi. Vì gọi là đệ nhất, nên cũng không thuộc chung về cõi nào. Trong Bộ ấy còn có lối chấp khác: Pháp thế đệ nhất không phải là thuộc về ba cõi, cũng không phải không hệ thuộc. Vì sao? Vì Bộ ấy cho: Pháp thế đệ nhất là như thế, vì gọi là đệ nhất nên không phải là thuộc về ba cõi, vì gọi là thế nên cũng không phải là không hệ thuộc.

Vì nhằm ngăn chặn những lối chấp dị biệt của các Tông khác như thế, cùng làm sáng tỏ Tông chỉ của mình, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Pháp thế đệ nhất nên nói là thuộc cõi dục, thuộc cõi sắc hay thuộc cõi vô sắc?

Đáp: Nên nói thuộc cõi sắc. Đây tức chỉ rõ pháp thế đệ nhất chỉ thuộc về cõi sắc. Tuy có lời nói này, nhưng lại nên nói lý do.

Hỏi: Vì sao pháp này không nên nói là thuộc về cõi dục?

Đáp: Không phải do đạo của cõi dục có thể đoạn trừ cái, chế ngự triền, khiến cho triền nơi cõi dục không còn hiện hữu nữa, mà chính là do đạo của cõi sắc có thể đoạn trừ cái, chế ngự triền, khiến triền nơi cõi dục không còn hiện hữu nữa. Nếu do đạo của cõi dục

có thể đoạn trừ cái, chế ngự triền, khiến triền nơi cõi dục không còn hiện hữu nữa, thì pháp thế đệ nhất như thế nên nói là thuộc về cõi dục. Nhưng vì không phải do đạo của cõi dục có thể đoạn trừ cái, chế ngự triền, khiến triền nơi cõi dục không còn hiện hữu nữa. Vì thế nên pháp thế đệ nhất không nên nói thuộc về cõi dục.

Trong đây, nói đoạn trừ và chế ngự không còn hiện hữu nữa: Là chỉ rõ nghĩa hoàn toàn đoạn trừ chế ngự khiến không hiện khởi nữa. Do đạo của cõi dục không thể hoàn toàn đoạn trừ cái, chế ngự triền, khiến triền nơi cõi dục không còn hiện hữu nữa, vì vậy không có Thế đệ nhất. Vì cõi sắc thì không như vậy, nên có pháp thế đệ nhất.

Hỏi: Tại sao cõi dục không có đạo có thể hoàn toàn đoạn trừ, chế ngự, không cho các triền hiện khởi, cõi sắc lại có?

Đáp: Vì cõi dục không phải là địa định, không phải là địa tu, không phải là địa lìa nhiễm, do vậy không có đạo có thể hoàn toàn đoạn trừ, chế ngự, không cho các triền hiện khởi. Còn cõi sắc là địa định, là địa tu, là địa lìa nhiễm, nên có đạo này.

Lại nữa, vì cõi dục căn bất thiện mạnh, căn thiện yếu, nên không có đạo này. Cõi sắc căn thiện mạnh, không có căn bất thiện, nên có đạo ấy.

Lại nữa, cõi dục nhân bất thiện thì hơn, vì được nuôi lớn, còn nhân thiện thì không như thế. Cõi sắc, nhân của pháp thiện thì hơn, vì được nuôi lớn, không có nhân bất thiện.

Lại nữa, bất thiện của cõi dục như ông chủ có uy lực, còn pháp thiện như khách không có uy lực. Pháp thiện của cõi sắc như ông chủ có uy lực, không có pháp bất thiện.

Lại nữa, pháp bất thiện nơi cõi dục có thể đoạn dứt căn thiện, pháp thiện thì không như thế. Pháp thiện nơi cõi sắc đoạn trừ căn bất thiện, không có pháp bất thiện.

Lại nữa, oai nghi nơi cõi dục không rất mực kính trọng nhau như chồng vợ. Còn oai nghi nơi cõi sắc thì cùng kính trọng nhau rất mực như con với mẹ.

Lại nữa, oai nghi nơi cõi dục không có kiêng dè, ví như con vua và con trưởng giả cùng chung trong nhà tù. Oai nghi nơi cõi sắc có chỗ kiêng sợ, ví như con vua và con của kẻ làm ác cùng ở trong nhà tù.

Lại nữa, căn thiện của cõi dục cùng với Hoặc của cõi dục tất đồng một sự trói buộc nên không có sức để đoạn trừ. Như người bị trói buộc không thể tự mở trói, huống chi là có thể hại người khác. Đây cũng như thế. Căn thiện của cõi sắc cùng với Hoặc của cõi sắc có sự trói buộc không đồng, địa có khác biệt, dư khả năng đoạn trừ Hoặc ở cõi mình, huống hồ là không thể đoạn trừ Hoặc ở cõi dưới.

Lại nữa, căn thiện của cõi dục tất bị nhiễm vương do ái của cõi dục, không thể xả bỏ vĩnh viễn, như với người bạn thân, dù yếu kém vẫn không lia bỏ. Căn thiện của cõi sắc không bị ái của cõi sắc nhiễm vương, địa có khác biệt, đối với ái của cõi mình hãy còn có thể dứt bỏ vĩnh viễn, đâu lại không thể đoạn trừ các ái của địa dưới.

Lại nữa, khi dùng đạo hữu lậu đoạn trừ phiền não, ưa thích tu ở địa mình, dốc đoạn trừ phiền não ở cõi dưới. Cõi dục không có cõi dưới để có thể dốc đoạn trừ nên không có đạo có thể hoàn toàn đoạn bỏ, chế ngự phiền não, không cho chúng khởi hiện nữa. Vì cõi sắc có cõi dưới để có thể dốc đoạn trừ phiền não nên có đạo có thể hoàn toàn đoạn bỏ, chế ngự không cho phát khởi.

Có Sư khác nói: Ở đây nói đoạn trừ chế ngự không khởi: Là chỉ rõ về nghĩa tạm thời đoạn trừ chế ngự không cho khởi, vì đạo của cõi dục hãy còn không có khả năng tạm thời đoạn trừ cái, chế ngự triền, khiến chúng không còn khởi hiện, huống chi là có thể đoạn trừ hoàn toàn, thế nên không có pháp thế đệ nhất. Cõi sắc thì

không như vậy, nên đối với cái, triền kia có khi tạm thời đoạn trừ, chế ngự không khởi và hoàn toàn đoạn trừ, chế ngự khiến không còn khởi. Như thế, có từng phần, không từng phần, có ảnh, không ảnh, có tùy buộc, không có tùy buộc, chế ngự cảnh ngọn, nhỏ hết gốc rễ, chế ngự cấu uế của triền, trừ bỏ tùy miên, nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Cõi dục có thể không có đạo để hoàn toàn đoạn trừ, chế ngự không cho khởi, há cũng không có đạo để tạm thời đoạn trừ, chế ngự không cho khởi chăng?

Đáp: Tuy có đạo này nhưng không thể tin. Vì sao? Vì không bền chắc, không an trụ lâu, không dồi dào, không phải tăng thượng, không cùng liên tục, không tùy chuyển lâu dài, tâm nơi đối tượng duyên vội lấy, vội bỏ, không có uy lực mạnh mẽ, hơn hẳn nhằm xua trừ các thứ phiền não, nên không thể nhập chánh tánh ly sinh. Như trên mặt nước ao có mảng bèo nổi lên, một con ếch ương hay viên đá nhỏ ném vào thì mảng bèo kia tách ra nhưng rồi kết hợp lại. Như thế nơi cõi dục tuy có đạo tạm thời đoạn trừ cái v.v... nhưng không thể tin tưởng, nói rộng như trước.

Đối với cõi sắc không phải chỉ có đạo có thể hoàn toàn đoạn trừ, chế ngự khiến các thứ phiền não không hiện khởi mà cũng có đạo tạm thời đoạn trừ chế ngự không hiện khởi, rất sâu xa có thể bảo đảm tin tưởng được. Vì sao? Vì đạo kia vững chắc, an trụ lâu, dồi dào tăng thượng, cùng liên tục, tùy chuyển luôn, tâm đối với đối tượng duyên không vội lấy, vội bỏ. có uy lực thù thắng hàng phục các thứ phiền não, nên có thể hướng nhập chánh tánh ly sinh. Như trên mặt nước ao có mảng bèo nổi trôi v.v... voi lớn, hoặc tảng đá to ủa xuống khiến mảng bèo kia tan tác khó kết hợp lại. Như thế nơi cõi sắc tuy cũng có đạo tạm thời đoạn trừ cái v.v... lại có thể bảo đảm tin tưởng được, nói rộng như trước. Vì thế nên biết cõi dục không có đạo đoạn cái v.v..., cõi sắc thì không như thế.

Vì vậy nên nói pháp thế đệ nhất chỉ thuộc về cõi sắc, không thuộc về cõi dục.

Hỏi: Pháp thế đệ nhất không thể đoạn trừ kiết, vì sao lại nói: Nếu do đạo cõi dục có thể đoạn cái, chế ngự triền, khiến triền nơi cõi dục không còn hiện hữu nữa. Như vậy pháp thế đệ nhất nên nói là pháp thuộc về cõi dục chăng?

Đáp: Tuy pháp thế đệ nhất không đoạn trừ kiết, nhưng trong căn thiện thù thắng vi diệu bậc nhất này, ở chôn sâu xa, cần phải cùng với đạo có thể đoạn trừ kiết kia đồng ở một địa, vì thế nên dùng đạo ấy để chứng đắc.

Lại nữa, pháp thế đệ nhất dẫn sinh kiến đạo, quyết định đồng ở một địa với kiến đạo. Vì kiến đạo đã có thể đoạn trừ các phiền não, nên đạo đoạn trừ kiết có thể do đấy mà chứng đắc.

Lại nữa, pháp thế đệ nhất đối với cõi dục đã sinh khởi sự chán nản tốt bậc về những tai hại nên cùng với đạo có khả năng đối trị Hoặc của cõi dục đồng ở một địa, nên có thể dẫn sinh kiến đạo, chứng tỏ pháp ấy là có.

Hỏi: Nếu vậy pháp thế đệ nhất chỉ nên ở địa vị chí, vì chỉ ở địa vị chí mới có thể đoạn các phiền não của cõi dục, còn các địa trên thì không chăng?

Đáp: Pháp đối trị có hai thứ: 1. Đối trị bằng cách đoạn trừ. 2. Đối trị bằng cách trấn áp hủy hoại. Địa vị chí đối với cõi dục có đủ hai pháp đối trị, còn năm địa trên đối với cõi dục tuy không có đối trị bằng đoạn trừ, nhưng đã có đối trị bằng cách trấn áp hủy hoại, nên ở năm địa trên cũng có pháp thế đệ nhất.

Tôn giả Diệu Âm nói: Sáu địa của cõi sắc đối với các Hoặc của cõi dục đều có đủ hai thứ đối trị. Đạo của năm địa trên không phải là không thể đoạn, do địa vị chí trước đó đã đoạn, nên tuy có lực đoạn

trừ nhưng không thể đoạn. Ví như có sáu người có chung một kẻ thù nên cùng họp nhau bàn bạc: Bất cứ ở đâu, hễ ai bắt được kẻ thù thì cứ hại ngay. Một người trong số ấy gặp được kẻ thù và trừ khử liền. Năm người còn lại tuy có sức giết hại nhưng không có ai để hại.

Lại như có sáu người, mỗi người đều bung một cây đèn, theo thứ tự cùng bước vào một ngôi nhà tối. Lúc người bung đèn thứ một vừa đi vào, bao nhiêu bóng tối đều tan biến. Năm người còn lại tuy đều có năng lực nhưng không còn có bóng tối nào để xua trừ.

Lại như ánh sáng của mặt trời soi chiếu cả ba phần đầu, giữa và sau, không phần nào là không cùng tương phản với bóng tối. Khi ánh sáng của mặt trời phần đầu vừa chiếu đến, đều phá tan hết mọi bóng tối, hai phần chiếu còn lại tuy có năng lực soi sáng nhưng không còn bóng tối nào để phá tan.

Như thế sáu địa đối với Hoặc của cõi dục tuy đều có thể đoạn trừ, nói rộng như trước.

Hỏi: Làm thế nào nhận biết được sáu địa nơi cõi sắc đối với Hoặc của cõi dục có đủ hai pháp đối trị?

Đáp: Thuyết kia nói thế này: Vì dựa vào năm địa trên để nhập kiến đạo: Nghĩa là đối với cõi dục phân biệt tác chứng đoạn trừ riêng khởi vô lậu, là bỏ sự trói buộc mà chứng đắc. Nếu năm địa trên đối với Hoặc của cõi dục không có đối trị bằng đoạn trừ thì sự việc này nên không có.

Lời bình: Không nên nói như vậy. Kiến đạo không thể đoạn trừ hoàn toàn phiền não nơi cõi dục. Ai nói địa kia có vô lậu chứng đắc ở cõi dục phân biệt tác chứng đoạn trừ mà lại dẫn trường hợp kia để chứng cho nghĩa này? Thế nên thuyết nêu trước là đúng lý.

Hỏi: Nhân luận sinh luận, vì sao pháp thế đệ nhất không thể đoạn trừ các phiền não?

Đáp: Vì vào lúc đó căn thiện của pháp thể đệ nhất hỷ còn ít, yếu, pháp thân chưa trưởng thành và có uy lực. Do căn thiện còn ít, yếu, pháp thân chưa lớn, nên không thể đoạn trừ Hoặc, nhưng nhờ có uy thể nên không bị phiền não khuấy phục. Như sư tử con, thân còn nhỏ mà có uy thể. Vì thân còn nhỏ chưa lớn nên không có khả năng hại các loài thú khác. Vì có uy thể nên không bị các thú khác xâm hại.

Hoặc có thuyết cho: Pháp thể đệ nhất chỉ có trong một sát-na nên không thể đoạn trừ Hoặc.

Hỏi: Khổ pháp trí nhãn cũng trong một sát-na như vậy sao có thể đoạn trừ Hoặc?

Đáp: Khổ pháp trí nhãn tuy cũng trong một sát-na như pháp kia, nhưng vì có sự nối tiếp nhau khởi hiện nên có thể đoạn trừ Hoặc, còn pháp thể đệ nhất không có sự việc như thế, nên không thể đoạn trừ.

Có Sư khác nói: Pháp thể đệ nhất thuộc về đạo gia hạnh nên không thể đoạn trừ Hoặc, do cần đến đạo vô gián mới có thể đoạn trừ. Ở trong nghĩa này lại có phân biệt.

Hỏi: Do đâu pháp thể đệ nhất chỉ hệ thuộc cõi sắc?

Đáp: Do cõi sắc kia có thể làm đấng vô gián duyên cho ba đạo, ba địa, ba căn v.v... lại có thể dẫn phát phẩm pháp trí thứ nhất, kể đến là phẩm loại trí, cõi khác thì không như vậy, nên pháp thể đệ nhất chỉ thuộc về cõi sắc.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất do đâu nên nhất định không phải thuộc nơi cõi dục?

Đáp: Cõi dục không phải là cõi định, không phải là cõi tu, không phải là cõi lìa nhiễm. Cốt yếu phải là cõi định, cõi tu, cõi lìa nhiễm mới có pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, cỗi dục là cỗi bất tịnh, là cỗi thô nặng, là cỗi thấp kém. Cần phải là cỗi thù thắng, cỗi tôn quý, cỗi vi tế, cỗi vi diệu hơn hết mới có pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, nếu pháp thể đệ nhất thuộc về cỗi dục, tức có lỗi vì có thể duyên nơi tự tánh. Nghĩa là pháp thể đệ nhất nếu thuộc cỗi dục là duyên nơi tự tánh của mình hay là không thể duyên hợp? Nếu duyên nơi tự tánh thì có sai lầm là trái với lý, vì tự tánh không thể nhận lấy tự tánh. Nếu không thể duyên hợp tức là mâu thuẫn với bản luận, như sẽ nói ở đoạn văn sau. Nếu duyên nơi pháp này khởi khổ pháp trí nhãn, tức là duyên nơi pháp này khởi pháp thể đệ nhất. Vì khổ pháp trí nhãn duyên khắp năm uẩn nơi cỗi dục làm cảnh, thì đây cũng như thế. Vì vậy, pháp thể đệ nhất quyết định không phải thuộc về cỗi dục.

HẾT - QUYỂN 3

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 4

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 1: PHÁP THẾ ĐỆ NHẤT, phần 3

Hỏi: Tại sao pháp này không nên nói là thuộc về cõi vô sắc?

Đáp: Vì nhập chánh tánh ly sinh, trước hết là hiện quán về khổ của cõi dục là khổ, về sau kết hợp hiện quán về khổ của cõi sắc, cõi vô sắc là khổ. Thánh đạo khởi hiện trước hết là biện về sự việc của cõi dục, về sau kết hợp biện về sự việc của cõi sắc, cõi vô sắc. Nếu nhập chánh tánh ly sinh trước hết là hiện quán về khổ của cõi vô sắc là khổ, về sau kết hợp hiện quán về khổ của cõi dục, cõi sắc là khổ. Thánh đạo khởi hiện trước hết là biện về sự việc của cõi vô sắc, về sau kết hợp biện về sự việc của cõi dục, cõi sắc. Như thế, pháp thế đệ nhất nên nói là pháp thuộc về cõi vô sắc.

Tuy nhiên, nhập chánh tánh ly sinh trước hết phải hiện quán về khổ của cõi dục là khổ, về sau kết hợp hiện quán về khổ của cõi sắc, cõi vô sắc là khổ. Thánh đạo khởi hiện trước hết là biện về sự việc của cõi dục, về sau kết hợp biện về sự việc của cõi sắc, cõi vô sắc. Vì vậy, pháp thế đệ nhất không nên nói là pháp thuộc về cõi vô sắc.

Ở đây, nhập chánh tánh ly sinh trước hết là hiện quán về khổ nơi cõi dục là khổ, về sau kết hợp hiện quán về khổ nơi cõi sắc, cõi vô sắc là khổ. Nghĩa là trong kiến đạo trước hết là hiện quán riêng

khổ đế của cõi dục là hành tướng khổ, về sau kết hợp hiện quán khổ đế của cõi sắc, cõi vô sắc là hành tướng khổ.

Hỏi: Trong quả vị kiến đạo, quán đủ bốn đế, vì sao chỉ nói quán khổ đế?

Đáp: Trong quả vị kiến đạo, trước hết là quán khổ đế, vì tướng thô hiển bày, thế nên nói riêng.

Hỏi: Bốn thứ hành tướng đều hiện quán khổ, vì sao chỉ nói có hành tướng khổ?

Đáp: Lý nên nói đủ nhưng không nói, nên biết ở đây là thuyết chưa trọn vẹn.

Hỏi: Có thuyết cho: Văn này chỉ nên nói như vậy: Trước là hiện quán về khổ nơi cõi dục, về sau kết hợp hiện quán về khổ của cõi sắc, cõi vô sắc. Không nên nói là khổ mà lại nói là khổ là có ý gì?

Đáp: Vì trong bốn hành tướng thì khổ đứng hàng đầu. Lại nói loại khổ là làm rõ ba loại còn lại.

Có thuyết nêu: Do hành tướng khổ đã truyền từ quá khứ lâu xa. Đức Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác đều đối với phần đầu của đế đã nêu rõ về tên khổ.

Có thuyết nói: Vì hành tướng khổ chỉ thuộc về khổ đế, nên nói riêng. Hành tướng vô thường thuộc chung về ba đế. Hành tướng không, vô ngã thuộc về tất cả pháp.

Có thuyết cho: Hành tướng khổ này thể đi ngược với các Hữu, có thể xả bỏ sinh tử, hơn các hành tướng khác, vì thuận với tâm chán lìa. Cho đến trẻ con tuy được những thức ăn uống ngon nhất, nhưng khi chúng vừa định ăn, có người nói: Thức ăn này có khổ, chúng sẽ bỏ ngay. Do vậy chỉ nói riêng về khổ.

Có thuyết nêu: Do hành tướng khổ dễ có thể tin nhận, nghĩa là nội ngoại đạo, già trẻ, trí ngu đều tin là có khổ, thế nên nói riêng.

Có thuyết nói: Tướng khổ thô, dễ biểu hiện rõ nét, do trí nhận biết, nên vừa nghe nói đến khổ là hiểu rõ ngay, thế nên nói riêng. Như trí đối với đối tượng nhận biết, giác đối với đối tượng giác, hành tương đối với đối tượng hành, căn đối với nghĩa của căn, chủ thể duyên đối với đối tượng được duyên, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Vì sao Hành giả trong quả vị kiến đạo, trước hết hiện quán về khổ nơi cõi dục, về sau mới kết hợp hiện quán về khổ của cõi sắc, cõi vô sắc?

Đáp: Vì sự dị biệt giữa thô và tế. Nghĩa là khổ nơi cõi dục thô, dễ có thể quán sát, nên hiện quán trước. Còn khổ của cõi sắc, cõi vô sắc vi tế, khó có thể quán sát, nên về sau mới hiện quán. Như người tập bắn, trước hết bắn vật to, sau mới bắn đầu sợi lông. Đây cũng như thế.

Hỏi: Nếu thế đối với khổ thô của cõi sắc, khổ vi tế của cõi vô sắc, làm sao Hành giả hiện quán cùng một lúc?

Đáp: Vì Hành giả hiện quán, đối với sự sai biệt của hai cõi định, bất định để khởi hiện quán. Nghĩa là khổ nơi cõi dục thuộc về cõi bất định, nên hiện quán riêng. Khổ của cõi sắc, cõi vô sắc đều thuộc về cõi định, nên kết hợp hiện quán. Như cõi định - bất định, cõi tu - không tu, cõi lìa nhiễm - không lìa nhiễm, nên biết cũng như thế.

Có thuyết nói: Khổ của cõi dục đối với Hành giả hiện quán hiện bị bức bách khổ não, cũng như gánh lấy gánh nặng, nên hiện quán trước. Hành giả hiện quán đối với khổ của cõi sắc, cõi vô sắc thì không như thế, nên về sau mới hiện quán.

Có thuyết cho: Khổ nơi cõi dục đối với Hành giả hiện quán, vì hiện có chấp thọ, nên hiện quán trước. Khổ nơi hai cõi sắc, vô sắc thì không như thế, nên về sau mới hiện quán.

Có thuyết nêu: Khổ nơi cõi dục đối với Hành giả hiện quán, vì hiện đời là thống khổ, nên hiện quán trước. Khổ nơi cõi sắc, cõi vô sắc thì không như vậy, nên về sau mới hiện quán.

Có thuyết biện: Đối với khổ nơi cõi dục, vì Hành giả hiện trông thấy nên hiện quán trước. Khổ nơi cõi sắc, cõi vô sắc thì không như thế, nên về sau mới hiện quán.

Hỏi: Nếu khổ của cõi sắc, cõi vô sắc Hành giả không hiện thấy, làm sao Hành giả hiện quán đối với khổ đó?

Đáp: Hiện thấy có hai thứ: 1. Hiện thấy do chấp thọ. 2. Hiện thấy do li nhiễm.

Hành giả hiện quán kia đối với khổ nơi cõi dục, hội đủ hai sự hiện thấy, còn đối với khổ của cõi sắc, cõi vô sắc chỉ có hiện thấy do li nhiễm. Cũng như người lái buôn có hai gánh của cải: Một gánh tự mình gánh lấy, còn gánh thứ hai sai người khác gánh. Về gánh của mình hội đủ hai sự hiện thấy, nghĩa là hiện thấy nhẹ, nặng và hiện trông thấy tài sản, vật dụng. Đối với gánh của cải do người khác gánh thì chỉ có một thứ hiện thấy là của cải, vật dụng. Đây cũng như thế.

Có thuyết cho: Vì khổ nơi cõi dục là gần, nên hiện quán trước. Còn khổ nơi cõi sắc, cõi vô sắc là xa, nên hiện quán sau. Như gần xa, cùng với thân hay không cùng với thân, tại nơi thân mình hoặc tại nơi thân người khác cũng vậy.

Có thuyết nêu: Khổ nơi cõi dục có ba thứ, là thiện, bất thiện, vô ký, nên hiện quán trước. Khổ của cõi sắc, cõi vô sắc chỉ có hai thứ, là thiện và vô ký, nên hiện quán sau.

Có thuyết biện: Hành giả tu quán khi sắp nhập Thánh vị, tất thành tựu tánh phạm phu ở cõi dục, không thành tựu tánh phạm phu ở cõi sắc, cõi vô sắc. Pháp như vậy về hiện quán đối với người đã thành tựu thì khởi trước, đối với người không thành tựu thì khởi sau.

Có thuyết nói: Ở cõi dục khi nhận thấy khổ thì đoạn trừ hai thứ kiết, đó là bất thiện và vô ký, nên hiện quán trước. Khi nhận thấy khổ của cõi sắc, cõi vô sắc chỉ đoạn kiết vô ký, nên hiện quán sau. Như bất thiện - vô ký, có dị thực - không dị thực, sinh hai quả - sinh

một quả, tương ứng với không hổ - không thẹn, không tương ứng với không hổ - không thẹn, nên biết cũng như thế.

Có thuyết nêu: Như khi ở phần vị phạm phu chê trách khổ đế, trước hết là chê trách khổ của cõi dục, về sau chê trách khổ của cõi sắc, cõi vô sắc. Nay đã nhập quả vị Thánh, khi tin tưởng ở khổ đế, cũng trước là tin về khổ nơi cõi dục, về sau tin về khổ nơi cõi sắc, cõi vô sắc. Như chê trách - tin tưởng, mê - ngộ, nghi ngờ - quyết định, nên biết cũng như vậy. Vì thế đối với khổ nơi cõi dục, trước hết là hiện quán riêng, đối với khổ của cõi sắc, cõi vô sắc, về sau mới kết hợp hiện quán.

Lúc Thánh đạo khởi, trước là biện về việc của cõi dục, về sau kết hợp biện về việc của cõi sắc, cõi vô sắc: Nghĩa là trong kiến đạo, trước hết biện riêng về sự việc nên làm đối với cõi dục, về sau kết hợp biện về sự việc nên làm đối với cõi sắc, cõi vô sắc.

Hỏi: Hiện quán và biện về sự việc có gì khác nhau?

Đáp: Có thuyết nói: Chúng không sai biệt, vì hiện quán tức là sự việc được mình biện biệt.

Có thuyết cho: Cũng có sai biệt, vì tên gọi, đây gọi là hiện quán, đây gọi là biện về sự việc.

Lại nữa, thông suốt về đối tượng duyên là hiện quán, quyết đoán các phiền não là biện về sự việc.

Lại nữa, hiện quán là trí hiện quán. Biện về sự việc là sự việc nơi hiện quán.

Lại nữa, hiện quán là trí nhận biết khắp. Biện về sự việc là đoạn nhận biết khắp. Như trí nhận biết khắp, đoạn nhận biết khắp, trí tác chứng, đắc tác chứng, nêu rõ quả đạo của đạo giải thoát, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, hiện quán là việc của đạo vô gián làm. Biện về sự việc là việc của đạo giải thoát làm. Như việc làm của đạo vô gián, đạo giải

thoát, việc đoạn trừ trời buộc đạt được, chúng ngộ lia buộc đạt được, bỏ lỗi lầm, tu công đức, ra khỏi chôn thấp kém, vào lãnh vực thắng diệu, bỏ vô nghĩa, được có nghĩa, làm cạn khô dầu mỡ ái, thọ nhận an vui trong mát, nên biết cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Sát-na là hiện quán, cùng nối tiếp là biện về sự việc. Như sát-na – cùng tiếp nhau, hội nhập, luôn nhập, nên biết cũng như thế.

Nếu nhập chánh tánh ly sinh v.v... nêu dẫn ngược lại là phi lý, còn tùy thuận là thành nghĩa này.

Hỏi: Như đối với khổ nơi cõi sắc không phải là hiện quán trước, nhưng pháp thế đệ nhất thuộc về cõi sắc. Như thế đối với khổ nơi cõi vô sắc, tuy không phải là hiện quán trước, nhưng đâu trở ngại gì với pháp thế đệ nhất là pháp thuộc cõi vô sắc?

Đáp: Do trong cõi sắc có trí duyên khắp, có thể duyên nơi địa của mình và duyên nơi các địa trên, dưới, nên đối với khổ nơi cõi sắc, tuy không phải hiện quán trước, nhưng pháp thế đệ nhất được xem là pháp thuộc về cõi sắc. Trong cõi vô sắc không có trí duyên khắp, tuy duyên từ địa mình và địa trên, nhưng không duyên nơi địa dưới. Vì thế nên pháp thế đệ nhất không phải thuộc về cõi vô sắc.

Lại nữa, nhập định vô sắc, trừ bỏ tướng sắc, không phải trừ bỏ tướng sắc là có thể nhận biết cõi dục. Nếu duyên nơi pháp này khởi khổ pháp trí nhãn, tức duyên nơi pháp này khởi pháp thế đệ nhất.

Hỏi: Lại nữa, trong đoạn văn này, lý không nên nói, nên chỉ nói: Nhập định vô sắc, trừ bỏ tướng sắc, cho đến nói rộng. Vì sao? Vì là một môn hay có các môn khác? Ở đây, do nghĩa nơi chánh văn, nên nói lời này: Vì sao pháp ấy không nên nói là thuộc cõi vô sắc? Mà lại đáp: Nhập định vô sắc, trừ bỏ tướng sắc, cho đến nói rộng. Vì sao? Nghĩa đã hỏi ở đây là trả lời căn bản, đáng lẽ nói lời này mà không nói là có ý gì?

Đáp: Phạm thiết lập pháp ngôn luận có hai thứ: 1. Phương tiện. 2. Căn bản. Những việc gì đã được nói ở trước là ngôn luận phương tiện. Cái gì đang nói ở đây là ngôn luận căn bản, nên căn bản khác với phương tiện. Lại nữa, vì nói pháp phương tiện ở trước, nên như văn đã nói.

Có thuyết nói: Về cách lý luận có hai: 1. Mở rộng. 2. Thu hẹp, hạn chế. Trong đây môn trước là cách lý luận mở rộng, môn sau là cách lý luận thu hẹp, hạn chế. Do văn bản này nên không có lỗi về nghĩa.

Có Sư khác cho: Trong đây, môn trước là hiển bày về khổ pháp trí nhãn chỉ duyên nơi cõi dục, môn sau là hiển bày cho cả pháp thế đệ nhất và khổ pháp trí nhãn, vì đồng một đối tượng duyên. Định kia không phải thuộc về cõi vô sắc, vì định vô sắc có loại trừ tưởng sắc, tất không duyên nơi sắc hữu lậu của địa dưới. Định trừ tưởng sắc ở tại bốn vô sắc và thuộc về địa của ba cận phần trên kia.

Hỏi: Có nhiều xứ nêu: Nói loại trừ tưởng sắc, nghĩa là xứ này nói nhập định vô sắc, trừ tưởng sắc, cho đến nói rộng?

Đáp: Nơi phần Đại Chúng Uẩn nói: Thế nào là trừ tưởng sắc? Nghĩa là có Bí-sô khởi thắng giải như thế, cho đến nói rộng.

Ba-la-diễn-noa cũng nói thế này:

*Các Hữu trừ tưởng sắc
Hay trừ tất cả thân
Ở trong pháp nội ngoại
Không có gì không thấy.*

Trong phẩm Chúng Nghĩa cũng nói:

*Nơi tưởng có tưởng, không tức là
Cũng phi không tưởng, phi trừ tưởng
Như thế bình đẳng trừ tưởng sắc
Không có nhiễm vương nhân duyên kia.*

Hỏi: Về nghĩa của các thuyết như thế có gì khác nhau chăng?

Đáp: Trong Uẩn này nói: Không duyên nơi địa dưới, không lưu chuyển nơi các sắc, gọi là trừ tướng sắc. Phần Đại Chúng Uẩn nói: Xua trừ hết sự tích nhóm của sắc khiến không hiện tiền, gọi là loại trừ tướng sắc.

Phẩm Chúng Nghĩa của Ba-la-diễn-noa nói: Đoạn ái của cõi sắc gọi là loại trừ tướng sắc.

Có thuyết biện: Xứ này trừ tướng sắc là chung cho bốn niệm trụ.

Phần Đại Chúng Uẩn nói: Loại trừ tướng sắc chỉ là thân niệm trụ.

Phẩm Chúng Nghĩa của Ba-la-diễn-noa nói: Loại trừ tướng sắc chỉ là pháp niệm trụ.

Có thuyết cho: Xứ này trừ tướng sắc là ở chỗ thuộc về bảy địa, đó là bốn vô sắc và ba cận phần ở trên.

Phần Đại Chúng Uẩn nói: Loại trừ tướng sắc là thuộc về tĩnh lự thứ tư.

Phẩm Chúng Nghĩa của Ba-la-diễn-noa nói: Loại trừ tướng sắc là cũng thuộc về bảy địa, đó là vị chí, trung gian, bốn tĩnh lự và cận phần của Không vô biên xứ.

Có thuyết nêu: Theo nơi phần Đại Chúng Uẩn nói: Loại trừ tướng sắc là không chung, chỉ nơi nội đạo có. Ba thứ còn lại là chung.

Có Sư khác cho: Loại trừ tướng sắc theo Uẩn này nói là chung, vì cả nội, ngoại đạo đều có. Ba thứ còn lại là không chung.

Như thế gọi là nghĩa của các thuyết có dị biệt. Ở trong nghĩa này lại có phân biệt.

Hỏi: Do đâu pháp thế đệ nhất không phải thuộc về cõi vô sắc?

Đáp: Do không phải là ruộng v.v... Nghĩa là cõi vô sắc đối với pháp thế đệ nhất không phải là thửa ruộng, không phải là đồ đựng,

không phải là địa, không thể sinh trưởng pháp thể đệ nhất, nên ở cõi vô sắc không có pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, nếu địa có thuận với phần quyết định lựa chọn khác thì địa đó có thể có pháp thể đệ nhất. Cõi vô sắc không thuận với phần quyết định lựa chọn khác, do vậy nên không có pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, nếu định dung nạp có quán sát khắp về căn thiện của bốn đế trong ba cõi thì định kia có thể có pháp thể đệ nhất. Đối với định vô sắc không có căn thiện này, do đó không có pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, nếu định dung nạp có duyên nơi hành tướng vô ngã của tất cả pháp thì địa nơi định kia có thể có pháp thể đệ nhất. Trong định vô sắc không có hành tướng này, thế nên không có pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, nếu địa có thể tu tập thể tục trí hiện quán biên thì địa đó có thể có pháp thể đệ nhất. Trong địa nơi cõi vô sắc thì không có sự việc như thế, nên không có pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, nếu địa có kiến đạo thì có thể có pháp thể đệ nhất. Trong cõi vô sắc không có kiến đạo, do đó không có pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Nhân luận sinh luận: Vì sao cõi vô sắc không có kiến đạo?

Đáp: Như trước đã nói: Không có nhân của pháp thể đệ nhất, cũng vì đây mà chứng biết. Còn có nghĩa khác nữa: Đó là vì nơi cõi vô sắc thì Xa-ma-tha tăng, chủ yếu là phải có địa Tỳ-bát-xá-na tăng thì mới có thể có kiến đạo.

Có nghĩa khác đối với nghĩa này: Là cùng ngăn chặn hai cõi. Nghĩa là cõi dục rất thô trọng, cõi vô sắc thì rất vi tế, nên cả hai cõi đều không có pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, vì căn thiện nơi cõi dục rất yếu kém, còn căn thiện của cõi vô sắc thì quá chìm tối, nên cả hai đều không có pháp thế đệ nhất.

Lại nữa, vì cõi dục thì rất náo động, còn cõi vô sắc lại quá tịch tĩnh, nên cả hai đều không có pháp thế đệ nhất.

Lại nữa, nếu ở địa nào có trí duyên khắp và đạo đoạn trừ kiết thì địa đó cũng có pháp thế đệ nhất. Cõi dục tuy có trí duyên khắp, nhưng không có đạo đoạn trừ kiết. Cõi vô sắc tuy có đạo đoạn trừ kiết, nhưng lại không có trí duyên khắp, nên cả hai đều không có pháp thế đệ nhất.

Hỏi: Từng có hai Thánh giả đồng sinh ở một xứ, đối với pháp thế đệ nhất có một thành tựu, một không thành tựu chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là một Thánh giả nương vào tĩnh lực thứ nhất nhập chánh tánh ly sinh. Một Thánh giả nương vào tĩnh lực thứ hai nhập chánh tánh ly sinh. Cả hai đều mạng chung, cùng sinh vào tĩnh lực thứ hai. Thánh giả dựa vào tĩnh lực thứ nhất không thành tựu pháp thế đệ nhất, vì vượt qua địa thì xả. Thánh giả nương theo tĩnh lực thứ hai thì thành tựu pháp thế đệ nhất, vì sinh vào địa của mình.

Hỏi: Từng có hai A-la-hán đều ở cõi dục, đối với pháp thế đệ nhất có một thành tựu, một không thành tựu chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là một người nương vào tĩnh lực thứ nhất nhập chánh tánh ly sinh. Một người dựa vào tĩnh lực thứ hai nhập chánh tánh ly sinh. Cả hai đều mạng chung, cùng sinh trong tĩnh lực thứ hai. Có người chưa lìa cõi dục đều chứng đắc quả A-la-hán. Người nương vào tĩnh lực thứ nhất không thành tựu pháp thế đệ nhất, vì vượt qua địa thì xả. Người dựa vào tĩnh lực thứ hai thành tựu pháp thế đệ nhất, vì sinh vào địa của mình.

*** Pháp thế đệ nhất nên nói là có tâm có tứ chăng? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Tuy đã nói pháp thế đệ nhất là thuộc về cõi sắc, nhưng chưa phân biệt pháp đó ở địa nào. Nay nhằm phân biệt. Như đã biết: Thôn ấp, đất nước nơi cư trú của một người, nhưng chưa nhận biết được nhà ở của người đó. Đây cũng như thế, nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, vì muốn cho người nghi có được quyết định. Nghĩa là trước đây nói pháp thế đệ nhất chỉ thuộc về cõi sắc, nhưng trong cõi sắc có ba thứ địa: 1. Địa có tâm có tứ. 2. Địa không tâm chỉ có tứ. 3. Địa không tâm không tứ. Tức chưa chỉ rõ pháp thế đệ nhất được quyết định ở nơi địa nào. Có các căn thiện chỉ có ở địa có tâm có tứ, như từ vô ngại giải. Có các căn thiện chỉ ở nơi địa không tâm không tứ, như tịnh giải thoát, bốn thắng xứ sau, tám biến xứ trước. Có các căn thiện ở cả địa có tâm có tứ và không tâm không tứ, như hỷ vô lượng.

Có thuyết nói: Cũng như hai giải thoát đầu, bốn thắng xứ trước, chớ có sinh nghi cho pháp thế đệ nhất chỉ ở một địa, hoặc ở hai địa. Nay vì thành lập pháp thế đệ nhất kia nhất định ở tại ba địa nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Pháp thế đệ nhất nên nói là pháp có tâm có tứ, không tâm chỉ có tứ, hay không tâm không tứ?

Đáp: Nên nói hoặc có tâm có tứ, hoặc không tâm chỉ có tứ, hoặc không tâm không tứ.

Hỏi: Vì sao chỉ rõ pháp thế đệ nhất ở cả ba địa?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn lỗi chấp của Bộ khác cho căn thiện này chỉ ở một địa. Nghĩa là hoặc có người chấp: Pháp thế đệ nhất chỉ có tâm có tứ, có tướng, có tinh thức, không phải cùng dẫn phát thuộc về phạm phu duyên nơi các hành.

Chỉ có tâm có tứ: Là tư duy dẫn dắt chuyển biến.

Có tướng: Là duyên nơi tên gọi khởi hiện.

Có tính thức: Là có công dụng.

Không phải cùng dẫn phát: Là không nối tiếp nhau chuyển biến.

Thuộc phạm phu: Là phạm phu đạt được.

Duyên nơi các hành: Là duyên nơi hữu vi.

Vi ngăn chặn các lỗi chấp của Bộ kia nhằm làm sáng tỏ căn thiện này chung cho ba địa.

Hỏi: Thế nào là có tâm có tứ?

Đáp: Nếu nương vào Tam-ma-địa có tâm có tứ nhập chánh tánh ly sinh, thì pháp thể đệ nhất của vị đó đã đạt được là do nương vào vị chí và tĩnh lực thứ nhất nhập chánh tánh ly sinh, đạt được pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Trong đây nói nương dựa là muốn hiển bày về pháp gì?

Đáp: Có thuyết cho: Đây là nói về định câu sinh gọi là nương dựa. Nghĩa là pháp thể đệ nhất tương ưng với định, dùng tiếng nương dựa để nói. Nương dựa câu sinh ấy có thành văn chứng. Như nơi Trí Uẩn nói: Nếu nương vào Tam-ma-địa không, nhập chánh tánh ly sinh, thì định đó tương ưng với khổ pháp trí nhãn, dùng tiếng nương dựa để nói. Đây cũng như thế.

Có Sư khác nêu: Định đẳng vô gián duyên ấy gọi là nương dựa. Nghĩa là định tương ưng với nhãn tăng thượng, dùng tiếng nương dựa để nói. Nên nói như thế này: Tức ba địa kia gọi là nương dựa. Về sau chỗ nói là nương dựa, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Thế nào là không tâm chỉ có tứ?

Đáp: Nếu nương vào Tam-ma-địa không tâm chỉ có tứ nhập chánh tánh ly sinh, thì pháp thể đệ nhất đã được kia là đã nương vào tĩnh lực trung gian, nhập chánh tánh ly sinh đạt được pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Thế nào là không tầm không tứ?

Đáp: Nếu nương vào Tam-ma-địa không tầm không tứ nhập chánh tánh ly sinh, thì pháp thể đệ nhất đã được kia là đã dựa vào tinh lự thứ hai, ba, tư, nhập chánh tánh ly sinh, đạt được pháp thể đệ nhất.

Nếu nương vào định vị chí nhập chánh tánh ly sinh, người đó tu một địa kiến đạo, một địa pháp thể đệ nhất và hai địa thể tục trí hiện quán biên.

Nếu nương vào tinh lự thứ nhất nhập chánh tánh ly sinh, người đó tu hai địa kiến đạo, một địa pháp thể đệ nhất, ba địa thể tục trí hiện quán biên.

Nếu nương vào tinh lự trung gian nhập chánh tánh ly sinh, người đó tu ba địa kiến đạo, một địa pháp thể đệ nhất, bốn địa thể tục trí hiện quán biên.

Nếu nương vào tinh lự thứ hai nhập chánh tánh ly sinh, người đó tu bốn địa kiến đạo, một địa pháp thể đệ nhất, năm địa thể tục trí hiện quán biên.

Nếu nương vào tinh lự thứ ba nhập chánh tánh ly sinh, người đó tu năm địa kiến đạo, một địa pháp thể đệ nhất, sáu địa thể tục trí hiện quán biên.

Nếu nương vào tinh lự thứ tư nhập chánh tánh ly sinh, người đó tu sáu địa kiến đạo, một địa pháp thể đệ nhất, bảy địa thể tục trí hiện quán biên.

Có Sư khác nói: Nếu nương vào tinh lự thứ nhất nhập chánh tánh ly sinh, người đó tu hai địa kiến đạo, hai địa pháp thể đệ nhất, ba địa thể tục trí hiện quán biên.

Nếu nương vào tinh lự trung gian nhập chánh tánh ly sinh, người đó tu ba địa kiến đạo, ba địa pháp thể đệ nhất, bốn địa thể tục trí hiện quán biên. Vì sao? Vì ba địa kia đều là một địa, một tùy miên,

pháp thiện trong ấy cùng làm nhân lẫn nhau. Dựa vào địa khác, như trước đã nói.

Lời bình: Sư kia không nên lập luận thuyết ấy. Vì sao? Vì nếu lập luận thuyết ấy, người nương vào tĩnh lực trung gian nhập chánh tánh ly sinh, nên được hai địa pháp thế đệ nhất nghĩa là có tầm có tứ và không tầm chỉ có tứ. Như thế là mâu thuẫn với đoạn văn này. Chỗ đã nêu bày là thế nào? Là có tầm có tứ. Nếu nương vào Tam-ma-địa có tầm có tứ nhập chánh tánh ly sinh, thì pháp thế đệ nhất đạt được kia vì sao không tầm chỉ có tứ? Vì nếu nương vào Tam-ma-địa không tầm chỉ có tứ nhập chánh tánh ly sinh, thì pháp thế đệ nhất đạt được kia mới như thế. Chớ nên mắc lỗi này, vì thế thuyết trước đối với lý là đúng.

Hỏi: Vì sao kiến đạo thì tu địa của mình và địa của người khác, còn pháp thế đệ nhất chỉ tu nơi địa của mình?

Đáp: Vì kiến đạo là vô lậu, giải thoát, lìa trói buộc, còn pháp thế đệ nhất thì không như thế. Lại nữa, kiến đạo tuy ở nơi địa nhưng không rơi vào cõi, còn pháp thế đệ nhất ở nơi địa cũng rơi vào cõi.

Lại nữa, kiến đạo do ba duyên nên tu: 1. Vì nhân nuôi dưỡng. 2. Vì đồng làm việc. 3. Vì đồng đối trị.

Nhân nuôi dưỡng: Là sáu địa kiến đạo lần lượt làm nhân.

Đồng làm việc: Là nơi kiến đạo thuộc địa trên, làm các việc nên làm, kiến đạo ở địa dưới cũng có thể làm việc.

Đồng đối trị: Là kiến đạo ở địa trên đã đối trị Hoặc, kiến đạo ở địa dưới cũng có thể đối trị.

Tu đạo cũng do ba duyên đã nói như trên, nên tu nơi địa của mình, tu nơi địa của người khác.

Nhân nuôi dưỡng: Là chín địa tu đạo lần lượt làm nhân. Lại như pháp trí lìa nhiễm nơi cõi dục, cũng tu loại trí. Đây chỉ do một duyên tức là nhân nuôi dưỡng.

Đồng làm việc: Là tu đạo thuộc địa trên làm việc cần làm. Tu đạo ở địa dưới cũng có thể làm việc. Lại như sự việc khổ trí nên làm, cho đến đạo trí cũng đều có thể thực hành công việc.

Đồng đối trị: Là tu đạo ở địa trên đã đối trị Hoặc, tu đạo thuộc địa dưới cũng có thể đối trị.

Lại như một niệm nơi trí này hiện tiền, có thể ở nơi vị lai tu vô lượng niệm. Pháp thế đệ nhất không phải là nhân nuôi dưỡng, các địa không thể cùng làm nhân, cũng không phải đồng làm việc, đối với việc đoạn trừ phiền não không thể tác chứng, cũng không đồng đối trị, vì không thể đoạn trừ vĩnh viễn các phiền não.

Lại nữa, pháp thế đệ nhất hệ thuộc sự nối tiếp nhau, còn kiến đạo thì không như thế.

Lại nữa, pháp thế đệ nhất có thể tạo thành dị thực, còn kiến đạo thì không như thế.

Lại nữa, pháp thế đệ nhất bị trói buộc do ái, còn kiến đạo thì không như thế.

Lại nữa, pháp thế đệ nhất có cấu uế, có lỗi, có độc, có đâm chích, có nhiễm, có đục, còn kiến đạo thì không như thế.

Lại nữa, pháp thế đệ nhất nương dựa thân phàm phu, pháp của thân phàm phu không tu nơi địa người khác, còn kiến đạo chỉ nương dựa thân Thánh giả, pháp của thân Thánh giả tu ở địa của mình và người khác.

Hỏi: Pháp thế đệ nhất cùng với các thế tục trí hiện quán biên đều đồng là hữu lậu, vì sao trí kia tu ở địa của mình và người khác, còn pháp thế đệ nhất chỉ tu ở địa của mình?

Đáp: Thế tục trí hiện quán biên là quyền thuộc của kiến đạo, nương vào kiến đạo để tu, như kiến đạo tu ở địa của mình và người khác, trí kia cũng vậy. Còn pháp thế đệ nhất thì không như thế.

Lại nữa, thế tục trí hiện quán biên nương dựa vào pháp Thánh giả, vì Thánh giả có thể tu ở địa của mình và của người khác. Còn pháp thế đệ nhất thì không như thế.

Lại nữa, thế tục trí hiện quán biên nương dựa vào thân tùy tín, tùy pháp hành, nên trí kia có thể tu đủ ở địa của mình và của người khác. Còn pháp thế đệ nhất thì không như thế.

Lại nữa, thế tục trí hiện quán biên có kẻ oán đối mà không có uy lực, vì có oán đối nên tu ở địa của mình và của người khác, vì không có uy lực nên dựa vào tha lực để tu. Còn pháp thế đệ nhất thì không có kẻ oán mà có uy lực, vì không có kẻ oán nên chỉ tu nơi địa của mình, vì có uy lực nên dựa vào tự lực để tu.

Lại nữa, thế tục trí hiện quán biên không dụng công mà được, tùy thuận lực của kiến đạo, tu ở địa của mình và của người khác. Còn pháp thế đệ nhất thì cần dụng công mới được, vì thế nên chỉ có thể tu ở địa của mình.

Hỏi: Vì sao nơi sáu địa đã khởi hiện kiến đạo, địa trên có thể tu địa dưới, còn địa dưới không thể tu địa trên?

Đáp: Vì pháp của địa trên mạnh hơn khi hiện tiền, nên có thể tu địa dưới. Còn pháp của địa dưới yếu kém khi hiện tiền, nên không thể tu địa trên. Như kẻ yếu phải chầu kẻ mạnh không phải kẻ mạnh chầu kẻ yếu. Đây cũng như thế.

Lại nữa, lực dụng của địa dưới yếu kém, phải nương dựa địa trên để tu, như sức của người yếu kém phải nương nhờ kẻ khỏe mạnh. Lực dụng của địa trên mạnh hơn, nên không dựa vào địa dưới để tu, như sức của người mạnh khỏe hơn không nương nhờ kẻ yếu đuối.

Lại nữa, vì địa dưới hệ thuộc địa trên, nên địa trên có thể tu địa dưới. Vì địa trên không hệ thuộc địa dưới, nên địa dưới không thể tu địa trên. Như người này lệ thuộc người kia, nhận sự sai khiến của người kia. Kẻ không lệ thuộc người khác, người khác không thể sai khiến.

Lại nữa, nếu nương vào địa trên nhập chánh tánh ly sinh, người đó đối với địa dưới vì đã được lìa nhiễm, nên có thể tu ở địa dưới. Nếu dựa vào địa dưới nhập chánh tánh ly sinh, người đó đối với địa trên vì chưa được lìa nhiễm, giả như đã lìa nhiễm nhưng không được tự tại, vì không nương dựa địa trên để nhập chánh tánh ly sinh, do đó ở địa dưới không thể tu địa trên.

Lại nữa, nếu đối với địa trên nhập chánh tánh ly sinh, người đó đối với địa dưới vì đã đạt được, nên có thể tu. Nếu dựa vào địa dưới nhập chánh tánh ly sinh, người đó đối với địa trên vì chưa đạt được, nên không tu. Nếu như đã đạt được nhưng không tự tại, vì không nương dựa địa kia để nhập chánh tánh ly sinh.

Lại nữa, vì ở địa dưới cầu địa trên, nên địa trên tu địa dưới. Địa trên vì không cầu địa dưới, nên địa dưới không tu địa trên.

Lại nữa, vì địa dưới có thể đoạn trừ địa trên, nên địa trên có thể tu địa dưới. Do địa trên không đoạn trừ địa dưới, nên địa dưới không tu địa trên.

Lại nữa, vì địa dưới có thể làm công việc ở địa trên, nên địa trên cần phải tu địa dưới. Vì địa trên không thể làm các công việc địa dưới, nên địa dưới không tu địa trên.

Lại nữa, cũng như sáu thứ pháp giữ gìn. Nghĩa là trời Ba Mươi Ba vì sợ A-tổ-lạc (A-tu-la), nên bố trí sáu quân nhằm tự bảo vệ: 1. Rồng dựa nơi biển trụ. 2. Trời Kiên Thủ. 3. Trời Trì Man. 4. Trời Hằng Kiêu. 5. Trời Tứ Đại vương chúng. 6. Trời Ba Mươi Ba (Trời Dao-lợi). Nếu A-tổ-lạc từ cung điện của mình xông ra, là khi định chiến đấu với trời, trước hết là đánh nhau với Rồng dựa nơi biển. Nếu Rồng có thể chiến thắng A-tổ-lạc, quân của năm trời kia vẫn đứng yên, vô sự. Nếu không thể chiến thắng, quân của trời Kiên Thủ liền xông ra giúp cứu. Nếu hai quân này có thể chiến thắng, quân của bốn trời còn lại vẫn đứng yên, vô sự. Nếu không thể đánh thắng, quân của trời Trì Man lại ra sức trợ chiến. Nếu cả ba quân đều chiến thắng,

quân của ba vị trời kia vẫn án binh bất động. Nếu không đủ để chiến thắng, quân của trời Hằng Kiêu lại giúp sức đánh tiếp. Nếu cả bốn đoàn quân có thể chiến thắng, quân của hai vị trời khác vẫn đứng yên vô sự. Ngược lại nếu không đủ để chiến thắng, quân của trời Tứ Đại vương chúng lại giúp sức đánh tiếp. Nếu năm đoàn quân có thể chiến thắng, trời Ba Mươi Ba vẫn đứng yên vô sự. Nếu không thể đánh thắng, trời Ba Mươi Ba và năm đoàn quân trước cùng giúp sức với nhau tiếp tục chiến đấu khiến cho A-tô-lạc thất bại, rút lui.

Như thế kiến đạo vì nhằm đối trị các Hoặc do kiến đạo đoạn trừ, nên bố trí đủ sáu địa: Địa định vị chí cho đến địa thứ sáu.

Tĩnh lự thứ tư nếu nương vào định vị chí nhập chánh tánh ly sinh, thì vị lai chỉ tu một địa kiến đạo, tức có thể đoạn trừ vĩnh viễn các Hoặc do kiến đạo đoạn trừ, ngoài ra năm địa còn lại vẫn an trụ vô sự.

Nếu nương vào tĩnh lự thứ nhất nhập chánh tánh ly sinh, thì vị lai tức tu hai địa kiến đạo cùng hỗ trợ đoạn trừ vĩnh viễn các Hoặc do kiến đạo đoạn trừ, ngoài ra bốn địa còn lại vẫn an trụ vô sự.

Nếu nương vào tĩnh lự trung gian nhập chánh tánh ly sinh, thì vị lai tức tu ba địa kiến đạo cùng hỗ trợ đoạn trừ vĩnh viễn các Hoặc do kiến đạo đoạn trừ, ngoài ra ba địa còn lại vẫn an trụ vô sự.

Nếu nương vào tĩnh lự thứ hai nhập chánh tánh ly sinh, thì vị lai tức tu bốn địa kiến đạo cùng hỗ trợ đoạn trừ vĩnh viễn các Hoặc do kiến đạo đoạn trừ, ngoài ra hai địa còn lại vẫn an trụ vô sự.

Nếu nương vào tĩnh lự thứ ba nhập chánh tánh ly sinh, thì vị lai tu năm địa kiến đạo cùng hỗ trợ đoạn trừ vĩnh viễn các Hoặc do kiến đạo đoạn trừ, tĩnh lự thứ tư vẫn an trụ vô sự.

Nếu nương vào tĩnh lự thứ tư nhập chánh tánh ly sinh, thì vị lai tức tu sáu địa kiến đạo cùng hỗ trợ đoạn trừ vĩnh viễn các Hoặc do kiến đạo đoạn trừ.

Thế nên nương vào địa trên có thể tu ở địa dưới. Nương vào địa dưới không thể tu địa trên.

Lại nữa, cũng như dựa vào núi có sáu lớp ao. Nghĩa là từ đỉnh núi cao cho đến dưới chân núi, có sáu ao suối tuần tự tuôn chảy liên tục. Dòng nước suối trên cùng chảy khắp sáu ao. Ao thứ hai chảy khắp năm ao, ao thứ ba chảy khắp bốn ao, cho đến ao thứ sáu chỉ chảy khắp một ao.

Như thế sáu địa đã khởi kiến đạo, địa trên có thể tu địa dưới, địa dưới không tu địa trên.

Hỏi: Từng có pháp thể đệ nhất hoặc tương ưng với tâm không phải tứ, hoặc tương ưng với tứ không phải tâm, hoặc đều tương ưng với tâm tứ, hoặc đều không tương ưng với tâm, tứ chẳng?

Đáp: Có. Tương ưng với tâm không phải tứ: Nghĩa là tứ của định vị chí, tĩnh lự thứ nhất, vì tứ không tương ưng với tự tánh.

Tương ưng với tứ không phải tâm: Nghĩa là tâm và tĩnh lự trung gian trừ tứ, tâm tâm sở pháp khác.

Đều tương ưng với tâm, tứ: Nghĩa là trong định vị chí nơi tĩnh lự thứ nhất, trừ tâm, tứ, còn lại là tâm tâm sở pháp.

Đều không tương ưng với tâm, tứ: Nghĩa là tứ của tĩnh lự trung gian, tâm tâm sở pháp của ba tĩnh lự trên và tất cả sắc, tâm bất tương ưng hành tùy tâm chuyển.

Hỏi: Từng có pháp thể đệ nhất không phải có tâm có tứ, không phải không tâm chỉ có tứ và không phải không tâm không tứ chẳng?

Đáp: Có. Nghĩa là tứ của định vị chí nơi tĩnh lự thứ nhất. Định đó không phải có tâm có tứ. Vì sao? Như Luận Phẩm Loại Túc nói: Thế nào là pháp có tâm có tứ? Nếu pháp tương ưng với tâm tứ, tức tứ đó tuy tương ưng với tâm nhưng không phải tứ.

Cũng không phải không tầm chỉ có tứ. Vì sao? Như Luận Phẩm Loại Túc nói: Thế nào là pháp không tầm chỉ có tứ? Nếu pháp tương ưng với tứ không phải là tầm, tức tứ đó chỉ tương ưng với tầm không phải tứ.

Cũng không phải không tầm không tứ. Vì sao? Như Luận Phẩm Loại Túc nói: Thế nào là pháp không tầm không tứ? Nếu pháp không tương ưng với tầm, tứ, tức tứ đó chỉ không tương ưng với tứ, không phải tầm.

Hỏi: Tùng có pháp thế đệ nhất không tương ưng với tầm, tứ, không phải là phi tứ chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là tứ của tĩnh lự trung gian. Tĩnh lự đó tuy không tương ưng với tầm, tứ, nhưng không phải là phi tứ. Vì sao? Vì là tự tánh của tứ.

Hỏi: Tùng có pháp thế đệ nhất ở địa có tầm có tứ và tương ưng với tứ không phải tầm chăng?

Đáp: Có. Là tầm nơi pháp kia chỉ tương ưng với tứ.

Hỏi: Tùng có pháp thế đệ nhất ở địa không tầm chỉ có tứ, là pháp tương ưng, không phải tương ưng với tứ chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là tứ của tĩnh lự trung gian, tứ đó không tương ưng với tự tánh của nó.

Hỏi: Tùng có pháp thế đệ nhất ở địa có tầm có tứ, có đủ ba thứ, là có tầm có tứ, không tầm chỉ có tứ và không tầm không tứ chăng?

Đáp: Có. Có tầm có tứ: Là định vị chí và tĩnh lự thứ nhất, trừ tầm, tứ, còn lại là tâm tâm sở pháp.

Không tầm chỉ có tứ: Là tầm.

Không tầm không tứ: Là sắc, tâm bất tương ưng hành tùy tâm chuyển.

Hỏi: Từng có pháp thể đệ nhất ở địa không tâm chỉ có tứ, mà có hai thứ, là không tâm chỉ có tứ và không tâm không tứ chăng?

Đáp: Có. Không tâm chỉ có tứ: Là tĩnh lực trung gian trừ tứ, còn lại là tâm tâm sở pháp.

Không tâm không tứ: Là tứ của địa kia và sắc, tâm bất tương ưng hành tùy tâm chuyên.

*** Pháp thể đệ nhất nên nói là tương ưng với lục căn chăng? Cho đến nói rộng?**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Tuy đã nói pháp thể đệ nhất kia nương dựa vào các địa nên có sai biệt nhưng chưa phân biệt pháp ấy tương ưng với pháp nào. Nay nhằm phân biệt. Như đã biết nơi cư trú nhà cửa v.v... của một người, nhưng chưa nhận biết về bạn bè thân thiết của người đó. Đây cũng như thế, nên tạo ra phần Luận này.

Có thuyết nói: Tuy đã chỉ rõ về pháp thể đệ nhất đều chung cho cả ba địa, nhưng chưa nói pháp ấy chung cho sáu địa. Nay sẽ nói rõ pháp thể đệ nhất tương ưng với ba căn, nhằm khiến nhận biết pháp kia chung nơi sáu địa, hiện thấy rõ như quả trong lòng bàn tay. Do nhân duyên ấy, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất nên nói là tương ưng với lục căn, tương ưng với hỷ căn, tương ưng với xả căn chăng?

Đáp: Nên nói hoặc tương ưng với lục căn, hoặc tương ưng với hỷ căn, hoặc tương ưng với xả căn.

Trước đây đã nói pháp thể đệ nhất không phải thuộc về cõi dục, tức biết không tương ưng với khổ căn, ưu căn, thế nên chỉ dựa vào ba căn để tạo ra phần Luận này.

Tuy đã nói tổng quát về pháp kia tương ưng với ba căn, nhưng chưa làm rõ về chỗ sai biệt của sự tương ưng, thế nên lại nói đến tướng của sự sai biệt đó.

Hỏi: Thế nào là tương ưng với lạc căn?

Đáp: Nếu nương vào tĩnh lự thứ ba nhập chánh tánh ly sinh, Hành giả kia đã chứng được pháp thế đệ nhất. Nhưng pháp thế đệ nhất ở tĩnh lự thứ ba, hoặc tương ưng với lạc căn, hoặc không tương ưng với lạc căn.

Tương ưng với lạc căn: Là trừ lạc căn, còn lại là tâm tâm sở pháp.

Không tương ưng với lạc căn: Tức là lạc căn cùng sắc, tâm bất tương ưng hành tùy tâm chuyển.

Nay lại nói tâm tâm sở pháp còn lại, nên nói pháp kia cùng với lạc căn tương ưng.

Hỏi: Thế nào là tương ưng với hỷ căn?

Đáp: Nếu nương vào tĩnh lự thứ nhất, thứ hai nhập chánh tánh ly sinh, Hành giả kia đã chứng được pháp thế đệ nhất. Nhưng pháp thế đệ nhất ở tĩnh lự thứ nhất, thứ hai, hoặc tương ưng với hỷ căn, hoặc không tương ưng với hỷ căn.

Tương ưng với hỷ căn: Là trừ hỷ căn, còn lại là tâm tâm sở pháp.

Không tương ưng với hỷ căn: Tức là hỷ căn và sắc, tâm bất tương ưng hành tùy tâm chuyển.

Nay lại nói tâm tâm sở pháp còn lại, nên nói pháp kia cùng với hỷ căn tương ưng.

Hỏi: Thế nào là tương ưng với xả căn?

Đáp: Nếu nương vào vị trí nơi tĩnh lự thứ tư nhập chánh tánh ly sinh, Hành giả kia đã chứng được pháp thế đệ nhất.

Hỏi: Vì sao không nói tĩnh lự trung gian?

Đáp: Đoạn văn này nên nói như vậy: Nếu nương vào vị chí nơi tĩnh lự trung gian, tĩnh lự thứ tư nhập chánh tánh ly sinh, Hành giả kia đã chứng được pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Nhưng không nói như vậy là ý gì?

Đáp: Đã nói vị chí, nên biết là cũng nói tĩnh lự trung gian. Vì sao? Vì tiếng vị chí là chưa đến, cũng nói rõ nghĩa trung gian, vì đều là chưa đến địa căn bản. Như nơi phần Đại Chung Uẩn nói: Đại chung dựa vào định nào diệt? Dựa vào bốn định hoặc định vị chí.

Nhưng ở ba địa này, pháp thể đệ nhất hoặc tương ưng với xả căn, hoặc không tương ưng với xả căn.

Tương ưng với xả căn: Là trừ xả căn, còn lại là tâm tâm sở pháp.

Không tương ưng với xả căn: Tức là xả căn và sắc, tâm bất tương ưng hành tùy tâm chuyển.

Nay lại nói tâm tâm sở pháp còn lại, nên nói pháp kia cùng với xả căn tương ưng.

Hỏi: Từng có pháp thể đệ nhất không tương ưng với lạc căn, hỷ căn và xả căn chăng?

Đáp: Có. Đó là sắc, tâm bất tương ưng hành kia tùy tâm chuyển.

Hỏi: Từng có pháp thể đệ nhất là pháp tương ưng nhưng không tương ưng với lạc căn, hỷ căn xả căn chăng?

Đáp: Có. Đó tức là ba căn, vì pháp kia không tương ưng với căn của tự tánh và tha tánh.

HẾT - QUYỂN 4

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 5

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 1: PHÁP THẾ ĐỆ NHẤT, phần 4

** Pháp thế đệ nhất nên nói là một tâm hay là nhiều tâm? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Tuy đã nói về chỗ sai biệt nơi sự tương ưng kia, nhưng chưa chỉ rõ về sự hiện tiền nhiều hay ít. Nay nhằm hiển bày, dù chỉ trong một sát-na, nên tạo ra phần Luận này. Lại nữa, vì muốn ngăn chặn, trừ bỏ nghĩa của Tông khác. Như Luận giả Phân Biệt cho là pháp thế đệ nhất nối tiếp nhau hiện tiền.

Thuyết kia nói cùng nối tiếp gồm có ba thứ: 1. Thời gian nối tiếp. 2. Sinh nối tiếp. 3. Tương tự nối tiếp.

Pháp thế đệ nhất tuy không có hai thứ trước, nhưng có một thứ sau. Nay muốn ngăn chặn loại trừ về nghĩa mà Luận Phân Biệt đã cố giữ, nhằm làm rõ pháp thế đệ nhất chỉ có một niệm hiện tiền. Lại nữa, để khiến cho kẻ nghi có được sự quyết định. Nghĩa là trước đây đã nói: Nếu tâm tâm sở pháp là đẳng vô gián nhập chánh tánh ly sinh, thì đấy gọi là pháp thế đệ nhất. Chớ có sinh ngờ vực: Như tâm sở pháp đã có nhiều thứ thì tâm cũng nên như vậy.

Vì khiến cho nghi kia được quyết định và cũng nhằm làm sáng tỏ tâm sở pháp tuy có nhiều thứ, nhưng tâm chỉ có một. Do đó nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất nên nói là một tâm hay nhiều tâm?

Đáp: Nên nói là một tâm.

Hỏi: Như trước đã nói: Người tu vị lai cũng được gọi là pháp thể đệ nhất. Vậy pháp này nên có nhiều tâm, nay lại nói chỉ có một tâm, là có ý gì?

Đáp: Ở đây chỉ nói về hiện tiền, nên nói là một tâm.

Hỏi: Nay ở đây vì sao không nói người tu vị lai?

Đáp: Nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa này chưa nêu bày trọn vẹn. Trong đây còn có nhiều lớp giải thích. “Lại nữa”, vì trước đã nói nên nay không nói nữa.

Hỏi: Tuy nói là một tâm nhưng chưa giải thích nghĩa: Vì sao pháp này không phải là nhiều tâm? Không phải chỉ có nói nghĩa là có thể hiểu rõ được?

Đáp: Từ tâm tâm sở pháp này vô gián không khởi tâm thể gian khác, chỉ khởi tâm xuất thế.

Tâm thể gian: Nghĩa là tâm hữu lậu, rơi vào Hữu, tức là đã ngăn chặn pháp thể đệ nhất như niệm thứ hai v.v...

Tâm xuất thế: Nghĩa là tâm vô lậu, đoạn dứt Hữu, tức là đã dẫn khởi tâm tương ưng với khổ pháp trí nhẫn. Nếu phải khởi tâm thể gian khác, là yếu kém, là ngang bằng, là hơn hẳn, thì không có chuyện đó.

Vì phân biệt nên giả nêu câu hỏi ấy. Là yếu kém, là ngang bằng, là hơn hẳn: Tức đối với sát-na trước, chỉ có ba.

Nếu tức yếu kém nên không thể nhập chánh tánh ly sinh. Vì sao? Vì không phải do đạo thoái chuyển mà có thể nhập chánh tánh

ly sinh. Tức không phải là đạo suy kém, thoái chuyên, tiều tụy, rơi rụng, hủy hoại mà có thể nhập chánh tánh ly sinh. Chủ yếu phải do đạo thẳng tắn, hưng thịnh, dũng mãnh, kiên cố, mới có thể nhập chánh tánh ly sinh.

Nếu tức ngang bằng cũng không thể nhập chánh tánh ly sinh. Vì sao? Vì trước do đạo loại này đã không thể nhập chánh tánh ly sinh. Nghĩa là vì phẩm loại đầu, sau, tương tự như sát-na ban đầu có chướng ngại, có trở lực, vì không có uy thế nên không thể nhập chánh tánh ly sinh. Các sát-na sau cũng nên như vậy. Như sát-na đầu không thể có vô gián dẫn khởi Thánh đạo, các sát-na sau cũng nên như thế, vì đồng phẩm loại, tức hoàn toàn không thể chứng nhập chánh tánh ly sinh. Như thế thì không có giải thoát xuất ly.

Nếu tức hơn hẳn: Tức trước nên không phải là pháp thế đệ nhất, sau mới là pháp thế đệ nhất, do tiếng của pháp thế đệ nhất đã hiển bày các nghĩa như tối thắng v.v...

Hỏi: Nếu trước đã không phải pháp thế đệ nhất thì là pháp gì?

Đáp: Là nhẫn tăng thượng.

Hỏi: Vì sao kiến đạo chỉ nơi gia hạnh thù thắng, vô gián mới dẫn sinh. Còn trong tu đạo dẫn sinh Thánh đạo, thì chung cả yếu kém, ngang bằng và hơn hẳn?

Đáp: Vì kiến đạo là đạo chưa từng đắc, cần nhiều công dụng, gia hạnh, tác ý mới có thể hiện tiền. Thế nên chỉ nơi gia hạnh thù thắng mới dẫn khởi. Tu đạo là đạo vốn đã từng đắc, không nhiều công dụng, gia hạnh, tác ý mà vẫn hiện tiền, nên yếu kém, ngang bằng và hơn đều có thể dẫn khởi. Tuy nhiên, pháp thế đệ nhất là nhân duyên và tăng thượng duyên cho pháp thứ nhất.

Nhân duyên: Nghĩa là có ba nhân: Đó là nhân tương ưng, nhân câu hữu và nhân đồng loại. Đây là nói chung. Nếu nói riêng thì quá khứ cùng với quá khứ làm hai nhân là nhân tương ưng, nhân câu hữu,

cùng với vị lai làm một nhân là nhân đồng loại. Vị lai cùng với vị lai làm hai nhân là nhân tương ưng, nhân câu hữu. Hiện tại cùng với hiện tại làm hai nhân là nhân tương ưng, nhân câu hữu, cùng với vị lai làm một nhân là nhân đồng loại.

Tăng thượng duyên: Nghĩa là không ngăn trở sự sinh khởi và chỉ là không chướng ngại.

*** Pháp thế đệ nhất nên nói là thoái chuyển hay không thoái chuyển? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Tuy đã nói pháp thế đệ nhất kia chỉ có một tâm, không phải là nhiều tâm, nhưng chưa phân biệt là thoái chuyển hay không thoái chuyển. Nay vì nhằm phân biệt nên tạo ra phần Luận này. Lại nữa, vì muốn ngăn chặn Tông khác, làm sáng tỏ nghĩa chánh. Đó là hoặc có lỗi chấp cho pháp thế đệ nhất cũng có thoái chuyển. Để ngăn dứt ý tưởng ấy, chỉ rõ pháp này quyết định là không thoái chuyển, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Pháp thế đệ nhất nên nói là thoái chuyển hay không thoái chuyển?

Đáp: Nên nói là không thoái chuyển. Tuy đã nói không thoái chuyển, nhưng cũng cần làm rõ nhân duyên không thoái chuyển, vì không phải chỉ nói nghĩa là hiển bày được.

Hỏi: Vì sao pháp này quyết định không thoái chuyển?

Đáp: Vì pháp thế đệ nhất tùy thuận đế, hướng tới đế, sắp hội nhập đế, trung gian đây kia đều không chấp nhận để khởi tâm không tương tự, khiến không được nhập hiện quán Thánh đế.

Hỏi: Thế nào gọi là tùy thuận đế, hướng tới đế, sắp hội nhập đế?

Đáp: Có thuyết nói: Trong đây hiện quán gọi là đế. Nghĩa là pháp thể đệ nhất tùy thuận hiện quán, hướng tới hiện quán, sắp hội nhập hiện quán.

Có thuyết cho: Ở đây đạo đế gọi là đế. Nghĩa là pháp thể đệ nhất tùy thuận Đạo đế, hướng tới đạo đế, sắp hội nhập đạo đế.

Có thuyết nêu: Trong đây kiến đạo gọi là đế. Nghĩa là pháp thể đệ nhất tùy thuận kiến đạo, hướng tới kiến đạo, sắp hội nhập kiến đạo.

Có thuyết biện: Trong đây khổ đế gọi là đế. Nghĩa là pháp thể đệ nhất tùy thuận khổ đế, hướng tới khổ đế, sắp hội nhập khổ đế.

Có thuyết cho: Ở đây khổ pháp trí nhãn gọi là đế. Nghĩa là pháp thể đệ nhất tùy thuận khổ pháp trí nhãn, hướng tới khổ pháp trí nhãn, sắp hội nhập khổ pháp trí nhãn. Nhưng ở trong đây tùy thuận có hai: 1. Tùy thuận hướng tới. 2. Tùy thuận sắp nhập.

Pháp thể đệ nhất đối với khổ pháp trí nhãn có đủ hai sự tùy thuận, làm đặng vô gián duyên phát sinh pháp kia.

Trung gian đây kia đều không chấp nhận để khởi tâm không tương tự: Nghĩa là pháp thể đệ nhất đây với khổ pháp trí nhãn kia là trung gian, không chấp nhận để khởi tâm hữu lậu, rơi vào Hữu, không tương tự.

Khiến không được nhập hiện quán Thánh đế: Nghĩa là khiến khổ pháp trí nhãn không được hiện tiền.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất đã là hữu lậu nên cùng với tâm vô lậu đúng là không tương tự. Tại sao vừa nói là tâm hữu lậu rơi vào hữu, gọi là không tương tự, còn tâm vô lậu đoạn hữu gọi là tương tự?

Đáp: Pháp thể đệ nhất chán ghét hữu lậu, hướng tới vô lậu, nên nói hữu lậu gọi là không tương tự, còn vô lậu gọi là tương tự, tức là dứt bỏ hữu lậu này, hướng về vô lậu kia. Cũng như có người vì bị những kẻ bà con thân thích của mình làm cho khổ não, nên nương

dựa vào người khác để mong được cứu giúp, vì vậy đối với bà con thân thuộc của mình lại khởi tưởng là người khác, còn đối với người khác lại khởi tưởng là bà con mình. Ở đây cũng như thế.

Lại có người nói: Pháp thế đệ nhất do cùng làm một công việc với khổ pháp trí nhãn, đó là dứt bỏ tánh phàm phu v.v... nên nói hữu lậu gọi là không tương tợ, còn vô lậu gọi là tương tợ. Do cùng làm một công việc là đối với nghĩa trước, cho đến kẻ ngu cũng có thể hiểu rõ, nên nói thí dụ trong hiện tại: Ví như tráng sĩ có thể lội qua sông, đi vào hang động, trèo lên núi cao, hay xuống vực sâu, không gì có thể làm cho ông ta giữa chừng xoay chuyển, thân ông ấy hoặc quay trở về bản xứ, hoặc đi đến nơi khác. Vì trước khi đi, tráng sĩ đã phát khởi tâm tăng thượng: Nếu đi chưa đến chốn, tất không dừng nghỉ. Pháp thế đệ nhất cũng lại như thế. Tùy thuận đế, hướng tới đế, sắp hội nhập đế, trung gian đây, kia đều không chấp nhận để khởi tâm không tương tợ, khiến không được nhập hiện quán Thánh đế.

Ở đây qua sông: Nghĩa là từ bờ bên này đi đến bờ bên kia.

Đi vào hang động: Nghĩa là từ biên vực bên này đến biên vực bên kia.

Trèo lên núi cao: Nghĩa là leo từ đỉnh cao này đến đỉnh cao kia.

Hay xuống vực sâu: Nghĩa là từ trên cao đi xuống chỗ thấp.

Hoặc như có người từ trên nóc nhà cao rơi xuống, trong khoảng chưa đến mặt đất liền khởi tâm niệm này: Ta sẽ bay vọt lên, trở về chỗ cũ. Nếu theo như ý muốn của người kia thì không bao giờ có sự việc như thế. Giả sử người kia hoặc do thần lực, hoặc nhờ chú thuật, hoặc dùng vật thuốc nên được trở về chốn cũ, thì có thể có sự việc này. Tuy nhiên, từ pháp thế đệ nhất chưa đến khổ pháp trí nhãn, trong khoảng trung gian có thể khởi tâm không tương tợ, khiến không được nhập hiện quán Thánh đế, thì không có việc ấy.

Vì khiến cho nghĩa này được sáng tỏ hơn, nên nay lại đưa ra thí dụ hiện tại thứ hai: Ví như châu Thiệm Bộ có năm con sông lớn là: 1. Sông Căng Già (Hằng Hà). 2. Diêm Mẫu Na. 3. Tát Lạc Du. 4. A Thị La Phiệt Để. 5. Mạc Hê. Năm con sông như thế tùy thuận nơi biển cả, hướng tới biển cả, sắp đổ vào biển cả, khoảng giữa không thể chuyển ngược trở về, dòng chảy đó không thể trở về chốn cũ, hoặc chảy đến nơi khác, mà quyết định có thể chảy vào biển cả. Pháp thế đệ nhất cũng lại như thế. Tùy thuận đế, hướng tới đế, sắp hội nhập đế, trung gian kia, đây đều không chấp nhận để khởi tâm không tương tự, khiến không được nhập hiện quán Thánh đế.

Hỏi: Dụ trước và dụ vừa rồi có gì sai biệt? Lại, về nghĩa của dụ trước có gì không tương tận mà phải nói thêm dụ thứ hai?

Đáp: Có thuyết nói: Về nghĩa của hai dụ không có gì khác, vì muốn khiến cho nghĩa lý trong dụ trước đã nêu càng trở nên sáng tỏ, nên mới nói dụ thứ hai.

Có thuyết cho: Hai dụ cũng có sai biệt. Dụ trước là ngăn chặn sự việc không như lý. Dụ sau là nhằm làm rõ sự việc như lý.

Lại nữa, dụ trước là lấy phần bên trong đầy đủ làm dụ. Dụ sau là dùng phần bên ngoài đầy đủ làm dụ.

Lại nữa, dụ trước là ngăn dứt trở ngại của phần bên trong, dụ sau là chấm dứt trở ngại của phần bên ngoài.

Như năm con sông lớn chảy vào biển cả, không thể chảy ngược lại, chảy về chốn cũ: Nghĩa là khiến chảy trở lại vào ao Vô nhiệt não.

Không thể thay đổi, làm dòng chảy kia chảy đến nơi khác: Nghĩa là khiến chảy một bên hoặc trái hay phải. Về sự xoay chuyển trong dụ trước, căn cứ theo đây nên biết.

Trong khoảng thời gian năm dòng sông lớn kia chưa chảy đến biển, từng có khả năng nào khiến chúng không đổ vào biển chăng? Không có sự việc như thế.

Giả sử có người, hoặc do thần lực, hoặc do chú thuật, hay do vật thuốc, có thể khiến các dòng chảy trở về chôn cũ, thì có thể có sự việc ấy. Nhưng pháp thế đệ nhất, trong khoảng trung gian, khi chưa đến khổ pháp trí nhãn, mà có thể khởi tâm không tương tợ, khiến không được nhập hiện quán Thánh đế, thì không có việc ấy.

Lúc Tôn giả tạo ra Luận Phát Trí này, an trụ ở phương Đông, nên dẫn phương Đông, để mọi người cùng hiện thấy. Lấy năm con sông làm dụ, nhưng thật sự trong châu Thiệm Bộ này chỉ có bốn sông lớn, quyển thuộc tức chi nhánh đều có bốn, tùy theo phương diện, các dòng sông đó đều chảy ra biển cả. Tức trong châu Thiệm Bộ này có một ao lớn, tên là ao Vô nhiệt não. Ban đầu, xuất phát từ ao này chảy ra bốn con sông lớn, mang tên là Căng Già, Tín Độ, Phục Sô và Tư Đa.

Thứ nhất là sông Căng Già, từ mặt Đông ao, chảy ra từ miệng Voi vàng, quanh bên phải ao một vòng, rồi chảy vào biển phía Đông.

Thứ đến là sông Tín Độ, từ mặt Nam ao, chảy ra từ miệng Bò bạc, quanh bên phải ao một vòng, rồi chảy vào biển phía Nam.

Tiếp theo là sông Phục Sô, từ mặt Tây ao, chảy ra từ miệng Ngựa Phệ-lưu-ly, quanh bên phải ao một vòng, rồi chảy vào biển phía Tây.

Sau cùng là sông Tư Đa, từ mặt Bắc ao, chảy ra từ miệng Sư tử Phả-chi-ca, quanh bên phải ao một vòng, rồi chảy vào biển phía Bắc.

Sông lớn Căng Già (Sông Hằng) có bốn sông nhánh mang tên: 1. Diêm Mẫu Na. 2. Tát Lạc Du. 3. A Thị La Phiệt Đê. 4. Mạc Hê.

Sông lớn Tín Độ có bốn sông nhánh mang tên: 1. Tỳ Phát Xa. 2. Ái La Phiệt Đê. 3. Thiết Đất Đồ Lô. 4. Tỳ Đất Bà Đa.

Sông lớn Phục Sô có bốn con sông nhánh mang tên: 1. Phiệt Thích Noa. 2. Phệ Đất Thích Ni. 3. Phòng Xa. 4. Quật Xuân Bà.

Sông lớn Tư Đa có bốn sông nhánh mang tên: 1. Tát Lê. 2. Tì Ma. 3. Nại Địa. 4. Điện Quang.

Như vậy lại nói có tên gọi lớn: Tức bốn con sông lớn, mỗi mỗi sông đều có năm trăm sông quyến thuộc và hợp cả sông gốc có đến hai ngàn lẻ bốn con sông, tùy thuộc vào dòng chảy của mỗi mỗi sông, nhưng đều cùng tuôn ra biển cả.

Như thế chỗ nói về hai ngàn lẻ bốn con sông, nếu trong khoảng thời gian chưa đổ ra biển, từng có khả năng nào khiến chúng không chảy vào biển chẳng? Không có sự việc như vậy. Giả sử có người, hoặc do sức thần thông, hoặc do chú thuật, nói rộng cho đến khiến không được nhập hiện quán Thánh đế, thì không có việc ấy.

Lại nữa, pháp thế đệ nhất làm đặng vô gián duyên cho khổ pháp trí nhãn, không một pháp nào có thể xoay chuyển quay trở về nhanh chóng hơn tâm, nghĩa là ngay từ bây giờ có thể làm chướng ngại, khiến không được nhập hiện quán Thánh đế. Do vậy, pháp thế đệ nhất này quyết định không thoái chuyển.

Trong đây vẫn nạn về *Lại nữa* được giải thích như trước. Nghĩa là đoạn văn trước chỉ là phương tiện, khai triển giả sử để luận đạo. Nay những gì đã nói, chính là chỗ căn bản nơi sự ngăn chận, quyết định để luận đạo, nên nói là *Lại nữa* và như bản văn đã nêu. Ý ở đây nói: Pháp thế đệ nhất làm đặng vô gián duyên cho khổ pháp trí nhãn, đây mới chính là ở phần vị diệt tức nhận quả, cho quả và khổ pháp trí nhãn kia kế tiếp tất hiện tiền. Nếu pháp này làm đặng vô gián duyên cho pháp kia, trong phần vị đang diệt, thì nhận quả, cho quả. Hoặc pháp, hoặc hữu tình, hoặc chú thuật, hoặc vật thuốc, hoặc Phật, hoặc Độc giác, hoặc các Thanh văn đã đến bờ kia v.v... có thể gây chướng ngại, khiến niệam thứ hai không hiện tiền, thì không có việc ấy. Vì trong đây đã nói: Không một pháp nào có thể chuyển biến, quay trở về nhanh chóng hơn tâm: Nghĩa là nên biết tức là tâm đã tương ưng với

khô pháp trí nhãn, tâm này tất định nhanh chóng hiện tiền, vì không có pháp nào khác nhanh chóng chuyển biến xoay về hơn nó. Như Đức Thế Tôn nói: “Này các Bì-sô! Nên biết Ta không thấy một pháp nào nhanh chóng xoay chuyển, quay về như tâm”, cho đến nói rộng.

Đoạn văn của kinh kia sẽ được phân biệt rộng trong phần Định Uẩn ở sau.

Do Đức Phật nói tâm xoay chuyển quay trở về nhanh chóng hơn pháp khác, nên pháp thế đệ nhất trong từng sát-na không gián đoạn cùng với khô pháp trí nhãn tất hiện tiền, do đây pháp ấy quyết định không thoái chuyển.

Ở trong nghĩa này lại có phân biệt.

Hỏi: Do đâu pháp thế đệ nhất quyết định không thoái chuyển?

Đáp: Do gia hạnh rộng lớn và an toàn, bền chắc.

Gia hạnh rộng lớn: Nghĩa là pháp kia đã học thí, giới, văn, tu, tu tạo thành thiện và đều đem hồi hướng nơi giải thoát, Niết-bàn, tâm không vướng mắc.

Thí: Là tâm trang nghiêm bố thí.

Giới: Là giới biệt giải thoát.

Văn tạo thành: Là đối với Thánh giáo quyết lựa chọn về nghĩa văn.

Tu tạo thành: Là quán bất tịnh, quán sở tức, quán nghĩa của ba niệm trụ, bảy xứ thiện.

Tu tạo thành: Là noãn, đánh, nhẫn bậc hạ, trung.

An toàn, bền chắc: Nghĩa là nhẫn tăng thượng. Do pháp thế đệ nhất gia hạnh rộng lớn, an toàn, bền chắc, nên nhất định không thoái chuyển. Lại nữa, vì pháp này về sau chúng đắc chung, đoạn trừ các Hoặc của ba cõi do kiến đạo đoạn, không có sự thoái chuyển trở lại

đối với các Hoặc nơi ba cõi do kiến đạo đoạn trừ, thế nên không thoái chuyển.

Lại nữa, do pháp này về sau chứng đắc chung, đoạn trừ các Hoặc do kiến đạo đoạn trừ của địa Phi tướng phi phi tướng, không có sự thoái chuyển trở lại đối với các Hoặc do kiến đạo đoạn trừ nơi địa Phi tướng phi phi tướng, thế nên không thoái chuyển.

Lại nữa, do pháp này về sau tất khởi nhĩn trí, không phải ở nơi nhĩn trí có thể thoái chuyển, thế nên không thoái chuyển.

Lại nữa, do pháp này về sau tất khởi kiến đạo, dùng làm sự trấn giữ quan trọng tức kiến đạo quyết định không thoái chuyển, vì vậy pháp kia không thoái chuyển.

Hỏi: Nhân luận sinh luận, do duyên gì kiến đạo nhất định không thoái chuyển?

Đáp: Do kiến đạo ấy là đạo nhanh chóng, đạo không bị trở ngại, đạo không phải trung khởi, vì thế không thoái chuyển.

Lại nữa, do Hành giả kia gắn liền với kiến đạo, với dòng chảy của pháp lớn là dòng chảy mạnh mẽ, thúc đẩy, không dung nạp sự thoái chuyển, chỉ vì tâm Hành giả chậm chạp trì trệ mới có thể thoái lui. Như người rơi xuống dòng thác chảy xiết nơi hang núi, sẽ bị dòng chảy cuốn trôi theo, không hề dừng lại được. Hành giả cũng như thế, do vậy nên không thoái chuyển.

Lại nữa, kẻ thoái chuyển phần nhiều khởi phiền não hiện tiền, lúc an trụ nơi kiến đạo, tâm thiện hữu lậu vô phú vô ký hã còn không được khởi hiện, huống chi là có thể sinh tâm phiền não, thế nên không thoái chuyển.

Lại nữa, do an trụ nơi kiến đạo chứng đắc chung, diệt trừ Hoặc nơi ba cõi do kiến đạo đoạn trừ, không có sự thoái chuyển đối với các Hoặc nơi ba cõi do kiến đạo đoạn trừ, thế nên không thoái chuyển.

Lại nữa, vì an trụ nơi kiến đạo, chứng đắc chung đoạn trừ các Hoặc do kiến đạo đoạn trừ nơi địa Phi tướng phi phi tướng, không có sự thoái chuyển đối với các Hoặc do kiến đạo đoạn trừ nơi địa Phi tướng phi phi tướng, vì vậy không thoái chuyển.

Lại nữa, nếu người từ kiến đạo có sự thoái lui thì do kiến đế rồi thoái lui hay không do kiến đế rồi thoái lui? Nên đắc quả rồi thoái lui hay không đắc quả rồi thoái lui? Nên hiện quán rồi thoái lui hay không hiện quán rồi thoái lui? Nên nhập chánh tánh ly sinh rồi thoái lui hay không nhập chánh tánh ly sinh rồi thoái lui? Nên trở thành Thánh giả rồi thoái lui trở lại làm phàm phu? Nên an trụ nơi tự định rồi trở lại trụ nơi tự bất định? Đừng có khởi quá nhiều lỗi lầm như thế, do đó kiến đạo quyết định không thoái chuyển.

Có thuyết nói: Do căn thiện này tuy chỉ một sát-na, nhưng không gì có thể làm thoái chuyển phân nửa sát na, thế nên không thoái lui.

Hoặc có thuyết cho: Vì căn thiện này giống đạo vô gián, không phải an trụ nơi đạo vô gián mà có thể có sự thoái chuyển, cho nên không thoái chuyển.

Lại có thuyết nêu: Vì căn thiện này là thuận phần thù thắng, không phải trụ nơi thuận phần thù thắng mà có thể có sự thoái chuyển, do vậy không thoái chuyển. Tuy nhiên, có ba thứ thuận phần quyết định lựa chọn: 1. Thuận phần thoái chuyển. 2. Thuận phần an trụ. 3. Thuận phần thù thắng. Nghĩa là thuận theo sự thoái chuyển, gọi là thuận phần thoái chuyển. Nếu thuận theo an trụ gọi là thuận phần an trụ. Thuận theo sự thắng tấn gọi là thuận phần thù thắng. Noãn đủ ba thứ. Đánh cũng đủ ba thứ.

Có thuyết biện: Chỉ có hai thứ, trừ thuận phần an trụ, do vị đánh là ranh giới giữa tiến, thoái. Nhẫn cũng có hai, trừ thuận phần thoái chuyển. Pháp thế đệ nhất chỉ thuận phần thù thắng. Thế nên phần vị này nhất định không có lý thoái chuyển.

Hỏi: Ba phần ở đây tất cả đều thuộc về căn thiện của thuận phần quyết định lựa chọn, so với bốn phần nơi chương Định Uẩn ở sau nói có gì sai biệt?

Đáp: Chỗ nương dựa đều sai biệt. Nghĩa là phần này chỉ dựa vào sự tùy thuận kiến đạo, lập chung một thứ thuận phần quyết định lựa chọn. Ở đây nghĩa dị biệt lại chia làm ba thứ, còn trong chương Định Uẩn ở sau đều dựa tổng quát vào thiện hữu lậu do tu tạo thành để kiến lập bốn phần: Nếu thuận theo sự thoái chuyển, gọi là thuận phần thoái chuyển. Nếu thuận theo sự an trụ, gọi là thuận phần an trụ. Nếu thuận theo sự thắng tấn, gọi là thuận phần thù thắng. Nếu thuận theo Thánh đạo, gọi là thuận phần quyết định lựa chọn. Vì thế chỗ nương dựa kia, đây đều sai biệt.

Hỏi: Từng có pháp thế đệ nhất duyên với pháp có đối tượng duyên? Duyên với pháp không có đối tượng duyên? Duyên với pháp có đối tượng duyên cũng duyên với pháp không có đối tượng duyên? Không duyên với pháp có đối tượng duyên cũng không duyên với pháp không có đối tượng duyên?

Đáp: Có. Duyên với pháp có đối tượng duyên: Nghĩa là nếu pháp thế đệ nhất duyên với tâm tâm sở pháp.

Duyên với pháp không có đối tượng duyên: Nghĩa là nếu pháp thế đệ nhất duyên với sắc, tâm bất tương ưng hành.

Duyên với pháp có đối tượng duyên cũng duyên với pháp không có đối tượng duyên: Nghĩa là nếu pháp thế đệ nhất duyên với tâm tâm sở pháp cùng duyên với sắc, tâm bất tương ưng hành.

Không duyên với pháp có đối tượng duyên cũng không duyên với pháp không có đối tượng duyên: Nghĩa là pháp thế đệ nhất tùy tâm chuyển nơi sắc và tùy tâm chuyển nơi tâm bất tương ưng hành.

Hỏi: Từng có an trụ trong khoảng một sát-na sẽ được duyên với pháp có đối tượng duyên là pháp thế đệ nhất? Duyên với pháp

không có đối tượng duyên là pháp thể đệ nhất? Duyên với pháp có đối tượng duyên cũng duyên với pháp không có đối tượng duyên là pháp thể đệ nhất? Không duyên với pháp có đối tượng duyên cũng không duyên với pháp không có đối tượng duyên là pháp thể đệ nhất chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là khi an trụ nơi nhãn tạng thượng sẽ được pháp thể đệ nhất theo bốn trường hợp như đã nói trên.

Hỏi: Từng có an trụ trong khoảng một sát-na sẽ được pháp thể đệ nhất không phải là đối tượng duyên kia chăng? Sẽ được đối tượng duyên kia không phải là pháp thể đệ nhất chăng? Sẽ được pháp thể đệ nhất và đối tượng duyên kia chăng? Không được pháp thể đệ nhất và đối tượng duyên kia chăng?

Đáp: Có. Khi an trụ nơi nhãn tạng thượng, nên nêu ra bốn trường hợp: Nương vào định vị chí nhập chánh tánh ly sinh, khi trụ nơi nhãn tạng thượng sẽ được pháp thể đệ nhất, không phải là đối tượng duyên kia: Nghĩa là thuộc về định vị chí.

1. Trong pháp thể đệ nhất, trừ duyên đang hiện tiền, chỗ nương dựa là pháp thể đệ nhất, các cảnh còn lại của duyên nơi pháp thể đệ nhất sẽ được đối tượng duyên kia, không phải là pháp thể đệ nhất: Nghĩa là thuộc về năm địa trên.

2. Trong pháp thể đệ nhất, duyên đang hiện tiền chỗ nương dựa là pháp thể đệ nhất sẽ được pháp thể đệ nhất và đối tượng duyên kia: Nghĩa là thuộc về định vị chí.

3. Trong pháp thể đệ nhất duyên đang hiện tiền chỗ nương dựa là pháp thể đệ nhất sẽ không được pháp thể đệ nhất cùng đối tượng duyên kia: Nghĩa là thuộc về năm địa trên.

4. Trong pháp thể đệ nhất, trừ duyên đang hiện tiền, chỗ nương dựa là pháp thể đệ nhất, các cảnh còn lại của duyên là pháp thể đệ nhất.

Như dựa vào định vị chí nhập chánh tánh ly sinh, khi trụ nơi nhĩn tăng thượng, tạo ra bốn trường hợp, thì dựa vào năm địa trên nhập chánh tánh ly sinh, khi trụ nơi nhĩn tăng thượng, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Từng có thành tựu pháp thế đệ nhất, không thành tựu việc lìa trói buộc, chứng đắc chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp.

1. Thành tựu pháp thế đệ nhất, không thành tựu việc lìa trói buộc, chứng đắc: Nghĩa là nếu dựa vào địa này nhập chánh tánh ly sinh, Hành giả kia chưa lìa nhiễm của địa ấy.

2. Thành tựu việc lìa trói buộc, chứng đắc, không thành tựu pháp thế đệ nhất: Nghĩa là nếu dựa vào địa này nhập chánh tánh ly sinh, Hành giả kia khi mạng chung sinh vào địa trên.

3. Thành tựu pháp thế đệ nhất cũng thành tựu sự lìa trói buộc, chứng đắc: Nghĩa là nếu dựa vào địa này nhập chánh tánh ly sinh, Hành giả kia đã lìa nhiễm của địa ấy, không mạng chung sinh vào địa trên.

4. Không thành tựu pháp thế đệ nhất cũng không thành tựu sự lìa trói buộc, chứng đắc: Nghĩa là nếu chưa có thể nhập quả vị chánh tánh ly sinh, là hữu dư y, Hành giả kia nơi hữu lậu lìa trói buộc đạt được, nên nói như thế.

Hỏi: Từng có Thánh giả thành tựu pháp thế đệ nhất, không thành tựu sự lìa trói buộc chứng đắc chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Thành tựu pháp thế đệ nhất, không thành tựu sự lìa trói buộc chứng đắc: Nghĩa là nếu dựa vào địa này nhập chánh tánh ly sinh, Thánh giả kia chưa lìa nhiễm của địa ấy.

2. Thành tựu sự lìa trói buộc chứng đắc, không thành tựu pháp thế đệ nhất: Nghĩa là nếu dựa vào địa này nhập chánh tánh ly sinh, Thánh giả kia mạng chung sinh vào địa kế tiếp trên.

3. Thành tựu pháp thế đệ nhất cũng thành tựu sự lia trói buộc chứng đắc: Nghĩa là nếu dựa vào địa này nhập chánh tánh ly sinh, Thánh giả kia đã lia nhiệm của địa ấy, không mạng chung sinh vào địa trên.

4. Không thành tựu pháp thế đệ nhất cũng không thành tựu sự lia trói buộc chứng đắc: Nghĩa là nếu dựa vào địa này nhập chánh tánh ly sinh, Thánh giả kia mạng chung vượt qua địa kế tiếp trên, sinh vào địa còn lại ở trên. Là hữu dư y nơi tất cả pháp thế đệ nhất và tất cả sự lia trói buộc chứng đắc, nên nói như thế.

Hỏi: Từng có thành tựu pháp thế đệ nhất, không thành tựu việc lia sự trói buộc chứng đắc chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là nếu nương vào định vị chí, hoặc tĩnh lự thứ nhất, tĩnh lự trung gian, nhập chánh tánh ly sinh, Hành giả kia chưa lia nhiệm nơi tĩnh lự thứ nhất.

2. Trường hợp thứ hai: Nghĩa là nếu nương vào địa này nhập chánh tánh ly sinh, Hành giả kia mạng chung sinh vào địa trên. Hoặc chưa được pháp thế đệ nhất, sinh nơi cõi dục, cõi sắc rồi, lia nhiệm nơi tĩnh lự thứ nhất và sinh nơi xứ không vô biên.

3. Trường hợp thứ ba: Nghĩa là nếu nương vào địa này nhập chánh tánh ly sinh rồi, lia nhiệm nơi tĩnh lự thứ nhất, không mạng chung sinh vào địa trên.

4. Trường hợp thứ tư: Là trừ các tướng trước.

Tôn giả ở đây đã phân biệt bảy môn nơi pháp thế đệ nhất. Nghĩa là ban đầu: Thế nào là pháp thế đệ nhất, cho đến môn thứ bảy: Pháp thế đệ nhất nên nói là thoái chuyển hay không thoái chuyển? Trong ấy, ba môn trước là luận căn bản, bốn môn sau là luận nhân sinh.

Pháp thế đệ nhất do bảy môn này phân biệt hiển thị nên hết sức là rõ ràng.

*** Thế nào là Đảnh? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Trước nên nói noãn, sau mới nói đến đảnh. Nhưng ở đây vì sao lại nói đảnh?

Đáp: Như trước đã nói, ở đây là nêu bày theo hướng nghịch. Vì trong thân phạm phu có các pháp tịnh, nhiễm, nên trước nói đảnh, sau mới nói noãn.

Hỏi: Nếu thế ở đây nên nói nhẫn trước, vì sao lại nói đảnh?

Đáp: Vì trước đã nói nhẫn, nhưng không làm sáng rõ. Nghĩa là trước đây đã nói: Nếu tức hơn thì trước nên không phải pháp thế đệ nhất, sau mới là pháp thế đệ nhất. Trước là gì? Là nhẫn tăng thượng. Vậy là đã nói xong về nhẫn, nên nay nói đến đảnh.

Hỏi: Vì sao Tôn giả tạo luận (Là tác giả Luận A Tỳ Đạt Ma Phát Trí) lại ẩn giấu tướng khi nói về nhẫn, không hiển bày làm sáng tỏ, nói rộng về nhẫn?

Đáp: Cũng nên hiển bày nói rộng về tướng của nhẫn: Thế nào là nhẫn? Vì sao gọi là nhẫn? Nhẫn nên nói là thuộc về cõi nào cùng luận nhân sinh, nên đều phải nói rộng về nhẫn.

Hỏi: Nhưng không nói như thế là có ý gì?

Đáp: Là vì ý của người tạo luận muốn thế. Nghĩa là người tạo luận tùy theo ý muốn của mình, hoặc hiển bày, hoặc ẩn giấu, hoặc nói rộng, hoặc tóm lược mà tạo ra phần Luận này, không nên gạn hỏi.

Ở đây, Tôn giả đã hiển bày, nói rộng về pháp thế đệ nhất, ẩn giấu, tóm lược khi nói về nhẫn. Đối với đảnh và noãn thì hiển bày tóm lược mà nói.

Có Sư khác cho: Nếu trong Khế kinh thuyết giảng hiển bày thì ở đây Tôn giả làm sáng tỏ nói rõ. Vì trong kinh nhẫn không được

hiển bày, nên ở Luận này, Tôn giả đã ẩn giấu tướng nhãn khi nói đến nó.

Hỏi: Trong kinh đâu phải không hiển bày về nhãn. Như Đức Thế Tôn nói: Nếu có một loại hữu tình tạo thành sáu pháp, ở trong hiện pháp tất không thể xa trần lìa cấu, không thể đối với các pháp sinh pháp nhãn thanh tịnh. Thế nào là sáu pháp? Đó là:

1. Không ưa thích nghe pháp.
2. Tuy nghe nói pháp nhưng không để tai lắng nghe.
3. Tuy có lắng tai nghe nhưng không để tâm an trụ, vâng làm như lời dạy.
4. Đối với pháp thiện chưa chứng không siêng mong cầu được chứng.
5. Đối với pháp thiện đã chứng không dốc sức gìn giữ.
6. Không thành tựu Thuận nhãn. Nên biết bạch phẩm so với đây là mâu thuẫn.

Nhãn đối với kinh này đã được nói đến một cách sáng rõ. Vì sao Tôn giả lại ẩn giấu tướng nhãn không nói đến?

Đáp: Sư kia nói thế này: Tuy trong kinh đã nói đến Thuận nhãn, nhưng không nói đến Thuận đế nhãn, thế nên không phải là nêu giảng hiển bày.

Hỏi: Thuận nhãn và Thuận đế nhãn có gì sai biệt?

Đáp: Vì nghĩa không khác, nên biết thuyết nêu trước là tốt.

Hỏi: Nhân luận sinh luận: Vì sao nhãn này riêng gọi là thuận đế, không phải là noãn, đánh?

Đáp: Cũng nên nói là Thuận đế noãn, Thuận đế đánh, nhưng không nói, nên biết ở đây là nêu giảng chưa trọn vẹn về nghĩa đều có. Lại nữa, nói thuận đế nghĩa là tùy thuận cùng tốt nơi hiện quán

Thánh đế. Nhẫn tùy thuận cùng tốt nơi hiện quán Thánh đế. Còn noãn, đánh không như thế, nên chỉ nói riêng về nhẫn.

Lại nữa, nhẫn gần gũi với kiến đạo. Còn noãn, đánh thì không như thế.

Lại nữa, nhẫn và kiến đạo giống nhau. Còn noãn, đánh thì không như thế. Nghĩa là quả vị kiến đạo chỉ có pháp niệm trụ là luôn hiện tiền, quả vị nhẫn cũng như thế, còn noãn, đánh thì không như vậy. Nghĩa là noãn, đánh kia lúc ở phần vị ban đầu tuy chỉ khởi pháp niệm trụ, nhưng ở phần vị tăng tiến cũng khởi được ba niệm trụ còn lại.

Lại nữa, quả vị nhẫn tất có không ngoài ý lạc đi tới Thánh đạo. Còn noãn, đánh thì không như thế.

Lại nữa, người tu hành quán ở trong quả vị nhẫn ưa thích quán riêng về đế, ở trong quả đánh ưa thích quán riêng về sự quý báu, ở trong quả vị noãn ưa thích quán riêng về uẩn.

Lại nữa, noãn ngăn dứt ngu loại thấp khi duyên nơi đế. Đánh ngăn dứt ngu loại vừa khi duyên nơi đế. Nhẫn ngăn dứt ngu loại sâu khi duyên nơi đế.

Lại nữa, noãn ngăn dứt loại ngu thô khi duyên nơi đế. Đánh ngăn dứt loại ngu vừa khi duyên nơi đế. Nhẫn ngăn dứt loại ngu vi tế khi duyên nơi đế.

Lại nữa, noãn khởi hiện duyên nơi đế với loại minh hạ. Đánh khởi hiện duyên nơi đế với loại minh trung. Nhẫn khởi hiện duyên nơi đế với loại minh thượng.

Lại nữa, noãn khởi hiện duyên nơi đế với loại minh thô. Đánh khởi hiện duyên nơi đế với loại minh vừa. Nhẫn khởi hiện duyên nơi đế với loại minh vi tế.

Lại nữa, noãn được duyên nơi đế với loại tín hạ. Đánh được duyên nơi đế với loại tín trung. Nhẫn được duyên nơi đế với loại tín thượng.

Lại nữa, noãn được duyên nơi đế với loại tín thô. Đảnh được duyên nơi đế với loại tín vừa. Nhẫn được duyên nơi đế với loại tín vi tế.

Lại nữa, trong quả vị nhẫn hoặc có lúc dùng mười sáu hành tướng quán sát Thánh đế, hoặc có lúc dùng mười hai hành tướng quán sát Thánh đế, hoặc có lúc dùng tám hành tướng quán sát Thánh đế, hoặc có lúc dùng bốn hành tướng quán sát Thánh đế. Trong quả vị noãn, đảnh, chỉ dùng mười sáu hành tướng quán sát Thánh đế.

Lại nữa, trong quả vị nhẫn không có tác ý xen tạp. Còn trong quả vị noãn, đảnh có tác ý xen tạp. Nghĩa là nơi quả vị noãn, đảnh thường thường lại khởi tâm thiện của cõi dục, quán khổ của cõi dục là xen tạp rồi, lại có thể dẫn phát căn thiện này hiện tiền. Quả vị nhẫn thì không như thế.

Lại nữa, trong quả vị nhẫn chỉ tác ý riêng, quán riêng các đế. Còn trong quả vị noãn, đảnh thì không như thế. Nghĩa là quả vị noãn, đảnh, tuy tác ý riêng, quán riêng các đế, nhưng ở phần trung gian thì tu hành tướng chung và quán chung các đế. Tức quán tất cả hữu lậu đều là khổ, quán tất cả hành đều là vô thường, quán tất cả pháp đều là không, vô ngã, chỉ quán Niết-bàn là tịch tĩnh chân thật.

Lại nữa, trong quả vị nhẫn có thời gian nối tiếp, có một sát-na quán sát Thánh đế. Còn trong quả vị noãn, đảnh chỉ có nối tiếp nhau quán sát Thánh đế.

Lại nữa, trong quả vị nhẫn dần dần lược quán về đế, có thể tùy thuận tột cùng hướng tới Niết-bàn, như thích đi đến phương khác, lấy nhiều trao đổi ít. Còn trong quả vị noãn, đảnh thì không như thế.

Do vô số những nhân duyên như vậy, nên nhẫn gọi là Thuận đế, noãn, đảnh thì không như thế.

Hỏi: Pháp thế đệ nhất vì sao không lập tên Thuận đế?

Đáp: Tuy phần vị này, tất cả đều thù thắng, nhưng đối với bốn đế không quán sát khắp, nên không lập tên Thuận đế.

Hỏi: Nhẫn có bao nhiêu niệm trụ?

Đáp: Hiện tại chỉ có một là pháp niệm trụ duyên xen tạp, vị lai thì đủ bốn, giống như kiến đạo.

Hỏi: Nhẫn làm bao nhiêu duyên?

Đáp: Làm bốn duyên: 1. Nhân duyên. 2. Đăng vô gián duyên. 3. Sở duyên duyên. 4. Tăng thượng duyên.

Làm Nhân duyên: Nghĩa là cùng với các pháp như tương ưng, câu hữu, đồng loại kia làm nhân duyên.

Làm Đăng vô gián duyên: Nghĩa là làm đăng vô gián duyên cho pháp thể đệ nhất.

Làm Sở duyên duyên: Nghĩa là cùng với chủ thể duyên là tâm tâm sở pháp ấy làm sở duyên duyên.

Làm Tăng thượng duyên: Nghĩa là trừ tự tánh, cùng với tất cả pháp hữu vi khác làm tăng thượng duyên.

Hỏi: Nhẫn có bao nhiêu duyên?

Đáp: Có bốn duyên:

1. Có Nhân duyên: Nghĩa là pháp tương ưng, câu hữu, đồng loại ấy.

2. Có Đăng vô gián duyên: Nghĩa là đã sinh đánh.

3. Có Sở duyên duyên: Nghĩa là bốn Thánh đế.

4. Có Tăng thượng duyên: Nghĩa là trừ tự tánh, còn lại là tất cả pháp.

Hỏi: Nhẫn nên nói là thuộc cõi nào?

Đáp: Nên nói là chỉ thuộc cõi sắc.

Hỏi: Nhẫn nên nói là có tâm có tứ, không tâm chỉ có tứ, không tâm không tứ chăng?

Đáp: Nên nói là có cả ba thứ.

Hỏi: Nhẫn nên nói là tương ưng với lạc căn, tương ưng với hỷ căn, tương ưng với xả căn chăng?

Đáp: Nên nói là tương ưng với cả ba căn.

Hỏi: Nhẫn nên nói là một tâm hay nhiều tâm?

Đáp: Nên nói là hoặc nhiều tâm, hoặc một tâm, vì nhẫn tăng thượng trong từng sát-na.

Hỏi: Nhẫn nên nói là thoái chuyển hay không thoái chuyển?

Đáp: Nên nói là không thoái chuyển.

Các nghĩa như thế đều dựa vào chỗ đã nói ở trên về pháp thế đệ nhất, như lý nên biết.

Hỏi: Nhẫn duyên nơi đế nào, sau mới nhập chánh tánh ly sinh?

Đáp: Có thuyết nói: Nhẫn duyên nơi đạo đế, sau nhập chánh tánh ly sinh.

Hỏi: Nếu như thế vì sao đối tượng duyên hành tướng không trở thành đảo ngược, lẫn lộn? Nếu đảo ngược, lẫn lộn, làm sao không gây trở ngại cho việc nhập chánh tánh ly sinh?

Đáp: Ở đây đối tượng duyên hành tướng tuy có sự đảo ngược, lẫn lộn, nhưng đối với việc nhập chánh tánh ly sinh thì không gây trở ngại. Vì sao? Vì đã luôn hành tập. Nghĩa là người tu hành đối với sự hành tập ấy đã trở thành con đường tắt, tự tại hiện tiền. Như trong kiến đạo, duyên nơi nhãn trí của cõi dục, về sau duyên nơi nhãn trí của cõi Hữu đẳng hiện tiền. Duyên nơi nhãn trí của cõi Hữu đẳng, về sau duyên nơi nhãn trí của cõi dục hiện tiền. Duyên nơi hành tướng của khổ đế, về sau duyên nơi hành tướng của tập đế hiện tiền. Duyên

nơi hành tướng của tập đế, về sau duyên nơi hành tướng của diệt đế hiện tiền. Các hành tướng của đối tượng duyên này, tuy có đảo ngược, lẫn lộn, nhưng đối với hiện quán không làm trở ngại, vì đã luôn hành tập. Nhân này cũng như vậy.

Nếu nói như thế thì nhân duyên nơi đạo đế, sau nhập chánh tánh ly sinh, tức có ba tâm, đồng một đối tượng duyên, đồng một hành tướng. Đó là pháp thế đệ nhất, khổ pháp trí nhân, khổ pháp trí. Tương ưng với hai tâm, đồng một hành tướng, không đồng một đối tượng duyên, nghĩa là khổ loại trí nhân, khổ loại trí. Tương ưng với hai tâm, đồng một đối tượng duyên, không đồng một hành tướng, đó là tập pháp trí nhân. Tập pháp trí tương ưng với tâm khác, không đồng một đối tượng duyên, không đồng một hành tướng.

Nên nói như vậy: Nhân duyên nơi khổ đế, sau nhập chánh tánh ly sinh. Vì sao? Vì kiến đạo là căn thiện vô lậu, có uy lực lớn, dù hành tướng nơi đối tượng duyên có đảo ngược, lẫn lộn, nhưng đối với hiện quán không gây trở ngại. Nhân là căn thiện hữu lậu, không có uy lực lớn, nếu hành tướng nơi đối tượng duyên có đảo ngược, lẫn lộn, tức sẽ gây trở ngại cho việc nhập chánh tánh ly sinh. Thế nên người tu hành trụ trong phân vị nhân, hành tướng nơi đối tượng duyên trước rộng, sau lược, do đây được nhập chánh tánh ly sinh. Nghĩa là Hành giả kia, trước dùng bốn hành tướng quán khổ của cõi dục, kế đó dùng bốn hành tướng quán khổ thuộc cõi sắc, cõi vô sắc. Thứ đến dùng bốn hành tướng quán các hành nhân nơi cõi dục, sau đến dùng bốn hành tướng quán các hành nhân của cõi sắc, cõi vô sắc. Tiếp theo, dùng bốn hành tướng quán các hành diệt của cõi dục, tiếp đến dùng bốn hành tướng quán các hành diệt của cõi sắc, cõi vô sắc. Sau đây, dùng bốn hành tướng quán các hành đạo nơi cõi dục, kế tiếp dùng bốn hành tướng quán các hành đạo nơi cõi sắc, cõi vô sắc. Ngang với đây gọi là nhân bậc hạ. Từ đây về sau, dần dần gián lược các hành. Nghĩa là lại dùng bốn hành tướng, trước quán khổ của

cõi dục, thứ đến quán khổ nơi cõi sắc, cõi vô sắc, cho đến sau cùng là quán các hành đạo nơi cõi dục, dần dần lược bỏ các hành đạo của cõi sắc, cõi vô sắc.

Lại dùng bốn hành tướng, trước quán khổ nơi cõi dục, thứ đến quán khổ nơi cõi sắc, cõi vô sắc, cho đến sau cùng là quán các hành diệt của cõi sắc, cõi vô sắc, dần dần lược bỏ tất cả các hành đạo.

Lại dùng bốn hành tướng, trước quán khổ nơi cõi dục, kể đến quán khổ nơi cõi sắc, cõi vô sắc, cho đến sau cùng là quán các hành diệt của cõi dục, dần dần lược bỏ các hành diệt của cõi sắc, cõi vô sắc.

Lại dùng bốn hành tướng, trước quán khổ nơi cõi dục, thứ đến quán khổ nơi cõi sắc, cõi vô sắc, cho đến sau cùng là quán các hành nhân của cõi sắc, cõi vô sắc, dần dần lược bỏ tất cả các hành diệt.

Lại dùng bốn hành tướng, trước quán khổ nơi cõi dục, kể đến quán khổ nơi cõi sắc, cõi vô sắc, sau quán các hành nhân của cõi dục, dần dần lược bỏ các hành nhân của cõi sắc, cõi vô sắc.

Lại dùng bốn hành tướng, trước quán khổ nơi cõi dục, sau quán khổ nơi cõi sắc, cõi vô sắc, dần dần lược bỏ tất cả các hành nhân.

Lại dùng bốn hành tướng, quán khổ nơi cõi dục, dần dần lược bỏ khổ nơi cõi sắc, cõi vô sắc.

Hành giả kia đối với khổ nơi cõi dục, dùng bốn hành tướng nối tiếp quán sát. Lại lược bỏ dần dần các hành tướng, đến còn một hành tướng, được quán sát trong hai sát-na, như khổ pháp trí nhãn và khổ pháp trí. Ngang với đây gọi là nhãn bậc trung.

Hành giả kia lại đối với khổ nơi cõi dục quán sát trong một sát-na, như khổ pháp trí nhãn, đây gọi là nhãn bậc thượng. Từ đây vô gián, lại một sát-na nữa, quán khổ nơi cõi dục, gọi là pháp thế đệ nhất. Từ vô gián này, phát sinh khổ pháp trí nhãn, lần lượt cho đến sinh đạo loại trí. Ví như có người từ nước mình định đi đến nước

khác, có nhiều tài sản không thể đem đi bèn đem đổi ra tiền, nhưng vẫn ngại vì còn nhiều lại đem đổi lấy vàng, nhưng vẫn còn ngại vàng nặng lại đem đổi để lấy ngọc báu có giá trị lớn. Nhờ mang theo ngọc báu ấy nên đã đi đến nơi theo ý muốn. Hành giả cũng thế, trước quán sát rộng về các đế trên, dưới, cao, thấp, sau giản lược dần các đế, cho đến chỉ dùng tâm một sát-na quán khổ nơi cõi dục, thứ đến sinh pháp thế đệ nhất, sau đó sinh khổ pháp trí nhãn, lần lượt cho đến phát sinh đạo loại trí.

Nếu nói như thế thì nhãn duyên nơi khổ đế, sau nhập chánh tánh ly sinh, tức có bốn tâm, đồng một đối tượng duyên, đồng một hành tướng, tức là nhãn tăng thượng. Pháp thế đệ nhất, khổ pháp trí nhãn, khổ pháp trí. Tương ứng với hai tâm, đồng một hành tướng, không đồng một đối tượng duyên. Đó là khổ loại trí nhãn, khổ loại trí. Tương ứng với hai tâm, đồng một đối tượng duyên, không đồng một hành tướng. Đó là tập pháp trí nhãn. Tập pháp trí tương ứng với tâm khác, không đồng một đối tượng duyên, không đồng một hành tướng.

Hỏi: Pháp thế đệ nhất cũng như nhãn có ba phẩm chăng?

Đáp: Trong một sự nối tiếp thì không, trong nhiều sự nối tiếp thì có. Nghĩa là chủng tánh Phật là nhãn phẩm thượng, chủng tánh Độc giác là nhãn phẩm trung, chủng tánh Thanh văn là nhãn phẩm hạ. Dựa vào sáu chủng tánh và ba căn mà nói cũng vậy.

HẾT - QUYỂN 5

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 6

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 1: PHÁP THẾ ĐỆ NHẤT, phần 5

Hỏi: Thế nào là Đảnh?

Đáp: Là đối với Phật, Pháp, Tăng sinh khởi tín lượng nhỏ.

Hỏi: Vì sao gọi là Đảnh?

Đáp: Như đỉnh núi. Nghĩa là như người leo lên đỉnh núi không ở đó lâu, nếu không có khó khăn thì sẽ trèo qua núi này để đến núi khác, nếu gặp phải khó khăn tức phải quay trở lại xuống núi. Như thế Hành giả khi đến quả vị đảnh tất không trụ lâu. Nếu không có khó khăn thì tiến đến nhẫn. Nếu có những gian nan thì thoái chuyển trụ ở vị noãn.

Có thuyết nói: Phần vị này nên gọi là hạ, vì đảnh do ở dưới cùng nơi thuận phần quyết định lựa chọn, chỉ trên pháp noãn.

Có thuyết nêu: Đảnh này nên gọi là trung, vì ở giữa, dưới là noãn, trên là nhẫn.

Tôn giả Diệu Âm nói: Thuận phần quyết định lựa chọn gồm có hai thứ: 1. Thuộc về cõi dục. 2. Thuộc về cõi sắc. Phần thuộc về cõi dục: Bậc hạ gọi là noãn, bậc thượng gọi là đảnh. Phần thuộc về cõi sắc: Bậc hạ gọi là nhẫn, bậc thượng gọi là pháp thế đệ nhất.

Vì pháp này đối với cõi dục trong thuận phần quyết định lựa chọn là hơn hết nên gọi là đánh.

Vị kia không nên nói như thế, vì bốn pháp này đều là địa định, địa tu, hiện hành hành tướng Thánh, là pháp của cõi sắc. Nên nói như vậy: Thuận với phần quyết định lựa chọn gồm có hai loại: 1. Có thể thoái chuyển. 2. Không thể thoái chuyển. Loại có thể thoái chuyển: Phàm hạ gọi là noãn, phàm thượng gọi là đánh. Loại không thể thoái chuyển: Phàm hạ gọi là nhẫn, phàm thượng gọi là pháp thế đệ nhất.

Vì quả vị này đối với thuận phần quyết định lựa chọn của phần vị có thể thoái chuyển là hơn nên gọi là đánh.

Hỏi: Vì sao tín này gọi là lượng nhỏ?

Đáp: Tôn giả Diêu Âm nói: Cõi dục gọi là nhỏ, vì thấp kém. Tín này ở cõi dục nên gọi là lượng nhỏ.

Có thuyết cho: Tín này nên gọi là lượng khác. Lượng nghĩa là quyết định tin thuận, chấp nhận, nên gọi là lượng. Noãn là thứ nhất, đánh là thứ hai. Tín này khác với trước nên gọi là lượng khác.

Có thuyết nêu: Tín này nên gọi là lượng ít, vì trong quả vị đánh không trụ lâu, như giọt sương đọng trên cành không dùng trụ lâu.

Nên nói thế này: Đánh ấy chỉ nên gọi là tín với lượng nhỏ. Ở nơi phần vị có thể thoái chuyển, vì ưa thích quán vật báu. Trong đây, đối với Phật, Tăng sinh tín với lượng nhỏ là nói duyên tin nơi đạo đế. Đối với Pháp sinh tín với lượng nhỏ là nói duyên tin nơi diệt đế.

Hỏi: Căn thiện đánh này dùng đủ mười sáu hành tướng duyên nơi bốn Thánh đế. Vì sao trong đây chỉ nói là duyên nơi diệt đế, đạo đế, không phải là khổ đế, tập đế?

Đáp: Do dựa vào phần hơn mà nói. Nghĩa là trong bốn đế, diệt, đạo là phần hơn, vì ra khỏi sinh tử. Lại nữa, hai đế diệt, đạo là thanh

tịnh, không cầu nhiễm, lìa lỗi lầm và vi diệu, là sự việc đáng tin, là nơi chốn sinh khởi tín, là đối tượng quy y, thế nên nói riêng.

Lại nữa, hai đề diệt, đạo không phải chỉ có thể tin, cũng là có thể cầu, khó có thể chứng đắc, cùng tột để có thể vui mừng, còn khổ, tập không như thế, nên không nói đến.

Lại nữa, vì người tiếp nhận sự hóa độ sinh tin, vui thích. Nếu Đức Phật vì những người đó giảng nói về khổ, tập để thì họ sẽ có cảm nghĩ: Từ vô thủy đến nay, ta bị các hành ác của phiền não xấu kém này và đã phải chịu hậu quả là sự nhiễu loạn, bức bách, đâu có gì đáng tin ưa. Nếu nói về diệt, đạo thì họ sẽ tin tưởng sâu xa và vui thích, không muốn rời bỏ. Vì thế ở đây diệt, đạo được nói riêng.

Có thuyết nói: Đối với Phật, Tăng sinh tín lượng nhỏ là nói tín duyên nơi đạo đế. Đối với Pháp sinh tín lượng nhỏ là nói tín duyên nơi ba đế, vì đánh duyên đủ nơi bốn Thánh đế.

Hỏi: Duyên nơi diệt, đạo đế có thể là như vậy, là sự việc đáng tin, là nơi chốn sinh khởi tín, là đối tượng quy y, nên tin tưởng, vui thích. Còn duyên nơi khổ, tập để làm sao có thể như thế được, vì hành ác của phiền não và quả đã nhận giống như phân uế tạp, đáng nhàm chán sâu xa, tức không thể ở trong đó sinh tin, ưa?

Đáp: Tín có hai thứ: 1. Tín do có thể. 2. Tín do ưa thích. Đối với diệt và đạo đế, có đủ hai thứ tín này. Đối với khổ và tập để tuy không có tín do ưa thích nhưng có tín do có thể. Do vậy, duyên nơi khổ, tập cũng sinh khởi tín. Như người đào bới đất để mưu tìm vật báu nơi dòng nước có đủ hai thứ tín: Tín do có thể: Là tin trong lòng đất có vật báu trong nước v.v... Tín do ưa thích: Là tin nước với vật báu đó là vật dụng có thể làm vui thích.

Hiếp Tôn giả nói: Vì nhàm chán tai họa nơi khổ, tập nên tán thán diệt, đạo. Nghĩa là diệt, đạo này là tịch tĩnh, tốt đẹp, nhiệm màu. Ngăn chặn, chấm dứt pháp khổ và tập là nhằm đối trị sự thấp

kém, xấu xa, cầu nhiễm. Như người vì bị mưa gió bức bách, khổ não, nên ca tụng giá trị của nhà ở. Do vậy đối với bốn đề đều có thể sinh tin.

Nhưng đối với đạo đế cũng không phải tất cả đều có đủ hai thứ tin. Đó là người Tùy tín hành đối với đạo của Tùy pháp hành có đủ hai thứ tin, là tin do có thể làm sự việc ấy và tin do ưa thích sự việc ấy. Còn người Tùy pháp hành đối với đạo của Tùy tín hành chỉ có một thứ tin, là tuy tin do có thể làm điều ấy nhưng không tin do vui thích điều ấy. Người Tín thắng giải đối với đạo của Kiến chí có đủ hai thứ tin. Còn người Kiến chí đối với đạo của Tín thắng giải chỉ có một thứ tin. Người Thời giải thoát đối với đạo của Bất thời giải thoát có đủ hai thứ tin. Còn người Bất thời giải thoát đối với đạo của Thời giải thoát chỉ có một thứ tin.

Phật đối với Phật đạo có đủ hai thứ tin. Đối với đạo của Nhị thừa chỉ có một thứ tin. Độc giác đối với hai đạo có đủ hai thứ tin. Đối với đạo của Thanh văn chỉ có một thứ tin. Thanh văn đối với ba đạo đều có đủ hai thứ tin.

Trong đoạn này, Tôn giả tạo luận vì muốn cho nghĩa trước được thành lập, nên lại dẫn Khế kinh. Như Đức Thế Tôn đã vì Ma-nạp-bà Ba-la-diễn-noa nói:

*Đối với Phật, Pháp, Tăng
Sinh khởi tin rất nhỏ
Nho đồng nên nhận biết
Gọi đã được pháp Đảnh.*

Hỏi: Căn thiện đảnh này đã dùng mười sáu hành tướng quát bốn Thánh đế. Vì sao Đức Thế Tôn lại vì Ma-nạp-bà nói tin Tam bảo?

Đáp: Người kia đối với Tam bảo vì ngu si, mê lầm không tin, nhưng Tam bảo là hy hữu, khó có thể gặp gỡ. Vì muốn khiến kẻ ấy tin hiểu, nên Đức Thế Tôn giảng nói Tam bảo cho họ.

Có thuyết nói: Ma-nạp-bà kia vì bị khổ bức bách, muốn được giải thoát, nên đến chỗ Đức Phật nói tụng, bày tỏ lời thỉnh cầu của mình:

*Vì khổ bức bách các chúng sinh
Không biết nẻo thoát nên đến Phật
Mong Ngài giảng nói diệt các họa
Như nóng bức được tắm ao mát.*

Con đường cốt yếu ra khỏi khổ không gì hơn Tam bảo, nên Đức Phật đã vì chúng sinh giảng nói về tin Tam bảo.

Có thuyết nêu: Vì muốn khiến chúng sinh được mình hóa độ, đối với Phật, Pháp sinh tin tưởng, tôn trọng sâu xa, nên Đức Phật giảng nói về Phật, Pháp, Tăng để họ phát sinh niềm tin nhỏ. Nếu Đức Phật giảng nói bốn Thánh đế thì các hữu tình được Ngài hóa độ sẽ có cảm nghĩ: Chúng con đâu cần phải tin tưởng, tôn trọng như thế, vì chúng con đã bị hành ác của phiền não làm cho điên đảo nơi xứ kiến chấp và đã thọ lấy quả là khổ và tập đế. Nếu Đức Phật vì họ giảng nói về Tam bảo Phật Pháp Tăng tức họ sẽ vui thích hân hoan sinh tin tưởng tôn kính sâu xa.

Có thuyết cho: Người tùy thuận tu hành ưa thích quán riêng. Nghĩa là người tu hành ở trong quả vị noãn ưa thích quán riêng về uẩn. Ở trong quả vị đẳng ưa thích quán riêng về vật báu. Ở trong quả vị nhẫn ưa thích quán riêng về đế, nên đối với quả vị đẳng phải nói tin Tam bảo. Như Đức Thế Tôn bảo Tôn giả A-nan-đà: Nay Ta sẽ vì các ông giảng nói về đánh và đánh đọ. Nghĩa là đệ tử Thánh đối với năm thủ uẩn khởi hiện sự suy nghĩ, lường xét, quán sát trong pháp hữu vi duyên sinh: Đây là vô thường, khổ, không, vô ngã. Chính khi họ hành tác quán sát, lường xét như thế là đã có nhẫn, có kiến, có mong muốn vui thích, có hành giải, có kiến giải, suy xét kỹ về nhẫn như thế gọi là đánh.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn giảng nói cho Ba-la-diễn-noa: Tín là đánh. Còn đối với các vị Bì-sô mới học, nói: Tuệ là đánh?

Đáp: Đức Phật khéo nhận biết về pháp tướng cùng nhận biết rất rõ về căn cơ trình độ, nên cần giảng nói cho ai pháp gì thì giảng nói. Người khác không có khả năng như thế do đó không nên hỏi. Lại nữa, Ba-la-diễn-noa trụ nơi địa của hành tác ban đầu, chưa quen tập, chưa được Xa-ma-tha, chưa nhập Thánh giáo, chưa tu trì theo thứ lớp, các hữu đã làm đều nhờ vào sự duyên nơi người khác, nghe thiên thần khác tán dương công đức của Phật mới sinh tin đối với Đức Phật, nên đến chỗ Phật. Bấy giờ, Đức Thế Tôn dựa vào đấng lưu của đánh v.v... nói tín là đánh. Bí-sô mới học và Ba-la-diễn-noa kia là trái nhau, nên Đức Thế Tôn vì họ giảng nói về tự tánh của đánh.

Lại nữa, Đức Phật đã tùy vào chỗ thiếu kém của họ mà giảng nói. Nghĩa là Ba-la-diễn-noa có tuệ mà thiếu tin, nên vì ông Đức Phật nói tín là đánh. Các Bí-sô mới học có tin mà thiếu tuệ, nên Ngài vì họ nói tuệ là đánh.

Lại nữa, cũng vì diệt trừ tánh dua nịnh và ngu si. Nghĩa là Ba-la-diễn-noa là chủng tộc Bà-la-môn, tuy có trí tuệ nhưng thiếu niềm tin thanh tịnh. Tuệ không có tín thì tánh dua nịnh tà vạy càng tăng trưởng. Để dứt trừ sự dua nịnh không ngay thẳng đó, nên Đức Phật nói tín là đánh. Các Bí-sô mới học là dòng Thích Ca, tuy có tín thanh tịnh nhưng thiếu trí tuệ. Tín không có trí tuệ thì ngu si càng thêm lớn. Để dứt trừ ngu si của các Bí-sô kia, nên Đức Phật nói tuệ là đánh.

Lại nữa, hữu tình được Đức Thế Tôn hóa độ có người căn tánh thông lợi, có người căn tánh chậm độn. Vì những người căn tánh thông lợi, Đức Phật nói tín là đánh. Vì những kẻ căn tánh chậm độn, Đức Phật vì họ nói tuệ là đánh.

Như căn tánh thông lợi, chậm độn, thì lực nhân, lực duyên, lực của phần bên trong, lực của phần bên ngoài, lực tác ý như lý bên trong, lực nghe pháp từ người khác bên ngoài, lực không si mê tăng liên tục, lực không tham tăng liên tục, tất cả nên biết cũng vậy.

*** Thế nào là Đánh đọạ? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao ở đây chỉ nói đánh đọạ, không nói noãn?

Đáp: Nên nói mà không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, đã nói phần hơn có đọạ là đã hiển bày phần kém. Nghĩa là căn thiện đánh là hơn hết hãy còn thoái chuyển, hướng chi là căn thiện noãn là thua kém mà không thoái chuyển sao?

Có thuyết nói: Không nên hỏi vặn. Tôn giả tạo luận không nói nhân duyên noãn thoái chuyển. Vì sao? Vì như Khế kinh đã nói. Nghĩa là trong Khế kinh chỉ nói đánh đọạ, không nói noãn đọạ. Tôn giả tạo luận đã căn cứ nơi kinh tạo ra phần Luận này, vì thế không nên nêu vấn nạn.

Có thuyết nêu: Khi từ đánh thoái chuyển thì sinh lo buồn lớn, thoái chuyển noãn thì không như thế, nên không nói đến. Tức như có người trông thấy kho báu được chôn giấu trong ấy đầy những ngọc báu nơi lòng đất. Sau khi thấy rồi, người ấy cảm thấy vui mừng, nghĩ thầm: Hôm nay ta vĩnh viễn nhờ bỏ hết cội rễ của sự nghèo khổ. Nhưng đến khi vừa có ý định tới đó để lấy, bỗng nhiên của báu lại biến mất. Bấy giờ, người ấy sinh khởi buồn vô hạn. Hành giả cũng như thế, an trụ trong quả vị đánh, tự nghĩ không bao lâu sẽ nhập vị nhẫn, vĩnh viễn từ bỏ nẻo ác, nên vô cùng hoan hỷ. Về sau đánh này thoái chuyển, trở lại trụ nơi vị noãn, khi ấy Hành giả sinh ưu sầu lớn, vì đã mất hết thắng lợi. Nếu như khi từ vị noãn, tiến lên chứng đắc đánh, người đó vẫn chưa có thể vĩnh viễn lìa bỏ nẻo ác, do vậy, tuy từ vị kia thoái chuyển, vẫn không cảm thấy lo buồn nhiều.

Có thuyết cho: Lúc trụ nơi vị đánh còn nhiều trở ngại, còn trụ nơi vị noãn thì không như thế, do đó nên nói riêng về đánh.

Nên nói như thế này: Các nghiệp phiền não trong ba thời luôn gây trở ngại cùng cực cho Hành giả:

1. Thời gian từ đánh nhập nhẫn, có thể chiêu cảm các nghiệp phiền não của nẻo ác tạo trở ngại cùng cực. Nghĩa là nói Hành giả nếu nhập quả vị nhẫn rồi, nhất định không còn thọ sinh trong các nẻo ác, tức ngã đối với thân nào để nhận quả dị thực.

2. Thời gian Thánh giả lìa nhiễm nơi cõi dục, có thể chiêu cảm các nghiệp phiền não của cõi dục gây trở ngại cùng cực. Nghĩa là nói Hành giả đã lìa nhiễm nơi cõi dục, nếu sinh vào cõi dục nhất định không còn thọ nhận nữa, tức ngã đối với thân nào để nhận quả dị thực.

3. Thời gian đắc quả A-la-hán, có thể chiêu cảm các nghiệp phiền não của thân sau gây trở ngại cùng cực. Nghĩa là nói Hành giả đã đắc quả A-la-hán rồi, nhất định không còn thọ nhận tất cả sự sinh tử, vì ngã đối với thân nào để nhận quả dị thực.

Có thuyết nói: Đánh không trụ lâu vì nó là ranh giới giữa tiền và lui. Còn vị noãn thì không như thế, nên không nói noãn đọa.

Có thuyết cho: Khi trụ nơi quả vị đánh là sắp được lợi lớn, cũng như Thánh giả đã được pháp không đọa là chứng đắc nhẫn. Phạm phu cũng lại như thế. Như Thất-lộ-noa, trong hai mươi câu chi chín mươi một kiếp không bị đọa vào nẻo ác. Khi từ quả vị đánh thoái chuyển là mất lợi lớn này, vì thế nên nói là đánh đọa. Noãn thoái chuyển thì không như thế, nên không nói đến.

Hỏi: Thế nào là Đánh đọa?

Đáp: Như có một loại người thân cận với bậc Thiện sĩ, lắng nghe chánh pháp, tác ý như lý, tin pháp Bồ-đề của Phật là khéo giảng nói tăng tu hành diệu: Sắc là vô thường, thọ, tưởng, hành, thức đều là vô thường. Khéo nêu bày về khổ đế, khéo thiết lập về tập, diệt, đạo

đề. Vào lúc khác, người ấy không gần gũi bậc Thiện sĩ nữa, không lắng nghe chánh pháp, không tác ý như lý, đối với chỗ đã đạt có được niềm tin thế tục đã bị thoái chuyển, hủy hoại, đổi thay và đánh mất, nên gọi là Đảnh đọa.

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước tuy đã nói về tự tánh của đảnh, nhưng chưa nói đến: Thế nào là chứng đắc đảnh và xả đảnh? Nay vì muốn nêu rõ nên tạo ra phần Luận này.

Thân cận bậc Thiện sĩ: Là thân cận bạn lành.

Lắng nghe chánh pháp: Là để tai lắng nghe, dẫn phát như lý, chê trách sự lưu chuyển, ca ngợi nẻo hoàn diệt, thuận với pháp Du già.

Tác ý như lý: Là từ trong tâm lãnh hội đúng đắn.

Tin pháp Bồ-đề của Phật là khéo giảng nói tăng tu hành diệu: Là hiển bày sự tin nơi Tam bảo.

Sắc là vô thường, thọ, tưởng, hạnh, thức đều là vô thường: Là làm rõ sự tin đối với năm uẩn.

Khéo nêu bày về khổ đế, về tập, diệt, đạo đế: Là hiển bày sự tin nơi bốn đế.

Trong đây, tin Bồ-đề của Phật cho đến tin về sự khéo nêu bày thiết lập đạo đế đều cùng chỉ rõ về pháp tùy pháp hành. Đấy cùng với ba pháp trước tức là làm rõ về bốn chi Dự lưu, đó gọi là đạt được đảnh.

Hỏi: Đức Phật vì nhằm hóa độ các hữu tình nào ở trong quả vị đảnh chỉ rõ về Tam bảo? Lại vì các hữu tình nào ở trong quả vị đảnh chỉ rõ về năm Uẩn? Lại vì các hữu tình nào ở trong quả vị đảnh chỉ rõ về bốn Đế?

Đáp: Vì những người không hiểu biết về sự quý báu thì chỉ rõ về Tam bảo. Vì những người không biết rõ về uẩn thì chỉ rõ về năm Uẩn. Vì những người không hiểu biết về đế thì chỉ rõ về bốn Đế.

Lại nữa, vì những người mới tu tập thì chỉ rõ về Tam bảo. Vì những người quen hành tập thì chỉ rõ về năm Uẩn. Vì những người đã vượt qua tác ý thì chỉ rõ về bốn Đế.

Lại nữa, vì những kẻ căn tánh chậm độn thì chỉ rõ về Tam bảo. Vì những người căn trí trung bình thì chỉ rõ về năm Uẩn. Vì những hạng căn tánh lanh lợi thì chỉ rõ về bốn Đế.

Lại nữa, vì các Hành giả có nghi thì chỉ rõ về Tam bảo. Vì các Hành giả ngã mạn thì chỉ rõ về năm Uẩn. Vì những người bị tà kiến làm tổn hại giác tuệ thì chỉ rõ về bốn Đế.

Có thuyết nói: Vì người ưa thích rộng thì chỉ rõ về Tam bảo. Vì kẻ ưa thích giản lược thì chỉ rõ về bốn Đế. Vì người ưa thích vừa rộng, vừa lược thì chỉ rõ về năm Uẩn.

Đó gọi là sự sai biệt về phạm vi giáo hóa đối với ba hạng người.

Đã nói về sự chứng đắc đảnh, thế nào là xả đảnh? Hành giả kia vào lúc khác: Tức là lúc Hành giả ấy tán loạn.

Không thân cận bậc Thiện sĩ: Là gần gũi với bạn ác.

Không lắng nghe chánh pháp: Là lúc tác ý, lắng nghe những điều dẫn đến phi lý, ca ngợi sự lưu chuyển, chê bai sự hoàn diệt, trái với pháp Du già.

Không tác ý như lý: Là từ bên trong, mọi hiểu biết đều tà vạy.

Đối với chỗ đã đạt có được niềm tin thế tục đã bị thoái chuyển, hủy hoại, đổi thay, đánh mất: Là đối với đảnh v.v... đã chứng được, tức trong quả vị đảnh ấy, nơi đăng lưu của đảnh, có được niềm tin thế tục đã bị thoái chuyển, hủy hoại, đổi thay, đánh mất.

Trong phần này, Tôn giả tạo luận vì muốn cho nghĩa đánh đọa được thành lập, nên lại dẫn Khế kinh để làm chứng. Như Đức Phật vì Ma-nạp-bà Ba-la-diễn-noa nói:

*Nếu người nơi ba pháp
Như thế mà thoái chuyển
Ta nói những người ấy
Nên biết là đánh đọa.*

Hỏi: Những gì gọi là tự tánh của đánh đọa?

Đáp: Tự tánh của đánh đọa là sự không thành tựu, là vô phú vô ký, là tâm bất tương ưng thuộc về hành uẩn.

Có thuyết cho: Lúc tin gọi là chứng đắc đảnh. Lúc không tin gọi là đánh đọa. Như thế tức nói không tin là tự tánh của đánh đọa.

Có thuyết nêu: Các phiền não triền có thể khiến đánh đọa. Như thế tức nói các pháp nhiễm ô là tự tánh của đánh đọa.

Có thuyết nói: Nếu pháp tùy thuận với sự thoái chuyển thì pháp đó gọi là đánh đọa. Như thế tức nói hết thảy pháp là tự tánh của đánh đọa. Do khi đánh thoái chuyển thì tất cả pháp đều là tăng thượng duyên cho đánh thoái chuyển.

Phái Thí Dụ cho: Đây chỉ là giả nói về tự tánh không thật. Nghĩa là trong sự tương tục, trước là đánh thành tựu, nay khi thoái chuyển mất, nên gọi là đánh đọa. Vậy sao lại tìm kiếm tự tánh của đánh đọa? Như người có của cải, gọi là người giàu có. Nếu bị giặc cướp đi hết gọi là người nghèo. Người khác hỏi: Ông nghèo do gì làm tánh? Người ấy đáp: Xưa kia tôi có nhiều của báu, nay bị giặc cướp đi hết, chỉ gọi là kẻ nghèo, đâu có tánh gì?

Lại như có người trước kia mặc y phục đàng hoàng, về sau vì bị giặc cướp đoạt mang đi hết tức thành lõa hình. Kẻ khác hỏi: Ông nay lõa hình lấy gì làm tánh? Người ấy đáp: Tôi trước có áo quần

đàng hoàng, nay bị giặc cướp mất nên đành chịu lỗ hình, nào có tánh gì?

Lại như có người mặc y phục rách rưới, người khác hỏi: Áo của ông rách là dùng gì làm tánh? Người ấy đáp: Áo tôi trước kia vẫn lành lặn, nay đã rách nát chỉ gọi là áo rách, chứ có tánh gì?

Như thế, Hành giả trước đã thành tựu đảnh, nay lại thoái mất, nên nói là đảnh đọa, không có tự tánh riêng biệt.

Lời bình: Thuyết ban đầu là đúng. Đây tức đã thuộc vào pháp đó. Lại có những pháp khác giống như thế, vì trong chỗ không tương ưng thì hành bất tương ưng vẫn có nhiều thứ.

*** Thế nào là Noãn? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao gọi là Noãn?

Đáp: Trí đối với cảnh chuyên nên có thắng trí, noãn phát sinh có thể đốt cháy củi của các phiền não nên gọi là noãn. Cũng như cọ xát cây để lấy lửa, hai thanh gỗ trên dưới phải cọ xát vào nhau mới có lửa. Noãn phát sinh có khả năng đốt cháy củi.

Có thuyết nói: Các hữu cùng dựa vào nhau nên có đọa, có trí, noãn phát sinh có thể làm cho các hữu thấy đều tiêu tụy, héo khô, nên gọi là noãn. Cũng như vào mùa hè gom hoa lại làm nhiên liệu dự trữ. Hoa sinh khí ẩm trở lại tự làm khô héo, úa tàn. Lại như mùa hè tích tụ các phân mục, trong ấy bốc lên khí ẩm, chúng trở lại tự làm rữa nát.

Có thuyết cho: Các uẩn nương dựa vào nhau nên có đọa nơi trí uẩn, noãn phát sinh có thể đốt cháy cả rừng uẩn, khiến rừng ấy vĩnh viễn diệt trừ, nên gọi là noãn. Như khóm trúc và lau cùng cọ xát vào nhau sẽ phát ra sức ấm, có thể thiêu rụi cả khu rừng kia khiến trở thành đồng tro tàn.

Tôn giả Diệu Âm nói: Nương dựa vào sự cầu đạt giải thoát có căn thiện phát sinh là mặt trời Thánh đạo luôn đi trước, hiện tướng trước, nên gọi là noãn. Như vàng thái dương sắp mọc thì tướng ánh sáng xuất hiện trước. Lại nữa, dựa vào sự cầu đạt giải thoát có căn thiện sinh khởi là lửa của Thánh đạo đi trước, hiện tướng trước, nên gọi là noãn. Như lửa sắp bốc cháy thì khói là tướng xuất hiện trước.

Hỏi: Thế nào là noãn?

Đáp: Nếu đối với chánh pháp, Tỳ-nại-da có một ít tin yêu. Tức tin gọi là yêu, nên gọi là tin yêu. Ở trong chánh pháp có tin yêu nói là tin duyên nơi đạo đế. Đối với Tỳ-nại-da có tin yêu gọi là tin duyên nơi diệt đế.

Hỏi: Căn thiện noãn này dùng đủ mười sáu hành tướng duyên với bốn Thánh đế. Vì sao ở đây chỉ nói duyên với diệt, đạo đế, không phải là khổ, tập đế?

Đáp: Là dựa vào phần hơn mà nói. Nghĩa là trong bốn đế, diệt, đạo là hơn, là ra khỏi sinh tử. Ngoài ra như đã nói rộng trong danh.

Có thuyết nêu: Đối với chánh pháp có tin yêu là nói tin duyên nơi ba Đế. Đối với Tỳ-nại-da có tin yêu là nói tin duyên nơi diệt đế, vì noãn duyên đủ bốn Thánh đế.

Hỏi: Duyên nơi diệt, đạo đế có thể là như vậy, đó là sự việc đáng tin, là nơi chôn sinh khởi tin, là đối tượng quy y, nên tin yêu. Duyên nơi khổ, tập đế làm thế nào có thể được như thế? Vì hành ác của phiền não và quả nhận chịu giống như đồng phân nhơ, thật đáng nhàm chán, không nên ở trong ấy tin yêu.

Đáp: Tin có hai thứ: 1. Tin do có thể. 2. Tin do yêu thích.

Đối với diệt và đạo đế gồm đủ hai thứ tin. Đối với khổ và tập đế không có tin do yêu thích, nhưng có tin do có thể. Cho nên duyên nơi khổ, tập cũng sinh tin, phần còn lại nói rộng như nơi danh.

Hỏi: Những người đối với chánh pháp, Tỳ-nại-da có một ít tin yêu, họ đều chứng đắc noãn chăng?

Đáp: Không phải như vậy. Vì sao? Vì noãn là địa định, địa tu của cõi sắc, là căn thiện thuộc về mười sáu hành tướng. Ở đây nói có tin yêu như thế không phải là tin yêu khác, nên nói là không phải như vậy.

Trong phần này, Tôn giả tạo luận đã dẫn kinh làm chứng. Như Đức Thế Tôn đã nói với hai Bí-sô Mã Sư, Tinh Túc: Hai người ngu này đã lìa bỏ chánh pháp và Tỳ-nại-da của Ta. Ví như đại địa cách hư không thật xa. Hai người ngu này ở trong chánh pháp Tỳ-nại-da của Ta không có chút ít phần noãn nào cả.

Câu văn nơi kinh này tuy đã ẩn giấu, nhưng người tạo luận đã dùng lực của nguyện trí để nêu dẫn làm chứng.

Hỏi: Căn thiện noãn này thù thắng, vi diệu, trú nơi địa vắng lặng. Vì sao Đức Thế Tôn lại gọi là phần ít?

Đáp: Đây là đối với chỗ thuận phần quyết định lựa chọn còn lại, vì hết sức nhỏ nên được gọi là phần ít.

Có thuyết nói: Ở đây, đối với chánh pháp, Tỳ-nại-da là sự quán không cùng với căn thiện nhỏ. Vì sinh ở biên sau nên gọi là phần ít.

Hỏi: Đối với các kẻ chưa được căn thiện noãn, có phải đều bị Đức Phật quả trách như hai Bí-sô kia chăng?

Đáp: Không phải như vậy. Vì sao? Vì các đối tượng được Đức Thế Tôn giáo hóa gồm có ba hạng:

1. Hạng người đối với Phật, Pháp có ý lạc.
2. Hạng người đối với Phật, Pháp dứt bỏ ý lạc.
3. Hạng người đối với Phật, Pháp không có ý lạc.

Hai Bí-sô này vì đối với chánh pháp của Phật hoàn toàn không có ý lạc, nên Đức Phật mới quả trách và đuổi đi. Những hạng người

giống như thế cũng bị Đức Phật quở trách đuổi đi, chứ không phải đối với người chưa được căn thiện ổn.

Có thuyết cho: Hai Bí-sô này đã lia bỏ sự thân yêu để xuất gia, quy y Phật, nhưng ở trong chánh pháp, Tỳ-nại-da hoàn toàn không có tin yêu để có thể thâm nhận, nên Đức Phật mới quở trách đuổi đi, chứ không phải đối với người khác chưa được căn thiện ổn. Tức trong kinh kia, trước đó Đức Thế Tôn đã bảo hai Bí-sô Mã Sư, Tinh Túc: Ta sẽ vì các ông giảng nói pháp của bốn trường hợp, các ông muốn nhận biết hay không là tùy ở ý ông. Hai Bí-sô nói: Nay con đâu cần nhận biết pháp của Thế Tôn làm gì?

Hỏi: Ở đây những gì là pháp của bốn trường hợp?

Đáp: Có thuyết nói: Là bốn Thánh đế. Vì sao? Vì người kia nếu không kiến đế sẽ tạo hành ác.

Có thuyết nêu: Là bốn niệm trụ. Vì sao? Vì người kia do điên đảo sẽ tạo ra hành ác.

Có thuyết cho: Là bốn chánh đoạn. Vì sao? Vì người kia do lười biếng sẽ tạo ra hành ác.

Có thuyết nói: Là bốn thân tức. Vì sao? Vì người kia thiếu đức thù thắng sẽ tạo ra hành ác.

Có thuyết cho: Là bốn Thánh chủng. Vì sao? Vì người kia tham lợi dưỡng sẽ tạo ra hành ác.

Có thuyết nêu: Là bốn quả Sa-môn. Vì sao? Vì người kia thực sự chưa chứng được bốn quả Sa-môn mà tự xưng là ta đã chứng đắc rồi sẽ gây tạo hành ác.

Có thuyết nói: Là bốn vô lượng. Vì sao? Vì người kia do tham, sân, ganh ghét tăng thượng sẽ tạo ra hành ác.

Có thuyết cho: Là bốn tính lự. Vì sao? Vì người kia do phiền não nơi cõi dục tăng thượng nên có thể gây tạo hành ác.

Có thuyết nêu: Là bốn thứ thiện xảo, nghĩa là thiện xảo về giới, thiện xảo về xứ, thiện xảo về duyên khởi, thiện xảo về xứ phi xứ. Vì sao? Vì người kia thiếu hiểu biết về nhân quả nên tạo ra hành ác.

Có thuyết biện: Là bốn thứ căn thiện, thuận với phần quyết định lựa chọn. Vì sao? Vì như Đức Phật đã nói: Hai người kia không có phần ít noãn.

Có thuyết cho: Là bốn pháp tích trong Tăng Nhất A Cấp Ma: 1. Pháp tích không tham. 2. Pháp tích không sân. 3. Pháp tích chánh niệm. 4. Pháp tích chánh định.

Có thuyết nêu: Là pháp của bốn trường hợp trong Tạp A Cấp Ma. Như tụng kia nói:

*Một, lời thiện trong pháp Hiền Thánh
Hai, nói thường yêu tránh không yêu
Ba, thường nói thật là giả dối
Bốn, thường nói pháp xa phi pháp.*

Nói như thế chính là bốn Thánh đế, vì người kia nếu thiếu hiểu biết để lý là làm trái với Thánh giáo.

Hỏi: Đức Phật đã biết rõ về hai Bí-sô kia không thể nhận lãnh chánh pháp. Vì sao Ngài lại đem pháp để ban bố cho họ?

Đáp: Vì Đức Phật muốn tự chứng tỏ mình không có lỗi lầm, dùng bao giờ cho họ là những kẻ không thể giáo hóa được, để họ tạo ra hành ác rồi tự hủy hoại. Vì thế nên Đức Như Lai đã giơ tay lên bảo với họ: Những công việc giáo hóa Ta đều có thể làm, nhưng các ông không tiếp nhận mà tự làm hành tà để tự tổn hoại thì đó không phải lỗi của Ta.

Có thuyết nói: Vì nhằm ngăn chặn tâm không tin nơi dòng họ Thích. Nếu không dùng pháp để ban bố cho họ sẽ có vô lượng người dòng họ Thích sinh tâm không tin, tức làm sao nghĩa được thành tựu.

Đối với thân tộc mình mà tâm còn ôm giữ keo kiệt, ganh ghét, không muốn giáo hóa, sợ người đó với mình sẽ giống nhau. Do đó Đức Phật dùng pháp để ban bố cho người kia. Các người dòng họ Thích này sẽ dứt bỏ tâm không tin.

Có thuyết cho: Vì nhằm ngăn chặn hành động hủy báng của các ngoại đạo, nếu không dùng pháp tạo sự thỏa thích cho họ sẽ có vô số ngoại đạo chê trách: Sao gọi là người chứng được đại bi. Nếu các đệ tử đều tùy thuận cung kính thì Đức Phật vì họ giảng nói pháp. Còn nếu các đệ tử trái nghịch không cung kính, Đức Phật sẽ không giáo hóa. Vì vậy Đức Phật đã đem chánh pháp để làm vừa ý thích lựa chọn của họ, chấm dứt sự hủy báng của các ngoại đạo kia.

Có thuyết nêu: Vì khiến cho hai Bí-sô kia tự biết lỗi do ở mình, nên Đức Phật đã dùng lời nói mềm mỏng quở trách nói: Hai ông trước nay đã gây tạo hành ác, Ta đã thường giáo hóa nhưng đều không tin nhận. Nay Ta lại muốn nói pháp yếu cho hai ông, vậy mà bảo đâu cần nhận biết pháp của Thế Tôn làm gì? Đó là lỗi lầm của hai ông, hai ông hãy tự biết lấy.

Có thuyết biện: Vì khiến hai Bí-sô kia được gieo trồng căn thiện vào kiếp sau, nên Đức Phật tuy đã biết họ nơi đời này không thể tiếp nhận chánh pháp, nhưng sau khi chết sẽ sinh trong loài rồng, sẽ tự nhớ lại khi xưa Đấng đại bi đã ban bố chánh pháp cho mình nhưng mình không nhận lãnh, nên nay phải sinh vào nẻo ác chịu mọi khổ não, vì thế liền phát tâm hối cải, luôn trồng căn thiện. Do nhân duyên ấy nên nhanh chóng được thoát khỏi nẻo ác.

Có thuyết cho: Vì nhằm bảo vệ pháp Phật khiến không hủy hoại. Đức Phật đã biết hai Bí-sô kia từ kiếp này sau khi mạng chung sẽ sinh vào loài rồng, vì bị khổ bức dữ dội mới cảm nghĩ: Ta ở nơi nào mất và sinh đến đây? Tức tự nhớ lại: Ta đã từ trong loài người đến. Lại tự nghĩ: Xưa kia ta đã từng xuất gia do không thể đạt chánh

hạnh nên bị đọa vào chốn ấy. Sau đó lại cảm nghĩ: Vì Phật không hóa độ ta, nên khiến hôm nay ta phải sinh vào nơi chốn ác này, liền nổi cơn giận dữ, định đến trong loài người phá hủy Tốt-đồ-ba (Tháp), làm hư hoại Tăng-già-lam, giết các Bí-sô, Bí-sô-ni v.v..., làm cho pháp của Như Lai bị tiêu diệt hoàn toàn. Do đấy, ngay từ bây giờ, Đức Phật dùng thần lực hiện ra hai pho tượng đứng sững phía trước họ như hình tượng mà họ cầu gặp và bảo: Mã Sư, Tinh Túc! Ta sẽ vì hai ông nói pháp của bốn trường hợp, ông muốn biết hay không phải do tự ý của mình. Lúc đó, hai con rồng độc tức thì tự hồi ức: Thuở xưa, chính Đức Phật cũng bảo như thế, lúc ấy ta không tiếp nhận, đó là lỗi tự ta, không phải lỗi ở Đức Như Lai. Do nhân duyên này, nên mọi trói buộc giận dữ đều tiêu tan, tức khắc cảm thấy hổ thẹn, nên cố hộ trì Phật pháp.

Vì các nguyên do như thế, nên Đức Phật đã đem chánh pháp ban bố làm thỏa ý họ.

Hỏi: Vì sao hai người đều nói: Nay con đâu cần nhận biết pháp của Đức Thế Tôn làm gì?

Đáp: Vì hai người kia đã tự biết kẻ gây tạo các hành ác không phải là kẻ có sức lãnh nhận chánh pháp, nên mới nói lời ấy. Hai người kia tự nghĩ, đối với việc bàn luận sinh lên cõi trời, ta hãy còn không phải là cản khí, huống chi là luận đàm về sự giải thoát rất vi tế.

Có thuyết nêu: Hai người kia tự biết là luôn phạm giới cấm, hành ác, phiền não, đã gây nên tổn hoại nối tiếp nhau. Gạch, ngói v.v... đem đốt cháy tan còn có thể cho vật dụng, còn đám ta nghe pháp mà được nảy mầm giải thoát thì không có việc ấy, nên họ nói: Nay con đâu cần nhận biết pháp của Đức Thế Tôn làm gì?

Có thuyết nói: Hai người kia tự biết mình đã gây tạo nghiệp, nhất định làm tăng trưởng nẻo ác, nên nói lời ấy.

Có thuyết cho: Vì tướng ác hiện rõ trong thân của hai người kia, nghĩa là họ tự nhìn thấy trên mười đầu ngón tay có mười làn nước sắp chảy ra, liền cảm nghĩ: Chúng ta chắc chắn sẽ sinh trong loài rồng. Như thế lúc này chúng ta đâu cần nhận biết chánh pháp của Đức Thế Tôn làm gì, nên nói lời ấy.

Có thuyết nêu: Đức Phật ghi nhận hai Bí-sô kia đã gieo trồng căn thiện của Bồ-đề Độc giác. Trong đời vị lai nhất định sẽ thành Độc giác. Hai người kia cảm nghĩ: Trong đời hiện tại chúng ta hoàn toàn không thể nhập chánh tánh ly sinh, đắc quả lậu tận, nên mới nói: Nay con đâu cần nhận biết pháp của Đức Thế Tôn làm gì?

Do đó, Đức Thế Tôn lại nói lời này: Hai người ngu ấy đã lìa chánh pháp và Tỳ-nại-da của Ta. Ví như đại địa cách xa hư không, hai người ngu này ở trong chánh pháp Tỳ-nại-da của Ta không có chút ít phần noãn nào cả. Nếu các đệ tử có thể đem của cải, thức ăn cung cấp cho thầy của mình và cùng ở chung với nhau, hãy còn không nên dùng lời nói thô ác chống đối nhau, huống chi hai người kia không thể cùng với đại chúng ở đây đồng trụ, lại thốt lên lời chống đối trái ngược như thế sao?

Hỏi: Có nhiều thứ Tỳ-nại-da. Đó là Thời Tỳ-nại-da, Phương Tỳ-nại-da, Chung tánh Tỳ-nại-da, Gia Tỳ-nại-da, Minh Tỳ-nại-da, Phật tội Tỳ-nại-da, Phạm Tỳ-nại-da, Thánh Tỳ-nại-da, Tham Tỳ-nại-da, Sân Tỳ-nại-da, Si Tỳ-nại-da. Ở đây ý nói là Tỳ-nại-da nào?

Đáp: Có thuyết nói: Ở đây nói là Phật tội Tỳ-nại-da.

Hoặc có thuyết cho: Ở đây nói là Phạm Tỳ-nại-da.

Hoặc có thuyết nêu: Ở đây nói là Thánh Tỳ-nại-da.

Nên nói như thế này: Ở đây nói là Tham, Sân, Si Tỳ-nại-da.

Hỏi: Vì sao Tôn giả tạo luận dùng bảy môn phân biệt về pháp thế đệ nhất? Đánh chỉ có hai môn, còn lẫn với noãn chỉ nói về tự tánh?

Đáp: Vì ý của người tạo luận muốn thế. Tùy thuận vào ý muốn của người tạo luận tạo ra phần Luận này, hoặc lược, hoặc rộng, không nên gạn hỏi.

Lại nữa, như đem bảy môn để phân biệt pháp thế đệ nhất, cũng nên dùng bảy môn để phân biệt ba pháp còn lại. Như Tôn giả ở Tây phương dùng mười bảy môn để phân biệt tổng quát về bốn thứ thuận với phần quyết định lựa chọn. Đây cũng nên như thế. Dùng chung bảy môn để phân biệt bốn thứ mà không như thế, nên biết ở đây là nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, pháp thế đệ nhất rất vi tế, rất khó nhận thấy, không dễ gì có thể nhận biết, vì không rõ ràng nên không hiện thấy, tức dùng bảy môn phân biệt, ba pháp còn lại thì không như thế, nên chỉ lược nêu.

Lại nữa, pháp thế đệ nhất phần nhiều có những phi báng, nên dùng bảy môn để phân biệt ngăn chặn, ba pháp kia thì không như thế, nên phân biệt giản lược.

Lại nữa, pháp thế đệ nhất chỉ trong một sát-na, tướng của pháp ấy rất khó hiểu rõ, cần phân biệt rộng, ba pháp còn lại vì nối tiếp nhau, nên chỉ lược nói.

Như thế, bốn thứ thuận với phần quyết định lựa chọn, đó là noãn, đánh, nhẫn và pháp thế đệ nhất.

Hỏi: Bốn thứ như vậy tự tánh như thế nào?

Đáp: Đều lấy năm uẩn làm tự tánh.

Tôn giả Diêu Âm nói: Thuận với phần quyết định lựa chọn có thuộc về cõi dục, có thuộc về cõi sắc. Trong phần thuộc về cõi dục, hạ gọi là noãn, thượng gọi là đánh. Hai tự tánh này chỉ có bốn uẩn, vì trong cõi dục không có sắc tùy chuyển. Trong phần thuộc về cõi sắc, hạ gọi là nhẫn, thượng gọi là pháp thế đệ nhất. Hai tự tánh này đều có đủ năm uẩn, vì trong cõi sắc có sắc tùy chuyển.

Nên nói như vậy: Bốn căn thiện này đều là địa tu, địa định của cõi sắc, là pháp hành của hạnh Thánh, nên bốn tự tánh đều có đủ năm uẩn.

Hỏi: Nếu bốn thứ này đều thuộc cõi sắc, tại sao lại kiến lập bốn thứ riêng biệt?

Đáp: Bốn căn thiện này tuy đồng nơi cõi sắc, nhưng có thứ có thể động, có thứ không thể động. Có thứ có gây trở ngại, có thứ không gây trở ngại. Có thứ có thể đoạn, có thứ không thể đoạn. Có thứ có thể lo lắng, có thứ không thể lo lắng. Có thứ có thể thoái chuyển, có thứ không thể thoái chuyển.

Trong các thứ có thể động, có gây trở ngại, có thể đoạn, có thể lo lắng, có thể thoái chuyển, thì hạ gọi là noãn, thượng gọi là đảnh. Nơi các thứ không thể động, không gây trở ngại, không thể đoạn, không thể lo lắng, không thể thoái chuyển, thì hạ gọi là nhẫn, thượng gọi là pháp thế đệ nhất. Vì thế nên bốn thứ này tuy đồng thuộc về cõi sắc, lấy năm uẩn làm tự tánh, nhưng có sai biệt.

Như nói về tự tánh, thì tướng phần, tự thể của ngã, vật, bản tánh đều cũng như vậy.

Đã nói về tự tánh, nên nói về lý do.

Hỏi: Vì sao tự tánh này gọi là thuận phần quyết định lựa chọn?

Đáp: Quyết định lựa chọn nghĩa là Thánh đạo. Bốn thứ như thế là thuận với phần Thánh đạo. Trong chỗ thuận với phần Thánh đạo thì bốn pháp này là hơn hết, thế nên gọi là thuận phần quyết định lựa chọn, tức bốn thứ này cũng gọi là hành đế, cũng gọi là tu tri, cũng gọi là căn thiện.

Hành đế: Nghĩa là đem mười sáu hành tướng như vô thường v.v... tiếp cận khắp bốn Đế.

Tu tri: Nghĩa là cầu đạt Thánh đạo, nên tu tri thân căn, trừ bỏ sự xấu ác, uế tạp, dẫn khởi Thánh đạo. Cũng như nông phu vì mong

cho lúa được chắc hạt, nên sửa dọn ruộng đất, trừ sạch cỏ dại. Đây cũng như thế.

Căn thiện: Nghĩa là Niết-bàn của Thánh đạo là thiện chân thật. Vì bốn đế này cùng với Thánh đạo kia là cơ bản, là xứ an toàn đầy đủ, nên gọi là căn thiện.

Hỏi: Bốn căn thiện này có bao nhiêu phẩm?

Đáp: Gồm chung có ba phẩm. Đó là phẩm hạ, trung, thượng. Noãn là phẩm hạ, đánh là phẩm trung, nhẫn và pháp thế đệ nhất là phẩm thượng.

Có thuyết cho: Noãn có hai phẩm, đó là hạ hạ, hạ trung. Đánh có ba phẩm, đó là hạ thượng, trung hạ, trung trung. Nhẫn có ba phẩm là trung thượng, thượng hạ, thượng trung. Pháp thế đệ nhất chỉ có một phẩm là thượng thượng. Nếu dùng ba phẩm để thâm tóm thì noãn chỉ là phẩm hạ, đánh là phẩm hạ trung, nhẫn là phẩm trung thượng, pháp thế đệ nhất chính là phẩm thượng.

Tôn giả Diệu Âm nói: Noãn có ba phẩm, đánh có sáu phẩm, nhẫn có tám phẩm, pháp thế đệ nhất chỉ có phẩm thượng thượng. Nếu dùng ba phẩm để thâm tóm, thì noãn chỉ là phẩm hạ, đánh là phẩm hạ trung, nhẫn chung cả ba phẩm, pháp thế đệ nhất chính là phẩm thượng.

Tôn giả Giác Thiên nói: Noãn có ba phẩm, đó là hạ hạ, hạ trung, hạ thượng. Đánh có ba phẩm, đó là trung hạ, trung trung, trung thượng. Nhẫn có hai phẩm, đó là thượng hạ, thượng trung. Pháp thế đệ nhất chỉ có một phẩm là thượng thượng.

Nếu dùng ba phẩm để thâm tóm thì như thuyết đầu.

Tôn giả Thế Hữu nói: Noãn có ba phẩm, đó là hạ hạ, hạ trung, hạ thượng. Đánh có hai phẩm, đó là trung hạ, trung trung. Nhẫn có ba phẩm, đó là trung thượng, thượng hạ, thượng trung. Pháp thế đệ nhất chỉ có một phẩm đó là thượng thượng. Nếu dùng ba phẩm để

thâu tóm thì noãn là thuộc phẩm hạ, đánh chỉ là phẩm trung, nhẫn là phẩm trung thượng, pháp thể đệ nhất chỉ là phẩm thượng.

Hỏi: Bốn căn thiện này có khác gì nhau?

Đáp: Đã nói phẩm sai biệt tức là có khác biệt. Lại nữa, tên gọi cũng sai biệt, nghĩa là đây gọi là noãn cho đến đây gọi là pháp thể đệ nhất. Lại nữa, niệm trụ làm đẳng vô gián gọi là noãn. Noãn làm đẳng vô gián gọi là đánh. Đánh làm đẳng vô gián gọi là nhẫn. Nhẫn làm đẳng vô gián gọi là pháp thể đệ nhất. Như đẳng vô gián, vô gián hướng nhập, gia hạnh cũng như thế.

Lại nữa, ưa quán riêng về uẩn gọi là noãn. Ưa quán riêng về của báu gọi là đánh. Ưa quán riêng về đế gọi là nhẫn. Do đây phát sinh pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, noãn dứt trừ ngu bậc hạ khi duyên với đế. Đánh dứt trừ ngu bậc vừa khi duyên với đế. Nhẫn dứt trừ ngu bậc sâu khi duyên với đế. Do đây phát sinh pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, noãn dứt trừ ngu thô khi duyên với đế. Đánh dứt trừ ngu vừa khi duyên với đế. Nhẫn dứt trừ ngu vi tế khi duyên với đế. Do đây phát sinh pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, noãn phát sinh minh thấp khi duyên với đế. Đánh phát sinh minh vừa khi duyên với đế. Nhẫn phát sinh minh thượng khi duyên với đế. Do đây phát sinh pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, noãn phát sinh minh thô khi duyên với đế. Đánh phát sinh minh vừa khi duyên với đế. Nhẫn phát sinh minh vi tế khi duyên với đế. Do đây phát sinh pháp thể đệ nhất.

Như sinh minh, sinh tín cũng như thế.

Đó là sự sai biệt giữa bốn căn thiện.

Trong căn thiện thuận với phần quyết định lựa chọn, noãn cũng được, cũng bỏ. Được là do gia hạnh. Bỏ là hoặc do thoái chuyển,

hoặc do vượt qua địa của cõi, hoặc do bỏ chúng đồng phần. Bỏ noãn này rồi cũng tạo nghiệp vô gián, cũng đoạn căn thiện, cũng rơi vào nẻo ác. Có thắng lợi nào? Là có thể cùng với Niết-bàn tạo nhân quyết định. Nghĩa là chứng đắc noãn, như cá nuốt lưỡi câu, đã quyết định được pháp Niết-bàn.

Đánh cũng được, cũng bỏ. Được là do gia hạnh. Bỏ là do thoái chuyển, hoặc do vượt qua địa của cõi, hoặc do bỏ chúng đồng phần. Bỏ đánh này rồi cũng tạo nghiệp vô gián, cũng bị đọa vào nẻo ác. Lại có thắng lợi nào: Nghĩa là có thể hoàn toàn không đoạn căn thiện.

Hỏi: Như thế thì Thiên Thọ (Đề-bà-đạt-đa) tức nên chưa được đánh, người kia lại khởi tà kiến đoạn căn thiện. Như Già tha (Kệ) đã nói làm sao thông suốt?

*Người ngu, mọi người biết
Đó gọi là mất lợi
Pháp bạch đều diệt hoại
Nên biết từ đánh đọa.*

Tụng này, Đức Thế Tôn vì Thiên Thọ mà nói. Tức là Thiên Thọ từ đánh thoái chuyển rồi mà đoạn căn thiện. Vì sao vừa nói bỏ đánh này rồi, tất không đoạn điều thiện?

Đáp: Dựa vào chỗ chưa thoái chuyển mà nói, nên nói là đánh đọa. Đề-bà-đạt-đa đã tu được noãn, không lâu là được đánh. Nhưng vì vướng mắc danh lợi, nên lại thoái chuyển, mất noãn, lại đoạn căn thiện nữa, nên đối với đánh, lẽ ra là được nhưng không được, nên gọi là đánh đọa, không phải là đã được rồi mà thoái chuyển.

Có thuyết nói: Đức Thế Tôn như đánh, đối với Phật mà làm ác, bị đọa vào nẻo ác, nên gọi là đánh đọa.

Có Sư khác cho: Pháp Phật như đánh. Người kia phá hoại pháp Phật tức là tự thoái chuyển, tự rơi xuống, nên gọi là đánh đọa.

Nhẫn cũng được, cũng bỏ. Được là do gia hạnh. Bỏ là vượt qua địa của cõi, hoặc do bỏ chúng đồng phần, không do thoái chuyển. Lại có thắng lợi nào: Nghĩa là hoàn toàn không thoái chuyển, không tạo nghiệp vô gián, không rơi vào nẻo ác.

Pháp thế đệ nhất cũng được cũng bỏ. Được là do gia hạnh. Bỏ là do vượt qua địa của cõi, không do thoái chuyển, cũng không do bỏ chúng đồng phần. Lại có những thắng lợi nào: Nghĩa là có thể làm đấng vô gián, nhập chánh tánh ly sinh.

Có Sư khác nêu: Noãn cũng được cũng bỏ, như trước đã nói. Bỏ noãn này rồi, cũng tạo nghiệp vô gián, cũng bị đọa vào nẻo ác. Có thắng lợi nào? Là có thể cùng với Niết-bàn làm nhân quyết định cùng có thể hoàn toàn không đoạn căn thiện. Nếu thế thì Thiên Thọ (Đề-bà-đạt-đa) nên chưa được noãn, vì người kia khởi tà kiến, đoạn căn thiện. Đánh cũng được, cũng bỏ, như trước đã nói. Bỏ đánh này rồi, cũng bị đọa vào nẻo ác. Còn có thắng lợi nào? Là không tạo nghiệp vô gián. Nhẫn cũng được, cũng bỏ, như trước đã nói. Lại có thắng lợi nào? Tức hoàn toàn không thoái chuyển, không đọa vào nẻo ác, không chấp vương vào ngã.

Hỏi: Nếu như thế Ô-ba-ly, Thất-lợi-cúc-đa, Chi-man-đế-ngữ v.v... tức nên chưa được nhẫn, vì người kia chấp có ngã, là chống đối lại Phật chăng?

Đáp: Người kia vì muốn bàn luận nên giả lập có ngã, chứ thật sự không có chấp giữ vương mắc. Các sự việc như được và bỏ của pháp thế đệ nhất, đều như trước đã nói.

HẾT - QUYỂN 6

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 7

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 1: PHÁP THẾ ĐỆ NHẤT, phần 6

Tôn giả Tây phương dùng mười bảy môn để phân biệt bốn căn thiện này, như tụng kia đã nói:

*Ý sâu nương nhân, sở duyên, quả
Đẳng lưu, Dị thực và thắng lợi
Hành tướng hai duyên tuệ giới định
Căn tâm, tâm thoái là về sau.*

Hỏi: Noãn có ý nghĩa sâu xa nào?

Đáp: Trước hết đã tu tập tất cả căn thiện, nghĩa là từ bố thí cho đến bảy xứ thiện, đều đem hồi hướng về giải thoát, đó là ý nghĩa sâu xa của noãn.

Hỏi: Noãn nương dựa vào đâu để sinh khởi?

Đáp: Nương vào định của tự địa.

Hỏi: Noãn lấy gì làm nhân?

Đáp: Lấy căn thiện đồng loại nơi tự địa sinh trước.

Hỏi: Những gì là đối tượng duyên của noãn?

Đáp: Là bốn Thánh đế

Hỏi: Noãn lấy gì làm quả?

Đáp: Lấy đánh làm quả sĩ dụng gần.

Hỏi: Noãn lấy gì làm đấng lưu?

Đáp: Lấy căn thiện đồng loại nơi tự địa sinh sau.

Hỏi: Noãn lấy gì làm dị thực?

Đáp: Lấy năm uẩn của cõi sắc.

Hỏi: Thuận với phần quyết định lựa chọn cũng có thể dẫn dắt chúng đồng phần chăng?

Đáp: Có thuyết nói: Không thể. Vì sao? Vì nhầm chán từ bỏ hữu. Nghĩa là căn thiện này đã nhầm chán, từ bỏ các hữu. Đối với chúng đồng phần chỉ có thể làm viên mãn, không thể dẫn dắt.

Có thuyết nói: Cũng có thể. Nghĩa là căn thiện này tuy nhầm chán, từ bỏ hữu, nhưng có thể dẫn dắt, tùy thuận Thánh đạo nơi quả của chúng đồng phần. Nghĩa là căn thiện này đã tạo nên quả của chúng đồng phần khiến tăng thượng mạnh mẽ, vi diệu thù thắng, không có tai họa bất ngờ, thuận với phẩm thắng thiện.

Hỏi: Noãn có thắng lợi gì?

Đáp: Có thể cùng với Niết-bàn làm nhân quyết định.

Có thuyết nói: Được định noãn thì không đoạn điều thiện.

Hỏi: Noãn có bao nhiêu hành tướng?

Đáp: Có mười sáu hành tướng.

Hỏi: Noãn là duyên với danh hay là duyên với nghĩa?

Đáp: Đều duyên cả danh và nghĩa.

Hỏi: Noãn là do văn tạo thành, do tư tạo thành, hay do tu tạo thành?

Đáp: Chỉ do tu tạo thành.

Hỏi: Noãn thuộc về cõi dục, cõi sắc hay cõi vô sắc?

Đáp: Chỉ thuộc về cõi sắc.

Hỏi: Noãn là ở tại định hay không ở tại định?

Đáp: Chỉ ở tại định.

Hỏi: Noãn là có tâm có tứ, không tâm chỉ có tứ, hay không tâm không tứ?

Đáp: Noãn có đủ ba thứ.

Hỏi: Noãn tương ưng với lạc căn, tương ưng với hỷ căn, hay tương ưng với xả căn?

Đáp: Tương ưng với cả ba căn.

Hỏi: Noãn là một tâm hay nhiều tâm?

Đáp: Nhiều tâm.

Hỏi: Noãn là có thể thoái chuyển hay không thể thoái chuyển?

Đáp: Có thể thoái chuyển.

Ý nghĩa sâu xa của đánh: Nghĩa là từ bố thí cho đến quả của noãn, lấy nhãn làm quả sĩ dụng gần.

Thắng lợi: Nghĩa là không đoạn căn thiện.

Có thuyết nói: Cũng không tạo nghiệp vô gián. Ngoài ra đều như nói về noãn.

Ý nghĩa sâu xa của nhãn: Nghĩa là từ bố thí cho đến quả của đánh, tức lấy pháp thế đệ nhất làm quả sĩ dụng gần.

Thắng lợi: Nghĩa là không thoái chuyển, không tạo nghiệp vô gián, không đọa vào nẻo ác.

Có thuyết cho: Cũng không chấp ngã, ngoài ra như nói về đánh.

Ý nghĩa sâu xa của pháp thể đệ nhất: Nghĩa là từ bố thí cho đến đối tượng duyên của nhân, chỉ là quả của khổ đế, lấy khổ pháp trí nhân làm quả sĩ dụng gần.

Thắng lợi: Nghĩa là làm đấng vô gián, nhập chánh tánh ly sinh.

Hành tướng: Nghĩa là bốn hành tướng của khổ đế.

Một tâm, nhiều tâm: Nghĩa là nên nói một tâm. Ngoài ra như nói về nhân

Đầu tiên, noãn duyên với ba đế. Hiện tại tu pháp niệm trụ, vị lai tu bốn niệm trụ. Hiện tại tu một hành tướng, vị lai tu bốn hành tướng, đều đồng loại tu, chẳng phải không đồng loại, duyên với diệt đế. Hiện tại tu pháp niệm trụ, vị lai cũng chỉ tu pháp niệm trụ. Hiện tại tu một hành tướng, vị lai tu bốn hành tướng, cũng đồng loại tu, chẳng phải không đồng loại. Vì sao? Vì không phải ban đầu quán uẩn diệt là có thể tu. Duyên với uẩn đạo nên tăng trưởng noãn, duyên với ba đế, bốn niệm trụ tùy thuận một, hiện tại tu, vị lai tu bốn niệm trụ, đây là đồng loại tu, cũng không đồng loại. Hiện tại tu một hành tướng, vị lai tu mười sáu hành tướng, duyên với diệt đế. Hiện tại tu pháp niệm trụ, vị lai tu bốn niệm trụ. Hiện tại tu một hành tướng, vị lai tu mười sáu hành tướng.

Hỏi: Vì sao lúc đầu noãn chỉ là đồng loại tu, không phải không đồng loại, khi tăng trưởng noãn có thể tu đồng loại và không đồng loại?

Đáp: Vì lúc đầu noãn chưa từng được chủng tánh, vì mới bắt đầu học quán đế, nên chỉ tu đồng loại. Khi noãn được tăng trưởng là được chủng tánh, luôn hành tập quán đế nên tu đồng loại và cũng không đồng loại.

Đầu tiên, đánh duyên với bốn đế. Hiện tại tu pháp niệm trụ, vị lai tu bốn niệm trụ. Hiện tại tu một hành tướng, vị lai tu mười sáu

hành tướng. Đánh tăng trưởng duyên với ba đế. Bốn niệm trụ tùy thuận một, hiện tại tu, vị lai tu bốn niệm trụ. Hiện tại tu một hành tướng, vị lai tu mười sáu hành tướng, duyên với diệt đế. Hiện tại tu pháp niệm trụ, vị lai tu bốn niệm trụ. Hiện tại tu một hành tướng, vị lai tu mười sáu hành tướng.

Lúc đầu và khi nhẫn tăng trưởng duyên với bốn đế. Hiện tại tu pháp niệm trụ, vị lai tu bốn niệm trụ. Hiện tại tu một hành tướng, vị lai tu mười sáu hành tướng.

Hỏi: Vì sao nhẫn lúc đầu và khi tăng trưởng đều chỉ có hiện tại tu pháp niệm trụ, còn noãn, đánh thì không như thế?

Đáp: Vì nhẫn gần với kiến đạo cùng với kiến đạo tương tự, như trong kiến đạo chỉ khởi pháp niệm trụ, nhẫn cũng như thế.

Tôn giả Diệu âm nói: Nhẫn ban đầu và nhẫn được tăng trưởng, cũng như đã nói về noãn ban đầu và noãn tăng trưởng, đối với căn thiện của cõi sắc chưa từng được chủng tánh và đã từng được chủng tánh.

Vị kia không nên nói như thế, vì bốn căn thiện này đều do tu mà thành của cõi sắc và vì nhẫn gần với kiến đạo, nên như kiến đạo khởi pháp niệm trụ.

Hỏi: Nhẫn được tăng trưởng nơi tất cả thời đều tu mười sáu hành tướng chăng?

Đáp: Không phải vậy. Vì có lúc là mười sáu, hoặc có lúc là mười hai, hoặc có lúc là tám, hoặc đôi khi chỉ có bốn. Vì sao? Vì như lần lần giản lược đối tượng duyên nơi đế. Cứ như thế giản lược về tu hành tướng như vậy, do sự lần lượt này tức có thể gần với kiến đạo, nên như kiến đạo.

Pháp thế đệ nhất: Hiện tại tu pháp niệm trụ, vị lai tu bốn niệm trụ. Hiện tại tu một hành tướng, vị lai tu bốn hành tướng, chỉ đồng loại tu, không phải không đồng loại.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất đã từng được chứng tánh, thường hành tập quán đế, vì sao chỉ tu đồng loại không phải dị loại?

Đáp: Do pháp thể đệ nhất chỉ có từng ấy hành tướng là có thể tu, không có hành tướng nào khác. Như người chỉ có một chiếc áo, đã bị cướp đoạt rồi không thể lấy lại. Pháp thể đệ nhất này cũng như vậy, vì thể không nên hỏi. Lại nữa, pháp thể đệ nhất rất gần với kiến đạo và giống như kiến đạo. Lại nữa, vì pháp thể đệ nhất mở cửa kiến đạo, dẫn đường sinh kiến đạo và như kiến đạo.

Hỏi: Noãn, đánh, nhẫn trong lúc đầu, đối với bốn Thánh đế là quán liên tục hay không liên tục?

Đáp: Có thuyết nói: Là liên tục. Như khoảng mười lăm tâm trong kiến đạo, hiện quán liên tục đối với bốn Thánh đế. Pháp này cũng như thế.

Có thuyết cho: Không liên tục. Nghĩa là khi đã quán khổ Thánh đế ở cõi dục rồi, tức liền dừng trụ, kế đến khởi gia hạnh, quán khổ Thánh đế của cõi sắc và cõi vô sắc lại dừng trụ. Đế còn lại cũng như vậy.

Nên nói như vậy: Tức điều ấy không quyết định, hoặc quán liên tục, hoặc không liên tục, tức tùy thuộc ở thể mạnh chuyển biến của gia hạnh kia.

Hỏi: Những gì là tác ý vô gián dẫn khởi noãn?

Đáp: Định của cõi sắc thuộc về hành tướng, do tu tạo thành, có chán lìa, có khát ngưỡng, có xấu hèn, có tưởng nhớ mến mộ, là tác ý vô gián dẫn khởi noãn. Noãn vô gián dẫn khởi đánh. Đánh vô gián dẫn khởi nhẫn. Nhẫn vô gián dẫn khởi pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Đối với người đã lìa nhiễm nơi cõi dục có thể như thế, còn kẻ chưa lìa nhiễm nơi cõi dục thì sao?

Đáp: Người ở cõi dục cũng có tác ý giống như người cõi sắc. Vì thuộc về hành tướng do tư tạo thành, nên có chán lìa, có khát

ngưỡng, có xấu hèn, có tưởng nhớ mền mộ. Đối với kẻ chưa lia nhiệm nơi cõi dục, những tác ý vô gián này dẫn khởi noãn, ngoài ra như trước đã nói.

Hỏi: Tu noãn viên mãn xong, sắp sửa khởi tu đánh thì mạng chung, người đó sinh nơi khác, là liền khởi tu đánh hay là từ gốc khởi?

Đáp: Nếu gặp được bậc thầy sáng suốt, tùy thuận vị ấy thì nên khởi tu. Theo phân vị sai biệt mà nói tức có thể khởi đánh.

Nếu không như thế thì trở lại từ gốc khởi, tuy nhiên có thể khởi tu nhanh chóng, không như lúc mới tu.

Hỏi: Nếu trong đời khác liền khởi tu đánh thì những tác ý vô gián từ đâu khởi?

Đáp: Tác ý hiện có như lúc khởi noãn. Như nói: Từ noãn khởi đánh, từ đánh khởi nhẫn cũng như thế.

Hỏi: Nếu vậy tại sao nói noãn vô gián khởi đánh, đánh vô gián khởi nhẫn?

Đáp: Dựa vào sự khởi tu liên tục trong một thân nên nói như vậy, nhưng không phải là tất cả.

Hỏi: Nếu thoái chuyển noãn, lúc trở lại sinh noãn là được như lúc trước từng được noãn chăng?

Đáp: Nên nói là không được, vì tùy vào từng ấy lượt thoái chuyển rồi sinh trở lại, tức cũng từng ấy lượt luôn đổi mới mà được. Vì sao? Vì đó là điều hết sức khó được, do chưa từng tu tập, dụng công thành tựu. Như giới biệt giải thoát, phải tùy từng ấy lượt bỏ rồi lại thọ nhận, tức cũng phải từng ấy lượt luôn đổi mới mà được. Pháp này cũng như thế. Như nói noãn, đánh cũng vậy. Dựa vào tinh lực căn bản đã khởi noãn, đánh, cũng tất không thoái chuyển, do đã dựa vào định tụ tại, vững chắc. Nếu nương vào định vị chí, tinh lực trung gian đã khởi noãn, đánh, thì không quyết định vì có thể thoái chuyển.

Hỏi: Quả vị noãn, đánh, nhẫn dựa vào phẩm hạ sinh trung, hay dựa vào phẩm trung sinh thượng, hay sau phẩm trung thượng mới khởi phẩm hạ trung?

Đáp: Quyết định không khởi. Vì sao? Vì ở phần vị thắng tán trước đã được rồi nên không ưa chuộng mấy.

Hỏi: Có phải từ khi khởi noãn trở về sau là lia nhiễm chăng?

Đáp: Có thuyết nói: Không ưa lia nhiễm. Vì sao? Vì noãn kia đâu có khởi đánh, không ưa phát khởi tư duy về hữu thứ nhất, hướng chi là định ở địa dưới.

Nên nói như vậy: Đây tức bất định. Nếu Hành giả kia tự biết mình có sức có thể sinh ra đánh, tức liền khởi đánh. Nếu biết mình không có sức để có thể sinh ra đánh, tức cầu lia nhiễm. Vì sao? Vì nếu được lia nhiễm sẽ sinh nơi thắng xứ, lia cõi thấp.

Noãn đánh, nhẫn: Về chủng loại sai biệt có bảy mươi ba thứ. Sự việc đó là thế nào? Nghĩa là đối với nhiễm của cõi dục cùng lia bỏ. Có mười thứ trói buộc đủ là một, lia một phẩm nhiễm, cho đến lia chín cùng với trước là mười. Đối với nhiễm của tĩn lự thứ nhất lia một, cho đến lia chín là chín, không có trói buộc đủ nào riêng khác, tức là thuộc thứ mười của cõi dục. Vị sau cũng thế. Như vậy cho đến đối với nhiễm của Vô sở hữu xứ là lia một, cho đến lia chín là chín.

Ở đây các vị đã khởi noãn v.v... có bảy mươi ba chủng loại sai biệt.

Hỏi: Theo một chủng loại đã khởi với một chủng loại khác đã khởi, là một hay là khác?

Đáp: Có thuyết nói: Là một.

Hỏi: Nếu thế tại sao nói có bảy mươi ba chủng loại sai biệt?

Đáp: Thế tuy là một nhưng vị có khác. Dựa vào vị sai biệt nên nói có từng ấy thứ như thế.

Có thuyết cho: Đều khác. Nghĩa là đủ sự trói buộc: Đã khởi khác. Lìa một phẩm: Đã khởi khác. Nói rộng cho đến lìa nhiễm thứ chín của Vô sở hữu xứ: Đã khởi khác. Nhưng đủ sự trói buộc, đối với đủ sự trói buộc, đã khởi noãn v.v... cũng được, cũng ở thân, cũng thành tựu, cũng hiện tiền. Đối với người lìa sự trói buộc, đã khởi noãn v.v... là không được, không ở nơi thân, không thành tựu, không hiện tiền.

Người lìa một phẩm nhiễm của cõi dục, đối với người lìa một phẩm nhiễm của cõi dục đã khởi noãn v.v... là cũng được, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện tiền. Đối với người đủ sự trói buộc, đã khởi noãn v.v... là được, nhưng không ở nơi thân, không thành tựu, không hiện tiền. Đối với người khác đã khởi noãn v.v... là không được, không ở nơi thân, không thành tựu, không hiện tiền.

Nói rộng cho đến lìa nhiễm ở phẩm thứ chín của Vô sở hữu xứ: Đối với chính mình đã khởi noãn v.v... là cũng được, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện tiền. Đối với người khác đã khởi noãn v.v... là được, nhưng không ở nơi thân, không thành tựu, không hiện tiền.

Người nương vào tĩnh lực căn bản khởi noãn v.v...: Hiện thân tất nhập chánh tánh ly sinh. Vì sao? Vì người kia do Thánh đạo dẫn sinh noãn v.v...

Người dựa vào định vị chí, tĩnh lực trung gian khởi noãn v.v...: Đây tức bất định. Vì sao? Vì người đó do noãn v.v... dẫn đến Thánh đạo.

Hỏi: Nếu dựa vào địa này khởi thuận phần quyết định lựa chọn, tức dựa vào địa này nhập chánh tánh ly sinh chăng?

Đáp: Có thuyết nói: Nếu nương vào địa này khởi thuận phần quyết định lựa chọn, tức là dựa vào địa ấy nhập chánh tánh ly sinh. Nên nói như vậy: Đây tức bất định, hoặc tức dựa vào địa này, hoặc lại dựa vào địa khác.

Hoặc dựa vào địa này: Nghĩa là chủng tánh Thanh văn nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, tức là dựa vào địa này khởi đảnh, nhãn, pháp thể đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh, cho đến nếu dựa vào tinh lự thứ tư khởi noãn, tức dựa vào địa khởi đảnh, nhãn, pháp thể đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh.

Hoặc lại dựa vào địa khác: Nghĩa là chủng tánh Thanh văn nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, người ấy dựa vào tinh lự thứ nhất khởi noãn, đảnh, nhãn, pháp thể đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh, cho đến tinh lự thứ tư cũng như thế. Nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, đảnh, người ấy dựa vào tinh lự thứ nhất khởi đảnh, nhãn, pháp thể đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh, cho đến tinh lự thứ tư cũng như thế. Nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, đảnh, nhãn, người ấy dựa vào tinh lự thứ nhất khởi nhãn, pháp thể đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh, cho đến tinh lự thứ tư cũng như thế.

Có thuyết cho: Nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, người ấy dựa vào tinh lự thứ nhất khởi đảnh, nhãn, pháp thể đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh, cho đến tinh lự thứ tư cũng thế. Nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, đảnh, người ấy dựa vào tinh lự thứ nhất khởi nhãn, pháp thể đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh, cho đến tinh lự thứ tư cũng thế. Nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, đảnh, nhãn, người ấy dựa vào tinh lự thứ nhất khởi nhãn, pháp thể đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh, cho đến tinh lự thứ tư cũng thế.

Có thuyết nêu: Nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, người ấy dựa vào tinh lự thứ nhất khởi noãn, đảnh, nhãn, pháp thể đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh, cho đến tinh lự thứ tư cũng như thế. Nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, đảnh, người ấy dựa vào tinh lự thứ nhất khởi noãn, đảnh, nhãn, pháp thể đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh, cho đến tinh lự thứ tư cũng như thế. Nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, đảnh, nhãn, người ấy dựa vào tinh lự thứ nhất khởi noãn, đảnh, nhãn, pháp thể đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh, cho đến tinh lự thứ tư cũng thế.

Hỏi: Thuận phần quyết định lựa chọn, sau phẩm trung thượng không khởi phẩm hạ trung, vì sao bấy giờ lại nói như vậy?

Đáp: Vì đồng địa nên không khởi, khác địa mới được khởi. Những sự việc như thế là nói về chủng tánh Thanh văn.

Hỏi: Còn Bồ-tát thì thế nào?

Đáp: Có thuyết nói: Bồ-tát nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, nương vào tĩnh lực thứ nhất cho đến tĩnh lực thứ ba khởi noãn, đánh, nhãn, nương vào tĩnh lực thứ tư khởi noãn, đánh, nhãn, pháp thế đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh. Nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, đánh, tức dựa vào tĩnh lực thứ nhất cho đến tĩnh lực thứ ba khởi noãn, đánh, nhãn, nương vào tĩnh lực thứ tư khởi noãn, đánh, nhãn, pháp thế đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh. Nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, đánh, nhãn, tức dựa vào tĩnh lực thứ nhất cho đến tĩnh lực thứ ba cũng khởi noãn, đánh, nhãn, nương vào tĩnh lực thứ tư khởi noãn, đánh, nhãn, pháp thế đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh.

Hỏi: Thuận phần quyết định lựa chọn, sau phẩm trung thượng không khởi hạ trung, vì sao bấy giờ lại nói như thế?

Đáp: Vì đồng địa nên không khởi, khác địa mới được khởi.

Có thuyết nói: Thanh văn không khởi, Bồ-tát có thể khởi.

Có thuyết khác cho: Vì lia lỗi làm như thế nên nói như vậy: Bồ-tát nếu dựa vào định vị chí khởi noãn, cho đến tĩnh lực thứ tư cũng như thế. Nếu dựa vào định vị chí khởi đánh, cho đến tĩnh lực thứ tư cũng như thế. Nếu dựa vào định vị chí khởi nhãn, cho đến tĩnh lực thứ tư cũng như thế. Tức là dựa vào tĩnh lực thứ tư khởi nhãn, pháp thế đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh. Nên nói như thế này: Bồ-tát chỉ dựa vào tĩnh lực thứ tư khởi noãn, đánh, nhãn, pháp thế đệ nhất, nhập chánh tánh ly sinh. Vì sao? Vì Bồ-tát có tất cả công đức thù thắng, nên chỉ nương vào tĩnh lực thứ tư dẫn khởi, nghĩa là từ quán bất tịnh cho đến vô sinh trí.

Hỏi: Độc giác thì thế nào?

Đáp: Loại Độc giác Lâm giác dụ như nói về Bồ-tát. Độc giác bộ hành thì không nhất định, như nói về Thanh văn.

Hỏi: Bồ-tát về thời xưa, trong một kiếp khác, từng khởi căn thiện thuận với phần quyết định lựa chọn chăng? Giả sử như thế thì có lỗi gì? Nếu đã từng khởi, tại sao nói Bồ-tát hiện có căn thiện thù thắng, nghĩa là từ quán bất tịnh cho đến vô sinh trí, đều một lần an tọa là chứng đắc. Nếu không khởi, Bồ-tát trong chín mươi một kiếp không bị đọa nơi nẻo ác, là do oai lực gì?

Đáp: Có thuyết nói: Về thời xưa, trong một kiếp khác, Bồ-tát đã từng khởi căn thiện thuận với phần quyết định lựa chọn, do lực của nhân nên chín mươi một kiếp không rơi vào nẻo ác.

Hỏi: Nếu thế vì sao lại nói: Căn thiện của Bồ-tát đều một lần an tọa là chứng đắc?

Đáp: Nói xưa đã khởi: Nghĩa là chủng tánh khác, không phải là chủng tánh của mình.

Một lần an tọa là chứng đắc: Nghĩa là nói chủng tánh của mình, nên không mâu thuẫn.

Có thuyết cho: Không khởi. Vì sao? Vì căn thiện của Bồ-tát không trải qua thế gian, vì chỉ một lần an tọa nơi cội cây Bồ-đề là chứng đắc.

Hỏi: Nếu vậy, trong chín mươi một kiếp Bồ-tát không bị đọa nơi nẻo ác, là do oai lực gì?

Đáp: Có thể ngăn chặn nẻo ác, bắt tất phải do thuận với phần quyết định lựa chọn. Vì sao? Vì hoặc thí, hoặc giới, hoặc nghe, hoặc tu, hoặc noãn, hoặc đánh, đều có thể ngăn chặn nẻo ác. Nếu là người độn căn, khi đạt được nhân mới có thể ngăn chặn. Nhưng các Bồ-tát khi hành một hạnh thí, cũng gồm thấu cả giới, tuệ. Khi hành một

hạnh giới cũng gồm thâu cả thí, tuệ. Khi hành một hạnh tuệ cũng gồm thâu cả thí, giới. Do đó có thể ngăn chặn vô số nẻo ác, huống chi là ba nẻo ác mà không thể ngăn chặn sao?

Nên nói như thế này: Bồ-tát hiện có căn thiện thù thắng, tức từ quán bất tịnh cho đến vô sinh trí, đều trong đời này dựa vào tĩnh lực thứ tư, một khi an tọa là dẫn khởi, hãy còn không phải quả vị khác của đời này huống chi là đời trước. Độc giác Lâm giác dụ cũng như thế. Căn thiện của Độc giác bộ hành là bất định, như nói về Thanh văn.

Noãn, đánh, nhẫn và pháp thế đệ nhất đều có sáu thứ chủng tánh khác nhau. Nghĩa là chủng tánh của pháp thoái chuyển, chủng tánh của pháp suy nghĩ, pháp giữ gìn, pháp an trụ, pháp gắng đạt, pháp bất động. Ở đây, chuyển noãn nơi chủng tánh của pháp thoái chuyển, khởi noãn nơi chủng tánh của pháp suy nghĩ, cho đến chuyển noãn nơi chủng tánh của pháp gắng đạt, khởi noãn nơi chủng tánh của pháp bất động. Chuyển noãn của chủng tánh Thanh văn, khởi noãn của chủng tánh Độc giác hoặc Phật. Chuyển noãn của chủng tánh Độc giác, khởi noãn của chủng tánh Phật hoặc Thanh văn.

Noãn của chủng tánh Phật là chắc chắn không thể chuyển biến. Như nói về noãn, nói về đánh cũng như thế. Chuyển nhẫn của chủng tánh Thanh văn, khởi nhẫn của chủng tánh Độc giác. Không phải chuyển nhẫn của chủng tánh Thanh văn, Độc giác mà có thể khởi nhẫn của chủng tánh Phật. Vì sao? Vì nhẫn trái với nẻo ác, vì Bồ-tát phát nguyện sinh vào nẻo ác. Cũng không phải chuyển nhẫn của chủng tánh Độc giác mà có thể khởi nhẫn của chủng tánh Thanh văn. Vì sao? Vì nhẫn là không thoái chuyển.

Có thuyết nói: Chuyển noãn, đánh, nhẫn của chủng tánh Thanh văn, có thể khởi noãn, đánh, nhẫn của chủng tánh Độc giác. Nếu khởi noãn, đánh của chủng tánh Độc giác, cũng không thể khởi noãn, đánh nơi thừa khác. Vì sao? Vì căn thiện của Độc giác bắt đầu từ quán bất tịnh cho đến vô sinh trí, một lần an tọa là chứng đắc.

Lời bình: Người kia không nên nói như thế. Vì sao? Vì chúng tánh của Độc giác Lâm giác dụ, căn thiện tuy một lần an tọa chứng đắc. Chúng tánh của Độc giác bộ hành là bất định, như đã nói về Thanh văn. Nên pháp thể đệ nhất, sáu thứ chúng tánh cùng chúng tánh của ba thừa đều không thể chuyển, dù chỉ trong một sát-na.

Hỏi: Thuận phần quyết định lựa chọn được khởi ở xứ nào?

Đáp: Ở cõi dục có thể khởi, không phải ở cõi sắc hay cõi vô sắc. Đối với hàng người, trời trong cõi dục có thể khởi, không phải ở ba nẻo ác có căn thiện thù thắng. Người trong ba châu đều có thể khởi, không phải châu Bắc Câu Lô. Trong hàng trời người tuy có thể khởi, nhưng về sau mới khởi không phải lúc đầu. Nghĩa là trước đã khởi tu trong loài người rồi, về sau thoái chuyển sinh trong hàng trời cõi dục, do lực hành tập từ trước được liên tục, nên lại có thể khởi.

Hỏi: Vì sao trong hàng trời không thể khởi tu ngay từ lúc đầu?

Đáp: Vì ở xứ đó không có những tác ý thù thắng về sự nhàm chán, lia bỏ v.v...

Hỏi: Trong nẻo ác có tác ý thù thắng như nhàm chán, lia bỏ, vậy tại sao không khởi căn thiện này?

Đáp: Vì trong nẻo ác không có sự nương dựa nơi thân thù thắng. Nếu có tác ý nhàm chán thù thắng, cũng có sự nương dựa vào thân thù thắng tức có thể khởi tu ngay từ lúc đầu loại căn thiện này. Trong hàng trời cõi dục, tuy có sự nương dựa vào thân thù thắng, nhưng không có tác ý thù thắng về nhàm chán, lia bỏ v.v... Nơi nẻo ác, tuy có tác ý thù thắng về nhàm chán, lia bỏ v.v..., nhưng không có sự nương dựa vào thân thù thắng. Trong loài người có đủ cả hai, nên có thể khởi ngay từ lúc đầu.

Hỏi: Nơi cõi sắc, vô sắc vì sao không khởi căn thiện này?

Đáp: Nếu ở xứ nào có thể nhập chánh tánh ly sinh, thì xứ đó có thể khởi. Ở cõi sắc và Vô sắc đã không thể nhập chánh tánh ly sinh, nên không thể khởi.

Hỏi: Nhân luận sinh luận, vì sao cõi sắc, vô sắc không thể nhập chánh tánh ly sinh?

Đáp: Vì không phải là ruộng, không phải là căn khí, cho đến nói rộng.

Lại nữa, nếu xứ nào có thể khởi nhân trí thì ở xứ đó có thể nhập chánh tánh ly sinh. Ở cõi sắc, vô sắc tuy có thể khởi trí, nhưng không khởi nhân, nên không thể nhập chánh tánh ly sinh.

Lại nữa, nếu ở xứ ào có thể khởi hiện pháp trí, loại trí, thì xứ đó có thể nhập chánh tánh ly sinh. Ở cõi sắc, vô sắc tuy khởi hiện loại trí, nhưng không khởi pháp trí, nên không thể nhập chánh tánh ly sinh.

Lại nữa, nếu ở xứ có sự nương dựa vào thân thù thắng và có khổ thọ thì xứ đó có thể nhập chánh tánh ly sinh. Cõi sắc, vô sắc tuy có sự nương dựa vào thân thù thắng, nhưng không có khổ thọ, nên không thể nhập chánh tánh ly sinh.

Hỏi: Noãn, đánh, nhân, pháp thế đệ nhất này dựa vào thân nào để khởi?

Đáp: Dựa vào thân nam, nữ.

Hỏi: Dựa vào thân nữ được thân nữ đã khởi noãn hay là cũng được thân nam đã khởi noãn?

Đáp: Được. Như được noãn, được đánh, được nhân đều cũng như vậy.

Hỏi: Dựa vào thân nam được thân nam đã khởi noãn hay là cũng được thân nữ đã khởi noãn?

Đáp: Được. Như được noãn, được đánh, được nhẫn đều cũng như vậy. Thân nữ đối với thân nữ đã khởi noãn, cũng được, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện ở trước. Đối với thân nam đã khởi noãn, được nhưng không ở nơi thân, thành tựu nhưng không hiện ở trước. Như nói về noãn, nói về đánh, nhẫn đều cũng như vậy.

Thân nam đối với thân nam đã khởi noãn, cũng được, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện ở trước. Đối với thân nữ đã khởi noãn, được nhưng không ở nơi thân, thành tựu nhưng không hiện ở trước. Như nói về noãn, nói về đánh, nhẫn đều cũng như vậy.

Thân nữ đã khởi noãn cùng với thân nữ đã khởi noãn làm nhân, cùng với thân nam đã khởi noãn cũng làm nhân. Như nói về noãn, nói về đánh, nhẫn đều cũng như vậy.

Thân nam đã khởi noãn cùng với thân nam đã khởi noãn làm nhân, không cùng với thân nữ đã khởi noãn làm nhân. Vì sao? Vì hơn không phải là nhân của kém, nhưng thân nữ là kém. Như nói về noãn, nói về nhẫn, đánh đều cũng như vậy.

Hỏi: Dựa vào thân nam khởi căn thiện thuận phần quyết định lựa chọn xong, lại có thể thọ nhận thân nữ chăng?

Đáp: Lại có thể thọ nhận, nhưng chỉ có ba pháp trước, không phải pháp thế đệ nhất. Vì sao? Vì chỉ trong một sát-na.

Hỏi: Khởi căn thiện thuận phần quyết định lựa chọn xong, lại có thể thọ nhận thân Phiến-sai-bán-trạch-ca không có hình, hai hình chăng?

Đáp: Lại có thể thọ nhận, nhưng chỉ là noãn, đánh, không phải pháp khác. Vì sao? Vì nếu được nhẫn rồi là trái ngược với nẻo ác. Các thân hình xấu xí như Phiến-sai-bán-trạch-ca v.v... kia là nẻo xấu ác trong loài người. Nếu chứng đắc căn thiện thù thắng như nhẫn v.v..., tất sẽ không thọ nhận loại thân ấy.

Hỏi: Phàm phu được nhẫn ở nơi phần vị mạng chung đã bỏ chúng đồng phần, cũng bỏ luôn nhẫn chăng? Giả sử như vậy thì có lỗi gì? Nếu bỏ thì nên bị đọa vào nẻo ác, vì sao vừa nói: Nếu người chúng đắc nhẫn không bị đọa vào nẻo ác? Lại nếu bỏ thì vì sao phàm phu khi mạng chung thì bỏ, Thánh giả không như vậy. Còn nếu không bỏ, tại sao nơi chương Nghiệp Uẩn và Đại Chung Uẩn đều không nói đến? Như nói phàm phu ở nơi thai tạng v.v... chỉ thành tựu thân, không thành tựu nghiệp thân?

Đáp: Đây nên nói là bỏ.

Có thuyết nói: Không bỏ.

Có thuyết cho: Không nhất định, hoặc bỏ hoặc không bỏ.

Ở đây sẽ giải thích rộng về lý do nơi mỗi thuyết, nói rõ trong phẩm Hại sinh thuộc chương Nghiệp Uẩn.

Nên nói như thế này: Phàm phu mạng chung nhất định bỏ đời với nhẫn, vì căn thiện yếu kém. Phàm phu nương vào địa ấy, khởi căn thiện loại ấy, nếu có mạng chung thì sinh trở lại địa ấy. Bỏ đồng phần hãy còn nhất định bỏ, huống gì là căn thiện này, là pháp của cõi sắc, trải qua sinh ở cõi dục, mà sẽ không bỏ sao?

Hỏi: Tu gia hạnh noãn, hình tướng của việc ấy là thế nào?

Đáp: Nói tóm tắt lấy ba tuệ làm tướng, là tuệ do văn tạo thành, tuệ do tư tạo thành và tuệ do tu tạo thành.

Hỏi: Thế nào là tu tập tuệ do văn tạo thành?

Đáp: Hành giả tu quán hoặc gặp được bậc thầy sáng suốt, nghe giảng nói tóm lược về các pháp yếu, là mười tám giới, mười hai xứ, năm uẩn. Hoặc tự đọc tụng Tạng Tố-đát-lãm, Tạng Tỳ-nại-da và Tạng A-tỳ-đạt-ma, khiến thành thực tốt đẹp, rời khỏi suy niệm: Nghĩa văn của ba Tạng thật hết sức rộng lớn, nếu luôn ghi nhớ, gìn giữ sẽ khiến tâm chán nản mệt mỏi. Nhưng các điều chủ yếu được

nói trong ba Tạng, chính là mười tám giới, mười hai xứ, năm uẩn. Suy niệm như thế rồi, trước hết là quán sát mười tám giới. Khi Hành giả kia quán sát tức lập làm ba phần: Phần Danh (Tên gọi), phần Tụ tướng (Tướng riêng), phần Cộng tướng (Tướng chung).

Danh: Nghĩa là đây gọi là nhãn giới, cho đến đây gọi là ý thức giới.

Tụ tướng: Nghĩa là đây gọi là tụ tướng của nhãn giới, cho đến đây gọi là tụ tướng của ý thức giới.

Cộng tướng: Nghĩa là mười sáu hành tướng.

Đã quán mười tám giới với mười sáu thứ cộng tướng, Hành giả kia duyên nơi giới này để tu trí, tu chỉ. Đối với mười tám giới đã tu trí, tu chỉ xong, lại sinh tưởng nhằm chán, mệt mỏi, suy niệm: Mười tám giới này tức là mười hai xứ, nên giản lược nhập vào mười hai xứ. Nghĩa là mười sắc giới tức là mười sắc xứ, bảy tâm giới tức là ý xứ, pháp giới tức là pháp xứ.

Khi Hành giả kia quán sát mười hai xứ này, lập làm ba phần là phần Danh, phần Tụ tướng, phần Cộng tướng.

Danh: Nghĩa là đây gọi là nhãn xứ, cho đến đây gọi là pháp xứ.

Tụ tướng: Nghĩa là đây là tụ tướng của nhãn xứ, cho đến đây là tụ tướng của pháp xứ.

Cộng tướng: Nghĩa là mười sáu sáu hành tướng.

Đã quán mười hai xứ với mười sáu thứ cộng tướng, Hành giả kia duyên nơi xứ này để tu trí, tu chỉ. Đối với mười hai xứ đã tu trí, tu chỉ xong, lại khởi tưởng nhằm chán, mệt mỏi, suy niệm: Mười hai xứ này, trừ vô vi, tức là năm uẩn, nên tóm lược cho nhập vào năm uẩn. Đó là mười sắc xứ và sắc thuộc về pháp xứ tức là sắc uẩn, ý xứ tức là thức uẩn. Trong pháp xứ, thọ tức là thọ uẩn, tưởng tức là tưởng uẩn. Còn lại tâm sở pháp, hành bất tương ưng, tức là hành uẩn.

Khi Hành giả kia quán sát năm uẩn này lập làm ba phần, đó là phần Danh, phần Tụ tướng, phần Cộng tướng.

Danh: Nghĩa là đây gọi là sắc uẩn, cho đến đây gọi là thức uẩn.

Tụ tướng: Nghĩa là đây là tụ tướng của sắc uẩn, cho đến đây là tụ tướng của thức uẩn.

Cộng tướng: Nghĩa là mười hai hành tướng.

Đã quán năm uẩn với mười hai thứ cộng tướng, Hành giả kia duyên nơi uẩn này để tu trí, tu chí. Đối với năm uẩn tu trí, tu chí xong, lại khởi tướng nhằm chán, mỗi một, suy niệm: Năm uẩn này cùng với vô vi, tức là bốn niệm trụ, nên tóm lược cho nhập vào bốn niệm trụ. Đó là sắc uẩn tức thân niệm trụ, thọ uẩn tức thọ niệm trụ, thức uẩn tức tâm niệm trụ. Tướng, hành uẩn cùng với vô vi, tức là pháp niệm trụ.

Khi Hành giả kia quán sát bốn niệm trụ này lập làm ba phần, là Danh, Cộng tướng, Tụ tướng.

Danh: Nghĩa là đây gọi là thân niệm trụ, cho đến đây gọi là pháp niệm trụ.

Tụ tướng: Nghĩa là đây là tụ tướng của thân niệm trụ, cho đến đây là tụ tướng của pháp niệm trụ.

Cộng tướng: Nghĩa là mười sáu hành tướng.

Đã quán bốn niệm trụ với mười sáu thứ cộng tướng, Hành giả kia duyên nơi niệm trụ này để tu trí, tu chí. Đối với bốn niệm trụ đã tu trí, tu chí xong, lại khởi tướng nhằm chán, mỗi một, suy niệm: Bốn niệm trụ này, trừ hư không, phi trạch diệt, tức là bốn Thánh đế, nên giản lược cho nhập nơi bốn Thánh đế. Đó là phần quả của pháp hữu lậu tức khổ đế, phần nhân tức tập đế, trạch diệt tức diệt đế, đối trị tức đạo đế.

Khi Hành giả kia quán sát bốn Thánh đế này lập làm ba phần, là Danh, Tụ tướng, Cộng tướng.

Danh: Nghĩa là đây gọi là khổ đế, cho đến đây gọi là đạo đế.

Tự tướng: Nghĩa là đây là tự tướng của khổ đế, cho đến đây là tự tướng của đạo đế.

Cộng tướng: Nghĩa là bốn hành tướng. Đã quán khổ đế với bốn thứ cộng tướng là bốn hành tướng: 1. Khổ. 2. Vô thường. 3. Không. 4. Vô ngã.

Đã quán tập đế với bốn thứ cộng tướng là bốn hành tướng: 1. Nhân. 2. Tập. 3. Sinh. 4. Duyên.

Đã quán diệt đế với bốn thứ cộng tướng là bốn hành tướng: 1. Diệt. 2. Tĩnh. 3. Diệu. 4. Ly.

Đã quán đạo đế với bốn thứ cộng tướng là bốn hành tướng: 1. Đạo. 2. Như. 3. Hành. 4. Xuất.

Hành giả kia duyên nơi đế này để tu trí, tu chỉ. Đối với bốn Thánh đế khi tu trí, tu chỉ, lần lượt quán đế như trong kiến đạo. Nghĩa là trước quán riêng khổ nơi cõi dục, về sau hợp quán khổ nơi cõi sắc và Vô sắc. Trước quán riêng tập nơi cõi dục, về sau hợp quán tập nơi cõi sắc và Vô sắc. Trước quán riêng diệt nơi cõi dục, về sau hợp quán diệt nơi cõi sắc và Vô sắc. Trước quán riêng đạo nơi cõi dục, về sau hợp quán đạo nơi cõi sắc và Vô sắc.

Khi quán sát bốn Thánh đế như vậy, cũng như cách tâm lựa mỏng xem xét các màu sắc, hình tượng. Ngang đây là sự tu tập tuệ do văn tạo thành mới được viên mãn. Dựa vào tuệ văn này phát sinh tuệ do tư tạo thành, tu tập viên mãn rồi, tiếp đến phát sinh tuệ do tu tạo thành, tức gọi là noãn. Sau noãn sinh đánh, sau đánh sinh nhẫn, sau nhẫn sinh pháp thế đệ nhất, sau pháp thế đệ nhất sinh kiến đạo, sau kiến đạo sinh tu đạo, sau tu đạo sinh đạo vô học. Theo thứ lớp như thế căn thiện sẽ đầy đủ.

Căn thiện có ba thứ: 1. Thuận phần phước. 2. Thuận phần giải thoát. 3. Thuận phần quyết định lựa chọn.

Căn thiện thuận phần phước: Nghĩa là gây tạo chủng tử sinh làm người, chủng tử sinh làm chư Thiên.

Chủng tử sinh làm người: Là chủng tử này có thể sinh vào tộc họ cao quý trong loài người, có nhiều tài sản, vật báu, quyền thuộc đầy đủ. Sắc tướng, diện mạo đoan nghiêm, thân hình cân đối, cho đến có thể làm Chuyển luân Thánh vương.

Chủng tử sinh làm chư Thiên: Là chủng tử này có thể sinh trong các cõi trời thuộc Dục, Sắc, Vô sắc, thọ nhận quả thắng diệu. Hoặc làm Đế Thích, Ma vương, Phạm vương, có uy thế lớn, thống lãnh nhiều nơi.

Căn thiện thuận phần giải thoát: Nghĩa là gieo trồng chủng tử quyết định giải thoát, nhân đó nhất định chứng đắc Niết-bàn.

Căn thiện thuận phần quyết định lựa chọn: Nghĩa là noãn, đảnh, nhãn, pháp thế đệ nhất. Ở đây nên phân biệt rộng về căn thiện thuận phần giải thoát.

Hỏi: Căn thiện này dùng gì làm tự tánh?

Đáp: Dùng nghiệp thân, ngữ, ý làm tự tánh, nhưng ý nghiệp tăng thượng.

Hỏi: Căn thiện này là ở nơi địa ý hay là nơi năm thức thân?

Đáp: Ở nơi địa ý, không phải ở nơi năm thức thân.

Hỏi: Căn thiện này là do gia hạnh được, do lìa nhiễm được, hay do sinh được?

Đáp: Chỉ do gia hạnh được.

Có thuyết nói: Cũng là do sinh được.

Lời bình: Thuyết nói trước là đúng, là do gia hạnh khởi.

Hỏi: Căn thiện này là do Văn tạo thành, do Tu tạo thành, hay do Tu tạo thành?

Đáp: Do Văn, Tu tạo thành, không phải do Tu tạo thành.

Có thuyết cho: Cũng do Tu tạo thành.

Lời bình: Thuyết nói trước là đúng, vì chỉ hệ thuộc cõi dục.

Hỏi: Căn thiện này ở nơi xứ nào khởi?

Đáp: Ở nơi cõi dục khởi, không phải ở cõi sắc và Vô sắc. Nẻo người trong cõi dục khởi, không phải ở nẻo khác. Trong nẻo người, ba châu khởi, không phải ở châu Bắc Câu Lô.

Hỏi: Căn thiện này được gieo trồng vào thời nào?

Đáp: Vào thời Đức Phật ra đời, vì cần có pháp Phật mới có thể gieo trồng.

Có Sư khác nêu: Tuy không có pháp Phật, nếu gặp bậc Độc giác cũng có thể gieo trồng căn thiện này.

Hỏi: Căn thiện này dựa vào thân nào để khởi?

Đáp: Cũng dựa vào thân nam, cũng dựa vào thân nữ.

Hỏi: Nhân nơi sự việc nào mà gieo trồng căn thiện này?

Đáp: Hoặc nhân nơi thí, hoặc nhân nơi giới, hoặc nhân nơi vãn, nhưng không quyết định. Vì sao? Vì ý lạc khác nhau. Nghĩa là hoặc có người nhân thí một nắm cơm, hoặc cho đến một cây tăm xia răng sạch, tức có thể gieo trồng chủng tử giải thoát. Như Chiên-đạt-là v.v... Ông ấy theo chỗ thí đều nói lời: Nguyện cho tôi nhân nơi bố thí này quyết định được giải thoát.

Hoặc có người tuy mở đại hội vô gia, nhưng không thể gieo trồng chủng tử giải thoát, như Vô Bạo Ác v.v... Người này theo chỗ bố thí đều cầu giàu sang, danh vọng nơi thế gian không mong cầu giải thoát.

Hoặc có người thọ trì tám phần trai giới, trong một ngày một đêm, tức có thể gieo trồng chủng tử giải thoát. Hoặc có người thọ trì giới biệt giải thoát của toàn bộ chúng đồng phần, nhưng không thể gieo trồng chủng tử giải thoát.

Hoặc có người đọc tụng bốn câu kệ, tức có thể gieo trồng chủng tử giải thoát. Hoặc có người khéo thông suốt các văn nghĩa của ba Tạng, nhưng không thể gieo trồng chủng tử giải thoát.

Hỏi: Cái gì quyết định có thể gieo trồng căn thiện của thuận phần giải thoát này?

Đáp: Nếu có ý lạc tăng thượng vui cầu Niết-bàn, chán bỏ sinh tử, tùy khởi phần ít về thí, giới, văn (nghe) thiện, tức có thể quyết định gieo trồng căn thiện này. Nếu không có ý lạc tăng thượng vui cầu Niết-bàn, chán bỏ sinh tử, tuy khởi phần nhiều về thí, giới, văn thiện, nhưng cũng không thể gieo trồng căn thiện này.

Hỏi: Nếu có người đã gieo trồng căn thiện này rồi, còn phải trải qua bao lâu nữa mới có thể được giải thoát?

Đáp: Nếu nhanh nhất phải trải qua ba đời, nghĩa là trong đời đầu gieo trồng chủng tử này, trong đời thứ hai khiến cho chủng tử ấy thành thực, đến đời thứ ba tức có thể giải thoát. Ngoài ra thì không nhất định. Nghĩa là hoặc có người gieo trồng căn thiện của thuận phần giải thoát rồi, hoặc trải qua một kiếp, hoặc trải qua trăm kiếp, hoặc trải qua ngàn kiếp, lưu chuyển nơi sinh tử, nhưng không thể khởi thuận phần quyết định lựa chọn.

Hoặc lại có người khởi căn thiện thuận phần quyết định lựa chọn rồi, hoặc trải qua một đời, hoặc trải qua trăm đời, hoặc trải qua ngàn đời, lưu chuyển nơi sinh tử, nhưng không thể nhập chánh tánh ly sinh.

Thuận phần giải thoát cũng có sáu thứ, đó là chủng tánh của pháp thoái chuyển cho đến chủng tánh của pháp bất động. Chuyển chủng tánh của pháp thoái chuyển, thuận phần giải thoát, khởi chủng tánh của pháp suy nghĩ, thuận phần giải thoát, cho đến chuyển chủng tánh của pháp gắng đạt, thuận phần giải thoát, khởi chủng tánh của pháp bất động, thuận phần giải thoát. Chuyển chủng tánh Thanh văn, thuận phần giải thoát, khởi chủng tánh Độc giác và Phật, thuận phần

giải thoát. Chuyên chủng tánh Độc giác, thuận phần giải thoát, khởi chủng tánh Thanh văn và Phật, thuận phần giải thoát. Nếu đã khởi chủng tánh Phật, thuận phần giải thoát xong, thì không thể chuyển một cách rất mạnh mẽ nhanh chóng được.

Hỏi: Trong gia hạnh của noãn có quán sinh diệt, vậy gia hạnh của quán sinh diệt này như thế nào?

Đáp: Các sư Du già khi sắp quán sinh diệt, trước hết là chọn lấy tướng hưng, suy, trong, ngoài, rồi trở lại xứ đã an trụ, điều hợp thân tâm, quán thân trong một thời kỳ, trước sinh sau diệt. Kế đó, quán về phần vị đến năm, đến mùa, một tháng, nửa tháng, một ngày, một đêm, kế đến Mâu hô lật đật, sau nữa là Lạp phục, kế nữa là Đát sát na. tiếp theo lại giảm dần xuống, cho đến đối với hết thủy pháp hữu vi, quán hai sát-na sinh, hai sát-na diệt. Ngang với đây gọi là gia hạnh thành đủ. Tiếp theo lại đối với pháp hữu vi, quán một sát-na sinh, một sát-na diệt. Đây tức gọi là quán sinh diệt đã hoàn thành.

Hỏi: Quán sinh diệt này, khi quán sinh diệt là một tâm quán hay là hai tâm quán? Nếu là một tâm quán thì là một lãnh hội hay hai lãnh hội?

Nếu là một lãnh hội thì như quán sinh là sinh cũng nên quán diệt là sinh. Quán sinh là sinh nên có thể gọi là chánh quán, còn quán diệt là sinh nên là tà quán. Như quán diệt là diệt, cũng nên quán sinh là diệt. Quán diệt là diệt có thể gọi là chánh quán, còn quán diệt là sinh nên là tà quán. Vậy tại sao cùng một lãnh hội mà cũng chánh, cũng tà?

Nếu là hai lãnh hội thì nên có hai Thể, nhưng một tâm hai Thể là không có việc ấy. Nếu hai tâm quán, một tâm quán sinh, một tâm quán diệt, tức không có quán sinh diệt, làm thế nào gọi là quán sinh diệt?

Đáp: Trong khoảng hai sát-na, một tâm quán sinh, một tâm quán diệt, dựa vào sự nối tiếp nhau mà nói, gọi là quán sinh diệt, không dựa vào sát-na, nên không có lỗi.

Có thuyết cho: Một tâm quán song song sinh diệt, nhưng không có lỗi lầm như trước đã nói. Do lúc thấy sinh so biết có diệt, vì có pháp sinh tất có pháp diệt. Nếu khi thấy diệt so biết có sinh, vì có pháp diệt tất có pháp sinh..

Lời bình: Thuyết đó phi lý. Vì làm sao một tâm có thể có hai cách lãnh hội, do Thể của hai lượng là hiện, tử không đồng. Thuyết trước là đúng.

Hỏi: Quán sinh diệt này là tác ý thắng giải hay là tác ý chân thật?

Đáp: Có thuyết nêu: Là tác ý chân thật.

Hỏi: Nếu vậy các hành thật sự không có đến đi, nếu thấy có đến đi làm sao là chân thật?

Đáp: Quán này chưa thành, nên thấy có đến, đi. Lúc thành chỉ thấy sinh, diệt, không thấy có tướng đến, đi. Như múa riêng nhạc, chậm thì thấy đến, đi, nhanh thì không thấy. Ví dụ như quay vòng tròn lửa, hay như bánh xe quay nhanh của nhà làm đồ gốm, nên biết cũng như vậy.

Có thuyết nói: Là tác ý thắng giải.

Hỏi: Nếu vậy theo kệ đã nói nên làm sao thông suốt? Như nói:

*Nếu có tri kiến khiến lậu tận
Nếu không tri kiến làm sao tận?
Người có thể quán uẩn, sinh, diệt
Tức là ý giải thoát phiền não.*

Không phải tác ý thắng giải có thể đoạn phiền não chẳng?

Đáp: Dựa vào nhân truyền thừa mà nói. Như phép tác về con, cháu. Nghĩa là tác ý thắng giải dẫn sinh tác ý chân thật. Do tác ý chân thật nên đoạn dứt các phiền não, nên không mâu thuẫn.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 8

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 1: PHÁP THẾ ĐỆ NHẤT, phần 7

** Trong hai mươi trường hợp Tát-ca-da-kiến này, có bao nhiêu thứ là ngã kiến, bao nhiêu thứ là ngã sở kiến? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa của Khế kinh. Nghĩa là trong các kinh, Đức Phật nói có hai mươi trường hợp Tát-ca-da-kiến (Thân kiến).

Tôn giả Xá-lợi-tử trong kinh Trì Dụ tuy đã phân biệt tóm lược hai mươi trường hợp Tát-ca-da-kiến này, nhưng đều chưa nói có bao nhiêu thứ là ngã kiến, bao nhiêu thứ là ngã sở kiến? Kinh kia là chỗ dựa căn bản của Luận này, điều gì kinh kia chưa nói đến, nay vì muốn nói, nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, vì nhằm ngăn chặn các Tông khác, làm sáng tỏ nghĩa chánh. Tức như phái Thí dụ nêu lên thuyết như vậy: Tát-ca-da-kiến không có đối tượng duyên thật, họ bảo: Tát-ca-da-kiến chấp ngã, ngã sở, nhưng trong thẳng nghĩa thì không có ngã, ngã sở. Như người trông thấy sợi dây, cho là rắn, thấy gốc cây trụ cho là người v.v...

Đây cũng như thế, nên không có đối tượng duyên. Vì nhằm ngăn chặn lối chấp đó, chỉ rõ kiến này thật sự có đối tượng duyên, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Ở trong thẳng nghĩa không có ngã, ngã sở, vậy sao kiến này thật sự có đối tượng duyên?

Đáp: Tát-ca-da-kiến duyên nơi năm thủ uẩn, chấp ngã và ngã sở, như duyên với sợi dây, gốc cây trụ cho là rắn, là người, là hành tướng điên đảo, không phải là không có đối tượng duyên, vì năm thủ uẩn là thật có.

Hỏi: Hai mươi trường hợp Tát-ca-da-kiến này, có bao nhiêu thứ là ngã kiến, bao nhiêu thứ là ngã sở kiến?

Đáp: Có năm ngã kiến. Nghĩa là cùng tùy quán sắc là ngã, thọ, tưởng hành, thức là ngã. Mười lăm ngã sở kiến. Nghĩa là cùng tùy quán ngã có sắc, sắc là ngã sở, ngã ở trong sắc, ngã có thọ tưởng hành thức, thọ tưởng hành thức là ngã sở, ngã ở trong thọ tưởng hành thức.

Hỏi: Như hành tướng của ngã kiến duyên với năm thủ uẩn, có năm hành tướng của ngã sở kiến duyên với năm thủ uẩn, cũng nên có năm, vì sao lại nói có mười lăm?

Đáp: Hành tướng của ngã kiến duyên với năm thủ uẩn không sai khác, chỉ có năm thứ. Hành tướng của ngã sở kiến duyên với năm thủ uẩn là có sai biệt, nên có mười lăm thứ. Nghĩa là ngã phần nhiều đều có đủ nơi mỗi mỗi uẩn, mỗi uẩn đều có ba thứ tướng sai biệt.

Nhưng Tát-ca-da-kiến này, hoặc nên nói là một: Nghĩa là Tát-ca-da-kiến trong năm kiến.

Hoặc nên nói là hai: Nghĩa là hành tướng của ngã và ngã sở có sai biệt, nên nói là ngã kiến và ngã sở kiến.

Hoặc nên nói là ba: Nghĩa là sự khác nhau của ba cõi dục, Sắc, Vô sắc.

Hoặc nên nói là năm: Nghĩa là duyên nơi năm uẩn có sai biệt.

Hoặc nên nói là sáu: Nghĩa là đôi với ba cõi, mỗi cõi đều có ngã kiến và ngã sở kiến.

Hoặc nên nói là chín: Nghĩa là từ cõi dục cho đến xứ Phi tướng phi phi tướng, tức chín địa có sai biệt.

Hoặc nên nói là mười: Nghĩa là duyên nơi năm uẩn, mỗi uẩn đều có ngã kiến và ngã sở kiến.

Hoặc nên nói là mười hai: Nghĩa là duyên nơi mười hai xứ có sai biệt.

Hoặc nên nói là mười tám: Nghĩa là nơi chín địa, mỗi địa đều có ngã kiến và ngã sở kiến.

Lại duyên với mười tám giới đều có sai biệt.

Hoặc nên nói là hai mươi: Nghĩa là phân biệt duyên nơi uẩn, ngã có đủ hành tướng sai biệt, không phân biệt xứ đã khởi, như cùng tùy quán sắc là ngã, ngã có sắc, sắc là ngã sở, ngã ở trong sắc. Thọ, tưởng, hành, thức cũng như thế. Năm uẩn, mỗi uẩn đều có bốn, nên là hai mươi.

Hoặc nên nói là hai mươi bốn: Nghĩa là duyên nơi mười hai xứ, mỗi xứ đều có ngã kiến và ngã sở kiến.

Hoặc nên nói là ba mươi sáu: Nghĩa là duyên nơi mười tám giới, mỗi giới đều có ngã kiến và ngã sở kiến.

Hoặc nên nói là bốn mươi tám: Nghĩa là phân biệt duyên nơi xứ, ngã có đủ hành tướng sai biệt, không phân biệt xứ đã khởi, như cùng tùy quán nhãn xứ là ngã, ngã có nhãn xứ, nhãn xứ là ngã sở, ngã ở trong nhãn xứ. Mười một xứ còn lại cũng như thế. Mười hai xứ, mỗi xứ đều có bốn, nên là bốn mươi tám.

Hoặc nên nói là sáu mươi lăm: Nghĩa là phân biệt duyên nơi uẩn, ngã có đủ hành tướng sai biệt, cũng phân biệt xứ đã khởi, như

cùng tùy quán sắc là ngã, thọ là ngã, chuỗi ngọc là ngã, tôi tớ trẻ là vật dụng của ngã. Như thọ có ba, tướng, hành, thức cũng như thế. Bốn lần ba là mười hai hợp với quán sắc là ngã, cộng có mười ba. Như quán sắc là ngã có mười ba, thọ, tướng, hành, thức cũng như thế. Năm thứ, mỗi thứ có mười ba là sáu mươi lăm.

Hoặc nên nói là bảy mươi hai: Nghĩa là phân biệt duyên nơi giới, ngã có đủ hành tướng sai biệt, không phân biệt xứ đã khởi, như cùng tùy quán nhãn giới là ngã, ngã có nhãn giới, nhãn giới là ngã sở, ngã ở trong nhãn giới, mười bảy giới còn lại cũng như thế. Mười tám giới, mỗi giới đều có bốn, nên là bảy mươi hai.

Hoặc nên nói là bốn trăm lẻ tám: Nghĩa là phân biệt duyên nơi xứ, ngã có đủ hành tướng sai biệt, cũng phân biệt xứ đã khởi, như cùng tùy quán nhãn xứ là ngã, sắc xứ là ngã, chuỗi ngọc là ngã, tôi tớ trẻ là vật dụng của ngã. Như sắc xứ có ba, mười xứ còn lại cũng như thế. Mười một thứ, mỗi thứ đều có ba, nên có ba mươi ba, hợp với quán nhãn xứ là ngã, tổng cộng có ba mươi bốn. Như quán nhãn xứ là ngã có ba mươi bốn, mười một xứ khác cũng như thế. Mười hai thứ, mỗi thứ có ba mươi bốn, nên là bốn trăm lẻ tám.

Hoặc nên nói là chín trăm ba mươi sáu: Nghĩa là phân biệt duyên nơi giới, ngã có đủ hành tướng sai biệt, cũng phân biệt xứ đã khởi, như cùng tùy quán nhãn giới là ngã, sắc giới là ngã, chuỗi ngọc là ngã, tôi tớ trẻ là vật dụng của ngã. Như sắc giới có ba, mười sáu giới còn lại cũng như thế. Mười bảy thứ, mỗi thứ đều có ba, nên có năm mươi một, cùng với quán nhãn giới là ngã, tổng cộng có năm mươi hai. Mười tám thứ, mỗi thứ có năm mươi hai, nên là chín trăm ba mươi sáu.

