

LUẬN TẠNG PHẬT GIÁO TUỆ QUANG - TẬP 28/1

PHẬT LỊCH 2560 - 2016

LUẬN TẠNG PHẬT GIÁO
TUỆ QUANG

TẬP 28/1 - No. 1546

GIỚI THIỆU⁽¹⁾ TÓM LƯỢC VỀ NỘI DUNG TẬP 28

Tiếp theo Tập 27 (ĐTK/ĐCTT, N^o 1545), Tập 28 tiếp tục giới thiệu các Luận thuộc Bộ *A Tỳ Đàm*, từ N^o 1546 đến N^o 1557, có thể xem mảng Luận này là những liên hệ từ Luận *A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa* (N^o 1545) cùng một số Luận nơi Luận *A Tỳ Đạt Ma Lục Túc* (*Sáu Luận* mang số hiệu 1536, 1537, 1538, 1539, 1540, 1542 nơi Tập 26).

1. *Luận A Tỳ Đàm Tỳ Bà Sa*: Tác giả là 500 vị *A la hán*, Hán dịch là hai Đại sư *Phù Đà Bạt Ma* (Budhavarman. Thế kỷ 5 TL) và *Đạo Thái* (Thế kỷ 5 TL), dịch vào khoảng 437-439 TL đời *Bắc Lương* (397-439), gồm 100 quyển, do binh lửa nên hiện chỉ còn 60 quyển đầu (ĐTK/ĐCTT, Tập 28, N^o 1546, trang 1-414C). Đây tức là một *Dị dịch* (Dịch trước) của Luận *A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa* (N^o 1545, 200 quyển) đã nói qua nơi *Bài Giới Thiệu tóm lược nội dung Tập 27* ĐTK, 60 quyển còn lại này chỉ mới giải thích, quảng diễn ba *Kiền Độ* (Uẩn) là *Tap*, *Kiết* và *Trí*, tương đương với 111 quyển (Quyển 1 – 111) nơi bản Hán dịch của Pháp sư *Huyền Tráng* (N^o 1545, 200 quyển). Do dịch trước nên các từ ngữ, thuật ngữ Phật học được sử dụng trong Luận N^o 1546 này đều theo hệ *Cự dịch*. Chẳng hạn: Uẩn thì nơi Luận ấy dịch là *Kiền độ*. Tùy miên dịch là *sử*. Tâm, tâm sở pháp (Tâm, tâm sở pháp). Tầm, tứ (Giác, quán). Đạo gia hạnh, đạo vô gián, đạo giải

¹ Xin xem phần giới thiệu tổng quát ở tập đầu của Luận tạng tiếng Việt.

thoát (Đạo phương tiện, đạo vô ngại, đạo giải thoát). Hữu biểu, vô biểu (Hữu giáo, vô giáo). Năm uẩn, năm thủ uẩn (Năm ám, năm thanh ám). Trung hữu (Trung ám). Hai thứ vô ký: Hữu phú vô ký, vô phú vô ký (Ẩn một vô ký, bất ẩn một vô ký). Uẩn xứ giới (Ám nhập giới). Thắng xứ, biến xứ (Trừ nhập thắng xứ, nhất thiết xứ). Sáu nhân: Nhân năng tác, nhân câu hữu, nhân đồng loại, nhân tương ưng, nhân biến hành, nhân dị thực (Nhân sở tác, nhân cộng sinh, nhân tương tự, nhân tương ưng, nhân nhất thiết biến, nhân báo). Bốn duyên: Duyên nhân, duyên đẳng vô gián, duyên sở duyên, duyên tăng thượng (Duyên nhân, duyên thứ đệ, duyên cảnh giới, duyên oai thế). Năm quả: Quả dị thực, quả đẳng lưu, quả sĩ dụng, quả tăng thượng, quả ly hệ (Quả báo, quả y, quả công dụng, quả oai thế, quả giải thoát). Bốn tĩnh lự (Bốn thiền). Bốn niệm trụ (Bốn niệm xứ). Bốn thông hành: Khổ tri thông hành, khổ tức thông hành, lạc tri thông hành, lạc tức thông hành (Bốn chủng đạo: Khổ tri tuệ đạo, khổ tức tuệ đạo, lạc tri tuệ đạo, lạc tức tuệ đạo). Khinh an (Ý). Chín thứ nhận biết khắp (Chín đoạn trí). Niết bàn hữu dư y, Niết bàn vô dư y (Niết bàn hữu dư thân, Niết bàn vô dư thân). Trạch diệt, phi trạch diệt (Số diệt, phi số diệt)...

Lại cũng do dịch trước, dịch vào thời kỳ mảng từ ngữ thuật ngữ về A Tỳ Đàm chưa dồi dào, chưa chuẩn, nhiều thuật ngữ còn đang dò dẫm, hình thành, nên có nhiều đoạn nơi Luận N^o 1546 văn nghĩa diễn đạt chưa rõ, khó hiểu, phải tham khảo nơi Luận N^o 1545 thì mới lãnh hội được.

2. *Luận Tỳ Bà Sa*: Tác giả là Tôn giả *Thi Đà Bàn Ni*, Hán dịch là Đại sư *Tăng Già Bát Trừng* (Samghabhūti, thế kỷ 4 TL), dịch vào đời *Phù Tần* (351-384), gồm 14 quyển (ĐTK/ĐCTT, Tập 28, N^o 1547, trang 416-523B). Luận phân làm 2 phần chính với 42 xứ: Phần 1: Thuyết A Tỳ Đàm Bát Kiền Độ, gồm 15 xứ: Xứ ba kiết. Xứ ba căn bất thiện. Xứ ba hữu lậu. Xứ bốn lưu. Xứ bốn thọ. Xứ bốn phục thọ. Xứ năm cái. Xứ năm kiết. Xứ năm hạ kiết. Xứ năm thượng kiết. Xứ

năm kiến. Xứ sáu thân ái. Xứ bảy sử. Xứ chín kiết. Xứ chín mươi tám sử. Phần 2: Giải thập môn đại chương, gồm 27 xứ: Hai mươi hai căn. Mười tám giới. Mười hai nhập. Năm âm. Năm thanh âm. Sáu giới. Sắc, vô sắc pháp. Pháp có thể thấy – không thể thấy. Pháp có đối – không đối. Pháp hữu lậu – vô lậu. Pháp hữu vi – vô vi. Ba đời. Thiện, bất thiện, vô ký. Pháp hệ thuộc ba cõi. Pháp học, vô học, phi học phi vô học. Pháp do kiến đoạn, do tư duy đoạn. Bốn Thánh đế. Bốn thiên. Bốn đẳng. Bốn vô sắc. Tám giải thoát. Tám trừ nhập. Mười nhất thiết nhập. Tám trí. Ba tam muội. Trung âm. Tứ sinh. Là những tóm lược về một số đề mục tiêu biểu nơi Luận *A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa*.

3. *Luận Xá Lợi Phát A Tỳ Đàm (Sàriputràbhidharma – Sàstra)*: Hán dịch là hai Đại sư *Đàm Ma Đa Xá* (Thế kỷ 4 – 5 TL) và *Đàm Ma Quật Đa* (Thế kỷ 4 – 5 TL), dịch vào đời *Diêu Tần* (384-417), gồm 30 quyển (ĐTK/ĐCTT, tập 28, N^o 1548, trang 525-719A). Luận phân làm bốn phần với 33 phẩm: Phần 1: 10 phẩm. Phần 2: 11 phẩm. Phần 3: 2 phẩm. Phần 4: 10 phẩm. Lần lượt nêu dẫn và biện giải về Nhập (Xứ), Giới, Âm (Uẩn). Bốn Thánh đế. Căn. Bảy giác. Căn thiện, bất thiện. Đại chủng. Trí. Duyên. Niệm xứ. Bốn thiên. Phiền não. Mười nghiệp đạo bất thiện. Mười nghiệp đạo thiện... Đây có thể là tác phẩm *A Tỳ Đạt Ma Tập Dị Môn Túc* (N^o 1536, 20 quyển, Tập 26) của Tôn giả *Xá Lợi Tử*, đã được các Bộ phái *Độc Tử Bộ*, *Chánh Lượng Bộ* hoằng truyền nên có sự bổ sung, sắp xếp lại.

4. *Luận Tôn Bà Tu Mật Bồ Tát Sở Tập*: Tác giả là Tôn giả *Tôn Bà Tu Mật*. Hán dịch là Đại sư *Tăng Già Bạt Trừng*, dịch vào đời *Phù Tần*, gồm 10 quyển (ĐTK/ĐCTT, Tập 28, N^o 1549, trang 721-808A). Bản Luận gồm 14 Kiền độ (Uẩn): Tụ. Tâm. Tam muội. Thiên. Tứ đại. Khế kinh. Cánh lạc. Kiết sử. Hành. Trí. Kiến. Căn. Nhất thiết hữu. Kệ. Soạn thuật theo dạng *Luận A Tỳ Đạt Ma Phát Trí* (N^o 1544, Tập 26) và *Luận Tập A Tỳ Đàm Tâm* (N^o 1552, Tập 28). Về tác giả *Tôn Bà Tu Mật*, Phật Quang ĐTD (Trang 4932 Hạ) ghi là theo các Học

giả cận đại thì *Tôn Bà Tu Mật* là Tôn giả *Thế Hữu* (Vasumitra), một trong bốn Đại Luận sư của Hữu Bộ, và tác phẩm này có thể do đệ tử của Tôn giả soạn tập mà thành. Hth Trí Quang, trong dịch phẩm *Dị Tông Luận* thì nói rõ hơn: Tôn giả Thế Hữu là tác giả các luận: *A Tỳ Đạt Ma Giới Thân Túc* (N^o 1540, Tập 26, *A Tỳ Đạt Ma Phẩm Loại Túc* (N^o 1542, Tập 26), *Luận Tôn Bà Tu Mật Bồ Tát Sở Tập* (N^o 1549, Tập 28) và *Luận Dị Bộ Tông Luân* (N^o 2031, Tập 49 – *Sử Truyện Bộ*). Nhưng không phải là Tôn giả *Thế Hữu*, người đã chỉ đạo 500 vị A la hán chú giải *Luận A Tỳ Đạt Ma Phát Trí*, biên tập tổng duyệt để thành *Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa* 200 quyển, là thủ tọa của lần kết tập kinh điển thứ tư... (Như vậy là có 2 Tôn giả Thế Hữu?) (*Luận Dị Bộ Tông Luân*. Hth Trí Quang dịch, chú. Bản in 1995, trang 39).

5. *Luận A Tỳ Đàm Tâm (Abhidharmahrdaya – Sàstra)*: Tác giả là Tôn giả *Pháp Thắng* (Dharma – S’resthin, thế kỷ 3 TL), một Luận sư thuộc Hữu Bộ, sống vào khoảng thế kỷ 3 TL, đã căn cứ theo *Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa*, tóm kết những điểm tiêu biểu soạn thành **250** kệ, tức là *Luận A Tỳ Đàm Tâm*. Luận này đã được Đại sư *Tăng Già Đề Bà* (Samghadeva. Thế kỷ 4 TL) Hán dịch, Đại sư *Tuệ Viễn* (334-416) chỉnh lý vào đời *Đông Tấn* (317-419) gồm 4 quyển (ĐTK/ĐCTT, Tập 28, N^o 1550, trang 809-833B), phân làm 10 phẩm: Giới. Hành. nghiệp. Sử (Tùy miên). Hiền Thánh. Trí. Định. Khế kinh. Tập. Luận.

6. *Luận A Tỳ Đàm Tâm Kinh*: Do Đại sư *Ưu Ba Phiến Đa* (Upasanta - Thế kỷ 3 TL) soạn thuật, Đại sư *Na Liên Đề Da Xá* (Narendrayasas – 490-589) Hán dịch vào đời *Cao Tề* (550-577) gồm 6 quyển (ĐTK/ĐCTT, Tập 28, N^o 1551, trang 833B-869B) và *Luận Tập A Tỳ Đàm Tâm*, do Đại sư *Pháp Cứu* (Dharma - etrāta, thuộc hệ của Tôn giả Pháp Thắng) soạn thuật, Đại sư *Tăng Già Bạt Ma* (Samghavarman. Thế kỷ 5 TL) Hán dịch, dịch vào đời *Lưu Tống* (420-478), gồm 11 quyển (ĐTK/ĐCTT, Tập 28, N^o 1552, trang

869C-965C) là 2 Luận giải thích, quảng diễn Luận A Tỳ Đàm Tâm của Tôn giả Pháp Thắng.

7. *Luận Nhập A Tỳ Đạt Ma*: Tác giả là Tôn giả *Tắc Kiến Đà La* (ĐTK/ĐCTT, Tập 28, N^o 1554, 2 quyển, trang 980B-989A) và *Luận Ngũ Sự Tỳ Bà Sa* do Tôn giả *Pháp Cứu* soạn thuật (ĐTK/ĐCTT, Tập 28, N^o 1555, 2 quyển, trang 989A-995B), cả hai đều do Pháp sư *Huyền Tráng* Hán dịch, là những Luận ngắn mang tính nhập môn về A Tỳ Đàm. Luận N^o 1554 lần lượt giải thích về sắc (Đại chủng và sắc được tạo), về thanh, hương, vị, xúc. Giải thích tóm lược về thọ, tưởng, hành (Tương ưng, không tương ưng), về ba căn thiện, ba căn bất thiện, về kiết, tùy miên, tùy phiền não, triền cái, về các trí ... Luận N^o 1555 là giải thích *Phẩm Biện Về Năm Sự* nơi Luận *A Tỳ Đạt Ma Phẩm Loại Túc* (N^o 1542, Tập 26) của Tôn giả Thế Hữu (Phẩm Biện Về Năm Sự gồm các phần: Năm pháp (Sắc, tâm, tâm sở pháp, tâm bất tương ưng hành và vô vi). Bốn đại chủng. Năm căn. Năm trần. Sáu thức thân. Các tâm sở. Chín thứ kiết. Ba phược. Bảy tùy miên. Các tùy phiền não. Tám thứ tâm sở trói buộc hành uẩn. Mười thứ trí. Tám thứ nhãn hiện quán biên. Các thứ tâm bất tương ưng hành). Luận N^o 1555 cũng được Đại sư *Pháp Thành* (Người Tây Tạng, thế kỷ 9 TL) Hán dịch, mang tên: *Luận Tát Bà Đa Tông Ngũ Sự* (ĐTK/ĐCTT, Tập 28, N^o 1556, 1 quyển, trang 995C-998A).

8. *Luận A Tỳ Đàm Cam Lộ Vị*: Do Tôn giả *Cù Sa* (Diệu Âm) soạn thuật, mất tên người Hán dịch, được dịch vào đời *Tào Ngụy* (220-265), gồm 2 quyển (ĐTK/ĐCTT, Tập 28, N^o 1553, trang 966-980B) và *Kinh A Tỳ Đàm Ngũ Pháp Hành*, do Đại sư *An Thế Cao* (Thế kỷ 2 TL) Hán dịch, dịch vào đời *Hậu Hán* (25-220) gồm 1 quyển (ĐTK/ĐCTT, Tập 28, N^o 1557, trang 998A-1001B), là 2 Luận *A Tỳ Đàm* đã được *Hán dịch sớm nhất*, Luận *A Tỳ Đàm Cam Lộ Vị* được phân làm 16 phẩm ngắn, lần lượt nêu dẫn, biện giải về: Bồ thí. Trì giới. Cõi. Nẻo. Bốn thức trụ. Bốn thứ ăn. Bốn loài. Nghiệp. Quả.

Âm Tri Nhập (Uẩn giới xứ). Bốn duyên. Sáu nhân. Hai mươi hai căn. Chín mươi tám sử (Tùy miên). Sáu pháp A la hán. Mười trí. Bốn thiên (Bốn tinh lự)... Kinh A Tỳ Đàm Ngũ Pháp Hành (Hầu hết dịch phẩm của Đại sư An Thế Cao về Kinh Luật Luận đều mang tên là Kinh) thì nêu dẫn và giải thích về năm pháp (Sắc. Tâm. Tâm sở. Tâm bất tương ưng hành. Vô vi). Năm pháp được Đại sư An Thế Cao dịch là: Sắc. Ý (Tâm). Sở niệm (Tâm sở). Biệt ly ý hành (Tâm bất tương ưng hành). Vô vi.

Nhìn chung, các Luận nơi Tập 28 ĐTK hầu hết đều được Hán dịch theo hệ *Cựu dịch* (Trừ hai Luận ngắn N^o 1554, N^o 1555 do Pháp sư Huyền Tráng Hán dịch). Người đọc cần có những lưu ý tối thiểu về mảng *từ ngữ – thuật ngữ thuộc A Tỳ Đàm* theo hệ *Cựu dịch* đối chiếu với hệ *Tân dịch* (Chúng tôi đã nêu dẫn đối chiếu một số thuật ngữ tiêu biểu nơi phần giới thiệu Luận A Tỳ Đàm Tỳ Bà Sa (N^o 1546). Như thế là chúng ta sẽ thấy, phần lớn mảng từ ngữ – thuật ngữ thuộc A Tỳ Đàm theo hệ *Cựu dịch* kia là chưa chuẩn, chưa đạt, phải đến Pháp sư Huyền Tráng (602-664) Hán dịch thì mảng từ ngữ – thuật ngữ ấy mới đạt tới chuẩn mực, ổn định. Mặt khác, chúng ta cũng thấy được phần nào những công sức, những nỗ lực của nhiều thế hệ dịch giả Hán dịch, trải qua các đời, đã dò dẫm tìm kiếm, tạo ra những danh xưng, những thuật ngữ thích hợp để chuyển dịch, khiến cho chánh pháp dễ đến gần với muôn người.

Chủ tịch Tuệ Quang Foundation
Nguyễn Hiền.

SỐ 1546/60
LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

Tác giả: Tôn giả Ca Chiên Diên Tử.

Giải thích: Năm trăm A La Hán.

Hán dịch: Đồi Bắc Lương,

Sa môn Phù Đà Bạt Ma, Đạo Thái v.v...

Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ.

QUYỂN 1

*Thế nào là Pháp thế đệ nhất? Vì sao gọi là Pháp thế đệ nhất?
Chương như thế cùng giải thích nghĩa của chương, ở đây nên nói
rộng, là Ưu-ba-đề-xá.*

Hỏi: Ai tạo ra Kinh (Luận) này?

Đáp: Là Đức Phật - Thế Tôn. Vì sao? Vì tánh tướng của các pháp rất sâu xa, vi diệu, chỉ có bậc Nhất thiết trí mới có thể xét đoán tường tận.

Hỏi: Ai hỏi, ai đáp?

Đáp: Hoặc có người nói: Tôn giả Xá-lợi-phất hỏi, Đức Phật đáp.

Lại có thuyết nói: Năm trăm vị A-la-hán hỏi, Đức Phật đáp.

Lại có thuyết nói: Chư thiên hỏi, Đức Phật đáp.

*Lại có thuyết nói: Người biến hóa hỏi, Đức Phật đáp. Vì sao?
Vì tánh tướng của các pháp phải nên nói rộng, nhưng không có người*

hỏi. Bấy giờ, Đức Thế Tôn hóa làm Tỳ-kheo, cạo bỏ râu tóc, vận y Tăng-già-lê, hình dạng đoan nghiêm. Vị Tỳ-kheo ấy hỏi, Đức Phật đáp. Chẳng hạn như hỏi: Nhân duyên của các nghĩa kinh.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao lại nói là do Tôn giả Ca Chiên Diên Tử tạo?

Đáp: Vì Tôn giả kia thường ưa thích thọ trì đọc tụng, vì người khác giải thích, nói rộng, khiến được lưu hành phổ biến, danh xưng quy về Tôn giả, nên nói là do Tôn giả tạo.

Lại có thuyết nói: Chính Tôn giả Ca Chiên Diên Tử kia tạo ra Kinh (Luận) này.

Hỏi: Vừa nói: Tánh tướng của các pháp rất sâu xa, vi diệu, chỉ có bậc Nhất thiết trí mới có thể xét đoán tường tận. Vậy Tôn giả Ca Chiên Diên Tử sao có thể tạo được?

Đáp: Tôn giả Ca Chiên Diên Tử kia cũng có trí tuệ sâu rộng, mạnh mẽ, nhạy bén, khéo nhận biết về tướng chung, tướng riêng. Lại nhận biết văn nghĩa và biên vực trước sau, thông suốt ba Tạng, ba Minh, sáu Thông, đầy đủ tám Giải thoát, lìa dục của ba cõi, chứng được Nguyên trí, đã tu hành và lập nguyện nơi trụ xứ của năm trăm vị Phật: Nguyên cho tôi vào đời vị lai, trong giáo pháp để lại của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, có thể tạo ra Kinh A-tỳ-đàm.

Hỏi: Nếu như vậy thì A-tỳ-đàm của Phật là thế nào?

Đáp: Đức Thế Tôn ở mỗi mỗi phương sở, thôn ấp, vì hóa độ chúng sinh nên đã tạo ra vô số cách nêu giảng. Tôn giả Ca Chiên Diên Tử kia, ở trong vô số cách nêu giảng ấy đã lập môn, chương, tạo kệ tụng, đặt tên phẩm, nêu những Kiền độ (nhóm): Ví như khi nói về nhiều thứ nghĩa không giống nhau, đã lập ra Kiền độ Tạp. Hoặc khi nói tướng của sử, lập ra Kiền độ Sử. Hoặc khi nói tướng của trí, lập ra Kiền độ Trí. Hoặc nói tướng của nghiệp, lập ra Kiền độ Nghiệp.

Hoặc nói tướng của bốn đại, lập ra Kiên độ Bốn đại. Nếu nói tướng của căn, lập ra Kiên độ Căn. Nếu nói tướng của định, lập ra Kiên độ Định. Nếu nói tướng của kiến, lập ra Kiên độ Kiến. Như Kinh Pháp Cú có nói: “Đức Thế Tôn đã vì chúng sinh nên ở mỗi mỗi phương sở, thôn ấp, dùng vô số cách nói để diễn giảng”.

Tôn giả Đạt-ma-đa-la (Pháp Cú – Soạn giả Kinh Pháp Cú – ND ghi), sau khi Phật diệt độ, trong vô số cách giảng nói ấy, đối với nghĩa của vô thường đã lập ra phẩm Vô thường, cho đến nghĩa của Phạm chí lập ra phẩm Phạm chí. Tôn giả Ca Chiên Diên Tử này cũng lại như thế.

Lại, chư Phật xuất hiện ở đời, đều giảng nói về ba Tạng. Đó là Tu-đa-la, Tỳ-ni, A-tỳ-đàm.

Hỏi: Có gì khác biệt giữa Tu-đa-la, Tỳ-ni và A-tỳ-đàm?

Đáp: Hoặc có người nói: Không có khác biệt. Vì sao? Vì đều xuất phát từ dòng sông Phật của một biển trí, nhân nơi tâm đại từ mà giảng nói.

Lại có thuyết nói: Cũng có khác biệt. Khác biệt như thế nào? Tức tên gọi khác biệt. Nghĩa là: Đây là Tu-đa-la. Đây là Tỳ-ni. Đây là A-tỳ-đàm. Lại nữa, khác biệt vì phân biệt về tâm gọi là Tu-đa-la, phân biệt về giới gọi là Tỳ-ni, phân biệt về tuệ gọi là A-tỳ-đàm.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong Tu-đa-la cũng phân biệt về giới, cũng phân biệt về tuệ. Trong Tỳ-ni cũng phân biệt về tâm, cũng phân biệt về tuệ. Trong A-tỳ-đàm cũng phân biệt về tâm, cũng phân biệt về giới. Ba Tạng như thế có gì khác biệt?

Đáp: Vì dựa vào phần nhiều: Trong Tu-đa-la phần nhiều nói về Tâm pháp. Trong Tỳ-ni phần nhiều nói về Giới pháp. Trong A-tỳ-đàm phần nhiều nói về Tuệ pháp.

Lại nữa, ngay trong Tu-đa-la: Nếu phân biệt về tâm gọi là Tu-đa-la. Nếu phân biệt về giới gọi là Tỳ-ni. Nếu phân biệt về tuệ gọi là

A-tỳ-đàm. Trong A-tỳ-đàm: Nếu phân biệt về giới gọi là Tỳ-ni. Nếu phân biệt về tâm gọi là Tu-đa-la. Nếu phân biệt về tuệ gọi là A-tỳ-đàm. Trong Tỳ-ni: Nếu phân biệt về tuệ gọi là A-tỳ-đàm. Nếu phân biệt về giới gọi là Tỳ-ni. Nếu phân biệt về tâm gọi là Tu-đa-la. Như thế, đó gọi là sự khác biệt của ba Tạng.

Lại nữa, trong Tu-đa-la: Nên tìm xét về thứ lớp. Vì những lý do nào Đức Thế Tôn nói Tu-đa-la ấy – Kế đến lại nói Tu-đa-la này? (Như nói: Tin Phật, tiếp theo nên tin pháp, là nghĩa tìm xét về thứ lớp). Trong Tỳ-ni: Nên tìm xét về nhân duyên. Như nói giới này duyên nơi việc như thế nào để chế lập? Trong A-tỳ-đàm: Nên dùng tướng để tìm xét, không dùng thứ lớp.

Lại nữa, Tu-đa-la vì dựa vào lực, nên nói. Tỳ-ni vì dựa vào đại từ, nên nói. A-tỳ-đàm vì dựa vào vô úy, nên nói.

Lại nữa, trong vô số cách nêu bày, giảng nói có sự xen lẫn gọi là Tu-đa-la. Nói rộng về giới luật gọi là Tỳ-ni. Nói về tướng chung, tướng riêng gọi là A-tỳ-đàm.

Lại nữa, chưa gieo trồng căn thiện khiến gieo trồng căn thiện, gọi là Tu-đa-la. Đã gieo trồng căn thiện, muốn khiến cho thành thực, gọi là Tỳ-ni. Khi căn thiện đã thành thực, được chánh giải thoát, gọi là A-tỳ-đàm.

Lại nữa, vì đầu tiên nhập pháp, nên gọi là Tu-đa-la. Đã nhập trong pháp, là thọ trì giới, nên gọi là Tỳ-ni. Người đã thọ trì giới rồi, khiến được chánh giải, gọi là A-tỳ-đàm.

Tu-đa-la, Tỳ-ni, A-tỳ-đàm, như vậy gọi là khác biệt.

Hỏi: Tôn giả kia vì nhân duyên gì tạo ra Kinh (Luận) này?

Đáp: Vì muốn đem lại lợi ích cho người khác. Nếu có người nào thọ trì đọc tụng thông suốt, thuyết giảng để sự nhớ nghĩ được thích hợp, vô lượng phiền não và các hành ác không hiện tiền, do sự

tu tập ân cần này, nên có thể hội nhập pháp tướng. Ví như có người muốn giúp ích cho người khác, trong ngôi nhà tối tăm đốt lên ngọn đèn lớn, để cho kẻ có mắt được trông thấy các thứ sắc. Tôn giả kia cũng lại như thế. Vì muốn giúp ích cho người khác nên tạo ra Kinh (Luận) này. Đức Phật cũng như vậy. Vì đem lại lợi ích cho chúng sinh, nên đã giảng nói mười hai bộ kinh:

- (1) Tu Đa La.
- (2) Kỳ Dạ.
- (3) Ba Già La Na.
- (4) Già Đà.
- (5) Ưu Đà Na.
- (6) Ni Đà Na.
- (7) A Ba Đà Na.
- (8) Y Đế Mục Đa Già.
- (9) Xà Đà Già.
- (10) Tỳ Phật Lược.
- (11) A Phù Đà Đạt Ma.
- (12) Ưu Ba Đề Xá.

Vì sao? Vì có chúng sinh, tuy có nhân trong, nhưng không có duyên ngoài, chung quy vẫn không thể tu hạnh thắng tấn, nếu gặp duyên ngoài thì có thể tu hành. Ví như các thứ hoa Bát-đầu-ma, Phân-đà-lợi, Câu-vật-đầu, Ưu-bát-la ở trong ao nước, nếu ánh sáng mặt trời không soi chiếu đến, chúng sẽ không nở rộ, không tỏa hương. Nếu ánh sáng mặt trời soi chiếu đến, thì chúng tất trở hoa, tỏa ngát hương. Hoặc như trong ngôi nhà tối có vô số các vật, nếu không có ánh đèn chiếu vào, tất không thể trông thấy các vật ấy, hễ có ánh đèn sáng thì thấy rõ. Chúng sinh cũng như vậy, tuy có nhân bên trong, nhưng nếu không có duyên bên ngoài, thì trọn không thể tu hành thắng tấn. Nếu gặp ngoại duyên thì có thể tu tập hành thắng tấn.

Do duyên này, Đức Phật nói kệ:

*Ví như trong nhà tối
 Tuy có vô số vật
 Nếu không đèn chiếu sáng
 Có mắt không thể thấy.
 Nếu người tuy có trí
 Không nghe pháp từ người
 Người ấy trọn không thể
 Phân biệt nghĩa thiện, ác.
 Ví như người có mắt
 Nhờ đèn thấy các sắc
 Có trí dựa đa văn
 Phân biệt nghĩa lành, dữ.
 Đa văn hay biết pháp
 Đa văn hay tránh ác
 Đa văn là vô nghĩa
 Đa văn được Niết-bàn.*

Kinh Phật cũng nói: Có hai nhân, hai duyên nên phát sinh chánh kiến: (1) Nghe pháp từ người khác. (2) Bên trong tư duy chân chánh.

Lại nói: Người có được bốn pháp là rất hy hữu: (1) Gần gũi thiện tri thức. (2) Nghe pháp từ người khác. (3) Bên trong tư duy chân chánh. (4) Tu hành đúng như pháp.

Lại nói: Nếu đệ tử của Ta nhất tâm lắng nghe pháp, tất có thể đoạn trừ năm thứ ngằn che, tu hành đầy đủ bảy pháp giác phần. Như Đức Phật Thế Tôn, vì tạo lợi ích cho người khác, nên đã nói mười hai bộ kinh. Tôn giả Ca Chiên Diên Tử kia cũng lại như thế.

Lại nữa, vì nhằm phá trừ bóng tối của vô minh, như đèn xua tan bóng tối, tạo ra ánh sáng, A-tỳ-đàm cũng lại như thế: Phá trừ bóng tối vô minh, ban cho ánh sáng trí tuệ.

Lại nữa, vì muốn khiến cho hình tượng vô ngã được phân minh. Ví như gương soi sáng, chiếu các sắc tượng. Nếu người có thể dùng tuệ của A-tỳ-đàm, khéo phân biệt tướng chung, tướng riêng, thì hình tượng người vô ngã tự nhiên hiển hiện.

Lại nữa, vì muốn vượt qua sông sinh tử. Ví như trăm ngàn na-do-tha chúng sinh đều nương dựa nơi chiếc thuyền vững chắc, không có chút sợ hãi, tức có thể từ bờ bên này sang đến bờ bên kia. Như thế, hàng trăm ngàn na-do-tha chư Phật, Thế Tôn và các quyến thuộc cũng lại như vậy. Dựa vào thuyền A-tỳ-đàm, không sợ hãi, nên có thể từ bờ bên này sang đến bờ bên kia.

Lại nữa, vì muốn các Luận, Kinh làm ngọn đèn sáng. Như người cầm đuốc đi vào bóng tối, trọn không có sợ hãi. Như thế, người tu hành cầm đuốc A-tỳ-đàm, ở trong nghĩa của các Kinh không có gì sợ hãi.

Lại nữa, vì muốn quan sát các pháp thiện, bất thiện, vô ký. Như người khéo nhận biết về vật báu, tức khéo phân biệt về các thứ báu như kim cương v.v... Như thế, người trí dùng tuệ A-tỳ-đàm để phân biệt các pháp thiện, bất thiện, vô ký.

Lại nữa, vì hiện bày người của A-tỳ-đàm như núi Tu-di không gì có thể làm cho nghiêng động. Như núi chúa Tu-di an trụ trên địa *Kim luân*, gió mạnh bốn phương thổi đến vẫn không thể làm lay động. Như thế, người trí đã dùng núi Tu-di của tuệ A-tỳ-đàm, an trí trên địa *Kim luân* giới, thì bốn thứ gió tà điên đảo không thể lay động.

Lại nữa, do ba nhân duyên nên Tôn giả Ca Chiên Diên Tử tạo ra Kinh (Luận) này: (1) Vì tăng ích nơi trí. (2) Vì mở bày giác ý. (3) Vì đoạn trừ ngã, nhân.

Tăng ích nơi trí: Nghĩa là tất cả Kinh, Luận trong pháp nội, ngoại, không gì bằng A-tỳ-đàm.

Mở bày giác ý: Nghĩa là chúng sinh thường ngủ say, không có lúc thức, do đó không biết cái gì là sử nhất thiết biến? Cái gì là sử không biến? Cái gì là tự giới duyên nơi sử biến? Cái gì là tha giới duyên nơi sử biến? 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? Người có thể nhận biết rõ các pháp xa gần như thế v.v... là nhờ uy lực của A-tỳ-đàm.

Đoạn trừ ngã, nhân: Nghĩa là Tôn giả Ca Chiên Diên Tử kia, tạo ra Kinh (Luận) A-tỳ-đàm, chưa từng nói có ngã, có nhân, trong tất cả xứ thường nói không có ngã, không có nhân.

Do các nhân duyên như thế v.v..., nên Tôn giả kia tạo ra Kinh (Luận) A-tỳ-đàm này.

Hỏi: Thể của A-tỳ-đàm là gì?

Đáp: Là tuệ căn vô lậu. Tự thể gồm thâu một giới, một nhập, một ấm. Một giới nghĩa là pháp giới. Một nhập nghĩa là pháp nhập. Một ấm nghĩa là hành ấm. Nếu lấy tương ưng, có chung thì gồm thâu ba giới, hai nhập, năm ấm. Ba giới là ý giới, ý thức giới và pháp giới. Hai nhập là ý nhập, pháp nhập. Năm ấm là sắc, thọ, tưởng, hành, thức.

Lại, Tu-đa-la có nói: Nay Đế thích! Trong suốt đêm dài sinh tử, tâm chân chất, ngay thẳng, không có quanh co, dua nịnh. Những điều đã hỏi, vì để nhận biết rõ, không phải để nhiễu loạn, nên Ta sẽ dùng A-tỳ-đàm thâm diệu để cho ông tùy ý hỏi. Ở đây, cái gì là nghĩa thâm diệu? Đó là tuệ căn vô lậu.

Lại như kinh nói: Có Phạm chí, họ Độc tử, tánh chân chất, ngay thẳng, không có quanh co, dua nịnh. Những điều ông đã hỏi, vì để nhận biết rõ, không phải để quấy nhiễu, nên Ta sẽ dùng A-tỳ-đàm thâm diệu để cho ông tùy ý hỏi. Ở đây, cái gì là nghĩa thâm diệu? Đó là tuệ căn vô lậu.

Lại có Bà-la-môn Phạm-ma-du và Phạm chí Tu-bạt, cũng nói như trên.

Như Đức Phật nói với Phạm chí Tiên Ni: Pháp của Ta rất thâm diệu, khó hiểu, khó diễn đạt, khó biết, khó thấy, không phải là đối tượng của tư duy, phân biệt có thể đạt tới. Chỉ có trí vi diệu quyết định mới có thể nhận biết được pháp ấy. Vì sao? Vì không tức là vô ngã, còn ông thì chấp ngã. Ông luôn ở trong đêm dài sinh tử, có kiến khác, dục khác, tâm khác. Do đó, nên trí cạn cợt của ông thì không thể đạt được. Ở đây, cái gì là nghĩa thâm diệu? Đó là tam muội không.

Như nói người ngu không có mắt mà lại cùng với Tỳ-kheo, Thượng tọa trí tuệ biện luận về nghĩa rất sâu xa. Ở đây, cái gì là nghĩa rất sâu xa? Đó là pháp thoái chuyển.

Như Đức Phật nói với Tôn giả A-nan: Pháp mười hai nhân duyên này rất sâu xa, khó hiểu, khó diễn đạt, khó nhận biết, khó thấy, không phải là nơi chốn có thể đạt đến của tư duy, phân biệt. Chỉ có trí vi diệu quyết định mới có thể nhận biết, chẳng phải là trí còn kém cỏi của ông có thể đạt tới. Ở đây, cái gì là nghĩa rất sâu xa? Đó là nhân duyên.

Như nói: Xứ này rất sâu xa, đó là duyên khởi. Pháp này lìa dục, là tịch diệt, Niết-bàn. Ở đây, cái gì là nghĩa rất sâu xa? Đó là tánh tịch diệt của nhân duyên.

Như nói: Các pháp rất sâu xa nên khó thấy, vì khó thấy nên rất sâu xa. Ở đây, cái gì là nghĩa rất sâu xa? Đó là thể tánh sâu xa của tất cả các pháp.

Hỏi: Cái gì là thể của A-tỳ-đàm?

Đáp: Là tuệ căn vô lậu. Do sức của tuệ căn vô lậu, nên khiến cho xứ sinh được tuệ, có thể thọ trì mười hai bộ kinh, đọc tụng thông suốt, cũng gọi là A-tỳ-đàm.

Lại, do sức của tuệ căn vô lậu, nên có thể khiến cho văn tuệ nhận biết được tướng riêng, tướng chung. Lại khiến cho văn tuệ kiến lập tướng chung, tướng riêng. Lại còn giúp cho văn tuệ đoạn trừ cái ngu của tự tánh và cái ngu trong duyên, không nhận lầm về pháp. Lại, do sức của tuệ căn vô lậu, nên có thể khiến cho tư tuệ, an ban, niệm xứ về bất tịnh, cũng gọi là A-tỳ-đàm.

Lại, do sức của tuệ căn vô lậu, nên có thể làm cho tu tuệ đạt được Noãn, Đảnh, Nhãn và Pháp thế đệ nhất, cũng gọi là A-tỳ-đàm.

Lại, do tuệ như thế v.v... khiến cho tuệ căn vô lậu càng thêm được sáng sủa, cũng gọi là A-tỳ-đàm.

Hỏi: Nếu tuệ căn vô lậu là Thể của A-tỳ-đàm, thì vì sao Kinh (Luận) này lại gọi là A-tỳ-đàm?

Đáp: A-tỳ-đàm đầy đủ nên cũng gọi là A-tỳ-đàm. Như trong rất nhiều xứ của kinh có nói: Nhân nơi vô số thứ đầy đủ nên lập vô số tên gọi.

Do lậu đầy đủ, nên nói là lậu. Như nói bảy lậu là phiền não, là sự cháy bùng, là khổ não. Thật ra lậu có ba, đó là dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu.

Vì cấu uế có đủ nên nói là cấu uế. Như kệ nói:

*Nữ cấu phạm hạnh
Nữ buộc chúng sinh
Khổ hạnh phạm hạnh
Không nhờ nước sạch.*

Người nữ thật ra không phải là cấu uế. Cấu uế thật sự có ba, đó là cấu uế của tham, sân, si.

Vì vui đầy đủ nên nói là vui. Như kệ nói:

*Khi ăn uống vui
Mặc y cũng vui*

Kinh hành hang núi

Đây cũng lại vui.

Ăn uống v.v... không phải là vui. Vui thật sự là lạc thọ.

Vì sử đầy đủ nên nói là sử. Như nói: Tỳ-kheo bị sắc sai khiến, bị sắc trói buộc. Sắc không phải là sử. Sử thật có bảy.

Vị đầy đủ nên nói là vị. Như nói: Tỳ-kheo mắt nếm vị nơi sắc. Sắc là ma dẫn dắt. Mắt không phải là vị, vị thật sự là ái.

Dục đầy đủ nên nói là dục. Như nói: Sự tốt đẹp của năm dục có thể khiến cho tâm ái tăng trưởng, vương mắc. Sắc v.v... không phải là dục, thật sự dục là ái.

Thoái chuyển đầy đủ nên nói là thoái chuyển. Như nói: A-la-hán thời giải thoát có năm nhân duyên nên thoái chuyển: (1) Siêng năng khổ nhọc với nhiều sự việc. (2) Tụng kinh nhiều. (3) Tranh tụng. (4) Đi xa. (5) Bệnh kéo dài. Chẳng phải nhiều sự việc v.v... là thoái chuyển. Sự thật thoái chuyển là pháp bất thiện, vô ký ả mắt (vô ký vô phú).

Nghiệp đầy đủ nên nói là nghiệp. Như nói: Tỳ-kheo có ba thứ nghiệp của ý bất thiện, sinh quả báo khổ, đó gọi là tham, giận dữ, tà kiến. Tham, giận dữ, tà kiến, thể của chúng không phải là nghiệp. Nghiệp thật sự có ba là thân, miệng, ý.

Báo đầy đủ nên nói là báo. Như Tôn giả A-nê-lô-đầu nói: Ta do báo của việc bố thí một bữa ăn, nên bảy lần sinh lên cõi trời Ba mươi ba, bảy lần sinh vào nước Ba-la-nại. Thức ăn không phải sinh báo, sự việc sinh báo là pháp thiện, bất thiện hữu lậu.

Xứ xứ trong kinh đã nêu bày như thế. Nhân nơi vô số thứ đầy đủ nên nói vô số tên gọi. Ở đây cũng như thế. A-tỳ-đàm đầy đủ nên nói là A-tỳ-đàm.

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

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Có thể quyết định phân biệt về mười hai bộ kinh, gọi là A-tỳ-đàm. Lại nói: Có thể hiểu rõ về mười hai nhân duyên, gọi là A-tỳ-đàm.

Lại nữa, đối với bốn Thánh đế, có thể theo thứ lớp đạt được quyết định đúng đắn, gọi là A-tỳ-đàm.

Lại nói: Có thể giải thích nêu bày việc tu tập pháp tám Thánh đạo, gọi là A-tỳ-đàm.

Lại nói: Có thể chứng đắc Niết-bàn, gọi là A-tỳ-đàm.

Tôn giả Bà-đàn-đà nói: Các pháp như phiền não xuất yếu, trói buộc, giải thoát, sinh tử, Niết-bàn v.v... dùng danh, vị, cú, thân, theo thứ lớp soạn tập, phân biệt, giải nói, gọi là A-tỳ-đàm.

Tôn giả Cù-sa nói: Người cầu giải thoát là các hành đã nêu bày. Người chưa phân biệt đều phân biệt. Đó gọi là khổ, là nhân của khổ; là đạo, là quả của đạo; là đạo phương tiện, là đạo vô ngại, là đạo giải thoát, là đạo thắng tấn; là đạo hướng quả, là đắc quả, gọi là A-tỳ-đàm.

Tôn giả Ba-xa nói: Trí này là trí cứu cánh. Trí này là trí đệ nhất. Trí này là trí không nhầm lẫn. Đó gọi là A-tỳ-đàm.

Người A-tỳ-đàm nói: Có thể từ nơi vô số các thứ được lựa chọn để hiểu rõ, chứng biết tất cả các pháp, gọi là A-tỳ-đàm.

Lại nói: Pháp tánh rất sâu xa, có thể đạt đến tận cội nguồn của chúng, gọi là A-tỳ-đàm.

Lại nói: Có thể làm thanh tịnh pháp nhãn, gọi là A-tỳ-đàm.

Lại nói: Hiện phát trí tuệ thâm diệu, sâu kín, gọi là A-tỳ-đàm.

Lại nói: Nếu người dùng tuệ của A-tỳ-đàm để phân biệt về tướng chung, tướng riêng, thì không ai có thể đúng như pháp nói về lỗi của họ. Đó gọi là A-tỳ-đàm.

Bộ Di-sa-tắc nói: Như đèn có thể chiếu sáng, gọi là A-tỳ-đàm. Như nói: Trong tất cả sự chiếu sáng, thì chiếu sáng của tuệ là tối thượng.

Bộ Đàm-ma-quật nói: Pháp này tăng thượng, gọi là A-tỳ-đàm. Như nói: Nơi tất cả các pháp, tuệ là trên hết.

Phái Thí dụ nói: Nơi vô số các pháp, Niết-bàn là trên, vì pháp này tiếp theo, nên gọi là A-tỳ-đàm.

Phái Thanh Luận nói: A-tỳ gọi là trừ bỏ, cũng nói là lựa chọn. Trừ bỏ tức là trừ bỏ các phiền não kiết sử trói buộc. Lựa chọn là lựa chọn các pháp như âm, nhập, giới phẩm đạo duyên khởi.

Lại nữa, A-tỳ nói là tăng thượng mạn. Như nói: Danh tăng thượng mạn. Như nói: Người trên gọi là người tăng thượng. Như nói: Dật trên gọi là dật tăng thượng. Kinh (Luận) này tăng thượng nên gọi là A-tỳ-đàm.

Lại nữa, A-tỳ nói là hiện tiền. Tất cả các pháp như phẩm thiện đạo v.v... đều hiện tiền, gọi là A-tỳ-đàm.

Lại nữa, A-tỳ nói là cung kính. Pháp này tôn trọng đáng kính nên gọi là A-tỳ-đàm.

Kinh (Luận) này được gọi là cơ bản của trí tuệ.

Hỏi: Vì sao gọi là cơ bản của trí tuệ?

Đáp: Vì các trí cứu cánh đều xuất phát từ Kinh (Luận) này, nên gọi là cơ bản.

Lại nữa: Kinh (Luận) này còn gọi là xứ an trụ đầy đủ của trí. Các trí cứu cánh đều nhân nơi Kinh (Luận) này mà được thành lập, thế nên gọi là xứ an trụ đầy đủ của trí.

Hỏi: Kinh (Luận) này có lợi ích gì?

Đáp: Tùy thuận giải thoát, tùy thuận vô ngã, đoạn trừ chấp ngã nhân, hiển bày về vô ngã, phát khởi giác ý cho con người, xuất sinh

trí tuệ, loại bỏ ngu si, cắt đứt lưới nghi, đạt được quyết định, dứt hết mọi sự bùng cháy, hướng đến nẻo xuất yếu, được sự an lạc tịch tĩnh nối tiếp, chấm dứt sinh tử luân hồi. Tùy thuận pháp không, đến bờ Niết-bàn. Có thể đoạn tất cả dị kiến của ngoại đạo, ở trong pháp Phật có thể sinh khởi tất cả tâm vui thích. Kinh (Luận) này có những lợi ích như thế, nên gọi là A-tỳ-đàm.

**

Chương 1: KIẾN ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 1: PHÁP THỂ ĐỆ NHẤT, phần 1

** Thế nào là Pháp thể đệ nhất?*

Hỏi: Vì sao Kinh (Luận) này, trước hết nói Pháp thể đệ nhất? Vì thuận theo thứ lớp để nói hay là nghịch với thứ lớp để nói?

Nếu thuận theo thứ lớp để nói, tức trước hết nên nói về quán Bất tịnh, tiếp đến nói An ban (Quán Sở tức), tiếp theo nói niệm xứ, tiếp nữa nói bảy xứ thiện. Noãn, Đánh, Nhẫn là nghĩa của ba thứ quán, sau đây mới nói Pháp thể đệ nhất.

Còn nếu nghịch với thứ lớp để nói, thì trước hết nên nói về quả A-la-hán, tiếp theo nói quả A-na-hàm, tiếp đến nói quả Tu-đà-hàm, tiếp theo nói quả Tu-đà-hoàn, tiếp nữa là nói kiến đạo, sau đây mới nên nói Pháp thể đệ nhất.

Lại hỏi: Là do mới nhập pháp nên nói? Hay là do đã đạt phần căn thiện nên nói? Hay là do công đức tối thắng nên nói?

Nếu do mới nhập pháp nên nói, thì phải nói quán Bất tịnh, hoặc nói An ban (Quán Sở tức).

Nếu do đạt phần căn thiện nên nói, thì trước phải nói pháp Noãn, vì pháp Noãn là ở vị trí đầu tiên. Như trong Luận của Tôn giả Cù-sa trước nói về pháp Noãn.

Nếu do công đức tối thắng nên nói, thì trước hết nên nói về quả A-la-hán.

Có những sự việc như vậy v.v... Như thời Phật còn tại thế, Tôn giả Đại Ca Chiên Diên có trí tuệ chánh quán, đã thành tựu vô lượng công đức, tinh tấn vô ngại, nhập biển A-tỳ-đàm, tâm không tăng giảm, giác ý vô biên, ngôn luận khó có ai hơn. Tất cả luận nghĩa, không ai có thể sánh bằng. Ca Chiên Diên Tử thứ hai cũng có công đức trí tuệ như thế, vì sao tạo ra Kinh (Luận) này, trước hết lại nói về Pháp thế đệ nhất?

Đáp: Các Luận sư khi nói về Pháp thế đệ nhất có vô số sự bất đồng:

Hoặc có thuyết nói: Không do thuận theo thứ lớp nên nói, cũng không vì nghịch với thứ lớp nên nói, chỉ vì ý của người tạo Kinh (Luận) kia đã quyết định như vậy. Vì tùy ý của tác giả tạo Kinh (Luận) này, không trái với pháp tướng, thế nên, trước hết nói về Pháp thế đệ nhất.

Hoặc có thuyết nói: A-tỳ-đàm nên dùng tướng để tìm xét, không tìm xét theo thứ lớp. Tu-đa-la mới tìm xét theo thứ lớp. Tỳ-ni nên tìm xét theo nhân duyên. Luận – A-tỳ-đàm nếu tìm xét theo thứ lớp, thì về văn sẽ thêm phiền toái, rối loạn, vì thế không nên tìm xét theo thứ lớp.

Hoặc có thuyết cho: Trong Kinh, Đức Thế Tôn nói: Nếu người không thể quán sát đúng đắn tánh tướng của các hành nhưng có thể khởi Pháp thế đệ nhất thì không có điều này. Nếu có thể quán sát đúng đắn về tánh tướng của các hành tức mới có thể khởi Pháp thế đệ nhất, điều này thì hợp lý. Như trong Kinh, Đức Thế Tôn trước tiên nói Pháp thế đệ nhất. Người tạo Kinh (Luận) này, vì nhân nơi Kinh để tạo Luận, nên cũng trước hết nói Pháp thế đệ nhất.

Hỏi: Xin gác lại việc người tạo Luận. Xin hỏi Đức Thế Tôn do đâu trước tiên nói Pháp thế đệ nhất?

Đáp: Đức Thế Tôn vì hóa độ chúng sinh nên đã thuyết pháp theo thứ lớp. Các người thọ nhận sự hóa độ của Phật đã được Nhẫn phẩm hạ, Nhẫn phẩm trung, chưa được Nhẫn phẩm thượng và Pháp thể đệ nhất. Vì muốn khiến cho họ đều được, nên Đức Thế Tôn nói chánh quán, tư duy về tánh tướng của các hành, nên biết đó tức là Nhẫn phẩm thượng. Tiếp theo là đạt được Pháp thể đệ nhất ấy, vì thế nói nó trước.

Hoặc có thuyết cho: Vì để ngăn chặn các thứ hủy báng. Pháp thể đệ nhất có nhiều các thứ hủy báng. Đó là danh nhận lấy sự hủy báng. Thể nhận lấy sự hủy báng. Giới nhận lấy sự hủy báng. Hiện tiền nhận lấy sự hủy báng. Thoái chuyển nhận lấy sự hủy báng.

Danh nhận lấy sự hủy báng: Hoặc nói là pháp của tánh địa không phải là Pháp thể đệ nhất.

Thể nhận lấy sự hủy báng: Hoặc nói là tánh của năm căn.

Giới nhận lấy sự hủy báng: Hoặc nói là hệ thuộc cõi dục, hoặc hệ thuộc cõi sắc, vô sắc. Hoặc hệ thuộc ba cõi, hoặc không hệ thuộc.

Hiện tiền nhận lấy sự hủy báng: Hoặc nói là do nhiều tâm nối tiếp, không phải là một tâm.

Thoái chuyển nhận lấy sự hủy báng: Hoặc nói Pháp thể đệ nhất có thoái chuyển.

Vì nhằm ngăn chặn các thứ hủy báng như thế v.v..., nên trước hết nói Pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, tất cả sinh tử không phải là pháp bền chắc, chúng như vải xấu, bùn lầy cầu uest. Ở đây, cái gì là hơn hết? Cái gì là bền chắc? Cái gì như đề hồ? Đó là Pháp thể đệ nhất. Thế nên trước tiên nói pháp ấy.

Lại nữa, do tùy thuận vô ngã, nên Kinh (Luận) này thường nói vô ngã, không như sách ngoài nói về ngã, nói pháp dục, nói pháp

có, nói của cải. Kinh (Luận) này chỉ nói vô ngã, giải thoát, Niết-bàn. Pháp thế đệ nhất ấy cũng quán vô ngã, tùy thuận Kinh (Luận) này, thế nên trước tiên nói về pháp ấy.

Lại nữa, Kinh (Luận) này ở trong tất cả Luận là tối thắng. Pháp thế đệ nhất ở trong tất cả pháp thiện của thế tục là tối thắng. Vì do Kinh (Luận) này là hơn hẳn, nên trước hết nói pháp thù thắng.

Lại nữa, nếu khi trụ ở pháp thế đệ nhất, gọi là Phật đích thực xuất thế có thể được tự tại thọ dụng Thánh pháp. Đức Phật xuất hiện nơi thế gian, chúng sinh nhập pháp gồm có hai hạng: (1) Giả danh. (2) Chân thật.

Hạng giả danh: Là cạo bỏ râu tóc, mặc pháp phục, chánh tín xuất gia.

Hạng chân thật: Là phát khởi pháp thế đệ nhất, theo thứ lớp có thể nhập khổ pháp nhẫn.

Sa-môn giả danh này có hai lỗi lầm tai hại: (1) Phá giới. (2) Xả giới. Người nhập chánh pháp không có lỗi như thế.

Sa-môn chân thật thọ dụng Thánh pháp có thể đạt được tự tại, tùy thuận phần tánh của mình, trọn không có thoái mất.

Lại nữa, lúc trụ nơi pháp thế đệ nhất, từ sinh tử vô thỉ đến nay, cửa Thánh đạo đóng kín, nay bắt đầu có thể mở. Chưa từng có thể xả bỏ tánh phàm phu, nay mới có thể xả bỏ. Chưa từng có thể đạt được Thánh đạo vô lậu, nay mới có thể đạt được. Vì thế, nên trước hết nói pháp thế đệ nhất.

Lại nữa, lúc trụ nơi Pháp thế đệ nhất, bỏ danh được danh, bỏ số được số, bỏ giới được giới, bỏ tánh được tánh. Bỏ danh được danh: Nghĩa là bỏ danh phàm phu, được danh Thánh nhân. Số, giới, tánh cũng như vậy.

Lại nữa, lúc trụ nơi Pháp thể đệ nhất, được tâm nhưng không được nhân của tâm, được ánh sáng nhưng không được nhân của ánh sáng, được thọ nhưng không được nhân của thọ.

Lại nữa, lúc trụ nơi Pháp thể đệ nhất kia, là đã bỏ duyên cũ được duyên mới, bỏ chung được không chung, bỏ thể gian được xuất thể gian.

Lại nữa, vì đoạn trừ nghi, nên chúng sinh gọi là tánh phàm phu, vô thủy cũng cho là vô chung. Nay nói Pháp thể đệ nhất, tức chỉ rõ cái chung cuộc của phàm phu kia.

Lại nữa, lúc trụ nơi Pháp thể đệ nhất, sự tai hại nơi thoái chuyển của phàm phu, sự biến đổi khác của phàm phu, sự cứng bướng của phàm phu, đều không khởi lại. Pháp Noãn, Đảnh, Nhẫn đôi khi có khởi.

Lại nữa, lúc trụ nơi pháp ấy, không có trường hợp không được pháp bậc Thánh mà mạng chung. Noãn, Đảnh, Nhẫn thì không như vậy. Lúc trụ nơi Pháp thể đệ nhất, không có trường hợp không được Thánh đạo mà mạng chung, không được chánh quyết định thì được chánh quyết định, không được quả thì đắc quả, ra khỏi tụ bất định, nhập tụ chánh định, không có Thánh đạo thì có Thánh đạo, không có tịnh bất hoại thì có tịnh bất hoại, đều cũng như thế.

Lại nữa, trụ nơi căn thiện này, không có sự dừng lại, đình trệ. Pháp Noãn, Đảnh, Nhẫn thì có dừng lại, đình trệ.

Lại nữa, lúc trụ nơi Pháp thể đệ nhất, người phàm phu đã tu niệm xứ thì đầy đủ rất ráo. Những pháp khác thì không như thế.

Lại nữa, lúc trụ nơi pháp kia, tâm hữu lậu, vô lậu có đoạn trừ, có nối tiếp. Đoạn trừ là tâm hữu lậu. Nối tiếp là tâm vô lậu. Các pháp khác thì không như vậy.

Lại nữa, như núi chúa Tu-di an định trên kim luân, sức gió dữ dội từ bốn phương ập đến vẫn không thể làm lay động. Lúc an trụ nơi pháp này, gió tà của bốn thứ điên đảo đều không thể làm lay động.

Lại nữa, lúc trụ nơi pháp ấy, vì chỉ rõ về đầu cuối nên cũng như minh tướng chỉ rõ về đêm tàn, bắt đầu ban ngày. Pháp kia cũng như vậy, sau cuối của thế tục là bắt đầu của Thánh đạo. Như chỉ rõ về đầu cuối, độ xong, phương tiện cứu cánh ra vào của độ cũng như thế.

Lại nữa, vì muốn chỉ bày pháp tương tự có tướng khác biệt, nên Pháp thế đệ nhất thuộc về khổ đế, có thể sinh ra đạo diệt khổ. Do thuộc về khổ, thuộc về thế tục, thuộc về sinh tử, thuộc về các hữu, thuộc về thân kiến sai khiến, nên có thể sinh ra đạo diệt khổ. Pháp khác thì không như vậy.

Lại nữa, thể của Pháp thế đệ nhất là duyên của thế tục, có thể sinh ra duyên của xuất thế. Vì thế nên nói trước.

Như thế, có cấu uế – không cấu uế, có lỗi – không lỗi, có độc – không độc, có vẩn đục – không vẩn đục, có tụ thân kiến – không tụ thân kiến, có tụ điên đảo – không tụ điên đảo, có tụ ái – không tụ ái, có tụ sử – không tụ sử, đều cũng như thế.

Lại nữa, do Pháp thế đệ nhất có thể, có lực, nên có thể tạo tác, cũng như người tráng kiện, vì trụ trong pháp này nên được quyết định đúng đắn.

Lại nữa, do ba sự việc: (1) Do nghĩa của kinh. (2) Do đình chỉ sự hủy báng. (3) Do tức sát-na này được quả. Về nghĩa của kinh và đình chỉ sự hủy báng: Như trên đã nói. Tức sát-na này được quả: Nghĩa là Pháp thế đệ nhất theo thứ lớp có thể sinh khởi khổ pháp nhãn, gọi là quả công dụng.

Vì do các thứ nhân duyên như thế v.v..., nên trước hết nói Pháp thế đệ nhất.

Lại nữa, vì muốn nghịch với thứ lớp, nói pháp phàm phu đạt được, như nói Pháp thể đệ nhất cho đến pháp Noãn, đó gọi là pháp xuất yếu do phàm phu đã đạt được. Như nói hai mươi thân kiến v.v... đó gọi là pháp phiền não của phàm phu. Hai thứ pháp này, ai có thể nhận biết? Chỉ là trí vô ngã. Thế nên trong phẩm thứ hai nói như thế này: Từng có một trí nhận biết tất cả pháp, cho đến nói rộng. Trí vô ngã này do đâu mà sinh? Do giác ngộ về duyên khởi. Thế nên trong phẩm thứ ba đã nói như vậy: Nơi đời này của một người có mười hai thứ duyên, cho đến nói rộng. Sở dĩ có thể giác ngộ về duyên khởi là do ở ái, kính. Thế nên trong phẩm thứ tư nói: Thế nào gọi là ái? Thế nào gọi là kính? Cho đến nói rộng. Ái, kính này nhân nơi gì để khởi? Do có hổ thẹn. Vì thế trong phẩm thứ năm đã nói: Thế nào là hổ? Thế nào là thẹn? Cho đến nói rộng. Ai có thể hổ thẹn? Vì hiểu rõ về pháp tướng. Do đó trong phẩm thứ sáu đã nói: Sinh, trụ, lão, vô thường trong sắc, nên nói là sắc, phi sắc, cho đến nói rộng. Do đâu có thể hiểu rõ về pháp tướng? Tức do đoạn không nghĩa, tu tập có nghĩa. Thế nên trong phẩm thứ bảy đã nói: Các lỗi tu khổ hạnh của người khác nên biết đều là vô nghĩa, cho đến nói rộng. Do đâu đoạn dứt không nghĩa, tu có nghĩa? Do nhớ nghĩ chân chánh, thế nên trong phẩm thứ tám đã nói: Thế nào là nghĩ? Thế nào là nhớ? Cho đến nói rộng.

Vì các sự nhân duyên ấy, muốn nghịch với thứ lớp, nói pháp phàm phu đã đạt được. Thế nên, trước hết nói Pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Thế nào là Pháp thể đệ nhất?

Đáp: Đối với các tâm tâm số pháp, theo thứ lớp đạt được *chánh quyết định* (Nhập chánh tánh ly sinh: Đạt được chánh quyết định). Đó gọi là Pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Đã có thể đạt được chánh quyết định thì sẽ có thể đạt được chánh quyết định, cũng là Pháp thể đệ nhất chăng?

Đáp: Cũng là. Nếu đã nói hiện tại nên biết tức đã nói quá khứ, vị lai.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất đạt được chánh quyết định, là lúc trụ đạt được hay là diệt rồi đạt được? Nếu lúc trụ đạt được, thì cũng là phạm phu, cũng là Thánh nhân. Nếu diệt rồi đạt được, thì vì sao không nói đã đạt được chánh quyết định mà nói là nay đạt được?

Đáp: Nên nói là đã đạt được. Sở dĩ văn kinh không nói đã đạt được, vì tự có đã đạt được nói là nay đạt được. Ví như nói: Đại vương từ nơi nào đến? Đây gọi là đã đến nhưng nói là nay đến. Đã hiểu các thọ, đã đoạn lậu, đã được giải thoát, cũng như thế.

Hoặc có thuyết cho: Nên nói thế này: Không gián đoạn đạt được chánh quyết định, đó gọi là Pháp thể đệ nhất.

Lời bình: Không gián đoạn đạt được chánh quyết định có khác biệt gì với thứ lớp đạt được chánh quyết định?

Lại có thuyết nói: Tuy khổ pháp nhãn chưa sinh, nhưng Pháp thể đệ nhất này quyết định là duyên thứ đệ, thế nên nói là nay đạt được chánh quyết định.

Hoặc có thuyết cho: Đối với năm căn theo thứ lớp đạt được chánh quyết định. Đó gọi là Pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Ai tạo ra thuyết này?

Đáp: Thuyết của người A-tỳ-đàm cũ.

Hỏi: Vì sao người A-tỳ-đàm kia nói năm căn là Pháp thể đệ nhất?

Đáp: Vì người kia không hẳn đã muốn cho năm căn là Pháp thể đệ nhất, nhưng vì nhằm đoạn trừ luận khác. Luận khác đó là thuyết của Tỳ-bà Xà-bà-đề, cho năm căn như tín v.v... là hoàn toàn vô lậu, tất cả phạm phu đều không thành tựu.

Hỏi: Vì sao người của Luận kia nói như thế?

Đáp: Vì người kia dựa vào kinh Phật. Kinh Phật đã nói: Năm căn mãnh liệt, nhạy bén, thông đạt đầy đủ, hướng đến A-la-hán. Nếu không có năm căn thì rơi vào số phàm phu. Người của Luận kia do kinh đã nói như thế, nên nói năm căn như tín v.v... đều là vô lậu. Vì để đoạn trừ lối biện luận như thế của người kia, nên người A-tỳ-đàm cũ đã nói năm căn như tín v.v... là Pháp thế đệ nhất. Nếu năm căn như tín v.v... là vô lậu, thì từ vô thủy đến nay, phàm phu chưa từng có thể khởi một niệm vô lậu mà được Pháp thế đệ nhất. Vậy nên biết năm căn không phải thuần là vô lậu.

Lại nữa, nếu năm căn là vô lậu, thì sẽ trái với chánh kinh của Phật. Như nói: Nếu đối với năm căn như tín v.v... Ta không có khả năng quán như thật là tập, là diệt, là vị, là tai hại, là xả, tức không thể đạt được Chánh đẳng Chánh giác Vô thượng, cho đến nói rộng. Không nên dùng tướng như thế để quán pháp vô lậu.

Tỳ-bà Xà-bà-đề nói: Nên dùng tướng như thế để quán pháp vô lậu. Vì sao nên quán? Như kinh nói: Vì không thể quán như thật về năm căn như tín v.v... là quán tướng riêng của tín v.v... trong năm căn do đâu mà được? Do gần gũi thiện tri thức chứa nhóm mà được. Đó gọi là quán tập.

Thế nào là quán diệt? Chưa biết, muốn biết, căn diệt rồi biết là sinh. Đó gọi là quán diệt.

Thế nào là quán vị? Vì pháp vô lậu này cũng là đối tượng duyên của ái. Đó gọi là quán vị.

Hỏi: Pháp vô lậu cũng bị ái trói buộc chăng?

Đáp: Không. Như trong pháp của ông có duyên vô lậu, sử duyên nhưng không bị trói buộc. Tôi cũng như thế.

Thế nào là quán tai hại? Vì các pháp vô lậu là không có ái. Đó gọi là quán tai hại.

Thế nào là quán xả? Vì tất cả hữu vi lúc đắc Niết-bàn đều xả bỏ hết. Đó gọi là quán xả.

Vì dứt trừ những thứ biện luận như vậy, nên nói thế này: Đối với thứ lớp của năm căn đạt được chánh quyết định. Đó gọi là Pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, nếu chính năm căn hoàn toàn là vô lậu, thì lại trái với kinh Phật. Như nói: Ta dùng Phật nhãn quán căn của chúng sinh có thượng, trung, hạ.

Tỳ-bà Xà-bà-đề nói: Kinh Phật nói, người căn bậc thượng là A-la-hán. Người căn bậc trung là A-na-hàm. Người căn bậc hạ là Tu-đà-hoàn, Tư-đà-hàm.

Dục-đa-bà-đề nói: Nếu như vậy thì Đức Thế Tôn không chuyển pháp luân mà gọi là chuyển pháp luân. Tất cả Thánh nhân đã đầy ở thế gian. Đức Phật cũng không cần phải chuyển pháp luân nữa.

Tỳ-bà Xà-bà-đề nói: Sở dĩ Đức Thế Tôn nói các căn thượng trung hạ của các chúng sinh là nói chỗ nương dựa của các căn, chứ không nói thể của căn.

Dục-đa-bà-đề nói: Nếu như vậy thì lại trái với Kinh (Luận) này. Như nói Bà-la-môn Xà-đề Du-na đi đến chỗ Đức Phật, bạch: Sa-môn Cù-đàm nói có bao nhiêu căn? Phật đáp: Có hai mươi hai căn.

Đây cũng là nói chỗ nương dựa của căn, nhưng cùng đồng nói là căn. Một là đối tượng nương dựa của căn, một là thể của căn, thì không có điều ấy. Thế nên, năm căn như tín v.v... nên là hữu lậu, vô lậu.

Hỏi: Tỳ-bà Xà-bà-đề đã dẫn kinh Phật, phải làm sao thông suốt?

Đáp: Năm căn như tín v.v... có hai thứ: Hữu lậu, vô lậu. Kinh kia chỉ nói về vô lậu. Vì sao? Vì nhân nơi các căn để nói về sự khác biệt của Thánh nhân. Lại nữa, năm căn là hữu lậu, vô lậu, nhưng kinh kia chỉ nói về vô lậu. Vì sao? Vì Thánh là pháp đối trị, nên Thánh nhân có khác biệt.

Hỏi: Ở trên nói: Nếu không có năm căn thì sẽ rơi vào số phàm phu. Câu nói này làm sao thông suốt?

Đáp: Nói rơi vào số phàm phu, có nghĩa là phàm phu dứt bỏ căn thiện.

Hoặc có thuyết cho: Thuyết của Độc Tử Bộ nói: Năm căn là Pháp thể đệ nhất. Vì sao? Vì năm căn là tánh thiện, do năm căn là thiện, nên pháp số khác cũng thiện, cũng do căn nên Thánh nhân có khác biệt. Như nói: Năm căn mãnh liệt, nhạy bén, thông đạt đầy đủ, được A-la-hán, nói rộng như trên.

Hỏi: Do sự việc nào Tôn giả Ca Chiên Diên Tử dẫn chỗ lập nghĩa của Độc Tử Bộ?

Đáp: Vì Độc Tử Bộ kia đã nói, so với Kinh này có đôi chút mâu thuẫn. Đó là cho năm căn là Pháp thể đệ nhất và tánh của phàm phu hoàn toàn là nhiễm ô. Thuyết kia cho khổ đế đoạn trừ mười sử của cõi dục, là tánh của phàm phu. Niết-bàn có ba loại là học, vô học, phi học phi vô học. A-tu-la là đạo thứ sáu. Nói có ngã, nhân. Vì các sự việc như thế v.v..., nên nếu nói năm, hoặc sáu, đều trái với Kinh này. Đừng cho thuyết của Bộ kia đã nói đều đồng với Kinh này. Người tạo Kinh (Luận) kia vì muốn đoạn ý như thế, nên tiếp theo nói như vậy: Như nghĩa của tôi đối với các tâm tâm số pháp, theo thứ lớp đạt được chánh quyết định, đó gọi là Pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Như ông vừa nói: Tánh của năm căn là thiện, tánh của tâm tâm số pháp khác không phải là thiện, nên là bất thiện, vô ký chăng? Nếu do tánh của năm căn là thiện, thì bất thiện, vô ký gần gũi với năm căn cũng gọi là thiện. Nay năm căn cũng gần gũi với bất thiện, vô ký, nên là bất thiện, vô ký chăng?

Đáp: Điều này là không đúng. Vì sao? Vì căn cùng với tâm tâm số pháp đều đồng một đối tượng nương dựa, đồng một hành, đồng một đối tượng duyên, đồng một quả, đồng một nương dựa, đồng một

báo, cùng thành một việc, mà cho tánh của năm căn là thiện, là gần gũi với thiện, thì chỉ là vọng tưởng chấp giữ.

Hoặc có thuyết nói: Người trì tụng Tu-đa-la nói năm căn là Pháp thể đệ nhất.

Tôn giả Đạt-ma-đa-la nói: Thể tánh của Pháp thể đệ nhất là tư, gọi là khác biệt.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Thể tánh của Pháp thể đệ nhất là tâm, gọi là khác biệt. Vì sao? Vì tâm tín khác, cho đến tâm tuệ khác. Nếu có chúng sinh có thể ở trong một lúc dùng năm thứ tâm theo thứ lớp đạt được chánh quyết định, thì không có điều ấy. Nếu mỗi một tâm theo thứ lớp đạt được chánh quyết định, thì điều này là có.

Hỏi: Nếu như vậy thì do pháp bất tương ưng đạt được chánh quyết định chăng?

Đáp: Không. Vì sao? Vì pháp của ông tâm không cùng với tâm tương ưng, là đối tượng duyên của hữu vi. Vì là đối tượng duyên của hữu vi, nên có thể theo thứ lớp đạt được chánh quyết định. Tín của Tôi cũng thế, không cùng với tín tương ưng, có thể có đối tượng duyên. Vì có đối tượng duyên, nên theo thứ lớp đạt được chánh quyết định. Cho đến tuệ cũng như thế.

Hỏi: Nếu như vậy thì có lỗi lớn. Vì sao? Vì nếu chỉ có tâm tín đạt được chánh quyết định, không do tinh tấn, niệm, định, tuệ đạt được chánh quyết định, thì lười biếng, mất niệm, ý loạn, tuệ ác, cũng nên theo thứ lớp đạt được chánh quyết định chăng? Cho đến tuệ cũng như thế.

Đáp: Vì đoạn trừ các ý như thế của người kia, nên cố ý nói thế này: Như nghĩa của Tôi đối với các tâm tâm sở pháp, theo thứ lớp đạt được chánh quyết định, là Pháp thể đệ nhất. Như nghĩa của Tôi, nghĩa là không điên đảo, thuận pháp tánh, văn kinh đồng với ý của Tôi, nên nói thế này: Các tâm tâm sở pháp theo thứ lớp đạt được chánh quyết định. Đó gọi là Pháp thể đệ nhất.

Tôn giả Ca Chiên Diên Tử kia vì muốn hiển thị nghĩa chánh, nên nói Pháp thể đệ nhất cũng là căn, cũng không phải là căn.

Hỏi: Như Pháp thể đệ nhất hiện ở trước, tâm tâm số pháp trong đời vị lai cũng tu năm căn kia là Pháp thể đệ nhất chăng?

Đáp: Hoặc có người nói: Dựa như bản Kinh (Luận) thì không phải là Pháp thể đệ nhất. Vì sao? Vì bản Kinh (Luận) nói: Các tâm tâm số pháp theo thứ lớp đạt được chánh quyết định, là Pháp thể đệ nhất. Tâm tâm số pháp nơi vị lai kia không thể tạo ra thứ lớp, thế nên không phải là Pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, nếu cho là vậy thì lại trái với bản kinh. Như nói, Pháp thể đệ nhất nên nói là một tâm, không phải là nói nhiều tâm.

Lời bình: Nên nói thế này: Tâm tâm số pháp nơi vị lai kia cũng là Pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Tâm tâm số pháp nơi vị lai kia không thể làm duyên thứ đệ làm sao là Pháp thể đệ nhất?

Đáp: Tâm tâm số pháp nơi vị lai kia tuy không thể làm duyên thứ đệ, nhưng có thể tùy thuận tạo ra pháp thứ lớp. Ví như Tỳ-kheo lúc bố-tát, không ở trong Tăng, nhưng vẫn gởi dục cho Tăng, cũng được gọi là bố-tát, sự việc Tăng cũng thành. Như thế, người kia ở trong đời vị lai, vì hiện tại được như người gởi dục. Nếu trong đời vị lai không có hiện tại, vì không được như người gởi dục, thì người hiện tại hôm nay cũng không thể tạo ra thứ lớp. Nếu tạo ra thứ lớp, nên biết đó đều là sức của người vị lai. Vì sao? Vì người ở vị lai kia không cùng với Thánh đạo tạo ra chướng ngại. Lại nữa, nếu tâm tâm số pháp nơi vị lai kia không phải là Pháp thể đệ nhất, tất sẽ mâu thuẫn với văn kinh của Kiên độ Trí. Vì sao? Vì như chưa từng được đạo, nay hiện ở trước, gieo trồng sự tu tương tợ trong đời vị lai kia. Nếu người nào không tạo ra Pháp thể đệ nhất ở đời vị lai, thì vì sao gọi là gieo trồng sự tu tương tợ ấy. Do

sự việc này, nên tâm tâm số pháp nơi vị lai kia cũng là Pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Nếu vị lai là Pháp thể đệ nhất, thì vì sao văn Kinh (Luận) không nói?

Đáp: Nếu có thể cho duyên thứ đệ thì văn Kinh (Luận) mới nói. Vì pháp kia không thể cho duyên thứ đệ nên Luận không nói. Lại nữa, nếu ba đời lưu chuyển thì Kinh (Luận) nói. Vị lai thì không như vậy.

Hoặc có thuyết nói: Từ nhân mà sinh, thành tựu pháp này, trụ ở trong thân, thế nên nói là Pháp thể đệ nhất. Người vị lai kia tuy từ nhân sinh, thành tựu pháp này, nhưng vì không ở trong thân, thế nên không nói.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao không phải là nhiều tâm?

Đáp: Vì trong đây chỉ nói sát-na hiện tại có thể thành sự, nên không phải là nhiều tâm.

Hoặc có thuyết nói: Nếu có thể khiến cho người tu trong đời vị lai thì nói. Vị lai thì không như vậy.

Hoặc có thuyết cho: Hoặc tâm là nhân của người kia, tâm của người kia là quả của người này, vì thế nên nói. Vị lai thì không như vậy.

Hoặc có thuyết nêu: Có thể cho nhân, có thể nhận lấy quả ở trong thân, có thể có đối tượng duyên, vì thế nên nói. Vị lai thì không như vậy.

Hoặc có thuyết cho: Có hai nghĩa tu, vì thế nên nói. Người vị lai kia chỉ có tu đắc, không có tu hành, thế nên không nói.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất kia đều cùng sinh sắc tâm và bất tương ưng hành thì có được là Pháp thể đệ nhất này không?

Đáp: Hoặc có người nói: Như bản Kinh (Luận) nói: Pháp kia không phải là Pháp thể đệ nhất. Vì sao? Vì pháp kia không thể cho duyên thứ đệ.

Lời bình: Nên nói thể này: Pháp kia cũng là Pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Pháp kia không thể cho duyên thứ đệ, vì sao gọi là Pháp thể đệ nhất?

Đáp: Pháp kia tuy không thể cho duyên thứ đệ, nhưng có thể tùy thuận nghĩa của duyên thứ đệ. Vì sao? Vì pháp kia với Pháp thể đệ nhất đều cùng sinh, trụ, diệt, đồng một quả, một nương dựa, một báo, vì thế nên nói.

Hỏi: Nếu pháp kia là Pháp thể đệ nhất, thì vì sao bản Kinh (Luận) không nói?

Đáp: Vì pháp kia không thể cho duyên thứ đệ, thế nên không nói.

Hoặc có thuyết cho: Nếu từ nhân sinh, thành tựu pháp này, có thể có đối tượng duyên, vì thế nên nói. Pháp kia tuy từ nhân sinh, thành tựu pháp này, nhưng không thể có đối tượng duyên, thế nên không nói.

Hoặc có thuyết nói: Nếu là tương ưng, có nương dựa, có thể mạnh, có hành có duyên, vì thế nên nói. Pháp kia không phải là tương ưng, không có nương dựa, không có thể mạnh, không có hành, không có duyên, thế nên không nói.

Hỏi: Đắc của Pháp thể đệ nhất kia có phải là Pháp thể đệ nhất chăng?

Đáp: Pháp ấy không phải là Pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Vì sao sinh, trụ, vô thường là Pháp thể đệ nhất, còn đắc thì không phải?

Đáp: Pháp thể đệ nhất của một sự như sinh v.v... đều đồng một quả, cùng hành, không lia nhau, thường theo bên nhau, không có

trước sau. Còn đăc thì không như thế, không đồng một quả, hành không chung, xa lìa nhau, không theo nhau và có trước sau. Hoặc lìa pháp đã chứng đăc, như vỏ cây lìa khỏi cây. Do nghĩa này nên không phải là Pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Vì nghĩa gì mà đăc của quả Sa-môn tức là quả Sa-môn, còn đăc của Pháp thể đệ nhất này lại không phải là Pháp thể đệ nhất?

Đáp: Vì đăc thành tựu nên gọi là quả Sa-môn, do đây đăc tức là quả Sa-môn, có thể cho duyên thứ đệ, cũng có thể tùy thuận nghĩa của duyên thứ đệ, nên được gọi là Pháp thể đệ nhất. Còn Đăc thì không như thế, vì vậy không phải là Pháp thể đệ nhất. Như thế, đạt phần căn thiện còn lại, Đăc không phải đạt phần căn thiện. Vì sao? Nếu Đăc tức là đạt phần căn thiện, là đã được quả Thánh, nên lại khởi đạt phần căn thiện hiện ở trước, vì đăc thành tựu, thật sự thì không như vậy. Thế nên đăc không phải là đạt phần căn thiện.

Hoặc có thuyết nói: Nếu Pháp thể đệ nhất khởi chung đều cùng sinh thì gọi là Pháp thể đệ nhất, sinh sau thì không phải. Đạt phần căn thiện còn lại cũng như thế.

Hoặc có thuyết cho: Đăc tức là Pháp thể đệ nhất. Ngoài ra, đăc của đạt phần căn thiện tức là đạt phần căn thiện.

Hỏi: Nếu như vậy thì đã được quả Thánh nên phải khởi lại đạt phần căn thiện hiện ở trước chăng?

Đáp: Hoặc hiện tiền, hoặc không hiện ở trước.

Thế nào là hiện tiền? Đó gọi là đăc.

Thế nào là không hiện ở trước? Đó gọi là các pháp tương ưng.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết như thế. Như thuyết trước đã nói là tốt.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất có bao nhiêu niệm xứ?

Đáp: Hiện tại có một pháp niệm xứ của duyên hư hoại. Ở vị lai có bốn.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất làm bao nhiêu duyên?

Đáp: Làm bốn duyên: Duyên nhân: Là tương ưng với nhân câu hữu. Duyên thứ đệ: Là cùng với khổ pháp nhãn làm duyên thứ đệ. Duyên cảnh giới: Là làm đối tượng duyên của nhãn trí. Duyên oai thể: Là trừ tự thể của nó, tất cả các pháp khác là pháp sinh của duyên kia.

Nơi Pháp thể đệ nhất cũng có bốn duyên: Duyên nhân: Là pháp tương ưng cùng có. Duyên thứ đệ: Là khổ nhãn. Duyên cảnh giới: Là năm ấm của cõi dục. Duyên oai thể: Là trừ tự thể của nó, tất cả các pháp khác lại có nghĩa của người nói. (Đối chiếu: Bốn duyên theo cách dịch của Pháp sư Huyền Tráng – chuẩn: Duyên nhân, Duyên đẳng vô gián, Duyên sở duyên và Duyên tăng thượng – ND.)

Hỏi: Thế nào gọi là Pháp xuất thể đệ nhất?

Đáp: Là khổ pháp nhãn. Vì sao? Vì là chủng tử của Thánh đạo.

Lại có thuyết nói: Là định kim cang dụ. Vì sao? Vì có thể diệt hết các kiết, được quả rốt ráo.

Lại có thuyết cho: Là tận trí. Vì sao? Vì đầu tiên được tận trí, lúc tịnh tu pháp vô lậu khác.

Lại có thuyết nêu: Là chánh tam muội. Vì sao? Vì trong tất cả pháp hữu vi đạt được, chánh định là hơn hết.

Lại có thuyết nói: Là Niết-bàn. Vì sao? Vì trong tất cả pháp Niết-bàn là thù thắng vi diệu nhất.

Lại có thuyết cho: Là tâm sau cùng của A-la-hán. Vì sao? Vì tâm sau cùng của phàm phu gọi là Pháp thể đệ nhất. Tâm sau cùng của A-la-hán gọi là Pháp xuất thể đệ nhất.

Lời bình: Không nên nói lời ấy, vì tâm sau cùng của A-la-hán không phải là pháp xuất thế. Nói như thuyết trước là tốt.

Hỏi: Từng có Pháp thế đệ nhất không làm duyên thứ đệ cho khổ pháp nhãn chăng?

Đáp: Có. Là pháp sắc, tâm bất tương ưng của pháp thế gian đệ nhất.

Hỏi: Từng có pháp tương ưng nào không làm duyên thứ đệ cho khổ pháp nhãn chăng?

Đáp: Có. Là người tu vị lai.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Nếu do tâm tín đạt được chánh quyết định, đó gọi là Pháp thế đệ nhất làm duyên thứ đệ cho khổ pháp nhãn. Ngoài ra, tâm tinh tấn, niệm, định, tuệ, đó gọi là Pháp thế đệ nhất nhưng không làm duyên thứ đệ cho khổ pháp nhãn.

Sa-môn của Pháp thuyết tương tự nói: Thọ làm duyên thứ đệ cho thọ, không cùng với tướng v.v... Tâm số pháp khác cũng như thế. Lúc tâm pháp sinh gặp duyên liền sinh. Nếu ái duyên trước thì sinh lạc thọ. Dục hữu nơi đối tượng tướng thì sinh tướng. Dục hữu nơi đối tượng tạo tác thì sinh tư.

Hỏi: Nếu như vậy thì không có nghĩa thứ lớp tương tự?

Đáp: Có. Song chẳng phải mỗi mỗi thứ lớp. Như trong pháp của ông, chúng sinh vô tướng, khi sinh tâm diệt, khi chết tâm sinh, tướng tuy cách xa, nhưng tạo được thứ lớp. Pháp của tôi cũng vậy. Như thọ diệt tướng cùng sinh, trở lại sinh thọ. Tướng tuy cách xa nhưng tạo được thứ lớp.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết như vậy. Tâm cùng với tâm tạo ra thứ lớp. Thọ cùng với thọ tạo ra thứ lớp. Tâm tâm số pháp sinh mỗi mỗi thứ lớp, tạo ra duyên thứ đệ. Nếu tạo ra thuyết như vậy thì mâu thuẫn với văn kinh (Luận). Như nói: Thế nào là pháp thứ lớp của tâm? *Đáp:* Chính là tâm tâm số pháp.

Nếu như vậy thì lại có lỗi. Như dựa tam muội có giác có quán (có tầm có tứ), nhập tam muội không giác không quán. Vì tam muội có giác có quán không nên cùng với tam muội không giác không quán tạo ra duyên thứ đệ. Cho nên không có sự tương tự. Tam muội không giác không quán thì không từ nơi duyên thứ đệ sinh. Nếu dựa vào tam muội không giác không quán nhập tam muội có giác có quán cũng như vậy.

Nếu như thế thì không có giải thoát. Vì sao? Vì muốn tương ưng, tâm chỉ sinh thứ lớp, muốn tương ưng, tâm quán bất tịnh v.v... và các tâm thiện không do đó được sinh. Nếu tâm thiện không sinh tức không có giải thoát. Do có nhiều lỗi như thế, nên nói như thuyết ban đầu là tốt hơn hết.

** Do những gì nên gọi là Pháp thế đệ nhất, cho đến nói rộng?*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước tuy đã nói về thể tánh của Pháp thế đệ nhất, chưa nói lý do gọi là Pháp thế đệ nhất, nay sẽ nói. Cũng như có người ở đời được xưng tụng nói là hơn hết, nhưng chưa biết là vì dòng họ, tiền tài, sức lực, quyền thuộc nên nói là hơn hết. Người tạo ra phần Luận này cũng như vậy.

Nay muốn nói về lý do được gọi là Pháp thế đệ nhất.

Gọi là đệ nhất, nghĩa là tâm, tâm pháp đó đối với các pháp khác là cao tốt, là hơn hết, là lớn, là tôn quý, là vi diệu. Do những nghĩa như vậy nên gọi là đệ nhất.

Hỏi: Nói đệ nhất, nghĩa là ở trong pháp thế gian, thì toàn bộ là hơn hay từng phần là hơn?

Nếu toàn bộ là hơn thì nó không hơn Đẳng trí kiến đế biên. Vì sao? Vì Đẳng trí kia là quyền thuộc của kiến đạo không lìa nhau. Tuệ lực là hơn hết, vì hết thấy tuệ lực của kiến đạo phần nhiều đều

ngiên về đây. Lại nữa, đệ nhất kia cũng không hơn sự huân tu thiên thanh tịnh. Vì sao? Vì sự huân tu thiên không cùng với phạm phu đồng sinh một xứ. Lại nữa, đệ nhất kia cũng không hơn được tất cả căn thiện lúc đạt được tận trí. Vì sao? Vì lúc đạt được tận trí, căn thiện đã tu vĩnh viễn là hết thảy chướng ngại cấu uế. Lại nữa, đệ nhất kia cũng không hơn không nơi tam muội không, vô nguyện nơi tam muội vô nguyện, vô tướng nơi tam muội vô tướng. Vì sao? Vì không nơi tam muội không v.v... cho đến vô lậu xấu kém cũng không có hướng chi là có hữu lậu.

Còn nếu là từng phần hơn thì pháp Noãn, Đảnh, Nhẫn kia cũng nên nói là đệ nhất.

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nên nói là từng phần hơn. Vì sao? Vì chỉ hơn đối với các pháp Noãn, Đảnh, Nhẫn.

Lại có thuyết nói: Đệ nhất, nghĩa là pháp kia tất phải hơn hết thảy thiên có được của phạm phu, đến vô lượng giải thoát, trừ nhập, nhất thiết nhập cho đến tư trong đệ nhất hữu. (Trừ nhập, Nhất thiết nhập: Thắng xứ, Biến xứ - ND)

Hoặc có thuyết cho: Pháp đó thì toàn bộ là hơn hết. Nói toàn bộ hơn, tức chẳng phải cho là hơn hết trong hết thảy sự nghiệp, chỉ do có khả năng mở cửa Thánh đạo, nên là hơn hết. Biên đẳng trí của kiến đạo kia, tuy là quyền thuộc của kiến đạo không xa lìa nhau, tuệ lực hơn hết, nhưng không có khả năng mở cửa Thánh đạo. Như đẳng trí, huân tu thiên tịnh, tận trí, căn thiện cùng sinh, không nơi tam muội không v.v... không thể mở cửa Thánh đạo cũng lại như vậy.

Hoặc có thuyết nói: Toàn bộ là hơn hết, vì có khả năng mở cửa Thánh đạo. Biên đẳng trí của kiến đạo tuy là quyền thuộc của Thánh đạo, cho đến tánh tuệ phần nhiều đều nghiêng về, nếu đang là Pháp thể đệ nhất thì không mở cửa Thánh đạo, nghĩa là pháp ấy không tu, nếu tu đắc thì đều là sức nơi công dụng của Pháp thể đệ nhất kia.

Ngoài ra, huân tu thiên tịnh, tận trí, căn thiện cùng sinh, không nơi tam muội không v.v... cũng lại như vậy.

Hỏi: Đệ nhất có nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa tối thắng là nghĩa đệ nhất. Nghĩa được quả tốt đẹp là nghĩa đệ nhất. Nghĩa có thể nhập nơi phần thù thắng phá trừ Hữu danh là nghĩa đệ nhất. Nghĩa của tâm sau cùng là nghĩa đệ nhất. Như trên đỉnh của lá cờ cao, không có gì trên đó nữa.

Hỏi: Nói trên hết và tối thắng có những sai biệt gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không có sai biệt. Vì sao? Vì lời đó đều là những lời nói tán thán về nghĩa thượng diệu.

Hoặc có thuyết cho: Do căn thiện nên có sai biệt. Đối với quán bất tịnh, an ban (quán sở tức), gọi là cao tột. Đối với văn tuệ gọi là hơn hết. Đối với tư tuệ gọi là lớn. Đối với pháp Noãn gọi là tôn quý. Đối với pháp Đảnh gọi là trên. Đối với pháp Nhẫn gọi là tốt đẹp.

Hoặc có thuyết nói: Do địa nên có sai biệt. Nếu dựa vào định vị chí gọi là cao tột. Nếu dựa vào thiên thứ nhất gọi là hơn hết. Nếu dựa vào trung gian gọi là lớn. Nếu dựa vào thiên thứ hai gọi là tôn quý. Nếu dựa vào thiên thứ ba gọi là trên. Nếu dựa vào thiên thứ tư gọi là tốt đẹp.

Hoặc có thuyết nói: Nghĩa Biên Đảnh gọi là cao tột. Nghĩa trên gọi là hơn. Nghĩa tăng thiện gọi là lớn. Nghĩa thắng tiến gọi là tôn quý. Nghĩa kiên cố gọi là trên. Nghĩa đầy đủ gọi là tốt đẹp.

Lại có thuyết cho: Có khả năng cùng với khổ pháp nhẫn tạo ra thứ lớp nên gọi là cao tột. Hơn các căn thiện của phàm phu nên gọi là hơn. Tạo sự thắng tấn nên gọi là lớn. Hơn căn thiện của thế tục nên gọi là tôn quý. Không hai nên gọi là trên. Cùng tương ưng với vô lậu nên gọi là tốt đẹp.

Lại có thuyết nói: Vì cao tốt nên gọi là hơn. Vì hơn nên gọi là lớn. Do lớn nên gọi là tôn quý. Do tôn quý nên gọi là trên. Vì trên nên gọi là tốt đẹp.

Lại có thuyết cho: Là tâm sau cùng của phàm phu nên gọi là cao tốt, cũng như cây đứng thẳng. Có thể mở cửa Thánh đạo nên gọi là hơn. Căn mãnh liệt, nhạy bén nên gọi là lớn. Hơn cả trong phần căn thiện đạt được nên gọi là tôn quý. Hàng phục phiền não nên gọi là trên. Được quả tốt nên gọi là diệu.

Lại nữa, tâm, tâm pháp đó là xả bỏ tánh phàm phu.

Hỏi: Xả bỏ tánh phàm phu là Pháp thế đệ nhất hay là khổ pháp nhãn? Nếu Pháp thế đệ nhất xả bỏ tánh phàm phu thì làm thế nào nơi một sát-na, dùng pháp phàm phu xả bỏ tánh phàm phu? Nếu cho khổ pháp nhãn xả bỏ tánh phàm phu, là cho lúc sinh xả bỏ hay là lúc diệt xả bỏ? Nếu cho lúc sinh xả bỏ, thì làm thế nào pháp chưa khởi mà có thể có chỗ tạo tác? Nếu cho lúc diệt xả bỏ, thì chủ thể xả bỏ kia đã diệt rồi đâu còn gì để lại xả bỏ?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Tức là khi Pháp thế đệ nhất này xả bỏ.

Hỏi: Nếu như vậy thì làm sao nơi một sát-na dùng pháp phàm phu xả bỏ tánh phàm phu?

Đáp: Tánh phàm phu, tướng của Pháp thế đệ nhất là sự ngăn ngại. Cho nên khi trụ nơi Pháp thế đệ nhất thì xả bỏ. Như người chuyên dạy voi, cỡi voi điều khiển, đốc thúc voi. Người chuyên dạy ngựa, người điều khiển thuyền, người vượt hơn kẻ oán cũng lại như vậy.

Lại có thuyết cho: Khi khổ pháp nhãn sinh thì xả bỏ, khi tánh phàm phu diệt là đoạn mười sử do kiến khổ đoạn. Như khi đèn sáng thì xua tan bóng tối và sáng cho đến khi tìm đèn tàn, dầu cạn hết.

Hỏi: Nếu như vậy thì làm sao pháp chưa khởi mà có thể có sự tạo tác? Lại, một pháp tức không thể làm được hai việc?

Đáp: Nếu như thế thì đâu có lỗi gì. Hết thấy pháp nội đều có hai thứ, ở trong vị lai, có thể có đối tượng tạo tác tương ưng là khổ pháp nhãn, không tương ưng là tướng sinh. Tất cả pháp ngoại, ở đời vị lai đều có thể có đối tượng tạo tác, chính là đên.

Hoặc có thuyết nói: Pháp thế đệ nhất và khổ pháp nhãn đều cùng xả bỏ tánh phàm phu. Pháp thế đệ nhất như đạo vô ngại, khổ pháp nhãn như đạo giải thoát. Pháp thế đệ nhất cùng với tánh phàm phu thành tựu được cùng diệt, khổ pháp nhãn cùng với tánh phàm phu không thành tựu được cùng sinh. Pháp thế đệ nhất nương dựa nơi khổ pháp nhãn, khổ pháp nhãn hỗ trợ cho uy lực của Pháp thế đệ nhất mới có thể xả bỏ tánh phàm phu. Ví như người yếu kém phải nhờ dựa nơi người mạnh mới có thể chế ngự được những oán thù. Đây cũng như thế.

Được Thánh pháp là khổ pháp nhãn. Xả bỏ tánh tà là Pháp thế đệ nhất.

Hỏi: Tánh tà có ba thứ: Một là tánh tà của nẻo. Hai là tánh tà của nghiệp. Ba là tánh tà của kiến. Tánh tà của nẻo, nghĩa là ba nẻo ác. Tánh tà của nghiệp, đó là năm nghiệp vô gián. Tánh tà của kiến, đó là năm kiến. Đối với ba thứ tánh tà ấy thì xả bỏ những gì? Nếu xả bỏ tánh tà của nghiệp, nẻo, thì bấy giờ không thành tựu. Nếu xả bỏ tánh tà của kiến thì đạo tỷ trí hiện ở trước mặt bấy giờ mới xả.

Đáp: Ba thứ đều cùng xả bỏ.

Hỏi: Thế nào là cùng xả bỏ?

Đáp: Không đi đến, không tạo, không hành, gọi là xả. Không đi đến: Nghĩa là xả bỏ tánh tà của nẻo. Không tạo: Nghĩa là xả bỏ tánh tà của nghiệp. Không hành: Nghĩa là xả bỏ tánh tà của kiến.

Hỏi: Nếu như vậy thì khi trụ nơi thượng nhãn đã xả bỏ, sao lại nói là trụ nơi Pháp thế đệ nhất mới xả bỏ?

Đáp: Vì phá trừ chỗ nương dựa của nó. Các phiền não dùng tánh phạm phu làm chỗ nương dựa để có thể khởi những lỗi lầm tai họa trong sinh tử. Cũng như sư tử, dựa vào hang sâu, có thể bắt hại các loài thú khác. Việc kia cũng như vậy. Cho nên nói khi trụ nơi Pháp thể đệ nhất mới xả bỏ.

Hoặc có thuyết cho: Khổ pháp nhãn là sự đối trị của tánh tà.

Hỏi: Tánh tà của nẻo, tánh tà của nghiệp là do tu đạo đoạn. Sao còn nói khổ pháp nhãn là sự đối trị của chúng?

Đáp: Đối trị có nhiều cách. Có đối trị bằng xả bỏ, có đối trị bằng đoạn trừ, có đối trị bằng nắm giữ, có đối trị bằng không tạo tác, có đối trị bằng không hướng tới. Khổ pháp nhãn là đối trị bằng xả bỏ của tánh phạm phu. Kiến khổ đoạn trừ là đối trị bằng đoạn trừ. Các đạo vô lậu là đối trị bằng nắm giữ. Không tạo nghiệp vô gián và nghiệp bất thiện khác là đối trị bằng không tạo tác. Không hướng tới đường ác là đối trị bằng không hướng tới. Tất cả những điều đó gọi là xả bỏ tánh tà.

Đặc tánh chánh là khổ pháp nhãn. Đặc quyết định chánh là kiến đạo.

Hỏi: Tất cả Thánh đạo là quyết định chánh. Sao lại chỉ nêu xưng một mình kiến đạo?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Các phiền não khiến cho căn thiện của chúng sinh không thành thực, ái nhuần thấm làm tăng trưởng nhiễm chấp không lìa. Đạo kiến để kia có thể khiến cho căn thiện của chúng sinh thành thực, làm khô cạn nước ái, lìa những nhiễm chấp, không tạo ra chướng ngại che phủ, không bị hư hoại, tâm không xen tạp với các thứ khác, nên kiến đạo gọi là quyết định đúng đắn.

Hoặc có thuyết cho: Chúng sinh căn thành thực, nhập nơi Thánh đạo, cho nên kiến đạo gọi là quyết định chân chánh.

Lại có thuyết nói: Nhỏ sạch gốc rễ phiền não, nhập nơi Thánh đạo, thế nên kiến đạo được gọi là quyết định đúng đắn.

Lại có thuyết cho: Xả bỏ chủng loại của năm người, nhập tánh của tám người, cho nên kiến đạo được gọi là quyết định chánh.

Lại có thuyết nói: Trợ giúp, nuôi lớn, gọi là quyết định chánh. Cũng như bò, ngựa nhờ vào nước, cỏ để nuôi lớn tánh mạng. Tất cả Thánh nhân nhờ vào kiến đạo để nuôi lớn tuệ mạng, cho nên kiến đạo được gọi là quyết định chân chánh.

Hoặc có thuyết cho: Pháp đó giải thoát sự trói buộc nên vĩnh viễn không bị hệ thuộc, vì thế kiến đạo gọi là quyết định chân chánh.

Hoặc có thuyết nói: Chánh tất nghĩa định, là nghĩa quyết định. Tự có quyết định nhưng chẳng phải chánh, đó là định tà, cho nên tất định gọi là chánh quyết định.

Hoặc có thuyết cho: Nghĩa tương ưng như pháp, là nghĩa quyết định. Kiến đạo tương ưng như pháp nên gọi là chánh quyết định.

Hỏi: Các chánh là tánh chánh chăng?

Đáp: Các tánh chánh là chánh kia.

Hỏi: Từng có chánh chẳng phải là tánh chánh chăng?

Đáp: Có. Là Pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Do đâu Pháp thể đệ nhất là chánh nhưng chẳng phải tánh chánh?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Chúng sinh từ vô thi đến nay, do hành ác phiền não, tà kiến điên đảo, khiến tâm ấy nhiễu loạn. Nếu trụ nơi Pháp thể đệ nhất tức có thể chế phục, cho nên gọi là thể của chánh, nhưng đây là hữu lậu, là sử đã sai khiến (tùy tăng), nên không gọi là tánh chánh.

Lại có thuyết cho: Nghĩa bình đẳng là nghĩa của chánh. Giống như nơi bàn cân, đem một vật treo ở giữa, bên nghiêng lệch tức là thấp. Như vậy, Pháp thể đệ nhất cùng trụ với tánh phạm phu. Kiến đạo trung gian, nếu là khổ pháp nhãn, phần nhiều phát sinh là nghiêng về Thánh đạo. Cho nên nghĩa bình đẳng là nghĩa của chánh.

Lại có thuyết nói: Nghĩa bình đẳng là nghĩa của chánh. Phật, Phật-bích-chi, A-la-hán cùng trụ nơi pháp tối thượng. Cho nên nghĩa bình đẳng là nghĩa của chánh.

Lại có thuyết cho: Nghĩa cùng hành hiện tiền là nghĩa của chánh, vì tất cả hành nơi con người đều cùng trụ nơi một sát-na.

Lại có thuyết nói: Pháp thể đệ nhất kia cùng với khổ pháp nhãn, bốn sự là đồng đẳng, đó là Địa, Căn, Hành, Duyên.

Địa: Như khổ pháp nhãn nương dựa vào địa nào, cùng tương ưng với căn nào, hành thì hành những gì, duyên nơi pháp nào? Pháp kia cũng như vậy, cùng với khổ pháp nhãn, bốn sự đồng nên gọi là thể của chánh. Vì là hữu lậu, là sử đã sai khiến nên không gọi là tánh chánh.

HẾT - QUYỂN 1

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 2

Chương 1: KIỀM ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 1: PHÁP THẾ ĐỆ NHẤT, phần 2

** Pháp thế đệ nhất nên nói là hệ thuộc cõi dục chẳng, cho đến nói rộng?*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói về thể tánh của Pháp thế đệ nhất và cũng đã nói lý do vì sao gọi là Pháp thế đệ nhất, nhưng chưa nói hệ thuộc nơi cõi nào. Như con người gọi là hơn hẳn, đã nói về sự hơn hẳn, nhưng chưa biết về nơi chốn trụ. Nay vì muốn nêu bày nên tạo ra phần Luận này.

Hoặc có thuyết nói: Vì ý nhằm ngăn dứt nghĩa đồng đều, như Bộ Ma-ha-tăng-kỳ nói: Pháp thế đệ nhất là hệ thuộc cõi dục.

Như Bộ Độc Tử nói: Là hệ thuộc cõi sắc, vô sắc. Vì sao? Vì nếu địa nào có xứ của Thánh đạo tất cũng có Pháp thế đệ nhất.

Như Bộ Đàm-ma-quật nói: Hoặc nói hệ thuộc ba cõi, hoặc nói không hệ thuộc, hoặc nói chẳng phải là pháp không hệ thuộc. Vì nhằm ngăn chặn những ý nói về nghĩa đều cùng như thế, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Vì sao Pháp thế đệ nhất không nên nói hệ thuộc cõi dục, nên nói về lý do, không thể chỉ vì lời nói mà nghĩa này được lập?

Đáp: Không do đạo của cõi dục đoạn trừ được các thứ ngăn che (Cái), cũng không thể chế ngự, điều phục các triền, cũng không thể khiến cho chúng không hiện hành ở trước. Nói đoạn trừ, chế ngự khiến không hiện hành nghĩa là hoàn toàn đoạn trừ, chế ngự không hiện hành. Vì sao? Vì trong cõi dục không có đạo nào có thể khiến cho *cái*, triền hoàn toàn được đoạn trừ, chế ngự không hiện hành.

Hỏi: Vì sao trong cõi dục không đạo nào có thể đoạn trừ *cái*, điều phục triền rất ráo?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì căn bất thiện trong cõi dục thì mạnh mẽ, còn căn thiện thì yếu ớt, thế nên không đạo nào có thể đoạn trừ cái, điều phục triền. Ở cõi sắc, căn thiện mạnh mẽ, không có căn bất thiện, thế nên có đạo có thể đoạn trừ cái, điều phục triền.

Lại có thuyết cho: Căn bất thiện của cõi dục như người ở lâu, còn căn thiện thì như khách. Người ở lâu có thể lực, khách thì không có thể lực, vậy nên không đạo nào có thể đoạn trừ. Căn thiện của cõi sắc như người trụ lâu, đều là thiện, thế nên có đạo đoạn trừ.

Lại có thuyết nói: Căn thiện, bất thiện của cõi dục đều đồng một hệ thuộc, thế nên không có đạo đoạn trừ. Căn thiện của cõi sắc, căn bất thiện của cõi dục không đồng hệ thuộc, do đó đạo của cõi sắc có thể đoạn trừ cái, điều phục triền của cõi dục.

Lại có thuyết nói: Oai nghi của cõi dục không có sự kiêng dè, cũng như chồng vợ. Oai nghi của cõi sắc cùng kính trọng nhau như mẹ con.

Lại có thuyết nói: Cõi dục là phá bỏ pháp hổ thẹn, như con Cư sĩ giao du với con của Chiên-đà-la. Cõi sắc có hổ thẹn, như vua không giao tiếp với hàng Chiên-đà-la.

Lại có thuyết nói: Kiệt ái của cõi dục yêu căn thiện của cõi dục. Do yêu căn thiện nên không thể sinh khởi tướng chán lìa. Ái của cõi

dục không thể yêu căn thiện của cõi sắc. Do không yêu nên có thể sinh khởi tướng chán lìa.

Vì những nhân duyên như thế v.v..., nên trong cõi dục không có đạo nào có thể đoạn trừ cái, điều phục triền, cõi sắc thì có đạo có thể đoạn trừ cái, điều phục triền.

Hoặc có thuyết cho: Nói dứt bỏ *cái* là đoạn dứt rốt ráo. Chế ngự các triền không hiện hành ở trước là đoạn ngay trong chốc lát. Dứt bỏ rốt ráo, đoạn ngay trong chốc lát như thế thì có trói buộc, không có trói buộc, có hình ảnh, không có hình ảnh, có phần nhỏ, không có phần nhỏ, cũng đều như thế.

Lại có thuyết nói: Nói dứt bỏ *cái*, nghĩa là diệt trừ căn bản của cái. Nói điều phục không hiện hành ở trước, nghĩa là điều phục các triền.

Lại có thuyết nói: Nói đoạn dứt *cái* nghĩa là nhổ bỏ các phiền não. Điều phục triền không hiện hành ở trước là chế ngự các triền.

Hỏi: Trong cõi dục tuy không có đạo đoạn dứt cái, điều phục triền rốt ráo, nhưng có thể không có đạo đoạn dứt cái, chế ngự triền trong giây lát?

Đáp: Có. Chỉ có điều là không đáng tin. Vì sao? Vì không bền chắc, không trụ lâu, không nối tiếp, không cùng gắn bó với nhau. Trong tâm không trụ lâu thì không thể điều phục phiền não lâu để đạt được chánh quyết định. Cũng như đám bèo nổi trên mặt nước, dùng viên đá nhỏ ném vào, tuy chúng tan ra rồi lại hợp ngay. Éch, nhái chui vào giữa chúng, vừa tan là hợp. Vì có những duyên như thế, nên ở cõi dục tuy có đạo đoạn trừ trong phút chốc nhưng không đáng tin. Còn đạo đoạn trừ của cõi sắc thì đáng tin. Vì sao? Vì trụ lâu, bền chắc, nối tiếp, gắn bó với nhau. Trong tâm trụ lâu thì có thể điều phục phiền não, được chánh quyết định. Cũng như ném viên đá to vào giữa đám bèo, bèo tan ra, không thể hợp. Voi lớn quý lợi vào giữa thì cũng tan ra mà không hợp. Vì có các duyên như thế, nên đạo

của cõi sắc có thể nhờ bỏ các *cái*, điều phục sự tác hại của triền, các phiền não bị chế ngự không còn hiện hành nữa.

Hỏi: Nếu như vậy thì như ông đã nói: Pháp thế đệ nhất chỉ nên ở nơi thiền vị chí. Vì sao? Vì đạo đối trị đã đoạn trừ cái, chế ngự triền của cõi dục chỉ ở nơi thiền vị chí, còn địa trên khác thì không nên có.

Đáp: Đối trị có hai thứ: (1) Đối trị bằng đoạn trừ. (2) Đối trị lỗi lầm tai hại.

Nếu dựa vào thiền vị chí, đoạn trừ dục của cõi dục thì có hai thứ đạo đối trị. Các địa trên khác tuy không có đối trị bằng đoạn trừ, nhưng vẫn có đối trị lỗi lầm tai hại.

Tôn giả Cù-sa nói: Trong sáu địa đều có hai thứ đạo đối trị đoạn trừ dục của cõi dục, đó là đối trị bằng đoạn trừ và đối trị lỗi lầm tai hại. Vì sao? Vì dựa vào thiền vị chí, đoạn trừ dục của cõi dục. Các địa còn lại không đoạn, là trước đó đã đoạn rồi. Cũng như ánh sáng mặt trời nơi tất cả thời cùng với bóng tối là ngăn ngại. Lúc mặt trời mới mọc là đã xua tan bóng tối của đêm. Phần ban ngày còn lại tuy mâu thuẫn cùng với bóng tối nhưng không phá trừ bóng tối, vì trước đã phá trừ rồi. Cũng như sáu người đồng có một kẻ thù, cùng bàn luận với nhau, tùy theo nơi chốn nào có được phương tiện để hại kẻ thù kia. Cũng như có người đem sáu ngọn đèn thứ tự đi vào ngôi nhà tối, ngọn đèn đầu tiên đã phá tan bóng tối, các ngọn đèn còn lại tuy trái ngược với bóng tối, nhưng không phá trừ, vì bóng tối đã phá trừ rồi. Như thế, trong sáu địa đều có hai thứ đạo đối trị đoạn trừ dục của cõi dục, cho đến nói rộng.

Lại nữa, vì sao biết được trong sáu địa đều có hai thứ đối trị đoạn trừ dục của cõi dục? Nếu ngay trong sáu địa không có hai thứ đối trị đoạn trừ dục của cõi dục, thì hành giả sẽ dựa vào địa trên để đạt được chánh quyết định, không nên phân biệt cõi dục, cũng không tác chúng, nhưng có thể phân biệt tác chúng. Do duyên này nên nhận

biết trong sáu địa đều có hai thứ đối trị đoạn trừ dục của cõi dục. Nếu dùng đạo của cõi dục có thể đoạn trừ *cái*, điều phục triền, thì cũng có thể diệt trừ kiết của cõi dục, cho đến nói rộng.

Hỏi: Pháp thế đệ nhất không thể đoạn trừ kiết, vì sao lại nói: Nếu nên dùng đạo của cõi dục để đoạn trừ *cái*, điều phục triền, cho đến nói rộng?

Đáp: Pháp thế đệ nhất tuy không thể đoạn trừ kiết, nhưng căn thiện diệu thắng bậc nhất này ở chỗ sâu xa, phải nên cùng với đạo lìa cõi dục của địa kia cùng ở một xứ, thế nên dùng đạo để chứng biết.

Hỏi: Vì những lý do nào Pháp thế đệ nhất không thể đoạn trừ kiết?

Đáp: Vì căn thiện kia quá nhỏ, pháp thân chưa tăng trưởng, tuy vậy vẫn có uy thế lớn. Nhưng vì căn thiện nhỏ bé, pháp thân chưa tăng trưởng, nên không thể đoạn trừ kiết. Nhờ có uy thế lớn, nên không bị các kiết hủy hoại. Như con của sử tử, thân bé nhỏ, chưa lớn thì không thể hại các thú khác, nhưng vẫn có uy thế lớn, tất cả các thú thú khác không thể xâm hại nó.

Hoặc có thuyết nói: Pháp thế đệ nhất vì là một sát-na nên không thể đoạn trừ kiết.

Hỏi: Khô pháp nhẫn cũng là một sát-na, vì sao có thể đoạn trừ kiết?

Đáp: Khô pháp nhẫn kia tuy là một sát-na, nhưng về sau có tánh đồng nối tiếp, cho nên có thể đoạn trừ kiết.

Hoặc có thuyết cho: Khô pháp nhẫn kia là đạo phương tiện, không dùng đạo phương tiện để có thể đoạn trừ phiền não. Chỉ không dùng đạo của cõi dục để có thể đoạn trừ *cái*, điều phục triền. Cũng không thể trừ diệt kiết của cõi dục. Chính là dùng đạo của cõi sắc để được đoạn trừ *cái*, chế ngự triền, cho đến nói rộng.

Người tạo nghĩa nói: Vì những lý do gì, Pháp thể đệ nhất không hệ thuộc cõi dục?

Hoặc có thuyết nói: Vì cõi dục thấp kém, còn căn thiện của Pháp thể đệ nhất kia thì tôn quý, thù thắng.

Lại có thuyết cho: Vì cõi dục thì mỏng, nhạt, còn căn thiện của pháp kia thì tốt đẹp.

Lại có thuyết nói: Vì cõi dục thì tán loạn, còn căn thiện của pháp kia thì tịch định.

Hoặc có thuyết nói: Vì cõi dục không phải là tu, còn căn thiện kia là tu.

Lại có thuyết cho: Vì cõi dục không phải là pháp lìa dục, còn căn thiện kia lại tùy thuận pháp lìa dục.

Hoặc có thuyết nói: Nếu Pháp thể đệ nhất hệ thuộc cõi dục, tức có lỗi tự duyên. Thế nào gọi là lỗi tự duyên? Như khổ pháp nhãn duyên với năm ấm của cõi dục, nếu Pháp thể đệ nhất hệ thuộc cõi dục, thì cũng nên duyên với năm ấm thuộc cõi dục. Nếu duyên với năm ấm thuộc cõi dục thì pháp kia tức nên tự duyên. Nếu không duyên thì lại trái với văn kinh (Luận). Như nói: Như đối tượng duyên của khổ pháp nhãn, Pháp thể đệ nhất kia cũng duyên, tức có lỗi của tự duyên như thế.

Người tạo nghĩa nói: Vì những lý do ấy, nên Pháp thể đệ nhất hệ thuộc cõi sắc chăng?

Đáp: Pháp của cõi sắc có thể cùng với ba thứ đạo tạo ra duyên thứ đệ. Đó là kiến đạo, tu đạo và đạo vô học. Giới khác thì không thể cùng với ba thứ đạo tạo ra duyên thứ đệ. Nếu cõi dục có thể cùng với ba thứ đạo tạo ra duyên thứ đệ, tức có Pháp thể đệ nhất. Như ba đạo, thì ba địa, ba căn, phần pháp trí sinh đầu tiên, tiếp theo là sinh phần tử trí, vô số các thứ công đức của cõi sắc như vậy nên nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì Pháp thể đệ nhất không nên nói là hệ thuộc cõi vô sắc?

Đáp: Vì đạt được chánh quyết định thì sự thấy đầu tiên ở cõi dục là hành khổ của khổ đế. Về sau mới cùng thấy nơi cõi sắc, vô sắc.

Hỏi: Khổ đế có bốn hành, vì sao ở đây khi nói kiến khổ chỉ nói hành khổ, không nói hành vô thường, không, vô ngã?

Đáp: Do văn ấy nên nói như vậy. Khi đạt được chánh quyết định, thấy trước hết là khổ đế của cõi dục, không nên nói là hành khổ. Nhưng không như vậy thì người tạo kinh (Luận) kia có những ý gì?

Đáp: Vì hiện bày pháp phương tiện của thứ lớp đầu tiên. Như nói hành khổ, thì hành vô thường, không, vô ngã cũng nên nói như hành khổ.

Lại có thuyết nói: Do hành khổ chỉ ở trong khổ đế, còn hành vô thường thì ở trong ba đế, hành không, vô ngã thì có nơi tất cả pháp.

Lại có thuyết cho: Khổ ấy cùng với hết thảy pháp hữu là mâu thuẫn, có thể trừ bỏ sinh tử. Cũng như đĩa trẻ, tuy trước mặt có nhiều thứ thức ăn ngon, nhưng nếu có người nói: Những thức ăn ấy là đắng, dở, tức thì liền bỏ.

Lại có thuyết nói: Tất cả chúng sinh già, trẻ, ngu, trí, nội đạo hay ngoại đạo đều tin đó là khổ.

Lại có thuyết cho: Khổ ấy thô, hiện rõ, dễ dùng trí để nhận biết. Vì sao? Vì Đức Phật nói khổ trí là duyên với pháp nào tức duyên nơi pháp khổ. Như trí và đối tượng nhận biết của trí, giác và đối tượng nhận biết rõ của giác, hành và đối tượng hành hóa của hành, căn và nghĩa của căn, duyên và đối tượng duyên, nên nói như trí.

Lại có thuyết nói: Nói câu văn về khổ, tức được truyền đi lâu xa. Thuở xưa, chư Phật đều nói hành khổ, là vì người tu hành trước hết thấy về khổ.

Hỏi: Vì lý do gì trước hết thấy khổ của cõi dục, sau nơi cõi sắc, vô sắc mới cùng thấy?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì khổ của cõi dục thô, hiện ngay, rõ ràng dễ trông thấy nên thấy trước. Khổ của cõi sắc, vô sắc vi tế, không hiện ngay, không rõ ràng, khó thấy, thế nên thấy sau.

Hỏi: Nếu như vậy thì khổ của cõi sắc là thô, khổ của cõi vô sắc là vi tế, vì sao lại đều cùng thấy?

Đáp: Vì do định, không định. Cõi dục không định, cho nên thấy trước. Khổ của cõi sắc tuy thô, nhưng vì cùng đồng định với cõi vô sắc nên đều cùng trông thấy. Như định, không định, thì trụ nơi địa liạ dục, trụ nơi địa không liạ dục, trụ nơi địa tu, không trụ nơi địa tu nói cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Khổ của cõi dục là hành, tức thân sinh bệnh khổ thọ, thế nên thấy trước. Khổ của cõi sắc, vô sắc không phải là hành, thân không sinh khổ thọ, thế nên thấy sau.

Lại có thuyết cho: Vì khổ của cõi dục là gần nên thấy trước, khổ của cõi sắc, vô sắc là xa nên thấy sau. Như gần - xa, thì hiện thấy - không hiện thấy, cùng có - không cùng có, thân này - thân khác cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Người tu hành thành tựu tánh phạm phu của cõi dục, nên thấy trước. Vì không thành tựu tánh phạm phu của cõi sắc, vô sắc nên thấy sau.

Lại có thuyết nói: Người tu hành đối với khổ của cõi dục là hiện thấy nên thấy trước, khổ của cõi sắc, vô sắc là không hiện thấy thế nên thấy sau.

Hỏi: Nếu khổ của cõi sắc, vô sắc không hiện thấy, thì người tu hành làm sao trông thấy?

Đáp: Hiện thấy có hai loại: (1) Hiện thấy do liạ dục. (2) Hiện thấy do tự thân. Người tu hành đối với khổ của cõi dục có đủ hai cách

hiện thấy là hiện thấy do lia dục và hiện thấy do tự thân. Người tu hành đối với khổ của cõi sắc, vô sắc có một thứ hiện thấy đó là hiện thấy do lia dục.

Cũng như người đi buôn bán có hai gánh của cải: Một gánh tự mình gánh, một gánh sai người khác gánh. Đối với gánh của cải tự mình gánh lấy có hai thứ hiện thấy: (1) Hiện thấy nhận biết của cải. (2) Hiện thấy nhận biết nhẹ, nặng. Đối với gánh của cải sai người khác gánh thì chỉ có một thứ hiện thấy, đó là hiện thấy nhận biết của cải.

Lại có thuyết nói: Khổ của cõi dục có ba thứ: Thiện, bất thiện, vô ký, thế nên thấy trước. Khổ của cõi sắc, vô sắc chỉ có hai thứ: Thiện, vô ký, thế nên thấy sau.

Lại có thuyết cho: Khi thấy khổ của cõi dục tức đoạn trừ hai thứ kiết là bất thiện, vô ký. Lúc thấy khổ của cõi sắc, vô sắc thì chỉ đoạn trừ vô ký. Như bất thiện, vô ký, thì có báo, không có báo, sinh một quả, sinh hai quả, tương ưng với không hỏ, không then, không tương ưng với không hỏ, không then, nên biết cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Hủy báng nói là không có khổ, thì trước là từ cõi dục, sau là cõi sắc, vô sắc. Còn nếu tin là có khổ, thì cũng trước là từ cõi dục, sau mới là cõi sắc, vô sắc. Như hủy báng sinh tin, thì không trí, có trí, nghi ngờ, quyết định, tà kiến, chánh kiến, nên biết cũng như thế.

Nếu Thánh đạo khởi, thì trước là thực hiện các sự việc của cõi dục, sau thì cõi sắc, vô sắc mới cùng thực hiện.

Hỏi: Biện sự và kiến đạo có gì khác biệt?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không có khác biệt.

Hoặc có thuyết cho: Cũng có khác biệt.

Biết rõ tự là kiến đạo. Đoạn trừ kiết là biện sự.

Lại có thuyết nói: Trí nhận biết là kiến đạo. Trí đoạn trừ là biện sự. Như vậy thì trí tác chứng, minh đạt tác chứng, minh đạo giải thoát, quả của đạo nên biết cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Chủ thể nhận thức duyên nơi cảnh giới là kiến đạo. Đối tượng tạo tác là biện sự.

Lại có thuyết nói: Một sát-na là kiến đạo, sự nối tiếp sau là biện sự. Như một sát-na, nối tiếp sau thì nhập số, số nhập, nên biết cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Đối tượng tạo tác của đạo vô ngại, gọi là kiến đạo. Đối tượng tạo tác của đạo giải thoát, gọi là biện sự. Như đối tượng tạo tác của đạo vô ngại, đối tượng tạo tác của đạo giải thoát, thì xa lìa ác, tu tập thiện, bỏ nghĩa không, được nghĩa có, ra khỏi nơi thấp kém, nhập thắng xứ, từ bỏ sự bùng cháy của ái, lìa ái để được an vui, nên biết cũng như thế.

Nếu khi đạt được chánh quyết định, trước hết thấy hành khổ của khổ đế nơi cõi vô sắc. Như thế, Pháp thế đệ nhất nên nói là hệ thuộc cõi vô sắc chăng, cho đến nói rộng?

Hỏi: Lúc đạt được chánh quyết định, trước không thấy khổ của cõi sắc, không ngăn Pháp thế đệ nhất được gọi là hệ thuộc cõi sắc. Như vậy, khi đạt được chánh quyết định, trước không thấy hành khổ của khổ đế nơi cõi vô sắc, Pháp thế đệ nhất là hệ thuộc cõi vô sắc thì có lỗi gì?

Đáp: Trong cõi sắc có trí duyên khắp nhận biết có thể duyên với địa dưới, thế nên có được Pháp thế đệ nhất. Trong cõi vô sắc không có trí duyên khắp nhận biết có thể duyên với địa dưới, thế nên không có Pháp thế đệ nhất. Chỉ Thánh đạo khởi, trước hết là thực hiện các việc nơi cõi dục cho đến nói rộng. Không nên nói Pháp thế đệ nhất là hệ thuộc cõi vô sắc.

Người tạo nghĩa nói: Vì lý do gì Pháp thế đệ nhất không nên nói là hệ thuộc cõi vô sắc?

Hoặc có thuyết cho: Cõi vô sắc kia không phải là nhân, không phải là địa, không phải là vật chứa. Do không phải là vật chứa v.v... nên không có Pháp thể đệ nhất.

Lại có thuyết nói: Nếu xứ kia có căn thiện của quán đế, như Noãn, Đảnh, Nhẫn, thì xứ ấy nên có Pháp thể đệ nhất. Vì trong cõi vô sắc không có căn thiện kia, nên không có Pháp thể đệ nhất.

Lại có thuyết nêu: Nếu xứ có kiến đạo tức có Pháp thể đệ nhất. Trong cõi vô sắc, vì không có kiến đạo nên không có Pháp thể đệ nhất.

Lại có thuyết nói: Nếu địa có trí duyên khắp nơi tất cả pháp, cũng có đạo đối trị đoạn trừ kiết, tức có Pháp thể đệ nhất. Trong cõi dục, tuy có trí có thể duyên nơi tất cả địa nhưng không có đạo đối trị đoạn trừ kiết. Trong cõi vô sắc, tuy có đạo đối trị đoạn trừ kiết nhưng không có trí có thể duyên nơi tất cả địa. Thế nên ở cõi dục, cõi vô sắc không có Pháp thể đệ nhất.

Lại có thuyết cho: Vì căn thiện của cõi dục không tịch tĩnh, nên không có Pháp thể đệ nhất. Vì đạo của cõi vô sắc rất là vắng lặng, nên không có Pháp thể đệ nhất.

Lại có thuyết nói: Vì căn thiện của cõi dục yếu kém, nên không có Pháp thể đệ nhất. Trong cõi vô sắc, vì không phải là cảnh giới ấy, nên không có Pháp thể đệ nhất.

Lại nữa, hoặc có thuyết nói: Nhập định vô sắc dứt bỏ tướng sắc, cho đến nói rộng.

Hỏi: Không nên nói: Lại nữa, hoặc có thuyết nói. Nếu nói: Lại nữa, hoặc có thuyết nói, thì nghĩa tức không nhất định. Nên nói như vậy: Nhập định vô sắc dứt bỏ tướng sắc, cho đến nói rộng. Vì sao? Vì cùng làm rõ một nghĩa, tức không nên như trước đã nói: Hành khổ v.v... của khổ đế nơi cõi vô sắc. Nên nói như vậy: Nhập định vô sắc,

dứt bỏ tướng sắc, cho đến nói rộng. Vì sao? Vì đây là nghĩa căn bản, nên nói như thế. Nhưng không nói như vậy thì có nghĩa gì?

Đáp: Ngôn ngữ có hai thứ: (1) Phương tiện. (2) Căn bản. Thuyết trước kia đã nói là lời nói phương tiện. Thuyết sau đã nói là lời nói căn bản.

Lại có thuyết nói: Thuyết đã nói trước nêu rõ về khổ pháp nhãn duyên với pháp của cõi dục. Thuyết đã nói sau làm rõ về Pháp thế đệ nhất đồng duyên với khổ pháp nhãn. Nên biết cõi vô sắc không thể duyên với cõi dục.

Hỏi: Dứt bỏ tướng sắc, thể tánh là gì?

Đáp: Là bảy địa. Đó là bốn định vô sắc và ba định vị chí.

Hỏi: Xứ này nói trừ bỏ tướng sắc. Còn Kiền độ bốn đại cũng nói trừ bỏ tướng sắc. Như Ba-la-diên nói kệ:

*Trừ bỏ tướng sắc
Đoạn được ái dục
Nơi pháp trong, ngoài
Đều được trông thấy.*

Như Kinh Chúng Nghĩa nói kệ:

*Cũng chẳng có tướng có
Cũng chẳng không tướng không
Bỏ tướng sắc như thế
Hay đoạn nhân khát ái.*

Những việc như thế có khác biệt gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Xứ này nói trừ bỏ tướng sắc là trừ bỏ tướng sắc của địa dưới. Kiền độ bốn đại nói loại trừ tướng sắc là trừ bỏ sắc có đối, như nơi Kinh Ba-la-diên Chúng Nghĩa đã nói kệ:

*Trừ bỏ tướng sắc
Đoạn duyên sắc ái.*

Hoặc có thuyết nói: Xứ này nói trừ bỏ tướng sắc là bốn niệm xứ. Kiền độ bốn đại nói trừ bỏ tướng sắc là thân niệm xứ. Như nơi Kinh Ba-la-diên Chúng Nghĩa đã nói. Trừ bỏ tướng sắc là pháp niệm xứ.

Lại có thuyết nêu: Xứ này nói trừ bỏ tướng sắc là bốn định vô sắc cùng ba vị chí. Kiền độ bốn đại nói trừ bỏ tướng sắc là thiền thứ tư. Nơi Kinh Ba-la-diên Chúng Nghĩa đã nói kệ:

*Trừ bỏ tướng sắc
Trừ ái duyên sắc.*

Lại có thuyết cho: Ở đây nói trừ bỏ tướng sắc, nghĩa là đạo nội ngoại này cùng trừ bỏ pháp tướng sắc. Ba pháp còn lại là không cùng trừ bỏ pháp tướng sắc.

** Pháp thế đệ nhất nên nói là có giác có quán (có tâm có tứ), không giác có quán, không giác không quán chăng?*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì để ngăn chặn ý của những người kia nói Pháp thế đệ nhất là hệ thuộc cõi dục.

Lại có thuyết nói: Trước đã nói về thể tánh của Pháp thế đệ nhất, đã nói về lý do, đã nói về giới (cõi), nhưng chưa nói về địa. Nay muốn nói.

Lại có thuyết cho: Trước tuy đã làm rõ Pháp thế đệ nhất là hệ thuộc cõi sắc, nhưng trong cõi sắc lại có ba thứ địa: Địa có giác có quán, địa không giác chỉ có quán, địa không giác không quán. Tức chưa nói Pháp thế đệ nhất là ở nơi địa nào? Nay vì muốn nói. Vì sao? Vì căn thiện của cõi sắc có loại ở một địa, như tịnh giải thoát, có loại

ở hai địa, như hỷ v.v... Nay vì muốn nói đến địa của Pháp thể đệ nhất đang ở, nên tạo ra phần Luận này.

Pháp thể đệ nhất hoặc là có giác có quán, cho đến nói rộng.

Hỏi: Thế nào là có giác có quán?

Đáp: Nếu dựa vào tam muội có giác có quán, đạt được Pháp thể đệ nhất, như là thiền vị chí nơi thiền thứ nhất.

Hỏi: Trên nói nương dựa, điều ấy có nghĩa gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nghĩa đều cùng sinh là nghĩa nương dựa. Khi Pháp thể đệ nhất kia sinh tương ưng với sức của định, nên đã gìn giữ phẩm tâm khiến không tán loạn, đó là nghĩa nương dựa.

Lấy gì để nhận biết? Vì có thành văn nói nghĩa đều cùng sinh là nghĩa nương dựa. Như nói: Nếu nương dựa nơi tam muội không tức đạt được chánh quyết định. Trong đây tức nói đều cùng sinh là nghĩa nương dựa. Như khổ pháp nhẫn cùng với tam muội không tương ưng là đều cùng sinh tức nghĩa nương dựa. Tam muội không cũng tương ưng với Pháp thể đệ nhất. Đó gọi là nghĩa nương dựa.

Lại có thuyết nói: Cùng với nghĩa duyên thứ đệ là nghĩa nương dựa. Như nhẫn tăng thượng tương ưng với tam muội, làm duyên thứ đệ cho Pháp thể đệ nhất. Đó gọi là nghĩa nương dựa.

Lời bình: Tức nương dựa nơi địa kia, đó gọi là nghĩa nương dựa. Các thuyết nói như thế đều là tốt.

Hỏi: Thế nào là không giác có quán?

Đáp: Nếu dựa nơi tam muội không giác, có quán đạt được Pháp thể đệ nhất. Đó gọi là không giác có quán. Như thiền trung gian.

Hỏi: Thế nào là không giác không quán?

Đáp: Nếu dựa nơi tam muội không giác, không quán đạt được Pháp thể đệ nhất. Đó gọi là không giác không quán. Như thiền thứ hai cho đến thiền thứ tư.

Hỏi: Vì sao nói Pháp thể đệ nhất ở nơi ba địa?

Đáp: Vì ý muốn ngăn chặn nghĩa cùng đều, như Bộ Di-sa-tắc nói: Pháp thể đệ nhất là pháp có giác, có quán, có tướng, có uy lực, không định, là tánh phàm phu, duyên hữu vi.

Có giác có quán: Là có thể phân biệt.

Có tướng: Là chủ thể duyên.

Có uy lực: Là khó được.

Không định: Là không có tâm tương trợ nối tiếp.

Là tánh phàm phu: Là trong thân phàm phu có thể đạt được.

Duyên hữu vi: Là duyên nơi các hành.

Vì ý nhằm ngăn chặn nghĩa cùng đều như thế, nên nói là ở nơi ba địa.

Nếu dựa nơi địa vị chí đạt được chánh quyết định, một địa kia thì kiến đạo tu, một địa thì Pháp thể đệ nhất tu. Nếu dựa nơi thiền thứ nhất đạt được chánh quyết định, hai địa kia thì kiến đạo tu, một địa thì Pháp thể đệ nhất tu. Nếu dựa nơi thiền trung gian, đạt được chánh quyết định, thì ba địa kiến đạo tu, một địa Pháp thể đệ nhất tu. Nếu dựa nơi thiền thứ hai đạt được chánh quyết định, thì bốn địa kiến đạo tu, một địa Pháp thể đệ nhất tu. Nếu dựa nơi thiền thứ ba đạt được chánh quyết định, thì năm địa kiến đạo tu, một địa Pháp thể đệ nhất tu. Nếu dựa nơi thiền thứ tư đạt được chánh quyết định, thì sáu địa kiến đạo tu, một địa Pháp thể đệ nhất tu.

Lại có thuyết nêu: Nếu dựa vào thiền vị chí đạt được chánh quyết định, thì một địa kiến đạo tu, một địa Pháp thể đệ nhất tu. Nếu

dựa nơi thiên thứ nhất đạt được chánh quyết định, thì hai địa kiến đạo tu, hai địa Pháp thể đệ nhất tu. Nếu dựa nơi thiên trung gian đạt được chánh quyết định, thì ba địa kiến đạo tu, ba địa Pháp thể đệ nhất tu. Vì sao? Vì đều là pháp của một địa.

Ở đây: Pháp hữu lậu là một thứ sử đã sai khiến (tùy tăng). Các việc thiện là lần lượt làm nhân. Hai thiên trở lên, như thuyết trước đã nói.

Lời bình: Người kia không nên lập ra thuyết này. Vì sao? Vì nếu dựa nơi tam muội không giác có quán đạt được chánh quyết định thì có được hai thứ Pháp thể đệ nhất là có giác có quán cùng không giác có quán. Nếu như vậy thì sẽ mâu thuẫn với văn của Kinh (Luận). Như nói: Thế nào gọi là không giác có quán? Nếu dựa vào thiên trung gian đạt được Pháp thể đệ nhất, đó gọi là không giác có quán. Như thuyết trước nói là tốt.

Hỏi: Vì sao kiến đạo tu nơi địa mình và địa người khác, không phải là Pháp thể đệ nhất?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì kiến đạo lần lượt làm nhân nên không phải là Pháp thể đệ nhất.

Lại có thuyết cho: Kiến đạo tu trong thân Thánh nhân. Do tu trong thân Thánh nhân nên tu ở địa mình và địa người khác. Pháp thể đệ nhất được tu trong thân phàm phu. Do tu trong thân phàm phu nên chỉ tu nơi tự địa, không phải tu ở địa người khác.

Lại có thuyết nói: Kiến đạo có ba sự việc nên tu: (1) Từ nhân sinh. (2) Có thể làm đối trị. (3) Có thể biện sự.

Từ nhân sinh: Là trong sáu địa lần lượt lại làm nhân lẫn nhau.

Có thể làm đối trị: Nếu đối trị đoạn trừ dục của một địa, thì địa còn lại cũng được gọi là đối trị đoạn trừ.

Có thể biện sự: Như biện sự của một địa, địa còn lại cũng biện.

Pháp thế đệ nhất không từ nhân sinh là không lần lượt làm nhân. Không phải là đối trị là không đoạn trừ kiết.

Không biện sự: Là không phải như Thánh đạo có thể thực hiện các việc. Vì tu đạo cũng lấy ba sự này, nên tu nơi địa mình và địa người khác, tức cũng lần lượt làm nhân. Như pháp trí đoạn trừ kiết của cõi dục, tử trí cũng tu. Tử trí này không phải là đạo đối trị của cõi dục. Khi pháp trí hiện tiền, cũng gọi là tu, cũng gọi là đối trị.

Biện sự: Như địa của thiên thứ tư tu khổ trí thì địa của thiên thứ nhất cũng tu. Như đạo của địa thiên thứ nhất thực hiện công việc thì đạo của địa thiên thứ tư cũng thực hiện. Như đạo của địa thiên thứ tư thực hiện công việc thì địa của thiên thứ nhất cũng thực hiện công việc.

Lại có thuyết nói: Việc làm của pháp vô lậu khác, việc làm của pháp hữu lậu khác. Vì sao? Vì Pháp thế đệ nhất bị ái trói buộc, còn pháp vô lậu thì không hệ thuộc nơi ái.

Lại có thuyết nói: Vì Pháp thế đệ nhất có cấu uế, có lỗi lầm tai hại, có cận đục xen tạp độc hại, cho nên không tu nơi địa mình và địa người khác. Kiến đạo không có cấu uế, không có lỗi, không có độc hại xen tạp, không có cận đục, thế nên tu nơi địa mình, địa người khác.

Lại có thuyết cho: Pháp thế đệ nhất ở nơi cõi nào thì hệ thuộc vào cõi đó, ở nơi địa nào thì hệ thuộc nơi địa đó. Còn pháp vô lậu thì ở nơi giới, nơi địa đều không hệ thuộc nơi địa, nơi giới đó.

Lại có thuyết nói: Pháp thế đệ nhất ở nơi thân có trói buộc, còn pháp vô lậu ở nơi thân không trói buộc.

Lại có thuyết cho: Pháp thế đệ nhất tất sinh báo, còn pháp vô lậu thì không sinh báo.

Hỏi: Đồng là hữu lậu. Vì sao biên đẳng trí của kiến đạo tu nơi địa mình, địa người khác không phải là Pháp thế đệ nhất?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Biên đẳng trí của kiến đạo không dụng công mà được, do sức của kiến đạo nên tu. Như trong kiến đạo có thể tu nơi địa mình, địa người khác, biên đẳng trí của kiến đạo kia cũng tu. Còn Pháp thế đệ nhất cần phải dùng công sức lớn mới đạt được, thế nên chỉ tu nơi địa mình, không tu nơi địa người khác.

Lại có thuyết cho: Biên đẳng trí của kiến đạo là quyền thuộc của kiến đạo, thường không lìa nhau. Như kiến đạo tu nơi địa mình và địa người khác, thì biên đẳng trí kia cũng như thế. Pháp thế đệ nhất không phải là quyền thuộc của kiến đạo, lại lìa nhau, vì thế chỉ tu nơi địa mình, không tu nơi địa người khác.

Lại có thuyết nêu: Biên đẳng trí của kiến đạo là bậc kiên tín, kiên pháp, trong thân có thể đạt được. Nếu khởi nơi địa trên, thì pháp hiện ở trước, địa dưới liền tu. Pháp thế đệ nhất có thể đạt được trong thân phạm phu, tất cả phạm phu thì không thể tu nơi địa người khác.

Hỏi: Vì sao kiến đạo của địa trên, khi hiện ở trước, địa dưới lại tu. Còn kiến đạo của địa dưới, lúc hiện ở trước, thì địa trên không tu?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì pháp của địa trên là hơn hẳn, nếu khi hiện ở trước, địa dưới tức tu. Còn pháp của địa dưới kém, nên lúc hiện ở trước, địa trên không tu. Ví như người vượt hơn không cần tìm đến nơi người yếu kém. Còn người yếu kém cần phải tìm đến nơi người vượt hơn. Pháp kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Nếu dựa nơi địa trên đạt được chánh quyết định, các pháp của địa dưới, vì trước đó đã được, vì thế nên tu. Nếu dựa vào địa dưới đạt được chánh quyết định, thì các pháp của địa trên hoặc được, không được, thế nên không tu.

Lại có thuyết nói: Các pháp của địa trên từ nhân của địa dưới sinh. Các pháp của địa dưới không từ nhân của địa trên sinh, thế nên không tu.

Lại có thuyết cho: Pháp của địa dưới không thể đối trị địa trên. Pháp của địa trên có thể đối trị địa dưới. Vì không đối trị nên không tu.

Lại có thuyết nêu: Nếu dựa vào địa trên đạt được chánh quyết định, bấy giờ vì lìa dục của địa dưới nên tu. Nếu dựa vào địa dưới đạt được chánh quyết định, thì địa trên hoặc lìa dục, hoặc không lìa dục. Giả sử lìa dục thì đối với pháp của địa trên không được tự tại. Nếu như được tự tại, tức nên địa trên đạt được chánh quyết định nhưng lại không thể được, nên biết không tự tại.

Lại có thuyết nói: Pháp của địa dưới thuộc về địa trên, vì thế nên tu. Còn pháp của địa trên không thuộc về địa dưới, thế nên không tu.

Lại có thuyết cho: Cũng như có sáu thứ pháp phòng hộ, vì trời Ba Mươi Ba chuẩn bị đối phó với A-tu-la, nên sắp đặt sáu thứ phòng hộ đó: (1) Dựa vào nước nơi rồng ở. (2) Thần Chử Thủ. (3) Thần Trì Hoa Man. (4) Thần Thường phóng dật. (5) Tứ Thiên vương. (6) Trời Ba Mươi Ba. Nếu dựa vào nước nơi rồng ở có thể đánh tan A-tu-la, thì năm thứ còn lại không có việc gì phải làm. Nếu rồng ở nước không thể thắng, thì thần Chử Thủ hỗ trợ, bốn thứ còn lại vô sự, đứng yên. Nếu hai thứ không đánh thắng A-tu-la thì thần Trì Hoa Man hỗ trợ, ba thứ còn lại vô sự, đứng yên. Nếu cả ba không đánh thắng A-tu-la, thì thần Phóng dật xông vào trợ chiến, hai thứ còn lại vô sự, đứng yên. Nếu bốn thứ không đánh thắng nổi A-tu-la, thì Tứ Thiên vương hỗ trợ, một thứ còn lại vô sự, đứng yên. Nếu cả năm thứ không đánh thắng A-tu-la, thì trời Ba Mươi Ba trợ chiến, Đế Thích vô sự, đứng yên. Nếu những người kia không đánh thắng, bấy giờ Đế Thích đích thân tham chiến, cầm chày Kim cang tuôn mưa đá Kim cang, lúc đó chúng A-tu-la tức thì thoái lui, tan trận. Như thế, đối trị đoạn trừ kiết của kiến đạo, ở trong sáu địa, nếu dựa vào địa vị chí đạt được chánh quyết định, tức kiến đạo của địa ấy đoạn trừ kiết. Kiến đạo đoạn trừ kiết thì năm địa còn lại vô sự mà trụ. Nếu dựa nơi thiên thứ nhất đạt được chánh quyết định, thì các địa trên vô sự mà trụ. Tu

đắc của thiên vị chí cũng tùy thuận nơi thiên thứ nhất. Nếu dựa vào trung gian, thiên thứ hai, thiên thứ ba đều cũng như thế. Nếu dựa vào thiên thứ tư đạt được chánh quyết định, thì kiến đạo trong bốn thiên đoạn trừ kiết, kiến đạo đoạn thì tu đắc của địa dưới cũng tùy thuận thiên thứ tư.

Lại có thuyết cho: Cũng như ven triền núi có sáu lớp ao, theo thứ lớp từ trên xuống dưới, nước ở ao trên lần lượt chảy xuống, còn nước nơi ao dưới không thể chảy ngược lên ao trên. Đây cũng như thế. Dòng vô lậu của địa trên tuôn chảy xuống địa dưới, vì thế nên tu. Dòng vô lậu của địa dưới không thể tuôn chảy ngược lên địa trên, do đó nên không tu.

Hỏi: Từng có Pháp thể đệ nhất có giác không có quán, có quán không có giác, có giác có quán, không có giác không có quán chăng?

Đáp: Có.

Thế nào là có giác không có quán ? Như giác của thiên vị chí, thiên thứ nhất tương ưng với quán. Vì sao? Vì quán không tương ưng.

Thế nào là có quán không có giác? Giác tức các pháp tương ưng với quán của thiên trung gian.

Thế nào là có giác có quán? Như thiên vị chí, thiên thứ nhất, trừ giác quán của thiên thứ hai đó ra, là pháp tương ưng còn lại. Đó là mùi đại địa, mùi đại địa thiện và tâm.

Thế nào là không có giác không có quán? Nghĩa là quán của thiên trung gian, các giác quán còn lại, là pháp không tương ưng. Như thiên thứ hai, pháp tương ưng của thiên thứ ba, thiên thứ tư và sắc, tâm bất tương ưng hành.

Hỏi: Từng có Pháp thể đệ nhất không phải là có giác có quán, không phải là không giác có quán, không phải là không giác không quán chăng?

Đáp: Có. Như quán nơi địa của thiền vị chí, thiền thứ nhất. Hai thiền đó không phải là có giác có quán. Vì sao? Vì như nói: Thế nào là pháp tương ưng với có giác có quán? *Đáp:* Nếu pháp tương ưng với giác quán thì quán kia chỉ tương ưng với giác, không tương ưng với quán.

Thế nào là không phải không giác có quán? Là quán. Vì sao? Vì như nói: Thế nào là pháp tương ưng với không giác có quán? *Đáp:* Nếu pháp không cùng với giác tương ưng mà là pháp cùng tương ưng với quán, thì quán kia chỉ tương ưng với giác, không tương ưng với quán.

Thế nào là không phải không giác không quán? Là quán. Vì sao? Vì như nói: Thế nào là pháp tương ưng với không giác không quán? *Đáp:* Nếu pháp không cùng với giác quán tương ưng, thì quán kia tuy không cùng với quán tương ưng, nhưng cùng với giác tương ưng.

Hỏi: Từng có Pháp thể đệ nhất không phải tương ưng với có giác có quán, không phải không là quán chăng?

Đáp: Có. Là quán của thiền trung gian. Thiền kia không cùng với giác quán tương ưng, không phải không là quán.

Hỏi: Từng có Pháp thể đệ nhất ở nơi địa có giác có quán, không phải là giác chỉ là quán chăng?

Đáp: Có. Là giác ở nơi địa của thiền vị chí và thiền thứ nhất, chỉ tương ưng với quán, không phải là giác.

Hỏi: Từng có Pháp thể đệ nhất ở nơi địa không có giác có quán, tương ưng với không phải giác, không phải quán chăng?

Đáp: Có. Là quán của thiền trung gian.

Hỏi: Từng có Pháp thể đệ nhất ở nơi địa có giác có quán, cũng là có giác có quán, không giác có quán, không giác không quán chăng?

Đáp: Có.

Thế nào là có giác có quán? Như pháp tương ưng với giác quán nơi địa của thiền vị chí và thiền thứ nhất.

Thế nào là không giác có quán? Tức là giác kia.

Thế nào là không giác không quán? Tức là sắc, tâm bất tương ưng hành kia.

Hỏi: Từng có Pháp thể đệ nhất ở nơi địa không giác có quán, nhưng là không giác có quán, không giác không quán chăng?

Đáp: Có.

Thế nào là không giác có quán? Là như pháp tương ưng với không giác có quán nơi thiền trung gian.

Thế nào là không giác không quán? Là người kia quán sắc, tâm bất tương ưng hành.

** Pháp thể đệ nhất nên nói là tương ưng với lạc căn, cho đến nói rộng?*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói về lý do, giới, địa, thể tánh của Pháp thể đệ nhất, nhưng chưa nói đến tương ưng, nay vì muốn nói nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết cho: Trước đã nói Pháp thể đệ nhất ở nơi ba địa, chưa nói ở nơi sáu địa. Nay muốn dùng căn để làm rõ nghĩa của sáu địa khiến phân minh sáng tỏ, như xem quả A-ma-lặc trong lòng bàn tay.

Hỏi: Thế nào là Pháp thể đệ nhất tương ưng với lạc căn?

Đáp: Nếu dựa vào thiền thứ ba đạt được Pháp thể đệ nhất, thì trong ấy thế nào là tương ưng với lạc căn? Thế nào là không tương ưng với lạc căn? Trừ lạc căn, là pháp tương ưng với các lạc căn khác.

Thế nào là không tương ưng? Là sắc, tâm bất tương ưng hành của lạc căn.

Hỏi: Thế nào là tương ưng với hỷ căn?

Đáp: Nếu dựa vào thiền thứ nhất, thiền thứ hai đạt được Pháp thể đệ nhất, thì trong ấy tương ưng với cái gì, không tương ưng với cái gì? Trừ hỷ căn, là pháp tương ưng với các hỷ căn khác. Không tương ưng với cái gì? Là sắc, tâm bất tương ưng hành của hỷ căn.

Hỏi: Thế nào là tương ưng với xả căn?

Đáp: Nếu dựa vào thiền vị chí, thiền thứ tư đạt được Pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Vì sao không nói thiền trung gian?

Đáp: Nên nói như thế này: Nếu dựa vào thiền vị chí, trung gian, thiền thứ tư đạt được Pháp thể đệ nhất. Nhưng không nói như vậy thì có nghĩa gì? Thiền trung gian là gọi chung vị chí. Trong thiền này, tương ưng với cái gì? Không tương ưng với cái gì?

Tương ưng với cái gì? Trừ xả căn, là pháp tương ưng với các xả căn khác.

Không tương ưng với cái gì? Là sắc, tâm bất tương ưng hành của xả căn.

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

Đáp: Có. Là sắc, tâm bất tương ưng hành.

Hỏi: Từng có pháp tương ưng nhưng không cùng Pháp thể đệ nhất tương ưng chăng?

Đáp: Có. Tức là Thể của ba căn.

* *Pháp thể đệ nhất nên nói là một tâm hay là nhiều tâm, cho đến nói rộng?*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đối với Pháp thể đệ nhất, trước đã nói về thể tánh, đã nói về lý do, đã nói về giới, đã nói về địa, đã nói về sự tương ưng với căn, nhưng chưa nói về sự hiện tiền. Nay muốn nói về điều ấy, nên tạo ra phần Luận này.

Hoặc có thuyết nói: Nói Pháp thể đệ nhất là hiện tiền nối tiếp. Vì để ngăn chặn người có ý như vậy, vì muốn làm rõ Pháp thể đệ nhất chỉ hiện hiện ở trước trong một sát-na.

Hoặc có thuyết nêu: Trước đã nói các tâm tâm số pháp theo thứ lớp đạt được chánh quyết định. Hoặc cho là có tâm tâm số pháp nhiều nên sát-na kia cũng có nhiều. Vì quyết định nghĩa như vậy nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết cho: Nối tiếp có ba thứ: Một là nối tiếp của thời. Hai là nối tiếp của sinh. Ba là nối tiếp của tương tợ. Hoặc cho là không có hai nối tiếp, chỉ có nối tiếp tương tợ, như Bộ Di-sa-tắc đã nói. Vì nhằm ngăn chặn ý của người kia nên tạo ra phần Luận này.

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

Đáp: Nên nói là một tâm, không nên nói là nhiều tâm.

Hỏi: Như Pháp thể đệ nhất hiện tiền, tâm tâm số pháp vị lai tu, cũng gọi là Pháp thể đệ nhất. Trong đây vì sao không nói?

Đáp: Điều ấy cũng nên nói nhưng không nói, nên biết là nghĩa ấy nói chưa trọn vẹn. Như nghĩa nói chưa trọn vẹn, nghĩa giản lược cũng như vậy.

Lại có thuyết nói: Vị lai kia nghĩa là thuộc về hiện tại. Nếu nói đời hiện tại, nên biết là cũng nói về vị lai.

Lại có thuyết cho: Nếu có thể tạo nên duyên thứ đệ, thì ở đây nói đến. Nghĩa như thế, nên như trước theo thứ lớp để nói.

Hỏi: Vì sao Pháp thế đệ nhất nên nói là một tâm. Nên nói về lý do, vì không chỉ dùng lời mà nghĩa ấy được lập?

Đáp: Tâm tâm pháp này theo thứ lớp lại không khởi, chỉ sinh tâm hữu lậu của thế gian. Tâm tương ưng với khổ pháp nhãn vô lậu, nếu sẽ khởi thì không có điều ấy. Vì để phân biệt nên giả sử khởi, hoặc nhỏ, hoặc tương tợ, hoặc hơn hẳn. Nếu hợp với nhỏ thì không thể đạt được chánh quyết định. Vì sao? Vì không do suy thoái, chưa thành tựu đạo mà đạt được chánh quyết định. Phải do đạo của uy lực thắng tấn mới đạt được chánh quyết định. Hoặc tương tợ thì cũng không thể đạt được chánh quyết định. Vì sao? Vì trước đã không do đạo này để đạt được chánh quyết định. Như sát-na ban đầu, sát-na sau cũng thế. Như sát-na ban đầu bị trở ngại, dừng lại, không có được chánh quyết định, thì các sát-na sau cũng bị trở ngại, dừng lại, nên không đạt được chánh quyết định. Như sát-na đầu tiên không thể nhận lấy Thánh đạo, thì các sát-na sau cũng không thể nhận lấy Thánh đạo.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong tu đạo, nếu dùng tâm phẩm hạ cũng không thể nhận lấy Thánh đạo chăng?

Đáp: Kiến đạo khác, vốn đã từng được đạo khác. Nếu tương đương với pháp hơn hẳn, cũng không thể đạt được chánh quyết định. Vì sao? Vì pháp trước, tức chẳng phải là Pháp thế đệ nhất.

Hỏi: Nếu không phải thì là pháp gì?

Đáp: Là nhãn tạng thượng, sau là Pháp thế đệ nhất.

Hỏi: Vì sao trong tu đạo, hoặc tương tợ, hoặc nhỏ, đều có thể làm thứ lớp cho vô lậu, còn kiến đạo thì chỉ là hơn hẳn?

Đáp: Vì sao tu đạo là đạo vốn đã từng được, không dùng nhiều công sức nhưng vẫn được hiện ở trước. Do đó, hoặc tương tợ, hoặc nhỏ, đều có thể làm thứ lớp. Còn kiến đạo là đạo chưa từng được, cần dùng nhiều công sức mới hiện ở trước, thế nên phải

dùng pháp hơn hẳn là Pháp thể đệ nhất. Về uy thế nơi nhân của Pháp thể đệ nhất, thì nhân là nhân cộng sinh, nhân tương ưng và nhân tương tợ. Ba nhân này là nghĩa nói chung. Nếu nói riêng, thì quá khứ đối với quá khứ có hai nhân là tương ưng và cộng sinh. Quá khứ đối với vị lai có một nhân là tương tợ. Vị lai đối với vị lai có hai nhân là tương ưng, cộng sinh. Hiện tại đối với hiện tại có hai nhân là tương ưng, cộng sinh. Hiện tại đối với vị lai có một nhân là tương tợ. Pháp sinh đặc không chướng ngại là duyên uy thế (duyên tăng thượng).

** Pháp thể đệ nhất nên nói là thoái chuyển hay nên nói là không thoái chuyển, cho đến nói rộng?*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói về thể tánh, lý do, giới, địa, căn, một tâm của Pháp thể đệ nhất, nhưng chưa nói về không thoái chuyển. Nay vì muốn nói đến vấn đề đó nên tạo ra phần Luận này.

Hoặc có thuyết nói: Pháp thể đệ nhất là thoái chuyển. Vì nhằm ngăn chặn ý của người đó. Vì muốn trừ bỏ nghĩa của người khác, hiển bày nghĩa của mình, cùng tương ưng với pháp tướng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất nên nói là thoái chuyển hay nên nói là không thoái chuyển?

Đáp: Không thoái chuyển.

Thế nào là không thoái chuyển? Nên nói rõ về lý do. Không thể chỉ dùng lời nói mà nghĩa ấy được lập? *Đáp:* Pháp thể đệ nhất tùy thuận đế, chuyển gần với đế, hướng nhập nơi đế.

Thế nào là tùy thuận đế? Là tùy thuận kiến đạo.

Thế nào là chuyển gần với đế? Là chuyển biến gần với kiến đạo.

Thế nào là hướng nhập nơi đế? Là hướng nhập nơi kiến đạo.

Lại có thuyết nói: Tùy thuận đạo đế, chuyển biến gần với đạo đế, hướng nhập nơi đạo đế.

Lại có thuyết cho: Tùy thuận khổ pháp nhãn, chuyển biến gần với khổ pháp nhãn, hướng nhập nơi khổ pháp nhãn. Pháp thể đệ nhất đối với khổ pháp nhãn có hai thứ chuyển gần: (1) Chuyển gần tùy thuận. (2) Chuyển gần hướng nhập.

Trung gian kia không khởi tâm hữu lậu không tương tợ, khiến cho khổ pháp nhãn không thể hiện ở trước.

Hỏi: Pháp thể đệ nhất là tâm hữu lậu. Như vừa nói, không khởi tâm hữu lậu không tương tợ. Khổ pháp nhãn là tâm không tương tợ. Vì sao nói hữu lậu là tâm không tương tợ, vô lậu là tâm tương tợ?

Đáp: Pháp thể đệ nhất là tâm hữu lậu xấu kém, vì do xấu kém nên nói là không tương tợ, vô lậu nói là tương tợ. Cũng như có người bị bà con của mình tạo ra khổ não, nên khi gần gũi với người khác khởi tưởng là bà con, còn đối với thân thuộc của mình tạo ra tưởng là người khác. Tâm kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Vì Pháp thể đệ nhất và khổ pháp nhãn đồng thực hiện một sự, đó gọi là xả bỏ việc phàm phu được trụ nơi pháp Thánh. Cũng như sĩ phu qua sông, qua hang, qua núi, qua hầm, cho đến nói rộng. Qua sông là từ bờ sông bên này sang bờ sông bên kia. Qua hang là từ phía bên này qua phía bên kia. Qua núi là từ núi này đi đến núi nọ. Qua hầm hố là từ trên cao đi xuống dưới thấp, từ dưới thấp leo đến trên cao. Cũng như có người từ trên cao rớt xuống, trong khoảnh khắc chưa xuống tới mặt đất, bèn có suy nghĩ: Muốn trở lại chỗ cũ, có được như ý chăng? *Đáp:* Không được. Giả sử người kia, hoặc dùng thần túc, hoặc dùng chú thuật hay cỏ thuốc để trở lại chỗ cũ thì có thể có việc ấy. Lúc trụ nơi Pháp thể đệ nhất, không một pháp nào có thể ngăn ngại khiến khổ pháp nhãn không hiện tiền. Ví như nơi cõi Diêm-phù-đề có năm con sông lớn: (1) Hằng Già. (2) Dạ Ma

Na. (3) Tát La Do. (4) A Di La Bạt Đề. (5) Ma Hê đều chảy vào biển cả, cho đến nói rộng.

Hỏi: Thí dụ trước, thí dụ sau có gì khác biệt?

Đáp: Không có khác biệt. Vì sao? Vì muốn nhân nơi hai thí dụ để làm rõ về một nghĩa, khiến nó được sáng tỏ.

Lại có thuyết nói: Người trước dùng vật dụng của pháp nội để làm dụ. Người sau dùng vật dụng của pháp ngoại để làm dụ.

Lại có thuyết cho: Dụ trước là nhằm ngăn chặn pháp gây trở ngại bên trong. Dụ sau là nhằm dứt bỏ pháp gây trở ngại bên ngoài.

Lại có thuyết nêu: Dụ trước là nhằm ngăn chặn các sự việc không như pháp. Dụ sau là nhằm làm sáng tỏ các sự việc như pháp.

Năm con sông lớn kia chảy vào biển cả, không ai có thể ngăn, không ai có thể chặn, không người nào có thể làm cho chúng dừng lại, không ai có thể dời đổi chúng được.

Hỏi: Năm con sông lớn ấy chảy vào biển cả, từng có người nào có thể ngăn chặn khiến chúng dừng lại, không chảy chẳng?

Đáp: Không có. Nếu có người dùng thần túc, chú thuật, có thuốc, nhằm khiến năm con sông lớn ấy dừng lại, không chảy nữa thì cũng chưa đủ là khó. Cũng thế, không một pháp nào có thể gây trở ngại cho Pháp thể đệ nhất, khiến khổ pháp nhẫn không hiện ở trước.

Lúc tạo ra Kinh (Luận) này, là đang ở phương Đông. Năm con sông lớn ấy cũng ở phương Đông, nên dùng làm dụ.

Lại có bốn con sông lớn, bắt nguồn từ ao A-nậu-đạt chảy vào biển cả: (1) Hằng Già. (2) Tân Đầu. (3) Bác Xoa. (4) Tư Đà. Sông Hằng Già từ miệng voi vàng chảy ra, uốn một vòng quanh ao A-nậu-đạt rồi chảy tới biển Đông. Sông Tân Đầu từ miệng của bò bạc chảy ra, cũng uốn một vòng quanh ao lớn trước khi chảy tới biển Nam.

Sông Bác Xoa từ mồm ngựa lưu ly chảy ra, uốn một vòng quanh ao lớn, rồi chảy đến biển Tây. Còn sông Tư Đà từ miệng sư tử pha lê chảy ra, cũng uốn một vòng quanh ao lớn, rồi chảy tới biển Bắc.

Sông Hằng Già có bốn con sông lớn dùng làm quyền thuộc. (1) Da Ma Na. (2) Tát La Do. (3) A Di La Bạt Đề. (4) Ma Hê.

Sông Tân Đầu cũng có bốn con sông lớn dùng làm quyền thuộc: (1) Tỳ Bà Xa. (2) Y La Bạt Đề. (3) Xa Đa Đầu. (4) Tỳ Đức Đa.

Sông Bác Xoa cũng có bốn con sông lớn dùng làm quyền thuộc: (1) Bà Na. (2) Tỳ Đa La Ni. (3) Đa Xa. (4) Cứu Trọng Bà.

Sông Tư Đà cũng có bốn con sông lớn dùng làm quyền thuộc: (1) Tát Lê. (2) Tỳ Ma. (3) Na Đề. (4) Tỳ Thọ Ba Bà.

Ở đây chỉ nói đến những con sông rộng lớn, nổi tiếng. Nhưng bốn con sông kia, mỗi sông đều có cả năm trăm quyền thuộc, tính chung có đến hai ngàn dòng chảy đến biển cả.

Hỏi: Từng có người nào có thể ngăn dùng các dòng chảy ấy được chăng?

Đáp: Không thể. Vì không có điều ấy. Do phân biệt, nên giả sử có người dùng thần túc, chú thuật, cỏ thuốc, có thể làm cho các sông kia dừng lại không chảy thì vẫn chưa đủ là việc khó. Không một pháp nào có thể ngăn chặn Pháp thể đệ nhất để cho khổ pháp nhãn không hiện ở trước.

Lại nữa, Pháp thể đệ nhất làm duyên thứ đệ cho khổ pháp nhãn. Văn này là văn đáp thứ nhất về nghĩa căn bản. Vì sao? Vì lúc Pháp thể đệ nhất sinh, có thể làm quả cho duyên thứ đệ của khổ pháp nhãn. Nếu pháp này có thể làm quả của duyên thứ đệ cho pháp kia, thì pháp này không có chúng sinh, hoặc pháp, hoặc chú thuật, cỏ thuốc, hoặc Phật, hoặc Phật-bích-chi, hoặc Thanh văn, có thể tạo chướng ngại, khiến cho sát-na thứ hai không hiện ở trước. Nghĩa là không

có một pháp nào nhanh chóng hơn tâm, ngay bây giờ có thể tạo ra chướng ngại khiến không thể đạt được chánh quyết định. Người kia nói không có một pháp nào nhanh chóng hơn tâm, tức là tâm tương ưng với khổ pháp nhãn.

Hỏi: Người tạo ra nghĩa nói: Vì sao Pháp thế đệ nhất không nên nói là thoái chuyển?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì căn bản bền chắc, nên hành giả kia lúc tu bồ thí đều đem hồi hướng về giải thoát. Trì giới, quán bất tịnh, an ban, niệm xứ, bảy xứ thiện, Noãn, Đánh, Nhẫn cũng hồi hướng về giải thoát. Đó gọi là căn bản vững chắc

Lại có thuyết nêu: Pháp thế đệ nhất tiếp theo sau là sinh kiến đạo. Vì kiến đạo không có thoái chuyển nên Pháp thế đệ nhất kia cũng không thoái chuyển.

Lại có thuyết cho: Pháp thế đệ nhất tiếp theo sau là sinh nhãn trí. Vì nhãn trí không có thoái chuyển tức là Pháp thế đệ nhất cũng không có thoái chuyển.

Lại có thuyết nói: Sau Pháp thế đệ nhất, cho đến đoạn trừ kiết, do kiến đạo đoạn của phi tướng phi phi tướng xứ. Vì kiến đạo không có thoái chuyển trong việc đoạn trừ kiết của phi tướng phi phi tướng xứ, nên Pháp thế đệ nhất kia cũng không thoái chuyển.

Lại có thuyết cho: Pháp thế đệ nhất là căn thiện của phần thắng tấn, không có thoái chuyển đối với căn thiện của phần thắng tấn. Nghĩa là pháp Noãn có ba thứ: Phần thoái chuyển, phần trụ và phần thắng tấn. Đánh cũng có ba thứ. Nhẫn có hai thứ là phần trụ và phần thắng tấn. Pháp thế đệ nhất chỉ có một thứ, đó là phần thắng tấn.

Hỏi: Đây đều là căn thiện của phần đạt được, vì sao nói có ba thứ?

Đáp: Vì số tên gọi khác thôi.

Như nơi Kiên Độ Định nói: Căn thiện này có ba thứ: Thoái chuyển nơi căn thiện này, gọi là phần thoái. Không thoái chuyển, không tiến tới gọi là phần trụ.

Thắng tấn, gọi là phần thắng tấn. Phần Luận kia nói căn thiện có ba thứ, ở đây nói căn thiện của phần đạt được, chỉ số tên gọi khác thôi.

Lại có thuyết nói: Căn thiện này là một sát-na, không có thoái chuyển một nửa sát-na.

Hỏi: Từng có cả hai Thánh nhân đồng sinh nơi một xứ, đối với Pháp thể đệ nhất có một vị thành tựu, một vị không thành tựu chăng?

Đáp: Có. Một là dựa vào thiên thứ nhất đạt được chánh quyết định. Hai là dựa vào thiên thứ hai đạt được chánh quyết định. Hai Thánh nhân ấy đều cùng mạng chung, sinh trong hai thiên. Thánh nhân kia dựa vào thiên thứ nhất đạt được chánh quyết định thì không thành tựu. Vì sao? Vì do lia địa nên mất. Thánh nhân dựa nơi thiên thứ hai thì thành tựu.

Hỏi: Từng có hai A-la-hán đều cùng ở trong cõi dục, đối với Pháp thể đệ nhất một vị thành tựu, một vị không thành tựu chăng?

Đáp: Có. Một A-la-lán dựa vào thiên thứ nhất đạt được chánh quyết định. Một A-la-hán dựa nơi thiên thứ hai đạt được chánh quyết định. Hai A-la-hán kia đều cùng mạng chung, sinh trong hai thiên, chứng được quả A-la-hán trong ám. A-la-hán dựa vào thiên thứ nhất đạt được chánh quyết định thì không thành tựu. Vì sao? Vì do lia địa nên mất.

Hỏi: Từng có Thánh nhân không thành tựu Pháp thể đệ nhất mà thành tựu Pháp thể đệ nhất được giải thoát chăng?

Đáp: Có. Dựa vào thiên thứ nhất đạt được chánh quyết định. Thánh nhân đó, sau khi mạng chung, sinh trong hai thiên. Vì do lia

địa, nên không thành tựu Pháp thể đệ nhất. Thánh nhân ấy thành tựu Pháp thể đệ nhất được giải thoát. Thánh nhân được giải thoát là do thuộc về hai thiền. Nếu mạng chung, sinh vào thiền thứ ba trở lên thì không thành tựu Pháp thể đệ nhất.

Hỏi: Từng có Thánh nhân không thành tựu Pháp thể đệ nhất cũng không thành tựu được giải thoát chăng?

Đáp: Có. Dựa vào thiền thứ nhất đạt được chánh quyết định. Nếu Thánh nhân ấy mạng chung, sinh vào thiền thứ ba trở lên, tức không thành tựu Pháp thể đệ nhất và được giải thoát.

Như kinh nói: Các Tỷ-kheo! Ta không thấy một pháp nào hồi chuyển nhanh chóng hơn tâm. Khó dùng dụ để nhận biết, cho đến nói rộng.

Hỏi: Nói hồi chuyển nhanh chóng là ở nơi đời, là ở nơi duyên chăng? Nếu ở nơi đời, thì tất cả pháp hữu vi cũng tùy theo đời mà hồi chuyển nhanh chóng, không chỉ có tâm. Nếu ở nơi duyên, thì các tâm tâm số pháp nhận lấy duyên cũng hồi chuyển nhanh chóng, không chỉ có tâm.

Đáp: Ở đây cũng nói hồi chuyển nhanh chóng nơi đời, cũng nói hồi chuyển nhanh chóng nơi duyên. Nghĩa là trong một thân, không phải cho là một sát-na. Nếu một sát-na mà nói hồi chuyển nhanh chóng, tức có phần ít hồi chuyển nhanh chóng và phần ít không hồi chuyển nhanh chóng. Cũng không có hồi chuyển nhanh chóng ở nơi duyên. Vì sao? Vì như nói: Nếu pháp có thể duyên với pháp kia, hoặc có lúc không duyên thì không có việc ấy. Vì thế nói hồi chuyển nhanh chóng duyên với đời, nghĩa là trong một thân không phải cho là một sát-na. Trong một thân kia, hoặc sinh tâm thiện, hoặc có khi nhiễm ô, hoặc có lúc là vô ký không ẩn mất (vô ký vô phú), hoặc dựa vào mắt sinh, cho đến dựa vào ý sinh. Hoặc duyên nơi sắc sinh, cho đến duyên nơi pháp sinh.

Hỏi: Nếu ở nơi đời, ở nơi duyên, gọi là hồi chuyển nhanh chóng, thì tâm tâm số pháp cũng ở nơi đời nơi duyên hồi chuyển nhanh chóng. Vì sao nói chỉ mỗi một tâm?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đây là sự thuyết giảng chưa trọn vẹn của Đức Thế Tôn. Cũng là Đức Thế Tôn, vì hóa độ chúng sinh nên thuyết giảng giản lược.

Lại có thuyết cho: Ở trong tâm pháp, cái gì là tối thắng? Đó là tâm, thế nên chỉ nói tâm. Cũng như quốc vương đến, người khác cũng đến. Do vua là hơn hẳn nên chỉ nói vua đến.

Lại có thuyết nói: Do nhân nơi tâm nên gọi là tâm số, thế nên chỉ nói tâm. Vì tâm lớn, nên số pháp cũng gọi là địa lớn, thế nên chỉ nói tâm.

Lại có thuyết nêu: Nếu khi tu chứng, tâm thông suốt các pháp thì đạo vô ngại kia chỉ duyên nơi tâm, thế nên chỉ nói tâm.

Lại có thuyết nói: Tâm là pháp đi xa, như nói:

*Đi riêng, qua xa
Không ở thân này
Nếu hay điều phục
Là Phạm chí đời.*

Lại có thuyết cho: Tâm là sự dẫn đường tôn quý, như nói:

*Tâm là dẫn trước
Tâm tôn, tâm khiến
Trong tâm niệm thiện
Cũng nói, cũng đi
Yên vui tự tìm
Như bóng theo hình.*

Hoặc có thuyết nêu: Tâm cũng như vua, như nói:

*Vua tặng thượng thứ sáu
 Đây nhiễm kia cũng nhiễm
 Không nhiễm mà sinh nhiễm
 Người nhiễm gọi ngu nhỏ.*

Lại có thuyết nói: Tâm gọi là chủ thành, như nói: Tỳ-kheo nên biết! Nói chủ thành tức là thức hữu lậu.

Lại có thuyết cho: Tâm là pháp nội, có thể có đối tượng duyên khắp tất cả xứ. Nội: Nghĩa là thuộc về nội nhập. Khắp: Nghĩa là từ địa ngục A-tỳ lên đến Hữu đảnh. Có thể có đối tượng duyên: Nghĩa là duyên với tất cả pháp.

Lại có thuyết nói: Có thể khởi Thi la (giới) thiện, bất thiện, như nói: Thi la thiện, bất thiện đều nhân nơi tâm khởi.

Lại có thuyết nêu: Tâm khởi pháp ác, sinh trong đường ác. Tâm khởi pháp thiện, sinh trong nẻo người, trời.

Như Đức Thế Tôn nói: Các Tỳ-kheo! Ma-nạp-bà Đô Đề Dạ Tử Thúc Ca do sinh khởi tâm ác đối với Như Lai, nên khi thân hoại mạng chung, như ném viên chân châu, trong khoảnh khắc bị đọa vào đường ác. Tỳ-kheo Ma-nạp-bà Đô Đề Dạ Tử Thúc Ca do hướng đến Như Lai khởi tâm thiện, nên khi thân hoại mạng chung, như ném viên chân châu, trong giây lát được sinh nơi đường thiện.

Lại có thuyết nói: Tâm này làm chủ, phần nhiều đã gồm thâu, thông suốt, như nói: Năm căn này đều hành khắp cảnh giới, tâm đều có thể hành nơi các thứ cảnh giới.

Lại có thuyết cho: Như tâm hành tác đối với duyên thì số pháp đều tùy theo đó. Cũng như loài cá đực ở đâu thì cá cái đều tùy theo đấy.

Lại có thuyết nói: Tâm là nơi chôn nương dựa của số pháp.

Lại có thuyết nêu: Xứ thọ thân, đối tượng nương dựa của tâm, không đâu là không có tâm. Số pháp thì không như vậy, có tăng, có giảm.

Lại có thuyết nói: Nếu tâm không điều phục, không giữ gìn, tu bất tịnh thì số pháp cũng thế. Nếu tâm được điều phục, giữ gìn, tu tịnh thì số pháp cũng thế.

Lại có thuyết cho: Nếu tâm không điều phục, số pháp cũng không điều phục. Vì không điều phục nên trôi theo sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Nếu tâm được điều phục thì số pháp cũng được điều phục. Do điều phục nên không chạy theo sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Như thùng lược nước, mở vòi trên thì nước chảy, đóng vòi lại thì nước dừng. Tâm kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Đức Thế Tôn trước đã nói: Tâm hồi chuyển nhanh chóng, nên biết pháp có duyên khác cũng hồi chuyển nhanh chóng. Như kinh nói: Ta không thấy một pháp nào hồi chuyển nhanh chóng hơn tâm, rất khó dùng dụ để nhận biết.

Hỏi: Như kinh khác nói: Dùng khi, mượn dụ cho tâm, nay vì sao lại nói khó dùng dụ để nhận biết?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nơi Kinh (Luận) này, nói là khó dùng dụ để nhận biết, không nói là không thể dùng dụ để nhận biết. Vì sao? Vì không phải hàng phàm phu có thể làm, vì nó không dễ làm, làm không quá thì giờ, không phải là người không có tuệ có thể làm được.

Không phải hàng phàm phu có thể làm: Nghĩa là chỉ Phật mới có thể làm.

Không dễ làm: Là phải dùng công năng để làm.

Không làm quá thì giờ: Là phải có mặt trời Phật xuất hiện nơi thế gian, bấy giờ mới có thể làm.

Không phải là người không có tuệ có thể làm được: Nghĩa là không phải loại tâm thô cạn, ý tán loạn mà có thể làm.

Lại, không phải phàm người tạo ra là có thể nhận biết tướng trụ, diệt của tâm thiện khởi, cũng có thể nhận biết về hành xuất nhập và nhận biết phương tiện. Như Phật, Duyên giác và các Thanh văn khéo nhận biết về tướng chung, tướng riêng.

Lại có thuyết cho: Nói khó dùng dụ để nhận biết, là dụ hoặc phải đồng, hoặc phải tương tự.

Đồng, như nói: Tâm hồi chuyển nhanh chóng, cũng như thợ, đây là tâm pháp. Kinh trước đã nói: Nếu không phải tâm pháp thì dụ không tương tự. Lại nữa, khó dùng dụ để nhận biết, nghĩa là không thể dùng một ít công sức mà có thể nhận biết được. Lại nữa, khó dùng dụ để nhận biết, nghĩa là như tâm nhanh chóng có thể có đối tượng duyên, dụ kia cũng thế.

Không có pháp nào so sánh cùng tâm: Nghĩa là cũng như vượn, khi chuyền từ cành cây này sang cành cây khác trong khoảng khắc, tưởng tâm hồi chuyển, có đến trăm ngàn sát-na.

Tôn giả Ba-xa nói: Đức Thế Tôn vì hóa độ chúng sinh, nên trở lại dùng tâm dụ cho tâm. Vượn, khi kia cử động vôi vãi, nhẹ nhàng, đều là những thứ hành tác của tâm.

Hỏi: Tâm kia có thể dùng một pháp để làm dụ nhất định chăng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Ai có thể làm được? Chỉ Đức Phật mới có thể làm. Song không ai có thể nhận biết, nghĩa là Đức Phật biến hóa, tạo một sát-na để dụ cho tâm nhưng không ai nhận biết. Thế nên Tỳ-kheo phải khéo nhận biết về tâm, phải khéo nhận biết tâm hồi chuyển, cho đến nói rộng.

Hỏi: Khéo nhận biết tâm, khéo nhận biết tâm hồi chuyển, có gì khác biệt?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không có khác biệt. Vì nói khéo nhận biết tâm, tức là khéo nhận biết tâm hồi chuyển.

Lại có thuyết nói: Có khác biệt. Vì nếu quán tướng chung của tâm thì đó gọi là khéo nhận biết tâm. Nếu quán tướng riêng của tâm thì đó gọi là khéo nhận biết tâm hồi chuyển.

Lại có thuyết cho: Nếu quán tâm thì đó gọi là khéo nhận biết tâm. Nếu quán số pháp thì đó gọi là khéo nhận biết tâm hồi chuyển.

Lại có thuyết nêu: Nếu quán tâm niệm xứ thì đó gọi là khéo nhận biết tâm. Nếu quán pháp niệm xứ thì đó gọi là khéo nhận biết tâm hồi chuyển.

Lại có thuyết nói: Nếu quán thức âm thì đó gọi là khéo nhận biết tâm. Nếu quán âm khác thì đó gọi là khéo nhận biết tâm hồi chuyển.

Lại có thuyết nêu: Nếu quán ý nhập thì đó gọi là khéo nhận biết tâm. Nếu quán nhập khác thì đó gọi là khéo nhận biết tâm hồi chuyển.

Lại có thuyết cho: Nếu quán bảy thức giới thì đó gọi là khéo nhận biết tâm. Nếu quán giới khác thì đó gọi là khéo nhận biết tâm hồi chuyển.

Lại có thuyết nêu: Nếu quán tự tướng của tâm thì đó gọi là khéo nhận biết tâm. Nếu quán hành xứ nơi đối tượng duyên của tâm thì đó gọi là khéo nhận biết tâm hồi chuyển.

Lại có thuyết nói: Nếu quán thức thì đó gọi là khéo nhận biết tâm. Nếu quán xứ trụ của thức thì đó gọi là khéo nhận biết tâm hồi chuyển.

Tôn giả Ba-xa nói: Nếu biết tâm có Dục thì đó gọi là khéo nhận biết tâm. Nếu biết tâm chuyển lìa dục thì đó gọi là khéo nhận biết tâm hồi chuyển.

Như tâm có dục – tâm chuyển lìa dục, thì tâm có giận – tâm chuyển lìa giận, tâm có si – tâm lìa si, tâm tán loạn – tâm gồm thâu,

tâm lười biếng – tâm tinh tấn, tâm có trạo cử – tâm không trạo cử, tâm ít – tâm nhiều, tâm có nhiễm – tâm không nhiễm, tâm định – tâm không định, tâm tu – tâm không tu, tâm giải thoát – tâm không giải thoát, tâm trói buộc – tâm không trói buộc, nên biết cũng như thế.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Đức Thế Tôn nói: Khéo nhận biết tâm hồi chuyển tức là khéo nhận biết về tên khác của tâm mà nói. Như nơi Kiên Độ Định nói: Trong các đệ tử của Ta, Ma ha Bát-đặc-ca là người khéo nhận biết về tâm hồi chuyển. Đây tức là nói tâm niệm xứ, gọi là khéo nhận biết tâm hồi chuyển.

Hỏi: Từng có trụ nơi khoảnh khắc một sát-na, sẽ được Pháp thể đệ nhất hay sẽ không được duyên của chỗ dựa? Sẽ được duyên của chỗ dựa hay sẽ không được Pháp thể đệ nhất? Hay cũng sẽ được Pháp thể đệ nhất và duyên của chỗ dựa? Hay cũng sẽ không được Pháp thể đệ nhất và duyên của chỗ dựa?

Đáp: Có. Nên tạo ra bốn trường hợp:

(1) Nếu dựa vào thiền vị lai sẽ đạt được chánh quyết định. Trụ nơi nhẫn tăng thượng, trong khoảnh khắc một sát-na sẽ được Pháp thể đệ nhất. Sẽ không được duyên của chỗ dựa, nghĩa là trừ Pháp thể đệ nhất thuộc thiền vị chí, hiện ở trước và duyên của chỗ dựa, nghĩa là Pháp thể đệ nhất của các vị lai khác.

(2) Sẽ được duyên của chỗ dựa không được Pháp thể đệ nhất: Nghĩa là duyên của chỗ dựa nơi Pháp thể đệ nhất thuộc về thiền thứ nhất, thiền thứ hai, thiền thứ ba, thiền thứ tư.

(3) Sẽ được Pháp thể đệ nhất và duyên của chỗ dựa: Nghĩa là Pháp thể đệ nhất thuộc về thiền vị lai, hiện ở trước và duyên của chỗ dựa.

(4) Cũng sẽ không được Pháp thể đệ nhất và duyên của chỗ dựa: Nghĩa là Pháp thể đệ nhất thuộc về thiền thứ nhất, thiền thứ hai, thiền thứ ba, thiền thứ tư cùng các duyên của chỗ dựa còn lại.

Hỏi: Từng có trụ trong khoảnh khắc một sát-na, sẽ được Pháp thể đệ nhất duyên nơi pháp có duyên? Hay sẽ được duyên nơi pháp không duyên? Sẽ được duyên nơi pháp có duyên, không duyên? Hay sẽ không được duyên nơi pháp có duyên, không duyên?

Đáp: Có. Trụ nơi nhãn tạng thượng, nên tạo ra bốn trường hợp:

(1) Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là Pháp thể đệ nhất có thể duyên nơi tâm tâm sở pháp.

(2) Trường hợp thứ hai: Nghĩa là Pháp thể đệ nhất có thể duyên nơi sắc, tâm bất tương ưng hành.

(3) Trường hợp thứ ba: Nghĩa là Pháp thể đệ nhất có thể duyên nơi tâm tâm sở pháp, sắc, tâm bất tương ưng hành.

(4) Trường hợp thứ tư: Trừ từng ấy sự việc trên.

Người tạo ra Kinh (Luận) kia nói Pháp thể đệ nhất thường tạo ra bảy luận: Năm căn bản, hai nhân luận sinh luận.

Năm căn bản: Từ câu: Thế nào là Pháp thể đệ nhất, cho đến tương ưng với căn.

Hai nhân luận sinh luận: Nên nói là một tâm, nên nói là không thoái chuyển. Người tạo ra Tỷ-bà-sa, nhân đây tạo luận, hiện rộng văn nhiều.

HẾT - QUYỂN 2

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 3

Chương 1: KIẾN ĐỘ TẬP

Phẩm thứ 1: PHÁP THẾ ĐỆ NHẤT, phần 3

** Thế nào là pháp Đảnh? Thế nào là pháp Đảnh thoái chuyển? Thế nào là pháp Noãn? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Ở đây nếu nói ngược về pháp đã đạt được của hàng phàm phu, tức nói Pháp thế đệ nhất xong, vì sao không tiếp theo nói về Nhẫn?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì ý của người tạo Kinh (Luận) kia muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nói: Nên nói: Thế nào là Nhẫn? Vì lý do gì gọi là Nhẫn? Nên hệ thuộc như thế nào, cho đến nói rộng. Nhưng không nói là có ý gì? *Đáp:* Đó là nghĩa giản lược vì nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết cho: Trước đã nói Nhẫn nhưng không làm sáng tỏ. Như trước đã nói: Nếu tâm tâm số pháp xuất hiện sau là hơn hẳn trước, tức chẳng phải Pháp thế đệ nhất. Vậy là pháp nào? *Đáp:* Là nhẫn tăng thượng. Đó là nói về nhẫn.

Lại có thuyết nêu: Nếu nơi kinh Phật nói thì ở đây nên nói. Nếu nơi kinh không nói thì ở đây không nên nói. Vì kinh Phật không nói về xứ nhẫn thế nên ở đây không nói.

Lại có thuyết nói: Như trong Kinh Tăng Nhất A Hàm nói: Nếu không thành tựu sáu pháp thì không thể xa trần lìa cấu, đạt được pháp nhãn thanh tịnh. Sáu pháp đó là: (1) Không ưa thích nghe pháp. (2) Tuy nghe pháp nhưng không lắng tai để nghe. (3) Không vì sự hiểu biết. (4) Đối với pháp chưa được, không dùng phương tiện để siêng năng cầu đạt. (5) Đối với pháp đã được, không khéo giữ gìn. (6) Không thành tựu thuận nhãn. Nếu thành tựu sáu pháp thì có thể xa trần lìa cấu, đạt được pháp nhãn thanh tịnh. Nhưng gì là sáu? Là ưa thích nghe pháp, cho đến thành tựu Thuận nhãn.

Hỏi: Kinh kia tuy nói thuận nhãn nhưng không nói là thuận để nhãn?

Đáp: Thuận nhãn, thuận để nhãn đâu có khác biệt gì. Nhân luận sinh luận, vì sao Nhãn nói Thuận để nhãn, còn Noãn, Đảnh thì không?

Hoặc có thuyết cho: Như nói Nhãn là nói Thuận để. Noãn, Đảnh cũng nên nói, nhưng không nói phải biết đều là thuyết chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nêu: Thuận là nói tùy thuận. Nhãn kia khéo tùy thuận. Còn Noãn, Đảnh thì không như thế.

Lại có thuyết nói: Pháp Noãn có thể ngăn chặn phần ngu tăng thượng khi duyên nơi đế. Đảnh ngăn chặn phần ngu trung. Nhãn ngăn chặn phần ngu hạ. Vì do ngăn chặn phần ngu trong thân, nên sinh Pháp thể đệ nhất.

Lại có thuyết cho: Pháp Noãn có thể sinh ra ánh sáng phẩm hạ của duyên nơi đế. Đảnh sinh ra ánh sáng phẩm trung. Nhãn sinh khởi ánh sáng phẩm thượng. Vì do trong thân này có ánh sáng của duyên nơi đế nên có thể sinh ra Pháp thể đệ nhất.

Lại có thuyết nêu: Pháp Noãn vui thích đối với âm. Pháp Đảnh vui thích đối với vật báu. Pháp Nhãn vui thích đối với đế. Vì do quán Thánh đế được vui thích trong thân nên có thể sinh ra Pháp thể đệ nhất.

Lại có thuyết nói: Nhẫn đối với tất cả thời gian cùng tương tự với kiến đạo. Như tất cả thời gian của kiến đạo, chỉ pháp niệm xứ hiện ở trước, Nhẫn kia cũng thế. Noãn, Đảnh thì không như vậy. Vì sao? Vì trước tu pháp niệm xứ, sau thì ba niệm xứ tăng trưởng, lần lượt hiện ở trước, thế nên không tương tự. Nhẫn tu tập pháp niệm xứ, chỉ tăng trưởng pháp niệm xứ, do tương tự với kiến đạo, nên gọi là Thuận để nhẫn. Noãn, Đảnh thì không như vậy, nên không gọi là Thuận để.

Lại có thuyết nêu: Pháp Nhẫn nghiêng về một bên gần với kiến đạo. Noãn, Đảnh thì không như thế.

Lại có thuyết cho: Pháp nhẫn cũng nối tiếp nhiều, cũng một sát-na hiện ở trước. Noãn, Đảnh chỉ có nhiều nối tiếp hiện ở trước.

Lại có thuyết nói: Pháp Nhẫn chỉ một định ý. Noãn, Đảnh thì không như thế.

Lại có thuyết cho: Pháp Nhẫn là chánh quán không xen tạp, Noãn, Đảnh thì có xen tạp, hoặc có khi khởi căn thiện của cõi dục.

Lại có thuyết nêu: Pháp Nhẫn là chánh quán không nhiều, không rộng, nhưng có thể tùy thuận hướng đến Niết-bàn. Chánh quán của Noãn, Đảnh cũng nhiều, cũng rộng, cũng có thể tùy thuận hướng đến Niết-bàn. Ở đây, nên nói về dụ chuyện mua ngọc báu ma ni.

Do các nhân duyên như thế v.v..., nên Nhẫn được gọi là Thuận để, còn Noãn, Đảnh không được gọi là Thuận để.

Noãn, Đảnh này và nhẫn hạ trung hành mười sáu hành, duyên nơi bốn chân đế. Nhẫn tăng thượng hành bốn hành, duyên nơi khổ đế.

Lại có thuyết nói: Nhẫn tăng thượng duyên nơi đạo đế.

Hỏi: Nhẫn vì duyên với pháp nào đạt được chánh quyết định?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Duyên với đạo đế.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao không duyên nơi hành trái ngược, sai lầm? Nếu duyên nơi hành trái ngược, sai lầm, thì vì sao không tạo trở ngại đối với việc đạt được chánh quyết định?

Đáp: Giả sử khiến duyên nơi hành trái ngược, sai lầm, thì đối với chánh quyết định không tạo trở ngại. Vì sao? Vì đối với căn thiện ấy tu tập duyên nơi hành, trước có đường thẳng, do đó khi nhập Thánh đạo, đối với duyên nơi hành này tự tại có thể thọ dụng. Như trong kiến đạo, trước khởi đạo nhãn trí của cõi dục, tiếp theo sinh đạo nhãn trí của Hữu đảnh. Đạo nhãn trí của Hữu đảnh này, về sau lại sinh trở lại đạo nhãn trí của cõi dục, quán hành khổ. Sau lại sinh quán hành tập, cho đến nói rộng. Như thế đều gọi là duyên với hành trái ngược, sai lầm, không do duyên nơi hành ấy mà đối với kiến đạo tạo ra trở ngại. Vì sao? Vì đối với kiến đạo, tu tập duyên nơi hành, trước đã có đường thẳng. Nhẫn cũng như thế, đối với việc đạt được chánh quyết định, không tạo ra trở ngại. Những người tạo ra thuyết này đều cho Nhẫn tăng thượng duyên nơi đạo đế, về sau đạt được chánh quyết định. Nhẫn tăng thượng kia có ba tâm nên đồng một duyên, một hành, đó là Pháp thế đệ nhất. Hai tâm khổ pháp nhẫn, khổ pháp trí nên đồng một hành, không đồng một duyên. Đó là hai tâm khổ tỷ nhẫn, khổ tỷ trí, đều đồng một duyên, không đồng một hành, đó là tập pháp nhẫn, tập pháp trí.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Nhẫn tăng thượng nên duyên nơi khổ đế, về sau đạt được chánh quyết định. Kiến đạo kia là căn thiện mãnh liệt, tráng kiện, tuy duyên với hành trái ngược, sai lầm, nhưng đối với chánh quyết định không tạo ra trở ngại.

Nhẫn kia là căn thiện hữu lậu của thế tục, tánh yếu kém. Nếu duyên nơi hành trái ngược, sai lầm, tức tạo trở ngại cho kiến đạo.

Nghĩa như thật, là Nhẫn tăng thượng nên quán nơi khổ, về sau đạt được chánh quyết định. Không phải trước nhẫn quán đạo đế, sau

đạt được chánh quyết định. Nhẫn tăng thượng hành nơi hành khổ duyên với khổ, nhưng đạo phương tiện của nhẫn hành rộng mười sáu hành, duyên với bốn chân đế. Hành giả kia chánh quán khổ của cõi dục, quán khổ của cõi sắc, vô sắc, hành tập của cõi dục, hành tập của cõi sắc, vô sắc, hành diệt của cõi dục, hành diệt của cõi sắc, vô sắc, hành đạo đoạn trừ cõi dục, hành đạo đoạn trừ cõi sắc, vô sắc.

Ba mươi hai tâm như thế, gọi là hạ nhẫn. Hành giả vào thời gian sau dần dần giảm bớt hành và duyên.

Lại nữa, chánh quán khổ của cõi dục, khổ của cõi sắc, vô sắc, cho đến quán hành đạo đoạn cõi dục, trừ quán hành đạo đoạn cõi sắc, vô sắc. Từ đó gọi là trung nhẫn.

Lại nữa, chánh quán khổ của cõi dục, quán khổ của cõi sắc, vô sắc, cho đến quán hành diệt của cõi sắc, vô sắc, trừ giảm tất cả đạo.

Lại nữa, chánh quán khổ của cõi dục, khổ của cõi sắc, vô sắc, cho đến quán hành diệt của cõi dục, trừ hành diệt của cõi sắc, vô sắc.

Lại nữa, chánh quán khổ của cõi dục, cho đến quán hành tập của cõi sắc, vô sắc, trừ tất cả diệt.

Lại nữa, chánh quán khổ của cõi dục, cho đến quán hành tập của cõi dục, trừ hành tập của cõi sắc, vô sắc.

Lại nữa, chánh quán khổ của cõi dục, khổ của cõi sắc, vô sắc, trừ tất cả tập.

Lại nữa, chánh quán khổ của cõi dục, trừ khổ của cõi sắc, vô sắc.

Lại nữa, chánh quán khổ của cõi dục, thường nối tiếp không dứt, không xa lìa.

Lúc quán như thế, sẽ sinh nhàm chán sâu xa về những lỗi lầm tai hại.

Lại nữa, nên giảm bớt, chỉ tạo hai tâm, quán nơi một hành, như tợ khổ pháp nhãn, khổ pháp trí.

Chánh quán như thế, đó gọi là trung nhãn.

Người kia lại dùng một tâm quán khổ của cõi dục. Đó gọi là thượng nhãn. Tiếp sau, sinh Pháp thế đệ nhất. Tiếp sau Pháp thế đệ nhất sinh khổ pháp nhãn. Ví như có người muốn từ nước mình đi đến nước khác, có nhiều cửa báu và các vật dụng của nghề nghiệp sinh sống không thể mang theo, nên đem của cải vật dụng này đổi ra tiền đồng, cũng còn e là nhiều không thể đem đi. Lại dùng tiền đồng đổi ra vàng, cũng còn ngại là nhiều không thể mang theo, nên lại đem vàng đổi ra những châu báu có giá trị, rồi mang số châu báu này theo để được an toàn đến nước khác.

Người tu hành cũng như thế, cho đến bỏ dần, nối tiếp không lìa, sinh ra thượng nhãn. Tiếp sau nhãn sinh Pháp thế đệ nhất. Sau Pháp thế đệ nhất sinh khổ pháp nhãn.

Luận nói sau khi duyên nơi khổ nhãn đạt được chánh quyết định, bốn tâm kia cần đồng một hành, một duyên, đó là Nhãn tăng thượng Pháp thế đệ nhất, hai tâm khổ pháp nhãn, khổ pháp trí. Đồng một hành, không đồng một duyên, đó là hai tâm khổ tỷ nhãn, khổ tỷ trí. Đồng một duyên, không đồng một hành, đó là tập pháp nhãn, tập pháp trí. Thế nên, như thuyết này nói là tốt.

Hỏi: Pháp thế đệ nhất có phẩm thượng, trung, hạ không?

Đáp: Không có. Vì không thể có trong tâm của một người, trong tâm của nhiều người mới có. Như Tôn giả Xá-lợi-phất là thượng, Tôn giả Mục-liên là trung, các Thanh văn còn lại là hạ. Về phần tánh cũng có thượng, trung, hạ. Đức Phật là thượng, Duyên giác là trung, Thanh văn là hạ.

Thế nào gọi là Đảnh? Vì sao gọi là Đảnh?

Tôn giả Cù-sa nói: Có hai thứ căn thiện của phần đạt được: (1) Nơi cõi dục, đó là Noãn, Đảnh. (2) Ở cõi sắc, đó là Nhẫn và Pháp thể đệ nhất. Trong cõi dục phần hạ gọi là Noãn, phần thượng gọi là đảnh. Trong cõi sắc phần hạ gọi là Nhẫn, phần thượng gọi là Pháp thể đệ nhất.

Lời bình: Vị kia không nên nói như thế. Do đây đều là pháp của cõi sắc, là pháp tu, là pháp trụ nơi địa định, là pháp có thể hành Thánh hạnh. Nói như thế là tốt.

Hỏi: Do đâu nói là pháp Đảnh?

Đáp: Là căn thiện của cõi sắc, có động, không động, có trụ, không trụ, có nạn, không nạn, có dứt bỏ, không dứt bỏ, có thoái chuyển, không thoái chuyển. Những thứ động kia, những thứ không trụ, có nạn, có dứt bỏ, có thoái chuyển ấy có hai: Hạ là Noãn, thượng là Đảnh. Những thứ không động, trụ, không nạn, không dứt bỏ, không thoái chuyển ấy cũng có hai: Hạ là Nhẫn, thượng là Pháp thể đệ nhất.

Lại có thuyết nói: Nên nói hạ là Đảnh. Vì sao? Vì ở dưới pháp Noãn là Đảnh.

Lại có thuyết cho: Cũng như đỉnh núi, nên gọi là Đảnh. Như đường đi qua đỉnh núi, người không trú lâu, nếu không có các hiểm nạn, tất con người sẽ đi qua núi này để đến núi kia. Nếu gặp các nạn thì lui trở lại. Người tu hành cũng như thế, trụ nơi Đảnh thì không trụ lâu. Nếu không có các nạn, tất đến với Nhẫn. Nếu có các nạn sẽ thoái chuyển trở lại nơi Noãn. Do đây cũng như đỉnh núi, nên gọi là Đảnh.

Lại có thuyết nêu: Vì vượt hơn pháp Noãn, nên gọi là Đảnh.

Thế nào là Đảnh? Là hoan hỷ đối với Phật, Pháp, Tăng, sinh niềm tin nhỏ, thấp, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao nói sự tin này là nhỏ, thấp?

Đáp: Như Tôn giả Cù-sa nói: Hai căn thiện của phần đạt là Noãn, Đảnh này, vì là pháp của cõi dục, nên nói là nhỏ, thấp.

Lại có thuyết cho: Vì dùng trụ không lâu, nên gọi là nhỏ, thấp.

Lại có thuyết nói: Sự tin này nên nói là tin khác biệt. Vì sao? Vì khác với việc hành pháp Noãn của Thánh hạnh nơi địa tu, địa định của cõi sắc, nên gọi là khác biệt. Đối với Phật, Tăng, sinh sự tin nhỏ, thấp, là duyên với sự tin nơi đạo đế. Đối với pháp, sinh niềm tin nhỏ, thấp là duyên với sự tin về diệt đế.

Hỏi: Như Đảnh có thể duyên với bốn đế. Vì sao trong đây chỉ nói duyên với sự tin nơi hai đế, không nói duyên với sự tin nơi khổ, tập?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì ở đây nói về danh nghĩa nơi pháp tối thắng nên đối với bốn đế này, đế nào là tối thắng? Đó là diệt đế, đạo đế. Vì sao? Vì hai đế này thanh tịnh, không có lỗi.

Lại có thuyết cho: Hai đế này là diệu, là lia.

Lại có thuyết nêu: Hai đế này có thể sinh ra nơi chốn tin tưởng.

Lại có thuyết nói: Hai đế này có hai nghĩa: (1) Đáng tin. (2) Đáng cầu.

Lại có thuyết nêu: Vì chúng sinh thọ nhận sự hóa độ của Phật khởi tâm tin ưa, nên nếu Đức Thế Tôn nói khổ, tập là đáng kính tin, tức không có người thọ nhận sự hóa độ. Vì sao? Vì người nhận lấy sự hóa độ kia sẽ khởi suy nghĩ: Đây là phiền não, hành ác, tà kiến, điên đảo, sao có thể kính tin? Chúng ta thường bị khổ này bức bách. Nếu Đức Thế Tôn giảng nói về diệt, đạo, thì đó mới là điều đáng kính tin. Do kẻ thọ nhận sự hóa độ của Phật tâm sinh vui thích, thế nên diệt, đạo là tối thắng, đáng kính tin.

Lại có thuyết cho: Diệt, đạo này có hai sự việc đáng kính, tin: (1) Ưa thích quán ở trước. (2) Không có tâm lia bỏ.

Lại có thuyết nói: Tin Phật, tin Tăng, là nói duyên nơi sự tin của Đạo đế. Tin Pháp là nói duyên nơi sự tin của ba đế. Nếu như thế tức nói đều duyên nơi sự tin của bốn đế. Như nói: Ma-nạp-bà Ba-la-diên v.v... có thể khởi sự đối với Phật, Pháp, Tăng sinh tin nhỏ, thấp. Đó gọi là pháp Đảnh.

Người tạo ra Kinh (Luận) kia, nêu dẫn kinh để chứng minh.

Hỏi: Như lúc trụ nơi Đảnh, cũng tin âm, cũng tin Tam bảo, cũng tin đế. Vì sao Đức Thế Tôn đã vì Ma-nạp-bà v.v... chỉ nói tin Tam bảo, không nói tin âm, đế?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Các Ma-nạp-bà v.v... kia chẳng phải là không tin nơi khổ, tập đế, chỉ không tin Tam bảo. Do không tin Tam bảo, nên Đức Phật đã vì họ giảng nói.

Lại có thuyết nêu: Các Ma-nạp-bà v.v... kia vì bị khổ giày vò, muôn cầu lìa khổ nên đã đến chỗ Đức Phật, như kệ nói:

*Các chúng sinh bị khổ bức bách
Không biết lìa khổ, nên đến Phật
Xin chỉ bày pháp yếu, trừ họa
Cũng như lúc nóng vào ao mát.*

Thật sự có thể lìa khổ thì chỉ có Diệt, Đạo. Người kia có hai nghĩa đáng tin: (1) Luôn ưa thích quán. (2) Thường vui mừng, mong cầu.

Lại có thuyết cho: Tin Phật là nói duyên với sự tin nơi hai đế. Tin Tăng là nói duyên với sự tin nơi đạo đế. Tin Pháp là nói duyên với sự tin nơi diệt đế.

Lại có thuyết nói: Tin Phật là nói duyên với sự tin nơi bốn đế. Tin Tăng là nói duyên với sự tin nơi đạo đế. Tin Pháp là nói duyên với sự tin nơi ba đế.

Lại có thuyết nêu: Tam bảo là nơi chốn sinh khởi tin, kính, vì thế nên nói.

Lại có thuyết nói: Tùy theo ý vui thích của người tu hành nên nói. Nếu đối với âm, sinh vui thích, thì đó gọi là Noãn. Đối với Tam bảo sinh khởi vui thích thì gọi là Đảnh. Đối với đức thì gọi là Nhẫn.

Hỏi: Như thế tánh của Đảnh là năm âm. Vì sao Đức Thế Tôn đối với Ba-la-diên v.v... dùng tin để nói, đối với các Tỳ-kheo mới học dùng tuệ để nói?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Chỉ Đức Phật, Thế Tôn mới quyết định giải thích nói rõ về pháp tướng, cũng nhận biết việc nào nên làm, không phải người khác có thể theo kịp. Tức Đức Thế Tôn vì chúng sinh nên giảng nói pháp nào liền giảng nói pháp đó.

Lại có thuyết nói: Do Ba-la-diên v.v... chưa trụ nơi địa hành tác, chưa nhập trong pháp Phật, chưa được Xa-ma-tha, chưa lần lượt được nghe các vị trời khác nói để sinh tin kính, nên đã đến chỗ Đức Phật. Bây giờ, Đức Thế Tôn nhân nơi căn thiện của ông ta, muốn khiến tăng trưởng, nên đã dùng tin để nói. Còn các Tỳ-kheo mới tu học, không phải như trường hợp trên nên dùng tuệ để nói.

Lại có thuyết nêu: Đức Phật tùy theo sự thiếu thốn của người khác để đem lại lợi ích cho họ: Như Ba-la-diên v.v... vì thiếu thốn về kính tin, Tỳ-kheo dòng họ Thích thì thiếu thốn về tuệ. Thế nên đối với Ba-la-diên v.v... thì nói về tin kính để tạo lợi ích. Đối với các Tỳ-kheo dòng họ Thích, Đức Phật nói về tuệ nhằm đem lại lợi ích cho họ.

Lại có thuyết cho: Vì để ngăn chặn ý ngu si, dua nịnh, quanh co, nên đối với Ba-la-diên, tuy rất thông sáng, nhưng thiếu kính tin. Tuệ không có tin kính, tức có thể làm tăng trưởng tính dua nịnh quanh co, nên Đức Phật đã vì Ba-la-diên v.v... giảng nói về tin kính để ngăn chặn tâm dua nịnh quanh co. Các Tỳ-kheo dòng họ Thích mới xuất gia, tuy đã có một ít tin kính, nhưng thiếu về tuệ. Tin không có tuệ, tất sẽ tăng trưởng tâm ngu. Thế nên Đức Phật đã vì các Tỳ-kheo mới học nói về tuệ để ngăn chặn tâm ngu.

Lại có thuyết nói: Đức Thế Tôn giảng nói pháp, người nhận sự hóa độ có hai hạng là hàng lợi căn và hàng độn căn. Vì người lợi căn thì nói về tin kính. Vì người độn căn thì nói về tuệ. Do Ba-la-diên v.v... là hàng lợi căn nên nói về tin. Vì các Tỳ-kheo mới học là hàng độn căn nên nói về tuệ.

Như lợi căn, độn căn, sức của nhân bên trong, sức của duyên bên ngoài, sức của phần bên trong, sức của phần bên ngoài, nội chánh quán tư duy tăng ích, ngoại từ người khác nghe pháp nội tăng ích, không ngu, không tham, tu, không tu, tổn giảm tụ xứ của thân kiến, không tổn giảm tụ xứ của thân kiến, nên biết cũng như thế.

Thế nào là pháp Đảnh thoái chuyển, cho đến nói rộng?

Hỏi: Vì sao nói Đảnh có thoái chuyển mà không nói Noãn có thoái chuyển?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Như nói Đảnh thoái chuyển, tức cũng nên nói Noãn thoái chuyển, nhưng không nói, nên biết đều là nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nói: Hành giả khi ở nơi Đảnh có nhiều các thứ trở ngại. Có ba thời gian, nghiệp của các phiền não phần nhiều tạo ra các thứ trở ngại. Như từ Đảnh đến Nhẫn, bấy giờ các nghiệp của phiền não nơi nẻo ác đã tạo ra nhiều trở ngại. Vì sao? Vì các phiền não kia khởi niệm: Nếu người tu hành ấy đã đến nơi Nhẫn thì ta lại ở trong thân ai để sinh quả báo? Khi lìa dục của cõi dục, các nghiệp phiền não của cõi dục kia, đa số tạo ra trở ngại. Vì sao? Vì các nghiệp của phiền não khởi niệm: Nếu Hành giả kia đã ra khỏi cõi dục, thì ta còn ở trong thân ai để sinh quả báo? Lúc đã lìa dục của phi tướng phi phi tướng xứ, nhận lấy hữu vị lai, các nghiệp phiền não phần nhiều tạo ra trở ngại. Vì sao? Vì các nghiệp phiền não khởi niệm: Nếu người tu hành kia đã lìa dục rồi, người ấy không còn nhận lấy thân, thì ta ở trong thân ai để sinh quả báo? Hành giả trong ba thời gian này có

nhieu các thứ trở ngại, thế nên nói Đảnh có thoái chuyển mà không nói Noãn có thoái chuyển.

Lại có thuyết nêu: Bấy giờ hành giả sinh khởi rất lo âu, buồn phiền. Cũng như có người trông thấy kho châu báu, thấy xong hoan hỷ, có suy nghĩ: Nay ta vĩnh viễn dứt trừ gốc rễ của sự nghèo cùng. Về sau, khi người kia có ý định nhặt lấy vật báu, bỗng nhiên kho báu biến mất. Lúc ấy, người này đối với kho báu kia sinh khởi lo lắng, buồn sầu vô hạn. Cũng như thế, lúc hành giả trụ nơi pháp Đảnh, tự nghĩ không lâu mình sẽ chứng được Nhẫn, vĩnh viễn đoạn dứt nẻo ác, tâm vô cùng hoan hỷ. Về sau, trở lại thoái chuyển, tâm sinh lo buồn nhiều.

Lại có thuyết cho: Nếu nói Đảnh có thoái chuyển, nên biết là cũng nói Noãn có thoái chuyển.

Lại có thuyết nêu: Do pháp Đảnh trụ không lâu nên có thoái chuyển.

Lại có thuyết nói: Khi sắp được Nhẫn, được nhiều thứ lợi lớn. Cũng như Thánh nhân không rơi vào nẻo ác, lúc đạt được Nhẫn cũng lại như thế. Như Sa-môn trải qua hai mươi ức chín mươi một kiếp không bị đọa vào nẻo ác, trái với trên gọi là mất lợi lớn.

Hỏi: Thế nào là Đảnh thoái chuyển?

Đáp: Cũng như có người gần gũi với bậc thiện tri thức, theo vị ấy nghe giảng nói pháp, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước tuy đã nói về thể tướng của Đảnh, nhưng chưa nói thế nào là được Đảnh? Thế nào là mất Đảnh? Nay vì muốn nói đến điều ấy nên tạo ra phần Luận này.

Cũng như có người gần gũi với bậc thiện tri thức: Nghĩa là nói gần gũi bạn lành.

Theo vị ấy nghe pháp: Nghĩa là nghe pháp tùy thuận nơi phương tiện.

Nội chánh quán tư duy: Nghĩa là tự thân tu hành hạnh chánh, tin Bồ-đề của Phật, tin pháp được giảng nói là thiện, tin công đức thanh tịnh của Tăng, đó là nói tin Tam bảo. Nói Sắc vô thường, cho đến nói Thức vô thường, đó là nói tin nơi ẩm. Nhận biết có khổ, tập, diệt, đạo, đó là nói tin nơi đế.

Vào thời gian khác, người kia không gần gũi với bậc thiện tri thức: Là gần gũi bạn xấu ác.

Không từ người khác nghe pháp: Là không nghe pháp tùy thuận nơi phương tiện.

Không chánh quán tư duy: Là tự thân hành hạnh tà, làm mất pháp tin này.

Đó gọi là Đánh thoái chuyển.

Hỏi: Thể tướng của Đánh thoái chuyển là gì?

Đáp: Là tánh không thành tựu, là tâm bất tương ưng hành vô ký không ẩn mất, thuộc về hành ẩm.

Lại có thuyết nói: Thể tánh là không tin. Vì sao? Vì có tin tức là được, không tin tức là mất.

Lại có thuyết cho: Do Sử nào trói buộc khiến thoái chuyển pháp Đánh? Tức là tánh trói buộc của sử kia. Nói như thế cũng là tánh nhiễm ô.

Lại có thuyết nêu: Nếu pháp tùy thuận pháp thoái chuyển, tức là tánh của pháp thoái chuyển đó. Nếu như vậy thì tất cả các pháp đều là tánh thoái chuyển. Vì sao? Vì tất cả các pháp đều cùng hợp với duyên oai thể (Duyên tăng thượng).

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Tánh không thật có là tánh thoái chuyển. Mạnh mẽ sinh khởi sự phân biệt, không có cùng đối, căn

thiện kia hợp tập gọi là Đảnh, căn thiện lia tan gọi là thoái chuyển. Lại đâu có tánh gì? Cũng như có người, có nhiều của cải vật dụng bị kẻ khác cướp đi hết, sau đấy trở thành kẻ nghèo cùng. Có người hỏi: Nay ông nghèo là vì tánh gì? Ông ta đáp: Tôi vốn có của cải bị người khác cướp đi, nay chỉ là kẻ nghèo cùng, đâu có tánh gì? Lại như có người mặc áo rách, kẻ khác hỏi: Ông nay mặc áo rách là có tánh gì? Người ấy đáp: Áo tôi trước đây vốn lành, chắc, nay bị xé rách đâu có tánh gì? Lại như có người, thân vốn mặc y phục, vì bị người khác đoạt mất, có người hỏi: Nay ông khỏa thân không có y phục là tánh gì? Người ấy đáp: Trước tôi vẫn mặc y phục, vì bị người ta đoạt mất, nay phải chịu cảnh không có y phục, đâu có tánh gì? Như thế, căn thiện của người tu hành, lúc hợp tập gọi là Đảnh, về sau, nếu ly tán gọi là thoái chuyển, đâu có tánh gì? Thế nên, tánh không thật có là tánh thoái chuyển.

Lời bình: Không nên nói lời này. Nói như thuyết trước là tốt: Đảnh thoái chuyển là tánh không thành tựu, là tâm bất tương ưng hành, vô ký không ẩn mất, thuộc về hành âm.

Hỏi: Như nói tin Bồ-đề của Phật, đó gọi là tin Phật, cho đến nói rộng. Vì sao Đức Thế Tôn hoặc nói tin Tam bảo, hoặc nói tin âm, hoặc nói tin đế?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Phật đối với pháp là rất phân minh, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nói: Tùy chỗ ngu của chúng sinh, nghĩa là Đức Phật tùy theo chỗ ngu tối của chúng sinh để giải nói.

Lại có thuyết cho: Người nhận sự hóa độ của Phật có ba hạng: (1) Hạng người tâm có nhiều nghi. (2) Nhiễm chấp sâu nơi ngã. (3) Bị kiến che lấp. Vì người có nhiều nghi nên giảng nói về Tam bảo. Vì kẻ nhiễm chấp sâu nơi ngã, giảng nói về âm. Vì người bị kiến chấp che lấp, giảng nói về đế.

Thế nào là pháp Noãn, cho đến nói rộng?

Hỏi: Vì sao gọi là Noãn?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Trí duyên nơi cảnh giới có thể sinh ra Noãn, thiêu đốt củi phiền não. Cũng như đui lửa trên dưới dựa vào nhau sinh ra lửa đốt cháy củi.

Lại có thuyết nói: Vì có trí nhận biết có khả năng sinh ra trí Noãn khiến hữu bị khô héo. Giống như vào mùa hè, gôm hoa chất thành đồng, hoa xông ra khí ẩm trở lại làm khô héo hoa.

Lại có thuyết nêu: Trí sinh dựa vào ấm, lửa trí ở nơi ấm, trở lại thiêu đốt ấm. Cũng như dùng hai thanh tre cọ sát vào nhau sinh ra lửa, lửa đó trở lại đốt cả rừng tre.

Tôn giả Cù-sa nói: Cầu lửa trí giải thoát, quan trọng nhất là ở ban đầu. Như lửa lấy khói nơi ban đầu làm tướng. Lửa trí vô lậu cũng dùng pháp Noãn trước tiên làm tướng. Như tướng ánh sáng của mặt trời nơi ban đầu làm tướng. Mặt trời của trí vô lậu cũng dùng Noãn nơi ban đầu làm tướng. Vì thế nên gọi là Noãn.

Thế nào là Noãn? Trong chánh pháp Tỳ-ni, sinh tin ái kính, cho đến nói rộng.

Hỏi: Nếu như vậy thì ở trong chánh pháp Tỳ-ni sinh khởi tin tưởng ái kính đều được gọi là Noãn chăng?

Đáp: Không phải. Vì sao? Vì Noãn chính là pháp của địa định địa tu ở cõi sắc có thể hành trì, thuộc về Thánh hạnh, là người ở trong chánh pháp Tỳ-ni sinh tin tưởng ái kính. Chánh pháp kia là nói duyên với sự tin của đạo đế. Tỳ-ni là nói duyên với sự tin của diệt đế.

Hỏi: Noãn có thể duyên với bốn đế. Vì sao chỉ nói duyên với sự tin của Diệt, Đạo đế?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì diệt, đạo là tối thắng trong các Đế, nên như trước trong phần Đánh đã giải đáp rộng.

Lại có thuyết nói: Diệt, Đạo là nơi chốn có thể quy y, vì thế nên nói.

Lại có thuyết cho: Chánh pháp là nói duyên với sự tin kính của ba đế. Tỳ-ni là nói duyên nơi sự tin kính của diệt đế, thì cũng gọi là Noãn có thể duyên nơi bốn đế.

Người tạo ra Kinh (Luận) kia đã dẫn kinh làm chứng. Như nói: Đức Phật nói với Tỳ-kheo Mã Sư, Mãn Túc: Ta có pháp bốn câu sẽ vì các ông giảng nói. Vì muốn nhận biết không phải là ý riêng của hai ông. Hai người thưa: Chúng con hiện nay thật sự không phải là pháp khí, đâu cần biết làm gì, cho đến nói rộng.

Hỏi: Đức Phật đã biết rõ người kia không thể thọ nhận pháp vì sao lại bảo: Nên như ý riêng của ông?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Người, nghĩa là người kia không có người giáo hóa, do đây đã tạo các thứ ác để tự hủy hoại. Thế nên Đức Như Lai đưa tay lên và nói: Những gì nên làm nay Ta đã làm xong, nhưng ông đã tự hành hạnh tà để tự hủy hoại, không phải là lỗi không giáo hóa của Ta.

Lại có thuyết cho: Vì nhằm ngăn chặn ngoại đạo hủy báng, nên Đức Như Lai mới bảo: Nên lấy ý riêng của ông. Nếu chính Đức Như Lai không bảo Tỳ-kheo kia, thì các ngoại đạo sẽ khởi hủy báng: Vì sao là bậc Đại Bi, nhưng đối với chúng đệ tử, có người tùy thuận thì giảng nói pháp giáo hóa, còn có người không tùy thuận thì không thuyết pháp giáo hóa? Nếu chính Đức Như Lai đã bảo Tỳ-kheo kia, thì các ngoại đạo không sinh hủy báng.

Lại có thuyết nêu: Vì nhằm ngăn chặn các vị trong dòng họ Thích có tâm không tin. Nếu chính Đức Như Lai không bảo người kia, thì bấy giờ các vị trong dòng họ Thích sẽ sinh tâm không tin: Vì sao Tất Đạt không vì các thân tộc giảng nói pháp, giáo hóa? Rồi mang tâm ganh ghét, lo nghĩ người kia cùng giống với mình. Nếu

Đức Như Lai đã nói với người kia, thì các người trong dòng họ Thích lúc ấy không sinh tâm không tin.

Lại có thuyết nói: Người kia tự hành hạnh tà, Đức Như Lai đã vì người kia, tức là người chứng, bảo họ: Ông xưa là tại gia, nay đã xuất gia lại tự hành hạnh tà, không phải là lỗi ở Ta. Bấy giờ, Đức Như Lai liền dùng ngôn ngữ dịu dàng, quở trách trước mặt hai người kia. Thế nên mới bảo: Nên như ý riêng của ông.

Lại có thuyết cho: Vì muốn cho người kia sinh căn thiện trong vị lai, nên Đức Phật đã biết rõ về họ, hiện nay tuy không thể nhận lấy sự giáo hóa, nhưng trong vị lai tất sinh căn thiện hồi tiếc. Vì sao? Vì người kia sẽ suy nghĩ: Bậc Đại bi đã tùy thuận ý của ta, nhưng ta không nhận, thì không phải là lỗi của Như Lai. Tức có thể sinh ra căn thiện hồi tiếc như thế. Do duyên này tất sẽ ra khỏi nẻo ác.

Lại có thuyết nêu: Đức Phật biết rõ hai người kia, sau khi mạng chung ở cõi này sẽ sinh trong loài rồng, thọ nhận thống khổ lớn và khởi suy nghĩ: Ta vốn từ đâu đến sinh ở chôn này? Tự biết vốn đã xuất gia ở trong pháp Phật. Tiếp theo lại suy nghĩ: Đức Phật đã không giáo hóa ta. Nay ta nên đến chỗ Phật tạo ra các sự việc không lợi ích: Phá hoại tháp Phật và các Tinh xá, sát hại các Tỳ-kheo. Ngay lúc ấy, do thần lực của Phật, nên có tượng Như Lai lập tức hiện ra đứng sững trước mặt hai người đó và bảo: Mã Sư, Mãn Túc! Ta có pháp bốn câu, các ông có muốn biết hay không cần biết! Khổ hiện nay là lỗi của các ông, không phải là lỗi của Ta. Những điều Ta nên làm đều đã làm xong. Hôm nay, ông tự làm những hạnh tà. Vì muốn đoạn trừ triền giận dữ của loài rồng, khiến pháp Phật được bảo vệ, vì thế nên Đức Như Lai mới bảo: Nên như ý riêng của ông.

Hỏi: Thế nào gọi là pháp bốn câu?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là pháp bốn đế. Vì sao? Vì hai người kia do không kiến đế nên tạo ra hành ác này.

Lại có thuyết cho: Là bốn niệm xứ. Vì sao? Vì hai người kia do điên đảo nên tạo ra hành ác này.

Lại có thuyết nói: Là bốn chánh cần. Vì sao? Vì hai người kia do biếng nhác nhiều nên tạo ra hành ác này.

Lại có thuyết nêu: Là bốn như ý túc. Vì sao? Vì hai người kia không thể tích tập các việc thiện, nên tạo ra hành ác này.

Lại có thuyết cho: Là bốn Thánh chủng. Vì sao? Vì hai người kia tham vương nơi lợi dưỡng, nên gây ra hành ác này.

Lại có thuyết nói: Là bốn quả Sa-môn. Vì sao? Vì hai người kia thật sự không được quả Sa-môn, nhưng tự nói là ta đã chứng được bốn quả Sa-môn, nên tạo ra hành ác này.

Lại có thuyết nêu: Là bốn thiện: (1) Khéo nhận biết về giới. (2) Khéo nhận biết về nhập. (3) Khéo nhận biết về duyên khởi. (4) Khéo nhận biết về xứ, phi xứ. Vì sao? Vì hai người kia ngu tối về nhân quả, nên đã tạo ra hành ác này.

Lại có thuyết cho: Như trong Kinh Tạp A Hàm đã nói kệ:

*Trong pháp Hiền Thánh thiện hơn hết
Hai thường nói ái, xa không ái
Ba thường nói thật, lìa hư vọng
Bốn thường nói pháp, xa phi pháp.*

Đó gọi là bốn.

Lại có thuyết nói: Như trong Kinh Tăng Nhất A Hàm đã nói: Không tham, không giận, chánh niệm, chánh định, đó gọi là bốn.

Hai người kia nói thế này: Nay tôi đâu cần biết pháp này làm gì. Đức Thế Tôn đã bảo: Ông là người ngu si, xa lìa pháp của Ta, cho đến không nhận được một ít pháp Noãn.

Hỏi: Vì sao hai người kia lại nói như thế này: Tôi nay đâu cần biết pháp này làm gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Người kia tự biết mình không phải là pháp khí, dốc hướng tới đường thiện cũng là không phải pháp khí, hướng chi hướng đến Niết-bàn tức phải là pháp khí.

Lại có thuyết cho: Các hành tà ác hiện có trong thân người kia là thường thường vi phạm giới cấm, tự biết thân này không phải là pháp khí. Ngồi đá còn có thể khiến mọc mầm, nhưng nay thân này của tôi trọn không thể sinh phần pháp giải thoát.

Lại có thuyết nêu: Vì người kia đã tạo nghiệp quyết định.

Lại có thuyết cho: Vì người kia đã gần kề với pháp quả báo, nên tướng báo nơi nẻo ác của người kia đã hiện ở trước, cho đến mười ngón tay đều có nước phát ra.

Lại có thuyết nói: Đức Phật ghi nhận người kia sẽ thành tựu Bồ-đề của Phật-bích-chi. Người kia suy nghĩ: Đâu dám phiền Đức Như Lai vì ta giảng nói pháp. Ở đời hiện tại, ta chung quy không thể nhập đạt được chánh quyết định. Do các nhân duyên ấy, nên người kia đã nói: Nay tôi đâu cần biết pháp này làm gì! Vì vậy Đức Thế Tôn đã bảo: Là người ngu si xa lìa pháp của Ta, ở trong chánh pháp Tỳ-ni của Ta, cho đến không có được một chút pháp Noãn.

Hỏi: Có nhiều thứ Tỳ-ni: Có Tỳ-ni thời, có Tỳ-ni phương, có Tỳ-ni chủng tánh, có Tỳ-ni gia pháp, có Tỳ-ni phạt tội, có Tỳ-ni phạm, có Tỳ-ni minh, có Tỳ-ni Thánh, có Tỳ-ni dục sân si. Vậy trong đây là nói Tỳ-ni nào?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Trong đây nói là Tỳ-ni Thánh.

Lại có thuyết nói: Trong đây là nói Tỳ-ni dục sân si.

Hỏi: Những người không được pháp Noãn, tất cả đều đồng như Mã Sư, Mãn Túc chăng?

Đáp: Không phải tất cả, vì chúng sinh gồm có ba hạng: (1) Có tâm trông mong. (2) Trừ bỏ tâm trông mong. (3) Đoạn dứt tâm trông mong.

Hạng người có tâm trông mong: Là người giữ giới thanh tịnh.

Hạng người trừ bỏ tâm trông mong: Là A-la-hán việc làm đã xong.

Hạng người đoạn dứt tâm trông mong: Là kẻ phạm giới.

Do hai người kia không có tâm trông mong, không có trừ bỏ tâm trông mong, chỉ có đoạn dứt tâm trông mong, cho nên Đức Thế Tôn mới quở trách. Ngoài ra, hạng chúng sinh đoạn dứt tâm trông mong thì cũng đồng với hai người kia. Như nói: Cho đến không có được một chút pháp Noãn.

Hỏi: Căn thiện Noãn này là tối thắng, vi diệu, trụ nơi địa tịch tĩnh. Nay vì sao lại nói một chút?

Đáp: Do ở trong căn thiện của phần đạt là hết sức nhỏ nên nói là chút ít.

Lại có thuyết nói: Vì là căn thiện của tụ kiến và do sinh ở biên sau, nên nói chừng một ít. (Căn thiện của tụ kiến là An ban, - quán sở tức - quán bất tịnh, bốn niệm xứ)

Bốn thứ căn thiện này là pháp Noãn, pháp Đánh, pháp Nhẫn và Pháp thế đệ nhất, gọi là phần đạt, cũng gọi là quán đế, cũng gọi là tu trị, cũng gọi là căn thiện.

Nói phần đạt: Nghĩa là Thánh đạo vô lậu, là đạt căn thiện này, là tùy thuận pháp kia, giúp đỡ cho pháp kia, là phần tánh của pháp kia, nên nói là phần đạt.

Quán đế: Nghĩa là dùng các hành như vô thường v.v... để quán sát đế, nên gọi là quán đế.

Tu trị: Vì mong cầu Thánh đạo và tu trị quả, nên thân này trừ bỏ mọi cấu uế, xấu ác, muốn được làm pháp khí. Cũng như nông phu, vì mong cầu được hạt lúa chắc, nên phải chăm lo sửa sang ruộng nương, nhổ bỏ những loại cỏ dại. Người tu hành kia cũng như thế, nên gọi là tu trị.

Nói căn thiện: Nghĩa là Thánh đạo nói là thiện, Niết-bàn nói là quả. Các pháp này là cơ sở đầu tiên của người tu hành kia, vì là gốc mới lập, nên gọi là căn thiện.

Hỏi: Căn thiện cùng với Noãn v.v... này có gì khác biệt?

Đáp: Pháp Noãn có thể ngăn trừ ngu tăng thượng của duyên nơi đế, cho đến có thể ngăn trừ ngu trong thân, nên sinh Pháp thể đệ nhất.

Lại có thuyết cho: Pháp Noãn có thể sinh ra ánh sáng thắp duyên nơi đế, cho đến trong thân có ánh sáng duyên nơi đế, nên sinh ra Pháp thể đệ nhất. Lại nữa, pháp Noãn có thể sinh khởi sự tin kính bậc hạ duyên nơi đế. Pháp Đảnh sinh sự tin kính bậc trung. Pháp Nhẫn sinh sự tin kính bậc thượng. Do trong thân có các sự tin kính này, nên có thể sinh ra Pháp thể đệ nhất. Lại nữa, pháp Noãn vui thích đối với ám, cho đến vui thích trong thân, nên sinh Pháp thể đệ nhất.

Lại có thuyết nói: Noãn là nơi chôn nhập của niệm xứ. Đảnh là nơi chôn nhập của pháp Noãn. Nhẫn là nơi chôn nhập của pháp Đảnh. Pháp thể đệ nhất là nơi chôn nhập của Nhẫn. Như vậy, theo thứ lớp không gián đoạn cũng đều như thế.

Tôn giả Cù-sa nói: Cả hai căn thiện này là thuộc cõi dục, đó là Noãn, Đảnh. Hai căn thiện thuộc cõi sắc, đó là Nhẫn, Pháp thể đệ nhất.

Lời bình: Không nên nói như vậy. Đây là địa tu, địa định của cõi sắc, có thể hành pháp thuộc về Thánh hạnh, thuyết nêu như thế là tốt.

Hỏi: Pháp Noãn có bao nhiêu thứ? Cho đến Pháp thể đệ nhất có bao nhiêu thứ?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Pháp Noãn có ba thứ: Hạ hạ, hạ trung, hạ thượng. Pháp Đảnh có ba thứ: Trung hạ, trung trung, trung thượng. Pháp Nhẫn có hai thứ: Thượng hạ, thượng trung. Pháp thể đệ nhất có một thứ: Thượng thượng. Bốn căn thiện này dùng ba câu để nói: Noãn là hạ. Đảnh là trung. Nhẫn và Pháp thể đệ nhất là thượng.

Lại có thuyết nói: Noãn có hai thứ: Là hạ hạ, hạ trung. Đảnh có ba thứ: Hạ thượng, trung hạ, trung trung. Pháp Nhẫn có ba thứ: Trung thượng, thượng hạ, thượng trung. Pháp thế đệ nhất có một thứ: Thượng thượng. Căn thiện này dùng ba câu để nói: Noãn là hạ. Đảnh là hạ trung. Nhẫn là trung thượng. Pháp thế đệ nhất là thượng.

Tôn giả Cù-sa nói: Noãn có ba thứ: Hạ hạ, hạ trung, hạ thượng. Đảnh có sáu thứ: Hạ hạ cho đến trung thượng. Nhẫn có tám thứ: Hạ hạ cho đến thượng trung. Pháp thế đệ nhất có một thứ: Thượng thượng. Nếu dùng ba câu để nói, thì pháp Noãn có một thứ là hạ. Đảnh có hai thứ là hạ, trung. Nhẫn có ba thứ là hạ, trung, thượng. Pháp thế đệ nhất có một thứ là thượng. Được pháp Noãn cũng xả. Xả có hai thứ: Lúc lia giới, địa và lúc thoái chuyển. Xả lúc thoái chuyển, nghĩa là tạo nghiệp vô gián, có thể đoạn dứt căn thiện, cũng đọa vào nẻo ác. Lại có được lợi tốt nào? Tức đã vì Niết-bàn tạo nhân quyết định, như phương pháp câu cá nuốt môi. Được pháp Đảnh cũng xả. Xả có hai thứ: Lúc lia giới, địa và lúc thoái chuyển. Xả lúc thoái chuyển, nghĩa là tạo nghiệp vô gián, cũng đọa vào nẻo ác. Lại có lợi tốt gì? Là không đoạn dứt căn thiện.

Nếu như vậy thì Đề-bà-đạt-đa không được pháp Đảnh chăng? Như kệ nói:

*Không đức, nhận cúng dường
Đó gọi là phạm, nhỏ
Có thiện đều quên mất
Đó gọi là đảnh thoái.*

Kệ này làm sao thông suốt?

Đáp: Kệ này nói về bị thoái chuyển.

Lại có thuyết nói: Đức Thế Tôn như Đảnh. Người kia đã dùng tâm ác hướng về Phật, bị đọa nơi nẻo ác, nên nói là Đảnh đọa. Được Nhẫn cũng xả. Xả có một thứ, là khi lia giới địa thì xả, căn thiện kia

không có thoái chuyển, không tạo nghiệp vô gián, không đoạn dứt căn thiện. Lại có lợi tốt nào? Là không bị đọa vào đường ác. Được Pháp thế đệ nhất cũng xả. Xả có một thứ là tức lìa giới địa, thì xả, không có thoái chuyển. Vì sao? Vì tánh của căn thiện này là không thoái chuyển, không tạo nghiệp vô gián, không đoạn dứt căn thiện, không đọa vào nẻo ác. Lại có lợi tốt nào? Tức người kia theo thứ lớp đạt được chánh quyết định.

Lại có thuyết cho: Được pháp Noãn cũng xả. Xả có hai thứ: Khi lìa địa giới và lúc thoái chuyển.

Xả khi thoái chuyển, nghĩa là tạo nghiệp vô gián, cũng bị đọa vào nẻo ác. Lại có lợi tốt nào? Tức chỉ không đoạn dứt căn thiện.

Nếu như vậy thì Đề-bà-đạt-đa không được pháp Noãn. Vì sao? Vì ông ta đã đoạn dứt căn thiện.

Được pháp Đảnh cũng xả. Xả có hai thứ: Khi lìa địa giới và lúc thoái chuyển. Xả khi thoái chuyển, nghĩa là đọa nơi nẻo ác. Lại có lợi tốt nào? Là không tạo nghiệp vô gián, không đoạn dứt căn thiện.

Được Nhân cũng xả. Xả có một thứ, là khi lìa giới địa, căn thiện ấy không có thoái chuyển, không tạo nghiệp vô gián, không đoạn dứt căn thiện, không đọa vào đường ác. Lại có lợi tốt nào? Là không nhiễm vương nơi ngã.

Hỏi: Nếu như vậy thì Thi-lợi-quật-đa, An-cừ-lợi, Ma-la-tát-già, Ni-kiền-tử là không được Nhân. Vì sao? Vì nhiễm vương nơi ngã.

Đáp: Những người kia không nhiễm vương nơi ngã. Vì do biện luận về nghĩa nên nói có ngã.

Hỏi: Những người ấy cùng với Đức Như Lai tranh luận về ngã, sao lại nói không nhiễm vương nơi ngã?

Đáp: Vì họ không đoạn dứt ngã kiến, tạm thời hiện ở trước, không phải nhiễm vương.

Pháp thế đệ nhất được cũng xả: Xả khi lia giới địa, ngoài ra như trước đã nói.

Người phương Tây tạo ra biện luận này, nói căn thiện Noãn có ý nghĩa sâu xa gì? Là đối tượng nương dựa nào? Có nhân duyên gì? Pháp gì? Quả gì? Có nhờ dựa vào đâu? Có báo nào? Có lợi tốt nào? Là hành bao nhiêu hành? Là duyên nơi danh sinh hay duyên nơi nghĩa khởi? Là văn tuệ, là tư tuệ, hay là tu tuệ? Là hệ thuộc cõi dục hay hệ thuộc cõi sắc, vô sắc? Là có giác có quán, không giác có quán, hay không giác không quán? Là tương ưng với lạc căn hay tương ưng với hỷ căn, xả căn? Là một tâm hay nhiều tâm? Là thoái chuyển hay không thoái chuyển? Cho đến Pháp thế đệ nhất cũng đều như thế.

Hỏi: Noãn có ý nghĩa sâu xa gì?

Đáp: Hiện có bố thí, trì giới, cho đến căn thiện Nhẫn thượng, đều đem hồi hướng về giải thoát. Đó là ý nghĩa sâu xa của Noãn.

Là đối tượng nương dựa nào? Nghĩa là dựa vào định của cõi sắc khởi.

Có nhân gì? Nghĩa là căn thiện của đời trước nơi địa mình, là nhân tương tự.

Duyên nơi pháp nào? Nghĩa là duyên với bốn chân đế.

Có quả gì? Đó là Đánh tiếp cận với Noãn, là quả công dụng.

Có nhờ dựa vào đâu? Là tương tự với địa mình, về sau sinh pháp thiện, là nhờ dựa vào quả.

Có báo nào? Là năm ấm của cõi sắc.

Có lợi tốt nào? Có thuyết nói: Là nhân quyết định của Niết-bàn.

Lại có thuyết nói: Không đoạn dứt căn thiện.

Là hành bao nhiêu hành? Nghĩa là hành mười sáu hành.

Là duyên nơi danh sinh hay duyên nơi nghĩa khởi? Nên nói là duyên nơi nghĩa khởi.

Là văn, tư, tu tuệ? Nên nói là tu tuệ.

Là hệ thuộc cõi dục, cõi sắc, vô sắc? Nên nói là hệ thuộc cõi sắc.

Là có giác có quán, không giác có quán, không giác không quán? Nên nói là có cả ba hành.

Là tương ưng với căn nào? Nên nói là ba, tùy chỗ tương ưng mà nêu.

Là một tâm hay nhiều tâm? Nên nói là nhiều tâm.

Là thoái chuyển hay không thoái chuyển? Nên nói là thoái chuyển.

Nhẫn tiếp cận với Đảnh, đó là quả công dụng.

Đảnh có lợi tốt nào? Có thuyết nói: Không đoạn căn thiện. Hoặc có thuyết nói: Không tạo nghiệp vô gián. Ngoài ra, như nói về Noãn.

Pháp thế đệ nhất tiếp cận với Nhẫn, là quả công dụng.

Nhẫn có lợi tốt nào? Có lợi tốt là không đọa nơi nẻo ác.

Lại có thuyết nói: Không nhiễm vương nơi ngã, cũng không thoái chuyển. Ngoài ra, như Đảnh.

Pháp thế đệ nhất duyên nơi khổ, khổ pháp nhẫn, là quả công dụng.

Pháp thế đệ nhất có lợi tốt nào? Theo thứ lớp đạt được chánh quyết định. Hành bốn hành. Nên nói là một tâm, không thoái chuyển. Ngoài ra, như Nhẫn.

Khi sinh pháp Noãn, nếu duyên nơi Khổ, Tập, Đạo đế, hiện tại tu một pháp niệm xứ, vị lai tu bốn niệm xứ. Hiện tại hành một hành, vị lai tu bốn hành. Nhận lấy tánh đồng kia, chẳng phải là tánh không đồng.

Nếu duyên nơi Diệt đế, hiện tại tu một pháp niệm xứ, vị lai cũng tu một pháp niệm xứ. Hiện tại hành một hành, vị lai tu bốn hành.

Tăng trưởng pháp Noãn, là khi dùng hạ tăng trưởng trung, dùng trung tăng trưởng thượng.

Nếu duyên nơi Khổ, Tập, Đạo đế, hiện tại bốn niệm xứ lần lượt hiện ở trước, vị lai cũng bốn. Hiện tại một hành, vị lai mười sáu hành. Nếu duyên nơi Diệt đế, thì hiện tại là pháp niệm xứ, vị lai là bốn. Hiện tại một hành, vị lai mười sáu hành.

Hỏi: Vì sao lúc pháp Noãn mới sinh, vị lai đồng tánh, tu chẳng phải không đồng tánh. Lúc tăng trưởng Noãn, vị lai đồng tánh, tu không đồng tánh?

Đáp: Lúc mới sinh, do hành quán đế, là chưa từng được chủng tử Noãn kia mà được. Lúc tăng trưởng, do hành quán đế, là đã từng được chủng tử Noãn kia mà được. Vì thế nên tu đủ.

Lúc mới sinh Đảnh, duyên nơi khổ, tập, diệt, đạo, là hiện tại một pháp niệm xứ, vị lai bốn, hiện tại một hành, vị lai mười sáu hành. Lúc tăng trưởng Đảnh, hạ tăng trưởng trung, trung tăng trưởng thượng. Nếu duyên nơi khổ, tập, đạo đế, bốn niệm xứ lần lượt hiện ở trước, vị lai bốn, hiện tại một hành, vị lai mười sáu. Nếu duyên nơi diệt đế, thì hiện tại là một pháp niệm xứ, vị lai bốn, hiện tại một hành, vị lai mười sáu.

Đầu tiên sinh Nhẫn và lúc tăng trưởng, hiện tại là một pháp niệm xứ, vị lai bốn, hiện tại một hành, vị lai mười sáu.

Tôn giả Cù-sa nói: Lúc Nhẫn đầu tiên, nếu duyên nơi khổ, tập, đạo đế, thì hiện tại là một pháp niệm xứ, vị lai bốn, hiện tại một hành, vị lai bốn, tu đồng tánh, không khác tánh. Nếu duyên nơi diệt đế, hiện tại là một pháp niệm xứ, vị lai cũng một pháp niệm xứ, hiện tại một hành, vị lai bốn, tu đồng tánh, không khác tánh.

Nếu lúc tăng trưởng, duyên nơi khổ, tập, đạo đế, bốn niệm xứ lần lượt hiện ở trước, vị lai bốn, hiện tại một hành, vị lai mười sáu. Nếu duyên nơi diệt đế, hiện tại là một pháp niệm xứ, vị lai bốn, hiện tại một hành, vị lai mười sáu.

Lời bình: Vị kia không nên nói như thế. Nói như thuyết trước là tốt.

Hỏi: Vì sao Nhẫn nơi tất cả thời, pháp niệm xứ đều hiện ở trước?

Đáp: Như đạo kiến đế nơi tất cả thời, pháp niệm xứ đều hiện ở trước. Nhẫn cũng tương tự.

Hỏi: Như lúc tăng trưởng Nhẫn đều tu mười sáu hành chẳng?

Đáp: Không phải. Như bỏ dần đối tượng duyên, hành cũng như thế. Nếu duyên nơi bốn đế thì có mười sáu hành. Nếu duyên nơi ba đế thì có mười hai hành. Nếu duyên nơi hai đế thì có tám hành. Nếu duyên nơi một đế thì có bốn hành. Chung với uy lực sinh của một nhẫn thì có mười sáu.

Hỏi: Vì sao khi tăng trưởng Nhẫn, hoặc tu có mười sáu, hoặc mười hai, hoặc tám, hoặc bốn hành?

Đáp: Loại trừ dần đối tượng duyên, bỏ dần đối tượng hành, chuyển biến dần được chánh quyết định. Vì thế, nên hoặc khi tu mười sáu hành cho đến bốn hành. Lúc sinh Pháp thế đệ nhất, hiện tại có một pháp niệm xứ, vị lai bốn, hiện tại một hành, vị lai bốn.

Hỏi: Như pháp thế đệ nhất từng được chủng tánh kia là do hành quán đế. Vì sao tu hành đồng tánh, không tu khác tánh?

Đáp: Vì tùy nơi pháp người kia đạt được, tức theo pháp này tu. Như người lõa hình, không có y phục để có thể bị cướp đoạt, pháp kia cũng thế.

Lại có thuyết nói: Pháp thế đệ nhất rất gần với kiến đạo. Như trong kiến đạo không tu hành khác, chỉ tu đồng tánh, nên Pháp thế đệ nhất cũng lại như thế.

Hỏi: Nếu lúc sinh Noãn cho đến Nhẫn là thường xuyên nối tiếp hay là không nối tiếp?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nói thường xuyên nối tiếp duyên nơi bốn đế, như mười lăm tâm trong kiến đạo, thường nối tiếp hiện ở trước. Lúc pháp Noãn kia sinh, thường nối tiếp duyên nơi bốn chân đế.

Lại có thuyết cho: Về nghĩa này không nhất định: Hoặc nối tiếp, hoặc không nối tiếp. Hoặc có Noãn duyên nơi khổ rồi dừng, hoặc duyên nơi tập, diệt, đạo rồi dừng.

Hỏi: Vì chánh quán tư duy, pháp nào tiếp theo có thể sinh Noãn?

Đáp: Là nơi cõi sắc tu địa tâm, địa định, có chán lìa, có xấu kém, có khát ngưỡng, có uy lực không tùy thuận sinh, không ưa thích. Lúc có chánh tư duy như thế, tiếp theo có thể sinh Noãn. Tiếp theo Noãn sinh Đánh. Tiếp theo Đánh sinh Nhẫn. Tiếp theo Nhẫn sinh Pháp thế đệ nhất và tiếp theo Pháp thế đệ nhất được chánh quyết định.

Hỏi: Nếu người lìa dục thì có thể như thế. Người không lìa dục thì thế nào?

Đáp: Người không lìa dục, họ cũng có thể như thế. Có tư tuệ của cõi dục, chánh quán tư duy duyên nơi hành khổ, theo thứ lớp hành khổ sinh pháp Noãn. Ngoài ra, như trên đã nói.

Hỏi: Các thân trước đã sinh pháp Noãn, chưa sinh pháp Đánh, người ấy bèn mạng chung. Trong đời này, muốn sinh pháp Đánh là sinh pháp Đánh ngay hay là trở lại khởi pháp Noãn?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu theo thầy, thuận với thứ lớp nghe pháp Đánh, tức từ Đánh đi. Nếu thầy không giảng nói thì phải trở lại khởi từ căn bản.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao nói: Tiếp theo Noãn sinh Đánh. Tiếp theo Đánh sinh Nhẫn. Tiếp theo Nhẫn sinh Pháp thế đệ nhất?

Đáp: Nói như thế là theo thứ lớp sinh trong một thân: Nếu trong thân trước đã từng được pháp Noãn thì người đó là từ căn bản khởi.

Hỏi: Nếu thân trước đã từng được pháp Noãn, ở trong đời này muốn sinh pháp Đánh phải khởi chánh quán tư duy nào?

Đáp: Như chánh quán tư duy của Noãn, Đánh cũng lại như thế. Như sinh Đánh, sinh Nhẫn cũng thế.

Hỏi: Nếu sinh pháp Noãn là lia dục chẳng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không là lia dục. Vì sao? Vì hành giả kia yêu thích, tà sinh pháp Đánh, không khởi Nhẫn trong Hữu Đảnh.

Lại có thuyết cho: Nếu hành giả kia tự biết mình có năng lực, có thể sinh ra Đánh, tức liền sinh Đánh. Tự biết không có năng lực, không thể sinh Đánh nhưng muốn được lia dục. Vì sao? Vì nếu được lia dục, thì xứ sinh của mình tức chuyển hơn.

Hỏi: Nếu dựa vào địa căn bản sinh căn thiện của phần đạt (Phần quyết định lựa chọn) thì có thoái chuyển không?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Noãn, Đánh có thoái chuyển. Nhẫn thì không thoái chuyển. Vì sao? Vì căn thiện này là pháp không thoái chuyển.

Lời bình: Người kia không nên nói như thế. Vì sao? Vì nếu dựa vào địa căn bản sinh căn thiện của phần đạt, thì ngay nơi hiện thân đạt được chánh quyết định. Vì sao? Vì các căn thiện này đều sinh Thánh đạo. Nếu dựa vào địa vị chí thì không nhất định.

Hỏi: Nếu dựa vào thiên vị chí sinh pháp Noãn, thì cũng sinh Đánh, Nhẫn, Pháp thế đệ nhất, đạt được chánh quyết định chẳng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu dựa vào thiên vị chí sinh pháp Noãn, cho đến sinh Pháp thế đệ nhất đạt được chánh quyết định, thì thiên thứ nhất cho đến thiên thứ tư cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Nếu dựa vào thiên vị chí sinh pháp Noãn, tiếp theo sinh Noãn nơi thiên thứ nhất, Đảnh, Nhẫn, Pháp thế đệ nhất, đạt được chánh quyết định, thì thiên trung gian, thiên thứ hai, thiên thứ ba, thiên thứ tư cũng đều như thế.

Lại có thuyết nêu: Nếu dựa vào thiên vị chí sinh pháp Noãn, Đảnh, tiếp theo sinh Đảnh của thiên thứ nhất, Nhẫn, Pháp thế đệ nhất, đạt được chánh quyết định, thì thiên trung gian, thiên thứ hai, thiên thứ ba, thiên thứ tư cũng đều như thế.

Lại có thuyết cho: Nếu dựa vào thiên vị chí sinh Noãn, Đảnh, Nhẫn, tiếp theo sinh Nhẫn của thiên thứ nhất, sinh Pháp thế đệ nhất, đạt được chánh quyết định, cho đến thiên thứ tư cũng như thế. Đây là nói pháp thứ lớp của hàng Thanh văn.

Hỏi: Bồ-tát thì thế nào?

Đáp: Bồ-tát dựa vào thiên thứ tư sinh pháp Noãn, cho đến sinh Pháp thế đệ nhất, đạt được chánh quyết định.

Lại có thuyết nói: Bồ-tát dựa vào thiên thứ nhất sinh pháp Noãn, pháp Đảnh, pháp Nhẫn. Thiên thứ hai, thứ ba cũng như thế. Trong thiên thứ tư sinh Noãn, Đảnh, Nhẫn, Pháp thế đệ nhất, đạt được chánh quyết định.

Hỏi: Như trong căn thiện của phân đạt, tiếp theo không nên sinh phẩm hạ, thượng, tiếp theo không nên sinh phẩm trung, hạ. Vì sao Bồ-tát có thể sinh?

Đáp: Địa mình không thể. Địa người khác có thể.

Lại có thuyết nói: Muốn lìa lỗi như thế nên tạo ra thuyết này: Hoặc dựa vào thiên thứ nhất sinh pháp Noãn, cho đến thiên thứ tư. Hoặc dựa vào thiên thứ nhất sinh pháp Đảnh, cho đến thiên thứ tư. Hoặc dựa vào thiên thứ nhất sinh pháp Nhẫn, cho đến thiên thứ tư. Tiếp theo sinh Pháp thế đệ nhất, được chánh quyết định.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này, như thuyết trước nói là tốt. Vì sao? Vì tất cả Bồ-tát đều dựa vào thiên thứ tư sinh pháp Noãn, cho đến sinh Pháp Thế Đệ Như, được chánh quyết định.

Hỏi: Còn Phật-bích-chi thì thế nào?

Đáp: Phật-bích-chi ra đời một mình, nên biết như Phật. Nếu có nhiều vị xuất thế, thì vị Phật này không nhất định, đồng với Thanh văn. Như loài thú Khát Già chỉ sinh một sừng. Vị Phật kia cũng như thế. Riêng một mình xuất thế, nên biết là như Phật.

Hỏi: Tiền thân của Bồ-tát là đã từng sinh căn thiện của phần đạt chăng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Từng sinh vì để ngăn chặn nẻo ác, nên suốt chín mươi một kiếp, Bồ-tát không bị đọa vào nẻo ác, đó là sức của căn thiện nơi phần đạt. Đó là căn thiện nơi phần đạt thuộc tánh của người khác, không phải là tánh của mình.

Lời bình: Không nên nói như thế. Nên nói như vậy: Bồ-tát không từng sinh căn thiện của phần đạt. Vì sao? Vì tất cả căn thiện hiện có của Bồ-tát không trải qua cả đời chỉ một lần ngồi kiết già bên cội Bồ-đề, là sinh quán bất tịnh, cho đến tận trí.

Hỏi: Bồ-tát đã chín mươi một kiếp không đọa vào đường ác, sự việc này há không phải là sức của Nhân sao?

Đáp: Không nhất thiết phải do căn thiện nơi phần đạt Bồ-tát mới có thể ngăn chặn nẻo ác. Hoặc có thể dùng diệu lực của bố thí, giữ giới, hoặc dùng quán bất tịnh, an ban (quán sở tức), hoặc dùng văn tuệ, tư tuệ, hoặc dùng Noãn, Đảnh, sau mới dùng Nhẫn.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Ngăn chặn nẻo ác, chẳng phải là không nhân nơi việc nhận biết pháp duyên khởi. Nghĩa ấy là thế nào? Vị kia nói thế này: Nhận biết pháp duyên khởi tức là đạo vô lậu. Nếu chẳng phải là diệu lực của đạo vô lậu, tất không thể ngăn chặn đường ác.

Lời bình: Không nên nói như thế. Như thuyết trước đã nói là tốt. Vì sao? Vì nếu Bồ-tát hành bố thí, thì cũng dùng giới, dùng tuệ. Nếu khi hành giữ giới, tức cũng dùng bố thí, dùng tuệ. Nếu lúc hành tuệ, thì cũng dùng thí, dùng giới. Do nhân duyên này, có thể ngăn lấp na-do-tha đường ác, hướng là mười xứ đường ác. Noãn, Đảnh của Thanh văn, Phật-bích-chi hiện có, Bồ-tát đều có thể khởi để ngăn chặn đường ác, chỉ không khởi Nhẫn. Vì sao? Vì Nhẫn cùng với nẻo ác trở ngại nhau. Bồ-tát đã ở trong sinh tử suốt ba A-tăng-kỳ kiếp, do nguyện lực nên sinh trong nẻo ác. Ở đây, nên nói dụ về nhân duyên con cá (Đối chiếu nơi bản dịch của Pháp sư Huyền Tráng không có điều này - ND).

Lại có thuyết nói: Khởi Nhẫn của Thanh văn, của Phật-bích-chi là để ngăn chặn nẻo ác, không khởi Nhẫn của Bồ-tát. Vì sao? Vì đối với thân đắc đạo là rất lớn, là rất sâu xa, nên người cầu Phật-bích-chi sinh Nhẫn của Phật-bích-chi, không thể sinh Nhẫn của Phật chủng. Vì gần với đạo của Phật-bích-chi.

Lại có thuyết cho: Người cầu Phật-bích-chi có thể khởi Nhẫn của Phật chủng.

Lời bình: Không nên nói như vậy. Nên nói thế này: Người cầu Phật-bích-chi không thể khởi Nhẫn của Phật chủng.

Hỏi: Phạm phu chứng đắc Nhẫn, lúc mạng chung có xả bỏ nhẫn không? Nếu xả bỏ thì vì sao không sinh nơi nẻo ác? Nếu xả bỏ thì vì sao phạm phu xả bỏ, Thánh nhân không xả bỏ? Nếu không xả bỏ, thì nơi phần Kiền Độ Hành (Uẩn Nghiệp), Kiền Độ Bốn Đại (Uẩn Đại Chủng) vì sao không nói? Như nói: Nếu thành tựu thân thì người kia cũng thành tựu thân nghiệp, cho đến nói rộng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Xả bỏ.

Hỏi: Nếu xả bỏ thì vì sao không sinh nơi nẻo ác?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Do uy lực của căn thiện nơi người kia nên có thể như thế, tuy xả bỏ nhưng không bị đọa nơi đường ác. Tự có căn thiện, tuy thành tựu nhưng không ngăn chặn nẻo ác, huống chi là không thành tựu, đó là xứ sinh được thiện. Tự có căn thiện, tuy không thành tựu, nhưng có thể ngăn chặn nẻo ác, huống chi là lại thành tựu, đó là Nhân. Vì thế, do uy lực của căn thiện kia, nên có thể ngăn chặn nẻo ác.

Lại có thuyết cho: Uy lực của căn thiện nơi người kia, nếu nghiệp phiền não có thể khiến cho thân bị đọa vào nẻo ác, thì ở trong thân ấy, uy lực kia khiến hoàn toàn xa lìa, lại không còn hiện hành nữa. Nếu nghiệp phiền não ấy không hiện hành thì do đâu bị đọa vào nẻo ác? Như vào mùa thu, người kia uống thuốc, thuốc cũng có thể không đọng lại trong thân của họ, hoặc có khi cùng thoát ra với chứng bệnh, hoặc nó tự tiêu ngay trong thân để có thể trừ bỏ được bệnh hoạn, vĩnh viễn khiến cho không khởi. Như thế, do uy lực của căn thiện kia, có thể làm cho các nghiệp phiền não khiến bị đọa vào nẻo ác, vĩnh viễn không khởi lại nữa.

Lại có thuyết nêu: Căn thiện này đã từng ở trong thân người kia, như chỗ ở của sư tử, nó tồn tại trong thân người kia, tuy không thành tựu, nhưng sức huân tập gắn bó có thể làm cho các nghiệp phiền não của nẻo ác kia không còn hiện hành nữa, huống gì là bị đọa vào đấy. Cũng như chốn cư trú của sư tử, nếu sư tử đã bỏ đi, không ở, thì các loài thú nhỏ khác đều không thể tìm đến, huống chi là lúc sư tử còn ở.

Lại có thuyết nói: Căn thiện kia ở trong thân này, cũng như chủ đã ở lâu. Các nghiệp phiền não của nẻo ác ở trong thân ấy cũng như khách. Sức của chủ đã ở lâu rất mạnh, khách thì không bằng.

Lại có thuyết nêu: Người tu hành có hai thứ tâm trông mong: (1) Tâm trông mong xa lìa các điều ác. (2) Tâm trông mong gắn bó sâu vào pháp thiện. Do có hai tâm trông mong này, nên không bị đọa vào

nẻo ác. Vì thế, nên Tôn giả Cù-sa nói: Người tu hành kia đã có tâm trông mong như thế tức có mong muốn như thế, Nhẫn như thế, khả năng như thế, ý như thế, kính như thế, ái như thế và ưa thích như thế.

Lại có thuyết cho: Nẻo ác kia đã được phi số duyên diệt. Các pháp cũng đã được phi số duyên diệt, nên cuối cùng không hiện ở trước.

Lại có thuyết nói: Hành giả kia rơi vào trận mưa pháp, trôi chảy nhanh trong sông, không chấp nhận tạo nghiệp của nẻo ác. Vì thế nên không bị đọa vào nẻo ác.

Lại có thuyết nêu: Vì nương dựa vào Thánh đạo. Người tu hành kia do nương dựa vào Thánh đạo đã khiến cho nghiệp phiền não của nẻo ác trong thân ấy không hiện ra trước, hướng chi là bị đọa vào nẻo ác. Cũng như có người, vì sợ kẻ thù oán nên đã nương dựa vào vua, khiến kẻ thù oán kia hãy còn không thể nhìn thẳng vào mặt, hướng chi là gia hại.

Lại có thuyết nói: Hành giả kia dùng căn thiện này ở trong tự thân nhằm gìn giữ chỗ ở của Thánh đạo. Cũng như người của vua, trước hết là gìn giữ địa điểm cư trú của vua, tất cả dân chúng không dám đến ở.

Lại có thuyết cho: Căn thiện kia đã quyết định tạo ra xứ sở của hàng người, trời. Nếu đã tạo nghiệp của xứ quyết định, tất sẽ sinh vào xứ đó. Cũng như vị trí của tòa ngai tôn quý đã được định, thì không nên ngồi vào chỗ ngai khác. Như thế, chỗ ở của căn thiện kia đã định cũng lại như thế.

Lại có thuyết nêu: Hành giả kia đã dùng phương tiện chính đáng khiến cho các nghiệp phiền não của nẻo ác kia không còn hiện hành nữa, hướng chi là sinh vào nẻo đầy.

Lại có thuyết nói: Hành giả kia đã nhận thấy lỗi lầm tai hại của hành ác, thấy được lợi ích của hành thiện. Thế nên không tạo hành ác để phải bị đọa vào nẻo ác.

Lại có thuyết cho: Có tâm trông mong thiện tốt, ở trong thân này tất không tạo ra hành ác để phải bị đọa nơi nẻo ác.

Lại có thuyết nói: Vì dùng tâm nhu hòa tùy thuận hướng đến Niết-bàn và do tín căn bền chắc, sâu xa, nên đã không tạo hành ác để bị đọa vào nẻo ác.

Hỏi: Nếu xả bỏ thì vì sao phàm phu xả bỏ, Thánh nhân không xả bỏ?

Đáp: Vì phàm phu kia không có sức đối trị của Thánh đạo để tự mình gìn giữ, chế ngự. Hoặc tuy có đạo đối trị để tự gìn giữ, chế ngự, nhưng vì đạo này yếu kém, không vững chắc, trụ lâu, nên đến khi mạng chung thì xả bỏ. Trong thân Thánh nhân, có đạo đối trị vô lậu để tự gìn giữ, chế ngự. Do sức của định vô lậu kiên cố, trụ lâu, nên bậc Thánh kia khi mạng chung không xả bỏ. Ở đây, nên nói về dụ hợp các thứ ánh sáng rực rỡ.

Lại có thuyết nói: Không xả bỏ.

Hỏi: Nếu không xả bỏ, thì Kiền Độ Nghiệp, Kiền Độ Bốn Đại vì sao không nói?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Trong Kiền Độ Nghiệp, đáng lẽ nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa này thuyết giảng chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nói: Trong Kiền Độ Nghiệp cũng đã nói đến nơi trường hợp thứ ba, là nói trường hợp Thánh nhân ở trong thai. Thánh nhân có hai hạng: (1) Thánh nhân danh số. (2) Thánh nhân thật nghĩa. Người được căn thiện của phần đạt gọi là Thánh nhân danh số. Được chánh quyết định (Nhập chánh tánh ly sinh) đó là Thánh nhân thật nghĩa. Vì thế, nên nơi Kiền Độ Nghiệp cũng đã nói đến. Nếu người có nhất tâm xuất gia, cũng được gọi là đệ tử của Thánh, hướng chi là người được căn thiện của phần đạt.

Lại có thuyết nêu: Hoặc có người xả bỏ, có người không xả bỏ. Ai không xả bỏ? Đối với căn thiện này thường ân cần dùng phương tiện tạo phương tiện, trong tất cả thời tạo ra phương tiện. Nên người khéo thọ trì, khéo tu tập thì không xả bỏ, trái với trên là xả bỏ. Như trước đã nghe nói: Nếu đối với căn thiện thường ân cần dùng phương tiện, cho đến người khéo tu tập, tuy trải qua trong sinh tử, nhưng thường không xả bỏ. Như Di-đà-la-đạt-tử, lúc mới sinh đã nói lên lời này: Kiết có hai thứ, cho đến nói rộng. Như trước đã nghe, nếu đối với căn thiện, người không ân cần dùng phương tiện, cho đến không khéo tu tập, thì ở trong thân này có thể xả bỏ nhanh chóng. Như thế nên biết là có xả bỏ, không xả bỏ.

Lời bình: Nghĩa như thật, là người phạm phụ dựa vào địa kia sinh căn thiện của phần đạt, cũng có người xả bỏ, hướng chi là sinh vào địa khác.

Hỏi: Căn thiện của phần đạt nói là được báo, đó là năm âm của cõi sắc, có phải tạo nghiệp đầu tiên của thân kia không?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không tạo nghiệp đầu tiên. Vì sao? Vì thân của cõi sắc kia giống với đạo vô lậu, vì chán ghét sự thọ sinh nên nghiệp khác tạo ra nghiệp đầu tiên. Căn thiện của phần đạt kia chỉ tạo ra nghiệp mãn, sau đấy nhận lấy báo.

Lại có thuyết cho: Cũng tạo ra nghiệp đầu tiên, do được thân báo tốt đẹp, tùy thuận hành đạo. Căn thiện Noãn v.v... này có bảy mươi ba thứ, việc ấy là thế nào? Cõi dục có mười thứ: Một là phạm phụ bị trói buộc đủ. Hai là trừ một phẩm kiết, cho đến trừ hết chín phẩm kiết. Thiên thứ nhất có chín, hoặc có trừ một phẩm kiết, cho đến chín phẩm. Thiên thứ nhất không có người bị trói buộc đủ. Tức nói về cõi dục, như thế cho đến vô sở hữu xứ có chín thứ. Đảnh, Nhẫn, Pháp thế đệ nhất cũng đều như thế.

Hỏi: Phạm phụ bị trói buộc đủ đã được pháp Noãn, trừ một phẩm kiết, cho đến chín phẩm, là một loại chăng?

Đáp: Không phải. Phạm phu bị trời buộc đủ khác, trừ một phạm kiết khác, cho đến chín phạm khác.

Hỏi: Nếu thoái chuyển pháp Noãn, trở lại sinh pháp Noãn, có phải là vốn được mà được chăng?

Đáp: Không phải. Vì sao? Vì người kia không thường xuyên có thể dùng công sức mà được, do trước sau không giống nhau. Như xả giới Ba-la-đề-mộc-xoa rồi, về sau thọ lại, thì không phải là vốn được mà được. Người kia cũng như thế. Như Noãn, Đảnh cũng như vậy.

Hỏi: Lúc Noãn tăng trưởng, tăng trưởng Noãn xong, có khởi lại ngay từ đầu không?

Đáp: Không. Vì sao? Vì đã được căn thiện thắng tấn, căn thiện đã được trước kia không đáng ra chuộng. Đảnh, Nhẫn cũng như thế.

Hỏi: Ở xứ nào sinh căn thiện này?

Đáp: Trong loài người nơi cõi dục. Nghĩa là ba châu thiên hạ, không phải châu Uất-đơn-việt.

Hỏi: Sáu trời thuộc cõi dục không thể sinh căn thiện ấy chăng?

Đáp: Không thể. Vì người mới sinh đã từng sinh đều có thể khởi hiện ở trước. Vì sao? Vì nếu có thân tốt đẹp, cũng có người tùy thuận sự nhàm chán tai họa, chánh quán xứ kia, tức có thể sinh Noãn. Trong ba thiên hạ này có đủ hai thứ ấy.

Hỏi: Nếu có thân tốt đẹp, thì chư thiên vượt hơn con người. Nếu nhận lấy chánh quán, tùy thuận nhàm chán tai họa, thì nẻo ác là hơn hết chăng ?

Đáp: Như trước đã nói về đều cùng có. Nghĩa là có thể nẻo trời với nẻo ác không cùng có, vì thế nên không thể.

Hỏi: Pháp Noãn cũng dựa vào thân nam, cũng dựa vào thân nữ. Nếu dựa vào thân nữ đạt được pháp Noãn, lại được pháp Noãn, thuộc đối tượng nương dựa của người nam trong thân mình chăng?

Đáp: Được. Như thế nên biết Đảnh, Nhẫn cũng vậy.

Hỏi: Nếu dựa vào thân nam đạt được pháp Noãn thì lại được pháp Noãn thuộc đối tượng nương dựa của người nữ trong thân mình chăng?

Đáp: Không được. Đảnh, Nhẫn cũng như thế. Huỳnh môn, Ban trá (có hình nam nhưng không thể là nam), không hình, hai hình, không thể sinh bốn pháp phương tiện thiện như Noãn v.v...

Tuệ có ba thứ: Văn tuệ, Tư tuệ, Tu tuệ.

Đáp: Hoặc có Sư lược nói mười tám giới, mười hai nhập và năm ấm. Lại có người khéo đọc tụng Tu-đa-la, Tỳ-ni, A-tỳ-đàm, sinh tâm nhằm chán, nói thế này: Chỗ trọng yếu nơi ba Tạng đã nói, chính là mười tám giới, mười hai nhập và năm ấm. Người kia liền quán xét giới. Quán xét giới xong, lại tạo ra ba thứ, đó là: Danh, Thể tánh tướng chung. Danh nghĩa là nhãn giới, cho đến pháp giới. Thể tánh nghĩa là tướng riêng. Tướng chung nghĩa là vô thường, khổ, không, vô ngã. Lúc quán như thế, lại tu tập trí này, chuyển đạt được định ý, sinh tướng chán ngán ở trong giới ấy.

Lại lược quán mười hai nhập: Nhãn giới tức là nhãn nhập, cho đến xúc giới tức là xúc nhập. Bảy thức giới tức là ý nhập, pháp giới tức là pháp nhập.

Lại lược nhập quán ấm. Người kia quán mười sắc nhập và sắc tạo trong pháp nhập, tức là sắc ấm, ý nhập tức là thức ấm, pháp nhập tức là ba ấm.

Lại lược nói về ấm, tức là bốn niệm xứ. Sắc ấm tức là thân niệm xứ. Thọ ấm tức là thọ niệm xứ. Thức ấm tức là tâm niệm xứ. Tưởng ấm, hành ấm tức là pháp niệm xứ.

Lại lược ấm quán đế: Các quả của năm ấm là khổ đế. Các nhân của năm ấm là tập đế. Năm ấm diệt là diệt đế. Pháp học, vô học là đạo đế.

Đề kia lại được tạo ra ba thứ: Danh, thể tánh tướng chung. Danh nghĩa là khổ đế cho đến đạo đế. Thể tánh nghĩa là tướng riêng. Tướng riêng: Nghĩa là hành bức bách là nghĩa của khổ, cho đến nghĩa hành xuất yếu là nghĩa của đạo. Về tướng chung: Khổ có bốn hành: Vô thường, khổ, không, vô ngã. Tập có bốn hành: Nhân, tập, hữu, duyên. Diệt có bốn hành: Diệt, chi, diệu và liã. Đạo có bốn hành: Đạo, như, tích, thừa.

Hành giả kia tu tập trí này, khi chuyên đạt được định ý, như lúc kiến đế, người kia cũng theo thứ lớp quán riêng, về khổ của cõi dục, tạo tướng riêng khác. Quán khổ của cõi sắc, vô sắc, cho đến đoạn riêng, hành đạo của cõi dục cũng riêng, cho đến hành đạo của cõi sắc, vô sắc, ngay lúc ấy quán đế, giống như xem tâm thăm lòng là vật bên ngoài. Lúc khởi quán như vậy, gọi là văn tuệ đầy đủ.

Lần lượt tu tập như vậy, tiếp theo sinh tư tuệ, chuyển biến tinh tấn tu tập, tiếp theo sinh tu tuệ, có thể hành hạnh Thánh.

Khi quán như thế, đó gọi là pháp Noãn. Lần lượt tăng trưởng như thế, tiếp theo sinh Đảnh. Tiếp theo Đảnh sinh Nhẫn. Tiếp theo Nhẫn sinh Pháp thế đệ nhất. Tiếp theo sinh khổ pháp nhẫn, đoạn mười sử do kiến khổ đoạn. Theo thứ lớp sinh khổ pháp trí. Theo thứ lớp như thế sinh đạo tỷ trí, được quả Tu-đà-hoàn, theo thứ lớp, cho đến tận trí. Đó gọi là các pháp sinh căn thiện, sinh theo thứ lớp.

Căn thiện có ba thứ: (1) Căn thiện của phần phước. (2) Căn thiện của phần giải thoát. (3) Căn thiện của phần đạt.

Căn thiện của phần phước: Nghĩa là có thể tạo ra chủng tử sinh nơi nẻo trời. Nếu ở trong nẻo người sẽ được sinh vào nhà giàu sang, có uy thế lớn, nhiều của báu, quyền thuộc thành tựu, dung mạo đoan nghiêm, có thể tạo chủng tử của Chuyển luân Thánh vương, Đế Thích, Ma vương, Phạm vương.

Căn thiện của phần giải thoát: Nghĩa là có thể tạo ra chủng tử giải thoát, làm nhân quyết định không thoái chuyển, tất tiến đến Niết-bàn.

Căn thiện của phần đạt: Đó là pháp Noãn cho đến Pháp thế đệ nhất.

Hỏi: Căn thiện của phần giải thoát được gieo trồng ở xứ nào?

Đáp: Ở trong cõi dục, không phải cõi sắc. Là nẻo người trong cõi dục, không phải nẻo khác. Nẻo người có trong ba châu thiên hạ, không phải ở châu Uất-đơn-việt. Thời Phật xuất thế, chẳng phải là thời không có Phật.

Lại có thuyết nói: Nếu ở vào thời không có Phật, gặp Phật-bích-chi, cũng gieo trồng căn thiện của phần giải thoát.

Hỏi: Vậy thể tánh là gì?

Đáp: Hoặc là thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp.

Hỏi: Song ý nghiệp là riêng nhiều, là năm thức thân hay là địa ý?

Đáp: Là địa ý, không phải là năm thức thân.

Hỏi: Là thiện phương tiện hay là thiện sinh đắc?

Đáp: Cũng là thiện phương tiện, cũng là thiện sinh đắc.

Hỏi: Là văn tuệ, là tư tuệ, hay là tu tuệ?

Đáp: Là văn tuệ, tư tuệ, không phải tu tuệ.

Hỏi: Lý việc gì để gieo trồng căn thiện này?

Đáp: Hoặc lấy bố thí, hoặc dùng trì giới, hoặc dùng đa văn không nhất định. Vì sao? Vì có người chỉ dùng một năm thức ăn để bố thí đã có thể gieo trồng căn thiện của phần giải thoát. Còn như tự có năng lực tạo ra trường trai, Ban Già Vu Sát (Hội thí lớn, năm năm một lần) nhưng vẫn không thể gieo trồng căn thiện của

phần giải thoát. Hoặc chỉ giữ một ngày trai đã có thể gieo trồng căn thiện của phần giải thoát. Còn tự có suốt đời giữ giới nhưng không thể gieo trồng căn thiện của phần giải thoát. Hoặc chỉ trì tụng một bài kệ đã có thể gieo trồng căn thiện của phần giải thoát. Còn tự khéo thông suốt về văn nghĩa của ba tạng nhưng vẫn không thể gieo trồng căn thiện của phần giải thoát. Thế nên, không nhất định. Vì sao? Vì hoặc có sự gieo trồng, hoặc không có sự gieo trồng, nếu đem việc này hồi hướng về giải thoát, Niết-bàn, thì người muốn vĩnh viễn lìa sinh tử, có tâm dũng mãnh như thế, tức là có thể gieo trồng căn thiện. Nếu không hồi hướng về giải thoát, Niết-bàn, để vĩnh viễn lìa sinh tử, thì tuy bố thí nhiều, hay trọn đời giữ giới, học rộng nghe nhiều, nhưng vẫn không thể gieo trồng căn thiện của phần giải thoát. Có gần, có xa. Gần, nghĩa là gieo trồng căn thiện trong thân trước, thân này thành thực, thân sau giải thoát. Xa, nghĩa là đã từng gieo trồng căn thiện của phần giải thoát, trải qua na-do-tha đời thọ thân nhưng không thể phát sinh căn thiện của phần đạt. Căn thiện của phần giải thoát do hàng Thanh văn đã được, có thể hồi hướng đến Phật-bích-chi. Căn thiện của phần giải thoát do Phật-bích-chi đã được, cũng có thể hồi hướng đến Phật. Căn thiện của phần giải thoát do Phật đã gieo trồng thì không thể hồi chuyển.

Hỏi: Có quán sinh diệt, hành giả kia lấy gì làm phương tiện?

Đáp: Hành giả kia, vào mùa xuân, trông thấy cỏ cây mang màu sắc xanh tươi, trong trẻo như ngọc lưu ly, ngắm nhìn dòng sông chảy xiết, làm bọt nước nổi trôi, tấp vào ven bờ. Thấy rồi khởi suy nghĩ: Các pháp bên ngoài này nay đã lại sinh.

Nếu đi vào thành ấp, xóm làng, thấy các nam nữ ca múa, vui đùa, rồi hỏi chúng: Vì sao vui mừng thế? Chúng đáp: Ở đây vừa sinh nam, sinh nữ. Hành giả kia lại tư duy: Như vậy là pháp bên trong này nay đã lại sinh.

Hành giả kia, đến mùa thu sau, nhìn thấy các cây cỏ phơi mình trong ánh nắng gắt lại xuôi theo gió lạnh thổi, bao phủ do sương mù, cành lá rơi rụng, nước sông khô cạn, lại tư duy: như pháp bên ngoài này nay đã lại diệt.

Nếu vào thành ấp, thôn xóm, trông thấy các nam nữ đầu bù tóc rối, múa tay, quơ chân, khóc than, kể lể. Hỏi vì sao? Trả lời: Nơi đây có nam, nữ vừa mới qua đời. Hành giả kia lại tư duy: Pháp bên trong nay đã lại diệt.

Hành giả kia nhận thấy sâu xa về các tướng như thế rồi, trở lại trụ xứ, tự quán xét thân mình cũng có tướng vô thường của tuổi trẻ, tráng niên và già nua, theo thứ lớp quán về năm, tháng, ngày, giờ, ngày đêm nối tiếp, đó gọi là phương tiện. Nơi các thời gian này lần lượt trừ giảm, cho đến quán ám có hai sát-na một sinh, một diệt. Đó gọi là quán sinh diệt đầy đủ.

Hỏi: Quán sinh diệt này là quán tướng giả hay là quán thật? Nếu là quán tướng giả thì kệ này làm sao thông suốt? Như nói:

*Nếu có tri kiến dứt hết lậu
 Nếu không tri kiến làm sao dứt?
 Nếu người khéo quán ám sinh, diệt
 Tức là tâm giải thoát phiền não.*

Chẳng phải dùng quán tướng giả mà có thể dứt trừ phiền não. Nếu chẳng thể quán thật, tức nên thấy các hành có tướng đến đi. Nhưng các hành thật sự không có đến, đi.

Hoặc có người tạo luận nói là quán tướng giả.

Hỏi: Nếu như vậy làm sao thông suốt kệ này?

Đáp: Vì có nhân chuyển của chuyển, thế nên nói chuyển của chuyển kia cùng sinh, cũng như pháp con cháu. Sự việc ấy là thế nào? Quán tướng giả có thể sinh quán tướng thật. Quán tướng thật

có thể đoạn dứt phiền não. Thế nên nói là nhân chuyển của chuyển, như pháp con cháu.

Lại có thuyết nói: Là quán tưởng thật.

Hỏi: Nếu như vậy thì các hành không có đến, đi. Nhưng hành giả kia lại thấy có đến, đi?

Đáp: Nếu quán sinh diệt, khi chưa đầy đủ, nên thấy các hành có tướng đến, đi. Nếu quán kia đầy đủ, tức thấy các hành không có tướng đến, đi. Cũng như trẻ con ưa vui đùa một mình bằng cách quay vòng tròn. Hễ quay nhanh thì thấy mình như dừng lại. Nếu quay chậm thì thấy có đến, đi. Thí dụ về bánh xe quay của thợ gốm cũng lại như thế.

Hỏi: Dùng một tâm thấy sinh diệt, hay là hai tâm một thấy sinh, một thấy diệt? Nếu dùng một tâm thấy sinh diệt, thì vì sao một tâm mà có hai sự lo nghĩ? Nếu có hai sự lo nghĩ để phá nghĩa một tâm thì lại làm sao thấy? Là do thấy sinh lúc sinh lại thấy diệt chăng? Thấy diệt lúc diệt là lại thấy sinh chăng? Nếu thấy sinh lúc sinh, chỉ thấy người sinh thì đó là chánh. Nếu thấy sinh lúc sinh lại thấy người diệt thì đó là tà. Nếu thấy diệt lúc diệt, chỉ thấy người diệt, thì đó là chánh. Nếu thấy diệt lúc diệt, lại thấy người sinh thì đó là tà. Nếu phải một tâm thấy sinh, một tâm thấy diệt, thì không có quán sinh diệt?

Đáp: Nên nói như thế này: Một tâm thấy sinh, một tâm thấy diệt.

Hỏi: Nếu như vậy thì không có quán sinh diệt chăng?

Đáp: Ở đây nói thông suốt nơi quán sinh diệt, nối tiếp trong một sự sinh, không phải cho là một sát-na.

HẾT - QUYỂN 3

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 4

Chương 1: KIẾN ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 1: PHÁP THẾ ĐỆ NHẤT, phần 4

** Trong hai mươi thứ thân kiến này, có bao nhiêu thứ là ngã kiến, bao nhiêu thứ là ngã sở kiến, cho đến nói rộng?*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trong kinh, Đức Thế Tôn qua rất nhiều xứ đã nói đến hai mươi thứ thân kiến, nhưng không phân biệt rộng, chỉ Tôn giả Xá-lợi-phất có phân biệt một xứ trong kinh. Tôn giả ấy tuy có phân biệt, nhưng không nói là hai mươi thứ thân kiến này, có bao nhiêu thứ là ngã kiến, bao nhiêu thứ là ngã sở kiến? Do các kinh kia không phân biệt, nay vì muốn phân biệt nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, Tỳ-bà Xà-bà-đề (Luận Phân Biệt) đã tạo ra thuyết như vậy: Thân kiến không có đối tượng duyên. Như thân kiến duyên nơi ngã, nhưng trong nghĩa thật là không có ngã. Vậy đối tượng duyên của thân kiến là gì? Như người trông thấy sợi dây cho là con rắn, thoáng thấy gốc cây trụ cho là con người. Vì nhằm ngăn trừ ý nghĩ như thế của người kia, lại cũng muốn hiển bày thân kiến có đối tượng duyên. Thân kiến duyên nơi năm ấm, chỉ sự việc của đối tượng được trông thấy là có khác, không phải là không có đối tượng duyên. Như thí dụ về người kia thấy sợi dây cho là rắn, xa

trông gốc cây trụ cho là người. Ở đây cũng là những việc của đối tượng được trông thấy có khác, chẳng phải là không có đối tượng duyên. Thế nên, vì nhằm ngăn trừ ý của người khác, muốn nêu rõ về nghĩa của mình, cũng muốn chỉ bày pháp tướng quyết định nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Trong hai mươi thứ thân kiến ấy, có bao nhiêu thứ là ngã kiến, bao nhiêu thứ là ngã sở kiến?

Đáp: Năm thứ là ngã kiến, mười lăm thứ là ngã sở kiến.

Hỏi: Nếu ngã kiến có năm thứ thì ngã sở kiến cũng nên có năm, vì sao nói là mười lăm thứ ngã sở kiến?

Đáp: Vì duyên nơi hành nên nói năm thứ ngã kiến. Vì nêu đủ nên nói mười lăm thứ ngã sở kiến. Vì sao? Vì mười lăm thứ ngã sở kiến này, do gồm đủ nên sinh. Nên nói một ngã kiến, đó là ngã kiến trong năm kiến. Nên nói có hai, như ngã kiến và ngã sở kiến. Nên nói có ba, tức ngã kiến nơi cõi dục, cõi sắc, vô sắc. Nên nói có sáu, như trong cõi dục có ngã kiến và ngã sở kiến, cõi sắc, vô sắc cũng như thế. Nên nói có chín, như ngã kiến của địa cõi dục, cho đến ngã kiến của địa Phi tưởng phi phi tưởng. Nên nói có mười tám, như ngã kiến, ngã sở kiến của địa cõi dục, cho đến ngã kiến, ngã sở kiến của địa Phi tưởng phi phi tưởng.

Nếu như phân biệt hành duyên nơi âm, nên nói hai mươi, không phân biệt nơi chốn dấy khởi. Thấy sắc là ngã, sắc khác với ngã, sắc thuộc về ngã, ngã ở trong sắc. Như sắc có bốn thứ thì thọ, tưởng, hành thức cũng như thế. Như vậy, năm lần bốn có hai mươi.

Dùng hành duyên phân biệt mười hai nhập, tức có bốn mươi tám, không phân biệt nơi chốn dấy khởi. Như thấy nhãn nhập là ngã, nhãn nhập khác với ngã, nhãn nhập thuộc về ngã, ngã ở trong nhãn nhập. Như nhãn nhập có bốn, cho đến pháp nhập cũng có bốn. Như thế, mười hai lần bốn tức có bốn mươi tám.

Dùng hành duyên phân biệt giới thì có bảy mươi hai, không phân biệt nơi chốn dấy khởi. Như nhãn giới là ngã, nhãn giới khác với ngã, nhãn giới thuộc về ngã, ngã ở trong nhãn giới. Như nhãn giới có bốn, cho đến pháp giới cũng có bốn. Như thế, mười tám lần bốn tức có bảy mươi hai.

Nếu phân biệt duyên nơi âm, phân biệt nơi chốn dấy khởi thì có sáu mươi lăm. Như nói sắc là ngã, thọ là chuỗi ngọc của ngã, thọ là tô tở của ngã, thọ là đồ đựng của ngã. Như thọ có ba thì tướng, hành, thức cũng có ba. Như thế, bốn lần ba là mười hai, cùng với sắc là có mười ba. Như thế, năm lần mười ba tức có sáu mươi lăm.

Nếu phân biệt duyên nơi nhập, phân biệt nơi chốn dấy khởi thì có bốn trăm lẻ tám. Nhãn nhập là ngã, sắc nhập là chuỗi ngọc của ngã, là tô tở của ngã, là đồ đựng của ngã. Như nhãn nhập có ba mươi bốn, cho đến pháp nhập cũng có ba mươi bốn, mười hai lần ba bốn là bốn trăm lẻ tám.

Nếu phân biệt duyên nơi giới, phân biệt nơi chốn dấy khởi thì có chín trăm ba mươi sáu. Nhãn giới là ngã, sắc giới là chuỗi ngọc của ngã, là tô tở của ngã, là đồ đựng của ngã. Như nhãn giới có năm mươi hai, cho đến pháp giới cũng có năm mươi hai, như thế, mười tám lần năm mươi hai là chín trăm ba mươi sáu.

Vô số thứ thân như thế, các sát-na nối tiếp, tức có vô lượng ngã kiến và ngã sở kiến. Xứ ấy phân biệt hành duyên nơi âm, không phân biệt nơi chốn dấy khởi thì có hai mươi.

Hỏi: Vì sao thân kiến này được nói là chủng loại?

Đáp: Vì hai mươi thứ thân kiến này đều có khác biệt nên nói là chủng loại.

Hỏi: Vì sao nhân nơi âm nói hai mươi ngã kiến, không phải là nhân nơi giới, nhập?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì người tạo ra Kinh (Luận) đã có ý nghĩ như thế, mong muốn như thế, để có thể tùy thuận như thế. Ý của người tạo Kinh (Luận) kia là không trái với pháp tướng.

Lại có thuyết cho: Vì hiện khởi ban đầu, phương tiện đầu tiên là pháp nhập. Như nhân nơi âm nói kiến, nhân nơi giới, nhập cũng nên nói như thế. Nhưng không nói thì nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nêu: Âm này nói về kiến, chính là nơi kinh Phật đã nói. Kinh Phật đã nhân nơi âm nói hai mươi thứ ngã kiến. Người tạo ra Luận kia (Tức chỉ cho Tôn giả Ca Đa Diễn Ni Tử, tác giả Luận A Tỳ Đạt Ma Phát Trí. Luận N⁰ 1546 này là giải thích Luận kia – ND) dựa vào kinh Phật để tạo luận nên cũng nói hai mươi thứ ngã kiến.

Hỏi: Gác qua việc của người tạo luận. Vì sao Đức Thế Tôn nhân nơi âm nói hai mươi thứ ngã kiến?

Đáp: Vì hóa độ chúng sinh, nên Đức Phật nhân nơi âm nói hai mươi thứ ngã kiến. Nếu người thọ nhận Phật hóa độ, nên nghe giới, nhập mà được độ, thì Đức Thế Tôn cũng nhân nơi giới, nhập để nói về ngã kiến, nhưng vì chúng sinh không ưng nghe nên Đức Phật không nói.

Lại có thuyết nói: Lúc các kiến sinh khởi, phần nhiều đều dựa vào âm, chỉ một ít dựa nơi giới, nhập. Thế nên, Đức Thế Tôn nhân nơi âm nói kiến, không nhân nơi giới, nhập.

Sắc là ngã: Thế nào là các sở hữu của sắc? Sắc đều là bốn đại, đối tượng được tạo của bốn đại, quyết định các sở hữu, có hai thứ: (1) Các sở hữu có tận. (2) Các sở hữu không tận. Nói không tận: Như cầu mong một ít vật có được như trấu cám v.v... cũng gọi là các sở hữu. Nói tận: Như cầu tất cả vật cùng trấu cám v.v... cũng là các sở hữu. Trong đây chỉ nói tận là sắc của các sở hữu.

Hỏi: Như ngã kiến là duyên nơi tự giới, không phải duyên nơi tha giới, vì sao người kia có thể thấy tất cả sắc là ngã?

Đáp: Vì các sắc là đối tượng hành tác của người kia, là cảnh giới của họ, cho đó là ngã, chẳng phải là tất cả sắc.

Sắc khác với ngã: Thế nào là sắc khác với ngã? Đối với bốn âm đó lần lượt cho là khác với ngã. Người kia khởi suy nghĩ: Sắc này là ngã. Ví như người có của cải gọi là có của cải.

Sắc hệ thuộc ngã: Thế nào là sắc hệ thuộc ngã? Đối với bốn âm này lần lượt chấp là thuộc ngã. Ví như người có tôi tớ, nói tôi tớ là thuộc nơi ngã

Ngã ở trong sắc: Thế nào là ngã ở trong sắc? Đối với bốn âm này lần lượt cho là ngã trong sắc. Người kia suy nghĩ thế này: Sắc là đồ đựng của ngã, như dầu ở trong hạt mè, cấu bần trong sự đọng lại, như tô ở trong lạc, như con dao ở trong bao da, con rắn ở trong cái tráp nhỏ, như máu ở trong thân.

Hỏi: Như thọ là ngã, sắc là vật dụng tức có thể như thế, vì sắc thô, thọ tế. Như nói sắc là ngã, thọ là vật dụng, làm sao thấy sắc thô vào trong thọ tế được?

Đáp: Tôn giả Ba-xa nói: Không nên trách người mù ngã xuống hầm hố. Cũng không nên hỏi vì sao vô minh là ngu tối.

Lại có thuyết nói: Người kia thấy sắc là ngã, thọ là vật dụng, nghĩa là người kia thấy thọ thô, sắc tế, vì thế nên họ thấy sắc ở trong thọ.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Trong thân bốn đại này đều có thể nhận biết rõ về xúc, có nơi chốn cho đối tượng của xúc, tức có thể sinh thọ. Do thọ sinh ở mọi nơi chốn, nên nói sắc bao gồm trong thọ.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Người kia thấy thọ ở khắp trong thân, từ chân đến đầu, không nơi nào là không có thọ. Nhưng chấp

sắc là ngã thì không hiện hữu khắp thân. Thế nên người kia thấy sắc cư trú ở trong thọ.

Hỏi: Vì sao nói ngã kiến có hai mươi thứ? Các thứ kiến khác thì không nói?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì đó là ý của người tạo luận muốn thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Đây là hiện khởi trước hết, là phương tiện đầu tiên, là pháp nhập đầu tiên. Như nói: Thân kiến có hai mươi thứ, giới thủ nên có bốn mươi thứ. Tà kiến, kiến thủ, mỗi thứ nên có tám mươi thứ. Nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nêu: Vì nhằm đối trị với ngã kiến, nên Đức Phật nói mười thứ không, đó là: Nội không, ngoại không, nội ngoại không, hữu vi không, vô vi không, đệ nhất nghĩa không, vô sở hành không, vô thủy không, tánh không và không không.

Hỏi: Mười thứ không này cùng đối với pháp nào?

Đáp: Cùng đối với ngã kiến. Do không với ngã kiến cùng đối, nên có hai mươi thứ ngã kiến. Các kiến khác thì không như vậy, thế nên không nói.

Hỏi: Từng có đối với một ấm khởi ngã kiến, ngã sở kiến chăng?

Đáp: Khởi. Như nơi nhãn nhập khởi ngã kiến, ngoài ra, các sắc thì khởi ngã sở kiến. Bốn ấm còn lại cũng như thế.

Hỏi: Từng có ngã kiến cùng một lúc đối với năm ấm đều chấp là ngã chăng?

Nếu có, làm sao thông suốt như nơi sách Sóc-ca đã nói: Chỉ có một ngã kiến, không có năm ngã kiến. *Đáp:* Không có năm ngã kiến, nghĩa là không cho năm ấm là ngã. Vì sao? Vì chấp ngã kiến chỉ chấp có một pháp, còn năm ấm là pháp dị biệt. Chấp nhà ngã kiến

thì nói một ngã, một nhân, không phân, không hoại, không biến đổi là thường.

Nếu không có, làm sao thông suốt như nơi Kinh Tát Già Ni Kiên Tử đã nói: Sa-môn Cù-đàm! Sắc là ngã, thọ, tưởng, hành, thức là ngã.

Đáp: Không có cùng một lúc chấp năm ấm là ngã.

Hỏi: Nếu như vậy Kinh Tát Già Ni Kiên Tử nói làm sao thông suốt?

Đáp: Vì người kia tâm tự đại rất nặng nên nói như thế.

Lại có thuyết nói: Người kia không tin Phật, bên trong có tri kiến, nên muốn thử Đức Như Lai. Người kia vì không biết nên đã tạo ra thuyết không thuận lý. Kế đến, thấy Đức Như Lai có các tướng được luận bàn: Cằm như cằm sư tử, răng kết đều bén, nhọn, miệng có bốn mươi chiếc răng, phát ra tiếng Phạm âm. Người kia nghe xong, tâm khởi kinh sợ, nên tạo ra thuyết không thuận lý.

Lại có thuyết nêu: Người kia nhận thấy uy đức của Đức Như Lai vượt hơn Phạm vương, Đế thích, khó gần khó thân. Đối với bậc có uy đức như thế nên người kia đã tạo ra thuyết không thuận lý.

Lại có thuyết cho: Vì uy lực bức bách của thiên thần đã khiến cho người kia tạo ra thuyết không thuận lý. Lại có thiên thần tin Phật, suy nghĩ như thế này: Người xấu ác kia vì sao đã gây buồn phiền cho Đức Như Lai? Nên đã dùng uy lực bức bách khiến người kia tạo ra thuyết không thuận lý.

Lại có thuyết nói: Hoặc có một thời gian chấp năm ấm là ngã.

Hỏi: Nếu như vậy thì thuyết của sách Sóc-ca làm sao thông suốt?

Đáp: Người kia đối với năm ấm này dốc sức tạo một tự tướng gồm đủ.

Hỏi: Nếu như vậy thì lấy gì làm đủ?

Đáp: Nếu chấp nội nhập là ngã tức sẽ dùng ngoại nhập làm đủ. Nếu chấp ngoại nhập là ngã thì sẽ dùng nội nhập làm đủ.

Hỏi: Từng có kiến vi trần chấp cho là ngã chẳng? Nếu có, tức là không có ngã kiến, chẳng phải là ngã kiến. Nếu không có, thì như sách Sóc-ca nói làm sao thông? Như nói: Năm đại vi trần tuy mỗi đại đều là tướng khác, là ngã, là thường. Nếu nói vô thường tức là vô lý. Sách kia nói làm sao thông ngã kiến, kiến vi trần?

Đáp: Sách này nói biên kiến duyên nơi vi trần, nghĩa ấy đã lập.

Hỏi: Nên biết ngã kiến duyên nơi vi trần, nghĩa ấy cũng lập chẳng?

Đáp: Không có kiến vi trần chấp cho là ngã.

Hỏi: Nếu như vậy thì nơi sách Sóc-ca nói làm sao thông?

Đáp: Sách này đã nêu bày là không thuận với chánh lý.

Lại có thuyết nói: Có kiến vi trần, chấp cho là ngã. Có người suy tìm lý, thấy nghĩa không thật nên thấy nghĩa lúc sinh.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Như thuyết trước là tốt.

Hỏi: Ngoài năm ấm là có người khởi ngã kiến chẳng? Nếu có thì làm sao thông nơi kinh này? Như nói: Nếu có Sa-môn, Bà-la-môn khởi lên ngã kiến đều chấp năm thọ ấm. Nếu không có thì nói ngã kiến thứ sáu làm sao có?

Đáp: Không có dấy khởi ngã kiến ngoài năm ấm.

Hỏi: Nếu như vậy thì ngã kiến thứ sáu làm sao có?

Đáp: Tư là hành ấm đối với tư khởi ngã kiến. Ngoài ra, hành ấm khởi ngã sở kiến, tức là ngã kiến thứ sáu. Kinh Phật nói thân kiến là căn bản của sáu mươi hai kiến. Kinh khác lại nói: Nếu có Sa-môn Bà-la-môn đã khởi các kiến đều dựa vào hai biên: Hoặc đoạn, hoặc thường.

Hỏi: Hai kinh này có gì khác biệt?

Đáp: Vì có thể sinh ra các kiến, nên nói thân kiến là căn bản. Vì các kiến được bảo vệ, nuôi lớn nên nói là biên kiến.

Lại có thuyết nói: Có thể sinh các kiến, tức nói thân kiến là căn bản, khiến các kiến chuyển hành, là nói về biên kiến.

Lại có kinh nói: Nếu nhập địa định nhất thiết xứ, hành giả khởi suy nghĩ thế này: Địa tức là ngã, ngã tức là địa, không lia, không khác. Tất cả xứ còn lại cũng đều như thế.

Hỏi: Những người được định nhất thiết xứ, tất đều lìa dục của thiền thứ ba. Nếu người kia chấp địa là ngã, nên biết là thân kiến của địa thiền thứ tư, chấp địa trong thiền thứ tư là ngã, pháp của định nhất thiết xứ duyên nơi cõi dục. Sao người kia không mâu thuẫn?

Đáp: Trong đây, không định nói định, như không phải Sa-môn nói là Sa-môn.

Lại có thuyết nói: Do vốn có tên như vậy nên nói. Ví như vua đã mất ngôi cũng gọi là vua. Hành giả vốn đã từng được định này, về sau, tuy lúc đã mất cũng còn gọi là được định.

Lại có thuyết cho: Vì hành giả ở định nhanh chóng nên mất. Nơi định kia khởi thân kiến của cõi dục, bỏ thân kiến trở lại được định ấy. Như Đề-bà-đạt-đa ở định nhanh chóng, dùng sức của thần túc tự hóa thân mình thành hình dáng thái tử, ôm vua A-xà-thế quay vòng đùa cợt, lại hiện ra tướng mạo để vua A-xà-thế biết là Tôn giả Đề-bà-đạt-đa. Ngay khi làm hình dáng thái tử, vua A-xà-thế ôm lấy đùa cợt gọi ngay tên rồi nhổ nước bọt vào miệng Đề-bà-đạt-đa. Do tham lợi dưỡng nên Đề-bà-đạt-đa bèn nuốt nước dãi. Vì vậy nên Đức Thế Tôn nói với Đề-bà-đạt-đa: Ông là tử thi, ăn đàm dãi của người khác. Khi nuốt đàm dãi, Đề-bà-đạt-đa chẳng thể lìa dục. Khi giả làm thái tử, được vua A-xà-thế ôm lấy, đùa cợt, bấy giờ là lìa dục.

Lại có thuyết nêu: Thân kiến chấp địa trong thiên thứ tư là ngã, định nhất thiết xứ cũng duyên nơi địa trong thiên thứ tư.

Hỏi: Nếu như vậy định nhất thiết xứ không duyên nơi cõi dục chẳng?

Đáp: Định nhất thiết xứ cũng duyên nơi cõi dục, cũng duyên nơi địa trong thiên thứ tư.

Hỏi: Như chư thiên nơi cõi sắc, tất cả đều trắng, làm sao họ nhận thấy sự khác biệt giữa các màu sắc: Xanh, vàng, đỏ v.v...

Đáp: Vì số chúng sinh đó, sắc của họ đều trắng, không phải là số chúng sinh có sắc xanh, vàng, đỏ v.v...

Lời bình: Không nên nói như thế. Vì sao? Vì nếu ngã kiến cùng với định nhất thiết xứ là pháp tương ưng, cùng có, nên có lỗi này. Thế nào là tất cả pháp tương ưng, cùng có? Duyên một ít nơi cõi dục, duyên một ít nơi cõi sắc, thân kiến cùng với định nhất thiết xứ tuy chẳng phải là pháp tương ưng, cùng có, nhưng một người cũng có thể mang hai tên. Vì do chấp ngã, nên gọi là thân kiến. Vì do được định, nên gọi là người đắc định. Thân kiến duyên với địa trong thiên thứ tư. Định nhất thiết xứ duyên nơi cõi dục không cùng một thời. Thế nên, Luận này đã khéo thông suốt.

** Vô thường chấp là thường, cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Các tà kiến ấy ở trong sinh tử đã tạo cho chúng sinh những trói buộc lớn, nhiều tai hại suy vi, nhiều sự che giấu lớn. Cũng như thế gian đã trói buộc, gây tai hại suy vi, che giấu con người. Nếu không thấy rõ tà kiến thì sẽ không thể tránh xa. Nếu lúc nào thấy rõ thì có thể tránh xa các tà kiến ấy, cho đến nói rộng cũng lại như thế.

Ở đây, nên dùng hai sự việc để suy tìm tà kiến: (1) Dùng thể tánh. (2) Dùng đối trị.

Như nơi Kiền Độ Trí, Kiền Độ Kiến, như Luận Tặng Ích Trí, trong đó cũng dùng hai sự việc để suy tìm tà kiến: (1) Thê tánh. (2) Đối trị.

Như trong Luận Tặng Ích Trí đã nói: “Sa-môn Cù-đàm! Ông là huyễn”. Đạo của Đức Thế Tôn đã vượt qua huyễn hóa. Tà kiến này hủy báng đạo là thê tánh của nó. Kiến đạo đoạn là đối trị tà kiến ấy.

Lại tạo ra thuyết này: “Đây là A-la-hán, vì sao ông lại tỏ ra keo kiệt đối với danh hiệu A-la-hán?”. Đạo của Đức Thế Tôn đã vượt qua sự keo kiệt. Tà kiến này hủy báng đạo là thê tánh của nó. Kiến đạo đoạn là đối trị tà kiến ấy.

Như Luận Kệ Vấn, như Kinh Phạm Võng nói: Nên lấy xứ dấy khởi để suy tìm tà kiến, tức có ba sự việc, đó là xứ dấy khởi, thê tánh và đối trị.

Lại có thuyết nói: Không nên suy tìm ba sự của tà kiến là xứ dấy khởi, thê tánh và đối trị. Nếu suy tìm tà kiến thì cũng như trách cứ vô minh: Vì sao ông ngu tối?

Lại có thuyết nói: Nên dùng ba sự việc để suy tìm tà kiến, là xứ dấy khởi, thê tánh và đối trị. Nếu có thể dùng ba sự việc để suy tìm tà kiến, thì tuy là phạm phu bị trói buộc đủ, nhưng những lỗi lầm tai hại của tà kiến không hiện ở trước, cũng như Thánh nhân đã dùng đạo vô lậu đoạn trừ các tà kiến, vĩnh viễn không khởi nữa. Như Pháp sư Đà Bà, xưa ở Kế Tân, cùng với nhiều Tỳ-kheo tu hành, cùng hội họp một chỗ, biện luận và nói về các kiến. Có người nói thế này: Chư Đại đức! Thánh nhân có thể đoạn trừ nhiều lỗi lầm tai hại, mọi hành ác và tà kiến vĩnh viễn không còn hiện tiền, thật là hy hữu! Bây giờ, Pháp sư Đà Bà ở trong hội ấy, bày tỏ thế này: Thánh nhân đã dùng đạo vô lậu đoạn trừ các tà kiến, vĩnh viễn không cho chúng hiện tiền, thì đâu có là chuyện lạ. Như hiện nay tôi đang ở nơi địa phạm phu,

dùng hai sự việc này để suy tìm tà kiến, nếu còn ở lâu trong sinh tử thì không có điều này.

Nếu như ở lâu trong sinh tử, lại không hiện tiền. Vì do duyên này nên dùng ba sự việc để suy tìm tà kiến.

Vô thường có thường kiến:

Hỏi: Thế nào là vô thường?

Đáp: Tất cả pháp hữu vi.

Hỏi: Các ngoại đạo kia đã lấy sự việc gì để nói là thường?

Đáp: Họ thấy sắc tương tự nối tiếp. Các tâm pháp nhớ lại những việc xưa kia đã làm có thể trì tụng Kinh, Luận.

Thế nào là thấy sắc tương tự nối tiếp? Như sắc đã trông thấy vào ngày hôm qua, ngày nay thấy tương tự, người kia khởi suy nghĩ: Sắc của thời kỳ ấu thơ tức là sắc của thời kỳ già nua. Thế nào là tâm pháp có thể hồi ức về những việc xưa kia đã làm? Như công việc mình đã làm vừa qua, ngày nay cố nhớ lại.

Như thế, các việc đã làm trước đây, đến thời gian sau đều nhớ hết. Như có thể trì tụng Kinh, Luận, nghĩa là như lúc trẻ đã đọc tụng, đến khi già vẫn có thể đọc tụng. Người kia khởi suy nghĩ: Ngày nay, tâm tụng chính là tâm đã đọc tụng nơi ngày hôm trước. Họ lấy có này để cho là thường. Vô thường cho là thường, đó là biên kiến. Biên kiến có hai thứ: Có đoạn và có thường, là nói về thể tánh của biên kiến. Do kiến khổ đoạn là nói về đối trị của biên kiến đó. Vì kiến này duyên nơi khổ sinh, nên do kiến khổ đoạn. Như hạt sương đọng trên ngọn cỏ, khi ánh nắng mặt trời rọi đến là tan ngay. Biên kiến kia cũng như thế. Nếu khi kiến khổ thì biên kiến ấy sẽ được đoạn trừ ngay.

Lại có thuyết nói: Khổ pháp nhãn, khổ pháp trí là đối trị của biên kiến kia. Lúc khổ pháp nhãn, khổ pháp trí sinh sẽ đoạn dứt đoạn kiến hiểm ác điên đảo, phân biệt hư vọng này.

Hỏi: Như trong pháp giảng nói về thiện, cũng nói các pháp có tự thể, tánh tướng, thường trụ nhưng không là tà kiến. Vì sao trong pháp giảng nói về ác, nếu nói về tướng này tức là tà kiến?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Pháp giảng nói thiện tuy nói có tự thể, tánh tướng, thường trụ, nhưng không có sự tạo tác. Trong pháp giảng nói ác, thì nơi tất cả thời gian luôn có sự tạo tác.

Lại có thuyết cho: Trong pháp giảng nói về thiện, nói về pháp tánh nhưng không thường xuyên hành tác. Trong pháp giảng nói về ác, nói pháp tánh tức thường xuyên hành tác.

Lại có thuyết nêu: Trong pháp giảng nói về thiện, nói tánh pháp, vì sinh nên đã sinh, vì già nên đã già, vì vô thường nên hư hoại. Trong pháp giảng nói về ác thì không vì sinh nên đã sinh, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nói: Trong pháp giảng nói về thiện, nói pháp tánh thuộc về các nhân duyên. Còn pháp đã nói kia không thuộc về nhân duyên.

Lại có thuyết nêu: Pháp giảng nói về thiện, pháp đã nói là tương ưng với sinh diệt. Pháp giảng nói về ác thì không như thế.

Lại có thuyết cho: Trong pháp giảng nói về thiện, nói pháp tức từ nhân sinh, có thể có sự tạo tác, thuộc về các duyên.

Vì do các nhân duyên này, nên nói là pháp giảng nói về thiện. Tuy nói về thể tánh, thường trụ, nhưng không rơi vào tà kiến. Pháp giảng nói về ác thì rơi vào tà kiến.

Hỏi: Biên kiến là nghĩa gì?

Đáp: Chấp giữ lấy nơi biên đoạn, chấp giữ lấy nơi biên thường, là nghĩa của biên kiến. Như kinh nói: Phật nói với Tôn giả Ca Chiên Diên: Nếu dùng chánh trí quán đời là tập, nói đời là vô sở hữu, tức lại chẳng hành. Vô sở hữu tức là đoạn kiến. Thấy đời này có diệt, thân vị lai sinh, có suy nghĩ: Chúng sinh ấy chết nơi này, sinh nơi kia,

không phải là đoạn. Lại nữa, này Ca Chiên Diên! Nếu dùng chánh trí quán đời là diệt, nói đời là có sở hữu, tức lại không hành. Nói đời có sở hữu, tức là thường kiến. Nhận biết âm, giới, các nhập này lần lượt nối tiếp, người kia khởi suy nghĩ thế này: Các pháp này có sinh, có diệt, không phải là thường. Lại nữa, người khởi ngã kiến cũng là biện hẹp, thấp kém, bị đời quở trách, hưởng chi là đối với ngã chấp có đoạn, thường!

Lại có thuyết nói: Kiến này là xứ hành biên, nên có hai thứ nghĩa, gọi là xứ hành biên: (1) Hành biên thường. (2) Hành biên đoạn.

Do các nghĩa này nên gọi là biên kiến.

Hỏi: Nghĩa thật nơi thường là Niết-bàn diệt tận. Vì sao vô thường cho là thường không gọi là tà kiến?

Đáp: Những lời nói vô sở hữu đó gọi là tà kiến. Ở đây không nói vô sở hữu, lại tăng ích sở hữu, thế nên chẳng phải là tà kiến.

Thường chấp vô thường:

Hỏi: Thế nào là thường?

Đáp: Là Niết-bàn diệt tận.

Hỏi: Các ngoại đạo kia lấy sự việc gì để nói Niết-bàn là vô thường?

Đáp: Ngoại đạo kia lấy bốn định vô sắc làm Niết-bàn giải thoát: (1) Không thân. (2) Vô biên ý. (3) Tự tịnh. (4) Tháp đời.

Không thân: Là định không xứ.

Vô biên ý: Là định thức xứ.

Tự tịnh: Là định vô sở hữu xứ.

Tháp đời: Là định phi tướng phi phi tướng xứ.

Ngoại đạo kia lập ra thuyết này: Như Niết-bàn này tuy trụ lâu nhưng sẽ trở lại. Nên biết Niết-bàn do họ Thích đã nói cũng sẽ trở lại. Vì thế nên nói Niết-bàn là vô thường.

Thường kia cho là vô thường: Đó là tà kiến, là tự tánh của nó. Do kiến diệt đoạn, là đối trị tà kiến ấy. Kiến này nhân nơi diệt sinh, nên do kiến diệt đoạn. Ví như hạt sương đọng trên đầu ngọn cỏ, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì có tà kiến có thể quán, là hành vô thường chẳng? Nếu có làm sao thông đối với kinh Ba-già-la-na? Như nói: Thế nào là sử tà kiến sai khiến?

Đáp: Mọi hủy báng cho là không có nhân, không có tạo tác. Đây gọi là sử của tà kiến.

Hỏi: Vì sao trong đây không nói? Nếu không nói làm sao thông được văn này? Như nói: Thường cho là vô thường. Đây là tà kiến, do kiến diệt đoạn?

Đáp: Có tà kiến này: Thường cho là vô thường.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao Kinh Ba-già-la-na không nói?

Đáp: Vì kinh kia nói về hành tướng của tà kiến không hết. Tự có hành tướng của các kiết, trong đó không nói hết.

Lại có thuyết nói: Tuy có kiến này, nhưng đều nhập trong thuyết đã nói kia. Như hủy báng cho là không có nhân, nên biết là hủy báng tập. Như hủy báng cho là không có tạo tác, nên biết là hủy báng đối với ba đế.

Lại có thuyết nói: Hủy báng cho là không có nhân là hủy báng về ba đế, hủy báng cho không có tạo tác là hủy báng về diệt đế.

Lại có thuyết cho: Tà kiến về không, có, có thể hủy báng thường nói là vô thường.

Hỏi: Nếu như vậy thì văn này làm sao thông?

Đáp: Niết-bàn có tướng thường. Nếu nói không có Niết-bàn thì cũng là hủy báng tướng thường. Cũng như có người chê bai người

không có ngón tay, cũng là chê bai về sắc, hương, vị, xúc là đối tượng nương dựa của ngón tay. Niết-bàn kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Ngoại đạo kia nói năm ấm là thường. Họ Thích nói Niết-bàn là thường, chẳng phải là ấm. Người ngoại đạo kia lập ra thuyết này: Ngoại trừ ấm lại không có thường. Do nghĩa này há không phải là hủy báng Niết-bàn sao?

Khổ tạo ra kiến chấp vui, cho đến nói rộng.

Hỏi: Thế nào là khổ?

Đáp: Năm thọ ấm là khổ thật.

Hỏi: Các ngoại đạo kia vì sao nói khổ là vui?

Đáp: Vì do lúc có được ít vui nên nói là vui. Như người hết giờ làm việc được nghỉ ngơi là vui. Lúc nóng nực được gió mát là vui. Khi lạnh gặp ấm là vui. Trong lúc đói khát được ăn uống là vui. Do sự việc này nên nói ấm là vui.

Như nói: Dùng pháp thấp kém cho là tối thượng, gọi là kiến thủ. Tự tánh của kiến thủ ấy do kiến khổ đoạn, là đối trị của kiến thủ.

Hỏi: Khổ có kiến chấp vui gọi là kiến thủ. Vì sao vô thường thấy là thường không gọi là kiến thủ?

Đáp: Vô thường thấy là thường kia, là pháp hơn, không hơn, đồng là một thể. Tự có pháp, tuy nói thường, nhưng không hơn. Như chấp hư không phi số duyên diệt. Khổ có kiến chấp vui, dùng pháp thấp kém làm tối thượng, gọi là kiến thủ. Vô thường thấy là thường không gọi là kiến thủ.

Lại có thuyết nói: Vì trong ấm có khổ lớn, nên lấy khổ nhỏ làm vui. Do vui nhỏ này đồng với Niết-bàn, nên gọi là kiến thủ.

Vô thường thấy là thường: Trong ấm không có một ít thường đồng với thường. Vì sao? Vì trong khoảng một sát-na, lại không có

dừng trụ, là pháp tán diệt. Như nói: Thế nào là pháp lúc diệt? Đáp: Là pháp hiện tại. Do sự việc này nên vô thường thấy là thường, gọi là biên kiến, không gọi là kiến thủ.

Vui có kiến chấp khổ, cho đến nói rộng.

Hỏi: Thế nào là nghĩa thật của vui?

Đáp: Vui nghĩa là Niết-bàn diệt tận.

Hỏi: Vì sao các ngoại đạo kia cho Niết-bàn là khổ?

Đáp: Như người khi hư hoại một căn, bèn cho là khổ. Người kia khởi suy nghĩ: Nếu hư hoại một căn cũng đã là khổ huống chi là nhiều căn. Do sự việc này nên cho pháp vui là khổ.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Nếu một căn tồn tại cũng là nhân của khổ, huống chi là nhiều căn tồn, sao không là nhân của khổ. Nếu các căn diệt tức là giải thoát. Vui của Niết-bàn có kiến chấp khổ, đó gọi là tà kiến, là thể tánh của tà kiến. Do kiến diệt đoạn, là đối trị với tà kiến ấy. Kiến này dựa vào diệt sinh, trở lại do kiến diệt đoạn. Như hạt sương đọng lại trên ngọn cỏ, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao kiến chấp Niết-bàn là khổ, gọi là tà kiến, không phải là kiến đạo đế? Như nói đạo đế cũng là vui, vì có thể tiến đến an vui.

Đáp: Đạo có hai phần: Phần khổ, phần vui. Vì do đạo có thể dẫn đến chốn an vui, nên gọi là phần vui. Vì vô thường nên khổ, gọi là phần khổ. Niết-bàn không có hai phần, chỉ thuần là vui. Người hủy báng tức là tà kiến. Đạo đế thì không như vậy.

Lại có thuyết nói: Như nơi Kiên Độ Kiến nói: Có hai thứ vui: (1) Vui của danh số. (2) Vui của nghĩa thật. Trên nói có thể dẫn đến chốn an vui, đó gọi là vui của danh số, không phải là vui của nghĩa thật. Lại nữa, do vui Niết-bàn nên đạo được gọi là vui.

Hỏi: Vì có tà kiến có thể duyên nơi Niết-bàn là khổ chăng? Nếu có thì như nơi Kinh Ba Già La Na làm sao thông? Như nói: Thế nào là sử của tà kiến sai khiến?

Đáp: Các thứ hủy báng cho là không có nhân, không có tạo tác, cho đến nói rộng. Nên như đã nói trong trường hợp thường chấp là vô thường ở trên.

Bất tịnh chấp là tịnh:

Hỏi: Thế nào là bất tịnh?

Đáp: Tất cả pháp hữu lậu có hai sự việc nên là bất tịnh: (1) Do phiền não. (2) Do cảnh giới. Các ngoại đạo kia do sự việc gì nên bất tịnh thấy là tịnh?

Đáp: Vì ngu đối với việc mình đã làm. Vì có một ít thời gian được tịnh, như cắt móng tay, đánh răng, chải tóc, xoa bóp thân, tắm gội v.v... Do những sự việc này, nên người kia thấy là tịnh. Nếu trong pháp ấy có một ít tánh tịnh, thì lỗi chấp kia tức không phải là tà kiến. Vì tưởng điên đảo, nên đã chấp tiểu tiện, đại tiện, ruột, bao tử v.v... là tịnh, nên gọi là kiến thủ.

Lại nên dùng hai sự việc để nhận biết hành hữu lậu là pháp bất tịnh: (1) Từ phiền não sinh. (2) Từ dâm dục sinh.

Như nói: Dùng pháp phẩm hạ làm pháp tối cao, đây gọi là kiến thủ, là tự tánh của kiến thủ, do kiến khổ đoạn, là đối trị kiến thủ đó, cho đến nói rộng.

Hỏi: Hiện thấy nước tiểu, đại tiện, mũi dãi chảy ra trước mắt, vì sao ngoại đạo kia cho là tịnh?

Đáp: Ngoại đạo kia nói thế này: Chất chảy ra tuy là bất tịnh, nhưng nơi chôn chảy ra là tịnh. Cũng như hoa của cây Khẩn-thủ-ca, màu sắc của nó giống miếng thịt. Khi hoa nở rộ, loài dã can trông thấy bèn nghĩ thầm: Như ta hôm nay nhất định sẽ được ăn thịt. Đứng

chờ lâu bên cội cây, khi có hoa rụng xuống đất, Dã can vội chạy đến ngửi mới biết không phải là thịt. Nó lại nghĩ: Hoa rụng tuy không phải là thịt, nhưng những hoa khác còn ở trên cành tất nên là thịt. Các ngoại đạo kia cũng lại như thế. Các chất từ thân chảy ra tuy không phải là tịnh, nhưng nơi chốn chảy ra tất phải là tịnh.

Hỏi: Như trong pháp giảng nói thiện, cũng nói về hành thiện hữu lậu là tịnh nhưng chẳng phải là tà kiến. Còn thuyết của ngoại đạo kia là tà kiến chẳng?

Đáp: Có một ít tướng tịnh bèn thấy là ít tịnh.

Hỏi: Những gì là tướng tịnh?

Đáp: Phiền não không xen tạp, lại mâu thuẫn với phiền não, thế nên không phải là tà kiến. Trong pháp giảng nói ác kia, cho pháp bất tịnh đồng với nghĩa thật của pháp thanh tịnh. Đó gọi là tà kiến.

Lại có thuyết nói: Như trong pháp giảng nói thiện, vì cho hành thiện là tịnh, nên không phải là tà kiến. Ngoại đạo kia vì cho hành thiện, bất thiện, căn bất thiện, phiền não, tà kiến điên đảo là tịnh, nên gọi là tà kiến.

Hỏi: Như pháp hữu lậu, phiền não xen tạp, nên biết là bất tịnh, vì sao nói là ba tịnh?

Đáp: Nghĩa như thật: Tất cả pháp hữu lậu đều là bất tịnh, vì do giả danh nên nói tịnh. Thế nào là giả danh? Từ căn thiện không tham, không giận, không si sinh ra, cũng có thể đối trị pháp tham dục v.v..., nên gọi là giả danh.

Tịnh chấp là bất tịnh, kiến này có hai thứ, cho đến nói rộng.

Hỏi: Thế nào là tịnh?

Đáp: Là đạo và quả của đạo.

Hỏi: Các ngoại đạo kia do sự việc gì nên nói Diệt, Đạo là bất tịnh?

Đáp: Ngoại đạo kia tạo ra thuyết thế này: Như thật nghĩa nơi các phiền não là pháp bất tịnh. Đạo có thể đoạn trừ bất tịnh đó. Do đạo có thể đoạn trừ các phiền não, nên đạo cũng bất tịnh. Do Niết-bàn từ đạo bất tịnh sinh, nên cũng là bất tịnh. Cũng như dùng dao để cắt vật bất tịnh, thì dao tức là bất tịnh. Do dao bất tịnh lại cắt vật khác, nên có thể khiến vật khác bất tịnh.

Lại như dùng nước rửa vật bất tịnh, thì nước là bất tịnh. Nếu dùng nước bất tịnh này lại rửa vật khác, thì vật khác ấy cũng bất tịnh. Như thế, dùng đạo đoạn các phiền não, đạo tức bất tịnh. Nếu dùng đạo này để sinh vào Niết-bàn, thì Niết-bàn cũng là bất tịnh.

Nói Đạo là bất tịnh, kiến chấp này gọi là tà kiến, là tự tánh của nó. Do kiến đạo đoạn, là đối trị tà kiến ấy.

Nếu nói Diệt là bất tịnh, thì kiến chấp này gọi là tà kiến, là tự tánh của nó. Do kiến diệt đoạn là đối trị tà kiến ấy. Kiến đạo đoạn tà kiến, duyên nơi đạo sinh. Nếu lúc đạo trí đạo nhãn sinh, đoạn kiến diệt đoạn tà kiến cũng như thế.

Vô ngã chấp là ngã, cho đến nói rộng.

Hỏi: Thế nào là vô ngã?

Đáp: Tất cả pháp là vô ngã.

Hỏi: Các ngoại đạo kia do sự việc gì nên chấp ngã?

Đáp: Vì ngu tối đối với pháp oai nghi đến đi, nên ngoại đạo kia tạo ra thuyết này: Nếu không có ngã thì ai đến – ai đi, ai đứng – ai ngồi, ai co vào – ai duỗi ra? Vì có ngã nên mới có thể đến, đi, đứng, ngồi, co, duỗi. Lại nữa, nếu không có ngã, thì không có những sự việc thấy, nghe, ngửi mùi hương, biết vị, nhận rõ xúc và nhớ nghĩ. Vì những sự việc này, tất biết là có ngã. Ngoại đạo kia không có ngã chấp có ngã, đó gọi là thân kiến, là tự tánh của thân kiến. Do kiến khổ đoạn là đối trị thân kiến kia.

Kiến này duyên nơi khổ sinh, cho đến nói rộng. Ngã có hai thứ: (1) Ngã giả danh. (2) Ngã chấp nhân. Nếu chấp ngã giả danh tức chẳng phải là tà kiến. Nếu là ngã chấp nhân, thì đó là tà kiến.

Hỏi: Trong đây chỉ nói ngã kiến, vì sao không nói ngã sở kiến?

Đáp: Vì ngã kiến là tánh điên đảo, ngã sở kiến chẳng phải là tánh điên đảo.

Lại có thuyết nói: Ngã kiến là căn bản, nếu nói ngã kiến nên biết là cũng nói ngã sở kiến.

Lại có thuyết cho: Do có ngã kiến, nên có ngã sở kiến. Nếu nói ngã kiến, nên biết là cũng nói ngã sở kiến. Kiến chấp của mình thì đối tượng được kiến chấp của mình cũng như thế.

Hỏi: Vì sao không nói ngã kiến là vô ngã mà gọi là tà kiến?

Đáp: Vì do không có ngã.

Lại có thuyết nói: Nếu ngã kiến không có ngã, tức là chánh kiến, không gọi là tà kiến.

Chẳng phải nhân chấp là nhân, cho đến nói rộng.

Hỏi: Ngoại đạo kia vì sao chẳng phải nhân chấp là nhân?

Đáp: Vì chấp sai lầm về nhân. Như nhà nông gieo trồng vào mùa thu, sẽ thu hoạch nhiều lúa thóc. Ngoại đạo kia nói thế này: Đó đều là sự ban ân của trời Thi Lợi Dạ, trời Tư Đà Dạ, và trời Xá Ma Dạ. Nếu sinh con trai, con gái, ngoại đạo kia nói thế này: Đây đều là sự ban cho của trời Nan Đà, trời Nan Đà Bà La. Nếu là người giàu sang, sinh con trai, con gái, ngoại đạo kia nói thế này: Kết quả này đều là do trời Tỳ Nữ, trời Ma Hê Thủ La đã ban cho. Ngoại đạo kia đã tạo kiến chấp sai lầm như thế đối với nhân. Chẳng phải nhân chấp là nhân. Đây gọi là giới thủ, là tự tánh của giới thủ. Do kiến khổ đoạn là đối trị giới thủ đó. Giới thủ này, vì duyên với khổ sinh, nên trở lại do kiến khổ đoạn trừ.

Hỏi: Không có nhân chấp là nhân cũng gọi là hủy báng nhân, vì sao không phải là tà kiến?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Nếu hủy báng cho là không có nhân thì gọi là tà kiến. Ngoại đạo kia không nói là không nhân, chỉ chẳng phải nhân chấp là nhân, nên chẳng phải là tà kiến.

Có nhân chấp không nhân, cho đến nói rộng.

Hỏi: Các ngoại đạo kia do sự việc gì nên nói là không nhân?

Đáp: Vì thấy các vật trong ngoài hiện có, có đủ các thứ tướng, ngoại đạo kia nói thế này: Ai đào sông? Ai đắp núi? Ai đan thêu? Ai vẽ hình cầm thú? Nên nói kệ:

*Ai hay tạo thêu dệt
Vẽ hình các cầm thú?
Đó đều không nhân tạo
Đời không có tự tại.*

Ngoại đạo kia có nhân, chấp không nhân, đây gọi là tà kiến, là tự tánh của tà kiến. Do kiến tập đoạn là đối trị của tà kiến. Kiến này duyên với tập sinh, trở lại do kiến tập đoạn, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao ở đây nói tà kiến hủy báng nhân do kiến tập đoạn, còn trong Kiền Độ Kiến nói tà kiến hủy báng nhân, nên nói là do kiến tập, kiến đạo đoạn?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đây là ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Trong đây không nói nghĩa của tất cả nhân. Còn phần luận kia thì nói nghĩa của tất cả nhân.

Lại có thuyết nêu: Trong đây chỉ hủy báng nhân sinh quả, còn trong phần luận kia nói hủy báng cả nhân sinh quả và nhân không sinh quả. Nếu nói Niết-bàn không có nhân, thì đó há không phải là chánh kiến?

Lại có thuyết nói: Ở đây nói hủy báng về nhân của khổ, còn trong phần luận kia nói hủy báng về nhân của khổ và nhân của không khổ.

Lại có thuyết cho: Ở đây không có hủy báng nghĩa nhân của đạo, thế nên không nói là tà kiến hủy báng đạo, chỉ có hủy báng nghĩa nhân của tập, vì thế nên nói là tà kiến hủy báng tập.

Có tạo kiến chấp không, cho đến nói rộng.

Hỏi: Thế nào là có?

Đáp: Là bốn đế.

Hỏi: Các ngoại đạo kia do sự việc gì nên nói không có đế?

Đáp: Do có ngã kiến, nên nói không có đế. Ngoại đạo kia nói thế này: Ngã không có khổ, tức là hủy báng khổ. Ngã không có nhân, tức là hủy báng tập. Ngã nếu không có diệt, tức là hủy báng diệt, vì nếu không có diệt thì không có đối trị. Như trong pháp thiện, nói thế này: Âm ấy là khổ, không ngã, sinh tin. Tâm khổ nói có khổ đế, khổ này có nhân, sinh tin. Tâm tập nói có tập đế. Nếu khổ có diệt, sinh tin. Tâm diệt nói có diệt đế. Diệt nếu có đối trị sinh tin. Tâm đạo nói có đạo đế.

Ngoại đạo kia tạo kiến chấp không đó gọi là tà kiến, là tự tánh của tà kiến. Do kiến khổ tập diệt đạo đoạn là đối trị tà kiến kia. Kiến này duyên nơi bốn đế sinh, trở lại do kiến bốn đế đoạn, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao tà kiến không duyên với hư không phi số duyên diệt?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu pháp là âm, là nhân của âm, là diệt của âm, là đối trị của âm, thì tà kiến tức duyên nơi hư không phi số duyên diệt. Vì không phải là nhân của âm, diệt của âm, đối trị âm, thế nên tà kiến không duyên.

Lại có thuyết cho: Nếu pháp là khổ, là nhân của khổ, là diệt của khổ, là đối trị của khổ, tức tà kiến duyên nơi hư không phi số duyên diệt. Vì trái với trên, thế nên tà kiến không duyên.

Lại có thuyết nêu: Nếu pháp là phiền não, là xuất yếu, tức tà kiến duyên nơi hư không phi số duyên diệt, do trái với trên, thế nên tà kiến không duyên.

Lại có thuyết nói: Nếu pháp là đối tượng duyên của chánh kiến vô lậu, cũng là đối tượng duyên của tà kiến, thì tà kiến duyên nơi hư không phi số duyên diệt. Vì không là đối tượng duyên của chánh kiến, nên tà kiến không duyên. Như tà kiến – chánh kiến, thì sáng suốt – không sáng suốt, trí – không phải trí, quyết định – nghi ngờ, tin tưởng – hủy báng, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Nếu nói không Hư không phi số duyên diệt thì tâm này là đối tượng duyên nào?

Đáp: Tức duyên nơi danh hư không phi số duyên diệt. Vì sao? Vì ở đây không có tâm sâu nặng, như phiền não hủy báng pháp xuất yếu.

Hỏi: Vì là trí nào?

Đáp: Đây là tà trí vô ký không ản mắt, do tư duy đoạn (do tu đạo đoạn).

Có, tạo kiến chấp không. Về có, có ba thứ: (1) Có cùng đối đãi. (2) Có của xứ sở. (3) Có thật. Có cùng đối đãi: Nghĩa là nhân có nên có, không. Nhân không nên có, có. Có của xứ sở: Nghĩa là như xứ này có, xứ kia không có. Có thật: Nghĩa là đây là có thật, đây là không có thật. (Như khổ là có thật. Ngã là không có thật)

Lại có thuyết nói: Về có, có hai thứ: (1) Có của vật thể. (2) Có của nêu đặt. Có của vật thể: Nghĩa là năm âm. Có của nêu đặt: Nghĩa là nam, nữ v.v... Hủy báng khổ có hai thứ: (1) Hủy báng vật thể. (2)

Hủy báng quả. Nếu hủy báng tập là hủy báng vật thể, hủy báng nhân. Nếu hủy báng diệt là hủy báng vật thể, không hủy báng quả. Nếu hủy báng đạo là hủy báng vật thể, không hủy báng nhân.

Hoặc có thuyết cho: Cũng hủy báng nhân.

Không tạo kiến chấp có, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nên tạo ra thuyết như vậy: Nếu không tạo kiến chấp có, nên nói là thân kiến, do kiến khổ đoạn.

Lại có thuyết nêu: Nên lập ra thuyết này: Không cho là có là tuệ. Vì sao? Vì đó không phải tánh của kiến.

Lại có thuyết cho: Nên lập ra thuyết như vậy: Đây không phải là kiến. Vì sao? Vì nơi năm kiến không nói đến. Nhưng không nói thì việc nêu kia có ý gì? *Đáp:* Vì ý muốn tạo sự hỏi đáp. Như nói: Không tạo ra kiến chấp có, đó là kiến gì? Như vậy gọi là hỏi. Đây không phải là kiến. Đó gọi là đáp.

Tự có, tuy không có sự việc này, nhưng vẫn có hỏi, đáp. Như trong phẩm Mười Môn nói về vị tri dục tri căn, tri căn, tri dĩ căn, pháp vô lậu, vô vi, cũng là hỏi. Có bao nhiêu sử sai khiến, đó cũng là hỏi? *Đáp:* Không bị sử sai khiến, đấy cũng là đáp. Như người kia tuy không có việc này mà vẫn có hỏi, đáp. Đây cũng như thế, không có sự việc này mà vẫn lập ra hỏi đáp.

Hỏi: Không tạo kiến chấp có, đây là kiến gì?

Đáp: Đây không phải là kiến mà là tà trí.

Hỏi: Thế nào là tà trí?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là pháp vô ký không ẩn mắt (vô ký vô phú) do tư duy đoạn. Như đang đi trên đường chánh mà khởi tưởng là đi trên đường không đúng. Như đang đi trên đường không

đúng mà khởi tướng là đi trên đường chánh. Như người nam khởi tướng là nữ. Người nữ khởi tướng là nam. Có những tướng như thế v.v... gọi là tà trí.

Lại có thuyết cho: Trí này cũng là vô ký có ản mắt (vô ký hữu phú), đó là tương ưng với mạn. Như Phạm thiên kia đã nói thế này: Ta là Đại Phạm, tôn quý nhất trong các Phạm thiên. Ta có thể tạo tác biến hóa v.v... Đó là tà trí. Vì sao? Vì không có trụ nơi kiến đế, tâm đã đoạn, lại có thể nói lời ấy.

Nên tạo ra thuyết này: Như thuyết trước nói là tốt: Là pháp vô ký không ản mắt, do tư duy đoạn.

Hỏi: Nếu như vậy thì trái với phần Kiền Độ Trí đã nói. Như nói: Thế nào là tà trí? Đó là tuệ nhiễm ô.

Đáp: Không trái với Kiền Độ Trí kia. Vì sao? Vì vô tri có hai thứ: Đó là nghĩa thật và giả danh. Nghĩa thật là tương ưng với sử vô minh, các A-la-hán đã đoạn hết. Giả danh nghĩa là như thoảng trông thấy gốc cây trụ cho là con người v.v..., các bậc A-la-hán, Phật-bích-chi cũng có. Chỉ có Đức Như Lai Đẳng Chánh Giác là dứt trừ hết hai thứ này.

Có bốn điên đảo, đó là thường, lạc, tịnh, ngã. Vì bị pháp tương tự che lấp, nên không biết vô thường. Vì bị pháp oai nghi vừa ý che lấp, nên không biết là khổ. Vì bị da thịt che lấp, nên không biết bất tịnh. Vì bị việc mình đã làm che lấp, nên không biết vô ngã.

Hỏi: Tánh của bốn điên đảo này là gì?

Đáp: Là tánh của tuệ.

Hỏi: Nếu là tuệ thì trong năm kiến này, có bao nhiêu là điên đảo, bao nhiêu là không điên đảo?

Đáp: Có hai kiến rười là điên đảo, hai kiến rười không phải là điên đảo. Hai kiến rười là điên đảo, đó là thân kiến, kiến thủ và

thường kiến thuộc về biên kiến. Hai kiến rườì không phải là điên đảo, đó là tà kiến, giới thủ và đoạn kiến thuộc về biên kiến.

Hỏi: Vì sao hai kiến rườì là điên đảo, còn hai kiến rườì thì không phải là điên đảo?

Đáp: Vì ba sự việc, nên gọi là điên đảo: (1) Chuyển hành. (2) Tăng ích. (3) Tánh điên đảo. Tà kiến, đoạn kiến tuy là chuyển hành, tánh điên đảo, nhưng không phải là tăng ích. Vì sao? Vì là tánh của vật hư hoại. Giới thủ tuy là chuyển hành, tuy là tánh tăng ích, nhưng không phải là điên đảo. Vì sao? Vì có một ít pháp tương tự, cũng nói là có đạo của cõi sắc, có thể lia dục của cõi dục. Có đạo của cõi vô sắc, có thể lia dục của cõi sắc. Đó là tự thể của điên đảo, là ngã, là vật, là tướng, là phần, là tánh.

Đã nói về tự thể, nay sẽ nói về lý do.

Hỏi: Vì lý do gì gọi là điên đảo?

Đáp: Vì điên đảo có đối tượng tăng nên gọi là điên đảo. Bốn điên đảo này chỉ do kiến khổ đoạn. Vì sao? Vì chúng duyên nơi khổ sinh, nên trở lại do kiến khổ đoạn.

Lại nữa, điên đảo này duyên nơi quả sinh, trở lại dùng tuệ của kiến quả đoạn.

Lại nữa, thân kiến do kiến khổ đoạn, tánh là điên đảo. Nếu thân kiến đã đoạn thì khổ cũng đoạn.

Lại nữa, khổ thì thô, nếu có kẻ nhận lầm về khổ thô thì sẽ bị các Hiền Thánh quở trách. Như người nơi ban ngày có mặt trời mà đi lạc sẽ bị nhiều người chê trách. Ba đế thì vi tế, nếu có người nhận lầm về vi tế, thì không bị quở trách nặng. Như có kẻ đi lạc giữa ban đêm, thì người đời không chê trách nặng.

Lại nữa, hành giả đã kiến khổ, vĩnh viễn không có tâm điên đảo. Nếu đúng hành giả kiến khổ rồi mà không kiến tập, thì không

có điều đó. Vì để phân biệt, nên giả thiết kiến khổ rồi, lại không kiến những đế còn lại. Nếu hỏi người kia: Âm này là thường hay là vô thường? Người kia nhất định đáp: Là vô thường, cho đến không có một sát-na dừng lại. Nếu hỏi: Là khổ hay là vui? Người kia nhất định đáp: Là khổ, cũng như viên sắt nóng. Nếu hỏi: Là tịnh hay là bất tịnh? Người kia nhất định đáp: Là bất tịnh, như đồng phân. Nếu hỏi: Là có ngã hay không có ngã? Người kia nhất định đáp: Không có ngã, vì không người tạo tác. Không có người tạo tác nên không có kẻ thọ nhận, như cỏ cây, y phân tử v.v...

HẾT - QUYỂN 4

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 5

Chương 1: KIỀM ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 2: TRÍ, phần 1

** Từng có một trí nhận biết tất cả pháp chăng? Như chương này và giải thích về nghĩa của chương, ở đây nên nói rộng là Ưu-ba-đề-xá.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn nghĩa của người khác. Như Bộ Ma-ha-tăng-kỳ lập ra thuyết này: Tự thể có thể nhận biết tự thể, như đèn là tánh soi chiếu có khả năng tự soi chiếu, cũng có thể soi chiếu vật khác. Trí kia cũng như vậy, tánh của trí này có thể tự nhận biết, cũng có thể nhận biết người khác.

Bộ Đàm-ma-quật lập ra thuyết này: Trí có thể nhận biết pháp tương ưng.

Bộ Di-sa-tắc cho: Trí có thể nhận biết pháp cùng có. Bộ ấy còn nói: Trí có hai thứ cùng sinh chung trong một thời điểm: (1) Tương ưng với tâm. (2) Không tương ưng với tâm. Trí tương ưng với tâm nhận biết pháp không tương ưng với tâm. Trí không tương ưng với tâm nhận biết pháp tương ưng với tâm.

Bộ Độc Tử tạo ra thuyết: Con người có thể nhận biết, không phải là trí.

Vì để ngăn trừ các dị nghĩa như thế, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Từng có một trí nhận biết tất cả pháp chẳng?

Đáp: Không có.

Hỏi: Nếu lại có trí này sinh tất cả các pháp vô ngã, thì vì sao trí ấy lại không nhận biết?

Đáp: Không nhận biết về tự thể, là nhằm ngăn chặn ý của Bộ Ma-ha-tăng-kỳ. Không nhận biết về tương ưng, là nhằm ngăn chặn ý của bộ Đàm-ma-quật. Không nhận biết về cùng có, là nhằm ngăn chặn ý của Bộ Di-sa-tắc. Nói do trí nhận biết không do con người nhận biết, là nhằm ngăn chặn ý của Bộ Độc Tử.

Ở đây, tạo ra hỏi đáp, tạo ra vấn nạn, tạo ra thông suốt. Như nói: Từng có một trí nhận biết tất cả pháp chẳng? Đây tức là câu hỏi.

Đáp: Không có. Đây tức là đáp.

Hỏi: Nếu lại có trí này sinh tất cả các pháp vô ngã, thì vì sao trí ấy lại không nhận biết? Đây tức là vấn nạn?

Đáp: Không nhận biết về tự thể, không nhận biết về tương ưng, không nhận biết về cùng có. Đây tức là thông suốt.

Hỏi: Ai tạo ra câu hỏi này? Ai đặt ra lời đáp này?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Tỳ-bà Xà-bà-đề hỏi, Dục-đa-bà-đề đáp.

Như Tỳ-bà Xà-bà-đề hỏi Dục-đa-bà-đề: Từng có một trí nhận biết tất cả các pháp chẳng?

Dục-đa-bà-đề đáp: Không có.

Tỳ-bà Xà-bà-đề lại vấn nạn: Nếu trí này sinh tất cả pháp không có ngã, thì vì sao trí ấy lại không nhận biết? Dục-đa-bà-đề tạo sự thông suốt như thế này: Không nhận biết về tự thể, không nhận biết về tương ưng, không nhận biết về cùng có.

Lại có thuyết cho: Đệ tử hỏi, thầy đáp.

Lại có thuyết nêu: Không có người hỏi, không có kẻ đáp, chỉ do người tạo luận có ý như thế.

Nếu có người hỏi: Từng có một trí nhận biết tất cả các pháp chẳng? Tôi sẽ đáp: Không có.

Người kia lại lập ra vấn nạn: Nếu trí này sinh tất cả các pháp không có ngã, thì vì sao trí ấy lại không nhận biết? Tôi sẽ đáp: Không nhận biết về tự thể, không nhận biết về tương ưng, không nhận biết về cùng có.

Ở đây nói một trí, nghĩa là trí của một sát-na. Thế nên nói là không nhận biết về tự thể, cho đến nói rộng.

Nếu lập ra thuyết này: Trong mười trí ấy, từng có một trí nhận biết tất cả pháp chẳng? Có thể đáp: Có. Đó là đẳng trí.

Như thế, chín, tám, bảy, sáu, năm, bốn, ba trí v.v.... cũng vậy. Nếu tạo ra thuyết này: Trong hai trí ấy từng có một trí nhận biết tất cả pháp chẳng?

Đáp: Có. Đó là đẳng trí.

Từng có tức là đẳng trí ấy có thể nhận biết tất cả pháp chẳng?

Đáp: Nhận biết. Nếu trong khoảnh khắc một sát-na, đẳng trí, trừ tự thể, tương ưng, cùng có, có thể nhận biết tất cả pháp khác. Tiếp theo, sát-na thứ hai sinh, đẳng trí có thể nhận biết sát-na trước và tương ưng, cùng có. Thế nên, trong khoảnh khắc hai sát-na của đẳng trí, một trí có thể nhận biết tất cả pháp.

Ở trên nói một trí không nhận biết là nói một trí của một sát-na.

Hỏi: Vì sao tự thể không nhận biết tự thể?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Các pháp, trừ tự thể, đều có nghĩa duyên sinh đối với pháp khác. Tự thể đối với tự thể không tăng

trưởng, không tổn giảm, không hại, không lợi, không nuôi dưỡng, không hủy hoại, không thêm, không bớt, không nhân, không duyên, không có thứ lớp.

Lại có thuyết cho: Nếu tự thể nhận biết tự thể thì sẽ trái với hiện dụ của thế gian. Cũng như các đầu ngón tay không thể tự xúc chạm. Như tròng đen của mắt không tự thấy màu đen. Như dao không thể tự cắt nó. Vì thế nên tự thể không nhận biết tự thể.

Lại có thuyết nêu: Nếu tự thể nhận biết tự thể thì không có hai xứ pháp. Như Đức Thế Tôn nói: Mắt duyên nơi sắc sinh nhãn thức, cho đến ý duyên nơi pháp, sinh ý thức.

Lại có thuyết nói: Nếu tự thể nhận biết tự thể thì không có ba thứ tạo nên xúc. Như Đức Thế Tôn nói: Mắt duyên nơi sắc sinh nhãn thức, ba thứ này tạo nên xúc. Nhưng vì có xúc này sinh, nên không có tự thể có thể nhận biết tự thể.

Lại có thuyết cho: Nếu tự thể nhận biết tự thể thì không có tà kiến. Nếu tà kiến có thể tự nhận biết ta là tà kiến, thì đó tức là chánh kiến, không gọi là tà kiến.

Lại có thuyết nêu: Nếu tự thể nhận biết tự thể, thì tánh rỗng ráo của trí này có thể tự nhận biết, không thể nhận biết người khác. Nhưng vì có thể nhận biết người khác, thế nên không nhận biết tự thể.

Lại có thuyết nói: Nếu tự thể nhận biết tự thể thì không có sự nhận lấy, đối tượng được nhận lấy. Như sự nhận lấy, đối tượng được nhận lấy, thì trí, đối tượng được nhận thức cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Nếu tự thể nhận biết tự thể thì làm sao nhận biết? Tức nhận biết tự thể là tự thể hay nhận biết thể khác cũng như nhận biết tự thể? Vì nhận biết thể khác là thể khác hay nhận biết tự thể cũng như nhận biết thể khác? Nếu nhận biết tự thể là tự thể, nếu nhận biết thể khác là thể khác, tức là chánh. Nếu nhận biết tự thể như nhận biết về thể khác tức là tà. Nếu trí này sinh, có thể nhận biết tự

thể, cũng nhận biết thể khác, thì một trí tức có hai tướng tác dụng. Có hai tướng tác dụng, tức có hai trí. Đã có hai trí tức có rất nhiều tự thể.

Hỏi: Nếu tự thể không nhận biết tự thể thì dụ của Bộ Ma-ha-tăng-kỳ nêu ra làm sao thông?

Đáp: Dụ này không cần phải thông suốt. Vì sao? Vì dụ này không phải là trong Tu-đa-la, Tỳ-ni, A-tỳ-đàm nói. Không thể dùng hiện dụ của thế tục để vãn nạn pháp của Hiền Thánh. Pháp do các bậc Hiền Thánh đã hành tác khác hẳn với pháp của thế tục đã làm.

Hỏi: Nếu muốn phải thông suốt thì nên thông suốt như thế nào?

Đáp: Nên nói lỗi của dụ kia. Nếu dụ đã có lỗi thì pháp được dụ cũng có lỗi.

Hỏi: Thế nào là dụ có lỗi?

Đáp: Đền không có căn, không có tâm, không phải là số chúng sinh. Trí kia cũng không phải là căn, không phải là tâm, không phải là số chúng sinh.

Lại nữa, đền được tạo thành do các vi trần. Trí kia cũng do nhiều vi trần tạo thành chăng? Nếu không như thế thì không tương tự.

Lại nữa, như thể tánh của đèn là chiếu sáng, không bằng tánh chiếu sáng này thì làm sao được chiếu? Nếu thể tánh không phải là chiếu sáng tức nên là bóng tối, là tánh vô minh. Vì phá trừ bóng tối, nên nhận lấy đèn. Nếu thể tánh của đèn là bóng tối thì sẽ có lỗi lớn là không tương tự.

Hỏi: Vì sao không biết tương ưng?

Đáp: Vì đồng duyên một pháp sinh, nên các tâm tâm số pháp này đều đồng duyên nơi một pháp sinh ra. Vì do đồng duyên nơi một pháp, nên không thể lần lượt duyên lẫn nhau. Như nhiều người cùng ngược nhìn hư không, tức không thể lần lượt tự trông thấy mặt nhau. Tâm tâm số pháp kia cũng như thế.

Lại nữa, nếu tuệ duyên nơi tự tướng thì nên nhận lấy. Tuệ kia nhận lấy là tự duyên hay là duyên nơi người khác? Nếu tự duyên thì có lỗi của tự duyên như trên. Nếu duyên nơi người khác thì không đồng chung một duyên với tuệ.

Vì lý do gì không nhận biết pháp cùng có?

Đáp: Vì do áp sát. Như dùng thẻ đồng đựng thuốc An-xà-na, đem gắn sát nơi mắt, do áp sát quá nên mắt không thấy được.

Hỏi: Thế nào gọi là pháp cùng có?

Đáp: Người kia hỏi chuyên về sinh, trụ, vô thường của nghiệp thân, miệng. Sa-môn phương Tây nói như thế này: *Hỏi:* Thế nào là pháp cùng có? *Đáp:* Thân ấm là đối tượng nương dựa của tuệ lúc sinh, đó là pháp cùng có.

Như ông vừa nói: Lúc tuệ sinh chỗ nương dựa là thân, đó là pháp cùng có. Nếu như vậy, lúc nhãn thức sinh, thì không tự thấy mọi sắc khác biệt của thân. Như nhãn thức, các thức còn lại cũng thế. Người kia lập ra thuyết thế này: Lúc năm thức sinh, mỗi thức đều có thể tự duyên với đối tượng nương dựa của nó, còn ý thức thì không thể.

Ý có thể duyên nơi tất cả pháp, ông vừa nói là không thể, tức không đúng.

Lại nữa, nếu lúc tuệ sinh chỗ nương dựa là thân, đó gọi là pháp cùng có, tức có lỗi lớn. Vì sao nhận biết? Vì như lúc khở nhãn sinh, tức đối với tự thân không được quyết định. Đó gọi là được một ít quyết định đối với khở. Người kia nói thế này: Nếu khở pháp nhãn không hoàn toàn quyết định, thì khi khở pháp trí sinh hoàn toàn được quyết định. Như đạo pháp nhãn không hoàn toàn quyết định thì đạo pháp trí sinh được hoàn toàn quyết định.

Người kia cũng như thế, nghĩa là người kia không nên lập ra thuyết ấy. Vì sao? Vì đối với đạo lúc được quyết định khác, đối với khở lúc được quyết định khác.

Hỏi: Sự việc ấy là thế nào?

Đáp: Như đạo đế đã dứt trừ tà kiến hủy báng chung tất cả đạo. Muốn khiến đối với đạo được phần ít quyết định thì không có điều ấy. Vì để phân biệt nên giả sử đối với đạo được phần ít quyết định, tức có thể dứt trừ tà kiến hủy báng đạo, hướng chi là hoàn toàn quyết định, chỉ trừ pháp cùng có tương ưng của một sát-na. Như thân kiến, hoặc chấp sắc là ngã, cho đến chấp thức là ngã. Nếu lúc khổ pháp nhãn sinh, đối với đối tượng nương dựa là thân không được chánh quyết định, thì ngã kiến của đối tượng duyên là thân tức không nên đoạn. Vì sao? Vì khổ nhãn không thấy thân là đối tượng duyên của ngã kiến. Như thân kiến đối với phiền não, đối tượng dứt trừ của khổ đế là hàng đầu. Nếu thân kiến của người kia không đoạn, thì kiết khác không đoạn. Kiết khác không đoạn thì không có, đối với khổ đạt được chánh quyết định rõ ràng. Nếu đối với khổ không được chánh quyết định rõ ràng, thì đối với tập, diệt, đạo cũng không được chánh quyết định rõ ràng. Vì sự việc này nên khổ pháp nhãn hiện ở trước, đối với thân là đối tượng nương dựa cũng thấy khổ này đạt được chánh quyết định. Vì sao nhận biết? Vì như nói đối tượng duyên của khổ pháp nhãn thì Pháp thể đệ nhất cũng duyên. Pháp thể đệ nhất kia duyên với năm ấm của cõi dục đều là trọn vẹn.

Từng có một thức nhận biết tất cả pháp, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao sau trí tiếp theo là nói thức?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Vì đây là pháp cũ của Kinh, Luận. Như Kinh nói: Trưởng lão Ma ha Câu-hy-la đến chỗ Trưởng lão Xá-lợi-phất, hỏi: Này Trưởng lão Xá-lợi-phất! Nói là người trí, vậy thế nào là trí? Tiếp theo hỏi thế này: Gọi là thức, vậy thế nào là thức? Cho đến nói rộng. Như trong Luận Ba-già-la-na nói: Thế nào là pháp trí? Tiếp theo

hỏi: Thế nào là pháp thức? Do các nghĩa như thế, nên trước nói trí, tiếp theo nói thức. Như Tôn giả Đàm-ma-nan-đề nói: Nếu dùng trí, dùng thức có được đối tượng quán sát, thì sự việc này tất định. Người tạo ra luận kia cũng tùy thuận pháp cũ, nên trước nói trí, sau nói thức.

Lại có thuyết nêu: Thức tức trí, trí tức thức. Chỉ một chữ *dài*, vì sao Xà-na đời Tần gọi là trí, còn Tỳ-xà-na đời Tần gọi là thức? Một chữ *dài* đó là *Tỳ*. Vì để đoạn dứt ý như thế, vì muốn nói nghĩa sai biệt giữa trí và thức nên trước nói trí, tiếp theo nói thức.

Lại có thuyết nói: Vì trí, thức này đều cùng là pháp căn bản. Trong pháp tăng trưởng, thức là căn bản. Trong pháp tịch tĩnh, trí là căn bản.

Lại có thuyết cho: Vì trí, thức đều cùng là pháp đứng đầu. Như nói: Trong pháp đạo phẩm, cái gì là đứng đầu, đó là trí. Trong pháp sinh tử, cái gì là đứng đầu, đó là thức.

Lại có thuyết nêu: Đó đều cùng là pháp nương dựa. Như nói: Dựa nơi trí, không dựa nơi thức. Cũng nói như hành năm căn thức đều dựa vào ý thức.

Lại có thuyết nói: Nếu nói trí, thì nói số pháp, chỗ chưa nói chỉ là tâm. Thế nên, trước nói trí, tiếp theo nói tâm.

Lại có thuyết cho: Hai nhập trong mười hai nhập là chủ thể duyên, đó là ý nhập, pháp nhập. Nếu nói trí tức là nói pháp nhập. Nếu nói thức tức là nói ý nhập.

Lại có thuyết nêu: Sáu thức này, mỗi thức đều có cảnh giới hành riêng. Như nhãn thức nhận biết sắc, nhĩ thức nhận biết âm thanh, tỷ thức nhận biết mùi hương, thiệt thức nhận biết vị, thân thức nhận biết về sự va chạm và ý thức chỉ nhận biết pháp. Vì nhằm ngăn chặn những ý như thế, vì muốn nói ý thức có thể duyên nơi tất cả pháp nên tiếp theo trí nói thức.

Lại có thuyết nói: Vì trí có thể duyên nơi tất cả pháp, nên tiếp theo trí nói thức.

Lại có thuyết nêu: Trí có thể duyên nơi tướng chung, tướng riêng, thức chỉ duyên nơi tướng riêng. Vì nhằm ngăn chặn ý của người kia, vì muốn nói thức có thể duyên nơi tướng chung, tướng riêng, nên tiếp theo trí nói thức.

Lại có thuyết cho: Trí hành nơi cảnh giới tương tợ, không tương tợ, thức chỉ hành nơi cảnh giới tương tợ. Vì nhằm ngăn chặn ý của người kia, vì muốn nói thức cũng hành nơi cảnh giới tương tợ, không tương tợ, nên tiếp theo trí nói thức.

Lại có thuyết nói: Vì nhằm ngăn chặn ý của Bộ Độc Tử. Thuyết này nói: Trí là chi đạo, thức là chi hữu. Người kia đã dựa vào kinh Phật nói như thế này: Thức duyên danh sắc nên biết là chi hữu. Thế nào là Thánh đạo? Đó là chánh kiến cho đến chánh định. Thế nên nói trí là chi đạo. Vì nhằm ngăn chặn những ý như thế, vì muốn nói trí, thức đều cùng là chi hữu, đều cùng là chi đạo, nên tiếp theo trí nói thức.

Lại có thuyết nêu: Vì nhằm ngăn chặn ý của Phái Thí Dụ. Phái Thí Dụ nói: Thức với trí là pháp sinh theo thứ lớp, không sinh trong cùng một thời. Vì nhằm ngăn chặn ý của người kia, nên nói: Nếu trí này sinh tất cả pháp vô ngã, thì vì sao trí ấy không nhận biết? Trí này tất có thức tương ưng. Nên ngăn chặn ý của người kia cho thức, trí theo thứ lớp sinh. Như trí có thể duyên nơi tất cả pháp không có ngã, thức cũng như thế. Vẫn còn lại, như trên đã nói.

Từng có một thức nhận biết tất cả pháp. Ở đây cũng có hỏi, có đáp, có vấn nạn, có thông suốt. Vẫn nói nên như trí. Như nói có duyên với hành vô ngã của tất cả pháp.

Hỏi: Điều này được nói ở nơi nào trong Kinh?

Đáp: Như kệ nói:

*Nếu hay dùng trí quán
Tất cả hành vô ngã
Hay sinh tâm chán khổ
Là đạo được thanh tịnh.*

Nên biết kệ này nói về các hành vô ngã.

Hỏi: Như nói có thể sinh tâm chán khổ, thì tâm này làm sao có thể duyên nơi tất cả pháp?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nửa kệ đầu nói hành vô ngã của tất cả pháp. Nửa kệ sau nói duyên nơi hành của khổ đế.

Lại có thuyết cho: Nửa kệ đầu là nói về thời gian của hành quán. Nửa kệ sau là nói về thời gian thấy khổ.

Lại có thuyết nêu: Kệ này nói rõ về hành vô ngã của thời gian duyên nơi khổ. Vì sao? Vì pháp vô lậu không phải là pháp đáng chán.

Hỏi: Nếu như vậy thì làm sao duyên nơi hành vô ngã của tất cả pháp?

Đáp: Tất cả có hai thứ: (1) Có tất cả của phần ít. (2) Có tất cả của tất cả. Ở đây là nói tất cả của phần ít, không phải tất cả của tất cả. Kinh khác cũng nói tất cả đều cháy bùng, pháp vô lậu không cháy bùng, nên biết là nói tất cả của phần ít. Kinh kia cũng nói như thế: Tất cả của phần ít.

Lại có thuyết nói: Kinh khác cũng nói: Tất cả hành là vô thường, tất cả hành là vô ngã, Niết-bàn là tịch tĩnh. Tức kinh này nói hành vô ngã của tất cả pháp.

Lời bình: Nên gác lại kinh Phật nói với không nói. Thuyết nêu như thế là tốt. Nên có duyên nơi tất cả hành của pháp vô ngã. Vì sao? Vì hành giả ở nơi địa của hành ban đầu, tất đã có quán như thể hiện ra trước, vì vậy nên nói.