Như thế duyên nơi hành tướng của uẩn, phân biệt địa giới, duyên nơi hành tướng của xứ, phân biệt địa giới, duyên nơi hành tướng của giới, phân biệt địa giới. Nếu dùng sự nối tiếp, hoặc dùng thế gian, hoặc dùng sát-na phân biệt tức có vô lượng Tát-ca-da-kiến.

Trong đây nói phân biệt duyên nơi uẩn, ngã có đủ hành tướng sai biệt, không phân biệt xứ đã khởi, nên chỉ có hai mươi thứ Tát-ca-da-kiến.

Hỏi: Vì sao trong đây chỉ căn cứ duyên nơi uẩn để nói hai mươi trường hợp Tát-ca-da-kiến, không phải là giới, xứ?

Đáp: Vì người tạo luận ý muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại nữa, cũng nên căn cứ vào giới, xứ để nói, nhưng không nói, nên biết nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, uẩn ở nơi đầu nên căn cứ vào uẩn mà nói, giới, xứ thì không như vậy.

Lại nữa, ở đây không nên hỏi về người tạo luận vì người tạo luận đã dựa nơi kinh để tạo luận. Trong kinh, Đức Phật chỉ dựa vào uẩn để nói về Tát-ca-da-kiến có hai mươi thứ, do vậy người tạo luận đã căn cứ nơi kinh để tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Nếu thế xin để người tạo luận qua một bên, chỉ nên hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn chỉ dựa nơi uẩn để nói Tát-ca-da-kiến có hai mươi thứ, không dựa vào giới, xứ?

Đáp: Vì quán đối tượng đã giáo hóa. Nghĩa là Đức Phật quán sát những hữu tình đã được giáo hóa, nếu dựa vào uẩn để nói Tát-ca-da-kiến có hai mươi thứ liền được hiểu rõ, có thể hoàn thành công việc đã làm, không phải dựa vào giới, xứ. Nếu như dựa nơi giới, xứ, khiến các hữu tình kia được hiểu rõ, có thể hoàn thành công việc đã làm, thì Đức Phật cũng đã giảng nói. Chỉ vì không như thế, nên Đức Phật đã không giảng nói cho họ.

Lại nữa, Tát-ca-da-kiến phần nhiều duyên nơi uẩn, không phải với giới, xứ, vì thế nên chỉ nói về uẩn

Hỏi: Vì sao ở đây chỉ nói Tát-ca-da-kiến có hai mươi trường hợp, không nói kiến chấp khác?

Đáp: Vì người tạo luận ý muốn như thế, cho đến nói rộng. Lại nữa, nên biết ở đây là sự thuyết giảng chưa đầy đủ. Nghĩa là cũng nên nói Biên chấp kiến có hai mươi, Tà kiến có tám mươi, Kiến thủ cũng thế, Giới cấm thủ có bốn mươi, nhưng không nói, nên biết là nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, Tát-ca-da-kiến ở trong năm kiến là luôn đứng đầu, do đây nên nói riêng.

Lại nữa, Tát-ca-da-kiến là đối tượng được đối trị trực tiếp của mười thứ không, vì thế nên nói riêng.

Mười thứ không, đó là: Nội không, ngoại không, nội ngoại không, hữu vi không, vô vi không, tán hoại không, bản tánh không, vô tế không, thắng nghĩa không và không không.

Hỏi: Hai mươi cú (trường hợp): Cú là nghĩa gì?

Đáp: Cú có nghĩa là tự tánh, nghĩa là kiến này có hai mươi tự tánh.

Hỏi: Cùng tùy quán sắc là ngã, thọ, tưởng, hành, thức là ngã, vậy thế nào là cùng tùy quán sắc là ngã, thọ, tưởng, hành, thức là ngã?

Đáp: Các sắc hiện có hoặc là bốn đại chủng, hoặc do bốn đại chủng tạo, tất cả chúng cùng tùy quán là ngã, cho đến thức tùy vào đối tượng thích hợp sẽ nói.

Hỏi: Tát-ca-da-kiến chỉ duyên hữu lậu không phải vô lậu, duyên nơi giới địa mình không phải nơi giới địa khác. Trong giới địa của mình cũng không duyên nơi tất cả thời. Vì sao nói nó, tất cả cùng tùy quán là ngã?

Đáp: Nói tất cả ở đây là tất cả của phần ít, không phải là tất cả của tất cả, nên không có lỗi. Lại nữa, nói tất cả ở đây là dựa nơi cảnh giới tự mình đã hành trì mà nói, do vậy không có lỗi.

Hỏi: Từng có đối với một uẩn, chấp ngã, ngã sở chẳng?

Đáp: Có. Nghĩa là trong sắc uẩn, hành uẩn đều có nhiều pháp, chấp một pháp làm ngã, còn lại là ngã sở. Thọ, tưởng, thức uẩn tuy không có nhiều loại, nhưng có vô số tự tánh sai biệt, do vậy cũng được chấp một là ngã, còn lại là ngã sở, cùng tùy quán ngã có sắc, cho đến nói rộng.

Hỏi: Thế nào là cùng tùy quán ngã có sắc?

Đáp: Đối với bốn uẩn còn lại, lần lượt tùy chấp một uẩn là ngã rồi, sau đó đối với sắc chấp là ngã có, như người có của cải, có chuỗi ngọc v.v...

Hỏi: Thế nào là cùng tùy quán sắc là ngã sở?

Đáp: Đối với bốn uẩn còn lại, lần lượt tùy chấp một uẩn là ngã rồi, sau đó đối với sắc chấp là ngã sở, như người có kẻ hầu hạ, có tôi tớ v.v...

Hỏi: Thế nào là cùng tùy quán ngã ở trong sắc?

Đáp: Đối với bốn uẩn còn lại, lần lượt tùy chấp một uẩn là ngã, sau đó đối với sắc chấp làm vật dụng của ngã, là xứ sở của ngã, trong đó như dầu có trong hạt mè, chất cáu bần trong nắm tay, rấn nằm trong rương, dao ở trong bao da, tô ở trong lạp, máu ở trong thân v.v... Như cùng tùy quán sắc có ba thứ ấy, cho đến cùng tùy quán thức, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Chấp thọ v.v... là ngã ở trong sắc, sự việc này có thể như vậy, do sắc là thô, thọ v.v... là vi tế. Chấp sắc là ngã ở trong thọ v.v... làm sao có thể như vậy, vì pháp thô không nên ở trong pháp vi tế?

Đáp: Hiếp Tôn giả nói: Lý không nên cật vấn kẻ không sáng suốt, kẻ ngu si, mù lòa, bị rơi xuống hầm hố.

Có Sư khác nói: Nếu chấp sắc là ngã ở trong thọ v.v... thì sắc được chấp đó là vi tế, còn thọ v.v... là thô. Thế nên Tôn giả Thế Hữu nói: Khắp bốn đại chủng, các sắc được tạo trong thân, tùy cùng với

xúc kết hợp đều có thể sinh thọ. Điều này nói về nghĩa gì? Tức nói khắp trong thân đều có thể khởi xúc, cũng khắp trong thân sinh thọ. Người kia suy nghĩ như vậy: Từ chân đến đỉnh đầu đã có thọ cùng khắp, nên biết được sắc, ngã ở trong thọ.

Đại đức nói: Hết thấy phần thân đều có thể sinh thọ. Người kia suy nghĩ: Sự thọ nhận khắp thân có một phần của thân đó, là ngã không phải là cái gì khác, thế nên trong thọ dung nạp được sắc, ngã. Như thọ, cho đến thức cũng như thế.

Hỏi: Có việc duyên nơi một cực vi khởi Tát-ca-da-kiến không? Giả sử nêu như vậy thì có lỗi gì? Nếu có, sự việc này nên là chánh kiến, không phải là Tát-ca-da-kiến. Vì sao? Vì chủ yếu là trí hành chân thật mới thấy được vật cực vi. Nếu không, Luận sáu pháp nêu làm sao thông suốt? Như Luận kia cho là: Vật cực vi là thường, đều ở riêng. Ở đây đều trụ riêng, không phải là nhân vô thường, do đó cực vi nhất định là thường trụ. Luận kia nói làm thế nào chứng minh kiến này duyên nơi cực vi? Luận ấy nói Biên chấp kiến duyên với cực vi làm cảnh, chứng tỏ Hữu thân kiến cũng duyên với cực vi. Hai thứ thân kiến, biên kiến có đối tượng duyên là một?

Đáp: Không có việc duyên nơi một cực vi khởi Tát-ca-da-kiến.

Hỏi: Nếu như vậy Luận sáu pháp đã nêu làm sao thông suốt?

Đáp: Điều luận kia đã nói không thuận với chánh lý, không thể dẫn chứng cho việc duyên nơi cực vi này. Nghĩa là trong luận kia còn nói nhiều thứ không thuận với nhân của lý, không thể làm chứng.

Có Sư khác cho: Có việc duyên nơi một vật cực vi khởi Tát-ca-da-kiến.

Hỏi: Nếu như vậy ở đây nên là chánh kiến, không phải là Tát-ca-da-kiến?

Đáp: Đây là căn cứ theo đối tượng duyên nên nói là có, không phải căn cứ theo hiện khởi nên nói là có.

Lời bình: Thuyết kia phi lý. Vì sao? Vì làm thế nào kiến này có thể trụ nơi đối tượng duyên không thể khởi hiện? Do vậy, thuyết trước đối với lý là đúng.

Hỏi: Có phải cùng một lúc duyên chung nơi năm uẩn chấp làm ngã không? Giả sử như vậy thì có lỗi gì? Nếu có, Luận sáu pháp nêu làm sao thông suốt? Như Luận kia nói: Thể của ngã chỉ là một, không có năm thứ. Nếu có cùng một lúc duyên chung nơi năm uẩn chấp làm ngã, ngã nên có năm. Nhưng năm thứ tự tướng của uẩn đều riêng, trong khi luận kia đã cho tướng của ngã không sai khác. Vì ngã đã chấp không có phần vi tế, không có tướng sai biệt, thường trụ, không biến đổi, sinh, già, bệnh, chết không thể hủy hoại. Nếu là không, như kinh Đế Ngữ nói làm sao thông? Như kinh kia nói: Ngoại đạo Đế Ngữ bạch Phật: Thưa Kiều Đáp Ma! Tôi nói sắc là ngã, thọ, tưởng, hành, thức là ngã.

Đáp: Có thuyết nói: Không có cùng một lúc duyên chung nơi năm uẩn chấp làm ngã.

Hỏi: Nếu thế Luận sáu pháp nêu nên là khéo thông suốt, còn kinh Đế Ngữ nói làm sao thông?

Đáp: Kẻ kia kiêu mạn nên tạo ra thuyết phi lý, thật sự không có chấp này. Lại nữa, vì ngoại đạo kia muốn thử Phật nên nói lời không thuận lý như thế. Nghĩa là kẻ kia nghe Phật có trí kiến hơn hết, nhưng tâm không tin chắc, nên nghĩ thế này: Nay ta nên thử xem có đúng như thế không? Do vậy mới nói như thế.

Lại nữa, vì tâm của ngoại đạo kia có sợ hãi, nên nêu bày không thuận lý như thế. Nghĩa là ngoại đạo đó, trước đã thiết lập nhiều thứ phương tiện, đến chỗ Đức Phật muốn tạo tranh luận với Ngài. Đã là Thế Tôn, nên thân có tướng Đại Luận sư thù thắng, nghĩa là cảm tròn như sư tử, mắt sáng như ngưu vương, hàm răng khít khao đủ bốn mươi chiếc, phạm âm sâu diệu khiến mọi người đều thích nghe.

Ngoại đạo kia trông thấy như vậy, sợ sẽ rơi vào chỗ thua kém, sinh sợ hãi lớn, nên nói như thế.

Lại nữa, sức oai thần của Phật tỏa sáng đã che lấp tâm của ngoại đạo kia, nên ông ta mới nói không thuận lý như thế. Nghĩa là ngoại đạo kia vì muốn bàn luận nên đến chỗ Đức Phật. Sau khi thấy Đức Thế Tôn, oai đức sáng rõ, đến nỗi Phạm, Thích, Hộ Thế hãy còn không thể ngắm nhìn, nên vừa trông thấy, ngoại đạo kia cảm thấy kinh hoàng, mới nói như thế.

Lại nữa, vì chúng Trời, Rồng, Dược-xoa đã dùng sức oai thần, khiến ngoại đạo kia nêu bày lời không thuận lý như thế. Nghĩa là có các chúng Trời, Rồng, Dược-xoa tin Phật, nên suy nghĩ như vậy: Ngoại đạo này xấu ác, đã kết tạo các ngôn từ định gây nhiễu loạn cho Đức Phật, chúng ta phải dùng uy lực để tạo rối loạn nơi tâm, khiến ông ta nói lời trái với lý, sớm rơi vào chỗ thua kém. Như Ô-ba-lê định đến mạ lỵ Phật, tức bị các thiên thần dùng oai lực làm loạn tâm, khiến Ô-ba-lê đổi ý thành tán thán Đức Phật. Ở đây cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Có một lúc duyên chung nơi năm uẩn khởi chấp ngã.

Hỏi: Nếu thế, theo thuyết của kinh Đế Ngữ là khéo thông suốt, còn Luận sáu pháp nêu làm thế nào để thông?

Đáp: Luận kia đối với năm uẩn khởi tưởng kết hợp làm một, rồi cho là một ngã, nên không có lỗi.

Hỏi: Nếu thế Luận kia chấp gì là ngã sở?

Đáp: Nếu chấp uẩn trong là ngã thì Luận kia chấp uẩn ngoài là ngã sở. Nếu chấp uẩn ngoài là ngã thì Luận kia chấp uẩn trong là ngã sở, nên cũng không có lỗi.

Hỏi: Có chấp ngoài năm uẩn có ngã không? Giả sử như vậy thì có lỗi gì? Nếu có, Khế kinh đã nói làm sao thông suốt? Như Khế

kinh nói: Có những Sa-môn, hoặc Bà-la-môn thiết lập có ngã, tất cả đều duyên nơi năm tụ uẩn để khởi. Nếu không có, vì sao nói có ngã kiến thứ sáu?

Đáp: Không có ngoài năm uẩn chấp có ngã.

Hỏi: Nếu vậy vì sao nói có ngã kiến thứ sáu?

Đáp: Đối với hành uẩn tư duy đã khởi ngã kiến, tức đối với hành uẩn khác cũng khởi ngã kiến, đều kiến lập riêng, nên có sáu thứ.

Hỏi: Kinh Phạm Võng nói: Sáu mươi hai kiến thứ, tất cả đều lấy Hữu thân kiến làm gốc. Kinh Sur Tử Hồng nói: Có các Sa-môn hoặc Bà-la-môn tạo nhiều thứ dị kiến, đều dựa vào hai kiến, là dựa vào kiến hữu và kiến vô hữu. Hai kinh này nói có khác biệt gì?

Đáp: Vì căn cứ vào chỗ cùng khởi, nên nói các kiến thứ đều lấy Hữu thân kiến làm gốc. Vì dựa vào sự tìm cầu nên nói các dị kiến, đều nương vào kiến hữu và kiến vô hữu.

Lại nữa, Tát-ca-da-kiến có thể dẫn phát các kiến thứ. Kiến hữu và kiến vô hữu có thể bảo vệ các dị kiến. Đây là chỗ hai kinh đã nói có sai biệt.

**** Nếu không phải là thường chấp cho là thường, đối với năm kiến thì thuộc về kiến nào, do kiến nào đoạn? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Những kiến thứ này ở trong sinh tử, cùng với các hữu tình đã tạo nên sự trói buộc lớn, gây ra tai họa suy bại lớn, tạo nên sự tổn hại nặng. Do có kiến thứ ấy, nên các hữu tình đều chịu nhiều khổ não, ở cõi dục, Sắc, cõi vô sắc, luân chuyển trong vòng sống, chết, xa lìa ánh sáng trí tuệ, phải vào thai tạng của mẹ, ở giữa sinh tạng thực tạng, chịu mọi thứ bức bách, như người phạm tội nặng bị giam giữ trong ngục tù.

Vì muốn khiến hữu tình giác ngộ, biết được mọi lỗi lầm của kiến thú như thế, siêng cầu giải thoát nên tạo ra phần Luận này. Cũng như đối với những nơi chôn của thế gian có nhiều tai họa, suy bại, tổn hại, trói buộc như vậy, nếu người không nhận biết thì không thể xa tránh, còn người nhận biết được tức có thể tránh khỏi.

Ở đây cũng như thế. Các chương Tạp Uẩn, Trí Uẩn, Kiến Uẩn trong Luận này đều dùng hai sự việc để tìm xét các kiến thú: Một là dùng tự tánh. Hai là dùng đối trị.

Dùng tự tánh: Nghĩa là kiến như thế thì đối với năm kiến thuộc về kiến nào?

Dùng đối trị: Nghĩa là kiến như thế thì do kiến nào đoạn?

Trong Luận Sinh Trí cũng dùng hai sự việc ấy để tìm xét các kiến thú. Như Luận kia nói: Ngoại đạo hủy báng Đức Phật, nói: Samôn Kiều Đáp Ma là đại huyễn thuật chỉ lừa dối mê hoặc thế gian.

Tất nhiên đạo của Đức Thế Tôn đã vượt hơn đối với huyễn. Người kia nói là huyễn thuật, là tà kiến hủy báng đạo, do kiến đạo đoạn trừ.

Tà kiến hủy báng đạo: Nghĩa là làm rõ tự tánh của tà kiến ấy, tức kẻ kia hủy báng đạo của Thế Tôn là vượt hơn huyễn.

Do kiến đạo đoạn trừ: Nghĩa là làm rõ đạo đối trị ngoại đạo kia, vì nhân trí phát sinh thì vĩnh viễn đoạn trừ tà kiến đó.

Lại, Luận kia nói: Có người nói thế này: Vì sao Đức Thế Tôn tỏ ra keo kiệt đối với A-la-hán. Nhưng đạo của Đức Thế Tôn đã vượt bỏ sự keo kiệt. Kẻ kia nói là người keo kiệt, là tà kiến hủy báng đạo, do kiến đạo đoạn trừ. Hai sự việc ở đây, như trước nên biết.

Lại, đối với Vấn luận trong Kinh Phạm Võng, lại dùng một sự việc để tìm xét kiến thú: Nghĩa là kiến như thế do đâu mà khởi? Nói tổng quát như vậy là dùng ba việc để tìm xét về kiến thú: Một là dùng tự tánh. Hai là dùng đối trị. Ba là dùng cùng khởi.

Hiếp Tôn giả nói: Không nên tìm xét kiến thú như thế, như không nên trách cứ kẻ không sáng suốt, kẻ ngu si, mù lòa, bị rơi xuống hầm hố.

Lời bình: Nên dùng ba sự việc để tìm xét kiến thú. Vì sao? Vì nếu dùng ba sự việc để tìm xét kiến thú, hàng phạm phu bị đủ trói buộc cũng hoàn toàn không khởi, như dùng Thánh đạo để vĩnh viễn nhận biết khắp, đoạn trừ. Ở đây nên nói rộng về nhân duyên của pháp sư Thật. Nghĩa là thưở xưa, trong nước Ca-thấp-di-la này có một trú xứ A-luyện-nhã, các sư Du già cùng tụ họp một nơi để luận bàn về các kiến và đã nói như thế này: Thánh giả! Đối với các kiến thú xấu ác có vô lượng tai họa này đã vĩnh viễn không hiện hành, thật là hy hữu.

Bấy giờ, trong chúng ấy có một pháp sư tên là Đạt Lạp Bà, nói với mọi người: Thánh giả! Đối với các kiến thú xấu ác ấy, đã nhận biết khắp, đã đoạn trừ, vĩnh viễn không còn hiện tiền, đâu có gì là hy hữu!

Như ta hôm nay là hàng phạm phu đủ mọi trói buộc, dùng ba sự việc này để tìm xét kiến thú. Giả sử ta nơi đời sau lưu chuyển trong sinh tử, như từ đời trước đến nay, trải qua bao nhiêu kiếp số, đối với kiến thú này không còn hiện hành, mới là hy hữu.

Lúc ấy, trong chúng có vị A-la-hán suy nghĩ: Là hàng phạm phu bị đủ trói buộc, còn có thể ở trong chúng Hiền Thánh đây gầm vang tiếng sư tử, thật là hy hữu. Thời gian sau, ta sẽ thí nghiệm xem lời người kia nói là thật hay không thật.

Nhưng mọi tài sản tích chứa cũng sẽ trở về chỗ tiêu tán. Hết thấy sự cao quý rồi cũng sẽ rơi rụng. Mọi sự hội họp tất phải biệt ly. Tất cả thọ mạng rồi cũng trở về với cái chết.

Pháp sư Thật này, sau khi mạng chung, trở lại sinh trong nhà Bà-la-môn thuộc bản quốc. Vị A-la-hán kia dùng thiên nhãn trông thấy, thường đến nhà Bà-la-môn nọ để thăm hỏi.

Thấm thoát như thế, đến năm người kia khôn lớn, bấy giờ, vị A-la-hán vì nhằm thử nghiệm bằng cách nhận lấy dụng cụ trang sức của người kia, rồi hỏi: Vật dụng này là của ai cho? Người kia im lặng không trả lời.

Bà mẹ bảo: Hôm nay sao con không trả lời câu hỏi của Sư?

Người kia thưa với mẹ: Điều Sư vừa hỏi ở thế gian đều không có, nên con đâu biết phải trả lời thế nào?

Người mẹ hỏi: Con nói thế gian không có những vật gì?

Người con trả lời: Là không có ngã. Vì sao? Vì tất cả hành đều là vô ngã. Không có hữu tình, không có mạng sống, không có Bồ-đặc-già-la, không có người sinh, không có kẻ nuôi dưỡng, không có người tạo tác, không có kẻ thọ nhận, chỉ có sự tích tụ không hành, thế nên con không trả lời.

Vị A-la-hán nghe nói xong, liền khen: Thật là hy hữu! Tuy đã trải qua sinh tử, nhưng các kiến thú vẫn không hiện hành. Đồi trước, ông đã tạo nên tiếng sư tử gầm trong chúng Hiền Thánh, dù còn là phạm phu đủ mọi trời buộc. Nếu dùng ba sự việc để tìm xét kiến thú, giả sử trải qua nhiều kiếp cũng không hiện tiền. Lời nói này là có thật. Vì thế nên dùng ba sự việc đã nói để tìm xét kiến thú sẽ có nhiều lợi ích lớn.

Hỏi: Nếu không phải là thường chấp cho là thường, đối với năm kiến thì thuộc về kiến nào, do kiến nào đoạn?

Đáp: Thuộc về thường kiến của biên chấp kiến, do kiến khổ đoạn.

Hỏi: Vì sao cho là không phải thường?

Đáp: Vì là các pháp hữu vi.

Hỏi: Duyên vào gì ngoại đạo chấp pháp hữu vi là thường?

Đáp: Do hai duyên: Một là vì thấy các sắc pháp giống như nói tiếp nhau. Hai là vì nhận thấy tâm tâm sở pháp nhớ lại được sự việc cũ.

Thấy các sắc pháp giống như nối tiếp nhau: Nghĩa là ngoại đạo kia nhận thấy sắc lúc già giống như sắc lúc còn trẻ. Thấy sắc ngày hôm nay giống sắc ngày hôm qua, nên lại có suy nghĩ: Tức sắc lúc còn trẻ chuyển biến đến khi già, chính sắc ngày hôm qua chuyển biến đến ngày hôm nay.

Thấy tâm tâm sở pháp nhớ lại được việc cũ: Nghĩa là ngoại đạo kia nhận thấy lúc còn trẻ đã làm, đã học tập, đã thọ nhận, đến khi già có thể nhớ lại thấy rõ: Ngày hôm qua đã làm, đã học tập, đã thọ nhận, ngày hôm nay có thể nhớ lại. Tức lại có suy nghĩ: Tâm tâm sở pháp lúc già tức tâm tâm sở pháp lúc còn trẻ. Tâm tâm sở pháp của ngày hôm nay tức là tâm tâm sở pháp của ngày hôm qua.

Do hai duyên này, nên ngoại đạo kia đối với năm thủ uẩn đã vọng chấp là thường.

Tôn giả Thế Hữu nói: Các ngoại đạo kia do đối với năm thủ uẩn giống như nối tiếp nhau che lấp, nên không biết không phải là thường, oai nghi cùng lệ thuộc che lấp nên không biết là khổ. Lớp da mỏng được các thứ trang sức che phủ, nên không biết tác dụng bất tịnh, vì bị bung bít do chấp ngã, nên không biết được vô ngã. Do đó, ngoại đạo mới sinh khởi kiến chấp thường v.v...

Ở đây, thuộc về thường kiến của biên chấp kiến: Nghĩa là làm rõ tự tánh của thường kiến đó. Trong hai biên chấp thường, đoạn, nó thuộc về biên thường.

Do kiến khổ đoạn trừ: Nghĩa là làm rõ pháp đối trị nó. Tức khi thấy khổ đế là vĩnh viễn đoạn trừ kiến chấp ấy. Nghĩa là ở nơi nhân trí của khổ đế, nếu sinh chủng loại như thế, thì tâm tư không đúng, phân biệt không đúng, thấy điên đảo, giữ lấy không bình đẳng, tức vĩnh viễn đoạn dứt, dừng bỏ, như giọt sương đêm đọng trên đầu ngọn cỏ, sẽ tan khi ánh mặt trời tỏa chiếu.

Ngoại đạo kia cũng như thế, do mê lầm về khổ sinh nên thấy khổ liền đoạn.

Hỏi: Người khéo giảng nói pháp cũng nêu giảng các sự việc về ngã, về tánh tướng của các pháp là thường, có thật thể, vậy sao chỗ thấy ấy không gọi là ác kiến? Ngoại đạo cũng có cái thấy như vậy, sao riêng gọi là ác kiến?

Đáp: Người khéo giảng nói pháp tuy nói các pháp là có thật thể v.v... nhưng không có tác dụng, còn ngoại đạo đã nói gồm có tác dụng.

Có thuyết nói: Người khéo giảng nói pháp chỉ nói các pháp tạm thời khởi tác dụng, còn ngoại đạo kia nói các pháp thường xuyên sinh tác dụng.

Có thuyết cho: Người khéo giảng nói pháp nói rõ các pháp là chỗ sinh của sinh, là chỗ lão của lão, là chỗ diệt của diệt. Còn ngoại đạo kia nói không phải như thế.

Có thuyết nêu: Người khéo giảng nói pháp nói nêu các pháp lưu chuyển cả ba đời. Còn ngoại đạo kia nói các pháp không trải nơi các đời.

Có thuyết biện: Người khéo giảng nói pháp nói rõ các pháp đều nương vào nhân, dựa vào duyên hòa hợp mà sinh. Còn ngoại đạo kia nói các pháp không phải do nhân duyên sinh.

Có thuyết cho: Người khéo giảng nói pháp nói rõ các pháp sinh diệt tương ưng, có nhân, có duyên, là tướng hữu vi hòa hợp với nhau. Còn ngoại đạo kia nói không phải như vậy.

Do đủ các nhân duyên như thế, thế nên người khéo giảng nói pháp, chỗ thấy của họ không phải là ác kiến, còn ngoại đạo khi đã khởi, riêng gọi là ác kiến.

Hỏi: Nếu đối với vô thường khởi chấp thường thì quyết định là hủy háng nhân duyên vô thường, sao kiến chấp của người đó không gọi là tà kiến?

Đáp: Do không có hành tướng chuyển biến thiết lập tên gọi tà kiến, kiến chấp của người kia không như vậy, nên không phải là tà kiến.

Có thuyết nêu: Kẻ hủy hoại sự thật thì thiết lập tên gọi tà kiến, còn người kia chỉ là tăng thêm nên không phải là tà kiến.

Hỏi: Vì sao kiến này gọi là biên chấp kiến?

Đáp: Do chấp thường biên, vì đoạn, thường trái nhau, đều gọi là biên. Chấp hai biên kiến gọi là biên chấp kiến. Như Đức Thế Tôn bảo Tôn giả Ca-đa-diễn-na: Nếu dùng chánh trí quán đời là tập, nói là không có gì, tức lại là không hành. Không có gì cả tức là đoạn kiến. Nếu dùng chánh trí quán đời là diệt, rồi nói là có hết thấy thì lại là không hành. Có hết thấy tức là thường kiến. Nghĩa là quán hữu tình khởi uẩn ở vị lại, nên không phải là đoạn. Vì uẩn hiện tại diệt, nên không phải là thường.

Lại nữa, người khởi ngã kiến hãy còn là biên vực hẹp hòi, bị đời chê trách, huống chi lại còn đối với ngã chấp có đoạn, thường. Vì chấp biên hẹp hòi này thật đáng chê trách, nên gọi là biên chấp kiến.

Hỏi: Nếu là thường chấp cho không phải là thường, đối với năm kiến thì thuộc về kiến nào, do kiến nào đoạn?

Đáp: Thuộc về tà kiến, do kiến diệt đoạn trừ.

Hỏi: Vì sao gọi là thường?

Đáp: Là Niết-bàn tịch diệt.

Hỏi: Do đâu ngoại đạo kia đã chấp Niết-bàn là không phải thường?

Đáp: Ngoại đạo chấp có bốn thứ giải thoát: Một gọi là không thân. Hai gọi là vô biên ý. Ba gọi là tịnh tụ. Bốn gọi là Tốt-đồ-ba của thế gian.

Không thân: Là Không vô biên xứ.

Vô biên ý: Là Thức vô biên xứ.

Tịnh tụ: Là Vô sở hữu xứ.

Tốt-đồ-ba của thế gian: Là Phi tướng phi phi tướng xứ.

Nhưng bốn vô sắc tuy lâu thoái chuyển trở lại, ngoại đạo kia nghĩ: Giải thoát của chúng ta đã có sự thoái chuyển, rơi rớt, nên biết: Niết-bàn của họ Thích đã giảng nói cũng có thoái chuyển, tức đối với Niết-bàn khởi chấp không phải là thường.

Trong đây thuộc về tà kiến: Nghĩa là làm rõ tự tánh của tà kiến đó, vì kẻ kia đã bác bỏ cho Niết-bàn là vô thường.

Kiến diệt đoạn trừ: Là làm sáng tỏ chỗ đối trị kiến chấp kia, vì khi thấy rõ diệt đế là vĩnh viễn đoạn trừ kiến ấy. Ngoài ra như trước đã nói.

Hỏi: Có tà kiến có thể đối với Niết-bàn tịch diệt khởi hành tướng vô thường chăng? Giả sử như thế thì có lỗi gì? Nếu có, thì thuyết của Luận Phạm Loại Túc phải thông suốt như thế nào? Như Luận đó nói: Tà kiến là gì? Nghĩa là hủy báng nhân quả. Hủy báng tác dụng, hủy hoại sự thật nơi các nhân ưa kiến tuệ quán. Nếu không có, những gì đã nói trong đây phải thông hợp ra sao? Như nói: Nếu là thường chấp cho không phải là thường, là thuộc về tà kiến, do kiến diệt đoạn trừ.

Đáp: Nên nói như vậy: Có tà kiến đó.

Hỏi: Theo thuyết của Luận Phạm Loại Túc phải thông suốt như thế nào?

Đáp: Thuyết kia nói hành tướng của tà kiến là không hết. Nghĩa là còn có các hành tướng của phiền não khác mà thuyết kia không nói đến.

Có thuyết nói: Bao gồm trong các thuyết kia đã nói. Nghĩa là hủy báng nhân là hủy báng tập đế, hủy báng quả là hủy báng khổ đế,

hủy báng tác dụng là hủy báng đạo đế, hủy hoại sự thật là hủy báng diệt đế.

Có thuyết cho: Hủy báng nhân, hủy báng quả, hủy báng tác dụng, đều là hủy báng ba đế. Hủy hoại sự thật là chỉ hủy báng diệt đế.

Có Sư khác nêu: Không có tà kiến đó.

Hỏi: Những điều đã nói trong đây phải thông suốt thế nào?

Đáp: Trong Niết-bàn có tướng thường. Nếu hủy báng không có Niết-bàn, tất cũng là hủy báng tướng thường này. Như trong ngón tay có bốn chỗ, nếu dẹp bỏ không còn ngón tay tức cũng dẹp trừ luôn bốn chỗ.

Có thuyết nói: Vì căn cứ theo nghĩa nên tạo ra như vậy để nói. Tức các ngoại đạo chỉ chấp có uẩn là pháp thường trụ. Niết-bàn không phải là uẩn, nên là nghĩa căn cứ theo đây, ngoại đạo kia định bác bỏ là không có. Do đây, nói có kiến chấp thường, không phải là thường. Rõ ràng là không có tà kiến nào có thể đối với Niết-bàn tịch diệt khởi cho là hành tướng vô thường.

Hỏi: Nếu là khổ chấp cho là vui, đối với năm kiến thì thuộc về kiến nào, do kiến nào đoạn trừ?

Đáp: Lấy pháp thấp kém cho là hơn hết là thuộc về kiến thủ, do kiến khổ đoạn trừ.

Hỏi: Vì sao gọi là khổ?

Đáp: Là các pháp hữu lậu.

Hỏi: Do đâu khiến ngoại đạo chấp khổ đó là vui?

Đáp: Vì người ngu đối với các sự việc vừa ý trong một thời gian ngắn. Như khi làm việc mệt, được tạm nghỉ, lúc lạnh được ấm, khi oi bức được mát, lúc đói tạm thời được ăn, khi khát được uống, rồi nghĩ như vậy: Ta nay thọ vui, nhưng thật ra trong các uẩn chỉ có

một phần vui ít. Như theo lượng đó mà chấp lấy cũng không phải là điên đảo, nhưng ngoại đạo càng tăng thêm, để chấp cái vui đó đồng với cứu cánh, nên trở thành điên đảo.

Ở đây, lấy pháp thấp kém cho là hơn hết là thuộc về kiến thủ: Tức làm rõ tự tánh của kiến thủ kia, tức chấp giữ khổ khổ v.v... là diệu lạc.

Do kiến khổ đoạn trừ: Là làm sáng tỏ pháp đối trị kiến thủ đó, tức khi thấy khổ đế là vĩnh viễn đoạn trừ kiến thủ này. Ngoài ra như trước đã nói.

Hỏi: Vì sao chấp khổ làm vui gọi là kiến thủ, còn chấp vô thường là thường lại không phải là kiến thủ?

Đáp: Chấp khổ làm vui là toàn bộ chấp giữ, nhận pháp thấp kém làm hơn hết, nên gọi là kiến thủ. Còn chấp vô thường là thường thì không phải hoàn toàn lấy pháp thấp kém làm hơn hết, nên không phải là kiến thủ. Vì pháp hơn, không hơn trong pháp thường đồng là một nhóm, như hư không, phi trạch diệt, vì là vô ký nên không gọi là pháp hơn.

Lại có thuyết nói: Ở trong các uẩn có một phần ít vui, vì quán sát uẩn kia rồi chấp khổ làm vui, gọi là kiến thủ. Không phải ở trong các uẩn có một ít phần thường, có thể quán sát uẩn kia, rồi chấp vô thường là thường cũng gọi là kiến thủ. Vì sao? Vì tính chất sát-na của năm uẩn như sắc v.v... thể là hư huyễn, chỉ tạm thời trụ, vì sắp diệt hoại. Như nói: Thế nào là pháp vào lúc diệt? Nghĩa là pháp hiện tại, nên chấp giữ vô thường là thường trụ, gọi là biên chấp kiến, không gọi là kiến thủ.

Hỏi: Nếu là vui chấp cho là khổ, đối với năm kiến là thuộc về kiến nào, do kiến nào đoạn trừ?

Đáp: Thuộc về tà kiến, do kiến diệt đoạn trừ.

Hỏi: Vì sao gọi là vui?

Đáp: Vui thắng nghĩa chỉ là Niết-bàn.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo cho Niết-bàn là khổ?

Đáp: Họ nói thế này: Khi một căn bị hoại hãy còn sinh đau khổ, hưởng chi là trong Niết-bàn các căn đều bị hủy hoại. Do vậy, Niết-bàn tất là cực khổ. Nhằm đối trị quan niệm đó của ngoại đạo, Tôn giả Thế Hữu đã nói: Căn là nhân của khổ, vì thế, nếu một căn còn có thể sinh khổ, hưởng hồ là nhiều căn. Trong Niết-bàn các căn đều diệt, không còn có nhân của khổ, nên mới là an lạc tột cùng.

Ở đây, nói thuộc về tà kiến: Là nêu rõ tự tánh của nó, là hủy báng Niết-bàn.

Do kiến diệt đoạn trừ: Là làm sáng tỏ pháp đối trị tà kiến đó, khi thấy diệt đế là vĩnh viễn đoạn trừ tà kiến ấy. Ngoài ra như trước đã nói.

Hỏi: Đạo đế cũng vui, như Khế kinh nói: Đạo nương dựa nơi hành trang, Niết-bàn là dựa vào đạo. Do đạo vui nên được Niết-bàn vui. Như vậy vì sao chỉ nói kiến diệt đoạn trừ?

Đáp: Nên biết thuyết ở đây là nêu bày chưa trọn vẹn. Nghĩa là nên nói: Nếu vui chấp cho là khổ tức thuộc về tà kiến. Đây có hai thứ: Hoặc cho diệt là khổ thì do kiến diệt đoạn trừ. Hoặc cho đạo là khổ thì do kiến đạo đoạn trừ. Nhưng không nói là vì có ý sâu xa riêng. Nghĩa là đạo vô lậu tuy cũng là nguồn vui, nhưng thuộc về hai phần: Thuộc về phần vui nghĩa là chúng đắc Niết-bàn. Thuộc về phần khổ nghĩa là vô thường. Như Khế kinh nói: Vì vô thường nên khổ.

Lại có thuyết nói: Đạo đế không phải là vui. Vì chúng đắc Niết-bàn nên giả nói là vui. Như nói: Do Niết-bàn là từ vui đến vui. Còn ở đây chỉ nói do kiến diệt đoạn trừ.

Hỏi: Có tà kiến nào có thể đối với Niết-bàn khởi hành tương khổ chăng? Nếu như vậy thì có lỗi gì?

Đáp: Ở đây là vấn nạn chung, nói rộng như trước đã nói về vô thường.

Hỏi: Nếu là bất tịnh chấp cho là tịnh, đối với năm kiến thì thuộc về kiến nào, do kiến nào đoạn trừ?

Đáp: Chấp lấy pháp kém cho là hơn, là thuộc về kiến thủ, do kiến khổ đoạn trừ.

Hỏi: Vì sao gọi là bất tịnh?

Đáp: Là các pháp hữu lậu.

Hỏi: Ngoại đạo duyên vào cái gì chấp pháp hữu lậu kia là tịnh?

Đáp: Vì người ngu chỉ nghĩ đến việc tươi sạch trong thời gian ngắn. Như sửa sang tóc tai, móng, răng, da v.v... khiến vóc dáng tươi đẹp tạm thời, suy nghĩ thế này: Thân ta sạch sẽ. Thực sự trong các uẩn chỉ có phần ít tịnh. Nếu như theo đó chấp lấy cũng không phải là điên đảo. Nhưng ngoại đạo lại tăng thêm rồi chấp lấy, cho đồng với tịnh cứu cánh, nên trở thành điên đảo.

Ở đây, chấp lấy pháp kém cho là hơn là thuộc về kiến thủ: Nghĩa là làm rõ tự tánh của kiến thủ đó, khi chấp lấy phần cấu uế cho là chân tịnh.

Do kiến khổ đoạn trừ: Nghĩa là hiển bày pháp đối trị tà kiến này, tức khi thấy khổ đế là vĩnh viễn đoạn trừ kiến thủ kia. Ngoài ra như trước đã nói.

Hỏi: Đã hiện thấy chín lỗ bất tịnh thường chảy ra, sao ngoại đạo chấp thân là tịnh?

Đáp: Vì ngoại đạo kia nghĩ: Những chất đã chảy ra tuy là bất tịnh, nhưng khi nó chưa chảy ra tất nhiên là tịnh. Như cây Kiên-thúc-ca có hoa màu hồng đỏ trông giống như miếng thịt, con dã can ngồi xỏm nhìn hoa định bụng: Nay ta nhất định phải xoi miếng thịt này mới được. Trong chốc lát, một hoa rụng xuống đất, dã can chạy đến

ngửi hoa mới vỡ lẽ không phải là miếng thịt. Nó lại nghĩ: Hoa rụng xuống đất tuy không phải là miếng thịt, nhưng hoa khác chưa rụng chắc chắn là miếng thịt. Ngoại đạo kia cũng như thế. Vì bị vô minh làm mê mờ nên chấp như thế.

Các pháp hữu lậu do có hai nghĩa, nên gọi là bất tịnh: 1. Do phiền não. 2. Do cảnh giới. Các pháp nhiễm ô đều do đủ hai nghĩa. Các pháp không nhiễm ô chỉ do cảnh giới.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao pháp thiện hữu lậu cũng gọi là thanh tịnh?

Đáp: Vì chỉ phần ít tịnh. Nghĩa là pháp hữu lậu đó tuy có cấu uế, có lỗi lầm, có độc, có đục, nhưng nó trái với phiền não, không lẫn lộn với phiền não và phá trừ phiền não.

Lại có thuyết nói: Các pháp vô lậu là tịnh thắng nghĩa, pháp thiện hữu lậu vì được dẫn dắt tùy thuận với pháp vô lậu kia, nên cũng gọi là tịnh.

Hỏi: Người khéo giảng nói pháp cũng nói pháp hữu lậu là có tịnh, như ba nghiệp tịnh nhưng không gọi là ác. Vì sao ngoại đạo nói pháp hữu lậu là tịnh thì gọi là ác kiến?

Đáp: Người khéo giảng nói pháp chỉ nói hành diệu là tịnh, còn ngoại đạo kia lại nói chung hành diệu và cả hành ác là tịnh. Lại nữa, người khéo giảng nói pháp chỉ nói căn thiện là tịnh, trong khi ngoại đạo lại nói chung căn thiện và căn bất thiện là tịnh.

Lại nữa, người khéo giảng nói pháp chỉ nói các pháp là tịnh, khi nó đối trị với các trói buộc của kiết sử, tùy miên, tùy phiền não, còn ngoại đạo thì cũng nói luôn kiết v.v... là tịnh.

Lại nữa, người khéo giảng nói pháp nói pháp hữu lậu có phần ít là tịnh, còn ngoại đạo kia nói pháp hữu lậu là hoàn toàn tịnh. Thế nên, những gì ngoại đạo nói là ác kiến, còn người khéo giảng nói pháp không gọi là ác kiến.

Hỏi: Nếu là tịnh chấp cho là bất tịnh, đối với năm kiến thì thuộc về kiến nào, do kiến nào đoạn trừ?

Đáp: Thuộc về tà kiến. Ở đây có hai thứ: Hoặc cho diệt là bất tịnh thì do kiến diệt đoạn trừ. Hoặc cho đạo là bất tịnh thì do kiến đạo đoạn trừ.

Hỏi: Vì sao gọi là tịnh?

Đáp: Là hai đế diệt, đạo.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo chấp diệt, đạo để là bất tịnh?

Đáp: Vì ngoại đạo kia nói: Phiền não là thật bất tịnh, Thánh đạo đoạn trừ phiền não nên trở thành bất tịnh, đối tượng đạt được của đạo là diệt cũng hóa ra bất tịnh. Như dùng dao, nước để cắt rửa vật nhơ, thì dao, nước cũng trở thành bất tịnh, dùng dao, nước ấy để cắt, rửa các vật khác cũng trở thành bất tịnh. Diệt, đạo cũng như thế, vì thế cũng trở nên bất tịnh.

Ở đây, thuộc về tà kiến: Là làm rõ tự tánh của tà kiến kia, khi hủy báng diệt, đạo là bất tịnh.

Do kiến diệt, đạo đoạn trừ: Nghĩa là làm sáng tỏ pháp đối trị tà kiến kia, tức khi thấy diệt, đạo là vĩnh viễn đoạn trừ tà kiến đó. Ngoài ra như trước đã nói.

Hỏi: Có kiến chấp có thể đối với hai đế diệt, đạo khởi hành tướng bất tịnh chăng? Nếu như vậy thì có lỗi gì?

Đáp: Ở đây là nêu vấn nạn chung, như trước đã nói rộng.

HẾT - QUYỂN 8

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 9

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 1: PHÁP THẾ ĐỆ NHẤT, phần 8

Hỏi: Nếu là vô ngã chấp cho là ngã, đối với năm kiến thuộc về kiến nào, do kiến nào đoạn trừ?

Đáp: Thuộc về hữu thân kiến, do kiến khổ đoạn trừ.

Hỏi: Thế nào là vô ngã?

Đáp: Là tất cả pháp.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo chấp các pháp là ngã?

Đáp: Vì người ngu thấy tác dụng của việc đi lại v.v... nên suy nghĩ như vậy: Nếu không có ngã thì ai đi? Ai đến? Ai đứng? Ai ngồi? Ai co? Ai duỗi? Ai đứng lên? Ai nằm xuống? Ai thấy, nghe, ngửi, nếm, tiếp xúc, ghi nhớ, nhận thức? Vì có ngã nên mới có những sự việc này. Do vậy, đối với các tác dụng ấy ngoại đạo đã chấp cho nó là ngã.

Ở đây thuộc về hữu thân kiến: Nghĩa là làm rõ tự tánh của hữu thân kiến, tức đối với năm thủ uẩn chấp có ngã.

Do kiến khổ đoạn trừ: Nghĩa là làm sáng tỏ sự đối trị hữu thân kiến kia, vì khi thấy khổ đế là vĩnh viễn đoạn trừ hữu thân kiến đó. Ngoài ra như trước đã nói.

Hỏi: Tát-ca-da-kiến (Hữu thân kiến) có hai hành tướng, là hành tướng của ngã và hành tướng của ngã sở, tức là thuộc về ngã kiến và ngã sở kiến. Thế sao ở đây chỉ nói ngã kiến không nói ngã sở kiến?

Đáp: Đây là ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết nói: Cũng nên nói về ngã sở kiến, nhưng không nói, nên biết ở đây là nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết cho: Vì trong đây đã nói ngã kiến, nên biết là cũng nói đến ngã sở kiến. Vì sao? Vì có ngã nên mới có ngã sở. Vì có ngã kiến nên mới có ngã sở kiến. Vì có kiến chấp của mình nên mới có đối tượng được chấp của mình. Vì có năm ngã kiến nên mới có mười lăm ngã sở kiến. Vì có ngã ái nên mới có ngã sở ái. Vì có ngã ngu nên mới có ngã sở ngu.

Có Sư khác nêu: Vì ngã kiến là căn bản, là tánh điên đảo, nên ở đây nói riêng. Vì ngã sở kiến không phải là căn bản, không phải là tánh điên đảo, nên ở đây không nói.

Hỏi: Người khéo giảng nói pháp cũng nói về ngã, về tánh tướng của các pháp, cho các pháp luôn có thật Thể mà không phải là ác kiến. Vì sao ngoại đạo nói có thật ngã lại cho là ác kiến?

Đáp: Ngã có hai thứ: Một là ngã của pháp. Hai là ngã của Bồ-đặc-già-la (Hữu tình). Người khéo giảng nói pháp chỉ nói thật có ngã của pháp, pháp tánh là thật có, vì thấy như thật, nên không gọi là ác kiến. Ngoại đạo cũng nói thật có ngã của Bồ-đặc-già-la, nhưng Bồ-đặc-già-la không phải là tánh thật có, là kiến chấp hư vọng, nên gọi là ác kiến.

Hỏi: Vì sao không nói ngã kiến, vô ngã kiến?

Đáp: Vì ngã thật sự là không có. Nếu thấy vô ngã tức là chánh kiến. Ở đây chỉ nói về lãnh vực của các ác kiến, do vậy nên không nói ngã kiến, vô ngã kiến.

Hỏi: Nếu không phải là nhân chấp cho là nhân, đối với năm kiến thuộc về kiến nào? Do kiến nào đoạn trừ?

Đáp: Thuộc về giới cấm thủ, do kiến khổ đoạn trừ.

Hỏi: Vì sao gọi không phải là nhân?

Đáp: Là nhân không bình đẳng, như trời Tụ Tại v.v...

Hỏi: Vì sao không phải là nhân mà ngoại đạo chấp là nhân?

Đáp: Vì các ngoại đạo gần gũi bạn ác, nghe nói tự tánh của trời Tụ Tại sinh ra các pháp sĩ phu, thời gian, phương hướng, hư không v.v...

Như các nhà nông v.v... vào mùa thu đều thu hoạch nhiều lúa thóc nên nói thế này: Đây là do trời Tư-đa-Vị-độ ban cho. Nếu sinh con trai, con gái, lại nói: Đứa con ấy là do thiên thần Nan-đa v.v... ban cho.

Đối với kẻ tin tưởng ở trời Tụ Tại, nếu sinh con trai, con gái lại nói: Là trời Tỳ-sắt-noa, các thiên thần Cù-giai-la v.v... đã ban cho. Các loại như thế v.v... là không phải nhân chấp là nhân. Nhưng số hữu tình đều sinh ra do nghiệp riêng khác, không phải số hữu tình sinh ra là do nghiệp chung, cũng không phải là do nhân tà như trời Tụ Tại v.v... sinh ra.

Trong đây, không phải là nhân chấp cho là nhân, thuộc về giới cấm thủ: Là hiển bày tự tánh của giới cấm thủ đó, tức chấp không phải chánh nhân gần cho là chánh nhân gần. Tuy nhiên, giới cấm thủ lược có hai thứ: 1. Không phải là nhân chấp là nhân. 2. Không phải là đạo chấp cho là đạo. Ở đây chỉ nói không phải là nhân chấp là nhân.

Do kiến khổ đoạn trừ: Nghĩa là làm sáng tỏ pháp đối trị kiến chấp đó, tức khi thấy khổ đế là vĩnh đoạn trừ giới cấm thủ ấy. Ngoài ra như trước đã nói.

Hỏi: Vì sao kiến chấp này không phải do kiến tập đoạn trừ?

Đáp: Vì xứ của quả chuyển biến.

Hỏi: Không phải là nhân chấp cho là nhân là cũng chê bai nhân của các pháp. Vậy vì sao chấp này không thuộc về tà kiến?

Đáp: Vì không có hành tướng chuyển gọi là tà kiến. Ở đây có hành tướng chuyển nên không gọi là tà kiến.

Lại có thuyết cho: Vì hủy hoại sự thật chuyển biến nên gọi là tà kiến. Đây chính là sự chuyển biến tăng thêm nên không gọi là tà kiến.

Tôn giả Thế Hữu nói: Nếu bác bỏ cho là không có nhân, gọi là tà kiến. Đây không phải là nhân chấp cho là nhân, nên không gọi là tà kiến. Tức đối với không phải là chánh nhân cho là chánh nhân.

Hỏi: Nếu là nhân chấp cho không phải là nhân, đối với năm kiến thì thuộc về kiến nào? Do kiến nào đoạn trừ?

Đáp: Thuộc về tà kiến, do kiến tập đoạn trừ.

Hỏi: Vì sao gọi là nhân?

Đáp: Là nghiệp phiền não v.v...

Hỏi: Do đâu ngoại đạo chấp sự việc trong ngoài không có nhân mà sinh?

Đáp: Vì ngoại đạo không hiểu rõ pháp duyên khởi trong, ngoài, họ nghĩ thế này: Ai đào thành sông biển? Ai chất nên núi? Ai tạo đồng bằng? Ai tạo gai chông nhọn? Ai vẽ nên cầm thú? Căn cứ theo đây tất cả đều không có nhân mà sinh, nên họ nói tụng:

Ai đào sông biển, chất núi, đồng

Ai tạo gai chông, vẽ cầm thú?

Đời không Tự Tại, ai làm được?

Nên biết tất cả đều không nhân.

Ở đây, thuộc về tà kiến: Nghĩa là làm rõ tự tánh của tà kiến đó, là bài bác các pháp từ nhân phát sinh.

Do kiến tập đoạn trừ: Nghĩa là làm sáng tỏ pháp đối trị tà kiến kia, vì khi thấy tập đế là vĩnh viễn đoạn trừ tà kiến đó. Ngoài ra như trước đã nói.

Hỏi: Vì sao tà kiến hủy báng nhân ở đây là do kiến tập đoạn trừ, còn tà kiến bài bác nhân nói trong chương Kiến uẩn lại do kiến tập, đạo đoạn trừ?

Đáp: Vì ý của người tạo luận muốn đặt đề như vậy, cho đến nói rộng.

Lại nữa, đây không phải là thuyết liễu nghĩa, còn thuyết nói trong phần Kiến uẩn là liễu nghĩa. Ý sâu xa ở đây là nêu chưa trọn vẹn, còn thuyết kia là đã nêu đầy đủ. Duyên ở đây là nêu chưa trọn vẹn, còn thuyết kia là đã nêu đầy đủ. Thuyết này dựa vào thế tục, thuyết kia căn cứ theo thắng nghĩa.

Lại nữa, thuyết này chỉ nói nhân của phần ít, còn thuyết kia là nói nhân của tất cả. Đây chỉ nói nhân khổ, còn kia nói cả nhân khổ và không khổ. Đây chỉ nói nhân điên đảo, còn kia nói cả nhân điên đảo và không điên đảo. Đây chỉ nói nhân sinh quả, còn kia nói cả nhân sinh quả và không sinh quả.

Lại nữa, tà kiến hủy báng tập, bác bỏ Thể cho là không nhân, cũng bác bỏ nghĩa của nhân. Còn tà kiến hủy báng đạo, chỉ bác bỏ Thể của nhân, không bác bỏ nghĩa của nhân.

Nói Niết-bàn không có nhân là chánh, không phải tà. Trong đây chỉ nói đến tà kiến hủy báng nhân do kiến tập đoạn trừ, không phải do kiến đạo đoạn trừ.

Hỏi: Nếu là có chấp cho là không, đối với năm kiến thì thuộc về kiến nào? Do kiến nào đoạn trừ?

Đáp: Nếu là có chấp cho là không, đối với năm kiến là thuộc về tà kiến. Tà kiến này có bốn thứ:

1. Hoặc cho không có khổ, do kiến khổ đoạn trừ.
2. Hoặc cho không có tập, do kiến tập đoạn trừ.
3. Hoặc cho không có diệt, do kiến diệt đoạn trừ.
4. Hoặc cho không có đạo, do kiến đạo đoạn trừ.

Hỏi: Vì sao gọi là có?

Đáp: Là bốn Thánh đế.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo bác bỏ cho là không có bốn Đế?

Đáp: Vì ngoại đạo kia chấp có ngã, nên bác bỏ cho không có bốn Đế. Họ nói như vậy: Năm uẩn như sắc là ngã, không phải là khổ, tức bác bỏ khổ đế. Ngã không có nhân là bác bỏ tập đế. Ngã là thường không diệt là bác bỏ diệt đế. Ngã không có đối trị là bác bỏ đạo đế. Như người khéo giảng nói pháp biết năm uẩn như sắc v.v... là khổ, không phải ngã, là tin ở khổ đế. Khổ này có nguyên nhân là tin ở tập đế. Khổ này có thể tiêu diệt là tin vào diệt đế. Khổ này có pháp đối trị là tin ở đạo đế.

Ở đây thuộc về tà kiến: Nghĩa là làm rõ tự tánh của tà kiến kia, tức bác bỏ cho không thật có bốn Thánh đế.

Tà kiến này có bốn thứ, nói rộng cho đến, hoặc cho là không có đạo, do kiến đạo đoạn trừ: Nghĩa là làm sáng tỏ pháp đối trị tà kiến đó, vì khi thấy bốn Đế là vĩnh viễn đoạn trừ tà kiến ấy. Ngoài ra như trước đã nói.

Nên biết, ở đây nói hủy báng khổ đế, nghĩa là có hai thứ hủy báng: Một là hủy báng Thể của vật. Hai là hủy báng nghĩa của quả.

Nói hủy báng tập đế, nghĩa là có hai thứ hủy báng: Một là hủy báng Thể của vật. Hai là hủy báng nghĩa của nhân.

Nói hủy báng diệt đế, nghĩa là chỉ hủy báng Thể của vật, không hủy báng nghĩa của quả. Có thuyết nói: Cũng hủy báng nghĩa của quả.

Nói hủy báng đạo đế, nghĩa là chỉ hủy báng Thể của vật, không hủy báng nghĩa của nhân. Có thuyết cho: Cũng hủy báng nghĩa của nhân. Có thuyết nói: Cũng hủy báng nghĩa của quả. Có thuyết nêu: Hủy báng đạo đế nghĩa là chỉ hủy báng về tác dụng.

Hỏi: Vì sao tà kiến không duyên với hư không và phi trạch diệt?

Đáp: Nếu pháp là uẩn, là nhân của uẩn, là diệt trừ uẩn, là đối trị uẩn, thì tà kiến sẽ duyên với hư không, phi trạch diệt. Do hư không, phi trạch diệt không phải là uẩn, không phải nhân của uẩn, không phải diệt trừ uẩn, không phải đối trị uẩn, nên tà kiến không duyên.

Lại nữa, nếu pháp là khổ, là nhân của khổ, là diệt trừ khổ, là đối trị khổ, thì tà kiến sẽ duyên nơi hư không, phi trạch diệt. Do hư không, phi trạch diệt không phải là khổ, không phải là nhân của khổ, không phải diệt trừ khổ, không phải đối trị khổ, nên tà kiến không duyên.

Như nhân của khổ khổ v.v... nên biết nó là bệnh, là ung nhọt, là mũi tên, là phiền não, là gánh nặng, thì nhân của tà kiến kia cũng như thế.

Lại nữa, nếu pháp là những sự việc tạp nhiễm, thanh tịnh, thì tà kiến kia sẽ duyên. Do hư không, phi trạch diệt không phải là những sự việc tạp nhiễm, thanh tịnh, nên tà kiến kia không duyên.

Lại nữa, nếu pháp là đối tượng duyên của chánh kiến vô lậu, thì tà kiến sẽ duyên. Do hư không, phi trạch diệt không phải là đối tượng duyên của chánh kiến vô lậu, nên tà kiến kia không duyên. Như chánh kiến vô lậu đối với tà kiến, nên biết trí sáng vô lậu quyết định tin v.v... đối với không phải trí cũng như thế.

Lại nữa, nếu pháp như thuyền bè xuôi giữa dòng của bờ bên kia, bờ bên này, thì tà kiến sẽ duyên. Do hư không, phi trạch diệt không phải là thuyền bè giữa dòng của bờ bên kia và bờ bên này, nên tà kiến kia không duyên.

Lại nữa, nếu pháp có nghĩa nhân quả, thì tà kiến sẽ duyên. Do hư không, phi trạch diệt không có nghĩa nhân quả, nên tà kiến kia không duyên.

Lại nữa, nếu pháp là sự việc ưa thích hay nhàm chán, thì tà kiến sẽ duyên. Do hư không, phi trạch diệt không phải là sự việc ưa thích hoặc nhàm chán, nên tà kiến kia không duyên.

Lại nữa, nếu pháp có thể làm tổn giảm hay tăng ích, thì tà kiến sẽ duyên. Do hư không, phi trạch diệt không thể gây tổn giảm hay tăng ích, nên tà kiến kia không duyên.

Hỏi: Bác bỏ cho là không có hư không, phi trạch diệt, là duyên nơi pháp nào?

Đáp: Tức là duyên nơi tên gọi của hư không, phi trạch diệt. Vì sao? Vì kẻ bác bỏ cho không có hư không kia là kẻ không có tâm sâu nặng, ví như chê bai sự việc tạp nhiễm, thanh tịnh.

Hỏi: Đây là trí nào?

Đáp: Đây là trí của hành tướng tà vô phú vô ký ở cõi dục, do tu đạo đoạn. Nhưng về các Hữu, có thuyết nói hai thứ: 1. Hữu của vật thật, đó là uẩn, giới v.v... 2. Hữu do nêu đặt, đó là nam, nữ v.v...

Có thuyết nói ba thứ: 1. Hữu do cùng đối đãi: Nghĩa là sự việc như thế, vì đối với đây nên có, vì đối với kia nên không. 2. Hữu do hòa hợp: Nghĩa là sự việc như thế, ở nơi này là có, ở chỗ kia là không. 3. Hữu do thời gian: Nghĩa là sự việc như thế, ở vào thời gian này thì có, vào thời gian kia thì không.

Có thuyết nói có năm thứ: 1. Hữu của tên gọi: Nghĩa là các thứ lông rùa, sừng thỏ, màn hoa đóm trong hư không v.v... 2. Hữu thật: Nghĩa là tất cả pháp đều trụ vào tự tánh. 3. Hữu giả tạm: Nghĩa là bình, áo, xe cỡi, quân sĩ, rừng, nhà v.v... 4. Hữu do hòa hợp: Nghĩa là đối với sự hòa hợp của các uẩn mà đặt ra Bỏ-đặc-già-la. 5.

Hữu do đối đãi nhau: Nghĩa là những sự việc bờ bên này, bên kia, dài, ngắn v.v...

Hỏi: Nếu là không chấp cho là có, đối với năm kiến thì thuộc về kiến nào? Do kiến nào đoạn?

Đáp: Đây không phải là kiến mà là tà trí.

Hỏi: Kiến này nếu không phải là kiến vì sao lại nói: Nếu là không kiến chấp cho là có?

Có người nói thế này: Ở đây nên nói: Nếu là không kiến chấp cho là có, đối với năm kiến thì thuộc về kiến nào? Do kiến nào đoạn?

Đáp: Thuộc về hữu thân kiến, do kiến khổ đoạn trừ.

Lại có thuyết nói: Ở đây nên nói: Nếu là không tuệ chấp cho là có, đối với năm kiến thì thuộc về kiến nào? Do kiến nào đoạn?

Đáp: Đây không phải là kiến mà là tà trí.

Hoặc có người cho: Ở đây nên nói: Nếu là không kiến chấp cho là có, thì đây không phải là kiến, vì trong năm kiến không nói đến.

Nên nói như thế này: Nên như đoạn văn đã nêu. Vì sao? Vì có hỏi và đáp mới thành văn hỏi đáp.

Tuy không có lý ấy, nhưng lập ra thuyết ấy, như nơi phẩm Mười môn đã lập, nêu lời hỏi như vậy: Các pháp vô vi của ba căn vô lậu, có bao nhiêu tùy miên đã tùy tăng?

Đáp: Không có tùy miên tùy tăng. Đây cũng như thế.

Hỏi: Tà trí này là gì?

Đáp: Đây là trí của hành tướng tà vô phú vô ký ở cõi dục, do tu đạo đoạn. Như đối với gốc cây trụ khởi tướng là con người, đối với con người khởi tướng là gốc cây trụ. Đối với không phải đạo khởi tướng là đạo, đối với đạo khởi tướng không phải là đạo: Là các sự việc như thế v.v...

Có Sư khác nêu: Tà trí như vậy cũng có loại nhiễm ô, có thể khởi kiêu mạn.

Phạm vương trụ ở đây đã nói lời như thế này: Ta là Đại Phạm, là bậc tôn quý trong các Phạm, ta có thể tạo hóa, có thể sinh ra thế gian, là cha của thế gian.

Lời nói này là phi lý. Vì sao? Do kiến đạo đoạn thì tâm không thể phát khởi nghiệp thân, ngữ. Do vậy, thuyết trước đã nói đối với lý là tốt. Nghĩa là trí của hành tướng tà vô phú vô ký ở cõi dục, do tu đạo đoạn.

Hỏi: Nếu như thế, điều nơi chương Trí Uẩn đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Thế nào là tà trí? Nghĩa là tuệ nhiễm ô.

Đáp: Tà trí có hai thứ: 1. Nhiễm ô. 2. Không nhiễm ô.

Nhiễm ô: Nghĩa là tương ưng với vô minh.

Không nhiễm ô: Nghĩa là không tương ưng với vô minh. Như đối với gốc cây trụ mà khởi tướng là con người v.v...

Nhiễm ô: Tức Thanh văn, Độc giác đều có thể đoạn dứt hết, cũng không hiện hành.

Không nhiễm ô: Tức Thanh văn, Độc giác tuy có thể đoạn trừ hết, nhưng vẫn còn hiện hành. Chỉ có Đức Như Lai mới hoàn toàn không khởi, vì tập khí của phiền não đều đoạn tuyệt vĩnh viễn. Do đó mới riêng xưng là bậc Chánh Đẳng Giác.

Tà trí nhiễm ô, do thắng nghĩa nên gọi là tà trí. Tà trí không nhiễm ô, do thế tục nên có tên gọi là tà trí, không phải do thắng nghĩa, vì không tương ưng với pháp tà phiền não. Trong chương Trí Uẩn ở sau sẽ nói tà trí là thắng nghĩa, nay nói về thế tục nên không mâu thuẫn nhau.

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 1

** Từng có một trí nhận biết tất cả pháp chăng? Các chương như thế cùng giải thích nghĩa của chương v.v... đã lãnh hội rồi, tiếp theo đây nên giải thích rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ khác và làm sáng tỏ nghĩa của luận mình. Nghĩa là hoặc có người chấp tâm tâm sở pháp có thể thấu đạt tự tánh. Như Đại Chúng Bộ, họ nói: Chủ thể hiểu biết như trí v.v... là tự tánh nên có thể hiểu rõ mình, người khác. Như khả năng chiếu sáng là tự tánh của đèn ấy có thể chiếu sáng mình và người khác.

Hoặc lại có lối chấp: Tâm tâm sở pháp tương ưng với chủ thể hiểu biết. Như Pháp Mật Bộ, họ nói: Chủ thể hiểu biết như tuệ tương ưng với thọ v.v...

Hoặc lại có lối chấp: Tâm tâm sở pháp đều cùng có với chủ thể hiểu biết. Như Hóa Địa Bộ, họ nói: Tuệ có hai thứ phát sinh cùng lúc: 1. Tương ưng. 2. Không tương ưng. Tuệ tương ưng nhận biết về sự không tương ưng. Tuệ không tương ưng nhận biết về sự tương ưng.

Hoặc lại có lối chấp: Bồ-đặc-già-la là chủ thể hiểu rõ các pháp. Như Độc Tử Bộ, họ nói: Bồ-đặc-già-la có thể nhận biết, không phải là trí.

Vì nhằm ngăn chặn các lối chấp dị biệt của Tông khác và làm sáng tỏ luận thuyết của mình, là các tâm tâm sở, không hiểu rõ về tự tánh của chúng là tương ưng, cùng có, tánh của Bồ-đặc-già-la là không thể nắm bắt được v.v..., nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, không hẳn vì ngăn chặn người khác và làm sáng tỏ nghĩa của Tông chỉ mình, tuy nhiên, về lý của các pháp tướng cần

nên phân biệt rõ, vì nhằm đem lại lợi ích cho hữu tình. Đó là lý do tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Từng có một trí nhận biết tất cả pháp chăng?

Đáp: Không có.

Hỏi: Nếu trí này sinh tất cả pháp là vô ngã, thì trí này vì sao không nhận biết?

Đáp: Không nhận biết về tự tánh và các pháp tương ưng, cùng có ấy. Ở đây, nói không nhận biết về tự tánh, chính là ngăn chặn lối chấp của Đại Chúng Bộ. Không nhận biết các pháp tương ưng là nhằm ngăn chặn lối chấp của Pháp Mật Bộ. Không nhận biết các pháp cùng có là nhằm ngăn chặn lối chấp của Hóa Địa Bộ. Nói trí là chủ thể nhận biết chính là ngăn chặn lối chấp của Độc Tử Bộ.

Lại, trong phần Luận này có hỏi và đáp, có vấn nạn, có làm thông tỏ.

Từng có một trí nhận biết tất cả pháp chăng?, là hỏi. Đáp không, là đáp.

Nếu trí này sinh, tất cả pháp là vô ngã, thì trí này vì sao không nhận biết? Đây là vấn nạn.

Đáp: Không nhận biết về tự tánh và các pháp tương ưng, cùng có ấy. Đó là làm thông tỏ.

Hỏi: Trong phần Luận này ai hỏi, ai trả lời, ai vấn nạn, ai làm thông tỏ?

Đáp: Luận giả Phân Biệt hỏi, Luận giả Ứng Lý đáp. Luận giả Phân Biệt nêu vấn nạn, Luận giả Ứng Lý làm thông tỏ.

Có thuyết nói: Đệ tử hỏi, thầy trả lời, đệ tử nêu vấn nạn, thầy làm cho thông tỏ.

Có thuyết nêu: Trong Luận này không có sự hiện diện riêng của người vấn nạn, chỉ vốn là Luận sư, khi biện luận về pháp tướng, giả nêu ra khách chủ. Ở đây nói một trí, nghĩa là trí của một sát-na, vì trí này không nhận biết tự tánh và các pháp tương ưng, cùng có.

Nếu đặt câu hỏi này: Trong mười trí, từng có một trí nhận biết tất cả các pháp chăng?

Nên trả lời: Có, đó là thể tục trí.

Đặt câu hỏi thế này: Ở trong chín, tám, bảy, sáu, năm, bốn, ba, hai trí, từng có một trí nhận biết tất cả các pháp chăng?

Đáp: Có, nghĩa là thể tục trí.

Nếu đặt ra câu hỏi như thế, đối với thể tục trí này, là từng có trong khoảng hai sát-na nhận biết được hết thủy pháp chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là trí này trong khoảnh khắc sát-na ban đầu, trừ sự tương ưng, cùng có của tự tánh, ngoài ra đều có thể nhận biết. Trong khoảng sát-na thứ hai, cũng nhận biết pháp tương ưng, cùng có của tự tánh nêu trước, nên trả lời là có. Nay ở đây vì chỉ hỏi trí của một sát-na nên trả lời là không.

Hỏi: Do đâu tự tánh không nhận biết tự tánh?

Đáp: Đùng cho: Hễ có nhân quả thì chủ thể tạo tác, đối tượng được tạo tác, chủ thể hoàn thành, đối tượng được hoàn thành, chủ thể dẫn dắt, đối tượng được dẫn dắt, chủ thể sinh khởi, đối tượng được sinh khởi, chủ thể lệ thuộc, đối tượng bị lệ thuộc, chủ thể chuyển biến, đối tượng được chuyển biến, chủ thể kết hợp, đối tượng được kết hợp, chủ thể giác ngộ, đối tượng được giác ngộ, đều không có lỗi sai biệt. Thế nên tự tánh không nhận biết tự tánh.

Có thuyết nói: Tự tánh đối với tự tánh không tăng thêm, không tổn giảm, không nuôi nấng, không giết hại, không thành, không hoại, không thêm, không bớt, không tụ, không tan, không có nhân,

không có đấng vô gián, không có sở duyên, không có tăng thượng. Tự tánh của các pháp là không quán sát được tự tánh, chỉ đối với tánh khác mới có thể làm các duyên. Do vậy tự tánh không nhận biết tự tánh.

Có thuyết cho: Thế gian hiện thấy đầu ngón tay không tự chạm lấy, dao và mũi nhọn không tự cắt lấy, đồng tử (con người) không tự trông thấy, tráng sĩ không tự gánh vác lấy, thế nên tự tánh không nhận biết tự tánh.

Tôn giả Thế Hữu nói: Vì sao tự tánh không nhận biết tự tánh?

Đáp: Vì không phải là cảnh giới.

Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì Đức Thế Tôn không nên an lập hai duyên sinh đối với sáu thức. Nghĩa là mắt và sắc làm duyên sinh nhãn thức, cho đến ý và pháp làm duyên sinh ý thức.

Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì Đức Thế Tôn không nên an lập ba sự hòa hợp thành xúc. Nghĩa là mắt và sắc làm duyên sinh nhãn thức, từ ba sự hòa hợp mà có xúc, cho đến nói rộng.

Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì Đức Thế Tôn không nên an lập về tà kiến. Nghĩa là tà kiến kia nếu có thể tự biết ngã là tà kiến thì chính là chánh kiến. Như nói: Tà kiến nếu có thể tự quán là tà kiến, nên gọi là chánh kiến, không gọi là tà kiến.

Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì không nên kiến lập tâm ác hiển bày khắp, Thế đều là bất thiện, vì biết rõ tự Thế không phải là điều khó hiểu.

Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì không nên kiến lập chủ thể chấp giữ, đối tượng được chấp giữ, chủ thể nhận biết, đối tượng được nhận biết, chủ thể giác ngộ, đối tượng được giác ngộ, cảnh có hành tướng, đối tượng duyên của cảnh, các nghĩa tướng của căn v.v...

Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì bốn niệm trụ tức nên không sai biệt, do thân niệm trụ tức là pháp niệm trụ, cho đến tâm niệm trụ tức là pháp niệm trụ.

Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì bốn trí Thánh đế phải không khác nhau, do khổ trí tức là đạo trí, cho đến diệt trí tức là đạo trí.

Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì trí tức trụ tùy niệm nên không nói là có, do chính trí đó nhận biết sự việc của đời hiện tại.

Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì tha tâm trí nên không nói là có, do trí đó cũng nhận biết tâm sở của mình.

Đại đức nói: Nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì phải không nhận biết tánh khác, vì chuyên biến đổi với tự tánh. Nếu tự tánh nhận biết tánh khác, thì phải không nhận biết tự tánh, vì đối với tánh khác có chuyển đổi. Nếu nhận biết tự tánh và tánh khác thì làm thế nào nhận biết được? Như nhận biết tự tánh là tự tánh thì nhận biết tánh khác cũng như vậy chăng? Như nhận biết tánh khác là tánh khác, thì nhận biết tự tánh cũng như vậy chăng? Nếu như nhận biết tự tánh là tự tánh nhận biết tánh khác cũng vậy, tức nhận biết tự tánh là tự tánh có thể là chánh, còn nhận biết tánh khác là tự tánh, nên là tà. Nếu như nhận biết tánh khác là tánh khác, nhận biết tự tánh cũng như vậy, tức nhận biết tánh khác là tánh khác, có thể là chánh, còn nhận biết tự tánh là tánh khác, nên đó là tà. Như vậy thì hai trí tà chánh không có Thể tướng sai biệt. Nếu trong cùng một lúc nhận biết tự tánh là tự tánh, nhận biết tánh khác là tánh khác, tức nên một trí có hai giải dụng. Vì giải dụng khác, nên Thể cũng nên khác. Thể đã riêng khác, nên không phải là một trí. Một thân hữu tình mà có đến hai trí cùng khởi hiện, thì không hợp với chánh lý. Do vậy, đừng nên có sai lầm này.

Vì thế nên tự tánh không nhận biết tự tánh.

Hỏi: Nếu như vậy, thí dụ của Đại Chúng Bộ đã nói làm sao thông suốt?

Đáp: Bất tất phải thông suốt. Vì dụ kia không thuộc về Tổ-đát-lãm, Tỳ-nại-da, A-tỳ-đạt-ma. Lại, không thể đem thí dụ hiện tại của thế tục để vấn nạn pháp của Hiền Thánh, vì pháp của Hiền Thánh khác, pháp của thế tục khác. Nếu cần phải thông suốt thì nên nói lỗi của thí dụ. Dụ đã có lỗi thì đối tượng được dụ không thành. Như chiếc đèn không có căn, không có đối tượng duyên xét, thì không phải là số hữu tình, trí cũng nên như vậy. Như chiếc đèn là sắc, được hình thành do cực vi, trí cũng nên như thế. Mà đã không như thế thì sao dùng làm thí dụ?

Lại nữa, Bộ kia thừa nhận đèn là tánh soi chiếu chẳng? Nếu là tánh soi chiếu thì đâu cần phải soi sáng? Nếu không phải tánh soi chiếu thì Thế nên là tối tăm, tức không nên gọi là đèn. Phá tan tối tăm gọi là đèn đâu chẳng phải là tánh chiếu sáng, do vậy không nên chấp đèn có thể tự soi sáng. Do đó, đối tượng được dụ ấy cũng không thành lập được.

Hỏi: Vì sao không nhận biết được các pháp tương ưng?

Đáp: Vì đồng một đối tượng duyên cùng thời đã chuyển. Nghĩa là tâm tâm sở pháp của một hữu tình đối với một cảnh giới đều cùng thời gian mà chuyển, vì lý không lần lượt hỗ tương nghĩa của duyên. Ví như nhiều người tụ họp cùng một chỗ, hoặc đồng nhìn xuống, hoặc cùng trông lên khoảng không, lý tất không thể trông thấy mặt lẫn nhau. Tâm tâm sở pháp cũng lại như thế. Nếu trí có thể nhận biết được sự tương ưng nơi thọ, thì sự thọ nhận đó có thể duyên nơi tự Thể không? Nếu duyên nơi tự Thể thì có lỗi là duyên nơi tự tánh như trước đã nói. Nếu không thể duyên, tức tâm tâm sở nên cùng một lúc khởi, nhưng lại không đồng đối tượng duyên. Chớ nên phạm sai lầm này. Do vậy nên không thể nhận biết được các pháp tương ưng.

Hỏi: Vì sao không nhận biết các pháp cùng có?

Đáp: Vì các pháp gần sát với nhau quá. Như dùng một thẻ tre mỏng thấm ướt có tẩm sẵn thuốc rồi đem đặt sát vào mắt, vì chiếc thẻ quá tiếp cận mắt, nên mắt không thể nhìn thấy. Ở đây cũng như thế.

Hỏi: Những gì gọi là các pháp cùng có?

Đáp: Đó là sắc tùy chuyên và đây là hành không tương ưng tùy chuyên.

Các Sư ở phương Tây lập luận thuyết như vậy: Các uẩn luôn chuyển biến nối tiếp nhau đều phát sinh cùng lúc với tuệ, tự thân thâm nhận là pháp cùng có.

Luận thuyết đó phi lý. Vì sao? Vì nếu thế thì nhãn thức tức nên không thể tiếp nhận tự thân nơi các sắc. Các thức khác cũng như vậy.

Các Sư kia lại nói: Năm thức đều có thể tiếp nhận cảnh tượng trong thân mình và ý thức thì không thể. Nếu như vậy thì ý thức tức nên không thể tiếp nhận tất cả cảnh giới. Lại là phi lý! Còn có lỗi khác nữa, là khổ pháp trí nhãn tức không hiện quán thân mình, cùng sinh các uẩn tương tục. Nếu thế hóa ra chỉ có một phần ít trong cảnh giới đế của mình là hiện quán. Các Sư đó nói lời này: Khổ pháp trí nhãn đối với cảnh giới đế của mình, chỉ có phần ít hiện quán, cũng không có lỗi gì, vì khổ pháp trí phát sinh thì hiện quán trọn đủ. Như đạo pháp trí nhãn đối với cảnh giới đế của mình, tuy chỉ một phần ít hiện quán nhưng không phạm lỗi gì, vì đạo pháp trí phát sinh đều hiện quán hết.

Sư kia nói phi lý. Vì sao? Vì nghĩa của khổ đạo hiện quán mỗi thứ đều khác. Nghĩa là do kiến đạo đoạn là thuộc về cõi dục. Mỗi mỗi tà kiến đều hủy báng chung tất cả phẩm đạo của pháp trí. Giả sử đạo pháp trí nhãn chỉ được hiện quán với một phẩm đạo pháp trí, cũng có khả năng đoạn trừ chung tà kiến có thể hủy báng, huống chi trừ sự tương ưng cùng có của tự tánh, ngoài ra đều hiện quán. Tát-ca-da-kiến đối với năm thủ uẩn, chấp ngã, ngã sở, hoặc chung, hoặc riêng.

Nếu khổ pháp trí nhẫn đối với đế của mình không hiện quán cùng tận tức nên có duyên riêng với Tát-ca-da-kiến. Bây giờ là không đoạn, không hiện quán, vì trí kia đã chấp nhận cảnh giới. Nếu không đoạn hết Tát-ca-da-kiến, thì kiến kia là đứng đầu và do kiến khổ đoạn trừ, các phiền não khác cũng nên không đoạn. Nếu thế không nên gọi là đối với đế của mình, được chân hiện quán. Nếu đối với khổ đế không được hiện quán, tất đối với tập, diệt, đạo đế cũng tức nên không được. Như vậy, tức không có sự giải thoát cứu cánh, do vậy không nên vấp phải lỗi này.

Vì thế không nên nói là khổ pháp trí nhẫn không quán các pháp cùng sinh với thân mình. Lại nữa, nếu như thế sẽ mâu thuẫn với thuyết trước đây của bản luận. Như nói: Nếu duyên nơi pháp này để khởi khổ pháp trí nhẫn thì duyên nơi pháp này, là khởi pháp thể đệ nhất. Pháp thể đệ nhất đã có thể duyên tổng quát nơi năm uẩn của cõi dục, thì khổ pháp trí nhẫn sao lại không thể? Do vậy nên biết thuyết trước là đúng.

Hỏi: Vì sao Bồ-đặc-già-la không nhận biết các pháp?

Đáp: Vì Bồ-đặc-già-la kia cũng như sừng thỏ không thể có được. Nghĩa là tất cả pháp là vô ngã, không hữu tình, Bồ-đặc-già-la, thân mạng, sự sinh, chủ thể nuôi dưỡng, tác giả, người thọ nhận, chỉ là một khối không hành, thế nên không có Bồ-đặc-già-la có thể nhận biết các pháp.

**** Từng có một thức hiểu rõ tất cả các pháp chăng? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác và nhằm làm sáng tỏ nghĩa của luận mình. Nghĩa là hoặc có chấp: Thức tức là trí, chỉ tăng trưởng một chữ, đó là Tỳ. Vì ngăn chặn Tông chỉ của Tông ấy, nhằm làm sáng tỏ thức và trí, Thể của chúng đều khác biệt.

Như Khế kinh nói: Trí tương ưng với thức.

Hoặc chấp sáu thức, mỗi thức đều có đối tượng duyên riêng, như đối tượng duyên của năm thức thân đều riêng biệt, như vậy ý thức chỉ duyên nơi pháp xứ. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ kia để bày tỏ ý thức duyên nơi mười hai xứ. Như Khế kinh nói: Tất cả đều là đối tượng duyên của ý thức.

Hoặc có lối chấp: Trí duyên nơi hết thảy pháp, còn thức thì không thể như vậy. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ kia để làm sáng tỏ thức và trí cùng có thể duyên chung, riêng với tất cả pháp.

Hoặc có lối chấp: Trí duyên nơi tự tướng và cộng tướng. Thức chỉ duyên nơi tự tướng. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ kia để làm sáng tỏ trí và thức cùng duyên nơi hai tướng.

Hoặc có lối chấp: Trí duyên nơi cảnh giới đồng phần và không đồng phần, còn thức chỉ duyên nơi cảnh giới đồng phần. Vì nhằm ngăn chặn chủ trương đó để làm sáng tỏ trí và thức cùng duyên nơi hai phần.

Hoặc có lối chấp: Trí duyên nơi cảnh giới cùng ba đời và cảnh giới không phải đời, thức chỉ duyên nơi cảnh giới hiện tại. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ này để nhằm làm sáng tỏ trí và thức đều duyên nơi cảnh giới của ba đời và cảnh giới không phải đời.

Hoặc có lối chấp: Trí duyên chung với năm uẩn và cảnh giới không phải uẩn, còn thức chỉ duyên nơi sắc. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ kia để chứng tỏ trí và thức cùng duyên nơi năm uẩn và cảnh giới không phải uẩn. Hoặc có lối chấp: Trí duyên nơi mọi hiện tượng nối tiếp nhau của mình và của người khác, còn thức chỉ duyên nơi sự liên tục của mình. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ kia để làm sáng tỏ trí và thức cùng duyên nơi chính mình và người khác.

Hoặc có lối chấp: Trí duyên nơi các xứ trong lẫn ngoài, còn thức chỉ duyên nơi các xứ ngoài. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ ấy để làm sáng tỏ trí và thức cùng duyên nơi các xứ trong và ngoài.

Hoặc có lối chấp: Trí duyên nơi pháp hữu lậu, vô lậu, còn thức chỉ duyên nơi pháp hữu lậu. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ kia để làm sáng tỏ trí và thức đều duyên nơi cả hai thứ hữu lậu và vô lậu.

Hoặc có lối chấp: Trí duyên nơi hữu vi và vô vi, còn thức chỉ duyên nơi hữu vi. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ kia và để làm sáng tỏ trí và thức đều duyên nơi cả hai thứ.

Hoặc có lối chấp: Trí chỉ là đạo chi, còn thức chỉ là hữu chi. Như Độc Tử Bộ do Khế kinh nói: Chánh kiến là đạo chi là hành duyên nơi thức. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ kia để làm sáng tỏ trí và thức đều chung cả hai chi, chỉ tùy vào chỗ mạnh hơn mà nói.

Hoặc có lối chấp: Trí với thức không cùng hiện hữu như phái Thí Dụ. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ kia để làm sáng tỏ trí và thức có đồng thời sinh.

Do các nhân duyên đó nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Vì sao trong đây nói thức sau trí?

Đáp: Vì ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết nói: Đây là pháp cũ của Kinh, Luận. Nghĩa là như Khế kinh nói: Tôn giả Ma-ha Câu-sát-si-la đã đến chỗ Tôn giả Xá-lợi-tử, trước hết hỏi về trí, vì sao gọi là trí? Sau đó lại hỏi về thức, vì sao gọi là thức?

Tôn giả Xá-lợi-tử nói: Vì có thể nhận biết, nên gọi là trí. Vì có thể hiểu rõ, nên gọi là thức.

Luận Phẩm Loại Túc trước nói về đối tượng nhận biết, sau nói về đối tượng hiểu rõ. Trước nói về môn trí, sau nói về môn thức.

Đạt-ma-nan-đề cũng nói thế này: Nếu ở xứ này có sự chuyển biến của trí và thức, nên biết chắc là có sự việc tốt đẹp được hoàn thành. Vì thế ở đây trước là đối với trí, về sau nói về thức.

Có thuyết cho: Vì đều là pháp căn bản. Trí là căn bản trong hết thảy phẩm thanh tịnh. Thức là căn bản trong tất cả phẩm tạp nhiễm. Vì phẩm thanh tịnh tốt đẹp hơn, thế nên nói trước.

Có thuyết nêu: Vì đều là pháp hàng đầu. Như Khế kinh nói: Minh đứng hàng đầu vì vô lượng pháp thiện đều được sinh trưởng. Thức đứng hàng đầu vì trong các pháp tạp nhiễm đều được sinh trưởng. Vì các pháp thiện là hơn, thế nên nói trước.

Có thuyết nói: Vì đều là nơi nương dựa, hướng đến. Như Khế kinh nói: Nên nương dựa hướng đến trí, không dựa vào, hướng tới thức. Lại nói: Năm căn đều có việc làm riêng, mỗi căn đều có cảnh giới riêng. Ý căn đối với cảnh giới của năm căn đã hoạt động đều có thể lãnh thọ. Ý căn đều là đối tượng nương dựa của năm căn kia. Vì trí là nơi nương dựa, hướng đến tốt đẹp, thế nên nói trước

Có thuyết cho: Vì trí và thức đều có đối tượng duyên, nên trong mười hai xứ, có hai xứ có đối tượng duyên là ý xứ và pháp xứ. Ở đây nói trí tức là làm rõ chung pháp xứ có đối tượng duyên. Nói thức tức là làm rõ ý xứ. Pháp xứ, pháp chiếm đa số, vì thế nên nói trước.

Có thuyết biện: Ở đây nói tâm tâm sở pháp: Nghĩa là nếu nói trí là làm sáng tỏ chung các tâm sở pháp. Nếu nói thức thì nói rõ về tâm tâm sở pháp là nhiều, thế nên nói trí trước.

Hỏi: Từng có một thức hiểu rõ tất cả pháp chăng?

Đáp: Không có.

Hỏi: Nếu thức ấy sinh khởi tất cả pháp là vô ngã, thức này vì sao không hiểu rõ?

Đáp: Vì không hiểu rõ tự tánh và pháp tương ưng cùng có với thức này. Trong đây phá chấp, việc hỏi đáp, nêu vấn nạn, làm thông suốt, giải thích văn bản v.v... dựa theo trước nên nói.

Hỏi: Trong đây đã nói duyên nơi tất cả pháp là hành tướng vô ngã. Do Khế kinh nào biết được có sự việc duyên nơi tất cả pháp là hành tướng vô ngã?

Đáp: Như Khế kinh đã nói:

*Nếu lúc dùng tuệ quán
Tất cả pháp vô ngã
Bấy giờ hay chán khổ
Là đạo được thanh tịnh.*

Do Khế kinh này nên biết có sự việc duyên nơi tất cả các pháp là hành tướng vô ngã.

Hỏi: Kinh này là nói duyên nơi tất cả pháp là hành tướng vô ngã, hay là nói duyên nơi khổ đế là hành tướng vô ngã? Giả sử nêu như vậy thì có lỗi gì? Nếu nói duyên nơi tất cả pháp là hành tướng vô ngã, tại sao lại nói: Bấy giờ nhằm chán khổ? Nếu nói duyên nơi khổ đế, là hành tướng vô ngã, tại sao nói quán tất cả pháp là vô ngã?

Đáp: Có người nói thế này: Trong kinh ấy nói: Duyên nơi tất cả các pháp là hành tướng vô ngã.

Hỏi: Tại sao lại nói: Bấy giờ nhằm chán khổ?

Đáp: Nửa trước tụng này nói: Duyên nơi tất cả pháp là hành tướng vô ngã. Nửa sau tụng này nói: Duyên nơi khổ đế là hành tướng vô ngã.

Có thuyết cho: Nửa trước tụng này nói là lúc tu quán, nửa tụng sau nói là lúc hiện quán.

Có thuyết nêu: Nửa tụng trước nói tuệ do văn, tư, tu tạo thành, nửa sau chỉ nói tuệ do tu tạo thành.

Có thuyết nói: Nửa trước tụng nói tuệ hữu lậu, nửa sau nói tuệ vô lậu. Như hữu lậu, vô lậu, thì thế gian, xuất thế gian, có vị, không

có vị, dựa vào đam mê, dựa vào xuất ly, giới đọa, giới không đọa, thuận với sự chấp lầy, không thuận với sự chấp lầy, nên biết cũng thế.

Có thuyết cho: Nửa trước tụng này nói về tác ý đồng tướng, nửa sau nói về tác ý biệt tướng.

Có Sư khác nêu: Kinh này chỉ nói duyên nơi khổ đế, là hành tướng vô ngã.

Hỏi: Vì sao nói quán tất cả pháp là vô ngã?

Đáp: Tất cả có hai thứ, nghĩa là tất cả của tất cả, tất cả của phần ít. Trong đây chỉ nói tất cả của phần ít. Chỗ khác cũng nói tất cả của phần ít. Như Đức Thế Tôn nói: Hết thầy cháy rục tức không phải pháp vô lậu có nghĩa cháy rục. Ở đây cũng như thế. Trong đây tuy không nói duyên nơi tất cả các pháp là hành tướng vô ngã nhưng nơi kinh khác vẫn nói.

Như Đức Thế Tôn nói: Tất cả hành là vô thường, tất cả pháp là vô ngã, Niết-bàn là tĩnh lặng.

Lời bình: Tùy theo trường hợp có dẫn chứng kinh, hoặc không dẫn chứng, nhưng nhất định là có sự việc duyên nơi tất cả các pháp là hành tướng vô ngã. Nghĩa là Sư Du Già đối với phần vị tu quán đã khởi hành tướng này, nên ở đây mới nói.

Hỏi: Cũng có hành tướng không có thể duyên nơi tất cả pháp. Vì sao trong đây không nói đến?

Đáp: Đây là ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết nói: Nên nói nhưng không nói, nên biết nghĩa này là nói chưa đầy đủ.

Có thuyết cho: Hành tướng vô ngã, nghĩa đó mới quyết định, thế nên nói riêng. Nghĩa là nghĩa của hành tướng không thì không quyết định, vì nghĩa có là của hết thầy pháp, còn không là căn cứ nơi tánh khác. Vì nghĩa có nên chẳng không là căn cứ nơi tự tánh. Hành

tướng vô ngã đều có tánh quyết định, do căn cứ nơi tự, tha đều là vô ngã. Do vậy, nên Tôn giả Thế Hữu nói: Tôi không quyết định nói các pháp đều không, mà quyết định nói tất cả pháp đều vô ngã.

Hỏi: Nếu hành tướng vô ngã và hành tướng không đều có thể duyên nơi tất cả pháp, vậy hai hành tướng này có sai biệt gì?

Đáp: Hành tướng vô ngã là đối trị ngã kiến. Hành tướng không là đối trị ngã sở kiến. Như đối trị ngã kiến, ngã sở kiến, thì đối trị kiến của mình, sở kiến của mình, năm ngã kiến, mười lăm ngã sở kiến, hành tướng của ngã, hành tướng của ngã sở, ngã chấp, ngã sở chấp, ngã ái, ngã sở ái, ngã ngu, ngã sở ngu, nên biết cũng như thế.

Có thuyết nêu: Quán uẩn vô ngã là hành tướng vô ngã. Quán vô ngã trong uẩn là hành tướng không. Như quán uẩn vô ngã, vô ngã trong uẩn, thì quán giới trong giới, quán xứ trong xứ, nên biết cũng như thế.

Có thuyết nói: Đối với không phải có, quán không phải có là hành tướng vô ngã. Đối với có, quán không phải có, là hành tướng không.

Có thuyết cho: Đối với không, quán không, là hành tướng vô ngã. Đối với có, quán không, là hành tướng không.

Có thuyết nêu: Quán tự tánh không là hành tướng vô ngã. Quán đối tượng hành không là hành tướng không.

Có thuyết nói: Quán Thế không tự tại là hành tướng vô ngã. Quán nội không sĩ phu, là hành tướng không. Đây là chỗ sai biệt của hai thứ hành tướng.

Hỏi: Vì sao hành tướng vô ngã hữu lậu duyên nơi tất cả pháp, còn hành tướng vô ngã vô lậu chỉ duyên nơi khổ đế?

Đáp: Hành tướng vô ngã hữu lậu không phải đối trị phiền não, nên có khả năng duyên nơi tất cả pháp. Hành tướng vô ngã vô lậu là

đôi trị phiền não, nên không duyên nơi tất cả pháp, vì không phải tất cả pháp đều thuận với tánh của phiền não.

Có thuyết cho: Hành tướng vô ngã hữu lậu không phải đôi trị điên đảo, nên có thể duyên nơi tất cả pháp. Hành tướng vô ngã vô lậu là đôi trị điên đảo, nên không duyên nơi tất cả pháp, vì không phải tất cả pháp đều thuận với tánh của điên đảo.

Có thuyết nêu: Hành tướng vô ngã hữu lậu vì không có duyên sai biệt, nên duyên nơi tất cả pháp. Hành tướng vô ngã vô lậu vì có duyên sai biệt nên không duyên nơi tất cả pháp, vì duyên nơi cảnh giới của ngã kiến là vô ngã.

Có thuyết nói: Hành tướng vô ngã hữu lậu vì lúc tu quán được hơn hẳn, nên có thể duyên nơi tất cả pháp, do khi tu quán, quán tất cả pháp là vô ngã. Hành tướng vô ngã vô lậu vì lúc hiện quán là tốt đẹp, nên không duyên nơi tất cả pháp, vì khi hiện quán chỉ duyên nơi khổ đế là vô ngã. Trong phần vị hiện quán chỉ riêng quán đế. Do nhân duyên này, hành tướng vô ngã hữu lậu có thể duyên nơi tất cả pháp, còn hành tướng vô ngã vô lậu chỉ duyên nơi khổ đế.

Hỏi: Hành tướng vô ngã hữu lậu cũng không thể duyên nơi một tướng pháp, do không thể duyên nơi pháp cùng có, tương ưng của tự tánh, vậy tại sao vừa nói duyên nơi tất cả pháp?

Đáp: Vì căn cứ vào phần nhiều mà nói nên không có lỗi. Nghĩa là về đối tượng duyên, dung lượng của nó cũng như đại địa, như nước trong bốn biển lớn, như núi Tô-mê-lô, như cõi hư không rộng lớn. Còn không duyên thì cũng như hạt cải, một giọt nước trong biển cả, một hạt bụi của núi Diệu Cao, chỗ ở của loài muỗi trong hư không, nên không có lỗi.

Có thuyết cho: Do hành tướng vô ngã hữu lậu ấy trong khoảng hai sát-na duyên nơi tất cả pháp, nên lại nói thế này: Không phải như

hành tướng vô ngã vô lậu, tuy có nhiều sát-na cũng không thể duyên hết tất cả các pháp.

Có thuyết nêu: Hành tướng vô ngã hữu lậu chỉ trong khoảng một sát-na cũng duyên nơi tất cả những gì thích hợp, duyên nơi tự tánh của pháp, các pháp tương ưng, cùng có, không phải là đối tượng duyên, vì thế không nên nêu vấn nạn. Do nhân duyên này, nên hành tướng vô ngã hữu lậu như thế, tuy nói tất cả pháp đều là vô ngã nhưng không phải điên đảo.

HẾT - QUYỂN 9

LUẬN A TỴ ĐẠT MA ĐẠT TỴ BÀ SA

QUYỂN 10

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 2

Hỏi: Hành tướng vô ngã duyên nơi tất cả pháp, tự Thể của nó là gì?

Đáp: Lấy tuệ làm tự Thể. Như tự Thể, thì ngã vật, tướng phân, tự tánh cũng như vậy.

Đã nói về tự Thể, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là hành tướng vô ngã duyên nơi tất cả pháp?

Đáp: Vì tuệ này khởi hoạt động đối với tất cả pháp là hành tướng vô ngã, nên gọi là hành tướng vô ngã duyên nơi tất cả pháp.

Về giới: Nghĩa là hành tướng của tuệ này chỉ ở nơi cõi dục, cõi sắc. Trong cõi vô sắc cũng có hành tướng ấy, nhưng không thể duyên nơi tất cả pháp. Về sau sẽ nói rộng

Về địa: Hành tướng của tuệ này ở khắp bảy địa. Nghĩa là cõi dục, định vị chí, tinh lự trung gian và bốn tĩnh lự căn bản.

Đây là nói tổng quát. Nếu nói riêng thì tuệ do văn tạo thành chỉ ở năm địa, nghĩa là cõi dục và bốn tĩnh lự. Tuệ do tư tạo thành chỉ ở cõi dục. Tuệ do tu tạo thành chỉ ở sáu địa, nghĩa là trong bảy địa

như trước đã nói trừ cõi dục. Bốn địa vô sắc cũng có hành tướng này, nhưng không thể duyên nơi tất cả pháp. Nghĩa là hành tướng vô ngã của Không vô biên xứ duyên nơi bốn vô sắc, nhân nơi cõi đó, diệt ở cõi đó, tức tất cả phẩm đạo loại trí cùng bốn vô sắc là phi trạch diệt, tất cả phẩm đạo loại trí, phi trạch diệt và hết thủy hư không vô vi, hoặc muốn khiến đó là một vật, hoặc muốn khiến đó là nhiều vật, hành tướng này có thể duyên khắp.

Hành tướng vô ngã của Thức vô biên xứ duyên nơi ba vô sắc trên, nhân nơi cõi đó, diệt ở cõi đó, tức tất cả phẩm đạo loại trí và ba vô sắc trên là phi trạch diệt, tất cả phẩm đạo loại trí, phi trạch diệt cùng hết thủy hư không vô vi, hoặc muốn khiến là một vật, hoặc muốn khiến là nhiều vật, hành tướng này có thể duyên khắp. Hành tướng vô ngã của Vô sở hữu xứ duyên nơi hai vô sắc trên, nhân nơi cõi đó, diệt ở cõi đó, tức tất cả phẩm đạo loại trí và hai vô sắc trên là phi trạch diệt, tất cả phẩm đạo loại trí, phi trạch diệt cùng tất cả hư không vô vi, hoặc muốn khiến là một vật, hoặc muốn khiến là nhiều vật, hành tướng này đều có thể duyên khắp.

Hành tướng vô ngã của Phi tưởng phi phi tưởng xứ duyên nơi Phi tưởng phi phi tưởng xứ, nhân nơi cõi đó, diệt ở cõi đó, tức tất cả phẩm đạo loại trí và Phi tưởng phi phi tưởng xứ là phi trạch diệt, tất cả phẩm đạo loại trí, phi trạch diệt cùng hết thủy hư không vô vi, hoặc muốn khiến là một vật, hoặc muốn khiến là nhiều vật, hành tướng này đều có thể duyên khắp.

Có Sư khác cho: Hành tướng vô ngã của Không vô biên xứ duyên nơi năm địa là phi trạch diệt. Nghĩa là tĩnh tự thứ tư và bốn vô sắc, ngoài ra như trước đã nói. Cho đến hành tướng vô ngã của Phi tưởng phi phi tưởng xứ duyên nơi hai địa là phi trạch diệt, nghĩa là tự địa kia và Vô sở hữu xứ, ngoài ra như trước nói.

Lời bình: Nên biết ở đây thuyết đã nói trước là đúng.

Hỏi: Vì sao nơi địa vô sắc hành tướng vô ngã không duyên nơi tất cả pháp?

Đáp: Nếu trong địa có thuận phần quyết định lựa chọn và gia hạnh của địa đó giống như căn thiện thì nơi địa ấy hành tướng vô ngã có thể duyên nơi tất cả pháp. Vì vô sắc không như vậy, nên nơi địa đó không có duyên.

Có thuyết nói: Nếu trong địa có căn thiện của hành đế thì địa đó có thể có hành tướng như thế. Vô sắc thì không như vậy.

Có thuyết cho: Nếu trong địa có thể tục trí hiện quán biên thì địa đó có thể có hành tướng như thế. Vô sắc thì không như vậy.

Có thuyết nêu: Nếu trong địa có kiến đạo và gia hạnh của kiến đạo thì trong địa đó sẽ có hành tướng như vậy. Vô sắc thì không như thế.

Có thuyết biện: Nếu Quán của địa đó là hơn hết thì sẽ có hành tướng này. Vì địa vô sắc thì Chỉ là hơn hết, nên địa đó không có duyên.

Về đối tượng nương dựa: Hành tướng vô ngã này nương vào thân của cõi dục, cõi sắc, ban đầu khởi sự thì dựa vào thân của cõi dục.

Về hành tướng: Là tạo ra hành tướng vô ngã.

Về đối tượng duyên: Là duyên nơi hết thủy pháp.

Về niệm trụ: Là duyên xen tạp nơi pháp niệm trụ.

Về trí: Là thể tục trí.

Về Tam-ma-địa cùng hành: Là không phải Tam-ma-địa cùng hành.

Về căn tương ưng: Là tương ưng với ba căn lạc, hỷ, xả.

Hỏi: Cũng có hỷ căn, ưu căn, có khả năng duyên nơi tất cả pháp, vì sao hành tướng này không tương ưng với hai căn kia?

Đáp: Vì mâu thuẫn lẫn nhau. Nghĩa là hành tướng hoan hỷ này chuyển biến thì hành tướng buồn bã kia cũng chuyển biến, thế nên không tương ưng.

Về đời: Hành tướng này gắn liền với ba đời, duyên nơi ba đời và lìa khỏi ba đời.

Về thiện, bất thiện, vô ký: Là pháp thiện duyên nơi cả ba thứ nơi ba cõi.

Thuộc về, không thuộc về: Là thuộc về cõi dục, cõi sắc, duyên nơi chỗ thuộc về của ba cõi và không thuộc về.

Về học, vô học, phi học phi vô học: Là phi học phi vô học, duyên nơi cả ba thứ.

Về kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Là do tu đạo đoạn duyên nơi cả ba thứ.

Duyên nơi danh, duyên nơi nghĩa: Là danh và nghĩa đều duyên.

Duyên nơi sự nối tiếp của mình, duyên nơi sự nối tiếp của người khác, không nối tiếp: Đều duyên nơi cả ba thứ.

Do văn, tư, tu tạo thành: Là chung cho ba thứ.

Gia hạnh đắc, lìa nhiễm đắc, sinh đắc: Có thể nói là chung cả ba thứ. Đây là nói tổng quát. Nếu nói riêng thì ở cõi dục hành tướng vô ngã của văn, tư tạo thành chỉ có gia hạnh đắc. Ở cõi sắc, hành tướng vô ngã của văn tạo thành có thể nói là gia hạnh đắc, có thể nói là sinh đắc.

Thế nào là có thể nói là gia hạnh đắc? Nghĩa là ở nơi đây, đối với tự tướng, cộng tướng đều tốt thì người tu tập sẽ sinh về quốc độ kia liền đắc. Nếu không như vậy thì sinh về cõi nước kia không đắc.

Thế nào là có thể nói là sinh đắc? Nghĩa là tuy ở nơi đây đã khéo tu tập rồi, nếu chưa được sinh về cõi nước kia thì trọn không thể đắc, sinh về cõi nước kia mới đắc.

Hành tướng vô ngã của văn tạo thành kia, tất phải dựa vào nơi ấy để tu gia hạnh, nên sinh về cõi nước kia là đắc.

Hành tướng vô ngã của tu tạo thành nơi cõi sắc là gia hạnh đắc và lìa nhiễm đắc, cũng có thể nói là sinh đắc.

Hỏi: Nếu ở cõi dục mất sinh nơi tỉnh lự thứ hai, ở tỉnh lự thứ hai chết sinh vào tỉnh lự thứ nhất, vậy người đó có đắc hành tướng vô ngã của tỉnh lự thứ nhất chăng?

Đáp: Nếu trước có khéo tu tập thì đắc. Không như vậy thì không đắc, cho đến sinh vào tỉnh lự thứ tư cũng như thế.

Hỏi: Nếu từ cõi dục chết sinh nơi cõi vô sắc, từ cõi vô sắc chết sinh vào tỉnh lự thứ nhất, người kia có đắc hành tướng vô ngã của tỉnh lự thứ nhất chăng?

Đáp: Có thuyết nói: Không đắc, vì lẽ rất xa.

Nên nói như thế này: Nếu người đó trước đã khéo tu tập thì đắc, ngược lại thì không đắc. Cho đến sinh nơi tỉnh lự thứ tư cũng như thế.

Hỏi: Nếu ở tỉnh lự thứ nhất mất sinh nơi tỉnh lự thứ hai, ở tỉnh lự thứ hai mất sinh vào tỉnh lự thứ nhất, người đó có đắc hành tướng vô ngã của tỉnh lự thứ nhất chăng?

Đáp: Nếu trước khéo tu tập thì đắc, không như vậy thì không đắc. Sinh vào các địa khác cũng như thế.

Hỏi: Các Bồ-đặc-già-la nào đạt được hành tướng này? Chỉ có Thánh giả hay chung cho cả phàm phu?

Đáp: Có người nói: Chỉ có Thánh giả mới đạt được, không phải là các phàm phu. Nên nói như thế này: Nghĩa là phàm phu cũng đạt được.

Hỏi: Phàm phu có hai hạng, là pháp trong, pháp ngoài. Những hạng phàm phu nào chứng đắc hành tướng ấy?

Đáp: Có người nói: Người thuộc pháp trong thì chứng đắc, không phải người thuộc pháp ngoài. Nghĩa là những người kia chấp trước ngã, nên không thể tu tập không, không ngã kiến. Nên nói như thế này: Phạm phu thuộc pháp ngoài cũng đạt được hành tướng ấy, nhưng khác biệt với người thuộc pháp trong. Nghĩa là người của pháp trong cũng do gia hạnh đắc, cũng sinh đắc, cũng chứng đắc, cũng ở ngay nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện tiền. Còn phạm phu thuộc pháp ngoài chỉ là sinh đắc, nhưng không ở nơi thân, không thành tựu, không hiện tiền, vì vướng mắc ngã.

Hỏi: Thế nào là khởi hành tướng vô ngã?

Đáp: Nếu sinh ở cõi dục khởi hành tướng vô ngã của cõi dục, cõi sắc, đều có thể duyên nơi tất cả pháp. Nếu sinh ở tinh lự thứ nhất khởi hành tướng vô ngã của tinh lự thứ nhất. Người không định: Cũng có thể duyên nơi tất cả pháp. Kẻ có định: Tức chỉ duyên nơi tinh lự thứ nhất cho đến Hữu đẳng. Khởi hành tướng vô ngã của ba tinh lự trên, cũng chỉ có thể duyên nơi tinh lự thứ nhất cho đến Hữu đẳng.

Nếu sinh nơi tinh lự thứ hai khởi hành tướng vô ngã của tinh lự thứ hai. Người không định: Có thể duyên nơi tất cả pháp. Kẻ có định: Tức chỉ duyên từ tinh lự thứ hai cho đến Hữu đẳng. Khởi hành tướng vô ngã của tinh lự thứ ba, thứ tư, cũng chỉ có thể duyên từ tinh lự thứ hai cho đến Hữu đẳng.

Nếu sinh nơi tinh lự thứ ba, thứ tư, thì như lý nên nói. Nếu sinh ở cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc, khởi hành tướng vô ngã của cõi vô sắc thì duyên nơi pháp sai biệt, như đã nói ở trước.

Hỏi: Hành tướng vô ngã của hai cõi dục, Sắc vì sao lại duyên với nhiều pháp?

Đáp: Hành tướng vô ngã của cõi sắc, nếu người không định tức pháp của đối tượng duyên cùng bằng với cõi dục. Nếu người có định

tức pháp của đối tượng duyên ít hơn đối với cõi dục. Nghĩa là không thể duyên nơi sắc tùy chuyển của mình. Hành tướng vô ngã của cõi dục không có sắc tùy chuyển nên có thể duyên với hết thấy sắc.

Có thuyết cho: Là có thân niệm trụ duyên với tất cả sắc, không có thọ tâm. Pháp niệm trụ duyên với hết thấy thọ tâm pháp.

Hỏi: Hành tướng vô ngã duyên với tất cả pháp này là hữu lậu hay vô lậu?

Đáp: Là hữu lậu, không phải vô lậu. Vì sao? Vì có hành tướng vô ngã của thế tục hãy còn không thể duyên với hết thấy pháp, như thuận phần quyết định lựa chọn, hướng chi là hành tướng vô ngã của vô lậu có thể duyên với hết thấy pháp? Vì hành tướng này duyên riêng với đế. Như các tà kiến hãy còn không có một lúc duyên với hai đế, hướng chi là duyên với nhiều đế? Như đối tượng được đối trị, thì chủ thể đối trị cũng như thế.

Hỏi: Hành tướng vô ngã hữu lậu có thể đoạn trừ phiền não được không?

Đáp: Không thể đoạn trừ.

Hỏi: Nếu thế vì sao Thánh giả lại khởi?

Đáp: Vì khiến cho căn tánh trở nên nhạy bén để nhập Thánh đạo. Lại nữa, do bốn duyên nên Thánh giả khởi hiện: 1. Vì hiện pháp lạc trụ. 2. Vì quán công việc vốn đã làm. 3. Vì công đức đạt diệu dụng. 4. Vì nhận dùng tài vật của Thánh.

Hỏi: Hành tướng vô ngã này là cùng hành với tác ý vui thích hay cùng hành với tác ý nhằm chán? Nếu như thế là có lỗi gì? Nếu cùng hành với tác ý vui thích, vì sao lại duyên nơi pháp có thể nhằm chán? Nếu cùng hành với tác ý nhằm chán, thì làm thế nào duyên với pháp đáng vui thích?

Đáp: Nên nói như thế này: Là cùng hành với tác ý vui thích.

Hỏi: Nếu thế thì làm sao duyên nơi pháp có thể nhằm chán?

Đáp: Sư Du Già kia đối với pháp đáng vui thích, vẫn sinh vui thích ưa chuộng. Giả sử trong vô lượng khối đáng nhằm chán, có một phần có thể vui thích, tức sẽ sinh sự vui thích, hưởng chi là nhiều? Như đặt một đồng tiền vàng trên khối đồng tiền đồng, đối với khối ấy sinh vui thích chung. Hành tướng này cũng thế, nên không có lỗi.

**** Từng có hai tâm lần lượt làm nhân cho nhau chăng? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì để ngăn chặn Tông chỉ của người khác và nhằm làm rõ nghĩa của mình. Nghĩa là hoặc có lỗi chấp: Nhân duyên không có Thể. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ đó và muốn chứng minh nhân duyên là thật có Thể tánh.

Hoặc có lỗi chấp: Một Bồ-đặc-già-la có hai tâm cùng phát sinh, như Đại Chúng Bộ. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ kia và nhằm xác minh một Bồ-đặc-già-la không có hai tâm cùng phát sinh.

Hoặc có ngoại đạo dẫn thí dụ hiện tại của thế gian để chấp sau làm nhân cho trước. Họ nói thế này: Hiện thấy nước suối vọt lên, giọt sau ép giọt trước, tạo thành dòng nước. Trong dòng nước này, giọt nước sau làm nhân cho giọt nước trước. Như thế các pháp khi hành ở ba đời, đời vị lai bức bách khiến nhập hiện tại, đời hiện tại bức bách khiến nhập quá khứ, nên đời vị lai làm nhân cho hiện tại, hiện tại lại làm nhân cho quá khứ. Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ đó và chứng minh pháp sau không phải là nhân của pháp trước. Nếu là nhân thì mâu thuẫn với các pháp duyên khởi trong, ngoài. Trái với pháp duyên khởi trong, nghĩa là tức hành duyên với vô minh, cho đến lão, tử duyên với sinh. Cha mẹ làm nhân cho con. Nhãn sắc làm nhân cho nhãn thức, cho đến ý pháp làm nhân cho ý thức.

Lại, Yết-la-lam làm nhân cho Át-bộ-đàm, cho đến trai tráng làm nhân cho già. Những sự việc như thế trái với pháp duyên khởi ngoài. Nghĩa là hạt giống nên làm nhân cho mầm, cho đến hoa làm nhân cho quả. Như vậy v.v... lại có lỗi lớn, nghĩa là chưa tạo nghiệp mà đã thọ nhận quả, thọ nhận quả rồi mới tạo nghiệp. Sự việc đó là thế nào? Tức trước là thọ nhận dị thực khổ, vui, sau mới tạo nghiệp thiện, ác. Trước được quả luật nghi, không luật nghi, sau mới nhận lãnh giới luật nghi, không luật nghi. Trước bị đọa vào địa ngục, sau mới gây tội vô gián. Trước làm Luân vương, sau mới tạo dựng nghiệp đó. Trước chứng được Chánh đẳng Bồ-đề Vô thượng, sau mới tu sáu pháp Ba-la-mật. Nếu chưa tạo nghiệp mà trước đã thọ nhận căn, nên là nghiệp đã tạo nhưng lại mất mát, hư hoại, thế thì không có giải thoát, xuất ly. Cho nên không thể cho cái sau làm nhân cho cái trước. Do nhân duyên đó, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Tùng có hai tâm lần lượt làm nhân cho nhau không?

Đáp: Không. Vì sao? Vì không có một Bồ-đặc-già-la không phải trước, không phải sau mà hai tâm cùng sinh.

Lại, không phải tâm sau làm nhân cho tâm trước.

Ở đây, nói không: Tức là ngăn chặn bác bỏ ý tưởng cho nhân duyên không có thật Thể. Nghĩa là không có hai tâm lần lượt làm nhân lẫn nhau, nhưng vẫn có pháp khác cùng làm nhân lẫn nhau.

Không có một Bồ-đặc-già-la: Tức là ngăn chặn lối chấp của Đại Chúng Bộ: Một Bồ-đặc-già-la có hai tâm cùng phát sinh. Một Bồ-đặc-già-la: Là ngăn chặn có nhiều Bồ-đặc-già-la.

Không phải trước: Là ngăn chặn quá khứ.

Không phải sau: Là ngăn chặn vị lai.

Đây là chỉ rõ: Một Bồ-đặc-già-la hiện tại, trong khoảng một sát-na, không có hai tâm.

Có tụng khác nói: Không phải đã, sẽ, đang có một Bồ-đặc-già-la có hai tâm cùng sinh.

Tụng này chỉ rõ một Bồ-đặc-già-la nơi ba đời, trong khoảng một sát-na đều không có hai tâm.

Lại không phải tâm sau làm nhân cho tâm trước: Đây chính là ngăn chặn ngoại đạo chấp sau làm nhân cho trước, cũng nhằm chỉ rõ nghĩa pháp sau không phải làm nhân cho trước.

Ở đây, cùng căn cứ vào năm nhân để tạo luận, nên đáp là không. Nếu căn cứ vào sáu nhân nên đáp là có. Do nhân năng tác đều có khắp.

Không một Bồ-đặc-già-la v.v...: Là ngăn chặn nghĩa của nhân tương ưng, câu hữu.

Lại không phải tâm sau làm nhân tâm trước: Là ngăn chặn nghĩa của nhân dị thực, đồng loại, biến hành.

Đều không ngăn chặn: Nghĩa là nhân năng tác.

Như nói nghĩa hai tâm không làm nhân cho nhau, như thế thì các tâm sở pháp như hai thọ, hai tưởng, hai tư, hai xúc, hai tác ý, hai thắng giải, hai dục, hai niệm, hai định, hai tuệ v.v... Các sắc pháp như hai mắt, cho đến hai thân v.v... Các tâm bất tương ưng hành pháp đồng loại như hai mạng căn, hai chúng đồng phần v.v... đều là nghĩa không làm nhân cho nhau.

*** *Tùng có hai tâm lần lượt duyên với nhau không? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Trong đây, không nên trước tạo ra phần Luận này. Nhưng trước đã tạo phần Luận này: Vì sao không có một Bồ-đặc-già-la, cho đến nói rộng. Vì sao? Vì trước nói không một Bồ-đặc-già-la,

không phải trước, không phải sau, hai tâm cùng sinh. Tuy nói như thế, nhưng chưa nói đến nhân duyên hình thành, vì vậy sau đây nên nói: Vì sao không có một Bồ-đặc-già-la, cho đến nói rộng. Nhưng trước không nói lời này là có ý gì?

Đáp: Do người tạo luận có ý muốn như thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết nói: A-tỳ-đạt-ma là nhằm chỉ rõ về tánh và tướng của các pháp nên mới nói. Không nên mong tìm thứ lớp của các pháp kia, cần nhất là không trái với pháp tướng. Hoặc trước hoặc sau đều không nên trách cứ.

Có thuyết cho: Luận có hai thứ: 1. Luận căn bản. 2. Luận phát sinh phụ. Ở đây, từng có hai tâm lần lượt làm nhân lẫn nhau, làm duyên lẫn nhau, là luận căn bản. Vì sao không có một Bồ-đặc-già-la v.v... là luận phát sinh phụ. Hai luận căn bản lý nên nói trước, một luận phát sinh phụ lý nên nói sau, thế nên luận căn bản này được nói trước.

Từng có hai tâm lần lượt duyên với nhau không? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn cho kẻ nghi có được quyết định. Nghĩa là trước nói không có hai tâm lần lượt làm nhân cho nhau, chớ cho cũng không có hai tâm lần lượt duyên với nhau. Vì muốn dứt trừ nghi này, nên chỉ rõ có hai tâm lần lượt duyên với nhau.

Lại có thuyết nói: Vì để ngăn chặn ý bác bỏ cho không có đối tượng duyên duyên với Thể tánh, cùng làm sáng tỏ: Đối tượng duyên duyên với Thể tánh là thật có, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Từng có hai tâm lần lượt duyên với nhau không?

Đáp: Có. Như tâm hữu khởi hiện không vị lai. Tâm tức là tư duy. Đây là khởi tâm thứ hai, cho đến nói rộng.

Hỏi: Trong đây, chỉ nên trả lời chung là có, không nên nói lại, như nói có v.v... Vì sao? Như nói: Nếu pháp cùng với pháp kia làm đối tượng duyên, thì pháp này cùng với pháp kia có lúc nào không phải là đối tượng duyên không?

Đáp: Không.

Hỏi: Thời gian không phải là đối tượng duyên sao?

Đáp: Tuy nói chung là có, về nghĩa đã đủ, nhưng vì muốn đem lại lợi ích cho các đệ tử v.v... tức làm sao cho họ hiểu rõ, nên phải nói lại. Như nói: Có v.v... Như tâm hữu khởi hiện không vị lai, tâm tức là tư duy, đây là khởi tâm thứ hai. Nghĩa là trước khởi tà kiến trong một sát-na, hoặc chỉ là nhóm tà kiến hủy báng vị lai, hoặc hủy báng tổng quát các uẩn hữu lậu vị lai. Sau lại khởi tà kiến ở sát-na thứ hai, hoặc chỉ là nhóm tà kiến hủy báng quá khứ, hoặc hủy báng chung các uẩn quá khứ. Hai tà kiến đó tương ứng với tâm, lần lượt duyên với nhau, như sau tà kiến sinh tà kiến, đối với sự việc kia hủy báng cho là không. Như vậy sau tà kiến, sinh hữu thân kiến, đối với thân ấy chấp ngã ngã sở. Biên chấp kiến thì chấp đoạn thường. Kiến thủ thì chấp là bậc nhất. Giới cấm thủ thì chấp có khả năng làm thanh tịnh. Các thứ nghi, do dự, tham nhiễm, tức giận, ghét bỏ, kiêu mạn tự đầy khởi vô minh, không hiểu rõ v.v... Lại sau tà kiến, hoặc sinh chánh kiến, đối với thân kia khởi tưởng vô thường, khổ, không, vô ngã, nhân tập sinh duyên: Là có, là thật, là tánh, là phần, có nhân, có khởi, có xứ, có hành tướng của sự việc. Hoặc sinh tâm vô phú vô ký, đối với thân kia khởi hiện hành tướng không phải như lý, không phải không như lý. Đây gọi là tà kiến tương ứng với tâm và các tâm hữu lậu lần lượt duyên với nhau. Như tâm tà kiến, các tâm nhiễm ô khác nên biết cũng như thế.

Trong Luận này chỉ nói tà kiến là môn, vì đồng nhiễm ô. Như tâm hữu khởi hữu vị lai, tâm tức là tư duy. Đây là khởi tâm thứ hai.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì trước đã nói về tâm tà kiến cùng với tâm hữu lậu lần lượt duyên với nhau. Nay muốn nói tâm chánh kiến cùng với tâm hữu lậu lần lượt duyên với nhau, nên tạo ra phần Luận này.

Nghĩa là trước hết khởi chánh kiến trong một sát-na. Hoặc chỉ đối với nhóm chánh kiến ở vị lai. Hoặc đối chung với các uẩn hữu lậu ở vị lai, khởi lên hành tướng hữu. Về sau sinh khởi chánh kiến ở sát-na thứ hai. Hoặc chỉ đối với nhóm chánh kiến trong quá khứ. Hoặc đối chung với các uẩn hữu lậu của quá khứ, khởi hành tướng như vô thường v.v...

Như thế sau chánh kiến sinh chánh kiến, nên đối với uẩn kia khởi các hành tướng như vô thường v.v... Như thế sau chánh kiến hoặc sinh tà kiến, nên đối với chánh kiến kia sẽ hủy báng cho là không khởi hữu thân kiến, lại chấp ngã ngã sở, nói rộng cho đến vô minh, không hiểu rõ.

Lại, sau chánh kiến hoặc sinh tâm vô phú vô ký, nên đối với thân kia sẽ sinh khởi hành tướng không phải như lý, không phải không như lý. Đó gọi là tâm tương ưng với chánh kiến cùng các tâm hữu lậu lần lượt duyên với nhau.

Như tâm chánh kiến, tâm vô phú vô ký nên biết cũng như thế, vì đồng không nhiễm.

Như tâm hữu khởi không có đạo vị lai, tâm tức là tư duy. Đây là khởi tâm thứ hai.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói về tâm tà kiến và tâm hữu lậu lần lượt duyên với nhau. Nay muốn nói đến tâm tà kiến và tâm vô lậu lần lượt duyên với nhau, nên tạo ra phần Luận này.

Nghĩa là trước hết khởi tà kiến trong một sát-na hủy báng đạo vị lai, về sau nhập chánh tánh ly sinh, khởi khổ nhẫn, khổ trí, hoặc tập nhẫn, tập trí. Đối với nhóm tà kiến quá khứ kia khởi hành tướng vô thường, khổ, không, vô ngã, nhân tập sinh duyên. Hai tâm như thế lần lượt duyên với nhau, nên biết trong đây là ngăn chặn về sát-na, ngăn chặn về sự chảy rớt, không ngăn chặn về thời phần, không ngăn chặn chúng đồng phần, không ngăn chặn từ vô thủy đến nay.

Ngăn chặn về sát-na: Nghĩa là tất không có khởi tà kiến ở sát-na trước để hủy báng Thánh đạo, ở sát-na thứ hai tức có thể nhập chánh tánh ly sinh.

Ngăn chặn về sự chảy rớt: Nghĩa là tất không có trong một lượt chảy rớt, trước khởi tà kiến hủy báng Thánh đạo, về sau tức có khả năng nhập chánh tánh ly sinh.

Không ngăn chặn về thời phần: Nghĩa là thời gian buổi sáng khởi tà kiến, hủy báng Thánh đạo, thời gian giữa trưa liền có khả năng nhập chánh tánh ly sinh. Thời gian giữa trưa khởi tà kiến, hủy báng Thánh đạo, thời gian buổi chiều liền có khả năng nhập chánh tánh ly sinh. Ba phần trong một đêm cũng như thế. Như vậy, ngày đêm, nửa tháng, một tháng, mùa một năm, các phần vị thủy đều không ngăn chặn, huống chi là chúng đồng phần từ vô thủy đến nay.

Như tà kiến, thì nghi, vô minh nên biết cũng như thế, vì đồng duyên nơi đạo.

Như tâm hữu khởi có đạo ở vị lai. Tâm tức là tư duy. Đây là khởi tâm thứ hai.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói tâm chánh kiến cùng tâm hữu lậu lần lượt duyên với nhau. Nay vì muốn nói tâm chánh kiến cùng với tâm vô lậu lần lượt duyên với nhau, nên tạo ra phần Luận này.

Nghĩa là trước hết sinh khởi chánh kiến trong một sát-na. Hoặc chỉ đối với tâm vô lậu ở vị lai. Hoặc đối chung với các uẩn vô lậu ở vị lai, sinh khởi hành tướng hữu lậu, về sau sinh khởi Thánh đạo. Hoặc chỉ đối với nhóm chánh kiến của quá khứ, hoặc đối chung với các uẩn hữu lậu ở quá khứ, sinh khởi hành tướng vô thường, khổ, không, vô ngã, nhân tập sinh duyên. Hai tâm như thế lần lượt duyên với nhau. Nên biết ở đây có các người muốn khiến chỉ tác ý cộng tướng vô gián sinh khởi Thánh đạo. Nghĩa là luận kia chỉ chủ yếu ngăn chặn về sát-na, không ngăn chặn về sự chảy rớt.

Ngăn chặn về sát-na: Là ở đây có hành tướng của tâm đạo vị lai, là tác ý tự tướng. Có các người muốn khiến hai thứ tác ý không gián đoạn đều khởi Thánh đạo, luận kia cũng không ngăn chặn sát-na.

Như có hai người nhận biết tâm người khác, hai tâm của họ lần lượt duyên với nhau.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Như trước đã nói, tâm nối tiếp nhau của mình lần lượt duyên với tâm nối tiếp nhau của mình. Nay muốn nói tâm nối tiếp nhau của mình lần lượt duyên với tâm nối tiếp nhau của người khác, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Trong đây nói những gì là hai người nhận biết tâm người khác, thế nào là hai tâm họ duyên lẫn nhau?

Đáp: Tức trong đây nói căn v.v..., địa v.v..., đạo v.v....

Hai người nhận biết tâm người khác: Nghĩa là hai tâm của hai người kia lần lượt duyên với nhau.

Căn v.v...: Nghĩa là đồng lợi căn, trung căn, hạ căn.

Địa v.v...: Nghĩa là đồng nương vào tĩnh lự thứ nhất, cho đến đồng dựa vào tĩnh lự thứ tư.

Đạo v.v...: Nghĩa là đồng hữu lậu, đồng vô lậu, đồng phẩm pháp trí, đồng phẩm loại trí, đồng học, đồng vô học.

Hỏi: Hai tâm kia thế nào là duyên với nhau?

Đáp: Chỉ duyên với tâm của người kia, không phải là đối tượng duyên của tâm kia cùng hành tướng của chủ thể duyên. Nếu duyên với đối tượng duyên của tâm kia cùng hành tướng của chủ thể duyên thì sẽ có lỗi tự duyên với chính mình.

Hỏi: Cũng có trí khác cùng chung với tâm lần lượt duyên với nhau, vì sao chỉ nói tha tâm trí cùng hiện hành?

Đáp: Vì đây là ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết cho: Nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Có thuyết nêu: Trong đây chỉ nói một cách rõ, sáng, không lẫn lộn, có thể nhận biết dễ, trí khác thì không như vậy.

Hỏi: Có nhiều thứ tha tâm trí, vậy trong Luận này nói về trí nào?

Đáp: Nói gia hạnh đắc, lìa nhiễm đắc.

Hỏi: Vì sao không nói các trí khác?

Đáp: Đó là ý của người tạo luận muốn như vậy, cho đến nói rộng.

Có thuyết nói: Nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa đầy đủ.

Có thuyết cho: Trong Luận này chỉ nói danh, nghĩa thù thắng, là gia hạnh đắc. Lìa nhiễm đắc là do tu tạo thành, bốn chi, năm chi thuộc về thông tuệ, là quả của tĩnh lự thù thắng.

Có thuyết nêu: Trí này không có sai lầm đối với cảnh. Các trí khác thì không như thế, do vậy nên không nói. Nay vì văn này tác động nơi biến đối tượng nhận thức. Như nói: Hai tâm lần lượt duyên

với nhau. Nên biết, các tâm sở pháp như thọ v.v... duyên với nhau cũng như thế. Lại cũng nên nói là các tâm như bộ, cõi, thiện v.v... đều duyên với nhau.

Bộ: Nghĩa là tâm do kiến khổ đoạn trừ cùng với tâm do kiến khổ, kiến tập, tu đạo đoạn trừ lần lượt duyên với nhau. Tâm do kiến tập đoạn trừ cùng với tâm do kiến khổ, kiến tập, tu đạo đoạn trừ lần lượt duyên với nhau. Tâm do kiến diệt đoạn trừ duyên nơi hữu lậu lần lượt cùng duyên với nhau. Tâm do kiến đạo đoạn trừ duyên nơi hữu lậu lần lượt cùng duyên với nhau. Tâm do kiến đạo đoạn trừ duyên nơi vô lậu cùng với tâm vô lậu lần lượt duyên với nhau, nên biết tâm vô lậu cũng lần lượt duyên với nhau. Tâm do tu đạo đoạn lần lượt duyên với nhau. Tâm do tu đạo đoạn cùng với tâm vô lậu lần lượt duyên với nhau. Nên biết tâm do tu đạo đoạn cùng với tâm do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ lần lượt duyên với nhau: Nghĩa là thiện, vô phú vô ký cùng với tâm vô lậu lần lượt duyên với nhau, tức là chỉ có thiện.

Cõi: Nghĩa là tâm cõi dục cùng với tâm cõi dục, cõi sắc và tâm không hệ thuộc lần lượt duyên với nhau. Tâm cõi sắc cùng với tâm cõi sắc, cõi vô sắc và tâm không hệ thuộc lần lượt duyên với nhau. Tâm cõi vô sắc cùng với tâm cõi vô sắc và tâm không hệ thuộc lần lượt duyên với nhau. Nên biết tâm cõi vô sắc cùng với tâm cõi sắc lần lượt duyên với nhau. Nghĩa là cận phần của Không vô biên xứ.

Thiện v.v...: Nghĩa là tâm thiện, tâm bất thiện, tâm vô ký, mỗi tâm đều lần lượt duyên nơi ba thứ tâm, chỉ trừ dị thực bất thiện, vì dị thực đó chỉ có trong năm thức thân. Ngoài ra các tâm vô phú vô ký đều có nghĩa lần lượt duyên với nhau.

Lại, tà kiến hủy nhân báng quả đã nói trong đây, có bốn trường hợp sai biệt: Hoặc dựa vào nhân để hủy báng quả. Hoặc dựa vào quả để hủy báng nhân. Hoặc không nương vào nhân để hủy báng quả. Hoặc không nương vào quả để hủy báng nhân.

Dựa vào nhân để hủy báng quả: Nghĩa là như nói: Hành diệu, hành ác đều không có dị thực của quả.

Dựa vào quả để hủy báng nhân: Nghĩa là như nói: Hết thầy khô, vui mà Sĩ phu, Bồ-đặc-già-la đã thọ nhận đều không có nhân, không có duyên.

Không nương vào nhân để hủy báng quả: Nghĩa là như nói: Không có loài hữu tình hóa sinh.

Không nương vào quả để hủy báng nhân: Nghĩa là như nói: Không có hành diệu, hành ác.

Hỏi: Duyên có bốn thứ, vì sao trong phần này chỉ nói có nhân duyên và sở duyên duyên, không phải là hai thứ khác?

Đáp: Vì đây là do người tạo luận có ý muốn như thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết nói: Nên nói nhưng không nói, phải biết nghĩa này là nêu bày chưa trọn vẹn.

Có thuyết cho: Hai duyên kia cũng đã nói đến trong phần này. Nghĩa là nếu nói Nhân duyên nên biết là đã nói đến Đẳng vô gián duyên. Như không có hai tâm lần lượt làm nhân, tức cũng không có hai tâm lần lượt làm đẳng vô gián. Nếu nói Sở duyên duyên phải biết là đã nói đến Tăng thượng duyên. Như có hai tâm lần lượt làm sở duyên, cũng có hai tâm lần lượt làm tăng thượng.

Vì sao không có một Bồ-đặc-già-la? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn Tông chỉ của người khác và nhằm bày tỏ nghĩa của mình. Nghĩa là hoặc có lối chấp: Thể tánh của đẳng vô gián duyên không phải là thật có. Vì nhằm ngăn chặn ý đó và muốn chỉ rõ là thật có Thể tánh của đẳng vô gián duyên.

Hoặc có lỗi chấp: Một Bồ-đặc-già-la có hai tâm cùng sinh. Vì nhằm ngăn chặn lỗi chấp đó và nêu bày rõ là chỉ có một tâm.

Có thuyết nêu: Đoạn văn này là Luận phát sinh phụ. Trước đã nói không có một Bồ-đặc-già-la không phải trước, không phải sau có hai tâm cùng sinh, nhưng chưa nói lý do. Nay vì muốn nói rõ về lý do nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Vì sao không có một Bồ-đặc-già-la, không phải trước, không phải sau có hai tâm cùng sinh?

Đáp: Vì không có đẳng vô gián duyên thứ hai. Nghĩa là khi tâm tâm sở pháp sinh khởi, tất phải nương dựa vào đẳng vô gián duyên. Đã không có đẳng vô gián duyên thứ hai, tất nên không có một Bồ-đặc-già-la, không phải trước, không phải sau có hai tâm cùng sinh.

Vấn đề này lại nên hỏi: Vì sao không có đẳng duyên vô gián duyên thứ hai? Và nên đáp: Vì mỗi mỗi tâm của hữu tình cùng nối tiếp chuyển biến. Nghĩa là tâm hữu tình theo pháp như vậy, tức mỗi mỗi nối tiếp nhau chuyển biến, không có hai, không có nhiều. Đây là nghĩa lần lượt lại đối đáp lẫn nhau.

Có thuyết nói: Đoạn văn này đáp lại câu hỏi trước. Nghĩa là trước đã hỏi: Vì sao không có một Bồ-đặc-già-la không phải trước, không phải sau có hai tâm cùng sinh? Nay lại trả lời: Mỗi mỗi tâm của hữu tình cùng nối tiếp chuyển biến. Nghĩa là mỗi mỗi hữu tình do lực của pháp như vậy, nên chỉ có một tâm nối tiếp nhau chuyển biến. Vì sao? Vì nhóm tâm vị lai tất do tâm hiện tại hòa hợp mới sinh, không hòa hợp thì không sinh. Vì hiện tại chỉ có một sự hòa hợp khiến mỗi mỗi tâm vị lai sinh khởi. Cũng như có nhiều người cùng đi qua con đường hẹp thì phải tuần tự từng người một, cả hai người cùng qua một lượt hãy còn không lọt huống chi là nhiều người. Lại như cửa chuồng bò, dê nhỏ hẹp, chỉ đi ra từng con một, không hai con, không nhiều con. Cũng như thế, nhóm tâm vị lai của hữu tình

dựa vào sự hòa hợp nơi mỗi mỗi tâm trong hiện tại mà sinh khởi. Nếu như đời hiện tại có nhiều sự hòa hợp, vì mở rộng thêm đời kế tiếp, nên trong một lúc có nhiều tâm sinh khởi, song vì không có sự việc này, nên phải mỗi mỗi tâm một phát sinh. Lại do hòa hợp mà có trước sau. Giả sử trước có tu đạo hòa hợp, về sau người kiến đạo tức nên tu đạo sinh trước kiến đạo. Chỉ vì không có sự việc này, cho nên trước phải khởi kiến đạo. Do vậy, không có một Bồ-đặc-già-la, không phải trước, không phải sau có hai tâm cùng sinh.

Ở trong nghĩa này lại có phân biệt. Nghĩa là vì sao không có một Bồ-đặc-già-la không phải trước, không phải sau có hai tâm cùng sinh?

Tôn giả Thế Hữu nói: Đối với thân trong một sát-na chỉ có một tâm, dựa vào sự chuyển biến của thân kia nên không có hai tâm. Lại nữa, đối với một sát-na, mạng căn chỉ có một tâm, dựa vào sự chuyển biến của mạng kia nên không có hai tâm. Lại nữa, đối với một sát-na chỉ có một loại tâm của chúng đồng phần, dựa vào sự chuyển biến của chúng đồng phần đó nên không có hai tâm.

Đại đức nói: Lúc pháp sinh, hòa hợp chỉ một không hai, vì không thể một hòa hợp mà có đến hai quả sinh, nên tâm của một sát-na chỉ có một.

Lại có người cho: Nếu có hai tâm cùng sinh, tức nên không thể điều phục. Chẳng hạn như nay chỉ mỗi tâm ương cứng, tàn bạo, còn không dễ gì điều phục huống chi là hai tâm? Nếu tâm không thể điều phục thì không có nghĩa được giải thoát. Do vậy, một sự nối tiếp nhau đều không có hai tâm.

Hoặc có thuyết nêu: Nếu một hiện tượng nối tiếp nhau mà có hai tâm cùng sinh tức có lỗi là tạp nhiễm và thanh tịnh đều sinh khởi cùng một lúc. Nghĩa là một tâm tạp nhiễm và một tâm thanh tịnh, như vậy thì không được lý giải thoát, lại nên một lúc sinh vào nẻo

thiện, ác. Lại nữa, nếu một hiện tượng nối tiếp nhau có hai tâm cùng sinh khởi một lượt thì đâu ngại gì có ba tâm. Nếu có ba tâm tức nên trong một lúc nên thọ nhận dị thực của ba cõi, vì thế tuy ba cõi có hủy hoại cũng không có giải thoát. Lại nữa, nếu một hiện tượng nối tiếp nhau có ba tâm cùng sinh khởi thì đâu ngại gì có bốn tâm. Nếu có bốn tức cùng một lúc lại nên thọ nhận dị thực của bốn đời, vậy tuy đời có hoại diệt cũng không có giải thoát. Lại nữa, nếu một hiện tượng nối tiếp nhau có bốn tâm cùng sinh khởi thì đâu ngại gì có năm tâm. Nếu có năm tức trong một lúc sẽ thọ nhận dị thực của năm nẻo, thế thì tuy nẻo đó có tan hoại cũng không có giải thoát. Lại nữa, nếu một hiện tượng nối tiếp nhau có năm tâm cùng sinh khởi thì đâu ngại gì có sáu tâm. Nếu có sáu tức nên cùng một lúc có đến sáu thức đều phát sinh và cùng một lúc giữ lấy tất cả cảnh giới. Lại nữa, nếu một hiện tượng nối tiếp nhau có sáu tâm cùng sinh khởi thì đâu ngại gì nếu có đến một trăm. Nếu có một trăm thì đâu ngại gì có một ngàn, cho đến nào có ngại gì với vô số tâm cùng sinh khởi. Như vậy các pháp từ đời vị lai phải nên sản sinh cùng một lúc, đối với đời hiện tại chỉ sinh trong một lúc rồi diệt mất. Thế thì nên không có vị lai, hiện tại, vì phải quán vị lai, hiện tại mà nói có quá khứ, nhưng vì vị lai, hiện tại đã không có, thế nên quá khứ cũng không. Nếu không có ba đời thì không có hữu vi. Nếu không có hữu vi thì sẽ không có vô vi. Như thế tất cả pháp đều không có. Đây là lỗi lớn. Do vậy, nên không có hai tâm cùng sinh khởi.

Có Sư khác nói: Nếu một hiện tượng nối tiếp nhau có hai tâm cùng sinh khởi thì các tâm sở pháp như thọ v.v... cũng nên cả hai cùng sinh. Vậy trong một sát-na nên có mười uẩn, tức là hữu tình hoại. Hữu tình đã hoại thì thân nương dựa hoại. Đối tượng nương dựa hoại thì năm bộ hoại. Năm bộ hoại thì pháp đối trị hoại. Pháp đối trị hoại tức biến tri hoại. Biến tri hoại thì tất cả quả Sa-môn v.v... đều hoại. Chớ nên có lỗi này. Do vậy, một sự nối tiếp nhau không có hai tâm cùng sinh khởi.

Hỏi: Như trong một sát-na có nhiều tâm sở, nhưng nếu không có lỗi trước thì tâm cũng như vậy chăng?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu cho: Tâm sở tuy có nhiều, nhưng cùng với tâm đồng một đối tượng dẫn khởi của đẳng vô gián duyên. Chẳng hạn như tâm là một thì thọ v.v... cũng là một, thế nên không có lỗi.

Đại đức nói: Tâm cùng với thọ v.v... là một hòa hợp sinh. Như tâm là một thì thọ v.v... cũng là một, thế nên không có lỗi.

Lại có người nêu: Tâm cùng với thọ v.v... là từ một tác ý sinh, như tâm là một thì thọ v.v... cũng là một. Tuy đều gọi là tâm sở, nhưng thể loại đều dị biệt, thế nên không có lỗi.

Hỏi: Như trước đã nói, tự Thể của đẳng vô gián duyên là gì?

Đáp: Trừ tâm tâm sở pháp sau cùng của A-la-hán, các tâm tâm sở pháp quá khứ, hiện tại còn lại là tự Thể của đẳng vô gián duyên.

Hỏi: Vì sao tâm tâm sở pháp sau cùng của A-la-hán không phải là đẳng vô gián duyên?

Đáp: Vì tâm tâm sở pháp sau cùng của A-la-hán kia, nếu là đẳng vô gián duyên thì A-la-hán ấy về sau này nên có tâm tâm sở pháp sinh khởi. Nếu thế thì không có sự giải thoát hoàn toàn.

Có Sư khác nói: Tâm tâm sở pháp sau cùng của A-la-hán kia cũng là đẳng vô gián duyên, về sau tâm tâm sở pháp của A-la-hán kia không sinh khởi, là có những duyên khác, không phải vì tâm tâm sở pháp của A-la-hán kia làm trở ngại. Nếu như sẽ sinh cũng cùng tạo duyên, cũng như ý căn, ý giới, ý xứ.

Sư kia không nên lập luận thuyết như thế. Vì sao? Vì đẳng vô gián duyên dựa vào tác dụng để lập. Nếu pháp này cùng với pháp kia tạo ra đẳng vô gián duyên, tất không có pháp, không có hữu tình, không có chú thuật, không có dược vật v.v... có thể gây trở ngại, khiến tâm tâm sở pháp kia không sinh. Về ý căn, giới, xứ, vì dựa vào

tướng của căn mà lập, tuy về sau thức không sinh, nhưng vì có tướng như căn v.v... nên được gọi là căn v.v...

Hỏi: Vì sao tâm sau cùng của A-la-hán có tướng như ý căn v.v... mà không có tướng của đấng vô gián duyên?

Đáp: Vì ý căn, ý giới, ý xứ không cần phải quan sát đối với pháp sau, nên mới lập quán tức tâm sở v.v... cũng được mang tên. Đấng vô gián duyên vì quán sát pháp sau, lập ra pháp sau không sinh, nên không nói là duyên. Lại nữa, trong pháp không sinh, vì có tướng của ý thức, nên tâm sau cùng là ý căn v.v... Trong pháp không sinh, không có tướng của đấng vô gián duyên, vì trụ tạp loạn, thế nên tâm sau cùng v.v... không thành lập đấng vô gián duyên.

Hỏi: Đấng vô gián duyên lấy gì làm tướng?

Đáp: Thể tức là tướng, tướng tức là Thể. Do vậy, không nên lìa Thể để tìm kiếm riêng tướng của đấng vô gián duyên.

Tôn giả Thế Hữu nói: Nghĩa có thể mở rộng thêm là tướng của đấng vô gián duyên. Lại nữa, nghĩa cùng với thứ lớp là tướng của đấng vô gián duyên. Lại nữa, nghĩa cùng với tác dụng là tướng của đấng vô gián duyên. Lại nữa, nghĩa có thể sinh tâm là tướng của đấng vô gián duyên. Lại nữa, nghĩa có khả năng dẫn phát tâm là tướng của đấng vô gián duyên. Lại nữa, nghĩa có khả năng cảnh giác tâm là tướng của đấng vô gián duyên. Lại nữa, nghĩa có khả năng khiến tâm nối tiếp nhau là tướng của đấng vô gián duyên.

Đại đức nói: Nghĩa có khả năng dẫn sinh tâm vô gián là tướng của đấng vô gián duyên.

Tôn giả Bà-mạt-la nói: Nghĩa có khả năng khiến tâm chưa sinh nối tiếp với tâm đã sinh là tướng của đấng vô gián duyên.

Người A-tỳ-đạt-ma cho: Nghĩa có thể khiến mỗi pháp của tự tướng riêng đều sinh khởi vô gián là tướng của đấng vô gián duyên.

Mỗi pháp của tự tướng riêng: Là các tâm sở như thọ, tưởng v.v... và tự tướng của tâm đều riêng biệt, đồng thời sinh khởi, nhưng không chấp nhận có hai tâm.

Có Sư khác nêu: Nghĩa khiến cho pháp giống nhau sinh khởi vô gián là tướng của đẳng vô gián duyên.

Đã nói về Thể tướng, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là đẳng vô gián duyên?

Đáp: Vì duyên này có khả năng dẫn đến pháp đẳng vô gián, nên gọi là đẳng vô gián duyên.

Hỏi: Trong sát-na trước, sau, các tâm sở pháp hoặc nhiều, hoặc ít, vì sao gọi là đẳng? Như tâm sở nơi cõi dục là đa số, không phải là cõi sắc. Tâm sở nơi cõi sắc nhiều, không phải cõi vô sắc. Tâm sở thiện là đa số, không phải là bất thiện. Tâm sở bất thiện nhiều, không phải là vô ký. Tâm sở hữu lậu nhiều, không phải là vô lậu. Vì sao có thể nói là duyên này có thể dẫn sinh pháp đẳng vô gián?

Đáp: Vì căn cứ vào sự việc v.v... mà nói, không dựa vào số lượng v.v..., nên không có lỗi.

Nếu trong một tâm có một tướng, hai thọ v.v... thì có thể không gọi là đẳng. Vì tâm sở như thọ v.v... trong một tâm, tùy vào đối tượng thích hợp mà sinh khởi đều chỉ có một, thế nên gọi là đẳng.

Hỏi: Vì tâm chỉ cùng với tâm, thọ v.v... chỉ cùng với thọ v.v... làm đẳng vô gián duyên hay là không như thế?

Đáp: Sa-môn Tương tự tương tục nói: Tâm chỉ cùng với tâm làm đẳng vô gián duyên. Thọ v.v... cũng như thế. Mỗi thứ cùng với tự loại làm đẳng vô gián duyên. Sa-môn kia không nên nói lời ấy. Vì sao? Vì nếu đúng như vậy, tâm thiện trở lại sinh tâm thiện, tâm bất thiện trở lại sinh tâm bất thiện, tâm vô ký trở lại sinh tâm vô ký, tâm tham trở lại sinh tâm tham, tâm tức giận trở lại sinh tâm tức giận,

tâm si mê trở lại sinh tâm si mê. Và như thế là hoàn toàn không có giải thoát. Lại, các tâm sở hoặc ít hoặc nhiều, sinh ít trong nhiều thời gian, nên phải duyên nơi sự thiếu thốn. Sinh nhiều trong ít thời gian, là quả phải giảm bớt. Như vậy trong một nhóm tâm có thứ từ duyên sinh, có thứ không từ duyên sinh, có thứ tạo ra duyên, có thứ không tạo ra duyên. Lại, nhóm tâm vô lậu phải sinh từ không duyên. Nên nói như thế này: Tâm cùng với tâm cũng cùng với thọ v.v... Thọ cùng với thọ v.v... cũng cùng với tâm v.v... đều làm đẳng vô gián duyên. Các tâm sở khác cũng như thế.

Hỏi: Là tâm cùng với tâm làm đẳng vô gián duyên gần, không phải là thọ v.v... Thọ v.v... cùng với thọ làm đẳng vô gián duyên gần, không phải là tâm v.v... hay là không phải như vậy?

Đáp: Sa-môn Tương tự tương tục nói: Tâm cùng với tâm làm đẳng vô gián duyên gần, không phải là thọ v.v... Thọ cùng với thọ v.v... làm đẳng vô gián duyên gần, không phải là tâm. Vị kia không nên nói lời như vậy. Vì sao? Vì trước đã nói về nghĩa có thể mở rộng thêm là tướng của Đẳng vô gián duyên. Trong nghĩa mở rộng thêm thì không xa gần. Nên nói thế này: Nhóm tâm sinh trước cùng với nhóm tâm sinh sau làm đẳng vô gián duyên, không có sự khác nhau, như đồng hạt đậu v.v...

HẾT - QUYỂN 10

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 11

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 3

Hỏi: Trong đời vị lai có đấng vô gián duyên không? Giả sử nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu có, thì các pháp ở vị lai nên trụ theo thứ lớp, tu chánh gia hạnh tức nên thành vô dụng. Vì sao? Vì nếu pháp trụ ở nơi vô gián ấy, thì pháp đó từ vô gián ấy tất sinh, tu chánh gia hạnh còn có công dụng gì? Lại nên không có nghĩa điều phục các phiền não, dẫn sinh pháp đối trị, như thế là không hoàn toàn giải thoát, và như chương Kiến Uẩn đã nói làm thế nào thông suốt? Như nói: Nếu pháp này cùng với pháp kia làm đấng vô gián, hoặc có lúc không cùng với pháp kia làm đấng vô gián chăng? *Đáp:* Khi pháp này chưa đến tức đã sinh? Nếu không, thì vì sao pháp thể đệ nhất vô gián chỉ sinh khổ pháp trí nhãn, không sinh cho đến tận trí, vô sinh trí, và như Kinh Bát Phần nói lại làm sao thông suốt? Như nói: Như thế, Bồ-đặc-già-la tạo nghiệp đó xong, hoặc mười ba kiếp, hoặc mười bốn kiếp, hoặc cho đến hai mươi kiếp, không đọa vào nẻo ác. Lại làm thế nào để kiến lập ba thứ nghiệp: Tùy thuận thọ nhận hiện pháp. Tùy thuận thọ nhận đời kế tiếp. Tùy thuận thọ nhận đời kế tiếp sau nữa?

Đáp: Vị lai không có đấng vô gián duyên.

Hỏi: Nếu như thế vì sao pháp thể đệ nhất vô gián chỉ sinh khổ pháp trí nhãn, không sinh cho đến tận trí, vô sinh trí?

Đáp: Đây gọi là số lượng định, không phải là sự tướng định. Vì sao? Vì khổ pháp trí nhãn ở nơi sáu địa, chưa biết thuộc về địa nào sẽ sinh. Ba căn tương ứng, nhưng chưa biết căn nào tương ứng sẽ sinh. Có bốn hành tướng, chưa biết là hành tướng nào sẽ sinh. Vô lượng sát-na, chưa biết là sát-na nào sẽ sinh? Cho đến lúc trụ nơi nhãn tạng thượng, khổ pháp trí nhãn chỉ ở nơi ba sự việc an định. Nghĩa là địa định, căn định, hành tướng định. Đối với hai sự việc không định, là sát-na không định, đẳng vô gián duyên không định. Nếu lúc trụ nơi pháp thể đệ nhất, thì đối với năm sự việc đều định.

Lại nữa, không nhất thiết phải có đẳng vô gián duyên, các pháp vẫn sinh khởi nối tiếp nhau theo thứ lớp. Vì sao? Vì nếu pháp này nương dựa lệ thuộc pháp kia, từ sau pháp kia, vô gián mới được sinh, ngoài ra không như vậy. Cũng như sự vật bên ngoài tuy không có đẳng vô gián duyên, nhưng chúng nương dựa vào nhau, lệ thuộc trước sau, theo thứ lớp sinh khởi. Như hạt giống thì mầm, cọng, nhánh, cành, hoa, quả đều nương dựa, lệ thuộc hạt giống đó, là vô gián sinh, ngoài ra thì không như thế. Như vậy pháp bên trong ở đời vị lai tuy không có đẳng vô gián duyên, nhưng nương dựa và lệ thuộc nơi ấy, là vô gián kia sinh, ngoài ra thì không như vậy. Khổ pháp trí nhãn nương dựa lệ thuộc vào pháp thể đệ nhất, nhưng khổ pháp trí v.v... tức không như vậy, cho nên pháp thể đệ nhất vô gián chỉ sinh khổ pháp trí nhãn, không sinh cho đến tận trí, vô sinh trí.

Lại nữa, pháp vị lai sinh khởi dựa vào pháp hiện tại. Nếu pháp hiện tại hòa hợp thì pháp vị lai kia tất được sinh. Nếu không hòa hợp thì pháp vị lai kia sẽ không sinh. Tuy không có sự việc ấy, nhưng vì phân biệt mà nói. Giả sử tu đạo sinh duyên, vì trước đã hòa hợp cũng nên sinh trước, nhưng không có sự việc này, chỉ có khổ pháp trí nhãn dựa vào pháp thể đệ nhất hòa hợp mà sinh. Khổ pháp trí v.v... đều

nương dựa vào sự hòa hợp khác, vì thế pháp thể đệ nhất vô gián chỉ sinh khổ pháp trí nhãn, không sinh cho đến tận trí, vô sinh trí.

Hỏi: Kinh Bát Phần nói lại làm sao thông suốt?

Đáp: Có thuyết cho: Đức Thế Tôn căn cứ vào quá khứ đến hiện tại, so sánh nhận biết được vị lai nên mới nói như vậy. Nghĩa là Đức Thế Tôn quán sát về quá khứ, hiện tại các Bồ-đặc-già-la, chủng loại như thế, tạo nghiệp như thế, trong từng ấy kiếp, không đọa vào nẻo ác. Chủng loại Bồ-đặc-già-la như thế, tạo nghiệp như thế, thọ nhận quả ở đời hiện tại, tạo nghiệp như thế để đời sau thọ nhận quả, tạo nghiệp như thế để đời kế sau nữa thọ nhận quả. Do ở đây hiện thấy chủng loại Bồ-đặc-già-la như thế, tạo nghiệp như thế, nên so sánh nhận biết được việc sẽ đến là trong từng ấy kiếp, không đọa vào nẻo ác. Chủng loại Bồ-đặc-già-la như thế, tạo nghiệp như thế, hiện tại sẽ thọ nhận quả. Tạo nghiệp như thế, nơi đời tiếp sẽ thọ nhận quả. Tạo nghiệp như thế nơi đời sau sẽ thọ nhận quả.

Có Sư khác nêu: Trong thân hữu tình có tướng như thế là thuộc về hành uẩn không tương ưng. Đức Thế Tôn quán sát uẩn đó, biết ngay: Bồ-đặc-già-la như thế, ở đời vị lai, trong từng ấy kiếp, sẽ không đọa vào nẻo ác. Cũng biết Bồ-đặc-già-la đã tạo các nghiệp như thế, hoặc sẽ hiện thọ nhận, hoặc sẽ sinh thọ nhận, hoặc sẽ thọ nhận về sau.

Lời bình: Không nên tạo thuyết như thế, nếu tạo thuyết như vậy chứng tỏ: Đức Thế Tôn chỉ có trí tỷ lượng đối với sự việc ở vị lai, không có trí hiện lượng. Điều này không hợp lý. Nên nói như thế này: Đức Phật nhận biết sự việc ở vị lai, là trí hiện lượng, không phải trí tỷ lượng. Nghĩa là trí kiến của Đức Phật rất sáng tịnh, dũng mãnh, nhạy bén. Các pháp vị lai tuy trụ nơi tạp loạn không có thứ lớp vẫn có khả năng nhận biết. Chủng loại Bồ-đặc-già-la như thế, tạo nghiệp như thế, nơi đời vị lai trong từng ấy kiếp, không đọa vào nẻo ác. Chủng loại Bồ-đặc-già-la như thế, tạo nghiệp như thế, hoặc sẽ hiện

thọ nhận, hoặc sẽ sinh thọ nhận, hoặc sẽ thọ nhận về sau, thấy đều phân minh không nhầm lẫn.

Có Sư khác nói: Vị lai cũng có đấng vô gián duyên.

Hỏi: Nếu như thế các pháp vị lai nên trụ theo thứ lớp và tu chánh gia hạnh tức nên thành vô dụng. Lại nên không có nghĩa điều phục các phiền não, sinh khởi các đối trị, như thế là không có hoàn toàn giải thoát chăng?

Đáp: Các pháp vị lai tuy có tánh, tướng nhất định của đấng vô gián duyên, nhưng không có thứ tự trước sau nhất định. Nghĩa là phần vị tâm tâm sở chưa sinh, có nên từ pháp vô gián kia sinh, không có xếp lớp theo thứ tự hàng lối rõ ràng trước sau. Đến phần vị đã sinh, có nên từ pháp vô gián kia sinh, cũng có xếp lớp theo thứ tự hàng lối rõ ràng trước sau. Như nhiều Sa-môn nếu trụ lẫn lộn phức tạp, tuy lớn nhỏ đã định, nhưng sự xếp lớp thứ tự chưa định. Nếu trụ theo thứ tự, lớn nhỏ cũng định, xếp lớp thứ tự cũng định. Đây cũng như thế, thế nên không có lỗi.

Tu chánh gia hạnh không phải trở thành vô dụng, vì một tâm vô gián có hai tâm, đó là một tâm vô gián ở đời vị lai có hai tâm an trụ: 1. Thiện. 2. Nhiễm. Nếu trong đời hiện tại tu chánh gia hạnh thì tâm thiện sinh, tâm nhiễm không sinh. Nếu trong đời hiện tại khởi gia hạnh tà thì tâm nhiễm sinh, tâm thiện không sinh. Như sau một hạt giống phải có thêm hai sự việc mới sinh: 1. Mầm. 2. Tro. Nếu mầm duyên nơi sự hòa hợp thì mầm sinh, tro không sinh. Nếu chất tro duyên nơi sự hòa hợp thì tro sinh, mầm không sinh. Ở đây cũng như thế. Do đây cũng có nghĩa hàng phục các phiền não, phát sinh đối trị, dần dần chứng giải thoát rốt ráo.

Hỏi: Theo như nơi chương Kiến Uẩn nói làm thế nào thông suốt? Như nói: Nếu pháp này cùng với pháp kia làm đấng vô gián, hoặc có lúc không cùng với pháp kia làm đấng vô gián chăng?

Đáp: Nếu khi pháp này chưa đến đã sinh là đáp lại thuyết kia, đã dựa vào thứ lớp trước sau nhất định mà nói, không căn cứ vào sự duyên nơi tánh, tướng nhất định để nói, nên không mâu thuẫn.

Lời bình: Nên nói như vậy: Vị lai không có đẳng vô gián duyên. Vì sao? Vì đẳng vô gián duyên không an trụ xen tạp lẫn lộn, còn pháp của đời vị lai thì an trụ lẫn lộn xen tạp. Đẳng vô gián duyên trụ theo thứ lớp, còn pháp của đời vị lai không có thứ lớp. Đẳng vô gián duyên căn cứ vào nghĩa mở rộng cửa để kiến lập, còn pháp ở đời vị lai không có nghĩa mở rộng cửa.

Lại nữa, nếu vị lai có đẳng vô gián duyên, người muốn tu thiện sẽ thường xuyên làm việc thiện, kẻ muốn làm việc ác sẽ thường xuyên làm việc ác. Tuy nhiên, hiện nay nhận thấy người muốn tu thiện, về sau lại làm điều ác, như Thiên Thọ v.v..., kẻ muốn tạo ác, về sau lại làm điều thiện như Chỉ Man v.v... Do đó, nên đời vị lai nhất định không có đẳng vô gián duyên.

Hỏi: Vì sao sắc pháp không phải là đẳng vô gián duyên?

Đáp: Nếu là pháp tương ưng thì có đối tượng nương dựa, có hành tướng, có sự cảnh giác, có đối tượng duyên, tức pháp đó có thể lập đẳng vô gián duyên. Vì sắc pháp không như vậy, thế nên không phải là đẳng vô gián duyên.

Có thuyết cho: Đẳng vô gián duyên hiện ở trước không rối loạn. Sắc pháp thì có rối loạn, nên không là đẳng vô gián duyên. Nghĩa là trong một sát-na sinh khởi sắc nơi cõi dục và sắc nơi cõi sắc. Hoặc trong một sát-na sinh khởi sắc nơi cõi dục và sắc không hệ thuộc. Hoặc trong một sát-na sinh khởi sắc của cõi sắc và sắc không hệ thuộc.

Tôn giả Thế Hữu nói: Sắc của một dị thực nối tiếp nhau, chưa diệt, có sắc nuôi lớn và sắc đẳng lưu, lại nối tiếp nhau sinh nhiều loại cùng sinh, do vậy chúng không phải là đẳng vô gián duyên.

Đại đức nói: Do các sắc pháp thì ít, vô gián sinh lại nhiều. Vì nhiều vô gián sinh mà sinh khởi ít, nên không phải là đẳng vô gián duyên. Ít vô gián mà sinh nhiều, như mưa mùa hè, ít mây mà vô gián nổi lên vô lượng mây che khắp cả hư không. Từ hạt giống cây thì nhỏ, sinh trưởng cây cao lớn, như cây Nặc-cù-đà. Từ Yết-lạt-lam bé nhỏ, sinh thân sắc rộng lớn. Nhiều vô gián mà sinh ít, là như đốt một đồng cỏ thật to, nhưng tro lại ít.

Hỏi: Nếu như thế tâm sở pháp cũng nhiều mà vô gián sinh ít, ít mà vô gián sinh nhiều, nên không kiến lập đẳng vô gián duyên?

Nhiều mà vô gián sinh ít: Nghĩa là như từ địa có tâm có tứ nhập địa không tâm không tứ.

Ít mà vô gián sinh nhiều: Nghĩa là như từ địa không tâm không tứ nhập địa có tâm có tứ.

Đáp: Đây là căn cứ vào địa đồng với số lượng trước sau mà nói, không dựa vào địa khác, nên không có lỗi.

Có thuyết nêu: Vô gián này là căn cứ vào số lượng trước sau của loại đồng mà nói, không dựa vào loại khác, nên không có lỗi. Nghĩa là trong một tâm, nếu một thọ đẳng vô gián, thì hai thọ cùng sinh. Hai thọ đẳng vô gián thì một thọ cùng sinh. Có thể có lỗi này, nhưng vì không có sự việc ấy, nên cùng với sắc thì khác biệt. Do các sắc pháp đồng loại với cực vi, ở trong một nhóm rất đông cùng khởi, nên không thể lập đẳng vô gián duyên. Tâm tâm sở pháp không có sự việc như thế.

Hỏi: Vì sao hành không tương ưng không phải là đẳng vô gián duyên?

Đáp: Nếu là pháp tương ưng thì có đối tượng nương dựa, có hành tướng, có sự cảnh giác, có đối tượng duyên, tức pháp đó có thể lập đẳng vô gián duyên. Vì hành không tương ưng không như thế, nên không phải là đẳng vô gián duyên.

Có thuyết nói: Đẳng vô gián duyên hiện ở trước không tạp loạn, còn hành không tương ưng hiện ở trước có tạp loạn, nên không phải là đẳng vô gián duyên. Nghĩa là trong một sát-na có khởi hiện hành không tương ưng của ba cõi và không hệ thuộc. Ngoài ra tùy thuộc vào đối tượng thích hợp như trước đã nói rộng.

Luận Phẩm Loại Túc nói thế này: Thế nào là pháp đẳng vô gián của tâm? *Đáp*: Nếu tâm đẳng vô gián, tâm tâm sở pháp khác đã sinh, đang sinh và định vô tướng, định diệt tận đã sinh, đang sinh, thì đây gọi là pháp đẳng vô gián của tâm.

Hỏi: Vì sao Luận kia không nói là dị thực vô tướng?

Đáp: Có thuyết cho: Nên nói nhưng không nói, phải biết nghĩa này là nêu bày chưa trọn vẹn.

Có thuyết nêu: Hai định vô tâm có gia hạnh, có công dụng, siêng năng, khó nhọc mà được, nên Luận kia nói đến. Vì dị thực vô tướng mâu thuẫn với định vô tâm này, nên Luận kia không đề cập.

Có thuyết nói: Hai định vô tâm là thiện nên mới nói đến, còn dị thực vô tướng vì là vô phú vô ký nên không được nói đến.

Có thuyết cho: Nếu do lực của tâm vô gián dẫn khởi, không tạp loạn, thì có thể gọi là pháp đẳng vô gián của tâm. Dị thực vô tướng là lực của nhân dị thực được dẫn khởi, tự nhiên chuyển biến, không nhập vào uy lực đã dẫn khởi của tâm kia, nên không gọi là pháp đẳng vô gián của tâm.

Hỏi: Nếu như vậy tâm tâm sở pháp của dị thực cũng là lực của nhân dị thực đã dẫn khởi, tự nhiên chuyển biến, do vậy không gọi là pháp đẳng vô gián của tâm chăng?

Đáp: Vì tự loại cùng dẫn khởi có uy lực mạnh hơn, không đồng với đẳng vô gián kia, vì đều là tương ưng có đối tượng nương dựa v.v... nên nói là tự loại.

Hỏi: Vì sao hai định vô tâm là pháp đẳng vô gián của tâm nhưng không phải là đẳng vô gián duyên của tâm?

Đáp: Vì công dụng gia hạnh siêng năng, khó nhọc của tâm kia đã dẫn khởi mà được, nên gọi là pháp đẳng vô gián của tâm, nó mâu thuẫn với tâm, vì ngăn chặn tâm đoạn, nên không phải là đẳng vô gián duyên của tâm.

Có thuyết nói: Do uy lực đã dẫn khởi của tâm kia, nên gọi là pháp đẳng vô gián của tâm. Vì pháp kia không tương ưng, không có đối tượng nương dựa, không có hành tướng, không có cảnh giác, không có đối tượng duyên, nên không phải là đẳng vô gián duyên của tâm.

Có thuyết cho: Do tâm có uy lực kia được tăng trưởng, có tác dụng, nên gọi là pháp đẳng vô gián của tâm. Vì tâm tổn giảm, khiến không sinh khởi tác dụng, nên không phải là đẳng vô gián duyên của tâm.

Hỏi: Vì sao hai định vô tâm, trước sau đều giống nhau, không tạp loạn, nối tiếp nhau sinh, nhưng trước không làm đẳng vô gián duyên cho sau?

Đáp: Do uy lực của tâm nhập định đã dẫn khởi, không do năng lực đã nhớ nghĩ trước dẫn sinh, nên cái trước không làm đẳng vô gián duyên cho sau.

Hỏi: Nếu thế, tâm tâm sở pháp dị thực do uy lực của nhân dị thực dẫn khởi, tự nhiên mà chuyển, nên trước không làm đẳng vô gián duyên cho sau?

Đáp: Tâm tâm sở pháp là pháp tương ưng có đối tượng nương dựa, có hành tướng, có cảnh giác, có đối tượng duyên. Vì sự nghĩ nhớ trước đối với sau, có uy lực thù thắng dẫn phát, mở rộng cửa nên đều là đẳng vô gián duyên cho pháp sau. Vì hành không tương ưng mâu thuẫn với tâm tâm sở pháp này, nên không thể so sánh.

Hỏi: Tâm trung gian nhập xuất định vô tướng, diệt tận, hoặc trải qua nửa kiếp, một kiếp, vì sao có thể nói là đẳng vô gián?

Đáp: Vì tâm trung gian không có thứ khác làm ngăn cách. Nghĩa là tâm xuất nhập cùng cách nhau tuy xa, nhưng trung gian lại không có tâm sở khác xen vào, nên sau đối với trước gọi là đẳng vô gián. Cũng như hai người cùng vượt trên quãng đường xa, một đi trước, một đi sau, cách nhau một khoảng khá xa. Có người hỏi: Ông có bạn đồng hành không? *Đáp:* Có. Người sau kể lại đi đến, khoảng trung gian giữa hai người tuy có chim thú nhưng không có người nào làm ngăn cách, nên nói là sau kế. Đây cũng như thế, vì không có tâm làm ngăn cách, nên gọi là đẳng vô gián.

Hỏi: Nếu pháp là đẳng vô gián của tâm thì cũng là tâm vô gián chăng?

Đáp: Nên tạo ra bốn trường hợp:

1. Có pháp là đẳng vô gián của tâm, không phải là tâm vô gián: Nghĩa là trừ hai định vô tâm của sát-na đầu tiên và tâm tâm sở pháp có tâm vị, còn lại là các sự nối tiếp nhau với hai định vô tâm và tâm tâm sở pháp xuất định.

2. Có pháp là tâm vô gián, không phải là đẳng vô gián của tâm: Nghĩa là hai định vô tâm trong sát-na ban đầu và tâm tâm sở pháp có tâm vị, sinh, lão, trụ, vô thường.

3. Có pháp là đẳng vô gián của tâm cũng là tâm vô gián: Nghĩa là hai định vô tâm trong sát-na đầu và tâm tâm sở pháp có tâm vị.

4. Có pháp không phải đẳng vô gián của tâm cũng không phải tâm vô gián: Nghĩa là trừ hai định vô tâm trong sát-na đầu và tâm tâm sở pháp có tâm vị, sinh, lão, trụ, vô thường. Còn lại là các sự nối tiếp nhau với hai định vô tâm và tâm tâm sở pháp xuất định, sinh, lão, trụ, vô thường.

Hỏi: Nếu pháp là đẳng vô gián của tâm cũng là định vô tâm vô gián chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có pháp là đẳng vô gián của tâm không phải là định vô tâm vô gián: Nghĩa là hai định vô tâm ở sát-na đầu và tâm tâm sở pháp có tâm vị.

2. Có pháp là định vô tâm vô gián không phải là đẳng vô gián của tâm: Nghĩa là trừ hai định vô tâm ở sát-na đầu và tâm tâm sở pháp có tâm vị, sinh, lão, trụ, vô thường. Còn lại là các sự nối tiếp nhau với hai định vô tâm và tâm tâm sở pháp xuất định, sinh, lão, trụ, vô thường.

3. Có pháp là đẳng vô gián của tâm cũng là định vô tâm vô gián: Nghĩa là trừ hai định vô tâm ở sát-na đầu và tâm tâm sở pháp có tâm vị. Còn lại là các sự nối tiếp nhau với hai định vô tâm và tâm tâm sở pháp xuất định.

4. Có pháp không phải là đẳng vô gián của tâm cũng không phải là định vô tâm vô gián: Nghĩa là hai định vô tâm ở sát-na đầu và tâm tâm sở pháp có tâm vị, sinh, lão, trụ, vô thường.

Có ba thứ tác ý: Đó là tác ý tự tướng, tác ý cộng tướng và tác ý thắng giải.

Tác ý tự tướng: Nghĩa là tư duy về Sắc là tướng đổi thay, trở ngại, Thọ là tướng nhận lãnh, Tưởng là tướng giữ lấy hình tượng, Hành là tướng tạo tác, Thức là tướng phân biệt nhận biết. Đất là tướng chắc, Nước là tướng ướt, Lửa là tướng ấm, Gió là tướng lay động, cứ như thế v.v...

Tác ý cộng tướng: Nghĩa là như mười sáu hành tướng v.v...

Tác ý thắng giải: Nghĩa là như quán bất tịnh, quán sở tức, vô lượng giải thoát, thắng xứ, biến xứ v.v...

Hỏi: Ba thứ tác ý này có bao nhiêu thứ là Thánh đạo vô gián? Có bao nhiêu thứ là Thánh đạo hiện tiền vô gián? Có bao nhiêu thứ hiện tiền?

Đáp: Có thuyết cho: Có ba thứ Thánh đạo vô gián, ba thứ Thánh đạo hiện tiền vô gián, ba thứ hiện tiền. Như thế là khéo thông suốt nơi Khế kinh đã nói: Quán bất tịnh cùng hành với tu giác chi như niệm v.v... nương vào sự nhàm chán, nương vào sự lìa bỏ, nương vào sự diệt trừ, hồi hướng nơi xả. Trong đây, tiếng cùng hành là chỉ rõ nghĩa vô gián.

Có thuyết nêu: Có hai thứ Thánh đạo vô gián hiện tiền, trừ tác ý tự tướng nơi Thánh đạo vô gián có ba thứ hiện tiền.

Có thuyết nói: Chỉ có tác ý cộng tướng, Thánh đạo vô gián, Thánh đạo hiện tiền vô gián, ba thứ hiện tiền.

Hỏi: Theo Khế kinh đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Quán bất tịnh cùng hành với tu giác chi như niệm v.v...?

Đáp: Vì căn cứ nơi nhân lần lượt, nên nói như thế. Như pháp của con cháu là vì truyền thừa cùng sinh. Tức là tác ý thắng giải dẫn khởi tác ý cộng tướng. Tác ý cộng tướng dẫn khởi Thánh đạo.

Có thuyết cho: Tác ý cộng tướng vô gián, Thánh đạo hiện tiền. Thánh đạo vô gián, tác ý cộng tướng hiện tiền.

Hỏi: Nếu thế căn cứ vào định vị chí, nhập chánh tánh ly sinh, lúc xuất Thánh đạo, có thể khởi tác ý cộng tướng nơi cõi dục chăng? Nếu dựa vào địa trên, nhập chánh tánh ly sinh, khi xuất Thánh đạo, tâm cõi dục kia đã không được khởi hiện, vì rất xa. Lại vì chưa được tác ý cộng tướng của cõi sắc, nên người kia tuy đã được thuận phần quyết định lựa chọn, nhưng sau đó Thánh đạo không còn hiện tiền, người kia sẽ dùng tác ý cộng tướng nào để xuất Thánh đạo?

Đáp: Người kia đối với trung gian thuận phần quyết định lựa chọn, đã tu được hành tướng như thế. Nghĩa là tất cả hành là vô

thường, hết thấy pháp là vô ngã, Niết-bàn tịch tĩnh v.v... nay đề xuất Thánh đạo, khởi hiện tác ý kia.

Lời bình: Người kia không nên lập thuyết này. Như thuyết trước nói là đúng. Nghĩa là ba thứ Thánh đạo vô gián, ba thứ Thánh đạo hiện tiền vô gián, ba thứ hiện tiền.

Lại nữa, ở cõi dục có ba thứ tác ý, là tác ý do văn tạo thành, tác ý do tư tạo thành và tác ý sinh đắc. Cõi sắc có ba thứ tác ý, là tác ý do văn tạo thành, tác ý do tu tạo thành và tác ý sinh đắc. Cõi vô sắc có hai thứ tác ý, là tác ý do tu tạo thành và tác ý sinh đắc. Vô lậu chỉ có một tác ý là tác ý do tu tạo thành.

Trong đây, cõi dục chỉ do tư tạo thành Thánh đạo vô gián, Thánh đạo hiện tiền vô gián, ba thứ hiện tiền. Cõi sắc chỉ do tu tạo thành, Thánh đạo vô gián, Thánh đạo hiện tiền vô gián, hai thứ hiện tiền, trừ sinh đắc. Cõi vô sắc chỉ do tu tạo thành, Thánh đạo vô gián, Thánh đạo hiện tiền vô gián, cũng chỉ do tu tạo thành hiện tiền.

Hỏi: Thế nào là Thánh đạo vô gián? Sinh đắc của cõi dục hiện tiền không phải là sinh đắc của cõi sắc, cõi vô sắc chăng?

Đáp: Vì sinh đắc của cõi dục dững mãi, nhạy bén, còn sinh đắc của cõi sắc và cõi vô sắc không mạnh mẽ, lanh lợi. Nếu nương vào định vị chí đắc quả A-la-hán, người kia hoặc do tâm của cõi dục khởi xuất Thánh đạo, hoặc do tâm của định vị chí khởi xuất Thánh đạo. Nếu nương vào Vô sở hữu xứ đắc quả A-la-hán, người kia hoặc dùng tâm của Vô sở hữu xứ khởi xuất Thánh đạo, hoặc dùng tâm của Phi tưởng phi phi tưởng xứ khởi xuất Thánh đạo. Nếu nương vào địa khác đắc quả A-la-hán, người kia chỉ dùng tâm của địa mình khởi xuất Thánh đạo.

Lại nữa, tinh lự thứ nhất có ba thứ, là vị tương ưng, tịnh, vô lậu. Như thế, cho đến Vô sở hữu xứ đều có ba thứ. Phi tưởng phi phi tưởng xứ chỉ có hai thứ, là trừ vô lậu. Trong đây, vị tương ưng vô

gián có hai thứ hiện tiền, trừ vô lậu. Tịnh vô gián có ba thứ hiện tiền. Vô lậu vô gián có hai thứ hiện tiền, trừ vị tương ưng.

Tịnh nơi tĩnh lự thứ nhất lại có bốn thứ, đó là thuận phần thoái chuyển, thuận phần an trụ, thuận phần thắng tấn, thuận phần quyết định lựa chọn. Như thế, cho đến Vô sở hữu xứ đều có bốn thứ. Phi tướng phi phi tướng xứ chỉ có ba thứ, trừ thuận phần thắng tấn. Trong đây, thuận phần thoái chuyển vô gián có hai thứ hiện tiền, đó là thuận phần thoái chuyển và thuận phần an trụ. Thuận phần an trụ vô gián có ba thứ hiện tiền, là trừ thuận phần quyết định lựa chọn. Thuận phần thắng tấn vô gián có ba thứ hiện tiền, là trừ thuận phần thoái chuyển. Thuận phần quyết định lựa chọn vô gián có hai thứ hiện tiền, đó là thuận phần quyết định lựa chọn và thuận phần thắng tấn.

Hỏi: Nếu sinh vào tĩnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư, lúc khởi các thức thân của tĩnh lự đầu tiên, có bao nhiêu tâm vô gián nhập, có bao nhiêu tâm vô gián xuất?

Đáp: Tùy thuộc vào địa đã sinh. Nếu người chưa lìa nhiễm có ba thứ tâm vô gián, các thức thân của họ hiện tiền. Các thức thân của họ vô gián có ba thứ tâm hiện tiền, là thiện, nhiễm ô, vô phú vô ký. Nếu đã lìa nhiễm có hai thứ tâm vô gián, các thức thân của họ hiện tiền. Các thân thức của họ vô gián có hai thứ tâm hiện tiền, nghĩa là trừ nhiễm ô.

* *Có mười hai tâm:* Cõi dục có bốn: Nghĩa là thiện, bất thiện, hữu phú vô ký, vô phú vô ký. Cõi sắc và cõi vô sắc, mỗi cõi đều có ba: Nghĩa là trong bốn thứ trước trừ bất thiện. Vô lậu có hai: Học, vô học.

Hỏi: Mười hai tâm này, mỗi mỗi đều vô gián sinh bao nhiêu tâm? Lại từ bao nhiêu tâm vô gián sinh?

Đáp: Tâm thiện ở cõi dục vô gián sinh chín tâm. Nghĩa là cõi dục có bốn, cõi sắc có hai là tâm thiện và tâm hữu phú vô ký, cõi vô

sắc có một là tâm hữu phú vô ký, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học. Tâm này lại từ tám tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi dục có bốn, cõi sắc có hai là tâm thiện và tâm hữu phú vô ký, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học.

Tâm bất thiện ở cõi dục vô gián sinh bốn tâm. Nghĩa là bốn tâm của cõi dục. Tâm này lại từ mười tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi dục có bốn, cõi sắc và cõi vô sắc mỗi cõi đều có ba.

Như tâm bất thiện ở cõi dục, tâm hữu phú vô ký ở cõi dục cũng như vậy.

Tâm vô phú vô ký ở cõi dục vô gián sinh bảy tâm. Nghĩa là cõi dục có bốn, cõi sắc có hai là tâm thiện và tâm hữu phú vô ký, cõi vô sắc có một là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ năm tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi dục có bốn, cõi sắc có một là tâm thiện.

Tâm thiện ở cõi sắc vô gián sinh mười một tâm. Nghĩa là trong mười hai tâm trừ tâm vô phú vô ký của cõi vô sắc. Tâm này lại từ chín tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi sắc có ba, cõi dục có hai là tâm thiện và tâm vô phú vô ký, cõi vô sắc có hai là tâm thiện và tâm hữu phú vô ký, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học.

Tâm hữu phú vô ký ở cõi sắc vô gián sinh sáu tâm. Nghĩa là cõi sắc có ba, cõi dục có ba trừ tâm vô phú vô ký. Tâm này lại từ tám tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi sắc và cõi vô sắc mỗi cõi đều có ba, cõi dục có hai là tâm thiện và tâm vô phú vô ký.

Tâm vô phú vô ký ở cõi sắc vô gián sinh sáu tâm. Nghĩa là cõi sắc có ba, cõi dục có hai là tâm bất thiện và tâm hữu phú vô ký, cõi vô sắc có một là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ ba tâm vô gián sinh. Nghĩa là ba tâm ở cõi sắc.

Tâm thiện ở cõi vô sắc vô gián sinh chín tâm. Nghĩa là cõi vô sắc có ba, cõi dục có hai là tâm bất thiện và tâm hữu phú vô ký, cõi sắc có hai là tâm thiện và tâm hữu phú vô ký, cùng vô lậu có hai là

tâm học và tâm vô học. Tâm này lại từ sáu tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi vô sắc có ba, cõi sắc có một là tâm thiện, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học.

Tâm hữu phú vô ký ở cõi vô sắc vô gián sinh bảy tâm. Nghĩa là cõi vô sắc có ba, cõi dục có hai là tâm bất thiện và tâm hữu phú vô ký, cõi sắc có hai là tâm thiện và tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ bảy tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi vô sắc có ba, cõi dục và cõi sắc mỗi cõi đều có hai là tâm thiện và tâm vô phú vô ký.

Tâm vô phú vô ký ở cõi vô sắc vô gián sinh sáu tâm. Nghĩa là cõi vô sắc có ba, cõi dục có hai là tâm bất thiện và tâm hữu phú vô ký, cõi sắc có một là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ ba tâm vô gián sinh. Nghĩa là ba tâm thuộc cõi vô sắc.

Tâm học vô gián sinh năm tâm. Nghĩa là tâm thiện của ba cõi, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học. Tâm này lại từ bốn tâm vô gián sinh. Nghĩa là tâm thiện của ba cõi cùng vô lậu có một là tâm học.

Tâm vô học vô gián sinh bốn tâm. Nghĩa là tâm thiện của ba cõi cùng vô lậu có một là tâm vô học. Tâm này lại từ năm tâm vô gián sinh. Nghĩa là tâm thiện của ba cõi cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học.

** Có hai mươi tâm:* Cõi dục có tám: Là tâm gia hạnh thiện, sinh đắc thiện, bất thiện, hữu phú vô ký, đường oai nghi, xứ công xảo, dị thực sinh, thông quả.

Cõi sắc có sáu: Là trong tám tâm trước, trừ tâm bất thiện và xứ công xảo.

Cõi vô sắc có bốn: Là tâm gia hạnh thiện, sinh đắc thiện, hữu phú vô ký, dị thực sinh.

Vô lậu có hai: Là tâm học, tâm vô học.

Hỏi: Hai mươi tâm này, mỗi mỗi đều vô gián sinh bao nhiêu tâm? Lại từ bao nhiêu tâm vô gián sinh?

Đáp: Tâm gia hạnh thiện nơi cõi dục vô gián sinh mười tám tâm: Nghĩa là cõi dục có bảy trừ tâm thông quả, cõi sắc có một là tâm gia hạnh thiện, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học. Tâm này lại từ tám tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi dục có bốn trừ bốn tâm vô phú vô ký, cõi sắc có hai là tâm gia hạnh thiện và tâm hữu phú vô ký, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học.

Có Sư khác nói: Tâm này lại từ mười một tâm vô gián sinh. Nghĩa là gồm tám tâm trước và tâm dị thực sinh, tâm xứ công xảo, tâm đường oai nghi của cõi dục. Vì sao? Vì tâm gia hạnh thiện tu tập thuần thực là khởi từ đường oai nghi thuộc giới của mình và xứ công xảo cùng với tâm dị thực sinh vô gián cũng hiện tiền.

Tâm sinh đắc thiện nơi cõi dục vô gián sinh chín tâm. Nghĩa là cõi dục có bảy trừ tâm thông quả, cõi sắc và cõi vô sắc đều có một là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ mười một tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi dục có bảy trừ tâm thông quả, cõi sắc có hai là tâm gia hạnh thiện và tâm hữu phú vô ký, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học.

Tâm bất thiện nơi cõi dục vô gián sinh bảy tâm. Nghĩa là cõi dục có bảy trừ tâm thông quả. Tâm này lại từ mười bốn tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi dục có bảy trừ tâm thông quả, cõi sắc có bốn trừ tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả, cõi vô sắc có ba trừ tâm gia hạnh thiện.

Như tâm bất thiện nơi cõi dục, tâm hữu phú vô ký nơi cõi dục cũng như thế.

Tâm đường oai nghi của cõi dục vô gián sinh tám tâm. Nghĩa là cõi dục có sáu trừ tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả, cõi sắc và cõi vô sắc mỗi cõi đều có một tâm là tâm hữu phú vô ký.

Có Sư khác nói: Tâm này vô gián sinh chín tâm. Nghĩa là tám tâm trước và tâm gia hạnh thiện ở cõi dục, vì người tu tập thuần thực

có thể hiện tiền. Tâm này lại từ bảy tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi dục có bảy trừ tâm thông quả.

Như tâm đường oai nghi ở cõi dục, tâm dị thực sinh ở cõi dục cũng như thế.

Tâm xứ công xảo vô gián sinh sáu tâm. Nghĩa là sáu tâm ở cõi dục trừ tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả.

Có Sư khác nói: Tâm này vô gián sinh bảy tâm. Nghĩa là sáu tâm trước và tâm gia hạnh thiện của cõi dục, vì người tu tập thuần thực có thể hiện tiền. Tâm này lại từ bảy tâm vô gián sinh. Nghĩa là bảy tâm ở cõi dục trừ tâm thông quả.

Tâm thông quả ở cõi dục vô gián sinh hai tâm. Nghĩa là tâm thông quả ở cõi dục và tâm gia hạnh thiện ở cõi sắc. Tâm này lại từ hai tâm vô gián sinh. Nghĩa là tâm thông quả ở cõi dục và tâm gia hạnh thiện ở cõi sắc.

Tâm gia hạnh thiện ở cõi sắc vô gián sinh mười hai tâm. Nghĩa là cõi sắc có sáu, cõi dục có ba là tâm gia hạnh thiện, tâm sinh đặc thiện và tâm thông quả, cõi vô sắc có một là tâm gia hạnh thiện, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học. Tâm này lại từ mười tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi sắc có bốn trừ tâm đường oai nghi và tâm dị thực sinh, cõi dục có hai là tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả, cõi vô sắc có hai là tâm gia hạnh thiện và tâm hữu phú vô ký, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học.

Tâm sinh đặc thiện ở cõi sắc vô gián sinh tám tâm. Nghĩa là cõi sắc có năm trừ tâm thông quả, cõi dục có hai là tâm bất thiện và tâm hữu phú vô ký, cõi vô sắc có một là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ năm tâm vô gián sinh. Nghĩa là năm tâm của cõi sắc trừ tâm thông quả.

Tâm hữu phú vô ký ở cõi sắc vô gián sinh chín tâm. Nghĩa là cõi sắc có năm trừ tâm thông quả, cõi dục có bốn là tâm gia hạnh

thiện, tâm sinh đắ thiện, tâm bất thiện và tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ mười một tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi sắc có năm trừ tâm thông quả, cõi dục có ba là tâm sinh đắ thiện, tâm đường oai nghi và tâm dị thực sinh, cõi vô sắc có ba trừ tâm gia hạnh thiện.

Tâm đường oai nghi ở cõi sắc vô gián sinh bảy tâm. Nghĩa là cõi sắc có bốn trừ tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả, cõi dục có hai là tâm bất thiện và tâm hữu phú vô ký, cõi vô sắc có một là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ năm tâm vô gián sinh. Nghĩa là năm tâm ở cõi sắc trừ tâm thông quả.

Như tâm đường oai nghi ở cõi sắc, tâm dị thực sinh ở cõi sắc cũng như thế.

Tâm thông quả ở cõi sắc vô gián sinh hai tâm. Nghĩa là tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả của cõi sắc . Tâm này lại từ hai tâm vô gián sinh. Nghĩa là tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả của cõi sắc.

Tâm gia hạnh thiện ở cõi vô sắc vô gián sinh bảy tâm. Nghĩa là cõi vô sắc có bốn, cõi sắc có một là tâm gia hạnh thiện, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học. Tâm này lại từ sáu tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi vô sắc có ba trừ tâm dị thực sinh, cõi sắc có một là tâm gia hạnh thiện, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học.

Tâm sinh đắ thiện của cõi vô sắc vô gián sinh bảy tâm. Nghĩa là cõi vô sắc có bốn, cõi dục có hai là tâm bất thiện và tâm hữu phú vô ký, cõi sắc có một là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ bốn tâm vô gián sinh. Nghĩa là bốn tâm của cõi vô sắc.

Tâm hữu phú vô ký ở cõi vô sắc vô gián sinh tám tâm. Nghĩa là cõi vô sắc có bốn, cõi dục có hai là tâm bất thiện và tâm hữu phú vô ký, cõi sắc có hai là tâm gia hạnh thiện và tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ mười tâm vô gián sinh. Nghĩa là cõi vô sắc có bốn, cõi dục và cõi sắc mỗi cõi đều có ba là tâm sinh đắ thiện, tâm đường oai nghi, tâm dị thực sinh.

Tâm dị thực sinh ở cõi vô sắc vô gián sinh sáu tâm. Nghĩa là cõi vô sắc có ba, trừ tâm gia hạnh thiện, cõi dục có hai là tâm bất thiện và tâm hữu phú vô ký, cõi sắc có một là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ bốn tâm vô gián sinh. Nghĩa là bốn tâm của cõi vô sắc.

Tâm học vô gián sinh sáu tâm. Nghĩa là cõi dục có hai là tâm gia hạnh thiện và tâm sinh đắc thiện, cõi sắc và cõi vô sắc mỗi cõi đều có một là tâm gia hạnh thiện, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học. Tâm này lại từ bốn tâm vô gián sinh. Nghĩa là ở ba cõi mỗi cõi đều có một là tâm gia hạnh thiện cùng tâm học.

Tâm vô học vô gián sinh năm tâm. Nghĩa là cõi dục có hai là tâm gia hạnh thiện và tâm sinh đắc thiện, cõi sắc và cõi vô sắc mỗi cõi đều có một là tâm gia hạnh thiện, cùng tâm vô học. Tâm này lại từ năm tâm vô gián sinh. Nghĩa là ở ba cõi mỗi cõi đều có một là tâm gia hạnh thiện, cùng vô lậu có hai là tâm học và tâm vô học.

**** Bỏ-đặc-già-la đã không thể thủ đắc, lại không có lý là tâm trước đi đến tâm sau, thì duyên vào cái gì để có thể nhớ lại sự việc trước kia đã làm? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác và để làm sáng tỏ nghĩa của mình. Nghĩa là: Hoặc có lối chấp: Tự thể của Bỏ-đặc-già-la là thật có, như Độc Tử Bộ. Bộ đó nói thế này: Ngã thừa nhận có ngã, có thể ghi nhớ lại sự việc trước kia đã làm. Vì trước mình đã tự nhận lãnh, nay tự gọi nhớ lại. Nếu không có ngã thì duyên vào đâu để có thể nhớ lại sự việc xưa kia mình đã làm?

Hoặc lại có lối chấp: Tính chất của sự vật luôn che giấu lẫn nhau, như nói: Các pháp cùng che giấu. Về phía ngoại đạo họ nói như thế này: Các pháp hữu vi đều có chia ra ngày và đêm, luôn che

giấu lẫn nhau. Thời gian ban đêm đi vào ban ngày, tính chất ban ngày trong đêm tuy tồn tại nhưng không hiện rõ. Thời gian ban ngày đi vào trong đêm, tính chất đêm trong ngày tuy vẫn có đấy nhưng không hiện rõ. Như thế là có thể ghi nhớ lại việc vốn đã làm trong phần ngày đêm. Có ngày đêm nên có những việc đã làm trong ngày đêm và có khả năng nhớ lại lúc ngày và đêm. Nếu không như vậy thì duyên vào gì để có thể ghi nhớ lại việc trước đây mình đã làm?

Hoặc lại có lối chấp: Tính chất của sự việc luôn thay đổi cho nhau, như nói: Các pháp cùng biến đổi. Ngoại đạo kia đã nói thế này: Tức phần vị Yết-lạt-lam thay đổi làm phần vị Át-bộ-đàm, cho đến tức phần vị bền chắc biến đổi thành phần vị già yếu, như chính chiếc lá xanh biến đổi thành lá úa vàng. Như thế là có thể ghi nhớ lại những gì xưa kia mình đã làm, vì Thể tánh của vị trước vị sau không sai biệt, phần vị trước đã làm, phần vị sau có thể ghi nhớ. Nếu không như thế thì duyên vào đối tượng nào để có thể ghi nhớ sự việc vốn đã làm?

Hoặc lại có lối chấp: Tính chất của vật là cùng đi đến với nhau, như nói: Các pháp cùng đi đến. Ngoại đạo kia lại nói như vậy: Yết-lạt-lam đi đến nhập trong vị Át-bộ-đàm, cứ thế đi đến sự vững chắc rồi nhập vào trong sự già nua yếu đuối. Như vậy là có thể ghi nhớ lại sự việc vốn đã từng làm, vì có pháp trước trong vị sau, cho nên vị trước đã làm thì vị sau có thể ghi nhớ. Nếu không như thế thì duyên vào gì để có thể ghi nhớ sự việc vốn đã làm?

Hỏi: Tánh của vật cùng thay đổi và đi đến với nhau. Hai lối chấp của ngoại đạo kia có khác biệt gì không?

Đáp: Ngoại đạo chấp sự vật cùng thay đổi, tức vị trí trước biến đổi thành phần vị sau, không có phần vị trước trong phần vị sau. Ngoại đạo chấp sự vật đi đến với nhau, tức phần vị trước đi đến thì phần vị sau đã đến, tướng đó của phần vị sau không hư hoại, tức phần vị trước cùng với phần vị sau đều cùng lúc tăng trưởng.

Có thuyết cho: Ngoại đạo chấp sự thay đổi lẫn nhau, sau với trước không là một, không là khác. Ngoại đạo chấp cùng đi đến với nhau, sau với trước cũng là một, cũng là khác.

Hoặc lại có lối chấp: Giác tánh là một, như nói: Trước, sau là một giác luận. Nghĩa là người kia nói thế này: Trước biết sự việc đã làm, sau biết ghi nhớ lại. Tướng dụng của chúng tuy sai biệt, nhưng Thể tánh của chúng là một. Như thế là có thể ghi nhớ lại sự việc vốn đã làm, vì Thể giác của vị trước sau vẫn là một. Vị trước đã làm, vị sau có thể ghi nhớ. Nếu không như thế thì duyên vào gì để có thể ghi nhớ sự việc xưa kia đã làm?

Hoặc lại có lối chấp: Giới của ý là thường. Như chấp giới của ý là thường, Luận giả đó lại nói như thế này: Sáu thức tuy có sinh ra và diệt đi, nhưng giới của ý là thường. Như thế là có thể ghi nhớ lại sự việc vốn đã làm. Công việc đã làm của sáu thức, ý giới có khả năng ghi nhớ. Nếu không như thế thì duyên vào đối tượng nào để có thể ghi nhớ lại sự việc đã làm trước kia?

Hoặc lại có lối chấp: Có hai thứ uẩn: 1. Uẩn căn bản. 2. Uẩn tác dụng. Uẩn trước là thường, uẩn sau không phải là thường. Họ lại nói thế này: Hai uẩn căn bản và tác dụng tuy riêng khác, nhưng hòa hợp chung sẽ thành một hữu tình. Như vậy là có thể ghi nhớ lại sự việc vốn đã làm. Do những việc uẩn tác dụng đã làm, uẩn căn bản có thể ghi nhớ. Nếu không như thế thì duyên vào gì để có thể nhớ lại sự việc trước kia đã làm?

Hoặc lại có lối chấp: Tâm trước đi đến bảo với tâm sau: Tôi làm sự việc này, ông có thể nhớ giữ được không? Tâm sau nói: Tâm thông suốt cả những chỗ tối tăm, nhỏ nhặt. Tâm trước có làm việc gì, phải bảo cho tâm sau được biết. Như thế là có thể ghi nhớ lại sự việc đã làm trước đây. Nếu không như vậy thì duyên vào đối tượng nào để có thể ghi nhớ sự việc xưa kia đã làm?

Nhưng vượt qua số cát của sông Hằng, chư Phật và đệ tử của Phật, tuy không nói là có Bồ-đặc-già-la, cũng không nói là có tánh,

tướng của sự vật cùng che giấu, cùng thay đổi, đi đến với nhau, một giác tánh, giới của ý là thường, uẩn căn bản khác, uẩn tác dụng khác, tâm trước đi đến bảo với tâm sau, nói có thể ghi nhớ lại sự việc xưa kia đã làm, quyết định những nghĩa này là vi tế, thật sâu xa khó có thể nhận biết tường tận.

Vì muốn chỉ rõ những quyết định về các nghĩa hết sức vi tế sâu xa như thế là rất khó có thể nhận thức đầy đủ về Thể tánh, tướng dụng của các pháp và cũng vì để ngăn chặn Tông chỉ không hợp lý của người khác nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Trong đây, nên nói đủ là Bồ-đặc-già-la đã không thể thủ đắc, cũng không có tánh, tướng của sự vật che giấu nhau, thay đổi nhau, đi đến với nhau, một giác tánh, giới của ý là thường, uẩn căn bản khác, uẩn tác dụng khác, lý của tâm trước bảo với tâm sau, duyên với gì để có thể ghi nhớ lại sự việc xưa kia đã làm. Vì sao chỉ nói Bồ-đặc-già-la đã không thể thủ đắc? Lại nói không có lý tâm trước đi đến bảo với tâm sau?

Đáp: Ở đây nói Bồ-đặc-già-la không thể thủ đắc: Nghĩa là ngăn chặn riêng một luận Bồ-đặc-già-la đầu tiên. Lại, không có lý tâm trước đi đến tâm sau: Nghĩa là ngăn chặn chung cho cả bảy luận sau.

Có thuyết nói: Ở đây nói Bồ-đặc-già-la đã không thể thủ đắc: Nghĩa là nhằm ngăn chặn luận Bồ-đặc-già-la đầu tiên. Lại, không có lý tâm trước đi đến tâm sau: Nghĩa là nhằm ngăn chặn luận thứ tám về tâm trước đi đến bảo tâm sau. Vậy là đã ngăn chặn cái đầu tiên và sau cuối, nên biết là đã ngăn chặn sáu luận trung gian. Nghĩa là Sư của bản luận đã lược nêu phần đầu và sau, khiến các đệ tử thọ trì được dễ dàng.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 12

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 4

Hỏi: Bồ-đặc-già-la đã không thể thủ đắc, lại không có lý tâm trước đi đến bảo với tâm sau, vậy duyên vào gì để có thể ghi nhớ lại sự việc trước kia đã làm?

Đáp: Hữu tình đối với pháp do năng lực của tập quán nên có được trí đồng phần như thế và tùy theo sự việc đã tiếp xúc mà có khả năng nhận biết như thế.

Hỏi: Trước đây nói không có Bồ-đặc-già-la, nay vì sao lại nói hữu tình đối với pháp?

Đáp: Trước kia là dựa vào tướng danh của Thánh để thị hiện, còn nay là nương theo tướng danh của thế gian để tỏ bày. Trước dựa vào ngôn thuyết của Thánh nhằm thị hiện, nay nương theo lời nói của thế gian mà chỉ rõ. Trước dựa vào thắng nghĩa, nay nương theo thế tục.

Có thuyết nói: Vì thuận theo văn. Nếu nói pháp đối với pháp, về nghĩa tuy thuận, nhưng đối với văn thì không thuận. Nếu nói hữu tình đối với pháp, nghĩa và văn đều thuận, vì căn cứ vào thế tục nên có hữu tình.

Có thuyết cho: Vì sinh giải. Nếu nói pháp đối với pháp, đệ tử không hiểu rõ thì ai có thể ghi nhớ điều gì? Còn nói hữu tình đối với pháp, đệ tử sẽ hiểu ra, là hữu tình ghi nhớ pháp.

Hữu tình đối với pháp do năng lực của tập quán, nên được trí đồng phần như thế. Nghĩa là trí của hữu tình đối với pháp của đối tượng nhận biết, với tập quán quyết định, tùy ý muốn tự tại, trước sau đều giống nhau, nên gọi là đồng phần.

Tùy theo sự việc đã tiếp xúc mà có khả năng nhận biết như thế. Nghĩa là tùy theo những gì vốn đã thấy, tùy thuộc những gì xưa kia đã thọ nhận, nên có khả năng ghi nhớ như thế.

Có thuyết nêu: Câu văn đó nên nói như vậy: Theo sự việc hiện có mà có khả năng nhận biết như vậy. Nghĩa là tùy thuộc vào gốc với Thể hiện có, tướng hiện có, ngã hiện có, vật hiện có, tánh hiện có, phần vị hiện có, nên có khả năng ghi nhớ như thế.

Có thuyết nói: Câu văn ấy nên nói như vậy: Tùy thuộc vào sự việc đã an trụ mà có khả năng nhận biết như thế. Nghĩa là tùy thuộc vào hiển sắc vốn đã an trụ, theo hình sắc vốn đã an trụ v.v... nên có khả năng ghi nhớ như thế.

Muốn cho nghĩa này được rõ, nên Tôn giả tạo Luận đã dẫn chứng bằng thí dụ hiện tại ở thế gian: Như có hai người khắc chữ in ấn, cả hai đều có khả năng hiểu rõ chữ in đã khắc của mình và người. Tuy hai người không đi đến hỏi nhau: Ông chế tạo chữ này ra sao? Cũng không trả lời với nhau: Tôi đã chế tạo chữ này như thế. Nhưng do hai người đó đã có sức của tập quán, nên được trí đồng phần như thế, có khả năng hiểu rõ kiểu chữ in mà mình và người khác đang tạo ra. Hữu tình cũng thế, do năng lực của tập quán, cho đến nói rộng. Ở đây, khả năng viết chữ, biên chép đều gọi là người tạo ra chữ in. Như hai người kia, tuy không thông báo tin tức với nhau, cũng không trả lời nhau, nhưng do năng lực của tập quán, nên được trí đồng phần như thế, có khả năng hiểu rõ chữ in mà mình và người khác đã chế

ạo. Cho đến thư tín của hải ngoại gửi đến, cũng có khả năng đọc biết. Hữu tình cũng thế, tuy không có Bồ-đặc-già-la chân thật, cũng không có lý tâm trước đi đến tâm sau, mà do sức của tập quán mới được trí đồng phần như thế, tùy thuộc vào sự việc đã tiếp xúc, nên có khả năng hiểu biết như thế. Lại khiến cho nghĩa ghi nhớ này càng được rõ hơn.

Dẫn chứng thí dụ thứ hai: Như có hai người biết tâm người khác, nghĩa là biết tâm lẫn nhau. Tuy hai người kia không đi đến để dò hỏi nhau: Ông có biết tâm tôi như thế nào không? Cũng không trả lời với nhau: Tôi biết tâm ông như thế. Nhưng hai người ấy, do năng lực của tập quán, nên được trí đồng phần, biết tâm lẫn nhau như thế. Hữu tình cũng vậy, do sức của tập quán, cho đến nói rộng. Ở đây, nói nhận biết tâm người khác là được tha tâm thông. Nghĩa là hai người kia, tuy không hỏi han nhau, cũng không trả lời với nhau, nhưng do sức của tập quán, nên được trí đồng phần, biết được tâm lẫn nhau như thế, cho đến họ có cách xa nhau hằng trăm do-tuần, cũng biết được tâm của nhau. Hữu tình cũng như vậy, tuy không có Bồ-đặc-già-la chân thật, cho đến nói rộng v.v...

Hỏi: Nếu tâm khác tiếp xúc với tâm khác, có thể ghi nhớ, vì sao không được trời trao cho (?) tuy đã từng cúng tế, có khả năng ghi nhớ sự trao cho đó. Sự cúng tế, truyền trao đã từng trải qua sự việc trời trao cho nên có khả năng ghi nhớ chăng?

Đáp: Vì sự nối tiếp nhau kia là khác, nhưng tâm trước tâm sau nối tiếp nhau lại không khác, do vậy không nên đặt ra vấn nạn.

Có thuyết nói: Vì tâm kia trông mong vào nhau, nên không có nghĩa làm nhân cho nhau. Tâm trước có khả năng làm nhân cho tâm sau, do vậy không nên vấn nạn.

Có thuyết cho: Vì tâm của hai thân kia không cùng lệ thuộc, tâm của thân trước sau đã quan hệ nối tiếp nhau, nên trước đã từng trải, sau có khả năng ghi nhớ.

Hỏi: Nếu tâm hệ thuộc với nhau, tức là có khả năng ghi nhớ, thì vì sao không thấy con bò khác mà nhớ là con bò trước?

Đáp: Nếu đối với sự việc đã từng thọ nhận, nay lại trông thấy giống nhau, tức có thể ghi nhớ. Ngược lại nếu sự việc đã từng thọ nhận, nay thấy không giống nhau là không thể ghi nhớ. Đã trải qua sự việc buổi sáng sớm, đến chiều có khả năng ghi nhớ lại. Công việc đã trải qua vào chiều ngày hôm nay, đến sáng sớm hôm sau vẫn có khả năng ghi nhớ, vì những đối tượng trước sau thân đã bắt gặp đều giống nhau.

Lại nữa, tất cả tâm tâm sở pháp đối với đối tượng duyên, quyết định an trụ ở đối tượng duyên ấy. Câu hỏi nêu ra ở đây là thuộc thắng nghĩa hay căn bản? Vì sao mà đáp? Như trong chương Kiến Uẩn nói: Nếu pháp cùng với pháp kia làm đối tượng duyên thì hoặc có lúc không cùng với pháp kia làm đối tượng duyên chăng?

Đáp: Không lúc nào không phải là đối tượng duyên, do tâm tâm sở đối với đối tượng duyên nhất định an trụ ở đối tượng duyên, không thể dời đổi. Do vậy có khả năng ghi nhớ lại sự việc vốn đã làm. Nghĩa là, đối với một đối tượng duyên có vô lượng nhóm tâm tâm sở. Thay đổi một đối tượng duyên này, như dùng nghĩa lý sâu xa này, dùng tánh loại này, dùng pháp thức này, cùng với một nhóm tâm tâm sở làm đối tượng duyên, thì cùng với vô lượng nhóm tâm tâm sở khác tạo sự việc của đối tượng duyên cũng như vậy. Như một nhóm tâm tâm sở, dùng nghĩa lý sâu xa này, dùng tánh loại này, dùng pháp thức này để nhận lãnh đối tượng duyên ấy, thì vô lượng nhóm tâm tâm sở khác nhận lãnh đối tượng duyên ấy cũng như thế. Ví như một người có đến trăm đứa con. Người này như đối với một đứa con làm phận của người cha, thì đối với những đứa con còn lại cũng như thế. Như một đứa con đối với cha làm phận sự của người con, thì những đứa con khác đối với cha cũng như thế.

Trong đây, nhãn thức và pháp tương ưng đối với sắc nơi đối tượng duyên là nhất định, cho đến ý thức và pháp tương ưng, đối với tất cả pháp nơi đối tượng duyên là nhất định. Sắc này cùng với nhãn thức và pháp tương ưng đó làm đối tượng duyên. Nghĩa là không lúc nào không phải là đối tượng duyên, cho đến pháp này cùng với ý thức và pháp tương ưng làm đối tượng duyên. Tức không lúc nào không phải là đối tượng duyên, vì tất cả tâm tâm sở pháp, mỗi thứ đều có thể nhận lãnh đối tượng duyên của chính mình. Do đó, không có nhóm tâm khác đã từng trải, nhóm tâm khác có khả năng ghi nhớ.

Hỏi: Thế nào là tâm tâm sở pháp, đối với đối tượng duyên là định hay đối với xứ là định, hay đối với màu sắc xanh v.v... là định, hay đối với sát-na là định?

Đáp: Trong đây có thuyết nói: Chỉ đối với xứ là định. Vì sao? Vì chớ cho có vô lượng tâm tâm sở pháp an trụ trong pháp không sinh.

Hỏi: Thế nào là đối với xứ là định?

Đáp: Nhãn thức và pháp tương ưng, đối với sắc xứ là định, cho đến thân thức và pháp tương ưng, đối với xúc xứ là định. Ý thức và pháp tương ưng đối với pháp xứ v.v... là định. Như một nhãn thức, nếu gặp màu xanh hòa hợp hiện trước mặt, thì duyên với màu xanh khởi hiện. Nếu gặp màu vàng v.v... hòa hợp hiện trước mặt, thì duyên với màu vàng v.v... khởi hiện. Như thế các thức khác đối với đối tượng duyên của mình cũng chỉ xứ là định.

Người kia không nên nói như vậy. Vì sao? Vì nếu thế thì một sự nhận biết sẽ có nhiều tánh biết rõ, một pháp mà có nhiều Thể là không hợp với đạo lý. Và điều Luận Thức Thân nói làm sao thông suốt? Như nói: Nhãn thức quá khứ chỉ duyên với sắc quá khứ, không phải vị lai, hiện tại. Có sự ham muốn khác thì lẫn tránh vì biết là sự lỗi lầm.

Nói tâm tâm sở pháp đối với xứ của đối tượng duyên là định, cũng như đối với màu xanh v.v... là định, không phải đối với sát-na là định. Vì sao? Vì đừng cho là có vô lượng tâm tâm sở pháp an trụ trong pháp không sinh.

Hỏi: Thế nào là cũng đối với màu xanh v.v... là định?

Đáp: Tâm tâm sở pháp duyên nơi màu xanh v.v... Thế của chúng đều khác nhau. Nếu gặp sắc xanh hòa hợp hiện trước mặt thì phát sinh tâm tâm sở pháp duyên với màu xanh. Nếu gặp màu vàng hòa hợp v.v... hiện trước mặt thì phát sinh tâm tâm sở pháp duyên với màu vàng v.v...

Người kia cũng không nên nói như vậy. Vì sao? Vì màu xanh có nhiều thứ, nào là rễ xanh, cộng xanh, cành xanh, lá xanh, hoa xanh, trái xanh. Màu vàng v.v... cũng như thế. Nên duyên với gốc mà nhận biết v.v... tức là duyên với cộng mà nhận biết. Nếu vậy một sự nhận biết có nhiều tính chất hiểu rõ. Một pháp mà có nhiều Thế là không hợp với đạo lý, cũng mâu thuẫn với Luận Thức Thân đã nói, như trước đã nêu.

Nên nói như thế này: Tâm tâm sở pháp đối với ba sự là định.

Hỏi: Nếu như thế tức nên có vô lượng tâm tâm sở pháp an trụ trong pháp không sinh chẳng?

Đáp: Đây có lỗi gì? Đòi vị lai rộng lớn không có chỗ bao dung chẳng? Nhưng tâm tâm sở pháp kia xưa nay vốn đã có xứ an trụ rồi, do vậy không nên vấn nạn.

Hỏi: Tâm tâm sở pháp như đối với đối tượng duyên là định, còn đối với đối tượng nương dựa cũng định chẳng? Nếu nêu như thế là có lỗi gì? Nếu đối với đối tượng nương dựa cũng định, vì sao ở đây chỉ nói đối với đối tượng duyên là định, không nói đối với đối tượng nương dựa là định? Theo chỗ Luận Phẩm Loại Túc nói làm sao thông suốt? Như nói: Thế nào là có pháp cùng có? Là tất cả pháp hữu lậu

và pháp hữu lậu pháp vô lậu cùng sinh. Nếu đối với đối tượng nương dựa không định thì đối với đối tượng duyên làm sao định? Nên chỉ đối với đối tượng nương dựa là không định chăng?

Đáp: Đối với đối tượng nương dựa cũng định. Nhưng tâm tâm sở pháp ở đời vị lai cách xa với nơi đối tượng nương dựa, còn hiện tại thì đều định, quá khứ lại xa.

Có thuyết nói: Ở đời vị lai cách xa nơi đối tượng nương dựa. Hiện tại, quá khứ cũng đều cùng có với đối tượng nương dựa.

Có thuyết cho: Ba đời đều cùng định với đối tượng nương dựa.

Hỏi: Nếu thế vì sao trong đây không nói đến?

Đáp: Trong đây chỉ muốn nói đến sự ghi nhớ lại những việc vốn đã làm là đối tượng được ghi nhớ là đối tượng duyên chứ không phải là đối tượng nương dựa.

Hỏi: Thuyết của Luận Phẩm Loại Túc nêu làm sao thông suốt?

Đáp: Đoạn văn kia nên nói thế này: Thế nào là có pháp cùng có? Là tất cả pháp hữu vi. Nhưng không nói như thế, vì văn kia là chỉ rõ về Thánh đạo có công dụng, không nói không công dụng, nên không mâu thuẫn nhau.

Có thuyết nêu: Đoạn văn kia chỉ rõ về Thánh đạo, dựa vào sức của người khác mà được, nương vào sức của người khác mà khởi, nên chỉ nói cùng với pháp hữu lậu cùng sinh.

Hỏi: Nếu tâm tâm sở pháp đối với đối tượng duyên là định, đối với đối tượng nương dựa cũng là định, thì chúng ở nơi phần vị nào nhận lấy đối tượng duyên? Là ở lúc sinh hay là ở lúc diệt? Nếu như nêu như thế là có lỗi gì? Nếu là lúc sinh, khi sinh ở đời vị lai, làm sao pháp vị lai có thể có được chỗ tạo tác? Nếu là lúc diệt, khi diệt các pháp đều suy thoái, tan hoại, làm sao ở phần vị này có thể nhận lấy đối tượng duyên?

Đáp: Nên nói là lúc diệt.

Hỏi: Thế nào là pháp suy thoái, tan hoại, có khả năng nhận lấy đối tượng duyên?

Đáp: Vì tánh của các pháp hữu vi là yếu kém, không tự dựa vào mình, phải nương dựa vào cái khác để chuyển biến, không có tác dụng, không tự tại, tùy thuộc ở phần vị nào đó. Nếu gặp nơi nương dựa và đối tượng duyên hòa hợp, tức đối với phần vị kia có khả năng nhận lấy đối tượng duyên, chỉ đối với khi diệt mới có sự hòa hợp này.

Có thuyết nói: Lúc sinh là đời vị lai, vì các pháp vị lai không có tác dụng, nên không có khả năng nhận lấy đối tượng duyên. Lúc diệt là đời hiện tại, vì các pháp hiện tại có tác dụng, do vậy có khả năng nhận lấy đối tượng duyên. Nếu lúc diệt không nhận lấy đối tượng duyên, thì tâm tâm sở pháp hoàn toàn không thể nhận lấy đối với đối tượng duyên. Chớ nên có lỗi ấy, vì vậy đối với khi diệt, có khả năng nhận lấy đối tượng duyên.

Lại do ý thọ nhận làm cho năng lực của nhân có sức mạnh, nên liền nhớ không quên. Nên biết trong ấy, trước sinh tụ tâm, lấy tiếng ý để nói. Về sau sinh tụ tâm, dùng tiếng niệm để nói. Nhưng ý thọ có hai thứ: 1. Ý thọ nhận hành tướng. 2. Ý thọ nhận đối tượng duyên.

Lại như đối với nhãn tạng thượng: Có hai tâm thọ nhận hành tướng của nó mà không nhận đối tượng duyên kia, nghĩa là khổ loại trí nhãn và khổ loại trí tương ưng. Có hai tâm thọ nhận đối tượng duyên của nó, không thọ nhận hành tướng kia, nghĩa là tập pháp trí nhãn và tập pháp trí tương ưng. Có ba tâm thọ nhận hành tướng của nó, cũng thọ nhận đối tượng duyên kia, nghĩa là pháp thể đệ nhất khổ pháp trí nhãn và khổ pháp trí tương ưng. Các tâm còn lại không thọ nhận hành tướng của nó, cũng không thọ nhận đối tượng duyên kia, nghĩa là các nhãn trí còn lại tương ưng. Như đối với nhãn tạng thượng, đối với tâm khác, tùy chỗ ứng hợp nói rộng cũng như thế.

Nhận hành tướng đã từng trải, thì nhận đối tượng duyên là có khả năng ghi nhớ. Nhận đối tượng duyên đã từng trải, thì nhận hành tướng là có khả năng ghi nhớ.

Lại có hai thứ ý: 1. Nhiễm ô. 2. Không nhiễm ô. Mỗi mỗi sự việc đã từng trải đều có hai thứ khả năng ghi nhớ này.

Lại có ba thứ ý: 1. Thiện. 2. Bất thiện. 3. Vô ký. Mỗi mỗi sự việc đã từng trải đều có ba thứ khả năng ghi nhớ này.

Lại có bốn thứ ý: 1. Thiện. 2. Bất thiện. 3. Hữu phú vô ký. 4. Vô phú vô ký. Mỗi mỗi sự việc đã từng trải đều có bốn thứ khả năng ghi nhớ này.

Lại có bốn thứ ý: 1. Nhân của nó. 2. Đẳng vô gián của nó. 3. Đối tượng duyên của nó. 4. Tăng thượng của nó. Mỗi mỗi sự việc đã từng trải đều có bốn thứ khả năng ghi nhớ này.

Lại có năm thứ ý: Nghĩa là từ do kiến khổ đoạn cho đến do tu đạo đoạn. Ở đây, do kiến khổ đoạn sự việc đã từng trải với năm thứ khả năng ghi nhớ. Do kiến tập, do tu đạo đoạn sự việc đã từng trải cũng như thế. Do kiến diệt đoạn sự việc đã từng trải có bốn thứ khả năng ghi nhớ, trừ kiến đạo đoạn. Do kiến đạo đoạn sự việc đã từng trải có bốn thứ khả năng ghi nhớ, trừ kiến diệt đoạn.

Lại có năm thứ ý: 1. Thiện. 2. Bất thiện. 3. Hữu phú vô ký. 4. Vô phú vô ký đã dẫn như lý. 5. Vô phú vô ký đã dẫn không như lý. Trong đây, có thuyết nói: Thiện đã từng trải có hai thứ khả năng ghi nhớ, là thiện, vô phú vô ký đã dẫn như lý. Như vô phú vô ký đã dẫn như lý, sự việc đã từng trải cũng như thế. Bất thiện đã từng trải có ba thứ khả năng ghi nhớ, là bất thiện, hữu phú vô ký, vô phú vô ký đã dẫn không như lý. Như hữu phú vô ký, vô phú vô ký đã dẫn không như lý, sự việc đã từng trải cũng như thế. Nên nói như vậy: Mỗi mỗi sự việc đã từng trải đều có năm thứ khả năng ghi nhớ.

Lại có sáu thứ ý: Là nhãn thức cho đến ý thức. Năm thức đã từng trải tiếp xúc, ý thức có khả năng ghi nhớ. Ý thức đã từng trải tiếp xúc, sáu thức có khả năng ghi nhớ.

Lại có mười hai thứ ý: Cõi dục có bốn: Là thiện, bất thiện, hữu phú vô ký, vô phú vô ký. Cõi sắc có ba: Là bốn ý trước trừ bất thiện. Cõi vô sắc cũng như thế. Vô lậu có hai: Là học, vô học.

Thiện ở cõi dục đã từng trải có mười hai thứ khả năng ghi nhớ. Bất thiện ở cõi dục, thiện ở cõi sắc đã từng trải cũng như thế. Hữu phú vô ký ở cõi dục đã từng trải có tám thứ khả năng ghi nhớ, nghĩa là trừ hữu phú vô ký của cõi sắc, cùng ba thứ nơi cõi vô sắc. Vô phú vô ký của cõi dục đã từng trải cũng như thế.

Hữu phú vô ký của cõi sắc đã từng trải có mười thứ khả năng ghi nhớ, là trừ hai vô ký của cõi dục. Thiện cõi vô sắc đã từng trải của cũng như thế. Vô phú vô ký của cõi sắc đã từng trải có mười thứ khả năng ghi nhớ, là trừ hai vô ký của cõi vô sắc.

Hữu phú vô ký của cõi vô sắc đã từng trải có chín thứ khả năng ghi nhớ, là trừ hai vô ký của cõi dục và vô phú vô ký của cõi sắc. Vô phú vô ký của cõi vô sắc đã từng trải cũng như thế.

Học đã từng trải có mười một thứ khả năng ghi nhớ, là trừ hữu phú vô ký của cõi dục.

Vô học đã từng trải: Nếu là pháp thoái chuyển thì như nói về học. Nếu là pháp không thoái chuyển thì có bảy thứ khả năng ghi nhớ, là trừ học và bốn nhiễm ô. Do ý thọ nhận trước làm sức của nhân mạnh mẽ, nên đối với đối tượng duyên của pháp không thoái chuyển dẫn sinh sự nhớ nghĩ sau không quên. Nghĩa là tâm không cuồng loạn, không bị khổ não bức bách.

Tôn giả Thế Hữu nói: Do ba nhân duyên nên nhớ lại được công việc vốn đã làm: 1. Vì khéo giữ lấy tướng trước. 2. Vì đồng phần nối tiếp nhau hiện hành. 3. Vì không mất niệm. Do nhân duyên trên đây,

nên tuy không có Bồ-đặc-già-la, cũng không có lý tâm trước đi đến tâm sau, vẫn có khả năng ghi nhớ sự việc vốn đã làm.

Hỏi: Do duyên gì hữu tình quên đi rồi lại nhớ?

Đáp: Lúc đồng phần của hữu tình nối tiếp nhau chuyển biến, đối với pháp có khả năng khởi hiện trí kiến hệ thuộc lẫn nhau. Trong đây, quên là nghĩa mất niệm, không phải là nghĩa không niệm. Vì sao? Vì không có một chút pháp nào gọi là không niệm.

Đồng phần có ba thứ: Đồng phần gia hạnh, đồng phần của đối tượng duyên và đồng phần tùy thuận.

Đồng phần gia hạnh: Là như có người, trước tụng tụng kinh, giữa chừng quên mất, về sau nhờ vào gia hạnh đã làm như trước, nên được nhớ trở lại. Trước đọc tụng tụng Tỳ-nại-da, A-tỳ-đạt-ma cũng như vậy.

Như thế, trước khởi quán bất tịnh, nửa chừng quên mất, về sau nhân có gia hạnh đã làm như trước nên được nhớ trở lại. Trước khởi quán sở tức nơi cảnh giới, phương tiện cũng như thế.

Đã từng nghe có người con Bà-la-môn, trước kia đã đọc tụng thuộc hết bốn bộ Phệ Đà, giữa chừng quên mất, sau đó ôn tụng lại, nhưng bằng cách thức này, cũng không thể thông thạo, nên đến nhà thầy kể lại đủ lý do. Thầy liền hỏi: Trước khi đọc tụng, ông đã dùng gia hạnh nào?

Đáp: Khi ấy, tay thắt gút dây, miệng đọc tụng.

Thầy bảo: Ông nên gia hạnh như cũ.

Bà-la-môn kia theo lời thầy dạy đều nhớ lại tất cả.

Đồng phần của đối tượng duyên: Là như có người, trước kia đã trông thấy vườn rừng, suối ao, núi hang, xứ kinh hành v.v... giữa chừng quên mất. Về sau, lúc gặp việc, trông thấy vườn rừng v.v... giống như vậy, đều nhớ lại tất cả.

Đồng phần tùy thuận: Là như người giảng nói pháp được tùy thuận với các thức ăn uống, y phục, giường nằm, phòng nhà v.v... thì có khả năng nhớ nghĩ lại sự việc mình từng trải trước đây. Đã từng nghe có một Bí-sô, trước đó đã đọc tụng được bốn bộ A Hàm, nửa chừng quên mất, phải ôn tụng lại toàn bộ, nhưng với cách làm đó, không thể thông thạo, nên đã đến chỗ Tôn giả A-nan-đà để hỏi về lý do quên. Tôn giả đáp: Hôm nay, ông có thể làm các việc: Dùng dầu xoa vào mình, dọn dẹp phòng sưởi ấm, tắm gội, để mong cầu các thứ tùy thuận của người giảng nói pháp, như y phục, thức ăn uống, giường nằm, phòng nhà v.v... Bí-sô đó y theo lời Tôn giả dạy, và đã thông thạo trở lại.

Như thế, lúc đồng phần nói tiếp chuyển biến, đối với pháp có thể khởi hiện trí kiến phụ thuộc khác nhau.

Hỏi: Khởi sự phụ thuộc nhau vào cái gì?

Đáp: Ba thứ đồng phần có khác nhau. Tụng đã nói: Đối với pháp, có khả năng khởi hiện trí kiến liên tục, tức có nghĩa trí kiến khởi lên thì chảy rót nối tiếp mãi.

Lại có tụng nói: Đối với pháp có khả năng khởi lên trí kiến theo thứ lớp, tức có nghĩa trí kiến khởi lên được nêu bày theo thứ tự cùng khắp, đối với mỗi pháp kia.

Lại có tụng cho: Đối với pháp có khả năng khởi hiện trí kiến vô ngại, tức có nghĩa trí kiến khởi lên không đình trệ, không vương mắc, không đoạn tuyệt.

Lại có tụng nêu: Đối với pháp có khả năng khởi trí kiến không chướng ngại, tức có nghĩa trí kiến khởi lên lia chướng ngại, hàng phục, đối trị, chiến thắng giặc oán. Lại do ý thọ nhận làm cho sức của nhân mạnh mẽ, thế nên được nhớ nghĩ không quên.

Nên biết, ở đây trước sinh nhóm tâm, dùng tiếng ý để nói. Sau sinh nhóm tâm, dùng tiếng *niệm* để nói. Nói ý thọ nhận, như trước

đã giải thích. Do ý nhận trước, làm sức của nhân mạnh mẽ, nên đối với đối tượng duyên kia dẫn sinh sự nhớ nghĩ về sau, dù giữa chừng quên, nhưng về sau lại nhớ. Nói không quên, như trước đã giải thích.

Hỏi: Do duyên gì mà hữu tình nhớ, rồi lại quên?

Đáp: Hữu tình khác phần, lúc chuyển biến nối tiếp nhau, đối với pháp không khởi trí kiến cùng phụ thuộc. Ở đây nói quên là nghĩa mất niệm, nói rộng như trước.

Khác phần có ba thứ: Khác phần gia hạnh, khác phần của đối tượng duyên, và khác phần tùy thuận.

Khác phần gia hạnh: Là như có người, trước đọc tụng tạng Tố-đát-lãm (Kinh), nửa chừng quên mất, bỏ, lại tụng Tỳ-nại-da, hoặc tạng A-tỳ-đạt-ma, về sau đều không nhớ. Hay là trước tụng tạng Tỳ-nại-da, A-tỳ-đạt-ma cũng như thế.

Như thế, trước khởi quán bất tịnh, nửa chừng quên mất. Bỏ quán, lại bắt đầu khởi quán sô tức. Hoặc theo cảnh giới phương tiện, nhưng về sau đều không nhớ. Trước bắt đầu hành quán sô tức, cảnh giới, phương tiện cũng như thế.

Khác phần của đối tượng duyên: Là như có người, trước đây đã trông thấy vườn rừng, suối ao, núi hang, các nơi mình đã đi qua v.v... như thế, giữa chừng quên mất. Về sau không còn trông thấy lại những hình dạng giống nhau kia, thế nên không còn khả năng nhớ lại sự việc trước đây mình đã từng trải.

Khác phần tùy thuận: Là như có người, vì không được tùy thuận nơi sự việc ăn uống, y phục v.v... nên đối với việc đã từng trải qua trước kia, không thể nhớ lại.

Như thế, khác phần khi chuyển biến nối tiếp nhau, đối với pháp không khởi trí kiến cùng phụ thuộc.

Hỏi: Không khởi phụ thuộc vào cái gì?

Đáp: Nơi ba thứ đồng phân, trong ấy cũng có bốn thứ độc tụng khác, mâu thuẫn với trước, do vậy nên nói rộng.

Lại do ý thọ nhận làm sức nhân yếu kém, nên nhớ nghĩ liền quên mất.

Nên biết trong đây, trước khởi sinh nhóm tâm, dùng tiếng ý để nói, sau khởi sinh nhóm tâm, dùng tiếng *niệm* để nói. Việc ý thọ nhận như đã giải thích ở trước. Do sự thọ nhận trước kia của ý làm nhân, mà sức quá kém, nên đối với đối tượng duyên về sau không khởi sinh nhớ nghĩ, giữa chừng tuy có nhớ nghĩ, sau cũng quên mất. Quên mất có nghĩa là tâm bị cuồng loạn, bị khổ thọ bức bách.

Tôn giả Thế Hữu nói: Do ba nhân duyên nên nhớ nghĩ quên mất: Do không khéo giữ lấy những hình tướng trước. Do khác phần nối tiếp nhau hiện hành. Do mất niệm.

Lại có thuyết cho: Do tám nhân duyên khiến niệm quên mất:

1. Lúc sinh, bị khổ của sinh bức bách, nên niệm liền quên mất.
2. Lúc chết, bị khổ của chết bức bách.
3. Nhiều lời khác hiện hành.
4. Căn độn, nương vào trí khác.
5. Sinh vào nẻo không ưa thích, khổ thọ bức bách.
6. Năm căn đối với cảnh dong ruổi phân tán, không dừng nghỉ, rất buông lung.
7. Có rất nhiều phiền não làm trở ngại hiện hành.
8. Không thường tu định, tâm tán loạn, làm niệm quên mất.

Hỏi: Những trí nào đã trải qua, nhớ nghĩ (niệm) mà quên mất? Chúng do văn tạo thành, do tư tạo thành, do tu tạo thành hay do sinh đắc v.v...?

Đáp: Có thuyết nói: Do văn, tư, sinh đắc v.v... tạo thành, đã từng trải qua, nhớ nghĩ mà quên mất, không phải do tu tạo thành.

Định lực là đối tượng gìn giữ không cho quên mất.

Có thuyết cho: Do tu tạo thành, do đã từng trải qua nên cũng có quên mất. Do thân suy yếu. Nghĩa là có người được định, thân suy yếu, nên tâm cũng suy yếu, sự tu tạo thành đó đã trải qua như vậy, nên cũng có quên mất.

Hỏi: Ở xứ nào có sự quên mất nhớ nghĩ?

Đáp: Ở cõi dục, không phải ở cõi sắc, cõi vô sắc. Ở trong năm nẻo đều có sự quên mất nhớ nghĩ.

Có thuyết nêu: Địa ngục không có sự quên mất nhớ nghĩ, do ở đó luôn luôn quên.

Hỏi: Những Bồ-đặc-già-la nào có quên mất nhớ nghĩ?

Đáp: Phạm phu, Thánh giả đều có sự quên mất nhớ nghĩ. Trong Thánh giả, Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, A-la-hán, Độc giác v.v... đều có quên mất nhớ nghĩ. Chỉ trừ Đức Thế Tôn, do Phật đã thành tựu pháp không quên mất.

Hỏi: Làm sao nhận biết như vậy.

Đáp: Do kinh làm lượng. Như nói: Xá-lợi-tử! Giả sử các chúng Bí-sô dùng tòa giường khiên Ta đi, trải qua một trăm năm, muốn khiến cho trí tuệ, biện tài vô thượng của Như Lai có một ít thoái chuyển, mất mát, thì không có sự việc ấy. Do vậy biết được Phật có đủ pháp không quên mất.

Như trong Khế kinh Tượng Tích Dự nói: Xá-lợi-tử nêu rõ: Nếu ý xứ bên trong không hư hoại, pháp xứ bên ngoài hiện ở trước và có khả năng phát sinh tác ý đang khởi, bấy giờ ý thức sinh.

Hỏi: Thế nào là ý hoại?

Đáp: Có ba thứ hoại: 1. Hoại tạm thời. 2. Hoại hết cả chúng đồng phần. 3. Hoại hoàn toàn.

Hoại tạm thời: Nghĩa là tâm thiện không gián đoạn, tâm bất thiện, vô ký hiện tiền, bấy giờ gọi là tâm thiện hoại tạm thời. Cho đến tâm vô ký không gián đoạn, tâm thiện, bất thiện hiện tiền, lúc ấy gọi là tâm vô ký hoại tạm thời.

Như vậy, tâm cõi dục không gián đoạn, tâm cõi sắc, tâm không hệ thuộc hiện tiền, bấy giờ gọi là tâm cõi dục hoại tạm thời. Cho đến tâm không hệ thuộc, không gián đoạn tâm thuộc ba cõi hiện tiền, lúc ấy gọi là tâm không hệ thuộc hoại tạm thời. Nếu nhập đẳng chí vô tướng, diệt tận, lúc ấy gọi là tất cả tâm đều hoại tạm thời.

Hoại hết cả chúng đồng phần: Nghĩa là kẻ đoạn trừ căn thiện, tâm thiện có hoại hết cả chúng đồng phần. Phạm phu lìa nhiễm nơi cõi dục, tâm bất thiện có hoại hết cả chúng đồng phần như thế v.v...

Hoại hoàn toàn: Nghĩa là khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh, tâm nơi ba cõi do kiến khổ đoạn là hoại hoàn toàn. Cho đến diệt trí đã sinh, đạo trí chưa sinh, tâm nơi ba cõi do kiến khổ, tập, diệt đoạn là hoại hoàn toàn.

Dự lưu: Là tâm nơi ba cõi do kiến đạo đoạn là hoại hoàn toàn. Pháp không thoái chuyển nơi Nhất lai: Sáu phẩm tâm nơi ba cõi do kiến đạo đoạn và ở cõi dục do tu đạo đoạn là hoại hoàn toàn. Pháp không thoái chuyển nơi Bất hoàn: Tâm nhiễm ô nơi ba cõi do kiến đạo đoạn và ở cõi dục do tu đạo đoạn là hoại hoàn toàn. Pháp không thoái chuyển nơi A-la-hán: Tâm nhiễm ô nơi ba cõi do kiến đạo, tu đạo đoạn là hoại hoàn toàn. Pháp không thoái chuyển nơi phạm phu lìa nhiễm của cõi dục: Tâm nhiễm ô nơi cõi dục tức hoại hoàn toàn. Cho đến kẻ lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, tâm nhiễm ô ở tám địa tức hoại hoàn toàn.

Tôn giả Thế Hữu nói: Nếu ý gặp duyên hòa hợp thì không gọi là hoại, không gặp thì gọi là hoại. Lại nói thế này: Nếu ý không bị nhân tương vi tạo chướng ngại thì không gọi là hoại, ngược lại thì gọi là hoại.