Hỏi: Như hành *không* cũng có thể duyên nơi tất cả pháp. Vì sao trong đây không nói?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì ý của người tạo luận kia muốn như vậy, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nêu: Nên nói nhưng không nói, phải biết nghĩa này là nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết cho: Như hành *không*, có lý do không, có lý do chẳng không. Có lý do không: Nghĩa là như trong chính mình, không có người khác. Có lý do chẳng không: Nghĩa là do chính mình nên chẳng không, hành vô ngã là không. Vì phân biệt như thế, nên Tôn giả Hòa-tu-mật nói như thế này: Tôi không nói tất cả các pháp đều không.

Hỏi: Vì sao hành vô ngã hữu lậu có thể duyên nơi tất cả pháp, còn hành vô ngã vô lậu chỉ duyên nơi khổ?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì hành vô ngã hữu lậu có uy lực, công dụng hơn hẳn trong hành quán. Còn hành vô ngã vô lậu khi đạt được chánh quyết định, chỉ hơn trong phần của mình. Như lúc hành quán ban đầu, hành giả tất quán tất cả pháp là vô ngã, vì công dụng, uy lực của hành vô ngã hữu lậu vượt hơn, nên có thể duyên nơi tất cả pháp. Còn hành vô ngã vô lậu vì ở trong phần của mình được sáng rõ, là hơn hẳn, nên không duyên với tất cả pháp.

Lại có thuyết cho: Hành vô ngã vô lậu có thể đối trị bốn điên đảo. Như đối tượng duyên của bốn điên đảo, hành vô ngã vô lậu kia cũng duyên. Hành vô ngã hữu lậu không thể đối trị bốn điên đảo, thế nên có thể duyên nơi tất cả pháp.

Lại có thuyết nêu: Quán đế vô lậu có giới hạn mức độ, còn quán đế hữu lậu thì không có giới hạn mức độ.

Lại có thuyết nói: Vô lậu nghĩa là đối trị phiền não, không phải tất cả pháp là tánh của phiền não. Hữu lậu thì không đối trị phiền não, cho nên có thể duyên nơi tất cả pháp.

Hỏi: Như hành vô ngã hữu lậu không thể duyên hết nơi tất cả pháp. Hành giả kia suy nghĩ: Tất cả các pháp là vô ngã, vì sao không phải là tà?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì hành kia duyên nơi phần nhiều, không duyên nơi phần ít. Duyên nơi phần nhiều như nước nơi biển cả. Phần ít không duyên như một giọt nước của biển.

Lại có thuyết nêu: Tùy theo chỗ hành của người kia, tùy theo cảnh giới của kẻ ấy, đều duyên với tự thể, tương ưng, cùng có. Không phải là đối tượng hành, không phải là cảnh giới, thể nên không duyên.

Hỏi: Hành vô ngã duyên nơi tất cả pháp, thể tánh của nó là gì?

Đáp: Tuệ là thể, là tánh, cho đến nói rộng.

Đã nói về thể tánh, nay sẽ nói về lý do.

Hỏi: Do đâu gọi là hành vô ngã?

Đáp: Hành này là pháp vô ngã, nên gọi là hành vô ngã.

Về giới: Hành vô ngã ở trong cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc. Hành vô ngã cũng có duyên nơi tất cả pháp, nhưng không thể duyên khắp với tất cả pháp.

Về địa: Là ở bảy địa, đó là cõi dục, thiên vị chí, thiên trung gian, bốn thiên căn bản. Không xứ cũng có nhưng không thể duyên khắp tất cả pháp.

Hỏi: Có thể duyên với bao nhiêu pháp?

Đáp: Duyên nơi bốn âm vô sắc, các nhân của âm kia, các diệt của âm kia, các phần tử trí của âm kia, các phi số duyên diệt của phần tử trí, các phi số duyên diệt của vô sắc và hư không. Hư không cùng với chúng sinh, hoặc nói là một, hoặc nói là khác. Hành vô ngã của không xứ kia đều có thể duyên. Thức xứ cũng có hành vô ngã, nhưng không thể duyên nơi tất cả pháp.

Hỏi: Có thể duyên với bao nhiêu pháp?

Đáp: Duyên nơi ba âm vô sắc, các nhân của âm, các diệt của âm, các phần tử trí của âm ấy, các phi số duyên diệt của phần tử trí, phi số duyên diệt của ba vô sắc. Trừ tất cả hư không, hành vô ngã của thức xứ kia đều có thể duyên hết. Bất dụng xứ duyên nơi hai địa, phi tướng phi phi tướng xứ duyên nơi một địa. Phần còn lại như trên đã nói.

Lại có thuyết nói: Hành vô ngã của không xứ có thể duyên với pháp đã nói như trên. Lại duyên với phi số duyên diệt của năm địa là bốn định vô sắc và thiền thứ tư. Như thế, thức xứ duyên với bốn địa. Bất dụng xứ duyên với ba địa. Phi tướng phi phi tướng xứ duyên với phi số duyên diệt của hai địa.

Lời bình: Không nên nói như thế. Như thuyết trước nói là tốt.

Về thân là đối tượng nương dựa: Là dựa vào thân của cõi dục, cõi sắc. Mới sinh dựa vào thân của cõi dục, sau dựa vào thân của cõi sắc. Vì sao? Vì mới sinh dựa vào thân của cõi dục, mạng chung sinh nơi cõi sắc, dựa vào thân của cõi sắc, lại khởi hiện ở trước. Hành giả chỉ hành theo hành vô ngã.

Về duyên: Là duyên nơi tất cả pháp.

Về niệm xứ: Là chỉ duyên với pháp niệm xứ.

Về trí: Là đẳng trí.

Về tương ưng với tam muội: Là không cùng tương ưng với tam muội.

Về tương ưng với căn: Tương ưng với ba căn là hỷ, lạc, xả. Thiền thứ ba tương ưng với lạc căn. Thiền thứ nhất, thiền thứ hai tương ưng với hỷ căn. Thiền vị chí, trung gian và thiền thứ tư tương ưng với xả căn. Cõi dục tương ưng với hai căn là hỷ, xả.

Hỏi: Như khéo tương ưng với ưu căn là có thể duyên nơi tất cả pháp. Vì sao trong đây không nói cùng tương ưng?

Đáp: Vì thể tánh cùng trái nhau: Thể tánh của hành vô ngã thì hân hoan, ưa chuộng. Thể tánh của ưu căn thì buồn rầu, tiều tụy. Vì thế nên không cùng tương ưng.

Về đời: Nên nói là ở quá khứ, vị lai, hiện tại.

Về duyên nơi đời: Là duyên nơi quá khứ, vị lai, hiện tại và pháp không phải đời.

Về thiện, bất thiện, vô ký: Nên nói là thiện.

Về duyên nơi thiện, bất thiện, vô ký: Nên nói là duyên nơi ba thứ.

Về hệ thuộc cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc: Nên nói là hệ thuộc cõi dục, cõi sắc, cũng hệ thuộc cõi vô sắc.

Về duyên nơi pháp hệ thuộc cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc: Nên nói là duyên nơi pháp hệ thuộc cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc, cũng duyên nơi pháp không hệ thuộc.

Về học, vô học, phi học phi vô học: Nên nói là phi học phi vô học.

Về duyên nơi học, vô học, phi học phi vô học: Nên nói là duyên nơi ba thứ.

Về do kiến đế đoạn, tu đạo đoạn và không đoạn: Nên nói là do tu đạo đoạn.

Về duyên với pháp kiến đạo đoạn, pháp tu đạo đoạn và pháp không đoạn: Nên nói là duyên nơi ba thứ.

Về duyên danh, duyên nghĩa: Nên nói là cùng duyên cả hai.

Về duyên nơi tự thân, duyên nơi thân người khác: Nên nói là duyên nơi tự thân, thân người khác, cũng duyên nơi không phải tự, không phải người khác.

Về ba thứ văn tuệ, tư tuệ, tu tuệ: Nên nói là ba thứ tuệ: Cõi dục là văn tuệ, tư tuệ. Cõi sắc là văn tuệ, tu tuệ. Cõi vô sắc là tu tuệ.

Về phương tiện đắc, sinh đắc: Nên nói là phương tiện đắc, sinh đắc. Như văn tuệ của cõi sắc có thể nói là phương tiện đắc, cũng có thể nói là sinh đắc.

Hỏi: Thế nào là nói phương tiện đắc?

Đáp: Như tu tướng chung, tướng riêng ở trong cõi này, sinh nơi cõi kia tức là đắc. Nếu không tu tập thì tuy sinh nơi cõi kia cũng không đắc.

Hỏi: Thế nào là cũng có thể nói là sinh đắc?

Đáp: Tuy tu tập ở cõi này, nhưng không sinh nơi cõi kia, không gọi là sinh đắc.

Ở cõi dục mạng chung, sinh trong thiên thứ hai. Mạng chung ở thiên thứ hai, sinh trong thiên thứ nhất. Người kia là đắc chăng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không đắc. Vì sao? Vì xa.

Nếu nơi thiên thứ hai được tu tập, sinh trong thiên thứ nhất thì đắc. Ở thiên thứ nhất mạng chung, sinh trong thiên thứ hai, pháp của địa thiên thứ nhất đều xả. Ở thiên thứ hai mạng chung, sinh trở lại nơi thiên thứ hai, người kia có là đắc chăng?

Đáp: Đắc.

Ở cõi dục mạng chung, sinh nơi cõi vô sắc. Ở cõi vô sắc mạng chung, sinh trở lại trong cõi vô sắc, người kia có là đắc chăng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không đắc. Vì sao? Vì xa.

Lại có thuyết cho: Nếu tu tập ở cõi vô sắc, rồi sinh trở lại cõi vô sắc, thì đắc.

Hỏi: Là Thánh nhân nên có thể sinh pháp này hay là phàm phu có thể sinh pháp này?

Đáp: Thánh nhân cũng có thể, phàm phu cũng có thể. Phàm phu có hai hạng: Có phàm phu nội đạo, có phàm phu ngoại đạo. Phàm phu của đạo nào có thể sinh pháp này? *Đáp:* Nội đạo cũng có thể, ngoại đạo cũng có thể. Phàm phu nội đạo cũng phương tiện đắc, cũng xứ sinh đắc. Phàm phu ngoại đạo chỉ có xứ sinh đắc.

Lại có thuyết nói: Phàm phu ngoại đạo chỉ có xứ sinh đắc, không khởi hiện ở trước. Vì sao? Vì do chấp ngã.

Hỏi: Thế nào là hành vô ngã khởi duyên nơi tất cả pháp hiện ở trước?

Đáp: Sinh trong cõi dục, lúc khởi hiện ở trước, duyên nơi tất cả pháp. Sinh trong cõi sắc, ở cõi sắc khởi hiện ra trước, cũng duyên nơi tất cả pháp. Nếu sinh nơi thiền thứ nhất, lúc không nhập định hiện ra trước, cũng duyên nơi tất cả pháp. Nếu khi nhập định hiện ra trước, duyên nơi thiền thứ nhất, cho đến phi tưởng phi phi tưởng xứ. Sinh nơi thiền thứ nhất, khởi thiền thứ hai, thiền thứ ba, thiền thứ tư hiện ra trước, cũng duyên nơi thiền thứ nhất cho đến phi tưởng phi phi tưởng xứ. Nếu sinh nơi thiền thứ hai, lúc không nhập định hiện ở trước, có thể duyên nơi tất cả pháp. Nếu khi nhập định hiện ra trước, thì duyên nơi thiền thứ hai, cho đến phi tưởng phi phi tưởng xứ. Nếu sinh nơi thiền thứ hai, khởi thiền thứ ba, thiền thứ tư hiện ra trước, thì cũng duyên nơi thiền thứ hai cho đến phi tưởng phi phi tưởng xứ. Sinh nơi thiền thứ ba, thiền thứ tư cũng như thế.

Trong vô sắc, hành vô ngã duyên nơi tất cả pháp. Nếu sinh nơi cõi dục, hoặc sinh nơi cõi sắc, hoặc sinh nơi cõi vô sắc hiện ra trước, thì duyên nơi tất cả pháp, như trên đã nói.

Hỏi: Người cõi dục duyên nơi pháp nhiều hay người cõi sắc duyên nơi pháp nhiều?

Đáp: Người ở cõi sắc, nếu không nhập định thì chỗ duyên cùng với cõi dục là như nhau. Nếu nhập định thì người cõi dục duyên

nhieu, không phải người cõi sắc. Vì sao? Vì không tự duyên nơi định cùng sắc.

Nên nói thế này: Lúc không nhập định, không có không duyên nơi thân niệm xứ của tất cả sắc. Không có duyên nơi thọ niệm xứ của tất cả thọ. Không có duyên nơi tâm niệm xứ của tất cả tâm. Không có duyên nơi pháp niệm xứ của tất cả pháp.

Hỏi: Hành vô ngã của tất cả pháp là hành ưa chuộng hay là hành chán lia? Nếu là hành ưa chuộng thì vì sao duyên nơi khổ, tập. Nếu là hành chán lia thì vì sao duyên nơi pháp đáng ưa chuộng?

Đáp: Nên nói như thế này: Là hành ưa chuộng, không phải là hành chán lia.

Hỏi: Nếu là hành ưa chuộng thì vì sao có thể duyên nơi khổ, tập?

Đáp: Tuy duyên nơi khổ, tập, nhưng vẫn là hành ưa chuộng. Vì sao? Vì giả sử hành kia duyên nhiều nơi pháp hữu lậu, duyên ít nơi pháp vô lậu, nhưng đối với pháp vô lậu, cố nhiên là hành ưa chuộng. Như một tiền vàng để trên đồng tiền đồng, tuy tiền đồng nhiều, nhưng được một tiền vàng, cũng sinh khởi ưa chuộng hơn. Hành kia cũng như thế.

Hỏi: Hành này là đoạn trừ kiết chăng?

Đáp: Không đoạn.

Hỏi: Nếu không đoạn trừ kiết thì cần gì khởi hiện ở trước?

Đáp: Vì muốn khiến tâm mạnh mẽ, nhạy bén. Nếu tâm mạnh mẽ, nhạy bén thì có thể nhập Thánh đạo.

Hỏi: Hành không và hành vô ngã có gì sai biệt?

Đáp: Đối trị ngã là hành vô ngã. Đối trị ngã sở là hành không.

Lại nữa, đối trị năm ngã kiến là hành vô ngã. Đối trị mười lăm ngã sở kiến là hành không.

Lại nữa, đối trị kiến của mình là hành vô ngã, đối trị sở kiến của mình là hành không. Ngã ái, ngã sở ái cũng như thế.

Lại nữa, nhận biết ám không phải là ngã, là hành vô ngã. Nhận biết ngã không nhập trong ám là hành không.

Lại nữa, thấy mắt vô ngã, sinh khởi vui thích là hành vô ngã. Thấy ngã không nhập trong mắt, sinh khởi vui thích là hành không. Cho đến ý nhập cũng như thế.

Lại nữa, nghĩa của tánh không là hành vô ngã, nghĩa của hành không là hành không.

Từng có hai tâm lần lượt cùng làm nhân chăng?

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn trừ ý của ngoại đạo. Ngoại đạo lập ra thuyết như thế này: Tâm sau là nhân của tâm trước. Vì sao? Vì như khi dòng nước tuôn chảy, dòng nước sau có thể thúc bách dòng nước trước chảy thật nhanh. Pháp sinh cũng như thế. Pháp của đời vị lai thúc đẩy nhanh đến hiện tại. Hiện tại thúc đẩy nhanh sang quá khứ. Pháp vị lai như thế là nhân của hiện tại. Pháp hiện tại là nhân của quá khứ. Vì để đoạn dứt các ý như thế, nên sẽ làm rõ tâm sau không phải là nhân của tâm trước. Nếu đúng tâm sau là nhân của tâm trước, thì trái với pháp nhân duyên sinh trong ngoài. Như Đức Thế Tôn nói: Vô minh duyên hành cho đến sinh duyên lão tử. Nếu sau là nhân của trước, tức nên hành duyên vô minh cho đến lão tử duyên sinh. Như nói mắt duyên nơi sắc sinh nhãn thức. Nếu sau làm nhân cho trước thì nên là duyên nhãn thức mới sinh sắc. Như cha mẹ là nhân của con, nếu nói như trên thì con là nhân của cha mẹ. Như thế tức trái với pháp duyên sinh bên trong v.v...

Hỏi: Thế nào là trái với pháp duyên sinh bên ngoài?

Đáp: Như hạt giống là nhân của mầm, cho đến hoa là nhân của quả. Nếu nói như trên, thì mầm là nhân của hạt giống, cho đến quả

là nhân của hoa. Như vậy, nếu sau là nhân của trước thì sẽ có lỗi lớn. Vì sao? Vì không tạo nghiệp mà thọ nhận quả, đã tạo nghiệp nhưng không có quả.

Hỏi: Thế nào là không tạo nghiệp mà thọ nhận quả?

Đáp: Như trước đã nhận lấy quả thiện, bất thiện, sau đây mới tạo nghiệp thiện, bất thiện. Trước đã nhận lấy quả của giới luật nghi, không luật nghi, sau đây mới thọ giới luật nghi. Trước đã nhận quả của địa ngục A-tỳ, về sau mới tạo nghiệp năm nghịch. Trước đã thọ nhận quả Chuyển luân Thánh vương, sau đây mới tu nghiệp của Chuyển luân Thánh vương. Trước đã chứng đắc Chánh đẳng Chánh giác Vô thượng, về sau mới thực hành các Ba-la-mật. Nếu như vậy là không tạo nghiệp mà thọ nhận quả. Đã tạo nghiệp mà không có quả. Tạo nghiệp mà không có quả thì không có đạo xuất yếu giải thoát. Nếu sau là nhân của trước, tức có lỗi lớn như thế.

Lại nữa, sở dĩ tạo ra phần Luận này là vì Bộ Ma-ha-tăng-kỳ nói: Hai tâm đều cùng sinh. Vì để ngăn chặn ý như thế nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, hoặc có thuyết nói: Cho nhân duyên không có thể tánh. Nay vì muốn phân biệt rõ thể tánh của nhân duyên, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Từng có hai tâm lần lượt cùng làm nhân chăng?

Đáp: Không. Vì sao? Vì không có một người có hai tâm trước sau cùng sinh.

Lại có thuyết nói: Nói trước, nghĩa là các tâm quá khứ, không có hai cùng sinh. Nói sau, nghĩa là các tâm vị lai không có hai cùng sinh. Thế nên, đáp: Hai tâm trước sau của một người không cùng sinh.

Lại có thuyết cho: Nói trước, nghĩa là trừ đời quá khứ. Nói sau, nghĩa là trừ đời vị lai. Không cùng có, nghĩa là muốn làm rõ một sát-na của hiện tại không có hai tâm cùng sinh.

Nếu tạo ra thuyết này: Không có hai tâm trước sau của một người cùng sinh. Đó tức ngăn chặn ý cho hai tâm cùng sinh. Tiếp theo lập ra thuyết này: Không phải tâm vị lai làm nhân cho tâm trước. Đó là để ngăn chặn ý sau cùng với trước tạo nhân.

Lại có thuyết nêu: Nếu nói như vậy, không có một người, hai tâm trước sau cùng sinh. Đó là để ngăn chặn nghĩa của nhân tương ưng, cộng hữu (cùng có). Tiếp theo lại nói: Chẳng phải tâm vị lai làm nhân cho tâm trước. Đó là nhằm ngăn chặn về nghĩa của nhân tương tự, nhân nhất thiết biến và nhân báo.

Ở đây, vì dựa vào năm nhân để tạo luận, nên đáp: Không có. Nếu dựa vào sáu nhân để tạo luận, thì nên đáp: Có. Vì do có nhân sở tác.

Như hai tâm, thì hai thọ, hai tưởng, hai tư, hai xúc, hai tác ý, hai giải thoát, hai niệm, hai định, hai nhãn, cho đến hai thân, hai mạng căn, hai chủng loại của thân như thế v.v... tức không lần lượt có nghĩa của nhân.

Tùng có hai tâm lần lượt cùng làm duyên, cho đến nói rộng.

Trước không nên tạo ra phần Luận này. Trước nên tạo ra phần Luận như vậy: Vì sao hai tâm trước sau của một người không cùng sinh. Sau đấy tiếp theo mới nêu câu hỏi này:

Hỏi: Tùng có hai tâm trước sau lần lượt cùng làm duyên. Nên nói như thế nhưng không nói là có ý gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Người tạo luận kia có ý muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Luận có hai thứ: (1) Là căn bản. (2) Là bàng sinh (Luận phát sinh phụ). Nêu ra những câu hỏi này:

Tùng có hai tâm lần lượt cùng làm nhân. Tùng có hai tâm lần lượt cùng làm duyên. Đó là luận căn bản

Vì sao hai tâm trước sau của một người không cùng sinh. Đó là luận bàng sinh. Vì thế, nên trước biện luận về căn bản, tiếp theo mới hỏi về bàng sinh.

Lại có thuyết nêu: A-tỳ-đàm nên dùng tướng để cầu tìm, không dùng thứ lớp, nên hoặc trước hoặc sau đều không có lỗi, chỉ dùng trái với tướng kia. Vậy không nên vấn nạn về thứ lớp.

Tùng có hai tâm lần lượt cùng làm duyên chăng?

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói không có hai tâm lần lượt cùng làm nhân, tức cũng cho là hai tâm không có nghĩa lần lượt cùng làm duyên. Vì nhằm đoạn trừ nghi như thế nên tạo ra phần Luận này.

Tùng có hai tâm lần lượt cùng làm duyên chăng?

Lại có thuyết nói: Duyên của cảnh giới không có thể tánh. Vì để ngăn trừ ý như thế của người kia, cũng nhằm làm rõ duyên của cảnh giới, thể tánh là thật có, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Tùng có hai tâm lần lượt cùng làm duyên chăng?

Đáp: Có.

Hỏi: Nếu đáp có, thì lời này tức đủ. Vì sao? Vì như nói: Nếu pháp là duyên của cảnh giới kia, hoặc có lúc không tạo cảnh giới, thì không có sự việc này. Vì sao lại lập ra thuyết ấy? Nếu sự sinh không có là tâm vị lai chăng?

Đáp: Không nên lập ra thuyết ấy. Vì sao? Vì muốn tạo lợi ích cho đệ tử, tức nên khiến khi họ thọ nhận nghĩa cần được sáng, rõ.

Hỏi: Từng có hai tâm lần lượt cùng làm duyên không?

Đáp: Có. Nếu phát ý tư duy không có vị lai.

Hỏi: Sự việc ấy là thế nào?

Đáp: Là tà kiến sinh, nói không có vị lai. Tiếp theo sau sinh tà kiến nói không có quá khứ. Tà kiến cũng nói không có các pháp của quá khứ. Đó gọi là hai tâm lần lượt cùng làm duyên. Tiếp theo tà kiến sinh thân kiến. Thân kiến lại chấp tà kiến quá khứ làm ngã. Như thân kiến thì biên kiến chấp đoạn, chấp thường cũng như thế.

Kiến thủ chấp quá khứ là hơn hết đệ nhất. Giới thủ chấp tịnh có thể dẫn đến giải thoát, chấp là sự hành hóa. Nghi ngờ, do dự chấp có hai lý. Tưởng, thọ chấp sự tốt đẹp, vừa ý. Giận dữ chấp sự không tốt đẹp, không vừa ý. Kiêu mạn chấp tự cao, tự đại. Vô minh đối với sự việc đó là ngu tối, không nhận biết.

Những sự việc như thế v.v..., gọi là tâm nhiễm ô lần lượt cùng làm duyên.

Hỏi: Tâm thiện thì thế nào?

Đáp: Như chánh kiến cho quá khứ là vô thường, khổ, không, vô ngã. Nhân nơi tập có duyên là có, là phần tánh, là có nhân, là có duyên.

Các sự việc như thế v.v..., gọi là tà kiến của tâm thiện lần lượt cùng làm duyên.

Hỏi: Tâm vô ký không ản mất (vô ký vô phú) là thế nào?

Đáp: Không phải là phương tiện khéo léo, không phải là không phương tiện khéo léo. Đó gọi là tà kiến của tâm vô ký lần lượt cùng làm duyên.

Hỏi: Nếu phát ý tư duy có vị lai, sự việc ấy là thế nào?

Đáp: Như chánh kiến sinh nói là có vị lai. Tiếp theo sau sinh chánh kiến nói là có quá khứ, cũng nói là có các pháp quá khứ. Đó

gọi là hai tâm lần lượt cùng làm duyên. Thân kiến chấp chánh kiến của quá khứ làm ngã, cho đến vô ký không ẩn mất duyên nơi chánh kiến quá khứ cũng như thế, nếu phát ý tư duy không có đạo vị lai.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói tâm hữu lậu cùng làm duyên. Nay vì muốn nói tâm vô lậu cùng làm duyên.

Hỏi: Sự việc ấy là thế nào?

Đáp: Nếu phát ý tư duy không có đạo vị lai, thì tâm này cùng với tà kiến tương ưng, duyên với không có đạo vị lai. Về sau được chánh quyết định, duyên nơi pháp quá khứ, tạo ra vô thường, khổ, không, vô ngã, nhân nơi tập có duyên.

Ở đây nói thời gian sau là nhằm ngăn chặn một niệm, ngăn chặn sự nối tiếp, không hạn chế thời gian, không hạn chế thân, không hạn chế từ vô thủy đến nay.

Hỏi: Vì sao không hạn chế thời gian?

Đáp: Vì có lúc đầu đêm hủy báng đạo, nửa đêm được chánh quyết định. Giữa đêm hủy báng đạo, cuối đêm được chánh quyết định. Hoặc có khi đêm tàn thì hủy báng đạo, ban ngày được chánh quyết định. Có khi ban ngày hủy báng đạo, đến đêm được chánh quyết định. Hoặc có khi một ngày, một đêm hủy báng đạo, một ngày, một đêm được chánh quyết định. Như thế, nửa tháng, một tháng, một mùa, một năm, cho đến một thân, nên biết cũng như thế.

Nếu phát ý tư duy có đạo vị lai, thì tâm này tương ưng với chánh kiến, duyên với có đạo vị lai. Về sau, tiếp theo sinh đạo vô lậu, duyên nơi chánh kiến của quá khứ là vô thường, khổ, không, vô ngã, nhân nơi tập có duyên. Chánh kiến như thế duyên với đạo vị lai, đạo vị lai sinh, trở lại duyên nơi chánh kiến. Đó gọi là lần lượt cùng làm duyên.

Thời gian sau, như nói: Sau khi quán tướng chung, có thể nhập đạo Thánh, là nhằm ngăn chặn trong khoảnh khắc một sát-na, không hạn chế sự nối tiếp, không hạn chế thời gian, không hạn chế thân, cho đến không hạn chế sinh tử từ vô thủy đến nay. Như nói ba thứ chánh quán, về sau có thể nhập Thánh đạo, là không hạn chế khoảnh khắc một sát-na, cho đến không hạn chế sinh tử từ vô thủy đến nay. Như hai trí nhận biết tâm người khác, cũng lần lượt cùng làm duyên.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phân Luận này?

Đáp: Trước đã nói pháp cùng duyên của thân mình, nay vì muốn nói pháp cùng duyên của thân người khác, như hai trí nhận biết tâm người khác lần lượt cùng làm duyên.

Hỏi: Ở đây nói những gì là hai trí nhận biết tâm người khác?

Đáp: Ở đây nói căn đồng, là đồng lợi căn, đồng trung căn, đồng hạ căn. Đồng là trí tha tâm của địa thiên thứ nhất, cho đến trí tha tâm của địa thiên thứ tư. Đồng hữu lậu, đồng vô lậu, đồng là phần pháp trí và đồng là phần tỷ trí.

Hỏi: Pháp kia làm sao cùng làm duyên?

Đáp: Là cùng duyên với tâm kia, không duyên với đối tượng duyên của tâm kia. Nếu duyên với đối tượng duyên của tâm, tức là duyên nơi tự tâm, không gọi là duyên nơi tha tâm.

Hỏi: Ở đây nói những gì là trí tri tha tâm?

Đáp: Ở đây nói chúng được Tha tâm trí thông.

Hỏi: Cũng lại có trí khác có thể nhận biết về tha tâm vì sao ở đây không nói?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì ý của người tạo Luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Ở đây nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nêu: Ở đây nói về danh, nghĩa đều tốt đẹp.

Lại có thuyết nói: Nếu thể tánh là thông, nếu thể tánh là tu, nếu là lia dục được, nếu là quả của bốn chi thiền, năm chi thiền thì ở đây nói đến.

Lại có thuyết cho: Nếu trí nhận biết tâm người khác như thật, không sai lầm thì ở đây nói đến.

Nhân nơi sự việc này, nên khuấy động biến trí. Như hai tâm lần lượt cùng làm duyên, các tâm số pháp cũng như thế. Cũng nên phân biệt chủng loại giới của năm thức là thiện, nhiễm ô, vô ký không ản mất, oai nghi, công xảo. Năm thức ấy không thể lần lượt cùng làm duyên, vì mỗi thức đều hiện hành nơi cảnh giới riêng. Ý thức có thể lần lượt cùng làm duyên, vì duyên với tất cả pháp. Tâm do khổ đế đoạn cùng với tâm do tập đế đoạn có thể lần lượt cùng làm duyên. Tâm do khổ đế đoạn cùng với tâm do tu đạo đoạn lần lượt cùng làm duyên. Tâm do tập đế đoạn cùng với tâm do tu đạo đoạn lần lượt cùng làm duyên. Hữu lậu duyên nơi sử do diệt đế đoạn lần lượt cùng làm duyên, cũng có thể duyên với vô lậu duyên nơi sử. Vô lậu duyên nơi sử không thể duyên với hữu lậu duyên nơi sử. Hữu lậu duyên nơi sử do đạo đế đoạn lần lượt cùng làm duyên, cũng có thể duyên với vô lậu duyên nơi sử. Vô lậu duyên nơi sử không thể duyên với hữu lậu duyên nơi sử. Vô lậu duyên nơi sử đối với đạo lần lượt cùng làm duyên. Thiện, bất thiện, vô ký ản mất do tu đạo đoạn có thể duyên nơi tâm, đối tượng đoạn trừ của năm hành. Các thứ còn lại do tu đạo đoạn lần lượt cùng làm duyên với tâm không đoạn. Như khổ nhãn, khổ trí, tập nhãn, tập trí, có thể duyên nơi tâm, đối tượng đoạn trừ của năm hành. Đạo duyên nơi đạo, tùy chỗ ứng hợp lần lượt cùng làm duyên.

Về giới thì cõi dục, cõi sắc lần lượt cùng làm duyên. Pháp không hệ thuộc cõi dục lần lượt cùng làm duyên. Cõi dục, cõi vô sắc không lần lượt cùng làm duyên. Cõi sắc, vô sắc và tâm không hệ thuộc lần lượt cùng làm duyên.

Về thiện, có thể duyên nơi ba thứ: Thiện, nhiễm ô, vô ký không ẩn mất.

Nhiễm ô, có thể duyên nơi ba thứ: Thiện, nhiễm ô, vô ký không ẩn mất.

Tâm vô ký của báo thiện duyên nơi ba thứ: Thiện, nhiễm ô, vô ký không ẩn mất. Vô ký của báo bất thiện không có lần lượt cùng làm duyên. Vì sao? Vì địa ý đều là vô ký của báo thiện.

Như nói: Từng có thân nghiệp nhận lãnh thọ báo, không phải là tâm chãng?

Đáp: Có. Oai nghi của các nghiệp bất thiện, tâm vô ký lần lượt cùng làm duyên. Sự việc ấy là thế nào?

Đáp: Oai nghi có hai thứ: (1) Là oai nghi. (2) Là tâm oai nghi. Oai nghi, nghĩa là sắc, thanh, hương, vị, xúc. Tâm oai nghi, nghĩa là có thể khởi tâm oai nghi. Bốn thức là phương tiện của oai nghi, không phải là khởi tâm oai nghi. Ý thức là phương tiện của oai nghi, cũng là khởi tâm oai nghi. Bốn thức kia có thể duyên với oai nghi, không thể duyên nơi khởi tâm oai nghi. Ý thức có thể duyên với oai nghi, cũng có thể duyên nơi khởi tâm oai nghi.

Lại có thuyết nói: Nhân nơi tâm oai nghi, lại sinh ý thức, có thể duyên nơi mười hai nhập, là có thể lần lượt cùng làm duyên.

Công xảo, tâm vô ký lần lượt cùng làm duyên. Sự việc ấy là thế nào?

Đáp: Công xảo có hai thứ: (1) Là công xảo. (2) Là tâm công xảo. Công xảo nghĩa là sắc, thanh, hương, vị, xúc. Tâm công xảo nghĩa là có thể khởi tâm công xảo. Năm thức là phương tiện của công xảo, không phải là khởi tâm công xảo. Ý thức là phương tiện của công xảo, cũng là khởi tâm công xảo. Năm thức có thể duyên nơi công xảo, không thể duyên nơi khởi tâm công xảo. Ý thức có thể duyên nơi công xảo, cũng có thể duyên nơi khởi tâm công xảo.

Lại có thuyết nói: Nhân nơi tâm công xảo lại sinh ý thức, có thể duyên nơi mười hai nhập, là có thể lần lượt cùng làm duyên.

Tà kiến, hoặc dùng nhân để hủy báng quả. Hoặc dùng quả hủy báng nhân. Hoặc không dùng quả hủy báng nhân. Hoặc không dùng nhân để hủy báng quả.

Thế nào là dùng nhân hủy báng quả? Như nói: Nghiệp thiện ác này không có quả báo.

Thế nào là dùng quả hủy báng nhân? Như nói: Các quả báo của người này đã nhận là không có nhân, không có duyên.

Thế nào là không dùng quả hủy báng nhân? Như nói: Phiền não của chúng sinh không có nhân, không có duyên.

Thế nào là không dùng nhân hủy báng quả? Như nói: Không có quá khứ, vị lai, hiện tại. Đó gọi là không dùng nhân hủy báng quả.

Tà kiến này do khổ để đoạn trừ.

Trước đã nói hai tâm lần lượt cùng làm nhân, cùng làm duyên. Ở đây nói về nghĩa của hai duyên, đó là duyên nhân, duyên cảnh giới.

Hỏi: Vì sao ở đây không nói duyên thứ đệ, duyên oai thế?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì ý của người tạo Luận này muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Nên nói nhưng không nói, nên biết nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nêu: Nghĩa này được nhập trong thuyết đã nói. Sự việc ấy là thế nào? Nếu nói về duyên nhân, nên biết là đã nói duyên thứ đệ. Vì sao? Như nói hai tâm không lần lượt cùng làm nhân, nên biết là hai tâm cũng không có duyên thứ đệ. Nếu nói duyên cảnh giới nên biết là cũng đã nói duyên oai thế. Vì sao? Vì như nói hai tâm lần lượt cùng làm duyên, nên biết hai tâm cũng lần lượt làm duyên oai thế. Đó gọi là được nhập trong thuyết đã nói kia.

HẾT - QUYỂN 5

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 6

Chương 1: KIỀM ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 2: TRÍ, phần 2

Vì lý do gì hai tâm trước sau của một người không cùng sinh?

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là Luận Bàn sinh (Luận Phát sinh phụ). Vì sao? Vì trước đã nói hai tâm không thể lần lượt cùng làm nhân. Vì sao? Vì không có hai tâm trước sau của một người cùng sinh. Tuy đã nói như thế, nhưng chưa nói lý do. Nay muốn nói lý do nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Vì sao hai tâm trước sau của một người không cùng sinh?

Đáp: Vì không có duyên thứ đệ thứ hai. Ở đây nói tâm số pháp nương dựa duyên thứ đệ sinh ra pháp của đời vị lai, dựa vào pháp của đời hiện tại, hòa hợp thì sinh, không hòa hợp thì không sinh. Nếu hiện tại cùng với vị lai, theo thứ lớp thì sinh, trái lại tất không sinh.

Lại có thuyết nói: Vì sao hai tâm trước sau của một người không cùng sinh, cho đến nói rộng? *Đáp:* Pháp của chúng sinh là như thế. Mỗi một tâm đều theo thứ lớp sinh, không được có hai. Vì sao? Vì không có duyên thứ đệ thứ hai.

Lại có thuyết cho: Thuyết này trước đã nói. Như hai vòng vàng cổ cùng buộc vào nhau.

Hỏi: Vì sao không có duyên thứ đệ thứ hai?

Đáp: Vì mỗi mỗi tâm của chúng sinh đều theo thứ lớp sinh, không được có hai.

Hỏi: Vì sao mỗi mỗi tâm của chúng sinh đều theo thứ lớp sinh, không được có hai?

Đáp: Không có duyên thứ đệ thứ hai. Đó gọi là nghĩa lần lượt lại cùng đáp. Như hiện tại có một duyên thứ đệ, vị lai sinh một tâm thì trong đây nên nói: Như trong chuông nốt nhiều dê, cổng ra vào nhỏ hẹp, tức khi ra vào cổng nhỏ hẹp đó phải từng con dê. Tâm tâm pháp kia sinh ra cũng lại như thế. Một sát-na hiện tại cùng với một sát-na vị lai mở ra tiếp theo. Nếu như đời hiện tại có rất nhiều sát-na thì cùng với rất nhiều sát-na của vị lai mở ra tiếp theo. Do không có nên một sát-na hiện tại chỉ mở ra tiếp theo với một sát-na vị lai.

Người tạo ra nghĩa nói: Vì lý do gì hai tâm không cùng sinh?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Như mạng căn là một sát-na, tâm dựa vào mạng căn cũng là một sát-na, thế nên không cùng.

Lại có thuyết cho: Như thân căn là một sát-na, tâm dựa vào thân căn cũng là một sát-na, thế nên không cùng.

Lại có thuyết nêu: Nếu hai tâm cùng sinh thì tâm không thể điều phục. Như hiện nay, một tâm cũng còn cứng bướng khó điều phục, huống chi là hai tâm.

Lại có thuyết nói: Nếu hai tâm cùng sinh tức cùng một thời, có một tâm cần xuất ly phiền não và phiền não cũng cần ra khỏi một tâm. Nếu như vậy thì không có giải thoát, không có xuất ly, không có hành hóa, lỗi là như thế v.v...

Lại có thuyết nêu: Nếu hai tâm cùng sinh thì đâu có trở ngại để không có ba tâm. Nếu có ba tâm thì thân của ba cõi có thể thọ nhận cùng một lúc. Nếu ba cõi thọ nhận thân trong cùng một lúc thì sẽ phá bỏ cõi. Nếu cõi bị phá vỡ thì một người cũng là cõi dục, cũng là cõi sắc, cũng là cõi vô sắc. Nếu như vậy thì không có giải thoát, cho đến nói rộng. Nếu ba tâm cùng sinh thì đâu có trở ngại gì mà không có bốn. Nếu có bốn tâm thì có thể thọ nhận bốn sinh thân trong cùng một lúc. Như vậy sẽ phá bỏ bốn sinh: Một thân cũng là thai sinh, cũng là noãn sinh, cũng là thấp sinh, cũng là hóa sinh, tức không có giải thoát, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Nếu có bốn tâm cùng sinh thì đâu có trở ngại để có năm. Nếu có năm tâm thì có thể cùng một lúc thọ nhận thân nơi năm nẻo. Nếu như vậy thì năm nẻo hủy hoại. Nếu năm nẻo hủy hoại thì thân địa ngục cho đến v.v... tức là thân trời, cho đến nói rộng.

Nếu có năm tâm cùng sinh thì đâu có trở ngại để có sáu. Nếu có sáu thì có thể cùng một lúc duyên với nghĩa của sáu căn, cho đến nói rộng.

Nếu không trở ngại có sáu tâm, cho đến trong đời vị lai, có trăm ngàn tâm một thời cùng sinh, cứ một sát-na sinh, một sát-na diệt. Nếu như vậy thì không có vị lai. Do có vị lai tức có hiện tại, có hiện tại tức có quá khứ. Nếu không có vị lai thì không có hiện tại. Nếu không có hiện tại thì không có quá khứ. Nếu không có quá khứ thì không có hữu vi. Nếu không có hữu vi thì không có vô vi. Nếu không có hữu vi, vô vi thì không có tất cả các pháp. Tức có những lỗi như thế v.v..., cho nên không thể có hai tâm cùng sinh trong một thời gian.

Hỏi: Như rất nhiều tâm số pháp cùng một lúc sinh không có các lỗi như trên. Nếu hiện có hai tâm, như tâm số pháp sinh cùng một thời thì lại có lỗi gì?

Đáp: Như một duyên thứ đệ cùng với một tâm ở vị lai hòa hợp. Do một tâm hòa hợp, nên mỗi mỗi tâm của chúng sinh sinh.

Lại có thuyết nói: Như tạo ra quán cùng với một tâm ở vị lai hòa hợp, do một tâm hòa hợp nên mỗi mỗi tâm của chúng sinh sinh. Nếu có hai tâm cùng sinh, tức nên có hai thọ cùng sinh. Nếu có hai thọ tức phá pháp của thân chúng sinh. Nếu phá pháp của thân chúng sinh thì có hai thứ thân. Nếu có hai thứ thân tức có mười ấm. Do có lỗi như thế, nên hai tâm không thể cùng sinh.

Hỏi: Thể tánh của duyên thứ đệ là gì?

Đáp: Như Phái Ba-già-la-na nói: Trừ tâm sau cùng của A-la-hán trong quá khứ, hiện tại, những thứ khác là tâm tâm số pháp quá khứ, hiện tại.

Lại có thuyết nói: Các tâm tâm số pháp quá khứ, hiện tại là thể tánh của duyên thứ đệ.

Hỏi: Nếu như vậy thì tâm sau cùng của A-la-hán không có nghĩa của duyên thứ đệ, làm sao gọi là duyên thứ đệ?

Đáp: Do không vượt qua tâm sau cùng của A-la-hán, nên tâm khác không sinh. Lại có sự việc khác khiến tâm sau không sinh. Nếu sẽ sinh thì có thể làm duyên thứ đệ.

Hỏi: Duyên thứ đệ có tướng gì?

Đáp: Đã nói về thể tánh tức là tướng của duyên thứ đệ. Nói về tướng tức là thể tánh. Tất cả các pháp đều không thể lìa thể tánh để lập riêng tướng của chúng.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Nghĩa cùng xa lánh là duyên thứ đệ.

Lại có thuyết nói: Nghĩa phát hiện dấu vết cùng xa lánh là duyên thứ đệ.

Lại có thuyết cho: Nghĩa có thể sinh tâm là duyên thứ đệ.

Lại có thuyết nêu: Nghĩa cùng nối tiếp của tâm là duyên thứ đệ.

Lại có thuyết nói: Nghĩa có thể nhận lấy là duyên thứ đệ.

Lại có thuyết nêu: Nghĩa thể dụng của tâm là duyên thứ đệ.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Theo thứ lớp sinh tướng của tâm là duyên thứ đệ.

Lại có thuyết nói: Chưa sinh sát-na khiến sát-na sinh là duyên thứ đệ.

Người của A-tỳ-đàm nói: Pháp của tướng khác khiến cùng sinh là duyên thứ đệ.

Lại có thuyết nêu: Pháp chưa sinh giống với tự mình là duyên thứ đệ.

Đã nói về thể tướng của duyên thứ đệ, chưa nói lý do.

Hỏi: Vì lý do gì gọi là duyên thứ đệ?

Đáp: Nghĩa đẳng vô gián là duyên thứ đệ.

Hỏi: Nếu như vậy thì tâm cùng với tâm tạo ra thứ đệ, không cùng với tâm số pháp tạo ra thứ đệ chăng? Tâm số pháp cùng với tâm số pháp tạo ra thứ đệ không cùng với tâm tạo ra thứ đệ chăng?

Đáp: Như thuyết Sa-môn của pháp tương tự đã nói: Tâm cùng với tâm tạo ra thứ đệ. Thọ cùng với thọ tạo ra thứ đệ.

Nói như thế tức có lỗi. Vì sao? Vì tâm tham dục trở lại cùng với tâm tham dục tạo ra thứ đệ. Giận dữ trở lại cùng với giận dữ. Ngu si trở lại cùng với ngu si. Thiện trở lại cùng với thiện. Bất thiện trở lại cùng với bất thiện. Vô ký trở lại cùng với vô ký.

Nói như thế tức không có giải thoát, Niết-bàn. Nên nói như thế này là tốt. Đó là tâm cùng với tâm tạo ra thứ đệ, cũng cùng với tâm số pháp tạo ra thứ đệ. Tâm số pháp cùng với tâm số pháp tạo ra thứ đệ, cũng cùng với tâm tạo ra thứ đệ. Tự tâm trước cùng với tự tâm sau tạo ra thứ đệ.

Hỏi: Nếu tâm cùng với tâm tạo ra thứ đệ, tức cùng tùy thuận không phải là tâm số pháp chẳng? Nếu tâm số pháp cùng với tâm số pháp tạo ra thứ đệ, thì cùng tùy thuận không phải là tâm chẳng?

Đáp: Hoặc như thuyết Sa-môn của pháp tương tự đã nói: Tâm tùy thuận tâm tâm số pháp tùy thuận tâm số pháp.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Nên nói như thế này là tốt: Đó là tâm cùng với tâm số pháp tạo ra thứ đệ. Tâm số pháp cùng với tâm tạo ra thứ đệ. Tụ tâm trước cùng với tụ tâm sau tạo ra thứ đệ, bình đẳng, không có khác biệt. Cũng như đồng hạt đậu, như phái Ba-già-la-na đã nói.

Hỏi: Nếu pháp cùng với pháp kia tạo ra thứ đệ, hoặc có khi không tạo ra thứ đệ chẳng?

Đáp: Có. Nếu pháp kia chưa sinh.

Hỏi: Ở đây nói chưa sinh là trước hay là sau? Vì như pháp trước chưa sinh, pháp sau không gọi là thứ đệ. Nếu sinh là thứ đệ chẳng? Lại như pháp sau chưa sinh, thì pháp trước không gọi là có thứ đệ. Nếu sinh là thứ đệ chẳng? Như Pháp thế đệ nhất cùng với khổ pháp nhãn tạo ra thứ đệ. Vì như Pháp thế đệ nhất chưa sinh, thì khổ pháp nhãn không gọi là thứ đệ. Nếu sinh là thứ đệ chẳng? Lại như khổ pháp nhãn chưa sinh, thì Pháp thế đệ nhất không gọi là có thứ đệ. Nếu sinh là thứ đệ chẳng? Nếu pháp trước chưa sinh thì pháp sau không gọi là thứ đệ. Nếu sinh là có thứ đệ, thì lúc có tâm, có thể là như thế, lúc không tâm thì sao có thể như thế được? Như nhập định vô tướng, định diệt tận, hoặc một, bảy, hoặc quá một, bảy, tâm xuất định cùng với tâm nhập định gọi là thứ đệ, tâm của sát-na thứ hai kia tất sinh. Vì sao? Vì nếu pháp cùng với pháp kia có thể tạo ra duyên thứ đệ, thì quả là không có chúng sinh, không có pháp, không có chú thuật, không có cỏ thuốc, không có Phật, không có Phật-bích-chi, không có Thanh văn, có thể ngăn chặn pháp này khiến cho tâm của

sát-na thứ hai không sinh. Nếu như vậy thì hai định tức không thể tánh. Nếu chính pháp sau chưa sinh, pháp trước không gọi là có thứ đệ, nếu sinh là có thứ đệ. Nếu như vậy thì khổ pháp nhãn chưa sinh, Pháp thể đệ nhất không gọi là có thứ đệ. Vì sao nói chưa sinh?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nên tạo ra thuyết này: Pháp trước chưa sinh, không gọi là thứ đệ.

Hỏi: Nếu như vậy lúc có tâm tức có thể như thế, khi không tâm thì thế nào?

Đáp: Khi có tâm đã như thế, thì khi không tâm cũng có thể như thế. Sự việc ấy là thế nào? Như nhập định vô tướng, định diệt tận, tâm nhập định của người kia, sát-na đầu tiên của định cũng thọ nhận quả, cũng cho quả. Các sát-na còn lại và tâm xuất định chỉ gọi là nhận lấy quả. Tâm nhập định của người kia diệt mất ở quá khứ, sát-na còn lại của định cùng tâm xuất định, thì người hiện tại kia cho quả. Người kia không nên tạo ra thuyết ấy. Vì sao? Vì nghĩa của duyên thứ đệ không có thời gian khác nhận lấy quả, thời gian khác cho quả, tức khi cho quả là nhận lấy quả.

Hỏi: Nếu nhận lấy quả khi cho quả, lúc có tâm thì có thể như thế, khi không tâm thì thế nào?

Đáp: Như nhập định vô tướng, định diệt tận. Tâm nhập định của người kia cùng với một sát-na đầu tiên của định nhận lấy quả, cho quả. Người kia diệt ở quá khứ, sát-na còn lại của định cùng tâm xuất định, nếu hiện ở trước thì nhận lấy quả, cho quả. Nếu lập ra thuyết này thì không có thời gian khác nhận lấy quả, thời gian khác cho quả.

Hỏi: Nếu như vậy thì pháp quá khứ tức có đối tượng tạo tác chăng?

Đáp: Tuy quá khứ có đối tượng tạo tác, có thể nhận lấy quả, cho quả, nhưng lại không có quả. Đời quá khứ thấy sắc cho đến nhận

biết pháp, không tạo ra sự việc như thế. Nếu cho quả, nhận lấy quả thì có thể có sự việc này.

Lại có thuyết nói: Pháp sau chưa sinh, pháp trước không gọi là thứ đệ. Nếu pháp sau sinh, thì pháp trước gọi là thứ đệ.

Hỏi: Nếu như vậy thì khổ pháp nhãn chưa sinh, Pháp thể đệ nhất không gọi là thứ đệ chăng?

Đáp: Có thể gọi là thứ đệ, nhưng không gọi là duyên thứ đệ. Nếu khổ pháp nhãn sinh thì đó gọi là thứ đệ, cũng gọi là duyên thứ đệ.

Như thứ đệ – duyên thứ đệ, thì thứ đệ – có thứ đệ, nối tiếp – có nối tiếp, nương dựa – có nương dựa, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Trong đời vị lai có duyên thứ đệ không? Nếu có, thì các pháp tức nên đã trụ nơi thứ đệ trong đời vị lai, tu chánh phương tiện, tức không có tác dụng. Vì sao? Vì Thánh đạo đã có thứ đệ ở trong đời vị lai, thời đến thì sinh, đâu cần phải tu chánh phương tiện làm gì. Lại có lỗi lớn. Vì sao? Vì không có sinh quán bất tịnh chế phục tham dục. Như thế, cũng không thể sinh quán đối trị chế phục tất cả phiền não. Nếu như vậy thì không có giải thoát, Niết-bàn, cho đến nói rộng. Nếu không có thì như Kinh Bát Phần nói làm sao thông? Như nói: Người này trong mười hai kiếp cho đến hai mươi kiếp không bị đọa nơi ác. Làm sao nhận biết sự khác biệt của ba nghiệp là báo của hiện pháp, báo của sinh pháp, báo của hậu pháp? Do đâu trong tất cả thời, Pháp thể đệ nhất chỉ sinh khổ pháp nhãn? Vì sao không sinh, cho đến các pháp như tận trí v.v...? Vì sao định kim cang dụ chỉ sinh tận trí không sinh pháp khác?

Đáp: Nên tạo ra thuyết này: Trong đời vị lai không có duyên thứ đệ.

Hỏi: Nếu không có duyên thứ đệ thì không có các lỗi như đã nói ở trước. Ở đây, Kinh Bát Phần nói làm sao thông?

Đáp: Đức Thế Tôn đã quán quá khứ, hiện tại dùng tướng so sánh nên cũng nhận biết đời vị lai.

Hỏi: Sự việc ấy như thế nào?

Đáp: Đức Thế Tôn quán đời quá khứ, nhận thấy chúng sinh kia đã tu nghiệp như thế, trong từng ấy kiếp không bị đọa nơi nẻo ác. Nhận thấy chúng sinh ở đây đã tu nghiệp như thế, trong từng ấy kiếp sẽ không bị đọa vào đường dữ. Thấy các chúng sinh ở đời quá khứ đã tu nghiệp như thế, được thọ nhận báo như vậy trong đời hiện tại. Thấy các chúng sinh ở đời kia đã gây tạo nghiệp, hoặc thọ nhận sinh báo, hoặc thọ nhận hậu báo. Thấy các chúng sinh nơi đời này đã tạo nghiệp, hoặc thọ nhận hiện báo, hoặc thọ nhận sinh báo, hoặc thọ nhận hậu báo.

Lại có thuyết nói: Chúng sinh có tướng, là tâm bất tương hành, trụ trong thân chúng sinh. Đức Thế Tôn không nhân nơi thiên định, thần thông nhưng có thể nhận biết trong thân chúng sinh có pháp này, nhận biết trong từng ấy kiếp không bị đọa nơi đường ác, tức thấy tướng này nhận biết là chúng sinh đang thọ nhận báo của hiện pháp, tiếp theo thọ nhận sinh báo, lại thọ nhận hậu báo.

Lời bình: Không nên lập ra thuyết ấy. Nếu nói như thế chúng tỏ Đức Như Lai chỉ có Trí tỷ tướng, không có Trí liễu đạt. Nên lập ra thuyết như vậy: Đức Phật, Thế Tôn có Trí liễu đạt, có thể nhận biết vị lai, tuy pháp vị lai tạp loạn, không có thứ lớp nhất định, Đức Như Lai vẫn dùng trí sáng tịnh có thể nhận biết pháp vị lai tạp loạn, không có thứ lớp nhất định, biết các chúng sinh đã tạo nghiệp như vậy, trải qua từng ấy kiếp đã không bị đọa vào nẻo ác, thọ nhận hiện báo, tiếp theo thọ nhận sinh báo, lại thọ nhận hậu báo đều là thật không sai lầm. Như pháp toán số biết rõ được dung lượng của đồng lúa không sai lầm, huống chi Đức Như Lai còn có Trí tự nhiên.

Hỏi: Vì sao tiếp theo Pháp thế đệ nhất là sinh khổ pháp nhãn, không sinh cho đến các pháp như tận trí v.v...?

Đáp: Đây gọi là số định, sự tướng thì không định. Vì sao? Vì khổ pháp nhãn ở tại sáu địa, nhưng chưa biết là địa nào? Khổ pháp nhãn tương ưng với ba căn, không biết nhất định là tương ưng với căn nào? Hành nơi bốn hành cũng không biết nhất định là hành nơi hành nào? Như lúc trụ nơi nhãn tăng thượng, về địa, căn, hành thì định, sát-na thì không định. Vì sao? Vì có nhiều sát-na nên không biết sinh ở sát-na nào? Duyên thứ đệ cũng không định. Lúc trụ nơi Pháp thể đệ nhất có năm sự là định, địa, căn, hành và thứ lớp sát-na. Đó gọi là số định, sự tướng không định.

Lại có thuyết nói: Nếu pháp dựa vào pháp trước, nối tiếp sinh thì không cần duyên thứ đệ. Cũng như vật bên ngoài không có duyên thứ đệ, dựa vào pháp trước nối tiếp sinh, như mầm dựa vào hạt giống trước nối tiếp được sinh. Cho đến quả dựa vào hoa trước nối tiếp sinh. Pháp nội cũng như thế, không nhân nơi duyên thứ đệ, chỉ dựa vào pháp trước nối tiếp sinh. Khổ pháp nhãn dựa vào Pháp thể đệ nhất nối tiếp sinh. Pháp khác, cho đến tận trí, không dựa vào Pháp thể đệ nhất thế nên không sinh. Định kim cang dụ cũng nên thông tỏ như thế. Nhưng pháp của đời vị lai thuộc về hiện tại. Nếu đối với hiện tại hòa hợp thì sinh. Nếu không hòa hợp thì không sinh. Sau Pháp thể đệ nhất có thể sinh tu đạo, thì không có việc này. Do phân biệt nên giả thiết chính Pháp thể đệ nhất cùng với tu đạo hòa hợp, bấy giờ tức sinh. Do không cùng với tu đạo hòa hợp tức là không sinh. Khổ pháp nhãn như thế, vì thuộc về Pháp thể đệ nhất, nên sinh. Pháp khác, cho đến tận trí, vì không thuộc về Pháp thể đệ nhất, thế nên không sinh.

Lại có thuyết cho: Trong đời vị lai có duyên thứ đệ.

Hỏi: Nếu trong đời vị lai có duyên thứ đệ, thì các pháp tức nên trụ theo thứ lớp chăng?

Đáp: Trong đời vị lai có nghĩa của duyên thứ đệ, không trụ theo thứ lớp. Pháp của đời vị lai nên theo nơi duyên thứ đệ nào? Sự sinh đã định, nhưng lại không trụ theo thứ lớp. Về sau, nếu khi sinh từ

duyên nào sinh cũng định, trụ theo thứ lớp cũng định. Cũng như số đông Tỳ-kheo ở chung trong một trụ xứ, số tuổi hạ đã định, nhưng hàng lớp nêu ra thì không định. Về sau, khi đã cư trú theo thứ lớp, số tuổi hạ cũng định, hàng lớp nêu ra cũng định.

Pháp như thế, lúc chưa sinh nên thuộc về duyên nào? Sinh đã định, trụ theo thứ lớp thì không định. Về sau, nếu lúc sinh từ duyên sinh cũng định, trụ theo thứ lớp cũng định.

Hỏi: Nếu như vậy thì tu chánh phương tiện, tức không có công dụng, cũng không có giải thoát, Niết-bàn chăng?

Đáp: Theo thứ lớp của một tâm, lược nói có hai thứ tâm sẽ sinh, đó là thiện và nhiễm ô. Nếu tu chánh phương tiện, tâm thiện liền sinh, nhiễm ô không sinh. Nếu hành theo phương tiện tà thì tâm nhiễm ô liền sinh, tâm thiện không sinh. Như một hạt giống, về sau sẽ sinh hai thứ là mầm và sự hư mục. Nếu gặp nhân duyên sinh mầm thì liền sinh mầm. Nếu gặp nhân duyên hư mục thì sinh sự mục rã. Một tâm theo thứ lớp sinh hai thứ tâm cũng lại như thế.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết như vậy: Trong đời vị lai không có duyên thứ đệ. Vì sao? Vì duyên thứ đệ là pháp trụ theo thứ lớp. Trong đời vị lai không có trụ theo thứ lớp. Duyên thứ đệ là pháp không tạp loạn, còn pháp của đời vị lai thì tạp loạn.

Lại có thuyết nói: Nếu đời vị lai có duyên thứ đệ, thì người tu thiện nên thường tu thiện, không nên làm ác. Nếu khi làm việc ác, tức nên thường tạo ác, không nên tu thiện. Nay hiện thấy Đề-bà-đạt-đa, vốn muốn tu thiện nhưng về sau lại làm ác. Ương-quật-ma-la chịu ảnh hưởng của người ác, trước muốn làm ác nhưng về sau tu thiện.

Do những nhân duyên như thế v.v..., nên biết trong đời vị lai không có duyên thứ đệ.

Hỏi: Vì sao sắc pháp không có duyên thứ đệ?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu pháp nhất định có đối tượng nương dựa, nhất định có đối tượng hành, nhất định có đối tượng duyên thì nên có duyên thứ đệ. Sắc pháp không có đối tượng nương dựa, không có đối tượng hành, không đối tượng duyên, thế nên không có duyên thứ đệ.

Lại có thuyết nói: Nếu pháp là tương ưng, có đối tượng dựa, có đối tượng hành, có thể dụng, có đối tượng duyên, nên có duyên thứ đệ. Sắc pháp là không tương ưng, không dựa, không hành, không thể dụng, không duyên, nên không có duyên thứ đệ.

Lại có thuyết cho: Duyên thứ đệ là pháp trụ theo thứ lớp. Sắc không phải là pháp trụ theo thứ lớp, hoặc là hai vạn kiếp, hoặc bốn vạn kiếp, hoặc sáu vạn kiếp, hoặc tám vạn kiếp đều đoạn dứt.

Lại có thuyết nêu: Duyên thứ đệ lúc hiện ở trước thì không tạp loạn. Sắc pháp khi hiện ở trước thì tạp loạn. Như trong cùng một thời sinh khởi, sắc thuộc cõi dục, cõi sắc hiện ở trước. Sắc thuộc, không thuộc cõi dục hiện ở trước. Sắc thuộc, không thuộc cõi sắc hiện ở trước. Thế nên, Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Sắc tăng ích của cõi dục chưa diệt, sắc tăng ích của cõi sắc đã sinh.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Một ít sắc vô gián sinh nhiều sắc. Nhiều sắc vô gián sinh ít sắc. Ít sắc vô gián kia sinh nhiều sắc, là như trong không trung, có một ít mây liền sinh nhiều. Như hạt giống nhỏ sinh ra cây to. Như tiểu Ca la la về sau thành người lớn. Nhiều sắc vô gián sinh ít sắc, là như đốt đồng cỏ to, về sau sinh một ít tro. Vì do một ít sắc vô gián sinh nhiều sắc, nhiều sắc vô gián sinh một ít sắc, nên không có duyên thứ đệ.

Hỏi: Như một ít tâm số pháp vô gián sinh nhiều, nhiều vô gián sinh ít. Sự việc ấy là thế nào?

Đáp: Như địa không giác không quán (địa không tâm không tứ), tiếp theo sinh không giác có quán, tiếp theo sinh có giác có quán. Như đây gọi là ít vô gián sinh nhiều.

Hỏi: Như địa có giác có quán sinh không giác có quán. Tiếp theo sinh không giác không quán. Như đây gọi là nhiều vô gián sinh ít chẳng?

Đáp: Không nên dùng địa định, nên dùng tâm số pháp định. Nếu một thọ theo thứ lớp sinh hai thọ, nếu hai thọ theo thứ lớp sinh một thọ, thì có lỗi như trên đã nêu. Do không sinh, nên không có lỗi như trên.

Hỏi: Vì sao tâm bất tương hành không có duyên thứ đệ?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu pháp nhất định có đối tượng nương dựa, nhất định có đối tượng hành, nhất định có đối tượng duyên thì có duyên thứ đệ. Tâm bất tương ưng hành thì không như vậy. Sắc pháp hệ thuộc ba cõi. Tâm bất tương ưng hành hệ thuộc ba cõi. Phần còn lại như sắc pháp đã nói ở trên.

Hỏi: Vì sao nói định vô tướng, định diệt tận là thứ lớp của tâm, không nói Vô tướng thiên?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Cũng nên nói nhưng không nói, nên biết đây là nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết cho: Nếu dụng công, khó được thì nói, không dụng công, không khó được thì không nói.

Lại có thuyết nêu: Nếu là thiện thì nói, vì pháp kia là vô ký nên không nói.

Hỏi: Vì sao định vô tướng, định diệt tận là thứ lớp của tâm, không phải là duyên thứ đệ?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu pháp có thể sinh tâm, có thể tăng ích, tâm có thể nhận lấy tâm là duyên thứ đệ. Lúc định kia sinh, tâm

trụ, tâm chướng ngại, tâm sai khiến không nối tiếp, thế nên không làm duyên thứ đệ.

Lại có thuyết cho: Định này là xứ hành của tâm đoạn trừ, tâm ngăn chặn, là pháp không tương ưng không có uy lực, công dụng, thế nên không làm duyên thứ đệ.

Hỏi: Tâm nhập định vô tướng, định diệt tận, rồi tâm xuất định, là thứ lớp của tâm, khoảng giữa có những từng ấy định nối tiếp. Thế nào là thứ lớp?

Đáp: Vì trong ấy lại không có tâm khác, nên được gọi là thứ lớp. Cũng như có hai người, một đi trước, một ở sau đến. Người khác hỏi người đến sau kia: Ông đến cùng với ai? Người kia đáp: Cùng với người mang tên v.v... tiếp sau đến. Khoảng giữa của hai người kia tuy có các vật như thôn xóm, cây cối, súc vật v.v..., nhưng lại không có người khác, nên nói là thứ lớp. Cũng như thế, khoảng giữa của hai tâm kia tuy lại rộng, xa, nhưng vì không có tâm khác nên được gọi là thứ lớp.

Hỏi: Các pháp là thứ lớp của tâm cũng là vô gián chăng?

Đáp: Hoặc có khi là thứ lớp của tâm không phải là vô gián của tâm. Hoặc có khi là vô gián của tâm không phải là thứ lớp của tâm. Hoặc có khi là thứ lớp của tâm cũng là vô gián của tâm. Hoặc có khi không phải là thứ lớp của tâm cũng không phải là vô gián của tâm.

Là thứ lớp của tâm không phải là vô gián của tâm: Nghĩa là trừ sát-na đầu tiên của định và pháp có tâm khác, các định còn lại và tâm xuất định. Đó gọi là thứ lớp của tâm không phải là vô gián của tâm.

Là vô gián của tâm không phải là thứ lớp của tâm: Nghĩa là sát-na đầu tiên của định và pháp có tâm khác, sinh, trụ, vô thường. Đó gọi là vô gián của tâm không phải thứ lớp của tâm.

Là thứ lớp của tâm cũng là vô gián của tâm: Nghĩa là sát-na đầu tiên của định, các pháp có tâm khác. Đó gọi là thứ lớp của tâm cũng là vô gián của tâm.

Không phải là thứ lớp của tâm cũng không phải là vô gián của tâm: Nghĩa là trừ sát-na ban đầu của định và pháp có tâm khác, sinh, trụ, vô thường, các sát-na của định khác cùng tâm xuất định, sinh, trụ, vô thường. Đó gọi là không phải là thứ lớp của tâm cũng không phải là vô gián của tâm.

Hỏi: Các thứ lớp của tâm này cũng là vô gián của định chăng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

(1) Là thứ lớp của tâm không phải là vô gián của định: Nghĩa là sát-na đầu tiên của định, những thời gian có tâm khác. Đó gọi là thứ lớp của tâm không phải vô gián của định.

(2) Là vô gián của định không phải là thứ lớp của tâm: Nghĩa là trừ sát-na ban đầu của định và pháp có tâm khác, sinh, trụ, vô thường, các định khác cùng tâm xuất định sinh, trụ, vô thường. Đó gọi là vô gián của định không phải là thứ lớp của tâm.

(3) Là thứ lớp của tâm cũng là vô gián của định: Nghĩa là trừ sát-na ban đầu của định và pháp có tâm khác, các định khác cùng tâm xuất định. Đó gọi là thứ lớp của tâm cũng là vô gián của định.

(4) Không phải là thứ lớp của tâm cũng không phải là vô gián của định: Nghĩa là sát-na đầu tiên của định, sinh, trụ, vô thường và có sinh, trụ, vô thường của tâm khác. Đó gọi là không phải là thứ lớp của tâm cũng không phải là vô gián của định.

Quán có ba thứ: (1) Quán tướng riêng. (2) Quán tướng chung. (3) Quán tướng hư.

Quán tướng riêng: Quán sắc là tướng của sắc, cho đến quán thức là tướng của thức. Quán đất là quán tướng cứng chắc, cho đến quán gió là tướng lay động. Đó gọi là quán tướng riêng.

Quán tướng chung: Là quán mười sáu hành Thánh. Đó gọi là quán tướng chung.

Quán tướng hư: Là quán bất tịnh, an ban (quán sở tức), vô lượng trừ nhập (thắng xứ) giải thoát, nhất thiết xứ (biên xứ). Đó gọi là quán tướng hư.

Hỏi: Trong ba thứ quán này, theo thứ lớp quán nào có thể nhập Thánh đạo. Khi xuất Thánh đạo, quán nào hiện ra trước nhất?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Khi nhập Thánh đạo cả ba thứ đều có thể nhập. Khi xuất Thánh đạo cả ba thứ đều hiện ở trước.

Lại có thuyết cho: Quán tướng chung có thể nhập Thánh đạo. Lúc xuất Thánh đạo, cả ba thứ đều hiện ở trước.

Hỏi: Nếu quán tướng hư, không nhập Thánh đạo, thì nơi kinh này nói làm sao thông? Như nói: Quán bất tịnh, tiếp theo là tu giác ý niệm?

Đáp: Đây là nói về sự lần lượt cùng làm nhân như pháp cháu con.

Hỏi: Việc này là thế nào?

Đáp: Trước hết dùng quán bất tịnh khéo điều phục tâm, khiến tâm dừng nghỉ, thể hiện sự chất trực, nhu hòa để tâm được tự tại. Sau đấy quán tướng chung để hiện ra trước, có thể nhập Thánh đạo.

Lại có thuyết nói: Quán tướng chung hiện ra trước tức có thể nhập Thánh đạo. Khi xuất Thánh đạo cũng quán tướng chung, hiện ra trước.

Hỏi: Nếu như vậy thì hoặc dựa vào thiên vị chí, hoặc dựa vào thiên thứ nhất, hoặc dựa vào thiên trung gian, đạt được chánh quyết

định. Lúc xuất Thánh đạo, tức quán tướng chung của cõi dục hiện ra trước, có thể được như thế. Nếu dựa vào thiên thứ hai, thiên thứ ba, thiên thứ tư, đạt được chánh quyết định, thì người kia không có quán tướng chung của cõi dục. Vì sao? Vì là rất xa. Lại cũng không thể quán tướng chung, trừ căn thiện của đạt phần. Vì sao? Vì sau Thánh đạo, không thể khởi lại để hiện ra trước.

Hỏi: Vậy khi xuất Thánh đạo, thì khởi quán những tướng chung nào hiện ở trước?

Đáp: Ở trung gian của Noãn, Đảnh, Nhẫn, tu quán tướng chung. Đó là các hành vô thường, khổ, không, vô ngã, Niết-bàn tịch tĩnh. Khi xuất Thánh đạo, quán này hiện ra trước.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Như thuyết trước là tốt.

Cõi dục có ba thứ quán: Đó là văn tuệ, tư tuệ và sinh đắc tuệ.

Cõi sắc có ba: Văn tuệ, tư tuệ, sinh đắc tuệ.

Cõi vô sắc có hai thứ: Tư tuệ, sinh đắc tuệ.

Hỏi: Cõi dục có ba thứ tuệ quán, tuệ nào hiện ra trước có thể nhập Thánh đạo?

Đáp: Cõi dục quán tư tuệ hiện ở trước có thể nhập Thánh đạo. Lúc xuất Thánh đạo, ba thứ quán được hiện ở trước. Cõi sắc quán tư tuệ hiện ở trước có thể nhập Thánh đạo. Lúc xuất Thánh đạo, có hai thứ quán là văn tuệ, tư tuệ hiện ở trước, không phải là sinh đắc tuệ. Cõi vô sắc quán tư tuệ hiện ở trước, có thể nhập Thánh đạo. Lúc xuất Thánh đạo cũng quán tư tuệ hiện ở trước, không phải sinh đắc tuệ.

Hỏi: Vì sao khi xuất Thánh đạo, sinh đắc tuệ của cõi dục hiện ra trước. Còn ở cõi sắc, vô sắc thì không có?

Đáp: Vì sinh đắc tuệ của cõi dục mạnh mẽ, nhạy bén, còn ở cõi sắc, vô sắc thì không mạnh mẽ, không nhạy bén. Nếu dựa vào thiên vị chí chứng đắc A-la-hán, khi xuất Thánh đạo sẽ khởi trở lại địa vị

chí cùng tâm cõi dục. Nếu dựa vào vô sở hữu xứ chứng đắc A-la-hán, khi xuất Thánh đạo sẽ khởi trở lại vô sở hữu xứ và tâm của phi tướng phi phi tướng xứ. Nếu dựa vào địa khác chứng đắc A-la-hán, khi xuất Thánh đạo tức sẽ khởi tâm của địa đó.

Thiền thứ nhất có ba thứ: Vị, tịnh, vô lậu, cho đến vô sở hữu xứ cũng có ba thứ. Phi tướng phi phi tướng xứ có hai thứ: Vị, tịnh. Vị tương ưng với thứ lớp sinh. Vị tương ưng với tịnh thì không sinh. Vô lậu tịnh có ba thứ: Hai thứ vô lậu tịnh và vô lậu không sinh vị tịnh.

Thiền thứ nhất có bốn thứ: (1) Phần có thoái chuyển. (2) Phần trụ. (3) Phần thắng tấn. (4) Phần đạt. Cho đến phi tướng phi phi tướng xứ cũng có bốn thứ: (1) Phần thoái chuyển. (2) Phần thoái chuyển theo thứ lớp sinh. (3) Phần sinh, trụ. (4) Phần không sinh thắng tấn, không sinh phần đạt.

Phần trụ theo thứ lớp sinh phần trụ, sinh phần thoái chuyển, sinh phần thắng tấn, không sinh phần đạt.

Phần thắng tấn theo thứ lớp sinh phần thắng tấn, sinh phần trụ, sinh phần đạt, không sinh phần thoái chuyển.

Phần đạt theo thứ lớp sinh phần đạt, sinh phần thắng tấn, không sinh phần trụ và phần thoái chuyển.

Lại có thuyết nói: Phần thoái chuyển theo thứ lớp sinh ba thứ, không sinh phần đạt. Phần trụ và phần thắng tấn đều sinh bốn thứ. Phần đạt theo thứ lớp sinh ba thứ, trừ phần thoái chuyển.

Hỏi: Nếu sinh nơi địa thiền thứ hai, thiền thứ ba, thiền thứ tư, muốn nhập thiền thứ nhất, thức hiện ra trước có bao nhiêu thứ quán hiện tiền?

Đáp: Tùy vào chỗ địa đã trụ. Người chưa lia dục có ba thứ quán hiện tiền, đó là thiện, nhiễm ô và vô ký không ẩn mất. Khi xuất quán cũng có ba thứ hiện tiền. Nếu đã lia dục thì có hai thứ.

Có mười hai thứ tâm: Thuộc cõi dục có bốn thứ: Thiện, bất thiện, vô ký ản mắt, vô ký không ản mắt.

Thuộc cõi sắc có ba thứ: Thiện, vô ký ản mắt, vô ký không ản mắt.

Thuộc cõi vô sắc cũng có ba thứ.

Vô lậu có hai tâm: Tâm học, vô học.

Hỏi: Tâm thiện thuộc cõi dục theo thứ lớp sinh có bao nhiêu tâm, lại từ bao nhiêu tâm theo thứ lớp sinh? Cho đến tâm vô học theo thứ lớp sinh có bao nhiêu tâm, lại từ bao nhiêu tâm theo thứ lớp sinh?

Đáp: Tâm thiện thuộc cõi dục theo thứ lớp sinh chín tâm: Thuộc cõi dục bốn, thuộc cõi sắc hai (tâm thiện, tâm vô ký ản mắt), thuộc cõi vô sắc một là vô ký ản mắt, cùng tâm học, vô học. Tâm này cũng từ tám tâm theo thứ lớp sinh: Thuộc cõi dục bốn, cõi sắc hai là thiện, vô ký ản mắt và hai tâm học, tâm vô học.

Tâm bất thiện theo thứ lớp sinh bốn tâm là bốn tâm của cõi dục. Tâm này cũng từ mười tâm theo thứ lớp sinh: Thuộc cõi dục bốn, thuộc cõi sắc ba, thuộc cõi vô sắc ba.

Như tâm bất thiện, tâm vô ký ản mắt cũng như thế.

Tâm vô ký không ản mắt thuộc cõi dục theo thứ lớp sinh bảy tâm: Cõi dục bốn, cõi sắc hai (Tâm thiện, tâm vô ký ản mắt), cõi vô sắc một (vô ký ản mắt). Tâm này cũng từ năm tâm theo thứ lớp sinh: Cõi dục bốn, cõi sắc một là tâm thiện.

Tâm thiện thuộc cõi sắc theo thứ lớp sinh mười một tâm, tức trong mười hai tâm trừ tâm vô ký không ản mắt hệ thuộc cõi vô sắc. Phần còn lại theo thứ lớp có thể sinh. Tâm này cũng từ chín tâm theo thứ lớp sinh: Tự địa (cõi sắc) ba, cõi dục hai (tâm thiện, tâm vô ký không ản mắt), cõi vô sắc hai (tâm thiện, tâm vô ký ản mắt), cùng hai tâm học, vô học.

Tâm vô ký ản mắt thuộc cõi sắc theo thứ lớp sinh sáu tâm: Cõi sắc ba, cõi dục ba trừ tâm vô ký không ản mắt. Tâm này cũng từ tám tâm theo thứ lớp sinh: cõi sắc ba, cõi dục hai (tâm thiện, tâm vô ký không ản mắt), cõi vô sắc ba.

Tâm vô ký không ản mắt thuộc cõi sắc theo thứ lớp sinh sáu tâm: cõi sắc ba, cõi dục hai (tâm bất thiện, tâm vô ký ản mắt), cõi vô sắc một là vô ký ản mắt. Tâm này cũng từ ba tâm theo thứ lớp sinh là ba tâm của cõi sắc.

Tâm thiện thuộc cõi vô sắc theo thứ lớp sinh chín tâm: Cõi vô sắc ba, cõi dục hai (tâm bất thiện và tâm vô ký ản mắt), cõi sắc hai (tâm thiện, tâm vô ký ản mắt), và hai tâm học, vô học. Tâm này cũng từ sáu tâm theo thứ lớp sinh: Cõi vô sắc ba, cõi sắc một (tâm thiện) và tâm học, vô học.

Tâm vô ký ản mắt thuộc cõi vô sắc theo thứ lớp sinh bảy tâm: Cõi vô sắc ba, cõi dục hai (tâm bất thiện, tâm vô ký ản mắt), cõi sắc hai (tâm thiện, tâm vô ký ản mắt). Tâm này cũng từ bảy tâm theo thứ lớp sinh: Cõi vô sắc ba, cõi dục hai (tâm thiện, tâm vô ký không ản mắt), cõi sắc hai (tâm thiện, tâm vô ký không ản mắt).

Tâm vô ký không ản mắt thuộc cõi vô sắc theo thứ lớp sinh sáu tâm: Cõi vô sắc ba, cõi dục hai (tâm bất thiện, tâm vô ký ản mắt), cõi sắc một là tâm vô ký ản mắt. Tâm này cũng từ ba tâm của cõi vô sắc theo thứ lớp sinh.

Tâm học theo thứ lớp sinh năm tâm: Tâm thiện cõi dục, tâm thiện cõi sắc, tâm thiện cõi vô sắc, cùng tâm học, tâm vô học. Tâm này cũng từ bốn tâm theo thứ lớp sinh: Tâm thiện cõi dục, tâm thiện cõi sắc, tâm thiện cõi vô sắc cùng tâm học.

Tâm vô học theo thứ lớp sinh bốn tâm: Tâm thiện cõi dục, tâm thiện cõi sắc, tâm thiện cõi vô sắc và tâm vô học. Tâm này cũng từ

năm tâm theo thứ lớp sinh: Tâm thiện cõi dục, tâm thiện cõi sắc, tâm thiện cõi vô sắc và tâm học, tâm vô học.

*Chín, tám, bốn cùng mười
 Bảy, năm, nên biết Dục
 Mười một, chín, sáu, tám
 Sáu, ba nên biết sắc.
 Chín, sáu, bảy cũng bảy
 Sáu, ba, biết Vô sắc
 Năm, bốn cũng bốn, năm
 Nên biết, học, vô học.*

Có hai mươi thứ tâm: Cõi dục có tám tâm: Tâm thiện phương tiện (gia hạnh), tâm thiện sinh đắc, tâm bất thiện, tâm vô ký ẩn mắt, tâm oai nghi, tâm công xảo, tâm báo và tâm thông quả.

Cõi sắc có sáu tâm: Tâm thiện phương tiện, tâm thiện sinh đắc, tâm vô ký ẩn mắt, tâm oai nghi, tâm báo và tâm thông quả.

Cõi vô sắc có bốn tâm: Tâm thiện phương tiện, tâm thiện sinh đắc, tâm vô ký ẩn mắt và tâm báo.

Vô lậu có hai tâm: Tâm học, tâm vô học.

Hỏi: Tâm thiện phương tiện của cõi dục theo thứ lớp sinh bao nhiêu tâm? Cũng từ bao nhiêu tâm theo thứ lớp sinh? Cho đến tâm vô học theo thứ lớp sinh bao nhiêu tâm? Cũng từ bao nhiêu tâm theo thứ lớp sinh?

Đáp: Tâm thiện phương tiện của cõi dục theo thứ lớp sinh mười tám: Cõi dục bảy, trừ tâm thông quả, cõi sắc một (Tâm thiện phương tiện) cùng tâm học, tâm vô học. Tâm này cũng từ tám tâm theo thứ lớp sinh: Cõi dục có bốn (Tâm thiện phương tiện, tâm thiện sinh đắc, tâm bất thiện, tâm vô ký ẩn mắt), cõi sắc có hai (Tâm thiện phương tiện, tâm vô ký ẩn mắt), cùng hai tâm học và vô học.

Tâm thiện sinh đặc của cõi dục theo thứ lớp sinh chín tâm: Cõi dục bảy, trừ tâm thông quả, cõi sắc một là tâm vô ký ẩn mắt cùng tâm vô ký ẩn mắt thuộc cõi vô sắc. Tâm này cũng từ mười một tâm theo thứ lớp sinh: Cõi dục bảy, trừ tâm thông quả, cõi sắc có hai (tâm thiện phương tiện, tâm vô ký ẩn mắt) và hai tâm học, vô học.

Tâm bất thiện theo thứ lớp sinh bảy tâm, là bảy tâm của cõi dục, trừ tâm thông quả. Tâm này cũng từ mười bốn tâm theo thứ lớp sinh: Cõi dục bảy, trừ tâm thông quả, cõi sắc bốn (tâm thiện sinh đặc, tâm vô ký ẩn mắt, tâm báo, tâm oai nghi), cõi vô sắc có ba, trừ tâm thiện phương tiện.

Như tâm bất thiện, tâm vô ký ẩn mắt cũng như thế.

Tâm oai nghi của cõi dục theo thứ lớp sinh tám tâm: Cõi dục sáu, trừ tâm thiện phương tiện, tâm thông quả, cõi sắc một là tâm vô ký ẩn mắt, cõi vô sắc một là tâm vô ký ẩn mắt. Tâm này cũng từ bảy tâm theo thứ lớp sinh: Cõi dục bảy, trừ tâm thông quả.

Như tâm oai nghi, tâm báo cũng như thế.

Tâm công xảo theo thứ lớp sinh sáu tâm, là sáu tâm thuộc cõi dục, trừ tâm thiện phương tiện và tâm thông quả. Tâm này cũng từ bảy tâm theo thứ lớp sinh, là bảy tâm của cõi dục, trừ tâm thông quả.

Tâm thông quả của cõi dục theo thứ lớp sinh hai tâm: Tâm thông quả của cõi dục và tâm thiện phương tiện của cõi sắc. Tâm này cũng từ hai tâm theo thứ lớp sinh: Tâm thông quả của cõi dục, tâm thiện phương tiện của cõi sắc.

Tâm thiện phương tiện của cõi sắc theo thứ lớp sinh mười hai tâm: Cõi sắc sáu, cõi dục ba (tâm thiện phương tiện, tâm thiện sinh đặc và tâm thông quả), cõi vô sắc một (tâm thiện phương tiện), cùng hai tâm học, tâm vô học. Tâm này cũng từ mười tâm theo thứ lớp sinh: Cõi sắc bốn, trừ tâm oai nghi, tâm báo, cõi dục hai là tâm thiện

phương tiện và tâm thông quả, cõi vô sắc hai là tâm thiện phương tiện, tâm vô ký ẩn mất, cùng hai tâm học, vô học.

Tâm thiện sinh đắc của cõi sắc theo thứ lớp sinh tám tâm: Cõi sắc năm, trừ tâm thông quả, cõi dục hai (Tâm bất thiện, tâm vô ký ẩn mất), cõi vô sắc một (Tâm vô ký ẩn mất). Tâm này cũng từ năm tâm của cõi sắc theo thứ lớp sinh trừ tâm thông quả.

Tâm vô ký ẩn mất của cõi sắc theo thứ lớp sinh chín tâm: Cõi sắc năm, trừ tâm thông quả, cõi dục bốn (Tâm thiện phương tiện, tâm thiện sinh đắc, tâm bất thiện, tâm vô ký ẩn mất). Tâm này cũng từ mười một tâm theo thứ lớp sinh: Cõi sắc năm, trừ tâm thông quả, cõi dục ba (Tâm thiện sinh đắc, tâm oai nghi, tâm báo), cõi vô sắc ba, trừ tâm thiện phương tiện.

Tâm oai nghi của cõi sắc theo thứ lớp sinh bảy tâm: Cõi sắc bốn, trừ tâm thiện phương tiện, tâm thông quả, cõi dục hai (Tâm bất thiện, tâm vô ký ẩn mất), cõi vô sắc một là tâm vô ký ẩn mất. Tâm này cũng từ năm tâm theo thứ lớp sinh, tức năm tâm của cõi sắc, trừ tâm thông quả.

Như tâm oai nghi, tâm báo cũng như thế.

Tâm thông quả của cõi sắc theo thứ lớp sinh hai tâm, tức hai tâm thuộc cõi sắc (Tâm thông quả và tâm thiện phương tiện). Tâm này cũng từ hai tâm theo thứ lớp sinh, là hai tâm thuộc cõi sắc: Tâm thiện phương tiện và tâm thông quả.

Tâm thiện phương tiện của cõi vô sắc theo thứ lớp sinh bảy tâm: Cõi vô sắc bốn, cõi sắc một (Tâm thiện phương tiện), cùng hai tâm học, tâm vô học. Tâm này cũng từ sáu tâm theo thứ lớp sinh: Cõi vô sắc ba trừ tâm báo, cõi sắc một (Tâm thiện phương tiện) và hai tâm học, vô học.

Tâm thiện sinh đắc của cõi vô sắc theo thứ lớp sinh bảy tâm: Cõi vô sắc bốn, cõi dục hai (Tâm bất thiện, tâm vô ký ẩn mất), cõi

sắc một (Tâm vô ký ỉn mắt). Tâm này cũng từ bốn tâm nơi cõi vô sắc theo thứ lớp sinh.

Tâm vô ký ỉn mắt của cõi vô sắc theo thứ lớp sinh tám tâm: Cõi vô sắc bốn, cõi dục hai (tâm bất thiện, tâm vô ký ỉn mắt), cõi sắc hai (Tâm thiện phương tiện, tâm vô ký ỉn mắt). Tâm này cũng từ mười tâm theo thứ lớp sinh: Cõi vô sắc bốn, cõi dục ba (Tâm thiện sinh đắ, tâm oai nghi, tâm báo), cõi sắc ba (Tâm thiện sinh đắ, tâm oai nghi, tâm báo).

Tâm báo của cõi vô sắc theo thứ lớp sinh sáu tâm: Cõi vô sắc ba, trừ tâm thiện phương tiện, cõi dục hai (tâm bất thiện, tâm vô ký ỉn mắt), cõi sắc một (Tâm vô ký ỉn mắt). Tâm này cũng từ bốn tâm của cõi vô sắc theo thứ lớp sinh.

Tâm học theo thứ lớp sinh sáu tâm: Cõi dục hai (Tâm thiện sinh đắ. Tâm thiện phương tiện), cõi sắc một là tâm thiện phương tiện, cõi vô sắc một là tâm thiện phương tiện, cùng hai tâm học, tâm vô học. Tâm này cũng từ bốn tâm theo thứ lớp sinh: Cõi dục một là tâm thiện phương tiện, cõi sắc một là tâm thiện phương tiện, cõi vô sắc một là tâm thiện phương tiện và tâm học.

Tâm vô học theo thứ lớp sinh năm tâm: Cõi dục hai (Tâm thiện phương tiện. Tâm thiện sinh đắ), cõi sắc một là tâm thiện phương tiện, cõi vô sắc một là tâm thiện phương tiện và tâm vô học. Tâm này cũng từ năm tâm theo thứ lớp sinh: Cõi dục một là tâm thiện phương tiện, cõi sắc một là tâm thiện phương tiện, cõi vô sắc một là tâm thiện phương tiện, cùng hai tâm học và vô học.

Mười, tám, tiếp sinh chín

Mười một sinh nơi bảy

Mười, bốn cũng sinh tám

Bảy, sáu cùng với bảy.

Hai sinh, hai dục tận

Mười, hai, mười, tám, năm

*Chín, mười, một, bảy, năm
 Hai, hai, nên biết sắc.
 Bảy, sáu, bảy, bốn, tám
 Mười, sáu, bốn Vô sắc
 Sáu, bốn, cũng năm, năm
 Nên biết học vô học.*

Vì lý do gì như người thì không thể được, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì để ngăn trừ ý của người khác.

Hoặc có thuyết nói: Có người, do có người nên nhớ lại công việc mình đã làm.

Lại có thuyết cho: Tánh của vật là cùng hòa nhập. Cùng hòa nhập nên Luận giả (Ngoại đạo) lập ra thuyết này: Tất cả pháp hữu vi có hai phần: Hoặc ban ngày, hoặc ban đêm. Thời gian ban đêm thì ngày nhập vào trong đêm. Thời gian ban ngày thì đêm nhập vào trong ngày. Vì sao? Vì như trong đêm, những việc đã làm nơi ban ngày được nhớ lại, vì ban đêm nhập vào trong ngày. Như trong ban ngày, những gì đã tạo ra nơi ban đêm được nhớ lại, do ban ngày nhập vào trong đêm. Thế nên, nhớ lại công việc mình đã làm từ trước.

Hoặc có thuyết nêu: Tánh của vật thay đổi vật. Tánh biến đổi nên Luận giả tạo ra thuyết này: Ca-la-la đổi thay tạo nên A-phù-đà, cho đến người trung niên biến đổi tạo thành lão niên. Thế nên nhớ lại công việc mình đã làm xưa kia. Như cây Bà trá, lá xanh đổi thành màu úa vàng. Tánh của vật kia cũng như thế.

Hoặc có thuyết nói: Tánh của vật là qua lại. Do qua lại nên Luận giả nói như thế này: Ca-la-la đi đến trụ trong A-phù-đà, cho đến nói rộng. Do sự việc này, nên nhớ lại việc mình đã làm.

Hỏi: Luận về tánh của vật biến đổi với luận về về tánh của vật qua lại có gì khác biệt?

Đáp: Luận về tánh của vật biến đổi cho: Ca-la-la biến đổi tạo nên A-phù-đà. Còn luận về tánh của vật qua lại cho: Ca-la-la đi đến trụ trong A-phù-đà đều cùng tăng trưởng.

Hoặc có thuyết nói: Giác là một tánh. Giác được nhận biết sau, tức là giác đã tạo ra trước.

Hoặc có thuyết cho: Ý giới là thường. Do ý giới là thường, nên nhớ lại việc đã làm xưa kia.

Hoặc có thuyết nêu: Có âm căn bản, có âm khách. Công việc của âm khách đã làm, âm căn bản có thể nhận biết. Thế nên có thể nhớ lại công việc mình đã làm trước kia.

Hoặc có thuyết nói: Tâm trước đi đến tâm sau, nói với tâm sau: Ta đã làm việc như vậy, thế nên nhớ lại việc đã làm trước kia.

Hằng hà sa số chư Phật cùng đệ tử của Phật không tạo ra luận ấy, nói có con người, không nói tánh của vật là cùng hòa nhập, không nói tánh của vật là biến đổi, không nói tánh của vật là qua lại, không nói tánh giác là một, không nói ý giới là thường còn, không nói có âm căn bản, âm khách, không nói tâm trước đi đến tâm sau, nhưng có thể nhớ lại công việc đã làm xưa kia. Như sự việc này rất vi tế, sâu xa khó nhận biết.

Vì muốn hiển bày pháp vi tế, rất sâu xa, khó nhận biết như thế, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Vì lý do gì chỉ nói như con người không thể được, tâm trước không đi đến tâm sau, nói là ta đã làm các việc đó và có thể nhớ lại việc mình đã làm xưa kia?

Đáp: Nên nói như thế này: Vì lý do gì con người không thể đạt được, tánh của vật là không cùng hòa nhập, tánh của vật là không biến đổi, tánh của vật là không qua lại, tánh giác không là một, ý giới là không thường còn, tánh của âm không có âm căn bản, không có âm khách, tâm trước không đi đến tâm sau, nhưng có thể nhớ lại việc

đã làm xưa kia. Nhưng không nói là nhằm làm rõ phần trước sau, lược bỏ khoảng giữa, khiến cho văn của luận được dễ lãnh hội.

Hoặc nói: Như con người không thể đạt được, tức nhằm ngăn chặn ý của phái cho là có con người. Tâm trước không đi đến tâm sau là nhằm ngăn chặn ý của Luận giả về qua lại. Tâm trước, tâm sau là nhằm ngăn chặn ý của các Luận giả còn lại.

Pháp của chúng sinh đã được tập trí làm cho giống nhau như thế.

Hỏi: Trước đã nói không có con người. Nay vì sao lại nói chúng sinh?

Đáp: Vì muốn khiến điều đã nói cùng thuận với thể của pháp. Vì sao? Vì nếu không nói chúng sinh, chỉ nói pháp, thì pháp đối với nghĩa tuy thuận, nhưng đối với văn thì không thuận. Nếu nói chúng sinh thì văn nghĩa cùng thuận. Do đó nên nói chúng sinh.

Lại có thuyết nói: Trước là nói nghĩa thật, nay tức nói pháp của chúng sinh là giả danh, đã được tập trí làm giống nhau như thế. Tập trí là nghĩa quyết định, là nghĩa tu tập, là nghĩa tự tại.

Việc đã làm xưa kia, nghĩa là tùy bản sự của người ấy. Bản sự nghĩa là như tánh, như thể, như tướng, như vật của người ấy.

Lại có thuyết nói: Nên nói là nhớ lại sự việc đã làm chung trước kia. Thế nào là đã làm chung? Là như đối tượng trước kia đã từng thấy, đã từng trải qua.

Lại có thuyết nêu: Nên nói là nhớ lại sự việc đã làm xưa kia. Thế nào là sự việc đã làm xưa kia? Là tùy theo hình sắc gốc xưa kia đã làm.

Vì muốn thuyết minh về nghĩa nhớ lại công việc đã làm xưa kia, nên tạo ra phần Luận này. Dụ như người có thể ghi chép, cho đến nói rộng.

Như người có thể ghi chép không đến chỗ của người cũng có thể ghi chép kia, chỉ dùng lời hỏi: Ông viết chữ gì? Người kia cũng không đáp: Tôi đã viết chữ này, nhưng người có thể ghi chép đã có được tập trí như thế đấy, nên chữ mình tự tạo cũng nhận biết, chữ của người khác đã viết ra cũng nhận biết, cho đến sách hải ngoại đem tới cũng có thể đọc biết.

Như thế, tâm trước không đi đến tâm sau, nhưng tâm sau có thể nhớ lại việc mình đã làm xưa kia.

Lại muốn làm rõ lần nữa về nghĩa này, nên lại tạo ra dụ: Như hai trí tri tha tâm lần lượt cùng duyên. Người này cũng không hỏi người kia: Ông đang suy nghĩ về việc gì? Người kia cũng không đáp: Tôi đang suy nghĩ về việc này, nhưng cho đến cách xa ngoài trăm do-tuần, hai tâm vẫn có thể cùng nhận biết.

Như thế, tâm trước không đi đến tâm sau, nhưng tâm sau vẫn có thể nhớ lại ý nghĩ mình đã suy nghĩ trước kia.

Lại nữa, các tâm tâm số pháp đối với đối tượng duyên thì định.

Hỏi: Vì sao đối với pháp nào định nên nói là định? Là đối với nhãn nhập định, hay đối với sắc định, hay là đối với sát-na định?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đối với nhãn nhập định, không phải đối với sắc định, đối với sát-na định. Vì sao? Vì rất nhiều tâm tâm số pháp chưa sinh.

Hỏi: Thế nào là đối với nhãn nhập định?

Đáp: Như nhãn thức đối với sắc định, ngoài ra các thức đều định đối với cảnh giới của mình. Nếu mắt cùng với màu xanh hòa hợp thì sinh khởi nhận thức về màu xanh. Nếu cùng với màu sắc khác hòa hợp thì sinh khởi nhận thức khác.

Hỏi: Nếu như vậy tức có hai tâm: Tâm nhận biết màu xanh khác với tâm nhận biết màu vàng v.v..., lại trái với văn của Luận Thức

Thân. Như nói: Nhân thức quá khứ duyên nơi pháp quá khứ, duyên nơi pháp hiện tại hay duyên nơi pháp vị lai chăng? Đáp: Duyên nơi pháp quá khứ, không duyên nơi pháp hiện tại, vị lai.

Lại có thuyết nói: Đối với nhãn nhập thì định, sắc thì định, đối với sát-na thì không định. Vì sao? Vì rất nhiều tâm tâm số pháp chưa sinh.

Hỏi: Thế nào là đối với sắc định?

Đáp: Nếu duyên nơi sắc xanh thì sinh khởi nhận thức xanh. Duyên nơi sắc khác thì không sinh. Duyên với các sắc như vàng v.v... cũng lại như thế.

Hỏi: Sắc xanh có rất nhiều, như là cộng xanh, cành xanh, lá xanh, hoa xanh, quả xanh. Nếu duyên nơi cộng xanh và nhận biết làm sao không duyên để nhận biết cành xanh, lá xanh, hoa xanh, quả xanh?

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Đối với ba pháp thì định.

Hỏi: Nếu như vậy thì tâm tâm số pháp chưa sinh là nhiều chăng?

Đáp: Pháp chưa sinh nhiều lại có lỗi gì? Có lỗi là nơi đời vị lai, cuối cùng không có trụ xứ chăng? Vì trước đó đã có trụ xứ.

Hỏi: Nếu tâm tâm số pháp đối với duyên định, thì đối với đối tượng nương dựa cũng định chăng?

Đáp: Đối với đối tượng nương dựa cũng định. Sự việc ấy là thế nào? Như tâm tâm số pháp ở vị lai, đối với chỗ nương dựa thì xa. Nếu sinh hiện ở trước thì cùng có với đối tượng nương dựa. Nếu diệt thì sẽ cách xa đối tượng nương dựa.

Lại có thuyết nói: Tâm tâm số pháp chưa sinh, đối với đối tượng nương dựa thì cách xa. Nếu sinh được hiện ở trước thì cùng có. Nếu diệt thì cùng diệt.

Hỏi: Nếu tâm tâm số pháp đối với đối tượng duyên, đối tượng nương dựa định, thì ở vào thời gian nào, tâm tâm số pháp đó có thể có đối tượng duyên? Ở vào lúc sinh hay vào lúc diệt? Nếu ở vào lúc sinh thì lúc sinh là vị lai, làm sao vị lai có thể có đối tượng tạo tác? Nếu ở vào lúc diệt, diệt là pháp suy thoái, tan hoại, thì làm sao lúc suy thoái, tan hoại có thể có đối tượng duyên?

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Lúc diệt có thể duyên không phải là lúc sinh. Vì sao? Vì pháp chưa sinh là vị lai. Pháp vị lai thì không thể có đối tượng tạo tác. Lúc diệt gọi là hiện tại. Pháp hiện tại có thể có đối tượng tạo tác.

Hỏi: Nếu như vậy thì làm sao pháp suy thoái, tan hoại có thể có đối tượng tạo tác?

Đáp: Tất cả pháp hữu vi đều như vậy, thể tánh của chúng đều yếu kém, hệ thuộc vào các nhân duyên, không được tự tại. Nếu tâm tâm số pháp dựa vào sự hòa hợp của đối tượng duyên, thì có thể có đối tượng duyên, là chỗ dựa của đời vị lai và cảnh giới tán loạn. Như vị lai, quá khứ cũng như thế. Hiện tại thì các duyên hòa hợp. Nếu đang là hiện tại không thể duyên nơi cảnh giới, tức rớt ráo không có nghĩa duyên nơi cảnh giới.

Hỏi: Nếu tâm tâm số pháp đối với đối tượng duyên, đối tượng nương dựa định, thì ở đây vì sao chỉ nói đến đối tượng duyên, không nói đối tượng nương dựa?

Đáp: Vì ở đây nói về sự việc của đối tượng ghi nhớ, nên không nói đối tượng nương dựa. Nếu đã có đối tượng ghi nhớ, tất dựa vào đối tượng duyên, nên không cần dùng đối tượng nương dựa. Như một cảnh giới tức là đối tượng duyên của rất nhiều tâm tâm số pháp. Như một tâm, trước đã duyên, về sau rất nhiều tâm cũng duyên. Cũng như một người có trăm đứa con. Nếu một đứa con nhớ nghĩ

đền cha, thì các con còn lại cũng nhớ nghĩ. Một cảnh giới kia là đối tượng duyên của nhiều tâm cũng lại như thế.

Hỏi: Nếu sự việc đã từng trải qua đối khác, thì việc được nhớ nghĩ cũng khác. Vì sao không phải là Đề-bà-đạt-đa đã từng trải qua? Diên-nhã-đạt-đa có thể nhớ nghĩ? Hoặc Diên-nhã-đạt-đa đã từng trải qua Đề-bà-đạt-đa có thể nhớ nghĩ? (Đối chiếu nơi bản Hán dịch của Pháp sư Huyền Tráng – N^o 1545/200, quyển 12, thì không có phần này!)

Đáp: Thân của Đề-bà-đạt-đa khác, thân của Diên-nhã-đạt-đa khác. Nhớ lại sự việc xưa mình đã làm, thân tức không khác.

Lại có thuyết nói: Như tâm của Đề-bà-đạt-đa, Diên-nhã-đạt-đa không thể lần lượt làm nhân. Nhớ lại điều mình đã gây tạo trước kia, là nhân sau.

Lại có thuyết cho: Nếu tâm nối tiếp, nếu thân nối tiếp, thì có thể nhớ lại sự việc mình đã làm xưa kia. Đề-bà-đạt-đa, Diên-nhã-đạt-đa tâm không nối tiếp, thân không nối tiếp.

Hỏi: Nếu tâm nối tiếp thì sao trước trông thấy một con bò, sau trông thấy con bò khác, nói là con bò trước kia?

Đáp: Sự việc đã từng trải qua cần phải tương tự, bấy giờ mới nhận biết. Con bò đã được thấy trước kia, tuy sau này từng thấy lại, nhưng cùng với con bò sau không tương tự, do đó nên không nhận biết. Nếu con bò trước tương tự con bò sau, lúc ấy mới có thể nhận biết. Ý đã từng trải qua trước kia tất phải có sức, về sau không quên, còn có thể nhớ lại sự việc mình đã làm. Tự tâm của đời sống trước dùng ý để gọi là nêu bày. Tự tâm của đời sống sau dùng sự nhớ nghĩ để gọi là nói. Do ý trước có uy lực nên khiến cho niệm sau nhớ lại sự việc mình đã làm khi xưa. Người không mất niệm đó là tâm không cuồng loạn, không bị bức bách do khổ thọ.

Có hai thứ tâm: (1) Tâm đồng hành. (2) Tâm đồng duyên. Khở pháp nhãn, khở tỳ nhãn, khở tỳ trí, đó gọi là tâm đồng hành, không gọi là tâm đồng duyên. Tập pháp nhãn, tập pháp trí, đó gọi là tâm đồng duyên, không gọi là tâm đồng hành. Khở pháp trí cũng gọi là tâm đồng hành, cũng gọi là tâm đồng duyên. Các tâm khác, cũng không đồng hành, cũng không đồng duyên. Các sự việc đã từng trải qua của tâm đồng hành thì tâm đồng duyên có thể nhớ lại. Các sự việc đã từng trải của tâm đồng duyên thì tâm đồng hành có thể nhớ lại.

Có ba thứ tâm: (1) Tâm thiện. (2) Tâm bất thiện. (3) Tâm vô ký. Nếu sự việc đã từng trải qua của tâm thiện thì tâm thiện, tâm bất thiện, tâm vô ký có thể nhớ lại. Tâm bất thiện, tâm vô ký cũng như thế.

Lại có bốn thứ tâm: (1) Tâm thiện. (2) Tâm bất thiện. (3) Tâm vô ký ẩn mất. (4) Tâm vô ký không ẩn mất. Như sự việc đã từng trải qua của tâm thiện, bốn thứ tâm đều có thể nhớ lại. Cho đến sự việc của tâm vô ký không ẩn mất đã từng trải qua thì bốn thứ tâm đều có thể nhớ lại.

Lại có bốn thứ tâm: (1) Tâm sinh từ duyên nhân (Duyên nhân). (2) Tâm sinh từ duyên thứ đệ (Duyên đẳng vô gián). (3) Tâm sinh từ duyên cảnh giới (Duyên sở duyên). (4) Tâm sinh từ duyên oai thế (Duyên tăng thượng). Nếu sự việc của một tâm đã từng trải qua thì bốn tâm đều có thể nhớ lại.

Lại có năm thứ tâm: Tâm do kiến khở đoạn, cho đến tâm do tu đạo đoạn. Nếu sự việc đã từng trải qua của tâm do kiến khở đoạn thì năm thứ tâm đều có thể nhớ lại. Tâm do kiến tập đoạn, tâm do tu đạo đoạn cũng như thế. Sự việc đã từng trải qua của tâm do kiến diệt đoạn thì bốn thứ tâm có thể nhớ lại, trừ tâm do kiến đạo đoạn. Tâm do kiến đạo đoạn cũng như thế, trừ tâm do kiến diệt đoạn.

Lại có sáu thứ tâm, đó là sáu thức: Nếu các sự việc của sáu thức đã từng trải qua thì ý thức có thể nhớ lại.

Lại có mười hai thứ tâm: Cõi dục có tâm thiện, tâm bất thiện, tâm vô ký ần mất, tâm vô ký không ần mất. Cõi sắc có ba thứ, trừ tâm bất thiện. Cõi vô sắc cũng như thế. Cùng hai tâm học, tâm vô học. Như mười hai thứ tâm, tương tự có mười hai pháp, mười hai niệm.

Như pháp đã từng trải qua của tâm thiện nơi cõi dục có mười hai niệm đều có thể nhớ lại. Tâm bất thiện cũng như thế. Pháp nơi tâm vô ký ần mất đã từng trải qua có tám thứ niệm có thể nhớ lại: Cõi dục có bốn, cõi sắc có hai là thiện, vô ký không ần mất cùng hai tâm học, tâm vô học. Vô ký không ần mất của cõi dục cũng như thế.

Pháp đã từng trải qua của tâm thiện nơi cõi sắc có mười hai thứ niệm có thể nhớ lại. Pháp đã từng trải qua của tâm vô ký ần mất nơi cõi sắc có mười thứ niệm có thể nhớ lại, trừ vô ký ần mất, vô ký không ần mất của cõi dục. Pháp nơi tâm vô ký không ần mất của cõi sắc đã từng trải qua có mười thứ niệm có thể nhớ lại, trừ vô ký ần mất, vô ký không ần mất của cõi vô sắc.

Pháp nơi tâm thiện của cõi vô sắc đã từng trải qua có mười niệm có thể nhớ lại, trừ vô ký ần mất, vô ký không ần mất của cõi dục. Pháp nơi tâm vô ký ần mất của cõi vô sắc đã từng trải qua có chín thứ niệm có thể nhớ lại là thiện, bất thiện của cõi dục. Thiện, vô ký ần mất của cõi sắc. Ba thứ nơi cõi vô sắc cùng hai tâm học, vô học. Vô ký không ần mất cũng như thế.

Pháp nơi tâm học đã từng trải qua có mười hai thứ niệm có thể nhớ lại. Tâm vô học cũng như thế.

Như Kinh nói: Tôn giả Xá-lợi-phất đã nói như thế này: Này các Trưởng lão! Nếu như ý không hư hoại, nội nhập soi tỏ, thì pháp ngoại nhập có thể sinh, chánh quán hiện ở trước, tức ý thức sinh. Người kia vì sao ý nhập hư hoại?

Đáp: Hư hoại có ba thứ, đó là hư hoại trong giây lát, hư hoại khi mạng chung và hư hoại hoàn toàn.

Hư hoại trong giây lát: Nghĩa là nếu nhập định vô tướng, định diệt tận, đó gọi là hư hoại trong giây lát.

Hư hoại khi mạng chung: Nghĩa là như đoạn căn thiện, hủy hoại ý thiện. Như người phạm phu lia dục, cho đến khi mạng chung hủy hoại ý bất thiện.

Hư hoại hoàn toàn: Nghĩa là như khổ tử trí sinh, khổ đế đoạn, ý hoại hoàn toàn cho đến đạo tử trí sinh kiến đế đoạn, ý hoại hoàn toàn. Trụ nơi pháp không thoái chuyển, ý do kiến đế đoạn của Tu-đà-hàm và sáu thứ ý hoại hoàn toàn của cõi dục do tu đạo đoạn. Trụ nơi pháp không thoái chuyển, tất cả ý do kiến đế đoạn của A-na-hàm, ý hoại hoàn toàn nhiễm ô của cõi dục do tu đạo đoạn. Trụ nơi pháp không thoái chuyển, ý hoại tất cả ý hoại hoàn toàn nhiễm ô của A-la-hán.

Hỏi: Vì sao sự việc được nhớ nghĩ đã quên rồi nhưng lại nhớ lại?

Đáp: Vì tâm pháp của chúng sinh có sự tương tự theo thứ lớp sinh tri kiến. Có ba thứ tương tự: (1) Tương tự của phương tiện. (2) Tương tự của cảnh giới. (3) Tương tự tùy thuận.

Hỏi: Thế nào là tương tự của phương tiện?

Đáp: Như người đọc tụng Tu-đà-la, về sau lại quên mất. Sau này, nhờ phương tiện ân cần hành trì nên trở lại thông suốt. Về Tỳ-ni, A-tỳ-đàm cũng như thế. Trước kia đã tu quán bất tịnh, về sau lại quên mất. Sau này, dùng phương tiện ân cần hành trì, tùy theo cảnh giới nên việc tu quán bất tịnh trở lại hiện tiền. Phương tiện, cảnh giới của quán an ban (Quán sở tức) cũng như thế.

Từng nghe có người Bà-la-môn đọc tụng Kinh Vi Đà, về sau quên mất. Muốn được thông lợi trở lại, đã tận dụng các phương tiện nhưng cũng không thể, bèn đến chỗ thầy hỏi: Kinh con vốn đã đọc, nay đều quên mất. Muốn được thông lợi trở lại, con đã dùng phương tiện siêng năng, dốc sức, nhưng cũng không thể. Nay nên làm thế

nào? Vị sư kia hỏi: Khi trước ông đọc tụng thì đọc tụng ra sao? Đệ tử đáp: Đầu tiên, khi đọc kinh, tay thì thắt gút dây, miệng tụng văn kinh. Sư bảo: Nên như pháp trước đã làm, trở lại đọc tụng kinh. Đệ tử làm đúng như lời dạy, về sau được thông lợi. Đó gọi là phương tiện của tương tợ.

Hỏi: Thế nào là tương tợ của cảnh giới?

Đáp: Như ở xứ này đã trông thấy sông, ao, núi rừng, chỗ trụ, kinh hành. Về sau, đến xứ khác, nếu thấy sự việc giống như trước, trở lại nhớ nghĩ về sự việc mình đã thấy. Đó gọi là tương tợ của cảnh giới.

Hỏi: Thế nào là tương tợ tùy thuận?

Đáp: Như được tùy thuận về thuyết pháp, ăn uống, địa phương, trụ xứ với người đồng hành, thì có thể nhớ lại công việc đã làm trước kia.

Tùng nghe có một Tỳ-kheo đọc tụng Kinh A-hàm, về sau lại quên mất. Tuy đã vận dụng phương tiện siêng năng đốc sức, nhưng vẫn không được thông lợi. Bèn đến chỗ Đại đức A-nan, nói thế này: Xưa kia tôi đã đọc A-hàm, nay lại quên mất. Tuy tôi đã dùng phương tiện siêng năng, chăm chỉ, nhưng cũng không thể khiến thông lợi trở lại. Nay nên làm sao? Tôn giả A-nan nói: Có thể tìm nhiều dầu, vào trong nhà tắm, lấy dầu xoa khắp mình, dùng nước ấm để tắm gội, thêm vào đó, tùy thuận với người đồng hành về các việc thuyết pháp, trụ xứ, nơi ăn uống v.v... Tỳ-kheo kia như lời Tôn giả A-nan nói, dùng đủ các phương tiện như thế, tức thông lợi trở lại. Đó gọi là tương tợ tùy thuận.

Hỏi: Thế nào là thứ lớp?

Đáp: Đó là sự nối tiếp không dứt, gọi là thứ lớp.

Lại có thuyết nói: Thứ lớp nghĩa là tâm không nối tiếp, trở lại khiến nối tiếp, không có khả năng ngăn dứt, không bị hủy hoại do

đối trị, cũng là do sức mạnh của ý đã từng trải qua. Nhưng không mất niệm, nghĩa là tụ của tâm sinh trước, do ý gọi là nêu bày. Tụ của tâm sinh sau do niệm gọi là nói. Vì tâm trước có sức mạnh, nên có thể khiến cho tâm sau nhớ lại sự việc đã làm. Không mất niệm nghĩa là tâm không cuồng, không loạn, không bị bức bách do khổ thọ.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Do ba sự việc nên các việc được nhớ nghĩ đã quên mất nhưng rồi nhớ lại: (1) Khéo giữ lấy tướng ở trước. (2) Có phương tiện tương trợ. (3) Không mất niệm.

Hỏi: Vì sao sự việc đã nhớ nghĩ trước lại quên rồi nhưng không thể nhớ lại?

Đáp: Vì tâm pháp của chúng sinh không có sự tương trợ nơi tâm theo thứ lớp sinh tri kiến. Có ba thứ không tương trợ, đó là: (1) Không tương trợ của phương tiện. (2) Không tương trợ của cảnh giới. (3) Không tương trợ tùy thuận.

Thế nào là không tương trợ của phương tiện? Như người đọc tụng Tu-đa-la, về sau lại quên mất. Lại đọc tụng Tỳ-ni, A-tỳ-đàm, cũng lại quên mất. Trước tu quán bất tịnh, cũng lại quên mất. Lại tu phương tiện, giới quán an ban cũng lại quên mất. Đó gọi là không tương trợ của phương tiện.

Thế nào là không tương trợ của cảnh giới? Tức vốn đã từng thấy các thứ sông, ao, núi, rừng, trụ xứ, kinh hành như thế v.v... Về sau, khi đến xứ khác, không thấy các sự việc như vậy v.v... Đối với những đối tượng đã thấy trước kia đều không thể nhớ lại. Đó gọi là không tương trợ của cảnh giới.

Thế nào là không tương trợ tùy thuận? Nếu không được tùy thuận với người đồng hành về các sự việc như ăn uống, địa phương, quốc độ, chỗ ở đã làm trước kia, thì vĩnh viễn không thể nhớ lại. Đó gọi là không tương trợ tùy thuận.

Không thứ lớp: Nghĩa là không nối tiếp, đoạn dứt hẳn. Đó gọi là không thứ lớp. Đó cũng là sức của ý đã từng trải yếu. Đã mất sự nhớ nghĩ, nghĩa là tụ của tâm sinh trước do ý gọi là nêu bày. Tụ của tâm sinh sau do niệm gọi là nói. Vì tâm trước yếu, nên không thể khiến cho tâm sau nhớ lại sự việc đã làm trước kia.

Mất niệm (quên): Nghĩa là nếu tâm cuồng, rối loạn, bị khổ bức bách. Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Do ba sự việc nên việc đã nhớ nghĩ trước kia quên mất, không thể nhớ lại: (1) Không khéo giữ lấy tướng ở trước. (2) Không có phương tiện tương trợ. (3) Mất đối tượng nhớ nghĩ.

Hỏi: Tu tuệ nơi cõi sắc cũng có quên nhưng không nhớ lại chẳng?

Đáp: Cũng có quên, do thân suy yếu nên tâm cũng suy kém. Vì tâm suy yếu nên sự việc đã nhớ nghĩ bị quên mất, không thể nhớ lại.

Hỏi: Ai có sự việc quên này, không thể nhớ lại?

Đáp: Thánh nhân, phạm phu đều cùng có. Thánh nhân là Tu-đà-hoàn, Tu-đà-hàm, A-na-hàm, A-la-hán, Phật-bích-chi, đều cũng có quên đối với sự việc đã nhớ nghĩ, không thể nhớ lại. Chỉ có Đức Như Lai là nhớ nghĩ nhưng không quên. Vì sao nhận biết? Vì như Kinh đã nói: Đức Phật nói với Tôn giả Xá-lợi-phất: Giả sử các chúng Tỳ-kheo ở trong trăm năm, nếu đem tòa ngồi, giường nằm khiên Ta mà đi, nếu đối với trí biện vô thượng của Như Lai đang có mà bị thoái chuyển mất thì không có điều ấy. Như dụ nắm giữ bốn cây cung, cho đến nói rộng. Do sự việc này, nên biết Đức Như Lai không có quên.

HẾT - QUYỂN 6

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 7

Chương 1: KIẾN ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 2: TRÍ, phần 3

Vì sao khi cúng tế nga quý thì nga quý tìm tới, cho đến nói rộng?

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn giải thích kinh Phật. Như kinh nói: Bà-la-môn Sinh Văn đi đến chỗ Đức Phật, hỏi Phật: Sa-môn Cù Đàm! Tôi có người bà con vừa mới qua đời, muốn cúng cho họ thức ăn, vậy họ có ăn được không?

Đức Phật nói với Bà-la-môn: Sự việc này không nhất định. Vì sao? Vì xứ sinh có tới năm đường: Địa ngục cho đến nẻo trời. Nay Bà-la-môn! Nếu người bà con của ông sinh trong địa ngục, tức ăn thức ăn trong địa ngục để tự sống còn, làm sao họ có thể thọ nhận thức ăn thí cho của ông? Sinh trong loài súc sinh, trong nẻo người, trời cũng lại như thế.

Bà-la-môn nói: Thưa Sa-môn Cù Đàm! Nếu người bà con của tôi không sinh trong nga quý, thì thức ăn của tôi đã thí cho ai sẽ nhận lãnh?

Đức Phật nói với Bà-la-môn: Muốn khiến cho trong nẻo nga quý không có người bà con của ông, thì không có điều ấy.

Kinh kia tuy nói thí cho nga quỷ thì nga quỷ tìm đến, nhưng chưa nói lý do vì sao đến? Nay muốn nói cúng tế thì nga quỷ sẽ đến, không phải xứ khác, nên tạo ra phần Luận này. Kinh Phật kia là nhân duyên căn bản của Luận này, trong các kinh điều nào chưa nói nay sẽ nêu bày tường tận.

Vì sao khi cúng tế thì nga quỷ tìm đến?

Hỏi: Vì nẻo nga quỷ này là cao hơn, hay vì nẻo ấy là thấp kém mà đến? Nếu vì nẻo nga quỷ này là thấp kém, thì địa ngục, súc sinh mới là thấp kém. Nếu vì nẻo này là hơn, thì nẻo người, trời mới là cao hơn?

Đáp: Nên nói thế này: Không do cao hơn mà nga quỷ đến cũng không vì thấp kém mà đến.

Hỏi: Vậy làm sao chúng có thể đến?

Đáp: Vì nẻo ấy tự là như thế, cho đến nói rộng.

Có hai sự việc nên có cúng tế thì nga quỷ đến: (1) Nghiệp. (2) Nẻo này tự như thế.

Trước đã nói: Cũng như các loài chim: Hồng nhạn, khổng tước, anh vũ, xá-lợi, cù-sí-la, cộng mạng v.v... đều có thể bay đi, cho đến nói rộng. Nhưng về sức thần không hơn con người, thể mạnh cũng không hơn con người, mà tùy theo chỗ mong muốn, các thứ chim kia có thể bay đi trong hư không, dạo chơi lâu ở đấy. Còn con người muốn trụ nơi hư không, cách mặt đất bốn ngón tay, trải qua trong khoảnh khắc cũng không có khả năng. Như các loài chim kia thì có thể bay đi, vì xứ sinh tự là như thế. Nẻo nga quỷ này hẳn có cúng tế thì đến, vì xứ sinh là thế. Cũng như trong một nẻo địa ngục, cũng có người tự nhận biết về thọ mạng đời trước. Như kinh nói: Chúng sinh ở địa ngục có suy nghĩ như thế này: Các Sa-môn, Bà-la-môn luôn nói như vậy: Tham dục là tai họa, lỗi lầm, là nơi chôn đáng sợ trong vị

lai, do đó cần phải đoạn trừ tham dục. Chúng ta do không thể đoạn trừ nhân duyên của tham dục, nên nay phải nhận lấy nỗi khổ não dữ dội này.

Hỏi: Các chúng sinh kia khi suy nghĩ như thế là lúc mới sinh, là thời gian giữa, hay là thời gian sau cùng?

Đáp: Là lúc mới sinh, không phải là thời gian giữa hay sau cùng. Vì sao? Vì khi mới sinh, chưa thọ nhận khổ. Nếu đã thọ nhận khổ thì sự việc tiếp theo trước vừa diệt hãy còn không thể nhớ lại huống chi là sự việc lâu xa.

Hỏi: Là trụ nơi tâm nào để suy nghĩ như thế? Là tâm thiện, bất thiện hay vô ký?

Đáp: Trụ nơi ba thứ tâm, có thể có suy nghĩ này.

Hỏi: Là địa ý hay là năm thức thân?

Đáp: Là địa ý, không phải năm thức thân.

Hỏi: Là oai nghi, công xảo hay tâm báo?

Đáp: Là oai nghi, không phải là công xảo, tâm báo. Vì sao? Vì xứ ấy không có công xảo, còn tâm báo là địa năm thức thân.

Hỏi: Là nhớ nghĩ về bao nhiêu đời?

Đáp: Một đời, vì chết ở xứ kia sinh đến trong đấy.

Hoặc có thuyết nói: Cũng có thể nhớ nghĩ về nhiều đời.

Lời bình: Không nên lập ra thuyết này. Như thuyết trước là tốt.

Hỏi: Cũng có thể nhận biết được tâm người khác, sự việc ấy là thế nào??

Đáp: Nếu lính ngục dùng các thứ dụng cụ như gông cùm, xiềng xích để giết hại, thì đứng ở trước chúng khởi suy nghĩ như vậy: Ý của lính ngục kia nay muốn giết ta.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Nếu như thế thì con người cũng có thể nhận biết, có thể gọi là tha tâm trí chăng? Nên nói như thế này là tốt: Vì vô số kia có xứ sinh được trí, nên có thể nhận biết sự việc này.

Hỏi: Đầu tiên nhận biết, giữa nhận biết hay là sau nhận biết?

Đáp: Nên nói rộng như trước. Trong loài súc sinh cũng có thể tự nhận nhận về thọ mạng đời trước. Như trong kinh nói: Thương Khư! Nếu mày là cha ta, là Đô-đề-da thì có thể lên ngôi ở đây. Con chó Thương Khư liền lên ngôi.

Lại nói như thế này: Nếu mày là cha ta, là Đô-đề-da, thì có thể ăn thức ăn này. Chó Thương Khư liền ăn.

Lại nói như thế này: Nếu mày là cha ta, là Đô-đề-da, thì có thể chỉ cho ta chỗ vật báu được cất giấu. Chó Thương Khư liền chỉ cho biết.

Hỏi: Lúc suy nghĩ như thế là ban đầu, chính giữa hay là sau?

Đáp: Cả ba thời gian đều cùng có thể.

Hỏi: Là trụ nơi tâm nào?

Đáp: Trụ trong tâm thiện, bất thiện, vô ký, đều có thể. Tâm oai nghi, công xảo và tâm báo cũng có thể.

Hỏi: Có thể nhận biết được bao nhiêu đời?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Có thể nhận biết được một đời, là nơi chết kia sinh đây.

Lại có thuyết cho: Có thể nhận biết được nhiều đời.

Hỏi: Vì sao biết được?

Đáp: Từng nghe có một người nữ, đặt con trẻ của mình ở một nơi, vì có nhân duyên nên phải đi đến chỗ khác, không ở đó. Bấy giờ, có một con chó sói chạy tới tha đứa bé này đi. Lúc ấy, có người chặn bắt lại và nói: Vì sao mày lại mang đứa trẻ này đi?

Chó sói đáp: Vì mẹ của đứa bé này là chỗ oán thù của tôi.

Người kia lại hỏi: Có thù oán gì?

Sói vội đáp: Mẹ của đứa trẻ này đã thường xuyên ăn thịt con tôi trong suốt năm trăm đời. Tôi cũng thường xuyên giết con của bà ấy trong năm trăm đời qua. Nếu bà ấy có thể dứt bỏ tâm oán thù cũ thì tôi cũng có thể bỏ.

Lúc này, người kia hỏi mẹ của đứa bé: Bà có thể dứt bỏ tâm thù oán được chăng?

Mẹ đứa bé đáp: Nay tôi đã có thể dứt bỏ được.

Bấy giờ, chó sói quan sát tâm của bà mẹ đứa bé, tuy ngoài miệng nói bỏ thù hận, nhưng tâm vẫn không buông bỏ. Chó sói liền hại mạng đứa bé rồi bỏ đi.

Sự việc này tức súc sinh có thể nhận biết tâm người khác, cũng có thể nhận biết về thọ mạng đời trước.

Hỏi: Nhận biết vào thời gian nào?

Đáp: Thời gian đầu tiên, giữa và sau đều nhận biết.

Hỏi: Trụ nơi tâm nào nhận biết?

Đáp: Tâm thiện, bất thiện, vô ký đều nhận biết. Địa ý nhận biết, không phải là năm thức thân. Tâm oai nghi, công xảo, tâm báo cũng có thể nhận biết. Văn của kinh kia tuy không nói, nhưng nơi nẻo ngạ quỷ cũng có được trí này.

Hỏi: Vì sao nhận biết được?

Đáp: Từng nghe có một người nữ bị ngạ quỷ bắt, có người liền dùng chú thuật, hỏi quỷ: Vì sao người gây xúc não cho người nữ kia?

Quỷ đáp: Vì người nữ này là oán gia của tôi suốt trong năm trăm đời, đã thường xuyên giết tôi, tôi cũng thường đoạn dứt mạng

căn của người ấy trong năm trăm đời. Nếu người ấy có thể dứt bỏ tâm oán thù xưa thì tôi cũng dứt bỏ.

Bấy giờ, người nữ nói như thế này: Nay tôi đã dứt bỏ tâm oán thù rồi. Ngạ quỷ quán biết người nữ kia ngoài miệng tuy nói là dứt bỏ nhưng tâm không buông bỏ. Nó liền đoạn mạng căn của người nữ rồi bỏ đi.

Hỏi: Vào thời gian nào nhận biết?

Đáp: Nói rộng như trên. Về nẻo của chư thiên cũng có xứ sinh được trí này nhưng không có hiện sự để có thể nói.

Hỏi: Là nhận biết vào thời gian nào?

Đáp: Nói rộng như trên. Trong nẻo người không có trí sinh đặc như đây.

Hỏi: Vì sao không có?

Đáp: Vì không phải là vật dụng nơi chôn thích hợp.

Lại nữa, trong loài người có trí xem tướng, có trí nhìn xem nói tướng. Trí sinh đặc kia đã bị che lấp do trí như thế.

Lại nữa, trong nẻo người tuy không có trí sinh đặc này, nhưng có sự thắng diệu, đó là tha tâm trí và nguyện trí.

Hỏi: Vì nhận biết được bao nhiêu tâm?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Địa ngục trở lại nhận biết tâm của địa ngục. Súc sinh trở lại nhận biết tâm của súc sinh. Ngạ quỷ trở lại nhận biết tâm của ngạ quỷ.

Lại có thuyết cho: Địa ngục trở lại nhận biết tâm của địa ngục. Súc sinh trở lại nhận biết tâm của súc sinh, cũng nhận biết tâm của địa ngục. Ngạ quỷ trở lại nhận biết tâm của ngạ quỷ, lại cũng nhận biết tâm của súc sinh, địa ngục. Trời thì nhận biết hết tâm của năm nẻo.

Hỏi: Nếu súc sinh không nhận biết tâm của trời, thì làm sao thông suốt như nơi Kinh Thi Thiết Thế Giới đã nói (Tức Luận A Tỳ Đạt Ma Thi Thiết Túc – ND). Như nói: Long vương Thiện Trụ, Long vương Y La Bạt Na đều nhận biết tâm của Đế thích đã nghĩ gì? Cũng như một trượng phu tráng kiện, chỉ trong khoảnh khắc như co duỗi cánh tay, là đã từ trụ xứ của mình mất hẳn, hiện ra đứng trước Đế thích?

Đáp: Đây là tỷ trí. Vì sao nhận biết? Vì khi chư thiên muốn ra quân chiến đấu, thì các đốt xương nơi xương sống lưng của Long vương Thiện Trụ tự nhiên phát ra âm thanh, là biết ngay các trời quyết chiến đấu với A-tu-la. Nếu khi nào chư thiên muốn đi dạo chơi, thì trên lưng của Long vương Y-la-bạt-na tự nhiên có mùi hương cùng hình tượng cánh tay hiện ra. Long vương suy nghĩ: Nay trên lưng của ta có mùi hương và hình tượng cánh tay hiện ra, nhất định là chư thiên đang muốn đi dạo chơi nơi vườn, rừng.

Nga quý cũng có trí sinh đặc, có thể nhận biết mạng mình nơi đời trước, như kệ nói:

*Ta vốn cầu của cải
Như pháp, hoặc phi pháp
Người khác được vui kia
Nay ta chịu khổ nã.*

Hỏi: Được nhận biết vào lúc nào?

Đáp: Nói rộng như trên.

Chư thiên cũng có trí sinh đặc, có thể tự nhận biết được mạng đời trước của mình. Như kệ nói:

*Rừng Kỳ Hoàn, nay ta
Các Thánh chúng hằng trụ
Pháp vương cũng ở đây
Nay tâm ta hoan hỷ.*

Hỏi: Được nhận biết vào thời gian nào?

Đáp: Nói rộng như trên.

Hỏi: Vì sao con người không có trí sinh đắc để tự nhận biết về thọ mạng đời trước của mình?

Đáp: Vì không phải là vật dụng thượng trung hạ của trí kia. Nói rộng như trên.

Lại nữa, vì bị pháp khác che lấp, như tánh tự nhớ nghĩ đến trí của đời trước.

Lại nữa, tuy con người không có trí sinh đắc để tự nhận biết về thọ mạng đời trước của mình, nhưng có điều thắng diệu, đó là nguyên trí, tức mạng thông, khiến cho con người cũng có thể nhận biết.

Sấm sét, gió nổi lên, mưa đổ xuống, là chỉ sức sinh có thể tạo ra, không phải là xứ khác. Trong nẻo sức sinh, chỉ rồng là có thể tạo ra, không phải là loài khác. Nơi nẻo sức sinh kia cũng có khả năng khởi trận gió, đổ cơn mưa. Gần là quả công dụng (quả sĩ dụng) của rồng nơi trụ xứ của chúng. Xa là phát ra ngoại biên, là quả oai thế (quả tăng thượng) của rồng.

Hỏi: Một con rồng có thể tạo ra những sự việc v.v... như thế chẳng?

Đáp: Có thể tạo ra.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao kinh lại nói khác? Như nói: Hoặc trời có thể mưa, hoặc trời có thể nổi gió, cho đến nói rộng.

Đáp: Tùy theo đối tượng ưa thích. Hoặc có sự ưa thích mưa, hoặc có sự ưa thích gió, cho đến nói rộng. Nói chung do đối tượng ưa thích không đồng, nên kinh nói có khác. Những sự việc như thế vì tự nó là như vậy. Đối tượng ưa muốn có khác, nhưng nẻo nga quý kia tự nó là như vậy, nên thí thức ăn thì đến.

Lại có thuyết nói: Xứ sinh của năm nẻo đều có pháp tự nó là như vậy. Như sắc báo của địa ngục, đoạn dứt rồi lại nối tiếp, vì xứ sinh tự nó là như vậy. Trong súc sinh có thể bay trên hư không, còn ngựa quý hề thí thức ăn thì tìm đến. Nơi con người, có kẻ dưng mãnh, trắng kiện, có kẻ giàu sức nhớ nghĩ, có kẻ tu phạm hạnh. Kẻ dưng mãnh trắng kiện không thấy quả nhưng có thể tu nhân rộng. Kẻ giàu sức nhớ nghĩ đối với những việc đã làm đã nói, tuy lâu xa vẫn có thể nhớ lại. Người tu phạm hạnh có thể được phần giải thoát, căn thiện của phần đạt được chánh quyết định. Trong nẻo trời, các vật cần dùng thì tự nhiên tùy ý. Các nẻo như thế v.v... đều có xứ sinh với pháp tự nó là như vậy ở xứ sinh.

Lại có thuyết cho: Phương hướng, quốc độ cũng có xứ sinh với pháp tự nó là như vậy. Như quốc độ Kế Tân, về mùa thu, người ta quàng vào cổ bò tràng hoa Uất kim, còn ở phương khác hạng sang trọng hơn nhưng không thể có được. Như nước Na-già-la, người thường đều uống toàn rượu Bồ đào, còn ở phương Đông, tuy là người giàu sang cũng không thể được như vậy. Như người sang trọng hơn hết ở phương Đông thì mặc áo lụa sống, người thường thì mặc áo lông cừu. Ở phương Bắc, người sang trọng nhất thì mặc áo lông cừu, người thường thì mặc áo lụa sống. Các phương của các nẻo đều có xứ sinh với pháp tự nó là như vậy, tùy ý có thể được quả. Ngựa quý kia cũng thế, thí cho chúng thức ăn, tùy ý có thể được quả. Lại nữa, có người trong đêm dài sinh tử có những mong muốn như thế, có các nhớ nghĩ như thế cho đến nói rộng. Trong đêm dài sinh tử, người kia có những mong muốn, có những nhớ nghĩ như thế, đã nhớ nghĩ về quả có được. Cũng như trong xóm làng nhỏ hẹp xa xôi kia, có người giàu có nổi tiếng, nên gìn giữ của cải, trong nhà nuôi nhiều bò, dê, may nhiều y phục, chất chứa nhiều lúa, gạo và mọi vật dụng cho cuộc sống. Vì tên tuổi được đề cao, nên không hề bố thí cho người. Vì không thí cho người, nên khi thân hoại mạng chung, bị đọa trong loài ngựa quý.

Lại có thuyết nói: Có người tánh vốn gần gũi, yêu thương, đối với hàng quyến thuộc luôn có ý muốn giúp ích cho họ. Vì bà con nên đã tạo điều kiện tìm kiếm của cải, hoặc đúng như pháp, hoặc không theo đúng như pháp. Đến khi được của tiền rồi, những kẻ kia do keo kiệt, nên đối với quyến thuộc của mình, hãy còn không có tâm thí cho, huống chi là đối với người khác. Vì không có tâm thí cho, nên thân hoại mạng chung, bị đọa trong loài ngạ quỷ. Hoặc phải ở nơi chốn bản thiu, hôi hám bên cạnh ngôi nhà cũ. Các người thân thuộc v.v... sinh tâm khổ não suy nghĩ như vậy: Người kia đã gom góp chất chứa của cải, vật dụng, tự mình không dám dùng, lại không thể thí cho người khác. Chính vì tâm khổ não, nên muốn thí cho người kia thức ăn, do đó mới xin các quyến thuộc, bạn thân, tri thức, Sa-môn, Bà-la-môn bố thí cho kẻ kia thức ăn uống. Bấy giờ, ngạ quỷ tự thấy tài vật của quyến thuộc, sinh khởi tưởng là mình có, liền nghĩ như thế này: Của vật như đây là do ta đã gom góp cất chứa, nay đem thí cho người, nên tâm rất hoan hỷ. Đối với phước điền đã sinh khởi tâm kính tin, tức thì tặng trưởng tư duy tương ưng xả. Do nghiệp nhân như thế nên có thể được hiện báo. Vì vậy thí cho ngạ quỷ thức ăn thì họ kéo đến.

Lại có thuyết nêu: Lúc ở đời quá khứ đã tạo nghiệp như thế nên thí cho thì đến. Sự việc ấy là thế nào?

Tôn giả Hòa-tu-mật đáp: Các ngạ quỷ đó, do tánh keo kiệt, nên có tướng điên đảo và kiến điên đảo. Vì mang tướng, kiến điên đảo, nên thấy sông không phải là sông, thấy nước không phải là nước, đối với thức ăn uống ngon sạch thấy là bất tịnh. Còn các người thân thuộc vì kẻ đó, nên lúc tu bố thí, có thể sinh khởi tâm tin, tức trừ bỏ điên đảo, nên thấy sông là sông, thấy nước là nước, thấy thức ăn là thức ăn.

Lại có thuyết nói: Ngạ quỷ có hai loại: (1) Loại ưa tịnh. (2) Loại ưa bất tịnh.

Loại ưa tịnh: Vì do tính keo kiệt, luyến tiếc, nên có tướng điền đảo đối với sông v.v..., như trước đã nói.

Loại ưa bất tịnh: Thấy sông thì khô cạn, đối với thức ăn uống đựng đầy bát thì thấy trong bát trống rỗng. Nếu các quyến thuộc, vì người đó tu bố thí, bấy giờ ngạ quỷ kia thấy rồi, đối với những vật dụng đã thí và chỗ phước điền sinh tâm hoan hỷ, tức có thể tăng trưởng tư duy tương ưng với tướng xả. Do nghiệp này, nên đã dứt trừ được tướng điền đảo.

Loại ưa tịnh: Đối với sông thấy là sông, thấy nước là nước, thức ăn uống đầy trong bát đựng thấy là thức ăn tịnh.

Loại ưa bất tịnh: Thấy sông đầy nước, ở trong bát trống rỗng nhưng thấy bát đựng đầy thức ăn.

Do sự việc ấy nên nói như thế này: Thí thức ăn cho ngạ quỷ thì ngạ quỷ tìm đến.

Lại có thuyết cho: Ngạ quỷ kia do đời trước đã tạo một ít việc thiện, là thí cho các thức ăn uống, không sinh tướng điền đảo, chỉ vì tính keo kiệt, luyến tiếc, nên thân tâm khiếp nhược. Vì khiếp nhược, nên không thể đi đến chỗ các ngạ quỷ có uy đức. Hoặc có nhân duyên đi đến chỗ ấy, nhưng tâm không ưa thích. Vì sao? Vì tự thân thấp kém. Ngạ quỷ có uy đức kia, do nhân duyên phước đức, nên có các thức ăn uống. Ngạ quỷ này, vì thân tâm khiếp nhược, nên không dám ăn thức ăn của ngạ quỷ có uy đức. Nếu có các bà con, vì ngạ quỷ này nên tu bố thí, lúc ấy ngạ quỷ kia thấy rồi, đối với vật đã thí cho cùng với phước điền sinh tâm hoan hỷ. Vì tâm tin ưa vui thích này, nên được thân tâm hơn hẳn. Do được thân tâm hơn, nên có thể đi đến chỗ các ngạ quỷ có uy đức, sinh tâm ưa thích, được thức ăn uống và có thể ăn được hết. Do sự việc này, nên thí thức ăn cho ngạ quỷ thì ngạ quỷ tìm đến.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Không nên để người khác tạo tác, người khác nhận lấy, chỉ có các người bà con kia đã vì ngạ quỷ nọ

nên mới tu hành bồ thí. Ngạ quỷ nọ, nếu đối với của vật, phước điền đã sinh tâm tin kính, nên đối với quả báo này cũng có phần của nó. Vì sự việc ấy, nên thí cho thức ăn thì ngạ quỷ tìm đến, không phải là nẻo khác.

Hỏi: Vì ngạ quỷ cũng tạo ra phước, hay vì chỉ được thức ăn uống, cũng tăng ích cho thân ngạ quỷ?

Đáp: Cũng được ăn uống, cũng tăng ích thân cho ngạ quỷ. Được ăn uống như trước đã nói. Còn thế nào là tăng ích cho thân ngạ quỷ? Thân ngạ quỷ hôi thì được thơm, sắc xấu thì được tốt đẹp, va chạm thô thì được tế, thân không có uy đức thì được thân uy đức.

Hỏi: Trong các nẻo khác cũng có thể được quả báo như thế này chăng?

Đáp: Nếu nơi nẻo khác có thể sinh khởi tâm tin thì vẫn được. Còn nơi nẻo nào không thể sinh thì không được.

Hỏi: Nếu trong các nẻo đều được quả báo như thế, vì sao ở đây chỉ nói một mình nẻo ngạ quỷ không nói nẻo khác?

Đáp: Vì các ngạ quỷ bị đói khát, thường xuyên có tâm trông mong ăn uống để tự sống còn, nẻo khác không hẳn đã có tâm như thế. Vì vậy nên không nói.

Lại có thuyết nói: Vì trong nẻo ngạ quỷ thường xuyên có tâm cầu xin, tâm trông mong, thế nên hễ thí cho thì đến.

Có năm nẻo là địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ, người, trời.

Hỏi: Thể tánh của năm nẻo là vô ký không ẩn mất hay là cả ba thứ? Nếu là vô ký thì làm sao thông suốt thuyết của phái Ba-già-la-na? Như nói: Tánh của các nẻo là đối tượng sai khiến của tất cả sử. Nếu có cả ba thứ thì sẽ hủy hoại thể của các nẻo. Thế nào là hủy hoại thể của nẻo?

Đáp: Chúng sinh địa ngục thì nên tạo thành nghiệp phiền não của Tha hóa tự tại thiên. Và Tha hóa tự tại thiên thiện cũng tạo thành nghiệp phiền não, bất thiện của chúng sinh địa ngục.

Nên lập ra thuyết thế này: Thể tánh của nẻo là vô ký không ản mất.

Hỏi: Nếu như vậy thì thuyết của phái Ba-già-la-na làm sao thông suốt?

Đáp: Thuyết kia nên nói như thế này: Thể tánh của các nẻo địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ, người điều là sử nhất thiết biến (tùy miên biến hành) của cõi dục và đối tượng sai khiến của các sử do tư duy đoạn. Thể tánh của nẻo trời là sử nhất thiết biến của ba cõi và đối tượng sai khiến của các sử (tùy miên tùy tăng) do tư duy đoạn.

Hỏi: Đối tượng sai khiến của các sử nên nói như thế, nhưng không nói là có ý gì?

Đáp: Vì người tụng Luận kia lầm lẫn, nên lập ra thuyết như thế.

Lại có thuyết cho: Tâm hòa hợp nơi các nẻo là đối tượng dứt trừ của năm hành, là do đối tượng sai khiến của tất cả sử.

Lại có thuyết nêu: Thể tánh của các nẻo có ba thứ.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao không hủy hoại thể tánh của nẻo?

Đáp: Nếu đã thành tựu mà nói thì hủy hoại. Nếu do hành hiện tại mà nói thì không hủy hoại.

Hỏi: Thế nào là do hành hiện tại mà nói thì không hủy hoại?

Đáp: Như địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ tạo nên nghiệp phiền não và thiện của Tha hóa tự tại thiên, nhưng không hiện hành ở trước. Như Tha Hóa Tự Tại Thiên tạo nên nghiệp phiền não và bất thiện của địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh nhưng không hành hiện tại.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Thể tánh của địa ngục là vô ký không ản mất. Vì sao nhận biết như thế? Vì như Tôn giả Xá-lợi-

phật đã nói như vậy: Này các Trưởng lão! Nếu lậu của địa ngục hiện ở trước thì sẽ phải chịu rất nhiều thống khổ của địa ngục do chính nghiệp thân miệng ý của mình gây tạo ra. Đó gọi là quả báo như bản, vắn đục, tà vạy của thân miệng ý. Sinh trong địa ngục, vừa sinh xong là thọ nhận ngay quả báo của địa ngục, từ sắc cho đến thức. Đây gọi là nẻo địa ngục. Các Trưởng lão! Trừ năm ám này ra, lại không có pháp nào được gọi là nẻo địa ngục.

Do sự việc này nên biết được thể tánh của nẻo là vô ký không ản mất. Tuy nhiên, vì quả báo nên năm nẻo có khác biệt. Đó là tánh của nẻo.

Nay sẽ nói về nẻo (thú).

Hỏi: Vì sao gọi là nẻo?

Đáp: Đi đến xứ sinh kia, hướng tới sự nối tiếp của sinh kia. Đó gọi là nẻo.

Đã nói về tướng chung của các nẻo. Nay sẽ nói đến từng tướng riêng của các nẻo:

Hỏi: Vì sao gọi là nẻo địa ngục?

Đáp: Là phần của địa ngục, là làm bạn với chúng sinh của địa ngục, thọ nhận thân xứ của địa ngục, có được thể tánh, được các nhập, được sinh vào xứ địa ngục đó, được sắc, thọ, tưởng, hành, thức vô ký không ản mất. Đó gọi là nẻo địa ngục.

Hỏi: Vì sao gọi là Nê-lê-ca?

Đáp: Nê-lê-ca Tần dịch là không có. Vì sao? Vì trong địa ngục đó không có sự vui mừng, không có khí, vị, không có hoan hỷ, không có lợi lạc. Vì không có vui mừng nên nói là không có.

Lại có thuyết nói: Vì tạo tác các hành ác của thân, miệng, ý tăng thượng, nên sinh vào xứ đó, nối tiếp sinh vào xứ đó. Đó gọi là nẻo địa ngục.

Lại có thuyết cho: Nẻo địa ngục là nêu đặt danh, tướng, bất tất như danh, đều có nghĩa của nó.

Lại có thuyết nêu: Là nẻo thấp kém. Không có chỗ thấp kém nào trong năm nẻo như nẻo địa ngục, nên gọi là thấp kém.

Lại có thuyết nói: Là sự đọa lạc của đường, nẻo, như kệ dưới đây nói:

*Các người đọa địa ngục
Thân họ đều treo ngược
Vì hủy báng Hiền Thánh
Và các bậc tịnh hạnh
Các căn đều hủy hoại
Như cá bị thiêu nướng.*

Lại có thuyết nêu: Nê-lê-ca Tần dịch là không có xứ đi. Vì sao? Vì chúng sinh sinh trong nẻo ấy không có xứ đi, không có nơi nương dựa, không có chỗ cứu giúp, nên gọi là không có xứ đi.

Lại vì sao gọi là A-tỳ-chí? A-tỳ-chí Tần dịch là vô gián, cũng gọi là thuần thọ thống khổ, cũng gọi là trảm đinh đóng vào thân, cũng gọi là sáu khổ xúc.

Lại có thuyết cho: Chúng sinh sinh trong xứ ấy, đa số không có chỗ dung nạp, nên nói là vô gián.

Không nên lập ra thuyết này. Vì sao? Vì số người sinh vào địa ngục khác thì nhiều, người sinh trong A-tỳ-chí thì ít. Vì sao nhận biết? Vì có ít chúng sinh tạo nghiệp ác của thân miệng ý tăng thượng, nên sinh trong A-tỳ-chí ít. Có người tạo nghiệp ác của thân miệng ý tăng thượng, như một ít chúng sinh, nhưng tạo ra hành thiện tăng thượng thì được sinh trong Hữu đánh. Xứ kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Vì không có sự vui tạm thời, nên gọi là vô gián.

Hỏi: Nếu như vậy, trong đại địa ngục khác có ý lạc hay là lạc thọ chăng?

Đáp: Tuy không có ý lạc nhưng lạc thọ có hai thứ: Một là *y*. Hai là *báo*. Tất cả địa ngục đều không có lạc thọ của *báo* nhưng có lạc thọ của *y*. Trong A-tỳ-chí, lạc thọ của *y* cũng không có. Vì sao nhận biết trong đại địa ngục khác có lạc thọ của *y*? Như nơi Kinh Thi Thiết Thế Giới nói: Trong địa ngục Xương hoạt, khi có gió lạnh thổi đến, thân chúng sinh trở lại sinh máu, thịt. Hoặc hô lên lời này: Các chúng sinh sống! Các chúng sinh sống! Bây giờ, chúng sinh tức thì sống trở lại. Do sự việc này nên biết được ở địa ngục khác có lạc thọ của *y*. Trong A-tỳ-chí không có sự việc như thế, nên không có lạc thọ của *y*.

Lại có thuyết nói: Chúng sinh sinh trong A-tỳ-chí, thân họ tuy to lớn, nhưng vì thời gian nhận chịu khổ không có gián đoạn nên gọi là vô gián.

Hỏi: Địa ngục tọa lạc ở xứ nào?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Địa ngục tọa lạc phía dưới châu Diêm-phù-đề, sâu cách bốn vạn do-tuần, có địa ngục A-tỳ-chí.

Hỏi: Các địa ngục khác tọa lạc ở trên, dưới, hay là ở bên cạnh?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Địa ngục A-tỳ-chí trụ ở trung ương, còn các địa ngục khác thì ở bốn phía chung quanh. Như thành thị hiện nay ở chính giữa, còn các thôn xóm thì vây quanh.

Hỏi: Châu Diêm-phù-đề này chiều dọc rộng bảy ngàn do-tuần. Các địa ngục ở dưới cũng đều rộng lớn. Như kệ nói:

*Lửa dữ đầy khắp nhiều do-tuần
 Người thấy sợ hãi, lòng thân dựng
 Các chúng sinh ác luôn bị đốt
 Sức lửa dấy, không thể đến gần.*

Địa ngục như thế, mỗi mỗi đều rộng lớn làm sao có thể dung nạp?

Đáp: Địa hình to lớn này, phía dưới rộng, phía trên hẹp, giống như đồng lúa đổ vụn trên mặt đất. Thế nên, kinh nói: Biển cả rộng dần thì càng sâu.

Lại có thuyết nói: Ngục A-tỳ-chí ở cuối cùng phía dưới. Tiếp theo phía trên có địa ngục Hỏa Chích. Tiếp đó là địa ngục Chích. Tiếp đến là địa ngục Đại Khiếu Hoán. Tiếp theo là địa ngục Khiếu Hoán. Tiếp nữa là địa ngục Áp. Tiếp theo là địa ngục Hắc Thăng. Tiếp theo nữa là địa ngục Xướng Hoạt.

Ngục A-tỳ-chí kia ngang rộng cao thấp là hai vạn do-tuần, chu vi gồm tám vạn do-tuần. Ngoài ra, các ngục khác ngang rộng một vạn chín ngàn do-tuần.

Hoặc có thuyết nói: Ngoài ra, các ngục khác đều ngang rộng một vạn do-tuần.

Lại có thuyết cho: Cách phía dưới châu Diêm-phù-đề bốn vạn do-tuần, có ngục A-tỳ-chí. Ngục A-tỳ-chí ngang rộng cao thấp là hai vạn do-tuần, chu vi tám vạn do-tuần. Địa ngục Hỏa Chích ngang rộng cao thấp là năm ngàn do-tuần, cho đến địa ngục Xướng Hoạt mỗi ngục đo được năm ngàn do-tuần.

Bảy địa ngục như thế, hợp thành ba vạn năm ngàn do-tuần. Năm ngàn do-tuần còn lại gồm: Đất màu xanh: một ngàn do-tuần. Đất màu vàng: một ngàn do-tuần. Đất màu đỏ: một ngàn do-tuần. Đất màu trắng: một ngàn do-tuần: năm trăm do-tuần là Đất thó trắng, năm trăm do-tuần là đất sét. Mỗi mỗi địa ngục đều có mười sáu quyền thuộc.

Hỏi: Thế nào là mười sáu?

Đáp: Mỗi mỗi địa ngục đều có bốn cửa, mỗi mỗi cửa đều có bốn quyền thuộc:

(1) Phía trên là địa ngục Nhiệt Sa (Cát nóng), phía dưới là địa ngục Một Tật (chìm đến đầu gối).

(2) Địa ngục Ác trùng, Phí thi (Phân sôi).

(3) Có địa ngục Đạo đao (Đường đao), địa ngục Vũ đao diệp (Mưa lá đao), địa ngục Đao lâm (Rừng đao). Ba địa ngục như thế là quyền thuộc thứ ba.

(4) Địa ngục Nhiệt thán hà (Sông tro nóng).

Mỗi mỗi cửa như thế đều có bốn thứ quyền thuộc. Ngục A-tỳ-chí chung cho thân mình và quyền thuộc, hợp lại có mười bảy. Bảy địa ngục còn lại cũng thế. Hợp toàn bộ có một trăm ba mươi sáu.

Trong các địa ngục quyền thuộc đều dùng đủ thứ khổ để trừng trị tội nhân. Nơi địa ngục chính dùng một thứ khổ để trị phạt tội nhân. Phía dưới châu Diêm-phù-đề cũng có địa ngục chính, phía trên đất Diêm-phù-đề chỉ có địa ngục biên, hoặc ở trên núi, hoặc ở trong hang, hoặc ở đồng hoang vắng, hoặc ở giữa khoảng không. Các châu Phát-bà-đề, Cù-đà-ni, chỉ có địa ngục biên, không có địa ngục chính. Châu Uất-đơn-việt không có địa ngục chính, cũng không có địa ngục biên. Vì sao? Vì ở châu đó là quả báo tịnh.

Hỏi: Vì sao bên dưới châu Diêm-phù-đề có địa ngục chính, còn xứ khác thì không có?

Đáp: Vì con người của châu Diêm-phù-đề tu điều thiện mạnh mẽ, nhạy bén, mà tạo nghiệp bất thiện cũng mạnh mẽ, nhạy bén không kém. Thế nên nơi châu Diêm-phù-đề có địa ngục chính, còn xứ khác thì không có.

Hỏi: Như phương khác cũng tạo năm vô gián, cũng tạo các nghiệp nặng khác, vậy ở xứ nào thì thọ nhận báo của nghiệp đó?

Đáp: Thọ nhận báo ấy ở dưới châu Diêm-phù-đề này.

Hỏi: Các lính của địa ngục là chúng sinh hay không phải là chúng sinh? Nếu là chúng sinh, thì phần nhiều tạo nghiệp bất thiện, vậy phải ở xứ nào để lại nhận báo này? Nếu không phải là chúng sinh, thì như Đàm-ma-tu-bồ-đề đã nói kệ làm sao thông?

*Người giận dữ ương bướng
Thường ưa làm các ác
Thấy người khổ sinh mừng
Chết làm lính Diêm-la.*

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là số chúng sinh.

Hỏi: Nếu như vậy thì đã tạo nhiều nghiệp bất thiện, phải ở nơi nào để lại thọ nhận báo này?

Đáp: Tức thọ nhận báo ở xứ kia. Vì sao? Vì tạo nghiệp vô gián, căn thiện bị đoạn dứt, là kẻ tà kiến tăng thượng, cũng phải thọ nhận báo như thế, huống chi là lính địa ngục.

Lại có thuyết nói: Không phải là số chúng sinh. Do nhân duyên tạo nghiệp tội ác của các chúng sinh, nên những kẻ kia thật sự không phải là chúng sinh, chỉ tạo hình tượng chúng sinh hiện ra trước tội nhân, dùng vô số các sự việc để trừng trị các tội nhân.

Hỏi: Nếu như vậy làm sao thông suốt kệ của Đàm-ma-tu-bồ-đề đã nói?

Đáp: Tạo ra văn tụng này bắt tất phải thông suốt. Vì sao? Vì tạo ra văn tụng là có thêm, có bớt, có được, có mất.

Hỏi: Nếu muốn thông suốt thì sự việc ấy phải như thế nào?

Đáp: Các lính địa ngục dùng xích sắt trói cột chúng sinh, là tội nhân, dẫn đến trụ xứ của vua Diêm-la, đó là số chúng sinh. Ngoài ra những thứ trừng trị các tội nhân, không phải là số chúng sinh. Nói như thế là tốt.

Hỏi: Thân hình của chúng sinh ở địa ngục như thế nào?

Đáp: Thân hình như con người.

Hỏi: Ngôn ngữ như thế nào?

Đáp: Lúc mới sinh chưa thọ nhận thống khổ đều nói lời Thánh. Sau khi thọ nhận khổ, tuy có phát ra tiếng thống khổ, cho đến không một lời nào để có thể phân biệt, chỉ vang lên âm thanh của gậy gộc, đánh đập thân thể tội nhân cho nát tan.

Hỏi: Thế nào gọi là nẻo súc sinh?

Đáp: Là phần của nẻo súc sinh, cùng làm bạn với súc sinh, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì gọi là nẻo súc sinh?

Đáp: Vì thân hình của chúng là nằm ngang, nên đi cũng là đi ngang. Vì chúng đi ngang, nên thân hình cũng là nằm ngang. Do đó gọi là nẻo súc sinh.

Lại có thuyết nói: Thân, miệng, ý tạo ra hành vi lỗi lầm, phải sinh trong nẻo đó, nên gọi là nẻo súc sinh.

Lại có thuyết cho: Súc sinh là danh giả đặt, tướng giả đặt, bất tất như danh đều có nghĩa ấy.

Lại có thuyết nêu: Vì hiện có khắp, nên gọi là nẻo súc sinh. Súc sinh này có khắp trong năm nẻo: Trong địa ngục có súc sinh không chân như Năng-cứu-đà. Có hai chân như Ô-cưu-la-na v.v... Có bốn chân như chó v.v... Có nhiều chân như loài trăm chân v.v... Trong ngạ quỷ cũng có súc sinh không chân như rắn v.v... Có hai chân như Ô-cưu-la-na v.v... Có bốn chân là loài có oai đức như voi, ngựa v.v..., không có oai đức như chó v.v... Có nhiều chân như loài trăm chân v.v... Trong loài người cũng có súc sinh không chân như loài trùng sâu v.v... đi bằng bụng. Có hai chân như hồng nhạn v.v... Có bốn chân như voi, ngựa v.v... Có nhiều chân như

loài trăm chân v.v... Trong các trời như trời Tứ Thiên vương, trời Ba mươi ba, có hai chân như ngựa, không tước v.v... Có bốn chân như voi, ngựa v.v... Có hai chân tự ở trên như chim ngựa, chim không tước v.v...

Hỏi: Nghe chư thiên tự ở trên cũng cưỡi voi, ngựa. Nay nói không có, sự việc ấy là thế nào?

Đáp: Do nhân duyên nghiệp phước của chúng sinh kia, nên đã tạo ra hình voi, ngựa chẳng phải là số chúng sinh để tự vui thích.

Lại có thuyết nói: Vì đui mù, tối tăm, nên gọi là súc sinh. Đui mù, tối tăm nghĩa là vô minh. Trong năm nẻo, nẻo nhiều vô minh nhất là súc sinh.

Hỏi: Trụ xứ của súc sinh chính thức là nơi chốn nào?

Đáp: Trụ xứ căn bản là trong biển cả, các bãi nhỏ cũng có.

Hỏi: Hình dạng của chúng ra sao?

Đáp: Hình dạng chúng nghiêng về một bên, cũng có thân hình hướng lên trên, như Tỳ-xá-già, như Y-lô-tát-ca, như Xà-lô-phá-cúc-la, Khẩn-na-la v.v...

Hỏi: Ngôn ngữ của chúng thế nào?

Đáp: Vào thời kỳ thế giới mới thành lập, tất cả chúng sinh đều nói lời của Thánh. Về sau, vì lỗi lầm tai hại của ăn uống, thời thế chuyển ác, tâm tà vạy, đua nịnh quá nhiều, nên có vô số thứ ngôn ngữ, cho đến có loại không thể nói.

Hỏi: Thế nào là nẻo ngựa quý?

Đáp: Là phần ngựa quý, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao gọi là Tỳ-đế-lê?

Đáp: Tỳ-đế-lê Tàn dịch là Tổ phụ. Hoặc có chúng sinh, lần đầu tiên sinh trong nẻo ngựa quý kia, nên được gọi là Tổ phụ. Về sau, các

chúng sinh sinh vào xứ nga quý đó, sự sinh nối tiếp cũng được gọi là Tô phụ, thế nên nẻo này gọi là Tô phụ.

Lại có thuyết nói: Chúng sinh nơi suốt đêm dài sinh tử không lo tu hành bỏ thí rộng, tâm cứ tham lam keo kiệt, sinh trong nẻo nga quý kia nên gọi là nga quý.

Lại có thuyết cho: Đó là danh giả nêu đặt, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nêu: Vì đói khát quá nhiều, nên gọi là nga quý. Các chúng sinh kia to trông như quả núi, cuống họng nhỏ như lỗ kim. Suốt trăm ngàn năm, chúng không nghe nói đến tiếng nước uống, cũng không từng trông thấy, hưởng chi là được tiếp xúc.

Lại có thuyết nói: Vì bị xua đuổi, sai khiến nên gọi là nga quý. Chúng luôn bị chur thiên xua đuổi, sai khiến khắp mọi nơi, thế nên nẻo này còn gọi là khu sử.

Lại có thuyết nêu: Vì luôn có trông mong nơi người khác, nên gọi là nga quý.

Do những nhân duyên như thế, nên nẻo này được gọi là nga quý.

Hỏi: Nẻo này trụ ở xứ nào?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Cách dưới châu Diêm-phù-đề khoảng năm trăm do-tuần có trụ xứ của vua Diêm-la, đó là trụ xứ căn bản. Ngoài ra, tại các bãi cũng có. Ở các bãi của châu Diêm-phù-đề có hai thứ nga quý: (1) Có uy đức. (2) Không có uy đức.

Nga quý có uy đức: Ở tại rừng hoa quả, dưới mọi thứ cây, trong rừng, núi tươi đẹp, cũng có cung điện ở trong hư không.

Nga quý không có uy đức: Ở nơi những hố phân cấu uế, bất tịnh. Tại châu Phát-bà-đề, Cù-đà-ni cũng có hai thứ: Có uy đức, không có uy đức. Ở châu Uất-đơn-việt chỉ có loại nga quý có uy đức. Vì sao? Vì châu đó là nơi chốn của quả báo thanh tịnh. Trời Tứ Thiên vương, trời Ba Mươi Ba chỉ có nga quý có uy đức.

Lại có thuyết cho: Về phía Tây châu Diêm-phù-đề có năm trăm bãi, khoảng giữa hai bãi có năm trăm thành của nga quý. Hai trăm năm mươi thành là nga quý có uy đức ở, còn hai trăm năm mươi thành kia là nga quý không có uy đức ở. Thế nên, Chuyển luân Thánh vương Ni-di mới bảo kẻ cầm cương xe là Ma-đa-la: Ta muốn lên cõi trời, người có thể đi từ đường này để cho ta được chứng kiến cảnh các chúng sinh kẻ thì đang thọ nhận quả báo ác, người thì đang thọ hưởng phước báo thiện. Bây giờ, Ma-đa-la – người cầm cương xe, tức theo như lời vua bảo, tuân tụt đi qua các thành. Lúc ấy, về tội phước vua kia đều trông thấy: Người có uy đức thì như các thiên tử, đầu đội mũ trời, thân mặc áo trời, đồ ăn thức uống ngọt ngon, mỗi mỗi người đều dạo chơi vui vẻ. Kẻ không uy đức thì lỏa hình, không có y phục, lấy tóc tụt che, tay cầm đồ đựng bằng sành, đi xin ăn để tự nuôi sống.

Hỏi: Thân hình của chúng như thế nào?

Đáp: Có loại đứng thẳng, có loại nghiêng một bên, hoặc mặt giống như heo, y như tượng vẽ trên vách.

Hỏi: Ngôn ngữ thì thế nào?

Đáp: Thời kỳ thế giới mới thành lập, tất cả chúng sinh đều nói ngôn ngữ của Thánh. Ngoài ra, như trước đã nói.

Lại có thuyết nói: Tùy xứ chết của nga quý, sinh đến nẻo nga quý nọ, như hình dáng trước kia và tùy theo tiếng nói gốc của nẻo nga quý đó.

Lời bình: Không nên lập ra thuyết ấy. Vì sao? Vì nếu từ cõi vô sắc chết, sinh đến nẻo nga quý này lại có thể không có hình dáng, không có lời nói chẳng? Do đó, nên nói như vậy: Tùy theo xứ sinh kia nên hình dáng, ngôn ngữ cũng như thế.

Hỏi: Thế nào là nẻo người?

Đáp: Là phần của con người, là bè bạn của con người, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao gọi là Ma-nậu-xa?

Đáp: Ma-nậu-xa Tần dịch là ý. Xưa có vị vua tên là Đảnh Sinh, hóa độ bốn châu thiên hạ, khuyên bảo các chúng sinh khi làm công việc gì, trước hết phải để ý, khéo suy tư, khéo trù tính và phải khéo nhớ nghĩ. Khi ấy, các chúng sinh liền như lời vua dạy bảo, mỗi khi làm việc gì đều tư duy, cân nhắc, nghĩ nhớ kỹ. Sau đấy, quả nhiên tự có đủ mọi thứ khác biệt của tác nghiệp công xảo. Vì do con người muốn làm điều gì, trước hết phải để ý tư duy, thế nên gọi người là ý. Như người trước chưa có, đây gọi là thời gian, lần lượt cùng gọi to: Đa-la thường già! Cũng gọi to: A-bà-đạt-đồ!

Lại có thuyết nói: Do thân, miệng, ý tu nghiệp thiện phẩm hạ, được sinh trong nẻo người kia, nên gọi là nẻo người.

Lại có thuyết cho: Là danh giả nêu đặt, nói rộng như trên.

Lại có thuyết nêu: Vì nghiêng nhiều về sự kiêu mạn nên trong năm nẻo có tâm kiêu mạn nhiều nhất là nẻo người, thế nên nơi này được gọi là nẻo người.

Lại có thuyết nói: Vì nẻo này có thể ngăn dứt ý nghĩ, nên trong năm nẻo có thể ngăn dứt ý thì không nơi nào bằng nẻo người. Vì sao? Vì con người có thể đạt được căn thiện của phần giải thoát, căn thiện của phần đạt, có thể gần gũi bốn pháp như thiện tri thức v.v..., cũng có thể tu hành, thân cận bốn pháp như thiện tri thức v.v... Thế nên, chốn này gọi là nẻo người.

Hỏi: Nẻo người trụ ở nơi chốn nào?

Đáp: Nẻo người trụ bốn châu thiên hạ, cũng trụ trên tám bãi lớn, đó là: (1) Câu-la-bà. (2) Kiền-la-bà. (3) Tỳ-địa-ha. (4) Tô-tỳ-địa-ha. (5) Xa-trá. (6) Uất-đa-la-mạn-đề-na. (7) Bà-la. (8) Già-ma-la. Hai bãi Câu-la-bà, Kiền-la-bà là quyền thuộc của châu Uất-đơn-việt. Hai bãi Tỳ-địa-ha, Tô-tỳ-địa-ha là quyền thuộc của châu Phát-bà-đề. Hai bãi Xa-trá, Uất-đa-la-mạn-đề-na là quyền thuộc

của châu Cù-đà-ni. Hai bãi Bà-la, Già-ma-la là quyền thuộc của châu Diêm-phù-đề.

Lại có thuyết nói: Hai bãi này là tên gọi riêng của châu Diêm-phù-đề. Hai bãi của ba châu kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Trên các bãi này đều có người ở, song thân hình của họ thấp, nhỏ. Mỗi mỗi bãi này đều có năm trăm bãi nhỏ dùng làm quyền thuộc, hoặc có người ở hoặc không có người ở.

Hỏi: Hình tướng của con người như thế nào?

Đáp: Hình tướng của họ đứng thẳng.

Hỏi: Ngôn ngữ thì thế nào?

Đáp: Thời kỳ thế giới mới thành lập, con người đều nói lời Thánh. Ngoài ra, như trên đã nói.

Hỏi: Thế nào là nẻo trời?

Đáp: Là phần của trời, là bạn bè của trời, có được thân trời, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì gọi là nẻo trời?

Đáp: Vì vượt hơn hết trong các nẻo. Có những vượt hơn gì? Đó là cảnh giới vượt hơn, an vui vượt hơn, pháp thiện vượt hơn, thân tướng vượt hơn, hình thể vượt hơn. Có những việc vượt hơn như thế, nên gọi là nẻo trời.

Lại có thuyết nói: Hành tác nghiệp thiện của thân, miệng, ý tăng thượng tức sinh trong xứ đó, nên gọi là nẻo trời.

Lại có thuyết cho: Đây là danh nêu đặt, nói rộng như trên.

Lại có thuyết nêu: Chư thiên không có ngày đêm, thường dùng ánh sáng tự soi chiếu, nên gọi là nẻo trời.

Lại có thuyết nói: Do nhân duyên hành thiện, nên sinh trong xứ kia, thường tự hiện bày mọi vui thích, nên gọi là nẻo trời.

Hỏi: Nẻo trời trụ ở nơi chốn nào?

Đáp: Trụ ở bên núi Tu-di, bốn biên ở trên nước, vòng quanh núi Tu-di, rộng một vạn sáu ngàn do-tuần, có trụ xứ của trời Chủ Thủ. Tiếp theo là một vạn do-tuần về phía trên, vây quanh núi Tu-di, rộng tám ngàn do-tuần, là trụ xứ của trời Trì Hoa Man. Tiếp nữa là một vạn do-tuần về phía trên, vây quanh núi Tu-di, rộng bốn ngàn do-tuần, là trụ xứ của trời Thường Phóng Dật. Tiếp đến là hai vạn do-tuần về phía trên, vòng quanh núi Tu-di, rộng hai ngàn do-tuần, là trụ xứ của Tứ Thiên vương, có bảy thứ núi vàng, bốn thành của Thiên vương, thôn xóm của dân trời đều ở giữa bốn thành đó. Chư thiên ở xứ này so với dưới là rất nhiều. Tiếp theo là bốn vạn do-tuần về phía trên, là đỉnh núi Tu-di, có thành Thiện kiến, ngang rộng một vạn do-tuần, là trụ xứ của trời Ba Mươi Ba.

Hỏi: Đỉnh núi Tu-di ngang rộng bao nhiêu?

Đáp: Chu vi bốn vạn do-tuần.

Cách đỉnh núi Tu-di bốn vạn do-tuần, khoảng giữa như mây, có chư thiên Diệm Ma, dựa vào đất mà trụ.

Theo thứ lớp như thế, trên đến chư thiên Thiện kiến, đều nương vào đất mà trụ. Từ trời Thiện kiến, trên đến trời A-ca-nị-trá cũng dựa vào đất mà trụ.

Hỏi: Về dung lượng của các trời như thế nào?

Đáp: Như dung lượng của đỉnh núi Tu-di, trên đến trời Tha Hóa Tự Tại, dung lượng cũng như vậy. Như dung lượng của bốn châu thiên hạ, thì dung lượng của địa thiên thứ nhất cũng như vậy. Như dung lượng của một ngàn thế giới, thì dung lượng của địa thiên thứ hai cũng như vậy. Như dung lượng của hai ngàn thế giới, thì dung lượng của địa thiên thứ ba cũng như vậy. Như dung lượng của ba ngàn đại thiên thế giới, thì dung lượng của địa thiên thứ tư cũng như vậy.

Lại có thuyết nói: Như dung lượng của đỉnh núi Tu-di, thì dung lượng của chư thiên Diêm Ma là chuyển lớn gấp bội. Như vậy cho đến trời Tha Hóa Tự Tại, chuyển lớn gấp bội cũng thế. Như dung lượng của ngàn thế giới, thì dung lượng của thiên thứ nhất cũng thế. Như dung lượng của hai ngàn thế giới, thì dung lượng của thiên thứ hai cũng thế. Như dung lượng của ba ngàn đại thiên thế giới, thì dung lượng của thiên thứ ba cũng thế. Dung lượng của địa thiên thứ tư thì vô lượng vô biên. Thế nên, người khởi ngã kiến ở địa thiên thứ tư là kiến khó dứt trừ, khó xả bỏ.

Lại có thuyết cho: Dung lượng của địa thiên thứ tư là không nhất định. Nếu các thiên tử sinh trong thiên kia, tức có từng ấy cung điện, xứ sở. Nếu thiên tử mạng chung, thì xứ sở ấy liền diệt. Vì thế nên không nhất định.

Lời bình: Như thuyết trước nêu là tốt. Địa thiên thứ tư là vô lượng vô biên.

Hỏi: Địa thiên thứ tư kia là nơi ba tai họa không lan tới. Vì sao không phải là thường?

Đáp: Không phải là thường vì rơi vào các sát-na.

Hỏi: Hình dáng của chư thiên như thế nào?

Đáp: Hình dáng của chư thiên là đứng thẳng.

Hỏi: Ngôn ngữ thì thế nào?

Đáp: Đều nói bằng ngôn ngữ Thánh.

Đã nói về vô số lý do của các nẻo. Nay sẽ nói đến lý do của A-tu-la:

Hỏi: Vì sao gọi là A-tu-la?

Đáp: Tu-la là trời. Vì loài ấy không phải là trời, nên gọi là A-tu-la.

Lại có thuyết nói: Tu-la gọi là đoan nghiêm. Vì loài ấy không phải là đoan nghiêm, nên gọi là A-tu-la.

Do đâu nhận biết được? Vì vào thời kỳ thế giới mới thành lập, các A-tu-la trước cư trú tại đỉnh núi Tu-di. Về sau, chư thiên của trời Quang Âm mạng chung, sinh nơi đỉnh núi Tu-di, cũng có cung điện tự nhiên xuất hiện. Các A-tu-la dấy khởi giận dữ lớn, rồi lần tránh chư thiên. Như thế là có cung điện của trời thứ hai, lần lượt cho đến trời Ba Mươi Ba đều đầy trên đỉnh núi ấy. Các A-tu-la càng vô cùng giận dữ, bỏ đỉnh núi Tu-di, lui xuống phía dưới núi ở. Do giận dữ nên hình tướng không đoan nghiêm. Vì sự việc này, nên gọi là không đoan nghiêm.

Hỏi: A-tu-la trụ ở nơi chốn nào?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: A-tu-la ở trong núi Tu-di. Núi ấy có những xứ trống vắng giống như che giấu vật báu, chính giữa có thành lớn, các A-tu-la cư trú ở đấy.

Hỏi: Nếu như vậy thì các rồng thấy quân của A-tu-la mặc áo giáp bằng vàng, bạc, lưu ly, pha lê, tay cầm những binh khí, gậy gộc, cung tên, từ thành A-tu-la đi ra, lời này là khéo thông suốt. Còn như nói: A-tu-la bảo: Ta cư trú trong biển cả, đồng một vị mặn, thì thuyết này làm sao thông?

Đáp: Các dân chúng nơi thôn xóm của A-tu-la thì cư trú ở biển cả. Còn vua A-tu-la thì ở trong núi Tu-di.

Lại có thuyết nói: A-tu-la cư trú trong nước của biển cả, dùng vàng làm đất, trên mặt đất có đài vàng, ngang rộng năm trăm do-tuần. Trên đài ấy có thành, các A-tu-la ở trong ấy.

Hỏi: Nếu như vậy thì Luận này khéo thông. Hoặc như nói: Các A-tu-la bảo: Ta cư trú nơi biển cả, đồng một vị mặn. Lời này có thể khéo thông suốt. Còn như nói: Quân của các A-tu-la từ trong thành đi ra, cho đến nói rộng. Sự việc này làm sao thông?

Đáp: Chư thiên sử dụng rồng trần thủ ngay trong núi vàng để dò xét, do đó đã thấy rõ sự việc kể trên. Trong thành A-tu-la có bốn thứ vườn lầu gác: (1) Hoan Hỷ. (2) Hỷ Lạc. (3) Đại Hỷ Lạc. (4) Ái Lạc. Cũng có cây Chất-đa-la-ba-trá-lê.

Hỏi: A-tu-la là thuộc về nẻo trời hay thuộc về nẻo nga quý? Nếu là nẻo trời, thì vì sao chúng không có được chánh quyết định? Nếu là nẻo nga quý, thì vì sao chúng qua lại thân với chư thiên? Vì sao lại đánh nhau với chư thiên? Nơi Luận này làm sao thông? Như nói: Đế thích đã nói như vậy: Nay vua Tỳ-ma-chất-đa-la! Ông vốn là trời của xứ này.

Đáp: Hoặc có thuyết nói: A-tu-la này thuộc về nẻo trời.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao chúng không có được chánh quyết định?

Đáp: Vì chúng bị tánh đua nịnh quanh co che lấp.

Hỏi: Sự việc ấy là thế nào?

Đáp: A-tu-la kia khởi suy niệm như thế này: Phật thiên vị chư thiên. Nếu Phật vì họ giảng nói bốn niệm xứ thì họ có suy nghĩ: Phật vì chúng ta nói bốn niệm xứ, tất đối với chư thiên giảng nói năm niệm xứ. Nếu Phật vì họ giảng nói ba mươi bảy pháp trợ đạo, thì họ lại có suy nghĩ: Phật vì chúng ta nói ba mươi bảy pháp trợ đạo, tất đối với chư thiên giảng nói ba mươi tám pháp trợ đạo. Vì tâm đua nịnh quanh co như thế đã che lấp, nên chúng không thể đạt được chánh quyết định.

Lại có thuyết nói: A-tu-la là thuộc về nẻo nga quý.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao chúng lại thân giao với chư thiên?

Đáp: Vì chư thiên tham sắc đẹp, nên không vì dòng họ. Như Xá-chi là A-tu-la nữ xinh đẹp bậc nhất, thế nên Đế thích đã cưới làm vợ. Cũng như vương nữ Đầu-ma Khẩn-na-la tên là Ma-nậu-ha-lợi, được Bồ-tát Tu-đà-na chọn làm vợ. Bồ-tát là thuộc nẻo trời, còn

Khẩn-na-la là nẻo súc sinh. Những trường hợp ấy đều vì nhan sắc xinh đẹp, không vì tộc họ.

Hỏi: Vì sao A-tu-la lại cùng đánh nhau với chư thiên?

Đáp: Vì cũng có trường hợp người không bằng, cùng với kẻ vượt hơn chiến đấu. Như kẻ tôi tớ cũng chiến đấu với chủ. Chó cũng tranh chấp với người. A-tu-la kia cũng như thế.

Hỏi: Vậy như Luận này nói làm sao thông suốt? Như nói: Nay vua Tỳ-ma-chất-đa-la! Ông vốn là trời của xứ này.

Đáp: Vua Tỳ-ma-chất-đa-la là nhạc phụ của Đế thích, vì do tôn trọng, cung kính, nên nói như thế.