*** Do đâu nơi sự cúng tế thì ngạ quỷ đến, không phải là nẻo khác? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm giải thích kinh. Như Khế kinh nói: Bà-la-môn Sinh Văn đến chỗ Đức Phật, bạch Phật: “Thưa Sa-môn Kiều Đáp Ma! Tôi có người bà con mới vừa qua đời, tôi định thí cho họ thức ăn. Vậy họ có nhận được thức ăn của tôi không?”. Đức Thế Tôn bảo: “Sự việc này không nhất định. Vì sao? Vì các loài hữu tình có năm nẻo riêng khác. Nếu người bà con của ông sinh trong địa ngục, thì họ sẽ ăn thức ăn của địa ngục để tự sống còn, họ không thể nhận lãnh thức ăn của ông. Nếu họ sinh vào nẻo bàng sinh, nẻo trời, người cũng lại như thế. Nếu người bà con của ông sinh trong nẻo quỷ, thì có thể nhận lãnh thức ăn uống do ông đã thí”. Bà-la-môn nói: “Nếu người bà con của tôi không sinh trong nẻo quỷ thì ai sẽ nhận lãnh thức ăn uống tôi đã thí cho?”. Đức Phật nói với ông ta: “Trong nẻo ngạ quỷ, không có người bà con của ông là không có sự việc ấy, cho đến nói rộng”.

Tuy nói vậy, nhưng kinh kia không nói do đâu khi cúng tế thì ngạ quỷ đến, không phải là nẻo khác? Kinh kia là nơi chốn nương dựa căn bản của Luận này, những gì kinh kia không nói thì nay nên nói. Do vậy nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Vì sao Bà-la-môn kia không hỏi Đức Phật, duyên gì khi cúng tế thì ngạ quỷ đến, không phải là nẻo khác?

Đáp: Có hai duyên. Nghĩa là Bà-la-môn kia hoặc là căn tánh lanh lợi, hoặc là căn tánh độn chậm, nếu thuộc căn tánh lanh lợi thì tự có khả năng hiểu rõ vấn đề, không cần hỏi Đức Phật. Nếu là căn tánh độn chậm thì không thể sinh nghi nên không hỏi Đức Phật.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không vì họ nói nhân duyên khi thí cho thì nạ quý đến?

Đáp: Cũng do hai duyên. Nghĩa là Bà-la-môn kia hoặc là người thuộc căn tánh lanh lợi, hoặc căn tánh độn chậm. Nếu là căn tánh lanh lợi, thì tự có khả năng hiểu rõ, không cần Đức Phật nói. Nếu là căn tánh độn chậm, vì không phải là pháp khí nên Đức Phật không giảng nói.

Hỏi: Duyên gì khi cúng tế thì nạ quý đến, không phải là nỏ khác?

Đáp: Nỏ kia theo pháp như thế, được xứ như thế, phụng sự sự sống là phần của ngã, do vậy khi cúng tế thì đến, không phải nỏ khác.

Ở đây ý hỏi là nỏ này do là thấp kém nên đến, hay là do cao quý nên đến? Nếu nêu như vậy thì có lỗi gì? Nếu do thấp kém nên đến, thì khi cúng tế, các nỏ địa ngục, bàng sinh cũng nên đến. Nếu do cao quý nên đến, thì khi cúng tế, hàng trời người cũng nên đến.

Ý câu trả lời ở đây là không do thấp kém nên đến, cũng không do cao quý nên đến. Nhưng do hai duyên: 1. Do nỏ kia (nạ quý) pháp là như thế. 2. Do dị thực của nghiệp.

Trong đây, trước chỉ rõ nỏ kia pháp là như vậy. Nghĩa là nỏ quý kia theo pháp như vậy nên được xứ như vậy. Phụng sự sự sống là phần của ngã, do vậy khi cúng tế thì đến, không phải nỏ khác đến.

Vì muốn cho nghĩa này được rõ, nên dẫn chứng bằng dụ hiện có ở thế gian: Như các chim ngỗng, nhạn, hồng tước, anh vũ, xá

lợi, mạng mạng v.v... tuy tự tại như ý, vỗ cánh bay lượn trên không, nhưng về thần lực, oai đức, không lớn hơn người. Nhưng nẻo kia do pháp như vậy nên được xứ như thế. Phụng sự sự sống là phần của ngã, nên có khả năng bay lượn trong không. Nẻo quý cũng thế, do lực của pháp như vậy, nên nơi nào có cúng tế thì đến, nẻo khác thì không như thế. Nghĩa là như ngỗng, nhạn, khổng tước v.v... trong nẻo bàng sinh, do sức nơi pháp như vậy của cõi là như thế, nên có khả năng bay lượn, dừng lại lâu trong không. Người có khả năng đi đây đó, lia thần túc, chú thuật, cỏ thuốc, muốn dừng trong hư không cách mặt đất chừng bốn ngón tay, chỉ khoảng giây phút hãy còn không thể được, nhưng thần lực, oai đức của loài kia không hơn con người. Ngạ quỷ cũng thế, do sức nơi pháp như vậy của nẻo ấy, nên khi cúng tế thì đến, không phải là nẻo khác.

Vì muốn cho nghĩa trước được rõ hơn nữa, nên đưa ra thí dụ thứ hai: Lại như một loài Na-lạc-ca (Địa ngục) có khả năng nhớ lại đời sống kiếp trước, cũng biết được tâm người khác. Một loài bàng sinh, một loài ngạ quỷ, cũng đều có khả năng nhớ lại đời sống kiếp trước, cũng biết tâm người khác, cùng nổi nên khói, lửa, kéo mây, gây nên cơn mưa, làm thời tiết lạnh, nóng v.v... Tuy chúng có khả năng làm nên những việc ấy, nhưng thần lực, oai đức không lớn so với con người. Nhưng nẻo kia do pháp như vậy nên được xứ như thế. Phụng sự sự sống là phần của ngã, nên có khả năng làm việc ấy. Nẻo quý cũng thế, do sức của pháp như vậy, nên khi cúng tế thì đến, nẻo khác không như thế.

Trong đây một loại Na-lạc-ca có khả năng nhớ lại đời sống kiếp trước: Như Khế kinh nói: Chúng sinh ở địa ngục có suy nghĩ như thế này: Các Đại đức Sa-môn, Bà-la-môn v.v... quan sát cõi dục trong vị lai, có thể gây nên lỗi lầm tai họa, là điều đáng sợ hãi nhất, họ luôn vì chúng ta giảng nói pháp đoạn trừ dục, chúng ta tuy có nghe mà không thể đoạn trừ. Hôm nay, chính vì nhân tham dục nên phải nhận

chịu khổ não lớn này. Lại suy nghĩ tiếp: Khi xưa, chúng ta đã gây nên hành ác, tà đối với Sa-môn, Bà-la-môn tịnh hạnh v.v... Do hành đó là nhân khiến nay phải nhận lấy khổ não này.

Hỏi: Chúng sinh kia vào thời gian nào có thể tạo được sự nhớ nghĩ ấy?

Đáp: Vào lúc mới sinh, không phải là thời gian giữa và sau. Vì sao? Vì vào thời gian mới sinh chưa thọ nhận thống khổ nên có thể tạo ra sự nhớ nghĩ ấy. Nếu thọ nhận thống khổ thì chỗ thọ nhận của đời hiện tại hãy còn không thể nhớ, huống hồ là sự thọ nhận từ trước.

Hỏi: Chúng sinh kia đã trụ nơi tâm nào mà có khả năng suy nghĩ như thế? Là thiện chăng? Là nhiễm ô chăng? Là vô phú vô ký chăng?

Đáp: Cả ba thứ đều có khả năng.

Hỏi: Là vô phú vô ký nào?

Đáp: Là đường oai nghi, không phải là xứ công xảo, vì họ không có sự việc tinh xảo. Cũng không phải dị thực sinh, vì tâm dị thực của họ là năm thức.

Hỏi: Chúng sinh kia lúc nhớ nghĩ như thế là ở địa ý hay ở năm thức thân?

Đáp: Ở địa ý, không phải nơi năm thức thân, vì trong năm thức không có sự phân biệt này.

Hỏi: Chúng sinh kia nhớ nghĩ như thế, là đã nhớ lại sự việc trong bao nhiêu đời?

Đáp: Chúng sinh kia chỉ nhớ một đời, nghĩa là từ khi mất đến đời này.

Có thuyết cho: Họ có khả năng nhớ được nhiều đời, cho đến năm trăm đời.

Cũng nhận biết tâm người khác: Nghĩa là trong địa ngục có xứ sinh đạt được trí có khả năng nhận biết được tâm người khác, nhưng không có sự việc để có thể làm sáng tỏ.

Hỏi: Chúng sinh ở địa ngục kia, vào lúc nào thì có khả năng nhận biết được tâm người khác?

Đáp: Chỉ vào lúc vừa mới sinh. Vì sao? Vì khi đang chịu thống khổ thì tâm họ rất phiền muộn, tán loạn.

Hỏi: Chúng sinh đó đã trụ nơi tâm nào mà nhận biết được tâm người khác?

Đáp: Trụ nơi tâm của ba tánh... đều có khả năng nhận biết.

Hỏi: Thuộc vô phú vô ký nào?

Đáp: Thuộc về đường oai nghi, không phải thuộc xứ công xảo, dị thực sinh, như trước đã nói.

Hỏi: Là ở địa ý hay ở năm thức thân?

Đáp: Ở nơi địa ý, không phải ở năm thức thân, vì năm thức thân chỉ duyên với sắc pháp.

Một loại bàng sinh có khả năng nhớ lại đời sống ở kiếp trước: Như Khế kinh nói: Bà-la-môn bảo con chó Hướng khư: Nếu mày là Dao Đê, là cha của ta thì có thể lên ngôi trên tòa này! Con chó liền ngồi trên đó. Ông ta lại nói với chó: Nếu là Dao Đê, là cha của ta, thì mày có thể ăn phần cơm này. Con chó liền ăn. Bà-la-môn lại bảo: Nếu là Dao Đê, là cha của ta thì trước khi chết, ông ấy đã chôn giấu tài sản, của báu ở đâu, nay có thể chỉ cho ta biết? Chó nọ liền dẫn Bà-la-môn đến nơi chôn giấu của cải.

Hỏi: Chúng sinh kia có khả năng nhớ lại sự việc ở kiếp trước, trong khoảng thời gian nào?

Đáp: Trong khoảng thời gian đầu, giữa và sau, đều có khả năng ghi nhớ.

Hỏi: Chúng sinh kia đã trụ vào tâm nào để nhớ lại?

Đáp: Đã trụ vào tâm của ba tánh.

Hỏi: Là vô phú vô ký nào?

Đáp: Là đường oai nghi, xứ công xảo, dị thực sinh đều có khả năng ghi nhớ.

Hỏi: Sự ghi nhớ này ở thức nào?

Đáp: Ở địa ý, không phải ở nơi năm thức thân.

Hỏi: Có khả năng nhớ lại bao nhiêu đời?

Đáp: Có thuyết nói: Chỉ có khả năng nhớ lại một đời, nghĩa là từ sau khi mất, cho đến lúc sinh vào đời này.

Có thuyết cho: Có khả năng ghi nhớ lại nhiều đời, cho đến năm trăm đời.

Làm thế nào để biết sự việc đó?

Theo truyền thuyết: Có một phụ nữ để con nhỏ của mình ở một chỗ nọ, vì có duyên phải đi nơi khác. lát sau, một con chó sói đến mang đứa trẻ đi mất. Mọi người chung quanh đuổi theo bắt được và nói với chó sói: Vì duyên gì nay mày lại mang con của bà kia đi?

Chó sói đáp: Người đàn bà này, suốt năm trăm đời qua thường giết chết con tôi, nên tôi cũng trải qua năm trăm đời thường giết chết con của bà ta. Nếu bà ta có thể xóa bỏ tâm thù hận oán ghét xưa thì tôi cũng từ bỏ tâm ấy.

Người đàn bà ấy nói: Ta đã từ bỏ tâm đó!

Chó sói quán xét biết thiếu phụ này miệng tuy nói từ bỏ, nhưng tâm không bỏ, liền đoạn mạng sống đứa bé rồi bỏ đi.

Cũng nhận biết được tâm của người khác: Nghĩa là nơi nẻo bàng sinh cũng biết được tâm của người khác, tức như chó sói nọ biết được tâm của thiếu phụ kia.

Hỏi: Lúc nào thì có khả năng nhận biết?

Đáp: Trong ba thời gian đều nhận biết.

Hỏi: Trụ vào tâm nào mà nhận biết?

Đáp: Trụ vào tâm của ba tánh.

Hỏi: Là vô phú vô ký nào?

Đáp: Là xứ công xảo, đường oai nghi, dị thực sinh đều có thể nhận biết.

Hỏi: Sự ghi nhớ này do ở thức nào có được?

Đáp: Ở địa ý, không phải ở nơi năm thức.

Một loài ngựa quý có khả năng ghi nhớ lại sự việc của đời sống trước. Như kệ nói:

*Xưa ta gom tiền của
Dùng pháp hoặc phi pháp
Người nay nhận giàu vui
Riêng ta chịu nghèo khổ.*

Hỏi: Lúc nào có khả năng nhớ nghĩ?

Đáp: Cả ba thời gian đều có thể nhớ nghĩ.

Hỏi: Trụ vào tâm nào để nhớ?

Đáp: Trụ vào tâm của ba tánh.

Hỏi: Là vô phú vô ký nào?

Đáp: Cả ba thứ, như trước đã nói.

Hỏi: Sự nhớ lại này là ở thức nào?

Đáp: Ở địa ý, không phải ở nơi năm thức thân.

Hỏi: Có thể nhớ lại được bao nhiêu đời?

Đáp: Cho đến năm trăm đời.

Hỏi: Làm sao nhận biết được sự việc đó?

Đáp: Tương truyền: Có một người nữ bị quỷ bắt, thân thể gầy ốm, khôn khổ, sắp chết. Sư chú thuật nói với quỷ: Vì sao nay người lại gây khổ não cho người nữ kia?

Quỷ đáp: Trong năm trăm đời nay, người nữ này thường giết hại mạng sống của tôi. Và tôi cũng thường theo đuổi, giết hại mạng sống của bà ta. Nếu bà ta có thể từ bỏ tâm oán thù xưa, thì tôi cũng sẽ bỏ.

Người nữ nói: Tôi đã từ bỏ rồi.

Quỷ quán xét biết người nữ này tuy miệng nói bỏ, nhưng tâm không bỏ, thế nên quỷ giết chết bà ta rồi bỏ đi.

Cũng nhận biết được tâm của người khác: Tức như quỷ kia biết được tâm của người nữ nọ.

Hỏi: Có khả năng nhận biết được tâm của người khác vào lúc nào?

Đáp: Cả ba thời gian đều có khả năng.

Hỏi: Đã trụ vào tâm nào mà nhận biết được?

Đáp: Trụ vào tâm của ba tánh.

Hỏi: Thuộc vô phú vô ký nào?

Đáp: Cả ba thứ, như trước đã nói.

Hỏi: Sự nhớ nghĩ đó do ở thức nào?

Đáp: Ở địa ý, không phải ở nơi năm thức thân.

Lại có thể nổi lên khói lửa, kéo mây, gây ra mưa, tạo ra thời tiết lạnh, nóng v.v...: Sự việc này chỉ có nẻo bàng sinh mới có khả năng làm được, không phải là nẻo khác. Chỉ loài rồng trong nẻo bàng sinh là có khả năng, không phải là loài khác.

Hỏi: Nếu thế, như kinh đã nói làm sao thông suốt?

Như nói: Có trời mới có khả năng nổi mây. Có trời mới có khả năng trút mưa xuống. Có trời mới làm ra thời tiết lạnh nóng. Có trời mới nổi cơn giông gió, sấm sét?

Đáp: Nên biết kinh kia nói rỗng là trời. Như kinh khác nói: Phật bảo Tôn giả A-nan: Ông xem trời mưa hay là không mưa? Trời kia cũng ở nơi loài rỗng, vì dùng tiếng trời để nói.

Hỏi: Sự việc nổi lên khói, lửa v.v... là do nhiều rỗng hay một rỗng?

Đáp: Một rỗng cũng có khả năng tạo được.

Hỏi: Nếu như vậy thì sao kinh nói thế này: Có trời mới có khả năng nổi mây, gây mưa, cho đến nói rộng?

Đáp: Vì tùy thuộc vào sở thích riêng, nên nói như thế. Nghĩa là hoặc có rỗng chỉ ưa nổi mây lên, hoặc có rỗng chỉ thích gây ra cơn mưa. Ngoài ra cũng như thế.

Những sự việc tỏa khói lửa, kéo mây, mưa xuống v.v... trong đây, là do gia hạnh của rỗng dẫn phát, hay chỉ là quả sĩ dụng gần của rỗng. Nếu từ cung rỗng tuôn chảy nước ra, thì không phải là do gia hạnh của rỗng đã dẫn phát. Đây là quả tăng thượng chung của hết thấy hữu tình. Như địa ngục v.v... do sức nơi pháp như vậy của nẻo, tuy có sự việc như đã nói trên, nhưng về thần lực, oai đức không lớn bằng con người.

Nẻo quỷ cũng như thế. Do lực nơi pháp như vậy của nẻo quỷ, nên nơi nào có cúng tế thì đến, không phải nẻo khác.

Lại có thuyết nói: Cả năm nẻo đều có sự việc thù thắng của pháp như vậy. Nghĩa là sắc dị thực v.v... ở địa ngục đã đoạn lìa, liền nổi trở lại, nẻo khác thì không như vậy. Trong nẻo bàng sinh, có khả năng bay lượn trong không, nổi mây, gây mưa v.v... Trong nẻo ngựa quỷ, có cúng tế thì đến. Loài người thì có khả năng thọ giới thiện,

giới ác, tu phẩm thiện thù thắng, dũng mãnh, ghi nhớ mạnh mẽ, trí lực sâu xa. Các trời Dục trong nẻo trời, tùy ý trời cần đến điều gì, vừa nghĩ tới là có ngay. Trời Sắc, Vô sắc có đời sống và định thù thắng.

Lại có thuyết cho: Các phương khác cũng có sự việc thù thắng của pháp như vậy. Nghĩa là như nước Chi na, tuy là tôi tớ v.v... đều mặc y phục toàn bằng lụa, trong khi kẻ giàu sang ở phương khác không có đủ khả năng ăn mặc như vậy. Nước Ấn Độ v.v... cho đến kẻ nghèo, đều mặc áo dạ bằng lông thú bện lại thành từng mảnh, người giàu ở phương khác không thể ăn mặc như thế.

Trong nước Ca-thấp-di-la, mùa thu trên cỏ bò người ta đeo tràng hoa uất kim. Người tốt đẹp ở địa phương khác không thể có được. Người nghèo ở phương Bắc đều uống rượu Bồ đào, trong khi kẻ giàu sang ở phương khác thì không thể!

Như các phương đều có sự việc thù thắng của pháp như thế, nga quý cũng vậy, nơi nào có cúng tế thì tự nhiên tìm đến.

Có thuyết nêu: Pháp như vậy của các nẻo đều có sự khác biệt. Nghĩa là trong bốn nẻo, mỗi mỗi đều có xứ sinh đạt được trí. Chỉ nơi nẻo người là không có, ba nẻo ác đều có, như trước đã nói rộng. Nẻo trời có khả năng nhớ lại đời sống kiếp trước, như kệ nói:

*Ta thí rùng Thệ đa
Mong Đại Pháp vương trụ
Hiền Thánh Tăng thọ dụng
Nên tâm ta hoan hỷ.*

Trời kia cũng nhận biết được tâm người khác, nhưng không biểu hiện sự việc để có thể nói, là đã nhớ biết v.v... vào lúc nào? Như nga quý, bàng sinh, tùy chỗ thích hợp, nên nói rộng.

Hỏi: Xứ sinh đắc trí này, sự nhớ biết được bao nhiêu nẻo?

Đáp: Có thuyết nói: Đều chỉ nhớ biết về nẻo của mình.

Có thuyết cho: Địa ngục chỉ nhớ biết địa ngục. Bàn sinh nhớ biết được hai nẻo. Ngạ quỷ nhớ biết được ba nẻo. Trời nhớ biết được năm nẻo.

Hỏi: Nếu bàn sinh không nhớ biết nẻo trời, thì như nơi Luận Thi Thiết nói làm sao có thể thông suốt? Như nói: Long vương Thiện Trụ v.v... nhận biết được tâm niệm của trời Đế Thích, cho đến nói rộng.

Đáp: Trường hợp này là do so sánh mà biết, không phải biết từ hiện lượng, do vậy không có lỗi mâu thuẫn.

Nên nói như vậy: Sự việc nhớ biết này không nhất định. Chẳng hạn như chó sói và quỷ nhớ biết được con người.

Hỏi: Vì sao nơi nẻo người không có trí nhớ này?

Đáp: Vì không phải là ruộng, pháp khí, cho đến nói rộng.

Lại nữa, nẻo người có trí xem tướng, trí xem ngôn tướng, trí bản tánh niệm sinh, trí diệu nguyện v.v... Các trí đó đều bị che lấp do vô minh, phiền não. Như xứ sinh đặc trí, các nẻo khác đều có, chỉ loài người là không có.

Vì vậy sự cúng tế chỉ có nẻo quỷ mới đến, các nẻo khác thì không như thế.

Như vậy là đã làm sáng tỏ lực nơi pháp như vậy của nẻo, nên hề có cúng tế là có ngạ quỷ đến, không phải là nẻo khác.

Nay sẽ chỉ rõ là do dị thực của nghiệp.

Lại nữa, có người trong đê mê dài sinh tử khởi sự ham muốn như thế này: Vì yêu thích như thế, ta sẽ cưới vợ, cưới vợ cho con, rồi đến cháu, khiến cứ tiếp tục sinh con để cháu, kế thừa mãi không dứt. Sau khi mạng chung, nếu ta sinh vào nẻo quỷ, chúng sẽ nhớ nghĩ nên sẽ cúng tế cho ta, do đê mê dài sinh tử kia mà ta có dục lạc ấy.

Do vậy, nơi nào có cúng tế thì nọ quý sẽ đến, không phải là nẻo khác.

Nghĩa là nọ quý kia, do khởi sinh dục lạc như thế, dẫn phát các nghiệp, sinh trong nẻo quý. Thế nên cúng tế thì đến, không phải là nẻo khác.

Như người trong các thôn xóm, thành ấp, hoặc vì con cháu không đoạn tuyệt, hoặc tài sản trở nên dồi dào thêm, hoặc vì danh tiếng giàu sang được lưu truyền từ lâu, đã áp dụng các việc làm đúng hoặc không đúng luật pháp nhằm thu gom các của cải quý báu, các loài vật bò, dê v.v... đối với thân thuộc của mình hãy còn không muốn cho, hưởng chi là bố thí cho người khác. Kẻ kia, do keo kiệt, tham lam trói buộc tâm, nên khi xả bỏ đồng phần người, sinh trong nẻo quý, tự nhận lấy những chỗ bất tịnh như nước trong cống rãnh, nhà cầu làm nhà ở của mình...

Nọ quý kia, có bà con thân thuộc, mãi lưu luyến, nên sinh khổ. Họ nghĩ: Kẻ kia gom góp tài sản, mà tự thân không thọ dụng, cũng không thí cho mọi người. Nay, không biết sinh vào chốn nào? Họ vội triệu tập bà con lại, cung thỉnh các Sa-môn, Bà-la-môn đến, lập hội chẩn thí lớn, mong nhờ vào công đức thí này, thân nhân họ sẽ xóa hết đau khổ, được an vui.

Bấy giờ, từ chỗ ở của mình, nọ quý trông thấy sự việc vừa xảy ra như vậy, liền sinh tưởng nhớ đến bà con mình, đối với của cải, vật dụng thân nhân đã thí cho, sinh khởi tưởng mình đã có, tức thì cảm thấy hoan hỷ, với chốn ruộng phước, sinh tâm tin tưởng, cung kính, đối với việc làm của thân nhân, khởi tâm tùy hỷ, liền lìa bỏ đau khổ trầm trọng.

Do nhân duyên này nên cúng tế thì nọ quý đến.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao không nói là người khác tạo nghiệp, người khác nhận lãnh quả?

Đáp: Không phải vậy. Vì nga quý kia, ngay bây giờ, do sinh tâm cung kính, tin tưởng, tùy hỷ, nhận thấy được công đức của sự bố thí và lỗi lầm của tánh keo kiệt, tham lam. Nhờ đây đã giúp nuôi lớn thêm tướng tương ưng với đức xả, nên trở thành tùy thuận với nghiệp hiện đang thọ nhận và được quả pháp hiện tại.

Tôn giả Thế Hữu nói: Quả đã thọ nhận hôm nay là do nghiệp của đời trước đã dẫn dắt. Nghiệp trước có chướng, thì nghiệp hiện nay trừ khử, nên không phạm sai lầm là người khác tạo nghiệp, người khác thọ nhận quả. Nghĩa là nga quý kia, đời trước đã tạo nghiệp chiêu cảm sự ăn uống, do tính chất tham lam keo kiệt đã che lấp tâm, nên đối với thức ăn uống, sinh khởi tướng điên đảo, nhận thấy không thọ dụng được. Tuy nhiên, nga quý kia cũng có hai thứ: 1. Ưa tịnh. 2. Thích bất tịnh.

Nga quý ưa tịnh: Vì tham lam keo kiệt nên nhìn thấy sông không phải sông, thấy nước là máu, hết thấy thức ăn uống đều trông thấy là bất tịnh.

Nga quý ưa bất tịnh: Nghĩa là sông thì trông thấy khô cạn, nước thì trông thấy không có nước, đồ đựng đầy thức ăn uống, đều trông thấy là trống không.

Thân thuộc của nga quý kia, nếu có lập hội thí cho, thì nga quý kia sẽ tin tưởng, cung kính, phát tâm tùy hỷ, thấy được công đức thí cho và lỗi lầm do keo kiệt tham lam được gạt bỏ, có tướng tương ưng với đức xả, và tướng này được tăng trưởng, nên trừ bỏ được tướng kiến điên đảo.

Nga quý ưa tịnh thì trông thấy sông là sông, thấy nước trong lặng, đối với các thức ăn uống đều trông thấy ngon, sạch.

Nga quý ưa bất tịnh thì thấy sông tràn trề, thấy nước là nước, thấy dụng cụ đựng thức ăn uống hết thấy đều đầy ắp. Vì thế, bà con của nga quý kia có cúng tế thì tìm đến.

Có người nói như thế này: Ngạ quỷ kia, đời trước cũng có chiêu cảm nghiệp ăn uống, chỉ do tánh tham lam keo kiệt che lấp tâm, hiện tại phải nhận lấy thân tâm khiếp nhược, yếu kém. Những nơi chốn có thức ăn uống tất có các quỷ thần có uy lực lớn bảo vệ, các ngạ quỷ kia yếu kém thế nên không thể đi đến được địa điểm chẳng thí. Giả sử có đến được, cũng không dám ăn. Tuy nhiên, nếu bà con của ngạ quỷ kia, vì họ nên lập ra hội thí nói rộng cho đến... tương ưng với đức xả được lớn mạnh thêm, khiến thân tâm ngạ quỷ kia trở nên tráng kiện hơn, do vậy có khả năng đi đến chỗ có thức ăn uống và được ăn thức uống đó.

Do nhân duyên này, nên hẳn có cúng tế thì tìm đến. Như vậy là không có lỗi: người khác tạo nghiệp, người khác thọ nhận quả.

Đại đức nói: Ngạ quỷ kia, tuy trước đây đã tạo nghiệp chiêu cảm thức ăn uống, nhưng vì yếu kém nên chưa thể cho quả. Nếu người thân của quỷ vì họ lập ra hội thí, nói rộng cho đến có suy nghĩ tương ưng với đức xả, được nuôi lớn thêm, nên khiến nghiệp đã tạo trước kia đủ khả năng cho quả. Vì lẽ đó, hẳn thân thuộc ngạ quỷ kia có cúng tế, là tìm đến. Do vậy không có lỗi: Người khác tạo nghiệp, người khác nhận quả.

Hỏi: Suy nghĩ tương ưng với đức xả đã được tăng trưởng rồi, là chỉ chiêu cảm của cải riêng tư hay là cũng chiêu cảm được thân tâm thù thắng.

Đáp: Cả hai thứ đều được.

Thân tâm thù thắng: Nghĩa là bỏ sắc, hương, vị, xúc yếu kém, để được sắc, hương, vị, xúc tốt đẹp. Từ bỏ không oai đức, nhận được có oai đức.

Chiêu cảm được vật dụng của cải: Nghĩa là được ăn uống, y phục, vườn rừng, nhà cửa, phòng xá v.v...

Hỏi: Nếu sinh vào nẻo khác, thân thuộc vì họ tu tạo nghiệp phước thì họ cũng được hưởng chăng?

Đáp: Nếu họ cũng có khả năng phát sinh tâm tin tưởng, cung kính và tùy hỷ, sao cho tư tưởng tương ưng với đức xả thí, được nuôi lớn thêm, tất nhiên cũng được phước kia.

Hỏi: Nếu vậy, vì sao trong Luận này không nói đến?

Đáp: Nên nói nhưng không nói, phải biết nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Có thuyết nói: Trong đây là theo phần nhiều mà nói. Nghĩa là trong nẻo ngã quý phần nhiều có sự việc này, nẻo khác không như thế.

Có thuyết cho: Nẻo quý phần nhiều có nghiệp như thế. Nghĩa là vì kẻ gây tạo nghiệp ấy phần nhiều sinh vào nẻo quý.

Có thuyết nêu: Loài quý thường xuyên mong cầu ở con người.

Có thuyết nói: Nẻo quý bị bức bách vì đói khát, do vậy, bất cứ nơi nào, chúng cũng thường nuôi hy vọng ở con người, thế nên nói riêng. Trong phần này nên biện luận về nghĩa năm nẻo, như nơi chương Định Uẩn sẽ phân biệt rộng.

HẾT - QUYỂN 12

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 13

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 5

** Nên nói là một mắt trông thấy sắc hay là hai mắt trông thấy sắc? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác, cùng làm sáng tỏ nghĩa của luận mình. Nghĩa là: Hoặc có kẻ chấp: Nhãn thức trông thấy sắc, như thuyết của Tôn giả Pháp Cứu.

Hoặc lại có lối chấp: Nhãn thức tương ưng với tuệ trông thấy sắc, như Tôn giả Diệu Âm nói.

Hoặc lại có lối chấp: Do sự hòa hợp trông thấy sắc, như phái Thí Dụ nói.

Hoặc lại có lối chấp: Một mắt trông thấy sắc, như Độc Tử Bộ.

Vì để ngăn chặn những lối chấp dị biệt nơi Tông chỉ của người khác, nhằm chỉ rõ Tông chỉ của luận mình, là có hai mắt trông thấy sắc, nên tạo ra phần Luận này. Vì sao? Vì nếu nhãn thức trông thấy sắc, thì thức phải có tướng kiến, nhưng vì thức không có tướng kiến, nên không hợp lý. Nếu nhãn thức tương ưng với tuệ trông thấy sắc, thì nhĩ thức tương ưng với tuệ cũng nên nghe tiếng. Tuy nhiên, vì

tuệ không có tướng nghe, thế nên không hợp lý. Nếu do hòa hợp trông thấy sắc, tức nên bất cứ lúc nào cũng trông thấy sắc. Vì không có lúc nào là không hòa hợp, do vậy cũng không hợp lý. Nếu một mắt trông thấy sắc, không phải là hai mắt, thì các bộ phận của thân cũng không đồng thời có cảm giác tiếp xúc, như thân căn với hai cánh tay, cách nhau tuy xa, nhưng cảm giác tiếp xúc vẫn cùng một lúc sinh khởi sự nhận thức của một thân. Hai mắt cũng thế, tuy cách nhau xa, nhưng đâu ngại gì cùng lúc trông thấy sắc phát sinh nhận thức của một mắt.

Hỏi: Nếu mắt trông thấy sắc vì sao thức khác lại không thấy cùng một lúc? Lại không có thức lúc nào cũng nên thấy sắc?

Đáp: Mắt có hai thứ: 1. Thức hợp. 2. Thức không. Thức hợp: Nghĩa là chủ thể trông thấy. Thức không: Nghĩa là không có chủ thể trông thấy, nên không phạm sai lầm.

Lại nữa, sở dĩ tạo ra phần Luận này là vì muốn cho kẻ còn nghi có được sự quyết định. Nghĩa là đôi mắt của hữu tình cùng đều cách nhau hoặc nửa hạt mè, một hạt mè, nửa hạt lúa mạch, một hạt lúa mạch, nửa ngón tay, một ngón tay, nửa nắm tay, một nắm tay, nửa cung, một cung, nửa câu lô xá, một câu lô xá, nửa du-thiện-na, một du-thiện-na, hoặc lại cho đến một trăm du-thiện-na. Như chúng sinh có thân hình to lớn ở trong biển cả, hoặc bề dài bằng một trăm du-thiện-na cho đến hoặc dài hai ngàn một trăm du-thiện-na, như thân vua A-tổ-lạc Yết La Hô với thân lượng cực lớn. Lại như nơi nẻo trời, thân của trời Sắc Cứu Cánh đo được một vạn sáu ngàn du-thiện-na, đôi mắt của những trời này cách nhau rất xa.

Hoặc có người sinh ngờ: Làm sao nhãn thức dựa vào đôi mắt đó để chuyển biến? Hay là hai nhãn thức, cùng một lúc nương dựa vào một mắt để phát sinh tác dụng? Hay là một nhãn thức nương dựa vào một mắt phát sinh tác dụng, rồi lại nương vào một mắt thứ hai để vận chuyển? Hay là một nhãn thức chia ra làm hai phần, đối với phần vị

của hai mắt, nhãn thức được phát sinh ở mỗi mắt một nửa? Hay là một nhãn thức, như đặt một vật nằm ngang, thông suốt cả hai mắt?

Nếu hai nhãn thức đồng thời đều dựa vào một mắt để phát sinh tác dụng, tức nên một hữu tình có hai tâm cùng chuyển biến, điều này không hợp lý. Nếu một nhãn thức nương dựa vào một mắt phát sinh rồi, còn dựa vào mắt thứ hai để chuyển biến, thì đúng ra một pháp có đến hai sát-na an trụ, nhưng không có sự việc đó. Nếu một nhãn thức chia làm hai phần, ở phần vị hai mắt, mỗi nơi đều phát sinh một nửa, tức nên Thể của một pháp có hai phần, tuy nhiên vì Thể của hết thấy pháp không có phần vi tế. Nếu một nhãn thức như một vật đặt nằm ngang chung nơi hai mắt, thì đúng ra một thức cũng là nhãn thức, cũng là thân thức, trung gian hai mắt nương vào thân căn. Nhưng năm thức thân, đối tượng duyên, đối tượng nương dựa, mỗi thứ đều khác nhau, nên không thể một thức lại có hai sự nương dựa, hai duyên.

Vì muốn cho sự nghi ngờ này được quyết định, nên chỉ rõ là tuy không có hai nhãn thức phát sinh cùng một lúc, cho đến không có một nhãn thức theo chiều ngang chung cho cả hai mắt, nhưng nhãn thức kia không phải là không dựa vào hai mắt cùng với một nhãn thức phát sinh tác dụng. Hai mắt tuy cách xa hàng trăm do-tuần cũng không có lỗi.

Nghĩa lý rất tinh tế và sâu xa như thế, tức khó có thể nhận biết rõ. Nay vì muốn làm sáng tỏ nghĩa lý sâu xa đó, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Nên nói là một mắt trông thấy sắc hay là hai mắt trông thấy sắc?

Đáp: Nên nói là hai mắt trông thấy sắc.

Hỏi: Hai mắt cách xa như thế, một thức nương vào mắt đó đều khiến trông thấy sắc phải không?

Đáp: Vì đều là nhãn thức đã nương dựa vào căn. Nếu như có hàng trăm mắt, mỗi mắt cách nhau hàng trăm do-tuần, cũng có thể dựa vào các mắt đó phát sinh một thức, khiến đều trông thấy trong cùng một lúc. Như đồ đựng Ca già có hàng trăm bánh xe nhỏ, mỗi mặt đối diện với hàng trăm mặt hình tượng hiện ra. Như vậy, về nghĩa một thức, nương vào nhiều mắt phát sinh, khiến trông thấy cùng một lúc cũng như thế.

Nên biết, ở đây mắt trông thấy sắc là ngăn chặn ba lối chấp dị biệt như của Tôn giả Pháp Cúru v.v... Hai mắt trông thấy là ngăn chặn lối chấp của Độc Tử Bộ.

Chỉ một mắt trông thấy sắc. Vì sao? Vì nếu nhắm một mắt lại để bắt đầu nhận thức bất tịnh và lúc mở hai mắt để khởi nhận thức tịnh. Nếu như nhắm một mắt để khởi nhận thức như thế so với khi mở hai mắt cũng bắt đầu bằng nhận thức này, tức không nên nói là có hai mắt trông thấy sắc. Tuy nhiên, lúc nhắm một mắt để khởi nhận thức bất tịnh và khi mở mắt ra tức khởi nhận thức tịnh. Do vậy, nên nói là hai mắt trông thấy sắc, không phải chỉ là lập Tông mà nghĩa tức thành lập. Vì thế nên phải hỏi, đáp một lần nữa, nhằm chỉ rõ nhân này khởi hiện nhận thức tịnh, nghĩa là đối với nhiều cảnh sáng rõ, nó hiện bày sự mâu thuẫn với tịnh, nên gọi là nhận thức bất tịnh. Như nhắm mắt lại bằng cách dùng vật che mắt, làm tổn hại hay phá hỏng mắt thì cũng như vậy.

Che: Nghĩa là dùng tay, áo, lá cây, hoặc vật dụng khác để che mắt lại.

Làm tổn hại: Nghĩa là mắt bị tổn hại do khói nơ, bụi bặm v.v...

Phá: Nghĩa là các màng che màng mắt đã bị phá vỡ.

Hoại: Nghĩa là mắt bị khô hay bị lồi ra hoặc hỏng vì bị trùng đục khoét.

Che v.v... như nhắm mắt lại, khởi nhận thức bất tịnh, mâu thuẫn với nhận thức này là khởi nhận thức tịnh. Đây là tùy theo đối

tượng nương dựa để nói về tịnh, bất tịnh, là căn cứ nơi lý thể tục. Nếu căn cứ vào thẳng nghĩa thì thức thiện gọi là tịnh, nhiễm gọi là bất tịnh.

Do đối nơi mắt này, nên tạo ra bốn trường hợp:

1. Có mắt tịnh, thức bất tịnh. Nghĩa là căn cứ vào mắt đầy đủ sinh khởi nhãn thức nhiễm.

2. Có thức tịnh, mắt bất tịnh. Nghĩa là dựa vào mắt không đầy đủ, phát sinh nhãn thức thiện.

3. Có mắt thức đều tịnh. Nghĩa là nương dựa nơi mắt đầy đủ, khởi hiện nhãn thức thiện.

4. Có mắt thức đều bất tịnh. Nghĩa là căn cứ vào mắt không đầy đủ, khởi hiện nhãn thức nhiễm.

Như mắt thấy sắc, thì tai nghe tiếng, mũi ngửi hương cũng như thế, vì đều có hai xứ đồng với mắt.

Hỏi: Vì sao mắt, tai, mũi đều có hai xứ, mà lưỡi và thân chỉ có một xứ?

Đáp: Xứ của các sắc căn là để trang nghiêm thân. Nếu có hai lưỡi là điều rất xấu xí, người đời liền cười chê: Vì sao người này có đến hai lưỡi, trông giống như rắn độc. Nếu người có hai thân, cũng thật xấu xí, tức bị thế gian cười cợt: Làm sao một người mà có hai thân, như hai ngón tay đồng đều.

Hỏi: Vì sao mắt, tai, mũi chỉ có hai xứ không thêm không bớt?

Đáp: Hiếp Tôn giả nói: Vì tất cả đều sinh nghi, vì thế không nên nêu vấn nạn. Nghĩa là nếu có thêm hay bớt cũng lại sinh nghi: Vì sao ba căn này đều chỉ có từng ấy? Nhưng mỗi căn đều có hai xứ là không trái với pháp tánh.

Có thuyết cho: Xứ của căn là để trang nghiêm thân. Nếu thêm hay bớt là thân trở nên xấu xí.

Có thuyết nêu: Sắc căn làm phát sinh thức tịnh. Nếu ba thức dựa vào hai xứ phát sinh tác dụng thì sáng rõ, không loạn. Nếu lại tăng thêm thì thức tán loạn, còn bớt đi thì không còn sáng rõ.

Có thuyết nói: Sắc căn là nhận lấy cảnh của mình. Mỗi sắc căn đều chỉ có hai sự việc nhận lấy cảnh là đủ. Do vậy, nếu bớt thì không sáng rõ, còn thêm là vô dụng.

Hỏi: Vì sao hai mắt, hai tai, hai mũi lại kết hợp lập nên một giới, một xứ, một căn?

Đáp: Vì tác dụng chỉ có một. Nghĩa là tuy có hai xứ, nhưng cùng phát sinh một thức, nhận lấy chung một cảnh. Như vị trí nơi các bộ phận của thân, tuy có nhiều tác dụng nhưng đồng nhau, nên chỉ thiết lập một giới, một xứ, một căn. Đây cũng như thế.

Mắt có hai thứ, nghĩa là nuôi lớn và dị thực sinh, không có đẳng lưu riêng, vì không thể đạt được.

Hỏi: Từng chỉ có mắt nuôi lớn, không có mắt dị thực sinh, hay chỉ có mắt dị thực sinh, không có mắt nuôi lớn?

Đáp: Không có mắt dị thực sinh là mắt nuôi lớn. Như người này xếp chồng lên người kia, như vách chồng lên vách. Nuôi lớn, phòng hộ, dị thực cũng như thế. Nhưng có mắt nuôi lớn, lia bỏ mắt dị thực sinh, như từ người không có mắt mà được thiên nhãn.

Hỏi: Mắt nuôi lớn trông thấy sắc nhiều hay là mắt dị thực sinh?

Đáp: Mắt nuôi lớn trông thấy sắc nhiều, không phải là mắt dị thực sinh, vì căn của thiên nhãn là nuôi lớn. Nhưng căn cứ nơi thời gian, hai mắt có hơn kém, nên tạo ra bốn trường hợp:

1. Có mắt nuôi lớn là hơn hẳn không phải là mắt dị thực sinh: Như khi tuổi còn trẻ, vì bấy giờ dị thực cùng nối tiếp còn nhỏ.

2. Có mắt dị thực sinh là hơn hẳn không phải là mắt nuôi lớn: Như khi già, bệnh, vì lúc ấy nuôi lớn cùng nối tiếp đều nhỏ.

3. Có hai mắt đều hơn hẳn: Như ở độ tuổi cường tráng.

4. Có hai mắt đều không hơn hẳn: Nghĩa là trừ các phần vị trước.

Căn cứ nơi hữu tình có hai mắt hơn kém cùng nối tiếp cũng nên lập bốn trường hợp:

1. Có mắt nuôi lớn là hơn hẳn không phải là mắt dị thực sinh: Như có kẻ giàu sang, mắt dị thực sinh yếu kém, nhưng vì trợ duyên nhiều nên mắt nuôi lớn thì hơn hẳn.

2. Có mắt dị thực sinh là hơn hẳn không phải là mắt nuôi lớn: Như có người nghèo khổ, mắt dị thực sinh là hơn, nhưng vì thiếu trợ duyên nên mắt nuôi lớn yếu kém.

3. Có hai mắt đều hơn hẳn: Như có người giàu sang, mắt dị thực sinh là hơn hẳn, vì trợ duyên nhiều nên mắt nuôi lớn cũng hơn hẳn.

4. Có hai mắt đều không hơn hẳn: Như có kẻ nghèo khổ, mắt dị thực sinh yếu kém, lại thiếu trợ duyên, nên mắt nuôi lớn cũng yếu kém.

Lại nữa, mắt nuôi lớn có hai thứ: Đó là do pháp thiện đã nuôi lớn và do pháp bất thiện đã nuôi lớn.

Hỏi: Mắt nuôi lớn do pháp thiện trông thấy sắc là thù thắng, hay là mắt nuôi lớn do pháp bất thiện trông thấy sắc là thù thắng?

Đáp: Mắt nuôi lớn do pháp thiện trông thấy sắc là thù thắng. Như thiên nhân do tu đắc, là do pháp thiện đã nuôi lớn.

Mắt dị thực sinh cũng có hai thứ, là dị thực của nghiệp thiện và dị thực của nghiệp bất thiện.

Hỏi: Mắt dị thực sinh của nghiệp thiện trông thấy sắc là thù thắng hay là mắt dị thực sinh của nghiệp bất thiện trông thấy sắc là thù thắng?

Đáp: Mắt dị thực sinh của nghiệp thiện trông thấy sắc là thù thắng, như là mắt của Bồ-tát, Chuyển luân vương, đều là dị thực của

ngiệp thiện. Nếu căn cứ vào sự nối tiếp nhau cũng có mắt dị thực sinh của nghiệp bất thiện trông thấy sắc là hơn hẳn, không phải là mắt dị thực sinh của nghiệp thiện. Như mắt của Long vương v.v... trông thấy sắc hơn hẳn mắt con người.

Như mắt, thì tai, mũi, lưỡi, thân cũng như thế.

Ý có ba thứ, nghĩa là dị thực sinh, đẳng lưu và sát-na.

Sát-na nghĩa là khô pháp trí nhãn tương ưng.

Sắc có ba thứ là dị thực sinh, nuôi lớn và đẳng lưu. Như sắc, thì hương, vị, xúc cũng như thế.

Thanh có hai thứ là nuôi lớn và đẳng lưu, không có dị thực sinh, vì có gián đoạn.

Pháp có bốn thứ, là dị thực sinh, đẳng lưu, sát-na và sự thật.

Sự thật, nghĩa là các vô vi.

Hỏi: Cực vi của nhãn căn làm sao mà trụ? Là trụ lại một bên hay là trụ theo vị trí trước sau? Nếu nêu bày như thế thì có lỗi gì? Nếu trụ một bên thì làm thế nào gió thổi không tan? Nếu trụ theo trước sau thì vì sao trước không chướng ngại sau?

Đáp: Có người nói thế này: Đồng tử đen (Con người) trụ khắp phía bên trên. Đối với cảnh của sắc bên ngoài, như hoa rau hồ tụy, hoặc như bột gạo rải trên mặt chậu nước đầy tràn.

Hỏi: Nếu như thế thì do đâu gió thổi không tan?

Đáp: Vì sắc tịnh được che giữ nên gió thổi không tan.

Có Sư khác nói: Trụ theo trước sau trong đồng tử đen.

Hỏi: Nếu như thế vì sao trước không chướng ngại sau?

Đáp: Vì Thể thanh tịnh nên không chướng ngại nhau. Nghĩa là loại như thế đã tạo nên sắc tịnh, tuy chứa nhóm nhiều, nhưng

không cùng gây trở ngại. Như mặt nước trong ao mùa thu, vì lắng sạch nên một cây kim nhỏ rớt xuống ao cũng có thể nhìn thấy. Cự vi của nhĩ căn trụ trong lỗ tai. Cự vi của Tỷ căn trụ trong lỗ mũi. Ba căn như thế, trụ nơi vòng quanh đầu, như chiếc mũ kết bằng tràng hoa. Cự vi của thiệt căn thì trụ nơi phía trên cuống lưỡi, trông như hình bán nguyệt. Nhưng ở trong đó, lượng như dầu sợi lông, không có thiệt căn. Cự vi của thân căn thì trụ theo thứ lớp nơi bên trong bên ngoài thân.

Lại có Sư khác cho: Dùng dụ để chỉ rõ tướng cự vi của các căn trụ theo thứ lớp. Cự vi của nhãn căn ở bên trên đồng tử đen, như thuốc dính ở đầu chày. Cự vi của nhĩ căn trụ trong lỗ tai, cũng như chậu đèn. Cự vi của tỷ căn trụ trong lỗ mũi, như móng tay người. Cự vi của thiệt căn thì trụ trên cuống lưỡi, cũng như lưỡi dao cạo. Cự vi của thân căn thì tùy theo thân mà trụ, cũng như cái kích cái giáo dài. Cự vi của nữ căn trụ trong hình nữ cũng như bề mặt cái trống. Cự vi của nam căn trụ trong hình nam, cũng như chiếc nhẫn.

Trong kinh, Đức Phật cũng dùng dụ này để nói về tướng của các căn.

Cự vi của nhãn căn có lúc tất cả là đồng phần, có lúc hết thảy là đồng phần kia. Có lúc một phần là đồng phần, một phần là đồng phần kia.

Như cự vi của nhãn căn thì cự vi của các căn tai, mũi, lưỡi cũng như thế.

Cự vi của thân căn có lúc tất cả là đồng phần kia, có lúc một phần là đồng phần, một phần là đồng phần kia, tất không có tất cả lúc nào cũng đồng phần.

Hỏi: Nếu toàn thân rơi vào trong ao nước lạnh giá, hoặc trong vạc nước sôi, hoặc ở trên núi địa ngục, thân thể bị mài mòn như chiếc

lá bị cháy nám, hoặc bị mười ba thứ lửa dữ quán quanh thân, bấy giờ há không phải tất cả là đồng phần sao?

Đáp: Bấy giờ cũng có đồng phần kia. Giả sử tất cả cực vi của thân căn đều phát sinh thân thức, thì thân liền tan hoại, vì năm thức thân đều nương dựa vào sự tích tụ và duyên nơi sự tích tụ này.

Hỏi: Sáu căn như mắt v.v... bao nhiêu thứ có khả năng nhận lấy cảnh đến? Bao nhiêu thứ có khả năng nhận lấy cảnh không đến?

Đáp: Đến có hai thứ: 1. Đến cảnh. 2. Đến vô gián.

Nếu dựa vào đến cảnh để nói, thì sáu căn đều nhận lấy cảnh đến. Nếu dựa vào đến vô gián mà nói, thì có ba căn nhận lấy cảnh đến là mũi, lưỡi, thân. Ba căn nhận lấy cảnh không đến là mắt, tai, ý.

Hỏi: Nếu như thế thì vì sao tai nghe tiếng gần, như tiếng bên vành tai, nhưng mắt thì không trông thấy sắc gần, như sắc thuốc dính ở đầu chày?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói: Tuy đều cùng nhận lấy cảnh không đến nhưng căn theo pháp như thế, có thứ có thể nhận lấy cảnh gần, có thứ thì không thể nhận lấy cảnh gần, vì thế không nên nêu vấn nạn.

Có thuyết cho: Nếu tiếng ập sát bên nhĩ căn, như thuốc trên đầu chày tiếp cận với nhĩ căn thì cũng không thể nghe. Âm thanh đến bên vành tai phải còn cách xa tai thì mới nghe được, vì cực vi của nhĩ căn ở trong lỗ tai.

Đại đức nói: Vì mắt nhân nơi ánh sáng nên có thể trông thấy sắc. Nếu sắc áp sát nơi mắt thì làm trở ngại ánh sáng, nên không thể trông thấy. Vì tai nhờ nơi khoảng không, nên có thể nghe tiếng. Tiếng tuy áp sát nhưng không trở ngại đối với khoảng không, nên có thể nghe được. Do đây tức nói, vì mắt nhân nơi ánh sáng tăng nên thấy sắc. Tai nhân nơi hư không tăng nên nghe tiếng. Mũi nhân nơi gió tăng nên ngửi hương. Lưỡi nhân nơi nước tăng nên nếm vị. Thân

nhân nơi đất tảng nên nhận biết tiếp xúc. Ý nhân nơi tác ý tảng nên có thể hiểu rõ pháp.

Hỏi: Vì sao ba căn có thể nhận lấy cảnh đến và ba căn thì không thể nhận lấy cảnh đến?

Đáp: Vì nhãn thức nương vào giới của mình, duyên với giới của mình và giới của người khác. Nhĩ thức cũng như thế. Ý thức nương vào giới của mình, giới của người khác, duyên với giới của mình và giới của người khác. Ba thức còn lại, dựa vào giới của mình và duyên với giới của mình.

Lại nữa, nhãn thức nương vào đồng phần, duyên với đồng phần và đồng phần kia. Nhĩ thức cũng như thế. Bốn thức còn lại đều nương vào đồng phần, duyên với đồng phần. Đây là dựa vào thức hiện tại để nói.

Lại nữa, nhãn thức nương dựa cùng duyên nơi địa của mình và địa của người khác. Nhĩ, thân và ý thức cũng như thế. Hai thức còn lại nương vào địa của mình và duyên với địa của mình.

Lại nữa, nhãn thức nương vào vô ký, duyên với ba thứ (Thiện, bất thiện, vô ký), nhĩ thức cũng như thế. Ý thức dựa vào ba thứ, duyên với ba thứ. Ba thức còn lại nương vào vô ký, duyên với vô ký.

Lại nữa, nhãn thức dựa vào gần, duyên với gần xa. Nhĩ thức cũng vậy. Ý thức nương vào gần xa, duyên với gần xa. Ba thức còn lại nương vào gần, duyên với gần. Vì sao? Vì cho đến ba căn chưa cùng với cảnh không gián đoạn mà trụ, thì ba thức tất không được sinh.

Lại nữa, nhãn thức hoặc dựa vào nhỏ mà duyên với lớn, như trông thấy ngọn núi lớn. Hoặc nương vào lớn mà duyên với nhỏ, như nhìn thấy đầu sợi lông. Hoặc dựa duyên nơi đồng đều, như trông thấy trái bồ đào. Nhĩ thức cũng như thế. Chỗ nương dựa của ý thức tuy không thể thiết lập lớn nhỏ nhưng đối tượng duyên thì hoặc nhỏ

hoặc lớn. Chỗ dựa duyên của ba thức còn lại đều nương theo từng ấy. Cực vi của mũi, lưỡi, thân thức duyên nơi từng ấy cực vi của hương, vị, xúc.

Lại nữa, ba thức nhãn, nhĩ, ý dựa vào phi nghiệp duyên nơi nghiệp, phi nghiệp. Ba thức còn lại thì dựa vào phi nghiệp, duyên nơi phi nghiệp.

Lại nữa, ba thức nhãn, nhĩ, ý dựa vào phi hành diệp hành ác, duyên với hành diệp hành ác và đều không phải. Ba thức còn lại dựa vào phi hành diệp hành ác, duyên với phi hành diệp hành ác. Như hành diệp hành ác, thì giới thiện giới ác, luật nghi không luật nghi, biểu phi biểu cũng như thế.

Hỏi: Từng có một cực vi là đối tượng dựa, một cực vi là đối tượng duyên sinh năm thức như nhãn v.v... chẳng?

Đáp: Không. Vì sao? Vì năm thức như nhãn v.v... dựa vào tích tụ, duyên với tích tụ, dựa vào có đối, duyên với có đối, nương vào hòa hợp, duyên với hòa hợp.

Hỏi: Nếu như thế thì từng ấy pháp cùng sinh, tức từng ấy pháp cùng diệt và sát-na sau tất không trụ, vì sao có thể nói mũi ngửi hương, lưỡi nếm vị và thân nhận biết tiếp xúc?

Đáp: Nếu duyên nơi pháp sinh diệt kia, mà mũi, lưỡi, thân thức phát sinh, tức nói pháp đó là đối tượng phân biệt nhận biết của mũi, lưỡi, thân thức, tức cũng gọi là đối tượng ngửi, nếm, tiếp xúc của các căn mũi, lưỡi, thân, nên không có lỗi.

Hỏi: Năm căn xứ như nhãn v.v... có gân, xương, máu, thịt không?

Đáp: Không có. Vì các sắc căn là do đại chủng thanh tịnh tạo nên. Nhưng sở dĩ kinh nói sắc căn xứ có gân, xương, máu, thịt, là vì sắc, hương, vị, xúc nơi trung gian của căn đã tiếp cận căn xứ nên gọi là có, nhưng thật ra căn xứ không có gân, xương v.v...

* *Sắc xứ có hai mươi thứ*: Đó là các màu sắc xanh, vàng, đỏ, trắng, các vật thể dài, ngắn, tròn, vuông, cao, thấp, thẳng, không thẳng, mây, khói, bụi, sương mù, ánh quang, sáng, tối.

Có thuyết nói: Sắc xứ có hai mươi một thứ, nghĩa là hai mươi thứ trước và một hiển sắc của hư không.

Các sắc như thế, hoặc có thứ là hiển nên có thể nhận biết không phải là *hình*, đó là xanh, vàng, đỏ, trắng, ánh quang, sáng, tối và một hiển sắc của hư không. Hoặc có thứ là *hình* nên có thể nhận biết không phải là hiển, đó là nghiệp thân biểu.

Hoặc có thứ là *hiển* và *hình* nên có thể nhận biết, đó là mười hai thứ sắc còn lại. Hoặc không phải là hiển, hình, nên có thể nhận biết là không có.

Hỏi: Duyên nơi một sắc phát sinh nhãn thức, hay là duyên nơi nhiều sắc phát sinh nhãn thức? Nếu duyên nơi một sắc phát sinh nhãn thức thì vấn đề này làm sao thông suốt? Như nói: Nhãn thức duyên nơi năm màu tợ lụa. Nếu duyên nơi nhiều sắc phát sinh nhãn thức, thì một nhãn thức có nhiều tánh phân biệt nhận biết. Tánh phân biệt nhận biết nhiều, tức nên có nhiều Thể. Một pháp mà có nhiều Thể là trái với lý.

Có thuyết cho: Chỉ duyên nơi một sắc phát sinh nhãn thức.

Hỏi: Sự việc này làm sao thông suốt? Như nói nhãn thức duyên nơi năm màu tợ lụa.

Đáp: Do nhiều sắc hòa hợp cùng sinh một màu sắc. Khi thấy một sắc, nói là thấy nhiều sắc.

Tôn giả Thế Hữu nói: Không phải một nhãn thức tức khắc nhận lấy nhiều sắc sinh, do nhanh quá, nên đối với sắc, không phải đồng thời sinh, cho là đồng thời sinh, đó là tăng thượng mạn. Như quay một vòng tròn lửa, không phải là vòng tròn mà cho là vòng tròn, là tăng thượng mạn.

Có thuyết nêu: Cũng duyên nơi nhiều sắc phát sinh một nhãn thức.

Hỏi: Tức nên một nhãn thức có nhiều tánh phân biệt nhận biết, cho đến nói rộng?

Đáp: Nếu phân biệt riêng thì duyên nơi một sắc, sinh một nhãn thức. Nếu không phân biệt riêng thì duyên nơi nhiều sắc, sinh một nhãn thức.

Đại đức nói: Nếu không phân biệt rõ, thì khi nhận lấy màu sắc khác nhau, duyên với nhiều sắc cũng sinh một thức. Như xem rừng cây đã nhận lấy chung về lá v.v...

Hỏi: Có một cực vi màu xanh không?

Đáp: Có, nhưng không phải là đối tượng nhận lấy của nhãn thức. Nếu một cực vi không phải là màu xanh thì nhiều cực vi tụ tập lại cũng nên không phải là màu xanh. Các màu vàng v.v... cũng như vậy.

Hỏi: Có cực vi hình như dài v.v... không?

Đáp: Có, nhưng không phải là đối tượng nhận lấy của nhãn thức. Nếu một cực vi không phải là hình dài v.v... thì nhiều cực vi tụ tập lại cũng nên không phải là hình dài v.v...

Lại nữa, vì có sắc rất nhỏ, nên không trông thấy, không phải là phi cảnh. Như bốt đi bảy sắc xứ cực vi, thì có sắc là phi cảnh, nên không trông thấy, không phải vì rất nhỏ. Như trừ sắc xứ, mọi sắc tích tụ khác đều có sắc rất nhỏ, nên không trông thấy, cũng không phải là cảnh. Như trừ sắc xứ còn lại đều là sắc của cực vi.

Có sắc không phải là rất nhỏ, nên không trông thấy, cũng không phải là phi cảnh, như thuốc dính ở đầu chày, áp sát vật vào con người mắt làm sao thấy.

Lại nữa, có sắc rất xa, không trông thấy, không phải là phi cảnh, như trời Tứ Thiên vương chúng, khi an trụ trong cung điện của mình, tuy họ là cảnh của mắt người, nhưng vì quá xa nên không trông thấy.

Có sắc không phải cảnh, nên không trông thấy, không phải vì quá xa, như trời Phạm chúng v.v... đi đến trong loài người, tuy gần, nhưng không trông thấy.

Có sắc rất xa, nên không trông thấy, cũng không phải là cảnh, như trời Phạm chúng v.v... lúc ở cung điện của mình, mắt người không trông thấy.

Có sắc không phải là rất xa, không trông thấy, cũng không phải là phi cảnh, như thuốc dính vào đầu chày, áp vật sát vào đồng tử mắt làm sao thấy.

Tôn giả Thế Hữu nói: Do bốn duyên nên tuy có sắc, nhưng không trông thấy. Một là quá gần, như sắc của thuốc dính ở đầu chày áp sát vào tròng mắt. Hai là rất xa, như sắc trụ ở giữa thành Ba-trá-lê. Ba là quá nhỏ, như sắc giảm đi bảy cực vi. Bốn là có chướng ngại, như các sắc ở bên ngoài vách tường.

Người thuộc Số luận nói: Do tám duyên, tuy có sắc nhưng không trông thấy. Đó là rất xa, quá gần, căn hư hoại, ý tán loạn, rất nhỏ, có chướng ngại, bị ánh nắng chói lóa cướp đoạt, bị tán loạn do giống nhau.

* *Thanh (Tiếng) xứ có tám thứ*: Đó là âm thanh nhân chấp thọ đại chủng, âm thanh không nhân chấp thọ đại chủng. Âm thanh này đều có hai, nghĩa là âm thanh mang tên hữu tình, âm thanh mang tên phi hữu tình. Mỗi âm thanh này đều có tiếng vừa ý, không vừa ý khác biệt, nên thành tám thứ.

Có người nói như thế này: Âm thanh nhân chấp thọ đại chủng, âm thanh không nhân chấp thọ đại chủng, mỗi âm thanh đều có thứ vừa ý, không vừa ý khác nhau. Âm thanh nhân đại chủng thuộc số hữu tình, âm thanh nhân đại chủng thuộc số phi hữu tình, cũng đều có thứ vừa ý, không vừa ý khác biệt, nên thành tám thứ.

Hỏi: Duyên với một âm thanh phát sinh nhĩ thức, hay là duyên với nhiều âm thanh phát sinh nhĩ thức? Nếu duyên với một âm thanh phát sinh nhĩ thức, thì làm thế nào cùng một lúc mà nghe đến năm thứ âm thanh nhạc. Và trong cùng một lúc, nghe tiếng đọc tụng của nhiều người? Nếu duyên với nhiều thứ âm thanh phát sinh nhĩ thức, thì một nhĩ thức có nhiều tánh phân biệt nhận biết, cho đến nói rộng.

Đáp: Có thuyết cho: Chỉ duyên với một âm thanh phát sinh nhĩ thức.

Hỏi: Thế thì vì sao một lúc mà nghe năm thứ nhạc cùng nghe nhiều người đọc tụng?

Đáp: Nhiều âm thanh hòa hợp cùng sinh một âm thanh. Lúc nghe một âm thanh nói là nghe nhiều âm thanh.

Tôn giả Thế Hữu nói: Không phải một nhĩ thức tức thì nhận lấy nhiều âm thanh sinh ra, do mau chóng nên không phải là cùng lúc cho là cùng lúc, cho đến nói rộng.

Có thuyết nêu: Cũng duyên với nhiều âm thanh phát sinh một nhĩ thức.

Hỏi: Tức nên một nhĩ thức có nhiều tánh phân biệt nhận biết? Cho đến nói rộng.

Đáp: Nếu phân biệt riêng thì duyên với một âm thanh sinh ra một nhĩ thức. Nếu không phân biệt riêng, thì duyên nơi nhiều âm thanh, sinh ra một nhĩ thức.

Đại đức nói: Nếu nhận lấy âm thanh khác nhau không sáng rõ, thì duyên nơi nhiều âm thanh cũng phát sinh một thức. Như nghe tiếng nói ồn ào xen tạp của đoàn quân.

* *Hương xứ có bốn thứ:* Đó là hương tốt, hương xấu, hương bình đẳng, hương không bình đẳng.

Hỏi: Duyên nơi một hương, phát sinh tỷ thức hay là duyên nơi nhiều hương phát sinh tỷ thức? Nếu duyên nơi một hương phát sinh tỷ thức, thì làm sao cùng một lúc ngửi được hàng trăm mùi hương hòa lẫn nhau? Nếu duyên nơi nhiều hương phát sinh tỷ thức, thì một tỷ thức có nhiều tánh phân biệt nhận biết, cho đến nói rộng.

Đáp: Có thuyết cho: Chỉ duyên nơi một hương phát sinh tỷ thức.

Hỏi: Vậy làm thế nào trong một lúc ngửi đến trăm thứ hương?

Đáp: Nhiều hương hòa hợp cùng sinh một hương. Lúc ngửi một hương, nói là ngửi nhiều hương, như Tôn giả Thế Hữu đã nói ở trước.

Có thuyết nêu: Cũng duyên với nhiều hương, sinh khởi một tỷ thức.

Hỏi: Nên một tỷ thức có nhiều tánh phân biệt nhận biết? Cho đến nói rộng.

Đáp: Nếu phân biệt riêng, tất duyên với một hương sinh một tỷ thức. Nếu không phân biệt riêng, tất duyên với nhiều hương sinh một tỷ thức. Như Đại đức đã nói ở trước.

* *Vị xứ có sáu thứ:* Đó là ngọt, chua, mặn, cay, đắng, lạt.

Hỏi: Duyên với một vị sinh khởi thiết thức hay là duyên với nhiều vị sinh khởi thiết thức? Nếu duyên với một vị sinh khởi thiết thức, thì làm sao trong cùng một lúc nếm hàng trăm thức vị. Nếu duyên với nhiều vị phát sinh thiết thức, tất một thiết thức có nhiều tánh phân biệt nhận biết, cho đến nói rộng?

Đáp: Có thuyết nói: Chỉ duyên với một vị phát sinh thiết thức.

Hỏi: Vậy làm thế nào trong một lúc nếm đến hàng trăm thức vị?

Đáp: Nhiều vị hòa hợp chung cùng sinh một vị. Khi nếm một vị, nói là nếm nhiều vị. Như Tôn giả Thế Hữu đã nói ở trước.

Có thuyết cho: Cũng duyên với nhiều vị phát sinh một thiết thức.

Hỏi: Nên một thiết thức có nhiều tánh phân biệt nhận biết, cho đến nói rộng?

Đáp: Nếu phân biệt riêng thì duyên với một vị phát sinh một thiết thức. Nếu không phân biệt riêng thì duyên với nhiều vị sinh khởi một thiết thức. Như Đại đức đã nói ở trước, nên biết.

Hỏi: Nếu khi nếm vị là thiết thức sinh khởi trước hay là thân thức?

Đáp: Tùy thuộc ở cảnh của vị gia tăng mà thức kia sinh khởi trước. Nếu cả hai cảnh ngang nhau thì thiết thức sinh khởi trước, vì tính chất tham vị của các hữu tình gia tăng.

* *Xúc xú có mười một thứ:* Đó là tính chất tron nhãn của bốn đại chủng, tính chất nhám, nhẹ, nặng, lạnh, ấm, đói, khát.

Hỏi: Duyên nơi một xúc phát sinh thân thức hay là duyên nơi nhiều xúc phát sinh thân thức?

Đáp: Có thuyết nêu: Chỉ duyên nơi một xúc phát sinh thân thức. Nghĩa là: Hoặc duyên nơi tánh cứng chắc, cho đến hoặc duyên nơi tánh khát.

Có thuyết nói: Duyên với năm xúc, sinh một thân thức. Nghĩa là tính chất tron nhãn và bốn đại chủng, cho đến tính chất khát cùng bốn đại chủng.

Có thuyết cho: Cho đến có duyên với mười một thứ xúc, sinh khởi một thân thức. Như cho đến có duyên với hai mươi thứ sắc, sinh khởi một nhãn thức.

Hỏi: Thế nào là thân thức duyên với cảnh của cộng tướng, vì năm thức thân đều duyên với tự tướng?

Đáp: Tự tướng có hai thứ: 1. Tự tướng của sự. 2. Tự tướng của xứ. Nếu căn cứ vào tự tướng của sự để nói thì năm thức thân cũng duyên với cộng tướng. Nếu căn cứ vào tự tướng của xứ để nói thì năm thức thân chỉ duyên với tự tướng. Do vậy mà không mâu thuẫn nhau.

Hỏi: Đối với hương, vị, xúc, khi ngửi, nếm, nhận biết, thì sự ngửi, nếm, nhận biết là có chấp thọ hương v.v... hay là không chấp thọ hương? Nếu sự ngửi, nếm, nhận biết có chấp thọ hương v.v... thì vì sao gọi là nhận dùng vật bô thí của thí chủ. Lại nữa, bất cứ lúc nào cũng nên có ngửi, nếm, nhận biết. Nếu sự ngửi, nếm, nhận biết không chấp thọ hương v.v... thì hương, vị, xúc bên ngoài đối với hương, vị, xúc bên trong đều không có nhân làm sao nhận dùng được?

Đáp: Có thuyết nói: Ngửi, nếm, nhận biết là có chấp thọ hương, vị, xúc.

Hỏi: Như vậy thì thế nào gọi là thọ dụng vật bô thí của thí chủ, lại nên bất cứ lúc nào cũng có ngửi, nếm, nhận biết?

Đáp: Hương, vị, xúc bên ngoài đối với hương, vị, xúc bên trong là “Nhân phát khởi nhận biết”, nên không có lỗi.

Có thuyết cho: Ngửi, nếm, nhận biết không chấp thọ hương, vị xúc.

Hỏi: Hương, vị, xúc bên ngoài đối với hương, vị, xúc bên trong đều không có nhân làm sao thọ dụng được?

Đáp: Vì như âm thanh, nên không có lỗi.

Có thuyết nêu: Đối với việc có chấp thọ hay không chấp thọ hương, vị, xúc thì cũng đều ngửi, nếm, nhận biết, nhưng không cùng một lúc.

Hỏi: Hương, vị, xúc bên trong đã không có thêm bớt thì làm sao ngửi, nếm, nhận biết được?

Đáp: Do duyên bên ngoài, nên cũng có thêm bớt.

* *Pháp xứ có bảy thứ:* Đó là bốn uẩn trước và ba vô vi. Ở trong sắc uẩn nhận lấy sắc vô biểu. Ba vô vi là hư không, trạch diệt và phi trạch diệt.

Hỏi: Vì duyên với một pháp sinh khởi ý thức, hay duyên với nhiều pháp sinh khởi ý thức?

Đáp: Duyên nơi một duyên tức có nhiều là ý thức cấu sinh. Lại, pháp của đối tượng duyên không phải chỉ có bảy thứ, tức là bảy thứ trước và các pháp khác đều có thể duyên tức khắc, chỉ trừ tự tánh tương ưng, cùng có.

Hỏi: Từng nghe nói sáu căn của Bồ-tát rất mạnh mẽ nhanh nhẹn. Thế nào là đối với cảnh nhận biết mạnh mẽ, nhanh nhẹn?

Đáp: Bên cạnh cung điện của Bồ-tát, có ngôi nhà của Vô diệt. Trong ngôi nhà đó đã đốt năm trăm ngọn đèn. Bấy giờ, Bồ-tát trụ trong cung điện của mình, không trông thấy ngọn neon cháy, chỉ trông thấy ánh đèn mà biết ngay số đèn kia có năm trăm chiếc. Nơi số đèn đó, có một ngọn đèn vừa tắt, liền ghi nhận là một ngọn đèn đã tắt. Đây gọi là nhãn căn mạnh mẽ, nhanh nhẹn của Bồ-tát. Trong ngôi nhà của Vô diệt, có năm trăm kỹ nữ cùng lúc hòa tấu nhạc. Lúc ấy, Bồ-tát không trông thấy số kỹ nữ nọ, chỉ nghe tiếng âm nhạc mà tức thì nhận biết nơi ngôi nhà đó có năm trăm thứ nhạc đang trôi lên. Nếu có một sợi dây đàn nào đứt, hoặc một nhạc công ngủ quên, Bồ-tát tức thì ghi nhận, nói nay trong ngôi nhà đó đã giảm từng ấy thứ nhạc. Đó gọi là nhĩ căn mạnh mẽ nhanh nhẹn của Bồ-tát.

Trong cung, Bồ-tát đốt một trăm thứ hương hòa hợp, chỉ cần người lấy mùi hương, Bồ-tát biết ngay là có một trăm thứ hương. Người đốt hương hòa hợp kia, định thử Bồ-tát, bằng cách thêm hoặc bớt trong một trăm thứ hương đó. Bồ-tát ngửi hương, liền xác định đây là thứ hương có trước được thêm hay bớt là bao nhiêu. Đó gọi là tỷ căn mạnh mẽ, nhanh nhẹn của Bồ-tát.

Khi Bồ-tát ăn, thị giả thường dùng một trăm viên vị tiến dâng. Bồ-tát vừa nếm, là biết ngay trong thức ăn đó có đầy đủ một trăm vị. Bấy giờ, người sắm sửa thức ăn muốn thử Bồ-tát bằng cách hoặc

lấy bớt ra, hoặc thêm vào trong một trăm vị ấy. Sau khi nếm vị xong, Bồ-tát biết ngay từng ấy số thêm hoặc bớt trong số vị kia. Đó gọi là thiệt căn mạnh mẽ, nhanh nhẹn của Bồ-tát.

Khi Bồ-tát tắm, thị giả liền đem ngay y tắm gội, vừa chạm đến là Bồ-tát biết ngay kẻ dệt áo đó, hoặc biết ngay người dâng y có bệnh như thế, như thế. Đó gọi là thân căn mạnh mẽ, nhanh nhẹn của Bồ-tát.

Bồ-tát khéo nhận biết rõ tự tướng và cộng tướng của các pháp, không có gì làm trở ngại. Đó gọi là ý căn mạnh mẽ, nhanh nhẹn của Bồ-tát.

**** Các thứ quá khứ, hết thấy quá khứ kia đều không hiện chăng? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác, vì để làm sáng tỏ luận của mình. Hoặc giả có thuyết cho là quá khứ, vị lai, Thử tánh không thật, hiện tại tuy có mà là vô vi. Nhằm ngăn chặn ý đó và chỉ rõ quá khứ, vị lai là có, hiện tại là hữu vi, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Các thứ quá khứ, hết thấy quá khứ đều không hiện chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

Quá khứ có hai thứ: 1. Quá khứ của đời. 2. Quá khứ của Du già.

Không hiện cũng có hai thứ: 1. Không hiện của đời. 2. Không hiện do ngăn che.

Ở đây đều căn cứ vào hai thứ để tạo luận. Quá khứ không hiện cùng có rộng hẹp, nên tạo ra bốn trường hợp:

+ Có quá khứ không phải là không hiện: Như cụ thọ Ô-đà-di nói:

*Tất cả kiết quá khứ
 Từ rừng lìa rừng đến
 Ưa lìa khỏi các dục
 Như vàng hiện đỉnh núi.*

Kinh Ô-đà-di là căn bản của Luận này. Như nói: Đức Thế Tôn an trụ trong Lộc mẫu đường, thuộc thành Thất-la-phiệt (Xá vệ). Một hôm, vào xế chiều, từ định tĩnh xuất, Ngài dẫn Ô-đà-di đến bờ ao, thuộc phía Đông, mặc áo lót sát người, lội xuống ao tắm gội.

Bấy giờ, Tôn giả Ô-đà-di kỳ cộ thân Phật. Thuở xưa, khi Phật còn là Bồ-tát, Ô-đà-di thường theo hầu hạ, cung phụng. Nay trông thấy thân Phật tỏa ánh sáng chói rực, hơn hẳn lúc còn là Bồ-tát, nên vô cùng hoan hỷ, yêu kính, bèn chấp tay bạch Phật: Hôm nay con muốn đem rừng để thí dụ, thông qua bài tụng tán thán Đức Thế Tôn, ngưỡng mong Ngài cho phép.

Đức Phật nói: Muốn nói gì thì tùy ý, ông cứ nói.

Lúc ấy, Ô-đà-di liền đọc bài tụng như trên.

Tất cả kiết quá khứ: Nghĩa là Đức Phật đã giải thoát tất cả phiền não.

Từ rừng lìa rừng đến: Rừng nghĩa là nhà ở. Đức Thế Tôn đã từ bỏ cách sống ở nhà mà hướng đến không nhà.

Ưa lìa khỏi các dục: Dục có hai thứ: 1. Dục của phiền não. 2. Dục của các vật dụng.

Thân, tâm Phật không nhiễm hai thứ này, nên gọi là ưa lìa khỏi. Nghĩa là ưa thích vui vẻ an trụ trong đó.

Như vàng hiện đỉnh núi: Mặt trời gọi là vàng. Đỉnh núi tức là nơi mặt trời hiện ra. Như lúc mặt trời vừa mọc khỏi đỉnh núi, ánh sáng soi chiếu khắp. Đức Phật từ phiền não, theo phiền não mà ra khỏi cũng lại như thế.

Có thuyết nói: Đỉnh núi là mây của đỉnh núi. Như lúc mặt trời mọc sẽ từ mây chiếu ánh sáng khắp nơi. Đức Phật cũng như vậy.

Có thuyết cho: Đỉnh núi là cát đen của đỉnh núi. Vàng là cát vàng. Cũng như cát vàng từ cát đen mà ra, tỏa ra ánh sáng rực rỡ. Đức Phật cũng như thế, từ phiền não xuất sinh mười lục, bốn pháp vô úy v.v...

Hào quang sáng rực rỡ, đây gọi là quá khứ, không phải là quá khứ không hiện: Nghĩa là quá khứ thứ hai. Không phải là không hiện: Nghĩa là không phải hai thứ không hiện, vì thân Phật hiện tại hiển hiện.

+ Có không hiện không phải là quá khứ: Nghĩa là như có một người, hoặc dùng thần thông, hoặc dùng chú thuật, hoặc dùng vật thuốc, hoặc do xứ sinh đặc trí như thế, cái có được đem che giấu khiến không hiển hiện. Hoặc dùng thần thông: Nghĩa là sức thần thông khiến không hiển rõ.

Như Khế kinh nói: Phạm vương bạch Phật: Tôi định ẩn giấu thân. Đức Phật nói: Được. Bấy giờ, Đại phạm ẩn mình trong đất, Đức Phật liền chỉ tay bảo: Đất kia há không phải là ông chăng? Phạm vương nghĩ: Đây là vì gần. Tức thì lội qua biển cả để đi vào trụ trong lòng núi Diệu Cao. Đức Thế Tôn lại chỉ tay bảo: Vậy hóa ra ông cư trú ở đây sao? Phạm vương lại nghĩ: Vì đây hãy còn thô, liền hóa làm thân hình thật nhỏ, chui vào đứng ở giữa chòm lòng mày trắng uyển chuyển. Đức Phật đã biết rồi, liền phóng hào quang làm Phạm vương hiện nguyên hình.

Lúc ấy, Đại Phạm vương vô cùng hổ thẹn. Đức Phật liền bảo: Ta sẽ ẩn mình, ông hãy trở hết tài năng, để thử xem có nhận ta không. Phạm vương cung kính vâng theo.

Đức Phật liền nhập định như thị, phóng hào quang lớn tỏa sáng khắp nơi trong cung điện Phạm vương, đồng thời cũng khiến cho Phạm thế nghe được âm thanh vang dội to lớn. Các Phạm thiên,

Phạm vương không một ai biết Đức Phật đang ở chỗ nào. Họ hỏi Đức Phật ở đâu mà họ không biết, không nhận ra được?

Có thuyết nói: Phật đứng trong búi tóc của Phạm vương.

Có thuyết cho: Phật hóa làm thân diêu cực nhỏ.

Có thuyết nêu: Ngài đã hóa thân khiến không hiện rõ.

Có thuyết biện: Ngài hóa làm vật chướng ngại để ngăn cản Phạm vương.

Có thuyết cho: Ngài nhập tĩnh lự nơi cảnh giới của tĩnh lự.

Cảnh giới của mỗi Đức Phật đều không thể nghĩ bàn, vì vậy nên họ không thể biết được chỗ ở của thân Phật.

Lại như Tôn giả Đại Mục Kiền Liên đang nhập định như thị, ngay tự chỗ ngồi đã tự ẩn mình, khiến Đề-bà-đạt-đa đang đứng đối diện không thể trông thấy.

Những loại như thế, hoặc do chú thuật: Nghĩa là dùng sức của chú thuật khiến không hiện rõ. Như chú thuật thắt nút dây của các tiên nhân.

Có người thọ nhận giữ gìn: Nghĩa là tùy chỗ ẩn mát có thể khiến không hiện nguyên hình.

Hoặc sử dụng vật thuốc: Nghĩa là do lực dụng của vật thuốc làm cho không hiện rõ. Như có vật thuốc gồm đủ uy dụng của vị thần lớn.

Nếu có chấp thọ thì theo chỗ ẩn giấu cũng khiến không hiện. Như Tất-xá-già, Cung-bạn-đồ v.v...

Hoặc do trí xứ sinh đặc như thế: Nghĩa là lực của trí đó khiến chỗ ẩn giấu mất hẳn, không còn hiện rõ.

Trong đây, có thuyết nói: Địa ngục tuy có trí xứ sinh đặc, nhưng không thể khiến thân không hiện rõ. Nếu người ở nơi địa ngục kia

có khả năng như thế thì chung quy không ở trong địa ngục một phút giây nào để thọ nhận khổ.

Có thuyết cho: Người kia tuy không thể khiến thân không hiện ở bên ngục tốt, nhưng có khả năng khiến thân không hiện đối với người khác. Bàng sinh, ngạ quỷ, trời cũng có trí xứ sinh đặc này, khiến thân không hiện, chỉ nơi nẻo người thì không có.

Hỏi: Trong bốn thứ lực như thần thông ấy, ai có khả năng đối với ai, khiến không hiện?

Đáp: Chính thần thông mới có khả năng đối với tất cả làm cho không hiện, vì nó là hơn hết.

Hỏi: Thần thông của ai, đối với những ai thì có khả năng khiến không hiện?

Đáp: Đức Phật đối với tất cả đều có khả năng khiến không hiện. Độc giác, trừ Phật, đối với hết thầy người khác, đều có khả năng khiến không hiện. Tôn giả Xá-lợi-tử, trừ Phật và Độc giác, đối với người khác đều khiến không hiện. Tôn giả Mục Kiền Liên trừ Phật, Độc giác và Tôn giả Xá-lợi-tử, đối với người khác đều khiến không hiện. Cho đến người độn căn, trừ kẻ lợi căn, ngoài ra, đối với người khác đều khiến không hiện. Chú thuật trừ thần thông, ngoài ra đối với người khác, có khả năng khiến không hiện.

Hỏi: Chú thuật nào đối với những kẻ nào có khả năng khiến không hiện?

Đáp: Có chú thuật viên mãn, có chú thuật không viên mãn. Có chú thuật thù thắng, có chú thuật không thù thắng.

Viên mãn, thù thắng, đối với hết thầy đều có khả năng khiến không hiện. Không viên mãn, không thù thắng, là trừ viên mãn, thù thắng, đối với những người khác đều khiến không hiện.

Vật thuốc, trừ thần thông, chú thuật, ngoài ra tức có khả năng khiến không hiện. Vì sao? Vì do lực của chú thuật có thể dẫn đến vật thuốc, không phải lực của vật thuốc có thể dẫn đến chú thuật.

Hỏi: Thuốc nào đối với những kẻ nào có khả năng khiến không hiện?

Đáp: Thuốc hơn đối với những kẻ kém, có khả năng khiến không hiện. Trí xứ sinh đắc, trừ ba thứ trước, đối với các thứ khác đều khiến không hiện, vì quá yếu kém.

Hỏi: Xứ nào đối với xứ nào, có khả năng khiến không hiện?

Đáp: Có thuyết cho: Địa ngục chỉ đối với địa ngục có khả năng khiến không hiện. Cho đến trời chỉ đối với trời là có khả năng khiến không hiện.

Có thuyết nêu: Địa ngục chỉ đối với địa ngục có khả năng khiến không hiện. Bàn sinh đối với hai nẻo, ngạ quỷ đối với ba nẻo, trời đối với năm nẻo, đều có khả năng khiến không hiện.

Nên nói như thế này: Địa ngục có khả năng đối với năm nẻo khiến không hiện, cho đến trời cũng có thể đối với năm nẻo khiến không hiện.

Đó gọi là không hiện không phải là quá khứ. Không hiện: Nghĩa là không hiện lần thứ hai. Không phải là quá khứ: Tức không phải hai thứ quá khứ, do chỗ ẩn mất đang ở trong hiện tại.

+ Có quá khứ cũng là không hiện: Nghĩa là tất cả hành hiện có đã khởi hiện, cùng khởi hiện, đã sinh cùng sinh, đã thay đổi hiện đang thay đổi, đã tập hợp, đã hiện, đã đi qua, đã tận diệt, đã lìa chuyển biến, là quá khứ, phần quá khứ, thuộc về đời quá khứ.

Các trường hợp như thế, đều cùng hiển bày chỉ rõ về các hành quá khứ. Quá khứ là quá khứ của đời, không hiện là không hiện của đời.

+ Có không phải là quá khứ cũng không phải là không hiện: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước. Ở đây tiếng tướng được gọi là chuyển. Nghĩa là nếu pháp là ba trường hợp trước, do tên gọi đã được hiển bày rồi thấy đều hủy bỏ hết. Còn lại tên gọi nào chưa được làm rõ thì nên tạo trường hợp thứ tư. Đây lại là thế nào? Nghĩa là trừ hết thấy pháp thuộc đời quá khứ, thân Phật trong hiện tại và những gì đã ẩn mất, còn lại hiện tại, tất cả vị lai và pháp vô vi.

Hỏi: Như nói về tận và diệt ở sau, cũng căn cứ theo kiết đoạn để nêu ra bốn trường hợp. Vì sao trong đây không căn cứ theo kiết đoạn để lập ra bốn trường hợp?

Đáp: Vì có xứ nói: Kiết đoạn gọi là tận, là diệt, không có nơi nào nói kiết đoạn gọi là không hiện.

HẾT - QUYỂN 13

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 14

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 6

Hỏi: Các quá khứ tất cả quá khứ kia đều là tận (Hết) chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

Quá khứ có hai thứ như trước đã nói. Tận cũng có hai thứ, như nói về quá khứ. Ở đây đều căn cứ vào hai thứ để tạo luận. Vì quá khứ và tận đều cùng có rộng hẹp, nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có quá khứ không phải là tận: Nghĩa là như Cụ thọ Ô-đà-di đã nói: Tất cả kiết quá khứ, cho đến nói rộng.

Quá khứ: Là quá khứ thứ hai.

Không phải là tận: Là không phải mới tận, vì thân Phật trong hiện tại đã đoạn tận.

2. Có tận không phải là quá khứ: Nghĩa là như Đức Phật nói: Thánh đệ tử này, đã tận địa ngục, đã tận bàng sinh, đã tận ngã quý, đã tận mọi hầm hố hiểm nguy hiện có trong nẻo ác.

Hỏi: Ở đây nói: Đã tận địa ngục: Nghĩa là làm sáng tỏ Thánh đệ tử đã dứt hết địa ngục. Đã tận bàng sinh: Nghĩa là làm sáng tỏ đệ tử này đã dứt hết bàng sinh. Đã tận ngã quý: Nghĩa là làm sáng tỏ đệ tử

này đã dứt hết nga quý. Đã tận mọi hầm hố hiểm nguy hiện có trong nẻo ác: Nghĩa là làm sáng tỏ đệ tử này còn dứt hết những gì nữa?

Đáp: Tức là làm sáng tỏ ba nẻo trên, nhưng trước nói rộng, sau nói giản lược, trước nói cá biệt, sau nói tổng quát, trước là nói lần lượt (Tiệm), sau nói tức khắc (Đốn), trước phân biệt, sau không phân biệt.

Có thuyết cho: Đã dứt hết địa ngục, bàng sinh, nga quý: Là làm sáng tỏ đệ tử này đã dứt hết tự tánh của ba nẻo ác. Đã dứt hết mọi hầm hố hiểm nguy hiện có trong nẻo ác: Nghĩa là làm sáng tỏ đệ tử này đã dứt hết trung hữu kia.

Có thuyết nêu: Đã dứt hết địa ngục v.v...: Nghĩa là làm sáng tỏ sự việc đã dứt hết địa ngục v.v... Đã dứt hết mọi hầm hố hiểm nguy hiện có trong nẻo ác: Nghĩa là làm sáng tỏ việc đã dứt hết các loại Phiền quắc bán trạch ca, không hình, hai hình trong loài người. Vì chúng là hầm hố hiểm nguy nơi nẻo ác trong loài người.

Có thuyết nói: Trước là làm sáng tỏ đã dứt hết địa ngục, bàng sinh, nga quý, sau là làm sáng tỏ đã dứt hết sự an trụ không luật nghi, vì các thứ kia sẽ rơi vào hầm hố hiểm nguy nơi nẻo ác.

Có thuyết cho: Trước là làm sáng tỏ đã dứt hết địa ngục, bàng sinh, nga quý, sau là làm sáng tỏ đã dứt hết việc gây tạo nghiệp năm vô gián, vì các nghiệp kia vô gián sinh đọa địa ngục.

Có thuyết nêu: Trước là làm sáng tỏ đã dứt hết địa ngục, bàng sinh, nga quý, sau là làm sáng tỏ đã dứt hết việc đoạn căn thiện, vì việc đoạn căn thiện như hầm hố hiểm nguy nơi nẻo ác. Nếu không nối tiếp căn thiện thì sau khi chết tất phải rơi vào địa ngục.

Có thuyết biện: Trước là chỉ rõ đã dứt hết quả của địa ngục, bàng sinh, nga quý, sau là làm sáng tỏ đã dứt hết nhân của địa ngục, bàng sinh, nga quý. Như Khế kinh nói: Các Bí-sô! Nếu đã thấy hành nơi thân, ngữ, ý hành ác, nên biết là các ông cũng đã trông thấy địa ngục, hoặc các nẻo ác khác.

Có thuyết cho: Trước là làm sáng tỏ đã dứt hết địa ngục, bàng sinh, ngã quý, sau lại nói đã dứt hết hiểm nguy hiện có, là làm rõ lần nữa đã dứt hết địa ngục, vì trong địa ngục không có quả thiện. Nẻo ác là hiển bày lần nữa đã dứt hết ngã quý, vì nẻo ấy thường nghèo khổ, thiếu thốn của tiền. Hàm hồ là lại làm sáng tỏ lần nữa đã dứt hết bàng sinh, vì thân tâm bị rơi vào đấy khó có thể ra khỏi. Có kẻ sinh từ khi kiếp thành, cho đến lúc kiếp hoại mới chết.

Có thuyết nói: Trước là làm sáng tỏ đã dứt hết địa ngục, bàng sinh, ngã quý, sau lại nói đã dứt hết những hàm hồ hiểm nguy hiện có nơi nẻo ác: Đều có nghĩa làm sáng tỏ lần nữa, là đã dứt hết quả của ba nẻo ác. Tức cả ba nẻo ác đều là hết sức nguy hiểm, mọi điều ác đổ dồn đến, đều đã rơi cả vào hàm hồ này.

Hỏi: Hiện nay trong địa ngục vẫn còn đầy đầy những vạc nước sôi, lò than nóng và vô số công cụ gây tạo khổ như cai ngục v.v... vì sao nói là dứt hết?

Đáp: Không đi đến, không sinh vào nơi đó, nên nói là dứt hết. Nghĩa là các Thánh đệ tử đã không còn đi đến xứ đó, đã không còn sinh nơi uẩn, xứ, giới của các nẻo đó. Đây là nói các Thánh đệ tử đã chứng được phi trạch diệt.

Hỏi: Cũng có phạm phu chứng được phi trạch diệt của địa ngục v.v..., vì sao chỉ nói Thánh đệ tử?

Đáp: Vì các Thánh đệ tử đều đã dứt hết. Còn trong phạm phạm phu có người chưa dứt hết, thế nên không nói.

Hỏi: Các Thánh đệ tử cũng đã dứt hết đối với nẻo người, trời, vì sao chỉ nói dứt hết địa ngục v.v...?

Đáp: Vì trong đây chỉ nói tất cả dứt hết. Các Thánh đệ tử đối với nẻo người, trời, còn có người chưa dứt hết, nên không nói đến.

Đó gọi là tận không phải là quá khứ.

Tận: Nghĩa là tận thứ hai.

Không phải là quá khứ: Nghĩa là không phải quá khứ thứ nhất.

3. Có quá khứ cũng là tận: Nghĩa là hết thấy hành hiện có đã sinh khởi, cùng sinh khởi, cho đến nói rộng. Đây đều là chỉ rõ các hành quá khứ.

Quá khứ: Nghĩa là quá khứ của đời. Tận cũng như thế.

4. Có không phải là quá khứ cũng không phải là tận: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Ở đây, nghĩa của tiếng tướng, như trước đã giải thích, nói rộng cho đến: Đây lại là thế nào? Nghĩa là trừ hết thấy pháp của đời quá khứ, thân Phật hiện tại, Thánh đệ tử ở vị lai và các uẩn, xứ, giới của địa ngục v.v... còn lại là nhận lấy tất cả hiện tại vị lai và pháp vô vi, dùng làm trường hợp thứ tư.

Lại nữa, nếu dựa vào kiết đoạn để nói, ở đây nói dựa vào là làm sáng tỏ nghĩa đã nương nhờ.

Trong bốn trường hợp trước là dựa vào tận của đời và tận bất sinh để nói về chữ tận. Nay trong bốn trường hợp này là dựa vào sự việc đoạn trừ phiền não được trạch diệt tận để kiến lập tên gọi tận.

1. Có kiết quá khứ không phải là tận: Nghĩa là kiết quá khứ chưa đoạn, chưa nhận biết khắp, chưa diệt, chưa biến đổi loại bỏ hẳn.

Chưa đoạn: Nghĩa là chưa thành lập đoạn nhận biết khắp. Chưa nhận biết khắp: Nghĩa là chưa kiến lập trí nhận biết khắp. Chưa diệt: Nghĩa là chưa đắc trạch diệt. Chưa biến đổi loại bỏ hẳn: Nghĩa là chưa dứt bỏ những thứ có được kia.

Có thuyết nói: Chưa đoạn: Là chưa dùng đạo vô gián để đoạn. Chưa nhận biết khắp: Là chưa dùng đạo giải thoát để nhận biết khắp. Chưa diệt: Là chưa chứng đắc sự lìa dứt trói buộc. Chưa biến đổi loại bỏ hẳn: Là chưa xả bỏ sự trói buộc đã có.

Có thuyết cho: Bốn trường hợp này đều làm rõ nghĩa chưa dứt bỏ. Sự việc này lại là thế nào? Nghĩa là các phạm phu nếu có đủ trói buộc, thì kiết quá khứ nơi ba cõi đều do kiến đạo, tu đoạn. Đã lìa nhiễm nơi cõi dục, chưa lìa nhiễm của tĩnh lự thứ nhất, thì kiết quá khứ nơi tám địa do kiến đạo, tu đoạn. Cho đến đã lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, thì kiết quá khứ nơi một địa do kiến đạo, tu đoạn. Hoặc Thánh giả còn đủ trói buộc, nhập vị chánh tánh ly sinh, lúc khổ pháp trí nhãn sinh, thì kiết quá khứ nơi ba cõi do kiến đạo, tu đoạn. Khổ pháp trí đã sinh, khổ loại trí chưa sinh, thì kiết quá khứ nơi cõi sắc, cõi vô sắc do kiến khổ đoạn trừ. Cho đến kiết nơi ba cõi do kiến tập, kiến diệt, kiến đạo cùng do tu đạo đoạn trừ. Tiếp theo đạo pháp trí đã sinh, đạo loại trí chưa sinh, thì kiết quá khứ nơi cõi sắc, cõi vô sắc do kiến đạo đoạn trừ, và kiết nơi ba cõi do tu đạo đoạn trừ.

Dự lưu: Nghĩa là kiết quá khứ nơi ba cõi do tu đạo đoạn trừ.

Nhất lai: Nghĩa là ba phạm kiết quá khứ nơi cõi dục do tu đạo đoạn trừ và kiết của cõi sắc, cõi vô sắc do tu đạo đoạn trừ.

Bất hoàn: Nghĩa là nếu chưa lìa nhiễm của tĩnh lự thứ nhất, thì kiết quá khứ nơi tám địa do tu đạo đoạn trừ. Cho đến nếu đã lìa nhiễm nơi Vô sở hữu xứ, thì kiết quá khứ nơi một địa do tu đạo đoạn trừ. Đây gọi là kiết quá khứ không phải là tận.

2. Có kiết tận không phải là quá khứ: Nghĩa là kiết vị lai đã đoạn, đã nhận biết khắp, đã diệt, đã biến đổi loại bỏ hẳn.

Đã đoạn: Nghĩa là đã kiến lập đoạn nhận biết khắp. Đã nhận biết khắp: Nghĩa là đã kiến lập trí nhận biết khắp. Đã diệt: Nghĩa là đã được trạch diệt. Đã biến đổi loại bỏ hẳn: Nghĩa là đã dứt bỏ các thứ có được kia.

Có thuyết nói: Đã đoạn: Là đã dùng đạo vô gián để đoạn. Đã nhận biết khắp: Là đã dùng đạo giải thoát để nhận biết khắp. Đã diệt:

Là đã chứng được sự lìa bỏ mọi trói buộc. Đã biến đổi loại bỏ hẳn:
Là đã xả bỏ được mọi sự trói buộc kia.

Có thuyết cho: Bốn trường hợp này đều hiển bày nghĩa đã dứt bỏ. Việc đó lại là thế nào? Nghĩa là A-la-hán do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ kiết vị lai nơi ba cõi. Hoặc người Bất hoàn đã lìa nhiệm của Vô sở hữu xứ do kiến đạo đoạn trừ kiết vị lai nơi ba cõi và do tu đạo đoạn trừ kiết của tám địa. Cho đến người chưa lìa nhiệm của tinh lục thứ nhất do kiến đạo đoạn trừ kiết vị lai nơi ba cõi cùng do tu đạo đoạn trừ kiết một địa. Hoặc quả Nhất lai do kiến đạo đoạn trừ kiết vị lai nơi ba cõi và do tu đạo đoạn trừ sáu phẩm kiết nơi cõi dục. Hoặc quả Dự lưu do kiến đạo đoạn trừ kiết vị lai nơi ba cõi. Hoặc vị Tùy tín hành, Tùy pháp hành, khi đạo pháp trí đã sinh, đạo loại trí chưa sinh, do kiến khổ, tập, diệt đoạn trừ kiết vị lai nơi ba cõi và do kiến đạo đoạn trừ kiết nơi cõi dục. Cho đến khổ pháp trí đã sinh, khổ loại trí chưa sinh, do kiến khổ đoạn trừ kiết vị lai nơi cõi dục. Hoặc các phàm phu đã lìa nhiệm của Vô sở hữu xứ do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ kiết vị lai nơi tám địa. Cho đến đã lìa nhiệm nơi cõi dục, chưa lìa nhiệm nơi tinh lục thứ nhất, do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ kiết vị lai nơi một địa.

Đó gọi là kiết tận không phải là quá khứ.

3. Có kiết quá khứ cũng là tận: Nghĩa là kiết quá khứ đã đoạn, đã nhận biết khắp, đã diệt, đã biến đổi loại bỏ hẳn.

Nói đã đoạn v.v...: Tức như trước đã nói rộng. Sự việc này lại là thế nào? Nghĩa là A-la-hán do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ kiết quá khứ nơi ba cõi. Nói rộng cho đến hoặc phàm phu đã lìa dục nhiệm, chưa lìa nhiệm nơi tinh lục thứ nhất, do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ kiết quá khứ nơi một địa. Đó gọi là kiết quá khứ cũng là tận.

4. Có kiết không phải là quá khứ cũng không phải là tận: Nghĩa là kiết vị lai chưa đoạn, chưa nhận biết khắp, chưa diệt, chưa biến đổi loại bỏ hẳn, và kiết hiện tại.

Nói chưa đoạn v.v...: Tức như trước đã nói rộng. Sự việc này lại là thế nào? Nghĩa là các phạm phu, hoặc là người bị trói buộc đủ, do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ kiết vị lai nơi ba cõi, nói rộng cho đến, hoặc là vị Bất hoàn đã lia nhiễm nơi Vô sở hữu xứ do tu đạo đoạn trừ kiết vị lai nơi một địa và hết thấy kiết hiện tại. Đó gọi là kiết không phải là quá khứ cũng không phải là tận.

Hỏi: Các quá khứ tất cả quá khứ kia đều diệt chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp: Quá khứ có hai thứ như trước đã nói. Diệt cũng có hai thứ: 1. Diệt của đời. 2. Diệt của ẩn giấu. Ở đây đều dựa vào hai thứ để tạo luận. Vì quá khứ và diệt đều cùng có rộng hẹp, nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có quá khứ không phải là diệt: Nghĩa là như Cụ thọ Ô-đà-di nói: Tất cả kiết quá khứ, cho đến nói rộng.

Quá khứ: Là quá khứ thứ hai. Không phải là diệt: Là không phải hai thứ diệt, vì thân Phật hiện tại không phải là ẩn giấu.

2. Có diệt không phải là quá khứ: Nghĩa là căn cứ vào con đường nhỏ, nhà cửa nhỏ, vật dụng nhỏ, mắt nhỏ của thế tục để nói là diệt.

Con đường diệt cho đến mắt diệt: Là người phương Đông trông thấy con đường nhỏ v.v... rồi nói: Con đường này mắt hút. Tức dựa vào nghĩa này để có thể nói lời ấy.

Tùng có mắt diệt mà có thể thấy sắc chẳng? Có. Nghĩa là đồng phần nơi mắt nhỏ của đời hiện tại cho là diệt.

Không phải là quá khứ diệt: Nghĩa là diệt thứ hai.

Không phải là quá khứ: Nghĩa là không phải là quá khứ thứ nhất.

3. Có quá khứ cũng là diệt: Nghĩa là hành hiện có đã khởi, cùng khởi, cho đến nói rộng. Các hành này đều chỉ rõ là các hành quá khứ.

Quá khứ: Là quá khứ của đời. Diệt cũng như thế.

4. Có không phải là quá khứ cũng không phải là diệt: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Trong đây, tiếng tướng cũng như trước đã nói, nói rộng cho đến: Sự việc này lại là thế nào? Nghĩa là trừ tất cả pháp của đời quá khứ, thân Phật hiện tại và con đường nhỏ v.v... nhận lấy hiện tại còn lại, tất cả vị lai và pháp vô vi để làm trường hợp thứ tư.

Lại nữa, nếu căn cứ vào sự đoạn trừ kiết để nói, ở đây dựa vào nghĩa của lời nói như trước đã nêu.

Trong bốn trường hợp trước là dựa vào diệt của đời và diệt của ẩn giấu để nói về diệt. Nay trong bốn trường hợp này là dựa vào việc đoạn trừ phiền não chúng được diệt của trạch diệt để kiến lập tên gọi diệt.

Có kiết quá khứ không phải là diệt: Nghĩa là kiết quá khứ chưa đoạn, chưa nhận biết khắp, chưa diệt, chưa biến đổi loại bỏ hẳn. Nói rộng cho đến: Có kiết không phải là quá khứ cũng không phải là diệt: Nghĩa là kiết vị lai chưa đoạn, chưa nhận biết khắp, chưa diệt, chưa biến đổi loại bỏ hẳn và kiết hiện tại.

Trong đây hết thảy nghĩa đều như trước đã nói.

Như thế là trong năm lớp bốn trường hợp đã nói, ba lớp bốn trường hợp trước là căn cứ vào sự nêu đặt của đời và của bậc Thánh mà nói. Căn cứ vào lời nói của thế gian và lời nói của bậc Thánh mà nêu. Căn cứ vào thế tục và thắng nghĩa mà nói. Căn cứ vào Khế kinh và hiện trông thấy mà nói.

Hai lớp của bốn trường hợp sau, chỉ căn cứ nơi sự nêu đặt của Thánh, vào lời nói của Thánh, vào thắng nghĩa, vào Khế kinh mà nói.

Hỏi: Trong hai lớp của bốn trường hợp sau, vì sao chỉ nói đến kiết mà không nói pháp của kiết?

Đáp: Vì đó là ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết nói: Đáng lẽ nói nhưng không nói, nên biết nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Có thuyết cho: Đã nói kiết nên biết là cũng đã nói đến pháp của kiết. Vì sao? Vì căn cứ vào kiết để kiến lập pháp của kiết. Lại vì đồng một đối trị.

Có thuyết nêu: Vì tự tánh của các kiết là đoạn, đoạn rồi thì không tạo thành nên mới nói đến, còn pháp của kiết không nhất định, thế nên không nói.

Có thuyết biện: Các kiết phần nhiều là các lỗi lầm sâu chặc rất khó đoạn, khó phá trừ, không dễ gì vượt qua, do vậy mới đề cập, còn pháp của kiết thì không như thế, nên không nói.

Có thuyết cho: Các kiết luôn mâu thuẫn với Thánh đạo, còn pháp của kiết thì không như vậy, vì thiện hữu lậu có thể cùng vào ra với Thánh đạo, vô phú vô ký có thể làm nơi nương dựa cho Thánh đạo, nhưng vì cùng xen tạp với kiết, nên cũng là đối tượng cần đoạn dứt của Thánh đạo. Như lúc ngọn đèn xưa tan bóng tối, cũng tổn hao tim đèn, dầu v.v... Khi nhà vua đem binh sĩ đi đánh nước khác, cũng gây tổn thương cho binh sĩ của mình.

Có thuyết nêu: Các kiết là kiết, cũng là pháp của kiết, thế nên nói đến. Vì pháp của kiết không phải là kiết, thế nên không nói đến.

Như kiết và pháp của kiết, thì phược và pháp của phược, tùy miên và pháp của tùy miên, tùy phiền não và pháp của tùy phiền não, triền và pháp của triền, cấu và pháp của cấu v.v... nên biết cũng như thế.

*** Nếu đối với khổ sinh nghi: Đây là khổ chãng, hay đây không phải là khổ chãng? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa của Khế kinh. Như Khế kinh nói: Có Bà-la-môn Nhân luận đến chỗ Đức Phật hỏi như vậy: Sa-môn Kiền Đáp Ma! Sự nghi ngờ rất là hiểm có, khó thoát khỏi, không phải dễ hóa độ, có đúng thế không? Đức Thế Tôn bảo: Đúng thế! Đúng thế!

Sự nghi của Bà-la-môn thật hiểm có, rất khó thoát khỏi, không phải dễ hóa độ. Vì sao? Có truyện xưa kể: Xưa kia các Bà-la-môn đứng đầu tạo ra Minh luận, tạo ra chú thuật, gồm có mười: 1. Át-sắt-kiệt-ca. 2. Bà-mạc-ca. 3. Bà-mạc-đề-bà. 4. Tỳ-thấp-phước-mật-đa-la. 5. Xà-mạc-đạc-kỳ-ni. 6. Ương-kỳ-la. 7. Bạt-la-đọa-xà. 8. Bà-tử-sắt-quặc. 9. Ca-diếp-ba. 10. Bật-lật-cồ. Các Bà-la-môn như thế, tuy người đời tôn kính, nhưng cho đến lúc mạng chung vẫn còn hoài nghi. Do vậy nên biết sự nghi ngờ là khó thoát khỏi, khó hóa độ.

Khế kinh tuy nói lời ấy, nhưng không phân biệt rộng. Kinh kia là chỗ dựa căn bản của Luận này, những gì kinh kia không nói đến, nay nên nói. Đó là lý do tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Nếu đối với khổ sinh nghi đây là khổ chãng? Đây không phải là khổ chãng? Nên nói là một tâm hay là nhiều tâm?

Đáp: Nên nói là nhiều tâm. Nghĩa là câu: “Đây là khổ chãng” là một tâm, “Đây không phải là khổ chãng” là tâm thứ hai. Đối với tập, diệt, đạo sinh nghi cũng như thế.

Trong đây, tiếng chãng (da) là làm rõ, xác nhận nghĩa nghi. Nếu chỉ nói: Đây là khổ, tức thành chánh kiến. Còn nếu nói: Đây không phải là khổ, tức thành tà kiến. Cho đến đối với đạo cũng như thế.

Do nói tiếng Da (chăng) nên thành nghĩa nghi. Như thế đối với khổ, cho đến đối với đạo, đều có hai tâm, tổng cộng thành tám tâm. Đây là nói về cực nhanh.

Đối với bốn Thánh đế, theo thứ lớp sinh nghi: Nghĩa là có tám tâm này. Như khi hiện quán, từ khổ pháp trí nhãn, cho đến đạo loại trí là mười sáu sát-na.

Có thuyết nói: Tám tâm này không phải là tám sát-na, vì mỗi mỗi tâm này sinh diệt rất nhanh. Nếu suy nghĩ thế này: “Đây là khổ chăng?”, thì trung gian đã trải qua hàng trăm ngàn lần tâm niệm sinh diệt. Tâm khác cũng như vậy. Chỉ vì bản ý của Luận sư muốn khiến cho các đệ tử dễ hiểu rõ, nên nói nhiều sát-na dùng làm một tâm, vì hình tướng như nhau.

**** Từng có một tâm có nghi, không nghi chăng? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm khiến cho người nghi có được sự quyết định. Nghĩa là người A-tỳ-đạt-ma nói một nhóm tâm có nhiều pháp cùng sinh. Ở đây, có là do dự, nghĩa là nghi. Có là quyết định, nghĩa là tuệ. Có không phải là do dự, không phải là quyết định, nghĩa là tâm sở khác. Chớ có sinh nghi, tức có tâm nghi. Là không tâm nghi tức tâm không nghi. Là có tâm nghi, vì khiến cho nghi này được quyết định, nhằm làm sáng tỏ là có tâm nghi khác, không có tâm nghi khác, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Từng có một tâm có nghi, không nghi chăng?

Đáp: Không.

Hỏi: Nói ở đây là căn cứ theo nhóm tâm hay là căn cứ theo đối tượng duyên để nói? Nếu căn cứ theo nhóm tâm để nói, thì trong một

nhóm tâm có là nghi, có không phải là nghi, như trước đã nói, vậy sao nói là không? Nếu căn cứ theo đối tượng duyên để nói, thì đối với tâm của một Đức Phật, có kẻ có nghi, nghĩa là phạm phu, có kẻ không nghi, tức là Thánh giả, cũng không nên nói là không. Vậy sao trả lời là không?

Đáp: Đây là căn cứ theo nhóm tâm nên đáp là không. Nghĩa là các nhóm tâm, nếu có người nghi, gọi là có tâm nghi. Nếu không có người nghi, gọi là không có tâm nghi. Do vậy, có tâm nghi khác, không có tâm nghi khác.

Nhưng ở đây nói không có tâm nghi là đối với bốn Thánh đế, hoặc hiểu rõ là có, hoặc bác bỏ cho là không, không phải chỉ cùng với nghi không tương ưng nên khởi. Vì sao? Nghĩa là đối với khổ đế nếu nói: “Đây là khổ chẳng?”, thì tâm này có nghi. Nếu nói: “Đây là khổ”, thì tâm này không nghi. Nếu nói: “Đây không phải là khổ chẳng?”, là tâm này có nghi. Nếu nói: “Đây không phải là khổ”, thì tâm này không nghi. Đối với tập, diệt, đạo nên biết cũng như vậy.

Phải biết ở đây có mười sáu tâm. Đối với bốn Thánh đế, mỗi Thánh đế đều có bốn tâm, tức tám là nghi, bốn là chánh kiến, bốn là tà kiến. Bốn thứ nghi trước dẫn phát bốn chánh kiến, bốn thứ nghi sau dẫn phát bốn tà kiến. Nghĩa là nói: Đây là khổ v.v... là chánh kiến. Đây không phải là khổ v.v... là tà kiến.

Hỏi: Những Bồ-đặc-già-la nào nghi có thể dẫn sinh chánh kiến? Những Bồ-đặc-già-la nào nghi có thể dẫn sinh tà kiến?

Đáp: Nếu ưa thích cùng với pháp ấy cùng trụ thì nghi kia dẫn sinh chánh kiến. Nếu ưa thích cùng với ngoại đạo cùng trụ thì nghi kia dẫn sinh tà kiến.

Lại nữa, nếu vui thích hành tập luận nội thì nghi kia dẫn sinh chánh kiến. Nếu vui thích hành tập luận ngoại thì nghi kia dẫn sinh tà kiến.

Lại nữa, nếu yêu kính thân cận thiện tri thức, lắng nghe chánh pháp, thì nghi kia dẫn sinh chánh kiến. Nếu yêu kính gần gũi không phải thiện tri thức, nghe nhận pháp bất chánh, thì nghi kia dẫn sinh tà kiến.

Lại nữa, nếu lực nhân, lực gia hạnh, lực không phóng dật tăng thượng, thì nghi kia dẫn sinh chánh kiến. Nếu lực nhân, lực gia hạnh, lực không phóng dật không tăng thượng thì nghi kia dẫn sinh tà kiến.

Như Khế kinh nói: Có ba thứ thân tối tăm, là đối với ba đời nghi hoặc, do dự.

Hỏi: Tự tánh của thân tối tăm nên là vô minh, vì sao nói là nghi?

Đáp: Là do giống nhau. Tức trong các phiền não, không hiểu rõ về không có, hành tướng cùng với vô minh giống nhau cũng như nghi, do vậy nên nói là nghi.

Có thuyết cho: Tự tánh của thân tối tăm, thật sự là vô minh. Nghi là nhà ở, là chỗ nương dựa của vô minh, nên nói là nghi.

Như Luận Thi Thiết nói: Nghi là nhà cửa, là chỗ dựa của vô tri.

Có thuyết nói: Vì nghi cùng với vô minh cư trú gần gũi nhau. Nghĩa là nếu có xứ nghi tất có vô minh. Như người đời đối với người thân, nói người ấy chính là ta, nên nói là nghi.

Có thuyết nêu: Nghi và vô minh đều đồng tướng loại. Nghĩa là nghi kia đối với cảnh đều không quyết định, theo hai phần mà chuyển, thế nên nói là nghi.

Có thuyết nói: Kinh kia là pháp thành, bất thành. Tức vô minh là tự tánh của thân tối tăm, không nói là tự thành lập, mà nghi cũng có nghĩa của thân tối tăm, nhưng vì không hiển bày thế nên nói riêng.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn chỉ nói duyên với nghi của đời làm thân tối tăm, không nói duyên với vô vi nên nghi?

Đáp: Nên nói nhưng không nói, phải biết nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Có thuyết cho: Kinh kia dựa vào phần nhiều để nói. Nghĩa là phần nhiều duyên với thế gian khởi hiện thân tối tăm này, ít duyên với vô vi, do đây không nói.

Có thuyết nêu: Pháp hữu vi thô, rõ, qua đó sinh nghi, bị các Thánh quở trách, nói là tối tăm. Pháp vô vi vi tế, khó có thể hiểu biết rõ, ở đây sinh nghi, Thánh không quở trách, thế nên không nói đến. Như người đi dạo giữa ban ngày mà bị vấp ngã tức bị người đời chê trách nói là người mù. Nhưng nếu người đó đi trong đêm tối mà bị vấp ngã thì không ai chê trách. Pháp kia cũng như thế.

Có thuyết nói: Ngoại đạo đối với đời khởi hiện ngu tối tăng thượng, vì nghi hoặc, do dự, nên nói riêng. Như Khê kinh nói: Ta đối với quá khứ là từng có hay là không từng có, nơi nào từng có? Vì sao từng có? Ta đối với vị lai là sẽ có hay là không phải sẽ có? Nơi nào sẽ có? Vì sao sẽ có? Đối với bên trong do dự: Vật này là gì? Vật này là thế nào? Sẽ có ở nơi nào? Hữu tình như thế, sinh từ đâu đến, mất rồi sẽ đi về đâu? Ngoại đạo đối với đời thường đầy khởi do dự tăng thượng như thế nên mới nói riêng.

Có thuyết cho: Hoặc ngu hay trí, nội đạo, ngoại đạo, luận giả thế gian, cho đến trẻ con cũng đều biết có đời. Nghĩa là ngoại đạo kia đều hiểu rõ là có quá khứ, vị lai, hiện tại, nhưng vì qua đó nghi ngờ, hết sức mù mờ, nên nói là thân tối tăm. Niết-bàn lìa tướng, rất khó hiểu rõ, dù trí mạnh mẽ, thông lợi cũng không thể đạt tới cùng, nên đối với nghi kia ở đây không nói.

Có thuyết nêu: Đức Phật quán trong đời vị lai sẽ có các đệ tử bác bỏ cho là không có quá khứ, vị lai, nên nói đối với thế gian, kể khởi nghi hoặc gọi là thân tối tăm.

Như Khế kinh nói: Có năm thứ tâm lầm lạc: 1. Nghi Phật. 2. Nghi pháp. 3. Nghi giới. 4. Nghi giáo. 5. Giận dữ đối với Tăng.

Như kinh kia nói: Có năm tâm lầm lạc. Những gì là năm? Nghĩa là đối với bậc Đại sư và pháp, giới giáo, sinh nghi hoặc, do dự. Không ngộ nhập, không tin hiểu, không trừ bỏ tâm lầm lạc. Đối với các bậc có trí đồng phạm hạnh được Phật tán thán, lại khởi giận dữ, mạ lỵ, hủy nhục, xúc não, không trừ bỏ tâm lầm lạc.

Hỏi: Năm tâm lầm lạc này lấy gì làm Thể?

Đáp: Lấy nghi ngờ, giận dữ làm Thể. Bốn tâm trước là nghi, tâm thứ năm là giận dữ.

Hỏi: Giận dữ có thể như vậy, còn nghi là thể nào? Như Khế kinh nói: Sự lầm lạc có ba thứ là tham, giận, si. Luận Phẩm Loại Túc cũng nói thể này: Giận dữ là thể nào? Nghĩa là đối với hữu tình tạo sự tổn hại, tạo nên mầm mống lầm lạc. Không có nơi nào nói nghi ngờ là tự tánh của lầm lạc, vì sao trong đây lại nói?

Đáp: Vì giống như nghi kia. Nghĩa là trong các phiền não, không có thứ nào không phải là tự tánh của lầm lạc để tạo ra sự lầm lạc. Cũng như nghi, như Luận Thi Thiết nói: Nghi che lấp tâm, khiến tâm ương bướng, tạo thành mầm mống lầm lạc, hãy còn không khiến tâm theo quyết định tà, hướng chi là được quyết định chánh. Ví như thửa ruộng tốt, nếu không dọn dẹp cỏ bừa thì đất sẽ khô cằn, nhiều cây tạp, gai gốc, cỏ dại còn không mọc nổi, hướng chi là giống mầm tốt.

Có thuyết nói: Hành tướng và chỗ đối lập của nghi và giận dữ, vì đều giống nhau, nên gọi là tâm lầm lạc. Hành tướng giống nhau: Là cùng với hành tướng lo buồn chuyển biến. Chỗ đối lập giống nhau: Là cả hai đều đối lập với hành tướng hoan hỷ.

Hỏi: Vì sao nghi Phật nói là tâm lầm lạc, không phải là nghi Tăng?

Đáp: Xứ không nên sinh mà vọng sinh gọi là tâm lầm lạc. Đức Phật không còn có lỗi lầm của hành ác nào mà sinh nghi ngờ, đó gọi là không phải xứ. Đối với pháp, giới, giáo, nên biết cũng như thế. Tăng có lỗi lầm của phần ít hành ác mà nghi ngờ là xứ nên sinh khởi tức không gọi là tâm lầm lạc.

Hỏi: Vì sao giận dữ đối với Tăng gọi là tâm lầm lạc, không phải là giận dữ đối với Phật?

Đáp: Tăng có lỗi lầm của phần ít hành ác, duyên vào hành ác đó mà sinh tánh giận dữ tất rất nặng, nên gọi là tâm lầm lạc. Đức Phật không còn lỗi lầm của hết thảy hành ác, sinh giận dữ tức nhẹ, nên không nói đến. Đối với pháp, giới, giáo, nên biết cũng như thế.

Có Sư khác cho: Đối với không phải lỗi lầm nặng thì thiết lập tâm lầm lạc. Đối với Tăng sinh nghi ngờ thì lỗi đó rất nặng, vì ở nơi xứ nên sinh khởi, khó có thể đoạn trừ, nên không gọi là tâm lầm lạc. Đức Phật không có các lỗi lầm mà có thể duyên vào đấy để sinh tánh giận dữ, tất là rất nặng, khó đoạn trừ, cũng không phải tâm lầm lạc. Đối với pháp, giới, giáo cũng lại như thế.

*** Thế nào gọi là nhiều danh thân? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết nêu: Vì muốn phân biệt nghĩa của Khế kinh. Như Khế kinh nói: Bí-sô nên biết! Như Lai xuất thế, tức có danh thân, cú thân, văn thân xuất hiện ở thế gian. Tuy kinh nói lời ấy, nhưng không phân biệt thế nào là danh thân, cú thân, văn thân? Nay vì nhằm phân biệt nên tạo ra phần Luận này.

Có thuyết nói: Vì muốn cho người nghi có được quyết định. Tức trong Luận này phân biệt vô số các nghĩa thật sâu xa vi diệu.

Hoặc có kẻ sinh nghi về luận giả, đối với nghĩa tuy được thiện xảo, nhưng đối với văn đôi khi không được thiện xảo. Nhằm khiến cho sự nghi ấy có được quyết định, tức hiển bày là đối với nghĩa, văn đều được thiện xảo, nên tạo ra phần Luận này.

Có thuyết cho: Vì ngăn chặn Tông chỉ của người khác, nhằm làm sáng tỏ nghĩa của Tông mình. Nghĩa là hoặc có người chấp: Danh, cú, văn thân không phải là pháp thật có, như phái Thí Dụ. Hoặc có kẻ chấp về danh, cú, văn thân, cho tiếng (Thanh) là tự tánh, như phái Thanh Luận. Vì nhằm ngăn chặn các thứ chấp của các phái kia và làm sáng tỏ danh cú văn thân v.v... là pháp thật có, là thuộc về hành uẩn không tương ưng, nên tạo ra phần Luận này.

Có thuyết nêu: Vì muốn làm sáng tỏ trong ba vô số kiếp, Đức Thế Tôn đã tạo lập biết bao công sức khó nhọc để được quả lớn. Nghĩa là về quá khứ, Đức Phật nơi vô lượng kiếp về trước đã được Niết-bàn, sờ dĩ Đức Phật trải qua ba vô số kiếp, tu tập hàng trăm ngàn hạnh khổ khó làm, cũng chỉ vì lợi tha. Phạm là lợi tha tất đối với danh thân, cú thân, văn thân đều được thiện xảo, do đây mới có thể thuyết giảng cho người khác về uẩn, xứ, giới v.v... khiến họ được lợi ích rất ráo là chứng đắc Niết-bàn. Đây gọi là quả lớn.

Có thuyết nói: Vì muốn kiến lập tăng thượng duyên của ba thứ Bò-đề. Nghĩa là nếu dùng tuệ giác phẩm thượng để lãnh hội về danh, cú, văn thân, gọi là Bò-đề của Phật. Nếu dùng tuệ giác phẩm trung để lãnh hội về danh, cú, văn thân, gọi là Bò-đề của Độc giác. Nếu dùng tuệ giác phẩm hạ để lãnh hội về danh, cú, văn thân, gọi là Bò-đề của Thanh văn.

Có thuyết cho: Vì muốn làm sáng tỏ Đức Phật là bậc thuyết giảng pháp vô lượng vô biên. Nghĩa là Đức Phật đã khéo thấu đạt về danh, cú, văn thân, có khả năng vì chúng sinh thuyết pháp vô tận.

Có thuyết nêu: Vì muốn phân biệt rõ là Đức Thế Tôn khác với Độc giác. Nghĩa là Phật và Độc giác đều không do thầy mà tự mình

có thể giác ngộ, nhưng về danh v.v... chỉ có Đức Thế Tôn mới khéo nhận biết, còn Độc giác thì không như thế.

Có thuyết biện: Vì muốn soi sáng tánh, tướng của hai pháp tạp nhiễm và thanh tịnh, đồng thời cũng khiến cho người khác nhận biết. Nghĩa là danh thân v.v... có khả năng soi chiếu về cội rễ của nhiễm, tịnh. Nếu không có danh, cú, văn thân thì tạp nhiễm, thanh tịnh không thể hiển bày.

Có thuyết cho: Vì muốn làm rõ đối với danh, cú, văn thân v.v... nên quán sát, không quán sát, sẽ dẫn đến nghĩa lợi lớn, suy tổn lớn. Nghĩa là người tu hành nếu có thể quán sát về danh, cú, văn thân, tất có thể chế ngự, điều phục phiền não hành ác, cũng như núi tích chứa, tuy gặp phải những mạt ly hủy nhục đều có thể gắng nhẫn. Nếu không quán sát danh, cú, văn thân, thì phiền não, hành ác như dòng sông tuôn chảy, không dứt. Chẳng hạn như mắng Thái tử Tỳ Lô Thích Ca, nói: “Ông là kẻ hèn kém sao dám bước lên sảnh đường của dòng họ Thích ta?”. Thái tử kia do không thể quán sát bốn, năm chữ như thế, nên đã lôi kéo vô lượng trăm ngàn chúng sinh cùng đọa đại địa ngục.

Hỏi: Người tu hành kia khi bị kẻ khác mắng nhiếc phải quán sát thế nào để khiến cơn giận không khởi?

Đáp: Chẳng hạn như nói: A câu lô xá man, đó là mắng ta. Nếu bỏ chữ A thì chỉ là gọi ta. Hoặc bỏ chữ Man thì chính là tiếng mắng. Nếu bỏ cả hai chữ A và Man thì có nghĩa là gọi. Người tu hành khi bị kẻ khác mắng cần phải quán sát kỹ, trong các chữ ấy, nếu không có chữ A thì nghĩa là kêu gọi, ta sao lại vì đây sinh giận? Nếu không có chữ Man thì chỉ có tiếng mắng, không quan hệ gì đến ta, sao ta lại do đây sinh giận? Nếu cả hai chữ đều không có, thì đó chính là xưng gọi, họ đâu có làm khổ gì ta mà lại sinh giận?

Lại nữa, lúc bị kẻ khác mắng nhiếc, người tu hành nên quán sát kỹ các chữ như thế: Ở phương này là mắng, ở phương khác là khen.

Ta nếu ở nơi này sinh giận, sinh lo, hoặc ở phương khác sinh tham, sinh mừng. Tức luôn lo, luôn mừng, luôn giận, luôn tham, đâu có sự khổ nhọc nào so sánh với ta? Do sự quán sát ấy nên không sinh giận.

Lại nữa, khi bị kẻ khác mắng nhiếc, người tu hành nên quán sát kỹ về người đã khen ta, nhưng lại không có chữ nào đứng riêng, chỉ là sự đảo lộn thứ lớp ở trong các chữ mắng nhiếc ta. So sánh sự khen chê này đã không quyết định, không nên lấy đó sinh lo, sinh mừng. Vì thế, đối với sự mắng nhiếc không sinh tâm giận dữ.

Lại nữa, khi bị kẻ khác mắng nhiếc, người tu hành nên quán sát kỹ xem nghiệp ngữ như thế ai đã gây tạo? Là kẻ mắng ta hay là thân ta. Tức biết ngay nghiệp ngữ đó do người mắng đã tạo. Rồi suy nghĩ: Người kia là tự mắng nhiếc mình, không quan hệ gì đến ta, nên không sinh giận dữ.

Lại nữa, lúc bị kẻ khác mắng nhiếc, người tu hành nên quán sát các pháp trong thân kẻ ấy, pháp mắng ta nhiều hay pháp không mắng ta nhiều, tức biết pháp mắng ta chỉ thuộc về phần ít của một giới, một xứ, một uẩn, còn pháp không mắng ta thì gồm sáu mươi bảy giới và phần ít của một giới, mười một xứ và phần ít của một xứ, bốn uẩn và phần ít của một uẩn. Lại khởi suy niệm: Người kia mắng ta, pháp mắng ta thì ít, pháp không mắng ta thì nhiều. Vậy sao ta lại quên phần nhiều, chỉ đối với phần ít để sinh giận?

Lại nữa, khi bị kẻ khác mắng nhiếc, người tu hành nên quán một chữ trong khoảng một sát-na, tất không thành lời mắng, vì không có nhiều chữ, nhiều sự nhớ nghĩ, cùng sinh. Vì lúc chữ trước sinh, chữ sau chưa khởi hiện. Chữ sau nếu sinh, chữ trước đã diệt, tức đều không có lý mắng nhiếc, chỉ là sự phân biệt hư vọng, rồi cho đó là mắng nhiếc. Vì thế không nên sinh giận.

Lại nữa, khi bị kẻ khác mắng nhiếc, người tu hành nên xem xét thân ta và kẻ là chủ thể mắng đều niệm niệm diệt, vừa muốn phân

biệt, người mắng và ta đều đã diệt, không có ai đối với ai để ta sinh tâm giận dữ? Do quán sát ấy nên không sinh giận.

Lại nữa, lúc bị kẻ khác mắng nhiếc, người tu hành nên quán sát các hành là lia ngã, ngã sở, người tạo tác, kẻ thọ nhận đều không thể thủ đắc, chỉ là một khối không hành, sao lại vì đây sinh giận?

Có thuyết nói: Sở dĩ tạo ra phần Luận này là muốn làm sáng tỏ: Về nghĩa, văn của Luận này đã đầy đủ. Tức trong Luận này phân biệt về tự tướng, cộng tướng của các pháp, gọi là nghĩa đầy đủ, phân biệt về danh thân, cú thân, văn thân gọi là văn đầy đủ.

Có thuyết cho: Vì muốn làm sáng tỏ danh thân, cú thân, văn thân có tác dụng lớn. Nghĩa là do danh v.v... chỉ rõ sự phân biệt về uẩn, xứ, giới v.v... với vô lượng môn nghĩa và có thể nêu bày, tán dương công đức vô biên của Phật, Pháp, Tăng bảo.

Vì các thứ nhân duyên như thế, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là nhiều Danh thân?

Đáp: Nghĩa là nhiều danh hiệu, dị ngữ, tăng ngữ, tương cùng tương giả nêu đặt. Đó gọi là nhiều Danh thân.

Ở đây, Luận giả đã đạt thiện xảo đối với văn, dùng nhiều câu văn cùng hiển bày về một danh, đều là danh sai biệt của danh.

Hỏi: Trong Luận này vì sao hỏi là nhiều Danh thân mà không hỏi Danh và Danh thân?

Đáp: Vì đây là ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết nêu: Nên hỏi nhưng không hỏi, phải biết là nghĩa ấy nêu bày chưa đầy đủ.

Có thuyết nói: Danh cùng với Danh thân cả hai đều được gồm thâu trong nhiều Danh thân. Hỏi về nhiều Danh thân tức là cùng hỏi tất cả.

Có thuyết nói: Đây là điều Khế kinh đã giảng nói, không nên hỏi người tạo luận. Nghĩa là Khế kinh chỉ hỏi về nhiều Danh thân, nên Luận giả ở đây không thể thêm bớt.

Hỏi: Nếu thế vì sao hỏi nhiều Danh thân mà trả lời chỉ là danh?

Đáp: Vì danh là căn bản, danh đầy đủ gọi là thân. Danh thân lại đầy đủ gọi là nhiều Danh thân.

Có thuyết cho: Vì căn cứ vào nhân lần lượt nên nói như thế. Như pháp về con cháu. Nghĩa là nương vào danh có Danh thân, nương vào Danh thân nên có nhiều Danh thân.

Hỏi: Thể của Danh là gì?

Đáp: Là thuộc về hành uẩn không tương ưng. Văn, Cú cũng như thế.

Hỏi: Vì sao gọi là Danh?

Đáp: Danh gọi là tùy danh, là tên gọi, là kết hợp. Tùy, nghĩa là như việc người kia đã làm, tức đi đến tương ưng. Tên gọi là nghĩa ấy được thành lập, như cầu liền ứng. Hợp nghĩa là tùy ở sự chuyên đổi của người tạo tụng, khiến cùng với nghĩa hội tụ. Ở đây danh có đủ ba nghĩa, nên gọi là Danh. Tâm tâm sở pháp có nghĩa tùy, nghĩa tên gọi, nhưng không có nghĩa hợp, nên không gọi là Danh. Pháp không tương ưng còn lại, sắc, vô vi có nghĩa tùy, có nghĩa hợp, nhưng không có nghĩa tên gọi, nên cũng không phải là Danh.

Hỏi: Danh thân là nghĩa gì?

Đáp: Danh thân là nghĩa hai danh tập hợp lại. Do vậy, một Danh không gọi là Danh thân.

Hỏi: Nhiều Danh thân nghĩa là gì?

Đáp: Là nghĩa nhiều danh tập hợp lại. Như một con voi, hai con voi không gọi là có nhiều thân voi, cần có nhiều voi mới gọi là nhiều thân voi. Ngựa cũng như thế. Cú thân, nhiều cú thân, văn thân, nhiều

văn thân cũng lại như thế. Ở đây, có Danh, có Danh thân, có nhiều Danh thân. Có một chữ đã khởi Danh, có hai chữ đã khởi Danh, có nhiều chữ đã khởi Danh.

Trong một chữ đã khởi Danh, đối với một chữ chỉ có Danh, đối với hai chữ có Danh thân, nhiều Danh thân, có người muốn khiến dựa vào ba chữ, có người muốn khiến dựa vào bốn chữ.

Trong hai chữ đã khởi Danh, đối với hai chữ chỉ có Danh, đối với bốn chữ có Danh thân, nhiều Danh thân, có người muốn khiến dựa vào sáu chữ, có người muốn khiến dựa vào tám chữ.

Trong ba chữ đã khởi Danh, đối với ba chữ chỉ có Danh, đối với sáu chữ có Danh thân, nhiều Danh thân, có người muốn khiến dựa vào chín chữ, có người muốn khiến dựa vào mười hai chữ.

Trong bốn chữ đã khởi Danh, đối với bốn chữ chỉ có Danh, đối với tám chữ có Danh thân, nhiều Danh thân, có người muốn khiến dựa vào mười hai chữ, có người muốn khiến dựa vào mười sáu chữ. Dùng mười sáu chữ này làm môn, ngoài ra nhiều chữ danh khác, nên biết cũng như thế.

Có Sư khác cho: Trong một chữ đã khởi Danh, đối với một chữ, một tiếng xung hô, chỉ có Danh, tức là với chữ này lại xung hô là có Danh thân. Chính với chữ này hoặc ba lần xung hô, bốn lần xung hô, là có nhiều Danh thân. Đối với hai chữ đã khởi Danh v.v... nên biết cũng như thế.

Hỏi: Thế nào là nhiều Cú thân?

Đáp: Là nghĩa của các Cú có thể đầy đủ, chưa đầy đủ, liên hợp trong ấy, đó gọi là nhiều Cú thân. Vì thành lập nghĩa này, nên dẫn kinh làm chứng, như Đức Thế Tôn nói:

Các ác chớ làm

Các thiện vâng làm

*Tự làm sạch tâm
Là chư Phật dạy.*

Bốn câu như thế, mỗi câu nghĩa đều có thể đầy đủ, hoặc chưa đầy đủ, trong đó liên hợp lại, đấy gọi là nhiều Cú thân.

Bốn câu như thế, mỗi mỗi câu có thể đầy đủ, đều từ trong mỗi câu, chưa có nghĩa đầy đủ, trong đó liên hợp. Nghĩa là trong bốn câu, mỗi mỗi câu đều riêng khác, nên liên hợp các chữ, làm rõ nghĩa chưa đầy đủ. Hoặc lại liên hợp các câu, hiển bày nghĩa của tụng thành lập là nhiều Cú thân.

Trong mỗi mỗi câu có nêu lên, có giải thích. Nghĩa là: Các ác là nêu lên, chớ làm là giải thích. Cho đến chư Phật là nêu lên, lời dạy là giải thích.

Trong tụng này có đủ bốn sự việc: 1. Nêu lên. 2. Giải thích. 3. Câu. 4. Tụng.

Nếu nói “Các ác”: Đối với phần nêu lên danh thì đủ, nhưng đối với giải thích, đối với câu, đối với tụng thì chưa đủ.

Lại nói “Chớ làm”: Đối với ba thứ nêu lên, giải thích, câu, gọi là đủ, nhưng đối với tụng thì chưa đầy đủ.

Lại nói “Các thiện”: Đối với tụng, nêu lên, giải thích, câu, theo chung là đầy đủ. Nếu đối với từng câu riêng, nêu lên đủ không khác, cho đến lại nói “Là chư Phật” nếu đối với tụng, nêu lên, giải thích, câu theo chung là đầy đủ. Nếu đối với từng câu riêng, nêu lên vẫn đầy đủ, không khác. Lại nói: Lời dạy, thì tất cả đều đầy đủ. Nơi tụng này là ở giữa không dài, không ngắn, tám chữ là câu, ba mươi hai chữ là tụng. Các tụng của Kinh Luận phần nhiều đều dựa vào pháp này. Về tính toán sách vở, biên chép, đếm số, cũng đều dựa vào pháp này.

Lại, từ sáu chữ cho đến hai mươi sáu chữ đều được làm câu. Nhưng sáu chữ gọi là câu đầu, hai mươi sáu chữ gọi là câu sau, ít hơn sáu chữ gọi là câu ngắn, quá hai mươi sáu chữ gọi là câu dài.

Hỏi: Thế nào là nhiều Văn thân?

Đáp: Các chữ có nhiều, đó gọi là nhiều Văn thân. Vì thành lập nghĩa này, nên dẫn kinh làm chứng. Như Đức Thế Tôn nói:

*Muốn làm gốc tụng
Văn tức là chữ
Tụng dựa nơi danh
Và người tạo tụng.*

Trong đây, *muốn*: Là muốn tạo tụng, cùng hân hoan yêu thích.

Làm gốc tụng: Là từ ý muốn này là nhân tập sinh duyên của tụng.

Văn tức là chữ: Nghĩa là phương tiện phải khéo nêu rõ nên gọi là văn. Văn này tức là chữ, không chuyên biến hết. Văn này tức là chỉ rõ có khả năng làm sáng tỏ văn tụng, dùng chữ làm Thể.

Tụng dựa nơi danh: Tụng là giả có, dựa vào danh mà lập, cũng nương theo văn cú, lại nói dựa vào danh, ở đây nói dựa, như rừng dựa vào cây.

Và người tạo tụng: Nghĩa là phải tư duy, quán sát, làm các Già tha (Tụng), gọi là người tạo tụng. Tụng dựa vào người tạo, như rắn nương dựa nơi hang, nước nương theo suối, sữa dựa vào bầu sữa, tùy vào chỗ dựa nên tên gọi khác nhau.

Nên biết trong đây có Danh, có Danh thân, có nhiều Danh thân. Có Cú, có Cú thân, có nhiều Cú thân. Có Văn, có Văn thân, có nhiều Văn thân.

Đối với một chữ: Có Danh, không Danh thân, không nhiều Danh thân. Không Cú, không Cú thân, không nhiều Cú thân. Có Văn, không Văn thân, không nhiều Văn thân.

Đối với hai chữ: Có Danh, có Danh thân, không nhiều Danh thân. Không Cú, không Cú thân, không nhiều Cú thân. Có Văn, có Văn thân, không nhiều Văn thân.

Đối với bốn chữ: Có Danh, có Danh thân, có nhiều Danh thân. Không Cú, không Cú thân, không nhiều Cú thân. Có Văn, có Văn thân, có nhiều Văn thân.

Đối với tám chữ: Có Danh, có Danh thân, có nhiều Danh thân. Có Cú, không Cú thân, không nhiều Cú thân. Có Văn, có Văn thân, có nhiều Văn thân.

Đối với mười sáu chữ: Có Danh, có Danh thân, có nhiều Danh thân. Có Cú, có Cú thân, không nhiều Cú thân. Có Văn, có Văn thân, có nhiều Văn thân.

Đối với ba mươi hai chữ: Có Danh, có Danh thân, có nhiều Danh thân. Có Cú, có Cú thân, có nhiều Cú thân. Có Văn, có Văn thân, có nhiều Văn thân.

Do đây làm môn, nên đối với các chữ hợp nhiều chỗ nói nhiều, ít v.v... như lý nên biết.

HẾT - QUYỂN 14

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 15

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 7

Hỏi: Danh là tùy thuộc địa của ngữ hay tùy thuộc địa của Bồ-đặc-già-la?

Đáp: Có thuyết nói: Danh là tùy thuộc địa của ngữ. Họ nói như thế này: Người sinh nơi cõi dục, nếu tạo ngữ nơi cõi dục, thì họ là thân nơi cõi dục, ngữ nơi cõi dục, danh nơi cõi dục, về nghĩa đã nói, hoặc thuộc về ba cõi, hoặc không hệ thuộc. Nếu tạo ngữ nơi tỉnh lự thứ nhất, thì họ là thân nơi cõi dục, ngữ nơi tỉnh lự thứ nhất, danh nơi tỉnh lự thứ nhất, về nghĩa đã nói như nêu trước.

Người sinh nơi tỉnh lự thứ nhất, nếu tạo ngữ nơi tỉnh lự thứ nhất, thì họ là thân nơi tỉnh lự thứ nhất, ngữ nơi tỉnh lự thứ nhất, danh nơi tỉnh lự thứ nhất, về nghĩa đã nói như nêu trước. Nếu tạo ngữ nơi cõi dục, thì họ là thân nơi tỉnh lự thứ nhất, ngữ nơi cõi dục, danh nơi cõi dục, về nghĩa đã nói thì nêu như trước.

Người sinh nơi tỉnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư, nếu tạo ngữ nơi cõi dục, thì họ là thân nơi tỉnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư, ngữ nơi cõi dục, danh nơi cõi dục, về nghĩa đã nói như nêu trước. Nếu tạo ngữ nơi tỉnh lự thứ nhất, thì họ là thân nơi tỉnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư,

ngữ nơi tĩnh lự thứ nhất, danh nơi tĩnh lự thứ nhất, về nghĩa đã nói thì nêu như trước.

Hỏi: Nếu như vậy ba tĩnh lự trên là có danh không?

Đáp: Có thuyết nói không. Có thuyết nói có, nhưng không thể nói.

Lời bình: Thuyết đó không nên nói như vậy, vì thà nói là không, không nên nói là có mà không thể nói do vô dụng.

Có thuyết cho: Danh là tùy thuộc vào địa của Bồ-đặc-già-la. Họ nói như thế này: Người sinh nơi cõi dục, nếu tạo ngữ nơi cõi dục, thì thân, ngữ, danh của người kia đều nơi cõi dục, về nghĩa đã nói như nêu trước. Nếu tạo ngữ nơi tĩnh lự thứ nhất, thì họ là thân nơi cõi dục, ngữ nơi tĩnh lự thứ nhất, danh nơi cõi dục, về nghĩa đã nói như nêu trước.

Người sinh nơi tĩnh lự thứ nhất, nếu tạo ngữ nơi tĩnh lự thứ nhất, thì họ là thân nơi tĩnh lự thứ nhất, ngữ nơi tĩnh lự thứ nhất, danh nơi tĩnh lự thứ nhất, về nghĩa đã nói như nêu trước. Nếu tạo ngữ nơi cõi dục, thì họ là thân nơi tĩnh lự thứ nhất, ngữ nơi cõi dục, danh nơi tĩnh lự thứ nhất, về nghĩa đã nói như nêu trước.

Người sinh nơi tĩnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư, nếu tạo ngữ nơi cõi dục, thì họ là thân nơi tĩnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư, ngữ nơi cõi dục, danh nơi tĩnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư, về nghĩa đã nói như nêu trước. Nếu tạo ngữ nơi tĩnh lự thứ nhất, thì họ là thân nơi tĩnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư, ngữ nơi tĩnh lự thứ nhất, danh nơi tĩnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư, về nghĩa đã nói như nêu trước.

Hỏi: Nếu như thế cõi vô sắc là có danh không?

Đáp: Có thuyết nói không. Có thuyết nói có, nhưng không thể nói.

Lời bình: Thuyết đó không nên nói như vậy, vì thà nói là không, không nên nói là có mà không thể nói vì vô dụng. Như nói về Danh, thì Cú, Văn cũng như thế.

Hỏi: Danh v.v.. là số hữu tình hay là số phi hữu tình?

Đáp: Là số hữu tình.

Hỏi: Danh v.v... là có chấp thọ hay là không chấp thọ?

Đáp: Không chấp thọ.

Hỏi: Danh v.v... là nuôi lớn, là đẳng lưu, là dị thực sinh chăng?

Đáp: Là đẳng lưu, không phải là nuôi lớn, không phải là dị thực sinh.

Hỏi: Nếu Danh v.v... không phải là dị thực sinh, thì nơi Khế kinh nói làm sao thông? Như nói: Phật bảo Tôn giả A-nan: Ta cũng nói danh từ nghiệp sinh là quả của nghiệp.

Đáp: Vì danh cũng là quả tăng thượng của nghiệp, nên nói như thế. Nghĩa là tạo nghiệp tốt đẹp, cũng sẽ được danh tốt đẹp, nhưng không phải là dị thực.

Hỏi: Danh v.v... là thiện, là bất thiện, là vô ký chăng?

Đáp: Là vô ký, vì không phải là người tạo nghiệp, do tư duy khởi, như bốn đại chủng.

Hỏi: Ai thành tựu Danh v.v... ? Là chủ thể nói hay là pháp được nói? Nếu như nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu là chủ thể nói thì A-la-hán nên tạo thành pháp nhiễm ô. Người lia nhiễm nơi cõi dục nên tạo thành pháp bất thiện. Phạm phu nên thành tựu pháp Thánh. Kẻ đoạn dứt căn thiện nên thành tựu pháp thiện, vì A-la-hán cũng nói pháp như nhiễm ô v.v... Nếu là pháp được nói thì sự việc bên ngoài và pháp vô vi cũng nên thành tựu Danh v.v... vì Danh cũng là pháp đã được nói đến?

Đáp: Chỉ chủ thể nói pháp là thành tựu Danh v.v...

Hỏi: Nếu thể thì phần hỏi sau đã khéo thông suốt, còn phần hỏi trước làm sao thông?

Đáp: A-la-hán v.v... tuy thành tựu Danh như nhiệm ô v.v... nhưng không thành tựu pháp như nhiệm ô v.v... vì Danh như nhiệm ô v.v... đều là pháp vô phú vô ký.

Hỏi: Trong một sát-na tâm có khả năng khởi một ngữ, trong một sát-na ngữ có khả năng nói một chữ chăng?

Đáp: Đức Phật trong một sát-na, tâm có khả năng khởi một ngữ, trong một sát-na ngữ có khả năng nói một chữ. Thanh văn, Độc giác trong một sát-na tâm có khả năng khởi một ngữ, trong một sát-na ngữ không có khả năng nói một chữ.

Người kia nói lúc suy yếu tất trải qua trong nhiều sát-na. Do đó chỉ có Đức Phật, vì lời nói của Ngài rất mẫn tiệp, âm vang của tiếng nói thông lợi, từ biện là bậc nhất, không có lỗi.

Hỏi: Các pháp trong ba đời, mỗi mỗi pháp đều có Danh của ba đời chăng?

Đáp: Có các pháp quá khứ, có các Danh quá khứ. Nghĩa là như Phật quá khứ dùng danh như thế để nói pháp quá khứ. Các pháp quá khứ có Danh vị lai. Nghĩa là như Phật vị lai dùng Danh như thế để nói pháp quá khứ. Các pháp quá khứ có Danh hiện tại. Nghĩa là như Phật hiện tại dùng danh như thế để nói pháp quá khứ. Pháp vị lai, hiện tại nói rộng cũng như vậy.

Hỏi: Tất cả Danh đều có khả năng làm sáng tỏ nghĩa chăng?

Đáp: Tất cả Danh đều có khả năng làm sáng tỏ nghĩa.

Hỏi: Nếu dùng Danh này để làm sáng tỏ về đoạn thường, thì đầu thứ hai, tay thứ ba, uân thứ sáu, xứ thứ mười ba, giới thứ mười chín v.v... những danh này đã làm sáng tỏ cái gì?

Đáp: Danh đó tức làm sáng tỏ về các tướng như đoạn, thường v.v. . .

Hỏi: Nếu dùng Danh này để làm sáng tỏ các pháp vô ngã, thì Danh này vì sao không làm sáng tỏ?

Đáp: Có thuyết nói: Trừ tự tánh của Danh đó và pháp cùng có, ngoài ra đều có thể làm sáng tỏ.

Có thuyết cho: Chỉ trừ tự tánh, ngoài ra đều có thể làm sáng tỏ.

Có thuyết nêu: Chỉ trừ bốn chữ, ngoài ra đều có thể làm sáng tỏ

Có thuyết nói: Tất cả đều làm sáng tỏ. Nghĩa là ở trong đó, Tất có khả năng làm sáng tỏ Bà, Bà có khả năng làm sáng tỏ Tất. Đạt có khả năng làm sáng tỏ Ma, Ma có khả năng làm sáng tỏ Đạt. Thế nên ở đây tuy làm sáng tỏ cho hết thấy, nhưng không có lỗi tự tánh làm sáng tỏ tự tánh.

Hỏi: Danh cùng với nghĩa, cái nào nhiều hơn?

Đáp: Nghĩa nhiều, Danh ít. Vì sao? Vì nghĩa là gồm sáu mươi bảy giới và phần ít của một giới, mười một xứ và phần ít của một xứ, bốn uẩn và phần ít của một uẩn. Còn Danh gồm sáu phần ít của một giới, một xứ, một uẩn.

Có thuyết nói: Danh nhiều, nghĩa ít. Vì sao? Vì mỗi mỗi nghĩa có nhiều danh. Như thời xưa người ta đã tạo ra bộ sách Ni-kiền-đề, trong mỗi mỗi nghĩa có ngàn danh, sau đó giản lược, ở mỗi mỗi nghĩa, chỉ còn để lại một trăm danh. Nay mỗi mỗi nghĩa chỉ để lại mười danh. Lại, người nói pháp dùng vô lượng Danh để nói một nghĩa.

Nên nói như vậy: Nghĩa nhiều, Danh ít. Vì sao? Vì danh cũng là nghĩa. Giả sử danh không phải là nghĩa, thì nghĩa vẫn là nhiều, vì nghĩa gồm sáu mươi bảy giới và phần ít của một giới, cho đến nói rộng. Huống chi danh cũng là nghĩa, là danh còn lại đã được làm sáng tỏ. Vì thế nghĩa gồm sáu mươi tám giới, mười hai xứ, năm uẩn, còn danh chỉ gồm sáu phần ít của một giới, một xứ và một uẩn.

Hỏi: Nếu Danh cũng là nghĩa, thì Danh, nghĩa có gì khác nhau?

Đáp: Chủ thể làm sáng tỏ là danh, đối tượng được làm sáng tỏ là nghĩa. Lại nữa, danh là không phải sắc, còn nghĩa thì chung cho cả sắc, không phải sắc. Danh chỉ là không thấy, còn nghĩa thì chung cho cả thấy, không thấy. Danh chỉ là không đối, còn nghĩa thì chung cho cả có đối, không đối. Danh chỉ là hữu lậu, nghĩa chung cho cả hữu lậu, vô lậu. Danh chỉ là hữu vi, nghĩa chung cho cả hữu vi, vô vi.

Lại nữa, danh chỉ là vô ký, nghĩa chung cho cả thiện, bất thiện, vô ký. Danh chỉ gắn liền trong ba đời, nghĩa thì chung cho cả gắn liền trong ba đời và tách rời đời. Danh chỉ hệ thuộc cõi dục, cõi sắc, nghĩa gồm cả ba cõi và không hệ thuộc. Danh chỉ có phi học phi vô học, nghĩa chung cho cả học, vô học, phi học phi vô học. Danh chỉ do tu đạo đoạn, nghĩa gồm cả do kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn và không đoạn.

Lại nữa, danh chỉ không nhiễm ô, nghĩa gồm cả nhiễm ô và không nhiễm ô. Như nhiễm ô, không nhiễm ô, thì có tội, không tội, hữu phú, vô phú, thoái chuyển, không thoái chuyển, pháp đen, pháp trắng cũng như thế.

Lại nữa, danh không có dị thực, nghĩa gồm cả có dị thực và không dị thực. Danh không phải là dị thực, nghĩa gồm cả dị thực và không phải dị thực. Danh không tương ưng, nghĩa gồm cả tương ưng và không tương ưng. Như tương ưng, không tương ưng, thì có chỗ nương dựa, không chỗ nương dựa, có đối tượng duyên, không đối tượng duyên, có hành tương, không hành tương, có cảnh giác, không cảnh giác cũng như vậy.

Lại nữa, danh chỉ thuộc về khổ, tập đế, nghĩa gồm cả bốn đế và thuộc về không phải đế.

Do những nghĩa như thế, nên Danh, nghĩa có khác nhau.

Hỏi: Nghĩa là có thể nói hay là không thể nói? Giả sử nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu là có thể nói, khi nói lừa nên đốt lưởi, nói dao

nên cắt lưỡi, nói bất tịnh nên nhiễm ô lưỡi, nói uống nên trừ bỏ khát, nói ăn nên trừ bỏ đói v.v... Nếu là không thể nói, làm sao chỗ mong cầu không điên đảo? Như mong cầu voi nên được ngựa, mong cầu ngựa nên được voi v.v... Những sự việc như thế, theo Khế kinh đã nói, làm sao thông suốt? Như nói: Pháp Ta đã giảng nói đầu, giữa và sau đều thiện, văn nghĩa khéo, diệu?

Đáp: Nghĩa là không thể nói.

Hỏi: Nếu như thế phần lời hỏi trước đã thông, còn chỗ mong cầu không điên đảo là thế nào?

Đáp: Con người vào thời kiếp đầu tiên đã giả lập về danh tướng, như đối với voi v.v... lần lượt truyền tụng đến sau này, nên khiến sự việc được mong cầu mà không điên đảo.

Có thuyết nói: Ngữ có khả năng khởi danh, danh có khả năng hiển bày nghĩa. Tuy ngữ không thể đích thân nói được nghĩa, nhưng dựa vào sự lần lượt, ví như pháp con cháu, nên đối với việc mong cầu được voi v.v... là không điên đảo.

Hỏi: Đối với điều Khế kinh đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Pháp Ta đã giảng nói, đầu, giữa, sau đều thiện, văn nghĩa khéo, diệu.

Đáp: Tôn giả Thế Hữu đã giải thích: Vì ngữ có khả năng khởi văn, văn có thể hiển bày nghĩa, nên Đức Phật nói lời như thế.

Lại có thuyết nói: Vì khác với ngoại đạo, nên Đức Phật nói như thế. Nghĩa là các ngoại đạo giảng nói pháp, hoặc chỉ có một ít nghĩa, hoặc không có nghĩa. Còn pháp của Đức Thế Tôn giảng nói là pháp luôn có nghĩa, nhiều nghĩa. Do đó nên Ngài nói: Pháp Ta đã giảng nói, văn nghĩa khéo, diệu.

Lại có thuyết cho: Ngoại đạo đã giảng nói, văn nghĩa mâu thuẫn nhau, còn Đức Thế Tôn giảng nói văn nghĩa thuận hợp. Vì muốn làm sáng tỏ sự khác biệt đó, nên Đức Phật mới nói như thế.

Hỏi: Danh, Cú, Văn thân là thuộc về uẩn bất tương ưng hành, vì sao Đức Phật lại nói bốn uẩn gọi là Danh?

Đáp: Đối với pháp hữu vi, Đức Phật kiến lập tổng quát có hai phần là sắc, không phải sắc. Sắc là sắc uẩn. Không phải sắc tức là bốn uẩn như thọ v.v... Trong tụ không phải sắc có thể làm sáng tỏ danh của hết thủy pháp, nên tụ không phải sắc được nói chung là danh.

Có thuyết cho: Vì sắc pháp thô và hiện rõ tức nói là sắc, còn không phải sắc thì nhỏ, ẩn, phải do danh hiển bày nên nói đó là danh. Nhưng thật ra danh v.v... chỉ thuộc về uẩn bất tương ưng hành.

Danh có sáu thứ: 1. Danh công đức. 2. Danh sinh loại. 3. Danh thời phần. 4. Danh tùy dục. 5. Danh nghiệp sinh. 6. Danh nêu tướng.

Danh công đức: Nghĩa là dựa vào công đức để lập danh. Như người giải thích hoặc đọc tụng Tổ-đất-lãm (Kinh) gọi là Kinh sư. Nếu giải thích hoặc đọc tụng Tỳ-nại-da gọi là Luật sư, nếu giải thích hoặc đọc tụng A-tỳ-đạt-ma gọi là Luận sư. Được quả Dự lưu gọi là Dự lưu, cho đến đắc quả A-la-hán được gọi là A-la-hán.

Danh sinh loại: Nghĩa là dựa vào loài sinh để lập danh. Như người sinh ở thành thị gọi là người thành thị. Người sinh nơi thôn dã gọi là người thôn dã. Người sinh ra trong tộc họ Sát-đế-lợi gọi là Sát-đế-lợi. Cho đến kẻ sinh trong dòng Thú-đạt-la gọi là Thú-đạt-la.

Danh thời phần: Nghĩa là dựa vào phần thời gian để lập danh. Như lúc còn thơ ấu gọi là đồng tử, cho đến khi già yếu gọi là người già.

Danh tùy dục: Nghĩa là tùy vào sự mong muốn ưa thích để lập danh. Như con người lúc mới sinh, hoặc cha mẹ v.v..., hoặc các Samôn v.v... vì kẻ kia mà đặt tên như thế v.v...

Danh nghiệp sinh: Nghĩa là dựa vào sự tạo nghiệp để lập danh. Như người vẽ khéo gọi là họa sư, người luyện vàng, sắt mang tên là thợ vàng sắt.

Danh nêu tướng: Nghĩa là dựa vào tướng tiêu biểu để lập danh. Như người cầm gậy gọi là người cầm gậy, kẻ cầm lọng gọi là người cầm lọng.

Lại nữa, danh có bốn thứ: 1. Danh giả tướng. 2. Danh tùy dụng. 3. Danh bỉ ích. 4. Danh từng lược. Danh giả tướng: Như kẻ nghèo hèn gọi là giàu sang. Danh tùy dụng: Như loài vật đi bằng bụng gọi là loài vật đi bằng bụng. Danh bỉ ích: Như kẻ cầu được ở bên cạnh thiên thần được gọi là thiên thọ. Nhân nơi cúng tế mà được gọi là từ thọ. Danh từng lược: Như người có đủ năm công đức gọi là năm đức. Kẻ hệ thuộc vua gọi là người của vua.

Lại nữa, danh có hai thứ: 1. Danh sinh. 2. Danh tạo tác. Danh sinh: Như Sát-đế-lợi, Bà-la-môn v.v... Danh tạo tác: Như từ những việc đã làm như cha mẹ v.v... để lập danh.

Có thuyết nói: Danh sinh, nghĩa là lúc mới sinh, cha mẹ v.v... đã lập tên. Danh tạo tác nghĩa là về sau nhờ bạn thân, tri thức đặt tên cho mình.

Lại nữa, danh có hai thứ: 1. Danh có tướng. 2. Danh không tướng. Danh có tướng: Nghĩa là như vô thường, khổ, không, vô ngã v.v... Danh không tướng: Nghĩa là như ngã, nhân, hữu tình, ý sinh v.v... Nếu Phật xuất thế, danh có tướng nhiều, danh không tướng ít. Nếu không xuất thế, danh không tướng nhiều, danh có tướng ít.

Hỏi: Lửa là danh có tướng hay là không tướng?

Đáp: Nếu nói Thi khí là danh có tướng, nếu nói A-kỳ-ni là danh không tướng.

Lại nữa, danh có hai thứ: 1. Danh chung. 2. Danh không chung. Danh chung: Nghĩa là những gì còn lại nơi thế gian cùng lập danh. Danh không chung: Nghĩa là Phật, Pháp, Tăng, uẩn, giới, xứ v.v...

Có Sư khác nói: Điều là danh chung, vì một pháp có thể lập tất cả danh, hết thấy pháp có thể lập một danh, do đó danh điều là

chung. Như danh chung không chung, thì danh đã từng chưa từng cũng như thế.

Lại nữa, danh có hai thứ: 1. Danh định. 2. Danh không định. Danh định: Nghĩa là như núi Tô-mê-lô, biển lớn, châu, bãi v.v... Danh không định: Nghĩa là phần còn lại thế gian, theo đó cùng lập danh.

Có Sư khác cho: Danh không quyết định. Vì sao? Vì như danh Tô-mê-lô v.v... phương bên cũng tạo đủ các thứ danh. Phương này vẫn tụng cũng tạo nên danh khác. Nên nói như thế này: Tô-mê-lô v.v... có danh quyết định, vì khi kiếp đầu tiên thành lập thì danh như Tô-mê-lô v.v... đã định.

Hỏi: Khi kiếp trước tan hoại, tất cả tan hoại hết, đến kiếp này thành rồi, lấy ai để truyền các danh kia?

Đáp: Có các tiên nhân chứng được trí tức trụ, nhớ lại sự việc của kiếp trước, lại truyền tụng danh kia. Hoặc con người trong kiếp ban đầu, do lực của pháp như vậy, tâm tưởng tức khác có danh kia hiện ra trước.

Hỏi: Đối với hết thảy các danh hiện có đều là những danh có trước, rồi lần lượt truyền nêu hay là mới lập chăng?

Đáp: Các danh như Tô-mê-lô là có từ trước. Còn danh khác thì không nhất định, hoặc có danh vừa mới lập.

Lại nữa, danh có hai thứ: 1. Giải thích về Thể. 2. Giải thích về dụng. Danh giải thích về Thể: Nghĩa là như trái cây đựng trong bát, đĩa, con người ở trong ngôi nhà v.v... Danh giải thích về dụng: Nghĩa là như người cắt cỏ, người tụng kinh v.v...

Có thuyết nêu: Danh giải thích về Thể như là tánh cứng chắc, ẩm ướt, ấm, lay động v.v... Danh giải thích về dụng như là gìn giữ, thâm nhận, nấu chín, tăng trưởng v.v...

Có thuyết nói: Danh giải thích về Thể nghĩa là các việc ác v.v... Danh giải thích về dụng nghĩa là như đừng nên làm v.v...

Hỏi: Danh là có giới hạn, biên vực không?

Đáp: Có người nói: Danh không biên vực vì pháp là vô biên, nên nơi mỗi mỗi pháp có nhiều danh.

Có thuyết cho: Danh có biên vực, chỉ có Đức Phật mới có khả năng nhận biết, người khác không nhận biết, do Đức Phật có khả năng biết rõ được biên vực của danh, nên gọi là Nhất thiết trí.

Có thuyết nêu: Đức Phật và Độc giác nhận biết biên vực của danh, người khác không có khả năng nhận biết.

Có thuyết nói: Đức Phật, Độc giác và Thanh văn đã đến bờ kia nhận biết được biên vực của danh, ngoài ra không ai có khả năng nhận biết.

Lời bình: Thuyết ban đầu là đúng. Chỉ Đức Phật có khả năng nhận biết được biên vực của danh, ngoài ra đều không có Nhất thiết trí.

Hỏi: Có Phật, không có Phật, thế gian luôn có Danh, Cú, Văn thân, vì sao kinh nói: Như Lai xuất thế là có nhiều Danh thân v.v... xuất hiện ở thế gian?

Đáp: Vì căn cứ vào danh không chung nên nói như thế. Như các danh Phật, Pháp, Tăng, uẩn, giới, xứ v.v... chỉ khi Đức Phật xuất thế mới có danh này.

Có người nói: Chỉ có Phật xuất thế mới có thuận giải thoát, thuận không, vô ngã, trái với sinh tử khổ, trái với ngã ngã sở, đoạn các kiến, sinh giác ý, diệt phiền não, hướng về xuất ly, dứt ngu si, sinh trí tuệ, trừ do dự, khởi quyết định, chán ghét sinh tử, vui thích Niết-bàn, chê trách ngoại đạo, ca ngợi chánh pháp, Danh, Cú, Văn thân như thế xuất hiện ở thế gian. Thời khác thì không như thế, nên nói như vậy.

Như Khế kinh nói: Có ba thứ nương dựa để nói (Ngôn y), không có thứ tư, thứ năm. Ba thứ đó là: Dựa vào quá khứ để nói các pháp đã từng có. Dựa vào vị lai để nói các pháp sẽ đến. Dựa vào hiện tại để nói các pháp hôm nay.

Hỏi: Nương dựa để nói lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Luận Phạm Loại Túc nói: Nương dựa thuộc về mười tám giới, mười hai xứ, năm uẩn.

Hỏi: Ngôn tức là ngữ. Dựa vào lời nói này là danh. Chỉ nên nói là thuộc về một giới, một xứ, một uẩn, vì sao nói thuộc về mười tám giới, mười hai xứ, năm uẩn?

Đáp: Luận kia nên nói: Dựa vào để nói là thuộc về một giới, một xứ, một uẩn, nhưng nói thuộc về mười tám giới, mười hai xứ, năm uẩn, là vì dựa vào nhân lần lượt nên nói như thế. Tức là ngữ dựa vào danh chuyên, danh nương vào nghĩa chuyên. Nghĩa là lời nói lần lượt dựa vào trong nghĩa có đủ mười tám giới, mười hai xứ, năm uẩn. Người nói, người nghe đều vì nơi nghĩa, thế nên Luận kia đã căn cứ vào nhân lần lượt để nói về tự tánh của nương dựa để nói.

Có thuyết cho: Nương dựa để nói (Ngôn y) là danh và nghĩa đã nói, thế nên có đủ mười tám giới v.v... do nương dựa để nói đã theo danh và nghĩa để chuyên.

Hỏi: Vì sao chỉ dựa vào pháp của ba đời nhằm nêu có ba nương dựa để nói, không dựa vào pháp vô vi làm chỗ nương dựa để nói?

Đáp: Cũng nên nói pháp vô vi là nơi nương dựa để nói, nhưng không nói đến, phải biết nghĩa này nêu bày chưa đầy đủ.

Có thuyết nêu: Vô vi được gồm thâu trong phạm hiện tại, do nơi pháp hiện tại được vô vi.

Có thuyết nói: Lời nói phần nhiều dựa vào pháp hữu vi chuyển biến, còn pháp vô vi thì không nói về nương dựa để nói.

Có thuyết cho: Vì muốn chấm dứt những ngu tối tăng thượng của hữu tình, nên nói ba thứ nương dựa để nói, vì đối với pháp hữu vi vô minh đã khởi nhiều tăng thượng.

Có thuyết nêu: Vì hữu tình phần nhiều đối với ba đời có do dự, nên Đức Phật nói ba thứ nương dựa để nói cho họ.

Có thuyết nói: Vì ngăn chặn ngoại đạo chấp có ngã, nên nói ba thứ nương dựa để nói. Nghĩa là ngoại đạo nói: Nếu không có ngã, thì ta nói là nương dựa vào gì? Phật vì họ giảng nói ba thứ nương dựa để nói: Như Lai nói chỉ nương dựa vào ba đời mà khởi.

Có thuyết cho: Vì ngăn chặn sự bác bỏ cho không có hai đời quá khứ, vị lai và ngăn chặn lối chấp hiện tại là vô vi, nên nói ba thứ nương dựa để nói. Nương dựa là pháp có Thể, có dụng. Vô vi tất không thể, vì vô vi không dụng, nên không phải là nương dựa để nói.

Có thuyết nêu: Pháp hữu vi thô, phần nhiều tin là có, dễ khởi lời nói, nên lập là nương dựa để nói. Còn pháp vô vi rất nhỏ, ít tin tưởng là có, khó khởi lời nói, nên không phải là nương dựa để nói.

Tôn giả Thế Hữu nói: Pháp hữu vi, vô vi được chia thành hai nhóm. Nếu trong nhóm kia ba sự có thể đạt được, nghĩa là ngữ, danh, nghĩa thì được lập làm nương dựa để nói (Ngôn y). Còn trong nhóm vô vi chỉ được có nghĩa, không có hai thứ kia, nên không phải là nơi nương dựa để nói.

Đại đức nói: Nếu pháp có công dụng nhận quả và cho quả thì có thể lập làm chỗ nương dựa để nói. Vô vi không có công dụng, cho nên không nói.

Hiếp Tôn giả nói: Các pháp hữu vi cùng với lời nói có thể có nghĩa chuyển biến cùng mọi lúc, nên lập làm chỗ nương dựa để nói. Pháp vô vi thì không như thế, do vậy không nói đến.

Hỏi: Nếu dựa vào quá khứ để nói pháp hiện tại, vị lai, dựa vào vị lai để nói pháp quá khứ, hiện tại, dựa vào hiện tại để nói pháp quá khứ, vị lai, thì những sự nói pháp đó thuộc về thứ nương dựa để nói (Ngôn y) nào?

Đáp: Có thuyết nói: Các thứ nói pháp kia không thuộc về ba thứ nương dựa để nói.

Lại có thuyết cho: Nếu dựa vào quá khứ để nói vị lai, hiện tại, tức thuộc về trong quá khứ, cho đến nếu dựa vào hiện tại để nói quá khứ, vị lai, tức thuộc về trong hiện tại.

Có Sư nêu: Nếu dựa vào quá khứ để nói vị lai, hiện tại, tức vị lai ấy thuộc về vị lai, hiện tại ấy thuộc về hiện tại. Cho đến nếu dựa vào hiện tại để nói quá khứ, vị lai, tức quá khứ ấy thuộc về quá khứ, vị lai ấy thuộc về vị lai. Do trước nói nương dựa để nói dùng nghĩa làm Thể.

Hỏi: Nếu cùng một lúc tức thì nói pháp hai đời, hoặc lại ba đời, thì lời nói đó thuộc về thứ nương dựa để nói (Ngôn y) nào?

Đáp: Có người nói: Sự việc nói pháp đó không thuộc trong ba thứ nương dựa để nói.

Lại có người cho: Tùy vào khả năng làm rõ danh thuộc về đời nào, thì nói pháp thuộc vào chỗ nương dựa để nói của đời đó.

Có Sư khác nêu: Tùy vào nghĩa được hiển bày thuộc về đời nào, tức lời nói thuộc về chỗ nương dựa để nói của đời đó, vì trước nói nương dựa để nói đã dùng nghĩa làm Thể.

Hỏi: Khế kinh chỉ nói có ba thứ nương dựa để nói (Ngôn y), về nghĩa đã đủ, vì sao lại nói không có loại thứ tư, thứ năm?

Đáp: Không có thứ tư là nhằm ngăn chặn đời thứ tư, vì sợ có lỗi chấp có đời thứ tư. Không có thứ năm là nhằm ngăn chặn pháp vô vi, vì e có lỗi chấp vô vi là chỗ nương dựa để nói.

Có thuyết biện: Hai lời nói được chú trọng về sự ngăn chặn, vì muốn cho nghĩa đã nói được quyết định. Khế kinh căn cứ vào đời để kiến lập nơi nương dựa để nói, nên nói có ba, không có thứ tư, thứ năm.

Nếu căn cứ vào tác ý như lý, kiến lập nơi nương dựa để nói (Ngôn y), nên nói có một, không có thứ hai, thứ ba. Không có thứ hai là nhằm ngăn chặn có tác ý như lý thứ hai. Không có thứ ba là nhằm ngăn chặn pháp không thuộc về tác ý như lý.

Nếu căn cứ vào chỉ, quán để kiến lập chỗ nương dựa để nói, nên nói có hai, không có thứ ba, thứ tư, nghĩa như trước đã nói.

Nếu căn cứ vào ba môn giải thoát để kiến lập nơi nương dựa để nói, nên nói có ba, không có thứ tư, thứ năm, nghĩa như trước đã nói.

Nếu căn cứ vào bốn Thánh đế để kiến lập nơi nương dựa để nói, nên nói có bốn, không có thứ năm, thứ sáu, nghĩa như trước đã nói.

Nếu căn cứ vào năm uẩn để kiến lập nơi nương dựa để nói, nên nói có năm, không có thứ sáu, thứ bảy, nghĩa như trước đã nói.

Nếu căn cứ vào sáu tùy niệm để kiến lập nơi nương dựa để nói, nên nói có sáu, không có thứ bảy, thứ tám, nghĩa như trước đã nói.

Nếu căn cứ vào bảy giác chi để kiến lập nơi nương dựa để nói, nên nói có bảy, không có thứ tám, thứ chín, nghĩa như trước đã nói.

Nếu căn cứ vào tám Thánh đạo để kiến lập nơi nương dựa để nói, nên nói có tám, không có thứ chín, thứ mười, nghĩa như trước đã nói.

Nếu căn cứ vào chín định thứ lớp để kiến lập nơi nương dựa để nói, nên nói có chín, không có thứ mười, thứ mười một, nghĩa như trước đã nói.

Nếu căn cứ vào mười lực của Đức Như Lai để kiến lập nơi nương dựa để nói, nên nói có mười, không có thứ mười một, thứ mười hai, nghĩa như trước đã nói.

Như thế, nếu dựa vào pháp khác để kiến lập nơi nương dựa để nói, tức nên nói như lý. Vì kinh này căn cứ vào thể tục để kiến lập chỗ nương dựa để nói, nên chỉ nói có ba, không có bốn, không có năm.

Tức trong kinh này đã nói như vậy: Nên dùng bốn sự quán sát Bồ-đặc-già-la để biết Cụ thọ kia là có thể nói cho biết hay là không thể nói cho biết. Bốn sự đó là: 1. Xứ phi xứ. 2. Trí luận. 3. Phân biệt. 4. Đạo tích. Nếu người nào đối với bốn sự này khéo an trụ, người đó có thể nói cho biết. Cùng trái với bốn sự này thì không thể nói cho biết.

Hỏi: Bốn sự như thế có gì sai khác?

Đáp: Không khéo an trụ nơi Xứ phi xứ, nghĩa là không nhận biết như thật là phải hay không phải. Không khéo an trụ nơi Trí luận, nghĩa là không nhận biết như thật về trí và cảnh giới của trí. Không khéo an trụ nơi Phân biệt, nghĩa là không nhận biết như thật về thể tục, thắng nghĩa. Không khéo an trụ nơi Đạo tích, nghĩa là không nhận biết như thật về hành hướng tới khổ, tập và hành hướng tới khổ, diệt.

Có thuyết nói: Không khéo an trụ nơi Xứ phi xứ, nghĩa là không nhận biết như thật là mắt, sắc làm duyên sinh nhãn thức, cho đến ý, pháp làm duyên sinh ý thức là thị xứ (Đúng). Tai, âm thanh v.v... làm duyên sinh nhãn thức, cho đến mắt, sắc v.v... làm duyên sinh ý thức, đều là phi xứ (Không đúng). Không khéo an trụ nơi Trí luận, nghĩa là không nhận biết như thật về mười trí có sai biệt. Không khéo an trụ nơi Phân biệt, nghĩa là không nhận biết như thật về kinh liễu nghĩa và kinh không liễu nghĩa. Không khéo an trụ nơi Đạo tích, nghĩa là không nhận biết như thật về bốn thứ hành tích.

Có thuyết cho: Không khéo an trụ nơi Xứ phi xứ, nghĩa là không nhận biết như thật về có lý, không lý. Không khéo an trụ nơi Trí luận, nghĩa là không nhận biết như thật về chánh luận của bậc

Thánh. Không khéo an trụ nơi Phân biệt, nghĩa là không nhận biết như thật về ngôn luận giả lập. Không khéo an trụ nơi Đạo tích, nghĩa là không nhận biết như thật về câu nghĩa của người khác nói để trước giữa sau phân biệt, đối đáp tức khắc.

Có thuyết nêu: Không khéo an trụ nơi Xứ phi xứ, nghĩa là không có khả năng thành lập như thật về Tông chỉ mình tạo ra. Không khéo an trụ nơi Trí luận, nghĩa là không có khả năng nhận lãnh điều người khác hỏi. Không khéo an trụ nơi Phân biệt, nghĩa là không nhận biết rõ về giả dối và chân thật. Không khéo an trụ nơi Đạo tích, nghĩa là không có khả năng hoàn thành tuệ giác tăng thượng.

Có thuyết biện: Không khéo an trụ nơi Xứ phi xứ, nghĩa là đối với Tông chỉ của mình, Tông chỉ của người khác, không khéo an trụ để nêu bày về chúng. Không khéo an trụ nơi Trí luận, nghĩa là không nhận biết rõ người khác để lường trước về lời vấn nạn. Không khéo an trụ nơi Phân biệt, nghĩa là không nhận biết rõ ngôn luận của người khác luôn tương ứng theo thứ lớp trước sau. Không khéo an trụ nơi Đạo tích, nghĩa là không có khả năng làm thỏa mãn đủ những sự mong cầu thù thắng.

Có thuyết cho: Không khéo an trụ nơi Xứ phi xứ, nghĩa là không khéo hiểu rõ về hiện lượng, phi hiện lượng. Không khéo an trụ nơi Trí luận, nghĩa là những gì mình đã nghe trước đây đều chấp giữ chặt không buông bỏ, không muốn quán sát trước, sau, được, mất. Không khéo an trụ nơi Phân biệt, nghĩa là đối với người khác nói đúng tâm vẫn mang do dự, như kẻ không có khả năng quyết định là cơm hay là sữ. Không khéo an trụ nơi Đạo tích, nghĩa là không nhận biết rõ về hiện lượng, tỷ lượng cho đến giáo vì vấn nạn trước.

Hiếp Tôn giả nói: Không khéo an trụ nơi Xứ phi xứ, nghĩa là đối với cảnh của đối tượng nhận thức không khéo nhận biết. Không khéo an trụ nơi Trí luận, nghĩa là đối với trí của chủ thể nhận thức không khéo nhận biết. Không khéo an trụ nơi Phân biệt, nghĩa là không khéo

nhận biết rõ về tà giáo, chánh giáo. Không khéo an trụ nơi Đạo tích, nghĩa là không khéo nhận biết rõ đối với tà hành, chánh hành.

Tôn giả Tăng-già-phiệt-tô nói: Không khéo an trụ nơi Xứ phi xứ, nghĩa là không khéo nhận biết rõ nghĩa đúng hay không đúng về những gì đã nói trong Kinh Đa Giới. Không khéo an trụ nơi Trí luận, nghĩa là không khéo hiểu rõ bốn mươi bốn trí, bảy mươi bảy sự việc của trí. Không khéo an trụ nơi Phân biệt, nghĩa là đối với tạp nhiễm và thanh tịnh không khéo hiểu rõ. Không khéo an trụ nơi Đạo tích, nghĩa là đối với hành hướng tới sắc diệt cho đến hành hướng tới thức diệt không khéo nhận biết rõ.

Trái với các thứ nêu trên là khéo an trụ.

Tức trong kinh này lại nói như vậy: Nên dùng bốn sự việc để quán sát Bồ-đặc-già-la, nhận biết Cụ thọ kia là có thể có thể nói cho biết hay không thể nói cho biết. Bốn sự việc đó là: 1. Câu hỏi nên hoàn toàn ghi nhận. 2. Câu hỏi nên phân biệt ghi nhận. 3. Câu hỏi nên ghi nhận bằng cách nêu ngược lại. 4. Câu hỏi nên ghi nhận bằng cách để qua một bên. Nếu đối với bốn sự việc này như ghi nhận ứng hợp thì có thể nói cho biết. Nếu mâu thuẫn thì không nên nói.

Thế nào gọi là câu hỏi nên hoàn toàn ghi nhận?

Đáp: Là câu hỏi này nên dùng cách ghi nhận hoàn toàn. Nghĩa là có người hỏi: Như Lai là bậc Ứng Cúng Chánh Đẳng Chánh Giác chăng? Pháp là nêu giảng về thiện chăng? Tăng là hành diệu chăng? Tất cả hành là vô thường chăng? Tất cả pháp là vô ngã chăng? Niết-bàn là tịch tĩnh chăng? Nên hoàn toàn ghi nhận về sự việc này đều như thế.

Vì sao câu hỏi này nên hoàn toàn ghi nhận? Vì câu hỏi này có thể dẫn đến nghĩa lợi, có thể dẫn đến pháp thiện, tùy thuận phạm hạnh, phát sinh tuệ giác, có thể chứng đắc Niết-bàn. Vì thế câu hỏi này nên hoàn toàn ghi nhận.

Thế nào gọi là câu hỏi nên phân biệt ghi nhận?

Đáp: Là câu hỏi này nên dùng cách phân biệt ghi nhận. Nghĩa là khi có người cầu thỉnh mình vì họ giảng nói pháp, nên nói: Pháp có nhiều thứ: Có quá khứ, có vị lai, có hiện tại, có thiện, có bất thiện, có vô ký, có thuộc về cõi dục, có thuộc về cõi sắc, có thuộc về cõi vô sắc, có hữu học, có vô học, có phi học phi vô học, có do kiến đạo đoạn, có do tu đạo đoạn và có không đoạn. Vậy ông muốn tôi nói pháp nào?

Thế nào gọi là câu hỏi nên ghi nhận bằng cách nêu ngược lại?

Đáp: Là câu hỏi này nên dùng cách hỏi ngược lại để ghi nhận. Tức như có người hỏi: Xin giảng nói pháp cho tôi, nên hỏi vặn lại: Pháp có rất nhiều, ông hỏi pháp nào? Rất nhiều pháp: Nghĩa là pháp quá khứ v.v... như trước đã nói rộng.

Nên phân biệt ghi nhận, luận bàn và nên hỏi vặn lại để ghi nhận, luận bàn có sai khác gì? Ý trả lời tuy không khác nhau, nhưng ý hỏi thì có khác. Nghĩa là người hỏi kia vì để hiểu biết nên hỏi hay vì nhằm xúc não nên hỏi. Nếu vì để hiểu biết nên hỏi thì nên bảo với người kia: Pháp có nhiều thứ, có quá khứ, có vị lai, có hiện tại, nói rộng cho đến v.v... có do kiến đạo đoạn, có do tu đạo đoạn và có không đoạn, vậy ông muốn tôi giảng nói pháp nào?

Nếu họ nói: Xin giảng nói pháp quá khứ cho tôi, nên bảo với người đó: Pháp quá khứ cũng có nhiều thứ: Có thiện, có bất thiện, có vô ký v.v... ông muốn tôi giảng nói pháp nào? Nếu họ nói: Xin giảng nói pháp thiện cho tôi, nên bảo với họ: Pháp thiện cũng có nhiều thứ: Có sắc, có thọ, tướng, hành, thức, ông muốn tôi giảng nói pháp nào? Nếu người hỏi nói: Xin giảng nói pháp sắc cho tôi, nên bảo với họ: Pháp sắc cũng có nhiều thứ: Có pháp lia sát sinh, cho đến có pháp lia bỏ lời nói tạp uế, ông muốn tôi giảng nói pháp nào?

Nếu họ nói: Xin giảng nói pháp lia sát sinh cho tôi, nên bảo với họ: Pháp lia sát sinh có ba: Nghĩa là từ không tham sinh, từ không

giận sinh, từ không si sinh, ông muốn tôi giảng nói pháp nào? Nếu họ nói: Xin giảng nói pháp từ không tham sinh cho tôi, nên bảo với họ: Từ không tham sinh lại có hai thứ tức là biểu và vô biểu, ông muốn tôi giảng nói pháp nào? Nếu vì để hiểu biết, khi người ta nêu câu hỏi, nên phân biệt như thế mà trả lời. Nếu vì để gây xúc não, nên hỏi vặn lại: Pháp có nhiều thứ, ông hỏi pháp nào? Nên vì họ nói có pháp quá khứ cho đến có pháp không đoạn v.v...

Nếu họ nói: Xin giảng nói pháp quá khứ cho tôi, nên hỏi vặn lại: Pháp quá khứ có nhiều, ông muốn hỏi pháp nào? Nên vì họ nói có pháp thiện, bất thiện, vô ký.

Nếu họ nói: Xin giảng nói pháp thiện cho tôi, nên hỏi vặn lại: Pháp thiện cũng có nhiều, ông muốn hỏi pháp nào? Nên vì họ nói có pháp sắc cho đến pháp thức.

Nếu họ nói: Xin giảng nói pháp sắc cho tôi, nên hỏi vặn lại: Pháp sắc cũng có nhiều, ông muốn hỏi pháp nào? Nên vì họ nói có pháp lia sát sinh cho đến pháp lia ngữ tạp, uế.

Nếu họ nói: Xin giảng nói pháp lia sát sinh cho tôi, nên hỏi vặn lại: Pháp lia sát sinh cũng có nhiều, ông muốn hỏi pháp nào? Nên vì họ nói có pháp từ không tham sinh, cho đến từ không si sinh.

Nếu họ nói: Xin giảng nói pháp từ không tham sinh cho tôi, nên hỏi vặn lại: Từ không tham sinh cũng có nhiều, ông muốn hỏi pháp nào? Nên vì họ nói có pháp biểu, vô biểu. Nếu vì nhằm gây xúc não mà đặt ra câu hỏi, nên hỏi vặn lại một cách tổng quát như thế, khiến họ hết hỏi, hoặc khiến họ tự trả lời.

Như có người vì nhằm hiểu biết nên hỏi. Có người vì muốn gây xúc não nên hỏi. Như thế có người vì mong cầu điều thiện nên hỏi. Có người vì muốn xem tuệ giác của người khác sâu hay cạn nên hỏi. Có người vì cầu hiểu nghĩa nên hỏi. Có người vì muốn khiến người khác khuất phục nên hỏi. Có người vì tánh chân chất, ngay thẳng nên

hỏi. Có người vì đua nịnh nên hỏi. Có người vì nhu hòa nên hỏi. Có người vì kiêu ngạo nên hỏi, nên biết cũng như thế.

Như vậy gọi là sự sai khác giữa hai thứ ghi nhận luận bàn: bằng cách phân biệt và bằng cách hỏi vặn lại.

Thế nào gọi là câu hỏi nên ghi nhận bằng cách để qua một bên?

Đáp: Là câu hỏi này nên dùng cách để qua một bên để ghi nhận. Nghĩa là có ngoại đạo đến chỗ Đức Phật, bạch: Thưa Sa-môn Kiều Đáp Ma! Thế gian là thường còn chăng? Cho đến nói rộng về bốn trường hợp. Thế gian là hữu biên chăng, cho đến nói rộng về bốn trường hợp? Đức Thế Tôn nói: Đều không nên ghi nhận.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Vì các ngoại đạo kia đã chấp có thật ngã, gọi là thế gian, đi đến chỗ Đức Phật, nêu lên câu hỏi như thế. Đức Phật nghĩ: Thật ngã nhất định là không, nếu ta trả lời là không có, thì họ sẽ nói với ta thế này: Tôi không hỏi về có, không. Nếu ta đáp là thường hoặc vô thường, thì không hợp lý, vì thật ngã vốn không có, làm sao có thể nói là thường hay vô thường v.v... Như có người hỏi người khác: Con của thạch nữ này có cung kính, hiếu thuận và ái ngữ không? Người kia nghĩ: Thạch nữ không có con. Nếu trả lời là không, thì người kia sẽ nói như thế này: Tôi không hỏi về có hay không. Nếu đáp là cung kính, hiếu thuận và ái ngữ, thì không hợp lý, vì thạch nữ không có con, làm sao có thể nói là có cung kính v.v... Ở đây cũng như thế. Điều đã hỏi là không phải có, không phải chân, không phải thật, vì không hợp với đạo lý, nên Đức Phật không trả lời.

Lại có ngoại đạo đến chỗ Đức Phật, bạch: Thưa Sa-môn Kiều Đáp Ma! Mạng tức là thân hay khác với thân? Đức Thế Tôn bảo: Câu hỏi này không nên ghi nhận.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Vì các ngoại đạo kia chấp có thật ngã, gọi là mạng, đi đến chỗ Phật nêu câu hỏi như thế. Đức Phật đã khởi niệm: Thật ngã nhất định là không. Nếu ta trả lời không có, thì họ sẽ nói thế này: Tôi không hỏi về có, không. Còn nếu ta trả lời là thân hoặc khác thân, thì không hợp lý, vì thật ngã vốn không, làm sao có thể nói là một, là khác với thân?

Như có người hỏi người khác: Sừng thỏ và sừng bò là giống nhau chăng? Người kia suy nghĩ: Sừng thỏ vốn không có. Nếu trả lời là không, thì người kia sẽ nói thế này: Tôi không hỏi về có không. Nếu trả lời chúng giống nhau, không giống nhau, thì không hợp lý, vì sừng thỏ vốn không có, làm sao có thể nói là giống nhau hay không giống nhau với sừng bò? Đây cũng như thế. Điều đã hỏi là không phải có, không phải chân, không phải thật, không hợp với đạo lý, nên Đức Phật không trả lời.

Lại có ngoại đạo đến chỗ Đức Phật, bạch: Thưa Sa-môn Kiều Đáp Ma! Như Lai sau khi diệt độ, là có hay là không? Cho đến bốn trường hợp. Đức Thế Tôn bảo: Đều không nên ghi nhận.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Vì các ngoại đạo kia chấp có thật ngã, gọi là Như Lai. Họ chấp ngã này vốn không mà có, nên mới hỏi Phật sau khi diệt độ là có hay là không, cho đến nói rộng. Đức Phật khởi niệm: Như vậy vốn không nay có, thật ngã hoàn toàn là không Thể. Nếu trả lời ngã này nay hãy còn là không, làm sao có thể nói sau khi chết lại có v.v... Điều đã hỏi đó không phải có, không phải chân, không phải thật, không hợp với đạo lý, nên Đức Phật không trả lời.

Lại có ngoại đạo đến chỗ Đức Phật, bạch: Thưa Sa-môn Kiều Đáp Ma! Tự làm tự thọ nhận chăng? Đức Thế Tôn bảo: Câu hỏi này không nên ghi nhận.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Vì các ngoại đạo kia chấp có thật ngã, tự làm tự nhận. Đức Phật đã nói: Không có ngã. Về nghĩa không nên trả lời như đã nói ở trước.

Ngoại đạo kia lại hỏi: Người khác làm người khác thọ nhận chẳng? Đức Thế Tôn bảo họ: Câu hỏi này không nên ghi nhận.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Vì các ngoại đạo kia chấp có thật ngã, gọi là Tự Tại Thiên v.v... Tự Tại Thiên có khả năng tạo nên ngã thọ nhận quả. Đức Phật đã nói không có ngã. Về nghĩa không nên trả lời như đã nói ở trước.

Ngoại đạo kia lại hỏi tiếp: Mình và người khác đều làm, tự mình thọ nhận chẳng? Đức Thế Tôn nói: Câu hỏi này không nên ghi nhận.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Vì các ngoại đạo kia chấp có thật ngã, gọi là mình, người. Vì Đức Phật đã nói không có ngã. Về nghĩa không nên trả lời như đã nói ở trước.

Ngoại đạo kia lại hỏi: Không phải mình và người khác làm, không có nhân mà sinh, không tạo tác không thọ nhận chẳng? Đức Thế Tôn bảo: Câu hỏi này không nên ghi nhận.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Vì Đức Thế Tôn thường giảng nói: Quả từ nhân sinh, mình làm mình thọ nhận, nên không trả lời.

Hỏi: Vì sao các câu hỏi của các ngoại đạo kia nên để qua một bên?

Đáp: Vì các câu hỏi của họ không dẫn đến nghĩa lợi, không dẫn sinh pháp thiện, không tùy thuận phạm hạnh, không phát khởi tuệ giác, không chứng đắc Niết-bàn. Do vậy, các câu hỏi của họ đều nên để qua một bên.

Hỏi: Ba câu hỏi trước có trả lời, có thể gọi là ghi nhận. Câu hỏi thứ tư không trả lời sao gọi là ghi nhận?

Đáp: Đức Phật tuy bảo: Câu hỏi này không nên ghi nhận, nhưng thật sự đã tương ứng với lý của câu trả lời, là căn bản nơi câu trả lời nên cũng gọi là ghi nhận, vì muốn cho người nêu câu hỏi kia có được hiểu biết đúng đắn. Hoặc có khi Ngài im lặng vì đối với lý đã hơn, hướng chi phải đáp lại câu hỏi của họ mới không phải là ghi nhận!

Xưa, có ngoại đạo tên là Phiến-trật-lược, thông minh, học rộng, là đại luận sư, vì để luận nghị nên đến nước Ca-thấp-di-la. Lúc ấy, trong nước này có A-la-hán tên là Phiệt-tổ-la, đủ ba minh, sáu thông, tám giải thoát, học hỏi cùng tận trong ngoài, thường trụ trong khu rừng Ba-lợi-chất-đát-la.

Bấy giờ, Phiến-trật-lược muốn tranh luận, nên đến chỗ vị A-la-hán thăm hỏi, vấn an nhiều thứ, rồi ngồi sang một bên, nói: Bí-sô muốn tranh luận với tôi chăng? Tôn giả và tôi ai lập Tông trước?

Phiệt-tổ-la nói: Tôi là người ở đây từ lâu, nên lập Tông trước. Nhưng vì ông từ phương xa đến đây, trông có vẻ còn mệt mỏi, vậy tùy ý ông muốn lập Tông trước cũng được.

Phiến-trật-lược liền lập Tông: Tất cả lập luận đều có trả lời, tuệ giác nếu hết thì luận kia mới thôi.

Khi đó, Phiệt-tổ-la trụ trong im lặng. Phiến-trật-lược kia cùng các đệ tử hoan hỷ khởi xưng lời như thế này: Hôm nay Bí-sô này đã thua rồi.

Bấy giờ, Phiệt-tổ-la mới bảo các đệ tử kia: Thầy các ông nếu đúng là Phiến-trật-lược thì không bao lâu sẽ tỏ ngộ ai là người thua?

Các đệ tử của Phiến-trật-lược nghe nói xong, cười nhạt, rồi chạy theo thầy mình.

Từ khu rừng đi ra, Phiền-trật-lược liền tự suy nghĩ: Vì sao Sa-môn lại nói như thế? Liền tự tỏ ngộ. Vì ta lập luận: Tất cả lập luận đều có trả lời, mà Bí-sô lại im lặng, đó là ta đã thua! Tự cảm thấy vô cùng xấu hổ, bèn bảo các đệ tử: Luận ta đã lập, nay thì thua rồi. Ta có thể cùng các con trở lại để xin sám hối, tạ lỗi.

Đệ tử hỏi: Sao thầy lại bảo là thua? Lúc ấy, Phiền-trật-lược thuật lại đầy đủ chi tiết cho các đệ tử nghe.

Các đệ tử thưa: Cứ đến trước đại chúng bảo là mình đắc thắng trở về, cần gì phải đến đó xin sám hối, tạ lỗi, để chuốc lấy nhục.

Thầy của chúng bảo: Ta thà ở bên người trí, chịu sự thua kém, không thể sống cạnh kẻ ngu để giữ lấy phần thắng. Tức thì cùng các đệ tử trở lại khu rừng, đến bên Tôn giả, đánh lễ nơi hai chân và nói: Tôn giả là người thắng, tôi là kẻ thua. Tôn giả là thầy, còn tôi là đệ tử. Từ nay về sau tôi thường xuyên nhận lời giáo huấn của thầy.

Sự im lặng như thế đối với lý đã thắng, huống chi phải đáp lại câu hỏi của ngoại đạo kia. Thế nên, bốn thứ đều gọi là ghi nhận.

HẾT - QUYỂN 15

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 16

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 8

** Như Đức Phật – Thế Tôn quở trách các đệ tử, bảo họ là người ngu si, cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn khiến cho người nghi có được quyết định. Nghĩa là Đức Thế Tôn đã hoàn toàn đoạn dứt mọi tham ái, giận dữ, trái thuận đều bình đẳng, đã nhỏ sạch rỗng tranh luận, diệt tận gốc kiêu mạn, xem các thứ ngọc ngà, châu báu như ngói gạch, nơi tất cả pháp đều nhận biết soi chiếu không sót, không còn cả những thứ tương tự với ái, giận, mạn v.v... Các tập khí phiền não đã vĩnh viễn trừ bỏ, không như hàng Độc giác và các Thanh văn, tuy đã đoạn phiền não nhưng tập khí vẫn còn.

Tập khí tham ái: Như Tôn giả A-nan xót thương những người họ Thích.

Tập khí giận dữ: Như Tôn giả Tất-lăng-già-phiệt-tha nói với thần sông Hằng: Này tên đầy tớ nhỏ! Hãy ngăn dòng chảy, ta sắp qua sông.

Tập khí kiêu mạn: Như Tôn giả Xá-lợi-tử ném bỏ hết các thứ thuốc men.

Tập khí ngu si: Như Tôn giả Cấp-phòng-bát-đề ho cả hội lâu trước khi ăn, ăn chưa tiêu, không biết về sau sẽ khổ mà lại cứ ăn.

Những sự việc đại loại như thế là rất nhiều. Đức Thế Tôn tuy không còn chút tập khí phiền não nào, nhưng hoặc có lúc có những lời nói tương tự như ái v.v...

Lời nói tương tự như ái: Như Đức Thế Tôn nói: Thiện lai Bí-sô! Có thể khéo xuất gia cũng như đầy đủ giới cấm.

Lời nói tương tự như giận: Như Đức Thế Tôn nói: Ông là kẻ tội tớ của dòng họ Thích, họ là chủ của ông.

Lời nói tương tự như kiêu mạn: Như Đức Thế Tôn nói: Ta là Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác, thành tựu mười lực, đắc bốn pháp không sợ hãi.

Lời nói tương tự như không biết: Như Đức Thế Tôn nói: Đại vương hôm nay từ nơi nào đến? Hoặc bảo Tôn giả A-nan: Ông xem trời có mưa không? Vì sao có tiếng nói to lớn trong vườn này?

Hoặc có người sinh nghi: Đức Thế Tôn đã dứt hết các thứ tập khí phiền não, sao còn có những loại như thế, giống như lời nói phiền não?

Vì muốn khiến cho nghi kia được quyết định, hiểu rõ, nên tạo ra phần Luận này.

Để giải thích về nhân duyên ấy, như ở đây nói không biết gì thì kia cũng như vậy.

Hỏi: Vì sao Đức Phật nói lời nói tương tự như ái v.v...?

Đáp: Vì để che chở cho thừa ruộng mình đã giáo hóa, đem lại lợi ích cho Bí-sô kia. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói lời tương tự như ái: Là muốn cho các Bí-sô đã bị Thiên Thọ (Đề-bà-đạt-đa) lôi kéo trong việc phá hoại Tăng thân tâm được yên ổn và trừ bỏ nghi ngờ. Nghĩa là Đề-bà-đạt-đa vì tham danh lợi, nên phá hoại Tăng. Tôn giả

Xá-lợi-tử và Tôn giả Đại Mục-kiền-liên giáo hóa khiến các Bí-sô kia quay về trở lại. Các Bí-sô ấy theo Đề-bà-đạt-đa, bấy giờ cảm thấy rất xấu hổ, thân tâm dao động, lại sinh nghi hoặc: “Ta theo Thiên Thọ, vậy có mất giới chăng?”. Do đấy, họ nghe Đức Thế Tôn bảo: “Các Bí-sô khéo đến đây! Có thể khéo xuất gia cũng như giữ đủ giới cấm”, thì hai sự dao động nghi hoặc kia đều dứt. Lúc ấy, nếu Đức Phật không nói lời này, các Bí-sô kia sẽ sầu não, hổ thẹn, thổ huyết mà chết.

Lại, Đức Thế Tôn nói lời tương tự như giận dữ: Là muốn xô ngã cây cột kiêu mạn của Phạm chí nọ. Tức Phạm chí Am-bà-sát-trá không xét biết mẹ mình là hạng thấp kém, mà mang tâm kiêu ngạo, ngăn cản người khác xuất gia, sẽ bị đọa vào nẻo ác. Do đó, Đức Phật quở mắng, phá bỏ tâm kiêu mạn ấy của Phạm chí. Theo thứ lớp hai thân được sinh lên cõi trời, thấy bốn Thánh đế. Lại, do Phật quở mắng Phạm chí Bồ-sắc-yết-la-bà-lợi kia, khiến ông ta được nhập nơi pháp Phật, đạt được quả thù thắng.

Lại, Đức Thế Tôn nói lời tương tự như kiêu mạn: Là muốn khiến cho những kẻ không biết công đức của Phật sẽ nhận biết và quy y, tu tập thắng hạnh.

Lại, Đức Thế Tôn nói lời tương tự như si ám: Là để mở ra cho vua kia việc đàm luận về đạo, cũng nhằm giải tỏa tâm sầu muộn của Tôn giả A-nan.

Lại, vì muốn khiến sinh khởi tâm ưa thích yên tĩnh của Tôn giả A-nan.

Đức Phật nói những lời tương tự như phiền não ấy, tất cả đều nhằm đem lại lợi ích cho hữu tình. Nay Đức Phật quở mắng đệ tử là người ngu si, cũng chỉ vì lợi sinh, như phần sau sẽ nói.

Hỏi: Vì duyên gì Độc giác và các Thanh văn tuy đã đoạn trừ phiền não, nhưng tập khí vẫn còn? Đức Phật thì không như thế.

Đáp: Tuệ giác của hàng Thanh văn, Độc giác không mạnh mẽ, thông lợi, nên tuy đã đoạn trừ phiền não, nhưng tập khí vẫn còn. Như ở đời thường dùng lửa, lửa cháy xong vẫn còn tro nóng. Tuệ Phật rất dũng mãnh, thông lợi, đoạn dứt các phiền não khiến tập khí cũng hoàn toàn diệt hẳn. Như kiếp tận, lửa sẽ theo vật bị thiêu đốt cháy rụi không còn chút tro tàn nào.

Do vô số nhân duyên đã nêu ở trước, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Như khi quở trách các đệ tử, Đức Thế Tôn bảo họ là người ngu si, sự việc này có nghĩa gì?

Đáp: Là lời nói quở trách. Nghĩa là Đức Phật – Thế Tôn quở trách đệ tử gọi họ là người ngu si, như nay các Thân giáo sư (Hòa thượng), Quĩ phạm sư (A-xà-lê), nếu có các đệ tử y chỉ, cận trụ khởi những lỗi lầm liền quở mắng, bảo: Ông là người ngu si, không sáng suốt, là người không tốt. Đức Thế Tôn cũng như thế, quở trách các đệ tử, gọi họ là những người ngu si

Ở đây văn của luận gồm có hai phần:

1. Giải thích về ý nghĩa Đức Phật quở trách đệ tử.
2. Giải thích về nhân duyên Đức Phật quở trách đệ tử.

Phần văn đã nêu trước, tức là phần đầu. Như nay Thân giáo sư, Quĩ phạm sư vì ngăn chặn lỗi lầm đã khởi của các đệ tử, hoặc như cha mẹ ngăn chặn lỗi lầm của con, có những quở trách cũng đều vì tạo lợi ích, không có tâm ác. Đức Phật cũng như thế. Nghĩa là cách thức giáo hóa của Đức Phật lược có bốn thứ: 1. Nên khen ngợi. 2. Nên quở trách. 3. Nên để qua một bên. 4. Nên làm nhân cho cái khác.

Nên khen ngợi: Như Đức Phật khen ngợi Câu-chi-nhĩ v.v...

Nên quở trách: Như Đức Phật quở trách Ô-đà-di v.v...

Nên đề qua một bên: Như đề qua việc Ca-diếp-ba không có y phục. Như Đức Phật bảo Bà-la-môn kia: Nay không phải là đúng lúc, nên chưa thể trả lời ông.

Nên làm nhân cho cái khác: Như Đức Phật chuyển Chánh pháp luân cho năm vị Bì-sô, bấy giờ có tám vạn chư Thiên đều được Thánh đạo. Đức Phật giảng nói pháp cho vua Tần-tỳ-sa-la, lúc ấy cũng có tám vạn chư Thiên và chín vạn hai ngàn người ở nước Ma-kiệt-đà đều được Thánh đạo. Đức Phật giảng nói pháp cho Đế Thích, khi đó cũng có tám vạn chư Thiên đều được nhập Thánh đạo. Đức Phật giảng nói pháp cho La-hổ-la, bấy giờ cũng có sáu vạn chư Thiên cùng một lúc đắc đạo. Các trường hợp như thế v.v... là rất nhiều, vì vậy nên Đức Thế Tôn mới dùng sự quở trách, mà người nhập đạo tất phải quở trách.

Có thuyết nói: Vì sự thúc giục của tâm đại bi, nên Đức Phật – Thế Tôn luôn tìm kiếm phương tiện đem lại lợi ích cho mọi người. Nếu không quở mắng Đề-bà-đạt-đa: Ông là kẻ ngu si, là kẻ ăn đờm dãi, tức ông ta sẽ dẫn theo vô lượng chúng sinh ngu si tạo các việc ác. Lại nữa, ông ta luôn xúc não Đức Thế Tôn.

Nếu không chê trách người nữ Vô tỷ, thân của người nhơ nhớp, xấu xa, đầy dẫy bất tịnh, thì lòng ham muốn của người kia không do đâu mà ngừng dứt, do đó, Ngài mới quở mắng đệ tử của mình là người ngu si.

Có thuyết cho: Sở dĩ Đức Thế Tôn quở trách các đệ tử, vì Ngài muốn khiến cho kẻ chưa gieo trồng căn thiện có thể gieo trồng. Người đã gieo trồng căn thiện nhưng chưa thành thực, có thể nhanh chóng thành thực. Người đã thành tựu căn thiện, nhưng chưa được giải thoát, sớm được giải thoát. Nếu không quở trách, tất các đệ tử kia sẽ mất hết lợi ích thù thắng.

Thế nên, Đức Phật quả mắng các đệ tử gọi họ là kẻ ngu si.

Hỏi: Gọi là người ngu si là có nghĩa gì? Vì từ si sinh nên nói là người ngu si, hay là do hiện hành si nên nói là người ngu si? Giả sử nếu như vậy thì có lỗi gì?

Nếu từ si sinh nên gọi là người ngu si, thì cũng từ tham, giận, mạn, kiến chấp v.v... sinh, vậy vì sao Đức Thế Tôn chỉ nói là người ngu si?

Nếu do hiện hành si, nên gọi là người ngu si, thì Khế kinh không nên nói A-la-hán cũng gọi là người si. Như Khế kinh nói: “Kẻ ngu si hãy lánh xa, đừng đứng trước mặt ta”.

Lại, Đức Thế Tôn trách quả mắng Ô-đà-di: Ông là người ngu si, không có mắt, sao lại tranh luận về nghĩa sâu xa với Bí-sô Thượng tọa?

Lại, các phiền não khác cũng có hiện hành, vì sao Đức Phật chỉ nói các người ngu si, không phải là thứ khác?

Đáp: Có thuyết nêu: Vì từ si sinh nên gọi là người ngu si.

Hỏi: Nếu thế thì cũng có từ tham, giận, mạn, kiến v.v... sinh, vì sao Đức Thế Tôn chỉ nói có người ngu si?

Đáp: Do si hành khắp. Nếu Phật biết quả trách A-la-hán, cho là người ngu si, thì đối với vật có ích tức cũng quả trách được, vì thân của A-la-hán kia cũng từ si sinh. Như Khế kinh nói: Vô minh đã che phủ, ái kiết buộc trói, kẻ phạm ngu chiêu cảm được nên có thân của thức, kẻ trí cũng vậy. A-la-hán v.v... được gọi là trí giả.

Có Sư khác nói: Do si hiện hành nên gọi là người ngu si.

Hỏi: Nếu vậy thì Khế kinh không nên nói A-la-hán cũng gọi là người ngu si?

Đáp: Như Khế kinh đã nói: “Kẻ ngu si hãy tránh xa, đừng đứng trước mặt ta”, là người tụng đọc đã đọc tụng nhầm lẫn. Nên nói như

thế này: “Bí-sô hãy đứng cách xa, chớ nên đứng trước mặt ta”. Ấy là lúc Đức Thế Tôn sắp nhập Niết-bàn, Tôn giả Bạch Tịnh đang đứng phía trước Đức Phật cầm quạt quạt cho Phật. Bấy giờ có vô lượng chư Thiên cõi Trường Thọ đến chỗ Phật, họ sẽ ngỡ cho là Tôn giả kia đang đứng trước Phật, che khuất khiến họ không nhìn thấy Đức Thế Tôn, khiến họ mất đi lợi ích sau cùng. Đức Phật nhận biết rõ ý nghĩ của chư Thiên, nên mới nói lời ấy: “Bí-sô hãy đứng cách xa, chớ nên đứng trước mặt ta”.

Lại như Đức Thế Tôn đã quở mắng Ô-đà-di, bảo: “Ông là người ngu si, không có mắt, sao lại đi tranh cãi với Bí-sô Thượng tọa về nghĩa sâu xa”, thì cũng không có mâu thuẫn, vì bấy giờ Ô-đà-di chưa đắc quả A-la-hán, nên hoặc nói là phạm phu, hay nói là hàng hữu học.

Có Sư khác cho: A-la-hán v.v... cũng hiện hành si mê, không nhiệm, không biết, cũng chưa đoạn.

Hỏi: Các phiền não khác cũng có hiện hành, vì sao Đức Phật chỉ nói là người ngu si, không phải là thứ khác?

Đáp: Trước đã nói, vì si hiện hành cùng khắp, tùy thuộc vào sự khởi hiện ở địa nào, thì vô minh hiện tiền ở đó, tức gọi người ngu si là căn cứ vào vô minh mà lập. Do nghĩa ấy nên Đức Phật quở mắng các đệ tử, bảo họ là người ngu si.

Hỏi: Do đâu Đức Thế Tôn quở mắng các đệ tử, bảo họ là người ngu si?

Đáp: Vì đối với lời răn dạy truyền trao của Đức Thế Tôn, các đệ tử kia không theo nghĩa mà làm, không tùy thuận, không nối tiếp nhau.

Từ đây trở xuống, văn của Luận là phần thứ hai, giải thích nhân duyên Đức Phật đã quở trách các đệ tử kia là những kẻ ngu si. Những lời răn dạy truyền trao là hiển bày chung về lời Phật nói.

Có thể chánh hành: Là theo nghĩa mà làm. Vì các đệ tử kia không thể chánh hành, nên gọi là không theo nghĩa mà làm.

Có thuyết nói: Như hành tác thích hợp gọi là theo nghĩa mà làm. Vì các đệ tử kia không hành tác thích hợp, nên gọi là không theo nghĩa mà làm.

Không tùy thuận: Là đối với Thánh giáo của Phật, không thể tùy thuận tu tập công đức.

Không nối tiếp nhau: Là không thể trong thời gian dài chú tâm đốc sức cho việc tu tập công đức.

Hỏi: Lời răn dạy và lời truyền trao có gì khác nhau?

Đáp: Ngăn chặn việc làm không có lợi ích gọi là răn dạy. Đem lại lợi ích gọi là truyền trao. Lại nữa, chỉ dạy khiến an trụ trong chánh niệm gọi là răn dạy. Giáo huấn khiến an trụ trong chánh tri gọi là truyền trao. Lại nữa, vì khiến tu tập có biểu hiện gọi là răn dạy. Vì khiến tu tập không biểu hiện gọi là truyền trao. Lại nữa, vì khiến tu tập Xa-ma-tha (Chỉ) gọi là răn dạy. Vì khiến tu tập Tỳ-bát-xá-na (Quán) gọi là truyền trao. Lại nữa, vì khiến tu Thánh đạo gọi là răn dạy. Vì khiến chứng đắc Thánh quả gọi là truyền trao. Lại nữa, vì khiến tu pháp thiện thế gian gọi là răn dạy. Vì khiến tu pháp thiện xuất thế gian gọi là truyền trao. Đó là sự khác nhau giữa răn dạy và truyền trao.

Lại nữa, đệ tử kia ở trong Thánh giáo đã tạo thành sự việc ngu si, trống rỗng, không có quả, không có xuất, không có vị, không có thắng lợi, làm chuyện trái vượt giáo pháp Phật, đối với các Học xứ không thể thọ nhận học, vậy nên Đức Phật quả trách bảo họ là người ngu si.

Trong đây, ý của Thánh giáo là làm sáng rõ Thánh đạo.

Hỏi: Thế nào là các đệ tử kia đối với Thánh đạo đã hành tác sự việc ngu si?

Đáp: Vì họ không thể khiến cho Thánh đạo trở thành sự việc ngu si, mà chỉ tạo sự nổi tiếp, tăng trưởng ngu si, làm trở ngại Thánh đạo.

Có thuyết nói: Họ cũng khiến cho Thánh đạo trở thành sự việc ngu si, nghĩa là khiến trở nên xa cách, không được tự tại, vì không được hiện hành.

Có thuyết cho: Vì nhằm trừ bỏ ngu si nên Phật giảng nói Thánh giáo, đệ tử đã nghe Thánh giáo, không những không đoạn dứt ngu si mà còn khiến chúng càng tăng trưởng. Vì thế nên nói các đệ tử đối với Thánh giáo của Đức Phật đã hành tác sự việc ngu si.

Trống không: Là làm rõ các đệ tử kia không có thai Thánh đạo, như thân người nữ kia không mang thai, không sinh con, nên gọi là thạch nữ. Đây cũng như vậy, tuy nghe Phật dạy, nhưng không thể nhận lấy thai Thánh đạo. Đức Phật nói thân của họ không có quả Sĩ dụng, vì bỏ phí công dụng, nên gọi là trống không.

Không có quả: Là không có quả Đăng lưu và Giải thoát.

Không có xuất: Là không có quả Sĩ dụng.

Lại nữa, xuất nghĩa là được, những đệ tử kia đối với pháp Phật không đạt được gì cả, nên gọi là không có xuất.

Không có vị: Là các đệ tử kia đối với Phật pháp, không có vị xuất gia, không có vị tịch tĩnh, không có vị Thánh đạo, không có vị tịch diệt, nên gọi là không có vị.

Không có thắng lợi: Quả gọi là thắng lợi. Vì các đệ tử kia không chứng được quả, nên gọi là không có thắng lợi.

Lại nữa, có hai điều lỗi lầm, nên gọi là không có thắng lợi. Vì như lương y xót thương những người có bệnh, nên tìm cầu thuốc khắp bốn phương, được thuốc rồi đem cho bệnh nhân. Bệnh nhân khinh thường thuốc, cho như là phân mục, nên vứt bỏ không uống. Bệnh nhân kia phạm hai điều lỗi lầm: 1. Bệnh của mình không được

lành. 2. Công của lương y trở nên vô ích. Đức Thế Tôn cũng như vậy, trải qua ba vô số kiếp tu tập hàng trăm ngàn hạnh khổ khó làm, chỉ vì các hữu tình nên tìm kiếm pháp thuốc Thánh, được rồi lại vì chúng giảng nói pháp diệu, nghe xong họ lại xem thường không tự uống lấy, mà lạm dụng thuốc để mưu cầu danh lợi. Người bệnh kia phạm hai điều sai lầm: 1. Không nhờ bỏ bệnh phiền não của mình. 2. Khiến công ơn của Đức Phật trở nên vô ích.

Làm trái vượt giáo pháp Phật: Là hành tác trái vượt lý sâu xa trong Thánh giáo của Đức Thế Tôn.

Đối với Học xứ không thể thọ nhận học: Là không thể tu học pháp tùy pháp hành.

Lại nữa, các đệ tử kia đối với Thánh giáo đã gây tạo sự việc ngu si: Là họ đã đoạn dứt Thánh giáo, không khiến nối tiếp. Nghĩa là Đức Phật đã vì các đệ tử kia giảng nói pháp vô thượng, nếu nghe chánh hành vận chuyển, vì người khác giảng nói cho người khác cùng nghe. Lại chánh hành đó còn vì những kẻ còn lại giảng nói. Lần lượt như thế, đem lại lợi ích không cùng tận, mới gọi là Thánh giáo của Đức Như Lai không dứt.

Các đệ tử kia, sau khi nghe Thánh giáo, không thể chánh hành, cũng lại không thể vận chuyển vì người khác giảng nói v.v... Tự mình đã không có lợi ích, cũng không đem lại lợi ích cho người khác, nên gọi là đoạn dứt Thánh giáo, không khiến nối tiếp. Do đó, gọi là hành tác ngu si.

Trống không: Là tự thân không phải là pháp khí.

Không có quả: Là khiến tâm kỳ vọng của Đức Phật không có hiệu quả. Nghĩa là Đức Phật muốn khiến cho chúng sinh được nghe pháp, thoát khỏi khổ của sinh tử, các đệ tử kia nghe pháp rồi, không thể tu hành theo phương tiện lia khổ, thế nên khiến cho tâm kỳ vọng của Đức Phật không có hiệu quả.

Không xuất: Là các đệ tử kia không thể đạt được điều căn bản lúc xuất gia, mong cầu sự việc thù thắng là giữ giới thanh tịnh.

Không có vị: Là không có vị tĩn lự.

Không có thắng lợi: Là không có tuệ thuận hợp.

Trái vượt giáo pháp Phật: Là không chứng đắc Niết-bàn. Đức Phật vì muốn cho chúng sinh chứng được Niết-bàn an vui, nên giảng nói giáo pháp chân chánh. Các đệ tử kia không thể chứng đắc, nên gọi là trái vượt.

Đối với các Học xứ không thể thọ học: Là Đức Phật đã nêu đặt vô số Học xứ, nhưng các đệ tử kia không thể thọ nhận tu học. Có người tuy thọ nhận, nhưng không có khả năng thường xuyên tu tập, như Bà-đà-lê, phải qua bốn tháng mưa mới có thể thọ học. Pháp thọ thực một lần, có người tuy luôn tu nhưng không viên mãn, đều gọi là không thể thọ học Học xứ.

Do những nhân duyên ấy nên Đức Phật quả mắng đệ tử, gọi họ là người ngu si.

*** Có sáu nhân: Đó là nhân tương ưng cho đến nhân năng tác.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn các thứ luận cho là không có nhân và nhân ác. Tức các ngoại đạo, hoặc chấp các pháp không có nhân mà sinh, hoặc lại chấp có nhân không bình đẳng. Vì để ngăn chặn ý của họ, nhằm làm sáng tỏ các pháp sinh ra quyết định là có nhân, không phải là không bình đẳng.

Hoặc có người nói: Có lỗi chấp cho nhân duyên không phải là vật thật có, như phái Thí dụ. Vì nhằm ngăn chặn ý của họ và để chỉ rõ về nhân duyên, hoặc tánh hoặc tướng đều là thật có.

Lại có thuyết nói: Vì muốn đem sáu nhân để hiển bày bốn quả, khiến quả kia được sáng rõ, như xem A-ma-lạc-ca trong bàn tay. Nghĩa là dùng hai nhân là tương ưng, câu hữu để làm rõ quả Sĩ dụng. Dùng hai nhân đồng loại, biến hành, nhằm làm sáng tỏ quả Đẳng lưu. Dùng nhân dị thực để hiển bày quả Dị thực. Và dùng nhân năng tác để biểu thị quả Tăng thượng.

Do những nhân duyên đó nên tạo ra phần Luận này.

Tuy nhiên sáu nhân này không phải là Khế kinh nói. Khế kinh chỉ nói bốn duyên. Tánh là tánh của Nhân duyên, nói rộng cho đến tánh của Tăng thượng duyên. Nay muốn dùng nhân để phân biệt duyên, nên nói sáu nhân này.

Hỏi: Là Nhân gồm thân Duyên hay Duyên gồm thân Nhân?

Đáp: Chúng gồm thân lẫn nhau, tùy thuộc vào sự việc. Nghĩa là năm nhân trước là Nhân duyên, nhân năng tác là ba duyên còn lại.

Có người nói như vậy: Duyên gồm thân nhân, không phải nhân gồm thân duyên. Nghĩa là năm nhân trước là Nhân duyên, nhân năng tác là Tăng thượng duyên. Đẳng vô gián duyên và Sở duyên duyên không thuộc về nhân.

Lại có thuyết cho: Sáu nhân cũng là do Khế kinh đã nói, nghĩa là nói trong Tăng Nhất A Cấp Ma tăng sáu: Bấy giờ, kinh đã trải qua thời gian lâu xa, nên văn kinh ảm mất, Tôn giả Ca Đa diển ni tử v.v... dùng diệu lực của trí nguyện xem xét chỗ sáu nhân được nói đến trong Khế kinh, rồi soạn tập để tạo ra A-tỳ-đạt-ma, vì thế nên ở đây phân biệt sáu nhân.

Đã từng nghe nói trong kinh Tăng Nhất A Cấp Ma (Tăng Nhất A Hàm), từ một pháp thêm lên cho đến trăm pháp, nay chỉ có một cho đến mười là còn, ngoài ra đều mai một.

Lại, ở trong phần tăng nhất cho đến mười ấy, cũng phần nhiều bị mất mát, phần còn lại rất ít.

Tùng nghe, Tôn giả Thương Nặc Ca Y là Đại A-la-hán, là đệ tử của Tôn giả A-nan-đà, cùng ở chung với đệ tử là Thân giáo thọ sư Đại Đức Thời Phước Ca. Lúc vị A-la-hán kia nhập Niết-bàn, tức ngay hôm đó có bảy vạn bảy ngàn kinh Bản Sinh, một vạn luận A-tỳ-đạt-ma ẩn mất không xuất hiện.

Một Luận sư nhập diệt hãy còn có từng ấy Kinh, Luận ẩn mất, huống chi từ sau vị Luận sư đó cho đến hôm nay, hoặc có đến hàng trăm hàng ngàn các Luận sư nhập diệt, số Kinh, Luận cùng mất theo há có thể nhận biết? Nên sáu nhân này là do Khế kinh nói.

Có Sư khác nêu: Sáu nhân như thế tuy không có một kinh nào nói đủ theo thứ lớp, tuy nhiên rải rác trong các kinh đều có nói đến. Nghĩa là như Khế kinh nói là danh, là kiến, là căn, tín tương ưng với trí chứng. Những kinh như thế là đã nói về nhân Tương ưng.

Lại, Khế kinh nói: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức, vì ba hòa hợp nên có xúc, cùng khởi thọ, tưởng, tư. Các kinh như thế là đã nói về nhân Câu hữu.

Lại, Khế kinh nói: Bồ-đặc-già-la như thế là đã thành tựu pháp thiện và pháp bất thiện. Pháp thiện ẩn mất, pháp bất thiện xuất hiện. Có người tùy thuận cùng hành, căn thiện chưa đoạn, do chưa đoạn nên từ căn thiện này vẫn có thể khởi phát nghĩa căn thiện khác. Người kia vào đời vị lai sẽ có pháp thanh tịnh. Các kinh như thế là đã nói đến nhân Đồng loại.

Lại, Khế kinh nói: Các tà kiến đều là thân nghiệp, ngữ nghiệp, ý nghiệp hiện có. Những hữu tình nguyện cầu đều như mình mong mà thấy, các hành hiện có đều là loại đó. Các pháp như thế thấy đều có thể chiêu cảm quả không vui vẻ, không đáng yêu thích, không vừa ý. Các kinh như thế là đã nói đến nhân Biến hành.

Lại, Khế kinh nói: Không nơi chốn, không dung nạp hành ác của thân, ngữ, ý, nên thọ nhận dị thực (quả báo) đáng yêu thích. Có

nơi chốn, có dung nạp hành ác của thân, ngữ, ý, nên thọ nhận dị thực không đáng yêu thích. Các kinh như thế là đã nói về nhân Dị thực.

Lại, Khế kinh nói: Hai nhân, hai duyên có thể sinh chánh kiến. Nghĩa là âm thanh của người khác và bên trong tác ý như lý. Các kinh như thế là đã nói về nhân Năng tác.

Như vậy, sáu nhân này là do Đức Phật đã nói, nên Tôn giả dựa vào kinh để tạo ra phần Luận này.

**** Thế nào là nhân Tương ưng? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác, đồng thời làm sáng tỏ chánh lý. Nghĩa là hoặc có người chấp cho tâm tâm sở pháp đều sinh trước sau, không phải khởi hiện cùng lúc. Như phái Thí dụ, họ cho tâm tâm sở pháp đều nương dựa vào các nhân duyên trước sau mà sinh. Ví như thương khách khi băng qua con đường đầy hiểm trở, phải len lỏi đi qua từng người một, không có hai người đều cùng đi. Tâm tâm sở pháp cũng lại như thế. Mọi duyên đều mỗi mỗi hòa hợp sinh khởi. Mọi sự chờ đợi các duyên đều có khác nhau.

Các Luận sư A-tỳ-đạt-ma nói: Tâm tâm sở pháp đều có nhân riêng, nên có thể nói các duyên hòa hợp có khác, là do có nhân riêng nên có thể nói các duyên hòa hợp không khác. Nghĩa là mỗi mỗi tâm tâm sở đều có sinh, trụ, di, diệt riêng biệt hòa hợp mà sinh. Do vậy có thể nói sự hòa hợp có khác. Đồng nương dựa một căn, đồng duyên nơi một cảnh mà sinh, nên có thể nói tất cả đều hòa hợp không khác.

Thế nên tất cả tâm tâm sở pháp đều tùy chỗ thích hợp với chúng mà cùng thời khởi hiện.

Hoặc lại có người chấp: Các pháp đều cùng với tự tánh tương ưng, không phải với tánh khác. Họ bảo nghĩa của tướng mừng vui là

nghĩa tương ưng. Không có pháp này với pháp kia cùng mừng vui với nhau, cũng như tự tánh cùng với tự tánh.

Các Luận sư A-tỳ-đạt-ma nói: Hai sự hòa hợp mới có thể nói là tương ưng, không phải đối với một vật mà có nghĩa tương ưng, cũng không có tự Thể mừng vui cùng với tự Thể. Có sự khác nhau giữa chủ thể duyên và đối tượng duyên.

Hoặc lại có lối chấp: Tự tánh đối với tự tánh không phải là tương ưng, không phải là không tương ưng. Họ bảo: Phải hợp với người khác mới gọi là sự tương ưng. Mình và tự tánh không có nghĩa là khác, nên không gọi là tương ưng. Sự mừng vui lẫn nhau là nghĩa tương ưng, vì mình đối với tự tánh mừng vui sâu xa nên là tương ưng.

Các Luận sư A-tỳ-đạt-ma nói: Không có nghĩa tự tánh mừng vui với tự tánh như thuyết trước đã nói.

Hoặc lại có lối chấp: Nghĩa của sức nhận giữ là nghĩa tương ưng. Họ bảo: Nếu pháp do lực nhận giữ của pháp kia sinh, thì pháp này cùng với pháp kia tương ưng. Thế nên, tâm cùng với tâm tương ưng, vì lực nhận giữ của tâm khiến tâm được sinh. Tâm sở pháp cùng với tâm tương ưng, vì lực nhận giữ của tâm khiến tâm được sinh. Tâm không cùng với tâm sở pháp tương ưng, vì không có lực nhận giữ kia để được sinh. Tâm sở pháp không cùng với tâm sở pháp tương ưng, vì không hỗ tương gìn giữ để được sinh.

Các Luận sư A-tỳ-đạt-ma nói: Tâm với tâm sở, tâm sở với tâm tâm sở, đều lần lượt có lực gìn giữ mà được sinh. Lại cùng tương ưng với một thân, hai tâm, không cùng khởi hiện, nên không có nghĩa tương ưng.

Vì nhằm ngăn chặn các lối chấp dị biệt ấy và cũng để hiển bày lý đúng đắn, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là nhân tương ưng?

Đáp: Thọ cùng pháp tương ưng với thọ làm nhân tương ưng. Pháp tương ưng với thọ cùng với thọ làm nhân tương ưng. Tưởng, tư, xúc, tác ý, dục, thắng giải, niệm, Tam-ma-địa (Định), tuệ cùng pháp tương ưng với tuệ làm nhân tương ưng. Pháp tương ưng với tuệ cùng với tuệ làm nhân tương ưng. Đó gọi là nhân tương ưng.

Hỏi: Ở đây vì sao không nói đến tâm?

Đáp: Vì ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng.

Hoặc có thuyết cho: Cũng nên nói tâm nhưng không nói, nên biết trong đó là nêu bày chưa đầy đủ.

Nói nghĩa của sáu nhân đều không cùng tận. Nếu nói cho hết lý tức nêu giảng trọn vẹn thì nên nói như vậy:

Thế nào là nhân tương ưng? Nghĩa là hết thảy tâm tâm sở pháp.

Thế nào là nhân câu hữu? Nghĩa là tất cả pháp hữu vi.

Thế nào là nhân đồng loại? Nghĩa là tất cả pháp quá khứ, hiện tại.

Thế nào là nhân biến hành? Nghĩa là tất cả tùy miên biến hành trong quá khứ, hiện tại, và chúng tương ưng với pháp câu hữu.

Thế nào là nhân dị thực? Nghĩa là tất cả pháp hữu lậu bất thiện, thiện.

Thế nào là nhân năng tác? Nghĩa là hết thảy pháp.

Có thuyết nêu: Nếu nói như vậy cũng không tận lý, vì không biết ở phần vị nào, cái gì cùng với cái gì làm nhân? Nếu nói ở đây là nêu giảng chưa trọn vẹn, nên đối với lý là đúng. Các nhà tạo luận chỉ lược nêu một ít pháp dùng làm căn bản.

Có Sư khác cho: Tâm đã nói ở đây thì trong ấy đã nói. Nghĩa là pháp tương ưng với tuệ, tương ưng với thọ, cũng gồm cả tâm.

Hỏi: Vì sao không nói tự tướng của tâm?

Đáp: Vì bình đẳng, tương tự là nghĩa của tương ưng.

Tâm thù thắng như vua nên không nói đến. Như kệ nói:

*Vua thứ sáu tặng thượng
Lúc nhiễm, nhiễm tự nhận
Không nhiễm mà có nhiễm
Người nhiễm là người ngu.*

Lại có thuyết nói: Do Tam-ma-địa có nói tức tâm. Nói Tam-ma-địa là đã nói tâm, nên không nói riêng.

Hỏi: Vì sao chỉ nói mười pháp đại địa là nhân tương ưng, không phải là pháp khác?

Đáp: Vì đây là ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết cho: Nên nói nhưng không nói, phải biết là ở đây nêu bày chưa trọn vẹn.

Có thuyết nêu: Nếu pháp là tất cả giới, tất cả địa, tất cả nẻo, tất cả sinh, tất cả chủng loại, tất cả tâm, đều có thể đạt được, nên ở đây nói đến. Vì các pháp khác không như thế, nên ở đây không nói.

Hỏi: Pháp Đại địa có nghĩa là gì?

Đáp: Đại nghĩa là tâm. Mười pháp như thế là xứ của tâm khởi hiện nơi địa lớn, nên gọi là đại địa. Đại địa tức là pháp, nên gọi là pháp Đại địa.

Có thuyết nói: Tâm gọi là đại, vì Thể dụng thù thắng. Tức đại là địa, nên gọi là đại địa, là nơi chốn nương dựa của các tâm sở. Mười pháp như thọ v.v... đối với các đại địa có thể hoạt động được khắp, nên gọi là pháp Đại địa.

Có thuyết cho: Vì mười pháp như thọ v.v... hoạt động khắp nơi các phẩm tâm, nên gọi là đại. Tâm là địa của chúng, nên gọi là đại địa. Thọ v.v... là sở hữu của đại địa, nên gọi là pháp Đại địa.

Hỏi: Vì sao gọi là tâm sở?

Đáp: Vì là sở hữu của tâm.

Hỏi: Vì sao tâm tâm sở pháp lần lượt làm nhân tương ưng?

Đáp: Sở dĩ chúng lần lượt làm nhân tương ưng là vì sức lần lượt sinh khởi, lần lượt dẫn dắt nhau, lần lượt nuôi nấng nhau, lần lượt thêm lên cho nhau, lần lượt nương dựa vào nhau. Như hai bó lau nương dựa vào nhau mà đứng. Nhiều sợi dây hợp lại có thể kéo khúc gỗ lớn. Nhiều người nắm tay kéo nhau có thể vượt qua sông lớn. Vì tánh của các pháp hữu vi rất yếu kém, chúng phải lần lượt nương dựa lẫn nhau mới làm xong nghĩa sự nghiệp.

Hỏi: Thọ theo ông nói nếu lia tưởng thì có thể nhận lấy được cảnh không?

Đáp: Không thể. Các tâm tâm sở còn lại nếu ông hỏi cũng như thế.

Hỏi: Nhân tương ưng lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Tất cả tâm tâm sở pháp. Tức gồm thân ba uẩn cùng phần ít của một uẩn, một xứ cùng phần ít của một xứ, bảy giới cùng phần ít của một giới.

Đã nói tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Tương ưng có nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa đẳng (như nhau) là nghĩa của tương ưng.

Các tâm sở pháp hoặc nhiều, hoặc ít. Nghĩa là tâm thiện nhiều, tâm bất thiện ít. Tâm bất thiện nhiều, tâm hữu phú vô ký ít. Tâm hữu phú vô ký nhiều, tâm vô phú vô ký ít. Tâm cõi dục nhiều, tâm cõi sắc ít. Tâm cõi sắc nhiều, tâm cõi vô sắc ít. Tâm hữu lậu nhiều, tâm vô lậu ít.

Hỏi: Vì sao nghĩa như nhau (Đẳng) là nghĩa của tương ưng?

Đáp: Căn cứ vào nghĩa bình đẳng của Thế nên gọi là như nhau. Nếu hai thọ, một tướng có thể ở trong một tâm, thì không gọi là như

nhau. Nhưng trong một tâm có một thọ, một tướng, các thứ khác cũng như thế, nên nói nghĩa như nhau là nghĩa của tương ưng.

Lại nữa, như nhau là không lìa nhau, là nghĩa của tương ưng.

Lại nữa, như nhau là không riêng khác, là nghĩa của tương ưng.

Lại nữa, như nhau có nghĩa vận chuyển, là nghĩa của tương ưng. Như lúc xe chuyển bánh, các bộ phận đều chuyển động, cùng làm một việc. Xe tâm như thế lúc đối với cảnh vận chuyển, tâm sở cũng chuyển biến theo để cùng thành một sự việc, nên gọi là tương ưng.

Lại nữa, như nhau là nghĩa đã tạo tác, là nghĩa của tương ưng. Như về mùa thu, cả đàn chim bồ câu cùng đáp xuống sân một lúc, cùng ăn một lúc rồi cùng bay đi, không phải trước không phải sau. Tâm tâm sở pháp cũng lại như thế. Một lúc hướng đến cảnh, một lúc nhận lấy cảnh, một lúc buông bỏ cảnh, nên gọi là tương ưng.

Lại nữa, như nhau có nghĩa cùng thuận, là nghĩa của tương ưng. Như người cùng thuận tức gọi là tương ưng. Tâm tâm sở pháp cùng thuận cũng như thế.

Lại nữa, như nhau là nghĩa hòa hợp, là nghĩa của tương ưng. Như nước với sữa hợp chung lại, gọi là tương ưng. Tâm tâm sở pháp hòa hợp cũng như thế.

Vụ Tôn giả nói: Vì bốn sự việc như nhau nên gọi là tương ưng:

1. Như nhau của thời phần: Nghĩa là tâm tâm sở đồng một sát-na mà hiện hành.
2. Như nhau của chỗ nương dựa: Nghĩa là tâm tâm sở đồng nương dựa vào một căn mà hiện hành.
3. Như nhau của đối tượng duyên: Nghĩa là tâm tâm sở đồng duyên nơi một cảnh mà hiện hành.
4. Như nhau của hành tướng: Nghĩa là tâm tâm sở đồng một hành tướng mà hiện hành.