Hỏi: Như các thần nữ Bạt-đa-na, Chiên-đà-ca, Chiên-đà-lợi-ca, thần Y-trá-địa-bà và thần Ma-đầu-kiên-đà v.v... đều thuộc về nẻo trời hay là thuộc về nẻo ngạ quỷ? Nếu họ thuộc về nẻo trời thì vì sao lại đoạt tinh khí của con người, cũng đoạn sinh mạng con người tuy đã thọ nhận sự cúng tế của họ? Nếu thuộc về nẻo ngạ quỷ, thì như Luận này nói làm sao thông? Như kệ nói:

*Uất-đa-lợi chó náo
Tất-lãng-già cũng thế
Nếu ta thấy chân đế
Các ông cũng sẽ được.*

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Các thần ấy là thuộc về nẻo trời.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao chúng lại đoạt tinh khí của con người, cũng đoạn mạng con người tuy đã thọ nhận sự cúng tế của họ?

Đáp: Các thần kia không đoạt tinh khí, không đoạn mạng sống, cũng không thọ nhận sự cúng tế của con người, nhưng là đã để cho đám quyến thuộc đôi khi có đoạt tinh khí, đoạn mạng sống, nhận sự cúng tế của con người.

Lại có thuyết cho: Các thần ấy là thuộc về nẻo ngạ quỷ.

Hỏi: Nếu như vậy thì như kệ đã nói làm sao thông?

Đáp: Vì các thần kia nói là có tâm tin, hướng đến đế, nhưng thật sự không kiến đế, ở trong đế đã ngu tối, thì đâu có thể thấy.

Hỏi: Như thần Ma-đầu-kiến-đà đã nói thì làm sao thông?

Đáp: Đó là ngôn ngữ tự cao, vì đã ngu đối với các nẻo, thì đâu có thể thấy được các nẻo có sai biệt. Chỉ vì tự cao nên nói như thế. Như hiện nay, người giàu có cũng tự xưng là cao quý đối với hàng tôi tớ. Thần Ma-đầu-kiến-đà kia cũng như thế. Họ chỉ là sứ giả giúp việc của Tứ Thiên vương, nhưng tự nói: Ta là trời, sinh trong trời Tứ Thiên vương. Các vị thần dựa vào đất trụ, đều thuộc về nẻo ngạ quỷ. Các thần Tỳ-xá-già, thần Khẩn-na-la, thần Hê-lâu-sách-ca, thần Bà-lâu-ni, thần Xa-la-phá-cừ-la đều thuộc về nẻo súc sinh. Tuy hình tướng họ đứng thẳng, nhưng cũng có tướng mạo súc sinh, như lỗ tai nhọn, hoặc có mang giáp. Các loài Dạ-xoa, La-sát, Kiệt-trá, Phú-đơn-na, Cru-bàn-trà v.v... đều thuộc về nẻo ngạ quỷ. Như nói là phần của địa ngục, là bè bạn của địa ngục, tâm bất tương ưng hành như mạng căn v.v..., đây nói là chúng sinh của địa ngục.

Hoặc có thuyết nói: Không nên nói lời như thế này: Là đấng của xứ sở, đấng của thể tánh và đấng của các nhập. Nên nói là phần của địa ngục, bè bạn của địa ngục.

Lại có thuyết cho: Nên nói. Vì sao? Vì nói đấng của xứ sở là đấng của các giới. Đấng của thể tánh là đấng của các ấm. Đấng của các nhập là nói đấng của nhập nội, ngoại.

Hỏi: Nếu nói đấng của giới, ấm, nhập là đủ, vì sao lại nói sự sinh, là chúng sinh của địa ngục, được sắc vô ký cho đến thức?

Đáp: Vì nói về quả báo. Do quả báo nên năm nẻo có sự khác biệt.

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 8

Chương 1: KIỀM ĐỘ TẠP

Phần thứ 2: TRÍ, phần 4

Nên nói là một mắt thấy sắc, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn các ý theo nghĩa cùng đều. Như Tôn giả Đàm-ma-đa-la nói: Mắt không thấy sắc, thức thấy sắc. Vì nhằm ngăn chặn ý như thế, nên nói mắt thấy không phải là thức thấy. Như Bộ Độc Tử nói: Một mắt trông thấy sắc, không phải là hai mắt trông thấy một lúc. Vì sao? Vì do cùng cách xa, do nhanh chóng, nên con người cho hai mắt cùng một lúc thấy sắc. Nếu do cùng cách xa nên không thể cùng một lúc trông thấy, thì thân căn cũng cùng cách xa, như hai cánh tay cũng có thể cùng một lúc tiếp xúc nhận biết sinh ra thân thức. Hai mắt cũng nên như thế. Do đấy, vì nhằm ngăn chặn các ý theo nghĩa cùng đều nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, vì muốn đoạn trừ ý nghi ngờ của con người nên tạo ra phần Luận này. Hai mắt của chúng sinh cùng cách nhau: Hoặc nửa ngón tay, một ngón tay, hai, ba, bốn ngón tay. Nửa thước, một thước, một khuy tay, một tầm, nửa câu-lô-xá, một câu lô xá, nửa do-tuần, một do-tuần, hai, ba, bốn do-tuần, cho đến trăm do-tuần. Như trong biển cả, có thân chúng sinh hoặc trăm do-tuần, hoặc một trăm bốn

mươi do-tuần, hoặc hai trăm mười do-tuần. Như trời A-ca-nị-trá của cõi sắc, thân dài một vạn sáu ngàn do-tuần.

Chúng sinh như thế v.v..., hai mắt cách nhau rất xa. Có sự việc như vậy nên con người sinh tâm nghi: Hai thức cùng một lúc sinh trong hai mắt, hay là một mắt đều có một thức? Hay là mỗi mỗi thức trong mắt, sinh rồi lại sinh trong một mắt? Hay là một thức phân làm hai phần sinh trong hai mắt? Hay là như khúc gỗ nằm ngang thông qua giữa hai mắt?

Nếu đúng là hai thức cùng một lúc sinh trong hai mắt, thì vì sao không có lỗi của hai tâm? Nếu ngay trong một mắt, sinh rồi lại sinh trong một mắt, thì vì sao không có lỗi của sát-na trước sau. Nếu chính là một thức phân làm hai phần ở trong hai mắt, thì vì sao một thức không phải là pháp phần? Nếu dựa vào thân sinh thì đó gọi là thân thức. Nếu dựa vào mắt sinh thì đó gọi là nhãn thức. Nếu đúng như khúc gỗ nằm ngang, thông qua giữa hai mắt, thì vì sao một thức không cũng là thân thức, cũng là nhãn thức? Nhưng đối tượng nương dựa của năm thức này đều khác nhau, và thức giới đã hiện hành cũng khác. Một thức có hai chỗ dựa, sự việc này không nên thế. Hai thức như thế, một lúc sinh trong hai mắt. Một thức sinh trong một mắt rồi, lại sinh trong một mắt nữa, tức một thức được chia làm hai phần, ở trong hai mắt. Như khúc gỗ nằm ngang thông qua giữa hai mắt, đều không nên như thế. Không phải không dựa vào hai mắt sinh ra một thức mà có thể phân biệt được sắc vi tế rất xa. Như đó đều là pháp vi diệu rất sâu xa khó nhận biết. Vì muốn nêu bày pháp vi diệu rất sâu xa khó nhận biết đó, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là một thức dựa vào hai mắt sinh khởi?

Đáp: Là pháp nơi đối tượng nương dựa của thức, nên hai mắt cách nhau tuy xa, nhưng có thể vì một thức làm đối tượng nương dựa, đều cùng là pháp nơi đối tượng nương dựa của nhãn thức. Giả như có trăm mắt làm chỗ dựa cho một thức thì cũng không có lỗi.

Ví như trăm đồ đựng bằng thủy tinh, một mắt xem qua tức có hình tượng của trăm mặt hiện ra. Thức kia cũng như thế. Tuy là hai nương dựa sinh ra một thức hiện hành nơi cảnh giới.

Hỏi: Nên nói một mắt thấy sắc chăng? Cho đến nói rộng.

Đáp: Nên nói hai mắt trông thấy sắc. Tức nên nói lý do khiến người đời sinh tin. Vì sao nên nói là hai mắt thấy sắc, không nên nói một mắt thấy sắc? Như nhắm một mắt, không sinh nhãn thức tịnh, tức không thể thấy rộng cảnh giới, đối với cảnh giới sẽ không sáng, không rõ, không sạch. Nếu mở cả hai mắt tức sinh nhãn thức tịnh, có thể thấy rộng cảnh giới, đối với cảnh giới sẽ sáng rõ, thanh tịnh. Giả thiết như nhắm một mắt không sinh nhãn thức tịnh, không thấy rộng cảnh giới, cho đến nói rộng. Mở hai mắt cũng không sinh nhãn thức tịnh, không thấy rộng cảnh giới, cho đến nói rộng, nghĩa là: Không nên nói hai mắt thấy sắc, chỉ một mắt thấy sắc sẽ sinh nhãn thức bất tịnh, không thấy rộng cảnh giới, cho đến nói rộng. Nếu mở hai mắt sẽ sinh nhãn thức tịnh, có thể trông thấy rộng cảnh giới, cho đến nói rộng. Vì thế nên nói hai mắt thấy sắc, không nên nói một mắt thấy sắc. Nhắm mắt lại là hoặc dùng tay, dùng vải, dùng lá và các vật dụng ngăn che mắt khác. Mắt hư hoại, là mắt có màng che, hoặc võng mô đỏ, hoặc mắt có mây, hoặc sinh mô trắng. Che, là mắt bị phủ do khói, bụi nhờn. Diệt, là mắt hư, hủy nát, bị trùng cắn nuốt, rơi rớt vỡ, tiêu tan, khô cạn, hoặc bị móc ra, hoặc tự móc.

Như mắt – sắc, thì tai – tiếng, mũi – hương cũng như thế. Như đối tượng nương dựa tịnh thì thức tịnh, đối tượng nương dựa không tịnh thì thức không tịnh.

Thật nghĩa tịnh: Thức thiện là tịnh, thức nhiễm ô là không tịnh. Hoặc có khi mắt tịnh, thức không tịnh. Hoặc có khi thức tịnh, mắt không tịnh. Hoặc có khi mắt, thức đều cùng tịnh. Hoặc có khi mắt, thức đều cùng không tịnh.

Mắt tịnh, thức không tịnh: Là mắt không có các thứ che mờ, sinh ra thức nhiễm ô.

Thức tịnh, mắt không tịnh: Là mắt có các thứ che mờ, sinh ra thức thiện.

Mắt, thức đều cùng tịnh: Là mắt không có các thứ che mờ, sinh ra thức thiện.

Mắt, thức đều cùng không tịnh: Là mắt có các thứ che mờ, sinh ra thức nhiễm ô.

Hỏi: Vì sao mắt, tai, mũi có hai xứ sở, còn lưỡi, thân không có hai xứ sở?

Đáp: Như các căn này là để trang nghiêm thân. Nếu có hai lưỡi là điều thô, xấu, sẽ bị đời ngờ vực, chê cười: Sao con người này có đến hai lưỡi, trông như loài rắn độc. Nếu có hai thân, cũng là thô, xấu, sẽ bị đời chê cười: Sao một người có đến hai thân, như sinh đôi dính liền.

Hỏi: Vì sao chỉ có hai mắt, hai mũi, hai tai mà không có nhiều hơn?

Đáp: Như các căn này là để trang nghiêm thân, nếu có nhiều mắt, nói rộng như trên.

Lại có thuyết nói: Nếu có nhiều mắt thì không có ích. Vì sao? Vì hai mắt trông thấy sắc thì tịnh, nhiều mắt cũng vô ích. Vì do không có ích nên chỉ có hai mắt. Tai, mũi cũng nên nói như thế.

Hỏi: Vì sao xứ sở của hai mắt, hai mũi, hai tai nhưng chỉ nói có một giới, một nhập, một căn?

Đáp: Vì hiện hành nơi một cảnh giới, là đối tượng nương dựa của một thức, do tạo một sự việc, nên nói một giới, cho đến nói rộng.

Hỏi: Là mắt thấy sắc hay là thức thấy? Vì thức tương ưng với tuệ nên thấy hay là vì hòa hợp nên thấy? Nếu mắt thấy, thì lúc không có thức, cũng nên thấy. Nếu khi cùng với thức khác hợp, cũng nên

thấy. Nếu là thức thấy, thì thức tức là tánh thấy, cũng là tánh thức. Nếu thức tương ưng với tuệ nên thấy, thì nhĩ thức tương ưng với tuệ, cũng nên thấy, cũng nên nghe? Còn nếu hòa hợp nên thấy thì chưa từng không hòa hợp.

Đáp: Mắt thấy sắc nhưng tất cần thức. Mắt có hai thứ: (1) Mắt báo. (2) Mắt nuôi lớn. Tai, mũi, lưỡi, thân cũng như thế. Sắc nhập có ba thứ: Có nuôi lớn, báo, nương dựa. Hương, vị, xúc cũng như thế. Thanh có hai thứ: Có nuôi lớn, có nương dựa. Ý nhập có ba thứ: Báo, nương dựa, sát-na. Khổ pháp nhãn kia tương ưng với tâm gọi là sát-na. Pháp nhập có bốn thứ: Có báo, nương dựa, sát-na và vật thể. Vật thể là do có pháp vô vi.

Hỏi: Tùng có chỉ có mắt báo, không có mắt nuôi lớn? Tùng có chỉ có mắt nuôi lớn, không có mắt báo chăng?

Đáp: Không có. Có mắt báo, không có mắt nuôi lớn: Như con người trùng với con người, như vách tường trùng với vách tường. Mắt báo, mắt nuôi lớn cũng như thế.

Hỏi: Tùng chỉ có mắt nuôi lớn không có mắt báo chăng?

Đáp: Có. Là người được thiên nhãn.

Hoặc có khi mắt nuôi lớn có uy lực, không phải là mắt báo. Hoặc có khi mắt báo có uy lực, không phải là mắt nuôi lớn. Hoặc có khi mắt nuôi lớn và mắt báo đều cùng có uy lực. Hoặc có khi mắt nuôi lớn và mắt báo đều cùng không có uy lực.

Hoặc có khi mắt nuôi lớn có uy lực, không phải là mắt báo: Là như mắt khi còn tuổi trẻ.

Hoặc có khi mắt báo có uy lực, không phải là mắt nuôi lớn: Là như lúc già, bệnh, sức nuôi lớn của mắt kia ít.

Hoặc có khi mắt nuôi lớn và mắt báo đều cùng có uy lực: Là như lúc trung niên.

Hoặc có khi mắt nuôi lớn và mắt báo đều cùng không có uy lực: Hoặc có chúng sinh, mắt nuôi lớn có uy lực, không phải là mắt báo. Hoặc có chúng sinh mắt báo có uy lực, không phải là mắt nuôi lớn. Hoặc có mắt nuôi lớn và mắt báo đều cùng có uy lực. Hoặc có khi mắt nuôi lớn và mắt báo đều cùng không có uy lực.

Mắt nuôi lớn có uy lực, không phải là mắt báo: Là như người giàu sang, tánh mắt vốn kém, do các thứ cần dùng khiến mắt sáng sạch. Hoặc mắt báo có uy lực, không phải là mắt nuôi lớn: Là như người làm ruộng, không có những vật dụng cần dùng, nhưng mắt vốn tự tịnh. Hoặc có mắt nuôi lớn và mắt báo đều cùng có uy lực: Là như người giàu sang có các thứ vật dụng cần thiết, nhưng mắt vốn sáng sạch. Hoặc có mắt nuôi lớn và mắt báo đều cùng không có uy lực: Là như người làm ruộng không có các vật dụng cần dùng, mắt vốn không sáng sạch.

Hỏi: Mắt nuôi lớn thấy sắc nhiều hay là mắt báo thấy sắc nhiều?

Đáp: Mắt nuôi lớn thấy sắc nhiều. Vì sao? Vì thiên nhãn là mắt nuôi lớn. Hoặc có khi mắt nuôi lớn thấy tịnh đẹp, không phải là mắt báo. Hoặc có khi mắt báo thấy tịnh đẹp, không phải là mắt nuôi lớn. Hoặc có khi mắt nuôi lớn và mắt báo đều cùng thấy tịnh đẹp. Hoặc có khi mắt nuôi lớn và mắt báo đều cùng không thấy tịnh đẹp.

Hỏi: Là mắt báo của hành thiện nên trông thấy tịnh, đẹp, hay là mắt báo của hành bất thiện nên trông thấy tịnh, đẹp?

Đáp: Theo chung mà nói thì mắt báo của hành thiện trông thấy tịnh, đẹp. Vì sao? Vì báo của hành thiện được làm con người. Như Phật-bích-chi, Phật, Chuyển luân Thánh vương đều là con người. Báo của hành bất thiện là súc sinh. Thế nên theo chung mà nói mắt báo của hành thiện trông thấy tịnh, đẹp, là lấy thân để nói.

Hoặc có trường hợp voi thấy vượt hơn con người. Như mắt con người, tuy là báo của hành thiện nhưng có vật che mờ. Còn mắt

của loài súc sinh tuy là báo của hành bất thiện, nhưng lại không bị che mờ.

Hỏi: Vi trần của mắt là theo thứ lớp bày ra một bên hay là trước sau sinh lại? Nếu theo thứ lớp bày ra một bên, thì vì sao không tan hoại. Nếu trước sau sinh lại, thì vì sao trước không gây trở ngại cho sau?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Bày ra bên cạnh theo thứ lớp trên đồng tử đen đối trước các cảnh giới, cũng như nước đựng đầy trong chậu, ở trên có lớp bụi trấu. Cũng như hạt của hoa A-xúc theo thứ lớp mọc bên cạnh. Vi trần của mắt cũng như thế.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao không tan hoại?

Đáp: Nhờ võng mô mỏng che, nên không tan hoại.

Lại có thuyết cho: Trước sau sinh lại ở trên đồng tử đen.

Hỏi: Nếu như vậy thì trước sao không gây chướng ngại cho sau?

Đáp: Do tánh của sắc được tạo, không gây chướng ngại nhau.

Lại có thuyết nêu: Sắc sáng sạch thì không cùng gây chướng ngại. Cũng như vào mùa thu, nước ao sáng sạch, không ngăn che cây kim nhỏ rơi xuống tận đáy ao, tất có thể thấy. Sắc sáng sạch không cùng tạo chướng ngại cũng lại như thế.

Vi trần của tai, ở trong lỗ tai. Vi trần của mũi, ở trong lỗ mũi. Ba căn này vòng quanh đầu, như đeo tràng hoa. Vi trần của lưỡi dựa vào lưỡi, như hình bán nguyệt, khoảng giữa trống không cũng bằng như sợi lông là phần thân căn, ngoài ra đều là vi trần của lưỡi. Vi trần của thân theo thứ lớp mà lập.

Lại có thuyết nói: Vi trần của mắt, hình dáng như đầu cái chày đồng. Vi trần của tai ở trong lỗ tai, hình dáng như bình đèn. Vi trần của mũi ở trong lỗ mũi, hình dáng như móng vuốt. Vi trần của lưỡi, hình dáng như dao xếp bán nguyệt. Vi trần của thân, hình dáng như

con dao to. Vì trần của căn nam, hình dáng như ngón tay trở. Vì trần của căn nữ, hình dáng giống như vành trống.

Dùng các nhân duyên như thế v.v... là dụ cho sự tương tự mà kinh Phật đã nói. Vì trần của nhãn căn hoặc có khi là phần, hoặc có khi là phần kia, hoặc có khi là một phần, hoặc có khi là một phần kia.

Vì trần của nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn cũng như thế.

Vì trần của thân căn, hoặc có khi là phần kia, hoặc có khi là một phần, hoặc có khi là một phần kia, không có hoàn toàn là phần thời gian.

Hỏi: Nếu không có hoàn toàn là phần thời gian, vậy lúc lội vào ao nước lạnh, hay lúc tội nhân bị ném vào trong vạc nước sôi, hay lúc tội nhân đang bị vây quanh do mười ba thứ lửa cháy dữ dội trong địa ngục, thì sự việc này há chẳng phải là phần thân căn kia chăng?

Đáp: Vì thời gian như thế nên là phần kia. Vì sao? Vì nếu vì trần của thân căn đều có thể sinh thân thức, tức bị tan hoại.

Sắc nhập có hai mươi một thứ, đó là: Xanh, vàng, đỏ, trắng, dài, ngắn, vuông, tròn, vừa phải, không vừa phải, cao, thấp, bóng, hình ảnh, sáng, tối, khói, mây, bụi, sương mù, sắc hư không.

Hỏi: Là duyên nơi một sắc có thể sinh nhãn thức, hay là duyên nơi nhiều sắc mới có thể sinh nhãn thức? Nếu duyên nơi một sắc có thể sinh nhãn thức, thì ở đây làm sao thông? Như nói: Mắt có thể duyên nơi năm sắc. Nếu duyên nơi nhiều sắc mới có thể sinh nhãn thức, thì vì sao không có hai giác ý? Có hai giác ý tức có nhiều thể.

Đáp: Duyên nơi một thứ sắc có thể sinh nhãn thức.

Hỏi: Nếu như vậy thì có thể duyên nơi năm sắc, làm sao thông suốt?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật đáp: Đối với duyên là nhanh chóng, nên Đức Phật nói là đều cùng duyên. Như vòng lửa quay tròn, thật ra

thì không giáp vòng, do quay nhanh nên trông giống như vòng tròn. Duyên kia cũng như thế.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Đối với sắc, vì không quyết định rõ nên nói đều cùng duyên. Như xem lá của rừng cây, có đủ các thứ màu sắc. Duyên kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Như năm sắc có thể sinh một sắc. Khi thấy một sắc, gọi là thấy năm sắc. Lại nữa, nếu các sắc tụ tập, tức thấy nhiều sắc sinh một thức. Nếu các sắc dị biệt, tức thấy một sắc sinh một thức.

Thanh nhập có tám thứ: Có nội đại nhân thanh (Âm thanh của nhân lớn bên trong). Có ngoại đại nhân thanh (Âm thanh của nhân lớn bên ngoài). Nội đại nhân thanh có hai: Có vừa ý, không vừa ý. Ngoại đại nhân thanh cũng như thế.

Có số chúng sinh. Có số không phải chúng sinh. Số chúng sinh có hai thứ: Vừa ý, không vừa ý. Số không phải chúng sinh cũng như thế.

Hỏi: Là duyên nơi một thanh có thể sinh nhĩ thức, hay là duyên nơi nhiều thanh mới có thể sinh nhĩ thức? Nếu chỉ duyên nơi một thanh có thể sinh nhĩ thức, thì như nay một lúc có thể nghe âm thanh của năm thứ nhạc, cũng nghe được tiếng tụng đọc của nhiều người. Nếu duyên nơi nhiều thanh mới có thể sinh nhĩ thức, thì vì sao không có hai tâm? Cho đến nói rộng.

Đáp: Nên tạo ra thuyết này: Duyên một thanh sinh ra nhĩ thức.

Hỏi: Nếu như vậy thì không cùng một lúc nghe âm thanh của năm thứ nhạc và tiếng tụng đọc của nhiều người?

Đáp: Âm thanh của năm thứ nhạc, tiếng tụng đọc của nhiều người đồng là một thanh nên có thể sinh nhĩ thức.

Lại có thuyết nói: Nếu các thứ thanh nhóm hợp thì duyên nơi nhiều thanh mới có thể sinh một thức. Nếu thanh dị biệt thì duyên nơi một thanh sinh một thức.

Hương nhập có bốn thứ: Có hương tốt, hương xấu. Hương tốt có hai thứ: Có ngang đồng và có tăng giảm. Hương xấu (hôi thối) cũng như vậy.

Hỏi: Duyên nơi một mùi hương có thể sinh tỷ thức, hay là duyên nơi nhiều mùi hương mới có thể sinh tỷ thức? Nếu duyên nơi một mùi hương sinh tỷ thức, thì như hiện nay cùng lúc có thể ngửi trăm thứ mùi hương hòa hợp. Nếu duyên nơi nhiều mùi hương mới sinh tỷ thức thì vì sao không có hai tâm, cho đến nói rộng?

Đáp: Nên nói như vậy: Duyên nơi một mùi hương có thể sinh tỷ thức.

Hỏi: Nếu như vậy thì không thể cùng một lúc ngửi trăm thứ mùi hương?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Trăm thứ hương có thể sinh ra một thứ hương nên sinh khởi tỷ thức. Nói như thế này là tốt: Như nhiều thứ hương tụ tập thì ngửi nhiều mùi hương sinh khởi một thức. Nếu mùi hương dị biệt thì ngửi một hương có thể sinh một thức.

Vị nhập có sáu thứ: Ngọt, chua, mặn, lạt, cay, đắng.

Hỏi: Là duyên nơi một vị có thể sinh thiết thức, hay là duyên nơi nhiều vị mới có thể sinh thiết thức? Nếu duyên nơi một vị có thể sinh thiết thức, thì như hiện nay cùng lúc có thể nếm trăm vị viên hoan hỷ v.v... Nếu duyên nơi nhiều vị mới có thể sinh thiết thức thì vì sao không có hai tâm, cho đến nói rộng?

Đáp: Nên nói như thế này: Duyên nơi một vị có thể sinh thiết thức.

Hỏi: Nếu như vậy thì không thể cùng một lúc thưởng thức trăm vị viên hoan hỷ chẳng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Trăm vị viên hoan hỷ có thể sinh khởi một thứ vị, nên sinh khởi thiết thức. Nên nói như thế này là tốt: Như

nhiều vị tụ tập tức nếm nhiều vị sinh một thức. Nếu vị riêng lẻ thì nếm một vị sinh một thức.

Xúc nhập có mười một thứ: Bốn đại, nhám, trơn, nhẹ, nặng, lạnh, đói, khát.

Hỏi: Là duyên nơi một xúc có thể sinh thân thức, hay là duyên nơi nhiều xúc mới có thể sinh thân thức?

Đáp: Mười một thứ xúc có thể sinh mười một thứ thân thức.

Lại có thuyết nói: Năm xúc có thể sinh một thân thức: Như bốn đại và trơn láng, sinh một thân thức. Cho đến bốn đại và đói khát sinh một thân thức.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao không gọi là duyên chung nơi cảnh giới?

Đáp: Vì đồng một xúc nhập nên không gọi là duyên chung nơi cảnh giới.

Lời bình: Không nên lập ra thuyết này. Như thuyết trước nói là tốt.

Hỏi: Ngửi, nếm, cảm giác là hương, vị, xúc trong thân, hay là không như ngửi, nếm, cảm giác là hương, vị, xúc trong thân? Vì sao đối tượng thí cho của Đản-việt có quả báo? Lại vì sao không ngửi, nếm, cảm giác nơi tất cả thời gian? Nếu ngửi, nếm, cảm giác là hương, vị, xúc bên ngoài, thì hương, vị, xúc bên ngoài cùng với hương, vị, xúc bên trong không có nghĩa của nhân?

Đáp: Nên nói như thế này: Có thể duyên với hương, vị, xúc bên trong.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao đối tượng thí cho của Đản việt lại có quả báo? Vì sao không ngửi, nếm, cảm giác trong tất cả thời gian?

Đáp: Vì hương, vị, xúc bên ngoài có thể phát ra hương, vị, xúc bên trong. Do sự việc này nên gọi là hương, vị, xúc là thức ăn.

Lại có thuyết nói: Người, nếm, cảm giác, xúc cũng là nội nhập, ngoại nhập. Nếu khi có cảm giác nội thì không nhận biết ngoại, có cảm giác ngoại thì không nhận biết nội.

Hỏi: Thê của hương, vị, xúc nội không có tăng giảm, làm sao người, nếm, cảm giác, xúc?

Đáp: Pháp ấy tuy không có tăng, giảm, nhưng cũng là đối tượng nhận biết, đối tượng duyên của thức.

Pháp nhập có bảy thứ: Sắc giả vô tác, thọ, tưởng, hành, hu không, số duyên diệt, phi số duyên diệt.

Hỏi: Là duyên nơi một pháp sinh ý nhập hay là duyên nơi nhiều pháp mới sinh ý nhập?

Đáp: Một pháp cũng sinh. Hai, ba cho đến nhiều pháp cũng sinh, chỉ trừ tự thê tương ưng, cùng có. Tất cả pháp khác có thể sinh ý thức.

Hỏi: Từng nghe sáu thức của Bồ-tát rất mạnh mẽ, nhạy bén. Vậy nhận biết bao nhiêu pháp được nêu bày mới được gọi là mạnh mẽ, nhạy bén?

Đáp: Bên cung điện của Bồ-tát có nhà của A-nê-lô-đầu. Trong nhà bày ra từng hàng theo thứ lớp, đốt năm trăm ngọn đèn. Bây giờ, Bồ-tát đang ở trong cung điện của mình, không trông thấy số ngọn đèn đó cùng với ngọn lửa của đèn, chỉ thấy ánh sáng đèn nhưng nhận biết năm trăm ngọn đèn đang cháy. Nếu khi có một ngọn đèn tắt, Bồ-tát nói thế này: Trong năm trăm ngọn đèn kia, có một ngọn đèn đã tắt. Do sự việc này, nên nói nhãn thức của Bồ-tát rất mạnh mẽ, nhạy bén.

Trong nhà của A-nê-lô-đầu có năm trăm kỹ nữ đang thổi nhạc, ca múa. Bồ-tát nghe tiếng, biết trong nhà có năm trăm kỹ nữ. Hoặc nếu có dây đàn đứt, hoặc có lúc ngủ say, đôi khi không đánh đàn

cầm, Bồ-tát cũng nhận biết. Đó gọi là nhĩ thức mạnh mẽ, nhạy bén của Bồ-tát.

Trong cung điện của Bồ-tát, thường đốt hàng trăm thứ hương kết hợp, Bồ-tát ngửi mùi hương, biết ngay là trăm thứ hương. Người tạo hương kết hợp kia muốn thử Bồ-tát, nên ở trong trăm thứ hương đó, hoặc thêm hoặc bớt. Khi đốt hương, Bồ-tát cũng biết vốn có trăm thứ, nay đã thêm từng ấy thứ, hoặc bớt từng ấy thứ. Đó gọi là tỷ thức mạnh mẽ, nhạy bén của Bồ-tát.

Khi Bồ-tát ăn, thường xuyên có trăm vị viên hoan hỷ. Các nhân sứ kia, trong trăm vị, nếu thêm hoặc bớt, Bồ-tát đều biết ngay. Do sự việc này, nên nói thiệt thức của Bồ-tát là rất mạnh mẽ, nhạy bén.

Lúc Bồ-tát tắm gội, thị giả dâng lên chiếc áo lông chiên Kiếp-ba-dục, khi Bồ-tát sờ đến, liền biết ngay thân của người thợ dệt áo lông chiên này đang có bệnh nóng. Do sự việc ấy, nên nói thân thức của Bồ-tát rất mạnh mẽ, nhạy bén.

Ý căn của Bồ-tát đối với tất cả pháp không trở ngại. Do sự việc này, nên nói ý thức của Bồ-tát là rất mạnh mẽ, nhạy bén.

Hỏi: Sáu căn ấy có bao nhiêu căn có thể nhận biết đến cảnh giới?

Đáp: Đến, có hai thứ: (1) Nhận lấy cảnh giới. (2) Đối với cảnh giới không có ngăn cách.

Nếu do nhận lấy cảnh giới mà nói thì sáu căn đều đến. Nếu do không có ngăn cách mà nói, thì ba đến, ba không đến. Ba đến là căn mũi, lưỡi, thân. Ba không đến là căn mắt, tai, ý.

Hỏi: Nếu ba là không đến nhưng có thể nhận biết, thì vì sao nghe được tiếng gần mà không thấy được sắc gần?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật đáp: Pháp của cảnh giới kia, tự nó là như vậy.

Lại có thuyết nói: Mắt có thể nhận lấy cảnh giới từ xa, vì do rất gần nên không thấy.

Hỏi: Tai cũng là cảnh giới xa, vì sao lại nghe được tiếng gần?

Đáp: Như dùng thẻ đồng, nhúng vào thuốc An-xà-na rồi đặt lên trên tròng đen mắt, vì do áp gần nên không thấy. Nếu âm thanh đến trên vi trần của nhĩ căn, cũng lại không nghe.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Vì mắt nhận nơi ánh sáng nên có thể thấy gần. Nếu ánh sáng bị sự mờ tối đoạt mất thì không trông thấy.

Như thế, vì tai nhận nơi không nên nghe tiếng. Vì mũi nhận nơi gió nên ngửi mùi hương. Vì lưỡi nhận nơi nước nên biết vị. Vì thân nhận nơi đất cứng nên có cảm giác xúc chạm. Vì ý nhận nơi đối tượng quan sát nên có thể nhận biết pháp.

Hỏi: Từng có một vi trần làm đối tượng nương dựa, một vi trần làm cảnh giới, có thể sinh ra thức không?

Đáp: Không. Vì sao? Vì năm thức thân này là dựa nơi có đối, duyên nơi có đối, là dựa nơi tích tụ, duyên nơi tích tụ, là dựa nơi hòa hợp, duyên nơi hòa hợp.

Lại có thuyết nói: Như nhãn thức dựa vào tự phần, duyên nơi phần kia của tự phần. Nhĩ thức cũng như thế. Ý thức dựa vào phần kia của tự phần, duyên nơi phần kia của tự phần. Tỷ, thiệt, thân thức dựa vào tự phần, duyên nơi tự phần.

Lại có thuyết cho: Nhãn thức dựa vào giới mình, duyên nơi giới mình, giới người khác. Nhĩ thức cũng như thế. Ý thức dựa vào giới mình, giới người khác, duyên nơi giới mình, giới người khác. Ba thức còn lại dựa vào giới mình, duyên nơi giới mình. (Giới là ba cõi)

Lại có thuyết nêu: Nhãn thức dựa vào vô ký, duyên nơi ba thứ. Nhĩ thức cũng như thế. Ý thức dựa vào ba thứ, duyên nơi ba thứ. Ba thức còn lại dựa vào vô ký, duyên nơi vô ký.

Lại có thuyết nói: Nhãn thức dựa vào gần, xa, duyên nơi gần xa. Nhĩ thức cũng như thế. Ý thức dựa vào gần xa, duyên nơi gần xa. Ba thức còn lại dựa vào gần, duyên nơi gần. Vì sao? Vì nếu khi ba trần hợp với ba nương dựa, thì ba thức tức sinh, lúc không hợp thì không sinh.

Lại có thuyết cho: Nhãn thức hoặc đối tượng nương dựa lớn, đối tượng duyên nhỏ, hoặc đối tượng nương dựa nhỏ, đối tượng duyên lớn, hoặc đối tượng nương dựa, đối tượng duyên ngang bằng nhau. Đối tượng nương dựa lớn, đối tượng duyên nhỏ: Là như thấy đầu sợi lông. Đối tượng nương dựa nhỏ, đối tượng duyên lớn: Là như trông thấy núi lớn. Đối tượng nương dựa, đối tượng duyên ngang bằng nhau: Là như thấy viên ngọc Bô-đào. Nhĩ thức cũng như thế. Đối tượng nương dựa của ý thức, tuy không có lớn, nhỏ, nhưng đối tượng duyên thì có lớn, nhỏ. Ba thức còn lại thì đối tượng nương dựa, đối tượng duyên bằng nhau.

Tùy ở mùi hương cùng với đối tượng nương dựa bằng nhau sinh tỷ thức, cho đến thiệt thức, thân thức cũng như thế. Hoặc có sắc tuy xa nhưng là cảnh giới. Hoặc có sắc tuy không xa nhưng không phải là cảnh giới. Có sắc cũng xa cũng không phải là cảnh giới. Có sắc cũng không xa cũng không phải không là cảnh giới.

Thế nào là có sắc tuy xa nhưng là cảnh giới? Như cung điện của Tứ Thiên Vương ở rất xa nên mắt con người không trông thấy. Đó chẳng phải không là cảnh giới, nhưng vì xa nên mắt con người không thấy.

Không xa nhưng không phải là cảnh giới: Là như Phạm thiên ở đây, mắt con người không trông thấy.

Cũng xa cũng không phải là cảnh giới: Như Phạm thiên ở tại cung mình.

Cũng không xa cũng không phải không là cảnh giới: Loại trừ từng ấy sự việc trên.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Sắc có bốn sự việc nên không thấy: Rất gần. Rất xa. Rất vi tế. Rất chướng ngại. Đệ tử của Ca-tỳ-la nói: Sắc có tám sự việc nên không trông thấy: Rất xa. Rất gần. Căn hư hoại. Ý không trụ. Vi tế. Chướng ngại. Vì bị che mờ do thứ vượt hơn. Vì đồng nên không thấy.

Hỏi: Căn giới hạn là có gân, xương, da, thịt không?

Đáp: Không có. Căn là bốn đại tịnh. Nói có xương v.v... là xứ sở của nhãn căn. Gân, xương, da, thịt là bốn nhập: Sắc, hương, vị, xúc.

Các quá khứ đều không hiện chãng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Kinh Ưu-đà-da là duyên gốc của Luận này. Đức Thế Tôn cùng với Ưu-đà-da đi về phương Đông. Bấy giờ, Đức Thế Tôn mặc áo một lớp, tự tắm gội lấy. Còn Ưu-đà-da, phụng sự Đức Thế Tôn, kỳ cọ thân thể. Ưu-đà-da là bạn thân từ thiếu thời của Bồ-tát, thường xuyên vì Bồ-tát xoa bóp, điều hòa thân. Nay thấy hào quang của Đức Thế Tôn rực rỡ chiếu sáng hơn hẳn lúc còn là Bồ-tát, nên sinh tâm tôn kính, hoan hỷ, bạch với Phật: Bạch Đức Thế Tôn! Nay con muốn dùng rồng làm dụ cho Đức Thế Tôn, dùng kệ ca ngợi Đức Thế Tôn!

Đức Thế Tôn bảo: Tùy ý ông nói.

Bấy giờ, Ưu-đà-da bèn nói kệ này:

*Tất cả kiết quá khứ
Ở rìng, là rìng đến
Rời dục sinh mừng vui
Cũng như vàng đỉnh núi.*

Tất cả kiết quá khứ: Nghĩa là quá khứ có hai thứ: (1) Quá khứ của đời. (2) Quá khứ của phương tiện thiện xảo. Đức Thế Tôn đối với các kiết đã được giải thoát. Đó gọi là kiết quá khứ.

Ở rừng, lia rừng đến: Nghĩa là rừng được gọi là nhà ở. Lia rừng đến đó là xuất gia. Vì ở nơi rừng đến xuất gia, nên gọi là: Ở rừng, lia rừng đến.

Rời đục sinh mừng vui: Nghĩa là đục có hai thứ: (1) Đục của phiền não. (2) Đục của cảnh giới. Xuất (Rời): Nghĩa là lia khỏi đục phiền loạn. Sinh mừng vui: Nghĩa là thân tâm tịch tĩnh. Đó gọi là: Rời đục sinh mừng vui.

Cũng như vàng đỉnh núi: Nghĩa là núi là chỗ mặt trời mọc lên. Vàng, nghĩa là mặt trời. Như khi mặt trời mọc lên nơi đỉnh núi, ánh sáng của nó sáng sạch. Đức Thế Tôn ở nơi đỉnh núi các phiền não sử cấu uế, khi xuất hiện thì hào quang của Ngài sáng sạch, cũng lại như thế.

Lại có thuyết nói: Núi là núi Hắc Sa. Vàng là núi Kim Sa. Nếu loại trừ núi Hắc Sa, tức là núi Kim Sa, hào quang của núi ấy rất sáng sạch. Đức Thế Tôn cũng như thế, trừ bỏ tất cả phiền não sử cấu uế là núi Hắc Sa, tức là lực, vô úy, niệm xứ, đại bi là núi Kim Sa, hào quang của núi sáng sạch. Thế nên nói: Cũng như vàng đỉnh núi. Đó gọi là quá khứ không phải là không hiện. Vì sao? Vì thân Như Lai cũng như hiện tại.

Hoặc có trường hợp không hiện chẳng phải là quá khứ: Nghĩa là cũng như có một hành giả, hoặc dùng thần túc, hoặc dùng chú thuật, cho đến nói rộng.

Hoặc dùng thần túc: Nghĩa là bấy giờ Đức Thế Tôn nhập tam muội như thị, ở trong cõi Phạm thế, phóng hào quang lớn tỏa chiếu cùng khắp, phát ra âm thanh lớn, khiến Phạm Thiên vương và các Phạm chúng đều nghe biết nhưng không thấy. Như Tôn giả Mục Liên nhập tam muội như thị có thể khiến Đề-bà-đạt-đa không thấy thân mình.

Hỏi: Thần túc này đối với ai không hiện?

Đáp: Phật đối với tất cả chúng sinh biên không hiện. Phật-bích-chi, trừ Phật, tất cả chúng sinh biên còn lại không hiện. Tôn giả Xá-lợi-phất, trừ Phật, Phật-bích-chi, tất cả chúng sinh biên còn lại không hiện. Tôn giả Mục-kiền-liên, trừ Phật, Phật-bích-chi, Tôn giả Xá-lợi-phất, tất cả chúng sinh biên còn lại không hiện. Cho đến hàng lợi căn đối với biên của hàng độn căn có thể khiến không hiện.

Hoặc dùng chú thuật: Nghĩa là các tiên nhân kết chú thuật như thế, có người có thể tụng, khiến thân không hiện.

Thần túc: Nghĩa là đối với biên chú thuật khiến thân không hiện. Chú thuật không thể đối với biên thần túc khiến thân không hiện.

Hỏi: Chú thuật trở lại đối với chú thuật, có thể khiến thân không hiện chăng?

Đáp: Có thể. Như chú thuật thiện, đối với biên chú thuật bất thiện có thể khiến thân không hiện.

Cỏ thuốc: Nghĩa là có loại cỏ thuốc như thế, nếu con người cầm thứ cỏ thuốc ấy thì có thể khiến thân không hiện. Như chú thuật của Tỳ-xá-già, Cưu-bàn-đồ v.v... có thể đối với biên người cầm cỏ thuốc khiến thân không hiện. Người cầm cỏ thuốc đối với biên của người chú thuật không thể khiến thân không hiện. Vì sao? Vì sức của chú thuật có thể thâm nhận cỏ thuốc.

Xứ sinh đắc: Nghĩa là như xứ sinh đắc của địa ngục, không thể khiến thân không hiện. Nếu hiện có thể khiến thân không hiện, tức cho đến giây lát không ở trong địa ngục thọ nhận khổ.

Lại có thuyết nói: Tuy ở bên lính địa ngục, nhưng không thể khiến thân không hiện. Có thể đối với xứ khác khiến thân không hiện. Sức sinh, nọa quý, trời, cũng có thể khiến thân không hiện.

Hỏi: Như thế, các nẻo đều có thể đối với ai, có thể khiến thân không hiện?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Địa ngục trở lại đối với địa ngục, có thể khiến thân không hiện. Súc sinh đối với súc sinh, địa ngục, có thể khiến thân không hiện. Ngạ quỷ có thể đối với ngạ quỷ, súc sinh, địa ngục, khiến thân không hiện. Trời đối với năm nẻo đều có thể khiến thân không hiện.

Lời bình: Nên lập ra thuyết như thế này: Địa ngục có thể đối với năm nẻo đều khiến thân không hiện. Cho đến cõi trời có thể đối với năm nẻo khiến thân không hiện. Đó là ngăn cách, nghĩa là không hiện, chẳng phải là quá khứ.

Vì sao quá khứ cũng không hiện? Vì sự sinh của các pháp mới sinh, cho đến quá khứ gồm thân đời quá khứ.

Như đây đều làm sáng tỏ pháp sinh, đó gọi là quá khứ cũng không hiện.

Hỏi: Thế nào là chẳng phải quá khứ chẳng phải không hiện?

Đáp: Trừ từng ấy sự việc trên, các trường hợp thứ nhất, thứ hai, thứ ba của các pháp đã gọi, đã nói, đã hành, đã lập danh tự, nghĩa là trừ các pháp khác chưa gọi, chưa nói, chưa hành, chưa lập danh tự, tạo ra trường hợp thứ tư.

Hỏi: Thuyết đã nói kia là những gì?

Đáp: Đó là tất cả pháp quá khứ, trong đời hiện tại, nhận lấy thân Như Lai và ngăn cách không hiện, ngoài ra là pháp hiện tại. Tất cả pháp của đời vị lai, pháp vô vi hiện tại tạo ra trường hợp thứ tư. Đó gọi là chẳng phải quá khứ chẳng phải không hiện.

Hỏi: Vì sao ở đây không nói kiết không hiện?

Đáp: Mỗi mỗi xứ trong kinh Phật đều có nói đến kiết, là tận, là diệt, không có xứ nào nói kiết không hiện.

Bốn trường hợp như thế đây cũng dựa vào pháp thế tục, cũng dựa vào kinh Phật, cũng dựa vào thế đế, cũng dựa vào đệ nhất nghĩa đế.

Các quá khứ, quá khứ ấy là tận chẳng? Cho đến nói rộng.

Quá khứ không tận: Là như Trưởng lão Ưu-đà-da đã nói. Nói rộng như trên.

Tận không là quá khứ: Như Đức Thế Tôn nói: Tỳ-kheo này tận nẻo địa ngục, cho đến nói rộng.

Hỏi: Địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ, tức là nói địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ tận. Vì sao lại nói không đọa nơi đường ác, nẻo ác?

Đáp: Lại không có sự việc chưa từng có. Nói không đọa nơi đường ác, tức là tận địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ. Chỉ ở trước là nói rộng, sau là nói tóm tắt, vẫn tuy có khác, nhưng nghĩa không khác.

Lại có thuyết nói: Trước là nói rộng, sau là nói lược. Trước nói là giải thích, sau nói là không giải thích.

Lại có thuyết cho: Đều là địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ, như trước đã nói. Không đọa nơi đường ác, nẻo ác: Là Huỳnh môn, Bàn trá, không hình, hai hình. Vì sao? Vì những người này cũng là nẻo ác, đường ác trong loài người.

Lại có thuyết nêu: Tận địa ngục v.v... như trước đã nói. Không đọa nơi đường ác, nẻo ác là không đoạn dứt căn thiện. Vì sao? Vì nếu đoạn dứt căn thiện tức là nẻo ác, đường ác. Như nói: Thân hoại mạng chung, như ném viên chân châu, khoảnh khắc bị đọa nơi nẻo ác.

Lại có thuyết nói: Tận địa ngục v.v... như trước đã nói. Không đọa nơi đường ác, nẻo ác là nói mười hai nhà phi luật nghi. Vì sao? Vì họ cũng là nẻo ác.

Lại có thuyết nêu: Tận địa ngục v.v..., như trước đã nói. Không đọa nơi đường ác, nẻo ác là nói về nhân của nẻo ác, đường ác. Dùng nhân nói quả, nên như Đức Thế Tôn nói: Các Tỳ-kheo! Nếu thấy có người tạo nghiệp ác của thân, miệng, ý, nên biết đó là nẻo địa ngục.

Lại có thuyết cho: Tận địa ngục v.v..., như trước đã nói. Không đọa là nói nẻo địa ngục. Vì sao? Vì không thể thành tựu quả thiện. Đường ác là nẻo ngạ quỷ. Vì sao? Vì nơi tất cả thời gian thường xuyên thiếu thốn mọi thứ cần thiết. Nẻo ác là nẻo súc sinh. Vì sao? Vì có chúng sinh sinh trong nẻo ấy, vào thời kỳ thế giới thành lập, thì thọ nhận thân cho đến khi thế giới hoại thì mạng chung.

Lại có thuyết nói: Không đọa là đều nói về ba đường ác, như trong nẻo súc sinh, ngạ quỷ tuy có thành tựu quả thiện, nhưng rất ít. Đường ác là cũng đều nói về ba đường ác, theo nẻo trời, người mà nói, cũng đều là đường ác. Nẻo ác là cũng đều nói về ba đường ác. Do thân tâm sinh trong đó, nên đều là nẻo địa ngục, cho đến nói rộng.

Hỏi: Như hiện nay, lính của địa ngục với vạc nước sôi vẫn còn vì sao nói là tận?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì không qua lại, không sinh, nên nói là tận (hết). Không qua lại, nghĩa là không qua lại nơi xứ kia. Không qua lại là không sinh lại âm, giới, nhập của địa ngục.

Lại có thuyết cho: Vì Thánh nhân kia không sinh, nên nói là tận. Do các âm, giới, nhập của Thánh nhân kia trụ nơi pháp không sinh.

Lại có thuyết nêu: Vì đặc phi số duyên diệt nên nói là tận.

Hỏi: Thánh nhân kia cũng tận nơi nẻo trời, cũng tận nơi nẻo người. Tận nơi nẻo trời: Là không sinh nơi trời Vô tướng. Tận nơi nẻo người: Là không sinh nơi châu Uất-đơn-việt. Vì sao chỉ nói tận nơi nẻo địa ngục v.v...?

Đáp: Do đều tận nên nói là tận. Vì không đều tận nên nói là không tận.

Quá khứ cũng tận: Nghĩa là các hành bắt đầu sinh, nói rộng như trên.

Cũng không quá khứ, không tận: Nghĩa là loại trừ từng ấy sự việc trên, nói rộng như trước.

Đã nói, nghĩa là tất cả đời quá khứ, hiện tại có thân Như Lai. Thánh nhân trong đời vị lai đọa trụ nơi ẩm, giới, nhập của nẻo ác (?) (Đối chiếu với bản dịch của Pháp sư Huyền Tráng, N^o 1545, quyển 14, thì cách diễn đạt của đoạn này khác hẳn, không phải như vậy!).

Không sinh, nghĩa là các pháp hiện tại, vị lai khác. Pháp vô vi trụ ở hiện tại, tạo ra trường hợp thứ tư. Đó là nói bốn trường hợp tận của đời. Nay sẽ nói về bốn trường hợp tận của kiết.

Lại nữa, nay sẽ nói kiết. Kiết có quá khứ không tận, cho đến nói rộng.

Kiết quá khứ không tận: Nghĩa là mọi kiết quá khứ không đoạn, không nhận biết, không diệt, không loại trừ hẳn.

Không đoạn: Nghĩa là không dùng Thánh đạo để đoạn các kiết đã đắc.

Không nhận biết: Nghĩa là không chứng đắc của giải thoát.

Lại có thuyết nói: Không đoạn là không do đoạn nhận biết. Không nhận biết là không do trí nhận biết. Không diệt là không được số duyên diệt. Không loại trừ hẳn là không đoạn các kiết đắc. Không chứng đắc của vô vi.

Lại có thuyết cho: Không loại trừ hẳn là không xả bỏ.

Hỏi: Kiết kia không đoạn v.v... lại là thế nào?

Đáp: Là người đủ mọi trói buộc, do kiến đạo tu đạo đoạn các kiết. Nếu khi Thánh nhân trụ nơi khổ pháp nhẫn thì cũng như vậy, khổ tỷ trí sinh. Còn lại có bốn thứ kiết khác, theo thứ lớp như thế, cho đến đạo đạo tỷ trí sinh. Có một thứ kiến để đầy đủ khác, do tu đạo đoạn, theo tướng mà nói.

Tận không là quá khứ: Nghĩa là các kiết đã đoạn, đã nhận biết, đã diệt, đã loại trừ hẳn.

Đoạn: Là dùng Thánh đạo đoạn các kiết đã *đắc*.

Đã nhận biết: Là chứng *đắc* của giải thoát.

Lại có thuyết nói: Đã đoạn là do đoạn nhận biết, cho đến nói rộng.

Hỏi: Đoạn v.v... lại là thế nào?

Đáp: Là A-la-hán đã đoạn trừ kiết sử của ba cõi, cho đến nói rộng.

Hỏi: Đoạn v.v... lại là thế nào?

Đáp: Là A-la-hán đã đoạn trừ kiết sử của ba cõi, cho đến phạm phu đã đoạn trừ kiết sử của cõi dục. Nên theo tướng mà nói.

Quá khứ cũng tận: Nghĩa là các kiết quá khứ đã đoạn, cho đến nói rộng. Đoạn: Nghĩa là dùng Thánh đạo đoạn, cho đến nói rộng.

Không là quá khứ, cũng không tận: Nghĩa là các kiết vị lai không đoạn, cho đến nói rộng.

Các quá khứ tận diệt chẳng? Cho đến nói rộng. Nên tạo ra bốn trường hợp.

Quá khứ không diệt: Là như Trưởng lão Ưu-đà-da nói, cho đến nói rộng. Đó là nói quá khứ không diệt.

Diệt không là quá khứ: Nên nói là sự nhỏ. Nhà nhỏ nói là nhà diệt, cho đến nói rộng. Đây là đối tượng được truyền đi của đời. Như nhà nhỏ, người phương Đông nói là nhà diệt, cho đến mắt nhỏ trông thấy sắc nói là mắt diệt. Nên tạo ra thuyết này.

Hỏi: Từng có mắt diệt mà có thể trông thấy sắc không?

Đáp: Có. Nói như thế là phải. Đó gọi là diệt không là quá khứ.

Quá khứ cũng diệt: Nghĩa là các hành sinh, mới sinh. Nói rộng như trên.

Không là quá khứ cũng không diệt: Nghĩa là trừ hết thảy những việc trên. Nói rộng như trên.

Đã nói là thế nào? Tất cả pháp quá khứ, hiện tại có thân Phật và diệt nhỏ. Pháp hiện tại khác, đời vị lai và pháp vô vi ở hiện tại, tạo ra trường hợp thứ tư.

Lại nữa, nay sẽ nói về kiết, cho đến nói rộng. Bốn trường hợp trước đã làm rõ về diệt của đời. Bốn trường hợp hiện nay làm rõ về số duyên diệt nơi kiết.

Hoặc quá khứ không là diệt, cho đến nêu ra bốn trường hợp nói rộng như trên.

Hỏi: Vì sao chỉ nói kiết, không nói pháp kiết?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Sở dĩ nói kiết là vì ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nêu: Nếu nói kiết nên biết cũng là nói pháp kiết. Vì sao? Vì đồng một cách đoạn bằng đối trị.

Lại có thuyết cho: Nếu duyên nơi pháp kiết thì đều là kiết.

Lại có thuyết nói: Vì kiết là hoàn toàn nhiễm ô nên nói. Còn pháp kiết thì có nhiễm ô, không nhiễm ô, nên không nói.

Lại có thuyết cho: Nếu cùng tạo trở ngại cho Thánh đạo thì nói. Pháp thiện hữu lậu, vô ký không ẩn mất không gây trở ngại cho Thánh đạo. Vì sao? Vì pháp thiện hữu lậu, đối với đạo có ra có vào, đối với định cũng có xuất có nhập. Pháp vô ký không ẩn mất làm đối tượng nương dựa cho Thánh đạo. Còn phiền não thì gây trở ngại cho Thánh đạo, vì thế nên đoạn. Nếu đoạn phiền não thì pháp kia cũng đoạn, vì đồng một cách đoạn bằng đối trị. Ví như ngọn đèn sáng, không gây trở ngại cho tim, dầu, bình đèn, chỉ ngăn ngại đối với bóng tối. Vì nhằm xua tan bóng tối nên tim đốt, dầu cạn, bình đựng dầu nóng lên. Như thế, pháp thiện hữu lậu không gây trở ngại cho đạo vô lậu, cũng như

đèn, tim, dầu. Pháp vô ký không ắt mất không gây trở ngại cho đạo vô lậu, như binh, đèn. Do đó nói kiết, không nói pháp kiết. Ví như vua không gây trở ngại cho nước mình, quân binh của mình, chỉ ngăn ngại đối với nước khác, quân binh khác, làm tan rã quân binh khác. Cũng có một ít làm tổn hại nước mình, làm hao tổn quân binh mình. Pháp thiện hữu lậu không gây trở ngại cho đạo vô lậu, cũng như quân lính của mình. Pháp vô ký không ắt mất cũng như đất nước của mình. Như thế, nếu nói đoạn trừ kiết, nên biết là pháp kiết cũng đoạn.

Lại có thuyết nói: Nếu đoạn bỏ phiền não là cũng đoạn bỏ sinh tử. Thế nên nói kiết, không nói pháp kiết.

Như kiết – pháp kiết, thì thọ – pháp thọ, sử – pháp sử, cấu – pháp cấu, triền - pháp triền, cũng như thế.

Nếu khổ sinh nghi, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì đây là kinh Phật. Như Kinh nói: Có Bà-la-môn gặp việc cần bàn, đến chỗ Đức Phật hỏi như thế này: Sa-môn Cù-đàm! Thật là hy hữu! Nghi này khó vượt qua. Chẳng phải là dễ vượt qua.

Phật nói với Bà-la-môn: Đúng vậy! Đúng là rất hy hữu! Nghi ấy khó vượt qua, chẳng phải là dễ vượt qua. Này Bà-la-môn! Ý ông là thế nào? Các Bà-la-môn xưa kia, người tạo ra Vi Đà, người tạo ra chú thuật: Một tên là A-trá-câu. Hai tên là Bàn-ga-câu. Ba tên là Bàn-ga-đề-bà. Bốn tên là Tỳ-bà-mật-đá. Năm tên là Xà-bà-a-ni. Sáu tên là A-kỳ-la. Bảy tên là Bà-la-trì-thù. Tám tên là Bà-tư-trá. Chín tên là Ca-diếp. Mười tên là Tỳ-phù. Những người như thế v.v... đều không đoạn được tâm nghi mà liền mạng chung. Này Bà-la-môn! Do nhân duyên ấy, nên biết là tâm nghi khó đoạn, khó vượt qua.

Kinh Phật nói nghi nhưng không phân biệt rộng. Kinh Phật là nhân duyên căn bản của Luận này. Những gì trong kinh kia chưa nói, nay sẽ nói đủ. Vì vậy nên tạo ra phần Luận này.

Nếu khổ sinh nghi, cho đến nói rộng. Đây là điều rất sâu xa, vi tế, khó có thể biểu hiện rõ. Nếu duyên nơi khổ này, trong khoảng thời gian như thế, nhiều tâm đã vượt qua.

Do sự việc ấy, nên Tôn giả Ca Chiên Diên Tử nói: Khổ pháp nhân sinh cho đến đạo tử trí sinh, trong khoảng trung gian ấy, có sáu mươi sát-na hiện, tánh của chúng rất nhanh chóng. Có khổ chăng?, là một ý. Không khổ chăng?, là hai ý. Chử chăng (da) kia do đây thành nghĩa nghi. Vì sao? Vì nếu không có chử chăng thì có khổ là chánh kiến, không khổ là tà kiến. Như thế, do chử chăng (da) thành ra đối với khổ có nghi. Cũng nên dùng chử chăng, cho đến thành nghi đối với đạo.

Tám tâm như thế là rất ít. Nếu duyên nơi để sinh nghi thì cũng có nhiều tâm. Từng có một ý là nghi, không phải là nghi, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này? Là do tự thể hay là do cảnh giới? Nếu do tự thể thì pháp tương ưng với tâm nghi, do dự là nghi, tuệ không phải là nghi. Nếu do cảnh giới thì tất cả phàm phu đối với thân Như Lai đều nghi. Tất cả Thánh đối với thân Như Lai không nghi. Nếu tạo ra thuyết này: Từng có một ý là nghi, chẳng phải là nghi, vì sao đáp là không?

Đáp: Đã hỏi, từng có một ý là nghi, chẳng phải là nghi. Là nghi, tức một ý do dự, cũng là quyết định chăng? Chẳng phải là nghi, nghĩa là một ý quyết định, cũng là do dự chăng? Thế nên đáp không. Là khổ chăng? Tâm này là nghi là khổ. Tâm này chẳng phải là nghi, là chánh kiến. Là không khổ chăng? Tâm này là nghi là không khổ. Tâm này chẳng phải là nghi, là tà kiến. Như thế, có bốn chánh kiến, có bốn tà kiến và có tám nghi.

Hỏi: Tâm của tám nghi này, bao nhiêu thứ có thể sinh chánh quyết định? Bao nhiêu thứ có thể sinh tà quyết định?

Đáp: Bốn có thể sinh chánh quyết định. Bốn có thể sinh tà quyết định.

Hỏi: Nghi của những người nào có thể sinh chánh quyết định? Nghi của những người nào có thể sinh tà quyết định?

Đáp: Có người ưa gần gũi bậc thiện tri thức, vui thích lắng nghe chánh pháp. Có người không thích gần gũi bậc thiện tri thức, không ưa thích nghe chánh pháp. Nếu người ưa gần gũi bậc thiện tri thức, vui thích lắng nghe chánh pháp, thì nghi của những người này có thể sinh chánh quyết định. Nếu người không thích gần gũi bậc thiện tri thức, không ưa thích nghe chánh pháp, nghi của những người ấy có thể sinh tà quyết định.

Lại có thuyết nói: Có người phần nhiều cùng trụ với người nội đạo. Có người phần nhiều cùng trụ với người ngoại đạo. Nếu người phần nhiều cùng trụ với người nội đạo, thì nghi của những người này có thể sinh chánh quyết định. Nếu người phần nhiều cùng trụ với người ngoại đạo, thì nghi của những người ấy có thể sinh tà quyết định.

Lại có thuyết cho: Có người phần nhiều ưa học tập kinh của nội đạo. Có người phần nhiều ưa học tập sách của ngoại đạo. Nếu người ưa học tập kinh của nội đạo thì nghi của những người này có thể sinh chánh quyết định. Nếu người ưa học tập sách của ngoại đạo, thì nghi của những người ấy có thể sinh tà quyết định.

Có ba thứ thân tối tăm. Đó là đối với đời quá khứ nghi, do dự. Hiện tại, vị lai cũng như thế.

Hỏi: Như tánh của nghi không phải là vô minh, vì sao nói là thân tối tăm?

Đáp: Vì tương tợ với vô minh. Không có pháp nào chẳng phải là vô minh nhưng cùng với vô minh tương tợ như là nghi, thế nên nói nghi là thân tối tăm.

Lại có thuyết nói: Tối tăm là vô minh. Nghi kia là xứ sở của vô minh, là nhà cửa của vô minh.

Lại có thuyết cho: Nghi là trụ xứ của vô minh. Vì sao? Vì nếu trong thân có nghi, tất có vô minh. Như người đời nói: Do thân với người khác, nên nói: Ông tức là thân tôi.

Lại có thuyết nêu: Đồng là một pháp. Vì sao? Vì đều là không quyết định.

Hỏi: Vì lý do gì Đức Thế Tôn nói duyên nơi thế gian sinh nghi là thân tối tăm, không nói duyên nơi vô vi là thân tối tăm?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Thế gian là pháp thô, hiện bày có thể nhận biết rõ. Nếu đối với thế gian bị làm lạc, các bậc Thánh nói là thân tối tăm. Pháp vô vi là vi tế, không thể hiện bày để có thể nhận biết rõ. Vì thế các bậc Thánh không nói là thân tối tăm. Như người đi vào ban ngày bị làm đường thì bị người đời chê cười. Như người đi vào ban đêm bị làm đường thì không bị người đời chê cười. Sự việc kia cũng như vậy.

Lại có thuyết cho: Vì các ngoại đạo duyên nơi thế gian sinh nghi, nên gọi là thân tối tăm. Các ngoại đạo riêng ngu tối nơi thế gian: Ta từng ở nơi đời quá khứ chăng? Cho đến nói rộng. Thế nên nói nghi duyên nơi thế gian là thân tối tăm.

Lại có thuyết nêu: Tâm nghi phần nhiều duyên nơi thế gian sinh, ít duyên nơi vô vi sinh.

Lại có thuyết cho: Thế gian cho đến trẻ con cũng ở trong ngu tối, đó là các sự việc quá khứ, hiện tại, vị lai. Do các sự việc hiện bày như thế, nên Đức Thế Tôn nói tâm nghi nơi thế gian là thân tối tăm.

Niết-bàn là chẳng phải pháp gốc, tánh giác thâm diệu vi tế mới có thể nhận biết rõ. Do vậy, nghi nơi pháp này không gọi là thân tối tăm. Như kinh nói: Phật nói với các Tỳ-kheo: Do năm sự nên khiến

tâm xấu ác. Những gì là năm? Đó là có người đối với trụ xứ của Như Lai lại sinh tâm nghi, không hiểu, không xét, không tin. Đó gọi là đối với trụ xứ của Như Lai, tâm không đoạn trừ xấu ác. Đối với pháp, đối với giới, đối với sự giáo hóa cũng như thế, tức đối với những điều Phật tán thán, người trí đã nhận biết. Đối với người tu phạm hạnh, thường dùng những lời thô xấu để chê trách, hủy báng, xúc nảo, không có tâm cung kính. Đó gọi là đối với người phạm hạnh không dứt bỏ tâm xấu ác.

Hỏi: Thể tánh của tâm xấu ác này là gì?

Đáp: Tâm xấu ác này có hai phần: Đó là nghi và giận dữ. Bốn phần là nghi, một là giận dữ.

Hỏi: Giận dữ là xấu ác, sự việc ấy có thể như thế. Vì sao? Vì như nói: Thế nào là kiết giận dữ? *Đáp:* Nếu tâm sinh hại, tâm sinh xấu ác, tâm sinh giận dữ, đó gọi là kiết giận dữ. Như tánh của tâm nghi chẳng phải là giận dữ, vì sao nói là xấu ác?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không có tánh của pháp nào không phải là giận dữ. Nhưng cùng với giận dữ tương tự như tâm nghi, như đã nói nghi che lấp tâm, khiến tâm ương bướng xấu ác. Cũng như ruộng tốt, lúc không gieo trồng thì đất trở nên cứng, xấu. Sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Lúc nghi che lấp tâm hãy còn không thể sinh tà quyết định, hướng hồ là chánh quyết định. Như ruộng xấu, cỏ cũng không sinh, hướng hồ là gieo cấy.

Lại có thuyết cho: Giận dữ khiến tự thân xấu ác. Tâm nghi có thể khiến cho tự thân xấu ác cũng lại như thế. Như ruộng đất quá xấu, con người đã từ bỏ, chỉ mọc lên thứ cỏ đắng giống như lúa, cũng không thể dùng được, hướng chi là dùng làm lương thực chính. Kiết nghi như thế đã khiến cho chúng sinh sinh tâm xấu ác, cũng không thể sinh ra tà quyết định, hướng chi là chánh quyết định.

Lại có thuyết nói: Vì đồng hành tương đối. Đồng hành: Nghĩa là đều cùng hành lo buồn sầu. Hành tương đối: Nghĩa là đồng cùng với hành vui mừng phấn khích tương đối.

Hỏi: Vì sao đối với Phật sinh nghi nói là xấu ác, còn đối với Tăng thì không phải vậy?

Đáp: Vì Đức Phật không có hành lỗi lầm. Nếu đối với Phật mà sinh nghi thì nghi này từ không có lỗi mà khởi. Tăng có một ít hành vi lỗi lầm có thể thấy. Nếu đối với Tăng sinh nghi thì nghi này nhân nơi lỗi mà khởi. Do sự việc ấy, nên nhân nơi Phật sinh nghi, gọi là xấu ác. Nhân nơi Tăng sinh nghi không gọi là xấu ác.

Lại có thuyết nói: Đức Phật, Thế Tôn hoàn toàn không có lỗi, cho đến không có dù một ít lỗi. Nếu đối với Đức Phật sinh nghi thì nghi này nhân không có lỗi mà khởi. Chúng Tăng có một ít sự việc không tùy thuận có thể trông thấy. Nếu đối với Tăng sinh nghi là do nhân nơi lỗi mà khởi. Vì sự việc này, nên nhân nơi Phật sinh nghi gọi là xấu ác, nhân nơi Tăng sinh nghi không gọi là xấu ác.

Như đối với Phật sinh nghi, thì đối với pháp, giới, giáo cũng như thế.

Hỏi: Vì sao đối với Tăng sinh giận dữ gọi là xấu ác, đối với Phật thì không phải?

Đáp: Nếu đối với Phật sinh khởi giận thì tâm này riêng nặng. Do riêng nặng nên lại lập danh từ nặng, gọi là ngang bướng xấu ác.

HẾT - QUYỂN 8

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 9

Chương 1: KIỀM ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 2: TRÍ, phần 5

*Thế nào là danh thân? Thế nào là cú thân? Thế nào là vị thân?
Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì ý của người tạo luận này muốn như vậy. Cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nói: Tôn giả Ca Chiên Diên Tử, ở trong luận này hiện bày đủ thứ sự việc, khéo đối với nghĩa tương. Hoặc có người nghi: Vị kia chỉ khéo đối với nghĩa, không khéo đối với văn. Vì để đoạn trừ những nghi như vậy, cùng nhằm hiện bày ở trong văn nghĩa luôn được tự tại, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết cho: Như các nhà Thanh luận, muốn khiến cho chữ là pháp của sắc, thể của chữ là thanh, thanh thì thuộc về sắc ấm. Vì đoạn trừ những ý như vậy, nên tạo ra thuyết như vậy: Chữ là tâm bất tương ưng hành, thuộc về hành ấm.

Lại có thuyết nêu: Danh thân, cú thân, vị thân này là pháp xuất yếu, có khả năng soi chiếu rõ về phiền não. Vì sao? Vì nếu xứng hợp với tên gọi của phiền não, nên biết pháp này là phiền não. Nếu xứng

hợp với tên gọi của xuất yếu, nên biết pháp này là xuất yếu. Do danh thân, cú thân, vị thân có khả năng soi chiếu rõ về pháp xuất yếu của phiền não, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết nói: Do nhận biết rõ về các pháp như danh, cú, vị v.v... nên có ba thứ Bồ-đề sai biệt.

Hỏi: Sự việc này là thế nào?

Đáp: Nếu là tuệ tăng thượng, nhận biết rõ về pháp như danh v.v... đó gọi là Phật. Nếu dùng trung tuệ gọi là Phật-bích-chi. Nếu dùng hạ tuệ gọi là Thanh văn.

Lại có thuyết cho: Do nhận biết rõ về pháp như danh v.v... nên gọi một người là Phật, vì thuyết giảng pháp vô lượng.

Lại có thuyết nêu: Nếu không thể quan sát về danh, cú, vị thân, thì sinh lỗi lầm tai hại lớn. Nếu có thể quan sát chúng thì sinh thiện lợi lớn.

Hỏi: Sự việc này là thế nào?

Đáp: Nếu không thể quan sát về danh, cú, vị thân, thì hành ác của phiền não như con sông chảy mãi không dừng. Như mắng thái tử Lưu Ly là kẻ nô tỳ. Sao dám bước lên giảng đường của giòng họ Thích? Thái tử kia do không thể quan sát bốn, năm chữ, nên đã cùng với trăm ngàn chúng sinh đọa trong đường ác. Nếu có thể quan sát bốn, năm chữ thì hành ác tuy là như núi v.v... cũng có thể gắng nhẫn được. Do không biết quan sát nên mới có sự tổn giảm như vậy.

Hỏi: Lúc Hành giả bị người khác trách mắng, làm thế nào để quan sát danh thân v.v... khiến tâm giận dữ không sinh?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: A câu lư xa Tần dịch là mắng. Câu lư xa Tần dịch là tiếng gọi. Hành giả nên suy nghĩ như thế này: Ta nay không nên suy nghĩ về chữ A ấy. Vì sao? Vì nếu có chữ A đó là mắng, còn không có chữ A thì là tiếng gọi. Nếu ta không nghĩ về chữ A ấy,

tức thì chỉ khiến người khác cả ngày trọn đêm luôn tạo ra tiếng gọi. Như vậy đối với ta làm sao sinh tâm giận dữ.

Lại có thuyết cho: Hành giả nên suy nghĩ như thế này: Nếu dùng những chữ như thế là mắng ta, thì đối với phương này đó là thứ ngôn ngữ thấp kém, xấu xa, nhưng đối với phương khác lại là lời khen ngợi. Ta, nếu đối với thứ ngôn ngữ thấp kém, xấu xa của phương này sinh sầu khổ, đối với ngôn ngữ nơi phương khác sinh vui mừng, tức là ta đã luôn có lo, có khổ, có vui, có mừng. Đâu có người nào tạo khổ, vui cho ta? Do việc này nên không sinh tâm giận dữ.

Lại có thuyết nêu: Kẻ mắng ta dùng những chữ như thế, Hành giả nên suy nghĩ như vậy: Kẻ khen ngợi ta là dùng chữ ấy hay lại có thể dùng chữ khác. Xem xét kỹ, chẳng thấy có chữ nào khác, chỉ là các chữ đó, đem đảo lộn thứ lớp, nói là trách mắng, nói là khen ngợi. Ta nay vì sao ở trong những chữ ấy lại sinh giận dữ?

Lại có thuyết nói: Hành giả nên suy nghĩ như thế này: Nếu người mắng ta, mới chỉ là một ít nhập của một giới, một ít nhập của một nhập, một ít nhập của một âm. Còn những người không mắng ta là mười bảy giới so với một ít nhập của một giới, mười một nhập so với một ít nhập của một nhập, bốn âm so với một ít nhập của một âm. Như vậy, kẻ không mắng ta thì nhiều, kẻ mắng ta thì ít. Vậy ta do đâu để sinh giận dữ.

Lại có thuyết nêu: Hành giả nên suy nghĩ như vậy: Sự mắng nhiếc này nên gọi là gì khi đã thành tựu? Gọi là người mắng nhiếc hay gọi là người nhận mắng nhiếc? Suy xét thì nên là người mắng đã thành tựu. Nếu như vậy thì chính là tự mắng nhiếc. Đối với ta vì sao lại sinh giận dữ?

Lại có thuyết cho: Hành giả nên suy nghĩ như thế này: Nếu dùng một chữ thì không thành mắng, hai chữ thì thành. Nhưng không thể có cùng một lúc nêu lên được hai chữ. Nếu khi nêu lên chữ sau

thì chữ trước đã diệt, không đến với chữ sau. Như vậy, chỉ do ý phân biệt nên nói là người mắng nhiếc, là người nhận mắng nhiếc. Do sự việc này nên không sinh tâm giận dữ.

Lại có thuyết nói: Hành giả nên suy nghĩ như vậy: Người mắng nhiếc cùng với ta nhất thời cùng một sát-na diệt. Các ám sinh sau cũng không là người mắng nhiếc hay là người nhận mắng nhiếc. Như thế, pháp mắng nhiếc là không thể thủ đắc, vậy nên không sinh tâm giận dữ.

Lại có thuyết cho: Hành giả nên suy nghĩ như vậy: Người mắng nhiếc, người thọ nhận mắng nhiếc thủy đều là không. Vì sao? Vì không ngã, không nhân, không chúng sinh, không thọ mạng, không tạo tác, không người tạo tác, không thọ nhận, không người thọ nhận, chỉ có tụ của các ám là không, nên không sinh tâm giận dữ.

Hành giả nên dùng những pháp như vậy để quán về danh thân, cú thân, vị thân.

Hỏi: Vì sao lại dựa vào danh, cú, vị thân để tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn cho văn nghĩa của luận đây được hiện bày đầy đủ, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết nói: Do dựa vào văn này nên có thể làm sáng rõ rất nhiều nghĩa trong các âm, giới, nhập, cũng có thể tán thán ba ngôi báu: Phật, Pháp, Tăng. Do sự việc ấy nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là danh thân?

Đáp: Danh thân, tiếng Phạn có ba thứ: Một ngữ gọi là danh. Hai ngữ gọi là danh thân. Ba ngữ trở lên gọi là đa danh thân.

Một ngữ gọi là danh: Là một pháp một danh.

Hai ngữ gọi là danh thân: Là hai pháp, hai danh.

Ba ngữ trở lên gọi là đa danh thân: Là ba pháp, ba danh trở lên gọi là đa danh thân.

Cú thân, vị thân cũng như vậy.

Ở đây hỏi về danh thân, là hỏi về đa ngữ danh thân.

Hỏi: Do đâu hỏi đa ngữ danh thân, không hỏi danh, không hỏi danh thân?

Đáp: Do ý của người tạo luận kia muốn như vậy, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nói: Nên hỏi nhưng không hỏi, phải biết đây là nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết cho: Số đông danh thân đều nhập trong đa ngữ danh thân, cho nên hỏi đa ngữ danh thân, không hỏi danh và danh thân.

Danh, nghĩa là xưng ngữ, chủng chủng ngữ, tăng ngữ. Tu tướng thường nêu đặt được đời truyền nói, gọi là danh. Những ngữ như vậy v.v..., đều nói đó là danh.

Hỏi: Vì sao hỏi về đa danh thân mà trả lời về danh?

Đáp: Do danh thành tựu đầy đủ, là đa danh thân. Đa danh thân trở lại làm cho đa danh thân thành tựu đầy đủ. Lại nữa, danh có thể sinh đa danh thân. Đa danh thân trở lại sinh đa danh thân. Cho nên hỏi đa danh thân, đáp về danh.

Hỏi: Thể tánh của danh, đa danh thân là gì?

Đáp: Là tâm bất tương ưng hành.

Đã nói về thể tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Thể nào gọi là danh?

Đáp: Danh, cũng gọi là tùy, cũng gọi là cầu, cũng gọi là hợp. Tùy, nghĩa là tùy theo sự tạo tác ấy, nên có danh như thế. Cầu, nghĩa là do danh ấy cầu có vật kia thích ứng. Lại nữa, cầu, bốn âm gọi là cầu. Do bốn âm nên có thể giữ lấy các giới, có thể giữ lấy các nẻo, có thể giữ lấy các đời v.v... nên gọi là cầu. Hợp, là đối với nghĩa, đối với sự tạo tác tương ưng nên gọi là hợp.

Hỏi: Thế nào gọi là đa danh thân?

Đáp: Vì có rất nhiều danh hợp tụ nên gọi là đa danh thân. Như một con chim không gọi là nhiều thân chim, phải có rất nhiều chim mới gọi là đa thân chim. Ngựa v.v... cũng như vậy. Như vậy một danh không gọi là đa danh thân, phải có nhiều danh tập hợp mới gọi là đa danh thân. Cú thân, vị thân, nên biết cũng như thế.

Như vậy là có danh, có danh thân, có đa danh thân.

Danh, là có danh một chữ, danh hai chữ, danh nhiều chữ. Danh một chữ gọi là danh. Danh hai chữ gọi là danh thân. Danh nhiều chữ: Hoặc nói là ba chữ, hoặc nói là bốn chữ gọi là đa danh thân. Danh hai chữ cũng gọi là danh. Danh bốn chữ gọi là danh thân. Hoặc sáu chữ, hoặc tám chữ, gọi là đa danh thân. Danh ba chữ cũng gọi là danh. Sáu chữ gọi là danh thân. Hoặc chín chữ, hoặc mười hai chữ, gọi là đa danh thân. Danh bốn chữ cũng gọi là danh. Danh tám chữ gọi là danh thân. Hoặc mười hai chữ, hoặc mười sáu chữ, gọi là đa danh thân. Như vậy cho đến nhiều chữ lập môn cũng thế.

Như danh thân, thì vị thân nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Thế nào là cú thân?

Đáp: Tùy theo nghĩa đầy đủ của *cú*, sự việc hiện ra như thế, đó gọi là cú thân. Sở dĩ dẫn kệ này là để tác chứng. Như nói:

*Các ác chớ làm
Các thiện phụng hành
Tự tịnh ý mình
Là chư Phật dạy.*

Các ác chớ làm: Là *cú* đầu cho đến nói rộng.

Tùy theo nghĩa đầy đủ của *cú*: Tức là nghĩa bài kệ đã đầy đủ.

Sự việc hiện ra như thế: Là các sự việc trong kệ nói đã hiện rõ, đó gọi là cú thân.

Kệ này có nói, có giải. Như trong kệ nói: *Các ác* là nói, *chớ làm* là giải. Những cú tiếp sau cũng nói như vậy.

Như nói: *Các ác*, đối với nói là đủ, đối với giải là chưa đủ, đối với cú là không đủ, đối với kệ là không đủ. *Chớ làm*, đối với nói, đối với giải, đối với cú là đủ, đối với kệ là không đủ.

Cho đến *Là chur*: Đối với nói, đối với giải, đối với cú là đủ, đối với kệ là không đủ. *Phật dạy*: Đối với nói, đối với giải, đối với kệ là đủ. Trong kệ này, không dài, không ngắn, tám chữ là một *cú*, ba mươi hai chữ là một *kệ*. Đây là pháp kết kệ, gọi là A-nậu-trá-xiển-đề, là pháp số của kinh luận, cũng là pháp số tính về sự biên chép. Sáu chữ là một *cú*, gọi là kệ đầu. Hai mươi sáu chữ là *cú*, là kệ sau. Hoặc có trường hợp dưới sáu chữ là *cú*, kệ này gọi là Chu-lợi-đồ. Nếu hơn hai mươi sáu chữ là *cú*, kệ này gọi là Ma-la.

Hỏi: Thế nào là vị thân?

Đáp: Chữ nói là vị thân. Sở dĩ dẫn kệ sau đây là để tác chứng. Như nói:

*Dục là gốc kệ
Chữ tức là vị
Kệ dựa nơi danh
Tạo là thể kệ.*

Dục là gốc kệ. Vậy thế nào là Dục?

Đáp: Dục: Là ý muốn tạo ra kệ. Ý muốn tạo ra kệ, đó gọi là dục.

Gốc: Là đối tượng khởi, là đối tượng nhân, đó gọi là gốc.

Chữ tức là vị: Nghĩa là các chữ tức là vị.

Kệ dựa nơi danh: Nghĩa là kệ dựa vào danh mới có.

Tạo là thể kệ: Nghĩa là người tạo là người làm ra kệ. Kệ được sinh từ người làm ra kệ. Như nước từ suối chảy ra, như sữa chảy ra từ bầu sữa. Kệ từ người tạo sinh, nên dùng làm thể.

Có danh, có danh thân, có đa danh thân. Có cú, có cú thân, có đa cú thân. Có vị, có vị thân, có đa vị thân.

Danh một chữ: Gọi là danh, không gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Không gọi là cú, không gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Đó gọi là vị, không gọi là vị thân, không gọi là đa vị thân.

Danh hai chữ: Gọi là danh, không gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Không gọi là cú, không gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Đó gọi là vị, gọi là vị thân, không gọi là đa vị thân.

Danh hai chữ kia, một chữ là danh, gọi là danh. Hai chữ gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân, không gọi là cú, không gọi là cú thân. Đó gọi là vị, gọi là vị thân, không gọi là đa vị thân.

Danh bốn chữ: Gọi là danh, không gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Không gọi là cú, không gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Đó gọi là vị, gọi là vị thân, không gọi là đa vị thân.

Danh bốn chữ kia, một chữ là danh, gọi là danh. Hai chữ gọi là danh thân. Ngoài hai chữ gọi là đa danh thân, không gọi là cú, không gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Đó gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Dùng hai chữ là danh: Gọi là danh, gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Không gọi là cú, không gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Đó gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Danh tám chữ: Gọi là danh, không gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Đó gọi là cú, không gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Đó gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Danh tám chữ kia, dùng một chữ là danh: Gọi là danh, gọi là danh thân, gọi là đa danh thân. Gọi là cú, không gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân. Dùng hai chữ là danh cũng như vậy.

Bốn chữ là danh: Gọi là danh, gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Gọi là cú, không gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Mười sáu chữ là danh: Gọi là danh, không gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Gọi là cú, gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Mười sáu chữ kia, một chữ là danh: Gọi là danh, gọi là danh thân, gọi là đa danh thân. Gọi là cú, gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân. Hai chữ, bốn chữ là danh cũng như vậy.

Tám chữ là danh: Gọi là danh, gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Gọi là cú, gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Ba mươi hai chữ là danh: Gọi là danh, không gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Gọi là cú, gọi là cú thân, gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Ba mươi hai chữ kia: Một chữ là danh, hai chữ là danh, bốn chữ là danh, tám chữ là danh, như trước đã nói. Mười sáu chữ là danh: Gọi là danh, gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Gọi là cú, gọi là cú thân, gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Một chữ một danh nói rộng như trên.

Một chữ hai danh: Gọi là danh, gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Không gọi là cú, không gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, không gọi là đa vị thân.

Một chữ bốn danh: Gọi là danh, gọi là danh thân, gọi là đa danh thân. Không gọi là cú, không gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Một chữ tám danh: Gọi là danh, gọi là danh thân, gọi là đa danh thân. Gọi là cú, không gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Một chữ mười sáu danh: Đó gọi là cú, gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Ngoài ra, như trên đã nói.

Một chữ ba mươi hai danh nói đều đầy đủ.

Hai chữ một danh như trước đã nói.

Hai chữ hai danh: Gọi là danh, gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Không gọi là cú, không gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Hai chữ hai danh: Một chữ là danh, như trước đã nói.

Bốn chữ một danh, như trước đã nói.

Bốn chữ hai danh: Gọi là danh, gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Gọi là cú, không gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Bốn chữ hai danh kia: Một chữ, hai chữ là danh, như nói ở trước. Tám chữ một danh, như nói ở trước. Tám chữ hai danh: Gọi là danh, gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Gọi là cú, gọi là cú thân, không gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Tám chữ hai danh kia, Một chữ, hai chữ, bốn chữ là danh, như trước đã nói. Mười sáu chữ là một danh, cũng như trước đã nói. Mười sáu chữ hai danh: Gọi là danh, gọi là danh thân, không gọi là đa danh thân. Gọi là cú, gọi là cú thân, gọi là đa cú thân. Gọi là vị, gọi là vị thân, gọi là đa vị thân.

Mười sáu chữ là hai danh kia, một chữ, hai chữ, bốn chữ, tám chữ là danh, đều như trước đã nói.

Hỏi: Danh là tùy xứ sở của thân hay là tùy xứ sở của ngữ?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Danh tùy xứ sở của ngữ. Họ nói như vậy: Danh tùy xứ sở của ngữ. Nghĩa là sinh trong cõi dục, tạo ngữ của cõi dục. Ngữ là cõi dục. Danh là cõi dục. Người là cõi dục. Là nghĩa đã nói.

Hoặc hệ thuộc ba cõi, hoặc không hệ thuộc. Sinh nơi cõi dục, tạo ngữ của địa thiên thứ nhất, ngữ là địa thiên thứ nhất, danh là địa thiên thứ nhất, người là cõi dục, là nghĩa đã nói.

Hoặc hệ thuộc ba cõi, hoặc không hệ thuộc. Sinh trong thiên thứ nhất, tạo ngữ của địa thiên thứ nhất, ngữ là địa thiên thứ nhất, danh là địa thiên thứ nhất, người là địa thiên thứ nhất, là nghĩa đã nói.

Hoặc hệ thuộc ba cõi, hoặc không hệ thuộc. Sinh trong thiên thứ nhất, tạo ngữ của cõi dục, ngữ là cõi dục, danh là cõi dục, người là thiên thứ nhất, là nghĩa đã nói.

Như trước nói: Sinh trong thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư, tạo ngữ của địa thiên thứ nhất, ngữ là thiên thứ nhất, danh là thiên thứ nhất, người là thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư, là nghĩa đã nói.

Như trước nói: Sinh trong thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư, tạo ngữ của cõi dục, ngữ là cõi dục, danh là cõi dục, người là thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư, là nghĩa đã nói.

Hỏi: Những người nói như thế này: Danh tùy xứ sở của ngữ. Danh là cõi dục, thiên thứ nhất. Vậy địa của ba thiên khác có danh không?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không.

Lại có thuyết cho: Có. Nhưng không thể nói.

Lời bình: Không nên nói như thế. Nói như trước là tốt.

Lại có thuyết nói: Danh tùy nơi chốn của con người. Họ nói như thế này: Danh tùy theo nơi chốn của người, nghĩa là sinh trong

cõi dục, tạo ngữ của cõi dục. Ngữ là cõi dục, danh là cõi dục, người là cõi dục, là nghĩa đã nói.

Như trước nói: Sinh trong cõi dục, tạo ngữ của địa thiên thứ nhất. Ngữ là địa thiên thứ nhất, danh là cõi dục, người là cõi dục, là nghĩa đã nói.

Như trước nói: Sinh trong thiên thứ nhất, tạo ngữ của địa thiên thứ nhất. Ngữ là thiên thứ nhất, danh là thiên thứ nhất, người là thiên thứ nhất, là nghĩa đã nói.

Như trước nói: Sinh trong thiên thứ nhất, tạo ngữ của cõi dục. Ngữ là cõi dục, danh là thiên thứ nhất, người là thiên thứ nhất, là nghĩa đã nói.

Như trước nói: Sinh trong thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư, tạo ngữ của địa thiên thứ nhất. Ngữ là thiên thứ nhất, danh cùng với người tức là địa kia, là nghĩa đã nói.

Như trước nói: Sinh trong thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư, tạo ngữ của cõi dục. Ngữ là cõi dục, danh cùng với người tức là địa kia, là nghĩa đã nói.

Hỏi: Hoặc nói như thế này: Danh tùy theo xứ sở của người. Vậy địa thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư có danh không? Cõi vô sắc có danh không?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không.

Lại có thuyết nói: Có, nhưng không thể nói.

Lời bình: Không nên nói như thế. Nói như trước là tốt.

Hỏi: Danh là số chúng sinh hay chẳng phải là số chúng sinh?

Đáp: Danh là số chúng sinh.

Hỏi: Danh là nuôi lớn, là báo, hay là nương dựa?

Đáp: Tất cả danh là nương dựa, chẳng phải là nuôi lớn, chẳng phải là báo.

Hỏi: Nếu danh chẳng phải là báo thì nơi Luận này làm sao thông? Như Đức Phật nói với Tôn giả A-nan: Ta cũng nói: Danh từ nghiệp sinh ra.

Đáp: Ở đây, nói nghiệp là quả oai thể. Nói từ nghiệp sinh ra, như là tạo nghiệp tốt thì cũng sinh danh tốt.

Hỏi: Danh nên nói là thiện, là bất thiện, hay là vô ký?

Đáp: Danh nên nói là vô ký.

Hỏi: Cái gì thành tựu danh này? Là người nói hay là pháp được nói? Nếu là người nói, thì người đoạn căn thiện, cũng nói pháp thiện, có thể thành tựu được thiện chăng? Người lìa Dục, cũng nói pháp bất thiện, có thể tạo thành bất thiện chăng? Còn nếu là pháp được nói, thì pháp chẳng phải số chúng sinh cùng pháp vô vi cũng là pháp được nói có thể thành tựu được danh chăng?

Đáp: Nên nói như thế này: Danh thành tựu từ người nói.

Hỏi: Nếu như vậy thì người đoạn căn thiện cũng nói pháp thiện, người lìa Dục lại nói pháp bất thiện là có thể thành tựu được thiện, bất thiện chăng?

Đáp: Không phải. Vì sao? Vì danh kia tuy thành tựu danh của pháp thiện, bất thiện, nhưng thể của danh là pháp vô ký.

Nhất tâm nghe tiếng, có thể khởi lên một ngữ. Một ngữ không thể nói một chữ.

Hỏi: Như nói A, đó chẳng phải là một chữ chăng?

Đáp: Chỉ trong thời gian như thế đã trải qua nhiều sát-na.

Đức Thế Tôn một tâm khởi một ngữ, một ngữ nói một chữ. Chỉ có Đức Phật, Thế Tôn mới nói như vậy, lời nói ấy nhanh, nhẹ, không có lỗi, là bậc từ biện đệ nhất.

Hỏi: Từng có pháp quá khứ có danh quá khứ, vị lai, hiện tại chẳng?

Đáp: Có pháp quá khứ có danh quá khứ: Như Đức Phật Tỳ Bà Thi dùng danh như vậy, nói pháp quá khứ. Pháp quá khứ có danh vị lai: Như Đức Phật Di Lặc dùng danh như vậy, nói pháp quá khứ. Pháp quá khứ có danh hiện tại: Như hiện tại hôm nay dùng danh như vậy nói pháp quá khứ.

Hỏi: Từng có pháp vị lai có danh vị lai, quá khứ, hiện tại chẳng?

Đáp: Có pháp vị lai có danh vị lai: Như Đức Phật Di Lặc dùng danh như vậy, nói pháp vị lai. Pháp vị lai có danh quá khứ: Như Đức Phật Tỳ Bà Thi dùng danh như thế nói pháp vị lai. Pháp vị lai có danh hiện tại: Như hiện tại hôm nay dùng danh như thế nói pháp vị lai.

Hỏi: Từng có pháp hiện tại có danh hiện tại, quá khứ, vị lai chẳng?

Đáp: Có pháp hiện tại có danh hiện tại: Như hiện tại hôm nay dùng danh như thế nói pháp hiện tại. Pháp hiện tại có danh quá khứ: Như Đức Phật Tỳ Bà Thi dùng danh như thế nói pháp hiện tại. Pháp hiện tại có danh vị lai: Như Đức Phật Di Lặc dùng danh như thế nói pháp hiện tại.

Như ngữ có khả năng nói danh, danh có khả năng hiển bày nghĩa.

Hỏi: Tất cả danh đều có khả năng hiển bày nghĩa phải không?

Đáp: Tất cả danh đều có khả năng hiển bày nghĩa.

Hỏi: Nếu như vậy thì dùng những danh như thế hiển bày đoạn kiến, thường kiến, đầu thứ hai, tay thứ ba, âm thứ sáu, nhập thứ mười ba, giới thứ mười chín. Những danh như vậy là hiển bày về nghĩa gì?

Đáp: Là hiển bày về tướng thường, tướng đoạn của chúng sinh, tướng đầu thứ hai, tướng tay thứ ba, tướng âm thứ sáu, tướng nhập thứ mười ba, tướng giới thứ mười chín. Hiển bày về những nghĩa như vậy.

Hỏi: Nếu do danh hiển bày được tất cả pháp vô ngã, thì pháp ấy có chỗ nào không hiển bày?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không hiển bày về tự thể, tương ung, cùng có. Các pháp khác đều hiển bày.

Lại có thuyết nêu: Chỉ trừ tự thể. Các pháp khác thấy đều hiển bày.

Lại có thuyết cho: Chỉ trừ bốn chữ, đó là các pháp vô ngã. Các pháp còn lại thấy đều hiển bày.

Lại có thuyết nói: Tất cả pháp đều hiển bày. Vì sao? Vì như chữ Bà hiển bày là chữ Bà. Chữ Sa thì hiển bày là chữ Sa.

Hỏi: Là danh nhiều hay là nghĩa nhiều?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nghĩa nhiều. Vì sao? Vì nghĩa gồm sáu mươi bảy giới và một ít nhập của một giới. Mười một nhập và một ít nhập của một nhập. Bốn ấm và một ít nhập của một ấm. Còn danh chỉ gồm sáu mươi bảy giới, một nhập, một ấm.

Lại có thuyết nói: Danh nhiều, chẳng phải là nghĩa nhiều. Vì sao? Vì một nghĩa có nhiều danh. Như sách Ni-kiền-đồ phân biệt về các danh, cho một nghĩa có tới ngàn danh.

Lời bình: Nói như thế này là tốt: Nghĩa nhiều chẳng phải là danh nhiều. Vì sao? Vì không cần phải dùng các sự việc khác. Chỉ dùng sự gồm sáu mươi bảy giới v.v... là đã nhiều.

Nghĩa gồm sáu mươi bảy giới và một ít nhập của một giới, mười một nhập và một ít nhập của một nhập, bốn ấm và một ít nhập của một ấm. Còn danh chỉ gồm sáu mươi bảy giới, một nhập, một ấm. Nhưng danh kia cũng là nghĩa. Nếu như vậy tức nên gồm sáu mươi bảy giới hoàn toàn ấm giới nhập.

Lại có thuyết nói: Nếu dùng để nói pháp, tức danh nhiều hơn nghĩa. Vì sao? Vì Đức Thế Tôn nói pháp, một nghĩa dùng nhiều danh để nói. Nếu dùng ấm, giới, nhập, thì nghĩa nhiều hơn danh.

Hỏi: Nghĩa là có thể nói hay không thể nói? Nếu có thể nói thì khi nói lửa tức lưỡi bị đốt, nói dao tức lưỡi bị cắt đứt, nói bất tịnh tức lưỡi bị nhiễm ô. Nếu như không thể nói, thì vì sao có điên đảo? Như gọi voi thì ngựa đến, gọi ngựa thì voi đến. Lại như Kinh này nói làm sao thông? Đức Phật nói với các Tỳ-kheo: Pháp do Ta giảng nói, văn cũng thiện, nghĩa cũng thiện.

Đáp: Nên tạo ra luận như vậy: Nghĩa thì không thể nói.

Hỏi: Nếu như vậy thì làm thế nào để mọi sự cầu tìm không điên đảo?

Đáp: Thời xưa, con người đặt tên cho voi, có tương như thế này: Gọi voi thì voi đến, không phải là ngựa. Gọi ngựa thì ngựa đến, không phải là voi.

Lại có thuyết nói: Ngữ có khả năng sinh danh. Danh có khả năng hiển bày nghĩa. Như vậy, ngữ sinh danh voi. Danh voi có khả năng hiển bày nghĩa voi. Ngựa v.v... cũng như vậy.

Kinh này nói làm sao thông? Tôn giả Hòa-tu-mật đáp: Nói hiển bày văn nghĩa là nói đến nghĩa.

Lại có thuyết cho: Vì để phá bỏ các pháp của ngoại đạo đã nói. Pháp ngoại đạo đã nói, hoặc vô nghĩa, hoặc chỉ có một ít nghĩa. Đức Thế Tôn nói pháp có nghĩa và có nhiều nghĩa, thế nên nói là nói nghĩa.

Lại có thuyết nêu: Những pháp ngoại đạo nói, văn cùng với nghĩa trái nhau, nghĩa cùng với văn trái nhau. Đức Thế Tôn nói pháp, văn không trái nghĩa, nghĩa không trái văn.

Hỏi: Văn nghĩa có những sai biệt gì?

Đáp: Văn là vị. Nghĩa là đối tượng của vị.

Hỏi: Vị kia cũng là vị khác với đối tượng vị, hay vị kia cũng là đối tượng vị?

Đáp: Vị kia cũng là đối tượng vị.

Hỏi: Nếu như vậy thì vị cùng với đối tượng vị có khác biệt gì?

Đáp: Đối tượng vị thì thuộc về mười bảy giới và một ít nhập của một giới, thuộc về mười một nhập và một ít nhập của một nhập, thuộc về bốn ấm và một ít nhập của một ấm. Còn vị thì thuộc về một ít nhập của một giới, một nhập, một ấm.

Lại có thuyết nói: Nghĩa là sắc phi sắc, còn văn là phi sắc. Như sắc – phi sắc nơi nghĩa, thì tương ưng – bất tương ưng, hữu y – vô y, hữu thể dụng – vô thể dụng, hữu hành – vô hành, có duyên – không duyên cũng vậy. Còn văn là không tương ưng cho đến là không duyên.

Lại có thuyết cho: Nghĩa là có thể thấy, không thể thấy. Văn là không thể thấy. Nghĩa là có đối, không đối. Văn là không đối. Nghĩa là hữu lậu, vô lậu. Văn là hữu lậu. Nghĩa là hữu vi, vô vi. Văn là hữu vi. Nghĩa là thiện, bất thiện, vô ký. Văn là vô ký. Nghĩa thì gắn với thế gian, không gắn với thế gian. Văn thì gắn với thế gian. Nghĩa thì hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc. Văn thì hệ thuộc cõi dục, cõi sắc. Nghĩa là học, vô học, phi học phi vô học. Văn là phi học phi vô học. Nghĩa thì do kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn. Văn thì do tu đạo đoạn. Nghĩa là nhiễm ô, không nhiễm ô. Văn là không nhiễm ô.

Như nhiễm ô – không nhiễm ô nơi nghĩa, thì có lỗi – không lỗi, đen – trắng, ẩn mắt – không ẩn mắt, thoái chuyển – không thoái chuyển, có báo – không báo cũng vậy. Văn thì không nhiễm ô, cho đến không báo.

Đó là những khác biệt của văn và nghĩa.

Như kinh nói: Thế nào là danh? Bốn ấm là danh.

Hỏi: Như vậy, danh là tâm bất tương ưng hành, thuộc về ấm. Vì lý do gì Đức Thế Tôn nói bốn ấm là danh, chẳng phải là sắc ấm?

Đáp: Phật nói pháp sắc, pháp phi sắc là hai phần. Các pháp sắc là sắc âm, các pháp phi sắc là bốn âm. Các danh hiển bày nghĩa là tâm bất tương ưng hành thuộc về âm.

Danh có sáu thứ, đó là: công đức, xứ sinh, thời, tùy dục, tác sự và tướng.

Công đức là danh: Như tụng Tu-đa-la, nên gọi là người tụng Tu-đa-la. Tụng Tỳ-ni nên gọi là người giữ giới luật. Tụng A-tỳ-đàm nên gọi là người A-tỳ-đàm. Do đạt được quả Tu-đà-hoàn nên gọi là Tu-đà-hoàn, cho đến đạt được quả A-la-hán n gọi là A-la-hán.

Xứ sinh là danh: Nghĩa là nếu sinh ở trong thành, gọi là người trong thành. Như vậy, tùy sinh vào cõi nước nào gọi là người nước đó.

Thời là danh: Nghĩa là khi còn nhỏ gọi là trẻ con, đến lúc già gọi là người già.

Tùy dục là danh: Nghĩa là khi sinh, cha mẹ làm công việc đặt tên, cũng có khi các Sa-môn, Bà-la-môn làm công việc đặt tên.

Tác sự là danh: Nghĩa là như có khả năng vẽ gọi là họa sư, có khả năng làm ra các vật đồng, sắt thì gọi là thợ đồng sắt.

Tướng là danh: Nghĩa là như người cầm gậy, cầm lọng, nên gọi là người cầm gậy, cầm lọng.

Lại có thuyết nêu: Danh là bốn thứ, đó là Tướng, Chỉ đề, Đát địa đa, Tam ma sa.

Tướng là danh: Như ở đời, người sang trọng lấy kẻ nô bộc làm danh. Người bần tiện lấy sự tôn quý làm danh.

Chỉ đề là danh: Như chỉ cho loài đi bằng bụng, gọi là trùng phục hành.

Đát địa đa là danh: Như thờ trời Tỳ Nữ gọi là người thờ trời Tỳ Nữ. Như từ trời Bà Tu Đề Bà sinh, gọi là con của Bà Tu Đề Bà.

Tam ma sa là danh: Như màu sắc loang lổ của con bò thì gọi là bò đốm. Như người được vua giao phó công việc gọi là người của vua.

Lại có thuyết nói: Danh có hai thứ, đó là sinh và tác.

Sinh là danh: Như nói Bà-la-môn, Sát-lợi, Tỳ-xá, Thủ-đà.

Tác là danh: Như khi sinh, cha mẹ làm công việc đặt tên. Hoặc có khi các Sa-môn, Bà-la-môn làm công việc đặt tên.

Lại có thuyết cho: Sinh là danh: Là khi sinh, cha mẹ làm công việc đặt tên. Cũng có khi Sa-môn, Bà-la-môn làm công việc ấy. Tác là danh: Là về sau này, lại vì bạn bè thân quen tạo ra danh, gọi là danh thứ hai.

Lại có thuyết nêu: Danh có hai thứ, đó là hữu tướng và vô tướng. Hữu tướng là danh: Là các danh như vô thường, khổ, không, vô ngã, âm, nhập v.v... Vô tướng là danh: Là các danh như chúng sinh, người, Na la, Thiên đầu v.v... Nếu Đức Phật xuất hiện ở đời thì tạo ra danh hữu tướng. Nếu Phật không xuất thế, chỉ có danh vô tướng.

Lại có thuyết nói: Danh có hai thứ, đó là cộng và bất cộng. Bất cộng là danh: Như các danh Tam bảo v.v... Cộng là danh: Như các danh khác.

Lại có thuyết cho: Tất cả danh đều là cộng, không có danh bất cộng. Vì sao? Vì một nghĩa có thể lập tất cả danh. Tất cả nghĩa có thể lập một danh.

Lại có thuyết nêu: Danh có hai thứ, đó là quyết định và không quyết định. Quyết định là danh: Như danh núi Tu-di, bốn châu thiên hạ, biển lớn, thế giới này khi mới thành lập. Không quyết định là danh: Như các danh khác v.v...

Lại có thuyết nói: Không có danh quyết định. Vì sao? Vì những biên phương khác, cũng là núi Tu-di v.v... nhưng lại tạo ra tên gọi khác.

Lời bình: Nói như thế này là tốt: Khi thế giới mới thành lập, gọi là núi Tu-di, bốn châu thiên hạ, biển lớn, thì danh cũng như vậy.

Hỏi: Như khi kiếp tận, hết thủy đều tan hoại, ai lại tạo ra danh này?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là Tiên nhân nhập nơi sức của định rồi truyền đi danh này.

Lại có thuyết cho: Chúng sinh có lực của nhân, có thể nói danh này.

Hỏi: Các danh là có trước rồi cùng truyền đi hay lại mới tạo ra?

Đáp: Thế giới khi mới thành lập, các danh như núi Tu-di v.v... có trước rồi cùng truyền đi, các danh khác thì không nhất định.

Lại có thuyết nói: Danh có hai thứ, đó là vật và tác.

Vật là danh: Như các danh Đê bà đạt đa, Diên nhã đạt đa. Tác là danh: Như các danh người tạo tác, người cắt cỏ, người nấu ăn, người đọc sách v.v...

Hỏi: Là có nhận biết rõ biên vực tận cùng của danh không?

Đáp: Có. Chỉ Đức Phật mới có thể. Ngoài ra, không có người nhận biết. Vì sao? Vì Đức Phật có khả năng nhận biết biên vực tận cùng của tất cả danh nên gọi là Nhất thiết trí.

Như kinh nói: Đức Như Lai xuất thế nên có danh thân v.v... xuất hiện ở đời.

Hỏi: Như Phật xuất thế hoặc không xuất thế thì luôn có danh thân v.v.. hiện ở thế gian. Vì sao nói Đức Như Lai xuất thế nên có danh thân v.v... xuất hiện ở thế gian?

Đáp: Nói danh thân v.v... xuất hiện nơi thế gian, đó là danh của âm, giới, nhập. Danh tùy thuận vô ngã, tùy thuận giải thoát, tùy thuận không, đoạn nhân kiến, sinh giác ý, trừ bỏ phiền não, hướng đến xuất yếu, đình chỉ ngu si, sinh trí tuệ, đoạn do dự, sinh quyết định, chán lìa

sinh tử, ưa thích tịch tĩnh, dứt bỏ ý của ngoại đạo, vui nơi ý của nội đạo. Thuyết giảng những danh thân như vậy, nên gọi là xuất hiện ở thế gian.

Hỏi: Như lửa gọi là lửa, danh như vậy là danh hữu tướng hay danh vô tướng?

Đáp: Là danh hữu tướng. Như vừa nói, tất cả danh đều hiển bày nghĩa, danh này gọi là hữu tướng.

Hỏi: Nếu như vậy thì lửa có tướng gì?

Đáp: Phạm là nghĩa có hai thứ: Hữu tướng và vô tướng. Như ngoài lửa, không có tướng của lửa, nên nói là vô tướng. Như ánh lửa là tướng của lửa, nên nói là có tướng của lửa.

Kinh Phật có ba loại danh để nói pháp: Là quá khứ, vị lai, hiện tại.

Hỏi: Ba loại danh thuyết pháp này, thể tánh là gì?

Đáp: Như Ba-già-la-na nói: Thể tánh của ba loại danh thuyết pháp gồm thâu mười tám giới, mười hai nhập, năm ấm.

Hỏi: Như Ba-già-la-na nói: Thể tánh của ba loại danh thuyết pháp gồm thâu mười tám giới, mười hai nhập, năm ấm. Đã nói là đối tượng được hiển bày của ngữ, thì danh này nên là một ít nhập của một giới, một nhập, một ấm. Vậy vì sao nói là gồm thâu mười tám giới, mười hai nhập, năm ấm?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì đã giữ lấy ba loại danh thuyết pháp và quyền thuộc.

Hỏi: Sự việc này là thể nào?

Đáp: Ngữ có khả năng sinh danh. Danh có khả năng hiển bày nghĩa. Cho nên nói là đã giữ lấy cùng với quyền thuộc.

Lại có thuyết cho: Vì ba nghĩa thuyết pháp nên nói ba danh thuyết pháp. Vì sao? Vì người nói, người nghe đều là ở nơi nghĩa. Do sự việc này nên nói gồm thâu hết thủy ấm, giới, nhập.

Hỏi: Vì sao pháp hữu vi nói là ba danh thuyết pháp, pháp vô vi thì không nói như vậy?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Kinh này vì nói pháp hữu vi, mà pháp hữu vi thì không được tạo ra danh thứ tư, thứ năm thuyết pháp.

Lại có thuyết nêu: Kinh này là nói về tất cả pháp. Pháp vô vi thì gắn liền trong đời hiện tại. Vì sao? Vì do pháp hiện tại có thể chứng đắc pháp vô vi. Vì vậy nên pháp vô vi cũng ở trong ba loại danh thuyết pháp.

Lại có thuyết nói: Nếu có ba tánh thì nói là ba danh thuyết pháp. Ba tánh là ngữ, danh, nghĩa. Pháp vô vi tuy nói là có nghĩa nhưng không ngữ, không danh, cho nên nói không ở trong ba danh thuyết pháp.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn nói: Đời là ba danh thuyết pháp?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì để ngăn chặn ý của ngoại đạo. Ngoại đạo ở trong đời là hạng ngu tối.

Lại có thuyết cho: Vì nhằm trừ bỏ ý cho trong đời vị lai nói không có quá khứ, vị lai, cho nên nói đời là ba thứ danh thuyết pháp.

Lại có thuyết nêu: Ngoại đạo tạo ra thuyết này: Nếu là vô ngã, thì pháp do con người giảng nói trọn không có chỗ thực hiện. Vì nhằm trừ bỏ ý như vậy nên nói thuyết này: Tuy không có ngã nhưng là vì đời nên nói.

Hỏi: Nếu vì quá khứ nói pháp, giải thích các sự việc hiện tại, vị lai. Nếu vì vị lai thuyết pháp, giải thích các sự việc quá khứ, hiện tại. Nếu vì hiện tại thuyết pháp, giải thích các sự việc quá khứ vị lai. Vậy đối với ba thứ danh thuyết pháp, đó là danh thuyết pháp nào?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Thuyết như thế, ở trong ba thứ danh thuyết pháp là thuyết khác biệt .

Lại có thuyết cho: Nếu vì quá khứ thuyết pháp, giải thích các sự việc hiện tại, vị lai: Vì là quá khứ, tức đời quá khứ. Giải thích các sự việc hiện tại, vị lai: Tức thuộc về đời hiện tại, vị lai. Cho đến vì hiện tại thuyết quá khứ, vị lai cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Nếu lập ra thuyết này: Là nói về nghĩa của ba đời. Nếu vì quá khứ, là nói nghĩa của quá khứ. Giải thích vị lai, hiện tại là nói về nghĩa vị lai, hiện tại. Vị lai, hiện tại cũng như thế.

Như kinh nói: Có ba thứ danh thuyết pháp. Không có danh thứ tư, thứ năm.

Hỏi: Nếu nói ba thứ danh thuyết pháp, có thuyết, có giải, đối với nghĩa đã đủ, vì sao lại nói là không có thứ tư, thứ năm?

Đáp: Không có thứ tư, là nhằm ngăn chặn có đời thứ tư. Không có thứ năm, tức quyết định nghĩa này không có đời thứ năm.

Lại có thuyết nói: Không có thứ tư, là nhằm ngăn chặn đời thứ tư. Nói không có thứ năm, là nhằm ngăn chặn pháp vô vi.

Lại có thuyết cho: Nên nói bốn thứ danh thuyết pháp, đó là bốn Thánh đế. Nói không có thứ năm, là không có đế thứ năm. Nói không có thứ sáu, là nhằm ngăn chặn hư không phi số diệt.

Lại có thuyết nêu: Nên có năm thứ danh thuyết pháp, đó là năm âm. Không có thứ sáu, là không có âm thứ sáu. Không có thứ bảy, là nhằm ngăn chặn pháp vô vi. Đó là danh thuyết pháp của ba đời. Không có thứ tư, thứ năm, nên có một thứ danh thuyết pháp, đó là tác quán, không có thứ hai, thứ ba. Không có thứ hai, là không có tác quán thứ hai. Không có thứ ba, là nhằm ngăn chặn pháp không thuộc về tác quán.

Lại có thuyết nói: Nên có hai thứ danh thuyết pháp, đó là định, tuệ. Không có thứ ba, là không có định thứ hai, hoặc tuệ thứ hai. Không có thứ tư, là nhằm ngăn chặn pháp không thuộc về định, tuệ.

Đây là nói danh thuyết pháp của ba đời, không có thứ tư, thứ năm. Không có thứ tư, là nhằm ngăn chặn đời thứ tư. Không có thứ năm, là nhằm ngăn chặn pháp không thuộc về ba đời. Do số pháp như thế, nên nói có ba môn giải thoát, nói bốn đế, năm ấm, sáu Thánh minh phần tướng, bảy giác phần, tám đạo phần, chín định thứ lớp, mười thứ pháp vô học, mười lực của Như Lai. Tức nên có mười thứ danh thuyết pháp, không có thứ mười một, thứ mười hai. Không có thứ mười một, là không có lực thứ mười một. Không có thứ mười hai, là nhằm ngăn chặn pháp không thuộc về mười lực.

Tức kinh kia nói: Nên dùng bốn sự việc để quan sát con người để biết Trưởng lão kia là có thể nói cho biết hay là không thể nói cho biết. Những gì là bốn? (1) Không trụ thị xứ phi xứ. (2) Không trụ trí luận. (3) Không trụ phân biệt. (4) Không trụ đạo tích.

Hỏi: Bốn sự việc này có gì khác biệt?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không trụ thị xứ phi xứ: Nghĩa là không nhận biết như thật về thị xứ phi xứ. Không trụ trí luận: Nghĩa là không nhận biết như thật về trí cùng với không trí. Không trụ phân biệt: Nghĩa là không nhận biết như thật về thế đế, đệ nhất nghĩa đế. Không trụ đạo tích: Nghĩa là không nhận biết như thật về tập đạo tích của thân này, không nhận biết như thật về diệt đạo tích của thân này.

Lại có thuyết cho: Không trụ thị xứ phi xứ: Nghĩa là như mắt, sắc có thể sinh nhãn thức, cho đến ý pháp có thể sinh ý thức, gọi là thị xứ. Không nhận biết như thật gọi là không trụ. Không trụ trí luận: Nghĩa là không nhận biết như thật về mười trí. Không trụ phân biệt: Nghĩa là không nhận biết như thật về kinh liễu nghĩa, không liễu nghĩa. Không trụ đạo tích: Nghĩa là không nhận biết như thật về bốn thứ đạo tích.

Lại có thuyết nêu: Không trụ thị xứ phi xứ: Nghĩa là không thể tự quyết định để nói là thị xứ phi xứ. Không trụ trí luận: Nghĩa là

không thể gắng nhận phân biệt về hỏi đáp trước sau. Không trụ phân biệt: Nghĩa là không nhận biết như thật về chân thật, lừa dối. Không trụ đạo tích: Nghĩa là người khác theo như pháp hỏi, tâm không vui vẻ, vừa ý.

Lại có thuyết nói: Không trụ thị xứ phi xứ: Nghĩa là không phân biệt về có, không. Không trụ trí luận: Nghĩa là không hiểu luận của người trí. Không trụ phân biệt: Nghĩa là không nhận biết giả thiết không có lời nói của xứ này. Không trụ đạo tích: Nghĩa là không có sự tùy thuận ứng hợp với giác ý.

Lại có thuyết cho: Không trụ thị xứ phi xứ: Nghĩa là đối với luận đã nêu bày không phân biệt nghĩa của mình, nghĩa của người khác. Không trụ trí luận: Nghĩa là đối với pháp đã nghe trước kia, chấp vướng không bỏ. Về sau, nghĩa được nghe không thể quán sát. Không trụ phân biệt: Nghĩa là người khác nói nghĩa chính đáng, tâm sinh lo nghĩ, ngờ vực. Như người thấy tô cho là gạo, cơm. Không trụ đạo tích: Nghĩa là không nhận thức được thứ lớp nơi người khác đã giảng nói, nên lấy trước làm giữa, lấy giữa làm sau.

Lại có thuyết nêu: Không trụ thị xứ phi xứ: Nghĩa là không nhận biết sự việc hiện ở trước, có thể hiểu rõ hay không thể hiểu rõ. Không trụ trí luận: Nghĩa là không thể dùng tưởng so sánh, trừ lượng để biện luận. Không trụ phân biệt: Nghĩa là không nhận biết thứ lớp trước sau đã giảng nói. Không trụ đạo tích: Nghĩa là không hiểu ý của người khác đã hỏi.

Tôn giả Bà-ma-lặc nói: Không trụ thị xứ phi xứ: Nghĩa là không thể nêu bày một cách quyết định. Không trụ trí luận: Nghĩa là không nhận biết sự giả dối với chân thật. Không trụ phân biệt: Nghĩa là không gắng nhận phân biệt việc hỏi đáp trước sau. Không trụ đạo tích: Nghĩa là thấy người khác biện luận như pháp, tâm không vui vẻ, vừa ý.

Tôn giả Tăng-già-bà-tú nói: Không trụ thị xứ phi xứ: Nghĩa là không nhận biết Kinh Đa Giới đã nói về nghĩa của thị xứ phi xứ. Không trụ trí luận: Nghĩa là không nhận biết phần thể của bốn mươi bốn trí, bảy mươi bảy trí. Không trụ phân biệt: Nghĩa là không nhận biết nẻo xuất yếu phiền não. Không trụ đạo tích: Nghĩa là không nhận biết như thật về pháp diệt, đạo của sắc.

Lại nên dùng bốn sự việc để quán xét con người, để biết Trưởng lão kia nên dùng luận quyết định đáp, tạo ra lời đáp quyết định, là có thể cho ngữ, cho đến nói rộng.

Thế nào là Luận quyết định đáp? Như hỏi: Đức Phật là Chánh đẳng Chánh giác chăng? Nên quyết định đáp: Phải! Pháp Phật đây là tốt đẹp chăng? Nên quyết định đáp: Phải! Thanh văn này là chúng tùy thuận tốt đẹp chăng? Nên quyết định đáp: Phải! Tất cả hành là vô thường, tất cả hành là vô ngã, Niết-bàn là tịch tĩnh chăng? Nên quyết định đáp: Phải! Đó gọi là Luận quyết định đáp.

Hỏi: Vì sao hỏi như thế, lại tạo ra quyết định đáp?

Đáp: Câu hỏi này có lợi ích về nghĩa, có thể làm tăng trưởng điều thiện, cũng có thể tăng tiến phạm hạnh, thông đạt giác ý, có thể đạt được Niết-bàn. Thế nên, người hỏi như vậy là tạo ra luận quyết định đáp.

Hỏi: Thế nào là luận phân biệt đáp?

Đáp: Nếu nêu ra câu hỏi: Vì tôi thuyết pháp chăng? Người kia nên đáp thế này: Pháp cũng rất nhiều: Quá khứ, vị lai, hiện tại. Thiện, bất thiện, vô ký. Hệ thuộc cõi dục, hệ thuộc cõi sắc, hệ thuộc cõi vô sắc, không hệ thuộc. Học, vô học, phi học phi vô học. Do kiến đạo đoạn, do tu đạo đoạn và không đoạn. Các pháp như thế v.v... thì ông nói pháp nào? Như thế tùy theo điều đã hỏi, nên phân biệt đáp. Đó gọi là luận phân biệt đáp.

Hỏi: Thế nào là Luận phản vấn đáp?

Đáp: Như nói: Vì tôi giảng nói pháp chẳng? Nên đáp thế này: Pháp cũng có rất nhiều, có pháp quá khứ v.v... cho đến pháp không đoạn. Trong các pháp ấy, tôi sẽ vì ông giảng nói pháp nào? Đó gọi là luận phản vấn đáp (Luận đáp bằng cách hỏi lại).

Hỏi: Phân biệt đáp với phản vấn đáp có gì khác biệt?

Đáp: Nếu do đáp mà nói thì không có khác biệt. Nếu do chỗ đã hỏi nên có khác biệt. Vì sao? Vì hỏi có hai thứ: Có người vì muốn nhận biết nghĩa nên hỏi và vì muốn gây xúc não nên hỏi.

Nếu có người vì muốn nhận biết nghĩa nên hỏi: Xin vì tôi nói pháp? Nên đáp thế này: Pháp cũng có rất nhiều: Có pháp quá khứ v.v... cho đến pháp không đoạn. Ở trong pháp này, vì ông giảng nói pháp nào? Nếu nói: Vì tôi giảng nói pháp quá khứ. Nên đáp: Pháp quá khứ cũng rất nhiều: Có pháp thiện, bất thiện, vô ký. Nếu nói: Vì tôi giảng nói pháp thiện. Nên đáp: Pháp thiện cũng rất nhiều: Có sắc cho đến thức. Nếu nói: Vì tôi giảng nói về pháp sắc. Nên đáp: Sắc cũng rất nhiều: Có không sát sinh cho đến không nói lời thêu dệt. Nếu nói: Vì tôi giảng nói pháp không sát sinh. Nên đáp: Không sát sinh có ba thứ: Từ không tham, không giận, không si sinh, vì ông giảng nói pháp nào? Nếu nói: Vì tôi giảng nói từ không tham sinh. Nên đáp: Từ không tham sinh có hai thứ là tác, vô tác. Nếu người vì muốn nhận biết nghĩa nên hỏi, thì nên theo thứ lớp phân biệt nói rõ.

Nếu có người vì muốn xúc não mà hỏi, nên đáp: Pháp cũng rất nhiều, vì ông giảng nói pháp nào? Không nên nói: Có pháp quá khứ, vị lai v.v... cho đến pháp không đoạn. Nếu nói: Vì tôi giảng nói pháp quá khứ, nên đáp thế này: Pháp quá khứ cũng rất nhiều. Không nên nói có pháp thiện, bất thiện, vô ký. Nếu nói: Vì tôi giảng nói pháp thiện, nên đáp: Pháp thiện cũng rất nhiều. Không nên nói:

Từ sắc cho đến thức. Nếu nói: Vì tôi giảng nói sắc, nên đáp: Sắc cũng rất nhiều. Không nên nói: Từ không sát sinh cho đến không nói lời thêu dệt. Nếu nói: Vì tôi giảng nói không sát sinh, nên đáp: Không sát sinh cũng rất nhiều. Không nên nói: Từ không tham, không sân, không si sinh. Nếu nói: Vì tôi giảng nói từ không tham sinh, nên đáp: Từ không tham sinh cũng rất nhiều. Không nên nói: Có tác, vô tác.

Như vậy, đối với người vì xúc não mà hỏi, nên đáp như thế, cho đến câu hỏi hết. Hoặc có khi tự đáp. Như thế, người mong câu nghĩa tốt đẹp nên hỏi. Cũng có kẻ vì muốn thử giác ý của người khác sâu cạn nên hỏi. Hoặc có người vì tìm hiểu nghĩa nên hỏi. Hoặc có kẻ vì khi dễ người khác nên hỏi. Hoặc có người vì chất phác, ngay thẳng nên hỏi. Hoặc có kẻ vì dua nịnh, quanh co nên hỏi. Hoặc có người vì tánh tình yếu kém nên hỏi. Hoặc có kẻ cậy mình có trí nên hỏi. Như người vì yếu kém hỏi thì nên phân biệt đáp. Đối với kẻ tự ý mình có trí mà hỏi, nên đáp bằng cách hỏi vặn lại, cho đến câu hỏi hết, đôi khi tự đáp.

Hỏi: Thế nào là luận gác bỏ việc đáp?

Đáp: Như các ngoại đạo đi đến chỗ Đức Thế Tôn, nêu câu hỏi như thế này: Sa-môn Cù-đàm! Thế giới này là thường hay vô thường? Phật nói: Là không nên đáp.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo hỏi thế giới thường, vô thường, Đức Phật không đáp?

Đáp: Các người ngoại đạo đã cho con người là thường còn, đi đến chỗ Đức Phật hỏi như thế này: Con người là thường hay là vô thường? Đức Phật suy nghĩ: Rất ráo là không có con người. Nếu đáp: Không có con người, thì ngoại đạo kia sẽ nói: Tôi không hỏi là có hay không có con người. Nếu đáp về đoạn, thường, thì rất ráo đã không có con người, làm sao có đoạn, thường?

Như có người hỏi người khác: Thiện nam! Con của Thạch nữ có cung kính, hiếu thuận chăng? Người kia suy nghĩ: Thạch nữ không có con. Nếu ta đáp: Thạch nữ không có con, người kia sẽ nói: Tôi không hỏi về có con hay không có con. Còn nếu đáp về sự cung kính, hiếu thuận thì Thạch nữ không có con, làm sao có cung kính hiếu thuận? Ngoại đạo kia cũng như thế.

Phần luận của câu hỏi này không phải là chân thật. Vì chẳng phải có, chẳng phải thật, nên Đức Phật không đáp.

Như vậy, hữu thường vô thường, cũng hữu thường cũng vô thường, chẳng phải hữu thường chẳng phải vô thường, thế giới là hữu biên vô biên, cũng hữu biên cũng vô biên, chẳng phải hữu bên, chẳng phải vô biên, nên biết cũng như thế.

Ngoại đạo lại hỏi: Sa-môn Cù-đàm! Thần (Ngã) tức là thân chăng? Đức Phật nói: Câu hỏi này không nên đáp.

Hỏi: Vì sao Đức Phật không đáp?

Đáp: Vì các ngoại đạo đã cho thân là thần, đi đến chỗ Phật hỏi thế này: Sa-môn Cù-đàm! Thân này tức thần, cho đến nói rộng.

Đức Phật suy nghĩ: Có thân, không có thần. Nếu Ta đáp: Có thân, không có thần, ngoại đạo kia sẽ nói: Tôi không hỏi là có hay không có. Nếu phải đáp về thần khác với thân, thì rất ráo đã không có thân, làm sao là thân, là khác?

Như có người hỏi người khác: Thiện nam! Sừng thỏ và sừng bò đều giống nhau chăng? Người kia suy nghĩ: Thỏ không có sừng, bò có sừng. Nếu ta đáp: Thỏ không có sừng, bò có sừng, người kia sẽ nói: Tôi không hỏi là có hay không có. Nếu nói về cùng giống nhau thì thỏ không có sừng, làm sao nói là cùng giống nhau? Ngoại đạo kia cũng như thế.

Phần luận của câu hỏi này là có, là không, là hư, là thật, nên Đức Phật không đáp. Thân khác, thần khác cũng lại như thế.

Lại hỏi thế này: Sa-môn Cù-đàm! Sau khi diệt độ, Như Lai là đoạn hay là thường? Cho đến rộng nêu ra bốn trường hợp. Đức Phật nói: Câu hỏi này không nên đáp.

Hỏi: Vì sao Đức Phật không đáp?

Đáp: Vì các ngoại đạo cho thần là xưa không nay có, đi đến chỗ Đức Phật hỏi như thế này: Sa-môn Cù-đàm! Như thần này, xưa không nay có, đã có vậy là thường hay là đoạn? Đức Phật suy nghĩ: Rốt ráo là không có thần, làm sao xưa không nay có, đã có là hoặc đoạn hoặc thường. Phần luận của câu hỏi này là chẳng phải có, chẳng phải thật. Do câu hỏi này luận về chẳng phải có, chẳng phải thật, nên Đức Phật không đáp.

Lại hỏi thế này: Sa-môn Cù-đàm! Tự tạo tác tự thọ nhận chăng? Đức Phật nói: Câu hỏi này không nên đáp.

Hỏi: Vì sao Đức Phật không đáp?

Đáp: Vì các ngoại đạo đã cho ngã tạo tác, ngã thọ nhận. Đức Thế Tôn luôn giảng nói không có ngã.

Lại hỏi thế này: Sa-môn Cù-đàm! Người khác tạo tác, người khác thọ nhận chăng? Đức Phật nói: Câu hỏi này không nên đáp.

Hỏi: Vì sao Đức Phật không đáp?

Đáp: Vì các ngoại đạo nói như vậy: Trời Tự Tại tạo tác ngã thọ nhận. Đức Thế Tôn thường giảng nói tự hành tạo ra quả báo.

Lại hỏi thế này: Sa-môn Cù-đàm! Không tạo tác thì không thọ nhận chăng? Đức Phật nói: Câu hỏi này không nên đáp.

Hỏi: Vì sao Đức Phật không đáp?

Đáp: Vì các ngoại đạo nói như vậy: Khổ vui không từ nhân sinh. Đức Phật thường giảng nói có nhân có duyên.

Hỏi: Ba cách đáp như trước cùng với pháp đáp là tương ưng, vì sao ở đây gọi là luận đáp, cho đến không nói một câu?

Đáp: Tuy Đức Phật không nói, nhưng đây là luận đáp căn bản. Vì sao? Vì cùng với lý đáp tương ứng, cho đến không nói một câu, nhưng đối với lý là khéo thông suốt. Hoặc có khi im lặng nhưng về lý lại được hơn, huống chi là ngôn thuyết mà không hơn sao?

Từng nghe nói có vị Đại luận sư tên Xa-đề-la, đến nước Kế Tân. Bấy giờ, trong rừng Phật Tích có vị A-la-hán tên là Bà-tú-la, đầy đủ ba minh, đã lia dục của ba cõi, thông đạt ba tạng, đối với kinh luận, nội ngoại không gì là không nghiên cứu tường tận.

Lúc đó, Luận sư Xa-đề-la nghe trong khu rừng kia có vị A-la-hán nổi tiếng, nên vội vàng đến đó. Tới nơi, sau vài lời hỏi han Tôn giả Bà-tú-la, rồi ngồi qua một phía. Luận sư Xa-đề-la nói với Tôn giả Bà-tú-la: Ai sẽ lập môn luận trước?

Tôn giả Bà-tú-la đáp: Tôi là người ở đây lâu, nên lập môn luận trước. Nhưng vì ông đã từ xa đến, nên cho ông tùy ý lập môn luận trước.

Luận sư Xa-đề-la nói: Tất cả luận là luận có đáp.

Tôn giả Bà-tú-la nghe lời này xong, vẫn ngồi yên lặng. Các nhóm đệ tử của Luận sư Xa-đề-la đồng nói lớn: Sa-môn Thích tử hôm nay đã thua rồi! Thế là họ vội đứng dậy ra đi.

Bấy giờ, Tôn giả Bà-tú-la nói: Nên đi nhanh theo thầy các ông. Nếu là Xa-đề-la tất tự nhận biết sự việc này.

Từ trong khu rừng ấy, thầy trò Luận sư Xa-đề-la lần lượt đi về phía trước. Luận sư tự suy nghĩ: Sa-môn Thích tử vì sao nói lời như thế? Liên tự nhớ lại: Vì ta đã nói: Tất cả luận là luận có đáp. Sa-môn Thích tử kia đã im lặng không nói, tức là luận của ta không có đáp. Vậy Sa-môn Thích tử đã hơn ta. Tức như điều mình vừa nghĩ, Luận sư Xa-đề-la bảo các đệ tử: Nay ta nên trở vào rừng để tạ lỗi Tôn giả Bà-tú-la.

Các đệ tử nói: Thầy đã thắng ở giữa đại chúng, đâu cần phải trở lại nơi ấy.

Luận sư Xa-đề-la lại nói: Ta thà đối bên người trí chịu thua, không nên đối bên kẻ ngu được thắng. Tức thì quay trở lại, đến chỗ Tôn giả Bà-tú-la nói như vậy: Tôn giả là người thắng cuộc, còn tôi thì thua. Nay Tôn giả là thầy, tôi là đệ tử.

Như thế, im lặng nhưng có thể được thắng, đâu cần phải là ngôn thuyết.

Như Đức Phật, Thế Tôn thường quở trách các đệ tử là kẻ ngu si, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đức Phật, Thế Tôn không có ái tương tợ, không có giận dữ tương tợ, không có kiêu mạn tương tợ, không có vô minh tương tợ. Ái, giận của Đức Thế Tôn đã đoạn dứt, lia bỏ sự yêu ghét, diệt tất cả cội rễ của tranh tụng. Các đệ tử thì còn có tập khí phiền não, như Tất-lăng-già-bà-ta có tập khí giận dữ. Trưởng lão kia đã mắng vị thần sông Hằng: Là kẻ tội tứ xấu xa, ở chỗ nhỏ hẹp. Trưởng lão A-nan thì có tập khí hữu ái, vì xót thương các Thích tử. Tôn giả Xá-lợi-phất có tập khí kiêu mạn, bỏ thuốc theo bệnh v.v... Đối với các tập khí như thế, Đức Phật, Thế Tôn đã vĩnh viễn không có. Vì sao? Vì đã lia dứt hết thầy. Chư Phật không có tập khí phiền não của phương tiện thiện xảo, nhưng vẫn có ngôn thuyết tương tợ của phương tiện thiện xảo.

Lời nói tương tợ với ái, như nói: Thiện lai (Khéo đến đây) Tỳ-kheo! Vui thích có thể xuất gia.

Lời nói tương tợ với giận dữ: Ông là kẻ tội tứ của dòng họ Thích. Các Thích chúng là chủ của ông.

Lời nói tương tợ với kiêu mạn, như nói: Ta đã thành tựu mười lực, bốn vô sở úy.

Lời nói tương tự với vô minh, như nói: Đại vương từ nơi nào đến? Như bảo Tôn giả A-nan: Vì sao ngoài vườn rừng lại có tiếng ồn ào lớn tiếng?

Hỏi: Như Lai đã nhổ sạch hết gốc rễ của tập khí, vì sao lại còn có lời nói tương tự như thế?

Đáp: Vì nhằm gìn giữ ruộng của sự thọ nhận hóa độ.

Sự việc ấy là thế nào? Trong đây nên nói rộng về nhân duyên phá Tăng. Vì sao? Vì tức là nhân duyên căn bản của phần Luận này.

Các Tỳ-kheo bị Đề-bà-đạt-đa phá hoại, Tôn giả Xá-lợi-phất giáo hóa khiến họ quay trở về. Các Tỳ-kheo kia tự thấy rất hổ thẹn, cùng có tâm nghi: Chúng ta đã gần gũi với Đề-bà-đạt-đa, giới cấm đã thọ sẽ không mất chăng? Do tâm hổ thẹn, cũng đi đến chỗ Đức Phật. Bấy giờ, Đức Thế Tôn dùng lời lẽ dịu dàng, thân ái bảo: Thiện lai Tỳ-kheo! Vui thích có thể xuất gia. Lúc Đức Phật nói lời như thế, các Tỳ-kheo kia đều trừ bỏ được sự hổ thẹn và tâm nghi của mình.

Sở dĩ mắng Am-bà-trá là kẻ tội tó: Là nhằm phá bỏ tâm kiêu mạn của người ấy. Do phá bỏ tâm kiêu mạn, nên hai thân thứ lớp được sinh lên cõi trời, kiến Thánh đế.

Sở dĩ nói: Ta đã thành tựu mười lực, bốn vô sở úy: Là vì đối với người không biết được công đức của Phật, muốn khiến cho họ biết.

Sở dĩ nói: Đại vương từ nơi nào đến? Vì Đức Phật muốn sinh khởi pháp thứ lớp của cuộc đàm luận.

Sở dĩ hỏi: Vì sao ngoài vườn rừng có tiếng ồn ào lớn tiếng? Là vì Đức Phật muốn khiến Tôn giả A-nan sinh tâm thân cận chốn nhàn tĩnh.

Do các nhân duyên như thế, nên tạo ra phần Luận này.

Vì sao Đức Thế Tôn gở trách các đệ tử là kẻ ngu si? Điều này có hai nghĩa: (1) Là gở trách. (2) Nói là kẻ ngu si. Nay muốn nói về nghĩa kẻ ngu si, nên nói như thế.

Hỏi: Thế nào gọi là kẻ ngu si?

Đáp: Là ở trong pháp Phật sinh ngu si. Pháp Phật đó là đạo.

Hỏi: Thế nào là ở nơi đạo sinh ngu si?

Đáp: Không thể khiến cho đạo ngu si, chỉ ở nơi tự thân tăng trưởng sự ngu si.

Lại có thuyết nói: Cũng có thể khiến cho đạo ngu si. Vì sao? Vì do xa lìa đạo, khiến đạo không được tự tại.

Lại có thuyết cho: Đức Phật đã giảng nói pháp đoạn ngu si. Người này đối với pháp ấy không đoạn được ngu si, trái lại còn ngu si thêm, nên nói như thế.

Ở trong pháp Phật sinh ngu si, không sinh phân biệt: Nghĩa là đã làm cho phương tiện, công dụng của Phật không có hiệu quả thực sự.

Sự việc ấy là thế nào? Như người nữ không sinh sản, gọi là không có phần sinh sản. Cũng như thế, người đã nghe Phật giảng nói, không thọ nhận thai của Thánh đạo, người ấy ở trong pháp Phật gọi là người không có phần sinh sản.

Không quả: Nghĩa là không có quả nương dựa, quả giải thoát.

Không đắc: Nghĩa là ở trong pháp Phật không có chỗ đạt được.

Không vị: Nghĩa là không được vị xuất ly, vị nhàn tịnh, vị đạo phẩm và vị tịch diệt, nên nói là không vị.

Không lợi: Nghĩa là không có lợi của quả thiện. Ví như lương y, dốc sức tìm kiếm các thứ cỏ thuốc khắp bốn phương để chữa trị cho bệnh nhân. Nhưng bệnh nhân nọ lại đem cỏ thuốc ném vào đồng

phân rác, tức sinh hai lỗi lầm tai hại: (1) Bệnh của mình không khỏi. (2) Uổng công sức của vị lương y. Như thế, chư Phật, Thế Tôn đã hành tác trăm ngàn vạn thứ khổ hạnh, ân cần tìm kiếm thuốc của Thánh đạo vô lậu, vì người thọ nhận sự hóa độ nhằm giải thoát cho họ. Nhưng người nghe pháp lại không thể tu hành, tức sinh hai lỗi lầm tai hại: (1) Không thể tự chữa lành các bệnh phiền não. (2) Uổng công chư Phật đã hành tạo công đức.

Lại nữa, sinh ngu si: Nghĩa là có thể khiến cho tự thân không phải là pháp khí, nên gọi là sinh ngu si.

Lại có thuyết nói: Vì đoạn tâm trông mong của Đức Phật, nên gọi là sinh ngu si.

Tâm trông mong của Đức Phật: Nghĩa là mong muốn khiến cho chúng sinh được giải thoát các khổ. Vì chúng sinh kia không thể tu phương tiện lìa khổ, nên nói là đoạn tâm trông mong của Phật.

Lại có thuyết cho: Đoạn dứt pháp Phật khiến không nối tiếp. Nếu bản thân của người kia tu chánh hạnh, thì cũng khiến cho người khác tu chánh hạnh. Lần lượt như thế khiến cho nhiều chúng sinh tu theo chánh hạnh. Nếu tự thân không thể tu chánh hạnh, tức cũng khiến người khác không tu chánh hạnh. Lần lượt như vậy cũng khiến cho nhiều chúng sinh không tu chánh hạnh. Người như thế không thể tạo lợi ích cho một thân, huống là đem lại ích lợi cho nhiều người.

Lại có thuyết nêu: Vốn có thể hành tác xuất gia nhưng không thể đạt được, gọi là sinh ngu si. Lại nữa, ở trong pháp Phật, không như nghĩa, hành theo thứ lớp, gọi là người ngu si. Ở đây, dùng lời Phật nói làm hành của pháp Phật, nên như nghĩa hành theo thứ lớp, nhưng lại không thể hành, nên nói là người ngu si.

Lại có thuyết nói: Như chỗ nên làm gọi là hành theo thứ lớp như nghĩa. Người kia ở trong pháp Phật, không hành như chỗ ứng hợp, gọi là không hành theo thứ lớp như nghĩa.

Không tùy thuận: Nghĩa là ở trong pháp Phật, không tùy thuận như pháp.

Không hành theo thứ lớp: Nghĩa là ở trong pháp Phật, không tạo hành nối tiếp.

Phạm các lỗi lầm xấu ác: Nghĩa là phạm đối với pháp Phật.

Hành không như pháp: Nghĩa là không hành pháp thứ lớp gọi là Thánh đạo.

Lại có thuyết cho: Không như nghĩa, ngữ hành theo thứ lớp. Nghĩa là không thể hành trong tất cả thời gian. Như Tỳ-kheo Bà-tha-lợi, sau ba tháng mới thọ nhận pháp ăn không phi thời.

Lại có thuyết nêu: Không như nghĩa hành theo thứ lớp. Đây là trả lời thuyết trước đã nói: Ở trong pháp Phật sinh ngu si.

Hỏi: Thế nào là sinh ngu si?

Đáp: Là đối với giáo giới của Phật, không như nghĩa hành theo thứ lớp, cho đến không như pháp tu hành theo thứ lớp. Pháp cũng như thế.

Vì sao Đức Phật quả trách các đệ tử? Đây là trả lời nghĩa đã nói ở trước. *Đáp:* Chư Phật, Thế Tôn thường xuyên ban lời chỉ dạy, khuyên răn. Như hiện nay, Hòa thượng, A-xà-lê thường hướng đến các đệ tử, do tâm ý xót thương nói là người ngu si. Đức Phật cũng như thế. Do tâm thương xót, muốn đem lại lợi ích cho đệ tử, nên nói là người ngu si. Chư Phật, Thế Tôn thường dùng bốn việc để giáo hóa: (1) Dùng lời khen ngợi tốt đẹp. (2) Dùng lời quả trách. (3) Dùng người khác làm nhân. (4) Dùng sự buông bỏ.

Khen ngợi tốt đẹp: Như khen ngợi Tôn giả Ưc Nhĩ v.v...: Lành thay! Lành thay! Tỳ-kheo có thể dùng âm thanh thanh tịnh, vi diệu để đọc tụng kinh pháp.

Quở trách: Như quở trách Ưu-đà-da v.v...

Người khác làm nhân: Như lúc chuyển pháp luân, Đức Phật vì năm Tỳ-kheo giảng nói pháp, khiến cho tám vạn chư thiên đắc đạo. Như vua Tần-bà-ta-la đón tiếp Phật, đã khiến cho tám vạn hàng người trời đều đắc đạo. Như khi Đế Thích thưa hỏi Phật, cũng có tám vạn chư thiên đắc đạo.

Buông bỏ: Như Phạm chí Độc Tử Tánh v.v...

Những người nên dùng sự quở trách để giáo hóa, nếu không quở trách thì họ không thọ nhận sự hóa độ. Vì thế, nên Đức Phật, Thế Tôn quở trách đệ tử.

Như A-xà-lê hướng vào đệ tử cận trụ, Hòa thượng hướng vào đệ tử đồng trụ, dùng lời lẽ bức thiết nặng nề để quở trách họ. Nhưng Hòa thượng, A-xà-lê kia không phải là tâm ác, chỉ vì đệ tử không thuận pháp nên mới quở trách. Như cha mẹ thấy con làm chuyện phi pháp, vì để bảo vệ con nên đã dùng lời lẽ khỗ bức để quở trách, cha mẹ kia không hề có tâm ác. Nếu khi các con đang làm chuyện phi pháp, cha mẹ tức sinh tâm khỗ não. Vì muốn ngăn trừ sự việc ấy, nên đã dùng lời lẽ khỗ bức, tha thiết quở trách con. Đức Phật cũng như thế, không do tâm ác. Nếu phải nên dùng lời quở trách để khiến thọ nhận sự hóa độ, nếu không quở trách thì người kia rốt cuộc không thể điều phục. Thế nên Đức Thế Tôn đã quở trách các đệ tử.

Lại có thuyết nói: Tâm đại bi của Phật luôn coi trọng nơi tất cả thời gian, thường khởi suy nghĩ: Dùng phương tiện gì để đem lại lợi ích cho chúng sinh? Nếu Đức Như Lai không quở trách Đề-bà-đạt-đa thì các người tùy tùng là những Tỳ-kheo còn lại sẽ còn thường xuyên xúc nhiễu Đức Thế Tôn. Nếu như đang hướng tới người nữ Vô tì, không nói là vật đựng đầy phân nước tiểu như thế, thì tâm dục của người nữ kia không do đâu được thôi dứt. Nếu không quở mắng Am-bà-la-trá là kẻ tội tớ thì ông ta không do đâu để dẹp bỏ tính kiêu mạn.

Nếu Phật không quả mắng sư Phất-ca-la-bà-la kia, thì cũng không do đâu để có thể trừ bỏ tính kiêu mạn. Những sự việc như thế v.v..., vì tăng ích công đức, nên cũng quả trách người khác.

Lại nữa, do hai sự việc nên quả trách người khác: (1) Người căn thiện không thành thực, dùng sự quả trách nên khiến căn thiện được thành thực. (2) Căn thiện tuy đã thành thực, nhưng không tạo ra phương tiện, dùng lời quả trách khiến sinh phương tiện, đạt được đạo quả.

Hỏi: Do nghĩa gì nên nói là người si? Vì do từ si sinh nên nói là người si, hay là do si hiện hành nên nói là người si?

Nếu từ si sinh nên nói là người si, thì A-la-hán cũng là người si. Vì sao? Vì thân A-la-hán từ si sinh.

Nếu do si hiện hành nên nói là người si, thì chỉ A-la-hán mới có thể nói là người không si. Vì sao? Vì A-la-hán không còn si hiện hành. Nếu như vậy thì làm sao thông suốt nơi Kinh này. Như nói: Người si nên đi xa, chớ đừng lại trước ta.

Lời bình: Nên lập luận này: Si hiện hành hiện ra trước, gọi là người si.

Hỏi: Nếu như vậy thì chỉ A-la-hán là người không si, làm sao thông suốt nơi Kinh này, cho đến nói rộng?

Đáp: Kinh ấy nên nói như vậy: Tỳ-kheo nên tránh xa, chớ đứng trước ta.

Tùng nghe lúc Đức Phật bát Niết-bàn, chư thiên Trường Thọ hiềm nghi về sự việc như thế này: Đại đức Tỳ-kheo Thần Lực hôm nay vì sao lại đứng trước chúng ta, che khuất phía trước, khiến chúng ta không được trông thấy thân của Đức Thế Tôn. Đây là lần sau cùng, chúng ta trông thấy thân Đức Thế Tôn. Vì sao? Vì Đức Thế Tôn không lâu phải bát Niết-bàn.

Bây giờ, Đức Thế Tôn nhận biết tâm niệm của chư thiên, nên bảo Tỳ-kheo: Nên tránh xa, chớ đứng trước ta.

Lại có thuyết nói: Trước kia Đức Phật đã nói, nên dùng lời quở trách khiến người được hóa độ để quở trách họ. Nếu quở trách A-la-hán để được thăng tấn thì Đức Phật cũng quở trách nói là người ngu si.

Hỏi: Người có ái, có giận dữ, có kiêu mạn, có chấp, có si, vì sao nói là người si, không nói là người ái v.v...?

Đáp: Vì si hiện có khắp tất cả xứ. Nếu hành si nơi địa kia, tức là người si của địa ấy.

HẾT - QUYỂN 9

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 10

Chương 1: KIẾN ĐỘ TẬP

Phẩm thứ 2: TRÍ, phần 6

Có sáu nhân, cho đến nói rộng.

Luận nói: Sáu nhân này không phải là kinh Phật thuyết. Bốn duyên là kinh Phật thuyết. Nay muốn dùng nhân để giải thích duyên, sự việc ấy là thế nào?

Nhân tương ưng cho đến nhân báo là duyên nhân, nhân sở tác là duyên thứ đệ, duyên cảnh giới và duyên oai thể.

Hỏi: Nhân gồm thân duyên hay duyên gồm thân nhân?

Đáp: Tùy theo thể tánh mà cùng gồm thân.

Hoặc có thuyết nói: Nên có khác biệt. Thế nào là khác biệt? Như nhân tương ưng cho đến nhân báo là duyên nhân. Nhân sở tác là duyên oai thể. Duyên thứ đệ, duyên cảnh giới là duyên không phải là nhân.

Là nhân gồm thân duyên hay là duyên gồm thân nhân? Là duyên gồm thân nhân, không phải nhân gồm thân duyên. Không gồm thân những thứ gì? Đó là duyên thứ đệ, duyên cảnh giới.

Lại có thuyết cho: Sáu nhân cũng là kinh Phật nói. Như trong sáu pháp của kinh Tăng Nhất A Hàm nói: Vì trải qua thời gian lâu

xa, nên có mất mát. Tôn giả Ca Chiên Diên Tử kia đã dùng sức của trí nguyện quán về xứ của sáu nhân được nói nơi kinh Phật. Trong A-tỳ-đàm này, dựa vào sáu nhân để tạo ra luận.

Từng nghe Kinh Tăng Nhất A Hàm: Từ một pháp tăng cho đến trăm pháp. Nay chỉ có một pháp tăng cho đến mười pháp, pháp còn lại đều mất hết. Lại, ở trong một pháp phân bị mất là nhiều, cho đến mười pháp phân bị mất cũng nhiều.

Từng nghe có một Đại đức A-la-hán tên là Xa-na-bà-tâu, là Hòa thượng của Tôn giả Kỳ-bà-ca, lúc Tôn giả ấy Bát Niết-bàn, ngay trong ngày đó có bảy vạn bảy ngàn nhân duyên bản sinh, có một vạn luận A-tỳ-đàm mất, không xuất hiện lại, từ đây về sau không còn lưu hành nữa. Một Luận sư mất, có từng ấy kinh, luận không còn lưu hành, huống gì là hoặc trăm hoặc ngàn các Luận sư mất.

Lại có thuyết nêu: Tuy không có một chỗ nào của kinh hoàn toàn nói về sáu nhân, nhưng mỗi mỗi chỗ trong kinh đều có nói riêng về mỗi mỗi nhân trong sáu nhân.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong kinh nào nói nhân tương ưng?

Đáp: Như nói: Đó gọi là tín căn bản của kiến đạo, gọi là trí bất hoại tương ưng. Tức kinh này nói về nhân tương ưng.

Chỗ nào nói về nhân cộng sinh? Như nói: Mất duyên nơi sắc sinh nhãn thức, cũng sinh ra thọ, tưởng v.v... của cộng sinh. Tức kinh này nói về nhân cộng sinh.

Chỗ nào nói về nhân tương tự? Như nói: Người này thành tựu pháp thiện, cũng tạo thành pháp bất thiện. Pháp bất thiện của người này diệt, pháp thiện lại sinh. Tức kinh này nói về nhân tương tự.

Chỗ nào nói về nhân nhất thiết biến? Như nói: Tỳ-kheo! Nếu có đối tượng tư duy, có đối tượng phân biệt, đó gọi là sử sinh khởi.

Chỗ nào nói về nhân báo? Như nói: Tu hành mà sát sinh rộng khắp, khi thân hoại mạng chung, sinh trong địa ngục, thọ nhận báo bất thiện. Tức kinh này nói về nhân báo.

Chỗ nào nói về nhân sở tác? Như nói: Do hai nhân, hai duyên sinh ra chánh kiến, cho đến nói rộng. Tức kinh này nói nhân sở tác.

Các kinh như thế đều nói về sáu nhân. Kiền độ này phân biệt nhân, không phân biệt duyên. Kiền Độ Kiến phân biệt duyên, không phân biệt nhân.

Hỏi: Vì sao Tôn giả Ca Chiên Diên Tử dựa vào sáu nhân để tạo luận?

Đáp: Vì sáu nhân này nhằm đoạn dứt các thứ ý tưởng không nhân, nhân ác.

Lại có thuyết nói: Tôn giả kia sở dĩ dựa vào sáu nhân để tạo luận là muốn hiện bày rõ bốn thứ quả, như xem quả A-ma-lặc trong lòng bàn tay. Nếu nói nhân tương ưng, cộng sinh, tức là hiện bày rõ quả công dụng. Nếu nói nhân tương tự, nhân nhất thiết biến, tức hiện bày rõ quả y. Nếu nói nhân báo tức hiện bày rõ quả báo. Nếu nói nhân sở tác, tức hiện bày rõ quả oai thế. Do sự việc ấy, nên dựa vào nhân để tạo phần Luận này .

Hỏi: Thế nào là nhân tương ưng?

Đáp: Thọ đối với pháp tương ưng của thọ là trong nhân tương ưng.pháp Tương ưng của thọ đối với nhân trong nhân tương ưng của thọ.

Hỏi: Vì sao pháp này lần lượt làm nhân?

Đáp: Vì tánh của pháp hữu vi là yếu kém, nên nói về nghĩa.

Hỏi: Pháp thọ không dùng tướng, chủ thể giác, đối tượng giác không thọ nhận chăng?

Đáp: Không thể. Như thế, vì pháp khác cùng lia, nên không thể có đối tượng tạo tác. Do vậy, tâm tâm số pháp đều lần lượt cùng nuôi lớn, lần lượt cùng tăng ích, lần lượt cùng nương dựa để có thể gánh vác việc nặng. Như hai bó lau dựa vào nhau nên đứng vững, nhiều bó lau cũng thế. Như dùng một sợi dây thì không thể kéo nổi khúc gỗ to, dùng nhiều sợi dây thì có thể. Pháp thọ kia cũng như thế.

Hỏi: Vì sao không nói tâm?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì ý của người làm luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Nên nói là nhân trong nhân tương ưng của tâm tâm số pháp, cho đến nói rộng. Nhưng không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nêu: Văn này nói về nghĩa của các nhân không cùng tận. Nếu nói cùng tận nên nói thế này: Thế nào là nhân tương ưng? Là nhân trong nhân tương ưng của tâm tâm số pháp. Thế nào là nhân cộng sinh? Là tất cả pháp hữu vi. Thế nào là nhân tương trợ? Là pháp quá khứ, hiện tại. Thế nào là nhân nhất thiết biến? Là sử nhất thiết biến của quá khứ, hiện tại và pháp cùng có tương ưng của sử. Thế nào là nhân báo? Là pháp hữu lậu thiện và bất thiện. Thế nào là nhân sở tác? Là tất cả các pháp. Nên nói về các nhân như thế. Nếu không nói như thế, nên biết là nói về nghĩa của các nhân không cùng tận.

Lại có thuyết nói: Thuyết đã nói ở trước là thọ trong pháp tương ưng, nghĩa ấy là thế nào? Như nói: Thọ trong pháp tương ưng của thọ, là nhân trong nhân tương ưng, cho đến nói rộng.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao không tức tâm gọi là nói?

Đáp: Nghĩa bình đẳng là nghĩa tương ưng. Tâm này là chủ tông, như kệ nói: Tâm là vua tặng thượng thứ sáu.

Lại có thuyết cho: Vì do tâm nên gọi là pháp tương ưng, không tương ưng. Như nói: Đó gọi là pháp tương ưng của tâm. Đó gọi là pháp không tương ưng của tâm.

Như vậy, tướng, tư, xúc, tác ý, quán, dục, giải thoát (thắng giải), niệm, định, tuệ là nhân trong nhân tương ưng với pháp tương ưng của tuệ, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao chỉ nói pháp số của mười đại địa, không nói pháp số khác?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì đó là ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nêu: Trong các giới, các địa, các tâm, các chủng, có thể đạt được thì nên nói. Các pháp số cùng với trên trái nhau nên không nói.

Hỏi: Thế nào là nghĩa tương ưng?

Đáp: Nghĩa bình đẳng là nghĩa tương ưng.

Hỏi: Nếu nghĩa bình đẳng là nghĩa tương ưng, thì pháp số này đối với tâm hoặc nhiều, hoặc ít. Đối với tâm thiện thì nhiều, đối với tâm nhiễm ô thì ít. Hoặc đối với nhiễm ô thì nhiều, đối với vô ký không ẩn mất thì ít. Đối với hệ thuộc cõi dục thì nhiều, đối với hệ thuộc cõi sắc thì ít. Đối với hệ thuộc cõi sắc thì nhiều, đối với hệ thuộc cõi vô sắc thì ít. Đối với hữu lậu thì nhiều, đối với vô lậu thì ít. Như thế thì vì sao nghĩa bình đẳng là nghĩa tương ưng?

Đáp: Vì do thế bình đẳng, nên nói nghĩa bình đẳng là nghĩa tương ưng. Nếu gặp lúc trong một tâm có hai thọ, một tướng, như thế không gọi là bình đẳng, không phải là nghĩa tương ưng. Một tâm,

một tâm thọ, pháp số khác cũng vậy. Vì thế nên nghĩa bình đẳng là nghĩa tương ưng.

Lại có thuyết nói: Nghĩa bình đẳng không lìa nhau là nghĩa tương ưng.

Lại có thuyết cho: Nghĩa bình đẳng không dị biệt là nghĩa tương ưng.

Lại có thuyết nêu: Nghĩa bình đẳng đồng thọ nhận là nghĩa tương ưng. Như lúc xe chở hàng, các phần của xe đều chở, không có phần nào là không chở. Như thế, xe tâm khi thọ nhận duyên, là các đại địa đối với duyên cùng thọ nhận, không đại địa nào là không thọ nhận.

Lại có thuyết cho: Nghĩa bình đẳng đồng thọ nhận là nghĩa tương ưng, không phải trước sau. Như vào mùa thu, đàn bò câu bay đến sân phơi cùng một lúc, cùng ăn một lúc, cùng bay đi một lúc. Tâm tâm số pháp như thế đối với duyên cùng một lúc là chủ thể tạo tác, cùng một lúc là đối tượng tạo tác, cùng một lúc diệt mất.

Lại có thuyết nói: Nghĩa hòa hợp là nghĩa tương ưng. Như nước với sữa, không trở ngại nhau, nên cùng hòa hợp. Như thế, pháp này cùng với pháp kia vì không trở ngại nhau nên tương ưng.

Lại có thuyết cho: Nghĩa cùng thương yêu bình đẳng là nghĩa tương ưng. Như người lại cùng tùy thuận nên nói là thương yêu nhau. Pháp này cùng với pháp kia như vậy là lại cùng tùy thuận, nên nói là tương ưng.

Tôn giả Bà Dĩ nói: Có bốn sự việc bình đẳng nên là nghĩa tương ưng. Đó là thời, chỗ dựa, hành, cảnh giới. Thời là đồng một sát-na. Chỗ dựa là đồng một chỗ dựa. Hành là đồng nơi một hành. Cảnh giới là đồng hành nơi một cảnh giới. Do các sự việc như thế nên là nghĩa tương ưng.

Lại có thuyết cho: Nghĩa bó cỏ lau là nghĩa tương ưng. Như hai bó cỏ lau, nhiều bó cỏ lau cùng dựa vào nhau nên đứng. Như vậy, tánh của tâm tâm số pháp là yếu kém, nên mỗi mỗi tâm đều không thể sinh, không thể nhận lấy duyên. Tâm cùng với mười đại địa hợp mới có thể hành ở đời, có thể nhận lấy quả, có thể nhận biết cảnh giới, có thể có đối tượng tạo tác.

Lại có thuyết nêu: Nghĩa buộc kéo khúc gỗ là nghĩa tương ưng. Như một sợi dây gai không thể buộc kéo khúc gỗ, nếu nhiều sợi dây gai kết hợp thành sợi dây lớn thì có thể buộc kéo khúc gỗ. Như thế, tâm pháp đại địa nói rộng như trên.

Lại có thuyết nói: Nghĩa cùng kéo nhau lội qua sông là nghĩa tương ưng. Cùng kéo nhau là lần lượt cùng nắm tay kéo nhau. Như cho thuyền đi trên sông trong hang núi, một người thì không thể vượt qua. Nếu cùng với nhiều người, lại cùng nắm tay kéo nhau, sau đây có thể vượt qua. Như vậy, tâm và đại địa nói rộng như trên.

Lại có thuyết cho: Nghĩa đồng bạn là nghĩa tương ưng. Như trên quãng đường hoang vắng, có nhiều giặc cướp, thú dữ, một người thì không thể đi qua. Nếu tập hợp nhiều người, lần lượt nương vào nhau sau đây có thể đi qua. Như thế tâm và đại địa nói rộng như trên.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Thế nào là nghĩa tương ưng? Nghĩa tương sinh là nghĩa tương ưng.

Hỏi: Nếu như vậy nhãn thức có thể sinh ý thức, nhãn thức đó là tương ưng chăng?

Đáp: Vì chỗ nương dựa khác. Nếu đồng chỗ nương dựa thì có thể tương sinh, là nghĩa tương ưng.

Lại nữa, nghĩa không dị biệt là nghĩa tương ưng.

Hỏi: Nếu như vậy bốn đại cũng không dị biệt là nghĩa tương ưng chăng?

Đáp: Bốn đại không có chỗ nương dựa. Nếu có chỗ nương dựa, lại không dị biệt, là nghĩa tương ưng.

Lại nữa, nghĩa có nghĩa đối tượng duyên là nghĩa tương ưng.

Hỏi: Nếu như vậy năm thức cũng có đối tượng duyên là nghĩa tương ưng chăng?

Đáp: Chỗ nương dựa đều khác. Nếu đồng chỗ dựa, đồng đối tượng duyên là nghĩa tương ưng.

Lại nữa, nghĩa đồng một duyên là nghĩa tương ưng.

Hỏi: Nếu như vậy nhãn thức, ý thức đồng nơi một duyên là tương ưng chăng? Nay hiện thấy nhiều người đều cùng sinh tâm, đồng ngắm xem trăng đầu tháng là tương ưng chăng?

Đáp: Chỗ nương dựa đều khác. Nếu đồng chỗ nương dựa, đồng nơi một duyên, là nghĩa tương ưng.

Lại nữa, nghĩa hợp là nghĩa tương ưng v.v...

Hỏi: Nếu như vậy thọ mạng, hơi ấm, thức, hợp tại một chỗ là tương ưng chăng?

Đáp: Hai thứ kia không có chỗ nương dựa. Nếu có chỗ nương dựa, cũng có tướng hợp, là nghĩa tương ưng.

Lại nữa, nghĩa sinh cùng một thời là nghĩa tương ưng.

Hỏi: Nếu như vậy bốn đại cùng sinh một thời là tương ưng chăng?

Đáp: Bốn đại không có chỗ nương dựa. Nếu có chỗ nương dựa, cùng sinh một thời là nghĩa tương ưng.

Lại nữa, cùng sinh, cùng trụ, cùng diệt là nghĩa tương ưng.

Hỏi: Nếu như vậy tâm hồi chuyển, sắc, tâm bất tương ưng hành cùng sinh, cùng trụ, cùng diệt là tương ưng chăng?

Đáp: Không có chỗ nương dựa. Nếu có chỗ nương dựa, cùng sinh, cùng trụ, cùng diệt là nghĩa tương ưng.

Lại nữa, đồng một chỗ dựa, đồng một hành, đồng một đối tượng duyên là nghĩa tương ưng.

Hỏi: Vì sao nhận biết đồng một chỗ dựa, đồng một hành, đồng một đối tượng duyên là tương ưng?

Đáp: Lại do đâu nhận biết đồng một chỗ dựa, đồng một hành, đồng một đối tượng duyên không phải là nghĩa tương ưng?

Lại nữa, nghĩa đồng tạo một sự việc là nghĩa tương ưng.

Hỏi: Nếu như vậy hẳn trí đồng tạo một sự việc là tương ưng chăng?

Đáp: Hẳn trí kia không đồng thời sinh. Nếu đồng thời sinh, đồng tạo một sự việc là nghĩa tương ưng.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Nghĩa đồng bạn là nghĩa tương ưng. Như thức tùy thuận sự việc nơi đối tượng duyên, vì các danh số, là nơi cấu sinh là nghĩa tương ưng.

Tôn giả Cù-sa nói: Đồng một chỗ dựa, đồng một hành, đồng một duyên là nghĩa tương ưng. Vì sao? Vì pháp hữu vi, tánh là yếu kém, lần lượt cùng nhân nơi sức mới sinh. Không thấy có một đại địa nào hành một mình ở đời, cho nên nói là tương ưng. Nhân tương ưng này ở trong ba đời, quyết định có thể sinh quả công dụng.

Thế nào là nhân cộng sinh, cho đến nói rộng.

Hỏi: Nhân tương ưng, nhân cộng sinh có gì khác biệt?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu có nhân tương ưng tức có nhân cộng sinh.

Hỏi: Từng có nhân cộng sinh chẳng phải là nhân tương ưng chăng?

Đáp: Có các nhân cộng sinh không tương ưng.

Hỏi: Sự việc này có thể như vậy. Còn hỏi về sự khác biệt: Ở trong một sát-na, thọ và tưởng có hai nhân, đó là nhân tương ưng, nhân cộng sinh. Vậy chúng có gì khác biệt?

Đáp: Nghĩa không lia nhau là nghĩa của nhân tương ưng. Nghĩa đồng một quả là nghĩa của nhân cộng sinh.

Lại có thuyết nói: Đồng một chỗ dựa, đồng một hành, đồng một duyên, là nghĩa của nhân tương ưng. Đồng một sinh, một trụ, một diệt, là nghĩa của nhân cộng sinh.

Lại có thuyết cho: Nghĩa dắt tay nhau lội qua sông là nghĩa của nhân tương ưng. Nghĩa tự dốc sức lực để qua sông là nghĩa của nhân cộng sinh.

Lại có thuyết nêu: Nghĩa nắm giữ của cải là nghĩa của nhân tương ưng. Nghĩa có thể sinh khởi là nghĩa của nhân cộng sinh.

Lại có thuyết nói: Nghĩa bình đẳng là nghĩa của nhân tương ưng. Nghĩa không lia nhau là nghĩa của nhân cộng sinh.

Hỏi: Thế nào là nhân cộng sinh?

Đáp: Tâm và số pháp là nhân trong nhân cộng sinh, cho đến nói rộng. Trước không nói đến tâm, nay tức nói: Tâm và số pháp là nhân trong nhân cộng sinh. Số pháp hồi chuyển trở lại cùng với tâm là nhân trong nhân cộng sinh. Tâm cùng với tâm hồi chuyển nghiệp thân khẩu là nhân trong nhân cộng sinh. Nghiệp thân khẩu là thiên, giới vô lậu.

Hỏi: Vì sao không nói tâm hồi chuyển nghiệp thân khẩu cùng với tâm là nhân trong nhân cộng sinh?

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

Lại có thuyết nói: Trước sau thì nói rộng, ở giữa thì nói tóm lược. Như nhân sở tác, trước sau nói rộng, giữa thì nói tóm lược. Nhân này cũng lại như thế.

Lại có thuyết cho: Tâm đối với nghiệp thân khẩu cùng với nhân không tùy thuộc vào sự việc của tâm. Nghiệp thân khẩu đối với tâm tùy thuộc vào sự việc của nghiệp thân khẩu, không cùng với nhân

của nghiệp. Như vua đối với quyền thuộc của mình, ban cho nhiều lợi ích về ăn uống, nhưng không tùy thuộc vào sự việc của họ. Quyền thuộc đối với vua tùy thuộc vào sự việc của vua nhưng không ban cho những lợi ích về ăn uống. Tâm nơi nghiệp của thân khẩu cũng như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nêu: Nghiệp thân khẩu từ tâm sinh khởi, thuộc ở tâm. Từ tâm sinh nên là nhân cộng sinh. Nghiệp thân khẩu không thể sinh khởi tâm, tâm không thuộc nghiệp, cũng không từ nghiệp sinh, nên không phải là nhân cộng sinh.

Lời bình: Không nên tạo thuyết này. Thuyết như vậy là tốt: Tâm cùng với tâm hồi chuyển nghiệp thân khẩu là nhân cộng sinh. Nên biết tâm hồi chuyển nghiệp thân khẩu cùng với tâm là nhân trong nhân cộng sinh. Vì sao? Vì đồng một quả, đồng một đối tượng tạo tác.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao không nói?

Đáp: Vì trên đã nói rộng về nhân trong nhân cộng sinh của tâm bất tương ưng hành.

Hỏi: Những gì là tâm bất tương ưng hành?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Tự thể của tâm sinh, sinh cùng với nhân trong nhân cộng sinh của tâm.

Lại có thuyết cho: Tâm cùng với nhân trong nhân cộng sinh của tự thể sinh lão trụ diệt sinh cùng với nhân trong nhân cộng sinh của tâm, không phải là lão trụ diệt. Vì sao? Vì nghĩa tăng trưởng là nghĩa của nhân, nghĩa diệt kia là nghĩa tan hoại.

Lại có thuyết nêu: Tâm cùng với sinh cùng sinh v.v... cùng với nhân trong nhân cộng sinh của tâm.

Lại có thuyết nói: Tâm cùng với tâm số pháp là nhân trong nhân cộng sinh của sinh v.v... Tâm sinh v.v... cùng với tâm là nhân trong nhân cộng sinh.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Thuyết như thế này là tốt: Tâm cùng với tâm số pháp là nhân trong nhân cộng sinh của sinh v.v... Tâm số pháp sinh v.v... cùng với tâm là nhân trong nhân cộng sinh.

Hỏi: Nếu như vậy thì đối với thuyết này làm sao thông? Như nói: Trừ sinh lão trụ diệt của thân kiến, các khổ đế khác đối với thân kiến không phải là nhân cộng sinh.

Đáp: Nên nói như thế này: Trừ sinh lão trụ diệt nơi pháp tương ưng của thân kiến, các khổ đế khác đối với thân kiến không phải là nhân cộng sinh. Nhưng không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, nhân trong nhân cộng sinh của bốn đại cộng sinh. Chư vị tạo ra thuyết này nói: Uy lực của bốn đại không có thiên lệch. Đại địa, đại thủy, hỏa, phong là nhân trong nhân cộng sinh. Ba đại đối với đại địa là nhân trong nhân cộng sinh. Các vị tạo ra thuyết này nói: Uy lực của bốn đại có thiên lệch. Đại địa đối với ba đại là nhân trong nhân cộng sinh. Ba đại đối với đại địa là nhân trong nhân cộng sinh. Vì sao? Vì đại địa tức có nhiều thể. Một thể cùng với nhiều thể là nhân cộng sinh. Nhiều thể đối với một thể là nhân cộng sinh. Cho đến đại phong cũng như thế.

Lời bình: Thuyết như thế này là tốt: Nếu bốn đại có uy lực riêng, hoặc không có uy lực riêng, thì đại địa đối với ba đại, ba đại đối với đại địa, tạo nhân cộng sinh. Vì sao? Vì đại địa không nhân nơi đại địa sinh ra sắc tạo.

Hỏi: Vì sinh rồi là nhân hay vì chưa sinh là nhân?

Đáp: Sinh rồi cũng là nhân, chưa sinh cũng là nhân. Vì sao? Vì sinh rồi và chưa sinh đều gắn liền trong nghĩa của nhân. Như Phái Ba-già-la-na nói: Thế nào là pháp từ nhân sinh? Là tất cả pháp hữu vi. Như thuyết kia đã nói: Sinh cùng với chưa sinh đều là pháp từ nhân sinh. Đây cũng như thế.

Hỏi: Sắc tạo là có nhân cộng sinh không?

Đáp: Có. Vì sao? Vì tất cả pháp hữu vi đều có nhân cộng sinh.

Hỏi: Sắc tạo cùng với sắc tạo có nhân cộng sinh không?

Đáp: Không. Vì sao? Vì tự thể không cùng với tự thể tạo ra nhân cộng sinh.

Lại có thuyết nói: Sắc tạo cùng với sắc tạo làm nhân cộng sinh. Sự việc ấy là thế nào? Như vi trần cộng sinh của nhãn căn lần lượt làm nhân cộng sinh.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Vì sao? Vì sắc tạo có đối không thể trở lại cùng với sắc tạo có đối làm nhân cộng sinh.

Tất cả tâm đều có, đều cùng hồi chuyển, đó là số pháp và sinh v.v... Không phải tất cả tâm đều có tâm hồi chuyển. Sắc có mười việc, nên gọi là hồi chuyển. Những gì là mười: (1) Cùng sinh. (2) Cùng trụ. (3) Cùng diệt. (4) Cùng một quả. (5) Cùng một chỗ dựa. (6) Cùng một báo. (7) Thiện cùng thiện. (8) Bất thiện cùng bất thiện. (9) Vô ký cùng vô ký. (10) Cùng gắn liền trong một đời.

Cùng một quả: Là quả giải thoát. Cùng một chỗ dựa: Là quả nương dựa. Cùng một báo: Là quả báo. Nói tóm lại là có mười việc.

Như đạo đoạn dứt kiết của thế tục hồi chuyển có tám sự, trừ bất thiện, vô ký. Trừ đạo đoạn dứt kiết của thế tục hồi chuyển, các thiện hữu lậu hồi chuyển khác có bảy sự, trừ quả giải thoát. Đạo đoạn dứt kiết bất thiện, vô ký vô lậu hồi chuyển có bảy việc, trừ quả báo, bất thiện, vô ký. Trừ đạo dứt kiết vô lậu hồi chuyển, các vô lậu hồi chuyển lại khác có sáu việc, trừ quả giải thoát, quả báo, bất thiện, vô ký. Tâm bất thiện hồi chuyển có bảy việc, trừ quả giải thoát thiện, vô ký. Tâm vô ký hồi chuyển có sáu việc trừ quả giải thoát, quả báo, thiện, bất thiện. Cho nên, nói tóm lại có mười việc.

Tâm đối với tâm số pháp hồi chuyển có năm việc: (1) Đối tượng nương dựa chung. (2) Đối tượng hành chung. (3) Đối tượng duyên chung. (4) Quả chung. (5) Báo chung.

Số pháp hồi chuyển đối với tâm cũng đồng có năm việc. Tâm cùng với tâm hồi chuyển nơi sắc tâm bất tương ưng hành có hai việc: (1) Quả. (2) Báo.

Tâm hồi chuyển nơi sắc tâm bất tương ưng hành cùng với tâm hồi chuyển có hai việc: (1) Quả. (2) Báo.

Hỏi: Thể tánh của hồi chuyển là gì?

Đáp: Là bốn âm, năm âm. Như cõi sắc là năm âm. Cõi dục, cõi vô sắc là bốn âm. Vì sao? Vì cõi dục, cõi vô sắc không có giới của tâm hồi chuyển. Đó là thể tánh của hồi chuyển, là ngã, là vật, là tướng, là phần, là tánh.

Đã nói về thể tánh. Về lý do nay sẽ nói:

Hỏi: Hồi chuyển là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa tùy thuận là nghĩa hồi chuyển. Nghĩa nhận lấy một quả là nghĩa hồi chuyển. Nghĩa đồng tạo một việc là nghĩa hồi chuyển. Như nghĩa nói: Như công việc các ông đã làm, chúng tôi cũng làm, là nghĩa hồi chuyển.

Hỏi: Vì sao giới của cõi dục không cùng với tâm hồi chuyển?

Đáp: Vì cõi dục không phải là ruộng, không phải là đồ dùng, không phải là đất. Do không phải là ruộng, không phải là đồ dùng, không phải là đất, nên giới của cõi dục không cùng với tâm hồi chuyển.

Lại có thuyết nói: Vì cõi dục không phải là địa định, không phải là địa tu, không phải là địa lia dục, nên giới trong cõi này cũng không cùng với tâm hồi chuyển. Cõi sắc là địa định, địa tu, địa lia dục, nên giới trong cõi đó cùng với tâm hồi chuyển.

Lại nữa, nghĩa nói: Giới của cõi dục nói với tâm của cõi dục: Ông có thể vì tôi, nếu phá giới, nếu khởi phiền não của tâm phá giới, thì có tạo sự ủng hộ không? Tâm của cõi dục đáp: Không thể. Giới nói: Nếu ông không thể, thì tôi làm sao tùy thuận ông được? Cũng như có người sợ hãi oán gia, nên nói với người khác: Ông có thể vì tôi tạo sự che chở chăng? Tức tôi sẽ tùy thuận ông. Người khác đáp: Không thể. Người kia nói: Nếu ông không thể thì tôi làm sao tùy thuận ông được? Giới kia cũng như thế. Tâm của cõi sắc có thể vì phá giới và khởi phiền não phá giới nên tạo sự ủng hộ. Vì thế, giới kia tùy thuận nơi tâm.

Hỏi: Tất cả tâm thiện của cõi sắc đều có giới sắc hồi chuyển không?

Đáp: Không. Trong thiên thứ nhất có sáu tâm thiện, không có giới sắc hồi chuyển. Ba thức thân thiện là văn tuệ khi chết, tâm thiện khởi tạo tâm thiện, có hai tâm thiện trong thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư, không có giới sắc hồi chuyển. Văn tuệ khi chết, tâm thiện không có giới của cõi vô sắc.

Hỏi: Vì sao cõi vô sắc không có giới?

Đáp: Vì không phải là ruộng của giới, cho đến nói rộng. Giới cùng với sắc đều cùng kết hợp. Cõi vô sắc vì không có sắc nên không có giới.

Lại có thuyết nói: Giới là do bốn đại tạo. Vì cõi vô sắc không có bốn đại nên không có giới.

Hỏi: Không có bốn đại vô lậu cũng không có giới vô lậu chăng?

Đáp: Vì giới vô lậu không do bốn đại nên là vô lậu. Vì do tâm nên là giới vô lậu.

Lại nữa, giới đối trị phá giới cùng khởi phiền não phá giới. Cõi vô sắc không có phá giới cùng khởi phiền não phá giới, nên không có giới.

Hỏi: Vì sao cõi vô sắc không có đối trị phá giới cùng khởi phiền não phá giới?

Đáp: Vì phá giới và khởi phiền não phá giới là pháp của cõi dục. Cõi vô sắc đối với cõi dục có bốn việc rất xa là chỗ dựa (Là duyên thứ đệ), đối tượng hành, đối tượng duyên, đối trị đều rất xa.

Hỏi: Nếu như vậy thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư đều không có đối trị phạm giới cùng khởi phiền não phạm giới, thì cũng không có giới sắc hội chuyên chẳng?

Đáp: Đối trị có hai thứ: (1) Đối trị đoạn dứt. (2) Đối trị lỗi làm tai hại.

Thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư tuy không có đối trị đoạn dứt, nhưng có đối trị lỗi làm tai hại. Như Đức Thế Tôn nói: Tâm pháp bất động giải thoát, đệ tử Thánh nhập tam muội, đoạn dứt pháp bất thiện, tu pháp thiện. Bảy giờ, trong thân đệ tử Thánh kia đều là pháp thiện. Do đối trị lỗi làm tai hại, nên nói như vậy: Cõi vô sắc không có đối trị lỗi làm tai hại, cũng không có đối trị đoạn dứt.

Có hai thứ giới: (1) Đạo cùng sinh. (2) Định cùng sinh.