Lại nữa, năm sự việc như nhau nên gọi là tương ưng. Tức là bốn việc trước và như nhau nơi Thể của vật. Nghĩa là tâm tâm sở đều chỉ là một vật, Thể hòa hợp mà khởi, nên gọi là tương ưng.

Lại nữa, như nghĩa bó lau là nghĩa của tương ưng. Vì như từng mỗi mỗi cộng lau thì không thể đứng riêng, phải cần nhiều cộng cùng bó chung một bó mới có thể đứng vững. Tâm tâm sở pháp cũng lại như thế, cần có nhiều sự nương dựa vào nhau mới có thể hoạt động ở đời để nhận quả cho quả và nhận lấy đối tượng duyên.

Lại nữa, như nghĩa hợp chung nhiều sợi dây là nghĩa của tương ưng. Vì mỗi một sợi dây không thể kéo nổi khúc gỗ, nhưng nhiều sợi dây hợp lại thì có công dụng kéo được. Tâm tâm sở pháp cũng lại như thế, nói rộng như trước.

Lại nữa, như nghĩa nắm lấy tay liên kết nhau là nghĩa của tương ưng. Như sông chảy xiết một mình không thể lội qua, nếu nhiều người nắm tay liên nhau mới có thể vượt qua sông. Tâm tâm sở pháp cũng lại như thế, nói rộng như trước.

Lại nữa, như nghĩa thương khách là nghĩa của tương ưng. Như nhiều thương nhân cùng kết nhau làm bạn đường, tất có thể vượt qua những nơi chón hiểm trở. Tâm tâm sở pháp cũng lại như thế, nói rộng như trước.

Tôn giả Thế Hữu nói như vậy: Nghĩa cùng dẫn sinh là nghĩa của tương ưng.

Hỏi: Nếu thế thì nhãn thức, ý thức cũng cùng dẫn khởi sự tương ưng kia chăng?

Đáp: Vì đối tượng nương dựa của nhãn thức, ý thức kia là khác nhau. Nếu đồng một đối tượng nương dựa thì việc cùng nhau dẫn khởi mới là tương ưng.

Lại nữa, nghĩa không lìa nhau là nghĩa của tương ưng.

Hỏi: Nếu thế thì bốn đại chủng cũng không lìa nhau, chúng có tương ưng không?

Đáp: Vì đại chủng kia không có đối tượng nương dựa. Nếu có đối tượng nương dựa, lại không lìa nhau, mới là tương ưng.

Lại nữa, nghĩa có đối tượng duyên là nghĩa của tương ưng.

Hỏi: Nếu thế thì sáu thức đều có đối tượng duyên, chúng cũng tương ưng chăng?

Đáp: Vì đối tượng nương dựa của sáu thức kia đều khác nhau. Nếu đồng một đối tượng nương dựa và cùng có đối tượng duyên mới là tương ưng.

Lại nữa, nghĩa đồng đối tượng duyên là nghĩa của tương ưng.

Hỏi: Nếu thế thì năm thức, mỗi thức đều cùng với ý thức đồng một đối tượng duyên, nên nói là tương ưng chăng? Lại, nhiều nhãn thức nên nói là tương ưng. Như nhiều hữu tình cùng xem chung trăng đầu tháng v.v...

Đáp: Vì đối tượng nương dựa của các thức kia là khác nhau. Nếu đồng đối tượng nương dựa, đồng đối tượng duyên, mới là tương ưng.

Lại nữa, nghĩa thường hòa hợp là nghĩa của tương ưng.

Hỏi: Nếu thế thì ba thứ thọ mạng, hơi ấm và thức cũng thường hòa hợp, chúng tương ưng với nhau chăng?

Đáp: Không thể. Vì hai pháp thọ mạng, hơi ấm không có đối tượng nương dựa. Nếu có đối tượng nương dựa, cũng thường hòa hợp, mới là tương ưng.

Lại nữa, nghĩa luôn câu sinh là nghĩa của tương ưng.

Hỏi: Nếu thế thì bốn đại chủng luôn câu sinh, vậy chúng tương ưng chăng?

Đáp: Vì bốn đại chủng kia không có đối tượng nương dựa, nếu có đối tượng nương dựa và luôn câu sinh mới là tương ưng.

Lại nữa, nghĩa cùng sinh, trụ, diệt là nghĩa của tương ưng.

Hỏi: Nếu thế thì sắc tùy tâm chuyển, tâm tùy tâm chuyển, hành bất tương ưng, cũng cùng sinh, trụ, diệt, các pháp đó tương ưng chăng?

Đáp: Vì các pháp đó không có đối tượng nương dựa. Nếu có đối tượng nương dựa và cùng sinh, trụ, diệt, mới là tương ưng.

Lại nữa, nghĩa đồng một đối tượng nương dựa, đồng một đối tượng duyên và đồng một hành tướng chuyển là nghĩa của tương ưng.

Hỏi: Làm sao nhận biết được?

Đáp: Đâu thể nhận biết là không như thế.

Lại nữa, nghĩa đồng tạo một sự việc là nghĩa của tương ưng.

Hỏi: Nếu thế thì các nhân cùng với trí đồng tạo một sự việc, vậy chúng tương ưng chăng?

Đáp: Nhân, trí đó không cùng sinh khởi. Nếu đồng thời sinh khởi, đồng tạo một sự việc, mới là tương ưng.

Đại đức nói: Nghĩa đồng là bạn lữ là nghĩa của tương ưng. Tức thức với tâm sở hỗ tương dung nạp, thọ nhận đồng thời sinh, đồng nhận lấy một cảnh, mới là tương ưng.

Tôn giả Diệu Âm nói: Nghĩa đối tượng nương dựa, đối tượng duyên, hành tướng đã làm, tất cả đồng, là nghĩa của tương ưng. Vì sao? Vì tánh của các pháp hữu vi rất yếu kém, phải do sức lần lượt duy trì mới có thể khởi tác dụng. Từng không thấy có một pháp đại địa, riêng khởi tác dụng. Nhân tương ưng này quyết định chung nơi cả ba đời, có quả Sĩ dụng.

*** Thế nào là nhân Câu hữu? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Tương ưng và Câu hữu, hai nhân có gì khác nhau?

Đáp: Có thuyết nói: Không khác. Trong một sát-na các pháp như thọ và tưởng v.v... làm hai nhân. Thế nên ở đây nên nói: Nếu nhân tương ưng tức là nhân câu hữu. Có khi nhân câu hữu không phải là nhân tương ưng. Nghĩa là không tương ưng với chính nhân câu hữu.

Nên nói như vậy: Hai nhân ấy có dị biệt, tuy nương dựa vào một pháp mà nghĩa khác biệt.

Hỏi: Nếu thế thì hai nhân có gì khác nhau?

Đáp: Tên gọi tức khác nhau. Nghĩa là đây gọi nhân tương ưng, kia gọi nhân câu hữu.

Lại nữa, nghĩa bạn lữ là nhân tương ưng, nghĩa đồng một quả là nhân câu hữu.

Lại nữa, nghĩa đồng một đối tượng nương dựa, một hành tướng, một đối tượng duyên, là nhân tương ưng. Nghĩa đồng một sinh, một lão, một trụ, một diệt, một quả, một đẳng lưu, một dị thực, là nhân câu hữu.

Lại nữa, như nghĩa cầm gậy là nhân tương ưng. Như nghĩa cầm gậy rồi có hành tác là nhân câu hữu.

Lại nữa, như nghĩa nối liền tay là nhân tương ưng. Như nghĩa liền tay rồi cùng vượt qua sông chảy xiết là nhân câu hữu.

Lại nữa, nghĩa tùy thuận nhau là nhân tương ưng. Nghĩa không lia nhau là nhân câu hữu.

Hỏi: Thế nào là nhân câu hữu?

Đáp: Tâm cùng tâm sở pháp làm nhân câu hữu. Tâm sở pháp cùng tâm làm nhân câu hữu.

Hỏi: Vì sao trong nhân tương ưng ở trước không nói tâm, nay trong nhân câu hữu thì nói tâm?

Đáp: Nghĩa bình đẳng là nghĩa của nhân tương ưng. Tâm vương là hơn hết so với tâm sở pháp, vì nghĩa như nhau không hiển bày nên không nói tâm.

Nghĩa đã làm xong một sự việc là nghĩa của nhân câu hữu. Vì đồng với nghĩa hoàn thành sự việc của tâm tâm sở pháp, nên nay nói tâm. Ở đây, tâm tức là tất cả tâm. Tâm sở pháp cũng là tất cả tâm sở pháp. Như đối tượng ứng hợp của chúng tức lần lượt làm nhân câu hữu.

Tâm cùng với thân nghiệp, ngữ nghiệp tùy tâm chuyển làm nhân câu hữu. Thân nghiệp, ngữ nghiệp tùy tâm chuyển, nghĩa là luật nghi vô lậu của luật nghi tĩnh lự.

Hỏi: Vì sao trong đây không nói thân nghiệp, ngữ nghiệp tùy tâm chuyển cùng với tâm làm nhân câu hữu?

Hỏi: Đây là ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết nói: Nên nói nhưng không nói, phải biết nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn. Thuyết trước, trong đó đã nói về nghĩa của nhân đều không hết.

Có thuyết cho: Ở đây, trước sau đều nói rộng, giữa lại nói giản lược, nghĩa căn cứ theo đây có thể nhận biết, nên không nói.

Có Sư khác nêu: Tâm đối với thân nghiệp, ngữ nghiệp tùy tâm chuyển có thể làm nhân, không tùy thuộc vào sự việc chuyển, do đó là thù thắng.

Còn thân nghiệp, ngữ nghiệp tùy tâm chuyển đối với tâm tùy thuộc vào sự việc chuyển biến, không thể làm nhân, do đây là yếu kém. Như vua đối với quan có thể ban cho chức tước, bổng lộc,

không tùy thuộc vào sự việc chuyển biến. Quan đối với vua tùy thuộc vào sự việc chuyển biến, không thể ban cho chức tước bổng lộc. Đây cũng như thế.

Lời bình: Tâm cùng với thân nghiệp, ngữ nghiệp tùy tâm chuyển lần lượt làm nhân câu hữu. Vì sao? Vì đồng một quả, vì cùng làm xong một công việc.

Hỏi: Nếu thế trong đây vì sao không nói đến?

Đáp: Do trước đã nói ba nhân.

Tâm cùng với hành bất tương ưng tùy tâm chuyển làm nhân câu hữu. Hành bất tương ưng tùy tâm chuyển cùng với tâm làm nhân câu hữu.

Hỏi: Những gì là hành bất tương ưng tùy tâm chuyển cùng với tâm lần lượt làm nhân?

Đáp: Tâm tâm sở pháp và thân nghiệp, ngữ nghiệp, sinh, lão, trụ, vô thường tùy tâm chuyển cùng với tâm lần lượt làm nhân. Trong đây, có thuyết nói: Tâm cùng với tự sinh, lão, trụ, vô thường làm nhân câu hữu. Chỉ tự sinh, trụ cùng với tâm làm nhân câu hữu, không phải lão, vô thường, do có thể tăng thêm, nên nói là nhân. Lão cùng với vô thường là pháp suy diệt, nên không gọi là nhân.

Có thuyết nói: Tâm cùng với tự sinh, lão, trụ, vô thường làm nhân câu hữu. Tự sinh, lão, trụ, vô thường cùng với tâm làm nhân câu hữu, đều hỗ trợ nhau để cùng làm xong một sự việc.

Có thuyết cho: Tâm cùng với tâm tâm sở pháp và thân nghiệp, ngữ nghiệp, sinh, lão, trụ, vô thường tùy tâm chuyển làm nhân câu hữu. Chỉ có tâm, sinh, lão, trụ, vô thường cùng với tâm làm nhân câu hữu, không phải các pháp còn lại như sinh v.v...

Lời bình: Nên nói như vậy: Tâm cùng với tâm tâm sở pháp và thân nghiệp, ngữ nghiệp, sinh, lão, trụ, vô thường tùy tâm chuyển lần

lượt làm nhân câu hữu. Làm sao nhận biết? Vì Luận Phẩm Loại Túc nói: Thế nào là tâm là pháp của nhân câu hữu? Nghĩa là đạo của tất cả tâm sở pháp cùng có giới định, cùng có giới và tâm nơi các pháp sinh, lão, trụ, vô thường kia.

Hỏi: Nếu thế thì Luận Phẩm Loại Túc nói làm sao thông suốt? Như nói: Hoặc có khổ đế, do hữu thân kiến làm nhân, không phải cùng với hữu thân kiến làm nhân. Nghĩa là trừ tùy miên của quá khứ, hiện tại do kiến khổ đoạn trừ và hữu thân kiến kia tương ưng với khổ đế. Trừ tùy miên biến hành trong quá khứ, hiện tại do kiến tập đoạn trừ và hữu thân kiến kia tương ưng với khổ đế. Trừ hữu thân kiến vị lai tương ưng với khổ đế. Trừ hữu thân kiến sinh, lão, trụ, vô thường ở vị lai, còn lại là các thứ nhiễm ô nơi khổ đế?

Đáp: Luận Phẩm Loại Túc nên nêu bày như vậy: Trừ tùy miên của quá khứ hiện tại do kiến khổ đoạn trừ và tùy miên kia tương ưng, câu hữu nơi khổ đế. Trừ tùy miên biến hành trong quá khứ, hiện tại do kiến tập đoạn trừ và tùy miên kia tương ưng, câu hữu nơi khổ đế. Trừ hữu thân kiến vị lai tương ưng với khổ đế. Trừ hữu thân kiến vị lai và pháp tương ưng kia, là sinh, lão, trụ, vô thường. Còn lại là các thứ nhiễm ô nơi khổ đế. Nên nói như thế nhưng không nói, phải biết điều nêu bày kia là chưa đầy đủ.

Lại nữa, bốn đại chủng cùng sinh lần lượt làm nhân câu hữu. Đó gọi là nhân câu hữu.

Trong đây có người muốn khiến Thể của bốn đại chủng không tăng thêm riêng. Họ nói như thế này: Địa đại chủng cùng với ba đại chủng làm nhân câu hữu. Ba đại chủng cùng với địa đại chủng làm nhân câu hữu. Cho đến phong đại chủng cũng như thế.

Có thuyết cho: Khiến Thể của bốn đại chủng có tăng thêm riêng. Họ bảo: Địa đại chủng cùng với bốn đại chủng làm nhân câu hữu. Bốn đại chủng cùng với địa đại chủng làm nhân câu hữu. Vì sao? Vì địa đại chủng có nhiều Thể, trong đó, một cùng với nhiều làm nhân

câu hữu. Nhiều cùng với một làm nhân câu hữu. Cho đến phong đại chủng cũng như thế.

Lời bình: Nên nói như vậy: Thể của bốn đại chủng hoặc có tăng thêm riêng, hoặc không tăng thêm riêng. Địa là nhân câu hữu của ba đại chủng kia, ba đại chủng kia là nhân câu hữu của địa. Vì sao? Vì địa không quán địa sinh sắc được tạo. Do hết thủy pháp không quán tự tánh và Thể của đồng loại làm nhân khác. Cho đến phong đại chủng cũng như thế.

Hỏi: Bốn đại chủng chưa sinh cũng là nhân câu hữu chăng?

Đáp: Cũng là nhân câu hữu, do nghĩa gắn liền với nhân nên có tướng của nhân.

Có thuyết nêu: Bốn đại chủng không phải là nhân câu hữu, vì ở đây chỉ nói bốn đại chủng câu sinh lần lượt làm nhân câu hữu.

Lời bình: Nên nói như thế này: Bốn đại chủng sinh, chưa sinh đều lần lượt làm nhân câu hữu, trong đó nói sinh là nói nghĩa có thể sinh, hoặc sinh cùng hợp, như Luận Phẩm Loại Túc nói: Thể nào là pháp do nhân sinh? Đó là tất cả pháp hữu vi. Như sinh kia là nói sinh mà chưa sinh. Đây cũng như thế.

Hỏi: Sắc được tạo có làm nhân câu hữu không?

Đáp: Có. Vì tất cả pháp hữu vi đều có các tướng như sinh v.v... làm nhân câu hữu.

Hỏi: Sắc được tạo cùng với sắc được tạo làm nhân câu hữu chăng?

Đáp: Có làm nhân câu hữu, như sắc được tạo tùy tâm chuyển.

Hỏi: Sắc được tạo có đối cùng với sắc được tạo có đối làm nhân câu hữu chăng?

Đáp: Không.

Có thuyết nói: Cũng có, như nhãn căn v.v... có nhiều cực vi cùng sinh, lần lượt làm nhân câu hữu.

Lời bình: Người kia không nên nói như vậy. Như thuyết trước là đúng. Vì sao? Vì nghĩa đồng một quả là nghĩa của nhân câu hữu. Vì sắc được tạo kia không phải đồng một quả. Nhưng tất cả tâm đều có tùy chuyển. Các tâm sở pháp và các tướng như sinh v.v... không phải là tất cả tâm, đều có tùy chuyển nơi nghiệp thân, ngữ.

Nghĩa của sắc tùy tâm chuyển tổng cộng có mười thứ: Tức là một khởi, một trụ, một diệt, một quả, một đẳng lưu, một dị thực, thiện tức thiện, bất thiện tức bất thiện, vô ký tức vô ký, gắn liền trong một đời.

Một quả là quả Ly hệ. Một đẳng lưu là quả Đẳng lưu. Một dị thực là quả Dị thực, theo pháp mà nói riêng. Mười thứ này nhiều, ít nơi chương Căn Uẩn sẽ nói.

Hỏi: Tự tánh của tùy chuyển là gì?

Đáp: Là bốn uẩn, năm uẩn. Bốn uẩn nơi cõi dục, cõi vô sắc không có sắc tùy chuyển. Năm uẩn nơi cõi sắc có sắc tùy chuyển.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Do đâu gọi là tùy chuyển?

Đáp: Nghĩa cùng tùy thuận là nghĩa của tùy chuyển. Nghĩa cùng gồm thân lợi ích là nghĩa của tùy chuyển. Nghĩa làm xong một công việc là nghĩa của tùy chuyển.

Nghĩa của pháp tùy tâm chuyển nói với tâm: Sự việc ông đã làm, tôi cũng làm. Tâm tâm sở pháp lần lượt trông cậy vào nhau.

Do năm sự việc nên gọi là tùy chuyển. Đó là đối tượng nương dựa, đối tượng duyên, hành tướng, quả và dị thực. Tâm cùng với sắc, tâm bất tương ưng hành tùy tâm chuyển lần lượt trông cậy vào nhau, do hai sự việc nên gọi là tùy chuyển, nghĩa là quả và dị thực.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 17

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 9

Hỏi: Thân nghiệp, ngữ nghiệp, những gì là tùy tâm chuyển? Những gì là không tùy tâm chuyển?

Đáp: Giới của cõi sắc và giới vô lậu tùy tâm chuyển. Giới của cõi dục và thân, ngữ nghiệp khác không tùy tâm chuyển.

Hỏi: Vì sao giới của cõi dục không tùy tâm chuyển?

Đáp: Vì giới của cõi dục đối với nơi tùy tâm chuyển kia không phải là rộng, không phải là pháp khí, cho đến nói rộng.

Lại nữa, cõi dục không phải là cõi định, không phải là địa tu tập, không phải là địa lia nhiễm, không có đạo như thế để giới có thể tùy chuyển. Cõi sắc là cõi định, là địa tu, là địa lia nhiễm, có đạo như thế để giới có thể tùy chuyển.

Lại nữa, nghĩa của giới nơi cõi dục hỏi tâm của cõi dục: Ông có thể vì tôi đoạn trừ sự phá giới và khởi phiền não phá giới không? Nếu có thể thì tôi sẽ tùy chuyển theo ông. Nghĩa của tâm thuộc cõi dục đáp với giới nơi cõi dục: Tôi không thể. Nghĩa của giới nói: Nếu không thể thì tôi chuyển theo ông làm gì.

Như người sợ kẻ oán thù, hỏi người khác: Ông có thể vì tôi làm người cứu hộ không? Nếu có thể tôi sẽ nương dựa nơi ông, tùy theo ông chuyển biến đến nơi khác. *Đáp*: Không thể. Người kia liền nói: Nếu ông không thể thì tôi đâu nương dựa nơi ông và tùy theo ông chuyển biến làm gì? Đây cũng như thế.

Hỏi: Tất cả tâm thiện nơi cõi sắc đều có giới tùy chuyển chăng?

Đáp: Không phải tất cả đều có. Nghĩa là tịnh lục thứ nhất có sáu tâm thiện, không có giới tùy chuyển: 1. Nhãn thức thiện. 2. Nhĩ thức thiện. 3. Thân thức thiện. 4. Tâm thiện lúc chết. 5. Tâm thiện khởi biểu. 6. Tâm thiện tương ưng với tuệ do văn tạo thành.

Tịnh lục thứ hai, thứ ba, thứ tư có hai tâm thiện không có giới tùy chuyển: 1. Tâm thiện lúc chết. 2. Tâm do văn tạo thành.

Hỏi: Vì sao cõi vô sắc không có giới tùy chuyển?

Đáp: Vì cõi vô sắc đối với giới không phải là ruộng, không phải là pháp khí, cho đến nói rộng.

Lại nữa, giới là thuộc về một phần sắc, vì cõi vô sắc không có sắc nên cũng không có giới.

Lại nữa, giới là đại chủng được tạo, cõi vô sắc không có đại chủng nên cũng không có giới.

Hỏi: Như tuy không có đại chủng vô lậu nhưng có giới vô lậu. Cõi vô sắc như thế tuy không có đại chủng nhưng có giới thì có ngăn ngại gì?

Đáp: Vì giới vô lậu, không phải do lực của đại chủng mới thành vô lậu, chỉ do lực của tâm, tùy thuận tâm sở vô lậu, cùng khởi hiện. Giới hữu lậu là do sức của đại chủng, hệ thuộc nơi cõi địa, nên không giống nhau.

Lại nữa, giới là đối trị phá giới, đối trị khởi phiền não phá giới, nhưng đạo ở cõi vô sắc không có khả năng đối trị phá giới và khởi phiền não phá giới nên không có giới.

Hỏi: Nhân luận sinh luận, vì sao đạo của cõi vô sắc không có khả năng đối trị phá giới và khởi phiền não phá giới?

Đáp: Giới kia chỉ có nơi cõi dục. Cõi vô sắc đối với cõi dục có bốn sự việc xa nên không có đối trị: 1. Cõi, địa đều xa. 2. Đối tượng nương dựa xa. 3. Đối tượng duyên xa. 4. Đối trị xa.

Hỏi: Nếu thế thì tĩnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư cũng không có đối trị phá giới và khởi hiện phiền não phá giới nên ở đây không có giới chăng?

Đáp: Đối trị có hai thứ: 1. Đối trị bằng đoạn trừ. 2. Đối trị bằng nhàm chán, hủy hoại. Ba tĩnh lự trên đối với sự phá giới và khởi phiền não phá giới, tuy không có đối trị bằng đoạn trừ, nhưng có đối trị bằng nhàm chán, hủy hoại. Như Đức Thế Tôn nói: Thánh đệ tử đã nhập giải thoát tâm bất động, có thể đoạn trừ bất thiện, tu tập pháp thiện. Không phải trong thân họ cũng có bất thiện có thể đoạn trừ, nhưng căn cứ vào pháp đối trị lỗi lầm tai hại nên nói như vậy. Cõi vô sắc đối với việc phá giới và khởi phiền não phá giới không có đối trị bằng đoạn trừ, cũng không có đối trị bằng nhàm chán, hủy hoại, nên không có giới.

Giới tùy tâm chuyên biến gồm có hai thứ: 1. Giới của đạo câu hữu. 2. Giới của định câu hữu. Giới của đạo câu hữu: Nghĩa là giới vô lậu. Giới của định câu hữu: Nghĩa là giới của cõi sắc. Nếu là giới của đạo câu hữu thì cõi sắc kia không phải là giới của định câu hữu. Nếu là giới của định câu hữu thì cõi sắc kia không phải là giới của đạo câu hữu.

Có thuyết cho: Giới của đạo câu hữu là giới vô lậu. Giới của định câu hữu là tất cả giới hữu lậu, vô lậu tùy tâm chuyên. Họ nói như vậy: Hết thấy giới của đạo câu hữu đều là giới của định câu hữu. Hoặc là giới của định câu hữu nhưng không phải là giới của đạo câu hữu. Nghĩa là giới hữu lậu tùy tâm chuyên.

Có Sư khác nêu: Giới của đạo câu hữu là giới vô lậu, giới của định câu hữu là giới hữu lậu, vô lậu của tĩnh lự căn bản.

Căn cứ vào thuyết như thế, nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có giới của đạo câu hữu không phải là giới của định câu hữu: Nghĩa là các giới vô lậu của địa cận phần.

2. Có giới của định câu hữu không phải là giới của đạo câu hữu: Nghĩa là các giới hữu lậu của địa căn bản.

3. Có giới của đạo câu hữu cũng là giới của định câu hữu: Nghĩa là các giới vô lậu ở địa căn bản.

4. Có không phải là giới của đạo câu hữu cũng không phải là giới của định câu hữu: Nghĩa là các giới hữu lậu của địa cận phần.

Sư kia căn cứ vào đặc lại tạo ra bốn trường hợp:

1. Có đặc giới của đạo câu hữu không phải là giới của định câu hữu: Nghĩa là chưa lìa nhiễm nơi cõi dục, nhập chánh tánh ly sinh, trong khoảng mười sáu tâm. Nếu đã lìa nhiễm nơi cõi dục, dựa vào định vị chí, nhập chánh tánh ly sinh, trong khoảng mười lăm tâm của kiến đạo. Nếu các bậc Thánh vì lìa nhiễm nơi cõi dục, tức khởi đạo gia hạnh, chín đạo vô gián, tám đạo giải thoát. Nếu chưa lìa nhiễm nơi cõi dục, bậc tĩn thắng giải luyện căn, tạo gia hạnh hiện có của kiến chí, đạt đạo vô gián giải thoát. Nếu các bậc Thánh vì chưa lìa nhiễm nơi cõi dục, dựa vào định vị chí, khởi vô lượng quán bất tĩnh, quán sở tức, cùng niệm trụ v.v... Những thời gian như thế là đã đặc giới của đạo câu hữu không phải là giới của định câu hữu.

2. Có đặc giới của định câu hữu không phải là giới của đạo câu hữu: Nghĩa là các phạm phu lìa nhiễm nơi cõi dục, do tất cả đạo giải thoát sau cùng. Tức phạm phu kia lìa nhiễm nơi tĩnh lự thứ nhất, dựa vào tĩnh lự thứ nhất khởi đạo gia hạnh và tất cả đạo giải thoát sau cùng. Tức phạm phu kia vì lìa nhiễm nơi tĩnh lự thứ hai, nương dựa

vào tĩnh lự thứ hai, khởi đạo gia hạnh và tất cả đạo giải thoát sau cùng. Tức phàm phu kia lìa nhiễm của tĩnh lự thứ ba, dựa vào tĩnh lự thứ ba khởi đạo gia hạnh và đạo giải thoát sau cùng. Tức phàm phu kia lìa nhiễm nơi tĩnh lự thứ tư, nương dựa vào tĩnh lự thứ tư khởi đạo gia hạnh. Nếu các phàm phu dựa vào tĩnh lự căn bản, dẫn phát các thông, khởi đạo gia hạnh, năm đạo vô gián, ba đạo giải thoát. Nếu khởi vô lượng quán bất tịnh, quán sở tức và niệm trụ, khởi noãn, đánh, nhẫn, pháp thể đệ nhất, ba giải thoát đầu, tám thắng xứ, tám biến xứ trước và lúc từ cõi vô sắc chết, sinh nơi cõi sắc, từ địa trên cõi sắc chết, sinh nơi địa dưới. Những thời gian như thế là đặc giới của định câu hữu không phải là giới của đạo câu hữu.

3. Có đặc giới của đạo câu hữu cũng là đặc giới của định câu hữu: Nghĩa là đã lìa nhiễm nơi cõi dục, dựa vào định vị chí, nhập chánh tánh ly sinh, là lúc có đạo loại trí. Nếu dựa vào địa trên, nhập chánh tánh ly sinh, là trong khoảng mười sáu tâm. Nếu các Thánh giả lìa nhiễm của cõi dục nơi đạo giải thoát sau cùng, tức Thánh giả kia vì lìa nhiễm nơi tĩnh lự thứ nhất, cho đến lìa nhiễm nơi Phi tướng phi phi tướng xứ, được các đạo gia hạnh, chín đạo vô gián, chín đạo giải thoát. Đã lìa nhiễm nơi cõi dục, bậc tín thắng giải luyện căn, tạo kiến chí nơi gia hạnh hiện có, lúc có đạo vô gián, giải thoát. A-la-hán giải thoát luyện căn, tạo bất động nơi các đạo gia hạnh, là chín đạo vô gián, chín đạo giải thoát. Hoặc khi cùng tu tĩnh lự thứ nhất cho đến tĩnh lự thứ tư, nếu các Thánh giả dẫn phát các thông khởi đạo gia hạnh với năm đạo vô gián, ba đạo giải thoát. Hoặc các Thánh giả đã lìa nhiễm nơi cõi dục, dựa vào định vị chí, cùng khởi tu vô lượng giải thoát thắng xứ, biến xứ, quán bất tịnh, quán sở tức và các niệm trụ. Nếu khởi vô ngại giải nơi biên vực định nguyện trí vô tránh, là tâm tưởng vi tế của không không, vô nguyện vô nguyện, vô tướng vô tướng. Những thời gian như thế đã đặc giới của đạo câu hữu cũng là đặc giới của định câu hữu.

4. Có không đặc giới của đạo câu hữu cũng không đặc giới của định câu hữu: Nghĩa là các phạm phu vì lìa nhiệm nơi cõi dục, khởi đạo gia hạnh, chín đạo vô gián, tám đạo giải thoát, dựa vào định vị chí, tĩnh lự trung gian, khởi noãn, đánh, nhẫn, pháp thể đệ nhất. Hoặc các phạm phu nương vào cận phần của các tĩnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư, lìa nhiệm nơi tĩnh lự thứ nhất, thứ hai, thứ ba, khởi tu đạo gia hạnh, chín đạo vô gián, tám đạo giải thoát. Hoặc các phạm phu dựa vào cận phần của Không vô biên xứ cho đến cận phần của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, lìa nhiệm nơi tĩnh lự thứ tư cho đến Vô sở hữu xứ, khởi tu đạo gia hạnh, chín đạo vô gián, chín đạo giải thoát. Hoặc các phạm phu chưa lìa nhiệm nơi cõi dục, hoặc đã lìa nhiệm nơi cõi dục, khi nương vào các định cận phần như định vị chí v.v..., hoặc định vô sắc khởi tu các công đức như vô lượng, giải thoát, thắng xứ, biến xứ, cùng quán bất tịnh, quán sở tức, niệm trụ v.v... Nếu các bậc Thánh khi dựa vào các định hữu sắc như định vị chí, khởi tu hữu lậu, vô lậu, thành tựu các công đức, và khi dựa vào định vô sắc, khởi tu hữu lậu, vô lậu, thành tựu các công đức, tất cả không nhất định và phần vị vô tâm. Những thời gian như thế v.v... thì không đặc giới của đạo câu hữu cũng không đặc giới của định câu hữu.

Sư kia căn cứ vào xả lại tạo ra bốn trường hợp:

1. Có xả giới của đạo câu hữu không phải là giới của định câu hữu: Nghĩa là đắc quả Dự lưu hoặc quả Nhất lai, hoặc lần lượt được quả Bất hoàn. Chưa lìa nhiệm nơi cõi dục, bậc tín thắng giải luyện căn, được kiến chí và từ quả Nhất lai được đạo quả thù thắng của Nhất lai, và lúc thoái chuyển quả Dự lưu cùng đạo quả thù thắng của Dự lưu. Lúc từ quả Dự lưu thoái chuyển, nghĩa là từ luyện căn đã được quả rồi thoái chuyển. Những thời gian như thế v.v... là xả giới của đạo câu hữu không phải là giới của định câu hữu.

2. Có xả giới của định câu hữu không phải là giới của đạo câu hữu: Nghĩa là các phạm phu từ lìa nhiệm nơi cõi dục cho đến từ lúc

liã nhiệm của tĩnh lự thứ ba và thoái chuyẽn. Hoặ các phàm phu và các Thánh giả từ cõi dục, cõi sắc mấ, sinh nơi cõi vô sắc. Hoặ từ cõi sắc mấ sinh nơi cõi dục. Hoặ các phàm phu từ địa căn bản thoái chuyẽn các công đức thù thắng. Những thời gian như thế v.v... là xả giới của định câu hữu không phải giới của đạo câu hữu.

3. Có xả giới của đạo câu hữu cũng là xả giới của định câu hữu: Nghĩa là các Thánh giả từ liã nhiệm nơi cõi dục cho đến từ khi liã nhiệm nơi Phi tướng phi phi tướng xứ và thoái chuyẽn. Hoặ dựa vào bốn tĩnh lự và tĩnh lự trung gian đượ quả Bất hoàn. Hoặ đắc quả A-la-hán là đã liã nhiệm nơi cõi dục, bậc tín thắng giải luyện căn, đượ kiến chí và A-la-hán thời giải thoát luyện căn đượ bất động. Từ quả Bất hoàn đượ đạo quả thù thắng của Bất hoàn và quả A-la-hán, lúc thoái chuyẽn đạo quả thù thắng của A-la-hán. Những thời gian như thế đều xả giới của đạo câu hữu cũng là xả giới của định câu hữu.

4. Có không phải xả giới của đạo câu hữu cũng không xả giới của định câu hữu: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước, tức các phần vị còn lại.

Sư kia căn cứ vào sự thành tựu lại tạo ra bốn trường hợp:

1. Có thành tựu giới của đạo câu hữu không phải là giới của định câu hữu: Nghĩa là các Thánh giả chưa liã nhiệm nơi cõi dục.

2. Có thành tựu giới của định câu hữu không phải là giới của đạo câu hữu: Nghĩa là các phàm phu sinh nơi cõi dục, đã liã nhiệm nơi cõi dục, hoặ các phàm phu sinh nơi cõi sắc.

3. Có thành tựu giới của đạo câu hữu cũng là giới của định câu hữu: Nghĩa là các Thánh giả sinh nơi cõi dục, đã liã nhiệm nơi cõi dục, hoặ các Thánh giả sinh nơi cõi sắc và cõi vô sắc.

4. Có không thành tựu giới của đạo câu hữu cũng không thành tựu giới của định câu hữu: Nghĩa là các phàm phu chưa liã nhiệm nơi cõi dục, hoặ các phàm phu sinh nơi cõi vô sắc.

Căn cứ vào không thành tựu cũng nêu ra bốn trường hợp: Nghĩa là trường hợp 2 ở trước (thành tựu) là trường hợp 1 này. Trường hợp 1 ở trước là trường hợp 2 này. Trường hợp 4 ở trước là trường hợp 3 này. Trường hợp 3 ở trước là trường hợp 4 này.

Tất cả luật nghi gồm chung có bốn thứ: 1. Luật nghi biệt giải thoát. 2. Luật nghi tĩnh lự. 3. Luật nghi vô lậu. 4. Luật nghi đoạn trừ.

Luật nghi biệt giải thoát: Là giới của cõi dục. Luật nghi tĩnh lự: Là giới của cõi sắc. Luật nghi vô lậu: Là giới vô lậu. Luật nghi đoạn trừ: Là lìa nhiễm nơi cõi dục. Giới vô lậu của tĩnh lự hiện có trong chín đạo vô gián nói rộng. Bốn luật nghi này như đã nói trong phẩm Hại Sinh nơi chương Nghiệp Uẩn.

Giới của noãn tùy chuyển đối với phá giới là đối trị xả, đối trị giữ giới là đối trị phần xa. Đảnh, nhẫn, pháp thể đệ nhất là giới tùy chuyển, đối với phá giới thuộc đạo loại trí trong kiến đạo tu đạo, chỉ là đối trị giữ giới, là đối trị phần xa. Lìa nhiễm nơi cõi dục là giới tùy chuyển nơi đạo gia hạnh, đối với phá giới là đối trị xả, đối trị giữ giới là đối trị phần xa. Giới tùy chuyển nơi đạo vô gián ban đầu, đối với phá giới chỉ là đối trị giữ giới tức đối trị phần xa. Đối với khởi phiền não phá giới chỉ là đối trị đoạn, đối trị xả. Giới tùy chuyển của bảy đạo vô gián, đối với phá giới chỉ là đối trị giữ giới tức đối trị phần xa. Đối với khởi phiền não phá giới là đối trị đoạn, đối trị xả, đối trị giữ giới là đối trị phần xa. Giới tùy chuyển trong đạo vô gián thứ chín, đối với phá giới là đối trị đoạn, đối trị giữ giới là đối trị phần xa. Đối với khởi phiền não phá giới là đối trị đoạn, đối trị xả, đối trị giữ giới là đối trị phần xa. Giới tùy chuyển trong chín đạo giải thoát và cả thời gian về sau, cho đến tận trí, vô sinh trí. Giới tùy chuyển của chánh kiến vô học, đối với phá giới và khởi phiền não phá giới chỉ là đối trị giữ giới, tức đối trị phần xa.

Hỏi: Đạo của phẩm pháp trí có khả năng đoạn trừ phá giới và khởi phiền não phá giới, có thể có giới tùy chuyển, còn đạo của phẩm loại trí không có công năng này, vì sao cũng có giới tùy chuyển?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói: Đạo của phẩm loại trí đối với giới kia tuy không có đối trị đoạn, đối trị xả, nhưng có đối trị giữ giới là đối trị phần xa. Lại nữa, đạo của phẩm pháp trí cùng với đạo của phẩm loại trí lần lượt làm nhân, lần lượt nối tiếp nhau, lần lượt hệ thuộc nhau, lần lượt cùng sinh khởi.

Có Sư khác cho: Đạo của phẩm loại trí cũng có khả năng đoạn trừ việc phá giới và khởi phiền não phá giới, còn đạo của phẩm pháp trí vì trước đã đoạn phiền não rồi, nay không có gì để đoạn nữa, nên cũng có giới tùy chuyển. Ví như nhiều người cùng có một kẻ thù, một người đã hại kẻ ấy rồi, những người khác không còn đối tượng để hại, không phải là không có khả năng hại. Đây cũng như thế.

Đại đức nói: Nếu đạo của phẩm pháp trí có giới tùy chuyển, đạo của phẩm loại trí không có giới tùy chuyển, tức hợp với luật nghi vì chỉ có nơi xứ có khả năng chuyển, không có đối với xứ không có khả năng chuyển. Tuy nhiên các luật nghi đều thông hợp đối với xứ có khả năng chuyển hay không có khả năng chuyển. Thế nên, đạo của phẩm pháp trí, loại trí đều cùng được có giới tùy chuyển.

Hỏi: Cõi dục, cõi sắc cõi nào có nhiều giới?

Đáp: Có người nói: Giới của cõi dục có nhiều. Vì sao? Vì giới của cõi dục là ở nơi xứ của nghiệp đạo căn bản và xứ của gia hạnh hậu khởi có được. Còn giới nơi cõi sắc chỉ ở nơi xứ của nghiệp đạo căn bản có được. Giới của cõi dục vì lìa tánh tội và lìa già tội nên được. Giới nơi cõi sắc chỉ lìa tánh tội nên được.

Nên nói như thế này: Giới nơi cõi sắc là nhiều. Vì sao? Vì giới thuộc về định vị chí hỷ còn nhiều hơn nơi cõi dục, vì có vô lượng công đức để đối trị cõi kia, huống chi lại còn có giới khác ở địa trên.

Hỏi: Hữu lậu, vô lậu, giới nào nhiều hơn?

Đáp: Có thuyết cho: Giới hữu lậu nhiều. Vì sao? Vì giới hữu lậu gồm thâu hai luật nghi và phần ít của một luật nghi. Giới vô lậu

gồm thâu một luật nghi cùng phần ít của một luật nghi. Lại nữa, giới hữu lậu gồm thâu hai giới (giới, xứ, uẩn) và phần ít của một giới, hai xứ và phần ít của một xứ. Giới vô lậu chỉ gồm một giới và phần ít của một xứ.

Nên nói như thế này: Giới vô lậu nhiều. Vì sao? Vì giới tùy duyên của khổ pháp trí nhẫn hãy còn nhiều hơn giới hữu lậu, vì có vô lượng công đức đối trị hữu lậu kia, huống chi lại còn có giới khác ở phần vị trên.

Hỏi: Khổ pháp trí nhẫn cùng với khổ pháp trí, cho đến tận trí, vô sinh trí, chánh kiến vô học, nơi các giới tùy duyên, thứ nào nhiều giới?

Đáp: Có thuyết nêu: Giới tùy duyên của khổ pháp trí đối với giới tùy duyên của khổ pháp trí nhẫn là nhiều gấp bội. Như thế lần lượt cho đến giới tùy duyên của chánh kiến vô học đối với giới tùy duyên của vô sinh trí là nhiều gấp bội.

Lại có thuyết nói: Như giới tùy duyên của khổ pháp trí nhẫn, như vậy giới tùy duyên của khổ pháp trí, cho đến giới tùy duyên của đạo loại trí cũng như thế. Là nhiệm nơi cõi dục, hành các đạo gia hạnh, chín đạo vô gián, chín đạo giải thoát, các giới tùy duyên càng về sau càng thêm nhiều. Vì sao? Như dần đoạn trừ phá giới và khởi phiền não phá giới, giới như thế, như thế dần dần tăng nhiều, giới ở những phần vị trên, trước sau tương tự.

Nên nói như thế này: Giới tùy duyên của khổ pháp trí nhẫn cùng với khổ pháp trí, cho đến giới tùy duyên của chánh kiến vô học đều không có khác biệt. Vì sao? Vì đồng với bảy chi của thân, ngũ duyên.

Hỏi: Nếu thế nơi Luận Thi Thiết nói làm sao thông suốt? Như nói: Khổ pháp trí đối với khổ pháp trí nhẫn là hơn, cho đến tận trí đối với định kim cang dụ là hơn.

Đáp: Vì căn cứ vào nhân được nuôi lớn nên nói như thế. Nghĩa là khổ pháp trí nhân, chỉ trong một sát-na, nhân đã được nuôi lớn. Khổ pháp trí phải hai sát-na, nhân mới được nuôi lớn. Cho đến tận trí, phải có vô lượng sát-na, nhân mới được nuôi lớn. Luận kia nói về phẩm hơn, không nói về giới nhiều.

Hỏi: Thanh văn cùng với Phật vị nào có giới nhiều?

Đáp: Có thuyết nói: Giới của Thanh văn nhiều. Vì sao? Vì giới của Thanh văn căn cứ vào thân của hai cõi, còn giới của Phật chỉ căn cứ vào thân ở cõi dục. Lại nữa, giới của Thanh văn căn cứ vào thân của hai nẻo, còn giới của Phật chỉ dựa vào thân của nẻo người.

Nên nói như vậy: Giới của Phật nhiều. Vì sao? Vì giới tùy chuyên của mười lục, bốn pháp không sợ hãi, hãy còn nhiều hơn tất cả Thanh văn, Độc giác, huống chi lại còn có các giới tùy chuyên của vô lượng vô biên công đức thù thắng.

Hỏi: Chư Phật – Thế Tôn có phần vị trăm năm chứng đắc Chánh đẳng Bồ đề Vô thượng, cho đến khi ở vào phần vị tám vạn tuổi có chứng đắc Chánh đẳng Bồ đề Vô thượng chăng? Nếu ở phần vị trăm năm chứng đắc Bồ-đề, cũng có được giới trong thân tám vạn tuổi không? Nếu nêu như vậy thì có lỗi gì? Nếu được, thì vì sao ở thân này mà được giới của thân khác? Nếu không được, thì như nơi Luận Thi Thiết nói làm sao thông suốt? Như nói: Tất cả Như Lai Ứng Chánh Đẳng Chánh Giác thấy đều bình đẳng.

Đáp: Nên nói cũng được.

Hỏi: Nếu như thế thì vì sao thân này được giới của thân khác?

Đáp: Nếu dựa vào thân này được giới của thân khác, cũng không có lỗi, vì phần nối tiếp nhau là một. Nhưng người ở phần vị trăm năm chứng đắc Bồ-đề, đối với người ở phần vị trăm năm có giới tùy tâm chuyên, cũng đạt được, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện ở trước. Đối với phần vị tám vạn tuổi có giới tùy tâm

chuyên, cũng đạt được, nhưng không thành tựu ở nơi thân, không hiện ở trước. Người ở phần vị tám vạn tuổi chứng đắc Bồ-đề, đối với người ở phần vị tám vạn tuổi có giới tùy tâm chuyên, cũng đạt được, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện ở trước. Đối với phần vị trăm năm có giới tùy tâm chuyên, cũng đạt được, nhưng không ở nơi thân thành tựu, không hiện ở trước.

Có thuyết nói: Không được.

Hỏi: Nếu thế thì nơi Luận Thi Thiết đã nói làm sao thông suốt?

Đáp: Do ba sự việc như nhau, nên gọi là bình đẳng.

1. Tu hành như nhau: Nghĩa là như một Đức Phật trong ba vô số kiếp tu sáu Ba-la-mật được viên mãn, nên chứng đắc Chánh đẳng Bồ đề Vô thượng, thì Đức Phật khác cũng thế, nên gọi là bình đẳng.

2. Tạo lợi ích như nhau: Nghĩa là như một Đức Phật xuất hiện ở thế gian, hóa độ vô lượng trăm ngàn na-do-tha chúng sinh, khiến nhập Niết-bàn, thì Đức Phật khác cũng thế, nên gọi là bình đẳng.

3. Pháp thân như nhau: Nghĩa là như một Đức Phật thành tựu vô biên công đức như: mười lực, bốn pháp không sợ hãi, đại bi, ba niệm trụ, mười tám pháp bất cộng v.v..., thì Đức Phật khác cũng thế, nên gọi là bình đẳng.

Lại nữa, vì căn như nhau, nên gọi là bình đẳng. Chư Phật đều an trụ nơi căn thượng phẩm.

Lại nữa, vì giới như nhau, nên gọi là bình đẳng. Chư Phật đều được giới thượng phẩm.

Lại nữa, vì địa như nhau, nên gọi là bình đẳng. Nghĩa là như một Đức Phật dựa vào tĩnh lự thứ tư, chứng đắc Chánh đẳng Bồ đề Vô thượng, thì Đức Phật khác cũng thế, nên gọi là bình đẳng.

Hỏi: Khi đắc quả A-la-hán thì được bao nhiêu giới tùy tâm chuyên của thân, địa?

Đáp: Các Sư ở phương Tây nói: Được giới tùy tâm chuyển của hai mươi sáu xứ thân. Nghĩa là cõi dục có chín, cõi sắc có mười bảy.

Các Luận sư ở nước Ca-thấp-di-la nói: Được giới tùy tâm chuyển của hai mươi lăm xứ thân. Do trời Đại Phạm không có xứ riêng. Là vị lai tu, không phải đều hiện khởi. Nghĩa là cõi dục, cõi sắc tùy theo thân ở địa nào mà được quả vô học, tức thân ở địa đó có giới tùy tâm chuyển, cũng là vị lai tu, cũng được hiện khởi. Còn thân ở địa khác có giới tùy tâm chuyển, tuy vị lai tu, nhưng không hiện khởi, không có dị thực kia nương vào thân, vì đã sinh vào cõi vô sắc, được quả vô học, tuy được giới của cõi vô sắc, nhưng không hiện khởi, vì sinh nơi cõi trên không khởi định ở địa dưới.

Hỏi: Dựa vào thân của tự địa có khả năng khởi hiện tất cả giới của tự địa không?

Đáp: Không có khả năng khởi hiện hết. Vì sao? Vì pháp ác hãy còn không thể khởi hiện hết, huống chi là các công đức do gia hạnh phát sinh.

Hỏi: Vì sao bậc Thánh sinh nơi cõi vô sắc thành tựu giới của đạo câu hữu, không phải là giới của định câu hữu?

Đáp: Vì pháp hữu lậu hệ thuộc ở địa cõi, không phải cõi trên, nghĩa là sinh ở cõi trên liền mất. Vô lậu thì không như vậy. Lại nữa, pháp hữu lậu hơn kém đều tùy thuộc ở địa. Sinh nơi cõi trên, nhằm chán cõi dưới, cho là không có chỗ dùng, tất không thành tựu. Vô lậu thì không như vậy. Thế nên bậc Thánh sinh nơi cõi vô sắc, chỉ thành tựu được giới của đạo câu hữu.

Luận phụ thêm đã rõ, nên trở lại phần chánh luận.

Hỏi: Nhân câu hữu lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Tất cả pháp hữu vi.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là nhân câu hữu? Câu hữu nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa không lìa nhau là nghĩa của câu hữu. Nghĩa đồng một quả là nghĩa của câu hữu. Nghĩa cùng tùy thuận là nghĩa của câu hữu.

Nhân câu hữu này quyết định thông hợp cả ba đời, có quả Sĩ dụng.

*** Thế nào là Nhân đồng loại? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác và để làm sáng tỏ chánh lý. Nghĩa là hoặc có người chấp: Quá khứ vị lai, Thế không thật có. Hoặc chấp: Hiện tại là pháp vô vi. Hoặc chấp: Tự loại là nhân đồng loại, nghĩa là tâm chỉ cùng với tâm, thọ chỉ cùng với thọ, pháp khác cũng như thế. Vì ngăn chặn các lối chấp dị biệt như thế, nhằm chỉ rõ: Thật có quá khứ, vị lai, và đời hiện tại là pháp hữu vi, tự tha loại là nhân đồng loại, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là nhân đồng loại?

Đáp: Căn thiện của đời trước và căn thiện nơi tự giới của đời sau cùng pháp tương ưng là nhân đồng loại. Căn thiện của quá khứ cùng căn thiện nơi tự giới của hiện tại, vị lai và pháp tương ưng là nhân đồng loại. Căn thiện của hiện tại cùng căn thiện nơi tự giới của vị lai và pháp tương ưng là nhân đồng loại.

Hỏi: Trong đây vì sao không nói quá khứ cùng với quá khứ là nhân đồng loại?

Đáp: Vì đời trước cùng với đời sau đã nói rồi.

Hỏi: Vì sao không nói tên riêng của quá khứ?

Đáp: Vì muốn hiển bày pháp sau không phải là nhân của pháp trước. Nếu nói quá khứ cùng với quá khứ là nhân đồng loại thì hoặc có người sinh nghi: Pháp sau của quá khứ cũng là nhân của pháp trước. Nếu nói đời trước cùng với đời sau là nhân đồng loại, thì nghi ấy liền dứt.

Có thuyết cho: Đoạn văn này muốn chỉ rõ là quá khứ có nghĩa trước sau. Nếu nói quá khứ cùng với quá khứ là nhân đồng loại, thì hoặc có người sinh nghi: Các pháp quá khứ đồng thời lần lượt làm nhân đồng loại. Nếu nói đời trước cùng với đời sau là nhân đồng loại thì nghi ấy được dứt.

Hỏi: Vì sao đời trước v.v... chỉ nói căn thiện, còn đời sau v.v... lại nói luôn cả pháp tương ưng?

Đáp: Vì đây là ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết nêu: Đời trước v.v... cũng nên nói pháp tương ưng, nhưng không nói, nên biết là ở đây nêu bày chưa đầy đủ.

Có thuyết nói: Đoạn văn này là nhằm ngăn chặn ý của Sa-môn tương tự tương tục. Sa-môn kia bảo: Căn thiện chỉ cùng với căn thiện làm nhân, pháp tương ưng của căn thiện chỉ cùng với pháp tương ưng của căn thiện làm nhân. Vì nhằm ngăn chặn ý của Sa-môn kia và cũng để chỉ rõ là căn thiện cùng với căn thiện làm nhân, cũng cùng với pháp tương ưng làm nhân. Pháp tương ưng của căn thiện cùng với pháp tương ưng của căn thiện làm nhân, cũng cùng với căn thiện làm nhân nên nói như thế.

Hỏi: Vì sao trong đây chỉ nói căn thiện và pháp tương ưng mà không phải là pháp khác?

Đáp: Vì căn cứ vào sự thù thắng để nói. Nghĩa là trong pháp thiện thì căn thiện là tối thắng. Nó đối với pháp tương ưng là rất gần gũi nên nói riêng. Pháp bất thiện, vô ký nên biết cũng như vậy.

Tự giới nghĩa là cõi dục chỉ cùng với cõi dục làm nhân đồng loại. Cõi sắc và cõi vô sắc nên biết cũng như thế. Như nói tự giới thì tự địa cũng vậy, vì sự hệ thuộc riêng. Nghĩa là tinh lự thứ nhất chỉ cùng với tinh lự thứ nhất làm nhân đồng loại, cho đến Phi tướng phi phi tướng xứ nên biết cũng như vậy.

Có Sư khác cho: Như nói về tự giới, tự địa, thì tự xứ cũng như vậy. Tức là Na-lạc-ca chỉ cùng với Na-lạc-ca làm nhân đồng loại, cho đến trời Sắc Cứu Cánh nên biết cũng như vậy.

Lời bình: Sư kia không nên nói như thế. Vì nếu nói như thế thì năm xứ Tịnh cư, ngay khi khởi sát-na đầu, tức nên không có nhân đồng loại, vì từ thời vô thi đến nay vẫn chưa sinh ra nhân đó. Nên nói như vậy: Đồng địa khác xứ đã khởi hiện phiền não, lần lượt cùng trói buộc, tùy từng loại lần lượt làm nhân đồng loại với nhau. Nhưng trừ bộ khác, là năm bộ tùy miên, vì sự trói buộc đã phân chia rõ nên có khác nhau.

Lại nói quá khứ v.v... là nhằm hiển bày Thể của quá khứ, vị lai là có thật, hiện tại là pháp hữu vi. Như căn thiện, căn bất thiện và căn vô ký cũng như thế.

Sự sai khác, là trong pháp bất thiện trừ tự giới, đó gọi là nhân đồng loại.

Hỏi: Vì sao trừ tự giới của bất thiện?

Đáp: Vì căn bất thiện không có giới khác.

Hoặc nói: Tự giới không có đối tượng phân biệt.

Có thuyết nêu: Trong pháp bất thiện cũng nên nói tự giới, do tiếng tự giới cũng nói là tự bộ. Nghĩa là do kiến khổ đoạn trừ, chỉ cùng với do kiến khổ đoạn trừ làm nhân đồng loại, cho đến do tu đạo đoạn trừ nên biết cũng như thế.

Hỏi: Nếu thế ở đây chỉ nên nói: Như căn thiện, thì căn bất thiện, căn vô ký cũng như vậy, không nên nói thêm câu có khác nhau?

Đáp: Nếu chỉ nói như thế, hoặc có người sinh nghi: Như căn vô ký thông hợp cả ba cõi thì căn bất thiện cũng thế, nên lại căn phải nói câu có khác nhau v.v...

Hỏi: Vì sao ở đây không nói căn bất thiện của đời trước v.v... cùng với căn vô ký v.v... của đời sau và pháp tương ưng là nhân đồng loại? Căn vô ký của đời trước v.v... cùng với căn bất thiện của đời sau v.v... và pháp tương ưng làm nhân đồng loại?

Đáp: Vì đây là ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết nói: Nên nói nhưng không nói, phải biết ở đây nghĩa ấy nêu bày chưa đầy đủ.

Có thuyết cho: Nếu nói như vậy hoặc có khi khiến người khác sinh nghi, là căn bất thiện cũng thông cả ba cõi, hoặc căn vô ký chỉ ở nơi cõi dục. Hoặc còn sinh nghi nhân ít quả nhiều, hay nhân nhiều quả ít, thế nên không nói đến.

Vấn tuy không nói nhưng nghĩa là thật có, vì tự bộ cùng làm nhân đồng loại.

Hỏi: Trong đời vị lai có nhân đồng loại không? Giả sử nêu như thế thì có lỗi gì?

Nếu có nhân đồng loại thì vì sao trong đây không nói? Nghĩa là trong đây chỉ nói đời trước cùng với đời sau làm nhân đồng loại. Quá khứ cùng với vị lai, hiện tại làm nhân đồng loại. Hiện tại cùng với vị lai làm nhân đồng loại, không nói vị lai cùng với vị lai làm nhân đồng loại?

Lại, nếu có nhân đồng loại, tức nên có hai tâm lần lượt làm nhân, là trái với thuyết trước. Nếu không thì nơi chương Kiến Uẩn trong Luận này đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Nếu pháp này cùng với pháp kia làm nhân, hoặc có lúc pháp này cùng với pháp kia không làm nhân chẳng? *Đáp:* Không có lúc nào không phải là nhân.

Nếu pháp đã sinh là nhân đồng loại, nếu pháp chưa sinh thì không phải là nhân đồng loại, thế thì nếu pháp này cùng với pháp kia làm nhân, hoặc có lúc pháp này cùng với pháp kia không làm nhân, vì sao trả lời là: Không có lúc nào không phải là nhân.

Lại, nếu là không thì như nơi Luận Phẩm Loại Túc đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Thế nào là pháp không phải tâm làm nhân? *Đáp*: Là Bồ-đặc-già-la đã nhập chánh tánh ly sinh, là tâm vô lậu ban đầu và phàm phu khác nhất định sẽ nhập chánh tánh ly sinh, là tâm vô lậu ban đầu. Nhưng tâm vô lậu hiện có nơi vị lai của phàm phu kia đều không phải là tâm làm nhân, vì sao chỉ nói tâm vô lậu ban đầu kia?

Lại, nếu là không thì như nơi Luận Phẩm Loại Túc đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Hoặc có khổ đế do hữu thân kiến làm nhân, không phải cùng với hữu thân kiến làm nhân, trừ hữu thân kiến ở vị lai và khổ đế tương ưng với hữu thân kiến đó, còn lại là các thứ nhiễm ô nơi khổ đế. Hoặc có khổ đế do hữu thân kiến làm nhân, cũng cùng với hữu thân kiến làm nhân, tức là pháp đã trừ. Nếu hữu thân kiến ở vị lai không cùng với hữu thân kiến ở vị lai làm nhân, vì sao nói là trừ hữu thân kiến ở vị lai? Và khổ đế tương ưng với hữu thân kiến kia chẳng?

Lại, nếu là không thì như nơi Luận Thức Thân Túc đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Đối với nhãn thức quá khứ nhiễm ô hiện có tùy miên, nhãn thức đó đối với tâm này, hoặc có thể làm nhân không phải là đã tùy tăng. Hoặc là đã tùy tăng nhưng không có thể làm nhân. Hoặc có thể làm nhân cũng là đã tùy tăng. Hoặc không có thể làm nhân cũng không phải là đã tùy tăng.

Là có thể làm nhân không phải là đã tùy tăng: Nghĩa là các tùy miên ở trước tâm này, đồng loại, biến hành, tức tùy miên kia hoặc không duyên với đây, giả sử duyên rồi đoạn, cùng tùy miên tương ưng ấy đã đoạn.

Là đã tùy tăng nhưng không có thể làm nhân: Nghĩa là các tùy miên ở sau tâm này, đồng loại, biến hành, tức tùy miên kia duyên với đây chưa đoạn.

Có thể làm nhân cũng là đã tùy tăng: Nghĩa là các tùy miên ở trước tâm này, đồng loại, biến hành, tức tùy miên kia duyên với đây chưa đoạn và tùy miên tương ưng ấy chưa đoạn.

Không có thể làm nhân cũng không phải là đã tùy tăng: Nghĩa là các tùy miên ở sau tâm này, đồng loại, biến hành, tức tùy miên kia hoặc không duyên với đây, giả sử duyên rồi đoạn, hoặc duyên nơi khác, hoặc là tùy miên khác, hoặc là tùy miên biến hành không đồng cảnh giới.

Như nhãn thức nơi quá khứ kia nhiễm ô, nhãn thức ở vị lai nhiễm ô cũng như thế.

Bốn trường hợp của quá khứ, về lý có thể như thế. Về vị lai vì sao có thể nêu ra bốn trường hợp?

Nếu có trước sau vì sao không nhân?

Lại, nếu là không thì như nơi Luận Thi Thiết Túc đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Các pháp có bốn sự việc quyết định, đó là nhân quả, đối tượng nương dựa, đối tượng duyên.

Nếu nơi đời vị lai không phải là nhân đồng loại, sinh rồi mới phải, thì làm sao quyết định được?

Lại, nếu là không tức nên không nhân mà có nhân, cũng nên không quả mà có quả, tức là hủy hoại tông chỉ của mình.

Đáp: Nên nói như vậy: Trong đời vị lai không có nhân đồng loại, do nhân kia không có, nên ở đây không nói. Cũng không có lỗi hai tâm cùng làm nhân.

Hỏi: Thế thì chương Kiến Uẩn trong Luận này đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Nếu pháp này cùng với pháp kia làm nhân, cho đến nói rộng.

Đáp: Có thuyết nói: Nơi phần kia đã dựa vào nhân câu hữu để tạo luận, vì nhân câu hữu hiện hữu khắp pháp hữu vi, trực tiếp có khả năng hành tác quả thông hợp cả ba đời.

Có thuyết cho: Phần kia là căn cứ vào hai nhân tương ưng và câu hữu để tạo luận, do hai nhân này cùng hiện hữu khắp ba tánh, chính chúng có khả năng hành tác quả thông hợp cả ba đời.

Có thuyết nêu: Phần kia là căn cứ vào ba nhân: tương ưng, câu hữu, dị thực để tạo luận, do ba nhân ấy có khả năng hành tác quả thông hợp cả ba đời.

Có thuyết biện: Phần kia là căn cứ vào bốn nhân: tương ưng, câu hữu, dị thực và năng tác để tạo luận, do bốn nhân ấy thông hợp cả ba đời.

Có thuyết cho: Phần kia là căn cứ vào năm nhân để tạo luận, tức sáu nhân trừ nhân năng tác, hiện hữu khắp tất cả pháp, đều không bị ngăn ngại.

Ở đây có thuyết nêu: Trừ nhân biến hành, vì Thế dụng hẹp.

Nên nói là phần kia đã căn cứ vào sáu nhân để tạo luận, vì nhân gọi là đối tượng được biểu hiện chung cho cả sáu nhân.

Hỏi: Nếu pháp đã sinh là nhân đồng loại, hoặc nhân biến hành, hoặc pháp chưa sinh không phải là nhân đồng loại, không phải là nhân biến hành, thế thì nếu pháp này cùng với pháp kia làm nhân, hoặc có lúc pháp này cùng với pháp kia không phải là nhân, vì sao đáp là: Không lúc nào không phải là nhân?

Đáp: Căn cứ vào phần vị sau cùng để ngầm tạo lời đáp này. Nghĩa là nếu pháp đối với phần vị này quyết định có thể tạo nên nhân đồng loại, hoặc nhân biến hành, thì từ đấy về sau không lúc nào không phải là nhân, nên nói như vậy.

Hỏi: Nếu thế thì nơi chương Kiến Uẩn đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Nếu pháp này cùng với pháp kia làm đẳng vô gián,

hoặc có lúc pháp này cùng với pháp kia không làm đẳng vô gián chăng? Trả lời: Hoặc có lúc pháp này chưa đến đã sinh. Trong đây cũng nên căn cứ vào phần vị sau cùng để ngầm tạo câu trả lời: Không lúc nào không phải là đẳng vô gián. Nghĩa là nếu pháp đối với phần vị này, nhất định có thể làm đẳng vô gián, thì từ đây về sau không lúc nào không phải là đẳng vô gián. Vì sao không nói như vậy?

Đáp: Cũng nên nói như thế nhưng không nói là có ý sâu xa riêng, tức là trình bày với hình thức văn khác. Nếu trình bày theo hình thức văn khác thì nghĩa tức dễ hiểu. Lại nữa, vì hiện bày hai môn, hai con đường, hai ngọn đèn, hai sáng rõ, hai ngọn đuốc, hai ánh sáng, hai mặt trời, hai văn ảnh. Như nhân đồng loại nương dựa vào phần vị sau cùng, ngầm nói như vậy: Không lúc nào không phải là nhân. Đẳng vô gián duyên cũng nên căn cứ vào phần vị này để ngầm nói: Không lúc nào không phải là đẳng vô gián. Như đẳng vô gián duyên dựa vào tất cả phần vị để nói hoặc có lúc pháp này chưa đến đã sinh. Nhân đồng loại cũng nên căn cứ vào tất cả phần vị để nói như thế. Hai hình thức văn phản ánh cùng thông hợp cả hai nghĩa.

Hỏi: Như nơi Luận Phẩm Loại Túc đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Thế nào là pháp không phải tâm làm nhân, cho đến nói rộng?

Đáp: Luận kia chỉ nói pháp hoàn toàn không phải tâm làm nhân. Tuy hành giả kia chưa nhập chánh tánh ly sinh, các tâm vô lậu đều không phải tâm làm nhân. Nhưng nếu nhập chánh tánh ly sinh, chỉ có tâm vô lậu ban đầu là không phải tâm làm nhân, còn tâm khác đều lấy tâm làm nhân.

Có Sư khác cho: Đoạn văn của luận kia không biện luận về nghĩa của nhân đồng loại. Thế nào là chỉ biện về hai hạng phàm phu? Nghĩa là có pháp Bát Niết-bàn và không có pháp Bát Niết-bàn. Văn tuy không nêu ra không có pháp Niết-bàn, nhưng nghĩa dựa theo môn lý để chỉ rõ nên biết là có. Tức đoạn văn kia đã nói có hạng

phàm phu khác quyết định sẽ nhập chánh tánh ly sinh, nhưng do dựa theo nghĩa này, cũng có phàm phu quyết định không nhập chánh tánh ly sinh. Đây tức gọi là không có pháp Niết-bàn, nghĩa là không có pháp Niết-bàn gọi là không phải tâm làm nhân.

Hỏi: Theo như Luận Phẩm Loại Túc đã nói thì làm sao thông suốt? Như nói: Hoặc có khổ đế do hữu thân kiến làm nhân, cho đến nói rộng?

Đáp: Luận kia chỉ nói: Trừ hữu thân kiến ở vị lai tương ưng với khổ đế, không cùng với lời nói kia. Vì nếu nói như vậy tức là người tụng đã nhầm.

Hỏi: Như nơi Luận Thức Thân Túc đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Đối với nhãn thức quá khứ nhiễm ô hiện có tùy miên, cho đến nói rộng?

Đáp: Luận kia đối với vị lai nên tạo ra ba trường hợp: Trừ đã tùy tăng không có thể làm nhân, vì nhân kia về sau này không có. Nhưng nói vị lai như quá khứ là có ý sâu xa riêng. Nghĩa là lúc đang sinh tất nhập hiện tại nhất định là nhân đồng loại, hoặc nhân biến hành, đối chiếu với pháp khác chưa khởi hiện, có thể nói là trước. Đối lập với trước này có thể gọi phần còn lại là sau.

Có Sư khác nêu: Luận kia nói vị lai cũng có bốn trường hợp. Không nói vị lai có tâm trước sau, đồng với quá khứ.

Là có thể làm nhân không phải là đã tùy tăng: Nghĩa là tùy miên tương ưng này đã đoạn.

Là đã tùy tăng không phải là có thể làm nhân: Nghĩa là có tùy miên đồng loại, biến hành nơi đời vị lai. Nhãn thức nhiễm ô ở đời vị lai duyên với tùy miên nhưng chưa đoạn.

Có thể làm nhân cũng là đã tùy tăng: Nghĩa là tùy miên tương ưng này chưa đoạn.

Không có thể làm nhân cũng không phải là đã tùy tăng: Nghĩa là có tùy miên đồng loại, biến hành ở đời vị lai, hoặc không duyên với đây, nếu như duyên rồi đoạn, hoặc duyên nơi pháp khác, hoặc tùy miên khác, hoặc tùy miên biến hành không đồng cảnh giới.

Hỏi: Như nơi Luận Thi Thiết Túc đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Các pháp có bốn sự việc quyết định, cho đến nói rộng?

Đáp: Về nhân: Là có bốn nhân, tức nhân tương ưng, câu hữu, dị thực, năng tác.

Về quả: Là ba quả, tức quả sử dụng, quả dị thực, quả tăng thượng.

Về đối tượng nương dựa: Là có sáu thứ đối tượng nương dựa, tức nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý.

Về đối tượng duyên: Là có sáu thứ đối tượng duyên, tức sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp.

Bốn sự việc như thế quyết định cả ba đời nên không mâu thuẫn nhau.

Hỏi: Nếu ở đời vị lai không có nhân đồng loại và nhân biến hành ở quá khứ, hiện tại mới có, tức nên không nhân mà có nhân, cũng nên không quả mà có quả. Như thế là hủy hoại về Tông chỉ ba đời là có chăng?

Đáp: Cho dù thừa nhận cũng không có lỗi, vì căn cứ theo phần vị không phải là Thể, do tác dụng hòa hợp nơi quả của vị, không phải là quả của Thể. Tuy nhiên phần vị cùng với Thể là phi tức phi lia, Thể tuy luôn có mà phần vị không phải là luôn có, nên nhân đồng loại và nhân biến hành xưa không nay có, cũng không có lỗi.

Có Sư khác nói: Trong đời vị lai có nhân đồng loại.

Hỏi: Nếu như thế đối với sáu thứ vấn nạn nêu sau là khéo thông tỏ, vì sao trong đây văn của luận không nói đến?

Đáp: Nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa ấy nêu bày chưa trọn vẹn. Vì sáu nhân đã nói đều chưa trọn vẹn.

Lại nữa, nếu nhân đồng loại có sức, có thể nhận quả, cho quả, tức trong đây nói đến. Vì nhân đồng loại ở vị lai không có sức, không có thể nhận lấy quả, cho quả, thế nên không nói.

Lại nữa, nếu nhân đồng loại đã hiện ra, đã hòa hợp, đã có tác dụng, gánh lấy trách nhiệm tức trong đây nói đến. Vì nhân đồng loại ở vị lai không có các sự việc như thế, nên không nói đến.

Lại nữa, nếu nhân đồng loại đã hành thế cùng hiện rõ, tức trong đây nói đến. Vì nhân đồng loại ở vị lai chưa hành thế cùng không hiện rõ, nên không nói đến.

Hỏi: Nếu đời vị lai có nhân đồng loại tức nên có lỗi là hai tâm cùng làm nhân chăng?

Đáp: Như bốn hành tướng, mỗi thứ đều có hệ thuộc, các pháp khác cũng thế, nên không có lỗi ấy. Nghĩa là hành tướng vô thường ở đời vị lai có bốn hành tướng, nên vô gián sinh, tướng đó là hệ thuộc của sự tu tập. Đối với hành tướng vô thường này cùng với vô gián kia làm nhân. Tướng kia không phải là nhân của tướng vô thường ấy, vì hệ thuộc tướng ấy. Hành tướng vô thường khởi hiện tất ở trước. Hành tướng khổ, không, vô ngã cũng như thế. Pháp hữu vi khác so sánh với đây nên biết. Do vậy không có lỗi hai tâm cùng làm nhân.

Nếu nói như vậy, có trường hợp nương vào tĩnh lực thứ tư, chứng đắc quả A-la-hán, có thể tu chín địa vô lậu ở vị lai. Đã tu vô lậu là đều hệ thuộc ở đây. Về sau khởi tu ở địa khác, Thánh đạo hiện ở trước, lại không thể tu vô lậu ở vị lai, vì không có Thánh đạo khác hệ thuộc nơi đây, nên ở quá khứ, hiện tại không phải là nhân đồng loại, thế là trái hại.

Ở đây đã nói căn thiện đời trước cùng với đời sau là nhân đồng loại, cho đến nói rộng. Chớ nên có lỗi ấy. Vì thế nên đời vị lai không có nhân đồng loại, đối với lý là đúng.

Hỏi: Sắc pháp có phải là nhân đồng loại không?

Đáp: Các Sư nước ngoài nói như vậy: Tất cả sắc pháp đều không có nhân đồng loại, chỉ nhờ vào lực hòa hợp của duyên khác mà khởi hiện thấy. Như đào sâu xuống lòng đất hơn một trăm khuỷu tay thì thấy bùn, lấy bùn đó phơi dưới nắng gió, về sau gặp trời mưa khối bùn nọ liền sinh cỏ. Lại nữa, hiện thấy trên nóc nhà, trên đỉnh núi cao, trước không hề có hạt giống nào, thế mà cũng mọc lên cây cỏ. Vì vậy nên biết: Sắc pháp không có nhân đồng loại.

Hỏi: Nếu thế thì nơi chương Đại Chung Uẩn trong Luận này đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Đại chủng tạo sắc quá khứ cùng với đại chủng tạo sắc vị lai v.v... là nhân tăng thượng.

Đáp: Đối với luận khác đâu cần phải thông suốt! Nếu tất phải thông suốt, nên nói thế này: Lực của tăng thượng duyên có gần, có xa, có nơi thân này, có nơi thân khác. Nếu là gần, có nơi thân này, gọi là nhân. Nếu là xa, ở nơi thân khác gọi là tăng thượng.

Các Luận sư nước Ca-thấp-di-la nói: Sắc pháp cũng có nhân đồng loại, chỉ trừ sắc vô lậu ban đầu.

Hỏi: Nếu thế tuy thông với phần Đại Chung Uẩn đã nói, nhưng sự việc đã nêu dẫn kia phải thông suốt như thế nào?

Đáp: Khối bùn đem phơi kia trước có hạt giống, nhưng thiếu duyên khác nên cỏ chưa được sinh. Về sau gặp các duyên, tức liền sinh cỏ.

Lại, trên khối bùn nơi nóc nhà, đỉnh núi cao kia, cây cỏ sinh ra là do có gió thổi, có chim ngậm mang hạt giống đến đó, nên được như thế.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 18

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 10

Có Sư khác nói: Sắc pháp tuy có nhân đồng loại, nhưng là ở nơi thân này không phải ở nơi thân khác, giống nhau làm nhân không phải là không giống nhau. Như phần vị Yết-lạt-lam của thân này cùng với phần vị Yết-lạt-lam của thân này làm nhân đồng loại, cùng với phần vị khác làm duyên không phải là nhân. Cho đến phần vị lão của thân này cùng với phần vị lão của thân này làm nhân đồng loại, cùng với phần vị khác làm duyên không phải là nhân.

Nếu nói như vậy thì ở trong mỗi mỗi phần vị, sắc ban đầu không có nhân, sắc sau không có quả.

Có thuyết cho: Sắc pháp tuy có nhân đồng loại, nhưng là ở nơi thân này không phải ở nơi thân khác, giống nhau làm nhân cũng không giống nhau làm nhân. Như phần vị Yết-lạt-lam của thân này cùng với phần vị Yết-lạt-lam của thân này, cho đến phần vị lão làm nhân đồng loại. Phần vị Át-bộ-đàm của thân này cùng với phần vị Át-bộ-đàm của thân này, cho đến phần vị lão làm nhân đồng loại. Cùng với phần vị Yết-lạt-lam là làm duyên không phải là nhân. Cho đến phần vị lão của thân này cùng với phần vị lão của thân này làm nhân đồng loại. Cùng với các phần vị trước làm duyên không phải là

nhân. Nếu nói như vậy thì phần vị Yết-lạt-lam nơi sắc ban đầu không có nhân, ở phần vị lão nơi sắc về sau không có quả.

Hoặc có thuyết nêu: Sắc pháp tuy có nhân đồng loại, ở nơi thân này cũng ở nơi thân khác, giống nhau làm nhân không phải là không giống nhau. Như phần vị Yết-lạt-lam của thân này cùng với phần vị Yết-lạt-lam của thân này và thân khác làm nhân đồng loại, cùng với phần vị khác làm duyên không phải là nhân. Cho đến phần vị lão của thân này cùng với phần vị lão của thân này và thân khác làm nhân đồng loại, cùng với phần vị khác làm duyên không phải là nhân.

Lại có thuyết nói: Sắc pháp tuy có nhân đồng loại, ở nơi thân này cũng ở nơi thân khác, giống nhau làm nhân cũng không giống nhau làm nhân, nhưng cùng với phần vị trước của thân này không phải là nhân đồng loại. Như phần vị Yết-lạt-lam của thân này cùng với phần vị Yết-lạt-lam của thân này, cho đến phần vị lão làm nhân đồng loại. Cũng cùng với phần vị Yết-lạt-lam của thân khác, cho đến phần vị lão làm nhân đồng loại. Phần vị Át-bộ-đàm của thân này cùng với phần vị Át-bộ-đàm của thân này, cho đến phần vị lão làm nhân đồng loại. Cũng cùng với phần vị Át-bộ-đàm của thân khác, cho đến phần vị lão làm nhân đồng loại. Cùng với phần vị Yết-lạt-lam làm duyên không phải là nhân. Cho đến phần vị lão của thân này cùng với phần vị lão của thân này làm nhân đồng loại. Cũng cùng với phần vị lão của thân khác làm nhân đồng loại. Cùng với các phần vị trước làm duyên không phải là nhân.

Hoặc lại có thuyết cho: Sắc pháp tuy có nhân đồng loại, ở nơi thân này cũng ở nơi thân khác, giống nhau làm nhân cũng không giống nhau làm nhân, nhưng cùng với phần vị trước của thân này không phải là nhân. Như phần vị Yết-lạt-lam của thân này cùng với phần vị Yết-lạt-lam của thân này, cho đến phần vị lão làm nhân đồng loại. Cũng cùng với phần vị Yết-lạt-lam của thân khác, cho đến phần vị lão làm nhân đồng loại. Phần vị Át-bộ-đàm của thân này cùng với

phần vị Át-bộ-đàm của thân này, cho đến phần vị lão làm nhân đồng loại. Cũng cùng với phần vị Yết-lạt-lam của thân khác, cho đến phần vị lão làm nhân đồng loại. Cùng với phần vị Yết-lạt-lam của thân này làm duyên không phải là nhân. Cho đến phần vị lão của thân này cùng với phần vị lão của thân này làm nhân đồng loại. Cũng cùng với phần vị Yết-lạt-lam của thân khác, cho đến phần vị lão làm nhân đồng loại. Cùng với các phần vị trước của thân này làm duyên không phải là nhân.

Lời bình: Nên nói như vậy: Trong mười phần vị của thân khác, mỗi mỗi phần vị đều cùng với mười phần vị của thân khác và mười phần vị của thân này làm nhân đồng loại. Mười phần vị của thân này, mỗi mỗi đều cùng với mười phần vị của thân này và mười phần vị của thân khác làm nhân đồng loại. Vì pháp của phần vị sau đã sinh cùng với pháp của phần vị trước không sinh, cũng làm nhân đồng loại.

Như thế, các sắc phần bên ngoài đối chiếu với nhau làm nhân đồng loại, như lý nên nói.

Lại nữa, năm uẩn thiện lần lượt làm nhân đồng loại. Năm uẩn nhiễm ô lần lượt làm nhân đồng loại. Năm uẩn vô phú vô ký cũng lần lượt làm nhân đồng loại, vì loại tánh là như nhau.

Có thuyết nói: Bốn uẩn vô phú vô ký cùng với sắc uẩn vô phú vô ký làm nhân đồng loại. Sắc uẩn vô phú vô ký không thể cùng với bốn uẩn vô phú vô ký làm nhân đồng loại, vì uy lực yếu kém.

Có thuyết cho: Sắc uẩn vô phú vô ký cùng với bốn uẩn vô phú vô ký làm nhân đồng loại. Bốn uẩn vô phú vô ký không cùng với sắc uẩn vô phú vô ký làm nhân đồng loại, vì pháp hơn không làm nhân cho pháp kém.

Có thuyết nêu: Bốn uẩn vô phú vô ký không cùng với sắc uẩn vô phú vô ký làm nhân đồng loại. Sắc uẩn vô phú vô ký cũng không

cùng với bốn uẩn vô phú vô ký làm nhân đồng loại, vì uy lực công dụng yếu kém nơi mỗi loại đều riêng biệt. Bốn uẩn vô phú vô ký lần lượt làm nhân đồng loại.

Vô phú vô ký lại có bốn thứ: 1. Dị thực sinh. 2. Đường oai nghi. 3. Xứ công xảo. 4. Phẩm thông quả. Như thứ lớp có thể cùng với bốn, ba, hai, một thứ làm nhân đồng loại.

Có Sư khác nói: Bốn thứ này lần lượt làm nhân đồng loại, vì đồng một sự hệ thuộc và đồng một tánh.

Lời bình: Sư kia không nên nói như vậy. Chớ cho gia hạnh thiện cùng làm nhân, nên thuyết nêu trước là đúng.

Pháp nhiễm ô có chín phẩm: Nghĩa là phẩm hạ hạ, hạ trung, hạ thượng. Trung hạ, trung trung, trung thượng. Thượng hạ, thượng trung, thượng thượng. Chín phẩm lần lượt làm nhân đồng loại.

Hỏi: Nếu thế vì sao có chín phẩm?

Đáp: Do đối trị nên có chín phẩm.

Pháp nhiễm ô cũng có chín phẩm. Nghĩa là tu đạo hạ hạ đối trị phiền não thượng thượng. Cho đến tu đạo thượng thượng đối trị phiền não hạ hạ.

Lại nữa, do hiện hành nên cũng có chín phẩm. Nghĩa là lúc các phiền não hiện ở trước, hoặc là phẩm hạ hạ, cho đến hoặc là phẩm thượng thượng. Các pháp bất thiện cũng do dị thực mà có chín phẩm, nên kiến lập chín phẩm.

Pháp thiện có hai thứ: 1. Pháp thiện do sinh đắc. 2. Pháp thiện do gia hạnh. Pháp thiện do sinh đắc cùng với pháp thiện do sinh đắc làm nhân đồng loại. Cũng cùng với pháp thiện do gia hạnh làm nhân đồng loại. Pháp thiện do gia hạnh cùng với pháp thiện do gia hạnh làm nhân đồng loại, không phải là pháp thiện do sinh đắc vì pháp đó yếu kém.

Có thuyết cho: Hai pháp thiện này lần lượt làm nhân đồng loại, vì đồng một sự hệ thuộc và đồng một tánh.

Lời bình: Người kia không nên nói như vậy, chớ nên cho tu gia hạnh thoái chuyển theo pháp yếu kém. Do vậy trước nêu là đúng lý.

Có thuyết nói: Pháp thiện có ba thứ: 1. Pháp thiện do gia hạnh. 2. Pháp thiện do lia nhiễm. 3. Pháp thiện do sinh đắc. Ở đây, sinh đắc cùng với ba thứ làm nhân đồng loại. Pháp thiện do lia nhiễm cùng với hai thứ làm nhân đồng loại, không phải sinh đắc vì pháp đó yếu kém. Pháp thiện do gia hạnh cùng với pháp thiện do gia hạnh làm nhân đồng loại, không phải hai thứ còn lại, vì chúng đều yếu kém.

Pháp thiện do sinh đắc lại có chín phẩm: Nghĩa là từ phẩm hạ hạ cho đến thượng thượng. Chín phẩm lần lượt làm nhân đồng loại.

Hỏi: Nếu thế thì vì sao có chín phẩm?

Đáp: Do hiện hành nên có chín phẩm. Lại nữa, do dị thực nên có chín phẩm. Pháp thiện do lia nhiễm và pháp thiện do gia hạnh cũng đều có chín phẩm, nghĩa là từ phẩm hạ hạ cho đến phẩm thượng thượng. Ở đây phẩm hạ hạ cùng với chín phẩm làm nhân đồng loại. Phẩm hạ trung cùng với tám phẩm làm nhân đồng loại, cho đến phẩm thượng thượng chỉ cùng với phẩm thượng thượng làm nhân đồng loại. Hai phẩm này chỉ cùng với phẩm ngang đồng, vượt hơn làm nhân, không phải pháp yếu kém.

Pháp thiện do gia hạnh lại có ba thứ: 1. Pháp thiện do văn tạo thành. 2. Pháp thiện do tư tạo thành. 3. Pháp thiện do tu tạo thành. Pháp thiện do văn tạo thành cùng với ba thứ làm nhân đồng loại. Pháp thiện do tư tạo thành chỉ cùng với pháp thiện do tư tạo thành làm nhân đồng loại, không phải do văn tạo thành vì pháp đó yếu kém, không phải do tu tạo thành vì giới sai biệt. Pháp thiện do tu tạo thành chỉ cùng với pháp thiện do tu tạo thành làm nhân đồng loại, không

phải do văn tạo thành vì pháp đó yếu kém, không phải do tư tạo thành vì pháp ấy cũng yếu kém và vì giới sai biệt.

Pháp thiện do tu tạo thành lại có bốn thứ: Là noãn, đánh, nhẫn, pháp thể đệ nhất. Như thứ lớp có thể cùng với bốn, ba, hai, một làm nhân đồng loại. Về nghĩa như trước đã nói.

Tâm thông quả nơi cõi dục có bốn thứ: Nghĩa là quả của tĩnh lự thứ nhất cho đến quả của tĩnh lự thứ tư. Bốn thứ như thế, như thứ lớp có thể cùng với bốn, ba, hai, một làm nhân đồng loại.

Có thuyết nói: Bốn thứ này không phải cùng làm nhân lẫn nhau như tĩnh lự.

Có thuyết cho: Bốn thứ này lần lượt làm nhân, vì đồng một sự hệ thuộc, đồng một tánh.

Lời bình: Thuyết nêu đầu tiên là đúng, vì đồng một địa, và do gia hạnh sinh.

Các tâm thông quả như tĩnh lự thứ nhất v.v... nên biết cũng như thế.

Hỏi: Tĩnh lự thứ nhất có các thức thân, có tâm biến hóa, có cùng làm nhân chăng?

Đáp: Các thức thân cùng với tâm biến hóa làm nhân đồng loại. Tâm biến hóa không cùng với các thức thân làm nhân đồng loại, vì tâm kia yếu kém. Căn cứ vào các nghĩa trước, nên tạo ra các câu hỏi, đáp.

Hỏi: Từng có pháp sinh trước không phải là nhân đồng loại của pháp sinh sau chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là cõi không đồng.

Hỏi: Từng có đồng cõi, nhưng pháp sinh trước không phải là nhân đồng loại của pháp sinh sau chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là địa không đồng.

Hỏi: Từng có đồng địa, nhưng pháp sinh trước không phải là nhân đồng loại của pháp sinh sau chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là hữu lậu đối với vô lậu, vô lậu đối với hữu lậu.

Hỏi: Từng có pháp hữu lậu sinh trước, không phải là nhân đồng loại của pháp hữu lậu sinh sau chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là bộ không đồng, hoặc tánh không đồng, hoặc hơn, kém. Pháp vô lậu sinh trước đối với pháp vô lậu sinh sau không phải là nhân đồng loại: nghĩa là hơn đối với kém.

Hỏi: Các nhân đồng loại nếu cho quả thì cũng nhận lấy quả chăng?

Đáp: Nếu cho quả thì nhất định cũng nhận lấy quả. Nếu không nhận lấy quả làm sao cho quả? Hoặc có nhận lấy quả, nhưng không cho quả. Nghĩa là các uẩn sau cùng của A-la-hán. Đây là nói chung. Nếu nói riêng, nghĩa là căn cứ vào các pháp thiện, bất thiện, hữu phú vô ký, vô phú vô ký, có nhiều lớp bốn trường hợp.

Hỏi: Nhân đồng loại thiện nếu khi nhận quả thì cũng cho quả chăng?

Đáp: Nên tạo ra bốn trường hợp:

1. Có khi nhận quả không phải là cho quả: Nghĩa là khi đoạn căn thiện, đến sau cùng đã bỏ mới được.

2. Có khi cho quả không phải là nhận quả: Nghĩa là khi căn thiện được nối tiếp, tức là ở quá khứ đã bỏ thiện mới được.

3. Có khi nhận quả cũng là cho quả: Nghĩa là không đoạn căn thiện đối với phần vị còn lại.

4. Có khi không nhận quả cũng không phải là cho quả: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Nhân đồng loại bất thiện nếu khi nhận quả thì cũng cho quả chăng?

Đáp: Nên tạo ra bốn trường hợp:

1. Có khi nhận quả không phải là cho quả: Nghĩa là khi lìa nhiễm nơi cõi dục, sau cùng đã bỏ nhiễm mới được.

2. Có khi cho quả không phải là nhận quả: Nghĩa là lúc lìa nhiễm nơi cõi dục thoái chuyển, tức ở quá khứ, đã bỏ bất thiện mới được.

3. Có khi nhận quả cũng là cho quả: Nghĩa là khi chưa lìa nhiễm nơi cõi dục, đối với phần vị còn lại.

4. Có khi không nhận quả cũng không phải là cho quả: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Nhân đồng loại hữu phú vô ký nếu khi nhận quả thì cũng cho quả chăng?

Đáp: Nên tạo ra bốn trường hợp:

1. Có khi nhận quả không phải là cho quả: Nghĩa là khi lìa nhiễm nơi Phi tướng phi phi tướng xứ, sau cùng đã bỏ nhiễm mới được.

2. Có khi cho quả không phải là nhận quả: Nghĩa là khi lìa nhiễm nơi Phi tướng phi phi tướng xứ thoái chuyển, tức ở quá khứ đã bỏ hữu phú vô ký mới được.

3. Có khi nhận quả cũng là cho quả: Nghĩa là khi chưa lìa nhiễm nơi Phi tướng phi phi tướng xứ, đối với phần vị còn lại.

4. Có khi không nhận quả cũng không phải là cho quả: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Nhân đồng loại vô phú vô ký nếu khi nhận quả thì cũng cho quả chăng?

Đáp: Hoặc có khi cho quả tất cũng là nhận quả. Có khi nhận quả không phải là cho quả: Nghĩa là các uẩn sau cùng của A-la-hán.

Đã căn cứ vào sự thành tựu để phân biệt về nhận quả và cho quả có sai khác. Nay là căn cứ nơi hiện hành để phân biệt về nhận quả

và cho quả có sai khác. Lại nữa, đã căn cứ vào pháp bất tương ưng để phân biệt về nhận quả và cho quả có sai khác. Nay dựa vào pháp tương ưng để phân biệt về nhận quả và cho quả có sai khác.

Hỏi: Nhân đồng loại thiện nếu khi nhận quả thì cũng cho quả chẳng?

Đáp: Nên tạo ra bốn trường hợp:

1. Có khi nhận quả không phải là cho quả: Nghĩa là tâm thiện vô gián, tâm bất thiện vô ký hiện ở trước.

2. Có khi cho quả không phải là nhận quả: Nghĩa là tâm bất thiện vô ký vô gián, tâm thiện hiện ở trước, tức tâm thiện an trụ nơi quả khứ đã gián đoạn.

3. Có khi nhận quả cũng là cho quả: Nghĩa là tâm thiện nối tiếp nhau ở phần vị vô gián.

4. Có khi không nhận quả cũng không phải là cho quả: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Nhân đồng loại bất thiện nếu khi nhận quả thì cũng cho quả chẳng?

Đáp: Nên tạo ra bốn trường hợp:

1. Có khi nhận quả không phải là cho quả: Nghĩa là tâm bất thiện vô gián, tâm thiện, vô ký hiện ở trước.

2. Có khi cho quả không phải là nhận quả: Nghĩa là tâm thiện vô ký vô gián, tâm bất thiện hiện ở trước, tức tâm bất thiện an trụ nơi quả khứ đã gián đoạn.

3. Có khi nhận quả cũng là cho quả: Nghĩa là tâm bất thiện nối tiếp nhau ở phần vị vô gián.

4. Có khi không nhận quả cũng không phải là cho quả: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Nhân đồng loại hữu phú vô ký nếu khi nhận quả thì cũng cho quả chẳng?

Đáp: Nên tạo ra bốn trường hợp:

1. Có khi nhận quả không phải là cho quả: Nghĩa là tâm hữu phú vô ký vô gián, tâm thiện, bất thiện, vô phú vô ký hiện ở trước.

2. Có khi cho quả không phải là nhận quả: Nghĩa là tâm thiện, bất thiện, vô phú vô ký vô gián, tâm hữu phú vô ký hiện ở trước, tức tâm hữu phú vô ký an trụ nơi quá khứ đã gián đoạn.

3. Có khi nhận quả cũng là cho quả: Nghĩa là tâm hữu phú vô ký nối tiếp nhau ở phần vị không gián đoạn.

4. Có khi không nhận quả cũng không phải là cho quả: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Nhân đồng loại vô phú vô ký nếu khi nhận quả thì cũng cho quả chẳng?

Đáp: Nên tạo ra bốn trường hợp:

1. Có khi nhận quả không phải là cho quả: Nghĩa là tâm vô phú vô ký vô gián, tâm thiện, nhiễm ô hiện ở trước.

2. Có khi cho quả không phải là nhận quả: Nghĩa là tâm thiện, nhiễm ô vô gián, tâm vô phú vô ký hiện ở trước, tức tâm vô phú vô ký an trụ nơi quá khứ đã gián đoạn.

3. Có khi nhận quả cũng là cho quả: Nghĩa là tâm vô phú vô ký nối tiếp nhau ở phần vị không gián đoạn.

4. Có khi không nhận quả cũng không phải là cho quả: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Đã căn cứ vào sự nối tiếp nhau để phân biệt nhận quả và cho quả có sai khác. Nay dựa vào sát-na để phân biệt nhận quả và cho quả

có sai khác. Nghĩa là sau tâm một sát-na có hai mươi tâm sát-na vô gián khởi hiện, trong ấy được tạo ra bốn trường hợp.

Nhân đồng loại thiện: Trường hợp 1: Nghĩa là khi tâm sát-na thiện đứng đầu hiện ở trước, trừ tâm sát-na thiện một đối chiếu với mười chín tâm sát-na thiện sau.

Trường hợp 2: Mười chín tâm sát-na thiện sau khi hiện ở trước, tức là trụ ở tâm thiện đứng đầu trong quá khứ.

Trường hợp 3: Tức khi tâm thiện đứng đầu hiện ở trước, đối chiếu với tâm sát-na thiện thứ nhất.

Trường hợp 4: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Như bốn trường hợp của nhân đồng loại thiện, nhân đồng loại bất thiện, hữu phú vô ký, vô phú vô ký, tùy theo chỗ thích hợp có bốn trường hợp cũng như thế.

Hỏi: Từng có khoảnh khắc của một sát-na, hoặc được nhân đồng loại không được nhân kia. Hoặc được nhân kia không được nhân đồng loại. Hoặc được nhân đồng loại cũng được nhân kia. Hoặc không được nhân đồng loại cũng không được nhân kia chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là từ lúc ở quả Sa-môn trên thoái chuyển, trụ nơi quả Dự lưu, có bốn trường hợp ấy:

1. Được nhân đồng loại không được nhân kia: Nghĩa là bấy giờ được đạo loại trí ở sát-na đầu trong quá khứ, nhưng không được nhân kia, vì không được kiến đạo.

2. Được nhân kia không được nhân đồng loại: Nghĩa là bấy giờ được quả Dự lưu quá khứ, nhưng không được đạo quả Dự lưu thù thắng quá khứ, vì đạo quả Dự lưu thù thắng đã dùng quả Dự lưu làm nhân và cùng với quả Sa-môn trên làm nhân đồng loại.

3. Được nhân đồng loại cũng được nhân kia: Nghĩa là bấy giờ được quả Dự lưu quá khứ, trừ sát-na đầu, còn lại là các sát-na nối tiếp.

4. Không được nhân đồng loại cũng không được nhân kia: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Từng có khoảnh khắc của một sát-na, hoặc nhận biết nhân đồng loại không nhận biết đối tượng duyên kia. Hoặc nhận biết đối tượng duyên kia không nhận biết nhân đồng loại. Hoặc nhận biết nhân đồng loại cũng nhận biết đối tượng duyên kia. Hoặc không nhận biết nhân đồng loại cũng không nhận biết đối tượng duyên kia chẳng?

Đáp: Có. Nghĩa là khi đạo pháp trí an trụ nơi kiến đạo, là có bốn trường hợp này:

1. Nhận biết nhân đồng loại không nhận biết đối tượng duyên kia: Nghĩa là bấy giờ nhận biết ba phẩm pháp trí duyên nơi khổ, tập, diệt quá khứ.

2. Nhận biết đối tượng duyên kia không nhận biết nhân đồng loại: Nghĩa là nhận biết bốn phẩm pháp trí ở vị lai.

3. Nhận biết nhân đồng loại cũng nhận biết đối tượng duyên kia: Nghĩa là nhận biết phẩm đạo pháp nhãn ở quá khứ.

4. Không nhận biết nhân đồng loại cũng không nhận biết đối tượng duyên kia: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Lực của nhân đồng loại có tăng, giảm không?

Đáp: Có. Nghĩa là nếu tu tập lâu lực của nhân liền tăng. Nếu tu tập không lâu, hoặc gặp phải tổn hại, lực của nhân liền giảm.

Và lại, lực của nhân trong pháp bất thiện tăng: Như Cự thọ Mê-kỳ-ca đã từng tu tập tĩnh lự trong một khu rừng, ngồi cạnh một cội cây, tâm dục hiện khởi, tâm sinh nhằm chán, liền bỏ chỗ này đến ngồi bên cội cây khác, tâm giận lại nổi lên, tâm sinh nhằm chán, lại bỏ nơi này đến ngồi bên cội cây khác nữa, tâm hại lại nổi lên. Nguyên do vì Cự thọ ấy đã từng làm đại quốc vương nơi vùng đất này. Nếu ở xứ

ấy năm lạc tự vui, thọ nhận các dục lạc, nay ngồi tại xứ ấy liền khởi tâm dục. Nếu ở xứ ấy đã từng chém giết, chặt đầu, cắt tai, tay, chân của chúng sinh, nay đến ngồi nơi xứ ấy tức khởi tâm giận. Nếu ở xứ ấy đã từng sai khiến nhiều người làm các sự việc, dùng dây trói buộc, dùng roi đánh đập, nay đến ngồi tại xứ ấy liền khởi tâm hại.

Tôn giả A-nan vào thành khất thực, nữ Ma-đăng-già trông thấy đã sinh tham đắm, cứ theo đuổi để ngắm nhìn, không thể rời bỏ. Người nữ này trong năm trăm đời quá khứ đã làm vợ của Tôn giả A-nan, nên nay vừa thoáng thấy liền khởi tâm dục, theo đuổi mãi không bỏ.

Những sự việc như thế đều do lực của nhân quá khứ tăng thượng. Hoặc do có sự huân tập các phiền não nên lực của nhân hiện tại tăng thượng, đồng loại, khác loại lần lượt cùng sinh. Như pháp bất thiện, thì pháp thiện, vô ký, nên biết cũng như thế. Như Thi-bạt-la vì tu tập bố thí lâu đời nên vừa mới sinh, liền thừa với cha mẹ: Nay trong nhà này có của báu gì, con muốn đem bố thí cho tất cả người nghèo khổ.

Những sự việc như thế đã được nói rộng nơi các kinh.

Hỏi: Nhân đồng loại lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Tất cả pháp hữu vi trong quá khứ và hiện tại.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Do đâu gọi làm nhân đồng loại? Đồng loại là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa chủng loại như nhau là nghĩa của đồng loại. Nghĩa giới, địa như nhau là nghĩa của đồng loại. Nghĩa bộ loại như nhau là nghĩa của đồng loại. Nhân đồng loại này chỉ thông suốt hai đời quá khứ, hiện tại, có quả đẳng lưu.

*** Thế nào là Nhân biến hành? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì để ngăn chặn Tông chỉ của người khác và nhằm làm sáng tỏ chánh lý. Nghĩa là hoặc có lối chấp: Tất cả phiền não đều là biến hành. Vì nhằm ngăn chặn lối chấp đó, đồng thời chỉ rõ: Các phiền não có thứ là biến hành, có thứ không phải là biến hành.

Hoặc lại có lối chấp: Năm bộ phiền não đều có khi là biến hành, có khi không phải là biến hành. Vì nhằm ngăn chặn lối chấp đó, đồng thời chỉ rõ: Do kiến khổ, tập đoạn trừ phiền não nên có khi là biến hành, có khi không phải là biến hành.

Hoặc lại có lối chấp: Do kiến khổ, tập đoạn trừ tất cả phiền não đều là biến hành. Do kiến diệt, đạo đoạn trừ tất cả phiền não đều là duyên nơi vô lậu. Vì nhằm ngăn chặn những lối chấp đó, chỉ rõ: Do kiến khổ, tập đoạn trừ phiền não có khi là biến hành, có khi không phải là biến hành. Do kiến diệt, đạo đoạn trừ phiền não có thứ duyên nơi hữu lậu, có thứ duyên nơi vô lậu.

Hoặc lại có lối chấp: Nếu các phiền não thông cả ba cõi thì đều là biến hành. Vì nhằm ngăn chặn lối chấp đó, chỉ rõ: Các phiền não thông cả ba cõi có khi là biến hành, có khi không phải là biến hành.

Hoặc lại có lối chấp: Biến hành có hai: 1. Vô minh. 2. Hữu ái. Như phái Thí Dụ, họ bảo: Căn bản của duyên khởi gọi là biến hành. Vô minh là căn bản của duyên khởi nơi biên vực trước. Hữu ái là căn bản của duyên khởi nơi biên vực sau, nên là biến hành. Vì nhằm ngăn chặn lối chấp đó và làm sáng tỏ: Vô minh có khi là biến hành, có khi không phải là biến hành. Còn hữu ái hoàn toàn không phải là biến hành.

Hoặc lại có lối chấp: Nếu các phiền não chung cho cả năm bộ gọi là biến hành, tức là vô minh và tham, giận, mạn. Vì nhằm ngăn

chận lối chấp đó và làm sáng tỏ: Vô minh có khi là biến hành, có khi không phải là biến hành. Còn tham, giận, mạn hoàn toàn không phải là biến hành.

Hoặc lại có lối chấp: Năm pháp là biến hành, nghĩa là vô minh, ái, kiến, mạn và tâm. Như phái Phân Biệt Luận đã nói tụng:

*Có năm pháp biến hành
Sinh tất cả các khổ
Tức vô minh, ái, kiến
Mạn, tâm là năm thứ.*

Vì nhằm ngăn chận lối chấp kia để làm sáng tỏ: Vô minh, kiến có khi là biến hành, có khi không phải là biến hành. Ba thứ còn lại hoàn toàn không phải là biến hành.

Vì ngăn chận những lối chấp dị biệt ấy, nhằm hiển bày chánh lý, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là nhân biến hành?

Đáp: Đòi trước do kiến khổ đoạn trừ tùy miên biến hành cùng với đòi sau ở tự giới do kiến tập, diệt, đạo, do tu đạo đoạn trừ tùy miên và pháp tương ưng là nhân biến hành. Trong quá khứ do kiến khổ đoạn trừ tùy miên biến hành cùng với hiện tại, vị lai ở tự giới do kiến tập, diệt, đạo, do tu đạo đoạn trừ tùy miên và pháp tương ưng là nhân biến hành. Hiện tại do kiến khổ đoạn trừ tùy miên biến hành cùng với tự giới ở vị lai do kiến tập, diệt, đạo, do tu đạo đoạn trừ tùy miên và pháp tương ưng là nhân biến hành. Như do kiến khổ đoạn trừ, do kiến tập đoạn trừ cũng như thế. Đó gọi là nhân biến hành.

Hỏi: Vì sao trong đây không nói quá khứ cùng với quá khứ làm nhân biến hành?

Đáp: Nói về đòi trước, đòi sau là đã nói về quá khứ.

Hỏi: Vì duyên gì không nói tên riêng của quá khứ?

Đáp: Vì muốn làm rõ pháp sau không phải là nhân của pháp trước. Nếu nói quá khứ cùng với quá khứ làm nhân biến hành thì hoặc có kẻ sinh nghi: Pháp sau của quá khứ cũng là nhân của pháp trước. Nếu nói đời trước cùng với đời sau làm nhân biến hành thì nghi ấy liền dứt.

Có thuyết nói: Đoạn văn này muốn chỉ rõ quá khứ có nghĩa trước sau. Nếu nói quá khứ cùng với quá khứ làm nhân biến hành thì hoặc có người sinh nghi: Các pháp của quá khứ đồng thời lần lượt làm nhân biến hành. Nếu nói đời trước cùng với đời sau làm nhân biến hành thì nghi kia liền dứt.

Hỏi: Tự bộ đối với tự bộ có làm nhân biến hành không? Giả sử nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu là có vì sao trong đây không nói? Nếu là không vì sao tha bộ có mà tự bộ lại không?

Đáp: Nên nói là cũng có.

Hỏi: Nếu thế vì sao trong đây không nói?

Đáp: Cũng nên nói nhưng không nói vì có ý sâu xa riêng. Là muốn thành lập nghĩa không thành, tức đối với tự bộ có nhân biến hành, không nói tự thành, nên không cần nói đến. Nếu đối với tha bộ có nhân biến hành thì nghĩa của họ không thành, do vậy cần phải nói.

Có thuyết cho: Vì nhằm hiển bày không có nhân biến hành xen tạp. Nghĩa là đối với tự bộ có hai thứ nhân là nhân biến hành và nhân đồng loại, nghĩa đó tạp loạn nên không nói. Nếu đối với tha bộ chỉ có một nhân là nhân biến hành, nghĩa không tạp loạn, thế nên nói riêng.

Lại nữa, nhằm làm sáng tỏ môn tăng trưởng không lẫn lộn. Nghĩa là đối với hai môn tăng trưởng của tự bộ là môn của nhân đồng loại và môn của nhân biến hành, nghĩa đó tạp loạn nên không nói. Nếu đối với tha bộ chỉ có một môn tăng trưởng, nghĩa là môn của nhân biến hành, nghĩa không tạp loạn, do vậy nên nói riêng.

Hỏi: Vì sao đời trước v.v... đều chỉ nói tùy miên, đời sau nói luôn cả pháp tương ưng?

Đáp: Đời trước cũng nên nói pháp tương ưng, nhưng không nói, phải biết ở đây nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, vì nhằm ngăn chặn ý của Sa-môn tương tự, tương tục. Sa-môn kia bảo: Tùy miên biến hành chỉ cùng với tùy miên làm nhân biến hành. Pháp tương ưng kia chỉ cùng với pháp tương ưng của tùy miên làm nhân biến hành. Vì ngăn chặn ý của Sa-môn kia, nhằm chỉ rõ là tùy miên biến hành cùng với tùy miên và pháp tương ưng làm nhân biến hành. Pháp tương ưng kia cùng với pháp tương ưng của tùy miên và tùy miên làm nhân biến hành, nên nói như vậy.

Hỏi: Tùy miên biến hành đối với các tùy miên cùng có pháp như nhau cũng là nhân biến hành chăng? Giả sử nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu cũng là vậy vì sao trong đây không nói? Nếu không phải vậy vì sao đối với pháp tương ưng là phải nhưng đối với pháp cùng có lại không phải?

Đáp: Nên nói cũng là phải, do cùng với hết thầy pháp nhiệm ô đều làm nhân biến hành.

Hỏi: Nếu thế vì sao trong đây không nói?

Đáp: Vì pháp tương ưng kia cùng với tùy miên kia đồng một đối tượng duyên, đồng một hành tướng, rất gần gũi nhau, nên nói đến. Còn sinh v.v... thì không như thế, nên không nói.

Về tự giới: Là cõi dục chỉ cùng với cõi dục làm nhân biến hành. Cõi sắc, cõi vô sắc nên biết cũng như thế. Như nói tự giới, thì tự địa cũng như vậy. Chỉ sự hệ thuộc là có khác. Nghĩa là tinh lự thứ nhất chỉ cùng với tinh lự thứ nhất làm nhân biến hành, cho đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ nên biết cũng như thế. Trong tự địa, xứ riêng, bộ riêng cũng được lần lượt làm nhân biến hành vì đồng một hệ thuộc.

Lại nói quá khứ v.v... vì muốn chỉ rõ thể của quá khứ, vị lai là thật có, hiện tại là hữu vi. Như nói do kiến khổ đoạn trừ, thì do kiến tập đoạn trừ cũng như thế, vì thể loại đồng.

Hỏi: Tùy miên biến hành lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Cõi dục có mười một. Nghĩa là do kiến khổ đoạn trừ năm kiến, nghi, vô minh. Do kiến tập đoạn trừ tà kiến, kiến thủ, nghi, vô minh. Cõi sắc và cõi vô sắc đều có mười một, nên biết cũng như thế.

Ở đây nói vô minh là vô minh tương ưng với năm kiến, nghi và vô minh không chung. Luận Phẩm Loại Túc nói: Trong chín mươi tám tùy miên, Ba Mươi Ba thứ là biến hành, sáu mươi lăm thứ không phải là biến hành.

Hỏi: Vô minh do kiến khổ, tập đoạn trừ có khi là biến hành, có khi không phải là biến hành, vì sao Luận kia lại nói ba mươi ba thứ là biến hành, sáu mươi lăm thứ không phải là biến hành?

Đáp: Vì Tôn giả nơi Tây phương đã nói trong bản tụng: Chín mươi tám tùy miên: Có hai mươi bảy thứ là biến hành, sáu mươi lăm thứ không phải là biến hành, sáu thứ nên phân biệt: Nghĩa là vô minh do kiến khổ, tập đoạn trừ có khi là biến hành, có khi không phải là biến hành.

Thể nào là biến hành? Nghĩa là vô minh không tương ưng với tùy miên không biến hành do kiến khổ, tập đoạn trừ. Thể nào là không phải biến hành? Nghĩa là vô minh tương ưng với tùy miên không biến hành do kiến khổ, tập đoạn trừ.

Nói như thế đối với nghĩa là đúng. Nếu nói như vậy: Thể nào là biến hành? Nghĩa là vô minh tương ưng với tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn trừ, tức là không gồm thân vô minh không chung. Vì thể thuyết của Tôn giả kia đối với nghĩa là đúng.

Hỏi: Nếu thế vì sao các Sư ở nước Ca-thấp-di-la không tạo ra tụng này?

Đáp: Cũng nên tạo ra tụng ấy, nhưng không làm thế là vì có ý sâu xa riêng. Do tùy miên kia phần nhiều là biến hành. Nghĩa là do kiến khổ đoạn trừ có mười vô minh: Bảy thứ là biến hành, tức vô minh tương ưng với năm kiến, nghi và vô minh không chung. Ba thứ không phải là biến hành, tức vô minh tương ưng với tham, giận, mạn. Do kiến tập đoạn trừ có bảy vô minh: Bốn thứ là biến hành, tức vô minh tương ưng với hai kiến, nghi và vô minh không chung. Ba thứ không phải là biến hành, tức vô minh tương ưng với tham, giận, mạn.

Lại, tụng của nước này nói có ba mươi ba thứ là biến hành, sáu mươi lăm thứ không phải là biến hành. Nghĩa là vô minh đều nói là vô minh không chung, chỉ có biến không phải biến là do tự lực khởi hiện. Vô minh tương ưng có tám mươi ba, tức hai mươi bảy thứ là biến hành, năm mươi sáu thứ không phải là biến hành. Tùy miên tương ưng với vô minh tùy thuộc vào sức của thứ khác, vì hiện ở trước nên nói về chỗ tương ưng, tức cũng nói tánh của nó là không nhất định, nên không nói riêng.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Do đâu gọi là tùy miên biến hành? Biến hành là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa tất cả duyên là nghĩa của biến hành. Nghĩa duyên nơi lực trì là nghĩa của biến hành. Duyên nơi lực trì: Là có khả năng duyên rộng.

Lại nữa, vì xưa nay là tất cả, vì tất cả nơi tất cả đều khởi hiện, nên gọi là biến hành. Ban đầu là tất cả: Nghĩa là từ vô thi đến nay khởi hiện đủ chín phẩm. Khoảng giữa là tất cả: Nghĩa là từ vô thi đến nay hết thấy hữu tình không loài nào là không khởi hiện. Phần sau là tất cả: Nghĩa là từ vô thi đến nay duyên khắp nơi tất cả sự việc hữu lậu mà khởi hiện.

Luận Thi Thiết nói: Không có phạm phu nào từ đời lâu xa đến nay đối với pháp hữu lậu không chấp làm ngã. Hoặc chấp làm ngã sở. Hoặc chấp đoạn, thường, hoặc bác bỏ cho là không. Hoặc chấp là giải thoát thanh tịnh, xuất ly. Hoặc chấp là tôn quý, là tối thắng, là bậc nhất. Hoặc khởi nghi hoặc, do dự. Hoặc khởi hiện ngu tối, không biết.

Vì thế nên từ xưa đến nay là tất cả, tất cả nơi tất cả đều khởi hiện, nên gọi là biến hành.

Lại nữa, nếu pháp trong khoảng một sát-na lúc hiện ở trước, có thể duyên nơi năm bộ, là nhân của năm bộ, khiến pháp của năm bộ đối với đối tượng duyên ngu tối, thì gọi là biến hành.

Hỏi: Tùy miên biến hành làm thế nào khiến pháp duyên nơi vô lậu kia đối với đối tượng duyên lại ngu tối?

Đáp: Nếu chấp ngã v.v... thì theo pháp như thế liền hủy báng. Ngã diệt mất pháp đối trị, nên trước hết là ngu tối ở trong ấy, sau đó đối với pháp kia bác bỏ cho là không có. Lại nữa, nếu pháp trong khoảng một sát-na lúc hiện ở trước có thể duyên nơi năm bộ, là nhân của năm bộ, đối với pháp của năm bộ thấy đều là tùy tăng thì gọi là biến hành.

Hỏi: Pháp tương ưng, câu hữu của tùy miên biến hành cũng là nhân biến hành chăng? Giả sử như thế thì có lỗi gì? Nếu cũng là thì vì sao chỉ nói ba mươi ba tùy miên là biến hành. Nếu không phải thì do đâu pháp tương ưng, câu hữu có thứ là nhân biến hành, có thứ không phải là nhân biến hành?

Đáp: Có thuyết nói: Các pháp kia không phải là nhân biến hành.

Hỏi: Nếu thế vì sao pháp tương ưng, câu hữu, có thứ là nhân biến hành, có thứ không phải là nhân biến hành?

Đáp: Như pháp tương ưng, câu hữu có thứ là tùy miên, có thứ không phải tùy miên, như vậy pháp tương ưng, câu hữu có thứ là nhân biến hành, có thứ không phải là nhân biến hành, đâu có lỗi gì.

Lời bình: Nên nói như vậy: Các pháp kia cũng là nhân biến hành vì nghĩa của nhân là chung. Pháp tương ưng, câu hữu là đồng một quả.

Hỏi: Nếu thế vì sao chỉ nói ba mươi ba thứ là biến hành?

Đáp: Vì thuyết của Luận kia chỉ muốn phân biệt trong chín mươi tám tùy miên, có bao nhiêu thứ là biến hành, bao nhiêu thứ không phải là biến hành? Vì không nói chung về nghĩa của nhân biến hành nên không mâu thuẫn.

Lại nữa, tùy miên biến hành có đủ ba sự việc nên gọi là biến hành: 1. Đối với pháp của năm bộ hiện hữu khắp cùng tùy tăng. 2. Đối với pháp của năm bộ hiện hữu khắp làm chủ thể duyên. 3. Đối với pháp của năm bộ hiện hữu khắp cùng làm nhân. Do đấy nên nói riêng. Pháp tương ưng kia chỉ có hai sự việc, trừ hiện hữu khắp cùng tùy tăng. Pháp câu hữu kia chỉ có một sự việc, nghĩa là hiện hữu khắp cùng làm nhân, nên không nói.

Hỏi: Tùy miên biến hành cùng đạt được cũng là nhân biến hành chăng?

Đáp: Tôn giả Tăng-già-phiệt-tô nói: Nếu biến hành đạt được không phải là biến hành, nghĩa là không phải biến hành đạt được, nên là biến hành. Vì vậy biến hành đạt được cũng là nhân biến hành.

Vấn nạn kia là phi lý. Như sắc đạt được đã không phải là sắc, thì không phải là sắc đạt được há là sắc, nên biến hành đạt được không phải là nhân biến hành, về lý là đúng.

Hỏi: Vì sao các tướng của biến hành như sinh v.v... là nhân biến hành, còn các thứ đạt được kia thì không phải?

Đáp: Vì các tướng như sinh cùng với pháp biến hành là đồng một quả, thường cùng theo nhau, không lìa nhau, không trước sau, rất gần gũi, nên cũng là nhân biến hành. Còn các thứ đạt được kia cùng với biến hành không đồng một quả, không thường cùng theo

nhau, không phải không lia nhau, hoặc trước, hoặc sau, không phải là gần gũi như vỏ với cây. Thế nên các thứ đạt được kia không phải là nhân biến hành.

Hỏi: Vì sao chỉ đối với pháp do kiến khổ, tập đoạn trừ lập ra có tùy miên biến hành mà không phải đối với pháp do kiến diệt, đạo đoạn trừ?

Đáp: Luận sư cựu A-tỳ-đạt-ma nói: Vì đây là tộc loại của tùy miên kia. Tức là các pháp do kiến khổ, tập đoạn trừ là nhà cửa, đất đai sinh sống, gốc rễ của tộc họ tùy miên biến hành, không phải là các pháp do kiến diệt, đạo đoạn trừ.

Có thuyết nói: Ở đây, tùy miên rất cứng chắc. Nghĩa là tùy miên do kiến khổ, tập đoạn trừ đều đồng một ý, đồng một đối tượng tạo tác, nên rất cứng chắc. Vì cứng chắc nên trong đó có thể lập tùy miên biến hành. Pháp do kiến diệt, đạo đoạn trừ không đồng một ý, hành tác đều khác nên rất yếu kém. Vì rất yếu kém nên trong đó không thiết lập tùy miên biến hành. Như người ở thành ấp nếu đồng một ý, đồng một sự nghiệp, thì chủ của thành ấp cùng những giặc oán khác không thể hàng phục được. Nếu các người kia không đồng một ý, sự nghiệp đều khác, thì sẽ bị hàng phục. Đây cũng như thế.

Có thuyết cho: Vì trong ấy ngã kiến đã chiếm giữ. Nghĩa là đối với xứ này, nếu có ngã kiến thì pháp hữu lậu nối tiếp nhau, như lửa cháy rục, nên có thể lập biến hành. Do kiến tập đoạn trừ tuy không có ngã kiến, nhưng có sự nuôi lớn các pháp ngã kiến. Còn trong pháp do kiến diệt, đạo đoạn trừ không có các sự việc như thế.

Có thuyết nêu: Duyên khắp nơi sự việc của nhân quả hữu lậu. Nghĩa là tùy miên do kiến khổ, tập đoạn trừ cũng có thể duyên khắp nơi nhân quả hữu lậu, nên lập biến hành. Các thứ khác thì không như thế.

Có thuyết biện: Đây là đối với đối tượng duyên nhất định tăng trưởng. Nghĩa là tùy miên do kiến khổ, tập đoạn trừ đều duyên nơi

hữu lậu, tùy duyên nơi hữu lậu theo dần sự tăng trưởng. Như người ngấm trắng càng khiến nhân căn tăng ích. Nếu tùy miên do kiến diệt, đạo đoạn trừ hoặc duyên nơi hữu lậu, hoặc duyên nơi vô lậu. Duyên nơi vô lậu: Là tùy theo đối tượng duyên, tùy theo sự tổn giảm dần. Như người nhìn mặt trời, nhân căn sẽ tổn giảm, do không nhất định, nên ở đây không lập tùy miên biến hành.

Có thuyết cho: Đây có hai thứ sự tùy miên. Nghĩa là tùy miên do kiến khổ, tập đoạn trừ đều do hai môn tạo sự tùy miên: 1. Do đối tượng duyên. 2. Do tương ưng. Tùy miên do kiến diệt, đạo đoạn trừ hoặc do hai môn tạo sự tùy miên, hoặc chỉ tương ưng không quyết định, nên không thể lập tùy miên biến hành.

Có thuyết nêu: Ở đây quyết định đặt hai thứ đủ, nên nghĩa như thuyết trước.

Có thuyết nói: Bốn bộ đều có hai thứ đạo. Nghĩa là trong bộ do kiến khổ, tập đoạn trừ có thứ là biến hành, có thứ không phải là biến hành. Trong bộ do kiến diệt, đạo đoạn trừ có thứ duyên nơi hữu lậu, có thứ duyên nơi vô lậu, vì vậy không nên vấn nạn.

Có thuyết cho: Hết thấy tùy miên đều gắn chặt vào hai sự này. Nghĩa là hết thấy các tùy miên đều được gồm thấu trong khổ đế, tập đế, chỉ ở đây là có tùy miên biến hành.

Có thuyết nêu: Nếu kiến khổ, tập đối với nhân quả hữu lậu, thì các pháp do kiến diệt, đạo đoạn trừ, căn bản là yếu kém, nên không lập tùy miên biến hành.

Có thuyết nói: Không nên nêu vấn nạn. Nghĩa là tùy miên biến hành quyết định có thể duyên cùng khắp, không phải có duyên khắp trong pháp do kiến diệt, đạo đoạn trừ.

Hỏi: Vì sao tham, giận, mạn do kiến khổ, tập đoạn trừ không phải là biến hành?

Đáp: Vì chúng đều không có tướng biến hành. Nghĩa là biến hành tức có thể duyên tất cả, còn ba thứ kia thì không như thế.

Có thuyết cho: Vì ba thứ này thuộc về tự tướng phiền não. Nghĩa là chủ yếu phải thuộc về cộng tướng phiền não mới có thể lập biến hành.

Vì sao ba thứ này đều thuộc về tự tướng phiền não? Nghĩa là khi khởi tham, hoặc ở nơi thân kia không ở nơi thân này, hoặc ở nơi thân này không ở nơi thân kia. Đối với các phần thân cũng đều khởi hiện riêng. Giận, mạn cũng như thế, nên là tự tướng. Hữu thân kiến v.v... trong một sát-na đã ở chung nơi một giới, một nẻo sinh khởi v.v... Hoặc chấp là ngã, hoặc chấp là ngã sở. Hoặc lại cho đến ngu tối không biết, nên là cộng tướng.

Có thuyết nêu: Là khó bùng cháy mạnh mẽ. Nghĩa là tham, giận, mạn khó có thể bùng cháy mạnh mẽ, chủ yếu là dựa nơi thế thấp, tài sản, oán thù đối địch mới bùng cháy mạnh mẽ. Còn tùy miên biến hành thì dễ có thể bùng cháy mạnh mẽ, tự nhiên nối tiếp nhau như dòng sông chảy.

Có thuyết biện: Kiến, nghi, vô minh có thể duyên nơi bốn đế, nên ở đó có thể lập tùy miên biến hành. Ba thứ tham, giận, mạn không có sự việc như thế, vì vậy không lập tùy miên biến hành.

Hỏi: Vì sao các thứ tùy miên do kiến diệt, đạo đoạn trừ như: tham, giận, mạn, kiến thủ, giới cấm thủ, không phải là duyên của vô lậu?

Đáp: Không nên trách cứ, vì duyên của vô lậu không có tướng oán hại, là tánh nhu hòa, là hơn hết, là thanh tịnh, do vậy tham v.v... không phải là duyên của vô lậu.

Cõi dục có mười một tùy miên biến hành: Chín thứ duyên chung nơi cõi khác, hai thứ chỉ duyên nơi cõi mình, là hữu thân kiến và biên chấp kiến.

Hỏi: Vì sao hai kiến này không duyên nơi cõi khác?

Đáp: Vì năng lực duyên nơi cảnh của chúng chỉ có thế. Lại nữa, hai kiến này chỉ chuyển biến đối với pháp thô. Nghĩa là hai kiến ấy chỉ ở nơi thô hiển bày hiện thấy các uẩn, chấp ngã, ngã sở, cùng chấp đoạn, thường. Nếu sinh nơi cõi dục, đối với các uẩn vi tế của cõi sắc, cõi vô sắc, không thể hiện thấy, nên không chấp là ngã, ngã sở.

Hỏi: Nếu thế người sinh nơi cõi sắc hiện thấy các uẩn của cõi dục thô hiển bày sao họ không chấp chúng làm ngã, ngã sở?

Đáp: Vì họ đã lìa nhiễm nơi cõi dục. Nghĩa là người sinh nơi cõi sắc, đối với uẩn của cõi dục đã được lìa nhiễm, nên tuy hiện thấy nhưng không chấp làm ngã, ngã sở. Lại nữa, phiền não của địa trên không duyên nơi địa dưới.

Hỏi: Nhân luận sinh luận, vì sao phiền não ở địa trên không duyên nơi cõi dưới?

Đáp: Vì đã lìa nhiễm nơi cõi dưới. Nghĩa là chủ yếu đã lìa nhiễm nơi địa dưới mới khởi phiền não của địa trên hiện ở trước. Đối với pháp của địa dưới đã lìa nhiễm rồi thì phiền não của địa trên đâu lại duyên nơi cõi dưới?

Hỏi: Làm sao biết được là cần phải lìa nhiễm của cõi dưới thì phiền não của địa trên mới được hiện ở trước?

Đáp: Như Luận Thi Thiết nói: Có sáu thứ phi luật nghi (không phải là luật nghi). Nghĩa là hệ thuộc ba cõi, mỗi cõi đều có hai thứ: 1. Tương ưng. 2. Không tương ưng.

Phi luật nghi tương ưng với cõi dục khi hiện ở trước, thì sáu thứ phi luật nghi tạo thành, có bốn phi luật nghi cũng hiện ở trước, nghĩa là cõi dục có hai, cõi sắc, cõi vô sắc đều không tương ưng. Phi luật nghi tương ưng với cõi sắc khi hiện ở trước, thì bốn phi luật nghi tạo thành, có hai phi luật nghi cũng hiện ở trước, nghĩa là cõi sắc có hai, cõi vô sắc không tương ưng. Phi luật nghi tương ưng với cõi vô sắc

khi hiện tiền, thì hai phi luật nghi tạo thành, cũng hiện ở trước, nghĩa là cõi vô sắc có hai. Trong đây pháp nhiệm gọi là phi luật nghi.

Do đây nên biết chủ yếu phải lìa nhiệm nơi cõi dưới thì phiền não cõi trên mới hiện ở trước.

Hỏi: Vì sao phiền não của cõi dục có thể duyên nơi cõi sắc và Vô sắc mà phiền não của hai cõi kia không thể duyên nơi cõi dục?

Đáp: Vì cõi dục là cõi không ổn định, không phải là địa tu tập, không phải là địa lìa nhiệm, không thể thâm tóm tùy miên của tự giới, nên được vượt lên duyên nơi cõi sắc và Vô sắc. Còn cõi sắc và Vô sắc là cõi ổn định, là địa tu tập, là địa lìa nhiệm, có thể khéo thâm phục tùy miên của tự giới, nên hai cõi đó không thể vượt qua duyên nơi địa dưới. Như người không thể thâm phục thế thiếp, nên thế thiếp được dịp làm việc phi pháp với người khác. Nếu khéo thâm phục thì thế thiếp kia cho đến không thể liếc mắt nhìn trộm, hướng chi là tạo chuyện phi pháp. Đây cũng như thế.

Lại nữa, người sinh nơi cõi dục, đối với các uẩn của hai cõi trên, vẫn còn do dự không biết có phải là khổ hay không phải là khổ? Có phải là tập hay không phải là tập? Là bậc nhất hay không phải là bậc nhất? Là thanh tịnh hay không phải là thanh tịnh? Vì không hiểu rõ nên phiền não của cõi dục được duyên nơi cõi trên. Nếu sinh nơi địa trên, đối với các uẩn của cõi dưới, vì đã hiện thấy, nên không có do dự, do đó phiền não của cõi trên không duyên nơi địa dưới.

Lại nữa, nếu phiền não của cõi sắc và cõi vô sắc duyên nơi cõi dục, tức nên là tùy tăng. Nếu tùy tăng thì cảnh giới thành lẫn lộn, do vậy phiền não của cõi sắc và cõi vô sắc kia không duyên nơi cõi dục.

Hỏi: Như phiền não của cõi dục tuy duyên nơi cõi trên nhưng không tùy tăng, thì phiền não của cõi trên vì sao không như vậy?

Đáp: Vì uẩn của cõi trên là mạnh hơn, nên phiền não của cõi dục tuy duyên nơi cõi đó để khởi hiện nhưng không tùy tăng. Vì uẩn

của cõi dục yếu kém so với phiền não của cõi trên, do đó nếu duyên nơi cõi này mà khởi, tức là tùy tăng. Như người thấp kém đối với người tôn thắng, tuy có thể hiện thấy, nhưng không thể gây tổn hại. Nếu người tôn thắng thấy người thấp kém thì có thể làm tổn hại. Đây cũng như thế.

Cõi sắc cũng có mười một tùy miên biến hành: Chín thứ duyên chung cõi khác, hai thứ chỉ duyên nơi tự giới.

Cõi vô sắc cũng có mười một tùy miên biến hành, đều là duyên nơi tự giới không duyên nơi cõi khác, vì không có cõi trên, cũng không duyên nơi cõi dưới.

Có thuyết nói: Cũng có duyên nơi cõi khác, nhưng có thể duyên nơi định, không phải hiện khởi định.

Lời bình: Người kia không nên nói như vậy, vì đã không có cõi trên để có thể duyên, làm sao có thể duyên nơi định. Thế nên nói đối với lý là không đúng.

Từ tính lực thứ nhất cho đến Vô sở hữu xứ đều có mười một tùy miên biến hành, chín thứ duyên chung nơi địa khác, hai thứ chỉ duyên nơi tự địa.

Phi tướng phi phi tướng xứ cũng có mười một tùy miên biến hành, đều chỉ duyên nơi tự địa, vì không có địa trên, cũng không duyên nơi địa dưới.

Có thuyết cho: Cũng có duyên nơi địa khác, nhưng có thể duyên nơi định, không phải hiện khởi định.

Lời bình: Người kia không nên nói như vậy, vì đã không có địa trên để có thể duyên, làm sao có thể duyên nơi định. Thế nên nói đối với lý là không đúng.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỀN 19

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 11

Tà kiến nơi cõi dục do kiến khổ, tập đoạn trừ có thể duyên nơi khổ và tập trong ba cõi, nhưng không phải là cùng một lúc, nghĩa là sát-na khác duyên nơi cõi dục, sát-na khác duyên nơi cõi sắc, cõi vô sắc.

Hỏi: Vì sao không ở trong khoảng một sát-na duyên tức khác nơi cả ba cõi, hoặc khổ, hoặc tập?

Đáp: Vì tà kiến kia duyên nơi cõi dục cũng tùy tăng, còn duyên nơi cõi sắc, cõi vô sắc thì không tùy tăng.

Hỏi: Vì sao tà kiến kia duyên nơi cõi dục cũng tùy tăng mà duyên nơi cõi sắc, cõi vô sắc thì không tùy tăng?

Đáp: Vì cõi dục là xứ tùy tăng của tà kiến kia, cõi sắc và Vô sắc không phải là xứ tùy tăng của tà kiến kia.

Lại nữa, cõi dục là nhà ở của tà kiến kia, cõi sắc và Vô sắc không phải là nhà ở của nó.

Lại nữa, cõi dục có quả đẳng lưu, quả dị thực của tà kiến kia, còn cõi sắc và Vô sắc không có quả đẳng lưu, quả dị thực của nó.

Lại nữa, cõi dục có quả thuộc năm bộ biến hành của tà kiến kia, còn cõi sắc và Vô sắc không có quả thuộc năm bộ biến hành của nó.

Lại nữa, cõi dục không có pháp đối trị hoàn toàn tà kiến kia, còn cõi sắc và Vô sắc có pháp đối trị hoàn toàn tà kiến ấy.

Lại nữa, nếu tà kiến kia trong khoảng một sát-na duyên tức khắc cả ba cõi hoặc khổ, hoặc tập thì làm sao duyên được? Vì như duyên nơi cõi dục, tức tùy tăng, duyên nơi cõi sắc và Vô sắc cũng như thế chăng? Ví như duyên nơi cõi sắc và cõi vô sắc là không tùy tăng, thì duyên nơi cõi dục cũng như thế chăng? Giả sử là thế thì có lỗi gì? Nếu như duyên nơi cõi dục thì tùy tăng, duyên nơi cõi sắc và Vô sắc cũng thế, thì giới thành lẫn lộn. Nếu như duyên nơi cõi sắc và Vô sắc là không tùy tăng, duyên nơi cõi dục cũng thế, thì không hợp lý, vì không có phiền não nào duyên nơi pháp của cõi mình mà không có đủ hai tùy tăng: Đối tượng duyên và sự tương ưng. Nghĩa là duyên nơi pháp của địa mình, tất phải hội đủ duyên là đối tượng duyên và sự tương ưng.

Nếu trong khoảng một sát-na duyên nơi ba cõi hoặc khổ, hoặc tập thì đối với cảnh của đối tượng duyên có thứ tùy tăng, có thứ không tùy tăng, cũng nên đối với pháp tương ưng có thứ tùy tăng, có thứ không tùy tăng, tức là trái với lý của nhân này, cũng hủy hoại pháp tương ưng. Chớ nên mắc lỗi lầm ấy. Do vậy lúc khác duyên nơi tự giới tha giới lý được thành lập là đúng.

Như thế tà kiến nơi tinh lự thứ nhất do kiến khổ, tập đoạn trừ có thể duyên nơi khổ, tập của tám địa, nhưng không phải cùng một lúc. Nghĩa là ở sát-na khác duyên nơi tinh lự thứ nhất, ở sát-na khác duyên nơi bảy địa trên. Như thế cho đến tà kiến nơi Vô sở hữu xứ do kiến khổ, tập đoạn trừ có thể duyên nơi khổ, tập của hai địa nhưng không phải cùng một lúc. Nghĩa là ở sát-na khác duyên nơi tự địa, ở sát-na khác duyên nơi địa trên. Tà kiến nơi Phi tướng phi phi tướng xứ do kiến khổ, tập đoạn trừ chỉ duyên nơi khổ, tập của tự địa.

Tà kiến nơi cõi dục do kiến diệt đoạn trừ chỉ duyên nơi các hành diệt của cõi dục.

Hỏi: Vì sao tà kiến nơi cõi dục do kiến khổ, tập đoạn trừ có thể duyên nơi khổ, tập của ba cõi, còn tà kiến nơi cõi dục do kiến diệt đoạn trừ chỉ có thể duyên nơi các hành diệt của cõi dục?

Đáp: Hiệp Tôn giả nói: Nếu pháp ái của cõi dục đã vướng mắc nơi thân kiến chấp làm ngã, ngã sở, thì các pháp diệt ấy nên làm đối tượng duyên của tà kiến nơi cõi dục do kiến diệt đoạn trừ, không phải là phiền não kia có thể duyên nơi cõi khác. Đây cũng như thế.

Có thuyết cho: Khổ, tập là pháp hữu vi, tự địa, tha địa lần lượt cùng dẫn phát, nên tà kiến kia có thể duyên nơi tha địa. Vì diệt đế là vô vi, nên tự địa, tha địa không có nghĩa cùng dẫn phát, do đó tà kiến kia không duyên nơi địa khác.

Như thế, tà kiến nơi tỉnh lự thứ nhất do kiến diệt đoạn trừ chỉ duyên nơi các hành diệt của tỉnh lự thứ nhất, cho đến tà kiến nơi Phi tướng phi phi tướng xứ do kiến diệt đoạn trừ chỉ duyên nơi các hành diệt của Phi tướng phi phi tướng xứ.

Tà kiến nơi cõi dục do kiến đạo đoạn trừ chỉ duyên nơi pháp đối trị các hành của cõi dục.

Hỏi: Vì sao tà kiến nơi cõi dục do kiến khổ, tập đoạn trừ có thể duyên nơi khổ, tập của ba cõi? Còn tà kiến nơi cõi dục do kiến đạo đoạn trừ chỉ có thể duyên nơi pháp đối trị các hành của cõi dục?

Đáp: Hiệp Tôn giả nói: Nếu pháp ái của cõi dục đã tham đắm nơi thân kiến, chấp làm ngã, ngã sở thì pháp đối trị này nên làm đối tượng duyên của tà kiến nơi cõi dục do kiến đạo đoạn trừ, không phải phiền não kia có thể duyên nơi giới khác. Đây cũng như thế.

Có thuyết nêu: Đối tượng duyên của tà kiến nơi cõi dục do kiến khổ, tập đoạn trừ, không phải là pháp đối trị, nên có thể duyên nơi

địa khác. Đối tượng duyên của tà kiến nơi cõi dục do kiến đạo đoạn trừ, tức là pháp đối trị, nên không thể duyên nơi pháp đối trị của địa khác. Trong đây có thuyết nói: Tà kiến nơi cõi dục do kiến đạo đoạn trừ chỉ duyên nơi phạm đạo pháp trí của định vị chí, chỉ có tà kiến kia là ở đây đối trị đoạn.

Lời bình: Nên nói như vậy: Có thể duyên nơi phạm đạo pháp trí của sáu địa, vì chủng loại đồng, vì đều là pháp đối trị hủy hoại của cõi dục.

Như thế, tà kiến nơi tĩnh lự thứ nhất do kiến đạo đoạn trừ có thể duyên phạm đạo loại trí của chín địa, cho đến tà kiến nơi Phi tướng phi phi tướng xứ do kiến đạo đoạn trừ có thể duyên nơi phạm đạo loại trí của chín địa.

Hỏi: Vì sao tà kiến do kiến diệt đoạn trừ chỉ có thể duyên nơi các hành diệt của tự địa? Còn tà kiến do kiến đạo đoạn trừ có thể duyên nơi phạm đạo pháp trí của sáu địa, hoặc duyên nơi phạm đạo loại trí của chín địa?

Đáp: Tự địa, tha địa diệt không phải là nhân lần lượt, vì nhiều địa nơi Thánh đạo cùng làm nhân.

Hỏi: Nếu thế phạm đạo pháp loại cũng cùng làm nhân, vì sao tà kiến do kiến đạo đoạn trừ lại không duyên chung?

Đáp: Có thuyết nói: Tà kiến do kiến đạo đoạn trừ cũng có thể duyên chung nơi phạm đạo pháp loại, vì cùng làm nhân, phạm đạo pháp trí cũng có thể đối trị hai cõi trên.

Lời bình: Người kia không nên nói như vậy, vì phạm đạo loại trí đối với pháp của cõi dục không phải là sự đối trị. Phạm đạo pháp trí đối với hai cõi trên tuy là sự đối trị, nhưng không phải ban đầu, không phải hiện nay. Lại, pháp loại phạm và chủng loại phạm có sai biệt.

Có thuyết cho: Phẩm đạo loại trí của chín địa là đối trị đoạn của tám địa trên, tức đối tượng duyên của tà kiến nơi địa kia do kiến đạo đoạn trừ, không phải là đạo của địa khác.

Lời bình: Người kia không nên nói như vậy, vì chủ thể đối trị có nhiều thứ. Lại phẩm loại trí lần lượt làm nhân, vì chủng loại đồng.

Hỏi: Trong một sát-na tùy miên không thể duyên khắp tất cả, cũng không có lý tùy tăng khắp, vì sao gọi là biến hành?

Đáp: Vì căn cứ vào chủng loại nối tiếp nhau của tùy miên mà nói, nên không có lỗi. Tuy nhiên, tùy miên biến hành đối với nhân biến hành, nên tạo ra bốn trường hợp:

1. Có tùy miên biến hành không phải là nhân biến hành: Nghĩa là tùy miên biến hành ở vị lai.

2. Có nhân biến hành không phải là tùy miên biến hành: Nghĩa là pháp tương ưng, câu hữu của tùy miên biến hành nơi quá khứ, hiện tại.

3. Có tùy miên biến hành cũng là nhân biến hành: Nghĩa là tùy miên biến hành nơi quá khứ, hiện tại.

4. Có không phải tùy miên biến hành cũng không phải là nhân biến hành. Nếu không căn cứ vào chủng loại của tùy miên kia mà nói, nên nói: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước. Nếu căn cứ vào chủng loại của tùy miên kia mà nói, nên nói: Nghĩa là pháp tương ưng, câu hữu của tùy miên biến hành trong vị lai.

Hỏi: Hết thấy pháp nhiễm ô đều dùng pháp do kiến đạo đoạn trừ làm nhân chăng? Giả sử là như thế thì có lỗi gì? Nếu tất cả pháp nhiễm ô đều dùng pháp do kiến đạo trừ làm nhân: Nghĩa là pháp chưa đoạn cũng làm nhân, đã đoạn cũng làm nhân, vậy pháp chưa đoạn và đã đoạn có sai biệt gì? Lại, nếu như thế vì sao pháp nhiễm ô của Thánh giả do tu đạo đoạn trừ có khi khởi hiện, có khi không khởi

hiện? Nếu không khởi, nghĩa là không có triền, ái, các loại mạn, giận dữ tội độ. Nếu có khởi, nghĩa là tham, giận, mạn, vô minh khác. Lại, nếu như thế thì nơi Luận Thức Thân nói làm sao thông suốt? Như nói: Từng có pháp bất thiện chỉ lấy bất thiện làm nhân chăng? Trả lời: Có. Nghĩa là Thánh giả lúc lia nhiễm nơi cõi dục thoái chuyển, tư duy về nhiễm ô đầu tiên hiện ở trước. Nếu hết thấy pháp nhiễm ô đều không dùng pháp do kiến đạo đoạn trừ làm nhân, thì nơi Luận Phẩm Loại Túc nói làm sao thông suốt? Như nói: Thế nào là pháp do kiến đạo đoạn trừ làm nhân? Nghĩa là tất cả pháp nhiễm ô và dị thực của pháp do kiến đạo đoạn trừ. Và nếu như thế thì lại mâu thuẫn với Luận kia nói: Thế nào là pháp vô ký làm nhân? Nghĩa là pháp hữu vi vô ký và tất cả pháp bất thiện. Lại, nếu như thế thì lại trái với Luận kia nói: Hoặc có khổ đế do hữu thân kiến làm nhân không phải cùng với hữu thân kiến làm nhân: Nghĩa là trừ do kiến khổ đoạn trừ trong quá khứ, hiện tại, nói rộng cho đến: trừ hữu thân kiến ở vị lai và pháp tương ưng của hữu thân kiến kia sinh, lão, trụ, vô thường, còn lại là các thứ nhiễm ô nơi khổ đế. Lại, nếu như thế thì nơi Luận Thức Thân nói làm sao thông suốt? Như nói: Nhãn thức bất thiện, cho đến ý thức bất thiện đều lấy bất thiện, vô ký làm nhân?

Đáp: Nên nói như vậy: Tất cả pháp nhiễm ô đều dùng pháp do kiến đạo đoạn trừ làm nhân?

Hỏi: Nếu thế pháp chưa đoạn, đã đoạn đều có thể làm nhân, có sai biệt gì?

Đáp: Tên gọi là sai biệt. Nghĩa là phần vị trước chưa đoạn, gọi là nhân chưa đoạn. Phần vị sau đã đoạn, gọi là nhân đã đoạn. Lại nữa, phần vị trước chưa bị phá trừ do pháp đối trị. Phần vị sau tuy cũng làm nhân, nhưng đã bị pháp đối trị hủy hoại. Lại nữa, phần vị trước ở trong tự thân có thể gây trở ngại cho Thánh đạo. Phần vị sau tuy cũng làm nhân, nhưng ở trong tự thân không gây chướng ngại cho Thánh đạo.

Lại nữa, phần vị trước ở trong tự thân có thể dấy khởi như ngọn lửa đạt được. Phần vị sau tuy cũng làm nhân, nhưng ở trong tự thân không còn có thể dấy khởi như ngọn lửa đạt được. Lại nữa, phần vị trước ở trong tự thân tạo nên sự việc có thể chê trách, nhằm chán và sự việc cấu uế. Phần vị sau tuy cũng làm nhân, nhưng ở trong tự thân không còn có thể tạo tác sự việc có thể chê trách, nhằm chán và sự việc cấu uế. Lại nữa, phần vị trước ở trong tự thân có thể làm xong công việc nên làm. Phần vị sau tuy cũng làm nhân, nhưng ở trong tự thân không còn có thể làm xong công việc nên làm.

Lại nữa, phần vị trước ở trong tự thân có thể biện biệt sự việc của nhân đồng loại và nhân biến hành. Phần vị sau tuy cũng làm nhân, nhưng ở trong tự thân lại không thể biện biệt sự việc của nhân đồng loại và nhân biến hành. Lại nữa, phần vị trước ở trong tự thân có thể biện biệt quả đẳng lưu và quả dị thực. Phần vị sau tuy cũng làm nhân, nhưng ở trong tự thân không còn có thể biện biệt quả đẳng lưu và quả dị thực. Lại nữa, phần vị trước ở trong tự thân có thể nhận quả cho quả. Phần vị sau tuy cũng làm nhân, nhưng ở trong tự thân không còn có thể nhận quả cho quả.

Đó gọi là chưa đoạn và đã đoạn có sai biệt.

Hỏi: Nếu thế vì sao pháp ô nhiễm của Thánh giả do tu đạo đoạn trừ có khi khởi hiện, có khi không khởi hiện?

Đáp: Pháp do kiến đạo đoạn trừ cùng với pháp kia hoặc làm nhân gần nối tiếp nhau, hoặc làm nhân xa không nối tiếp nhau. Nếu cùng với pháp kia làm nhân gần nối tiếp nhau thì Thánh giả không khởi hiện. Nếu cùng với pháp kia làm nhân xa không nối tiếp nhau thì Thánh giả cũng khởi hiện.

Lại nữa, nếu đã được phi trạch diệt kia thì Thánh giả không khởi, nếu chưa được phi trạch diệt kia thì Thánh giả cũng khởi.

Lại nữa, người kia khởi định là dựa vào tánh phạm phu, Thánh giả không khởi. Nếu không khởi định thì Thánh giả cũng khởi.

Lại nữa, người kia khởi định có thể gây chướng ngại tánh Thánh, Thánh giả không khởi. Nếu không như thế thì Thánh giả cũng khởi.

Hỏi: Vì sao Thánh giả không khởi, là không có ái chẳng?

Đáp: Vì ái kia là do đoạn kiến nuôi lớn, kể đó sau đoạn kiến là ái hiện ở trước. Tất cả Thánh giả đã đoạn dứt đoạn kiến nên ái kia không khởi hiện.

Hỏi: Vì sao Thánh giả không khởi các loại mạn?

Đáp: Vì các loại mạn là do thân kiến nuôi lớn, nên kể sau thân kiến là các loại mạn hiện ở trước. Vì tất cả Thánh giả đều đã đoạn dứt thân kiến này, nên các loại mạn không khởi hiện.

Hỏi: Vì sao Thánh giả không khởi triền giận dữ tội độ?

Đáp: Vì triền giận kia là do tà kiến nuôi lớn, nên kể tiếp sau tà kiến là triền giận này hiện ở trước. Vì tất cả Thánh giả đều đã đoạn dứt tà kiến này, nên triền giận kia không khởi hiện.

Hỏi: Nếu thế theo như Luận Thức Thân nói làm sao thông suốt? Như nói: Từng có pháp bất thiện chỉ lấy bất thiện làm nhân chẳng?
Trả lời: Có, cho đến nói rộng.

Đáp: Vì Luận kia đã dựa vào nhân chưa đoạn để nêu bày nên không mâu thuẫn. Nghĩa là Luận kia nêu đầu tiên là khởi tư duy bất thiện có hai thứ nhân: 1. Nhân đã đoạn. 2. Nhân chưa đoạn. Luận kia chỉ căn cứ vào nhân chưa đoạn để nói.

Lại nữa, Luận kia đã dựa vào nhân bất thiện để nêu bày nên không mâu thuẫn. Nghĩa là Luận kia nêu đầu tiên khởi tư duy bất thiện có hai thứ nhân: 1. Bất thiện. 2. Vô ký. Luận kia chỉ căn cứ vào nhân bất thiện để nói.

Lại nữa, Luận kia đã dựa vào nhân của bộ mình để nói, nên không mâu thuẫn. Nghĩa là Luận kia nêu: Ban đầu khởi tư duy bất thiện có hai thứ nhân: 1. Bộ mình. 2. Bộ khác. Luận kia chỉ căn cứ nơi nhân của bộ mình để nói.

Lại nữa, Luận kia đã dựa vào nhân không phải là biến hành để nói, nên không mâu thuẫn. Nghĩa là Luận kia đầu tiên khởi tư duy bất thiện có hai thứ nhân: 1. Biến hành. 2. Không phải là biến hành. Luận kia chỉ căn cứ vào nhân không phải là biến hành để nói.

Lại nữa, Luận kia đã dựa vào nhân không chung để nói nên không mâu thuẫn. Nghĩa là Luận kia đầu tiên khởi tư duy bất thiện có hai thứ nhân: 1. Chung. 2. Không chung. Luận kia chỉ căn cứ vào nhân không chung để nói.

Hỏi: Thánh giả trước kia lúc chưa lìa nhiễm nơi cõi dục thì tư duy nhiễm ô của Thánh giả cũng lấy bất thiện làm nhân, vì sao Luận kia nói là lúc sau này thoái chuyển?

Đáp: Vì bấy giờ tư duy của Thánh giả kia trước không thành tựu, nay được thành tựu, trước không có ràng buộc, nay có ràng buộc, trước mất, nay sinh, thế nên nói riêng.

Hỏi: Về sau khởi tư duy nhiễm cũng lấy bất thiện làm nhân, vì sao Luận kia chỉ nói phần khởi đầu tiên?

Đáp: Vì bấy giờ Thánh giả kia đã được: Trước gián đoạn, nay liên tục, trước không công dụng, nay có công dụng, trước mất, nay sinh, thế nên nói riêng.

Có thuyết cho: Tất cả pháp nhiễm ô đều không lấy pháp do kiến đạo đoạn trừ làm nhân.

Hỏi: Nếu thế theo như nơi Luận Phẩm Loại Túc và Luận Thức Thân nói làm sao thông suốt?

Đáp: Luận kia là theo tướng chung để nói. Nếu nói riêng, nên nói thế này: Có sắc nhiễm ô dùng pháp do kiến đạo đoạn trừ làm nhân, không phải là tất cả sắc nhiễm ô, cho đến có thức nhiễm ô dùng pháp do kiến đạo đoạn trừ làm nhân, không phải là tất cả thức nhiễm ô.

Lời bình: Người kia không nên nói như vậy, vì Luận kia nói: Tất cả pháp nhiễm ô đều dùng pháp do kiến đạo đoạn trừ làm nhân. Tất cả pháp bất thiện đều dùng vô ký làm nhân. Các khổ đế v.v... nhiễm ô khác đều dùng hữu thân kiến làm nhân. Sáu thức bất thiện đều dùng bất thiện vô ký làm nhân, nên thuyết trước là đúng.

Tôn giả Thiết-ma-đạt-đa phân biệt pháp nhiễm ô có khác. Tôn giả bảo: Có pháp do kiến khổ đoạn trừ chỉ dùng kiến khổ đoạn trừ làm nhân. Có pháp do kiến khổ đoạn trừ chỉ dùng kiến tập đoạn trừ làm nhân, không có hai thứ làm nhân.

Pháp do kiến tập đoạn trừ cũng như thế. Thật ra không có sự việc ấy, vì phân biệt nên nói như vậy. Giả sử Thánh giả hiện quán khổ rồi, chưa hiện quán tập, từ Thánh đạo khởi pháp do kiến tập đoạn trừ chỉ dùng kiến tập đoạn trừ làm nhân là được khởi hiện ở trước. Pháp do kiến tập đoạn trừ dùng kiến khổ đoạn trừ làm nhân, là không khởi hiện ở trước vì nhân đã đoạn.

Có pháp do kiến diệt đoạn trừ chỉ dùng kiến diệt đoạn trừ làm nhân. Có pháp do kiến diệt đoạn trừ chỉ dùng kiến khổ đoạn trừ làm nhân. Có pháp do kiến diệt đoạn trừ chỉ dùng kiến tập đoạn trừ làm nhân. Có pháp do kiến diệt đoạn trừ chỉ dùng kiến khổ, tập đoạn trừ làm nhân, không có ba thứ làm nhân.

Pháp nhiễm ô do kiến đạo đoạn trừ, tu đạo đoạn trừ cũng như thế. Thật ra không có sự việc ấy, vì phân biệt nên nói như vậy. Giả sử Thánh giả hiện quán diệt rồi, chưa hiện quán đạo, từ Thánh đạo

khởi pháp do kiến đạo đoạn trừ chỉ dùng kiến đạo đoạn trừ làm nhân, là được khởi hiện ở trước. Pháp do kiến đạo đoạn trừ chỉ dùng kiến khổ, tập đoạn trừ làm nhân, là không khởi hiện ở trước, vì nhân đã đoạn.

Như thế, Thánh giả đối với pháp nhiệm ô do tu đạo đoạn trong tu đạo chỉ dùng tu đạo đoạn làm nhân, là được khởi hiện ở trước. Pháp nhiệm ô do tu đạo đoạn chỉ dùng kiến khổ, tập đoạn trừ làm nhân, là không khởi hiện ở trước, vì nhân đã đoạn. Nhưng các Thánh giả lúc đã lìa nhiễm nơi cõi dục, pháp nhiệm ô của cõi dục do tu đạo đoạn, nếu chỉ dùng tu đạo đoạn làm nhân, nếu chỉ dùng kiến khổ, tập đoạn làm nhân, hợp làm một tụ chín phẩm dần dần đoạn. Thánh giả kia về sau khi thoái chuyển, pháp nhiệm ô của cõi dục do tu đạo đoạn chỉ dùng tu đạo đoạn làm nhân, là trở lại thành tựu, chỉ dùng kiến đạo đoạn làm nhân, là không thành tựu, vì nhân đã đoạn.

Lại, vào bấy giờ chỉ dùng tu đạo đoạn làm nhân, vị lai trong pháp nhiệm ô do tu đạo đoạn, là trở lại thành tựu. Quá khứ là không thành tựu, vì Thánh kia về sau không nhận sự khởi hiện ở trước.

Lời bình: Tôn giả kia không nên nói như vậy. Vì tại sao đồng một đối trị đã đoạn trừ phiền não, Thánh giả kia về sau khi thoái chuyển, có khi trở lại thành tựu, có khi không thành tựu. Lại, không thể thông suốt thuyết của Luận Phẩm Loại Túc, Luận Thức Thân. Thế nên, như thuyết trước đã nói là đúng.

Hỏi: Ái đối với các cõi, địa, bộ đều cùng cách tuyệt, vì sao tùy miên biến hành có thể đối với bộ khác tùy tăng mà không phải đối với cõi, địa khác?

Đáp: Tùy miên biến hành đối với pháp của bộ khác có quả đẳng lưu, hoặc quả dị thực, nên có thể tùy tăng, còn đối với cõi, địa khác không có quả đẳng lưu và quả dị thực, nên không tùy tăng. Lại nữa,

vì địa mình và bộ khác đều giống nhau về thô tế, nên có thể tùy tăng, vì địa trên vi tế nên không thể tùy tăng.

Hỏi: Dị thực biến hành với dị thực không biến hành lần lượt làm nhân chăng?

Đáp: Có thuyết nói: Dị thực biến hành cùng với dị thực không biến hành làm nhân. Dị thực không biến hành đều không cùng với dị thực biến hành làm nhân. Như tùy miên biến hành cùng với tùy miên không biến hành làm nhân. Tùy miên không biến hành của bộ khác không thể cùng với tùy miên biến hành làm nhân. Dị thực cũng như thế.

Lời bình: Người kia không nên nói như vậy, vì pháp tùy miên khác, pháp dị thực khác. Tùy miên có năm bộ, còn dị thực chỉ có do tu đạo đoạn. Nên nói thế này: Dị thực biến hành cùng với dị thực biến hành làm nhân, cũng cùng với dị thực không biến hành làm nhân. Dị thực không biến hành cùng với dị thực không biến hành làm nhân, cũng cùng với dị thực biến hành làm nhân, vì đồng địa, đồng tánh, loại của bộ.

Hỏi: Nhân biến hành lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Tất cả tùy miên biến hành trong quá khứ, hiện tại và các pháp tương ưng, câu hữu kia.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là nhân biến hành? Biến hành nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa hiện hữu khắp làm nhân là nghĩa của biến hành. Lại nữa, nghĩa có khả năng duyên khắp là nghĩa của biến hành. Lại nữa, nghĩa tùy tăng khắp là nghĩa của biến hành. Nhân biến hành này chỉ thông hợp nơi hai đời quá khứ, hiện tại, có quả đẳng lưu.

*** Thế nào là Nhân dị thực? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác, đồng thời biểu dương chánh lý. Nghĩa là hoặc có lối chấp: Lìa tư không có nhân dị thực, lìa thọ không có quả dị thực, như phái Thí Dụ. Nhằm ngăn chặn lối chấp đó cùng chỉ rõ nhân dị thực và quả dị thực đều thông hợp cả năm uẩn.

Hoặc lại có lối chấp: Chỉ có tâm tâm sở là có nhân dị thực và quả dị thực, như Đại chúng bộ. Nhằm ngăn chặn lối chấp đó và làm sáng tỏ nhân quả này cũng thông hợp nơi các sắc bất tương ưng hành.

Hoặc lại có lối chấp: Chỉ có tâm tâm sở và các sắc pháp là có nhân dị thực và quả dị thực. Nhằm ngăn chặn lối chấp đó và làm sáng tỏ các pháp ấy cũng thông hợp nơi bất tương ưng hành.

Hoặc lại có lối chấp: Các nhân dị thực cần phải bỏ tự Thể thì quả dị thực mới chín. Họ nêu lên thuyết này: Các nhân dị thực cần phải đi vào quá khứ mới cho quả dị thực, vì quá khứ đã diệt nên không có tự Thể. Để ngăn chặn lối chấp đó và nhằm làm sáng tỏ nhân dị thực đến phần vị quả chín cũng có thực Thể.

Hoặc lại có lối chấp: Các nhân quả dị thực nếu chưa thuần thực thì Thể của nó luôn có. Quả kia đã chín rồi thì Thể của nó liền hoại. Như thuyết của bộ Âm Quang nói: Cũng như hạt giống, khi chưa nảy mầm thì Thể của hạt giống luôn có, lúc mọc mầm rồi thì Thể liền tan hoại. Các nhân dị thực cũng lại như thế. Nhằm ngăn chặn lối chấp đó và bày tỏ nhân dị thực quả tuy đã thuần thực Thể vẫn tồn tại.

Hoặc lại có lối chấp: Những việc thiện ác đã gây tạo không có quả khổ vui, như các ngoại đạo. Nhằm ngăn chặn lối chấp của họ và chứng tỏ rằng nghiệp thiện, ác là có quả khổ vui, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là nhân dị thực?

Đáp: Các tâm tâm sở pháp thọ nhận dị thực nơi sắc, tâm tâm sở pháp, tâm bất tương ưng hành. Tâm tâm sở pháp này cùng với dị thực của các pháp kia làm nhân dị thực.

Ở đây: Các tâm tâm sở pháp: Nghĩa là hết thảy tâm tâm sở pháp bất thiện, thiện, hữu lậu. Nói ở đây là cũng bao gồm sắc tùy chuyển theo dị thực kia, vì bất tương ưng hành cùng với tâm tâm sở đều đồng một quả.

Sắc dị thực: Nghĩa là sắc uẩn, tức năm căn như mắt v.v... và sắc, hương, vị, xúc.

Tâm: Nghĩa là thức uẩn, tức sáu thức như nhãn thức v.v...

Tâm sở pháp: Nghĩa là ba uẩn, tức thọ, tưởng, tư.

Tâm bất tương ưng hành: Nghĩa là hành uẩn, tức mạng căn, chúng đồng phần v.v...

Đây là hiển bày nhân dị thực và quả dị thực đều chung cho cả năm uẩn

Lại nữa, các nghiệp thân, ngữ thọ nhận dị thực nơi sắc, tâm tâm sở pháp, tâm bất tương ưng hành. Nghiệp thân ngữ này cùng với dị thực của các pháp kia làm nhân dị thực.

Hỏi: Nghiệp thân, ngữ tùy tâm chuyển vì tâm có một quả như trước đã nói. Trong đây lại nói nghiệp thân, ngữ nữa là nói pháp nào?

Đáp: Biểu thị về thiện, bất thiện và dựa vào nghiệp hữu biểu sinh khởi vô biểu, hai nghiệp thân, ngữ không tùy tâm chuyển, vì hai nghiệp này nhất định có thể gây nên quả dị thực.

Có thuyết nói: Trong đây nói thân, ngữ biểu và sát-na này đã sinh vô biểu, vì đồng một quả. Thuyết đó phi lý vì nghiệp thân, ngữ biểu cùng với vô biểu kia là cùng sinh. Thân, ngữ vô biểu không phải đồng một cõi, vì vô biểu kia không cùng làm nhân câu hữu.

Có thuyết cho: Nghiệp hữu biểu với sự việc dựa vào hữu biểu, sinh thân, ngũ vô biểu tuy không phải là một quả, nhưng nhất định cùng lúc thọ nhận quả dị thực, vì một tâm khởi. Thuyết đó phi lý vì sự lần lượt trôi vào nhau, không phải là nhân câu hữu, làm sao lại khẳng định là đồng một sát-na thọ nhận quả dị thực? Nhưng hữu biểu, vô biểu lần lượt không làm nhân câu hữu nên quả dị thực khác biệt.

Trong nghiệp hữu biểu bảy chi cùng khác, vì mỗi mỗi nghiệp đều chiêu cảm quả dị thực riêng khác. Mỗi mỗi chi đều có nhiều cực vi, mỗi mỗi cực vi đều có ba đời sai biệt. Ở mỗi mỗi đời đều có nhiều sát-na, mỗi mỗi sát-na đều có quả dị thực riêng khác, vì không phải là nhân câu hữu. Nghiệp vô biểu cũng như thế. Trước tùy tâm chuyển, bảy chi vô biểu có thể lần lượt làm nhân câu hữu nên đồng quả dị thực. Nhưng nghiệp hữu biểu, vô biểu đã nói ở đây tức cũng gồm thâu các pháp kia tùy chuyển sinh v.v..., vì đồng một quả, chỗ thọ nhận dị thực như trước nên biết.

Lại nữa, các tâm bất tương ưng hành thọ nhận dị thực nơi sắc, tâm tâm sở pháp, tâm bất tương ưng hành. Tâm bất tương ưng hành này cùng với dị thực của các pháp kia làm nhân dị thực. Đó gọi là nhân dị thực.

Hỏi: Các nghiệp hữu biểu, vô biểu của tâm tâm sở tùy chuyển sinh v.v... như trước đã nói, vì đồng một quả, nay lại nói bất tương ưng hành nào?

Đáp: Nay nói về định vô tướng, định diệt tận, tất cả pháp bất thiện, thiện, hữu lậu có được cùng các tướng của các pháp kia chuyển sinh v.v... vì trước chưa nói đến.

Hỏi: Định vô tướng thọ nhận quả dị thực nào?

Đáp: Có thuyết nói: Định vô tướng thọ nhận vô tướng và quả dị thực của sắc. Dị thực của mạng căn, chúng đồng phần kia là quả

của nghiệp có tâm nơi tĩnh lự thứ tư, dị thực của uẩn còn lại kia là quả chung.

Có thuyết cho: Định vô tướng thọ nhận vô tướng và quả dị thực của sắc. Dị thực của mạng căn kia là quả của nghiệp có tâm nơi tĩnh lự thứ tư, dị thực của uẩn còn lại kia là quả chung.

Có thuyết nêu: Định vô tướng thọ nhận vô tướng cùng quả dị thực của sắc, dị thực của uẩn còn lại kia là quả chung.

Có thuyết biện: Định vô tướng chỉ thọ nhận quả dị thực của vô tướng, dị thực của uẩn còn lại kia là quả chung.

Hỏi: Nếu mạng căn cũng không phải là quả dị thực của nghiệp, thì theo thuyết của Luận Phạm Loại Túc làm sao thông suốt? Như nói: Một pháp là dị thực của nghiệp, nhưng không phải nghiệp, nghĩa là mạng căn.

Đáp: Hết thấy mạng căn chỉ là dị thực, tất cả dị thực do nghiệp nên hiển bày. Căn cứ vào mật ý ấy, nên lời nói này, nhưng thật ra mạng căn cũng không phải nghiệp chiêu cảm. Lại nữa, Luận kia căn cứ vào thế tục mà nói, không dựa vào thắng nghĩa. Nghĩa là như thế gian hễ thấy người nào chết yểu liền nói: “Người này tạo nghiệp chết yểu”, thấy kẻ nào sống lâu liền nói: “Người này gây nghiệp sống lâu”.

Có thuyết cho: Xứ vô tướng thiên lúc không có tâm cũng thọ nhận quả của nghiệp có tâm nơi tĩnh lự thứ tư, khi có tâm, cũng thọ nhận quả của định vô tướng.

Hỏi: Nếu lúc không có tâm cũng thọ nhận quả có tâm, lúc có tâm cũng thọ nhận quả không có tâm, làm sao nhân, quả không điên đảo?

Đáp: Như nghiệp có sắc cũng thọ nhận quả không sắc, nghiệp không sắc cũng thọ nhận quả có sắc, nhưng không có lỗi lầm về nhân, quả điên đảo. Đây cũng như thế.

Tôn giả Thiết-ma-đạt-đa nói: Định vô tướng thọ nhận vô tướng và quả dị thực của chúng đồng phần. Mạng căn kia và sắc dị thực là quả của nghiệp có tâm nơi tĩnh lự thứ tư. Tâm tâm sở của tĩnh lự đó và tâm bất tương ưng hành khác đều không phải là dị thực.

Lời bình: Tôn giả kia không nên nói như vậy, vì dị thực nơi chúng đồng phần là quả của nghiệp. Tâm tâm sở của tĩnh lự thứ tư kia và tâm bất tương ưng hành cũng có dị thực này.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Định vô tướng thọ nhận quả dị thực của vô tướng, mạng căn chúng đồng phần của vô tướng đó là quả của nghiệp có tâm thuộc tĩnh lự thứ tư. Dị thực của uẩn còn lại kia là quả chung.

Lời bình: Điều ấy không nên nêu bày như vậy. Vì năm căn như mắt v.v... là quả của nghiệp. Nên nói như vậy: Dị thực vô tướng chỉ là quả của định vô tướng. Mạng căn, chúng đồng phần của vô tướng kia và dị thực của năm sắc căn chỉ là quả của nghiệp có tâm nơi tĩnh lự thứ tư. Dị thực của uẩn còn lại kia là quả chung.

Hỏi: Định diệt tận thọ nhận quả dị thực nào?

Đáp: Nhận quả dị thực của bốn uẩn nơi Phi tướng phi phi tướng xứ, trừ mạng căn chúng đồng phần, vì quả dị thực đó chỉ là quả của nghiệp

Hỏi: Các đắc thọ nhận quả dị thực nào?

Đáp: Các đắc thọ nhận quả dị thực của sắc, tâm tâm sở pháp và tâm bất tương ưng hành.

Sắc: Nghĩa là sắc, hương, vị, xúc, không phải là năm sắc căn, là quả của nghiệp thuộc sắc kia.

Tâm tâm sở pháp: Nghĩa là thọ nhận khổ (khổ thọ), thọ nhận vui (lạc thọ) và thọ nhận không khổ không vui cùng pháp tương ưng với sự thọ nhận đó.

Tâm bất tương ưng hành: Nghĩa là các đắc, sinh, lão, trụ, vô thường.

Tôn giả Tăng-già-phiệt-tô nói: Đắc cũng có thể thọ nhận năm căn như mắt v.v... và quả dị thực của mạng căn, chúng đồng phần. Tôn giả bảo: Tuy mỗi mỗi đắc không có năng lực dẫn sinh chúng đồng phần v.v... nhưng nhiều đắc tụ tập tức có thể dẫn phát chúng đồng phần kia, nhưng chúng đồng phần đó chỉ chiêu cảm thân ngu độn, như loài giun v.v.... Đắc đã chiêu cảm chín xứ sắc, trừ âm thanh. Tâm tâm sở pháp thông hợp chung cho cả ba thọ tụ hợp hành bất tương ưng, nghĩa là chúng đồng phần, mạng căn, các đắc, sinh, trụ, di, diệt.

Lời bình: Tôn giả kia không nên nói như vậy. Các đắc trông vào nhau, không phải là cùng có nhân. Nếu tích tụ quá nhiều thì nào có ích gì, vì không phải một quả không có khả năng dẫn phát chúng đồng phần v.v...

Tôn giả Diệu Âm nói như vậy: Đắc không thể dẫn phát chúng đồng phần v.v... Lúc các nghiệp dẫn dắt đắc, chúng đồng phần v.v... đối với xứ của căn như mắt v.v... chỉ có thể chiêu cảm được sắc hương vị xúc.

Lời bình: Tôn giả kia không nên nói như vậy, đừng cho đắc của cõi vô sắc không có quả dị thực. Do vậy, nên biết thuyết ban đầu là đúng.

Hỏi: Luận Phẩm Loại Túc nói: Thế nào là nhân dị thực? Nghĩa là hết thảy pháp hữu lậu bất thiện, thiện, so với Luận này đã nói về nhân dị thực có khác gì nhau?

Đáp: Luận này không liễu nghĩa, Luận kia là liễu nghĩa. Luận này có ý khác, Luận kia không có ý khác. Luận này có nhân hữu dư, Luận kia là nhân vô dư. Luận này căn cứ vào thế tục, Luận kia căn cứ vào thắng nghĩa. Luận này có ảnh hiện rõ, Luận kia không có ảnh hiện rõ.

Lại nữa, Luận này nói nhân dị thực đã sinh, Luận kia nói nhân dị thực đã sinh, chưa sinh. Luận này nói nhân dị thực cho quả, Luận kia nói nhân dị thực cho quả, chưa cho quả.

Lại nữa, Luận này nói quả của nghiệp mới, Luận kia nói quả của nghiệp mới, cũ.

Lại nữa, Luận này nói nhân dị thực quá khứ, Luận kia nói nhân dị thực đủ ba đời.

Lại nữa, Luận này nói nhân dị thực đang cho quả, Luận kia nói nhân dị thực đang và sẽ cho quả.

Trên đây là sự sai biệt giữa thuyết của Luận này và thuyết của Luận Phạm Loại Túc.

Hỏi: Vì sao trong Luận này chỉ nói nhân dị thực đang cho quả?

Đáp: Đang cho quả: Nghĩa là tướng của nhân kia hiển bày. Lại nữa, quả dị thực kia hiện ở trước thiết lập các hữu tình trong năm nẻo. Lại nữa, bấy giờ tác dụng của nhân này hoàn toàn, nên do sự đang cho quả chỉ rõ về nhân sẽ cho quả, đã cho quả, đối với nghĩa là thuận hợp, nên trong Luận này chỉ nói nhân đang cho quả.

Lại nữa, trong cõi dục có nhân dị thực của bốn uẩn đặc một quả, nghĩa là tâm thiện, tâm bất thiện, tâm sở pháp và sự sinh v.v... (sinh trụ lão vô thường v.v...). Có nhân dị thực của hai uẩn đặc một quả, nghĩa là thân, ngữ nghiệp thiện, bất thiện và sự sinh v.v... Có nhân dị thực của một uẩn đặc một quả, nghĩa là đắc và sự sinh v.v... Trong cõi sắc có nhân dị thực của năm uẩn đặc một quả, nghĩa là có tùy thuận chuyển nơi sắc, tâm tâm sở pháp và sự sinh v.v... Có nhân dị thực của bốn uẩn đặc một quả, nghĩa là không tùy chuyển nơi sắc tâm thiện, tâm sở pháp và sự sinh v.v... Có nhân dị thực của hai uẩn đặc một quả, nghĩa là thân, ngữ hữu biểu thiện và sự sinh v.v... Có nhân dị thực của một uẩn đặc một quả, nghĩa là đắc định vô tướng và sự sinh v.v... Trong cõi vô sắc có nhân dị thực của bốn

uẩn đặc một quả, nghĩa là tâm tâm sở pháp thiện và sự sinh v.v... Có nhân dị thực của một uẩn đặc một quả, nghĩa là đặc định diệt tận và sự sinh v.v...

Lại nữa, có nghiệp chỉ thọ nhận dị thực của một xứ, nghĩa là nghiệp của đặc, mạng căn, chúng đồng phần. Nghiệp đó chỉ thọ nhận dị thực thuộc pháp xứ. Có nghiệp chỉ thọ nhận dị thực của hai xứ, nghĩa là nghiệp của đặc ý xứ. Nghiệp kia chỉ thọ nhận dị thực của ý xứ, pháp xứ. Nghiệp của đặc xúc xứ cũng thọ nhận dị thực của hai xứ, nghĩa là xúc xứ, pháp xứ. Nghiệp của đặc thân xứ thọ nhận dị thực của ba xứ, nghĩa là thân xứ, xúc xứ, pháp xứ. Nghiệp của đặc sắc, hương, vị xứ cũng như thế, đều thọ nhận dị thực của tự xứ, xúc xứ, pháp xứ. Nghiệp của đặc nhãn xứ thọ nhận dị thực của bốn xứ, nghĩa là nhãn xứ, thân xứ, xúc xứ, pháp xứ. Nghiệp của đặc nhĩ, tỷ, thiệt xứ cũng như thế, nghĩa là đều thọ nhận dị thực của tự xứ, thân xứ, xúc xứ, pháp xứ.

Có Sư khác nói: Tất cả đại chủng đều sinh sắc, âm thanh. Các sắc ở cõi dục không lia hương vị. Sư ấy bảo: Nghiệp của đặc nhãn xứ thọ nhận dị thực của bảy xứ, nghĩa là dị thực của nhãn xứ, thân xứ và dị thực của sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ. Nghiệp của đặc nhĩ, tỷ, thiệt xứ cũng như thế, nghĩa là đều thọ nhận dị thực của tự xứ, thân xứ và sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ. Nghiệp của đặc thân xứ thọ nhận dị thực của sáu xứ, nghĩa là dị thực của thân xứ cùng sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ. Nghiệp của đặc sắc xứ thọ nhận dị thực của năm xứ, nghĩa là dị thực của sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ. Nghiệp của đặc hương, vị, xúc xứ cũng như thế, nghĩa là đều thọ nhận dị thực của sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ.

Những gì đã nói như thế là nhất định đặc hay không nhất định đặc, số đó không nhất định. Tuy nhiên, có nghiệp có thể thọ nhận dị thực của tám xứ, có nghiệp có thể thọ nhận dị thực của chín xứ, có

nghiệp có thể thọ nhận dị thực của mười xứ, có nghiệp có thể thọ nhận dị thực của mười một xứ, đều trừ thanh xứ.

Hỏi: Vì sao có nghiệp có thể thọ nhận dị thực của nhiều xứ? Có nghiệp có thể thọ nhận dị thực của ít xứ?

Đáp: Nếu nghiệp có các thứ công năng đạt được các thứ quả thì thọ nhận dị thực của nhiều xứ. Nếu nghiệp không có các thứ công năng không đạt được các thứ quả thì thọ nhận dị thực của ít xứ. Như hạt giống bên ngoài có các thứ công năng, được các thứ quả: Là như lúa tẻ, mía, bồ đào, ngô sen v.v... Không có các thứ công năng, không có được các thứ quả: Là như hạt Tổ chúc ca đa la v.v... Nghĩa là trong đầm có cỏ gọi là Tổ chúc ca, chỉ một hạt giống, một cành mà cao đến vài thước, bên trên có một ít lá, hình dáng trông như chiếc lọng. Có cây Đa la cao quá một trăm khuỷu tay, bên trên cũng thưa thớt lá, hình dáng trông như chiếc lọng, gốc cây tuy lớn, nhưng quả hạt thì rất ít. Nghiệp cũng như thế. Nhưng nghiệp của một đời được quả của ba đời, không có nghiệp của ba đời được quả của một đời. Nghiệp trong một sát-na được quả trong nhiều sát-na. Không có nghiệp trong nhiều sát-na được quả trong một sát-na, vì quả của nghiệp thiện, bất thiện là vô ký. Như quả đã sinh, nhân không diệt.

Hỏi: Các người tạo nghiệp là trước tạo dẫn phát chúng đồng phân hay là trước tạo mãn nghiệp chúng đồng phân?

Đáp: Có thuyết nói: Trước tạo dẫn nghiệp, sau tạo mãn nghiệp. Nếu trước không dẫn thì sau không có gì để mãn. Cũng như thợ vẽ, trước hết phác họa vị trí làm mẫu, sau đó mới tô điểm thêm cho rực rỡ. Đây cũng như thế.

Có Sư khác cho: Trước tạo mãn nghiệp, sau tạo dẫn nghiệp. Như Bồ-tát trước ở trong ba vô số kiếp tạo mãn nghiệp xong, về sau ở trong trăm đại kiếp mới tạo nên dẫn nghiệp.

Nên nói như thế này: Sự việc ấy là không nhất định. Hoặc có trước tạo dẫn nghiệp, sau tạo mãn nghiệp. Hoặc có trước tạo mãn nghiệp, sau tạo dẫn nghiệp, tùy thuộc vào người tạo nghiệp đấy khởi ý lạc.

Lại nữa, có ba thứ nghiệp thọ nhận dị thực: 1. Nghiệp thuận hiện pháp thọ. 2. Nghiệp thuận thứ sinh thọ. 3. Nghiệp thuận hậu thứ thọ.

Nghiệp thuận hiện pháp thọ: Nghĩa là nếu nghiệp nơi đời này đã tạo tác tăng trưởng, tức nơi đời này thọ nhận quả dị thực, không phải nơi đời khác.

Nghiệp thuận thứ sinh thọ: Nghĩa là nếu nghiệp nơi đời này đã tạo tác tăng trưởng, tức nơi đời tiếp sau thọ nhận quả dị thực, không phải ở đời khác.

Nghiệp thuận hậu thứ thọ: Nghĩa là nếu nghiệp nơi đời này đã tạo tác tăng trưởng, tức nơi đời thứ ba, hoặc thứ tư về sau như thứ lớp thọ nhận quả dị thực.

Tuy nhiên tiếng dị thực nói lên nhiều thứ nghĩa. Có xứ đặng lưu gọi là dị thực, như nói: Thọ là dị thực của chi ái. Có xứ nuôi lớn gọi là dị thực, như nói: Thức ăn uống và thuốc thang đạt được dị thực vui. Có xứ sự việc trong mộng gọi là dị thực, như nói: Mộng thấy các loại dị thực như thế như thế. Có xứ dư thiếu gọi là dị thực, như nói: Tinh tú ở nơi đường đi này sẽ có dị thực dư thiếu như thế. Có xứ Phạm vương gọi là dị thực, như nói: Đại tiên! Tôi vẫn chưa đi xem ánh sáng này có dị thực gì? Có xứ dị thực gọi là dị thực, như trong Luận này nói quả dị thực như sắc v.v... gọi là dị thực.

Thực có hai thứ: 1. Đồng loại. 2. Khác loại.

Thực đồng loại, tức quả đặng lưu. Nghĩa là thiện sinh thiện, bất thiện sinh bất thiện, vô ký sinh vô ký.

Thực khác loại, tức quả dị thực. Nghĩa là thiện, bất thiện sinh quả vô ký. Quả vô ký này từ nhân khác loại thuộc thiện, bất thiện sinh, nên gọi là dị thực.

Hỏi: Nếu loại khác mà thực gọi là quả dị thực, vì sao nơi nẻo ác gọi là không phải thực?

Đáp: Nẻo ác kia cũng là dị thực, nhưng vì chúng thấp kém, nên nói là không phải thực. Như có các vật của nông thôn, thành thị thấp kém, gọi là không phải nông thôn, thành thị v.v...

Lại nữa, vì quá thực nên gọi là không phải thực, như thợ gốm quá vụng nung đốt các chậu sành, vì sử dụng quá nhiều củi, cỏ khô, các vật đựng kia cháy rụi cả, không dùng vào việc trao đổi, cũng gọi là không phải thực. Nẻo ác cũng như thế. Vì quả khổ thái quá, nên gọi là không phải thực.

Lại nữa, nơi nẻo ấy không có dị thực thiện, nên gọi là không phải thực.

Hỏi: Bàn sinh, nẻo quỷ cũng thọ nhận quả thiện, vì sao nẻo ác đều gọi là không phải thực?

Đáp: Vì quả thiện của chúng ít, nên cũng gọi là không có, như sông ít nước cũng gọi không có nước.

Lại nữa, nẻo ác kia tuy có quả thiện, nhưng không có khả năng tu pháp thiện tốt đẹp khác, nên gọi là không phải thực. Ví như nhà nông thu hoạch mùa vụ thiếu kém, cũng gọi là không phải thực. Nhưng thật ra nẻo ác có quả dị thực.

Hỏi: Vì sao pháp hữu lậu bất thiện, thiện có quả dị thực, còn pháp vô lậu, vô ký lại không có quả dị thực?

Đáp: Các duyên của tự tánh có đủ, có thiếu ba thứ không đồng. Như hạt giống bên ngoài, nếu hạt giống cứng chắc, gieo trong thửa ruộng tốt, do có nước tưới và phân ủ rải lên, sức của nhân duyên hội

đủ liền sinh mầm. Như thế, tự tánh của các pháp hữu lậu bất thiện, thiện là vững chắc, đặt trong thửa ruộng hữu, dùng nước ái tưới và che phủ bằng các kiết khác, lực của nhân duyên hội đủ, liền sinh mầm hữu lậu. Như hạt giống cứng chắc cất giữ trong hầm, vì thiếu duyên nước, phân bón, thì không thể sinh mầm. Như thế, pháp hữu vi vô lậu thiện thể tuy chắc thật, nhưng vì thiếu nước ái và các kiết khác thấm nhuần, che phủ thì tuy có mầm cũng không mọc được. Như hạt giống hư mục, tuy gieo nơi thửa ruộng phì nhiêu, đem nước tưới và rải phân ủ mục, nhưng vì thiếu sức của nhân, nên không thể sinh mầm. Như thế các pháp hữu vi vô ký, tuy dùng nước ái và các kiết khác làm thấm nhuần, che phủ, nhưng vì thể yếu kém, nên tuy có mầm cũng không sinh.

Hỏi: Lại do duyên nào các pháp vô lậu không có quả dị thực?

Đáp: Vì không phải là ruộng, không phải là vật chứa đựng, cho đến nói rộng.

Lại nữa, nếu pháp có thể khiến các Hữu, các nẻo sinh, lão, bệnh, tử luôn nối tiếp nhau, nên có quả dị thực. Vì pháp vô lậu có thể khiến cho các Hữu, các nẻo sinh, lão, bệnh, tử hoàn toàn đoạn dứt, nên không có quả dị thực.

Lại nữa, nếu pháp có thể khiến các Hữu, các nẻo dần dần tăng trưởng, nên có quả dị thực. Vì pháp vô lậu có thể khiến cho các Hữu, các nẻo dần dần tổn giảm, nên không có quả dị thực.

Lại nữa, nếu pháp là khổ, các Hữu thể gian sinh, lão, bệnh, tử hướng tới hành tập, nên có quả dị thực. Pháp vô lậu khiến các khổ, các hữu thể gian sinh, lão, bệnh, tử hướng tới hành diệt, nên không có quả dị thực.

Lại nữa, nếu pháp là sự việc của thân kiến, là sự việc điên đảo, là sự việc tham ái, là sự việc tùy miên, có cấu, có độc, có uế, có đục, tùy thuộc khổ, tập đế, rơi vào ba cõi, nên có quả dị thực. Vì

các pháp vô lậu không giống với các pháp kia, nên không có quả dị thực.

Lại nữa, nếu pháp vô lậu có dị thực, tức là nhân tốt, được quả thấp kém. Nhân là pháp hữu vi thiện, vô lậu, quả là pháp hữu lậu, vô ký.

Lại nữa, nếu pháp vô lậu có dị thực, tức là Thánh đạo khiến hữu nối tiếp nhau. Vì Thánh đạo nối tiếp Hữu là trái với đạo lý.

Lại nữa, nếu pháp vô lậu có dị thực, thì nơi xứ nào sẽ thọ nhận? Nếu ở cõi dục thì không hợp lý, vì pháp vô lậu không thuộc về cõi dục, như nghiệp của cõi sắc và Vô sắc. Nếu ở cõi sắc cũng không hợp lý, vì pháp vô lậu không thuộc về cõi sắc, như nghiệp của cõi dục, cõi vô sắc. Nếu ở cõi vô sắc cũng không hợp lý, vì pháp vô lậu không thuộc về cõi vô sắc, như nghiệp của cõi dục, cõi sắc. Nếu ở ngoài ba cõi cũng không hợp lý, vì ngoài ba cõi không có xứ riêng.

Lại nữa, Thánh đạo vô lậu đối trị dị thực và nhân dị thực. Nếu lại có thể chiêu cảm quả dị thực, thì còn cần đối trị để đối trị quả dị thực này là vô lậu. Lại chiêu cảm dị thực vì đối trị dị thực kia, lại tu Thánh đạo, tức Thánh đạo kia lại chiêu cảm dị thực. Như thế lần lượt trở thành không cùng tận. Thế thì nên không có giải thoát, xuất ly. Chớ nên phạm lỗi này. Vì thế pháp vô lậu không có quả dị thực.

Lại nữa, nếu pháp vô lậu chiêu cảm dị thực, tức nên hoàn toàn không chứng đắc Niết-bàn. Thánh giả không nên siêng năng tinh tấn tu tập, là vì chiêu cảm pháp sinh tử luân chuyển. Do vậy pháp vô lậu không có quả dị thực.

Hỏi: Lại do duyên gì các pháp vô ký không có quả dị thực?

Đáp: Vì không phải là ruộng, không phải là vật chứa đựng, cho đến nói rộng.

Lại nữa, nếu pháp vô ký có quả dị thực, thì quả dị thực ấy là vô ký, hay là thiện, bất thiện? Nếu là vô ký vì sao gọi dị thực không phải

là loại dị thực? Nếu là thiện, bất thiện, cũng không phải dị thực, vì quả dị thực là vô ký.

Lại nữa, nếu pháp vô ký có dị thực, thì quả dị thực này là vô ký, nên có dị thực, tức dị thực kia lại nên có khả năng chiêu cảm quả dị thực khác nữa. Như thế lần lượt trở thành vô cùng. Thế là nên không có giải thoát, xuất ly. Chớ có lỗi lầm này. Vì vậy pháp vô ký không có quả dị thực.

Do những nhân duyên như thế, nên chỉ có các pháp hữu lậu bất thiện, thiện là nhân dị thực.

HẾT - QUYỂN 19

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 20

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 12

Hỏi: Nghiệp của một sát-na là chỉ có thể dẫn phát một chúng đồng phần, hay cũng có thể dẫn phát nhiều chúng đồng phần? Nếu như thế thì có lỗi gì? Nếu nghiệp của một sát-na chỉ có thể dẫn phát một chúng đồng phần, thì như nơi Luận Thi Thiết nói làm sao thông suốt? Như nói: Có các chúng sinh đã từng ở trong loài người, hoặc làm quốc vương, hoặc làm đại thần, có đủ thế lực lớn, đã gây tổn thất phi lý, giết hại vô số chúng sinh, thu thuế, cướp đoạt tiền của để cung cấp cho thân mạng mình và các quyến thuộc. Do nghiệp ác ấy, nên sau khi mạng chung, bị đọa vào địa ngục, trải qua vô lượng thời gian nhận lấy khổ não dữ dội. Từ địa ngục đó, bỏ mạng, do còn nghiệp ác tàn dư nên sinh trong biển cả, để thọ nhận thân thú dữ với hình dáng dài lớn, nuốt ăn vô số các loài sống dưới nước, trên đất liền, rồi cũng bị vô số các chúng sinh khác cắn xé, ăn thịt, bám đầy khắp thân như dùng lông tóc trói chặt, thọ nhận thống khổ không thể chịu đựng nổi, đem thân chui húc núi Phả chi ca, nay trong thân đó đều bị biết bao sâu trùng tàn hại, khiến phải lặn xuống nước biển chạy dài hàng trăm ngàn lượng du-thiện-na đều biến thành biển máu.

Lại nữa, nếu thế thì như Tôn giả Vô Diệt đã nói về Bản sự làm sao thông tỏ? Như nói: Cụ thọ! Do tôi đã đem một bữa ăn để bố thí cho bậc phước điền, nên bảy lần sinh lên cõi trời làm Đại Thiên vương, bảy lần sinh trong loài người làm chủ nước lớn.

Lại nữa, nếu thế thì như Tôn giả Đại Ca Diếp Ba đã nói về Bản sự làm sao có thể thông suốt? Như nói: Cụ thọ! Tôi đã đem một bát cơm nấu bằng gạo tằm dăng cúng cho bậc phước điền, nên cả ngàn lần sinh vào châu Bắc Câu Lô kia, tự nhiên được cơm áo, hàng ngàn lần sinh lên cõi trời Ba Mươi Ba, thọ hưởng diệu lạc lớn.

Lại nữa, nếu thế thì như nơi Kinh Diêm Dụ đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Một loại Bồ-đặc-già-la tạo tác tăng trưởng từng ấy nghiệp ác, có người nên thọ khổ ở địa ngục, lại hiện pháp thọ, có người nên hiện pháp thọ, lại thọ khổ ở địa ngục.

Nếu nghiệp của một sát-na cũng có thể dẫn phát nhiều chúng đồng phần, thì như nơi Luận Thi Thiết nói làm sao thông suốt? Như nói: Do các thứ uy lực sai biệt của nghiệp nên thiết lập các nẻo có vô số sai biệt. Do các thứ uy lực sai biệt của nẻo nên thiết lập các loài có vô số sai biệt. Do các thứ uy lực sai biệt của loài nên thiết lập dị thực có vô số sai biệt. Do các thứ uy lực sai biệt của dị thực nên thiết lập các căn có vô số sai biệt. Do các thứ uy lực sai biệt của căn, nên thiết lập Bồ-đặc-già-la có vô số sai biệt.

Lại nữa, nếu thế thì như nơi Kinh Thông Đạt nói làm sao thông suốt? Như nói: Nên nhận biết các nghiệp có sai biệt như thế nào? Nghĩa là có nghiệp riêng sinh nơi địa ngục, có nghiệp riêng sinh nơi bàng sinh, có nghiệp riêng sinh nơi ngạ quỷ, có nghiệp riêng sinh lên cõi trời, có nghiệp riêng sinh trong loài người.

Lại nữa, nếu thế thì làm thế nào kiến lập ba nghiệp như nghiệp thuận hiện pháp thọ v.v... có sai biệt? Lại nữa, nếu thế thì như nơi Luận Thi Thiết nói lại làm sao thông tỏ? Như nói: Gây tạo tăng trưởng

nghiệp sát sinh loại trên, nên khi thân hoại mạng chung bị đọa vào ngục vô gián, loại trung sinh vào xứ khác, loại hạ sinh vào nơi khác nữa, cho đến nói rộng?

Đáp: Nên nói như vậy: Nghiệp của một sát-na chỉ có thể dẫn sinh một chúng đồng phần.

Hỏi: Nếu thế thì như nơi Luận Thi Thiết nói làm sao thông suốt? Như nói: Có các chúng sinh đã từng ở trong loài người, cho đến nói rộng?

Đáp: Do nghiệp tàn dư: Là do nghiệp của nẻo riêng. Nghĩa là kẻ kia trong loài người đã tạo tác làm tăng trưởng nghiệp của hai nẻo ác địa ngục và bàng sinh. Trong địa ngục thọ nhận nghiệp địa ngục xong, vì nghiệp tàn dư là bàng sinh nên phải sinh trong biển cả, tức nghiệp tàn dư này không phải hướng vào một nghiệp.

Hỏi: Như thế Tôn giả Vô Diệt đã nói về Bản sự làm sao thông suốt? Như nói: Cự thọ! Tôi đã đem một bữa ăn để bố thí cho bậc phước điền, cho đến nói rộng?

Đáp: Vì Tôn giả kia hiển bày về nhân ban đầu nên nói như vậy. Nghĩa là Tôn giả kia, trước hết đem một bữa ăn để bố thí, nên được sinh vào gia đình giàu sang có nhiều của cải quý báu. Do nhớ nghĩ về đời trước, hoặc sức của bản nguyện, lại do đem trăm ngàn tài sản, thức ăn để bố thí, lần lượt như thế trải qua nhiều đời, thường ưa bố thí, nên được thọ nhận sự giàu có, an lạc.

Tôn giả kia vì căn cứ nơi nhân đầu tiên nên nói như vậy. Ví như người làm ruộng dùng một ít hạt giống gieo trồng, qua nhiều năm, lần lượt tích lũy thêm hạt giống đến một trăm ngàn斛, rồi nói lớn lời như vậy: Ta chỉ gieo trồng một ít hạt giống mà hôm nay thu hoạch hàng trăm ngàn. Lại như khách buôn, dùng một tiền vàng, qua nhiều thời gian mua bán trao đổi, cho đến có được ngàn

tiền vàng, rồi thốt lên lời như vậy: Ta đã dùng một đồng tiền, từng trải để tìm kiếm lợi tức, nay đã đến hàng ngàn vạn đồng. Những sự việc này đều dựa vào nhân đầu tiên, nên nói như vậy. Tôn giả kia cũng như thế.

Lại nữa, hoặc Tôn giả kia ở trong một đời, trước hết chỉ bố thí một bữa ăn, về sau lại cho thêm vài lần nữa. Do sự việc này, dẫn phát nhiều nhân của hàng người, trời. Vì Tôn giả kia chỉ dựa vào nhân ban đầu, nên nói như vậy.

Lại nữa, hoặc Tôn giả kia, lúc bố thí cho một bữa ăn, khởi nhiều suy nghĩ và ước nguyện, do đó dẫn phát được nhiều quả dị thực trong loài người và trên cõi trời.

Lại nữa, hoặc Tôn giả kia, nhân thí cho một bữa ăn, khởi nghiệp thiện nơi ba phẩm hạ, trung, thượng. Do nghiệp nơi phẩm hạ, nên sinh trong loài người, được làm người chủ. Do nghiệp nơi phẩm trung, nên sinh lên cõi trời, lại được làm Thiên vương. Do nghiệp thiện thuộc phẩm thượng, nên đến thân sau cùng được sinh vào nhà họ Thích, có nhiều tài sản, của báu, xuất gia tu đạo, chứng thành A-la-hán.

Từ lý sâu xa ấy, tức đã giải thích thông suốt về Bản sự của Tôn giả Đại Ca Diếp Ba đã nêu bày.

Hỏi: Còn về kinh Diêm Dụ nói làm sao thông suốt? Như nói: Một loại Bồ-đặc-già-la, cho đến nói rộng.

Đáp: Có thuyết nói như vậy: Luận kia nói: Hai người tạo hai thứ nghiệp, chiêu cảm hai dị thực. Nghĩa là có hai người đều giết hại mạng sống: Một người không siêng năng tu giới thân, tuệ tâm, người đó vì ít phước nên phải đến trong địa ngục thọ nhận quả dị thực của nghiệp ấy. Còn một người có thể siêng năng tu giới thân, tuệ tâm, vì người ấy có nhiều phước, tức ở trong loài người được thọ nhận quả dị thực của nghiệp này.

Hỏi: Kinh nói từng ấy là nói về nghĩa gì?

Đáp: Là hoặc ít, hoặc ngang đồng, hoặc giống nhau, nên gọi là từng ấy.

Có Sư khác nói: Luận kia nói: Một người gây tạo hai thứ nghiệp chiêu cảm hai dị thực. Nghĩa là có một người giết hại hai sinh mạng, một nghiệp có thể dẫn phát dị thực nơi địa ngục, một nghiệp có thể dẫn phát dị thực trong loài người. Người kia nếu không tu giới thân, tuệ tâm, sẽ phải đi đến địa ngục để thọ nhận quả dị thực của nghiệp riêng. Nếu có thể siêng năng tu giới thân, tuệ tâm, tức ở trong loài người được thọ nhận quả dị thực của nghiệp riêng.

Có thuyết nói: Luận kia nói: Một người gây tạo một thứ nghiệp chiêu cảm hai dị thực. Nghĩa là có một người giết hại một sinh mạng. Nghiệp này có thể dẫn phát dị thực nơi địa ngục, lại gồm có thể dẫn sinh dị thực trong loài người. Nếu người kia không tu tập thân giới, tâm tuệ, sẽ phải đến địa ngục để thọ nhận quả dị thực. Quả dị thực nơi loài người an trụ trong pháp không sinh. Nếu có thể tu giới thân, tuệ tâm, tức ở trong loài người thọ nhận quả dị thực. Quả dị thực của địa ngục an trụ trong pháp không sinh.

Lời bình: Các vị kia không nên nói như vậy. Vì chớ nên mắc lỗi về nghiệp hoại, nẻo hoại.

Nghiệp hoại: Là một nghiệp, cũng là nghiệp địa ngục, cũng là nghiệp loài người.

Nẻo hoại: Là chỉ một dị thực, cũng là nẻo địa ngục, cũng là nẻo người, vì quả giống nhân.

Nên nói như vậy: Luận kia nói: Một người gây tạo một thứ nghiệp chiêu cảm một dị thực. Nghĩa là có một người giết hại một mạng sống. Nghiệp này có thể dẫn phát dị thực nơi địa ngục. Nếu người kia không thể siêng năng tinh tấn tu đạo, chứng đắc A-la-hán, tức đến địa ngục để thọ nhận quả của nghiệp ấy. Nếu người đó có thể

siêng năng tinh tấn tu đạo, chứng đắc A-la-hán, tức có thể dẫn phát nhận lấy sự việc khổ ở địa ngục, trong thân người thọ nhận nghiệp ấy, không có khả năng dẫn phát chúng đồng phần, vì dẫn nghiệp của chúng đồng phần không thể thọ gởi.

Do đó, Tôn giả Thế Hữu nói: Từng có thể dẫn phát sự khổ ở địa ngục, lại thọ nhận trong loài người không?

Đáp: Có thể. Nghĩa là nếu chúng được quả A-la-hán có định tuệ thù thắng huân tập tu thân nên có khả năng làm việc này, không phải hàng hữu học và các phàm phu có thể làm được việc ấy. Ví như người đầu bếp dùng nước thấm tay, tuy dò thử cơm nóng nhưng không bị phỏng. Nếu không thấm nước nơi tay tức sẽ bị phỏng. Đây cũng như thế. Do vậy, chỉ bậc vô học mới có khả năng làm được việc này.

Có Sư khác cho: Nghiệp của một sát-na cũng có thể dẫn phát nhiều chúng đồng phần.

Hỏi: Nếu thế vẫn nạn trước hoàn toàn thông suốt, còn vẫn nạn sau làm sao thông suốt?

Đáp: Do hữu tình tạo nghiệp phẩm loại không nhất định. Có nghiệp được tạo tạp loạn, có thể chuyển. Có nghiệp được tạo không tạp loạn, không thể chuyển. Nếu tạp loạn, có thể chuyển: Nghĩa là như chỗ dẫn phát trước. Nếu không tạp loạn, không thể chuyển: Nghĩa là như chỗ dẫn phát sau. Như thế hai vẫn nạn trước, sau đều thông suốt.

Lời bình: Người kia không nên nói như vậy. Vì chớ có phạm lỗi nghiệp hoại, nẻo hoại. Nên nói như vậy: Nghiệp của một sát-na chỉ có thể dẫn phát một chúng đồng phần.

Lại nữa, chỉ do nghiệp bất thiện dẫn phát chúng đồng phần sinh trong địa ngục. Đã sinh vào đó rồi, chỉ thọ nhận dị thực của pháp bất thiện nơi sắc, tâm tâm sở pháp, bất tương ưng hành. Sắc: Là chín xứ, trừ âm thanh. Tâm tâm sở pháp: Là khổ thọ và pháp tương ưng. Bất

tương ưng hành: Là mạng căn, chúng đồng phần, đắc, sinh, lão, trụ, vô thường. Chỉ do nghiệp bất thiện dẫn phát chúng đồng phần sinh trong bàng sinh, nẻo quý. Đã sinh vào đó rồi, chỉ thọ nhận dị thực thuộc pháp thiện, bất thiện nơi sắc, tâm tâm sở pháp, bất tương ưng hành. Dị thực của pháp bất thiện: Sắc: Là chín xứ, trừ âm thanh. Tâm tâm sở pháp: Là khổ, thọ và pháp tương ưng. Bất tương ưng hành: Là mạng căn, chúng đồng phần, đắc, sinh, lão, vô thường. Dị thực của pháp thiện: Sắc: Là bốn xứ. Nghĩa là sắc, hương, vị, xúc. Tâm tâm sở pháp: Là vui, mừng, xả thọ và pháp tương ưng. Bất tương ưng hành: Là đắc, sinh, lão, trụ, vô thường.

Có Sư khác nêu: Pháp thiện nơi nẻo bàng sinh, nẻo quý, không có dị thực nơi sắc, chỉ có dị thực nơi tâm tâm sở pháp, bất tương ưng hành.

Hỏi: Nếu thế vì sao hiện thấy trong bàng sinh, nẻo quý có hình sắc tốt đẹp hoặc xấu xí?

Đáp: Do nghiệp bất thiện của chúng sinh đó. Hoặc có chúng sinh dùng nghiệp thiện làm quyền thuộc, hoặc có chúng sinh dùng nghiệp bất thiện làm quyền thuộc. Nếu dùng nghiệp thiện làm quyền thuộc thì chiêu cảm được hình dáng xinh đẹp, vì thiện đề bẹp sức xấu ác, bất thiện. Nếu dùng nghiệp bất thiện làm quyền thuộc thì hình sắc xấu xí, do bất thiện làm gia tăng sức xấu ác kia.

Lời bình: Nghiệp thiện nơi nẻo quý, bàng sinh kia cũng có thể chiêu cảm dị thực nơi sắc, về lý là không mâu thuẫn. Do vậy nên biết: Thuyết nêu đầu tiên là đúng, vì chỉ do nghiệp thiện dẫn phát chúng đồng phần sinh nơi hàng người, trời thuộc cõi dục. Đã sinh vào đó rồi, thọ nhận dị thực của pháp thiện, bất thiện nơi sắc, tâm tâm sở pháp, bất tương ưng hành.

Dị thực của pháp thiện: Về sắc: Là chín xứ, trừ âm thanh. Tâm tâm sở pháp: Là vui, mừng, xả thọ và pháp tương ưng. Bất tương ưng hành: Là mạng căn, chúng đồng phần, đắc, sinh, lão, trụ, vô thường.

Dị thực của pháp bất thiện: Về sắc: Là bốn xứ, nghĩa là sắc, hương, vị, xúc. Tâm tâm sở pháp: Là khổ thọ và pháp tương ưng. Bất tương ưng hành: Là đắc, sinh, lão, trụ, vô thường.

Có Sư khác nói: Pháp bất thiện ở trong nẻo người, trời không có dị thực nơi sắc, chỉ có dị thực nơi tâm tâm sở pháp, bất tương ưng hành.

Hỏi: Nếu thế vì sao hiện thấy trong nẻo người, trời có hình sắc xấu xí, hoặc xinh đẹp?

Đáp: Do nghiệp thiện của chúng sinh kia. Hoặc dùng nghiệp bất thiện làm quyến thuộc, hoặc dùng nghiệp thiện làm quyến thuộc. Nếu dùng nghiệp bất thiện làm quyến thuộc thì hình sắc xấu xí, vì bất thiện đã đê bệp sức thiện đẹp đẽ. Nếu dùng nghiệp thiện làm quyến thuộc thì hình sắc đẹp đẽ do nghiệp thiện làm tăng sức đẹp đẽ kia.

Lời bình: Nên biết ở đây thuyết đầu tiên là đúng, vì không trái với lý.

Hỏi: Hiện thấy trong loài người có loại có hai hình tướng, vậy đó là dị thực của nghiệp thiện hay là dị thực của nghiệp bất thiện?

Đáp: Có người nói thế này: Đó là dị thực của nghiệp bất thiện.

Có Sư khác cho: Như xứ, như thời, một hình sinh: Là dị thực của nghiệp thiện. Phi xứ, phi thời, hình thứ hai sinh: Là dị thực của nghiệp bất thiện.

Lời bình: Nên nói như vậy: Kẻ hai hình kia, thể là nam căn, nữ căn, là dị thực của nghiệp thiện. Đối với xứ sở sắc, hương, vị, xúc là dị thực của nghiệp bất thiện.

Chỉ do nghiệp thiện dẫn phát chúng đồng phần sinh trong cõi sắc. Đã sinh nơi ấy rồi, chỉ thọ nhận dị thực của pháp thiện nơi sắc,

tâm tâm sở pháp, bất tương ưng hành. Sắc: Là bảy xứ, trừ âm thanh, hương, vị v.v... Tâm tâm sở pháp: Là vui, mừng, xả thọ và pháp tương ưng. Bất tương ưng hành: Là mạng căn, chúng đồng phần, sự vô tướng, đặc, sinh, lão, trụ, vô thường.

Chỉ do nghiệp thiện dẫn phát chúng đồng phần sinh nơi cõi vô sắc. Đã sinh vào đấy rồi, chỉ thọ nhận dị thực của pháp thiện nơi tâm tâm sở pháp, bất tương ưng hành. Tâm tâm sở pháp: Là xả thọ và pháp tương ưng. Bất tương ưng hành: Là mạng căn, chúng đồng phần, sự vô tướng, đặc, sinh, lão, trụ vô thường.

Lại nữa, có thuyết nêu: Chỉ do nghiệp bất thiện thuộc phẩm thượng dẫn phát chúng đồng phần sinh trong địa ngục. Đã sinh vào đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp bất thiện theo phẩm thượng kia. Chỉ do nghiệp bất thiện thuộc phẩm trung dẫn phát chúng đồng phần sinh vào nẻo bàng sinh. Đã sinh trong nẻo đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp bất thiện theo phẩm trung kia. Chỉ do nghiệp bất thiện thuộc phẩm hạ dẫn phát chúng đồng phần sinh trong nẻo quỷ. Đã sinh vào đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp bất thiện theo phẩm hạ kia.

Có Sư khác nói: Chỉ do nghiệp bất thiện phẩm thượng dẫn phát chúng đồng phần sinh trong địa ngục. Đã sinh vào đó rồi sẽ thọ nhận quả dị thực của pháp bất thiện thuộc hai phẩm trung, thượng kia. Bàng sinh và nẻo quỷ như trước đã nói.

Hoặc lại có thuyết cho: Chỉ do nghiệp bất thiện thuộc phẩm thượng dẫn phát chúng đồng phần sinh trong địa ngục. Đã sinh vào đó rồi là thọ nhận quả dị thực của pháp bất thiện thuộc ba phẩm kia. Chỉ do nghiệp bất thiện thuộc phẩm trung dẫn phát chúng đồng phần sinh vào nẻo bàng sinh. Đã sinh trong đó rồi là thọ nhận quả dị thực của pháp bất thiện thuộc hai phẩm trung, hạ kia. Nẻo quỷ như trước đã nói.

Hoặc lại có người nêu: Chỉ do nghiệp bất thiện thuộc phẩm thượng dẫn phát chúng đồng phần sinh trong địa ngục. Đã sinh vào đó rồi là thọ nhận quả dị thực của pháp bất thiện thuộc ba phẩm kia. Chỉ do nghiệp bất thiện thuộc phẩm trung dẫn phát chúng đồng phần sinh vào nẻo bàng sinh. Đã sinh trong nẻo đó rồi là thọ nhận quả dị thực của pháp bất thiện theo ba phẩm kia. Chỉ do nghiệp bất thiện thuộc phẩm hạ dẫn phát chúng đồng phần sinh trong nẻo quý. Đã sinh vào đó rồi là thọ nhận quả dị thực thuộc pháp của hai phẩm hạ, trung kia.

Lại có thuyết nói: Chỉ do nghiệp bất thiện nơi phẩm thượng dẫn phát chúng đồng phần sinh trong địa ngục. Đã sinh vào đó rồi là thọ nhận quả dị thực của pháp bất thiện thuộc cả ba phẩm kia. Chỉ do nghiệp bất thiện nơi phẩm trung dẫn phát chúng đồng phần sinh vào nẻo bàng sinh. Đã sinh vào đó rồi là thọ nhận quả dị thực thuộc pháp của ba phẩm kia. Chỉ do nghiệp bất thiện nơi phẩm hạ dẫn phát chúng đồng phần sinh trong nẻo quý. Đã sinh trong đó rồi là thọ nhận quả dị thực của pháp nơi ba phẩm kia.

Lời bình: Nên nói như vậy: Có ba phẩm nghiệp bất thiện dẫn phát chúng đồng phần của địa ngục, tùy do một thứ sinh trong địa ngục. Đã sinh vào đó rồi, theo chỗ ứng hợp thọ nhận quả dị thực thuộc pháp bất thiện của ba phẩm kia. Có ba phẩm nghiệp bất thiện dẫn phát chúng đồng phần của bàng sinh, tùy do một thứ sinh vào nẻo bàng sinh. Đã sinh vào đó rồi, theo chỗ ứng hợp thọ nhận quả dị thực của pháp theo ba phẩm kia. Có ba phẩm nghiệp bất thiện dẫn phát chúng đồng phần của nẻo quý, tùy do một thứ sinh trong nẻo quý. Đã sinh vào đó rồi, theo chỗ ứng hợp thọ nhận quả dị thực của pháp nơi ba phẩm kia.

Lại nữa, có thuyết nói: Chỉ do nghiệp thiện thuộc phẩm thượng của cõi dục dẫn phát chúng đồng phần sinh lên trời Tha Hóa Tự Tại.

Đã sinh vào đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp thuộc phẩm thượng kia. Chỉ do nghiệp thiện thuộc phẩm trung của cõi dục dẫn phát chúng đồng phần sinh vào năm trời dưới. Đã sinh vào các cõi đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp thuộc phẩm trung kia. Chỉ do nghiệp thiện thuộc phẩm hạ của cõi dục dẫn phát chúng đồng phần sinh trong loài người. Đã sinh vào loài người rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp thuộc phẩm hạ kia.

Hỏi: Nếu do nghiệp thiện thuộc phẩm hạ sinh trong nẻo người là thọ nhận quả dị thực của pháp thuộc phẩm hạ, tức nghiệp thiện của Bồ-tát cũng thọ nhận trong loài người, làm sao đạt được phẩm thượng? Và nghiệp thiện của Bồ-tát so với nghiệp thiện của trời Tha Hóa Tự Tại có gì sai biệt?

Đáp: Đã nói nghiệp thiện nơi phẩm hạ của cõi dục thọ nhận trong loài người, trừ nghiệp của Bồ-tát, nên nói như thế, không phải là nói tất cả. Vì có duyên khác nên nghiệp của Bồ-tát là hơn hẳn. Do thân của Bồ-tát là chỗ nương dựa của vô biên công đức như mười lực, bốn pháp không sợ hãi. Còn thân của trời Tha Hóa Tự Tại không có các sự việc như thế. Vì có duyên khác nên nghiệp của trời Tha Hóa Tự Tại là hơn, do thân của trời kia thanh tịnh, vi diệu như ánh lửa của ngọn đèn, còn sinh thân của Bồ-tát cũng có những thứ tiện lợi bất tịnh.

Có Sư khác cho: Chỉ do nghiệp thiện nơi phẩm thượng của cõi dục dẫn phát chúng đồng phần sinh lên trời Tha Hóa Tự Tại. Đã sinh nơi đó rồi, thọ nhận quả dị thực của pháp thuộc hai phẩm thượng, trung kia. Về năm cõi trời dưới và nẻo người như trước đã nói.

Hoặc lại có thuyết nói: Chỉ do nghiệp thiện nơi phẩm thượng của cõi dục dẫn phát chúng đồng phần sinh nơi trời Tha Hóa Tự Tại. Đã sinh lên trời đó rồi, thọ nhận quả dị thực thuộc pháp của ba phẩm kia. Chỉ do nghiệp thiện nơi phẩm trung của cõi dục dẫn phát

chúng đồng phần sinh vào năm trời dưới. Đã sinh lên các xứ đó rồi, thọ nhận quả dị thực thuộc pháp của hai phẩm hạ, trung kia. Về nẻo người như trước đã nói.

Hoặc lại có thuyết nói: Chỉ do nghiệp thiện nơi phẩm thượng của cõi dục dẫn phát chúng đồng phần sinh nơi trời Tha Hóa Tự Tại. Đã sinh vào đó rồi, thọ nhận quả dị thực của pháp nơi ba phẩm kia. Chỉ do nghiệp thiện nơi phẩm trung của cõi dục dẫn phát chúng đồng phần sinh trong năm cõi trời dưới. Đã sinh vào đó rồi, thọ nhận quả dị thực của pháp thuộc ba phẩm kia. Chỉ do nghiệp thiện nơi phẩm hạ của cõi dục dẫn phát chúng đồng phần sinh trong loài người. Đã sinh trong nẻo người rồi, thọ nhận quả dị thực thuộc pháp của ba phẩm kia.

Lời bình: Nên nói như vậy: Có ba phẩm nghiệp thiện dẫn phát chúng đồng phần của trời Tha Hóa Tự Tại, tùy do một phẩm sinh lên trời Tha Hóa Tự Tại. Đã sinh nơi xứ đó rồi, tùy theo chỗ ứng hợp thọ nhận quả dị thực của pháp thuộc ba phẩm kia. Có ba phẩm nghiệp thiện dẫn phát chúng đồng phần của năm trời dưới, tùy do một phẩm sinh lên cõi. Đã sinh vào đó rồi, tùy chỗ ứng hợp thọ nhận quả dị thực của pháp thuộc ba phẩm kia. Có ba phẩm nghiệp thiện dẫn phát chúng đồng phần của nẻo người, tùy do một phẩm sinh trong nẻo người. Đã sinh vào nẻo người rồi, tùy theo chỗ ứng hợp thọ nhận quả dị thực của pháp thuộc ba phẩm kia.

Lại nữa, có ba phẩm nghiệp thiện dẫn phát chúng đồng phần không có riêng khác của tĩnh lự thứ nhất, tùy do một phẩm sinh vào tĩnh lự thứ nhất. Đã sinh vào xứ đó rồi, tùy theo chỗ ứng hợp thọ nhận quả dị thực của pháp thiện không riêng khác theo ba phẩm kia.

Chỉ do nghiệp thiện phẩm hạ dẫn phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ hai sinh lên trời Thiểu Quang. Đã sinh lên trời đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc phẩm hạ kia. Chỉ do nghiệp thiện phẩm trung dẫn phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ

hai sinh lên trời Vô Lượng Quang. Đã sinh lên trời đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc phẩm trung kia. Chỉ do nghiệp thiện phẩm thượng dẫn phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ hai sinh lên trời Cực Quang Tịnh. Đã sinh lên trời đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc phẩm thượng kia.

Chỉ do nghiệp thiện phẩm hạ dẫn phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ ba sinh lên trời Thiểu Tịnh. Đã sinh lên trời đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc phẩm hạ kia. Chỉ do nghiệp thiện phẩm trung dẫn phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ ba sinh lên trời Vô Lượng Tịnh. Đã sinh lên trời đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc phẩm trung kia. Chỉ do nghiệp thiện phẩm thượng dẫn phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ ba sinh lên trời Biến Tịnh. Đã sinh lên trời đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc phẩm thượng kia.

Chỉ do nghiệp thiện phẩm hạ dẫn phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ tư sinh lên trời Vô Vân. Đã sinh lên trời đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc phẩm hạ kia. Chỉ do nghiệp thiện phẩm trung dẫn phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ tư sinh lên trời Phước Sinh. Đã sinh lên trời đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc phẩm trung kia. Chỉ do nghiệp thiện phẩm thượng dẫn phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ tư sinh lên trời Quảng Quả. Đã sinh lên trời đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc phẩm thượng kia.

Chỉ do nghiệp phẩm hạ tu xen tạp tĩnh lự dẫn phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ tư sinh lên trời Vô Phiền. Đã sinh lên trời đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp tĩnh lự tu xen tạp thuộc phẩm hạ kia. Chỉ do nghiệp phẩm trung tu xen tạp tĩnh lự dẫn phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ tư sinh lên trời Vô Nhiệt. Đã sinh lên trời đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp tĩnh lự tu xen tạp thuộc phẩm trung kia. Chỉ do nghiệp phẩm thượng tu xen tạp tĩnh lự dẫn

phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ tư sinh lên trời Thiện Hiện. Đã sinh lên trời đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp tĩnh lự tu xen tạp thuộc phẩm thượng kia.

Chỉ do nghiệp phẩm thượng thượng tu xen tạp pháp tĩnh lự dẫn phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ tư sinh lên trời Thiện Kiến. Đã sinh lên trời ấy rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp tĩnh lự tu xen tạp thuộc phẩm thượng thượng kia. Chỉ do nghiệp phẩm thượng tốt cùng tu xen tạp pháp tĩnh lự dẫn phát chúng đồng phần của tĩnh lự thứ tư sinh lên trời Sắc Cứu Cánh. Đã sinh lên trời đó rồi, chỉ thọ nhận quả dị thực của pháp tĩnh lự tu xen tạp thuộc phẩm thượng tốt cùng kia.

Có ba phẩm nghiệp thiện dẫn phát chúng đồng phần không riêng khác của Không vô biên xứ, tùy do một phẩm sinh lên Không vô biên xứ. Đã sinh vào xứ đó rồi, tùy theo chỗ ứng hợp thọ nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm kia. Có ba phẩm nghiệp thiện dẫn phát chúng đồng phần không riêng khác của Thức vô biên xứ, tùy do một phẩm sinh lên Thức vô biên xứ. Đã sinh vào xứ đó rồi, tùy theo chỗ ứng hợp thọ nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm kia. Có ba phẩm nghiệp thiện dẫn phát chúng đồng phần không riêng khác của Vô sở hữu xứ, tùy do một phẩm sinh lên Vô sở hữu xứ. Đã sinh vào xứ đó rồi, tùy theo chỗ ứng hợp thọ nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm kia. Có ba phẩm nghiệp thiện dẫn phát chúng đồng phần không riêng khác của Phi tướng phi phi tướng xứ, tùy do một phẩm sinh lên Phi tướng phi phi tướng xứ. Đã sinh vào xứ đó rồi, tùy theo chỗ ứng hợp thọ nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm kia.

Hỏi: Vì sao ba phẩm nghiệp thiện của tĩnh lự thứ nhất thọ nhận quả dị thực không sai biệt? Còn ba phẩm nghiệp thiện nơi ba tĩnh lự trên thọ nhận quả dị thực có sai biệt?

Đáp: Do trong tĩnh lự thứ nhất có chúng, có chủ an trụ lẫn lộn, còn ba tĩnh lự trên không có sự việc đó.

Có Sư khác nói: Trong tĩnh lự thứ nhất có tầm có tứ, có các thức thân và khởi nghiệp thân ngữ biểu của địa mình, còn ba tĩnh lự kia không có sự việc đó.

Lại nữa, trong cõi dục nghiệp bất thiện có quả dị thực của một kiếp, còn nghiệp thiện thì không như thế. Nghiệp bất thiện trong cõi dục có quả dị thực của năm nẻo, còn nghiệp thiện thì không như thế.

Hỏi: Vì sao nghiệp bất thiện trong cõi dục có quả dị thực của một kiếp, còn nghiệp thiện thì không như thế?

Đáp: Vì cõi dục là cõi không ổn định, không phải là địa tu, không phải là địa lìa nhiễm, nghiệp bất thiện hơn, nghiệp thiện kém.

Lại nữa, trong cõi dục pháp bất thiện khó đoạn, khó phá, khó có thể vượt qua, pháp thiện thì không như thế.

Lại nữa, vì trong cõi dục căn bất thiện rất mạnh, còn căn thiện thì yếu kém.

Lại nữa, vì trong cõi dục bất thiện như chủ, còn thiện như khách.

Lại nữa, vì trong cõi dục nhân của pháp bất thiện thường xuyên tăng trưởng, còn nhân của pháp thiện thì không như thế.

Lại nữa, vì trong cõi dục căn bất thiện có thể đoạn căn thiện, còn căn thiện không thể đoạn căn bất thiện.

Lại nữa, trong cõi dục oai nghi lẫn lộn cũng như chồng vợ, vì pháp bất thiện tăng, pháp thiện giảm.

Lại nữa, trong cõi dục oai nghi không phức tạp như con của hàng Chiên Đò La cùng với con của kẻ giặc đồng ở trong ngục tù, vì pháp bất thiện tăng, pháp thiện giảm.

Lại nữa, trong cõi dục không có vật chứa lớn có thể nhận lấy đến một kiếp dị thực của nghiệp thiện.

Hỏi: Há không có châu báu, sơn vương Diệu Cao, bảy Kim sơn v.v... là vật chứa đựng lớn cả một kiếp chẳng?

Đáp: Những thứ đó là quả tăng thượng, không phải là quả dị thực. Nay vì căn cứ vào quả dị thực nên nói như thế. Lại nữa, nghiệp thiện trong cõi dục tăng thượng tột bậc cũng có thể chiêu cảm một kiếp dị thực. Như thế, nghiệp thiện cần phải lia Đắc của phẩm thứ chín nơi Phi tướng phi phi tướng xứ. Nghiệp đã lia nhiễm, quyết định không thể dẫn phát quả của chúng đồng phần. Thế nên cõi dục không khéo có thể thọ nhận một kiếp dị thực.

Lại nữa, trong các pháp thiện, phẩm tối thượng là thiện vô lậu, thì thiện vô lậu ấy không có dị thực. Trong thiện hữu lậu, phẩm tối thượng là thiện nơi Hữu đảnh, nhưng cõi đó không phải là cõi dục. Vì thế nghiệp thiện của cõi dục không có một kiếp dị thực. Trong nghiệp bất thiện phẩm hơn hết là nghiệp dẫn phát chúng đồng phần vô gián. Do vậy, nghiệp dẫn đó có một kiếp dị thực.

Hỏi: Vì sao nghiệp thiện tăng thượng tột cùng có thể chiêu cảm đến tám vạn đại kiếp nơi Hữu đảnh, còn nghiệp bất thiện chỉ chiêu cảm một trung kiếp?

Đáp: Vì nghiệp thiện có nhiều cõi, nhiều địa tu tập, còn các nghiệp bất thiện thì không như vậy.

Hỏi: Vì sao trong cõi dục nghiệp bất thiện có quả dị thực của năm nẻo, còn nghiệp thiện thì không như thế?

Đáp: Những gì đã nói trước nay đều là nhân này. Nghĩa là trong cõi dục nghiệp bất thiện là hơn. Ở đây lại có một nhân không chung, nghĩa là cõi dục là thửa ruộng không tốt. Như có thửa ruộng cần cỗi, mầm giống tốt cũng khó gieo trồng, vì cỏ dại dễ mọc. Cõi dục cũng như thế, nghiệp thiện khó tốt tươi, nghiệp bất thiện dễ sinh. Do đó,

nghiệp bất thiện ở trong toàn một nẻo và phần ít của bốn nẻo thọ nhận quả dị thực, còn nghiệp thiện chỉ ở nơi phần ít của bốn nẻo thọ nhận quả dị thực.

Có Sư khác nói: Vì thiện cùng với bất thiện đều có sự việc hơn hẳn, vì thế không nên nêu vấn nạn. Nghĩa là nghiệp bất thiện thọ nhận quả của năm nẻo không khắp ba cõi, còn nghiệp thiện thì thọ nhận quả khắp cả ba cõi, không khắp năm nẻo. Đều có sự việc hơn hẳn: Nghĩa là nghiệp thiện ác đều thọ nhận quả dị thực khắp cả bốn loài và đều có thể thọ nhận dị thực của năm uẩn.

Như Khế kinh nói: Nghiệp là nhân của mắt. A-tỳ-đạt-ma nói: Đại chủng là nhân của mắt, tức kinh kia lại nói: Mắt là nhân của mắt.

Hỏi: Ba thuyết như thế há không mâu thuẫn nhau?

Đáp: Không có lỗi trái nhau. Vì căn cứ vào nhân dị thực, nên trong Khế kinh nói: Nghiệp là nhân của mắt. Dựa vào nhân sinh, nhân nương, nhân trụ, nhân gìn giữ, nhân nuôi dưỡng, nên A-tỳ-đạt-ma nói: Đại chủng là nhân của mắt. Dựa vào nhân đồng loại, nên kinh kia lại nói: Mắt là nhân của mắt.

Hỏi: Nếu đại chủng và mắt cũng là nhân của mắt, vì sao Khế kinh chỉ nói: Nghiệp là nhân của mắt?

Đáp: Vì nghiệp là gốc. Như nói: Do các thứ lực dụng khác nhau của nghiệp nên thiết lập những nẻo có vô số sai biệt, cho đến do các thứ lực dụng khác nhau của căn nên thiết lập Bồ-đặc-già-la có vô số sai biệt.

Lại nữa, nghiệp là nhân sai biệt của hữu tình. Nghĩa là do nghiệp, nên hữu tình có đẹp xấu, sang hèn sai biệt.

Lại nữa, nghiệp là nhân sai biệt của bảy chúng, nghĩa là do nghiệp nên có những phép tắc mẫu mực khác nhau như Bí-sô v.v...

Lại nữa, nghiệp có khả năng phân biệt quả ái, phi ái có sai biệt.

Lại nữa, nghiệp là tướng có thể biểu hiện về ngu, trí.

Lại nữa, nghiệp là dấu ấn nơi chúng sinh khiến có sai khác.

Lại nữa, các căn sai biệt là do nghiệp khác nhau, như mắt sai biệt là do hạt giống khác nhau.

Lại nữa, các loài hữu tình thọ lượng tăng giảm, tiến thoái, hưng suy đều do nghiệp.

Lại nữa, các giới, các nẻo, các loài sai biệt đều do nghiệp.

Do những thứ nhân duyên như thế, nên Khế kinh chỉ nói: Nghiệp là nhân của mắt.

Như Khế kinh nói: Về tội sát sinh, thường xuyên hành tập rộng khắp, sẽ bị đọa vào địa ngục, bàng sinh, nẻo quý. Về sau sinh trong loài người, thọ mạng ngắn ngủi.

Hỏi: Là do nghiệp này nên đọa vào các nẻo ác, tức do nghiệp này nên thọ mạng ngắn ngủi chăng?

Đáp: Có thuyết nói: Do nghiệp ác này nên đọa vào các nẻo ác, tức do nghiệp này nên trở lại sinh trong loài người, thọ mạng ngắn ngủi. Kinh kia không nói là có nguyên nhân riêng.

Lại có thuyết cho: Do gia hạnh sát sinh nên bị đọa vào các nẻo ác. Do căn bản sát sinh nên về sau sinh trong loài người, thọ mạng ngắn ngủi.

Lại có thuyết nêu: Đọa vào các nẻo ác là quả dị thực của sát sinh. Về sau sinh trong loài người thọ mạng ngắn ngủi là quả đẳng lưu của sát sinh v.v...

Lại có thuyết biện: Do giết hại mạng sống nên bị đọa vào các nẻo ác, do ăn thịt chúng sinh kia nên về sau sinh trong loài người thọ mạng ngắn ngủi.

Lại có thuyết cho: Kẻ giết hại sinh mạng có hai lỗi lầm: 1. Khiến cho kẻ kia thọ khổ không phải yêu thương. 2. Đoạn dứt thọ mạng đáng yêu mến của kẻ kia. Do khiến cho kẻ kia thọ khổ, không phải yêu thương, nên bị đọa vào các nẻo ác. Do đoạn dứt thọ mạng đáng yêu mến của kẻ kia nên về sau sinh trong loài người thọ mạng ngắn ngủi.

Tôn giả Thế Hữu nói: Trong loài người thọ mạng ngắn ngủi không phải là quả dị thực của nghiệp giết hại, vì tám căn như mạng nơi nẻo người, trời là dị thực, chỉ là quả dị thực của nghiệp thiện. Nhưng kẻ tạo nghiệp, xưa kia ở trong loài người, trước đã tạo nghiệp có khả năng dẫn phát thọ mạng của con người, sau đó lại gây nghiệp giết hại sinh mạng. Nghiệp này cùng với việc làm tổn hại trước là nghiệp trước, nên nhận thọ mạng hai mươi tuổi. Do gây tổn hại của nghiệp sau, nên chỉ thọ nhận mười tuổi. Do vậy, thọ mạng của con người ngắn ngủi không phải là quả dị thực kia. Như Khế kinh nói: Con người lúc lên mười tuổi, do có thể thọ nhận hành nghiệp đạo thiện, nên là nam nữ đã sinh ra, thọ mạng hai mươi tuổi.

Hỏi: Không có lý người khác tạo nghiệp, người khác thọ nhận quả. Vì sao cha mẹ sống mười tuổi tu thiện khiến sinh con thọ mạng hai mươi tuổi?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói: Tức người mười tuổi cùng tu thiện, mạng chung chuyển làm người con hai mươi tuổi, nên không có lỗi người khác làm, người khác thọ nhận.

Đại đức nói: Quả dị thực của nghiệp đều có quyết định riêng. Nghĩa là nghiệp hai mươi tuổi chiêu cảm quả hai mươi tuổi, cho đến nghiệp tám vạn tuổi, chiêu cảm quả tám vạn tuổi. Tuy nhiên, do nghiệp của cha mẹ tu thiện, khiến chỗ tạo nghiệp của người con có thể cho quả, tuy không có lý người khác tạo nghiệp, người khác thọ nhận quả, nhưng có nghĩa cũng tạo duyên nơi nghiệp cho quả.

Hỏi: Người lúc lên mười tuổi không sát sinh v.v... có thành tựu nghiệp đạo không?

Đáp: Có thuyết nói: Việc người đó làm không phải là nghiệp đạo, chỉ cùng lập chế sự sống không giết hại v.v..., vì không có tâm tăng thượng với ý quyết định thọ trì không sát sinh v.v...

Có Sư khác cho: Cũng là nghiệp đạo, vì người kia cũng chuyên tâm, lần lượt tương đối nhận sự xa lìa.

Lại nữa, Luận Thi Thiết nói: Có bốn thứ chết:

1. Vì thọ mạng hết nên chết, không phải vì của cải hết. Như có một loại người có nghiệp thọ mạng ngắn và nghiệp của cải nhiều. Về sau này người ấy vì thọ mạng hết nên chết, không phải vì tài sản hết.

2. Vì của cải hết nên chết, không phải vì thọ mạng hết. Như có một loại người có nghiệp của cải ít và nghiệp thọ mạng lâu dài. Về sau người đó vì của cải hết nên chết, không phải vì thọ mạng hết.

3. Vì thọ mạng hết nên chết và của cải hết. Như có một loại người có nghiệp thọ mạng ngắn và nghiệp của cải ít. Về sau người ấy vì thọ mạng hết nên chết và vì của cải hết.

4. Không phải vì thọ mạng hết nên chết cũng không phải vì của cải hết. Như có một loại người có nghiệp thọ mạng dài và nghiệp nhiều tài sản. Sau này tuy cả hai thọ mạng và tài sản đều chưa hết, nhưng vì gặp phải duyên xấu ác nên chết không phải lúc.

Người tạo luận kia vì muốn làm rõ có cái chết thành linh nên nói như vậy. Đức Phật tuy tài sản thọ mạng đều chưa hết nhưng nhập Niết-bàn, tuy nhiên không phải là mạng chung thành linh, vì biên vực nơi định lực đã hoàn thành, vì công đức uy lực chưa cùng tận. Những hữu tình khác nơi phần vị mạng chung oai lực đã cùng tận. Đức Phật thì không như thế.

Lại nữa, Luận Thi Thiết nói: Từng có trường hợp không thọ nhận dị thực của nghiệp thuận hiện pháp thọ mà thọ nhận dị thực của hai nghiệp thuận thứ sinh thọ và dị thực của nghiệp thuận hậu thứ thọ chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là dị thực của nghiệp thuận hiện pháp thọ không hiện tiền. Còn dị thực của hai nghiệp thuận thứ sinh thọ và thuận hậu thứ thọ hiện tiền.

Từng có trường hợp không thọ nhận dị thực của nghiệp thuận thứ sinh thọ mà thọ nhận dị thực của hai nghiệp thuận hiện pháp thọ và nghiệp thuận hậu thứ thọ chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là dị thực của nghiệp thuận thứ sinh thọ không hiện tiền. Còn dị thực của hai nghiệp thuận hiện pháp thọ và nghiệp thuận hậu thứ thọ hiện tiền.

Từng có trường hợp không thọ nhận dị thực của nghiệp thuận hậu thứ thọ mà thọ nhận dị thực của hai nghiệp thuận hiện pháp thọ và nghiệp thuận thứ sinh thọ chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là dị thực của nghiệp thuận hậu thứ thọ không hiện tiền. Còn dị thực của hai nghiệp thuận hiện pháp thọ và nghiệp thuận thứ sinh thọ hiện tiền.

Hỏi: Hàng phàm phu hữu học cũng nên có sự việc như thế. Vì sao Luận kia chỉ nói bậc A-la-hán?

Đáp: Chỉ bậc A-la-hán có định, tuệ thù thắng, huân tu nơi thân, nên mới có khả năng như thế, còn hàng phàm phu hữu học thì không có sự việc như thế.

Lại nữa, chỉ bậc A-la-hán có khả năng khéo nhận biết về nghiệp của mình có gần, có xa, nghiệp nào có thể chuyển, nghiệp nào không thể chuyển. Các thứ có thể chuyển thì dùng lực tu tập để chuyển. Nếu không thể chuyển thì dẫn phát hiện tiền, không thọ hậu hữu. Ví như

có người định đi đến nước khác, nhưng các chủ nợ hiện có đều đến trước mặt, nên kẻ ấy vội quay trở lại để trả nợ. Đây là nói mãi nghiệp có thể có sự việc này, vì nghiệp chúng đồng phần không cùng thọ nhận. Lại vì một sự tương tục không đoạn dứt sự nối tiếp.

Có Sư khác nói: Có nghiệp nơi đời trước tùy thọ nhận dị thực nhưng có tàn dư, đến bây giờ chứng đắc quả A-la-hán, do lực tu tập thù thắng và sức quyết định lựa chọn dẫn phát hiện tiền thọ nhận. Chỉ có A-la-hán mới có khả năng như thế, nên Luận kia nói riêng.

Hỏi: Nhân dị thực lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Là hết thấy pháp hữu lậu bất thiện, thiện.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là nhân dị thực? Dị thực là nghĩa gì?

Đáp: Khác loại mà thực (chín) là nghĩa của dị thực. Nghĩa là nhân thiện, bất thiện lấy vô ký làm quả. Quả này là nghĩa chín như trước đã nói. Nhân dị thực này nhất định thông hợp cả ba đời và có quả dị thực.

**** Thế nào là Nhân năng tác? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn Tông chỉ của người khác, nhằm làm sáng tỏ chánh lý. Nghĩa là hoặc có lối chấp: Các pháp khi sinh không do nhân mà sinh như các ngoại đạo. Nhằm ngăn chặn lối chấp của họ, đồng thời làm sáng tỏ các pháp sinh quyết định có nhân.

Hoặc lại có lối chấp: Các pháp khi sinh tuy do nhân sinh nhưng khi chúng diệt thì không do nhân diệt như phái Thí Dụ. Nhằm ngăn chặn lối chấp đó và để làm sáng tỏ các pháp sinh diệt đều có nhân.

Hoặc lại có lối chấp: Chỉ pháp hữu vi là có khả năng làm nhân, không phải là pháp vô vi. Nhằm ngăn chặn lối chấp đó và làm sáng tỏ pháp vô vi cũng có khả năng tạo nhân.

Hoặc lại có lối chấp: Các nhân năng tác đều có tác dụng nhận quả cho quả. Nhằm ngăn chặn lối chấp đó và làm sáng tỏ nhân năng tác cũng có trường hợp không thể nhận quả cho quả, song không bị chướng ngại, cũng lập làm nhân.