Giới của đạo cùng sinh là vô lậu. Giới của định cùng sinh là hữu lậu. Nếu là giới của đạo cùng sinh thì không phải là giới của định cùng sinh. Nếu là giới của định cùng sinh thì không phải là giới của đạo cùng sinh.

Lại có thuyết cho: Giới của đạo cùng sinh là vô lậu. Giới của định cùng sinh là hữu lậu, vô lậu. Cho nên đạo tạo ra trường hợp thứ nhất. Nếu có giới của đạo cùng sinh, thì đệ tử Thánh kia có giới của định cùng sinh chẳng? *Đáp:* Nếu đệ tử Thánh kia có giới của đạo cùng sinh, thì cũng có giới của định cùng sinh.

Hỏi: Từng có giới của định cùng sinh không phải là giới của đạo cùng sinh chẳng?

Đáp: Có. Nghĩa là giới hữu lậu.

Lại có thuyết nói: Giới của đạo cùng sinh là vô lậu, giới của định cùng sinh là thiên căn bản, cho nên cần tạo ra bốn trường hợp.

Hỏi: Nếu có giới của đạo cùng sinh thì đệ tử Thánh cũng có giới của định cùng sinh chăng? Nếu có giới của định cùng sinh thì vị đó cũng có giới của đạo cùng sinh chăng?

Đáp: Hoặc có giới của đạo cùng sinh không phải là giới của định cùng sinh, cho đến nói rộng tạo bốn trường hợp:

(1) Giới của đạo cùng sinh không phải là giới của định cùng sinh: Nghĩa là thiên vị chí, trung gian vô lậu.

(2) Giới của định cùng sinh không phải là giới của đạo cùng sinh: Nghĩa là giới hữu lậu trong thiên căn bản.

(3) Giới của đạo cùng sinh cũng là giới của định cùng sinh: Nghĩa là vô lậu trong thiên căn bản.

(4) Chẳng phải là giới của đạo cùng sinh cũng chẳng phải là giới của định cùng sinh: Nghĩa là giới hữu lậu của thiên vị chí, trung gian, tất cả giới của cõi dục.

Hỏi: Nếu được giới của đạo cùng sinh thì vị đó cũng được giới của định cùng sinh chăng? Nếu được giới của định cùng sinh thì vị đó cũng được giới của đạo cùng sinh chăng?

Đáp: Nên tạo ra bốn trường hợp:

(1) Được giới của đạo cùng sinh không phải là giới của định cùng sinh: Nghĩa là chưa lìa dục, được chánh quyết định, mười lăm tâm đạo tử trí trong kiến đạo. Người lìa dục, nương vào thiên vị chí, được chánh quyết định, mười lăm tâm Thánh nhân trong kiến đạo lìa dục của cõi dục, đạo phương tiện, chín đạo vô ngại, tám đạo giải thoát. Người tín giải thoát chưa lìa dục, chuyển căn, tạo kiến đạo đạo

giải thoát, phương tiện vô ngại. Thánh nhân chưa lia dục, khởi tâm vô lượng, khởi niệm xứ, quán bất tịnh an ban (sổ tức). Nơi những thời như thế là được giới của đạo cùng sinh không phải là giới của định cùng sinh.

(2) Được giới của định cùng sinh không phải là giới của đạo cùng sinh: Người phạm phũ lia dục của cõi dục, sau cùng là đạo giải thoát. Lia dục của thiên thứ nhất, tức dùng thiên thứ nhất làm phương tiện nơi đạo phương tiện, sau cùng là đạo giải thoát. Nếu dựa vào biên thiên thứ hai làm phương tiện nơi đạo phương tiện, sau cùng là đạo giải thoát, cho đến thiên thứ ba cũng như thế. Lia dục của thiên thứ tư, nếu dùng thiên thứ tư làm phương tiện nơi đạo phương tiện, thì lúc khởi thần thông, năm đạo vô ngại, ba đạo giải thoát. Phạm phũ lia dục, khởi tâm vô lượng, khởi giải thoát thứ nhất, thứ hai, thứ ba, khởi thắng xứ, khởi tám nhất thiết xứ, khởi niệm xứ, quán bất tịnh, an ban, nương dựa vào thiên khởi căn thiện của phần đạt. Khi chết ở cõi vô sắc sinh nơi cõi sắc. Lúc chết nơi địa trên trong cõi sắc, sinh nơi địa dưới. Nơi các thời như thế là được giới của định cùng sinh không phải là giới của đạo cùng sinh.

(3) Được giới của đạo cùng sinh cũng là giới của định cùng sinh: Nghĩa là người lia dục, nương vào thiên vị chí được chánh quyết định, đạo tử trí nương vào địa trên được chánh quyết định. Mười lăm tâm đạo kiến đạo nơi Thánh nhân của đạo tử trí, lia dục của cõi dục, sau cùng là đạo giải thoát. Lia dục của thiên thứ nhất, đạo phương tiện, chín đạo vô ngại, chín đạo giải thoát. Như thế, cho đến lia dục của phi tướng phi phi tướng xứ. Người tín giải thoát lia dục, chuyên căn, lúc được kiến đạo phương tiện vô tận nơi đạo giải thoát. A-la-hán giải thoát, chuyên căn được thời bất động, đạo phương tiện, chín đạo vô ngại, chín đạo giải thoát, lúc huân tập thiên, lúc ba tâm khởi thần thông, năm đạo vô ngại, ba đạo giải thoát. Thánh nhân lia dục, khởi tâm vô lượng, giải thoát, thắng xứ, niệm xứ, tất cả xứ quán

bất tịnh, an ban, nguyện trí vô tránh biện tài, bán đa câu đề ca, không, vô tướng, vô nguyện, không, vô tướng, vô nguyện diệt, tướng định vi tế. Nơi các thời như thế là được giới của đạo cùng sinh cũng được giới của định cùng sinh.

(4) Không được giới của đạo cùng sinh cũng không được giới của định cùng sinh: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Nếu xả giới của đạo cùng sinh thì cũng xả giới của định cùng sinh chăng? Cho đến nêu ra bốn trường hợp:

(1) Xả giới của đạo cùng sinh không xả giới của định cùng sinh: Nghĩa là được quả Tu-đà-hoàn, được Tư-đà-hàm, thuận theo thứ lớp được A-na-hàm, chưa lia dục, tín giải thoát chuyên căn, được kiến đáo (Kiến chí) quả Tư-đà-hàm, thoái chuyển nơi đạo thắng tấn, thoái chuyển nơi đạo thắng tấn của quả Tu-đà-hoàn. Nơi thời gian này đã xả giới của đạo cùng sinh không xả giới của định cùng sinh.

(2) Xả giới của định cùng sinh không xả giới của đạo cùng sinh: Nghĩa là phạm phu lia dục của cõi dục, cõi sắc khi thoái chuyển. Phạm phu, Thánh nhân mạng chung ở cõi dục, cõi sắc, sinh nơi cõi vô sắc. Mạng chung ở cõi sắc, sinh trong cõi dục, là thời gian xả giới của định cùng sinh không xả giới của đạo cùng sinh.

(3) Xả giới của đạo cùng sinh cũng xả giới của định cùng sinh: Nghĩa là nương vào thiền được quả A-na-hàm, quả A-la-hán. Tín giải thoát lia dục chuyên căn, khi được kiến đáo, giải thoát chuyên căn được bất động, thoái chuyển quả A-la-hán, đạo thắng tấn của A-na-hàm thoái chuyển quả A-na-hàm, là thời gian xả giới của đạo cùng sinh cũng xả giới của định cùng sinh.

(4) Không xả giới của đạo cùng sinh cũng không xả giới của định cùng sinh: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Nếu thành tựu giới của đạo cùng sinh cũng thành tựu giới của định cùng sinh chăng? Cho đến rộng tạo ra bốn trường hợp:

(1) Thành tựu giới của đạo cùng sinh không phải là giới của định cùng sinh: Là Thánh nhân chưa lìa dục, sinh trong cõi dục. Đó gọi là thành tựu giới của đạo cùng sinh không phải là giới của định cùng sinh.

(2) Thành tựu giới của định cùng sinh không phải là giới của đạo cùng sinh: Là phạm phu lìa dục, sinh trong cõi dục, cũng sinh trong cõi sắc. Đó gọi là thành tựu giới của định cùng sinh không phải là giới của đạo cùng sinh.

(3) Cùng thành tựu cả hai giới: Là Thánh nhân sinh trong cõi dục, lìa dục của cõi dục, cũng sinh trong cõi sắc. Đó gọi là cùng thành tựu cả hai giới.

(4) Đều cùng không thành tựu cả hai giới: Là phạm phu sinh cõi dục, không lìa dục. Phạm phu sinh nơi cõi vô sắc. Đó gọi là đều cùng không thành tựu cả hai giới.

Nếu không thành tựu giới của đạo cùng sinh cũng không thành tựu giới của định cùng sinh chăng? Cho đến rộng tạo ra bốn trường hợp: Thành tựu ở trước: Trường hợp thứ nhất làm trường hợp thứ hai. Trường hợp thứ hai làm trường hợp thứ nhất. Trường hợp thứ ba làm trường hợp thứ tư. Trường hợp thứ tư làm trường hợp thứ ba.

Có bốn thứ giới: (1) Giới đạt đến giải thoát. (2) Giới thiên. (3) Giới vô lậu. (4) Giới đoạn.

Giới đạt giải thoát là giới của cõi dục. Giới thiên là giới của cõi sắc. Giới vô lậu là giới của đạo cùng sinh. Giới đoạn là giới thiên, giới vô lậu.

Sự việc ấy là thế nào? Đã lìa dục của cõi dục, trong chín đạo vô ngại thế tục hồi chuyển sắc. Đó gọi là giới đoạn của giới thiên. Đã lìa dục của cõi dục trong chín đạo vô ngại vô lậu hồi chuyển sắc. Đó gọi là giới đoạn của giới vô lậu.

Hỏi: Vì sao lia dục của cõi dục, trong chín đạo vô ngại hồi chuyển sắc gọi là giới đoạn?

Đáp: Vì lia dục của cõi dục, trong chín đạo vô ngại hồi chuyển sắc, là đối trị phạm giới và đối trị khởi phiền não phạm giới. Do sự việc này nên tạo ra bốn trường hợp:

Nếu là giới thiên thì giới ấy cũng là giới đoạn chăng? Nếu là giới đoạn thì giới ấy cũng là giới thiên chăng? Cho đến rộng tạo ra bốn trường hợp:

(1) Là giới thiên không phải là giới đoạn: Nghĩa là trừ đã lia dục của cõi dục trong chín đạo vô ngại, thế tục hồi chuyển sắc, còn lại là các thế tục hồi chuyển sắc. Đó gọi là giới thiên không phải là giới đoạn.

(2) Là giới đoạn không phải là giới thiên: Nghĩa là đã lia dục của cõi dục trong chín đạo vô ngại, vô lậu hồi chuyển sắc. Đó gọi là giới đoạn không phải là giới thiên.

(3) Cả hai cùng là: Nghĩa là đã lia dục của cõi dục trong chín đạo vô ngại, thế tục hồi chuyển sắc. Đó gọi là cả hai cùng là.

(4) Đều cùng không phải: Nghĩa là trừ đã lia dục của cõi dục trong chín đạo vô ngại, vô lậu hồi chuyển sắc, còn lại là các đạo vô lậu hồi chuyển sắc. Đó gọi là đều cùng không phải.

Nếu là giới vô lậu thì giới ấy cũng là giới đoạn chăng? Cho đến rộng tạo ra bốn trường hợp:

(1) Là giới vô lậu không phải là giới đoạn: Nghĩa là trừ đã lia dục của cõi dục trong chín đạo vô ngại, vô lậu hồi chuyển sắc, còn lại là vô lậu hồi chuyển sắc khác. Đó gọi là giới vô lậu không phải là giới đoạn.

(2) Là giới đoạn không phải là giới vô lậu: Nghĩa là đã lia dục của cõi dục trong chín đạo vô ngại, thế tục hồi chuyển sắc. Đó gọi là giới đoạn không phải là giới vô lậu.

(3) *Đều cùng là*: Nghĩa là đã lia dục của cõi dục trong chín đạo vô ngại, vô lậu hồi chuyển sắc. Đó gọi là *đều cùng là*.

(4) *Đều cùng không phải*: Nghĩa là trừ đã lia dục của cõi dục trong chín đạo vô ngại, vô lậu hồi chuyển sắc, còn lại là thể tục hồi chuyển sắc khác. Đó gọi là *đều cùng không phải*.

Hỏi: Bốn thứ giới này, nếu người thành tựu thì thành tựu bao nhiêu thứ?

Đáp: Hoặc có người chỉ thành tựu giới đạt đến giải thoát. Hoặc có người chỉ thành tựu giới thiên. Hoặc có người chỉ thành tựu giới vô lậu. Không có người chỉ thành tựu giới đoạn.

Hoặc có người thành tựu giới đạt đến giải thoát, giới thiên. Không có người chỉ thành tựu giới đạt đến giải thoát, giới vô lậu. Không có người chỉ thành tựu giới đạt đến giải thoát, giới đoạn.

Hoặc có người chỉ thành tựu giới vô lậu, giới thiên. Hoặc có người chỉ thành tựu giới thiên, giới đoạn, không có người chỉ thành tựu giới vô lậu, giới đoạn.

Hoặc có người thành tựu giới đạt đến giải thoát, giới thiên, giới vô lậu, không phải thành tựu giới đoạn.

Hoặc có người thành tựu giới đạt đến giải thoát, giới thiên, giới đoạn, không phải thành tựu giới vô lậu, không có người thành tựu giới đạt đến giải thoát, giới vô lậu, giới đoạn, không phải là giới thiên.

Hoặc có người thành tựu giới thiên, giới vô lậu, giới đoạn, không phải là thành tựu giới đạt đến giải thoát.

Hoặc có người thành tựu bốn thứ.

Người thành tựu giới đạt đến giải thoát, không phải là giới khác: Là sinh trong cõi dục thọ giới, không được tâm thiện của cõi sắc.

Người chỉ thành tựu giới thiện, không phải là giới khác: Là sinh trong cõi dục, không thọ giới. Kẻ phạm phu bị đủ thứ trói buộc, được tâm thiện của cõi sắc. Kẻ phạm phu sinh nơi các thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư.

Người chỉ thành tựu giới vô lậu, không phải là giới khác: Là Thánh nhân sinh nơi cõi vô sắc.

Người chỉ thành tựu giới đạt đến giải thoát, giới thiện, không phải là giới khác: Là sinh trong cõi dục, có thọ giới, kẻ phạm phu bị trói buộc đủ thứ, được tâm thiện của cõi sắc.

Người chỉ thành tựu giới thiện, giới vô lậu: Là Thánh nhân sinh trong cõi dục, không thọ giới. Thánh nhân nơi cõi dục do tu đạo đoạn trừ mọi thứ trói buộc, sinh nơi thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư.

Người thành tựu giới thiện, giới đoạn, không phải là giới khác: Là phạm phu sinh trong cõi dục, không thọ giới, lia dục của cõi dục, một hạng cho đến chín hạng phạm phu sinh trong thiên thứ nhất.

Người thành tựu giới đạt đến giải thoát, giới thiện, giới vô lậu, không phải là giới đoạn: Là Thánh nhân sinh trong cõi dục, có thọ giới, do tu đạo đoạn trừ mọi thứ trói buộc của cõi dục.

Người thành tựu giới đạt đến giải thoát, giới thiện, giới đoạn, không phải là giới vô lậu: Là phạm phu sinh trong cõi dục, có thọ giới, lia một thứ dục cho đến chín thứ dục.

Người thành tựu giới thiện, giới vô lậu, giới đoạn, không phải là giới đạt đến giải thoát: Là Thánh nhân sinh trong cõi dục, không thọ giới, lia một thứ dục cho đến chín thứ dục, Thánh nhân sinh trong thiên thứ nhất.

Người thành tựu bốn thứ giới: Là Thánh nhân sinh trong cõi dục, thọ giới, lia một thứ dục cho đến chín thứ dục.

Hỏi: Bốn thứ giới này, có bao nhiêu thứ cùng với tâm hồi chuyển? Bao nhiêu thứ không cùng với tâm hồi chuyển?

Đáp: Có ba thứ cùng với tâm hồi chuyển: đó giới đoạn, giới thiên, giới vô lậu. Một thứ không cùng với tâm hồi chuyển: đó là giới đạt đến giải thoát.

Hỏi: Vì sao giới đạt đến giải thoát không cùng với tâm hồi chuyển?

Đáp: Vì không phải là ruộng của tâm hồi chuyển, cho đến nói rộng.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát là thô. Giới tâm hồi chuyển là vi tế.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát thì nặng nề. Giới tâm hồi chuyển thì nhẹ nhàng.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát từ có tạo tác sinh. Giới tâm hồi chuyển từ tâm sinh.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát từ người khác sinh. Giới tâm hồi chuyển từ chính mình sinh.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát từ các tụ hòa hợp sinh. Giới tâm hồi chuyển thì không như vậy.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát là giả nêu đặt để thọ nhận đạt được. Giới tâm hồi chuyển từ pháp mà được.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát hành không kịp tâm. Giới tâm hồi chuyển hành thì theo kịp tâm.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát bị sự phá giới che lấp. Giới tâm hồi chuyển không bị sự phá giới che lấp.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát bị che lấp do ý cướp đoạt sát hại của tâm ác. Giới tâm hồi chuyển không bị các đối tượng che lấp.

Lại nữa, giới tâm hồi chuyển sinh cùng với tâm cùng sinh, trụ, diệt. Giới đạt đến giải thoát thì không như thế.

Lại nữa, giới tâm hồi chuyển cùng với tâm đồng một quả, một chỗ dựa, một báo. Giới đạt đến giải thoát thì trái với các thứ trên.

Lại nữa, pháp nên như thế: Tâm nếu là tâm thiện thì pháp hồi chuyển cũng là tâm thiện. Nếu là tâm bất thiện, vô ký, thì pháp hồi chuyển cũng là bất thiện, vô ký. Giới đạt đến giải thoát là thiện, nếu cùng với tâm hồi chuyển thì chỉ cùng với tâm hồi chuyển thiện. Tâm bất thiện, vô ký thì giới kia nên đoạn trừ.

Lại nữa, pháp nên như thế: Tâm thuộc cõi dục, hồi chuyển trói buộc nơi cõi dục. Tâm thuộc cõi sắc, hồi chuyển trói buộc nơi cõi sắc. Tâm thuộc cõi vô sắc, hồi chuyển trói buộc nơi cõi vô sắc. Tâm không hệ thuộc thì hồi chuyển không hệ thuộc. Giới đạt đến giải thoát là hệ thuộc cõi dục, nếu cùng với tâm thuộc cõi dục hồi chuyển, thì tâm hệ thuộc cõi sắc, vô sắc và tâm không hệ thuộc lúc hiện tiền tức nên đoạn dứt.

Lại nữa, pháp nên như thế: Tâm học thì hồi chuyển học. Tâm vô học thì hồi chuyển vô học. Tâm phi học phi vô học thì hồi chuyển phi học phi vô học. Giới đạt đến giải thoát là phi học phi vô học, nếu cùng với tâm phi học phi vô học hồi chuyển, thì tâm học, vô học lúc hiện tiền tức nên đoạn dứt.

Lại nữa, pháp nên như thế: Tâm do kiến đạo đoạn trừ hồi chuyển theo do kiến đạo đoạn trừ. Tâm do tu đạo đoạn trừ hồi chuyển theo do tu đạo đoạn trừ. Tâm không đoạn trừ hồi chuyển theo không đoạn trừ. Giới đạt đến giải thoát là do tu đạo đoạn trừ, nếu cùng với tâm do tu đạo đoạn trừ hồi chuyển thì tâm do kiến đạo đoạn trừ, tâm không đoạn trừ lúc hiện tiền tức nên đoạn dứt.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát, nếu cùng với tâm hồi chuyển thì nên tu ở đời vị lai. Nếu tu ở đời vị lai thì cũng không có lỗi, nên thành tựu ở đời vị lai, nhưng không thành tựu ở đời vị lai.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát cùng với tâm hồi chuyển, lúc trở lại sinh nơi giới, địa nên được. Nếu từ cõi sắc, vô sắc mạng chung, sinh trong cõi dục, lúc tâm nối tiếp nhau nên được.

Do có lỗi như thế, nên không có sự khác biệt giữa ba loại người, là trụ nơi giới, trụ nơi phi giới, trụ nơi phi giới phi phi giới.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát do bốn sự việc nên xả: (1) Lúc xả giới. (2) Lúc biến đổi thành hai hình. (3) Lúc chết. (4) Lúc đoạn căn thiện. Nếu giới đạt đến giải thoát hiện cùng với tâm hồi chuyển, thì không do bốn sự việc này, cũng có thể xả.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát từ khi thọ giới trở về sau, nơi tất cả thời đều sinh. Nghĩa là kể cả lúc ngủ, khi điên cuồng, ngất xỉu v.v... Nếu giới đạt đến giải thoát cùng với tâm hồi chuyển, thì lúc có tâm tức có, lúc không tâm nên đoạn trừ.

Lại nữa, giới đạt đến giải thoát cùng với tâm hồi chuyển, thì người thọ giới không có trên dưới, nhưng lại có trên dưới.

Vì muốn khiến không có các lỗi như thế, nên giới đạt đến giải thoát không cùng với tâm hồi chuyển. Giới hồi chuyển của pháp Noãn là đối trị bằng xả của phá giới. Pháp Đánh, pháp Nhẫn, Pháp thế đệ nhất nơi giới hồi chuyển của đạo tử trí trong kiến đạo, tu đạo, tức lúc đối với phá giới ấy, tạo ra hai thứ đối trị: Đối trị phần xa và đối trị bằng nắm giữ. Giới hồi chuyển của đạo phương tiện đã lia dục của cõi dục, tạo ra đối trị bằng xả cho phá giới. Giới hồi chuyển của đạo vô ngại đầu tiên đã lia dục của cõi dục, tạo ra đối trị bằng nắm giữ và đối trị phần xa cho phá giới, tạo ra đối trị bằng đoạn, đối trị bằng xả cho việc khởi phiền não phá giới. Giới hồi chuyển của bảy đạo vô ngại tạo ra đối trị bằng nắm giữ, đối trị phần xa cho phá giới,

tạo ra đối trị phần xa, đối trị bằng đoạn, đối trị bằng xả, đối trị bằng nắm giữ cho việc khởi phiền não phá giới. Đạo vô ngại thứ chín tạo đối trị bằng nắm giữ, đối trị phần xa và đối trị bằng đoạn cho việc phá giới, tạo đối trị bằng nắm giữ, đối trị phần xa, đối trị bằng xả, đối trị bằng đoạn cho việc khởi phiền não phá giới. Ngoại trừ giới hồi chuyển đã nói ở trên, các giới hồi chuyển khác tạo đối trị bằng nắm giữ, đối trị phần xa cho việc phá giới và khởi phiền não phá giới.

Hỏi: Như giới hồi chuyển của pháp trí có thể xả bỏ phá giới cùng khởi phiền não phá giới, không phải là tỷ trí. Vì sao nói tỷ trí có giới hồi chuyển?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Vì tỷ trí kia là nhân, vì thuộc nơi tỷ trí đó, vì cùng với tỷ trí nối tiếp, vì từ tỷ trí kia sinh, vì tỷ trí này đã trụ nơi pháp đối trị. Vì sao? Vì nếu chính pháp trí không xả phá giới và khởi phiền não phá giới, thì tỷ trí nên xả. Lại nữa, pháp đối trị cho sự phá giới và khởi phiền não phá giới phần nhiều là tỷ trí, tuy không tạo đối trị bằng xả, đối trị bằng đoạn, nhưng đã tạo đối trị bằng nắm giữ và đối trị phần xa.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Nếu pháp trí hiện có giới hồi chuyển, tỷ trí không có giới hồi chuyển, thì tuy có thể có giới đối trị, nhưng như Đức Thế Tôn nói: Có thể có giới đối trị, có thể không có giới đối trị.

Hỏi: Là giới của cõi dục nhiều hay là giới của cõi sắc nhiều?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Giới của cõi dục nhiều. Vì sao? Vì do nghiệp căn bản, nghiệp trước, nghiệp sau có thể được. Lại, vì từ việc ngăn chặn tánh tội, già tội có thể đạt được. Sắc giới tuy có nghiệp tánh, nghiệp căn bản, không phải là xứ khác có thể được.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Giới của cõi sắc nhiều. Chỉ mỗi giới thuộc về thiên vị chí so với giới của cõi dục là ngang bằng. Giới còn lại thì nhiều.

Hỏi: Giới hữu lậu nhiều hay là giới vô lậu nhiều?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: 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 thâu một giới và phần ít của một xứ. (Câu trả lời này là dịch theo bản Hán dịch của Pháp sư Huyền Tráng, N^o 1545, quyển 17 – ND)

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Giới vô lậu nhiều. Chỉ mỗi giới hồi chuyển của khổ pháp nhãn tức đã ngang bằng với giới hữu lậu. Giới còn lại thì nhiều.

Hỏi: Giới hồi chuyển của khổ pháp nhãn nhiều hay giới hồi chuyển của tận trí, vô sinh trí nhiều?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Giới hồi chuyển của khổ pháp trí nhiều gấp bội đối với giới hồi chuyển của khổ pháp nhãn, gấp bội theo thứ lớp như thế, cho đến tận trí, vô sinh trí.

Đối với Luận Thi Thiết nói là khéo thông suốt. Nghĩa là khổ pháp trí nhiều hơn khổ pháp nhãn, cho đến đạo tử trí nhiều hơn đạo tử nhãn. Đạo phương tiện đã lia dục của cõi dục, một vô ngại, một giải thoát thì vượt hơn. Lần lượt vượt hơn như thế, cho đến giải thoát thứ chín. Vì sao? Vì như xả bỏ dần dần phá giới và phiền não phá giới, giới ấy cũng dần dần tăng trưởng. Chuyển biến theo thứ lớp nhiều hơn gấp bội như thế, cho đến tận trí, vô sinh trí.

Lời bình: Như thuyết này là tốt: Như giới của khổ pháp nhãn, cho đến giới của tận trí, vô sinh trí đều bằng nhau không khác. Vì sao? Vì đồng với bảy thiện (bảy chi) của thân miệng sinh.

Hỏi: Nếu như vậy thì theo như Luận Thi Thiết nói làm sao thông?

Đáp: Do từ nhân sinh tăng ích nên nói như thế. Như khổ pháp trí từ nhân của khổ pháp nhãn sinh nên được tăng ích, cho đến tận

trí, vô sinh trí cũng như vậy. Những giới như thế đều là bảy thiện (bảy chi).

Hỏi: Giới của Phật nhiều hay giới của Thanh văn nhiều?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Giới của Thanh văn nhiều, không phải giới của Phật nhiều. Vì sao? Vì Phật chỉ có một cõi giới thân, Thanh văn có hai cõi giới thân.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Giới của Phật nhiều. Vì sao? Vì lực, vô úy, đại bi, ba bất cộng, niệm xứ, những giới như thế, Thanh văn, Phật-bích-chi không có.

Hỏi: Sinh trong cõi dục, đắc đạo A-la-hán, được bao nhiêu giới hồi chuyển của địa thân?

Đáp: Như Sa-môn Tây phương lập ra thuyết này: Được giới hồi chuyển của hai mươi sáu địa thân. Vì sao? Vì địa thiên thứ nhất có ba thứ, đó là Phạm-ca-di, Phạm-phú-lâu, Đại phạm. Như Sa-môn nước Kế Tân nói: Được giới hồi chuyển của hai mươi lăm địa thân. Vì sao? Vì thiên thứ nhất có hai xứ sở, đó là Phạm-ca-di, Phạm-phú-lâu. Đại Phạm thiên tức thuộc về Phạm-phú-lâu, cũng như thôn xóm và chốn A-luyện-nhã. Được giới hồi chuyển của địa thân kia, tu trong đời vị lai, không được khởi hiện ở trước. Vì sao? Vì báo thân của địa thiên thứ nhất ấy có thể khởi giới hồi chuyển của địa thân kia hiện ở trước. Các giới hồi chuyển của địa thân khác thành tựu không khởi hiện ở trước. Sinh nơi cõi vô sắc, thành tựu không khởi hiện ở trước. Vì sao? Vì giới này là thuộc về sáu địa, từ thiên vị chí cho đến thiên thứ tư. Tụ địa của cõi vô sắc không có giới thuộc về địa dưới, nên không thể khởi hiện ở trước.

Hỏi: Những người sinh nơi địa dưới đều có thể khởi hiện ở trước chăng?

Đáp: Đều khởi không. Vì sao? Vì tất cả công đức không hẳn là đều khởi hiện ở trước. Lỗi lầm xấu ác cũng đều không khởi hiện ở

trước, huông gì là các công đức? Các công đức đều từ phương tiện sinh, như trước đã nói. Dựa vào báo thân của địa kia, khởi giới hồi chuyển của địa thân ấy, không có một lúc khởi báo thân của hai địa hiện ở trước, huông gì là nhiều địa? Thế nên được giới hồi chuyển của hai mươi lăm địa thân không đều khởi hiện ở trước.

Hỏi: Vì sao đệ tử của Đức Thế Tôn sinh nơi cõi vô sắc, thành tựu giới của đạo cùng sinh, không thành tựu giới của định cùng sinh. Vì sao A-la-hán của cõi vô sắc đã thành tựu giới của đạo cùng sinh, không thành tựu giới của định cùng sinh?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Sự ràng buộc của giới thế tục là pháp hệ thuộc, nên không thành tựu. Giới vô lậu không bị ràng buộc, không phải là pháp hệ thuộc, thế nên thành tựu.

Lại có thuyết cho: Giới của thế tục gắn liền ở trong cõi, ở trong địa, nên không thành tựu. Giới vô lậu tuy ở trong địa, nhưng không gắn liền ở trong cõi, thế nên thành tựu.

Hỏi: Chư Phật, Thế Tôn có giới thân của thời gian một trăm năm, cho đến giới thân của thời gian tám vạn năm. Nếu thân của thời gian một trăm năm chứng đắc đạo quả Bồ-đề vô thượng, là được giới thân của thời gian tám vạn năm chăng? Nếu được, thì vì sao thân này được giới trong thân khác? Nếu không được, thì như Luận Thi Thiết đã nói làm sao thông? Như nói: Chư Phật, Thế Tôn đều bình đẳng.

Đáp: Nên nói là được.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao thân này được giới trong thân khác?

Đáp: Nếu do thân này được giới của thân khác thì có lỗi gì? Lại nữa, thời gian một trăm năm chứng đắc Chánh đẳng Chánh giác Vô thượng, đối với thân đắc giới của thời gian một trăm năm, gọi là được thành tựu trong thân hiện ở trước. Giới trong thân khác gọi là được không ở trong thân, gọi là thành tựu không hiện ở trước. Thân của thời gian tám vạn năm chứng đắc đạo quả Bồ-đề vô thượng, đối với

thân đã đắc giới của thời gian tám vạn năm, gọi là được thành tựu ở trong thân hiện ở trước. Đối với thân khác gọi là được không ở trong thân, gọi là thành tựu không hiện ở trước.

Lại có thuyết nói: Không được.

Hỏi: Nếu như vậy thì Luận Thi Thiết nói làm sao thông? Như nói: Chư Phật đều bình đẳng.

Đáp: Tức như Luận kia đã nói: Do ba sự việc nên bình đẳng: Công hạnh đã tích tập trong đời quá khứ đều bình đẳng. Pháp thân chúng đắc đều bình đẳng. Tạo lợi ích cho thế gian đều bình đẳng.

Công hạnh đã tích tập trong đời quá khứ đều bình đẳng: Như một Đức Phật nơi ba A-tăng-kỳ kiến hành bốn Ba-la-mật, sau đây chúng đắc đạo quả Bồ-đề vô thượng, thì chư Phật đều như thế.

Pháp thân chúng đắc đều bình đẳng: Như một Đức Phật đã thành tựu lực, vô úy, đại bi, ba bất cộng, niệm xứ, thì chư Phật cũng như thế.

Tạo lợi ích cho thế gian đều bình đẳng: Như một Đức Phật hóa độ trăm ngàn vạn na-do-tha chúng sinh khiến nhập Niết-bàn, thì chư Phật cũng như thế.

Lại nữa, vì căn bình đẳng, nên nói là bình đẳng. Vì sao? Vì đều trụ nơi căn tăng thượng. Giới cũng bình đẳng, vì đều được giới tăng thượng. Địa cũng bình đẳng, vì đều dựa vào thiền thứ tư chúng đắc đạo quả Bồ-đề vô thượng.

Thế nào là nhân tương tợ? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phân Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn dứt quan niệm cho không có pháp quá khứ, vị lai, hiện tại là pháp vô vi. Vì như văn này nhằm ngăn dứt ý cho không có quá khứ, vị lai. Lại vì ngăn dứt ý của Sa-môn nơi pháp tương tợ, đã nói như vậy: Tâm chỉ cùng với tâm làm nhân. Thọ chỉ

cùng với thọ làm nhân. Cho đến tuệ chỉ cùng với tuệ làm nhân. Vì nhằm ngăn dứt các ý như thế, nên tạo ra thuyết này: Tâm cùng với tâm số pháp, tâm số pháp cùng với tâm làm nhân tương tợ. Do sự việc ấy nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Vì sao tạo ra thuyết như thế này: Căn thiện của đời trước cùng với căn thiện của đời sau và pháp tương ưng của căn thiện làm nhân tương tợ, mà không tạo ra thuyết này: Căn thiện quá khứ cùng với căn thiện hiện tại và pháp tương ưng của căn thiện làm nhân tương tợ?

Đáp: Vì muốn hiện bày quá khứ có nghĩa trước sau, vì pháp quá khứ là rất nhiều, nên có trước, sau. Nếu nói thế này: Pháp quá khứ cùng với hiện tại làm nhân tương tợ thì không làm rõ về quá khứ đối với quá khứ có nhân tương tợ. Nếu tạo ra thuyết ấy thì làm rõ về quá khứ đối với quá khứ có nhân tương tợ.

Hỏi: Vì sao căn thiện của đời trước không nói là pháp tương ưng, còn căn thiện của đời sau nói là pháp tương ưng?

Đáp: Nên nói như vậy: Pháp tương ưng của căn thiện và căn thiện đời trước cùng với pháp tương ưng của căn thiện và căn thiện đời sau, trong tự giới, tạo ra nhân trong nhân tương tợ. Nhưng không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn. Như trước đã nói: Văn này nói về nhân xứ chưa cùng tận.

Lại có thuyết nói: Vì nhằm ngăn dứt ý của Sa-môn thuyết pháp tương tợ. Người kia tạo ra thuyết này: Căn thiện cùng với căn thiện làm nhân tương tợ, không phải là pháp tương ưng của căn thiện. Pháp tương ưng của căn thiện cùng với pháp tương ưng của căn thiện làm nhân tương tợ, không phải là căn thiện. Căn bất thiện, vô ký cũng như vậy.

Vì nhằm ngăn dứt ý như thế, nên tạo ra thuyết này: Căn thiện cùng với pháp tương ưng của căn thiện, pháp tương ưng của căn

thiện cùng với căn thiện làm nhân tương tự. Trong tự giới, cõi dục trở lại cùng với cõi dục, cõi sắc trở lại cùng với cõi sắc, cõi vô sắc trở lại cùng với cõi vô sắc. Như nói về tự giới, thì tự địa cũng như thế. Địa thiên thứ nhất trở lại cùng với địa thiên thứ nhất, cho đến xứ phi tưởng phi phi tưởng trở lại cùng với xứ phi tưởng phi phi tưởng.

Căn thiện của quá khứ cùng với vị lai, hiện tại. Quá khứ, hiện tại cùng với căn thiện vị lai làm nhân trong nhân tương tự.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Nếu theo đời riêng biệt mà nói, thì nơi văn này không tạp loạn, cho đến nói rộng. Căn vô ký của tự giới cũng như thế. Căn bất thiện của đời trước, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao trong căn bất thiện này không nói đến tự giới?

Đáp: Vì căn bất thiện chỉ ở cõi dục.

Lại có thuyết nói: Nên nói về tự chủng loại. Chủng loại do kiến khổ đoạn trừ, trở lại cùng với chủng loại do kiến khổ đoạn trừ. Cho đến chủng loại do tu đạo đoạn trừ trở lại cùng với chủng loại do tu đạo đoạn trừ.

Lại có thuyết cho: Nên lập ra thuyết này: Nói về căn thiện xong, căn bất thiện, vô ký cũng như thế.

Hỏi: Nếu như vậy căn bất thiện chỉ ở tại cõi dục, vì sao lại nói tự giới?

Đáp: Vì do tự chủng loại nên nói là tự giới.

Hỏi: Vì lý do gì không tạo ra thuyết này: Căn bất thiện của đời trước cùng với căn vô ký của đời sau, căn vô ký của đời trước cùng với căn bất thiện của đời sau làm nhân tương tự?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Nên nói như thế nhưng không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nêu: Nếu tạo ra thuyết này thì sáng tỏ: Căn bất thiện ở trong ba cõi, căn vô ký chỉ ở nơi cõi dục. Ít nhân tức có nhiều quả, nhiều nhân tức có ít quả.

Hỏi: Đòi vị lai có nhân tương tợ (Nhân đồng loại) không? Nếu có thì trong đây vì sao không nói? Như nói: Thế nào là nhân tương tợ? *Đáp:* Căn thiện của đời trước cùng với căn thiện của đời sau và pháp tương ưng của căn thiện làm nhân trong nhân tương tợ của tự giới.

Như vậy quá khứ cùng với vị lai, hiện tại; quá khứ, hiện tại cùng với vị lai làm nhân trong nhân tương tợ, mà không nói vị lai cùng với vị lai làm nhân trong nhân tương tợ. Nếu có, thì vì sao không là hai tâm lần lượt làm nhân? Nếu không có, thì ở đây nói làm sao thông? Như nói: Nếu pháp có thể cùng với pháp kia làm nhân, hoặc có lúc không cùng với pháp kia làm nhân chăng? *Đáp:* Không có.

Pháp này hoặc có lúc cùng với pháp kia làm nhân. Hoặc có lúc không cùng với pháp kia làm nhân. Nếu pháp sinh thì làm nhân. Nếu pháp không sinh thì không làm nhân. Vì sao nói là không? Nếu không, thì như phái Ba-già-la-na nói làm sao thông? Như nói: Thế nào là không phải tâm làm nhân cho pháp? *Đáp:* Là tâm vô lậu ban đầu của người được chánh quyết định. Các phàm phu khác tất sẽ được chánh quyết định, nghĩa là tâm vô lậu ban đầu.

Như người chưa được chánh quyết định, thì tất cả tâm vô lậu là không phải tâm làm nhân cho pháp. Vì sao chỉ nói tâm vô lậu ban đầu? Nếu không có, thì lại cùng với chỗ khác của Luận này đã nói là trái nhau. Như nói: Khổ đế hoặc do thân kiến làm nhân, không cùng với thân kiến làm nhân, cho đến nói rộng. Thân kiến là nhân, không cùng với thân kiến làm nhân, nghĩa là trừ sử của quá khứ, hiện tại do kiến khổ đoạn trừ và khổ đế nơi pháp tương ưng của sử. Trừ sử nhất thiết biến của quá khứ, hiện tại do kiến

tập đoạn trừ và khổ đế nơi pháp tương ưng của sử. Trừ thân kiến của đời vị lai và pháp tương ưng của thân kiến. Còn là các khổ đế nhiễm ô khác, nghĩa là dùng thân kiến làm nhân, không cùng với thân kiến làm nhân.

Như thân kiến của vị lai không thể cùng với thân kiến của vị lai làm nhân. Vì sao? Vì trừ thân kiến của vị lai và pháp tương ưng của thân kiến. Nếu không thì như nơi Luận Thức Thân nói làm sao thông? Như nói: Nhân thức quá khứ nhiễm ô, bị các sử sai khiến cũng là nhân chẳng? Nếu là nhân thì cũng bị các sử sai khiến chẳng? Nên rộng tạo ra bốn trường hợp:

(1) Là nhân không bị sử sai khiến: Là các sử ở trước tâm kia, là nhất thiết biên không duyên của tự giới. Nếu duyên đã đoạn thì sử tương ưng được giải thoát.

(2) Bị sử sai khiến không phải là nhân: Là các sử ở sau tâm, sử ấy là nhất thiết biên duyên của tự giới nhưng không đoạn.

(3) Cũng là nhân cũng bị sử sai khiến: Là các sử ở trước tâm kia, là nhất thiết biên duyên của tự giới nhưng không đoạn, sử tương ưng không giải thoát.

(4) Chẳng phải là nhân cũng chẳng phải bị sử sai khiến: Là các sử ở sau tâm kia, là nhất thiết biên không phải duyên của tự giới.

Duyên: Là đã dứt sử nhất thiết biên của tha giới.

Như quá khứ, vị lai, hiện tại cũng nên như thế, nói rộng làm bốn trường hợp.

Bốn trường hợp của quá khứ, hiện tại có thể như thế, vị lai làm sao thông đạt? Nếu không, vậy như nơi Luận Thi Thiết nói làm sao thông? Như nói: Các pháp do bốn sự việc nên quyết định: (1) Nhân. (2) Quả. (3) Chỗ dựa. (4) Đối tượng duyên. Nếu không có vì sao không nhân mà có nhân, không quả mà có quả?

Đáp: Nên tạo ra thuyết này: Đòi vị lai không có nhân tương tợ, vì không có nên không nói, cũng không có lỗi là hai tâm lần lượt làm nhân cho nhau.

Hỏi: Nếu như vậy thì như đã nói: Nếu pháp này có thể cùng với pháp kia làm nhân, hoặc có lúc không làm nhân, cho đến nói rộng. Ở đây làm sao thông?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Ở đây dùng hai nhân để tạo luận, là nhân tương ưng, nhân cộng sinh.

Lại có thuyết cho: Là dùng bốn nhân để tạo luận, đó là nhân tương ưng, nhân cộng sinh, nhân báo và nhân sở tác.

Lại có thuyết nêu: Là dùng năm nhân để tạo luận, tức sáu nhân trừ nhân sở tác. Vì sao? Vì tất cả xứ không bị ngăn ngại.

Nên tạo ra thuyết này: Là dùng sáu nhân để tạo luận.

Hỏi: Có pháp hoặc cùng với pháp kia làm nhân, hoặc có lúc không làm nhân. Vì sao nói như vậy: Nếu pháp có thể cùng với pháp kia làm nhân, hoặc có lúc không cùng với pháp kia làm nhân, lại đáp là không?

Đáp: Đây là nói về thời gian sinh sau cùng, có thể làm nghĩa cho nhân tương tợ của nhất thiết biến. Từ đây về sau, sự sinh đều dùng pháp này làm nhân.

Hỏi: Nếu như vậy thì ở đây nói làm sao thông? Như nói: Nếu pháp này có thể cùng với pháp kia làm thứ đệ, hoặc có lúc không làm thứ đệ chẳng? *Đáp:* Nếu pháp kia chưa sinh. Lúc duyên thứ đệ sinh sau cùng, cũng có thể tạo nghĩa của duyên thứ đệ. Từ đây về sau, sự sinh đều dùng đây làm duyên thứ đệ. Vì sao đáp là chưa sinh, không nói là lúc sinh sau cùng?

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

Lại nữa, vì hiện bày thuyết khác, văn khác. Nếu dùng văn khác để trang nghiêm nơi nghĩa, thì nghĩa dễ hiểu.

Lại nữa, vì hiện bày hai môn nghĩa, hiện bày hai thứ nghĩa tóm lược, hiện bày hai thứ nhập pháp tánh, hiện bày hai thứ đuốc sáng, hiện bày hai sự, hiện bày hai loại văn ảnh, hiện bày cùng sinh cùng thông đạt. Như nói về nghĩa của nhân đời sau cùng, cũng nên nói về nghĩa của duyên đời sau cùng. Như nói về nghĩa chưa sinh của duyên thứ đệ, cũng nên nói về nghĩa chưa sinh của nhân. Nói hiện bày hai môn nghĩa, cho đến nói rộng. Như phái Ba-già-la-na nói: Thế nào là pháp không phải tâm làm nhân, cho đến nói rộng? Vậy làm sao thông?

Đáp: Thuyết này hoàn toàn là pháp không phải tâm làm nhân. Như người chưa được chánh quyết định, tất cả tâm vô lậu chưa sinh hết, là pháp không phải tâm làm nhân. Nếu lúc được chánh quyết định, tâm vô lậu ban đầu là pháp không phải tâm làm nhân, các tâm vô lậu khác là pháp tâm làm nhân. Thế nên, Luận kia nói: Tâm vô lậu ban đầu là pháp không phải tâm làm nhân.

Lại có thuyết nói: Ở đây không nói nhân tương tự. Thuyết này nói có hai hạng phạm phu, đó là người có thể đạt được Niết-bàn và người không thể đạt được Niết-bàn. Ở đây, người không thể đạt được Niết-bàn nói là không phải tâm làm nhân.

Hỏi: Vì sao nhận biết có người không đạt được Niết-bàn?

Đáp: Như ở đây đã nói, người tất được chánh quyết định, nên biết cũng có người không hẳn đạt được chánh quyết định.

Như thế thì thuyết đã nói khéo thông tỏ. Như phái Ba-già-la-na này đã nói lần thứ hai: Trừ thân kiến ở vị lai và pháp tương ưng của thân kiến, điều ấy làm sao thông?

Đáp: Nên tạo ra thuyết này: Trừ pháp tương ưng của thân kiến ở vị lai, còn lại là các khổ đế nhiệm ô khác. Như thế thì điều ấy cũng khéo thông.

Hỏi: Như Luận Thức Thân nói làm sao thông?

Đáp: Như quá khứ nêu ra bốn trường hợp, hiện tại cũng nên nêu ra bốn trường hợp. Đời vị lai nên nêu ra ba trường hợp: (1) Hoặc là nhân không phải là bị sử sai khiến. (2) Hoặc là nhân cũng là bị sử sai khiến. (3) Hoặc không phải là nhân cũng không phải là bị sử sai khiến.

Là nhân không phải là bị sử sai khiến: Là các sử cùng với tâm ấy tương ưng đã đoạn.

Là nhân cũng là bị sử sai khiến: Là các sử cùng với tâm ấy tương ưng không đoạn.

Không phải là nhân cũng không phải là bị sử sai khiến: Là như duyên khác bị sử khác sai khiến.

Hỏi: Sử nhất thiết biến của giới khác nên tạo ra thuyết như thế, nhưng không nói là có ý gì?

Đáp: Vì muốn hiện bày nghĩa có trước sau của đời vị lai.

Hỏi: Như Luận Thi Thiết nói: Tất cả pháp hữu vi có bốn sự việc quyết định. Về nghĩa này làm sao thông?

Đáp: Nhân: Là nói bốn nhân: Nhân tương ưng, nhân cộng sinh, nhân báo và nhân sở tác (Nhân tương ưng, câu hữu, dị thực và năng tác). Quả: Là nói ba quả: Quả công dụng, quả báo và quả oai thế (quả sĩ dụng, dị thực, tăng thượng). Chỗ dựa: Là nói sáu thứ, đó là nhãn thức, pháp tương ưng của nhãn thức nương vào mắt, cho đến ý thức, pháp tương ưng của ý thức nương vào ý. Duyên: Là nhãn thức, pháp tương ưng của nhãn thức duyên nơi sắc, cho đến ý thức, pháp tương ưng của ý thức duyên nơi pháp.

Hỏi: Vì sao không nhân mà có nhân, không quả mà có quả?

Đáp: Như nghĩa của ngã cũng không nhân mà có nhân, không quả mà có quả. Nói nhân là do thời gian nên nói, không phải cho là không pháp mà có.

Lại có thuyết cho: Trong đời vị lai có nhân tương tự.

Hỏi: Nếu như vậy thì các chỗ đã vấn nạn khéo thông suốt nhưng nơi vấn của luận vì sao không nói?

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

Lại có thuyết nói: Ở đây nói nhân tương tự không hết. Vì trong đây chỉ nói nhân có sức mạnh có thể cho quả, nhận lấy quả. Tức nhân tương tự của đời vị lai không thể cho quả, nhận lấy quả.

Hỏi: Nếu có thì vì sao không có hai tâm lần lượt cùng làm nhân?

Đáp: Trong đời vị lai có bốn hành tướng tùy từng để thông tỏ việc này. Như hành vô thường có bốn hành tướng tùy từng. Khổ, không, vô ngã cũng có bốn hành tướng tùy từng. Như hành vô thường, sinh trước làm nhân, ba hành sinh sau không thể cùng với hành vô thường làm nhân. Ba hành khác là khổ, không, vô ngã cũng như thế.

Nếu tạo ra thuyết này, nương vào thiền thứ tư được A-la-hán. Cùng tùy từng thiền thứ tư kia, có chín địa vô lậu tu ở đời vị lai. Nếu ra khỏi thiền ấy, muốn khởi vô lậu vào lúc thiền thứ nhất hiện ở trước, tức không có nhân. Vì sao? Vì không cùng tùy từng.

Nếu như vậy, thì đạo vô lậu của quá khứ, hiện tại tức có người làm nhân tương tự và có người không thể làm, lại trái với vấn của Luận này nói: Pháp thiện của đời trước cùng với pháp thiện của đời sau, cho đến nói rộng. Vì muốn khiến không có những lỗi như thế, nên nói trong đời vị lai không có nhân tương tự.

Hỏi: Sắc pháp có nhân tương tự không?

Đáp: Phái Thí dụ tạo thuyết này: Sắc pháp không có nhân tương tự, vì do sức của duyên nên sinh. Sự việc ấy là thế nào? Như đào đất sâu khoảng trăm khuỷu tay hiện ra lớp đất bùn, tuy trời mưa hay ngày phơi nắng, gió thổi, nhưng liền sinh ra cỏ. Như lớp đất bùn này chưa

tùng sinh ra vật. Như trên nóc nhà mọc lên cây cỏ. Xứ này cũng chưa từng sinh ra vật. Vậy cái gì làm nhân tương tợ cho chúng?

Hỏi: Nếu như vậy thì như văn kia nói làm sao thông? Như nói: Bốn đại quá khứ cùng với nhân của bốn đại vị lai làm duyên oai thể chăng? Người kia đáp: Tôi không có luận như thế. Vì muốn bỏ văn như thế, nên tạo ra thuyết như vậy. Do sự việc ấy, nên không cần phải thông suốt. Nếu muốn phải thông, thì nên thông suốt như thế nào?

Đáp: Duyên oai thể kia có hai thứ: Có gần, có xa. Có ở thân này, có ở thân khác. các thứ ở gần thân này được gọi là nhân. Nếu ở xa nơi thân khác thì gọi là duyên.

Người A-tỳ-đàm nói như vậy: Sắc pháp có nhân tương tợ.

Hỏi: Nếu có nhân tương tợ thì như phái Thí dụ đã nói làm sao thông?

Đáp: Do có hạt giống trụ ở trong pháp kia, chỉ do chưa được nhân duyên của sự sinh, nên không sinh, nếu được thì sinh ngay. Cỏ cây mọc ở trên nóc nhà: Hoặc do chim ngậm hạt giống bay đến, hoặc có gió thổi đưa đến, sau đấy mới sinh. Vì do sự việc này, nên sắc pháp có nhân tương tợ.

Lại có thuyết cho: Sắc pháp có nhân tương tợ, cũng cùng với pháp tương tợ làm nhân, cũng cùng với pháp không tương tợ làm nhân.

Cùng với pháp tương tợ làm nhân: Là cùng với thân tương tợ này làm nhân, không cùng với thân tương tợ khác làm nhân.

Cùng với thân tương tợ này làm nhân: Là như thời kỳ Ca-la-la của thân này cùng với Ca-la-la làm nhân tương tợ.

Làm nhân không tương tợ: Như Ca-la-la cùng với lão làm nhân. Như thời kỳ A-phù-đà của thân này cùng với A-phù-đà làm nhân. Cho đến thời kỳ già cũng làm nhân, cùng với Ca-la-la làm duyên.

Như thế, thân này thời kỳ già cùng với thời kỳ già làm nhân. Cùng với thời kỳ khác làm duyên không phải là nhân.

Nếu tạo ra thuyết như thế này: Ca-la-la đầu tiên thì không nhân, sắc sau cùng thì không quả.

Lại có thuyết nói: Sắc pháp có nhân tương tợ, cùng với pháp tương tợ làm nhân, không cùng với pháp không tương tợ làm nhân. Cũng cùng với pháp tương tợ của thân này làm nhân. Cũng cùng với pháp tương tợ của thân khác làm nhân. Pháp tương tợ của thân khác cùng với pháp tương tợ của thân này làm nhân. Pháp tương tợ của thân này cũng cùng với pháp tương tợ của thân khác làm nhân. Đối với thời kỳ khác là làm duyên không phải là làm nhân. Như thế, thời kỳ của thân khác cùng với thời kỳ già của thân này làm nhân. Thời kỳ già của thân này cùng với thời kỳ già của thân khác làm nhân. Đối với thời kỳ khác là làm duyên không phải là làm nhân.

Lại có thuyết cho: Sắc pháp có nhân tương tợ, cùng với pháp tương tợ làm nhân. Cũng cùng với pháp không tương tợ làm nhân. Cùng với thân này làm nhân. Cũng cùng với thân khác làm nhân.

Như Ca-la-la của thân khác cùng với Ca-la-la của thân này làm nhân. Ca-la-la của thân này, cho đến cùng với thời kỳ già của thân này làm nhân. Ca-la-la của thân này cùng với Ca-la-la của thân khác làm nhân.

Cho đến cùng với thời kỳ già của thân khác làm nhân. A-phù-đà của thân khác cùng với A-phù-đà của thân này làm nhân. Cho đến thời kỳ già làm nhân. A-phù-đà của thân này cùng với A-phù-đà của thân khác làm nhân. Cho đến thời kỳ già làm nhân.

Đối với thời kỳ A-la-la là làm duyên không phải là nhân. Thời kỳ già của thân khác cùng với thời kỳ già của thân này làm nhân. Thời kỳ già của thân này cùng với thời kỳ già của thân khác làm nhân. đối với thời kỳ khác là làm duyên không phải là nhân.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Mười thời kỳ của thân khác cùng với mười thời kỳ của thân này làm nhân. Mười thời kỳ của thân này cùng với mười thời kỳ của thân khác làm nhân. Pháp bên ngoài nên biết, tùy chỗ ứng hợp, cũng nói như thế.

Năm ấm thiện lần lượt làm nhân. Nhiễm ô cũng như thế là lần lượt làm nhân. Năm ấm vô ký không ần mắt:

Hoặc có thuyết nói: Lần lượt làm nhân.

Lại có thuyết cho: Bốn ấm vô ký không ần mắt cùng với sắc ấm vô ký không ần mắt làm nhân. Sắc ấm không thể cùng với bốn ấm vô ký không ần mắt làm nhân. Vì sao? Vì tánh yếu kém.

Lại có thuyết nêu: Sắc ấm vô ký không ần mắt cùng với bốn ấm vô ký không ần mắt làm nhân. Bốn ấm vô ký không ần mắt không cùng với sắc ấm vô ký không ần mắt làm nhân. Vì sao? Vì bốn ấm là pháp hơn, còn sắc ấm là pháp kém. Pháp hơn không cùng với pháp kém làm nhân.

Lại có thuyết nói: Bốn ấm vô ký không ần mắt không cùng với sắc ấm làm nhân. Sắc ấm vô ký không ần mắt không cùng với bốn ấm làm nhân. Bốn ấm vô ký không ần mắt lần lượt làm nhân.

Bốn ấm vô ký không ần mắt có ba thứ: oai nghi, công xảo, báo. Ba thứ ấy có lần lượt làm nhân không?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Lần lượt làm nhân

Lại có thuyết cho: Báo cùng với báo làm nhân, cũng cùng với oai nghi, công xảo làm nhân. Oai nghi cùng với oai nghi làm nhân, cũng cùng với công xảo làm nhân, không cùng với báo làm nhân, vì pháp hơn không cùng với pháp kém làm nhân. Công xảo cùng với công xảo làm nhân, không phải báo, không phải oai nghi, vì pháp hơn không cùng với pháp kém làm nhân.

Lại có thuyết nêu: Ba pháp này lần lượt làm nhân. Vì sao? Vì đồng ở một giới, vì đồng một ràng buộc.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Thuyết trước đã nói là tốt.

Pháp nhiệm ô có chín thứ: Hạ hạ, hạ trung, hạ thượng. Trung hạ, trung trung, trung thượng. Thượng hạ, thượng trung, thượng thượng.

Hỏi: Pháp nhiệm ô kia có lần lượt làm nhân chăng?

Đáp: Lần lượt làm nhân.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao có chín thứ?

Đáp: Vì đối trị có chín thứ, nên pháp này cũng có chín thứ.

Sự việc ấy là thế nào? Như tu đạo hạ hạ đối trị phiền não thượng thượng, cho đến tu đạo thượng thượng đối trị phiền não hạ hạ. Do đối trị có chín thứ nên pháp này cũng có chín thứ.

Lại có thuyết nói: Do hành hiện tiền có chín thứ, nên pháp thiện cũng có chín thứ, từ hạ hạ cho đến thượng thượng.

Hỏi: Pháp này có lần lượt làm nhân không?

Đáp: Pháp thiện có hai thứ: Có thiện sinh đắc và thiện phương tiện. Chín thứ tướng của thiện sinh đắc kia lần lượt làm nhân.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao có chín thứ?

Đáp: Do báo có chín thứ, nên pháp này có chín thứ. Như thiện tối thắng có thể sinh báo tối thắng, cho đến thiện hạ hạ sinh báo hạ hạ.

Lại có thuyết nói: Do pháp này hiện tiền, vì hành có chín thứ, nên thiện phương tiện cũng có chín thứ, từ hạ hạ cho đến thượng thượng.

Hỏi: Pháp ấy có lần lượt làm nhân không?

Đáp: Không. Hạ hạ cùng với hạ hạ làm nhân, cho đến cùng với thượng thượng làm nhân. Thiện sinh đắc cùng với thiện phương tiện làm nhân, do thiện phương tiện là hơn. Thiện phương tiện không cùng với thiện sinh đắc làm nhân, do thiện sinh đắc kém.

Thiện phương tiện có ba thứ: Văn tuệ, tư tuệ, tu tuệ.

Hỏi: Ba thứ này có lần lượt làm nhân không?

Đáp: Không. Văn tuệ cùng với văn tuệ làm nhân, cũng cùng với tư tuệ, tu tuệ làm nhân. Tư tuệ cùng với tư tuệ làm nhân, không cùng với tu tuệ làm nhân, do không đồng giới, không cùng với văn tuệ làm nhân, do văn tuệ là kém. Tu tuệ cùng với tu tuệ làm nhân, không cùng với văn tuệ, tư tuệ làm nhân, do giới khác, do hai tuệ này là kém.

Tu tuệ có bốn thứ: Là Noãn, Đảnh, Nhẫn, Pháp thể đệ nhất. Pháp Noãn cùng với pháp Noãn làm nhân, cho đến cùng với Pháp thể đệ nhất làm nhân. Pháp Đảnh cùng với pháp Đảnh làm nhân, cho đến cùng với Pháp thể đệ nhất làm nhân. Pháp Nhẫn cùng với pháp Nhẫn làm nhân, cũng cùng với Pháp thể đệ nhất làm nhân.

Tâm biến hóa của cõi dục có bốn thứ: Quả thiên thứ nhất cho đến quả thiên thứ tư.

Hỏi: Bốn thứ tâm này có lần lượt làm nhân không?

Đáp: Quả thiên thứ nhất cùng với quả thiên thứ nhất làm nhân. Cho đến quả thiên thứ tư cùng với quả thiên thứ tư làm nhân. Vì sao? Vì như thiên không lần lượt làm nhân nên quả kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Quả thiên thứ nhất cùng với quả thiên thứ nhất làm nhân, cho đến cùng với quả thiên thứ tư làm nhân. Quả thiên thứ hai cùng với quả thiên thứ hai làm nhân, cho đến cùng với quả thiên thứ tư làm nhân. Quả thiên thứ ba cùng với quả thiên thứ ba làm nhân, cũng cùng với quả thiên thứ tư làm nhân. Quả thiên thứ tư cùng với quả thiên thứ tư làm nhân.

Lại có thuyết nói: Đều lần lượt làm nhân. Vì sao? Vì đều cùng gắn liền với một cõi, đồng một sự ràng buộc.

Lời bình: Như thuyết thứ hai là tốt.

Hỏi: Như địa thiên thứ nhất có thức thân, có tâm biến hóa, vậy có lần lượt làm nhân không?

Đáp: Thức thân cùng với tâm biến hóa làm nhân, không phải tâm biến hóa cùng với thức thân làm nhân. Vì sao? Vì pháp hơn không cùng với pháp kém làm nhân.

Hỏi: Nếu nhân tương tự có thể nhận lấy quả thì cũng có thể cho quả không?

Đáp: Nếu có thể cho quả thì cũng có thể nhận lấy quả.

Hỏi: Từng có: Có thể nhận lấy quả nhưng không thể cho quả không?

Đáp: Có. Như ẩm sau cùng của A-la-hán.

Như thế là nói chung. Nay sẽ phân biệt nói về thiện, bất thiện, vô ký.

Hỏi: Nếu nhân tương tự thiện có thể nhận lấy quả, thì cũng có thể cho quả chăng? Nếu có thể cho quả, thì có thể nhận lấy quả chăng? Cho đến rộng tạo ra bốn trường hợp:

(1) Nhận lấy quả không cho quả: Là lúc đoạn căn thiện, được xả căn thiện sau cùng.

(2) Cho quả không nhận lấy quả: Là căn thiện được hiện ở trước đầu tiên.

(3) Nhận lấy quả cũng cho quả: Như ở vào thời gian khác không đoạn căn thiện.

(4) Không nhận lấy quả cũng không cho quả: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Nếu nhân tương tự bất thiện có thể nhận lấy quả, thì cũng có thể cho quả chăng? Cho đến rộng tạo ra bốn trường hợp:

(1) Có thể nhận lấy quả không thể cho quả: Như lia dục của cõi dục, được xả bất thiện sau cùng.

(2) Có thể cho quả không thể nhận lấy quả: Lia dục của cõi dục, bất thiện thoái chuyển được sinh đầu tiên.

(3) Có thể nhận lấy quả cũng có thể cho quả: Như người không lia dục vào thời gian khác.

(4) Không thể nhận lấy quả cũng không thể cho quả: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Nếu nhân tương tự vô ký ẩn mắt có thể nhận lấy quả thì cũng có thể cho quả chẳng? Có thể cho quả cũng có thể nhận lấy quả chẳng? Cho đến rộng tạo ra bốn trường hợp.

(1) Có thể nhận lấy quả không thể cho quả: Như lia dục của phi tướng phi phi tướng xứ, được xả vô ký ẩn mắt sau cùng.

(2) Có thể cho quả không thể nhận lấy quả: Lúc thoái chuyển quả A-la-hán, vô ký ẩn mắt được sinh đầu tiên.

(3) Có thể nhận lấy quả cũng có thể cho quả: Không lia dục của phi tướng phi phi tướng xứ vào thời gian khác.

(4) Không thể nhận lấy quả cũng không thể cho quả: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Hỏi: Nếu nhân tương tự vô ký không ẩn mắt có thể nhận lấy quả thì cũng có thể cho quả chẳng?

Đáp: Nếu có thể cho quả thì nhân kia cũng có thể nhận lấy quả. Nếu không nhận lấy quả thì làm sao cho quả?

Hỏi: Từng có nhận lấy quả nhưng không cho quả chẳng?

Đáp: Có. Là tâm sau cùng của A-la-hán.

Đã nói về tướng thiện, bất thiện, vô ký. Nay sẽ nói về tướng của chủ thể duyên.

Nếu nhân tương tự của tâm thiện có thể nhận lấy quả, thì cũng có thể cho quả chẳng? Nếu có thể cho quả thì cũng có thể nhận lấy quả chẳng? Cho đến rộng nêu ra bốn trường hợp:

(1) Có thể nhận lấy quả không thể cho quả: Là tâm thiện theo thứ lớp sinh tâm bất thiện, vô ký hiện ở trước.

(2) Có thể cho quả không thể nhận lấy quả: Như tâm bất thiện, tâm vô ký theo thứ lớp, tâm thiện hiện ở trước.

(3) Có thể nhận lấy quả cũng có thể cho quả: Như tâm thiện theo thứ lớp nơi tâm thiện hiện ở trước.

(4) Không thể nhận lấy quả cũng không thể cho quả: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Nếu nhân tương tự của tâm bất thiện có thể nhận lấy quả, thì cũng có thể cho quả chẳng? Nếu có thể cho quả thì cũng có thể nhận lấy quả chẳng? Cho đến rộng nêu ra bốn trường hợp:

(1) Nhận lấy quả không cho quả: Như tâm bất thiện theo thứ lớp, hoặc tâm thiện, tâm vô ký hiện ở trước.

(2) Cho quả không nhận lấy quả: Như tâm thiện, tâm vô ký theo thứ lớp, tâm bất thiện hiện ở trước.

(3) Nhận lấy quả cũng cho quả: Như tâm bất thiện theo thứ lớp, tâm bất thiện hiện ở trước.

(4) Không nhận lấy quả cũng không cho quả: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Nếu nhân tương tự của tâm vô ký ẩn mất có thể nhận lấy quả thì cũng có thể cho quả chẳng? Nếu có thể cho quả thì cũng có thể nhận lấy quả chẳng? Cho đến rộng nêu ra bốn trường hợp:

(1) Nhận lấy quả không cho quả: Tâm vô ký ẩn mất theo thứ lớp, tâm thiện, bất thiện, vô ký không ẩn mất hiện ở trước.

(2) Cho quả không nhận lấy quả: Tâm thiện, bất thiện, vô ký không ẩn mất theo thứ lớp, tâm vô ký ẩn mất hiện ở trước.

(3) Nhận lấy quả cũng cho quả: Tâm vô ký ẩn mất theo thứ lớp, tâm vô ký ẩn mất hiện ở trước.

(4) Không nhận lấy quả cũng không cho quả: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Nếu nhân tương tợ của tâm vô ký không ẩn mất có thể nhận lấy quả thì cũng có thể cho quả chẳng? Nếu có thể cho quả thì cũng có thể nhận lấy quả chẳng? Cho đến rộng nêu ra bốn trường hợp:

(1) Nhận lấy quả không cho quả: Tâm vô ký không ẩn mất theo thứ lớp, tâm thiện, tâm bất thiện, tâm vô ký ẩn mất hiện ở trước.

(2) Cho quả không nhận lấy quả: Tâm thiện, tâm bất thiện, tâm vô ký ẩn mất theo thứ lớp, tâm vô ký không ẩn mất hiện ở trước.

(3) Nhận lấy quả cũng cho quả: Tâm vô ký không ẩn mất theo thứ lớp, tâm vô ký không ẩn mất hiện ở trước.

(4) Không nhận lấy quả cũng không cho quả: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Đã nói nhân tương tợ có tướng duyên. Tướng nối tiếp của nhân tương tợ nay sẽ nói:

Nếu nhân tương tợ nhận lấy quả cũng có thể cho quả chẳng? Nếu có thể cho quả cũng có thể nhận lấy quả chẳng? Cho đến rộng nêu ra bốn trường hợp:

(1) Tâm thiện nối tiếp sau sinh hai mươi tâm thiện, nhận lấy quả không cho quả: Là trừ tâm thứ hai, còn lại là mười tám tâm khác.

(2) Cho quả không nhận lấy quả: Là tâm đầu tiên diệt ở quá khứ, mười tám tâm nêu sinh hiện ở trước.

(3) Nhận lấy quả cũng cho quả: Là tâm thứ hai.

(4) Không nhận lấy quả cũng không cho quả: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Bất thiện, vô ký ẩn mất, vô ký không ẩn mất cũng như thế.

Từng có trong khoảng khắc một sát-na, nếu được nhân tương tợ thì cũng được nhân của nhân tương tợ chẳng? Nếu được nhân của

nhân tương tợ thì cũng được nhân tương tợ chẳng? Cho đến rộng nêu ra bốn trường hợp.

(1) Được nhân tương tợ không được nhân của nhân tương tợ: Từ quả Sa-môn trên thoái chuyển, trụ nơi đạo thắng tấn của quả Tu-đà-hoàn, vốn được quả đầu là Tu-đà-hoàn hiện ở trước, là thời gian không thành tựu kiến đạo.

(2) Được nhân của nhân tương tợ không được nhân tương tợ: Như vốn trụ nơi đạo thắng tấn của quả Tu-đà-hoàn, có thể cho quả Sa-môn của đời sau làm nhân tương tợ.

(3) Được nhân tương tợ cũng được nhân của nhân tương tợ: Là trừ tâm đầu của Tu-đà-hoàn, các quả Tu-đà-hoàn còn lại đã từng khởi hiện ở trước.

(4) Không được nhân tương tợ cũng không được nhân của nhân tương tợ: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Từng có trong khoảng một sát-na nhận biết nhân tương tợ, không nhận biết đối tượng duyên của nhân tương tợ chẳng? Nếu nhận biết đối tượng duyên của nhân tương tợ, không nhận biết nhân tương tợ chẳng? Cho đến rộng nêu ra bốn trường hợp.

(1) Nhận biết nhân tương tợ không nhận biết đối tượng duyên của nhân tương tợ: Là đạo pháp trí trong kiến đạo duyên với phần trí khổ, tập, diệt của đời trước.

(2) Nhận biết đối tượng duyên của nhân tương tợ không nhận biết nhân tương tợ: Là duyên nơi phần pháp trí chưa sinh.

(3) Nhận biết nhân tương tợ cũng nhận biết đối tượng duyên của nhân tương tợ: Là đạo pháp nhẫn.

(4) Không nhận biết nhân tương tợ cũng không nhận biết đối tượng duyên của nhân tương tợ: Là trừ từng ấy sự việc trên..

Hỏi: Nhân tương tợ có tăng giảm không?

Đáp: Có. Sự việc ấy là thế nào? Hoặc có phiền não của thân trước tạo ra nhân tương tợ tăng thượng, không phải là thân hiện nay.

Từng nghe lúc Tôn giả A-nan vào thành Xá vệ khát thực, nữ Ma đăng già vừa trông thấy Tôn giả liền vội vàng đi theo. Vì sao? Vì trong năm trăm đời nàng đã từng làm vợ của Tôn giả A-nan, nên hôm nay vừa trông thấy Tôn giả, thì dục của nàng trở nên tăng thịnh, không tâm nào có thể lia được.

Như trưởng lão Di-kỳ-ca đang an tọa trong khu rừng Am-la. Lúc ấy, ý giác của ba ác tăng thượng. Vì sao? Vì từng nghe vị trưởng lão ấy, xưa kia đã từng làm vua nơi chốn rừng này. Nếu năm dục lạc gốc ở nơi chốn tự vui thích, thì khi giác dục tăng thượng, tâm sinh nhàm chán, sau đến nơi khác, giác giận lại tăng thượng. Vì sao? Vì xưa kia, lúc làm vua, luôn ở chỗ này đã từng cắt đứt đầu, tai, tay chân của dân chúng, nên giác giận dữ tăng thượng, tâm sinh nhàm chán. Lại đến chốn khác, giác hại tăng thượng. Vì sao? Vì chính nơi này, nhà vua đã từng trói buộc, dùng roi đánh đập dân chúng, đoạt hết tài vật của họ, nên giác hại tăng thượng.

Như thế những phiền não của thân trong quá khứ v.v..... đã tạo ra nhân tương tợ tăng thượng, không phải là thân này. Hoặc có tâm dục cùng với tâm giận làm nhân tương tợ tăng thượng, khiến tâm giận dữ tăng thượng. Hoặc có tâm giận cùng với tâm dục làm nhân tương tợ khiến tâm dục tăng thượng. Như nói về bất thiện, thì nói thiện, vô ký cũng như thế.

Do sự việc này, nên biết nhân của nhân tương tợ có tăng giảm. Nhân tương tợ ấy quyết định ở quá khứ, còn quả của đời hiện tại là quả của y báo.

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 11

Chương 1: KIẾN ĐỘ TẬP

Phẩm thứ 2: TRÍ, phần 7

Thế nào là nhân nhất thiết biến (Nhất biến hành)? Là sử nhất thiết biến ở đời trước do kiến khổ đoạn trừ, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Tất cả kiết sử (phiền não) đều là sử nhất thiết biến (biến hành – hiện hữu khắp). Vì nhằm ngăn dứt ý như thế, đồng thời nêu rõ kiết sử có thứ là nhất thiết biến, có thứ không phải là nhất thiết biến, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết cho: Năm thứ kiết được đoạn trừ này, có khi là nhất thiết biến, có khi không phải là nhất thiết biến. Vì nhằm ngăn dứt ý như thế, nêu rõ sử do khổ, tập đoạn trừ có khi là nhất thiết biến, có khi không phải là nhất thiết biến, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết nêu: Sử do khổ, tập đoạn trừ đều là nhất thiết biến, sử do diệt, đạo đoạn trừ đều là duyên vô lậu. Vì nhằm ngăn dứt ý như thế, làm rõ sử do khổ, tập đoạn trừ có khi là nhất thiết biến, có khi không phải là nhất thiết biến. Sử do diệt, đạo đoạn trừ, có thứ duyên nơi hữu lậu, có thứ duyên nơi vô lậu, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết nói: Các sử thông cả ba cõi đều là nhất thiết biến. Như các kiến, nghi, ái, mạn, vô minh. Vì nhằm ngăn dứt ý như thế, làm rõ sử thông cả ba cõi, có khi là nhất thiết biến, có khi không phải là nhất thiết biến, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết nói: Vô minh hữu ái là sử nhất thiết biến, như phái Thí dụ nói.

Hỏi: Vì sao phái kia tạo ra thuyết ấy?

Đáp: Vì do sử căn bản. Việc ấy là thế nào? Vô minh là nhân của duyên khởi nơi đời trước. Hữu ái là nhân của duyên khởi nơi đời sau. Vì nhằm ngăn dứt ý như thế, cũng nêu rõ về sử vô minh có khi là biến hành, có khi không phải là biến hành. Còn hữu ái thì hoàn toàn không phải là biến hành.

Lại có thuyết nói: Năm kiết là sử nhất thiết biến. Đó là các tâm, kiến, ái, mạn, vô minh. Đây là thuyết của Tỳ-bà-xà-bà-đề (Phái Phân Biệt Luận) đã nói, như nói kệ:

*Năm pháp nhất thiết xứ
Sinh rộng khắp nơi khổ
Các kiến ái, vô, minh
Mạn, tâm đó là năm.*

Vì nhằm ngăn dứt ý như thế, cũng nêu rõ 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. (Cả đoạn đầu này đã tham khảo nơi bản Hán dịch N^o 1545, quyển 18 để dịch – ND)

Hỏi: Thế nào là nhân nhất thiết biến?

Đáp: Là sử nhất thiết biến của đời trước do kiến khổ đoạn trừ, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao không nói về quá khứ?

Đáp: Vì muốn hiện bày trong đời quá khứ có nhân nhất thiết biến, pháp quá khứ là rất nhiều, cũng có trước sau. Nếu trước nói quá khứ, thì không làm rõ nhân nhất thiết biến của đời quá khứ. Nếu tạo ra thuyết này trước, thì làm sáng tỏ đời quá khứ có nhân nhất thiết biến.

Sự việc ấy là thế nào? Nếu nói như vậy: Quá khứ ở nơi hiện tại, vị lai, hiện tại ở nơi vị lai, là nhân nhất thiết biến, thì không làm rõ quá khứ ở nơi quá khứ có nhân nhất thiết biến. Nếu tạo ra thuyết kia thì làm rõ trong đời quá khứ có nhân nhất thiết biến.

Sử nhất thiết biến của đời trước do kiến khổ đoạn trừ và sử đời sau do kiến tập, kiến diệt, kiến đạo, tu đạo đoạn trừ, cho đến nói rộng.

Hỏi: Sử nhất thiết biến của tự chủng cùng với sử không nhất thiết biến của tự chủng làm nhân biến. Nếu có tạo thì vì sao trong đây không nói? Nếu không tạo thì vì sao tha chủng có tạo, tự chủng không tạo?

Đáp: Nên nói là có tạo.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao không nói?

Đáp: Nên tạo ra câu hỏi như thế này: Sử nhất thiết biến của đời trước do kiến khổ đoạn trừ và sử ấy của đời sau do kiến khổ, tập, diệt, đạo, tu đạo đoạn trừ. Cho đến nói rộng.

Hỏi: Nhưng không nói là có ý gì?

Đáp: Là muốn làm rõ về nghĩa không thành. Sử của tự chủng không nói về nghĩa đã thành. Do đó muốn làm rõ nghĩa không thành thế nên không nói.

Lại nữa, tự chủng đối với tự chủng có hai thứ nhân, đó là nhân nhất thiết biến và nhân tương tự. Tha chủng chỉ có nhân nhất thiết biến, không có nhân tương tự. Thế nên không nói.

Lại nữa, tự chủng đối với tự chủng có hai thứ tăng trưởng, đó là môn của nhân nhất thiết biến và môn của nhân tương tợ. Tha chủng chỉ có môn của nhân nhất thiết biến tăng trưởng. Vì vậy nên không nói.

Hỏi: Vì sao sử nhất thiết biến của đời trước do kiến khổ đoạn trừ không nói pháp tương ưng mà sử của đời sau thì nói đến pháp tương ưng?

Đáp: Nên tạo ra văn này: Sử nhất thiết biến của đời trước do kiến khổ đoạn trừ và pháp tương ưng cùng với sử đời sau do kiến tập, diệt, đạo, tu đạo đoạn trừ và pháp tương ưng, cho đến nói rộng. Nhưng không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, vì nhằm ngăn dứt ý của Sa-môn nói pháp tương tợ. Sa-môn kia đã nói thế này: Sử trở lại cùng với sử làm nhân, không cùng với pháp tương ưng của sử làm nhân. Pháp tương ưng của sử cùng với pháp tương ưng của sử làm nhân, không cùng với sử làm nhân.

Vì nhằm dứt bỏ ý của người nói như thế, nên tạo ra văn như vậy: Sử cùng với sử làm nhân, cũng cùng với pháp tương ưng của sử làm nhân. Pháp tương ưng của sử cùng với pháp tương ưng của sử làm nhân, cũng cùng với sử làm nhân.

Tự giới, là cõi dục trở lại cùng với cõi dục làm nhân. Cõi sắc trở lại cùng với cõi sắc làm nhân. Cõi vô sắc trở lại cùng với cõi vô sắc làm nhân.

Như nói về tự giới, thì tự địa cũng như thế: Địa thiên thứ nhất trở lại cùng với địa thiên thứ nhất làm nhân. Cho đến xứ phi tướng phi phi tướng trở lại cùng với xứ phi tướng phi phi tướng làm nhân.

Lại nói về quá khứ do kiến khổ đoạn trừ.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn dứt lối chấp cho là không có quá khứ, vị lai, vì đời hiện tại là pháp vô vi hiện hữu khắp ở đời, nên tạo ra phần Luận này. Nhân nhất thiết biến chưa phân biệt, là được phân biệt. Như nói: Lược thuyết về kiến khổ đoạn trừ, tương tự, nên nói kiến tập đoạn trừ cũng như thế.

Hỏi: Thể tánh của nhân nhất thiết biến là gì?

Đáp: Cõi dục có mười một sử biến: Do kiến khổ đoạn trừ bảy tức năm kiến cùng nghi, vô minh. Do kiến tập đoạn trừ bốn là hai kiến (tà kiến, kiến thủ) cùng nghi, vô minh. Cõi sắc, cõi vô sắc cũng đều có mười một thứ sử kiến như thế. Do sự việc ấy, nên Ba-già-lana (Luận Phẩm Loại Túc) tạo ra thuyết này: Chín mươi tám sử ấy, có bao nhiêu là nhất thiết biến, bao nhiêu thứ không phải là nhất thiết biến? *Đáp:* Ba mươi ba thứ là nhất thiết biến, sáu mươi lăm thứ không phải là nhất thiết biến.

Hỏi: Như do kiến khổ đoạn trừ sử vô minh, không phải là nhất thiết biến. Vì sao Luận kia nói ba mươi ba thứ là nhất thiết biến, sáu mươi lăm thứ không phải là nhất thiết biến?

Đáp: Như Sa-môn phương Tây với văn này đã nói như vậy: Hai mươi bảy thứ là nhất thiết biến, sáu mươi lăm thứ không phải là nhất thiết biến, sáu thứ nên phân biệt.

Sử vô minh do kiến khổ đoạn trừ hoặc là nhất thiết biến, hoặc không phải là nhất thiết biến.

Thế nào là nhất thiết biến? Là sử vô minh không tương ưng với sử không nhất thiết do kiến khổ đoạn trừ.

Nói như thế này là đúng: Do kiến khổ đoạn trừ sử vô minh không tương ưng với sử không phải nhất thiết biến. Nếu tạo ra thuyết này: Vô minh tương ưng với sử nhất thiết biến do kiến khổ đoạn trừ thì không gồm thâu vô minh không chung. Vì sao? Vì vô minh không chung kia không cùng với sử tương ưng.

Thế nào là không phải nhất thiết biến? Là do kiến khổ đoạn trừ vô minh tương ưng với sử không phải là nhất thiết biến.

Kiến tập đoạn trừ cũng như thế.

Sa-môn Tây phương tạo ra thuyết này: Vì sao Sa-môn nước Kế Tân không nêu bày như thế?

Đáp: Văn này nên nói như vậy: Như Sa-môn phương Tây đã nói. Nếu không nói nên biết về nghĩa tức như thế.

Lại nữa, do vì phần nhiều. Sự việc ấy là thế nào? Sử vô minh do kiến khổ đoạn trừ có mười thứ: Bảy thứ là nhất thiết biến, ba thứ không phải là nhất thiết biến. Sử vô minh do kiến tập đoạn trừ có bảy thứ: Bốn thứ là nhất thiết biến, ba thứ không phải là nhất thiết biến. Do phần nhiều nên nói ở trong phần sử nhất thiết biến.

Lại nữa, sử vô minh không chung do kiến khổ đoạn trừ kia hoàn toàn là biến, do sức công dụng của chính nó sinh. Vì sự việc này, nên ba mươi ba thứ sử là nhất thiết biến, sáu mươi lăm thứ không phải là nhất thiết biến. Nếu nói thân kiến là nhất thiết biến, nên biết vô minh tương ưng cũng là nhất thiết biến. Nghĩa ấy đã thành: Biên kiến, kiến thủ, giới thủ, tà kiến, nghi, nếu nói các pháp như thế là biến, nên biết vô minh tương ưng cũng là biến. Nếu nói ái, giận dữ, mạn không phải là nhất thiết biến, nên biết vô minh tương ưng cũng không phải là nhất thiết biến.

Pháp còn lại vì sao không nói? Vì chỉ có vô minh không chung hoàn toàn là nhất thiết biến, do sức công dụng của tự nó sinh. Vì sự việc ấy nên tạo ra thuyết này: Ba mươi ba thứ là nhất thiết biến, sáu mươi lăm thứ không phải là nhất thiết biến, đều là thể tánh của nhất thiết biến, cho đến nói rộng.

Đã nói thể tánh của sử nhất thiết biến, về lý do nay sẽ nói.

Vì lý do gì nói là nhất thiết biến? Nhất thiết biến có nghĩa gì? Nghĩa tất cả duyên là nghĩa nhất thiết biến. Nghĩa ở trong duyên có

lực là nghĩa nhất thiết biến. Nghĩa ở trong duyên có lực: Nghĩa có thể duyên rộng lớn, là nghĩa ở trong duyên có lực.

Lại nữa, có ba thứ nhất thiết vốn từng khởi, nên là nghĩa nhất thiết biến. Nhất thiết ban đầu là chín phẩm sử. Nhất thiết ở giữa là tất cả chúng sinh. Nhất thiết sau là xứ của tất cả pháp hữu lậu.

Hỏi: Vì sao nhận biết nhất thiết ban đầu, nhất thiết sau là vốn đã từng khởi?

Đáp: Như Luận Thi Thiết nói: Tất cả đều là khổ. Ở trong pháp khổ này không có hàng phạm phu nào đối với một pháp ở đây không đầy khởi ngã và ngã sở kiến, không có không khởi chấp đoạn, thường, cũng như hủy báng cho là không có nhân, không có tạo tác. Cũng khởi kiến chấp về tối thắng đệ nhất, cũng khởi kiến chấp về tịnh, giải thoát, xuất ly. Không có hàng phạm phu nào không từng khởi tâm nghi, không trí, ngu tối. Chúng sinh như thế, không có chúng sinh nào là không từng khởi, do đã từng khởi ba thứ nhất thiết, nên gọi là nhất thiết biến.

Lại nữa, nếu nơi một sát-na khởi hiện ở trước, có thể cùng với năm thứ được đoạn trừ làm nhân, có thể duyên nơi năm thứ được đoạn trừ, có thể khiến cho năm thứ được đoạn trừ sinh ngu.

Hỏi: Vì sao có thể khiến sử duyên với duyên vô lậu đối nơi duyên sinh ngu tối?

Đáp: Nếu chấp nơi ngã thì hủy báng pháp đối trị và ngã tịch diệt, nên trước hết là ngu tối ở trong đó, sau đấy sinh khởi hủy báng.

Lại nữa, nếu trong một sát-na khởi hiện ở trước, tức cùng với năm thứ được đoạn trừ làm nhân, cũng có thể duyên với sử là nghĩa nhất thiết biến. Pháp tương ưng của sử kia tuy có thể làm nhân, cũng có thể làm duyên, nhưng không thể sai khiến, vì không phải là tánh của sử. Pháp tương ưng của sử kia đều cùng câu sinh v.v... tuy có thể làm nhân nhưng không thể duyên, cũng không thể sai khiến, vì không phải là duyên, không phải là tánh của sử.

Hỏi: Pháp tương ưng, cùng có của sử biến (tùy miên biến hành) là nhất thiết biến hay không phải là nhất thiết biến? Nếu là nhất thiết biến thì vì sao chỉ nói ba mươi ba sử là biến? Nếu không phải là nhất thiết biến thì do đâu pháp tương ưng, cùng có hoặc là nhất thiết biến, hoặc không phải là nhất thiết biến?

Đáp: Nên lập ra thuyết này: Không phải là nhất thiết biến.

Hỏi: Nếu như vậy thì do đâu pháp tương ưng, cùng có, hoặc là nhất thiết biến, hoặc không phải là nhất thiết biến?

Đáp: Như pháp tương ưng, cùng có, hoặc là sử, hoặc không phải là sử. Như thế thì pháp tương ưng, cùng có hoặc là nhất thiết biến, hoặc không phải là nhất thiết biến.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Là nhất thiết biến.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao chỉ nói ba mươi ba thứ sử là nhất thiết biến?

Đáp: Vì là sử nên nói. Đối tượng thực hiện có hai thứ: Một là pháp. Hai là sử. Nếu là sử thì nên nói có ba mươi ba thứ. Nếu là pháp thì nên nói là nhất thiết biến.

Lại có thuyết cho: Văn này do ba thứ làm nhân nên nói là nhất thiết biến: (1) Do nhân. (2) Do duyên. (3) Do sử. Pháp tương ưng của sử biến kia do nhân, do duyên, nên gọi là nhất thiết biến, không do sử. Sử nhất thiết biến nơi pháp cùng có là do nhân, không do duyên, không do sử. Sử thì do ba sự việc nên dùng làm văn. Vì sự việc ấy, nên sử cộng sinh, câu sinh là nhất thiết biến.

Hỏi: Sử nhất thiết biến đạt được cũng là nhân nhất thiết biến chăng?

Đáp: Tôn giả Tăng-già-bà-tu nói: Nhất thiết biến này nếu nhất thiết biến đạt được không phải là nhất thiết biến, thì vì không phải là nhất thiết biến đạt được nên là nhất thiết biến chăng?

Vấn nạn kia không phải là vấn nạn. Vì sao? Vì nếu tạo ra thuyết này: Sắc pháp đạt được không phải là sắc, thì vì không phải là sắc đạt được nên là sắc chẳng? Nói như thế là đúng, không phải là nhất thiết biến.

Hỏi: Vì sao các tướng của nhất thiết biến như sinh, lão, trụ, vô thường là nhân nhất thiết biến, còn các thứ đạt được kia không phải là nhất thiết biến?

Đáp: Sinh, lão, trụ, vô thường cùng với sử nhất thiết biến là đồng một quả, thường xuyên tùy thuận không cùng lìa, trước sau không xa nhau. Còn các thứ đạt được cùng với sử nhất thiết biến không đồng một quả, không cùng tùy thuận, lìa nhau, trước sau xa cách, đối với tụ ấy liền chẳng phải là tụ, như vỏ cây lìa cây. Các pháp kia cũng như thế.

Hỏi: Vì sao các pháp do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ lập ra sử nhất thiết biến, còn các pháp do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ thì không lập sử nhất thiết biến?

Đáp: Luận sư cựu A-tỳ-đàm nói như vậy: Xứ ấy là sử nhất thiết biến, vì là nơi chôn của dòng họ sinh ra.

Lại có thuyết nói: Sử do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ là đồng một ý, đồng một chỗ tạo tác. Do đồng ý, đồng tạo tác, nên đối tượng thực hiện rất bền chắc. Do bền chắc nên lập sử nhất thiết biến. Sử do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ vì ý không đồng, chỗ tạo tác cũng không đồng. Vì chẳng đồng nên yếu kém, vì yếu kém nên không lập sử nhất thiết biến. Cũng như dân chúng ở thôn xóm, thành ấp, nếu đồng ý, đồng chỗ tạo tác, thì chủ thôn oán địch không thể hàng phục. Nếu các người dân kia, ý chẳng đồng, chỗ tạo tác chẳng đồng, thì sẽ bị chủ thôn oán địch hàng phục. Sử nhất thiết biến kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Sử do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ có hai thứ tạo sử tương ưng, cũng tạo duyên nơi sử, nên lập nhất thiết biến. Sử

do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ, hoặc tạo sử tương ưng duyên nơi sử, hoặc chỉ tạo sử tương ưng, nên không lập sử nhất thiết biến.

Lại có thuyết nêu: Sử do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ an lập nơi hai thứ đủ. An lập nơi hai thứ đủ là hai thứ nghĩa của sử trên. Sử do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ không an lập nơi hai thứ đủ. Không an lập nơi hai thứ đủ, tức là một thứ nghĩa của sử trên.

Lại có thuyết nói: Sử do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ đối với duyên được tăng trưởng.

Hỏi: Thế nào là đối với duyên được tăng trưởng?

Đáp: Vì duyên này là pháp hữu lậu. Do duyên nơi pháp hữu lậu nên có thể tự tăng trưởng. Như người ngắm trăng, mắt được tăng ích, không có tổn giảm. Sử kia cũng như thế. Sử do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ đối với duyên không được tăng trưởng. Thế nào là không được tăng trưởng? Vì duyên nơi pháp vô lậu, nếu duyên nơi pháp vô lậu thì không được tăng trưởng. Như người xem mặt trời, mắt không có tăng trưởng, chỉ có tổn giảm. Sử kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Tất cả kiết do kiến để đoạn trừ phân làm hai phần: Do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ tạo ra phần nhất thiết biến và phần không phải nhất thiết biến. Do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ tạo ra phần duyên nơi hữu lậu và phần duyên nơi vô lậu.

Lại có thuyết cho: Các kiết này đều là tướng gắn liền.

Hỏi: Thế nào là tướng gắn liền?

Đáp: Là gắn liền ở trong khổ, tập, thuộc về khổ đế, tập đế.

Lại có thuyết nêu: Sử do khổ, tập đoạn trừ có thể duyên khắp tất cả nhân quả hữu lậu.

Lại có thuyết nói: Vì do ngã kiến có thể thủ đắc.

Hỏi: Pháp do kiến tập đoạn trừ có ngã kiến nào có thể thủ đắc chăng?

Đáp: Tuy không có ngã kiến có thể thủ đắc, nhưng có pháp của ngã kiến tăng trưởng có thể thủ đắc.

Lại có thuyết cho: Nếu nhận biết quả do kiến khổ đoạn trừ, hoặc nhận biết nhân do kiến tập đoạn trừ, thì căn bản do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ rất yếu kém. Do yếu kém nên không lập sử nhất thiết biến. Như cây bị chặt đứt rễ nên rất yếu kém. Sự việc kia cũng như thế. Do những duyên như vậy nên không lập nhất thiết biến.

Hỏi: Vì sao sử do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ lập sử nhất thiết biến? Còn các sử ái giận mạn cũng do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ nhưng không lập là sử nhất thiết biến?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là do chúng không có tướng nhất thiết biến.

Lại có thuyết cho: Đó là sử biệt tướng. Nếu là sử tổng tướng thì lập nhất thiết biến.

Hỏi: Thế nào là sử biệt tướng?

Đáp: Đôi với tóc, móng tay, răng, mỗi mỗi thứ đều đầy khởi các sử như ái v.v...

Hỏi: Thế nào là sử tổng tướng?

Đáp: Ở nơi tất cả giới, tất cả địa, tất cả xứ sinh, có thể nhận lấy ngã kiến, cho đến có thể nhận lấy sự ngu tối, vô tri.

Lại có thuyết cho: Do khó có thể bùng cháy mạnh nên không phải là nhất thiết biến. Dễ có thể bùng cháy mạnh nên là nhất thiết biến.

Thế nào là khó có thể bùng cháy mạnh?

Đáp: Vì tham dục, nên cầu tìm chuỗi báu, y phục, hương thoa, vườn rừng, lầu gác, xứ vui chơi, cũng cầu tìm thê thiếp, thị nữ. Vì giận dữ, nên tìm cầu những thứ vật dụng đánh nhau như áo giáp, đao gậy. Vì kiêu mạn, nên thấy người khác trang sức, tô điểm thân, thì

cũng trang sức, tô điểm thân. Do vì khó có thể bùng cháy mạnh, nên không lập nhất thiết biến.

Thế nào là dễ có thể bùng cháy mạnh?

Đáp: Các kiết nếu hiện ở trước, cũng như dòng sông chảy xiết. Phiền não của các hành ác không dụng công hiện hành khắp cũng lại như thế.

Lại có thuyết nói: Vì bảy sử này có thể duyên nơi bốn đế, nên lập nhất thiết biến. Có thể duyên là kiến, nghi, vô minh.

Hỏi: Vì sao các sử do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ là ái, giận, mạn, kiến thủ, giới thủ không phải là duyên của vô lậu?

Đáp: Vì diệt đạo không có oán hại nên không có ái, giận. Vì thế của diệt đạo không có mạn, nên không sinh khởi kiêu mạn. Kiến thủ là kiến chấp cho là bậc nhất. Giới thủ là kiến chấp cho là thanh tịnh. Nếu đối với diệt đạo cho là như thế thì đâu còn là sử? Do sự việc ấy, nên các kiết như ái v.v... không phải là duyên của vô lậu.

Cõi dục có mười một sử biến: Chín thứ duyên nơi tha giới, hai thứ duyên nơi tự giới. Duyên nơi tự giới là thân kiến, biên kiến.

Hỏi: Vì lý do gì thân kiến, biên kiến không duyên nơi tha giới?

Đáp: Vì chúng chỉ có từng ấy uy lực.

Lại có thuyết nói: Thân kiến, biên kiến từ pháp thô sinh, cũng sinh từ hiện kiến, đối với ám hiện kiến thô, chấp giữ nơi ngã, sinh trong cõi dục. Ám của cõi sắc, vô sắc không phải là thô, không phải là hiện kiến.

Hỏi: Ám của cõi dục sinh trong cõi sắc là thô, là hiện kiến. Vì sao thân kiến của cõi sắc không đối với ám của cõi dục chấp giữ ngã?

Đáp: Nếu là hiện kiến không lia dục, thì có thể ở trong đó chấp giữ ngã. Ám của cõi dục sinh trong cõi sắc, tuy là hiện kiến, vì do lia dục nên không ở trong đó chấp giữ ngã.

Lại có thuyết cho: Âm của cõi dục sinh trong cõi sắc, tuy là pháp hiện kiến, nhưng không có kiết sử có thể duyên nơi địa dưới.

Hỏi: Như thế thì nhân luận sinh luận, vì sao không có kiết sử có thể duyên nơi địa dưới?

Đáp: Nếu lìa dục của địa dưới, thì phiền não của địa trên hiện ở trước. Do lìa dục của địa dưới, nên phiền não của địa trên không duyên nơi địa dưới.

Hỏi: Vì sao nhận biết lìa dục của địa dưới, phiền não của địa trên hiện ở trước?

Đáp: Như Luận Thi Thiết nói: Có sáu thứ không phải giới. Hệ thuộc cõi dục có hai thứ: Có tâm tương ưng, tâm không tương ưng. Hệ thuộc cõi sắc, vô sắc cũng có hai thứ: Có tâm tương ưng và tâm không tương ưng.

Nếu pháp của tâm tương ưng hệ thuộc cõi dục không phải là giới hiện ở trước, thì có bốn thứ chẳng phải giới hiện ở trước: (1) Tâm tương ưng của cõi dục. (2) Tâm không tương ưng. (3) Tâm không tương ưng của cõi sắc. (4) Tâm không tương ưng của cõi vô sắc.

Tâm tương ưng hệ thuộc cõi sắc không phải là giới hiện ở trước thì có ba thứ chẳng phải là giới hiện ở trước: (1) Tâm tương ưng của cõi sắc. (2) Tâm không tương ưng của cõi sắc. (3) Tâm không tương ưng của cõi vô sắc.

Tâm tương ưng hệ thuộc cõi vô sắc không phải là giới hiện ở trước thì có hai thứ chẳng phải là giới hiện ở trước: (1) Tâm tương ưng của cõi vô sắc. (2) Tâm không tương ưng.

Các phiền não ở đây do không phải là danh, thuyết của giới. Vì sự việc này nên nhận biết lìa dục của địa dưới, thì phiền não của địa trên hiện ở trước, không duyên nơi địa dưới.

Hỏi: Vì lý do gì các sử của cõi dục có thể duyên nơi cõi sắc, vô sắc, còn các sử của cõi sắc, vô sắc không thể duyên nơi cõi dục?

Đáp: Do cõi dục là cõi bất định, không phải là địa lìa dục, không phải là địa tu, không thể khéo thâm phục các sử, nên có thể duyên nơi cõi sắc, vô sắc. Cõi sắc, vô sắc là địa định, là địa lìa dục, địa tu, có thể khéo thâm phục các phiền não, nên các sử ở hai cõi này không thể duyên nơi địa dưới. Như người không thâm phục được vợ mình cùng với người khác làm chuyện phi pháp. Nếu khéo thâm phục thì vợ mình cho đến không thể dùng mắt ngắm nhìn người khác, huống là có thể làm chuyện phi pháp. Sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Sinh trong cõi dục, đối với ám của cõi sắc, vô sắc, sinh tâm nghi hoặc: Ám nơi hai cõi kia là thường hay không phải là thường? Là bậc nhất hay không phải là bậc nhất? Là tịnh hay không phải là tịnh? Do có tâm nghi hoặc như thế, nên có thể duyên. Sinh trong cõi sắc, vô sắc, đối với ám của cõi dục, không sinh tâm nghi hoặc như thế, nên không duyên nơi cõi dục.

Lại có thuyết cho: Nếu sử của cõi sắc, vô sắc có thể duyên nơi cõi dục, tức có thể duyên với sử cõi dục. Nếu là sử cõi dục, thì cõi bị hoại.

Hỏi: Như các sử của cõi dục duyên nơi cõi sắc, vô sắc, nhưng không sai khiến. Như thế các sử của cõi sắc, vô sắc duyên nơi cõi dục nhưng không sai khiến thì có những lỗi gì?

Đáp: Cõi sắc, vô sắc là cõi tôn quý, các sử của cõi dục duyên nhưng không sai khiến. Cõi dục là cõi thấp kém, nếu các sử của cõi sắc, vô sắc duyên thì có thể sai khiến. Như người thấp kém đối với người tôn quý không thể tạo sự việc không yêu thích. Như người tôn quý đối với kẻ thấp kém, tùy ý có thể tạo tác. Sự việc kia cũng như thế.

Hỏi: Như cõi dục có chín thứ sử duyên nơi tha giới, cõi sắc cũng có chín thứ sử duyên nơi tha giới, cõi vô sắc cũng có sử duyên nơi tha giới chăng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không có. Vì sao? Vì do trên không có cõi.

Lại có thuyết cho: Có. Vì do có thể duyên, vì không do hiện ở trước nên có.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Vì không có cõi, ở đây sao có đối tượng duyên?

Hỏi: Địa thiên thứ nhất có chín thứ sử nhất thiết biến duyên nơi địa khác. Cho đến xứ Vô sở hữu cũng có chín thứ. Vậy xứ phi tưởng phi phi tưởng có sử nhất thiết biến duyên nơi địa khác không?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không có. Vì sao? Vì không có địa trên nữa, lại không duyên nơi địa dưới.

Lại có thuyết cho: Có. Vì do chủ thể duyên nên có, vì không do hiện ở trước nên có.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết như thế. Vì không có địa trên, ở đây sao có đối tượng duyên?

Tà kiến của cõi dục do kiến khô, kiến tập đoạn trừ có thể duyên nơi khô tập của ba cõi, không phải trong khoảng một sát-na có thể hủy báng.

Trước tiên, hủy báng cõi dục, hoặc khô, hoặc tập. Nơi khoảng sát-na khác hủy báng cõi sắc, vô sắc.

Hỏi: Vì sao không ở trong khoảng một sát-na hủy báng nơi ba cõi, hoặc khô, hoặc tập?

Đáp: Tà kiến của cõi dục duyên nơi cõi dục cũng sai khiến, còn duyên nơi cõi sắc, vô sắc không sai khiến.

Hỏi: Vì sao duyên nơi cõi dục thì sai khiến, còn duyên nơi cõi sắc, vô sắc không sai khiến?

Đáp: Vì cõi dục là xứ duyên, xứ sai khiến, nên duyên thì sai khiến. Cõi sắc, vô sắc là xứ duyên, không phải là xứ sai khiến, nên tuy duyên nhưng không sai khiến.

Lại có thuyết nói: Cõi dục là tụ duyên, tụ sai khiến, nên duyên là sai khiến. Cõi sắc và vô sắc là tụ duyên, không phải là tụ sai khiến, nên duyên mà không sai khiến.

Lại nữa, cõi dục có năm thứ quả của nhất thiết biến. Vì ở cõi sắc, vô sắc không có, nên duyên mà không sai khiến.

Lại nữa, tà kiến nơi cõi dục hoặc do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ, duyên nơi ba cõi. Hoặc khổ, hoặc tập: Làm sao duyên được? Vì như duyên nơi cõi dục tức có sai khiến. Duyên nơi cõi sắc, vô sắc cũng tức có sai khiến chăng? Vì như cõi sắc, vô sắc duyên nhưng không sai khiến, cõi dục cũng duyên mà không sai khiến chăng? Nếu như cõi sắc, vô sắc duyên nhưng không sai khiến, thì cõi dục cũng duyên nhưng không sai khiến: Không có sử của tự giới duyên nơi pháp hữu lậu mà không tạo ra hai thứ sử là duyên và sử tương ưng. Nếu cùng một thời có thể duyên nơi khổ, tập của ba cõi, hoặc có sai khiến, hoặc không có sai khiến, thì pháp tương ưng ấy cũng nên hoặc có đối tượng sai khiến, hoặc không có đối tượng sai khiến. Pháp kia nếu như vậy là có lỗi như thế, tức thể của sử không có tự tướng, tánh của sử cũng hủy hoại pháp tương ưng. Vì muốn không có lỗi như vậy, nên duyên riêng nơi cõi dục hoặc khổ hoặc tập, duyên riêng nơi cõi sắc, vô sắc hoặc khổ hoặc tập.

Tà kiến của địa thiên thứ nhất như thế có thể duyên nơi tám địa, hoặc khổ, hoặc tập. Không phải trong khoảnh khắc một sát-na có thể hủy báng cả tám địa, hoặc khổ, hoặc tập. Trước hết là hủy báng địa thiên thứ nhất hoặc khổ, hoặc tập. Nơi khoảnh khắc một sát-na khác

hủy báng bảy địa còn lại, hoặc khô, hoặc tập. Như vậy cho đến tà kiến của xứ Vô sở hữu duyên nơi hai địa, hoặc khô, hoặc tập. Không phải trong khoảng khắc một sát-na có thể hủy báng hai địa, hoặc khô, hoặc tập, nên trước là hủy báng xứ Vô sở hữu, hoặc khô, hoặc tập. Sau đấy trong khoảng khắc sát-na khác hủy báng hoặc khô, hoặc tập của xứ phi tướng phi tướng.

Tà kiến nơi cõi dục do kiến khô, kiến tập đoạn trừ có thể duyên nơi khô, tập của ba cõi. Tà kiến nơi cõi dục do kiến diệt đoạn trừ có thể duyên nơi các hành diệt của cõi dục.

Hỏi: Vì lý do gì tà kiến nơi cõi dục do kiến khô, kiến tập đoạn trừ có thể duyên nơi khô, tập của ba cõi, còn tà kiến do kiến đạo đoạn trừ chỉ duyên nơi cõi dục, đối trị đoạn dứt các hành?

Đáp: Tôn giả Bà Dĩ nói: Nếu vì chỗ tham ái của dục ái dấy khởi ngã kiến và ngã sở kiến, thì pháp này đối trị đoạn dứt. Vì đối tượng duyên của tà kiến nơi cõi dục do kiến đạo đoạn trừ, pháp của ngã kiến kia không thể duyên nơi tha giới.

Lại nữa, tà kiến nơi cõi dục do kiến khô, kiến tập đoạn trừ có đối tượng duyên khác, đối trị khác. Đối tượng duyên của tà kiến nơi cõi dục do kiến đạo đoạn trừ, tức là sự đối trị kia. Tà kiến của địa thiên thứ nhất do kiến khô, kiến tập đoạn trừ có thể duyên nơi tám địa, hoặc khô, hoặc tập. Tà kiến của địa thiên thứ nhất do kiến diệt đoạn trừ, duyên với các hành diệt của địa thiên thứ nhất, nói rộng như trên. Tà kiến của địa thiên thứ nhất do kiến khô, kiến tập đoạn trừ, có thể duyên với tám địa, hoặc khô, hoặc tập. Tà kiến của địa thiên thứ nhất do kiến đạo đoạn trừ, hoặc có thuyết nói: Duyên nơi các hành đối trị của địa thiên thứ nhất đoạn trừ. Hoặc có thuyết nói: Duyên nơi phần tử trí của chín địa đối trị đoạn trừ. Chín địa là từ thiên vị chí cho đến xứ Vô sở hữu.

Lời bình: Nói duyên nơi tất cả phần tử trí, đó là nghĩa thật.

Hỏi: Vì lý do gì tà kiến của thiên thứ nhất do kiến diệt đoạn trừ duyên nơi các hành diệt của địa thiên thứ nhất, còn tà kiến do kiến đạo đoạn trừ lại duyên nơi phần tử trí của chín địa?

Đáp: Do diệt không lần lượt làm nhân, còn đạo thì lần lượt làm nhân. Như thế, cho đến tà kiến của xứ phi tướng phi phi tướng do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ duyên nơi khổ, tập của xứ phi tướng phi phi tướng. Tà kiến của xứ phi tướng phi phi tướng do kiến diệt đoạn trừ, duyên nơi các hành diệt của xứ phi tướng phi phi tướng. Tà kiến do kiến đạo đoạn trừ duyên nơi phần tử trí của chín địa. Phần hỏi – đáp còn lại như nói về thiên thứ nhất.

Hỏi: Như một sử không thể sai khiến tất cả, vì sao gọi là sử biến?

Đáp: Theo hướng chung mà nói, các sử nhất thiết biến có thể sai khiến tất cả, là nhân nhất thiết biến, hay là nhân nhất thiết biến là sử nhất thiết biến chăng? Nên rộng nêu ra bốn trường hợp:

(1) Sử nhất thiết biến không phải là nhân nhất thiết biến: Là sử nhất thiết biến trong đời vị lai.

(2) Nhân nhất thiết biến không phải là sử nhất thiết biến: Là pháp tương ưng, cùng có của sử nhất thiết biến trong quá khứ, hiện tại.

(3) Sử nhất thiết biến cũng là nhân nhất thiết biến: Là sử nhất thiết biến của quá khứ, hiện tại.

(4) Không phải là sử nhất thiết biến cũng không phải là nhân nhất thiết biến: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Hỏi: Các pháp do kiến đạo đoạn trừ đều được tất cả pháp nhiệm ô làm nhân chăng? Nếu pháp do kiến đạo đoạn trừ đều được tất cả pháp nhiệm ô làm nhân thì đoạn trừ cũng làm nhân, không đoạn trừ cũng làm nhân. Vậy đoạn trừ cùng với không đoạn trừ có gì khác biệt?

Nếu pháp do kiến đạo đoạn trừ đều được tất cả pháp nhiễm ô làm nhân, thì do đâu Thánh nhân tu đạo để đoạn trừ nhiễm ô, hoặc khởi hiện ở trước, hoặc không khởi hiện ở trước? Không khởi hiện ở trước, nghĩa là không có trong các triền ái, giận mạn. Khởi hiện ở trước, nghĩa là các triền ái, giận mạn khác.

Nếu pháp do kiến đạo đoạn trừ đều được tất cả pháp nhiễm ô làm nhân, thì theo như Luận Thi Thiết nói làm sao thông? Như nói: Từng có pháp bất thiện dùng bất thiện làm nhân chẳng? Đáp: Có. Thánh nhân lià dục, ở đây thoái chuyển, tư duy nhiễm ô đầu tiên hiện ở trước. Nếu pháp do kiến đạo đoạn trừ không được tất cả pháp nhiễm ô làm nhân, thì như nơi Luận Ba-già-la-na làm sao thông? Như nói: Thế nào là pháp làm nhân do kiến đạo đoạn trừ?

Đáp: Là pháp nhiễm ô, cũng là pháp chấp do kiến đạo đoạn trừ.

Nếu pháp do kiến đạo đoạn trừ không được tất cả pháp nhiễm ô làm nhân, thì trái với Luận này. Như nói: Thế nào là pháp vô ký làm nhân? Đáp: Pháp hữu vi vô ký, pháp bất thiện. Nếu không làm nhân lại trái với văn này. Như nói: Dùng thân kiến làm nhân, không phải là thân kiến tạo nhân, cho đến nói rộng. Nếu không làm nhân thì lại trái với văn của Luận Thức Thân. Như nói: Từng có nhãn thức bất thiện dùng bất thiện, vô ký làm nhân, cho đến ý thức bất thiện dùng bất thiện, vô ký làm nhân chẳng? Đáp: Có.

Nên tạo ra thuyết này: Pháp do kiến đạo đoạn trừ đều được tất cả pháp nhiễm ô làm nhân.

Hỏi: Nếu như vậy thì các thuyết nói sau là khéo thông, còn thuyết đã nêu bày trước làm sao thông?

Đáp: Như đã nói về đoạn trừ cùng với không đoạn trừ có gì khác biệt? Về danh tức khác biệt. Xưa lúc làm nhân không đoạn dứt. Nay tuy làm nhân nhưng đã đoạn dứt. Đó gọi là khác biệt.

Lại có thuyết nói: Trước lúc làm nhân, tức không bị đối trị hủy hoại. Nay tuy làm nhân, nhưng bị đối trị hủy hoại.

Lại có thuyết cho: Xưa lúc làm nhân, có thể ở nơi tự thân gây chướng ngại cho Thánh đạo. Nay tuy làm nhân, nhưng không gây chướng ngại cho Thánh đạo.

Lại có thuyết nêu: Xưa lúc làm nhân, có thể đối với tự thân làm xong công việc. Nay tuy làm nhân, nhưng lại không thể làm xong công việc.

Lại nữa, xưa lúc làm nhân, ở trong tự thân có thể nhận lấy quả và cho quả. Nay tuy làm nhân, nhưng không thể nhận lấy quả và cho quả, chỉ trừ quả đã nhận lấy.

Lại nữa, xưa lúc làm nhân, có thể đối với thân mình cùng với nhân tương tợ, nhân nhất thiết biến. Nay tuy làm nhân, nhưng lại không cùng với nhân tương tợ, nhân nhất thiết biến.

Lại nữa, xưa lúc làm nhân, có thể ở nơi tự thân nhận lấy quả y, quả báo, cho quả y, quả báo. Nay tuy làm nhân, nhưng không thể nhận lấy quả y, quả báo.

Lại nữa, xưa lúc làm nhân, ở trong tự thân sinh khởi các đặc, như lửa phát ra khói. Nay tuy làm nhân, nhưng lại không sinh đặc.

Lại nữa, xưa lúc làm nhân, ở trong tự thân đã rơi vào chỗ đáng hiềm nghi, rơi vào nơi phi pháp, cũng tự nhiễm ô. Nay tuy làm nhân, nhưng ở trong tự thân không rơi vào hiềm nghi, không rơi vào phi pháp, cũng không nhiễm ô. Đoạn trừ cùng với không đoạn trừ, đó là khác biệt.

Hỏi: Thế nào là Thánh nhân tu đạo đoạn trừ nhiễm ô, hoặc khởi hiện ở trước, hoặc không khởi hiện ở trước?

Đáp: Pháp do kiến đạo đoạn trừ, hoặc cùng với pháp nhiễm ô của tu đạo làm nhân gần nối tiếp, hoặc làm nhân xa không nối tiếp.

Nếu làm nhân gần nối tiếp, tức là Thánh nhân ấy không khởi hiện ở trước. Nếu làm nhân xa không nối tiếp, thì Thánh nhân kia khởi hiện ở trước. Lại nữa, nếu đạt được phi số diệt là không khởi hiện ở trước. Nếu không đạt được là khởi hiện ở trước.

Hỏi: Vì sao không khởi, không có ái hiện ở trước?

Đáp: Ái kia được đoạn kiến nuôi lớn. Đoạn kiến nối tiếp sinh ái này. Vì Thánh nhân đã đoạn trừ kiến, nên không khởi ái này hiện ở trước.

Hỏi: Vì sao không khởi triền giận dữ hiện ở trước?

Đáp: Triền kia đã được tà kiến nuôi lớn. Tà kiến nối tiếp sinh khởi triền giận dữ này. Vì Thánh nhân đã đoạn dứt tà kiến, nên không khởi triền giận dữ này hiện ở trước.

Hỏi: Vì sao không khởi các mạn hiện ở trước?

Đáp: Các mạn kia do ngã kiến nuôi lớn. Ngã kiến nối tiếp sinh khởi các mạn này. Vì Thánh nhân đã đoạn trừ ngã kiến, nên không khởi các mạn này hiện ở trước.

Hỏi: Luận Thi Thiết nói làm sao thông?

Đáp: Vì không đoạn trừ nhân nên nói. Tư duy kia có hai thứ nhân: Đoạn và không đoạn. Luận ấy nói là nhân không đoạn.

Hỏi: Như lúc Thánh nhân chưa lia dục, tư duy ấy lấy bất thiện làm nhân, vì sao nói là khi thoái chuyển?

Đáp: Bây giờ, ở đây đoạn được, trở lại nối tiếp tử, kiết trở lại sinh.

Hỏi: Tư duy nối tiếp về sau cũng lấy bất thiện làm nhân, vì sao nói là tư duy đầu tiên?

Đáp: Vì bây giờ không thành tựu, nay đã thành tựu, chỗ không nối tiếp nay nối tiếp.

Lại có thuyết nói: Không phải tất cả pháp do kiến đạo đoạn trừ đều được hết thấy pháp nhiễm ô làm nhân.

Hỏi: Nếu như vậy thì thuyết đã nói trước là khéo thông, còn như Luận Thức Thân, Luận Ba-già-la-na nêu ra làm sao thông?

Đáp: Nên dùng tổng tướng để thông tỏ. Vì sao? Vì tự có sắc nhiễm ô dùng pháp do kiến đạo đoạn trừ làm nhân, không phải là tất cả sắc, cho đến hành âm cũng như thế. Tự có nhãn thức nhiễm ô dùng pháp do kiến đạo đoạn trừ làm nhân, không phải là tất cả thức, cho đến ý thức cũng như thế. Do vậy nên dùng tổng tướng để thông đạt thuyết ấy nêu bày.

Tôn giả Xa-ma-đạt-đa lập ra các sử khác đã tạo ra thuyết này: Tự có sử do kiến khổ đoạn trừ, trở lại dùng sử do kiến khổ đoạn trừ làm nhân. Tự có sử do kiến khổ đoạn trừ, dùng kiến khổ đã đoạn trừ làm nhân, cũng dùng kiến tập đoạn trừ làm nhân. Tự có sử do kiến tập đoạn trừ, dùng kiến tập đã đoạn trừ làm nhân. Tự có sử do kiến tập đoạn trừ, dùng kiến tập đã đoạn trừ làm nhân, cũng dùng kiến khổ đã đoạn trừ làm nhân. Tôn giả kia tạo ra thuyết này thật sự thì không có điều ấy, chỉ do phân biệt nên nói.

Hỏi: Giả sử Thánh nhân kiến khổ không kiến tập, cho đến từ Thánh đạo khởi. Từ Thánh đạo khởi xong, nếu sử do kiến tập đoạn trừ hiện ở trước, thì sử này nên nói là nhân do kiến tập đoạn trừ, là sinh do kiến tập đoạn trừ. Nhân do kiến tập đoạn trừ là sinh do kiến khổ đoạn trừ chăng?

Đáp: Nên lập ra thuyết này: Nhân của sử này do kiến tập đoạn trừ, sinh ra nhân của sử do kiến tập đoạn trừ. Còn do kiến khổ đoạn trừ sinh khởi thì không hiện ở trước. Vì sao? Vì nhân của sử kia đã đoạn dứt. Như thế là tự có sử do kiến diệt đoạn trừ, chỉ dùng kiến diệt đã đoạn trừ làm nhân. Tự có sử do kiến diệt đoạn trừ, dùng kiến diệt đã đoạn trừ làm nhân, cũng dùng kiến khổ đã đoạn trừ làm nhân.

Tự có sử do kiến diệt đoạn trừ, dùng kiến diệt đã đoạn trừ làm nhân, cũng dùng kiến tập đã đoạn trừ làm nhân.

Không có ba thứ nhân: Kiến đạo đoạn cũng như thế. Tự có pháp do tu đạo đoạn trừ, chỉ dùng pháp do tu đạo đoạn trừ làm nhân. Tự có pháp do tu đạo đoạn trừ, dùng tu đạo đã đoạn trừ làm nhân, cũng dùng kiến khổ đã đoạn trừ làm nhân. Tự có pháp do tu đạo đoạn trừ, dùng tu đạo đã đoạn trừ làm nhân, cũng dùng kiến tập đã đoạn trừ làm nhân.

Không có ba thứ nhân: Các pháp do tu đạo đoạn trừ chỉ dùng tu đạo đã đoạn trừ làm nhân. Nghĩa là Thánh nhân khởi hiện ở trước. Các pháp do tu đạo đoạn trừ, dùng kiến khổ đã đoạn trừ làm nhân, cũng dùng kiến tập đã đoạn trừ làm nhân. Thánh nhân không khởi hiện ở trước. Vì sao? Vì nhân đã đoạn trừ.

Tôn giả Xa-ma-đạt-đa tạo ra thuyết như thế, tức thông suốt điều đã nêu ở trước. Tôn giả kia đã tạo ra thuyết này: Như Thánh nhân đã lia dục của cõi dục, các pháp do tu đạo đoạn trừ dùng tu đạo đã đoạn trừ làm nhân. Các pháp do tu đạo đoạn trừ dùng kiến khổ đã đoạn trừ làm nhân. Các pháp do tu đạo đoạn trừ, dùng kiến tập đã đoạn trừ làm nhân. Tất cả đều hợp lại thành bố, như chín phẩm đoạn của pháp tất thuận hợp. Về sau, ở nơi lia dục thoái chuyển, các pháp do tu đạo đoạn trừ dùng tu đạo đã đoạn trừ làm nhân, là thành tựu mà cũng được. Các pháp do tu đạo đoạn trừ dùng kiến đạo đã đoạn trừ làm nhân, là thành tựu nhưng không được. Vì sao? Vì nhân đã đoạn trừ. Các sử do tu đạo đoạn trừ nơi đời vị lai thành tựu cũng được, nên khởi hiện ở trước. Quá khứ là thành tựu nhưng không được.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Vì sao? Vì đồng một đối trị đoạn trừ sử. Khi đối với đạo đối trị kia thoái chuyển, vì sao thành tựu cũng được, vì sao thành tựu không được? Như thế Luận Thức Thân, Ba-già-la-na đã nói, tức không thông suốt? Như thuyết trước là đúng.

Pháp do kiến đạo đoạn trừ đều do tất cả pháp nhiễm ô làm nhân.

Hỏi: Như ái quả đoạn, địa đoạn, chủng đoạn là sử duyên nơi tha giới. Vì sao không sai khiến tha giới, tha địa, chỉ sai khiến tha chủng?

Đáp: Sử nhất thiết biến này ở trong năm thứ của tự giới, tự địa, vì có quả y, nên có thể sai khiến. Tha giới, tha địa, vì không có quả y, nên không sai khiến.

Hỏi: Báo của sử nhất thiết biến, báo của sử không nhất thiết biến có lần lượt làm nhân không?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Báo của sử nhất thiết biến cùng với báo của sử không nhất thiết biến làm nhân, chẳng phải là báo của sử nhất thiết biến cùng với báo của sử nhất thiết biến làm nhân. Vì sao? Vì như nhất thiết biến cùng với không nhất thiết biến làm nhân, nên báo của nhất thiết biến kia cũng cùng với báo không nhất thiết biến làm nhân. Như tha chủng nơi sử bất biến không thể cùng với sử biến làm nhân. Như thế, báo của không nhất thiết biến không thể cùng với báo của nhất thiết biến làm nhân.

Lời bình: Nói như thế này là đúng: Báo của nhất thiết biến cùng với báo của không nhất thiết biến làm nhân. Báo của không nhất thiết biến cùng với báo của nhất thiết biến làm nhân. Vì sao? Vì sử nhất thiết biến và sử không nhất thiết biến là khác. Còn báo của sử nhất thiết biến và báo của sử không nhất thiết biến thì không khác. Nhân của nhất thiết biến nhất định ở quá khứ, hiện tại, quả là quả y (quả đẳng lưu).

Thế nào là nhân báo (Nhân dị thực)? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn dứt nghĩa của người khác. Sự việc ấy là thế nào?

Hoặc có thuyết nói: Lìa tư duy lại không có nhân báo. Lìa thọ lại không có quả báo. Như phái Thí dụ nói: Tư là nhân báo, thọ là

quả báo. Vì nhằm dứt bỏ ý như thế, chỉ rõ là lia tư duy có nhân báo, lia thọ có quả báo.

Lại có thuyết cho: Báo thành thực, nhân tức hoại mất. Thuyết ấy nói: Là nhân cho đến báo chưa thành thực. Báo thành thực thì nhân tức hoại mất. Như là hạt giống cho đến mầm chưa sinh. Mầm sinh thì hạt giống hoại mất. Vì nhằm ngăn trừ các ý như thế, nêu rõ khi báo thành thực, nhân không hoại mất.

Lại có thuyết nêu: Vì nhằm ngăn trừ ý của các ngoại đạo. Ngoại đạo nói: Các nghiệp thiện ác không có báo quả. Vì đoạn trừ các ý ấy, làm rõ các nghiệp thiện ác đều có báo quả.

Lại có thuyết nói: Vì nhằm ngăn chặn ý của Bộ Ma-ha-tăng-kỳ. Bộ này đưa ra thuyết: Chỉ tâm tâm số pháp mới có thể sinh báo, không phải là pháp khác. Để ngăn trừ ý này, nhằm nêu rõ năm ấm là nhân báo, là quả báo.

Như thế là nhằm ngăn chặn nghĩa của người khác, làm rõ nghĩa của mình, cùng hiển bày về nghĩa tương ưng của pháp tướng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là nhân báo?

Đáp: Các tâm tâm số pháp thọ nhận báo nơi sắc, tâm tâm số pháp, tâm bất tương hành, cho đến nói rộng.

Sắc nghĩa là sắc ấm. Tâm là thức ấm. Tâm số pháp là ba ấm. Tâm bất tương hành là sinh, lão, trụ, vô thường của ấm kia. Năm ấm này là quả báo. Tâm hồi chuyển sắc cũng gồm thấu ở trong tâm tâm số pháp.

Lại nữa, nghiệp thân khẩu thọ nhận báo nơi sắc, cho đến nói rộng.

Hỏi: Như tâm hồi chuyển, nghiệp thân khẩu như trước đã nói. Nay lại nói nghiệp thân khẩu là thế nào?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là tác, vô tác. Vì sao? Vì đồng thọ nhận một quả. Không nên tạo ra thuyết ấy, nói đồng thọ nhận một quả

Lại có thuyết cho: Ở đây nói tác, tức sát-na này sinh vô tác. Vì sao? Vì đồng một thời gian thọ nhận báo. Sự việc này cũng không nhất định, hoặc có thọ trước, hoặc có thọ sau.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Là tác, vô tác. Lại nữa, tâm bất tương ưng hành thọ nhận báo nơi sắc, cho đến nói rộng.

Hỏi: Sinh, lão, trụ, vô thường của pháp kia đã gồm thâu trong pháp ấy. Nay nói tâm bất tương ưng hành là tâm bất tương ưng hành nào?

Đáp: Là các báo đặc của định vô tướng, định diệt tận.

Hỏi: Định vô tướng là thọ nhận báo nào?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Thọ vô tướng và sắc, mạng căn, xứ thọ thân, là báo có tâm của thiên thứ tư. Ấm còn lại là cộng báo.

Lại có thuyết cho: Định vô tướng chỉ thọ nhận báo vô tướng, mạng căn, xứ thọ thân, là báo có tâm của thiên thứ tư. Ấm còn lại là cộng báo.

Lại có thuyết nêu: Định vô tướng thọ nhận báo vô tướng, mạng căn là báo có tâm của thiên thứ tư. Ấm còn lại là cộng báo.

Lại có thuyết nói: Định vô tướng thọ nhận báo vô tướng. Ấm còn lại là cộng báo.

Hỏi: Nếu vậy, như chỗ đã nói làm sao thông? Một pháp là nghiệp, báo không phải là nghiệp chăng?

Đáp: Tất cả mạng căn đều là báo. Báo do nghiệp nên sai khác. Tức tạo ra thuyết này: Một pháp là nghiệp, báo không phải là nghiệp.

Lại có thuyết cho: Đó là pháp ngôn thuyết của thế tục. Như thấy người mệnh yếu, nói người này đã tạo nghiệp thọ mạng ngắn. Như

thấy người trường thọ, nói người đó tạo nghiệp thọ mạng lâu dài. Mạng căn cũng từ phi nghiệp sinh báo.

Lại có thuyết nêu: Lúc không tâm cũng thọ nhận báo có tâm của thiên thứ tư. Lúc có tâm cũng thọ nhận báo không tâm.

Hỏi: Thế nào là lúc không tâm cũng thọ nhận báo có tâm của thiên thứ tư. Lúc có tâm cũng thọ nhận báo không tâm?

Đáp: Nếu như vậy thì có lỗi gì? Như lúc thọ nhận báo của sắc cũng thọ nhận báo của phi sắc. Như khi thọ nhận báo của phi sắc cũng thọ nhận báo của sắc.

Tôn giả Xa-ma-đạt-đa nói: Báo của định vô tướng được vô tướng, được báo có tâm của xứ thọ thân, được sắc, được mạng căn. Tâm bất tương ưng hành khác, tâm tâm số pháp không phải là báo.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Thuyết như thế này là đúng: Định vô tướng không thể tạo ra xứ thọ thân. (Xứ thọ thân có hai thứ: (1) Tánh của năm ấm. (2) Tâm bất tương ưng hành. Trong đây nói không tạo là không tạo đủ tánh của năm ấm). Vì sao? Vì không phải là nghiệp. Nghiệp có thể tạo ra xứ thọ thân cũng có thể được báo là mạng căn. Báo của định vô tướng được vô tướng. Các ấm khác là báo quả kia. (Các ấm khác là căn của năm tình. Ngoài ra đều như thế).

Hỏi: Định diệt tận thọ nhận báo nào?

Đáp: Định diệt tận không tạo ra xứ thọ thân. Nếu là nghiệp thì tạo ra xứ thọ thân. Lúc thọ nhận báo của định ấy, cũng thọ nhận báo của bốn ấm kia.

Hỏi: Các đặc thọ nhận báo nào?

Đáp: Đặc cũng không tạo ra xứ thọ thân. Nếu tạo nghiệp của xứ thọ thân, thì lúc thọ nhận báo của đặc kia, cũng thọ nhận sắc, tâm tâm số pháp, tâm bất tương ưng hành của báo ấy. Sắc là bốn nhập. Bốn

nhập là sắc, hương, vị, xúc. Tâm tâm số pháp là thọ khổ, thọ lạc, thọ không khổ không lạc và pháp tương ưng. Tâm bất tương ưng hành là đắc, sinh, lão, trụ, vô thường.

Tôn giả Tăng-già-bà-tu tạo ra thuyết này: Đắc có thể tạo nên xứ thọ thân. Sự việc ấy là thế nào? Tích tập các đắc có thể tạo nên xứ thọ thân. Thọ thân si ám, không mạnh mẽ, nhạy bén, thấp kém, báo như thế nên biết đều từ đắc sinh đắc. Có thể tạo nên xứ thọ thân, có thể được báo nơi sắc, tâm tâm số pháp, tâm bất tương ưng hành.

Sắc là chín nhập, trừ thanh nhập. Tâm tâm số pháp là thọ khổ, thọ lạc, thọ không khổ không lạc và pháp tương ưng. Tâm bất tương ưng hành là mạng căn, xứ thọ thân, đắc, sinh, lão, trụ, vô thường.

Lời bình: Thuyết như thế là đúng. Đắc không thể tạo nên xứ thọ thân. Vì sao? Vì nếu đắc đồng một quả thì có thể nói là tích tập nghiệp, tạo ra xứ thọ thân. Các đắc không đồng một quả thì có tích tập trăm ngàn ức đắc cũng không thể tạo ra xứ thọ thân, nên tích tập đâu có ích gì.

Tôn giả Phật-đà La-xoa nói: Đắc không thể tạo ra xứ thọ thân. Lúc thọ nhận báo của xứ thọ thân, cũng thọ nhận báo của đắc kia. Như đối tượng sắc, hương, vị, xúc v.v... của nhãn xứ lần lượt thọ báo như thế, cho đến đối tượng sắc, hương, vị, xúc v.v... của thân xứ lần lượt thọ báo cũng như vậy. Sinh, lão, trụ, vô thường không có báo riêng. Các pháp sinh, lão, trụ, vô thường, trở lại cùng với pháp kia đều cùng thọ nhận báo.

Hỏi: Báo đã được nên đắc báo là nhân báo chăng?

Đáp: Là nhân báo.

Hỏi: Vì sao văn ở đây không nói?

Đáp: Vì do hiện tại hiện bày quá khứ, vị lai. Nếu nói hiện tại, nên biết là cũng nói quá khứ, vị lai.

Lại có thuyết nói: Sở dĩ nên đặt là địa ngục cho đến trời, nhân nơi việc gì nên nêu đặt? Đáp: Do sự việc hiện tại nên nêu đặt. Như nói báo hiện ở trước, đó gọi là chúng sinh địa ngục. Vì sự việc này nên chỉ nói hiện tại.

Như Ba-già-la-na (Luận Phẩm Loại Túc) nói: Thế nào là pháp có báo? Đáp: Là pháp bất thiện, pháp thiện hữu lậu.

Hỏi: Luận kia đã nói cùng với văn này nói về nhân báo có gì khác biệt?

Đáp: Luận kia đã nói là liễu nghĩa. Văn ở đây nói là không liễu nghĩa. Ở đây nói có ý khác. Luận kia nói không có ý khác. Ở đây nói là nhân hữu dư. Luận kia nói là nhân vô dư. Ở đây nói là có bờ, có hình bóng, có nối tiếp. Luận kia nói là không bờ, không hình bóng, không nối tiếp.

Lại nữa, ở đây nói về sinh. Luận kia nói về sinh chẳng sinh. Ở đây nói về hiện tại. Luận kia nói về ba đời.

Đó là sự khác biệt giữa văn ở đây nói cùng với Luận kia đã nói.

Hỏi: Hữu tác, vô tác, có đồng một báo chăng?

Đáp: Không. Hữu tác có báo khác, vô tác có báo khác.

Hỏi: Thân, miệng hữu tác có đồng một báo chăng?

Đáp: Không. Tức thân hữu tác, báo cũng không đồng. Thân hữu tác kia có từng ấy vi trần, có từng ấy báo. Tức sinh, lão, trụ, vô thường kia cùng đồng một báo. Vì sao? Vì đồng một nơi chốn sinh khởi ý, đồng một quả. Hữu tác có bảy thứ: Là không sát sinh cho đến không nói lời thêu dệt, nên biết như trước đã giải thích. Như trong cõi dục, bốn ấm của tâm tâm số pháp thiện bất thiện làm nhân báo, đắc một quả. Hai ấm sắc thiện bất thiện làm nhân báo, đắc một quả. Một ấm của đắc sinh, lão, trụ, vô thường làm nhân báo, đắc một quả. Năm ấm của hữu tâm hồi chuyển nơi địa thiên thứ nhất làm nhân báo, đắc

một quả. Bốn âm của tâm thiện không hồi chuyển làm nhân báo, đắc một quả. Hai âm, thân miệng thiện hữu tác làm nhân báo, đắc một quả. Một âm của đắc, sinh, lão, trụ, vô thường làm nhân báo, đắc một quả. Năm âm của hữu tâm hồi chuyển nơi thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư làm nhân báo, đắc một quả. Bốn âm của tâm thiện không hồi chuyển làm nhân báo, đắc một quả. Một âm của đắc, sinh, lão, trụ, vô thường và một âm của định vô tướng làm nhân báo, đắc một quả. Bốn âm của tâm thiện nơi cõi vô sắc làm nhân báo, đắc một quả. Một âm của đắc, sinh, lão, trụ, vô thường và một âm của định diệt tận làm nhân báo, đắc một quả

Có nghiệp được báo của một nhập, là mạng căn trong pháp nhập. Có nghiệp được báo của hai nhập, là ý nhập, pháp nhập. Xúc nhập, pháp nhập cũng như thế. Nếu được báo của nhãn nhập thì được bốn nhập là nhãn nhập, thân nhập, xúc nhập và pháp nhập. Như nhãn nhập, thì nhĩ, tỷ, thiệt nhập cũng như thế.

Nếu được thân nhập thì được ba nhập là thân nhập, xúc nhập, pháp nhập. Như thân nhập, thì sắc hương vị nhập cũng như thế.

Nhiều người tạo ra thuyết này: Tất cả bốn đại có thể sinh ra sắc, thanh. Tất cả sắc, hương, vị của cõi dục trọn không lia nhau. Nếu nghiệp báo được nhãn nhập, bấy giờ được bảy nhập là nhãn, thân, sắc, hương, vị, xúc, pháp. Như nhãn nhập, thì nhĩ, tỷ, thiệt nhập cũng như thế. Nếu được thân nhập thì được sáu nhập là thân, sắc, hương, vị, xúc, pháp. Nếu được sắc nhập thì được năm nhập là sắc, hương, vị, xúc, pháp. Như sắc nhập, thì hương, vị, xúc nhập cũng như thế. Có nghiệp báo được tám nhập, chín nhập, mười nhập, mười một nhập.

Hỏi: Vì sao có nghiệp hoặc báo được nhiều nhập, có nghiệp hoặc báo được ít nhập?

Đáp: Có nghiệp được nhiều thứ quả, có nghiệp không được nhiều thứ quả. Được nhiều thứ quả là được nhiều nhập. Không được

nhiều thứ quả là được ít nhập. Như pháp của hạt giống nhỏ, có loại được quả nhiều, có loại được quả ít. Được quả nhiều như hoa hạt của mía, bồ đào, lúa nếp, ngô sen. Được quả ít như gieo trồng hạt cây Bà-la, về sau sinh cây cao, chỉ có một lá, hình dạng như chiếc lọng. Như cỏ Tu-chi v.v... tuy mọc rất cao, nhưng chỉ có một lá. Nghiệp kia cũng như thế.

Hỏi: Vì sao nghiệp của một đời được báo của ba đời, không có nghiệp của ba đời được báo của một đời?

Đáp: Không có nhiều nghiệp sinh ra ít quả. Như thế, có nghiệp của một sát-na được báo của nhiều sát-na, không có nghiệp của nhiều sát-na được báo của một sát-na.

Hỏi: Vì trước tạo nghiệp làm xứ thọ thân hay là tạo mãi nghiệp trước?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Trước là tạo nghiệp, sau đây mới tạo mãi nghiệp. Nếu không có người tạo thì nghiệp kia làm sao mãi? Cũng như thợ vẽ, trước phải phác họa, sau dùng nhiều màu để vẽ khiến bức tranh được đầy đủ. Sự tạo nghiệp kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Trước tạo mãi nghiệp, sau đây tác nghiệp. Như Bồ-tát nơi ba A-tăng-kỳ kiến đã tu tập mãi nghiệp, đến thân sau cùng mới tạo nghiệp của xứ thọ thân.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Không nhất định. Hoặc có khi trước tạo tác nghiệp, sau mới tạo mãi nghiệp. Hoặc có khi trước tạo mãi nghiệp, sau mới khởi tạo nghiệp.

Có ba thứ nghiệp: Nghiệp hiện báo, nghiệp sinh báo và nghiệp hậu báo.

Thế nào là nghiệp hiện báo? Nếu nghiệp được tạo trong đời này, cũng khiến cho nghiệp ấy tăng ích, tức được báo trong đời này, không phải là đời khác. Đó gọi là nghiệp hiện báo.

Thế nào là nghiệp sinh báo? Nếu nghiệp được tạo ở đời này, cũng khiến cho nghiệp ấy tăng ích, tức được báo trong đời kế tiếp, không phải là đời khác. Đó gọi là nghiệp sinh báo.

Thế nào là nghiệp hậu báo? Nếu nghiệp được tạo ở đời này, cũng khiến cho nghiệp ấy tăng ích, tức được báo trong đời sau. Đó gọi là nghiệp hậu báo.

Hỏi: Thế nào là nghĩa của báo?

Đáp: Nghĩa không tương tợ là nghĩa báo. Báo có hai thứ: Có báo tương tợ và có báo không tương tợ. Báo tương tợ: Như pháp thiện có chỗ dựa thiện, pháp bất thiện có chỗ dựa bất thiện, pháp vô ký có chỗ dựa vô ký. Báo không tương tợ: Như pháp thiện, bất thiện, được báo vô ký.

Hỏi: Nếu nghĩa không tương tợ là nghĩa của báo, là như địa ngục tạo nghiệp bất thiện, nhận lấy báo vô ký, cũng là không tương tợ, vì sao nói là không có báo?

Đáp: Nghiệp kia cũng là báo nhưng chỉ là thấp kém. Do thấp kém nên gọi là không có báo. Như thôn xóm thấp kém gọi là không có thôn xóm.

Lại nữa, nghiệp kia cũng có báo, chỉ do khổ quá bức thiết nên gọi là không có báo. Cũng như thợ gốm không có phương tiện thiện xảo, phải dùng nhiều củi để nung các đồ vật. Đốt già lửa khiến đồ vật bị vỡ nát, rồi nói đồ vật không chín. Nghiệp kia cũng như thế.

Lại nữa, vì không có quả thiện nên nói là không có báo, tức trong nghiệp kia không có báo thiện.

Hỏi: Trong nẻo ngạ quỷ, súc sinh cũng có báo thiện, vì sao nói là không có báo?

Đáp: Vì do ít nên nói là không có.

Lại nữa, nghiệp kia tuy có thiện, nhưng chỉ giảm chứ không tăng. Cũng như lúa nơi kho, chỉ có xuất không có nhập, gọi là kho lẫm trống không.

Lại có thuyết nói: Nghiệp kia tuy có báo hưởng đến, nhưng không phải là xứ, nên nói không báo.

Hỏi: Vì sao pháp thiện bất thiện hữu lậu thì sinh báo, còn pháp vô ký, vô lậu thì không sinh báo?

Đáp: Như hạt giống bên ngoài, tánh nó không hư mục, chắc thật, phân đất được điều hòa thuận hợp, tưới nước đúng thời, cũng do công sức của mình cộng với công sức của các thứ hỗ trợ, sau đây hạt giống mới sinh mầm. Như hạt giống chắc thật, không hư mục, được gieo trồng trong đám ruộng tốt.

Như hạt giống bên ngoài chắc thật, không hư mục, không dùng phân, đất điều hòa thuận hợp, tưới nước không đúng lúc, không có công sức của các thứ hỗ trợ, tất không thể sinh mầm như hạt giống còn ở trong kho.

Như hạt giống bên ngoài, nếu không hư hoại cũng không chắc thật, yếu kém, mục nát, thì tuy có đất phân điều hòa thuận hợp, tưới nước đúng thời, nhưng do tánh của hạt giống yếu kém, nên không thể sinh mầm, như hạt giống hư mục trong đám ruộng tốt. Như pháp duyên khởi bên ngoài có ba thứ, pháp duyên khởi bên trong cũng có ba thứ.

Như hạt giống thứ nhất, như thế pháp hữu lậu thiện, bất thiện, tánh của chúng không hư mục, chắc thật, dùng nước ái tưới lên, các phiền não khác là phân đất điều hòa thuận hợp, cũng do tự lực cộng với công sức của các thứ hỗ trợ sinh ra mầm hữu, như hạt giống ở ngoài được gieo trong đám ruộng tốt.

Như hạt giống thứ hai, như thế pháp thiện vô lậu, tánh của chúng chắc thật, không hư mục, nhưng không tưới bằng nước ái,

cũng không có đất phân điều hòa thuận hợp là các phiền não, không có công sức của các thứ hỗ trợ, nên không sinh mầm hữu, như hạt giống còn ở trong kho.

Như hạt giống thứ ba, pháp vô ký như thế, cũng không phải không hư mục, không chắc thật, tánh của chúng yếu kém, hư hoại, tuy dùng nước ái tưới lên, phân đất phiền não được điều hòa thuận hợp, nhưng vì tự tánh của hạt giống yếu kém, nên không sinh mầm hữu, như hạt giống hư mục ở trong đám ruộng tốt.

Hỏi: Vì sao pháp vô lậu không sinh báo?

Đáp: Tánh của hành khổ, tập tức có thể sinh báo. Vô lậu là đạo đối trị khổ tập, thế nên không sinh báo. Như thế, hành nơi các hữu, nơi đạo sinh tử, lão bệnh của thể tục tức có báo. Pháp vô lậu dứt trừ các hữu nơi đạo sinh tử, lão bệnh của thể tục nên không sinh báo.

Lại nữa, như pháp vô lậu có báo, tức đạo vô lậu cùng với thể tục nối tiếp. Nếu cùng với đạo thể tục nối tiếp thì không có sự việc ấy.

Lại nữa, đạo vô lậu không phải là vật chứa đựng của báo. Nếu pháp vô lậu có báo thì thọ nhận báo ở xứ nào? Nếu thọ nhận báo ở cõi dục, thì pháp vô lậu không phải là pháp hệ thuộc cõi dục. Nếu thọ nhận báo ở cõi sắc, thì pháp vô lậu không phải là pháp hệ thuộc cõi sắc. Nếu thọ nhận báo ở cõi vô sắc, thì pháp vô lậu không phải là pháp hệ thuộc cõi vô sắc. Trừ pháp hệ thuộc ba cõi, lại không có vật chứa đựng của báo.

Lại nữa, nếu pháp vô lậu có thể sinh báo, thì pháp vượt hơn là thấp, làm nhân của nhân, là quả thiện vô lậu, là hữu lậu, vô ký.

Lại nữa, pháp vô lậu là đối trị, nếu phải sinh báo thì lại cần đối trị. Pháp đối trị kia lại cần đối trị, như thế liền là vô cùng. Nếu vô cùng thì không có xuất yếu, giải thoát.

Nhằm khiến không có lỗi như thế, nên nói pháp vô lậu không có báo.

Hỏi: Vì sao pháp vô ký không có báo?

Đáp: Pháp hữu ký có thể sinh báo. Nếu chính pháp vô ký có thể sinh báo thì pháp báo như thế lại có thể sinh báo. Nếu báo lại sinh báo, tức là vô cùng, cho đến nói rộng. Vì muốn không có lỗi như vậy, nên nói pháp vô ký không có báo.

Có nhiều thứ pháp dùng tên báo để nêu bày: Hoặc có pháp là nương dựa. Hoặc có pháp là tăng ích. Hoặc có pháp là tướng hưng thịnh, thấp kém, đói khát. Hoặc có pháp là Phạm thiên đang đến. Hoặc có pháp tức báo.

Những pháp như thế dùng tên báo để nói: Hoặc có pháp là nương dựa, dùng tên báo để nêu. Như nói: Ai là người thọ báo? Nên nói ái là ngã, nói ái là thọ báo. Hoặc có pháp tăng ích, dùng tên báo để nêu. Như nói: Thọ lạc là báo của ăn uống, thuốc thang. Hoặc có pháp là tướng hưng thịnh, thấp kém, đói khát, dùng tên báo để nêu. Như nói: Mặt trời, mặt trăng đi trên đường như thế, có tướng như thế, nên có báo của sự hưng thịnh, thấp kém, đói khát v.v... Hoặc có pháp là Phạm thiên đang đến, dùng tên báo để nêu bày. Như nói: Nay ánh sáng của hào quang này soi chiếu, là Phạm thiên đang đến hay có sự việc khác? Chúng ta lại không hành khác, nên chờ xem hào quang này là có báo gì? Hoặc có pháp tức báo, dùng tên báo để nêu rõ. Như nay báo của văn này là được sắc, tâm tâm số pháp, cho đến nói rộng.

Hỏi: Là dùng một nghiệp tạo ra một xứ thọ thân, hay là dùng một nghiệp tạo ra nhiều xứ thọ thân? Nếu dùng một nghiệp tạo ra một xứ thọ thân, thì nơi Luận Thi Thiết nói làm sao thông? Như nói: Như chúng sinh này, xưa kia lúc làm người, đã từng làm đại vương, hoặc làm đại thần, nhận lấy của cải phi pháp để cung phụng thân mình và vợ con, tôi tớ, quân binh. Do báo của hành ác ấy nên sinh vào địa ngục A-tỳ. Mạng chung ở xứ đó, do quả báo của hành ác kia nên không được sinh nơi bốn châu thiên hạ, mà sinh trong biển lớn làm chúng sinh thủy tộc, hình tướng dài lớn, việc ăn uống cũng nhiều,

thường xuyên ăn nuốt chúng sinh. Các chúng sinh bị nó ăn nuốt lại ăn nuốt những chúng sinh khác. Như thế cứ xoay vòng ăn nuốt lẫn nhau. Có những chúng sinh khác bám chặt nơi thân nó, như bầu giữ lấy lông, rút rìa thân, nên luôn chịu thống khổ. Vì nhận chịu nhiều thống khổ, nên dùng thân cọ xát lên núi Pha lê, giết hại vô số chúng sinh, máu tuôn chảy nhuộm đỏ nước biển trải dài hàng trăm do-tuần.

Như Kinh A-ni-lô-đầu nói lại làm sao thông? Như nói: Các trưởng lão! Tôi do báo của việc bố thí một bữa ăn, nên đã bảy lần sinh nơi trời Ba Mươi Ba, bảy lần sinh nơi nước Ba-la-nại. Hoặc nhân duyên của Tôn giả Ma ha Ca-diếp, lại làm sao thông?

Như nói: Tôi do báo của việc thí cho một bát cơm nấu bằng gạo tám, nên một ngàn lần sinh nơi châu Uất-đơn-việt. Hoặc như Kinh Nhất Lương Diêm Dụ đã nói làm sao thông? Như nói: Từng ấy hành báo của địa ngục nhận lấy nơi hiện thân. Hành báo của hiện thân lại nhận lãnh nơi địa ngục.

Nếu một nghiệp tạo ra nhiều xứ thọ thân, thì như Kinh Niết Tỳ Đà đã nói làm sao thông? Như nói: Do nghiệp báo này nên sinh trong địa ngục. Do nghiệp báo khác, cho đến sinh trong chư thiên. Lại như Luận Thi Thiết nói làm sao thông? Như nói: Do nghiệp có vô số khác biệt, vô số uy lực, vô số hành duyên, nên thiết lập các nẻo. Do nẻo có vô số khác biệt, vô số uy lực, vô số hành duyên, nên thiết lập các loài. Do các loài có vô số khác biệt, vô số uy lực, vô số hành duyên, nên thiết lập các căn. Do căn có vô số khác biệt, vô số uy lực, vô số hành duyên, nên thiết lập các người.

Lại thế nào là có ba nghiệp khác biệt? Là nghiệp hiện báo, nghiệp sinh báo, nghiệp hậu báo. Như Luận Thi Thiết nói lại làm sao thông? Như nói: Hành tác rộng khắp, tăng trưởng tội sát sinh, thân hoại mạng chung bị đọa trong địa ngục A-tỳ. Hạng trung, hạ, cho đến nói rộng.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Một nghiệp tạo ra một xứ thọ thân.

Nếu như vậy thì các thuyết sau khéo thông. Còn như thuyết trước nói làm sao thông? Như Luận Thi Thiết đã nói.

Đáp: Ở đây nói biệt nghiệp, không nói một nghiệp. Báo khác nơi lúc tạo nghiệp cũ, đã tạo nghiệp của năm đường. Do tạo nghiệp của hai nẻo, nên sinh trong hai nẻo: Nghiệp của nẻo địa ngục, nghiệp của nẻo súc sinh. Nghiệp địa ngục thì sinh trong địa ngục. Nghiệp súc sinh thì sinh trong súc sinh.

Hỏi: Như Kinh A-ni-lô-đầu đã nói làm sao thông?

Đáp: Nếu nhận lấy báo của thức ăn để ăn, thì không có báo. Vì sao? Vì là pháp vô ký. Do nhân nơi ăn, nên nói như thế. Do nhân nơi thiện, nên sinh khởi nhiều tư duy. Do tư duy nhiều, nên thọ sinh cũng nhiều. Hoặc có người nhận lấy quả trong nẻo trời. Hoặc có kẻ nhận lấy quả trong nẻo người. Nhận lấy quả trong nẻo trời là sinh trong nẻo trời. Nhận lấy quả trong nẻo người thì sinh trong nẻo người.

Lại có thuyết cho: Báo của sự việc bố thí một bữa ăn: Nhận lấy chúng tử ban đầu, vì bố thí một bữa ăn, nên sinh vào nhà rất giàu, nhiều của cải, châu báu.

Hoặc có thuyết nêu: Người kia có nhớ nghĩ lại đời trước.

Hoặc có thuyết nói: Có sức của nhân trước kia, lại dùng trăm ngàn thức ăn để bố thí, ở xứ này mạng chung, lại chuyển sinh vào nhà giàu hơn, có rất nhiều tài sản, vật báu. Lại hành bố thí. Do sự việc ấy, nên tạo ra thuyết này: Cũng như nông phu, vào mùa xuân, gieo trồng một đấu hạt giống, cuối vụ, thu hoạch lúa chắc hạt, không dám dùng ăn, lại đem số lúa thóc ấy gieo trồng nữa. Siêng năng gieo trồng như thế không nghỉ, về sau, nhà nông ấy sẽ thu được hàng trăm ngàn斛 lúa chắc hạt. Người ấy ở giữa đám đông tạo nên tiếng gầm

của sư tử, nói lớn lời này: Tôi gieo trồng một đầu hạt giống chắc, nay đã được trăm ngàn học lúa hạt chắc. Người kia không thể dùng một hạt giống tốt để có được trăm ngàn học lúa hạt chắc. Do hạt giống nổi tiếp chuyển biến cùng sinh, nên mới được nhiều lúa hạt chắc như thế. Như người với một lượng vàng, muốn lời gấp bội có được trăm ngàn lượng. Sự bố thí kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Người kia dùng một bữa ăn để bố thí, tạo nên nghiệp bậc thượng, trung, hạ. Hạ là sinh trong nẻo người. Trung tức sinh trong nẻo trời. Thượng là xuất gia được giải thoát.

Về nhân duyên của Tôn giả Ma ha Ca-diếp, cũng nên thông suốt như thế.

Hỏi: Còn như Kinh Nhất Lượng Diêm Dụ làm sao thông?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Trong kinh kia nêu: Hai người tạo tác hai nghiệp thọ nhận hai báo. Có hai người đều cùng đồng sát sinh, cùng tạo nghiệp địa ngục, một người không tu thân, không tu giới, không tu tâm, không tu tuệ, sinh trong địa ngục. Một người thì tu thân, tu giới, tu tâm, tu tuệ, nên được sinh trong nẻo người.

Lại có thuyết cho: Kinh này nói một người tạo hai nghiệp thọ nhận hai báo. Báo của hành tạo một nghiệp sinh trong địa ngục. Báo của hành tạo nghiệp khác được sinh trong nẻo người. Nếu không tu thân v.v... sẽ sinh trong địa ngục. Nếu tu thân v.v... tức được sinh trong loài người.

Lại có thuyết nêu: Kinh này nói một người tạo một nghiệp thọ nhận hai thứ báo. Như một người hành sát sinh nên thọ nhận báo của địa ngục. Báo của nghiệp kia nên sinh trong nẻo người, nếu không tu thân v.v... tức sinh trong địa ngục. Báo nên sinh trong nẻo người, trụ trong pháp không sinh, nếu tu thân v.v... tức được sinh trong nẻo người. Còn báo nên sinh nơi địa ngục thì trụ trong pháp không sinh.

Người kia không nên tạo ra thuyết ấy. Nếu tạo ra thuyết như thế tức là phá bỏ nẻo, phá bỏ nghiệp: Một nghiệp cũng là nghiệp của địa ngục, cũng là nghiệp của người, cũng là nẻo ác, cũng là nẻo thiện. Nên tạo ra thuyết này: Kinh ấy nói: Một người tạo một nghiệp thọ nhận một báo. Như một người sát sinh là tạo báo của nghiệp địa ngục. Về sau, xuất gia ở trong pháp Phật, siêng năng tạo phương tiện cầu đạo, chứng quả A-la-hán. Do sức của tu đạo, nên thọ nhận nghiệp của địa ngục, thọ nhận trong thân người. Vì sự việc này, Tôn giả Hòa-tu-mật đã tạo ra thuyết: Nghiệp của địa ngục có thể thọ nhận trong thân người không? Đáp: Có thể thọ nhận trong thân người, vì có sức mạnh của việc tu đạo. Như người nấu cơm, dùng nước tắm vào tay, để khi lấy cơm tay không bị phỏng. Nghiệp kia cũng như thế.

Hỏi: Văn của Kinh Diêm Dụ nói ngàn ấy. Thế nào là nói ngàn ấy?

Đáp: Ngàn ấy nghĩa là hoặc ít hoặc bằng nhau, hoặc nghiệp tương tự, nên nói ngàn ấy.

Lại có thuyết nói: Một nghiệp có thể tạo ra nhiều xứ thọ thân.

Hỏi: Nếu như vậy thì thuyết đã nói ở trước là khéo thông, còn thuyết nói sau làm sao thông?

Đáp: Hoặc có nghiệp dị biệt, chuyển hành. Hoặc có nghiệp không dị biệt, không chuyển hành. Nếu là nghiệp dị biệt, chuyển hành, thì thông suốt thuyết đã nói ở trước. Còn các nghiệp không dị biệt, không chuyển hành, tức thông suốt đối với thuyết sau. Như thế là thuyết trước sau đều được khéo thông suốt.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Một nghiệp tạo một xứ thọ thân. Nếu như thế thì ba nghiệp như nghiệp hiện báo v.v... tức có dị biệt. Tạo nghiệp bất thiện tăng thượng, sinh trong địa ngục, thọ nhận báo bất thiện tăng thượng. Tạo nghiệp trung, sinh trong súc sinh,

thọ nhận báo loại trung. Nghiệp hạ sinh trong ngạ quỷ, thọ nhận báo loại hạ.

Lại có thuyết nói: Tạo nghiệp tăng thượng sinh trong địa ngục, thọ nhận báo tăng thượng. Báo loại trung sinh trong súc sinh. Ngạ quỷ, như thuyết trước đã nói.

Lại có thuyết cho: Tạo nghiệp tăng thượng sinh trong địa ngục, thọ nhận ba thứ báo. Nghiệp loại trung sinh trong súc sinh, thọ nhận báo loại trung, loại hạ. Ngạ quỷ, như thuyết trước đã nói.

Lại có thuyết nêu: Nghiệp tăng thượng sinh trong địa ngục, thọ nhận ba thứ báo. Nghiệp loại trung sinh trong súc sinh, thọ nhận ba thứ báo. Nghiệp loại hạ sinh trong ngạ quỷ, thọ nhận báo loại trung, hạ.

Lại có thuyết nói: Nghiệp tăng thượng sinh trong địa ngục, thọ nhận ba thứ báo. Nghiệp loại trung sinh trong súc sinh, thọ nhận ba thứ báo. Nghiệp loại hạ sinh trong ngạ quỷ, thọ nhận ba thứ báo.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Hoặc có nghiệp thượng, trung, hạ sinh trong địa ngục đều thọ nhận ba thứ báo. Súc sinh, ngạ quỷ cũng như thế. Hoặc có trường hợp tạo ba thứ nghiệp sinh trong súc sinh, ngạ quỷ, đều thọ nhận ba thứ báo. Tạo nghiệp thiện tăng thượng của cõi dục, sinh trong trời Tha hóa tự tại, thọ nhận báo thiện tăng thượng. Nghiệp loại trung sinh trong năm cảnh trời, thọ nhận báo loại trung. Nghiệp loại hạ sinh trong nẻo người, thọ nhận báo loại hạ.

Hỏi: Nếu nghiệp loại hạ sinh trong nẻo người, thọ nhận báo loại hạ, thì nghiệp của Bồ-tát là thọ báo trong loài người, nghiệp này là trên hết, vì sao nói nghiệp sinh nơi nẻo người là hạ?

Đáp: Nghiệp của Bồ-tát là vượt hơn, nên tự có duyên khác. Vì sao? Vì thân này là chỗ dựa của lực, vô úy. Nếu do sự thọ báo nhẹ,

diệu thì nghiệp của trời Tha hóa tự tại là hơn. Vì sao? Vì báo thân của trời ấy nhẹ diệu, không cấu ứ, cũng như ngọn đèn sáng. Còn báo thân của Bồ-tát có cấu ứ, bất tịnh.

Lại có thuyết nói: Nghiệp thiện tăng thượng sinh nơi trời Tha hóa tự tại, thọ nhận ba thứ báo. Trong năm cảnh trời, trong nẻo người, như thuyết trước đã nói.

Nghiệp thiện hạ, trung, thượng như thế, từ trời Tha hóa tự tại chuyển tăng, cho đến trong nẻo người, cũng như nghiệp bất thiện đã phân biệt rộng ở trước.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Hoặc có nghiệp thượng, trung, hạ sinh trong trời Tha hóa tự tại, đều thọ nhận ba thứ báo. Trong năm cảnh trời, nẻo người cũng như thế.

Hoặc có thuyết cho: Tạo ba thứ nghiệp sinh lên năm cảnh trời và trong nẻo người đều thọ nhận ba thứ báo: Địa thiên thứ nhất tạo ba thứ nghiệp không dị biệt, sinh trong địa thiên thứ nhất thọ nhận ba thứ báo không dị biệt. Tạo nghiệp phẩm hạ của thiên thứ hai, sinh trong trời Thiểu quang, thọ nhận báo phẩm hạ. Nghiệp loại trung sinh nơi trời Vô lượng quang, thọ nhận báo bậc trung. Nghiệp thượng sinh trong trời Quang âm, thọ nhận báo bậc thượng. Tạo nghiệp loại hạ của thiên thứ ba, sinh trong trời Thiểu tịnh, thọ nhận báo phẩm hạ. Nghiệp trung sinh trong trời Vô lượng tịnh, thọ nhận báo bậc trung. Nghiệp thượng sinh trong trời Biến tịnh, thọ nhận báo bậc thượng. Tạo nghiệp loại hạ của thiên thứ tư, sinh trong trời Vô quá ngại, thọ nhận báo bậc hạ. Nghiệp trung sinh trong trời Thọ phước, thọ nhận báo bậc trung. Nghiệp trung tăng thượng sinh trong trời Quảng quả, thọ nhận báo phẩm thượng. Tu tập thiên phẩm hạ, sinh trong trời Bất phiền, thọ nhận báo bậc hạ. Tu tập thiên phẩm trung sinh trong trời Bất nhiệt, thọ nhận báo bậc trung. Tu tập thiên phẩm thượng, sinh trong trời Thiện kiến, thọ nhận báo bậc thượng.

Tu tập thiên thắng thượng, sinh trong trời Thiện kiến, thọ nhận báo thắng thượng. Tu tập thiên thắng thượng đầy đủ, sinh trong trời Sắc cứu cánh, thọ nhận báo thắng thượng đầy đủ. Tạo nghiệp không dị biệt, sinh không xứ, thọ nhận báo không dị biệt. Cho đến tạo nghiệp không dị biệt, sinh xứ phi tướng phi phi tướng, thọ nhận báo không dị biệt.

Nghiệp bất thiện tạo xứ thọ nhận địa ngục: Sinh trong địa ngục, thọ nhận báo bất thiện, cùng với sắc, tâm tâm số pháp, tâm bất tương ưng hành. Sắc là chín nhập, trừ thanh nhập. Tâm tâm số pháp là thọ khổ và pháp tương ưng. Tâm bất tương ưng hành là mạng căn, xứ thọ thân, đắc, sinh, lão, trụ, vô thường.

Nghiệp bất thiện tạo xứ thọ thân là súc sinh, ngạ quỷ: Sinh trong súc sinh, ngạ quỷ, thọ nhận báo thiện, bất thiện, cùng với sắc, tâm tâm số pháp, tâm bất tương ưng hành. Sắc là sắc bất thiện, có chín nhập, trừ thanh nhập. Tâm tâm số pháp là thọ khổ và pháp tương ưng. Tâm bất tương ưng hành là mạng căn, xứ thọ thân, đắc, sinh v.v... Sắc thiện có bốn nhập là sắc, hương, vị, xúc. Tâm tâm số pháp là thọ lạc, thọ không khổ không lạc và pháp tương ưng. Tâm bất tương ưng hành là đắc, sinh v.v...

Lại có thuyết nói: Nghiệp thiện không sinh báo sắc thiện trong súc sinh, ngạ quỷ. Hoặc sinh báo, sinh tâm tâm số pháp, tâm bất tương ưng hành.

Hỏi: Nay hiện thấy súc sinh, ngạ quỷ hoặc có hình sắc tốt đẹp, hoặc có hình sắc xấu xí, là vì sao?

Đáp: Hoặc có nghiệp bất thiện dùng nghiệp bất thiện làm quyến thuộc, dùng nghiệp thiện làm quyến thuộc.

Các nghiệp bất thiện làm quyến thuộc: Hình sắc xấu xí.

Các nghiệp thiện làm quyến thuộc: Do sức của nghiệp thiện kia che lấp nghiệp bất thiện, khiến hình sắc được tốt đẹp. Nghiệp thiện

tạo ra xứ thọ thân của nẻo người, sáu cảnh trời cõi dục, sinh trong xứ thọ nhận báo thiện, bất thiện, cùng với sắc, tâm tâm số pháp, tâm bất tương ưng hành: Sắc là sắc báo thiện có chín nhập, trừ thanh nhập. Tâm tâm số pháp là thọ lạc, thọ không khổ không lạc và pháp tương ưng. Tâm bất tương ưng hành là mạng căn, xứ thọ thân, đắ, sinh v.v... Sắc của báo bất thiện có bốn nhập là sắc, hương, vị, xúc. Tâm tâm số pháp là thọ khổ và pháp tương ưng. Tâm bất tương ưng hành là đắ, sinh v.v...

Lại có thuyết cho: Nghiệp bất thiện không sinh trong nẻo người, sáu cảnh trời cõi dục, sắc của báo bất thiện hoặc sinh báo, sinh tâm tâm số pháp, tâm bất tương ưng hành.

Hỏi: Nay hiện thấy hàng người, trời, hoặc có hình sắc xấu xí hoặc có hình sắc tốt đẹp là vì sao?

Đáp: Hoặc có nghiệp thiện dùng nghiệp thiện làm quyến thuộc, dùng nghiệp bất thiện làm quyến thuộc. Nghiệp thiện làm quyến thuộc thì hình sắc xinh đẹp. Nghiệp bất thiện làm quyến thuộc: Do nghiệp bất thiện kia che lấp nghiệp thiện, khiến hình sắc xấu xí. Nghiệp thiện tạo ra xứ thọ thân của cõi sắc, vô sắc, sinh trong cõi ấy, thọ nhận báo thiện.

Hỏi: Sinh trong nẻo người, loại có hai hình là báo của nghiệp thiện hay là báo của nghiệp bất thiện?

Đáp: Một hình là báo của nghiệp thiện, hoặc không phải thời, không phải xứ. Sinh hình thứ hai là báo bất thiện.

Lại có thuyết nói: Thể của các căn là báo của nghiệp thiện. Xứ sở của căn là báo của nghiệp bất thiện.

Hỏi: Vì sao nghiệp bất thiện của cõi dục thọ nhận báo một kiếp, còn nghiệp thiện thì không thọ nhận báo một kiếp?

Đáp: Vì nghiệp bất thiện tự có sự việc hơn hẳn. Vì sao? Vì thọ báo trong năm đường. Nghiệp thiện tự có sự việc hơn hẳn. Vì sao?

Vì thọ nhận báo ở trong ba cõi. Tự có sự việc cùng hơn hẳn. Vì sao? Vì đều cùng thọ nhận báo của năm âm.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao nghiệp bất thiện nơi cõi dục thọ nhận báo một kiếp, còn nghiệp thiện thì không?

Đáp: Do cõi dục là cõi bất định, không phải địa lìa dục, địa tu, thế nên nghiệp bất thiện thọ nhận báo một kiếp, nghiệp thiện thì không.

Lại có thuyết nói: Căn bất thiện nơi cõi dục thì mạnh thịnh, còn căn thiện thì yếu kém.

Lại nữa, căn bất thiện nơi cõi dục thì luôn tăng trưởng, căn thiện luôn không tăng trưởng.

Lại nữa, căn bất thiện nơi cõi dục là người trụ cũ, căn thiện là khách. Uy lực của người trụ cũ là hơn, còn khách thì không bằng.

Lại nữa, căn bất thiện của cõi dục có thể đoạn trừ căn thiện, còn căn thiện nơi cõi dục thì không thể đoạn trừ căn bất thiện.

Lại nữa, pháp của cõi dục là không cùng đố kỵ, gây khó dễ. Cũng như cách cư xử của vợ chồng không tạo đố kỵ, như con của cư sĩ giao du với con của Chiên-đà-la.

Lại nữa, vì không có vật chứa đựng báo, nên tất cả xứ trong cõi dục không có vật chứa đựng để thọ nhận báo của nghiệp thiện trải qua một kiếp.

Hỏi: Như núi Tu-di, núi vàng v.v... trong bốn châu thiên hạ, đây không phải là vật chứa đựng của một kiếp chăng?

Đáp: Nói không phải là vật chứa đựng của báo, là núi Tu-di, núi vàng v.v... của bốn châu thiên hạ này không phải là báo thiện.

Lại nữa, nếu nghiệp thiện nơi cõi dục có thể có được một kiếp báo, thì do đâu mà được? Chỉ có nghiệp thiện tối thượng, nhưng

nghiệp thiện này lúc lia dục mới đạt được, do nghiệp lia dục không thể tạo ra xứ thọ thân.

Lại nữa, trước kia đã tạo ra thuyết này: Nghiệp bất thiện thọ nhận báo ở năm đường.

Hỏi: Nhân luận sinh luận, vì sao nghiệp thiện không nhận lấy báo của năm đường?

Đáp: Nên như lời đáp trước về căn thiện của cõi dục. Ở đây chỉ có một lời đáp không chung. Nghĩa là cõi dục là ruộng gieo trồng bất thiện, pháp bất thiện dễ gieo trồng, pháp thiện khó, như cỏ xấu trong ruộng dễ tăng trưởng, lúa nếp v.v... khó sinh.

Kinh Phật nói: Nghiệp là nhân của mắt. A-tỳ-đàm nói: Bốn đại là nhân của mắt.

Lại có thuyết nói: Mắt là nhân của mắt. Cả ba thuyết đã nói này có gì khác biệt? *Đáp:* Do nhân báo, nên kinh Phật nói nghiệp là nhân của mắt. Do nhân sinh, nhân chỗ dựa, nhân trụ, nhân tăng trưởng, nhân nhuận ích, nên nói bốn đại là nhân của mắt. Do nhân tương trợ nên nói mắt là nhân của mắt.

Hỏi: Như bốn đại là nhân của mắt, mắt cũng là nhân của mắt, vì sao kinh Phật chỉ nói nghiệp là nhân của mắt?

Đáp: Nghiệp là tự nghiệp của chúng sinh, do nghiệp nên sinh. Nghiệp là nơi chốn chúng sinh nhận lấy của cải của quả. Chúng sinh thuộc về nghiệp, chúng sinh do nơi nghiệp, nên có dị biệt. Đó là sang, hèn, tốt, xấu. Lại nữa, do nghiệp nên có vô số sai biệt, vô số uy lực, vô số hành duyên, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nói: Do nghiệp nên thọ mạng có tăng giảm, hưng thịnh, suy yếu, tiến thoái.

Lại có thuyết cho: Do nghiệp nên có kẻ ngu kém, người thông sáng.

Lại có thuyết nói: Do nghiệp nên các cõi, các loài, các nẻo đều thọ nhận báo có khác biệt.

Lại có thuyết cho: Do nghiệp nên bầy chúng có dị biệt về thứ lớp.

Lại có thuyết nêu: Tất cả chúng sinh đều để dấu vết lại từ nghiệp.

Lại nữa, do nghiệp khác nên các căn cũng khác. Như hạt giống khác nên mầm cũng khác.

Kinh Phật nói: Nếu người hành tác, sát sinh rộng khắp thì sinh trong địa ngục. Từ nẻo ấy mạng chung, lại sinh trong nẻo người, thọ mạng ngắn ngủi.

Hỏi: Tức do nghiệp sinh nơi địa ngục, đến sinh trong nẻo người, nên thọ mạng ngắn ngủi chăng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Tức do như nói hành, tạo sát sinh rộng khắp, sinh trong địa ngục. Từ nơi chốn ấy mạng chung, lại sinh trong nẻo người, nên thọ mạng ngắn ngủi.

Lại có thuyết cho: Do nghiệp sát sinh nên sinh trong địa ngục. Do phương tiện của nghiệp nên sinh có thọ mạng ngắn ngủi.

Lại có thuyết nêu: Do nghiệp sát sinh nên sinh trong địa ngục. Sinh ra tức thọ mạng ngắn ngủi, là quả y (quả đẳng lưu) của địa ngục kia.

Lại có thuyết nói: Khi giết hại chúng sinh, khiến cho người khác thọ nhận hai thứ khổ: (1) Khiến người khác thọ nhận thống khổ. (2) Dứt bỏ thân mạng đáng yêu của người khác. Vì tạo tác thống khổ cho người khác nên sinh trong địa ngục. Vì dứt bỏ thân mạng đáng yêu của người khác, nên sinh ra thì thọ mạng ngắn ngủi.

Hỏi: Nếu người có thọ mạng ngắn ngủi là do báo của nghiệp thiện, hay là do báo của nghiệp bất thiện?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Là báo của nghiệp thiện, không phải là báo của nghiệp bất thiện. Vì sao? Vì tám căn như mạng căn v.v... của con người là báo của nghiệp thiện. Do nghiệp thiện tạo ra báo là thọ mạng hai mươi năm trong nẻo người. Vì sát sinh nên khiến tuổi thọ bị tổn giảm, đáng lẽ được thọ hai mươi năm nhưng chỉ thọ mười năm. Mười năm là mạng dứt.

Kinh Phật nói: Lúc tuổi thọ của con người là mười tuổi, sẽ sinh tuổi thọ hai mươi tuổi cho cả nam và nữ.

Hỏi: Không có thành tựu nghiệp của người khác, cũng không có việc người khác tạo tác, người khác thọ nhận. Vì sao tạo ra thuyết như thế?

Đáp: Tức là thọ mạng của người mười tuổi ấy tuổi thọ chuyển thành hai mươi tuổi. Hành mười nghiệp đạo thiện như thế thì thọ mạng tăng gấp mười lần.

Tôn giả Cù-sa nói: Các nghiệp đều có định báo: Nghiệp của mười tuổi có báo của mười tuổi, cho đến nghiệp của tám vạn tuổi có báo của tám vạn tuổi. Tùy thuộc ở việc tu nhân nào tức được thọ nhận báo như thế.

Hỏi: Lúc con người của mười tuổi, không sát sinh, có phải là thuộc về nghiệp đạo thiện không?

Đáp: Không phải thuộc về nghiệp đạo. Là đạo không tạo tác, không phải là nghiệp đạo. Vì sao? Vì việc làm của người kia là ngăn chặn, không nên sát sinh, là đạo không tạo tác, không phải là nghiệp đạo.

Luận Thi Thiết nói: Từng có không thọ nhận hiện pháp báo mà thọ nhận sinh báo, hậu báo chăng? *Đáp:* Có. Nếu nghiệp của hiện báo không hiện tiền, cùng với báo nghiệp của sinh báo, nghiệp của hậu báo hiện tiền báo, lúc ấy thọ nhận sinh báo, được

A-la-hán, không phải là không được sinh báo. Hậu báo cũng nói như thế.

Hỏi: Như hàng phàm phu hữu học cũng có sự việc này, vì sao chỉ nói A-la-hán?

Đáp: Vì A-la-hán có thể nhận biết nghiệp là xa, là gần, là có thể chuyên, là không thể chuyên.

Lại có thuyết nói: A-la-hán lại không thọ nhận có các nghiệp kia đây khởi hiện tiền. Như người muốn đi đến nước khác, nhưng chủ nợ tới đòi nợ, nghiệp kia cũng như thế. Người hữu học, người phàm phu vì còn thọ nhận thân, nên phải thọ nhận báo này. Do vậy nên không nói.

Lại có thuyết cho: Nếu có tự lực có thể nhận biết rõ nghiệp báo ấy, thế nên nói đến. Những người tạo ra thuyết này: Một nghiệp trải qua các nẻo, có dư báo, tức người kia nói như vậy: A-la-hán ở nơi đời khác trước kia đã tạo nghiệp, thọ nhận báo, báo này là hữu dư. Do sức của tu đạo, nên đã bỏ nghiệp báo của hiện pháp trên thân con người, thọ nhận sinh báo, hậu báo. Sở dĩ thọ nhận là có thể dùng duyên như thế để phát khởi báo này, chỉ A-la-hán mới có thể, còn hàng hữu học, phàm phu thì không thể.

Luận Thi Thiết nói: Có bốn loại người chết: (1) Có người tuổi thọ hết, của cải không hết, chết. (2) Có người của cải hết, tuổi thọ không hết, chết. (3) Có người tuổi thọ hết, của cải hết, chết. (4) Có người tuổi thọ không hết, của cải không hết, chết.

Trường hợp thứ nhất: Như có một người, tạo nghiệp thọ mạng ngắn, khiến tăng trưởng rộng, tạo nghiệp của cải cũng khiến tăng trưởng. Tuổi thọ của người kia hết, của cải không hết, chết.

Trường hợp thứ hai: Như có một người, tạo nghiệp ít của cải, rộng khiến tăng trưởng, lại tạo nghiệp sống lâu, cũng khiến tăng trưởng. Của cải kia hết, tuổi thọ không hết, chết.

Trường hợp thứ ba: Như có một người, tạo nghiệp ít của cải, tạo nghiệp thọ mạng ngắn, đều cùng khiến tăng trưởng. Của cải kia hết, tuổi thọ hết, chết.

Trường hợp thứ tư: Như có một người, rộng tạo nghiệp của cải, rộng tạo nghiệp tuổi thọ, đều cùng khiến tăng trưởng. Của cải kia không hết, tuổi thọ không hết, do duyên ác khác nên chết.

Tôn giả Mục-kiên-liên kia tạo ra thuyết này: Nêu rõ có người chết không đúng lúc là nhân báo định, báo khác nơi ba đời là quả của người đó.

HẾT - QUYỂN 11

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 12

Chương 1: KIỀM ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 2: TRÍ, phần 8

Thế nào là nhân sở tác (Nhân năng tác), cho đến nói rộng?

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì ý nhằm dứt bỏ ý tưởng cho các pháp lúc sinh không có đối tượng tạo tác, cũng làm rõ về nhân sở tác của các pháp lúc sinh, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là nhân sở tác? Mắt duyên nơi sắc, sinh nhãn thức. Thức kia do mắt làm nhân sở tác. Cũng do sắc, cũng do pháp tương ưng, cùng có, cũng do tai, âm thanh, cho đến pháp tương ưng, cùng có của ý thức làm nhân sở tác. Như nhãn thức, cho đến ý thức cũng như thế. Nên nói như vậy. Không nên nói sắc pháp, không có sắc pháp v.v... Vì sao? Vì pháp hai môn của sáu thứ như mắt – sắc v.v... này gồm thấu tất cả pháp. Do khéo nêu bày, khéo giải thích, nên tạo ra thuyết này, nhưng không nói là có ý gì?

Đáp: Trước là nói rộng, sau là nói tóm lược. Trước là nói riêng, sau là nói chung. Trước là phân biệt, sau là không phân biệt. Trước nêu bày là thứ lớp, sau nêu bày không phải là thứ lớp.

Hỏi: Vì sao không nói như vậy: Thế nào là nhân sở tác? *Đáp:* Là tất cả pháp.

Đáp: Vì tất cả pháp có lỗi của tự thể. Nếu nói tất cả pháp là nhân sở tác, thì tự thể cũng ở trong tất cả. Vì muốn không có lỗi như thế, nên không đáp như trên.