Hoặc lại có lối chấp: Tự tánh đối với tự tánh cũng là nhân năng tác. Nhằm ngăn chặn lối chấp đó và chỉ rõ tự tánh đối với tự tánh không thể làm nhân.

Hoặc lại có lối chấp: Các pháp vô vi cũng có nhân năng tác. Nhằm ngăn chặn lối chấp như thế và làm sáng tỏ pháp hữu vi có nhân năng tác, không phải là pháp vô vi.

Hoặc lại có lối chấp: Pháp sau đối với trước không phải là nhân năng tác. Nhằm ngăn chặn lối chấp đó và làm sáng tỏ nhân năng tác đối với các pháp trước, sau và cả hai đều có thể làm nhân.

Vì nhằm ngăn chặn những lối chấp bị diệt đó và chỉ rõ về nhân đúng đắn nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là Nhân năng tác?

Đáp: Mắt và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Nhãn thức này do mắt, sắc kia và pháp tương ưng, pháp cùng có với nhãn thức. Và tai tiếng, nhĩ thức, hương mũi, tỷ thức, lưỡi vị, thiệt thức, thân tiếp xúc, thân thức, ý pháp, ý thức. Có sắc, không sắc, có thấy, không thấy, có đối, không đối, hữu lậu, vô lậu, hữu vi, vô vi v.v... tất cả các pháp ấy là nhân năng tác trừ tự tánh của chúng.

Như nhãn thức, thì nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý thức cũng như thế. Đó gọi là nhân năng tác.

Trong đây, pháp tương ưng và pháp cùng có: Nghĩa là các pháp tương ưng và cùng có của nhãn thức.

Hỏi: Pháp hai môn của sáu thứ như mắt, sắc v.v... ở trước, hoặc pháp ba môn của sáu thứ khéo nêu bày khéo giải thích, thiết lập chỉ rõ Thể của tất cả pháp là nhân năng tác, nghĩa đó đã đủ, vì sao còn nói hai pháp của năm thứ như có sắc, không sắc v.v...?

Đáp: Vì trước là nói rộng, sau là nói lược. Trước là nói riêng, sau là nói chung. Trước là nói có phân biệt, sau là nói không phân biệt. Trước là nói dần dần, sau là nói tức khắc. Như thế là nêu bày về nghĩa đó một cách rõ, sáng.

Hỏi: Ở đây vì sao không chỉ nói: Thế nào là nhân năng tác, đáp là: Tất cả pháp?

Đáp: Nếu nói như thế thì thành ra tự tánh cùng với tự tánh làm nhân năng tác sao?

Hỏi: Nếu thế vì sao không nói như vậy: Thế nào là nhân năng tác? *Đáp:* Tất cả pháp, trừ tự tánh của chúng.

Đáp: Nếu nói như thế thì thành ra vô vi cũng có nhân năng tác, vì không phân biệt riêng.

Hỏi: Nếu thế vì sao không nói như vậy: Thế nào là Nhân năng tác? *Đáp:* Là tất cả pháp hữu vi, trừ tự tánh của chúng.

Đáp: Nếu nói như thế thì thành ra pháp vô vi không phải là nhân năng tác.

Hỏi: Vì sao trong đây chỉ nói sáu thức dùng những pháp khác làm nhân năng tác, không phải là pháp hữu vi khác?

Đáp: Vì thức đối với các pháp là tối thắng. Ở đây sáu nhân đều căn cứ theo chỗ thù thắng mà nói, đều không tận lý.

Hỏi: Nếu thế thì nhãn thức, trừ tự tánh của nó, hết thấy pháp còn lại đều là nhân năng tác. Vì sao trong đây trước nói mắt, sắc, kể đến nói pháp tương ưng cùng có với nhãn thức, rồi sau nói tất cả pháp như tai v.v...?

Đáp: Mắt, sắc và nhãn thức làm đối tượng nương dựa, đối tượng duyên là nghĩa của nhân năng tác có uy lực tác dụng mạnh. Pháp tương ưng cùng có với nhãn thức làm uy lực, tác dụng gần của nhân năng tác. Vì các pháp như nhĩ v.v... thì không như thế, nên nói sau.

Hỏi: Vì sao tự tánh đối với tự tánh không phải là nhân năng tác?

Đáp: Nếu tự tánh đối với tự tánh làm nhân năng tác thì thành ra nhân quả đều là chủ thể tạo tác, đối tượng được tạo tác, chủ thể sinh khởi, đối tượng được sinh khởi, chủ thể dẫn phát, đối tượng được dẫn phát, chủ thể tương hợp, đối tượng được tương hợp, chủ thể chuyển đổi, đối tượng được chuyển đổi, chủ thể tiếp nối, đối tượng được tiếp nối, đều có nhân quả không khác nhau. Vì hai nhân quả đã có sự khác nhau nên đối với tự tánh chúng không phải là nhân năng tác.

Lại nữa, tự tánh đối với tự tánh vì không ích lợi, không tổn hại, không tăng, không giảm, không thành, không hoại, không tiến, không thoái, nên không phải là nhân năng tác.

Lại nữa, tự tánh đối với tự tánh vì không phải là nhân (duyên), không phải là đẳng vô gián, không phải là sở duyên, không phải là tăng thượng, nên không phải là nhân năng tác.

Lại nữa, nếu tự tánh đối với tự tánh là nhân năng tác, tức trái với các sự việc hiện thấy ở thế gian. Nghĩa là như đầu ngón tay không tự tiếp xúc, mắt không tự thấy, dao không tự cắt lấy. Những người có sức mạnh không thể tự gánh vác. Tất cả như thế v.v...

Lại nữa, tự tánh đối với tự tánh, vì không có tự tại, không có quán đối, nên không phải là nhân năng tác.

Lại nữa, vì tự tánh không dựa vào tự tánh, do vậy không phải là nhân năng tác. Như người nương vào gậy mới đứng dậy được, bỏ gậy là ngã. Tự tánh đối với tự tánh không có nghĩa như vậy.

Lại nữa, không có phần chướng ngại là nhân năng tác. Vì tự tánh của các pháp tạo chướng ngại cho tự tánh, nên không phải là nhân năng tác.

Chướng ngại có hai thứ: 1. Về thể tục, như người ở trên giường, làm chướng ngại cho người khác. 2. Về thắng nghĩa, như tự tánh chướng ngại tự tánh, khiến không được tự tại.

Lại nữa, nếu tự tánh đối với tự tánh là nhân năng tác, nên nói vô minh duyên nơi vô minh v.v... không phải là vô minh duyên nơi hành v.v..., nên nói nhãn thức làm duyên sinh ra nhãn thức v.v... không phải là mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức v.v.... Do vậy, tự tánh đối với tự tánh không phải là nhân năng tác, nghĩa đó là quyết định.

HẾT - QUYỂN 20

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 21

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 13

Thể của nhân năng tác tức tăng thượng duyên đều cùng dùng tất cả pháp làm tự tánh. Tuy nhiên, về nghĩa thì có khác. Nghĩa là nhiều thắng nghĩa là nghĩa của tăng thượng duyên, nghĩa không chướng ngại là nghĩa của nhân năng tác.

Hỏi: Nếu nhiều thắng nghĩa là nghĩa của tăng thượng duyên thì sở duyên duyên cũng nên gọi là tăng thượng. Vì Thể của nó cũng gồm thấu tất cả pháp. Như Luận Phẩm Loại Túc đã biện minh: Hai duyên này đều dùng tất cả pháp làm tự tánh?

Đáp: Nếu căn cứ vào sự nối tiếp thì hai duyên này đều giống nhau ở chỗ rộng, hẹp. Nếu căn cứ vào sát-na thì nghĩa nơi Thể của tăng thượng duyên có nhiều hơn. Nghĩa là khi duyên nơi tất cả pháp, hành tướng vô ngã hiện tiền. Trong tất cả pháp không phải là sở duyên: Là tự tánh này tương ưng cùng có. Không phải là tăng thượng: Là chỉ có tự tánh này. Do vậy, các pháp tương ưng, cùng có ấy là tăng thượng, không phải là sở duyên.

Hỏi: Nếu nghĩa không gây chướng ngại là nghĩa của nhân năng tác thì Thể của nhân năng tác tức nên không gồm thấu tất cả pháp. Nghĩa là một hữu tình nếu có một nẻo uẩn, giới, xứ khởi hiện, tức

là hữu tình này lại không có uẩn, giới, xứ thứ hai sinh ra. Nếu dựa vào một nhãn (mắt), một nhãn thức sinh, trong đó lại không có thức thứ hai khởi hiện. Như nơi một chỗ nọ, nếu có một cây thì không có cây thứ hai, hoặc có một ngôi nhà thì không có ngôi nhà thứ hai. Các pháp như thế cùng tạo chướng ngại lẫn nhau, làm sao nhân này gồm thâu hết thủy pháp?

Đáp: Tuy có sự việc ấy nhưng không mâu thuẫn với lý. Nghĩa là một hữu tình nếu có nghĩa một nẻo, uẩn, giới, xứ khởi hiện, nói với các uẩn, giới, xứ khác: Tôi đối với các ông không làm chướng ngại, tùy ở các ông sinh. Giả như tôi cùng với các ông tạo chướng ngại: Nghĩa là các ông đối với pháp kia tức không được sinh. Nếu dựa vào một nhãn, nhãn thức hiện tiền, thức này sẽ nói với nhãn thức khác: Tôi đối với các ông không làm chướng ngại, tùy ở các ông sinh. Giả sử tôi cùng với các ông làm chướng ngại, các ông đối với pháp kia không được hiện tiền. Ví dụ về cây và ngôi nhà, dựa theo đây nên nói.

Lại, tức đối với pháp kia làm chướng ngại, nghĩa là pháp kia nếu lúc sinh cũng không bị trở ngại, thế nên một pháp lúc sắp sinh, hết thủy pháp khác đều không bị trở ngại. Nếu như có một pháp làm chướng ngại chúng, pháp kia lúc ấy phải không được sinh khởi. Nghĩa không chướng ngại là nghĩa của nhân năng tác, nên nhân năng tác gồm thâu tất cả pháp.

Hỏi: Nhân duyên hòa hợp nên các pháp sinh, nhân duyên hòa hợp nên các pháp diệt. Nhân duyên không có lúc nào là không hòa hợp, vì sao các pháp không hằng sinh diệt?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói: Vì một hòa hợp sinh nên các pháp sinh, vì một hòa hợp diệt nên các pháp diệt. Sinh, diệt hòa hợp không hai, không nhiều, các pháp làm sao hằng sinh, hằng diệt? Lại nói thế này: Nhân duyên hòa hợp các pháp sinh rồi, sau đó nối tiếp nhau trong vô lượng sát-na, tuôn chảy liên tục, che lấp, đè bẹp, không thể

khởi hiện lại được. Như người rơi xuống vực sâu, muốn trèo lên bờ đất liền, nhưng vì bị đất rơi liên tục đè lấp tới tấp, bấy giờ người kia hãy còn không thể cử động huống chi là đứng dậy được?

Đại đức nói: Nhân duyên hòa hợp đã chỉ là tạm có, làm sao các pháp hằng sinh diệt?

Tôn giả Giác Thiên nói: Các pháp sinh diệt đều chỉ có một lúc, nên có tác dụng sinh rồi lại sinh, diệt rồi lại diệt, tức là vô dụng. Thế nên các pháp sinh diệt không phải thường hằng.

Hỏi: Lúc nhân duyên hòa hợp sinh các pháp, công năng của nhân duyên là nhiều hay là một? Nếu nói chỉ có một thì làm sao dựa vào nhiều? Nếu nói có nhiều thì làm sao hòa hợp?

Đáp: Có thể nói là một, có thể nói là nhiều. Vì phân tích một sự việc nên dựa vào nhiều Thể. Lại nữa, công năng của nhân duyên là cùng tùy thuận, có thể nói là một sinh nhiều pháp, nên có thể nói là nhiều.

Lại nữa, vì công năng của nhân duyên đồng khiến các pháp khởi hiện tác dụng, nên có thể nói là một. Vì khởi hiện tác dụng như sắc, thọ v.v... riêng khác, nên có thể nói là nhiều. Nếu công năng của nhân duyên kia không có nhiều thứ, thì tác dụng đã khởi hiện như sắc, phi sắc v.v... tức nên không khác nhau. Do vậy, công năng của nhân duyên nơi các pháp không thể nói nhất định là nhiều hay là một.

Hỏi: Như có nhân duyên nên các pháp được sinh, cũng có nhân duyên nên các pháp diệt chẳng?

Đáp: Tôn giả của phái Thí dụ nói như vậy: Sự sinh chờ đợi nhân duyên, diệt thì không như thế. Như người khi bắn cung, mũi tên được phát đi cần phải có sức, tên rơi thì không như vậy. Như nhà chế tạo đồ gốm, lúc bánh xe quay cần có sức, bánh xe ngừng thì không như thế.

Các Luận sư A-tỳ-đạt-ma nói: Các pháp sinh diệt đều chờ đợi nhân duyên, vì diệt và sinh đều là dụng.

Hỏi: Theo dụ đã nói ở trước phải thông suốt như thế nào?

Đáp: Bất tất phải thông suốt, vì dụ đó không phải là ba Tạng. Tuy nhiên, vì pháp của phàm, Thánh đều khác nhau, nên không thể so sánh là đồng. Vả lại, mũi tên cùng với bánh xe cũng do nhân nên rơi và ngừng.

Nhân của mũi tên rơi: Nghĩa là gạt bỏ cái đích đỡ lấy. Nếu như không có nhân khác thì cung nỏ v.v... cũng là nhân của sự rơi. Nếu như không bắn mũi tên trước thì nay do đâu mà rơi?

Nhân của bánh xe ngừng quay: Nghĩa là tay và cây gậy v.v... Nếu như không có nhân khác thì người có thể chuyển cũng là nhân của sự dừng lại. Nếu trước đó không quay thì nay do đâu có dừng lại?

Hỏi: Nếu gạt bỏ tay v.v... gậy trở ngại cho mũi tên và bánh xe khiến chúng phải rơi, dừng, vì sao làm nhân năng tác cho mũi tên, bánh xe?

Đáp: Các vật như gạt bỏ tay v.v... làm trở ngại cho hoạt động quay bánh xe của thợ gốm kia, không phải gây trở ngại cho sự rơi dừng lại là nhân năng tác, về lý đâu có lỗi gì?

Hỏi: Nếu pháp sinh diệt cùng chờ đợi nhân duyên thì nhân duyên sinh diệt nơi tất cả thời đều có, đâu có lúc không sinh cũng diệt, lúc diệt cũng sinh?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói: Hai thời sinh diệt hòa hợp đều có khác. Do vậy, lúc sinh không diệt, lúc diệt không sinh, vì không thể một nhân có hai quả. Lại nói thế này: Lúc sinh nhân duyên tùy thuận pháp kia. Khi diệt nhân duyên mâu thuẫn gây hại cho pháp kia, tuy nhân duyên kia Thế trước sau là một, mà thời gian dùng để tăng giảm không đồng. Cũng như Bí-sô giải an cư xong, mang theo y bát đi đến các chùa. Có kẻ trộm vừa trông thấy, trước hết vái chào, lễ kính,

cung thuận đi theo sau. Khi đến vùng đồng hoang vắng, bèn cướp lấy y bát, mắng nhiếc rồi bỏ đi. Nhân duyên sinh diệt cũng lại như thế.

Đại đức nói: Hai sự việc sinh diệt đã mâu thuẫn với nhau, làm sao cùng có được?

Tôn giả Diệu Âm nói: Các pháp lúc sinh chưa có tác dụng sẽ diệt ở nơi nào? Các pháp khi diệt đã có tác dụng lại sinh ở đâu?

Hỏi: Một pháp đã cùng với nhiều pháp làm nhân năng tác. Nhiều pháp cũng cùng với một pháp làm nhân năng tác. Khi một pháp cùng với nhiều pháp làm nhân năng tác, là như một pháp cùng với nhiều pháp làm nhân hay là như nhiều pháp cùng với nhiều pháp làm nhân? Khi nhiều pháp cùng với một pháp làm nhân năng tác, là như nhiều pháp cùng với một pháp làm nhân hay là như một pháp cùng với một pháp làm nhân? Nếu như thế thì có lỗi gì?

Khi một pháp này cùng với nhiều pháp làm nhân năng tác, nếu như một pháp cùng với nhiều pháp làm nhân, vì sao không phải nhân một nên quả cũng thành một? Nếu như nhiều pháp cùng với nhiều pháp làm nhân, vì sao không quả nhiều nên nhân cũng thành nhiều? Khi nhiều pháp này cùng với một pháp làm nhân năng tác, nếu như nhiều pháp cùng với một pháp làm nhân, vì sao không phải nhân nhiều nên quả cũng thành nhiều? Nếu như một pháp cùng với một pháp làm nhân, vì sao không phải quả một nên nhân cũng thành một?

Đáp: Nên nói như vậy: Khi một pháp cùng với nhiều pháp làm nhân năng tác, cũng như nhiều pháp cùng với một pháp làm nhân. Khi nhiều pháp cùng với một pháp làm nhân năng tác, cũng như một pháp cùng với nhiều pháp làm nhân.

Hỏi: Nếu thế một nên thành nhiều, nhiều nên thành một chẳng?

Đáp: Tôi nói một cũng thành nhiều, nhiều cũng thành một, đó là căn cứ vào tác dụng, không căn cứ vào thật Thể. Tôi nói các nhân

lấy tác dụng làm quả, không phải lấy thật Thể làm quả. Lại nói các quả lấy tác dụng làm nhân, không phải lấy thật Thể làm nhân. Vì thật Thể của các pháp là thường hằng, không chuyển biến, không phải là nhân quả. Tuy nhiên, pháp vô vi gọi là nhân năng tác, chỉ vì không làm chướng ngại, không phải có thể tạo ra quả.

Lại nữa, pháp hữu vi cùng với pháp hữu vi làm nhân năng tác, cũng dùng hữu vi làm quả tăng thượng. Pháp hữu vi không cùng với pháp vô vi làm nhân năng tác, cũng không dùng hữu vi làm quả tăng thượng. Pháp vô vi không cùng với pháp vô vi làm nhân năng tác, cũng không dùng vô vi làm quả tăng thượng. Pháp vô vi cùng với pháp hữu vi tuy làm nhân năng tác, nhưng không dùng vô vi kia làm quả tăng thượng, vì không có công dụng nhận quả cho quả.

Hỏi: Vì sao pháp hữu vi có nhân có quả, còn pháp vô vi không có nhân, không có quả?

Đáp: Vì pháp hữu vi lưu chuyển ở thế gian nên có nhân có quả, còn pháp vô vi không như thế, nên không có nhân quả. Như người đi xa cần chuẩn bị đủ lương thực mới có thể đi tới nơi mình định đến, không phải là người không đi.

Lại nữa, pháp hữu vi có tác dụng nên có nhân có quả, còn pháp vô vi không như thế, nên không có nhân quả. Như người làm công việc phải chuẩn bị đầy đủ dụng cụ hành tác mới có thể thành tựu, không phải người không làm công việc.

Lại nữa, pháp hữu vi có sinh diệt nên có nhân có quả, còn pháp vô vi không như thế, nên không có nhân quả.

Lại nữa, pháp hữu vi có hòa hợp nên có nhân có quả, còn pháp vô vi không như thế, nên không có nhân quả.

Lại nữa, pháp hữu vi có ba tướng nên có nhân có quả, còn pháp vô vi không như thế, nên không có nhân quả.

Lại nữa, vì tánh của pháp hữu vi yếu kém nên có nhân, có tác dụng nên có quả. Như kẻ ốm yếu phải nương dựa vào người khác mới đứng vững được, không phải như người khỏe mạnh. Pháp vô vi không như thế, nên không có nhân quả.

Lại nữa, pháp hữu vi như vua, như quyền thuộc của vua, như kẻ giàu sang, như quyền thuộc của kẻ giàu sang, như Nhân-đà-la, như quyền thuộc của Nhân-đà-la, nên có nhân có quả. Pháp vô vi không như thế, nên không có nhân quả.

Hỏi: Pháp hữu vi không sinh là do pháp hữu vi gây trở ngại hay là do pháp vô vi gây trở ngại nên không sinh?

Đáp: Do pháp hữu vi gây trở ngại nên khiến pháp hữu vi không khởi hiện được, không phải do pháp vô vi. Pháp vô vi cùng với pháp hữu vi làm nhân năng tác, đối với tất cả thời đều không gây chướng ngại. Như nước nơi rãnh, nơi ngòi nếu không tuôn chảy được là tự vì nhân nào khác, không phải vì ngòi rãnh bị lấp.

Hỏi: Khi pháp vô vi cùng với pháp hữu vi làm nhân năng tác và tăng thượng duyên thì pháp nào là hơn, là duyên nơi pháp kia hay pháp nào khác?

Đáp: Là cùng không sai biệt, như hai đồng hạt đậu. Nếu pháp vô vi cùng với pháp hữu vi làm sở duyên duyên thì có đúng, có không đúng.

Lại nữa, pháp quá khứ cùng với pháp quá khứ làm nhân năng tác, cũng lấy pháp hữu vi làm quả tăng thượng. Pháp quá khứ cùng với pháp vị lai, hiện tại làm nhân năng tác, cũng lấy hữu vi làm quả tăng thượng. Nghĩa là nói: Nếu tôi không cùng với ông làm nhân năng tác gần thì ông sẽ không có nhân, nhưng pháp hữu vi không có không nhân. Pháp vị lai cùng với pháp vị lai làm nhân năng tác cũng lấy hữu vi làm quả tăng thượng.

Pháp vị lai cùng với pháp quá khứ, hiện tại làm nhân năng tác, nhưng không lấy hữu vi làm quả tăng thượng. Vì sao? Vì quả cùng với nhân là cùng có, hoặc về sau có. Nghĩa là nói: Nếu tôi không cùng với ông làm nhân năng tác gần thì ông tức không có quả, nhưng pháp hữu vi không có không quả. Pháp hiện tại cùng với pháp hiện tại làm nhân năng tác cũng lấy hữu vi làm quả tăng thượng.

Pháp hiện tại cùng với pháp vị lai làm nhân năng tác, cũng lấy hữu vi làm quả tăng thượng. Nghĩa là nói: Nếu tôi không cùng với ông làm nhân năng tác gần thì ông không có nhân, nhưng pháp hữu vi không có không nhân. Pháp hiện tại cùng với pháp quá khứ làm nhân năng tác, nhưng không dùng hữu vi làm quả tăng thượng, vì quả cùng với nhân là cùng có, hoặc về sau có. Nghĩa là nói: Nếu tôi không cùng với ông làm nhân năng tác gần thì ông tức không có quả, nhưng pháp hữu vi không có không quả.

Hỏi: Vì sao pháp sau cùng với pháp trước làm nhân năng tác, nhưng pháp trước không phải là quả tăng thượng của pháp sau?

Đáp: Vì nghĩa không chướng ngại là nghĩa của nhân năng tác. Vì pháp sau đối với pháp trước không làm chướng ngại nên được làm nhân năng tác. Quả tất là sức của nhân đã nhận lấy và cho. Vì pháp sau đối với pháp trước không có lực dụng nhận lấy và cho, do vậy pháp trước không phải là quả của pháp sau. Như pháp hữu vi lấy pháp vô vi làm nhân năng tác, nhưng không phải là quả kia vì vô vi không có lực dụng nhận quả và cho quả.

Lại nữa, pháp thiện cùng với pháp thiện làm nhân năng tác, cũng lấy pháp thiện kia làm quả tăng thượng. Pháp thiện cùng với pháp bất thiện, vô ký làm nhân năng tác, cũng lấy pháp thiện kia làm quả tăng thượng. Pháp bất thiện cùng với pháp bất thiện làm nhân năng tác, cũng lấy pháp bất thiện kia làm quả tăng thượng. Pháp bất thiện cùng với pháp thiện, vô ký làm nhân năng tác, cũng lấy pháp

bất thiện kia làm quả tăng thượng. Pháp vô ký cùng với pháp vô ký làm nhân năng tác, cũng dùng pháp vô ký kia làm quả tăng thượng. Pháp vô ký cùng với pháp thiện, bất thiện làm nhân năng tác, cũng lấy pháp vô ký làm quả tăng thượng.

Như pháp thiện, bất thiện, vô ký lần lượt làm nhân năng tác và quả tăng thượng, pháp hệ thuộc, không hệ thuộc ba cõi cũng như thế. Pháp học, vô học, phi học phi vô học; pháp do kiến đạo đoạn, do tu đạo đoạn, không đoạn; pháp có sắc, không sắc; pháp có thấy, không thấy; pháp có đối, không đối; pháp hữu lậu, vô lậu; pháp tương ưng, không tương ưng v.v... nên biết cũng như thế.

Lại nữa, có pháp thiện cùng với pháp thiện làm nhân năng tác gần, như do nghiệp thiện sinh vào nhà ưa làm điều thiện, sinh rồi lại có khả năng tu tập nhiều hành diệu. Có pháp thiện cùng với pháp bất thiện làm nhân năng tác gần, như do nghiệp thiện sinh vào gia đình giàu sang, sinh rồi thì phóng dật, tạo nhiều hành ác.

Có pháp bất thiện cùng với pháp bất thiện làm nhân năng tác gần, như do nghiệp bất thiện sinh vào nhà không luật nghi, sinh rồi lại tạo rất nhiều hành ác. Có pháp bất thiện cùng với pháp bất thiện làm nhân năng tác gần, như do nghiệp bất thiện, thân gặp phải bệnh khổ não, hoặc mất của cải địa vị sinh tâm chán nản, ăn năn, tu các hành diệu.

Có pháp bên trong cùng với pháp bên trong làm nhân năng tác gần, như một hữu tình cung cấp cho đa số người. Có pháp bên trong cùng với pháp bên ngoài làm nhân năng tác gần, như các nhà nông gieo giống, cấy lúa, gặt hái.

Có pháp bên ngoài cùng với pháp bên ngoài làm nhân năng tác gần, như nước, phân bón v.v... giúp cho lúa mạ được sinh trưởng. Có pháp bên ngoài cùng với pháp bên trong làm nhân năng tác gần, như việc ăn uống v.v... giúp nuôi lớn hữu tình.

Có pháp một nẻo cùng với pháp năm nẻo làm nhân năng tác gần, như có nhiều người cùng ăn thịt một con dê, thân họ cường tráng rồi, có người tạo nghiệp thiện, có kẻ gây nghiệp ác. Người tạo nghiệp thiện được sinh trong nẻo người, trời, còn kẻ gây nghiệp ác bị đọa vào ba nẻo ác.

Hỏi: Nếu một hữu tình khi giết hại mạng sống, tất cả hữu tình không ngăn chặn thì kẻ sát sinh ấy tất cùng với mình làm nhân năng tác, vì sao không phải tất cả cùng phạm tội giết hại?

Đáp: Kẻ có khả năng giết hại kia khởi gia hạnh sát sinh, cũng làm cho quả tràn đầy nên mắc tội giết hại. Những hữu tình khác không như thế, nên không phạm tội giết hại

Lại nữa, kẻ sát sinh kia khởi tâm ác, cũng đoạn mạng người khác, nên phạm tội giết hại. Những người khác thì không như thế, nên không phạm tội sát hại. Các đạo nghiệp khác căn cứ theo đây nên nhận biết.

Hỏi: Các thứ tài sản, vật dụng bên ngoài, đều là cộng nghiệp của tất cả hữu tình đã tạo dựng, vì sao kẻ trộm chỉ phạm tội đối với chủ có của cải, không phải là người khác?

Đáp: Vì chủ có của cải đã thọ nhận, gìn giữ chúng, người khác thì không như thế, vì vậy kẻ trộm chỉ đắc tội với chủ tài sản, không phải với người khác.

Lại nữa, chủ tài sản đối với của cải khởi tưởng mình có của cải ấy. Kẻ trộm đối với tài sản kia có ý tưởng mình là chủ, nên chỉ mắc tội với chủ kia, không phải là người khác.

Lại nữa, nếu tài sản, vật dụng đối với chủ có của cải kia là quả sĩ dụng và quả tăng thượng, thì kẻ trộm mắc tội đối với chủ đó. Khi của cải, vật dụng đối với tất cả hữu tình khác là quả tăng thượng, không phải là quả sĩ dụng, thì kẻ trộm đối với chủ kia không mắc tội.

Hỏi: Quả sử dụng và quả tặng thượng có sai biệt gì?

Đáp: Tạo công sức để được là quả sử dụng. Không bị trở ngại mà được là quả tặng thượng.

Lại nữa, của cải vật dụng đối với người tạo ra là quả sử dụng, đối với người sử dụng là quả tặng thượng. Như các quả thật đối với người gieo trồng là quả sử dụng, cũng là quả tặng thượng, đối với người ăn dùng chỉ là quả tặng thượng. Như các thứ của cải vật dụng đối với người mưu cầu là quả sử dụng, cũng là quả tặng thượng, đối với người thọ dụng chỉ là quả tặng thượng.

Hỏi: Các vật như núi Tô-mê-lô (Tu-di) các châu, bãi v.v... nơi khí thế giới này là công nghiệp của hết thủy hữu tình đã khởi hiện, trong đó, nếu có người nhập Niết-bàn thì vì sao các vật này không giảm thiểu?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói: Nếu vật là quả sử dụng và quả tặng thượng gần của các hữu tình kia thì cũng có giảm thiểu. Vì núi Tô-mê-lô v.v... chỉ là quả tặng thượng xa đối với các hữu tình kia, nên không giảm thiểu.

Tôn giả nói tiếp: Tô-mê-lô v.v... là do công nghiệp của tất cả hữu tình đã khởi hiện. Giả sử trong đó chỉ có một hữu tình tồn tại, thì do nghiệp lực của người đó đã nhận giữ, nên cũng không giảm thiểu. Huống chi là có vô lượng, vô biên hữu tình đều chưa diệt độ. Như người giàu sang, tuy đã mạng chung, nhưng tất cả cung điện, vườn rừng, voi, ngựa của kẻ ấy đều không ảm mất theo, là do nghiệp lực của các hữu tình khác đã giữ lấy. Đây cũng như thế.

Tôn giả lại nói: Ở đây, tuy có vô lượng hữu tình được nhập Niết-bàn và sinh vào nơi khác, lại có vô lượng vô biên hữu tình khác sinh đến cõi này, do nghiệp lực của chúng nên không giảm thiểu.

Tôn giả Giác Thiên nói: Đây là lực của nghiệp quá khứ đã duy trì nên không giảm thiểu.

Hỏi: Như Chuyền luân vương đối với bốn châu, bãi đều được tự tại đó là quả gì?

Đáp: Oai lực của tự thân là quả dị thực, vật dụng được thống lãnh là quả tăng thượng. Vị vua kia ở nơi quá khứ đã tu tập đầy đủ các nghiệp thiện của tự thân tăng thượng, nên ngày nay có được hai quả thù thắng như thế.

Lại nữa, có ba thứ tăng thượng: 1. Tự tăng thượng. 2. Đòi tăng thượng. 3. Pháp tăng thượng.

Tự tăng thượng: Nghĩa là như có một loại hữu tình phiền não chưa đoạn, cảnh ác hiện tiền, nhưng vì tự giữ gìn nên không khởi nghiệp ác. Đùng khiến ta do đây mà bị đọa vào các nẻo ác.

Đòi tăng thượng: Nghĩa là như có một loại hữu tình phiền não chưa đoạn, cảnh ác hiện tiền, vì giữ gìn thế gian nên không khởi nghiệp ác. Đùng khiến ta do đây mà bị người đòi chê cười.

Có thuyết nói: Đùng cho do ta mà hữu tình thế gian gây tạo các nghiệp ác.

Pháp tăng thượng: Nghĩa là như có một loại hữu tình phiền não chưa đoạn, cảnh ác hiện tiền, vì giữ gìn pháp nên không khởi nghiệp ác. Đùng cho do ta nên khiến các thế gian khinh chê chánh pháp.

Ba thứ tăng thượng này tức là nhân năng tác gần.

Hỏi: Vì sao ba thứ này gọi là tăng thượng?

Đáp: Do đối với pháp thiện không gây chướng ngại, là tăng thượng duyên gần gũi của pháp thiện.

Hỏi: Lực của nhân năng tác có tăng, giảm chăng?

Đáp: Có. Như khi nhiều người cùng kéo một khúc gỗ lớn, trong đó có người tận lực, có kẻ không tận lực. Người tận lực là nhân năng tác tăng. Kẻ không tận lực là nhân năng tác giảm. Như về sau, lúc kéo gỗ để cất chùa, kéo thuyền, chuyển đá v.v... nên biết cũng như thế.

Như trong đối với ngoài, hoặc ngoài đối với trong, ngoài trong tự đối chiếu với nhau, cũng lại như thế.

Hỏi: Nhân năng tác với quả tăng thượng thứ nào nhiều?

Đáp: Nhân năng tác nhiều, quả tăng thượng ít. Do nhân năng tác gồm thâm hết thủy pháp hữu vi, vô vi, còn quả tăng thượng chỉ gồm có pháp hữu vi. Do vậy nên nói như thế.

Hỏi: Từng có pháp đối với pháp không phải là nhân năng tác chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là tự tánh đối với tự tánh.

Hỏi: Từng có pháp đối với tha tánh không phải là nhân năng tác chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là hữu vi đối với vô vi và vô vi đối với vô vi.

Hỏi: Nhân năng tác lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy tất cả pháp.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là nhân năng tác? Năng tác là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa không chương ngại là nghĩa của năng tác. Nghĩa có tạo tác là nghĩa của năng tác. Nhân năng tác này quyết định thông hợp cả ba đời và pháp lìa thế gian có quả tăng thượng.

Như thế là đã hiển bày về tự tánh của sáu nhân. Nay sẽ lại hiển bày về nghĩa xen tạp, không xen tạp của sáu nhân:

Hỏi: Nếu pháp là nhân tương ưng, pháp đó cũng là nhân câu hữu chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân tương ưng, pháp đó cũng là nhân câu hữu. Có pháp là nhân câu hữu, pháp đó không phải là nhân tương ưng: Nghĩa là pháp hữu vi không tương ưng.

Hỏi: Nếu pháp là nhân tương ưng, pháp đó cũng là nhân đồng loại chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có pháp là nhân tương ưng không phải là nhân đồng loại: Nghĩa là pháp tương ưng với vị lai.

2. Có pháp là nhân đồng loại không phải là nhân tương ưng: Nghĩa là pháp không tương ưng với quá khứ, hiện tại.

3. Có pháp là nhân tương ưng cũng là nhân đồng loại: Nghĩa là pháp tương ưng với quá khứ, hiện tại.

4. Có pháp không phải là nhân tương ưng cũng không phải là nhân đồng loại: Nghĩa là pháp không tương ưng với vị lai và pháp vô vi.

Hỏi: Nếu pháp là nhân tương ưng, pháp đó cũng là nhân biến hành chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có pháp là nhân tương ưng không phải là nhân biến hành: Nghĩa là trừ tùy miên biến hành của quá khứ, hiện tại và pháp tương ưng với tùy miên kia, còn lại là các pháp tương ưng.

2. Có pháp là nhân biến hành không phải là nhân tương ưng: Nghĩa là tùy miên biến hành của quá khứ, hiện tại và sinh, trụ, lão, vô thường, cùng pháp tương ưng với tùy miên kia.

3. Có pháp là nhân tương ưng cũng là nhân biến hành: Nghĩa là tùy miên biến hành của quá khứ, hiện tại và pháp tương ưng với tùy miên đó.

4. Có pháp không phải là nhân tương ưng cũng không phải là nhân biến hành: Nghĩa là trừ tùy miên biến hành của quá khứ, hiện tại và pháp tương ưng với tùy miên kia, cùng sinh, lão, trụ, vô thường, còn lại là các pháp không tương ưng.

Hỏi: Nếu pháp là nhân tương ưng, pháp đó cũng là nhân dị thực chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có pháp là nhân tương ưng không phải là nhân dị thực: Nghĩa là pháp tương ưng với vô ký, vô lậu.

2. Có pháp là nhân dị thực không phải là nhân tương ưng: Nghĩa là pháp không tương ưng với bất thiện, thiện hữu lậu.

3. Có pháp là nhân tương ưng cũng là nhân dị thực: Nghĩa là pháp tương ưng với bất thiện, thiện hữu lậu.

4. Có pháp không phải là nhân tương ưng cũng không phải là nhân dị thực: Nghĩa là pháp không tương ưng với vô ký, vô lậu.

Hỏi: Nếu pháp là nhân tương ưng, pháp đó cũng là nhân năng tác chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân tương ưng, pháp đó cũng là nhân năng tác. Có pháp là nhân năng tác, pháp đó không phải là nhân tương ưng: Nghĩa là pháp không tương ưng.

Hỏi: Nếu pháp là nhân câu hữu, pháp đó cũng là nhân đồng loại chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân đồng loại, pháp đó cũng là nhân câu hữu. Có pháp là nhân câu hữu, pháp đó không phải là nhân đồng loại: Nghĩa là pháp vị lai.

Hỏi: Nếu pháp là nhân câu hữu, pháp đó cũng là nhân biến hành chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân biến hành, pháp đó cũng là nhân câu hữu. Có pháp là nhân câu hữu, pháp đó không phải là nhân biến hành: Nghĩa là trừ tùy miên biến hành của quá khứ, hiện tại và pháp câu hữu tương ưng với tùy miên kia, còn lại là các pháp hữu vị khác.

Hỏi: Nếu pháp là nhân câu hữu, pháp đó cũng là nhân dị thực chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân dị thực, pháp đó cũng là nhân câu hữu. Có pháp là nhân câu hữu, pháp đó không phải là nhân dị thực: Nghĩa là pháp hữu vi vô ký, vô lậu.

Hỏi: Nếu pháp là nhân câu hữu, pháp đó cũng là nhân năng tác chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân câu hữu, pháp đó cũng là nhân năng tác. Có pháp là nhân năng tác, pháp đó không phải là nhân câu hữu: Nghĩa là pháp vô vi.

Hỏi: Nếu pháp là nhân đồng loại, pháp đó cũng là nhân biến hành chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân biến hành, pháp đó cũng là nhân đồng loại. Có pháp là nhân đồng loại, pháp đó không phải là nhân biến hành: Nghĩa là trừ tùy miên biến hành của quá khứ, hiện tại và pháp câu hữu tương ưng với tùy miên kia, còn lại là các pháp quá khứ, hiện tại.

Hỏi: Nếu pháp là nhân đồng loại, pháp đó cũng là nhân dị thực chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp

1. Có pháp là nhân đồng loại không phải là nhân dị thực: Nghĩa là pháp vô lậu, vô ký của quá khứ, hiện tại.

2. Có pháp là nhân dị thực không phải là nhân đồng loại: Nghĩa là pháp hữu lậu thiện, bất thiện ở vị lai.

3. Có pháp là nhân đồng loại cũng là nhân dị thực: Nghĩa là pháp hữu lậu thiện, bất thiện ở quá khứ, hiện tại.

4. Có pháp không phải là nhân đồng loại cũng không phải là nhân dị thực: Nghĩa là pháp vô lậu, vô ký ở vị lai và pháp vô vi.

Hỏi: Nếu pháp là nhân đồng loại, pháp đó cũng là nhân năng tác chẳng?

Đáp: Nếu pháp là nhân đồng loại, pháp đó cũng là nhân năng tác. Có pháp là nhân năng tác, pháp đó không phải là nhân đồng loại: Nghĩa là pháp vị lai và pháp vô vi.

Hỏi: Nếu pháp là nhân biến hành, pháp đó cũng là nhân dị thực chẳng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có pháp là nhân biến hành không phải là nhân dị thực: Nghĩa là tùy miên biến hành vô ký nơi quá khứ, hiện tại và pháp câu hữu tương ưng với tùy miên kia.

2. Có pháp là nhân dị thực không phải là nhân biến hành: Nghĩa là trừ tùy miên biến hành bất thiện nơi quá khứ, hiện tại và pháp câu hữu tương ưng với tùy miên kia, còn lại là các pháp hữu lậu thiện, bất thiện.

3. Có pháp là nhân biến hành cũng là nhân dị thực: Nghĩa là tùy miên biến hành bất thiện nơi quá khứ, hiện tại và pháp câu hữu tương ưng với tùy miên kia.

4. Có pháp không phải là nhân biến hành cũng không phải là nhân dị thực: Nghĩa là trừ tùy miên biến hành vô ký nơi quá khứ, hiện tại và pháp câu hữu tương ưng với tùy miên kia, còn lại là các pháp vô ký và pháp vô lậu.

Hỏi: Nếu pháp là nhân biến hành, pháp đó cũng là nhân năng tác chẳng?

Đáp: Nếu pháp là nhân biến hành, pháp đó cũng là nhân năng tác. Có pháp là nhân năng tác, pháp đó không phải là nhân biến hành: Nghĩa là trừ tùy miên biến hành nơi quá khứ, hiện tại và pháp câu hữu tương ưng với tùy miên kia, còn lại là tất cả pháp khác.

Hỏi: Nếu pháp là nhân dị thực, pháp đó cũng là nhân năng tác chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân dị thực, pháp đó cũng là nhân năng tác. Có pháp là nhân năng tác, pháp đó không khái là nhân dị thực: Nghĩa là pháp vô ký và pháp vô lậu.

Hỏi: Trong sáu nhân này, bao nhiêu thứ là sắc, bao nhiêu thứ là phi sắc?

Đáp: Hai nhân chỉ là phi sắc là nhân tương ưng và nhân biến hành. Ngoài ra đều chung cho cả sắc, phi sắc.

Như sắc, phi sắc, thì có thấy, không thấy, có đối, không đối, có chấp thọ, không chấp thọ, là nuôi lớn, không phải nuôi lớn, là đại chủng, không phải đại chủng, là sắc tạo, không phải sắc tạo cũng như thế.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là hữu lậu, bao nhiêu thứ là vô lậu?

Đáp: Hai nhân chỉ là hữu lậu là nhân biến hành, nhân dị thực. Ngoài ra đều chung cho hữu lậu, vô lậu.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là hữu vi, bao nhiêu thứ là vô vi?

Đáp: Năm nhân chỉ là hữu vi. Một nhân chung cho hữu vi và vô vi là nhân năng tác.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là quá khứ, vị lai, hiện tại?

Đáp: Ba nhân chung cho cả ba đời là nhân tương ưng, nhân câu hữu, nhân dị thực. Hai nhân chỉ là quá khứ, hiện tại là nhân đồng loại, nhân biến hành. Một nhân chung cho ba đời, cũng lìa thế gian, là nhân năng tác.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là thiện, bất thiện, vô ký?

Đáp: Một nhân chỉ là bất thiện, vô ký là nhân biến hành. Một nhân chỉ là thiện, bất thiện là nhân dị thực. Ngoài ra đều chung cho cả ba thứ.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ thuộc về cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc?

Đáp: Hai nhân chỉ thuộc về ba cõi là nhân biến hành và dị thực. Ngoài ra đều hệ thuộc chung cả ba cõi và không hệ thuộc.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là học, vô học, phi học phi vô học?

Đáp: Hai nhân chỉ là phi học phi vô học là nhân biến hành và nhân dị thực. Ngoài ra là chung cho cả ba thứ.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ do kiến đạo đoạn, do tu đạo đoạn, do không đoạn?

Đáp: Một nhân chỉ do kiến đạo đoạn là nhân biến hành. Một nhân chỉ do kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn là nhân dị thực. Các nhân còn lại chung cho cả ba thứ.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là nhiễm ô, bao nhiêu thứ là không nhiễm ô?

Đáp: Một nhân chỉ là nhiễm ô là nhân biến hành. Ngoài ra đều chung cho cả hai thứ.

Như nhiễm ô, không nhiễm ô, thì có tội, không có tội, đen, trắng, hữu phú, vô phú, thoái chuyển, không thoái chuyển, cũng như thế.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là có dị thực, bao nhiêu thứ không có dị thực?

Đáp: Một nhân có dị thực là nhân dị thực. Các nhân khác đều chung cho cả hai thứ.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là dị thực, bao nhiêu thứ không phải là dị thực?

Đáp: Hai nhân không phải là dị thực là nhân biến hành, nhân dị thực. Ngoài ra là chung cho cả hai thứ.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là tương ưng, bao nhiêu thứ là không tương ưng?

Đáp: Một nhân chỉ là tương ưng là nhân tương ưng. Ngoài ra là chung cho cả hai thứ.

Như tương ưng, không tương ưng, thì có chỗ nương dựa, không có chỗ nương dựa, có đối tượng duyên, không có đối tượng duyên, có hành tướng, không hành tướng, có cảnh giác, không cảnh giác, có đẳng vô gián, không có đẳng vô gián, cũng như thế.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ thuộc về bốn đế, bao nhiêu thứ không phải thuộc về bốn đế?

Đáp: Hai nhân chỉ thuộc về khổ đế, tập đế, là nhân biến hành, nhân dị thực. Ba nhân chỉ thuộc về khổ đế, tập đế, đạo đế, là nhân tương ưng, nhân câu hữu, nhân đồng loại. Một nhân chung cho cả bốn đế và không thuộc về đế là nhân năng tác.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ thuộc về năm uẩn, bao nhiêu thứ không phải thuộc về năm uẩn?

Đáp: Hai nhân chỉ thuộc về bốn uẩn, trừ sắc uẩn, là nhân tương ưng và nhân biến hành. Ba nhân thuộc chung về năm uẩn là nhân câu hữu, nhân đồng loại, nhân dị thực. Một nhân thuộc chung cho cả năm uẩn và không thuộc về uẩn là nhân năng tác.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ thuộc về xứ?

Đáp: Hai nhân chỉ thuộc về ý xứ, pháp xứ là nhân tương ưng và nhân biến hành. Một nhân chỉ thuộc về sắc, thanh, ý, pháp xứ là

nhân dị thực. Ba nhân thuộc chung cả mười hai xứ là các nhân câu hữu, nhân đồng loại, nhân năng tác.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ thuộc về giới?

Đáp: Một nhân chỉ thuộc về ý, pháp, ý thức giới là nhân biến hành. Một nhân chỉ thuộc về bảy tâm pháp giới đó là nhân tương ưng. Một nhân chỉ thuộc về sắc, thanh, bảy tâm pháp giới là nhân dị thực. Ba nhân thuộc chung về mười tám giới, là nhân câu hữu, nhân đồng loại và nhân năng tác.

Hỏi: Sáu nhân như thế, nhân nào có quả nào?

Đáp: Nhân tương ưng, nhân câu hữu có quả sĩ dụng. Nhân đồng loại, nhân biến hành có quả đẳng lưu. Nhân dị thực có quả dị thực. Nhân năng tác có quả tăng thượng. Về quả giải thoát: Là đạo đã chứng đắc không phải do nhân mà được.

Hỏi: Sáu nhân như thế, vào lúc nào nhận quả, vào lúc nào cho quả?

Đáp: Nhân tương ưng và nhân câu hữu: hiện tại nhận quả, hiện tại cho quả. Một sát-na nhận quả, một sát-na cho quả, nhận quả một sát-na, cho quả một sát-na.

Nhân đồng loại, nhân biến hành: hiện tại nhận quả, quá khứ, hiện tại cho quả. Một sát-na nhận quả, nhiều sát-na cho quả, nhận nhiều quả sát-na, cho nhiều quả sát-na.

Nhân dị thực: hiện tại nhận quả, quá khứ cho quả. Một sát-na nhận quả, nhiều sát-na cho quả, nhận quả nhiều sát-na, cho quả trong nhiều sát-na.

Nhân năng tác, có thuyết nói: Hiện tại nhận quả, quá khứ, hiện tại cho quả. Một sát-na nhận quả, nhiều sát-na cho quả, nhận nhiều quả sát-na, cho nhiều quả sát-na.

Có Sư khác nói: Nhân năng tác này quá khứ, hiện tại nhận quả, quá khứ, hiện tại cho quả. Nhiều sát-na nhận quả, nhiều sát-na cho quả. Hoặc lúc nhận quả tức có thể cho quả, ngoài ra như trước đã nói.

Nếu có thể nhận biết rõ sáu nhân như thế, tức đối với bốn quả có thể soi xét rõ ràng, như xem trái ngọt v.v... khác trong lòng bàn tay.

Lại nữa, tác dụng của các pháp tất nhờ nơi nhân duyên. Nhân đã biện luận rộng, tiếp theo nên nói về duyên.

Duyên có bốn thứ như Luận Thi Thiết và chương Kiến Uẩn đã biện minh. Tuy nhiên Luận Thi Thiết nêu bày như vậy: Có pháp là Nhân duyên, pháp đó cũng là Đẳng vô gián duyên, cũng là Sở duyên duyên, cũng là Tăng thượng duyên. Cho đến có pháp là Tăng thượng duyên, pháp đó cũng là Nhân duyên, cũng là Đẳng vô gián duyên, cũng là Sở duyên duyên.

Hỏi: Trong tất cả pháp có khả năng làm bốn duyên: Là như tâm tâm sở pháp. Có khả năng làm ba duyên: Như sắc, tâm bất tương ưng hành. Có khả năng làm hai duyên: Như pháp vô vi. Vì sao Luận Thi Thiết nói có pháp là Nhân duyên, pháp đó cũng là Đẳng vô gián duyên, cho đến nói rộng?

Đáp: Luận kia căn cứ vào sự dung nạp có được nên nói như thế. Nghĩa là trong các pháp có tâm tâm sở hội đủ tánh của bốn duyên, không nói tất cả pháp đều làm bốn duyên. Nếu xét tận lý thì nên nói như vậy.

Hỏi: Nếu pháp là Nhân duyên, pháp đó cũng là Đẳng vô gián duyên chăng?

Đáp: Nếu pháp là Đẳng vô gián duyên, pháp đó cũng là Nhân duyên. Có pháp là Nhân duyên, pháp đó không phải là Đẳng vô gián duyên: Nghĩa là trừ tâm tâm sở pháp không phải là sau cùng của quá khứ, hiện tại, còn lại là tất cả pháp hữu vi.

Hỏi: Nếu pháp là Nhân duyên, pháp đó cũng là Sở duyên duyên chăng?

Đáp: Nếu pháp là Nhân duyên, pháp đó cũng là Sở duyên duyên. Có pháp là Sở duyên duyên, pháp đó không phải là Nhân duyên: Nghĩa là pháp vô vi.

Hỏi: Nếu pháp là Nhân duyên, pháp đó cũng là Tăng thượng duyên chăng?

Đáp: Nếu pháp là Nhân duyên, pháp đó cũng là Tăng thượng duyên. Có pháp là Tăng thượng duyên, pháp đó không phải là Nhân duyên: Nghĩa là pháp vô vi.

Hỏi: Nếu pháp là Đẳng vô gián duyên, pháp đó cũng là Sở duyên duyên chăng?

Đáp: Nếu pháp là Đẳng vô gián duyên, pháp đó cũng là Sở duyên duyên. Có pháp là Sở duyên duyên, pháp đó không phải là Đẳng vô gián duyên: Nghĩa là trừ tâm tâm sở pháp không phải là sau cùng của quá khứ, hiện tại, còn lại là tất cả pháp khác.

Hỏi: Nếu pháp là Đẳng vô gián duyên, pháp đó cũng là Tăng thượng duyên chăng?

Đáp: Nếu pháp là Đẳng vô gián duyên, pháp đó cũng là Tăng thượng duyên. Có pháp là Tăng thượng duyên, pháp đó không phải là đẳng vô gián duyên: Nghĩa là trừ tâm tâm sở pháp không phải là sau cùng của quá khứ, hiện tại, còn lại là tất cả pháp khác.

Hỏi: Nếu pháp là Sở duyên duyên, pháp đó cũng là Tăng thượng duyên chăng?

Đáp: Như thế.

Hỏi: Nếu đối với một pháp hội đủ bốn duyên, chỉ nên lập một duyên sao lại lập bốn?

Đáp: Vì dựa vào tác dụng để lập, không dựa vào Thể của vật, vì trong Thể của một vật có bốn tác dụng. Nghĩa là tâm tâm sở pháp trong một sát-na đã dẫn khởi sát-na kế sau, là tâm tâm sở đồng loại, nên lập làm Nhân duyên. Tức đây là mở ra khiến cho tâm tâm sở pháp của sát-na kế sau được sinh, nên lập làm Đẳng vô gián duyên. Tức duyên này có khả năng khiến cho tâm tâm sở pháp ở sát-na kế sau nhận lấy cảnh, nên lập làm Sở duyên duyên. Tức duyên này không gây chướng ngại cho tâm tâm sở pháp thuộc sát-na kế sau, khiến chúng được sinh, nên lập làm Tăng thượng duyên. Ở đây, Nhân duyên như pháp hạt giống. Đẳng vô gián duyên như pháp mở mang, dẫn đường. Sở duyên duyên như pháp nắm giữ gậy dò tìm. Tăng thượng duyên như pháp không chướng ngại.

Quá khứ, hiện tại như thế v.v... không phải là tâm tâm sở pháp sau cùng, có đủ tánh của bốn duyên. Pháp hữu vi khác có tánh của ba duyên. Ba pháp vô vi có tánh của hai duyên, đều dựa vào nghĩa để nói. Không dựa vào Thể của vật, vì trong Thể của một vật có nhiều nghĩa. Như trong các pháp có khả năng hành tác.

Sáu nhân: Nghĩa là tùy miên biến hành bất thiện nơi quá khứ hiện tại và pháp tương ưng với tùy miên đó, có khả năng tạo tác.

Năm nhân: Nghĩa là tùy miên biến hành vô ký nơi quá khứ hiện tại và pháp tương ưng với tùy miên đó. Hoặc tùy miên biến hành bất thiện nơi quá khứ hiện tại và sinh, lão, trụ, vô thường, cùng pháp tương ưng với tùy miên kia. Hoặc tâm tâm sở pháp hữu lậu thiện, bất thiện, không phải là biến hành nơi quá khứ hiện tại, có khả năng tạo tác.

Bốn nhân: Nghĩa là tùy miên biến hành vô ký nơi quá khứ hiện tại và sinh, lão, trụ, vô thường cùng pháp tương ưng với tùy miên kia. Hoặc sắc, tâm bất tương ưng hành hữu lậu thiện, bất thiện, không phải là biến hành nơi quá khứ hiện tại. Hoặc tâm tâm sở pháp vô lậu

nơi quá khứ hiện tại. Hoặc tâm tâm sở pháp vô ký, không phải là biến hành nơi quá khứ hiện tại. Hoặc tâm tâm sở pháp hữu lậu thiện, bất thiện ở vị lai, đều có khả năng tạo tác.

Ba nhân: Nghĩa là sắc, tâm bất tương ưng hành vô ký, không phải là biến hành nơi quá khứ hiện tại. Hoặc sắc, tâm bất tương ưng hành vô lậu nơi quá khứ hiện tại. Hoặc sắc, tâm bất tương ưng hành hữu lậu thiện, bất thiện nơi vị lai. Hoặc tâm tâm sở pháp vô lậu vô ký nơi vị lai, đều có khả năng tạo tác.

Hai nhân: Nghĩa là sắc, tâm bất tương ưng hành vô lậu vô ký nơi vị lai có khả năng tạo tác.

Một nhân: Nghĩa là pháp vô vi.

Như một pháp hữu vi có nhiều nhân nghĩa cùng không mâu thuẫn. Duyên cũng nên như thế.

Hỏi: Nếu thế thì nhân, duyên có sai biệt gì?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói: Không có sai biệt. Vì nhân tức là duyên, duyên tức là nhân. Như Khế kinh nói: Hai nhân, hai duyên có thể phát sinh chánh kiến. Nghĩa là tiếng nói của người khác và bên trong tác ý như lý. Lại như Kinh Đại Nhân Duyên nói: Phật bảo Tôn giả A-nan: Chi lão tử có lý do như thế, có nhân như thế, có tập như thế, có sinh như thế, có duyên như thế, nghĩa là chi Sinh. Nên biết nhân duyên không có sai biệt.

Lại nói thế này: Nếu có đây tức có kia. Đây là nhân của kia, cũng là duyên của kia.

Hỏi: Do có chiếc bình nên có được sự hiểu biết về chiếc bình. Há sự hiểu biết về bình ấy chỉ có bình làm nhân chăng?

Đáp: Không phải chỉ có chiếc bình thì mới có được sự hiểu biết về bình, vì lúc không có chiếc bình, cũng có sự hiểu biết về bình. Tuy lúc có chiếc bình, không có sự hiểu biết về bình, nhưng vì có sự hòa

hợp, nên có được sự nhận biết về chiếc bình. Thế nên sự hòa hợp là nhân duyên của sự nhận biết về bình.

Có thuyết nói: Hòa hợp là nhân, nhân của sự hòa hợp này gọi là duyên.

Hỏi: Nếu mỗi mỗi sự việc riêng không gọi là nhân thì các sự việc hòa hợp cũng nên không phải là nhân chăng?

Đáp: Như mỗi mỗi sự việc riêng không gọi là hòa hợp, nhưng nhiều sự tụ tập gọi là hòa hợp. Nên mỗi mỗi sự việc riêng không gọi là nhân, nhưng nhiều sự việc hòa hợp được gọi là nhân.

Lại có thuyết cho: Đồng loại là nhân, khác loại là duyên. Như lửa với lửa, lúa mì với mầm lúa mì, là gọi đồng loại.

Hỏi: Lúa mì với mầm lúa mì có đồng loại nào? Nếu đồng gọi lúa mì mà nên là đồng loại, tức nên đại chủng như ruộng, nước v.v... vì đồng nên cũng gọi là đồng loại? Thế thì ruộng, nước v.v... nên là nhân của lúa mì?

Đáp: Lại có thuyết nêu: Gần là nhân, xa là duyên.

Hỏi: Nếu thế thì nhân với đấng vô gián duyên thành ra không khác nhau. Lại, tâm thiện vô gián khởi bất thiện, hoặc tâm vô ký nên là nhân không phải là duyên?

Đáp: Lại có thuyết biện: Không chung là nhân, chung là duyên.

Hỏi: Nếu thế thì mắt với nhãn thức nên là nhân không phải là duyên, vì không chung. Lại, lúa mì với mầm lúa mì và tro đất nên là duyên không phải là nhân, vì là chung?

Đáp: Lại có thuyết nói: Có khả năng sinh là nhân, tùy thuộc vào khả năng sinh là duyên.

Hỏi: Nếu thế thì chi sinh đối với lão tử nên không phải là duyên, vì tùy thuận với chi sinh. Hữu v.v... đối với lão tử nên không phải là nhân?

Đáp: Lại có thuyết nói: Khả năng nuôi lớn sự tự nối tiếp nhau là nhân. Khả năng nuôi lớn sự nối tiếp nhau của người khác là duyên.

Hỏi: Nếu thế thì duyên nơi tự nối tiếp nhau đã khởi tâm thiện, chỉ nuôi lớn sự tự nối tiếp nhau nên là nhân không phải là duyên?

Đáp: Đại đức nói: Chuyển là nhân, tùy chuyển là duyên. Gần là nhân, xa là duyên. Như gần xa, thì ở nơi này, nơi khác, hòa hợp, không hòa hợp, tại thân này, tại thân khác, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Nếu thế thì đồng loại tùy chuyển nên là duyên không phải là nhân. Vô minh duyên hành v.v... nên là nhân không phải là duyên. Nên Thế của nhân duyên tuy không khác nhau nhưng nghĩa có sai biệt. Tức nghĩa của nhân là gần, nghĩa của duyên là xa.

Vì biểu thị nghĩa này, nên nói nhân có sáu, nói duyên có bốn. Nếu không như thế, thì danh và số nên đồng.

HẾT - QUYỂN 21

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 22

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 14

** Các tâm do tùy miên, nên gọi là tâm có tùy miên. Tùy miên đó đối với tâm này là tùy tăng chẳng? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác và làm sáng tỏ chánh lý. Nghĩa là, hoặc có lời chấp: Chỉ có một tâm, như thuyết theo Luận giả Nhất tâm tương tục. Họ nói như vậy: Tâm có tùy miên, tâm không có tùy miên. Tánh của chúng không khác. Thánh đạo hiện ở trước, đối với phiền não là trái nhau, nhưng không trái với tánh của tâm. Vì đối trị phiền não, không phải là đối trị tâm. Như các sự việc giặt áo, lau gương, luyện vàng v.v... là cùng trái với vết bẩn v.v..., không trái với áo v.v... Thánh đạo cũng như thế. Lại, trong thân này, nếu Thánh đạo chưa hiện tiền là vì phiền não chưa đoạn, nên tâm có tùy miên. Thánh đạo hiện tiền thì phiền não đoạn, nên tâm không có tùy miên. Tâm này tuy lúc có tùy miên hay không có tùy miên là khác, nhưng tánh là một. Như chiếc áo, tấm gương, vàng v.v... lúc chưa giặt, chưa lau, chưa luyện v.v... gọi là áo cấu ứ v.v... Nếu giặt, lau, luyện v.v... rồi gọi là áo không còn cấu ứ v.v... Lúc có cấu ứ, không cấu ứ, tuy là khác, nhưng về tánh

không khác. Tâm cũng như thế. Vì nhằm ngăn chặn lối chấp của thuyết kia, làm sáng tỏ tâm có tùy miên với tâm không có tùy miên, tánh của chúng đều khác.

Hoặc lại có lối chấp: Tùy miên không do nơi đối tượng duyên tùy tăng, cũng không đối với pháp tương ưng có nghĩa tùy tăng. Như phái Thí dụ, họ bảo: Nếu tùy miên đối với đối tượng duyên tùy tăng thì đối với địa cỗi khác và pháp vô lậu cũng nên tùy tăng, vì đối tượng duyên này như là địa cỗi của mình. Nếu đối với pháp tương ưng có nghĩa tùy tăng, tức nên lúc chưa đoạn đã đoạn tất cả, vì pháp tương ưng với tùy tăng hoàn toàn không lia nhau, cũng như tự tánh. Nhằm ngăn chặn lối chấp của phái kia, đồng thời chỉ rõ các tùy miên đối với pháp tương ưng, đối tượng duyên, đều có nghĩa tùy tăng. Nghĩa là đối với pháp hữu lậu của địa cỗi mình và pháp tương ưng cho đến chưa đoạn là luôn tùy tăng.

Hoặc lại có lối chấp: Tùy miên chỉ ở Bỏ-đặc-già-la mới có nghĩa tùy tăng. Như Độc Tử Bộ, họ bảo: Bỏ-đặc-già-la gọi là có tùy miên và không có tùy miên, không phải pháp như tâm v.v... vì Bỏ-đặc-già-la có trói buộc, có giải thoát. Nhằm ngăn chặn lối chấp của bộ đó, đồng thời chỉ rõ chỉ có tâm v.v... có trói buộc, có giải thoát, gọi là có tùy miên và không có tùy miên, không phải số thủ thú (chúng sinh luân hồi) hoàn toàn không có.

Vì ngăn chặn Tông chỉ của người khác và làm sáng tỏ lý không điên đảo, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Các tâm do tùy miên nên gọi là tâm có tùy miên. Tùy miên đó đối với tâm này là tùy tăng chăng?

Đáp: Hoặc là tùy tăng, hoặc là không tùy tăng.

Thế nào là tùy tăng? Nghĩa là tùy miên kia cùng với tâm này tương ưng, chưa đoạn và duyên nơi tâm này.

Thế nào là không tùy tăng? Nghĩa là tùy miên kia cùng với tâm này tương ưng, đã đoạn. Trong đây các tâm là có năm bộ tâm, nghĩa là tâm do kiến khổ đoạn, cho đến tâm do tu đạo đoạn.

Tùy miên: Có năm bộ tùy miên, nghĩa là tùy miên do kiến khổ đoạn cho đến tùy miên do tu đạo đoạn. Do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên: 1. Do tùy miên đối với tâm này có tánh tùy tăng. 2. Do tùy miên đối với tâm này có tánh đồng bạn. Nghĩa là:

Tâm do kiến khổ đoạn đối với tùy miên do kiến khổ đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên do kiến tập đoạn trừ, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm do kiến tập đoạn đối với tùy miên do kiến tập đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên do kiến khổ đoạn trừ, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm do kiến diệt đoạn đối với tùy miên do kiến diệt đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên do kiến khổ, tập đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm do kiến đạo đoạn đối với tùy miên do kiến đạo đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên do kiến khổ, tập đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm do tu đạo đoạn đối với tùy miên do tu đạo đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên do kiến khổ, tập

đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Lại nữa, tâm do kiến khổ đoạn có hai thứ: 1. Tâm tương ưng với tùy miên biến hành. 2. Tâm tương ưng với tùy miên không phải biến hành. Tâm do kiến tập đoạn cũng như thế. Tâm do kiến diệt đoạn có hai thứ: 1. Tâm tương ưng với tùy miên duyên nơi hữu lậu. 2. Tâm tương ưng với tùy miên duyên nơi vô lậu. Tâm do kiến đạo đoạn cũng như thế. Tâm do tu đạo đoạn có hai thứ: 1. Tâm nhiễm ô. 2. Tâm không nhiễm ô.

Tâm tương ưng với tùy miên biến hành do kiến khổ đoạn, đối với tùy miên biến hành do kiến khổ đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên không phải là biến hành do kiến khổ đoạn và tùy miên biến hành do kiến tập đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm tương ưng với tùy miên không phải là biến hành do kiến khổ đoạn, đối với tùy miên không phải là biến hành do kiến khổ đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm tương ưng với tùy miên biến hành do kiến tập đoạn, đối với tùy miên biến hành do kiến tập đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên không phải là biến hành do kiến tập đoạn và tùy miên biến hành do kiến khổ đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm tương ưng với tùy miên không phải là biến hành do kiến tập đoạn, đối với tùy miên không phải là biến hành do kiến tập đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm tương ưng với tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt đoạn, đối với tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm tương ưng với tùy miên duyên nơi vô lậu do kiến diệt đoạn, đối với tùy miên duyên nơi vô lậu do kiến diệt đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên duyên nơi vô lậu do kiến diệt đoạn và tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm tương ưng với tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến đạo đoạn, đối với tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến đạo đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên biến hành do khổ, tập đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm tương ưng với tùy miên duyên nơi vô lậu do kiến đạo đoạn, đối với tùy miên duyên nơi vô lậu do kiến đạo đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến đạo đoạn và tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn, do

một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm nhiễm ô do tu đạo đoạn, đối với tùy miên do tu đạo đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm không nhiễm ô do tu đạo đoạn, đối với tùy miên do tu đạo đoạn và tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Lại nữa, tâm nơi cõi dục do kiến khổ đoạn có mười thứ: Nghĩa là tâm tương ưng với năm kiến, nghi, ái, giận, mạn, vô minh không chung. Tâm do kiến tập đoạn có bảy thứ: Nghĩa là tâm tương ưng với hai kiến, nghi, ái, giận, mạn, vô minh không chung. Như tâm do kiến tập đoạn, tâm do kiến diệt đoạn cũng như thế. Tâm do kiến đạo đoạn có tám thứ: Nghĩa là tâm tương ưng với ba kiến, nghi, ái, giận, mạn, vô minh không chung. Tâm do tu đạo đoạn có năm thứ: Nghĩa là tâm tương ưng với ái, giận, mạn, vô minh không chung và tâm không nhiễm ô, nghĩa là thiện hữu lậu, vô phú, vô ký.

Tâm tương ưng với hữu thân kiến, đối với hữu thân kiến và nó tương ưng với vô minh, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên khác do kiến khổ đoạn và tùy miên biến hành do kiến tập đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Như thế, cho đến tâm tương ưng với mạn do kiến khổ đoạn nên biết cũng như vậy.

Tâm tương ưng với vô minh không chung do kiến khổ đoạn, đối với vô minh không chung do kiến khổ đoạn, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên khác do kiến khổ đoạn và tùy miên biến hành do kiến tập đoạn, do một sự việc nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm do kiến tập đoạn nên biết cũng như thế.

Tâm tương ưng với tà kiến do kiến diệt đoạn, đối với tà kiến do kiến diệt đoạn và tà kiến tương ưng với vô minh, do hai sự việc nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt đoạn và tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn, do một sự việc, nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc này, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm tương ưng với nghi do kiến diệt đoạn nên biết cũng như thế.

Tâm tương ưng với kiến thủ do kiến diệt đoạn đối với kiến thủ do kiến diệt đoạn và kiến thủ tương ưng với vô minh, do hai sự việc, nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên khác duyên nơi hữu lậu do kiến diệt đoạn và tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn, do một sự việc, nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm tương ưng với ái, giận, mạn do kiến diệt đoạn nên biết cũng như thế.

Tâm tương ưng với vô minh không chung do kiến diệt đoạn, đối với vô minh không chung do kiến diệt đoạn, do hai sự việc, nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt đoạn và tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn, do một sự việc, nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm do kiến đạo đoạn trừ nên biết cũng như thế.

Tâm tương ưng với ái do tu đạo đoạn, đối với ái do tu đạo đoạn và ái tương ưng với vô minh, do hai sự việc, nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên khác do tu đạo đoạn và tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn, do một sự việc, nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm tương ưng với giận, mạn do tu đạo đoạn nên biết cũng như thế.

Tâm tương ưng với vô minh không chung do tu đạo đoạn, đối với vô minh không chung do tu đạo đoạn, do hai sự việc này, nên gọi là tâm có tùy miên. Đối với tùy miên khác do tu đạo đoạn và tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn, do có một sự việc, nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Tâm không nhiễm ô do tu đạo đoạn, đối với tùy miên do tu đạo đoạn và tùy miên biến hành do kiến khổ, tập đoạn, do một sự việc, nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là tánh tùy tăng. Đối với tùy miên khác, do không có hai sự việc, nên không phải là tâm có tùy miên.

Như nói về cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc nên biết cũng như thế.

Đó gọi là ở đây đã tóm lược về Tỳ-bà-sa.

Như thế là đã nói năm bộ tùy miên thuộc ba cõi. Đối với tâm có tùy miên thuộc năm bộ trong ba cõi này, nếu chưa đoạn thì tùy tăng, hỗ tương tùy thuận mà tăng trưởng, nên tùy miên ở nơi tâm gia tăng sự trói buộc. Nếu đã đoạn thì không tùy tăng, không cùng tùy thuận, không phải tăng trưởng, nên tùy miên đối với tâm không có sự trói buộc. Nhưng phần vị chưa đoạn, tâm đối với tùy miên tương ưng nơi đối tượng duyên đều được kiến lập tên có tùy miên. Đã tương

ung: Là có đủ hai sự việc. Duyên nơi tâm trói buộc: Nghĩa là chỉ tùy tăng. Nếu đã đoạn phần vị, tâm này chỉ đối với tùy miên tương ưng là có thể được kiến lập tên gọi có tùy miên, không phải tùy miên kia từ trước đến nay duyên nơi tâm trói buộc, vì không tùy tăng. Vì tùy miên tương ưng đối với tâm còn có tánh đồng bạn.

Hỏi: Vì sao tâm đối với tùy miên tương ưng đã đoạn hay chưa đoạn, đều được kiến lập tên có tùy miên? Đối với tùy miên của đối tượng duyên chỉ ở phần vị chưa đoạn mới có thể được kiến lập tên có tùy miên, không phải ở phần vị đã đoạn?

Đáp: Trước nay đã nói tâm đối với tùy miên, do hai sự việc nên gọi là có tùy miên: 1. Tánh tùy tăng. 2. Tánh đồng bạn.

Tùy miên tương ưng nếu ở phần vị chưa đoạn, do hai sự việc, nên tâm đối với tánh tùy tăng kia kiến lập tên có tùy miên. Nếu ở phần vị đã đoạn thì tùy miên kia đối với tâm này, tuy không có tánh tùy tăng, nhưng có tánh đồng bạn, nên còn có thể kiến lập tên có tùy miên. Tùy miên của đối tượng duyên nếu ở phần vị chưa đoạn, đối với tâm chỉ có tánh tùy tăng, nên tâm đối với tánh tùy tăng kia được kiến lập tên có tùy miên. Nếu ở phần vị đã đoạn, vì hai sự việc đều không có, nên tâm đối với tánh tùy tăng kia không còn có thể kiến lập tên có tùy miên.

Hỏi: Nếu tùy miên tương ưng đối với tâm tương ưng, hoặc ở phần vị chưa đoạn là có tánh tùy tăng và tánh đồng bạn. Nếu ở phần vị đã đoạn, tuy không có tánh tùy tăng, nhưng có tánh đồng bạn, nên tâm luôn đối với tánh đồng bạn kia gọi là có tùy miên. Tùy miên của đối tượng duyên đối với tâm của đối tượng duyên, nếu ở phần vị chưa đoạn thì có tánh tùy tăng và tánh của đối tượng duyên, nếu ở phần vị đã đoạn, tuy không có tánh tùy tăng, nhưng có tánh của đối tượng duyên. Vì sao tâm đối với tánh của đối tượng duyên không luôn kiến lập tên gọi có tùy miên?

Đáp: Tùy miên tương ưng đối với tâm tương ưng là rất gần gũi các sự việc đều ngang đồng, không thể lìa nhau, như con dê với da của nó, do vậy tuy đã đoạn, chưa đoạn, đều luôn gọi là cùng có. Tùy miên của đối tượng duyên đối với tâm của đối tượng duyên không phải là rất gần gũi, các sự việc không ngang đồng chưa từng hòa hợp. Nếu lúc chưa đoạn, do tánh tùy tăng, nên có thể gọi là cùng có. Nếu ở phần vị đã đoạn, vì rất xa xôi, nên không nói là cùng có. Ở đây có tên gọi là căn cứ vào tính chất gần gũi mà miễn cưỡng thiết lập, không phải như kiến lập tên gọi có đối tượng duyên v.v...

Tôn giả Thế Hữu nói như vậy: Tùy miên tương ưng ở nơi tâm nhiễm ô, còn tùy miên của đối tượng duyên thì không như thế. Lại nữa, tùy miên tương ưng không lìa tâm, còn tùy miên của đối tượng duyên thì không như thế. Lại nữa, tùy miên tương ưng che lấp tâm, còn tùy miên của đối tượng duyên thì không như thế. Lại nữa, tùy miên tương ưng là tùy tâm chuyển, còn tùy miên của đối tượng duyên không như thế. Lại nữa, tùy miên tương ưng thì nhiễu loạn tâm, còn tùy miên của đối tượng duyên thì không như thế. Lại nữa, tùy miên tương ưng cùng với tâm tương ưng đồng một chỗ dựa, đồng một đối tượng duyên, đồng một hành tướng, đồng một quả, đồng một đẳng lưu, đồng một dị thực, cùng sinh, cùng trụ, cùng dị, cùng diệt, rất gần gũi. Còn tùy miên của đối tượng duyên thì không như thế.

Đại đức nói: Tùy miên tương ưng khiến tâm tương ưng thêm cứng, bướng, càng dữ tợn, người trí luôn quở trách nhàm chán, khó có thể xuất ly. Tùy miên của đối tượng duyên đối với tâm của đối tượng duyên không có sự việc ấy.

Tôn giả Diệu Âm nói: Tùy miên tương ưng khiến tâm tương ưng phát khởi nhiễm ô, như ánh lửa khói, có thể gây trở ngại cho quả Thánh. Tùy miên của đối tượng duyên đối với tâm của đối tượng duyên không có sự việc ấy.

Tôn giả Giác Thiên nói: Tùy miên tương ưng khiến tâm tương ưng đối với cảnh của đối tượng duyên mê lầm, không hiểu rõ. Tùy miên của đối tượng duyên đối với tâm của đối tượng duyên không có sự việc ấy.

Do các thứ nhân duyên như thế, nên tùy miên tương ưng khi ở phần vị đã đoạn hay chưa đoạn, luôn khiến tâm mang tên là có tùy miên. Còn tùy miên của đối tượng duyên chỉ ở phần vị chưa đoạn mới có thể khiến tâm mang tên là có tùy miên, nếu ở phần vị đã đoạn thì không gọi là có.

Hỏi: Nếu như tùy miên đối với tâm tùy tăng, thì tâm này chỉ do tùy miên kia nên gọi là tâm có tùy miên chăng?

Đáp: Hoặc do tùy miên kia không phải là tâm khác, hoặc do tùy miên kia và tâm khác.

Thế nào là do tùy miên kia không phải là tâm khác? Nghĩa là tâm tùy miên này chưa đoạn.

Thế nào là do tùy miên kia và tâm khác? Nghĩa là khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh, nếu tâm do kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn là đối tượng duyên của tùy miên.

Trong đây, nói do tùy miên kia không phải là tâm khác: Nghĩa là tâm có tùy miên, chỉ do tùy miên kia ở nơi tâm tùy miên tùy tăng, nên gọi là tâm có tùy miên. Không phải do ở nơi tâm khác không có tùy miên tùy tăng mà gọi là tâm có tùy miên, tức tâm này chưa đoạn. Nếu tâm chưa đoạn, tất chỉ do tùy miên kia ở nơi tâm tùy miên tùy tăng, nên gọi là tâm có tùy miên, không phải do ở nơi tâm khác, không phải tùy miên tùy tăng mà gọi là tâm có tùy miên.

Có thuyết cho: Đoạn văn này nên nói như vậy: Bị trói buộc đủ, nghĩa là các tâm nhiễm ô. Người kia không nên nói như vậy, vì bị trói buộc đủ hay không bị trói buộc đủ, có tâm nhiễm ô, không tâm nhiễm ô, đều có thể như thế, chỉ nên nói như vậy: Nghĩa là tâm này

chưa đoạn, các tâm chưa đoạn gọi là có tùy miên, chỉ do ở nơi tâm tùy miên tùy tăng, không phải do tâm khác

Do tùy miên kia và tâm khác: Nghĩa là tâm có tùy miên, do tùy miên kia ở nơi tâm tùy miên tùy tăng, nên gọi là tâm có tùy miên, và do tâm khác ở nơi tâm không tùy miên tùy tăng, nên gọi là tâm có tùy miên, nghĩa là khổ trí đã sinh, cho đến nói rộng. Tâm có tùy miên do kiến khổ đoạn, bấy giờ do kiến tập đoạn tùy miên kia, đối với tâm có tùy miên biến hành tùy tăng nên gọi là tâm có tùy miên. Và do kiến khổ khác đoạn trừ, đối với tâm có tùy miên tương ưng không tùy tăng, nên gọi là tâm có tùy miên. Như thế, tức là nói tâm do kiến khổ đoạn, ở trong phần vị này do tùy miên kia là bộ khác, đối với tâm có tùy miên tùy tăng. Và do tự bộ khác đối với tâm có tùy miên không tùy tăng, nên gọi là tâm có tùy miên.

Hỏi: Vì sao ở đây tùy miên thuộc bộ khác gọi là kia, còn tùy miên của tự bộ gọi là khác?

Đáp: Vì trước kia hỏi: Nếu như tùy miên ở nơi tâm tùy tăng, thì tâm này chỉ do tùy miên kia, nên gọi là tâm có tùy miên chăng? Nên nay đáp: Tâm do kiến khổ đoạn, ở trong phần vị này, không phải chỉ do kiến tập đoạn tùy miên kia, đối với tâm có tùy miên biến hành tùy tăng này, nên gọi là tâm có tùy miên. Cũng do kiến khổ khác đoạn trừ, đối với tâm có tùy miên tương ưng không tùy tăng này, nên gọi là tâm có tùy miên.

Như thế, tức là nói thẳng với người đang hỏi, gọi là kia, không phải nói trực tiếp với người đang hỏi, gọi là khác. Tùy miên của bộ khác bấy giờ chưa đoạn, vì do tăng nên là đang hỏi. Tùy miên ở bộ mình, bấy giờ đã đoạn, không tùy tăng, nên không phải là đang hỏi.

Có thuyết nêu: Tùy miên của bộ mình lúc ấy đã chuyển đến chỗ khác với phần vị trước, nên nói là khác, nghĩa là trước chưa đoạn, nay đã đoạn.

Có thuyết nói: Tùy miên của bộ mình trước kia đã được tự tại, hành tác theo ý muốn. Nay vì đã đoạn nên không được tự tại, vì không có khả năng tạo tác, nên nói là khác.

Có thuyết cho: Vì tùy miên của bộ mình xưa nay thành tựu, nay không thành tựu, nên nói là khác.

Có thuyết nêu: Vì tùy miên của bộ mình nay được Thánh đạo hoàn toàn đoạn dứt, khác hẳn với trước, nay nên nói là khác.

Có thuyết biện: Tùy miên của bộ mình đã được Thánh đạo phân biệt đoạn trừ tức khác, không đồng với xưa nay cùng với bốn bộ khác, đồng thời đoạn trừ dần, nên nói là khác.

Hỏi: Tâm do tu đạo đoạn cũng có nghĩa này. Nghĩa là đoạn một phẩm, cho đến tám phẩm là đã đoạn tâm nhiễm, do tùy miên kia chưa đoạn và tâm khác đã đoạn, nên gọi là có tùy miên, vì sao không nói?

Đáp: Là do ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng.

Lại nữa, nên nói mà không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, nếu bộ khác gọi là kia, bộ khác gọi là khác, thì ở đây đã nói: Tâm do tu đạo đoạn, tuy có nghĩa này, nhưng bộ mình gọi là kia, bộ mình gọi là khác, do vậy ở đây không nói.

Lại nữa, trong Luận này chỉ nói: Đoạn rồi, hoàn toàn không còn thoái chuyển. Tâm do tu đạo đoạn tuy có nghĩa này, nhưng tùy miên kia đoạn rồi, hoặc có thoái chuyển nữa, nên không nói đến.

Hỏi: Các tùy miên làm thế nào ở nơi đối tượng duyên tùy tăng? Làm thế nào ở nơi tương ưng tùy tăng?

Đáp: Các Sư ở phương Tây nói như vậy: Vì tánh trói buộc, nên ở nơi đối tượng duyên tùy tăng. Vì tánh đồng bạn, nên ở nơi tương ưng tùy tăng.

Các Luận sư ở nước Ca-thấp-di-la cho: Nơi cảnh của đối tượng duyên đều có hành tự tướng, vì theo lối chấp càng gia tăng, nên gọi là ở nơi đối tượng duyên tùy tăng. Đối với pháp tương ưng, khiến cùng tự vượt qua tùy thuận gia tăng, nên gọi là ở nơi tương ưng tùy tăng.

Có Sư khác nêu: Các tùy miên ở nơi đối tượng duyên tùy tăng cũng như đối với tương ưng, ở nơi tương ưng tùy tăng cũng như đối với đối tượng duyên.

Hỏi: Nếu thế thì như nơi Luận Phẩm Loại Túc nói làm sao thông suốt? Như nói: Thế nào là tùy miên dục tham tùy tăng? Nghĩa là đáng yêu, đáng vui thích, đáng mừng, vừa ý. Tùy miên kia ở nơi tương ưng không có nghĩa chủ thể duyên vì sao cũng nói là có đáng yêu v.v...?

Đáp: Tùy miên kia hiển bày tương tham. Nghĩa là tùy miên dục tham có tướng như đáng yêu v.v... nên nói như vậy. Vì không làm rõ tướng khác tương ưng của đối tượng duyên.

Tôn giả Thế Hữu nói như vậy: Do bốn sự việc, nên nói các tùy miên có nghĩa tùy tăng:

1. Rơi vào ý nghĩ ác. Như trong đại chúng một người gây ra việc ác, khiến nhiều người kia đều rơi vào ý nghĩ ác. Như thế, ở trong một phẩm tương ưng khởi một tùy miên, tức khiến phẩm tâm tâm sở pháp ấy đều rơi vào ý nghĩ ác.

2. Như lửa nóng. Như đặt thỏi sắt nóng vào trong chậu nước, thì cả chậu và nước đều nóng. Như vậy, trong một pháp phẩm tâm khởi lên một phiền não, tức khiến cho hết thảy tâm tâm sở pháp đều trở thành nhiệt não.

3. Như khói v.v... Như chất khói, bụi nơ đã bám vào y phục, làm cho y phục trở nên nhớp nhúa. Như vậy, trong phẩm tâm có một tùy miên tức đều trở thành nhiễm ô.

4. Đáng chê trách, nhàm chán. Như trong Tăng chúng có một người phạm tội thì cả chúng đều bị quở trách. Như thế, trong phạm tâm có một tùy miên tức cả phạm đều đáng chê trách, nhàm chán.

Như đối với tương ưng, vì có bốn sự việc này, nên gọi là tùy tăng, thì ở nơi cảnh của đối tượng duyên cũng tăng bốn sự việc ấy, nên gọi là tùy tăng. Nghĩa là nếu đối tượng duyên tăng trưởng bốn sự việc ấy, tức nói phiền não nơi tùy miên kia tùy tăng.

Hỏi: Tùy miên quá khứ, vị lai cũng tùy tăng chăng?

Đáp: Tùy miên đó cũng tùy tăng. Nếu tùy miên đó không tùy tăng, thì tâm không nhiễm ô ở nơi phần vị hiện tiền thành ra không có tùy miên, là mâu thuẫn với kinh đã nói, như nói: Phật bảo Kiết Man Mẩu: Trẻ sơ sinh nằm ngửa hãy còn không thể hiểu rõ về cảnh dục hơn kém, huống chi lại có thể khởi tâm của triền dục tham, nhưng nó vẫn bị tùy miên dục tham trói buộc.

Hỏi: Quá khứ, vị lai đã không có tác dụng vì sao có thể nói là tùy miên tùy tăng?

Đáp: Vì tùy miên tùy tăng có khả năng khởi hiện ở trước được, như lửa cháy không hiện nhưng có thể bốc khói.

Tôn giả Diệu Âm nói: Tùy miên kia tuy không có tác dụng nhận lấy cảnh, nhưng ở nơi đối tượng duyên và pháp tương ưng cũng có công năng trói buộc như hiện tại, do vậy tùy miên kia có nghĩa tùy tăng.

Tôn giả Thiết-ma-đạt-đa nói: Do năm sự việc, nên có thể nói tùy miên quá khứ, vị lai có nghĩa tùy tăng:

1. Vì nhân của tùy miên kia chưa hết.
2. Vì tùy miên kia chưa bị đoạn.
3. Vì chưa chuyển chỗ dựa của tùy miên kia.
4. Vì chưa hiểu rõ đối tượng duyên của tùy miên kia.

5. Vì tùy miên kia chưa được đối trị.

Hỏi: Các tâm do tùy miên nên gọi là tâm có tùy miên. Tùy miên kia ở nơi tâm này phải đoạn chăng?

Đáp: Hoặc phải đoạn, hoặc không phải đoạn.

Thế nào là phải đoạn? Nghĩa là tùy miên kia duyên nơi tâm này.

Thế nào là không phải đoạn? Nghĩa là tùy miên kia tương ưng với tâm này.

Ở đây đã chỉ rõ tùy miên ở nơi cảnh của đối tượng duyên, có thể nói là phải đoạn, không phải đối với pháp tương ưng. Nghĩa là ở nơi đối tượng duyên có thể chế ngự được phiền não, khiến chúng không khởi hiện, gây các lỗi lầm, không phải đối với pháp tương ưng có thể chế ngự phiền não, khiến chúng không còn cùng với tâm v.v... tương ưng. Vì vậy ở nơi đối tượng duyên có thể nói là phải đoạn không phải đối với pháp tương ưng.

Có thuyết cho: Đoạn văn này nên nói: Thế nào là phải đoạn? Nghĩa là tùy miên kia duyên nơi tâm này chưa đoạn. Thế nào là không phải đoạn? Nghĩa là tùy miên kia duyên nơi tâm này đã đoạn và cùng với tâm này tương ưng.

Thuyết đó phi lý. Vì sao? Vì theo câu hỏi trước, các tâm do tùy miên nên gọi là tâm có tùy miên. Tùy miên kia ở nơi tâm này phải đoạn chăng? Nay chỉ nên nói: Thế nào là phải đoạn? Nghĩa là tùy miên kia duyên nơi tâm này, về nghĩa đã hội đủ, cần gì lại nói chưa đoạn. Nếu tùy miên kia đã đoạn, tâm không do tùy miên kia để gọi là có tùy miên, tức không phải là điều đã hỏi. Thế nên không cần nói thêm là chưa đoạn.

Lại, duyên nơi tâm này đã đoạn và nói lý, không nên nói là duyên nơi tâm tùy miên. Vì nếu đã đoạn, tức không phải những gì đã hỏi, chỉ nên nói: Thế nào là không phải đoạn? Nghĩa là tùy miên kia

cùng với tâm này tương ưng, về nghĩa đã đủ. Nhưng trong đây nói: Các tùy miên ở nơi đối tượng duyên có thể đoạn, không phải ở nơi pháp tương ưng, nghĩa là căn cứ nơi tâm gọi là có nghĩa tùy miên mà nói, không dựa vào nghĩa tùy tăng mà nói, vì nghĩa tùy tăng đều có thể đoạn.

Hỏi: Các tùy miên nhân nơi gì nên đoạn?

Đáp: Nhân nơi đối tượng duyên trước đã hiển bày về nghĩa, nay thể hiện nơi văn. Nghĩa là các tùy miên do lực đối trị, khiến chúng ở nơi cảnh không còn khởi hiện lỗi lầm có thể nói là nên đoạn. Như người cấm ngăn con mình không cho đi vào nơi quán rượu, chốn cờ bạc v.v.... Nếu khiến tùy miên lìa pháp tương ưng thì không có việc ấy. Vì thế nên nói tùy miên kia ở nơi pháp tương ưng không có nghĩa đoạn.

Hỏi: Ông nói tùy miên nhân nơi đối tượng duyên nên đoạn chăng?

Đáp: Đúng vậy.

Hỏi: Nếu thế các tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt, đạo đoạn trừ thì tùy miên kia nhân nơi gì nên đoạn? Nếu nói do ở đây đoạn, nên kia đoạn, đều không hợp lý?

Đáp: Tùy miên duyên nơi vô lậu do kiến diệt, đạo đoạn nhân nơi đối tượng duyên nên đoạn. Do đây đoạn nên kia cũng đoạn.

Trong đây ý nói: Cần phải nhân nơi tuệ mới thấy phiền não nơi đối tượng duyên thì tùy miên mới đoạn, để thành lập lý này.

Hỏi: Câu trả lời rất khó thông suốt. Ông nói tùy miên nhân nơi đối tượng duyên nên đoạn chăng, là câu hỏi trước, tuy nói giản lược, nhưng chưa được thẩm định. Nếu không thẩm định Tông người khác đã thừa nhận lại nói lỗi lầm của người khác, thì không có việc ấy?

Đáp: Đúng như vậy, là trả lời: Cần phải nhân nơi tuệ mới thấy phiền não nơi đối tượng duyên, thì tùy miên mới đoạn, về lý là quyết định,

vì không có đường nào khác, nên nói là như vậy. Nếu thế, các tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt, đạo đoạn, thì tùy miên kia nhân nơi gì nên đoạn? Nếu nói vì đây đoạn, nên kia đoạn, đều không hợp lý, là vấn nạn. Ý của vấn nạn kia là nói: Tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt, đạo đoạn nhân nơi gì nên đoạn? Nếu nói nhân nơi tuệ mới nhận thấy khổ, tập này nên được đoạn, lý đó không đúng, vì lúc thấy khổ, tập thì tùy miên này chưa đoạn. Nếu nói nhân nơi tuệ để thấy rõ diệt, đạo kia nên được đoạn, về lý cũng không đúng, vì diệt, đạo không phải là cảnh của đối tượng duyên này?

Đáp: Tùy miên duyên nơi vô lậu do kiến diệt, đạo đoạn nhân nơi đối tượng duyên nên đoạn. Do đây đoạn, nên kia cũng đoạn là thông suốt. Ý thông suốt này nói tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt, đạo đoạn là căn cứ nơi tùy miên duyên nơi vô lậu mà được sinh trưởng. Lúc kiến diệt, đạo, thì tùy miên duyên nơi vô lậu này bị đoạn, nên tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt, đạo đoạn cũng được đoạn theo, như người bệnh gãy yếu, nương nơi gãy mới đứng được, bỏ gãy là ngã, đây cũng như thế.

Hỏi: Lập Tông trước đã định, cần phải nhân nơi tuệ mới nhận thấy phiền não nơi đối tượng duyên thì tùy miên mới đoạn. Nay lại nói hợp chung là đối tượng duyên đoạn, nên chủ thể duyên đoạn theo, há chẳng là mâu thuẫn?

Đáp: Không có lỗi mâu thuẫn, vì tuệ nhận thấy được tùy miên nơi đối tượng duyên hãy còn đoạn trừ, hướng chi là đối tượng duyên đã đoạn mà không đoạn sao? Như quả dựa vào cây khi cây lay động mạnh, quả hãy còn rơi rớt hướng chi cây đã nghiêng ngã mà quả không rụng sao? Đây cũng như thế. Lại, trước đã nói cần phải nhân nơi tuệ thấy rõ phiền não nơi đối tượng duyên thì tùy miên mới đoạn, không nói cần phải nhân nơi tuệ nhận thấy phiền não đã đoạn nơi đối tượng duyên thì tùy miên mới đoạn, chỉ nói cần phải nhân nơi tuệ thấy rõ phiền não hiện có nơi đối tượng duyên thì tùy miên mới đoạn,

nên không mâu thuẫn. Nghĩa là nhân nơi tuệ thấy rõ nẻo phiền não duyên nơi vô lậu nơi đối tượng duyên đã diệt nên tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt đạo đoạn cũng đoạn. Do lý sâu xa này, nên khổ, tập pháp nhân có khả năng đoạn tùy miên biến hành duyên nơi trên. Hai trí diệt, đạo trong quả vị tu đạo có khả năng đoạn trừ Hoặc của chín địa do tu đạo đoạn.

Có Sư khác nói: Nhân nơi đối tượng duyên nên tùy miên đoạn: Nghĩa là có ý làm sáng tỏ phiền não nơi đối tượng duyên đoạn, nên tùy miên mới đoạn. Vì thành lập lý này, nên hỏi – đáp khó thông hợp.

Hỏi: Ông nói tùy miên nhân nơi đối tượng duyên nên đoạn chăng?

Đáp: Đúng vậy.

Hỏi: Nếu thế, các tùy miên duyên nơi vô lậu do kiến diệt, đạo đoạn, các tùy miên kia nhân nơi gì nên đoạn? Nếu nói do sự tương ưng này đoạn nên đoạn, lý đó không đúng, vì trước đã nói tùy miên không phải ở nơi pháp tương ưng có thể nói đoạn. Nếu nói do đối tượng duyên kia đoạn nên đoạn, lý đó cũng không đúng, vì đối tượng duyên nơi diệt, đạo không có các lỗi lầm nên không thể đoạn?

Đáp: Vì tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt, đạo đoạn trừ đã đoạn, nên tùy miên này cũng đoạn theo.

Hỏi: Tông chỉ đã định rõ trước nói: Vì đối tượng duyên đã đoạn nên tùy miên mới đoạn. Nay lại nói vì chủ thể duyên nơi phiền não đoạn, nên tùy miên mới đoạn, há không là mâu thuẫn chăng?

Đáp: Không có lỗi mâu thuẫn. Nghĩa là tùy miên duyên nơi vô lậu dựa vào tùy miên duyên nơi hữu lậu mà được sinh trưởng. Do sự nhận giữ kia nên ở đây được nối tiếp. Sự nhận giữ kia đoạn thì đây cũng đoạn theo. Như thân cây v.v... dựa vào rễ mà được đứng vững. Nếu chặt đứt gốc rễ thì thân, cành v.v... đều ngã theo. Đây cũng như thế.

Thuyết kia phi lý, vì trái với Tông chỉ nêu trước, nên văn của bản Luận này nói là khó thông suốt. Có khi đối tượng duyên đoạn mà chủ thể duyên chưa đoạn. Có khi chủ thể duyên đoạn, nhưng đối tượng duyên chưa đoạn.

Hoặc lại có thuyết nói: Nhân nơi đối tượng duyên đoạn nên tùy miên đoạn: Là ý nói cần phải nhân nơi đạo có đối tượng duyên thì tùy miên mới đoạn. Thuyết đó phi lý, vì như Đức Thế Tôn nói: Tám chi Thánh đạo như thế có khả năng đoạn trừ các khổ trong quá khứ, vị lai và hiện tại. Dứt bỏ, loại trừ hẳn, lia hết nhiễm, diệt trọn, đạt Niết-bàn tịch tĩnh. Do vậy, nên nói: Đạo có đối tượng duyên, đạo không đối tượng duyên đều có thể đoạn dứt Hoặc. Lại, đối với thuyết sau vì hoặc vẫn nạn hoặc thông suốt, đều không tương ưng, nên thuyết kia phi lý.

Tôn giả Thiệt-ma-đạt-đa nói: Do bốn sự việc nên các tùy miên đoạn: 1. Do đối tượng duyên đoạn. Như tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt, đạo đoạn. 2. Do chủ thể duyên đoạn. Như tùy miên duyên nơi cõi khác. 3. Do cả hai duyên cùng đoạn. Như tùy miên không phải biến hành do kiến khổ, tập đoạn. 4. Do được đối trị. Như tùy miên khác, theo chỗ được đối trị thì tùy miên kia đoạn theo.

Tôn giả Thế Hữu nói: Do năm sự việc nên các tùy miên đoạn: 1. Do nhận thấy đối tượng duyên nên đoạn. Như tùy miên duyên vô lậu và tùy miên biến hành duyên nơi tự cõi. 2. Do đối tượng duyên đoạn nên đoạn. Như tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt, đạo đoạn. 3. Do chủ thể duyên đoạn nên đoạn. Như tùy miên biến hành duyên nơi cõi khác. 4. Do cả hai thứ duyên đoạn nên đoạn. Như tùy miên không biến hành do kiến khổ tập đoạn. 5. Do được đối trị nên đoạn. Như tùy miên do tu đạo đoạn.

Hỏi: Nếu tùy miên ở nơi tâm nên đoạn, tâm này chỉ do tùy miên kia nên gọi là tâm có tùy miên chẳng?

Đáp: Hoặc do tùy miên kia không phải tâm khác. Hoặc do tùy miên kia và tâm khác.

Thế nào là do tùy miên kia không phải tâm khác? Nghĩa là tâm không nhiễm ô do tu đạo đoạn.

Thế nào là do tùy miên kia và tâm khác? Nghĩa là tâm nhiễm ô.

Ở đây, không nhiễm ô: Là phân biệt chỗ khác với nhiễm ô.

Do tu đạo đoạn: Nghĩa là phân biệt chỗ khác với vô lậu. Là tâm thiện hữu lậu và tâm vô phú vô ký.

Tâm này do tùy miên kia: Nghĩa là do tùy miên duyên nơi tâm này tùy tăng, nên gọi là tâm có tùy miên.

Không phải tâm khác: Nghĩa là không phải do tùy miên tương ưng nên gọi là tâm có tùy miên, vì tùy miên không tương ưng với tâm này.

Tâm nhiễm ô do tùy miên kia: Nghĩa là do tùy miên duyên nơi tâm này tùy tăng, nên gọi là tâm có tùy miên.

Hỏi: Vì sao trong đây tùy miên của đối tượng duyên nói là kia, còn tùy miên tương ưng nói là khác?

Đáp: Vì trước hỏi: Nếu tùy miên ở nơi tâm nên đoạn, tâm này chỉ do tùy miên kia nên gọi là tâm có tùy miên chăng? Trước nói tùy miên chỉ ở nơi đối tượng duyên có nghĩa nên đoạn, không phải ở nơi pháp tương ưng. Thế nên Tôn giả kia nói: Chỉ nói tùy miên của đối tượng duyên là nên đoạn, tức tùy miên này là chính điều đã hỏi nên nói là kia, còn tùy miên tương ưng không phải là chính điều đã hỏi nên nói là khác.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra Hỏi – Đáp như thế?

Đáp: Vì nhằm khiến cho người nghi có được quyết định. Nghĩa là hoặc có kẻ nghi: Chỉ nên đoạn là tâm do tùy miên kia, nên gọi là

có tùy miên. Tùy miên tương ưng không nên đoạn, tâm không do tùy miên kia nên gọi là có tùy miên. Vì muốn khiến cho nghi này được quyết định cùng hiển bày tâm nhiễm ô cũng do tùy miên kia nên gọi là có tùy miên.

Hoặc lại có kẻ nghi: Tùy miên tương ưng cũng nên có thể đoạn. Nay lại làm rõ tùy miên tương ưng không có nghĩa nên đoạn.

Hoặc còn có người nghi: Tâm đối với tùy miên gọi là có, là chỉ dựa vào tánh tùy tăng. Nay lại làm rõ là dựa vào tánh đồng bạn. Nghĩa là tâm không nhiễm ô chỉ dựa vào tánh tùy tăng, gọi là có tùy miên. Nếu tâm nhiễm ô thì đều dựa vào cả hai tánh.

Hỏi: Từng có trường hợp tùy miên đã đoạn, nhưng tuệ không nhận thấy đối tượng duyên của tùy miên kia chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có khi tùy miên đoạn nhưng tuệ không nhận thấy đối tượng duyên của tùy miên kia: Nghĩa là các phàm phu khi lìa nhiễm nơi cõi dục cho đến Vô sở hữu xứ, đã đoạn tùy miên duyên nơi địa trên và duyên nơi vô lậu. Nếu các Thánh giả lúc hiện quán khổ tập đế của cõi dục, đã đoạn tùy miên duyên nơi cõi khác. Khi hiện quán diệt, đạo đế là đoạn tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt, đạo đoạn, do trí diệt đạo đã lìa bỏ tất cả tùy miên do tu đạo đoạn.

2. Có khi tuệ nhận thấy đối tượng duyên của tùy miên kia nhưng tùy miên không đoạn: Nghĩa là các phàm phu khi lìa nhiễm nơi cõi dục cho đến Vô sở hữu xứ, trước sau đã đoạn các phàm tùy miên. Các phàm phu khi lìa nhiễm nơi tính lự thứ nhất cho đến Vô sở hữu xứ, đã đoạn tùy miên duyên nơi địa khác hiện có từ cõi dục cho đến Thức vô biên xứ. Nếu các Thánh giả lúc hiện quán khổ, tập đế của cõi sắc, cõi vô sắc, đoạn trừ tùy miên duyên nơi giới khác hiện có của cõi dục. Khi hiện quán khổ đế thì đoạn trừ tùy miên duyên nơi tự cõi do kiến tập đoạn, đoạn trừ tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt

đạo đoạn cùng tất cả tùy miên do tu đạo đoạn. Lúc hiện quán tập đế, đoạn trừ tùy miên duyên nơi tự cỗi do kiến khổ đoạn, đoạn trừ tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt đạo đoạn cùng tất cả tùy miên do tu đạo đoạn. Do trí khổ tập cùng trí thế tục khi lìa các nhiễm do tu đạo đoạn, đoạn trừ tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến đạo đoạn và tùy miên thuộc phẩm trước sau do tu đạo đoạn, do diệt, đạo trí lúc lìa nhiễm do tu đạo đoạn, tùy miên duyên nơi vô lậu và tất cả phàm phu, Thánh giả khác khi không đoạn phiền não nhưng thấy rõ phiền não và tất cả tùy miên nơi cảnh của đối tượng duyên.

3. Có khi tùy miên đoạn tuệ cũng thấy rõ đối tượng duyên của tùy miên kia: Nghĩa là các phàm phu khi lìa nhiễm nơi cỗi dục cho đến Vô sở hữu xứ, thì đoạn trừ tùy miên của tự phẩm duyên nơi tự địa. Nếu các Thánh giả lúc hiện quán khổ, tập đế thì đoạn trừ tùy miên duyên nơi tự cỗi do kiến khổ, tập đoạn. Lúc hiện quán diệt, đạo đế thì đoạn trừ tùy miên duyên nơi vô lậu do kiến diệt, đạo đoạn, vì khổ trí, tập trí và thế tục trí khi lìa nhiễm do tu đạo đoạn, cũng đoạn trừ tùy miên thuộc tự phẩm, tự địa do tu đạo đoạn.

4. Có khi tùy miên không đoạn, tuệ cũng không nhận thấy đối tượng của tùy miên kia: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Từng có trường hợp trong khoảng một sát-na, tùy miên đoạn nhưng tuệ không nhận thấy đối tượng duyên của tùy miên kia chẳng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp, nhưng có nhiều phần vị, nghĩa là phần vị khổ tập pháp trí nhẫn và diệt đạo pháp loại trí nhẫn đều có bốn trường hợp.

Phần vị của khổ pháp trí nhẫn có bốn trường hợp: 1. Đoạn trừ tùy miên duyên nơi cỗi khác do kiến khổ nơi cỗi dục đoạn. 2. Đoạn trừ tùy miên duyên nơi tự cỗi do kiến tập nơi cỗi dục đoạn và tùy miên duyên nơi hữu lậu do kiến diệt đạo đoạn cùng tùy miên do tu

đạo đoạn. 3. Đoạn trừ tùy miên duyên nơi tự cõi do kiến khổ nơi cõi
dục đoạn. 4. Là trừ các tướng nêu trước.

Phần vị của tập pháp trí nhẫn tùy theo chỗ ứng hợp cũng có bốn
trường hợp như thế.

Phần vị của diệt đạo pháp loại trí nhẫn: Nếu trong phần vị phạm
phu ở trước, phần lìa nhiễm nơi cõi dục cùng đối với bảy địa trên, hoặc
từng phần hoặc toàn phần lìa nhiễm thì được tạo ra bốn trường hợp.

Phần vị của diệt pháp trí nhẫn có bốn trường hợp: 1. Đoạn trừ tùy
miên duyên nơi hữu lậu, trước chưa lìa, do kiến diệt nơi cõi dục đoạn.
2. Đoạn trừ tùy miên duyên nơi vô lậu, trước đã lìa, do kiến diệt nơi
cõi dục đoạn. 3. Đoạn trừ tùy miên duyên nơi vô lậu, trước chưa lìa,
do kiến diệt nơi cõi dục đoạn. 4. Đoạn trừ tùy miên duyên nơi hữu lậu,
trước đã lìa, do kiến diệt nơi cõi dục đoạn. Hoặc trừ các tướng nêu trên.

Phần vị của diệt loại trí nhẫn và đạo pháp loại trí nhẫn, tùy theo
chỗ ứng hợp cũng có bốn trường hợp như thế.

Nếu các phạm phu khi lìa nhiễm nơi cõi dục cho đến Vô sở hữu
xứ, trong mỗi mỗi đạo vô gián đều được nêu ra bốn trường hợp: 1.
Tùy miên duyên nơi địa khác thuộc tự phẩm. 2. Tùy miên duyên nơi
tự địa thuộc phẩm trước sau. 3. Tùy miên duyên nơi tự địa thuộc tự
phẩm. 4. Tùy miên duyên nơi địa khác thuộc phẩm trước sau. Hoặc
trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Từng có trường hợp đối với phiền não đoạn trừ được mà
không xả, xả mà không được, cũng được cũng xả, không được không
xả chẳng?

Đáp: Có.

Được mà không xả: Nghĩa là các phạm phu khi lìa nhiễm nơi
cõi dục cho đến Vô sở hữu xứ. Nếu khi các Thánh giả đã đoạn phiền
não, trừ chứng đắc quả vị.

Xả mà không được: Nghĩa là các phàm phu từ lúc lìa nhiễm thoái chuyển xuống địa dưới, mạng chung sinh nơi hai định trở lên, từ lúc ở hai cõi trên mất sinh nơi cõi dục. Nếu các Thánh giả khi ở trong hướng thoái chuyển đoạn.

Cũng được cũng xả: Nghĩa là các phàm phu sinh nơi địa trên, rồi mất, sinh từ định thứ nhất trở lên. Nếu các Thánh giả luyện căn, đắc quả và lúc thoái chuyển quả.

Không được không xả: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

HẾT - QUYỂN 22

LUẬN A TỖ ĐẠT MA ĐẠI TỖ BÀ SA

QUYỂN 23

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 2: BÀN VỀ TRÍ, phần 15

Hỏi: Từng có trường hợp tùy miên diệt, thân tác chứng nhưng tuệ không nhận thấy tùy miên kia diệt chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có khi tùy miên diệt, thân tác chứng, nhưng tuệ không nhận thấy tùy miên kia diệt: Nghĩa là khi các phàm phu lìa nhiễm nơi cõi dục cho đến Vô sở hữu xứ, các tùy miên ở tự địa, tự phẩm hiện có đều diệt. Nếu các Thánh giả lúc hiện quán khổ, các tùy miên do kiến khổ đoạn đều diệt. Lúc hiện quán tập, các tùy miên do kiến tập đoạn đều diệt. Lúc hiện quán đạo, các tùy miên do kiến đạo đoạn đều diệt. Trong quả vị tu đạo, dùng trí khổ, tập, đạo và thể tục trí theo chỗ ứng hợp lìa nhiễm nơi cõi dục cho đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ, các tùy miên ở tự phẩm, tự địa hiện có do tu đạo đoạn đều diệt. Nếu do trí khổ, tập, đạo và thể tục trí theo chỗ ứng hợp đắc quả và lúc luyện căn thành thực, đã chứng, đã đoạn các tùy miên cũng diệt.

2. Có khi tuệ nhận thấy tùy miên kia diệt, nhưng thân không tác chứng: Nghĩa là lúc hiện quán diệt, các tùy miên do kiến khổ, tập, đạo, do tu đạo đoạn đều diệt. Trong quả vị tu đạo, nếu dùng diệt trí lìa nhiễm nơi cõi dục cho đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ,

trừ chứng đắc quả vị, tùy thuận hiện đã quán, các tùy miên đã đoạn, chưa đoạn đều diệt và tất cả phàm phu, Thánh giả khác, không chứng trạch diệt nhưng khi kiến diệt tức là họ đã nhận thấy các tùy miên diệt.

3. Có khi tùy miên diệt, thân tác chứng, tuệ cũng nhận thấy tùy miên kia diệt: Nghĩa là lúc hiện quán diệt, các tùy miên do kiến diệt đoạn đều diệt. Trong quả vị tu đạo, nếu khi dùng diệt trí lìa nhiễm nơi cõi dục cho đến Phi tướng phi phi tướng xứ, các tùy miên của đối tượng quán, chứng đều diệt. Nếu dùng diệt trí lúc luyện căn thành thực, các tùy miên diệt của đối tượng quán, chứng đều diệt.

4. Có khi tùy miên diệt, thân không tác chứng, tuệ cũng không nhận thấy tùy miên kia diệt: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Từng có trường hợp trong khoảng một sát-na, tùy miên diệt, thân tác chứng nhưng tuệ không nhận thấy tùy miên kia diệt chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp, nghĩa là do lúc diệt pháp trí chứng được quả Nhất lai.

1. Có khi tùy miên diệt, thân tác chứng, nhưng tuệ không nhận thấy tùy miên kia diệt: Nghĩa là bấy giờ các tùy miên ở cõi sắc, cõi vô sắc do kiến đoạn đều diệt.

2. Có khi tuệ nhận thấy tùy miên kia diệt, nhưng thân không tác chứng: Nghĩa là các tùy miên nơi ba phẩm sau của cõi dục do tu đạo đoạn đều diệt.

3. Có khi tùy miên diệt, thân tác chứng, tuệ cũng nhận thấy tùy miên kia diệt: Nghĩa là hết thấy các tùy miên trong sáu phẩm trước ở cõi dục do kiến đạo đoạn và do tu đạo đoạn đều diệt.

4. Có khi tùy miên diệt, thân không tác chứng, tuệ cũng không nhận thấy tùy miên kia diệt: Nghĩa là các tùy miên ở cõi sắc, cõi vô sắc do tu đạo đoạn đều diệt.

Như khi do diệt pháp trí chứng được quả Nhất lai, chỉ trong khoảng một sát-na có bốn trường hợp. Như thế, do diệt trí nơi Dự lưu, Nhất lai, hoặc Bất hoàn, lúc chuyển căn, trong khoảng một sát-na đều được nêu ra bốn trường hợp.

Hỏi: Thế nào là nhân cảnh đoạn thức?

Đáp: Khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh, nếu tâm do kiến tập đoạn, do kiến khổ đoạn duyên, đó gọi là nhân nơi cảnh đoạn thức. Trong đây, nếu thức nhân nơi cảnh đoạn mà đoạn thì tự Thể chưa đoạn, gọi là nhân nơi cảnh đoạn thức. Có các người muốn khiến tùy miên biến hành và các pháp tương ưng câu hữu kia ở nơi tự bộ, không phải là nhân biến hành. Họ bảo: Khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh, nếu tâm do kiến tập đoạn, do kiến khổ đoạn trừ duyên, thì tâm này, nhân hoàn toàn đoạn hay cảnh hoàn toàn đoạn, vì tự Thể chưa đoạn, nên gọi là nhân nơi cảnh đoạn thức. Khi ấy, nếu tâm do kiến tập đoạn, do kiến tập, diệt, đạo cùng do tu đạo đoạn duyên, thì tâm này, nhân tuy hoàn toàn đoạn nhưng cảnh chưa đoạn, nên không phải là nhân cảnh đoạn thức. Lúc đó, nếu tâm do kiến tập đoạn, do kiến khổ, tập, diệt, đạo, tu đạo đoạn duyên, thì tâm này, nhân tuy hoàn toàn đoạn nhưng cảnh có khi đoạn, có khi chưa đoạn, nên không phải là nhân nơi cảnh đoạn thức. Các hữu tình muốn khiến tùy miên biến hành và các pháp tương ưng câu hữu kia cũng tạo nên nhân biến hành của tự bộ. Họ bảo: Khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh, nếu tâm do kiến tập đoạn, do kiến khổ đoạn trừ duyên, thì tâm này, nhân của bộ mình tuy chưa đoạn nhưng nhân của bộ khác thì hoàn toàn đoạn, cảnh hoàn toàn đoạn, do tự Thể chưa đoạn, nên gọi là nhân nơi cảnh đoạn thức. Bây giờ, nếu tâm do kiến tập đoạn, do kiến tập, diệt, đạo, cùng do tu đạo đoạn trừ duyên thì nhân của tâm này có khi đoạn, có khi chưa đoạn, vì cảnh chưa đoạn, nên không phải là nhân nơi cảnh đoạn thức. Lúc đó, nếu tâm do kiến tập đoạn, do kiến khổ, tập, diệt, đạo cùng do tu đạo đoạn trừ duyên, thì tâm này

nhân nơi cảnh cùng có khi đoạn, có khi chưa đoạn, nên không phải là nhân nơi cảnh đoạn thức.

Đã hiển bày về tự tánh của nhân nơi cảnh đoạn thức, tiếp theo là nên làm sáng tỏ tùy miên kia tùy tăng.

Hỏi: Nơi thức này có bao nhiêu tùy miên tùy tăng?

Đáp: Có mười chín.

Hỏi: Là một tâm chăng?

Đáp: Không phải.

Hỏi: Sự việc đó như thế nào?

Đáp: Nghĩa là: Chưa lìa nhiễm nơi cõi dục, khổ pháp trí đã sinh, tập pháp trí chưa sinh, nếu tâm nơi cõi dục do kiến tập đoạn, do kiến khổ đoạn trừ duyên, thì đây là nhân nơi cảnh đoạn thức. Ở cõi dục do kiến tập đoạn bảy tùy miên tùy tăng: Bốn tùy miên tùy tăng của đối tượng duyên tương ưng với thức này, là tà kiến, kiến thủ, nghi, vô minh. Ba tùy miên tùy tăng đối với thức này chỉ có đối tượng duyên, là ái, giận, mạn.

Đã lìa nhiễm nơi cõi dục, chưa lìa nhiễm nơi cõi sắc, khổ loại trí đã sinh, tập loại trí chưa sinh, nếu tâm ở cõi sắc do kiến tập đoạn, do kiến khổ đoạn trừ duyên, thì đây là nhân nơi cảnh đoạn thức. Ở cõi sắc do kiến tập đoạn sáu tùy miên tùy tăng: Bốn tùy miên tùy tăng của đối tượng duyên tương ưng với thức này, như đã nói về cõi dục. Hai tùy miên tùy tăng đối với thức này chỉ có đối tượng duyên, là ái và mạn.

Hỏi: Chưa lìa nhiễm nơi cõi dục cũng có thể như thế, vì sao còn nói đã lìa nhiễm nơi cõi dục?

Đáp: Trong đây nói là thừa nhận Hành giả hiện tại cần phải lìa nhiễm địa dưới thì phiền não của địa trên mới được hiện hành, nên nói như vậy.

Đã lìa nhiễm nơi cõi sắc, khổ loại trí đã sinh, tập loại trí chưa sinh, nếu tâm ở cõi vô sắc do kiến tập đoạn, do kiến khổ đoạn trừ duyên, thì đây là nhân nơi cảnh đoạn thức. Ở cõi vô sắc do kiến tập đoạn sáu tùy miên tùy tăng: Bốn tùy miên tùy tăng của đối tượng duyên tương ưng với thức này. Hai tùy miên tùy tăng đối với thức này chỉ có đối tượng duyên, như đã nói về cõi sắc.

Trong đây có tụng: Đã lìa nhiễm nơi cõi sắc, chưa lìa nhiễm nơi cõi vô sắc. Người kia không nên nói tụng, vì tập loại trí chưa sinh đã chỉ rõ là chưa lìa nhiễm nơi cõi vô sắc.

Hỏi: Trong tu đạo đoạn cũng có thể kiến lập nhân nơi cảnh đoạn thức. Nghĩa là đã đoạn tùy miên ở phẩm thượng thượng cho đến phẩm hạ trung, tức tám phẩm chưa đoạn cho đến một phẩm tâm. Tâm này duyên nơi một phẩm trước đã đoạn cho đến tám phẩm. Một phẩm trước cho đến tám phẩm, vì nhân đã đoạn, tức cũng nên gọi là nhân nơi cảnh đoạn thức, vì sao không nói?

Đáp: Cũng nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, nếu thức của bộ khác và bộ khác làm nhân, bộ khác làm cảnh, nhưng nhân nơi cảnh đoạn mà Thể chưa đoạn, thì trong đây nói đến. Tâm do tu đạo đoạn, thì tự bộ làm nhân, tự bộ làm cảnh, tuy nhân nơi cảnh đoạn, nhưng không nói là nhân nơi cảnh đoạn thức.

Lại nữa, trong đây nhân là nói nhân biến hành, chỉ là nhiễm ô, còn nhân khác thì không nhất định. Ở đây thức là chỉ nói các tâm tương ưng với tùy miên, chỉ là nhiễm ô, do đây chỗ nói về nhân nơi cảnh đoạn thức chỉ ở nơi ba cõi do kiến tập đoạn.

Hỏi: Vì sao sau nhân lại nói tùy miên?

Đáp: Vì nghĩa của Tạng A-tỳ-đạt-ma, nên dùng mười bốn sự việc để hiểu biết. Nghĩa là sáu nhân, bốn duyên gồm thân tương ưng,

thành tựu, không thành tựu. Nếu dùng mười bốn sự việc như vậy để nhận biết không sai lầm về A-tỳ-đạt-ma, gọi là Sư A-tỳ-đạt-ma, không phải chỉ là người trì tụng về văn.

Có Sư khác nói: Nên dùng bảy sự việc để nhận biết về nghĩa của Tạng A-tỳ-đạt-ma. Nghĩa là Nhân thiện xảo. Duyên thiện xảo. Tự tướng thiện xảo. Cộng tướng thiện xảo. Thâu tóm – không thâu tóm thiện xảo. Tương ưng – không tương ưng thiện xảo. Thành tựu – không thành tựu thiện xảo. Nếu dùng bảy sự việc như thế để nhận biết không sai lầm về A-tỳ-đạt-ma, gọi là Sư A-tỳ-đạt-ma, không phải chỉ là người trì tụng về văn. Vì thế, nên sau nhân là nói các tùy miên, đối với nghĩa không lỗi.

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 3: NÓI VỀ BỔ ĐẶC GIÀ LA, phần 1

** Một Bổ-đặc-già-la nơi đời này, mười hai chi duyên khởi, có bao nhiêu thứ là quá khứ, bao nhiêu thứ là vị lai, bao nhiêu thứ là hiện tại? Các chương như thế v.v... và giải thích nghĩa của chương, đã lãnh hội xong, tiếp theo nên giải thích rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Là để ngăn chặn Tông chỉ của người khác, nhằm làm sáng tỏ chánh nghĩa. Tức là:

Hoặc có kẻ chấp: Thể của quá khứ, vị lai không phải là thật có, hiện tại tuy có nhưng là vô vi. Để ngăn chặn kiến giải của Tông đó và làm sáng tỏ: Thể của quá khứ, vị lai là thật có, hiện tại là hữu vi, vì thuộc về thế gian.

Hoặc lại có kẻ chấp: Duyên khởi là vô vi, như người của Luận Phân biệt. Do đâu họ chấp như thế? Vì họ nhân nơi kinh. Nghĩa là

như Khế kinh nói: Như Lai ra đời, hoặc không ra đời, pháp vẫn an trụ nơi pháp tánh. Phật tự Đẳng giác, vì người khác khai thị, cho đến nói rộng. Vì thế nên biết: Duyên khởi là pháp vô vi. Nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người kia, hiển bày: Duyên khởi là pháp hữu vi, vì gắn liền với ba đời. Không có pháp vô vi gắn liền với ba đời.

Nếu pháp duyên khởi không phải là vô vi, thì phải lý giải như thế nào về việc họ đã nêu dẫn kinh? Vì kinh nói về nghĩa nhân quả quyết định. Nghĩa là Đức Phật ra đời hay không ra đời, vô minh quyết định là nhân của các hành, các hành quyết định là quả của vô minh. Như thế cho đến sinh quyết định là nhân của lão tử, lão tử quyết định là quả của sinh. Pháp trụ nơi pháp tánh là nghĩa quyết định, không phải là nghĩa vô vi.

Ý của kinh là như thế. Nếu không như thế thì Khế kinh cũng nói: Như Lai xuất thế, hoặc không xuất thế thì pháp trụ nơi pháp tánh, tướng của sắc luôn hiện sắc, cho đến tướng của thức luôn nhận thức. Tướng của đất luôn cứng chắc, cho đến tướng của gió luôn lay động. Hát-lê-đức-kê luôn là vị đắng. Yết-trúc-ca-lô-sí-ni luôn là vị cay, há có năm uẩn v.v... cũng là vô vi? Năm uẩn kia đã là pháp hữu vi thì duyên khởi cũng thế, nghĩa là tự tướng của năm uẩn v.v... là quyết định nên nói như thế. Duyên khởi cũng căn cứ vào nhân quả quyết định, nên nói như thế.

Vì nhằm ngăn chặn các lối chấp dị biệt nơi Tông chỉ người khác, chỉ rõ chánh lý, nên tạo ra phần Luận này.

Ở đây Luận giả đã mở ra cương lĩnh của Luận, nên biện minh năm sự việc:

1. Vì sao chỉ nói một Bồ-đặc-già-la?
2. Nói những gì là một Bồ-đặc-già-la?
3. Vì sao chỉ nói về đời này?
4. Nói những gì là đời này?

5. Nói những gì là hiện tại?

1. Vì sao chỉ nói một Bồ-đặc-già-la? Vì muốn tránh khỏi lỗi phiền phức, quá rộng của văn luận. Nếu nói tất cả Bồ-đặc-già-la thì văn của luận này sẽ phiền phức rộng cũng là vô dụng, vì nói một tức nhận biết các thứ khác cũng thế.

2. Nói những gì là một Bồ-đặc-già-la? Tức là nếu có người trải qua khắp mười hai chi ấy, như bước lên các bậc thềm, là ở đây đã nói đến. Nghĩa là nếu quá khứ khởi vô minh, hành, tức dẫn sinh được thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ trong hiện tại. Lại, nơi hiện tại, khởi ái, thủ, hữu dẫn sinh được sinh, lão, tử trong vị lai, là ở đây đã nói về một Bồ-đặc-già-la.

Nếu có quá khứ khởi vô minh, hành, tức dẫn sinh được thức cho đến thọ trong hiện tại, thì hiện tại không còn khởi ái, thủ, hữu dẫn đến sinh, lão, tử trong vị lai, là không phải nói về Bồ-đặc-già-la này. Như nơi chương Trí Uẩn nói: Thành tựu tám chi gọi là người học hành. Những gì là học? Là như nơi Trí Uẩn nói: Nếu có người trải qua khắp Tam-ma-bát-đê, như bước lên các bậc thềm, là như nơi chương kia đã nói. Nghĩa là nếu người đó trước nhập định có tâm có tứ, thứ đến nhập định không tầm không tứ, kế tiếp nhập định vô sắc, sau nhập định diệt tận, xuất định diệt tận, khởi tâm hữu lậu hiện tiền, nghĩa là trong chương kia đã nói. Nếu có người trước nhập định có tâm có tứ, thứ đến nhập định không tầm không tứ, kế tiếp nhập định vô sắc, sau nhập định diệt tận, xuất định diệt tận, khởi tâm vô lậu hiện tiền, tức không phải như chương kia đã nói đến.

Lại như kinh nói: Trước trông thấy người con gái, hình dáng đoan chánh, trẻ trung đầy đặn, vui vẻ. Thứ đến lại thấy người nữ đó già yếu, gầy còm. Sau đấy lại thấy bà ta lâm bệnh nặng khốn khổ. Kế tiếp lại thấy bà ấy chết trải qua một ngày cho đến bảy ngày. Tiếp theo lại thấy thân thể đó sinh trưởng lên đầy những mụn hôi thối. Tiếp đến lại thấy các đốt xương phân lìa không còn máu thịt v.v... Sau cùng

lại thấy bộ hài cốt mục nát, trông như màu xám của chim tu hú, bồ câu. Nếu có người nữ từng trải khắp các phân vị đã nói như trên là kinh kia đã nói. Nếu không như thế thì không phải kinh kia đã nói. Trong Luận này cũng thế, chỉ nói người nào trải qua khắp mười hai chi, không nói những người khác.

3. Vì sao chỉ nói về đời này? Là nói về đời hiện tại, tức nhận biết quá khứ, vị lai cũng như thế, nên không nói đời khác.

4. Nói những gì là đời này? Là nói một chúng đồng phần là đời này.

5. Nói những gì là hiện tại? Là nói chúng đồng phần hiện tại, không nói sát-na hiện tại và phân vị hiện tại.

Hỏi: Một Bồ-đặc-già-la nơi đời này, mười hai chi duyên khởi có bao nhiêu thứ là quá khứ, bao nhiêu thứ là vị lai, bao nhiêu thứ là hiện tại?

Đáp: Có hai quá khứ là vô minh và hành. Hai vị lai là sinh, già chết. Tám hiện tại là thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ, ái, thủ, hữu.

Hỏi: Mười hai chi này quá khứ, vị lai, hiện tại đều đủ, vì sao chỉ nói quá khứ, vị lai đều có hai chi, hiện tại có tám?

Đáp: Kẻ không có mắt tuệ dùng nhân hiện tại để suy tìm quả vị lai, dùng quả hiện tại để suy tìm nhân quá khứ, cũng có thể nhận biết là có nên họ nói: Dùng nhân hiện tại là ái, thủ, hữu để suy tìm quả ở vị lai là sinh và già chết. Dùng quả hiện tại là thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ để suy tìm nhân quá khứ là vô minh, hành.

Đức Thế Tôn muốn khiến cho kẻ không có mắt tuệ, nên dùng nhân quả hiện tại để suy tìm là có quá khứ, vị lai, do đấy tức có thể làm xong công việc đã làm. Quả của đời quá khứ, nhân của đời vị lai, do đấy làm môn, cũng có thể nhận biết là có, nên Luận giả này chỉ nói như thế.

Lại nữa, nói có hai chi quá khứ tức là ngăn chặn lỗi chấp về sinh tử: Xưa không nay có. Nói có hai chi vị lai tức là ngăn chặn lỗi chấp: Sinh tử có rồi trở lại không. Nói có tám chi hiện tại là để thành lập nhân quả của sinh tử nối tiếp nhau. Như thế, sự việc giáo hóa của Đức Như Lai đã đủ nên nói như vậy.

Lại nữa, nói có hai chi quá khứ tức là nhằm ngăn chặn chấp thường. Nói có hai chi vị lai tức là nhằm ngăn chặn chấp đoạn. Nói có tám chi hiện tại tức là hiển bày trung đạo. Như thế, sự việc giáo hóa của Đức Như Lai đã đủ nên nói như vậy.

Lại nữa, nói có hai chi quá khứ tức là làm sáng tỏ sinh tử có nhân. Nói có hai chi vị lai tức là làm sáng tỏ sinh tử có quả. Nói có tám chi hiện tại tức là làm sáng tỏ nhân quả nối tiếp nhau. Do đầy hữu tình có thể làm xong công việc đã làm, nên nói như vậy.

Lại nữa, nói có hai chi quá khứ là để trừ bỏ sự ngu tối về biên vực trước. Nói có hai chi vị lai là để trừ bỏ sự ngu tối về biên vực sau. Nói có tám chi hiện tại là để trừ bỏ sự ngu tối về biên vực giữa. Do đầy nên hữu tình có thể làm xong công việc đã làm, nên nói như vậy.

Lại nữa, trong đây chỉ nói nhân quả của một đời, về nghĩa nhân quả của đời khác, căn cứ theo đây có thể nhận biết, nên nói như vậy.

Luận Phẩm Loại Túc nói như vậy: Thế nào là pháp duyên khởi? Nghĩa là tất cả pháp hữu vi.

Hỏi: Đây nói và Luận kia đã nói có gì khác nhau?

Đáp: Đây nói là không liễu nghĩa, Luận kia nói là liễu nghĩa. Đây nói là nêu bày chưa trọn vẹn, Luận kia nói là đã nêu bày trọn vẹn. Đây nói là có mật ý, Luận kia nói là không có mật ý. Đây nói là có nhân riêng khác, Luận kia nói là không có nhân riêng khác. Đây nói là theo thế tục, Luận kia nói là theo thắng nghĩa. Đây nói là chỉ nói về pháp duyên khởi của số hữu tình, Luận kia nói là nói chung về

pháp duyên khởi của số hữu tình và không phải số hữu tình. Đây chỉ nói về pháp duyên khởi có căn, Luận kia là nói chung về pháp duyên khởi có căn không căn. Đây chỉ nói về pháp duyên khởi có tâm, Luận kia là nói chung về pháp duyên khởi có tâm không tâm. Đây chỉ nói về pháp duyên khởi chấp thọ, Luận kia là nói chung về pháp duyên khởi chấp thọ và phi chấp thọ.

Lại nữa, duyên khởi có bốn thứ: 1. Sát-na. 2. Ràng buộc liên tục. 3. Phần vị. 4. Nối tiếp xa. Luận này nói về phần vị, nối tiếp xa, còn Luận kia nói về sát-na, ràng buộc liên tục.

Hỏi: Vì sao Luận này chỉ nói về pháp duyên khởi của số hữu tình?

Đáp: Vì ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng. Lại nữa, không nên nêu vấn nạn về ý của người tạo luận này, vì người tạo luận đã căn cứ nơi kinh để tạo, vì Khế kinh chỉ nói pháp duyên khởi của số hữu tình, nên Luận này cũng nói như thế.

Hỏi: Nhân luận sinh luận, vì sao Đức Thế Tôn chỉ nói pháp duyên khởi của số hữu tình?

Đáp: Vì quán sát đối tượng được giáo hóa. Nghĩa là Đức Phật quán sát về chỗ nên nghe của các hữu tình được giáo hóa kia, chỉ giảng nói pháp duyên khởi của số hữu tình, tức có thể hiểu rõ và làm xong công việc đã làm, nên Đức Thế Tôn nói như thế.

Lại nữa, vì thuận với hữu chi. Nghĩa là số hữu tình tùy thuận với hữu chi, nghĩa đó là tối thắng. Pháp của số hữu tình từ vô thủy đến nay luân chuyển nơi ba Hữu nối tiếp nhau không dứt. Vì nghĩa của Hữu là tối thắng nên gọi là Hữu. Pháp của số hữu tình là tùy thuận Hữu này, nên gọi là Hữu chi. Vì thế nên Đức Thế Tôn chỉ nói pháp duyên khởi của số hữu tình. Luận này căn cứ vào Kinh kia nên cũng chỉ nói pháp duyên khởi của số hữu tình.

Lại nữa, các loài hữu tình từ vô thủy đến nay đã luân chuyển nơi sinh tử, thọ nhận khổ não lớn, đều do mê chấp về pháp số hữu tình.

Thế nên Đức Thế Tôn chỉ vì khai thị pháp duyên khởi của số hữu tình, Luận này căn cứ nơi Kinh kia nên nói như vậy.

Hỏi: Như vậy tự tánh của duyên khởi là gì?

Đáp: Năm uẩn, bốn uẩn là tự tánh của duyên khởi mà Luận này nói đến. Nghĩa là ở cõi dục, cõi sắc thì năm uẩn là tự tánh, nếu ở cõi vô sắc thì bốn uẩn là tự tánh. Như nói về tự tánh thì ngã, vật, tướng phần bản tánh cũng như thế.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là duyên khởi? Duyên khởi là nghĩa gì?

Đáp: Vì chờ đợi duyên mà khởi nên gọi là duyên khởi. Chờ đợi các duyên nào? Nghĩa là nhân duyên v.v...

Hoặc có thuyết nói: Vì có duyên có thể khởi nên gọi là duyên khởi. Nghĩa là có tánh tướng, có thể từ duyên khởi, không phải là không có tánh tướng, không phải là không thể khởi.

Hoặc lại có thuyết cho: Vì từ có duyên khởi nên gọi là duyên khởi. Nghĩa là tất có duyên thì pháp này mới được khởi.

Hoặc lại có thuyết nêu: Vì duyên khởi đều riêng biệt nên gọi là duyên khởi. Nghĩa là mỗi mỗi vật riêng biệt từ duyên riêng biệt hòa hợp mà khởi.

Hoặc lại có thuyết nói: Đều từ duyên khởi nên gọi là duyên khởi.

Hỏi: Có pháp từ bốn duyên sinh, nghĩa là tâm, tâm sở. Có pháp từ ba duyên sinh, nghĩa là định diệt tận, vô tướng. Có pháp từ hai duyên sinh, nghĩa là tất cả sắc và bất tương ưng hành khác. Vì sao nói đều từ duyên khởi nên gọi là duyên khởi?

Đáp: Tức do sự việc này, nên gọi là đều. Nghĩa là: Nên từ bốn duyên sinh: Đều là bốn duyên sinh không phải là ba, không phải là hai. Nên từ ba duyên sinh: Đều là ba duyên sinh, không phải là bốn,

không phải là hai. Nên từ hai duyên sinh: Đều là hai duyên sinh, không phải là ba, không phải là bốn. Vì thế nên gọi là đều.

Lại nữa, vì căn cứ vào tăng thượng duyên nên nói là đều. Nghĩa là mỗi mỗi pháp nơi lúc đang khởi, đều trừ tự tánh, vì hết thấy pháp khác đều cùng với pháp kia làm tăng thượng duyên.

Lại nữa, vì cùng đồng thời sinh, nên nói là đều. Như nói: Tất cả hữu tình, tâm cùng sinh, cùng trụ, cùng diệt.

Lại nữa, vì đều là một sát-na, nên nói là đều.

Lại nữa, tất cả đều có mười hai chi này, từ vô thi đến nay cho đến chúng được quả vị vô học, nên nói là đều.

Hỏi: Các loài hữu tình, hoặc có loại nhập Niết-bàn trước, hoặc có loại nhập Niết-bàn sau, làm sao có thể nói pháp duyên khởi là đều?

Đáp: Vì đều có đủ mười hai chi, nên nói là đều.

Lại nữa, vì đều được Niết-bàn, mới xả duyên khởi, nên nói là đều.

Lại nữa, tướng chung của duyên khởi không có bắt đầu (vô thi), không có kết cuộc (vô chung), vì hết thấy hữu tình đồng có pháp này, nên nói là đều.

Lại nữa, người nhập Niết-bàn trước, đối với pháp duyên khởi thì trước ít, sau nhiều. Người nhập Niết-bàn sau, đối với pháp duyên khởi thì trước nhiều, sau ít, nên nói là đều. Nghĩa là các hữu tình đều có vô lượng các pháp duyên khởi trong quá khứ, vị lai, tuy người sống ở đời có ít, có nhiều, nhưng số Thể của họ tất cả đều đồng.

Như Khế kinh nói: Phật bảo Bí-sô: Ta sẽ vì các ông giảng nói pháp duyên khởi và pháp duyên đã sinh.

Hỏi: Pháp duyên khởi và pháp duyên đã sinh khác nhau như thế nào?

Đáp: Có thuyết nói: Không có khác nhau. Vì sao? Vì như Luận Phạm Loại Túc nói: Thế nào là pháp duyên khởi? Nghĩa là tất cả pháp hữu vi. Thế nào là pháp duyên đã sinh? Nghĩa là tất cả pháp hữu vi. Vì vậy nên biết hai pháp này không có khác nhau.

Có Sư khác cho: Cũng có khác nhau, nghĩa là tên gọi tức khác nhau. Đây gọi là pháp duyên khởi, kia gọi là pháp duyên đã sinh.

Lại nữa, nhân gọi là pháp duyên khởi, quả gọi là pháp duyên đã sinh. Như nhân, quả, như thế thì chủ thể tạo tác – đối tượng được tạo tác, chủ thể hoàn thành – đối tượng được hoàn thành, chủ thể sinh – đối tượng được sinh, chủ thể chuyển đổi – đối tượng được chuyển đổi, chủ thể duyên khởi – đối tượng được duyên khởi, chủ thể dẫn phát – đối tượng được dẫn phát, chủ thể tiếp nối – đối tượng được tiếp nối, chủ thể hiện tướng – đối tượng được hiện tướng, chủ thể nhận lấy – đối tượng được nhận lấy, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, pháp sinh trước gọi là pháp duyên khởi, pháp sinh sau gọi là pháp duyên đã sinh.

Lại nữa, quá khứ gọi là pháp duyên khởi, vị lai, hiện tại gọi là pháp duyên đã sinh.

Lại nữa, quá khứ, hiện tại gọi là pháp duyên khởi, vị lai gọi là pháp duyên đã sinh.

Lại nữa, vô minh gọi là pháp duyên khởi, hành gọi là pháp duyên đã sinh, cho đến sinh gọi là pháp duyên khởi, lão tử là pháp duyên đã sinh.

Hiếp Tôn giả nói: Vô minh chỉ gọi là pháp duyên khởi, lão tử chỉ gọi là pháp duyên đã sinh, mười chi giữa cũng gọi là pháp duyên khởi, cũng gọi là pháp duyên đã sinh.

Tôn giả Diêu Âm nói: Hai chi quá khứ chỉ gọi là pháp duyên khởi, hai chi vị lai chỉ gọi là pháp duyên đã sinh, tám chi hiện tại cũng gọi là pháp duyên khởi cũng gọi là pháp duyên sinh đã sinh.

Tôn giả Vọng Mãn nói: Có bốn trường hợp: 1. Có pháp duyên khởi không phải là pháp duyên đã sinh: Nghĩa là pháp vị lai. 2. Có pháp duyên đã sinh không phải là pháp duyên khởi: Nghĩa là năm uẩn sau cùng của A-la-hán quá khứ, hiện tại. 3. Có pháp duyên khởi cũng là pháp duyên đã sinh: Nghĩa là trừ năm uẩn sau cùng của A-la-hán quá khứ, hiện tại, còn lại là các pháp quá khứ, hiện tại khác. 4. Có không phải là pháp duyên khởi cũng không phải là pháp duyên đã sinh: Nghĩa là pháp vô vi.

Luận Tập Di Môn và Luận Pháp Uẩn đều nói như vậy: Nếu vô minh sinh hành quyết định an trụ không lẫn lộn, gọi là pháp duyên khởi, cũng gọi là pháp duyên đã sinh. Nếu vô minh sinh hành không quyết định, không an trụ mà lẫn lộn, gọi là pháp duyên đã sinh, không phải pháp duyên khởi. Cho đến sinh, lão tử nên biết cũng như thế.

Tôn giả Thế Hữu nói: Nếu pháp là nhân, gọi là pháp duyên khởi. Nếu pháp có nhân, gọi là pháp duyên đã sinh. Lại nữa, nếu pháp là hòa hợp, gọi là pháp duyên khởi. Nếu pháp có hòa hợp, gọi là pháp duyên đã sinh. Lại nữa, nếu pháp là sinh, gọi là pháp duyên khởi. Nếu pháp có sinh, gọi là pháp duyên đã sinh. Lại nữa, nếu pháp là khởi, gọi là pháp duyên khởi. Nếu pháp có khởi, gọi là pháp duyên đã sinh. Lại nữa, nếu pháp là chủ thể tạo tác, gọi là pháp duyên khởi. Nếu pháp có chủ thể tạo tác, gọi là pháp duyên đã sinh.

Đại đức nói: Chuyển gọi là pháp duyên khởi, tùy chuyển gọi là pháp duyên đã sinh.

Tôn giả Giác Thiên nói: Các pháp lúc sinh gọi là pháp duyên khởi, các pháp sinh rồi gọi là pháp duyên đã sinh.

Khế kinh đã nói pháp duyên khởi và pháp duyên đã sinh khác nhau là như thế. Trong Luận này chỉ nói duyên khởi của thời gian, nghĩa là mười hai phần vị, lập mười hai chi trong mỗi mỗi chi đều có đủ năm uẩn.

Tôn giả Thiệt-ma-đạt-đa nói: Trong khoảng một sát-na có mười hai chi. Như khởi tâm tham, giết hại mạng chúng sinh, si tương ưng với tâm này là vô minh. Suy nghĩ tương ưng với vô minh này là hành. Tâm tương ưng với hành này là thức. Khởi nghiệp hữu biểu, tất có cùng lúc là danh sắc. Các căn cùng góp sức vào tức là danh sắc cùng với sáu xứ. Tiếp xúc tương ưng với sáu xứ này là xúc. Thọ nhận tương ưng với xúc này là thọ. Tham tức là ái. Chính các triền tương ưng với ái này là thủ. Đã khởi hai nghiệp thân ngữ là hữu. Như thế các pháp đều khởi tức là sinh. Biến đổi thành thực là già. Diệt mất là chết.

Tâm giận si sát hại có mười một chi, không có chi ái. Tuy có lý ấy, nhưng trong Luận này nói pháp duyên khởi của thời gian, căn cứ vào mười hai phần vị lập mười hai chi, trong mỗi chi đều có đủ năm uẩn, không phải trong khoảng sát-na có mười hai chi. Nhưng Luận Thức Thân nói như vậy: Lúc đối với cảnh đáng yêu, do không biết nên khởi tham vướng. Trong đây không biết là vô minh. Có tham vướng là hành, phân biệt rõ cảnh là thức. Thức kết hợp với các uẩn là danh sắc. Các căn, chỗ nương dựa của danh sắc là sáu xứ. Sáu xứ hòa hợp là xúc. Khả năng thọ nhận xúc là thọ. Vui thích đối với những gì đã thọ nhận là ái. Ái tăng rộng là thủ. Dẫn nghiệp của thân sau là hữu. Các uẩn khởi là sinh. Các uẩn biến đổi thành thực là già (lão). Các uẩn diệt hoại là chết (tử). Sức nóng bên trong là sầu. Khóc thương rơi là lệ buồn. Năm thức tương ưng với thọ nhận không bình đẳng là khổ. Ý thức tương ưng với thọ nhận không bình đẳng là lo. Tâm bi thiêu đốt là não, cho đến nói rộng.

Hỏi: Thuyết trước và thuyết sau có gì khác nhau?

Đáp: Thuyết trước là nói một tâm, thuyết sau là nói nhiều tâm. Thuyết trước là sát-na, thuyết sau là tương tục, đây là sự khác nhau. Luận kia tuy nói nhiều tâm, tương tục với mười hai hữu chi nhưng

không đồng với Luận này, do Luận kia đã nói mười hai hữu chi phần nhiều là pháp riêng, hoặc đồng thời khởi. Luận này đã nói mười hai hữu chi đều đủ năm uẩn và thời gian đều khác.

Luận Thi Thiết nói: Thế nào là vô minh? Nghĩa là hết thấy phiền não trong quá khứ.

Luận kia không nên nói như thế. Vì nếu nói như thế là bỏ mất tự tướng.

Nên nói như vậy: Thế nào là vô minh? Nghĩa là phần vị của phiền não quá khứ.

Thế nào là hành? Nghĩa là phần vị của nghiệp quá khứ.

Thế nào là thức? Nghĩa là tâm nối tiếp sinh và cùng hỗ trợ cho tâm ấy.

Thế nào là danh sắc? Nghĩa là kiết sinh, chưa khởi bốn thứ sắc căn như nhãn (mắt) v.v.... Năm phần vị trung gian chưa đủ sáu xứ, nghĩa là Yết-lạt-lam, Át-bộ-đàm, Bế-thi, Kiện-nam, Bát-la-xa-khur, là phần vị của danh sắc.

Thế nào là sáu xứ? Nghĩa là bốn sắc căn đã khởi, sáu xứ đã đủ, tức là phần vị Bát la xa khur. Các căn như mắt v.v... chưa có khả năng cùng với xúc làm chỗ nương dựa, là phần vị của sáu xứ.

Thế nào là xúc? Nghĩa là các căn như mắt v.v... tuy có khả năng cùng với xúc làm nơi nương dựa, nhưng chưa nhận biết rõ sự khác nhau giữa khổ, vui, cũng chưa có thể tránh các duyên tổn hại như tiếp xúc với lửa, đao, ăn nhầm chất độc, phân, tạo dâm, hội đủ ái cũng chưa hiện hành là phần vị của xúc.

Thế nào là thọ? Nghĩa là khả năng phân biệt khổ vui cũng có thể tránh các duyên tổn hại, không chạm lửa, đao, không ăn phân, thức ăn có chất độc, tuy đã khởi nuôi dưỡng ái nhưng chưa khởi dâm, cùng hội đủ ái, là phần vị của thọ.

Thế nào là ái? Nghĩa là tuy đã nhu ái, dâm ái và vật dụng hỗ trợ cho ái, nhưng chưa vì ái này mà theo đuổi, tìm cầu khắp bốn phương, không từ mệt mỏi, là phần vị của ái.

Thế nào là thủ? Nghĩa là do ba ái nên tìm cầu bốn phương, tuy phải trải qua nhiều nguy hiểm, không kể mệt nhọc, nhưng chưa vì thân đời sau khởi nghiệp thiện ác, là phần vị của thủ.

Thế nào là hữu? Nghĩa là lúc đeo đuổi tìm cầu, cũng vì thân đời sau khởi nghiệp thiện ác, là phần vị của hữu.

Thế nào là sinh? Nghĩa là phần vị thức trong hiện tại, lúc ở vị lai gọi là phần vị của sinh.

Thế nào là lão tử? Nghĩa là phần vị của danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ trong hiện tại, lúc ở vị lai gọi là phần vị của lão tử.

Lại nữa, có thuyết nói: Vô minh có hai thứ: 1. Sự việc xen tạp. 2. Sự việc không xen tạp.

Lại có hai thứ: 1. Sự việc hiển bày. 2. Sự việc không hiển bày.

Vô minh duyên hành cũng có hai thứ: 1. Nghiệp tư duy. 2. Nghiệp đã tư duy.

Hành duyên thức cũng có hai thứ: 1. Cùng có với hối. 2. Không cùng có với hối.

Thức duyên danh sắc cũng có hai thứ: 1. Thuộc nẻo đáng yêu thích. 2. Thuộc nẻo không yêu thích.

Danh sắc duyên sáu xứ cũng có hai thứ: 1. Nuôi lớn. 2. Dị thực.

Sáu xứ duyên xúc cũng có hai thứ: 1. Xúc có đối. 2. Xúc tăng ngữ.

Xúc duyên thọ cũng có hai thứ: 1. Thân thọ. 2. Tâm thọ.

Thọ duyên ái cũng có hai thứ: 1. Ái dâm dục. 2. Ái vật dụng đời sống.

Ái duyên thủ cũng có hai thứ: 1. Theo môn kiến chuyển. 2. Theo môn ái chuyển.

Thủ duyên hữu cũng có hai thứ: 1. Theo môn nội chuyển. 2. Theo môn ngoại chuyển.

Hữu duyên sinh cũng có hai thứ: 1. Sát-na sinh. 2. Chúng đồng phần sinh.

Sinh duyên lão tử: Lão có hai thứ: 1. Mắt đã thấy lão. 2. Tuệ đã thấy lão. Tử có hai thứ: 1. Sát-na tử. 2. Chúng đồng phần tử.

Như Khế kinh nói: Phật bảo Bì-sô: Trước kia, Ta mang cỏ đến bên cội Bồ-đề. Đến nơi, Ta trải cỏ ra, ngồi kiết già rồi quán sát thuận nghịch về mười hai duyên khởi. Vì dựa vào đây có, nên kia có. Vì đây sinh nên kia sinh. Nghĩa là vô minh duyên hành, cho đến sinh duyên lão tử. Lão tử duyên sầu bi lo lắng, khổ não.

Hỏi: Thế nào là Bồ-tát quán sát thuận, nghịch về mười hai duyên khởi?

Đáp: Nếu dùng nhân để tìm cầu quả, gọi là quán sát thuận. Nếu dùng quả để tìm cầu nhân, gọi là quán sát nghịch. Lại nữa, nếu từ tế đi vào thô gọi là quán sát thuận. Nếu từ thô đi vào tế gọi là quán sát nghịch.

Như thô, tế như thế, thì có thể thấy – không thể thấy, hiện thấy – không phải hiện thấy, hiển bày rõ – không phải hiển bày rõ, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, nếu nhân gần quán xa, gọi là quán sát thuận. Nếu nhân xa quán gần gọi là quán sát nghịch.

Như gần, xa như thế, thì ở đây – ở kia, hiện tiền – không hiện tiền, chúng đồng phần này – chúng đồng phần kia, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Trong kinh này nói vô minh duyên hành, vì sao không nói vô minh nhân hành?

Đáp: Kinh khác cũng nói vô minh nhân hành, như Kinh Đại Nhân Duyên Pháp Môn nói: Phật bảo Tôn giả A-nan: Lão tử có nhân như thế, có duyên như thế. Có bày ra như thế gọi là sinh, như nói: Sinh là nhân của lão tử, cho đến nói: Vô minh là nhân của hành.

Hỏi: Một kinh tuy nói vô minh nhân hành, nhưng nhiều kinh nói vô minh duyên hành, vậy có gì khác nhau?

Đáp: Nếu nói vô minh nhân hành là chỉ nói về hành nhiễm ô. Nếu nói vô minh duyên hành là nói chung về hành nhiễm ô và không nhiễm ô.

Lại nữa, nếu nói vô minh nhân hành là chỉ nói về hành tội. Nếu nói vô minh duyên hành là nói chung về hành tội, phước và bất động.

Lại nữa, nếu nói vô minh nhân hành là chỉ nói về nhân duyên. Nếu nói vô minh duyên hành là nói chung cả bốn duyên.

Thế nên nhiều kinh nói: Vô minh duyên hành.

Hỏi: Vì sao chỉ nói: Vô minh duyên hành, mà không nói: Hành duyên vô minh?

Đáp: Cũng nên nói hành duyên vô minh, nhưng không nói, phải biết đây là nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, vô minh duyên hành thì uy lực là tùy thuận, gần gũi, mạnh hơn, còn hành duyên vô minh thì không được như thế.

Lại nữa, vô minh duyên hành, nghĩa ấy là quyết định, còn hành duyên vô minh thì không được như thế, vì nghiệp hữu lậu của A-la-hán không sinh vô minh.

Lại nữa, hành duyên vô minh là do lực của vô minh, như Khế kinh nói: Tác ý phi lý là do si sinh nên có thể dẫn phát vô minh. Vì thế chỉ nói vô minh duyên hành.

Lại nữa, hành đối với vô minh chỉ có nghĩa duyên. Vô minh đối với hành có nhân, có duyên. Thế nên chỉ nói vô minh duyên hành.

Lại nữa, trong kinh này nói duyên khởi về thời gian, các uẩn của phần vị trước gọi là vô minh, các uẩn của phần vị sau gọi là hành, nhân trước quả sau lần lượt cùng dẫn sinh, nên không nói hành duyên vô minh.

Hỏi: Vô minh là duyên chung sinh mười hai chi, vì sao chỉ nói vô minh duyên hành?

Đáp: Cũng nên nói vô minh duyên nơi chi khác, nhưng không nói, phải biết đây là nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, vô minh duyên hành thì thể dụng tùy thuận, ngoài ra thì không như thế.

Lại nữa, vô minh duyên hành thì thể dụng mạnh mẽ hơn hẳn, ngoài ra thì không như thế.

Lại nữa, vô minh cùng với hành có thể làm duyên gần, nên nói riêng. Đối với mười chi như thức v.v... vô minh chỉ làm duyên xa, thế nên không nói. Như gần, xa, thì ở nơi này – ở nơi kia, hiện tiền – không hiện tiền, chúng đồng phần này – chúng đồng phần khác, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, vô minh cùng với hành làm duyên không chung nên nói riêng. Cùng với mười chi kia như thức v.v... vô minh chỉ làm duyên chung, nên không nói.

Lại nữa, trong kinh này nói: Duyên khởi của thời gian trước sau theo thứ lớp lần lượt cùng sinh. Nếu nói vô minh duyên vô minh thì không có trước sau. Nếu nói vô minh duyên thức v.v... thì không phải là thứ lớp, thế nên chỉ nói vô minh duyên hành.

Hỏi: Trong kinh này nói hành duyên thức, có nơi khác nói danh sắc duyên thức, xứ khác lại nói hai duyên sinh thức. Ba thứ như vậy có gì khác nhau?

Đáp: Hành duyên thức là nói nghiệp có sai biệt. Danh sắc duyên thức là nói thức trụ có sai biệt. Hai duyên sinh thức là nói về đối tượng nương dựa và đối tượng duyên có sai biệt.

Lại nữa, hành duyên thức là nói lúc mới dẫn sinh. Danh sắc duyên thức là nói lúc dẫn sinh đã giữ gìn. Hai duyên sinh thức là nói lúc giữ gìn đã tăng trưởng.

Lại nữa, hành duyên thức là nói lúc nối tiếp nhau sinh. Danh sắc duyên thức là nói lúc nối tiếp sinh rồi an trụ. Hai duyên sinh thức là nói khi an trụ rồi thọ nhận cảnh.

Lại nữa, hành duyên thức là nói danh sắc của nghiệp. Danh sắc duyên thức là nói danh sắc của dị thực. Hai duyên sinh thức là nói danh sắc của đối tượng nương dựa, đối tượng duyên.

Lại nữa, hành duyên thức là nói thức của nẻo ác. Danh sắc duyên thức là nói thức của người, trời ở cõi dục. Hai duyên sinh thức là nói thức của cõi sắc, vô sắc.

Hiếp Tôn giả nói: Hành duyên thức là nói thức của trung hữu. Danh sắc duyên thức là nói thức của sinh hữu. Hai duyên sinh thức là nói thức của bản hữu.

Có Sư khác cho: Hành duyên thức là nói thức nhiễm ô. Danh sắc duyên thức và hai duyên sinh thức là nói thức nhiễm ô cùng không nhiễm ô. Như nhiễm ô – không nhiễm ô, thì hữu phú – vô phú, có tội – không tội, thoái chuyển – không thoái chuyển, nên biết cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Hành duyên thức là nói thức nơi phần vị chi duyên. Danh sắc duyên thức là nói thức nơi phần vị chi danh sắc. Hai duyên sinh thức là nói thức nơi phần vị chi sáu xứ và phần vị sau.

Hỏi: Trong kinh này nói: Thức duyên danh sắc, chỗ khác lại nói: Danh sắc duyên thức, hai thứ duyên này có gì khác nhau?

Đáp: Thức duyên nơi danh sắc là hiển bày tác dụng của thức. Danh sắc duyên thức là hiển bày tác dụng của danh sắc. Lại nữa, thức với danh sắc lại cùng làm duyên. Như hai bó lau cùng dựa vào nhau mà trụ. Như voi, ngựa, thuyền với người điều khiển lần lượt dựa vào nhau để đến được nơi nhằm đến. Thức cùng với danh sắc cũng lại như thế. Thức làm duyên nên danh sắc nối tiếp sinh. Danh sắc làm duyên nên thức được an trụ, nên nói hai thứ này lại cùng làm duyên.

Lại nữa, thức duyên danh sắc là nói lúc mới nối tiếp sinh. Danh sắc duyên thức là nói phần vị nối tiếp sinh sau.

Lại nữa, thức duyên danh sắc là nói lúc nối tiếp sinh, thức có thể sinh danh sắc. Danh sắc duyên thức là nói sau khi nối tiếp sinh, thức dựa vào danh sắc an trụ.

Lại nữa, thức duyên danh sắc là nói danh sắc của đối tượng sinh. Danh sắc duyên thức là nói danh sắc của chủ thể sinh.

Lại nữa, thức duyên danh sắc là dựa vào trước sau mà nói. Danh sắc duyên thức là dựa vào đồng thời mà nói.

Hỏi: Trong kinh này nói: Danh sắc duyên sáu xứ, nên không nói khắp cả bốn loài hữu tình. Nghĩa là sinh từ thai, trứng, nơi ẩm ướt, các căn dần khởi, có thể nói là danh sắc duyên sáu xứ. Hữu tình hóa sinh, các căn sinh khởi tức khắc, làm sao có thể nói là danh sắc duyên sáu xứ, chỉ nên nói là thức duyên sinh sáu xứ?

Đáp: Có thuyết nói: Kinh này chỉ nói ba thứ sinh nơi cõi dục, không nói loài hóa sinh ở cõi trên, cũng không có lỗi.

Nên nói như vậy: Kinh này nói chung cả bốn loài trong ba cõi. Nghĩa là loài hóa sinh từ lúc thọ sinh đầu tiên, tuy hội đủ các căn, nhưng chưa được mạnh mẽ, thông lợi. Về sau lớn thêm dần mới được mạnh mẽ, thông lợi. Lúc chưa được mạnh mẽ, lanh lợi, trong khoảng

sát-na đầu tiên gọi là chi thức. Từ sát-na thứ hai trở về sau, gọi là chi danh sắc. Đến phần vị mạnh mẽ, lanh lợi gọi là chi sáu xứ. Thế nên kinh này nói không có lỗi là không cùng khắp.

Hỏi: Sáu xứ tức gồm thân trong danh sắc, vì sao nói danh sắc duyên sáu xứ?

Đáp: Điều này trước đã nói lúc chưa khởi bốn sắc căn như mắt v.v... gọi là phần vị danh sắc. Bốn căn khởi rồi, đủ sáu xứ nên gọi là phần vị sáu xứ. Loài hóa sinh tuy sáu căn sinh khởi tức khắc, nhưng chưa mạnh mẽ, lanh lợi, gọi là phần vị danh sắc. Về sau được mạnh mẽ, lanh lợi, gọi là phần vị sáu xứ, nên không có lỗi.

Hỏi: Trong kinh này nói: Sáu xứ duyên xúc. Có chỗ khác nói: Danh sắc duyên xúc. Chỗ khác lại nói: Hai duyên sinh xúc. Ba thứ như vậy có gì khác nhau?

Đáp: Sáu xứ duyên xúc là chỉ rõ chỗ nương dựa của xúc. Nghĩa là hiển bày tất cả vật bên ngoài hòa hợp tất nhân nơi bên trong. Vì pháp bên trong hơn hẳn nên chỉ nói là chỗ nương dựa, nên kinh này nói: Sáu xứ duyên xúc.

Danh sắc duyên xúc là hiển bày tự tánh của xúc. Hai duyên sinh xúc là chỉ rõ đối tượng nương dựa và đối tượng duyên riêng của xúc.

Lại nữa, sáu xứ duyên xúc là nói xúc của nẻo ác. Danh sắc duyên xúc là nói xúc của hàng người, trời trong cõi dục. Hai duyên sinh xúc là nói xúc của cõi sắc, cõi vô sắc.

Lại nữa, sáu xứ duyên xúc là nói xúc phần vị. Danh sắc duyên xúc là nói xúc hiện tại. Hai duyên sinh xúc là nói xúc của ba thứ hòa hợp.

Lại nữa, sáu xứ duyên xúc là nói xúc của phần vị xúc. Danh sắc duyên xúc là nói xúc của phần vị trước. Hai duyên sinh xúc là nói xúc của phần vị sau.

Hỏi: Xúc thọ cùng khởi, vì sao kinh này chỉ nói xúc duyên thọ, không nói thọ duyên xúc?

Đáp: Cả hai tuy cùng khởi, nhưng xúc duyên thọ, không phải thọ duyên xúc, là thuận theo chỗ thù thắng. Nghĩa là xúc đối với thọ lực tùy thuận hơn hẳn, không phải là thọ đối với xúc. Như đèn với ánh sáng, tuy lại cùng khởi nhưng ánh sáng nhân nơi đèn tồn tại hơn là đèn nhân nơi ánh sáng. Đây cũng như thế.

Lại nữa, trong kinh này nói duyên khởi phần vị, phần vị trước gọi là xúc, phần vị sau gọi là thọ, vậy không nên nêu vấn nạn.

Hỏi: Vì sao các uẩn thuộc phần vị trước gọi là xúc, các uẩn nơi phần vị sau gọi là thọ?

Đáp: Vì các uẩn ở phần vị trước chưa có thể phân biệt cảnh giới khổ, vui có sai biệt, chỉ ưa tiếp xúc đối với các thứ cảnh giới nên nói là xúc. Các uẩn thuộc phần vị sau có thể phân biệt rõ về cảnh giới khổ, vui, tránh nguy theo an nên nói là thọ.

Lại nữa, trước nói xúc, thọ tuy lại cùng sinh khởi, nhưng xúc đối với thọ, lực tùy thuận hơn hẳn nên xúc là nhân của thọ, không phải thọ là nhân của xúc. Nhân trước, quả sau, lý đó là tất nhiên, không nên nêu vấn nạn.

Hỏi: Vì sao xúc thuận với thọ là hơn, không phải thọ thuận với xúc là hơn?

Đáp: Vì chính là nhân tiếp xúc nơi cảnh mới thọ nhận thuận, nghịch, không phải là thọ nhận thuận nghịch rồi mới tiếp xúc với cảnh, nên xúc đối với thọ, sức tùy thuận là hơn, không phải thọ đối với xúc sức tùy thuận là hơn. Đây là căn cứ vào lý sâu xa của duyên khởi mà nói, không phải dựa vào nhân tương ưng câu hữu mà nói.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 24

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 3: NÓI VỀ BỒ ĐẶC GIÀ LA, phần 2

Hỏi: Lạc thọ và thọ không khổ không lạc cùng với ái làm duyên, sự việc ấy có thể như vậy. Vì ái vương mắc nơi thọ này nên dong ruổi khắp bốn phương tìm cầu điều vừa ý. Thế sao khổ thọ cũng cùng với ái làm duyên nhưng kinh này đều nói chung là thọ duyên ái?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói như vậy: Khổ làm duyên cho ái hơn hẳn hai thọ còn lại. Do vậy, Đức Thế Tôn nói: Vì khổ thọ bức bách nên ái ưa thích vật dụng. Ái ưa thích vật dụng nên liền ở nơi lạc thọ khởi tùy miên tham, nối tiếp tăng trưởng.

Có Sư khác cho: Ba thọ cùng với ái đều tạo duyên hơn hết. Nói với nghĩa lạc thọ, bảo: Tôi có khả năng khởi ái khiến hữu nối tiếp nhau hơn hẳn hai thọ còn lại. Nghĩa là các loài hữu tình tham chấp nơi tôi nên tìm cầu khắp chốn, tạo hành thiện ác, do đấy các hữu nối tiếp không cùng. Nói với nghĩa khổ thọ, bảo: Tôi có khả năng khởi ái khiến hữu nối tiếp hơn hẳn hai thọ còn lại. Nghĩa là các loài hữu tình bị Tôi bức bách nên tham ái lạc thọ, tìm cầu khắp nơi, tạo hành thiện ác, do đấy các hữu nối tiếp không dứt. Nói với nghĩa thọ không khổ không lạc, bảo: Tôi có khả năng khởi ái khiến hữu nối tiếp nhau hơn hẳn hai thọ còn lại. Nghĩa là ở cõi dục, ba tính lự dưới, Tôi hãy

còn khởi ái tạo hành thiện ác, khiến hữu nối tiếp nhau, hướng chi là ở địa trên là xứ không khổ không lạc mà không thể khởi được sao?

Hiếp Tôn giả nói: Ba thọ đều có khả năng làm duyên khởi ái.

Luận Thân Thức nói: Nếu có ba thọ chưa đoạn, chưa nhận biết, có thể khởi các ái, đưa đến các khổ. Thế nên biết ba thọ đều là duyên của ái.

Hỏi: Vì sao ba thọ đều có khả năng khởi ái?

Đáp: Ái có năm thứ: 1. Ái hòa hợp. 2. Ái không hòa hợp. 3. Ái biệt ly. 4. Ái không biệt ly. 5. Ái ngu.

Lạc thọ chưa sinh, khởi ái hòa hợp. Lạc thọ đã sinh, khởi ái không biệt ly. Khổ thọ chưa sinh, khởi ái không hòa hợp. Khổ thọ đã sinh, khởi ái biệt ly. Thọ không khổ không lạc chưa sinh, khởi ái hòa hợp. Thọ không khổ không lạc đã sinh, khởi ái không biệt ly, trong đó phần nhiều sinh trưởng ái ngu.

Hỏi: Ái tức được gồm thân nơi thủ, vì sao Kinh này nói ái duyên thủ?

Đáp: Vì ở phần vị ái mới sinh dùng tiếng ái để nói. Phần vị ái rộng thêm gọi là thủ.

Lại nữa, phạm hạ gọi là ái, phạm thượng gọi là thủ, nên không có lỗi.

Hỏi: Thọ duyên ái, ái duyên thủ, hai thứ này có sai khác gì?

Đáp: Nếu ái lấy thọ làm nhân, gọi là thọ duyên ái. Nếu ái lấy ái làm nhân, gọi là ái duyên thủ.

Lại nữa, nếu ái là quả của thọ, gọi là thọ duyên ái. Nếu ái là quả của ái, gọi là ái duyên thủ. Như nhân quả sinh – đã sinh, nuôi nấng – đã nuôi nấng, thêm – đã thêm, dẫn khởi – đã dẫn khởi, chuyển – tùy chuyển, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, nếu ái là nhân của ái, gọi là thọ duyên ái. Nếu ái là nhân của nghiệp, gọi là ái duyên thủ.

Lại nữa, nếu ái lấy ái làm quả, gọi là thọ duyên ái. Nếu ái lấy nghiệp làm quả, gọi là ái duyên thủ. Như nhân quả sinh – đã sinh, nuôi nấng – đã nuôi nấng, thêm – đã thêm, dẫn khởi – đã dẫn khởi, chuyển – tùy chuyển, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Vì sao duyên khởi của đời trước thì vô minh đứng đầu, còn duyên khởi của biên vực sau thì ái đứng đầu?

Đáp: Hai phiền não này đều là gốc. Nghĩa là vô minh là gốc của biên vực trước, hữu ái là gốc của biên vực sau.

Lại nữa, phần vị phiền não của biên vực trước đã hoại diệt, khó có thể nhận biết rõ, nên gọi là vô minh. Phần vị phiền não của biên vực sau đang hiện ở trước, vì đang mong cầu hữu, nên gọi là ái.

Lại nữa, vì vô minh có bảy sự việc nên nói là đứng đầu nơi duyên khởi của biên vực trước: 1. Bao gồm năm bộ. 2. Hiện hữu khắp sáu thức. 3. Chung cả ba cõi. 4. Là tánh của tùy miên. 5. Có thể khởi nghiệp thân ngữ nặng. 6. Cùng với việc đoạn căn thiện làm gia hạnh hơn hết. 7. Là tánh biến hành. Vì ái chỉ có sáu sự việc nên nói là đứng đầu nơi duyên khởi của biên vực sau: Nghĩa là trong bảy sự việc trước trừ tánh biến hành.

Lại nữa, vì vô minh có ba sự việc nên nói là đứng đầu nơi duyên khởi của biên vực trước: 1. Thường là đứng đầu. 2. Tương ưng với tất cả phiền não. 3. Là tánh biến hành. Ái đối với thân đời sau có khả năng dẫn dắt hơn hẳn nên nói là đứng đầu nơi duyên khởi của biên vực sau.

Lại nữa, vô minh có bốn sự việc nên nói là đứng đầu nơi duyên khởi của biên vực trước: 1. Duyên nơi hữu lậu, vô lậu. 2. Duyên nơi hữu vi, vô vi. 3. Là biến hành, không phải là biến hành.

4. Duyên nơi tự giới, tha giới. Ái chỉ duyên nơi hữu lậu, duyên nơi hữu vi, không phải là biến hành, chỉ duyên nơi tự giới, nên nói là đứng đầu nơi duyên khởi của biên vực sau. (Lại có nghĩa khác, phần sau sẽ nói rộng).

Thủ duyên hữu: Nghĩa là nếu phiền não hữu lại có khả năng phát khởi nghiệp dẫn dắt đến quả của thân sau, không phải là không có phiền não.

Hữu duyên sinh: Nghĩa là nếu hữu có khả năng dẫn dắt các nghiệp của thân sau thì thân sau sẽ sinh, không phải là không có dẫn nghiệp.

Sinh duyên lão tử: Nghĩa là nếu có sinh là có lão tử.

Hỏi: Vì sao trong ba tướng hữu vi thì sinh lập riêng một chi, còn lão tử cùng lập một chi?

Đáp: Hiệp Tôn giả nói: Đức Thế Tôn đối với công năng có sai biệt của các pháp có khả năng khéo nhận biết rõ, người khác không có khả năng ấy. Nên về sự việc này khởi phải chất vấn.

Lại có thuyết nói: Các pháp lúc sinh, sinh có tác dụng, nên lập riêng một chi. Các pháp khi diệt, lão tử vô thường đều có tác dụng, nên hợp lập một chi.

Có Sư khác cho: Sinh khiến các pháp nối tiếp nhau tăng trưởng, nên lập riêng một chi. Lão tử khiến các pháp không nối tiếp, không tăng trưởng, nên lập chung một chi.

Hoặc lại có thuyết nêu: Sinh khiến các pháp có tác dụng hòa hợp, nên lập riêng một chi. Lão tử khiến các pháp lìa tan vô dụng, nên hợp lập một chi.

Tôn giả Thế Hữu nói: Sinh khiến các pháp từ vị lai đi vào hiện tại, nên lập riêng một chi. Lão tử khiến các pháp từ hiện tại đi vào quá khứ, nên hợp lập một chi.

Tôn giả Diệu Âm nói: Vì tác dụng của sinh là hơn, riêng làm xong một sự việc, nên lập riêng một chi. Tác dụng của lão tử yếu kém, phải cùng làm xong một sự việc, nên hợp lập một chi. Như người có sức mạnh riêng làm xong một sự việc, người yếu thì không như thế.

Hỏi: Vì sao bệnh không lập hữu chi?

Đáp: Vì không có tướng của hữu chi. Lại nữa, nếu pháp có mặt nơi tất cả thời, tất cả xứ, tất cả hữu, nên lập hữu chi, còn bệnh thì không như thế, nên không lập hữu chi. Như Tôn giả Bạc-củ-la nói: “Tôi xuất gia trong pháp Phật, đã hơn tám mươi tuổi hãy còn không nhớ mình có chút bệnh nhức đầu, huống chi là thân bệnh khác”. Tôn giả kia sinh ở châu Thiệm bộ thuộc cõi dục hãy còn không có chút bệnh nào huống chi là ở cõi khác, xứ khác. Vì bệnh không hiện hữu khắp nên không lập hữu chi.

Hỏi: Khế kinh này nói: Lão tử duyên nơi sâu bi khổ ưu não. Vì sao sâu v.v... không lập hữu chi?

Đáp: Không có tướng của chi. Nghĩa là năm thứ như sâu v.v... làm tan hoại hữu chi như sương mưa đá làm hại lúa mạ. Lại nữa, sâu v.v... không phải là ở tất cả thời, tất cả xứ, tất cả hữu cũng như tất bệnh, nên sâu v.v... không lập hữu chi.

Hỏi: Năm thứ như sâu v.v... không phải chỉ nói lão tử làm duyên mà do mười hai hữu chi như vô minh v.v... làm duyên sinh ra?

Đáp: Kinh này nên nói vô minh duyên hành và năm thứ như sâu v.v... cho đến sinh duyên lão tử và năm thứ như sâu v.v... nhưng không nói vì ở đây nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, nên biết kinh này lấy sau cùng hiển bày khởi đầu. Lão tử là duyên đã sinh sâu v.v... nên biết cho đến vô minh cũng như thế.

Lại nữa, trong phần vị lão tử, phần nhiều khởi sâu buồn v.v... thế nên nói riêng.

Lại nữa, trong phần vị lão tử, đã khởi sầu buồn v.v... đa số là phẩm thượng thế nên nói riêng.

Lại nữa, kẻ tạo nghiệp ác, người phá hủy tịnh giới, ở trong phần vị này phần nhiều sinh sầu buồn v.v..., thế nên nói riêng.

Như Khế kinh nói: Nếu người nam hay nữ gây tạo ba thứ hành ác của thân, ngữ, ý, hoặc phá hủy Thi la, khi sắp mạng chung, tướng nẻo ác hiện ra, như mặt trời sắp lặn, đưa bóng của đỉnh núi lớn phủ trùm toàn thân họ. Bấy giờ, thân tâm sợ hãi, sinh khổ não dữ, cho đến nói rộng. Do vậy, nên chỉ nói lão tử làm duyên.

Hỏi: Vô minh là có nhân chăng? Lão tử là có quả chăng? Nếu ra như thế thì có lỗi gì? Nếu có thì chi duyên khởi nên có mười ba hoặc mười bốn. Nếu không thì vô minh không nhân, lão tử không quả, nên là vô vi chăng?

Đáp: Nên nói như vậy: Vô minh, lão tử tuy có nhân quả, nhưng không phải là hữu chi, nên không có lỗi là có chi mười ba, mười bốn. Nhân của vô minh là tác ý không như lý. Quả của lão tử là những sầu buồn khổ ưu nào.

Lại có thuyết cho: Vô minh có nhân, nghĩa là vô minh trước. Lão tử có quả, nghĩa là lão tử sau. Vô minh trong quá khứ, vị lai và lão tử có nhiều sát-na, nên không có lỗi là có chi mười ba, mười bốn.

Có Sư khác nêu: Vô minh có nhân, nghĩa là lão tử trước. Lão tử có quả, nghĩa là vô minh sau. Vì ái thủ của hiện tại tức là vô minh trong quá khứ. Danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ trong hiện tại tức là lão tử ở vị lai. Như nói thọ duyên ái, tức là nói lão tử duyên nơi vô minh. Cũng như bánh xe trên dưới cùng xoay chuyển, sau cùng mà lại khởi đầu. Như thế hữu chi từ vô thì nối tiếp nhau, tuy có nhân quả nhưng không có lỗi là có chi mười ba, mười bốn.

Lại nữa, Đức Thế Tôn vì những người thọ nhận sự hóa độ, đã thiết lập pháp duyên khởi ít, nhiều không nhất định. Nghĩa là: Hoặc

có xứ giảng nói một duyên khởi: Tức là tất cả pháp hữu vi gọi chung là duyên khởi. Như nói: Thế nào là duyên khởi? Nghĩa là tất cả pháp hữu vi. Hoặc lại có xứ giảng nói hai duyên khởi: Nghĩa là nhân và quả. Hoặc lại có xứ giảng nói ba duyên khởi: Nghĩa là ba đời riêng khác. Hoặc là nghiệp, phiền não và sự việc là ba: Vô minh, ái, thủ, gọi là phiền não, hành hữu là nghiệp, chi khác là sự việc. Hoặc lại có xứ giảng nói bốn duyên khởi: Nghĩa là vô minh, hành và sinh, lão tử gồm thâu tám chi trong hiện tại, nhập nơi bốn thứ. Tức ái, thủ nhập nơi vô minh. Hữu nhập nơi hành. Thức nhập nơi sinh. Danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ nhập nơi lão tử. Hoặc lại có xứ giảng nói năm duyên khởi: Nghĩa là ái, thủ, hữu và sinh, lão tử gồm thâu bảy chi của biên vực trước nhập nơi năm duyên khởi này. Tức vô minh nhập nơi ái, thủ. Hành nhập nơi hữu. Thức nhập nơi sinh. Danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ nhập nơi lão tử. Hoặc lại có xứ giảng nói sáu duyên khởi: Nghĩa là trong ba đời đều có nhân, quả. Hoặc lại có xứ giảng nói bảy duyên khởi: Nghĩa là vô minh, hành, thức, danh sắc, sáu xứ, xúc và thọ gồm thâu năm chi của biên vực sau nhập nơi bảy duyên khởi này. Tức ái, thủ nhập nơi vô minh. Hữu nhập nơi hành. Sinh nhập nơi thức. Lão tử nhập nơi danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ. Hoặc lại có xứ giảng nói tám duyên khởi: Nghĩa là tám chi hiện tại, bốn chi quá khứ, vị lai nhập vào tám duyên khởi này. Tức vô minh nhập nơi ái, thủ, hành nhập nơi hữu, sinh nhập nơi thức, lão tử nhập nơi danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ. Hoặc lại có xứ giảng nói chín duyên khởi: Như Kinh Đại Nhân Duyên Pháp Môn nói. Hoặc lại có xứ giảng nói mười duyên khởi: Như Kinh Thành Dụ nói. Hoặc lại có xứ giảng nói mười một duyên khởi: Như trong Trí Sự nói. Hoặc lại có xứ giảng nói mười hai duyên khởi: Như trong vô lượng Khế kinh khác nói.

Lại nữa, mười hai chi pháp duyên khởi này tức nghiệp, phiền não, khổ lần lượt làm duyên. Nghĩa là phiền não sinh nghiệp, nghiệp sinh khổ, khổ sinh khổ, khổ sinh phiền não, phiền não sinh phiền

não, phiền não sinh nghiệp, nghiệp sinh khổ, khổ sinh khổ. Trong đó: Phiền não sinh nghiệp: Là vô minh duyên hành. Nghiệp sinh khổ: Là hành duyên thức. Khổ sinh khổ: Là thức duyên danh sắc cho đến xúc duyên thọ. Khổ sinh phiền não: Là thọ duyên ái. Phiền não sinh phiền não: Là ái duyên thủ. Phiền não sinh nghiệp: Là thủ duyên hữu. Nghiệp sinh khổ: Là hữu duyên sinh. Khổ sinh khổ: Là sinh duyên lão tử.

Lại nữa, mười hai chi pháp duyên khởi này có hai nối tiếp và ba phần. Hai nối tiếp: Nghĩa là thức cùng với sinh có khả năng nối tiếp sinh khởi. Ba phần: Nghĩa là phiền não, nghiệp, sự. Vô minh, ái, thủ là phiền não. Hành hữu là nghiệp. Các chi khác là sự.

Có Sự khác cho: Hai nối tiếp: Nghĩa là hành, hữu nối tiếp hữu đời sau. Ba phần: Nghĩa là ba đời.

Lại, mười hai chi thân làm ba tụ (nhóm): Nghĩa là phiền não, nghiệp và khổ. Như thế gọi là ba tụ, cũng gọi là ba tập, ba hữu, ba đạo, tùy thuộc vào tướng, nên biết.

Lại nữa, mười hai chi pháp duyên khởi này có rễ, có thân, có cành, có lá, có hoa, có quả, cũng như đại thọ. Trong đây, *rễ* là vô minh, hành, *thân* là thức, danh sắc, *cành* là sáu xứ, *lá* là xúc, thọ, *hoa* là ái, thủ, hữu, *quả* là sinh, lão tử. Cây mười hai chi pháp duyên khởi này hoặc có hoa có quả, hoặc không hoa không quả. Có hoa có quả là phàm phu và hữu học. Không hoa không quả là A-la-hán.

Hỏi: Mười hai chi pháp duyên khởi này có bao nhiêu thứ là sát-na, bao nhiêu thứ là nối tiếp?

Đáp: Hai thứ là sát-na, nghĩa là thức và sinh. Ngoài ra đều là nối tiếp.

Hỏi: Mười hai chi pháp duyên khởi này bao nhiêu thứ là nhiễm ô, bao nhiêu thứ là không nhiễm ô?

Đáp: Có thuyết nói: Có năm thứ là nhiễm ô, nghĩa là vô minh, thức, ái, thủ và sinh. Còn lại là chung cho cả nhiễm ô, không nhiễm ô.

Lời bình: Thuyết kia không nên nói như vậy, vì ở đây là nói về duyên khởi phần vị, nên nói như vậy: Tất cả đều chung cho nhiễm ô, không nhiễm ô. Trước đây đã nói tâm tâm sở pháp trong năm chi chỉ là nhiễm ô. Ngoài ra chung cả nhiễm ô và không nhiễm ô.

Có thuyết nói: Tâm tâm sở pháp của hai chi thức, sinh nhất định là nhiễm ô, ngoài ra đều không nhất định.

Hỏi: Mười hai chi pháp duyên khởi này bao nhiêu thứ là dị thực, bao nhiêu thứ không phải là dị thực?

Đáp: Có thuyết cho: Năm thứ không phải là dị thực, bảy thứ là dị thực.

Lời bình: Vị kia không nên nói như vậy, vì trong Luận này nói về duyên khởi phần vị, nên nói như vậy: Tất cả đều chung cho dị thực và không phải dị thực. Nhưng khi vô minh, thức, ái, thủ, sinh, thì tâm tâm sở pháp nhất định không phải là dị thực, ngoài ra chung cho cả hai thứ.

Có thuyết nêu: Tâm tâm sở pháp của hai chi thức, sinh, nhất định không phải dị thực, ngoài ra đều không nhất định.

Hỏi: Mười hai chi pháp duyên khởi này, bao nhiêu thứ có dị thực, bao nhiêu thứ không có dị thực?

Đáp: Có thuyết nói: Hai chi hành, hữu nhất định có dị thực, các chi khác đều chung cả hai thứ.

Lời bình: Người kia không nên nói như vậy, vì trong đây nói về duyên khởi phần vị, nên nói như vậy: Tất cả đều chung cho cả hai thứ.

Hỏi: Mười hai chi pháp duyên khởi này, bao nhiêu thứ ở nơi cõi dục, bao nhiêu thứ ở nơi cõi sắc, bao nhiêu thứ ở nơi cõi vô sắc?

Đáp: Có thuyết biện: Cõi dục có đủ mười hai chi. Cõi sắc có mười một chi, trừ danh sắc. Cõi vô sắc có mười chi, trừ danh sắc và sáu xứ. Cõi sắc nên nói như vậy: Thức duyên sáu xứ, cõi ấy không có lúc nào chưa khởi bốn căn. Ở cõi vô sắc nên nói như vậy: Thức duyên xúc vì cõi đó không có sắc và năm căn.

Lời bình: Nên nói như vậy: Ba cõi đều có đủ mười hai hữu chi.

Hỏi: Lúc ở cõi sắc sinh, các căn sinh khởi tức khắc, làm sao có phần vị danh sắc. Ở cõi vô sắc, không có sắc, không có năm căn, làm sao có phần vị của danh sắc và sáu xứ?

Đáp: Năm căn của cõi sắc tuy nhất định sinh khởi tức khắc, nhưng sinh chưa lâu, các căn không mạnh mẽ, nhạy bén, bấy giờ chỉ thuộc về chi danh sắc. Cõi vô sắc tuy không có sắc và năm căn, nhưng có danh và ý căn. Việc đó nên nói như vậy: Thức duyên nơi danh, danh duyên nơi ý xứ, ý xứ duyên nơi xúc, thế nên ba cõi đều có đủ mười hai chi.

Lại nữa, hữu chi giống nhau, lại khiến hữu chi giống nhau nối tiếp. Nghĩa là hữu chi của cõi dục trở lại khiến hữu chi của cõi dục nối tiếp. Hữu chi của cõi sắc, cõi vô sắc cũng như thế, chỉ trừ phần vị thọ. Phần vị thọ này hoặc có thể khiến cho hữu chi không giống nhau nối tiếp. Nghĩa là sinh nơi cõi dục, nếu chưa lìa nhiễm nơi cõi dục, khởi ái, thủ, hữu của cõi dục hiện ở trước, dẫn dắt đến sinh, lão tử ở vị lai. Người đó nơi hiện tại có một ái, một thủ, một hữu, nơi vị lai có một sinh, một lão tử. Nếu đã lìa nhiễm nơi cõi dục, chưa lìa nhiễm nơi tịnh lự thứ nhất, khởi ái, thủ, hữu của tịnh lự thứ nhất hiện ở trước, dẫn dắt đến sinh, lão tử ở vị lai. Người kia nơi hiện tại có hai ái, hai thủ, hai hữu, nơi vị lai có hai sinh, hai lão tử. Như thế, cho đến đã lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, chưa lìa nhiễm của Phi tướng phi tướng xứ, khởi ái, thủ, hữu của Phi tướng phi tướng xứ hiện ở trước, dẫn đến sinh, lão tử nơi vị lai. Người kia nơi hiện tại có chín ái, chín thủ, chín hữu, nơi vị lai có chín sinh, chín lão tử.

Người kia từ cõi dục mất, sinh lên Phi tướng phi phi tướng xứ. Khi xưa ở Phi tướng phi phi tướng xứ, ái, thủ của hiện tại, nay là vô minh của quá khứ. Hữu của hiện tại, nay là hành của quá khứ. Sinh của vị lai, nay là thức của hiện tại. Lão tử ở vị lai, nay là danh, ý, xúc, thọ của hiện tại.

Lúc xưa ở địa khác, các chi hoặc hiện tại, hoặc vị lai, nay không phải là quá khứ, không phải là vị lai, không phải là hiện tại. Vì sao? Vì nhân quả lần lượt cùng so sánh nên nói là có, vì nhân quả của địa kia đều không thành tựu, nên không phải là quá khứ, vị lai, hiện tại.

Người kia từ Phi tướng phi phi tướng xứ mất, sinh nơi Vô sở hữu xứ. Lúc xưa ở Vô sở hữu xứ, ái, thủ của hiện tại, nay là vô minh của quá khứ. Hữu của hiện tại, nay là hành của quá khứ. Sinh của vị lai, nay là thức của hiện tại. Lão tử của vị lai, nay là danh, ý, xúc, thọ của hiện tại.

Khi xưa ở địa khác, các chi hoặc hiện tại, hoặc vị lai, nay không phải là quá khứ, không phải là vị lai, không phải là hiện tại. Vì sao? Vì nhân quả lần lượt cùng so sánh nên nói là có, vì nhân quả của địa kia đều không thành tựu, nên không phải là quá khứ, vị lai, hiện tại.

Người kia từ Vô sở hữu xứ mất, lần lượt cho đến trở lại sinh vào cõi dục. Khi xưa ở cõi dục, ái, thủ của hiện tại, nay là vô minh của quá khứ. Hữu của hiện tại, nay là hành của quá khứ. Sinh của vị lai, nay là thức của hiện tại. Lão tử của vị lai, nay là danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ của hiện tại.

Khi xưa ở địa khác, các chi hoặc hiện tại, hoặc vị lai, nay không phải là quá khứ, không phải là vị lai, không phải là hiện tại. Vì sao? Vì nhân quả lần lượt cùng so sánh nên nói là có, vì nhân, quả của địa kia đều không thành tựu, nên không phải là quá khứ, vị lai, hiện tại.

Lại nữa, nếu sinh ở cõi dục, các căn thành tựu, khả năng tạo nghiệp, khả năng dẫn dắt nghiệp của đời sau, phần vị của vô minh kia

lúc hiện ở trước, có một chi hiện tại là vô minh, các chi khác thuộc về vị lai.

Lúc từ phần vị vô minh đến phần vị hành, có hai chi hiện tại là vô minh và hành, các chi khác thuộc về vị lai.

Lúc từ phần vị hành đến phần vị thức, có hai chi quá khứ là vô minh và hành, một chi hiện tại là thức, các chi khác thuộc vị lai.

Lúc từ phần vị thức đến phần vị danh sắc, có hai chi quá khứ là vô minh và hành, hai chi hiện tại là thức và danh sắc, các chi khác thuộc về vị lai.

Như thế cho đến lúc từ phần vị thủ đến phần vị hữu, có hai chi quá khứ là vô minh và hành, tám chi hiện tại là thức cho đến hữu, hai chi vị lai là sinh, lão tử.

Lúc từ phần vị hữu đến phần vị sinh, có mười chi quá khứ là vô minh cho đến hữu, một chi hiện tại là sinh, một chi vị lai là lão tử.

Lúc từ phần vị sinh đến phần vị lão tử, có mười chi quá khứ là vô minh cho đến hữu, hai chi hiện tại là sinh và lão tử.

Tôn giả Vọng Mãn nói: Lúc phần vị vô minh, hành hiện tiền, có hai chi hiện tại là vô minh và hành, mười chi vị lai: tám chi ở kế đời sau là thức cho đến hữu, hai chi ở đời thứ ba là sinh và lão tử. Lúc phần vị sinh, lão tử hiện tiền, có hai chi hiện tại là sinh và lão tử, mười chi quá khứ: tám chi ở kế đời trước là từ thức cho đến hữu, hai chi ở đời thứ ba là vô minh và hành. Lúc tám phần vị như thức v.v... hiện tiền, có tám chi hiện tại là từ thức cho đến hữu, hai chi thuộc quá khứ là vô minh và hành, hai chi ở vị lai là sinh và lão tử. Như nói sinh nơi cõi dục, nói sinh nơi cõi sắc, cõi vô sắc, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, trong các Khế kinh, Đức Phật vì đối tượng được giáo hóa giảng nói pháp duyên khởi, hoặc lấy nhân làm môn, hoặc lấy quả làm môn, hoặc dùng cả hai làm môn.

Hỏi: Vì giáo hóa đối tượng nào dùng nhân làm môn giảng nói pháp duyên khởi? Cho đến vì giáo hóa đối tượng nào dùng cả hai thứ nhân - quả làm môn giảng nói pháp duyên khởi?

Đáp: Vì kẻ ngu tối về nhân nên dùng nhân làm môn để giảng nói pháp duyên khởi. Vì kẻ ngu tối về quả nên dùng quả làm môn để giảng nói pháp duyên khởi. Vì người ngu tối cả nhân quả nên dùng cả hai thứ nhân quả làm môn để giảng nói pháp duyên khởi.

Lại nữa, vì kẻ mới tu học nên dùng quả làm môn để giảng nói pháp duyên khởi. Vì kẻ đã vượt lên tác ý nên dùng nhân làm môn để giảng nói pháp duyên khởi. Vì những người quen hành tập nên dùng cả hai thứ nhân quả làm môn để giảng nói pháp duyên khởi.

Lại nữa, vì kẻ ưa thích giản lược nên dùng nhân làm môn để giảng nói pháp duyên khởi. Vì kẻ ưa thích bàn rộng nên dùng quả làm môn để giảng nói pháp duyên khởi. Vì những người ưa thích vừa rộng, vừa lược nên dùng cả hai thứ nhân quả làm môn để giảng nói pháp duyên khởi.

Lại nữa, vì những hàng lợi căn nên dùng nhân làm môn để giảng nói pháp duyên khởi. Vì những kẻ độn căn nên dùng quả làm môn để giảng nói pháp duyên khởi. Vì hạng căn tánh trung bình nên dùng cả nhân quả làm môn để giảng nói pháp duyên khởi.

Hỏi: Nếu vì hàng độn căn dùng quả làm môn để giảng nói pháp duyên khởi, những kẻ ấy liền được hiểu. Vậy Bồ-tát nơi thân sau với các hữu tình căn tánh là tối thắng vì sao lại dùng quả làm môn để quán pháp duyên khởi?

Đáp: Nơi quá khứ Bồ-tát đã trải qua nhiều kiếp như số cát sông Hằng đều dùng quả làm môn để quán pháp duyên khởi. Ở đời vị lai cũng như thế. Thế nên hiện tại Bồ-tát trụ nơi thân sau cùng, cũng theo pháp quán này.

Lại nữa, Bồ-tát cũng quán vô minh duyên hành, lần lượt cho đến sinh duyên lão tử. Quán thuận như thế, phần nhiều là ở nơi Nhị thừa. Hoặc lại có lúc tu tập quán nghịch, nên không thể nói là chỉ dùng quả làm môn.

Lại nữa, Bồ-tát hiện thấy già, bệnh là khổ nên khởi suy nghĩ: Già, bệnh, chết này là do duyên gì mà có? Biết là do sinh mà có. Lại tư duy: Sinh là do duyên gì mà có? Biết là do hữu mà có, cho đến nói rộng. Do trước thấy quả, nên khởi quán này.

Lại nữa, có trời Tịnh cư vì nhằm làm cho Bồ-tát khởi tâm nhàm chán hữu, nên hiện ra cảnh già, bệnh, chết. Bồ-tát trông thấy nên nhàm chán hữu, xuất gia. Xuất gia rồi thuận theo điều đã thấy từ trước nên dùng quả làm môn quán pháp duyên khởi.

Lại nữa, vì thuận với hiện quán. Nghĩa là về sau, lúc Bồ-tát hiện quán đế, trước hết là quán khổ đế. Nay là học hiện quán, nên trước là quán quả.

Lại nữa, trước đã nói: Vì người mới tu tập nên dùng quả làm môn để giảng nói pháp duyên khởi. Bồ-tát cũng là người mới tu tập, nên dùng quả làm môn quán pháp duyên khởi. Bồ-tát tuy đã từ vô lượng kiếp đến nay tu quán duyên khởi, nhưng nơi thân sau cùng là mới khởi môn này, nên gọi là mới tu tập.

Lại nữa, Bồ-tát nơi kiếp quá khứ, lúc bắt đầu tu hành, đã dùng quả làm môn để quán pháp duyên khởi. Nay tuy thường xuyên hành tập, nhưng quen pháp khi xưa đã tu, nên dùng quả làm môn để quán pháp duyên khởi. Như người đối với cây tuy luôn leo lên ở trên cao, nhưng về sau nếu khi leo lên phải trở lại leo từ gốc.

Lại nữa, vì nhằm hiện bày việc đốt cháy cây sinh tử. Như người đốt cây, trước đốt cháy cành, lá, sau mới đến gốc. Bồ-tát cũng như thế, dùng quả làm môn để quán pháp duyên khởi, tùy theo xứ của đối tượng quán khiến vĩnh viễn không sinh.

Hiếp Tôn giả nói: Không nên xem việc Bồ-tát dùng quả làm môn để quán pháp duyên khởi mà cho là độn căn. Nhưng người hành quán nói tổng quát có hai thứ: 1. Hành theo ái. 2. Hành theo kiến. Hành theo ái: Là dùng quả làm môn để quán pháp duyên khởi, dựa vào Tam-ma-địa vô nguyện, nhập chánh tánh ly sinh. Hành theo kiến: Là dùng nhân làm môn để quán pháp duyên khởi, dựa vào Tam-ma-địa không, nhập chánh tánh ly sinh. Chỉ trừ Bồ-tát. Bồ-tát tuy là bậc hành theo ái, dùng quả làm môn để quán pháp duyên khởi, nhưng có khả năng dựa vào Tam-ma-địa không, nhập chánh tánh ly sinh, nên có người nêu câu hỏi.

Hỏi: Từng có người hành theo ái, dùng quả làm môn để quán pháp duyên khởi, dựa vào Tam-ma-địa không, nhập chánh tánh ly sinh chăng?

Đáp: Có, như các Bồ-tát.

Như Khế kinh nói: Phật bảo Bí-sô: Lúc Ta chưa chứng đắc Tam Bồ-đề, một mình ở nơi tịch tĩnh, suy nghĩ như vậy: Chúng sinh ở thế gian tuy luôn bị các khổ sinh già chết bức hại, nhưng không thể nhận biết rõ như thật về pháp xuất ly khỏi khổ kia. Ta lại suy nghĩ: Vì cái gì có nên già chết có. Già chết này do gì làm duyên? Suy niệm như thế xong, liền khởi hiện quán: Vì sinh có nên già chết có. Già chết này do sinh làm duyên. Lại khởi suy niệm: Cái gì có nên sinh có? Sinh này lấy gì làm duyên? Suy niệm như thế rồi, lại khởi hiện quán: Vì hữu có nên sinh có. Sinh này do hữu làm duyên. Như thế cho đến lại khởi suy nghĩ: Cái gì có nên danh sắc có? Danh sắc này lấy gì làm duyên? Suy niệm như thế rồi, liền khởi hiện quán: Vì thức có nên danh sắc có. Danh sắc này lấy thức làm duyên. Lại khởi suy nghĩ: Cái gì có nên thức có? Thức này lấy gì làm duyên? Suy niệm như thế xong, liền khởi hiện quán: Vì danh sắc có nên thức có. Thức này lấy danh sắc làm duyên. Liền khởi suy nghĩ thế này: Ta ngang với thức này, tâm nên chuyển trở lại. Vì

sao? Vì danh sắc duyên nơi thức, thức duyên nơi danh sắc. Danh sắc duyên nơi sáu xứ, cho đến nói rộng.

Hỏi: Bồ-tát lúc quán pháp duyên khởi này, là chưa được tuệ vô lậu đích thực của kiến đạo làm sao được gọi là khởi hiện quán?

Đáp: Bây giờ chưa được hiện quán chân thật, nhưng do thể tục trí hiện thấy duyên khởi giống với hiện quán, nên lập tên gọi hiện quán.

Hỏi: Bồ-tát vì sao quán nghịch về duyên khởi chỉ đến nơi thức thì tâm liền chuyển trở lại? Là vì lực của trí cùng tận hay là cảnh giới của trí cùng tận? Nếu ra như thế thì có lỗi gì? Nếu là do lực của trí cùng tận thì không hợp với chánh lý, vì trí kiến của Bồ-tát là không biên vực. Nếu là do cảnh giới của trí cùng tận thì cũng không đúng lý, vì hành và vô minh vẫn còn chưa quán?

Đáp: Nên nói như vậy: Không phải do lực của trí cùng tận, cũng không phải cảnh giới của trí cùng tận, chỉ do Bồ-tát đối với hành, vô minh trước đã quán. Nghĩa là trước quán hữu, tức đã quán hành, trước quán ái, thủ là đã quán vô minh.

Hỏi: Trước quán về lão tử là đã quán danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ. Trước quán sinh là đã quán thức, nên đối với danh sắc v.v... không quán lại chăng?

Đáp: Trước lược, sau rộng, trước chung, sau riêng, không có lỗi quán lần nữa.

Hỏi: Nếu thế, sinh, thức không khác nhau về rộng, lược, thì quán lại làm gì?

Đáp: Vì chán, sợ sinh nên quán lại không có lỗi. Nghĩa là Đức Thế Tôn của ta, trước kia lúc còn ở quả vị Bồ-tát, nhằm chán cảnh già, bệnh, chết nên đã vượt thành xuất gia, tư duy thế này: Khổ về già, chết này do đâu mà có? Tức liền hiện thấy do tâm nối tiếp sinh.

Lại suy nghĩ: Tâm này do gì sinh khởi? Liên nhận biết là do nghiệp. Lại tư duy: Nghiệp này từ đâu sinh? Liên nhận biết là từ phiền não. Lại suy nghĩ: Phiền não này dựa vào gì sinh? Liên nhận biết là dựa vào sự việc. Lại suy nghĩ: Sự việc này do gì mà chuyển? Liên nhận biết chuyển này là do tâm kiết sinh. Bấy giờ Bồ-tát liền khởi suy niệm: Hết thấy lỗi lầm tai hại đều do tâm này, nên đối với tâm này càng sinh khởi nhằm chán dị biệt, sâu đậm. Tuy không rộng, lược, nhưng cần quán lại lần nữa. Về nghĩa ngang nơi thức, chuyển trở lại thuộc về pháp quán này.

Hỏi: Vô minh đã lược, sao lại không quán?

Đáp: Vì ngăn cách với chi hành. Nghĩa là quán duyên khởi tất căn cứ vào thứ lớp, nên không thể vượt hành mà quán vô minh.

Có thuyết nói: Trước, lúc quán hữu duyên nơi sinh là đã quán danh sắc của nghiệp. Sau, lúc quán danh sắc duyên nơi thức tức quán danh sắc của dị thực. Nếu lại quán hành duyên nơi thức, cũng là quán danh sắc của nghiệp, vì so với trước không khác nên không quán lại nữa.

Có Sư khác cho: Trước, lúc quán hữu duyên nơi sinh là đã quán duyên xa. Sau, lúc quán danh sắc duyên nơi thức tức quán duyên gần. Nếu lại quán hành duyên nơi thức, cũng là quán duyên xa, vì không khác với trước nên không quán lại nữa. Như gần – xa, thì ở đây – ở kia, hiện tiền – không hiện tiền, chúng đồng phần này – chúng đồng phần khác, nên biết cũng như thế.

Hoặc có thuyết nêu: Trước, lúc quán hữu duyên nơi sinh là đã quán duyên của đời trước. Sau, lúc quán danh sắc duyên nơi thức tức quán duyên cùng sinh. Nếu lại quán hành duyên nơi thức, cũng là quán duyên của đời trước, do không khác với trước nên không quán lại nữa.

Hoặc lại có thuyết biện: Trước, lúc quán hữu duyên nơi sinh là đã quán duyên chuyển. Sau, lúc quán danh sắc duyên nơi thức

tức quán duyên tùy chuyển. Nếu lại quán hành duyên nơi thức cũng là quán duyên chuyển, vì so với trước không khác nên không quán lại nữa.

Hoặc lại có thuyết cho: Vì nhằm tránh lỗi vô cùng nên không quán lại. Nghĩa là trước quán lão tử tức quán danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ của đời này. Trước quán sinh tức quán thức của đời này. Sau quán danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ tức quán lão tử của đời thứ hai trước. Sau quán thức tức quán sinh của đời thứ hai trước. Nếu lại quán vô minh, hành nên quán đời thứ ba trước. Nếu thế cũng nên quán đời thứ tư, lần lượt sẽ là vô cùng, nên không quán lại vô minh và hành.

Tôn giả Thế Hữu nói: Vì sao ngang nơi thức tâm liền chuyển trở lại? Do thức ưa thích trụ trong thức trụ, nghĩa là thức không muốn bỏ nơi thức trụ. Thức trụ tức là danh sắc, nên quán thức rồi trở lại quán danh sắc.

Lại có thuyết nêu: Thức cùng với danh sắc cùng làm duyên.

Lại có thuyết cho: Vì hai thứ thức và danh sắc này lần lượt làm nhân quả lẫn nhau.

Đại đức nói: Vì sao ngang nơi thức tâm liền chuyển trở lại? Vì vượt qua chi thức không có đối tượng duyên. Cũng như con sâu nhỏ bò trên đầu ngọn cỏ, không có gì để dựa vào tức liền lúi lại và rớt xuống. Tâm quán cũng như thế, chỉ nên vừa đến thức, ngoài ra đều không phải là cảnh của thức, nên liền thoái lui trở lại.

Hiếp Tôn giả nói: Vì sao ngang nơi thức tâm liền chuyển trở lại? Vì duyên nơi chuyển trở lại. Nghĩa là như trước đã nói. Thức duyên nơi danh sắc, nay lại nói danh sắc duyên nơi thức, thì trước làm nhân, nay chuyển làm quả, vì cảnh chuyển trở lại, nên tâm cũng chuyển trở lại.

Tôn giả Diệu Âm nói: Vì sao ngang nơi thức tâm liền chuyển trở lại? Vì thức là gốc của các khổ nơi sinh tử. Nghĩa là Bồ-tát của ta

đã nhàm chán sinh tử khổ nên vượt thành xuất gia để suy tìm cái gì là cội rễ của khổ, già, bệnh, chết nơi thế gian? Nghĩa là do tâm kiết sinh. Lại suy niệm: Tâm này do gì dẫn phát? Nghĩa là do nghiệp. Lại suy tư: Nghiệp này do gì sinh? Nghĩa là do phiền não. Lại suy xét: Phiền não này dựa vào gì để khởi? Nghĩa là dựa vào sự việc. Lại suy nghĩ: Sự việc này lấy gì làm gốc? Nghĩa là do tâm kiết sinh, luôn làm cội gốc của các khổ nơi sinh tử thật đáng chán bỏ. Ngang nơi đây nên trở lại tu tập pháp đối trị đích thực.

Tôn giả Thiết-ma-đạt-ma nói: Vì sao ngang nơi thức tâm liền chuyển trở lại? Vì nơi đời vị lai có thể so sánh nhận biết. Nghĩa là trước lúc quán thấy hữu duyên nơi sinh, nhận biết hiện tại sinh là gốc của các khổ. Sau lại quán thấy danh sắc duyên nơi thức, nhận biết sinh của quá khứ là gốc của các khổ, liền khởi suy niệm: Các khổ sinh tử của quá khứ, hiện tại do đã sinh làm gốc, vị lai cũng thế, nên không cần quán lại cảnh khác, vì vậy nên ngang nơi thức tâm liền chuyển trở lại.

Do các hữu chi đều có ba đời, tức nghĩa theo Tôn giả Vọng Mãn nói được thành tựu. Như nói: Phần vị vô minh, hành lúc hiện ở trước có hai chi hiện tại, cho đến nói rộng. Như Khế kinh nói: Phật bảo Bì-sô: Bấy giờ Ta suy niệm như thế này: Vì cái gì không có nên già chết không có? Vì cái gì diệt nên già chết diệt? Suy niệm như thế rồi liền khởi hiện quán: Vì sinh không có nên già chết không có. Vì sinh diệt nên già chết diệt. Như thế cho đến suy niệm như thế này: Vì cái gì không có nên hành không có, vì cái gì diệt nên hành diệt. Suy nghĩ như thế rồi, liền khởi hiện quán: Vì vô minh không có nên hành không có. Vì vô minh diệt nên hành diệt. Vì hành diệt nên thức diệt, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì duyên gì Bồ-tát trong phần Lưu chuyển chỉ quán mười chi, còn trong phần Hoàn diệt quán đủ mười hai chi?

Đáp: Do Bồ-tát chán ghét lưu chuyển nên chỉ quán mười chi, vì yêu thích hoàn diệt nên quán đủ mười hai chi.

Lại nữa, trong phần lưu chuyển, phần nhiều là những lỗi lầm tai hại, lỗi kéo tâm yếu kém, nên chỉ quán mười chi. Trong phần hoàn diệt, phần nhiều là các công đức dẫn dắt tâm thù thắng, nên quán mười hai chi.

Trong các Khế kinh, hoặc nói duyên khởi như chiếc đèn, hoặc nói duyên khởi như đồng lửa, hoặc nói duyên khởi như thành trì .

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn nói pháp duyên khởi như chiếc đèn, như đồng lửa, như thành trì?

Đáp: Tùy theo đối tượng hiện thấy, tức dùng đây làm dụ. Nghĩa là chúng sinh được hóa độ hiện thấy chiếc đèn, Đức Thế Tôn liền dùng đèn làm dụ nhằm hiển bày pháp duyên khởi. Nếu chúng sinh được hóa độ hiện thấy đồng lửa, Đức Thế Tôn liền dùng đồng lửa làm dụ để chỉ rõ pháp duyên khởi. Nếu chúng sinh được hóa độ hiện thấy thành trì, Đức Thế Tôn liền dùng thành trì làm dụ để hiển bày pháp duyên khởi.

Lại nữa, nếu chúng sinh được giáo hóa nghe nói dụ về chiếc đèn liền hiểu được nghĩa duyên khởi, tức Đức Phật giảng nói như chiếc đèn. Nếu chúng sinh được giáo hóa nghe nói đến đồng lửa liền hiểu được duyên khởi, tức Đức Phật giảng nói như đồng lửa. Nếu chúng sinh được giáo hóa nghe nói như thành trì liền hiểu được duyên khởi, tức Đức Phật giảng nói như thành trì.

Lại nữa, nếu chúng sinh được hóa độ có ái, thủ thuộc phẩm hạ, tức Đức Phật sẽ vì họ giảng nói pháp duyên khởi như chiếc đèn. Nếu chúng sinh được hóa độ có ái, thủ thuộc phẩm trung, tức Đức Phật sẽ vì họ giảng nói pháp duyên khởi như đồng lửa. Nếu chúng sinh được hóa độ có ái, thủ thuộc phẩm thượng, tức Đức Phật sẽ vì họ giảng nói pháp duyên khởi như thành trì. Như ba phẩm nơi ái, thủ, ba căn, ba sự vui thích, nên biết cũng như thế.

*** Như Đức Thế Tôn nói: Vô minh duyên hành, thủ duyên hữu, cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa của Khế kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Vô minh duyên hành, thủ duyên hữu. Tuy nói thế nhưng không biện luận rộng. Kinh là nơi nương dựa căn bản của Luận này, những điều Kinh kia chưa biện luận nay nên phân biệt.

Lại nữa, vì khiến cho kẻ nghi có được quyết định: Nghĩa là Thế của hành và hữu đều là nghiệp.

Hoặc có người sinh nghi: Thế của chúng không riêng khác. Nay làm sáng tỏ là có sai biệt, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là vô minh duyên hành? Thế nào là thủ duyên hữu?

Đáp: Vô minh duyên hành: Đây là chỉ rõ về nghiệp trong đời khác từ trước đã tạo tác làm tăng trưởng, nên nay có dị thực cùng đã thọ nhận dị thực.

Thủ duyên hữu: Đây là chỉ rõ nghiệp trong đời hiện tại đang tạo tác làm tăng trưởng, sẽ có được dị thực.

Đây là chỉ rõ về nghiệp: Là ở đây Đức Phật – Thế Tôn đã khai thị làm rõ tất cả nghiệp hữu lậu bất thiện, thiện đã tạo, đang tạo.

Trong đời khác từ trước: Là chỉ rõ nghiệp này ở trong chúng đồng phần khác của đời trước đã hết, đã diệt, đã lìa, đã biến đổi.

Tạo tác làm tăng trưởng: Là hiển bày nghiệp này đã phát khởi đầy đủ, từ phiền não sinh có thể đạt được quả.

Được nay có dị thực: Là chỉ rõ nghiệp này chiêu cảm được dị thực của các quả nơi đời này.

Cùng đã thọ nhận dị thực: Là chỉ rõ nghiệp này đã thọ nhận các quả dị thực của đời trước đã có. Đời trước đã tạo tác tăng trưởng

những nghiệp thiện, bất thiện nên quả dị thực của người đó hoặc nay đang thực (chín), hoặc đã thực, nên biết đều ở trong phân chi hành.

Trong đời hiện tại: Là làm rõ nghiệp này, chỉ ở trong chúng đồng phần của đời này tạo tác, tăng trưởng, không phải trong đời khác.

Sẽ có được dị thực: Là làm rõ nghiệp này sẽ được dị thực của các quả ở đời vị lai sẽ có. Đời này tạo tác, tăng trưởng các nghiệp thiện, bất thiện nên quả dị thực của kẻ kia ở trong đời này chưa thực, nên biết đều ở trong phân chi hữu.

Hỏi: Vì sao nghiệp đã tạo trong đời quá khứ, quả đã chín gọi là hành. Nghiệp đã tạo nơi đời hiện tại, ở trong đời này quả chưa chín gọi là hữu?

Đáp: Nghiệp đã tạo trong đời quá khứ, quả đã chín, nghĩa là đã suy yếu, hư nát, đã thọ dụng, đã cho quả, đã làm xong công việc, không có uy lực, không thể dẫn dắt lần nữa đến dị thực của hữu sau. Nhưng vì đã tạo tác, đã đời đời nên gọi là hành. Nghiệp đã tạo trong đời hiện tại, ở trong đời này quả chưa chín, nghĩa là trái với nghiệp kia nên gọi là hữu.

Có thuyết nói: Nghiệp đã tạo trong đời quá khứ, quả đã chín: Là nghiệp cũ nên gọi là hành. Nghiệp đã tạo trong đời hiện tại, ở trong đời này quả chưa chín: Là nghiệp mới nên gọi là hữu.

Có Sư khác nói: Nghiệp đã tạo trong đời quá khứ, quả đã chín: Là vì đã cho quả nên gọi là hành. Nghiệp đã tạo trong đời hiện tại, ở trong đời này quả chưa chín: Là vì chưa cho quả nên gọi là hữu.

Hỏi: Tạo tác, tăng trưởng có gì khác nhau?

Đáp: Có thuyết nói: Hai sự việc này không khác nhau, vì Thể của nghiệp được hiển bày là không sai khác.

Có thuyết cho: Hai sự việc này cũng có khác nhau. Nghĩa là tên gọi đã khác nhau, vì gọi là tạo tác, gọi là tăng trưởng. Lại nữa, về

nghĩa cũng có khác nhau. Tức là có trường hợp do một hành thiện, ác, sinh nơi nẻo thiện, ác. Có trường hợp do ba hành thiện, ác sinh vào nẻo thiện, ác. Trường hợp do một hành: Nghĩa là lúc gia hạnh, chỉ có tạo tác, khi thành xong thì đủ cả hai thứ (Tạo tác, tăng trưởng). Trường hợp do ba hành: Nghĩa là tạo một, hai chỉ có tạo tác. Nếu tạo ba hành là đủ cả hai thứ.

Lại nữa, có trường hợp do một nghiệp vô gián bị đọa địa ngục. Có trường hợp do năm nghiệp vô gián bị đọa địa ngục. Do một: Là lúc gia hạnh chỉ có tạo tác. Khi thành xong thì đủ cả hai thứ. Do năm: Là tạo bốn hành trở lại là chỉ tạo tác. Nếu tạo năm hành là đủ cả hai thứ. Mười nghiệp đọa thiện, bất thiện cũng như thế.

Lại nữa, có trường hợp do nhiều nghiệp chiêu cảm quả của một đời: Như các vị Bồ-tát. Do ba ngàn hai trăm nghiệp phước nên chiêu cảm thân sau cùng. Tạo ba ngàn một trăm nghiệp phước trở lại chỉ là tạo tác. Tạo đủ ba ngàn hai trăm nghiệp phước thì gồm cả hai thứ.

Lại nữa, trường hợp cố suy nghĩ tạo nghiệp là đủ cả hai thứ. Không cố suy nghĩ thì chỉ là tạo tác.

Lại nữa, suy nghĩ trước rồi tạo nghiệp là đủ hai thứ. Đột nhiên gây tạo thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nghiệp có gia hạnh là đủ cả hai thứ. Nghiệp không có gia hạnh thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nghiệp ba thời nhất định là đủ cả hai thứ. Thời không nhất định thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nghiệp xứ nhất định thọ là đủ cả hai thứ. Xứ không nhất định thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nghiệp nhất định thọ quả là đủ cả hai thứ. Không nhất định thọ quả thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nghiệp bất thiện thọ nhận nẻo ác là đủ cả hai thứ. Nghiệp thọ nhận nẻo người, trời thì chỉ có tạo tác. Nghiệp thiện thọ nhận nẻo người, trời là đủ cả hai thứ. Nghiệp thọ nhận nẻo ác thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nghiệp bất thiện lấy nghiệp bất thiện làm quyến thuộc là đủ cả hai thứ. Dùng nghiệp thiện làm quyến thuộc thì chỉ có tạo tác. Nghiệp thiện lấy nghiệp thiện làm quyến thuộc là đủ cả hai thứ. Dùng nghiệp bất thiện làm quyến thuộc thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nghiệp bất thiện ở trong thân tà kiến, ngu tối về nhân quả là đủ cả hai thứ. Ở trong thân chánh kiến, không ngu tối về nhân quả thì chỉ có tạo tác. Nghiệp thiện thì trái với nghiệp bất thiện nêu trên.

Lại nữa, nghiệp bất thiện ở trong thân phá giới, phá kiến là đủ cả hai thứ. Ở trong thân kẻ phá giới không phá kiến thì chỉ có tạo tác.

Nghiệp thiện ở trong thân đủ giới, đủ kiến là đủ cả hai thứ. Ở trong thân không đủ giới chỉ đủ kiến thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nghiệp bất thiện ở trong thân hủy hoại gia hạnh, hủy hoại ý lạc là đủ cả hai thứ. Ở trong thân hủy hoại gia hạnh, không hủy hoại ý lạc thì chỉ có tạo tác.

Nghiệp thiện ở trong thân đủ gia hạnh, đủ ý lạc là đủ cả hai thứ. Ở trong thân đủ ý lạc không đủ gia hạnh thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nếu nghiệp đã tạo rồi không bỏ, không loại trừ hẳn, không dựa vào pháp đối trị là đủ cả hai thứ. Nếu nghiệp đã tạo rồi có thể bỏ, loại trừ hết dựa vào pháp đối trị thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nếu nghiệp trong ba thời luôn nhận biết rõ là đủ cả hai thứ. Nếu không như thế thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nếu nghiệp đã tạo rồi không biến đổi, ăn năn là có đủ cả hai thứ. Nếu nghiệp tạo rồi có biến đổi ăn năn thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nếu nghiệp đã tạo rồi luôn nhớ nghĩ là đủ cả hai thứ. Nếu nghiệp đã tạo rồi không luôn nhớ nghĩ thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nếu nghiệp tạo sự việc trọn vẹn là đủ cả hai thứ. Nếu nghiệp tạo sự việc không trọn vẹn thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nếu nghiệp thường hành tác là đủ cả hai thứ. Nếu không thường hành tác thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nếu nghiệp đã tạo rồi hoan hỷ, tán thán, hồi hướng về quả là đủ cả hai thứ. Nếu không như thế thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, tâm sáng rõ lúc tạo nghiệp là đủ cả hai thứ. Nếu tâm không sáng tỏ thì chỉ có tạo tác.

Những sự việc như thế, gọi là sai khác.

HẾT - QUYỂN 24

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 25

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 3: NÓI VỀ BỒ ĐẶC GIÀ LA, phần 3

Hỏi: Vô minh duyên hành, thủ duyên hữu có sai biệt gì?

Đáp: Vô minh duyên hành, nói rộng như trước. Duyên của nghiệp này, Đức Thế Tôn nói là một phiền não, nghĩa là vô minh. Thủ duyên hữu, nói rộng như trước. Duyên của nghiệp này, Đức Thế Tôn nói là tất cả phiền não, nghĩa là các thủ. Đây là sự sai biệt.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Tuy trước đã nói về tự tánh có sai biệt của nghiệp đã khởi. Nghĩa là nghiệp trước ở nơi đời quá khứ, nghiệp sau ở nơi đời hiện tại, nghiệp trước đã cho quả, nghiệp sau chưa cho quả, nghiệp trước là cũ, nghiệp sau là mới, nhưng chưa nói về tự tánh có sai biệt của khả năng phát sinh duyên. Nay vì muốn nói đến, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Vì sao duyên của nghiệp quá khứ chỉ nói là vô minh, còn duyên của nghiệp hiện tại lại nói là tất cả phiền não?

Đáp: Lúc tạo nghiệp quá khứ, đối với nhiều thứ sự việc không hiện thấy, không thể nhận biết, nên chỉ nói vô minh là duyên. Nghĩa là đối với cõi, nẻo, sinh, châu, phần vị, chôn dựa, gia hạnh, cùng khởi, tương tục, đối tượng duyên đều không thể nhận biết.

Cõi: Là ba cõi. Không biết trong quá khứ ở nơi cõi nào tạo nghiệp này.

Nẻo (thú): Là năm nẻo. Không biết trong quá khứ ở nơi nẻo nào tạo nghiệp này.

Sinh: Là bốn loài. Không biết trong quá khứ đã tạo nghiệp này nơi loài nào.

Châu: Là bốn châu. Không biết trong quá khứ đã tạo nghiệp này ở châu nào.

Phần vị: Là mười thứ phần vị như Yết-lạt-lam v.v... Không biết trong quá khứ đã tạo nghiệp này ở phần vị nào.

Chốn dựa: Là chốn dựa của mười nghiệp đạo thiện, bất thiện. Không biết trong quá khứ đã tạo nghiệp này ở nơi chốn dựa nào.

Gia hạnh: Là số hữu tình, không phải số hữu hình, đã khởi gia hạnh. Không biết trong quá khứ đã tạo nghiệp này do gia hạnh nào.

Cùng khởi: Là tham, giận, si v.v... Không biết trong quá khứ đã gây tạo nghiệp này do sự cùng khởi nào.

Tương tục: Là nam, nữ v.v... Không biết trong quá khứ đã dựa vào sự nối tiếp nào để tạo nghiệp này.

Đối tượng duyên: Là quá khứ, vị lai, hiện tại, hoặc sắc, thanh, hương, vị, xúc pháp. Không biết trong quá khứ tâm đã duyên nơi những gì khi tạo nghiệp này.

Tuy không hiện thấy, cũng không thể nhận biết, nhưng ở phần vị phát khởi nghiệp đều có vô minh, nên nói tổng quát vô minh kia là duyên.

Lúc tạo nghiệp hiện tại, đối với nhiều thứ sự việc đều hiện thấy, đều có thể nhận biết, nên nói đủ tất cả phiền não là duyên.

Lại nữa, nghiệp quá khứ đã suy hoại, đã thọ nhận, đã cho quả, là nghiệp cũ, không có uy lực, công dụng, không sáng rõ, nên chỉ nói vô minh là duyên. Nghiệp hiện tại chưa suy hoại, chưa thọ dụng, chưa cho quả, là nghiệp mới, có uy lực, công dụng, rất sáng rõ, nên nói tất cả phiền não là duyên.

Lại nữa, nghiệp quá khứ là vi tế khó nhận biết, hoặc mình hoặc người khác đều không hiện thấy, không nhận biết các phiền não nào đã phát khởi, nhưng phiền não khởi tất có vô minh, nên chỉ nói vô minh là duyên. Nghiệp hiện tại là thô rõ, dễ nhận biết, hoặc mình hoặc người khác đều có thể hiện thấy, có thể nhận biết nghiệp đó là do các thứ phiền não kia phát khởi, nên nói hết thấy phiền não là duyên.

Lại nữa, tánh của nghiệp quá khứ không mãnh liệt, nhạy bén, tướng của nó tối tăm, thuận với vô minh, nên chỉ nói vô minh là duyên. Tánh của nghiệp hiện tại mãnh liệt, nhạy bén, tướng của nó hiển sáng, thuận với các thủ, nên nói đủ tất cả phiền não là duyên.

Hỏi: A-la-hán tạo nghiệp gọi là vô minh duyên hành, hay gọi là thủ duyên hữu?

Đáp: Không gọi là vô minh duyên hành, cũng không gọi là thủ duyên hữu, vì A-la-hán không có vô minh, cũng không có thủ. Tuy nhiên, nghiệp của vị ấy đã cho quả, nên biết là gồm trong phần chi hành. Chưa cho quả, nên biết là gồm trong phần chi hữu, là loại đó, nhưng không phải thuộc về mười hai hữu chi.

**** Từng có hành duyên vô minh, không duyên minh chăng?
Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao trong đây nhân nơi minh, vô minh để tạo ra phần Luận này?

Đáp: Là vì ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng. Lại nữa, vì hai thứ ấy đều là pháp căn bản. Nghĩa là vô minh là căn bản của pháp phẩm tạp nhiễm, minh là căn bản của pháp phẩm thanh tịnh.

Lại nữa, vì hai thứ ấy đều là pháp đứng đầu. Như nói: Vô minh là đứng đầu, vô minh là tướng trước, sinh vô lượng thứ pháp ác bất thiện cùng khởi hiện loại không hổ, không thẹn này. Minh là đứng đầu, minh là tướng trước, sinh vô lượng thứ pháp thiện thanh tịnh cùng khởi hiện loại hổ, thẹn tăng thượng này.

Lại nữa, minh cùng với vô minh là cùng đối trị gần. Tức vô minh là đối tượng đối trị gần của minh, minh là đối tượng đối trị gần của vô minh.

Lại nữa, minh cùng với vô minh là cùng mâu thuẫn nhau. Nghĩa là vô minh trái với minh, minh trái với vô minh.

Lại nữa, minh cùng với vô minh không cùng hệ thuộc nhau, nhưng cảnh của đối tượng duyên gồm thâm lẫn nhau. Nghĩa là đều duyên nơi bốn Thánh đế, đều duyên nơi hữu lậu, vô lậu, đều duyên nơi hữu vi, vô vi. Tuy nhiên, về danh nghĩa của các hành có rộng, hẹp. Như nói: Vô minh duyên hành.

Các Luận sư A-tỳ-đạt-ma nói: Trong Luận này ý nói về duyên khởi phần vị, nên tiếng hành này là nói năm thủ uẩn.

Tôn giả Diệu Âm nói: Tiếng hành này chỉ nói về các nghiệp. Như nói: Hành tạo tác có tổn hại thì tiếng hành kia là nói về nghiệp bất thiện. Như nói: Hành tạo tác không tổn hại thì tiếng hành kia là nói về nghiệp thiện. Như nói: Các hành tạo tác hữu vi thì tiếng hành kia chỉ nói đến tư duy. Như nói: Sắc, tâm, tâm sở pháp, tâm bất tương ưng hành, vô vi, thì tiếng hành kia là nói hành uẩn bất tương ưng. Như nói: Sắc, thọ, tưởng, hành, thức uẩn thì tiếng hành kia là nói chung về hành uẩn tương ưng bất tương ưng. Như nói: Sắc, thọ,

tướng, hành, thức thủ uẩn, thì tiếng hành kia chỉ nói hành uẩn tương ưng bất tương ưng hữu lậu. Như nói: Hành thân, ngữ, ý thì tiếng hành của thân kia là nói về hơi thở vào ra, tiếng hành của ngữ là nói về tầm, tứ, tiếng hành của ý là nói về tưởng, tư. Nên tiếng hành kia nói một uẩn hoàn toàn, phần ít của hai uẩn, như nói: Có hành tội, phước, bất động. Tiếng hành kia là nói về nghiệp hữu lậu thiện, bất thiện.

Như nói: Ở trong các hành, có năm lỗi lầm tại hại: có sợ, hãi, khổ, xúc, không có ngã, ngã sở. Các người có trí không thấy hành này và có thể lìa các hành.

Có thuyết cho: Tiếng hành kia là nói về pháp bất thiện, do nói hành kia có sợ, có hãi, có khổ xúc.

Có thuyết nêu: Tiếng hành kia là nói về năm thủ uẩn, do nói hành kia không có ngã, ngã sở. Các người có trí không thấy hành này và có thể lìa các hành.

Như nói: Các hành vô thường, là pháp có sinh diệt.

Có thuyết nói: Tiếng hành kia là nói về tất cả pháp hữu vi, câu thứ ba nói do sinh diệt.

Có thuyết cho: Tiếng hành kia là chỉ nói về năm thủ uẩn, câu thứ tư nói: Tịch kia là vui, do tên gọi tịch, vui, chỉ hiển bày trạch diệt, không phải là pháp vô lậu có trạch diệt.

Như nói: Hành tội, hành không tội, thì tiếng hành kia là nói về nghiệp thiện, bất thiện. Như nói: Ba hành diệu, ba hành ác, thì tiếng hành kia là nói về nghiệp thiện, bất thiện, cùng tham, giận, tà kiến, không tham, không giận, chánh kiến.

Như nói: Tất cả hành vô thường, tất cả pháp vô ngã. Niết-bàn tịch tĩnh, thì tiếng hành kia là nói về tất cả pháp hữu vi.

Ở đây, tiếng hành cũng nói về tất cả pháp hữu vi do mình, vô minh đều là duyên.

Hỏi: Tùng có hành duyên vô minh không duyên minh chăng?

Đáp: Không có. Vì sao? Vì hành như thế chỉ dùng vô minh làm duyên, không phải là minh.

Hỏi: Tùng có hành duyên minh không duyên vô minh chăng?

Đáp: Không có. Vì sao? Vì hành như thế chỉ dùng minh làm duyên, không phải là vô minh.

Hỏi: Tùng có hành duyên vô minh cũng duyên minh chăng?

Đáp: Có. Vì sao? Vì chủng loại của các hành có mười một thứ: Cõi dục có bốn, là thiện, bất thiện, hữu phú vô ký, vô phú vô ký. Cõi sắc có ba, là thiện, hữu phú vô ký, vô phú vô ký. Cõi vô sắc có ba, như nói về cõi sắc và hành vô lậu là mười một thứ.

Trong đây: Hành thiện của cõi dục, minh và vô minh đều không phải là nhân của hành kia, chỉ làm ba duyên, nghĩa là Đẳng vô gián, Sở duyên và Tăng thượng. Hành bất thiện dùng vô minh làm bốn nhân, là tương ưng, câu hữu, đồng loại và biến hành, cũng làm bốn duyên. Minh không phải là nhân của hành kia, chỉ làm hai duyên, nghĩa là Sở duyên và Tăng thượng. Hành hữu phú vô ký của cõi dục dùng vô minh làm bốn nhân, như trước đã nói, cũng làm bốn duyên. Minh không phải là nhân của hành kia, chỉ làm một duyên, nghĩa là Tăng thượng duyên. Hành vô phú vô ký của cõi dục, trừ dị thực của vô minh, vô minh không phải là nhân của hành kia, chỉ làm ba duyên, nghĩa là trừ Nhân duyên. Minh không phải là nhân của hành kia, chỉ làm một duyên, nghĩa là Tăng thượng duyên. Dị thực của vô minh dùng vô minh làm một nhân, nghĩa là nhân dị thực, chỉ làm ba duyên, nghĩa là trừ Sở duyên. Dị thực của vô minh không phải là địa của ý. Minh không phải là nhân của hành kia, chỉ làm một duyên, nghĩa là Tăng thượng duyên.

Hành thiện của cõi sắc, minh và vô minh đều không phải là nhân của hành kia, chỉ làm ba duyên, nghĩa là trừ Nhân duyên. Hành

hữu phú vô ký của cõi sắc dùng vô minh làm bốn nhân, nghĩa là tương ưng, câu hữu, đồng loại và biến hành, cũng làm bốn duyên. Minh không phải là nhân của hành kia, chỉ làm hai duyên, nghĩa là Sở duyên và Tăng thượng. Hành vô phú vô ký của cõi sắc, vô minh không phải là nhân của hành kia, chỉ làm ba duyên, nghĩa là trừ Nhân duyên. Minh không phải là nhân của hành kia, chỉ làm một duyên, nghĩa là Tăng thượng duyên.

Như nói: Ba hành của cõi sắc, thì nói ba hành của cõi vô sắc cũng như thế.

Hành vô lậu, trừ minh ban đầu và chỗ cùng được kia. Vô minh không phải là nhân của hành ấy, chỉ làm hai duyên, nghĩa là Sở duyên và Tăng thượng. Dùng minh làm ba nhân, nghĩa là nhân tương ưng, câu hữu và đồng loại, cũng làm bốn duyên. Minh và vô minh ban đầu không phải là nhân của hành ấy, chỉ làm hai duyên, nghĩa là Sở duyên và Tăng thượng. Minh cũng không phải là nhân của hành ấy, chỉ làm một duyên, nghĩa là Tăng thượng. Minh ban đầu cùng được minh và vô minh đều không phải là nhân của hành ấy, chỉ làm một duyên, nghĩa là Tăng thượng duyên. Đó gọi là ở xứ này đã tóm lược về Tỳ Bà Sa. Nên hết thấy hành đều được dùng vô minh, minh làm duyên lý khéo thành lập, vì tăng thượng duyên đều hiện hữu.

Hỏi: Tùng có hành không duyên vô minh cũng không duyên minh chăng?

Đáp: Không có. Vì sao? Vì không có một hữu tình nào từ lâu xa đến nay không đối với Thánh đạo hủy báng nói là phi đạo. Trước hủy báng đạo rồi, thời gian sau, hữu tình kia tạo tác tăng trưởng, chiêu cảm nghiệp đại địa. Hoặc nơi thời gian sau này, tạo tác tăng trưởng, chiêu cảm nghiệp tiểu vương. Hoặc nơi thời gian sau, tạo tác tăng trưởng, chiêu cảm nghiệp đại vương. Hoặc nơi thời gian sau, tạo tác tăng trưởng, chiêu cảm nghiệp Chuyển luân vương. Do nhân này, do duyên này và do kẻ kia nơi Thánh đạo, lần lượt chiêu cảm

được đại địa, nơi đã có thành ấp, thôn xóm, con người, phi nhân, gia súc, lúa mạ, cỏ thuốc, cây cối, rừng rậm tầng trưởng, tươi tốt thêm. Như thế bốn duyên của tâm trước đối với tâm sau chỉ làm một tầng thượng duyên.

Ở đây, là đang nói do tà kiến nên hủy báng đạo của Thánh đạo vô lậu. Đối với các nghiệp thiện hữu lậu và quả đều có thể tạo duyên là làm sáng tỏ: Hết thấy hành, không có hành nào là không duyên minh và vô minh, là do tầng thượng duyên, lần lượt đối chiếu nên không phải là không có.

Chiêu cảm nghiệp đại địa: Nghĩa là có thể chiêu cảm được nơi các vật của đại địa như núi, rừng, sông, biển, vườn tược, cỏ thuốc v.v... Đối với chúng được tự tại thống lãnh thọ dụng.

Chiêu cảm nghiệp tiểu vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm ngôi vua chiếm cứ dinh thự, thành lũy.

Chiêu cảm nghiệp đại vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm ngôi vua chiếm cứ đất đai, sông núi rộng lớn.

Chiêu cảm nghiệp Chuyên luân vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm ngôi vua như Lục luân v.v... chiếm cứ một chúa đất v.v... như Thiên tử Quật hạ noa một lỗ trà chí na v.v...

Lại nữa, chiêu cảm nghiệp tiểu vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm ngôi vua chiếm cứ đất đai sông núi rộng lớn. Chiêu cảm nghiệp đại vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm ngôi vua chiếm cứ một chúa đất, như Quật hạ noa một lỗ trà v.v... Chiêu cảm nghiệp Chuyên luân vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm ngôi vua chiếm cứ một châu v.v...

Lại nữa, chiêu cảm nghiệp tiểu vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm ngôi vua chiếm cứ một chúa đất. Chiêu cảm nghiệp đại vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm ngôi vua chiếm cứ một châu. Chiêu cảm nghiệp Chuyên luân vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm ngôi vua chiếm cứ hai châu.

Lại nữa, chiêu cảm nghiệp tiểu vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm ngôi vua chiếm cứ một châu. Chiêu cảm nghiệp đại vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm ngôi vua chiếm cứ hai, ba châu. Chiêu cảm nghiệp Chuyển luân vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm ngôi vua chiếm cứ cả bốn châu.

Có thuyết nói: Chiêu cảm nghiệp tiểu vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm ngôi vua do Chuyển luân Thánh vương chiếm cứ, sai khiến. Chiêu cảm nghiệp đại vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm được ngôi vị thái tử của Chuyển luân vương. Nghiệp Chuyển Luân vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm được ngôi vị Chuyển Luân vương.

Có Sư khác cho: Chiêu cảm nghiệp tiểu vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm được ngôi vị thái tử của Luân vương, chưa nhận lễ quán đảnh. Chiêu cảm nghiệp đại vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm được ngôi vị thái tử của Luân vương đã nhận lễ quán đảnh. Nghiệp Chuyển Luân vương: Nghĩa là có thể chiêu cảm được ngôi vị Chuyển Luân vương.

Do nhân này: Nghĩa là do nghiệp thiện đã được tạo dựng ấy.

Do duyên này: Nghĩa là do tà kiến hủy báng đạo ấy.