Mắt duyên nơi sắc sinh nhãn thức.

Hỏi: Trừ tự thể, tất cả các pháp khác cũng là duyên, có thể sinh ra nhãn thức. Vì sao chỉ nói mắt duyên nơi sắc, sinh nhãn thức?

Đáp: Do nhận lấy đối tượng nương dựa của nhãn thức, nhận lấy đối tượng duyên của nhãn thức.

Lại nữa, do mắt, sắc cùng với nhãn thức tạo ra duyên oai thể gần (duyên tăng thượng), nên nói như thế. Mắt, sắc cùng với nhãn thức tạo duyên oai thể gần. Nhãn thức hơn hẳn cùng sinh với sinh v.v... cho nên nêu ra thuyết này, trừ tự thể.

Hỏi: Vì sao tự thể không làm nhân sở tác?

Đáp: Vì không phải là ruộng, là vật chứa đựng của tự thể, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nói: Tất cả pháp, trừ tự thể của chúng, đối với pháp khác đều làm duyên. Tự thể đối với tự thể thì không tôn, không ích, không tăng, không giảm, không tiến, không thoái.

Lại có thuyết cho: Không có lỗi khác biệt. Vì sao? Vì nhân tức là quả, tạo tác tức là sự tạo tác, thành tức là sự thành, cho đến sinh tức là sự sinh.

Lại nữa, tự thể không thể cùng với tự thể làm sự nương dựa.

Lại nữa, tự thể đối với tự thể không tạo ra sự tôn quý hơn hết.

Lại nữa, cùng với pháp hiện thấy của thế gian là trái nhau. Pháp hiện thấy của thế gian: Là mắt không tự thấy, đầu ngón tay không thể

tự va chạm, dao không thể tự cắt, con người nhiều sức mạnh không thể tự gánh vác. Tự thể kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Nghĩa không chướng ngại là nghĩa của nhân sở tác. Vì tự thể bị chướng ngại. Tự thể bị chướng ngại có hai thứ: (1) Giả danh. (2) Chân thật. Chướng ngại giả danh: Là như là người ở trên tòa, giường. Chướng ngại chân thật: Là như tự thể chướng ngại đối với tự thể.

Lại có thuyết nói: Nếu tự thể làm nhân sở tác, thì lại trái với kinh Phật. Như kinh nói: Vô minh duyên hành, cho đến nói rộng. Nếu tự thể làm nhân sở tác thì vô minh duyên nơi vô minh, không duyên nơi hành, cho đến sinh duyên nơi sinh, không duyên nơi lão tử. Như kinh nói: Mắt duyên nơi sắc sinh nhãn thức, không nên đem mắt duyên nơi sắc sinh nhãn thức, cho là duyên nơi nhãn thức sinh nhãn thức. Vì muốn khiến không có lỗi như thế, nên tự thể không làm nhân sở tác.

Nhân sở tác tức là duyên oai thể. Thế nào là duyên oai thể? Như nói: Pháp này cùng với pháp kia làm duyên oai thể. Hoặc có lúc pháp này không cùng với pháp kia làm duyên oai thể chăng? Đáp: Không có.

Hỏi: Lúc pháp sinh, trừ tự thể, tất cả pháp khác là sự hòa hợp của duyên oai thể, tức là sự sinh không có lúc nào là không hòa hợp. Vì sao không thường xuyên sinh?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Lúc pháp sinh, có một hòa hợp, không hai, không nhiều. Lúc pháp diệt, cũng có một hòa hợp, không hai, không nhiều.

Lại có thuyết cho: Khi pháp sinh xong, pháp sinh khác nhiều. Pháp ấy không có sức để có thể sinh lại. Như người ngã xuống sông, muốn đứng dậy, lại ngã xuống sông lần nữa. Pháp sinh kia cũng như thế.

Tôn giả Phật-đà Đề-bà nói: Một hòa hợp có thể sinh ra một sự việc. Không có một sự việc nào có thể sinh ra hai quả.

Hỏi: Thế nào là thể tánh của duyên oai thể?

Đáp: Là tất cả pháp.

Hỏi: Thế nào là nghĩa của duyên oai thể?

Đáp: Nghĩa vượt hơn nhiều là nghĩa của duyên oai thể.

Hỏi: Như Luận Ba-già-la-na nói: Thế nào là duyên cảnh giới (Duyên sở duyên)? Thế nào là duyên oai thể? Tức đáp: Tất cả pháp. Ở đây có sự vượt hơn nhiều nào?

Đáp: Nếu dùng cảnh giới, nếu dùng vật trước để nói tức không có vượt hơn nhiều. Nếu lấy sát-na thì có vượt hơn nhiều.

Hỏi: Nếu duyên nơi tất cả pháp không có ngã, thì pháp này nơi đối tượng nào không duyên?

Đáp: Không duyên nơi tự thể. Tự thể không duyên nơi tương ưng cùng có. Cái gì không làm duyên oai thể? Chính là tự thể.

Duyên oai thể tức là nhân sở tác.

Hỏi: Thế nào là nghĩa của nhân sở tác?

Đáp: Như trước đã nói: Nghĩa không chướng ngại là nghĩa của nhân sở tác.

Hỏi: Nếu nghĩa không chướng ngại là nghĩa của nhân sở tác, thì như âm giới nhập của con người, gây chướng ngại cho nẻo người, nẻo khác không thể gây chướng ngại. Như nhãn thức tạo chướng ngại cho nơi chốn của đối tượng nương dựa, không sinh xứ sở của thức còn lại. Có phòng nhà, cây cối, thì phòng nhà, cây cối khác không sinh. Nếu như vậy thì thế nào là nghĩa không chướng ngại là nghĩa của nhân sở tác?

Đáp: Vì như đã nói, nghĩa không chướng ngại là nghĩa của nhân sở tác. Như nghĩa được nêu là âm giới nhập trong nẻo người nói. Còn âm giới nhập của nẻo khác nói: Ta làm chướng ngại nẻo người, không làm chướng ngại nẻo khác, khiến ông được sinh nơi nẻo khác.

Nhãn thức nói như vậy, thì thức khác nói: Ta tạo chướng ngại cho sứ sở của mắt, không gây chướng ngại cho xứ sở khác, khiến ông được sinh. Một phòng nhà, cây cối nói thì phòng nhà, cây cối khác nói: Tôi tạo chướng ngại cho sứ sở này, không tạo chướng ngại cho xứ sở khác, khiến ông được thành. Do sự việc ấy, nên nghĩa không chướng ngại là nghĩa của nhân sở tác.

Lúc năm âm sinh, thì tất cả pháp cùng với duyên oai thể. Nếu có một pháp không tùy thuận thì không sinh.

Hỏi: Nếu lúc sắc pháp sinh, thì tất cả pháp cùng với duyên oai thể. Lúc không có sắc pháp sinh, thì tất cả pháp cũng cùng với duyên oai thể chẳng? Nếu lúc không có sắc pháp sinh, thì tất cả pháp cùng với duyên oai thể. Lúc sắc pháp sinh, tất cả pháp cũng cùng với duyên oai thể chẳng?

Đáp: Không cùng.

Hỏi: Nếu lúc sắc pháp cùng với duyên oai thể thì lúc cùng với không có sắc pháp duyên oai thể cũng như vậy, tức tất cả pháp đều là sắc chẳng? Nếu lúc duyên oai thể cùng với không có sắc pháp, cùng với sắc pháp tạo duyên oai thể cũng vậy, thì tất cả pháp đều là vô sắc chẳng?

Đáp: Người A-tỳ-đàm tạo ra thuyết này: Lúc pháp sinh, do có nhân nên sinh. Lúc pháp diệt, do có nhân nên diệt. Do có duyên nên sinh, do có duyên nên diệt. Vì có sự nên sinh, vì có sự nên diệt.

Phái Thí dụ nói như vậy: Lúc pháp sinh, do có nhân nên sinh. Lúc pháp diệt, do không nhân nên diệt. Do có duyên nên sinh, do không duyên nên diệt. Do có việc nên sinh, do không việc nên diệt.

Tôi không nói pháp diệt có nhân duyên nên nói. Ví như khi bắn mũi tên bay đi trong khoảng không, lúc bay đi thì dùng lực, lúc mũi tên rớt xuống thì không dùng lực, vậy ai tạo ra nhân của mũi tên? Như bánh xe của thợ gốm, lúc bánh xe quay là do dùng sức, lúc bánh xe ngừng là không dùng sức, vậy ai tạo ra nhân của bánh xe?

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Như thuyết trước nói là đúng.

Hỏi: Nếu như vậy thì phải Thí dụ nói dụ làm sao thông?

Đáp: Dụ này không cần phải thông suốt. Vì sao? Vì dụ này không phải là Tu-đa-la, Tỳ-ni, A-tỳ-đàm. Không thể dùng hiện dụ của thế gian để vấn nạn pháp của Hiền Thánh, vì pháp thế tục khác, pháp Hiền Thánh khác.

Hỏi: Nếu muốn thông suốt thì nên làm sao thông?

Đáp: Mũi tên kia rơi xuống cũng có nhân. Lấy gì làm nhân? Lúc mũi tên bay đi, nếu có các thứ vật khác như lan can gây chướng ngại khiến mũi tên rơi xuống đất, tức là nhân của mũi tên. Giả như không có chướng ngại thì lúc dùng sức bắn chính là nhân của mũi tên. Nếu không có người bắn thì mũi tên do đâu mà rơi? Cũng như thế, thợ gốm quay bánh xe, nếu dùng các vật khác như tay v.v... giữ bánh xe lại khiến nó không quay, tức là nhân của bánh xe. Nếu như không dùng tay để giữ bánh xe lại, thì lúc trước dùng sức quay, tức là nhân của bánh xe. Nếu không có người quay thì do đâu bánh xe dừng lại?

Hỏi: Nếu pháp sinh cũng có nhân, pháp diệt cũng có nhân, cho đến nói rộng, vì sao lúc sinh không diệt, lúc diệt không sinh?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Lúc sinh thì hòa hợp khác. Lúc diệt thì hòa hợp khác.

Lại có thuyết nói: Lúc pháp sinh tạo duyên khác. Lúc pháp diệt tạo duyên khác. Thế nào là lúc sinh khác? Lúc sinh tạo duyên thì tùy

thuận. Lúc diệt tạo duyên thì không tùy thuận. Cũng như người nước ngoài đều an cư vào mùa hạ, phần nhiều các sư đều mang y bát từ chùa này đến chùa khác. Bấy giờ, đám trộm cắp cố sức theo dõi, ghi nhận hình tướng của các sư. Các Tỳ-kheo này đi ra ngoài đồng trống, nơi chốn có người, thì đám trộm cắp gần gũi lễ bái, tùy thuận. Trước, đến chỗ hiểm nguy, nơi chốn không có ai, đám trộm cắp bèn cướp y bát của các Tỳ-kheo mà không tùy thuận. Pháp kia cũng như thế.

Một pháp cùng với nhiều pháp làm nhân sở tác. Nhiều pháp cũng cùng với một pháp làm nhân sở tác.

Hỏi: Lúc một pháp cùng với nhiều pháp làm nhân là như một pháp cùng với nhiều pháp hay là như nhiều pháp cùng với một pháp? Lúc nhiều pháp cùng với một pháp làm nhân là như nhiều pháp cùng với một pháp hay là như một pháp cùng với nhiều pháp? Nếu như một pháp cùng với nhiều pháp làm nhân thì vì sao không phải là một nhân quả? Nếu như nhiều pháp cùng với một pháp làm nhân thì vì sao một pháp không tạo ra nhiều quả? Nhiều pháp lúc cùng với một pháp làm duyên oai thể là làm như thế nào? Là như nhiều pháp cùng với một pháp hay là như một pháp cùng với nhiều pháp? Nếu như nhiều pháp cùng với một pháp làm duyên oai thể, thì vì sao không nhiều nhân, nhiều quả? Nếu như một pháp cùng với nhiều pháp, thì vì sao nhiều pháp tạo ra một pháp?

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Một pháp như nhiều pháp cùng với duyên oai thể. Nhiều pháp như một pháp cùng với duyên oai thể.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao nhiều không làm một, một không làm nhiều?

Đáp: Như nghĩa của tôi, một cũng tạo ra nhiều, nhiều cũng tạo ra một, vì nghĩa của nhân sở tác, không do thể của pháp có khác.

Pháp quá khứ cùng với pháp vị lai, hiện tại làm nhân sở tác gần. Về nghĩa, pháp quá khứ nói với pháp vị lai, hiện tại: Nếu tôi không

cùng với các ông làm nhân sở tác thì các ông không có nhân. Vì tất cả pháp hữu vi không có pháp nào là không nhân.

Pháp hiện tại cùng với pháp quá khứ, vị lai làm nhân sở tác gần. Về nghĩa đã nêu, pháp hiện tại nói với pháp quá khứ, vị lai: Nếu tôi không cùng với các ông làm nhân sở tác, thì pháp quá khứ của các ông không có quả, pháp vị lai của các ông không có nhân. Vì tất cả pháp hữu vi không có pháp nào là không có quả không có nhân. Nghĩa là pháp quá khứ là nhân sở tác của pháp vị lai, hiện tại. Pháp vị lai, hiện tại là quả của pháp quá khứ. Pháp vị lai là nhân sở tác của pháp quá khứ, hiện tại. Pháp quá khứ, hiện tại không phải là quả của vị lai. Vì sao? Vì pháp của quả hoặc cùng có hoặc ở sau. Quá khứ, hiện tại đối với pháp vị lai không cùng có, không ở sau. Pháp hiện tại cùng với pháp quá khứ, vị lai làm nhân sở tác. Pháp vị lai làm nhân sở tác. Pháp vị lai cùng với pháp hiện tại làm quả. Pháp quá khứ không phải là quả. Vì sao? Vì pháp của quả hoặc cùng có hoặc ở sau. Pháp quá khứ đối với pháp hiện tại không cùng có, không ở sau.

Sắc pháp cùng với sắc pháp làm nhân sở tác, làm quả oai thể. Sắc pháp cùng với vô sắc pháp làm nhân sở tác và quả oai thể. Vô sắc pháp cùng với vô sắc pháp làm nhân sở tác, làm quả oai thể. Vô sắc pháp cùng với sắc pháp làm nhân sở tác và quả oai thể. Như vậy, có thể thấy cùng với có thể thấy, có thể thấy cùng với không thể thấy, không thể thấy cùng với không thể thấy, không thể thấy cùng với có thể thấy làm nhân sở tác và quả oai thể (quả tăng thượng). Có đối, không đối, hữu lậu, vô lậu cũng như thế.

Pháp hữu vi cùng với pháp hữu vi làm nhân sở tác và quả oai thể. Pháp hữu vi cùng với pháp vô vi làm quả oai thể, không làm nhân sở tác. Pháp vô vi cùng với pháp vô vi không làm nhân sở tác, không làm quả oai thể. Pháp vô vi cùng với pháp hữu vi làm nhân sở tác, không làm quả oai thể.

Hỏi: Vì sao pháp hữu vi có nhân có duyên, còn pháp vô vi thì không nhân, không duyên?

Đáp: Vì tánh của pháp hữu vi yếu kém, nên cần có nhân duyên. Còn tánh của pháp vô vi thì mạnh mẽ, nên không cần nhân duyên. Như người yếu đuối, phải dựa nơi người khác mà đứng. Như người mạnh mẽ, không cần dựa vào người khác để đứng. Pháp kia cũng như thế.

Lại nữa, pháp hữu vi có đối tượng tạo tác, nên cần nhân duyên. Pháp vô vi không có đối tượng tạo tác, nên không cần nhân duyên. Như người đào đất cần cuốc xuống, như người cắt cỏ cần liềm. Pháp kia cũng như thế.

Lại nữa, pháp hữu vi tùy theo hành của thế gian, có thể nhận lấy quả, có thể nhận biết duyên, nên cần nhân duyên. Pháp vô vi không tùy theo hành của thế gian, nói rộng như trên. Như người đi xa cần lương thực, người không đi xa thì không cần lương thực. Pháp kia cũng như thế.

Lại nữa, pháp hữu vi như vua và quyền thuộc, như Nhân-đà-la và quyền thuộc nên cần nhân duyên. Pháp vô vi như vua, không như quyền thuộc của vua, như Nhân đà la không như quyền thuộc của Nhân đà la, nên không cần nhân duyên.

Hỏi: Pháp hữu vi không sinh, là do hữu vi tạo trở ngại nên không sinh, hay là do vô vi tạo trở ngại nên không sinh?

Đáp: Là do hữu vi tạo trở ngại nên không sinh, không phải là pháp vô vi. Duyên oai thế của pháp vô vi không cùng với pháp không sinh khác tạo trở ngại, nếu sinh thì tùy thuận làm duyên. Như bên bờ ao lớn, sấp gỗ khoét đất làm thành miệng sư tử, miệng cá Ma-kiệt, nước từ trong ấy chảy ra. Lúc nước không chảy không phải vì bị trở ngại trong miệng này nhưng tự có duyên khác khiến nước không chảy. Nếu khi nước chảy thì làm chỗ dựa. Pháp kia cũng như thế.

Hỏi: Pháp vô vi cùng với pháp hữu vi có hai thứ duyên, là duyên cảnh giới và duyên oai thể. Khi pháp vô vi cùng với kẻ khác làm duyên oai thể gần, là cùng với người có duyên hay là cùng với kẻ không duyên?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Cùng với người có duyên, không cùng với kẻ không duyên.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Nên nói như vậy: Cùng với kẻ khác làm duyên oai thể là như nhau không có khác. Như duyên cảnh giới của đồng hạt đậu nhỏ, hoặc cùng với, hoặc không cùng với. Pháp có duyên thì cùng với, pháp không duyên thì không cùng với.

Pháp thiện cùng với pháp thiện làm nhân sở tác gần. Pháp thiện cùng với pháp bất thiện làm nhân sở tác gần. Pháp bất thiện cùng với pháp bất thiện làm nhân sở tác gần. Pháp bất thiện cùng với pháp thiện làm nhân sở tác gần.

Pháp thiện cùng với pháp thiện làm nhân sở tác gần: Do nghiệp thiện, nên được sinh vào nhà của trưởng giả, thương chủ giàu có, mọi người trong nhà đều ưa thích làm việc thiện, vì gần gũi người thiện, nên cũng ưa hành thiện. Đó gọi là thiện cùng với thiện làm nhân sở tác gần.

Thiện cùng với bất thiện làm nhân sở tác gần: Do nghiệp thiện nên được sinh nơi cung vua hoặc nhà đại thần, những người trong nhà đều thích làm việc ác. Vì gần gũi kẻ ác, nên cũng ưa làm các điều ác. Đó gọi là thiện cùng với bất thiện làm nhân sở tác gần.

Bất thiện cùng với bất thiện làm nhân sở tác gần: Do nghiệp bất thiện, nên sinh vào nhà giới ác. Vì gần gũi với người ác nên thường xuyên làm các việc ác. Đó gọi là bất thiện cùng với bất thiện làm nhân sở tác gần.

Bất thiện cùng với thiện làm nhân sở tác gần: Do nghiệp bất thiện nên thân sinh ra bị bệnh hoạn nặng. Vì nhầm chán bệnh hoạn,

nên tu hành điều thiện. Đó gọi là bất thiện cùng với thiện làm nhân sở tác gần.

Pháp nội cùng với pháp nội làm nhân sở tác gần. Pháp nội cùng với pháp ngoại làm nhân sở tác gần. Pháp ngoại cùng với pháp ngoại làm nhân sở tác gần. Pháp ngoại cùng với pháp nội làm nhân sở tác gần.

Pháp nội cùng với pháp nội làm nhân sở tác gần: Như một người có thể cung cấp đầy cho nhiều người.

Pháp nội cùng với pháp ngoại làm nhân sở tác gần: Như người gieo trồng hạt giống bên ngoài.

Pháp ngoại cùng với pháp ngoại làm nhân sở tác gần: Như phân, đất, nước v.v... nuôi lớn lúa má.

Pháp ngoại cùng với pháp nội làm nhân sở tác gần: Như dùng thức ăn uống v.v... nuôi lớn thân chúng sinh.

Như thế, số chúng sinh cùng với số chúng sinh, số chúng sinh cùng với số phi chúng sinh, số phi chúng sinh cùng với số phi chúng sinh, số phi chúng sinh cùng với số chúng sinh, nói rộng như trên.

Một nẻo có thể nuôi lớn năm nẻo, như nhiều người ăn thịt một con dê, hoặc có người hành thiện, hoặc có người hành ác. Người hành thiện có thể nuôi lớn hai nẻo là nẻo trời, nẻo người. Kẻ hành ác nuôi lớn ba nẻo là địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ.

Hỏi: Như một người sát sinh, tất cả chúng sinh đều cùng làm nhân sở tác. Vì sao có người mắc tội sát, có người không?

Đáp: Nếu tạo phương tiện sát hại, cũng như quả sát hại đã đầy, thì phạm tội sát. Nếu không tạo phương tiện sát hại, quả sát hại không đầy thì không phạm tội sát.

Lại nữa, nếu có tâm ác thì mắc tội sát. Nếu không có tâm ác, tâm sát hại thì không mắc tội sát.

Hỏi: Như một chúng sinh không cho mà lấy, thì tất cả chúng sinh cùng làm nhân sở tác. Vì sao có người phạm tội không cho mà lấy, có người không phạm?

Đáp: Nếu tạo phương tiện, quả ấy đã đầy là đắc tội không cho mà lấy. Còn không tạo phương tiện, quả ấy không đầy thì không đắc tội không cho mà lấy.

Lại nữa, nếu do tâm tham khởi tưởng nhận lấy vật của người khác là đắc tội không cho mà lấy. Nếu không có tâm tham là không đắc tội.

Hỏi: Như vật bên ngoài là nơi chôn sinh oai thể của tất cả chúng sinh, vì sao ở bên vật thì kẻ khác hoặc đắc tội không cho mà lấy hoặc không đắc tội?

Đáp: Nếu có quả công dụng (quả sĩ dụng), quả oai thể (quả tăng thượng), thì ở bên cạnh, người ấy tức đắc tội không cho mà lấy. Chỉ có quả oai thể, không có quả công dụng, thì ở bên cạnh người ấy không đắc tội không cho mà lấy.

Lại nữa, đối với vật, tạo ra tưởng mình có thì ở bên cạnh người ấy là mắc tội. Đối với vật không tạo ra tưởng mình có, thì ở bên cạnh, người này không mắc tội.

Hỏi: Quả oai thể và quả công dụng có gì khác biệt?

Đáp: Người làm là quả công dụng. Người ăn là quả oai thể. Như nhà nông cấy lúa, người làm là quả công dụng, không phải là quả oai thể. Người ăn hạt lúa chắc ấy là quả oai thể, không phải là quả công dụng.

Hỏi: Những ngoại vật như núi Tu-di v.v... trong bốn châu thiên hạ, là vì oai thể nơi nghiệp của tất cả chúng sinh nên sinh. Chúng sinh có người chứng đắc Niết-bàn, những vật này vì sao không giảm thiểu?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Có chúng sinh của thế giới khác đến sinh trong cõi này, do uy lực nơi nghiệp của họ, nên khiến không giảm thiểu.

Lại nữa, vì uy lực nơi nghiệp của tất cả chúng sinh nên sinh. Nếu như khiến chỉ có một chúng sinh tồn tại thì vẫn không giảm thiểu. Vì sao? Vì chúng sinh ấy cũng có oai thế của nghiệp ở trong ấy, huống chi là A-tăng-kỳ na-do-tha chúng sinh còn tồn tại. Như người tôn quý, vì oai thế của nghiệp nên sinh ra vườn rừng, lầu gác, voi ngựa, xe cộ.

Như vậy những vật như số chúng sinh, số phi chúng sinh, người ấy tuy chết, nhưng vật này không giảm. Uy lực của nghiệp kia cũng như thế.

Tôn giả Phật Đà Đề Bà nói: Do nghiệp quá khứ, cho nên không giảm thiểu.

Hỏi: Như một Chuyên luân Thánh vương, làm vua bốn châu thiên hạ, được tự tại, vị vua ấy là nghiệp báo gì?

Đáp: Là quả báo của nghiệp tạo ra xứ sinh.

Hỏi: Là nhân sở tác nhiều hay là quả của nhân sở tác nhiều?

Đáp: Là nhân sở tác nhiều, không phải là quả của nhân sở tác nhiều. Vì sao? Vì nhân sở tác là tất cả pháp, còn quả của nhân sở tác là pháp hữu vi. Do sự việc này, nên tạo ra phần luận như thế.

Hỏi: Từng có pháp không phải là duyên nhân, không phải duyên thứ đệ (duyên đẳng vô gián), không phải duyên cảnh giới, không phải duyên oai thế chăng?

Đáp: Có. Là tự thể ở nơi tự thể.

Hỏi: Ở nơi tha thể là có chăng?

Đáp: Có. Là hữu vi ở nơi vô vi. Vô vi ở nơi vô vi.

Kinh Phật nói có ba thứ oai thể (Tăng thượng). Đó là oai thể của đời, oai thể của ngã, oai thể của pháp.

Oai thể của đời: Cũng như có một phiền não hiện ở trước, cảnh giới dễ được. Do bị người đời chê trách, ngờ vực, nên không tạo nghiệp ác.

Oai thể của ngã: Cũng như có một phiền não hiện ở trước, cảnh giới dễ được, vì ngã không đọa vào đường ác, nên không tạo nghiệp ác.

Oai thể của pháp: Cũng như có một phiền não hiện ở trước, cảnh giới dễ được, người kia do hiểu biết nhiều, nên không tạo nghiệp ác, cũng khiến cho người đời không chê trách, nghi ngờ, nên không tạo nghiệp ác.

Hỏi: Vì sao ba thứ này được gọi là oai thể?

Đáp: Vì có thể gần với việc sinh khởi pháp thiện. Tất cả chúng sinh vì oai thể hết nên chết, trừ Đức Phật - Thế Tôn oai thể bất tận nhưng Bát Niết-bàn.

Hỏi: Nhân sở tác là có tăng giảm không?

Đáp: Có. Như có nhiều người khi kéo khúc gỗ lớn, trong số đó hoặc có người dùng hết sức tay chân, hoặc có người không dùng nhiều công sức. Như khi dựng cho ngôi tháp lớn đứng vững, tìm xét trong đó, có người vội vàng có người trì hoãn. Những việc như thế gọi là pháp ngoài có tăng, giảm. Như cùng với bà con tạo nhân sở tác hàng xóm và cung cấp vật cần dùng, thì vượt hơn hẳn người khác. Đó gọi là pháp nội có tăng, giảm.

Nếu là duyên nhân, cũng là duyên thứ đệ, cũng là duyên cảnh giới, cũng là duyên oai thể. Mỗi mỗi duyên như thế nên theo thứ lớp có nghĩa của bốn duyên.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao có Thể của bốn duyên?

Đáp: Do đối tượng tạo tác nên có bốn, không phải do Thể của vật nên có bốn. Sự việc ấy là thể nào? Như sát-na trước khiến sát-na sau tăng trưởng, gọi là duyên nhân. Trước tạo ra duyên thứ đệ, khiến người sau sinh, gọi là duyên thứ đệ. Sau có thể duyên nơi trước là duyên cảnh giới. Không bị người khác làm chướng ngại là duyên oai thể.

Duyên nhân như pháp chủng tử. Duyên thứ đệ là pháp mở bày dẫn dắt. Duyên cảnh giới là pháp nắm giữ gây. Duyên oai thể là pháp không chướng ngại. Nói tóm lại: Duyên nhân có nghĩa của bốn duyên, không phải mỗi mỗi pháp từ duyên nhân sinh đều có nghĩa của bốn duyên.

Hỏi: Nhân với duyên có gì khác biệt?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Nhân tức là duyên. Nếu có đây thì có cái này, cũng là nhân, cũng là duyên. Đức Thế Tôn cũng nói: Tôn giả A-nan, có nhân như thế, duyên như thế, tạo sinh như thế, là nhân của già chết.

Hỏi: Nếu có đây thì có cái này, là nhân, là duyên. Như người thấy chiếc bình sinh tâm hiểu biết. Vậy bình là nhân của hiểu biết chăng?

Đáp: Không phải do có bình là nhân của hiểu biết. Vì sao? Vì tự có bình không sinh tâm hiểu biết. Hòa hợp mới sinh tâm hiểu biết. Hòa hợp là duyên của hiểu biết không phải là bình.

Lại có thuyết nói: Hòa hợp là nhân, sự hòa hợp là duyên.

Hỏi: Nếu một không làm nhân thì nhiều cũng không làm nhân chăng?

Đáp: Như mỗi mỗi sự việc không thể làm nhân, thì hòa hợp nhiều sự việc tức có thể làm nhân. Việc ấy là thể nào? Như mỗi mỗi sự việc không gọi là hòa hợp. nhiều sự việc tụ tập nên mới gọi là hòa hợp. Pháp duyên nhân kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Tương tự là nhân, không tương tự là duyên. Tương tự là như lúa mạch giống với lúa mạch, như lửa giống với lửa.

Hỏi: Lúa mạch cùng với mầm lúa mạch có tương tự không?

Đáp: Nói tóm lại, lúa mạch là nhân của mầm lúa mạch.

Hỏi: Nếu như vậy thì nhân của bốn đại v.v... nói tóm lại cũng là nhân của mầm chăng?

Đáp: Lại có thuyết nói: Gần là nhân, xa là duyên.

Hỏi: Nếu như thế thì nhân với duyên không có khác biệt. Vì sao? Vì như tâm thiện theo thứ lớp sinh tâm thiện là nhân, không gọi là duyên chăng?

Đáp: Lại có thuyết nói: Không chung là nhân, chung là duyên.

Hỏi: Nếu như vậy thì lúa mạch cũng là mầm, cũng là sự hư nát. Sự hư nát ấy lại là duyên chăng? Như mắt là xứ sinh của nhãn thức, không chung với thức khác. Vậy mắt kia lại là nhân của nhãn thức chăng?

Đáp: Lại có thuyết nói: Sinh là nhân, tùy theo sinh là duyên.

Hỏi: Nếu như vậy thì sinh không là duyên, tùy sinh không là nhân chăng?

Đáp: Lại có thuyết nói: Tự thể nuôi lớn là nhân, tha thể nuôi lớn là duyên.

Hỏi: Nếu như vậy thì tâm thiện hiện tại duyên nơi pháp thiện chỉ gọi là nhân, không gọi là duyên chăng?

Đáp: Tôn giả Phật Đà Đề-bà nói: Chủ thể tạo tác là nhân, đối tượng tạo tác là duyên.

Lại có thuyết nói: Tương tự là nhân, không tương tự là duyên.

Lại có thuyết cho: Gần là nhân, xa là duyên.

Như gân – xa, thì kia – đây cũng như thế. Nhân sở tác này nhất định là quả của tất cả pháp, là quả oai thể (Quả tạng thượng).

Hỏi: Nếu có nhân tương ưng thì cũng có nhân cộng sinh (Nhân câu hữu) chẳng?

Đáp: Nếu có nhân tương ưng thì cũng có nhân cộng sinh.

Hỏi: Từng có nhân cộng sinh, không có nhân tương ưng chẳng?

Đáp: Có. Là nhân cộng sinh của pháp không tương ưng.

Nếu có nhân tương ưng thì cũng có nhân tương tợ (Nhân đồng loại) chẳng? Nếu có nhân tương tợ thì cũng có nhân tương ưng chẳng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Có nhân tương ưng không có nhân tương tợ: Là nhân tương ưng của đời vị lai.

(2) Có nhân tương tợ không có nhân tương ưng: Là nhân tương tợ của pháp không tương ưng.

(3) Có nhân tương ưng cũng có nhân tương tợ: Là nhân tương tợ của pháp tương ưng.

(4) Không có nhân tương ưng cũng không có nhân tương tợ: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Nếu có nhân tương ưng thì cũng có nhân nhất thiết biến (Nhân biến hành) chẳng? Nếu có nhân nhất thiết biến thì cũng có nhân tương ưng chẳng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Có nhân tương ưng không có nhân nhất thiết biến: Là nhân tương ưng của đời vị lai. Quá khứ, hiện tại không phải là nhân tương ưng của nhất thiết biến.

(2) Có nhân nhất thiết biến không có nhân tương ưng: Là nhân nhất thiết biến của pháp không tương ưng.

(3) Có nhân nhất thiết biến cũng có nhân tương ưng: Là nhân nhất thiết biến của pháp tương ưng.

(4) Không có nhân tương ưng cũng không có nhân nhất thiết biến: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Nếu có nhân tương ưng thì cũng có nhân báo (Nhân dị thực) chẳng? Nếu có nhân báo thì cũng có nhân tương ưng chẳng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Có nhân tương ưng không có nhân báo: Là nhân tương ưng của pháp vô lậu, vô ký.

(2) Có nhân báo không có nhân tương ưng: Là nhân báo của pháp không tương ưng.

(3) Có nhân tương ưng cũng có nhân báo: Là nhân báo của pháp tương ưng.

(4) Không có nhân tương ưng cũng không có nhân báo: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Hỏi: Nếu có nhân tương ưng là cũng có nhân sở tác (Nhân năng tác) chẳng?

Đáp: Nếu có nhân tương ưng thì cũng có nhân sở tác.

Hỏi: Từng có nhân sở tác không có nhân tương ưng chẳng?

Đáp: Có. Là nhân sở tác của các pháp không tương ưng.

Hỏi: Nếu có nhân cộng sinh (Nhân câu hữu) là cũng có nhân tương trợ (Nhân đồng loại) chẳng?

Đáp: Nếu có nhân tương trợ thì cũng có nhân cộng sinh.

Hỏi: Từng có nhân cộng sinh không có nhân tương trợ chẳng?

Đáp: Có. Là nhân cộng sinh của đời vị lai.

Hỏi: Nếu có nhân cộng sinh là cũng có nhân nhất thiết biến chăng?

Đáp: Nếu có nhân nhất thiết biến thì cũng có nhân cộng sinh.

Hỏi: Từng có nhân cộng sinh không có nhân nhất thiết biến chăng?

Đáp: Có. Là nhân cộng sinh của pháp chẳng phải là nhất thiết biến.

Hỏi: Nếu có nhân cộng sinh là cũng có nhân báo chăng?

Đáp: Nếu có nhân báo thì cũng có nhân cộng sinh.

Hỏi: Từng có nhân cộng sinh không có nhân báo chăng?

Đáp: Có. Là nhân cộng sinh của pháp vô lậu, vô ký.

Hỏi: Nếu có nhân cộng sinh là cũng có nhân sở tác chăng?

Đáp: Nếu có nhân cộng sinh thì cũng có nhân sở tác.

Hỏi: Từng có nhân sở tác không phải là nhân cộng sinh chăng?

Đáp: Có. Là nhân sở tác của pháp vô vi.

Hỏi: Nếu có nhân tương tợ là cũng có nhân nhất thiết biến chăng?

Đáp: Nếu có nhân nhất thiết biến thì cũng có nhân tương tợ.

Hỏi: Từng có nhân tương tợ không có nhân nhất thiết biến chăng?

Đáp: Có. Là nhân tương tợ của pháp chẳng phải là nhất thiết biến.

Có nhân tương tợ là cũng có nhân báo chăng? Nếu có nhân báo thì cũng có nhân tương tợ chăng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Có nhân tương tợ không có nhân báo: Là nhân tương tợ của pháp vô lậu, vô ký.

(2) Có nhân báo không có nhân tương tợ: Là nhân báo của đời vị lai.

(3) Có nhân tương tợ cũng có nhân báo: Là nhân báo của quá khứ, hiện tại.

(4) Không có nhân tương tự cũng không có nhân báo: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Hỏi: Nếu có nhân tương tự là cũng có nhân sở tác chăng?

Đáp: Nếu có nhân tương tự thì cũng có nhân sở tác

Hỏi: Từng có nhân sở tác không phải là nhân tương tự chăng?

Đáp: Có. Là nhân sở tác của pháp vô vi đời vị lai.

Nếu có nhân nhất thiết biến là cũng có nhân báo chăng? Nếu có nhân báo thì cũng có nhân nhất thiết biến chăng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Có nhân nhất thiết biến không có nhân báo: Là nhân nhất thiết biến vô ký.

(2) Có nhân báo không có nhân nhất thiết biến: Là nhân báo của đời vị lai. Quá khứ, hiện tại không phải là nhân báo của pháp nhất thiết biến.

(3) Có nhân nhất thiết biến cũng có nhân báo: Là nhân báo của pháp nhất thiết biến.

(4) Không có nhân nhất thiết biến cũng không có nhân báo: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Hỏi: Nếu có nhân nhất thiết biến là cũng có nhân sở tác chăng?

Đáp: Nếu có nhân nhất thiết biến thì cũng có nhân sở tác.

Hỏi: Từng có nhân sở tác không phải là nhân nhất thiết biến chăng?

Đáp: Có. Là nhân sở tác của pháp vô vi đời vị lai. Quá khứ, hiện tại không phải là nhất thiết biến.

Hỏi: Nếu có nhân báo là cũng có nhân sở tác chăng?

Đáp: Nếu có nhân báo thì cũng có nhân sở tác.

Hỏi: Từng có nhân sở tác không phải là nhân báo chăng?

Đáp: Có. Là nhân sở tác của pháp vô lậu, vô ký.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là sắc, bao nhiêu thứ là phi sắc?

Đáp: Hai thứ là phi sắc, là nhân tương ưng, nhân nhất thiết biến. Số còn lại là sắc, phi sắc. Như sắc – phi sắc, thì tương ưng – không tương ưng, có nương dựa – không nương dựa, có thể dụng – không thể dụng, có duyên – không duyên, có đối – không đối, có thể thấy – không thể thấy, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là hữu lậu, bao nhiêu thứ là vô lậu?

Đáp: Hai thứ là hữu lậu, là nhân báo, nhân nhất thiết biến. Số còn lại là hữu lậu, vô lậu.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là hữu vi, bao nhiêu thứ là vô vi?

Đáp: Năm thứ là hữu vi, là nhân tương ưng cho đến nhân báo. Một thứ là hữu vi, vô vi là nhân sở tác.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là quá khứ, hiện tại, vị lai?

Đáp: Hai thứ là quá khứ, hiện tại, là nhân tương tự, nhân nhất thiết biến. Ba thứ ở ba đời, là nhân tương ưng, nhân cộng sinh và nhân báo. Một thứ ở ba đời cũng không ở đời là nhân sở tác.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là thiện, bất thiện, vô ký?

Đáp: Một thứ là bất thiện, vô ký, là nhân nhất thiết biến. Một thứ là thiện, bất thiện, là nhân báo. Số còn lại là thiện, bất thiện, vô ký.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ hệ thuộc cõi dục cho đến không hệ thuộc?

Đáp: Hai thứ là hệ thuộc ba cõi, là nhân nhất thiết biến, nhân báo. Số còn lại là hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là học, vô học, phi học phi vô học?

Đáp: Hai thứ là phi học phi vô học, là nhân báo, nhân nhất thiết biến. Số còn lại là gồm đủ ba loại.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ do kiến đạo đoạn, do tu đạo đoạn, bao nhiêu thứ không đoạn?

Đáp: Một thứ do kiến đạo đoạn trừ, là nhân nhất thiết biến. Một thứ do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ, là nhân báo. Số còn lại do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ và không đoạn trừ.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là nhiễm ô, bao nhiêu thứ là không nhiễm ô?

Đáp: Một thứ là nhiễm ô, là nhân nhất thiết biến. Số còn lại là nhiễm ô, không nhiễm ô. Như nhiễm ô – không nhiễm ô, thì có lỗi – không lỗi, đen – trắng, ảm mắt – không ảm mắt, thoái – không thoái, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Sáu nhân này, bao nhiêu thứ là có báo, bao nhiêu thứ là không báo?

Đáp: Một thứ có báo là nhân báo. Số còn lại là có báo, không báo. Nhân tương ưng, nhân cộng sinh, trong khoảng một sát-na của đời hiện tại, nhận lấy quả, cho quả. Nhân tương tự, nhân nhất thiết biến, nhân sở tác, hiện tại nhận lấy quả, quá khứ, hiện tại cho quả, một sát-na nhận lấy quả, nhiều sát-na cho quả. Nhân báo, hiện tại nhận lấy quả, quá khứ cho quả, một sát-na nhận lấy quả, nhiều sát-na cho quả.

Nếu tâm có sử sai khiến là tâm có sử (Tùy miên), thì sử đó sai khiến tâm này chăng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn biện luận của phái Nhất tâm. Phái ấy tạo ra thuyết thế này: Tâm có sử, tâm không sử, tức là một tâm.

Vì sao? Vì lúc Thánh đạo sinh khởi là cùng với sử ngăn ngại, không cùng với tâm ngăn ngại. Như cách thức mài dao, cùng với vết nhơ ngăn ngại, không cùng với dao ngăn ngại. Như vết nhơ của áo, đồ chứa đựng, gương soi cùng với cách thức đối trị ngăn ngại, không cùng với áo, đồ đựng, gương soi ngăn ngại. Như thế khi Thánh đạo sinh khởi là cùng với sử ngăn ngại, không cùng với tâm ngăn ngại. Cho đến lúc Thánh đạo chưa sinh, tâm tức có sử. Thánh đạo nếu sinh tâm tức không có sử.

Phái Ngã nhân luận tạo ra thuyết này: Con người trói buộc, con người giải thoát, không phải pháp trói buộc giải thoát.

Tôn giả Đàm-ma-đa-la lập ra thuyết: Các sử, không tương ưng với sử, cũng không duyên nơi sử. Tôn giả ấy nói: Nếu pháp vô lậu tạo duyên nơi sử, tương ưng với sử, hoặc tạo ra sử tương ưng thì trong tất cả thời luôn sai khiến, không lúc nào không cùng với tâm tâm số pháp tương ưng.

Do sự việc ấy, vì nhằm ngăn chặn các nghĩa khác, cùng làm sáng tỏ nghĩa của mình, hiện bày nghĩa cùng với pháp tương tương ưng, nên tạo ra phần Luận này.

Nếu tâm có sử là có năm thứ tâm gọi là có sử: Tâm do kiến khổ đoạn trừ, cho đến tâm do tu đạo đoạn trừ. Vì do hai sự việc nên tâm gọi là có sử: (1) Do tánh của sử. (2) Do tánh của trợ bạn.

Tâm do kiến khổ đoạn trừ, sử do kiến khổ đoạn trừ, có hai sự việc là tánh của sử và tánh của trợ bạn. Sử nhất thiết biến do kiến tập đoạn trừ có tánh của sử. Sử khác không có tánh của sử, tánh của trợ bạn.

Tâm do kiến tập đoạn trừ, sử do kiến tập đoạn trừ, đều có hai sự việc là tánh của sử và tánh của trợ bạn. Sử nhất thiết biến do kiến khổ đoạn trừ có tánh của sử. Sử khác không có tánh của sử, tánh của trợ bạn.

Tâm do kiến diệt đoạn trừ, sử do kiến diệt đoạn trừ có hai sự việc là tánh của sử và tánh của trợ bạn. Sử nhất thiết biến do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ có tánh của sử. Sử khác không có tánh của sử, tánh của trợ bạn.

Như tâm do kiến diệt đoạn trừ, tâm do kiến đạo đoạn trừ cũng như thế.

Tâm do tu đạo đoạn trừ, sử do tu đạo đoạn trừ có hai sự việc là tánh của sử và tánh của trợ bạn. Sử nhất thiết biến do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ có tánh của sử. Sử khác không có tánh của sử, tánh của trợ bạn.

Tâm do kiến khổ đoạn trừ cùng với nhất thiết biến tương ưng, cùng với không nhất thiết biến tương ưng. Tâm do kiến tập đoạn trừ cũng như thế.

Tâm do kiến diệt đoạn trừ tương ưng với sử duyên nơi hữu lậu, tương ưng với sử duyên nơi vô lậu. Tâm do kiến đạo đoạn trừ cũng như thế.

Tâm do tu đạo đoạn trừ là nhiễm ô, không nhiễm ô.

Sử nhất thiết biến do kiến khổ đoạn trừ kia tương ưng với tâm. Sử nhất thiết biến do kiến khổ đoạn trừ có hai sự việc là tánh của sử và tánh của trợ bạn. Sử không nhất thiết biến do kiến khổ đoạn trừ, sử nhất thiết biến do kiến tập đoạn trừ có tánh của sử. Sử còn lại không có tánh của sử, tánh của trợ bạn.

Sử không nhất thiết biến do kiến khổ đoạn trừ tương ưng với tâm. Sử không nhất thiết biến có hai sự việc là tánh của sử và tánh của trợ bạn. Sử nhất thiết biến do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ có tánh của sử, không có tánh của trợ bạn. Sử khác đều không có cả hai.

Do kiến tập đoạn trừ cũng như thế.

Tâm tương ưng với sử duyên nơi hữu lậu do kiến diệt đoạn trừ. Sử duyên nơi hữu lậu do kiến diệt do có hai sự việc là tánh của sử và tánh của trợ bạn. Sử nhất thiết biến do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ có tánh của sử, không có tánh của trợ bạn. Sử khác đều không có cả hai.

Tâm tương ưng với sử duyên nơi vô lậu do kiến diệt đoạn trừ. Sử duyên nơi vô lậu do kiến diệt đoạn trừ cũng có hai sự việc. Sử duyên nơi hữu lậu do kiến diệt đoạn trừ. Sử nhất thiết biến do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ có tánh của sử, không có tánh của trợ bạn. Sử khác đều không có. Do kiến đạo đoạn trừ cũng như thế.

Tâm nhiễm ô do tu đạo đoạn trừ, sử do tu đạo đoạn trừ đều cùng có hai sự việc. Sử nhất thiết biến do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ có tánh của sử, không có tánh của trợ bạn. Sử khác đều không có.

Tâm không nhiễm ô do tu đạo đoạn trừ. Sử do tu đạo đoạn trừ, sử nhất thiết biến do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ có tánh của sử, không có tánh của trợ bạn. Sử còn lại đều cùng không có.

Tâm do kiến khổ đoạn trừ có mười thứ là tâm tương ưng với năm kiến và tâm tương ưng với nghi, ái, giận, mạn, vô minh không chung.

Tâm do kiến tập đoạn trừ có bảy thứ là tâm tương ưng với hai kiến và tâm tương ưng với nghi, ái, giận, mạn, vô minh không chung. Do kiến diệt đoạn trừ cũng như thế.

Tâm do kiến đạo đoạn trừ có tám thứ là tâm tương ưng với ba kiến và tâm tương ưng với nghi, ái, giận, mạn, vô minh không chung.

Tâm do tu đạo đoạn trừ có năm thứ là tâm tương ưng với ái, giận, mạn, vô minh không chung và tâm tương ưng với thiện, vô ký, không nhiễm ô.

Tâm tương ưng với thân kiến kia: Thân kiến, thân kiến tương ưng với vô minh có hai sự việc là có tánh của sử và tánh của trợ bạn. Sử còn lại do kiến khổ đoạn trừ, sử nhất thiết biến do kiến tập đoạn

trừ có tánh của sử, không có tánh của trợ bạn. Cho đến sử mạn do kiến khổ đoạn trừ cũng như thế.

Tâm tương ưng với vô minh không chung do kiến khổ đoạn trừ. Sử vô minh do kiến khổ đoạn trừ có hai sự việc là tánh của sử và tánh của trợ bạn. Sử còn lại do kiến khổ đoạn trừ, sử nhất thiết biến do kiến tập đoạn trừ có tánh của sử, không có tánh của trợ bạn. Sử còn lại đều cùng không có. Do kiến tập đoạn trừ cũng nên nói như thế.

Tâm tương ưng với tà kiến do kiến diệt đoạn trừ. Tà kiến và tà kiến tương ưng với vô minh do kiến diệt đoạn trừ có hai sự việc là tánh của sử và tánh của trợ bạn. Sử duyên nơi hữu lậu do kiến diệt đoạn trừ. Sử nhất thiết biến do kiến khổ kiến tập đoạn trừ có tánh của sử, không có tánh của trợ bạn. Tâm tương ưng với nghi, nên biết cũng như thế.

Tâm tương ưng với kiến thủ do kiến diệt đoạn trừ. Kiến thủ và kiến thủ tương ưng với vô minh do kiến diệt đoạn trừ cùng có hai sự việc. Sử còn lại duyên nơi hữu lậu do kiến diệt đoạn trừ. Các sử nhất thiết biến khác do kiến diệt đoạn trừ có tánh của sử, không có tánh của trợ bạn. Sử khác đều cùng không có. Ái, giận, mạn do kiến diệt đoạn trừ, nên biết cũng như thế.

Tâm tương ưng với vô minh không chung do kiến diệt đoạn trừ. Sử vô minh không chung do kiến diệt đoạn trừ đều cùng có hai sự việc. Các sử nhất thiết biến, sử duyên nơi hữu lậu do kiến diệt đoạn trừ đều có tánh của sử, không có tánh của trợ bạn. Sử khác đều cùng không có. Do kiến đạo đoạn dứt cũng nên nói như thế.

Tâm tương ưng với ái do tu đạo đoạn trừ. Ái và ái tương ưng với vô minh do tu đạo đoạn trừ đều cùng có hai sự việc. Sử và các sử nhất thiết biến còn lại do tu đạo đoạn trừ đều có tánh của sử, không có tánh của trợ bạn. Sử khác đều cùng không có. Giận, mạn do tu đạo đoạn trừ nên biết cũng như thế.

Tâm tương ưng với vô minh không chung do tu đạo đoạn trừ. Vô minh không chung do tu đạo đoạn trừ đều cùng có hai sự việc. Sử và các sử nhất thiết biến còn lại do tu đạo đoạn trừ đều có tánh của sử, không có tánh của trợ bạn. Sử khác đều cùng không có.

Tâm không nhiễm ô do tu đạo đoạn trừ. Các sử và sử nhất thiết biến do tu đạo đoạn trừ đều có tánh của sử, không có tánh của trợ bạn. Sử khác đều cùng không có.

Các điều đã nói trên đây là tập hợp yếu chỉ nơi Tỳ-bà-sa.

Nếu tâm có sử thì ba cõi có năm loại. Tâm có sử sai khiến thì ba cõi cũng có năm loại.

Hỏi: Nếu tâm có sử thì tâm bị sử sai khiến, tức sử kia sai khiến tâm này chăng?

Đáp: Hoặc có sai khiến, hoặc không sai khiến.

Thế nào là sai khiến? Là các sử chưa đoạn trừ. Sử kia sai khiến tâm có sử này.

Thế nào là không sai khiến? Là các sử đã đoạn trừ. Sử kia không sai khiến tâm có sử này nữa. Vì sao? Vì các sử chưa đoạn trừ nên sai khiến, đã đoạn trừ rồi nên không sai khiến.

Hỏi: Vì sao sử duyên chưa đoạn gọi là tâm có sử, đoạn rồi thì không có? Sử tương ưng đoạn dứt cùng với không đoạn dứt, luôn gọi là tâm có sử chăng?

Đáp: Trước tiên nói như vậy: Do hai sự việc nên gọi là tâm có sử: (1) Tánh của sử. (2) Tánh của trợ bạn. Các sử duyên cùng với tâm gọi là tánh của sử, không gọi tánh của trợ bạn. Nếu sử kia được đoạn trừ thì nghĩa tánh của sử ấy cũng đoạn trừ.

Sử tương ưng có hai sự việc là tánh của sử và tánh của trợ bạn. Nếu sử kia được đoạn trừ thì tánh của sử cũng đoạn trừ, tánh của trợ

bạn không đoạn trừ, vì không thể trừ tánh của trợ bạn nơi tâm, như lột bỏ vỏ của cỏ vắn xà.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Tâm sử tương ưng là tâm sử duyên với nhiễm ô. Sử tương ưng với không nhiễm ô, không có dị biệt, sử duyên thì không như thế. Sử tương ưng che lấp tâm, sử duyên thì không như thế. Vì sử tương ưng đồng một chỗ dựa, đồng một hành, đồng một duyên, còn sử duyên thì không như thế. Sử tương ưng cùng với tâm đồng một sinh, một trụ, một diệt, sử duyên thì không như thế. Cũng đồng một quả, một chỗ dựa, một báo, sử duyên thì không như thế. Sử tương ưng cùng với tâm cùng sinh, sử duyên thì không như thế. Không thể đoạn trừ sử tương ưng với tâm, như lột bỏ vỏ cỏ vắn xà.

Hỏi: Nếu như sử sai khiến tâm, tức là sử sai khiến tâm có sử kia chăng?

Đáp: Hoặc là sử kia không phải khác. Hoặc sử kia là khác. Sử kia không phải khác, như có thuyết nói: Là tâm nhiễm ô của phàm phu bị trói buộc đủ thứ.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Vì sao? Vì người bị trói buộc đủ thứ có thể như thế, không bị trói buộc đủ thứ cũng có thể như thế. Tâm nhiễm ô có thể như thế, tâm không nhiễm ô cũng có thể như thế. Nên lập ra thuyết này: Nếu tâm không đoạn trừ thì nói tâm ấy bị sử sai khiến, gọi là có sử. Nếu không bị sử sai khiến thì nói tâm này gọi là không có sử.

Sử kia là khác: Là khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh, hoặc nếu tâm do kiến khổ đoạn trừ, duyên do kiến tập đoạn trừ, là sử sai khiến kia do kiến tập đoạn trừ.

Là khác: Là sử không sai khiến do kiến khổ đoạn trừ.

Hỏi: Vì sao tha chúng nói là *kia*, còn tự chúng thì nói là *khác*?

Đáp: Thế nên trước hết tạo ra thuyết này: Nếu như sử sai khiến tâm, tức là tâm có sử kia. Vì sử do kiến tập đoạn trừ kia duyên với sử nên nói là sử do kiến khổ đoạn trừ không sai khiến nên nói là khác.

Lại có thuyết nói: Là khác, vì đặt để nơi xứ khác. Thế nào là đặt để nơi xứ khác? Là đoạn trừ nên nói là đặt để nơi xứ khác.

Lại có thuyết cho: Xưa được tự tại, tùy ý tạo tác, nay vì đã đoạn trừ nên nói là khác.

Lại có thuyết nêu: Vì nay đã đoạn trừ, lại không có đối tượng thực hiện, cũng như người chết, nên nói là khác.

Lại có thuyết nói: Do lực của Thánh đạo khiến cho khác, nên nói là khác.

Hỏi: Trong tu đạo cũng có sử kia là khác, vì sao không nói?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Đáng lẽ nói nhưng không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nói: Nếu tha chủng là kia, tự chủng là khác, thì ở đây nói. Vì tự chủng do tu đạo đoạn là kia, tự chủng là khác, thế nên không nói.

Hỏi: Thế nào là sử duyên? Thế nào là sử tương ưng?

Đáp: Sa-môn nước Kế Tân lập ra thuyết này: Các sử tùy theo đối tượng hành, như ái đối với cảnh giới, ái lạc vừa ý, nói rộng sử khác tùy theo đối tượng hành cũng như thế. Sử tương ưng, nghĩa là như đồng tội, đồng trói buộc, Sa-môn phương Tây nói như vậy: Nghĩa trói buộc là sử duyên. Nghĩa gần gũi là sử tương ưng.

Tôn giả Bà Dĩ nói: Do bốn sự nên sử gọi là sự sai khiến: (1) Rơi vào ý ác. (2) Như lửa cháy nóng. (3) Như khói bụi nhơ. (4) Là quả trách.

Roi vào ý ác: Như một người làm ác khiến nhiều người cũng làm. Do một phiền não nên khiến nhiều tâm tâm số pháp đều rơi vào ý ác.

Như lửa cháy nóng: Như lửa nung đốt thỏi sắt, đưng thỏi sắt ấy trong chậu, khiến chậu kia đều nóng. Cũng như thế, phiền não từ phẩm tâm nào sinh khởi, khiến tâm đó đều nóng.

Như khói bụi nhờn: Tức như khói bụi nhờn đã bám vào chỗ nào, tức khiến chỗ đó đều nhờn. Các phiền não cũng như thế, đều tùy theo xứ sinh kia, tức khiến tâm kia cấu uế.

Là quả trách: Như một Tỳ-kheo làm điều xấu ác, khiến Tăng chúng phải bị quả trách. Các sử như thế tùy theo xứ sinh, khiến tâm kia nhận lấy sự quả trách.

Hỏi: Thế nào là sử tương ưng?

Đáp: Như sử duyên đã sai khiến, sử tương ưng cũng vậy.

Hỏi: Sử tương ưng không duyên, vì sao nói như sử duyên?

Đáp: Sử tương ưng tuy không duyên nhưng vẫn có bốn lỗi như trên.

Hỏi: Sử của quá khứ, vị lai có thể sai khiến không?

Đáp: Có thể sai khiến. Nếu không sai khiến thì tâm không nhiễm hiện ở trước, nên là không sai khiến con người.

Lại có thuyết nói: Xuất sinh các đắc, như lửa sinh ra khói. Các kiết quá khứ, vị lai xuất sinh các đắc cũng lại như thế.

Lại có thuyết cho: Nếu không sai khiến tức trái với kinh Phật. Như kinh nói: Phật nói với Tỳ-kheo Ma-lặc-tử: Đồng tử còn không nhận biết sự việc dục, huống gì là khởi tâm dục, nhưng là bị dục ái sai khiến.

Lại có thuyết nêu: Do năm sự nên sử của quá khứ, vị lai đã sai khiến: (1) Không dứt bỏ nhân của sử. (2) Đắc không đoạn. (3) Không chuyển vật chứa đựng của sử. (4) Không nhận biết duyên. (5) Không được đối trị.

Nếu tâm có sử sai khiến tâm có sử, sử kia, tâm này nên đoạn dứt chẵn? Ở đây nói sử duyên nên đoạn dứt. Các sử đối với duyên có thể chế ngự, sử tương ưng không thể điều phục, như lột bỏ vỏ cỏ vằn xà. Nếu tâm có sử, cho đến nói rộng. Thế nào là đoạn dứt các sử, ở nơi duyên không đoạn dứt?

Không nên tạo ra thuyết này: Các sử ở nơi duyên không đoạn dứt. Vì sao? Vì trước đã hỏi. Nên nói như vậy: Các sử không đoạn dứt nên đoạn dứt. Thế nào là không đoạn dứt? Là các sử đã đoạn và sử tương ưng.

Các sử được đoạn như thế nào?

Đáp: Duyên của các sử đã đoạn dứt, trước đã hiện nghĩa (Trước đã hiện nghĩa: Tức trên đã nói sử duyên nên đoạn dứt). Nay vẫn muốn nói: Các sử ở nơi duyên sinh ra lỗi lầm, thế nên điều phục nơi duyên. Như người ưa thích cờ bạc, thích vào quán rượu, nhà dâm, nhưng có thể điều phục. Các sử như thế, ở nơi duyên sinh lỗi lầm, cũng có thể điều phục.

Như thế, ông nói duyên của các sử đoạn dứt chẵn? Đây nhất định là lời nói của người khác. Nếu không nhất định là lời nói của người khác, nói lỗi lầm tai hại của người khác, thì trở lại sinh lỗi của mình. Người kia đã nói như vậy?

Đáp: Như thế. Nếu tạo ra thuyết ấy: Các sử duyên nơi vô lậu do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ, sử này làm sao đoạn? Nếu nói sử tương ưng này đoạn, thì trước nhất định nói: Duyên của các sử đã đoạn, chẳng phải là sử tương ưng. Nếu như ở đây đã nói là duyên của các sử đã đoạn, nghĩa là các sử ở nơi duyên không sinh lỗi lầm. Nên nói

như thế này: Các sử duyên nơi hữu lậu do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ, sử này nên đoạn dứt. Sử này nếu đoạn dứt thì sử kia cũng đoạn dứt. Như cây có rễ, cộng, lá v.v... tốt tươi. Nếu chặt đứt rễ thân thì cây không còn tươi nữa. Sử kia cũng như thế.

Hỏi: Nếu như vậy thì trước nên nói duyên của các sử đã đoạn, nay tức nêu rõ về sau sử duyên đoạn chẳng? Lại có thuyết nói: Như thế là duyên của sử đã đoạn chẳng?

Đáp: Các sử nếu thấy rõ đối tượng duyên thì đoạn. Hoặc tạo ra thuyết này: Các sử duyên nơi hữu lậu do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ, sử này làm sao đoạn? Nếu do kiến khổ, kiến tập đoạn, thì sử này không phải là lúc do kiến khổ, kiến tập đoạn. Nếu do kiến diệt, kiến đạo đoạn, thì sử này tức không duyên nơi diệt đạo.

Nên lập ra thuyết này: Các sử duyên nơi vô lậu do kiến diệt, kiến đạo nếu đoạn thì sử kia cũng đoạn. Vì sao? Vì sử duyên nơi hữu lậu dựa vào sử duyên nơi vô lậu mà được tăng trưởng. Nếu sử duyên nơi vô lậu kia đã đoạn thì sử này cũng đoạn. Như người nhờ dựa vào khúc gỗ nên đứng được, nếu bỏ khúc gỗ thì người ấy tất ngã. Sử kia cũng như thế.

Hỏi: Nếu như vậy thì trước kia nên nói: Các sử do thấy rõ duyên đoạn, nay tức nêu rõ sử duyên được đoạn chẳng?

Đáp: Nếu thế thì đâu có lỗi gì! Các sử thấy duyên tức đoạn, huống gì là đối tượng duyên đã đoạn mà sử kia không đoạn chẳng. Như quả dựa vào cây, rung cây thì trái rụng, huống gì đã chặt đứt rễ mà quả không rụng sao. Sử kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Như thế thì duyên của sử đã đoạn chẳng?

Đáp: Các sử có duyên do kiến đạo đoạn trừ.

Lời bình: Không nên nói như thế. Vì sao? Vì như Đức Thế Tôn đã nêu rõ: Tám Thánh đạo này có thể đoạn trừ khổ của quá khứ, vì

lai, hiện nay, vĩnh viễn không còn sinh, diệt tận lìa dục, đạt được Niết-bàn vắng lặng, đạo có duyên hay đạo không duyên đều có thể đoạn trừ sử.

Tôn giả Xa-ma-đạt-la nói: Do bốn sự nên các sử được đoạn: (1) Do duyên đoạn. (2) Do duyên sau đoạn. (3) Do lần lượt cùng duyên đoạn. (4) Do được đối trị đoạn.

Do duyên đoạn: Là do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ sử duyên nơi hữu lậu.

Do duyên sau đoạn: Là sử của tự giới đoạn, sử duyên của tha giới cũng đoạn.

Do lần lượt cùng duyên đoạn: Là sử duyên nơi hữu lậu khác.

Do được đối trị đoạn: Là tùy theo chỗ được đối trị, tức sử kia được đoạn trừ

Lại có thuyết cho: Do bốn sự nên các sử được đoạn: (1) Do nhận biết duyên nên đoạn. (2) Do đoạn trừ duyên. (3) Do đoạn trừ duyên sau. (4) Do được đối trị đoạn. Cũng nên nói rộng.

Hỏi: Nếu như tâm sử nên đoạn, thì tâm kia có sử này chăng?

Đáp: Hoặc là tâm kia không phải khác. Hoặc tâm kia là khác.

Hỏi: Thế nào là tâm kia không phải khác?

Đáp: Nếu tâm không nhiễm, do tu đạo đoạn trừ, là sử duyên kia không phải khác với sử tương ưng và sử đã sai khiến. Vì sao? Vì thế không có sử.

Là tâm kia là khác: Nghĩa là tâm nhiễm ô, là sử duyên của sử kia đã sai khiến. Là khác: Tức cùng trụ, không lìa nhau.

Hỏi: Vì sao sử tương ưng nói là khác?

Đáp: Thế nên trước đã tạo ra thuyết này: Nếu như tâm sử nên đoạn, thì tâm kia có sử này chăng? Các sử duyên nói là nên

đoạn, tâm kia nói có sử, chớ cho các sử nên đoạn, nghĩa là tâm này có sử. Các sử không đoạn, nghĩa là như sử tương ưng, không phải là tâm có sử. Vì muốn hiện bày nghĩa quyết định nên cũng nói tâm có sử.

Lại có thuyết nói: Sử tương ưng kia tuy không cùng với tâm có thể đoạn, nhưng đối với duyên có thể đoạn.

Lại nữa, có thuyết cho: Vì muốn sinh gốc luận, nên tạo ra thuyết này: Là sử kia, là sử duyên. Là khác, là sử tương ưng.

Tùng có sử được đoạn trừ, tuệ không thấy đối tượng duyên. Tuệ thấy đối tượng duyên, còn sử không được đoạn trừ, cho đến nói rộng tạo ra bốn trường hợp:

(1) Sử được đoạn trừ tuệ không thấy đối tượng duyên: Là trong đạo kiến đế, lúc kiến khổ, kiến tập của cõi dục, đoạn sử duyên của tha giới. Lúc kiến diệt, kiến đạo, trong tu đạo đoạn sử duyên nơi hữu lậu do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ, do lúc pháp trí của diệt, đạo lìa dục, đã đoạn trừ sử do tu đạo đoạn trừ.

(2) Tuệ thấy đối tượng duyên sử không được đoạn trừ: Là lúc kiến khổ, tập của cõi sắc, vô sắc, sử duyên nơi tha giới của cõi dục, lúc kiến khổ, kiến tập đoạn trừ sử duyên của tự giới, kiến diệt, đạo đoạn trừ sử duyên nơi hữu lậu. Sử do tu đạo đoạn trừ, lúc kiến tập nên biết cũng như thế. Trong tu đạo dùng khổ trí, tập trí, đẳng trí lúc lìa dục, sử duyên nơi hữu lậu do kiến đạo đoạn trừ, lúc dùng diệt trí, đạo trí lìa dục, sử duyên nơi vô lậu.

(3) Sử được đoạn trừ tuệ cũng thấy đối tượng duyên: Là sử duyên của tự giới lúc kiến khổ, kiến tập, sử duyên nơi vô lậu, lúc kiến diệt, đạo. Trong tu đạo do lúc khổ trí, tập trí, đẳng trí lìa dục, đoạn trừ sử do tu đạo đoạn.

(4) Sử không được đoạn trừ tuệ cũng không thấy đối tượng duyên: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Tùng có trong khoảng một sát-na, sử được đoạn trừ, tuệ không thấy đối tượng duyên. Tuệ thấy đối tượng duyên thì sử không được đoạn trừ, cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Sử được đoạn trừ, tuệ không thấy đối tượng duyên: Là một phẩm dục, cho đến lia nhiều phần dục, lúc đạo pháp nhãn hiện tiền. Người kia đã đoạn trừ sử duyên nơi hữu lậu của cõi dục do kiến đạo đoạn trừ.

(2) Tuệ thấy đối tượng duyên, sử không được đoạn trừ: Là trước đã đoạn sử duyên nơi vô lậu, do đạo để đoạn trừ.

(3) Sử được đoạn trừ, tuệ cũng thấy đối tượng duyên: Là đoạn sử duyên nơi vô lậu do kiến đạo đoạn trừ.

(4) Sử không được đoạn trừ, tuệ cũng không thấy đối tượng duyên: Là trước, kiến đạo đoạn trừ sử duyên nơi hữu lậu. Đạo tỷ nhãn cũng nên tạo ra bốn trường hợp như thế. Lúc kiến diệt, cũng tạo ra hai lượt bốn trường hợp như thế.

Tùng có sử diệt, thân tác chứng, tuệ không thấy diệt, thân không tác chứng, tuệ thấy diệt, cho đến nói rộng làm bốn trường hợp: (1) Lúc kiến khổ đoạn sử do kiến khổ đoạn trừ. Lúc kiến tập đoạn sử do kiến tập đoạn trừ. Lúc kiến đạo đoạn sử do kiến đạo đoạn trừ. Trong tu đạo dùng khổ trí, tập trí, đạo trí, đẳng trí lia dục, đoạn trừ kiết do tu đạo đoạn trừ. (2) Lúc kiến diệt, do kiến khổ, kiến tập, kiến đạo đoạn trừ sử. (3) Lúc kiến diệt, đoạn trừ sử do kiến diệt đoạn trừ. Trong tu đạo dùng diệt trí lia dục. (4) Là trừ từng ấy sự việc trên.

Tùng có trong khoảng một sát-na, sử diệt thân tác chứng, tuệ không thấy diệt, tuệ thấy diệt, thân không tác chứng, cho đến nói rộng làm bốn trường hợp, lúc do diệt trí pháp, đắc quả Tư-đà-hàm: (1) Sử diệt thân tác chứng, tuệ không thấy diệt: Là kiến đạo đoạn trừ sử của cõi sắc, vô sắc. (2) Tuệ thấy diệt, thân không tác chứng: Là sử còn lại của cõi dục không đoạn. (3) Thân tác chứng, tuệ thấy diệt: Là

trước đoạn sử của cõi dục và nay đoạn trừ sử. (4) Không phải thân tác chứng, không phải tuệ thấy diệt: Là sử của cõi sắc, vô sắc do tu đạo đoạn.

Thế nào là nhân nơi thức đoạn duyên, cho đến nói rộng?

Trong đây đã nói thức, nghĩa là đối tượng duyên đã đoạn, thì nhân cũng đoạn. Nhiều người tạo ra thuyết này: Tự chủng không cùng với tự chủng làm nhân biến. Đây là nói nhân nơi thức đoạn duyên thì nhân đều đoạn trừ. Việc ấy là thế nào? Khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh. Nếu tập để đoạn trừ tâm, khổ để đoạn trừ duyên, thì ở đây nói nhân đều đoạn, đối tượng duyên đều đoạn, nhân nơi thức đoạn duyên. Lúc ấy, tập để đoạn trừ tâm duyên, tập để đoạn trừ duyên cùng diệt, đạo, tu đạo đoạn trừ duyên. Nhân của tâm này đều đoạn, đối tượng duyên không đoạn. Lúc này, tập để đoạn trừ tâm duyên và do khổ, tập, diệt, đạo, tu đạo đoạn trừ tâm duyên. Nhân của tâm này đều đoạn, đối tượng duyên có đoạn, không đoạn. Nhiều người tạo ra thuyết này: Tự chủng cùng với tự chủng làm nhân biến. Đây là nói nhân của tha chủng đoạn, nhân nơi thức đoạn duyên. Sự việc ấy là thế nào? Khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh. Nếu tâm do tập để đoạn trừ, duyên do khổ để đoạn trừ, thì đó gọi là nhân nơi thức đoạn duyên. Vì sao? Vì khổ để đoạn trừ là nhân kia, các đối tượng duyên đó đều cùng đoạn, nên gọi là nhân nơi thức đoạn duyên. Nếu do khổ để đoạn trừ mà nói thì đây là nhân nơi thức đoạn duyên. Nếu do tập để đoạn trừ mà nói thì nhân có đoạn, không đoạn, còn duyên đoạn. Lúc ấy, tâm do tập để đoạn, duyên do tập, diệt, đạo, tu đạo đoạn trừ, nhân có đoạn không đoạn, đối tượng duyên không đoạn. Bây giờ, tâm do tập để đoạn trừ, duyên do khổ để đoạn trừ, cho đến do tu đạo đoạn trừ. Nhân có đoạn không đoạn, duyên cũng có đoạn không đoạn. Đối tượng duyên cũng có đoạn không đoạn. Như nghĩa hiện có này, nay sẽ nói:

Hỏi: Duyên đoạn nhân thức đoạn duyên có bao nhiêu sử?

Đáp: Có mười chín sử.

Hỏi: Là một tâm chãng?

Đáp: Không. Chưa lia dục của cõi dục, khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh. Nếu tâm do tập để đoạn trừ, duyên do khổ để đoạn trừ, thì tâm này bị bảy sử của cõi dục sai khiến do tập để đoạn trừ.

Hỏi: Đã lia dục của cõi dục, chưa lia dục của cõi sắc, cho đến thức kia bị bao nhiêu sử sai khiến?

Đáp: Sáu sử thuộc cõi sắc do tập để đoạn trừ.

Hỏi: Chưa lia dục của cõi dục, cũng có thể như thế, vì sao nói là lia dục của cõi dục?

Đáp: Vì ở đây nói lúc hành hiện tiền, không nói khi sử thành hình nơi cõi sắc hiện ở trước, nên cần phải lia dục của cõi dục, không phải là không lia dục. Vì vậy, nói lúc hành hiện tiền, không nói lia dục của cõi sắc thành tựu, chưa lia dục của cõi vô sắc.

Lời bình: Không nên nói chưa lia dục của cõi vô sắc. Vì sao? Vì nếu tập trí chưa sinh, nên biết là chưa lia dục của cõi vô sắc. Nên lập ra thuyết này: Lia dục của cõi sắc, là khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh, cho đến nói rộng.

Hỏi: Thức kia có bao nhiêu sử sai khiến?

Đáp: Có sáu sử thuộc cõi vô sắc do tập để đoạn trừ.

Hỏi: Trong tu đạo cũng có nhân nơi thức đoạn duyên. Sự việc ấy là thế nào?

Đáp: Như sử phạm thượng thượng đã đoạn, tám thứ tâm khác chưa đoạn, là nhân nơi thức đoạn duyên. Vì sao? Vì sử phạm thượng thượng kia đã đoạn cũng là nhân, cũng là đối tượng duyên, cho đến tám thứ đã đoạn, một thứ khác chưa đoạn. Tám thứ đối với một thứ cũng là nhân cũng là đối tượng duyên.

Hỏi: Vì sao không nói?

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

Lại có thuyết cho: Tha chủng làm nhân, tha chủng làm duyên, là thức của tha chủng, thì trong đây nói. Ba thứ kia đều ở trong tu đạo. Sử kia tuy có chín thứ, nhưng đều ở trong tu đạo, thế nên không nói.

Hỏi: Vì sao nói sử theo thứ lớp của các nhân?

Đáp: Vì tạng A-tỳ-đàm này nên dùng mười bốn sự việc để nhận biết rõ về A-tỳ-đàm. Mười bốn sự đó là: Sáu nhân, bốn duyên, gồm thân, tương ưng, thành tựu, không thành tựu. Nếu nhận biết rõ mười bốn sự việc này thì gọi là nhận biết rõ A-tỳ-đàm.

Lại có thuyết nói: Nên dùng bảy sự để nhận biết rõ A-tỳ-đàm: (1) Khéo nhận biết nhân. (2) Khéo nhận biết duyên. (3) Khéo nhận biết tổng tướng. (4) Khéo nhận biết biệt tướng. (5) Khéo nhận biết gồm thân, không gồm thân. (6) Khéo nhận biết tương ưng, không tương ưng. (7) Khéo nhận biết thành tựu, không thành tựu.

Nếu đối với bảy pháp này khéo nhận biết, nên biết đối với A-tỳ-đàm cũng là khéo nhận biết. Người đối với bảy pháp ấy khéo nhận biết được gọi là người A-tỳ-đàm, không phải cho chỉ trì tụng văn A-tỳ-đàm.

HẾT - QUYỂN 12

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 13

Chương 1: KIỀM ĐỘ TẬP

Phẩm thứ 3: NGƯỜI, phần 1

Mười hai chi duyên nơi đời này của một người, có bao nhiêu thứ ở quá khứ, bao nhiêu thứ ở vị lai, bao nhiêu thứ ở hiện tại? Chương như thế cùng giải thích nghĩa của chương, ở đây nên nói rộng là Ưu-bà-đề-xá.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn nghĩa của người khác, như phái Tỳ-bà-xà-bà-đề nói: Duyên khởi là pháp vô vi.

Hỏi: Do đâu phái kia nói: Duyên khởi là pháp vô vi.

Đáp: Do phái kia đã dựa vào kinh Phật. Kinh Phật nói: Nếu Đức Phật xuất thế, hoặc không xuất thế, pháp trụ pháp giới, Như Lai thành Đẳng chánh giác, vì người khác hiển hiện, cho đến nói rộng. Phái kia do nơi nghĩa này nên nói pháp duyên khởi là vô vi. Vì nhằm ngăn chặn ý tưởng của người nói như thế, tức pháp duyên khởi gắn liền nơi đời. Nếu gắn liền nơi đời, nên biết pháp duyên khởi nhất định là hữu vi, không phải là vô vi. Vì sao? Vì không có pháp vô vi hệ thuộc trong thế gian.

Hỏi: Nếu duyên khởi là pháp hữu vi thì kinh kia đã nói làm sao thông? Nếu Đức Phật xuất thế, hoặc không xuất thế, thì pháp trụ pháp giới, cho đến nói rộng.

Đáp: Nên nhận biết ý nghĩa sâu xa của kinh kia.

Hỏi: Ý nghĩa sâu xa của kinh kia là thế nào?

Đáp: Kinh kia đã nói về nghĩa quyết định của nhân quả. Nếu Đức Phật xuất thế, hoặc không xuất thế, vô minh luôn là nhân của hành, hành luôn là quả của vô minh. Như thế, cho đến sinh là nhân của lão tử, lão tử là quả của sinh.

Như nghĩa này là ý nghĩa sâu xa của kinh kia. Hoặc như chỗ hiểu của ông về ý nghĩa sâu xa của kinh kia. Nếu Đức Phật xuất thế, hoặc không xuất thế, đất luôn là tướng cứng chắc, cho đến gió luôn là tướng lay động, bốn đại có thể là pháp vô vi chăng? Nếu Đức Phật xuất thế, hoặc không xuất thế, thì sắc luôn là tướng sắc, cho đến thức luôn là tướng thức. Các âm như thế lại là pháp vô vi chăng? Nếu Đức Phật xuất thế, hoặc không xuất thế, thì thuốc Già-lô-hê-ni trong quả Ha-lê-lạc-ca luôn là vị đắng, lại là pháp vô vi chăng? Như chỗ ông nói: Nếu Đức Phật xuất thế, hoặc không xuất thế, thì bốn đại, các âm, thuốc Già-lô-hê-ni v.v... trong quả Ha-lê-lạc-ca luôn là hữu vi. Pháp duyên khởi cũng như thế. Nếu Đức Phật xuất thế, hoặc không xuất thế, tuy trụ pháp giới, cũng nên là hữu vi, không phải là vô vi. Cho nên, vì nhằm ngăn chặn nghĩa của người khác, hiển bày nghĩa của mình, cũng muốn thể hiện nghĩa tương ứng của pháp tướng, nên tạo ra phần Luận này.

Một người nơi đời này cho đến nói rộng. Tôn giả kia ở đây muốn nêu rõ năm thứ nghĩa: (1) Vì sao chỉ nói một người? (2) Vì nói về những người nào? (3) Vì sao nói về đời này? (4) Nói về những đời nào? (5) Nói về hiện tại nào?

Chỉ nói một người: Vì muốn loại bỏ lỗi phiền phức của văn luận. Nếu nói tất cả chúng sinh thì văn của luận trở nên phiền phức. Vì muốn không có lỗi như thế, nên chỉ nói một người. Như nói một người, tức biết là tất cả chúng sinh cũng thế.

Vì nói về những người nào? Nếu người trải qua mười hai chi duyên, cũng như trèo lên tảng đá, cũng như leo lên bậc thang. Nếu vô minh, hành của quá khứ khởi hiện ở trước, thì có thể sinh ra thức, danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ của hiện tại. Nếu ái, thủ, hữu của hiện tại khởi hiện ở trước, thì có thể sinh ra sinh, lão tử của vị lai, tức nói như người này. Nếu vô minh, hành của quá khứ khởi hiện ở trước, thì có thể sinh ra thức, danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ của hiện tại. Nếu ái, thủ, hữu của hiện tại không khởi hiện ở trước, thì không thể sinh ra sinh, lão tử của vị lai. Ở đây không nói như người này. Nếu vô minh, hành của quá khứ, cho đến có thể sinh ra sinh, lão tử của vị lai, thì trong đây nói, như nơi Kiền Độ Trí đã nói: Người học thành tựu tám loại đạo tích, trong kia là nói những người học nào? Đáp: Nếu trải qua các thiền tam muội, thì cũng như trèo lên tảng đá, cũng như trèo lên bậc thang. Trước là nhập định có giác có quán. Thứ đến là nhập định không giác không quán. Tiếp theo là nhập định vô sắc, xuất định vô sắc, nhập định diệt tận. Xuất định diệt tận, khởi tâm thế tục, hiện ở trước, thì trong kia nói như người này. Nếu nhập định có giác có quán, từ định ấy khởi, cho đến nhập định diệt tận, từ định diệt tận khởi, tâm vô lậu hiện ở trước, thì trong kia không nói. Nếu nhập định có giác có quán, từ định ấy khởi, cho đến nhập định diệt tận, từ định diệt tận khởi, tâm hữu lậu hiện ở trước, thì trong kia nói. Cũng như kinh nói: Trước là thấy hình dung đẹp đẽ của chị em này. Thời gian sau, hai người nữ ấy trở nên gầy ốm, già yếu. Vào thời gian sau, thấy họ bệnh nằm trên giường. Thời gian sau nữa, thấy họ đã chết. Trải qua một ngày, hai ngày, cho đến bảy ngày, thời gian sau nữa, thấy toàn màu xanh cho đến các đốt xương tan hoại. Trong kinh ấy đã nói: Người nữ cần phải trải qua sự việc nơi từng ấy thời gian trên. Nếu

không trải qua sự việc với từng ấy thời gian trên thì trong kinh kia không nói. Ở đây cũng thế, nói một người là cần phải trải qua mười hai nhân duyên, nói rộng như trên.

Vì sao nói về đời này? Vì nếu nói về đời hiện tại, nên biết là nói về quá khứ, vị lai cũng như thế.

Nói về những đời nào? Là thông qua một thân này dùng tên gọi đời để nói.

Nói về hiện tại nào? Là nói một đời hiện tại này, không nói sát-na hiện tại, không nói thời điểm hiện tại.

Hỏi: Mười hai chi duyên nơi đời này của một người có bao nhiêu thứ ở quá khứ?

Đáp: Có hai thứ ở quá khứ là vô minh, hành, tức dứt bỏ không có sự việc đã trải qua ở đời trước. Hai thứ ở vị lai là sinh, lão tử, tức dứt bỏ không có sự việc sinh của đời vị lai. Tám thứ ở hiện tại là thức cho đến hữu, tức nói về nhân quả nối tiếp. Hai thứ là quá khứ, tức trừ bỏ thường kiến. Hai thứ là vị lai, tức ngăn trừ đoạn kiến. Tám thứ là hiện tại, tức hiện bày trung đạo.

Hỏi: Quá khứ cũng có mười hai chi duyên. Vị lai cũng có mười hai chi duyên. Hiện tại cũng có mười hai chi duyên. Vì sao chỉ nói hai ở quá khứ, hai ở vị lai và tám ở hiện tại?

Đáp: Pháp hiện tại dùng nhân suy tìm quả, dùng quả suy tìm nhân. Hiện tại dùng nhân suy tìm quả: Tức ái, thủ, hữu của hiện tại là nhân của sinh, lão tử nơi vị lai. Sinh, lão tử là quả của vị lai. Dùng quả suy tìm nhân: Tức thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ của hiện tại là quả. Nhân này là vô minh, hành của quá khứ. Dùng nhân hiện tại để suy tìm quả, dùng quả hiện tại để suy tìm nhân, nên nói như vậy. Ở đây nói là pháp duyên khởi của số chúng sinh. Như Luận Ba-già-lana (Luận Phạm Loại Túc) đã nói: Thế nào là pháp duyên khởi? Đáp: Là tất cả pháp hữu vi.

Hỏi: Ở đây nói với luận kia nói có khác biệt gì?

Đáp: Ở đây nói về số chúng sinh, Luận kia nói về số chúng sinh và số phi chúng sinh. Ở đây nói về pháp có căn, Luận kia nói về pháp có căn, không căn. Ở đây nói về pháp có tâm, Luận kia nói về pháp có tâm, không tâm. Ở đây nói về pháp nội, Luận kia nói về pháp nội, pháp ngoại. Văn ở đây là không liễu nghĩa, văn của Luận kia là liễu nghĩa, cho đến nói rộng.

Pháp duyên khởi có bốn thứ: (1) Sát-na. (2) Nối tiếp. (3) Thời gian. (4) Thứ lớp. Ở đây nói về sát-na, Luận kia nói về nối tiếp. Ở đây nói về thời gian, Luận kia nói về thứ lớp.

Hỏi: Vì sao ở đây chỉ nói pháp duyên khởi của số chúng sinh?

Đáp: Vì Tôn giả kia dựa vào kinh Phật để tạo luận. Trong kinh Phật nói pháp duyên khởi của số chúng sinh. Kinh Phật là căn bản của Luận này. Vì thế, Tôn giả kia đã dựa vào kinh Phật để tạo luận.

Hỏi: Như thế là nhân luận sinh luận: Vì sao trong kinh Đức Thế Tôn chỉ nói pháp duyên khởi của số chúng sinh, không nói số phi chúng sinh?

Đáp: Nghĩa tùy thuận nơi hữu là nghĩa của chi. Vì chi này tùy thuận nơi hữu, nên chỉ nói số chúng sinh, không nói số phi chúng sinh. Như kinh này nói pháp duyên khởi của số chúng sinh, nên biết kinh khác nói chi hữu, cũng nói pháp duyên khởi của số chúng sinh.

Hỏi: Pháp duyên khởi với pháp duyên sinh có khác biệt gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không có khác biệt. Vì sao? Vì như Luận Ba-già-la-na đã nói: Thế nào là pháp duyên khởi? Là tất cả pháp hữu vi. Thế nào là pháp duyên sinh? Là tất cả pháp hữu vi.

Nghĩa này có thể như thế, nhưng cũng nên tìm tướng khác biệt: Nhân là duyên khởi, quả là duyên sinh. Như nhân quả, thì chủ thể sự, đối tượng sự, chủ thể tướng, đối tượng tướng, chủ thể thành,

đối tượng thành, chủ thể nối tiếp, đối tượng nối tiếp, chủ thể sinh, đối tượng sinh, chủ thể nhận lấy, đối tượng nhận lấy, nên biết cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Quá khứ là duyên khởi. Vị lai, hiện tại là duyên sinh.

Lại có thuyết nêu: Quá khứ là duyên khởi. Vị lai là duyên sinh.

Lại có thuyết cho: Vô minh là duyên khởi, hành là duyên sinh. Cho đến sinh là duyên khởi, lão tử là duyên sinh.

Lại có thuyết nói: Vô minh là duyên khởi, lão tử là duyên sinh. Mười chi còn lại là duyên khởi, duyên sinh.

Lại có thuyết cho: Hai chi ở quá khứ là duyên khởi, hai chi ở vị lai là duyên sinh. Tám chi còn lại là duyên khởi duyên sinh.

Tôn giả Phú-na-xa nói: Ở đây nên tạo bốn trường hợp: Hoặc có duyên khởi, không phải là duyên sinh. Hoặc có duyên sinh, không phải là duyên khởi, cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Duyên khởi không phải là duyên sinh: Là pháp vị lai.

(2) Duyên sinh không phải là duyên khởi: Là tử ấm sau cùng của A-la-hán nơi quá khứ, hiện tại.

(3) Duyên khởi là duyên sinh: Trừ năm ấm tử của A-la-hán nơi quá khứ, hiện tại, còn lại là các pháp quá khứ, hiện tại khác.

(4) Không phải duyên khởi, không phải duyên sinh: Là pháp vô vi.

Như Kinh Pháp Thân đã nói: Các vô minh quyết định sinh hành, không lìa nhau, thường tùy theo nhau. Đó gọi là duyên khởi, duyên sinh. Nếu vô minh không quyết định sinh hành, hoặc lúc lìa nhau không tùy theo nhau. Đó gọi là duyên sinh, không phải là duyên khởi. Cho đến sinh, lão tử, cũng nên nói như thế.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Nhân là duyên khởi, pháp từ nhân sinh là duyên sinh. Lại nữa, hòa hợp là duyên khởi, từ hòa hợp sinh là duyên sinh. Lại nữa, chủ thể khởi, đối tượng khởi, chủ thể sinh, đối tượng sinh cũng như thế.

Đó là sự khác biệt của duyên khởi, duyên sinh.

Hỏi: Thể tánh của pháp duyên khởi này là gì?

Đáp: Thể là năm ấm. Năm ấm là thể của duyên khởi, là tánh, là ngã, là vật, là tướng.

Đã nói thể tánh của pháp duyên khởi, về lý do nay sẽ nói:

Hỏi: Vì sao gọi là pháp duyên khởi?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Thể tánh đợi duyên có thể khởi mới khởi, nên gọi là duyên khởi.

Lại có thuyết cho: Mỗi mỗi pháp đều từ duyên khác khởi, nên gọi là duyên khởi.

Lại có thuyết nêu: Vì đều từ duyên sinh, nên gọi là duyên khởi.

Hỏi: Các pháp hoặc từ bốn duyên sinh, hoặc từ ba duyên sinh, hoặc từ hai duyên sinh. Vậy thể nào là đều từ duyên sinh là nghĩa duyên khởi?

Đáp: Túc do sự việc này nên đều từ duyên sinh là nghĩa duyên khởi. Nếu pháp phải từ bốn duyên sinh, thì ba duyên, hai duyên là không thể sinh. Từ ba duyên sinh, thì hai duyên, bốn duyên là không thể sinh. Từ hai duyên sinh, thì ba duyên, bốn duyên là không thể sinh. Do sự việc ấy nên đều từ duyên sinh là nghĩa duyên khởi.

Lại có thuyết nói: Lúc pháp sinh, trừ tự thể của nó, tất cả pháp khác đều cùng với duyên oai thể. Vì sự việc này nên đều từ duyên sinh là nghĩa duyên khởi.

Lại có thuyết cho: Đều cùng sinh là nghĩa duyên khởi. Như nói: Tâm của tất cả chúng sinh cùng sinh, cùng trụ, cùng diệt.

Lại có thuyết nêu: Tất cả chúng sinh đều đồng duyên này, nên gọi là pháp duyên khởi.

Hỏi: Như chúng sinh này, hoặc có người Bát Niết-bàn trước, hoặc có người Bát Niết-bàn sau, vì sao là đều đồng duyên này?

Đáp: Người Bát Niết-bàn trước, đối với pháp duyên khởi, trước ít sau nhiều. Người Bát Niết-bàn sau, đối với pháp duyên khởi, trước nhiều sau ít. Do sự việc ấy nên đều từ đồng duyên sinh là nghĩa duyên khởi.

Trong đây nói pháp duyên khởi của thời gian, có mười hai thời, mười hai chi, mười hai năm âm.

Tôn giả Xa-ma-đạt nói: Ở trong khoảng một sát-na có mười hai chi duyên. Nếu do tâm tham nên sát sinh, thì ngu tương ưng với tâm kia là vô minh. Tư duy tương ưng với tâm kia là hành, tâm tương ưng với tâm kia là thức. Khởi hữu tạo nghiệp tất có danh sắc. Khởi hữu tạo nghiệp tất có sáu nhập. Xúc tương ưng với tâm kia là xúc. Thọ tương ưng với tâm kia là thọ. Tham tức là ái. Triền tương ưng với tâm kia là thủ. Thân, miệng tạo nghiệp của tâm kia là hữu.

Như các pháp này sinh là sinh. Các pháp này biến đổi là lão. Các pháp này hoại là tử. Điều đã nói này có thể như thế, song trong ấy nói duyên khởi của thời, có mười hai thời, mười hai chi, mười hai năm âm, không nói khoảng khắc một sát-na. Như Luận Thức Thân nói: Ngu đối với vật trước mắt nên sinh ái. Ngu tức là vô minh, ái tức là hành. Phân biệt vật ở trước mắt là thức. Bốn âm đều cùng với thức cùng sinh là danh sắc. Các căn cùng với danh sắc thuận theo là sáu nhập. Sáu nhập hòa hợp là xúc. Xúc đã từng trải là thọ. Thọ được vui thích là ái. Ái tăng rộng lớn là thủ. Có thể được nghiệp ở vị lai là hữu. Các âm tăng trưởng là sinh. Các âm biến đổi là lão. Âm tan

hoại là tử. Nóng bức bên trong là ưu. Phát ra tiếng khóc thương là bi. Thân tâm tiêu tụy là khổ não. Những sự việc như thế là tụ khổ lớn với vô số nguy nan.

Hỏi: Thuyết trước với thuyết này có gì khác biệt?

Đáp: Trước nói một tâm, ở đây nói nhiều tâm. Trước nói một sát-na, sau nói là nhiều sát-na nối tiếp.

Như Luận Thi Thiết đã nói: Thế nào là vô minh? Là các kiết quá khứ.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Nếu như vậy thì các pháp tức lia tự tướng. Nên nói như thế này: Thế nào là vô minh? Là thời điểm (Phần vị) của các kiết quá khứ.

Thế nào là hành? Là thời điểm của các hành quá khứ.

Thế nào là thức? Là tâm cùng quyền thuộc nối tiếp.

Thế nào là danh sắc? Là đã thọ sinh tương tục, chưa sinh bốn thứ sắc căn, sáu nhập chưa đủ. (1) Là Ca-la-la. (2) A-phù-đa. (3) Tỳ-thi. (4) Già-na. (5) Ba-la-xa-ha. Những tên như thế gọi là danh sắc.

Thế nào là sáu nhập? Là bốn thứ sắc căn đã sinh, sáu nhập đầy đủ, các căn này chưa có thể làm chỗ dựa cho xúc. Thời gian này gọi là sáu nhập

Thế nào là xúc? Các căn này đã có thể làm chỗ dựa cho xúc. Chưa phân biệt khổ vui. Không thể tránh khỏi nguy hại, như bốc phải lửa, va chạm chất độc, cầm lấy vật bén nhọn và các thứ bất tịnh. Thời gian này gọi là xúc.

Thế nào là thọ? Có thể phân biệt khổ vui, tránh khỏi các mối nguy hại như bốc phải lửa, va chạm chất độc, không cầm lấy vật bén nhọn, lia các thứ bất tịnh. Có thể sinh tham ái, không khởi dâm dục. Đối với tất cả vật không sinh nhiễm vương. Thời gian này gọi là thọ.

Thế nào là ái? Gồm đủ ba ái trên. Thời gian này gọi là ái.

Thế nào là thủ? Vì tham cảnh giới, nên tìm kiếm khắp bốn phương. Thời gian này gọi là thủ.

Thế nào là hữu? Là lúc theo đuổi tìm kiếm, khởi nghiệp thân, miệng, ý. Thời gian này gọi là hữu.

Thế nào là sinh? Như thức hiện tại ở nơi vị lai. Thời gian này gọi là sinh.

Thế nào là lão tử? Như danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ hiện tại ở nơi vị lai. Thời gian này gọi là lão tử.

Lại có thuyết cho: Vô minh có hai thứ: Có vô minh phá thể, có vô minh không phá thể. Duyên nơi hành có hai thứ: Có tư duy, có tư duy được tạo tác. Hành duyên thức có hai thứ: Có cùng với hồi cùng có, có không cùng với hồi cùng có. Thức duyên danh sắc có hai thứ: Có xứ ái, có xứ không ái. Danh sắc duyên sáu nhập có hai thứ: Có báo, có nuôi lớn. Sáu nhập duyên xúc có hai thứ: Xúc có đối, xúc tăng ngữ. Xúc duyên thọ có hai thứ: Có thân thọ, có tâm thọ. Thọ duyên ái có hai thứ: Có ái dâm dục, có ái tư sinh. Ái duyên thủ có hai thứ: Có từ kiến sinh, có từ ái sinh. Thủ duyên hữu có hai thứ: Có từ trong sinh, có từ ngoài sinh. Hữu duyên sinh có hai thứ: Có một sát-na, có chung cho một thân. Sinh duyên lão có hai thứ: Có sự thấy của mắt, có sự thấy cùng với tuệ. Lão duyên tử có hai thứ: Có tử của một sát-na, có tử của một thân.

Như nói: Vô minh duyên hành.

Hỏi: Vì sao chỉ nói vô minh duyên hành, không nói vô minh nhân hành?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Cũng nói vô minh nhân hành, như Kinh Ma Ha Ni Đà Na đã nói: Phật bảo Tôn giả A-nan: Do nhân như thế, duyên như thế, sự việc như thế, nên sinh là nhân của lão

tử. Như sinh là nhân của lão tử, cho đến vô minh vì hành làm nhân cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Nếu nói vô minh nhân hành, là chỉ nói duyên nhân, không nói các duyên khác. Nếu nói vô minh duyên hành, tức là nói đủ bốn duyên.

Lại có thuyết nêu: Nếu nói vô minh nhân hành, là chỉ nói hành nhiễm ô. Nếu nói vô minh duyên hành, tức nói hành nhiễm ô, hành không nhiễm ô.

Hỏi: Vì sao chỉ nói vô minh duyên hành, không nói hành duyên vô minh?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu nói hành duyên vô minh, thì chỉ nói duyên, không nói nhân.

Lại nữa, trong đây nói pháp duyên khởi của thời gian: Sinh trước là vô minh, sinh sau là hành.

Hỏi: Như vô minh là duyên của mười hai chi, vì sao chỉ nói vô minh duyên hành?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nêu: Duyên có hai thứ: Có gần, có xa. Nếu nói vô minh duyên hành, tức là nói duyên gần. Nếu nói đối với chi khác là nói duyên xa. Ở đây nói gần, không nói xa. Như gần xa, thì đời này, đời khác, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, vô minh cùng với hành làm duyên tùy thuận, không đồng với chi khác. Thế nên nói cùng với hành làm duyên, không cùng với chi khác.

Như nói: Hành duyên thức, cũng nói danh sắc duyên thức.

Hỏi: Lại nói: Duyên hai thứ sinh thức. Ba thứ này có khác biệt gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Hành duyên thức là nói nghiệp có khác biệt. Danh sắc duyên thức là nói thức trụ có khác biệt. Duyên hai thứ sinh thức là nói chỗ nương dựa và cảnh giới có khác biệt.

Lại có thuyết cho: Hành duyên thức như lúc nhận lấy đầu tiên. Danh sắc duyên thức như lúc gìn giữ. Duyên hai thứ sinh thức như lúc nuôi lớn.

Lại có thuyết nêu: Hành duyên thức là nói sự nối tiếp ban đầu. Danh sắc duyên thức là nói đã thành lập. Duyên hai thứ sinh thức là nói thành lập xong, có thể duyên nơi cảnh giới.

Lại có thuyết nói: Hành duyên thức là nói danh sắc của hành. Danh sắc duyên thức là nói danh sắc của báo. Duyên hai thứ sinh thức là nói chỗ dựa và duyên nơi cảnh giới.

Lại có thuyết cho: Hành duyên thức là nói thức của nẻo ác. Danh sắc duyên thức là nói thức của nẻo người và thức của sáu cảnh trời cõi dục. Duyên hai thứ sinh thức là nói thức của cõi sắc, vô sắc.

Tôn giả Ba-xa nêu rõ: Hành duyên thức là thức của trung ấm. Danh sắc duyên thức là thức của sinh ấm. Duyên hai thứ sinh thức là thức của hữu căn bản.

Lại có thuyết nói: Hành duyên thức, danh sắc duyên thức là nói thức nhiễm ô. Duyên hai thứ sinh thức là nói thức nhiễm ô và không nhiễm ô. Như nhiễm ô – không nhiễm ô, thì ẩn mất – không ẩn mất, có lỗi – không lỗi, thoái chuyển – không thoái chuyển, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Thức duyên danh sắc và danh sắc duyên thức có gì khác biệt?

Đáp: Thức duyên danh sắc là nói về sự nối tiếp ban đầu. Danh sắc duyên thức là đã nối tiếp, nên nói về thành lập. Như thế thức duyên danh sắc là nói về mới sinh. Danh sắc duyên thức là nói sinh rồi nên gìn giữ.

Lại có thuyết cho: Đây là lần lượt cùng duyên, như bó cỏ lau dựa vào nhau mà đứng. Như điều khiển cùng với voi lần lượt dựa vào nhau mới có thể có chỗ đến. Cũng như thuyền với thuyền trưởng lần lượt dựa vào nhau để đến bờ kia.

Hỏi: Như hóa sinh thì làm sao thức duyên danh sắc?

Đáp: Ở đây nói thai sinh, không nói hóa sinh.

Lời bình: Nên nói hóa sinh cũng như thế. Như hóa sinh là ban đầu được các căn, lúc chưa mạnh mẽ, nhạy bén nói là thời của thức. Về sau, nếu được mạnh mẽ, nhạy bén, nói là danh sắc, danh sắc duyên sáu nhập.

Hỏi: Như danh sắc ở trong sáu nhập, vì sao nói danh sắc duyên sáu nhập?

Đáp: Như trước đã nói: Lúc chưa được bốn thứ sắc căn, sáu nhập chưa đủ, thì các thời Ca-la-la, A-phù-đà, Tỳ-thi, Già-na, Ba-la-xà-khur, đó gọi là thời kỳ của danh sắc.

Sáu nhập duyên xúc.

Hỏi: Ở đây nói sáu nhập duyên xúc, chỗ khác có nói danh sắc duyên xúc. Lại nói duyên hai thứ sinh xúc. Ba thuyết này có gì khác biệt?

Đáp: Sáu nhập duyên xúc là nói về chỗ dựa có khác biệt. Danh sắc duyên xúc là nói về chỗ dựa và cảnh giới có khác biệt. Vì sao? Vì tất cả pháp ngoài hòa hợp đều dựa vào trong. Duyên hai thứ sinh xúc là nói xúc hiện tại.

Lại có thuyết cho: Sáu nhập duyên xúc là nói về xúc của thời. Danh sắc duyên xúc tức là nói về thể của xúc. Duyên hai thứ sinh xúc là nói về xúc như ba thứ.

Xúc duyên thọ.

Hỏi: Xúc, thọ là pháp tương ưng, cùng có. Vì sao nói xúc duyên thọ, không nói thọ duyên xúc?

Đáp: Tuy là pháp tương ưng, cùng có, nhưng pháp tự có cùng với pháp kia có tùy thuận và có không tùy thuận. Như xúc cùng với thọ làm duyên là tùy thuận. Thọ cùng với xúc làm duyên là không tùy thuận. Như đèn tuy cùng với sự chiếu sáng cùng sinh, nhưng đèn là nhân của sự chiếu sáng, sự chiếu sáng không phải là nhân của đèn. Pháp kia cũng như thế. Như trước đã nói: Trong đây nói pháp duyên khởi của thời. Xúc là thời gian trước, thọ là thời gian sau. Thế nên nói xúc duyên thọ, không nói thọ duyên xúc.

Thọ duyên ái.

Hỏi: Như thọ lạc duyên ái tức có thể như thế. Vì sao? Vì vừa ý, nên tìm kiếm khắp bốn phương. Thọ khổ vì sao cùng với ái làm duyên?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Thọ khổ cùng với ái làm duyên hơn hẳn đối với thọ lạc, thọ không khổ không lạc. Sự việc ấy là thế nào? Như Đức Thế Tôn nói: Bị thọ khổ bức bách nên tham cầu thọ lạc, vì thọ nhận lạc nên bị sử dục ái sai khiến.

Lại có thuyết nói: Ba thứ thọ đều có thể cùng với ái làm duyên. Việc ấy là thế nào? Về nghĩa, thọ lạc nói như vậy: Tôi có thể khiến sinh hữu nối tiếp. Chúng sinh do tham tôi nên theo đuổi, tìm kiếm khắp bốn phương. Thọ khổ nói như thế này: Tôi cũng có thể khiến sinh hữu nối tiếp, do bị tôi bức bách, do tham lạc nên theo đuổi tìm kiếm khắp bốn phương. Thọ không khổ không lạc nói như vậy: Có xứ của thọ khổ, lạc, tôi cũng có thể khiến sinh hữu nối tiếp, huống chi là từ thiên thứ tư trở lên, là xứ không có khổ lạc mà không thể sai khiến chẳng?

Lại có thuyết cho: Ba thọ đều có thể cùng với ái làm duyên. Như Luận Thân Thức đã nói: Không nhận biết như thật về ba thọ, tức là sinh ái.

Hỏi: Ba thọ này vì sao cùng với ái làm duyên?

Đáp: Ái có năm thứ: (1) Ái cầu tìm vui. (2) Ái không muốn lìa vui. (3) Ái không sinh khổ. (4) Ái nhanh chóng lìa khổ. (5) Ái ngu.

Ái cầu tìm vui: Là chưa sinh thọ lạc, muốn khiến sinh nên sinh ái. Ái không muốn lìa vui: Là đã đến thọ lạc, tâm không muốn lìa nên sinh ái. Ái không sinh khổ: Là thọ khổ chưa đến, vì muốn khiến không sinh nên sinh ái. Ái nhanh chóng lìa khổ: Là đã sinh thọ khổ, vì muốn nhanh chóng diệt nên sinh ái. Chưa sinh thọ không khổ không lạc, muốn khiến sinh nên sinh ái. Đã sinh ra, muốn không mất nên sinh ái. Cũng có thể sinh ra ái ngu.

Ái duyên thủ.

Hỏi: Thọ duyên ái, ái trong thủ, hai thứ này có khác biệt gì?

Đáp: Ái mới sinh gọi là ái, ái tăng rộng gọi là thủ.

Lại có thuyết nói: Thấp gọi là ái, trên gọi là thủ.

Lại có thuyết cho: Nếu ái lấy thọ làm nhân, thì đó gọi là thọ duyên ái. Nếu ái lấy ái làm nhân thì đó gọi là thủ.

Lại có thuyết nêu: Nếu ái là quả của thọ, thì đó gọi là thọ duyên ái. Nếu ái là quả của ái, thì đó gọi là thủ.

Lại có thuyết nói: Nếu ái từ thọ sinh, thì đó gọi là thọ duyên ái. Nếu ái từ ái sinh, thì đó gọi là thủ.

Lại có thuyết nêu: Nếu ái có thể sinh phiền não, thì đó gọi là thọ duyên ái. Nếu ái có thể sinh ra nghiệp, thì đó gọi là thủ.

Hỏi: Vì sao duyên khởi của đời trước thì vô minh ở đầu. Duyên khởi của đời sau thì ái ở đầu?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì hai kiết này là sử căn bản. Vô minh là nhân của duyên khởi quá khứ, ái là nhân của duyên khởi vị lai.

Lại có thuyết cho: Vô minh có sáu sự việc: (1) Chung nơi năm thứ. (2) Chung nơi sáu thức. (3) Có thể khởi nghiệp thân miệng. (4) Là tánh của sử. (5) Lúc đoạn căn thiện có thể làm phương tiện cứng chắc. (6) Là nhất thiết biến (Biến hành). Ái có năm sự việc như trên đã nói, chỉ không phải là nhất thiết biến. Do vô minh có sáu sự việc, nên đứng đầu nơi pháp duyên khởi của đời trước. Do ái có năm sự việc, nên đứng đầu nơi pháp duyên khởi của đời sau.

Lại có thuyết nêu: Vì vô minh có ba sự việc nên nói ở đầu: (1) Thường là đứng đầu. (2) Tương ưng với tất cả kết. (3) Là nhất thiết biến. Ái ở trong pháp của thọ sinh là hơn hết nên nói đứng đầu nơi pháp duyên khởi của đời sau.

Lại có thuyết nói: Vô minh có bốn sự việc: (1) Duyên nơi hữu lậu, vô lậu. (2) Duyên nơi hữu vi, vô vi. (3) Là biến hành, không phải biến hành. (4) Có thể duyên nơi tự giới, tha giới. Ái chỉ duyên nơi hữu lậu, duyên nơi hữu vi, là không biến hành, duyên nơi tự giới. Do sự việc này nên ái có thể sinh khổ của vị lai là hơn hết nên nói đứng đầu nơi pháp duyên khởi của đời sau. Ở đây nhân sự nên lược nói. Sau sẽ nói rộng.

Hữu duyên sinh.

Hỏi: Vì sao trong ba tướng hữu vi, sinh nói riêng một chi, còn lão tử nói chung một chi?

Đáp: Tôn giả Ba-xa nói: Đức Phật nhận biết tướng của các pháp, người khác không thể vượt qua, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nói: Tùy theo sự tướng của các pháp kia. Lúc pháp khởi, sinh có thể dụng hơn. Lúc pháp diệt, thì lão tử có thể dụng hơn.

Lại có thuyết cho: Lúc pháp khởi sinh có thể khiến cho pháp này thành lập, tương tục. Còn lão tử có thể khiến cho không thành lập, không tương tục

Hỏi: Vì sao bệnh không lập *chi* hữu?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì bệnh không có tướng của *chi*.

Lại có thuyết cho: Nếu tất cả chúng sinh, tất cả thời gian, tất cả xứ đều có, thì nói *chi*. Bệnh thì không phải tất cả chúng sinh, tất cả thời gian, tất cả xứ đều có.

Như Tôn giả Bà-câu-la đã nói: Tôi ở trong pháp Phật xuất gia, tuổi đã quá tám mươi, không từng bị đau đầu chút ít, huống gì là thân bệnh. Như chúng sinh nơi cõi dục này đều không có thân bệnh, huống gì là nơi cõi sắc, vô sắc?

Lão tử duyên ưu bi khổ não.

Hỏi: Ưu bi khổ não có phải là *chi* hữu chăng?

Đáp: Không phải. Vì sao? Vì *chi* hữu đã lập, pháp như ưu, bi v.v... làm tan hoại *chi* hữu, cũng như sương mù mưa đá, thế nên không phải là *chi*.

Hỏi: Pháp như ưu, bi v.v.... làm tan hoại *chi* hữu, cũng như sương mù mưa đá. Mười hai *chi* hữu đều cùng với chúng làm duyên, vì sao chỉ nói lão tử?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nên tạo ra thuyết này: Vô minh duyên hành, cho đến ưu bi khổ não. Nhưng không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết cho: Dùng chung cuộc để hiển bày phần mở đầu.

Lại có thuyết nêu: Lúc lão tử sinh thì có ưu, bi, khổ não lớn.

Lại có thuyết nói: Ngay bây giờ, kẻ hành ác tức sinh sợ hãi vô cùng.

Hỏi: Vô minh có nhân không? Lão tử có quả không? Nếu có, thì vì sao không có mười ba, mười bốn *chi* duyên? Nếu không có, thì vì sao vô minh không phải là pháp không nhân, lão tử không phải là pháp không quả?

Đáp: Nên tạo ra thuyết này: Vô minh có nhân, lão tử có quả, song không ở trong chi hữu. Cái gì là nhân của vô minh? Là tư duy niệm không chính đáng. Cái gì là quả của lão tử? Là ưu bi khổ não.

Lại có thuyết nói: Vô minh có nhân, lão tử có quả. Thể là chi hữu, không phải không ở trong chi hữu, cho nên chi hữu không phải là mười ba, mười bốn. Nhân của vô minh là gì? Nghĩa là lão tử. Quả của lão tử là gì? Nghĩa là vô minh. Ái, thủ của hiện tại là vô minh của quá khứ. Danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ của hiện tại, bốn thứ này nếu ở vị lai thì gọi là lão tử. Như nói thọ duyên ái, nên biết là nói lão tử duyên vô minh. Mười hai chi duyên, nên biết cũng như bánh xe quay tròn.

Nên biết có một thứ pháp duyên khởi: Như nói: Thế nào là pháp duyên khởi? Nghĩa là tất cả pháp hữu vi.

Lại có hai thứ pháp duyên khởi: Đó là nhân quả.

Lại có ba thứ pháp duyên khởi: Đó là nghiệp, phiền não, thể. Hành hữu là nghiệp. Vô minh, ái, thủ là phiền não. Các chi còn lại là thể.

Lại có bốn thứ pháp duyên khởi: Đó là vô minh, hành, sinh, lão tử. Tám chi của hiện tại nên gồm thấu ở trong bốn chi của quá khứ, vị lai. Ái, thủ của hiện tại gồm thấu ở trong vô minh của quá khứ. Hữu của hiện tại gồm thấu ở trong hành của quá khứ. Thức của hiện tại gồm thấu ở trong sinh của vị lai. Danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ của hiện tại gồm thấu ở trong lão tử của vị lai.

Lại có năm thứ pháp duyên khởi: Đó là ái, thủ, hữu, sinh, lão tử. Bảy chi của quá khứ, hiện tại nên gồm thấu ở trong năm chi của hiện tại, vị lai. Vô minh của quá khứ là ái, thủ của hiện tại. Hành của quá khứ là hữu của hiện tại. Thức của hiện tại là sinh của vị lai. Danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ của hiện tại là lão tử của vị lai.

Lại có sáu thứ pháp duyên khởi: Đó là nhân quả của quá khứ, nhân quả của hiện tại, nhân quả của vị lai.

Lại có bảy thứ pháp duyên khởi: Đó là vô minh, hành, thức, danh sắc, sáu nhập, xúc và thọ. Năm chi của hiện tại, vị lai, nên gồm thấu ở trong bảy chi của quá khứ, hiện tại. Ái, thủ của hiện tại là vô minh của quá khứ. Hữu của hiện tại là hành của quá khứ. Sinh của vị lai là thức của hiện tại. Lão tử của vị lai là danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ của hiện tại.

Lại có tám thứ pháp duyên khởi: Đó là thức cho đến hữu. Bốn chi của quá khứ, vị lai nên gồm thấu ở trong tám chi của hiện tại. Vô minh của quá khứ là ái, thủ của hiện tại. Hành của quá khứ là hữu của hiện tại. Sinh của vị lai là thức của hiện tại. Lão tử của vị lai là danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ của hiện tại.

Lại có chín thứ pháp duyên khởi: Như kinh Ma Ha Ni Đà Na đã nói.

Lại có mười thứ pháp duyên khởi: Như kinh Thành Dụ đã nói.

Lại có mười một thứ pháp duyên khởi: Như trong phần Trí chủng đã nói.

Lại có mười hai thứ pháp duyên khởi: Như trong xứ xứ của kinh khác đã nói mười hai chi hữu.

Mười hai chi duyên này, phiền não vì nghiệp làm duyên. Nghiệp vì khổ làm duyên. Khổ vì khổ làm duyên. Khổ vì phiền não làm duyên. Phiền não vì phiền não làm duyên. Phiền não vì nghiệp làm duyên. Nghiệp vì khổ làm duyên. Khổ vì khổ làm duyên. Như nói vô minh duyên hành, đó gọi là phiền não vì nghiệp làm duyên. Hành duyên thức, đó gọi là nghiệp vì khổ làm duyên. Thức duyên danh sắc cho đến xúc duyên thọ, đó gọi là khổ vì khổ làm duyên. Thọ duyên ái, đó gọi là khổ cùng với phiền não làm duyên. Ái duyên thủ, đó

gọi là phiền não cùng với phiền não làm duyên. Thủ duyên hữu, đó gọi là phiền não cùng với nghiệp làm duyên. Hữu duyên sinh, đó gọi là nghiệp cùng với khổ làm duyên. Sinh duyên lão tử, đó gọi là khổ cùng với khổ làm duyên.

Mười hai chi duyên này, hai chi là nối tiếp, số còn lại là ba phần. Hai chi nối tiếp: Là thức và sinh. Ba phần: Là nghiệp, phiền não và thể. Nghiệp: Là hành và hữu, Phiền não: Là vô minh, ái, thủ. Thể: Là các chi còn lại. Như nghiệp, phiền não, thể, nên biết ba tập (nghiệp, phiền não, khổ), ba Đạo cũng như thế.

Mười hai chi duyên này, như cây có rễ, có thể, có hoa, có quả. Vô minh, hành là rễ của cây. Thức, danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ là thể (chất) của cây. Ái, thủ, hữu là hoa của cây. Sinh, lão tử là quả của cây.

Mười hai chi duyên này hoặc có hoa, có quả, hoặc không hoa, không quả. Có hoa, có quả nghĩa là hàng phàm phu, người hữu học. Không hoa, không quả nghĩa là A-la-hán.

Hỏi: Mười hai chi duyên này, bao nhiêu thứ là sát-na, bao nhiêu thứ là tương tục?

Đáp: Hai chi là sát-na: Là thức, sinh. Các chi còn lại là tương tục.

Hỏi: Mười hai chi duyên này, bao nhiêu thứ là nhiễm ô, bao nhiêu thứ là không nhiễm ô?

Đáp: Năm chi là nhiễm ô: Là vô minh, thức, ái, thủ, sinh. Các chi còn lại là không nhiễm ô và không nhiễm ô.

Lời bình: Ở đây nói về pháp duyên khởi của thời, nên nói là nhiễm ô, không nhiễm ô. Như trước đã nói về năm thời. Nếu là tâm tâm số pháp thì nhiễm ô. Các thứ khác thì nhiễm ô và không nhiễm ô.

Hỏi: Mười hai chi duyên này, có bao nhiêu thứ ở cõi dục, bao nhiêu thứ ở cõi sắc, vô sắc?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Ở đây chỉ nói chúng sinh sinh ra nơi lưới cõi dục.

Lại có thuyết cho: Cõi dục có mười hai chi. Cõi sắc có mười một chi, trừ thời của danh sắc. Cõi vô sắc có mười chi, trừ thời của danh sắc, sáu nhập. Cõi sắc nên nói như vậy: Thức duyên sáu nhập. Cõi vô sắc nên nói như vậy: Thức duyên xúc.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Cõi dục có mười hai chi. Cõi sắc, vô sắc cũng có mười hai chi.

Hỏi: Như cõi sắc không có danh sắc, cõi vô sắc không có danh sắc, sáu nhập, vì sao cùng có mười hai chi?

Đáp: Như chúng sinh mới sinh nơi cõi sắc, các căn chưa mạnh mẽ, nhạy bén, gọi là thời kỳ của danh sắc. Cõi vô sắc tuy không có sắc nhưng có danh, tuy không có sắc căn nhưng có ý căn. Người kia nên nói như thế này: Thức duyên danh, danh duyên ý nhập, ý nhập duyên xúc. Do nghĩa ấy nên tất cả xứ đều có mười hai chi duyên.

Chi hữu tương tự, trở lại khiến chi hữu tương tự nối tiếp. Chi hữu của cõi dục trở lại khiến chi hữu của cõi dục nối tiếp. Cõi sắc, vô sắc cũng như thế, chỉ trừ thời kỳ thọ sinh, có thể khiến chi không tương tự nối tiếp. Việc ấy là thế nào? Như người sinh trong cõi dục chưa lìa dục, khởi ái, thủ, hữu của cõi dục hiện ở trước, tạo ra sinh, lão tử của vị lai. Hiện tại của người kia có một ái, một thủ, một hữu, vị lai có một sinh, một lão tử. Đã lìa dục của cõi dục, chưa lìa dục của thiên thứ nhất, khởi ái, thủ, hữu của thiên thứ nhất hiện ở trước, tạo ra sinh, lão tử của vị lai. Hiện tại của người kia có hai ái, hai thủ, hai hữu, vị lai có hai sinh, hai lão tử. Như thế, cho đến lìa dục của xứ vô sở hữu, chưa lìa dục của xứ phi tướng phi phi tướng, khởi ái, thủ, hữu của xứ phi tướng phi phi tướng hiện ở trước, tạo ra sinh, lão tử của vị lai. Hiện tại của người kia có chín ái, chín thủ, chín hữu, vị lai có chín sinh, chín lão tử.

Người kia từ cõi dục mạng chung, sinh lên xứ phi tướng phi phi tướng. Người kia vốn từng sinh khởi địa Phi tướng phi phi tướng. Ái thủ của hiện tại là vô minh của quá khứ, hữu là hành, sinh của vị lai là thức của hiện tại. Lão tử của vị lai là danh ý, xúc, thọ của hiện tại. Các địa khác, các chi hoặc hiện tại hoặc vị lai. Người kia cũng không là quá khứ, cũng không là hiện tại, cũng không là vị lai. Vì sao? Vì nếu thành tựu nhân quả tức có quá khứ, vị lai, hiện tại. Do không thành tựu nhân quả, nên không có quá khứ, vị lai, hiện tại. Người kia lại từ xứ phi tướng phi phi tướng mạng chung, sinh nơi xứ Vô sở hữu, vốn từng sinh khởi địa xứ Vô sở hữu. Ái, thủ hữu của hiện tại. Ái, thủ là vô minh của quá khứ, hữu là hành của quá khứ. Sinh của vị lai là thức của hiện tại. Lão tử của vị lai là danh ý, xúc, thọ của hiện tại. Các địa khác, các chi hoặc hiện tại vị lai thì cũng không quá khứ, vị lai, hiện tại. Vì sao? Do thành tựu nhân quả, tức có quá khứ, vị lai, hiện tại. Do không thành tựu nhân quả, nên không có quá khứ, vị lai, hiện tại. Từ xứ Vô sở hữu mạng chung, cho đến sinh trong cõi dục, vốn từng khởi ái, thủ, hữu của cõi dục hiện ở trước. Ái, thủ là vô minh của quá khứ, hữu là hành của quá khứ. Sinh của vị lai là thức của hiện tại. Lão tử của vị lai là danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ của hiện tại. Các chi của địa khác, hoặc hiện tại vị lai cũng không phải là quá khứ, vị lai, hiện tại. Vì sao? Vì nếu thành tựu nhân quả tức có quá khứ, vị lai, hiện tại. Nếu không thành tựu nhân quả, tức không có quá khứ, vị lai, hiện tại. Sinh trong cõi dục, có thể tạo nghiệp tăng trưởng. Lúc vô minh hiện có nơi các cõi, thì hiện tại có một chi tức là vô minh, chi còn lại ở vị lai. Lúc vô minh tạo các hành, hiện tại có hai chi là vô minh, hành, mười chi ở vị lai. Từ thời của hành đến thời của thức, một chi ở hiện tại là thức. Hai chi ở quá khứ là vô minh, hành. Các chi còn lại ở vị lai. Cho đến từ thời của thủ đến thời của hữu, hai chi ở quá khứ là vô minh, hành. Hai chi ở vị lai là sinh, lão tử. Tám chi ở hiện tại là thức cho đến hữu.

Tôn giả Phú-na-xa thuyết minh lại về nghĩa này: Nếu vô minh, hành ở hiện tại, nên biết mười chi ở vị lai. Tám ở trong đời tiếp theo, nghĩa là từ thức cho đến hữu. Hai chi ở đời thứ ba, đó là sinh, lão tử. Nếu sinh, lão tử hiện ở trước, thì mười chi ở quá khứ, tám chi ở tiếp theo trong đời trước, đó là thức đến hữu. Hai chi ở trong đời thứ ba trước đó là vô minh, hành. Nếu tám chi hiện ở trước, thì hai ở quá khứ, là vô minh, hành. Hai ở vị lai là sinh, lão tử.

Hỏi: Xứ xứ trong kinh Phật đều nói đến pháp nhân duyên. Hoặc có khi nói nhân. Hoặc có khi nói quả. Hoặc có khi nói nhân quả. Vậy thì: Vì ai nói nhân? Vì ai nói quả? Vì ai cùng nói nhân quả?

Đáp: Chúng sinh thọ nhận sự hóa độ gồm có ba hạng: Có căn thượng, trung, hạ. Đức Phật vì những người căn bậc thượng nói nhân. Vì những người căn bậc trung nói nhân, quả. Vì những người căn bậc hạ nói quả.

Lại có chúng sinh mới học, đã học, học lâu, nên tùy theo đầy mà nói. Hoặc có chúng sinh ở trong nhân, trong quả, trong nhân quả sinh ngu tối. Nếu người ngu ở trong nhân, thì Đức Phật vì họ nói nhân. Nếu người ngu ở trong quả, thì Đức Phật vì họ nói quả. Nếu người ngu ở trong nhân quả, thì Đức Phật vì họ nói nhân quả.

Hỏi: Nếu vì các chúng sinh căn bậc hạ nói quả của duyên khởi, thì Bồ-tát đối với tất cả chúng sinh, căn tánh là tối thắng, vì lý do gì lại quán quả của duyên khởi?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì Bồ-tát tùy thuận pháp quán. Vì sao? Vì Bồ-tát nhận thấy lão, bệnh, tử, nên tác ý tư duy: Lão bệnh tử ấy do duyên gì mà có? Đều do có sinh, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Bồ-tát thấy lão bệnh tử nên nhàm chán thế gian mà xuất gia. Đã xuất gia rồi, tùy theo bản tâm quán sinh lão bệnh tử.

Lại có thuyết nêu: Vì tùy thuận việc đạt được chánh quyết định. Lúc Bồ-tát đạt được chánh quyết định, thì trước hết là quán về quả. Huống gì là khi chưa đạt được chánh quyết định lại không quán quả trước sao?

Lại có thuyết cho: Như trước đã nói: Vì người mới học nói quả. Bồ-tát ở trong đời sau cùng gọi là mới học. Tuy Bồ-tát trong vô số kiếp đã từng quán pháp nhân duyên, nhưng sau đấy, nếu khi quán, Bồ-tát cũng trở lại bắt đầu từ gốc. Như người trước đây tuy thường xuyên trèo lên cây, nhưng về sau, nếu mỗi khi trèo lên cây, tức trở lại từ gốc trèo lên. Pháp quán kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Vì muốn đốt cháy cây hữu tăng trưởng, khiến hoàn toàn không còn. Như người dùng lửa, trước hết đốt ngọn cây, cho đến tận gốc mới thôi. Pháp quán kia cũng như thế.

Tôn giả Ba xa nói: Không vì Bồ-tát quán quả của nhân duyên mà gọi là căn bậc hạ. Nhưng có hai hạng người: Có hạng tùy kiến hành, có hạng tùy ái hành. Nếu là tùy kiến hành, thì dựa vào tam muội không, đạt được chánh quyết định, quán nhân của duyên khởi. Người là tùy ái hành, thì dựa vào tam muội vô nguyện, đạt được chánh quyết định, quán quả của duyên khởi. Bồ-tát tuy là tùy ái hành nhưng có thể dựa vào tam muội không, đạt được chánh quyết định, quán quả của duyên khởi. Bồ-tát nhằm chán khổ của lão, bệnh, tử, đối với các thứ sinh tử không sinh ưa muốn.

Hỏi: Vì sao Bồ-tát không quán vô minh, hành?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Do trước đã quán lược rộng, nên khi quán ái, thủ tức là quán vô minh. Lúc quán hữu tức là quán hành. Do sự việc này nên gọi là trước đã quán, cho đến nói rộng.

Hỏi: Nếu như vậy thì khi quán lão tử, tức là quán danh sắc, sáu nhập, xúc thọ. Lúc quán sinh tức là quán thức, vì sao lại quán lần nữa?

Đáp: Vì trước là quán lược, sau là quán rộng. Trước là không phân biệt, sau là phân biệt.

Hỏi: Nếu như vậy thức không có rộng, lược vì sao quán lại?

Đáp: Thức tuy không có rộng lược, nhưng vì BỒ-tát luôn sợ đối với sinh, do đó nên quán lại. Vì sao? Vì BỒ-tát nhằm chán lão, bệnh, tử, suy tìm về gốc: Lão bệnh tử này do đâu mà có? Nhận biết là từ thức nối tiếp sinh. Cái gì tạo ra thức nối tiếp? Nhận biết là từ nghiệp tạo nên. Nghiệp từ cái gì khởi? Nhận biết là từ phiền não khởi. Phiền não dựa vào đâu? Nhận biết là dựa vào thể. BỒ-tát lại tư duy: Cái gì tạo ra thể này? Nhận biết là từ nơi thức nối tiếp sinh. BỒ-tát khởi niệm: Từ thức nối tiếp tạo ra tất cả lỗi lầm tai hại. Do sự việc này nên BỒ-tát quán lại thức, không quán về hành. Vì hành không có nghĩa rộng lược, nên ngang đến thức thì dừng.

Hỏi: Nếu như vậy thì vô minh có nghĩa rộng, lược, vì sao không quán?

Đáp: Do hành không có nghĩa rộng, lược, thể nên không quán. Tức không thể bỏ hành lại quán vô minh. Vì sao? Vì quán pháp duyên khởi nên theo thứ lớp, không nên vượt thứ lớp.

Lại có thuyết nói: Khi BỒ-tát quán hữu duyên sinh, tức là quán danh sắc của nghiệp. Nếu quán hành duyên thức thì cũng là quán danh sắc của nghiệp. Như vậy tức là quán không có khác biệt. Lại chẳng phải là quán danh sắc của báo? Nếu quán danh sắc duyên thức tức là quán danh sắc của báo.

Lại có thuyết cho: Nếu quán hữu duyên sinh, thì đó gọi là quán pháp của duyên xa. Nếu quán hành duyên thức, thì cũng là quán pháp của duyên xa. Như vậy tức là quán không có sai biệt. Lại không phải là quán pháp của duyên gần. Nếu quán danh sắc duyên thức, tức là quán pháp của duyên gần. Như gần, xa, thì thân này, thân khác, nên biết cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Nếu quán hữu duyên sinh, tức là quán pháp của duyên đời trước. Nếu quán hành duyên thức, thì cũng là quán pháp của duyên đời trước. Lại chẳng phải là quán pháp của duyên cùng sinh. Nếu quán danh sắc duyên thức tức là quán pháp của duyên cùng sinh.

Lại có thuyết nói: Thức từ hai duyên sinh là duyên xa sinh, trợ bạn sinh. Nếu quán hữu duyên sinh tức là quán duyên xa. Nếu quán hành duyên thức, thì cũng là quán duyên xa. Như vậy tức là quán không có sai biệt. Lại chẳng phải là quán pháp của duyên trợ bạn. Nếu quán danh sắc duyên thức tức là quán pháp của duyên trợ bạn.

Lại có thuyết cho: Vì muốn xa lìa lỗi vô cùng, nên khi Bồ-tát quán lão tử, tức là quán danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ của thân này. Lúc quán sinh, tức là quán thức nối tiếp của thân này. Nếu quán danh sắc, sáu nhập, xúc, thọ, tức là quán lão tử trong đời thứ hai. Nếu lúc quán thức tức là quán sinh của thân thứ hai. Nếu quán vô minh, hành, tức là quán đời thứ ba, cũng có thể quán đời thứ tư. Quán lần lượt như thế nên là vô cùng. Vì muốn lìa lỗi như thế nên Bồ-tát không quán vô minh, hành.

Hỏi: Vì sao ở trong phần khởi tác Bồ-tát quán mười chi, trong phần tịch diệt lại quán mười hai chi?

Đáp: Vì Bồ-tát ghét bỏ, khởi tác yêu thích tịch diệt, thế nên ở trong phần khởi tác quán mười chi, ở trong phần tịch diệt quán mười hai chi.

Như nói: Tỳ-kheo! Ta đối với tâm thức này tức đã chuyển hoàn.

Hỏi: Vì sao Bồ-tát ở trong tâm thức tức đã chuyển hoàn?

Đáp: Tôn giả Ba xa nói: Thức trụ nơi chỗ nương dựa. Những gì là chỗ nương dựa của thức? Đó là danh sắc. Do danh sắc chưa đoạn, nên đến ngang với thức thì trở lại.

Lại có thuyết nói: Do duyên trở lại nên gọi là chuyển hoàn. Như nói: Thức duyên danh sắc, cũng nói danh sắc duyên thức. Do thức là duyên của danh sắc, nên nói đối với duyên chuyển hoàn.

Lại có thuyết cho: Do hai pháp này lần lượt duyên nhau, nên gọi là đối với duyên chuyển hoàn.

Lại có thuyết nêu: Như con sâu đo bò theo cỏ, trước hết nó đặt yên chân trước được rồi mới di chuyển chân sau. Nếu bò đến ngọn cỏ không có chỗ đặt chân lên được, thì nó liền quay trở lại. Pháp duyên kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Bỏ-tát nhằm chán lão, bệnh, tử, truy tìm cội nguồn của chúng do đâu mà có? Nhận biết là từ thức nối tiếp sinh, cho đến nhận biết phiền não nương dựa thể. Suy tìm thể lại dựa vào đâu mà có? Nhận biết là từ thức nối tiếp sinh. Khởi tư duy như vậy: Tất cả các thứ lỗi làm đều từ đây sinh. Nếu quán thức duyên danh sắc tức là quán thức nối tiếp của thân này. Nếu quán danh sắc duyên thức, tức là quán thức nối tiếp của thân trong quá khứ. Do sự việc này, nên Tôn giả Phú-na-xa đã nói: Về nghĩa tức nên làm rõ. Nếu hai chi sinh, lão tử lúc ở hiện tại, mười chi ở quá khứ, thì tám chi ở trong đời trước tiếp theo, hai chi ở trong đời trước thứ ba. Nếu quán lỗi làm tai hại của thức nối tiếp trong quá khứ của đời này, thì thức nối tiếp của vị lai cũng như thế, cho nên đối với tâm thức liền chuyển hoàn.

Như nói: Xứ xứ nơi kinh Phật đã nói pháp duyên khởi, dụ như đèn, như đồng lửa, như thành.

Hỏi: Vì sao kinh Phật nói pháp duyên khởi như đèn, cho đến như thành?

Đáp: Vì có người dùng đèn dụ cho pháp duyên khởi mà được sáng rõ, nên Đức Phật nói như đèn. Nếu dùng đồng lửa, thành để dụ cho pháp duyên khởi khiến chúng sinh được phân minh, nên Đức Phật nói pháp duyên khởi như đồng lửa, như thành.

Lại có thuyết nói: Hoặc có chúng sinh ở trong ái, thủ, có người còn phần ít, có người còn phần vừa, có người còn phần nhiều. Nếu đối với người còn phần ít ái thủ, Đức Phật nói pháp duyên khởi cũng như đèn. Đối với người còn phần vừa ái thủ, Đức Phật nói pháp duyên khởi cũng như đồng lửa. Đối với người còn phần nhiều ái thủ, Đức Phật nói pháp duyên khởi như thành.

Như kinh Phật nói: Vô minh duyên hành, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn cho người nghi có được quyết định. Vì sao? Vì thể của hành và hữu cùng là nghiệp. Có người cho hành, hữu là một. Nay vì muốn nói về lý do cùng tướng khác biệt của hành, hữu, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là vô minh duyên hành?

Đáp: Vì hiển bày phân minh việc thiết lập giải nói về tướng của các nghiệp. Nếu ở trong đời khác tạo nghiệp, cũng khiến tăng trưởng báo của nghiệp đó. Nay được thân này, nghiệp kia đều cùng thọ báo trong đời này. Đó gọi là vô minh duyên hành.

Hỏi: Tạo tác cùng với tăng trưởng có gì khác biệt?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không có khác biệt. Vì sao? Vì tạo tác tức là tăng trưởng, tăng trưởng tức là tạo tác.

Lại có thuyết cho: Nên có khác biệt. Vì sao? Vì hoặc có người do một hành ác nên bị đọa vào đường ác. Hoặc có kẻ do ba hành ác nên bị đọa vào đường ác. Nếu tạo ra một hành ác, nên bị đọa vào địa ngục, thì khi dùng phương tiện là dừng dứt. Đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Nếu hành này đã hoàn thành, cũng gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Do ba hành ác nên bị đọa địa ngục, nếu tạo một hành, hai hành, thì đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Nếu tạo đủ ba hành ác, cũng gọi là tạo tác, cũng

gọi là tăng trưởng. Hành thiện được sinh trong nẻo người, trời, nên biết cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Nếu tạo một nghiệp vô gián nên bị đọa địa ngục, nếu khi dùng phương tiện thì dừng. Đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Nếu nghiệp này hoàn thành, thì cũng gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Nếu tạo năm nghiệp vô gián nên bị đọa địa ngục, nếu tạo một, hai, ba, bốn nghiệp, thì đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Nếu tạo đủ năm nghiệp vô gián thì đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Mười điều ác bị đọa nơi đường ác, mười điều thiện sinh nơi nẻo người, trời nói cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Hoặc do một nghiệp thiện được sinh trong nẻo người. Hoặc do nhiều nghiệp thiện được sinh trong nẻo người. Như Bồ-tát do ba mươi hai thứ trăm phước, nên được thân biên sau cùng. Nếu khi tạo ba mươi một thứ trăm phước, thì đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Nếu tạo đủ ba mươi hai thứ trăm phước, thì đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng.

Lại có thuyết cho: Nghiệp có hai thứ: Có quyết định, không quyết định. Nếu người tạo nghiệp không quyết định, thì đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Nếu người tạo nghiệp quyết định, thì đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng.

Như thế, tất sinh báo, tất không sinh báo, hiện báo, sinh báo, hậu báo, báo không nhất định, nên biết cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Nghiệp có hai thứ: Nghiệp có phương tiện và nghiệp không có phương tiện. Nghiệp có phương tiện là có tạo tác, có tăng trưởng. Nghiệp không có phương tiện là có tạo tác, không có tăng trưởng.

Như thế, cố tạo tác, không cố tạo tác, có tư duy trước mà tạo tác, không có tư duy trước mà tạo tác, nên biết cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Nghiệp hoặc có khi là tạo tác, không phải là đầy đủ. Hoặc có khi là đầy đủ, không phải là tạo tác. Hoặc có khi là tạo tác, là đầy đủ. Nếu là tạo tác, là đầy đủ, thì đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Trường hợp khác gọi là tạo tác không gọi là tăng trưởng.

Lại có thuyết nêu: Nếu nghiệp bất thiện chịu quả của đường ác, hoặc nghiệp bất thiện nhận quả của hàng người, trời. Nghiệp bất thiện chịu quả của đường ác, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Nghiệp bất thiện nhận quả nơi hàng người, trời, đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng.

Lại có thuyết cho: Nghiệp bất thiện hoặc có tâm hoại, phương tiện không hoại, hoặc có phương tiện hoại, tâm không hoại, hoặc có tâm hoại, phương tiện hoại. Nếu tâm hoại, phương tiện hoại, thì đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Các trường hợp khác gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng.

Lại có thuyết nói: Có tâm thiện đầy đủ, phương tiện không đầy đủ. Có phương tiện đầy đủ, tâm thiện không đầy đủ. Có tâm thiện đầy đủ, phương tiện đầy đủ. Tâm thiện đầy đủ, phương tiện đầy đủ, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Những trường hợp khác gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng.

Lại có thuyết cho: Nghiệp bất thiện có hoại giới không hoại kiến, có hoại kiến không hoại giới, có hoại giới hoại kiến. Hoại giới hoại kiến, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Các trường hợp khác gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Như thế nghiệp thiện tức giới đầy đủ, kiến đầy đủ, nói cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Có nghiệp thiện dùng nghiệp thiện làm quyến thuộc. Có nghiệp thiện dùng nghiệp bất thiện làm quyến thuộc. Nghiệp thiện dùng nghiệp thiện làm quyến thuộc, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Nghiệp thiện dùng nghiệp bất thiện

làm quyền thuộc, đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Nếu nói về nghiệp bất thiện tức nên trái với trên.

Lại có thuyết nói: Tạo nghiệp bất thiện, không bỏ, không loại trừ hẳn, không quở trách, không dựa nơi sự đối trị, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Tạo nghiệp bất thiện, dứt bỏ, loại trừ hẳn, quở trách, dựa nơi sự đối trị, đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng.

Lại có thuyết nêu: Có người tạo nghiệp thiện thường sinh nhớ nghĩ, có người tạo nghiệp thiện không sinh nhớ nghĩ. Người thường sinh nhớ nghĩ, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Người không sinh nhớ nghĩ, đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng.

Lại có thuyết cho: Nếu tạo nghiệp bất thiện không có hối, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Nếu tạo nghiệp bất thiện nhưng có hối, đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng.

Như thế, thì thấy lỗi, không thấy lỗi, phạm điều ác, hướng tới người khác nói tội, trở lại hành như pháp, phạm điều ác, không hướng đến người khác nói lỗi, không hành như pháp, nói cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Nếu làm điều ác, nhận biết có báo, đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Nếu làm điều ác, không nhận biết có báo, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng.

Lại có thuyết cho: Nếu thường xuyên tạo nghiệp không tùy hỷ, đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Nếu thường xuyên tạo nghiệp tùy hỷ, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng.

Lại có thuyết nêu: Nếu tạo hành thiện ở trong thân này thường sinh tâm thiện, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Nếu tạo hành thiện ở trong thân này không thường sinh tâm thiện, đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Tạo hành bất thiện nói cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Nếu tạo nghiệp đều trọn, như xây cất phòng nhà, tất cả đều hoàn thành, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Nếu tạo nghiệp không trọn, đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng.

Lại có thuyết cho: Nếu tạo nghiệp được người đồng hành khen ngợi, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Trái lại thì gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng.

Lại có thuyết nêu: Nếu tạo hành hòa hợp, được quả hòa hợp, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Nếu tạo hành hòa hợp, không được quả hòa hợp, đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Hòa hợp như tạo mười hành thiện đầy đủ, tức được quả của hàng người, trời.

Lại có thuyết nói: Nếu nghiệp thiện quyết định hồi hướng, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Nếu nghiệp thiện không quyết định hồi hướng, đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Nghiệp bất thiện quyết định hồi hướng cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Nghiệp thiện bị phiền não che lấp, đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng. Nghiệp thiện không bị phiền não che lấp, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Nghiệp bất thiện không bị nghiệp thiện ngăn chặn, đó gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Nghiệp bất thiện bị nghiệp thiện ngăn chặn, đó gọi là tạo tác, không gọi là tăng trưởng.

Như vậy gọi là khác biệt giữa tạo tác và tăng trưởng.

Nếu nghiệp báo nay được hữu này, đó gọi là vô minh duyên hành. Các nghiệp quá khứ như thế, nên biết đều gồm thấu ở trong phần hành.

Thế nào là thủ duyên hữu? Nếu ở đây tạo nghiệp, cũng khiến tăng trưởng, thì báo của nghiệp kia khiến hữu vị lai nối tiếp. Các nghiệp như thế của vị lai, nên biết đều gồm thấu ở trong phần hữu.

Hỏi: Vì sao nghiệp quá khứ gọi là hành, nghiệp hiện tại gọi là hữu?

Đáp: Do nghiệp quá khứ đã tiêu hủy, đã dùng, đã tạo, đã cho quả, không còn uy lực và báo đã thành thực, cũng như phân rác đã quét bỏ nơi đất trống, lại không thể sinh khởi quả báo. Do sự việc này, nên gọi là hành. Cùng với trên trái nhau gọi là hữu.

Hỏi: Vô minh duyên hành, thủ duyên hữu có gì khác biệt?

Đáp: Đã nói khác biệt: Đây là quá khứ, đây là hiện tại. Đây là đã cho quả, đây là chưa cho quả. Đây là nghiệp cũ, đây là nghiệp mới.

Hỏi: Như điều ông đã nói có thể như thế, tức nên nói là tướng của duyên có sai biệt chăng?

Đáp: Vô minh duyên hành là hiển bày về nghiệp, nói rộng như trên. Duyên của nghiệp kia, Đức Thế Tôn nói là một kiết, nghĩa là kiết vô minh. Thủ duyên hữu là nếu ở đây tạo nghiệp cho đến nói rộng, thì duyên của nghiệp kia, Đức Thế Tôn nói là tất cả kiết, đó là các thủ.

Hỏi: Vì sao duyên của nghiệp quá khứ nói là vô minh, duyên của nghiệp hiện tại nói tất cả kiết?

Đáp: Vì các đời quá khứ không hiện thấy.

Hỏi: Thế nào là các nẻo?

Đáp: Đó là nẻo, sinh (loài), phương, thời, việc làm, phương tiện, xứ khởi, thân, duyên.

Nẻo (Thú): Không biết xưa ở nẻo nào đã tạo tác, nay có nghiệp.

Sinh: Là không biết ở nơi loài nào tạo, nay có nghiệp.

Phương: Là không biết ở phương nào tạo, nay có nghiệp.

Thời: Là không biết ở nơi thời nào tạo, nay có nghiệp.

Việc làm: Không biết là do sát sinh, là do đánh đập, buộc trói, cho đến là do nói lời vô nghĩa tạo ra, nay có nghiệp.

Phương tiện: Là không biết ở nơi số chúng sinh hay ở nơi số phi chúng sinh khởi phương tiện tạo ra, nay có nghiệp.

Xứ khởi: Là từ nơi tham dục, sân hận, ngu si tạo ra, nay có nghiệp.

Thân: Là không biết từ nơi thân nam, thân nữ tạo ra, nay có nghiệp.

Duyên: Không biết là duyên nơi quá khứ, vị lai, hiện tại, hay là duyên nơi sắc thanh hương vị xúc tạo ra, nay có nghiệp.

Như thế, vì đời quá khứ không hiện thấy, nên nói duyên của hành nghiệp là vô minh. Đời hiện tại như trên đã nói về nẻo cho đến duyên đều là hiện thấy. Vì thế, nói duyên của nghiệp kia là tất cả kiết.

Lại có thuyết cho: Vô minh quá khứ duyên hành là phương tiện đã tạo, là đã cho quả, không mạnh nhanh. Do không còn mạnh nhanh, nên nói là vô minh. Thủ duyên hữu là nghiệp hiện tại, không tạo khởi phương tiện, chưa cho quả, tánh là mạnh mẽ nhạy bén, do mạnh nhanh, nên nói là thủ.

Lại có thuyết nêu: Nghiệp quá khứ không biết là từ tham sinh, từ sân sinh hay từ si sinh? Thân mình, thân người khác đều không hiện thấy, nhưng trong pháp tương ưng cùng có với phiền não đều có vô minh thế nên nói là vô minh. Về nghiệp hiện tại thì thân mình, thân người khác đều có thể hiện thấy, cũng có thể nhận biết từ tham, sân, si cùng phiền não khác sinh khởi. Cho nên nói là tất cả kiết.

Hỏi: Nghiệp hiện có của các A-la-hán là vô minh duyên hành hay là thủ duyên hữu?

Đáp: Không phải là vô minh duyên hành, cũng không phải là thủ duyên hữu. Vì sao? Vì không từ vô minh sinh, cũng không từ thủ sinh. Tuy nhiên, đã cho quả, báo đã chín, nên biết đều gồm thâu ở trong phần hành. Nếu chưa cho quả, báo chưa chín, nên biết là

ngiệp này gồm thâm trong phần hữu, đã lìa chi hữu, không còn trong chi hữu.

Hỏi: Hàng phàm phu sinh trong cõi dục là đã tạo bao nhiêu thứ nghiệp?

Đáp: Phàm phu sinh trong cõi dục, chưa lìa dục, có thể tạo bốn thứ nghiệp thiện, bất thiện. Đã lìa dục của cõi dục, chưa lìa dục của thiên thứ nhất, có thể tạo bốn thứ nghiệp thiện của cõi dục, tạo ba thứ nghiệp của thiên thứ nhất, trừ nghiệp hiện báo. Như thế cho đến lìa dục của xứ Vô sở hữu, có thể tạo bốn thứ nghiệp thiện của cõi dục. Có thể tạo ba thứ nghiệp của bốn thiên, bốn định vô sắc, trừ nghiệp hiện báo.

Phàm phu sinh trong thiên thứ nhất chưa lìa dục, có thể tạo ra bốn thứ nghiệp trong thiên thứ nhất. Nếu lìa dục của thiên thứ nhất, chưa lìa dục của thiên thứ hai, có thể tạo ba thứ nghiệp trong thiên thứ nhất, trừ nghiệp sinh báo. Có thể tạo ba thứ nghiệp trong thiên thứ hai, trừ nghiệp hiện báo. Lìa dục của thiên thứ hai, chưa lìa dục của thiên thứ ba, có thể tạo ba thứ nghiệp trong thiên thứ nhất, trừ nghiệp sinh báo. Có thể tạo hai thứ nghiệp trong thiên thứ hai, trừ nghiệp sinh báo, hiện báo. Có thể tạo ba thứ nghiệp trong thiên thứ ba, trừ nghiệp hiện báo. Cho đến lìa dục của xứ vô sở hữu, có thể tạo ba thứ nghiệp trong thiên thứ nhất, trừ nghiệp sinh báo. Có thể tạo hai thứ nghiệp trong ba thiên, ba định vô sắc của, trừ nghiệp sinh báo, hiện báo. Có thể tạo ba thứ nghiệp của xứ phi tướng phi phi tướng, trừ nghiệp hiện báo.

Như thế hàng phàm phu cho đến sinh nơi xứ vô sở hữu chưa lìa dục, có thể tạo bốn thứ nghiệp của xứ vô sở hữu. Đã lìa dục có thể tạo ba thứ nghiệp của xứ vô sở hữu, trừ nghiệp sinh báo. Có thể tạo ba thứ nghiệp của xứ phi tướng phi phi tướng, trừ nghiệp hiện báo.

Phàm phu sinh nơi xứ phi tướng phi phi tướng, có thể tạo bốn thứ nghiệp.

Thánh nhân sinh trong cõi dục chưa lìa dục, có thể tạo bốn thứ nghiệp. Nếu đã lìa dục của cõi dục, chưa lìa dục của thiên thứ nhất, có thể tạo hai thứ nghiệp thiện của cõi dục, trừ nghiệp sinh báo, hậu báo. Có thể tạo ba thứ nghiệp của thiên thứ nhất, trừ nghiệp hiện báo. Lìa dục của thiên thứ nhất, chưa lìa dục của thiên thứ hai, có thể tạo hai thứ nghiệp của cõi dục, như trước đã nói. Nếu là pháp không thoái chuyển, thì có thể tạo một thứ nghiệp của thiên thứ nhất là nghiệp báo bất định. Nếu là pháp thoái chuyển thì có thể tạo ba thứ nghiệp, trừ nghiệp hiện báo. Có thể tạo ba thứ nghiệp trong thiên thứ hai, trừ nghiệp hiện báo. Lìa dục của thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư, nên biết nói cũng như thế. Chưa lìa dục của xứ không, có thể tạo hai thứ nghiệp của cõi dục, trừ nghiệp sinh báo, hậu báo. Nếu là pháp không thoái chuyển thì có thể tạo một thứ nghiệp trong thiên thứ tư là nghiệp báo bất định. Nếu là pháp thoái chuyển thì có thể tạo ba thứ nghiệp, trừ nghiệp hiện báo. Có thể tạo ba thứ nghiệp của xứ không, trừ nghiệp hiện báo. Nếu tạo nghiệp sinh báo thì không tạo nghiệp hậu báo, hoặc tạo nghiệp hậu báo thì không tạo nghiệp sinh báo. Cho đến lìa dục của xứ vô sở hữu, chưa lìa dục của xứ phi tướng phi phi tướng, có thể tạo hai thứ nghiệp của cõi dục như trước đã nói. Nếu là pháp không thoái chuyển thì có thể tạo một thứ nghiệp của thiên thứ tư và ba vô sắc, như trước đã nói. Nếu là pháp thoái chuyển thì có thể tạo ba thứ nghiệp, như trước đã nói. Có thể tạo ba thứ nghiệp của xứ phi tướng phi phi tướng, như nói ở xứ không.

Thánh nhân sinh trong thiên thứ nhất, chưa lìa dục của thiên thứ nhất, có thể tạo ba thứ nghiệp của thiên thứ nhất, trừ nghiệp hậu báo. Lìa dục của thiên thứ nhất, chưa lìa dục của thiên thứ hai, có thể tạo hai thứ nghiệp của thiên thứ nhất, trừ nghiệp sinh báo, hậu báo. Có thể tạo ba thứ nghiệp của thiên thứ hai, trừ nghiệp hiện báo. Đã lìa dục của thiên thứ hai, chưa lìa dục của thiên thứ ba, có thể tạo hai thứ nghiệp của thiên thứ nhất, trừ nghiệp sinh báo, hậu báo.

Có thể tạo một thứ nghiệp của thiên thứ hai nghĩa là nghiệp báo bất định. Có thể tạo ba thứ nghiệp của thiên thứ ba, trừ nghiệp hiện báo. Cho đến lìa dục của thiên thứ tư, chưa lìa dục của xứ không, có thể tạo hai thứ nghiệp của thiên thứ nhất, như trước đã nói. Có thể tạo một thứ nghiệp của ba thiên còn lại, nghĩa là nghiệp báo bất định. Có thể tạo hai thứ nghiệp của xứ không, trừ nghiệp hiện báo, hậu báo. Cho đến lìa dục của xứ vô sở hữu, chưa lìa dục của xứ phi tướng phi phi tướng, có thể tạo hai thứ nghiệp của thiên thứ nhất, như trước đã nói. Có thể tạo một thứ nghiệp của ba thiên còn lại và ba định vô sắc, nghĩa là nghiệp báo bất định. Có thể tạo hai thứ nghiệp của xứ phi tướng phi phi tướng, trừ nghiệp hiện báo, hậu báo. Như nói sinh nơi thiên thứ nhất, nên biết sinh nơi ba thiên còn lại cũng như thế.

Ở đây có khác biệt: Sinh trong ba thiên còn lại, chưa lìa dục của tự địa, có thể tạo bốn thứ nghiệp.

Thánh nhân sinh nơi xứ không, chưa lìa dục của địa ấy, có thể tạo hai thứ nghiệp của xứ không, trừ nghiệp sinh báo, hậu báo. Đã lìa dục của xứ không, chưa lìa dục của xứ thức, có thể tạo hai thứ nghiệp xứ không, như trước đã nói. Có thể tạo hai thứ nghiệp của xứ thức, trừ nghiệp hiện báo, hậu báo. Cho đến lìa dục của xứ vô sở hữu, chưa lìa dục của xứ phi tướng phi phi tướng, có thể tạo hai thứ nghiệp của xứ không, như trước đã nói. Có thể tạo một thứ nghiệp của xứ thức, xứ vô sở hữu, nghĩa là nghiệp báo bất định. Có thể tạo hai thứ nghiệp của xứ phi tướng phi phi tướng, trừ nghiệp hiện báo, hậu báo.

Như thế thì sinh nơi xứ vô sở hữu cũng nói như vậy.

Thánh nhân sinh nơi xứ phi tướng phi phi tướng, nếu lìa dục, hoặc chưa lìa dục, có thể tạo hai thứ nghiệp của xứ kia, trừ nghiệp sinh báo, hậu báo. Trụ trong trung ấm của cõi dục, có thể tạo hai mươi hai thứ nghiệp, trở lại thọ nhận báo định, bất định của trung ấm.

Như thế, Ca-la-la, A-phù-đà, Tỳ-thi, Già-na, Ba-la-xa-khư, trẻ thơ, đồng tử, thiếu niên, trung niên, thời kỳ già nua, đều thọ nhận báo định, bất định. Thời gian trụ nơi Ca-la-la, có thể tạo hai mươi thứ nghiệp, trở lại thời kỳ Ca-la-la thọ nhận báo định, bất định, cho đến thời kỳ già đều thọ nhận báo định, bất định. Cho đến trụ ở thời kỳ già, có thể tạo hai thứ nghiệp, trở lại nơi thời kỳ già, thọ nhận hai thứ báo nghĩa là báo định, bất định.

Hỏi: Trụ trong trung âm tạo nghiệp, ở trong sinh âm thọ nhận báo, báo này là sinh báo hay là hiện báo?

Đáp: Nên nói là hiện báo, không nên nói là sinh báo. Vì sao? Vì trung âm tức là sinh thân này.

HẾT - QUYỂN 13

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 14

Chương 1: KIỀM ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 3: NGƯỜI, phần 2

Từng có hành duyên vô minh, không duyên minh chăng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao nhân nơi vô minh cùng với minh để tạo phần Luận này?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Vô minh cùng với minh trái nhau. Minh cùng với vô minh trái nhau. Vô minh cùng với minh làm đối trị. Minh cùng với vô minh làm đối trị.

Lại có thuyết nêu: Do cùng là không có đầu, cùng là chín thứ, cùng là căn bản. Vô minh là căn bản của pháp khởi tác. Minh là căn bản của phần tịch diệt.

Từng có hành duyên vô minh chăng? Cho đến nói rộng.

Xứ xứ nói rộng tên của các hành. Như nói: Vô minh duyên hành. Người A-tỳ-đàm tạo ra thuyết này: Trong đây nói năm ấm của thời là hành

Tôn giả Cù-sa nói như vậy: Ở đây nói nghiệp là hành. Như nói: Có hành hại người khác. Ở đây nói nghiệp bất thiện là hành. Như nói: Không có hành hại người khác. Ở đây nói nghiệp thiện là hành. Như nói: Tạo hành hữu vi. Như nói: Một lần tạo hành hữu vi. Ở đây nói tư duy là hành. Như nói: Năm ấm, sắc, tâm tâm số pháp, tâm bất tương ưng hành, vô vi. Ở đây nói tâm bất tương ưng hành ấm là hành. Như nói: Có sắc, thọ, tưởng, hành, thức này. Ở đây nói tâm tương ưng, không tương ưng nơi năm ấm là hành. Như nói: Ba hành là thân, khẩu, ý. Thân hành là hơi thở ra vào. Khẩu hành là giác quán. Ý hành là tưởng, tư. Ở đây nói tưởng ấm và phần ít của hai ấm là hành. Như nói: Ba hành có phần phước, phần không phải phước, phần bất động. Ở đây nói nghiệp thiện, bất thiện là hành. Như nói: Hành có năm lỗi làm tai hại. Ở đây nói pháp bất thiện là hành, cũng nói là khổ xúc.

Lại có thuyết nói: Trong đây nói: Năm thủ ấm là hành. Như nói: Người thông sáng không dùng hành bỏ hành. Như nói các hành vô thường. Trong đây nói năm thủ ấm là hành. Như nói: Tịch diệt là vui. Trong đây nói tịch diệt là hành vô lậu của số pháp không phải do số diệt. Như nói: Các hành vô thường, các pháp vô ngã, Niết-bàn tịch tĩnh. Trong đây nói: Tất cả pháp hữu vi là hành. Luận này cũng nói: Tất cả pháp hữu vi là hành. Nếu nói hành tương tự gồm có mười một thứ: Cõi dục có bốn là thiện, bất thiện, ẩn mắt, không ẩn mắt; cõi sắc có ba là thiện, ẩn mắt, không ẩn mắt; cõi vô sắc cũng như thế cùng hành vô lậu.

Vô minh cùng với minh không phải là nhân của hành thiện nơi cõi dục, là tạo ba duyên: Duyên thứ đệ, duyên cảnh giới, duyên oai thể. Vô minh cùng với hành bất thiện tạo bốn nhân: nhân tương ưng, nhân cộng sinh, nhân tương tự và nhân biến, là tạo bốn duyên. Minh không phải là nhân của sự việc ấy, là tạo hai duyên là duyên cảnh giới và duyên oai thể. Vô ký ẩn mắt của cõi dục nói cũng như vậy. Vô minh không phải là nhân của vô ký không ẩn mắt nơi cõi dục trừ báo

vô minh, là tạo ba duyên: duyên thứ đệ, duyên cảnh giới và duyên oai thể. Minh không phải là nhân của sự việc ấy, là tạo một duyên là duyên oai thể. Vô minh cùng với báo vô minh tạo một nhân đó là nhân báo, tạo bốn duyên, đó là duyên nhân, duyên thứ đệ, duyên cảnh giới, duyên oai thể. Minh không phải là nhân của sự việc ấy, là tạo một duyên là duyên oai thể.

Vô minh cùng với minh không phải là nhân của hành thiện nơi cõi sắc, là tạo ba duyên, trừ duyên nhân. Vô minh cùng với hành vô ký ẩn mất của cõi sắc tạo bốn nhân, đó là nhân tương ưng, nhân cộng sinh, nhân tương trợ và nhân biến. Tạo bốn duyên. Minh không phải là nhân của sự việc ấy, là tạo hai duyên: duyên cảnh giới, duyên oai thể. Minh cùng với vô minh không phải là nhân của hành không ẩn mất nơi cõi sắc. Vô minh là tạo ba duyên, trừ duyên nhân. Minh là tạo một duyên là duyên oai thể. Cõi vô sắc cũng như vậy.

Vô minh cùng với hành vô lậu, trừ minh ban đầu, các hành vô lậu khác không phải là nhân, là tạo hai duyên: duyên cảnh giới, duyên oai thể. Minh cùng với sự tương trợ kia làm ba nhân là nhân tương ưng, nhân cộng sinh, nhân tương trợ, là tạo bốn duyên. Minh ban đầu cùng với vô minh không phải là nhân là tạo hai duyên: duyên cảnh giới, duyên oai thể. Vô minh cùng với minh ban đầu không phải là nhân, là tạo một duyên là duyên oai thể.

Thuyết như trên đây là tóm lược về Tỳ-bà-sa.

Hỏi: Từng có hành duyên vô minh không duyên minh chăng?

Đáp: Không có. Vì sao? Vì không có hành đối với vô minh có duyên, đối với minh không duyên.

Hỏi: Từng có hành đối với minh có duyên, đối với vô minh không duyên chăng?

Đáp: Điều ấy cũng không có. Vì sao? Vì không có hành đối với minh có duyên, đối với vô minh không duyên.

Hỏi: Từng có hành đối với vô minh và minh có duyên chăng?

Đáp: Có. Vì sao? Vì chúng sinh từ lâu xa đến nay không có chúng sinh nào không hủy báng đạo, nói là không phải đạo. Các chúng sinh đó về sau này tạo địa lợi hành, cũng khiến tăng trưởng, cho đến nói rộng.

Địa lợi hành: Là được ruộng đất, vườn rừng, hoa quả. Vương hành: Là được làm vua vùng biên địa, như Ma-nâu-la vương v.v... Đại vương hành: Là được làm vua một phương, như vua Cù-sa, Vô-lôn-đồ, Tần thiên tử v.v... Chuyển luân vương hành: Là được làm vua bốn châu thiên hạ.

Lại có thuyết nói: Vương hành: Là được làm vua một phương, như vua Cù-sa, Vô-lôn-đồ, Tần thiên tử v.v... Đại vương hành: Là được làm thái tử của vua Chuyển Luân, đã lên ngôi vua, bảy báu chưa đến. Chuyển luân vương hành: Là đã lên ngôi vị vua, bảy báu tự đến.

Lại có thuyết cho: Địa lợi hành: Là tất cả xứ địa, ở đây là tôn quý. Vương hành: Là được làm tiểu vương, quyền thuộc của Chuyển luân vương. Đại vương hành: Là ở ngôi vị thái tử của Chuyển luân vương. Chuyển luân vương hành: Là được làm vua bốn châu thiên hạ, bảy báu tự đến.

Do nhân duyên này, nên lần lượt sinh, khiến các chúng sinh và hạt giống, cỏ thuốc, cây cối đều được sinh trưởng, cũng do thu thuế như pháp. Vì nghiệp lực này nên đã khiến hạt giống bên ngoài đều được tăng trưởng.

Các nghĩa như thế nay sẽ nói rộng. Như các ngoại đạo nhận thấy thọ mạng có tăng, có giảm, tâm sinh chán lìa. Lại vì khổ do oán ghét gặp nhau, khổ do yêu thương phải ly biệt. Người tại gia bị các khổ bức bách nên xuất gia. Đã xuất gia xong thì thiếu dục tri túc, siêng năng tinh tấn tu khổ hạnh, giữ giới hiểm nạn, dùng vô số hạnh khổ để cầu giải thoát.

Ngoại đạo đó vì dựa vào tà đạo, nên ngày càng xa Thánh đạo. Do càng xa nên không thể được đạo. Vì không được đạo nên sinh phi báng nói là không có đạo. Tuy có giải thoát, nhưng không có đạo ấy. Nếu như có đạo thì chúng ta đã hành đủ các thứ khổ hạnh tức nên đạt được đạo này. Vì không đạt được nên biết là không có đạo. Đối với pháp tu hành thoái chuyển nên khởi suy nghĩ như thế này: Ở trong sinh tử người tu phước nhiều, cũng còn có hiểm nạn, hưởng chi là người không tu đạo. Nay ta nên tu phước thí. Tức liền thiết lập cúng tế lớn, dùng các thứ ăn uống đầy đủ cho nhiều người, phát nguyện như vậy: Xin khiến cho tôi được làm vua, cho đến Chuyển luân vương.

Như đệ tử Phật thấy rõ thọ mạng có tăng, có giảm, sinh tâm chán lìa. Lại vì khổ do oán ghét phải gặp nhau. Khổ vì yêu thương bị ly biệt. Tại gia bị các khổ bức bách nên xuất gia. Đã xuất gia, đầu đêm, cuối đêm siêng tu phương tiện: Một tuần, hai tuần, cho đến mặt trời lặn, ở trong khoảng đó ngồi kiết già, tu đỉnh an thiên, trán hành thiên, dùng pháp trượng, thường xuyên ở đỉnh núi, trong núi đá, tu hành tinh tấn. Tuy nhiên, do hai sự việc nên không đắc đạo: (1) Căn thiện chưa thành thực. (2) Hành phương tiện tà.

Căn thiện chưa thành thực: Bắt đầu nơi thân này để cầu giải thoát. Ở trong pháp Phật người nhanh chóng đạt được giải thoát. Là trong một thân gieo trồng căn thiện của phần giải thoát. Trong hai thân đã thành thực. Trong ba thân tức được giải thoát. Người kia chưa gieo trồng căn thiện của phần giải thoát mà cầu được giải thoát. Đó gọi là căn thiện chưa thành thực.

Hành phương tiện tà: Là thọ nhận pháp đối trị sai lầm. Do sự việc này nên không thể đắc đạo. Vì không đắc đạo nên hủy báng đạo. Tuy có giải thoát nhưng không có đạo giải thoát ấy. Nếu là có, nay ta đã dụng các thứ tinh tấn khổ hạnh tức nên đạt được.

Vì sự việc này nên trở lại thoái chuyền. Lại khởi tư duy: Ở trong sinh tử, kẻ tạo ra nhiều phước cũng còn bị hiểm nạn, huống gì là không tạo phước. Nay ta nên tu phước nghiệp, tự tạo, cũng chỉ dẫn người khác tạo, thiết lập trường trai, hội Bát-xà-vu-sát, nhân giảng pháp kinh v.v..., dùng các thứ ăn uống bố thí cho nhiều người đầy đủ, phát nguyện như vậy: Xin khiến cho tôi được làm vua, đến ngôi vị Chuyền luân. Như nguyện đều được.

Nếu hiện là tà kiến không đạo, thì không do đâu sinh hủy báng. Do có đạo nên tà kiến liền hủy báng. Vì thế, đạo vô lậu làm duyên gần. Nếu tà kiến không hủy báng đạo, về sau tức không sinh tâm cùng thí. Như vậy, tâm nhiễm ô cùng với tâm không nhiễm ô làm duyên. Nếu không tâm cùng thí thì chủng tử bên ngoài không tăng trưởng. Như vậy pháp nội cùng với pháp ngoại làm duyên gần. Tâm trước này có đủ bốn duyên. Tâm trước, nghĩa là tâm cùng với tà kiến, tương ưng cùng có của tâm tà kiến đó là duyên nhân. Nghi là duyên thứ đệ, đạo là duyên cảnh giới, trừ tự thể của chúng, tất cả pháp còn lại là duyên oai thể. Tâm sau của người kia có một duyên oai thể. Tâm sau nghĩa là tâm cùng thí.

Hỏi: Vì sao tâm trước có bốn duyên, tâm sau có một duyên?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Văn này nên nói như vậy. Tâm trước có bốn duyên, tâm sau cũng nên có bốn duyên. Phải nói như thế nhưng không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết cho: Trong đây hoàn toàn nói về duyên gần.

Như Luận Thức Thân nói: Không bị tâm làm chướng ngại là duyên oai thể. Các pháp vì làm cảnh giới là duyên cảnh giới. Tâm diệt trước là duyên thứ đệ, pháp cùng sinh là duyên nhân. Như thế, đều nói về duyên gần, nên biết văn này cũng nói về duyên gần. Bốn duyên của tâm trước là duyên gần. Bốn duyên của tâm trước đối với tâm sau là một duyên oai thể, không phải là duyên nhân, không phải

duyên thứ đệ, không phải là duyên cảnh giới. Vì sao? Vì tâm trước cùng với tà kiến làm duyên nhân. Tâm tương ưng của tà kiến không hành bố thí. Tâm nghi không thể cùng với tâm thí mở bày duyên thứ đệ. Tâm đạo không hành thí.

Hỏi: Như thể của tâm sinh sau, do ở trong bốn duyên, nên bốn duyên của tâm trước đối với tâm sau là duyên oai thể. Vì sao chẳng phải tự thể trở lại cùng với tự thể làm duyên oai thể?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Văn ấy nên nói như thế này: Bốn duyên của tâm trước cùng với tâm sau làm một duyên oai thể, trừ tự thể của chúng, nhưng không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Trước tôi đã nói thế này: Ở đây hoàn toàn nói về duyên gần. Tâm sau đối với bốn duyên của tâm trước là duyên xa. Đây là bỏ xa, lấy gần.

Lại có thuyết nêu: Trước đã trừ tự thể, là luận khác, nhật tụng khác, trong Kiền Độ khác nói. Trừ tự thể của chúng, cũng nên tin thọ hưởng gì là Kiền độ này của Luận này, đồng cho là tụng trong phẩm trước đã nói về tất cả các pháp, trừ tự thể của chúng, làm duyên oai thể nhưng không tin, thọ. Do sự việc ấy, nên ở đây tuy không nói trừ tự thể của chúng, cũng lại không lỗi.

Hỏi: Từng có hành không duyên vô minh, cũng không duyên minh chẳng?

Đáp: Không. Không có hành không duyên vô minh, cũng không duyên minh.

Lại nữa, nếu riêng làm một pháp để nói thì có.

Từng có hành duyên vô minh, không duyên minh, cho đến nói rộng.

Duyên vô minh, không duyên minh: Nghĩa là hành nhiễm ô của báo vô minh. Báo vô minh nghĩa là vô minh làm nhân báo. Minh

không phải là nhân của báo ấy. Vì sao? Vì mình không có nghĩa của nhân. Vô minh cùng với hành nghiệp ô làm bốn nhân, nghĩa là nhân tương ưng, nhân cộng sinh, nhân tương trợ và nhân biến. Mình không phải là nhân của hành đó, vì không có nghĩa của nhân.

Duyên minh, không duyên vô minh: Nghĩa là trừ minh ban đầu, còn lại là các hành vô lậu. Minh cùng với hành kia làm ba nhân, đó là nhân tương ưng, nhân cộng sinh, nhân tương trợ. Vô minh không phải là nhân của hành kia, vì không có nghĩa của nhân.

Duyên vô minh cũng duyên minh: Nghĩa là không có điều này. Vì sao? Vì không có hành duyên vô minh cũng duyên minh, vì cách xa, như kệ nói:

*Hư không, đại địa cùng cách xa
Biển bờ đây kia cũng lại xa
Xứ mặt trời mọc, lặn cũng xa
Chánh pháp, tà pháp, xa trong xa.*

Không duyên vô minh, không duyên minh: Nghĩa là trừ báo của vô minh, còn lại là các hành vô ký không ẩn mất. Vì sao như vậy? Vì báo của tất cả hành thiện và nghiệp thân khẩu bất thiện đều được báo như sinh, trụ, lão, vô thường v.v... Các sắc nuôi lớn, pháp quả chung khác nương vào sắc, oai nghi, công xảo và hành thiện hữu lậu của minh ban đầu. Các pháp như thế không duyên vô minh, không duyên minh. Vì sao? Vì vô minh cùng với minh không phải là nhân của các pháp đó.

Hỏi: Như khô pháp nhãn đắc, vô minh cùng với minh đều không phải là nhân của pháp đó, ở đây vì sao không nói?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nói: Do lúc phân biệt pháp cùng có của minh đầu tiên, pháp kia cũng ở trong đó.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Như thuyết trước nói là đúng.

Hỏi: Vô minh là nghĩa gì?

Đáp: Không biết, không hiểu, không nhận thức là nghĩa của vô minh

Hỏi: Trừ minh, tất cả pháp khác cũng không biết, không hiểu, không nhận thức, chúng đều là vô minh chăng?

Đáp: Nếu không biết, không hiểu, không nhận thức, là tướng ngu si, thì nói là vô minh. Tất cả pháp khác tuy không biết, không hiểu, không nhận thức, nhưng vì chúng không có tướng ngu si, nên nói không phải là vô minh.

Hỏi: Minh là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa biết, hiểu, nhận thức là nghĩa của minh.

Hỏi: Trí thế tục cũng biết, hiểu, nhận thức, vì sao không nói là minh?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu biết, hiểu, nhận thức, có thể đối với chân đế tạo quyết định, là minh. Trí thế tục tuy biết, hiểu, nhận thức, nhưng đối với chân đế không thể tạo được quyết định. Như trí viển phàn tuy mạnh mẽ nhạy bén, nhưng không thể đối với chân đế đều được quyết định.

Lại có thuyết cho: Nếu biết, hiểu, nhận thức, có thể đối với chân đế quyết định, nhận biết rõ rệt ráo về đệ nhất nghĩa, đó là minh. Trí thế tục tuy biết, hiểu, nhận thức, nhưng không thể đối với chân đế quyết định nhận biết rõ rệt ráo về đệ nhất nghĩa, nên không phải là minh.

Lại có thuyết nêu: Nếu biết, hiểu, nhận thức có thể đoạn trừ phiền não khiến chúng không sinh nữa, là minh. Trí thế tục cùng với các điều nêu trên là trái nhau nên không phải là minh.

Lại có thuyết nói: Nếu biết, hiểu, nhận thức có thể phá trừ hữu là minh. Trí thể tục vì mâu thuẫn với các điều nêu trên, nên không phải là minh.

Lại có thuyết cho: Nếu biết, hiểu, nhận thức có thể đoạn trừ pháp nối tiếp của hữu sinh tử và pháp tương tục của lão tử là minh. Trí thể tục vì mâu thuẫn với các điều nêu trên, nên không phải là minh.

Lại có thuyết nêu: Nếu biết, hiểu, nhận thức, rõ hết thân kiến các thủ đạo của khổ, tập, là minh. Trí thể tục vì trái với các thứ nêu trên, nên không phải là minh.

Lại có thuyết nói: Nếu biết, hiểu, nhận thức, không phải là thể diên đảo của thân kiến, không phải là nơi chôn của tham dục, giận dữ, ngu si, không phải là chất độc xen tạp, cấu uế, vẩn đục, không rơi vào các cõi, không rơi vào trong khổ, tập đế, là minh. Trí thể tục vì trái với các thứ nêu trên, nên không phải là minh.

Lại có thuyết cho: Nếu biết, hiểu, nhận thức, biết rồi lại chẳng phải là không biết, được trí quyết định, lại không sinh tà kiến, ngu si, do dự, là minh. Vì trí thể tục cùng trái với các thứ nêu trên, nên không phải là minh.

Lại có thuyết nêu: Trí thể tục ở trong phần minh, vô minh. Vì sao? Vì đối với minh, vô minh đều cùng có nghĩa của ba duyên. Như bạn thân của một người, cũng thân với kẻ oán khác. Người này đối với kẻ khác kia không gọi là bạn thân, không gọi là thù oán. Trí thể tục cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Vì không xen tạp với vô minh, nên là nghĩa của minh. Vì trí thể tục xen tạp với vô minh, nên không phải là minh.

Lại có thuyết nêu: Về phần trí thể tục có thể sinh khởi pháp hủy báng đạo. Ở đây nên nói dụ về quan phản vua.

Lại có thuyết cho: Nghĩa có thể đối trị là minh. Như người bị quỷ trừ yếm dùng chú để chữa trị. Như thế, phạm phu bị vương mắc

do quỹ phiên não, dùng đạo vô lậu để trị. Trí thể tục kia không thể chữa trị rất ráo, nên không phải là minh.

Trừ pháp làm nhân của tâm và pháp không phải tâm, các pháp khác được gồm thâu nơi hai giới, một nhập, một ám. Sự việc ấy là thế nào? Nghĩa là khổ pháp nhãn tương ưng với tâm gồm thâu hai giới là ý giới, ý thức giới, một nhập là ý nhập, một ám là thức ám.

Trừ pháp làm nhân của minh và các pháp khác không phải minh là gồm thâu một giới, một nhập, một ám. Pháp ấy là thế nào? Nghĩa là khổ pháp nhãn. Gồm thâu một giới là pháp giới, một nhập là pháp nhập, một ám là hành ám. Nói các số pháp như thọ v.v... cũng nên như vậy.

Các minh lấy minh làm nhân chẳng? Nếu như làm nhân của minh là minh chẳng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp. (1) Là minh không phải dùng minh làm nhân: Là minh đầu tiên. (2) Là nhân của minh không phải là minh: Là pháp cùng sinh, tương ưng với minh. (3) Là minh cũng dùng minh làm nhân: Là trừ minh đầu tiên, còn lại là các minh khác. (4) Không phải là minh cũng không dùng minh làm nhân: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Các minh là nhân của minh chẳng? Nếu như là nhân của minh, cũng là minh chẳng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp: (1) Là minh không làm nhân cho minh: Là minh vị lai. (2) Làm nhân cho minh không phải là minh: Là pháp cùng sinh tương ưng với minh. (3) Là minh cũng làm nhân cho minh: Là minh của quá khứ, hiện tại. (4) Không phải là minh cũng không làm nhân cho minh: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Đặc của khổ pháp nhãn có mười lăm: (1) Cùng có với khổ pháp nhãn. (2) Cùng có với khổ pháp trí. Như thế cho đến cùng có với đạo tử nhãn.

Đặc của khổ pháp trí có mười bốn. Như thế giảm dần cho đến đặc của đạo tử nhãn có một.

Hỏi: Kiến đạo lại có đặc khác chăng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không. Vì sao? Vì như kiến đạo diệt, đặc kia cũng diệt theo. Cũng như khi mặt trời đã lặn, ánh sáng cũng lặn theo. Như thế, mặt trời như kiến đạo, ánh sáng của mặt trời như các đặc, nếu đạo kia diệt thì đặc cũng diệt theo.

Lời bình: Lại nên có đặc, nghĩa là đời vị lai.

Ở đây, chỉ nói sinh, không nói không sinh. Khổ pháp nhãn có một đặc là nhãn câu sinh, đối với đặc không làm nhân. Đặc đối với nhãn cũng không làm nhân. Cùng với đạo vô lậu của đời sau đều làm nhân.

Đặc câu sinh của khổ pháp trí có ba: Hai là đặc của đạo. Một là đặc của giải thoát.

Hai là đặc của đạo, tức: (1) Đặc của khổ pháp nhãn. (2) Đặc của khổ pháp trí.