Do kẻ kia nơi Thánh đạo: Nghĩa là do kẻ kia đã hủy báng Thánh đạo. Do nhân duyên này và kẻ kia nơi Thánh đạo lần lượt chiêu cảm được đại địa, nơi đã có dị thực của hữu tình, vô tình trong ngoài và quả tăng thượng. Sự việc đó là thế nào? Như các ngoại đạo nhằm chán sự tăng giảm của thế gian, lại chán ngán những thứ khổ vì oán ghét phải gặp nhau, yêu thương phải biệt ly. Đời sống tại gia đã bị bức bách, như trong ngục tù, nên liền xuất gia. Đã xuất gia rồi, vì muốn giải thoát nên thọ trì vô số hạnh khổ phi lý, cho là thanh tịnh, có thể chứng đắc giải thoát. Như luôn dựa vào khổ hạnh nơi tà đạo. Như thế như thế càng trở nên xa cách Thánh đạo. Vì xa cách Thánh đạo, nên không chứng giải thoát, liền khởi suy niệm: Tuy có giải thoát nhưng

không có Thánh đạo, vì nếu có thì sao ta không đạt được? Ta đã tu khổ hạnh khó làm như thế, trải qua thời gian lâu mà không được, nên biết là không có đạo. Đã hủy báng đạo rồi, từ bỏ những gì đã thọ trì và khởi suy nghĩ: Kẻ tu nghiệp phước hãy còn đối với sinh tử không được tự tại, an lạc như ý, hưởng chi là không tu phước. Đã suy nghĩ như thế, nên dùng các thứ phương tiện để mưu cầu của cải vật báu, lập hội bố thí lớn, nhân đây phát nguyện: Nguyện cho tôi do phước này có thể chiêu cảm được các vật trong ngoài v.v... của đại địa sẽ được làm tiểu vương, hoặc làm đại vương, hoặc làm Luân vương thống lãnh tự tại, theo những điều đã nguyện đều được quả như ý.

Lại như nội đạo nhằm chán các tai họa về địa vị, tài sản, mạng sống ở thế gian, hoặc tăng, hoặc giảm. Lại nhằm chán các thứ khổ vì oán ghét phải gặp gỡ, yêu thương phải biệt ly. Người tại gia luôn bị bức bách cũng như tù ngục, lưu chuyển trong vòng sinh tử, nhận chịu khổ não dữ. Vì nhằm giải thoát nên xuất gia, đã xuất gia rồi, thì ít ham muốn, biết đủ, siêng năng tinh tấn hành khổ hạnh, từ tối đến sáng từng không ngủ nghỉ, nương dựa nơi núi hang, nhận bầy thú nhỏ lớn, ngồi kiết già, thân thẳng tâm tu tĩnh lặng. Bắt đầu từ lúc mặt trời lặn, đến khi mặt trời mọc, chuyên chú tư duy, đã nhận tướng định, siêng năng tinh tấn trải qua nhiều thời gian v.v..., do hai nhân duyên nên không được Thánh đạo: 1. Căn thiện chưa thành thực. 2. Khởi gia hạnh tà.

Căn thiện chưa thành thực: Nghĩa là nương theo pháp Phật, nhanh chóng nhất là ba đời mới được giải thoát. Trong đời thứ nhất, gieo trồng phần giải thoát. Trong đời thứ hai, tu tập khiến được thành thực. Trong đời thứ ba, đã được thành thực rồi, dẫn khởi Thánh đạo, có thể chứng giải thoát. Người kia nơi đời trước chưa gieo trồng phần giải thoát tốt, nên trong đời này căn thiện chưa thành thực.

Khởi gia hạnh tà: Nghĩa là người kia thọ trì pháp đối trị điên đảo, vì sự việc này, nên không được Thánh đạo. Liền khởi suy nghĩ:

Tuy có giải thoát nhưng không có Thánh đạo. Nếu như có sao ta không đạt được? Ta đã tu khổ hạnh tinh tấn như thế, trải qua thời gian lâu nhưng không được, nên biết là không có đạo.

Đã hủy báng đạo rồi, nên bỏ hết những gì đã thọ trì, khởi suy nghĩ: Kẻ tu nghiệp phước hãy còn đối với sinh tử không được tự tại an lạc như ý, huống chi là không tu phước. Đã tư duy rồi, bèn dùng đủ thứ phương tiện mong cầu được tài sản vật báu, mở hội bố thí lớn, giúp đỡ người bệnh, cung kính, phụng dưỡng người có đức, tự mình làm, bảo kẻ khác làm, thấy người khác làm thì tùy hỷ. Tu các nghiệp phước dốc sức không biết mệt mỏi, nhân đây phát nguyện: Nguyện cho tôi do phước này có thể chiêu cảm được các vật trong ngoài v.v... của đại địa, được làm tiểu vương, hoặc làm đại vương, hoặc làm Luân vương thống lãnh tự tại, theo chỗ đã nguyện đều được quả như ý.

Đã ở ngôi vua, dùng chánh pháp trị nước, khiến muôn vật trong ngoài đều được thấm nhuần, tốt đẹp.

Nếu không có Thánh đạo thì tà kiến hủy báng đạo sẽ không do đâu được sinh. Vì thế nên Thánh đạo kia là tăng thượng duyên gần của tà kiến này. Nếu không có tà kiến thì bố thí cùng với tâm thiện không do đâu được khởi. Thế nên pháp nhiệm ô là tăng thượng duyên gần của pháp không nhiệm ô.

Nếu không có thí, phước, sẽ không được ngôi vị vua. Nếu không có ngôi vua thì các vật trong ngoài sẽ không do đâu mà được thấm nhuần, tăng trưởng. Vì thế nên số hữu tình là tăng thượng duyên gần của các vật bên ngoài.

Như thế, bốn duyên của tâm trước: Nghĩa là tà kiến cùng tâm có đủ bốn duyên và pháp tương ưng câu hữu v.v... ấy là nhân duyên của tà kiến kia. Nghi v.v... là đẳng vô gián duyên của tà kiến kia, Thánh đạo là sở duyên duyên của tà kiến, trừ phần tự Thể của chúng, tất cả pháp khác đều là tăng thượng duyên của tà kiến kia.

Ở nơi tâm sau chỉ là một tầng thượng duyên: Nghĩa là bốn duyên của tâm trước cùng với tâm đều cùng bổ thí sau chỉ là một tầng thượng duyên.

Hỏi: Tâm cùng bổ thí sau cũng có bốn duyên: Nhân duyên: Nghĩa là các pháp tương ưng câu hữu kia v.v... Đẳng vô gián duyên: Nghĩa là tiếp sau nhân duyên kia là tâm tâm sở pháp trước. Sở duyên duyên: Nghĩa là đối tượng vật xả thí cùng người thọ nhận vật bổ thí. Tầng thượng duyên: Nghĩa là trừ tự thể của duyên đó, ngoài ra là tất cả pháp. Như thế bốn duyên của tâm sau đối với tâm trước cũng là một tầng thượng duyên, vì sao trong đây không nói?

Đáp: Cũng nên nói nhưng không nói, nên biết đây là nêu bày chưa trọn vẹn.

Có thuyết cho: Vì loại trước, nghĩa nằm ở sau có thể nhận biết, thế nên không nói.

Có Sư khác nêu: Tâm trước đối với sau làm duyên là thuận theo nghĩa, không phải sau đối với trước, thế nên không nói.

Hỏi: Bốn duyên của tâm sau đều nhập vào, được gồm thấu trong bốn duyên của tâm trước. Tầng thượng duyên kia, trừ tự gồm thấu, còn lại là tất cả pháp khác, vì sao lại nói là bốn duyên của tâm trước cùng với tâm sau làm một tầng thượng duyên?

Đáp: Trong đây nên nói: Bốn duyên của tâm trước cũng cùng với tâm sau làm đủ bốn duyên, nhưng chỉ nói làm một tầng thượng, nên biết đây là nói tầng thượng duyên gần. Nghĩa là tà kiến trước chỉ gần với tầng thượng duyên, không nhập vào tâm sau, ba duyên của tâm trước đều gồm thấu những gì tâm sau hiện có. Tâm sau là tầng thượng duyên gần không nhập vào tâm trước, do được gồm thấu trong ba duyên trước.

Như có chỗ khác nói: Bốn duyên của nhãn thức, nghĩa là các pháp tương ưng, câu hữu của nhãn thức kia, là nhân duyên của nhãn

thức kia. Tiếp theo nhãn thức ấy là tâm tâm sở pháp trước đã diệt, là đẳng vô gián duyên của nhãn thức ấy. Sắc là sở duyên duyên của nhãn thức ấy và mắt là tăng thượng duyên của nhãn thức ấy. Như chỗ đó chỉ nói tăng thượng duyên gần, ở đây cũng thế, do vậy không có lỗi.

Có thuyết nói như vậy: Tà kiến trước là tăng thượng duyên bên trong của tâm, về lý thật sự có đủ bốn duyên của tâm sau, nhưng vì nghĩa của tăng thượng duyên là rộng có khắp tất cả xứ nên nói riêng.

Hỏi: Nếu như vậy tâm sau cũng thuộc về tăng thượng duyên của tâm trước. Đã nói bốn duyên của tâm trước đối với tâm sau làm tăng thượng duyên, thế là tự Thể nên cùng với tự Thể làm tăng thượng duyên là mâu thuẫn với nghĩa của Tông chỉ sao?

Đáp: Ở đây nên nói bốn duyên của tâm trước đối với tâm sau chỉ làm một tăng thượng duyên, trừ tự tánh của chúng, nhưng không nói vì trước đã nói. Nghĩa là trong phẩm trước đã nói các thức, trừ tự tánh của chúng, còn lại tất cả pháp là nhân năng tác, nên không nói nữa. Nếu đối với luận khác uẩn khác, ngày khác đã nêu bày ngôn thuyết hãy còn có thể làm chứng, hướng chi là đối với luận này, uẩn này, ngày này đã nói ở phẩm kế trước mà không làm chứng được sao?

Có thuyết cho: Vì ở đây nói về tăng thượng gần, nên không có lỗi. Lại nữa, nếu dựa vào nhân duyên để nói thì ở đây là dựa nơi lời nói để làm sáng tỏ nghĩa đã được căn cứ. Nghĩa là căn cứ nơi nhân duyên để tạo luận, tức có được ba trường hợp. Trước căn cứ nơi bốn duyên để tạo luận nên chỉ có trường hợp chung.

Hỏi: Từng có hành duyên vô minh không duyên minh chẳng?

Đáp: Có. Nghĩa là dị thực của vô minh và hành nhiễm ô. Ở đây: Dị thực của vô minh dùng vô minh làm một nhân, là nhân dị thực. Minh không phải là nhân của dị thực đó. Hành nhiễm ô dùng vô minh làm bốn nhân, là nhân tương ưng, câu hữu, đồng loại và biến hành. Minh không phải là nhân của hành đó.

Hỏi: Từng có hành duyên minh không duyên vô minh chẳng?

Đáp: Có. Nghĩa là trừ minh lúc đầu, còn lại là các hành vô lậu khác. Nghĩa là hành vô lậu khác dùng minh làm ba nhân, là nhân tương ưng, câu hữu và đồng loại. Vô minh không phải là nhân của hành vô lậu kia.

Hỏi: Từng có hành duyên vô minh cũng duyên minh chẳng?

Đáp: Không có. Vì sao? Vì minh với vô minh đều cách xa nhau. Tất không có một hành nào dùng cả hai thứ làm nhân, như có tụng nói:

Hư không đại địa: Cùng cách xa

Biển, bờ kia đây: Cũng lại xa

Mặt trời mọc, lặn: Ấy cũng xa

Chánh pháp, tà pháp: Xa trong xa.

Hỏi: Từng có hành không duyên vô minh cũng không duyên minh chẳng?

Đáp: Có. Nghĩa là trừ dị thực của vô minh, còn lại là các hành vô phú vô ký khác và hành hữu lậu thiện của minh ban đầu.

Hỏi: Ở đây nói trừ dị thực của vô minh là thế nào?

Đáp: Nghĩa là ba mươi bốn tùy miên của cõi dục và các pháp câu hữu tương ưng với chúng sinh khởi v.v... đã chiêu cảm dị thực. Như thế gọi là dị thực của vô minh.

Có thuyết nói: Ba mươi bốn tùy miên bất thiện ở cõi dục đã chiêu cảm được dị thực, cũng gọi là dị thực của vô minh, vì chủ thể đạt được và đối tượng đạt được đồng một quả.

Có Sư khác cho: Dị thực của các nghiệp thân, ngữ bất thiện đã chiêu cảm được, cũng gọi là dị thực của vô minh, vì chủ thể khởi và đối tượng được khởi đều đồng một quả.

Lời bình: Cả hai thuyết trên đều phi lý, vì chủ thể đạt được, đối tượng đạt được, chủ thể khởi, đối tượng được khởi, lần lượt cùng đối chiếu, không phải là nhân câu hữu, vì không đồng một quả. Lại nữa, tùy miên được và dị thực chiêu cảm được của nghiệp thân, ngữ không phải là dị thực của vô minh. Thế nên thuyết đầu đối với lý là đúng.

Các hành vô phú vô ký khác: Nghĩa là tất cả dị thực của pháp thiện. Tất cả nghiệp thân, ngữ bất thiện cùng dị thực như sinh v.v... của người đó. Tất cả đắc bất thiện cùng dị thực như sinh v.v... Tất cả sắc được nuôi lớn cùng các thứ đắc, sinh v.v... Tất cả pháp đẳng lưu và các thứ đắc, sinh v.v... của người đó. Tất cả đường oai nghi, xứ công xảo, tâm thông quả nơi pháp câu hữu tương ưng và các thứ đắc, sinh v.v... đã khởi nghiệp thân, ngữ.

Các hành như thế, minh và vô minh đều không phải là nhân của chúng, nhưng không phải là không có nhân. Nghĩa là hoặc có bốn nhân, hoặc có ba nhân, hoặc có hai nhân, như lý nên nói.

Minh ban đầu: Nghĩa là khổ pháp trí nhãn hiện hành. Vô minh không phải là nhân của các trí ấy, do tánh của các trí ấy là vô lậu. Minh cũng không phải là nhân của các trí ấy, vì nếu cùng có hay có trước thì đều là vô minh. Nhưng không phải là không nhân, do trí kia có nhân tương ưng, câu hữu.

Hỏi: Minh ban đầu cùng được cũng là minh và vô minh đều không phải là nhân của các trí kia, nhưng không phải là không nhân, vì chúng cùng sinh v.v... đều có thể cùng với chúng làm nhân câu hữu. Đây là trường hợp thứ tư, vì sao không nói? Vì sao không loại trừ trường hợp thứ hai ở trước?

Đáp: Điều ấy cũng nên nói, trường hợp trước cũng nên loại trừ, nhưng không như thế là vì ở đây nêu bày chưa trọn vẹn.

Có thuyết cho: Vì trường hợp thứ tư này đã gồm thâm trong trường hợp hai, là khổ pháp nhãn, là pháp câu hữu.

Người kia không nên nói như vậy, vì chủ thể đạt được cùng với đối tượng đạt được, không phải là nhân câu hữu. Như trước đã nói, nên thuyết trước là đúng.

Dựa vào nghĩa như thế nên có lời hỏi đáp.

Hỏi: Từng có trong khoảng một sát-na có hai mươi bốn đắc cùng với khổ pháp trí nhẫn cùng sinh là chủng loại của khổ pháp trí nhẫn nhưng cùng với khổ pháp trí nhẫn không cùng có nghĩa làm nhân lẫn nhau chăng?

Đáp: Có. Nghĩa vào dựa vào tính lự thứ tư, nhập chánh tánh ly sinh, khi khổ pháp trí nhẫn hiện tiền, là có sáu địa, mỗi địa đều có bốn hành tướng. Khổ pháp trí nhẫn và đắc cùng thời hiện tiền, thì đắc kia cùng với khổ pháp trí nhẫn không cùng có nghĩa làm nhân lẫn nhau.

Hành hữu lậu thiện: Nghĩa là tất cả hữu lậu thiện nơi năm uẩn. Minh và vô minh đều không phải là nhân của hành kia, nhưng không phải là không nhân, nghĩa là hoặc có ba nhân, hoặc có hai nhân, như lý nên nói.

Do đây, nên nói nếu dựa vào nhân duyên, nhân ở minh, vô minh, hành có ba trường hợp.

Hỏi: Vì sao gọi là vô minh? Vô minh là nghĩa gì?

Đáp: Không thông đạt, không hiểu biết, không thấu rõ, là nghĩa của vô minh.

Hỏi: Nếu như vậy, trừ vô minh, các pháp khác cũng không thông đạt, không hiểu biết, không thấu rõ, vì sao không gọi là vô minh?

Đáp: Nếu không thông đạt, không hiểu biết, không thấu rõ, lấy ngu si làm tự tướng thì đó là vô minh. Vì các pháp khác không như vậy, nên không phải là vô minh.

Hỏi: Vì sao gọi là minh? Minh nghĩa là gì?

Đáp: Có thể thông đạt, có thể hiểu biết, có thể thấu tỏ, là nghĩa của minh.

Hỏi: Nếu như vậy, tuệ hữu lậu cũng có thể thông đạt, có thể hiểu biết, có thể thấu tỏ, vì sao không gọi là minh?

Đáp: Nếu thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, có thể đối với bốn đế thông đạt chân thật thì gọi là minh. Các tuệ hữu lậu tuy có thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, nhưng đối với bốn đế không thể thông đạt chân thật, nên không gọi là minh. Hoặc bốn pháp thuận phần quyết định lựa chọn như noãn, đảnh v.v..., tuy có thể mạnh mẽ nhạy bén trong việc xét tìm bốn đế, nhưng vì chưa thông đạt chân thật về chúng, nên không gọi là minh.

Lại nữa, nếu thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, có thể đối với bốn đế thông tỏ rõ ràng thì gọi là minh. Các tuệ hữu lậu tuy có thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, nhưng đối với bốn đế không thể thông đạt rõ ràng, nên không gọi là minh.

Lại nữa, nếu thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, có thể đối với bốn đế thông đạt quyết định thì gọi là minh. Các tuệ hữu lậu tuy có thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, nhưng đối với bốn đế không thể thông đạt quyết định, nên không gọi là minh.

Lại nữa, nếu thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, có thể đối với bốn đế, thấy rồi, không phải là không thấy, nhận biết rồi, không phải là không nhận biết, hiện quán rồi, không còn bị vô tri, tà trí khiến do dự, khuất phục thì gọi là minh. Các tuệ hữu lậu tuy có thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, nhưng đối với bốn đế không thể như thế, nên không gọi là minh.

Lại nữa, nếu thông đạt, hiểu biết, thấu rõ về pháp của chủ thể đoạn trừ, đối tượng được đoạn trừ, khiến phiền não kia hoàn toàn không có sức để tăng trưởng thì gọi là minh. Các tuệ hữu lậu tuy

có thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, nhưng vì không có năng lực ấy, nên không gọi là minh.

Lại nữa, nếu thông đạt, hiểu biết, thấu rõ có thể phá trừ các Hữu thì gọi là minh. Các tuệ hữu lậu tuy có thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, nhưng vì làm tăng trưởng Hữu, nên không gọi là minh.

Lại nữa, nếu thông đạt, hiểu biết, thấu rõ có thể đoạn dứt sự nối tiếp Hữu, pháp nối tiếp già, chết, có thể khiến cho sinh tử hoàn toàn đoạn dứt thì gọi là minh. Các tuệ hữu lậu tuy có thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, nhưng không có lực dụng như thế, nên không gọi là minh.

Lại nữa, nếu thông đạt, hiểu biết, thấu rõ hướng đến hành diệt khổ, cùng hướng đến hành diệt các thứ già, chết nơi sinh tử của các hữu thế gian thì gọi là minh. Các tuệ hữu lậu tuy có thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, nhưng hướng tới hành tập khổ, cùng hướng tới hành tập của già chết nơi sinh tử theo các hữu thế gian, nên không gọi là minh.

Lại nữa, nếu thông đạt, hiểu biết, thấu rõ không phải là sự việc thân kiến, không phải là sự việc tùy miên, không phải là sự việc điên đảo, không phải là tham, giận, si, mạn trụ nơi xứ an ổn, không có cấu uế, vẫn đục, không rơi vào các hữu thuộc về khổ, tập đế, thì gọi là minh. Các tuệ hữu lậu tuy có thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, nhưng mâu thuẫn với các thứ nêu trên, nên không gọi là minh.

Lại nữa, nếu thông đạt, hiểu biết, thấu rõ không có vô minh thì gọi là minh. Các tuệ hữu lậu tuy có thông đạt, hiểu biết, thấu rõ, nhưng vì có vô minh, nên không gọi là minh.

Lại nữa, như chú thuật có khả năng chữa trị bệnh, gọi là minh. Nghĩa là người thế gian bị các thứ chú thuật tà vạy trừ ếm, minh chú có thể trị khỏi. Thánh đạo như thế là có khả năng chữa trị các bệnh phiền não của chúng sinh, nên gọi là minh. Các tuệ hữu lậu vì không thể chữa trị hoàn toàn các bệnh phiền não, nên không gọi là minh.

Lại nữa, các tuệ hữu lậu tùy thuận hai phẩm, do đối với hai phẩm cùng tạo ba duyên, nên không gọi là minh, cũng không phải là vô minh. Như có người đối với bạn thân của gia đình thù oán khác đều thuận theo. Người kia đối với người khác không phải là thân thích, cũng không phải là oán thù. Đây cũng như thế.

Lại nữa, vì phẩm tuệ hữu lậu có thể hủy báng minh nên không gọi là minh. Tuệ hữu lậu thiện tùy thuận với minh, nhưng có thể dẫn sinh tà kiến hủy báng đạo, như quan phản nghịch, nên không gọi là minh.

Lại nữa, các tuệ vô lậu đối với bốn Thánh để soi chiếu sáng, tịnh, như mắt trông thấy các sắc tượng nơi phần ban ngày, nên gọi là minh. Các tuệ hữu lậu đối với bốn Thánh để nhận thấy không sáng, tịnh, như mắt nhìn thấy các sắc tượng về đêm, nên không gọi là minh.

Hỏi: Trừ minh là pháp của nhân và pháp không phải minh, pháp khác gồm thâu bao nhiêu giới, bao nhiêu xứ, bao nhiêu uẩn?

Đáp: Gồm thâu một giới, một xứ, một uẩn.

Ở đây, trừ minh là pháp của nhân, nghĩa là trừ minh ban đầu, còn lại là các tuệ vô lậu.

Và pháp không phải minh: Nghĩa là tất cả pháp hữu lậu và trừ tuệ vô lậu, còn lại là các pháp vô lậu.

Pháp khác: Nghĩa là minh ban đầu.

Pháp kia gồm thâu một giới, một xứ, một uẩn: Nghĩa là gồm thâu pháp giới, pháp xứ và hành uẩn.

Hỏi: Trừ tâm là pháp của nhân và pháp không phải tâm, pháp khác gồm thâu bao nhiêu giới, bao nhiêu xứ và bao nhiêu uẩn?

Đáp: Gồm thâu hai giới, một xứ, một uẩn.

Ở đây, trừ tâm là pháp của nhân: Nghĩa là trừ tâm tương ưng với khổ pháp trí hiển hiện hành, còn lại là tâm vô lậu.

Và pháp không phải tâm: Nghĩa là mười một xứ.

Pháp khác: Nghĩa là tâm tương ưng với khổ pháp trí nhãn hiện hành.

Pháp kia gồm sáu hai giới, một xứ, một uẩn: Nghĩa là gồm sáu ý giới, ý thức giới, ý xứ và thức uẩn.

Hỏi: Nếu pháp là minh, pháp đó là nhân của minh chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có pháp là minh không phải là nhân của minh: Nghĩa là minh vị lai.

2. Có pháp là nhân của minh không phải là minh: Nghĩa là quá khứ, hiện tại, trừ tuệ vô lậu, còn lại là các hành vô lậu và minh vị lai cùng pháp tương ưng, câu hữu.

3. Có pháp là minh cũng là nhân của minh: Nghĩa là các tuệ vô lậu quá khứ, hiện tại.

4. Có pháp không phải là minh cũng không phải là nhân của minh: Nếu nói về loại của nó, tức là đặc vô lậu vị lai và sinh v.v... của đặc đó. Nếu không nói về loại của nó, tức là trừ ba tướng nêu trước.

Hỏi: Nếu pháp là minh, pháp đó là minh làm nhân chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có pháp là minh không phải minh làm nhân: Nghĩa là minh ban đầu.

2. Có pháp minh làm nhân không phải là minh: Nghĩa là pháp câu hữu, tương ưng của minh và trừ đặc vô lậu ban đầu và sinh v.v... của đặc đó, còn lại là các đặc vô lậu và sinh v.v... của đặc ấy.

3. Có pháp là minh cũng là minh làm nhân: Nghĩa là trừ minh ban đầu, còn lại là các tuệ vô lậu.

4. Có pháp không phải là minh cũng không phải là minh làm nhân: Nếu nói về loại là đặc vô lậu ban đầu và sinh v.v... của đặc đó. Nếu không nói về loại tức trừ ba tướng nêu trước.

Lại nữa, có đạo tùy tín hành và đạo tùy pháp hành. Trong đó, đạo tùy tín hành cùng với đạo tùy tín hành làm nhân, cũng cùng với đạo tùy pháp hành làm nhân. Đạo tùy pháp hành chỉ cùng với đạo tùy pháp hành làm nhân, không phải là đạo tùy tín hành, vì đạo kia yếu kém.

Có thuyết nói: Đạo tùy tín hành cũng chỉ cùng với đạo tùy tín hành làm nhân, không phải là đạo tùy pháp hành, do trong kiến đạo người tùy tín hành tất không chuyển làm tùy pháp hành.

Lời bình: Người kia không nên nói như vậy, vì nghĩa đồng một sự nối tiếp nhau, nên có thể đạt được, lại là đạo thù thắng, vì sao không phải là nhân. Do vậy, thuyết trước đối với lý là đúng.

Lại nữa, có đạo tín giải và đạo kiến chí. Trong đó, đạo tín giải cùng với đạo tín giải làm nhân, cũng cùng với đạo kiến chí làm nhân. Đạo kiến chí chỉ cùng với đạo kiến chí làm nhân, không phải là đạo tín giải, do đạo kia yếu kém.

Lại nữa, có đạo thời giải thoát, đạo bất thời giải thoát. Trong đó, đạo thời giải thoát cùng với đạo thời giải thoát làm nhân, cũng cùng với đạo bất thời giải thoát làm nhân. Đạo bất thời giải thoát chỉ cùng với đạo bất thời giải thoát làm nhân, không phải là đạo thời giải thoát, do đạo kia yếu kém.

Lại nữa, có đạo kiến, đạo tu, đạo vô học. Trong đó, đạo kiến cùng với đạo kiến làm nhân, cũng cùng với đạo tu, đạo vô học làm nhân. Đạo tu cùng với đạo tu làm nhân, cũng cùng với đạo vô học làm nhân, không phải là đạo kiến, vì đạo kia yếu kém. Đạo vô học chỉ cùng với đạo vô học làm nhân, không phải là đạo kiến, đạo tu, vì chúng yếu kém.

Lại nữa, có đạo Thanh văn, đạo Độc giác, đạo Phật. Trong đó, đạo Thanh văn chỉ cùng với đạo Thanh văn làm nhân, không phải là hai đạo kia, vì cách rất xa. Đạo Độc giác chỉ cùng với đạo Độc giác làm nhân, không phải là đạo Thanh văn, vì đạo kia yếu kém và vì rất xa, cũng không phải là đạo Phật vì cách rất xa. Đạo Phật chỉ cùng với đạo Phật làm nhân, không phải là hai đạo kia, vì chúng yếu kém và vì rất xa.

Lại nữa, Thánh đạo cũng dựa vào thân nam, cũng dựa vào thân nữ. Ở đây, Thánh đạo dựa vào thân nữ cùng với Thánh đạo dựa vào thân nữ làm nhân, cũng cùng với Thánh đạo dựa vào thân nam làm nhân. Thánh đạo dựa vào thân nam chỉ cùng với Thánh đạo dựa vào thân nam làm nhân, không phải là Thánh đạo dựa vào thân nữ, vì đạo kia yếu kém.

Có thuyết nói: Hai Thánh đạo kia lần lượt làm nhân, tùy thuộc vào tính chất lợi độn của hai hạng nam nữ kia. Thuyết ấy phi lý, vì chỗ hơn, kém của hai thân nam, nữ đã định rõ, Thánh đạo có dựa vào hai thân kia thì sự hơn kém vẫn cố định.

Có Sư khác cho: Hai Thánh đạo kia lần lượt không phải là nhân, vì dựa vào loại khác biệt. Thuyết của Sư kia cũng phi lý, vì trước ở nơi thân nữ nhập Thánh đạo xong, về sau chuyển thành thân nam, vì đã khởi Thánh đạo nên không có nhân.

Do vậy, trong đây thuyết nêu trước là đúng.

Lại nữa, có thuyết nói một đạo, có thuyết nói nhiều đạo. Nói một đạo: Nghĩa là không nói đạo kiến, tức là đạo tu và đạo vô học. Vì ba đạo: kiến, tu, vô học đều khác nhau, nên chỉ nói Thánh đạo dựa vào thân nam, nữ. Thánh đạo trong hai thân này là một. Nói nhiều đạo: Nghĩa là nói Thánh đạo trong hai thân đều riêng khác, vì dựa vào loại khác biệt.

Nói nhiều đạo còn có hai thứ: 1. Có thuyết nói: Thánh đạo dựa vào thân nữ, ở trong thân nữ, cũng đắc, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện tiền. Thánh đạo dựa vào thân nam, ở trong thân nữ đắc, nhưng không ở nơi thân, thành tựu nhưng không hiện tiền. Thánh đạo dựa vào thân nam, ở trong thân nam cũng đắc, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện tiền. Thánh đạo dựa vào thân nữ, ở trong thân nam, không đắc, không ở nơi thân, không thành tựu, không hiện tiền. Do dựa vào thân nam được Thánh đạo, về sau tất không còn có nghĩa thọ nhận thân nữ. Lại, chỗ dựa kia nhất định là thô, kém. 2. Có thuyết nói: Thánh đạo dựa vào thân nữ, ở trong thân nữ, cũng đắc, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện tiền. Thánh đạo dựa vào thân nam, ở trong thân nữ, không đắc, không ở nơi thân, không thành tựu, không hiện tiền, vì dựa vào khác loại. Ở trong thân nam nói hai Thánh đạo nên biết cũng như thế.

Thuyết kia phi lý, vì trước dựa vào thân nữ được Thánh đạo rồi, về sau chuyển thành thân nam, nên lại đắc đạo. Thế nên chỉ có thuyết kể trước nói là đúng.

Như thế, kiến đạo dựa vào chín xứ thân: Nghĩa là ba châu của loài người, trừ châu Bắc Câu Lô và sáu cõi trời thuộc Dục giới. Vì chín xứ thân này đều có khả năng nhập kiến đạo.

Nói một đạo: Nghĩa là chín xứ dựa vào thân kiến đạo, là một loại nương dựa đồng. Tức là Thánh đạo kia đã dựa vào đồng loại nam, nữ.

Nói nhiều đạo: Nghĩa là nói chín xứ dựa vào thân kiến đạo, đều dựa vào xứ riêng khác.

Nói nhiều đạo lại có hai thứ: 1. Có thuyết nói: Dựa vào thân của châu Thiệm Bộ kiến đạo, ở trong thân của châu Thiệm Bộ, cũng đắc, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện tiền. Dựa vào thân

của tám xứ còn lại kiến đạo, ở trong thân của châu Thiệm Bộ, đắc, nhưng không ở nơi thân, thành tựu, nhưng không hiện tiền. 2. Có thuyết nói: Dựa vào thân của châu Thiệm Bộ kiến đạo, ở trong thân của châu Thiệm Bộ, cũng đắc, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện tiền. Dựa vào thân của tám xứ còn lại kiến đạo, ở trong thân của châu Thiệm Bộ, không đắc, không ở nơi thân, không thành tựu, không hiện tiền.

Thuyết kia phi lý, vì dựa vào thân của châu Thiệm Bộ, đắc quả Dự lưu rồi, về sau sinh vào xứ khác, nên lại được quả, nhưng không có nghĩa này. Do vậy, thuyết kế trước nói là đúng.

Đối với thân của tám xứ còn lại nói hai sự kiến đạo, nên biết cũng như thế.

Như vậy, tu đạo dựa vào thân của ba cõi. Nói một đạo: Nghĩa là nói thân của ba cõi tu đạo là một.

Nói nhiều đạo: Nghĩa là nói thân của ba cõi, tu đạo đều riêng khác.

Nói nhiều đạo lại có hai thứ: 1. Có thuyết nói: Dựa vào thân của cõi dục tu đạo, ở trong thân của cõi dục, cũng đắc, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện tiền. Dựa vào thân của hai cõi trên tu đạo, ở trong thân của cõi dục, đắc, nhưng không ở nơi thân, thành tựu, nhưng không hiện tiền. 2. Có thuyết nói: Dựa vào thân của cõi dục tu đạo, ở trong thân của cõi dục, cũng đắc, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện tiền. Dựa vào thân của cõi sắc, cõi vô sắc tu đạo, ở trong thân của cõi dục, không đắc, không ở nơi thân, không thành tựu, không hiện tiền.

Thuyết kia phi lý, vì dựa vào thân của cõi dục đắc quả Bất hoàn, về sau sinh nơi cõi trên, nên lại đắc quả lần nữa, nhưng không có nghĩa này. Vì thế, thuyết kế trước nói là đúng.

Đối với thân cõi trên nói về hai thứ tu đạo, nên biết cũng như thế.

Đạo vô học của Nhị thừa cũng căn cứ theo đây, nên biết.

Như thế, Chánh đẳng Bồ đề Vô thượng, dựa vào thân của phần vị một trăm năm ở châu Thiệm Bộ, cho đến dựa vào thân tám vạn năm này. Nói một đạo: Nghĩa là nói dựa vào thân của phần vị trăm năm nơi Bồ-đề Vô thượng, tức là cho đến dựa vào thân tám vạn năm nơi Bồ-đề Vô thượng.

Nói nhiều đạo: Nghĩa là nói dựa vào thân của phần vị một trăm năm nơi Bồ đề Vô thượng, cho đến dựa vào thân tám vạn năm nơi Bồ-đề Vô thượng, Thế đó đều riêng khác.

Nói nhiều đạo lại có hai thứ: 1. Có thuyết nói: Dựa vào thân của phần vị một trăm năm nơi Bồ-đề Vô thượng, ở trong thân của phần vị một trăm năm, cũng đắc, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện tiền. Dựa vào thân của phần vị khác nơi Bồ-đề Vô thượng, ở trong thân của phần vị một trăm năm, đắc, nhưng không ở nơi thân, thành tựu, nhưng không hiện tiền. 2. Có thuyết nói: Dựa vào thân của phần vị một trăm năm nơi Bồ-đề Vô thượng, ở trong thân của phần vị một trăm năm, cũng đắc, cũng ở nơi thân, cũng thành tựu, cũng hiện tiền. Dựa vào thân của phần vị khác nơi Bồ-đề vô thượng, ở trong thân của phần vị trăm năm, không đắc, cho đến không hiện tiền.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao Luận Thi Thiết nói: Công đức của chư Phật tất cả đều bình đẳng?

Đáp: Do ba sự việc:

1. Tu hành bình đẳng: Nghĩa là tất cả Đức Phật đều trải qua ba đại kiếp A-tăng-xí-da (A-tăng-kỳ) tu bốn Ba-la-mật-đa viên mãn, đắc Bồ-đề Vô thượng.

2. Pháp thân bình đẳng: Nghĩa là tất cả Đức Phật đều thành tựu vô lượng vô biên công đức thù thắng như mười lực, bốn pháp không sợ hãi v.v...

3. Lợi ích bình đẳng: Nghĩa là mỗi mỗi Đức Phật đều hóa độ vô lượng vô biên hữu tình khiến đều được giải thoát.

Lại nữa, căn bình đẳng: Nghĩa là tất cả Đức Phật đều an trụ nơi căn thượng thượng. Lại nữa, giới bình đẳng: Nghĩa là tất cả Đức Phật đều đạt được giới thượng thượng. Lại nữa, đạo bình đẳng: Nghĩa là tất cả Đức Phật đều thành tựu đạo thượng thượng.

Lời bình: Trong đây, theo thuyết kế trước nói là đúng, vì căn cứ vào đồng loại.

HẾT - QUYỂN 25

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 26

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 3: NÓI VỀ BỒ ĐẶC GIÀ LA, phần 4

** Hơi thở vào, hơi thở ra nên nói là dựa vào thân chuyển chẳng? Dựa vào tâm chuyển chẳng? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm khiến cho kẻ nghi có được quyết định. Nghĩa là như Khế kinh nói: Phật bảo Trưởng giả: Hơi thở vào ra là pháp của thân, thân là gốc, hệ thuộc nơi thân, dựa vào thân mà chuyển.

Luận Thi Thiết nói: Vì duyên gì người chết hơi thở vào ra không chuyển? Nghĩa là hơi thở vào ra do lực của tâm chuyển, còn người chết không có tâm, chỉ có thân.

Về hơi thở vào ra này, một thuyết nói dựa vào thân, một thuyết nói dựa vào tâm. Hoặc có kẻ sinh nghi cho hai thuyết như thế đều không liễu nghĩa, hoặc đều liễu nghĩa.

Vì muốn làm sáng tỏ nghĩa lý sâu xa chân thật của hai thuyết ấy, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Hơi thở vào ra nên nói dựa vào thân chuyển chẳng? Dựa vào tâm chuyển chẳng?

Đáp: Nên nói cũng dựa vào thân chuyên, cũng dựa vào tâm chuyên, như chỗ ứng hợp.

Thế nào gọi là như chỗ ứng hợp? *Đáp:* Có thuyết nói: Như chỗ ứng hợp với hơi thở vào ra là đối với ba phẩm hạ, trung, thượng. Nghĩa là hơi thở vào ra lúc còn thơ ấu là phẩm hạ, lúc tráng niên thuộc phẩm trung, khi trở về già là phẩm thượng. Nên nói như vậy: Do bốn sự việc, nên gọi là như chỗ ứng hợp. Nghĩa là hơi thở vào ra do bốn sự việc nên chuyên: 1. Có hơi thở đã dựa vào thân. 2. Đường gió thông suốt. 3. Lỗ chân lông hở. 4. Địa của hơi thở vào ra thô, tâm hiện tiền. Tất hội đủ bốn sự việc này, nên hơi thở vào ra chuyên. Do đấy nên nói như chỗ ứng hợp, là hiển bày nghĩa này.

Lại có thuyết cho: Nếu hơi thở vào ra chỉ dựa vào thân chuyên, không dựa vào tâm chuyên, thì ở phần vị định vô tướng và định diệt tận, hơi thở vào ra cũng nên chuyên. Người kia có hơi thở vào ra đã dựa vào thân, đường gió cũng thông suốt, lỗ chân lông cũng hở, chỉ không có địa của hơi thở vào ra thô, tâm hiện tiền. Do không có tâm, nên tuy có ba sự việc, thiếu một sự việc, nên hơi thở không chuyên. Nếu hơi thở vào ra chỉ dựa vào tâm chuyên, không dựa vào thân chuyên, thì hơi thở vào ra của hữu tình ở cõi vô sắc cũng nên chuyên. Cõi vô sắc kia bốn sự việc tất cả đều không có nên hơi thở không chuyên. Nếu hơi thở vào ra chỉ dựa vào thân, tâm chuyên, không có như chỗ ứng hợp, thì ở trong vỏ trứng, trong thai mẹ: Yết-lạt-lam, Át-bộ-đàm, Bế thi, Kiện nam, các căn chưa đầy đủ, chưa trọn vẹn và hơi thở vào ra của tinh lự thứ tư cũng nên chuyên.

Hỏi: Vì sao ở phần vị Yết-lạt-lam, hơi thở không chuyên?

Đáp: Vì Yết-lạt-lam kia còn ít và mỏng manh, nếu hơi thở chuyên thì nó nên lưu động.

Hỏi: Vì sao các phần vị Át-bộ-đàm, Bế thi, Kiện nam các căn chưa đủ, chưa thành thực, hơi thở không chuyên?

Đáp: Nơi thân kia, bây giờ đường gió chưa thông suốt, lỗ chân lông chưa mở ra, nếu hơi thở chuyển thì thân nên tan hoại. Tuy nhiên, ở vỏ trứng và trong thai mẹ, từ Yết-lạt-lam cho đến các căn chưa đầy đủ, chưa thành thực, khi ấy chưa có hơi thở được dựa vào thân, đường gió chưa thông suốt, lỗ chân lông chưa mở ra, chỉ có địa của hơi thở thô, tâm hiện tiền, tuy có một sự việc nhưng thiếu ba sự việc kia, nên hơi thở không chuyển.

Hỏi: Vì sao nơi tĩnh lự thứ tư hơi thở không chuyển?

Đáp: Vì tâm của họ vi tế. Nghĩa là hơi thở vào ra dựa vào tâm thô mà chuyển, còn tâm của các địa từ tĩnh lự thứ tư trở lên rất vi tế, nên hơi thở không chuyển.

Lại nữa, vì môn bên trong chuyển. Nghĩa là hơi thở tất dựa vào tâm của môn bên ngoài chuyển, vì môn bên trong nơi tâm của các địa từ tĩnh lự thứ tư trở lên đã chuyển, nên hơi thở không chuyển.

Lại nữa, vì sự việc bên trong chuyển. Nghĩa là hơi thở tất dựa vào tâm của sự việc bên ngoài chuyển, tâm của các địa từ tĩnh lự thứ tư trở lên theo sự việc bên trong chuyển, nên hơi thở không chuyển.

Lại nữa, vì rất tịch tĩnh. Nghĩa là hơi thở tất dựa vào tâm biến động chuyển. Như người băng qua đường vội vã quá thì bụi bốc lên. Tâm nếu xao động thì hơi thở vào ra phát khởi. tâm của các địa từ tĩnh lự thứ tư trở lên rất tịch tĩnh, nên hơi thở không chuyển.

Tôn giả Thế Hữu nói: Nhập tĩnh lự thứ tư liền được chuyển y. Nghĩa là thân là nơi chôn nương dựa có đại chủng vi diệu của tĩnh lự thứ tư khiến các lỗ chân lông hết thầy đều khép kín, không có một kẽ hở, nên không phải là nơi chôn nương dựa của hơi thở, do vậy, bây giờ hơi thở không còn chuyển.

Đại đức nói: Nhập tĩnh lự thứ tư thì tâm liền không động. Vì tâm không động, nên thân cũng không động dậy. Thân không động

nên hơi thở không chuyển nữa, vì lúc nhập định kia hết thầy pháp động đều dứt diệt.

Tôn giả Diệu Âm nói: Nhập tĩnh lự thứ tư, tất cả sự thô trọng đều dứt diệt, nên hơi thở không còn chuyển nữa. Nghĩa là trong cõi dục có dục tham thô, địa tĩnh lự thứ nhất có tầm có tứ, tĩnh lự thứ hai có mừng, tĩnh lự thứ ba có vui, do đấy phát sinh tâm thô trọng, do thô trọng nên hơi thở vào ra chuyển. Tĩnh lự thứ tư vì tất cả đều không có, nên hơi thở không chuyển. Như thế, nếu ở địa dưới nhập tĩnh lự thứ tư thì chỉ có thân là nơi chôn nương dựa của hơi thở và đường gió thông suốt, nhưng lỗ chân lông không mở ra, cũng không có hơi thở nơi địa tâm thô hiện tiền. Tuy có hai việc nhưng thiếu hai việc, nên hơi thở không còn chuyển.

Hỏi: Vì sao chỉ nói ở tĩnh lự thứ tư hơi thở không còn chuyển mà không nói sinh nơi tĩnh lự thứ tư?

Đáp: Vì đây là ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng. Lại nữa, cũng nên nói sinh nơi tĩnh lự thứ tư, hơi thở không còn chuyển, nhưng không nói nên biết là ở đây nêu bày chưa trọn vẹn. Lại nữa, đã nói nhập định kia, nên biết là đã nói sinh nơi tĩnh lự kia. Như Khế kinh nói: Trước ở nơi đây nhập tĩnh lự kia, về sau mới sinh vào tĩnh lự ấy.

Hỏi: Tĩnh lự thứ tư cũng có giới gió, do bốn đại chúng không cùng lia nhau thì do duyên gì sinh nơi tĩnh lự kia không có hơi thở chuyển?

Đáp: Tuy ở tĩnh lự thứ tư có giới gió, nhưng không gọi là hơi thở vào ra, do thân của tĩnh lự kia không vào ra.

Có thuyết nói: Sinh nơi tĩnh lự kia tuy có giới gió, nhưng không có bốn thứ sự việc như trước đã nói, nên không gọi là hơi thở.

Do hơi thở vào ra cũng dựa vào thân chuyển, cũng dựa vào tâm chuyển và như chỗ ứng hợp. Thế nên, dưới từ địa ngục vô gián, trên

đến cõi Biến tịnh, hữu tình ở trong khoảng ấy, các căn đã đầy đủ, thành thực, hơi thở vào ra đều dựa vào thân tâm chuyển. Ở đây, nói các căn đầy đủ, thành thực là hiển bày bốn sự việc nêu trước được đầy đủ. Không nói nghĩa đầy đủ, thành thực của căn như mắt v.v... Nghĩa là bốn sự việc trước có khả năng phát sinh hơi thở nên nói là căn, vì đủ nên gọi là mãn, thành thực nghĩa là tác dụng, tức là bốn sự việc trước có đầy đủ tác dụng, thế nên nói là các căn đầy đủ, thành thực.

Có thuyết cho: Nói các căn đầy đủ, thành thực, nghĩa là phân biệt về căn nơi thai, trứng chưa đầy đủ, thành thực, làm rõ nghĩa đường gió thông suốt, lỗ chân lông mở ra. Hai sự việc của thân tâm tiếp sau, tự nói nên biết.

Ở đây có hơi thở vào, có hơi thở ra, có địa của hơi thở vào ra, không có địa của hơi thở vào ra.

Hơi thở vào: Nghĩa là luồng hơi thở vào thân.

Hơi thở ra: Nghĩa là luồng hơi thở ra khỏi thân.

Có địa của hơi thở vào ra: Nghĩa là cõi dục và ba tĩnh lự dưới.

Không có địa của hơi thở vào ra: Nghĩa là tĩnh lự thứ tư và bốn vô sắc.

Sinh nơi có địa của hơi thở vào ra, không có địa của hơi thở vào ra và tâm hiện tiền, hơi thở liền không chuyển. Sinh nơi không có địa của hơi thở vào ra, có địa của hơi thở vào ra và tâm hiện tiền, hơi thở cũng không chuyển. Sinh nơi có địa của hơi thở vào ra cùng có hơi thở vào ra cùng với tâm hiện tiền, nếu không như chỗ ứng hợp thì hơi thở cũng không chuyển. Cần phải sinh nơi có địa của hơi thở vào ra và có địa của hơi thở vào ra cùng với tâm hiện tiền, như chỗ ứng hợp thì hơi thở mới được chuyển.

Hỏi: Hơi thở vào ra hệ thuộc địa nào? Tùy thuộc nơi thân hay tùy thuộc nơi tâm?

Đáp: Có thuyết nói: Tùy thuộc nơi địa của thân. Các hữu tình muốn khiến hơi thở vào ra tùy thuộc nơi địa của thân: Nghĩa là nói người sinh nơi cõi dục, nếu tâm nơi cõi dục hiện tiền, thân nơi cõi dục, hơi thở vào ra nơi cõi dục, theo tâm nơi cõi dục chuyển, tức đối tượng quán của tâm này, tức là người đó. Nếu tâm của tĩnh lự thứ nhất hiện tiền thì thân nơi cõi dục, hơi thở vào ra của cõi dục tùy theo tâm của tĩnh lự thứ nhất chuyển, tức là đối tượng quán của tâm này.

Hỏi: Nếu vậy thì như nơi Luận Thi Thiết nói làm sao thông suốt? Như nói: Hơi thở vào ra của cõi dục, lúc lia nhiễm của cõi dục, thì đạo vô gián sau cùng diệt.

Đáp: Hơi thở vào ra của cõi dục, có khi tùy theo tâm của cõi dục chuyển, có khi tùy theo tâm của tĩnh lự thứ nhất chuyển. Tùy theo tâm của cõi dục chuyển, nghĩa là lúc ấy diệt. Tùy theo tâm của tĩnh lự thứ nhất chuyển, tức bấy giờ hiện tiền.

Lại nữa, luận kia căn cứ vào trạch diệt mà nói, nên không phạm lỗi mâu thuẫn. Tức luận kia nếu nói tâm của tĩnh lự thứ hai, thứ ba hiện tiền, thì thân của cõi dục, hơi thở vào ra của cõi dục kia sẽ tùy theo tâm của tĩnh lự thứ hai, thứ ba chuyển, tức là đối tượng quán của tâm này. Người sinh lên tĩnh lự thứ nhất, nếu tâm của tĩnh lự thứ nhất hiện tiền, thì thân của tĩnh lự thứ nhất, hơi thở vào ra của tĩnh lự thứ nhất, tùy theo tâm của tĩnh lự thứ nhất chuyển, tức đối tượng quán của tâm này. Tức người kia, nếu tâm của cõi dục hiện tiền, thân của tĩnh lự thứ nhất, hơi thở vào ra của tĩnh lự thứ nhất tùy theo tâm của cõi dục chuyển, không phải đối tượng quán của tâm này. Tức người kia, nếu tâm của tĩnh lự thứ hai, thứ ba hiện tiền, thì thân của tĩnh lự thứ nhất, hơi thở vào ra của tĩnh lự thứ nhất tùy theo tâm của tĩnh lự thứ hai, thứ ba chuyển, tức là đối tượng quán của tâm này.

Người sinh lên tĩnh lự thứ hai, nếu tâm của tĩnh lự thứ hai hiện tiền thì thân của tĩnh lự thứ hai, hơi thở vào ra của tĩnh lự thứ hai tùy

theo tâm của tĩnh lực thứ hai chuyển, tức đối tượng quán của tâm này. Tức người kia, nếu tâm của tĩnh lực thứ nhất ở cõi dục hiện tiền, thì thân của tĩnh lực thứ hai, hơi thở vào ra của tĩnh lực thứ hai tùy theo tâm nơi tĩnh lực thứ nhất của cõi dục chuyển, không phải là đối tượng quán của tâm này. Tức nếu tâm nơi tĩnh lực thứ ba của người kia hiện tiền thì thân của tĩnh lực thứ hai, hơi thở vào ra của tĩnh lực thứ hai tùy theo tâm của tĩnh lực thứ ba chuyển, tức đối tượng quán của tâm này.

Người sinh lên tĩnh lực thứ ba, nếu tâm của tĩnh lực thứ ba hiện tiền thì thân của tĩnh lực thứ ba, hơi thở vào ra của tĩnh lực thứ ba tùy theo tâm của tĩnh lực thứ ba chuyển, tức đối tượng quán của tâm này. Tức nếu tâm của tĩnh lực thứ nhất, thứ hai của người kia ở cõi dục hiện tiền thì thân của tĩnh lực thứ ba, hơi thở vào ra của tĩnh lực thứ ba tùy theo tâm của tĩnh lực thứ nhất, thứ hai nơi cõi dục chuyển, không phải là đối tượng quán của tâm này.

Các hữu tình muốn khiến hơi thở vào ra tùy thuộc nơi địa của thân: Nghĩa là luận kia nói hơi thở vào ra của cõi dục là đối tượng quán của tâm thuộc bốn địa. Hơi thở vào ra của tĩnh lực thứ nhất là đối tượng quán của tâm thuộc ba địa. Hơi thở vào ra của tĩnh lực thứ hai là đối tượng quán của tâm thuộc hai địa. Hơi thở vào ra của tĩnh lực thứ ba chỉ là đối tượng quán của tâm ở tĩnh lực thứ ba.

Hỏi: Nếu hơi thở vào ra tùy thuộc nơi địa của thân, thì như nơi Luận Thi Thiết nói làm sao thông? Như nói: Do duyên nào người chết thì hơi thở vào ra không còn chuyển? Nghĩa là hơi thở vào ra là do sức của tâm chuyển. Vì người chết không có tâm, chỉ có thân.

Đáp: Vì nhằm làm rõ hơi thở vào ra là tùy theo tâm chuyển, tất không lìa tâm, nên nói như vậy, không nói là hơi thở này tùy thuộc nơi địa của tâm.

Có Sư khác cho: Tùy thuộc vào địa của tâm. Các hữu tình muốn khiến hơi thở vào ra tùy thuộc nơi địa của tâm: Nghĩa là nói

người sinh nơi cõi dục, nếu tâm của cõi dục hiện tiền thì thân và hơi thở vào ra nơi cõi dục của người kia tùy theo tâm của cõi dục chuyển, là đối tượng quán của tâm này. Tức nếu tâm nơi tĩnh lự thứ nhất, thứ hai, thứ ba của người kia hiện tiền, thì thân nơi cõi dục, hơi thở vào ra của tĩnh lự thứ nhất, thứ hai, thứ ba tùy theo tâm của tĩnh lự thứ nhất, thứ hai, thứ ba chuyển, tức đối tượng quán của tâm này.

Người sinh nơi tĩnh lự thứ nhất, nếu tâm của tĩnh lự thứ nhất hiện tiền, thân và hơi thở vào ra của tĩnh lự thứ nhất tùy theo tâm của tĩnh lự thứ nhất chuyển, tức đối tượng quán của tâm này. Nếu tâm của cõi dục hiện tiền, thì thân nơi tĩnh lự thứ nhất của người kia và hơi thở vào ra của cõi dục tùy theo tâm của cõi dục chuyển, tức đối tượng quán của tâm này. Nếu tâm của tĩnh lự thứ hai, thứ ba hiện tiền thì thân nơi tĩnh lự thứ nhất của người kia và hơi thở vào ra của tĩnh lự thứ hai, thứ ba tùy theo tâm của tĩnh lự thứ hai, thứ ba chuyển, tức đối tượng quán của tâm này.

Người sinh nơi tĩnh lự thứ hai, nếu tâm của tĩnh lự thứ hai hiện tiền, thân và hơi thở vào ra của tĩnh lự thứ hai tùy theo tâm của tĩnh lự thứ hai chuyển, tức đối tượng quán của tâm này. Tức người kia, nếu tâm nơi cõi dục là tĩnh lự thứ nhất hiện tiền, thân của tĩnh lự thứ hai, hơi thở vào ra của cõi dục và tĩnh lự thứ nhất tùy theo tâm của cõi dục và tĩnh lự thứ nhất chuyển, tức đối tượng quán của tâm này. Tức người kia nếu tâm của tĩnh lự thứ ba hiện tiền, thân của tĩnh lự thứ hai, hơi thở vào ra của tĩnh lự thứ ba tùy theo tâm của tĩnh lự thứ ba chuyển, tức đối tượng quán của tâm này.

Người sinh nơi tĩnh lự thứ ba, nếu tâm của tĩnh lự thứ ba hiện tiền, thân và hơi thở vào ra của tĩnh lự thứ ba tùy theo tâm của tĩnh lự thứ ba chuyển, là đối tượng quán của tâm này. Tức người kia nếu tâm của cõi dục và tĩnh lự thứ nhất, thứ hai hiện tiền, thì thân của tĩnh lự thứ ba, hơi thở vào ra của cõi dục và tĩnh lự thứ nhất, thứ hai

tùy theo tâm của cõi dục và tĩnh lự thứ nhất, thứ hai chuyển, tức đối tượng quán của tâm này.

Các hữu tình muốn khiến hơi thở vào ra tùy thuộc nơi địa của tâm: Nghĩa là họ nói hơi thở vào ra của cõi dục chỉ là đối tượng quán của tâm nơi cõi dục, cho đến hơi thở vào ra của tĩnh lự thứ ba chỉ là đối tượng quán của tâm nơi tĩnh lự thứ ba.

Hỏi: Nếu hơi thở vào ra tùy thuộc nơi địa của tâm thì như Khế kinh nói làm sao thông suốt? Như nói: Phật bảo Trưởng giả: Hơi thở vào ra này là pháp của thân, thân là gốc, hệ thuộc nơi thân, dựa vào thân mà chuyển.

Đáp: Đây là làm sáng tỏ hơi thở vào ra là do sức của thân chuyển, tất không lìa thân, nên nói như vậy, không nói hơi thở này tùy thuộc vào địa của thân.

Lời bình: Hơi thở vào ra này tùy thuộc nơi địa của thân, là phần thân, do vậy thuyết trước là đúng.

Hỏi: Hơi thở vào ra, gió luồn vào trước, hay ra trước?

Đáp: Nên nói là gió vào trước. Nghĩa là hơi thở này, gió vào miệng, mũi trước, rồi luồn đến yết hầu. Lại từ yết hầu luồn vào tim, hông. Lại từ tim, hông luồn đến vùng rốn. Lại từ vùng rốn dần dần phân tán, tỏa ra khắp bộ phận thân thể.

Có thuyết cho: Gió ra trước. Nghĩa là có gió hơi thở từ trong vùng rốn nổi lên, tuôn chảy tản mát trên dưới, khai thông mọi lỗ chân lông rồi mới ra ngoài.

Lời bình: Thuyết kia không nên nói vậy, vì gió hơi thở không thể khai thông lỗ chân lông. Nên nói như vậy: Có nghiệp sinh ra gió mở rộng, thông suốt mọi lỗ chân lông. Khi lỗ chân lông mở ra mới có làn gió hơi thở vào ra ở lỗ chân lông.

Hỏi: Ở trong thai, trứng đến phần vị nào hơi thở vào ra chuyển?

Đáp: Đến phần vị sáu xứ đầy đủ sắc căn, gió hơi thở mới chuyển. Nghĩa là lúc sắp sinh, gió hơi thở vào trước, vào rồi gọi là đã sinh. Đến khi sắp chết, gió hơi thở ra sau, không còn trở vào nữa, gọi là đã chết. Do đó, có thể quán được chỗ sai biệt của sống chết.

Có Sư khác nêu: Lúc sắp sinh, gió hơi thở ra trước, ra rồi gọi là đã sinh. Khi sắp chết, gió hơi thở vào sau không còn ra lại nữa, gọi là đã chết. Như nói: Làm sao khiến tôi luôn sống mãi, tức khiến hơi thở vào của tôi luôn được trở ra.

Các hữu tình muốn nhập tĩnh lự thứ tư, gió hơi thở ra sau, không còn trở vào nữa, gọi là đã nhập định. Khi sắp xuất định, gió hơi thở vào trước, vào rồi gọi là đã xuất định.

Có Sư khác nói: Các hữu tình muốn nhập tĩnh lự thứ tư, gió hơi thở vào sau không còn trở ra nữa, gọi là đã nhập định. Lúc sắp xuất định, gió hơi thở ra trước, ra rồi gọi là đã xuất định.

Lời bình: Trong đây, thuyết trước là đúng.

Hỏi: Hơi thở vào ra này là số hữu tình hay là phi số hữu tình?

Đáp: Là số hữu tình.

Hỏi: Hơi thở vào ra này là có chấp thọ hay không chấp thọ?

Đáp: Là không chấp thọ. Trong thân tuy có gió có chấp thọ, nhưng hơi thở vào ra là không chấp thọ.

Hỏi: Hơi thở vào ra này là nuôi lớn, là dị thực, hay là đẳng lưu?

Đáp: Chỉ là đẳng lưu. Trong thân tuy có gió dị thực sinh và gió nuôi lớn, nhưng hơi thở vào ra chỉ là đẳng lưu. Như Khế kinh nói: Phật bảo Tôn giả A-nan: Nếu như bắn tên, từng mũi tên nối tiếp nhau. Điều hòa hơi thở vào ra, khiến không rối loạn, nên biết hơi thở vào ra đó được gọi là thức ăn uống thù thắng.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn nói hơi thở vào ra gọi là thức ăn uống?

Đáp: Vì có thể gây tổn hại, tăng ích. Nghĩa là không có thức ăn uống thượng diệu nào tăng ích cho thân, như có phương tiện điều hòa hơi thở vào ra. Cũng không có thức ăn uống thô xấu nào tổn hại cho thân, như không có phương tiện điều hòa hơi thở vào ra. Thế nên Đức Thế Tôn nói là thức ăn uống.

Hỏi: Như khi bắn tên, mỗi mỗi mũi tên nối tiếp nhau là nghĩa gì?

Đáp: Như lấp mũi tên sau bắn đi, mũi tên sau tiếp nối với mũi tên trước là nghĩa ở đây.

Có thuyết nói: Ở đây chỉ làm rõ nghĩa trước sau không gián đoạn, không nói nghĩa mũi tên sau tiếp nối mũi tên trước. Lại, không nói khẳng định như nghĩa dùng mũi tên sau bắn mũi tên trước. Như Khế kinh nói: Có đem đến, có đem đi, có ý niệm đem đến, đem đi, có ý niệm tu tập đem đến, đem đi v.v... Trong đây, đem đến: Nghĩa là hơi thở vào. Đem đi: Nghĩa là hơi thở ra. Như Luận Thi Thiết nói: Hút hơi gió vào trong, gọi là đem đến. Đưa hơi gió ra ngoài, gọi là đem đi. Như thợ ống bể, thợ rèn sắt, luyện kim, ống mở ra, khép vào, gió theo đấy vào ra. Đây cũng như thế.

Có thuyết cho: Hơi thở ra gọi là đem đến, hơi thở vào gọi là đem đi.

Có Sư khác nêu: Hơi thở ấm gọi là đem đến, hơi thở lạnh gọi là đem đi.

Lại có thuyết nói: Hơi thở trên gọi là đem đến, hơi thở dưới gọi là đem đi.

Lời bình: Trong đây, thuyết đầu tiên là đúng. Có thể duyên nơi ý niệm về hơi thở kia là đem đến. Ý niệm về đem đi, tức ở nơi ý niệm này và các pháp câu hữu tương ưng với ý niệm ấy. Hoặc tu, hoặc tập, hoặc hành tác nhiều, gọi là tu ý niệm đem đến, đem đi.

Hỏi: Tự tánh của Trì tức niệm (Quán số tức) là gì?

Đáp: Tuệ là tự tánh. Nhưng trong tự này lực của niệm tăng, nên gọi là niệm. Như bốn niệm trụ và tức trụ niệm bản tánh sinh niệm, tuệ là tự tánh, nhưng vì trong tự kia lực của niệm tăng nên gọi là niệm. Như trừ tướng sắc, tuệ là tự tánh, nhưng vì trong tự đó lực của tướng tăng nên gọi là tướng. Đây cũng như thế. Nếu cùng với quyền thuộc thì bốn uẩn, năm uẩn là tự tánh.

Trì tức niệm này: Về cõi: Là cõi dục, cõi sắc, không phải là cõi vô sắc.

Về địa: Là năm địa, tức cõi dục tính lự trung gian và phần gần của ba tính lự dưới.

Các hữu tình muốn khiến địa của ba tính lự căn bản dưới cũng có xả căn, họ nói niệm này thông suốt cả tám địa, là năm địa trước và ba tính lự dưới.

Về chỗ dựa: Là chỉ dựa nơi cõi dục, không phải là cõi sắc, cõi vô sắc.

Có Sư khác nói: Dựa vào cõi dục, cõi sắc, không phải là cõi vô sắc, nhưng lúc sinh khởi đầu tiên tất dựa vào cõi dục.

Về hành tướng: Là không phải hành tướng của bậc Thánh.

Về đối tượng duyên: Là duyên nơi gió hơi thở.

Về niệm trụ: Là gia hạnh của thân niệm trụ, không phải là niệm trụ căn bản. Nếu căn cứ ở nghĩa rộng của bốn niệm trụ mà nói là thân niệm trụ duyên nơi sắc pháp.

Hỏi: Vì sao Khế kinh nói: Trì tức niệm là chung cả bốn niệm trụ.

Đáp: Vì Trì tức niệm có khả năng dẫn khởi bốn niệm trụ nên kinh nói như thế.

Hỏi: Quán bất tịnh cũng có khả năng dẫn khởi bốn niệm trụ, vì sao không nói là bốn niệm trụ?

Đáp: Cũng có Kinh nói: Quán bất tịnh này chung cả bốn niệm trụ. Như nói: Nếu quán các sự việc máu bầm xanh, mủ đầy đầy, rữa nát, sâu trùng rúc rĩa v.v... gọi là thân niệm trụ.

Lại nói: Nếu quán trong ấy có thọ nhận có thể dẫn khởi tịnh, tham cũng khiến chấm dứt, gọi là thọ niệm trụ.

Lại nói: Nếu quán ý không gây tổn hại, thương xót tất cả khắp mọi phương cõi, gọi là tâm niệm trụ.

Lại nói: Nếu quán đoạn dứt tham, giận, si, lìa nhiễm, khởi minh, dứt hết các khổ, gọi là pháp niệm trụ.

Hỏi: Tuy một Kinh này nói Quán bất tịnh chung cho cả bốn niệm trụ, nhưng rất nhiều Kinh khác đều nói Trì tức niệm (Quán sở tức) là chung cho cả bốn niệm trụ, không phải là Quán bất tịnh, là có ý gì?

Đáp: Do Trì tức niệm dựa vào xứ, hành tập quen, vững chắc, có thể trông cậy, giả sử mất niệm, phiền não hiện hành, tức có thể nhanh chóng dựa vào quán hơi thở để khuất phục các phiền não, dẫn phát bốn niệm trụ. Như người vì sợ giặc nên chạy nhanh về chốn kinh thành, nghĩa là vì tướng đại chủng quyết định. Quán bất tịnh thì không phải xứ, tánh không hành tập quen, không bền chắc, hoặc có lúc mất niệm, phiền não hiện hành, thì không thể dựa vào quán bất tịnh để mau chóng chế ngự phiền não, dẫn phát bốn niệm trụ.

Nói không phải xứ: Nghĩa là tướng của các sắc được tạo không nhất định. Do đây nhiều kinh nói: Trì tức niệm thông hợp cả bốn niệm trụ, không phải là quán bất tịnh.

Lại nữa, do Trì tức niệm tăng ích pháp tướng, là gốc của quán không, do đây có thể nhanh chóng dẫn phát bốn niệm trụ, nên nói

riêng. Nếu quán bất tịnh tăng thêm tướng về hữu tình, như nói: Hải cốt này là nữ hay nam, gây chướng ngại cho pháp quán không, vì không thể mau chóng dẫn sinh bốn niệm trụ, do vậy không nói.

Lại nữa, do đối tượng duyên của Trì tức niệm gần gũi với không có các thứ tướng, không nhất định theo thứ lớp, không dựa vào hữu tình, tự nhiên mà chuyển, do vậy có thể mau chóng dẫn phát bốn niệm trụ, nên nói riêng. Còn Quán bất tịnh thì mâu thuẫn với các pháp trên nên không nói.

Lại nữa, do Trì tức niệm chỉ là từ nội đạo khởi, không chung với ngoại đạo, do vậy mau chóng có thể dẫn phát bốn niệm trụ, nên nói riêng. Còn quán bất tịnh thì ngoại đạo cũng khởi, không thể mau chóng dẫn phát bốn niệm trụ, thế nên không nói.

Trì tức niệm này: Về trí: Là một thể tục trí.

Về Tam-ma-địa: Là không phải Tam-ma-địa.

Về tương ưng với căn: Là một xả căn.

Về tương ưng với đời: Là thông suốt ba đời.

Về duyên nơi đời: Quá khứ duyên nơi quá khứ, hiện tại duyên nơi hiện tại, vị lai nếu sinh pháp thì duyên nơi vị lai, nếu không sinh pháp thì duyên nơi ba đời.

Về thiện, bất thiện, vô ký: Chỉ là thiện.

Về duyên nơi thiện, bất thiện, vô ký: Tức chỉ duyên nơi vô ký.

Về hệ thuộc, không hệ thuộc: Nghĩa là hệ thuộc cõi dục, cõi sắc.

Về duyên nơi hệ thuộc, không hệ thuộc: Nghĩa là duyên nơi hệ thuộc cõi dục, cõi sắc.

Về học, vô học, phi học phi vô học: Tức chỉ là phi học phi vô học.

Về duyên nơi học, vô học, phi học phi vô học: Tức chỉ duyên nơi phi học phi vô học.

Về kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Là chỉ do tu đạo đoạn.

Về duyên nơi kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Chỉ duyên nơi tu đạo đoạn.

Về duyên nơi danh nghĩa: Tức chỉ duyên nơi nghĩa.

Về duyên nơi sự nối tiếp của mình, sự nối tiếp của người khác, không phải nối tiếp: Chỉ duyên nơi sự nối tiếp của mình.

Lại nữa, Trì tức niệm này do sáu nhân nên nhận biết tướng của nó: 1. Đếm. 2. Tùy. 3. Chỉ. 4. Quán. 5. Chuyển. 6. Tĩnh.

Đếm có năm thứ: a. Đếm đủ. b. Đếm giảm. c. Đếm tăng. d. Đếm loạn. đ. Đếm tịnh.

Đếm đủ: Là đếm từ một đến mười.

Đếm giảm: Là đối với hai lượt đếm làm một lượt.

Đếm tăng: Là đối với một lượt đếm làm hai lượt.

Đếm loạn: Là đếm quá mười.

Có Sư khác nói: Đối với vào đếm là ra, đối với ra đếm là vào, gọi là đếm loạn.

Lại có thuyết cho: Đếm không có thứ tự nên gọi là đếm loạn.

Đếm tịnh: Là đối với năm hơi thở vào đếm là năm nhập, đối với năm hơi thở ra đếm là năm xuất.

Hỏi: Trước là đếm hơi thở vào hay trước là đếm hơi thở ra?

Đáp: Trước đếm hơi thở vào, sau đếm hơi thở ra. Do lúc sinh là hơi thở vào, khi chết là hơi thở ra.

Lại, quán như thế thân tâm yên ổn, vì không điên đảo.

Lại, quán như thế là hiển bày nơi sự sống chết, vì trước vào sau ra là thuận hợp.

Tùy: Là buộc tâm theo hơi thở, từ ngoài vào trong, nghĩa là từ miệng, mũi lưu thông đến yết hầu. Lại từ yết hầu chảy đến tim, hông. Lại từ tim, hông chảy đến vùng rốn. Như thế lần lượt cho đến ngón chân, tâm đều đeo đuổi. Tâm lại theo hơi thở từ trong ra ngoài với khoảng cách bằng nửa hạt mè, một hạt mè, nửa hạt lúa mì, một hạt lúa mì, nửa lòng tay, một lòng tay, nửa ngón tay, một ngón tay, nửa bàn tay, một bàn tay, nửa khuỷu tay, một khuỷu tay, nửa tầm, một tầm, cho đến nói rộng. Theo lực dụng của căn, hơi thở cách khoảng gần xa tâm đều theo đuổi.

Chỉ: Là quán hơi thở lúc đầu ở miệng, mũi, thứ đến dừng lại ở yết hầu, kế đó dừng lại ở tim, hông, tiếp theo dừng ở vùng rốn, lần lượt cho đến về sau dừng lại ở ngón chân, theo chỗ hơi thở dừng, tâm trụ quán hơi thở.

Có thuyết nói: *Chỉ* nghĩa là trụ tâm, quán hơi thở cùng khắp, trụ trong thân như sợi tơ trong viên ngọc.

Quán: Là luồng hơi thở này nếu đến miệng, mũi, có thể quán xét kỹ. Nếu đến yết hầu cũng quán xét kỹ. Như thế lần lượt cho đến ngón chân cũng quán xét kỹ.

Quán luồng hơi thở xong lại nghĩ thế này: Trong tụ gió ấy có bốn đại chủng, bốn đại chủng này sinh các sắc được tạo, sắc được tạo này là nơi chôn dừng dựa của tâm tâm sở.

Hành giả như thế là quán hơi thở trước nhất, lần lượt có thể quán khắp năm thủ uẩn.

Chuyên: Là chuyên quán hơi thở vào ra này khởi thân niệm trụ, lần lượt cho đến khởi pháp niệm trụ.

Tịnh: Là từ noãn cho đến bậc vô học.

Có thuyết cho: Bốn thứ thuận phần quyết định lựa chọn cũng thuộc về chuyên.

Tịnh là bắt đầu từ khổ pháp trí nhãn, cho đến bậc vô học.

Có thuyết nêu: Từ phần vị của bốn niệm trụ cho đến Định kim cang dụ đều là thuộc về chuyên, vì có phiền não nên chưa gọi là tịnh. Sau khi tận trí khởi hiện mới gọi là tịnh.

Lại nữa, trong đây đếm có hai sự việc: 1. Có thể đếm hơi thở vào ra. 2. Có thể từ bỏ tham đắm.

Dựa vào tầm, *Tùy* tạo hai sự việc: 1. Có thể thuận theo hơi thở vào ra. 2. Có thể xả bỏ ra khỏi.

Dựa vào tầm, *Chỉ* tạo hai sự việc: 1. Có thể dừng trụ hơi thở. 2. Có thể trụ nơi đẳng trì.

Quán tạo hai sự việc: 1. Có thể quán hơi thở vào ra. 2. Có thể nhận lấy tướng của tâm tâm sở pháp khiến không rơi sót.

Chuyển tạo hai sự việc: 1. Có thể chuyển quán hơi thở. 2. Có thể nhập quán đế.

Có thuyết nói: *Chuyển* tạo hai sự việc: 1. Có thể bỏ tánh phàm phu. 2. Có thể chứng đắc tánh Thánh.

Có thuyết cho: *Chuyển* tạo hai sự việc: 1. Có thể xả bỏ phiền não. 2. Có thể làm thanh tịnh trí kiến.

Tịnh tạo hai sự việc: 1. Có thể quán Thánh đế. 2. Có thể nhập Thánh đạo.

Có thuyết nêu: *Tịnh* tạo hai sự việc: 1. Có thể xả bỏ phiền não. 2. Có thể làm tịnh trí kiến.

Có thuyết biện: *Tịnh* tạo hai sự việc: 1. Có thể chứng cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y. 2. Có thể chứng cảnh giới Niết-bàn Vô dư y.

Có Sư khác cho: *Tịnh* tạo hai sự việc: 1. Có thể chứng hiện pháp lạc trụ. 2. Có thể chứng hai cảnh giới Niết-bàn.

Hỏi: Trong sáu tức niệm này, bao nhiêu thứ là phẩm Xa-ma-tha, bao nhiêu thứ là phẩm Tỳ-bát-xá-na?

Đáp: Có thuyết nêu: Ba thứ trước là phẩm Xa-ma-tha (Chỉ). Ba thứ sau là phẩm Tỳ-bát-xá-na (Quán).

Lại có thuyết nói: Ba thứ trước là phẩm Tỳ-bát-xá-na, ba thứ sau là phẩm Xa-ma-tha. Nên nói như thế này: Điều ấy không quyết định. Hoặc có khi tất cả đều là phẩm Xa-ma-tha, hoặc có khi tất cả đều là phẩm Tỳ-bát-xá-na. Như Đức Bạc Già Phạm, ở trong Khế kinh, vì chúng sinh được giáo hóa, nói kệ:

*Khéo tu tức niệm đủ
Tập dần theo lời Phật
Hay soi sáng thế gian
Như nhật ra khỏi mây.*

Hỏi: Trong tụng này nói: Tức niệm đủ thì ai được gọi là đủ, ai không đủ?

Đáp: Có thuyết cho: Phật gọi là đủ. Nhị thừa cùng gọi là không đủ.

Có Sư khác nêu: Phật và Độc giác cùng gọi là đủ, Thanh văn là không đủ.

Hoặc có thuyết nói: Trong thừa Thanh văn bậc Đến bờ kia cũng gọi là đủ, các Thanh văn khác gọi là không đủ.

Lại có thuyết cho: Vô học của ba thừa đều gọi là đủ, hữu học gọi là không đủ.

Hoặc lại có thuyết nêu: Thánh giả gọi là đủ, phàm phu gọi là không đủ.

Nên nói như vậy: Các hữu tình có đủ sáu nhân như đã nói trên gọi là đủ. Nếu người không có đủ thì gọi là không đủ.

Như Khế kinh nói: Phật bảo Bí-sô: Ta muốn ngồi yên hai tháng, các Bí-sô không nên thưa hỏi, chỉ trừ lúc đem thức ăn đến và khi bố-tát. Rồi Đức Thế Tôn nhập thất ngồi yên.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn ngồi yên lâu?

Đáp: Hằng hà sa chư Phật quá khứ, vị lai theo pháp như thế đều nên ngồi yên như vậy.

Tôn giả Thế Hữu nói: Vì Đức Thế Tôn muốn giảng nói pháp bí mật cho chư Thiên.

Có thuyết cho: Vì Ngài muốn đoạn trừ tâm phóng dật của các Bí-sô chậm chạp trễ nãi.

Có thuyết nêu: Vì Ngài quán xét các Bí-sô bệnh.

Có thuyết nói: Vì Ngài muốn giảng nói pháp vi diệu cho hữu tình nơi cõi khác.

Có thuyết nêu: Vì Ngài muốn sách tấn các Bí-sô thoái chuyển hạnh đầu đà.

Có thuyết cho: Vì Ngài xót thương các hữu tình sẽ được giáo hóa trong vị lai. Nghĩa là các hữu tình được giáo hóa ở đời vị lai, sau khi nghe sự việc này, liền suy nghĩ như vậy: Ngay Đức Như Lai còn phải ngồi yên trong nhiều thời gian, huống chi chúng ta sao lại không ngồi yên?

Có thuyết nói: Vì nhằm ngăn chặn sự hủy báng của ngoại đạo. Nghĩa là các ngoại đạo hủy báng Phật, nói: Kiêu Đáp Ma này ưa ở chốn ồn ào, náo nhiệt, thích bàn luận nhiều, lia bỏ trụ xứ vắng vẻ tịch tĩnh an lạc. Vì muốn ngăn dứt những sự hủy báng ấy, nên Đức Phật mới ngồi yên trong nhiều thời gian.

Có thuyết cho: Vì Ngài muốn nhận giữ cây công đức của pháp phần Bồ-đề. Như sau khi trồng cây rồi, cần phải tu bổ, sửa sang. Cây Bồ-đề phần cũng lại như thế, tuy đã viên mãn, nhưng cần phải ngồi yên trong thời gian lâu để giữ gìn.

Có thuyết nêu: Vì Ngài thọ nhận niềm an lạc của pháp vi diệu.

Có thuyết nói: Vì Ngài quán các pháp vi diệu của chư Phật đã chứng đắc.

Có thuyết cho: Vì Ngài giữ gìn những khổ hạnh khó làm, khiến thân phải khó nhọc vất vả.

Có thuyết nêu: Vì Đức Thế Tôn muốn thể hiện tuy chứng đắc Bồ-đề Vô thượng đã lâu, nhưng vẫn kính trọng sâu xa, cũng như vừa mới chứng đắc trong hôm nay.

Đại đức nói: Do hai nhân duyên nên Đức Như Lai phải ngồi yên suốt hai tháng: 1. Tự thọ nhận pháp lạc lớn. 2. Thương xót các hữu tình.

Hiếp Tôn giả nói: Vì Ngài muốn cho người khác đối với pháp sinh tâm khát ngưỡng.

Như kinh kia nói: Hai tháng đã qua. Bây giờ, Đức Thế Tôn từ chỗ ngồi yên đứng dậy đi ra, đến chỗ vắng lặng khác, trải tòa ngồi, hiện tướng như thế, khiến các Bí-sô cùng đi đến chỗ Phật.

Hỏi: Đức Thế Tôn lúc ấy hiện những tướng gì?

Đáp: Có thuyết cho: Lúc đó khiến đại địa rung chuyển nhẹ.

Có Sư khác nêu: Đức Như Lai phóng hào quang sáng rực, khác thường.

Hoặc có thuyết nói: Đức Phật phát ra Phạm âm.

Lại có thuyết nói: Đức Thế Tôn hóa làm các Bí-sô trước sau vây quanh thăm hỏi cung kính, hầu hạ Ngài. Bây giờ, các Bí-sô trông

thấy rồi, biết Đức Phật đã rời khỏi chỗ ngồi yên, vội sinh tâm hổ thẹn sâu xa: Chúng ta sao không sớm đến chỗ Đức Phật! Liên cùng bảo nhau đi đến. Đến nơi, đánh lễ nơi hai chân Đức Thế Tôn, hỏi han, đoạn đứng lên, lùi lại ngồi sang một bên. Đức Thế Tôn bảo: Nếu có ngoại đạo đến đây hỏi các ông: Đại sư của các vị ngồi yên trong hai tháng, đã nhập vào những định nào? Nên trả lời với họ: Đã nhập Trì tức niệm.

Hỏi: Các nhóm ngoại đạo hãy còn không biết tên gọi Trì tức niệm, huống chi là biết tự tánh của pháp ấy. Vì sao Đức Thế Tôn lại nói như thế?

Đáp: Vì Đức Thế Tôn muốn dẫn dắt các hữu tình đã được giáo hóa và các ngoại đạo v.v... đều nhập pháp Phật. Nghĩa là có ngoại đạo và các hữu tình được giáo hóa đều tin nơi pháp kia, nghe nói Đức Phật – Thế Tôn ngồi yên trong hai tháng nhập vào Trì tức niệm, họ liền sinh tâm hy hữu, nên đến chỗ Phật, Phật vì họ giảng nói pháp khiến đều tin tưởng, vâng làm.

Lại nữa, vì Đức Thế Tôn muốn che chở các Bí-sô mới học, khiến họ đối với pháp Phật không từ bỏ. Nghĩa là có Bí-sô mới nhập pháp Phật, học Trì tức niệm tâm không kính trọng, muốn quay về với ngoại đạo, tìm cầu pháp khác. Nhân lời nói này của Phật, các nhóm ngoại đạo cùng đến chỗ Phật, tỏ vẻ cung kính, thọ nhận pháp. Do vậy các Bí-sô này tâm liền không thoái chuyển.

Hỏi: Lúc Đức Phật ngồi yên đã nhập khắp tất cả tinh lự giải thoát, đẳng trì, đẳng chí, vì sao chỉ nói nhập Trì tức niệm?

Đáp: Tuy nhập tất cả tinh lự đẳng trì, đẳng chí giải thoát, nhưng Trì tức niệm là đứng đầu nơi các định kia, nên nói riêng.

Lại nữa, tinh lự đẳng trì, đẳng chí giải thoát đều là quyền thuộc trước sau của Trì tức niệm, thế nên Đức Thế Tôn nói Trì tức niệm.

Như Khế kinh nói: Phật bảo Bì-sô: Ta đã nhớ nghĩ hơi thở vào ra, biết rõ là ta đã nhớ nghĩ hơi thở vào ra. Ta đã nhớ nghĩ hơi thở vào ra ngắn, biết rõ là ta đã nhớ nghĩ hơi thở vào ra ngắn. Ta đã nhớ nghĩ hơi thở vào ra dài, biết rõ là ta đã nhớ nghĩ hơi thở vào ra dài. Ta đã nhận biết hơi thở vào ra hiện hữu khắp thân, biết rõ là ta đã nhận biết hơi thở vào ra hiện hữu khắp thân. Ta đã đình chỉ thân hành hơi thở vào ra, biết rõ là ta đã đình chỉ thân hành hơi thở vào ra.

Hỏi: Hơi thở vào ra là trước ngắn sau dài, hay là trước dài sau ngắn?

Đáp: Trước ngắn sau dài. Làm sao biết được? Như Luận Thi Thiết nói: Lúc Bò-tát vừa mới nhập định, hơi thở của Bò-tát rất nhanh, vội, đến khi nhập định lâu, hơi thở liền an trụ. Như người mang gánh nặng vượt qua nơi chón hiểm nạn, hơi thở của họ rất gấp, vội. Sau khi đến quãng đường bình yên, hơi thở mới trở lại điều hòa, đứng yên. Do vậy, hơi thở vào ra trước ngắn, sau dài.

Hỏi: Quán luồng hơi thở này từ mũi vào, rồi lại từ mũi ra. Vậy sao vừa nói: Ta nhận biết hơi thở vào ra hiện hữu khắp cả thân?

Đáp: Vì sự nhớ nghĩ về hơi thở (Tức niệm) chưa hoàn thành, nên quán hơi thở vào ra là từ mũi vào ra. Khi sự nhớ nghĩ về hơi thở đã hoàn thành thì quán mọi lỗ chân lông nơi thân, cũng như rễ của ngó sen, luồng hơi thở vào ra hiện có khắp trong đó.

Hỏi: Nếu thế thì sao không phải xuất định?

Đáp: Vì gia hạnh ý lạc đều chưa dứt. Như lúc Bò-tát tuy hành pháp quán này, nhưng không xuất định, cũng do gia hạnh ý lạc chưa dứt, nên không có lỗi.

Tôn giả Thế Hữu nói: Như quán tất cả đại chúng tạo sắc hợp thành thân đều là vô thường, khổ, không, vô ngã, như bệnh tật, như ung nhọt, như mũi tên độc, như bất tịnh, do không lia bỏ, duyên vào

chỗ nhận biết về luồng hơi thở, nên không gọi là xuất định. Đây cũng nên như vậy.

Đình chỉ thân hành: Nghĩa là khiến cho luồng hơi thở dần dần vi tế cho đến không sinh. Nên biết ở đây, niệm về hơi thở vào ra là chung, còn niệm về hơi thở vào ra ngắn v.v... là riêng.

Lại nữa, niệm về hơi thở vào ra là Trì tức niệm của cõi dục.

Niệm về hơi thở ngắn là tĩnh lự thứ nhất. Niệm về hơi thở dài là tĩnh lự thứ hai.

Nhận biết khắp thân là tĩnh lự thứ ba. Đình chỉ thân hành là tĩnh lự thứ tư.

Lại, như kinh kia nói: Ta đã nhận biết về hỷ nơi hơi thở vào ra và biết rõ là ta đã nhận biết về hỷ nơi hơi thở vào ra. Ta đã nhận biết về lạc nơi thở vào ra và biết rõ ta đã nhận biết về lạc nơi hơi thở vào ra. Ta đã nhận biết tâm hành nơi hơi thở vào ra và biết rõ ta đã nhận biết tâm hành nơi hơi thở vào ra. Ta đã đình chỉ tâm hành nơi hơi thở vào ra và biết rõ là ta đã đình chỉ tâm hành nơi hơi thở vào ra.

Nên biết ở đây: Nhận biết về hỷ: Nghĩa là quán về hỷ nơi địa của tĩnh lự thứ nhất, thứ hai.

Nhận biết về lạc: Nghĩa là quán về lạc nơi địa của tĩnh lự thứ ba.

Nhận biết về tâm hành: Nghĩa là quán về tướng và tư. Đình chỉ tâm hành: Nghĩa là khiến cho tâm hành dần dần vi tế cho đến không sinh.

Lại như kinh kia nói: Ta đã nhận biết tâm trong hơi thở vào ra, biết rõ là ta đã nhận biết tâm trong hơi thở vào ra. Ta đã khiến tâm hoan hỷ trong hơi thở vào ra, biết rõ là ta đã khiến tâm hoan hỷ trong hơi thở vào ra. Ta đã khiến tâm thân giữ hơi thở vào ra, biết rõ là ta đã khiến tâm thân giữ hơi thở vào ra. Ta đã khiến tâm giải thoát nơi hơi thở vào ra, biết rõ là ta đã khiến tâm giải thoát nơi hơi thở vào ra.

Nên biết trong đây: Nhận biết tâm: Nghĩa là quán Thể của thức.

Khiến tâm hoan hỷ v.v...: Nghĩa là Phật tuy không còn khiến tâm hoan hỷ, thân giữ giải thoát, nhưng lúc còn Bồ-tát thì có các sự việc như thế, nên lại quán nhiều lần.

Lại, kinh kia nói: Ta đã tùy thuận quán vô thường, đoạn, lia, diệt hơi thở vào ra, biết rõ là ta đã tùy thuộc quán vô thường, đoạn, lia, diệt hơi thở vào ra.

Tôn giả Thế Hữu nói: Tùy thuận quán *vô thường*, nghĩa là quán luồng hơi thở vào ra là vô thường. Tùy thuận quán *đoạn*, nghĩa là quán tám kết đoạn. Tùy thuận quán *lia*, nghĩa là quán kết ái đoạn. Tùy thuận quán *diệt*, nghĩa là quán pháp kết đoạn.

Có thuyết cho: Tùy thuận quán *vô thường*, nghĩa là quán bốn đại chủng vô thường. Tùy thuận quán *đoạn*, nghĩa là quán kết vô minh đoạn. Tùy thuận quán *lia*, nghĩa là quán kết ái đoạn. Tùy thuận quán *diệt*, nghĩa là quán kết khác đoạn.

Tùy thuận quán *vô thường* là quán sắc thân vô thường. Tùy thuận quán *đoạn* là quán kết quá khứ đoạn. Tùy thuận quán *lia* là quán kết hiện tại đoạn. Tùy thuận quán *diệt* là quán kết vị lai đoạn.

Có thuyết nêu: Tùy thuận quán *vô thường* là quán các sắc do đại chủng tạo đều là vô thường. Tùy thuận quán *đoạn* là quán khổ thọ đoạn. Tùy thuận quán *lia* là quán lạc thọ đoạn. Tùy thuận quán *diệt* là quán thọ không khổ không lạc đoạn.

Đại đức nói: Tùy thuận quán *vô thường* là quán năm thủ uẩn là vô thường. Tùy thuận quán *đoạn* là quán năm thủ uẩn là không, vô ngã. Tùy thuận quán *lia* là quán năm thủ uẩn là khổ. Tùy thuận quán *diệt* là quán năm thủ uẩn là không chuyển, tịch diệt.

Lại, kinh kia nói: Nay định này của ta còn là thô, cạn. Ta lại nên nhập định sâu xa vi tế khác.

Hỏi: Trong đây thế nào là định sâu xa vi tế?

Đáp: Có thuyết nói: Tĩnh lự thứ tư.

Có thuyết cho: Là định vô sắc.

Có thuyết nói: Định diệt.

Lại, kinh kia nói: Bấy giờ, có ba vị trời, diện mạo đoan nghiêm, thù diệu, đã quá phần đêm đi đến chỗ ta. Vị trời thứ nhất nói: Mạng này đã qua. Vị trời thứ hai nói: Mạng này sẽ qua. Vị trời thứ ba nói: Mạng này không phải đã chết, cũng không phải sẽ chết, nhưng an trụ nơi định thù thắng, tịch tĩnh như thế.

Hỏi: Các vị kia là trời nào? Đâu lại nói chuyện lạ như thế?

Đáp: Đó là trời thuộc cõi dục, phẩm căn khác biệt. Nghĩa là người độn căn thì suy nghĩ: Đại Sa-môn này không có hơi thở vào ra, thân không động đậy, không tạo nghiệp tư duy, tất mạng sống đã qua. Nếu là người trung căn thì suy niệm: Đại Sa-môn này vẫn còn hơi ấm, thân không hoại nát, tuy không phải đã chết nhưng mạng sống sẽ qua. Nếu là người lợi căn, đã từng thấy chư Phật và Thánh đệ tử nhập định như thế, thân tâm không động, thời gian sau thì trở lại xuất, nên nói thế này: Đây không phải là đã chết, cho đến nói rộng.

Lại, kinh kia nói: Phật bảo Bí-sô: Nếu có người hỏi: Thế nào là Thánh trụ? Thế nào là Thiên trụ? Thế nào là Phạm trụ? Thế nào là Phật trụ? Thế nào là học trụ? Thế nào là vô học trụ? Thì nên trả lời đúng đắn: Đó là trì tức niệm. Vì sao? Vì trì tức niệm này có thể khiến hàng hữu học chứng pháp chưa chứng, có thể khiến hàng vô học đắc hiện pháp lạc trụ. Trì tức niệm này vì không xen lẫn với phiền não nên gọi là Thánh trụ. Vì tự tánh sáng tịnh nên gọi là Thiên trụ. Vì tự tánh tịch tĩnh nên gọi là Phạm trụ. Vì chư Phật trụ nhiều ở đây nên gọi là Phật trụ. Vì tu học đạt được nên gọi là học trụ. Vì vô học đạt được nên gọi là vô học trụ. Hàng hữu học do đây đạt được hiện

quán hơn hết, đoạn trừ phiền não, nên gọi là chứng pháp chưa chứng. Hàng vô học do đầy đạt được tâm bất động, giải thoát, nên gọi là đặc hiện pháp lạc trụ.

Có thuyết cho: Trì tức niệm này là pháp bậc Thánh hiện có, có thể dẫn phát tánh Thánh nên gọi là Thánh trụ, nói rộng cho đến là hàng vô học hiện có, có thể dẫn phát tánh vô học, nên gọi là vô học trụ. Hàng hữu học do đầy nên có thể chứng quả A-la-hán, nên gọi là chứng pháp chưa chứng. Hàng vô học do đầy trụ nơi bốn thứ an lạc, nên gọi là đặc hiện pháp lạc trụ. Bốn thứ an lạc là: 1. An lạc của xuất gia. 2. An lạc của xa lìa. 3. An lạc của tịch tĩnh. 4. An lạc của ba Bò-đề.

Hỏi: Trì tức niệm này là phi học phi vô học, vì sao gọi là học trụ, vô học trụ?

Đáp: Học, vô học là hữu trong thân.

HẾT - QUYỂN 26

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 27

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 3: NÓI VỀ BỒ ĐẶC GIÀ LA, phần 5

** Như hữu tình có sắc, tâm nối tiếp dựa vào thân chuyển biến, cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm khiến cho người nghi có được quyết định. Nghĩa là hoặc có kẻ nghi: Cõi dục, cõi sắc vì có sắc nên tâm nối tiếp dựa vào sắc chuyển. Cõi vô sắc đã không có sắc, tâm nối tiếp nên không có nơi nương dựa để chuyển. Nhằm khiến cho nghi ấy được quyết định, làm rõ cõi vô sắc tâm đều nối tiếp, cũng có chỗ dựa để chuyển, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Như hữu tình có sắc, tâm nối tiếp, dựa vào thân chuyển. Hữu tình không sắc, tâm nối tiếp, dựa vào gì để chuyển?

Đáp: Dựa vào mạng căn, chúng đồng phần cùng loại và tâm bất tương ưng hành của loại khác như thế. Những gì là bất tương ưng hành khác? Nghĩa là đặc, sinh, lão, trụ, vô thường v.v...

Hỏi: Hai cõi dục, cõi sắc, tâm nối tiếp chuyển, cũng dựa vào mạng căn, chúng đồng phần v.v... vì sao trong đây chỉ nói dựa vào thân?

Đáp: Cũng nên nói dựa vào mạng căn, chúng đồng phần chuyển, nhưng không nói là vì ở đây nêu bày chưa trọn vẹn.

Có thuyết cho: Vì dựa vào nơi nghĩa nhiều. Nghĩa là cõi dục, cõi sắc, tâm nối tiếp chuyển dựa vào thân là theo nghĩa nhiều, không phải mạng căn v.v... là dựa vào nghĩa nhiều. Nghĩa là vô lượng sắc pháp như nhãn căn v.v... cùng với nhãn thức làm đối tượng nương dựa.

Có Sư khác nêu: Do thân thô nên chỉ nói dựa vào thân. Vì mạng căn v.v... là vi tế khó thị hiện. Nếu sinh nơi cõi dục, nhãn thức hiện tiền, thức này dùng nhãn và ý vô gián diệt làm chủ thể nương dựa và đối tượng nương dựa. Do nhãn căn có đối tượng nương dựa là đại chủng thân căn và thân căn có đối tượng nương dựa là mạng căn chúng đồng phần, còn đắc, sinh, lão, trụ, vô thường v.v... là chủ thể nương dựa, không phải là đối tượng nương dựa. Như nhãn thức, thì nhĩ, tỷ, thiệt thức nên biết cũng thế. Nếu thân thức hiện tiền, thức này dùng thân và ý vô gián diệt làm chủ thể nương dựa và đối tượng nương dựa. Do thân căn có đối tượng nương dựa là đại chủng mạng căn, chúng đồng phần, còn đắc, sinh, lão, trụ, vô thường v.v... là chủ thể nương dựa, không phải là đối tượng nương dựa. Nếu ý thức hiện tiền, thức này dùng ý vô gián diệt làm chủ thể nương dựa và đối tượng nương dựa. Do thân căn cùng thân căn có đối tượng nương dựa là đại chủng mạng căn, chúng đồng phần, còn đắc, sinh, lão, trụ, vô thường v.v... là chủ thể nương dựa, không phải là đối tượng nương dựa. Như sinh nơi cõi dục, sinh nơi cõi sắc cũng thế. Có khác nhau: Là nơi cõi sắc không có tỷ thức, thiệt thức. Nếu sinh nơi cõi vô sắc, ý thức hiện tiền, thức này dùng ý vô gián diệt làm chủ thể nương dựa và đối tượng nương dựa. Do mạng căn, chúng đồng phần, đắc, sinh, lão, trụ, vô thường v.v... là chủ thể nương dựa, không phải là đối tượng nương dựa.

Có thuyết nói: Nếu sinh nơi cõi dục, nhãn thức hiện tiền, thức này dùng nhãn và ý vô gián diệt làm chủ thể nương dựa và đối tượng

nuơng dựa. Do thân căn và sắc, hương, vị, xúc, mạng căn, chúng đồng phần, đắc, sinh, lão, trụ, vô thường v.v... là chủ thể nuơng dựa, không phải là đối tượng nuơng dựa. Như nhãn thức, thì nhĩ, tỷ, thiệt thức, nên biết cũng thế. Nếu thân thức hiện tiền, thức này dùng thân và ý vô gián diệt làm chủ thể nuơng dựa và đối tượng nuơng dựa. Do sắc, hương, vị, xúc, mạng căn, chúng đồng phần, đắc, sinh, lão, trụ, vô thường v.v... là chủ thể nuơng dựa, không phải là đối tượng nuơng dựa. Nếu ý thức hiện tiền, thức này dùng ý vô gián diệt làm chủ thể nuơng dựa và đối tượng nuơng dựa. Do thân căn và sắc, hương, vị, xúc, mạng căn, chúng đồng phần, sinh, lão, trụ, vô thường v.v... là chủ thể nuơng dựa, không phải là đối tượng nuơng dựa. Như sinh nơi cõi dục, sinh nơi cõi sắc cũng thế. Có sai khác: Là cõi sắc không có tỷ thức, thiệt thức và hương, vị. Sinh nơi cõi vô sắc như trước đã nói.

Có Sư khác nói: Nếu sinh nơi cõi dục, nhãn thức hiện tiền, thức này dùng nhãn và ý vô gián diệt làm chủ thể nuơng dựa và đối tượng nuơng dựa. Do bốn uẩn cùng sinh là chủ thể nuơng dựa, không phải là đối tượng nuơng dựa. Như nhãn thức, thì nhĩ, tỷ, thiệt, thân thức, nên biết cũng thế. Nếu ý thức hiện tiền, thức này dùng ý vô gián diệt làm chủ thể nuơng dựa và đối tượng nuơng dựa. Do bốn uẩn cùng sinh là chủ thể nuơng dựa, không phải là đối tượng nuơng dựa. Như sinh nơi cõi dục, sinh nơi cõi sắc nên biết cũng thế. Có sai khác: Là cõi sắc không có tỷ thức, thiệt thức. Sinh nơi cõi vô sắc, ý thức hiện tiền, thức này dùng ý vô gián diệt làm chủ thể nuơng dựa và đối tượng nuơng dựa. Do ba uẩn cùng sinh là chủ thể nuơng dựa, không phải là đối tượng nuơng dựa.

Hỏi: Thể của mạng căn là một vật hay là nhiều vật? Nếu nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu là một vật, vì sao kẻ bị đứt tay v.v... không chết, còn bị chặt đứt đầu, lưng liền chết? Nếu là nhiều vật, vì sao tay v.v... bị chặt đứt lia thân mà không có mạng sống?

Đáp: Nên nói Thể của mạng căn là một vật.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao chặt đứt tay v.v... mà không chết?

Đáp: Mạng căn có hai loại: 1. Dựa vào thân đầy đủ. 2. Dựa vào thân không đầy đủ. Lúc chặt đứt tay v.v... khiến lìa khỏi thân, thì mạng căn dựa vào thân đầy đủ diệt, mạng căn dựa vào thân không đầy đủ khỏi.

Mạng sống đã dựa vào thân cũng có hai thứ: Chưa chặt đứt tay v.v... gọi là thân đầy đủ. Lúc chặt đứt tay v.v... gọi là thân không đầy đủ. Lúc chặt đứt tay v.v... rồi, thân đầy đủ diệt, thân không đầy đủ sinh, nên mạng sống với thân cùng nương dựa vào nhau mà chuyển.

Hỏi: Vì sao chặt đứt đầu và lưng liền chết, còn chặt đứt tay v.v... thì không chết?

Đáp: Vì hai nơi đầu và lưng là phần đoạn tử lớn, nên chặt đứt liền chết. Tay v.v... thì không như vậy. Lại nữa, hữu tình nơi cõi dục dựa vào đoạn thực mà trụ. Yết hầu thông với phần thức ăn, bụng là nơi thức ăn nương dựa, nên chặt đứt hai chỗ đầu, lưng thì mạng căn liền đoạn. Lại nữa, đầu là nơi nương dựa của nhiều căn như mắt v.v... nên bị cắt đứt là liền hủy hoại các căn như mắt v.v... Bụng là nơi nương dựa của luồng gió hơi thở, chặt đứt lưng bụng là hủy hoại chỗ dựa của hơi thở, nên nếu đoạn hai chỗ đó thì mạng căn liền đoạn. Tay v.v... thì không như thế, nên không thể gây khó khăn.

Có thuyết nói: Thể của mạng căn là nhiều vật, mạng căn trong tay, chân v.v... đều là chỗ nương dựa riêng, vì có thể dựa vào số lượng.

Hỏi: Nếu thế thì vì sao chặt đứt tay, chân v.v... khiến lúc lìa khỏi thân, chúng không có mạng sống?

Đáp: Do tay, chân v.v... là hệ thuộc nơi thân, nên nếu tay chân lìa khỏi thân thì mạng không khỏi. Như tay, chân v.v... lúc chưa lìa khỏi thân thì thân căn này dựa vào danh, số hữu tình. Lìa khỏi thân

thì không như thế, mạng căn cũng vậy. Do đây, tay, chân v.v... lia khỏi thân thì mạng không khởi.

Lời bình: Nên nói Thể của mạng căn là một vật. Có một mạng nên gọi là người có mạng. Như có một tâm, gọi là người có tâm. Có một tâm diệt, gọi là người không có tâm. Một thọ, một tưởng, một tư cũng vậy. Như thế, vì hữu tình có mạng nên gọi là người có mạng. Nhưng mạng căn này chỉ là dị thực nơi hành bất tương ưng. Như thân một hữu tình có tâm thọ v.v... trong khoảng một sát-na có một không hai.

Hỏi: Thế nào là chúng đồng phần?

Đáp: Nghĩa là đồng phần của hữu tình. Cũng như Thể của mạng căn là một vật, hiện bày khắp cùng với hết thầy phần thân làm chủ thể nương dựa, thuộc về hành uẩn bất tương ưng, tánh chỉ là vô phú vô ký, chỉ là hữu lậu, thông hợp cả ba cõi.

Hỏi: Chúng đồng phần này là nuôi lớn, là đẳng lưu, hay là dị thực?

Đáp: Là dị thực và đẳng lưu, không phải là nuôi lớn vì không phải là sắc pháp. Dị thực: Nghĩa là đồng phần v.v... của nẻo (thú), như nơi nẻo địa ngục hữu tình lần lượt giống nhau, cho đến nơi nẻo trời hữu tình cũng như thế. Đẳng lưu: Nghĩa là đồng phần v.v... của cõi, như hữu tình nơi cõi dục lần lượt giống nhau, cho đến hữu tình nơi cõi vô sắc v.v... cũng như vậy.

Có thuyết nói: Dị thực: Nghĩa là lúc mới sinh được, như cùng với cha mẹ lần lượt giống nhau. Đẳng lưu: Nghĩa là thời gian sau mới được, như cùng với Sa-môn, Bà-la-môn v.v... lần lượt giống nhau. Châu, bãi, phương sở, đất đai, dòng họ v.v... là đồng phần của hữu tình, như lý nên biết.

Có Sư khác cho: Đồng phần của hữu tình là gồm chung cả tánh thiện, bất thiện, vô ký. Nghĩa là đồng phần của hữu tình nơi bốn hướng, bốn quả là thuộc về tánh thiện. Đồng phần của hữu tình

tạo nghiệp năm vô gián thuộc về tánh bất thiện. Các đồng phần khác thuộc về tánh vô ký.

Lời bình: Sư kia không nên nói như thế, vì pháp tuy có ba thứ, nhưng đồng phần của hữu tình chỉ thuộc về vô ký. Do vậy nên biết thuyết trước là đúng.

Hỏi: Nếu được chúng đồng phần, hữu tình kia có bỏ chúng đồng phần không?

Đáp: Nên lập luận thuận với trường hợp trước. Nghĩa là nếu được chúng đồng phần, hữu tình kia nhất định bỏ chúng đồng phần. Có trường hợp bỏ chúng đồng phần, nhưng không được chúng đồng phần, đó là khi A-la-hán nhập Niết-bàn.

Hỏi: Nếu khi chết ở nơi này sinh ở chỗ khác có nhất định bỏ chúng đồng phần, được chúng đồng phần không?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có trường hợp người chết ở chỗ này sinh ở nơi khác, nhưng không bỏ chúng đồng phần, không được chúng đồng phần: Nghĩa là như ở địa ngục chết rồi lại sinh vào địa ngục, cho đến ở cõi trời chết rồi lại sinh nơi cõi trời v.v...

2. Có trường hợp bỏ chúng đồng phần, được chúng đồng phần, nhưng không phải chết ở nơi này sinh nơi khác: Nghĩa là ở phần vị nhập chánh tánh ly sinh v.v...

3. Có trường hợp chết ở đây sinh ở kia, cũng bỏ chúng đồng phần, cũng được chúng đồng phần: Nghĩa là như ở địa ngục chết sinh nơi nẻo khác v.v...

4. Có trường hợp không chết ở nơi này sinh ở nơi khác, cũng không bỏ chúng đồng phần, cũng không được chúng đồng phần: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

*** Ái vô hữu nên nói là do kiến đạo đoạn hay do tu đạo đoạn?
Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Là nhằm phân biệt nghĩa nơi Khế kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Ái có ba thứ: 1. Ái dục. 2. Ái hữu. 3. Ái vô hữu. Khế kinh tuy nói như vậy, nhưng không phân biệt rộng, cũng không nói ái vô hữu là do kiến đạo đoạn hay do tu đạo đoạn. Khế kinh là căn bản của Luận này, những điều Kinh kia không nói, nay nên nói đến. Lại nữa, vì ngăn chặn các lối chấp khác, nhằm làm sáng tỏ nghĩa của kinh.

Hoặc có thuyết nói: Khế kinh đã nói ái vô hữu, là nói chung cho do kiến đạo, tu đạo đoạn, như Luận giả Phân Biệt đã nói. Vì ngăn chặn lối chấp của thuyết đó, nhằm bày tỏ điều kinh đã nói, ái vô hữu là chỉ do tu đạo đoạn, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Ái vô hữu nên nói là do kiến đạo đoạn hay do tu đạo đoạn?

Đáp: Nên nói là do tu đạo đoạn. Vô hữu: Nghĩa là chúng đồng phần vô thường, vì ái duyên nơi đây nên nói là ái vô hữu. Do vậy, ái này chỉ do tu đạo đoạn, vì chúng đồng phần do tu đạo đoạn.

Có thuyết cho: Ái vô hữu hoặc do kiến đạo đoạn, hoặc do tu đạo đoạn. Thế nào là do kiến đạo đoạn? Là đối với pháp do kiến đạo đoạn là vô hữu mà tham. Thế nào là do tu đạo đoạn? Là đối với pháp do tu đạo đoạn là vô hữu mà tham.

Hỏi: Ai lập ra thuyết này?

Đáp: Người của Luận Phân Biệt. Thuyết kia ý nói: Ba cõi vô thường nên nói là vô hữu. Vì có thể duyên nơi tham kia nên gọi là ái vô hữu. Vô thường đã chung do kiến đạo, tu đạo đoạn, nên ái có thể duyên nơi tham kia, cũng do chung hai thứ đoạn. Ở trong nghĩa này ái vô hữu chỉ nên nói là do tu đạo đoạn. Nghĩa là nơi Luận này đã tùy

thuận Khế kinh trong nghĩa không đảo lộn. Vì thế ái vô hữu chỉ nên nói do tu đạo đoạn.

Ở đây có thuyết nêu: Nếu tùy theo nghĩa của kinh thì nói: Ái vô hữu chỉ do tu đạo đoạn. Nếu tùy theo nghĩa thật thì nói ái vô hữu là chung cho cả hai thứ đoạn, nghĩa là do kiến đạo, do tu đạo đoạn. Vì sao? Vì Khế kinh nói: Như có một loại hữu tình sợ hãi bị khổ thọ bức bách, nên khởi suy nghĩ như vậy: Nếu sau khi ta chết là đoạn hoại, không có, há không vui sao?

Trong kinh này nói: Chúng đồng phần kia, thời gian sau là vô thường nên gọi là vô hữu. Như thế, vô hữu chỉ do tu đạo đoạn nên ái vô hữu, không phải do kiến đạo đoạn. Ở đây Luận chủ nói tùy theo nghĩa của kinh cùng với Luận giả Phân Biệt là tranh nhau giải thích nghĩa của kinh, nên nói ái vô hữu chỉ do tu đạo đoạn. Nếu tùy theo nghĩa thật, như ở sau sẽ nói. Ba cõi vô thường gọi là vô hữu. Ba cõi vô thường là chung cho cả hai thứ đoạn, nên ái vô hữu cũng chung cho cả hai thứ đoạn.

Có thuyết cho: Ái vô hữu này hoặc tùy theo nghĩa thật, hoặc tùy theo nghĩa nơi kinh đều nên nói chỉ do tu đạo đoạn. Ba cõi vô thường tuy chung cho cả hai thứ đoạn, nhưng khởi ái thì chỉ do tu đạo đoạn, vì ái vô hữu là căn cứ nơi sự nhầm chán khổ sinh ra, chỉ là ái nơi vị lai, vật chứa khổ không có, chỉ do tu đạo đoạn là vật dụng chứa đựng các khổ nên ái vô hữu chỉ do tu đạo đoạn. Đoạn kiến tuy duyên nơi năm bộ vô hữu, nhưng ái vô hữu không thể duyên chung, chỉ duyên nơi chúng đồng phần của vị lai mà đoạn. Vì vậy, Tôn giả Diệu Âm nói: Bỏ-đặc-già-la khởi ái vô hữu, chỉ duyên nơi uẩn, xứ, giới có chấp thọ sinh khởi. Vì sự bức bách của chấp thọ duyên nơi sự đoạn hoại trong vị lai kia khởi ái, không do kiến đạo đoạn sự bức bách hữu tình, khiến ái được đoạn trừ, nên ái vô hữu chỉ do tu đạo đoạn.

Trước nay là lược nói về ái vô hữu chỉ do tu đạo đoạn. Từ đây trở về sau, Luận giả Ứng Lý cùng với Luận giả Phân Biệt sẽ hỏi đáp

đổi nhau về vấn đề khó thông suốt để làm sáng tỏ: Ái vô hữu chỉ do tu đạo đoạn.

Hỏi: Ông nói ái vô hữu chỉ do tu đạo đoạn, vậy các người Dự lưu chưa đoạn ái này chẳng? Đây là Luận giả Phân Biệt hỏi.

Phải xác định lại Tông chỉ ở trước. Nếu không định rõ Tông chỉ của người khác mà nói lỗi lầm của họ thì không hợp lý.

Đáp: Đúng như vậy, là câu trả lời của Luận giả Ứng Lý. Nghĩa là thuận với nghĩa không điên đảo của Khế kinh, Tông chỉ đã lập được quyết định nên nói là: Đúng như vậy.

Điều ông mong muốn là gì? Các người Dự lưu vì khởi tâm như thế này: Nếu sau khi ta chết, sự đoạn hoại không có, há không an vui sao? Đây là Luận giả Phân Biệt sắp nêu đặt vấn nạn nhằm chống lại Tông chỉ đã được xác định của Luận giả Ứng Lý, hiển bày chỗ trái với nghĩa chánh của mình.

Đáp: Không phải như vậy, là Luận giả Ứng Lý ngăn chặn câu hỏi sẽ đặt ra của Luận giả Phân Biệt, đồng thời chỉ rõ là nghĩa không mâu thuẫn.

Hỏi: Vì sao người Dự lưu không khởi ái này?

Đáp: Vì thấy rõ pháp tánh. Nghĩa là người Dự lưu vì thấy được tánh của các pháp là nhân quả nối tiếp nhau nên đoạn không ái. Lại nữa, vì tin nơi nghiệp quả, nghĩa là người Dự lưu tin tưởng sâu xa vào nghiệp quả trước sau nối tiếp nhau, nên đoạn không ái. Lại nữa, vì thấu rõ về không, nghĩa là người Dự lưu được môn giải thoát không, nhận biết vô ngã, vô ngã sở. Nay có về sau đoạn nên không khởi ái, vì tham sau đây sẽ đoạn diệt. Lại nữa, ái vô hữu này là do chấp đoạn nuôi lớn, cần có chấp đoạn sau đây ái mới hiện tiền. Các người Dự lưu đã đoạn dứt chấp đoạn này, nên không khởi ái ấy. Lại nữa, các người Dự lưu được ái vô hữu là phi trạch diệt, nên tất không còn khởi ái nữa.

Xin lắng nghe những gì tôi đã nói: Nếu ái vô hữu chỉ do tu đạo đoạn, các người Dự lưu chưa đoạn ái này, tức nên nói người Dự lưu đã khởi tâm như vậy: Nếu sau khi ta chết, sự đoạn hoại không có, há không an vui sao? Nếu người Dự lưu không khởi tâm như thế, thì không nên nói là ái vô hữu chỉ do tu đạo đoạn. Các người Dự lưu chưa đoạn ái này mà nói như thế đều không hợp lý. Đây là Luận giả Phân Biệt đã dùng hai thứ tương quan trước, sau cùng đối nhau để đặt ra vấn nạn.

Theo tương quan trước là làm rõ chỗ thuận với Tông chỉ nhưng trái với nghĩa, còn tương quan sau là làm rõ chỗ thuận với nghĩa nhưng mâu thuẫn với Tông chỉ, tức cả hai đều không thể chấp nhận được. Kết luận chung: Nêu bày như thế đều không hợp lý. Luận giả Ứng Lý về sau ý thông suốt nói: Tông của tôi không nói là các người chưa đoạn ái thấy đều hiện tiền, hoặc có người chưa đoạn nhưng không hiện tiền, hoặc có người đã đoạn nên có thể hiện tiền.

Nếu người chưa đoạn ái, thấy đều hiện tiền, tức nên không có giải thoát, xuất ly, do pháp chưa đoạn là không biên vực. Nếu như khởi sẽ khởi vào lúc nào để có thể dứt hết?

Lập luận sau là đả phá lại Luận giả Phân Biệt để thông hợp vấn nạn trước.

Nơi Luận Nhân Minh nói: Đả phá nghĩa của đối phương có ba lối: 1. Đả phá chỗ do dự. 2. Đả phá nêu ra lỗi lầm. 3. Đả phá bằng cách trừ bỏ.

Trong Khế kinh, Đức Phật đã nói rõ: Phá bỏ thuyết của người khác cũng có ba lối: 1. Đả phá hơn kẻ khác. 2. Đả phá đồng với kẻ khác. 3. Đả phá chỗ trái với tông chỉ.

Đả phá hơn kẻ khác: Nghĩa là như Phạm chí Trường Trảo bạch Phật: Đối với tất cả, tôi không thừa nhận. Đức Phật bảo: Vậy ông

cũng không thừa nhận đối với kiến giải của mình sao? Phạm chí liền tạt phục.

Đả phá đồng với kẻ khác: Nghĩa là như ngoại đạo Ba-trá-lê bạch Phật: Kiền-đáp-ma có biết về huyễn ảo không? Nếu không biết thì Ngài không phải là Nhất thiết trí. Nếu biết thì Ngài nên là kẻ huyễn hoặc. Đức Phật bảo ngoại đạo kia: Ở ấp Câu-trà, có một người ác tên là Lam-bà-chú, là một kẻ phá giới và làm điều ác, ông có biết người ấy không? Ngoại đạo trả lời: Tôi có biết. Đức Phật bảo ngoại đạo kia: Vậy ông cũng nên là người độc ác, phá giới. Ngoại đạo kia tạt phục.

Đả phá chớ trái với tông chỉ: Nghĩa là như Trưởng giả Ô-ba-ly bạch Phật: Tội của nghiệp thân là lớn, không phải là nghiệp ý. Phật bảo với ông ta: Rừng Đàn-trạch-ca, rừng Yết-lãng-già, ai là người tạo nên? Há không phải là Tiên nhân ý ác đã gây tạo? Trưởng giả đáp: Đúng vậy. Đức Phật bảo: Nghiệp của thân có khả năng gây tạo việc ác này chăng? Trưởng giả nói: Không có khả năng. Phật bảo: Ông nay há không mâu thuẫn với những gì trước đã nói sao? Trưởng giả kia tạt phục.

Đối với ba thứ trên, Luận giả Ứng Lý căn cứ vào lỗi đả phá đồng với kẻ khác để đả thông vấn nạn trước. Vấn đề này có ba thứ, như phần sau sẽ nói rộng.

Các ông cũng nói ái nơi dị thực của địa ngục, bàng sinh, ngạ quỷ chỉ do tu đạo đoạn. Các người Dự lưu chưa đoạn ái này chăng? Đây là Luận giả Ứng Lý hỏi.

Vậy ông đã xác định Tông chỉ của người khác chưa? Nếu không thẩm định được Tông chỉ của người khác mà nói lỗi lầm của họ thì không hợp lý.

Đáp: Đúng như vậy. Là Luận giả Phân Biệt đáp lại câu hỏi về lý đã được xác định nên nói như vậy.

Chỗ mong muốn của ông là gì? Các người Dự lưu vì khởi tâm như vậy: Tôi sẽ làm Long vương Ai-la-phiệt-noa, Long vương Thiện trụ, Quý vương Diễm ma, thống lãnh các hữu tình nơi cõi quý được chăng? Đây là Luận giả Ứng Lý sắp sửa đặt ra vấn nạn phản lại Tông chỉ của Luận giả Phân Biệt đã khẳng định, nhằm làm rõ chỗ trái với nghĩa chánh?

Đáp: Không phải vậy! Là Luận giả Phân Biệt ngăn chặn Luận giả Ứng Lý kia đã hỏi, nhằm hiển bày nghĩa không mâu thuẫn.

Hỏi: Vì sao người Dự lưu không khởi ái này?

Đáp: Vì nẻo kia là ngu tối đối với bậc Thánh có trí. Nẻo kia là phàm phu, còn Thánh không phải là phàm phu. Nẻo kia là ý lạc xấu ác, còn ý lạc của Thánh là thiện. Nẻo kia phần nhiều có nghiệp ác, phá giới, còn Thánh giả thì thành tựu giới thanh tịnh. Lại nữa, tất cả Thánh giả đều đắc các cõi là phi trạch diệt, nên không thích sinh về đấy.

Hỏi: Thánh giả đối với nẻo ác đều không khởi ái chẳng?

Đáp: Tuy không sinh ái nơi nẻo ác đó, nhưng có ái đối với vật dụng của đời sống như Thiên Đế Thích cũng ái đối với Dược xoa Thiết Chi Thanh Y, Long vương Ai-la-phiệt-noa, Long vương Thiện trụ v.v...

Các người Dự lưu nghe nói cha mẹ mình bị đọa vào trong nẻo ác cũng sinh niệm ái. Nay vì nhằm ngăn chặn việc sinh ái nên đáp là không phải vậy.

Xin lắng nghe những gì tôi nói! Nếu ái nơi dị thực của địa ngục, bàng sinh, ngạ quỷ chỉ do tu đạo đoạn, các người Dự lưu chưa đoạn ái này, tức nên nói người Dự lưu khởi tâm như thế này: Ta sẽ làm Long vương Ai-la-phiệt-noa, cho đến nói rộng. Nếu người Dự lưu không khởi tâm như đã nêu cho đến nói rộng, thì không nên nói ái nơi dị thực của địa ngục, bàng sinh, ngạ quỷ chỉ

do tu đạo đoạn. Các người Dự lưu chưa đoạn ái này mà nói như thế đều không hợp lý. Là Luận giả Ứng Lý đã dùng hai thứ tương quan trước, sau đều cùng đối nhau để vấn nạn. Tương quan trước làm rõ chỗ thuận với Tông chỉ nhưng trái với nghĩa. Tương quan sau thì làm rõ chỗ thuận với nghĩa nhưng mâu thuẫn với Tông chỉ. Vì cả hai đều không thể chấp nhận, nên tổng kết nói luận thuyết như thế đều không hợp lý.

Luận giả Ứng Lý ở đây theo ban đầu nói: Như ái của nẻo ác, Thánh giả chưa đoạn nhưng không hiện tiền thì ái vô hữu cũng nên như vậy, nên điều Luận giả kia vấn nạn là không thuận với chánh lý. Các ông cũng nói: Vì các thứ triền đã trói buộc nên hại mạng cha mẹ. Triền này chỉ do tu đạo đoạn. Các người Dự lưu chưa đoạn triền này chẳng? Đây là câu hỏi của Luận giả Ứng Lý. Ngoài ra như trước đã nói. Câu trả lời: Đúng như vậy. Là câu trả lời của Luận giả Phân Biệt. Ngoài ra như trước đã nói.

Ý mong muốn của ông là gì? Các người Dự lưu vì khởi triền như thế nên hại mạng cha mẹ chẳng? Đây là Luận giả Ứng Lý sắp đặt ra vấn nạn, phản lại Tông chỉ kia đã xác định, làm rõ là trái với nghĩa chánh.

Câu trả lời: Không phải vậy. Là Luận giả Phân Biệt nêu nhằm ngăn chặn điều Luận giả Ứng Lý sẽ hỏi, để làm sáng tỏ nghĩa không mâu thuẫn.

Hỏi: Vì sao người Dự lưu không khởi triền này?

Đáp: Nếu kẻ có ý lạc ác thuộc phẩm thượng thì có thể khởi triền này. Các người Dự lưu ý lạc là thiện. Lại nữa, nếu có sự không hổ không thẹn thuộc phẩm trên thì có thể khởi triền ấy. Còn các người Dự lưu đều có hổ, thẹn.

Lại nữa, triền này do tà kiến nuôi lớn, khởi sau tà kiến. Các người Dự lưu đã đoạn tà kiến, nên không khởi triền này.

Lại nữa, các người Dự lưu đã đắc triền này là phi trách diệt và đắc nghiệp này không tạo giới, nên hoàn toàn không khởi.

Xin lắng nghe những gì tôi nói: Nếu triền đã khởi trói buộc nên hại mạng cha mẹ thì triền này chỉ do tu đạo đoạn. Các người Dự lưu chưa đoạn triền này, tức nên nói người Dự lưu khởi triền như thế, nên hại mạng cha mẹ. Nếu người Dự lưu không khởi triền như thế mà hại mạng cha mẹ, thì không nên nói các triền đã trói buộc, nên hại mạng cha mẹ, tức triền này chỉ do tu đạo đoạn, các người Dự lưu chưa đoạn triền ấy.

Nêu bày như thế đều không hợp lý. Là Luận giả Ứng Lý ấy lập ra hai thứ tương quan trước sau đều cùng đối nhau để đặt ra vấn nạn, ngoài ra như trước mà nói. Luận giả Ứng Lý ở đây ý nói: Như triền giết hại này, Thánh giả chưa đoạn nhưng không hiện tiền, ái vô hữu cũng nên như vậy. Những điều đã vấn nạn kia không hợp chánh lý: Các ông cũng nói pháp do tu đạo đoạn là vô hữu mà tham. Tham này chỉ do tu đạo đoạn, các người Dự lưu chưa đoạn tham này chăng? Là Luận giả Ứng Lý hỏi, ngoài ra như trước đã nói.

Đáp: Đúng như vậy. Là câu trả lời của Luận giả Phân Biệt, ngoài ra như trước đã nói.

Trong đây, pháp do tu đạo đoạn nghĩa là pháp thiện hữu lậu.

Vô hữu: Nghĩa là căn thiện kia đã đoạn. Nếu đối với điều ấy dấy khởi tham gọi là tham vô hữu. Việc đoạn căn thiện này là do tu đạo đoạn. Duyên nơi ấy dấy khởi tham cũng do tu đạo đoạn.

Ý mong muốn của ông là gì? Các người Dự lưu vì duyên nơi điều ấy mà khởi ái chăng? Là Luận giả Ứng Lý sắp sửa đặt ra vấn nạn phản lại Tông chỉ đã xác định của Luận giả Phân biệt, làm rõ chỗ trái với nghĩa chánh.

Câu trả lời: Không như vậy. Là Luận giả Phân Biệt nhằm ngăn câu hỏi của Luận giả Ứng Lý sẽ đặt ra, làm rõ là nghĩa không mâu thuẫn.

Hỏi: Vì sao người Dự lưu không khởi ái này?

Đáp: Bậc Thánh đối với pháp thiện luôn ưa thích thành tựu, không muốn xa lìa. Căn thiện này nếu bị đoạn là không thành tựu pháp thiện, khiến lìa xa điều thiện, thế nên Thánh giả không duyên nơi đây để khởi ái.

Lại nữa, bậc Thánh đối với pháp thiện luôn ưa thích tăng tiến. Căn thiện này nếu bị đoạn có thể khiến pháp thiện tổn giảm suy thoái, do đó bậc Thánh không duyên nơi đây để khởi ái.

Lại nữa, pháp thiện này đối với ái vô hữu là được tà kiến nuôi lớn sinh khởi sau tà kiến. Các người Dự lưu đã đoạn trừ tà kiến, nên không có ái ấy.

Lại nữa, Thánh giả đối với ái này vì được phi trạch diệt, nên tất không khởi.

Xin lắng nghe điều tôi nói: Nếu đối với pháp do tu đạo đoạn, là vô hữu mà tham, thì tham này chỉ do tu đạo đoạn. Các người Dự lưu chưa đoạn tham ấy, tức nên nói người Dự lưu đã duyên nơi đây khởi ái. Nếu người Dự lưu không duyên nơi đây khởi ái, thì không nên nói đối với pháp do tu đạo đoạn là vô hữu mà tham, thì tham này chỉ do tu đạo đoạn, các người Dự lưu chưa đoạn tham ấy.

Nói như thế đều không hợp lý. Là Luận giả Ứng Lý đã nêu hai thứ tương quan trước sau đều cùng đổi nhau để đặt ra vấn nạn, ngoài ra như trước đã nói. Luận giả Ứng Lý sau đây ý nói: Như pháp thiện đối với ái vô hữu, bậc Thánh tuy chưa đoạn nhưng không hiện tiền, ái vô hữu cũng phải như vậy. Thế nên điều Luận giả kia vấn nạn đều không hợp với chánh lý.

Luận giả kia đã hợp lý thì đây cũng nên như vậy. Là Luận giả Ứng Lý đã nêu tổng quát ba đoạn kết để xác nhận nghĩa của mình, tức nói ba luận nêu ra đầu, giữa, sau đã hợp với chánh lý. Lý trước tôi đã nói, cũng nên như vậy, không thể nêu vấn nạn.

Hỏi: Vô hữu gọi là pháp gì?

Đáp: Là pháp vô thường của ba cõi.

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn cho người nghi có được quyết định. Nghĩa là hoặc có người nghi: Người tạo ra phần Luận này chỉ giải thích theo nghĩa của kinh, không giải thích theo nghĩa thật. Vì muốn cho nghi ấy được quyết định, làm rõ Luận giả này từ trước đến nay đã thành lập theo nghĩa của Khế kinh, nói ái vô hữu chỉ do tu đạo đoạn. Nay, tùy thuận nghĩa thật, hiển bày ái vô hữu là chung cho cả hai thứ đoạn, vì vô thường của ba cõi là chung cho hai thứ tu đạo, kiến đạo đoạn.

Lại nữa, Luận giả Phân Biệt hỏi Luận giả Ứng Lý nói: Từ trước đến giờ, tuy ông đã dùng lời lẽ biện giải để thuyết phục tôi, nhưng đối với lý thật vẫn chưa thẩm định. Nay nên thẩm định để nói vô hữu là gì mà nói là ái này chỉ do tu đạo đoạn? Luận giả Ứng Lý đáp lời Luận giả Phân Biệt nói: Tôi từ trước đến nay, tuy đã dùng lời lẽ biện luận để thuyết phục ông thành lập theo nghĩa của kinh, nay tùy thuận nghĩa thật: Ái vô hữu này chung cho cả hai thứ đoạn. Vì vô thường của ba cõi là chung cho hai thứ đoạn.

Có thuyết nói: Từ trước đến nay là nói ái, nay là nói về vô hữu, là nhằm làm rõ hai thứ ấy đều do tu đạo đoạn

Ở đây, đã nói vô thường của ba cõi, là chỉ nói chung đồng phần của ba cõi diệt, không nói là tất cả.

Lời bình: Như thuyết trước đã nói là đúng. Nói ba cõi vô thường, là không phân biệt. Duyên nơi pháp thiện mà đoạn hẳn còn có khởi ái, duyên nơi các pháp vô thường do kiến đạo đoạn đâu thể không khởi ái, vì chấp đoạn là chấp chung nơi năm bộ là ngã, ngã sở, sau khi đoạn diệt ở vị lai sẽ theo đấy khởi ái. Tuy không duyên chung, nhưng duyên nơi từng phần riêng lẽ đấy khởi ái, nên về lý đâu có lỗi.

Hỏi: Các pháp vô lậu cũng có vô thường, vì sao trong đây chỉ nói ba cõi?

Đáp: Nếu tướng vô thường là đối tượng duyên của ái thì trong đây nói đến. Vô thường của vô lậu không phải là đối tượng duyên của ái, nên ở đây không nói. Lại nữa, nếu tướng vô thường là chỗ tùy tăng của ái thì trong đây nói đến. Vô thường của vô lậu không phải là ái tùy tăng, nên ở đây không nói.

**** Như Đức Thế Tôn nói: Tâm giải thoát khỏi tham, giận, si. Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa của Khế kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Tâm giải thoát khỏi tham, giận, si. Tuy Khế kinh nói như thế nhưng không phân biệt rộng: Những gì là tâm giải thoát? Vì có tham, giận, si nên tâm giải thoát hay là vì lìa tham, giận, si nên tâm giải thoát? Khế kinh là căn bản của Luận này, những gì Kinh kia không phân biệt, nay nên nói đến.

Lại nữa, vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác, đồng thời chỉ rõ nghĩa chánh. Nghĩa là hoặc có kẻ chấp: Tánh của tâm vốn tịnh, như Luận giả Phân Biệt nói: Bản tánh của tâm là thanh tịnh, do khách trần là phiền não làm nhiễm ô, nên tướng không thanh tịnh. Vì nhằm ngăn chặn lối chấp của Luận kia và để chỉ rõ tánh của tâm không phải vốn thanh tịnh, vì bị khách trần là phiền não làm nhiễm ô nên tướng không thanh tịnh. Nếu bản tánh của tâm là thanh tịnh, bị khách trần là phiền não làm nhiễm ô, nên tướng không thanh tịnh, thì vì sao bản tánh của khách trần là phiền não nhiễm ô không cùng với bản tánh thanh tịnh nơi tâm tương ưng, nên tướng kia thanh tịnh? Nếu bản tánh của khách trần là phiền não nhiễm ô tuy cùng với bản tánh thanh tịnh nơi tâm tương ưng, nhưng tướng của nó không thanh

tịnh, thì bản tánh thanh tịnh của tâm cũng nên không do tướng của khách trần là phiền não mà không thanh tịnh, vì nghĩa giống nhau. Lại, bản tánh nơi tâm thanh tịnh này là sinh trước khách trần là phiền não hay là sinh trong cùng một lúc? Nếu như sinh trước tức nên tâm sinh rồi, phải dừng lại để chờ phiền não? Nếu vậy thì nên trải qua hai sát-na trụ, có lỗi mâu thuẫn với Tông chỉ của mình. Nếu sinh trong cùng một lúc, thì làm sao có thể nói là tánh của tâm vốn tịnh? Vì Tông chỉ của ông không nói có tâm vị lai có thể gọi là vốn tịnh?

Vì ngăn chặn lối chấp dị biệt của Tông chỉ khác như thế cùng hiển bày Tông của mình với lý không điên đảo, nên tạo ra phần Luận này.

Như Đức Thế Tôn nói: Tâm giải thoát khỏi tham, giận, si.

Hỏi: Những gì là tâm được giải thoát? Là tâm có tham, giận, si chẳng? Là tâm lìa tham, giận, si chẳng?

Đáp: Là tâm lìa tham, giận, si, được giải thoát.

Hỏi: Tâm lìa tham, giận, si là xưa nay giải thoát, vì sao lại nói là được giải thoát?

Đáp: Tuy căn cứ nơi phiền não thì xưa nay là giải thoát, nhưng còn dựa vào hành ở đời cùng ở nơi nối tiếp nhau, nên nay mới được giải thoát. Nghĩa là nếu phiền não trong thân chưa đoạn, tâm chưa hành tác nơi đời, không ở nơi sự nối tiếp, vì tâm không thể tự tại hành tác theo thế gian nơi sự nối tiếp, nên không gọi là giải thoát. Nếu các phiền não trong tự thân đã đoạn, bấy giờ tâm này tự tại hành tác ở đời trong sự nối tiếp mới gọi là được giải thoát.

Có thuyết nói: Tham, giận, si tương ưng với tâm là được giải thoát.

Hỏi: Ai nêu ra thuyết này?

Đáp: Luận giả Phân Biệt. Họ nói: Tâm nhiễm ô hay không nhiễm ô, Thể của chúng là không khác. Nghĩa là nếu phiền não

tương ưng chưa đoạn, gọi là tâm nhiễm ô. Nếu khi phiền não tương ưng đã đoạn, gọi là tâm không nhiễm ô. Như vật đựng bằng đồng lúc chưa trừ bỏ cấu uế gọi là vật đựng có cấu uế v.v... nếu trừ bỏ hết cấu uế rồi, gọi là vật đựng không cấu uế. Tâm cũng như thế.

Luận giả kia không nên nói như vậy, vì nếu lập luận như thế thì chống trái với lý. Vì sao? Vì không phải tâm ấy cùng với tham, giận, si tương hợp, tương ưng, cùng xen tạp, mà do tham, giận, si chưa đoạn dứt nên tâm không giải thoát, tham, giận, si đoạn dứt là tâm liền giải thoát.

Trong đây ý nói tâm cùng với phiền não, nếu tương ưng thì không có nghĩa giải thoát, vì đồng đối trị. Nếu lúc chưa đoạn phiền não, do chưa đoạn nên không gọi là giải thoát. Nếu đã đoạn phiền não rồi, nhưng đều không thành tựu, cũng không gọi là giải thoát. Vì các pháp tương ưng không thể khiến tâm kia xa lìa tánh trợ bạn, hãy còn không gọi là đoạn, huống chi gọi là giải thoát. Nên tâm giải thoát tất không có phiền não do nghĩa vốn tương ưng.

Để chứng minh cho nghĩa này, nên lại dẫn Khế kinh, như Đức Thế Tôn cũng nói: Bí-sô nên biết! Mặt trời mặt trăng này bị che lấp do năm thứ ngăn che, nên không sáng, không soi, không rộng, không tịnh. Năm thứ ngăn che đó là: 1. Mây. 2. Khói. 3. Bụi. 4. Sương mù. 5. Bàn tay của A-tổ-lạc Hạt-la-hô.

Ở đây: Mây: Như vào mùa hè oi bức, có một ít mây nổi lên trên nền trời, trong giây lát mây lan rộng thêm phủ giăng khắp hư không, che khuất vàng mặt trời hoặc mặt trăng, khiến ánh sáng không hiện.

Khói: Như cỏ cây bị đốt cháy trong rừng rậm hay trên vùng đồng trống, khói tức thì bốc lên che khắp hư không, phong tỏa vàng mặt trời hoặc mặt trăng khiến đều không lộ dạng.

Bụi: Như lúc nắng hạn, có những luồng gió mạnh xoáy tròn, tạo nên cơn trốc đột nhiên cuốn hết lớp bụi tung lên hư không che khuất vàng nhật, nguyệt khiến đều không hiện.

Sương mù: Như về mùa thu, mùa đông, trên núi dưới sông đều nổi lên sương mù dày đặc. Lại nghe nói ở nước ngoài, vào đầu mùa mưa, bầu trời trong xanh, mặt trời soi rọi khắp bình nguyên, sông ngòi, hơi nóng từ đất bốc lên ngùn ngụt, tạo thành nhiều lớp sương mù bay tản mát khắp không gian, che khuất vàng nhật, nguyệt khiến không xuất hiện.

Bàn tay của A-tổ-lạc (A-tu-la) Hạt-la-hô: Nghĩa là A-tổ-lạc Hạt-la-hô lúc cùng với chư Thiên đánh nhau, chư Thiên dùng mặt trời, mặt trăng làm cờ xí, do oai thế của nhật, nguyệt nên chư Thiên thường chiến thắng. Như thế A-tổ-lạc Hạt-la-hô tâm thường dấy khởi giận dữ đối với mặt trời, mặt trăng định sẽ phá diệt. Nhưng do sức tăng thượng nơi nghiệp của các hữu tình, nên tuy dốc hết trí thuật của mình vẫn không thể phá diệt được, nên A-tổ-lạc bèn dùng bàn tay che nhật, nguyệt lại khiến tạm thời ẩn mất.

Như Khế kinh nói: Bí-sô nên biết! Không có thân hình nào to lớn, đoan nghiêm, thù diệu như A-tổ-lạc Hạt-la-hô. Đây là nói sự biến hóa, không phải cho là thân thật. Như vàng nhật, nguyệt không phải cùng với năm thứ ngăn che tương hợp tương ưng xen lẫn mà vì những thứ che lấp kia chưa lìa thì vàng nhật, nguyệt này không sáng, không soi, không rộng, không tịnh. Nếu những thứ che lấp kia lìa khỏi vàng nhật, nguyệt này thì ánh sáng sẽ soi, rộng, tịnh.

Như thế, không phải tâm này cùng với tham, giận, si tương ưng tương hợp xen tạp, nhưng nếu tham, giận, si chưa đoạn, thì tâm không giải thoát. Tham, giận, si đoạn thì tâm liền giải thoát.

Trong đây ý nói: Như vàng nhật, nguyệt, không phải từ trước đến nay cùng với năm thứ ngăn che tương hợp tương ưng xen tạp, về sau đã lìa

khởi chúng, thì ánh sáng của mặt trời, mặt trăng kia mới sáng, soi, rộng, tịnh. Tâm cũng như thế, không phải từ vô thi đã cùng với tham giận si tương ưng xen tạp, về sau lìa chúng, gọi là được giải thoát. Do vậy, chủ yếu là tâm lìa tham, giận, si, thì ngay sau khi chúng được đoạn trừ gọi là được giải thoát. Lý đó là quyết định.

**** Những tâm nào giải thoát? Quá khứ, vị lai, hay hiện tại?
Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác, làm rõ nghĩa chánh. Nghĩa là: Hoặc có kẻ chấp: Đối với ba đời không phân biệt rõ, bài bác cho là không có các pháp quá khứ, vị lai. Nay vì ngăn chặn lối chấp đó, đồng thời chỉ rõ là thật có quá khứ, vị lai.

Hoặc lại có kẻ chấp: Không có lúc đang sinh và lúc đang diệt, như phái Thí Dụ. Họ nói thời gian chỉ có hai thứ: 1. Đã sinh. 2. Chưa sinh. Lại có hai thứ: 1. Đã diệt. 2. Chưa diệt. Trừ hai thứ này, không còn có lúc đang sinh, lúc đang diệt. Nay nhằm ngăn chặn lối chấp của họ, làm rõ là thật sự có phần vị đang sinh, đang diệt.

Lại nữa, trước đã nói tâm lìa tham, giận, si là được giải thoát, chưa nói là tâm nào, ở vào đời nào đối với gì mà được giải thoát. Nay vì muốn nói đến vấn đề đó nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Những tâm nào là giải thoát? Tâm quá khứ, vị lai hay hiện tại?

Đáp: Tâm vô học vị lai, ngay lúc sinh là được giải thoát tất cả chướng.

Nói vị lai: Nghĩa là ngăn chặn lối chấp bác bỏ cho không thật có pháp quá khứ, vị lai.

Tâm vô học: Nghĩa là làm sáng tỏ tâm vô học gọi là được giải thoát.

Lúc sinh: Nghĩa là chỉ rõ có lúc đang sinh, đang diệt, là ngăn chặn lối chấp của phái Thí Dụ.

Giải thoát tất cả chướng: Nghĩa là chỉ rõ đối với tất cả chướng đều được giải thoát. Tức là lúc lìa phiền não phẩm hạ hạ ở Phi tướng phi phi tướng xứ do tu đạo đoạn, đối với chướng của năm bộ trong ba cõi đều được giải thoát, vì tập đã nhận biết khắp, bấy giờ đều được chung các vô vi.

Hỏi: Bấy giờ, tâm vị lai tất cả đều được giải thoát. Vì sao chỉ nói lúc vị lai sinh?

Đáp: Vì nêu lúc vị lai sinh làm môn loại là làm sáng tỏ tất cả đều được giải thoát, bấy giờ đối với thân hành tác ở đời đều được tự tại.

Lại nữa, do lúc sinh, tâm là đạo giải thoát, tâm này đứng đầu, vì đã lìa tất cả chướng. Do tâm vị lai này đều được giải thoát, nên nói riêng.

Lại nữa, giải thoát có hai thứ: 1. Giải thoát của hành thể. 2. Giải thoát nối tiếp nhau. Lúc đang sinh tâm hội đủ hai thứ giải thoát, vì vậy nên nói riêng tâm này. Tâm vị lai khác tuy có giải thoát nối tiếp nhau, nhưng vì không có giải thoát của hành thể nên không nói đến.

Hỏi: Bấy giờ, năm uẩn đều được giải thoát, vì sao chỉ nói tâm giải thoát?

Đáp: Vì nêu tâm là môn loại để hiển bày hết thấy năm uẩn ở vị lai đều được giải thoát.

Lại nữa, vì dựa vào chỗ thù thắng mà nói. Nghĩa là trong năm uẩn tâm là tối thắng, vì nói tâm giải thoát là nói tất cả. Như nói: Vua đến, tức là nói đến các quan, thê thiếp.

Lại nữa, bây giờ tuy có tâm sở pháp v.v... vì đều dựa vào tâm nên chỉ nói tâm, do tâm lớn, tâm sở gọi là *sở hữu của đại địa* (Những thứ hiện có của đại địa). Do tâm sở nên khởi sắc hành bất tương ưng tùy chuyển, vì dựa vào tâm v.v... sinh nên nói riêng tâm, không nói uẩn khác.

Lại nữa, vì tâm là chủ, nếu tâm thanh tịnh thì các uẩn khác cũng như thế, nên nói riêng.

Lại nữa, vì lúc tu tha tâm thông, đạo vô gián chỉ duyên nơi tâm, nên trong đây nói riêng. Sự việc này như trong Phẩm thứ nhất đã nói rộng.

Hỏi: Tâm học và phi học phi vô học cũng được giải thoát, vì sao chỉ nói tâm vô học?

Đáp: Vì dựa vào phần hơn hết mà nói. Nghĩa là nếu nói pháp thù thắng thì pháp vô học là hơn đối với pháp phi học v.v... Nếu nói hữu tình thù thắng thì hữu tình vô học là hơn đối với hữu tình phi học v.v... Thế nên ở đây chỉ nói vô học.

Lại nữa, do tâm vô học giải thoát là nhiều, có công đức thù thắng, không có các lỗi lầm, nên ở đây nói đến, tâm khác thì không như thế. Do đây, Tôn giả Diêu Âm nói: Vì nhiều, vì hơn hết, vì không có các lỗi, chỉ tâm vô học gọi là giải thoát.

Lại nữa, vì tâm vô học có đủ hai thứ giải thoát, là giải thoát tự tánh và giải thoát tương tục, do vậy nên nói riêng, tâm khác thì không như thế.

Vì vậy ở đây nên nêu ra bốn trường hợp: 1. Có tâm giải thoát tự tánh không phải là giải thoát tương tục: Nghĩa là tâm học vô lậu. 2. Có tâm giải thoát tương tục không phải là giải thoát tự tánh: Nghĩa là tâm vô học hữu lậu. 3. Có tâm giải thoát tự tánh cũng là giải thoát tương tục: Nghĩa là tâm vô học vô lậu. 4. Có tâm không phải là giải

thoát tỵ tánh cũng không phải là giải thoát tương tục: Nghĩa là tâm học hữu lậu và tâm phàm phu.

Lại nữa, nếu tâm giải thoát toàn phần thì ở đây nói đến. Tâm học chỉ có một phần giải thoát, tâm phi học phi vô học hoặc là toàn phần không giải thoát, hoặc là một phần không giải thoát, nên không nói đến.

Lại nữa, nếu tâm chỉ có giải thoát, chỉ không còn trói buộc, chỉ có trí, không có không trí, thì trong đây nói đến. Tâm khác thì không như thế, nên không nói.

Lại nữa, nếu tâm giải thoát phiền não của năm bộ và pháp của năm bộ, thì trong đây nói đến. Tâm khác thì không như thế, nên không nói.

Lại nữa, nếu tâm giải thoát chướng ngại của năm bộ và đối tượng duyên của năm bộ, thì trong đây nói đến. Tâm khác không như thế, nên không nói.

Lại nữa, nếu tâm có giải thoát chánh, không có giải thoát tà, có trí chánh, không có trí tà, không có oán địch, thì trong đây nói đến. Tâm khác không như thế, nên không nói.

Lại nữa, nếu tâm không bị khuất phục nơi tám tà, thì trong đây nói đến. Tâm khác không như thế, nên không nói. Tâm học tuy lại xa lìa tám tà, nhưng vẫn còn bị chướng ngại, nên cũng gọi là bị khuất phục.

Lại nữa, nếu tâm hoàn toàn có thể đoạn dứt hữu sau, đạt được tất cả hữu phi trạch diệt, thì trong đây nói đến. Tâm khác không như thế, nên không nói.

Lại nữa, nếu tâm giải thoát hoàn toàn viên mãn, thì trong đây nói đến. Tâm khác không như thế, nên không nói.

Lại nữa, nếu tâm đã được giải thoát như ngôi vị vua, dùng lụa giải thoát buộc nơi đánh đầu, thì trong đây nói đến. Tâm khác không như thế, nên không nói.

Lại nữa, nếu tâm chỉ ở nơi giải thoát, cũng như Ma-lỗ-đa yêu thích trong sự nối tiếp, thì trong đây nói đến. Tâm khác không như thế, nên không nói.

Lại nữa, nếu tâm hoàn toàn cắt nhỏ các phiền não nơi ba cõi, cũng như cạo bỏ râu tóc, thì trong đây nói đến. Tâm khác không như thế, nên không nói.

Lại nữa, nếu tâm đã đoạn đánh phiền não, dựa vào Hữu thứ nhất, thì trong đây nói đến. Tâm khác không như thế, nên không nói.

Lại nữa, nếu tâm tương ưng với lạc của khinh an, rộng lớn, vi diệu, thì trong đây nói đến. Tâm học tuy lại có lạc của khinh an, nhưng tâm ấy vẫn còn có phiền não như kẻ oán địch chưa vĩnh viễn dứt hết nên không được gọi là rộng lớn, vi diệu. Ví như quốc vương, oán địch chưa trừ hết, hoặc tuy đã trừ hết, nhưng các biên quốc chưa đến triều cống, bấy giờ vẫn chưa thọ hưởng an lạc lớn. Tâm học cũng chưa dứt hết phiền não, vì căn thiện của ba cõi chưa tu tập gồm đủ, nên an lạc của khinh an kia không được gọi là rộng lớn, vi diệu.

Lại nữa, nếu tâm tương ưng với hữu an lạc của khinh an, đã bỏ gánh nặng, không còn phiền não, ý lờ đã thuận phục, gọi là vắng lặng, thì trong đây nói đến.

Lại nữa, nếu tâm bỏ chôn phiền não nóng bức, được chôn mát mẻ trong lành, bỏ dựa vào phiền não, được nương dựa căn thiện, bỏ uẩn tạp nhiễm, được uẩn thanh tịnh, bỏ tụ hữu tình nhiễm, được tụ hữu tình tịnh, vĩnh viễn vắng lặng, ý lờ tịch tĩnh viên mãn, thì trong đây nói đến.

Lại nữa, nếu tâm đi vào số phước điền thắng nghĩa, thì trong đây nói đến. Vì học còn có phiền não, chưa vào trong số phước điền thắng nghĩa, như kệ nói:

*Tham dục hoại chúng sinh
Như ruộng nhiều cỏ dại*

*Bổ thí: Không tham dục
Được thắng quả, không nghi.*

Lại nữa, nếu loại trừ thân mạng kia đã phạm tội vô gián, thì trong đây nói đến.

Lại nữa, nếu công đức và lỗi lầm không hành tác xen tạp, thì trong đây nói đến.

Lại nữa, nếu đoạn dứt mọi chấp trước, phá vỡ mọi bờ ngăn, trừ diệt mọi chướng, thì trong đây nói đến.

Lại nữa, nếu đoạn bốn thứ ăn, phá diệt bốn thứ ma oán, lia bốn thức trụ, hoàn toàn vượt qua chín nơi cư trú của hữu tình, dứt bỏ các đường sinh khởi, diệt hết mọi sinh lão bệnh tử của cõi, nẻo, thì trong đây nói đến.

Lại nữa, trong đây không nên nêu vấn nạn về người tạo luận, vì người tạo luận đã căn cứ nơi Kinh để làm Luận. Kinh nói: Tâm vô học được giải thoát, không phải là hữu học v.v..., nên nói riêng.

Hỏi: Lúc tận trí tu căn thiện của ba cõi cũng giải thoát chăng?

Đáp: Cũng được giải thoát, vì vĩnh viễn lìa chướng.

Hỏi: Quả A-la-hán thoái chuyển rồi, trở lại được, bấy giờ tâm nào gọi là được giải thoát? Là tâm quá khứ hay tâm vị lai?

Đáp: Chỉ vị lai gọi là được giải thoát, không phải là quá khứ, lại không ở nơi thân, cùng hành thế. Vì đã giải thoát, nên nay chứng đắc lần nữa không gọi là giải thoát.

HẾT - QUYỂN 27

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 28

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 3: NÓI VỀ BỒ ĐẶC GIÀ LA, phần 6

Hỏi: Sự việc ấy như thế nào?

Đáp: Như đạo vô gián nơi Định kim cang dụ sắp diệt, tận trí của đạo giải thoát sắp sinh. Hoặc đạo vô gián nơi Định kim cang dụ đang diệt, tận trí của đạo giải thoát đang sinh, bấy giờ gọi là tâm vô học vị lai khi sinh, giải thoát tất cả chướng.

Ở đây, Định kim cang dụ sắp diệt: Nghĩa là lúc sinh tướng dụng.

Tận trí sắp sinh: Nghĩa là sắp đến tướng sinh. Khi ấy, cũng gọi là chưa được giải thoát, vì chưa quyết định hành thế ở trong sự nối tiếp.

Định kim cang dụ đang diệt: Nghĩa là lúc tướng dụng diệt.

Tận trí đang sinh: Nghĩa là tướng sinh đang có tác dụng. Bấy giờ mới gọi là nay được giải thoát, nhất định có thể hành thế ở trong sự nối tiếp.

Nếu Định kim cang dụ đã diệt, tận trí đã sinh, lúc ấy gọi là đã được giải thoát. Ở đây lại nêu phần vị sắp giải thoát để làm rõ về đang giải thoát.

Hỏi: Vì sao gọi là Định kim cang dụ?

Đáp: Tức không có phiền não nào không đoạn dứt, không phá vỡ, không xuyên suốt, không nghiền nát. Ví như Kim cang, không có hoặc sắt, hoặc ngà, hoặc vỏ sò, hoặc ngọc, đá v.v... nào là không đoạn dứt, không phá vỡ, không xuyên suốt, không nghiền nát, thế nên định này gọi là Kim cang dụ. Giả sử trong thân của hữu tình gồm đủ mọi trói buộc, có thể khởi định này, bấy giờ liền có thể đoạn trừ tức khắc hết thấy phiền não trong ba cõi. Làm sao nhận biết được? Vì lúc Định kim cang dụ hiện tiền, tức khắc chứng đắc việc đoạn trừ phiền não trong ba cõi do kiến đạo, tu đạo đoạn.

Hỏi: Đạo vô gián này bốn uẩn, năm uẩn làm tự tánh, vì sao chỉ nói có định?

Đáp: Vì định tăng riêng. Như kiến đạo lấy năm uẩn làm tự tánh, vì kiến tăng riêng, nên chỉ gọi là kiến đạo. Như thế tục trí hiện quán biên dùng bốn uẩn, năm uẩn làm tự tánh, vì trí tăng riêng, nên chỉ gọi là trí. Như bốn thông hành lấy bốn uẩn, năm uẩn làm tự tánh, vì thông tuệ tăng riêng, nên chỉ gọi là thông hành.

Như thế, đạo này tuy lấy bốn uẩn, năm uẩn làm tự tánh, nhưng định được tăng riêng, thế nên chỉ gọi là Định kim cang dụ.

Hỏi: Vì sao nơi đạo này định được tăng riêng?

Đáp: Vì phiền não ở phẩm hạ hạ của Phi tướng phi phi tướng xứ rất khó đoạn, khó phá, rất khó vượt qua, do vậy cần phải lấy định kiên cố làm chỗ nương dựa, phát đại tinh tấn, mới có thể trừ khử, xua tan. Ví như có người muốn sát hại Hương tượng (Voi quý lớn), trước hết phải an định chân mình thật vững chắc, sau đó khởi các thế võ mạnh để tấn công thì mới hoàn thành sự việc. Thế nên dụng của định nơi đạo này được tăng riêng.

Lại nữa, phiền não thuộc phẩm hạ hạ của Phi tướng phi phi tướng xứ là hết sức vi tế, không sáng, không rõ, khó có thể nhận biết,

cần phải dựa vào định thù thắng khiến tâm lắng trong, tinh tế, thì mới có thể trừ đoạn. Như người thiện xạ muốn bắn trúng đầu sợi lông, cần phải dựa vào phương pháp khéo léo khiến tâm được lắng đọng, tinh tế, thì phóng mũi tên đi mới trúng đích. Thế nên công dụng của định nơi đạo này được tăng riêng.

Hỏi: Định kim cang dụ này có bao nhiêu trí?

Đáp: Có sáu trí. Đó là bốn loại trí và diệt, đạo pháp trí. Ở đây, hoặc có trường hợp dùng khổ loại trí tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo hành tướng vô thường, khổ, không, vô ngã, đắc quả A-la-hán. Hoặc có trường hợp dùng tập loại trí tư duy về nhân của các hành nơi Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo hành tướng nhân tập sinh duyên đắc quả A-la-hán. Hoặc có trường hợp dùng diệt pháp trí tư duy về diệt của các hành nơi cõi dục, tạo hành tướng diệt tĩnh diệu lia đắc quả A-la-hán. Hoặc có trường hợp dùng đạo pháp trí tư duy về đạo nơi các hành của cõi dục, tạo hành tướng đạo như hành xuất đắc quả A-la-hán. Hoặc có trường hợp dùng diệt loại trí, hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ nhất, cho đến hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo hành tướng diệt tĩnh diệu lia đắc quả A-la-hán. Hoặc có trường hợp dùng đạo loại trí tư duy về phẩm đạo loại trí của chín địa, tạo hành tướng đạo như hành xuất đắc quả A-la-hán. Như thế đều gọi là định kim cang dụ. Đó gọi là ở xứ này đã tóm lược về Tỳ Bà Sa.

Hỏi: Định kim cang dụ này dựa vào địa nào? Có bao nhiêu hành tướng?

Đáp: Có thuyết nói: Dựa vào định vị chí có năm mươi hai hành tướng: Nghĩa là dựa vào định vị chí, hoặc có khi dùng khổ loại trí tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đắc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng tập loại trí tư duy về nhân nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng

đắc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng diệt pháp trí tư duy về diệt nơi các hành của cõi dục, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đắc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng đạo pháp trí tư duy về đạo nơi các hành của cõi dục, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đắc quả A-la-hán. Bốn trí như thế có mười sáu hành tướng.

Hoặc có khi dùng diệt loại trí, hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tỉnh lự thứ nhất, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đắc quả A-la-hán. Cho đến hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đắc quả A-la-hán. Tám trí như thế có ba mươi hai hành tướng, cộng với số mười sáu thứ trước thành bốn mươi tám.

Hoặc có khi dùng đạo loại trí tư duy về đạo phạm loại trí của chín địa, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đắc quả A-la-hán. Như thế, một trí có bốn hành tướng, cộng với số bốn mươi tám thứ trước thành năm mươi hai định kim cang dụ.

Như dựa vào định vị chí, cho đến dựa vào tỉnh lự thứ tư cũng như thế.

Dựa vào Không vô biên xứ, có hai mươi tám hành tướng: Nghĩa là dựa vào Không vô biên xứ, hoặc có khi dùng khổ loại trí tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đắc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng tập loại trí tư duy về nhân nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đắc quả A-la-hán. Hai trí như thế có tám hành tướng.

Hoặc có khi dùng diệt loại trí, hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Không vô biên xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đắc quả A-la-hán. Cho đến hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó

tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Bốn trí như thế có mười sáu hành tướng, cộng với số tám thứ trước thành hai mươi bốn.

Hoặc có khi dùng đạo loại trí tư duy về phẩm đạo loại trí nơi chín địa, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như thế, một trí có bốn hành tướng, cộng với số hai mươi bốn thứ trước thành hai mươi tám định kim cang dụ.

Dựa vào Thức vô biên xứ có hai mươi bốn Định kim cang dụ: Nghĩa là trừ tư duy về diệt nơi các hành của Không vô biên xứ, tạo bốn hành tướng, ngoài ra như đã nói về phần dựa vào Không vô biên xứ.

Dựa vào Vô sở hữu xứ có hai mươi Định kim cang dụ: Nghĩa là trừ tư duy về diệt nơi các hành của Thức vô biên xứ, tạo bốn hành tướng, ngoài ra như đã nói về phần dựa vào Thức vô biên xứ.

Có Sư khác nói: Dựa vào định vị chí có tám mươi Định kim cang dụ: Nghĩa là dựa vào Định vị chí, hoặc có khi dùng khổ loại trí tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng tập loại trí tư duy về nhân nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng diệt pháp trí tư duy về diệt nơi các hành của cõi dục, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng đạo pháp trí tư duy về đạo nơi các hành của cõi dục, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Bốn trí như thế có mười sáu hành tướng.

Hoặc có khi dùng diệt loại trí, hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩn lự thứ nhất, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Cho đến hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy

theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Tám trí như thế có ba mươi hai hành tướng, cộng với số mười sáu thứ trước thành bốn mươi tám.

Hoặc có khi dùng đạo loại trí, hoặc tư duy về đạo nơi các hành của tĩnh lự thứ nhất, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Cho đến tư duy về đạo nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Tám trí như thế có ba mươi hai hành tướng, nhập với số bốn mươi tám thứ trước thành tám mươi Định kim cang dụ.

Như dựa vào định vị chí, cho đến dựa vào tĩnh lự thứ tư cũng như thế.

Dựa vào Không vô biên xứ có bốn mươi Định kim cang dụ: Nghĩa là dựa vào Không vô biên xứ, hoặc có khi dùng khổ loại trí tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng tập loại trí tư duy về nhân nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Hai trí như thế có tám hành tướng.

Hoặc có khi dùng diệt loại trí, hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Không vô biên xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Cho đến hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Bốn trí như thế có mười sáu hành tướng, cộng với số tám thứ trước thành hai mươi bốn.

Hoặc có khi dùng đạo loại trí, hoặc tư duy về đạo nơi các hành của Không vô biên xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Cho đến hoặc tư duy về đạo nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Bốn trí như vậy có mười

sáu hành tướng, cộng với số hai mươi bốn thứ trước thành bốn mươi Định kim cang dụ.

Dựa vào Thức vô biên xứ có ba mươi hai Định kim cang dụ: Nghĩa là trừ tư duy về diệt đạo nơi các hành của Không vô biên xứ tạo tám hành tướng, ngoài ra như đã nói về phần dựa vào Không vô biên xứ.

Dựa vào Vô sở hữu xứ có hai mươi bốn Định kim cang dụ: Nghĩa là trừ tư duy về diệt đạo nơi các hành của Thức vô biên xứ tạo tám hành tướng, ngoài ra như đã nói về phần dựa vào Thức vô biên xứ.

Tôn giả Diệu Âm nói: Dựa vào định vị chí có mười ba Định kim cang dụ: Nghĩa là trong kiến đạo có bốn loại trí nhãn, trong tu đạo lia nhiệm do tu đạo đoạn của Phi tướng phi phi tướng xứ có chín đạo vô gián. Đó là mười ba Định kim cang dụ.

Như dựa vào định vị chí, cho đến dựa vào tĩnh lực thứ tư cũng như thế.

Dựa vào Không vô biên xứ cho đến Vô sở hữu xứ, đều chỉ có chín Định kim cang dụ: Nghĩa là trừ bốn loại trí nhãn, ngoài ra như dựa vào Định vị chí mà nói.

Nên nói như thế này: Dựa vào định vị chí có một trăm sáu mươi bốn Định kim cang dụ: Nghĩa là dựa vào định vị chí: Hoặc có khi dùng khổ loại trí tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng tập loại trí tư duy về nhân nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng diệt pháp trí tư duy về diệt nơi các hành của cõi dục, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo làm theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng đạo pháp trí tư duy về đạo nơi các hành của cõi dục, tạo bốn

hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Bốn trí như thế có mười sáu hành tướng.

Hoặc có khi dùng diệt loại trí, hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ nhất, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Cho đến hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như vậy bốn nhân tám thành ba mươi hai, cộng với số mười sáu thứ trước thành bốn mươi tám hành tướng.

Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ nhất, thứ hai. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ hai, thứ ba. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ ba, thứ tư. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ tư, Không vô biên xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, đều tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như thế bốn nhân bảy thành hai mươi tám, cộng với số bốn mươi tám trước thành bảy mươi sáu hành tướng.

Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Tĩnh lự thứ nhất, thứ ba. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Tĩnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Tĩnh lự thứ ba, thứ tư, Không vô biên xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Tĩnh lự thứ tư, Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, Phi tướng phi phi tướng xứ, đều tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như vậy bốn nhân sáu thành hai mươi bốn, cộng với số bảy mươi sáu thứ trước thành một trăm hành tướng.

Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của bốn Tĩnh lự. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Tĩnh lự thứ hai cho đến Không vô biên xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Tĩnh lự thứ ba cho đến Thức vô biên xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Tĩnh lự thứ tư cho đến Vô sở hữu xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Không vô biên xứ cho đến Phi tướng phi phi tướng xứ, đều tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đắc quả A-la-hán. Như vậy bốn nhân năm thành hai mươi, cộng với số một trăm thứ trước thành một trăm hai mươi hành tướng.

Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của bốn tĩnh lự cho đến Không vô biên xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ hai cho đến Thức vô biên xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ ba cho đến Vô sở hữu xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ tư cho đến Phi tướng phi phi tướng xứ, đều tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đắc quả A-la-hán. Như vậy bốn nhân bốn thành mười sáu, cộng với số một trăm hai mươi ở trước thành một trăm ba mươi sáu hành tướng.

Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ nhất cho đến Thức vô biên xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ hai cho đến Vô sở hữu xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ ba cho đến Phi tướng phi phi tướng, đều tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đắc quả A-la-hán. Như vậy ba nhân bốn thành mười hai, cộng với số một trăm ba mươi sáu thứ ở trước thành một trăm bốn mươi tám hành tướng.

Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ nhất cho đến Vô sở hữu xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ hai cho đến Phi tướng phi phi tướng xứ, đều tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đắc quả A-la-hán. Như vậy hai nhân bốn thành tám, cộng với số một trăm bốn mươi tám thứ ở trước thành một trăm năm mươi sáu hành tướng.

Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của tĩnh lự thứ nhất cho đến Phi tướng phi phi tướng, đều tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Bốn thứ này cộng với số một trăm năm mươi sáu ở trước thành một trăm sáu mươi hành tướng.

Hoặc có khi dùng đạo loại trí tư duy về phẩm đạo loại trí của chín địa, đều tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Bốn thứ này cộng với số một trăm sáu mươi thứ ở trước thành một trăm sáu mươi bốn Định kim cang dụ.

Như dựa vào định vị chí, cho đến dựa vào tĩnh lự thứ tư cũng như thế.

Dựa vào Không vô biên xứ có năm mươi hai Định kim cang dụ: Nghĩa là dựa vào Không vô biên xứ, hoặc có khi dùng khổ loại trí tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng tập loại trí tư duy về nhân nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như thế hai trí có tám hành tướng.

Hoặc có khi dùng diệt loại trí, hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Không vô biên xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Cho đến hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như thế bốn nhân bốn thành mười sáu, cộng với số tám thứ ở trước thành hai mươi bốn hành tướng.

Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, đều tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như thế ba nhân bốn thành mười hai, cộng với số hai mươi bốn thứ ở trước thành ba mươi sáu hành tướng.

Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, Phi tướng phi phi tướng xứ, đều tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như vậy hai nhân bốn thành tám, cộng với số ba mươi sáu thứ ở trước thành bốn mươi bốn hành tướng.

Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Không vô biên xứ cho đến Phi tướng phi phi tướng, đều tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như vậy bốn thứ này cộng với số bốn mươi bốn thứ ở trước thành bốn mươi tám hành tướng.

Hoặc có khi dùng đạo loại trí tư duy về phẩm đạo loại trí của chín địa, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như vậy bốn thứ này cộng với bốn mươi tám thứ ở trước thành năm mươi hai Định kim cang dụ.

Dựa vào Thức vô biên xứ có ba mươi sáu Định kim cang dụ: Nghĩa là dựa vào Thức vô biên xứ: Hoặc có khi dùng khổ loại trí tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng tập loại trí tư duy về nhân nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như vậy hai trí có tám hành tướng.

Hoặc có khi dùng diệt loại trí, hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Không vô biên xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Cho đến hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như vậy ba nhân bốn thành mười hai, cộng với số tám thứ ở trước thành hai mươi hành tướng.

Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Vô sở hữu xứ, Phi

tướng phi phi tướng xứ, đều tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như vậy hai nhân bốn thành tám, cộng với số hai mươi thứ ở trước thành hai mươi tám hành tướng.

Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Thức vô biên xứ, cho đến Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như vậy bốn thứ này cộng với số hai mươi tám thứ ở trước thành ba mươi hai hành tướng.

Hoặc có khi dùng đạo loại trí tư duy về phàm đạo loại trí của chín địa, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như vậy bốn thứ này cộng với số ba mươi hai thứ ở trước thành ba mươi sáu Định kim cang dụ.

Dựa vào Vô sở hữu xứ có hai mươi bốn Định kim cang dụ: Nghĩa là dựa vào Vô sở hữu xứ: Hoặc có khi dùng khổ loại trí tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Hoặc có khi dùng tập loại trí tư duy về nhân nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như vậy hai trí có tám hành tướng.

Hoặc có khi dùng diệt loại trí, hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Vô sở hữu xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Hoặc tư duy về diệt nơi các hành của Vô sở hữu xứ, Phi tướng phi phi tướng xứ, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc quả A-la-hán. Như vậy ba nhân bốn thành mười hai, cộng với số tám thứ ở trước thành hai mươi hành tướng.

Hoặc có khi dùng đạo loại trí tư duy về phàm đạo loại trí của chín địa, tạo bốn hành tướng, trong đó tùy theo một hành tướng đặc

quả A-la-hán. Bốn thứ này cộng với số hai mươi thứ ở trước thành hai mươi bốn Định kim cang dụ.

Trong đây, dựa vào Định vô sắc không khởi pháp trí, cũng không duyên nơi khổ, tập và diệt của địa dưới, vì định vô sắc chỉ duyên nơi địa của mình và địa trên.

Từ trước đến đây là nói về người sinh nơi cõi dục, đạt được Định kim cang dụ.

Nếu sinh nơi hai cõi trên, như chỗ ứng hợp nên biết là đã khởi nhiều ít. Tức sinh nơi hai cõi trên, tất không khởi pháp trí, vì cõi đó đã nhàm chán khổ đế, tập đế của cõi dưới, nên không muốn quán lại. Đã không quán khổ, tập của cõi dưới, cũng không quán diệt, đạo của cõi dưới, vì diệt đạo trí dùng khổ tập trí làm hàng đầu.

Nếu sinh nơi địa trên, không dựa vào địa dưới, lìa bỏ phiền não còn lại, thì địa trên tự có định vượt hơn định địa dưới, trừ sinh nơi Phi tướng phi phi tướng xứ, vì cõi đó không có định vô lậu của địa mình, tất phải dựa vào Vô sở hữu xứ ở dưới để khởi định vô lậu, lìa bỏ phiền não còn lại.

Nếu sinh nơi địa của tĩnh lự trên, tất không duyên nơi khổ, tập và diệt của địa nơi tĩnh lự dưới, do đã chán khổ, tập của cõi dưới.

** Như nơi phần Pháp Trí nói: Tâm chưa giải thoát nên nói là giải thoát hay tâm đã giải thoát nên nói là giải thoát?*

Đáp: Tâm đã giải thoát nên nói là giải thoát.

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước tuy nói tâm giải thoát tham, giận, si. Lại nói tâm vô học vị lai lúc sinh là giải thoát tất cả chướng, nhưng chưa nói tâm chưa giải thoát nên nói là giải thoát hay tâm đã giải thoát nên

nói là giải thoát? Nay vì muốn nói đến vấn đề đó nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là tâm này gọi là đã giải thoát?

Đáp: Vì giải thoát bản tánh đối với tham, giận, si.

Hỏi: Nếu đã giải thoát tham, giận, si, vì sao lại nói nay được giải thoát?

Đáp: Vì dựa vào phiền não nên gọi là đã giải thoát. Nếu dựa vào hành thế nơi sự nối tiếp nhau, nên gọi là nay giải thoát. Nay, trong phần vị này mới có thể hành thế trong sự nối tiếp. Đối với nghĩa như thế, người chưa thông đạt nêu vấn nạn: Nếu đã giải thoát thì không nên nói là giải thoát. Nếu giải thoát thì không nên nói là đã giải thoát. Tâm đã giải thoát mà nói giải thoát thì không hợp chánh lý.

Tuy dựa vào nghĩa trước, thì vấn nạn ấy đã loại trừ rồi, nhưng nay lại dẫn sự việc khác để giải thích rõ.

Như Khế kinh nói: Đại vương hôm nay từ nơi nào đến? Vị vua kia tuy đã đến nhưng nói là nay đến. Đây cũng như thế, tức không nên nêu vấn nạn. Ở đây, Luận chủ vì muốn hiển bày về nghĩa này, nên lại dẫn kinh khác, nhằm chất vấn ngược lại người vấn nạn. Nay, nên hỏi người đó. Như Đức Thế Tôn nói:

*Nếu đoạn ái rất ráo
Như hoa sen trong nước
Bí-sô xả đây kia
Như rắn lột da cũ.*

Ông có thừa nhận lời này là đúng không?

Người kia đáp: Đúng như thế.

Ông định trả lời thế nào về câu hỏi của tôi: Vì đã xả nên nói là xả hay chưa xả nên nói là xả?

Người kia đáp: Vì đã xả nên nói là xả.

Ông hãy nghe những gì tôi nói: Nếu đã xả thì không nên nói là xả. Nếu xả thì không nên nói là đã xả, vì đã xả mà nói xả là không hợp chánh lý.

Ở đây, Luận chủ chất vấn ngược lại người vấn nạn, khiến họ tự hiểu: Đồng với lối giải thích của họ, như họ đã hiểu, rồi vì họ giải thích thông suốt. Tuy nhiên, hai câu trước trong tụng là hiển bày nghĩa đã xả, đã đoạn phiền não ở tại thế gian, tâm không vướng mắc, như hoa sen. Hai câu sau là hiển bày về nghĩa nay xả. Sáu căn, sáu trần không trụ đây kia, như rắn lột da không luyến tiếc. Người kia đối với chuyện xưa mà nói tiếng nay, nhưng không có lỗi. Đây cũng nên như vậy. Tuy đã giải thoát mà nói là nay giải thoát vẫn không có lỗi.

Để làm rõ nghĩa này, Luận chủ lại dẫn kinh khác, nhằm chất vấn ngược lại người vấn nạn. Như Đức Thế Tôn nói:

*Đoạn mạn, tự khéo định
Tâm thiện, tất cả thoát
Ở yên không phóng dật
Vượt chết, đến bờ kia.*

Ông có thừa nhận lời nói này là đúng không?

Người kia đáp: Đúng như thế.

Ông muốn điều gì, vì đã đến nên nói đến hay chưa đến nên nói đến?

Người kia đáp: Đã đến nên nói đến.

Ông hãy nghe tôi nói: Nếu đã đến thì không nên nói đến. Nếu đến thì không nên nói đã đến. Đã đến mà nói đến là không hợp chánh lý.

Đây là giải thích ý vấn nạn như trước nên biết. Nghĩa là hai câu trước trong tụng này hiển bày về nghĩa đã đến. Hai câu sau chỉ rõ

về nghĩa nay đến. Người kia đối với sự việc xưa mà nói tiếng nay, nhưng không có lỗi. Đây cũng nên như thế.

Tóm kết chung: Người kia đã hợp lý, đây cũng nên như vậy. Tức hiển bày ở đây là đồng với cách giải thích của người kia. Khuyên người vẫn nạn kia đối với các Khế kinh nên khéo phân biệt về liễu nghĩa, không liễu nghĩa. Lại nói như vậy: Nên đối với Khế kinh cần phân biệt nghĩa. Như Đức Thế Tôn nói:

*Thú về chăm, rùng
Chim quy hư không
Thánh quy Niết-bàn
Pháp về phân biệt.*

Bốn thứ như thế, nên đến nơi chốn phải về mới được an lạc. Vì vậy, người trí đối với Khế kinh cần khéo phân biệt về nghĩa, không nên như lời nói mà hiểu ngay. Nếu như lời nói mà hiểu ngay, tức khiến cho Thánh giáo trước sau mâu thuẫn, cũng khiến cho tự tâm khởi chấp điên đảo.

**** Như Đức Thế Tôn nói: Bí-sô nên biết! Dựa vào nhàm chán lìa nhiễm, dựa vào lìa nhiễm được giải thoát, dựa vào giải thoát đạt Niết-bàn, cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm phân biệt rộng nghĩa của Khế kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Dựa vào nhàm chán lìa nhiễm, cho đến nói rộng. Tuy nói như vậy, nhưng không biện biệt rộng: Thế nào là dựa vào nhàm chán để lìa nhiễm, cho đến thế nào là dựa vào giải thoát đạt Niết-bàn? Khế kinh là chỗ dựa căn bản của Luận này, những điều Kinh kia không nói, nay nên phân biệt, thế nên tạo ra phần Luận này.

Như Đức Thế Tôn nói: Bí-sô nên biết! Dựa vào nhàm chán lìa nhiễm, dựa vào lìa nhiễm được giải thoát, dựa vào giải thoát đạt Niết-bàn.

Hỏi: Trong tụ một tâm, tức có đủ nhàm chán, lìa nhiễm, giải thoát, vì sao chỉ nói: Dựa vào nhàm chán lìa nhiễm, dựa vào lìa nhiễm được giải thoát mà không nói: Dựa vào giải thoát lìa nhiễm, dựa vào lìa nhiễm nên nhàm chán?

Đáp: Vì tùy thuận phần hơn của sự sinh khởi. Nghĩa là ba pháp này tuy lại cùng sinh, nhưng nhàm chán đối với việc sinh lìa nhiễm là tùy thuận phần hơn. Lìa nhiễm đối với việc sinh nhàm chán là tùy thuận phần kém. Lìa nhiễm đối với việc sinh giải thoát là tùy thuận phần hơn. Giải thoát đối với việc sinh lìa nhiễm là tùy thuận phần kém. Như xúc cùng với thọ tuy là cùng sinh, nhưng nói xúc duyên thọ, không nói thọ duyên xúc. Đây cũng như thế. Ở đây, sự nương dựa có hai thứ: 1. Có thể sinh. 2. Có thể chứng đắc. Có thể sinh: Nghĩa là dựa vào nhàm chán lìa nhiễm, dựa vào lìa nhiễm được giải thoát. Có thể chứng đắc: Nghĩa là dựa vào giải thoát đạt Niết-bàn. Vì thế trong đây câu sau là tạo thuận hợp.

Hỏi: Nếu là nương dựa cũng là duyên hợp chẳng?

Đáp: Nếu là duyên hợp thì duyên hợp đó cũng là nương dựa. Hoặc có trường hợp là nương dựa nhưng không phải là duyên hợp. Nghĩa là dựa vào giải thoát được Niết-bàn.

Lại nữa, nương dựa có hai thứ: 1. Cùng thuận. 2. Giống nhau. Cùng thuận: Nghĩa là dựa vào nhàm chán lìa nhiễm, dựa vào lìa nhiễm được giải thoát. Giống nhau: Nghĩa là dựa vào giải thoát đạt Niết-bàn.

Hỏi: Thế nào là nhàm chán?

Đáp: Nếu đối với các hành vô học, nhàm chán điều ác, trái ngược với điều ác, đó gọi là nhàm chán.

Hỏi: Nhàm chán cũng chung cho cả học và phi học phi vô học, vì sao ở đây chỉ nói vô học?

Đáp: Cũng nên nói học và phi học phi vô học, nhưng không nói, nên biết là ở đây nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, ở đây căn cứ theo chỗ hơn mà nói. Nghĩa là nếu nói về pháp thù thắng thì pháp vô học là hơn, nếu nói về hữu tình thù thắng thì hữu tình vô học là hơn, thế nên chỉ nói vô học.

Lại nữa, nếu nói về phần sau cùng, nên biết là cũng đã nói đến phần đầu, giữa, vậy nên không nói hai phần ấy.

Lại nữa, vì pháp vô học là căn bản của các điều thiện, thế nên nói riêng. Nghĩa là các pháp thiện đều dựa vào vô học mà được sinh trưởng.

Lại nữa, nếu có nhàm chán không ưa thích, có lìa nhiễm không nhiễm chấp, có giải thoát không trói buộc, có trí tuệ không vô tri, thì trong đây nói đến.

Lại nữa, nếu có nhàm chán không nhàm chán nữa, có lìa nhiễm không lìa nhiễm nữa, có giải thoát không giải thoát nữa, thì trong đây nói đến.

Lại nữa, nếu đối với nhàm chán đều tu tập viên mãn thì trong đây nói đến.

Tôn giả Diệu Âm nói: Vì pháp vô học có nhiều thù thắng, không lỗi lầm, nên nói riêng.

Đại đức nói: Nếu sinh, già, bệnh chết của cõi, nẻo hết thấy đều cùng tận thì trong đây nói đến. Học v.v... thì không như thế, do đó không nói.

Hỏi: Nhàm chán lấy gì làm tự tánh? Là tuệ hay là không tham? Nếu nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu là tuệ thì đối với những điều sẽ nói sau đây làm sao thông suốt? Như nói: Thế nào là dựa vào nhàm

chán lia nhiễm? *Đáp:* Nếu nhầm chán tương ưng với các căn thiện không tham không cùng tham, không giận không cùng giận, không si không cùng si, thì đây gọi là dựa vào nhầm chán lia nhiễm. Ở đây, không tham, không giận có thể là như vậy, còn không si thì thế nào? Không si tức là tuệ. Há tuệ cùng với tuệ có nghĩa của tương ưng, mà nói nhầm chán tương ưng với căn thiện không si?

Nếu là không tham, thì những điều được nói tiếp sau đây làm sao thông suốt? Như nói: Thế nào là dựa vào nhầm chán lia nhiễm? *Đáp:* Nếu nhầm chán tương ưng với không tham không cùng tham, cho đến nói rộng. Ở đây không giận, không si có thể là như vậy, còn không tham là thế nào? Nếu nhầm chán là không tham, thì vì sao nói: Không tham cùng với nhầm chán tương ưng? Vì tự tánh cùng với tự tánh không có nghĩa của tương ưng. Như nơi phần Kiến Uẩn đã nói làm sao thông suốt? Như nói: Có sự việc có thể chán nhưng không phải có thể lia. Nghĩa là khổ tập nhân trí không đoạn các phiền não. Có sự việc có thể chán cũng có thể lia. Nghĩa là khổ tập nhân trí đoạn các phiền não. Nhân trí là tuệ, không phải là tánh không tham, vì sao nói nhầm chán lấy không tham làm Thế?

Đáp: Có thuyết nói: Nhầm chán lấy tuệ làm tự tánh.

Hỏi: Nếu như vậy thì những điều nói sau đây làm sao thông suốt? Như nói: Thế nào là dựa vào nhầm chán lia nhiễm? *Đáp:* Nếu nhầm chán tương ưng với không tham không cùng tham, cho đến nói rộng.

Đáp: Trong đoạn văn này chỉ nên nói không tham, không giận, không nên nói không si, vì người kết tập luận văn nhân tiện nên nói như thế.

Có Sư khác cho: Nhầm chán lấy căn thiện không tham làm tự tánh

Hỏi: Nếu như vậy thì những điều nói tiếp sau đây làm sao thông suốt? Như nói: Thế nào là dựa vào nhầm chán lia nhiễm, cho đến nói rộng?

Đáp: Đoạn văn này chỉ nên nói không giận, không si, không nên nói không tham. Nhưng đã nói không tham tức hiển bày nơi chốn của sự nương dựa. Nghĩa là hoặc có nương dựa nơi không tham, nên tâm giải thoát tham. Hoặc có nương dựa nơi không giận, nên tâm giải thoát giận. Hoặc có nương dựa nơi không si, nên tâm giải thoát si. Hoặc có nương dựa nơi không tham, nên tâm giải thoát cả hai. Cho đến hoặc có nương dựa nơi không si, nên tâm giải thoát cả hai. Hoặc có nương dựa nơi không tham, nên tâm giải thoát cả ba. Cho đến hoặc có nương dựa nơi không si, nên tâm giải thoát cả ba. Trong đây hiển bày là nương dựa nơi không tham, nên tâm giải thoát cả ba. Vì thế mới nói là nếu nhầm chán tương ưng với không tham không cùng tham, cho đến nói rộng, không phải cho là riêng có căn thiện không tham tương ưng với nhầm chán.

Hỏi: Theo như nơi chương Kiến Uẩn đã nói làm sao thông suốt?

Đáp: Vì nhầm chán không phải là nhãn trí nên nó cùng với nhãn trí tương ưng để lập tên gọi nhãn trí. Vì phần Luận kia là căn cứ vào sự cùng xen tạp để nói về tánh có thể nhầm chán.

Lời bình: Vì có pháp riêng gọi là nhầm chán, không phải là tuệ, không phải là không tham, là tâm sở pháp cùng với tâm tương ưng. Điều này sẽ nói ở sau.

Lại còn có các tâm sở pháp thuộc loại như thế cùng với tâm tương ưng. Tuy nhiên nơi chương Kiến Uẩn nói khổ tập nhãn trí gọi là khả năng nhầm chán, là do nhãn trí kia cùng với nhầm chán tương ưng, nên gọi là khả năng nhầm chán, không phải là tự tánh của nhầm chán. Ở đây nói nhầm chán là nhầm chán vô lậu.

Nhầm chán hữu lậu là ba nghĩa của pháp quán bất tịnh, trì tức niệm và niệm trụ. Quán bảy xứ thiện tương ưng với noãn, đánh, nhãn, pháp thể đệ nhất, theo chỗ ứng hợp cùng thể tục trí hiện quán biên tương ưng, theo chỗ ứng hợp và tĩnh lự hữu lậu khác,

vô lượng giải thoát, thắng xứ, biến xứ của vô sắc quán chúng như bệnh, như ung nhọt, như mũi tên độc v.v... tương ứng với vô lượng hành tướng.

Trong đây tùy theo chỗ thô để chỉ rõ phần ít. Nếu hiển bày rộng thì vượt quá bốn biển lớn.

Hỏi: Nếu sự việc có thể nhầm chán thì sự việc đó đã được nhầm chán chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp

1. Có sự việc có thể nhầm chán không phải là đã được nhầm chán: Nghĩa là nhầm chán vô lậu.

2. Có sự việc đã được nhầm chán không phải là có thể nhầm chán: Nghĩa là trừ nhầm chán hữu lậu, còn lại là các pháp hữu lậu khác.

3. Có sự việc có thể nhầm chán cũng là đã được nhầm chán: Nghĩa là nhầm chán hữu lậu.

4. Có sự việc không phải là có thể nhầm chán cũng không phải là đã được nhầm chán: Nghĩa là trừ nhầm chán vô lậu, còn lại là các pháp vô lậu khác.

Duyên nơi tất cả pháp là hành tướng vô ngã. Tuy cũng duyên nơi sự việc đã được nhầm chán nhưng là hành tướng vui thích, không cùng với nhầm chán tương ứng như trước đã nói.

Hỏi: Thế nào là dựa vào nhầm chán lìa nhiễm?

Đáp: Nếu nhầm chán tương ứng với các căn thiện không tham, không cùng tham, không giận, không cùng giận, không si, không cùng si thì đây gọi là dựa vào nhầm chán lìa nhiễm

Ở đây, nói cùng: Là chỉ rõ về thể mạnh của phẩm thượng hiện hữu khắp, nên nói là cùng. Lại nữa, nếu tùy theo chỗ ứng hợp duyên nơi cảnh hiện bày khắp, nên nói là cùng. Lại nữa, tham giận si duyên

nơi số hữu tình v.v... Tham cùng là duyên nơi phi số hữu tình, vì là pháp chung, nên nói là cùng.

Có thuyết nói: Trong trường hợp này chỉ nên nói căn thiện không tham, vì căn thiện này là pháp đối trị gần với tham nhiễm, nên gọi là lìa nhiễm. Còn không giận, không si là người có khả năng tụng đọc, nhân thuận tiện mà đọc tụng.

Có Sư khác cho: Không giận, không si tuy không phải chính thức là lìa nhiễm nhưng là hỗ trợ cho việc lìa nhiễm, nên cũng nói đến.

Hoặc có thuyết nêu: Nói nhiễm là nói chung cho tất cả phiền não. Nói lìa nhiễm là gồm thâu chung hết thảy pháp thiện hữu vi. Nay tùy theo thế mạnh nên chỉ nói không tham, không cùng tham v.v...

Hỏi: Thế nào là dựa vào lìa nhiễm được giải thoát?

Đáp: Nếu lìa nhiễm tương ưng với tâm đã thắng giải, nay thắng giải, sẽ thắng giải, thì đây là dựa vào lìa nhiễm được giải thoát.

Ở đây, giải thoát đã lấy thắng giải trong tâm sở pháp hiện có nơi đại địa làm tự tánh. Nhưng trong tất cả pháp, có hai giải thoát: 1. Vô vi, nghĩa là trạch diệt. 2. Hữu vi, nghĩa là thắng giải.

Thắng giải này lại có hai thứ: 1. Nhiễm ô, nghĩa là thắng giải tà. 2. Không nhiễm ô, nghĩa là thắng giải chánh.

Thắng giải chánh lại có hai thứ: 1. Hữu lậu, nghĩa là pháp tương ưng với quán bất tịnh, trì tức niệm. 2. Vô lậu, nghĩa là pháp tương ưng với khổ pháp trí nhãn.

Vô lậu này lại có hai thứ: 1. Hữu học, nghĩa là bốn hướng ba quả, bảy Bồ-đặc-già-la khởi hiện trong sự nối tiếp. 2. Vô học, nghĩa là quả A-la-hán khởi hiện trong sự nối tiếp.

Quả A-la-hán này lại có hai loại: 1. Thời tâm giải thoát, nghĩa là năm chủng tánh trước khởi hiện trong nối tiếp. 2. Bất thời tâm giải thoát, nghĩa là chủng tánh bất động khởi hiện trong sự nối tiếp.

Giải thoát vô học lại có hai loại: 1. Tâm giải thoát, nghĩa là lìa tham. 2. Tuệ giải thoát, nghĩa là lìa vô minh.

Hỏi: Nếu giải thoát này lấy thắng giải làm Thể, thì như nơi Luận Thi Thiết nói làm sao thông suốt? Như nói: Thế nào là lìa tham nên tâm giải thoát? Nghĩa là căn thiện không tham đối trị tham dục. Thế nào là lìa vô minh nên tuệ giải thoát? Nghĩa là căn thiện không si đối trị ngu si. Thắng giải không phải thuộc về ba căn thiện, vì sao có thể nói tâm, tuệ giải thoát là hai căn thiện?

Đáp: Văn của Luận kia nên nói: Thế nào là lìa tham nên tâm giải thoát? Nghĩa là căn thiện không tham tương ưng với giải thoát. Thế nào là lìa vô minh nên tuệ giải thoát? Nghĩa là căn thiện không si tương ưng với giải thoát. Nhưng không nói như thế, nên biết đoạn văn kia là nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, tâm - tuệ giải thoát thật sự không phải là căn thiện, nhưng vì tương ưng với căn thiện nên lấy tên gọi căn thiện để nói. Lại nữa, ở đây là chỉ rõ về nơi chốn nương dựa của giải thoát. Nghĩa là tâm giải thoát nương dựa nơi căn thiện không tham mà được sinh trưởng, do căn thiện không tham đối trị tham dục khiến tâm giải thoát. Tuệ giải thoát nương dựa nơi căn thiện không si mà được sinh trưởng, do căn thiện không si đối trị ngu si khiến tuệ giải thoát. Đây là ở nơi đối tượng được nương dựa nói về Thể của chủ thể nương dựa, nên không mâu thuẫn.

Hỏi: Thế nào là dựa vào giải thoát đạt Niết-bàn?

Đáp: Nếu tham, giận, si vĩnh viễn đoạn dứt thì tất cả phiền não đều vĩnh viễn đoạn dứt. Đó gọi là dựa vào giải thoát đạt Niết-bàn.

Hỏi: Hữu thân kiến v.v... tùy theo một pháp được đoạn dứt đều là Niết-bàn. Ở đây vì sao nói tham vĩnh viễn đoạn dứt cho đến tất cả phiền não vĩnh viễn đoạn dứt?

Đáp: Tuy mỗi mỗi pháp được đoạn đều là Niết-Bàn, nhưng ở đây chỉ nói Niết-bàn viên mãn, vậy không nên nêu vấn nạn. Lại nữa,

tên gọi Niết-bàn chỉ ở vô học, quả vị học chưa viên mãn, không gọi là Niết-bàn, nên nói như thế.

Hỏi: Do nghĩa gì nên gọi Niết-Bàn?

Đáp: Vì phiền não diệt nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, vì ba thứ lửa đều dứt nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, vì ba tướng đều vắng lặng nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, vì lìa cấu uế nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, vì lìa bỏ các nẻo nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, Bàn là rừng rậm, Niết là ra khỏi, vì ra khỏi rừng rậm uẩn nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, Bàn nghĩa là dật, Niết nghĩa là không, vì không dật nên gọi là Niết-bàn.

Như có sợi tơ lụa liền có lụa được dệt, không có tơ lụa thì không như vậy. Như thế, nếu có nghiệp phiền não, là có dật nên sinh tử. Bậc vô học không có nghiệp phiền não nên không dật sinh tử, do vậy gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, Bàn là hậu hữu, Niết là không, vì không có hậu hữu nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, Bàn là nghĩa trói buộc, Niết là lìa, vì lìa trói buộc nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, Bàn là tất cả khổ nạn của sinh tử, Niết nghĩa là vượt qua, vì vượt qua tất cả khổ nạn của sinh tử nên gọi là Niết-bàn.

Hỏi: Nhàm chán cùng với lìa nhiễm, giải thoát, Niết-bàn có gì khác biệt?

Đáp: Chán bỏ điều ác, điều trái ngược, gọi là nhàm chán. Không có đối tượng mong cầu gọi là lìa nhiễm. Tâm không cầu uế gọi là giải thoát. Vĩnh viễn trừ bỏ gánh nặng gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, chê trách hủy hoại phiền não gọi là nhàm chán. Chê trách hủy hoại hành ác gọi là lìa nhiễm. Đối với duyên lìa buộc gọi là giải thoát. Các uẩn vĩnh viễn vắng lặng gọi là Niết-bàn

Lại nữa, chê trách hủy bỏ cõi dục gọi là nhàm chán. Lìa cõi sắc gọi là lìa nhiễm. Thoát khỏi cõi vô sắc gọi là giải thoát. Chứng đắc sự tịch tĩnh vĩnh viễn gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, nhàm chán do kiến đạo đoạn gọi là nhàm chán. Lìa phiền não do tu đạo đoạn gọi là lìa nhiễm. Đạt đến quả vô học gọi là giải thoát. Chứng đắc tịch tĩnh vĩnh viễn gọi là Niết-bàn.

Tôn giả Diệu Âm nói: Nhàm chán nghĩa là Bạc địa. Lìa nhiễm nghĩa là địa lìa dục. Giải thoát nghĩa là địa vô học. Niết-bàn nghĩa là quả của các địa.

Tôn giả Ca Đa Diễn Ni Tử tùy thuận nghĩa của kinh, nói như vậy: Hành luật nghi của căn, luật nghi của giới, không hối, hoan hỷ, an lạc hành đẳng trì là địa tu hành. Trí kiến như thật là kiến địa. Nhàm chán là Bạc địa. Lìa nhiễm là địa lìa dục. Giải thoát là địa vô học. Niết-bàn là quả của các địa. Đó là sự sai biệt của bốn thứ: Nhàm chán, lìa nhiễm, giải thoát và Niết-bàn.

HẾT - QUYỂN 28

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠT TỶ BÀ SA

QUYỂN 29

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 3: NÓI VỀ BỒ ĐẶC GIÀ LA, phần 7

** Như Đức Thế Tôn nói: Có ba cảnh giới: Nghĩa là cảnh giới đoạn, cảnh giới lìa và cảnh giới diệt, cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Là để phân biệt rộng về nghĩa của Khế kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Cụ thọ A-nan đi đến chỗ Tôn giả Danh Thượng Tọa.

Hỏi: Vì sao Tôn giả A-nan đi đến chỗ Tôn giả kia?

Đáp: Tôn giả A-nan là người ưa chuộng pháp, là tướng của chánh pháp, thâm nhận Thánh giáo ngự trên thuyền Thánh giáo, luôn qua lại để xem xét bốn chúng, nhằm truyền dạy, khuyên răn, thường xuyên quan sát các Bí-sô đừng có lười biếng, tham đắm hý luận, hoặc đối với cảnh giới tư duy điên đảo, khiến họ suốt một đời luôn trôi qua trong ngã nghiêng. Thế nên Tôn giả mới đi đến chỗ Tôn giả kia.

Lại nữa, Tôn giả A-nan suy nghĩ: Tôn giả Danh Thượng Tọa kia luôn ưa ở chốn A-luyện-nhã, vắng lặng, dững mãnh siêng năng tinh tấn hẳn đã chứng được đức vi diệu nào đấy, vậy ta nên đến hỏi vị ấy xem. Nếu vị ấy có thể vì ta nêu bày đức đã chứng, ta sẽ chấp tay tùy hỷ, tán thán. Nếu không như vậy, ta sẽ theo phương tiện ân cần chỉ

bảo về gia hạnh khiến vị ấy chóng chứng được. Chớ để Tôn giả kia ở lâu nơi A-luyện-nhã mà không được kết quả gì, nên đến chốn ấy.

Như kinh kia nói: Cụ thọ A-nan đến nơi rồi, đã nêu bày ngôn luận đồng phần, không phải là không đồng phần.

Hỏi: Những gì gọi là ngôn luận đồng phần?

Đáp: Nếu là người sống nơi A-luyện-nhã thì hỏi về việc dùng pháp A-luyện-nhã. Nếu thọ trì Tỳ-nại-da thì hỏi về Tỳ-nại-da. Nếu đọc tụng Tổ-đất-lãm thì hỏi về Tổ-đất-lãm. Nếu học A-tỳ-đạt-ma thì hỏi về A-tỳ-đạt-ma. Đó là ngôn luận đồng phần. Trái lại với đây gọi là ngôn luận không đồng phần. Nghĩa là đối với người trụ nơi A-luyện-nhã, dùng ba Tạng để hỏi. Người thọ trì Tỳ-nại-da thì hỏi về pháp A-luyện-nhã và hai Tạng kia. Người đọc tụng Tổ-đất-lãm thì hỏi về pháp A-luyện-nhã và hai Tạng còn lại. Người học A-tỳ-đạt-ma thì hỏi về pháp A-luyện-nhã cùng hai Tạng kia. Hoặc lại hỏi sang chuyện khác, đều gọi là ngôn luận không đồng phần.

Tôn giả A-nan sơ dĩ chỉ nêu ngôn luận đồng phần là vì nếu dùng ngôn luận không đồng phần thì vị kia không hiểu nên không thể trả lời. Đã không thể trả lời thì tâm liền xấu hổ, do xấu hổ nên hay tranh cãi, chống đối. Vì không muốn khiến vị kia khởi lỗi như vậy, nên Tôn giả chỉ nêu ra ngôn luận đồng phần, nghĩa là chỉ hỏi vị kia về pháp A-luyện-nhã. Như kinh kia nói: Bấy giờ, Tôn giả A-nan hỏi Danh Thượng Tọa: Nếu có Bí-sô ở chốn A-luyện-nhã, hoặc ở bên cội cây, hoặc ở nơi tĩnh thất, hay ở chốn gò mả, nên thường xuyên tư duy về những pháp hành nào? Danh Thượng Tọa đáp: Nếu có Bí-sô ở chốn A-luyện-nhã, hoặc ở bên cội cây, hoặc ở nơi tĩnh thất, hoặc ở chốn gò mả, thì nên thường tư duy về hai thứ pháp hành, đó là Xa-ma-tha và Tỳ-bát-xá-na. Vì sao? Vì nếu tâm huân tu Xa-ma-tha thì dựa vào Tỳ-bát-xá-na mà được giải thoát. Nếu tâm huân tu Tỳ-bát-xá-na thì dựa vào Xa-ma-tha mà được giải thoát. Nếu tâm huân tu Xa-ma-tha, Tỳ-

bát-xá-na thì dựa vào ba thứ cảnh giới mà được giải thoát. Thế nào là ba cảnh giới? Đó là cảnh giới đoạn, cảnh giới lia, cảnh giới diệt.

Hỏi: Dựa vào nghĩa của đối pháp thì ở trong một tâm có Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na, vì sao kiến lập hai hạng Hành giả khác nhau như thế?

Đáp: Do gia hạnh nên có hai hạng khác nhau. Nghĩa là lúc gia hạnh, hoặc có người tu tập nhiều tư lương (hành trang) về Xa-ma-tha, hoặc tu tập nhiều tư lương về Tỳ-bát-xá-na. Người tu tập nhiều tư lương về Xa-ma-tha, thì lúc gia hạnh luôn ưa chuộng ở một mình nơi yên tĩnh, rất sợ chồn ồn ào, thấy lỗi của sự nói năng xen tạp, thường ở tĩnh thất, khi nhập Thánh đạo gọi là Hành giả Xa-ma-tha. Người tu tập nhiều tư lương về Tỳ-bát-xá-na, thì lúc gia hạnh luôn ưa thích đọc tụng tư duy về ba Tạng, đối với tướng chung và tướng riêng của tất cả pháp, lúc nào cũng thường xuyên quán sát, khi nhập Thánh đạo gọi là Hành giả Tỳ-bát-xá-na.

Lại nữa, hoặc có Hành giả buộc tâm mình vào một duyên nhưng không phân biệt pháp tướng. Hoặc có Hành giả phân biệt pháp tướng nhưng không buộc tâm vào một duyên. Nếu người buộc tâm vào một duyên, không phân biệt pháp tướng, lúc nhập Thánh đạo gọi là Hành giả Xa-ma-tha. Nếu người phân biệt pháp tướng, không buộc tâm vào một duyên, khi nhập Thánh đạo gọi là Hành giả Tỳ-bát-xá-na.

Lại nữa, nếu là người lợi căn gọi là Hành giả Tỳ-bát-xá-na. Nếu là kẻ độn căn gọi là Hành giả Xa-ma-tha. Như lợi căn – độn căn như vậy thì nhân lực – duyên lực, lực phần trong – lực phần ngoài, lực chánh tư duy bên trong – lực lãnh hội âm thanh của người khác bên ngoài, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Thế của cảnh giới đoạn, lia, diệt là vô vi, không nhân, không quả, vì sao lại nói: Nếu người huân tu tâm theo Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na dựa vào ba thứ cảnh giới mà được giải thoát?

Đáp: Khế kinh kia đối với sự duyên nơi thắng giải của Niết-bàn, đã dùng tiếng giới để nói. Nghĩa là người tu hành tuy lúc gia hạnh tu tập tinh tấn dũng mãnh hai thứ tư lương chỉ (Xa-ma-tha), quán (Tỳ-bát-xá-na), nhưng nếu đối với Niết-bàn không khởi thắng giải, quyết định hướng đến chứng ngộ, thì hoàn toàn không thể đoạn dứt các phiền não, tâm được giải thoát. Nên duyên nơi thắng giải của Niết-bàn gọi là giới, vì dựa vào cảnh giới này, nên tâm được giải thoát. Như kinh kia nói: Bấy giờ, Tôn giả A-nan hỏi Tôn giả Danh Thượng Tọa: Vì đoạn những gì nên gọi là cảnh giới đoạn? Vì lìa bỏ những gì nên gọi là cảnh giới lìa? Vì diệt những gì nên gọi là cảnh giới diệt? Danh Thượng Tọa nói: Vì tất cả hành đều đoạn, nên gọi là cảnh giới đoạn. Vì tất cả hành đều lìa, nên gọi là cảnh giới lìa. Vì tất cả đều diệt nên gọi là cảnh giới diệt. Tôn giả A-nan nghe xong liền chấp tay tùy hỷ tán thán rồi cáo từ lui ra. Sau đó, Tôn giả lại đến đạo tràng Trúc lâm, đem sự việc này hỏi năm trăm vị Bí-sô. Hầu hết năm trăm vị Bí-sô đều trả lời như Danh Thượng Tọa.

Hỏi: Các Bí-sô kia trả lời như thế nào?

Đáp: Có người nói như vậy: Từ trẻ đến già, theo thứ tự trả lời, như lúc tập hợp đúng pháp thì người trẻ hỏi trước.

Có Sư khác cho: Trả lời theo thứ tự từ già đến trẻ, như đem vật hành thí thì từ già đến trẻ.

Lại có thuyết nêu: Một Bí-sô trả lời, các người khác đều tùy hỷ.

Hiếp Tôn giả nói: Trước hết là tác bạch, sau đó là phát thẻ, mỗi người thọ nhận thẻ, gọi là trả lời. Như kinh kia nói: Bấy giờ, Tôn giả A-nan nghe Danh Thượng Tọa nói thì chấp tay tùy hỷ tán thán rồi cáo từ, đi đến chỗ Phật, đánh lễ nơi hai chân Đức Thế Tôn, đoạn lui ra đứng qua một phía, đem nghĩa của câu ấy hỏi Phật - Thế Tôn. Phật trả lời như Thượng Tọa kia.

Hỏi: Vậy Tôn giả A-nan có chấp nhận nghĩa của Danh Thượng Tọa và năm trăm Bí-sô kia đã nói không? Nếu nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu chấp nhận thì vì sao còn đem việc ấy đến hỏi Đức Phật – Thế Tôn. Nếu không thừa nhận thì vì sao lại chấp tay tùy hỷ tán thán?

Đáp: Tôn giả A-nan đã thừa nhận nghĩa của Danh Thượng Tọa nói.

Hỏi: Vì sao còn đem việc này đến hỏi Đức Phật – Thế Tôn?

Đáp: Như Đức Phật – Thế Tôn đã biết nhưng vẫn cố ý hỏi. Tôn giả A-nan cũng lại như thế. Vì sao? Vì Tôn giả A-nan muốn làm rõ trong pháp khéo thuyết giảng kia là đồng tri kiến, cùng muốn cho nghĩa văn được quyết định. Như bậc Đại sư giảng nói với đồ chúng cũng vậy. Như Thân giáo sư nói với đệ tử cũng thế. Như Quý phạm sư nói với kẻ thọ học cũng thế. Như vậy, văn nghĩa vi diệu được quyết định, dựa vào đó tu học, cho đến có thể chứng quả A-la-hán, không như văn nghĩa đã giảng nói của ngoại đạo, giữa thầy trò, đồ chúng đều lẫn lộn mâu thuẫn nhau, dựa vào đó tu học không chứng đắc gì cả.

Lại nữa, Tôn giả A-nan muốn đem lời vi diệu của Đức Phật đã xác nhận ấn chứng cho nghĩa đã nói, nên lại hỏi Phật. Vì nếu không đem lời nói vi diệu của Phật đã xác nhận ấn chứng cho nghĩa đã nói, thì nghĩa ấy vẫn có thể bị khuynh động, bốn chúng trong vị lai không kính tin. Như thẻ bài của thế gian nếu không có dấu ấn của vua thì những nơi được thi hành mọi người đều không kính nhận. Đây cũng như thế, nên Tôn giả A-nan lại hỏi Phật.

Như kinh kia nói: Phật hỏi A-nan: Ông có biết Tôn giả Danh Thượng Tọa và năm trăm Bí-sô có công đức gì không? Tôn giả A-nan bạch Phật: Tôn giả Danh Thượng Tọa và năm trăm Bí-sô kia đều là A-la-hán, các lậu đã dứt hẳn, đã bỏ gánh nặng xuống, đoạn hết kiết hữu, đạt được lợi mình, khéo hoàn thành ý sâu xa của bậc Thánh, tâm hoàn toàn giải thoát. Phật bảo Tôn giả A-nan: Đúng như ông đã nói.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn lại hỏi Tôn giả A-nan về công đức của Danh Thượng Tọa và năm trăm Bí-sô?

Đáp: Vì Đức Thế Tôn muốn khai phát kho báu công đức chân thật của hạnh ít ham muốn, biết đủ đã bị che lấp, khiến cho thế gian nhận biết rồi, cung kính cúng dường, đạt được quả thù thắng. Như kho báu nơi lòng đất của thế gian, tuy có rất nhiều vật báu, nhưng bị đất, cát vùi lấp, nên không hiện bày. Nếu được mở ra, đem phân phát, để cho vô lượng người nhận lấy thọ dụng tất có được sự giàu vui ở đời. Đây cũng như thế, nên Phật mới hỏi Tôn giả A-nan.

Lại nữa, vì nhằm mở bày chỉ rõ về ý nguyện thù thắng của thí chủ. Nghĩa là có thí chủ luôn đem bốn thứ phẩm vật cúng dường như y phục v.v... để dâng cho Thượng Tọa và năm trăm Bí-sô kia, nhưng không biết các vị đó có được công đức thù thắng nào. Vì muốn cho thí chủ biết được rồi tất sẽ hoan hỷ, hăng hái phát ý nguyện tốt đẹp: Chúng con gặp được phước điền như thế, đã gieo trồng hạt giống thiện, chắc chắn sẽ thọ nhận sự an lạc lớn ở đời sau. Vậy nên Đức Thế Tôn hỏi Tôn giả A-nan về công đức của Danh Thượng Tọa và năm trăm Bí-sô kia.

Lại nữa, vì nhằm ngăn chặn sự phỉ báng của thế gian, cho Thượng Tọa kia đã ở trong thai mẹ trải qua sáu mươi năm, sau khi ra khỏi thai, hình dáng già yếu, không có oai đức, nên mới sinh đã đặt tên là Thượng Tọa, sau này tuy có xuất gia vẫn bị dè bieu: Tuổi trẻ cường tráng, siêng năng tinh tấn tu tập cả ngày đêm hãy còn khó đắc quả, huống chi người này, khí lực già nua, suy yếu mà có thể chứng đắc được quả sao? Lại, Thượng Tọa kia đã hóa độ năm trăm Bí-sô mới tu học, trước đây đi theo Thiên Thọ (Đề Bà Đạt Đa). Khi ấy, mọi người gièm pha: Thượng Tọa già nua như thế mà còn tham đắm danh lợi, hóa độ năm trăm người! Vì để thỏa mãn cho bản thân mình có kẻ sai khiến, cung cấp, hầu hạ, mà không thể răn dạy, để họ đi theo pháp tà. Vì năm trăm Bí-sô này trước kia đã thọ nhận sự giáo hóa sai lạc,

về sau tuy đã quay về với chánh đạo, được quả vô học, nhưng vẫn có kẻ chê trách: Những người ngu ấy trước kia vì tham lợi dưỡng, bỏ Phật theo tà, tuy sau đã quay trở lại nhưng cũng không chứng đắc gì. Nhằm ngăn chặn những sự phỉ báng như thế, nên Đức Phật mới hỏi Tôn giả A-nan về công đức của Thượng Tọa và các Bí-sô kia, để cho người đời cùng biết, từ bỏ tội phỉ báng, siêng tu, cung kính, cúng dường, nơi đời sau sẽ sinh lên cõi trời liền được giải thoát.

Kinh kia tuy đã nói đến ba cảnh giới như đoạn v.v..., nhưng không biện luận rộng về sự khác nhau giữa ba cảnh giới. Kinh kia là chỗ dựa căn bản của Luận này, những gì Kinh kia không nói, nay muốn nói đến, vì vậy nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là cảnh giới đoạn?

Đáp: Trừ bỏ kiết ái, các kiết khác đều đoạn dứt, gọi là cảnh giới đoạn.

Hỏi: Thế nào là cảnh giới liã?

Đáp: Đoạn dứt kiết ái, gọi là cảnh giới liã.

Hỏi: Thế nào là cảnh giới diệt?

Đáp: Đoạn dứt các pháp thuận với kiết còn lại, gọi là cảnh giới diệt.

Trong đây, trước là căn cứ nơi A-tỳ-đạt-ma, dựa vào lý thể tục để nói về sự khác nhau của ba cảnh giới, là đạo đối trị gần nên có sai biệt.

Đoạn kiết khác: Nghĩa là đoạn tám kiết còn lại.

Pháp thuận với kiết: Nghĩa là trừ chín kiết, còn lại là pháp hữu lậu. Đó là gọi một thứ khác nhau của ba cảnh giới.

Lại có thuyết cho: Nếu tám kiết cùng với đầy tương ưng và sinh khởi đều đoạn thì gọi là cảnh giới đoạn. Nếu kiết ái cùng với

đấy tương ưng và sinh khởi đều đoạn thì gọi là cảnh giới lia. Nếu các pháp thuận với kiết còn lại cùng với đấy tương ưng và sinh khởi đều đoạn thì gọi là cảnh giới diệt. Tức thiện hữu lậu và các pháp hữu vi vô phú vô ký, gọi là pháp thuận với kiết.

Lại có thuyết nêu: Nếu đoạn trừ kiết vô minh, gọi là cảnh giới đoạn. Nếu đoạn trừ kiết ái, gọi là cảnh giới lia. Nếu đoạn trừ các kiết còn lại, gọi là cảnh giới diệt.

Lại có thuyết nói: Hoặc có các pháp có thể trói buộc, không thể tạo nhiễm, đoạn trừ chúng, gọi là cảnh giới đoạn. Hoặc có các pháp có thể trói buộc, cũng có thể tạo nhiễm, đoạn trừ chúng, gọi là cảnh giới lia. Hoặc có các pháp không phải là chủ thể trói buộc, không phải là chủ thể tạo nhiễm, nhưng là đối tượng trói buộc, là đối tượng tạo nhiễm, đoạn trừ chúng, gọi là cảnh giới diệt.

Lại có thuyết cho: Hoặc có các pháp là chủ thể trói buộc, không phải là chủ thể tạo nhiễm, đoạn trừ chúng, gọi là cảnh giới đoạn. Hoặc có các pháp là chủ thể trói buộc, cũng là chủ thể tạo nhiễm, đoạn trừ chúng, gọi là cảnh giới lia. Hoặc có các pháp không phải là chủ thể trói buộc, không phải là chủ thể tạo nhiễm, nhưng là đối tượng trói buộc, là đối tượng tạo nhiễm, đoạn trừ chúng, gọi là cảnh giới diệt.

Có Sư khác nói: Chỉ đoạn các tùy miên có tự tánh.

Hỏi: Vậy theo như Khế kinh đã nói, làm thế nào thông suốt? Như nói: Vì tất cả hành được đoạn, nên gọi là cảnh giới đoạn. Vì tất cả hành được lia, nên gọi là cảnh giới lia. Vì tất cả hành được diệt, nên gọi là cảnh giới diệt. Còn như nơi Luận Phạm Loại Túc nói làm sao thông suốt? Như nói: Thế nào là pháp được đoạn? *Đáp:* Tất cả pháp hữu lậu. Thế nào là pháp nhận biết khắp? *Đáp:* Tất cả pháp hữu lậu.

Sư kia trả lời như thế này: Nếu các tùy miên duyên nơi tám kiết sinh khởi, đoạn trừ chúng, gọi là cảnh giới đoạn. Nếu các tùy miên

duyên nơi kiết ái sinh khởi, đoạn trừ chúng, gọi là cảnh giới lia. Nếu các tùy miên duyên nơi pháp khác sinh khởi, đoạn trừ chúng, gọi là cảnh giới diệt.

Lời bình: Sư kia không nên nói như vậy. Vì các pháp hữu lậu trước đã bị trói buộc, lúc lia trói buộc đó thì chúng đều được đoạn.

Có thuyết nói như vậy: Chỉ đoạn tùy miên ái có tự tánh.

Hỏi: Nếu vậy thì Khế kinh và Luận đã nêu ở trước làm sao thông suốt?

Đáp: Thuyết kia đã trả lời thế này: Nếu tùy miên ái duyên nơi tám kiết dấy khởi, đoạn trừ chúng, gọi là cảnh giới đoạn. Nếu tùy miên ái duyên nơi kiết ái dấy khởi, đoạn trừ chúng, gọi là cảnh giới lia. Nếu tùy miên ái duyên nơi pháp khác sinh khởi, đoạn trừ chúng, gọi là cảnh giới diệt.

Lời bình: Thuyết kia không nên nói như vậy, vì các pháp hữu lậu trước đã bị trói buộc, lúc lia sự trói buộc đó, chúng đều được đoạn.

Tôn giả Diệu Âm nói: Đoạn trừ Thể của phiền não, gọi là cảnh giới đoạn. Đối với cảnh lia mọi trói buộc, gọi là cảnh giới lia. Bỏ các gánh nặng, gọi là cảnh giới diệt.

Hiếp Tôn giả nói: Không ràng buộc, ràng buộc dứt, gọi là cảnh giới đoạn. Không nhiễm ô, nhiễm ô dứt, gọi là cảnh giới lia. Không có quả của các thứ kia, quả ấy chấm dứt, gọi là cảnh giới diệt.

Tôn giả Thiết-ma-đạt-đa nói: Các phiền não đều đoạn gọi là cảnh giới đoạn. Không tham đối trị tham gọi là cảnh giới lia. Quả nối tiếp nhau diệt gọi là cảnh giới diệt.

Tôn giả Tả Thủ nói: Sự nối tiếp nhau đoạn dứt, gọi là cảnh giới đoạn. Đối với duyên lia trói buộc, gọi là cảnh giới lia. Lia mọi chấp thọ, gọi là cảnh giới diệt.

Lại có thuyết cho: Đoạn trừ phiền não quá khứ, gọi là cảnh giới đoạn. Đoạn trừ phiền não hiện tại gọi là cảnh giới lia. Đoạn trừ phiền não ở vị lai gọi là cảnh giới diệt. Như đoạn trừ phiền não, thì đoạn trừ uẩn cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Khổ thọ đoạn trừ, gọi là cảnh giới đoạn. Lạc thọ đoạn trừ, gọi là cảnh giới lia. Thọ không khổ không lạc đoạn trừ, gọi là cảnh giới diệt. Như đoạn trừ ba thọ, thì đoạn trừ pháp thuận với ba thọ cũng như thế.

Lại có thuyết biện: Nếu khổ khổ đoạn, gọi là cảnh giới đoạn. Nếu hoại khổ đoạn, gọi là cảnh giới lia. Nếu hành khổ đoạn, gọi là cảnh giới diệt.

Lại có thuyết cho: Nếu cõi dục đoạn, gọi là cảnh giới đoạn. Nếu cõi sắc đoạn, gọi là cảnh giới lia. Nếu cõi vô sắc đoạn, gọi là cảnh giới diệt.

Tất cả các thuyết như thế đều dựa vào thế tục, tùy thuận theo một môn để biện minh về sự khác nhau giữa ba cảnh giới, đều không phải là thắng nghĩa.

Hỏi: Các cảnh giới đoạn là cảnh giới lia chăng?

Đáp: Đúng vậy.

Hỏi: Nếu như là cảnh giới lia cũng là cảnh giới đoạn chăng?

Đáp: Đúng vậy.

Hỏi: Các cảnh giới đoạn đều là cảnh giới diệt chăng?

Đáp: Đúng vậy.

Hỏi: Nếu như là cảnh giới diệt cũng là cảnh giới đoạn chăng?

Đáp: Đúng vậy.

Hỏi: Các cảnh giới lia là cảnh giới diệt chăng?

Đáp: Đúng vậy.

Hỏi: Nếu như là cảnh giới diệt cũng là cảnh giới lia chẳng?

Đáp: Đúng vậy.

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã căn cứ nơi A-tỳ-đạt-ma, dựa vào lý thể tục, theo chỗ đối trị gần để biện minh sự khác nhau giữa ba cảnh giới. Nay thuận theo Khế kinh để làm rõ về thể của ba cảnh giới ấy không sai biệt. Nghĩa là mỗi mỗi pháp hữu lậu khi đoạn dứt đều được đoạn một lúc, mỗi mỗi đoạn trừ ấy là căn cứ nơi nghĩa khác nhau mà nói là ba cảnh giới. Do vậy, ba cảnh giới này nghĩa tuy có khác nhưng thể không khác.

**** Như Đức Thế Tôn nói: Có ba tướng, nghĩa là tướng đoạn, tướng lia, tướng diệt, cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Là để phân biệt rộng về nghĩa của kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Có ba thứ tướng, đó là: đoạn, lia, diệt. Khế kinh tuy đã nêu như vậy nhưng không phân biệt rộng. Kinh kia là căn bản của Luận này, những điều Kinh kia không nói, nay muốn nói đến, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là tướng đoạn?

Đáp: Trừ kiết ái, đoạn các kiết còn lại, các tướng được giải thoát, gọi là tướng đoạn.

Hỏi: Thế nào là tướng lia?

Đáp: Đoạn kiết ái, các tướng giải thoát, gọi là tướng lia.

Hỏi: Thế nào là tướng diệt?

Đáp: Các pháp thuận với kiết khác được đoạn, các tướng giải thoát, gọi là tướng diệt.

Ở đây, giải thích rộng như nơi cảnh giới, nên biết.

Hỏi: Vì sao trong đây không nói ba tướng như ba cảnh giới trước, lần lượt tương tức?

Đáp: Nên nói nhưng không nói, phải biết nghĩa ấy được nêu chưa trọn vẹn. Lại nữa, trong đây vì muốn làm rõ về tướng khác, văn khác, nên nói như vậy. Vì nếu tạo tướng khác, văn khác thì dễ thọ trì. Lại nữa, trong đây muốn hiện bày hai môn, hai sự tóm lược, hai bậc thêm, hai bước chân, hai hào quang, hai ngọn đuốc, hai ánh sáng, hai sự soi chiếu, hai văn hồ tương cho nhau. Như cảnh giới tương tức thì tướng cũng nên như vậy. Như tướng không tương tức thì cảnh giới cũng nên như vậy. Nhưng vì cùng ảnh hưởng nên nói như thế.

Hỏi: Ngoài mười sáu hành tướng có tuệ vô lậu không? Nếu nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu có thì nơi Luận Thức Thân và trong chương Trí Uẩn vì sao không nói? Nếu không thì những gì đã nói trong đoạn văn này làm sao thông suốt? Như nói: Thế nào là tướng đoạn? *Đáp:* Trừ kiết ái, đoạn các kiết còn lại, các tướng được giải thoát, gọi là tướng đoạn, cho đến nói rộng. Các tướng như đoạn v.v... này cùng với hành tướng tuệ Thánh nào tương ưng?

Như nơi Luận Phẩm Loại Túc nói làm sao thông? Như nói: Thế nào tận trí? Nghĩa là nhận biết như thật: Ta đã nhận biết khổ, đã đoạn tập, đã chứng diệt, đã tu đạo. Thế nào là vô sinh trí? Nghĩa là nhận biết như thật: Ta đã nhận biết khổ, không còn nhận biết nữa, cho đến ta đã tu đạo, không còn tu nữa. Hai trí như thế thuộc về hành tướng nào?

Hoặc Luận Tập Dị Môn nói, lại làm sao thông? Như nói: Nhận biết như thật ta đã dứt hết dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu là tận trí. Không còn trở lại dứt hết nữa là vô sinh trí. Hai trí như thế là thuộc về hành tướng nào?

Hoặc nơi chương Kiến Uẩn trong Luận này nói làm sao thông? Như nói: Lúc nhận lạc thọ nhận biết như thật là nhận lạc thọ, là hành tướng nào?

Theo như Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Nhận biết rõ như thật: Sự sinh của ta đã hết, phạm hạnh đã lập, mọi công việc đã làm xong, không thọ thân sau, là hành tướng gì?

Đáp: Có thuyết nói: Ngoài mười sáu hành tướng, không có tuệ vô lậu riêng khác, nên Luận Thức Thân và chương Trí Uẩn của Luận này đều không nói là có.

Hỏi: Vậy những gì đã nói trong đây làm sao thông? Như nói: Thế nào là tướng đoạn? Nói rộng cho đến: Các tướng như đoạn v.v... này cùng với hành tướng tuệ Thánh nào tương ưng?

Đáp: Đây là căn cứ vào đối tượng duyên để kiến lập ba tướng, không dựa vào hành tướng. Do ba tướng này đều tạo duyên nơi bốn hành tướng của diệt. Nghĩa là duyên nơi đoạn nên gọi là tướng đoạn, không đối với đoạn này tạo hành tướng đoạn. Hai tướng còn lại cũng thế. Nếu nói như vậy tức ba tướng này như ba cảnh giới trước, lần lượt tương tức.

Hỏi: Vậy như nơi Luận Phạm Loại Túc nói làm sao thông? Như nói: Thế nào là tận trí? Nói rộng cho đến: Hai trí như thế thuộc về hành tướng nào?

Đáp: Nhận biết như thật: Ta đã nhận biết khổ, không còn nhận biết nữa, là thuộc về duyên nơi hai hành tướng của khổ, là khổ và vô thường. Ta đã đoạn tập, không còn đoạn nữa, là thuộc về duyên nơi bốn hành tướng của tập. Ta đã chứng diệt, không còn chứng nữa, là thuộc về duyên nơi bốn hành tướng của diệt. Ta đã tu đạo, không còn tu nữa, là thuộc về duyên nơi bốn hành tướng của đạo.

Hỏi: Như thế nơi Luận Tập Môn Dị nói làm sao thông? Như nói: Nhận biết như thật ta đã dứt hết dục lậu, nói rộng cho đến: Hai trí như thế thuộc về hành tướng nào?

Đáp: Thuộc về sáu hành tướng, nghĩa là khổ, vô thường và duyên nơi bốn hành tướng của tập.

Hỏi: Như vậy nơi chương Kiến Uẩn nói làm sao thông? Như nói: Lúc nhận lạc thọ nhận biết như thật là nhận lạc thọ, là hành tướng nào?

Đáp: Phần luận kia đối với Thánh đạo nói tiếng lạc thọ, tức là thuộc về duyên nơi bốn hành tướng của đạo.

Hỏi: Như vậy nơi Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Nhận biết rõ như thật: Sự sinh của ta đã hết, nói rộng cho đến: Là hành tướng nào?

Đáp: Nhận biết rõ như thật: Sự sinh của ta đã hết: Là duyên nơi bốn hành tướng của tập. Phạm hạnh đã lập: Là duyên nơi bốn hành tướng của đạo. Mọi công việc đã làm xong: Là duyên nơi bốn hành tướng của diệt. Không thọ thân sau: Là duyên nơi hai hành tướng của khổ, là khổ và vô thường.

Lại nữa, do năm duyên nên kinh kia nói như vậy, không nói hành tướng. Năm duyên đó là:

1. Do ý lạc. Nghĩa là lúc gia hạnh phát khởi ý lạc này: Thế nào là sẽ khiến nẻo sinh tử của ta vĩnh viễn chấm dứt? Nói rộng cho đến không thọ thân sau.

2. Do đối trị. Nghĩa là tu pháp đối trị thù thắng như thế, khiến nẻo sinh tử vĩnh viễn chấm dứt, nói rộng cho đến không thọ thân sau.

3. Do công việc đã làm. Nghĩa là do việc đã làm thù thắng như thế, khiến nẻo sinh tử vĩnh viễn chấm dứt, nói rộng cho đến không thọ thân sau.

4. Do nổi tiếp. Nghĩa là được sự nổi tiếp thù thắng như thế, khiến nẻo sinh tử vĩnh viễn dứt, nói rộng cho đến không thọ thân sau.

5. Do Bồ-đặc-già-la. Nghĩa là Bồ-đặc-già-la này dễ hiện, dễ nêu đặt tất cả sự sinh đã chấm dứt, nói rộng cho đến không thọ thân sau.

Do năm duyên ấy nên nói như vậy, không phải cho là có riêng hành tướng như thế.

Có Sư khác nói: Ngoài mười sáu hành tướng, có tuệ vô lậu riêng.

Hỏi: Nếu thế các đoạn văn được nêu bày sau là khéo thông suốt, nhưng vì sao nơi chương Trí Uẩn và Luận Thức Thân không nói?

Đáp: Nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa ấy nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, nếu có hành tướng hiện tại hòa hợp, có thể làm xong công việc đã làm và có tác dụng, thì nơi Luận Thức Thân và chương Kiến Uẩn nói đến một cách rõ ràng. Vì sự tu tập vị lai kia hoàn toàn không khởi, thế nên không nói.

Lại nữa, nếu có hành tướng có thể nhập kiến đạo, đắc quả, lìa nhiễm, dứt hết các lậu, thì nơi chương Kiến Uẩn và Luận Thức Thân nêu bày chỉ rõ. Vì hành tướng kia không có dụng này, nên không nói. Tức quả vô học của hành tướng kia về sau mới khởi hiện tiền, thọ hiện pháp lạc, đạt thân thông diệu dụng, quán sự thọ dụng Thánh tài vốn đã tạo tác.

Lại nữa, nếu có hành tướng, bốn đạo gia hạnh, vô gián, giải thoát, thắng tấn có thể đạt được, thì nơi chương Kiến Uẩn và Luận Thức Thân hiển bày chỉ rõ. Các hành tướng kia chỉ xa cách đạo gia hạnh, xa cách đạo thắng tấn mới được hiện khởi, do vậy nên không nói.

Nếu nói như thế tức ngoài mười sáu hành tướng, có tuệ vô lậu, nên thuyết kia ở đây đã dựa vào hành tướng để kiến lập riêng ba tướng. Nghĩa là tướng tương ưng với hành tướng đoạn, gọi là tướng

đoạn. Tướng tương ưng với hành tướng lia, gọi là tướng lia. Tướng tương ưng với hành tướng diệt, gọi là tướng diệt. Ba tướng như thế, dựa vào hành tướng để kiến lập riêng ba thứ, không căn cứ nơi đối tượng duyên. Nghĩa là đối với mỗi mỗi trạch diệt vô vi đều khởi hiện ba tướng này. Như nơi một đích cả ba mũi tên đều bắn trúng, nhưng tướng của mũi tên kia đều khác. Dựa vào đây mà nói ba tướng như đoạn v.v... đều không tương tức, nên nói như vậy.

Hỏi: Các tướng đoạn là tướng lia chăng?

Đáp: Không phải.

Nói rộng cho đến: Nếu như là tướng diệt cũng là tướng lia chăng?

Đáp: Không phải.

Lời bình: Nên nói như vậy: Ngoài mười sáu hành tướng không có tuệ vô lậu riêng khác, đối với lý là đúng. Tuy nhiên trong đây nói ba tướng như đoạn v.v... nếu là vô lậu thì lần lượt tương tức. Nếu là hữu lậu thì dung nạp làm ba thứ hành tướng như đoạn v.v... cùng không tương tức. Thế nên trong Luận này không quyết định nói.

Chương 1: TẬP UẤN Phần 4: NÓI VỀ ÁI KÍNH, phần 1

**** Thế nào là Ái? Thế nào là Kính? Các chương như thế và giải thích về nghĩa của chương đã được lãnh hội rồi, sau đây nên giải thích rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Là để phân biệt rộng về nghĩa của Khế kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: “Nếu có người tu tập pháp hộ thẹn viên mãn, nên biết ái kính cũng được viên mãn”. Khế kinh tuy nói như thế nhưng

không phân biệt thế nào là ái, thế nào là kính? Khế kinh là chỗ nương dựa căn bản của Luận này, những gì Kinh kia không phân biệt, nay nên phân biệt tường tận. Lại nữa, vì muốn chê trách đả phá pháp không phải của bậc Thiện sĩ (Thiện tri thức) khiến từ bỏ, vì muốn tán thán pháp của các bậc Thiện sĩ khiến tu tập, vì muốn làm sáng tỏ khi năm thứ ô trược gia tăng thì quảng đại hữu tình rất khó tu được.

Ở đây, pháp không phải của bậc Thiện sĩ: Nghĩa là có một hạng người hễ ái thì hại kính, kính thì hại ái.

Ái hại kính: Nghĩa là như có cha mẹ đối với con thì rất yêu, nên con đối với cha mẹ thì có ái, không có kính. Thầy đối với đệ tử, nên biết cũng như thế. Những sự việc này gọi là ái tức hại kính.

Kính hại ái: Nghĩa là như có cha mẹ đối với con tỏ ra quá nghiêm khắc, nên con đối với cha mẹ chỉ có kính không có ái. Thầy đối với đệ tử, nên biết cũng như thế. Những sự việc này gọi là kính tức hại ái. Như thế đều gọi là không phải pháp của bậc Thiện sĩ.

Pháp của bậc Thiện sĩ: Nghĩa là có một hạng người ái thì thêm kính, kính thì thêm ái. Cả ái và kính cùng hành gọi là pháp của bậc Thiện sĩ. Nếu có pháp này tăng thượng viên mãn, nên biết người đó chính là hữu tình rộng lớn. Hữu tình như thế rất là khó được. Nếu ở vào đời không có Phật thì những bậc ấy không dễ gì gặp. Nếu như là có thì người đó chính là vị Đại Bồ-tát, vì các Đại Bồ-tát ái, kính tất gồm đủ.

Vì nhằm hiển bày sự việc ấy và ba thứ nhân duyên đã nói ở trước nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là ái?

Đáp: Là các ái cùng ái, mừng cùng mừng, vui cùng vui. Đó gọi là ái.

Luận sư của bản Luận này đối với văn nghĩa dị biệt đã đạt được thiện xảo, nên có thể dùng nhiều thứ văn để chỉ rõ về ái ấy nhưng Thể của nó không khác.

Hỏi: Ái lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Ái có hai thứ: 1. Ái nhiễm ô, nghĩa là tham. 2. Ái không nhiễm ô, nghĩa là tín.

Hỏi: Các tham đều là ái chẳng?

Đáp: Nên tạo thuận với trường hợp trước, nghĩa là tham đều là ái. Có ái không phải là tham, đây tức là tín.

Hỏi: Các tín đều là ái chẳng?

Đáp: Có thuyết nói như vậy: Các tín đều là ái. Có ái không phải là tín, nghĩa là ái nhiễm ô.

Nên nói như vậy: Tín có hai loại:

1. Đối với cảnh chỉ có tín, không tìm cầu.
2. Đối với cảnh cũng tín, cũng tìm cầu.

Vì vậy ở đây nên nêu ra bốn trường hợp:

a. Có trường hợp là tín không phải là ái: Nghĩa là tín không có tìm cầu.

b. Có trường hợp là ái không phải là tín: Nghĩa là ái nhiễm ô.

c. Có trường hợp là tín cũng là ái: Nghĩa là tín cũng có tìm cầu.

d. Có trường hợp không phải là tín cũng không phải là ái: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Thế nào là kính?

Đáp: Là có kính, có tánh kính, có tự tại, có tánh tự tại. Đối với người tự tại có sự sợ sệt chuyển biến. Đó gọi là kính.

Luận sư của bản Luận này đối với văn nghĩa dị biệt đã đạt được thiện xảo, nên có thể dùng nhiều thứ văn để làm sáng tỏ về kính ấy nhưng thể của nó không khác.

Hỏi: Kính dùng gì làm tự tánh?

Đáp: Kính dùng hỏ (tàm) làm tự tánh.

*** Thế nào là ái kính? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Là để nêu bày: Trước tuy có nói riêng về tự tánh của ái kính, nhưng chưa nói chung là đối với cùng một cảnh chuyên biến. Nay muốn chỉ rõ về hai thứ ái kính đối với một cảnh chuyên biến nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là ái kính?

Đáp: Như có một loại hữu tình đối với Phật, Pháp, Tăng, Thân giáo sư (Hòa thượng), Quĩ phạm sư (A-xà-lê) cùng tùy theo bậc có trí, tôn trọng đồng phạm hạnh khác, tâm yêu thích vui vẻ, cung kính an trụ. Nếu ở nơi ấy có ái và kính, đó gọi là ái kính.

Ở đây nói một loại hữu tình: Là chỉ cho phàm phu hoặc bậc Thánh.

Phàm phu đối với Đức Phật tâm yêu thích, vui vẻ, cung kính, an trụ, nghĩa là họ suy nghĩ thế này: Nhờ oai lực của Phật, nên chúng ta được giải thoát khỏi vô số sự khổ do tai họa bất ngờ, phục dịch cho vua quan, và được các vật dụng sinh sống của thế gian.

Bậc Thánh đối với Đức Phật, tâm yêu thích, vui vẻ, cung kính, an trụ, tức họ có suy niệm: Nhờ oai lực của Đức Phật, nên chúng ta mới vĩnh viễn từ bỏ được nhân của các nẻo ác, đoạn trừ hai mươi thứ Tát-ca-da-kiến (Thân kiến), được chánh quyết định, thấy bốn Thánh

để đã tạo được phân giới hạn nơi các thứ khổ trong nẻo sinh tử luân hồi không bờ bến.

Lại nữa, phàm phu và Thánh giả kia đối với Đức Phật tâm yêu thích, vui vẻ, cung kính, an trụ, đều suy nghĩ: Nhờ oai lực của Đức Phật nên chúng ta mới được xuất gia, thọ giới Cụ túc, được tánh Bísô và nhiều tư lương lợi ích, an lạc khác. Vì thế, Tôn giả Ô-đà-di nói: Đức Thế Tôn đối với con có ân đức lớn, nghĩa là đã cứu vớt vô lượng khổ của con, đã cho con vô lượng an vui, diệt trừ vô lượng điều ác của con, sinh cho con vô lượng điều thiện.

Lại nữa, hai hạng hữu tình kia đối với Đức Phật cùng khởi cảm nghĩ: Đức Thế Tôn đã khai phát mắt tuệ cho chúng ta, vì thế nên ái kính Ngài. Do đây Tôn giả Xá-lợi-tử nói: Nếu Đức Phật - Thế Tôn không xuất hiện ở thế gian, tất cả chúng ta đều sống, chết trong cảnh mù lòa.

Lại nữa, phàm phu và Thánh giả đối với Đức Phật cùng khởi suy niệm: Đức Phật là đấng Pháp vương đầu tiên khai thị chánh pháp vô thượng, khiến các hữu tình thấu đạt thuận hợp về sự tạp nhiễm, thanh tịnh, trói buộc, giải thoát, lưu chuyển, hoàn diệt, sinh tử và Niết-bàn. Ngoài ra không ai có được khả năng này, thế nên nên ái kính.

Lại nữa, phàm phu và Thánh giả đối với Đức Phật cùng khởi suy niệm: Đức Thế Tôn đã đầu tiên thoát khỏi màng lưới vô minh, giảng nói chánh pháp, cũng khiến cho vô lượng vô biên hữu tình cùng thoát khỏi màng lưới vô minh. Ngoài Đức Phật ra, không ai có khả năng này, thế nên ái kính.

Lại nữa, hai hạng hữu tình kia đối với Đức Phật cùng khởi cảm nghĩ: Từ vô thủy đến nay, Đức Phật đã có bảy kiếp nương vào định thù thắng, luôn ẩn mình không hiện. Đức Phật xuất hiện ở thế gian đã khai thị thuận hợp, khiến vô lượng chúng dựa vào đó hướng nhập

cung Đại Niết-bàn. Ngoài Đức Phật ra, không ai có khả năng này, thế nên ái kính.

Lại nữa, phàm phu và Thánh giả đối với Đức Phật đều khởi cảm nghĩ: Nhờ oai lực của Phật nên có thể khiến cho vô lượng vô biên hữu tình tu các pháp thiện. Nghĩa là từ pháp quán bất tịnh cho đến đạt trí vô sinh. Ngoài Đức Phật ra, không ai có khả năng này, nên phải ái kính.

Lại nữa, hai hạng hữu tình trên đối với Đức Phật cùng có cảm nghĩ: Nhờ oai lực của Đức Phật nên khiến các hữu tình gieo trồng các căn thiện được thành thực, giải thoát. Ngoài Đức Phật ra, không ai có khả năng này, thế nên ái kính.

Lại nữa, phàm phu và bậc Thánh đối với Đức Phật cùng khởi cảm niệm: Nhờ oai lực của Đức Phật nên cả kho báu công đức là ba mươi bảy thứ Bồ-đề phần như niệm trụ, chánh đoạn, thần túc, căn, lực, giác chi, đạo chi đều xuất hiện ở thế gian, đã đem lại lợi ích an lạc cho vô biên hữu tình. Ngoài Đức Phật ra, không ai có khả năng này, nên phải ái kính.

Hai hạng phàm phu và bậc Thánh đối với pháp tâm yêu thích, vui vẻ cung kính an trụ, cùng khởi cảm nghĩ: Ta nương dựa vào pháp này nên giải thoát được hết thủy khổ não của thân tâm, đạt an lạc trọn vẹn.

Hai hạng hữu tình kia đối với Tăng tâm yêu thích, vui vẻ cung kính an trụ, cùng khởi cảm nghĩ: Nhờ oai lực của Tăng nên chúng ta ở trong chánh pháp Tỳ-nại-da được xuất gia, tâm tin thanh tịnh, thọ giới cụ túc, được tánh Bí-sô, có thể chính thức nhận giữ một trăm lễ một pháp Yết ma, không hề hủy phạm, trụ trong an lạc, do vậy mau chóng chứng đắc Niết-bàn cứu cánh.

Hai hạng hữu tình trên đối với Thân giáo sư, Quỹ phạm sư, cùng tùy theo một bậc có trí tôn trọng đồng phạm hạnh khác, tâm yêu thích, vui vẻ cung kính an trụ. Nghĩa là họ cùng khởi cảm nghĩ: Các

vị thầy bạn này là bạn bè của ta, giúp cho ta đối với pháp siêng năng tu tập chánh hạnh nhanh chóng hoàn thành.

Đối với Tam bảo đã nói ở trước, cũng thầy, bạn trong cảnh thù thắng, khởi đủ ái kính, ngoài ra thì không nhất định. Nên nêu bốn trường hợp: 1. Có trường hợp, hoặc có cảnh khởi ái không phải là kính: Như cha mẹ đối với các con, thầy đối với đệ tử v.v... 2. Có trường hợp, hoặc lại có cảnh khởi kính không phải là ái: Như đối với bậc có đức, nhưng không phải là sư trưởng của mình. 3. Có trường hợp, hoặc lại có cảnh khởi cả ái và kính: Như có một loại con đối với cha mẹ, đệ tử đối với thầy v.v... 4. Có trường hợp, hoặc lại có cảnh không khởi ái kính: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Ái kính như thế ở xứ nào có?

Đáp: Ở ba cõi, năm nẻo, tuy đều có dung nạp, nhưng ở đây nói ái kính thù thắng chỉ ở nẻo người trong cõi dục, không phải xứ khác, chỉ trong pháp Phật mới có ái kính này.

*** Thế nào là cúng dường? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Là để phân biệt rộng về nghĩa của Khế kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói:

*Đối với Phật, Pháp, Tăng
Và Học xứ đã thọ
Hay cung kính cúng dường
Mới gọi là người trí.
Nếu nơi không phóng dật
Tam-ma-địa thù thắng
Hay cung kính cúng dường
Không thoái, gần Niết-bàn.*

Khế kinh tuy nói như thế nhưng không phân biệt rộng thế nào là cung kính, thế nào là cúng dường? Kinh kia là chỗ dựa căn bản của Luận này, những điều Kinh kia không nói nay nên nói đến. Lại nữa, vì muốn chê trách phá trừ các pháp không phải của bậc Thiện sĩ, khiến từ bỏ, vì muốn tán thán các pháp của bậc Thiện sĩ, khiến tu tập, vì muốn làm sáng tỏ khi năm thứ ô trược gia tăng thì quảng đại hữu tình rất khó tu được.

Ở đây, không phải là pháp của bậc Thiện sĩ: Nghĩa là có một loại hữu tình, nếu cúng dường thì hại cung kính, nếu cung kính thì hại cúng dường.

Thế nào là cúng dường có hại cho cung kính? Như người tại gia, hoặc có nam nữ tuy có đủ uy lực, có thể đem các thứ vật dụng quý, ngon cần cho sự sống để cung cấp, phụng dưỡng cha mẹ, nhưng lại cậy vào năng lực này tâm sinh khinh dễ, kiêu mạn. Như người xuất gia, hoặc có đệ tử là hàng phước đức, học rộng, tuy đối với thầy mình có thể tạo nên của cải và pháp để cúng dường, nhưng lại cậy vào việc này, nên ở nơi trụ xứ của thầy không tỏ ra cung kính. Các thứ cúng dường ấy tức có hại cho cung kính.

Thế nào là cung kính có hại cho cúng dường? Như có một loại hữu tình vì rất sợ sệt oai lực của người khác, nên tuy cung kính nhưng không cúng dường.

Cả hai sự việc như thế, đều gọi không phải là pháp của bậc Thiện sĩ.

Pháp của bậc Thiện sĩ: Nghĩa là có một loại hữu tình nếu cúng dường người kia thì thêm cung kính, nếu cung kính thì thêm cúng dường, cả hai sự việc này cùng làm, gọi là pháp của bậc Thiện sĩ. Nếu có pháp này tăng thượng viên mãn, nên biết tức là hữu tình rộng lớn. Hữu tình như thế thật là khó có được. Thế gian nếu không có Phật, các bậc ấy cũng rất khó gặp. Nếu như có thì đây là vị Đại Bồ-tát, vì các Đại Bồ-tát tất hội đủ hai sự việc ấy.

Vì muốn chỉ rõ về việc đó cùng ba thứ nhân duyên trước đã nói, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là cúng dường?

Đáp: Cúng dường có hai thứ: 1. Cúng dường của cải. 2. Cúng dường pháp.

Về cúng dường của cải:

Hỏi: Cúng dường của cải lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Có thuyết nói: Vì tạo lợi ích rộng khắp nên xả các của cải, vật dụng. Vậy của cải vật dụng được xả thí ấy là tự tánh của sự cúng dường này.

Có Sư khác cho: Hai nghiệp thân, ngữ của người có khả năng cúng dường là tự tánh của sự cúng dường.

Hoặc có thuyết nêu: Tức chủ thể phát khởi tâm và tâm sở pháp kia là tự tánh của sự cúng dường.

Lại có thuyết nói: Người thọ nhận, thọ nhận rồi, đại chúng của các căn và các sắc được tạo khác đều được tăng trưởng, là tự tánh của sự cúng dường.

Lời bình: Nên nói như vậy: Hoặc tài sản đã được thí xả, hoặc hai nghiệp thân ngữ của chủ thể thí xả, hoặc chủ thể phát khởi tâm và tâm sở pháp ấy, hoặc người thọ nhận nhận rồi thì đại chúng của các căn và sắc được tạo tăng trưởng, đều là tự tánh của sự cúng dường này. Như thế là cúng dường của cải đều dùng chung năm uẩn làm tự tánh.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là cúng dường của cải? Cúng dường của cải là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa có thể làm duyên là nghĩa của cúng dường. Vì sự cúng dường này lấy của cải làm đầu nên gọi là cúng dường của cải.

Nếu vì tạo lợi ích nên xả thí các của cải vật dụng, người thọ nhận, nhận xong, thân tâm thêm ích, như thế gọi là thí cho, cũng gọi là cúng dường. Nếu vì lợi ích nên xả thí các của cải, vật dụng, người thọ nhận, nhận rồi, thân tâm bị tổn giảm, như thế gọi là thí cho, không gọi là cúng dường. Nếu vì tổn hại nên thí xả các vật không thích nghi, người thọ nhận, nhận rồi, hoặc do thần thông, hoặc do thuốc, chú thuật, hoặc do phước lực, nên thân tâm được tăng ích, sự việc này tuy không phải là thí cho, nhưng gọi là cúng dường. Nếu vì tổn hại nên thí xả vật dụng không thích nghi, người thọ nhận, nhận rồi, thân tâm bị tổn giảm, đây không gọi là thí cho, cũng không phải là cúng dường.

Hỏi: Cúng dường của cải này ở xứ nào có?

Đáp: Chỉ có ở cõi dục, không phải cõi sắc, cõi vô sắc. Chỉ có ở bốn nẻo, không phải ở Nại-lạc-ca (Địa ngục).

Hỏi: Cúng dường của cải này do ai thiết lập, thọ nhận?

Đáp: Có thuyết nói: Nếu ở nẻo bàng sinh thiết lập, chỉ có nẻo bàng sinh thọ nhận, cho đến nơi nẻo trời thiết lập, chỉ có nẻo trời thọ nhận.

Có Sư khác cho: Nẻo bàng sinh thiết lập chỉ có nẻo bàng sinh thọ nhận. Nẻo quý thiết lập có hai nẻo thọ nhận. Nẻo người thiết lập có ba nẻo thọ nhận. Nẻo trời thiết lập có bốn nẻo thọ nhận. Vì cõi dưới không cùng cõi trên, còn cõi trên thì cùng với cõi dưới.

Lời bình: Nên nói như vậy: Bốn nẻo đều có thể lần lượt cúng dường.

Hỏi: Luận Thi Thiết nói: Lúc chư Thiên muốn ăn, lấy bát bằng vật báu rỗng không, dùng tám vải dầy lên miệng bát rồi đặt trước tòa ngồi. Trong khoảnh khắc, tùy theo phước lực của vị trời đó mà thức ăn uống có ngon, dờ tự nhiên được tràn đầy. Đã thế làm sao nhận vật cúng dường của người khác?

Đáp: Tuy không nhận thức ăn uống cúng dường của người khác, nhưng vẫn có thể nhận các phẩm vật như hương, hoa khác.

Về cúng dường pháp:

Hỏi: Cúng dường pháp lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Có người nói: Do giảng nói pháp nên lời nói là tự tánh của sự cúng dường pháp.

Có Sư khác cho: Do lời nói được đầy khởi nên đây là tự tánh.

Hoặc có thuyết nêu: Do chủ thể phát khởi lời nói nên tâm tâm sở pháp ấy làm tự tánh cho sự cúng dường pháp.

Lại có thuyết nói: Người thọ nhận, nghe rồi, phát sinh tuệ giác thiện xảo chưa từng có, dùng làm tự tánh.

Lời bình: Nên nói như vậy: Hoặc lời nói của người thuyết pháp, hoặc tâm tâm sở pháp của chủ thể phát ra lời nói, hoặc người thọ nhận, nghe rồi phát sinh tuệ giác thiện xảo chưa từng có, đều làm tự tánh cho sự cúng dường pháp. Như thế sự cúng dường pháp dùng chung năm uẩn làm tự tánh.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là cúng dường pháp? Cúng dường pháp là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa có thể tạo duyên là nghĩa của cúng dường. Sự cúng dường này vì lấy pháp làm đầu nên gọi là cúng dường pháp. Nếu vì đem lại lợi ích, nên vì người khác giảng nói pháp, người khác sau khi nghe xong, sinh tuệ giác thiện xảo chưa từng có, như thế gọi là thí cho, cũng gọi là cúng dường. Nếu vì tạo lợi ích, nên vì người khác giảng nói pháp, người khác nghe rồi không sinh tuệ giác thiện xảo chưa từng có, như thế gọi là thí cho, không gọi là cúng dường. Nếu vì tổn hại nên thuyết pháp chê trách, chỉ trích người khác, người khác nghe việc này rồi, an trụ nơi sự nhớ nghĩ chân chánh, hoan hỷ chấp

nhận, không kể lỗi kia, sinh tuệ giác thiện xảo chưa từng có, sự việc này tuy không phải là thí cho nhưng gọi là cúng dường. Nếu vì tổn hại nên giảng nói pháp chê trách, chỉ trích kẻ khác, kẻ đó nghe rồi tâm khởi giận dữ, không sinh tuệ giác thiện xảo chưa từng có, đây không gọi là thí cho, cũng không gọi là cúng dường.

Hỏi: Cúng dường pháp này ở xứ nào có?

Đáp: Cúng dường pháp này ở nơi cõi dục, cõi sắc, không phải ở cõi vô sắc, năm nẻo đều có.

Ở địa ngục có: Như con của Từ Thọ sinh trong ngục, cho là đang ở trong nhà tắm, nhìn thấy các vật dụng tạo khổ, liền nói tụng:

*Tùng nghe thế gian thọ khổ vui
Không phải ta, không phải người làm
Thọ các khổ vui đều duyên thân
Thân nếu diệt không ai nhận lại.*

Bấy giờ, vô lượng hữu tình đang ở trong địa ngục kia, sau khi nghe tụng này rồi thoát khỏi khổ ở địa ngục. Từ địa ngục ấy mạng chung, được sinh lên cõi trời thọ nhận an vui.

Ở bàng sinh có: Như chim Ca-tần-chiết-la (Ca-lăng-tần-già) tự tu phạm hạnh, vì người khác nói pháp.

Nẻo quỷ có: Như quỷ mẹ Phát Ái vì các quỷ con nói tụng này:

*Im lặng, bậc thượng thắng
Im lặng, là sao tinh
Lúc ta được kiến đế
Cũng khiến con được thấy.*

Nẻo người có: Như nay hiện trông thấy.

Nẻo trời có: Trong trời thuộc cõi dục, như đức Từ Tôn bỏ xứ giảng nói pháp cho chư Thiên. Trong trời thuộc cõi sắc, như Thủ

Thiên tử đến bạch Phật: Như Đức Thế Tôn ở đây có bốn chúng vây quanh, vì họ giảng nói chánh pháp, nghe rồi phụng hành. Tôi nghe pháp rồi, trở lại trời Vô nhiệt, sẽ vì các vị trời kia giảng nói pháp cũng như thế.

Hỏi: Cúng dường pháp này do ai thiết lập, thọ nhận?

Đáp: Có thuyết nói: Nẻo địa ngục thiết lập, chỉ có nẻo địa ngục thọ nhận, cho đến nẻo trời thiết lập, chỉ có nẻo trời thọ nhận.

Có Sư khác cho: Nẻo địa ngục thiết lập, chỉ có nẻo địa ngục thọ nhận. Nẻo bàng sinh thiết lập có hai nẻo thọ nhận. Nẻo quỷ thiết lập có ba nẻo thọ nhận. Nẻo người thiết lập có bốn nẻo thọ nhận. Nẻo trời thiết lập có năm nẻo thọ nhận.

Lời bình: Nên nói như vậy: Năm nẻo đều có thể lần lượt cúng dường.

Hỏi: Thế nào là cung kính?

Đáp: Có các cung kính, có tánh cung kính, có tự tại, có tánh tự tại. Đối với người tự tại có sự sợ sệt chuyển biến. Đó gọi là cung kính.

Luận sư của bản Luận này đối với văn nghĩa khác biệt đã đạt được thiện xảo, nên dùng các thứ văn để chỉ rõ về cung kính, nhưng Thế không khác. Cung kính cũng lấy hồ làm tự tánh.

HẾT - QUYỂN 29

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠT TỶ BÀ SA

QUYỂN 30

Chương 1: TẠP UẤN

Phẩm 4: NÓI VỀ ÁI KÍNH, phần 2

** Thế nào là cúng dường, cung kính? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước tuy đã nói riêng về tự tánh của cúng dường, cung kính, nhưng chưa nói chung về sự chuyển biến đối với một cảnh. Nay vì muốn chỉ rõ hai pháp ấy đối với một cảnh đã chuyển biến, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là cung kính, cúng dường?

Đáp: Như có một loại hữu tình đối với Phật, Pháp, Tăng, Thân giáo sư, Quĩ phạm sư và tùy theo một bậc có trí tôn trọng đồng phạm hạnh khác thiết lập cúng dường, cung kính, an trụ. Nếu ở nơi ấy có sự cúng dường và cung kính, đó gọi là cung kính cúng dường.

Ở đây, một loại hữu tình, nghĩa như trước đã nói, tức là phàm phu hoặc Thánh giả.

Đối với Phật, thiết lập cúng dường, cung kính, an trụ: Nghĩa là chỉ thiết lập sự cúng dường của cải, cung kính, an trụ, không phải là cúng dường pháp. Vì sao? Vì Đức Phật đối với các pháp đã được cứu cánh, không còn thọ nhận pháp học từ người khác. Không ai có

khả năng vì Đức Thế Tôn thuyết pháp, khiến sinh tuệ giác thiện xảo chưa từng có.

Đối với Pháp, thiết lập cúng dường, cung kính an trụ: Có bản không nói câu: cung kính cúng dường pháp, do đối với Niết-bàn là nghĩa không duyên. Trước nói về cúng dường, nghĩa là có thể tạo duyên, còn Niết-bàn là không duyên, thế nên không nói. Nhưng có bản thì nói: Tuy đối với Niết-bàn không có nghĩa sinh trưởng, nhưng có đối với khía cạnh khác khiến nghĩa được hiển bày đầy đủ. Tức đem của cải và pháp cúng dường Niết-bàn, khiến các hữu tình cung kính mong cầu chứng đắc, do đầy lần lượt đoạn chương, chứng đạt.

Lại nữa, pháp có hai thứ: 1. Thế tục, nghĩa là các pháp như danh thân v.v... 2. Thắng nghĩa, tức là Niết-bàn cứu cánh. Tuy đối với pháp thắng nghĩa, không có nghĩa sinh trưởng, nhưng đối với pháp thế tục thì có nghĩa sinh trưởng. Vì thế, nên đối với pháp cũng có cung kính cúng dường.

Hỏi: Đối với các việc bố thí pháp và của cải vật dụng, ai là người nên thọ nhận?

Đáp: Thí của cải và pháp theo thế tục thì Sư giảng nói pháp nên thọ nhận. Hoặc nên dùng của cải vật dụng này để biên chép chánh pháp. Bố thí pháp và của cải theo thắng nghĩa, thì nên siêng năng gia công giữ gìn, cũng như giữ gìn vật trong tháp.

Đối với Tăng, thiết lập cúng dường, cung kính, an trụ: Là chung cho hai sự cúng dường của cải và pháp.

Cúng dường của cải: Nghĩa là dùng các vật như hương hoa, y phục, thức ăn, cúng dường chúng Tăng. Hoặc thiết lập các sự việc như đại hội năm năm v.v... gọi là cúng dường của cải cho Tăng.

Cúng dường pháp: Nghĩa là dùng âm thanh của ba sự khế hợp, vì đại chúng giảng nói rộng chánh pháp. Hoặc ở trong chúng bàn luận, quyết đoán, lựa chọn. Hoặc lại ở trong chúng tán thán các

công đức tốt đẹp, bày tỏ nguyện vọng của mình, khiến chúng hoan hỷ vui thích. Những sự việc như thế, gọi là cúng dường pháp đối với Tăng.

Đối với Thân giáo sư, Quĩ phạm sư cùng tùy theo một bậc có trí tôn trọng đồng phạm hạnh khác thiết lập cúng dường, cung kính, an trụ, cũng chung cả hai thứ cúng dường của cải và pháp.

Cúng dường của cải: Nghĩa là dùng y bát, thức uống ăn, thuốc thang, ngoài ra tùy các vật dụng cần thiết của một Sa-môn để cúng dường.

Cúng dường pháp: Nghĩa là đem ba Tạng để khuyến khích khiến thọ trì. Hoặc vì đại chúng giải thích khiến không còn nghi ngờ vướng mắc. Hoặc lại khuyến thỉnh khiến tu tập chánh hạnh. Những sự việc như thế gọi là cúng dường pháp.

Trên đây đã nói về Tam bảo, sư, bạn, trong cảnh thù thắng, tùy thuận nên cúng dường, cung kính, an trụ, ở trong cảnh khác thì không quyết định có sự cúng dường. Dựa theo trước nên nói.

Hỏi: Cúng dường, cung kính này ở xứ nào có đủ?

Đáp: Ở cõi dục có đủ, không phải ở cõi sắc, cõi vô sắc. Bốn nẻo trong cõi dục có đủ, không phải ở Nại-lạc-ca, vì trong địa ngục không có sự cúng dường của cải, chỉ có pháp.

Hỏi: Cúng dường của cải và pháp này do ai thiết lập và ai thọ nhận?

Đáp: Đức Phật đối với tất cả hữu tình có thể thiết lập hai thứ cúng dường của cải và pháp, các hữu tình kia tùy theo chỗ ứng hợp đều có thể thọ nhận. Tất cả hữu tình đối với Đức Phật tùy theo chỗ thích hợp có thể thiết lập cúng dường của cải, không phải là cúng dường pháp, vì không ai có thể vì Phật giảng nói pháp cùng không ai có thể làm sinh khởi tuệ giác thiện xảo chưa từng có của Phật.

Bậc Độc giác, trừ Đức Phật, đối với tất cả hữu tình có thể thiết lập hai thứ cúng dường của cải và pháp, các hữu tình kia tùy theo chỗ ứng hợp đều có thể thọ nhận. Tất cả hữu tình đối với bậc Độc giác tùy theo hoàn cảnh thích hợp có thể thiết lập cúng dường của cải, không phải là cúng dường pháp.

Tôn giả Xá-lợi-tử, trừ Đức Phật, bậc Độc giác, đối với tất cả hữu tình có thể thiết lập hai thứ cúng dường của cải và pháp, các hữu tình kia tùy theo chỗ ứng hợp đều có thể thọ nhận. Tất cả hữu tình đối với Tôn giả Xá-lợi-tử tùy theo chỗ thích hợp có thể thiết lập cúng dường của cải, không phải là cúng dường pháp.

Tôn giả Đại Mục-kiền-liên, trừ Đức Phật, bậc Độc giác và Tôn giả Xá-lợi-tử, còn lại như đã nói về Tôn giả Xá-lợi-tử. Cho đến người lợi căn đối với kẻ độn căn, tùy theo chỗ ứng hợp có thể thiết lập hai thứ cúng dường của cải và pháp, người kia theo chỗ ứng hợp đều có thể thọ nhận. Kẻ độn căn đối với người lợi căn tùy theo chỗ thích ứng có thể thiết lập cúng dường của cải, không phải là cúng dường pháp. Người kia theo chỗ thích nghi đều có thể thọ nhận.

Hỏi: Nếu không dùng pháp cúng dường Phật thì như Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Bí-sô! Lành thay! Lành thay! Ông mới là người có khả năng dùng âm thanh hòa nhã, trong trẻo, rõ ràng, dễ hiểu dễ đọc tụng chánh pháp khiến Ta hoan hỷ?

Đáp: Đức Thế Tôn vì muốn khiến Bí-sô Văn Câu Chi Nhĩ được sự không sợ hãi nên nói như thế, không phải Đức Phật đối với Bí-sô kia thọ nhận cúng dường pháp. Nghĩa là Thân giáo Ca Đa Diễn Na sai Bí-sô này đến chỗ Đức Phật để cầu xin năm sự việc cho các Bí-sô ở miền biên giới lạnh lẽo: 1. Thường xuyên được tắm rửa, gội đầu. 2. Được dùng da thú làm áo lót, khăn trải ngồi. 3. Xin được luôn mang giày, vớ phủ kín chân. 4. Xin trì luật là người thứ năm thì được thọ giới Cụ túc. 5. Xin được phép, nếu có Bí-sô sai người đem y cho

Bí-sô khác, trong trường hợp Bí-sô kia nếu không nhận thì chúng con phải phân phát y này ở nơi nào? Văn Câu Chi Nhĩ vâng lời Thân giáo sư sai đến chỗ Đức Phật. Đức Thế Tôn với oai đức luôn được tôn trọng, đối với Thích, Phạm, Hộ thế hãy còn không thể đứng gần bên Phật để được nhìn thẳng, huống chi là Bí-sô kia sao dám bày tỏ thỉnh nguyện? Đức Phật biết sự việc này, nên bảo Tôn giả A-nan: Ông có thể dẫn Bí-sô kia đến phòng của Ta, trải ngọa cụ mời ông ấy tạm nghỉ ở đó. Tôn giả A-nan làm đúng như lời Phật dạy. Đức Thế Tôn và Bí-sô kia cùng nghỉ đến khuya. Biết Bí-sô kia hơi thờ có vẻ mỗi mệt, Đức Thế Tôn liền bảo: Ông nên vì Ta đọc tụng pháp ông đã hiểu. Văn Câu Chi Nhĩ dùng tiếng của ba thứ kệ hợp đọc lại pháp đã hiểu. Đức Thế Tôn hoan hỷ, vì muốn khiến cho Văn Câu Chi Nhĩ được pháp không sợ hãi, có thể tỏ bày điều thỉnh cầu, nên Đức Phật khen ngợi: Lành thay! Lành thay! Cho đến nói rộng.

Có thuyết nói: Đức Thế Tôn khen ngợi Bí-sô kia vì trong quá khứ đã tu tập đạo nghiệp thanh tịnh, đã chiêu cảm được âm thanh hay đẹp như vậy, khiến người ưa thích nghe, nên nói như thế, không phải là nhận sự cúng dường pháp của Bí-sô kia.

Có Sư khác cho: Đức Thế Tôn khen ngợi Bí-sô kia có khả năng khéo đọc tụng, thọ trì kinh Ba-la-diễn-noa Kiến đế v.v... nên nói lời như thế, không phải là nhận sự cúng dường pháp của Bí-sô ấy.

Hoặc có thuyết nêu: Do Bí-sô kia lúc còn ở nước Phong Mã làm xong các Phật sự, Đức Thế Tôn đã khen ngợi Bí-sô kia, còn khiến cho vô lượng hữu tình của nước đó kính trọng thọ pháp, nên Phật nói như thế, không phải là nhận sự cúng dường pháp Bí-sô đó.

Lại có thuyết biện: Đức Phật khen ngợi đệ tử có nhiều nhân duyên, không phải vì thọ nhận pháp.

Hoặc vì đệ tử đó được tâm không sợ hãi, như hôm nay Đức Thế Tôn khen ngợi Văn Câu Chi Nhĩ. Hoặc nhằm ngăn chặn sẽ có việc

phỉ báng đối với người kia. Như bảo Tôn giả Vô Diệt: Ta nay bị đau lưng, ông có thể vì các Bí-sô giảng nói rộng pháp đến gần sự kiên cố. Chỉ ông mới có thể giảng nói về sự việc thù thắng như thế.

Hoặc muốn khiến người kia nêu bày oai lực, như bảo Tôn giả Mục Liên: Chỉ có ông mới có thể vì các người thuộc dòng họ Thích ở thành Kiếp-tỷ-la giảng nói pháp vi diệu.

Hoặc vì muốn làm rõ công đức lớn của người kia, như Đức Phật khen ngợi Tôn giả Xá-lợi-tử: Ông có thể giảng nói pháp như sư tử gầm, vì những điều ông nói ra đều là quyết định.

Hỏi: Như nơi Khế kinh khác đã nói làm sao thông? Như nói: Phật bảo Tôn giả A-nan-đà: Lành thay! Lành thay! Như ông đã nói, tinh tấn tức mau chóng chứng đắc Bồ-đề Vô thượng. Ta nghe ông nói thật hết sức hoan hỷ.

Đáp: Đức Phật vì Tôn giả Khánh Hỷ đã giảng nói hợp thời nên nói lời ấy, không phải là thọ nhận pháp. Nghĩa là Đức Bạc Già Phạm vì hóa độ hữu tình nên đã vượt qua chặng đường xa khiến mỗi mệt, đau lưng, liền đến bên cội cây, xếp y bảy điều gấp làm bốn làm ngoại cụ, y năm điều đắp lên thân, dùng Tăng-già-chi làm gối, nằm nghiêng bên hông phải như sư tử vương, bảo Tôn giả A-nan: Ông có thể vì các Bí-sô giảng nói pháp, không nên để thời gian trôi qua vô ích. Bây giờ, Tôn giả A-nan vâng theo Thánh chỉ của Phật, vì chúng Bí-sô giảng nói về bảy Giác chi: Các Nhân giả, giác chi Niệm v.v... là do Đức Thế Tôn của chúng ta đã tự giác, tự nói, dựa vào sự nhàm chán, lìa diệt, hồi hướng nơi xả. Như thế cho đến giác chi Xả v.v... nói rộng cũng vậy. Đức Thế Tôn lúc nghe Tôn giả A-nan nói về tinh tấn, liền khởi trí kiến nhớ lại đời trước. Ta đã trải qua ba vô số kiếp trong quá khứ, do diệu lực của tinh tấn, nên đã tu gia hạnh, sớm được viên mãn, nhanh chóng chứng đắc Chánh đẳng Bồ-đề Vô thượng. Suy niệm thế rồi, phát sinh hoan hỷ thù

thắng. Do sức vui mừng ấy nên chúng đau lưng khỏi hẳn. Lập tức, Đức Thế Tôn đứng dậy, sửa lại y phục, ngồi kiết già, bảo Tôn giả A-nan: Ông đã vì đại chúng giảng nói pháp Tinh tấn chăng? A-nan bạch Phật: Vâng, thưa Đức Thế Tôn! Đức Phật khen: Lành thay! Lành thay! Ta do tinh tấn nên mau chóng chúng đắc Bồ-đề, nay ông giảng nói nên Ta rất hoan hỷ. Đây là Đức Phật khen ngợi Tôn giả A-nan giảng nói pháp hợp thời, đúng lúc, không phải khen vì thọ nhận cúng dường pháp.

Hỏi: Theo như nơi Tỳ-nại-da đã nói thì làm sao thông? Như nói: Tôn giả A-nan, Ta nay càng thêm tăng trưởng về pháp thiện xuất ly, nên vô cùng hoan hỷ. Nếu Đức Phật không thọ nhận sự cúng dường pháp của người khác, làm sao pháp thiện xuất ly được tăng trưởng?

Đáp: Vì Đức Phật dùng việc của người khác làm sự việc của mình. Vì pháp thiện của người khác gia tăng, nên Phật mới nói như thế. Nghĩa là các loài hữu tình phần nhiều dựa vào pháp Phật đạt niềm tin thanh tịnh, xuất gia thọ giới Cụ túc, đọc tụng thọ trì ba Tạng, ngụ ở chốn A-luyện-nhã tịch tĩnh, tư duy nhập chánh định đắc quả, lià dục, cho đến các lậu đều dứt hết, hoặc gieo trồng chủng tử giải thoát, sinh lên cõi trời. Đức Phật nhận biết sự việc này nên rất hoan hỷ và suy niệm: Vô lượng hữu tình do oai lực của Ta nên pháp thiện thế gian cùng xuất thế gian đều được tăng trưởng. Những gì các hữu tình kia đã làm, chính là công việc của Ta, thật đáng vui mừng, nên nói như thế. Nhưng Đức Thế Tôn chắc chắn là đối với người khác không nhận sự cúng dường pháp, vì công đức của pháp thân Phật là hoàn toàn viên mãn, còn sinh thân tất phải nhờ vào sự nuôi dưỡng do thức ăn uống, y phục v.v... nên có đối với người khác thọ nhận sự cúng dường của cải.

*** Thế nào là sức mạnh của thân? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Là để ngăn chặn Tông chỉ của người khác và nhằm làm rõ chánh nghĩa. Tức như có lối chấp: Sức mạnh của thân và sức yếu kém của thân không có tự Thể riêng. Như Luận Phân Biệt đã nói: Lúc tâm có năng lực, nói là sức mạnh của thân, khi tâm không có năng lực, gọi là sự yếu kém của thân, vì thế nên thân có sức mạnh hay yếu đều không có tự Thể riêng. Vì nhằm ngăn chặn lối chấp của Luận kia, hiển bày lực của thân mạnh hay yếu đều có Thể riêng, vì thuộc về xúc xứ.

Hoặc lại có lối chấp: Tự Thể của sức mạnh nơi thân tức là tinh tấn. Tự Thể của sự yếu kém nơi thân chính là lười biếng, như Pháp Mật Bộ nói. Nay nhằm ngăn chặn lối chấp của Bộ đó, chỉ rõ là có riêng sức mạnh và sự yếu kém của thân, không phải là tinh tấn v.v...

Có người chấp: Sức mạnh và sự yếu kém của thân đều không có tự Thể nhất định, như phái Thí Dụ nói thế này: Sức của voi hơn sức của ngựa, sức của ngựa hơn sức của bò, nên biết sự yếu kém và sức mạnh không có tự Thể nhất định. Nay nhằm ngăn chặn lối chấp của phái kia và làm sáng tỏ sức mạnh và sự yếu kém của thân có tự Thể nhất định, vì thuộc về xúc xứ. Do tự tánh của tất cả pháp đều cố định, nên các pháp hữu vi đều có tự thể hơn kém quyết định. Như mắt đối với sắc trông thấy sáng rõ, gọi là trông thấy hơn hết. Trông thấy sắc không sáng rõ gọi là yếu kém. Nói rộng cho đến ý nhận biết các pháp cũng lại như thế, trong đó đều có tánh hơn, kém nhất định. Sức mạnh của thân và sự yếu kém của thân, nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Nếu sức của thân yếu kém hay mạnh mẽ đều có tánh nhất định, thì như phái Thí dụ nói làm sao thông?

Đáp: Tuy voi, ngựa v.v... đối đãi với nhau có hơn kém, gọi là không quyết định, nhưng có Thể nhất định. Nghĩa là ngựa đối với

voi thì yếu kém, vì sức của đại chủng nhiều, đối với đại chủng ít. Nếu ngựa đối với bò thì yếu kém, vì sức của đại chủng ít, đối với đại chủng nhiều. Như ngựa, các loài khác, nên biết cũng như thế. Do đại chủng của sức mạnh với đại chủng yếu kém đều khác nhau nên có lúc phải chờ đợi nhau. Danh tuy không nhất định nhưng Thể luôn riêng khác.

Vì nhằm ngăn chặn các lối chấp dị biệt của Tông khác như thế và để làm rõ thân có sức mạnh và thân yếu kém thật sự là có Thể riêng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thể nào là sức mạnh của thân?

Đáp: Là các thân dũng mãnh, cường tráng, nhanh nhẹn có khả năng hoàn tất mọi việc. Đó gọi là sức mạnh của thân. Luận sư của Bản luận này đối với văn nghĩa khác biệt đã đạt được thiện xảo, nên dùng các thứ văn để chỉ rõ về sức mạnh của thân nhưng Thể không khác.

Hỏi: Thể nào là sự yếu kém của thân?

Đáp: Là các thân không mạnh mẽ, không dũng mãnh, không tráng kiện, không nhanh nhẹn, không thể làm xong mọi việc. Đó gọi là sự yếu kém của thân. Luận sư của Bản luận này đối với văn nghĩa khác biệt đã đạt được thiện xảo, nên dùng các thứ văn để chỉ rõ về sự yếu kém của thân nhưng Thể không khác.

Hỏi: Sức mạnh của thân và sự yếu kém của thân thuộc về bao nhiêu xứ, bao nhiêu thức nhận biết?

Đáp: Thuộc về một xứ là xúc xứ. Hai thức nhận biết là thân thức và ý thức. Ở đây, thân thức chỉ phân biệt về tự tướng kia, còn ý thức thì phân biệt về tự tướng và cộng tướng kia. Chử ở đây tức nhằm ngăn chặn lối chấp của Luận giả Phân Biệt cho sức mạnh cùng sự yếu kém của thân không có tự Thể riêng, đồng thời chỉ rõ hai thân mạnh, yếu này đều có tự Thể riêng. Nếu không có tự Thể riêng tức

nên không thuộc về xúc xúc và hai thức nhận biết. Sức của tâm có không phải thuộc về xúc xúc cùng hai thức nhận biết.

Như hai lực sĩ lúc đầu kéo tay nhau, hai cổ tay vừa tiếp xúc là biết ngay đối tượng mạnh hay yếu. Ở đây, Luận chủ dẫn sự việc hiện thấy làm dụ nhằm khiến người trí hay ngu đều được hiểu rõ. Do đấy tức ngăn chặn lối chấp của Pháp Mật Bộ cho sức mạnh của thân là tinh tấn, sự yếu kém của thân là lười biếng, nhằm hiển bày sức mạnh và sự yếu kém của thân không phải là tinh tấn, lười biếng v.v... Vì nếu không như vậy thì cổ tay của hai lực sĩ vừa tiếp xúc vì sao nhận biết là mạnh yếu? Tức tinh tấn, lười biếng không phải do tiếp xúc của tay tức có thể nhận biết.

Lại như khi người mạnh nắm lấy kẻ yếu thì sức mạnh hơn, kém cùng nhận biết cũng như thế. Ở đây, Luận chủ dẫn thí dụ hai, nhằm chỉ rõ lần nữa về nghĩa này, khiến dễ nhận biết. Do đấy tức ngăn chặn lối chấp của phái Thí dụ cho thân có sức mạnh và thân yếu kém không có tự Thể nhất định, nhằm chỉ rõ là hai thứ này có tự Thể nhất định. Nếu không như thế thì không nên vừa nắm lấy là nhận biết ngay về hơn kém. Cùng chờ đợi nhờ nơi pháp nhất định không phải là lãnh vực thân thức có thể nhận biết rõ.

Hỏi: Thân có sức mạnh và thân yếu kém lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Có thuyết nói: Lấy đại chủng làm tự tánh.

Hỏi: Đại chủng nào tăng gọi là thân có sức mạnh? Đại chủng nào tăng gọi là thân yếu kém?

Đáp: Có thuyết cho: Đại chủng không có tăng riêng, nhưng bốn đại chủng có nơi người mạnh hơn, gọi là sức mạnh của thân. Bốn đại chủng có nơi kẻ gầy yếu, gọi là thân yếu kém.

Có thuyết nêu: Vì địa giới tăng nên gọi là sức mạnh của thân. Thủy giới tăng nên gọi là thân yếu kém. Vật bên ngoài cũng như thế. Vật gánh vác, núi, cây v.v... vì địa giới tăng nên thể của chúng mạnh,

rắn chắc. Cây liễu, các thứ dưa v.v... vì thủy giới tăng nên thể của chúng yếu ớt, trống rỗng.

Có Sư khác nói: Sức mạnh của thân và sự yếu kém của thân không phải là bốn đại chủng mà là do xúc tạo ra.

Hỏi: Trong bảy xúc được tạo thì thứ nào tăng nên gọi là sức mạnh của thân? Thứ nào tăng nên gọi là sức yếu kém của thân?

Đáp: Có thuyết cho: Vì nặng tăng nên gọi là thân có sức mạnh, vì nhẹ tăng nên gọi là thân yếu kém. Vật bên ngoài cũng như thế. Vật nào nặng thì Thể mạnh. Vật nào nhẹ thì Thể yếu.

Có thuyết nêu: Hai thứ này là do xúc tạo ra, không phải thuộc vào bảy xúc được tạo. Nghĩa là ngoài bảy thứ, có riêng do xúc được tạo gọi là sức mạnh của thân và sức yếu kém của thân.

Lời bình: Nên nói như vậy: Tức bốn đại chủng và xúc được tạo ra đều là tự tánh của thân có sức mạnh và thân yếu kém. Nghĩa là nếu thân được điều hòa cùng gọi là sức mạnh của thân, nếu không điều hòa cùng gọi là sức yếu kém của thân.

Như Khế kinh nói: Thân của Bồ-tát có đủ sức của Na-la-diên, sức này về lượng như thế nào?

Có thuyết nói: Sức của mười con bò thường bằng sức của một con bò mạnh mẽ. Sức của mười con bò mạnh mẽ bằng sức của một thanh ngưu. Sức của mười thanh ngưu bằng sức của một voi thường. Sức của mười voi thường bằng sức của một Hương tượng. Sức của mười Hương tượng bằng sức của một Đại Nặc-kiện-na. Sức của mười Đại Nặc-kiện-na bằng sức của một Bát-la-tắc-kiến-đề. Sức của mười Bát-la-tắc-kiến-đề bằng sức phân nửa của Na-la-diên. Sức của hai phân nửa Na-la-diên bằng sức của một Na-la-diên. Sức của thân Bồ-tát ngang với sức này.

Có Sư khác cho: Lượng này rất ít. Nên nói là sức của mười bò thường bằng sức của một bò mạnh mẽ. Sức của mười bò mạnh mẽ

bằng sức của một thanh ngưu. Sức của mười thanh ngưu bằng sức của một voi thường. Sức của mười voi thường bằng sức của một dã tượng. Sức của mười dã tượng bằng sức của một Yết-noa-lỗ-ha tượng. Sức của mười Yết-noa-lỗ-ha tượng bằng sức của một A-la-trạch-ca tượng. Sức của mười A-la-trạch-ca tượng bằng sức của một Căng-kỳ-lạc-ca tượng. Sức của mười Căng-kỳ-lạc-ca tượng bằng sức của một Tuyết sơn tượng. Sức của mười Tuyết sơn tượng bằng sức của một Hương sơn tượng. Sức của mười Hương sơn tượng bằng sức của một Thanh sơn tượng. Sức của mười Thanh sơn tượng bằng sức của một Hoàng sơn tượng. Sức của mười Hoàng sơn tượng bằng sức của một Xích sơn tượng. Sức của mười Xích sơn tượng bằng sức của một Bạch sơn tượng. Sức của mười Bạch sơn tượng bằng sức của một Ót-bát-la tượng. Sức của mười Ót-bát-la tượng bằng sức của một Câu-mâu-đà tượng. Sức của mười Câu-mâu-đà tượng bằng sức của một Bát-đặc-ma tượng. Sức của mười Bát-đặc-ma tượng bằng sức của một Bôn-trà-lợi-ca tượng. Sức của mười Bôn-trà-lợi-ca tượng bằng sức của một Bát-đặc-mạc-ca tượng. Sức của mười Bát-đặc-mạc-ca tượng bằng sức của một Đại Bát-đặc-mạc-ca tượng. Sức của mười Đại Bát-đặc-mạc-ca tượng bằng sức của một Đại Hương tượng. Sức của mười Đại Hương tượng bằng sức của một Đại Nặc-kiện-na. Sức của mười Đại Nặc-kiện-na bằng sức của một Bát-la-tắc-kiến-đề. Sức của mười Bát-la-tắc-kiến-đề bằng sức của một Sa-lăng-già. Sức của mười Sa-lăng-già bằng sức của một Phật-lăng-già. Sức của mười Phật-lăng-già bằng sức của một Già-nộ-la. Sức của mười Già-nộ-la bằng sức của một Phật-la-già-nộ-la. Sức của mười Phật-la-già-nộ-la bằng sức của nửa Na-la-diên. Sức của hai phần Na-la-diên bằng sức của một Na-la-diên. Sức của thân Bồ-tát ngang đồng sức này.

Hoặc có thuyết nêu: Lượng này cũng còn ít. Nên nói trong thân của Bồ-tát có mười tám lóng xương lớn, mỗi mỗi lóng xương lớn đều có sức của một Na-la-diên.

Lại có thuyết nói: Lượng này vẫn còn ít. Nên nói trong thân của Bồ-tát có mười tám lóng xương lớn, mỗi mỗi lóng xương lớn có sức của mười tám Na-la-diên.

Hoặc lại có thuyết cho: Lượng này vẫn còn ít. Nên nói trong thân của Bồ-tát có tổng cộng ba trăm hai mươi lóng xương lớn, lóng xương nhỏ, lóng nhỏ nhất có sức của một Na-la-diên, thứ đến lóng lớn hơn có sức của hai Na-la-diên, lần lượt sức của lóng lớn tăng gấp bội.

Lại có thuyết nêu: Lượng này vẫn còn ít. Nên nói sức nơi thân của Bồ-tát có bằng sức của một ngàn Long tượng vương Ái-la-phật-đo. Sức của tượng vương ấy, về lượng như thế nào? Nghĩa là toàn thân của tượng vương này trắng tươi như sắc hoa sen trắng Câu-mâu-đà, bảy chi thiện trụ có đủ sáu ngà, đầu màu đỏ hồng như sắc Nhân-đạt-la-cù-bác-ca, bên hông trái, phải mỗi bên đều rộng hai du-thiện-na rưỡi, mỗi phần trước sau của thân đều là một du-thiện-na, chu vi của lượng thân có đến bảy du-thiện-na, chiều cao thấp là một du-thiện-na rưỡi. Đây là thân thường biến hóa không nhất định. Thân này có tám ngàn Long tượng làm quyến thuộc, thân đều trắng tươi như Câu-mâu-đà, có đủ sáu ngà, bảy chi thiện trụ, đầu màu hồng đỏ như phấn sáp thượng hạng. Nếu Chuyển Luân vương xuất hiện ở đời, thì tùy theo một con trong số các voi ấy ứng hiện đến. Trời Ba Mươi Ba định dạo chơi nơi khu vườn, do diệu lực nơi phước đức của Trời nên vừa khởi tâm, liền khiến Đại Tượng vương xuất hiện, màu sắc kỳ lạ, suy nghĩ thế này: Thiên Đế Thích v.v... hôm nay cần cỡi ta vào vườn dạo chơi. Tức từ nơi châu Thiệm Bộ này mất đi, hiện đến trước cung Đế thích. Trên thân hóa ra ba mươi hai đầu, mỗi đầu đều có sáu ngà, như sắc ở đầu gốc. Đầu này cùng với đầu gốc có ba mươi ba. Trên mỗi mỗi chiếc ngà hóa làm bảy ao. Trong mỗi mỗi ao hóa làm bảy hoa sen. Trên mỗi mỗi hoa sen hóa làm bảy viện báu. Trong mỗi mỗi viện báu hóa tạo ra bảy đài báu. Trong mỗi mỗi đài báu hóa làm bảy màn báu. Trong mỗi mỗi tám màn hóa làm bảy thiên nữ. Mỗi

thiên nữ hóa ra bảy người đứng hầu. Mỗi mỗi người đứng hầu hóa làm bảy kỹ nữ đồng hòa tấu các nhạc múa. Hóa hiện như vậy xong, bảy giờ, Thiên Đế Thích và các quyến thuộc cùng bước lên đầu voi gốc kia, ba mươi hai vị trời và các quyến thuộc bước lên chỗ ba mươi hai đầu được hóa hiện. Gia tộc của các trời trong mười ngàn thành khác cùng bước lên lưng Long tượng kia. Thân của họ cử động nhẹ nhàng như gió xoay, thổi vào các hoa sen, hoặc thổi vào vỏ cây hoa, cỡi hư không đi đến vườn để dạo chơi. Lúc ấy, chư Thiên đều không tự trông thấy có người trước sau. Khi tới nơi, liền xuống, mỗi người đều đến khu rừng vui chơi, thọ nhận hoan lạc thỏa thích. Bảy giờ, Long tượng kia cũng tự hóa thân như hình Thiên tử dạo chơi, thọ nhận niềm vui. Sức mạnh của voi Ái-la-phạt-noa là như thế.

Có thuyết nói: Sức mạnh này hãy còn ít. Nên nói trong thân của Bồ-tát tổng cộng có mười tám đốt xương lớn. Mỗi mỗi đốt xương lớn đều có như sức của ngàn Long tượng vương Ái-la-phạt-noa.

Có thuyết khác cho: Sức mạnh này hãy còn ít. Nên nói trong thân của Bồ-tát tổng cộng có ba trăm hai mươi đốt xương lớn nhỏ. Đốt xương nhỏ nhất có sức mạnh gấp ngàn lần sức mạnh của Long tượng vương Ái-la-phạt-noa. Lần lượt đốt xương lớn hơn có sức mạnh gấp bội.

Đại đức nói: Sức này vẫn còn ít. Nên nói ý lực của Bồ-tát là vô biên, sức thân của Bồ-tát cũng như thế. Làm sao biết được như vậy? Nghĩa là trước kia, Bồ-tát nhận bó cỏ kiết tường bên cạnh người kiết tường đi đến cội cây Bồ-đề, tự trải ra làm tòa, ngồi kiết già, phát nguyện kiên cố: Nếu chưa vĩnh viễn dứt hết các lậu và chứng đắc Bồ-đề vô thượng thì ta nhất quyết sẽ không rời khỏi tòa ngồi này. Bồ-đề Vô thượng ấy từ nơi đời vị lai sắp đi vào hiện tại. Lúc này, cả ba ngàn đại thiên thế giới hiện đủ sáu cách chấn động, Bồ-tát vẫn không lay động một sợi lông tóc. Do sự việc này, nên biết diệu lực nơi thân của Bồ-tát cũng như ý lực, về số lượng là không có giới hạn.

Hỏi: Nếu như thế vì sao trong kinh nói thân Bồ-tát có sức của Na-la-diên?

Đáp: Lực này là cả thế gian đều trân trọng, nên dùng làm thí dụ, nhưng thật sự thì không như vậy.

Hỏi: Do duyên gì Bồ-tát tích tập diệu lực của thân này?

Đáp: Vì muốn thể hiện những gì Bồ-tát có đều là thù thắng. Nghĩa là các sắc lực, tộc họ tự tại, quyền thuộc, của cải, ngôi vị, công đức, danh tiếng, trí kiến uy dũng đều thù thắng, nhằm khiến những hữu tình kiêu mạn quy phục, thọ nhận pháp. Lại nữa, vì muốn làm nơi nương dựa cho đạo quả Chánh đẳng Bồ-đề Vô thượng, nên tích tập diệu lực của thân này. Nghĩa là Chánh đẳng Bồ-đề Vô thượng của Phật cần dựa vào thân này mới được an trụ. Giả sử Chánh đẳng Bồ-đề Vô thượng ấy đem đặt ở đỉnh Đại sơn vương Diệu Cao, thì núi chúa kia sẽ tan nát như hạt bụi, do mười lực, bốn pháp không sợ hãi v.v... là các pháp hết sức tôn trọng. Do đây châu Thiệm Bộ trong ba ngàn đại thiên thế giới, có tòa kim cang, trên là bờ đất tận cùng, dưới là dựa vào kim luân, Bồ-tát an tọa nơi đây thành tựu Đẳng Chánh Giác, ngoài ra không có một chốn nương dựa nào kiên cố bằng. Thế nên lúc mới thành Phật, Bồ-tát vừa muốn kinh hành, đặt nhẹ chân xuống đất, tức khiến cả đại địa hiện đủ sáu cách chấn động, bèn khởi thắng giải, mới được kinh hành.

Lại nữa, vì muốn dẫn dắt thân nhận hữu tình đã giáo hóa, cũng như sai khiến, nên tích tập diệu lực của thân này. Nghĩa là bậc Vô Thượng Giác dùng diệu lực này để hàng phục mọi sự kiêu mạn của số hữu tình kia, sau đó mới hóa độ họ. Nên khi còn tại gia, Bồ-tát đã thường xuyên tham dự mọi cuộc đấu sức với các vị trong dòng họ Thích, không ai thắng nổi, đến khi sắp nhập Niết-bàn, Bồ-tát cũng dùng sức mạnh của thân này hàng phục các lực sĩ và độ thoát họ: Tức là Đức Thế Tôn, khi duyên hóa độ sắp hết, muốn nhập Niết-bàn, Ngài đi đến ấp Ba Ba thuộc thành Câu Thi. Năm trăm lực sĩ

nghe nói, vội vì Phật nên kéo nhau sửa sang đường sá. Ngay trên đường đó có một tảng đá lớn, chiều dài sáu mươi khuỷu tay, rộng ba mươi khuỷu. Các lực sĩ này định dời tảng đá kia sang nơi khác, tất cả đều dốc hết sức nhưng vẫn không thể lay động được. Khi ấy, Đức Thế Tôn đi đến, thấy sự việc như vậy, mới hỏi: Các đồng tử đang định làm gì đó?

Các lực sĩ nghe hỏi đâm ra chán nản, nghĩ thầm: Chúng ta có uy lực, phải nói từng được suy tôn là bậc nhất trong cả châu Thiệm Bộ này, sao Đức Thế Tôn lại gọi là đồng tử? Nghĩ như vậy rồi, tất cả đều bạch Phật: Chúng con đã vì Đức Thế Tôn nên sửa sang đường sá, đã cùng hợp sức để đẩy tảng đá này qua một bên, nhưng không thể xô dịch được. Chúng con từng nghe nói Đức Thế Tôn là người luôn có thể thương xót chúng hữu tình, vô tình, nhưng trừ tảng đá này chẳng?

Đức Phật nói: Ta có thể làm được. Vậy các người hãy tránh xa ra. Đức Phật liền dùng hai ngón chân kẹp lấy tảng đá nhắc bổng lên đặt vào lòng bàn tay, rồi lại quăng tảng đá vào hư không và đón nhận tảng đá trước khi rơi xuống đất. Sau đó, Đức Phật dùng miệng thổi tan, khiến nó trở thành hạt bụi, trở lại khiến nó có hình tướng như cũ, vớt bỏ nằm bên vệ đường.

Các lực sĩ thấy thế, hết sức ca ngợi và kinh ngạc về sự việc chưa từng có, tỏ vẻ cung kính lễ bái, đồng chấp tay bạch Phật: Như Lai đã dùng thần lực gì để làm nên sự việc vừa rồi?

Đức Thế Tôn bảo họ: Việc nhắc tảng đá đặt vào lòng bàn tay, lại quăng nó vào khoảng không, đón nhận rồi bỏ nằm ven đường, đều là lực của thân do cha mẹ sinh ra. Dùng miệng thổi khiến nó tan thành hạt bụi, là do lực thần thông của Ta. Việc làm cho tảng đá gộp lại như cũ là lực của thắng giải.

Nghe Phật nói xong, các lực sĩ vô cùng hoan hỷ, bạch Đức Phật: Từng có lực nào khác có thể mạnh hơn lực như thế của Đức Thế Tôn chẳng?

Đức Phật đáp: Có. Đó là sức mạnh của vô thường.

Phật bảo các lực sĩ: Lực của thân do cha mẹ sinh, hoặc lực thân thông và lực thắng giải của Ta, chỉ trong giữa đêm nay, đều sẽ bị sức mạnh của vô thường hủy diệt.

Sau khi nghe Đức Phật nói xong, các lực sĩ, đối với thế gian đều sinh tưởng chán lìa. Đức Phật liền vì họ giảng nói pháp chính yếu ứng hợp, khiến họ và vô lượng hữu tình khác ở cõi người, trời kia đều được pháp nhãn thanh tịnh, vĩnh viễn lìa bỏ nẻo ác.

Vì Hữu thứ tám v.v... vì dẫn dắt thân nạp các hữu tình đã được giáo hóa, cũng như sai khiến, nên tích tập diệu lực của thân này.

Hỏi: Thân lực của Bồ-tát được viên mãn vào lúc nào?

Đáp: Vào lúc hai mươi lăm tuổi, sau đó cho đến năm mươi tuổi, lực của Bồ-tát vẫn không suy giảm. Từ đây trở về sau, thân lực của Đức Thế Tôn suy giảm dần dần.

Có thuyết cho: Thân lực của Đức Thế Tôn không giảm, cũng như ý lực không suy thoái.

Lời bình: Tuy Pháp thân của Như Lai không suy thoái, nhưng lực của sinh thân tất có thoái giảm, vì các quả dị thực có suy thoái. Thế nên Tôn giả Ô-đà-di nói: Hôm nay con thấy sắc lực của Đức Thế Tôn suy giảm, các căn đều đổi khác. Nghĩa là năm sắc căn.

Hỏi: Các hữu tình khác có lực này không?

Đáp: Lực này không chung với tất cả hữu tình, chỉ Bồ-tát với thân sau cùng mới có được. Như thuyết đầu tiên nói: Dung lượng nơi lực của Bồ-tát là hết sức giảm thiểu hãy còn khó được, huống chi như thuyết thứ hai, thứ ba v.v... đã nói, các loài hữu tình khác lại có được lực này.

Tuy nhiên, lúc thế giới của Hiền kiếp này bắt đầu thành lập, có các hữu tình hội đủ sức của Na-la-diên, hoặc có phân nửa sức của

Na-la-diên, hoặc có sức của Bát-la-tắc-kiến-đề, hoặc có sức của Ma-ha-nặc-kiện-na. Các lực sĩ này hiện diện đầy đủ trong thế gian, qua giai đoạn ấy trở về sau, dần dần bớt đi cho đến thời đại ngày nay, hoàn toàn không có sức của Na-la-diên kia.

Lúc Phật còn tại thế, có ba vị thuộc giòng họ Thích có đủ sức của Bát-la-tắc-kiến-đề, đó là Thích tử A-nan-đà, Thích tử Thiết Ma, Thích nữ Cù Ba.

Bấy giờ, cũng có người gồm đủ sức của Ma ha nặc kiện na, sức của voi, ngựa, bò v.v... không thể kể xiết.

Hoặc Độc giác Lâm giác dụ cũng có sức của Na-la-diên. Nếu là Độc giác Bộ hành dụ thì sức của bậc ấy không thể nói nhất định, do các Độc giác kia phần nhiều là chủng tánh Thanh văn, về sau gặp được duyên riêng nên chứng được quả vô học. Tuy ưa thích tịch tĩnh, nhưng có khi ở đông như năm trăm vị tiên cùng ở một xứ đắc quả.

Bậc Lâm giác dụ: Căn tánh thù thắng, rất ưa thích độc xuất nên biết như Đức Phật, tất không có hai vị cùng xuất hiện ở thế gian. Như Tôn giả Xá-lợi-tử hãy còn không có người cùng xuất hiện, huống chi là Lâm giác dụ còn hơn Tôn giả Xá-lợi-tử gấp nhiều lần.

Lực của các người Thanh văn không nhất định, như nói về người Độc giác Bộ hành dụ.

Lực của các Chuyển luân vương cũng không nhất định. Vua cai trị bốn châu có sức của Na-la-diên. Vua cai trị ba châu có sức của Phật-lãng-già. Vua cai trị hai châu có sức của Bát-la-tắc-kiến-đề. Vua cai trị một châu có sức của Ma-ha-nặc-kiện-na.

Luân báu của bốn vị này cũng có khác nhau: Vị làm vua thống lãnh bốn châu có báu Kim luân, lượng ngang với bốn câu-lô-xá. Vua trị vì ba châu có báu Ngân luân lượng ngang ba câu-lô-xá. Vua trị vì hai châu có báu Đồng luân lượng ngang hai câu-lô-xá. Vua trị vì một châu có báu Thiết luân lượng ngang một câu-lô-xá.

Như sự khác nhau giữa bốn luân báu này, nên biết các báu khác cũng có hơn kém. Nghĩa là vua trị vì bốn châu các báu khác tốt đẹp hơn hết, cho đến vua trị vì một châu các báu khác kém hơn hết.

Hỏi: Sức thân của các loài hữu tình có khác nhau giữa các đốt xương riêng đã được thiết lập chăng?

Đáp: Cũng có khác nhau. Nghĩa là sức của phàm phu thường, các đốt xương cách khoảng thưa. Còn những người có sức của voi, ngựa, các đốt xương khít hơn.

Người có sức của Đại nặc kiện na, các đốt xương cùng liên tiếp, như tám ván khếp kín đều nhau. Người có sức của Bát la tắc kiến đề, các đốt xương đều liên lạc như sợi dây xích. Người có sức của Na-la-diên các đốt xương như câu móc liên nhau.

Các đốt xương trong thân Bồ-tát lần lượt giao nhau như rồng cuộn khúc kết chặt lại, thế nên là hơn hết.

Đã nói về thân lực của Phật, ý lực nay sẽ nói. Nghĩa là Đức Phật – Thế Tôn đã thành tựu vô biên công đức không thể nghĩ bàn như mùi lực, bốn pháp không sợ hãi, đại bi, ba niệms trụ v.v... Tùy theo sự sai khác nơi diệu dụng mà lập các thứ danh, gồm đủ mười thứ, gọi là ý lực. Mười thứ đó là:

1. Trí lực của xứ phi xứ.
2. Trí lực của pháp nghiệp tích tập.
3. Trí lực của tĩnh lự, đẳng trì, đẳng chí giải thoát, phát khởi tạp nhiễm, thanh tịnh.
4. Trí lực của vô số các thứ giới.
5. Trí lực của các thứ thắng giải.
6. Trí lực của các căn có hơn, kém.
7. Trí lực đi đến khắp các cõi.

8. Trí lực của túc trụ tùy niệm.

9. Trí lực của sinh tử.

10. Trí lực của lậu đã dứt hết.

Hỏi: Mười lực như thế lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy trí làm tự tánh. Nghĩa là ý lực của Phật là do trí tạo thành, dùng trí làm Thể, vì thuộc về trí. Như Khế kinh nói: Đối với xứ, phi xứ, nhận biết rõ như thật, cho đến nói rộng.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là lực? Lực là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa không thể khuất phục được là nghĩa của lực. Nghĩa không thể nằm nép xuống, bị đè bẹp xuống, nghĩa không thể bẻ gãy được, nghĩa không thể hãm hại, nghĩa không thể đổi thay, nghĩa không thể che lấp, nghĩa có thể nhận biết cùng khắp, nghĩa có thể gánh vác, nghĩa kiên cố, nghĩa tối thắng, nghĩa có khả năng chế ngự người khác, là nghĩa của lực.

Về giới: Trí lực của túc trụ tùy niệm và trí lực của sinh tử là thuộc về cõi sắc. Các lực khác, nếu là hữu lậu thì thuộc về ba cõi, nếu là vô lậu thì không hệ thuộc.

Về địa: Trí lực của túc trụ tùy niệm và trí lực của sinh tử ở nơi bốn tĩnh lự căn bản, vì là tánh chung. Cận phần nơi vô sắc và địa bất định, không phải chung nơi đối tượng nương dựa, nên không có hai trí lực này. Các lực khác, nếu là hữu lậu thì ở mười một địa, đó là cõi dục và bốn tĩnh lự, bốn định vô sắc cùng định vị chí, tĩnh lự trung gian. Nếu là vô lậu thì ở chín địa.

Về đối tượng nương dựa: Nghĩa là đều dựa vào con người nơi cõi dục, thân đại tượng phu ở châu Thiệm Bộ, vì chỉ có nương dựa nơi thân này mới được thành Phật.

Về hành tướng: Trí lực của xứ phi xứ và trí lực đi đến khắp các cõi đều có mười sáu hành tướng, hoặc hành tướng khác. Trí lực của pháp nghiệp tích tập có tám hành tướng của khổ, tập, hoặc hành tướng khác. Trí lực thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu có mười hai hành tướng của khổ, tập, đạo, hoặc hành tướng khác. Trí lực của túc trụ tùy niệm và trí lực của sinh tử là hành tướng khác, không phải mười sáu hành tướng. Trí lực của lậu đã dứt hết. Các hữu tình muốn khiến duyên nơi cảnh lậu tận nên gọi là trí lực của lậu đã dứt hết, tức thuyết kia nói có bốn hành tướng của diệt, hoặc hành tướng khác. Các hữu tình muốn khiến dựa vào thân dứt lậu tận, nên gọi là trí lực của lậu đã dứt hết, tức thuyết kia nói có mười sáu hành tướng, hoặc hành tướng khác.

Về đối tượng duyên: Trí lực của xứ phi xứ duyên nơi tất cả pháp. Trí lực của pháp nghiệp tích tập chỉ duyên nơi khổ, tập. Trí lực thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu duyên nơi ba đế trừ diệt đế. Trí lực đi đến khắp các cõi chỉ duyên nơi bốn đế. Trí lực của túc trụ tùy niệm duyên nơi năm uẩn của phần trước thuộc cõi dục, cõi sắc. Trí lực của sinh tử duyên nơi sắc xứ. Trí lực của lậu đã dứt hết, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì duyên nơi diệt đế, nếu dựa nơi thân lậu tận thì duyên nơi tất cả pháp.

Về niệm trụ: Trí lực của các thứ thắng giải, Trí lực của túc trụ tùy niệm chỉ có pháp niệm trụ. Trí lực của sinh tử chỉ có thân niệm trụ. Trí lực của lậu đã dứt hết, nếu duyên nơi cảnh lậu tận là pháp niệm trụ, nếu dựa vào thân lậu tận là bốn niệm trụ. Các lực còn lại đều là bốn niệm trụ.

Về trí: Trí lực của xứ phi xứ, Trí lực đi đến khắp các cõi chung cả mười trí. Trí lực của pháp nghiệp tích tập chỉ có tám trí, trừ diệt, đạo. Trí lực thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu chỉ có chín trí, trừ diệt trí. Trí lực của túc trụ tùy niệm và Trí lực của sinh tử chỉ có thể tục trí. Trí lực của lậu đã dứt hết nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì chỉ có

sáu trí, nghĩa là pháp trí, loại trí, diệt trí, tận trí, vô sinh trí, thế tục trí, nếu dựa vào thân lậu tận thì chung cả mười trí.

Về Tam-ma-địa cùng hành: Trí lực của xứ phi xứ, Trí lực đi đến khắp các cõi cùng hành với ba Tam-ma-địa hoặc không cùng hành. Trí lực của pháp nghiệp tích tập duyên nơi khổ, tập, không, vô nguyện, đều cùng hành hoặc không cùng hành. Trí lực thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu duyên nơi khổ, tập, đạo, không, vô nguyện, đều cùng hành hoặc không cùng hành. Trí lực của túc trụ tùy niệm và Trí lực của sinh tử không phải là Tam-ma-địa cùng hành. Trí lực của lậu đã dứt hết, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì cùng hành với vô tướng, hoặc không cùng hành, nếu dựa vào thân lậu tận thì ba Tam-ma-địa đều cùng hành, hoặc không cùng hành.

Về tương ưng với căn: Nói tổng quát là đều tương ưng với ba căn là lạc căn, hỷ căn và xả căn.

Về quá khứ, vị lai, hiện tại: Mười lực này đều thông cả ba đời.

Về duyên nơi quá khứ, vị lai, hiện tại: Trí lực của xứ phi xứ và Trí lực đi đến khắp các cõi duyên nơi cả ba đời và lìa thế gian. Trí lực thứ hai, thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu duyên nơi ba đời. Trí lực của túc trụ tùy niệm nếu là quá khứ, hiện tại thì duyên nơi quá khứ, nếu là vị lai thì duyên nơi cả ba đời. Trí lực của sinh tử nếu là quá khứ thì duyên nơi quá khứ, nếu là hiện tại thì duyên nơi hiện tại, nếu pháp sinh đời vị lai thì duyên nơi vị lai, nếu pháp không sinh thì duyên nơi ba đời. Trí lực của lậu đã dứt hết nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì duyên nơi lìa thế gian, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên nơi cả ba đời và lìa thế gian.

Về thiện, bất thiện, vô ký: Mười lực này đều là thiện.

Về duyên nơi thiện, bất thiện, vô ký: Trí lực của lậu đã dứt hết, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì chỉ duyên nơi thiện, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên nơi cả ba thứ. Chín lực còn lại đều duyên nơi cả ba thứ.

Có Sư khác nói: Trí lực thứ ba chỉ duyên nơi thiện, vô ký. Sư kia không nên nói như thế. Vì lực này duyên chung nơi pháp hữu vi tạp nhiễm, thanh tịnh và trong pháp tạp nhiễm có bất thiện.

Về hệ thuộc, không hệ thuộc: Trí lực của túc trụ tùy niệm và Trí lực của sinh tử chỉ hệ thuộc cõi sắc. Tám trí lực còn lại, nếu là hữu lậu là hệ thuộc ba cõi, nếu là vô lậu thì không hệ thuộc.

Về duyên nơi hệ thuộc, không hệ thuộc: Trí lực của túc trụ tùy niệm và Trí lực của sinh tử đều duyên nơi hệ thuộc cõi dục, cõi sắc. Trí lực của pháp nghiệp tích tập duyên nơi hệ thuộc ba cõi. Trí lực của lậu đã dứt hết, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì duyên nơi không hệ thuộc, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên nơi hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc. Các lực còn lại đều duyên nơi hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc.

Về học, vô học, phi học phi vô học: Trí lực của túc trụ tùy niệm và Trí lực của sinh tử chỉ có phi học phi vô học. Tám lực còn lại, nếu là vô lậu là vô học, nếu là hữu lậu là phi học phi vô học.

Về duyên nơi học, vô học, phi học phi vô học: Trí lực của pháp nghiệp tích tập, Trí lực của túc trụ tùy niệm và Trí lực của sinh tử chỉ duyên nơi phi học phi vô học. Trí lực của lậu đã dứt hết, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì chỉ duyên nơi phi học phi vô học, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên nơi ba thứ. Các lực còn lại đều duyên nơi ba thứ.

Do kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn và không đoạn: Trí lực của túc trụ tùy niệm và Trí lực của sinh tử chỉ do tu đạo đoạn. Tám lực còn lại, nếu là hữu lậu thì do tu đạo đoạn, nếu là vô lậu thì không đoạn.

Duyên nơi do kiến đạo đoạn, do tu đạo đoạn, không đoạn: Trí lực của pháp nghiệp tích tập và Trí lực của túc trụ tùy niệm đều duyên nơi kiến đạo, tu đạo đoạn. Trí lực của sinh tử duyên nơi tu đạo đoạn. Trí lực của lậu đã dứt hết, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì duyên

nơi không đoạn, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên nơi cả ba thứ. Các lực còn lại đều duyên nơi ba thứ.

Duyên nơi danh, nghĩa: Trí lực của các thứ thắng giải, Trí lực hơn kém của các căn và Trí lực của sinh tử chỉ duyên nơi nghĩa. Trí lực của lậu đã dứt hết, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì chỉ duyên nơi nghĩa, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên chung cả danh, nghĩa. Các lực còn lại đều duyên nơi cả danh, nghĩa.

Duyên nơi sự nối tiếp của mình, sự nối tiếp của người khác và không nối tiếp: Trí lực của xứ phi xứ, Trí lực đi đến khắp các cõi đều duyên nơi ba thứ. Trí lực của lậu đã dứt hết, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì duyên nơi không nối tiếp, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên nơi ba thứ. Các lực còn lại đều duyên nơi sự nối tiếp của mình, của người khác.

Gia hạnh đắc, lìa nhiễm đắc: Mười lực này đều có thể nói là gia hạnh đắc. Do đã tích tập gia hạnh đắc thù thắng trong ba vô số kiếp, nên đều có thể nói là lìa nhiễm đắc, lìa nhiễm nơi xứ Hữu danh, lúc được tận trí là đắc các lực.

Hỏi: Mười lực như thế đã gia hạnh như thế nào?

Đáp: Gia hạnh này có hai thứ:

1. Gia hạnh gần: Nghĩa là thuận phần quyết định lựa chọn v.v...
2. Gia hạnh xa: Nghĩa là ngay từ lúc đầu không thoái chuyển tâm Bồ-đề.

Hỏi: Trí lực của pháp nghiệp tích tập và Trí lực của sinh tử đều có thể duyên nơi nghiệp, có sai khác gì?

Đáp: Từ nhân đi vào quả là Trí lực của pháp nghiệp tích tập. Từ quả đi vào nhân là Trí lực của sinh tử. Như nhân quả, thì thô - tế, hiện thấy - không hiện thấy, xa - gần cũng vậy.

Hỏi: Nghiệp vô biểu làm thế nào nhận biết được?

Đáp: Từ quả vào nhân, từ thô vào tế, từ hiện thấy vào không hiện thấy, từ gần vào xa, như thế nên nhận biết.

Hỏi: Trí lực của túc tùy niệm và Trí lực của sinh tử, hàng Nhị thừa cũng có, vì sao chỉ có Đức Phật là kiến lập lực?

Đáp: Trước đã nói nghĩa không thể bị đè bẹp xuống v.v... là nghĩa của lực. Hàng nhị thừa tuy có hai trí ấy nhưng không có nghĩa này, nên không gọi là lực. Như Tôn giả Xá-lợi-tử tuy nhập tĩnh lự thứ tư, nhưng không biết được những sự việc nơi chốn con người sẽ sinh và từ đâu đến.

Hỏi: Hàng Nhị thừa cũng có trí lậu vĩnh viễn dứt hết, vì sao không phải là lực?

Đáp: Trí Phật rất dũng mãnh, nhạy bén, mau chóng đoạn dứt phiền não và tập khí khác, trí đó không phải là hàng Nhị thừa.

Lại nữa, trí Phật có thể nhận biết được về sự tương tục của tự tha nơi thời gian các lậu vĩnh viễn dứt hết, không sai lầm. Hàng Thanh văn, Độc giác không thể như thế.

Lại nữa, không phải chỉ do tự nhận biết các lậu vĩnh viễn dứt hết nên gọi là lực của lậu tận, mà còn do có thể nhận biết được sự khác nhau về lậu tận của các loài hữu tình trong vô biên thế giới, và vì các hữu tình đó giảng nói về phương tiện khiến lậu tận một cách sáng rõ không sai lầm, nên gọi là lực của lậu đã dứt hết. Hàng Thanh văn, Độc giác đều không có nghĩa như thế.

HẾT - QUYỂN 30

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 31

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 4: BÀN VỀ ÁI KÍNH, phần 3

Đã nói về *Mười lục* của Phật, tiếp theo sẽ nói về *Bốn pháp không sợ hãi*. Bốn pháp đó là:

1. Không sợ hãi vì là bậc Chánh Đẳng Giác. Như Khế kinh nói: Ta là bậc Chánh Đẳng Giác đối với các pháp. Nghĩa là nếu có các Sa-môn, Phạm chí, Thiên ma, Phạm v.v... của thế gian dựa vào pháp để lập vấn nạn, hoặc khiến nhớ nghĩ về pháp như thế không phải là Chánh Đẳng Giác, thì không có điều ấy. Giả như là nên có, tức Ta đối với việc này không do đâu đạt được chánh kiến, được yên ổn, không sợ hãi, tự xưng là Ta ở ngôi vị tôn quý của bậc Đại Tiên, trong đại chúng chính là Sư tử gầm vang, chuyển Đại phạm luân, hết thầy Sa-môn, Phạm chí, Thiên ma, Phạm ở thế gian đều không thể chuyển được.

2. Không sợ hãi vì lậu đã vĩnh viễn dứt hết. Như Khế kinh nói: Ta đối với các lậu đã được vĩnh viễn dứt hết. Nếu ở thế gian có Sa-môn, Phạm chí, Thiên ma, Phạm v.v... dựa vào pháp để lập vấn nạn, hoặc khiến nhớ nghĩ có lậu như thế chưa được vĩnh viễn dứt hết, thì không có điều ấy. Giả như là nên có v.v..., cho đến nói rộng.

3. Không sợ hãi vì giảng nói về pháp chướng ngại. Như Khế kinh nói: Ta vì đệ tử giảng nói pháp có thể gây tạo chướng, nhiễm tất

là chướng. Nếu có Sa-môn, Phạm chí, Thiên ma, Phạm v.v... ở thế gian dựa vào pháp để lập vấn nạn, hoặc khiến nhớ nghĩ về pháp có chướng này, nhiệm không phải là chướng, thì không có điều ấy. Giả như là nên có v.v..., cho đến nói rộng.

4. Không sợ hãi vì giảng nói đạo xuất ly. Như Khế kinh nói: Ta vì đệ tử giảng nói đạo có khả năng xuất ly, tu tất là lìa khổ. Nếu có Sa-môn, Phạm chí, Thiên ma, Phạm v.v... ở thế gian dựa vào pháp để lập vấn nạn, hoặc khiến nhớ nghĩ việc tu đạo như thế, không thể ra khỏi khổ, thì không có điều ấy. Giả như là nên có, nghĩa là Ta đối với sự việc ấy, không do đâu đạt được chánh kiến, được yên ổn, không sợ hãi, tự xưng là Ta ở ngôi vị tôn quý của bậc Đại Tiên, trong đại chúng chính là Sư tử gầm vang, chuyển Đại phạm luân, tất cả Sa-môn, Phạm chí, Thiên ma, Phạm ở thế gian đều không thể chuyển được.

Hỏi: Bốn pháp không sợ hãi này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Cũng lấy trí làm tự tánh. Vì sao? Vì pháp không sợ hãi một tức là lực thứ nhất. Pháp không sợ hãi hai tức là lực thứ mười. Pháp không sợ hãi ba, tức là lực thứ hai. Pháp không sợ hãi bốn, tức là lực thứ bảy.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là không sợ hãi? Không sợ hãi là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa không khiếp nhược là nghĩa của không sợ hãi. Nghĩa không khuynh động, nghĩa dũng mãnh, nghĩa an ổn, nghĩa thanh tịnh, nghĩa trắng trong, nghĩa không kinh hãi là nghĩa của không sợ hãi.

Về giới: Bốn pháp không sợ hãi này, nếu hữu lậu thì hệ thuộc ba cõi, nếu vô lậu là không hệ thuộc.

Về địa: Bốn pháp không sợ hãi này, nếu hữu lậu thì ở mười một địa, nếu vô lậu thì ở chín địa.

Về đối tượng nương dựa: Bốn pháp không sợ hãi này, đều dựa vào người nơi cõi dục, thân đại trọng phụ thuộc châu Thiệm Bộ, vì chỉ dựa vào thân này mới được thành Phật.

Về hành tướng: Pháp không sợ hãi một có mười sáu hành tướng hoặc hành tướng khác. Pháp không sợ hãi hai: Các hữu tình muốn khiến duyên nơi cảnh lậu tận nên gọi là không sợ hãi do lậu đã dứt hết, thuyết kia nói có bốn hành tướng của diệt, hoặc hành tướng khác. Các hữu tình muốn dựa vào thân lậu tận nên gọi là không sợ hãi do lậu đã dứt hết, thuyết kia nói có mười sáu hành tướng, hoặc hành tướng khác. Pháp không sợ hãi ba có tám hành tướng của khổ, tập, hoặc hành tướng khác. Pháp không sợ hãi bốn có mười sáu hành tướng, hoặc hành tướng khác.

Về đối tượng duyên: Pháp không sợ hãi một duyên nơi tất cả pháp. Pháp không sợ hãi hai, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì duyên nơi diệt đế, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên nơi tất cả pháp. Pháp không sợ hãi ba duyên nơi khổ, tập đế. Pháp không sợ hãi bốn duyên nơi bốn đế.

Về niệm trụ: Pháp không sợ hãi hai nếu duyên nơi cảnh lậu tận là pháp niệm trụ, nếu dựa nơi thân lậu tận là bốn niệm trụ. Ba pháp không sợ hãi còn lại đều là bốn niệm trụ.

Về trí: Pháp không sợ hãi một và bốn đều chung cho cả mười trí. Pháp không sợ hãi hai, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì chỉ có sáu trí, đó là pháp trí, loại trí, diệt trí, tận trí, vô sinh trí, thế tục trí, nếu dựa vào thân lậu tận thì thông cả mười trí. Pháp không sợ hãi ba chỉ có tám trí, nghĩa là trừ diệt, đạo.

Về Tam-ma-địa cùng hành: Pháp không sợ hãi một và bốn là ba Tam-ma-địa cùng hành hoặc không cùng hành. Pháp không sợ hãi hai, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì cùng hành với vô tướng hoặc không cùng hành, nếu dựa vào thân lậu tận thì ba Tam-ma-địa cùng

hành hoặc không cùng hành. Pháp không sợ hãi ba duyên nơi khổ, tập, không, vô nguyện cùng hành hoặc không cùng hành.

Về tương ưng với căn: Nói tổng quát đều tương ưng với cả ba căn, đó là lạc căn, hỷ căn và xả căn.

Về ba đời quá khứ, vị lai, hiện tại: Bốn pháp không sợ hãi này đều thông cả ba đời.

Về duyên nơi quá khứ, vị lai, hiện tại: Pháp không sợ hãi một và bốn duyên nơi cả ba đời và lia khỏi thế gian. Pháp không sợ hãi hai, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì duyên nơi lia khỏi thế gian, nếu dựa nơi thân lậu tận thì duyên nơi cả ba đời và lia khỏi đời. Pháp không sợ hãi ba chỉ duyên nơi ba đời.

Về pháp thiện, bất thiện, vô ký: Bốn pháp không sợ hãi này đều là thiện.

Về duyên nơi thiện, bất thiện, vô ký: Pháp không sợ hãi hai nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì chỉ duyên nơi pháp thiện, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên nơi cả ba thứ. Ba pháp không sợ hãi còn lại đều duyên nơi cả ba thứ.

Về hệ thuộc, không hệ thuộc: Bốn pháp không sợ hãi này nếu là hữu lậu thì hệ thuộc ba cõi, nếu là vô lậu thì không hệ thuộc.

Về duyên nơi hệ thuộc, không hệ thuộc: Pháp không sợ hãi một và bốn đều duyên nơi hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc. Pháp không sợ hãi hai, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì duyên nơi không hệ thuộc, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên nơi hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc. Pháp không sợ hãi ba chỉ duyên nơi hệ thuộc ba cõi.

Về học, vô học, phi học phi vô học: Bốn pháp không sợ hãi này, nếu là vô lậu tức là vô học, nếu là hữu lậu là phi học phi vô học.

Về duyên nơi học, vô học, phi học phi vô học: Pháp không sợ hãi một và bốn duyên nơi cả ba thứ. Pháp không sợ hãi hai, nếu

duyên nơi cảnh lậu tận thì duyên nơi phi học phi vô học, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên nơi cả ba thứ. Pháp không sợ hãi ba chỉ duyên nơi phi học phi vô học.

Về do kiến đạo đoạn, do tu đạo đoạn và không đoạn: Bốn pháp không sợ hãi này, nếu thuộc hữu lậu là do tu đạo đoạn, nếu là vô lậu thì không đoạn.

Về duyên nơi do kiến đạo đoạn, do tu đạo đoạn và không đoạn: Pháp không sợ hãi một và bốn đều duyên nơi cả ba thứ. Pháp không sợ hãi hai, nếu duyên nơi cảnh lậu tận là duyên nơi không đoạn, nếu dựa vào thân lậu tận là duyên nơi cả ba thứ. Pháp không sợ hãi ba duyên nơi kiến đạo, tu đạo đoạn.

Về duyên nơi danh, nghĩa: Pháp không sợ hãi hai, nếu duyên nơi cảnh lậu tận thì chỉ duyên nơi nghĩa, nếu dựa vào thân lậu tận là duyên chung cả danh, nghĩa. Ba pháp không sợ hãi còn lại đều duyên nơi danh, nghĩa.

Về duyên nơi sự nối tiếp của mình, của người khác và không nối tiếp: Pháp không sợ hãi một và bốn đều duyên nơi cả ba thứ. Pháp không sợ hãi hai, nếu duyên nơi cảnh lậu tận là duyên nơi không nối tiếp, nếu dựa vào thân lậu tận là duyên nơi ba thứ. Pháp không sợ hãi ba duyên nơi sự nối tiếp của mình và của người khác.

Về gia hạnh đắc, lia nhiễm đắc: Bốn pháp không sợ hãi này đều có thể nói là gia hạnh đắc. Vì tích tập gia hạnh đắc thù thắng trong ba vô số kiếp nên đều có thể nói là lia nhiễm đắc. Lia nhiễm nơi cõi Hữu đảnh, lúc được tận trí là đắc không sợ hãi.

Hỏi: Bốn pháp không sợ hãi này gia hạnh như thế nào?

Đáp: Gia hạnh có hai thứ:

1. Gia hạnh gần: Nghĩa là thuận phần quyết định lựa chọn v.v...

2. Gia hạnh xa: Nghĩa là ngay từ lúc đầu không thoái chuyển tâm Bồ-đề.

Như thế là đã nói về mười lực và bốn pháp không sợ hãi. Mỗi mỗi lực gồm thâm bốn pháp không sợ hãi. Mỗi mỗi pháp không sợ hãi đều gồm thâm mười lực, tức có bốn mươi lực, bốn mươi pháp không sợ hãi. Tuy nhiên, trước đã nói pháp không sợ hãi một tức là lực thứ nhất, pháp không sợ hãi hai tức là lực thứ mười, pháp không sợ hãi ba tức là lực thứ hai, pháp không sợ hãi bốn tức là lực thứ bảy. Dựa vào chỗ cùng làm sáng tỏ để nói lên lý thật.

Đức Thế Tôn đã thành tựu bốn mươi lực, bốn mươi pháp không sợ hãi. Dựa vào chỗ căn bản để nói tức chỉ nói thành tựu mười lực, bốn pháp không sợ hãi.

Hỏi: Nếu mười lực gồm thâm bốn pháp không sợ hãi và bốn pháp không sợ hãi gồm thâm mười lực thì lực và không sợ hãi có gì khác nhau?

Đáp: Có thuyết nói: Hai pháp này không khác nhau, vì gồm thâm lẫn nhau.

Có thuyết cho: Hai pháp này cũng có khác nhau. Như nơi tên gọi là có khác nhau, tức gọi là lực, gọi là không sợ hãi. Lại nữa, cứng chắc, mạnh mẽ là lực. Sự dũng mãnh quyết định là không sợ hãi. Lại nữa, an trụ là lực, không thể khuynh động là không sợ hãi. Lại nữa, không thể bẽ gãy, đè bẹp xuống được là lực, không khiếp nhược là không sợ hãi. Lại nữa, lợi mình là lực, lợi người là không sợ hãi. Lại nữa, tự thâm nhận lấy là lực, thâm nhận của người khác là không sợ hãi. Lại nữa, không bị người khác thắng là lực, có khả năng thắng người khác là không sợ hãi. Lại nữa, không bị người khác hàng phục là lực, có khả năng hàng phục người khác là không sợ hãi. Lại nữa, trí của tự tướng là lực, trí của cộng tướng là không sợ hãi. Lại nữa, trí là lực, sự biện luận là không sợ hãi. Lại nữa, nhân là lực, quả là

không sợ hãi. Lại nữa, tự thông đạt là lực, có khả năng vì người khác giảng nói là không sợ hãi. Lại nữa, thông đạt về nghĩa là lực, thông đạt về văn là không sợ hãi. Lại nữa, vô ngại giải Pháp, Nghĩa là lực, vô ngại giải Từ, Biện là không sợ hãi. Lại nữa, đối với Pháp, Nghĩa vô ngại giải hoàn toàn sáng rõ là lực. Đối với ngôn Từ, Biện vô ngại giải hoàn toàn sáng rõ là không sợ hãi. Lại nữa, tích tập là lực, thọ dụng là không sợ hãi. Lại nữa, như tự làm dồi dào về của báu là lực, như có thể phân thí cho kẻ khác là không sợ hãi. Lại nữa, như giải thích về phương thuốc là lực, như có thể chữa trị lành bệnh là không sợ hãi. Lại nữa, trí tuệ sáng rõ là lực, không khiếp sợ đối với vấn nạn của người khác là không sợ hãi. Đó là sự khác biệt giữa Lực và Pháp không sợ hãi.

Đã nói về *Pháp không sợ hãi*, tiếp theo sẽ nói về *Đại bi*.

Hỏi: Đại bi lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy trí làm tự tánh.

Có thuyết nói: Đại bi có tự tánh riêng không thuộc về trí.

Lời bình: Nên nói như vậy: Đại bi là trí, không có Thể riêng. Tức như nhận biết về thuốc, bệnh v.v... để cứu chữa.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Thế nào gọi là Đại bi? Đại bi có nghĩa gì?

Đáp: Vì cứu vớt, giúp đỡ hữu tình đang gặp nhiều khổ nạn nên gọi là Đại bi. Nghĩa là từ địa ngục, bàng sinh, nẻo quý, sống trong khổ nạn tội độ, cứu vớt họ, giúp họ thoát khỏi cảnh khổ, sắp đặt, ổn định họ ở nơi nẻo người, trời, là xứ có nhiều an lạc.

Lại nữa, vì cứu vớt chúng sinh ra khỏi cảnh đang ngập lặn trong vũng bùn lầy nên gọi là Đại bi. Nghĩa là các loài hữu tình đang bị chìm đắm trong vũng bùn lầy phiền não lớn, dùng bàn tay trao chánh pháp để cứu vớt, khiến họ ra khỏi, đặt để họ trong Thánh đạo và đạo quả.

Lại nữa, vì trao cho các hữu tình nghĩa lợi tăng thượng, nên gọi là Đại bi. Nghĩa là chỉ dạy chúng sinh đoạn dứt ba hành ác, tu ba hành thiện, gieo trồng hạt giống tôn quý, giàu vui, chiêu cảm được quả giàu vui, an lạc tăng lớn, hình dáng đẹp đẽ khiến mọi người đều ưa nhìn, dáng vẻ dịu dàng, tươi sáng, thanh tịnh. Hoặc được làm Luân vương, Đế thích, hoặc làm Ma vương, Phạm vương, lần lượt cho đến hoặc sinh nơi xứ Hữu danh, hoặc lại gieo trồng chủng tử ba thừa, dẫn tới chứng đắc Bồ-đề, Niết-bàn của ba thừa. Như thế đều do oai lực của đại bi.

Lại nữa, vì đạt được giá trị lớn, nên gọi là Đại bi. Nghĩa là nơi tất cả thời, nơi tất cả xứ đều xả thí cho tất cả những của cải mình yêu thích, kể cả vợ, con v.v... nhằm cứu giúp mọi chúng sinh đang lâm cảnh khổ nạn vì thiếu thốn, khiến họ tiếp nhận đầy đủ về vật dụng, giúp họ thọ trì giới cấm thanh tịnh, thà phải bỏ thân mạng quyết không hủy phạm. Từ các sự việc bị đánh đập, mạ lỵ, lăng nhục, chạt chém thân thể, tứ chi hoặc còn bị đoạn dứt mạng sống, đã từng không hề giận dữ, luôn tinh tấn, hành khổ hạnh chưa từng tạm nghỉ, thường ở chỗ tịch tĩnh, chuyên tu tĩnh lực, vì đạt được tuệ thù thắng, nên dốc cầu pháp không chút biếng trễ. Tư lương phước đức, trí tuệ như thế là viên mãn giá trị lớn, nên mới có thể cứu vớt mọi khổ nạn như thế, là đại bi thanh tịnh, không phải như hàng Nhị thừa, hoặc chỉ thí một bữa ăn, giữ giới một đêm, cho đến chỉ tư duy về một bài tụng bốn câu liền chứng đắc quả.

Lại nữa, vì gia hạnh đắc lớn, nên gọi là Đại bi. Nghĩa là thân phải trải qua ba vô số đại kiếp tu tập trăm ngàn khổ hạnh khó làm, mới được đại bi vô hạn như thế, không phải như hàng Thanh văn hết sức lợi căn, chỉ trải qua sáu mươi kiếp tu các gia hạnh liền chứng đắc Bồ-đề. Cũng không phải như hàng Độc giác căn tánh vô cùng thông lợi, chỉ cần trải qua trăm kiếp tu các gia hạnh là chứng đắc Bồ-đề.

Lại nữa, vì dựa vào đại thân để phát khởi nên gọi là Đại bi. Nghĩa là đại bi này quyết định dựa vào thân được trang nghiêm do ba

mười hai tướng đại trượng phu và tám mươi vẻ đẹp kèm theo, thân toàn màu vàng ròng, luôn tỏa sáng khoảng một tầm, không ai có thể trông thấy đỉnh đầu, chúng sinh nào được hội ngộ đều đạt rất nhiều lợi ích. Đại bi nương dựa vào thân thù thắng như thế, không phải như công đức đã đạt được của hàng Nhị thừa còn nhiều hạn chế.

Lại nữa, vì từ bỏ nguồn an vui lớn để cứu thoát bao khổ nạn nên gọi là Đại bi. Nghĩa là Đức Thế Tôn đã lìa bỏ mọi sự an vui lớn, mọi sự thù thắng, rứt rờ hơn hết, với vô lượng vô biên pháp không chung của Phật, vượt qua hàng trăm ngàn câu-chi biên cả, vòng quanh núi non, cùng mọi nơi đầy dẫy tai nạn nguy hiểm, hành hóa khắp mười phương, nhằm mục đích cứu vớt chúng sinh sớm thoát khỏi cảnh thống khổ, tạo mọi sự an lạc cho họ.

Tất cả công hạnh như thế đều do oai lực của Đại bi.

Lại nữa, vì cứu độ vô lượng hữu tình khó giáo hóa, nên phải hành tác những công việc rất vất vả khó nhọc, nên gọi là Đại bi. Nghĩa là Đức Thế Tôn tuy ở nơi ngôi vị cao sang tột đỉnh, nhưng vì chúng sinh nên có lúc Ngài phải làm thợ góm, hoặc có khi làm người lái buôn, làm lực sĩ, thợ săn, hoặc làm người hát tuồng, diễn tích, hoặc làm kẻ buôn bán tràng hoa, hoặc làm người chèo thuyền bè. Hành những nghề xen tạp thấp kém như thế, Đức Phật đã cứu vớt, giúp đỡ vô số các hữu tình cần được giáo hóa. Hoặc dẫn Tôn giả A-nan du hóa khắp năm nẻo đem lại lợi ích cho hữu tình ngày đêm không gián đoạn. Hoặc vì Chi Man (Ương Quật Ma La) cần được độ thoát, nên Đức Phật lúc hoãn gấp, khoảng cách lúc gần lúc xa khiến Chi Man được điều phục, sau đấy thì hóa độ. Tuy Đức Phật đã thành tựu đầy đủ đức tánh hồ thẹn tăng thượng, nhưng vì hữu tình nên hiện ra tướng âm tàng, khiến cho những kẻ kia trông thấy vốn đã phỉ báng Phật phải dứt bỏ, vô lượng hữu tình nghe biết đều từ đấy mà được giáo hóa. Tuy từ lâu đã đoạn trừ mọi sự vội vã, đùa cợt, nhưng vì hữu tình nên hiện ra tướng lưỡi rộng dài, cho đến còn để tóc dài rũ xuống

che kín khuôn mặt, khiến các hữu tình nhân đó thọ nhận lời Phật giáo hóa. Những sự việc như thế là vô lượng, vô biên, tất cả đều do oai lực của Đại bi.

Lại nữa, vì tạo nên sự thí xả có tác động lớn, nên gọi là Đại bi. Nghĩa là Đức Phật đã thành tựu hai thứ pháp lớn: 1. Đại xả. 2. Đại bi. Nếu khi Đức Phật an trụ nơi pháp đại xả, bấy giờ giả sử có các loại hữu tình khắp mười phương cùng một lúc thổi ốc, đánh trống lớn, hoặc hiện ra tiếng sấm vang rền, chớp sáng lập lòe, sét đánh thành linh, các núi non, đại địa đều lay động nghiêng ngả, cũng không thể làm cho Đức Phật phải để tâm nghe thấy. Hoặc khi Đức Phật hiện khởi pháp đại bi, lúc này nếu kích động núi đại xả khiến chấn động khắp cũng khiến cho thân do vô lượng sức Na-la-diên hợp thành, như cơn gió mạnh lớn thổi rạp lá cỏ nhỏ, nơi nơi đều có gió thổi nhẹ tạo thành những lợi lạc thù thắng cho các hữu tình.

Do những nghĩa nêu trên nên gọi là Đại bi. Đại bi như thế:

Về cõi: Là cõi sắc.

Về địa: Là chỉ ở nơi tĩnh lự thứ tư.

Về đối tượng nương dựa: Là chỉ dựa vào thân đại trượng phu ở châu Thiệm Bộ của con người thuộc cõi dục, vì chỉ dựa vào thân ấy mới được Đại bi.

Về hành tướng: Đại bi này không phải là mười sáu hành tướng, mà là hành tướng khác.

Về đối tượng duyên: Đại bi này duyên hợp chung nơi các pháp hữu tình của ba cõi.

Về niệm trụ: Là chỉ có pháp niệm trụ.

Về trí: Là chỉ có thể tục trí.

Tam-ma-địa cùng hành: Không phải là Tam-ma-địa cùng hành.

Tương ưng với căn: Tương ưng với căn xả.

Quá khứ, vị lai, hiện tại: Nghĩa là cả ba đời.

Duyên hợp nơi quá khứ, vị lai, hiện tại: Duyên hợp nơi ba đời.

Thiện, bất thiện, vô ký: Chỉ là pháp thiện.

Duyên hợp nơi thiện, bất thiện, vô ký: Duyên hợp nơi ba thứ.

Thuộc về, không thuộc về: Chỉ thuộc về cõi sắc.

Duyên hợp nơi thuộc về, không thuộc về: Duyên hợp nơi thuộc về ba cõi.

Học, vô học, phi học phi vô học: Chỉ là phi học phi vô học.

Duyên nơi học, vô học, phi học phi vô học: Chỉ duyên nơi phi học phi vô học.

Kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Chỉ do tu đạo đoạn.

Duyên hợp nơi kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Duyên nơi do kiến đạo, tu đạo đoạn.

Duyên nơi danh, nghĩa: Duyên chung cả danh, nghĩa.

Duyên nơi sự nối tiếp của mình, của người khác và không phải nối tiếp: Tuy duyên chung nơi sự nối tiếp của mình và của người khác, nhưng phần nhiều là duyên nơi sự nối tiếp của người khác.

Gia hạnh đắc, lìa nhiễm đắc: Có thể nói là gia hạnh đắc, vì trải qua ba vô số kiếp đã tích tập gia hạnh đắc thù thắng, nên có thể nói là lìa nhiễm đắc, vì lúc lìa nhiễm nơi xứ Hữu đảnh, đạt được tận trí là đắc đại bi.

Hỏi: Thế nào gọi là gia hạnh của đại bi?

Đáp: Gia hạnh này có hai thứ:

1. Gia hạnh gần: Nghĩa là thuận phần quyết định lựa chọn v.v...

2. Gia hạnh xa: Nghĩa là ngay từ lúc đầu không thoái chuyển tâm Bồ-đề v.v...

Hỏi: Đại bi này thuộc về lực nào?

Đáp: Thuộc trí lực của xứ phi xứ. Vì công đức không chung của Đức Thế Tôn phần nhiều gồm thâm trong trí lực của xứ phi xứ.

Hỏi: Bi cùng với Đại bi có sai biệt gì?

Đáp: Nên biết là tám lược có tám thứ sai biệt:

1. Sai biệt về tự tánh: Bi lấy căn thiện không sâu làm tự tánh. Đại bi lấy căn thiện không si làm tự tánh.

2. Sai biệt về hành tướng: Bi tạo hành tướng của khổ khổ. Đại bi tạo hành tướng của ba khổ.

3. Sai biệt về đối tượng duyên: Bi chỉ duyên nơi cõi dục. Đại bi duyên chung nơi cả ba cõi.

4. Sai biệt về sự nương dựa nơi địa: Bi nương dựa chung nơi mười địa, tức bốn tĩnh lự, bốn cận phần, tĩnh lự trung gian và địa nơi cõi dục. Đại bi thì chỉ ở nơi tĩnh lự thứ tư.

5. Sai biệt về đối tượng nương dựa: Bi nương dựa chung nơi ba thừa và thân phàm phu. Đại bi chỉ nương dựa vào thân Phật.

6. Sai biệt về chúng đấng: Bi từ lúc lia nhiệm nơi cõi dục cho đến nhiệm của tĩnh lự thứ ba là chúng đấng. Đại bi thì chỉ lúc lia nhiệm nơi cõi Hữu đảnh là chúng đấng.

7. Sai biệt về sự cứu độ: Bi thì chỉ hy vọng cứu giúp. Đại bi thì sự nghiệp cứu độ được thành tựu.

8. Sai biệt về sự thương xót: Bi có sự thương xót không bình đẳng. Đại bi có sự thương xót bình đẳng.

Đó gọi là Bi cùng với Đại bi có sai biệt.

Đã nói về *Đại bi* của Phật, sau đây là nói về *Ba niệm trụ*. Ba niệm trụ là:

1. Lúc Phật giảng nói pháp, nếu các đệ tử cung kính lắng nghe thọ nhận, phụng hành như lời Phật dạy, Như Lai đối với các đệ tử kia không sinh tâm hoan hỷ, không phấn khởi, chỉ khởi đại xả, an trụ nơi niệm, chánh tri, tùy thuận căn cơ thích nghi mà chỉ dạy.

2. Lúc Phật giảng nói pháp, nếu các đệ tử không cung kính lắng nghe thọ nhận, không phụng hành như lời Phật dạy, Như Lai đối với họ không sinh tâm giận dữ, buồn bực, không bỏ việc nhận giữ, chỉ khởi đại xả, an trụ nơi niệm, chánh tri, tùy thuận căn cơ thích nghi mà chỉ dạy.

3. Lúc Phật giảng nói pháp, một phần đệ tử cung kính lắng nghe thọ nhận, phụng hành như lời Phật dạy, một phần đệ tử không cung kính lắng nghe thọ nhận, không phụng hành như lời Phật dạy, Như Lai đối với họ không sinh hoan hỷ, cũng không giận dữ, chỉ khởi đại xả, an trụ nơi niệm, chánh tri.

Ba thứ niệm trụ không chung như thế, nên biết cũng gồm thâm ở trí lực của xứ phi xứ, riêng phân biệt về nghĩa, nên suy nghĩ như lý.

Hỏi: Mười tám pháp không chung của Phật này có bao nhiêu thứ đối với việc thuyết pháp có thể làm chi thù thắng?

Đáp: Trừ ba niệm trụ, mười lăm pháp còn lại đều có thể làm chi thù thắng cho sự giảng nói pháp. Vì sao? Vì Đức Phật do mười lực nên có thể thành lập tự luận. Do bốn pháp không sợ hãi nên có thể phá bỏ luận của người khác. Do đại bi nên khởi sự mong muốn giảng nói pháp. Do ba thứ này nên việc giảng nói pháp thành tựu.

Ba thứ niệm trụ không có lực như thế, chỉ khi giảng nói pháp đối với chúng đệ tử không sinh lo lắng hay vui mừng, chỉ phát khởi đại xả, trụ nơi niệm, chánh tri, gọi là pháp không chung.

Như Khế kinh nói: Đức Như Lai thành tựu bảy thứ pháp vi diệu. Bảy pháp đó là:

1. Biết pháp.
2. Biết nghĩa.
3. Biết thời gian.
4. Biết lượng.
5. Tự nhận biết.
6. Biết chúng.
7. Biết Bồ-đặc-già-la có hơn kém sai biệt.

Hỏi: Bảy pháp vi diệu này có bao nhiêu thứ là tánh của trí?

Đáp: Bảy pháp vi diệu này đều là tánh của thể tục trí.

Đáp: Có thuyết nói: Ba thứ biết pháp, biết lượng và biết chúng chỉ có thể tục trí. Một thứ biết nghĩa, các hữu tình muốn khiến chỉ có Niết-bàn là thắng nghĩa: Lấy sáu trí làm tánh, nghĩa là pháp trí, loại trí, diệt trí, tận trí, vô sinh trí và thể tục trí. Các hữu tình muốn khiến tất cả pháp đều là thắng nghĩa: Lấy mười trí làm tánh. Biết thời gian, Tự nhận biết: Lấy tám trí làm tánh, trừ diệt trí và tha tâm trí. Biết Bồ-đặc-già-la có hơn kém sai biệt: Lấy chín trí làm tánh, trừ diệt trí.

Có Sư khác nói: Biết thời gian cũng lấy chín trí làm tánh, nghĩa là trừ diệt trí.

Lời bình: Các thuyết đã nói như thế tuy cũng có lý, nhưng trong Khế kinh nói: Tất cả bảy thứ này, tánh đều là thể tục trí, đều là pháp nhận biết sự việc, vì có sai biệt.

Hỏi: Bảy pháp vi diệu này thuộc về lực nào?

Đáp: Đều thuộc về trí lực của xứ phi xứ.

Như Khế kinh nói: Như Lai thành tựu năm Tam-ma-địa Thánh trí. Những gì là năm Tam-ma-địa Thánh trí? Đó là:

1. Có trí nội chứng sinh khởi nhận biết Tam-ma-địa này là Thánh lìa nhiễm.

2. Có trí nội chứng sinh khởi nhận biết Tam-ma-địa này không phải là chỗ gần của người ngu, mà là nơi chốn tán thán của người trí.

3. Có trí nội chứng sinh khởi nhận biết Tam-ma-địa này là niềm vui hiện tại, niềm vui về sau.

4. Có trí nội chứng sinh khởi nhận biết Tam-ma-địa này là tịch tĩnh, vi diệu là đạo dừng dứt, khiến tâm hoàn toàn hướng đến chỗ có chứng đắc.

5. Có trí nội chứng sinh khởi nhận biết Tam-ma-địa này là chánh niệm nên nhập, là chánh niệm nên xuất.

Hỏi: Năm Tam-ma-địa Thánh trí này có bao nhiêu thứ là tánh của trí?

Đáp: Năm Tam-ma-địa Thánh trí này đều là tánh của thể tục trí.

Có thuyết cho: Đều là tánh của tám trí, trừ diệt trí và tha tâm trí.

Tôn giả Diệu Âm nói: Đều là tánh của sáu trí, trừ trí khổ, tập, diệt và tha tâm trí.

Lời bình: Các thuyết đã nói như thế tuy cũng có lý, tuy nhiên theo trong Khế kinh nói, tất cả năm Tam-ma-địa Thánh trí này đều là tánh của thể tục trí, vì đều nhận biết sự việc nhất định có sai biệt.

Hỏi: Năm Tam-ma-địa Thánh trí này thuộc về lực nào?

Đáp: Thuộc về trí lực của xứ phi xứ.

Nhân giải thích về thân lực, phần luận thêm đã xong.

*** Thế nào là Trạch diệt? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác và làm sáng tỏ nghĩa chánh. Nghĩa là hoặc có lối chấp: Trạch diệt, phi trạch diệt, vô thường diệt, Thế không phải là thật có, như phái Thí Dụ nói. Nay nhằm ngăn chặn lối chấp đó và chỉ rõ ba thứ diệt đều có thật Thế.

Hoặc lại có lối chấp: Ba thứ diệt này đều là vô vi, như Luận giả Phân Biệt đã nói. Vì nhằm ngăn chặn lối chấp đó và để làm rõ hai thứ diệt kia là vô vi, còn vô thường diệt là hữu vi, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là Trạch diệt?

Đáp: Các diệt là lia hệ thuộc. Nghĩa là các pháp diệt cũng được lia hệ thuộc đặc, lia hệ thuộc đặc, đó gọi là Trạch diệt.

Hỏi: Thế nào là Phi trạch diệt?

Đáp: Là các diệt không phải lia hệ thuộc. Nghĩa là các pháp diệt đặc không lia hệ thuộc. Không được lia hệ thuộc đặc, đó gọi là Phi trạch diệt.

Hỏi: Thế nào là Vô thường diệt?

Đáp: Là các hành tan hoại, phá dứt, thoái mất, đó gọi là Vô thường diệt. Ở đây, những tan hoại, phá dứt, thoái mất tuy có khác nhau nhưng đồng hiển bày về vô thường diệt. Lại, nói các hành tan hoại v.v... không phải như sự tan hoại của lúa, đậu v.v... khiến phải đi đến chỗ khác, mà chỉ là làm rõ do vô thường diệt nên các hành không còn tác dụng. Lại, nói tan hoại v.v... không phải là hiển bày tự tánh của các hành diệt hoại, mà chỉ làm sáng tỏ các hành do vô thường diệt nên đều không còn tác dụng. Nghĩa là tự tánh của pháp hữu vi luôn có, do tướng sinh nên có tác dụng khởi hiện, do tướng diệt nên không còn tác dụng nữa, gọi là tan hoại, phá dứt, thoái mất.

Hỏi: Phi trạch diệt và Vô thường diệt có gì khác nhau?

Đáp: Phi trạch diệt: Nghĩa là không do sức của sự lựa chọn mà giải thoát khỏi những pháp khổ của thế gian như bệnh tật, tai họa bất ngờ, sầu não, cùng những sự việc của ma, đó không phải là pháp đối với tham dục có thể điều phục, đoạn trừ, vượt qua. Vô thường diệt: Nghĩa là hiện tượng của các hành tan hoại, phá dứt, thoái mất. Đây là điểm khác nhau của hai thứ diệt.

Ở đây, nói giải thoát các pháp khổ như các thứ bệnh tật, tai họa bất ngờ, sầu não, cùng các sự việc của ma: Là chỉ rõ đây là pháp hữu lậu phi trạch diệt.

Giải thoát khỏi các pháp hành tác ở đời: Là làm sáng tỏ về phi trạch diệt của pháp vô lậu.

Không phải là pháp đối với tham dục có thể điều phục, đoạn trừ, vượt qua: Là chỉ chỗ nó khác với trạch diệt.

Hỏi: Vì sao trong đây chỉ nói sự khác nhau giữa Phi trạch diệt và Vô thường diệt mà không nói Trạch diệt?

Đáp: Vì đây là ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng.

Ở đây nên nói như vậy: Trạch diệt, Phi trạch diệt và Vô thường diệt có gì khác nhau? *Đáp:* Trạch diệt là do sức của sự lựa chọn nên pháp hữu lậu diệt. Phi trạch diệt là không do sức của sự lựa chọn mà giải thoát khỏi các thứ bệnh dịch v.v... nói rộng như trước. Vô thường diệt là các hành tan hoại, phá dứt, thoái mất.

Lại nữa, Trạch diệt là giải thoát, là lìa tướng hệ thuộc. Phi trạch diệt là giải thoát, không phải lìa tướng hệ thuộc. Vô thường diệt không phải là giải thoát, không phải là lìa tướng hệ thuộc.

Lại nữa, Trạch diệt là đối với pháp hữu lậu trong ba đời mà chứng đắc. Phi trạch diệt là do pháp hữu vi nơi vị lai không sinh mà

chứng đắc. Vô thường diệt là đối với tất cả pháp trong hiện tại đều chuyển biến.

Lại nữa, Trạch diệt là thiện, nên chỗ đạt được cũng là thiện. Phi trạch diệt là vô ký, nên chỗ đạt được cũng là vô ký. Vô thường diệt là chung cho cả ba thứ, nên chỗ đạt được cũng có ba thứ (Thiện, bất thiện, vô ký).

Lại nữa, Trạch diệt là vô lậu, chỗ đạt được chung cho cả hữu lậu và vô lậu. Phi trạch diệt là vô lậu, chỗ đạt được chỉ là hữu lậu. Vô thường diệt chung cho cả hai thứ, chỗ đạt được cũng có hai thứ.

Lại nữa, Trạch diệt là không hệ thuộc, chỗ đạt được hoặc thuộc cõi sắc, hoặc thuộc cõi vô sắc, hoặc không hệ thuộc. Phi trạch diệt là không hệ thuộc, chỗ đạt được chỉ thuộc nơi ba cõi. Vô thường diệt hệ thuộc ba cõi, hoặc không hệ thuộc, chỗ đạt được cũng thuộc ba cõi, hoặc không hệ thuộc.

Lại nữa, Trạch diệt là phi học phi vô học, chỗ đạt được hoặc là học, hoặc là vô học, hoặc là phi học phi vô học. Phi trạch diệt là phi học phi vô học, chỗ đạt được cũng chỉ có phi học phi vô học. Vô thường diệt chung cả ba thứ, chỗ đạt được cũng có ba thứ.

Lại nữa, Trạch diệt là không đoạn, chỗ đạt được hoặc do tu đoạn, hoặc không đoạn. Phi trạch diệt là không đoạn, chỗ đạt được chỉ do tu đoạn. Vô thường diệt là chung cả ba thứ, chỗ đạt được cũng có ba thứ.

Lại nữa, Trạch diệt và Phi trạch diệt đều không nhiễm ô, chỗ đạt được của chúng cũng đều không nhiễm ô. Vô thường diệt chung cả nhiễm ô và không nhiễm ô, chỗ đạt được của nó cũng có hai thứ. Như nhiễm ô – không nhiễm ô, thì có tội – không có tội, thoái chuyển – không thoái chuyển, cũng như thế.

Lại nữa, Trạch diệt không có dị thực, chỗ đạt được hoặc có dị thực, hoặc không có dị thực. Phi trạch diệt không có dị thực, chỗ đạt

được cũng không có dị thực. Vô thường diệt chung cả hai thứ, chỗ đạt được cũng có hai thứ.

Lại nữa, Trạch diệt là đạo quả, chỗ đạt được hoặc là đạo, đạo quả, hoặc là phi đạo, phi đạo quả. Phi trạch diệt là phi đạo, phi đạo quả, chỗ đạt được cũng phi đạo, phi đạo quả. Vô thường diệt hoặc là đạo, phi đạo quả, hoặc là đạo cũng là đạo quả, hoặc là phi đạo phi đạo quả, nên chỗ đạt được của nó cũng như thế.

Lại nữa, Trạch diệt là thuộc về diệt đế, chỗ đạt được của nó thuộc về ba đế, trừ diệt đế. Phi trạch diệt không thuộc về đế, chỗ đạt được của nó chỉ thuộc về hai đế là khổ, tập. Vô thường diệt thuộc về ba đế, trừ diệt đế, chỗ đạt được của nó cũng như vậy.

Đáng lẽ nên biện luận rộng về sự khác nhau của các pháp như thế, nhưng không nói, là vì trước đã nói. Nghĩa là Trạch diệt là lìa hệ thuộc. Phi trạch diệt, Vô thường diệt không phải là lìa hệ thuộc, đều không phải là lìa trói buộc, do vậy cần phải biện luận về sự khác nhau như trên.

Có thuyết nói: Vì hai thứ diệt ấy đều không do dụng công mà được, nên cần phải biện luận về sự khác nhau của chúng. Trạch diệt do dụng công mà được, vì khác với hai diệt kia, nên không cần nói đến.

Hỏi: Đã biết trạch diệt lấy sự lìa trói buộc làm Thể, nên nói vì sao gọi là trạch diệt?

Đáp: Trạch (Lựa chọn) nghĩa là tuệ. Diệt là quả của tuệ. Vì lựa chọn (Trạch) chỗ đạt được là diệt, nên gọi là trạch diệt.

Lại nữa, hoàn toàn là sức cần cù, khổ nhọc, hoàn toàn là gia hạnh, hoàn toàn là do công dụng lựa chọn các pháp mới chứng đắc diệt này, nên gọi là trạch diệt.

Lại nữa, luôn luôn quyết định lựa chọn về khổ v.v... để đạt được diệt, nên gọi là trạch diệt. Nghĩa là khổ nhẫn, khổ trí quyết định

lựa chọn về khổ đế, đối với pháp do kiến khổ đoạn trừ nên được diệt. Tập nhãn, tập trí quyết định lựa chọn về tập đế, đối với pháp do kiến tập đoạn trừ nên được diệt. Diệt nhãn, diệt trí quyết định lựa chọn về diệt đế, đối với pháp do kiến diệt đoạn trừ nên được diệt. Đạo nhãn, đạo trí quyết định lựa chọn về đạo đế, đối với pháp do kiến đạo đoạn trừ được diệt. Do các trí như khổ v.v... thường xuyên quyết định lựa chọn về khổ Thánh đế v.v..., đối với pháp do tu đạo đoạn trừ được diệt, nên gọi là trạch diệt.

Hỏi: Tự tánh của trạch diệt là một vật hay là nhiều vật?

Đáp: Có thuyết nói: Là một vật.

Hỏi: Nếu như vậy lúc chúng trạch diệt theo pháp do kiến đạo đoạn, cũng chúng trạch diệt theo pháp do tu đạo đoạn chăng? Nếu cũng chúng thì nơi phần sau tu đối trị nên thành vô dụng. Nếu không chúng thì vì sao trong một vật, phần ít thì chúng, phần ít không chúng?

Đáp: Có thuyết nói: Tự tánh của trạch diệt là hai vật:

1. Trạch diệt của pháp do kiến đạo đoạn.
2. Trạch diệt của pháp do tu đạo đoạn.

Hỏi: Nếu như vậy lúc chúng trạch diệt của pháp do kiến khổ đoạn trừ, cũng chúng trạch diệt của pháp do kiến tập, diệt, đạo đoạn trừ chăng? Nếu cũng chúng thì nơi phần sau tu đối trị nên thành vô dụng. Nếu không chúng thì vì sao trong một vật, phần ít thì chúng, phần ít không chúng?

Đáp: Có thuyết nói: Tự tánh của trạch diệt là năm vật. Nghĩa là trạch diệt của pháp do kiến đạo đoạn gồm có bốn. Trạch diệt do tu đạo đoạn có một.

Hỏi: Nếu như vậy lúc chúng trạch diệt của pháp do kiến, tu đoạn nơi cõi dục, cũng chúng trạch diệt của pháp do kiến, tu đoạn nơi

cõi sắc, cõi vô sắc chẳng? Nếu cũng chứng thì nơi phần sau tu đối trị nên thành vô dụng. Nếu không chứng thì vì sao trong một vật, phần ít thì chứng, phần ít còn lại không chứng?

Đáp: Có thuyết cho: Trạch diệt có mười một vật. Nghĩa là trạch diệt của pháp do kiến đạo đoạn có tám. Trạch diệt của pháp do tu đạo đoạn có ba.

Hỏi: Nếu như vậy lúc chứng trạch diệt theo pháp thuộc phẩm thượng thượng do tu đạo đoạn nơi cõi dục, cũng chứng trạch diệt theo pháp của tám phẩm sau do tu đạo đoạn chẳng? Nếu cũng chứng thì nơi phần sau tu đối trị nên thành vô dụng. Nếu không chứng thì vì sao trong một vật, phần ít thì chứng, còn phần ít kia không chứng?

Nêu câu hỏi về trạch diệt theo pháp của chín phẩm do tu đạo đoạn nơi cõi sắc, cõi vô sắc cũng như vậy.

Đáp: Có thuyết nêu: Trạch diệt có ba mươi lăm vật. Nghĩa là trạch diệt của pháp do kiến đạo đoạn có tám. Trạch diệt của pháp do tu đạo đoạn trong ba cõi, mỗi cõi đều có chín, thành hai mươi bảy, cộng với tám trước là ba mươi lăm.

Hỏi: Nếu như vậy lúc chứng trạch diệt theo pháp do tu đạo đoạn nơi tĩnh lự thứ nhất, cũng chứng trạch diệt theo pháp do tu đạo đoạn nơi ba tĩnh lự sau chẳng? Nếu cũng chứng thì nơi phần sau tu đối trị sẽ trở nên vô dụng. Nếu không chứng thì vì sao trong một vật, phần ít thì chứng, còn phần ít không chứng?

Nêu câu hỏi về địa của bốn vô sắc theo pháp do tu đạo đoạn cũng như vậy.

Đáp: Có thuyết nói: Trạch diệt có tám mươi chín. Nghĩa là trạch diệt theo pháp do kiến đạo trừ có tám. Trạch diệt theo pháp do tu đạo đoạn trừ nơi chín địa, mỗi địa đều có chín, thành tám mươi một, cộng với tám trước thành tám mươi chín.

Hỏi: Nếu như vậy pháp do kiến đạo đoạn nơi chín địa trong ba cõi, mỗi địa đều có bốn bộ, chín phẩm có sai biệt, vì sao trạch diệt chỉ có tám thứ? Lại, pháp do kiến, tu đoạn, nơi mỗi mỗi địa, mỗi mỗi bộ và mỗi mỗi phẩm đều có nhiều thứ, vì sao lại trạch diệt chỉ có một thứ?

Lời bình: Nên nói như vậy: Tùy theo pháp hữu lậu có từng ấy Thể thì Trạch diệt cũng như vậy. Tùy thuộc sự việc đã hệ thuộc, Thể có từng ấy thì sự lia hệ thuộc nên cũng có từng ấy Thể.

Hỏi: Đã biết trạch diệt tùy theo sự việc đã hệ thuộc nên có số lượng từng ấy. Các loại hữu tình lúc chứng trạch diệt là chứng chung duy nhất hay là đều chứng riêng? Nếu nêu ra như vậy thì có lỗi gì? Cả hai đều có lỗi? Vì sao?

Nếu chứng chung là một thì vì sao Niết-bàn gọi là pháp không chung? Lại, nếu như vậy tức lúc một hữu tình chứng đắc Niết-bàn thì hết thảy hữu tình cũng nên đều chứng đắc. Nếu như vậy tức nên không do công dụng, tự nhiên được giải thoát chẳng?

Còn nếu mỗi hữu tình đều chứng riêng thì vì sao Niết-bàn gọi là không đồng loại? Lại như Khế kinh nói làm sao thông? Như nói: Giải thoát của Như Lai cùng với giải thoát của các A-la-hán khác đều không khác?

Đáp: Nên nói như vậy: Lúc các loài hữu hình chứng trạch diệt, đều cùng chứng duy nhất.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao Niết-bàn gọi là pháp không chung?

Đáp: Vì Thể của Niết-bàn tuy thật sự là chung, nhưng căn cứ theo sự chứng đắc mà nói gọi là không chung. Vì Niết-bàn là do lia hệ thuộc mà đắc, và mỗi mỗi hữu tình trong sự nối tiếp của mình đều khởi hiện riêng.

Hỏi: Nếu khi một hữu tình chứng đắc Niết-bàn, thì các hữu tình khác vì sao không chứng đắc?

Đáp: Nếu trong thân có đặc Niết-bàn, gọi là chứng đắc Niết-bàn. Không có đặc thì không như vậy, nên không phạm lỗi là trong một lúc, tất cả hữu hình đều chứng đắc Niết-bàn.

Có Sư khác nói: Các hữu tình khi chứng trạch diệt, mỗi mỗi loại đều chứng riêng.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao Niết-bàn gọi là không đồng loại?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn chỗ chấp về nhân đồng loại, nên nói như vậy. Nghĩa là các trạch diệt không có nhân đồng loại, nên gọi là không đồng loại, không phải các hữu tình không có trạch diệt riêng lần lượt giống nhau.

Hỏi: Khổ pháp trí nhãn không có nhân đồng loại, cũng nên gọi là pháp không đồng loại, vì sao pháp hữu vi đều gọi là đồng loại, chỉ nói Niết-bàn là không đồng loại?

Đáp: Khổ pháp trí nhãn tuy không có nhân đồng loại, nhưng có thể cùng với pháp khác làm nhân đồng loại, nên cũng gọi là đồng loại. Niết-bàn thì không như vậy.

Lại nữa, các pháp hữu vi đều cùng thuộc về ba môn uẩn, xứ, giới, đồng gắn liền với ba đời, đồng có sinh diệt, đồng phẩm hạ trung thượng, đồng có trước sau, đồng từ nhân sinh, đồng có thể sinh quả, nên gọi là đồng loại. Niết-bàn thì không như thế, nên gọi là không đồng loại.

Lại nữa, trong tất cả các pháp, chỉ có Niết-bàn là thiện, là thường, ngoài ra thì không như thế, nên gọi là không đồng loại. Tức là có những pháp khác có thiện nhưng không phải là thường, hoặc có thường nhưng không phải là thiện, hoặc đều cùng không phải là thường, thiện. Niết-bàn riêng gồm đủ hai nghĩa thiện, thường, thế nên riêng gọi là pháp không đồng loại.

Hỏi: Như Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Sự giải thoát của Như Lai cùng với sự giải thoát của các A-la-hán khác là không dị biệt.

Đáp: Trong thân của ba thừa sự giải thoát tuy dị biệt nhưng về thiện thì luôn đồng, nên nói là không khác. Lại nữa, câu này là nhằm nêu rõ trong một sự nối tiếp có đạo của ba thừa đồng chứng giải thoát. Nghĩa là đối chiếu với thân của người khác đã chứng giải thoát tuy đều có khác, nhưng trong một thân có tánh của ba thừa đồng chứng giải thoát, vì tùy việc dựa vào Thừa nào dẫn khởi Thánh đạo đều có thể chứng đắc Niết-bàn ấy.

Lời bình: Việc đó không nên nói như vậy. Nên nói như vậy: Các loài hữu tình đều ở khắp trong mỗi mỗi pháp hữu lậu, đều cùng chứng đắc một Thể của trạch diệt. Thuyết trước nói trạch diệt là tùy ở sự việc bị trói buộc, số lượng nhiều, ít. Do vậy, thuyết trước đối với lý là đúng.

Hỏi: Đối với vật bên ngoài cũng chứng đắc Thể của trạch diệt chẳng? Nếu nêu như vậy thì có lỗi gì? Nếu cũng chứng đắc Thể của trạch diệt thì đối với pháp bên ngoài đã không có nghĩa thành tựu, làm sao thành tựu được trạch diệt kia? Lại như nơi Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Tôn giả Xá-lợi-tử nói: Ta đã đoạn các thứ ái, được giải thoát bên trong. Nếu nơi vật bên ngoài không được trạch diệt thì như Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Tất cả hành đều đoạn, nên gọi là cảnh giới đoạn, tất cả hành đều lìa, nên gọi là cảnh giới lìa, tất cả hành đều diệt, nên gọi là cảnh giới diệt.

Đáp: Nên nói như vậy: Đối với vật bên ngoài cũng được trạch diệt.

Hỏi: Nếu như vậy đối với vật bên ngoài đã không có nghĩa thành tựu, làm sao đối với vật đó có được trạch diệt?

Đáp: Tuy đối với vật bên ngoài không thành tựu, nhưng cũng ở nơi vật đó có được trạch diệt. Như không thành tựu tám căn như mạng v.v... trong quá khứ, vị lai, nhưng đối với chúng vẫn có chứng đắc trạch diệt. Vật bên ngoài cũng vậy nên đâu có mâu thuẫn.

Hỏi: Theo như Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Tôn giả Xá-lợi-tử nói: Ta đã đoạn các thứ ái, được giải thoát bên trong.

Đáp: Nói đối với uẩn bên trong được giải thoát nên biết đối với bên ngoài cũng được giải thoát. Lại nữa, giải thoát vật bên ngoài là do dựa vào bên trong mà được, nên cũng gọi là trong. Nghĩa là trong nội thân phải tu đạo mới được. Lại nữa, vật bên ngoài được giải thoát là bên trong được, nên cũng gọi là trong. Nghĩa là đắc cái được của vật bên ngoài kia là thuộc về uẩn bên trong. Lại nữa, đoạn trừ phiền não bên trong mà chúng được diệt kia, nên cũng gọi là trong. Tức là trạch diệt hiện có nơi vật bên ngoài do đoạn trừ phiền não là chủ thể trói buộc bên trong mới được. Thế nên Khế kinh nói là được giải thoát bên trong.

Có Sư khác nói: Không có trạch diệt nơi vật bên ngoài có thể đạt được. Chỉ có đoạn trừ chủ thể trói buộc là các phiền não trói buộc mà được trạch diệt.

Hỏi: Nếu như vậy thì những gì Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Tất cả hành đều đoạn, nên gọi là cảnh giới đoạn, cho đến nói rộng.

Đáp: Kinh kia nên nói: Các hành đoạn nên gọi là cảnh giới đoạn, cho đến nói rộng. Không nên nói tất cả nhưng nói tất cả, nên biết kinh kia nói là tất cả của phần ít. Nghĩa là tất cả có hai thứ: 1. Tất cả của phần ít. 2. Tất cả của toàn phần. Kinh kia chỉ nói tất cả của phần ít mà thôi.

Có thuyết cho: Tuy nơi các vật bên ngoài có trạch diệt, nhưng không thể đạt được.

Lời bình: Thuyết kia không nên nói như vậy. Nên nói là không, không nên nói là có mà không thể đạt được. Đã không thể đạt được thì đâu cần diệt vô dụng như thế làm gì? Nên nói như vậy: Cũng có, cũng được. Vì sao? Vì các pháp hữu lậu từ vô thủy đến nay bị trói buộc

do phiền não, nên không được giải thoát. Nếu đoạn trừ phiền não thì các pháp hữu lậu kia do đã lìa hệ thuộc nên liền được giải thoát. Như người bị trói cột về sau khi được giải thoát, người ấy gọi là giải thoát không phải cho là ở sợi dây v.v... Vì đã ở nơi bị trói buộc chứng được giải thoát, nên nơi vật bên ngoài cũng được giải thoát. Nếu không như vậy, so với Luận Phẩm Loại Túc đã nói sẽ mâu thuẫn. Như nói: Thế nào là pháp được tác chứng? *Đáp*: Là tất cả pháp thiện. Nếu nơi vật bên ngoài tuy có trạch diệt nhưng không thể đạt được thì nên có pháp thiện không được tác chứng, là mâu thuẫn với thuyết của Luận kia. Thế nên bên ngoài cũng có trạch diệt có thể đạt được.

Hỏi: Tự tánh của trạch diệt tức là uẩn hay chỉ là không có uẩn? Nếu tức là uẩn, thì hữu tình xưa nay nên được giải thoát, do xưa nay đều thành tự uẩn. Nếu chỉ là không có uẩn, thì vì sao gọi là không siêng năng tu Thánh đạo?

Đáp: Nên nói: Trạch diệt không phải tức là uẩn, cũng không phải là uẩn không có, chỉ vì ở trong các uẩn hữu lậu đều riêng có tự tánh.

HẾT - QUYỂN 31

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 32

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 4: BÀN VỀ ÁI KÍNH, phần 4

Như thế, trạch diệt cũng gọi là Niết-bàn, cũng gọi là không đồng loại, cũng gọi là không phải tụ, cũng gọi là không phải hiển bày, cũng gọi là tối thắng, cũng gọi là thông đạt, cũng gọi là A-la-hán, cũng gọi là không thân cận, cũng gọi là không tu tập, cũng gọi là đáng yêu thích, cũng gọi là gần, cũng gọi là diệu, cũng gọi là xuất ly.

Hỏi: Vì sao trạch diệt cũng gọi là Niết-bàn?

Đáp: Bàn gọi là nẻo (Thú), Niết là ra khỏi. Vì vĩnh viễn ra khỏi các nẻo, nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, Bàn có nghĩa là xú ứ, Niết có nghĩa là không. Vì vĩnh viễn không có các nghiệp phiền não xú ứ, nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, Bàn nghĩa là rừng rậm, Niết là vĩnh viễn lìa bỏ. Vì vĩnh viễn lìa bỏ tất cả ba thứ lửa, ba tướng nơi rừng rậm các uẩn, nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, Bàn là dệt, Niết là không, ở đây, vì vĩnh viễn không có tơ của nghiệp phiền não, nên không dệt lụa của quả dị thực sinh tử, nên gọi là Niết-bàn. Phần còn lại như trước đã nói.

Hỏi: Vì sao trạch diệt cũng gọi là không đồng loại?

Đáp: Vì không có nhân đồng loại, nên cũng không phải là nhân đồng loại. Ngoài ra như trước đã nói.

Hỏi: Vì sao trạch diệt cũng gọi là không phải tự?

Đáp: Vì lia các tự. Nghĩa là nói pháp hữu vi không có tướng trụ. Thuyết kia nói pháp hữu vi tất có tự chung của bốn loại, đó là tự Thể và ba tướng. Nếu nói hữu vi có tướng trụ thì thuyết kia nói pháp hữu vi tất có tự chung của năm loại, đó là tự Thể và bốn tướng. Lại nữa, các cõi, các nẻo, các sinh, các uẩn, các đời và các khổ đều gọi là tự. Vì trạch diệt khác với các tự đó, nên gọi là không phải tự.

Hỏi: Vì sao trạch diệt cũng gọi là không phải hiển bày?

Đáp: Hiển bày là xung tán. Công đức, trí tuệ của Niết-bàn là hoàn thành cùng cực, không đợi chờ xung tán nên gọi là không phải hiển bày.

Lại nữa, công đức của Niết-bàn là không biên vực, nên không thể xung tán. Như nói nhân nơi kỹ thuật ấy là vô biên, không thể xung tán, nên gọi là không phải hiển bày.

Lại nữa, hiển bày là chê trách. Công đức của Niết-bàn là hoàn toàn viên mãn. Như ngọc Mạt-ni tròn trịa, sáng tịnh, không thể chê trách, nên gọi là không phải hiển bày.

Lại nữa, công đức của Niết-bàn là an trụ rất ráo, như thể của ngọc Mạt-ni không thêm bớt, tùy thuận vị trí được đặt để, tức liền an trụ không thể chê trách, nên gọi là không phải hiển bày.

Lại nữa, hiển bày là hiển bày bằng lời nói, Niết-bàn là hiện lượng do bậc Thánh chứng đắc, nên không thể hiển bày bằng lời nói, vì thế gọi là không phải hiển bày.

Lại nữa, các pháp hữu vi đều có nhân, có quả, nên có thể lấy nhân để nói rõ về quả, cũng có thể dùng quả để nói rõ về nhân. Niết-

bàn là vô vi không nhân, không quả, không thể nói nêu, hiển bày, nên gọi là không phải hiển bày.

Lại nữa, hiển bày là nêu bày chỉ rõ, Niết-bàn thì tịch tĩnh không có các chủng tánh Bà-la-môn, Sát-đế-lợi v.v... sai biệt để có thể chỉ rõ, cũng không có các tướng xanh, vàng, đỏ, trắng v.v... có thể dùng để chỉ rõ, nên gọi là không phải hiển bày.

Lại nữa, hiển bày là hiện rõ. Các pháp hữu vi, hoặc Thể là sắc nên tướng của Thể đó hiện rõ, hoặc tuy không phải là sắc nhưng dựa vào sắc mà chuyển biến, cũng có thể hiện rõ. Niết-bàn thì không như vậy, nên gọi là không phải hiển bày.

Hỏi: Vì sao trạch diệt cũng gọi là tối thắng?

Đáp: Vì tốt đẹp hơn hết. Như các thứ y phục, thức ăn uống, các vật trang điểm ở đời đều là thượng diệu, nên gọi là tối thắng. Niết-bàn cũng như thế.

Tôn giả Diệu Âm nói: Trạch diệt Niết-bàn là pháp tối thắng trong các pháp, là nghĩa hơn hết trong các nghĩa, là sự việc tốt đẹp nhất trong các sự việc, là lý hơn hết trong các lý, là quả tốt đẹp hơn hết trong các quả, vì thế nên gọi là tối thắng.

Hỏi: Vì sao trạch diệt cũng gọi là thông đạt?

Đáp: Thông đạt là tuệ, Niết-bàn là quả của tuệ nên cũng gọi là thông đạt. Như chín thứ nhận biết khắp là quả của trí, nên cũng gọi là nhận biết khắp. Cũng như sáu xứ là quả của nghiệp, nên gọi là nghiệp cũ. Lại nữa, trạch diệt Niết-bàn là quả của sự thông đạt, nên gọi là thông đạt. Như thiên nhãn, thiên nhĩ là quả của thông, nên cũng gọi là thông.

Hỏi: Vì sao trạch diệt cũng gọi là A-la-hán?

Đáp: Vì thọ nhận sự cúng dường. Tức A-la-hán là nói chung về nghĩa ứng. Không có phẩm vật cúng dường tốt đẹp nhất của thế gian nào đối với trạch diệt Niết-bàn lại không nên thọ nhận. Lại nữa,

La-hán gọi là ứng, A là không. Vì trạch diệt Niết-bàn đối với các nẻo, các cõi không ứng hợp lưu chuyển, nên gọi là không ứng. Lại nữa, La-hán gọi là giác, cũng gọi là oán, A là không. Nghĩa là trong Niết-bàn không có giác oán phiền não, thế nên trạch diệt gọi là A-la-hán.

Hỏi: Vì sao trạch diệt cũng gọi là không thân cận?

Đáp: Vì lia gốc của sự thân cận. Nghĩa là có sự thân cận pháp hữu vi, là do có tham quả hữu vi, như tham thân cận nơi cây che mát, cho hoa, lá, trái v.v... Niết-bàn không có quả để A-la-hán tham, nên gọi là không thân cận.

Hỏi: Vì sao nói người trí nên thân cận Niết-bàn?

Đáp: Người trí nghĩa là Đức Phật và đệ tử Phật. Vì Phật và đệ tử Phật đều hiểu rõ và tạo được sự chứng đắc, nên gọi là thân cận, nhưng không phải tham quả đó nên cũng gọi là không thân cận.

Hỏi: Vì sao trạch diệt cũng gọi là không tu tập?

Đáp: Vì trạch diệt không ở trong sự nối tiếp. Vì nếu tồn tại trong nối tiếp thì thường thường hiện ở trước, dần dần tăng tiến gọi là có thể tu tập. Niết-bàn thì không vậy, nên cũng gọi là không tu tập.

Hỏi: Nếu vậy thì như Tụng nói làm thế nào thông?

*Kiều Đáp Ma bên cây
Tĩnh lự không phóng dật
Không lâu hiện đạo tích
Niết-bàn ở trong tâm.*

Đáp: Do đạt được Niết-bàn là dựa vào tâm khởi hiện, nên gọi là ở trong tâm, không phải cho Niết-bàn có nghĩa tu tập.

Hỏi: Vì sao trạch diệt cũng gọi là đáng yêu thích?

Đáp: Vì là chỗ yêu thích của bậc Thánh. Nghĩa là các bậc Thánh sợ hãi các khổ. Niết-bàn lia đau khổ, nên Thánh giả yêu thích. Lại

nữa, Thánh giả nhàm chán sinh tử, Niết-bàn không có sinh tử, nên Thánh giả yêu thích. Nghĩa là trong Niết-bàn vĩnh viễn lìa tất cả sự việc lưu chuyển.

Lại nữa, Thánh giả rất chán ghét sự phá giới, Niết-bàn không có sự phá giới, nên Thánh giả yêu thích. Nghĩa là trong Niết-bàn vĩnh viễn lìa bỏ hết thảy sự việc phá giới. Do Niết-bàn nên Đức Phật nói giới vô lậu, gọi là giới được bậc Thánh yêu thích. Vì giới này có thể chứng đắc diệt, lìa bỏ phá giới, do vậy cũng gọi là thời ái giải thoát, thời chờ đợi yêu thích đạt được Niết-bàn.

Hỏi: Vì sao trạch diệt cũng gọi là gần?

Đáp: Vì đạt được Thánh đạo hiện chứng đắc. Như Khế kinh nói: Người tinh tấn thành tựu mười lăm pháp được gọi là thành tựu dấu vết tu học và gần Niết-bàn. Lại nữa, vì không chọn lấy sự nối tiếp để chứng đắc nên trạch diệt gọi là gần, nghĩa là các hàng Sát-đế-lợi, Bà-la-môn có khả năng tu đạo đều chứng đắc Niết-bàn.

Lại nữa, vì không tuyển chọn xứ sở để chứng đắc nên trạch diệt gọi là gần. Nghĩa là ở ngay thành ấp, hoặc chốn A-luyện-nhã, nếu tu tập Thánh đạo đều đạt được Niết-bàn.

Lại nữa, do thắng giải nên trạch diệt gọi là gần. Nghĩa là các Thánh giả lúc diệt nhãn, diệt trí hiện tiền, do sức của thắng giải nên quan sát sáng suốt, rõ ràng như đối trước mắt.

Lại nữa, vì như sự việc gần, nên trạch diệt gọi là gần. Nghĩa là tùy mỗi nơi đều có thể chứng đắc. Như Luận Phạm Loại Túc nói: Thế nào là pháp xa? Nghĩa là pháp quá khứ, vị lai. Thế nào là pháp gần? Là pháp hiện tại và các vô vi.

Lại nữa, vì dựa vào gần mà đạt được, nên trạch diệt gọi là gần. Nghĩa là đời hiện tại nói là gần. Vì dựa vào đời hiện tại, khởi sự lìa bỏ hệ thuộc được chứng đắc, đạt được trạch diệt, nên gọi là gần.

Lại nữa, vì bỏ cái gần mà nhập, nên trạch diệt gọi là gần. Nghĩa là đời hiện tại gọi là pháp gần. Bỏ pháp gần này mà nhập Niết-bàn, thế nên Niết-bàn cũng gọi là gần.

Hiếp Tôn giả nói: Người siêng năng tu đạo đi thẳng đến Niết-bàn, nên gọi là gần.

Lại nữa, chỗ nương dựa của Thánh đạo đều có sai biệt, Niết-bàn không cố định, nên gọi là gần, người có khả năng tu đạo đều chứng đắc.

Hỏi: Thánh đạo cũng là diệu, như Luận Phẩm Loại Túc nói: Thế nào là pháp diệu? Nghĩa là pháp học, vô học và trạch diệt vô vi. Vì sao Niết-bàn riêng gọi là diệu?

Đáp: Vì Niết-bàn là diệu trong diệu.

Lại nữa, Thánh đạo tuy diệu nhưng xen lẫn vô thường, Niết-bàn không như vậy, nên gọi riêng là diệu.

Lại nữa, Thánh đạo tuy diệu, nhưng còn có thể đối trị sự chán bỏ pháp thiện, nghĩa là không không v.v..., Niết-bàn không như vậy, nên riêng gọi là diệu.

Hỏi: Thánh đạo cũng là pháp xuất ly, như Luận Phẩm Loại Túc nói: Thế nào là pháp xuất ly? Nghĩa là giới thiện của cõi dục, định thiện ly sinh của cõi sắc, cõi vô sắc và học, vô học, trạch diệt vô vi. Vì sao Niết-bàn riêng gọi là xuất ly?

Đáp: Vì Niết-bàn là xuất ly, không phải là có xuất ly. Thánh đạo là xuất ly, cũng là có xuất ly, vì lúc nhập Niết-bàn là xuất ly khỏi chỗ có xuất ly ấy.

Lại nữa, Niết-bàn là pháp xuất ly chân thật. Nghĩa là pháp hữu lậu có hai thứ xả: 1. Xả do đoạn trừ. 2. Xả do từ bỏ. Hữu vi vô lậu tuy không có xả do đoạn trừ nhưng có xả do từ bỏ. Chỉ có trạch diệt thì hai xả đều không, nên gọi là xuất ly chân thật.

Lại nữa, Niết-bàn là công đức của sự xuất ly rốt ráo, như Khế kinh nói: Do sắc xuất ly dục, do vô sắc xuất ly sắc, do Thánh đạo xuất ly vô sắc, do Niết-bàn xuất ly tất cả pháp hữu vi.

Hỏi: Đã nhận biết Thể của phi trách diệt không phải là lia trôi buộc, nên nói vì sao gọi là phi trách diệt?

Đáp: Vì không do tuệ phân biệt lựa chọn mà được diệt này, nên gọi là phi trách diệt, tức không phải là quả của sự lựa chọn.

Lại nữa, diệt này không do toàn bộ sự cần cù khổ nhọc, toàn bộ gia hạnh, toàn bộ dụng công lựa chọn các pháp mà được, nên gọi là phi trách diệt.

Lại nữa, vì diệt này không phải là do thường xuyên quyết định lựa chọn khổ v.v... đạt được, nên gọi là phi trách diệt.

Hỏi: Nếu như vậy thì diệt này do đâu mà được?

Đáp: Do duyên thiếu. Như đối với một phương, hết thấy cảnh của sắc, thanh, hương, vị, xúc v.v... hiện có ở phương khác diệt, qua đó có thể duyên nơi tâm tâm sở pháp. Do duyên thiếu nên hoàn toàn không sinh, do không sinh ấy mà được phi trách diệt.

Hỏi: Ở nơi đời nào các pháp được phi trách diệt?

Đáp: Có thuyết nói: Ở nơi ba đời các pháp đều được phi trách diệt, vì là pháp hữu vi.

Hỏi: Nếu như vậy thì ở đâu không được diệt này? Được với không được lại có gì khác nhau?

Đáp: Có Sư khác cho: Chỉ có các pháp ở quá khứ, vị lai là đạt được phi trách diệt, không phải ở hiện tại, vì pháp hiện tại ở nơi hành của thân.

Hỏi: Nếu như vậy thì diệt này nên mỗi mỗi niệm được rồi lại bỏ, bỏ rồi lại được. Nghĩa là khi pháp vị lai nhập vào hiện tại thì phi

trạch diệt kia được rồi lại bỏ. Lúc các pháp hiện tại đã đi vào quá khứ thì phi trạch diệt kia bỏ rồi lại được. Nhưng phi trạch diệt thì không có nghĩa như thế chăng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Chỉ ở nơi pháp vị lai mới đạt được phi trạch diệt, không phải là quá khứ, hiện tại. Vì sao? Vì các pháp quá khứ đã ở tại thân hành. Các pháp hiện tại đang ở tại thân hành.

Hỏi: Nếu như vậy thì diệt này được rồi nên bỏ. Nghĩa là khi pháp vị lai nhập nơi hiện tại thì phi trạch diệt kia được rồi lại bỏ. Nhưng phi trạch diệt không có nghĩa như thế.

Lời bình: Phi trạch diệt này chỉ có ở nơi pháp vị lai không sinh mà được. Vì sao? Vì diệt ấy vốn muốn ngăn chặn pháp hữu vi khiến vĩnh viễn không sinh. Nếu pháp không sinh thì chỗ đạt được này liền khởi hiện. Như cùng với pháp dục hệ thuộc hữu tình, hiện tại đang làm, quá khứ đã làm, vị lai sẽ làm, đều có nghĩa sinh, nên đối với pháp kia không đạt được diệt này.

Hỏi: Trạch diệt và Phi trạch diệt pháp nào là nhiều?

Đáp: Có thuyết nói: Trạch diệt nhiều, phi trạch diệt ít. Vì sao? Vì trạch diệt chung nơi pháp ba đời mà được, còn phi trạch diệt chỉ ở pháp không sinh nơi vị lai mà được.

Có Sư khác cho: Phi trạch diệt nhiều, trạch diệt ít. Vì sao? Vì phi trạch diệt chung cho pháp hữu lậu, vô lậu mà được, còn trạch diệt chỉ ở nơi pháp hữu lậu mà được.

Lời bình: Nên nói như vậy: Phi trạch diệt nhiều, trạch diệt ít. Vì sao? Vì phi trạch diệt như số lượng của pháp hữu vi, còn trạch diệt chỉ như số lượng của pháp hữu lậu. Nếu không như vậy thì các pháp có thể sinh, nếu không sinh nên không được phi trạch diệt. Tự tánh của hai pháp diệt tuy có nhiều, ít như vậy, nhưng căn cứ vào sự chứng đắc nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có trường hợp pháp đối với pháp kia được trạch diệt không được phi trạch diệt: Nghĩa là pháp hữu lậu ở quá khứ, hiện tại và vị lai có thể sinh.

2. Có trường hợp pháp đối với pháp kia được phi trạch diệt không được trạch diệt: Nghĩa là pháp vô lậu không sinh nơi vị lai.

3. Có trường hợp pháp đối với pháp kia được trạch diệt cũng được phi trạch diệt: Nghĩa là pháp hữu lậu không sinh nơi vị lai.

4. Có trường hợp pháp đối với pháp kia không được trạch diệt cũng không được phi trạch diệt: Nghĩa là pháp vô lậu ở quá khứ, hiện tại và vị lai có thể sinh.

Hỏi: Các loài hữu tình đối với phi trạch diệt là đều cùng được hay không cùng được?

Đáp: Ở đây không quyết định. Đối với pháp cùng có phi trạch diệt thì chúng đặc chung, đối với pháp không cùng có phi trạch diệt thì mỗi pháp đều chúng đặc riêng. Các loại phạm phu hoặc trụ nơi một nẻo, đối với pháp của nẻo khác thì trong mỗi mỗi sát-na đều được phi trạch diệt, vì cảnh như sắc v.v... lúc niệm niệm diệt, duyên nơi nhãn thức v.v... kia hoàn toàn không sinh. Như trụ nơi một nẻo, thì trụ nơi một cõi, một địa, một xứ cũng như thế.

Hỏi: Do pháp thiện nào các người tu hành được phi trạch diệt đối với các nẻo ác?

Đáp: Hoặc do bố thí, giữ giới, hoặc do văn tuệ, hoặc do tu tuệ, hoặc do tu tuệ, các người tu hành đối với các nẻo ác được phi trạch diệt.

Do bố thí: Nghĩa là có người tuy mở cửa đại thí mười hai năm, nhưng đối với nẻo ác không được phi trạch diệt, như Phệ-la-ma, Quật-lộ-la v.v..., vì những người đó không thể nhàm chán sinh tử. Có người tuy chỉ một lần thí cho một năm thức ăn, nhưng đối với nẻo

ác được phi trách diệt, vì người đó có khả năng nhàm chán sâu xa về sinh tử.

Do giữ giới: Nghĩa là có người tuy suốt đời giữ giới biệt giải thoát, nhưng đối với nẻo ác không được phi trách diệt, như trước đã nói. Có người tuy chỉ có thể giữ giới một ngày đêm, nhưng đối với nẻo ác được phi trách diệt, như trước đã nói.

Do văn tuệ: Nghĩa là có người tuy hiểu đầy đủ, rõ ràng về văn nghĩa của ba Tạng, nhưng đối với nẻo ác không được phi trách diệt, như trước đã nói. Có người tuy chỉ hiểu rõ một bài tụng bốn câu, nhưng đối với nẻo ác được phi trách diệt, như trước đã nói.

Do tư tuệ: Nghĩa là có người tuy tư duy đầy đủ về sách luận trong, ngoài, nhưng đối với nẻo ác không được phi trách diệt, như trước đã nói. Có người tuy chỉ tư duy phần ít pháp quán, nhưng đối với nẻo ác được phi trách diệt, như trước đã nói, tức pháp quán bất tịnh, quán sở tức và các niệm trụ.

Do tu tuệ: Nghĩa là có người tuy chứng đắc đủ định thể tục của tám địa, nhưng đối với nẻo ác không được phi trách diệt, như trước đã nói, tức là ngoại đạo Mãnh Hy Tử v.v... Có người tuy chỉ tu tập phần ít môn quán, nhưng đối với nẻo ác được phi trách diệt, như trước đã nói, tức noãn, đảnh, nhẫn nơi người căn tánh rất chậm chạp, lúc được nhẫn phẩm hạ, đối với nẻo ác đều được phi trách diệt.

Đại đức nói: Cần phải dùng tuệ vô lậu để nhận biết pháp duyên khởi thì đối với nẻo ác mới được phi trách diệt. Vì nếu lìa Thánh đạo thì không thể vượt qua các nẻo ác.

Lời bình: Vị kia không nên nói như thế. Bồ-tát suốt trong chín mươi một kiếp không bị rơi vào nẻo ác, há đều do dùng tuệ vô lậu nhận biết duyên khởi. Nên nói như vậy: Hoặc bố thí, hoặc giữ giới, cho đến nhẫn phẩm hạ đều được phi trách diệt đối với nẻo ác.

Hỏi: Ba nẻo ác được phi trạch diệt trong cùng một lúc hay là riêng khác?

Đáp: Có thuyết nói: Tất là trong cùng một lúc đạt được.

Hỏi: Nếu như vậy thì Đề-bà-đạt-đa vì sao đã được phi trạch diệt nơi hai nẻo ác không phải là địa ngục chẳng?

Đáp: Ông ta ở địa ngục, chỉ trừ một đời, tất cả đời khác cùng với hai nẻo ác đều tức khắc được phi trạch diệt.

Hỏi: Đã trừ một đời, há không phải là được phi trạch diệt riêng hay sao?

Đáp: Có Sư khác cho: Thí, giới, văn v.v... nếu đối với nẻo ác được phi trạch diệt, hoặc riêng hay chung, được thuận phần quyết định lựa chọn, tất là được chung.

Hỏi: Đề-bà-đạt-đa há không được thuận phần quyết định lựa chọn chẳng?

Lời bình: Nên nói như vậy: Ở vị nhẫn là được chung, phần vị trước thì không nhất định.

Đã nói nơi nẻo ác được phi trạch diệt, sẽ nói nơi nẻo thiện được phi trạch diệt: Lúc nhẫn tăng thượng, chỉ trừ bảy đời nơi người, trời trong cõi dục. Ở cõi sắc, cõi vô sắc, mỗi mỗi xứ đều có một đời, còn tất cả đời khác đều được phi trạch diệt. Người Dự lưu khi hướng đến quả Nhất lai, người không khởi định, lúc ở đạo gia hạnh, sáu đời nơi cõi dục được phi trạch diệt. Nếu là người khởi định cần phải đến nơi đạo vô gián thứ sáu, sáu đời nơi cõi dục mới được phi trạch diệt. Người Nhất lai lúc hướng đến quả Bất hoàn, người không khởi định, lúc ở đạo gia hạnh, ở cõi dục trong một đời được phi trạch diệt. Nếu là người khởi định cần phải đến nơi đạo vô gián thứ chín, một đời ở cõi dục được phi trạch diệt. Bảy giờ, được trạch diệt trong tất cả đời ở cõi dục.

Pháp không thoái chuyển: Nghĩa là lúc lìa nhiễm nơi tĩnh lự thứ nhất, người không khởi định, lúc tại đạo gia hạnh, hai đời ở tĩnh lự thứ nhất được phi trạch diệt. Nếu người đã khởi định, phải đến nơi đạo vô gián thứ chín, hai đời ở tĩnh lự thứ nhất được phi trạch diệt. Bảy giờ, ở tĩnh lự thứ nhất tất cả đời đều được trạch diệt.

Nếu là pháp thoái chuyển: Nghĩa là lúc lìa nhiễm của tĩnh lự thứ nhất, hoặc khởi định, hoặc không khởi định, đều phải đến lúc đạo vô gián thứ chín, được trạch diệt trong tất cả đời ở tĩnh lự thứ nhất, không được phi trạch diệt, vì có thể thoái chuyển nơi sinh. Cho đến lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, nên biết cũng như thế.

Pháp không thoái chuyển: Nghĩa là lúc lìa nhiễm của Phi tướng phi phi tướng xứ, người không khởi định, vào lúc nơi đạo gia hạnh, một đời ở Phi tướng phi phi tướng xứ được phi trạch diệt. Nếu người khởi định, cần phải đến nơi đạo vô gián thứ chín, một đời ở Phi tướng phi phi tướng xứ được phi trạch diệt. Bảy giờ, ở trong tất cả đời đều được trạch diệt.

Nếu là pháp thoái chuyển: Nghĩa là lúc lìa nhiễm của Phi tướng phi phi tướng xứ, người không khởi định, lúc ở đạo gia hạnh, sinh trong tám địa được phi trạch diệt. Nếu là người khởi định, cần phải đến nơi đạo vô gián thứ chín, sinh trong tám địa được phi trạch diệt. Bảy giờ, ở trong tất cả đời đều được trạch diệt.

Đã nói xứ sinh được phi trạch diệt, sẽ nói đối với phiền não được phi trạch diệt: Lúc nhĩ tăng thượng, ở ba cõi, do kiến đạo đoạn trừ phiền não, được phi trạch diệt, đến trong kiến đạo, tùy thuận đạo vô gián, được trạch diệt kia. Thánh ở tu đạo được pháp không thoái chuyển: Nghĩa là lúc lìa nhiễm của cõi dục, người không khởi định khi hành đạo gia hạnh, ở cõi dục do tu đạo đoạn trừ phiền não, được phi trạch diệt. Nếu người khởi định phải theo đến nơi mỗi mỗi đạo vô gián kia mới được phi trạch diệt, bảy giờ, đạt được trạch diệt nơi

phiền não đó. Nếu là pháp thoái chuyển: Nghĩa là khi lìa nhiễm nơi cõi dục, nếu khởi định, hoặc không khởi định, đều tùy thuận đến lúc đạo vô gián kia sẽ được trạch diệt nơi phiền não đó, không được phi trạch diệt, cho đến lìa nhiễm của Phi tướng phi phi tướng xứ theo chỗ ứng hợp nên nói.

Hỏi: Các pháp thoái chuyển ở nơi tu đạo đoạn trừ phiền não, vào lúc nào mới được phi trạch diệt?

Đáp: Có thuyết nói: Bậc tín thắng giải luyện căn khi được kiến chí, thời giải thoát luyện căn khi được bất động, đã đoạn trừ phiền não do tu đạo đoạn thì được phi trạch diệt.

Lời bình: Nên nói như vậy: Nếu có thể quyết định không còn thoái chuyển nữa, lúc phiền não khởi hiện ở ngay trong phiền não đó đạt được phi trạch diệt.

Hỏi: Nếu lúc ở chỗ đạt được phi trạch diệt, thì cũng ở nơi đó sẽ được trạch diệt chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có trường hợp pháp trước đã được phi trạch diệt về sau được trạch diệt: Nghĩa là do kiến đạo đoạn phiền não của ba cõi và pháp không thoái chuyển, không khởi định, lìa phiền não của ba cõi do tu đạo đoạn trừ v.v...

2. Có trường hợp pháp trước đã được trạch diệt về sau được phi trạch diệt: Nghĩa là pháp thoái chuyển lìa phiền não của ba cõi do tu đạo đoạn trừ.

3. Có trường hợp pháp cùng một lúc đạt được phi trạch diệt và trạch diệt: Nghĩa là pháp không thoái chuyển nếu khởi định, lìa phiền não của ba cõi do tu đạo đoạn trừ v.v... Nếu là pháp thoái chuyển, lìa nhiễm thuộc tám phẩm trước của cõi dục, tùy thuận lúc đạo vô gián hiện tiền, năm thức như nhãn v.v... bị nhiễm ô nơi phẩm phiền não

kia và pháp tương ưng v.v... ở đối tượng duyên hiện có được phi trách diệt và trách diệt kia. Là nhiễm thuộc phẩm thứ chín của cõi dục, lúc ở đạo vô gián, sự nhiễm ô của phẩm đó và thiện vô ký nơi năm thức như nhãn v.v... và pháp tương ưng v.v... ở đối tượng duyên hiện có được phi trách diệt và trách diệt kia. Là nhiễm thuộc tám phẩm trước của tĩnh lự thứ nhất, lúc tùy thuận đạo vô gián hiện tiền, ba thức như nhãn v.v... bị nhiễm ô nơi phẩm đó và pháp tương ưng v.v... ở đối tượng duyên hiện có được phi trách diệt và trách diệt kia. Là nhiễm thuộc phẩm thứ chín của tĩnh lự thứ nhất, lúc ở đạo vô gián, ba thức như nhãn v.v... bị nhiễm ô của phẩm đó và thiện vô ký nơi chúng cùng pháp tương ưng v.v... ở đối tượng duyên hiện có được phi trách diệt và trách diệt kia.

4. Có trường hợp pháp hoặc có lúc đối với cả hai diệt đều không đạt được: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Đã nói đối với phiền não được phi trách diệt, sẽ nói về Thánh đạo đạt được phi trách diệt.

Vị Tùy tín hành: Nghĩa là ở nơi đạo của tùy pháp hành đạt được phi trách diệt.

Vị Tùy pháp hành: Nghĩa là ở nơi tùy tín hành lúc đạt tín thắng giải nơi đạo giải thoát đạt được phi trách diệt.

Vị Tín thắng giải: Nghĩa là nếu quyết định nương nơi đạo của tín thắng giải, đạt được quả vô học, ở nơi đạo của kiến chí đạt được phi trách diệt.

Vị Kiến chí: Nghĩa là đối với tín thắng giải nơi đạo của thời giải thoát đạt được phi trách diệt.

Bậc Thời giải thoát: Nghĩa là nếu quyết định dựa vào đạo của thời giải thoát đạt được cứu cánh thì đối với đạo của bất thời giải thoát đạt được phi trách diệt.

Bậc Bất thời giải thoát: Nghĩa là ở nơi đạo của thời giải thoát đạt được phi trạch diệt.

Chủng tánh Thanh văn: Đối với đạo Thanh văn, lúc đạt quyết định, thì ở nơi đạo của Độc giác, Phật được phi trạch diệt.

Chủng tánh Độc giác: Đối với đạo Độc giác khi được quyết định, thì ở nơi đạo của Thanh văn, Phật đạt được phi trạch diệt.

Chủng tánh Phật: Đối với Phật đạo, khi được quyết định, tức ở nơi đạo của Độc giác, Thanh văn đạt được phi trạch diệt.

Quả A-la-hán có sáu chủng tánh. Chủng tánh thoái pháp, nếu dựa vào đạo thoái chuyển đến mức rốt cùng thì đối với năm đạo trên đạt được phi trạch diệt.

Chủng tánh tư pháp: Nếu dựa vào tư đạo cho đến cứu cánh, thì đối với bốn đạo trên và một đạo dưới đạt được phi trạch diệt. Cho đến chủng tánh gắng đạt, nếu dựa vào đạo có gắng đạt, đạt đến cứu cánh, thì đối với một đạo trên và bốn đạo dưới đạt được phi trạch diệt.

Chủng tánh bất động: Ở nơi năm đạo dưới đạt được phi trạch diệt.

Hỏi: Nếu lúc thăng tấn được phi trạch diệt thì diệt này vì sao không phải là đạo quả?

Đáp: Do không vì diệt này mà tu đạo. Nghĩa là vì Niết-bàn và lìa nhiễm, nên siêng năng tu đạo. Do tu đạo, nên đối với nẻo ác v.v... được phi trạch diệt. Nếu vì diệt này mà tu đạo, đối với nẻo ác v.v... không được diệt ấy, không phải là đối với sinh tử không nhằm chán sâu đậm về các tai họa, nhưng vẫn có thể ở nơi nẻo ác v.v... đạt được phi trạch diệt, nên phi trạch diệt này không gọi là đạo quả. Như Luận Phẩm Loại Túc nói: Thế nào là pháp có quả? Nghĩa là tất cả pháp hữu vi và trạch diệt. Thế nào là pháp không quả? Nghĩa là hư không, phi trạch diệt.

Hỏi: Phi trạch diệt đạt được là quả của tâm nào?

Đáp: Có thuyết nói: Diệt này đạt được là quả của tâm dẫn chúng đồng phần.

Có Sư khác cho: Diệt này đạt được là quả của tâm nổi tiếp sinh.

Lời bình: Nên nói như vậy: Tùy trụ ở tâm nào đạt được phi trạch diệt, tức nói sự chứng đắc này là quả của tâm kia.

Hỏi: Ở nơi pháp nào đạt được phi trạch diệt?

Đáp: Đối với pháp thuộc ba cõi và không hệ thuộc đạt được phi trạch diệt. Người sinh nơi cõi dục đối với bốn pháp đều đạt được phi trạch diệt. Người sinh nơi cõi sắc, cõi vô sắc nên biết cũng như vậy. Phi trạch diệt đạt được tùy thuộc sinh ở địa nào, tức là thuộc nơi địa đó, chỉ thuộc về tánh vô phú vô ký, chỉ là đẳng lưu, tùy nơi sức của chỗ dựa khởi hiện sự đạt được này.

Hỏi: Phi trạch diệt đạt được tăng trưởng dần dần trong pháp nào?

Đáp: Nếu sinh nơi cõi dục thì phi trạch diệt được tăng trưởng dần dần trong năm thức thân v.v... thuộc cõi dục. Cũng có khi ý thức quyết định duyên nơi hiện tại, đối với các pháp này phi trạch diệt đạt được cũng lớn dần thêm, nhưng vì khó nhận biết, nên không hiển bày riêng. Ba thức thân thuộc cõi sắc và đối với các pháp như vô lượng giải thoát, thắng xứ, biến xứ v.v... Phi trạch diệt được tăng trưởng dần trong pháp biến xứ của cõi vô sắc.

Nếu sinh nơi cõi sắc, phi trạch diệt được tăng trưởng dần dần nơi năm thức thân thuộc cõi dục. Nơi ba thức thân v.v... thuộc cõi sắc và đối với các pháp như vô lượng giải thoát, thắng xứ, biến xứ v.v... Phi trạch diệt được dần dần tăng trưởng trong pháp biến xứ của cõi vô sắc.

Sinh nơi cõi vô sắc, đối với năm thức thân v.v... thuộc cõi dục, ba thức thân v.v... thuộc cõi sắc và nơi các pháp như vô lượng giải

thoát, thắng xứ, biến xứ v.v... Phi trạch diệt được tăng trưởng dần dần trong pháp biến xứ của cõi vô sắc.

Hỏi: Thánh giả sinh ở cõi sắc, đối với cõi dục, cõi sắc, pháp nào đạt được phi trạch diệt?

Đáp: Nếu từ cõi dục mất sinh lên tĩnh lự thứ nhất, trừ cõi dục, dựa vào địa trên khởi phẩm tâm biến hóa và pháp đã khởi, đối với pháp khác của cõi dục và dựa vào cõi dục khởi pháp của cõi sắc đều đạt được phi trạch diệt.

Nếu từ cõi dục mất sinh lên tĩnh lự thứ hai, trừ cõi dục, tĩnh lự thứ nhất, dựa vào địa trên khởi phẩm tâm biến hóa nơi quả của ba tĩnh lự trên cùng pháp đã khởi và tĩnh lự thứ nhất dựa vào địa trên khởi bốn thức thân v.v... đối với pháp khác nơi cõi dục và tĩnh lự thứ nhất cùng dựa nơi cõi dục, tĩnh lự thứ nhất khởi pháp của địa trên thuộc cõi sắc đều đạt được phi trạch diệt.

Nếu từ tĩnh lự thứ nhất mất sinh lên tĩnh lự thứ hai, trừ tĩnh lự thứ nhất, dựa nơi địa trên khởi phẩm tâm biến hóa nơi quả của ba tĩnh lự trên và pháp đã khởi cùng tĩnh lự thứ nhất dựa nơi địa trên khởi bốn thân thức v.v..., đối với pháp khác nơi tĩnh lự thứ nhất cùng dựa vào đây để khởi pháp của địa trên dưới đều đạt được phi trạch diệt.

Nếu từ cõi dục mất sinh lên tĩnh lự thứ ba, trừ tĩnh lự thứ nhất, thứ hai, cõi dục, dựa vào địa trên khởi phẩm tâm biến hóa nơi quả của hai tĩnh lự trên và pháp đã khởi cùng tĩnh lự thứ nhất dựa nơi địa trên khởi bốn thức thân v.v..., đối với pháp khác của cõi dục tĩnh lự thứ nhất, thứ hai cùng dựa vào hai tĩnh lự ấy khởi pháp của địa trên nơi cõi sắc đều được phi trạch diệt.

Nếu từ tĩnh lự thứ nhất mất sinh nơi tĩnh lự thứ ba, trừ tĩnh lự thứ nhất, thứ hai, dựa vào địa trên khởi phẩm tâm biến hóa nơi quả của hai tĩnh lự trên và pháp đã khởi cùng tĩnh lự thứ nhất dựa nơi địa trên khởi bốn thức thân v.v..., đối với pháp khác của hai tĩnh lự thứ

nhất, thứ hai cùng dựa vào hai tĩnh lực ấy khởi pháp của địa trên dưới đều đạt phi trạch diệt.

Nếu từ tĩnh lực thứ hai mất sinh nơi tĩnh lực thứ ba, trừ tĩnh lực thứ hai, dựa vào địa trên khởi phẩm tâm biến hóa nơi quả của hai tĩnh lực trên và pháp đã khởi, đối với pháp khác nơi tĩnh lực thứ hai cùng dựa vào tĩnh lực thứ hai khởi pháp của địa trên dưới đều đạt được phi trạch diệt.

Nếu từ cõi dục mất sinh nơi tĩnh lực thứ tư, trừ cõi dục và ba tĩnh lực đầu, dựa vào tĩnh lực thứ tư khởi phẩm tâm biến hóa nơi quả của tĩnh lực thứ tư và pháp đã khởi cùng tĩnh lực thứ nhất dựa vào tĩnh lực thứ tư khởi bốn thức thân v.v..., đối với pháp khác nơi cõi dục và ba tĩnh lực đầu và dựa vào cõi dục và ba tĩnh lực ấy khởi pháp của tĩnh lực thứ tư đều đạt được phi trạch diệt.

Nếu từ tĩnh lực thứ nhất mất sinh nơi tĩnh lực thứ tư, trừ ba tĩnh lực đầu, dựa vào tĩnh lực thứ tư khởi phẩm tâm biến hóa nơi quả của tĩnh lực thứ tư và pháp đã khởi, cùng tĩnh lực thứ nhất dựa vào tĩnh lực thứ tư khởi bốn thức thân v.v..., đối với pháp khác của ba tĩnh lực đầu và dựa vào ba tĩnh lực ấy để khởi pháp của địa trên dưới đều đạt được phi trạch diệt.

Nếu từ tĩnh lực thứ hai mất sinh nơi tĩnh lực thứ tư, trừ tĩnh lực thứ hai, thứ ba, dựa vào tĩnh lực thứ tư khởi phẩm tâm biến hóa nơi quả của tĩnh lực thứ tư và pháp đã khởi, đối với pháp khác của tĩnh lực thứ hai, thứ ba và dựa vào hai tĩnh lực ấy khởi pháp của địa trên dưới đều đạt được phi trạch diệt.

Nếu từ tĩnh lực thứ ba mất sinh nơi tĩnh lực thứ tư, trừ tĩnh lực thứ ba, dựa vào tĩnh lực thứ tư khởi phẩm tâm biến hóa nơi quả của tĩnh lực thứ tư và pháp đã khởi, đối với pháp khác nơi tĩnh lực thứ ba và dựa vào tĩnh lực thứ ba khởi pháp của địa trên dưới đều đạt được phi trạch diệt.

Hỏi: Thánh giả sinh nơi cõi vô sắc, đối với cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc, pháp nào đạt được phi trạch diệt?

Đáp: Nếu từ cõi dục mất sinh nơi Không vô biên xứ, đối với pháp của cõi dục, cõi sắc, dựa vào cõi dục, cõi sắc khởi pháp của cõi vô sắc, đều đạt được phi trạch diệt.

Nếu từ tinh lự thứ nhất mất sinh nơi Không vô biên xứ, đối với pháp của bốn tinh lự và dựa vào bốn tinh lự khởi pháp của cõi trên dưới, đều đạt được phi trạch diệt.

Nếu từ tinh lự thứ hai mất sinh nơi Không vô biên xứ, đối với pháp ba tinh lự sau và dựa vào ba tinh lự trên khởi pháp của địa trên dưới, đều đạt được phi trạch diệt.

Nếu từ tinh lự thứ ba mất sinh nơi Không vô biên xứ, đối với pháp của hai tinh lự sau và dựa vào hai tinh lự trên khởi pháp của địa trên dưới, đều đạt được phi trạch diệt.

Nếu từ tinh lự thứ tư mất sinh nơi Không vô biên xứ, đối với pháp của tinh lự thứ tư và dựa vào tinh lự thứ tư khởi pháp của địa trên dưới, đều đạt được phi trạch diệt.

Nếu từ cõi dục mất cho đến sinh nơi Phi tưởng phi phi tưởng xứ, đối với pháp của ba vô sắc dưới và cõi dục, cõi sắc, cùng dựa vào ba vô sắc dưới và cõi dục, cõi sắc khởi pháp của cõi Hữu đẳng, đều đạt được phi trạch diệt.

Nếu từ tinh lự thứ nhất mất cho đến sinh nơi Phi tưởng phi phi tưởng xứ, đối với pháp của ba vô sắc dưới và cõi sắc, cùng dựa vào ba vô sắc dưới và cõi sắc khởi pháp của địa trên dưới, đều đạt được phi trạch diệt. Cho đến nếu từ Vô sở hữu xứ mất sinh nơi Phi tưởng phi phi tưởng xứ, đối với pháp Vô sở hữu xứ cùng dựa vào xứ ấy khởi pháp của cõi Hữu đẳng, đều đạt được phi trạch diệt.

Hỏi: Thánh giả sinh nơi cõi vô sắc rồi có đạt được phi trách diệt của pháp cõi dục, cõi sắc không?

Đáp: Không được, vì trước đã được.

Hỏi: Thánh giả sinh nơi địa trên của cõi vô sắc rồi có đạt được phi trách diệt theo pháp của địa dưới không?

Đáp: Không được, vì trước đã được.

Hỏi: Người nhập Niết-bàn trước đạt được phi trách diệt nhiều hay là người nhập Niết-bàn sau đạt được phi trách diệt nhiều?

Đáp: Người nhập Niết-bàn trước đạt được phi trách diệt nhiều, người nhập Niết-bàn sau đạt được phi trách diệt ít. Như lúc Phật Âm Quang nhập Niết-bàn đạt được phi trách diệt nhiều, đến khi Phật Năng Tịch nhập Niết-bàn đạt được phi trách diệt ít. Lúc Phật Năng Tịch nhập Niết-bàn đạt được phi trách diệt nhiều, đến khi Phật Từ Thị nhập Niết-bàn đạt được phi trách diệt ít.

Hỏi: Những A-la-hán nào lúc an trụ nơi tâm sau cùng thành tựu phi trách diệt nhiều nhất là ở cõi dục, cõi sắc, hay cõi vô sắc?

Đáp: Ở cõi vô sắc. A-la-hán lúc an trụ nơi tâm sau cùng thành tựu phi trách diệt nhiều nhất, vì tất cả sắc pháp đều không hiện hành. Bây giờ, tuy trước không có, chưa được, nay mới đạt được phi trách diệt, nhưng có vô lượng phi trách diệt đạt được cũng hiện tiền, gọi là thành tựu nhiều.

Có những người khác đối với vấn đề này đặt ra hỏi, đáp như sau: Từng có uẩn, giới, xứ không nối tiếp vĩnh viễn diệt, đối với uẩn, giới, xứ đó không đạt được phi trách diệt chăng? *Đáp:* Có. Là ở cõi vô sắc, lúc A-la-hán an trụ nơi tâm sau cùng, tuy có vô lượng uẩn, giới, xứ không nối tiếp vĩnh viễn diệt nhưng đối với A-la-hán kia hoàn toàn không đạt được phi trách diệt.

Lời bình: Không nên nói như thế. Vì sao? Vì không có uẩn, giới, xứ không nối tiếp vĩnh viễn diệt đối với A-la-hán nhưng không đạt được phi trạch diệt.

Hỏi: Ở cõi vô sắc, lúc A-la-hán an trụ nơi tâm sau cùng, đối với uẩn, xứ, giới không nối tiếp vĩnh viễn diệt, há không phải là không đạt được phi trạch diệt chăng?

Đáp: Tuy không phải hôm nay đạt được mới gọi là thành tựu, mà trước đây đã được. Nghĩa là ở cõi vô sắc, nếu A-la-hán lúc quyết định nhập Niết-bàn, trừ chính thức khởi sát-na ở đời vị lai, đối với uẩn, giới, xứ khác đều đạt được phi trạch diệt.

**** Như Khế kinh nói: Có hai cảnh giới Niết-bàn, đó là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y và cảnh giới Niết-bàn Vô dư y, cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm phân biệt rộng nghĩa của kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Có hai cảnh giới Niết-bàn: 1. Cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y. 2. Cảnh giới Niết-bàn Vô dư y. Tuy nói lời này, nhưng Khế kinh không biện luận rộng thế nào là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y và thế nào là cảnh giới Niết-bàn Vô dư y? Kinh kia là chỗ dựa căn bản của Luận này, những điều Kinh kia không phân biệt, nay đều nên phân biệt. Lại nữa, trước đã nói: Thế nào là trạch diệt? Nghĩa là các diệt lìa hệ thuộc. Lìa hệ thuộc ấy là Niết-bàn. Nhưng Niết-bàn có hai thứ: 1. Hữu dư y. 2. Vô dư y. Nay nhằm phân biệt hai thứ Niết-bàn này có sai khác.

Lại nữa, nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác, chỉ rõ nghĩa chánh. Tức là: Hoặc có người chấp: Cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y có tự tánh, cảnh giới Niết-bàn Vô dư y không có tự tánh. Nay nhằm ngăn chặn lối chấp đó và chỉ rõ hai cảnh giới Niết-bàn đều có tự tánh.

Hoặc lại có người chấp: Cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y là hữu lậu, cảnh giới Niết-bàn Vô dư y là vô lậu. Nay nhằm ngăn chặn lối chấp đó và chỉ rõ hai cảnh giới Niết-bàn đều là vô lậu.

Hoặc lại có lối chấp: Cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y là hữu vi, cảnh giới Niết-bàn Vô dư y là vô vi. Nay nhằm ngăn chặn lối chấp đó và chỉ rõ hai cảnh giới Niết-bàn đều là vô vi.

Hoặc lại có người chấp: Cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y là thiện, cảnh giới Niết-bàn Vô dư y là vô ký. Nay nhằm ngăn chặn lối chấp đó và chỉ rõ hai cảnh giới Niết-bàn đều là tánh thiện.

Hoặc lại có người chấp: Cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y là đạo không phải là quả của đạo, cảnh giới Niết-bàn Vô dư y là quả của đạo không phải là đạo. Nay nhằm ngăn chặn lối chấp đó và chỉ rõ hai cảnh giới Niết-bàn đều là quả của đạo.

Hoặc lại có người chấp: Cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y là quả của đạo, cảnh giới Niết-bàn Vô dư y không phải là quả của đạo. Nay nhằm ngăn chặn lối chấp đó và chỉ rõ hai cảnh giới Niết-bàn cùng là quả của đạo.

Hoặc lại có người chấp: Cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y là thuộc về đế, cảnh giới Niết-bàn Vô dư y không thuộc về đế. Nay nhằm ngăn chặn lối chấp đó và chỉ rõ hai cảnh giới Niết-bàn đều là thuộc về đế.

Hoặc lại có người chấp: Cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y là vô học, cảnh giới Niết-bàn Vô dư y là phi học phi vô học. Nay nhằm ngăn chặn lối chấp đó và chỉ rõ hai cảnh giới Niết-bàn đều là phi học phi vô học.

Do những nhân duyên vừa kể trên, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y?

Đáp: Nếu A-la-hán đã vĩnh viễn dứt hết các lậu, thọ mạng vẫn còn, sắc do đái chủng tạo vẫn nối tiếp nhau chưa đoạn, dựa nơi năm

căn thân, tâm nối tiếp chuyển biến, là Hữu dư y, vì các kiết vĩnh viễn dứt đều được xúc chứng, gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y.

Ở đây: Thọ mạng nghĩa là mạng căn.

Hỏi: Vì sao không nói Chúng đồng phần?

Đáp: Vì đây là ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng. Lại nữa, nên nói nhưng không nói, nên biết là nghĩa ấy nêu bày chưa trọn vẹn. Lại nữa, vì mạng căn và chúng đồng phần đều là quả của nghiệp dẫn dắt. Mạng căn vì toàn bộ là dị thực, nên ở đây nói riêng. Dựa vào dị thực ấy mà có sắc, tâm v.v... khác chuyển biến, trong đó, đại chúng là chỗ nương dựa đã được nói đến đầu tiên. Dựa vào đại chúng này mà sắc được tạo sinh, dựa vào sắc được tạo tâm tâm sở khởi hiện, vì tâm là chủ.

Trong đây, nói riêng về sắc do đại chúng tạo: Nghĩa là hiển bày chung về sắc thân.

Dựa vào năm căn thân, tâm nối tiếp nhau: Nghĩa là nói rõ về tâm tâm sở. Cũng có bất tương ưng hành như sinh v.v... vì khó nhận biết rõ, vì thuộc về pháp trước, nên không hiển bày riêng. Như thế các pháp nối tiếp nhau chưa đoạn mà được các kiết vĩnh viễn dứt hết, nên gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y.

Có thuyết nói: Sắc do đại chúng tạo là năm căn của thân, là tâm nối tiếp nhau của căn này, là nhận biết thân căn này, nhận biết sự nối tiếp nhau chưa dứt, các kiết vĩnh viễn diệt hết, gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y. Như Khế kinh nói: Sự nhận biết về thân căn chưa dứt nên gọi là Niết-bàn Hữu dư y.

Hữu dư y nghĩa là có hai thứ nương dựa: 1. Dựa vào phiền não. 2. Dựa vào sinh thân. A-la-hán này tuy không có dựa vào phiền não, nhưng còn dựa vào sinh thân. Lại nữa, có hai thứ y (Dựa vào): 1. Dựa vào nhiễm ô. 2. Dựa vào không nhiễm ô. A-la-hán này tuy không còn dựa vào nhiễm ô, nhưng còn có dựa vào không nhiễm ô,

mọi kiết hiện có đã được diệt sạch hết, nên gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y, đạt được xúc chứng. Văn tự tuy có khác, nhưng đồng hiển bày một nghĩa.

Hỏi: Thế nào là cảnh giới Niết-bàn Vô dư y?

Đáp: Nếu A-la-hán đã vĩnh viễn dứt hết các lậu, thọ mạng đã diệt, sắc do đại chủng tạo nối tiếp nhau đã đoạn, dựa vào năm căn thân tâm không còn chuyển biến, là Vô dư y, vì các kiết đều vĩnh viễn dứt, nên gọi là cảnh giới Niết-bàn Vô dư y.

Ở đây, thọ mạng đã diệt: Là chỉ rõ mạng căn và chúng đồng phần đã dứt, vì chúng đều là quả của nghiệp dẫn dắt. Lại nêu mạng căn nên biết cũng tức là nói chúng đồng phần.

Sắc do đại chủng tạo nối tiếp nhau đã đoạn: Là chỉ rõ chung về sắc thân nối tiếp nhau đã đoạn.

Dựa vào năm căn thân tâm không còn chuyển biến: Là chỉ rõ tâm tâm sở không còn nối tiếp nhau. Không nói nghĩa như sinh v.v...: Như trước đã nói.

Có thuyết cho: Sắc do đại chủng tạo: Là làm rõ về thân. Năm căn nơi thân là hiển bày về căn. Tâm nối tiếp nhau: Là làm rõ về sự nhận biết. Như thế là sắc thân, tâm tâm sở pháp, hoặc thân căn nhận biết sự nối tiếp nhau đã đoạn, mọi kiết vĩnh viễn dứt hết, gọi là cảnh giới Niết-bàn Vô dư y. Nghĩa là A-la-hán sắp nhập Niết-bàn, gió trong thân nổi lên khiến không điều hợp, không điều hợp nên khiến lửa trong thân yếu kém, vì lửa yếu kém nên thức ăn không tiêu hóa, vì thức ăn không tiêu hóa nên không muốn ăn, do không muốn ăn nên không còn ăn uống, vì không ăn uống nên đại chủng tổn giảm, do đại chủng tổn giảm nên các căn do sắc tạo cũng tổn giảm theo, căn tổn giảm nên tâm tâm sở pháp không có nơi nương dựa, không còn nối tiếp, tâm tâm sở pháp không còn nối tiếp nhau nên mạng căn đoạn, vì mạng căn đã đoạn nên gọi là nhập Niết-bàn.

Vô dư y nghĩa là không có hai thứ nương dựa: 1. Không có phiền não nương dựa. 2. Không có sinh thân nương dựa. Lại nữa: 1. Không có nhiễm ô nương dựa. 2. Không có không nhiễm ô nương dựa. Vì là Vô dư y nên các kiết đều vĩnh viễn dứt hết, gọi là cảnh giới Niết-bàn Vô dư y.

Hỏi: Vì sao trong đây không nói đạt được xúc chứng?

Đáp: Vì dựa vào đặc của hiện tại nên nói về đặc v.v... Vì đặc của hiện tại đã đoạn, thế nên không nói. Lại nữa, vì dựa nơi Bồ-đặc-già-la nên thiết lập chỗ đạt được xúc chứng, trong đây không có Bồ-đặc-già-la, chỉ có pháp tánh, thế nên không nói.

Hỏi: Từng có A-la-hán không an trụ nơi cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y và cảnh giới Niết-bàn Vô dư y chăng?

Đáp: Về lý tuy không có, nhưng dựa vào điều ở đây đã nói thì cũng có. Nghĩa là trong đây nói có đủ ba sự việc, gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y. Vì ba sự việc đều không, nên gọi là cảnh giới Niết-bàn Vô dư y.

Sinh nơi cõi vô sắc, A-la-hán không có sắc thân, nên không phải trụ nơi cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y. Vì còn có tâm chuyển biến, nên không phải trụ nơi cảnh giới Niết-bàn Vô dư y.

Sinh nơi cõi sắc, A-la-hán nhập định diệt tận rồi, vì không có tâm chuyển biến, nên không phải trụ nơi cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y. Vì còn có sắc thân, nên không phải trụ nơi cảnh giới Niết-bàn Vô dư y.

Sinh nơi cõi dục, A-la-hán căn không hội đủ, vì không có đủ năm căn, nên không phải trụ nơi cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y. Vì có sắc thân nên không phải trụ nơi cảnh giới Niết-bàn Vô dư y.

Có thuyết nói: Đoạn văn trên đây nên nêu bày thế này: Thế nào là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y? *Đáp:* Nếu thọ mạng của A-la-hán vẫn còn, các kiết vĩnh viễn dứt hết, đạt được xúc chứng.

Thế nào là cảnh giới Niết-bàn Vô dư y? *Đáp:* Nếu thọ mạng của A-la-hán đã diệt, các kiết đều vĩnh viễn dứt hết.

Nếu nói như thế, tức A-la-hán sinh ở ba cõi, hoặc có sắc thân, hoặc không có sắc thân, hoặc có tâm chuyển, hoặc không có tâm chuyển, hoặc có đủ năm căn, hoặc không đủ năm căn, chỉ có thọ mạng đều gọi là trụ nơi cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y. Thọ mạng diệt rồi, đều gọi là trụ nơi cảnh giới Niết-bàn Vô dư y.

Nên nói như thế, nhưng không nói là vì Luận sư của Bản luận vì muốn tạo lợi ích cho các chúng đệ tử khiến họ dễ hiểu, nên nói như vậy.

Hỏi: Phạm phu hữu học đã lìa được hệ thuộc, sự việc đó thuộc về cảnh giới Niết-bàn nào?

Đáp: Sự việc đó không phải thuộc về hai thứ cảnh giới Niết-bàn. Nghĩa là các phạm phu đã lìa được trói buộc, đó chỉ nên gọi là đoạn, là lìa, là diệt, là đế, không gọi là nhận biết khắp, không gọi là quả Sa-môn, không gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y, không gọi là cảnh giới Niết-bàn Vô dư y. Nếu các hàng hữu học đã lìa được trói buộc, gọi là đoạn, là lìa, là diệt, là đế, có phần vị, gọi là nhận biết khắp, có phần vị không gọi là nhận biết khắp, có phần vị gọi là quả Sa-môn, có phần vị không gọi là quả Sa-môn, không gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y, không gọi là cảnh giới Niết-bàn Vô dư y. Nếu các bậc vô học đã lìa được trói buộc thì gọi là đoạn, là lìa, là diệt, là đế, gọi là nhận biết khắp, gọi là quả Sa-môn, có lúc gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y, có khi gọi là cảnh giới Niết-bàn Vô dư y.

HẾT - QUYỂN 32

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 33

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 4: BÀN VỀ ÁI KÍNH, phần 5

** Niết-bàn nên nói là học, là vô học, là phi học phi vô học chẳng? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước tuy đã nói đến hai thứ cảnh giới Niết-bàn, nhưng chưa nói Niết-bàn là học, là vô học, là phi học phi vô học. Nay nhằm nói đến vấn đề đó.

Lại nữa, vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác, chỉ rõ nghĩa chánh. Tức có lối chấp: Niết-bàn có học, có vô học, có phi học phi vô học, như Độc Tử Bộ chẳng hạn. Nay nhằm ngăn chặn lối chấp của Bộ ấy, hiển bày Niết-bàn chỉ là phi học phi vô học, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Niết-bàn nên nói là học, là vô học, là phi học phi vô học chẳng?

Đáp: Niết-bàn nên nói là phi học phi vô học, vì nghĩa của học, vô học không tương ưng. Nghĩa là vì quả khác khiến hiểu rõ về việc tiến tu, nên gọi là học. Sự tiến tu đầy đủ, lại không có quả khác có thể tạo sự tiến tu cho chủng loại của học này, nhưng vì không có nên

gọi là vô học. Niết-bàn đối với hai nghĩa ấy đều không có, nên gọi là phi học phi vô học.

Có thuyết nói: Niết-bàn là có học, có vô học, có phi học phi vô học, như Độc Tử Bộ. Thuyết đó nói: Tự tánh của Niết-bàn có ba thứ tướng: 1. Học. 2. Vô học. 3. Phi học phi vô học. Thế nào là học? Nghĩa là học chứng đắc, các kiết đoạn trừ, đạt được xúc chứng. Thế nào là vô học? Nghĩa là vô học chứng đắc, các kiết đoạn trừ, đạt được xúc chứng. Thế nào là phi học phi vô học? Nghĩa là hữu lậu chứng đắc, các kiết đoạn trừ, đạt được xúc chứng.

Thuyết kia có lỗi, vì làm gì Niết-bàn có ba thứ chứng đắc, tức có ba tướng. Trong một pháp không nên có ba thứ Thể, cùng tức là Thể. Vì nhằm ngăn chặn thuyết đó, nên Luận chủ nói: Trong nghĩa này, Niết-bàn chỉ nên nói là phi học phi vô học. Tức trong nghĩa thuận hợp của Luận này, chỉ nên nói Niết-bàn là phi học phi vô học, vì tánh, tướng của nó là thường trụ, không biến đổi. Ở đây, Luận chủ thấy cần nên dừng lại, vì nếu còn nói thêm gì nữa e sẽ hoài công vô ích.

Có thuyết cho: Trong vấn đề này nên lập ra cách nói khác gồm có phần vấn đáp nhằm quyết định, lựa chọn về lý sao cho sáng tỏ hơn. Nghĩa là Luận giả Ứng lý tranh biện với Luận giả Phân biệt về chỗ nêu bày có lỗi nhằm làm rõ là mình không sai lầm.

Thuyết của Luận giả Phân biệt nói có hai: 1. Nói Niết-bàn trước là phi học phi vô học, sau chuyển thành học. Trước là học, sau chuyển thành vô học. Trước là vô học, sau chuyển thành học. 2. Nói Niết-bàn có ba thứ: Đó là học, nghĩa là luôn là học. Vô học, nghĩa là luôn là vô học. Phi học phi vô học, nghĩa là luôn là phi học phi vô học.

Nếu đối lại với thuyết trước để giải thích đoạn văn này mà ông vừa nói Niết-bàn là có học, có vô học, có phi học phi vô học chăng? Là Luận giả Ứng lý hỏi.

Ông nên xác định lại Tông chỉ trước. Nếu không xác định được Tông chỉ của người khác mà nói lỗi của họ thì không hợp lý. *Đáp:* Đúng vậy, là Luận giả Phân biệt đáp.

Tôi nói Niết-bàn chuyển biến không cố định, có thể có ba thứ, nên nói như vậy. Chỗ ông muốn nói là thế nào? Vì phần nhiều trước đây đều dùng đạo thể tục vĩnh viễn đoạn trừ dục tham và giận dữ, được phi học phi vô học, lia bỏ được hệ thuộc. Hiện có Hành giả kia đối với bốn đế chưa được hiện quán, đang tu tập hiện quán, được hiện quán rồi, chứng quả Bất hoàn lại chuyển thành học chẳng? Là Luận giả Ứng lý hỏi.

Luận giả Phân biệt đáp: Người tu hành kia, trước đây là phàm phu, nay chuyển thành hữu học, hoặc do lia bỏ trói buộc được chuyển khỏi thành học chẳng? *Đáp:* Như vậy, là Luận giả Phân biệt đáp. Thuật lại những gì trước đã hỏi, vì nhận thấy không trái với lý, nên nói là như vậy.

Lại, ông có ý định thế nào, khi phần nhiều trước đây dùng đạo thể tục vĩnh viễn đoạn trừ tham dục, giận dữ, được phi học phi vô học, lia bỏ hệ thuộc hiện có. Về sau khi chứng quả Bất hoàn, tức Hành giả kia đã lia bỏ trói buộc nên chuyển thành học? Là lời hỏi vặn lại của Luận giả Ứng lý.

Tông chỉ của Luận giả Ứng lý đã lập, sợ lại thuật y như sự phi lý của Luận giả Phân biệt, nên vội vã dùng lý để vấn nạn: Nếu Hành giả kia đến lúc này mới chuyển thành học thì trước đó nên là học, thể là thường trụ, nhưng vì chưa chứng quả Bất hoàn, chưa đạt được học, đã gọi là học thì không hợp chánh lý. Ông có ý định gì? Các A-la-hán hướng học, các kiết đã đoạn trừ, chứng quả A-la-hán. A-la-hán hướng học kia chuyển thành vô học chẳng? Là Luận giả Ứng lý hỏi.

Người tu hành kia, trước đây là học, nay chuyển thành vô học, hoặc do lia bỏ hệ thuộc nên được chuyển thành vô học chẳng? *Đáp:*

Như vậy. Là Luận giả Phân biệt đáp. Thuật lại câu hỏi trước đây, vì đối với lý không mâu thuẫn, nên nói là như vậy.

Lại, ông có ý định gì? Các A-la-hán hướng học, khi các kiết đã đoạn, chứng quả A-la-hán, tức các kiết kia đã đoạn, nên chuyển thành vô học, là lời gạn hỏi của Luận giả Ứng lý. Tông chỉ của Luận giả Ứng lý chủ trương e Luận giả Phân biệt sẽ thuật lại y như sự phi lý của mình, nên vội lấy lý để vấn nạn: Nếu Hành giả kia đến lúc này thành vô học, thì trước kia nên là vô học, vì thể thường trụ, chưa chứng quả A-la-hán, không chứng đắc vô học, đã gọi là vô học thì không hợp với chánh lý. Ông muốn gì? Các A-la-hán vô học, khi các kiết đã đoạn, lại thoái chuyển quả A-la-hán, trở thành học chẳng? Là câu hỏi của Luận giả Ứng lý.

Người tu hành kia, trước đây là vô học, nay chuyển thành học, hoặc do lìa bỏ hệ thuộc được chuyển khởi thành học chẳng? *Đáp:* Như thế, là lời đáp của Luận giả Phân biệt. Thuật lại câu hỏi trước, đối với lý không trái nên nói là như thế.

Lại, ông muốn gì? Các A-la-hán vô học, khi các kiết đã đoạn, còn thoái chuyển quả A-la-hán, tức A-la-hán đã đoạn kiết kia chuyển thành học, là lời gạn hỏi của Luận giả Ứng lý. Vì Tông chỉ ông đã lập e Luận giả Phân biệt sẽ thuật lại y như sự phi lý của mình, nên lại dùng lý để vấn nạn: Nếu Hành giả kia bây giờ chuyển thành học thì trước kia nên là học, vì thể là thường trụ, chưa thoái chuyển quả A-la-hán, không có chứng đắc học, đã gọi là học, thì không hợp với chánh lý. Nếu đối với thuyết sau để giải thích về đoạn văn này mà ông nói Niết-bàn là có học, có vô học, có phi học phi vô học chẳng? Là Luận giả Ứng Lý hỏi để xác định lại Tông chỉ trước. Nếu không xác định được Tông chỉ của người khác mà nói lỗi của họ thì không hợp lý.

Đáp lại như thế, là lời đáp của Luận giả Phân biệt.

Tôi nói vì loại khác nhau nơi thể của Niết-bàn nhất định có ba thứ nên nói như thế. Ông muốn được gì? Trước đây đa số đều dùng đạo thể tục vĩnh viễn đoạn trừ tham dục, giận dữ đạt được phi học phi vô học, lìa bỏ hệ thuộc nên được. Người kia đối với bốn đế chưa được hiện quán, tu tập hiện quán, được hiện quán rồi chuyển thành học chăng? Là câu hỏi của Luận giả Ứng lý.

Người tu hành kia, trước đây là phàm phu, nay chuyển thành học, hoặc do lìa hệ thuộc nên chuyển thành học chăng? *Đáp*: Như vậy, là Luận giả Phân biệt đáp. Thuật lại câu hỏi trước của Luận giả Ứng lý, vì đối với lý không trái nên nói là như vậy.

Lại, ông muốn điều gì? Đối với trước đây phần nhiều do đạo thể tục vĩnh viễn đoạn trừ tham dục, giận dữ, được phi học phi vô học, lìa bỏ trói buộc hiện có, sau chứng quả Bất hoàn, tức là người kia do lìa bỏ hệ thuộc nên chuyển thành học, là lời vấn nạn của Luận giả Ứng lý.

Ông nói Niết-bàn theo học để chuyển thành học. Nay đã có học đạt được nên chuyển thành học. Nếu người tu hành kia đến lúc này chuyển thành học thì trước đây nên là học vì thể là thường trụ, là Luận giả Phân biệt gạn hỏi ngược lại, qua vấn nạn chung.

Tôi nói Niết-bàn là học, vì luôn là học, chưa chứng quả Bất hoàn, là chưa có chứng đắc học, đã gọi là học, thì không hợp với chánh lý, là điều Luận giả Ứng Lý thông suốt đối với những lời hỏi gạn của Luận giả Phân biệt, để lập lại lời vấn nạn trước. Nghĩa là trước chưa chứng quả Bất hoàn, chưa có đắc học, được đoạn năm kiết thuận phần dưới, thì chỗ kiết đoạn của người kia có thể không gọi là học. Nay đã có học chứng đắc, kiết kia đã đoạn, vì sao không gọi là học? Nếu có học chứng đắc mà không gọi là học, thì không nên nói Niết-bàn tùy thuận học đạt được mà nói là học. Ông muốn điều gì? Các A-la-hán hướng học, khi các kiết đã đoạn, chứng quả

A-la-hán. A-la-hán đó chuyển thành vô học chăng? Là câu hỏi của Luận giả Ứng lý.

Người tu hành kia, trước đây là học, nay chuyển thành vô học, hoặc do lìa hệ thuộc được chuyển khởi thành vô học chăng? *Đáp*: Như thế, là Luận giả Phân biệt đáp. Thuật lại câu hỏi trước, vì đối với lý không trái, nên nói là như vậy.

Lại, ông muốn điều gì? Các A-la-hán hướng học, khi các kiết đã đoạn, lúc chứng quả A-la-hán, tức là kiết đoạn của A-la-hán đó nên chuyển thành vô học, là lời vấn nạn của Luận giả Ứng lý.

Ông nói Niết-bàn tùy thuận vô học chứng đắc thành vô học. Nay đã có vô học chứng đắc, nên chuyển thành vô học. Nếu người tu hành kia, nay trở thành bậc vô học, thì trước nên là vô học, vì thể của vô học là thường trụ, là lời vấn nạn chung qua câu hỏi vặn lại của Luận giả Phân biệt.

Tôi nói Niết-bàn là vô học, vì luôn là vô học, chưa chứng quả A-la-hán, không có chứng đắc vô học, mà đã gọi vô học là không hợp với chánh lý, là Luận giả Ứng Lý, thông tỏ chỗ gạn hỏi, xác định lần nữa về vấn nạn trước. Nghĩa là trước, lúc chưa chứng quả vô học, không có chứng đắc vô học, được tất cả kiết đoạn, chỗ kiết đoạn kia có thể không gọi là vô học. Nay đã có vô học chứng đắc, các kiết kia đã đoạn, vì sao không gọi là vô học. Nếu có vô học chứng đắc, không gọi là vô học, thì không nên nói Niết-bàn tùy theo vô học mà được gọi là vô học.

Ông có ý gì? Các A-la-hán vô học, kiết đoạn, lúc thoái chuyển quả A-la-hán, nên chuyển thành học chăng? Là câu hỏi của Luận giả Ứng lý.

Người tu hành kia, trước là vô học, nay chuyển thành học, hoặc do lìa trói buộc nên được chuyển khởi thành học chăng? *Đáp* lại như

thể là lời đáp của Luận giả Phân biệt, thuật lại chỗ hỏi ở trước, đối với lý không trái, nên nói như thế.

Lại, ông ý muốn gì? Các A-la-hán vô học, kiết đoạn, lúc thoái chuyển quả A-la-hán, tức chỗ kiết đoạn kia, nên chuyển thành học, là vấn nạn của Luận giả Ứng lý.

Ông nói Niết-bàn tùy theo học chứng đắc thành học. Nay đã có học chứng đắc nên chuyển thành học. Nếu Hành giả kia, lúc này chuyển thành học, thì trước nên là học, vì thể là thường trụ, là Luận giả Phân biệt gạn hỏi lần nữa về vấn nạn chung.

Tôi nói Niết-bàn là học, vì học luôn là học, chưa thoái chuyển quả A-la-hán, không có chứng đắc học mà đã gọi là học, tức không hợp chánh lý, là Luận giả Ứng Lý thông rõ chỗ hỏi vặn, xác định lần nữa về vấn nạn trước. Nghĩa là lúc trước chưa thoái chuyển quả vô học, chưa có chứng đắc học, được một phần kiết đoạn do kiến đạo đoạn và tu đạo đoạn, chỗ kiết đoạn của người đó có thể không gọi là học. Nay đã có học chứng đắc, đạt được kiết đoạn kia thì vì sao không gọi là học. Nếu có học chứng đắc không gọi là học thì không nên nói Niết-bàn là tùy theo học chứng đắc mà nói là học.

Lại nữa, có tụng riêng nói: Ông nói Niết-bàn chỉ là phi học phi vô học chăng? Ngoài ra, như tụng trước. Nếu căn cứ nơi tụng ấy thì nên nói thế này: Ở đây có đủ vấn đáp, vấn nạn, thông tỏ. Nghĩa là Luận giả Phân Biệt nêu câu hỏi, Luận giả Ứng Lý trả lời, Luận giả Phân Biệt vấn nạn, Luận giả Ứng Lý đã thông.

Ông nói Niết-bàn chỉ là phi học phi vô học chăng? Là câu hỏi của Luận giả Phân Biệt nhằm xác định lại Tông chỉ trước. Vì nếu không xác định được Tông chỉ của người khác mà nói lỗi của họ là không hợp lý.

Đáp: Đúng như thế, là Luận giả Ứng Lý đáp.

Tôi nói Niết-bàn chỉ là phi học phi vô học, vì đúng với lý và thuận với kinh, nên nói như thế.

Ông có ý muốn gì? Đối với phần đông người trước đây do đạo thể tục vĩnh viễn đoạn trừ tham dục, giận dữ, được phi học phi vô học, lia trôi buộc hiện có. Người tu hành kia đối với bốn đế chưa được hiện quán, tu tập hiện quán, được hiện quán rồi, chứng quả Bất hoàn, chuyển thành học chẳng? Là Luận giả Phân Biệt hỏi. Về nghĩa như trước đã giải thích.

Đáp: Như thế, là Luận giả Ứng Lý đáp. Về nghĩa như trước đã giải thích.

Lại, ông ý muốn gì? Đối với đa số trước đây, do đạo thể tục vĩnh viễn đoạn trừ tham dục, giận dữ, được phi học phi vô học, lia trôi buộc hiện có, sau chứng quả Bất hoàn, tức người ấy lia trôi buộc nên chuyển thành học, là vấn nạn của Luận giả Phân Biệt.

Như pháp hữu vi cùng với đắc tương tự, đã có học chứng đắc và lia trôi buộc hiện có kia tức người kia do lia trôi buộc nên chuyển thành học. Nếu người tu hành đó đến lúc này chuyển thành học, thì trước nên là học, vì thể của học là thường trụ, là Luận giả Ứng Lý đã thông.

Các pháp hữu vi chuyển biến không nhất định và có tác dụng, nên có thể tùy nơi chứng đắc mà nói, còn Niết-bàn là thường trụ, không có tác dụng, không tùy theo chứng đắc mà chuyển biến. Nếu lúc này là học thì trước đây cũng nên là học, e rằng Luận giả Phân Biệt sẽ thuật lại điều phi lý đó, nên Luận giả Ứng Lý lại dùng lý để vấn nạn: Người chưa chứng quả Bất hoàn, chưa có học chứng đắc, mà đã gọi là học thì không hợp với chánh lý.

Hai đoạn văn trong đây, trước là ngăn chặn cho Niết-bàn là chuyển biến mà nói, sau là ngăn chặn cho Niết-bàn là quyết định mà nói, cùng nhằm chỉ rõ thể của Niết-bàn là thường trụ, chỉ là tánh phi học phi vô học, không nên gọi là học.

Ông ý muốn gì? Các A-la-hán hướng học, các kiết đã đoạn, chúng quả A-la-hán, A-la-hán hướng học đó chuyển thành vô học chẳng? Là Luận giả Phân Biệt hỏi, nghĩa như trước đã giải thích.

Đáp: Như thế, là Luận giả Ứng Lý đáp, nghĩa như trước đã giải thích.

Lại, ông ý muốn gì? Các A-la-hán hướng học, các kiết đã đoạn, lúc chúng quả A-la-hán tức A-la-hán đã đoạn kiết đó nên chuyển thành vô học chẳng? Là Luận giả Phân Biệt nêu vấn nạn.

Như pháp hữu vi cùng với đắc tương tự, đã có vô học chứng đắc, được kiết đoạn kia, tức chỗ kiết đoạn ấy nên chuyển thành vô học. Nếu Hành giả kia lúc này thành vô học, thì trước nên là vô học, vì thể của vô học là thường trụ, tức là Luận giả Ứng Lý thông tỏ.

Các pháp hữu vi chuyển biến không nhất định và có tác dụng nên có thể tùy theo chứng đắc mà nói, còn Niết-bàn thì thường trụ, không có tác dụng, không chuyển biến theo chứng đắc. Nếu lúc này là vô học, thì trước cũng nên là vô học, e rằng Luận giả Phân Biệt sẽ thuật lại y như sự phi lý đó, nên Luận giả Ứng Lý vội dùng lý nên nêu vấn nạn: Nếu chưa chứng quả A-la-hán, không có vô học chứng đắc, mà đã gọi là vô học, là không hợp với chánh lý.

Trong hai đoạn văn này, đoạn trước là nhằm ngăn chặn nói Niết-bàn có chuyển biến, đoạn văn sau vì để ngăn chặn cho Niết-bàn là quyết định, cả hai cùng đều làm rõ Thể của Niết-bàn là thường trụ, chỉ là tánh của phi học phi vô học, không nên gọi là vô học.

Ông ý muốn gì? Các A-la-hán vô học, kiết đã đoạn trừ, lúc thoái chuyển quả A-la-hán, sẽ chuyển thành học chẳng? Là Luận giả Phân Biệt hỏi, nghĩa như trước đã giải thích.

Đáp: Như thế, là Luận giả Ứng Lý đáp, nghĩa như trước đã giải thích.

Lại, ông ý muốn gì? Các A-la-hán vô học, kiết đã đoạn trừ, lúc thoái chuyển quả A-la-hán, tức là chỗ kiết đoạn kia chuyển thành học chẳng? Là lời vấn nạn của Luận giả Phân Biệt.

Như pháp hữu vi cùng với đắc tương tự, đã có học chứng đắc, được kiết đoạn trừ, tức kiết đoạn đó nên chuyển thành học chẳng? Nếu Hành giả kia đến lúc này chuyển thành học thì trước nên là học, vì thế là thường trụ, là Luận giả Ứng Lý đã thông tỏ.

Các pháp hữu vi chuyển biến không nhất định và có tác dụng nên có thể tùy theo chứng đắc mà nói, còn Niết-bàn là thường trụ, không có tác dụng, không biến chuyển theo chứng đắc. Nếu lúc này là học thì trước kia cũng là học, vì e Luận giả Phân Biệt sẽ thuật lại y như điều phi lý đó, nên Luận giả Ứng Lý vội dùng lý để vấn nạn: Người chưa thoái chuyển quả A-la-hán, không có học chứng đắc mà đã gọi là học, là không hợp với chánh lý.

Hai đoạn văn ở đây, trước là nhằm ngăn chặn nói Niết-bàn là chuyển biến, sau là nhằm ngăn chặn cho Niết-bàn là quyết định, đều cùng chỉ rõ thể của Niết-bàn là thường trụ, chỉ là tánh của phi học phi vô học, không nên gọi là học.

**** Lại nữa, Niết-bàn không nên nói trước là phi học phi vô học, cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn khiến cho nghĩa nêu trước được sáng rõ hơn. Tức là từ trước đến giờ, tuy đã phân biệt rộng, nhưng về ý nghĩa vẫn chưa được sáng tỏ. Nay vì muốn lược nêu Tông chỉ của người khác có lỗi, Tông chỉ của mình không có lỗi, nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, Niết-bàn không nên nói trước là phi học phi vô học, sau chuyển thành học, trước là học, sau chuyển thành vô học. Trước

là vô học, sau lại chuyển thành học: Là nhằm ngăn chặn ý cho Niết-bàn là chuyển biến không nhất định, có ba thứ. Nếu vậy thì Niết-bàn biến đổi theo chứng đắc nên vô thường, là không hợp với chánh lý.

Lại nữa, Niết-bàn không nên cho là có học, có vô học, có phi học phi vô học: Là nhằm ngăn chặn ý cho thể loại của Niết-bàn có sai biệt, gồm ba thứ.

Nếu như vậy thì Niết-bàn tùy theo phần vị có khác nhau, có tạp loạn, nên không hợp với chánh lý. Nghĩa là: 1. Nơi phần vị phạm phu có đủ ba đắc. 2. Đến quả vị hữu học có đủ ba đắc. 3. Đến quả vị vô học cũng có đủ ba đắc. Nếu đắc đủ cả ba nên có học chứng đắc. Nếu chỉ đắc có hai, nên không phải là đầy đủ. Người đắc Niết-bàn: Nếu ở quả vị vô học, do chứng đắc vô học nên đắc chung cả ba thứ. Phần vị như hữu học cũng nên như thế, tức không nên nói học chứng đắc, các kiết đoạn nên gọi là học. Vô học chứng đắc các kiết đoạn nên gọi là vô học. Hữu lậu chứng đắc, các kiết đều đoạn, nên gọi là phi học phi vô học. Nếu nói các phần vị tuy có đủ ba thứ, nhưng theo chỗ chứng đắc nên đều chỉ gọi là một. Thế thì Niết-bàn tùy theo chỗ chứng đắc mà chuyển biến, nên như trước đã nói là có lỗi về vô thường. Do đó, thuyết ấy cũng không hợp lý. Nếu như vậy nên thành lập ba phần: Các pháp không quyết định nên có tạp loạn. Thế thì không nên thiết lập tánh, tướng của các pháp là quyết định.

Nói chung, Luận chủ đã dùng chánh lý nhằm đả phá hai thuyết trước. Đó là thuyết của Luận giả Phân Biệt: 1. Nói Niết-bàn tùy thuộc vào phần vị không nhất định. 2. Nói Niết-bàn có ba thứ tánh cố định, tức thể của Niết-bàn là có thường, có vô thường, nên thành hai phần.

Lại nữa, thuyết sau kia đã nói cũng tùy ở khả năng đắc có nghĩa chuyển biến. Vì chuyển biến không phải một, nên gọi là hai. Nếu không tùy theo đắc chuyển biến thì sao có thể nói Niết-bàn có ba? Nếu Niết-bàn tùy theo đắc chuyển biến thì hết thảy các pháp đều trở nên không nhất định? Nếu không quyết định nên có tạp loạn. Nếu có

tạp loạn thì không nên thiết lập tánh, tướng quyết định như thường, vô thường v.v... Đức Phật cũng không nói tánh của Niết-bàn là có học, có vô học, nên Luận chủ đã dẫn chung Thánh giáo để phá bỏ hai thuyết trước. Nghĩa là trong Khế kinh chưa từng nói Niết-bàn là có học, có vô học, trong khi thuyết kia lại nói quyết định, là phi lý. Tuy không có chỗ nào nói Niết-bàn chỉ là phi học phi vô học, nhưng cùng với nghĩa học, vô học không tương ưng, nên định rõ tánh là phi học phi vô học, do Niết-bàn luôn là phi học phi vô học. Các pháp quyết định không có tạp loạn, luôn an trụ nơi tự tánh, không bỏ tự tánh. Do Niết-bàn thường trụ, không có biến đổi, vì thế Niết-bàn chỉ nên nói là phi học phi vô học.

Đã nói Tông chỉ của người khác có lỗi lầm và làm rõ Tông chỉ của mình không có lỗi lầm, vì Niết-bàn chỉ có một thứ, nên tánh tướng của các pháp quyết định không có tạp loạn. Niết-bàn thường trụ, không có biến đổi, lý ấy được thành lập đúng. Ở đây về nghĩa đặc, sẽ phân biệt rộng trong phẩm Đặc thuộc chương Định Uẩn ở sau. (Chương 7, Phẩm 1).

**** Như Khế kinh nói: Hữu tình kia thành tựu giới uẩn, định uẩn, tuệ uẩn, giải thoát uẩn, giải thoát trí kiến uẩn vô học, cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt rộng nghĩa của Khế kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Hữu tình kia thành tựu giới uẩn vô học v.v..., cho đến nói rộng. Khế kinh tuy nói như vậy, nhưng không phân biệt rộng thế nào là giới uẩn vô học, cho đến thế nào là giải thoát trí kiến uẩn vô học? Kinh kia là nơi nương dựa căn bản của Luận này, những điều Kinh kia không phân biệt, nay đều nên phân biệt. Lại nữa, ở phần trước đã nói về phần quả của đạo nhưng chưa nói về đạo, nay nhằm

nói đến. Lại nữa, trước đã nói quả A-la-hán vô vi, chưa nói đến quả A-la-hán hữu vi, nay nhằm nói đến. Lại nữa, trước nói Niết-bàn, chưa nói Bồ-đề, nay sẽ nói đến. Thế nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Cũng có thành tựu học uẩn, hoặc phi học phi vô học uẩn, vì sao Khế kinh không nói đến?

Đáp: Nên nói nhưng không nói, nên biết nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, ấy là Đức Phật – Thế Tôn vì các đệ tử nên giảng nói tóm lược.

Lại, ấy là Đức Phật – Thế Tôn căn cứ vào chỗ thù thắng mà nói. Nghĩa là trong các pháp, pháp vô học là thù thắng. Trong các hữu tình, hữu tình vô học là thù thắng, thế nên nói riêng.

Lại nữa, ấy là Đức Phật – Thế Tôn vì khen ngợi trưởng tử nên nói lời này. Nghĩa là Đức Phật hoặc có lúc khen ngợi là trưởng tử, có lúc khen ngợi là trung tử, hoặc có lúc khen ngợi là ấu tử.

Hoặc có lúc khen ngợi là trưởng tử, như kệ nói:

*A-la-hán rất vui
 Vì đoạn hết khát ái
 Cũng đoạn hết các mạn.
 Phá tan lưới vô minh.*

Hoặc có lúc khen ngợi là trung tử: Là như Đức Phật khen ngợi bảy bậc Thiện sĩ. Hoặc có lúc khen ngợi là ấu tử: Như Kinh Trì Dụ nói: Đức Phật khen ngợi quả Dự lưu. Nay Đức Phật khen ngợi là trưởng tử nên chỉ nói bậc vô học.

Lại nữa, nếu có giới uẩn không bị hủy hoại do giới ác, định uẩn không bị quấy nhiễu do tán loạn, tuệ uẩn không bị che phủ do tuệ ác, giải thoát uẩn không bị phiền não làm loạn động và giải thoát trí kiến uẩn không bị ngăn lấp do vô minh, thì trong đây nói đến.

Uẩn học và phi học phi vô học đều không có nghĩa như thế, nên không nói đến.

Hỏi: Thế nào là Giới uẩn vô học?

Đáp: Là thân luật nghi vô học, ngữ luật nghi vô học và mạng thanh tịnh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Chánh nghiệp trong chi vô học tức là thân luật nghi ở đây, chánh ngữ tức là ngữ luật nghi ở đây, chánh mạng tức là mạng thanh tịnh ở đây. Kinh nói: Ba thứ này gọi chung là giới uẩn.

Hỏi: Lìa thân ngữ nghiệp, không có chánh mạng riêng, vì sao trong đây lập ba thứ?

Đáp: Vì hai pháp đen, trắng đối nhau nên kiến lập. Nghĩa là giận và si trong bảy nghiệp đạo bất thiện trước đã khởi nơi thân nghiệp gọi là tà nghiệp. Giận và si đã khởi nơi ngữ nghiệp gọi là tà ngữ. Tham đã khởi nơi thân nghiệp, ngữ nghiệp gọi là tà mạng, là sự sống tà vạy. Xa lìa ba nghiệp này gọi là chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh mạng.

Có thuyết nói: Nếu vì mạng sống của mình mà làm chuyện không chính đáng khởi hiện thân, ngữ nghiệp bất thiện, gọi là tà mạng. Nếu vì sự việc khác khởi thân, ngữ nghiệp bất thiện, gọi là tà nghiệp, tà ngữ. Xa lìa ba nghiệp này, gọi là chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh mạng.

Có thuyết cho: Nếu vì mạng sống mà làm các việc như dùng chú thuật trị bệnh v.v... khởi thân, ngữ nghiệp bất thiện, gọi là tà mạng. Nếu vì các việc khác khởi thân, ngữ nghiệp bất thiện, gọi là tà nghiệp, tà ngữ. Xa lìa ba nghiệp này, gọi là chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh mạng.

Có thuyết nêu: Nếu do bốn thứ ái nên khởi hiện thân, ngữ nghiệp bất thiện, gọi là tà mạng. Nếu do sự việc khác khởi thân, ngữ nghiệp bất thiện, gọi là tà nghiệp, tà ngữ. Xa lìa ba nghiệp này, gọi là chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh mạng.

Có thuyết nói: Nếu do năm thứ như dua nịnh, dối trá v.v... khởi hiện thân, ngữ nghiệp bất thiện, gọi là tà mạng. Nếu do các sự việc khác khởi hiện thân, ngữ nghiệp bất thiện, gọi là tà nghiệp, tà ngữ. Xa lìa ba nghiệp này, gọi là chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh mạng.

Có thuyết cho: Thân, ngữ nghiệp về tội giá (ngăn chặn), gọi là tà mạng. Thân, ngữ nghiệp về tội tánh, gọi là tà nghiệp, tà ngữ. Xa lìa ba nghiệp này, gọi là chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh mạng.

Có thuyết nêu: Sau gia hạnh khởi thân, ngữ nghiệp bất thiện, gọi là tà mạng. Thân, ngữ nghiệp bất thiện thuộc nghiệp đạo căn bản gọi là tà nghiệp, tà ngữ. Xa lìa ba nghiệp này, gọi là chánh nghiệp, chánh ngữ, chánh mạng.

Hỏi: Vì sao uẩn này gọi là Thi la (Giới)?

Đáp: Thi la là nghĩa mát mẻ, vì xa lìa sự nóng bức của việc phá giới. Lại nữa, Thi la có nghĩa là tập học, vì Thi la này là đứng đầu trong ba học. Như nói: Vì giữ giới nên không hối hận, cho đến nói rộng.

Thân, ngữ nghiệp vô lậu trong sự nối tiếp của vô học, gọi là Giới uẩn vô học.

Hỏi: Thế nào là Định uẩn vô học?

Đáp: Là ba Tam-ma-địa vô học, nghĩa là không, vô nguyện, vô tướng.

Hỏi: Thể của định chỉ có một, nghĩa là Tam-ma-địa trong tâm sở pháp, thế sao lại kiến lập ba thứ khác nhau?

Đáp: Vì đối trị gần ba thứ chướng. Nghĩa là Tam-ma-địa không đối trị gần hữu thân kiến, Tam-ma-địa vô nguyện đối trị gần giới cấm thủ, Tam-ma-địa vô tướng đối trị gần nghi.

Lại nữa, vì hành tướng dị biệt. Nghĩa là Tam-ma-địa không có hai hành tướng cùng hiện là không, vô ngã. Tam-ma-địa vô nguyện có mười hành tướng cùng hiện là khổ, vô thường nơi tập, đạo mỗi

thứ đều có bốn. Tam-ma-địa vô tướng có bốn hành tướng cùng hiện là duyên nơi bốn diệt.

Lại nữa, do ba sự việc: 1. Do đối trị. 2. Do ý lạc. 3. Do đối tượng duyên. Do đối trị nên kiến lập Tam-ma-địa Không. Nghĩa là hành tướng vô ngã đối trị ngã kiến. Hành tướng không đối trị ngã sở kiến (kiến chấp của ngã sở). Như ngã kiến, ngã sở kiến thì kiến chấp về mình, kiến chấp về sở hữu của mình, năm ngã kiến, mười lăm ngã sở kiến cũng như thế. Lại nữa, hành tướng vô ngã đối trị ngã ái. Hành tướng không đối trị ngã sở ái (ái chấp của ngã sở). Như ngã ái, ngã sở ái, thì ngã mạn, ngã sở mạn (kiêu mạn của ngã sở) cũng như thế.

Do ý lạc nên kiến lập Tam-ma-địa Vô nguyện. Nghĩa là các bậc Hiền Thánh đều do ý lạc, nên không nguyện có cùng với Thánh đạo. Vì sao? Vì các Hiền Thánh do ý lạc nên không nguyện lưu chuyển cùng với Thánh đạo nơi uẩn khổ của thế gian. Dựa vào sự lưu chuyển và uẩn khổ nơi thế gian, nên cũng không nguyện duyên nơi hành tướng của đạo. Tuy không phải là không nguyện, nhưng do ý lạc, nên lập tên gọi vô nguyện.

Hỏi: Vì sao Thánh giả tu Thánh đạo?

Đáp: Vì nhằm đạt Niết-bàn. Nghĩa là ngoại trừ Thánh đạo, không còn pháp nào khác có thể chứng được Niết-bàn, nên tu tập Thánh đạo, không phải vì sự ưa thích của bản ý.

Do đối tượng duyên nên kiến lập Tam-ma-địa Vô tướng. Nghĩa là vì trong diệt đế không có mười tướng, nên gọi là vô tướng. Năm trần, nam, nữ, ba tướng hữu vi, gọi là mười tướng.

Lại nữa, do trong diệt đế không có phẩm thượng, trung, hạ và tướng của uẩn nơi thế gian, nên gọi là vô tướng. Vì dứt trừ bốn hành tướng là đối tượng duyên ấy, nên gọi là vô tướng.

Hỏi: Thế nào là Tuệ uẩn vô học?

Đáp: Là trí của chánh kiến vô học. Tụng này là đúng, có tụng khác nói: Tám trí vô học, nghĩa là bốn pháp trí, loại trí. Tụng ấy là hết sức tổng quát, vì tận trí, vô sinh trí cũng được gồm thâu trong tụng ấy. Có tụng khác nói: Tác ý vô học, tương ưng với pháp lựa chọn tốt bậc, lựa chọn tốt cùng, nói rộng cho đến Tỳ-bát-xá-na (Quán).

Lại có tụng nói: Trí kiến vô học, minh giác nơi hiện quán. Tụng đó cũng rất tổng quát, vì tận trí, vô sinh trí cũng được gồm thâu trong tụng đó.

Hỏi: Thế nào là Giải thoát uẩn vô học?

Đáp: Là tác ý vô học tương ưng với tâm đã thắng giải, nay thắng giải, sẽ thắng giải. Nghĩa là chánh kiến vô học tận, vô sinh tương ưng với thắng giải thuộc về uẩn này, không phải là giải thoát vô vi. Tức là trong tất cả pháp, có hai pháp được gọi là giải thoát:

1. Trạch diệt, tức là giải thoát vô vi.
2. Thắng giải, tức là giải thoát hữu vi.

Vì đối với cảnh được tự tại nên đặt tên là giải thoát, không phải là lìa bỏ hệ thuộc.

Hỏi: Thế nào là Giải thoát trí kiến uẩn vô học?

Đáp: Là tận trí, vô sinh trí.

Hỏi: Vì sao hai trí này gọi là giải thoát trí kiến uẩn?

Đáp: Vì trong thân giải thoát, riêng có hai trí này, vì chúng có nhiều khả năng thâm xét, quyết định sự việc giải thoát.

Hỏi: Tuệ uẩn vô học và giải thoát trí kiến uẩn có gì khác nhau?

Đáp: Trí khổ, tập vô học là tuệ uẩn vô học, vì duyên nơi pháp trôi buộc. Trí diệt, đạo vô học là giải thoát trí kiến uẩn vô học, vì

duyên nơi pháp giải thoát. Lại nữa, trí khở, tập, diệt vô học là tuệ uẩn vô học, các trí này duyên nơi hữu lậu giải thoát vô vi, không duyên nơi trí vô lậu duyên với giải thoát. Đạo trí vô học là giải thoát trí kiến uẩn vô học, trí này duyên nơi vô lậu giải thoát hữu vi, cũng duyên nơi trí vô lậu duyên với giải thoát.

Lại nữa, trí khở, tập, đạo vô học là tuệ uẩn vô học, vì không duyên nơi pháp lìa hệ thuộc. Trí diệt vô học là giải thoát trí kiến uẩn vô học, vì duyên nơi pháp lìa hệ thuộc.

Trên đây là sự khác nhau giữa tuệ uẩn vô học và giải thoát trí kiến uẩn. Đó là sự khác nhau về tướng thô của thể tục. Nếu nói về sự khác nhau của thắng nghĩa chân thật thì nên nói như trước. Nghĩa là trí của chánh kiến vô học là tuệ uẩn vô học. Tận trí, vô sinh trí là giải thoát trí kiến uẩn vô học.

Lại nữa, đối trị với tà tuệ là tuệ uẩn vô học. Đối trị với không hiểu biết là giải thoát trí kiến uẩn vô học.

Lại nữa, nếu tuệ mạnh mẽ, nhạy bén, tìm xét tường tận, gia hạnh không ngừng là tuệ uẩn vô học. Nếu tuệ không dũng mãnh, thông lợi, không mong tìm và ngừng nghỉ trong gia hạnh là giải thoát trí kiến uẩn vô học.

Như thế, năm uẩn đã nêu, về cõi: Không thuộc về ba cõi.

Về địa: Giới uẩn ở sáu địa, đó là trung gian, vị chí và bốn tĩn hạ. Bốn uẩn còn lại ở chín địa là sáu địa trước và ba vô sắc dưới.

Hỏi: Năm uẩn như thế có khác nhau về phẩm thượng trung hạ không?

Đáp: Trong sự nối tiếp duy nhất không có khác biệt ấy. Ở sự nối tiếp khác thì có. Nghĩa là Đức Phật là phẩm thượng, Độc giác ở phẩm trung, Thanh văn thuộc phẩm hạ.

Lại nữa, hạng lợi căn là phẩm thượng, hạng trung căn là phẩm trung, hạng độn căn là phẩm hạ. Công đức hữu vi tuy có vô lượng, nhưng vì năm thứ này là tối thắng nên thiết lập làm uẩn.

*** Như Đức Thế Tôn nói: Bí-sô nên biết! Chỉ có một cứu cánh, không có cứu cánh khác, cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa của Khế kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Chỉ có một cứu cánh, không có cứu cánh nào khác. Khế kinh tuy nói như thế, nhưng không phân biệt đây là cứu cánh của sự siêng năng dững mãi, hay là cứu cánh của sự việc thành tựu? Kinh là chỗ nương dựa căn bản của Luận này, những điều Kinh kia không nói, nay vì muốn nói đến, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Cứu cánh có hai vì sao chỉ nói có một?

Đáp: Hiệp Tôn giả nói: Hai cứu cánh này, mỗi mỗi thứ chỉ có một, nên nói một. Nghĩa là chỉ có một cứu cánh của sự siêng năng dững mãi, không có cứu cánh của sự siêng năng dững mãi nào riêng khác, và chỉ có một cứu cánh của sự việc thành tựu, không có cứu cánh của sự việc thành tựu nào khác. Như Đức Thế Tôn nói: “Chỉ có một đế, không có đế thứ hai nào khác”. Đế kia mỗi mỗi thứ đều cũng chỉ có một, nên nói là một. Nghĩa là chỉ có một khổ đế, không có khổ đế thứ hai nào khác, cho đến chỉ có một đạo đế, không có đạo đế thứ hai nào khác. Đây cũng như thế, nên nói là một.

Có thuyết nói: Vì nhằm ngăn chặn tà đạo, tà giải thoát của ngoại đạo nên nói là một. Nghĩa là các ngoại đạo vọng chấp: Chẳng hạn như những kiểu lửa hình, tự nhin đói, nằm trên tro than, nuốt không khí, vận chuyển theo mặt trời. Hoặc chỉ uống nước, ăn trái cây, ăn phân, mặc áo rách rưới, nằm trên gỗ, ngói, đá, từ nơi núi cao

gieo mình vào lửa, làm theo hoạt động của bò v.v... cho đây là đạo chân thật. Vì nhằm ngăn chặn những hành vi kia, nên Đức Phật nói: Họ là người ngu tối đã học theo tà đạo. Đạo chân thật chỉ có một, không có chân thật thứ hai nào khác, tức là cứu cánh của sự siêng năng, dũng mãnh.

Lại nữa, các ngoại đạo vọng chấp: Những thứ không có thân, vô biên tự ý tịnh, hoặc coi tháp ở đời v.v... cho là chân giải thoát. Vì nhằm ngăn chặn những việc như vậy, nên Đức Phật nói: Xứ sinh ấy không phải là chân giải thoát. Chân giải thoát chỉ là một, nghĩa là cứu cánh của sự việc thành tựu.

Có Sư khác nói: Chỉ có một cứu cánh của sự siêng năng, dũng mãnh là có khả năng đoạn trừ nhân sinh tử. Chỉ có một cứu cánh của sự việc thành tựu là có thể từ bỏ mọi khổ của sinh tử, nên nói là một, không phải là không có hai thứ.

Hoặc có thuyết cho: Cứu cánh chỉ là một, nghĩa là cứu cánh của sự việc thành tựu. Vì để làm rõ điều này, nên tu tập cứu cánh của sự siêng năng dũng mãnh, nên gọi là cứu cánh chỉ có một, không hai.

Lại có thuyết nêu: Ngoại đạo đều đối với Tông chỉ của mình khởi tưởng là cứu cánh. Nhằm ngăn chặn quan niệm của họ, nên Đức Phật nói: Không có cứu cánh chân thật trong việc giảng nói pháp ác, người ngu đã học theo, nên không thể lìa bỏ hẳn tham, giận, si. Có cứu cánh chân thật trong việc giảng nói pháp thiện, người trí đã học tập, nên có thể vĩnh viễn ra khỏi tham, giận, si.

Hoặc lại có thuyết nói: Không phải Đức Phật muốn hiển bày cứu cánh chân thật nên nói chỉ có một, chính là nhằm làm rõ lỗi lầm của ngoại đạo. Nghĩa là các ngoại đạo cùng đây khởi tranh luận, kẻ chấp đoạn thì cho chấp đoạn là cứu cánh, chê trách kẻ chấp thường là sai. Người chấp thường lại cho chấp thường là cứu cánh, bài bác chấp đoạn là sai. Vì nhằm chỉ rõ những sai lầm kia, nên Đức Phật nói: Nếu

chấp đoạn là cứu cánh thì chấp thường sai. Nếu chấp thường là cứu cánh thì chấp đoạn sai. Vì cứu cánh chỉ có một, không có cứu cánh thứ hai. Do vậy chấp đoạn, chấp thường đều không phải là cứu cánh.

Hỏi: Ở đây pháp gì gọi là cứu cánh?

Đáp: Đức Thế Tôn hoặc có khi đối với đạo nói tiếng cứu cánh. Hoặc có lúc đối với đoạn trừ nói tiếng cứu cánh. Nhân quả xuất thế gian đều là cứu cánh.

Đối với đạo nói tiếng cứu cánh, như Đức Thế Tôn nói:

*Một loại kẻ thông mạn
Không thể biết cứu cánh
Họ không chứng được đạo
Không điều phục mà chết.*

Một loại: Nghĩa là ngoại đạo, họ thật sự là ngu si, tự cho là thông tuệ rồi sinh kiêu mạn, nên gọi là kẻ thông mạn.

Cứu cánh: Nghĩa là cứu cánh của sự siêng năng, dững mãnh. Ngoại đạo không thấy biết đúng như thật về cứu cánh này, nên gọi là không thể nhận biết.

Tám chi Thánh đạo gọi là đạo. Ngoại đạo đối với đạo này không thể chứng đắc.

Không điều phục mà chết: Nghĩa là có phiền não sinh khởi, có phiền não mà chết, vì không đạt được đạo điều phục chân thật.

Đối với đoạn trừ nói tiếng cứu cánh, như Đức Thế Tôn nói:

*Người đã đến cứu cánh
Không sợ, không nghi, hỏi
Nhỏ hẳn mũi tên hữu
An trụ thân hậu biên.
Là cứu cánh hơn hết
Nẻo tịch tĩnh vô thượng*

*Dấu thanh tịnh không chết
Các tướng đều dứt hết.*

Cứu cánh: Nghĩa là cứu cánh của sự việc thành tựu. Đã có thể đạt đến cứu cánh đó, nên gọi là người đã đến.

Không sợ: Nghĩa là khéo thông đạt pháp duyên khởi, khéo tu tập về môn giải thoát không, nên không sợ nẻo ác và khổ của sinh tử.

Không nghi: Nghĩa là không phải như ngoại đạo trụ nơi luật nghi ác và trí kiến tà, phát sinh mọi thứ lời nói do dự, nghi ngờ về chỗ mình đã chứng.

Không hối: Nghĩa là đã đoạn trừ, đã nhận biết khắp về giới cấm thủ, cùng đã sinh khởi trí cứu cánh, nên không có biến đổi, hối tiếc.

Mũi tên hữu: Nghĩa là hai thứ mũi tên hữu: 1. Mũi tên ái. 2. Mũi tên kiến chấp. Khéo tu Thánh đạo có thể đoạn trừ, nhận biết khắp về chúng, dứt bỏ, loại trừ hẳn, hoàn toàn không còn lưu chuyển, nên gọi là nhỏ bỏ vĩnh viễn.

Tự thể sau cùng gọi là thân hậu biên. Đoạn hẳn mọi nhân duyên, không còn thọ nhận sinh tử trong đời vị lai nữa, nên gọi là an trụ thân hậu biên.

Là cứu cánh hơn hết: Nghĩa là cứu cánh của sự việc thành tựu, đối với cứu cánh của sự siêng năng, dũng mãnh, vì vượt qua sự kiện kia nên gọi là hơn.

Nẻo tịch tĩnh vô thượng: Nghĩa là ba thứ lửa đều dứt, nên gọi là trí tịch tĩnh. Vì thành lập xứ, nên gọi là dấu vết (nẻo). Vì trong các dấu vết là thù thắng, nên gọi là vô thượng.

Dấu thanh tịnh không chết: Dấu vết như trước đã nói. Vì lìa các phiền não, tùy phiền não, nên gọi là thanh tịnh. Vì thường trụ, không biến đổi, nên gọi là không chết.

Các tướng đều dứt hết: Nghĩa là trong Niết-bàn các tướng khổ của nghiệp phiền não đều vắng lặng.

Lại như Khế kinh nói: Có một Phạm chí tên là Số Mục Liên đi đến chỗ Phật, thưa hỏi: Thưa Kiền Đáp Ma tôn quý! Mọi lời răn dạy trao truyền của Ngài cho các Bí vô v.v... họ thọ nhận rồi, đều có thể chứng được cảnh giới Niết-bàn cứu cánh cùng tột không?