Đặc của giải thoát: Là giải thoát khỏi mười sự của cõi dục do kiến khổ đoạn trừ. Khổ pháp trí đối với đặc không có nghĩa của nhân. Đặc đối với trí cũng không có nghĩa của nhân. Khổ pháp nhãn và đặc câu sinh cùng với ba đặc kia làm nhân tương tự. Đặc câu sinh của khổ tỷ nhãn có bốn: Ba là đặc của đạo. Một là đặc của giải thoát. Khổ tỷ nhãn cùng với đặc không có nghĩa của nhân. Đặc đối với khổ tỷ nhãn cũng không có nghĩa của nhân. Khổ pháp nhãn và đặc câu sinh cùng với bốn đặc làm nhân tương tự. Khổ pháp trí và đặc câu sinh cùng với ba đặc làm nhân tương tự, trừ đặc của khổ pháp nhãn. Do sự việc ấy nên tạo ra thuyết này.

Hỏi: Từng có đạo vô lậu của đời trước không cùng với đạo vô lậu của đời sau làm nhân chăng?

Đáp: Có. Hơn không cùng với kém làm nhân. Đặc câu sinh của khổ tỷ trí có sáu: Bốn là đặc của đạo. Hai là đặc của giải thoát. Khổ

tỷ trí cùng với sáu đắc không có nghĩa của nhân. Sáu đắc cùng với khổ tỷ trí cũng không có nghĩa của nhân. Đắc câu sinh của khổ pháp nhãn cùng với sáu đắc làm nhân tương tợ. Khổ pháp trí và đắc câu sinh cùng với năm đắc làm nhân tương tợ, trừ đắc của khổ pháp nhãn. Khổ tỷ nhãn và đắc câu sinh cùng với ba đắc sau làm nhân, không cùng với ba đắc trước làm nhân.

Hỏi: Vì sao không cùng với ba đắc trước làm nhân?

Đáp: Do thấp kém nên đạo thù thắng không cùng với pháp thấp kém làm nhân.

Hỏi: Do đạo thấp kém nên không thể làm nhân, có thể như thế. Đắc của giải thoát là hơn, vì sao không làm nhân?

Đáp: Đắc của giải thoát tuy là hơn, nhưng vì sức của đạo đạt được là thấp, nên không làm nhân.

Như thế, cho đến đạo tỷ nhãn có hai mươi hai đắc câu sinh: Mười lăm là đắc của đạo. Bảy là đắc của giải thoát. Đạo tỷ nhãn cùng với hai mươi hai đắc không có nghĩa của nhân. Hai mươi hai đắc cùng với đạo tỷ nhãn cũng không có nghĩa của nhân. Khổ pháp nhãn và đắc câu sinh cùng với hai mươi hai đắc làm nhân tương tợ. Cho đến đạo pháp trí và đắc câu sinh cùng với ba đắc sau làm nhân tương tợ, không cùng với ba đắc trước làm nhân.

Nếu khổ pháp nhãn hiện ở trước thì sự tu đạo trong vị lai đều làm nhân cho khổ pháp nhãn, cho đến làm nhân cho đạo vô học.

Lại có thuyết nói: Khổ pháp nhãn hiện ở trước, sự tu đạo trong vị lai không làm nhân. Vì sao? Vì cho đến không có một sát-na sinh, thì sao gọi là quả?

Lời bình: Nói làm nhân là đúng, vì cùng là một thân đạt được, lại là đạo hơn hẳn.

Như thế cho đến đạo tỳ nhẫn hiện ở trước, sự tu đạo trong vị lai đối với đạo tỳ nhẫn kia đều làm nhân. Từ đạo tỳ trí cho đến đạo vô học đều là làm nhân. Cho đến định kim cang dụ hiện ở trước, sự tu đạo trong vị lai đều làm nhân và các đạo vô học cũng đều làm nhân. Tận trí mới sinh, trừ tự thể của nó, cùng với tất cả đạo vô học làm nhân. Đạo của người tín hành trở lại cùng với đạo của người tín hành làm nhân. Cũng cùng với đạo của người pháp hành làm nhân. Đạo của người pháp hành chỉ cùng với đạo của người pháp hành làm nhân.

Lại có thuyết cho: Đạo của người tín hành cùng với đạo của người tín hành làm nhân. Không cùng với đạo của người pháp hành làm nhân, vì không có người tín hành làm người pháp hành.

Lời bình: Nên nói như thế này: Vì làm nhân là đúng, vì đều cùng là một thân, lại là đạo hơn hẳn. Đạo của tín giải thoát cùng với đạo của tín giải thoát làm nhân, cũng cùng với đạo kiến đạo làm nhân. Đạo kiến đạo chỉ cùng với đạo kiến đạo làm nhân. Đạo của thời giải thoát cùng với đạo của thời giải thoát làm nhân, cũng cùng với đạo của bất thời giải thoát làm nhân. Đạo của bất thời giải thoát chỉ cùng với đạo của bất thời giải thoát làm nhân. Kiến đạo cùng với kiến đạo làm nhân, cũng cùng với tu đạo, đạo vô học làm nhân. Tu đạo cùng với tu đạo làm nhân, cũng cùng với đạo vô học làm nhân. Đạo vô học chỉ cùng với đạo vô học làm nhân. Đạo Thanh văn trở lại cùng với đạo Thanh văn làm nhân. Đạo của Phật-bích-chi trở lại cùng với đạo của Phật-bích-chi làm nhân. Đạo của Phật trở lại cùng với đạo của Phật làm nhân. Ba đạo này đều không lại cùng làm nhân. Đạo vô lậu cũng dựa vào thân nữ, cũng dựa vào thân nam.

Hoặc có thuyết cho: Đạo dựa vào thân nữ trở lại cùng với đạo dựa vào thân nữ làm nhân. Đạo dựa vào thân nam trở lại cùng với đạo dựa vào thân nam làm nhân. Nên lần lượt làm nhân tùy theo căn tánh lợi độn của chúng. Nói như thế là đúng.

Hoặc có thuyết nói một đạo, hoặc có thuyết nói nhiều đạo. Thuyết nói một đạo không nói kiến đạo tức là tu đạo, vì kiến đạo khác tu đạo khác. Kiến đạo dựa vào đắc của thân chín xứ, ba châu thiên hạ, sáu trời cõi dục.

Nói một đạo: Là đạo của châu Diêm-phù-đề, cho đến tức là đạo của trời Tha hóa tự tại. Nói nhiều đạo: Là chỗ dựa thân đạo của châu Diêm-phù-đề khác, cho đến chỗ dựa thân đạo của trời Tha hóa tự tại khác.

Nói nhiều đạo lại có hai loại: (1) Nói như thế này: Nếu do thân của châu Diêm-phù-đề được kiến đạo, thì đạo này gọi là đắc ở trong thân thành tựu, cũng hiện ở trước. Chỗ dựa đạo của thân khác là đắc không ở trong thân thành tựu, không hiện ở trước. (2) Nói như thế này: Nếu do thân của châu Diêm-phù-đề đạt được kiến đạo, thì đạo đó gọi là đắc, ở trong thân thành tựu, cũng hiện ở trước. Chỗ đắc kiến đạo của thân khác không gọi là đắc, không ở trong thân, không thành tựu, không hiện ở trước.

Tu đạo dựa vào thân của cõi dục, cũng dựa vào thân của cõi sắc, vô sắc. Nói một đạo: Là nếu dựa vào chỗ đắc đạo của thân cõi dục, chỗ đắc đạo của thân cõi sắc, vô sắc tức là một đạo. Nói nhiều đạo: Là dựa vào chỗ đắc đạo khác của thân cõi dục, dựa vào chỗ đắc đạo khác của thân cõi sắc, vô sắc.

Nói nhiều đạo lại có hai loại: (1) Nói: Dựa vào thân cõi dục đắc đạo, đạo này gọi là đắc ở trong thân, thành tựu hiện ở trước. Dựa vào thân khác đắc đạo, gọi là đắc không ở trong thân thành tựu, không hiện ở trước. (2) Nói: Dựa vào thân cõi dục đắc đạo, gọi là đắc, ở trong thân thành tựu hiện ở trước. Dựa trong thân khác, thành tựu hiện ở trước. Dựa vào thân khác đắc đạo, không đắc là không ở trong thân, không thành tựu, không hiện ở trước.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Vì nếu như vậy thì dựa vào thân cõi dục, đắc quả xong, sinh trong cõi sắc, vô sắc. Sinh nơi

cõi ấy xong, khởi Thánh đạo hiện ở trước, có thể nói là đắc quả lần nữa chăng? Như thuyết trước nói là đúng.

Thánh đạo cũng dựa vào thân nữ, cũng dựa vào thân nam. Nói một đạo: Là dựa vào đạo của thân nữ, dựa vào đạo của thân nam, tức là một đạo. Nói nhiều đạo: Là dựa vào đạo của thân nữ khác, dựa vào đạo của thân nam khác.

Nói nhiều đạo lại có hai loại: (1) Nói: Nếu thân nữ đắc đạo, thì đạo này gọi là đắc ở trong thân, thành tựu hiện ở trước. Đạo trong thân nam, đạo này gọi là đắc không ở trong thân, thành tựu không hiện ở trước. (2) Nói: Nếu dựa vào thân nữ đắc đạo, đạo này gọi là đắc ở trong thân, thành tựu hiện ở trước. Đạo trong thân nam, đạo này không đắc, không ở trong thân, không thành tựu, không hiện ở trước.

Lời bình: Không nên nói thuyết ấy. Vì sao? Vì dựa vào thân nữ đắc quả, về sau đắc thân nam, khởi Thánh đạo hiện ở trước, có thể nói đắc quả lần nữa chăng? Như thuyết trước nói là đúng.

Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng dựa vào thân một trăm tuổi đạt được, cho đến cũng dựa vào thân tám vạn tuổi đạt được. Nói một đạo: Là dựa vào thân một trăm tuổi mà được Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng, tức là dựa vào thân tám vạn tuổi mà được. Nói nhiều đạo: Là chỗ đắc đạo của thân lúc một trăm tuổi khác, chỗ đắc đạo lúc thân tám vạn tuổi cũng khác.

Nói nhiều đạo có hai loại: (1) Nói: Dựa vào thân một trăm tuổi, được Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng, đạo này gọi là đắc ở trong thân, thành tựu hiện ở trước. Đạo khác gọi là đắc, không ở trong thân, thành tựu không hiện ở trước. (2) Nói: Thân một trăm tuổi được Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng, đạo này gọi là đắc ở trong thân, thành tựu hiện ở trước. Đạo của thân khác, không đắc, không ở trong thân, không thành tựu, không hiện ở trước.

Hỏi: Nếu như vậy thì tất cả chư Phật đều bình đẳng. Ở đây nói làm sao thông?

Đáp: Do ba sự việc nên nói bình đẳng: (1) Tu tập hành thiện thuở xưa đều bình đẳng. (2) Thành tựu pháp thân bình đẳng. (3) Đem lại lợi ích cho thế gian bình đẳng.

Tu tập hành thiện bình đẳng: Nghĩa là tất cả chư Phật đều ở nơi ba A-tăng-kỳ kiếp tu các phương tiện, bốn Ba-la-mật.

Thành tựu pháp thân bình đẳng: Chư Phật đều có mười lực, bốn vô sở úy, đại bi, ba bất cộng, niệms xứ, đều trụ nơi căn thượng thượng.

Đem lại ích cho thế gian bình đẳng: Là nhằm khiến cho vô lượng na-do-tha chúng sinh, quyền thuộc, đều được giải thoát, nhập vào Niết-bàn.

Do ba sự việc này nên gọi là bình đẳng.

Lại có thuyết nói: Giới cũng bình đẳng, vì đều trụ nơi giới thượng thượng. Căn cũng bình đẳng, vì đều trụ nơi căn thượng thượng. Đạo cũng bình đẳng, vì đều thành tựu đạo thượng thượng.

Lời bình: Như thuyết trước nói là đúng.

Hỏi: Từng có một pháp ở trong khoảng một sát-na có thể khởi hai mươi bốn đặc hiện ở trước chãng?

Đáp: Có. Nếu dựa vào thiên thứ tư đạt được chánh quyết định, được khổ pháp nhẫn trong sáu địa, một địa có bốn hành, nghĩa là hành vô thường v.v... được hiện ở trước.

Hỏi: Từng có đoạn phiền não đặc, đặc nhưng không bỏ, bỏ nhưng không đặc, cho đến nói rộng làm bốn trường hợp: (1) Đặc nhưng không bỏ: Nghĩa là phạm phu lìa dục của cõi dục, cho đến lìa dục của xứ vô sở hữu. Thánh nhân trừ lúc chuyển căn và đặc quả, còn lại là đạo đoạn trừ kiết. (2) Bỏ nhưng không đặc: Nghĩa là phạm phu khi lìa dục trở lại thoái chuyển, từ cõi sắc, vô sắc mạng chung, lúc sinh trong cõi dục, mạng chung nơi địa dưới, sinh nơi địa trên. Thánh nhân lúc thoái chuyển quả trung gian. (3)

Cũng đắ cũng bỏ: Nghĩa là phạm phu từ cõi vô sắc mạng chung, sinh nơi cõi sắc, nơi địa trên mạng chung sinh vào cõi sắc, vô sắc. Thánh nhân ở trong địa dưới, lúc được quả, lúc chuyển căn cùng lúc thoát chuyển quả. (4) Không đắ không bỏ: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Thở vào thở ra, nên nói dựa vào thân chuyển chẳng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Như Kinh Nhiếp Pháp nói: Vì sao Đức Thế Tôn nói thở vào thở ra là hành của thân? *Đáp:* Vì đây là pháp của thân, thân là gốc của hơi thở, cũng thuộc về thân, vì dựa vào thân nên lưu chuyển.

Như Luận Thi Thiết nói, như Kinh Đàm Ma Đề Na nói: Vì sao người chết hơi thở vào thở ra không còn chuyển nữa? *Đáp:* Hơi thở vào thở ra là do uy lực của tâm. Người chết không có tâm, nên hơi thở vào thở ra không chuyển.

Một Kinh nói là do thân, một Luận nói là do tâm. Có người cho hai Kinh, Luận này cũng là liễu nghĩa, cũng là không liễu nghĩa. Vì muốn hiển bày nghĩa chân thật của hai Kinh, Luận nói trên, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Hơi thở vào thở ra nên nói là dựa vào thân chuyển hay nên nói là dựa vào tâm chuyển?

Đáp: Nên nói là dựa vào thân chuyển, dựa vào tâm chuyển là tùy thuộc vào sự thích ứng của hơi thở nơi người đó.

Hỏi: Thế nào là tùy thuộc vào sự thích ứng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Như trẻ con thở vào thở ra ít, trung niên thì vừa, già thì thở vào thở ra nhiều.

Lại có thuyết cho: Vì hơi thở này có bốn sự việc, nên nói là tùy thuộc vào chỗ thích ứng: (1) Dựa vào thân. (2) Đường gió thông

suốt. (3) Các lỗ chân lông mở ra. (4) Địa của hơi thở vào thở ra tâm thô hiện ở trước.

Bốn sự việc này nói là tùy thuộc vào chỗ thích ứng. Nếu hơi thở ra vào chỉ dựa vào thân, không dựa vào tâm, nghĩa là nhập định vô tướng, định diệt tận, hơi thở ra vào tức cũng nên lưu chuyển. Vì sao? Vì hơi thở ở đó cũng có thân là chỗ dựa của hơi thở ra vào, đường gió cũng thông suốt, các lỗ chân lông cũng mở ra, chỉ không có tâm thô hiện ở trước, nên hơi thở ra vào không lưu chuyển. Nếu hơi thở ra vào chỉ dựa vào tâm, không dựa vào thân, thì chúng sinh ở cõi vô sắc cũng nên có hơi thở ra vào chuyển. Nhưng vì nơi cõi kia không có bốn sự việc này, nên không chuyển. Nếu hơi thở ra vào chỉ dựa vào thân, tâm, không tùy thuận sự thích ứng, thì đây là lúc hơi thở ở trong trứng v.v..., cho đến nói rộng.

Thân ở trong trứng v.v..., không phải là chỗ dựa của hơi thở ra vào, đường gió không thông, các lỗ chân lông không mở ra, chỉ có tâm thô của địa hơi thở ra vào, thế nên không lưu chuyển. Nếu phải lưu chuyển tức nên tán động.

Lại có thuyết nói: Do thời gian của trứng, Ca-la-la mềm, mỏng manh, nên hơi thở ra vào không chuyển. Thời gian của A-phù-đà, Tỳ-thi, vì các lỗ chân lông của thân chưa mở ra, nên hơi thở ra vào cũng không chuyển. Nhập thiên thứ tư, tuy có chỗ dựa của hơi thở ra vào là thân, đường gió thông suốt, nhưng các lỗ chân lông không mở ra, do sức của định, nên thân thể đều thuận hợp, lại không khởi tâm thô nơi địa hơi thở ra vào, và vì tâm của địa nơi định kia là vi tế, nên không chuyển.

Hỏi: Vì sao nói nhập thiên thứ tư, không nói sinh nơi thiên thứ tư?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Văn ấy nên nói thế này: Nhập thiền thứ tư và sinh nơi thiền thứ tư. Nhưng không nói nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn, cho đến nói rộng.

Lại nữa, nếu nói nhập định, nên biết là cũng nói xứ sinh, như kinh nói: Trước tu định này, sau sinh xứ kia. Cho nên, hơi thở ra vào dựa nơi thân chuyển, cũng dựa nơi tâm chuyển, tùy thuận vào sự thích ứng của hơi thở. Từ ngục A-tỳ, lên đến trời Biến tịnh, ở trong khoảng đó, các chúng sinh sinh các căn đầy đủ, cho đến nói rộng. Ở đây, nói các căn đầy đủ, nghĩa là đủ bốn sự việc trên, không phải là các căn như nhãn v.v...

Hỏi: Vì sao nhập thiền thứ tư hơi thở ra vào không chuyển?

Đáp: Tâm thô có thể khởi hơi thở ra vào, nhưng vì tâm tâm số pháp kia là vi tế, nên không thể chuyển.

Lại có thuyết cho: Tâm tán động có thể khởi hơi thở ra vào. Tâm kia vì không xao động. Như người đi trên quãng đường náo nhiệt, dễ khởi phiền não. Tâm kia cũng như thế.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Vì sao nhập thiền thứ tư hơi thở ra vào không chuyển? Vì người nhập thiền thứ tư, các lỗ chân lông nơi thân khép lại. Do không có chỗ dựa, nên hơi thở ra vào không chuyển.

Tôn giả Bà-đàn-đà cho: Nhập thiền thứ tư thân không lay động, vì tâm kia không động nên thân cũng không động.

Lại có thuyết nói: Cõi dục do ái cảnh giới nên khiến thân tâm thô. Thiền thứ nhất do giác quán, thiền thứ hai do hỷ, thiền thứ ba do lạc. Trong thiền thứ tư đã vĩnh viễn lìa các pháp như thế. Nên hơi thở vào, có hơi thở ra, có địa có hơi thở ra vào, có địa không có hơi thở ra vào. Hơi thở vào đến, hơi thở ra đi. Trong bốn địa có hơi thở ra vào. Bốn địa là cõi dục, thiền thứ nhất, thiền thứ hai, thiền thứ ba. Trong năm địa không có hơi thở ra vào. Năm địa là thiền thứ tư và bốn định vô sắc.

Hỏi: Trụ nơi địa có hơi thở ra vào, địa không có hơi thở ra vào, tâm hiện ở trước thì có hơi thở ra vào chuyển không?

Đáp: Không chuyển.

Hỏi: Trụ nơi địa không có hơi thở ra vào, tâm của địa có hơi thở ra vào hiện ở trước, là có hơi thở ra vào chuyển không?

Đáp: Không chuyển.

Hỏi: Nếu trụ nơi thân của địa có hơi thở ra vào, tâm của địa có hơi thở ra vào hiện ở trước, nên nói là hơi thở ra vào chuyển, là do thân nên chuyển hay do tâm nên chuyển?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Do thân nên chuyển. Các thuyết nói do thân nên chuyển: Nghĩa là sinh trong cõi dục, tâm trong cõi dục hiện ở trước. Thân này là cõi dục, nên hơi thở ra vào cũng là cõi dục. Từ tâm của cõi dục chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm này. Sinh trong cõi dục, tâm của thiền thứ nhất hiện ở trước. Thân là thuộc cõi dục, hơi thở ra vào là thuộc cõi dục. Từ tâm của thiền thứ nhất chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm ấy.

Hỏi: Nếu như vậy thì thuyết này nói làm sao thông? Như nói: Hơi thở ra vào của cõi dục là diệt trong đạo vô ngại của thiền thứ nhất chăng?

Đáp: Hơi thở ra vào của cõi dục, hoặc từ tâm của cõi dục chuyển, hoặc từ tâm của thiền thứ nhất chuyển. Từ tâm của cõi dục chuyển là diệt. Nếu từ tâm của thiền thứ nhất hồi chuyển thì hiện ở trước.

Lại có thuyết cho: Nói diệt là số diệt.

Sinh trong cõi dục, tâm của thiền thứ hai, thiền thứ ba hiện ở trước. Thân là thuộc cõi dục, hơi thở ra vào là cõi dục. Từ tâm của thiền thứ hai, thiền thứ ba chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm đó.

Sinh nơi thiền thứ nhất, tâm của thiền thứ nhất hiện ở trước, thân là thiền thứ nhất, hơi thở ra vào là thiền thứ nhất. Từ tâm của thiền thứ nhất chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm đó. Sinh nơi thiền thứ nhất, tâm của cõi dục hiện ở trước. Thân là thiền thứ nhất, hơi thở ra vào là thiền thứ nhất. Từ tâm của cõi dục chuyển, không phải là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm đó. Sinh nơi thiền thứ nhất, tâm của thiền thứ hai, thiền thứ ba hiện ở trước. Thân là thiền thứ nhất, hơi thở ra vào là thiền thứ nhất. Từ tâm của thiền thứ hai, thiền thứ ba chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm đó.

Sinh nơi thiền thứ hai, tùy theo tướng của thiền ấy mà nói.

Sinh nơi thiền thứ ba, tâm của thiền thứ ba hiện ở trước. Thân là thiền thứ ba, hơi thở ra vào là thiền thứ ba. Từ tâm của thiền thứ ba chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm đó.

Sinh nơi thiền thứ ba, tâm của cõi dục hiện ở trước. Thân là thiền thứ ba, hơi thở ra vào là thiền thứ ba. Từ tâm của cõi dục chuyển, không phải là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm đó. Như thế khởi tâm của thiền thứ nhất, thứ hai hiện ở trước, thân là thiền thứ ba, hơi thở ra vào là thiền thứ ba. Từ tâm của thiền thứ nhất, thứ hai chuyển, không phải là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm đó.

Các thuyết nói như thế này: Hơi thở ra vào do thân nên chuyển. Nghĩa là hơi thở ra vào của cõi dục, là cảnh giới của bốn thứ tâm tạo ra. Hơi thở ra vào của thiền thứ nhất là cảnh giới của ba thứ tâm tạo ra. Hơi thở ra vào của thiền thứ hai là cảnh giới của hai thứ tâm tạo ra. Hơi thở ra vào của thiền thứ ba tức là cảnh giới của thiền thứ ba tạo ra.

Các thuyết nói: Hơi thở ra vào do tâm nên chuyển. Nghĩa là sinh trong cõi dục, tâm của cõi dục hiện ở trước, thân là cõi dục, hơi thở ra vào là cõi dục. Từ tâm của cõi dục chuyển, tức là cảnh giới nơi

đối tượng quán của tâm kia. Nếu tâm của thiền thứ hai hiện ở trước, thân là cõi dục, hơi thở ra vào thuộc thiền thứ nhất. Từ tâm của thiền thứ nhất chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm đó. Nếu tâm của thiền thứ hai, thứ ba hiện ở trước, thân ở cõi dục, hơi thở ra vào là của thiền thứ hai, thứ ba. Từ tâm của thiền thứ hai, thứ ba chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm kia.

Sinh nơi thiền thứ nhất, tâm của thiền thứ nhất hiện ở trước, thân là thiền thứ nhất, hơi thở ra vào là thiền thứ nhất. Từ tâm của thiền thứ nhất chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm kia. Nếu tâm của cõi dục hiện ở trước, thân là thiền thứ nhất, hơi thở ra vào là của cõi dục. Từ tâm của cõi dục chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm kia. Nếu tâm của thiền thứ hai, thứ ba hiện ở trước, thân là thuộc thiền thứ nhất, hơi thở ra vào là của thiền thứ hai, thứ ba. Từ tâm của thiền thứ hai, thứ ba chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm kia.

Sinh trong thiền thứ hai nói cũng như thế.

Sinh trong thiền thứ ba, tâm của thiền thứ ba hiện ở trước, thân là thiền thứ ba, hơi thở ra vào là của thiền thứ ba. Từ tâm của thiền thứ ba chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm kia. Nếu tâm của cõi dục hiện ở trước, thân là thiền thứ ba, hơi thở ra vào là của cõi dục. Từ tâm của cõi dục chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm kia. Nếu tâm của thiền thứ nhất, thiền thứ hai hiện ở trước, thân là thiền thứ ba, hơi thở ra vào là của thiền thứ nhất, thứ hai. Từ tâm của thiền thứ nhất, thứ hai chuyển, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm kia.

Các thuyết nói: Hơi thở ra vào dựa nơi tâm chuyển là hơi thở ra vào của cõi dục, tức là cảnh giới nơi đối tượng quán của tâm thuộc cõi dục. Thiền thứ nhất tức thiền thứ nhất, thiền thứ hai tức thiền thứ hai, thiền thứ ba tức thiền thứ ba.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Như thuyết trước nói là đúng.

Hỏi: Hơi thở ra vào là số chúng sinh hay là vì số phi chúng sinh?

Đáp: Là số chúng sinh.

Hỏi: Là pháp nội hay là pháp ngoại?

Đáp: Là pháp ngoại.

Hỏi: Trong thân này cũng có gió trong, nhưng hơi thở ra vào là gió ngoài, vì là nuôi lớn, vì là chỗ dựa hay là báo?

Đáp: Là dựa nơi thân này, cũng có gió nuôi lớn, gió báo, nhưng hơi thở ra vào là nương dựa. Như kinh nói: Đức Phật bảo Tôn giả A-nan: Nếu có thể khiến cho hơi thở ra vào, như khi bắn tên, các mũi tên nối tiếp nhau, đó gọi là thức ăn khác biệt.

Hỏi: Vì sao gọi là thức ăn khác biệt?

Đáp: Tuy dùng các thức ăn uống thượng diệu để nuôi lớn thân người, nhưng nếu không như hơi thở ra vào là phương tiện đúng đắn thì sẽ bức hại thân. Chớ như phương tiện tà.

Hỏi: Như mũi tên nối tiếp nhau là nghĩa gì?

Đáp: Như do mũi tên sau bắn tiếp đối với mũi tên trước. Đó gọi là nghĩa các mũi tên sau trước nối tiếp nhau.

Lại có thuyết cho: Nghĩa nối tiếp nhau không dứt là nghĩa nối tiếp nhau của các mũi tên sau trước.

Hỏi: Hơi thở ra vào là thở vào trước hay là thở ra trước?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nói thở ra trước. Là bên rốn có gió khởi, có thể mở ra các lỗ chân lông, sau đấy mới thở ra.

Lại có thuyết cho: Gió có thể mở ra các lỗ chân lông, không phải là hơi thở ra vào. Các lỗ chân lông đã mở ra rồi thì gió vào

trước. Như người đói khát cần có chút ít thức ăn giúp cho thân được nuôi lớn. Khi chết, hơi thở sau cùng thở ra lại không thở vào nữa, gọi là chết.

Lại có thuyết nêu: Hơi thở sau cùng thở vào, lại không thở ra nữa gọi là chết. Như nói: Khiến cho tôi luôn được thở ra vào. Lúc nhập thiền thứ tư thì thở ra, khi xuất thiền thứ tư thì thở vào.

Như nói: Có A na ban na, có niệm A na ban na.

Hỏi: Thế nào gọi là A na? Thế nào gọi là Ban na? Thế nào gọi là tu niệm A na ban na?

Đáp: Các hơi thở vào là A na. Các hơi thở ra là Ban na.

Lại có thuyết nói: Các hơi thở ra là A na, các hơi thở vào là Ban na. Như nói: Lúc Tỳ-kheo hít gió bên ngoài vào, gọi là A na. Như gió bên trong tản ra gọi là Ban na. Có thể duyên nơi niệm kia, đó gọi là niệm A na ban na. Pháp cùng có tương ưng với niệm tu hành rộng khắp, đó gọi là tu niệm A na ban na. Niệm A na ban na nói có sáu sự việc, đó là: (1) Sổ. (2) Tùy. (3) Chỉ. (4) Quán. (5) Chuyển. (6) Tĩnh.

Sổ (Đếm) có năm loại: (1) Sổ. (2) Sổ giảm. (3) Sổ tăng. (4) Sổ tụ. (5) Sổ tịnh.

Sổ: Là đếm từ một đến hai cho đến mười. Sổ giảm: Là từ ba trở lại một. Sổ tăng: Là từ một đến ba, bốn. Sổ tụ: Là quán sáu hơi thở vào, sáu hơi thở ra. Lại có thuyết nói: Sổ tụ: Là quán hơi thở vào là ra, quán hơi thở ra là vào. Sổ tịnh: Là quán năm hơi thở ra.

Hỏi: Là trước đếm hơi thở vào hay là trước đếm hơi thở ra?

Đáp: Là trước đếm hơi thở vào. Vì sao? Vì lúc sinh thở vào, lúc chết thở ra. Quán như thế gọi là pháp quán tùy thuận sinh tử, là do quán vào ra trước, cho đến nói rộng.

Tùy: Là khi quán hơi thở đến cuồng hộng, tâm cũng đến theo, đến tim, đến rốn, cho đến ngón tay chân, tâm cũng đến theo.

Chỉ: Là lúc thở vào, dừng lại ở cuống họng, tâm cũng quán dừng lại. Như thế đến tim, đến rốn cho đến hơi thở dừng lại ở ngón chân tay, tâm cũng quán dừng lại. Lại có thuyết nói: Chỉ, nghĩa là quán gió dừng lại ở trong thân, như xem phần bị khuất trong hạt minh châu.

Quán: Là không chỉ quán gió, vì dùng phong đại cùng quán với bốn đại, không tạo sự khác biệt. Quán bốn đại này có thể sinh vật nào? Biết là sinh ra sắc tạo. Tiếp theo quán sắc tạo, nghĩa là vì cái gì làm chỗ dựa? Cái gì có sự tạo tác? Biết là tâm tâm số pháp. Do sự việc này nên đều quán năm ấm.

Chuyển: Là chuyển quán hơi thở vào này khởi niệm xứ thân. Tiếp theo khởi niệm xứ thọ tâm pháp. Tiếp theo là khởi noãn, đánh, nhãn, pháp thế đệ nhất.

Tịnh: Là khổ pháp nhãn.

Lại có thuyết cho: Các căn thiện này đều là phần tuệ.

Sở có hai việc: (1) Đếm hơi thở ra vào. (2) Có thể bỏ giác ác.

Tùy có hai việc: (1) Có thể tùy thuận hơi thở ra vào. (2) Lià bỏ giác dục.

Chỉ có hai sự việc: (1) Có thể dừng lại hơi thở ở đầu mũi. (2) Không bỏ tam muội.

Quán có hai sự việc: (1) Có thể quán hơi thở ra vào trụ ở tướng khác. (2) Có thể nắm giữ tướng của tâm tâm số pháp.

Chuyển có hai sự việc: (1) Có thể nhận biết ấm. (2) Có thể nhập Thánh đạo.

Tịnh có hai thứ: (1) Có thể dứt trừ kiết. (2) Có thể làm tịnh kiến.

Hỏi: Thế tánh của niệm A na Ban na là gì?

Đáp: Là tuệ. Do trong phẩm tâm này nghiêng nhiều về niệm, nên gọi là niệm A na Ban na, do nhận lấy pháp cùng có tương

ưng của niệm kia. Vì thế là cõi dục, cõi sắc, là tánh của năm âm, bốn âm.

Về địa: Ở trong năm địa, là cõi dục, thiên vị chí, thiên trung gian, vị chí của thiên thứ hai, vị chí của thiên thứ ba.

Chỗ thân nương dựa: Là dựa nơi thân của cõi dục, cũng dựa vào cõi sắc. Nhưng lúc mới khởi tất dựa vào cõi dục.

Hành: Thế không phải là hành của bậc Thánh. Cảnh giới: Cảnh giới là gió. Niệm xứ: Không phải là niệm xứ căn bản, chỉ là phương tiện của niệm xứ. Nếu nhận lấy quyền thuộc của niệm xứ, tức là niệm xứ thân. Vì sao? Vì duyên nơi sắc.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao kinh Phật nói: Niệm A na Ban na là chung nơi bốn niệm xứ?

Đáp: Vì là phương tiện của niệm xứ, nên gọi là bốn niệm xứ.

Hỏi: Nếu như vậy thì quán bất tịnh cũng là phương tiện của bốn niệm xứ, vì sao không gọi là bốn niệm xứ?

Đáp: Nếu có chúng sinh nên nghe A na ban na là niệm xứ để giác ngộ, thì Đức Thế Tôn tức giảng nói. Nếu có chúng sinh nên nghe quán bất tịnh là niệm xứ mà được giác ngộ, thì Đức Phật cũng giảng nói cho họ.

Lại có thuyết nói: Như trong Kinh này cũng nói quán bất tịnh là niệm xứ. Như kệ của kinh ấy nói:

*Nếu hay quán sắc xanh
Cũng hay quán hoại nát
Đó là niệm xứ thân
Sinh tâm dục quán tịnh
Trong đó cũng có thọ
Gọi là niệm xứ thọ*

*Nên dùng tâm không giận
Đó là niệm xứ tâm
Cũng dứt cả ái, giận
Gọi là niệm xứ pháp.*

Hỏi: Vì sao nói niệm A na Ban na là niệm xứ, không nói là quán bất tịnh?

Đáp: Vì niệm A na Ban na quán chắc chắn đáng tin cậy, còn pháp quán bất tịnh thì không như thế. Nếu khi hành giả thất niệm, phiền não hiện ở trước, thì có thể nhanh chóng quán trở lại. Như người bị khủng bố mau chóng chạy vào thành. Pháp quán kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Niệm A na ban na không chung với các ngoại đạo. Quán bất tịnh thì chung.

Lại có thuyết cho: Quán bất tịnh có thể làm tăng trưởng tướng chúng sinh. Vì sao? Vì khi quán, tất quán xương của thân nam nữ. Niệm A na Ban na có thể làm tăng trưởng tướng pháp. Vì sao? Vì là căn bản của tam muội không, thế nên nói niệm A na ban na là bốn niệm xứ.

Lại có thuyết nêu: Niệm A na Ban na là duyên nơi pháp gần, là quán không xen tạp, không phải là quán thứ lớp, không phải nhân quán chúng sinh, không dụng công nhiều. Quán bất tịnh thì không như vậy. Thế nên nói là niệm xứ, không nói là quán bất tịnh.

Về trí: Là một đẳng trí.

Căn tương ưng: Tương ưng với một căn là xả căn.

Đời: Là ba đời.

Duyên nơi đời: Là duyên nơi ba đời.

Về thiện, bất thiện, vô ký: Là thiện.

Duyên nơi thiện, bất thiện, vô ký: Là duyên nơi vô ký.

Hệ thuộc cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc: Là hệ thuộc cõi dục, cõi sắc.

Duyên hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc: Là duyên hệ thuộc cõi dục, cõi sắc.

Về học, vô học, phi học phi vô học: Là phi học phi vô học.

Duyên nơi pháp học, vô học, phi học phi vô học: Là duyên nơi phi học phi vô học.

Do kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Là do tu đạo đoạn.

Duyên nơi kiến đạo, tu đạo, không đoạn: Là duyên nơi tu đạo đoạn.

Duyên nơi danh, duyên nơi nghĩa: Là duyên nơi nghĩa.

Duyên nơi mình, duyên nơi người khác: Là duyên nơi mình, người khác.

Như kinh nói kệ:

*Nếu nơi niệm An ban.
Hay tu hành đầy đủ
Thứ lớp mà học tập
Như điều Phật đã dạy.*

Hỏi: Trong kệ này nói: Ai là đầy đủ, ai là không đầy đủ?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Trong đó nói Đức Phật là đầy đủ. Thanh văn, Duyên giác là không đầy đủ.

Lại có thuyết cho: Phật, Phật-bích-chi là đầy đủ. Thanh văn là không đầy đủ.

Lại có thuyết nêu: A-la-hán trở lên là đầy đủ. Người hữu học, phàm phu là không đầy đủ.

Lại có thuyết nói: Thánh nhân là đầy đủ. Phạm phu là không đầy đủ.

Lời bình: Nói như thế này là đúng: Nếu đủ sáu việc trên, gọi là đầy đủ. Nếu không đủ sáu việc trên, gọi là không đầy đủ.

Như trong kinh nêu: Đức Phật nói: Ta ở nơi hai tháng đã nhập thiền định, ứng hiện tướng điềm lành như thế.

Hỏi: Thế nào là tướng của điềm lành?

Đáp: Đức Thế Tôn tự trải giường để ngồi, hóa làm Tỳ-kheo quyền thuộc vây quanh, là tướng của điềm lành.

Lại có thuyết nói: Đức Thế Tôn khiến cho đại địa rung động nhẹ, các Tỳ-kheo thấy rồi cùng nhau đi đến chỗ Phật. Đây cũng là tướng của điềm lành. Bấy giờ, Đức Thế Tôn bảo các Tỳ-kheo: Nếu có Phạm chí của ngoại đạo đến hỏi các ông: Sa-môn Cù-đàm ở trong hai tháng đã nhập định gì? Các ông nên đáp: Nhập định A na ban na.

Hỏi: Như các Phạm chí của ngoại đạo, cho đến không biết tên gọi của định A na ban na, vì sao Đức Phật nói như thế: Nếu các ngoại đạo đến hỏi, các ông nên đáp: Nhập định A na ban na?

Đáp: Vì muốn khiến cho ngoại đạo sinh tưởng hy hữu. Nếu các ngoại đạo nghe đến tên định A na ban na, tất sinh tưởng hy hữu, vì do sinh tưởng như thế, nên họ đi đến chỗ Đức Phật. Do duyên ấy nên họ sẽ vào pháp của Phật.

Hỏi: Như Đức Thế Tôn đều nhập các thiền định, tam muội giải thoát, vì sao chỉ nói nhập định A na ban na?

Đáp: Vì định A na ban na là đứng đầu nơi các thiền định.

Như nói: Nên quán hơi thở ngắn, cho đến nói rộng

Hỏi: Hơi thở là trước ngắn sau dài hay là trước dài sau ngắn?

Đáp: Trước quán ngắn, sau quán dài.

Hỏi: Vì sao nhận biết?

Đáp: Như nói: Đức Thế Tôn nhập định không lâu, hơi thở ra vào chuyển động nhanh chóng. Nhập định thì vận chuyển lâu, an trụ nơi hơi thở ra vào. Như người vác nặng trèo lên chỗ hiểm nạn, thân thể rất mệt nhọc, khiến hơi thở ra vào chuyển động nhanh chóng. Nếu khi ngưng thở thì hơi thở ra vào cũng dừng lại. Đức Phật cũng như thế. Lúc thở vào biết hơi thở lan khắp thân. Khi thở ra cũng biết hiện khắp thân.

Hỏi: Buộc giữ niệm nơi đầu mũi, vì sao lại biết hơi thở ra vào lan chuyển khắp thân?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Biết khắp thân này là pháp vô thường, nhưng không mất niệm.

Hỏi: Nếu như vậy thì không gọi là khởi định chăng?

Đáp: Không gọi là khởi định, vì không xả phương tiện kia. Như thế tức lần lượt quán thân này là khô, không, vô ngã, ô uế, tánh bất tịnh. Nếu niệm A na ban na này lúc chưa thành, buộc giữ niệm nơi đầu mũi. Về sau, nếu thành rồi, quán lỗ chân lông nơi thân, cũng như rễ ngó sen, gió từ chính giữa ra vào.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao không gọi là khởi định?

Đáp: Vì tâm không bỏ phương tiện đã kỳ hạn, nên không gọi là khởi định.

Tôn giả Bà-đàn-đà nói: Như khi Bồ-tát quán, trước buộc giữ niệm ở chỗ gió ra vào nơi các lỗ của thân, khiến tâm không tán loạn, cũng không bỏ phương tiện. Đình chỉ thân hành rồi thở ra thở vào, cho đến nói rộng. Đình chỉ thân hành khiến cho hơi thở ra vào vận chuyển nhẹ nhàng, vắng lặng. Hoặc lúc không quán.

Lại có thuyết nói: Khi quán hơi thở ngắn là nhập thiền thứ nhất. Lúc quán hơi thở dài là nhập thiền thứ hai. Nhận biết hơi thở

di chuyển khắp thân là nhập thiền thứ ba. Định chỉ thân hành là nhập thiền thứ tư. Bốn nghĩa như thế, cũng nên nói như thế này: Hơi thở ra vào của giác hỷ là thiền thứ nhất, thiền thứ hai. Hơi thở ra vào của giác lạc tức quán sát vui này. Hơi thở ra vào của giác tâm hành là quán sát tưởng tư.

Lại có thuyết cho: Nhận biết tâm hành là quán tư duy của ý nghiệp. Dừng dứt ý hành nơi hơi thở ra vào là khiến cho ý hành kia chuyển biến vi tế, vắng lặng, hoặc lúc không quán. Nhận biết tâm nơi hơi thở ra vào là quán sát ở thức. Nhận biết tâm tùy hỷ, tâm định, tâm giải thoát là Đức Như Lai không có tâm tùy hỷ, không có tâm định, không có tâm giải thoát, nhưng là quán sát tâm tùy hỷ, tâm định, tâm giải thoát của Bồ-tát vốn đã hành.

Nhận biết hơi thở ra vào của vô thường: Là quán sát hơi thở ra vào tức vô thường. Nhận biết dừng dứt hơi thở ra vào: Là quán sát đoạn dứt phiền não của quá khứ. Nhận biết hơi thở ra vào của lìa dục: Là quán sát đoạn trừ phiền não của vị lai. Nhận biết hơi thở ra vào của diệt: Là quán sát đoạn trừ phiền não trong hiện tại.

Lại có thuyết nói: Nhận biết hơi thở ra vào của vô thường: Là quán sát tâm tâm số pháp là vô thường. Nhận biết dừng dứt hơi thở ra vào: Là trừ bỏ kiết ái, quán sát đoạn trừ kiết khác. Nhận biết hơi thở ra vào của lìa dục: là quán sát đoạn trừ các phiền não. Nhận biết hơi thở ra vào của diệt: Là quán sát đoạn trừ tất cả pháp kiết.

Lại có thuyết cho: Giác vô thường là quán sát thân vô thường. Giác đoạn là quán sát đoạn trừ vô minh. Giác lìa dục là quán sát lìa ái dục. Giác diệt là quán sát Niết-bàn là vắng lặng.

Tôn giả Bà-đàn-đà nói: Giác vô thường là quán sát năm thủ ấm. Giác đoạn là quán sát năm thủ ấm tức không, vô ngã. Giác lìa dục là quán sát năm thủ ấm là khổ. Giác diệt là quán sát năm thủ ấm là pháp vắng lặng, không sinh.

Ta khởi niệm như thế này: Trụ như thế đều là định thô. Ta nên trụ rộng trong định vi tế.

Hỏi: Thế nào là định vi tế?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là thiền thứ tư.

Lại có thuyết cho: Là định diệt tận. Lúc ấy là ban đêm, có ba vị trời cõi dục đi đến chỗ BỒ-tát: (1) Hạ căn. (2) Trung căn. (3) Thượng căn.

Trời căn bậc hạ, thấy BỒ-tát không có hơi thở ra vào, lại không lay động, không có tư tưởng hành, nói thế này: Sa-môn Cù-đàm ấy nay đã chết.

Trời căn bậc trung, nhận thấy thân của BỒ-tát vẫn còn ấm, tuy trải qua thời gian lâu nhưng không hoại, nói thế này: Hiện nay tuy chưa chết, nhưng về sau tất phải chết.

Trời căn bậc thượng, từng thấy chư Phật và đệ tử Phật nhập pháp thiền, đã nói thế này: Nay không phải là chết, cũng không phải sẽ chết, nhưng trụ nơi pháp định này tất nên như thế.

Nếu có người hỏi: Thế nào là Thánh trụ? Thế nào là Thiên trụ? Thế nào là Phạm trụ? Thế nào là học trụ? Thế nào là vô học trụ? Thế nào là Như Lai trụ? Nên đáp: Là niệm A na ban na. Nói như thế gọi là đáp chính đáng.

Hỏi: Như niệm A na ban na là phi học phi vô học, vì sao nói là học trụ, vô học trụ?

Đáp: Vì từ biên học, vô học chứng đắc, nên gọi là học, vô học. Vì có thể nhập pháp học, vô học, nên gọi là học, vô học.

Lại có thuyết nói: Vì không có phiền não, nên gọi là Thánh thanh tịnh. Trời hiện có, gọi là trời không não hại, nên gọi là phạm. Vì học hiện có, nên gọi là học. Vì có thể đạt được pháp học, nên gọi

là học. Vì vô học hiện có, nên gọi là vô học. Vì có thể sinh ra pháp vô học, nên gọi là vô học.

Như Lai trụ: Là A-la-hán trụ gọi là Như Lai trụ. Chưa được mà được là thắng tấn. Đã từng được, nghĩa là: (1) Thọ nhận vui hiện pháp. (2) Đã đến bất động.

Lại có thuyết cho: Vì Thánh hiện có, nên gọi là Thánh trụ. Có thể sinh pháp Thánh, nên gọi là Thánh trụ. Vì trời hiện có, nên gọi là Thiên trụ. Vì có thể sinh lên cõi trời, nên gọi là Thiên trụ. Cho đến Như lai hiện có, nên gọi là Như lai trụ. Vì có thể sinh pháp Như Lai, nên gọi là Như Lai trụ.

Chưa được mà được là A-la-hán. Đã được thọ nhận hiện pháp lạc. Hiện pháp lạc có bốn loại: (1) Lạc của xuất gia. (2) Lạc của nhân tính. (3) Lạc của vắng lặng. (4) Lạc của Tam Bồ-đề.

Như chúng sinh có sắc, vì dựa vào thân, nên tâm hội chuyển, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Như chúng sinh nơi cõi dục, cõi sắc, vì dựa vào sắc nên tâm hội chuyển. Cõi vô sắc không có sắc, hoặc có người cho là tâm kia không có chỗ dựa để hội chuyển. Vì khiến cho ý của người kia có được quyết định, nên tạo ra phần Luận này, nói là có chỗ dựa.

Hỏi: Người kia đã dựa vào chỗ nào?

Đáp: Dựa vào xứ thọ thân của mạng căn cùng tâm bất tương ưng hành khác như thế v.v... Những gì là bất tương ưng hành khác? Nghĩa là đắc, sinh, trụ, lão, diệt của tánh phàm phu không thành tựu.

Hỏi: Cũng dựa vào tâm hội chuyển vì sao chỉ nói có thân?

Đáp: Vì thân thô nên nói thân. Nhãn căn và tâm diệt theo thứ lớp cùng với nhãn thức làm chủ thể nương dựa, đối tượng nương

dựa, sinh ra nhãn căn. Thân căn của bốn đại sinh thân căn nơi xứ thọ thân của mạng căn, bốn đại, đắ, sinh, trụ, lão, diệt. Các pháp như thế làm chủ thể nương dựa, không làm đối tượng nương dựa. Nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức nói cũng như thế. (Đối chiếu với bản dịch Luận N^o 1545 thì ở đây cũng như nhiều đoạn khác, dịch không đúng gì cả! ND)

Thân căn và tâm diệt theo thứ lớp cùng với thân thức làm chủ thể nương dựa và đối tượng nương dựa, sinh thân căn thuộc bốn đại và xứ thọ thân của mạng căn, đắ, sinh, trụ, lão, diệt. Các pháp như thế làm chủ thể nương dựa, không làm đối tượng nương dựa.

Tâm diệt theo thứ lớp trước ý thức cùng với ý thức làm chủ thể nương dựa và đối tượng nương dựa. Thân căn sinh thân căn thuộc bốn đại cùng với xứ thọ thân của mạng căn, đắ, sinh, trụ, lão, diệt. Các pháp như vậy làm chủ thể nương dựa, không làm đối tượng nương dựa.

Lại có thuyết cho: Nhãn căn và tâm diệt theo thứ lớp cùng với nhãn thức làm chủ thể nương dựa và đối tượng nương dựa, sinh nhãn căn thuộc bốn đại. Thân căn sinh thân căn thuộc bốn đại và sắc, hương, vị, xúc và xứ thọ thân của mạng căn, đắ, sinh, trụ, lão, diệt. Các pháp như thế làm chủ thể nương dựa, không làm đối tượng nương dựa. Nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, nói cũng như thế.

Thân căn và tâm diệt theo thứ lớp cùng với thân thức làm chủ thể nương dựa và đối tượng nương dựa, sinh thân căn thuộc bốn đại cùng sắc, hương, vị, xúc, và xứ thọ thân của mạng căn, đắ, sinh, trụ, lão, diệt. Các pháp như thế làm chủ thể nương dựa, không làm đối tượng nương dựa.

Tâm diệt theo thứ lớp của tiền ý thức cùng với ý thức làm chủ thể nương dựa, không làm đối tượng nương dựa. Thân căn sinh thân căn thuộc bốn đại cùng sắc, hương, vị, xúc và xứ thọ thân của mạng

căn, đắc, sinh, trụ, lão, diệt. Các pháp như thể làm chủ thể nương dựa, không làm đối tượng nương dựa.

Lại có thuyết nêu: Nhãn căn và tâm diệt theo thứ lớp cùng với nhãn thức làm chủ thể nương dựa và đối tượng nương dựa. Bốn ấm câu sinh làm chủ thể nương dựa, không làm đối tượng nương dựa. Nhĩ, tỷ, thiệt, thân thức cũng như thế. Tiền ý thức, tâm diệt theo thứ lớp cùng với ý thức làm chủ thể nương dựa và đối tượng nương dựa. Bốn ấm câu sinh làm chủ thể nương dựa, không làm đối tượng nương dựa.

Hỏi: Như thế là nói người sinh nơi cõi dục, cõi sắc, còn người sinh nơi cõi vô sắc thì thế nào?

Đáp: Tâm diệt theo thứ lớp, tiền ý thức cùng với ý thức làm chủ thể nương dựa, đối tượng nương dựa. Ba ấm câu sinh làm chủ thể nương dựa, không làm đối tượng nương dựa.

Hỏi: Thể của mạng căn là một hay là nhiều? Nếu là một, thì lúc chặt tay chân của mạng căn, vì sao mạng không đứt? Nếu là nhiều, thì lúc chặt tay chân của mạng căn, vì sao ở trong tay chân không có mạng?

Đáp: Nên tạo ra thuyết này: Thật thể là một. Do một mạng căn ở trong thân, nên gọi là có mạng. Như có một thọ gọi là có thọ. Như có một tư gọi là có tư. Vì có một tâm nên gọi là có tâm. Một tâm diệt, nên gọi là không tâm. Vì có một mạng như thế, nên gọi là có mạng.

Hỏi: Nếu như vậy thì lúc chặt đứt tay chân của mạng căn kia, vì sao con người không chết?

Đáp: Vì mạng là chỗ dựa của thân có hai loại: Có đầy đủ và không đầy đủ. Nếu khi chặt đứt tay chân thì phần thân đầy đủ diệt, phần thân không đầy đủ vẫn nối tiếp sinh. Chỗ thân dựa đầy đủ trụ ở trong pháp không sinh. Phần thân không đầy đủ hễ gặp duyên liền sinh.

Hỏi: Vì sao lúc chặt đứt tay chân thì không chết, mà chặt đầu, cắt lưng thì chết?

Đáp: Nếu khi chặt đứt tay chân và phần thân còn lại, không hủy hoại nhiều nhập. Nếu khi chặt đứt đầu, chém ngang lưng thì hủy hoại nhiều nhập.

Lại nữa, nếu khi chặt đứt tay chân là không hủy hoại nhân của nhiều nhập, cũng không hủy hoại duyên. Nếu khi chặt đứt đầu, chém ngang lưng thì hủy hoại nhiều nhân của nhập, cũng phá vỡ duyên của nhập kia, khiến nhiều nhập trụ ở trong pháp không sinh.

Lại nữa, vì đầu là xứ tụ tập của các căn, vì lưng là trụ xứ của hơi thở ra vào, nên nếu bị hại thì chết, còn phần thân tay chân v.v... không phải là xứ tụ tập của các căn, cũng không phải là trụ xứ của hơi thở ra vào, cho nên khi chặt đứt thì không chết.

Lại có thuyết nói: Thể của mạng căn là pháp nhiều, trong tay chân thì khác. Như thế nơi các phần thân còn lại cũng khác.

Hỏi: Nếu như vậy thì khi chặt đứt tay chân của mạng căn kia, bỏ nơi chỗ khác, vì sao không có mạng?

Đáp: Mạng trong tay chân tuy tánh đều khác, nhưng vẫn thuộc về thân. Nếu lìa nơi thân, lại không thuộc về thân, thế nên không sống. Lại nữa, vì lìa chỗ dựa là duyên nuôi lớn nên không sống.

Hỏi: Thế nào là xứ thọ thân?

Đáp: Pháp tương tự của chúng sinh và xứ thọ thân cũng là một thể, là vô ký không ẩn mất, cũng là báo, cũng là chỗ dựa.

Báo: Là nói sự giống nhau của các nẻo. Như chúng sinh của địa ngục lần lượt giống nhau. Nẻo khác, sự sinh khác như thế, nên biết cũng lần lượt giống nhau.

Chỗ dựa: Là nói sự giống nhau của cõi. Như cõi dục trở lại giống với cõi dục. Cõi sắc, vô sắc nêu bày cũng như thế. Như sự

giống nhau của cõi, như vậy phương vùng, dòng họ, ở nhà, Tỳ-kheo, Bà-la-môn, hữu học, vô học, cũng nên tùy theo tướng mà nói.

Lại có thuyết cho: Báo, nghĩa là những điều đạt được lúc mới sinh. Chỗ dựa, nghĩa là những thứ đạt được vào thời gian sau. Như Sa-môn trở lại giống với Sa-môn, Bà-la-môn trở lại giống với Bà-la-môn. Pháp giống nhau này có được, có bỏ. Bỏ, là hoặc khi thân chết nên bỏ, hoặc vì sự việc khác nên bỏ. Sự việc khác là như được chánh quyết định, bỏ sự giống nhau của phạm phu, được pháp giống nhau của Thánh. Lúc A-la-hán bát Niết-bàn, bỏ mà không được.

Lại có thuyết nêu: Pháp giống nhau của chúng sinh có ba loại, là thiện, bất thiện, vô ký. Như pháp giống nhau của *Tám người* là thiện. Pháp giống nhau của người tạo năm nghiệp vô gián là bất thiện. Các pháp giống nhau của người khác là vô ký.

Hỏi: Những người chết nơi này, sinh nơi kia, đều bỏ xứ thọ thân chẳng? Nếu như bỏ xứ thọ thân thì đều là chết ở đây, sinh ở kia chẳng?

Đáp: Nên nêu ra bốn trường hợp:

(1) Chết ở đây sinh ở kia, không bỏ xứ thọ thân: Là chết trong địa ngục, trở lại sinh trong địa ngục, cho đến chết trong cảnh trời, trở lại sinh trong cảnh trời.

(2) Là bỏ xứ thọ thân, không phải chết ở đây sinh ở kia: Là người đạt được chánh quyết định.

(3) Chết ở đây sinh ở kia, cũng bỏ xứ thọ thân: Là chết trong địa ngục, sinh trong nẻo khác, cho đến chết trong nẻo trời, sinh trong nẻo khác.

(4) Không chết ở đây sinh ở kia, cũng không bỏ xứ thọ thân: Là trừ từng ấy sự việc nêu trên.

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 15

Chương 1: KIỀM ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 3: NGƯỜI, phần 3

Ái không hữu nên nói là do kiến đạo đoạn hay nên nói là do tu đạo đoạn? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì đây là kinh Phật. Nơi kinh, Đức Thế Tôn nói có ba loại ái: (1) Ái dục (2) Ái hữu. (3) Ái không hữu.

Đức Thế Tôn nơi kinh tuy nói ái không hữu, nhưng không nói là do kiến đạo đoạn hay do tu đạo đoạn. Kinh kia là nơi chốn căn bản để tạo phần Luận này. Những gì trong kinh kia không nói, thì Luận này đều nêu bày. Vì sự việc ấy nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Ái không hữu nên nói là do kiến đạo đoạn trừ hay nên nói là do tu đạo đoạn trừ?

Đáp: Nên nói là do tu đạo đoạn trừ. Vì sao? Vì không hữu là các duyên vô thường, tức ái kia là ái không hữu.

Hỏi: Ái này cũng do kiến đạo đoạn, vì sao chỉ nói do tu đạo đoạn?

Đáp: Vì tùy thuận nghĩa của kinh. Như trong kinh nói: Cũng như có một người vì sợ các thứ khổ não bức bách nên khởi suy nghĩ:

Các khổ kia đã khiến ta bị hoại diệt cho đến chết. Sau khi chết, không bệnh, luôn được an vui. Nghĩa sâu xa của kinh kia nói về xứ thọ thân là vô thường. Ái đã duyên nơi xứ kia là do tu đạo đoạn. Vì tùy thuận nghĩa của kinh, nên nói ái do tu đạo đoạn.

Lại có thuyết nói: Ái không hữu hoặc do kiến đạo đoạn, hoặc do tu đạo đoạn. Thế nào là do kiến đạo đoạn? Đáp: Là ái không hữu do kiến đạo đoạn trừ, cho đến nói rộng. Văn này, trước đã nói tùy thuận nghĩa của kinh, nay tức nói nghĩa chân thật. Như nghĩa của tôi: Ái không hữu nên nói do tu đạo đoạn trừ. Như nghĩa của tôi: Là như tôi đã tùy thuận nghĩa trong kinh Phật. Kinh kia là căn bản của Luận này. Do sự việc ấy, nên nói ái không hữu là do tu đạo đoạn trừ.

Như thế, ông muốn khiến ái không hữu là do tu đạo đoạn chăng? Đây là phái Tỳ-bà-xà-bà-đề (Tỳ-bà-xà-bà-đề: Tản dịch là Luận Phân Biệt) định rõ về lời nói của phái Dục-đa-bà-đề (Dục-đa-bà-đề: Tản dịch là Luận Tương Ứng).

Nếu không định rõ lời nói của người khác mà nói lỗi của họ, tức là không đúng, nên nói ông muốn khiến ái không hữu do tu đạo đoạn trừ. Phái Dục-đa-bà-đề đáp: Đúng vậy.

Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề nói: Nếu tạo ra thuyết ấy thì người Tu-đà-hoàn có thể khởi lên ái này, khiến ta bị đoạn hoại cho đến chết. Sau khi chết không bệnh thường được an vui chăng?

Đáp: Không phải.

Hỏi: Vì sao người Tu-đà-hoàn không thể khởi ái ấy?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì người Tu-đà-hoàn tin pháp, tin nghiệp.

Lại có thuyết cho: Vì đã thấy tự thể của các pháp sinh, lại có thể tu đầy đủ môn giải thoát không.

Lại có thuyết nêu: Ái này được tăng trưởng do đoạn kiến, dựa vào đoạn kiến sinh khởi. Còn Thánh nhân thì đã lìa đoạn kiến.

Lại có thuyết nói: Ái này từ nhân thứ lớp sinh. Người Tu-đà-hoàn đã dứt trừ nhân ấy.

Tôn giả Xa-ma-đạt nói: Pháp do kiến đạo đoạn trừ là nhân thứ lớp kia. Thánh nhân đã đoạn trừ pháp do kiến đạo đoạn.

Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề nói như thế này: Hãy nghe lời tôi nêu vấn nạn: Lời ông nói là trái, là rơi vào chỗ thua. Ông nói: Ái không hữu do tu đạo đoạn trừ, thì ông cũng nên nói: Người Tu-đà-hoàn có thể khởi ái này, khiến tôi bị đoạn hoại cho đến chết, sau khi chết không bệnh, luôn được an vui. Nếu nói lời này thì sự việc ấy không đúng. Không nên nói: Ái không hữu do tu đạo đoạn. Nếu nói: Ái không hữu do tu đạo đoạn, thì sự việc ấy là không đúng. Nếu nói như thế thì không nên nói người Tu-đà-hoàn không khởi ái ấy. Nếu người Tu-đà-hoàn không khởi ái ấy, thì không nên nói ái ấy là do tu đạo đoạn.

Phái Dục-đa-bà-đề nêu bày: Tôi không nói các thứ không đoạn, tất khởi hiện ở trước, vì tự có các thứ không đoạn không khởi hiện ở trước. Có các thứ tuy đoạn nhưng vẫn khởi hiện ở trước. Nếu như không đoạn mà đều khởi hiện ở trước, tức không có xuất yếu của giải thoát. Vì sao? Vì hàng phàm phu, người hữu học trong đời vị lai không đoạn là rất nhiều. Nếu như đều khởi hiện ở trước, tức không được giải thoát, do đời vị lai là vô biên. Sự việc như thế người trí không thể làm được. Phái Dục-đa-bà-đề trước đã nói các pháp như vậy. Vì nêu lỗi của người khác nhằm lập vấn nạn. Ý của ông như thế là muốn khiến người Tu-đà-hoàn chưa dứt hết ái của địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ chẳng?

Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề đáp: Như thế.

Phái Dục-đa-bà-đề lại còn nói lời quyết định: Ý của ông muốn khiến người Tu-đà-hoàn có thể khởi ái như thế, khiến cho ta làm Long vương Y-la-bạt-na, Long vương Thiện Trụ, hoặc vua Diêm la, khiến cho ta đối với chúng sinh trong địa ngục được tôn quý chẳng?

Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề đáp: Không phải.

Hỏi: Vì sao người Tu-đà-hoàn không khởi ái như thế?

Đáp: Vì xứ sinh của hàng phàm phu không phải là xứ sinh của Thánh nhân.

Lại có thuyết nói: Người ngu sinh trong xứ ấy. Vì bậc Tu-đà-hoàn kia là người trí.

Lại có thuyết cho: Vì nẻo ác kia đã được phi số diệt. Nếu pháp đã được phi số diệt, thì không còn khởi hiện ở trước.

Lại có thuyết nêu: Ái có hai thứ: (1) Ái của xứ sinh. (2) Ái do của cải sinh. Người Tu-đà-hoàn đối với nẻo ác tuy không khởi ái của xứ sinh, nhưng vẫn khởi ái do của cải sinh, ái về voi, ngựa v.v... Như Đế thích đã khởi tâm ái đối với trụ xứ của quý áo xanh.

Hỏi: Ở nẻo địa ngục lại làm sao khởi ái?

Đáp: Nếu cha mẹ của người kia sinh trong địa ngục, từ nơi kẻ gần bên có thể tin nghe được nên sinh tâm ái. Phái Dục-đa-bà-đề lại nói lời này: Xin nghe lời tôi nêu vấn nạn: Lời ông nói là trái, là rơi vào chỗ thua. Ông đã nói lời này: Người Tu-đà-hoàn chưa đoạn hết ái của địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ. Đáng lý ông nên nói: Người Tu-đà-hoàn có thể khởi ái ấy: Khiến ta làm Long vương Y-la-bạt-na, cho đến nói rộng. Nếu nói như thế thì sự việc này không đúng. Nếu không nói người Tu-đà-hoàn có thể khởi ái này, thì cũng không nên nói: Người Tu-đà-hoàn chưa dứt hết ái của địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ. Nếu người Tu-đà-hoàn chưa dứt hết ái của địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ, nhưng không khởi hiện ở trước, tức lời ông nói là trái, là rơi vào chỗ thua. Như ông đã nói: Người Tu-đà-hoàn đã duyên nơi ái của nẻo ác chưa dứt hết, nhưng không khởi hiện ở trước. Tôi đã nói về ái không hữu cũng như thế.

Phái Dục-đa-bà-đề lại vấn nạn phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Ý của ông là thế nào? Vì bị triền trói buộc nên giết hại cha mẹ, triền này là do tu đạo đoạn trừ chướng?

Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề đáp: Như thế.

Phái Dục-đa-bà-đề nêu vấn nạn. Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề đáp: Không phải.

Hỏi: Vì sao người Tu-đà-hoàn không khởi triền này?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Người có tâm ác tăng thượng, có thể khởi triền này tức giết hại cha mẹ. Người Tu-đà-hoàn kia thì có tâm thiện tăng thượng.

Lại có thuyết cho: Người có không hổ không thẹn tăng thượng, tức có thể giết hại cha mẹ. Người Tu-đà-hoàn thì có hổ thẹn tăng thượng.

Lại có thuyết nêu: Triền kia đã được tà kiến nuôi lớn, theo sau tà kiến sinh. Còn người Tu-đà-hoàn đã đoạn dứt tà kiến.

Lại có thuyết nói: Người Tu-đà-hoàn đã được giới không tạo tác. Do sự việc ấy, nên không khởi triền này. Phái Dục-đa-bà-đề lại nêu vấn nạn phái Tỳ-bà-xà-bà-đề, nói rộng như trên.

Phái Dục-đa-bà-đề lại vấn nạn phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Ý của ông là thế nào? Pháp do tu đạo đoạn trừ là ái không hữu, ái này nên nói là do tu đạo đoạn trừ chướng?

Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề đáp: Như thế. Pháp do tu đạo đoạn trừ, nghĩa là pháp thiện hữu lậu. Không hữu, nghĩa là đoạn dứt căn thiện.

Phái Dục-đa-bà-đề lại nêu vấn nạn phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Ý của ông là thế nào? Người Tu-đà-hoàn có thể khởi ái này: Ta sẽ đoạn căn thiện chướng?

Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề đáp: Không.

Hỏi: Vì sao người Tu-đà-hoàn không khởi ái như thế?

Đáp: Vì công đức ái lạc của Thánh nhân thường muốn thành tựu pháp thiện hiện ở trước, không muốn xa lìa, cho nên không khởi.

Phái Dục-đa-bà-đề lại nêu vấn nạn phái Tỳ-bà-xà-bà-đề, nói rộng như trên.

Các lời nói không đoạn dứt tất khởi hiện ở trước, nên nói có các thứ lỗi như trên.

Trong sách ngoài nêu có ba thứ vấn nạn: (1) Vấn nạn do nghi. (2) Vấn nạn nói lỗi. (3) Vấn nạn trừ hoại.

Trong kinh Phật nói: Đức Thế Tôn cũng dùng ba thứ vấn nạn để vấn nạn người khác: (1) Vấn nạn chuyển thắng. (2) Vấn nạn về nghĩa như nhau. (3) Vấn nạn nói lời trái ngược.

Vấn nạn chuyển thắng: Như Phạm chí Trường Trảo nói: Tôi không thừa nhận tất cả.

Đức Phật nêu vấn nạn: Đối với kiến giải của mình ông cũng không thừa nhận chẳng?

Vấn nạn về nghĩa như nhau: Như Ba-tri-ly hỏi Phật: Sa-môn Cù-đàm có biết huyễn chẳng?

Đức Phật đáp: Biết.

Ba-tri-ly nói: Sa-môn Cù-đàm tức là người huyễn.

Đức Phật hỏi Ba-tri-ly: Ông có biết ở nước Câu-đồ có người ác tên là Tát-bà-chu-la-đa, là kẻ đã tạo nhiều pháp ác không?

Ba tri ly đáp: Tôi biết.

Đức Phật nói: Ông cũng là người tạo nhiều pháp ác.

Vấn nạn nói lời trái ngược: Như Cư sĩ Ưu-ba-ly trước nói nghiệp của thân nặng, sau nói ý ác của tiên nhân, nên diệt đại thành Ca-lăng-già.

Ở đây, phái Dục-đa-bà-đề đã lấy nghĩa như nhau để vấn nạn. Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề thì khiến cho Dục-đa-bà-đề rơi vào chỗ thua.

Hỏi: Không hữu gọi là pháp gì?

Đáp: Là pháp nói ba cõi là vô thường.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn khiến cho phái Tỳ-bà-xà-bà-đề không còn chỗ nói. Nếu không tạo ra thuyết ấy, thì phái Tỳ-bà-xà-bà-đề sẽ nói lời này: Ông tuy có dùng lời nói để khuất phục tôi, nhưng thể tánh của ái không hữu cùng với pháp tướng tương ưng, hoặc do kiến đạo đoạn trừ, hoặc do tu đạo đoạn trừ. Thế nên Tôn giả kia đã nói không hữu gọi là pháp gì? Là pháp nói ba cõi là vô thường.

Lại có thuyết nói: Trước nói là tùy thuận nghĩa lý sâu xa của kinh, sau nói là nghĩa chân thật.

Lại có thuyết cho: Phái Dục-đa-bà-đề trở lại nói với phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Tôi tuy đã dùng lời nói để chế phục ông, nhưng vì thể tánh của ái không hữu là cùng với pháp tướng tương ưng, hoặc do kiến đạo đoạn trừ, hoặc do tu đạo đoạn trừ. Thế nên nói lời này: Không hữu gọi là pháp gì? Là pháp nói ba cõi là vô thường.

Hỏi: Pháp vô lậu cũng có vô thường, vì sao trong đây không nói?

Đáp: Nếu pháp là xứ đủ yên của ái, là xứ thuộc đối tượng duyên của ái, thì trong đây liền nói. Vô thường của vô lậu không phải là xứ đủ yên của ái, không phải là xứ thuộc đối tượng duyên của ái, cho nên không nói.

Hỏi: Những gì là tâm giải thoát? Là có tâm dục chãng? Là không có tâm dục chãng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là kinh Phật. Trong kinh Đức Phật nói: Tâm dục được giải thoát, tâm giận dữ, si mê được giải thoát. Không tạo ra

thuyết này: Là có tâm dục được giải thoát, không có tâm dục được giải thoát, cho đến nói rộng. Kinh kia là chỗ dựa căn bản của Luận này, nay nên giải thích rộng về lời kinh ấy.

Lại nữa, hoặc có thuyết nói: Tánh của tâm vốn tịnh, vì bị khách phiền não che lấp. Như thuyết của phái Tỳ-bà-xà-bà-đề nói: Tánh của tâm vốn tịnh, vì khách phiền não kia sinh khởi che lấp tâm nên bất tịnh. Nên hỏi: Nếu đúng là tánh của tâm vốn tịnh, vì khách phiền não che lấp nên bất tịnh, tức có thể như thế, vì sao không dùng bản tánh nơi tâm tịnh khiến cho khách phiền não cũng tịnh? Ông nếu không nói: Dụ tâm tịnh nên khiến khách phiền não tịnh, là có nhân duyên gì?

Lại nữa, là tâm sinh trước, khách phiền não sinh sau, hay là cùng sinh? Nếu tâm sinh trước, khách phiền não sinh sau, thì tâm đã trụ, chờ đợi khách phiền não, khách phiền não sinh, sau đấy lại che lấp tâm. Nếu tạo ra thuyết ấy, tức là một tâm trụ nơi hai sát-na. Nếu là đều cùng sinh, thì lấy thời gian nào để nói là tánh của tâm vốn tịnh? Lại không có đời vị lai để bản tánh nơi tâm tịnh trụ.

Cho nên, vì nhằm ngăn chặn nghĩa của người khác, để tự hiển bày nghĩa của mình, lại cũng muốn nói về nghĩa tương ưng của pháp tướng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Những gì là tâm giải thoát? Là có dục, giận, si nên tâm được giải thoát, hay là không có dục, giận, si nên tâm được giải thoát?

Đáp: Không có dục, giận, si nên tâm được giải thoát.

Hỏi: Không có tâm dục, giận, si, tức là giải thoát, vậy lại là giải thoát cái gì?

Đáp: Nếu lấy phiền não mà nói, thì tâm gọi là giải thoát. Nếu dùng đời, dùng thân mà nói, tức không gọi là giải thoát. Nếu các phiền não không đoạn trừ, tâm kia không hành nơi đời, tức không ở nơi đời được giải thoát. Không hành nơi thân, tức không ở nơi thân

được giải thoát. Nếu các phiền não đã đoạn trừ, tâm kia hành nơi đời, tức ở nơi đời được giải thoát. Hành nơi thân tức ở nơi thân được giải thoát.

Lại nữa, hoặc có thuyết nói: Tâm tương ưng của dục được giải thoát. Tâm tương ưng của giận, si được giải thoát. Như phái Tỳ-bà-xà-bà-đề tạo ra thuyết này: Tâm nhiễm ô tức là tâm không nhiễm ô. Nếu phiền não chưa dứt trừ là nhiễm ô, phiền não đã dứt trừ là không nhiễm ô. Cũng như vật chứa đựng bằng đồng có cấu uế, lúc chưa tẩy trừ gọi là có cấu uế, lúc đã tẩy trừ thì gọi là không cấu uế. Tâm kia cũng như thế.

Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề kia nói như vậy tức chính là trái nghịch, cần quở trách. Vì sao? Vì không phải tâm kia cùng với dục, giận, si tương ưng tạp hợp. Nếu dục, giận, si không đoạn trừ thì tâm này không gọi là giải thoát khỏi dục, giận, si. Nếu dục, giận, si đoạn trừ, tâm này gọi là giải thoát khỏi dục, giận, si. Vì muốn làm rõ nghĩa này, nên dẫn kinh Phật. Trong kinh, Đức Thế Tôn nói: Mặt trời, mặt trăng có năm sự ngăn che. Vì bị năm thứ ngăn che, nên mặt trời, mặt trăng không sáng tỏ. Năm thứ đó là mây cho đến nói rộng. Mây: Như vào mùa hè, bầu trời có ít mây, phút chốc có thể giăng khắp hư không. Khói: Như đốt cỏ cây, khói tỏa khắp hư không. Bụi: Như lúc trời không mưa, gió cuốn bụi đất bay khắp nơi chốn. Sương mù: Như bên sông lớn sương mù tỏa ra khắp hư không. Lại có thuyết cho: Ở quốc độ phương Đông, hoặc ban ngày hay ban đêm, sau cơn mưa, lúc mặt trời hiện ra thì sương mù bốc lên từ đất, giăng khắp hư không. Bị A-tu-la vương La-hầu-la ngăn che: Vì mặt trời, mặt trăng là tiền quân của chư thiên. Trời thường cùng với A-tu-la đánh nhau. Do oai lực của mặt trời, mặt trăng, nên chư thiên luôn thắng. Vua A-tu-la La-hầu-la, trước kia muốn tiêu diệt, do nghiệp lực của tất cả chúng sinh nên không thể diệt, bèn dùng tay để ngăn che. Như vậy, các thứ ngăn che cùng với mặt trời, mặt trăng là xa nhau, không gần nhau. Vì chưa

loại trừ các thứ ngăn che kia, nên đối với sự che khuất ấy, mặt trời, mặt trăng không sáng tỏ. Nếu loại trừ các thứ ngăn che, thì mặt trời mặt trăng tức được sáng tỏ.

Như thế, tâm kia không cùng với dục, giận, si tương ưng hợp tập. Nếu dục, giận, si này không đoạn trừ, thì tâm kia không được gọi là giải thoát khỏi dục, giận, si. Nếu dục, giận, si được đoạn dứt, thì tâm kia được gọi là giải thoát khỏi dục, giận, si.

Nơi kinh, Đức Thế Tôn nói: Tỳ-kheo nên biết! Người được thân to lớn bậc nhất là vua A-tu-la La-hầu-la, cho đến nói rộng.

Không có chúng sinh nào có thể tự hóa thân đoạn nghiêm bậc nhất như vua A-tu-la La-hầu-la. Đây là nói thân biến hóa, không phải là thân thật.

Hỏi: Những gì là tâm giải thoát? Là quá khứ chãng, vị lai chãng, hiện tại chãng?

Đáp: Lúc tâm vị lai sinh là xa lìa các chướng của vô học, được giải thoát khỏi chướng, là phiền não hạ hạ của xứ phi tướng phi phi tướng. Nếu nói vị lai tức đừng bỏ quá khứ, hiện tại. Nếu nói vô học thì đừng bỏ tâm học.

Hỏi: Như tâm hữu học cũng được giải thoát, vì sao chỉ nói tâm vô học?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Vì tôn quý, hơn hẳn. Nếu cầu pháp thù thắng, thì pháp vô học hơn hẳn pháp hữu học. Nếu tìm người vượt hơn, thì người vô học vượt hơn người hữu học.

Tôn giả Cù-sa nói: Nếu vượt hơn nhiều, không lỗi lầm thì nói là giải thoát. Nếu được tâm vô học, tức được nhiều giải thoát, cũng vượt hơn, không lầm lỗi. Lại nữa, nếu tâm được hai thứ giải thoát thì gọi là giải thoát, nghĩa là tự thể giải thoát, thân được giải thoát. Do sự việc này, nên tạo ra bốn trường hợp: Hoặc có tâm tự

thể được giải thoát, không phải là thân. Hoặc có tâm thân được giải thoát, không phải là tự thể, cho đến nói rộng làm bốn trường hợp: (1) Tự thể được giải thoát không phải là thân: Nghĩa là tâm hữu học. (2) Thân được giải thoát không phải là tự thể: Là tâm thiện hữu lậu, vô ký không ẩn mất của A-la-hán. (3) Tự thể giải thoát thân cũng giải thoát: Là tâm vô học. (4) Không phải tự thể giải thoát cũng không phải là thân giải thoát: Là tâm hữu học hữu lậu, tất cả tâm phàm phu.

Lại nữa, vì không có chướng ngại nên gọi là giải thoát. Người hữu học bị che lấp do tà giải thoát, còn hàng vô học thì không như thế. Như vậy, chánh giải thoát của hàng hữu học cùng với tà giải thoát đối nhau. Hàng vô học thì không như thế.

Lại nữa, nếu tâm đối với tất cả kiết được giải thoát thì gọi là giải thoát. Tâm hữu học có phần giải thoát, có phần không giải thoát. Hàng vô học thì không như thế.

Lại có thuyết nói: Nếu tâm ở trong năm thứ sự phiền não được giải thoát, ở trong năm thứ duyên được giải thoát, thì gọi là giải thoát. Năm thứ phiền não chướng ngại, năm thứ duyên chướng ngại, nói cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Nếu không bị cỏ ái như Ma-lâu-đa trói buộc, thì đó gọi là giải thoát.

Lại nữa, nếu có thể dứt bỏ lưới bủa giăng khắp là chỗ dựa của Hữu đánh đó gọi là giải thoát.

Lại nữa, nếu cắt hết các tóc phiền não của ba cõi, đó gọi là giải thoát.

Lại nữa, nếu giải thoát giảm thiểu lại có thể khiến cho đầy đủ, thì đó gọi là giải thoát. Như từ người hữu học cho đến định kim cang dụ, gọi là không đầy đủ, được tâm vô học, thì gọi là đầy đủ.

Lại nữa, nếu được niềm vui khinh an, không bị phiền não ngăn ngại, đó gọi là giải thoát. Người hữu học tuy có được niềm vui khinh an, nhưng vẫn bị phiền não gây chướng ngại. Còn người vô học được vui khinh an, không bị phiền não gây chướng ngại.

Lại nữa, nếu thọ nhận rộng vui khinh an, thì gọi là giải thoát. Người hữu học vì còn có việc phải làm nên thọ nhận vui khinh an không rộng. Nếu được tâm vô học, các việc làm đã xong, tức thọ nhận vui khinh an rộng đủ. Cũng như quốc vương, các thứ oán địch chưa trừ hết, thì sự thọ nhận an vui không rộng. Nếu oán địch được trừ dứt hết thì thọ nhận an vui rộng đủ. Nếu công việc làm đã xong, từ bỏ gánh nặng, lại không cầu dục tức cũng như thế.

Lại nữa, chúng sinh thường cùng nói riêng với phiền não, nếu được xa lìa phiền não, ý vắng lặng đầy đủ thì đó gọi là giải thoát.

Lại nữa, nếu lìa gánh nặng của các âm nhiễm ô, thì đó gọi là giải thoát.

Lại nữa, nếu lìa các nhập nóng bức của phiền não, được nhập trong mát, thì đó gọi là giải thoát.

Lại nữa, nếu lìa các nhập là chỗ dựa của phiền não, được các nhập không là chỗ dựa của phiền não, thì đó gọi là giải thoát.

Lại nữa, nếu xa lìa tự chúng sinh của phiền não, tự lập trong tự chúng sinh không có phiền não, thì đó gọi là giải thoát.

Lại nữa, nếu được vì thế gian làm phước điền, thì đó gọi là giải thoát. Như kệ nói:

*Tâm dục hoại chúng sinh
 Như cỏ hại ruộng tốt
 Nếu cho người không dục
 Tất được nơi quả lớn.*

Lại nữa, nếu loại trừ thân mạng kia đã gây tạo tội vô gián, thì đó gọi là giải thoát.

Lại nữa, nếu loại bỏ các thứ vướng mắc, quyết đoạn dứt bờ đê phiền não, trừ tất cả chướng ngại, bỏ bốn cách ăn, lia bốn thức trụ, phá hết bốn ma, vượt qua chín chốn cư trụ của chúng sinh, thì đó gọi là giải thoát.

Lại nữa, nếu người hữu học hành công đức không lia, cùng hành pháp thiện lỗi ác, hành thiện, hành ác, căn thiện căn bất thiện đều cùng hiện ở trước. Nếu chỉ hành hạnh thiện v.v..., không hành hạnh bất thiện v.v..., thì đó gọi là giải thoát.

Hỏi: Như năm ấm đều được giải thoát, vì sao chỉ riêng nói tâm được giải thoát?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Vì tâm là thù thắng, nên trong đây nói, như trong phẩm thứ nhất đã đáp.

Hỏi: Chỉ có tâm một sát-na được giải thoát chăng?

Đáp: Không phải. Nếu nói một sát-na sinh tâm, nên biết là nói hết tất cả tâm trong vị lai. Vì sao? Vì tâm vô học của vị lai được hành ở đời.

Hỏi: Lúc đạt được tận trí, chỗ tu căn thiện của ba cõi hiện có ở đời vị lai là được giải thoát chăng?

Đáp: Được. Vì sao? Vì cũng trừ bỏ được chướng kia.

Hỏi: Nếu thoái chuyển quả A-la-hán, trở lại được quả A-la-hán, đạo vô lậu đã đắc nơi quá khứ trước kia, người ấy là được giải thoát chăng?

Đáp: Không được. Vì không diệt trừ chướng. Như đạo vô ngại diệt trừ chướng, cho đến nói rộng. Đạo vô ngại là định kim cang dụ.

Hỏi: Vì sao gọi là kim cang dụ?

Đáp: Cũng như kim cương, không có gì là không đoạn dứt, không có gì là không hủy hoại, không có gì là không xuyên qua. Hoặc sắt, hoặc ngói, đá, ngọc ma ni, hoặc pha lê, hoặc núi. Các vật như thế đều bị kim cương nghiền nát. Định kia cũng như thế. Đối với tất cả phiền não, nếu không phá diệt hết thì không có điều này. Do phân biệt nên nói. Nếu như chính phàm phu bị đủ thứ trời buộc, có thể khởi lên định này, tức có thể đoạn trừ tất cả phiền não. Vì sao? Vì định ấy là pháp đối trị tất cả phiền não.

Hỏi: Vì sao nhận biết được?

Đáp: Vì khi đắc quả A-la-hán, là đã chứng đắc giải thoát khỏi tất cả phiền não của ba cõi do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ. Do sự việc này, nên biết được định ấy là pháp đối trị tất cả phiền não.

Hỏi: Như thể tánh của định kim cương dụ, hoặc là năm âm, hoặc là bốn âm, vì sao chỉ gọi là định?

Đáp: Do uy lực của định riêng có nhiều, nên gọi là định. Như thể của kiến đạo là năm âm, do uy lực của kiến riêng có nhiều nên gọi là kiến đạo. Như thể tánh của trí kiến đạo biên v.v... là năm âm, bốn âm, vì uy lực của trí riêng có nhiều, nên gọi là trí. Như thể tánh của bốn đạo thông là năm âm, bốn âm, do uy lực của thông nhiều, nên gọi là thông. Thể tánh của định kim cương dụ là năm âm, bốn âm, do uy lực của định nhiều, nên gọi là định.

Hỏi: Nếu như vậy thì nhân luận sinh luận, xử kia vì sao uy lực của định nhiều?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Do xử phi tướng phi phi tướng khó đoạn, khó dứt bỏ, khó vượt qua, nên cần định kiên cố để an định nơi chân, phát khởi tinh tấn lớn. Như con người khi muốn diệt trừ voi dữ, trước hết phải an định đôi chân, dốc hết sức dũng mãnh của mình, sau đấy mới có thể loại trừ được. Như thế, xử phi tướng phi phi tướng là khó đoạn, khó dứt bỏ, khó vượt qua, trước hết cần an định đôi chân

của hành giả, phát khởi tinh tấn lớn xong, sau đấy mới có thể dứt trừ. Như voi là phiền não phẩm hạ hạ của xứ phi tướng phi phi tướng.

Lại có thuyết cho: Xứ phi tướng phi phi tướng là vi tế khó nhận biết, khó có thể hiểu rõ, cần phải có pháp giữ ý lớn. Như người muốn bắn một sợi lông, cần có cách thức giữ ý cẩn thận. Phiền não của xứ kia cũng như thế. Định kim cang dụ này, nếu ở thiên vị chí tức có năm mươi hai định kim cang dụ. Sự việc ấy là thế nào? Định kim cang dụ đều cùng với sáu trí kết hợp. Sáu trí là bốn tỷ trí và hai pháp trí. Hai pháp trí là diệt trí và đạo trí. Dựa vào thiên vị chí, do khổ tỷ trí, nên được quả A-la-hán. Người kia quán bốn hành như khổ v.v... của xứ phi tướng phi phi tướng, nếu một hành hiện ở trước, tức được quả A-la-hán. Nếu dùng tập tỷ trí để quán bốn hành như tập v.v... của xứ phi tướng phi phi tướng, nếu một hành hiện ở trước, tức được quả A-la-hán. Nếu dùng diệt pháp trí quán hành hiện ở trước, tức được quả A-la-hán. Nếu dùng diệt pháp trí quán bốn hành như diệt v.v... của các hành nơi cõi dục, nếu một hành hiện ở trước, tức được quả A-la-hán v.v... Nếu dùng đạo pháp trí quán bốn hành như đạo v.v... của các hành nơi cõi dục, nếu một hành hiện ở trước tức được quả A-la-hán. Nếu dùng diệt tỷ trí hành giả kia hoặc có quán bốn hành như diệt v.v... của các hành nơi thiên thứ nhất, nếu một hành hiện ở trước tức được quả A-la-hán. Như vậy, cho đến quán các diệt của xứ phi tướng phi phi tướng cũng như thế. Tám lần bốn như vậy là có ba mươi hai. Nếu dùng đạo tỷ trí quán bốn hành như phần đạo của tỷ trí trong chín địa, nếu một hành hiện ở trước, tức được quả A-la-hán. Diệt tỷ trí có ba mươi hai, đạo tỷ trí bốn, trước có mười sáu. Đó gọi là dựa nơi thiên vị chí có năm mươi định kim cang dụ. Như thế, dựa vào thiên thứ nhất, thiên trung gian, thiên thứ hai, thiên thứ ba, thiên thứ tư cũng có năm mươi hai định kim cang dụ. Không xứ có hai mươi tám. Nếu dựa vào xứ không, dùng khổ tỷ trí quán bốn hành như khổ v.v... của xứ phi tướng phi phi tướng, nếu một hành hiện ở

trước tức được quả A-la-hán. Nếu dùng tập tỹ trí thì nêu bày cũng như trên. Nếu dùng diệt tỹ trí quán bốn hành như diệt v.v... của các hành nơi xứ không, như trước đã nói. Hoặc quán xứ Thức, hoặc quán xứ vô sở hữu, hoặc quán bốn hành như diệt v.v... của xứ phi tướng phi phi tướng, nói rộng như trên. Nếu dùng đạo tỹ trí quán bốn hành như phần đạo của tỹ trí v.v... trong chín địa, nói rộng như trên. Diệt tỹ trí có mười sáu, đạo tỹ trí có bốn, trước có tám. Đó gọi là dựa nơi xứ Không có hai mươi tám định kim cang dụ. Xứ Thức có hai mươi bốn, xứ vô sở hữu có hai mươi. Như thế tùy chỗ thích hợp mà nói. Đây nghĩa của một nhà.

Lại có thuyết nêu: Trong thiên vị chí có tám mươi. Sự việc ấy là thế nào? Định kim cang dụ cùng với sáu trí kết hợp, như trên đã nói. Nếu dựa vào thiên vị chí, dùng khổ tỹ trí tức được quả A-la-hán. Quán khổ của xứ phi tướng phi phi tướng, như trước đã nói. Nếu dùng tập tỹ trí, quán tập của xứ phi tướng phi phi tướng, như trước đã nói. Nếu dùng diệt pháp trí quán các hành diệt của cõi dục, như trước đã nói. Dùng đạo pháp trí quán đạo đoạn các hành của cõi dục, như trước đã nói. Nếu dùng diệt tỹ trí quán các hành diệt của thiên thứ nhất, như trước đã nói. Hoặc có quán, cho đến các hành diệt của xứ phi tướng phi phi tướng, cũng nói như trên. Tám lần bốn này là có ba mươi hai. Đạo tỹ trí cũng có ba mươi hai, hợp lại là sáu mươi bốn cùng trước có mười sáu. Đó gọi là dựa vào địa vị chí có tám mươi định kim cang dụ. Như thế, thiên thứ nhất, thiên trung gian, thiên thứ hai, thiên thứ ba, thiên thứ tư cũng có tám mươi. Xứ không có bốn mươi. Nếu dựa vào xứ Không, dùng khổ tỹ trí tức được quả A-la-hán, nói rộng như trên. Dùng tập tỹ trí, nói cũng như thế. Nếu dùng diệt tỹ trí quán các hành diệt của xứ không, cho đến các hành diệt của xứ phi tướng phi phi tướng có mười sáu. Đạo tỹ trí cũng có mười sáu, trước có tám. Đó gọi là xứ không có bốn mươi định kim cang dụ. Xứ Thức có ba mươi hai, xứ vô sở hữu có hai mươi bốn, nên tùy ở tướng nói rộng.

Lời bình: Nếu lập ra thuyết như thế này thì đúng hơn: Dựa vào thiên vị chí nên có một trăm sáu mươi bốn định kim cương. Sự việc ấy là thế nào? Nếu dựa vào thiên vị chí, dùng khổ tỷ trí quán khổ của xứ phi tướng phi phi tướng, nói rộng như trên. Nếu dùng tập tỷ trí quán tập của xứ phi tướng phi phi tướng, nói cũng như trên. Nếu dùng diệt pháp trí, quán các hành diệt của cõi dục, nói cũng như trên. Nếu dùng đạo pháp trí quán đạo đoạn dứt các hành của cõi dục, nói cũng như trên. Nếu dùng diệt tỷ trí quán các hành diệt của thiên thứ nhất, hoặc có cho đến quán các hành diệt của xứ phi tướng phi phi tướng, nói cũng như trên. Như thế tám lần bốn có ba mươi hai, như trước đã nói. Hoặc có quán thiên thứ nhất, cũng có quán thiên thứ hai. Hoặc quán thiên thứ hai, cũng quán thiên thứ ba. Hoặc quán thiên thứ ba, cũng quán thiên thứ tư. Hoặc quán thiên thứ tư, cũng quán xứ Không. Hoặc quán xứ Không, cũng quán xứ Thức. Hoặc quán xứ Thức, cũng quán xứ vô sở hữu. Hoặc quán xứ vô sở hữu, cũng quán xứ phi tướng phi phi tướng. Hoặc có quán thiên thứ nhất, thiên thứ hai, thiên thứ ba. Hoặc có quán thiên thứ hai, thiên thứ ba, thiên thứ tư. Hoặc có quán thiên thứ ba, thiên thứ tư, xứ không. Hoặc có quán thiên thứ tư, xứ không, xứ thức. Hoặc có quán xứ không, xứ thức, xứ vô sở hữu. Hoặc có quán xứ thức, xứ vô sở hữu, xứ phi tướng phi phi tướng. Hoặc có quán thiên thứ nhất, thiên thứ hai, thiên thứ ba, thiên thứ tư. Hoặc có quán thiên thứ hai, thiên thứ ba, thiên thứ tư, xứ không. Hoặc có quán thiên thứ ba, thiên thứ tư, xứ không, xứ thức. Hoặc có quán thiên thứ tư, xứ không, xứ thức, xứ vô sở hữu. Hoặc có quán xứ không, xứ thức, xứ vô sở hữu, xứ phi tướng phi phi tướng. Hoặc có quán thiên thứ nhất cho đến xứ không. Hoặc có quán thiên thứ hai cho đến xứ thức. Hoặc có quán thiên thứ ba cho đến xứ vô sở hữu. Hoặc có quán thiên thứ tư cho đến xứ phi tướng phi phi tướng. Hoặc có quán thiên thứ nhất cho đến xứ thức. Hoặc có quán thiên thứ hai cho đến xứ vô sở hữu. Hoặc có quán thiên thứ ba cho đến xứ phi tướng phi phi tướng. Hoặc có quán thiên thứ nhất cho đến

xứ vô sở hữu. Hoặc có quán thiên thứ hai cho đến xứ phi tướng phi phi tướng. Hoặc có quán thiên thứ nhất cho đến xứ phi tướng phi phi tướng. Nếu dùng đạo tỷ trí quán bốn hành như phần đạo của tỷ trí v.v... trong chín địa, nếu một hành hiện ở trước, tức được quả A-la-hán. Ở đây có bốn, khổ tỷ trí trước có bốn, tập tỷ trí có bốn, diệt pháp trí có bốn, đạo pháp trí có bốn, diệt tỷ trí có một trăm bốn mươi bốn. Như thế dựa vào thiên vị chí có một trăm sáu mươi bốn định kim cang dụ. Thiên thứ nhất, thiên trung gian, cho đến thiên thứ tư cũng có một trăm sáu mươi bốn.

Xứ không có năm mươi hai. Nếu dựa vào xứ không, nếu dùng khổ tỷ trí tức được quả A-la-hán. Quán bốn hành như khổ v.v... của xứ phi tướng phi phi tướng, nói rộng như trên. Nếu dùng tập tỷ trí để quán tập của xứ phi tướng phi phi tướng, nói rộng như trên. Nếu dùng diệt tỷ trí, hoặc quán các hành diệt của xứ không, cho đến hoặc quán các hành diệt của xứ phi tướng phi phi tướng, nói rộng như trên. Hoặc có quán xứ không, xứ thức. Hoặc có quán xứ thức, xứ vô sở hữu. Hoặc có quán xứ vô sở hữu, xứ phi tướng phi phi tướng. Hoặc có quán xứ không cho đến xứ vô sở hữu. Hoặc có quán xứ thức cho đến xứ phi tướng phi phi tướng. Hoặc có quán xứ không cho đến xứ phi tướng phi phi tướng. Nếu dùng đạo tỷ trí để quán bốn hành như phần đạo của tỷ trí v.v... trong chín địa, nói rộng như trên. Ở đây có bốn. Khổ tỷ trí trước có bốn, tập tỷ trí có bốn, diệt tỷ trí có bốn mươi. Đó gọi là dựa vào xứ không có năm mươi hai định kim cang dụ.

Xứ thức có ba mươi sáu. Nếu dựa vào xứ thức, dùng khổ tỷ trí để quán bốn hành như khổ v.v... của xứ phi tướng phi phi tướng, nói rộng như trên. Nếu dùng tập tỷ trí để quán bốn hành như khổ của xứ phi tướng phi phi tướng, nói rộng như trên. Nếu dùng diệt tỷ trí để quán các hành diệt của xứ thức, cho đến hoặc quán các hành diệt của xứ phi tướng phi phi tướng, nói rộng như trên. Nếu dùng diệt tỷ trí để quán xứ thức, xứ vô sở hữu. Hoặc quán xứ vô sở hữu, xứ phi tướng

phi phi tướng. Hoặc có quán xứ thức cho đến xứ phi tướng phi phi tướng. Nếu dùng đạo tỷ trí để quán bốn hành như phân đạo của tỷ trí v.v... trong chín địa, nói rộng như trên. Ở đây có bốn. Khô tỷ trí trước có bốn, tập tỷ trí có bốn, diệt tỷ trí có hai mươi bốn. Như thế là dựa vào xứ thức có ba mươi sáu định kim cang dụ.

Xứ vô sở hữu có hai mươi bốn. Dựa vào xứ vô sở hữu, nếu dùng khô tỷ trí để quán bốn hành như khô v.v... của xứ phi tướng phi phi tướng, nói rộng như trên. Nếu dùng tập tỷ trí để quán bốn hành như tập v.v... của xứ phi tướng phi phi tướng, nói rộng như trên. Nếu dùng diệt tỷ trí để quán các hành diệt của xứ vô sở hữu, hoặc quán các hành diệt của xứ phi tướng phi phi tướng, nói rộng như trên. Hoặc quán các hành diệt của xứ vô sở hữu, xứ phi tướng phi phi tướng, nói rộng như trên. Nếu dùng đạo tỷ trí để quán bốn hành như phân đạo của tỷ trí v.v.... trong chín địa, nói rộng như trên. Ở đây có bốn. Khô tỷ trí trước có bốn, tập tỷ trí có bốn, diệt tỷ trí có mười hai. Như thế là dựa vào xứ vô sở hữu có hai mươi bốn định kim cang dụ.

Trong cõi vô sắc, không nên nói pháp trí. Sinh trong cõi sắc, không nên nói pháp trí. Không nên nói là sinh nơi địa trên, dựa vào địa dưới để lia dục. Trừ xứ phi tướng phi phi tướng, cũng không nên nói sinh nơi địa trên, quán diệt của địa dưới. Phần còn lại sinh nơi cõi sắc, cũng như nói sinh nơi cõi dục. Sinh nơi cõi vô sắc, như nói sinh nơi cõi dục, cõi sắc.

Tôn giả Cù-sa nói: Định kim cang dụ có mười ba. Thế nào là mười ba? Nghĩa là các phiền não của xứ phi tướng phi phi tướng do đạo vô ngại đoạn trừ thuộc về kiến đạo có bốn, thuộc về tu đạo có chín.

Hỏi: Tâm đã giải thoát là được giải thoát chăng? Tâm chưa giải thoát là được giải thoát chăng?

Đáp: Tâm đã giải thoát nói là được giải thoát. Ông nói như thế: Tâm đã giải thoát nói là được giải thoát. Không nên nói tâm đã giải

thoát nói là được giải thoát. Vì sao? Vì nếu đã giải thoát, thì không được nói là sẽ giải thoát. Nếu sẽ giải thoát thì không được nói là đã giải thoát.

Hỏi: Tâm đã giải thoát vì sao nói là được giải thoát?

Đáp: Do sự việc ấy nên trước tạo ra thuyết này: Nếu lấy phiền não mà nói gọi là *đã giải thoát*. Nếu do hành thể gian ở nơi thân mà nói thì gọi là *được giải thoát*. Tôi cũng nói đã giải thoát, nói được giải thoát. Cũng như nói việc đã làm, nói là làm. Người nói như thế lại có lỗi gì? Đức Phật cũng nói đã giải thoát, nói được giải thoát, sự việc đã làm, nói là làm. Vì muốn làm rõ nghĩa này nên dẫn kinh Phật. Ý của ông là thế nào? Kinh Phật là giảng nói về thiện chăng? Như kệ nói:

*Nếu đoạn dục rốt ráo
Như hoa sen trong nước
Tỳ-kheo bỏ đây, kia
Như rắn lột bỏ da.*

Hỏi: Đức Phật nói kệ này là đã bỏ nên nói bỏ, hay là chưa bỏ nên nói bỏ?

Đáp: Đức Phật nói đã bỏ nên nói là bỏ. Ở đây nói: Đoạn dục rốt ráo, tức đã bỏ nói là bỏ. Như trong kệ này nói, đã bỏ nói là bỏ, đã làm nói là làm. Tôi cũng nói như thế, đã giải thoát nói là được giải thoát, tức không có lỗi. Vì để làm rõ nghĩa này, nên lại dẫn kinh Phật. Như kệ nói:

*Mạn hết, ý tự định
Tâm thiện, tất cả thoát.
Một ở yên không loạn
Vượt chết đến bờ kia.*

Hỏi: Trong kệ này nói đã vượt qua là vượt qua hay chưa vượt qua là vượt qua?

Đáp: Trong kệ này nói đã vượt qua là vượt qua. Nếu lúc tâm thiện, tất cả được giải thoát, gọi là đã vượt qua nói là vượt qua. Như Kinh này nói đã vượt qua nói là vượt qua, đã làm nói là làm. Tôi cũng như thế, đã giải thoát nói là được giải thoát.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Hành tập nhằm chán thì không dục. Hành tập không dục thì giải thoát. Hành tập giải thoát đạt Niết-bàn

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là kinh Phật. Kinh Phật nói: Hành tập nhằm chán thì không dục, cho đến nói rộng. Kinh nói như thế nhưng không phân biệt: Thế nào là nhằm chán? Thế nào là không dục? Cho đến nói rộng. Kinh Phật là chỗ dựa căn bản của Luận này. Những gì trong kinh kia không nói, nay sẽ nói đến. Vì thế nên tạo ra phần Luận này.

Hành tập có hai thứ: (1) Có thể sinh. (2) Có thể đến. Có thể sinh: Như hành tập nhằm chán có thể sinh không dục, hành tập không dục có thể sinh giải thoát. Có thể đến: Như hành tập giải thoát có thể đạt đến Niết-bàn.

Lại có thuyết nói: Hành tập có hai thứ: (1) Tùy thuận. (2) Tùy ứng. Tùy thuận: Như hành tập nhằm chán được không dục, hành tập không dục được giải thoát. Tùy ứng: Hành tập giải thoát nên được Niết-bàn.

Hỏi: Nếu là tánh của tập cũng là tánh của duyên chăng?

Đáp: Các tánh của duyên này tức là tánh của tập

Hỏi: Từng có tánh của tập không phải là tánh của duyên chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là tập giải thoát được Niết-bàn. (Tập này đối với Niết-bàn có nghĩa không duyên nhưng có thể đến Niết-bàn).

Hỏi: Thế nào là nhằm chán?

Đáp: Là hàng vô học ghét bỏ các hành của năm thủ ẩm thấp kém, như Bản Luận (Tức Luận Phát Trí của Tôn giả Ca Chiên Diên Tử) đã nói rộng.

Hỏi: Như nhàm chán này cũng là học, cũng là vô học, cũng là phi học phi vô học. Vì sao chỉ nói vô học?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì danh nghĩa đều cùng vượt hơn. Nếu tìm pháp thù thắng thì pháp vô học là hơn. Nếu tìm người thù thắng thì người vô học là hơn.

Tôn giả Cù-sa nói: Do vượt hơn nhiều, không có lỗi, nên chỉ nói vô học nhàm chán, không nói người hữu học, phạm phu.

Lại có thuyết cho: Đức Thế Tôn nói về căn bản của pháp thù thắng, nên vô học là căn bản của pháp vượt hơn. Vô học là căn bản của pháp vượt hơn, không phải là người hữu học, phạm phu.

Lại có thuyết nêu: Nếu nói pháp sau cùng tức cũng nêu rõ pháp bắt đầu.

Lại có thuyết nói: Nếu không có hai pháp cùng đối ứng, thì nên nói rộng vô học như trên.

Hỏi: Thể tánh của nhàm chán là gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Thể tánh là tuệ.

Hỏi: Nếu như vậy thì thể tánh của nhàm chán là khổ nhẫn, khổ trí, thuyết kia nói là khéo thông, nhưng văn này nói làm sao thông? Như nói: Thế nào là tập nhàm chán nên được lìa dục? *Đáp:* Căn thiện không dục, giận, si tương ưng với nhàm chán. *Hỏi:* Nếu như vậy thì tuệ trở lại cùng với tuệ tương ưng chăng?

Đáp: Văn ấy nên nói như thế này: Căn thiện không dục tương ưng với nhàm chán kia. Không nên nói là không có giận, không có si. Tức nên nói như thế nhưng không nói, phải biết văn này là do người tụng nói dài.

Lại có thuyết cho: Nhàm chán này là tâm số pháp cùng với tâm tương ưng.

Hỏi: Nếu như vậy thì văn này khéo thông. Còn thể mà Kiền Độ Kiền đã nói là khổ nhãn, khổ trí, lại làm sao thông?

Đáp: Trong Kiền Độ kia nói nhàm chán là do gần gũi với khổ nhãn, khổ trí.

Hỏi: Ở nơi xứ nào đạt được nhàm chán?

Đáp: Ở bên khổ nhãn, khổ trí.

Lời bình: Không nên tạo thuyết này. Như thuyết trước là đúng: Thể tánh của nhàm chán là tuệ.

Hỏi: Thế nào là nhàm chán thể tục?

Đáp: Là cũng vậy bất tịnh tương ưng. Tức là thể của A na Bana, là Noãn, Đảnh, Nhẫn, Pháp thể đệ nhất duyên nơi khổ, tập, là các trí khổ tập duyên nơi biên kiến đạo tương ưng với bi, tương ưng với giải thoát thứ nhất, thứ hai, tương ưng với bốn thắng xứ đầu. Ta quán thân này như bệnh, như ung nhọt, như gẻ lở, là các hành như vô thường, khổ, không, vô ngã, nhân tập hữu duyên. Nói đơn giản thì có các tướng như thế. Nếu nói rộng thì số lượng vượt quá bốn biển.

Hỏi: Nếu thể của nhàm chán là đáng nhàm chán chăng? Nếu thể là đáng nhàm chán là nhàm chán chăng?

Đáp: nên nêu ra bốn trường hợp: (1) Trường hợp thứ nhất: Là nhàm chán vô lậu. (2) Trường hợp thứ hai: Là trừ nhàm chán thể tục, còn lại là các thể hữu lậu khác. (3) Trường hợp thứ ba: Là nhàm chán thể tục. (4) Trường hợp thứ tư: Là trừ nhàm chán vô lậu, còn lại là các thể vô lậu khác.

Hỏi: Như quán tất cả pháp vô ngã, là quán nhàm chán hay là quán vui vẻ, phấn khích?

Đáp: Về nghĩa này, trong hành vô ngã ở trước đã nói.

Hỏi: Thế nào là tập nhàm chán đượ lìa dục?

Đáp: Là không dục cùng với nhàm chán tương ưng, là căn thiện không dục. Văn này nên nói như thế, không nên nói không có giận, không có si.

Hỏi: Thế tánh của không dục là gì?

Đáp: Thế tánh là không tham.

Hỏi: Thế nào là tập không dục đượ giải thoát?

Đáp: Là không dục kia tương ưng với giải thoát, cho đến nói rộng.

Trong tất cả các pháp, có hai pháp thế là giải thoát: (1) Hữu vi. (2) Vô vi. Hữu vi là giải thoát trong tâm số pháp. Vô vi là số diệt. Ở đây, chỉ nói giải thoát của hữu vi, không nói giải thoát của vô vi. Giải thoát của hữu vi có hai thứ: (1) Nhiễm ô. (2) Không nhiễm ô. Nhiễm ô là giải thoát tà. Không nhiễm ô là giải thoát chánh. Giải thoát chánh lại có hai thứ: (1) Hữu lậu. (2) Vô lậu. Hữu lậu là cùng với quán bất tịnh tương ưng. Cũng tương ưng với từ, bi, hỷ, xả. Vô lậu là cùng với học, vô học tương ưng. Học là có bốn hướng trụ nơi ba quả. Vô học chỉ trụ một quả. Vô học lại có hai thứ: (1) Thời tâm giải thoát. (2) Phi thời tuệ giải thoát. Thời tâm giải thoát là năm hạng A-la-hán. Phi thời tuệ giải thoát là A-la-hán bất động. Đây tức là đoạn trừ dục, tâm đượ giải thoát. Đây tức là đoạn trừ vô minh, tuệ đượ giải thoát.

Hỏi: Nếu đoạn trừ dục tức là tâm đượ giải thoát, đoạn trừ vô minh tức là tuệ đượ giải thoát, thì theo Luận Nhiếp Pháp đã nói làm sao thông? Như nói: Thế nào là đoạn trừ dục tâm đượ giải thoát?

Đáp: Là căn thiện không tham. Thế nào là đoạn trừ vô minh tuệ đượ giải thoát? *Đáp:* Là căn thiện không si. Như căn thiện không tham, không si, tánh chẳng phải là giải thoát, vì sao nói là giải thoát?

Đáp: Văn này nên nói như vậy: Thế nào là đoạn trừ dục tâm được giải thoát? *Đáp:* Là căn thiện không tham tương ưng với giải thoát. Thế nào là đoạn trừ vô minh tuệ được giải thoát? *Đáp:* Là căn thiện không si tương ưng với giải thoát.

Hỏi: Văn này nên nói như thế nhưng không nói là có ý gì?

Đáp: Điều có chỗ nên làm: Hoặc có khi vì đoạn trừ dục nên siêng năng hành phương tiện. Hoặc có khi vì đoạn trừ vô minh nên siêng năng hành phương tiện. Hoặc có khi vì đoạn trừ dục nên siêng năng dùng phương tiện: Gọi là tâm giải thoát. Hoặc có khi vì đoạn trừ vô minh nên siêng năng hành phương tiện: Gọi là tuệ giải thoát. Nhưng sự giải thoát kia lại không có thể riêng.

Lại có thuyết cho: Không tham cùng với tham tương ưng. Không si cùng với si cùng đối. Thế nên dùng tên gọi không tham, không si để nói.

Hỏi: Thế nào là tập giải thoát đạt được Niết-bàn?

Đáp: Là nếu dứt trừ hết tất cả ái, cho đến nói rộng.

Hỏi: Như dứt trừ hết một thân kiến cũng gọi là Niết-bàn, vì sao nói là dứt hết tất cả ái?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Ở đây nói Niết-bàn trọn đủ. Sự việc là thế nào? Nghĩa là dứt trừ hết tất cả ái, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Trong đây, các đạo đã nói đều nói là đạo trong thân vô học. Như nói đạo trong thân vô học, thì nói quả của đạo trong thân vô học cũng như thế. Người hữu học đoạn dứt chưa rốt ráo, không phải là rốt ráo.

Hỏi: Thế nào gọi là nghĩa của Niết-bàn?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Các ám được đoạn dứt vĩnh viễn, lại không sinh nữa, là nghĩa của Niết-bàn.

Lại có thuyết cho: Nghĩa diệt tất cả phiền não là nghĩa của Niết-bàn.

Lại có thuyết nêu: Vì diệt các thứ đại, nên là nghĩa của Niết-bàn.

Lại có thuyết nói: Nghĩa không đan dệt là nghĩa của Niết-bàn. Như nhân nơi đường ngang dọc của tấm vải để dệt tấm thảm thì mới thành. Nếu không nhân nơi đường ngang dọc v.v... thì việc dệt tấm thảm không thành. Như thế, nhân nơi đường ngang dọc nơi tấm vải phiền não nghiệp, nên dệt tấm thảm thọ sinh mới thành. Nếu không nhân nơi nghiệp v.v... thì việc dệt tấm thảm thọ sinh không thành. Do sự việc ấy nên nghĩa không đan dệt là nghĩa của Niết-bàn.

Hỏi: Nhàm chán, không dục và giải thoát, Niết-bàn có khác biệt gì không?

Đáp: Ghét bỏ sự thấp kém là nhàm chán. Không cầu mong là không dục. Tâm không cầu uế là giải thoát. Từ bỏ gánh nặng là Niết-bàn.

Lại có thuyết cho: Ghét bỏ phiền não thấp kém là nhàm chán. Đoạn trừ phiền não là không dục. Không cùng với phiền não kết hợp là giải thoát. Các ám dứt hết là Niết-bàn.

Như Tôn giả Cù-sa giải thích về Kinh này nói: Tri kiến như thật gọi là kiến địa. Nhàm chán là địa bạc. Không dục là địa vô dục. Giải thoát là địa vô học. Niết-bàn là các ám không sinh.

Đức Thế Tôn nói ba cõi là cõi đoạn, cõi không dục và cõi diệt, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là kinh Phật. Kinh Phật nói: Tôn giả A-nan đi đến trụ xứ của Thượng tọa Trưởng lão. Đến nơi, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao Tôn giả A-nan đi đến trụ xứ của Trưởng lão kia?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Tôn giả A-nan là người cầm lái con thuyền pháp Phật, luôn giám sát bốn chúng, thường xuyên đi đến chỗ các Tỳ-kheo, giúp họ trong các việc thọ nhận đũng về cảnh giới, tránh mọi thứ biếng trễ, vô dụng để thì giờ trôi qua vô ích. Do sự việc này, nên Tôn giả đi đến trụ xứ kia.

Lại có thuyết cho: Tôn giả A-nan khởi tư duy: Nếu Tỳ-kheo Trưởng lão kia có được công đức thắng tấn, ta nên tán thán, tùy hỷ. Nếu không được, ta sẽ chỉ cho vị ấy phương tiện đã đạt được. Bây giờ, Tôn giả A-nan đi đến chỗ Trưởng lão kia, sinh tín tương tợ. Tín có hai loại là tín tương tợ và tín không tương tợ. Tín tương tợ là nếu người kia ở nơi chốn A-lan-nhã thì hỏi pháp A-lan-nhã. Nếu là người A-tỳ-đàm thì hỏi pháp của A-tỳ-đàm. Nếu là người trì kinh thì hỏi pháp của kinh. Là người trì luật thì hỏi pháp của luật. Tín không tương tợ là hỏi trái lại với trên. Lúc ấy, Tôn giả A-nan hỏi Thượng tọa Trưởng lão kia về pháp A-luyện-nhã: Các ông thường xuyên quán cảnh giới nào? Trưởng lão đáp: Tôi quán Xá-ma-tha, Tỳ-bà-xá-na. Tôn giả A-nan lại hỏi: Nếu tu hành rộng khắp pháp Xá-ma-tha thì sẽ có lợi gì? Trưởng lão đáp: Nếu tu hành rộng khắp pháp Xá-ma-tha thì đó gọi là tu tâm. Nếu người tu tâm thì được tâm giải thoát.

Hỏi: Như nghĩa của A-tỳ-đàm, trong một tâm có định, có tuệ. Vì sao phân biệt là người theo phương tiện tu định, người theo phương tiện tu tuệ?

Đáp: Do dựa vào sự đầy đủ (Gia hạnh) nên biết. Hoặc có người phần nhiều dựa vào sự đầy đủ của định. Hoặc có người phần nhiều dựa vào sự đầy đủ tuệ.

Người phần nhiều dựa vào sự đầy đủ của định: Tánh ưa ở một mình, thường vui thích nhàn tĩnh, thích ở nơi chốn vắng vẻ, không ưa nói năng.

Người phân nhiều dựa vào sự đầy đủ của tuệ: Thường xuyên ưa thọ trì đọc tụng Tu-đa-la, A-tỳ-đàm, Tỳ-ni, cũng để giáo hóa người khác, quán sát tướng chung, tướng riêng.

Những sự việc như thế gọi là khác biệt.

Lại có thuyết nói: Hoặc có người buộc giữ tâm vào một duyên nhưng không phân biệt pháp tướng. Hoặc có người không buộc giữ tâm vào duyên nhưng phân biệt pháp tướng. Nếu người buộc giữ tâm vào một duyên nhưng không phân biệt pháp tướng, thì đó gọi là tu định. Nếu người không buộc giữ tâm vào một duyên nhưng phân biệt pháp tướng, thì đó gọi là tu tuệ.

Tôn giả A-nan hỏi: Nếu người dùng phương tiện của định để tu tâm thì được tâm giải thoát. Nếu dùng phương tiện của tuệ để tu tâm thì được tuệ giải thoát. Nếu dùng phương tiện của định, tuệ để tu tâm thì được những giải thoát gì? Đáp: Được giải thoát về cõi. Hỏi: Được giải thoát về những cõi gì? Đáp: Ba cõi. Là cõi đoạn, cõi không dục, cõi diệt.

Hỏi: Như đoạn là pháp không duyên, không thể có đối tượng duyên. Vì sao nói là được giải thoát của cõi đoạn?

Đáp: Ở đây quán Niết-bàn giải thoát là dùng tên cõi để nêu bày. Vì sao? Vì tuy người siêng năng tu hành tinh tấn nhưng không thể sinh quán Niết-bàn giải thoát, thì chung cuộc không thể đạt được tâm giải thoát. Do sự việc ấy, nên quán Niết-bàn giải thoát được gọi là cõi.

Bấy giờ, Tôn giả A-nan từ chỗ Tỳ-kheo Thượng tọa Trưởng lão nghe nói như thế xong, liền đi đến trên đàn Ca-lê-lặc, đem nghĩa như thế hỏi hết năm trăm Tỳ-kheo. Các Tỳ-kheo đều dùng nghĩa như thế để đáp.

Hỏi: Các Tỳ-kheo này đáp như thế nào?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Như chôn pháp hội hiện nay, trước hết là các vị hạ tọa nói, các vị khác cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Một người đáp, các người khác đồng ý.

Tôn giả Ba-xa nói: Lúc ấy, tác bạch yết-ma làm thẻ, người nhận lãnh thẻ gọi là đáp.

Bấy giờ, Tôn giả A-nan hỏi các Tỳ-kheo xong, liền đi đến chỗ Đức Phật, đem các nghĩa như thế thưa hỏi Đức Phật. Đức Phật cũng dùng những nghĩa như thế để đáp.

Hỏi: Tôn giả A-nan do không thể vừa ý về lời đáp của Tỳ-kheo Thượng tọa và năm trăm Tỳ-kheo nên đi đến thưa hỏi Đức Phật chăng?

Đáp: Có vừa ý.

Hỏi: Nếu vừa ý thì vì sao còn thưa hỏi Đức Phật?

Đáp: Vì muốn hiển bày là trong pháp thuyết giảng thiện, sự hỏi đáp đầy đủ là đồng kiến giải, đồng mong muốn, đồng ý nguyện. Nơi pháp của ngoại đạo, ý nguyện sự mong muốn không đồng, phá hoại pháp. Trong pháp thuyết giảng thiện, vì ý nguyện, sự mong muốn đồng, nên không hoại pháp. Do pháp này vi diệu, nên thầy cùng với đệ tử, những gì đã nêu bày giảng nói trước sau đều không trái nhau.

Lại có thuyết cho: Vì muốn khiến cho nhiều người xa lìa tội lỗi. Sự việc ấy là thế nào? Từng nghe Tỳ-kheo Thượng tọa Trưởng lão kia trải qua sáu mươi năm ở trong thai mẹ. Sau khi sinh xong, thân hình già nua, gầy ốm, không có oai đức. Bấy giờ, nhiều người sinh tâm khinh miệt, nói như thế này: Các người tuổi trẻ, khí lực dồi dào, khỏe mạnh, từ đầu đêm cuối đêm siêng năng tu hành tinh tấn, đối với pháp thắng tấn vẫn còn khó được, huống gì là người thân già nua, gầy ốm, mà có thể được pháp này sao? Nhưng năm trăm Tỳ-kheo này vì việc ăn uống, nên đã bị Đê-bà-đạt-đa dẫn dụ hủy hoại, về sau mới trở lại quy Phật. Lúc ấy, có nhiều người sinh tâm không tin, cho là các Tỳ-kheo tham lợi cúng dường, há có thể đạt được pháp thắng tấn, mới khiến nhiều người gây tạo tội lỗi.

Bấy giờ, Tôn giả A-nan vì muốn cho nhiều người dứt bỏ tội lỗi, nên đi đến thưa hỏi Đức Phật.

Kinh kia tuy nói cõi đoạn, cõi không dục và cõi diệt, nhưng không nói rộng. Nhân nơi Kinh kia nên Luận này tạo ra vô số tạp thuyết Ưu-ba-đề-xá. Kinh kia là chỗ dựa căn bản của Luận này. Những pháp nào trong kinh kia không nói, nay ở đây đều nói. Do đây tạo ra phần Luận này.

Thế nào là cõi đoạn? Tôi nay trước hết nói về pháp danh số đối trị gần của A-tỳ-đàm.

Hỏi: Thế nào là cõi đoạn?

Đáp: Trừ kiết ái, các kiết còn lại đều được đoạn trừ. Đó gọi là cõi đoạn. Các kiết còn lại, là trừ kiết ái, còn lại là tám kiết.

Hỏi: Thế nào là cõi không dục?

Đáp: Nếu kiết ái đã đoạn trừ, là đối trị gần, tức không dục đối có dục. Đó gọi là cõi không dục.

Hỏi: Thế nào là cõi diệt?

Đáp: Trừ chín kiết, các pháp kiết còn lại đều diệt. Đó gọi là cõi diệt. Ở đây thể của tất cả pháp hữu lậu nói là pháp kiết.

Lại có thuyết cho: Có tám kiết và pháp tương ưng của tám kiết, nếu đoạn trừ xứ sinh đã khởi thì đó gọi là cõi đoạn. Kiết ái, pháp tương ưng của kiết ái và xứ sinh đã khởi v.v..., nếu được lìa dục là cõi không dục. Nếu nói chín kiết, tức gồm thân tất cả pháp nhiễm ô, ngoài ra chỉ có pháp thiện hữu lậu và vô ký không ẩn mất, pháp kia nếu diệt, đó gọi là cõi diệt.

Lại có thuyết nêu: Có pháp trói buộc nhưng không nhiễm ô. Có pháp trói buộc cũng nhiễm ô. Có pháp không trói buộc cũng không nhiễm ô. Pháp trói buộc nhưng không nhiễm ô: Nếu đoạn trừ thì đó gọi là cõi đoạn. Pháp trói buộc cũng nhiễm ô: Nếu được lìa dục là

cõi không dục. Pháp không trói buộc cũng không nhiễm ô: Kẻ khác bị trói buộc, kẻ khác bị nhiễm ô, nếu diệt trừ gọi là cõi diệt. Như trói buộc thì nghĩa hệ thuộc cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Thể của phiền não nếu đoạn trừ đó gọi là cõi đoạn. Phiền não đối với duyên được lia, đó gọi là cõi không dục. Quả của các phiền não lại không sinh nữa, đó gọi là cõi diệt.

Lại có thuyết cho: Các âm quá khứ nếu đoạn trừ đó gọi là cõi đoạn. Các âm vị lai nếu lia dục, đó gọi là cõi không dục. Các âm hiện tại nếu diệt, đó gọi là cõi diệt.

Lại có thuyết nêu: Nếu đối với thọ khổ đoạn trừ, đó gọi là cõi đoạn. Nếu đối với thọ lạc lia dục, đó gọi là cõi không dục. Thọ không khổ không lạc nếu diệt trừ, đó gọi là cõi diệt.

Lại có thuyết nói: Nếu khổ khổ đoạn dứt, đó gọi là cõi đoạn. Nếu hoại khổ lia dục, đó gọi là cõi không dục. Nếu hành khổ diệt, đó gọi là cõi diệt.

Tôn giả Xa-ma-đạt nói: Dứt bỏ gánh nặng, đó gọi là cõi đoạn. Không dục đối trị có dục, nếu lia có dục, đó gọi là cõi không dục. Khiến sinh không nối tiếp, sự nối tiếp nếu diệt trừ, đó gọi là cõi diệt.

Lại có thuyết cho: Hoặc có chỗ nói chỉ đoạn trừ kiết ái.

Hỏi: Nếu như vậy thì trái với kinh Phật. Kinh Phật nói: Các hành nếu đoạn trừ thì đó gọi là cõi đoạn. Các hành nếu lia dục thì đó gọi là cõi không dục. Các hành nếu diệt thì đó gọi là cõi diệt. Lại trái với Luận Ba-già-la-na. Như nói: Pháp có thể đoạn là thể nào? Đáp: Là tất cả pháp hữu lậu. Lại nói pháp do trí đoạn là thể nào? Đáp: Là tất cả pháp hữu lậu. Vậy làm sao thông?

Đáp: Ái có thứ duyên nơi tám kiết, có thứ trở lại duyên nơi ái, có thứ duyên nơi pháp khác. Ái duyên nơi tám kiết nếu đoạn dứt thì đó gọi là cõi đoạn. Kiết ái duyên nơi ái nếu đoạn dứt thì đó gọi là

cõi không dục. Ái duyên nơi pháp khác nếu đoạn dứt thì đó gọi là cõi diệt.

Lại có thuyết nêu: Chỉ đoạn trừ nơi sử. Sử duyên nơi tám kiết nếu đoạn trừ thì đó gọi là cõi đoạn. Sử duyên nơi kiết ái nếu đoạn trừ thì đó gọi là cõi không dục. Sử duyên nơi pháp khác nếu đoạn trừ thì đó gọi là cõi diệt.

Nếu là cõi đoạn thì đó là cõi không dục chăng?

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói về nghĩa danh số của A-tỳ-đàm, nay muốn nói đến nghĩa chân thật. Nếu không như vậy thì có người cho chỉ là tự tùy theo ý của mình, không thuận với kinh Phật. Nay muốn làm rõ việc thuận theo kinh Phật, nên lập ra thuyết này.

Nếu là cõi đoạn thì đó là cõi không dục chăng?

Đáp: Đúng vậy. Cho đến nói rộng. Nói đoạn, không dục, diệt, tên gọi của ba pháp này tuy khác nhưng nghĩa không khác.

Đức Thế Tôn nói ba tướng, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là kinh Phật. Kinh Phật nói ba tướng, nhưng không phân biệt rộng. Kinh Phật là chỗ dựa căn bản để tạo ra Luận này. Những gì nơi kinh kia chưa nói thì nay đều nêu bày. Thế nên tạo ra phần Luận này.

Ngoài mười sáu hành, còn có Thánh đạo chăng? Nếu có, thì vì sao trong phần Kiến Độ Trí và Luận Thức Thân không nói? Nếu không có, thì nơi Luận này nói làm sao thông? Như nói: Lúc thọ nhận thọ lạc nhận biết như thật là thọ nhận thọ lạc. Đây là hành gì? Lại nữa, như nói: Ta đã nhận biết khổ. Đây là hành gì? Lại không còn nhận biết nữa. Đây là hành gì? Cho đến ta đã tu đạo. Đây là hành

gì? Lại không còn tu nữa. Đây là hành gì? Nẻo sinh tử của ta đã hết, phạm hạnh đã lập, việc làm đã xong, không còn thọ hữu sau. Như Kinh Nhiếp Pháp đã nói: Tỳ-kheo đã hết dục lậu, đó gọi là tận trí. Lại không nữa đó gọi là vô sinh trí. Những hành ấy là gì? Hữu lậu, vô minh lậu, nói cũng như thế.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Ngoài mười sáu hành, lại không có Thánh đạo.

Hỏi: Nếu không có Thánh đạo, thì thuyết trước nói là khéo thông. Còn như Luận này nói làm sao thông? Như nói: Khi nhận thọ lạc, nhận biết như thật là nhận thọ lạc, cho đến nói rộng?

Đáp: Không do nhận biết nhận thọ lạc, gọi là nhận biết như thật về thọ lạc. Vì nhận biết thọ lạc này là đạo, như dấu vết xe đi, nên gọi là nhận biết như thật.

Ta đã nhận biết khổ: Là hai hành tức hành vô thường và hành khổ. Không còn nhận biết nữa: Cũng là hành vô thường và hành khổ.

Ta đã đoạn dứt tập: Là bốn hành như tập v.v... Lại không còn đoạn dứt tập nữa, cũng là bốn hành như tập v.v... Ta đã chứng đắc diệt, là bốn hành như diệt v.v... Lại không chứng đắc diệt nữa, cũng là bốn hành như diệt v.v... Nẻo sinh tử của ta đã hết, là bốn hành như tập v.v... Phạm hạnh đã lập, là bốn hành như đạo v.v... Việc làm đã xong, là bốn hành như diệt v.v... Không còn nhận hữu sau là hai hành như khổ v.v..., là hành vô thường và hành khổ.

Lại có thuyết nói: Nẻo sinh tử của ta đã hết có năm việc: (1) Thân. (2) Đối trị. (3) Đối tượng tạo tác. (4) Quả. (5) Con người.

Thân: Là tất cả thân của xứ sinh đều hết.

Đối trị: Là được đối trị như đây, nên có thể đoạn hết tất cả sự sinh.

Đối tượng tạo tác: Là chủ thể, đối tượng tạo tác của trí, khiến cho các sự sinh dứt hết.

Quả: Là được quả của trí, có thể diệt hết tất cả sự sinh.

Con người: Là con người có thể trừ hết tất cả sự sinh. Như Kinh Nhiếp Pháp đã nói: Tỳ-kheo đoạn hết dục lậu, là tận trí, có sáu hành. Lại không còn đoạn hết nữa, là vô sinh trí, cũng có sáu hành. Sáu hành là hai hành vô thường, khổ và bốn hành như tập. Hữu lậu, vô minh lậu, nói cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Ngoài mười sáu hành còn có Thánh đạo.

Hỏi: Nếu có Thánh đạo thì vì sao trong Kiền Độ Trí và Luận Thức Thân không nói?

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

Hỏi: Sự việc nêu bày chưa trọn vẹn này có nghĩa gì?

Đáp: Nếu hành có thể đạt được chánh quyết định, được quả lìa dục và dứt hết các lậu, thì nơi Kiền Độ Trí nơi và Luận Thức Thân tức nói. Nếu các hành không thể đạt được chánh quyết định, không đắc quả, không lìa dục, không trừ hết các lậu, nhưng là chỗ đắc đạo của bậc Thánh vì thọ nhận hiện pháp lạc, vì đạt được diệu dụng, vì quán việc đã làm từ trước và vì thọ dụng Thánh pháp vô thượng nên khởi hiện ở trước.

Lại có thuyết nói: Nếu hành hiện tại, lúc dứt trừ phiền não, có thể đoạn hết các phiền não, có thể có sự tạo tác, có công dụng lớn, tức các phần Luận kia nói đến. Lúc hiện tại đoạn phiền não, các hành kia không thể trừ hết kiết, không có sự tạo tác, không có công dụng lớn, cho nên không nói, chỉ tu ở trong đời vị lai.

Lại có thuyết cho: Nếu hành ở nơi các đạo thắng tấn, giải thoát, vô ngại, phương tiện thì nói. Các hành ấy không ở nơi đạo vô ngại, đạo giải thoát, hoặc ở nơi đạo thắng tấn, hoặc ở xa đạo phương tiện. Do sự việc này, nên nơi Kiền Độ Trí và Luận Thức Thân không nói.

Nếu tạo ra thuyết này: Ngoài mười sáu hành còn có Thánh đạo, thì tướng là Thánh đạo. Nếu hành ở nơi đoạn là tướng đoạn. Nếu hành ở nơi không dục là tướng không dục. Nếu hành ở nơi diệt là tướng diệt. Cũng như một đích bắn làm bằng gỗ, bằng sắt thì các mũi tên đều bắn trúng. Như thế, một thể vô vi là đối tượng hành của ba tướng.

Chư vị tạo ra thuyết này: Ngoài mười sáu hành còn có Thánh đạo. Nghĩa là tướng đoạn, chẳng phải là tướng lìa dục, chẳng phải là tướng diệt, cho đến nói rộng.

Nhiều vị tạo ra thuyết này: Ngoài mười sáu hành lại không có Thánh đạo. Tức tướng kia là duyên. Nếu duyên nơi đoạn là tướng đoạn. Nếu duyên nơi không dục là tướng không dục. Nếu duyên nơi diệt là tướng diệt. Văn này nên nói như vậy: Nếu là tướng đoạn thì đó là tướng không dục chẳng?

Đáp: Như thế. Cho đến nói rộng.

HẾT - QUYỂN 15

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 16

Chương 1: KIỀN ĐỘ TẬP

Phẩm thứ 4: ÁI KÍNH, phần 1

** Thế nào là ái? Thế nào là kính? Cho đến nói rộng. Như chương này cùng giải thích nghĩa của chương, ở đây nên nói rộng là Ưu-ba-đề-xá. (Giải thích nghĩa nơi kinh)*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là kinh Phật. Trong kinh Đức Phật nói: Nếu Tỳ-kheo hành tập hổ thẹn đầy đủ, tức có ái kính. Tuy nêu như vậy nhưng không phân biệt rộng: Thế nào là ái? Thế nào là kính? Nay vì muốn nói rõ nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết cho: Sở dĩ tạo ra phần Luận này là vì muốn dứt pháp của người nhỏ, hiện bày pháp của người lớn. Sự việc ấy là thế nào? Người nhỏ ái thì trở ngại kính, kính thì trở ngại ái.

Thế nào là ái trở ngại kính? Cũng như trong pháp tại gia, cha mẹ đối với con tức có thân ái. Con đối với cha mẹ thì có ái không có kính. Trong pháp xuất gia, Hòa thượng, A-xà-lê đối với các đệ tử thì có thân ái. Đệ tử đối với các Hòa thượng, A-xà-lê có ái, không có kính. Đây gọi là ái trở ngại kính.

Thế nào là kính trở ngại ái? Cũng như trong pháp tại gia, cha mẹ đối với con cái giáo huấn nghiêm khắc, là muốn khiến các con xa ác tu thiện. Con đối với cha mẹ có kính, không ái. Trong pháp xuất gia, Hòa thượng, A-xà-lê đối với các đệ tử giáo huấn nghiêm khắc, cũng nhằm khiến các đệ tử xa ác, tu thiện. Các đệ tử đối với Hòa thượng, A-xà-lê có kính không ái. Đây gọi là kính trở ngại ái.

Như thế người nhỏ, ái thì trở ngại kính, kính thì trở ngại ái. Người lớn thì không như vậy. Nếu ái thì thêm kính, kính thì thêm ái. Thế nên vì nhằm dứt bỏ pháp của hàng người nhỏ hiện bày pháp của hàng người lớn có oai lực, nên tạo ra phần Luận này.

Lúc Phật xuất hiện đời, một người có đủ hai pháp ái, kính này là rất nhiều. Vào thời Phật không xuất thế, một người có đủ hai pháp này thì ít. Nếu như khiến có đủ hai pháp, nên biết đều là Bồ-tát Ma ha tát.

Hỏi: Thế nào là ái?

Đáp: Là các ái, cho đến nói rộng. Những lời nói như thế, đều là nói về tướng của ái.

Hỏi: Thể tánh của ái là gì?

Đáp: Ái có hai thứ: (1) Nhiễm ô. (2) Không nhiễm ô.

Nhiễm ô: Thể là khát ái. Không nhiễm ô: Thể là tín.

Khát ái có hai thứ: (1) Khát ái. (2) Ái.

Hỏi: Nếu là khát ái thì đó là ái chẳng?

Đáp: Nếu là khát ái thì đó là ái.

Hỏi: Từng có ái không phải là khát ái chẳng?

Đáp: Có. Là ái không nhiễm ô.

Tín cũng có hai thứ: (1) Tín. (2) Ái.

Hỏi: Nếu là tín thì đó là ái chăng?

Đáp: Hoặc có tín không phải là ái. Hoặc có tín là ái. Tín không phải là ái: Tức tín nhưng không mong cầu. Tín là ái: Là cũng tín, cũng mong cầu.

Lại có người dùng nghĩa này tạo ra bốn trường hợp: Hoặc có tín không phải là ái, hoặc có ái không phải là tín, cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Tín không phải là ái: Là tin vào sự việc kia nhưng không mong cầu.

(2) Ái không phải là tín: Là ái nhiễm ô.

(3) Cũng tín cũng ái: Là ái sự việc kia mà mong cầu.

(4) Không phải tín cũng không phải ái: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Hỏi: Thế nào là kính?

Đáp: Là các kính, thiện kính, cho đến nói rộng. Những lời như thế v.v... đều nói về tướng của kính.

Hỏi: Thể tánh của kính này là gì?

Đáp: Thể tánh của kính là hổ thẹn.

Thế nào là ái kính?

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước tuy đã nói về thể của ái kính, nhưng chưa nói hai pháp này đều cùng ở trong thân của một người. Nay vì muốn nói về điều ấy, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là ái kính?

Đáp: Cũng như có một người do ái kính nên ý thường niệm Phật. Hàng phàm phu ái kính Phật, vì oai lực của Phật giúp họ xa lìa

vô số sự việc khổ bị sai khiến phục dịch, khiến họ có được những vật dụng nuôi sống tùy ý.

Thánh nhân ái kính Phật: Tức do oai lực của Phật giúp cho chư vị đoạn trừ vô lượng các khổ từ vô thủy đến nay, dứt hết nhân của nẻo ác, trụ nơi pháp quyết định, thấy chân đế theo chánh kiến thanh tịnh.

Lại có thuyết nói: Đều cùng ái kính Phật: Ý luôn nghĩ đến Phật, do oai lực của Phật khiến chư vị xuất gia, được pháp Tỳ-kheo và lợi ích an vui của các điều thiện khác. Như Tôn giả Ưu-đà-da nói: Đức Thế Tôn đã diệt trừ vô lượng pháp ác của con, tăng ích cho con tu vô lượng pháp thiện. Lại nữa, do Phật xuất thế nên làm thanh tịnh ba thứ mắt. Như Tôn giả Xá-lợi-phất nói: Nếu Phật không xuất thế thì tôi đã mù lòa không có mắt, qua một đời này. Lại nữa, vì Phật đối với pháp này là tối tôn, tối thắng.

Lại có thuyết cho: Vì Phật là đấng Pháp chủ.

Lại có thuyết nêu: Pháp của bảy nương dựa từ vô thủy đến nay ẩn mất không hiện, Đức Phật là bậc có thể khai thị.

Lại có thuyết nói: Đức Phật có thể giúp cho vô số na-do-tha chúng sinh vào thành Niết-bàn.

Lại có thuyết cho: Đức Phật Thế Tôn đã riêng ra khỏi màng lưới vô minh, chuyển pháp luân.

Lại có thuyết nêu: Do Đức Thế Tôn thuyết pháp nên khiến cho vô lượng na-do-tha chúng sinh gieo trồng các căn thiện, cũng khiến thành thực, khiến được giải thoát. Do Đức Phật giảng nói pháp, nên khiến có niệm xứ, chánh đoạn, thần túc, căn, lực, giác đạo, thiền định, giải thoát Tam-ma-đề, hành tác tất cả công đức như thế v.v... đều hiện ở thế gian.

Do các sự việc như vậy v.v... nên phàm phu, Thánh nhân ái kính Đức Phật. Cũng ái kính Pháp, ý thường nhớ nghĩ. Vì sao? Vì có thể

diệt trừ hết mọi khổ nơi thân, tâm, cũng nương dựa nơi pháp này có thể đạt đến Niết-bàn. Cũng ái kính Tăng, ý luôn nhớ nghĩ. Vì sao? Vì do oai lực của Tăng giúp cho ta được xuất gia, thọ giới cụ túc, được tích tập một trăm lễ một thứ vật, được chung phạm hạnh với Hòa thượng, A-xà-lê v.v... đồng an trụ nơi pháp Phật.

Những người như thế v.v..., lúc ta hành đạo, là bè bạn của ta. Do ở nơi xứ như thế v.v... có ái, có kính, nên gọi là ái kính.

Có người có ái không kính, có kính không ái, cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Có ái không kính: Như pháp tại gia, cha mẹ đối với con, Hòa thượng, A-xà-lê đối với các đệ tử của mình, gọi là có ái không kính.

(2) Có kính không ái: Như đối với sư trưởng khác có đức, nhưng không cùng phục theo, gọi là có kính không có ái.

(3) Cũng ái cũng kính: Như pháp tại gia, con đối với cha mẹ. Đệ tử đối với Hòa thượng, A-xà-lê.

(4) Không ái cũng không kính: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Sự ái kính trong bốn nẻo đều có. Trong đây nói ái kính là đối tượng hành trì trong pháp Phật.

Thế nào là nuôi dưỡng? Thế nào là kính? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm dứt pháp của hạng người nhỏ, hiện bày pháp của bậc đại nhân. Vì sao? Vì hạng người nhỏ nuôi dưỡng thì trở ngại kính, kính thì trở ngại cho nuôi dưỡng.

Nuôi dưỡng trở ngại kính: Như pháp tại gia: Cha mẹ già yếu bệnh tật, dùng y phục, thức ăn uống, tùy bệnh dùng các thứ thuốc thang để nuôi dưỡng cha mẹ nhưng không có kính. Trong pháp xuất gia: Như các đệ tử có oai đức, hiểu biết rộng khéo lãnh hội pháp

tướng, được nhiều người biết đến, thường dùng các thứ y phục, thức ăn uống, thuốc thang theo bệnh nuôi dưỡng Hòa thượng, A-xà-lê. Thầy của họ, hoặc có lúc ở nơi trụ xứ của đệ tử, nhận việc giảng giải nghĩa kinh. Những sự nuôi dưỡng như thế, gây trở ngại đối với kính.

Bậc đại nhân thì không như thế. Nếu nuôi dưỡng thì thêm kính, nếu kính thì tăng nuôi dưỡng. Khi Đức Phật xuất thế, một người có đủ hai pháp này là rất nhiều. Vào thời Phật không ra đời, một người hội đủ hai pháp này là rất ít. Nếu như có đủ hai pháp, nên biết đó đều là Bồ-tát Ma ha tát.

Bồ-tát nếu nuôi dưỡng người, tất thêm cung kính. Nếu cung kính người ấy, tất tăng thêm nuôi dưỡng.

Do sự việc này, nên muốn dứt bỏ pháp của hạng người nhỏ, hiện bày pháp của bậc đại nhân, là rất hy hữu, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là nuôi dưỡng?

Đáp: Nuôi dưỡng có hai thứ: (1) Của cải. (2) Giáo pháp.

Hỏi: Thể tánh của sự nuôi dưỡng bằng của cải là gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đó là xả bỏ các vật.

Lại có thuyết cho: Là xả bỏ nghiệp thân, khẩu.

Lại có thuyết nêu: Có thể khiến bốn đại nơi các căn được nuôi lớn.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Thể tánh của sự nuôi dưỡng bằng của cải là năm ấm.

Hỏi: Ở nơi nẻo nào có sự nuôi dưỡng này?

Đáp: Trừ nẻo địa ngục, các nẻo khác đều có.

Lại có thuyết nói: Trong sáu cảnh trời thuộc cõi dục không có. Vì sao? Vì chư thiên khi muốn thọ thực thì dùng bát vàng trống đặt

ở trước mặt, tùy vào diệu lực nơi phước đức của họ, thức ăn uống tự nhiên xuất hiện, đâu cần của cải để nuôi dưỡng.

Lại có thuyết cho: Thức ăn uống của chư vị kia tuy cùng có, nhưng của cải khác thì có thể đem cho người.

Hỏi: Sự nuôi dưỡng này nơi xứ nào thiết lập? Ai cho ai nhận?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Trong nẻo súc sinh trở lại thí cho súc sinh. Trong nẻo ngã quỷ thí cho hai nẻo. Con người thí cho ba nẻo. Trời thí cho ba nẻo trước.

Lại có thuyết nêu: Có thể thí cho bốn nẻo. Nếu con người do có ý tạo lợi ích thì cho người khác thức ăn uống. Người kia nhờ ăn uống nên bốn đại của các căn được nuôi lớn. Đó gọi là thí cho cũng gọi là nuôi dưỡng. Tuy có ý tạo lợi ích cho người khác, cho họ thức ăn uống, người kia thọ dụng nhưng không nuôi lớn bốn đại của các căn. Đó gọi là thí cho không gọi là nuôi dưỡng. Nếu người có tâm hại, dùng thức ăn lẫn lộn chất độc để cho người khác. Người khác lại dùng sức của chú thuật cổ thuốc để thọ dụng. Nếu là chúng sinh có đức, thì bốn đại nơi các căn lại được tăng trưởng. Đó gọi là nuôi dưỡng không gọi là thí cho. Người cho kia thọ nhận báo bất thiện.

Hỏi: Thể của sự nuôi dưỡng bằng pháp là gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Thể tánh của sự nuôi dưỡng bằng pháp là danh.

Lại có thuyết cho: Là ngữ.

Lại có thuyết nêu: Nếu lúc nghe pháp, sinh khởi phương tiện thiện xảo chưa từng có, là thể tánh của sự nuôi dưỡng bằng pháp.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Người nghe pháp kia nhận lấy pháp cùng sinh tương ưng của phương tiện thiện xảo, thể là năm ấm.

Hỏi: Ở xứ nào có sự nuôi dưỡng bằng pháp?

Đáp: Năm nẻo đều có.

Hỏi: Vì sao biết được trong nẻo địa ngục là có?

Đáp: Từng nghe nói con của ông Di-đa-đạt sinh trong địa ngục, cho là nơi nhà tắm, nói kệ:

*Xứ vắng nhân gian thọ khổ vui
Chẳng phải do ta, người tạo nên
Như thọ các xúc đều duyên nơi thân
Nếu không có thân ai thọ khổ.*

Bấy giờ, các chúng sinh nơi địa ngục nghe nói kệ này đều duyên nơi phước ấy, nên từ đáy mạng chung, thoát khỏi khổ của địa ngục.

Hỏi: Làm sao biết được trong nẻo súc sinh cũng có sự nuôi dưỡng bằng pháp?

Đáp: Như chim Ca-tần-xà-la v.v..., thân hành phạm hạnh, vì người khác thuyết pháp.

Trong nẻo ngựa quý, như quý Tất-lăng-ca v.v... Trong nẻo trời người đều có thể hiện thấy. Sáu trời thuộc cõi dục trong nẻo trời và chư thiên cõi sắc, không phải là trời của cõi vô sắc.

Hỏi: Vì sao biết được chư thiên nơi cõi sắc cũng có?

Đáp: Như Thủ thiên tử đi đến chỗ Đức Phật, nói thế này: Như hôm nay bốn chúng vây quanh, Đức Thế Tôn vì họ giảng nói các pháp. Người nghe vô cùng hoan hỷ, phụng hành. Tôi nghe pháp rồi trở lại cõi trời Vô nhiệt, chư thiên vây quanh, vì họ thuyết pháp, người nghe hoan hỷ vâng làm cũng lại như thế. Do sự việc ấy nên biết trong trời cõi sắc cũng có sự nuôi dưỡng bằng pháp.

Nếu đem tâm tạo lợi ích, vì người khác giảng nói pháp, người khác nghe pháp xong sinh khởi phương tiện thiện xảo. Đây gọi là

thí cho, cũng không gọi là nuôi dưỡng. Nếu đem tâm tạo lợi ích, vì người khác nói pháp, người khác nghe pháp xong chẳng sinh phương tiện thiện xảo. Đây gọi là thí cho, không gọi là nuôi dưỡng. Nếu đem tâm hủy báng, đả kích, vì người khác giảng nói pháp, người khác nghe rồi, do tâm trí tuệ nên sinh khởi phương tiện thiện xảo. Đây gọi là nuôi dưỡng, không gọi là thí cho.

Thế nào là kính? Như kính trọng là kính, cho đến nói rộng. Thể tánh của kính là hồ, như trước đã nói.

Thế nào là cung kính, nuôi dưỡng?

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói về thể tánh của cung kính, nuôi dưỡng, nhưng chưa nói một người gồm đủ hai sự việc ấy, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là cung kính, nuôi dưỡng?

Đáp: Cũng như có một người luôn cung kính, phụng dưỡng (cúng dường) Phật.

Hỏi: Dùng gì để cung kính, phụng dưỡng Phật?

Đáp: Dùng của cải để cung kính, phụng dưỡng Phật, không thể dùng pháp. Vì sao? Vì không thể khiến Đức Phật sinh khởi phương tiện thiện xảo chưa từng có. Vì Đức Như Lai Ứng Cúng Chánh Biến Tri không thọ dụng pháp của người khác. Vì pháp là như thế.

Hỏi: Vì sao trong đây không nói sự cung kính, nuôi dưỡng bằng pháp?

Đáp: Nghĩa tạo duyên là nghĩa nuôi dưỡng. Pháp kia là lia duyên.

Hỏi: Nếu muốn thí pháp nên thí ở xứ nào?

Đáp: Pháp có hai thứ: (1) Danh số. (2) Chân thật. Nếu muốn thí cho pháp danh số, nên thí cho người thuyết pháp, hoặc người biên

chép kinh. Nếu muốn thí pháp chân thật, tức nên gìn giữ vật này, phải như kính tháp của Phật.

Hỏi: Thế nào là thí cho Pháp, nuôi dưỡng (cúng dường) Tăng?

Đáp: Là ở trong chúng Tăng, tạo ra kệ của ba khế kinh, tạo ra Sa-hạt-già, nêu bày đủ các thứ vấn đáp của nghĩa quyết định.

Hỏi: Thế nào là nuôi dưỡng Tăng bằng của cải?

Đáp: Nếu dùng các thứ ăn uống, tạo ra trường trai, tạo hội Ban-già-vu-sát (Đại hội thí năm năm một lần) giảng giải kinh pháp, cúng dường Hòa thượng, A-xà-lê và chư vị phạm hạnh thanh tịnh khác.

Hỏi: Ai cho, ai nhận?

Đáp: Đức Phật có thể thí cho tất cả các chúng sinh sự nuôi dưỡng bằng pháp, sự nuôi dưỡng bằng của cải. Tất cả chúng sinh có thể cúng dường Phật bằng của cải, không thể cúng dường Phật bằng pháp. Phật-bích-chi có thể thí cho tất cả các chúng sinh sự nuôi dưỡng bằng pháp, sự nuôi dưỡng bằng của cải, trừ Đức Phật, Thế Tôn. Tất cả chúng sinh có thể cúng dường Phật, Phật-bích-chi bằng của cải, không thể cúng dường bằng pháp. Tôn giả Xá-lợi-phất có thể thí cho tất cả chúng sinh sự nuôi dưỡng bằng pháp, bằng của cải, chỉ trừ Đức Phật và Phật-bích-chi. Tất cả chúng sinh có thể cúng dường Đức Phật, Phật-bích-chi, Tôn giả Xá-lợi-phất bằng của cải, không thể cúng dường bằng pháp. Tôn giả Mục-kiền-liên có thể thí cho tất cả chúng sinh sự nuôi dưỡng bằng pháp, bằng của cải, chỉ trừ Đức Phật, Phật-bích-chi, Tôn giả Xá-lợi-phất. Tất cả chúng sinh có thể cúng dường Đức Phật, Phật-bích-chi, Tôn giả Xá-lợi-phất, Tôn giả Mục-kiền-liên bằng của cải, không thể cúng dường bằng pháp. Cho đến người lợi căn có thể thí cho kẻ độn căn sự nuôi dưỡng bằng của cải, bằng pháp. Người độn căn có thể thí cho người lợi căn sự nuôi dưỡng bằng của cải, không thể cho sự nuôi dưỡng bằng pháp.

Hỏi: Nếu không thể cúng dường Đức Phật bằng pháp thì vì sao Đức Thế Tôn lại khen ngợi chỗ thuyết giảng của Tôn giả A-nan. Khen: Lành thay! Lành thay! Như chỗ ông nói về tinh tấn có thể sinh khởi Bồ-đề. Cũng khen ngợi Tỳ-kheo Úc Nhĩ: Lành thay! Lành thay! Ông có thể dùng âm thanh vi diệu để đọc tụng pháp nhiệm mầu, dùng ngôn ngữ âm thanh của nước A-bàn-đề để phổ biến. Ngôn ngữ ấy chánh trực, dễ hiểu, khiến nhiều người ưa nghe. Hoặc ở đây nói làm sao thông? Như Đức Phật bảo Tôn giả A-nan: Ta cũng tăng ích pháp thiện, tịch tĩnh của người xuất gia?

Đáp: Vì sao Đức Phật khen ngợi Tôn giả A-nan? Vì Tôn giả A-nan đã giảng nói hợp thời nên được Đức Phật khen.

Lấy gì để nhận biết? Từng nghe Đức Thế Tôn du hóa nơi nhân gian, gặp phải bệnh đau lưng, Ngài trải y Uất-đa-la-tăng ra nằm và gối đầu bằng y Tăng-già-lê, nằm nghiêng theo phía hông bên phải và bảo Tôn giả A-nan: Nay ông nên vì các Tỳ-kheo giảng nói pháp.

Bấy giờ, Tôn giả A-nan vì các Tỳ-kheo giải nói về giác ý: Nay các Trưởng lão! Đức Như Lai do hành giác ý niệm nên thành đạo, cũng vì người khác giảng nói, cho đến nói rộng về giác ý trạch pháp, giác ý tinh tấn.

Ngay khi Tôn giả A-nan đang phân biệt về giác ý, Đức Thế Tôn tự nhớ nghĩ về vô số A-tăng-kỳ kiếp trong quá khứ, đã từng hành các phương tiện, đều là sức tinh tấn. Vì do nhớ nghĩ nên khởi tâm hỷ, khiến thân bốn đại có bệnh được tiêu diệt rất nhanh, bốn đại không bệnh sinh khởi cũng rất nhanh và chứng đau lưng tức thì dứt trừ, vội ngồi kiết già, nói với Tôn giả A-nan: Ông đã giảng về tinh tấn chẳng?

Tôn giả A-nan thưa: Đúng vậy, bạch Đức Thế Tôn!

Đức Phật nói: Lành thay! Lành thay! Nay A-nan! Thật như lời ông vừa nói, tinh tấn có thể sinh khởi Bồ-đề.

Do sự việc ấy, nên gọi là khen ngợi Tôn giả A-nan.

Về sự việc khen ngợi Tỳ-kheo Úc Nhĩ: Hoặc có thuyết nói: Vì muốn khiến Tỳ-kheo kia sinh tâm không sợ hãi, nên Hòa thượng Đại Ca Chiên Diên Tử đã từng bảo Tỳ-kheo Úc Nhĩ ở nước A-bàn-đề: Ông nên đến chỗ Đức Phật để thỉnh cầu năm nguyện vọng cho các Tỳ-kheo vùng biên giới lạnh lẽo. Đó là: (1) Thường xuyên được tắm, gội. (2) Dùng da thú để làm dụng cụ trải ngồi. (3) Xin sư trì Tỳ-ni, là người thứ năm, được thọ cụ túc. (4) Xin được luôn mang giày có tác phủ kín chân. (5) Xin được chữa trường y quá mười đêm. Do năm việc này nên Tỳ-kheo kia đi đến chỗ Đức Phật. Oai đức của Đức Thế Tôn, cho đến Phạm thiên, Đế Thích, Hộ Thế Tứ Vương không thể đứng gần nhìn thẳng. Vì việc ấy nên Úc Nhĩ không dám cầu ngay. Về sau được Đức Thế Tôn khen ngợi ông mới dám thỉnh cầu. Thế nên, vì muốn khiến Tỳ-kheo kia sinh khởi tưởng không sợ hãi, nên mới khen ngợi.

Lại có thuyết cho: Vì muốn tạo lợi ích cho Tỳ-kheo kia, nên mới khen ngợi. Vì sao? Vì Tỳ-kheo kia ở vùng đất A-bàn-đề có thể làm Phật sự. Vì muốn cho các người ở đây thêm tâm tôn trọng nên mới khen ngợi ông.

Lại có thuyết nêu: Do Tỳ-kheo Úc Nhĩ có thể khéo trì tụng các nghĩa Ưu-đà-na, Ba-la-diên nơi kinh, có thể làm vừa ý Đức Phật, nên mới được khen ngợi.

Lại có thuyết nói: Do tu nghiệp tịnh làm cho tiếng nói trong, diệu, nên mới được khen ngợi.

Về câu nói của Đức Phật: Tăng ích pháp thiện tịch tĩnh của người xuất gia: Là các vị xuất gia lần lượt chuyển tăng, được chánh quyết định, chứng đắc đạo quả, có thể lìa ái dục, cũng dứt hết các lậu, gieo trồng nhân của Phật đạo và nhân của đạo Duyên giác, Thanh văn, được sinh vào nhà tôn quý, nhiều của cải, quyền

thuộc thành tựu, có oai thể lớn, diện mạo đơan nghiêm. Có khả năng làm thanh tịnh thiên đạo và đạo giải thoát, đều là uy lực của Đức Phật. Do uy lực của Phật, nên đã khiến cho nhiều chúng sinh xuất gia trong pháp Phật. Có những lợi ích như thế v.v... khởi tâm hoan hỷ, nên nói: Ta nay tăng ích pháp thiện tịch tĩnh của người xuất gia.

Lại có thuyết cho: Vì muốn lia bỏ lỗi lầm của sự hủy báng, nên khen ngợi Tôn giả A-ni-lô-đầu v.v... Vì muốn khiến cho người kia tôn trọng oai đức nên khen ngợi Tôn giả Mục-liên v.v... Vì muốn hiển bày có công đức lớn, nên khen ngợi Tôn giả Xá-lợi-phất v.v... Vì nhằm khiến sinh khởi tâm không sợ hãi, nên khen ngợi Tỳ-kheo Úc Nhĩ v.v...

Thế nào là sức mạnh của thân? Thế nào là sức yếu kém của thân? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Như phái Tỳ-bà-xà-bà-đề (Luận Phân Biệt) nói: Sức mạnh của thân, sức yếu kém của thân không do nơi thân mà do nơi tâm tạo ra. Vì nhằm ngăn chặn ý của người nói như thế, vì muốn nêu rõ về thể của sức mạnh là xúc nhập, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết nói: Sở dĩ tạo ra phần Luận này là vì nhằm ngăn chặn ý của Bộ Di-sa-tác. Bộ ấy nói thể này: Sức mạnh của thân, thể là tinh tấn. Sức yếu kém của thân, thể là biếng nhác. Vì nhằm ngăn chặn ý tưởng của người nói như thế, vì muốn làm rõ sức mạnh của thân, sức yếu kém của thân, thể là xúc nhập.

Lại có thuyết cho: Sở dĩ tạo ra phần Luận này là muốn ngăn chặn ý tưởng của phái Thí Dụ. Phái ấy đưa ra luận này: Sức mạnh của thân, sức yếu kém của thân, không có thể nhất định. Như sức mạnh của voi hơn sức mạnh của ngựa. Sức mạnh của ngựa hơn sức mạnh của bò.

Thế nào là một thế? Tức là sức mạnh của thân, là sức yếu kém của thân.

Vì muốn ngăn chặn ý tưởng của thuyết như thế, vì muốn nêu rõ về sức mạnh của thân, sức yếu kém của thân là pháp quyết định. Nếu sức mạnh của thân không phải là pháp quyết định, thì chẳng phải thuộc về nhập, chẳng phải là đối tượng nhận thức của thức.

Hỏi: Nếu sức mạnh của thân là quyết định, thì theo thuyết của phái Thí Dụ đã nói làm sao thông? Như sức mạnh của voi hơn sức mạnh của ngựa, sức mạnh của ngựa hơn sức mạnh của bò.

Đáp: Vì đây là nhân nơi người khác nên nói là hơn. Như sức của ngựa đối với sức của voi, bốn đại yếu thì nhiều, bốn đại mạnh thì ít. Sức của bò đối với sức của ngựa, bốn đại yếu thì nhiều, bốn đại mạnh thì ít. Vậy thì sức mạnh thường mạnh, sức yếu thường yếu. Do sự việc này, nhằm ngăn chặn ý của người khác, hiển bày nghĩa của mình, cho đến nói rộng, nên tạo ra phần Luận này.

Tất cả pháp hữu vi, sức có mạnh, yếu. Vì sao? Vì như mắt sáng rõ, có thể trông thấy, đó gọi là sức mạnh. Người không bằng gọi là sức yếu, cho đến thân cũng như thế. Như ý khéo có thể nhận biết pháp, đó gọi là sức mạnh. Người không bằng gọi là sức yếu. Ở đây nói về sức mạnh của thân, sức yếu kém của thân, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là sức mạnh của thân?

Đáp: Như sức của thân, thân dừng mãi, cho đến nói rộng. Những tên gọi như thế v.v... đều hiển hiện về tướng của sức mạnh. Như hai lực sĩ đấu sức, cho đến nói rộng. Do nghĩa này nên nhận biết sức mạnh của thân, sức yếu kém của thân, là thuộc về xúc nhập. Vì sao? Tức do sự xúc chạm, nên biết được người này là sức mạnh, người kia là sức yếu. Cũng như hai người tráng kiện nắm lấy một người sức yếu. Lúc hai người kia đang nắm lấy là lần lượt cùng nhận

biết. Như người sức mạnh nắm lấy người sức yếu, biết sức của người kia yếu. Người sức yếu nắm lấy người sức mạnh, cũng nhận biết sức của người kia mạnh. Sức mạnh, sức yếu đều cùng thuộc về một nhập, nghĩa là xúc nhập. Do hai thức nhận biết là thân thức, ý thức. Thân thức nhận biết về tướng riêng, ý thức nhận biết về tướng riêng và tướng chung. Do nghĩa như thế, tức là ngăn chặn ý của thuyết cho, sức của thân không nhất định. Vì sao? Vì nếu đổi nơi sức mạnh của thân, sức yếu kém của thân không nhất định, thì không nên nói nhất định thuộc về một nhập, do hai thức nhận biết.

Hỏi: Sức mạnh của thân, sức yếu kém của thân thể tánh là gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Thể là bốn đại.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì đại nào tăng nên sức của thân mạnh? Do đại nào tăng nên sức của thân yếu?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Bốn đại không tăng. Tự có bốn đại tương tự sinh ra sức của thân mạnh. Có bốn đại tương tự sinh ra sức của thân yếu.

Lại có thuyết nêu: Vì địa đại tăng nên sức của thân mạnh. Do thủy đại tăng nên sức của thân yếu. Vật bên ngoài cũng như thế. Như cây Đà-bà, cây Khư-đà-la, cây Tỳ-ma, cây Bà-đà-la v.v... do địa đại riêng nhiều nên cứng chắc. Như cỏ lau, liễu, bầu, hồ ma v.v... vì thủy đại riêng nhiều nên mềm yếu.

Lại có thuyết nói: Sức mạnh của thân, sức yếu của thân thuộc về xúc nhập, thể không phải là bốn đại, là tánh của sắc tạo.

Hỏi: Nếu như vậy thì tánh của sắc tạo có bảy thứ. Thứ gì tăng nên sức của thân mạnh? Thứ gì tăng nên sức của thân yếu?

Đáp: Vì nặng riêng nhiều nên sức của thân mạnh. Do nhẹ riêng nhiều nên sức của thân yếu. Vật bên ngoài cũng thế: Nặng thì mạnh, nhẹ thì yếu.

Lại có thuyết cho: Ngoài bảy thứ sắc tạo, còn có sức mạnh của thân, sức yếu kém của thân.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Bốn đại nơi thân cân bằng thì sức của thân tức mạnh. Bốn đại nơi thân không cân bằng thì sức của thân tức yếu.

Như nói: Bồ-tát có sức của Na-la-diên. Lượng ngang bằng của sức Na-la-diên là thế nào?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Sức của mười con bò thường bằng sức của một người thôn thiên ngu. Sức của người thôn thiên ngu bằng sức của một thanh ngu. Sức của mười thanh ngu bằng sức của một con voi thường. Sức của mười con voi thường bằng sức của một hương tượng. Sức của mười hương tượng bằng sức của một người đại lực. Sức của mười người đại lực bằng sức của một Bát-kiến-đà. Sức của mười Bát-kiến-đà bằng nửa sức của Na-la-diên. Hai nửa sức của Na-la-diên bằng sức của một Na-la-diên. Sức của một Na-la-diên bằng sức nơi một đốt xương của Bồ-tát. Đó gọi là sức thân của Bồ-tát.

Lại có thuyết cho: Thuyết này là quá ít. Sức của mười con bò thường bằng sức của một thôn thiên ngu. Cho đến sức của mười voi thường bằng sức của một voi rừng. Sức của mười voi rừng bằng sức của một voi Già-ni-la. Sức của mười voi Già-ni-la bằng sức của một voi A-la-lặc-ca. Sức của mười voi A-la-lặc-ca bằng sức của một voi núi Tuyết. Sức của mười con voi núi Tuyết bằng sức của một Hương tượng. Sức của mười Hương tượng bằng sức của một voi Thanh sơn. Sức của mười voi Thanh sơn bằng sức của một voi Hoàng sơn. Như thế, theo thứ lớp gấp mười lần, nói về Ưu-bát-la, Câu-vật-đầu, Ba-đầu-ma đỏ, trắng cũng như thế. Sức của mười voi Ba-đầu-ma bằng sức của một người đại lực. Sức của mười người đại lực bằng sức của một Bát-kiến-đà. Sức của mười Bát-kiến-đà bằng sức của một Sa-

lăng-già. Sức của mười Sa-lăng-già bằng sức của một Bà-lăng-già. Sức của mười Bà-lăng-già bằng sức của một Chương-nậu-lặc. Sức của mười Chương-nậu-lặc bằng sức của một Bà-la-chương-nậu-lặc. Sức của mười Bà-la-chương-nậu-lặc bằng một nửa sức của Na-la-diên. Hai nửa sức của Na-la-diên bằng một sức của Na-la-diên. Đây gọi là lượng sức của Na-la-diên.

Lại có thuyết nêu: Thuyết này cũng còn ít. Sức của một ngàn Long vương Y-na-bạt-la bằng sức nơi một đốt xương của Bô-tát.

Tùng nghe nói: Khi chủ trời Ba Mươi Ba muốn dạo chơi, Long vương Y-na-bạt-la, sắc lông thuần trắng, như bảy cành hoa Câu-vật-đầu, đứng yên, có đủ sáu ngà, đầu đỏ như sắc của Nhân-đề-cụ-ba. Bên hông trái phải, mỗi bên đều là hai do-tuần rưỡi, trước sau đều một do-tuần. Như thế, xung quanh thân có bảy do-tuần, cao hai do-tuần rưỡi. Đây là thân thường có tám ngàn quyền thuộc. Các quyền thuộc ấy, sắc đỏ trắng, như bảy cành hoa Câu-vật-đầu, ng yên, có đủ sáu ngà, đầu đỏ như sắc của Nhân-đề-cụ-ba. Lúc chủ trời Ba Mươi Ba muốn dạo chơi, trên thân của Long vương Y-na-bạt-la, tự nhiên có tay hương hiện ra, nên khởi nghĩ: Hôm nay chư thiên cần ta. tức Tự hóa thân có ba mươi hai đầu, mỗi đầu có sáu ngà, đầu đỏ như sắc của Nhân-đề-cụ-ba. Đầu thứ Ba mươi ba là đầu thường. Trên mỗi mỗi ngà hóa làm bảy ao, trong mỗi mỗi ao hóa làm bảy hoa sen. Trên mỗi mỗi hoa hóa làm bảy đài, trên mỗi mỗi đài hóa bảy màn che liên kết nhau. Trong mỗi mỗi màn che có bảy thiên nữ. Mỗi mỗi thiên nữ có bảy thị giả. Mỗi mỗi thị giả có bảy kỹ nữ. Tạo sự biến hóa xong, Long vương đi đến trong thành của chư thiên. Nơi ba mươi hai đầu đã hóa có ba mươi hai quan phụ tá và quyền thuộc của họ cưỡi lên trên đó. Đế thích cỡi nơi đầu thường và quyền thuộc của Đế thích cũng cưỡi lên trên ấy. Như thế gồm có một vạn gia tộc của chư thiên, thân cử động nhẹ, cũng như gió xoáy thổi phớt qua trên lá cỏ, nương nơi hư không mà đi đến xứ dạo chơi. Lúc ấy chư thiên đều không tự

thấy có người trước sau, tới chôn đạo chơi. Khi đó chư thiên mỗi mỗi vị đều đến đạo chơi nơi vườn rừng tâm ý hân hoan vui vẻ.

Bây giờ, Long vương cũng tự hóa thân làm hình thiên tử rồi tự vui đùa. Như thế, sức của Long vương Y-na-bạt-la đối với thân của Bồ-tát có mười tám đốt xương lớn, mỗi mỗi đốt xương lớn có một ngàn sức của Long vương Y-na-bạt-la.

Như thế v.v... gọi là sức nơi thân của Bồ-tát.

Lại có thuyết nói: Thuyết này cũng là ít. Sức nơi thân của Bồ-tát có mười tám đốt xương lớn. Như trước đã nói, là sức của đốt xương thấp nhất trong mười tám đốt xương của Bồ-tát. Thuyết thứ hai nói là sức nơi đốt xương hơn tiếp theo của Bồ-tát. Thuyết thứ ba đã nói là sức của đốt xương thứ ba. Như thế theo thứ lớp, mỗi mỗi đều chuyển biến hơn gấp bội.

Tôn giả Bà-đàn-đà nói: Sức của ý vô lượng, nên biết sức của thân cũng vô lượng. Vì sao nhận biết được? Vì như đạo Chánh đẳng Chánh giác Vô thượng nơi đời vị lai, tất sinh hiện ở trước. Bây giờ, đại địa của ba ngàn đại thiên thế giới đều chấn động. Do sự việc này nên nhận biết do sức của ý vô lượng, nên sức của thân cũng vô lượng.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao nói Bồ-tát có sức của Na-la-diên?

Đáp: Vì sức của Na-la-diên được người đời ưa chuộng nên dùng làm dụ. Vậy thì sức của ý vô lượng, nên sức của thân cũng vô lượng.

Hỏi: Vì lý do gì Bồ-tát tu tập sức như thế?

Đáp: Vì muốn hiện bày tất cả đều là sự việc thù thắng. Như Bồ-tát đối với các thế gian tất cả sự việc đều thù thắng. Đó là tộc họ, hình sắc, giàu sang, nhiều của cải quyền thuộc, công đức tích tập và sức của tiếng tăm cũng như thế. Như về tộc họ, hình sắc đã hơn hẳn nơi thế gian nên về sức cũng phải như vậy.

Lại có thuyết nói: Do đạo quả Bồ-đề vô thượng. Vì sao? Vì đạo quả Chánh đẳng Chánh giác Vô thượng nên phải trụ nơi thân bền chắc như thế. Nhưng không có điều ấy, nên chỉ do phân biệt mà nói. Nếu chính đạo quả Chánh đẳng Chánh giác Vô thượng trụ nơi đỉnh núi Tu-di, thì núi Tu-di tức bị tan nát, vì lực, vô úy là hết sức quý trọng. Vì thế nên khi Đức Thế Tôn mới thành đạo, vừa giở chân lên đi, chỉ bước nhẹ nhàng trên đất, đất liền chấn động.

Lại có thuyết cho: Vì do đạo quả Chánh đẳng Chánh giác Vô thượng, nên ở châu Diêm-phù-đề trong tam thiên đại thiên thế giới, nơi châu Diêm-phù-đề ấy có tòa kim cương tự nhiên xuất hiện. Bồ-tát an tọa trên đó thành Đẳng chánh giác. Như thế, cũng vì đạo quả Chánh đẳng Chánh giác Vô thượng, nên Bồ-tát đã tích tập thân bền chắc.

Lại có thuyết nêu: Vì dùng sức này để dẫn dắt ứng hiện nhằm giáo hóa chúng sinh. Ở đây, nên nói là người của sức biến hóa dụ cho các Thích tử. Việc bản dụ cho bát Niết-bàn. Thời gian dụ cho đá cứng chắc.

Tùng nghe Đức Thế Tôn khi sắp bát Niết-bàn, đi đến thôn Ba-ba. Bảy giờ, năm trăm lực sĩ đang dọn dẹp sửa sang đường sá. Lúc đó, có một tảng đá dài mười hai trượng, rộng sáu trượng. Các lực sĩ đồng dốc hết thân lực của mình, nhưng không thể làm cho tảng đá nhúc nhích. Đức Thế Tôn đã đến, hỏi các đồng tử: Nay các vị đang làm gì thế? Các lực sĩ thưa: Chúng con đang sửa sang lại đường sá. Đức Thế Tôn lại hỏi: Nay Ta vì các vị sẽ dời tảng đá này đi chăng? Đáp: Có thể như thế. Đức Phật bảo các lực sĩ: Các vị nên tránh thật xa! Bảy giờ, Đức Thế Tôn dùng ngón chân cái nâng tảng đá ấy lên, đem đặt yên trong lòng bàn tay. Lại dùng tay cầm tảng đá ném vào hư không, rơi xuống, lại đỡ lấy, rồi dùng miệng thổi tan tảng đá khiến nó nát vụn như vi trần, lại làm cho nó kết hợp như cũ không khác. Bảy giờ, các lực sĩ hỏi Đức Phật: Sự việc như thế là do công sức gì? Đức Thế Tôn đáp: Do sức của ngón chân cái, đặt

tảng đá trong lòng bàn tay là sức của thân do cha mẹ sinh ra. Sau dùng bàn tay nắm tảng đá ném vào hư không, cũng là sức của thân do cha mẹ sinh ra. Dùng miệng thổi tan tảng đá, khiến nó nát vụn như vi trần, là do sức của thần túc. Tảng đá nát vụn, được kết hợp lại nguyên vẹn như cũ, là diệu lực của sự giải thoát. Các lực sĩ lại hỏi Phật: Còn có sức mạnh nào hơn sức mạnh như thế của Đức Thế Tôn chăng? Phật đáp: Có. Đó là sức mạnh của vô thường. Đức Phật nói với các lực sĩ: Hoặc là sức của cha mẹ sinh ra và sức của sự giải thoát, của thần túc, thì Ta cũng sẽ bị sức mạnh của vô thường hủy hoại vào nửa đêm nay.

Lúc này, các lực sĩ nghe Đức Phật nói qua sự việc này đều sinh khởi tâm nhàm chán. Phật vì họ thuyết pháp, khiến họ thấy được chân đế. Thế nên, vì muốn dẫn dắt ứng hiện nhằm giáo hóa chúng sinh, nên Bồ-tát tu tập lực này.

Hỏi: Bồ-tát vào thời gian nào đạt đầy đủ sức ấy?

Đáp: Vào thời gian Bồ-tát hai mươi lăm tuổi là đạt đầy đủ sức ấy. Từ đây trở đi, đến năm mươi tuổi, sức của Bồ-tát không giảm. Quá tuổi này trở về sau sức của Bồ-tát chuyên giảm.

Lại có thuyết nói: Sức ấy không giảm. Vì sao? Vì sức của ý không giảm nên sức của thân cũng như vậy.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Pháp thân không giảm, sinh thân có giảm, là do nơi báo, như Tôn giả Ưu-đà-da nói: Nay trông thấy thân sắc của Đức Thế Tôn tổn giảm, cho đến nói rộng.

Hỏi: Chúng sinh khác có sức của Na-la-diên không?

Đáp: Như sức của Bồ-tát đã nói ở đầu, chúng sinh khác hãy còn không có, huống hồ là các thuyết khác. Tuy nhiên, vào thời kỳ thế giới mới thành, nơi thế giới chúng sinh, người có sức của Na da diên, có một nửa sức của Na da diên, có sức của Bát-kiến-đà, có sức mạnh lớn, là đầy cả châu Diêm-phù-đề.

Hỏi: Về tướng đốt xương của các người kia theo thứ lớp là thế nào?

Đáp: Trừ bốn hạng người kia, tướng đốt xương của các chúng sinh khác thì trái nhau. Nếu sức của con người bằng sức của voi, ngựa, thì đốt xương khít nhau. Người có sức mạnh lớn thì đốt xương cùng nối liền. Người có sức của Bát-kiến-đà thì đốt xương móc nối. Người có sức của Na-la-diên thì đốt xương nối vòng. Đốt xương của Bồ-tát, như giao long cùng liên kết nhau, như Khát già giác. Phật-bích-chi gọi là sức mạnh lớn.

Hỏi: Chuyển luân vương có sức của Na-la-diên không?

Đáp: Chuyển luân vương không có sức của Na-la-diên. Tùy theo sức của thân đức nơi bánh xe báu và các thứ báu khác cũng như thế. Nếu Luân kia là vàng làm vua thống lãnh bốn châu thiên hạ, thì sức của vua là tối thắng. Nếu Luân kia là bạc, làm vua trị vì ba châu thiên hạ, thì sức của vua chuyển giảm. Nếu Luân kia là đồng, làm vua cai trị hai châu thiên hạ, thì sức của vua đó lại giảm. Nếu Luân kia là sắt, làm vua trị vì một châu thiên hạ, thì sức của vua này là kém nhất.

Lúc Phật còn tại thế, ba người có sức của Bát-kiến-đà: (1) Tôn giả A-nan. (2) Thích tử Thiểm-di. (3) Thích nữ Cù-tỳ-ca.

Hỏi: Phật-bích-chi ra đời, là như Phật xuất hiện một mình hay là có người cùng xuất hiện?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Xuất thế một mình, không có ai cùng xuất thế. Vì sao? Vì căn của Phật-bích-chi vượt hơn Tôn giả Xá-lợi-phất. Như Tôn giả Xá-lợi-phất đều cùng xuất hiện ở đời, cũng không có sự việc này, huống chi là năm trăm công đức đều cùng xuất hiện trong một thời.

Hỏi: Nếu Phật-bích-chi không cùng người khác xuất thế, thì nói có năm trăm công đức xuất thế cùng một lúc là những người nào?

Đáp: Đây đều vốn là Thanh văn, vì duyên tỏ ngộ Bồ-đề, nên gọi là Phật-bích-chi. Nếu chủng tánh gốc là Phật-bích-chi hành thành Phật-bích-chi, một mình xuất hiện ở thế gian, nên biết là như Phật.

Đã nói về sức nơi thân của Như Lai, nay sẽ nói đến sức của ý. Như Lai có mười lực, đó là trí lực thị xứ phi xứ cho đến trí lực lậu tận.

Hỏi: Thể tánh của lực là gì?

Đáp: Thể tánh là trí. Thể là trí thân.

Đã nói về thể tánh của lực, nay sẽ nói về lý do.

Hỏi: Những gì là nghĩa của lực?

Đáp: Nghĩa không bị người khác khuất phục là nghĩa của lực. Nghĩa không bị người khác ngăn che là nghĩa của lực. Nghĩa không bị đoạn trừ, chế phục là nghĩa của lực. Nghĩa dứt bỏ, nghĩa quyết định nhận biết, nghĩa có thể gánh vác, nghĩa tối thắng là nghĩa của lực.

Về cõi: Trí lực của thọ mạng đời trước, trí lực sinh tử ở nơi cõi sắc. Các lực còn lại, nếu là hữu lậu thì thuộc về ba cõi. Nếu là vô lậu thì không hệ thuộc.