Đức Thế Tôn đáp: Sự việc này không nhất định, vì một loại có thể chứng đắc, một loại không thể chứng đắc. Đây cũng là đối với đoạn trừ nói tiếng cứu cánh, vì Niết-bàn tức là cứu cánh của đoạn trừ. Lại nữa, có siêng năng dững mãnh, có cứu cánh của siêng năng dững mãnh, có sự việc thành tựu và có cứu cánh của sự việc thành tựu.

Hỏi: Thế nào là siêng năng dững mãnh? Thế nào là cứu cánh của siêng năng dững mãnh? Thế nào là sự việc thành tựu? Thế nào là cứu cánh của sự việc thành tựu?

Đáp: Đạo phàm phu là siêng năng dững mãnh, không phải là cứu cánh của siêng năng dững mãnh. Phàm phu đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, không phải là cứu cánh của sự việc thành tựu. Đạo của bậc Thánh là siêng năng dững mãnh, là cứu cánh của siêng năng dững mãnh. Thánh giả đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, là cứu cánh của sự việc thành tựu.

Lại nữa, đạo hữu lậu là siêng năng dững mãnh, không phải là cứu cánh của siêng năng dững mãnh. Đạo hữu lậu đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, không phải là cứu cánh của sự việc thành tựu. Đạo vô lậu là siêng năng dững mãnh, là cứu cánh của siêng năng dững mãnh. Đạo vô lậu đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, là cứu cánh của sự việc thành tựu.

Lại nữa, đạo hướng là siêng năng dững mãnh, không phải là cứu cánh của siêng năng dững mãnh. Đạo ấy đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, không phải là cứu cánh của sự việc thành tựu.

Đạo quả là siêng năng dững mãi, là cứu cánh của siêng năng dững mãi. Đạo đó đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, là cứu cánh của sự việc thành tựu.

Lại nữa, đạo học là siêng năng dững mãi, không phải là cứu cánh của siêng năng dững mãi. Đạo học đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, không phải là cứu cánh của sự việc thành tựu. Đạo vô học là siêng năng dững mãi, là cứu cánh của siêng năng dững mãi. Đạo vô học đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, là cứu cánh của sự việc thành tựu.

*** Như Khế kinh nói: Phật bảo Bí-sô: Có các ngoại đạo tuy cùng thiết lập đoạn trừ, nhận biết về các thủ, nhưng họ không thể nêu bày đầy đủ. Tức họ chỉ thiết lập việc đoạn trừ, nhận biết về Dục thủ, Kiến thủ, Giới cấm thủ, không có Ngã ngữ thủ. Sự việc này có ý nghĩa gì?**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm phân biệt rộng về nghĩa của Khế kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Phật bảo Bí-sô: Có các ngoại đạo cho đến nói rộng v.v... Khế kinh đã nói như thế, nhưng không biện luận rộng về nghĩa. Kinh là chỗ nương dựa căn bản của Luận này, những điều Kinh kia không nói đến, nay đều nên nói đến. Vì vậy nên tạo ra phần Luận này.

Trong đây, ý của câu hỏi có ba thứ khác nhau:

1. *Hỏi:* Ngoại đạo thật sự không biết rõ về nghĩa đoạn trừ các thứ thủ chẳng? Vì sao Đức Thế Tôn nói là cùng thiết lập sự đoạn trừ, nhận biết về các thủ?

2. *Hỏi:* Ngoại đạo thật sự không thể nói về sự đoạn trừ, nhận biết các thủ chẳng? Vì sao Đức Thế Tôn nói ngoại đạo kia thiết lập sự đoạn trừ, nhận biết về ba thủ?

3. *Hỏi*: Ngoại đạo cũng có thể đoạn trừ phần ít về ngã ngữ thủ, vì sao không thiết lập mà chỉ nói đoạn trừ ba thủ?

Trong ba thứ này, trước hết là đáp câu hỏi giữa: Nghĩa là các ngoại đạo thật sự không thể nói về sự đoạn trừ nhận biết các thủ. Vì sao Đức Thế Tôn nói ngoại đạo kia thiết lập sự đoạn trừ, nhận biết về ba thủ?

Đáp: Có thuyết nói như vậy: “Đây là Đức Thế Tôn giảng nói pháp một cách đột nhiên”. Thuyết kia không nên nói như thế. Vì sao? Vì Đức Thế Tôn giảng nói pháp không phải hoàn toàn là không nhân, hoặc nhân ít. Nghĩa là vì lời của ngoại đạo kia nói là hủy báng Đức Thế Tôn, nên cần phải ngăn chặn, quở trách, can gián sự trái ngược. Vì sao? Vì Đức Thế Tôn đã vĩnh viễn lìa bỏ lời nói vô nghĩa. Vì tất cả điều gì do Đức Phật nói ra đều xứng hợp, tất có nhiều lợi ích. Vì phải dựa vào thừa ruộng, dựa vào đồ đựng để tuôn xuống cơn mưa pháp. Vì có nhân duyên lớn nên Đức Phật mới nói pháp. Do đó, nên Đức Thế Tôn giảng nói đều khiến cho hữu tình đạt được lợi ích, yên vui lớn. Vì vậy, lời ngoại đạo kia nói là sự hủy báng Đức Thế Tôn.

Lại có thuyết cho: “Lời nói này chứng tỏ họ cũng đã đoạn trừ được phần ít về thủ”. Không nên nói như thế. Vì sao? Vì hàng phàm phu cũng có khả năng đoạn trừ phần ít ngã ngữ thủ. Nghĩa là thuyết người kia nói không hợp với chánh lý, nên phải ngăn chặn, quở trách, can gián chỗ trái ngược. Vì sao? Vì như có phàm phu lìa phần vị dục nhiễm, là đã hoàn toàn đoạn trừ dục thủ. Từ chỗ lìa nhiễm nơi cõi dục, cho đến lìa nhiễm nơi Vô sở hữu xứ là có thể đoạn trừ một phần ít kiến thủ, giới cấm thủ. Như thế từ lúc lìa nhiễm nơi tính lự thứ nhất, cho đến phần vị nhiễm nơi Vô sở hữu xứ, tức cũng có khả năng đoạn trừ phần ít Ngã ngữ thủ. Nếu đoạn một phần ít rồi nêu đặt ra, thì cũng nên thiết lập sự đoạn trừ ngã ngữ thủ. Do vậy, thuyết của người kia nói là không thuận với chánh lý.

Tuy nhiên, Đức Phật – Thế Tôn đã vì vô lượng đại chúng như hàng người, trời v.v... giảng nói rộng về pháp yếu, khai thị thuận hợp, khiến cho tùy từng loại đều được hiểu rõ.

Có các ngoại đạo nghe trộm Đức Phật giảng nói về tên gọi các pháp như uẩn, giới, xứ, cái, niệm trụ cho đến giác chi v.v..., hoặc nghe đầy đủ hay không đầy đủ. Nếu các ngoại đạo này có nghe được danh từ dục thủ, họ liền nói như vậy: Ta cũng thiết lập sự đoạn trừ, nhận biết về dục thủ. Nếu có người nào nghe được danh từ kiến thủ, họ nói thế này: Ta cũng thiết lập sự đoạn trừ nhận biết về kiến thủ. Nếu có người nghe được danh từ giới thủ, họ nói như vậy: Ta cũng thiết lập sự đoạn trừ, nhận biết về giới thủ.

Đây là Luận chủ căn cứ vào thẳng nghĩa để giải đáp.

Đối với lý thì không trái, vì không hủy báng Phật. Nghĩa là lúc Đức Thế Tôn chưa xuất hiện ở thế gian, các ngoại đạo v.v... đều đạt được nhiều danh, lợi. Khi Đức Phật xuất thế, đã che mờ các ngoại đạo, như lúc mặt trời hiện ra thì ánh sáng của đom đóm đều ẩn mất. Danh, lợi, đồ chúng của họ thừa thớt dần. Họ tụ tập một nơi rồi cùng bàn bạc với nhau: Lúc Kiều Đáp Ma chưa ra đời, danh lợi của thế gian đều thuộc về chúng ta. Nay ông ta đã xuất hiện ở đây rồi, mọi người đều tức khắc quay về với ông ta. Tuy Kiều Đáp Ma không có thật đức hơn chúng ta, nhưng ông ấy rất giỏi về Kinh, Luận. Diện mạo đoan nghiêm của ông ấy, chúng ta không bì kịp, cũng khó có thể tranh đoạt được, nhưng về Kinh, Luận của ông ấy, chúng ta có thể lấy trộm một cách dễ dàng. Nếu được như thế chúng ta sẽ đạt nhiều danh lợi trở lại. Họ lại tiếp tục cùng nhau bàn thảo kế hoạch: Tô Thi Ma v.v... một người trí tuệ, thông sáng, ghi nhớ giỏi, nếu sai anh ta đi đến chỗ Kiều Đáp Ma xin được làm môn đồ, tất nhiên ông ấy sẽ vì anh ta giảng nói rộng về Kinh, Luận. Nghe xong anh ta sẽ quay lại đây để vì chúng ta giảng nói lại. Bàn bạc rồi, họ cùng nhau đến gặp Tô Thi Ma. Sau khi hỏi han, khuyên

dụ, Tô Thi Ma nhận lãnh lời chỉ dẫn, đi đến chỗ Đức Phật, tìm mọi cách để nghe trộm pháp.

Đức Phật dùng mười lực, bốn pháp không sợ, ở trong đại chúng nói rộng về pháp yếu.

Bấy giờ, ngoại đạo Tô Thi Ma vì phải đứng gần bên để nghe trộm pháp, nên anh ta nơm nớp sợ hãi bị phát giác, đối với chỗ giảng nói đầy đủ thì không thể thọ nhận đầy đủ. Hoặc có thể tiếp nhận đầy đủ thì lại không hiểu nghĩa. Đối với các pháp yếu, Đức Phật – Thế Tôn đã giảng nói hoặc đầy đủ, hoặc đôi khi không đầy đủ, nhưng nơi các việc cần làm, không gì là không hoàn bị.

Như Khế kinh nói: Nếu các hữu tình có khả năng đối với thân bên trong an trụ, theo dõi thân, quán sát như xem đất bám nơi móng tay. Nếu các hữu tình đối với thân bên trong không an trụ, theo dõi thân và quán như đất trong đại địa, thì những điều Kinh này nói đem đối chiếu với những sự việc cần làm tuy gọi là đầy đủ, nhưng so với những điều đã nói thì gọi là không đầy đủ.

Như Khế kinh nói: Bốn thứ niệm trụ, Kinh này đã nói về cả hai đều đầy đủ. Như Khế kinh nói: Sáu giới, năm cái, bảy giác chi v.v... đối với những sự việc cần làm tuy gọi là đầy đủ, nhưng đối với chỗ đã nói thì không gọi là đầy đủ. Như Khế kinh nói: Mười tám giới, mười cái, mười bốn giác chi v.v... Kinh này đã nói về cả hai đều đầy đủ.

Như thế, Đức Phật giảng nói hoặc đầy đủ, hoặc không đầy đủ, nhưng ngoại đạo kia không thể tiếp nhận đầy đủ. Hoặc tuy có tiếp nhận đủ nhưng không hiểu rõ ý nghĩa, chỉ theo những gì đã thọ trì, nêu đặt ra một cách sai lầm, cho là mình đã chứng được nghĩa này.

Luận chủ lại dẫn chứng Khế kinh: Như đa số Bí-sô đang tập họp ở một chỗ, có các ngoại đạo đi đến và nói: Như Kiều Đáp Ma vì các đệ tử giảng nói rộng pháp yếu, nói như vậy: Bí-sô các ông nên đoạn trừ năm cái. Năm cái như thế có thể làm nhiễm ô tâm, khiến sức

mạnh của tuệ yếu kém, làm hư hại giác phần và chướng ngại Niết-bàn. Đối với bốn niệm trụ các ông nên khéo an trụ nơi tâm, với bảy giác chi nên siêng năng tu tập. Chúng ta cũng có khả năng vì các đệ tử giảng nói pháp yếu này. Tức đem pháp yếu mà Kiều Đáp Ma đã nói, so với ta đâu có khác gì, nhưng hôm nay các ông lại chỉ quy kính một mình ông ấy?

Tuy nhiên, ngoại đạo kia hãy còn không thể nhận thức được danh tướng của năm cái, hướng chi là có thể thấu rõ sự an trụ nơi bốn niệm trụ, tu bảy giác chi. Nhưng chẳng qua họ nghe trộm lời Phật nêu giảng, nên nói như thế. Thiết lập sự đoạn trừ các thủ nên biết cũng như thế. Nghĩa là ngoại đạo kia cùng với cái (ngăn che) cùng sinh, cùng với cái cùng chết hãy còn không nhận biết về cái, hướng chi là biết được khả năng đối trị của niệm trụ, giác chi.

Vì để hiển bày lý này, nên Luận chủ lại dẫn chứng khác: Lại như ngoại đạo Ma Kiện Địa Ca, vì không hiểu rõ các chứng bệnh đã tụ tập trong thân mình, không dừng lại trong giây lát, luôn là khổ, không, vô ngã, đi đến chỗ Phật vỗ nơi bụng nói: Nay thân của tôi đây đã không có các thứ bệnh tật, nên biết, đây chính là Niết-bàn cứu cánh.

Ngoại đạo kia hãy còn không biết nổi danh tướng của không có bệnh là gì, hướng hồ là có khả năng thấu đạt về Niết-bàn cứu cánh. Nhưng vì nghe trộm lời Phật giảng nói, nên mới nói như thế. Thiết lập sự đoạn trừ các thủ, nên biết cũng như thế. Nghĩa là ngoại đạo kia, thân không có đau nhức, khổ sở, nên cho là không có bệnh, được ăn uống ngon, nên cho là Niết-bàn. Ngoại đạo kia hãy còn không biết được bốn đại điều hợp, gọi là không có bệnh, hướng hồ là có khả năng thông đạt được sự điều hòa, thích ứng của tâm, gọi là Niết-bàn.

Lại nữa, ngoại đạo kia hãy còn không biết được Thánh đạo vô lậu, gọi là không bệnh, hướng hồ là có khả năng thông tỏ về đạo quả cứu cánh, gọi là Niết-bàn, chỉ vì nghe trộm lời Phật giảng nói, rồi nói

cần như thế, do đó suy ra việc họ thiết lập sự đoạn trừ nhận biết các thủ, nên biết cũng như vậy.

Đã trả lời câu hỏi giữa rồi, kể đây là trả lời câu hỏi sau: Vì duyên nào, ngoại đạo chỉ thiết lập sự đoạn trừ nhận biết về ba thủ, không có ngã ngữ thủ? Câu hỏi này cho ngoại đạo cũng có khả năng đoạn trừ phần ít ngã ngữ thủ nhưng không nêu đặt ra?

Đáp: Vì ngoại đạo kia ở trong nẻo sinh tử đã chấp là có thật ngã, có hữu tình, thân mạng, người sống, khả năng nuôi dưỡng, Bồ-đặc-già-la. Ngoại đạo kia đã chấp có ngã chân thật v.v... nên đâu có thể đặt ra sự đoạn trừ ngã ngữ thủ. Nghĩa là các ngoại đạo chấp ngã làm Tông chỉ. Vì vậy, nếu ngoại đạo kia đặt ra sự đoạn trừ nhận biết về ngã ngữ thủ, tức là phủ nhận, xả bỏ Tông chỉ của mình, quay dựa vào kiến chấp của người khác sao? Vì thế nên họ không thiết lập việc đoạn trừ ngã ngữ thủ.

Lại nữa, vì các ngoại đạo kia chấp có ngã, nên tỏ ra rất sợ vô ngã, như có kẻ sắp rơi xuống vực sâu, nên họ không thiết lập việc đoạn trừ ngã ngữ thủ.

Lại nữa, các ngoại đạo kia suy nghĩ như vậy: Có ngã nên sống. Nếu không có ngã không có thọ mạng tức là không sống. Nên họ không thiết lập việc đoạn trừ ngã ngữ thủ.

Lại nữa, các ngoại đạo kia khởi suy niệm: Nếu ta thiết lập việc đoạn trừ ngã ngữ thủ thì người đồng phạm hạnh hãy còn khi dễ ta, bỏ ta mà đi, huống chi là người khác sẽ sợ hãi, khinh thường ta, nên ta không thiết lập việc đoạn trừ ngã ngữ thủ.

Trên đây là trả lời câu hỏi sau xong, tiếp theo là trả lời câu hỏi đầu tiên: Nói cùng thiết lập sự đoạn trừ, nhận biết về các thủ, đây là có nghĩa gì? Câu hỏi này với ý nói: Ngoại đạo kia thật sự là không biết rõ về nghĩa đoạn trừ các thủ. Vậy vì sao Đức Thế Tôn lại nói là họ cùng thiết lập đoạn trừ nhận biết về các thủ?

Đáp: Ấy là Đức Phật – Thế Tôn tùy thuận lời ngoại đạo kia nói. Nghĩa là ngoại đạo kia tự nói là mình biết rõ. Đức Thế Tôn chỉ thuật lại lời của ngoại đạo kia nói, không phải là tự ý nói. Để làm rõ về nghĩa này, Luận chủ lại dẫn kinh: Như Đức Thế Tôn nói: Các ngoại đạo kia thiết lập là thật có hữu tình đoạn diệt, tan hoại. Nhưng căn cứ vào thắng nghĩa thì không thật có hữu tình. Chỉ tùy theo lời nói của ngoại đạo kia, nên nói như thế. Ở đây cũng vậy, nên không có lỗi, vì không phải hễ thuật lại lời người khác nói là đồng với họ.

HẾT - QUYỂN 33

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 34

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 4: BÀN VỀ ÁI KÍNH, phần 6

** Như Khế kinh nói: Có hai sự nhận biết khắp (Biến tri), là nhận biết khắp do trí và nhận biết khắp do đoạn trừ, cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm phân biệt rộng về nghĩa của Khế kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Có hai sự nhận biết khắp, đó là nhận biết khắp do trí và nhận biết khắp do đoạn trừ. Khế kinh tuy nói như thế nhưng không biện minh rộng về nghĩa của lời nói đó. Kinh là chỗ nương dựa căn bản của Luận này, những điều Kinh kia không nói, Luận này đều nói đến. Lại nữa, trong phần trước đã nói sự đoạn trừ nhận biết các thủ, nhưng chưa phân biệt về nghĩa của sự đoạn trừ nhận biết các thủ. Nay vì muốn phân biệt nghĩa đó nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là trí nhận biết khắp?

Đáp: Các trí kiến hiện quán nhận biết rõ, đó là trí nhận biết khắp. Ở đây các tên gọi đồng hiện bày về một nghĩa. Do Luận chủ của Bản luận đối với nghĩa của các câu chữ đã đạt được thiện xảo nên tạo ra vô số sự nêu bày. Nghĩa là đối trị với không hiểu biết nên

gọi là trí, đối trị với ác kiến nên gọi là kiến, đối trị với vô minh nên gọi là minh, đối trị với giác tà nên gọi là giác, đối trị với hiện quán tà nên gọi là hiện quán.

Hỏi: Trong phần này nói những trí nào gọi là trí nhận biết khắp?

Đáp: Có thuyết nói: Chỉ nói vô lậu gọi là hiện quán. Vì sao? Vì không phải thế tục trí có thể gọi là hiện quán.

Lại có thuyết cho: Nói chung cho trí hữu lậu, vô lậu v.v... đều gọi là trí nhận biết khắp. Vì sao? Vì nhận biết khắp các pháp, Khế kinh phần nhiều đều nói là thế tục trí.

Hỏi: Đâu phải thế tục trí nào cũng được gọi là hiện quán?

Đáp: Sự quán sát sáng rõ là nghĩa của hiện quán. Trong thế tục trí, người có khả năng quán sát các pháp một cách sáng rõ, cũng được gọi là hiện quán, không phải chỉ có vô lậu mới được gọi là hiện quán. Vì vậy, nên Kinh Thành Dụ nói: Lúc chưa chứng đắc Tam Bồ-đề, Ta hiện quán đúng như thật về sinh duyên nơi lão, tử. Không phải khi chưa chứng đắc Tam Bồ-đề đã có trí vô lậu chân thật quán sát về duyên khởi, có thể gọi là hiện quán. Do vậy, nên biết có thế tục trí cũng được gọi là hiện quán.

Hỏi: Những thế tục trí nào cũng được gọi là trí nhận biết khắp?

Đáp: Trừ thế tục trí tương ưng với tác ý thắng giải, ngoài ra các thế tục trí của văn, tư, tu quán sát về tự tướng và cộng tướng rất sáng rõ, cũng được gọi là hiện quán, cũng gọi là trí nhận biết khắp.

Tuệ do văn tạo thành: Nghĩa là như quán về tự tướng, cộng tướng của mười tám giới.

Tuệ do tư tạo thành: Như trì tức niệm (Quán số tức), bốn niệm trụ v.v...

Tuệ do tu tạo thành: Như các pháp noãn, đảnh, nhẫn, pháp thế đệ nhất v.v... Tuệ này cùng với tuệ vô lậu đều gọi là trí nhận biết khắp.

Thế nào là đoạn nhận biết khắp (Nhận biết khắp do đoạn trừ)? Các tham, giận, si đều vĩnh viễn đoạn trừ, hết thấy phiền não đều vĩnh viễn đoạn trừ. Đó gọi là đoạn nhận biết khắp.

Hỏi: Nơi cảnh của đối tượng duyên vì có thể nhận biết khắp, nên thành lập sự nhận biết khắp. Đã gọi là đoạn trừ thì không có đối tượng duyên và sự nhận biết khắp dùng gì để gọi là nhận biết khắp?

Đáp: Vì đoạn trừ là quả của trí, nên cũng gọi là nhận biết khắp. Như A-la-hán là quả của giải, nên cũng gọi là giải. Thiên nhãn, thiên nhĩ vì là quả của thông, nên cũng gọi là thông. Vì sáu xứ bên trong v.v... là quả của nghiệp, nên gọi là nghiệp cũ. Ở đây cũng vậy. Đoạn trừ là quả của trí, nên cũng gọi là nhận biết khắp.

Hỏi: Đoạn do tu đạo đoạn trừ là quả của trí có thể nói là nhận biết khắp. Đoạn do kiến đạo đoạn trừ đã là quả của nhãn, vì sao lại gọi là nhận biết khắp?

Đáp: Tôn giả Tăng Già Phiệt Tô nói: Vì đây là quả của tuệ nên gọi là nhận biết khắp. Nghĩa là sự nhận biết khắp có hai thứ: 1. Lấy tuệ làm tánh. 2. Lấy trí làm tánh. Tôn giả kia không nên nói như thế, vì Khế kinh chỉ nói có hai sự nhận biết khắp: 1. Trí nhận biết khắp (Nhận biết khắp do trí). 2. Đoạn nhận biết khắp (Nhận biết khắp do đoạn trừ). Trí nhận biết khắp: Trí là tự tánh. Đoạn nhận biết khắp: Đoạn là tự tánh. Vì đoạn là quả của trí, nên gọi là nhận biết khắp. Chưa từng có chỗ nào nói tuệ nhận biết khắp, vì sự nhận biết khắp là nói về tác dụng của trí.

Hiếp Tôn giả nói: Nên nói đoạn ấy là xả nhận biết khắp, vì từ bỏ sinh tử nên được đoạn này.

Tôn giả Diệu Âm nói: Nên nói đoạn ấy là lý nhận biết khắp, vì thấy rõ nghĩa lý tối thắng của pháp tối thắng, nên đạt được sự đoạn trừ tối thắng hoàn toàn này.

Cả hai thuyết ấy đều không liễu nghĩa, vì đều không giải thích được đoạn gọi là nhận biết khắp.

Tôn giả Phật Hộ nói: Tuy đoạn không có tác dụng nhận biết khắp đối với cảnh, nhưng căn cứ theo tướng mà nói, nên cũng gọi là nhận biết khắp. Như mắt ở quá khứ, vị lai, tuy không trông thấy sắc, nhưng căn cứ theo tướng mà nói, cũng được gọi là mắt. Tại cho đến các tâm sở v.v... của ý, nên biết cũng như thế. Ở đây cũng vậy, vì đoạn là tướng của trí, nên gọi là nhận biết khắp.

Thuyết kia phi lý. Vì sao? Vì sự đoạn này luôn không có tác dụng nhận biết khắp.

Có Sư khác cho: Đoạn do nhân đoạn trừ là quả của thể tục trí, nên cũng gọi là nhận biết khắp.

Thuyết kia phi lý, vì từ cõi dục cho đến Vô sở hữu xứ, sự việc này có thể là thế. Còn trong địa Hữu danh đoạn do kiến đạo đoạn trừ làm sao có thể nói là quả của thể tục trí, vì thể tục trí đối với địa kia không có tác dụng đoạn vĩnh viễn. Lại, khi ở phần vị phàm phu dùng đạo thể tục đoạn trừ tám địa dưới do kiến đạo đoạn trừ, chưa được gọi là nhận biết khắp. Đến khi ở phần vị kiến đạo mới kiến lập sự nhận biết khắp không có thể tục trí, làm sao lại nói là quả của thể tục trí được?

Lại có thuyết nêu: Đoạn do kiến đạo đoạn trừ là quả Sĩ dụng của trí vô lậu, nên cũng gọi là nhận biết khắp. Nghĩa là trí vô lậu là đạo vô gián thứ sáu của cõi dục đoạn trừ để chứng quả Nhất lai. Khi ấy cũng đạt được chung về sự đoạn trừ do kiến đạo đoạn trừ nơi ba cõi. Sự đoạn trừ do tu đạo đoạn trừ sáu phẩm kiết nơi cõi dục là quả Nhất lai, dùng trí vô lậu để đoạn, là đạo vô gián thứ chín của cõi dục, khi chứng quả Bất hoàn là đạt được sự đoạn trừ chung do kiến đạo đoạn của ba cõi, và được sự đoạn trừ do tu đạo đoạn trừ của cõi dục, là quả Bất hoàn. Lúc Định kim cương dụ hiện tiền là đạt được sự đoạn trừ

chung do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ nơi ba cõi, là quả A-la-hán. Vì thế nên sự đoạn trừ đó cũng gọi là nhận biết khắp.

Thuyết kia cũng không nên nói như thế. Vì sáu thứ nhận biết khắp của kiến đạo tức nên không phải là nhận biết khắp. Nên nói như vậy: Nhẫn là quyền thuộc của trí, dòng họ của trí, nên cũng gọi là trí. Đoạn trừ là quả của trí kia nên gọi là nhận biết khắp. Như người sinh trong chủng tánh Kiều Đáp Ma thì gọi là Kiều Đáp Ma. Đây cũng như vậy.

Hỏi: Một thân kiến đoạn cũng gọi là nhận biết khắp. Vì sao vừa nói các tham vĩnh viễn đoạn cho đến tất cả phiền não vĩnh viễn đoạn gọi là đoạn nhận biết khắp?

Đáp: Tuy một kiết đoạn cũng gọi là nhận biết khắp, nhưng trong đây nói là sự nhận biết khắp viên mãn, tức hết thảy kiết đều cùng tận mới được gọi là đoạn nhận biết khắp viên mãn.

Lại nữa, Đức Thế Tôn hoặc có lúc đối với trí nói tiếng nhận biết khắp, hoặc có lúc đối với đoạn trừ nói tiếng nhận biết khắp.

Đối với trí nói tiếng nhận biết khắp, như kệ nêu:

*Nho đồng hiển tịch tĩnh
Lợi ích các thế gian
Có trí nhận biết khắp
Tham ái sinh các khổ.
Có trí nói nên làm
Không làm không nên nói
Bậc trí nên biết khắp
Người có nói, không làm.*

Nhân duyên của vua Đa Cầu là căn bản của tụng này. Nghĩa là xưa kia có vị vua tên là Đa Cầu, bầm tánh dữ tợn, tham cầu không chán, luôn tìm cách cướp đoạt tất cả tài sản quý báu hiện có của

người dân trong nước. Lúc ấy, các quan phụ tá họp nhau cùng bàn kế hoạch truất phế ông, đem người em kế lên nối ngôi vua. Vua Đa Cầu bấy giờ đến tại một ấp thuộc vùng biên giới nước, bện cỏ làm dép bán để kiếm sống qua ngày. Như thế trong thời gian khá lâu, người em vua bỗng sực nhớ, hỏi các quan: “Đại huynh của ta hiện ở đâu?”. Các quan tâu: “Muôn tâu bệ hạ! Chúng thần nghe nói cựu hoàng huynh hiện đang ở tại một ấp nơi biên giới nước, bện dép bán để tự nuôi sống”. Nghe vậy, nhà vua cảm thấy buồn và nghĩ: “Anh ta đã ra nông nổi như thế, nay ta đâu cần ở ngôi vua nữa”. Lập tức cho người mời hoàng huynh đến ban cho một ấp, nhưng có nhiều người không chịu cung cấp thức ăn cho ông ta. Cứ thế, người em lại phong cho hai ấp, rồi ba ấp, cho đến phân nửa nước mà ông ta vẫn không chán, rồi khởi binh giết chết em mình để tự lên ngôi.

Khi đó, Thiên Đê Thích đã biết rõ chuyện xảy ra, liền suy nghĩ: “Nay vua ác độc này không biết việc ân nghĩa. Vậy ta hãy đến đó để dối vua, gây mọi nỗi hại”. Bèn hóa thành một Bà-la-môn đội mũ, khoát áo cỏ, bung bình, chống gậy, đi đến chỗ vua nọ, dùng lời tốt đẹp để ca ngợi, chú nguyện cho vua, rồi đứng sang một bên. Vua hỏi: “Phạm chí từ đâu đến?”. Bà-la-môn thưa: “Tôi từ ngoài biển cả đến đây”. Vua hỏi: “Ở ngoài biển có xảy ra chuyện gì không?”. “Tôi thấy có một cõi nước rất yên ổn, giàu vui, dân chúng đông đúc, châu báu vật lạ đầy dẫy khắp”. Vua nói: “Sức của ta liệu có thể đến nơi đó được chăng?”. Bà-la-môn thưa: “Đi đến đó tất nhiên là được”. Vua lại hỏi: “Ai là người có thể đưa trăm đi?”. “Chính tôi có thể làm được việc ấy”. Vua nói: “Độ bao nhiêu ngày nữa ta sẽ lên đường?”. Bà-la-môn đáp: “Đúng bảy ngày sau”. Nói xong liền xin cáo từ.

Bấy giờ, vua Đa Cầu liền cho triệu tập chúng binh, chuẩn bị lương thực và mọi vật dụng cần thiết. Đến ngày thứ bảy, xe giá sửa soạn khởi hành, nhưng vua cho tìm vị Bà-la-môn kia khắp nơi vẫn

không gặp. Vua đâm ra lo sâu, nghĩ thầm: “Nếu Phạm chí kia đến đây, ta sẽ được nguồn lợi lớn. Nếu ta ngồi khác chỗ ông ấy đã hẹn, tất không gặp được”. Bèn bước vào căn phòng đầy những lo lắng, tâm bực bội giận dữ mà ngồi đợi. Cả nước không người nào hiểu thấu được nỗi sầu giận của nhà vua.

Thời ấy, Bồ-tát Thích Ca sinh trưởng ở thôn Đại Bà-la-môn thuộc nước đó. Vì có ít sự việc nên đi đến kinh đô vua, sau khi nghe kể lại sự việc như vậy, lòng cảm thấy thương xót, bảo với các quan: “Ta có khả năng thấu hiểu, cởi mở được mọi u sầu kết đọng trong tâm nhà vua”. Các quan vô cùng hoan hỷ liền đưa Bồ-tát đến trước vua. Sau khi nói lời tốt đẹp để ca ngợi, chú nguyện cho vua xong, Bồ-tát đứng qua một phía, vì vua giảng nói rộng phẩm Nghĩa nơi kệ:

*Người dốc cầu các dục
Luôn khởi mọi hy vọng
Điều mong được thỏa mãn
Tâm ý rất hoan hỷ.
Người dốc cầu các dục
Luôn khởi mọi hy vọng
Điều mong nếu không được
Sầu nào như trúng tên.*

Như thế theo thứ lớp, Bồ-tát vì nhà vua giảng nói tường tận bài tụng với nội dung quả trách sự tham dục trong phẩm Nghĩa kia xong, tức thì Bồ-tát tự lìa bỏ dục nhiễm. Vua nghe xong, liền giải tỏa được nỗi sầu giận trong tâm mình, liền vì Bồ-tát nói bài tụng trước: “Nho đồng hiền tịch tĩnh”, cho đến nói rộng.

Về nghĩa của bài tụng này đã hiển bày, nên khởi phải phân biệt.

Bồ-tát vì nhà vua nói bài tụng thứ hai: “Có trí nói nên làm” cho đến nói rộng.

Nửa trước của bài tụng này là quở trách Đế Thích. Nghĩa là người có trí nói hứa đối với người khác, tất định nên làm. Nếu không muốn làm thì không nên nói.

Nửa sau của bài tụng ngụ ý trách nhà vua. Nghĩa là người có trí cần phải nhận biết khắp, nếu có nói ra mà không làm là nhằm quấy nhiễu não hại nhau. Nhưng sự việc không có thật, nhà vua đâu có chuyên chú tin tưởng ngay lời nói dối kia. Ai sẽ là người có khả năng đến tận ngoài biển? Còn ai là người có khả năng sang đến bờ bên kia biển? Mong nhà vua chớ mong cầu sự việc gì ngoài phận sự của mình.

Đối với sự đoạn trừ nói tiếng nhận biết khắp, như Khế kinh nói: Phật bảo: Này Bí-sô! Ta sẽ vì ông giảng nói về pháp của đối tượng được nhận biết khắp, tự tánh của sự nhận biết khắp và chủ thể nhận biết khắp.

Pháp của đối tượng được nhận biết khắp: Đó là năm thủ uẩn.

Tự tánh của sự nhận biết khắp: Nghĩa là tham vĩnh viễn đoạn trừ, giận, si vĩnh viễn đoạn trừ, hết thấy phiền não đều vĩnh viễn đoạn trừ.

Chủ thể nhận biết khắp: Nghĩa là A-la-hán, các lậu đều vĩnh viễn dứt hết, không chấp Như Lai sau khi diệt độ là còn, vì là pháp không thể ghi nhận.

Ở đây, pháp của đối tượng được nhận biết khắp: Nghĩa là năm thủ uẩn.

Hỏi: Dựa vào sự nhận biết khắp nào mà nói lời này: Là trí nhận biết khắp hay đoạn nhận biết khắp? Nếu nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu dựa vào trí nhận biết khắp mà nói, tức nên nói tất cả các pháp là đối tượng được nhận biết khắp, vì sao chỉ nói có năm thủ uẩn? Nếu dựa vào đoạn nhận biết khắp mà nói thì cũng không hợp lý, vì

năm thủ uẩn là chung cho cả hai sự nhận biết khắp. Về đối tượng được nhận biết khắp cũng không nên chỉ nói là dựa vào đoạn nhận biết khắp.

Đáp: Có thuyết nói: Trong đây chỉ dựa vào trí nhận biết khắp mà nói.

Hỏi: Nếu như vậy thì nên nói tất cả pháp đều là đối tượng được nhận biết khắp, vì sao chỉ nói có năm thủ uẩn?

Đáp: Như trong bốn đế, chỉ nói khổ đế là nên nhận biết khắp. Chỗ giải thích kia sơ dĩ như thế tức là nhân đây.

Có Sư khác cho: Trong đây chỉ căn cứ vào đoạn nhận biết khắp mà nói.

Hỏi: Năm thủ uẩn này là chung cho cả hai sự nhận biết khắp, vì đối tượng được nhận biết khắp không nên chỉ nói là dựa vào đoạn nhận biết khắp để nói?

Đáp: Như trong bốn đế chỉ nói diệt đế là nên tác chứng, chỗ giải thích kia sơ dĩ như thế tức là nhân đây. Trong phần này còn có một nhân không chung, tức là đoạn nhận biết khắp, chỉ đối với thủ uẩn là có thể đạt được, không phải là tự tánh của sự nhận biết khắp khác, nghĩa là tham vĩnh viễn đoạn trừ, giận, si vĩnh viễn đoạn, tất cả phiền não vĩnh viễn đoạn trừ.

Hỏi: Khế kinh khác nói: Tất cả hành đều đoạn, lia, diệt, gọi là cảnh giới đoạn, lia, diệt. Tất cả hành tức là hết thảy pháp hữu lậu. Vì sao trong Luận này chỉ nói tất cả phiền não vĩnh viễn đoạn, gọi là đoạn nhận biết khắp?

Đáp: Vì Kinh kia là liễu nghĩa, thuyết giảng nêu bày trọn vẹn. Luận này là không liễu nghĩa, là nêu bày chưa trọn vẹn. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói phiền não tức trước hết là các pháp hữu lậu, đều vĩnh viễn đoạn.

Lại nữa, vì các phiền não rất khó đoạn, khó phá bỏ, khó có thể vượt qua, nên nói riêng.

Lại nữa, do các phiền não phần nhiều là các tai hại lỗi lầm, mê mờ, sai quấy đối với chánh lý, gây chướng ngại cho Niết-bàn và các Thánh đạo, nên nói riêng.

Lại nữa, do các phiền não là sự đoạn trừ của tự tánh, đoạn rồi không thành tự. Pháp hữu lậu khác không phải là sự đoạn của tự tánh, nên đoạn rồi cũng thành tự. Vì vậy nên nói riêng là phiền não vĩnh viễn đoạn.

Lại nữa, vì các phiền não chính là cùng với Thánh đạo lần lượt mâu thuẫn. Các pháp hữu lậu thiện, vô phú vô ký khác thì không như thế, vì vậy nên nói riêng về phiền não. Như ngọn đèn cùng với bóng tối lần lượt mâu thuẫn, không phải là bình đựng dầu, tim đèn, nhưng lúc đốt đèn lên là chính thức có khả năng xua tan bóng tối, cũng khiến cho bình đựng bị nóng lên, làm cho dầu hao, tim lụn. Như thế, vì Thánh đạo cùng với các phiền não đều mâu thuẫn nhau. Thánh đạo hiện tiền chính là đoạn trừ phiền não, cũng khiến các pháp hữu lậu khác được đoạn, vì Thánh đạo đối với phiền não đều đồng đối trị.

Chủ thể nhận biết khắp: Nghĩa là A-la-hán, cho đến nói rộng.

Hỏi: Hữu học cũng là chủ thể nhận biết khắp, vì sao chỉ nói A-la-hán?

Đáp: Vì căn cứ vào sự thù thắng mà nói. Nghĩa là pháp vô học là thù thắng hơn hết trong các pháp. Bồ-đặc-già-la vô học đối với các Bồ-đặc-già-la khác là thù thắng, nên nói riêng.

Lại nữa, hữu học tuy nhận biết khắp, nhưng chưa có khả năng đoạn khắp. Vô học nhận biết khắp, cũng có thể đoạn khắp. Vì thế nên nói riêng.

Lại nữa, trong đây chỉ nói đoạn nhận biết khắp: Nghĩa là vô học đối với đoạn nhận biết khắp này là viên mãn, cứu cánh. Hữu học thì không như vậy, nên nói riêng.

Lại nữa, do đoạn trừ khắp nên gọi là đoạn nhận biết khắp. Hữu học thì không như vậy, thế nên không nói.

Lại nữa, trước nói tất cả phiền não đều vĩnh viễn đoạn, gọi là đoạn nhận biết khắp. Nay nói người thành tựu sự nhận biết khắp ấy chỉ là A-la-hán.

*** Các người quy y Phật là quy y ở nơi nào? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì đối với chỗ không phải là nơi quy y phát khởi tướng quy y, nhằm chỉ rõ chốn quy y chân thật, khiến họ từ bỏ kia quy y đây. Như Khế kinh nói:

*Mọi người sợ bức bách
Nhiều kẻ quy các núi
Vườn hoa cùng rừng rậm
Cây riêng và tháp miếu.
Các chốn ấy không tốt
Quy y này không quý
Không do quy y ấy
Giải thoát khỏi các khổ.
Những người quy y Phật
Và quy y Pháp, Tăng
Ở trong bốn Thánh đế
Luôn dùng tuệ quan sát.
Biết khổ, biết khổ tập
Biết vượt hẳn mọi khổ*

*Biết tám chi Thánh đạo
Đến Niết-bàn yên ổn.
Quy y này tối thắng
Quy y này tôn quý
Tất nhân quy y ấy
Giải thoát khỏi các khổ.*

Lại nữa, có kẻ ngu tối mê lầm đối với việc quy y, nay giúp họ hiểu biết đúng đắn, không còn do dự.

Hoặc có người cho: Quy y Phật, nghĩa là quy y nơi thân tướng của Như Lai được hợp thành do đầu, cổ, bụng, lưng, tay chân v.v... Nay nhằm hiển bày thân này do cha mẹ sinh ra và nuôi lớn, là pháp hữu lậu, không phải là đối tượng quy y. Đối tượng quy y, nghĩa là Phật do vô học mà thành tựu pháp Bồ-đề tức là Pháp thân.

Hoặc lại có người cho: Quy y Pháp, nghĩa là quy y ba đế, hoặc các pháp thiện, bất thiện, vô ký v.v... hoặc vì Bí-sô đã chế ra các Học xứ, nghĩa là những việc nên làm, không nên làm. Nay nhằm hiển bày pháp này là hữu vi, hữu lậu, không phải là đối tượng quy y. Đối tượng quy y nghĩa là diệt đế, là Niết-bàn dứt hết các ái.

Hoặc lại có người cho: Quy y Tăng, nghĩa là quy y Tăng xuất gia bốn tánh. Nay nhằm hiển bày hình tướng và oai nghi của Tăng ấy đều là hữu lậu, không phải là đối tượng quy y. Đối tượng quy y nghĩa là sự thành tựu các pháp học, vô học của Tăng già.

Do các nhân duyên như trên, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Những người quy y Phật, là quy y nơi chốn nào?

Đáp: Nếu pháp thật có, hiện có tướng, cùng tướng, nêu lập lời nói, gọi là Phật Đà, thì quy y nơi chốn vô học hiện có thành tựu pháp Bồ-đề ấy, gọi là quy y Phật.

Trong đây: Nếu pháp thật có: Nghĩa là hiển bày thật có Thể của Phật lấy pháp làm tự tánh. Nói như thế là nhằm ngăn chặn, ví như có

kẻ cho: Phật chỉ là tên gọi, chỉ là tướng, chỉ là giả thiết lập, không có thật Thể.

Hiện có: Nghĩa là hiển bày Thể của Phật là như hiện thật có, không phải là từng có.

Cùng tướng v.v...: Nghĩa là làm rõ việc duyên nơi tướng v.v... của Phật.

Tướng: Nghĩa là chỉ rõ tướng này, tất cả cùng khởi hiện.

Nêu lập: Nghĩa là dựa vào tướng thiết lập tên gọi.

Lời nói: Nghĩa là dựa vào tên gọi mà lời nói chuyển biến.

Hỏi: Nếu pháp vô học kia thành tựu pháp Bồ-đề là Phật chân thật, thì theo như Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Trưởng giả! Vì sao gọi là Phật? Nghĩa là có người họ Thích, cạo râu tóc, mặc cà sa, chánh tín xuất gia, có đủ Nhất thiết trí, đó gọi là Phật.

Đáp: Tức dùng thân là đối tượng nương dựa để hiển bày chủ thể nương dựa là pháp, nên nói như thế, đối với lý không mâu thuẫn.

Hỏi: Nếu vậy kẻ có tâm ác làm thân Phật chảy máu, vì sao kẻ đó lại mắc tội vô gián?

Đáp: Vì hủy hoại thân là đối tượng nương dựa, khiến pháp là chủ thể nương dựa cũng bị hư hoại theo, nên bị tội vô gián.

Lại nữa, thân kia duyên nơi pháp vô học, thành tựu pháp Bồ-đề, vì khởi tâm ác đối với thân ấy nên mắc tội vô gián. Nghĩa là kẻ đó vì ghét bỏ pháp vô học, cố tình gây tổn hại thân Phật, nên mắc tội vô gián, không phải chỉ khởi tâm nhằm làm thân Phật chảy máu.

Hỏi: Những người quy y Pháp, là quy y nơi chôn nào?

Đáp: Nếu pháp thật có, hiện có tướng, cùng tướng, nêu lập lời nói, gọi là quy y Đạt ma, như thế là Niết-bàn, ái đã dứt hết, lia diệt, gọi là quy y Pháp.

Ở đây: Nếu pháp thật có: Nghĩa là chỉ rõ thật có Niết-bàn. Chữ ở đây là nhằm ngăn chặn, vì có người nói: Chỉ có các khổ được diệt trừ gọi là Niết-bàn, chứ Niết-bàn không có thật Thể. Vì muốn hiển bày Niết-bàn là thật có tự Thể nên nói như thế.

Hiện có: Nghĩa là chỉ rõ Niết-bàn như hiện thật có, không phải là giả nêu có. Ngoài ra, như trước đã giải thích.

Có bản kinh chỉ nói quy y Niết-bàn, ái đã dứt hết, lìa, diệt, gọi là quy y Pháp, không nói các từ như thật có, hiện có v.v... Điều này có ý nghĩa gì? Nghĩa là Thể của Niết-bàn là tịch diệt, lìa tướng, các thứ tướng, tên gọi, lời nói, đều không thể đạt tới. Ở trong cái không, có mà chấp cho là không phải có, điều này không hợp lý. Vì tà kiến bác bỏ không có Niết-bàn tịch diệt hiện có thể chứng đắc. Ở đây, chính là nên nói nhưng do sự quên sót của Tụng giả.

Hỏi: Những người quy y Tăng, là quy y nơi chốn nào?

Đáp: Nếu pháp thật có, hiện có tướng, cùng tướng, nêu lập lời nói, gọi là Tăng giả, thì quy y nơi pháp hữu học, vô học hiện có kia đã thành tựu pháp Tăng giả, gọi là quy y Tăng.

Trong đây: Nếu pháp thật có: Nghĩa là chỉ rõ thật có Thể của Tăng dùng pháp làm tự tánh. Chữ ở đây là nhằm ngăn chặn, vì hoặc có người cho: Tăng chỉ là tên gọi, chỉ là tư tưởng, chỉ là giả đặt ra, không có thật Thể.

Hiện có: Nghĩa là hiển bày Thể của Tăng là như hiện thật, không phải là từng có v.v... Ngoài ra như trước đã giải thích.

Hỏi: Thế nào là đối tượng quy y? Thế nào là chủ thể quy y? Quy y là nghĩa gì?

Đáp: Đối tượng quy y nghĩa là toàn phần diệt đế, phần ít của đạo đế. Tức là trừ hai đạo vô lậu của Bồ-tát và trừ ba đạo vô lậu của Độc giác, các đạo đế còn lại là đối tượng quy y.

Chủ thể quy y: Có thuyết nói: Là danh v.v... Có thuyết cho: Là ngữ nghiệp. Có thuyết nêu: Là thân nghiệp. Có thuyết nói: Là tín. Nên nói như vậy: Là thân, ngữ nghiệp cùng có thể khởi hiện tâm tâm sở pháp của thân, ngữ nghiệp đó và các tùy hành. Năm uẩn thiện như thế là Thể của chủ thể quy y.

Nghĩa quy y: Tức nghĩa cứu giúp là nghĩa của quy y.

Hỏi: Nếu nghĩa cứu giúp là nghĩa của quy y thì Thiên Thọ (Đề-bà-đạt-đa) cũng từng quy y Tam bảo, vì sao lại bị đọa vào địa ngục Vô gián?

Đáp: Các hữu tình quy y Phật, Pháp, Tăng bảo, không phá bỏ Học xứ, không vi phạm luật nghi, không vượt qua phép tắc, thì người đó có thể được cứu giúp. Thiên Thọ đã phá bỏ Học xứ, hủy phạm luật nghi, trái vượt phép tắc, tuy đã quy y Tam bảo, nhưng không được cứu giúp. Ví như có người vì sợ hãi giặc thù, dựa vào quốc vương xin được cứu giúp. Quốc vương bảo: Nếu ông thường không vi phạm pháp chế của ta, không vượt ngoài cõi nước này, thì ta có thể vì ông luôn tạo sự cứu giúp, che chở. Nếu phạm pháp chế của ta, vượt ngoài giới hạn của đất nước này, tất ta không thể cứu giúp. Chúng sinh cũng như thế. Vì sợ nẻo ác và các khổ của sinh tử nên quy y Phật, Pháp, Tăng. Nếu người không phá giới, siêng năng tu đạo, tức được cứu giúp. Người khác thì không như thế.

Lại nữa, tùy tâm quy y với ba phẩm thượng, trung, hạ, trở lại nhờ Tam bảo cứu giúp như vậy, thế nên Thiên Thọ chỉ có trừ một đời bị đọa ở địa ngục, nẻo người, đối với sinh tử ở nẻo thiện, nẻo ác khác đã đạt được phi trạch diệt, há không phải là Tam bảo đã cứu giúp Thiên Thọ hay sao? Do vậy, nghĩa cứu giúp che chở là nghĩa quy y.

Hỏi: Quy y Phật nghĩa là quy y một Đức Phật hay là tất cả Phật? Nêu ra như thế thì có lỗi gì? Nếu quy y một Đức Phật thì đây không phải là quy y với phần ít. Còn nếu quy y với tất cả Đức Phật

thì vì sao chỉ nói tôi quy y Phật mà không nói là tất cả? Và như Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Ta là đệ tử của Như Lai Thắng Quán, ta là đệ tử của Như Lai Đảnh Kế, cho đến ta là đệ tử của Như Lai Năng Tịch?

Đáp: Nên nói như vậy: Quy y Phật, nghĩa là quy y tất cả chư Phật với số lượng hơn số cát của sông Hằng.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao chỉ nói là tôi quy y Phật, không nói là tất cả?

Đáp: Nói Phật là gồm thâu chung tất cả Như Lai, vì đồng chủng loại, nên dùng một để nói.

Hỏi: Theo như Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Ta là đệ tử của Như Lai Thắng Quán, cho đến nói rộng.

Đáp: Vì nương dựa theo Đức Phật kia mà xuất gia, kiến đế, tức nói: Ta là đệ tử của Đức Phật kia, vì đây là nói về nương dựa không nói quy y.

Hỏi: Quy y Pháp nghĩa là quy y nơi các uẩn diệt tương tục của mình hay quy y theo các uẩn diệt tương tục nơi người khác? Hay là quy y nơi các uẩn diệt của số lượng vô tình? Nếu nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu chỉ quy y nơi các uẩn diệt tương tục của mình thì chỉ là quy y với phần ít. Nếu cũng quy y nơi các uẩn diệt tương tục của người khác, thì vì sao chỉ nói là ta quy y Pháp mà không nói là tất cả? Lại vì sao nói nghĩa cứu giúp là nghĩa quy y, vì các uẩn diệt tương tục của người khác không có nghĩa cứu giúp đối với ta?

Đáp: Nên nói như vậy: Quy y nơi tất cả các uẩn diệt tương tục của mình, của người khác và số vô tình.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao chỉ nói tôi quy y Pháp, không nói tất cả?

Đáp: Nói Pháp là gồm thâu chung tất cả pháp diệt, vì chủng loại đều đồng nên dùng một để nêu bày.

Hỏi: Các uẩn diệt tương tục của người khác đối với ta không có nghĩa cứu giúp thì vì sao quy y?

Đáp: Người kia tuy đối với ta không có nghĩa cứu giúp, nhưng đối với người khác thì có nghĩa cứu giúp, vì mọi sự cứu giúp đều đồng nhau, do vậy cũng là quy y và nghĩa nương dựa này được nói đến. Nếu dựa nơi tự tánh tùy theo pháp hữu lậu có từng ấy diệt của mình và người đạt được đều không khác nhau. Ta ở trong tất cả uẩn hữu lậu lia bỏ được sự trói buộc, hết thấy diệt đối với ta đều có nghĩa cứu giúp.

Hỏi: Quy y Tăng nghĩa là quy y nơi một đệ tử Phật hay là quy y nơi tất cả đệ tử Phật? Giả nếu như thế thì có lỗi gì? Nếu chỉ quy y nơi đệ tử Phật thì chính là quy y với phần ít. Nếu quy y nơi tất cả đệ tử Phật thì vì sao chỉ nói là tôi quy y Tăng, không nói là tất cả? Lại theo như Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Phật bảo thương khách: Vào đời vị lai, sẽ có Tăng, ông cũng sẽ quy y.

Đáp: Nên nói như vậy: Quy y nơi tất cả các đệ tử của Phật.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao chỉ nói tôi quy y Tăng, không nói là tất cả?

Đáp: Nói Tăng là gồm thâu chung các đệ tử của Phật, vì đều đồng chủng loại, nên dùng một để nêu bày.

Hỏi: Theo Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Phật bảo thương khách, cho đến nói rộng.

Đáp: Trong quá khứ, hiện tại tuy cũng có đệ tử của Đức Như Lai khác, nhưng không hiện thấy. Vì Tăng ở đương lai hiện thấy nên nói riêng. Như các Tôn giả Kiền-trần-na v.v... là thế gian hiện thấy.

Lại nữa, để hiển bày Tăng bảo là rất khó có được. Nghĩa là Phật tuy đã xuất hiện tại thế gian nhưng Tăng vẫn còn chưa có.

Lại nữa, Tăng ở đời vị lai không phải là hiện thấy, nên Phật nói riêng, có ý muốn cho người khách buôn v.v... sinh tâm khát khao ngưỡng mộ.

Lại nữa, ở hiện tại cũng như trong quá khứ, tuy đã có Tăng khác, nhưng vì Đức Phật muốn chỉ rõ trong đời vị lai, tự có đệ tử nên Ngài nói thế.

Lại nữa, theo như kinh cũng nói, tức chỉ rõ cũng có đệ tử của Phật khác, khiến người khách buôn kia quy y, e ông ta sẽ cho không có Tăng bảo ở đời vị lai, nên Phật vì ông ta nói, khiến cũng quy y.

Hỏi: Ở nẻo nào, xứ nào có quy y này?

Đáp: Quy y có hai thứ: 1. Cùng với luật nghi kết hợp. 2. Không cùng với luật nghi kết hợp.

Cùng với luật nghi kết hợp: Là chỉ ở ba châu của nẻo người, không phải nơi khác.

Không cùng với luật nghi kết hợp: Là chung cho các xứ, các nẻo khác.

Hỏi: Nếu không thọ quy y mà thọ luật nghi, người đó có được luật nghi không?

Đáp: Có thuyết nói: Không được luật nghi, vì người thọ luật nghi tất dựa nơi ba quy y, do ba quy y là cửa để được luật nghi.

Có thuyết cho: Cũng được luật nghi. Nghĩa là nếu không biết thứ lớp trước sau của việc thọ ba quy y và luật nghi, hoặc lại do quên sót, lầm lẫn.

Người không thọ ba quy y, thọ được luật nghi, nhưng người truyền trao mắc tội. Nếu có kẻ kiêu mạn, không thọ ba quy y, chỉ thọ luật nghi, người đó tất là không được.

Hỏi: Vì chủ yếu là người thọ quy y phải tự mình khởi ngữ biểu mới được quy y hay là do ngữ biểu của người khác mà người thọ quy y cũng được thọ?

Đáp: Có thuyết nêu: Chủ yếu là chính người thọ quy y khởi ngữ biểu của mình mới được quy y.

Hỏi: Nếu như vậy thì như nơi Khế kinh đã nói làm sao thông? Nghĩa là lúc Đức Bạc-già-phạm sắp nhập Niết-bàn, Tôn giả A-nan bạch Phật: Có các lực sĩ và quyền thuộc của họ trong thành Câu Thi đều cùng quy y Phật, Pháp, Tăng.

Đáp: Có thuyết nói: Lúc sắp vào Niết-bàn, vì Đức Phật dùng thần lực gọi ngữ biểu cho người khác đến với kẻ thọ ba quy nên cũng được quy y, nhưng vào lúc khác thì không được, cần phải tự thọ.

Có Sư khác cho: Trước khi vào thành Câu Thi, Tôn giả A-nan đã cho các lực sĩ v.v... thọ ba quy rồi, sau mới bạch với Phật, vì muốn chỉ rõ lúc Đức Thế Tôn sắp vào Niết-bàn vẫn còn có vô lượng đệ tử đã nhận sự giáo hóa của Ngài, nên nói như thế, không phải vào lúc này Tôn giả A-nan mới bạch Phật và họ mới được quy y.

Có thuyết nêu: Do ngữ biểu của người khác đối với người thọ ba quy y, nên cũng được quy y. Như người nữ Ca Thi Ca và những người cầm khác, nhờ vào ngữ biểu của người khác mà được quy y.

Hỏi: Có trường hợp người con ở trong thai mẹ, hoặc ở dạng hài nhi, người mẹ v.v... vì con thọ ba quy y, luật nghi, thai nhi đó sẽ được không?

Đáp: Vì thai nhi kia không có tâm, nên tuy kết hợp cũng không được, nhưng nên cho họ thọ để khiến đứa trẻ đó về sau sẽ thuận với sự tu thiện. Nghĩa là hài nhi đó đến khi lớn khôn, nếu có hủy báng Tam bảo, hay gây tạo nghiệp ác, thì người mẹ quả trách: Con lúc còn trong thai mẹ, trước đây đã thọ ba quy y, luật nghi, sao bây giờ

lại hủy báng Tam bảo, gây tạo các nghiệp ác? Đứa trẻ nghe mẹ quở trách như thế cảm thấy hổ thẹn, bắt đầu tỏ ra kính trọng Tam bảo, lia bỏ nghiệp ác, lại còn thêm thọ trì Tam bảo. Vì có những lợi ích thiết thực như thế, vậy trước hết cho thọ.

Lại nữa, vì muốn thiên thần ủng hộ con mình, nên người mẹ vì con thọ ba quy y, luật nghi. Nghĩa là đứa con được thọ rồi, tin tưởng cung kính Tam bảo, chư Thiên, thiện thần tất ủng hộ, không để phải chết yểu, không gặp phải chứng bệnh nan y.

Hỏi: Trong đời trước, đứa trẻ đó đã tu nghiệp thiện nào mà nay ở trong thai mẹ hoặc ở dạng hài nhi lại được mẹ vì nó thọ ba quy y, luật nghi?

Đáp: Trong đời trước đứa bé ấy luôn ưa thích tán dương Tam quy, thọ nhận tịnh giới, cùng khuyến khích vô lượng trăm ngàn hữu tình quy y Tam bảo, thọ nhận tịnh giới, hoặc còn thí xả của cải vật dụng cho người khác thọ trì ba quy y, luật nghi, nên hôm nay nó mới nhận được thiện lợi như thế. Như Khế kinh nói: Người quy y Phật không bị đọa vào ba nẻo ác, được sinh trong nẻo người, trời, thọ nhận mọi sự an lạc.

Hỏi: Hiện thấy ở thế gian, người quy y Phật cũng bị đọa nơi nẻo ác, hoặc nhận chịu các đau khổ. Vì sao Đức Thế Tôn lại nói như thế?

Đáp: Nếu người quy y Phật với tâm tăng thượng, không tiếc thân mạng, tất nhận được thiện lợi như vậy, không nói là tất cả, nên không mâu thuẫn.

Có Sư khác nói: Đây là căn cứ vào người đã được chứng tịnh mà nói, không nói là tất cả mọi người.

Hỏi: Phật dựa vào pháp sinh, như vậy Pháp hơn Phật, vì sao nói trước là quy y Phật?

Đáp: Phật là vị Giáo chủ, nếu Đức Phật không giảng nói thì pháp không hiển hiện, thế nên quy y Phật trước.

Lại nữa, như kẻ có bệnh trước phải hỏi thăm lương y, kê đơn cầu đạt thuốc hay, rồi sau mới tìm người xem bệnh. Đức Phật như lương y, Pháp như thuốc hay và Tăng như người khéo chẩn đoán, cho bệnh nhân uống thuốc, nên ba quy y phải theo thứ lớp như thế.

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 5: BÀN VỀ KHÔNG HỔ THỆN, phần 1

** Thế nào là không hổ? Thế nào là không thẹn? Chương như thế cùng giải thích nghĩa của chương đã lãnh hội rồi, tiếp theo là nên giải thích rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm phân biệt rộng về nghĩa của kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Không hổ không thẹn. Khế kinh tuy nói như thế, nhưng không biện luận rộng thế nào là không hổ? Thế nào là không thẹn? Kinh là chỗ dựa căn bản của Luận này, những điều Kinh kia không phân biệt, nay sẽ phân biệt rộng.

Lại nữa, vì muốn khiến cho người nghi có được quyết định. Nghĩa là hai pháp này lần lượt giống nhau. Hữu tình ở thế gian thấy không hổ nói là không thẹn, hoặc thấy không thẹn nói là không hổ. Đừng cho Thế của hai pháp này là một. Nay vì muốn hiển bày tánh tướng của chúng có sai khác, để người nghi kia được hiểu một cách quyết định.

Lại nữa, hai pháp như thế chỉ là bất thiện, cũng là thiết lập nhân bất thiện nổi bật nhất. Như nói: Sự trói buộc (triền) nào tương ưng với phẩm tâm toàn bộ là bất thiện? Nghĩa là không hổ, không thẹn. Nay làm rõ tướng đó để sớm nhàm chán mà đoạn trừ chúng.

Lại nữa, hai pháp như thế đã hủy hoại thế gian, như Đức Thế Tôn: Có hai pháp đen có thể phá hoại thế gian, nghĩa là không hổ,

không thẹn. Nay làm rõ tướng đó để mọi người nhanh chóng nhàm chán, đoạn trừ.

Lại nữa, hai pháp như thế có thể khiến chúng sinh tạo vô số sự khác nhau. Như Khế kinh nói: Nếu thế gian không có hổ, thẹn thì sẽ không có sự khác nhau giữa các loài súc sinh và con người. Nay làm rõ tướng đó để mọi người sớm nhàm chán và đoạn trừ chúng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là không hổ?

Đáp: Các thứ không có hổ, không có đối tượng bị hổ, không có hổ khác, không có xấu hổ, không có đối tượng bị xấu hổ, không có sự xấu hổ khác. Không có kính trọng, không có tánh kính trọng, không tự tại, không có tánh tự tại, đối với sự tự tại, không có sợ hãi chuyển biến. Đó gọi là không hổ.

Luận chủ của Bản luận này đối với các danh nghĩa khác biệt đã đạt được thiện xảo, nên tạo thành đủ các lời diễn đạt, lời văn tuy khác nhau, nhưng về Thể thì không khác.

Hỏi: Ở đây đã nói về danh từ, lời nói có sai biệt, là chỉ rõ về tự tánh, về hành tướng hay chỉ rõ về đối tượng duyên?

Đáp: Có thuyết nói: Đây là chỉ rõ về tự tánh của không hổ.

Hỏi: Nếu như vậy thì hành tướng của không hổ là thế nào?

Đáp: Như các hành tướng của tâm tâm sở pháp bất thiện, hành tướng này cũng như thế. Vì sao? Vì tương ưng với các thứ bất thiện kia.

Hỏi: Đối tượng duyên của không hổ là gì?

Đáp: Là bốn Thánh đế.

Có Sư khác nói: Đây là chỉ rõ về hành tướng của không hổ. Hành tướng này đối lập với hành tướng khác, nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có trường hợp là không hỏ không phải là hành tướng của không hỏ chuyển biến: Nghĩa là không hỏ tạo nên hành tướng khác chuyển biến.

2. Có trường hợp là hành tướng của không hỏ chuyển biến không phải là không hỏ: Nghĩa là pháp tương ưng với không hỏ tạo nên hành tướng của không hỏ chuyển biến.

3. Có trường hợp là không hỏ cũng là hành tướng của không hỏ chuyển biến: Nghĩa là không hỏ tạo nên hành tướng của không hỏ chuyển biến.

4. Có trường hợp không phải là không hỏ cũng không phải là hành tướng của không hỏ chuyển biến: Nghĩa là nếu nhận lấy chủng loại này, nên nói là pháp tương ưng với không hỏ đã tạo nên hành tướng khác chuyển biến. Nếu không như thế, tức nên nói trừ các tướng nêu trước.

Như nói về chuyển biến có bốn trường hợp, thì đã chuyển biến, sẽ chuyển biến nên biết cũng như thế.

Như hành tướng của không hỏ có ba lượt bốn trường hợp, các hành tướng khác nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Nếu như thế thì tự tánh của không hỏ là gì?

Đáp: Tự tướng của tự Thể tức là tự tánh của không hỏ. Như nói: Tự tánh của các pháp tức là tự tướng của các pháp, nên tánh đồng loại là cộng tướng.

Hỏi: Đối tượng duyên của không hỏ là gì?

Đáp: Là bốn Thánh đế.

Lại có thuyết nói: Đây là chỉ rõ về đối tượng duyên của không hỏ. Nghĩa là mọi thứ không có hỏ, không có đối tượng bị hỏ, không có hỏ khác, không có xấu hỏ, không có đối tượng bị xấu hỏ.

Không có xấu hổ khác: Là nói duyên nơi khô, tập đế.

Không có kính trọng, không có tánh kính trọng, không tự tại, không có tánh tự tại, đối với sự tự tại, không có sợ hãi chuyển biến: Là nói duyên nơi diệt đế, đạo đế. Hành tướng, tự tánh đều như trước đã nói.

Hỏi: Thế nào là không thẹn?

Đáp: Các thứ không có thẹn, không có đối tượng bị thẹn, không có thẹn khác, không có tui thẹn, không có đối tượng bị tui thẹn, không có tui thẹn khác. Đối với các tội, không sợ, không hãi, không thấy sợ hãi. Đó gọi là không thẹn.

Luận chủ của Bản luận này đối với các danh nghĩa dị biệt đã được thiện xảo nên tạo ra đủ các lối diễn đạt, lời văn tuy có khác nhau, nhưng về Thể không khác.

Hỏi: Ở đây đã nói về danh từ, lời nói có sai biệt, là chỉ rõ về tự tánh, chỉ rõ về hành tướng hay chỉ rõ về đối tượng duyên?

Đáp: Có thuyết nói: Đây là chỉ rõ về tự tánh của không thẹn.

Hỏi: Nếu như vậy thì hành tướng của không thẹn là thế nào?

Đáp: Như các hành tướng của tâm tâm sở bất thiện, hành tướng này cũng như thế. Vì sao? Vì tương ưng với các thứ bất thiện kia.

Hỏi: Đối tượng duyên của không thẹn là gì?

Đáp: Là bốn Thánh đế.

Có Sư khác nói: Đây là chỉ rõ về hành tướng của không thẹn. Hành tướng này đối lập với hành tướng khác, nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có trường hợp là không thẹn không phải là hành tướng của không thẹn chuyển biến: Nghĩa là không thẹn tạo nên hành tướng khác chuyển biến.

2. Có trường hợp là hành tướng của không thẹn chuyển biến không phải là không thẹn: Nghĩa là pháp tương ưng với không thẹn tạo ra hành tướng của không thẹn chuyển biến.

3. Có trường hợp là không thẹn cũng là hành tướng của không thẹn chuyển biến: Nghĩa là không thẹn tạo ra hành tướng của không thẹn chuyển biến.

4. Có trường hợp không phải là không thẹn cũng không phải là hành tướng của không thẹn chuyển biến: Nghĩa là nếu nhận lấy chủng loại này, nên nói là pháp tương ưng với không thẹn đã tạo nên hành tướng khác chuyển biến. Nếu không như thế, tức nên nói là trừ các tướng nêu trước.

Như nói về chuyển biến có bốn trường hợp, thì đã chuyển biến, sẽ chuyển biến nên biết cũng như thế.

Như hành tướng của không thẹn có ba lượt bốn trường hợp, các hành tướng khác nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì tự tánh của không thẹn là gì?

Đáp: Tự tướng của tự Thể tức là tự tánh của không thẹn ấy. Như nói tự tánh của các pháp tức là tự tướng của các pháp, vì tánh đồng loại là cộng tướng.

Hỏi: Đối tượng duyên của không thẹn là gì?

Đáp: Là bốn Thánh đế.

Lại có thuyết nói: Đây là chỉ rõ về đối tượng duyên của không thẹn. Nghĩa là các thứ không thẹn, không có đối tượng bị thẹn, không có thẹn khác, không tủi thẹn, không có đối tượng bị tủi thẹn.

Không có tủi thẹn khác: Nghĩa là nói duyên nơi diệt, đạo đế.

Đối với các tội, không sợ không hãi, không thấy sợ hãi: Là nói duyên nơi khổ, tập đế. Hành tướng, tự tánh đều như trước đã nói.

Hỏi: Không hổ, không thẹn có gì khác nhau?

Đáp: Đối với người tự tại, không sợ hãi chuyển biến, là không hổ. Đối với các tội, không thấy sợ hãi, là không thẹn. Sự khác nhau là như thế.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: A Tỳ Đạt Ma nói: Hai pháp này lần lượt tương ưng, về tướng thì giống nhau. Nay vì muốn phân biệt về tánh, tướng của không hổ, không thẹn có sai biệt, nên tạo ra phần Luận này. Nghĩa là đối với người tự tại, không sợ hãi chuyển biến, là không hổ. Đối với các tội, không thấy sợ hãi, là không thẹn.

Lại nữa, không cung kính là không hổ, không sợ hãi là không thẹn.

Lại nữa, không nhầm chán phiền não thấp kém là không hổ, không nhầm chán hành ác đê tiện là không thẹn.

Lại nữa, kẻ làm ác không tự nhìn lại việc ác mình đã làm là không hổ. Kẻ làm ác không đoái nghĩ đến người khác là không thẹn.

Lại nữa, làm ác mà không tự xấu hổ là không hổ. Làm ác mà không biết xấu hổ đối với người khác là không thẹn.

Lại nữa, làm ác mà không biết xấu hổ là không hổ. Làm ác mà còn kiêu ngạo phóng đãng là không thẹn.

Lại nữa, riêng mình tạo tội mà không biết xấu hổ là không hổ. Đối với người khác tạo tội mà không biết xấu hổ là không thẹn.

Lại nữa, nếu đối với một số ít người gây tạo tội mà không biết xấu hổ là không hổ. Nếu đối với nhiều người gây tạo tội mà không biết xấu hổ là không thẹn.

Lại nữa, nếu đối với hữu tình nơi nẻo ác gây tạo tội mà không biết xấu hổ là không hổ. Nếu đối với hữu tình thuộc nẻo thiện gây tạo tội mà không biết xấu hổ là không thẹn.

Lại nữa, nếu đối với người ngu gây tạo tội mà không biết xấu hổ là không hổ. Nếu đối với người trí gây tạo tội mà không biết xấu hổ là không thẹn.

Lại nữa, nếu đối với kẻ thấp kém gây tạo tội mà không biết xấu hổ là không hổ. Nếu đối với bậc tôn quý gây tạo tội mà không biết xấu hổ là không thẹn.

Lại nữa, nếu đối với người tại gia gây tạo tội mà không biết xấu hổ là không hổ. Nếu đối với người xuất gia gây tạo tội mà không biết xấu hổ là không thẹn.

Lại nữa, nếu đối với những người không phải là Thân giáo, Quỷ phạm gây tạo tội mà không biết xấu hổ là không hổ. Nếu đối với các bậc Thân giáo, Quỷ phạm gây tạo tội mà không biết xấu hổ là không thẹn.

Lại nữa, nếu lúc làm điều ác mà không biết xấu hổ đối với trời là không hổ. Nếu khi làm việc ác mà không biết xấu hổ đối với người là không thẹn.

Lại nữa, đối với các nhân ác không có khả năng chê trách, hủy bỏ là không hổ. Đối với các quả ác không có khả năng nhàm chán, sợ hãi là không thẹn.

Lại nữa, đấng lưu của tham là không hổ, đấng lưu của si là không thẹn.

Trên đây là sự khác nhau giữa không hổ và không thẹn.

Hai pháp như thế là chỉ thuộc nơi cõi dục, chỉ là bất thiện, tất cả tâm tâm sở pháp bất thiện đều tương ưng khắp, chỉ trừ tự tánh.

Hỏi: Không hổ, không thẹn đã chỉ là bất thiện, gây lỗi lầm tai hại sâu nặng, vì sao không lập trong tánh của tùy miên?

Đáp: Vì hai pháp này không có tướng của tùy miên. Nghĩa là phiền não vi tế là tướng của tùy miên, hai pháp này là thô trọng nên không phải là tùy miên.

Lại nữa, phiền não mãnh liệt, nhạy bén là tướng của tùy miên, hai thứ này không mạnh mẽ, nhạy bén, nên không phải là tùy miên.

Lại nữa, phiền não nếu không thường xuyên khởi hiện, khởi hiện rồi nối tiếp nhau trong thời gian dài là tướng của tùy miên. Hai pháp này đều thường xuyên khởi hiện, nhưng khởi hiện xong không nối tiếp nhau trong thời gian dài, do vậy không phải là tùy miên.

Lại nữa, phiền não dày và nặng là tướng của tùy miên, còn hai pháp này vì nhẹ và mỏng, nên không phải là tùy miên.

Lại nữa, tập khí nơi phiền não kiên cố khó diệt là tướng của tùy miên, như than cứng chắc ở chỗ có lửa, lực nhiệt khó dứt hết. Đây cũng như thế. Tập khí của hai thứ kia thì giả trá, dễ diệt, nên không phải là tùy miên. Như lá cỏ đem phủ trên chỗ có lửa, sức nóng sẽ dễ dập tắt. Đây cũng như thế.

Lại nữa, phiền não căn bản là tướng của tùy miên. Hai pháp này đã thuộc về tùy phiền não, nên không phải là tùy miên, vì là quả đẳng lưu của tham, vô minh.

HẾT - QUYỂN 34

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 35

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 5: BÀN VỀ KHÔNG HỔ THỆN, phần 2

** Thế nào là hổ? Thế nào là thện? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm phân biệt rộng về nghĩa của Khế kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Có hổ, có thện. Khế kinh tuy nói như thế, nhưng không biện luận rõ thế nào là hổ, thế nào là thện? Kinh là chỗ nương dựa căn bản của Luận này, những điều Kinh kia không phân biệt, nay nên phân biệt rộng.

Lại nữa, vì muốn cho người nghi có được quyết định. Nghĩa là hai pháp này lần lượt giống nhau. Hữu tình ở thế gian thấy có hổ nói là thện, thấy thện nói là có hổ. Đừng cho Thể của hai pháp này là một. Nay muốn hiển bày về tánh, tướng của chúng có sai biệt, để cho kẻ nghi kia hiểu được một cách quyết định.

Lại nữa, tuy ở đoạn trước đã nói về không hổ, không thện, nhưng chưa nói đến pháp đối trị gần của chúng. Nay muốn nói rõ về pháp đối trị gần, đó là hổ và thện.

Lại nữa, hai pháp như thế chi là tánh thiện, cũng là nhân tốt đẹp để thiết lập pháp thiện. Như nói phẩm tâm tương ưng với pháp nào

hoàn toàn là thiện, tức là hỏ và then. Nay muốn chỉ rõ tướng của hai thứ đó để chúng sinh siêng năng tu tập.

Lại nữa, hai pháp như thế là đã giữ gìn thế gian, như Đức Thế Tôn nói: Có hai pháp trắng có khả năng giữ gìn thế gian, là hỏ và then. Nếu không có hai pháp này, tất sẽ không có nẻo thiện giải thoát. Nay muốn chỉ rõ tướng của hai pháp đó để mọi người siêng năng tu tập.

Lại nữa, hai pháp như thế có khả năng khiến có vô số thứ khác nhau giữa các hữu tình, đó là cha mẹ, anh em, chị em, nam, nữ, quyền thuộc, trên dưới, lớn nhỏ. Vì nếu không có hai pháp này thì con người khác nào như bò dê v.v... là không có sự khác nhau về trật tự cao thấp, lớn nhỏ. Vì muốn chỉ rõ tướng của hai pháp đó, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là hỏ?

Đáp: Những sự có hỏ, có đối tượng bị hỏ, có hỏ khác, có xấu hỏ, có đối tượng bị xấu hỏ, có xấu hỏ khác, có cung kính, có tánh cung kính, có tự tại, có tánh tự tại. Đối với sự tự tại, có sợ hãi chuyển biến. Đó gọi là hỏ.

Luận chủ của Bản luận này đã có được sự khéo léo trong việc lựa chọn danh, nghĩa sai biệt để tạo ra các lối diễn đạt, tuy lời văn có khác, nhưng về Thể thì không khác.

Hỏi: Trong đây đã nói sự khác nhau về danh từ, ngôn thuyết, là nhằm chỉ rõ về tự tánh, về hành tướng hay về đối tượng duyên?

Đáp: Có thuyết nói: Đây là chỉ rõ về tự tánh của hỏ.

Hỏi: Nếu như vậy thì hành tướng của hỏ là gì?

Đáp: Như hết thảy hành tướng của tâm tâm sở pháp thiện, hành tướng này cũng như thế. Vì sao? Vì tương ưng với các pháp thiện kia.

Hỏi: Đối tượng duyên của hỏ là gì?

Đáp: Là tất cả pháp.

Có Sư khác nói: Đây là chỉ rõ về hành tướng của hỏ. Hành tướng này đối với các hành tướng khác, nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có trường hợp là hỏ không phải là hành tướng của hỏ chuyển biến: Nghĩa là hỏ tạo ra hành tướng khác chuyển biến.

2. Có trường hợp là hành tướng của hỏ chuyển biến không phải là hỏ: Nghĩa là pháp tương ưng với hỏ tạo ra hành tướng của hỏ chuyển biến.

3. Có trường hợp là hỏ cũng là hành tướng của hỏ chuyển biến: Nghĩa là hỏ tạo nên hành tướng của hỏ chuyển biến.

4. Có trường hợp không phải là hỏ cũng không phải là hành tướng của hỏ chuyển biến: Nghĩa là nếu nhận lấy chủng loại này, nên nói là pháp tương ưng với hỏ đã tạo nên hành tướng khác chuyển biến. Nếu không như thế, tức nên nói là trừ các tướng nêu trước.

Như nói về chuyển biến có bốn trường hợp, đã chuyển biến, sẽ chuyển biến nên biết cũng như thế.

Như hành tướng của hỏ có ba lượt bốn trường hợp, các hành tướng khác nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Nếu như thế thì tự tánh của hỏ là gì?

Đáp: Tự tướng của tự Thể là tự tánh của hỏ đó. Như nói tự tánh của các pháp tức là tự tướng của các pháp, vì tánh của đồng loại là cộng tướng.

Hỏi: Đối tượng duyên của hỏ là gì?

Đáp: Là tất cả pháp.

Lại có thuyết nói: Đây là chỉ rõ về đối tượng duyên của hỏ. Nghĩa là những pháp có hỏ, có đối tượng bị hỏ, có hỏ khác, có xấu hỏ, có đối tượng bị xấu hỏ.

Có xấu hổ khác: Là nói duyên nơi khô, tập đế.

Có cung kính, có tánh của cung kính, có tự tại, có tánh của tự tại. Đối với tự tại, có sợ hãi chuyển biến: Là nói duyên nơi diệt và đạo đế. Hành tướng, tự tánh đều như trước đã nói.

Hỏi: Thế nào là thẹn?

Đáp: Những sự có thẹn, có đối tượng bị thẹn, có thẹn khác, có tủi thẹn, có đối tượng bị tủi thẹn, có tủi thẹn khác. Trong các tội, có sợ, có hãi, thấy sợ hãi một cách sâu xa. Đó gọi là thẹn.

Luận chủ của Bản luận này đã đạt được sự khéo léo trong việc chọn lựa danh, nghĩa sai biệt để tạo ra các lối diễn đạt, văn tuy bất đồng, nhưng về thể thì không khác.

Hỏi: Ở đây đã nói về danh từ, ngôn thuyết có sai khác, là nhằm chỉ rõ về tự tánh, về hành tướng, hay là về đối tượng duyên?

Đáp: Có thuyết nói: Đây là chỉ rõ về tự tánh của thẹn.

Hỏi: Nếu như thế thì hành tướng của thẹn là gì?

Đáp: Như hành tướng của tất cả tâm tâm sở pháp thiện, hành tướng của thẹn này cũng như thế. Vì sao? Vì hành tướng này tương ưng với tâm tâm sở pháp thiện kia.

Hỏi: Đối tượng duyên của thẹn là gì?

Đáp: Là tất cả pháp.

Có Sư khác nói: Đây là chỉ rõ về hành tướng của thẹn. Hành tướng này đối với pháp khác, nên nêu ra bốn trường hợp:

1. Có trường hợp là thẹn không phải là hành tướng của thẹn chuyển biến: Nghĩa là thẹn tạo nên hành tướng khác chuyển biến.

2. Có trường hợp là hành tướng của thẹn chuyển biến không phải là thẹn: Nghĩa là pháp tương ưng với thẹn đã tạo nên hành tướng của thẹn chuyển biến.

3. Có trường hợp là thẹn cũng là hành tướng của thẹn chuyển biến: Nghĩa là thẹn tạo nên hành tướng của thẹn chuyển biến.

4. Có trường hợp không phải là thẹn cũng không phải là hành tướng của thẹn chuyển biến: Nghĩa là nếu nhận lấy chủng loại này, nên nói là pháp tương ứng với thẹn đã tạo nên hành tướng khác chuyển biến. Nếu không như thế, tức nên nói là trừ các tướng nêu trước.

Như nói về chuyển biến có bốn trường hợp, đã chuyển biến, sẽ chuyển biến nên biết cũng như thế.

Như hành tướng của thẹn có ba lượt bốn trường hợp, các hành tướng khác nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì tự tánh của thẹn là gì?

Đáp: Tự tướng của tự Thể tức là tự tánh của thẹn. Như nói: Tự tánh của các pháp tức là tự tướng của các pháp, vì tánh đồng loại là cộng tướng.

Hỏi: Đối tượng duyên của thẹn là gì?

Đáp: Là tất cả pháp.

Có thuyết nói: Đây là chỉ rõ về đối tượng duyên của thẹn. Nghĩa là những pháp có thẹn, có đối tượng bị thẹn, có thẹn khác, có tủi thẹn, có đối tượng bị tủi thẹn.

Có tủi thẹn khác: Là nói duyên nơi diệt, đạo đế.

Trong các tội, có sợ, có hãi, nhận thấy sợ hãi một cách sâu xa: Là nói duyên nơi khổ, tập đế. Hành tướng, tự tánh đều như trước đã nói.

Hỏi: Hồ và thẹn khác nhau như thế nào?

Đáp: Đối với người tự tại, có sợ hãi chuyển biến là hồ. Trong các tội, nhận thấy sợ hãi một cách sâu xa là thẹn. Sự sai khác giữa hồ và thẹn là như thế.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: A Tỳ Đạt Ma nói: Hai pháp ấy lần lượt tương ưng với nhau và tướng của chúng là giống nhau. Nay vì muốn phân biệt về tánh tướng của hai thứ hổ và thẹn có sai biệt, nên tạo ra phần Luận này.

Nghĩa là đối với người tự tại có sợ hãi, chuyển biến là hổ. Trong các tội, thấy sợ hãi một cách sâu xa là thẹn.

Lại nữa, có sự cung kính là hổ, có sự sợ hãi là thẹn. Theo thứ lớp như thế, so với trước đã nói về không hổ không thẹn có sai biệt, là trái với hai thứ ấy theo đó mà nói rộng.

Hai pháp như thế đều thuộc về ba cõi và không hệ thuộc, chỉ là thiện, cùng tương ưng khắp với tất cả tâm thiện.

Hỏi: Nếu như vậy như nơi Luận Thi Thiết đã nói làm sao thông? Như nói: Bảy lực có bao nhiêu thứ là hữu lậu, bao nhiêu thứ là vô lậu? Có hai thứ chỉ là hữu lậu, nghĩa là hổ, thẹn. Năm thứ chung cả hữu lậu, vô lậu, nghĩa là tín v.v...

Đáp: Luận kia nên nói bảy lực đều chung cho hữu lậu, vô lậu, nhưng không nói thế là có ý sâu xa riêng. Nghĩa là Luận kia nói về lực gia hạnh, căn bản. Trong phần vị gia hạnh thì hổ, thẹn tăng trưởng nên nói chỉ là hữu lậu. Trong phần vị căn bản, thì tín v.v... tăng trưởng nên nói là chung cả hai thứ. Nếu không như thế thì Thánh đạo nên không cùng với hổ, thẹn tương ưng. Thế thì Thánh giả không nên cùng với hổ, thẹn tăng thượng. Do vậy nên hổ, thẹn nhất định là chung cho cả vô lậu.

Hoặc có trường hợp không hổ giống với hổ mà chuyển biến: Nghĩa là như lúc làm ác có xấu hổ, như cưới vợ, lấy chồng v.v... Hoặc lại có trường hợp hổ giống như không hổ mà chuyển biến: Nghĩa là lúc làm việc thiện không xấu hổ, như hành thí v.v... Hoặc có trường hợp không hổ giống như không hổ mà chuyển biến: Nghĩa là lúc làm ác không biết xấu hổ, như kẻ đồ tể, thợ săn v.v.... Hoặc lại có trường

hợp hổ giống như hổ mà chuyển biến: Nghĩa là lúc làm việc thiện có xấu hổ, như sám hối lỗi lầm v.v...

Hoặc có trường hợp không thẹn giống với thẹn mà chuyển biến: Nghĩa là lúc làm ác có hổ thẹn, như cưới vợ lấy chồng. Hoặc có trường hợp thẹn giống với không thẹn mà chuyển biến: Nghĩa là lúc làm điều thiện không có xấu hổ, như hành thí v.v... Hoặc có trường hợp không thẹn giống với không thẹn mà chuyển biến: Nghĩa là lúc làm ác không có xấu hổ, như kẻ đồ tể, thợ săn. Hoặc lại có trường hợp thẹn giống với thẹn mà chuyển biến: Nghĩa là lúc làm việc thiện có xấu hổ, như ăn năn lỗi lầm v.v...

**** Thế nào là căn bất thiện tăng thượng? Thế nào là căn bất thiện vi tế cùng hiện hành? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm phân biệt rộng về nghĩa của Khế kinh. Như Khế kinh nói: Người kia cũng có căn bất thiện vi tế cùng hiện hành chưa đoạn trừ. Từ đây có pháp bất thiện khác sinh, đều do căn bất thiện này thoái chuyển. Khế kinh tuy nói như thế, nhưng không biện luận rộng về nghĩa, cũng không nói thế nào là căn bất thiện tăng thượng, thế nào là căn bất thiện vi tế cùng hiện hành? Kinh là nơi nương dựa căn bản của Luận này, những điều Kinh kia không phân biệt, ở đây nên phân biệt rộng, vì thế nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Vì sao trong đây không nói căn bất thiện phẩm trung?

Đáp: Vì đây là ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng. Lại nữa, nên nói nhưng không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn. Lại nữa, đã nói trước sau, tức là có nói rõ về phẩm giữa. Như trước, sau, thì trên, dưới, gia hạnh, cứu cánh, hương nhập đã xuất, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, nếu là pháp thô khởi hiện, dễ hiểu, dễ có thể nêu bày, dễ chỉ rõ, dễ nói, nên ở đây nói đến. Còn phẩm trung thì không như thế, nên không nói. Nghĩa là người lợi căn, như Chí Man (Ương Quật Ma La), kẻ độn căn như Xà nô v.v... Hiện khởi thô trọng dễ hiểu, có thể thiết lập dễ dàng, dễ hiển bày, dễ nói, còn căn thuộc phẩm giữa thì không như thế.

Lại nữa, vì phẩm giữa thuộc về phần giữa của phẩm trên và dưới, nên không nói riêng. Nghĩa là lúc nói phẩm trên thì phẩm giữa ở dưới nên kém hơn phẩm trên. Lúc nói phẩm dưới thì phẩm giữa ở trên nên hơn phẩm dưới.

Lại nữa, phẩm trên và dưới là chỗ ít thấy ở đời, vì thế nên nói. Phẩm giữa thì rất nhiều, không phải là điều ít thấy, nên lược bỏ, không nói đến.

Hỏi: Thế nào là căn bất thiện tăng thượng?

Đáp: Các căn bất thiện có thể đoạn dứt căn thiện và lúc lìa nhiễm nơi cõi dục, là phải từ bỏ trước tiên.

Hỏi: Các căn bất thiện có thể đoạn dứt căn thiện, là khi lìa nhiễm nơi cõi dục là bỏ ngay từ đầu hay là có lúc khác? Nếu nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu ngay khi lìa nhiễm nơi cõi dục thì sao lại nói là bất kịp? Nếu nói có lúc khác thì các căn bất thiện có thể đoạn căn thiện sẽ đoạn vào lúc nào?

Đáp: Có thuyết nói: Ngay khi lìa nhiễm nơi cõi dục.

Hỏi: Nếu như thế vì sao lại nói là bất kịp?

Đáp: Vì nghĩa có khác. Nghĩa là căn bất thiện tăng thượng thì rất mạnh mẽ, nặng bén, nên có thể đoạn căn thiện. Vì căn bất thiện này rất thô trọng, do đó khi lìa nhiễm nơi cõi dục, là bỏ ngay từ đầu. Lại nữa, căn bất thiện này do hai nghĩa nên nói là tăng thượng: 1. Có thể đoạn dứt các căn thiện. 2. Lúc lìa bỏ nhiễm nơi cõi dục là đã bỏ ngay từ đầu.

Có thuyết cho: Có lúc khác.

Hỏi: Nếu như thế thì căn bất thiện có thể đoạn dứt căn thiện được đoạn trừ vào lúc nào?

Đáp: Sẽ đoạn ngay từ đầu, lúc lia nhiễm cõi dục.

Hỏi: Nếu như vậy thì sao lại có khác?

Đáp: Có khác ở chỗ nhiều, ít. Nghĩa là có thể đoạn dứt căn thiện thì ít, còn bỏ căn bất thiện ngay từ đầu thì nhiều, không phải khi lia dục, ngay từ đầu đã đoạn tất cả căn bất thiện, đều có thể đoạn căn thiện.

Hỏi: Chỉ có tà kiến có thể đoạn dứt căn thiện, vì sao vừa nói là căn bất thiện?

Đáp: Tuy về lúc căn bản thì do tà kiến đoạn dứt, nhưng đến phần vị gia hạnh thì do căn bất thiện, chứng tỏ lúc gia hạnh do tác dụng của uy thế mạnh hơn, nên nói căn bất thiện có thể đoạn dứt căn thiện. Nghĩa là pháp nhiễm, tịnh đều có tác dụng của uy thế tăng thượng lúc gia hạnh, không phải là lúc cứu cánh. Như nói: Bò-tát nhận thấy già, bệnh, chết, gây cho thế gian bao khổ não bức bách, nên tâm chán lia sâu xa, ngay từ đầu đã phát khởi tâm Bò-đề vô thượng, do tâm này nên trải qua ba A-tăng-kỳ đại kiếp, tu tập mọi thứ khổ hạnh khó làm không hề thoái chuyển. Công hạnh này rất là khó, không phải đến lúc đạt tận trí, tu căn thiện tăng thượng thuộc ba cõi nơi đời vị lai, vì uy thế của lúc gia hạnh có tác dụng mạnh mẽ thù thắng.

Có thuyết nói: Sở dĩ tà kiến có thể đoạn căn thiện, nên biết đều là năng lực của căn bất thiện. Nghĩa là căn bất thiện lấn áp đè bẹp căn thiện khiến yếu kém dần, không có uy lực xong, sau đó tà kiến mới có thể đoạn, nên nói như thế.

Lại có thuyết cho: Đây là nói tà kiến tương ưng với căn bất thiện si, nên có thể đoạn dứt căn thiện, không nói phần vị trước như tham v.v..., vì tuy thật sự tà kiến có thể đoạn căn thiện, nhưng bấy giờ vì có thêm si nên nói như thế, như niệm trụ v.v...

Có Sư khác nêu: Ở đây chỉ nói căn bất thiện si lúc chuyển biến tùy chuyển đều cùng có tăng thượng. Nghĩa là tham giận tăng thượng vào lúc chuyển biến, không phải là lúc tùy chuyển. Còn tà kiến thì tăng thượng khi tùy chuyển, không phải là lúc chuyển biến, chỉ có si là luôn tăng thượng trong bất cứ lúc nào, nên nói riêng.

Do các nhân duyên đã nói như thế, nên không lập tà kiến làm căn bất thiện.

Hỏi: Thế nào là căn bất thiện vi tế cùng hiện hành?

Đáp: Là các căn bất thiện lúc lìa nhiễm nơi cõi dục được bỏ sau cùng. Do bỏ căn bất thiện đó nên gọi là lìa nhiễm nơi cõi dục. Nghĩa là phẩm tham, giận, si càng kém dần nơi cõi dục, gọi là căn bất thiện vi tế cùng hiện hành, nên lúc bỏ chúng gọi là lìa nhiễm nơi cõi dục, vì chúng vi tế khó đoạn trừ nên lìa bỏ sau cùng.

Hỏi: Lúc tà kiến đoạn dứt căn thiện là làm một phẩm để đoạn hay là làm chín phẩm để đoạn? Nếu nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu làm một phẩm để đoạn thì vì sao trước nói các căn bất thiện đều có thể đoạn dứt căn thiện? Những nêu bày như thế không phải chỉ một lần cùng với thuyết kế sau nói làm sao thông? Như nói: Thế nào là căn thiện vi tế cùng hiện hành? *Đáp:* Là khi đoạn căn thiện chúng được bỏ sau cùng. Nếu làm chín phẩm để đoạn thì vì sao trước nói các căn bất thiện có thể đoạn dứt căn thiện, lúc lìa nhiễm nơi cõi dục, được xả bỏ ngay từ đầu, gọi là căn bất thiện tăng thượng? Và vì sao một phẩm đã đoạn, tà kiến lại có thể tạo chín phẩm để đoạn căn thiện? Vì sao một phẩm tà kiến đã đoạn mà gọi là chín phẩm căn thiện được đoạn?

Đáp: Có thuyết nói: Làm một phẩm để đoạn.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao trước nói các căn bất thiện có thể đoạn dứt căn thiện?

Đáp: Đoạn văn trước chỉ nên nói căn bất thiện có thể đoạn dứt căn thiện, không nên nói là các căn. Nhưng nói các căn là muốn chỉ rõ tà kiến đoạn dứt căn thiện tương ứng với căn bất thiện si, vì chủng loại vị lai có nhiều sát-na nên nói như thế.

Lại nữa, lúc chính thức đoạn việc thiện, tuy không có nhiều phẩm nhưng ở phần vị gia hạnh, phẩm loại lại có nhiều. Những lời đã nói đều chỉ rõ chung gia hạnh đoạn ngầm và chánh đoạn đều gọi là đoạn.

Hỏi: Thuyết kế sau nói làm thế nào thông? Như nói: Thế nào là căn thiện vi tế cùng hiện hành? *Đáp:* Lúc đoạn căn thiện chúng được bỏ sau cùng.

Đáp: Vì dựa vào hiện hành để đoạn nên nói như thế. Nghĩa là tà kiến thuộc phẩm hạ hạ hiện tiền, khiến căn thiện phẩm thượng thượng không hoạt động. Như thế, cho đến nếu tà kiến phẩm trung thượng hiện tiền, tức khiến căn thiện thuộc phẩm hạ trung không hoạt động. Nếu tà kiến phẩm thượng thượng hiện tiền, khiến căn thiện phẩm hạ hạ không hoạt động, cùng khiến cho cả chín phẩm đều không thành tựu. Do vậy, nên căn thiện thuộc tám phẩm trước, trước hết là không thể hiện hành và sau là không thể thành tựu. Lúc căn thiện phẩm thứ chín không thể hiện hành, tức là không thể thành tựu, do lần lượt không thể hiện hành, về sau mới nói lời này: Lúc đoạn căn thiện được bỏ sau cùng gọi là căn thiện vi tế cùng hiện hành. Do một lúc không thể thành tựu, nên trước đã nói lời này: Lúc lìa nhiễm nơi cõi dục, đã bỏ trước nhất gọi là căn bất thiện tăng thượng có thể đoạn dứt căn thiện. Vì thế hai thuyết trước, sau đều khéo thông suốt.

Nên nói thế này: Làm chín phẩm để đoạn.

Hỏi: Nếu vậy sao trước lại nói: Các căn bất thiện có thể đoạn dứt căn thiện, lúc lìa nhiễm nơi cõi dục, đầu tiên xả bỏ gọi là căn bất thiện tăng thượng, cho đến nói rộng?

Đáp: Có nhiều thứ chín phẩm. Nghĩa là có chín phẩm hiện hành, có chín phẩm dị thực, có chín phẩm đối trị, có chín phẩm đoạn căn thiện.

Chín phẩm hiện hành: Nghĩa là có lúc phẩm hạ hạ hiện hành, cho đến có lúc phẩm thượng thượng hiện hành. Có, tức nói đây là nhân nơi chín phẩm. Nghĩa là gia hạnh đạt được, tức phẩm hạ hạ là nhân của chín phẩm, cho đến phẩm thượng trung là nhân của hai phẩm. Phẩm thượng thượng chỉ là nhân của phẩm thượng thượng. Kém là nhân của hơn, không phải hơn là nhân của kém, vì không phải là chỗ được ưa chuộng.

Không phải gia hạnh đạt được: Nghĩa là chín phẩm đều được lần lượt làm nhân.

Chín phẩm dị thực: Nghĩa là nghiệp của phẩm thượng thượng thọ nhận dị thực của phẩm thượng thượng, cho đến nghiệp của phẩm hạ hạ thọ nhận dị thực của phẩm hạ hạ. Như Luận Thi Thiết nói: Nếu người tạo tội sát sinh thuộc phẩm thượng thượng, sẽ sinh nơi địa ngục Vô gián. Thuộc phẩm thượng trung sẽ sinh vào địa ngục Đại nhiệt, cho đến phẩm hạ hạ sinh vào cõi bàng sinh, ngạ quỷ, cho đến nói rộng.

Chín phẩm đối trị: Nghĩa là minh của phẩm hạ hạ đoạn vô minh của phẩm thượng thượng, cho đến minh của phẩm thượng thượng đoạn vô minh của phẩm hạ hạ.

Chín phẩm đoạn căn thiện: Nghĩa là tà kiến của phẩm hạ hạ đoạn dứt căn thiện của phẩm thượng thượng, cho đến tà kiến của phẩm thượng thượng đoạn dứt căn thiện của phẩm hạ hạ.

Nếu dựa vào chín phẩm đoạn căn thiện mà nói, thì tà kiến kia tức có chín phẩm. Nếu dựa vào chín phẩm đối trị mà nói thì tà kiến kia tức chỉ có một phẩm. Do chín phẩm đối trị, nên trước nói lúc lia nhiễm nơi cõi dục, đã xả bỏ đầu tiên. Do chín phẩm đoạn căn thiện,

nên sau nói lúc đoạn căn thiện đã xả bỏ sau cùng. Vì thế cả hai thuyết trước và sau đều khéo thông suốt.

Lại nữa, pháp đoạn có hai thứ:

1. Như do kiến đạo đoạn: Tức nên có thể đoạn trừ chín phẩm tà kiến, khi lìa nhiễm nơi cõi dục một phẩm được đoạn tức khác.

2. Như do tu đạo đoạn trừ: Tức chỗ đoạn trừ chín phẩm căn thiện, khi chúng đoạn thì chín phẩm sẽ đoạn dần.

Hỏi: Đoạn căn thiện nghĩa là gì?

Đáp: Không phải như thế gian dùng búa rìu v.v... để chặt cây, vì tà kiến không cùng tiếp xúc với điều thiện, nhưng trong sự nối tiếp, lúc tà kiến hiện tiền, khiến các căn thiện chỉ có diệt mất chứ không được sinh khởi, nên gọi là đoạn. Nếu trong sự nối tiếp nhau, không có căn thiện nào được thành tựu, bấy giờ gọi là căn thiện đã đoạn.

Hỏi: Tự tánh của đoạn căn thiện này là gì?

Đáp: Có thuyết nói: Lấy sự không tin làm tự tánh. Nghĩa là vì tin nên căn thiện được nối tiếp, không tin nên căn thiện bị đoạn.

Có Sư khác cho: Dùng tà kiến làm tự tánh. Nghĩa là do tà kiến nên căn thiện đoạn.

Hoặc có thuyết nêu: Lấy các phiền não trói buộc làm tự tánh lúc đoạn căn thiện. Nghĩa là do sức của phiền não kia nên căn thiện bị đoạn.

Lại có thuyết cho: Lấy tất cả pháp làm tự tánh. Nghĩa là lúc đoạn căn thiện, tất cả pháp đều tùy thuận.

Phái Thí Dụ nói: Không có tự tánh thật. Nghĩa là sự nối tiếp nhau của đoạn căn thiện kia trước có căn thiện, lúc này đã đoạn dứt thì đâu có tự tánh. Chỗ dẫn chứng là thí dụ hiện có như nói trong phần Đảnh.

Lời bình: Nên nói như vậy: Các căn thiện bị đoạn là do không thành tựu làm tự tánh, là thuộc về tâm vô phú vô ký không tương ưng với hành uẩn. Đây tức là nói về sự tồn tại, ngoài ra lại có loại pháp như thế không tương ưng.

Hỏi: Ở nẻo nào, cõi nào, xứ nào có thể đoạn căn thiện?

Đáp: Ở cõi dục, không phải ở cõi sắc, cõi vô sắc. Ở nẻo người, không phải ở nẻo khác. Ở ba châu, trừ châu Bắc.

Tôn giả Cù Sa Phạt Ma nói: Chỉ ở châu Thiệm bộ là có thể đoạn dứt căn thiện, vì con người của châu này đối với nghiệp thiện, ác đã gây tạo rất mãnh liệt, không phải là châu khác.

Hỏi: Nếu như vậy thì nơi phần Uẩn Căn nói làm sao thông? Như nói: Người của châu Thiệm bộ đã thành tựu nhiều nhất là mười chín căn, ít nhất là tám căn. Như châu Thiệm bộ, các châu Đông thắng thân và Tây ngưu hóa cũng như thế.

Đáp: Đoạn văn kia nên nói: Người của châu Đông, Tây, thành tựu tối đa là mười chín căn, tối thiểu là mười ba căn, nhưng không nói như thế, nên biết đây là sự thiếu sót của người tụng luận.

Lời bình: Tôn giả kia không nên nói như vậy, vì tất cả chỗ tụng đều không khác nhau. Tức chỗ tạo tác của ba châu đều mãnh liệt, nên biết thuyết trước về mặt lý là đúng.

Hỏi: Những Bồ-đặc-già-la nào có thể đoạn căn thiện?

Đáp: Chỉ có người kiến hành là có thể đoạn căn thiện, không phải là người ái hành. Do kẻ kiến hành có ý lạc vững chắc đối với nghiệp thiện, ác, chỗ tạo tác rất mãnh liệt, nhạy bén. Còn ái hành thì sự tạo tác không như thế, nên đối với phẩm nhiễm, tịnh đều không mạnh mẽ. Trong kiến hành thì nam, nữ đều cùng có thể đoạn dứt căn thiện.

Tôn giả Cù Sa Phạt Ma nói: Chỉ người nam mới có thể đoạn dứt căn thiện, vì chí tánh cương cường. Như Luận Thi Thiết nói: Người

nam tạo nghiệp mạnh hơn người nữ, người nam luyện căn mạnh hơn, ý lạc cũng mạnh hơn người nữ. Nên biết người nữ không thể đoạn dứt căn thiện.

Hỏi: Nếu như vậy theo như Uẩn Căn đã nói làm sao thông? Như nói: Nếu thành tựu nữ căn thì nhất định thành tựu tám căn. Nam căn cũng như thế.

Đáp: Đoạn văn kia nên nói: Nếu thành tựu nữ căn thì nhất định thành tựu mười ba căn. Nếu thành tựu nam căn thì nhất định thành tựu tám căn. Nhưng không nói như thế, nên biết đó là chỗ thiếu sót của người tụng luận.

Lời bình: Tôn giả kia không nên nói như thế, vì hết thảy chỗ tụng đều không khác nhau. Mọi tạo tác của nam, nữ đều mạnh mẽ và nhạy bén như nhau. Chẳng hạn như Bà-la-môn nữ Chiên Chước Ca, tâm xấu ác hủy báng Đức Phật hơn các trượng phu. Nhưng Luận Thi Thiết nói người nam hơn người nữ là căn cứ vào phần nhiều mà nói, không phải cho là tất cả. Do đó nên biết thuyết trước là đúng.

Hỏi: Đối với những kẻ quắc Bán trạch ca không có hình, hai hình, có thể đoạn căn thiện không?

Đáp: Không thể. Vì sao? Vì trước đã nói là phải có ý lạc kiên cố, chỗ tạo tác mạnh mẽ thì mới có thể đoạn căn thiện, tức là loại kiến hành, còn họ là thuộc về ái hành. Lại nữa, người có nhiều giận dữ có thể đoạn căn thiện, còn họ thì vì có nhiều tham nên không thể đoạn căn thiện.

Hỏi: Đoạn các căn thiện nào, ở đâu? Chỉ có ở cõi dục hay chung cả ba cõi? Nếu nêu như thế thì có lỗi gì? Nếu chỉ đoạn căn thiện ở cõi dục thì theo như Luận Thức Thân đã nói làm sao thông? Như nói: Nếu giết hại trứng kiến, tâm không chút hối hận, nên nói người đó đã đoạn dứt điều thiện nơi ba cõi. Nếu đoạn chung nơi ba cõi thì người

kia đối với pháp thiện của cõi trên, vì trước không thành tựu, bây giờ làm sao đoạn?

Đáp: Nên nói chỉ đoạn căn thiện ở cõi dục.

Hỏi: Nếu như vậy thì như nơi Luận Thức Thân nói làm sao thông?

Đáp: Đoạn văn kia nên nói như vậy: Nếu giết hại trứng kiến, tâm không chút hối hận, nên nói người đó đã đoạn dứt điều thiện trong ba cõi. Nhưng không nói thế là vì muốn cho ba lượt được đầy đủ. Nghĩa là trước kia thành tựu căn thiện của cõi dục, căn thiện của cõi trên đã không thành tựu, lúc này lại đoạn căn thiện của cõi dục, tức thì căn thiện của ba cõi đều không thành tựu. Do đoạn phần vị thiện phải ba lượt mới đầy đủ, nên nói người kia đoạn điều thiện của ba cõi.

Có thuyết nói: Đoạn chung căn thiện nơi ba cõi.

Hỏi: Người kia đối với căn thiện của cõi trên, trước không thành tựu bây giờ làm sao đoạn?

Đáp: Trong chỗ không thành tựu, lại không thành tựu, do phải đi chuyển xa, nên gọi là đoạn.

Lại nữa, căn thiện của cõi trên là do dựa vào điều thiện của cõi dục mà được sinh trưởng, dồi dào, tươi tốt, nên nếu việc thiện của cõi dục đã đoạn, thì căn thiện của cõi trên sẽ héo khô, nên nói là đoạn căn thiện của cõi trên.

Lại nữa, căn thiện của cõi dục cùng với điều thiện của cõi trên là cửa, là gia hạnh, là nơi nương dựa đầy đủ. Vì thế nếu điều thiện của cõi dục đoạn dứt thì căn thiện của cõi trên không có cửa đi vào v.v..., nên cũng nói là đoạn.

Lại nữa, nếu căn thiện của cõi dục không đoạn, thì điều thiện của cõi trên mới có được nghĩa sinh trưởng, tích tụ. Nay vì điều thiện của cõi dục đã đoạn, nên điều thiện của cõi trên không tạo được sự sinh trưởng, tích tụ, nên nói là đoạn.

Do đây, Tôn giả Diệu Âm nói: Nếu không đoạn căn thiện của cõi dục thì căn thiện của cõi sắc, cõi vô sắc có thể được sinh trưởng. Do sự đoạn này, nên căn thiện của hai cõi kia không sinh, nên cũng nói là đoạn.

Hỏi: Vì sao chỉ nói giết hại trứng kiến, tâm không chút hối hận mà không nói thứ khác?

Đáp: Luận kia nói hoàn toàn không có lỗi, vì không có chỗ dùng. Nghĩa là các trứng kiến so với con người thì không hơn, cũng không có chỗ dùng mà còn cố tình giết hại, không chút tâm hối tiếc, huống chi lại có chỗ hơn và có chỗ sử dụng. Nên biết loài kia đã đoạn căn thiện, vì thế nên nói riêng.

Hỏi: Ở đây là đoạn căn thiện gia hạnh hay là đoạn căn thiện sinh đắc?

Đáp: Nên nói chỉ đoạn lành sinh đắc. Vì sao? Vì căn thiện gia hạnh trước đây đã xả.

Có thuyết nói: Cũng đoạn căn thiện gia hạnh.

Hỏi: Căn thiện đó trước kia đã không thành tựu, thì sao nói là nay đoạn?

Đáp: Ở trong sự không thành tựu, lại không thành tựu, do di chuyển xa, nên gọi là đoạn. Có nhiều nghĩa như thế v.v... như đã nói rộng trong ba cõi.

Ở đây, lại có một nghĩa không chung. Nghĩa là căn thiện gia hạnh lấy điều thiện của sinh đắc làm nhân duyên, làm căn bản, làm chỗ cùng khởi, nên lúc đoạn căn thiện này cũng nói đoạn căn thiện kia.

Hỏi: Vì chỉ là tà kiến duyên nơi hữu lậu, có thể đoạn dứt căn thiện, hay cũng là duyên nơi vô lậu?

Đáp: Có thuyết nói: Chỉ có tà kiến duyên nơi hữu lậu là có thể đoạn dứt căn thiện. Vì sao? Vì có đủ hai thứ trói buộc cùng uy lực mạnh.

Lời bình: Nên nói như vậy: Tà kiến duyên nơi vô lậu, cũng có thể đoạn dứt căn thiện. Vô lậu đó tuy không có đối tượng duyên bị ràng buộc, nhưng do sức của nhân nuôi lớn nên cũng thịnh thêm.

Hỏi: Vì chỉ có tà kiến duyên nơi hữu vi là có thể đoạn căn thiện, hay cũng duyên nơi vô vi chăng?

Đáp: Có thuyết nói: Chỉ có tà kiến duyên nơi hữu vi là có thể đoạn dứt căn thiện, nghĩa như trước đã nói.

Lời bình: Nên nói như vậy: Tà kiến duyên nơi vô vi, cũng có thể đoạn dứt căn thiện, nghĩa như trước đã nói.

Hỏi: Vì chỉ là tà kiến duyên nơi giới, địa đồng phần là có thể đoạn căn thiện hay là cũng duyên nơi giới, địa không đồng phần?

Đáp: Có thuyết nói: Chỉ là tà kiến duyên nơi giới, địa đồng phần là có thể đoạn căn thiện, nghĩa như trước đã nói.

Lời bình: Nên nói như vậy: Tà kiến duyên nơi giới, địa không đồng phần cũng có thể đoạn căn thiện, nghĩa như trước đã nói.

Hỏi: Trong chỗ duyên nơi giới, địa đồng phần, là tà kiến hủy báng nhân là có thể đoạn căn thiện hay là tà kiến hủy báng quả?

Đáp: Có thuyết nói: Chỉ tà kiến hủy báng nhân là có thể đoạn căn thiện. Như nói: Nếu giết hại trứng kiến, tâm không chút hối hận, nên nói người này đã đoạn dứt điều thiện của ba cõi.

Có Sư khác cho: Chỉ là tà kiến hủy báng quả là có thể đoạn căn thiện. Như nói: Nếu người nào quyết định cho không có dị thực nơi quả của nghiệp thiện, ác, nên nói người đó đã đoạn dứt điều thiện của ba cõi.

Lời bình: Nên nói là tà kiến hủy báng nhân, quả đều có thể đoạn dứt thiện. Tà kiến hủy báng nhân như nơi đạo vô gián, tà kiến hủy báng quả như nơi đạo giải thoát. Kẻ hủy báng nhân cùng với căn thiện thành tựu được đều cùng diệt. Người hủy báng quả cùng với

căn thiện không thành tựu được đều cùng sinh, vì vậy nên cả hai thứ này đều cùng có thể đoạn dứt việc thiện.

Hỏi: Lúc đoạn căn thiện của chín phẩm là không khởi đoạn hay là thường xuyên khởi đoạn?

Đáp: Có thuyết biện: Không khởi đoạn, như kiến đạo.

Có Sư khác cho: Thường xuyên khởi đoạn, như tu đạo.

Lời bình: Nên nói là không nhất định: Hoặc có lúc không khởi hiện nhưng lại có thể nối tiếp đoạn hết chín phẩm. Hoặc có khi chỉ đoạn một phẩm là khởi hiện, hoặc đoạn hai, ba cho đến hoặc tám, sau đó mới khởi hiện, lại tiếp tục đoạn nốt phẩm sau.

Hỏi: Người an trụ nơi luật nghi, lúc đoạn căn thiện, trước hết xả luật nghi, sau đó mới đoạn việc thiện, hay là ngay lúc đoạn là xả?

Đáp: Có thuyết nói: Trước xả luật nghi, sau đó mới đoạn việc thiện. Nghĩa là trong thân người đó, trước khởi một loại tà kiến xả luật nghi, sau khởi một loại tà kiến đoạn các căn thiện. Như cơn gió lốc thổi ập vào cây cối, trước hết là bẻ gãy cành, lá, sau đó là nhổ bật cả gốc rễ. Tà kiến kia cũng như thế.

Lời bình: Nên nói là không nhất định. Vì sao? Vì tùy theo mỗi mỗi loại tâm kia mà khởi hiện mỗi mỗi luật nghi kia, nên lúc tâm của người an trụ nơi luật nghi mà xả, thì luật nghi của họ cũng xả theo.

Hỏi: Lúc căn thiện nối tiếp là chín phẩm nối tiếp tức khắc hay là mỗi phẩm nối tiếp dần dần?

Đáp: Có thuyết nói: Mỗi mỗi phẩm nối tiếp nhau dần dần.

Có Sư khác cho: Nếu người phải từ trong địa ngục chết, sinh vào địa ngục, sẽ có thể nối tiếp ba phẩm. Nếu người phải từ trong địa ngục chết, sinh vào bàng sinh, nẻo quỷ, sẽ có thể nối tiếp sáu phẩm. Nếu kẻ phải từ trong địa ngục chết, sinh vào nẻo người, trời, sẽ có thể nối tiếp chín phẩm.

Lời bình: Nên nói như vậy: Chín phẩm nối tiếp nhau tức khắc, sẽ lần lượt hiện tiền. Như người lành bệnh, bệnh chỉ dứt trong một lúc, về sau sức khỏe phục hồi dần. Tuy nhiên, người đó nên từ trong địa ngục chết, sẽ sinh vào địa ngục, ba phẩm căn thiện đều được, cũng ở ngay nơi thân thành tựu, cũng hiện tiền, sáu phẩm căn thiện đều được, nhưng không ở nơi thân thành tựu, không hiện tiền.

Sẽ sinh nơi bàng sinh, nẻo quý: Sáu phẩm căn thiện đều được, cũng ở nơi thân thành tựu, cũng hiện tiền. Ba phẩm căn thiện đều được, nhưng không ở nơi thân thành tựu, không hiện tiền.

Sẽ sinh vào nẻo người, trời: Chín phẩm căn thiện đều được, cũng ở nơi thân thành tựu, cũng hiện tiền.

Hỏi: Căn thiện bị đoạn là nhiều hay được nối tiếp là nhiều?

Đáp: Tùy thuộc vào chỗ đoạn từng ấy căn thiện trở lại nối tiếp cùng từng ấy căn thiện. Tức căn thiện bị đoạn bao nhiêu sẽ được nối tiếp lại bấy nhiêu. Nghĩa là đoạn nơi cõi dục, cõi dục nối tiếp đoạn nơi sinh đấng, sinh đấng lại nối tiếp. Đoạn nơi chín phẩm, chín phẩm lại nối tiếp.

Hỏi: Đoạn căn thiện rồi, ở trong hiện pháp còn có thể nối tiếp không?

Đáp: Căn cứ theo Luận Thi Thiết nói, người kia ở trong hiện pháp không thể nối tiếp điều thiện, mà quyết định ở trong địa ngục lúc sinh, hoặc khi chết mới có thể nối tiếp việc thiện. Như Luận kia nói: Nếu giết hại trứng kiến, tâm không chút hối hận, nên nói người đó đã đoạn điều thiện của ba cõi. Người kia đối với hiện pháp không thể nối tiếp căn thiện nhất định ở trong địa ngục, lúc sống hoặc lúc chết mới có thể nối tiếp việc thiện.

Hỏi: Lúc sinh trong địa ngục ai có thể nối tiếp căn thiện? Khi chết ở địa ngục ai có thể nối tiếp căn thiện?

Đáp: Nếu trung hữu (Thân trung âm) trong địa ngục, khi chưa thọ nhận quả dị thực của tà kiến đoạn dứt căn thiện, thì thân người đó có thể nối tiếp căn thiện lúc sinh vào địa ngục. Nếu thân trung hữu trong địa ngục đã thọ nhận quả dị thực của tà kiến kia, cho đến khi chết ở địa ngục, vì quả dị thực đã dứt hết, mới có thể nối tiếp căn thiện. Vì sao? Vì như tà kiến cùng với căn thiện thường cùng tạo trở ngại, quả kia cũng như thế.

Lại nữa, nếu người do sức của nhân đoạn căn thiện, người đó khi chết ở địa ngục mới nối tiếp. Nếu do sức của duyên đoạn căn thiện, người đó lúc sinh vào địa ngục mới có thể nối tiếp.

Lại nữa, nếu người do sức mình đoạn căn thiện thì khi chết mới được nối tiếp. Nếu do sức của người khác đoạn căn thiện thì lúc sinh mới có thể nối tiếp.

Lại nữa, nếu người do sức của tự tánh đoạn dứt thì khi chết mới nối tiếp. Nếu người do sức của tư lương (hành trang) đoạn dứt thì lúc sinh mới có thể nối tiếp.

Lại nữa, nếu người nào kiến, giới đều hủy hoại mà đoạn dứt căn thiện thì khi chết mới nối tiếp. Nếu người nào kiến hoại, giới không hoại mà đoạn dứt thì lúc sinh mới có thể nối tiếp.

Lại nữa, nếu ý lạc và gia hạnh đều hoại mà đoạn căn thiện thì khi chết mới được nối tiếp. Nếu ý lạc bị hoại, nhưng gia hạnh không hoại mà đoạn dứt thì lúc sinh mới nối tiếp.

Lại nữa, nếu chấp thường làm gia hạnh mà đoạn thì khi chết mới nối tiếp. Nếu chấp đoạn làm gia hạnh mà đoạn thì lúc sinh mới có thể nối tiếp.

Tôn giả Diệu Âm nói: Người đoạn việc thiện kia, hoặc có lúc sinh ở địa ngục trông thấy tướng nơi quả dị thực của nghiệp bất thiện hiện tiền, liền suy niệm như vậy: Trước kia vì ta đã tự gây tạo nghiệp ác như thế, nên hôm nay phải thọ nhận quả không như ý này. Chính

lúc khởi niềm tin ấy, gọi là sự nối tiếp việc thiện. Hoặc có người sau khi sinh vào địa ngục rồi, tức thì thọ nhận quả dị thực khổ, liền suy niệm: Trước kia vì ta đã gây tạo nghiệp ác như thế, nên bây giờ trở lại tự nhận quả khổ như thế. Lúc sinh khởi niềm tin này gọi là sự nối tiếp việc thiện.

Lại nữa, nếu căn cứ vào lý mà nói về sự đoạn căn thiện thì trong hiện pháp cũng có thể nối tiếp. Nghĩa là nếu người đó may mắn gặp được bạn thiện học rộng, giữ giới đầy đủ, ngôn từ biện tài, oai nghi nghiêm túc, có khả năng vì người đó giảng nói pháp, dẫn phát tâm người đó, bảo: Đối với chánh lý nhân quả ông nên sinh tin hiểu, đừng khởi tâm hủy báng bất chánh. Như ở chỗ tôi đem tâm thuần tịnh cung kính cúng dường, đối với người đồng phạm hạnh được tôn trọng khác cũng nên như thế. Do đấy khiến ông luôn đạt được yên ổn suốt trong cõi sinh tử. Người kia nghe lời nói như thế thì hoan hỷ thọ nhận, nên biết là người đó đã nối tiếp căn thiện. Vì thế nên căn thiện có hiện pháp nối tiếp, có chuyển thân nối tiếp.

Hỏi: Ai là hiện pháp nối tiếp? Ai là chuyển thân nối tiếp?

Đáp: Nếu người đoạn căn thiện không tạo nghiệp vô gián là hiện pháp có thể nối tiếp. Nếu người đoạn căn thiện cũng gây tạo nghiệp vô gián thì khi chuyển thân mới nối tiếp.

Lại nữa, nếu do sức của duyên đoạn căn thiện thì nơi hiện pháp có thể nối tiếp. Nếu do sức của nhân đoạn căn thiện thì khi chuyển thân mới nối tiếp.

Lại nữa, nếu do sức của người khác đoạn dứt căn thiện thì nơi hiện pháp có thể nối tiếp. Nếu do sức của mình đoạn dứt căn thiện thì khi chuyển thân mới nối tiếp.

Lại nữa, nếu do sức của tư lương đoạn dứt căn thiện thì nơi hiện pháp có thể nối tiếp. Nếu do sức của tự tánh đoạn dứt căn thiện thì khi chuyển thân mới nối tiếp.

Lại nữa, nếu kiến hoại, giới không hoại đoạn dứt thì nơi hiện pháp có thể nối tiếp. Nếu kiến và giới đều hoại đoạn dứt căn thiện thì khi chuyển thân mới nối tiếp.

Lại nữa, nếu ý lạc hoại, gia hạnh không hoại đoạn dứt thì nơi hiện pháp có thể nối tiếp. Nếu ý lạc và gia hạnh đều hoại đoạn dứt thì khi chuyển thân mới nối tiếp.

Hỏi: Nếu trong hiện pháp cũng có thể nối tiếp thì theo như Luận Thi Thiết đã nêu ở trước làm sao thông?

Đáp: Luận kia nói hiện pháp không thể nối tiếp, tức nói chỗ đoạn căn thiện kia cũng có tạo nghiệp vô gián, hoặc do sức của nhân đoạn căn thiện v.v...

Hỏi: Nếu người trong hiện pháp nối tiếp căn thiện, người đó khi chết rồi sinh vào địa ngục chăng?

Đáp: Người đó không quyết định sinh vào địa ngục. Chỉ có người khi chuyển thân mới nối tiếp căn thiện thì chắc chắn sinh vào địa ngục.

Hỏi: Trụ nơi những tâm nào mới có thể nối tiếp căn thiện?

Đáp: Hoặc trụ nơi tâm nghi, hoặc trụ nơi chánh kiến. Nghĩa là đối với nhân quả có lúc sinh nghi: Nhân quả này nên có chăng? Hoặc sinh chánh kiến: Nhân quả này quyết định là có, lúc ấy căn thiện sẽ được nối tiếp sinh khởi trở lại. Vì điều thiện được sinh khởi, nên gọi là nối tiếp căn thiện.

Hỏi: Ai trụ nơi tâm nghi nối tiếp? Ai trụ nơi chánh kiến nối tiếp?

Đáp: Có thuyết nói: Người chuyển thân mới nối tiếp là người trụ nơi tâm nghi nối tiếp. Người ở hiện pháp nối tiếp là người trụ nơi chánh kiến nối tiếp.

Lời bình: Nên nói như vậy: Điều ấy không quyết định.

Hỏi: Căn thiện nếu nối tiếp nên có thể khởi hiện chăng?

Đáp: Có thuyết cho: Nơi hiện pháp nối tiếp thì có thể khởi hiện tiền. Còn chuyển thân mới nối tiếp thì chỉ là thành tựu.

Lời bình: Nên nói như vậy: Điều ấy không quyết định.

Hỏi: Nếu căn thiện nối tiếp trong hiện pháp thì ngay nơi thân hiện tại, người đó có thể nhập chánh tánh ly sinh chăng?

Đáp: Có thuyết nêu: Không thể. Vì tà kiến kia đã hủy hoại sự nối tiếp, nên căn thiện yếu kém hãy còn không đủ khả năng sinh thuận phần quyết trạch, huống chi là nhập chánh tánh ly sinh.

Có thuyết nói: Người kia tuy hiện tại không thể nhập chánh tánh ly sinh, nhưng vẫn có thể dẫn khởi thuận phần quyết trạch.

Lời bình: Nên nói như vậy: Người kia có thể dẫn khởi thuận phần quyết trạch, cũng có thể nhập chánh tánh ly sinh, cho đến có thể đắc quả A-la-hán. Như Bà-la-môn Ôt-yết-trá v.v... đã đoạn căn thiện rồi, được Tôn giả Xá-lợi-tử giảng nói pháp khiến ông ta nối tiếp căn thiện, dần dần được kiến đế, cho đến cứu cánh, như trong Tỳ-nại-da đã nói rộng.

Hỏi: Giết, đoạn người thiện với hại trúng kiến, tội nào nặng hơn?

Đáp: Nên dựa vào Luận Thi Thiết nói: Hoặc tội kia có kết buộc như trụ v.v... chính là đồng thì chỗ thọ nhận dị thực không khác. Nếu kết buộc không đồng với tội thì theo đấy có khác.

Có thuyết cho: Tội hại trúng kiến là nặng, không phải là tội đoạn người thiện nặng. Vì sao? Vì trúng kiến đã thành tựu các căn thiện.

Có thuyết nêu: Giết, đoạn người thiện thì mắc tội nặng. Vì sao? Vì người là ở nẻo thiện, nên hại con người là tội nặng.

Lời bình: Nên nói như vậy: Nếu căn cứ vào sự trị phạt tội thì sự giết, đoạn người thiện là tội nặng, vì mắc biên tội. Nếu dựa vào

nghiệp đạo thì việc hại trướng kiến là tội nặng, vì chúng đã thành tựu các pháp thiện.

Hỏi: Những kẻ đoạn căn thiện có phải đều là tà tánh định tụ chăng?

Đáp: Có thuyết nói: Những kẻ đoạn căn thiện đều là tà tánh định tụ. Hoặc có kẻ là tà tánh định tụ, nhưng không phải là đoạn căn thiện, như vua Vị Sinh Oán (A-xà-thế) v.v... Ông ta đã tạo nghiệp vô gián nhưng không đoạn căn thiện.

Lời bình: Nên nói như vậy: Sự việc ấy có bốn trường hợp:

1. Có trường hợp là đoạn căn thiện không phải là tà tánh định tụ: Như Lục Sư Bồ Thích Noa v.v... họ đoạn căn thiện, nhưng không tạo nghiệp vô gián.

2. Có trường hợp là tà tánh định tụ không phải là đoạn căn thiện: Như vua Vị Sinh Oán.

3. Có trường hợp là đoạn căn thiện cũng là tà tánh định tụ: Như Đề-bà-đạt-đa v.v... Ông ấy đã đoạn căn thiện, cũng gây tạo nghiệp vô gián.

4. Có trường hợp không đoạn căn thiện cũng không phải là tà tánh định tụ: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Hỏi: Ở xứ nào thọ nhận quả dị thực của tà kiến đoạn việc thiện?

Đáp: Thọ nhận quả dị thực của tà kiến kia là ở địa ngục Vô gián. Như chỗ hướng tới tối thượng của A-la-hán là đạt đến Niết-bàn, chỗ hướng tới thấp nhất của kẻ đoạn dứt căn thiện là đến địa ngục Vô gián.

Lại nữa, như tư của định Hữu danh là thù thắng trong pháp thiện hữu lậu, nên thọ nhận quả dị thực của Hữu danh, tà kiến đoạn thiện như vậy là hơn hết trong các thứ ác, nên thọ nhận quả dị thực nơi địa ngục vô gián.

Hỏi: Ở xứ nào thọ nhận quả của nghiệp vô gián?

Đáp: Nếu kẻ đoạn điều thiện, tạo các nghiệp vô gián và các hành phá hoại Tăng khác, thì nhất định thọ nhận quả dị thực trong địa ngục vô gián. Nếu là kẻ không đoạn điều thiện, chỉ tạo bốn nghiệp vô gián còn lại, thì thọ nhận quả dị thực, hoặc ở địa ngục vô gián, hoặc ở các địa ngục khác.

Hỏi: Các tà kiến đoạn căn thiện nơi chúng đồng phần chỉ là Năng mãn nghiệp hay cũng là Năng dẫn nghiệp?

Đáp: Cũng là Năng dẫn nghiệp, cũng là Năng mãn nghiệp.

Có thuyết nói: Chỉ là Năng mãn nghiệp, không phải là Năng dẫn nghiệp. Vì sao? Vì nghiệp có khả năng lôi kéo, dẫn dắt đến quả của chúng đồng phần, còn tà kiến kia không phải là nghiệp.

Lời bình: Nên nói như vậy: Thuyết trước là đúng. Vì nghiệp hữu tư tương ưng với tà kiến, nên tà kiến với nghiệp kia đồng một quả.

HẾT - QUYỂN 35

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 36

Chương 1: TẬP UẨN

Phẩm 5: BÀN VỀ KHÔNG HỔ THỆN, phần 3

** Thế nào là căn thiện tăng thượng của cõi dục? Thế nào là căn thiện vi tế cùng hiện hành? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm phân biệt rộng về nghĩa của kinh. Nghĩa là như Khế kinh nói: Người kia cũng có căn thiện vi tế cùng hiện hành chưa đoạn. Từ ấy có được pháp thiện khác sẽ khởi hiện do sự thanh tịnh này. Khế kinh tuy nói như thế, nhưng không phân biệt về rộng nghĩa, cũng không nói thế nào là căn thiện tăng thượng của cõi dục? Thế nào là căn thiện vi tế cùng hiện hành? Kinh là nơi nương dựa căn bản của Luận này, những điều Kinh kia không phân biệt, nay nên phân biệt rộng. Do vậy đã tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Vì sao trong phần này không nói căn thiện phẩm trung?

Đáp: Vì đây là ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng. Lại nữa, nên nói nhưng không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, đã nói căn thiện của phẩm trước, sau, tức đã hiển bày phần giữa.

Như trước – sau, thì trên – dưới, hướng nhập – đã xuất, gia hạnh – cứu cánh, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, nếu sự hiện khởi thô trọng, dễ hiểu, dễ có thể thiết lập, dễ chỉ rõ, dễ nói, thì trong phần này nói đến. Phẩm trung thì không như vậy, thế nên không nói.

Lại nữa, vì phẩm trung được gồm thâm ở trong phẩm thượng và hạ, nên không nói riêng.

Lại nữa, phẩm thượng hạ là ít, là điều ít thấy ở đời, do vậy nên nói. Còn phẩm trung thì rất nhiều, không phải là điều ít thấy, nên lược bỏ không nói đến.

Hỏi: Vì sao trong phần này chỉ nói căn thiện của cõi dục, không nói cõi sắc, cõi vô sắc?

Đáp: Vì đó là ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng. Lại nữa, nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, căn thiện của cõi sắc, cõi vô sắc đều lấy căn thiện của cõi dục làm cửa, làm gia hạnh, làm con đường đi vào. Do vậy, nếu nói căn thiện của cõi dục này, nên biết là cũng đã nói đến căn thiện của cõi sắc, cõi vô sắc kia, nên không nói riêng.

Lại nữa, vì trong đây chỉ nói pháp đối trị gần. Nghĩa là tiếp theo phần trước nói về hai căn bất thiện, là nói đến pháp đối trị gần của chúng, tức là hai thứ căn thiện của cõi dục, vì thế nên nói riêng.

Lại nữa, căn thiện vi tế tăng thượng của cõi dục dễ hiện khởi, dễ hiểu, dễ thiết lập, nên ở đây nói đến. Căn thiện tăng thượng của hai cõi sắc, cõi vô sắc, tuy dễ hiện khởi, dễ hiểu, dễ thiết lập, nhưng về vi tế không như căn thiện nơi cõi dục, nên không nói đến. Vì hai cõi trên không có nghĩa đoạn điều thiện, nên tướng của căn thiện vi tế khéo có thể thiết lập.

Hỏi: Thế nào là căn thiện tăng thượng của cõi dục?

Đáp: Là khi Bồ-tát nhập chánh tánh ly sinh, đã được thế tục trí hiện quán biên nơi cõi dục và lúc Như Lai chứng đắc tận trí, đã được căn thiện không tham, không giận, không si của cõi dục. Căn thiện như thế, ở trong các căn thiện thuộc cõi dục là tối thắng, nên gọi là tăng thượng.

Hỏi: Thế nào là căn thiện vi tế cùng hiện hành?

Đáp: Là lúc đoạn căn thiện đã xả bỏ chúng sau cùng. Do xả bỏ chúng, nên gọi là đoạn căn thiện. Căn thiện như thế là thiện sinh đắc, thuộc cõi dục, bao gồm phẩm trung hạ hạ, nên gọi là vi tế cùng hiện hành.

Hỏi: Vì sao trong đây nói lúc tận trí đã được căn thiện đối với thế tục trí hiện quán biên để biện luận về sự khác nhau?

Đáp: Có thuyết nói: Ở đây không dùng lúc tận trí được căn thiện đối với thế tục trí hiện quán biên để biện luận về sự khác nhau, nhưng dùng thế tục trí hiện quán biên đối với thế tục trí hiện quán biên để biện minh về sự khác nhau. Nghĩa là thế tục trí hiện quán biên nơi Thanh văn thì kém, nơi Độc giác thì vừa, nơi Bồ-tát thì hơn hẳn. Lại, dùng lúc tận trí đã được căn thiện đối với lúc tận trí đã được căn thiện để biện minh về sự khác nhau. Nghĩa là Thanh văn lúc tận trí được căn thiện thì kém, Độc giác thì trung bình, Như Lai thì tối thắng.

Có Sư khác cho: Trong đây cũng đem căn thiện lúc tận trí đạt được để biện minh về sự khác nhau đối với thế tục trí hiện quán biên. Nghĩa là thế tục trí hiện quán biên của Bồ-tát thì kém. Tận trí lúc đạt được căn thiện là hơn. Thanh văn, Độc giác cũng như thế. Lại nữa, thế tục trí hiện quán biên của Bồ-tát thì hơn so với Độc giác lúc tận trí đạt được căn thiện. Thế tục trí hiện quán biên của Độc giác là hơn so với Thanh văn lúc tận trí đạt được căn thiện.

Hoặc có thuyết nêu: Trong đây không nhằm biện luận về hai sự khác nhau, chỉ muốn làm rõ hai bậc này đều bình đẳng, không khác. Nghĩa là các bậc này đều do vượt qua Hữu đánh, đều cùng được thể tục trí hiện quán biên, vì đã vượt lên trên đặc của Hữu đánh do kiến đạo đoạn, lúc tận trí đã được căn thiện, đã vượt lên trên đặc của Hữu đánh do tu đạo đoạn.

Hỏi: Nhị thừa cũng thế, vì sao không nói?

Đáp: Vì Nhị thừa kia không thể vượt qua tập khí của Hữu đánh do kiến đạo, tu đạo đoạn, vì không là phải tăng thượng.

Lại có thuyết nói: Ở đây không nhằm nói điểm khác nhau giữa hai bậc, cùng sự bình đẳng của hai bậc ấy, chỉ nói thể tục trí hiện quán biên ở cõi dục của Bồ-tát và Như Lai lúc tận trí đã được căn thiện của cõi dục, là căn thiện tăng thượng của cõi dục hơn hẳn căn thiện của hàng Nhị thừa đã đạt được.

Hỏi: Nếu như vậy thì Thanh văn và Độc giác há không có căn thiện tăng thượng?

Đáp: Hai bậc đó lại lần lượt đối chiếu vào loại thấp khác để được gọi là tăng thượng, không phải đối chiếu với thừa trên.

Hỏi: Thể tục trí hiện quán biên là nhập chánh tánh ly sinh rồi mới được, vì sao nói lúc nhập là được?

Đáp: Theo lý nên nói nhập rồi mới được, nhưng nói lúc nhập là được vì ở đây nói đã nhập gọi là lúc nhập, tức đối với gần nói tiếng xa. Như nói: Đại vương hôm nay từ đâu đến? Đây cũng đã đến rồi mà nói là nay đến. Như nói: Lúc thọ nhận lạc thọ thì nhận biết như thật là thọ nhận lạc thọ. Đây cũng đã thọ nhận gọi là lúc thọ nhận. Như nói: Đoạn khổ, đoạn lạc nhập tĩnh lự thứ tư. Ở đây cũng là đối với khổ đã đoạn gọi là đoạn. Như nói: Tư duy về pháp nào để nhập đẳng chí từ? Ở đây cũng là đã nhập gọi là nhập. Như nói: Tâm của A-la-hán giải

thoát dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu. Ở đây đối với dục lậu A-la-hán cũng đã giải thoát, gọi là giải thoát. Thế tục trí hiện quán biên cũng thế, đã nhập rồi, gọi là lúc nhập.

Có thuyết nói: Đúng ra là nên nói Bồ-tát lúc nhập chánh tánh ly sinh là đã được thế tục trí hiện quán biên, do trí đầu của các đế đều gọi là chánh tánh ly sinh, các nhãn gọi là nhập. Nghĩa là khổ tập diệt loại nhãn lúc nhập vào khổ tập diệt loại trí, gọi là chứng đắc thế tục trí hiện quán biên. Như lúc Định kim cang dụ hiện tiền, gọi là lúc được tận trí. Đây cũng như thế.

Hỏi: Vì sao trí này gọi là hiện quán biên?

Đáp: Do hiện quán khổ biên, tập biên và diệt biên mà được trí này, nên gọi là hiện quán biên.

Có thuyết cho: Đây là các Sư Du già lúc quán Thánh đế, vì tu bên cạnh mà đạt được nên gọi là hiện quán biên.

Tôn giả Diệu Âm nói: Vì trí này gần với hiện quán nên gọi là hiện quán biên. Như gần vật của thôn, nên gọi là bên cạnh thôn.

Hỏi: Hiện quán biên này đã tu pháp thiện của thế tục, lấy bốn uẩn, năm uẩn làm tự tánh, vì sao chỉ nói là thế tục trí?

Đáp: Do trí gia tăng, nên gọi là trí. Cũng như kiến đạo lấy năm uẩn làm tự tánh, vì kiến gia tăng, nên gọi là kiến. Định kim cang dụ dùng bốn uẩn, năm uẩn làm tự tánh, vì định gia tăng nên gọi là định. Bốn thứ thông hành dùng bốn uẩn, năm uẩn làm tự tánh, vì thông gia tăng, nên gọi là thông. Đây cũng như thế.

Hỏi: Thế tục trí hiện quán biên về khổ nơi cõi dục, so với thế tục trí cõi sắc, trí nào là hơn?

Đáp: Trí nơi cõi sắc hơn vì cõi hơn. Hiện quán biên về tập, diệt cũng như thế.

Hỏi: Thế tục trí hiện quán biên về tập nơi cõi dục và thế tục trí hiện quán biên về khổ nơi cõi sắc, trí nào là hơn?

Đáp: Cõi dục là nơi nương dựa hơn, nên hơn. Cõi sắc là cảnh giới hơn, nên hơn. Dùng diệt để hỏi về khổ, tập cũng như thế.

Hỏi: Thế tục trí hiện quán biên về khổ nơi cõi dục và thế tục trí hiện quán biên về tập nơi cõi sắc, trí nào là hơn?

Đáp: Trí của cõi sắc, vì có hai sự việc hơn nên gọi là hơn: 1. Cõi hơn. 2. Chỗ nương dựa hơn. Dùng khổ hỏi diệt, dùng tập hỏi diệt cũng như thế.

Hỏi: Thế tục trí hiện quán biên về khổ nơi cõi dục và thế tục trí hiện quán biên về tập nơi cõi dục, trí nào là hơn?

Đáp: Hiện quán biên về tập là hơn, vì nơi nương dựa hơn. Dùng khổ để hỏi diệt, dùng tập để hỏi diệt cũng như thế. Như cõi dục, cõi sắc cũng như vậy.

Hỏi: Vì sao lúc thế tục trí hiện quán biên thì không tu pháp trí?

Đáp: Pháp trí đối với thế tục trí không phải là ruộng, không phải là vật chứa đựng, cho đến nói rộng.

Lại nữa, trí này hiện quán biên vì tu, nên gọi là thế tục trí hiện quán biên. Nếu lúc pháp trí cũng tu, nên gọi là thế tục trí hiện quán trung, không phải là hiện quán biên.

Lại nữa, trước nói trí này đã vượt qua Hữu đánh do kiến đạo đoạn, nên chứng đắc, không phải lúc pháp trí có khả năng vượt qua Hữu đánh do kiến đạo đoạn, nên nói là không tu trí này.

Lại nữa, ở mỗi mỗi đế, lúc việc làm đã xong, gia hạnh đã chấm dứt, là có thể tu trí này, còn lúc trú nơi pháp trí phần nhiều có việc phải làm, gia hạnh chưa dứt. Nghĩa là lúc pháp trí tuy nhận biết khổ nơi cõi dục nhưng chưa nhận biết khổ nơi cõi sắc, cõi vô sắc, tuy đoạn tập của cõi dục nhưng chưa đoạn tập của cõi sắc, cõi vô sắc, tuy

chứng diệt của cõi dục nhưng chưa chứng diệt của cõi sắc, cõi vô sắc, nên lúc có pháp trí không tu trí này.

Lại nữa, ở mỗi mỗi để hiện quán cứu cánh và đoạn kiến chấp, lúc trí này đã đoạn hết, là có thể tu trí này, còn khi an trụ nơi pháp trí thì không có sự việc như thế, nên không tu.

Hỏi: Vì sao lúc có đạo loại trí thì không tu trí này?

Đáp: Vì đạo loại trí đối với trí này không phải là ruộng, không phải là vật chứa đựng, cho đến nói rộng.

Lại nữa, trí này là quyền thuộc của kiến đạo, hệ thuộc kiến đạo, còn đạo loại trí là tu đạo, nên không tu trí này.

Lại nữa, trí này là quyền thuộc của hướng đạo, hệ thuộc hướng đạo, còn đạo loại trí là quả đạo, nên không tu trí này.

Lại nữa, trí này là Tùy tín hành, Tùy pháp hành trong sự tu tập nối tiếp nhau, còn đạo loại trí lúc gọi là Tín thắng giải, Kiến chí nối tiếp nhau, nên không tu trí này.

Lại nữa, trí này gọi là hiện quán biên, đối với ba đế vì có tiếng biên chuyển biến, nên tu trí này. Như nói: Thân khổ biên, thân tập biên, thân diệt biên, mà không nói thân đạo biên. Do đó, lúc có đạo loại trí không tu trí này.

Hỏi: Nhân luận sinh luận, vì sao đối với ba đế có tiếng biên chuyển biến, không phải đối với đạo đế?

Đáp: Do thể tục trí có khả năng nhận biết tất cả khổ, đoạn tất cả tập, chứng tất cả diệt, nhưng không có khả năng tu tất cả đạo. Đức Phật đối với đạo cũng tu tập, vì sự tu tập đều không cùng tận, nên không có tiếng biên chuyển biến.

Lại nữa, nếu đế đối với đạo hữu lậu, vô lậu đều cùng có thể tạo tác, nên có tiếng biên chuyển biến. Đạo đế chỉ đối với đạo vô lậu là có thể tạo tác, nên không có tiếng biên chuyển biến. Như đạo hữu

lậu, vô lậu, đạo thế gian, xuất thế gian, đạo có vị, không vị, đạo dựa vào tham đắm, dựa vào xuất ly, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, khổ đế là hữu, là quả của hữu, đối với thế tục trí kia có tiếng biên được chuyển. Nghĩa là khổ, tập đế là hữu, là quả của hữu, diệt đế tuy không phải là hữu mà là quả của hữu, đạo đế không phải là hữu không phải là quả của hữu, vì vậy không có tiếng biên chuyển. Do đối với đạo đế không nói về biên, nên lúc có đạo loại trí, không tu trí này.

Lại nữa, từ lúc không thể nhận biết bản tế cho đến nay, đạo thế tục từng có những việc đã làm đối với ba đế, cho ngã là đạo, nay khi đạo loại trí hiện tiền, vì thấy được chân đạo, nên trí kia liền thấy xấu hổ nên không tu. Như trong thôn, ấp, nếu chưa lập ông chủ, có kẻ tự cho là cao sang, tự xưng là ông chủ. Về sau, lúc lập ra ông chủ, kẻ tự cho là cao sang kia cảm thấy xấu hổ nên bỏ đi. Đây cũng như thế.

Lại nữa, thế tục trí hiện quán biên là hữu, là quả của hữu. Khổ, tập đế là hữu, là quả của hữu. Diệt đế tuy không phải là hữu nhưng là quả của hữu, nên khi thấy trí kia thì tu thế tục trí. Đạo đế không phải là hữu, không phải là quả của hữu, nên khi thấy trí kia thì không tu trí này.

Lại nữa, khổ, tập đế có vô biên lỗi lầm tai hại. Diệt đế có vô biên điều thắng lợi, nên khi thấy trí kia thì tu thế tục trí. Vì đạo đế không có vô biên lỗi lầm tai hại, cũng không có vô biên điều thắng lợi, nên khi thấy trí kia thì không tu trí này.

Lại nữa, từ vô thi đến nay, thế tục trí đối với ba đế đã có công năng, nghĩa là nhận biết đoạn, diệt mà không cứu cánh vì không có công năng đối với Hữu đánh. Nay đối với ba đế lúc được hiện quán lại do cứu cánh, nên trí kia liền hoan hỷ, như cùng với pháp dục khởi được hiện tiền, vì thế nên tu. Từ vô thi đến nay, đối với đạo Thánh đế chưa có công năng, nghĩa là chưa tu tập, nên lúc đạt kiến đạo không tu trí này.

Lại nữa, đối với khổ, tập, diệt khi được hiện quán, chưa thấy được chân đạo, nên thế tục trí cũng tự cho là đạo, do vậy nên tu. Đối với đạo Thánh đế, lúc được hiện quán, vì thấy chân đạo, nên thế tục trí này tự nhận biết không phải đạo nên không tu nữa. Trong đây, nên nói dụ về quạ và chim Không tước.

Lại nữa, lúc thấy ba đế, trí này hãy còn chưa vĩnh đoạn tà kiến hủy báng đạo và chưa vĩnh viễn đoạn trừ giới cấm thủ phi đạo cho là đạo, các thế tục trí cũng còn tự xưng là đạo, do vậy nên tu. Khi thấy đạo đế rồi, vì các thứ kia đều vĩnh viễn đoạn trừ, nên không còn phải tu thế tục trí nữa.

Hỏi: Lúc được đạo loại trí, như bỏ kiến đạo, thì thế tục trí hiện quán biên này cũng bỏ chẵn?

Đáp: Không bỏ. Vì sao? Vì pháp xả bỏ của đạo hữu lậu, vô lậu khác nhau. Nghĩa là đạo vô lậu có ba duyên nên bỏ: 1. Vì thoái chuyển. 2. Vì đắc quả. 3. Vì luyện căn. Đạo hữu lậu có bốn duyên nên bỏ: 1. Vì thoái chuyển. 2. Vì vượt qua cõi, địa. 2. Vì đoạn căn thiện. 4. Vì bỏ chúng đồng phần. Lúc đạo loại trí đối với việc bỏ hữu lậu, vì bốn duyên trên đều không có, nên bấy giờ không bỏ trí này.

Lại nữa, đạo loại trí và kiến đạo về hiện hành, thành tựu đều cùng có mâu thuẫn, bấy giờ nên bỏ. Còn đối với thế tục trí hiện quán biên, tuy hiện hành mâu thuẫn nhau, nhưng về thành tựu không mâu thuẫn, nên bấy giờ không bỏ.

Hỏi: Vì sao trong tu đạo, trí này không hiện tiền?

Đáp: Vì thế tục trí hiện quán biên này là quyền thuộc của kiến đạo, vì hệ thuộc kiến đạo nên ở nơi tu đạo tất không hiện tiền.

Lại nữa, trí này là quyền thuộc của hướng đạo, hệ thuộc hướng đạo, còn tu đạo đi kèm với quả, nên không hiện tiền.

Lại nữa, trí này dựa vào Tùy tín hành, Tùy pháp hành nối tiếp nhau. Trong tu đạo không có sự tương tục này, nên không hiện tiền.

Lại nữa, trí này cùng với tu đạo tuy thành tựu không mâu thuẫn nhau, nhưng vì hiện hành trái nhau, thế nên không hiện tiền.

Lại nữa, trí này cùng với hành tướng, đối tượng duyên của kiến đạo rất giống nhau, do vậy ở phần vi tu đạo tất không hiện tiền.

Thế tục trí hiện quán biên này: Về cõi: Chỉ có cõi dục, cõi sắc.

Hỏi: Vì sao trí này không có ở cõi vô sắc?

Đáp: Vì cõi vô sắc đối với trí này không phải là thừa ruộng, không phải là vật chứa đựng, cho đến nói rộng. Lại nữa, nếu cõi có kiến đạo thì cõi ấy tức có trí này. Trong cõi vô sắc không có kiến đạo, nên trí này cũng không có.

Hỏi: Nhân luận sinh luận, vì sao trong cõi vô sắc không có kiến đạo?

Đáp: Vì cõi vô sắc đối với kiến đạo không phải là thừa ruộng, không phải là vật chứa đựng, cho đến nói rộng.

Lại nữa, nếu cõi nào có duyên nơi tất cả pháp không phải là hành tướng của ngã, thì ở cõi đó có kiến đạo. Vì trong cõi vô sắc không có duyên nơi tất cả pháp, không phải là hành tướng của ngã, nên không có kiến đạo.

Lại nữa, nếu cõi nào có căn thiện của hành đế thì ở cõi đó có kiến đạo. Trong cõi vô sắc không có căn thiện của hành đế, nên không có kiến đạo.

Lại nữa, nếu cõi nào có thuận phần quyết trạch thì cõi đó có kiến đạo. Trong cõi vô sắc không có thuận phần quyết trạch, nên không có kiến đạo.

Lại nữa, nếu cõi nào có nhãn, có trí, thì cõi đó có kiến đạo. Trong cõi vô sắc có trí, không có nhãn, nên không có kiến đạo.

Lại nữa, nếu cõi nào có pháp trí, loại trí, thì cõi đó có kiến đạo. Trong cõi vô sắc tuy có loại trí nhưng không có pháp trí, nên không có kiến đạo.

Lại nữa, nếu cõi nào có chỉ, quán bình đẳng, hoặc quán riêng tăng, thì cõi đó có kiến đạo. Trong cõi vô sắc, chỉ tăng không phải quán tăng, nên không có kiến đạo.

Lại nữa, nếu cõi nào có trí duyên khắp thì cõi đó có kiến đạo. Trong cõi vô sắc không có trí duyên khắp, nên không có kiến đạo. Do không có kiến đạo nên chỗ tu thể tục trí của cõi đó cũng không có.

Lại nữa, giả sử trí này ở cõi vô sắc, vì có mà không thể tu nên là vô dụng. Vì thế ý kia không còn cho phải tu trí này, vì tu trí này phải dựa vào kiến đạo. Kiến đạo chỉ có thể tu ở địa dưới của mình, không thể tu ở địa trên, nên tuy có trí ấy cũng không thể tu. Lại, trong cõi vô sắc không có nhân của kiến đạo, theo chỗ ứng hợp tức là không có nhân của trí này.

Về địa: Trí này có trong bảy địa. Nghĩa là cõi dục, tĩnh lự vị chí trung gian và bốn tĩnh lự. Nếu dựa vào định vị chí nhập chánh tánh ly sinh, người kia tu một địa kiến đạo, hai địa thể tục trí hiện quán biên. Nếu dựa vào tĩnh lự thứ nhất nhập chánh tánh ly sinh, người kia tu hai địa kiến đạo, ba địa thể tục trí hiện quán biên. Nếu dựa vào tĩnh lự trung gian nhập chánh tánh ly sinh, người kia tu ba địa kiến đạo, bốn địa thể tục trí hiện quán biên. Nếu dựa vào tĩnh lự thứ hai nhập chánh tánh ly sinh, người kia tu bốn địa kiến đạo, năm địa thể tục trí hiện quán biên. Nếu dựa vào tĩnh lự thứ ba nhập chánh tánh ly sinh, người kia tu năm địa kiến đạo, sáu địa thể tục trí hiện quán biên. Nếu dựa vào tĩnh lự thứ tư nhập chánh tánh lý sinh, người kia tu sáu địa kiến đạo, bảy địa thể tục trí hiện quán biên.

Về chỗ nương dựa: Trí này nương dựa nơi thân của cõi dục, không phải là cõi sắc, cõi vô sắc.

Hỏi: Trí này nương dựa vào thân của phàm phu hay là thân của bậc Thánh? Giả sử như thế thì có lỗi gì? Nếu dựa vào thân phàm phu thì vì sao không gọi là pháp của phàm phu? Nếu dựa vào thân bậc Thánh thì vì sao bậc Thánh giả không hiện tiền?

Đáp: Có thuyết nói: Trí này không dựa vào thân phàm phu, cũng không dựa vào thân bậc Thánh, đều không có chỗ nương dựa.

Lời bình: Thuyết kia không nên nói như thế. Vì sao gọi là căn thiện mà lại không có nơi nương dựa? Nên nói như vậy: Trí này dựa vào thân bậc Thánh, do dựa vào thân Tùy tín hành, Tùy pháp hành mà tu tập, đạt được.

Hỏi: Nếu như thế thì vì sao trí đó không hiện tiền?

Đáp: Vì trí này cùng với hiện hành của kiến đạo là trái nhau, vượt quá phần vị kiến đạo thì không thể khởi hiện. Giả sử kiến đạo trong phần vị kiến đạo khoáng khắc không hiện tiền thì trí này liền khởi hiện. Do kiến đạo không có sát-na nào bị gián đoạn, thế nên trí này không thể hiện tiền.

Hỏi: Nếu không hiện tiền thì sao có thể nói trí này dựa vào thân Tùy tín hành, Tùy pháp hành?

Đáp: Vì thân đó có hai thứ: 1. Chỗ dựa của kiến đạo. 2. Chỗ dựa của thể tục trí hiện quán biên. Kiến đạo đối với kiến đạo đã dựa vào thân này mà chứng đắc, cũng ở nơi thân này thành tựu, nên cũng hiện tiền. Thể tục trí hiện quán biên đối với thân kia thì chứng đắc, nhưng không ở nơi thân ấy thành tựu, nên không hiện tiền.

Thể tục trí hiện quán biên đối với thể tục trí hiện quán biên đã dựa vào thân chứng đắc, cũng ở nơi thân ấy thành tựu, nên cũng hiện tiền. Kiến đạo đối với thân kia đạt được nhưng không ở nơi thân ấy thành tựu, nên không hiện tiền.

Nếu ở phần vị kiến đạo, thể tục trí này đã dựa nơi thân hiện tiền, thì trí này thành tựu, cũng hiện tiền, nhưng kiến đạo chỉ thành

tự nơi vị lai. Tuy nhiên, vì phần vị kiến đạo phải khởi hiện ở thân, là nơi nương dựa của kiến đạo, nên kiến đạo thành tự cũng hiện tiền, trí này chỉ thành tự nơi vị lai. Nếu phần vị kiến đạo không khởi kiến đạo ở thân nương dựa, thì không có nghĩa kiến đạo thấy Thánh đế, tức không phải là Thánh. Do vậy phải khởi kiến đạo ở thân nương dựa, do đây thân kia đạt được phi trạch diệt, thì trí này hoàn toàn không khởi hiện.

Về hành tướng: Trí này gồm có mười hai hành tướng. Nghĩa là đối tượng tu của hiện quán biên về khổ là tạo nên bốn hành tướng của khổ. Đối tượng tu của hiện quán biên về tập là tạo nên bốn hành tướng của tập. Đối tượng tu của hiện quán biên về diệt là tạo nên bốn hành tướng của diệt.

Về đối tượng duyên: Trí này duyên nơi ba đế của ba cõi. Đối tượng tu của hiện quán biên về khổ là duyên nơi khổ đế của ba cõi. Đối tượng tu của hiện quán biên về tập là duyên nơi tập đế của ba cõi. Đối tượng tu của hiện quán biên về diệt là duyên nơi diệt đế của ba cõi.

Hỏi: Đây là duyên chung hay là duyên riêng?

Đáp: Là duyên riêng. Nghĩa là người cõi dục theo chỗ ứng hợp duyên nơi ba đế của cõi dục. Người cõi sắc theo chỗ ứng hợp duyên nơi ba đế của cõi sắc, cõi vô sắc.

Có thuyết nói: Là duyên chung. Nghĩa là người cõi dục theo chỗ ứng hợp duyên nơi ba đế của ba cõi. Người cõi sắc cũng như vậy.

Lời bình: Thuyết trước là đúng, vì như phân loại theo pháp của trí vô lậu thì mỗi phần đều duyên riêng.

Về niệm trụ: Trí này về đối tượng tu của hiện quán biên đối với khổ, tập là chung cả bốn niệm trụ. Đối tượng tu của hiện quán biên về diệt thì chỉ có pháp niệm trụ.

Về trí: Trí này chỉ là thế tục trí.

Về định: Trí này không cùng hành với định.

Về căn tương ưng: Trí này tương ưng chung với ba căn là lạc căn, hỷ căn, và xả căn.

Về thời gian quá khứ, vị lai, hiện tại: Trí này chỉ có ở vị lai. Đối tượng tu của hiện quán biên về khổ, tập là duyên nơi ba đời. Đối tượng tu của hiện quán biên về diệt là duyên nơi lìa khỏi đời.

Về thiện, bất thiện, vô ký: Trí này chỉ là thiện. Hiện quán biên về khổ, tập với đối tượng tu ở cõi dục là duyên nơi ba thứ. Ở cõi sắc thì chỉ duyên nơi thiện, vô ký. Đối tượng tu của hiện quán biên về diệt là chỉ duyên nơi thiện.

Về thuộc ba cõi và không hệ thuộc: Trí này thuộc cõi dục, cõi sắc. Hiện quán biên về khổ, tập với đối tượng tu nơi cõi dục là duyên thuộc cõi dục. Nơi cõi sắc thì duyên thuộc cõi sắc, cõi vô sắc. Đối tượng tu của hiện quán biên về diệt là duyên nơi không hệ thuộc.

Về học, vô học, phi học phi vô học: Trí này là phi học phi vô học, duyên nơi phi học phi vô học.

Về kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Trí này chỉ có tu đạo đoạn. Đối tượng tu của hiện quán biên về khổ, tập là duyên nơi kiến đạo, tu đạo đoạn. Đối tượng tu của hiện quán biên về diệt là duyên nơi không đoạn.

Về duyên nơi danh, nghĩa: Trí này, đối tượng tu của hiện quán biên về khổ, tập là duyên chung cả danh, nghĩa. Đối tượng tu của hiện quán biên về diệt là chỉ duyên nơi nghĩa.

Về duyên nơi sự nối tiếp của mình, của người khác, không phải là sự nối tiếp: Trí này nơi đối tượng tu của hiện quán biên về khổ, tập là duyên nơi sự nối tiếp của mình và người khác. Đối tượng tu của hiện quán biên về diệt là duyên nơi không nối tiếp.

Về gia hạnh đắc, lia nhiễm đắc, sinh đắc: Trí này chỉ có gia hạnh đắc.

Về văn, tư, tu tạo thành: Trí này ở cõi dục là do tư tạo thành, không phải do văn tạo thành, vì ở đây tư là hơn. Không phải do tu tạo thành, vì cõi này không định. Trí này ở cõi sắc là do tu tạo thành, không phải do văn tạo thành, vì ở đây tu là hơn. Không phải do tư tạo thành, vì trí kia không có tư tuệ. Trí kia nếu lúc tư duy liền nhập định, nên ở địa của ý. Trong năm thức, trí này ở địa của ý, không phải là năm thức, vì trong năm thức không có gia hạnh thiện.

Hỏi: Trí này có dị thực hay không có dị thực?

Đáp: Có dị thực thiện, thuộc hữu lậu.

Hỏi: Trí này thọ nhận quả dị thực ở nơi nào?

Đáp: Trí ở cõi dục thì nhận quả dị thực ở cõi dục, trí ở cõi sắc thì nhận quả dị thực ở cõi sắc, trí ở cõi vô sắc thì nhận quả dị thực ở cõi vô sắc. Trí của tĩnh lự thứ nhất thì nhận ở tĩnh lự thứ nhất, cho đến trí của tĩnh lự thứ tư thì nhận ở tĩnh lự thứ tư.

Hỏi: Người Thanh văn có thể được như vậy, vì họ chấp nhận có sự nối tiếp của cõi sắc. Phật và Độc giác làm sao có thể như thế, vì không phải Phật, Độc giác có thể có sự nối tiếp của cõi sắc và thọ nhận dị thực ấy?

Đáp: Chúng tánh Bồ-đặc-già-la kia cũng từng có sự nối tiếp của uẩn, giới, xứ nơi cõi sắc, với họ lần lượt thọ nhận dị thực ấy.

Hỏi: Nếu như vậy thì làm sao Thánh giả trong sự nối tiếp đã thành tựu nhân và được quả trong sự nối tiếp của phàm phu?

Đáp: Do nghĩa như thế nên thừa nhận là nhân, quả cũng không có lỗi. Như nơi chương Nghiệp Uẩn nói: Nếu có đủ hai thứ trói buộc của kiết do kiến đạo, tu đạo đoạn, thì có thể đi đến nẻo ác. Nhưng vì các người Dự lưu chỉ có sự trói buộc của kiết do tu đạo đoạn, vì

thiếu sự trói buộc của kiết do kiến đạo đoạn, nên không đến nẻo ác, vì nẻo ác này có hai thứ nhân: 1. Kiết do kiến đạo đoạn. 2. Kiết do tu đạo đoạn. Các người Dự lưu đã tạo thành kiết do tu đạo đoạn trừ, đã là nhân của nẻo ác, há không phải là Thánh giả trong sự nối tiếp đã thành tựu nhân cùng được quả trong sự nối tiếp của phàm phu sao? Vì lẽ đó nên ở đây đã nói cũng không có lỗi. Ở đây nói không sinh nhân quả là có thể có sự việc này. Nếu có thể sinh thì không có sự việc như thế.

Lại có thuyết nói: Đức Phật và Độc giác cũng có sự nối tiếp của uẩn, giới, xứ nơi cõi sắc như Thanh văn, qua đó lần lượt thọ nhận quả dị thực của trí này.

Lời bình: Thuyết kia đều không nên nói như vậy. Nên nói như thế này: Vì thế tục trí hiện quán biên là hữu lậu, hữu ký, nên nói là có dị thực, nhưng vì không có nghĩa đã từng thọ nhận và sẽ thọ nhận quả dị thực, do vậy không nên vấn nạn về việc thọ nhận dị thực nơi thân.

Hỏi: Từng có hai Thánh giả đồng sinh nơi một địa đối với thế tục trí hiện quán biên, một thành tựu, một không thành tựu chẳng?

Đáp: Có. Nghĩa là một người dựa vào tĩnh lực thứ nhất nhập chánh tánh ly sinh, còn người kia thì dựa vào tĩnh lực thứ hai nhập chánh tánh ly sinh. Cả hai người kia mạng chung cùng sinh vào tĩnh lực thứ hai. Người dựa vào tĩnh lực thứ nhất không thành tựu trí này, vì vượt qua địa và bỏ. Người dựa vào tĩnh lực thứ hai thành tựu trí này, vì sinh ở địa mình và không bỏ.

Hỏi: Từng có hai A-la-hán đồng sinh nơi một địa, đối với thế tục trí hiện quán biên, một thành tựu, một không thành tựu chẳng?

Đáp: Có. Nghĩa là vào lúc trước, một người dựa nơi tĩnh lực thứ nhất nhập chánh tánh ly sinh. Một người dựa vào tĩnh lực thứ hai nhập chánh tánh ly sinh. Cả hai mạng chung cùng sinh nơi tĩnh lực thứ hai, ở trong trung hữu được quả A-la-hán. Người dựa vào

tĩnh lự thứ nhất không thành tựu trí này, do vượt địa và bỏ. Người dựa vào tĩnh lự thứ hai thì thành tựu trí này, vì sinh nơi địa mình và không bỏ.

Hỏi: Thanh văn, Độc giác và Như lai lúc được tận trí đều tu căn thiện của chín địa trong ba cõi, vì sao trong đây chỉ nói là Như Lai đã được căn thiện của cõi dục, không phải cõi khác?

Đáp: Tuy thật sự đều được, nhưng vì trong đây muốn nói đến căn thiện tăng thượng của cõi dục, nên không nói đến Nhị thừa và địa khác đã đạt được.

Hỏi: Các A-la-hán khi được tận trí đều tu căn thiện của chín địa trong ba cõi chăng?

Đáp: Việc này không quyết định. Vì nếu sinh nơi cõi dục lúc được tận trí, có khả năng tu căn thiện nơi vị lai của chín địa trong ba cõi. Lúc sinh vào tĩnh lự thứ nhất được tận trí, có khả năng tu căn thiện nơi vị lai của tám địa trong hai cõi, vì sinh lên địa trên, không tu căn thiện của địa dưới, vì là hữu lậu. Cho đến nếu sinh lên Phi tướng phi phi tướng xứ, lúc được tận trí, có khả năng tu căn thiện của một cõi, một địa. Vì trong đây căn thiện là hơn nên nói riêng, thật ra là tu đủ bốn uẩn, năm uẩn.

Hỏi: Tu như thế là gia hạnh đắc, lìa nhiễm đắc hay sinh đắc?

Đáp: Là lìa nhiễm đắc, cũng là gia hạnh đắc, vì lúc lìa nhiễm nơi cõi Hữu đánh là đạt được. Thanh văn, Độc giác cũng do gia hạnh hiện tiền, song không phải là sinh đắc, vì không thù thắng.

Hỏi: Đã tu tập như thế là do văn tạo thành, tự tạo thành hay do tu tạo thành?

Đáp: Cả ba thứ đều cùng có cả. Tu ở cõi dục là do văn, tự tạo thành. Tu ở cõi sắc là do văn, tự tạo thành. Tu ở cõi vô sắc chỉ do tu tạo thành.

Hỏi: Vì sao thể tục trí hiện quán biên không phải là do văn tạo thành? Lúc tận trí đã tu căn thiện có văn tạo thành không?

Đáp: Trí kia là quyến thuộc của kiến đạo, toàn bộ rất mạnh mẽ, nhạy bén, là do việc tu đạo nhanh chóng, không phải do văn tạo thành. Còn quyến thuộc của tận trí này, tận trí dứt mong cầu là chấp nhận tham dự đạo, nên có khả năng tu chung cả các thiện gia hạnh.

Hỏi: Căn thiện như thế là ở địa của ý hay là ở năm thức?

Đáp: Chỉ ở địa của ý, vì trong năm thức không có thiện gia hạnh. Tuy có thiện sinh đắc, nhưng không phải là do đã tu, nên chỉ có ở địa của ý.

Hỏi: Nếu căn thiện này chỉ có ở địa của ý, thì như nơi Luận Thi Thiết nói làm sao thông? Như nói: A-la-hán đã được tận trí rồi, có sáu pháp luôn an trụ là có hay là không có? Nếu có thì vì sao có? Nếu không có thì vì sao không có? Giả như là có thì có bao nhiêu thứ nơi quá khứ được thành tựu? Bao nhiêu thứ nơi vị lai được thành tựu? Bao nhiêu thứ nơi hiện tại được thành tựu? *Đáp:* Có. Nghĩa là A-la-hán khi mắt thấy sắc rồi, tâm không mừng, không lo, luôn an trụ nơi xả, nhớ nghĩ đủ, chánh tri, nói rộng cho đến ý nhận biết pháp, tâm không mừng, không lo, luôn trụ nơi xả, nhớ nghĩ đủ, chánh tri, A-la-hán đó được tận trí, nếu đầu tiên khởi nhĩ thức thiện hiện tiền, A-la-hán đó đã thành tựu quá khứ một, vị lai sáu, hiện tại một, sự việc này diệt xong không xả. Nếu khởi nhĩ thức thiện hiện tiền, A-la-hán đó đã thành tựu quá khứ hai, vị lai sáu, hiện tại một, sự việc này diệt xong không xả. Cho đến khởi ý thức thiện hiện tiền, A-la-hán kia đã thành tựu quá khứ sáu, vị lai sáu, hiện tại một.

Có thuyết nói: Nếu trước hết khởi nhĩ thức thiện hiện tiền, A-la-hán kia quá khứ không thành tựu, chỉ thành tựu vị lai sáu, hiện tại một, sự việc này diệt xong không xả. Nếu khởi nhĩ thức thiện hiện tiền, A-la-hán kia đã thành tựu quá khứ một, vị lai sáu, hiện tại một,

sự việc này diệt xong không xả. Cho đến nếu khởi ý thức thiện hiện tiền, A-la-hán kia thành tựu quá khứ năm, vị lai sáu, hiện tại một, sự việc này diệt xong không xả. Nếu lại khởi ý thức thiện, hoặc thức khác hiện tiền, A-la-hán kia đã thành tựu quá khứ sáu, vị lai sáu, hiện tại một.

Những thuyết như thế làm sao thông?

Đáp: Đây là nói nhưng đối tượng sinh, diệt trong thân thanh tịnh dứt hết lậu, không nói sự việc khởi, diệt của dòng sinh tử từ vô thi đến nay. Tuy nhiên, những gì đã nói ở đây không phải là lúc tận trí đã tu căn thiện, nên không mâu thuẫn.

Lại có thuyết nói: Sáu pháp luôn an trụ, cũng chỉ là địa của ý, vì nói mắt thấy sắc, cho đến ý nhận biết pháp xong, tâm không mừng, không lo, luôn an trụ nơi xả, nhớ nghĩ đủ, chánh tri.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao lại nói lúc nhãn thức v.v... thiện hiện tiền là thành tựu hiện tại một?

Đáp: Nên biết sự việc này là gia hạnh luôn an trụ, không phải tự thể luôn an trụ, nên không mâu thuẫn.

Hỏi: Sáu pháp luôn an trụ này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy niệm và tuệ làm tự tánh. Làm sao nhận biết được như thế? Như Khế kinh nói: Các A-la-hán, tâm đã hoàn toàn giải thoát, hội đủ sáu pháp luôn an trụ. Những gì là sáu pháp luôn an trụ? Nghĩa là mắt thấy sắc rồi, cho đến ý nhận biết pháp xong, tâm không mừng, không lo, luôn an trụ nơi xả, nhớ nghĩ đủ, chánh tri. Nếu gồm luôn việc nhận lấy tương ưng cùng có, thì lấy bốn uẩn, năm uẩn làm tự tánh.

Đã nói về tự tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là luôn an trụ? Luôn an trụ nghĩa là gì?

Đáp: Vì các A-la-hán luôn trụ nơi sáu pháp này chưa từng lìa bỏ, nên gọi là luôn an trụ.

Hỏi: Tất cả A-la-hán đều có sáu pháp luôn an trụ phải không?

Đáp: Có thuyết nói: Không phải tất cả A-la-hán đều có sáu pháp này. Nghĩa là bậc Bất thời giải thoát đã được biên vực tận cùng nơi tĩnh lự thứ tư và nguyện trí mới có được sáu pháp này.

Lời bình: Nên nói như vậy: Tất cả A-la-hán đều có sáu pháp này. Làm sao biết được điều đó? Vì sáu pháp luôn an trụ này đều lấy niệm, tuệ trong thân thanh tịnh dứt hết lậu làm thể, do các A-la-hán không vị nào là không thành tựu niệm, tuệ này.

Hỏi: Sáu pháp luôn an trụ này có ở cõi nào, địa nào?

Đáp: Có thuyết cho: Sáu pháp này ở cõi dục, cõi sắc, chỉ có hai địa có, đó là cõi dục và tĩnh lự thứ nhất. Do địa của ý cũng cùng với nhãn thức thiện v.v... vào ra với nhau, nên không ở địa trên.

Lại có thuyết nêu: Ở năm địa đều có. Nghĩa là cõi dục và bốn tĩnh lự là năm địa. Ý thức đều cùng với các thức như nhãn v.v... vào ra.

Lời bình: Nên nói như vậy: Chung nơi mười một địa của ba cõi đều có. Nghĩa là cõi dục, tĩnh lự vị chí, trung gian, bốn tĩnh lự, bốn vô sắc. Ý thức, niệm, tuệ đều hiện hữu khắp nơi các địa.

Hỏi: Sáu pháp luôn an trụ này có khác nhau về thượng, trung, hạ không?

Đáp: Có. Nghĩa là Như Lai là bậc thượng, Độc giác là bậc trung, Thanh văn là bậc hạ. Lại nữa, chủng tánh của pháp bất động là thượng, chủng tánh của pháp thoái chuyển là hạ, bốn chủng tánh còn lại là trung.

Hỏi: Nếu Thanh văn, Độc giác cũng đều thành tựu sáu pháp luôn an trụ này, thì vì sao lại nói ba thứ niệm trụ là pháp không chung của Phật?

Đáp: Đức Phật luôn vì các chúng giảng nói rộng pháp yếu, là nhằm điều ngự chúng sinh, nên nói riêng ba niệm trụ. Hàng Nhị thừa không có sự việc này nên không nói.

Lại nữa, vì Thanh văn, Độc giác chỉ có phần ít không phải là cứu cánh nên không kiến lập.

Lại nữa, Thanh văn, Độc giác tuy đã đoạn tham, giận nhưng vẫn còn tập khí khác. Nếu khi đồ chúng có chống đối hay tùy thuận liền sinh khởi tương giống như tham, giận, lo, mừng, nên không kiến lập ba niệm trụ.

Lại nữa, sáu pháp luôn an trụ này cùng với ba niệm trụ có khác nhau về chỗ kiến lập. Nghĩa là ba niệm trụ thì dựa vào số đông kiến lập, còn sáu pháp luôn an trụ lại căn cứ vào cảnh kiến lập. Đối với cảnh không khởi lo, mừng thì dễ, còn đối với số đông thì khó.

Thanh văn v.v... có sáu pháp luôn an trụ, nhưng không có ba niệm trụ.

Hỏi: Vì sao lúc được tận trí là tức khắc tu căn thiện của ba cõi trong vị lai không phải là lúc khác?

Đáp: Vì bây giờ phiền não của ba cõi đều vĩnh viễn dứt hết, lại không có chỗ tạo tác, chỉ cần có tâm định vào ra của thể tục thọ dụng các định, nên lúc này tu căn thiện của ba cõi.

Lại nữa, lúc ấy vĩnh viễn xả các tụ phiền não, từ xưa chưa xả, lần đầu tiên được tụ các công đức từ trước chưa được, nên có thể tu tức khắc căn thiện của ba cõi.

Lại nữa, bây giờ tâm được tự tại như ngôi vua, đứng đầu mọi hệ thống, giải thoát, an lành, luyện tập tốt đẹp, căn thiện của ba cõi đều đến triều cống. Như lúc mới lên ngôi vua, người thủ lãnh mọi hệ thống và luyện tập, tất cả cõi nước đều đến triều cống.

Lại nữa, lúc ấy A-la-hán có khả năng phá tan giặc oán phiền não từ xa xưa chưa phá trừ, các căn thiện trong ba cõi đều đến chúc mừng. Như người có khả năng dẹp tan giặc thù oán của nước rồi, lúc trở về, hết thầy quốc dân đều đến nghinh đón, chúc mừng.

Lại nữa, lúc ấy A-la-hán như lực sĩ có khả năng hàng phục các phiền não từ xưa chưa hàng phục, căn thiện của ba cõi đều cùng nhau đến ca ngợi, chúc mừng. Như trong đại chúng có vị đại lực sĩ có khả năng hàng phục tất cả những gì từ trước đến nay chưa từng hàng phục, khiến đại chúng đều chúc mừng, ca tụng.

Lại nữa, bảy giờ vì giải thoát cứu cánh viên mãn, A-la-hán có khả năng dựa vào đấng đê tu tập căn thiện của ba cõi. Nghĩa là từ kiến đạo, dần dần đến Định kim cương, sự giải thoát chưa viên mãn, chỉ có thể theo một phần ít tùy thuận vào chỗ ứng hợp đê tu, đến lúc được tận trí, vì sự giải thoát đã viên mãn, nên có thể dựa vào đấng đê tu tập căn thiện của ba cõi. Như người lúc dẫn nước tưới tiêu ruộng, một thửa đã đầy rồi, lại dẫn vào một thửa ruộng tiếp, cho đến các thửa còn lại thấy đều đầy rồi, nên nước chảy tràn ngập các chỗ khác.

Lại nữa, lúc ấy vì các phiền não có thể trói buộc đã dứt hết, nên căn thiện của ba cõi đều được giải thoát, công dụng của uy lực gia tăng, thế nên tu tức khắc. Nghĩa là từ vô thủy đến nay, pháp thiện của ba cõi luôn bị phiền não trói buộc, không được tự tại, không có công dụng uy lực, nên không thể tu tập đầy đủ. Nếu người tu hành khi lia nhiễm nơi cõi dục, đạt được một ít giải thoát, thì những thứ trói buộc khác hãy còn nhiều, cho đến lúc nếu lia sự trói buộc của tám phẩm phiền não nơi xứ Hữu đảnh, tuy được giải thoát nhiều, nhưng hãy còn một ít trói buộc, nên khi lia phẩm thứ chín phiền não của xứ Hữu đảnh thì mọi sự trói buộc của ba cõi đều đoạn, căn thiện được tự tại, nên tất cả đều tu tức khắc. Cũng như lúc buộc chín xấp lụa lại thành một bó, nếu cắt một xấp, hai xấp, cho đến cắt đứt tám xấp, bó lụa vẫn

không rời ra, khi cắt rọc đến xấp thứ chín thì cả bó lụa đều đứt rời. Đây cũng như thế.

Lại nữa, từ vô thí đến nay pháp thiện của ba cõi đều cùng chán sợ đối với phiền não của xứ Hữu danh, tuy đã tạo nhiều phương tiện nhưng chưa thể đoạn trừ. Nay đã đoạn dứt hết, do vậy nên tu tức khắc.

Lại nữa, vì uy lực của Định kim cang dụ tăng mạnh, đối với tất cả phiền não đều có thể tiêu diệt vĩnh viễn, chỗ dẫn sinh tận trí cũng có khả năng đạt chung tất cả giải thoát, vì thế ở quả vị này có thể tu tập toàn bộ ba căn thiện của ba cõi. Khi A-la-hán Thời giải thoát được tận trí, có thể tu ba mươi hành tướng của hai trí. Nghĩa là mười bốn hành tướng của tận trí, trừ không, vô ngã, mười sáu hành tướng của trí chánh kiến vô học. Hoặc trung gian vị chí và bốn tĩnh lự, mỗi mỗi đều tu đủ pháp trí, loại trí, mỗi trí đều có ba mươi hành tướng. Hoặc nơi ba vô sắc chỉ tu ba mươi hành tướng của loại trí. A-la-hán Bất thời giải thoát khi được tận trí có thể tu bốn mươi bốn hành tướng của ba trí, nghĩa là tận trí, vô sinh trí, mỗi trí đều có mười bốn hành tướng và mười sáu hành tướng của trí chánh kiến vô học. Hoặc bốn tĩnh lự trung gian, vị chí, mỗi mỗi đều tu đủ pháp trí, loại trí, mỗi trí đều có bốn mươi bốn hành tướng. Hoặc ba vô sắc chỉ tu bốn mươi bốn hành tướng của loại trí, thì đây gọi là sự tu tập căn thiện vô lậu.

HẾT - QUYỂN 36

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 37

Chương 1: TẠP UẨN

Phẩm 5: BÀN VỀ KHÔNG HỔ THỆN, phần 4

** Các tâm quá khứ, tâm đó có biến hoại không? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác và hiển bày nghĩa chánh. Nghĩa là hoặc có lối chấp: Quá khứ, vị lai, Thế không phải là thật có, hiện tại là vô vi. Người kia đối với ba đời vì ngu si, mê lầm không hiểu rõ, nên khởi chấp như thế. Nay nhằm ngăn chặn chỗ chấp trước của người ấy, chỉ rõ là thật có quá khứ, vị lai, hiện tại là pháp hữu vi.

Lại nữa, có các ngoại đạo chấp: Pháp hữu vi lúc hoạt động trong đời, tánh tướng của vật đều ẩn giấu. Có các ngoại đạo chấp: Pháp hữu vi lúc hoạt động ở đời, tánh tướng của vật đều chuyển biến. Có các ngoại đạo chấp: Pháp hữu vi lúc hoạt động ở đời, tánh tướng của vật đều đi qua. Nay nhằm ngăn chặn những lối chấp của họ, đồng thời chỉ rõ pháp hữu vi trước diệt sau sinh, nên tạo ra phần Luận này.

Các pháp biến hoại tóm lược có hai thứ: 1. Đời biến hoại. 2. Lý biến hoại. Đời biến hoại: Là đời quá khứ, hiện tại biến hoại gọi

là quá khứ. Lý biến hoại: Là pháp nhiễm ô, vì các pháp nhiễm ô đều trái với lý.

Tâm nhiễm ô của quá khứ có đủ hai thứ biến hoại. Tâm không nhiễm ô chỉ có đời biến hoại. Tâm nhiễm ô của vị lai, hiện tại chỉ có lý biến hoại. Tâm không nhiễm ô không gọi là biến hoại. Đó gọi là ở đây đã tóm lược về Tỳ-bà-sa.

Hỏi: Các tâm quá khứ, tâm đó có biến hoại chăng?

Đáp: Các tâm quá khứ tâm đó đều biến hoại: Nghĩa là tâm nhiễm ô có đủ hai thứ biến hoại, nên gọi là tâm biến hoại. Tâm không nhiễm ô chỉ có đời biến hoại, nên gọi là tâm biến hoại.

Có tâm biến hoại, tâm đó không phải là quá khứ: Nghĩa là tâm tương ưng với tham, giận ở vị lai, hiện tại. Tâm đó chỉ do lý biến hoại, nên gọi là tâm biến hoại.

Để chứng minh cho nghĩa này, Luận chủ lại dẫn Khế kinh. Như Đức Thế Tôn nói: Nay các Bí-sô! Giả như bị giặc oán cưa xẻ thân mình, hoặc nơi các chi phần, đối với người kia, tâm các vị chớ nên biến hoại, cũng phải giữ gìn nơi miệng, đừng thốt ra lời nói ác. Nếu tâm biến hoại, thốt ra lời nói ác, là hết sức chướng ngại đối với điều mình mong cầu.

Đây là làm rõ: Tâm giận gọi là biến hoại. Oán, nghĩa là oán đối. Giặc, nghĩa là kẻ trộm cướp.

Hỏi: Vì sao chỉ nói cưa xẻ các chi phần nơi thân?

Đáp: Vì muốn làm rõ chỗ có thể gây ra nhân của nhiều khổ. Nghĩa là các vật dụng như dao, giáo v.v..., lúc gây thương tích, giết hại thân: Có khi đâm vào thì khổ, rút ra thì không khổ. Có khi rút ra thì khổ, chém vào lại không khổ. Nếu dùng cưa để xẻ rọc thân, thì đẩy vào kéo ra đều khổ. Đối với khổ cùng cực này hãy còn không nên giận dữ, huống chi là đối với các thứ khổ nhẹ mà phải sân giận.

Điều mình mong cầu: Nghĩa là khéo hướng tới Niết-bàn.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Này các Bì-sô! Đối với cảnh dục thượng diệu, không nên khởi tâm biến hoại.

Đây là chứng tỏ: Tâm tham gọi là biến hoại.

Cảnh dục thượng diệu: Nghĩa là năm thứ dục thượng diệu. Tâm biến hoại, nghĩa là tâm dâm dục.

Hỏi: Nếu từ hiện tại đến quá khứ nói là pháp quá khứ, gọi là đời biến hoại, từ vị lai đến hiện tại, vì sao pháp hiện tại không gọi là đời biến hoại?

Đáp: Nếu đã biến hoại rồi thì không còn biến hoại nữa, nên gọi là đời biến hoại. Hiện tại biến hoại, lại sẽ biến hoại, do đó không nói là đời biến hoại.

Lại nữa, nếu đời có đủ đời biến đổi và tác dụng hủy hoại thì gọi là đời biến hoại. Trong hiện tại tuy có đời biến đổi nhưng không có tác dụng hủy hoại, do pháp hiện tại có tác dụng, nên không gọi là đời biến hoại.

Lại nữa, thế gian cùng thừa nhận pháp tàn tạ, tiêu tan, gọi là đời biến hoại, không nói là hiện tại. Vì thế hiện tại không phải là đời biến hoại.

Hỏi: Hết thấy phiền não, không thứ nào là không trái với lý, đều nên gọi là lý biến hoại, vì sao chỉ nói hai tâm tham, giận là biến hoại?

Đáp: Đây là ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng.

Có thuyết nói: Trong đây cũng nên nói là tâm tương ưng với các phiền não khác gọi là biến hoại, nhưng không nói đến, nên biết nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Có thuyết cho: Không nên nêu vấn nạn về ý của Luận giả, vì người tạo luận luôn căn cứ nơi kinh để quảng diễn. Vì trong kinh chỉ

nói tâm tương ưng với tham, giận gọi là biến hoại, không phải phiền não khác, thế nên không nói.

Hỏi: Để người tạo luận qua một bên. Vì sao Đức Thế Tôn chỉ nói tâm tương ưng với tham, giận gọi là biến hoại mà không nói các thứ khác?

Đáp: Vì Đức Phật quán sát đối tượng được giáo hóa, nên nghe nói về tâm tương ưng với tham, giận gọi là biến hoại mà được giác ngộ, hiểu biết và làm xong mọi công việc, nên chỉ nói hai thứ này, không phải các phiền não khác.

Lại nữa, vì Đức Phật quan sát về chỗ dựa và cảnh nơi đối tượng duyên của hai thứ biến hoại này, nên nói riêng.

Chỗ dựa của tham biến hoại: Là nếu lúc tham hiện tiền, thì thân liền trở nên nhu hòa, cử động nhẹ nhàng, thích thú.

Đối tượng duyên của biến hoại: Là nếu lúc cảnh được yêu thích hiện tiền, thì tâm tâm sở pháp đối với cảnh ấy liền tham đắm nhiễm vương, lúc ấy chỗ dựa như trống không, như vật vô tình, nên đối với cảnh thô uế mà thấy là sạch đẹp.

Chỗ dựa của giận biến hoại: Là nếu khi giận hiện tiền, thì thân liền trở nên thô mạnh, nặng nề, bực tức.

Đối tượng duyên của biến hoại: Là nếu khi cảnh đáng ghét hiện tiền, thì tâm tâm sở pháp đối với cảnh ấy chán ghét, không muốn đối mặt, hướng chi là có thể ngấm nhìn, nên đối với cảnh tốt đẹp cho là thô xấu.

Lại nữa, Đức Phật quán sát về sắc hình của hai thứ biến hoại này, nên nói riêng.

Sắc của tham biến hoại: Là nếu tham hiện tiền tức làm cho chỗ dựa nơi thân biến đổi thành màu vàng.

Hình của biến hoại: Là nếu tâm tham tăng thượng thường xuyên hiện khởi thì hình người nam biến mất, hình người nữ xuất hiện.

Sắc của giận biến hoại: Là nếu giận hiện tiền tức làm cho đối tượng nương dựa là thân biến thành màu sắc khác.

Hình của biến hoại: Là nếu tâm giận tăng thượng thường xuyên khởi hiện thì hình tướng con người diệt mất, hình tướng rắn sinh.

Từng nghe có một ngoại đạo Ly hệ (Ni-kiền-tử), tuy đã theo Phật xuất gia, nhưng không từ bỏ những thứ trước kia đã thấy, nghe đệ tử Phật nói: Trong pháp kia có vô số lỗi lầm. Nghe như thế nên ông ta sinh giận dữ quá mức. Do quá giận dữ nên biến thành rắn độc.

Lại nữa, Đức Phật quán sát về phần vị và chúng đồng phần của hai sự biến hoại này, nên nói riêng.

Phần vị của tham biến hoại: Là do sức mạnh của tham nên nói có sự khác nhau về tuổi tác nơi các người nam, nữ, ấu niên, thiếu niên, trung niên, già nua.

Chúng đồng phần của biến hoại: Là như Đức Thế Tôn nói: Có cõi trời thuộc Dục giới tên là Hỷ vong. Các vị trời ấy do quá ham mê vui đùa, nên thân hết sức mệt nhọc, tâm quên hết không còn nhớ gì cả. Vì quên bẵng không còn khả năng nhớ nghĩ mà chết.

Phần vị của giận biến hoại: Là do sức mạnh của giận nên cũng nói có sự khác nhau về tuổi tác của nam, nữ, ấu niên, thiếu niên, trung niên, người già.

Chúng đồng phần của biến hoại: Là như Đức Thế Tôn nói: Có cõi trời nơi Dục giới tên là Ý phần. Các vị trời ấy do hay giận dữ, bực tức quá, nên lúc nào cũng hằm hằm nhìn nhau. Do cách nhìn nhau ấy nên sự giận dữ càng tăng, trải qua thời gian lâu như vậy rồi chết.

Lại nữa, Đức Phật quán sát về thân mình, thân người khác cùng các vật dụng của hai biến hoại kia vượt quá các phiền não khác, nên nói riêng.

Lại nữa, Đức Phật quán sát hai thứ ấy có thể sinh khởi vô số các thứ lỗi lầm trái, thuận, vượt quá các phiền não khác, nên nói riêng.

Lại nữa, Đức Phật quán sát hai thứ ấy là gốc của mọi sự tranh chấp, xâu xé, vượt hơn các phiền não khác, nên nói riêng.

Lại nữa, vô số thứ lỗi lầm sâu nặng của thế gian, phần nhiều đều do yêu, ghét, do vậy nên nói riêng.

Lại nữa, hai tùy miên này hiện hữu khắp nơi sáu thức, đều do sức của mình khởi hiện, vì thế nên nói riêng.

Lại nữa, hai tùy miên này là căn bản phiền não của mọi sự vui, buồn, còn có thể sinh trưởng, dựa vào vô số lỗi lầm tai hại cùng các khổ não của các thân tâm, do vậy nên nói riêng.

*** Các tâm nhiễm chấp, tâm đó có biến hoại chăng? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói: Đối với cảnh của dục thượng diệu, không nên khởi tham. Gặp phải cảnh ngộ, tứ chi nơi thân đều bị cưa xẻ, không nên khởi giận. Đừng cho chỉ nơi cõi dục, tham giận do tu đạo đoạn trừ gọi là biến hoại. Vì muốn làm sáng tỏ tham của ba cõi cùng tham giận của năm bộ đều gọi là biến hoại nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Các tâm nhiễm chấp, tâm đó có biến hoại chăng?

Đáp: Các tâm nhiễm chấp tâm đó đều biến hoại: Nghĩa là về quá khứ, do hai thứ biến hoại đời và lý, nên gọi là tâm biến hoại. Về vị lai, hiện tại, chỉ do lý biến hoại, nên gọi là tâm biến hoại.

Có tâm biến hoại tâm đó không phải là nhiễm chấp: Nghĩa là tâm không tương ưng với tham trong quá khứ. Nếu nhiễm ô: Do hai thứ biến hoại, nên gọi là tâm biến hoại. Không nhiễm ô: Chỉ do đời biến hoại, nên gọi là tâm biến hoại. Tâm tương ưng với giận ở hiện tại, vị lai, vì tâm này chỉ do lý biến hoại, nên gọi là tâm biến hoại.

Để chứng minh cho nghĩa này, Luận chủ lại dẫn Khế kinh. Như Đức Thế Tôn nói: Nay các Bí-sô! Giả như bị giặc oán v.v... nói rộng cho đến: Là hết sức chướng ngại đối với điều mình mong cầu.

Trong đây, vì giản lược nên chỉ nói lý nhiễm chấp. Cũng nên nói có tâm ghét bỏ.

Hỏi: Các tâm ghét bỏ, tâm đó có biến hoại chăng?

Đáp: Các tâm ghét bỏ tâm đó đều biến hoại: Nghĩa là về quá khứ, do hai biến hoại, nên gọi là tâm biến hoại. Về hiện tại, vị lai, chỉ do lý biến hoại, nên gọi là tâm biến hoại.

Có tâm biến hoại tâm đó không phải là ghét bỏ: Nghĩa là tâm không tương ưng với giận ở quá khứ. Nếu nhiễm ô: Do hai thứ biến hoại, nên gọi là tâm biến hoại. Không nhiễm ô: Chỉ do đời biến hoại, nên gọi là tâm biến hoại. Và tâm tương ưng với tham ở vị lai, hiện tại: Tâm này chỉ do lý biến hoại, nên gọi là tâm biến hoại.

Để chứng minh cho nghĩa này, cũng nên dẫn kinh. Như Đức Thế Tôn nói: Nay các Bí-sô! Đối với cảnh của dục thượng diệu, không nên phát khởi tâm biến hoại. Tuy các tâm nhiễm ô đều gọi là tâm biến hoại, nhưng do như trước đã nói, nên chỉ nói hai thứ.

*** Thế nào là Trạo cử? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn cho người nghi có được quyết định. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Trạo cử và ố tác (Hối) kết hợp làm một cái (Ngăn che).

Hoặc có kẻ sinh nghi: Lia trạo cử không có ố tác, lia ố tác không có trạo cử. Vì muốn khiến cho nghi này được quyết định, đồng thời chỉ rõ lia trạo cử có ố tác, lia ố tác có trạo cử, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là Trạo cử?

Đáp: Các tâm không tịch tĩnh, không ngừng dứt, thô tháo, cử động chao động, tánh của tâm vội vàng, thô tháo. Đó gọi là trạo cử.

Ở đây, Luận chủ đối với danh nghĩa dị biệt đã đạt được thiện xảo nên lập ra các lối diễn đạt. Lời văn tuy khác nhưng thể không khác.

Hỏi: Thế nào là ố tác (Hối)?

Đáp: Các tâm nóng nảy bồn chồn, áo não hối tiếc việc đã làm, tánh của tâm hối tiếc. Đó gọi là ố tác. Các danh nghĩa như thế như trước đã nói.

Hỏi: Các tâm có trạo cử, tâm đó tương ưng với ố tác chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp: Hai thứ này cùng có nghĩa rộng hẹp.

1. Có trường hợp tâm có trạo cử nhưng không phải tương ưng với ố tác: Nghĩa là không có tâm ố tác. Có tánh dao động, vội vàng, tức tâm nhiễm ô của năm bộ nơi cõi sắc, cõi vô sắc. Bốn bộ tâm của cõi dục do kiến đạo đoạn và năm thức nhiễm ô do tu đạo đoạn. Tức ố tác không tương ưng với ý thức ô nhiễm.

2. Có trường hợp tâm có ô tác nhưng không phải tương ứng với trạo cử: Nghĩa là không có tâm nhiễm ô, có tánh hồi tiếc. Tức sự giữ gìn Học xứ của các Bí-sô v.v... phần nhiều đều có tâm này. Như nên thu dọn, bày biện các vật dụng như giường, ghế v.v... mà không thu dọn, bày biện, cùng nên đóng cửa mà không đóng v.v.... Dựa vào phước, không phải phước cũng có tâm này.

Ở đây, ô tác gồm có bốn trường hợp: a. Có trường hợp ô tác là thiện, ở nơi chốn bất thiện khởi hiện. b. Có trường hợp ô tác là bất thiện, ở nơi chốn thiện khởi hiện. c. Có trường hợp ô tác là thiện, ở nơi chốn thiện khởi hiện. d. Có trường hợp ô tác là bất thiện, ở nơi chốn bất thiện khởi hiện.

Trường hợp a: Như có một người làm việc ác xong, tâm sinh hồi tiếc mãi: Việc ta đã làm không phải là tốt. Vì sao ta lại làm điều bất thiện này? Như các Bí-sô giữ gìn Học xứ có điều gì trái vượt nên sinh hồi hận.

Trường hợp b: Như có một người làm việc thiện xong, tâm sinh tiếc rẻ: Công việc mình làm không phải là điều tốt đẹp. Vì lý do nào khiến mình làm điều vô dụng này? Như trưởng giả thuộc phái Thắng Luận, bố thí một bữa ăn cho vị Độc giác rồi, tâm sinh hồi tiếc: Ta thà đem bữa ăn này cho đám tôi tớ còn hơn! Động cơ nào xui khiến ta lại đem thí cho Sa-môn cạo tóc kia?

Trường hợp c: Như có một người làm xong một việc thiện nhỏ, tâm sinh hồi tiếc: Việc ta đã làm không phải là việc khéo làm. Vì sao ta không làm việc thiện này nhiều hơn? Như Tôn giả Vô Diệt nói: Nếu ta biết được người kia có oai đức ấy, ta phải bố thí nhiều hơn, chứ đâu ít quá thế này?

Trường hợp d: Như có một người vừa làm việc ác nhỏ xong, tâm sinh hồi tiếc: Điều ta đã làm không phải là khéo làm. Sao ta

không làm sự việc như thế nhiều hơn? Như kẻ đồ tể tạo ít việc ác rồi lại hối tiếc sao không tạo nhiều hơn.

Trong bốn trường hợp này, trường hợp a và c là có ố tác nhưng không phải tâm tương ưng với trạo cử.

3. Có trường hợp tâm có trạo cử cũng tương ưng với ố tác: Nghĩa là tâm nhiễm ô, có tánh hối tiếc. Tức là trường hợp hai, bốn, trong bốn trường hợp trước vừa nêu.

Hỏi: Vì sao trong đây không nói có tâm thô tháo vội vàng có tánh hối tiếc, mà chỉ nói tâm ô nhiễm có tánh hối tiếc?

Đáp: Chỉ là tâm nhiễm ô, tất đã có sự thô tháo, vội vàng, không nói cũng tự thành. Nếu nói có tâm thô tháo vội vàng sẽ có người nghi: Trong tâm nhiễm ô không có sự thô tháo vội vàng này, nên chỉ nói tâm nhiễm ô. Tức do đây nên trường hợp hai ở trước nói: Tâm không nhiễm ô, có tánh hối tiếc, tức không có nghĩa thô tháo vội vàng, cũng là không nói mà tự thành. Nếu nói không có tâm thô tháo vội vàng, có tánh hối tiếc, thì sẽ nghi: Không có tâm nhiễm ô, hoặc có thô tháo vội vàng, nên trước chỉ nói là không có tâm nhiễm ô.

4. Có trường hợp tâm không trạo cử cũng không phải tương ưng với ố tác: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Ở đây, danh đã nói đến là dùng tiếng tướng để nói. Nếu pháp đã lập danh rồi nêu gọi: Tức là phân làm ba trường hợp trước. Chưa lập danh, chưa nêu gọi: Tức tạo ra trường hợp bốn, nên nói trừ các tướng nêu trước.

Điều ấy lại là thế nào? Nghĩa là nêu bốn trường hợp này trong thức uẩn:

Trường hợp 1: Nhận không có tâm ố tác, có tâm trạo cử.

Trường hợp 2: Nhận không có tâm trạo cử, có tâm ố tác.

Trường hợp 3: Nhận có tâm trạo cử, có tâm ô tác.

Trường hợp 4: Trừ trạo cử này, ngoài ra không có trạo cử, không có tâm ô tác.

*** Thế nào là Hôn trầm? Cho đến nói rộng.**

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn cho người nghi có được quyết định. Như Đức Thế Tôn nói: Hôn trầm và thù miên kết hợp làm một cái (Ngăn che).

Hoặc có người sinh nghi: Là hôn trầm không có thù miên. Là thù miên không có hôn trầm. Nay nhằm khiến cho người nghi có sự quyết định cùng hiển bày: Là hôn trầm có thù miên. Là thù miên có hôn trầm, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là Hôn trầm?

Đáp: Tánh nặng nề của các thân, tánh nặng nhọc của tâm, thân không điều hòa, không dịu dàng, tâm không điều hòa thuận hợp. Thân, tâm lờ mờ, phiền muộn, tánh tối tăm nặng nhọc của tâm. Đó gọi là Hôn trầm.

Trong đây, Luận chủ đối với các danh nghĩa dị biệt đã đạt được thiện xảo, nên tạo ra các lối diễn đạt, văn tuy bất đồng nhưng thể không khác.

Tánh nặng nề của thân: Là chỉ rõ sự tối tăm, nặng nề tương ưng với năm thức.

Tánh nặng nhọc của tâm: Là chỉ rõ sự tối tăm, nặng nề tương ưng với ý thức. Do đây, những trường hợp khác nên biết cũng như thế.

Tánh nặng nề, mờ tối của tâm: Là chỉ rõ trạng thái này đều là tánh của tâm sở pháp.

Hỏi: Thế nào là Thùy miên?

Đáp: Những sự ngủ say, tối tăm của tâm, vi tế mà chuyển biến, tánh lờ mờ giản lược của tâm. Đó gọi là Thùy miên.

Tâm thùy miên: Là chỉ rõ sự ngủ nghỉ này chỉ tương ưng với ý thức.

Trạng thái tối tăm, vi tế, chuyển biến: Là nêu rõ chỗ khác với khi thức và không có tâm định.

Tánh lờ mờ giản lược của tâm: Là chỉ rõ tự tánh ấy là tâm sở pháp.

Nghĩa là lược: Là phân biệt chỗ tương ưng với năm thức.

Lờ mờ: Là phân biệt với các định cùng ý phân biệt.

Hỏi: Các tâm có hôn trầm, tâm đó tương ưng với thùy miên chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp. Vì hai thứ này cùng có nghĩa rộng, hẹp:

1. Có trường hợp tâm có hôn trầm không phải tương ưng với thùy miên: Nghĩa là không có tâm thùy miên mà có tánh hôn trầm. Tức hết thấy tâm nhiễm ô của cõi sắc, cõi vô sắc và các tâm nhiễm ô khi thức của cõi dục.

2. Có trường hợp tâm có thùy miên không phải tương ưng với hôn trầm: Nghĩa là không có tâm nhiễm ô mà có tánh thùy miên. Tức thùy miên vô phú vô ký thiện của cõi dục tương ưng với ý thức.

3. Có trường hợp tâm có hôn trầm cũng tương ưng với thùy miên: Nghĩa là tâm nhiễm ô, có tánh thùy miên, là thùy miên nhiễm ô của cõi dục tương ưng với ý thức.

Ở đây, hỏi – đáp như đã nói về tạo cử và ố tác trong phần trước.

4. Có trường hợp tâm không có hôn trầm cũng không phải tương ưng với thù miên: Nghĩa là trừ các tướng nêu trước.

Trong đây, danh là dùng tiếng tướng để nói, nếu pháp đã thành lập danh rồi thì nêu gọi: Là tạo ra ba trường hợp trước.

Chưa lập danh chưa nêu gọi: Là tạo ra trường hợp bốn, nên nói là trừ các tướng nêu trước.

Điều ấy lại là thế nào? Nghĩa là tạo ra bốn trường hợp trong thức uẩn:

Trường hợp 1: Nhận có tâm hôn trầm không có tâm thù miên.

Trường hợp 2: Nhận có tâm thù miên không có tâm hôn trầm.

Trường hợp 3: Nhận có tâm hôn trầm cũng có tâm thù miên.

Trường hợp 4: Trừ hôn trầm này, ngoài ra không có tâm hôn trầm cũng không có tâm thù miên.

**** Thù miên nên nói là thiện chăng? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Phần trước đã nói tâm thù miên, lấy sự lơ mờ giản lược làm tánh, nhưng chưa nói tâm ấy là thiện, bất thiện, vô ký. Nay muốn nói đến vấn đề đó, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thù miên nên nói là thiện, là bất thiện, là vô ký chăng?

Đáp: Thù miên nên nói hoặc là thiện, hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký. Nghĩa là lúc thù miên, tâm tâm sở pháp có đủ ba thứ.

Thế nào là thiện? Nghĩa là thù miên của tâm thiện tối tăm vi tế mà chuyển, là tánh của tâm mờ mịt giản lược. Do người kia khi thức, đối với các việc thiện ưa làm, ưa tập theo, nên lúc ngủ cũng lại

tùy chuyển với thiện đó trong giấc mộng. Như tại Bản hữu đối với các việc thiện ưa làm, ưa tập theo, nên người đó đối với Tử hữu hoặc trong Trung hữu cũng lại tùy chuyển. Đây cũng như thế.

Hỏi: Pháp thiện đã khởi hiện trong giấc mộng lúc ngủ là gia hạnh thiện hay là sinh đắc thiện?

Đáp: Chỉ là sinh đắc thiện, vì trong trạng thái tối tăm vi tế.

Có Sư khác nói: Cũng là gia hạnh thiện, do đối với văn nghĩa cũng có sự lựa chọn.

Thế nào là bất thiện? Nghĩa là thù miên của tâm bất thiện tối tăm vi tế mà chuyển, là tánh của tâm mịt mờ giản lược. Do người kia khi thức, đối với các việc bất thiện ưa làm, ưa tập theo, nên trong giấc mộng của lúc ngủ cũng lại tùy chuyển theo điều bất thiện. Như tại Bản hữu đối với các việc bất thiện ưa làm, ưa tập theo, nên người đó đối với Tử hữu hoặc trong Trung hữu cũng lại tùy chuyển. Đây cũng như thế.

Hỏi: Pháp bất thiện đã khởi hiện trong giấc ngủ chiêm bao ấy là do kiến đạo đoạn hay do tu đạo đoạn?

Đáp: Là chung cho cả hai thứ đoạn.

Thế nào là vô ký? Nghĩa là thù miên của vô tâm ký tối tăm vi tế mà chuyển, là tánh của tâm mịt mờ giản lược. Do người kia khi thức, đối với sự việc vô ký ưa làm, ưa tập theo, nên trong chiêm bao của giấc ngủ cũng lại tùy chuyển. Như Bản hữu đối với sự việc vô ký ưa làm, ưa tập theo, người đó đối với Tử hữu hoặc trong Trung hữu cũng lại tùy chuyển. Đây cũng như thế.

Hỏi: Pháp vô ký đã khởi hiện trong chiêm bao của giấc ngủ này là hữu phú hay vô phú?

Đáp: Là cả hai thứ đều có.

Hữu phú, vô ký: Nghĩa là hai kiến thân kiến, biên kiến của cõi dục tương ứng với thù miên.

Vô phú, vô ký: Nghĩa là đường oai nghi, xứ công xảo, dị thực sinh, không phải là quả chung.

Đường oai nghi: Nghĩa là như tự cho mình đã làm công việc v.v... trong giấc ngủ chiêm bao.

Xứ công xảo: Nghĩa là như tự cho mình đã hoạch định sự việc trong giấc ngủ chiêm bao.

Dị thực sinh: Nghĩa là như trong giấc chiêm bao lúc ngủ, trừ chỗ nói trước, còn lại là vô ký đều chuyển.

Có Sư khác nói: Chỉ có dị thực sinh là vô phú vô ký trong thù miên do tâm lơ mờ, tối tăm, không phát sinh thân, ngữ, nên không có tánh oai nghi và công xảo.

**** Trong chiêm bao nên nói là phước tăng trưởng chăng? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói thù miên chung cho cả thiện, bất thiện, vô ký, nhưng chưa nói trong chiêm bao có phước tăng trưởng v.v... Nay vì muốn nói đến sự việc đó, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Trong chiêm bao nên nói là phước tăng trưởng, phi phước tăng trưởng, hay phi phước phi phi phước tăng trưởng?

Đáp: Trong chiêm bao nên nói: Hoặc phước tăng trưởng, hoặc phi phước tăng trưởng, hoặc phi phước phi phi phước tăng trưởng.

Có nơi nói đặc gọi là tăng trưởng. Có nơi nói sinh gọi là tăng trưởng. Nơi nào nói đặc gọi là tăng trưởng? Như phần Định

Uẩn nói: Vì sao lúc phàm phu thoái chuyển do kiến đạo, tu đạo đoạn kiết tăng trưởng? Đệ tử của Đức Thế Tôn khi thoái chuyển chỉ do tu đạo đoạn kiết tăng trưởng? Nên nơi ấy nói đặc gọi là tăng trưởng.

Nơi nào nói sinh gọi là tăng trưởng? Như Luận Thi Thiết nói: Tùy miên dục tham của phàm phu lúc khởi hiện tất khởi năm pháp: 1. Tùy miên dục tham. 2. Tùy miên dục tham tăng trưởng sinh. 3. Tùy miên vô minh. 4. Tùy miên vô minh tăng trưởng sinh. 5. Trạo cử. Nên nơi ấy nói sinh gọi là tăng trưởng. Ở đây nói Tư là chủ thể chấp giữ quả của ái, phi ái v.v... gọi là tăng trưởng, do chủ thể chấp giữ ấy như ứng hợp với quả.

Phước tăng trưởng: Là như có người trong chiêm bao thấy mình làm những việc thiện như bố thí, tạo phước thọ trì trai giới, hoặc tùy thuận một phước khác chuyển biến nối tiếp. Sự việc đó như thế nào? Người kia khi thức tùy thuận sức của thắng giải thiện, nên trong chiêm bao việc thiện của người đó được chuyển biến trở lại giống như khi còn thức. vì thế nên như khi thức giác, có khả năng giữ lấy quả của ái, gọi là tăng trưởng. Nghĩa là nếu khi thức, ưa làm việc bố thí, hoặc đem thức ăn uống hay dùng các phẩm vật như y phục, giường nằm, thuốc thang, phòng, nhà v.v... cung cấp cho người khác. Do sức thắng giải của hành trì này, nên những việc đó đều được chuyển biến lại trong chiêm bao giống như cảnh đã làm. Nếu như khi thức, ưa tạo nghiệp phước, hoặc siêng năng thực hành các công việc của Phật, Pháp, Tăng, tu sửa đường xá, cầu cống, vườn rừng, hoa quả, ao hồ, nhà phước, hoặc thích chăm sóc bệnh nhân, cung phụng hầu hạ người có đức, hoặc tổ chức liên tục hội lớn phước thiện suốt năm năm. Do sức thắng giải của hành trì này, nên các sự việc đã làm đó đều được tái diễn tương tự nơi cảnh thấy trong giấc chiêm bao. Nếu khi thức, thọ trì tám ngày trai và các giới cấm, nghĩa là bảy chúng luật nghi như Bí-sô v.v... do sức

thắng giải của hành tập này, nên những việc đã làm trên đều được chuyển biến trở lại giống như cảnh được thấy trong chiêm bao. Nếu khi thức, ưa thích đọc tụng, lắng nghe giảng nói, trao truyền, tư duy lựa chọn các văn nghĩa của ba Tạng, do sức thắng giải của hành tập này, nên các việc đã làm trên đều được chuyển biến tương tự như cảnh được thấy trong chiêm bao. Nếu khi thức, tu các môn hành quán như quán bất tịnh, hoặc quán sô tức, bốn niệm trụ v.v..., do sức thắng giải của hành tập này, nên được chuyển biến lại trong chiêm bao giống như các công hạnh đã tu. Vì do diệu lực của thắng giải như thế v.v..., nên trong giấc chiêm bao, các nghiệp phước cũng được tăng trưởng.

Phi phước tăng trưởng: Là như có người trong chiêm bao thấy mình giết hại mạng sống, lấy của không cho, làm theo tà hạnh về dục, nói dối, uống các thứ rượu, hoặc chạy theo một sự việc phi phước nối tiếp chuyển biến. Sự việc đó như thế nào? Người kia khi thức, tùy theo sức thắng giải về ác, nên những việc ác đã làm trước kia đều được chuyển hiện giống y như khi chiêm bao. Như khi thức đã nhận lấy quả phi ái nói là tăng trưởng. Nghĩa là nếu khi thức, ưa giết hại thân mạng người khác, như kẻ đồ tể giết dê v.v... Hoặc của người khác không cho mà lấy, như trộm, cướp v.v... Hoặc làm theo tà hạnh về dục, như kẻ gian phi. Hoặc cố ý vọng ngữ, như giả trá chứng đắc. Hoặc uống các thứ rượu như kẻ ham mê rượu. Hoặc tạo những việc đánh đập, mạ lỵ, chia rẽ v.v... Hoặc làm phường chèo, ca múa, ngâm vịnh, uống máu ăn thịt, tham đắm năm dục, đồ kỵ Tam bảo, kiêu mạn, tà kiến, ganh ghét v.v... Do sức thắng giải ác của những tạo tác này, nên các việc đã làm trên đều được tái diễn giống hệt trong chiêm bao. Nên trong chiêm bao, các nghiệp phi phước cũng được tăng trưởng.

Phi phước phi phi phước tăng trưởng: Là như có người trong chiêm bao tạo các chuyển biến nối tiếp nhau về những việc làm

phi phước phi phi phước. Sự việc đó như thế nào? Vì người ấy tùy thuộc vào sức thắng giải không phải thiện, không phải ác của họ, nên những việc đã làm khi thức đều được chuyển biến giống hết vào trong chiêm bao. Như khi thức, họ có thể nhận lấy quả phi ái, không phải phi ái, nói là tăng trưởng. Nghĩa là nếu họ vào lúc thức, đã làm nên đường oai nghi, hoặc xử công xảo, hoặc làm những việc như trồng lúa, gánh vác v.v... thầy đều được chuyển biến giống hết vào chiêm bao như cảnh họ đã thấy. Nên trong chiêm bao, các nghiệp phi phước phi phi phước cũng được tăng trưởng.

Hỏi: Nếu trong chiêm bao nghiệp phước được tăng trưởng thì vì sao Đức Phật nói: Người ngu si lúc ngủ, không có quả dị thực?

Đáp: Như người khi thức có thể làm đủ mọi công việc, như làm ruộng v.v... nhưng lúc ngủ thì không thể. Như thế, khi thức người kia có thể tu tập các thứ nghiệp thiện thù thắng. Nghĩa là có thể đọc tụng, lắng nghe, hỏi nói, truyền trao, phân biệt văn nghĩa, tu quán bất tịnh, quán sở tức, niệm trụ chung, riêng, thuận phần quyết định lựa chọn, nhập chánh quyết định, được quả Dự lưu, cho đến có thể chứng đắc quả A-la-hán. Hoặc lại có thể tu tập nghiệp thù thắng của hàng người, trời. Nhưng đến lúc ngủ, đối với các công việc nói trên đều không thể hoàn thành. Do vậy, nên Đức Phật nói: “Lúc ngủ không có quả dị thực”. Vì thế Tôn giả Thế Hữu nói: Vì quả của nghiệp phước đã tạo vào lúc ngủ rất ít, nên nói là không có quả, không phải cho là hoàn toàn không có.

Hỏi: Nếu trong chiêm bao nghiệp phi phước được tăng trưởng thì vì sao Đức Phật nói: Thà nên ngủ nghỉ, đừng thức mà khởi điều ác?

Đáp: Như người khi thức thường khởi vô số những giác ác tăng thượng, nhưng đến lúc ngủ thì không có, nên nói như thế, không phải cho là trong chiêm bao hết thấy nghiệp phi phước đều không tăng trưởng.

Hỏi: Trong chiêm bao các nghiệp thiện, bất thiện có thể dẫn phát chúng đồng phần không?

Đáp: Không thể. Nghĩa là do nghiệp sáng rõ có khả năng dẫn phát chúng đồng phần, còn nghiệp trong chiêm bao thì mờ mờ, yếu kém.

Có thuyết nói: Cũng có thể. Nghĩa là nghiệp trong giấc chiêm bao có thể dẫn phát chúng đồng phần yếu kém, tối tăm của các loài sâu bọ, trùng, giun v.v... không phải là chúng đồng phần thù thắng khác.

Lời bình: Không nên nói như thế. Như thuyết trước là đúng. Lúc ngủ nghỉ chỉ có thể tạo nghiệp viên mãn, không phải là nghiệp dẫn dắt, , do còn tùy thuộc nơi sức của người khác, liên quan đến sự yếu kém, mờ mờ của tánh chuyển biến.

**** Nhưng đạt được là dị thực của năm uẩn nơi cõi dục. Còn mộng gọi là pháp gì? Cho đến nói rộng.***

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đây tuy đã nói đến tác dụng của giấc mộng, nhưng chưa nói đến tự tánh của giấc mộng, nay muốn nói đến điều đó. Lại nữa, vì nhằm ngăn chặn Tông chỉ của người khác, để làm rõ về nghĩa chánh. Tức hoặc có kẻ chấp cho: Mộng không phải là thật có, như phái Thí Dụ, họ bảo: Trong mộng tự thấy được ăn uống no đủ, các căn đều thỏa mãn, vui vẻ, nhưng đến khi thức giấc, sức thân vẫn suy kém, trống rỗng, vì đói khát. Trong mộng tự thấy quyền thuộc đang quây quần hòa tấu năm loại âm nhạc, rất vui thú, nhưng khi thức giấc đều không có gì cả, chỉ là một mình ngồi buồn ở một chỗ. Trong mộng tự thấy mình đang bị bốn binh bao vây, phải chạy trốn từ đông sang tây, nhưng khi thức dậy thì bình yên vô sự. Do đó

nên biết mộng không phải là thật có. Vì nhằm ngăn chặn lối chấp của phái kia, nhằm nêu rõ mộng là thật có. Vì nếu mộng không phải thật có thì trái với Khế kinh. Như Khế kinh nói: “Lúc ta còn làm Bồ-tát, trong một đêm đã thấy năm mộng lớn”. Lại, Khế kinh nói: “Đại vương Thắng Quân trong một đêm nằm thấy mười giấc mộng”. Tỳ-nại-da nói: “Vua Ngật Lật Kê trong một đêm đã thấy mười bốn giấc mộng”. Lại, Khế kinh nói: “Mẹ của Nan Địa Ca đến bạch Phật: Chồng con vì phạm giới nên đã chết. Đêm rồi, con nằm mộng thấy ông hiện về cũng thân hình như trước, đến nói với con: Bà là vợ của tôi. Bà có vì tôi kể lại chuyện xưa không? Bạch Thế Tôn! Vì con đã từng không có một ý niệm nào thuận theo chồng con. Đức Thế Tôn bảo: Lành thay! Lành thay! Bà là người của quả Bất hoàn, đâu còn nhiễm theo sự việc dục ấy”. Lại, Khế kinh nói: “Các ông nên đoạn trừ như pháp của mộng”. Pháp này nói gì? Đó là năm thủ uẩn và kệ nói:

*Như người gặp trong mộng
Thức rồi lại không thấy
Điều mình yêu, khi chết,
Không thấy, cũng như thế.*

Nếu mộng không phải là thật thì mâu thuẫn với những gì ở đây đã nói. Do nhân duyên đó, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Mộng gọi là pháp gì?

Đáp: Mộng là tâm tâm sở pháp của lúc ngủ nghỉ, đã chuyển biến theo nơi đối tượng duyên. Người nằm mộng kia sau khi thức giấc, tùy theo sự ghi nhớ có thể vì người khác kể lại: Tôi đã nằm mộng thấy những sự việc như thế, như thế. Đó gọi là mộng.

Hỏi: Nếu những sự việc đã thấy trong mộng rồi nhưng không ghi nhớ, hay giả như có ghi nhớ nhưng không thể thuật lại cho người khác nghe, thì đấy có là mộng không?

Đáp: Sự việc đó cũng là mộng, chỉ là không viên mãn. Nếu viên mãn, đó là mộng như ở đây đã nói.

Hỏi: Mộng lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Chính là lấy tâm tâm sở pháp lúc trong mộng làm tự tánh.

Có thuyết nói: Lấy ý làm tự tánh, do uy lực của ý đã giúp cho các tâm sở được chuyển biến nhận lấy cảnh trong mộng.

Có Sư khác cho: Lấy niệm làm tự tánh, do uy lực của niệm, nên sau khi thức giấc theo chỗ đã ghi nhớ mà nói cho người khác.

Hoặc có thuyết nêu: Lấy năm thủ uẩn làm tự tánh, vì lúc nằm mộng thì các uẩn lần lượt hỗ trợ nhau để thành việc mộng.

Lại có thuyết nói: Lấy tất cả pháp làm tự tánh, vì đều là sự việc nơi đối tượng duyên của tâm mộng.

Lời bình: Các thuyết như thế tuy đều có ý nghĩa, nhưng đối với lý thuyết đầu tiên là đúng. Do ở đây nói các tâm tâm sở pháp của lúc ngủ nghỉ đều chuyển biến theo nơi đối tượng duyên. Đây là làm rõ lúc ngủ say, nếu tâm tâm sở pháp đối nơi cảnh của đối tượng duyên chuyển biến sáng tỏ, thì gọi là mộng, không nói pháp khác.

Hỏi: Mộng ở nơi địa của ý, không phải là năm thức thân, làm sao trong mộng có thể trông thấy sắc v.v...?

Đáp: Có thuyết cho: Mộng là sự chỉ bảo trước của các quỷ thần cho người kia về tướng lành hay không lành, và tuy ở địa của ý nhưng vẫn duyên nơi sắc v.v...

Tôn giả Diệu Âm nói: Trong mộng theo pháp như thế có thể trông thấy tướng lành, không lành nơi vị lai.

Thông suốt sự việc của mộng, đặt ra các sách nói về mộng, các Tiên nhân đều nói như thế.

Đại đức nói: Trong mộng tuy không có năm thức như mắt v.v... có thể thấy sắc v.v... nhưng do địa của ý lúc ngủ uy thế suy kém, nên mộng thấy sắc v.v... Như mẹ của Nan Địa Ca thấy sự việc trong mộng.

Tôn giả Thế hữu nói: Do năm nhân duyên nên thấy sự việc trong mộng, như tụng nêu:

*Do tập quán nghi, lo
Phân biệt từng lại nghĩ
Cũng chỗ dẫn phi nhân
Năm duyên mộng nên biết.*

Sách Thọ Phệ Đà nói thế này: Do bảy nhân duyên nên mộng thấy các sắc v.v... như tụng nêu:

*Do từng thấy, nghe, nhận
Mong cầu cũng phân biệt
Sẽ có và các bệnh
Bảy duyên mộng nên biết.*

Nên nói năm duyên thấy sự việc trong mộng: 1. Do người khác dẫn dắt: Nghĩa là hoặc chư Thiên, các tiên, thần, quỷ, dùng chú thuật, cỏ thuốc, đã đích thân nghĩ việc tốt đẹp và các Thánh Hiền dẫn dắt nên nằm mộng. 2. Do đã từng trải qua: Nghĩa là trước đây đã từng thấy, nghe, hiểu biết sự việc này, hoặc đã tập quen với các sự việc, nay liền nằm mộng thấy. 3. Do điều kiện sẽ có: Nghĩa là nếu sắp có sự việc tốt, không tốt, pháp như thế trước hết thấy tướng đó trong mộng. 4. Do phân biệt: Nghĩa là nếu tư duy, mong cầu, nghi ngờ, lo nghĩ tức thì nằm mộng thấy. 5. Do các bệnh: Nghĩa là nếu khi các đại không điều hòa, thích hợp, là tùy thuộc vào chỗ gia tăng của bệnh nên nằm mộng thấy loại kia.

Hỏi: Ở cõi nào, nẻo nào, xứ nào có mộng này?

Đáp: Ở cõi dục có mộng, không phải ở cõi sắc, cõi vô sắc, vì hai cõi đó không có thù miên.

Trong cõi dục có người lập ra thuyết này: Bốn nẻo đều có mộng, chỉ trừ địa ngục, vì ở đó khổ não luôn bức bách, nên không có ngủ nghỉ.

Nên nói ở địa ngục cũng thừa nhận có mộng, như Luận Thi Thiết nói: Trong địa ngục Đẳng hoạt, tuy bị bức bách do sức nóng của lửa dữ thiêu rụi xương thịt, nhưng khi có làn gió lạnh thổi qua, hoặc nhân cai ngục xướng: “Sống!”, lập tức các tội nhân sống lại, xương thịt liền hợp và sống lại, khổ thọ tạm dừng, tức khởi chút ít an vui. Do vậy nên biết: Ở địa ngục cũng nhận có sự ngủ nghỉ nên có mộng.

Hỏi: Những Bồ-đặc-già-la nào có mộng?

Đáp: Phạm phu, Thánh giả đều có thể có mộng. Trong Thánh giả, từ quả Dự lưu cho đến A-la-hán, Độc giác, cũng đều có mộng, chỉ trừ Đức Thế Tôn. Vì sao? Vì mộng giống như điên đảo. Đức Phật đối với tập khí của tất cả điên đảo đều đã dứt hết, nên không có mộng. Như vào lúc thức, tâm tâm sở pháp của Phật chuyển biến không điên đảo, nên khi ngủ nghỉ cũng như thế.

Hỏi: Đức Phật cũng có ngủ nghỉ chăng?

Đáp: Có. Làm thế nào biết được? Do Khế kinh nói. Như Khế kinh nói: Các vị thuộc phái Ly hệ (Ni-kiền-tử) đến chỗ Đức Phật nêu hỏi: “Kiều Đáp Ma Tôn, có ngủ nghỉ không?”. Đức Thế Tôn bảo: “Các vị thờ lửa, nên biết: Ta vào lúc nóng nực lắm, vì để cởi bỏ những phiền muộn cũng tạm ngủ nghỉ”. Những người kia lại bạch: “Ồ đời, có một hạng Sa-môn, Phạm chí nói như thế này: Người có ngủ nghỉ tức là ngu si. Kiều Đáp Ma Tôn hầu như không có sự việc này?”. Đức Thế Tôn bảo: “Nếu người nào còn các lậu tạp nhiễm,

thân đời sau phải chịu quả là các khổ về sinh già bệnh chết chưa đoạn, chưa nhận biết khắp mà ngủ nghỉ, thì người đó có thể gọi là ngu si. Phật đối với các lậu tạp nhiễm dẫn đến quả khổ về sinh già bệnh chết của thân đời sau đã đoạn hết, đã nhận biết khắp, nên tuy có ngủ nghỉ, không gọi là ngu si”.

Tuy nhiên, các thù miên lược nêu có hai thứ: 1. Nhiễm ô. 2. Không nhiễm ô. Các thù miên nhiễm ô, Đức Phật và Độc giác, A-la-hán v.v... đã đoạn dứt, nhận biết khắp. Các thù miên không nhiễm ô, vì điều phục thân, cho đến chư Phật cũng còn hiện tiền, hưởng chi là những vị khác không khởi, nên biết chư Phật cũng có ngủ nghỉ. Thế nên thù miên chung cho cả năm nẻo đều có, trung hữu cũng có. Thân phần, các căn trong thai, trứng đã đầy đủ cũng có thù miên.

Hỏi: Sự việc đã thấy trong mộng, đó là việc đã từng trải qua hay không phải từng trải qua? Giả đặt như thế thì có lỗi gì? Nếu là sự việc đã từng trải qua thì vì sao nằm mộng thấy người ta có sừng? Há từng có lúc thấy con người có sừng? Như Khế kinh đã nói làm sao thông? Như nói: Trong một đêm Bồ-tát được thấy có đến năm giác mộng lớn:

1. Mộng thấy thân nằm trên đại địa, gối đầu lên núi chúa Diệu Cao, tay phải vọc nước nơi biển lớn phía Tây, tay trái vọc nước nơi biển lớn phía Đông, hai chân đạp quây nước nơi biển lớn phía Nam.

2. Mộng thấy có loài cỏ kiết tường, tên là Kiên cố, từ trong rốn mọc ra, cao dần, lớn dần, che khắp cả hư không.

3. Mộng thấy các loài chim thân trắng, đầu đen, đậu từ chân Bồ-tát đến đầu gối, xoay tròn trở lại rớt xuống.

4. Mộng thấy có loại chim bốn màu, từ bốn phương bay đến bên Bồ-tát đều trở thành một màu.

5. Mộng thấy trên núi đầy dẫy phân như nhớt, Bồ-tát kinh hành qua lại mà không bị vấy nơi chân.

Bồ-tát từng trải qua sự việc này ở nơi nào mà mộng thấy? Nếu sự việc trong mộng không phải là các việc đã từng trải qua thì vì sao Bồ-tát không phải là điên đảo?

Đáp: Có thuyết nói: Những sự việc thấy trong mộng đều là những sự việc đã từng trải.

Hỏi: Nếu như vậy thì sao lại mộng thấy con người có sừng? Há từng có khi thấy con người có sừng chẳng?

Đáp: Người kia vào lúc thức thấy con người ở nơi khác, rồi lại thấy sừng ở nơi khác. Vì trong mộng lơ mơ tạp loạn, nên thấy tại một chỗ, nên không có lỗi. Lại nữa, trong biển cả có loài thú giống như con người, trên đầu có sừng, người kia đã từng trông thấy loài thú ấy, nay trở lại thấy nơi mộng. Do trong biển cả có đủ hình loại của tất cả hữu tình, nên gọi là biển cả.

Hỏi: Năm giấc mộng của Bồ-tát làm sao thông suốt? Bồ-tát há từng trải qua các sự việc như thế chẳng?

Đáp: Sự việc từng trải có hai: 1. Từng thấy. 2. Từng nghe. Thời xưa, Bồ-tát tuy chưa từng thấy, nhưng vì từng nghe nói đến nên nay nằm mộng thấy.

Hỏi: Bồ-tát từng nghe nói đến sự việc như thế vào thời nào?

Đáp: Bồ-tát đã từng ở nơi quá khứ tu tập phạm hạnh theo pháp thường của chư Phật. Đức Phật kia cũng từng mộng thấy các sự việc ấy, đã vì Bồ-tát nói rộng, Bồ-tát được nghe từ vị Phật đó, nên nay mộng thấy.

Có thuyết nói: Vào thời kỳ kiếp sơ, con người cũng có mộng thấy sự việc như thế, theo truyền thuyết đó, Bồ-tát được nghe, do vậy thời nay thấy lại sự việc ấy trong giấc mộng.

Lại có thuyết cho: Những sự việc đã thấy trong giấc mộng không phải thấy đều là việc đã từng trải qua.

Hỏi: Nếu vậy vì sao Bồ-tát không phải là điên đảo?

Đáp: Đây là điềm báo trước về đạo quả Chánh đẳng Bồ-đề Vô thượng, nên không phải thuộc về điên đảo.

Hỏi: Các sách đoán mộng do ai tạo ra?

Đáp: Do các Tiên nhân tạo ra. Các vị Tiên ấy do năng lực của Trí túc trụ tùy niệm nên ghi nhận, nhớ nghĩ về bản sự và tạo ra sách ấy.

Hỏi: Trí đó không thể quán xét cảnh của vị lai. Quán xét cảnh của vị lai chính là Nguyện trí. Các vị Tiên đó không có Nguyện trí làm sao có thể tạo ra các sách kia?

Đáp: Các vị Tiên đó do so sánh nên biết được việc mộng nơi vị lai. Nghĩa là thấy người nằm mộng như thế trong quá khứ, có quả như thế, suy ra trong hiện tại cũng vậy. Do vậy, so sánh biết người nằm mộng như thế ở vị lai cũng sẽ có quả như vậy. Thế nên các vị Tiên kia có khả năng tạo ra các sách đoán mộng.

Có thuyết nêu: Các vị Tiên cũng có người đạt được diệu nguyện trí, nên có thể tạo ra sách này, vì để cho các hữu tình tránh khỏi các tai họa nguy hiểm.

Hỏi: Cảnh trong mộng là cảnh của Trí túc trụ tùy niệm, vì sao có nhiều thế?

Đáp: Cảnh trong mộng có nhiều, không phải là cảnh của Trí túc trụ tùy niệm nơi tĩnh lự thứ tư. Vì sao? Vì Trí túc trụ tùy niệm của tĩnh lự thứ tư chỉ có khả năng ghi nhận, nhớ nghĩ sự việc trong ba vô số kiếp. Còn mộng thì có thể nhận biết được vô số sự việc trong vô số đại kiếp nên có nhiều.

Hỏi: Từng có người không nhập tĩnh lực, không khởi thông tuệ, có thể nhận biết vô số sự việc nơi vô số đại kiếp chãng?

Đáp: Có. Nghĩa là mộng.

Hỏi: Như Đức Thế Tôn nói: Các ông phải đoạn pháp như mộng. Pháp này là gì? Đó là năm thủ uẩn. Vì sao thủ uẩn nói là như mộng?

Đáp: Vì tánh sát-na, sát-na, vì không trụ lâu, vì lừa dối hữu tình, vì là pháp hoại diệt, vì là tánh hư giả khó chán đủ, nên nói pháp đó như mộng.

HẾT - QUYỂN 37

MỤC LỤC

GIỚI THIỆU	5
SỐ 1545/200: LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA.....	17
Quyển 1.....	17
Phần Tự	17
Quyển 2.....	35
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 1: Pháp Thế Đệ Nhất, Phần 1.....	35
Quyển 3.....	59
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 1: Pháp Thế Đệ Nhất, Phần 2.....	59
Quyển 4.....	84
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 1: Pháp Thế Đệ Nhất, Phần 3.....	84
Quyển 5.....	107
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 1: Pháp Thế Đệ Nhất, Phần 4.....	107
Quyển 6.....	132
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 1: Pháp Thế Đệ Nhất, Phần 5.....	132
Quyển 7.....	157
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 1: Pháp Thế Đệ Nhất, Phần 6.....	157
Quyển 8.....	182
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 1: Pháp Thế Đệ Nhất, Phần 7.....	182
Quyển 9.....	206
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 1: Pháp Thế Đệ Nhất, Phần 8.....	206
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 1.....	216
Quyển 10.....	232
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 2.....	232

Quyển 11.....	257
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 3.....	257
Quyển 12.....	279
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 4.....	279
Quyển 13.....	310
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 5.....	310
Quyển 14.....	337
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 6.....	337
Quyển 15.....	362
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 7.....	362
Quyển 16.....	387
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 8.....	387
Quyển 17.....	415
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 9.....	415
Quyển 18.....	440
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 10.....	440
Quyển 19.....	467
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 11.....	467
Quyển 20.....	493
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 12.....	493
Quyển 21.....	519
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 13.....	519
Quyển 22.....	546
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 14.....	546
Quyển 23.....	571
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 2: Bàn Về Trí, Phần 15.....	571
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 3: Nói Về Bồ Đặc Già La, Phần 1.....	576

Quyển 24.....	596
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 3: Nói Về Bồ Đặc Già La, Phần 2.....	596
Quyển 25.....	621
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 3: Nói Về Bồ Đặc Già La, Phần 3.....	621
Quyển 26.....	647
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 3: Nói Về Bồ Đặc Già La, Phần 4.....	647
Quyển 27.....	673
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 3: Nói Về Bồ Đặc Già La, Phần 5.....	673
Quyển 28.....	699
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 3: Nói Về Bồ Đặc Già La, Phần 6.....	699
Quyển 29.....	724
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 3: Nói Về Bồ Đặc Già La, Phần 7.....	724
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 4: Nói Về Ái Kính, Phần 1.....	739
Quyển 30.....	752
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 4: Nói Về Ái Kính, Phần 2.....	752
Quyển 31.....	777
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 4: Bàn Về Ái Kính, Phần 3.....	777
Quyển 32.....	803
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 4: Bàn Về Ái Kính, Phần 4.....	803
Quyển 33.....	829
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 4: Bàn Về Ái Kính, Phần 5.....	829
Quyển 34.....	859
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 4: Bàn Về Ái Kính, Phần 6.....	859
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 5: Bàn Về Không Hồ Thẹn, Phần 1.....	879
Quyển 35.....	887
Chương 1: Tạp Uẩn	
Phẩm 5: Bàn Về Không Hồ Thẹn, Phần 2.....	887

Quyển 36.....	913
Chương 1: Tập Uẩn	
Phẩm 5: Bàn Về Không Hồ Thẹn, Phần 3	913
Quyển 37.....	936
Chương 1: Tập Uẩn	
Phẩm 5: Bàn Về Không Hồ Thẹn, Phần 4	936