Về địa: Trí lực của thọ mạng đời trước, trí lực sinh tử ở nơi địa bốn thiên căn bản. Các lực còn lại, nếu là hữu lậu thì ở nơi mười một địa. Nếu là vô lậu thì ở nơi chín địa.

Về chỗ nương dựa: Là dựa vào thân cõi dục.

Về hành: Là trí lực thị xứ phi xứ, trí lực đến tất cả đạo, hành mười sáu hành, cũng hành phi hành. Trí lực nhận biết tập của pháp nghiệp, hành tám hành, cũng hành phi hành. Trí lực thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu, hành mười hai hành, cũng hành phi hành. Trí lực của thọ mạng đời trước, trí lực sinh tử, hành nơi phi hành. Trí lực lậu tận, nếu dùng cảnh giới thì hành nơi bốn hành, nếu lấy ở thân thì hành mười sáu hành, cũng hành phi hành.

Về duyên nơi cảnh giới: Trí lực thị xứ phi xứ duyên nơi tất cả pháp. Trí lực nhận biết tập của pháp nghiệp, duyên nơi đế khổ, tập. Trí lực thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu, duyên nơi ba đế, trừ diệt đế. Trí lực đến tất cả đạo, duyên nơi bốn đế. Trí lực của thọ mạng đời trước duyên nơi năm ấm của cõi dục, cõi sắc ở đời trước. Trí lực sinh tử duyên nơi sắc nhập. Trí lực lậu tận, nếu dùng cảnh giới thì duyên nơi Diệt đế, nếu lấy ở thân thì duyên nơi tất cả pháp.

Về niệm xứ: Trí lực nhận biết dục, trí lực của thọ mạng đời trước là pháp niệm xứ. Trí lực sinh tử là thân niệm xứ. Trí lực lậu tận, nếu dùng cảnh giới là pháp niệm xứ, nếu lấy ở thân là bốn niệm xứ. Các lực còn lại là bốn niệm xứ.

Về trí: Trí lực thị xứ phi xứ, trí lực đến tất cả đạo là mười trí. Trí lực nhận biết tập của pháp nghiệp là tám trí, trừ diệt trí, đạo trí. Trí lực thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu là chín trí, trừ diệt trí. Trí lực của thọ mạng đời trước, như người cựu A-tỳ-đàm nói là đẳng trí.

Tôn giả Bà-dĩ nói là bốn trí: Pháp trí, tỷ trí, khổ trí và đẳng trí.

Tôn giả Cù-sa nói là sáu trí: Trừ tận trí, vô sinh trí, diệt trí, tha tâm trí.

Lời bình: Nên như thuyết trước nói là đúng.

Trí lực sinh tử, người cựu A-tỳ-đàm nói là một đẳng trí.

Tôn giả Bà-dĩ nói là bốn trí: Pháp trí, tỷ trí, tập trí, đẳng trí. Theo nghĩa chân thật, là một đẳng trí. Trí lực lậu tận, nếu dùng cảnh giới là sáu trí, trừ tha tâm trí, khổ trí, tập trí, đạo trí. Nếu lấy ở thân là có mười trí. Vì sao? Vì mười trí này ở trong thân Như Lai đều có thể đạt được.

Về căn: Nói chung là tương ưng với ba căn.

Về quá khứ, hiện tại, vị lai: Là pháp của ba đời.

Về duyên nơi đời quá khứ, vị lai, hiện tại: Trí lực thị xứ phi xứ, trí lực đến tất cả đạo là duyên nơi ba đời, cũng duyên nơi không phải đời. Trí lực thứ hai, thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu duyên nơi ba đời. Trí lực của thọ mạng đời trước thuộc quá khứ, hiện tại thì duyên nơi đời quá khứ. Đời vị lai nếu sinh là duyên nơi đời quá khứ, nếu không sinh là duyên nơi ba đời. Trí lực sinh tử thuộc quá khứ thì duyên nơi đời quá khứ. Hiện tại thì duyên nơi đời hiện tại. Vị lai nếu sinh thì duyên nơi đời vị lai, nếu không sinh thì duyên nơi ba đời. Trí lực lậu tận, nếu dùng cảnh giới thì duyên nơi pháp chẳng phải đời, nếu lấy ở thân thì duyên nơi ba đời, cũng duyên nơi chẳng phải đời.

Về thiện, bất thiện, vô ký: Là thiện.

Về duyên nơi thiện, bất thiện, vô ký: Trí lực nhận biết thiện, giải thoát, Tam-ma-đề, duyên nơi thiện, vô ký. Trí lực lậu tận, nếu dùng cảnh giới thì duyên nơi thiện, nếu lấy ở thân thì duyên nơi thiện, bất thiện, vô ký. Các lực khác thì duyên nơi ba thứ.

Về hệ thuộc: Trí lực của thọ mạng đời trước, trí lực sinh tử hệ thuộc cõi sắc. Các lực khác nếu là hữu lậu thì hệ thuộc ba cõi, nếu là vô lậu thì không hệ thuộc.

Về duyên hệ thuộc nơi ba cõi: Trí lực của thọ mạng đời trước, trí lực sinh tử duyên hệ thuộc nơi cõi dục, cõi sắc. Trí lực nhận biết tập của pháp nghiệp duyên hệ thuộc nơi ba cõi. Trí lực lậu tận, nếu dùng cảnh giới thì duyên nơi không hệ thuộc, nếu lấy ở thân thì duyên hệ thuộc nơi ba cõi và duyên nơi không hệ thuộc. Các lực khác duyên hệ thuộc nơi ba cõi, duyên nơi không hệ thuộc.

Về học, vô học, phi học phi vô học: Trí lực của thọ mạng đời trước, trí lực sinh tử là phi học phi vô học. Các lực khác, nếu vô lậu là vô học, nếu hữu lậu là phi học phi vô học.

Về duyên nơi học, vô học, phi học phi vô học: Trí lực nhận biết tập của nghiệp pháp, trí lực của thọ mạng đời trước, trí lực sinh tử duyên nơi phi học phi vô học. Trí lực lậu tận, nếu dùng cảnh giới thì

duyên nơi phi học phi vô học, nếu lấy ở thân thì có thể duyên nơi ba thứ. Các lực còn lại đều duyên hết nơi ba thứ.

Về do kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Trí lực của thọ mạng đời trước, trí lực sinh tử là do tu đạo đoạn trừ. Các lực còn lại, nếu là hữu lậu thì do tu đạo đoạn trừ, nếu là vô lậu thì không đoạn.

Về duyên nơi kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Trí lực nhận biết tập của pháp nghiệp, trí lực của thọ mạng đời trước duyên nơi kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn. Trí lực sinh tử duyên nơi tu đạo đoạn. Trí lực lậu tận, nếu dùng cảnh giới thì duyên nơi không đoạn, nếu lấy ở thân thì duyên nơi ba thứ. Các lực còn lại duyên hết nơi ba thứ.

Về duyên nơi danh, duyên nơi nghĩa: Trí lực nhận biết dục, trí lực sinh tử duyên nơi nghĩa. Trí lực lậu tận, nếu dùng cảnh giới thì duyên nơi nghĩa, nếu lấy ở thân thì duyên nơi danh, nghĩa. Các lực còn lại cũng duyên nơi danh, cũng duyên nơi nghĩa.

Về duyên nơi thân mình, thân người khác, không phải thân: Trí lực thị xứ phi xứ, trí lực đến tất cả đạo duyên nơi thân mình, nơi thân người khác, cũng duyên nơi pháp không phải thân. Trí lực lậu tận, nếu dùng cảnh giới thì duyên nơi không phải thân, nếu lấy ở thân thì duyên hết ba thứ. Các lực còn lại thì duyên nơi thân mình, nơi thân người khác.

Hỏi: Các lực này là từ phương tiện sinh hay là từ lia dục mà được?

Đáp: Có thể nói là từ phương tiện sinh, cũng từ lia dục mà được. Vì sao? Vì từ ba A-tăng-kỳ kiếp chứa nhóm phương tiện sinh, nên nói là từ phương tiện sinh. Do từ lia dục của xứ phi tướng phi phi tướng mà được, nên nói từ lia dục đạt được.

Hỏi: Ở xứ nào sinh ra lực này?

Đáp: Dựa vào thân của cõi dục, sinh nơi châu Diêm-phù-đề, không phải là phương khác. Dựa vào thân người nam, không phải là thân người nữ.

Hỏi: Trí lực nhận biết tập của pháp nghiệp cùng với trí lực sinh tử có khác biệt gì?

Đáp: Từ thô đến tế là trí lực sinh tử. Từ tế đến thô là trí lực nhận biết tập của pháp nghiệp. Như thô, tế, nhân quả hiện thấy không hiện thấy nên biết cũng như thế.

Đã nói về lực, vô úy, nay sẽ nói về bậc Chánh đẳng Chánh giác có bốn vô sở úy, cho đến nói rộng.

Hỏi: Thể tánh của vô úy là gì?

Đáp: Thể tánh của vô úy là tuệ thân. Lực thứ nhất là vô úy thứ nhất. Lực thứ mười là vô úy thứ hai. Lực thứ hai là vô úy thứ ba. Lực thứ bảy là vô úy thứ tư. Mỗi mỗi lực gồm sáu bốn vô úy. Mỗi mỗi vô úy gồm sáu mười lực, tức có bốn mươi lực, bốn mươi vô úy.

Vì Đức Phật lược nói: Ta thành tựu mười lực, bốn vô sở úy, nói rộng là thành tựu bốn mươi lực, bốn mươi vô úy.

Đã nói về thể tánh của lực, vô úy, về lý do nay sẽ nói:

Hỏi: Những gì là nghĩa của vô úy?

Đáp: Nghĩa không thể làm lay động là nghĩa của vô úy. Nghĩa dũng mãnh là nghĩa của vô úy. Nghĩa không khiếm nhược là nghĩa vô úy. Nghĩa an ổn, nghĩa thanh tịnh, nghĩa thuần bạch là nghĩa của vô úy.

Hỏi: Lực tức là vô úy hay là khác với vô úy?

Đáp: Các lực tức là các vô úy, như trước đã nói. Lực thứ nhất tức vô úy thứ nhất, cho đến nói rộng.

Hỏi: Nếu như vậy thì lực cùng với vô úy có gì khác biệt?

Đáp: Không có khác biệt. Như nói vô úy tức là lực, lực tức là vô úy.

Lại có thuyết nói: Tên gọi tức khác. Vì sao? Vì tên gọi đây là lực, kia là vô úy.

Lại có thuyết cho: An lập đầu tiên là lực. Đã an lập không động là vô úy.

Lại nữa, có vững chắc, mạnh mẽ là lực. Dũng mãnh, quyết định là vô úy.

Lại nữa, không bị người khác khuất phục là lực. Không khiếp nhược là vô úy.

Lại nữa, trí là lực. Biện tài là vô úy.

Lại nữa, nhân là lực. Quả là vô úy.

Lại nữa, không bị người khác che lấp là lực. Có thể che lấp người khác là vô úy.

Lại nữa, tự tạo lợi ích là lực. Tạo lợi ích cho người khác là vô úy. Lợi mình, lợi người khác cũng thế.

Lại nữa, tự giác là lực. Vì người khác giảng nói là vô úy. Tích tập là lực. Thọ dụng là vô úy. Nghĩa thọ nhận của cái là lực. Nghĩa phân chia của cái là vô úy.

Lại nữa, biết phương thuốc là lực. Chữa trị bệnh cho người khác là vô úy.

Lại nữa, pháp nghĩa vô ngại là lực. Từ lạc thuyết vô ngại là vô úy.

Lại nữa, khen cầu pháp nghĩa vô ngại là lực. Khen cầu từ lạc thuyết vô ngại là vô úy. Các phân biệt khác như trong phần lực đã nói.

Như nói: Như Lai có đại bi.

Hỏi: Thể tánh của đại bi là gì?

Đáp: Thể tánh của đại bi là tuệ.

Lại có thuyết nói: Là tòa chiếu.

Lời bình: Không nên lập ra thuyết này. Như thuyết trước là đúng.

Nên biết, đại bi tức là lực thị xứ phi xứ.

Về địa: Là địa của thiên thứ tư. Ngoài ra, phân biệt nên theo tướng mà nói.

Hỏi: Vì sao trong đây chỉ nói lực, vô úy, đại bi, không nói ba niệm xứ?

Đáp: Vì ba thứ này ở trong phần thuyết pháp là hơn hẳn, còn ba niệm xứ thì không như thế. Nói lực tức hiện rõ về nghĩa của chính mình. Nói vô úy tức hiện bày nghĩa phá trừ, chế phục người khác. Đại bi thì sinh tâm muốn giảng nói pháp. Ba niệm xứ thì không như thế nên không nói.

Như Lai cũng nói thành tựu bảy pháp. Bảy pháp kia nên biết tức là lực thị xứ phi xứ. Như Lai nếu còn có pháp bất cộng khác, nên biết đều là lực thị xứ phi xứ.

Hỏi: Bảy pháp này có bao nhiêu thứ là tánh của trí?

Đáp: Biết pháp, biết lượng, biết chúng, đây là một đẳng trí. Biết nghĩa, tức là các thuyết đều nói. Niết-bàn là đệ nhất nghĩa, là tánh của sáu trí, trừ khổ trí, tập trí, tha tâm trí và đạo trí. Nhiều vị lập ra thuyết này: Tất cả pháp là đệ nhất nghĩa, là tánh của mười trí. Biết thời, biết người là tánh của chín trí, trừ diệt trí. Tự biết là tánh của tám trí, trừ diệt trí, tha tâm trí.

Tôn giả Bà-dĩ nói: Tự biết là tánh của bốn trí, nghĩa là pháp trí, tử trí, đạo trí, đẳng trí.

Lời bình: Các thuyết đã nói như thế có thể có lý này. Song về nghĩa của bảy pháp do kinh kia đã nói là một đẳng trí. Đức Như Lai có tam muội của năm Thánh trí. Đây cũng là lực thị xứ phi xứ. Năm trí đó là pháp trí, tử trí, đạo trí, tận trí và vô sinh trí.

HẾT - QUYỂN 16

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 17

Chương 1: KIỀN ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 4: ÁI KÍNH, phần 2

Thế nào là số diệt (Trạch diệt)? Thế nào là phi số diệt (Phi trạch diệt)? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn ý của người khác, làm rõ nghĩa chính. Như phải Thí dụ nói: Ba thứ diệt không có thể. Vì nhằm ngăn chặn ý tưởng của thuyết như thế và muốn nêu rõ ba thứ diệt đều có thể tướng, nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, sở dĩ tạo ra phần Luận này là vì phái Tỳ-bà-xà-bà-đề (Luận Phân biệt) nói: Ba thứ diệt đều là vô vi. Vì muốn ngăn ý tưởng của thuyết như thế, để nói ba thứ diệt: hai thứ là vô vi, một thứ là hữu vi, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là số diệt?

Đáp: Là nếu diệt tức đạt được giải thoát. Pháp kia diệt, người kia đạt được giải thoát, được giải thoát tức là đắc. Đó gọi là số diệt.

Hỏi: Thế nào là phi số diệt?

Đáp: Là nếu diệt không là phải giải thoát. Pháp kia nếu diệt, người kia đạt được là không được giải thoát, không được giải thoát là đắc. Đó gọi là phi số diệt.

Hỏi: Thế nào là vô thường diệt?

Đáp: Là các hành tan diệt. Vô thường diệt, các hành tan diệt, không phải như phân tán đồng lúa, đậu v.v... Vô thường diệt là khiến cho các hành đối với một sát-na trước có thể có sự tạo tác và nơi sát-na sau lại không thể có sự tạo tác nữa, không phải là không có thể của hành, chỉ nhằm ngăn chặn sự tạo tác đó, nên nói như thế.

Hỏi: Phi số diệt cùng với vô thường diệt có gì khác biệt?

Đáp: Phi số diệt: Các thứ khổ của bệnh tật, gầy ốm, nguy khó, các thứ khổ não do mình tạo ra, do người khác gây tạo, những sự việc ma, các pháp tùy thế gian như thế, nếu được giải thoát. Đó gọi là phi số diệt.

Nếu nói các thứ không khó như bệnh tật ốm yếu, các thứ khổ não do mình tạo, do kẻ khác tạo, các thứ sự việc ma, nếu được giải thoát, thì đó gọi là các hành hữu lậu được phi số diệt. Nếu nói các pháp tùy thế gian v.v..., nếu được giải thoát, thì đây gọi là các hành vô lậu được phi số diệt. Vì sao? Vì các hành vô lậu cũng ở nơi thế gian.

Vô thường diệt: Là khiến các hành tan diệt, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao chỉ hỏi về phi số diệt và vô thường diệt, không hỏi về số diệt?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì ý của người tạo luận kia muốn thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Trước đã nói về sự khác biệt. Như nói: Thế nào là số diệt? Diệt ấy là giải thoát, cho đến nói rộng. Hai diệt này đều không phải là giải thoát, do đó nên hỏi về sự khác biệt.

Lại có thuyết nêu: Do hai diệt này đều cùng không dụng công diệt.

Lại có thuyết nói: Đều nên hỏi về ba thứ diệt có khác biệt. Thế nào là số diệt? Đáp: Nếu diệt là tướng giải thoát không hệ thuộc. Phi số diệt: Là tướng giải thoát không phải là không hệ thuộc. Vô thường diệt: Không phải là tướng giải thoát, cũng không phải là không hệ thuộc.

Lại có thuyết cho: Số diệt là trong ám, nhập, giới của ba đời có thể đạt được. Phi số diệt là trong pháp không sinh của đời vị lai có thể đạt được. Vô thường diệt là trong đời hiện tại có thể đạt được.

Lại có thuyết nêu: Số diệt là thiện, chỗ đắc của số diệt cũng thiện. Phi số diệt là vô ký, chỗ đắc của phi số diệt cũng là vô ký. Vô thường diệt có ba thứ, chỗ đắc của pháp đó cũng có ba thứ.

Lại có thuyết nói: Số diệt là không hệ thuộc, chỗ đắc của số diệt là hệ thuộc, không hệ thuộc. Phi số diệt là không hệ thuộc, chỗ đắc của pháp đó là hệ thuộc. Vô thường diệt là hệ thuộc, không hệ thuộc, chỗ đắc của pháp đó cũng là hệ thuộc, không hệ thuộc.

Lại có thuyết cho: Số diệt là phi học phi vô học, chỗ đắc của pháp đó là học, vô học, phi học phi vô học. Phi số diệt là phi học phi vô học, chỗ đắc của pháp đó cũng là phi học phi vô học. Vô thường diệt có ba thứ, chỗ đắc của pháp đó cũng có ba thứ.

Lại có thuyết nêu: Số diệt là không đoạn, chỗ đắc của số diệt hoặc do tu đạo đoạn, hoặc không đoạn. Phi số diệt là không đoạn, chỗ đắc của phi số diệt là do tu đạo đoạn trừ. Vô thường diệt có ba thứ, chỗ đắc của diệt đó cũng có ba thứ.

Lại có thuyết nói: Số diệt là quả của đạo, chỗ đắc của số diệt hoặc là đạo, hoặc là quả của đạo, hoặc không phải là đạo, không phải là quả của đạo. Phi số diệt không phải là quả của đạo, chỗ đắc của pháp đó không phải là đạo, không phải là quả của đạo. Vô thường

diệt hoặc là đạo không phải là quả của đạo, hoặc là đạo cũng là quả của đạo, hoặc không phải là đạo cũng không phải là quả của đạo, chỗ đắc của pháp đó cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Số diệt là thuộc về diệt đế, chỗ đắc của số diệt đó là thuộc về ba đế. Phi số diệt không phải thuộc về diệt đế, chỗ đắc của pháp đó là thuộc về khổ đế, tập đế. Vô thường diệt đều thuộc về ba thứ đế, chỗ đắc cũng như thế.

Hỏi: Những gì là nghĩa của số diệt?

Đáp: Số là tuệ, diệt là quả của tuệ, nên gọi là số diệt.

Lại có thuyết nói: Vì số riêng đạt được, nên nói là số diệt. Như lúc kiến khổ thì khổ nhãn, khổ trí đạt được đều riêng; kiến tập, kiến diệt, kiến đạo đạt được cũng đều riêng, nên gọi là số diệt.

Lại có thuyết cho: Do khó đạt được phải dùng nhiều công sức, nên gọi là số diệt.

Hỏi: Diệt này là một thể hay là nhiều thể?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là một thể.

Hỏi: Nếu là một thể thì khi chứng đắc kiến đạo đoạn trừ các kiết diệt hết, cũng chứng đắc tu đạo đoạn trừ các kiết diệt hết chăng? Nếu chứng đắc, thì tu đạo không có công dụng. Nếu không chứng đắc, thì vì sao pháp của một thể, phần ít chứng, phần ít không chứng?

Đáp: Lại có thuyết nói: Thể của diệt có năm thứ phiền não do kiến khổ đoạn dứt là một thứ, cho đến phiền não do tu đạo đoạn dứt là thứ năm.

Hỏi: Điều này cũng có lỗi. Vì sao? Vì như khi chứng đắc sử phẩm thượng thượng của cõi dục do tu đạo đoạn trừ, lại chứng đắc sử phẩm còn lại diệt không? Nếu như chứng, thì đạo đối trị của phẩm còn lại tức không có công dụng? Nếu không chứng, thì vì sao pháp của một thể, phần ít chứng, phần ít không chứng?

Đáp: Lại có thuyết cho: Thể của diệt có mười ba. Do kiến đạo đoạn có bốn, do tu đạo đoạn có chín.

Sự việc này cũng có lỗi. Vì sao? Vì nếu khi chứng đắc sử nơi cõi dục do tu đạo đoạn trừ, lại chứng đắc sử của thiên thứ nhất do tu đạo đoạn trừ chẳng? Hoặc chứng, hoặc không chứng, đều đồng với lỗi trước.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Tùy theo thể của pháp hữu lậu, thể của diệt cũng như thế.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao trước hỏi: Niết-bàn là một thể hay là nhiều thể?

Đáp: Trước tức nên nêu câu hỏi này: Nếu một chúng sinh khi chứng đắc của một pháp diệt, thì tất cả chúng sinh cũng đồng chứng diệt này chẳng? Nếu đồng thì vì sao Niết-bàn không là pháp chung. Một chúng sinh khi đắc Niết-bàn, thì tất cả chúng sinh cũng nên đắc Niết-bàn. Nếu khác thì vì sao Niết-bàn không phải là pháp tương tự? Và như kinh này nói lại làm sao thông? Như nói: Sự giải thoát của Như Lai và sự giải thoát của A-la-hán là đồng, không khác biệt?

Đáp: Nên lập ra thuyết này: Như một chúng sinh chứng đắc pháp này, thì tất cả chúng sinh cũng đồng chứng pháp này.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao Niết-bàn không là pháp chung?

Đáp: Vì dùng thể mà nói thì đồng, nếu dùng đắc mà nói thì khác. Vì sao? Vì các đắc đều khác.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao không là một chúng sinh khi đắc Niết-bàn, thì tất cả chúng sinh cũng đắc Niết-bàn?

Đáp: Nếu người do thành tựu Niết-bàn mà đắc thì đắc Niết-bàn. Nếu người không thành tựu đắc thì không đắc Niết-bàn.

Lại có thuyết nói: Nếu khi một chúng sinh chứng diệt này, thì chúng sinh khác chứng đắc đều khác.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao Niết-bàn không phải là pháp tương tự?

Đáp: Nói không phải là tương tự, là không phải nhân tương tự, vì Niết-bàn không có nhân tương tự, nên nói không phải là nhân tương tự.

Hỏi: Nếu như vậy thì khổ pháp nhãn không có nhân tương tự, cũng là pháp không phải tương tự chăng?

Đáp: Khổ pháp nhãn tuy không từ nhân tương tự sinh, nhưng có thể cùng với pháp khác tạo ra nhân tương tự. Niết-bàn không từ nhân tương tự sinh, cũng không cùng với pháp khác làm nhân tương tự.

Lại có thuyết nói: Vì không đồng nên nói không tương tự. Tánh của pháp hữu vi là đồng. Thế nào là tánh đồng? Là đồng tại thế gian, đồng là âm, đồng là khổ, không có một pháp nào là thường, là thiện.

Lại có thuyết cho: Pháp của thế gian là đồng. Do pháp kia không phải là thế gian nên không đồng. Như thế, pháp âm, pháp khổ, pháp các đời, pháp các nẻo, nên biết cũng như vậy.

Lại có thuyết nêu: Trước, sau là tương tự. Vì pháp của Niết-bàn kia không có trước sau, nên nói là không tương tự. Như trước sau, thì pháp thượng, trung, hạ cũng như thế.

Sự giải thoát của Như Lai, sự giải thoát của A-la-hán như Kinh (Luận) này đã nói làm sao thông? Do đều cùng là thường, là thiện.

Lại có thuyết nói: Do ở trong một thân quyết định đều cùng có. Vì sao? Vì tất cả chúng sinh đều có ba thứ tánh Bồ-đề, đó là Bồ-đề của Phật, Bồ-đề của Phật-bích-chi, Bồ-đề của Thanh văn. Nếu đi theo Phật đạo, cũng chứng pháp này. Nếu đi theo đạo Phật-bích-chi, đạo Thanh văn, thì cũng chứng pháp này. Vì thế nên nói là không khác biệt.

Lời bình: Không nên lập ra thuyết này. Như thuyết trước là tốt.

Hỏi: Số diệt trong vật bên ngoài là có đắc chăng? Nếu có đắc thì chúng sinh không thành tựu pháp bên ngoài làm sao đạt được? Nếu có đắc, thì nơi Kinh này nói làm sao thông? Như nói: Các Trưởng lão! Ta đã đoạn trừ tất cả ái, được nội giải thoát. Nếu không đắc, thì nơi Luận này lại làm sao thông? Như nói: Thế nào là cảnh giới đoạn? Là tất cả các hành đã đoạn. Đó gọi là cảnh giới đoạn, cho đến nói rộng.

Đáp: Nên nói thế này: Là có đắc.

Hỏi: Nếu như vậy thì không thành tựu pháp ngoài làm sao đạt được?

Đáp: Tuy không thành tựu pháp ngoài, nhưng vẫn đạt được số diệt của pháp ngoài. Như tám căn như mạng căn v.v... của quá khứ, vị lai, tuy không thành tựu, nhưng vẫn đạt được số diệt của chúng. Ta đã đoạn dứt tất cả ái, được nội giải thoát, như nơi Kinh này nói làm sao thông? Ở đây là nói: Nếu bên trong được giải thoát, nên biết là pháp ngoài cũng được giải thoát.

Lại có thuyết nói: Vì sự giải thoát này từ tự thân tu phương tiện mà đắc, không do người ngoài tu phương tiện mà đắc, thế nên nói là được nội giải thoát.

Lại có thuyết cho: Không được số diệt trong pháp ngoài.

Hỏi: Nếu như vậy thì nơi Luận này nói làm sao thông? Như nói: Tất cả các hành đoạn gọi là cảnh giới đoạn, cho đến nói rộng.

Đáp: Có hai thứ tất cả: Tất cả của phần và Tất cả của tất cả. Vì trong đây nói tất cả của phần, nên nói là tất cả.

Lại có thuyết cho: Có số diệt trong vật bên ngoài nhưng không thể đạt được.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Vì thà nên nói là không có, không nên nói là có nhưng không thể đạt được. Dụng nào là không dùng vật là cũng có cũng đạt được. Nói như thế là tốt. Nếu

như là số diệt của vật bên ngoài không thể đạt được, thì trái với Luận Ba-già-la-na (Luận Phẩm Loại Túc). Như nói: Thế nào là được pháp tác chứng? Đáp: Là tất cả pháp thiện. Pháp này là thiện, cũng được, vì có thể được chứng. Vì muốn không có lỗi như thế, nên nói là có thể đạt được.

Hỏi: Thế của số diệt này là âm hay là không phải âm? Nếu là âm, thì vì sao không vốn là Niết-bàn? Vì sao? Vì trước đã có các âm. Nếu không phải là âm, thì vì sao là pháp không thực có mà tu về đạo?

Đáp: Nên lập ra thuyết này: Thế không phải là âm, cũng chẳng phải không phải là âm. Nhưng từ sắc âm cho đến thức âm, thế của chúng là đặc. Số diệt này cũng gọi là Niết-bàn, cũng gọi là không tương tự, cũng gọi không phải là phẩm, cũng gọi là Vô-bạt-na (Bạt-na Tần dịch là sắc, cũng nói là tánh, cũng nói là khen ngợi, cũng nói là chữ), cũng gọi là tối thắng, cũng gọi là trí, cũng gọi là ứng, cũng gọi là không gần gũi, cũng gọi là không tu, cũng gọi là đáng ưa thích, cũng gọi là gần, cũng gọi là diệu, cũng gọi là lia.

Hỏi: Vì sao gọi là Niết-bàn?

Đáp: Bàn-na gọi là rừng. Niết gọi là lia. Nghĩa là vĩnh viễn lia rừng âm, lia ba rừng lửa, lia bốn rừng, nên gọi là Niết-bàn. Lại nữa, nghĩa không đan dệt là nghĩa của Niết-bàn, như trước đã nói.

Vì sao gọi là không tương tự? Vì không có nhân tương tự, như trước đã nói, vì cũng không có thượng, trung, hạ, như trước đã nói.

Vì sao gọi không phải là phẩm? Vì lia các phẩm. Như nói thể tánh của pháp hữu vi là phẩm. Những người tạo ra thuyết cho là có tướng trụ, là bốn tướng và pháp kia là năm pháp, là phẩm câu sinh. Những người tạo ra thuyết cho không có tướng trụ, là ba tướng cùng pháp kia là bốn pháp, là phẩm câu sinh. Vì pháp của số diệt kia không có tướng như thế, nên gọi không phải là phẩm.

Lại có thuyết nói: Pháp phẩm là thể gian. Pháp của số diệt kia là lia thể gian, nên gọi không phải là phẩm. Các âm, các khô, các đời, các nẻo, nói cũng như thế.

Vì sao gọi là Vô-bạt-na? Vì thể của sự khen ngợi đã tự thành tựu, nên không chờ đợi khen ngợi nữa. Như người bản tánh hiền thiện, không đợi khen ngợi, vì vốn hiền thiện. Pháp của số diệt kia cũng như thế.

Lại nữa, trong pháp hữu vi, hoặc dùng nhân nêu quả, hoặc dùng quả để nêu nhân. Pháp của số diệt kia không có quả để có thể nêu nhân, không có nhân để có thể nêu quả.

Lại nữa, vì các Thánh đã thân chứng pháp này, nên không chờ đợi khen ngợi.

Lại nữa, không khen ngợi vì có vô biên sự xung tán. Như nói về người đại đức: Đức của người này là không thể nêu bày. Pháp của số diệt kia cũng như thế.

Lại nữa, không thể khen ngợi, vì khắp chung quanh đều có sự xung tán tốt đẹp. Như minh châu sạch xua tan bóng tối xung quanh. Pháp của số diệt kia cũng như thế. Cũng như nơi xứ hiện có của viên ngọc A-ba-na-gia đã được an lập. Như thế, nếu được giải thoát ở trong thân người, thì thân này gọi là an lập.

Lại nữa, không thể khen ngợi, gọi không phải là xung tán. Vì không người nào có thể như pháp nói về lỗi kia, nên gọi không phải là khen ngợi.

Lại có thuyết cho: Vì lia các tánh nên nói là Vô-bạt-na. Ở đây, vì không có tánh của Sát-lợi, Bà-la-môn, Cư sĩ, Thủ-đà, nên nói là Vô-bạt-na. Cũng không có màu sắc xanh, vàng v.v..., nên nói là Vô-bạt-na. Pháp hữu vi, hoặc tánh là sắc, hoặc dựa vào sắc, hoặc làm chỗ dựa của sắc. Tánh của pháp kia không phải là sắc, cũng không phải dựa vào sắc, cũng không làm chỗ dựa của sắc.

Vì sao gọi là tối thắng? Do thượng diệu nên gọi là tối thắng. Như thế gian dùng thức ăn uống, y phục, chuỗi anh lạc v.v... thượng diệu, nên gọi là tối thắng.

Tôn giả Cù-sa nói: Pháp kia là tối thắng, vì là pháp thông suốt rốt ráo.

Vì sao gọi là trí? Vì do là quả của trí. Như trong kinh nói: Sáu nhập là nghiệp. Sáu nhập là quả của nghiệp. Tức là dùng tên của nghiệp để nói. Như đoạn là quả của trí, là dùng tên trí để nói. Như thiên nhãn, thiên nhĩ là quả của thông, nên dùng tên thần thông để nêu. Pháp kia cũng như thế. Vì là quả của trí, nên dùng tên trí để nói.

Vì sao gọi là ứng? Vì ứng hợp với việc thọ nhận cúng dường, nên gọi là ứng. Cúng dường trên hết hiện có của thế giới đều nên thọ nhận.

Vì sao gọi là không gần gũi? Vì không có thể gần gũi. Pháp hữu vi do tham quả đó nên gần gũi. Như người vì tham quả của hoa che mát, nên gần gũi nơi cây. Vì pháp kia cùng với các thứ trên trái nhau, nên gọi là không gần gũi.

Hỏi: Nếu nói không gần gũi thì vì sao trong kinh nói gần gũi với người sáng suốt?

Đáp: Do đạt được trí. Người sáng suốt là Đức Phật hoặc đệ tử của Đức Phật. Do gần gũi nên được nhận trí của đối tượng duyên và thành tựu chỗ đắc. Thế nên nói là gần gũi.

Lại có thuyết cho: Vì người sáng suốt là chỗ dựa cho việc đi đến nên nói là gần gũi. Như nói A-la-hán đi đến Niết-bàn.

Vì sao gọi là không tu? Vì không ở trong thân. Nếu pháp trụ ở trong thân, thì người tu pháp kia không ở trong thân, thế nên không tu.

Lại có thuyết nêu: Do không có pháp có thể tu. Như A-tỳ-đàm đã nói: Vì pháp tu không có trong số diệt kia, nên gọi là không tu.

Lại có thuyết nói: Vì do không có sự việc có thể gần gũi, thế nên không tu.

Hỏi: Nếu không tu thì như kệ này nói làm sao thôn? Như kệ nói:

*Cù-đàm ngồi bên cây
Thiền tự không phóng dật
Không lâu hành Đạo tích
Niết-bàn ở trong tâm.*

Đáp: Như Tôn giả Ba-xa đã nói: Niết-bàn ở trong tâm, nghĩa là trong tâm đã thành tựu được Niết-bàn.

Vì sao gọi là đáng ưa thích? Vì lia tất cả khổ. Thánh nhân sợ khổ. Vì Niết-bàn không có khổ của thân tâm, nên Thánh nhân rất ưa thích. Như khổ thì giới ác, sinh tử tăng trưởng, già chết nói cũng như thế. Đức Thế Tôn nơi kinh nói: Thời giải thoát là pháp lạc. Giới vô lậu là giới lạc, do có thể đi đến Niết-bàn.

Vì sao gọi là gần? Vì là pháp có. Hoặc có thuyết nói là pháp không có. Nhưng pháp kia thật sự có thể tánh, thế nên nói là gần. Do sự việc này, nên nơi kinh, Đức Thế Tôn nói: Hành giả tinh tấn thành tựu mười lăm pháp. Đó gọi là học tích, được gần Niết-bàn.

Lại nữa, vì không lựa chọn thân nên gọi là gần. Nếu Sát-lợi tu đạo tức chúng. Bà-la-môn, Tỳ-xá, Thủ-đà tu đạo cũng chúng.

Lại nữa, vì không lựa chọn xứ sở, nên gọi là gần. Nếu ở nơi thôn xóm, hoặc ở xứ tĩnh lặng tu đạo, tức chúng đắc.

Lại nữa, vì là quán gần nên gọi là gần. Các Thánh khởi duyên, trí nhãn kia hiện ở trước, chánh quán pháp này như ở trước mắt.

Lại nữa, vì so sánh tướng nên biết là gần. Như Luận Ba-già-la-na nói: Thế nào là pháp xa? Nghĩa là pháp quá khứ, vị lai. Thế nào là pháp gần? Nghĩa là hiện ở trước và pháp vô vi.

Lại nữa, vì trụ nơi xứ gần đạt được nên gọi là ở gần. Xứ gần là đời hiện tại, vì chúng nơi đời hiện tại, nên gọi là gần.

Lại nữa, vì bỏ pháp gần tức được, nên gọi là gần. Pháp gần gọi là hiện tại. Thánh nhân bỏ pháp hiện tại, nhập Niết-bàn, nên gọi là gần.

Tôn giả Cù-sa nói: Tinh tấn, hướng nhập theo thứ lớp, tu phương tiện chính đáng đạt được, nên gọi là gần.

Lại nữa, vì thân định là chỗ dựa của Thánh đạo, pháp này thì không như vậy, nên gọi là gần. Nếu dựa vào thân này nên khởi Thánh đạo, các thân khác thì không thể. Niết-bàn thì không như vậy, mà tùy ở thân là chỗ dựa của tu đạo tức có thể chứng. Đó gọi là gần.

Hỏi: Vì sao gọi là diệu? Như đạo cũng là diệu, vì sao riêng gọi Niết-bàn là diệu? Như Luận Ba-già-la-na nói: Thế nào là pháp diệu? Là pháp thiện vô lậu.

Đáp: Đạo tuy là diệu, nhưng Niết-bàn là diệu trong diệu.

Lại nữa, đạo tuy là diệu, nhưng vì có lỗi xen tạp với vô thường. Niết-bàn thì không như thế.

Lại nữa, đạo tuy là diệu nhưng còn có đối trị sự chán bỏ căn thiện, như tam muội không không, tam muội vô tướng vô tướng, tam muội vô nguyện vô nguyện. Vì không có pháp thiện nào có thể chán bỏ Niết-bàn, nên gọi là pháp vi diệu.

Hỏi: Vì sao Niết-bàn gọi là lia? Như đạo cũng là tướng lia. Như Luận Ba-già-la-na nói: Thế nào là pháp lia? Xuất yếu mọi thứ hệ thuộc nơi ba cõi. Là pháp học, pháp vô học của định thiện, tịch tĩnh và pháp của số diệt v.v...

Đáp: Niết-bàn chính là đạo lia, là lia, là có thể lia.

Lại nữa, vì xả bỏ tất cả pháp, nên gọi là lia. Pháp hữu lậu có hai thứ xả bỏ: (1) Xả do lia dục. (2) Xả do trừ bỏ. Pháp hữu vi vô lậu tuy

không có xả do lia dục, nhưng có xả do trừ bỏ. Niết-bàn không có xả do lia dục, cũng không có xả do trừ bỏ.

Lại nữa, đệ nhất nghĩa là lia. Do sắc nên lia dục. Do vô sắc nên lia sắc. Đối tượng tạo tác của các hữu, đối tượng tư duy của các hữu, do Niết-bàn nên lia.

Hỏi: Thế nào là phi số diệt?

Đáp: Là diệt, không phải là giải thoát.

Hỏi: Vì sao gọi là phi số diệt?

Đáp: Vì không dùng công sức tạo tác mà được, đó gọi là phi số diệt. Vì sao? Vì như người trụ nơi bốn phương này đã có sắc, thanh, hương, vị, xúc, là pháp của đối tượng duyên nơi năm thức thân, không do công sức tạo tác mà trụ, vì trong pháp không sinh, nên gọi là phi số diệt.

Hỏi: Do pháp nào có thể đạt được pháp này?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Do ám, nhập, giới của quá khứ vị lai, chẳng phải là đời hiện tại. Vì sao? Vì ám nhập giới ở trong thân hiện tại có thể đạt được. Nên như thuyết này nói: Trong mỗi mỗi sát-na có được có mất. Khi sát-na sinh thì mất, lúc sát-na diệt thì được.

Lại có thuyết cho: Đạt được trong đời vị lai, không phải là quá khứ. Vì sao? Vì các ám quá khứ từng ở trong thân. Vì ám ngày nay tức ở trong thân. Thuyết này cũng có lỗi. Vì sao? Vì khi pháp vị lai sinh, thì pháp này cũng xả bỏ.

Lời bình: Đạt được ở trong pháp vị lai không sinh. Nói như thế là đúng. Do đây nên tất cả thời luôn tăng ích.

Hỏi: Số diệt nhiều hay phi số diệt nhiều?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Số diệt nhiều, phi số diệt ít. Vì sao? Vì số diệt ở trong pháp quá khứ, vị lai, hiện tại đạt được. Còn phi số diệt chỉ ở trong pháp vị lai không sinh đạt được.

Lại có thuyết cho: Phi số diệt nhiều, số diệt ít. Vì sao? Vì phi số diệt là ở trong pháp hữu lậu, vô lậu đạt được. Còn số diệt chỉ ở trong pháp hữu lậu đạt được.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Hai pháp ấy đều cùng là vô lượng, vô biên. Do sự việc này, nên nêu ra bốn trường hợp: Có pháp là số diệt đạt được không phải là phi số diệt đạt được. Có pháp là phi số diệt đạt được không phải là số diệt đạt được. Có pháp là số diệt đạt được cũng là phi số diệt đạt được. Có pháp không phải là số diệt đạt được cũng không phải là phi số diệt đạt được.

Trường hợp thứ nhất: Là pháp hữu lậu của quá khứ, hiện tại và sinh của đời vị lai.

Trường hợp thứ hai: Là pháp vô lậu của đời vị lai không sinh.

Trường hợp thứ ba: Là pháp hữu lậu của đời vị lai không sinh.

Trường hợp thứ tư: Là pháp vô lậu của quá khứ, hiện tại và pháp vô lậu của đời vị lai tất sinh.

Như hàng phàm phu trụ ở đây, được phi số diệt của năm thức trong năm nẻo. Vì sao? Vì trong phàm phu kia hiện có sắc, thanh, hương, vị, xúc duyên nơi thức trụ, vì ở trong pháp không sinh, cho nên đạt được phi số diệt. Như sắc, thanh, hương, vị, xúc của xứ này, thì chúng sinh của năm xứ kia cũng đạt được phi số diệt ở đây. Nếu phần của nẻo ác đã đoạn dứt, thì chúng sinh kia đều đạt được phi số diệt trong nẻo ác.

Hỏi: Pháp gì có thể đoạn dứt nẻo ác?

Đáp: Hoặc là bố thí, hoặc là trì giới, hoặc là văn tuệ, hoặc là tu tuệ, như niệm xứ với pháp quán sở tức, quán bất tịnh. Hoặc là tu tuệ, như pháp Noãn, pháp Đánh, đến Nhẫn tất đoạn.

Tôn giả Bà-đàn-đà nói: Nếu không nhân nơi giác nhận biết pháp duyên khởi thì không dứt bỏ nẻo ác. Ở đây nói thế nào gọi là giác, nhận biết pháp duyên khởi? Đấy đều là đạo vô lậu.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Nói như thế này là đúng: Hoặc dùng bố thí, hoặc dùng trì giới được phi số diệt nơi nẻo ác. Cho đến dùng Đánh được phi số diệt của nẻo ác. Tự có chúng sinh được căn thiện như trên, đoạn phần nẻo ác, người căn độn cho đến Nhẫn thì đoạn.

Hỏi: Vì trong một thời đạt được phi số diệt của ba nẻo ác hay là theo thứ lớp mà đạt được?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Ba thứ đạt được trong cùng một thời.

Hỏi: Nếu như vậy thì Đề-bà-đạt-đa sinh trong địa ngục, há không phải là được phi số diệt của ngạ quỷ, súc sinh chăng?

Đáp: Chỉ trừ một phần sinh của địa ngục, phần sinh của địa ngục khác và phần sinh của ngạ quỷ, súc sinh đạt được trong cùng một thời.

Lời bình: Nếu khởi căn thiện của phần đạt, đoạn dứt nẻo ác, thì tất cả nẻo ác đều được phi số diệt. Nếu do bố thí v.v... đoạn dứt nẻo ác, thì điều này không nhất định. Nếu dứt bỏ địa ngục thì được phi số diệt của địa ngục, nẻo khác thì không nhất định. Nẻo khác cũng như thế. Nếu dùng căn thiện của phần đạt để đoạn nẻo ác, thì nơi nẻo ác ấy trong cùng một lúc được phi số diệt.

Hỏi: Đã nói được phi số diệt của nẻo ác, lại làm thế nào đạt được phi số diệt của xứ sinh?

Đáp: Lúc trụ nơi nhẫn tăng thượng, trừ phần của bảy lần sinh trong hàng người, trời, phần của một lần sinh trong tất cả xứ của cõi sắc, vô sắc, ngoài ra các lần sinh đều được phi số diệt.

Tu-đà-hoàn hướng tới quả Tư-đà-hàm, trụ nơi đạo phương tiện không khởi đắc, thì Tư-đà-hàm được phi số diệt của phần sáu lần sinh nơi cõi dục. Nếu khởi đắc, thì khi trụ nơi đạo vô ngại thứ sáu tức được. Nếu Tư-đà-hàm hướng tới quả A-na-hàm, trụ nơi đạo phương

tiện, không khởi đắc, thì A-na-hàm được phi số diệt của phần một lần sinh nơi cõi dục. Đạo vô ngại sau cùng được số diệt của phần tất cả sinh nơi cõi dục. Nếu khởi đắc, thì đạo vô ngại sau cùng được phi số diệt của phần một lần sinh nơi cõi dục, được số diệt của phần tất cả lần sinh nơi cõi dục. Khi lia dục của thiên thứ nhất, nếu là pháp không thoái chuyển trụ nơi đạo phương tiện không khởi, thì được phi số diệt của phần hai lần sinh, hai phần của thiên thứ nhất. Đạo vô ngại sau cùng được số diệt của phần tất cả sinh nơi thiên thứ nhất. Nếu khởi, thì đạo vô ngại sau cùng được phi số diệt của phần hai lần sinh, được số diệt của phần tất cả lần sinh. Nếu là pháp thoái chuyển hoặc khởi hoặc không khởi, thì đạo vô ngại sau cùng được số diệt của phần tất cả lần sinh nơi địa thiên thứ nhất, không được phi số diệt. Cho đến lia dục của xứ vô sở hữu, nói cũng như thế. Hoặc là lia dục của xứ phi tướng phi phi tướng, hoặc là người không thoái chuyển, trụ nơi đạo phương tiện không khởi, thì được phi số diệt của phần một lần sinh nơi xứ phi tướng phi phi tướng. Đạo vô ngại sau cùng được số diệt của phần tất cả lần sinh nơi xứ phi tướng phi phi tướng. Nếu khởi, thì đạo vô ngại sau cùng được phi số diệt của phần một lần sinh nơi xứ phi tướng phi phi tướng, được số diệt của phần tất cả lần sinh. Nếu là pháp thoái chuyển, không khởi lia dục, trụ nơi đạo phương tiện, được phi số diệt của phần sinh khác nơi tám địa. Đạo vô ngại sau cùng được số diệt của phần tất cả lần sinh nơi xứ phi tướng phi phi tướng. Nếu khởi, thì đạo vô ngại sau cùng được phi số diệt của phần sinh khác trong tám địa, được số diệt của phần tất cả lần sinh nơi xứ phi tướng phi phi tướng.

Hỏi: Đã nói về xứ sinh, còn các phiền não lại là thế nào?

Đáp: Lúc trụ nơi nhẫn tăng thượng, được phi số diệt của phiền não nơi ba cõi do kiến đạo đoạn trừ, tùy đạo vô ngại, tùy chủng loại được số diệt.

Nếu là Thánh nhân, là pháp không thoái chuyển, là không khởi lia dục của cõi dục, tùy chủng loại được đoạn, trụ nơi đạo phương

tiện, được phi số diệt. Tùy đạo vô ngại, tùy chủng loại được số diệt. Nếu khởi, thì tùy đạo vô ngại, tùy chủng loại được phi số diệt, được số diệt. Nếu là pháp thoái chuyển hoặc khởi, hoặc không khởi, thì tùy đạo vô ngại, tùy chủng loại, không được phi số diệt, được số diệt. Cho đến lia dục của xứ phi tướng phi phi tướng, nói cũng như thế.

Hỏi: Pháp thoái chuyển đối với các phiền não đến thời nào thì được phi số diệt?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu lúc tín giải thoát chuyển căn được kiến đáo, thì thời giải thoát chuyển căn được bất động.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Nếu được quyết định, lại không thoái chuyển, bấy giờ được phi số diệt của các phiền não. Do sự việc này, nên nêu ra bốn trường hợp: Hoặc có phiền não trước được phi số diệt sau được số diệt. Hoặc có phiền não trước được số diệt sau được phi số diệt. Hoặc có đều cùng được. Hoặc có đều cùng không được.

Trường hợp thứ nhất: Trụ nơi nhãn tạng thượng, phiền não nơi ba cõi do kiến đạo đoạn trừ là pháp không thoái chuyển. Không khởi lia dục, trụ nơi đạo phương tiện do tu đạo đoạn trừ phiền não. Đó là trước được phi số diệt sau được số diệt.

Trường hợp thứ hai: Nếu là pháp thoái chuyển do tu đạo đoạn trừ phiền não nơi ba cõi. Đó là trước được số diệt sau được phi số diệt.

Trường hợp thứ ba: Nếu là pháp không thoái chuyển, khởi lia dục, tùy đạo vô ngại, tùy chủng loại, được phi số diệt, được số diệt. Lại có lia dục của cõi dục, khi đoạn trừ phiền não phẩm thượng thượng, năm thức thân nhiễm ô, ở nơi đối tượng duyên được phi số diệt, được số diệt. Cho đến lia tám thứ dục cũng như thế. Nếu khi đoạn trừ phiền não phẩm hạ hạ, năm thức thân nhiễm ô nơi phẩm hạ hạ, ở nơi đối tượng duyên được phi số diệt, được số diệt, cũng được số diệt của hành thiện, vô ký không ảm mắt của cõi dục. Lia dục nơi thiên thứ nhất, đoạn trừ phiền não phẩm thượng thượng, ba thức thân

nhiễm ô của phẩm thượng thượng kia, ở nơi đối tượng duyên, được phi số diệt, được số diệt. Là tám thứ dục cũng như thế. Nếu khi đoạn trừ phiền não nơi phẩm hạ hạ, ba thức thân nhiễm ô của phẩm hạ hạ nơi thiên thứ nhất kia, ở nơi đối tượng duyên được phi số diệt, được số diệt của hành thiện vô ký không ảm mất của địa thiên thứ nhất. Đó là đều cùng được.

Trường hợp thứ tư: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Hỏi: Đã nói phiền não, còn đạo lại là thế nào?

Đáp: Người kiên tín, lúc hành đạo kiên tín, đối với đạo kiên pháp được phi số diệt. Người kiên pháp, lúc hành đạo kiên pháp, đối với đạo kiên tín được phi số diệt. Người kiến đạo, lúc hành đạo kiến đạo, đối với đạo tín giải thoát được phi số diệt. Người phi thời giải thoát, lúc hành đạo phi thời giải thoát, đối với đạo thời giải thoát được phi số diệt. Người Thanh văn đối với đạo Thanh văn quyết định, ở nơi đạo Phật đạo Phật-bích-chi được phi số diệt. Người Phật-bích-chi đối với đạo Phật-bích-chi quyết định, ở nơi đạo Phật, đạo Thanh văn, được phi số diệt. Người cầu đạo Phật, khi đối với Phật đạo quyết định, ở nơi đạo Thanh văn, đạo Phật-bích-chi được phi số diệt.

A-la-hán có sáu loại: (1) Pháp thoái chuyển. (2) Pháp tư duy. (3) Pháp hộ trì. (4) Đẳng trụ. (5) Có thể thắng tấn. (6) Bất động.

Hỏi: Các A-la-hán này vào thời nào được phi số diệt?

Đáp: Nếu là người của pháp thoái chuyển, đối với pháp thoái chuyển quyết định thì ở nơi năm loại được phi số diệt. Nếu không quyết định thì không được. Cho đến loại có thể thắng tấn, nói cũng như thế. A-la-hán của pháp bất động: Được pháp bất động, ở nơi năm thứ đạo được phi số diệt.

Hỏi: Phi số diệt đều là thời thắng tấn đạt được, vì sao không phải là quả của đạo?

Đáp: Vào thời vốn lia dục, vì không tạo phương tiện đạt được của pháp này, nên nếu vì phi số diệt tạo phương tiện thì phi số diệt tức không thể đạt được. Vì sao? Vì nếu tâm tham chấp hữu thì người này không thể vượt qua ba nẻo ác. Nếu tâm vì Niết-bàn thì có thể vượt qua nẻo ác.

Hỏi: Phi số diệt đạt được là quả của tâm nào?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là quả của tâm tạo ra xứ thọ sinh.

Lại có thuyết cho: Nếu tâm có thể khiến cho sự sinh nối tiếp, thì đó là quả công dụng của tâm kia.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Tùy ở tâm nào đạt được phi số diệt, tức là quả của tâm đó.

Hỏi: Ở nơi pháp nào được phi số diệt?

Đáp: Ở trong pháp hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc thì được phi số diệt. Sinh nơi cõi dục, ở trong bốn pháp này đạt được. Sinh nơi cõi sắc, vô sắc cũng như thế. Phi số diệt đạt được tùy thuộc sinh nơi địa nào tức hệ thuộc địa đó.

Hỏi: Phi số diệt ở nơi pháp nào được tăng trưởng?

Đáp: Sinh trong cõi dục, ở nơi năm thức thân hệ thuộc cõi dục được tăng trưởng. Cũng có ý thức thân duyên nơi cõi dục hiện tại được tăng trưởng, nhưng vi tế khó hiện bày. Ở nơi ba thức của cõi sắc, vô lượng giải thoát, thắng xứ, nhất thiết xứ (Biến xứ) được tăng trưởng. Cõi vô sắc chỉ có nhất thiết xứ. Sinh trong cõi sắc, ở nơi năm thức thân của cõi dục được tăng trưởng. Ý thức cũng được tăng trưởng, nhưng vi tế, khó hiện. Ba thức của cõi sắc, vô lượng giải thoát, thắng xứ, nhất thiết xứ được tăng trưởng. Cõi vô sắc chỉ có nhất thiết xứ. Sinh trong cõi sắc, ở nơi năm thức của cõi dục, ba thức của cõi sắc, vô lượng giải thoát, thắng xứ, nhất thiết xứ được tăng trưởng.

Hỏi: Thánh nhân sinh trong cõi sắc, hệ thuộc nơi cõi dục, trong pháp nào được phi số diệt?

Đáp: Nơi thiên thứ nhất mạng chung, sinh trong thiên thứ hai, nơi quả của thiên thứ nhất và tâm biến hóa của cõi dục được phi số diệt. Nếu sinh trong thiên thứ ba, thì quả của thiên thứ nhất, thiên thứ hai và tâm biến hóa của cõi dục được phi số diệt. Nếu sinh trong thiên thứ tư, thì quả của thiên thứ nhất, thiên thứ hai, thiên thứ ba và tâm biến hóa của cõi dục được phi số diệt. Cho đến mạng chung ở nơi thiên thứ ba, sinh trong thiên thứ tư, thì quả của thiên thứ ba và tâm biến hóa của cõi dục được phi số diệt.

Hỏi: Mạng chung nơi cõi sắc, sinh trong cõi vô sắc, hệ thuộc cõi dục ở trong pháp nào được phi số diệt?

Đáp: Nếu ở thiên thứ nhất mạng chung, sinh trong cõi vô sắc, thì quả của thiên thứ tư và tâm biến hóa của cõi dục được phi số diệt. Mạng chung ở thiên thứ hai, sinh trong cõi vô sắc, thì quả của thiên thứ ba và tâm biến hóa của cõi dục được phi số diệt. Mạng chung ở thiên thứ ba, sinh trong cõi vô sắc, thì quả của thiên thứ hai và tâm biến hóa của cõi dục được phi số diệt. Mạng chung ở thiên thứ tư, sinh trong cõi vô sắc, thì quả của thiên thứ nhất và tâm biến hóa của cõi dục được phi số diệt.

Thánh nhân sinh trong cõi vô sắc, pháp hệ thuộc cõi dục, cõi sắc, thì không được phi số diệt. Vì sao? Vì trước đã được rồi.

Hỏi: A-la-hán nhập Niết-bàn trước được phi số diệt nhiều hay A-la-hán nhập Niết-bàn sau được phi số diệt nhiều?

Đáp: Người nhập Niết-bàn trước nhiều. Vào thời Phật Ca Diếp, số người nhập Niết-bàn thì nhiều đối với số người nhập Niết-bàn vào thời Phật Thích Ca Mâu Ni. Vào thời Phật Thích Ca Mâu Ni, số người nhập Niết-bàn thì nhiều đối với số người nhập Niết-bàn vào thời Phật Di Lặc.

Hỏi: Những vị A-la-hán nào thành tựu phi số diệt nhiều nhất?

Đáp: Là A-la-hán sinh nơi cõi vô sắc, người trụ ở tâm sau cùng, đối với tất cả pháp, được phi số diệt nhiều nhất.

Hỏi: Từng có âm, giới, nhập vĩnh viễn diệt mà không được phi số diệt chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là A-la-hán trụ nơi tâm sau cùng.

Lời bình: Không nên lập ra thuyết này. Vì sao? Vì không có âm, giới, nhập nào đã vĩnh viễn diệt mà không được phi số diệt.

Hỏi: Lúc A-la-hán trụ nơi tâm sau cùng không phải là không được phi số diệt chăng?

Đáp: Không phải là không được phi số diệt. Vì sao? Vì A-la-hán, nếu khi quyết định muốn nhập Niết-bàn, bấy giờ năm tâm hoặc sáu tâm, tức khởi hiện ở trước âm, giới, nhập khác, đều được phi số diệt.

Đức Thế Tôn nói: Có hai cảnh giới Niết-bàn, là cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư và cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trên đã nói: Thế nào là số diệt? *Đáp:* Nếu diệt là giải thoát, thì số diệt kia có hai thứ: (1) Cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư. (2) Cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư. Nhưng chưa nói thế nào là cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư, cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư? Nay vì muốn nói rõ về điều ấy, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết nói: Cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư có Thể. Cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư là không có Thể.

Lại có thuyết cho: Cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư là thiện. Cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư là vô ký.

Lại có thuyết nêu: Cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư là quả của đạo. Cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư không phải là quả của đạo.

Lại có thuyết nói: Cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư là thuộc về đế. Cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư là thuộc về phi đế.

Lại có thuyết cho: Cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư là hữu vi. Cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư là vô vi. Hữu lậu, vô lậu cũng như thế.

Vì nhằm ngăn chặn ý của các thuyết như thế và muốn nêu rõ nghĩa này đều cùng là vô lậu.

Do sự việc như thế, tức nhằm ngăn chặn nghĩa của người khác, hiển bày nghĩa của mình, cho đến nói rộng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư?

Đáp: Là A-la-hán trụ nơi thọ mạng, bốn đại chưa diệt, cho đến nói rộng. Bốn đại tức là bốn đại chủng. Các căn là sắc tạo. Tâm nổi tiếp là tâm tâm số pháp. Nếu tâm tâm số pháp nơi sắc tạo của bốn đại này chưa diệt, là cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư.

Lại có thuyết nói: Bốn đại là thân bốn đại. Các căn tức là các căn. Tâm nổi tiếp là tánh giác. Nếu thân, các căn, tánh giác chưa diệt, là cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư. Vì các hữu dư như thế v.v..., nên gọi là cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư. Thân có hai thứ: (1) Thân phiền não. (2) Thân sinh. Tuy không có thân phiền não nhưng có thân sinh.

Lại có thuyết cho: Thân có hai thứ: Có nhiễm ô, không nhiễm ô. Nhiễm ô đã hết, chỉ có không nhiễm ô. Thế nên, nói bốn đại v.v... hữu dư nên nói là hữu dư. Bốn đại sinh ra pháp nào? Tức sinh ra sắc tạo, dựa nơi sắc tạo, có thể sinh ra tâm tâm số pháp, cho đến nói rộng. Thân kia đã đoạn trừ tất cả kiết, được tác chứng. Đó gọi là cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư.

Hỏi: Thế nào cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư?

Đáp: Nếu A-la-hán đã nhập Niết-bàn, bốn đại diệt, cho đến nói rộng. Bốn đại tức là bốn đại. Các căn là sắc tạo. Tâm nối tiếp là tâm tâm số pháp. Nếu bốn đại, các căn, tâm tâm số pháp này diệt, thì đó gọi là cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư.

Lại có thuyết nói: Bốn đại tức thân bốn đại. Các căn tức là các căn. Tâm nối tiếp là tánh giác. Nếu các căn, tánh giác của thân diệt, thì đó gọi là cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư.

Hỏi: Văn này không nên nói: Các căn, tánh giác của thân diệt, gọi là cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư. Nên lập ra thuyết này: A-la-hán đã dứt hết tất cả kiết, nhập Niết-bàn. Đó gọi là cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư. Nhưng không nói là có ý gì?

Đáp: Vì Tôn giả kia đã dựa vào thế tục để nói. Vì nói tin nơi kinh nên nói thế này: Khi A-la-hán mất, phong đại có thể làm hao tổn hỏa đại. Hỏa đại bị tổn giảm nên ăn uống không tiêu. Do ăn uống không tiêu nên bốn đại yếu ớt. Bốn đại yếu nên các căn cũng yếu. Các căn yếu kém, nên không thể cùng với tâm tâm số pháp làm chỗ nương dựa. Vì tâm tâm số pháp không có chỗ nương dựa, nên tức không sinh. Tâm tâm số pháp không sinh, nên là cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư. Thân có hai thứ: (1) Thân sinh. (2) Thân phiền não. Hai thứ thân này đều cùng diệt. Đó gọi là cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư.

Lại có thuyết cho: Thân có hai thứ: Nhiễm ô và không nhiễm ô. Hai thứ thân này đều diệt, tất cả kiết sử đều đoạn. Đó gọi là cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư.

Hỏi: Vì sao trong đây không nói đoạn dứt tất cả kiết được tác chứng?

Đáp: Do hiện tại được tác chứng, nên nói là được tác chứng. Vì hiện tại của thời gian kia đã diệt, nên không nói là được tác chứng.

Lại có thuyết nêu: Có xứ chúng sinh có đặc. Ai đạt được đặc này nói là Đề-bà-đạt-đa, Diên-nhã-đạt-đa. Trong cảnh giới Niết-bàn kia, vì không có chúng sinh khác biệt như thế, chỉ là pháp tánh, thế nên không nói được tác chứng.

Hỏi: Hàng phàm phu, người hữu học đoạn trừ là cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư, hay là cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư?

Đáp: Cũng không gọi là cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư, cũng không gọi là cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư. Chỉ gọi là đoạn. Cũng gọi là không dục. Cũng gọi là diệt. Cũng gọi là phần ít của đế, là phần ít của trí đoạn, chẳng phải là phần ít của trí đoạn. Là phần ít của quả Sa-môn, không phải là quả Sa-môn.

Hỏi: Từng có A-la-hán không trụ nơi cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư, không trụ nơi cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư chẳng?

Đáp: Như Bản Luận đã nói là có. Như nói: Gồm đủ ba sự gọi là cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư. Không có ba sự gọi là cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư.

A-la-hán sinh nơi cõi sắc, nhập định diệt tận, chỉ có các căn của bốn đại, không có tâm nối tiếp. A-la-hán sinh nơi cõi vô sắc, chỉ có tâm nối tiếp, không có bốn đại nơi các căn. A-la-hán sinh nơi cõi dục, chỉ có tâm nối tiếp của bốn đại, có các căn không đủ.

Lời bình: Các A-la-hán như thế, đều nên nói là trụ nơi cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư. Văn của luận tức nên nói như thế này: Thế nào là trụ nơi cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư? *Đáp:* Là A-la-hán trụ nơi thọ mạng, tất cả kiết đều dứt hết, được tác chứng. Thế nào là cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư? *Đáp:* Là A-la-hán đã dứt hết tất cả kiết, nhập Niết-bàn. Nếu nói như thế, tức gồm thâu hết những người sinh nơi cõi dục, sinh nơi cõi sắc, sinh nơi cõi vô sắc, có tâm, không có tâm, đủ căn, không đủ căn.

Niết-bàn nên nói là học chẳng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói số diệt là hai thứ cảnh giới Niết-bàn, cho đến nói rộng. Nhưng chưa nói là học, vô học, phi học phi vô học. Nay vì muốn nêu bày nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, vì lý do gì tạo ra phần Luận này? Vì nhằm ngăn chặn ý tưởng của nghĩa đều cùng. Như Bộ Độc Tử nói: Niết-bàn có ba thứ là học, vô học, phi học phi vô học. Nếu học đoạn trừ các kiết, được tác chứng, thì đó gọi là học. Nếu vô học đoạn trừ các kiết, được tác chứng, thì đó gọi là vô học. Nếu phi học phi vô học đoạn trừ các kiết, được tác chứng, thì đó gọi là phi học phi vô học. Vì nhằm chặn ý của các thuyết như thế và muốn hiển bày nghĩa của mình, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Niết-bàn nên nói là học, vô học, phi học phi vô học chẳng?

Đáp: Niết-bàn nên nói là phi học phi vô học.

Lại có thuyết cho: Niết-bàn là học, vô học, phi học phi vô học. Đây là thuyết của Bộ Độc Tử đã nói. Vì sao? Vì Bộ ấy nói Niết-bàn có ba thứ tánh. Nếu học đoạn trừ các kiết, được tác chứng, thì đó gọi là học. Vô học, phi học phi vô học, nói cũng như vậy.

Tạo ra thuyết như thế tức có lỗi lớn. Vì sao thể của một giải thoát mà thành ba, đặc, đối tượng đặc tức có ba tánh.

Như nghĩa của tôi: Tức như văn này, như nghĩa này, như luận này, như ý của tôi v.v..., Niết-bàn là phi học phi vô học. Đây là Tôn giả Ca Chiên Diên Tử muốn bày rõ ý của mình, tức nơi Bản Luận nên đồng nói như thế, không nên lập ra thuyết khác. Vì sao? Vì nếu lập ra thuyết khác, thì như phái Dục-đa-bà-đề đã nói là có lỗi.

Lại có thuyết nói: Nên tạo ra thuyết khác. Vì sao? Vì phái Tỳ-bà-xà-bà-đề hỏi phái Dục-đa-bà-đề: Như thế ông nói Niết-bàn là phi

học phi vô học chẳng? Đây là hỏi, cũng là lời nói định rõ. Vì sao? Vì nếu không định rõ lời nói của người khác mà nói về lỗi của họ, thì điều này là không thể. Phái Dục-đa-bà-đề đáp: Như thế. Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề lại nêu vấn nạn: Ý của ông là thế nào? Nếu trước dùng đạo thể tục đoạn trừ kiết, được tác chứng, cho đến nói rộng, thì được quả A-na-hàm, đạo ấy là học chẳng? Phái Dục-đa-bà-đề đáp: Không. Vì sao? Vì như tôi đã nói Niết-bàn là phi học phi vô học. Phái Dục-đa-bà-đề muốn nói lỗi của phái Tỳ-bà-xà-bà-đề. Nếu như trước đã dùng đạo thể tục đoạn trừ kiết, được tác chứng, cho đến nói rộng, cho đến được quả A-na-hàm, tức đạo ấy là học, thì gốc nên là học. Nếu không đắc quả mà là học, thì sự việc này không thể hướng đến A-la-hán đoạn trừ kiết, tác chứng. A-la-hán đoạn trừ kiết tác chứng nhưng thoái chuyển, nói cũng như thế. Phái Dục-đa-bà-đề ở trong pháp của người khác không thuận theo nghĩa: Tức gom góp để một chỗ nhằm nói lỗi của người khác. Nếu chính Niết-bàn là phi học phi vô học, thì lại tạo học, học tạo vô học, vô học tạo học. Đây tức là không nhất định. Nếu đã không nhất định, tức là vô thường. Nếu vô thường, thì hữu vi, vô vi không có khác biệt. Vì sao? Vì Niết-bàn chưa từng tạo phi học phi vô học, lại còn tạo học, học tạo vô học, vô học tạo học. Vì thế nên Niết-bàn nơi tất cả thời là thường, là tịch diệt, là phi học phi vô học, nói rộng như nơi Bản Luận.

Lại có thuyết cho: Vì phái Dục-đa-bà-đề muốn nói lỗi của phái Tỳ-bà-xà-bà-đề. Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề có hai thứ lỗi: (1) Nói Niết-bàn là phi học phi vô học, lại tạo học, học tạo vô học, vô học tạo học. (2) Nói Niết-bàn là phi học phi vô học, tức luôn là phi học phi vô học, học luôn là học, vô học luôn là vô học.

Phái Dục-đa-bà-đề vấn nạn phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Niết-bàn là phi học phi vô học, lại tạo học, học tạo vô học, vô học tạo học. Như thế ông đã nói Niết-bàn là phi học phi vô học, sau đây lại tạo học chẳng? Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề đáp: Như thế.

Phái Dục-đa-bà-đề lại vấn nạn phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Ý ông nghĩ sao? Nếu trước đã dùng đạo thế tục, cho đến nói rộng. Sau thấy bốn Thánh đế, được quả A-na-hàm, đạo ấy là học chẳng? Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề đáp: Như thế. Vì sao? Vì tôi nói Niết-bàn là phi học phi vô học, lại tạo ra học.

Phái Dục-đa-bà-đề lại hỏi phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Ý ông thế nào? Trước đã dùng đạo thế tục đoạn trừ kiết, được tác chứng, là phi học phi vô học, tức phi học phi vô học kia tạo ra học chẳng? Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề đáp: Như thế. Vì sao? Vì tôi đã nói phi học phi vô học, sau tạo ra học.

Phái Dục-đa-bà-đề lại nói lỗi của phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Nếu trước đã dùng đạo thế tục đoạn trừ kiết, được tác chứng, sau được quả A-na-hàm, nên là người học, tức gốc nên là học. Nếu không được quả mà là người học, tức là không thể.

Phái Dục-đa-bà-đề lại vấn nạn phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Hướng đến A-la-hán, đoạn trừ kiết, được tác chứng là học. Về sau, tạo ra A-la-hán vô học, đoạn trừ kiết, được tác chứng, thoái chuyển tạo ra học, nói cũng như thế.

Phái Dục-đa-bà-đề ở trong pháp của người khác đã không thuận theo nghĩa, tập hợp để ở một xứ, nói lỗi như trên.

Nếu nói Niết-bàn là phi học phi vô học, luôn là phi học phi vô học, cho đến vô học, luôn là vô học, là phái Dục-đa-bà-đề vấn nạn phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Ông nói Niết-bàn có ba thứ chẳng? Đáp: Như thế.

Phái Dục-đa-bà-đề vấn nạn phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Ý ông thế nào? Nếu trước đã dùng đạo thế tục đoạn trừ dục, ái, giận, chưa thấy chân đế, vì muốn được thấy, nên siêng năng tu tập theo phương tiện. Lúc tu tập theo phương tiện đã được thấy chân đế, được quả A-na-hàm. Phương tiện đó là học chẳng? Đáp: Như thế. Vì sao? Vì tôi nói Niết-bàn có ba thứ.

Phái Dục-đa-bà-đề vẫn nạn phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Ý ông nghĩ sao? Nếu trước đã dùng đạo thể tục đoạn trừ kiết, được tác chứng, là phi học phi vô học, về sau được quả A-na-hàm, tức là học chẳng? Đáp: Không phải. Vì sao? Vì tôi đã nói Niết-bàn là phi học phi vô học, luôn là phi học phi vô học, cho đến nói rộng.

Phái Tỳ-bà-xà-bà-đề vẫn nạn lại phái Dục-đa-bà-đề: Nếu chính Niết-bàn là phi học phi vô học, sau tạo ra học, khi chưa được quả A-na-hàm, gốc nên là học.

Phái Dục-đa-bà-đề vì muốn bỏ lỗi này, nên nói: Nếu không được quả A-na-hàm mà là người học, thì điều này tức không thể.

Phái Dục-đa-bà-đề lại vẫn nạn phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Nếu hướng đến quả A-la-hán đoạn trừ kiết, tác chứng, thì A-la-hán đoạn trừ kiết tác chứng thoái chuyên nói cũng như thế.

Phái Dục-đa-bà-đề ở trong pháp của người khác không thuận theo nghĩa, tập hợp để ở một xứ nhằm nói lỗi của phái Tỳ-bà-xà-bà-đề: Nếu chính Niết-bàn là phi học phi vô học, sau tạo ra học, học tạo vô học, vô học tạo học, phi học phi vô học thường là phi học phi vô học, cho đến vô học thường là vô học. Đây tức là không nhất định. Nếu không nhất định tức là vô thường. Nếu là vô thường thì hữu vi vô vi không có khác biệt. Niết-bàn chưa từng tạo ra phi học phi vô học, về sau tạo ra học, học tạo vô học, vô học tạo học, phi học phi vô học thường là phi học phi vô học, cho đến vô học thường là vô học.

Do sự việc này, nên Niết-bàn đối với tất cả thời là thường, là tịch diệt. Về phi học phi vô học, nói rộng như nơi Bản Luận.

Hỏi: Đã nói về đắc, lại có đắc nữa chẳng? Nếu hiện có đắc lại có đắc nữa, tức là vô cùng. Nếu vô cùng là không thành tựu đắc ấy.

Đáp: Nên lập biện Luận này: Đắc lại có đắc.

Hỏi: Nếu như vậy tức là vô cùng?

Đáp: Vô cùng thì có lỗi gì? Vì đời vị lai rất rộng, có thể chấp nhận đắc này. Do pháp sinh tử là vô cùng, nên đắc cũng lại như thế. Thế nên khó đoạn, khó trừ, khó vượt qua. Các thứ khổ nối tiếp cũng như mắc xích.

Lại có thuyết nói: Do đều cùng ở trong một sát-na của một đời, nên không phải là vô cùng.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Lúc pháp sinh, ba pháp đều cùng sinh. Nghĩa là pháp, đắc, đắc của đắc. Do đắc nên thành tựu pháp kia và đắc của đắc. Do đắc của đắc nên thành tựu đắc. Thế nên không phải là vô cùng. Vì sự việc ấy nên tạo ra biện luận này.

Hỏi: Từng có hành âm, sắc âm đồng ở nơi một đắc chăng?

Đáp: Có. Đó là sắc, đắc của đắc. Cho đến hành âm, thức âm nói cũng như thế. Hữu vi, vô vi cũng đồng một đắc. Vì sao? Vì đắc của vô vi được vô vi và đắc của đắc. Đó gọi là hữu vi, vô vi đồng chung một đắc.

Hỏi: Có thành tựu đắc của quá khứ, vị lai không? Nếu thành tựu, thì vì sao không phải là vô cùng? Vì sao? Vì khi pháp sinh, pháp đắc, đắc của đắc đều cùng sinh. Ba thứ thứ này diệt rồi, tức sinh sáu đắc: ba là đắc, ba là đắc của đắc. Sáu ấy sinh ra mười hai. Mười hai sinh ra hai mươi bốn, cho đến vô lượng, vô biên. Nếu không thành tựu, thì nơi Kiền Độ Định đã nói làm sao thông? Như nói: Mạng chung ở cõi vô sắc, sinh trong cõi dục, đã được âm, giới, nhập, bốn đại, căn thiện, bất thiện, vô ký, phiền não, kiết, phược, sử, triền, nên nói vốn là đắc của đắc hay vốn không phải là đắc của đắc? *Đáp:* Thiện nhiễm ô nên nói vốn là đắc của đắc. Báo nên nói vốn không phải là đắc của đắc. Đắc kia cũng có thiện, cũng có nhiễm ô.

Đáp: Lại có thuyết cho: Có thành tựu đắc của quá khứ, vị lai.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao không phải là vô cùng?

Đáp: Giả như khiến là vô cùng thì lại có lỗi gì? Vì đời vị lai là cùng, không có xứ dung chứa chẳng? Do sinh tử là vô cùng, nên khó đoạn, khó trừ, khó vượt qua, các thứ khổ nối tiếp cũng như vòng xích.

Lại có thuyết nói: Không có thành tựu.

Hỏi: Nếu vậy, như nói ở cõi vô sắc mạng chung, sinh nơi cõi dục, cho đến nói rộng. Văn này nói làm sao thông?

Đáp: Văn này không nói đặc, chỉ nói pháp không do đặc gồm thấu.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết trên. Nên lập ra thuyết này: Có thành tựu đặc của quá khứ, vị lai. Vì sao? Do đặc nên quả Sa-môn có khác biệt. Nếu không thành tựu đặc của quá khứ, vị lai, thì trong mỗi mỗi sát-na, quả Sa-môn cũng được, cũng bỏ. Người tu phạm hạnh không có tâm nghỉ ngơi, lại còn có lỗi. Vì ba sự nên bỏ đạo Thánh: (1) Thoái chuyển. (2) Chuyển căn. (3) Đặc quả. Không nhân nơi ba thứ này, cũng bỏ Thánh đạo, nhưng vì không có điều ấy, thế nên có thành tựu đặc của quá khứ, vị lai. Nghĩa là khổ pháp nhãn có mười lăm đặc: (1) Là khổ pháp nhãn đều cùng có. (2) Là khổ pháp trí đều cùng có. Cho đến đạo tỷ nhãn đều cùng có mười lăm. Cho đến trí đầu tiên của vô học, trừ tự thể của nó, đều là nhân, nói rộng như trên.

Đặc của khổ, tập đế thuộc về khổ, tập đế. Đặc của diệt đế thuộc về ba đế. Đặc của đạo đế tức thuộc về đạo đế.

Khổ, tập, đạo đế thuộc ba đời, đặc kia cũng thuộc về ba đời. Diệt đế không thuộc về ba đời. Đặc của ba đời thuộc về ba đời.

Khổ, tập đế là thiện, bất thiện, vô ký, nên đặc của khổ, tập đế kia cũng là thiện, bất thiện, vô ký. Diệt, đạo đế là thiện, nên đặc của diệt, đạo đế cũng là thiện.

Khổ, tập đế là hệ thuộc nơi ba cõi, nên đặc của chúng cũng hệ thuộc nơi ba cõi. Diệt đế là không hệ thuộc, nên đặc của diệt đế là hệ thuộc cõi sắc, vô sắc, cũng là không hệ thuộc. Đạo đế là không hệ thuộc, nên đặc của đạo đế cũng là không hệ thuộc.

Khổ, tập đế là phi học phi vô học, nên đặc của khổ, tập đế cũng là phi học phi vô học. Diệt đế là phi học phi vô học, nên đặc của diệt đế là học, vô học, phi học phi vô học. Đạo đế là học, vô học, nên đặc của đạo đế cũng là học, vô học.

Khổ, tập đế là do kiến đạo, tu đạo đoạn, nên đặc của chúng cũng là do kiến đạo, tu đạo đoạn. Diệt đế là không đoạn, nên đặc của diệt đế là do tu đạo đoạn, không đoạn. Đạo đế là không đoạn, nên đặc của đạo đế đó cũng là không đoạn.

Đặc của giải thoát nơi cõi dục do kiến đạo, tu đạo đoạn, cho đến đặc của giải thoát nơi xứ vô sở hữu do kiến đạo, tu đạo đoạn, có ba thứ: Học, vô học, phi học phi vô học. Đặc của tám thứ giải thoát nơi xứ phi tưởng phi phi tưởng do kiến đạo tu đạo đoạn có hai thứ: Học, vô học. Đặc của giải thoát thứ chín là vô học. Vì sao? Vì đặc đó cùng với tận trí đều cùng sinh.

Hỏi: Nơi cõi dục do kiến đạo tu đạo đoạn, cho đến xứ phi tưởng phi phi tưởng do kiến đạo tu đạo đoạn, là đặc của giải thoát kia thuộc về bao nhiêu địa?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Tùy thuộc vào đạo đối trị đoạn trừ ở nơi địa nào thì đặc kia cũng như thế. Các thuyết này nói: Tùy thuộc vào đạo đối trị đoạn trừ, ở nơi địa nào thì đặc kia cũng như thế: Nghĩa là đặc của giải thoát nơi cõi dục do kiến đạo, tu đạo đoạn thuộc về thiên vị chí. Đặc của giải thoát nơi thiên thứ nhất thuộc về ba địa là vị chí, thiên thứ nhất, thiên trung gian. Đặc của giải thoát nơi thiên thứ hai thuộc về bốn địa. Thiên thứ ba thuộc về năm địa. Thiên thứ tư thuộc về sáu địa, do kiến đạo, tu đạo đoạn. Cõi vô sắc, xứ không

do tu đạo đoạn thuộc về bảy địa. Xứ Thức thuộc về tám địa. Xứ vô sở hữu, xứ phi tướng phi phi tướng thuộc về chín địa.

Lại có thuyết cho: Tùy thuộc vào địa hiện tại do đối trị lỗi lầm nên đặc cũng như thế. Các thuyết này nói: Tùy thuộc vào địa hiện tại có đối trị lỗi lầm nên đặc kia cũng như thế. Đặc của giải thoát nơi cõi dục, cõi sắc do kiến đạo, tu đạo đoạn thuộc về sáu địa. Nơi xứ Không do kiến đạo, tu đạo đoạn thuộc về bảy địa. Nơi xứ Thức do kiến đạo, tu đạo đoạn thuộc về tám địa. Nơi xứ vô sở hữu, xứ phi tướng phi phi tướng do kiến đạo, tu đạo đoạn thuộc về chín địa.

Lại có thuyết nêu: Tùy địa có phần pháp trí, địa đó cũng có đặc của giải thoát nơi cõi dục do kiến đạo, tu đạo đoạn. Nếu địa có phần tỷ trí, thì địa đó cũng có đặc giải thoát nơi cõi sắc, vô sắc do kiến đạo, tu đạo đoạn. Các thuyết ấy cho: Tùy theo địa kia có phần pháp trí thì địa đó cũng như thế. Nghĩa là đặc giải thoát nơi cõi dục do kiến đạo, tu đạo đoạn thuộc về sáu địa. Đặc của giải thoát nơi cõi sắc, vô sắc do kiến đạo, tu đạo đoạn thuộc về chín địa.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Như thuyết trước đã nói: Tùy theo địa có đạo đối trị đoạn trừ, thì đặc của địa đó cũng như thế, là tốt.

Hỏi: Nếu dùng pháp trí của diệt, đạo để lìa dục nơi cõi sắc, vô sắc, thì đặc giải thoát nơi hai cõi ấy do tu đạo đoạn là phần của pháp trí hay là phần của tỷ trí?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là phần của pháp trí. Vì sao? Vì là đối tượng chứng đắc của pháp trí.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy, vì là phần của tỷ trí.

Hỏi: Là đối tượng chứng đắc của pháp trí, vì sao nói là phần của tỷ trí?

Đáp: Tuy là đối tượng chứng đắc của pháp trí, nhưng do là đối tượng nhận biết của tỷ trí, nên đều là pháp đối trị căn bản nơi

cõi sắc, vô sắc, tùy theo sự đoạn trừ nào nhưng đều là phần của tỳ trí.

Hỏi: Nếu lia năm thứ dục, nhập kiến đạo, khổ pháp nhãn diệt, khổ pháp trí sinh, năm thứ dục nơi cõi dục do kiến khổ đã đoạn trước kia, cùng với bốn thứ dục đã đoạn trong sát-na ấy, và chín thứ kia là cùng với khổ pháp nhãn đều cùng sinh vô lậu được tác chứng. Như thế, cho đến đạo pháp nhãn diệt, đạo pháp trí sinh. Năm thứ dục nơi cõi dục do kiến đạo đã đoạn trước kia, cùng với bốn thứ dục đã đoạn trong sát-na ấy, và chín thứ kia là cùng với đạo pháp trí đều cùng sinh vô lậu được tác chứng. Nếu đạo tỳ nhãn diệt, đạo tỳ trí sinh, thì nơi thời gian này được đắc của giải thoát nơi ba cõi do kiến đạo đoạn cùng với đạo tỳ trí đều cùng sinh. Người kia, đã được tu đạo đoạn trừ năm thứ dục nơi cõi dục có được đắc của giải thoát vô lậu không?

Đáp: Tôn giả Tăng-già-bà-tu nói: Được. Vì sao? Vì Tu-đà-hoàn này cũng là hướng Tu-đà-hàm.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Nói không được là tốt. Vì sao? Vì không thể nói lúc trụ nơi quả, lại được hướng đến đạo quả. Tu-đà-hoàn kia không được hướng đến đạo quả, vì lấy sự gì để nói là hướng đến quả?

Hỏi: Vì do thời gian nào để được đắc của giải thoát kia?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu tu hướng đến phương tiện của quả Tu-đà-hàm, trong thời gian này thì được.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này, nói thời gian này được đắc của giải thoát. Nên nói như thế này: Nếu được quả Tu-đà-hàm thì nơi thời gian ấy liền được.

Hỏi: Thánh nhân dùng đạo thế tục để lia dục. Đạo này là đạo đã từng chứng đắc hay là đạo chưa từng chứng đắc?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là đạo đã từng chứng đắc. Vì sao? Vì như từ vô thủy đến nay đã dùng đạo lia dục, nay đạo đã dùng, tức

là đạo ấy. Nếu là đạo đã từng đắc, thì khi lia dục nơi phẩm thượng thượng của cõi dục, ở trong sự lia dục phẩm thượng thượng ấy đã được hai thứ đắc của giải thoát: (1) Là thế tục do đã từng được đắc của giải thoát. (2) Là vì tu đạo vô lậu ở vị lai, cũng được đắc của giải thoát vô lậu, do kiến đạo đã đoạn trừ phiền não, phẩm thượng thượng nơi cõi dục.

Hỏi: Nếu tạo ra thuyết ấy là đối trị chung, à cũng là đối trị không chung. Vì sao? Vì đạo đã từng đạt được, đoạn trừ phiền não do kiến đạo, tu đạo đoạn, đồng ở một xứ, như chặt đứt nắm cỏ, cũng như khắc ghi, khế hợp đoạn dứt chín thứ dục. Đây gọi là đạo đối trị chung. Nếu khi Thánh nhân dùng đạo này để đoạn dứt kiết do tu đạo đoạn trừ, thì đó gọi là không chung?

Đáp: Đạo đã từng được, chỉ là đối trị chung. Vì sao? Vì kiết do kiến đạo đoạn đã được đoạn dứt, nếu như không đoạn thì ở đây cũng có thể đoạn.

Lại có thuyết cho: Thánh nhân đã dùng đạo thế tục, là đạo chưa từng đạt được. Vì sao? Vì đạo đã dùng từ vô thủy đến nay khác, đạo đã dùng hiện nay khác. Nếu lập ra thuyết này, khi dùng đạo chưa từng đạt được để lia dục phẩm thượng thượng nơi cõi dục tức được hai thứ đắc của giải thoát: (1) Thế tục. (2) Vô lậu. Thế tục: Là do đạo chưa chứng từng đạt được. Vô lậu: Là do tu nơi vị lai. Nên phiền não phẩm thượng thượng nơi cõi dục là do kiến đạo đoạn, không phải là đối trị. Vì sao? Vì do đạo này chưa từng được. Nếu lập ra thuyết ấy là đối trị không chung. Đạo giải thoát thứ chín, nếu chưa từng được đạo, đã từng được đạo, cùng một lúc đều được, cũng được hai thứ đắc của giải thoát hữu lậu, vô lậu nơi cõi dục do kiến đạo, tu đạo đoạn.

Hỏi: Vì sao đạo giải thoát thứ chín là đạo đã từng được, đạo chưa từng được thì tu, còn đạo vô ngại giải thoát khác vì sao không tu?

Đáp: Lúc địa lia dục được, tu khác. Lúc đạo đoạn dục khác. Lúc được đạo giải thoát thứ chín là lúc địa lia dục đạt được. Thế nên, vì đạo đã từng được, tu đạo chưa từng được. Lúc của đạo đoạn dục không được địa, thế nên tu đạo chưa từng được, không tu đạo đã từng được. Do sự việc này, nên Kiên Độ Trí đã nói là khéo thông suốt. Như nói: Nếu thành tựu tha tâm trí hiện tại thì cũng thành tựu quá khứ, vị lai chăng? *Đáp:* Như thế.

Lời bình: Thuyết nêu như vậy là tốt: Do đạo chưa từng được lia dục, nơi đạo đã từng được, tu đạo chưa từng được. Nếu tạo ra thuyết ấy: Do đạo chưa từng được lia dục, nơi đạo đã từng được, tu đạo chưa từng được. Lúc lia dục phẩm thượng thượng nơi cõi dục do tu đạo đoạn tức được ba thứ đặc của giải thoát: (1) Đạo đã từng được của thế tục. (2) Đạo chưa từng được. (3) Vô lậu. Nơi dục phẩm thượng thượng do kiến đạo đoạn, được một đặc của giải thoát, là do đạo đã từng được. Vì nghĩa ấy nên khéo bỏ lỗi của đối trị không chung, cũng tạo ra thuyết này.

Hỏi: Từng có không thoái chuyển, không được quả, không chuyển căn, nhưng đối với kiết do kiến đạo đoạn được tác chứng chăng?

Đáp: Có. Như ở đây đã nói. Như phiền não phẩm thượng thượng, cho đến phiền não phẩm hạ hạ, cũng nói như thế. Như lia dục nơi cõi dục, cho đến lia dục của xứ vô sở hữu, cũng nói như thế.

Hỏi: Từng có nơi khoảng một sát-na sẽ được năm căn như tín v.v..., được mà không bỏ, bỏ mà không được, cho đến nói rộng nơi bốn trường hợp?

Đáp: Có.

Trường hợp thứ nhất: Là hướng quả A-na-hàm, khi trụ nơi đạo vô ngại sau cùng, sẽ được các căn hữu lậu thiện của địa thiên thứ nhất.

Trường hợp thứ hai: Là các căn hồi, ưu của cõi dục.

Trường hợp thứ ba: Các căn vô lậu thuộc về đạo vô ngại xả, sẽ được thuộc về đạo giải thoát.

Trường hợp thứ tư: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Hỏi: Các đắc là quá khứ, pháp của đắc ấy cũng là quá khứ chăng? Nếu pháp là quá khứ, thì đắc ấy cũng là quá khứ chăng. Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp?

Đáp: Có.

Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là số diệt, phi số diệt. Đắc ở quá khứ, pháp của đắc ấy không phải là quá khứ.

Trường hợp thứ hai: Là đời quá khứ, là pháp của số phi chúng sinh.

Trường hợp thứ ba: Là pháp của số chúng sinh nơi đời quá khứ.

Trường hợp thứ tư: Là hư không, là pháp của số phi chúng sinh nơi hiện tại, vị lai.

Vị lai, hiện tại, cũng nên lập ra bốn trường hợp như thế.

Hỏi: Nếu pháp tu là pháp kia thì đắc cũng tu chăng?

Đáp: Nếu pháp tu là pháp kia thì đắc cũng tu.

Hỏi: Từng có pháp đắc tu, pháp kia không tu chăng?

Đáp: Có. Là số diệt.

Hỏi: Nếu pháp không có đắc, thì pháp kia chẳng phải là không có đắc của giải thoát đắc chăng? Nếu không có đắc của giải thoát, thì pháp kia chẳng phải là không có đắc chăng. Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp?

Đáp: Có. Trường hợp thứ nhất: Là pháp của số phi chúng sinh. Đây là không có đắc, chẳng phải là không có đắc của giải thoát.

Trường hợp thứ hai: Hữu vi, vô lậu, số diệt, phi số diệt. Đây là không có đắc của giải thoát, chẳng phải là không có đắc.

Trường hợp thứ ba: Hư không. Đây là không có đặc, không phải là có đặc của giải thoát.

Trường hợp thứ tư: Pháp hữu lậu của số chúng sinh. Đây chẳng phải là không có đặc, chẳng phải là không có đặc của giải thoát.

Hỏi: Nếu pháp có đặc, thì pháp đó không có đặc của giải thoát chẳng? Nếu pháp có đặc của giải thoát thì pháp đó không có đặc chẳng. Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp?

Đáp: Có. Trường hợp thứ nhất: Hữu vi, vô lậu và số diệt, phi số diệt.

Trường hợp thứ hai: Là pháp của số phi chúng sinh.

Trường hợp thứ ba: Pháp hữu lậu của số chúng sinh.

Trường hợp thứ tư: Là hư không.

HẾT - QUYỂN 17

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 18

Chương 1: KIỀM ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 4: ÁI KÍNH, phần 3

Đức Thế Tôn nói: Vô học thành tựu giới thân, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là kinh Phật. Trong kinh, Đức Phật nói: Vô học thành tựu giới thân. Tuy nói như thế nhưng không phân biệt. Kinh Phật là chỗ dựa căn bản của luận ở đây. Nay vì muốn giải thích rộng kinh Phật, nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, sở dĩ tạo ra phần Luận này là vì trước đã nói về cảnh giới Niết-bàn của thân hữu dư, cảnh giới Niết-bàn của thân vô dư. Niết-bàn nên nói là học, vô học, phi học phi vô học. Như ở đây đều nói là quả A-la-hán vô vi. Nay vì nói quả A-la-hán hữu vi, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là giới thân (giới uẩn) vô học?

Đáp: Giới thân, giới khẩu vô học và mạng tịnh, như trong chi vô học của xứ khác đã nêu. Chánh nghiệp tức là giới thân vô học ở đây. Chánh ngữ tức là giới khẩu. Chánh mạng là mạng tịnh.

Hỏi: Như ngoài giới thân, khẩu, lại không có mạng tịnh, vì sao lập ra ba tên gọi này?

Đáp: Vì tịnh và bất tịnh cùng đối nhau, nên lập ba tên gọi.

Bảy nghiệp bất thiện từ tham, sân, si sinh.

Từ tham sinh: Đây gọi là tà mạng. Từ sân, si sinh: Thân nghiệp là tà nghiệp. Khẩu nghiệp là tà ngữ.

Từ tham sinh, không còn tạo tác nữa, là chánh mạng. Từ sân, si sinh, không còn tạo tác nữa. Thân nghiệp là chánh nghiệp. Khẩu nghiệp là chánh ngữ.

Lại có thuyết nói: Hoặc vì mạng hữu vi, hoặc do vui chơi tiếp xúc, hoặc vì do tâm oán ghét, nên khởi bảy nghiệp bất thiện. Nếu vì mạng thì đó gọi là tà mạng. Nếu không vì mạng, khởi thân nghiệp là tà nghiệp, khởi khẩu nghiệp là tà ngữ.

Lại có thuyết cho: Hoặc vì mạng hữu vi, nên đã tạo các thứ phương thuốc, chú thuật. Hoặc vì sự việc khác của hữu vi. Phần còn lại như trước đã nói.

Lại có thuyết nêu: Hoặc vì bốn thứ ái, nên hành các hành ác. Hoặc vì sự việc khác. Nếu vì bốn thứ ái, nên hành các hành ác, thì đó gọi là tà mạng. Phần còn lại như trước đã nói.

Lại có thuyết nói: Nếu hành năm sự việc như dua nịnh, lừa dối v.v..., thì đó gọi là tà mạng. Nếu vì sự việc khác, thì phần ấy như trước đã nói.

Lại có thuyết nêu: Hoặc có tội già, hoặc có tội tánh. Nếu tạo tội già, thì đó gọi là tà mạng. Nếu tạo tội tánh, thì phần còn lại như trước đã nói. Vì sao? Vì tội già khó đoạn trừ.

Lại có thuyết cho: Có nghiệp bất thiện căn bản, có nghiệp bất thiện phương tiện. Nếu hành nghiệp bất thiện phương tiện thì đó gọi là tà mạng. Nếu tạo nghiệp bất thiện căn bản thì phần còn lại như trước đã nói. Vì sao? Vì nghiệp phương tiện khó dứt trừ. Cùng với điều nêu trên trái nhau, đây gọi là chánh mạng.

Vô học thành tựu giới thân, cho đến nói rộng.

Hỏi: Như học, phi học phi vô học cũng thành tựu giới thân. Vì sao chỉ nói vô học?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đây là Đức Như Lai giáo hóa chưa hoàn tất, chỉ lược nói phần hơn.

Lại có thuyết nêu: Vì nói nghĩa hơn hết. Vì sao? Vì nếu lấy pháp để nói, thì pháp vô học là hơn. Nếu theo người để nói thì người vô học là hơn. Nói rộng như trên, tức pháp vô học vượt hơn pháp học.

Lại có thuyết cho: Đức Thế Tôn hoặc khen ngợi đệ tử hơn hết, hoặc khen ngợi đệ tử bậc trung, hoặc khen ngợi đệ tử bậc hạ. Khen ngợi đệ tử hơn hết như kệ nói:

*A-la-hán rất vui
Do không có khát ái
Cũng đoạn trừ ngã mạn
Phá tan lưới vô minh.*

Khen ngợi đệ tử bậc trung như trong Kinh Tán Thất Thiện Nhận đã nêu. Khen ngợi đệ tử bậc hạ như trong Kinh Trì Dụ đã nói. Ở đây, chỉ nói khen ngợi hàng đệ tử hơn hết.

Hỏi: Thế nào là nghĩa của Thi la?

Đáp: Nghĩa mát mẻ là nghĩa của Thi la. Vì sao? Vì phá giới có thể làm cho thân tâm nóng bức. Trì giới có thể khiến thân tâm mát mẻ.

Lại có thuyết nói: Nghĩa học tập là nghĩa của Thi la. Vì sao? Vì thường xuyên tu tập phước thiện.

Hỏi: Thế nào là định thân (định uẩn) vô học?

Đáp: Là vô học nơi ba tam muội không, vô tướng, vô nguyên.

Hỏi: Thế của định là một, vì sao nói là ba?

Đáp: Do ba sự việc nên nói ba: (1) Do đối trị. (2) Do tâm có mong muốn. (3) Do cảnh giới. Do đối trị nên nói không. Không là pháp đối trị gần của ngã kiến.

Hỏi: Thân kiến có hai thứ: (1) Hành nơi ngã. (2) Hành nơi ngã sở. Không có hai thứ: (1) Hành nơi không. (2) Hành vô ngã. Hành này cùng với hành nào kia làm đối trị gần?

Đáp: Hành vô ngã đối trị nơi ngã kiến. Hành không đối trị nơi ngã sở kiến.

Lại nữa, hành vô ngã đối trị năm ngã kiến. Hành không đối trị mười lăm ngã sở kiến.

Lại nữa, hành vô ngã đối trị kiến chấp của mình. Hành không đối trị đối tượng kiến chấp của mình.

Lại nữa, hành vô ngã đối trị ái thân của ngã. Hành không đối trị ái thân của ngã sở.

Lại nữa, ám không phải là ngã, là hành vô ngã. Trong ám không có ngã là hành không.

Lại nữa, nhãn nhập không phải là ngã, là hành vô ngã. Trong nhãn nhập không có ngã là hành không. Cho đến ý nhập nói cũng như thế.

Lại nữa, tánh không là hành vô ngã. Không có đối tượng hành là hành không.

Do tâm có mong muốn, nên nói là vô nguyện. Vô nguyện nghĩa là không nguyện nơi hữu.

Hỏi: Nếu do tâm mong muốn, không nguyện nơi hữu, gọi là vô nguyện. Cũng là tâm mong muốn, không nguyện nơi Thánh đạo, cũng gọi là vô nguyện chăng?

Đáp: Tâm mong muốn không nguyện mong nơi ám, nhưng Thánh đạo thì dựa vào ám. Tâm mong muốn không nguyện mong

nơi đòi, nhưng Thánh đạo thì ở nơi đòi. Tâm mong muốn không nguyện mong nơi khổ, nhưng Thánh đạo thì dựa vào khổ. Tâm mong muốn không nguyện mong tăng trưởng, nhưng Thánh đạo dựa vào tăng trưởng.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao Thánh nhân tu đạo?

Đáp: Vì muốn đạt đến Niết-bàn. Vì sao? Vì Thánh nhân quán sát, trừ Thánh đạo, thì không có pháp nào có thể đạt đến Niết-bàn, do vậy nên tu đạo.

Do cảnh giới nên nói là vô tướng. Vô tướng nghĩa là không có mười tướng. Vì không có mười tướng nên nói là vô tướng. Mười tướng là sắc, thanh, hương, vị, xúc, nam, nữ và ba tướng hữu vi. Niết-bàn không có tướng như thế, nên địa kia duyên nơi Niết-bàn.

Lại nữa, âm là tướng có, còn định kia duyên nơi âm không sinh.

Lại nữa, pháp trước sau là tướng có, còn định kia duyên nơi không có trước, sau.

Lại nữa, nếu pháp có thượng, trung, hạ, thì đó gọi là tướng có, còn định kia duyên nơi không có thượng, trung, hạ.

Lại có thuyết cho: Do hành nên nói là ba. Định không kia hành nơi hai hành là hành không, hành vô ngã. Định vô nguyện hành nơi mười hành, nghĩa là hành khổ, hành vô thường, bốn hành của tập đế và bốn hành của đạo đế. Định vô tướng hành nơi bốn hành là bốn hành của diệt đế.

Lại có thuyết nêu: Do đối trị nên nói là ba. Hành không là đối trị gần của ngã kiến. Vô nguyện là đối trị gần của giới thủ. Vô tướng là đối trị gần của si.

Hỏi: Thế nào là tuệ thân (tuệ uẩn) vô học?

Đáp: Là hoặc trí, hoặc kiến, hoặc minh, hoặc giác, hoặc hiện quán, cho đến nói rộng.

Lời bình: Thuyết này có thể như vậy. Song ở đây nói tuệ thân chánh, không nói tuệ thân phân biệt. Văn ấy nên nói như thế này: Thế nào là tuệ thân vô học? Đáp: Là tận trí, vô sinh trí không gồm thâu tuệ vô học.

Hỏi: Thế nào là giải thoát thân (giải thoát uẩn) vô học?

Đáp: Là chánh quán vô học tương ưng với giải thoát. Thời giải thoát này là đại địa, là tận trí, vô sinh trí, là chánh kiến vô học tương ưng với giải thoát.

Hỏi: Thế nào là giải thoát tri kiến thân (giải thoát tri kiến uẩn) vô học?

Đáp: Là tận trí, vô sinh trí.

Hỏi: Vì sao nói tận trí, vô sinh trí là giải thoát tri kiến thân vô học?

Đáp: Là do ở trong thân của người giải thoát sinh khởi.

Hỏi: Tuệ thân vô học và giải thoát tri kiến thân vô học có gì khác biệt?

Đáp: Khổ trí, tập trí vô học, là tuệ thân vô học. Vì sao? Vì hai trí này duyên nơi pháp trói buộc. Diệt trí, đạo trí vô học là giải thoát tri kiến thân vô học. Vì sao? Vì hai trí này duyên nơi pháp không có trói buộc.

Lại nữa, khổ trí, tập trí, diệt trí vô học là tuệ thân vô học. Vì sao? Vì ba trí này duyên nơi giải thoát, không duyên nơi duyên thuộc trí vô lậu giải thoát. Đạo trí vô học là giải thoát tri kiến thân vô học. Vì sao? Vì đạo trí này duyên nơi giải thoát, cũng duyên nơi duyên thuộc trí vô lậu giải thoát.

Giải thoát có hai thứ: Là giải thoát hữu vi và giải thoát vô vi. Hữu vi là đối tượng duyên của khổ trí, tập trí. Vô vi là đối tượng duyên của diệt trí. Trí kiến giải thoát vô lậu là đối tượng duyên của

đạo trí. Thế nên, đạo trí là giải thoát tri kiến thân vô học, vì dùng đạo trí để duyên nơi ba trí.

Lại có thuyết nói: Tuệ hoặc đối trị tà tuệ, hoặc đối trị với không hiểu biết. Nếu đối trị tà tuệ, là tuệ thân vô học. Nếu đối trị với không hiểu biết, là giải thoát tri kiến thân vô học. Như tà tuệ, không hiểu biết, thì lợi căn, độn căn, ngu, trí cũng như thế.

Giới thân ở sáu địa, là vị chí, trung gian và bốn thiên căn bản. Thân khác ở chín địa.

Hỏi: Phật, Phật-bích-chi, Thanh văn, nơi năm thứ thân này có khác biệt không?

Đáp: Nếu lấy địa, lấy thể thì không có khác biệt. Nếu lấy căn thì có khác biệt. Người lợi căn nói là hơn. Người căn bậc trung nói là trung bình. Người căn bậc hạ nói là thấp.

Như Đức Phật nói với các Tỳ-kheo: Một cứu cánh, không phải là các cứu cánh, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là kinh Phật. Kinh Phật nói: Một cứu cánh, không phải là các cứu cánh. Kinh Phật tuy nói một cứu cánh, nhưng không phân biệt là do phát tâm nên nói cứu cánh, hay là do sự việc thành tựu nên nói cứu cánh. Kinh Phật là chỗ dựa căn bản của Luận này. Nơi kinh chư Phật không nói, nay vì muốn nói rõ nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Cứu cánh có hai, vì sao Đức Thế Tôn chỉ nói một?

Đáp: Tôn giả Ba-xa nói: Một cứu cánh, nghĩa là cứu cánh của phát tâm, không có hai cứu cánh của phát tâm. Một cứu cánh của sự việc thành tựu, không có hai cứu cánh của sự việc thành tựu. Đức Thế Tôn cũng nói một đế, không có hai đế. Nghĩa là một khổ đế, không có khổ đế thứ hai. Cho đến một đạo đế, không có đạo đế thứ hai.

Lại có thuyết nói: Chỉ một cứu cánh, không có hai cứu cánh. Nghĩa là cứu cánh của sự thành tựu. Cứu cánh của phát tâm đều vì sự thành tựu nên phát tâm.

Lại có thuyết cho: Các ngoại đạo v.v... mỗi mỗi đều tự ở trong pháp họ đã làm sinh tưởng cứu cánh. Đức Phật nói như vậy: Chỉ trong pháp giảng nói thiện là có pháp cứu cánh. Trong pháp giảng nói ác là không có pháp cứu cánh.

Lại có thuyết nêu: Ở đây không nói cứu cánh đệ nhất, chỉ nhằm nói về lỗi lầm của các ngoại đạo. Các ngoại đạo v.v..., kẻ đoạn kiến thì không phải đối với thường kiến, kẻ thường kiến thì không phải đối với đoạn kiến. Đức Phật nói thế này: Nếu thường kiến là cứu cánh, thì đoạn kiến là không phải. Nếu đoạn kiến là cứu cánh, thì thường kiến là không phải. Nhưng thường, đoạn đều cùng không phải là pháp cứu cánh. Thế nên, vì nhằm nói lỗi của ngoại đạo, nên nói là một cứu cánh, không phải là nhiều cứu cánh.

Hỏi: Như nói một cứu cánh, không phải là nhiều cứu cánh, cho đến nói rộng. Vậy cứu cánh gọi là pháp gì?

Đáp: Đức Thế Tôn hoặc nói cứu cánh của đạo, hoặc nói cứu cánh của Niết-bàn.

Thế nào là nói cứu cánh của đạo? Như kệ nói:

*Nếu không biết đạo
Là thông sáng mạn
Chưa đến cứu cánh
Không điều mà chết.*

Không biết đạo: Nghĩa là không thấy tám đạo.

Là thông sáng mạn: Nghĩa là ngoại đạo, ngu nhỏ tự cho là thông sáng, sinh kiêu mạn.

Chưa đến cứu cánh: Tức tuy lại phát khởi ý nhưng không đến cứu cánh.

Không điều mà chết: Là như có phiền não mà sinh, có phiền não mà chết.

Như kệ nói cứu cánh của đạo, thế nào là cứu cánh của Niết-bàn? Như kệ nói:

*Đến cứu cánh không sợ
Không nói cũng không hối
Nhỏ hết mũi tên hữu
Thân này là biên sau.*

Đến cứu cánh: Cứu cánh có hai thứ: (1) Cứu cánh của phát tâm. (2) Cứu cánh của sự thành. Tức là đến cứu cánh của sự thành bậc nhất.

Không sợ: Là khéo tu về tam muội không, hiểu sâu pháp duyên khởi, nên không sợ nẻo ác cùng các thứ khổ của sinh tử.

Không nói: Là không như lời nói vô nghĩa của các ngoại đạo nói về tà trí, tà kiến.

Không hối: Là khéo đoạn trừ giới thủ, sinh trí rất ráo.

Nhỏ hết mũi tên hữu: Là do khéo tu tập Thánh đạo, có thể khiến cho hữu ái đã dứt hết, vĩnh viễn diệt, vắng lặng, trụ trong pháp không lưu chuyển.

Thân này là biên sau: Vì đã dứt hết nhân của hữu ái kia, nên không còn sinh nữa. Vì không còn sinh, nên thân này là biên sau.

*Đây là cứu cánh tột
Đạo tịch diệt vô thượng
Dứt hết tất cả tướng
Xuất yếu đến không chết.*

Đây là cứu cánh tốt: Là nói cứu cánh của sự thành.

Tịch diệt: Là lia ba thứ lửa. Đạo là nơi chốn trí đã an lập.

Vô thượng: Là không có đối tượng nương dựa.

Có thể dứt hết tất cả tướng: Là hiển bày việc đoạn trừ tướng của tất cả nghiệp, đoạn trừ tướng của tất cả phiền não.

Xuất yếu: Là trừ diệt các phiền não đạt được thanh tịnh.

Đến không chết: Là đạt đến pháp bất diệt hoàn toàn.

Như Bà-la-môn Sở Mục-kiền-liên đi đến chỗ Đức Phật, bạch Phật: Các đệ tử được Sa-môn Cù-đàm hóa độ, tất cả đều đạt đến cứu cánh chăng?

Đức Thế Tôn bảo: Này Bà-la-môn! Sự việc ấy không nhất định. Hoặc có người đạt đến, có người không đạt đến. Trong đây nói Niết-bàn là cứu cánh của sự thành, có phát tâm, có cứu cánh của phát tâm, có sự thành, có cứu cánh của sự thành.

Hỏi: Thế nào là cứu cánh của phát tâm? Cho đến cứu cánh của sự thành?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đạo thế tục đó gọi là phát tâm, không phải là cứu cánh. Thánh đạo gọi là phát tâm, cũng gọi là cứu cánh. Đối tượng đoạn trừ của đạo thế tục đó gọi là sự thành, không gọi là cứu cánh. Đối tượng đoạn trừ của đạo vô lậu đó gọi là sự thành, cũng gọi là cứu cánh.

Lại có thuyết cho: Đạo trung gian quả đó gọi là phát tâm, không gọi là cứu cánh. Đạo quả Sa-môn căn bản đó gọi là phát tâm, cũng gọi là cứu cánh. Đối tượng đoạn trừ của đạo trung gian quả đó gọi là sự thành, không gọi là cứu cánh. Đối tượng đoạn trừ của đạo quả Sa-môn căn bản đó gọi là sự thành, cũng gọi là cứu cánh.

Lại có thuyết nêu: Đạo học đó gọi là phát tâm, không gọi là cứu cánh. Đạo vô học đó gọi là phát tâm, cũng gọi là cứu cánh. Đối tượng đoạn trừ của đạo học đó gọi là sự thành, không gọi là cứu cánh. Đối tượng đoạn trừ của đạo vô học đó gọi là sự thành, cũng gọi là cứu cánh.

Như Đức Thế Tôn nói: Có các Phạm chí ngoại đạo, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là kinh Phật. Trong kinh, Đức Phật nói: Có các Phạm chí ngoại đạo đã biện luận như thế này: Ta đã đoạn các thủ, cho đến nói rộng. Kinh Phật tuy nêu ra như vậy, nhưng không phân biệt. Kinh Phật là chỗ dựa căn bản của Luận này. Những điều trong kinh chư Phật không nói, nay A-tỳ-đàm đều muốn nêu bày, nên tạo ra phần Luận này.

Ở đây hỏi về ba sự: (1) Như các ngoại đạo thật sự không đoạn trừ các thủ. Vì sao Đức Phật nói các ngoại đạo cho là họ đã đoạn trừ các thủ? (2) Như các ngoại đạo không thiết lập việc đoạn trừ các thủ. Vì sao nói các ngoại đạo thiết lập đoạn trừ dục thủ, giới thủ, kiến thủ? (3) Như các ngoại đạo đã thiết lập việc đoạn trừ dục thủ, giới thủ, kiến thủ, nhưng không thiết lập việc đoạn trừ ngã thủ? Ở trong ba thứ nêu hỏi này, Tôn giả Ca Chiên Diên Tử trước hết đáp câu hỏi giữa.

Hỏi: Như các ngoại đạo không đoạn trừ các thủ, vì sao nói là họ đoạn trừ dục thủ, giới thủ, kiến thủ, cho đến nói rộng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đây là lời thuyết pháp có tính đột nhiên của Đức Thế Tôn. Thuyết này phải nên ngăn bỏ, không nên tùy thuận. Vì sao? Vì Đức Thế Tôn thuyết pháp, không do là không có nhân duyên, cũng không do là ít nhân duyên. Chư Phật giảng nói đều có nhân duyên, chẳng phải là không có nhân duyên. Đều có chỗ tạo tác, chẳng phải là không có chỗ tạo tác. Đều có đối tượng hóa độ,

chẳng phải là không có đối tượng hóa độ. Nếu người khác không có duyên thì Đức Phật rất cuộc sẽ không giảng nói.

Lại có thuyết cho: Vì Đức Thế Tôn hiện bày là các ngoại đạo cũng có đoạn phần ít các thủ nên nói như thế. Thuyết này cũng nên ngăn bỏ, không nên tùy thuận. Vì sao? Vì như hàng phàm phu đoạn trừ giới thủ, kiến thủ nơi cõi dục, cho đến đoạn trừ giới thủ, kiến thủ của xứ vô sở hữu. Vậy hàng phàm phu cũng đoạn trừ ngã thủ của địa thiên thứ nhất, cho đến đoạn trừ ngã thủ của xứ vô sở hữu. Thế nên thuyết này cũng không được dụng. Tuy nhiên, Đức Phật – Thế Tôn luôn giảng nói rộng về các pháp, cho đến giảng nói rộng lời này, là nghĩa chân thật.

Vào thời Đức Phật chưa ra đời, các phái dị học của ngoại đạo được nhiều danh tiếng, lợi dưỡng. Sau khi Phật xuất thế, che lấp các ngoại đạo, cũng như ánh sáng của mặt trời che lấp đóm lửa, nhiều đệ tử của ngoại đạo quy phục Đức Thế Tôn, lợi dưỡng của các ngoại đạo ngày càng giảm thiểu.

Khi ấy, các ngoại đạo đều tập họp tại một nơi chốn cùng nhau bàn bạc: Sa-môn Cù-đàm lúc chưa ra đời, tất cả danh tiếng, lợi dưỡng hiện có của thế gian đều quy về chúng ta. Nay Sa-môn Cù-đàm đã xuất thế, những sự việc như vậy v.v... ngày càng giảm thiểu. Rõ ràng là Sa-môn Cù-đàm kia không có thật đức, chỉ do hình dung đoan nghiêm, giỏi về Kinh, Luận. Hình dạng của chúng ta thô tục, không đủ để so sánh. Những kinh pháp do Ông ấy giảng nói lại khó có thể đạt tới. Nay chúng ta cần tạo các phương tiện để có được kinh pháp của Ông ấy. Nếu có được thì những lợi dưỡng của thế gian đều trở về với chúng ta. Lại bàn bạc: Như Ma nạp Tô Thi v.v... trong chúng của ta là hạng thông sáng, lợi căn, lại có sức nhớ nghĩ, tất có thể thọ trì kinh pháp do Sa-môn Cù-đàm giảng nói. Nay có thể sai anh ta đến đây làm đệ tử của Sa-môn Cù-đàm. Cù-đàm tất vì người này giảng nói rộng về kinh pháp. Sau khi đọc tụng xong, Tô Thi sẽ vì chúng ta giải nói.

Lúc này, bàn bạc như thế xong, ngoại đạo liền nói với Ma nạp Tô Thi: Anh nên đi đến trụ xứ của Sa-môn Cù-đàm xin làm đệ tử, xuất gia ở trong pháp Phật, để được nghe kinh pháp, lại có thể thọ trì.

Bấy giờ, Đức Như Lai do mười lăm, bốn vô sở úy, ở trong đại chúng, rộng vì hàng người, trời giáng nói các pháp. Có cả các ngoại đạo ở bên cạnh đại chúng lần lượt đi lại để trộm nghe pháp, tâm luôn lo sợ. Do tâm lo sợ, nên kẻ nhớ thì ít, kẻ quên thì nhiều. Do nghĩa này, nên biết Đức Thế Tôn đã giảng nói rộng các pháp. Các ngoại đạo v.v... chỉ tụng đoạn trừ ba thọ, quên đoạn trừ ngã thọ.

Lại có thuyết nêu: Đức Thế Tôn giảng nói pháp, hoặc có khi giảng nói đầy đủ hoặc có khi giảng nói không đầy đủ, nhưng các công việc cần thực hiện Đức Thế Tôn đều đã làm đầy đủ. Như kinh nói bốn niệm xứ, thì về nghĩa của niệm xứ tức là đầy đủ. Như nói một niệm xứ, thì về nghĩa gọi là không đầy đủ. Như nói chúng sinh trụ nơi thân quán thân, như đất có trên móng tay, còn chúng sinh không trụ nơi thân quán thân, thì như đất nơi đại địa. Như nói năm cái, bảy giác chi, sáu giới, thì ở đây nói cũng là không đầy đủ. Như nói mười cái, mười bốn giác chi, mười tám giới, đây gọi là đầy đủ. Do sự việc ấy nên nơi các công việc cần thực hiện, không gì là không đầy đủ.

Đức Thế Tôn thuyết pháp có khi đầy đủ, có khi không đầy đủ. Các đệ tử của ngoại đạo thọ nhận các tên gọi nơi pháp Phật, cho đến nói rộng. luận chủ vì để chứng nên dẫn kinh Phật. Như kinh nói: Có các Phạm chí ngoại đạo đến giảng đường, nơi các Tỳ-kheo đang tập hợp, nói lời như vậy: Các Trưởng lão! Như Sa-môn Cù-đàm, thầy của các ông, vì các đệ tử nên nói: Nên đoạn trừ năm cái, đối với bốn niệm xứ luôn an định tâm mình, tu bảy giác chi. Chúng tôi vì các đệ tử cũng giảng nói pháp như thế, cho đến nói rộng.

Các ngoại đạo kia cùng với *cái* đều cùng sinh, đều cùng tử vẫn còn không nhận biết được *cái*, hưởng chi là thấy biết về Niệm xứ,

Giác chi. Hãy còn không ngửi được mùi hương, hưởng chi là nhận biết về vị. Tuy nhiên, Đức Phật luôn giảng nói rộng về các pháp, cho đến nói rộng. Như Phạm chí Ma-kiền-đề đi đến chỗ Đức Phật, mặc Uất-đa-la-tăng, dùng tay sờ vào y này, ra vẻ như bệnh, như thân bị mụn nhọt, bị trúng tên, bị ghè lở, rồi nói như thế này: Sa-môn Cù-đàm! Thân này không có bệnh, tức là Niết-bàn. Phạm chí kia thân không có bệnh, thường được ăn uống. Vì thân không bệnh, nên nói là thân không có bệnh. Do được ăn uống, nên nói là Niết-bàn. Phạm chí kia hãy còn không nhận biết được bốn đại điều hòa nên không bệnh, hưởng chi là nhận biết các kiết diệt hết tức là Niết-bàn?

Lại có thuyết cho: Không có bệnh là đạo, Niết-bàn là quả của đạo. Phạm chí kia hãy còn không nhận biết về đạo không bệnh, hưởng hồ là quả của đạo không bệnh. Nhưng Đức Phật luôn giảng nói các pháp, cho đến nói rộng.

Về câu hỏi tiếp kia, nay sẽ nói:

Hỏi: Vì sao Phạm chí ngoại đạo không thiết lập việc đoạn trừ ngã thủ?

Đáp: Như Bản Luận nói: Phạm chí ngoại đạo nơi đêm dài sinh tử đã chấp trước nơi ngã, chấp trước nơi chúng sinh, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Dị học của ngoại đạo đối với ngã thủ (ngã ngữ thủ) tâm sinh sợ hãi. Như người đứng nơi đỉnh núi cao sợ ngã xuống dưới. Ngoại đạo kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Sợ bỏ kiến giải của mình, chạy theo kiến giải của người khác. Dị học của ngoại đạo lấy ngã kiến làm căn bản cho kiến chấp của mình nên không muốn bỏ.

Lại có thuyết nói: Vì sợ đoạn trừ thọ mạng của mình.

Lại có thuyết cho: Sợ bị người đồng phạm hạnh khinh thường.

Về câu hỏi thứ nhất nay sẽ nói:

Hỏi: Như các ngoại đạo không nhận biết việc đoạn trừ các thủ, vì sao nói là đoạn trừ các thủ?

Đáp: Đây là Đức Thế Tôn đã tùy theo ngôn thuyết của thế gian. Luận chủ vì để làm chứng nên dẫn kinh Phật. Như nói: Có các chúng sinh thấy diệt, đoạn hoại. Trong thật nghĩa là không có chúng sinh, vì tùy theo thế tục ngoại đạo nên nói là có chúng sinh. Ở đây cũng như thế, cho đến nói rộng.

Có hai trí: (1) Trí đoạn. (2) Trí nhận biết. Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì trước nói dị học của ngoại đạo thiết lập việc đoạn trừ các thủ, không thiết lập việc đoạn trừ ngã thủ. Tuy nêu ra như thế, nhưng không phân biệt là trí đoạn hay là trí nhận biết. Nay vì muốn nói rõ, nên tạo ra phần Luận này.

Có hai trí, nghĩa là trí đoạn, trí nhận biết.

Hỏi: Thế nào là trí nhận biết?

Đáp: Nếu thấy biết, minh giác, hiện quán, là trí nhận biết. Trí đối với không trí. Thấy đối với tà tuệ. Minh đối với vô minh. Giác đối với tà kiến. Hiện quán đối với tà quán.

Lại có thuyết nói: Ở đây nói trí nhận biết vô lậu. Vì sao? Vì không có đạo thế tục có thể hiện quán. Do sự việc này, nên chỉ nói trí nhận biết vô lậu.

Lại có thuyết cho: Trong đây cũng nói trí nhận biết hữu lậu, vô lậu. Vì sao biết được? Vì trí thế tục cũng có tướng của thấy biết, minh giác, hiện quán.

Hỏi: Đạo thế tục không có nghĩa hiện quán, vì sao nói là hiện quán?

Đáp: Quán hiện ở trước rõ ràng là nghĩa của quán hiện tiền. Tức đạo thể tục cũng có thể hiện quán.

Hỏi: Nếu như vậy thì nói những thể tục nào là trí nhận biết?

Đáp: Trừ hiện quán rỗng lặng tương ưng với tuệ, đó là vô lượng giải thoát thứ nhất, thứ hai, thứ ba, tám thắng xứ, mười nhất thiết xứ. Trừ các quán như thế v.v... tương ưng với tuệ. Các quán về tướng chung, tướng riêng, trừ ngu trong duyên, trừ ngu nơi thể của vật, các quán thật khác, như văn, tư, tu, Noãn, Đảnh, Nhãn, Pháp thể đệ nhất, là các thứ như thế v.v...

Hỏi: Vì sao nhận biết nhất định tuệ thể tục là hiện quán?

Đáp: Như nói nghĩa nhận biết rõ của quán hiện tiền là nghĩa của hiện quán, tuệ thể tục cũng có thể hiện quán nhận biết rõ. Làm sao biết được? Vì như Kinh Thành Dụ nói: Ta chưa thành tựu Tam Bồ-đề v.v..., cũng có thể sinh khởi hiện quán ấy. Do sự việc này, nên biết được tuệ thể tục cũng có thể tạo ra hiện quán.

Hỏi: Thế nào là trí đoạn?

Đáp: Nếu tất cả ái, giận, si đều dứt, tất cả phiền não đều đoạn trừ, thì gọi là trí đoạn.

Hỏi: Như đoạn không có đối tượng duyên, còn trí thì có đối tượng duyên, vì sao nói đoạn gọi là trí?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì đoạn là quả của trí nên đoạn được gọi là trí. Như A-la-hán là quả của trí, nên dùng tên của trí để nêu. Như thiên nhãn, thiên nhĩ là quả của thông, nên dùng tên gọi của thông để nói. Như sáu nhập là quả của nghiệp, nên dùng tên của nghiệp để nói. Như sáu nhập này là nghiệp gốc. Như thế đoạn là quả của trí, nên mang tên là trí đoạn.

Hỏi: Như trong tu đạo đoạn là quả của trí, trong kiến đạo đoạn là quả của nhãn, vì sao nói là trí đoạn?

Đáp: Vì đoạn kia là quả của trí thể tục. Nếu dùng đạo thể tục lia dục của cõi dục, cho đến lia dục của xứ vô sở hữu, thì việc lia dục nơi cõi dục kia, cho đến lia dục của xứ vô sở hữu là quả của trí thể tục.

Hỏi: Đạo thể tục có công xứ thì có thể như thế. Đạo thể tục đối với xứ phi tướng phi phi tướng không có công sức. Dục nơi xứ phi tướng phi phi tướng do kiến đạo đoạn đều là quả của nhân. Vì sao đoạn của kiến đạo kia lại là trí đoạn?

Đáp: Tôn giả Tăng-già-bà-tu nói: Có hai trí đoạn: (1) Là quả của tuệ. (2) Là quả của trí. Trí đoạn kia là quả của tuệ.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Vì sao? Vì Đức Thế Tôn nói hai trí: (1) Là trí đoạn. (2) Là trí nhận biết. Không nói tuệ đoạn.

Lại có thuyết cho: Trí đoạn là quả công dụng của trí nhận biết vô lậu. Vì sao? Vì như người Tu-đà-hoàn do đạo vô lậu nên chứng được quả Tu-đà-hàm. Đạo vô ngại thứ sáu nên chứng chung với việc đoạn trừ sáu phẩm kiết nơi ba cõi do kiến đạo đoạn và nơi cõi dục do tu đạo đoạn. Người Tu-đà-hàm do đạo vô lậu nên chứng được quả A-na-hàm. Đạo vô ngại thứ chín nên chứng chung với việc đoạn trừ phiền não nơi ba cõi do kiến đạo đoạn cùng phiền não nơi cõi dục do tu đạo đoạn. Người A-na-hàm nên chứng được định kim cang dụ của quả A-la-hán, tức chứng chung với việc đoạn trừ phiền não nơi ba cõi do kiến đạo, tu đạo đoạn nên đoạn là quả công dụng của định kim cang dụ. Do sự việc này nên đoạn là quả công dụng của trí nhận biết vô lậu.

Tôn giả Phật-đà-la-trắc nói: Nên nói là pháp đoạn. Vì sao? Vì đây là pháp thù thắng bậc nhất, ứng hợp bậc nhất, rốt ráo bậc nhất của các Thánh đạo.

Tôn giả Cù-sa nói: Ở đây nên nói là xả đoạn. Vì sao? Vì xả bỏ tất cả pháp sinh tử nên được đoạn này. Lại nữa, vì từ trong trí chủng sinh, nên nói là trí đoạn. Như sinh trong họ Cù-đàm nên gọi là Cù-đàm. Đoạn kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Đoạn kia tuy không có đối tượng duyên, nhưng trụ ở tướng trí. Như mắt của quá khứ, vị lai tuy không thể thấy, nhưng là tướng thấy. Như thọ của quá khứ, vị lai, tuy không có đối tượng hiểu biết, nhưng là tướng của thọ, cho đến tuệ nói cũng như thế. Như vậy, tuy đoạn không có đối tượng duyên nhưng là tướng của trí, thế nên gọi là trí đoạn.

Hỏi: Như đoạn một kiết thân kiến, cũng gọi là trí đoạn, vì sao nói tất cả kiết dứt hết gọi là trí đoạn?

Đáp: Vì đoạn một thân kiến cũng là trí đoạn. Nhưng ở đây nói đoạn tất cả kiết hết là trí đoạn, không nói là trí đoạn trừ dần dần.

Lại nữa, Đức Thế Tôn hoặc nói trí là trí nhận biết, hoặc nói trí là trí đoạn.

Thế nào là nói trí là trí nhận biết? Như kệ nói:

*Hiện này, người tuổi trẻ
Muốn lợi ích thế gian
Ái hay sinh các khổ
Biết được là thông sáng.*

Nhân duyên của vua Đa-câu là chỗ căn bản của kệ này. Từng nghe có vị vua tên là Đa-câu, bầm tánh bạo ác, tham lam không chán, luôn tìm cách cướp đoạt mọi thứ của cải của dân chúng. Bấy giờ, dân chúng khắp nơi đều tụ tập, cùng bàn bạc tìm cách khiến vua thoái vị, lập người em rể của vua lên ngôi trị vì thiên hạ.

Khi đó, vua Đa-câu đến tại một ấp thuộc vùng biên giới nước cư ngụ, hằng ngày bện cỏ làm dép bán để tự kiếm sống. Một hôm vua em hỏi các quan: Ta có người anh cả nay đang ở đâu? Các quan tâu: Nghe nói hiện ở tại một ấp thuộc vùng biên giới nước, bện cỏ làm dép bán, kiếm sống qua ngày. Vua em nghe tâu về chuyện này, tâm sinh buồn sâu, suy nghĩ: Ta chỉ có một người anh hiện đang sống khổ sở như thế. Ta nay đâu cần tới ngôi vua

này. Liên sai sứ đến tận nơi để triệu trở về nước, rồi cấp cho một thôn xóm.

Lúc này, dân chúng gần gũi, nương dựa rất đông. Ấp được giao cho người anh không cung cấp đủ thức ăn và các thứ cần dùng. Vua em lại cấp hai thôn, ba thôn, cho đến nửa nước, người anh cũng cố tình cho là không đủ. Thế là vua anh đem nhân lực của nửa nước khởi binh giết chết em, tự lập ngôi vua.

Bấy giờ, Đế thích suy nghĩ: Nay quốc vương này không biết ân nghĩa, nên đã gây ra tội ác như thế. Ta sẽ đến đó dối gạt nhằm khiến vua phải khổ não. Rồi Đế thích tự hóa thân thành hình dáng một người Bà-la-môn, đầu vấn búi tóc, thân mặc áo thô, tay trái cầm quân trì, tay phải chống pháp trượng, đi đến chỗ vua kia, dùng lời tốt đẹp khen ngợi vua, rồi đứng qua một phía.

Vua hỏi: Đại Bà-la-môn từ đâu đến đây? Bà-la-môn đáp: Tôi từ ngoài biển cả đến.

Vua lại hỏi: Ngoài biển lớn có việc gì lạ chẳng? Bà-la-môn nói: Tôi thấy có một nước, dân chúng rất đông đúc, giàu có, an vui vô cùng.

Vua lại hỏi: Như ta ngày nay quân binh rất đông, nếu đem quân thảo phạt có thể thắng được chẳng? Bà-la-môn nói: Đến đó tất là có thể được.

Vua lại hỏi: Ai nên vì ta dẫn đường đi trước? Bà-la-môn thưa: Tôi sẽ dẫn đường.

Vua lại hỏi: Nếu có thể như vậy thì sau bao nhiêu ngày ông sẽ chỉ đường cho ta? Bà-la-môn đáp: Sau bảy ngày. Nói xong rồi ra đi.

Ngày qua ngày, vua tính ra đã tới ngày hẹn. Đến ngày thứ bảy, từ sáng sớm nhà vua cho người tìm kiếm khắp nơi vị Bà-la-môn hôm trước nhưng đều không thấy đâu cả. Do không tìm thấy, nên tâm vua sinh sầu khổ, ngôi trong tỉnh thất.

Bấy giờ, Bồ-tát Thích Ca sinh trưởng trong thôn Bà-la-môn thuộc quốc vương ấy, vì có chút việc nên đi đến thành vua, nghe nói vua đang buồn khổ, không người nào có thể ngăn giúp được, nên nói với các quan: Tôi có thể trừ bỏ nỗi buồn khổ trong tâm của vua. Các quan liền đưa Bồ-tát đến chỗ vua. Lúc ấy, vì quốc vương, Bồ-tát đã nói các nghĩa nơi kinh qua kệ:

*Đuổi tìm năm dục
Nếu khi được rồi
Cho là vừa ý
Tất sinh hoan hỷ.*

Cho đến nói hết kệ của phẩm nhiễm dục. Khi Bồ-tát tụng xong kệ này, tâm sinh khởi tưởng nhàm chán tức lìa được ái dục. Do lìa dục, nên Bồ-tát lại nói tiếp kệ này:

*Nên làm, nói là chánh
Không làm, đâu được nói
Nếu nói không thể làm
Không gọi là người trí.*

Bồ-tát nói một kệ này, một nửa là vì Đế thích, một nửa là vì quốc vương. Nếu không thể làm thì không nên hứa với người khác. Nếu đã hứa với người khác, thì cần làm ngay, nhưng không làm là việc không tốt. Vua cũng cần phải trừ tính, lường xét xem người kia có thể đi, hay không thể đi? Lại vào thời nào, từng thấy có người từ ngoài biển cả đến, vội tin theo lời họ nói? Lúc này, quốc vương ở chỗ Bồ-tát, tâm sinh hoan hỷ, bèn nói kệ:

*Hiện này người tuổi trẻ
Muốn lợi ích thế gian
Ái hay sinh các khổ
Biết được là thông sáng.*

Do kệ này nên nói trí là trí nhận biết.

Thế nào là nói trí là trí đoạn? Như nói: Phật bảo các Tỳ-kheo: Nay Ta sẽ nói về pháp nơi đối tượng nhận biết của trí là trí thành tựu trí.

Hỏi: Thế nào là pháp nơi đối tượng nhận biết của trí?

Đáp: Là năm ấm.

Hỏi: Như trí nhận biết tất cả pháp, vì sao chỉ nói nhận biết năm ấm?

Đáp: Nếu nêu ra câu hỏi này, thì như nơi chương sau sẽ đáp, là do chỉ nhận biết khổ. Ở đây đều nên nói hết.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Vì sao? Vì ở đây nói trí đoạn, không nói trí nhận biết, nhận biết về năm ấm, không nhận biết về tất cả pháp.

Hỏi: Nếu như vậy nên tạo ra phần Luận này: Như năm ấm là đối tượng nhận biết của hai trí là trí nhận biết và trí đoạn, vì sao Đức Thế Tôn bỏ trí nhận biết chỉ nói trí đoạn?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Do nhân nơi năm ấm này nên đạt được trí đoạn, trí nhận biết, vì thế phần sau đáp nhận biết về diệt v.v..., ở đây đều nên nói: Thế nào là trí? *Đáp:* Là tất cả kiết dứt hết, cho đến nói rộng.

Hỏi: Như Đức Phật nói: Tất cả hành dứt hết gọi là cảnh giới đoạn. Ở đây, vì sao nói tất cả kiết dứt hết là trí đoạn?

Đáp: Đây là lời lược nói về chỗ hơn hẳn chưa trọn vẹn để giáo hóa chúng sinh của Đức Như Lai.

Lại có thuyết cho: Nếu nói kiết dứt hết, nên biết là nói về tất cả hành hữu lậu đều đoạn trừ. Như trên đã nêu: Nếu là quá khứ thì tất cả đều diệt chẳng? Ở đây đã đáp, tức ở đây đều nên nói.

Hỏi: Thế nào là trí thành tựu?

Đáp: Là A-la-hán dứt hết các lậu.

Hỏi: Như người học, xú xú đều có trí, vì sao chỉ nói A-la-hán là người trí?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đây là sự thuyết giảng chưa trọn vẹn của Đức Như Lai, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Vì là hơn hẳn nên đáp như trên. Người vô học vượt hơn người hữu học. Ở đây nên nói rộng.

Lại có thuyết nêu: Người học tùy theo chỗ mình nhận biết, chẳng cần phải bỏ hữu. Người vô học tùy theo chỗ nhận biết của mình, đều có thể xả bỏ hữu. Trong đây cũng nói: Nói như thế nào? *Đáp:* Tất cả kiết đã dứt hết. Ai dứt hết tất cả kiết? Chỉ là người vô học.

Lại có thuyết nói: Văn ấy nên nói như thế này: Thế nào là trí nhận biết? *Đáp:* Nếu thấy, biết, minh, giác, hiện quán v.v..., cho đến nói rộng. Cũng như nói về người hiền, tuổi trẻ v.v..., cho đến nói rộng.

Thế nào là trí đoạn? *Đáp:* Tất cả kiết đã dứt hết. Cũng như nói: Nay ta sẽ giảng nói về pháp trí, cho đến nói rộng.

Nếu quy hướng nơi Phật, người kia nên quy hướng ở đâu? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Do chẳng phải là nơi chốn quy hướng, sinh khởi tướng về nơi chốn quy hướng. Vì nhằm hiển bày về nơi chốn quy hướng chân thật, nên tạo ra phần Luận này.

Như kệ nói:

*Có nhiều quy hướng
Núi, sông, rừng, cây
Vườn, lầu tháp, miếu
Do sợ người khác.*

*Quy này chẳng yên
 Quy này không hơn
 Về chỗ quy hướng
 Không thể khỏi khổ.
 Nếu quy hướng Phật
 Pháp và chúng Tăng
 Nơi bốn Thánh đế
 Hay dùng tuệ thấy.
 Hướng này là yên
 Hướng này thù thắng
 Hướng này vượt khỏi
 Tất cả các khổ.*

Thế nên, do chẳng phải là nơi chốn quy hướng lại sinh khởi tướng quy hướng. Vì muốn hiện bày về nơi chốn quy hướng chân thật, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết cho: Vì nhằm ngăn chặn các chúng sinh ngu tối trong sự quy hướng. Những chúng sinh ấy hoặc cho quy hướng Phật là quy hướng nơi thân của Như Lai gồm các phần đầu, chân v.v... do cha mẹ đã sinh ra. Vì nhằm ngăn chặn ý tưởng như thế, tức nêu: Nếu người quy hướng Phật, thì nên quy hướng nơi Bồ-đề của Phật, là pháp vô học. Nếu người quy hướng nơi pháp, nghĩa là quy hướng nơi pháp thiện, bất thiện, vô ký và việc tu hành của các Tỳ-kheo, là pháp nên làm, không nên làm. Nếu quy hướng nơi pháp, phải nên quy hướng về pháp Niết-bàn dứt hết ái. Nếu quy hướng về Tăng, nghĩa là quy hướng nơi người xuất gia của bốn thánh, nhằm khiến cho chúng sinh ở trong pháp này đều được quyết định. Nếu người quy hướng Tăng, phải nên quy hướng nơi pháp học pháp vô học. Thế nên, vì muốn ngăn chặn chúng sinh ngu tối trong sự quy hướng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Nếu quy hướng Phật thì người kia nên quy hướng về gì?

Đáp: Phật là thật có pháp này. Do có pháp này, nên thiết lập nên ngôn ngữ như thế, danh xưng như thế, tư tưởng như thế, gọi là Phật, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao phải nêu bày như vậy: Phật nghĩa là thật có pháp này. Do có pháp này nên thiết lập ngôn ngữ, danh xưng, tư tưởng như thế, gọi là Phật?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì Phật chỉ có sự thiết lập, tạo ra ngôn ngữ như thế, danh xưng, tư tưởng như thế là Phật, nhưng không có thật.

Vì nhằm ngăn chặn ý tưởng như thế, nên tạo ra thuyết này: Phật nghĩa là thật có pháp này, cho đến nói rộng. Nếu người quy hướng thì quy hướng nơi Bồ-đề của Phật, là pháp vô học như thế.

Hỏi: Nếu pháp Bồ-đề vô học là Phật chân thật, thì nơi Kinh này nói làm sao thông? Như nói: Cư sĩ Tu Đạt hỏi: Sao gọi là Phật? Người kia đáp: Phật, nghĩa là có người thuộc dòng họ Thích, do tin tưởng xuất gia, cạo bỏ tóc râu, thân mặc y nhuộm. Đó gọi là Phật.

Đáp: Đây là nói về đối tượng nương dựa của Phật. Nếu nói về đối tượng nương dựa, nên biết là cũng nói về chủ thể nương dựa.

Hỏi: Nếu nói pháp Bồ-đề vô học là Phật chân thật, thì vì sao kẻ có tâm ác làm thân Phật chảy máu phải mắc tội nghịch?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Do tâm oán ghét pháp Bồ-đề vô học, là vì tâm ác làm thân Phật chảy máu nên mắc phải tội nghịch.

Lại có thuyết cho: Vì làm hư hoại đối tượng nương dựa của Bồ-đề vô học. Nếu đã hủy hoại đối tượng nương dựa, tức cũng hủy hoại chủ thể nương dựa. Thế nên phạm tội nghịch.

Hỏi: Nếu quy hướng Pháp thì người kia nên quy hướng nơi nào?

Đáp: Nếu quy hướng pháp tức nên quy hướng nơi Niết-bàn đã lia dứt hết ái.

Hỏi: Nếu quy hướng Tăng thì người kia nên quy hướng nơi nào?

Đáp: Tăng, nghĩa là thật có pháp này, cho đến nói rộng. Đó gọi là Tăng.

Hỏi: Thế nào là quy? Thế nào là hướng? Quy hướng là nghĩa gì?

Đáp: Quy là phần ít của đạo để, diệt để. Hướng là lời nói nơi miệng.

Lại có thuyết nói: Hướng, nghĩa là có thể khởi tâm để miệng nói ra lời.

Lại có thuyết cho: Tin đúng nơi pháp này, đó gọi là hướng.

Lời bình: Nói như thế này là tốt: Có thể khởi miệng, lời nói, tâm và thể của năm ấm nơi pháp cùng có là hướng.

Hỏi: Thế nào là nghĩa quy hướng?

Đáp: Nghĩa cứu hộ là nghĩa của quy hướng.

Hỏi: Nếu nghĩa cứu hộ là nghĩa của quy hướng, thì sao Đề-bà-đạt-đa cũng quy hướng Phật, Pháp, Tăng, mà bị đọa nơi nẻo ác, không được cứu hộ?

Đáp: Nếu là người đã quy hướng thì không phá giới hạnh, không vượt qua phần giới, tức có thể được cứu hộ. Nếu người đã quy hướng phá giới hạnh, vượt qua phần giới, thì không được cứu hộ. Như người vì sợ kẻ oán thù nên quy hướng nơi vua, cầu mong được vua cứu hộ. Vua nói với người kia: Nếu người ở trong nước của ta, không vượt qua phần giới, thì ta có thể vì người mà cứu hộ. Nếu vượt qua phần giới của ta, tức ta không thể cứu hộ. Như thế chúng sinh vì sợ nẻo ác nên quy hướng nơi Phật. Đức Phật nói: Nếu quy hướng nơi Ta, thì không nên phá giới hạnh, vượt qua phần giới. Nếu phá bỏ giới hạnh, vượt qua phần giới, thì Ta không thể cứu hộ. Thế nên, nghĩa cứu hộ là nghĩa của quy hướng.

Lại có thuyết cho: Tùy thuộc vào từng ấy quy hướng, tức có từng ấy cứu hộ. Do nhân duyên của quy hướng, nên được thoát khỏi nẻo ác.

Hỏi: Nếu người quy hướng Phật là quy hướng một vị Phật hay là quy hướng chư Phật nhiều như số cát sông Hằng v.v...? Nếu quy hướng một vị Phật, thì vì sao không là quy hướng nơi phần? Nếu quy hướng chư Phật nhiều như số cát sông Hằng, thì vì sao chỉ nói quy hướng một vị Phật? Và nơi Kinh này nói làm sao thông? Như nói: Ta là đệ tử của Phật Tỳ Bà Thi. Ta là đệ tử của Phật Thi Khí. Hoặc cho đến nói: Ta là đệ tử của Phật Thích Ca Mâu Ni.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Quy hướng chư Phật nhiều như số cát sông Hằng v.v...

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao nói quy hướng một Đức Phật?

Đáp: Văn này nên nói như vậy: Ta quy hướng chư Phật, nhưng không nói. Vì nếu quy hướng một vị Phật nên biết cũng là quy hướng chư Phật.

Nói ta là một đệ tử của một Đức Phật nghĩa là tùy theo xứ thấy chân đế của vị Phật kia, nên nói: Ta là đệ tử của vị Phật đó.

Hỏi: Nếu người quy hướng pháp, là quy hướng các âm diệt của tự thân, hay là quy hướng các âm diệt của thân người khác, hay là quy hướng các âm diệt của tự thân và thân người khác? Nếu quy hướng các âm diệt của tự thân, thì vì sao không là quy hướng nơi phần? Nếu quy hướng nơi người khác, thì vì sao nói nghĩa cứu hộ là nghĩa của quy hướng?

Đáp: Nếu quy hướng nghĩa là quy hướng nơi tự thân và thân người khác.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao nói nghĩa cứu hộ là nghĩa của quy hướng?

Đáp: Tuy đối với Ta không có cứu hộ, nhưng về tánh là cứu hộ. Thế nên nghĩa cứu hộ là nghĩa của quy hướng.

Hỏi: Nếu quy hướng Tăng là quy hướng Tăng của một vị Phật, hay là quy hướng Tăng của chư Phật? Nếu quy hướng Tăng của một Phật thì vì sao không là quy hướng nơi phân? Nếu quy hướng Tăng của chư Phật thì vì sao nói là quy hướng Tăng của một Phật? Lại nơi Kinh này nói làm sao thông? Như nói: Phật bảo vị khách buôn: Ông nên quy hướng Tăng của đời vị lai.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Quy hướng tăng chư Phật.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao nói quy hướng Tăng của một Phật?

Đáp: Văn ấy nên nói thế này: Quy hướng Tăng của chư Phật nhưng không nói. Vì nếu quy hướng Tăng của một Phật, tức là quy hướng Tăng của chư Phật.

Như Kinh này nói làm sao thông? Nghĩa là do hiện tiền không có Tăng bảo.

Lại có thuyết cho: Vì Tăng bảo khó đạt được. Vì sao? Vì có Phật ra đời nhưng không có Tăng bảo.

Hỏi: Nơi chốn nào có quy hướng này?

Đáp: Nếu cùng với giới đều cùng có thì chỉ có trong con người. Nếu không cùng với giới đều cùng có thì nơi các nẻo khác đều có.

Hỏi: Có người thọ giới nhưng không thọ quy hướng, người này có đắc giới không?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không đắc giới. Vì sao? Vì nếu muốn thọ giới, trước hết phải thọ quy hướng.

Lại có thuyết cho: Nếu kẻ do tâm tự đại kiêu mạn nên không quy hướng, thì kẻ đó không đắc giới. Nếu người không biết là thọ giới trước, hay là thọ quy hướng trước, nếu không thọ quy hướng mà thọ giới, thì người này được giới, nhưng vị truyền giới đắc tội.

Hỏi: Nếu không cầu thọ quy hướng thì có được quy hướng không?

Đáp: Không được.

Hỏi: Nếu không được quy hướng, hoặc có trẻ sơ sinh hoặc còn nằm trong bụng mẹ mà cũng thọ quy hướng, thì điều này làm sao thông?

Đáp: Trường hợp này là tùy thuận giới. Người này về đời trước vốn hay ban cho người khác các vật dụng thọ giới. Nếu khi còn ở trong bụng mẹ, hoặc lúc mới sinh, cha mẹ đã vì chúng thọ quy hướng. Về sau, khi lớn khôn, làm chuyện phi pháp, người ta bèn trách: Lúc còn ở trong bụng mẹ và hồi mới sinh, ông đã thọ quy hướng rồi, hiện nay sao lại làm chuyện phi pháp! Sau khi nghe lời quở trách, người ấy tức có thể tránh xa điều ác, tu việc thiện. Thế nên vì tùy thuận giới, được thọ quy hướng, nhưng thật ra thì không được.

Lại có thuyết cho: Vì muốn khiến chúng sinh tin Phật, nên chư thiên vì đấy mà ủng hộ.

Hỏi: Nếu người khác vì cầu thọ quy hướng, thì người ấy có được không?

Đáp: Không được.

Hỏi: Nếu không được thì khi Phật sắp Niết-bàn, Tôn giả A-nan bạch Phật: Có một số người ở thành Câu Thi xin quy hướng Đức Thế Tôn, cũng quy Pháp, Tăng. Lời ấy làm sao thông?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì diệu lực nơi oai thần của Phật, nên khi sắp bát Niết-bàn, đã khiến cho các lực sĩ của thành Câu Thi đồng với người khác vì cầu mà được giới.

Lại có thuyết cho: Tôn giả A-nan đi vào thành Câu Thi, vì nhiều lực sĩ truyền trao quy hướng, giới, rồi trở lại bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Còn có chúng đệ tử sau cùng như thế.

Lại có thuyết nêu: Được. Như người nữ Ca Thi La và những người câm khác không thể nói.

Như nói: Nếu quy hướng Phật tức không bị đọa nơi nẻo ác.

Hỏi: Những người quy hướng Phật đều không bị đọa nơi nẻo ác chăng?

Đáp: Đây là vì những người có được tín không hoại, nên nói như thế.

Lại có thuyết cho: Vì người thâm tâm hết lòng quy hướng, nên nói như thế.

Hỏi: Như Pháp bảo là hơn Phật, vì sao khi quy hướng lại quy hướng Phật trước, sau mới quy hướng Pháp?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì Đức Phật ở trong giáo pháp là bậc tôn quý, nên trước phải quy hướng Phật.

Lại có thuyết cho: Cũng như người bệnh, trước phải nương dựa vào y sư, sau đây mới uống thuốc. Đức Phật như vị y sư sáng suốt, Pháp như thuốc hay, Tăng như người trao cho thuốc.

HẾT - QUYỂN 18

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 19

Chương 1: KIỀN ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 5: KHÔNG HỒ THỆN, phần 1

Thế nào là không hồ? Thế nào là không thện? Như chương này và giải thích nghĩa của chương, ở đây nên nói rộng là Ưu-ba-đề-xá.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì đối tượng hành của hai pháp này là giống nhau, nên người đời thấy hành không hồ nói là không thện, thấy hành không thện nói là không hồ. Hai pháp này thật sự là khác nhau, nhưng người đời thường cho là một. Vì nhằm nêu rõ thể nhất định của chúng, cũng là nói về sự khác biệt của hai pháp đó, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết nói: Vì hai pháp này có thể làm hư hoại người đời. Đức Thế Tôn cũng nói: Có hai pháp xấu ác có thể hủy hoại người đời. Đó là không hồ, không thện.

Lại có thuyết cho: Do hai pháp này, khi hành tác pháp bất thiện chúng đã tạo nên sức mạnh hơn hẳn. Như nói: Cùng với triền nào tương ưng khiến tâm này thuần là bất thiện? Nghĩa là không hồ, không thện.

Lại có thuyết nêu: Do hai pháp này đã khiến cho chúng sinh có vô số các thứ tướng sai biệt. Như nói: Nếu thế gian không có

hai pháp này, thì chúng sinh đã không có vô số các thứ tướng khác biệt, nghĩa là con người khác với các loài súc sinh heo, dê, gà, chó v.v...

Lại có thuyết nói: A-tỳ-đàm do hai pháp này nên trong một tâm có thể đạt được. Thế nên, Tôn giả Ca Chiên Diên Tử vì muốn nói về thể của hai pháp đó cùng tướng khác biệt của chúng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là không hổ?

Đáp: Nếu không có xấu hổ, không có phần xấu hổ, cho đến nói rộng. Như thế là đều nói về một thể không có hổ, nhưng vẫn thì nói có nhiều thứ diễn đạt.

Hỏi: Tuy nói về thể của không hổ, tức cũng nên nói về đối tượng hành của nó?

Đáp: Như điều bất thiện đã làm, thì đối tượng hành của không hổ cũng như thế. Vì sao? Vì nó cùng với pháp bất thiện tương ưng.

Hỏi: Không hổ này ở nơi đối tượng duyên nào?

Đáp: Là duyên nơi bốn đế.

Lại có thuyết nói: Trước nói về đối tượng hành, chưa nói đến thể của hành.

Hỏi: Nếu như vậy thì thể của nó là gì?

Đáp: Tự thân tức là thể của nó. Vì sao nhận biết được? Như nói: Pháp của tự thân là pháp tương tự của mình, là tướng chung. Những người tạo ra thuyết này, trước đã nói về đối tượng hành, nên nêu ra bốn trường hợp:

Trường hợp thứ nhất: Là hành không hổ nhưng không phải là đối tượng hành của không hổ. Nghĩa là không hổ tạo nên hành tướng khác chuyển biến.

Trường hợp thứ hai: Là đối tượng hành của không hỏ nhưng không phải là không hỏ. Nghĩa là pháp tương ưng với không hỏ tạo nên đối tượng hành của không hỏ chuyển biến.

Trường hợp thứ ba: Là hành không hỏ cũng là đối tượng hành của không hỏ. Nghĩa là không hỏ tạo nên đối tượng hành của không hỏ chuyển biến.

Trường hợp thứ tư: Không phải là hành không hỏ cũng không phải là đối tượng hành của không hỏ. Nghĩa là pháp tương ưng với không hỏ đã tạo nên hành tướng khác chuyển biến. (Bốn trường hợp này là dựa theo N^o 1545, quyển 34 để dịch – ND)

Nếu không như thế thì trừ từng ấy sự việc trên. Như hành không hỏ nêu ra bốn trường hợp, các hành khác cũng nên nêu ra bốn trường hợp.

Lại có thuyết cho: Trước nói về đối tượng duyên, chưa nói về thể của hành ấy, chưa nói về đối tượng hành. Như nói: Không có xấu hỏ, không có phần xấu hỏ, không có xấu ác thấp kém, không có phần xấu ác thấp kém, là duyên nơi khổ đế, tập đế. Như nói: Không tôn trọng, không khéo tôn trọng, không tránh xa kẻ khác, không khéo tránh xa kẻ khác, là duyên nơi diệt đế, đạo đế.

Hỏi: Thế nào là không thẹn?

Đáp: Là không thẹn, không có phần thẹn, không thẹn với người khác, cho đến nói rộng. Các lời như thế là đều nói về một thể của không thẹn, nhưng văn thì có nhiều thứ diễn đạt.

Hỏi: Nếu như vậy thì đối tượng hành của không thẹn là gì?

Đáp: Như đối tượng hành của pháp bất thiện, đối tượng hành của không thẹn cũng như thế. Ngoài ra, như đã nói về không hỏ.

Hỏi: Đối tượng duyên là gì?

Đáp: Là duyên nơi bốn Thánh đế. Nói rộng như không hỏ.

Các thuyết này trước đã nói về đối tượng hành, cũng nên nêu ra bốn trường hợp:

Trường hợp thứ nhất: Là hành không thẹn nhưng không phải là đối tượng hành của không thẹn. Nghĩa là không thẹn tạo nên hành tướng khác chuyển biến.

Trường hợp thứ hai: Là đối tượng hành của không thẹn nhưng không phải là không thẹn. Nghĩa là pháp tương ưng với không thẹn tạo nên đối tượng hành của không thẹn chuyển biến.

Trường hợp thứ ba: Là hành không thẹn cũng là đối tượng hành của không thẹn. Nghĩa là không thẹn tạo nên đối tượng hành của không thẹn chuyển biến.

Trường hợp thứ tư: Không phải là hành không thẹn cũng không phải là đối tượng hành của không thẹn. Nghĩa là pháp tương ưng với không thẹn tạo ra hành tướng khác chuyển biến. (Bốn trường hợp này cũng như vừa nói ở trên)

Nếu không như thế thì trừ từng ấy sự việc trên. Như hành không thẹn nêu ra bốn trường hợp, các hành khác cũng nên nêu ra bốn trường hợp.

Lại có thuyết nêu: Trước nói về đối tượng duyên, chưa nói về thể của không thẹn, chưa nói về đối tượng hành. Như nói: Không thẹn, không có phần thẹn, không thẹn đối với người khác, không luôn luôn thẹn. Không có xấu hổ, không có phần xấu hổ, không xấu hổ đối với người khác, là duyên nơi diệt đế, đạo đế. Như nói: Làm ác không sợ, làm ác không sợ hãi, không thấy việc ác đáng sợ hãi, là duyên nơi khổ đế, tập đế.

Hỏi: Không hổ, không thẹn có khác biệt gì? Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Do hai pháp này là tương tự, nên tuy nói về thể tướng của chúng vẫn cần nói về sự khác biệt.

Không tránh xa người khác là không hổ. Không thấy sự việc ác đáng sợ hãi là không thẹn.

Lại nữa, không biết tôn trọng là không hổ. Không thấy sự việc xấu ác đáng sợ hãi là không thẹn.

Lại nữa, không ghét phiền não là không hổ. Không ghét hành ác đê tiện là không thẹn.

Lại nữa, tự nơi thân mình làm ác là không hổ. Đối với thân người khác gây tạo điều ác là không thẹn.

Lại nữa, nếu đối trước một người làm điều ác không xấu hổ là không hổ. Nếu đối trước nhiều người làm điều ác không xấu hổ là không thẹn.

Lại nữa, lúc gây nhân bị người trí chê trách, không xấu hổ là không hổ. Lúc tạo ra quả bị người trí chê trách, không xấu hổ là không thẹn.

Đó gọi là sự khác biệt của không hổ không thẹn.

Hỏi: Như hai pháp ác ấy, vì sao không gọi là sử (tùy miên)?

Đáp: Vì đối tượng hành của chúng là thô, còn tánh của sử thì vi tế.

Lại nữa, tập khí của hai pháp này không bền chắc, như đốt vỏ cây hoa. Tập khí của sử thì bền chắc, như đốt gỗ Khur-đà-la.

Lại nữa, hai pháp ác này không thể tự lập, còn sử thì có thể tự lập.

Lại nữa, hai pháp ác này dựa vào sử, không hổ dựa vào tham dục, không thẹn dựa vào vô minh, sử là căn bản. Do sự việc ấy, nên hai pháp kia không gọi là sử.

Thế nào là hổ? Thế nào là thẹn? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đối tượng hành của hai pháp này là tương tự. Người đời thấy hành nơi hổ gọi là thẹn, thấy hành nơi thẹn gọi là hổ. Hai pháp

này thật sự khác nhau, nhưng con người cho là một. Vì nhằm nói về thể nhất định của hai pháp đó, cũng nêu bày về sự khác biệt của chúng, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết nói: Hổ, thẹn là pháp đối trị gần của không hổ, không thẹn. Trước nói không hổ, không thẹn, nay nói hổ, thẹn là sự đối trị gần của hai pháp kia.

Lại có thuyết cho: Đây là kinh Phật. Trong kinh, Phật nói: Có hai pháp thiện gìn giữ người đời, đó là hổ, thẹn. Nếu người đời không có hai pháp này, tức nghĩa là không thiết lập cha mẹ, anh em, chị em, nam nữ, quyến thuộc. Nếu thế gian không có hai pháp này, thì không có chúng sinh với vô số hình tướng sai biệt như là các loài cầm thú heo, dê, gà, chó, lừa, ngựa, chồn, sói v.v... Do có hai pháp này, nên thiết lập có cha mẹ, anh em, chị em, quyến thuộc, nam nữ, tức cũng nên có các thứ hình tướng khác biệt như các loài heo, dê v.v...

Kinh Phật tuy đã nói về hổ, thẹn, nhưng không phân biệt về thể, cũng như không nói về sự khác biệt giữa hai pháp đó. Kinh Phật là chỗ dựa căn bản để tạo ra Luận này. Những gì trong kinh kia không nói, nay vì muốn nói rõ nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là hổ?

Đáp: Nếu là hổ, phân hổ, cho đến nói rộng. Những lời như thế đều nói về thể của hổ. Như trên đã nêu.

Hỏi: Thể của hổ như thế, còn đối tượng hành là gì?

Đáp: Như đối tượng hành của pháp thiện, ở đây cũng lại như thế, là cùng với tất cả pháp thiện tương ưng.

Hỏi: Là duyên nơi pháp nào?

Đáp: Duyên nơi tất cả pháp. Các thuyết này cho: Trước là nói về đối tượng hành nên nêu ra bốn trường hợp:

Trường hợp thứ nhất: Là hành hổ nhưng không phải là đối tượng hành của hổ. Nghĩa là hổ tạo ra hành tướng khác chuyển biến.

Trường hợp thứ hai: Là đối tượng hành của hổ nhưng không phải là hổ. Nghĩa là pháp tương ưng của hổ tạo ra đối tượng hành của hổ chuyển biến.

Trường hợp thứ ba: Là hành hổ cũng là đối tượng hành của hổ. Nghĩa là hổ tạo nên đối tượng hành của hổ chuyển biến.

Trường hợp thứ tư: Không phải là hành hổ cũng không phải là đối tượng hành của hổ. Nghĩa là pháp tương ưng của hổ tạo nên hành tướng khác chuyển biến.

Nếu không như thế thì trừ từng ấy sự việc trên. Hành khác cũng như vậy tức cũng nên nêu ra bốn trường hợp.

Lại có thuyết nói: Ở đây là nói về đối tượng duyên. Như nói: Hổ, phần hổ, ghét sự ti tiện, ghét phần ti tiện, đây là duyên nơi khổ đế, tập đế. Tôn trọng, khéo tôn trọng. Xa lánh người khác, khéo xa lánh người khác, có thể chế phục việc xấu ác, là duyên nơi diệt đế, đạo đế.

Hỏi: Thế nào là thẹn?

Đáp: Hoặc thẹn, phần thẹn, thẹn đối với người khác, cho đến nói rộng. Những lời như thế đều nói về thể của thẹn.

Hỏi: Nếu đã nói về thể, còn đối tượng hành của thẹn là gì?

Đáp: Như đối tượng hành của các pháp thiện, pháp thẹn này cũng lại như thế, cho đến nói rộng. Nếu tạo ra thuyết này, trước là nói về đối tượng hành, nên nêu ra bốn trường hợp:

Trường hợp thứ nhất: Là hành thẹn nhưng không phải là đối tượng hành của thẹn. Nghĩa là thẹn tạo ra hành tướng khác chuyển biến.

Trường hợp thứ hai: Là đối tượng hành của thẹn nhưng không phải là thẹn. Nghĩa là pháp tương ưng của thẹn tạo ra đối tượng hành của thẹn chuyển biến.

Trường hợp thứ ba: Là hành thẹn cũng là đối tượng hành của thẹn. Nghĩa là thẹn tạo nên đối tượng hành của thẹn chuyển biến.

Trường hợp thứ tư: Không phải là hành thẹn cũng không phải là đối tượng hành của thẹn. Nghĩa là pháp tương ưng của thẹn tạo nên hành tướng khác chuyển biến. (Bốn trường hợp này cũng như vừa nói ở trên)

Nếu không như thế thì trừ từng ấy sự việc trên. Các hành khác cũng nên nêu ra bốn trường hợp.

Lại có thuyết cho: Đây là nói về đối tượng duyên của thẹn. Như nói: Thẹn, phần thẹn, thẹn đối với người khác. Xấu hổ, phần xấu hổ, xấu hổ đối với người khác, là duyên nơi diệt đế, đạo đế. Như nói: Thấy sự việc đáng ghét, là đáng sợ hãi, là duyên nơi khổ đế, tập đế.

Hỏi: Hổ, thẹn có khác biệt gì? Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Do hai pháp này là tương tự, nên tuy nói về thể tướng của chúng, cũng nên nói về sự khác biệt. Xa lánh người khác là hổ, thấy sự việc xấu ác đáng sợ hãi là thẹn. Phần đáp còn lại cùng với trên là trái nhau.

Hổ, thẹn này: Có không hổ cùng với hổ tương tự. Có hổ cùng với không hổ tương tự. Có không hổ cùng với không hổ tương tự. Có hổ cùng với hổ tương tự.

Không hổ cùng với hổ tương tự: Là sự việc không đáng hổ mà hổ.

Hổ cùng với không hổ tương tự: Là sự việc không đáng hổ mà không hổ.

Không hổ cùng với không hổ tương tự: Là sự việc đáng hổ mà không hổ.

Hổ cùng với hổ tương tự: Là sự việc đáng hổ mà hổ.

Về thẹn nói cũng như thế.

Về cảnh giới: Không hổ, không thẹn ở cõi dục. Hổ, thẹn ở cả ba cõi. Nếu là vô lậu thì không hệ thuộc. Như Luận Pháp Thân nói: Tín lực cho đến tuệ lực là học, vô học, phi học phi vô học. Lực của hổ, thẹn là phi học phi vô học.

Lại có thuyết nói: Hổ, thẹn là người hữu học, vô học, phi học phi vô học. Hàng phàm phu có, Thánh nhân cũng có. do có pháp này, nên biết là hữu lậu, vô lậu.

Thế nào là căn bất thiện tăng thượng? Thế nào là căn bất thiện vi tế? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao nói căn bất thiện tăng thượng mà không nói căn bất thiện phẩm trung?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Nên đặt ra câu hỏi này: Thế nào là căn bất thiện tăng thượng? Thế nào là căn bất thiện phẩm trung? Thế nào là phẩm hạ? Nhưng không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nêu: Đã nói phần đầu, sau, nên biết là cũng lược nói về trung gian.

Lại có thuyết nói: Đã nói phần giữa ở trong hai hai pháp này. Vì sao? Vì nếu nói phần trên, nên biết phần giữa ở trong phần kém. Nếu nói phần kém, nên biết phần giữa ở trong phần trên.

Lại có thuyết cho: Nếu dễ thấy, dễ nhận biết, thì nói. Pháp ở giữa khó thấy, khó nhận biết, thế nên không nói.

Lại có thuyết nêu: Nếu là thế gian hiện thấy tức nói, nếu không hiện thấy thì không nói. Đức Thế Tôn tất nhận biết hai pháp: trên và dưới. Vì sao nhận biết? Như nói: Người lợi căn là Ương-quật-ma-la. Người độn căn là Tát-ba-đạt-bà, nhưng không nói phần giữa.

Lại có thuyết nói: Nếu nói phần giữa thì vẫn thành rườm rà, nhiều bất tiện. Nếu không nói phần giữa thì vẫn gọn, nhẹ thuận lợi.

Hỏi: Thế nào là căn bất thiện tăng thượng?

Đáp: Là căn bất thiện có thể đoạn trừ căn thiện, cho đến nói rộng.

Hỏi: Người đoạn dứt căn thiện là tà kiến. Vì sao nói là căn bất thiện?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Khi căn bất thiện đoạn dứt phương tiện của căn thiện, thì lực của căn bất thiện thắng thế. Vì sao? Vì tất cả pháp trong ngoài, lúc theo phương tiện hành thì hơn đối với lúc đã thành. Như Bồ-tát thấy khổ nơi già, bệnh, chết của chúng sinh nên phát tâm Bồ-đề. Tâm này có thể đảm trách công việc hành thiện trong ba A-tăng-kỳ kiếp khiến không tan hoại, cũng không có trở ngại. Tâm này là rất khó đạt. Về sau được tận trí, căn thiện của ba cõi, tu trong đời vị lai, chưa đủ là khó.

Lại có thuyết cho: Sở dĩ tà kiến có thể đoạn trừ căn thiện, là đều do sức của căn bất thiện. Căn bất thiện có thể khiến cho căn thiện suy yếu, nhỏ mỏng, càng không có uy lực, cũng khiến cho nhân duyên gặp nhiều trở ngại, sau đây tà kiến có thể đoạn trừ căn thiện.

Lại có thuyết nêu: Văn này nên nói như vậy: Căn bất thiện có thể đoạn dứt căn thiện. Vậy là những căn bất thiện nào? *Đáp:* Là căn bất thiện si tương ưng với tà kiến. Căn bất thiện cũng bị tiêu diệt trước hết ngay khi đoạn trừ dục của cõi dục.

Hỏi: Việc đoạn trừ dục nơi cõi dục không nên nói là cũng. Vì sao? Vì tức là một lời đáp.

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Lời đáp này như trước đã nói: Những tà kiến nào có thể đoạn trừ căn thiện? *Đáp:* Là những tà kiến được diệt trừ đầu tiên vào lúc lìa dục nơi cõi dục.

Hỏi: Thế nào là căn bất thiện vi tế?

Đáp: Là căn bất thiện được diệt trừ sau cùng khi lìa dục nơi cõi dục. Căn bất thiện kia đã diệt rồi, được gọi là không dục.

Hỏi: Lúc căn bất thiện đoạn dứt căn thiện, là một thứ đoạn hay là chín thứ đoạn?

Nếu là một thứ đoạn, thì thuyết này nói làm sao thông? Như nói: Thế nào là căn thiện vi tế? Là khi căn thiện bị đoạn dứt nó bị diệt sau cùng. Lúc căn thiện vi tế bị diệt gọi là căn thiện đoạn dứt.

Nếu là chín thứ đoạn, thì văn này nói làm sao thông? Như nói: Thế nào là căn bất thiện tăng thượng? Là căn bất thiện bị diệt trừ đầu tiên, khi đoạn dục nơi cõi dục.

Hỏi: Thế nào là dùng một thứ (một phẩm) căn bất thiện đoạn dứt căn thiện hay dùng chín thứ để đoạn dứt?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Dùng một thứ để đoạn.

Hỏi: Nếu như vậy thì văn này nói làm sao thông? Như nói: Thế nào là căn thiện vi tế? Lúc đoạn dứt căn thiện thì nó bị diệt sau cùng. Lúc căn thiện vi tế bị diệt gọi là căn thiện đã đoạn.

Đáp: Đây là do căn thiện không hiện hành nơi hiện tại nên nói như thế. Như căn thiện phẩm thượng thượng, trước không hiện tiền, sau tức không thành tựu. Cho đến căn thiện thứ tám cũng như thế. Căn thiện phẩm hạ hạ, trong một thời được hai thứ hiện tiền, không hành cũng tức không thành tựu. Vì sao? Vì nếu khi đoạn căn thiện phẩm hạ hạ, thì đối với căn thiện phẩm hạ hạ trong một thời được hai thứ: Hành không hiện tiền. Tức không thành tựu.

Đối với tám thứ căn thiện, tức không thành tựu, tức được hành hiện tiền, vì vốn đã được. Do thứ lớp không được hiện tiền, nên tạo ra thuyết này: Lúc đoạn trừ căn thiện, căn thiện bị diệt sau cùng, nghĩa là căn thiện vi tế kia diệt, gọi là căn thiện đoạn.

Vì trong một thời có đến chín thứ không thành tựu, nên tạo ra thuyết này: Căn bất thiện được diệt trước hết khi đoạn dục nơi cõi dục.

Do nghĩa ấy, nên hai thuyết ấy đều được thông suốt.

Lại có thuyết nói: Là dùng chín thứ đoạn.

Hỏi: Nếu như vậy thuyết này nói làm sao thông? Như nói: Đoạn dục nơi cõi dục, căn bất thiện được diệt đầu tiên, cho đến nói rộng.

Đáp: Có nhiều loại gọi là chín thứ: Như có chín thứ nhân, chín thứ đối trị, chín thứ báo, chín thứ căn thiện bị đoạn.

Chín thứ nhân: Như căn thiện phẩm hạ hạ, cho đến có thể làm nhân của căn thiện phẩm thượng thượng. Căn thiện phẩm thượng thượng cùng với căn thiện phẩm thượng thượng làm nhân, không làm nhân cho phẩm khác.

Chín thứ đối trị: Như đạo đối trị phẩm hạ hạ đoạn trừ phiền não phẩm thượng thượng. Đạo đối trị phẩm thượng thượng đoạn trừ phiền não phẩm hạ hạ.

Chín thứ báo: Như Luận Thi Thiết nói: Hành tạo sát sinh phẩm thượng thượng, sinh trong đại địa ngục A-tỳ, chuyển giảm dần, là sinh trong địa ngục nóng bức, cho đến chuyển giảm dần, là sinh trong nẻo súc sinh, ngựa quý.

Chín thứ căn thiện bị đoạn: Như tà kiến phẩm hạ hạ đoạn trừ căn thiện phẩm thượng thượng, cho đến tà kiến phẩm thượng thượng đoạn trừ căn thiện phẩm hạ hạ. Nếu do tà kiến đoạn trừ căn thiện tức có chín thứ. Nếu do tà kiến lia dục thì có một thứ. Vì sao? Vì lúc tà kiến đoạn chín thứ căn thiện đều từ trong một thứ lia dục khởi. Nên

tà kiến phẩm hạ hạ đoạn trừ căn thiện phẩm thượng thượng, tà kiến phẩm thượng thượng đoạn trừ căn thiện phẩm hạ hạ, là đều từ trong một thứ khởi. Vì thế hai thuyết này là khéo thông suốt.

Hỏi: Thể của đoạn căn thiện là gì?

Đáp: Là tâm vô ký không ăn mắt không thành tựu, là hành bất tương ưng, thuộc về hành âm. Vì sao? Vì tà kiến đoạn dứt căn thiện, không phải như dùng dao chặt đứt cây. Nếu tà kiến đoạn dứt căn thiện lúc còn ở trong thân người kia, căn thiện thành tựu được thì diệt, căn thiện không thành tựu được thì sinh. Do không có căn thiện nào được, nên gọi là đoạn căn thiện.

Lại có thuyết cho: Tà kiến có thể đoạn trừ căn thiện, tức là thể của nó. Nếu tạo ra thuyết này, nên biết thể của đoạn trừ căn thiện là pháp nhiễm ô. Về nghĩa khác, như đã nói trong phần Đánh thoái chuyển ở trên.

Hỏi: Xứ nào đoạn căn thiện?

Đáp: Ở các châu Diêm-phù-đề, Phất-bà-đề, Cù-đà-ni là có thể đoạn căn thiện.

Tôn giả Tăng-già-bà-tu nói: Chỉ nơi châu Diêm-phù-đề là có thể đoạn, chẳng phải là châu khác. Vì sao? Vì như người của châu Diêm-phù-đề đối với phần thiện luôn mạnh mẽ, nhạy bén, đối với phần bất thiện cũng mạnh mẽ, nhạy bén. Nếu như vậy thì văn này nói làm sao thông? Như nói: Châu Diêm-phù-đề thành tựu các căn, nhiều nhất là mười chín, ít nhất là tám. Như châu Diêm-phù-đề, thì các châu Phất-bà-đề, Cù-đà-ni cũng như thế. Người kia đặt ra lời đáp này: Văn ấy nên nói như vậy: Châu Phất-bà-đề, Cù-đà-ni, nhiều nhất là mười chín, ít nhất là mười ba. Châu Diêm-phù-đề như trước đã nói.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Như thuyết trước nói là tốt. Như nghĩa của văn này: Châu Diêm-phù-đề nhiều nhất là mười chín, ít nhất là tám. Châu Phất-bà-đề, Cù-đà-ni cũng như thế.

Hỏi: Là người nam có thể đoạn căn thiện hay là người nữ?

Đáp: Như Luận Thi Thiết nói: Do ba sự việc vượt hơn, nên có thể đoạn trừ căn thiện. Ba sự việc của người nữ không bằng: (1) Người nam tạo nghiệp hơn so với người nữ. (2) Sự tạo tác về dục hữu của người nam hơn người nữ. (3) Người nam có thể khiến cho các căn nhạy bén hơn so với người nữ. Vì thế, người nam có thể đoạn, người nữ thì không thể.

Hỏi: Nếu như vậy thì văn này nói làm sao thông? Như nói: Nếu thành tựu căn nữ, tất thành tựu tám căn. Người kia đặt ra lời đáp này: Văn ấy nên nói như vậy: Nếu thành tựu nữ căn, tất thành tựu mười ba căn.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Thuyết như thế này là tốt: Người nam, người nữ đều cùng có thể đoạn dứt căn thiện. Như nghĩa của văn ấy, nếu thành tựu căn nữ tất thành tựu tám căn. Nếu người nữ tạo ra phương tiện đoạn dứt căn thiện thì nặng hơn người nam. Như Bà-la-môn nữ Chiên-già hủy báng Đức Thế Tôn.

Hỏi: Người ái hành có thể đoạn trừ căn thiện hay là người kiến hành có thể đoạn trừ căn thiện?

Đáp: Người kiến hành có thể đoạn trừ, không phải là người ái hành. Vì sao? Vì người ái hành đối với pháp phiền não không sâu chắc, đối với pháp xuất yếu cũng không vững chắc. Còn người kiến hành làm việc xấu ác thì kiên cố. Thế nên, người kiến hành có thể đoạn trừ căn thiện, không phải là người ái hành.

Hỏi: Hàng huỳnh môn, ban trá, không hình, hai hình, có thể đoạn căn thiện không?

Đáp: Không thể. Vì sao? Vì người kiến hành có thể đoạn trừ căn thiện, còn những loại người kia là ái hành. Người nhiều giận dữ thì có thể đoạn trừ, còn những loại người kia là nhiều dục.

Lại có thuyết cho: Vì tâm của những kẻ kia vốn nóng nảy, vội vàng, nên không thể đoạn trừ căn thiện.

Hỏi: Đoạn căn thiện nơi cõi nào?

Đáp: Đoạn căn thiện nơi cõi dục.

Hỏi: Nếu như vậy thì ở đây nói làm sao thông? Như nói: Nếu người giết hại hoặc làm gãy chân con kiến, không có tâm hối hận, nên nói là người này đã đoạn căn thiện của ba cõi.

Đáp: Văn ấy nên nói như vậy: Người này nên nói là đoạn trừ căn thiện trong ba cõi. Nhưng không nói là có ý gì? Vì muốn khiến cho ba là số đầy đủ, nên thành tựu căn thiện nơi cõi dục, không thành tựu căn thiện nơi cõi sắc, vô sắc. Nếu đoạn trừ căn thiện của cõi dục, thì căn thiện của ba cõi không thành tựu. Do nghĩa này, vì để đủ ba số nên tạo ra thuyết ấy.

Lại có thuyết nói: Vì căn thiện của cõi sắc, vô sắc dựa vào căn thiện của cõi dục.

Lại có thuyết cho: Nếu ở đây không đoạn dứt, thì ở cõi kia tức sinh trưởng. Nếu ở cõi này đoạn dứt thì ở cõi kia tức khô héo.

Lại có thuyết nêu: Lại vì có thể không thành tựu. Vì sao? Vì khiến cho căn thiện kia càng chuyển xa.

Hỏi: Là đoạn căn thiện sinh đắc hay là đoạn căn thiện phương tiện?

Đáp: Là đoạn căn thiện sinh đắc, không phải là đoạn căn thiện phương tiện. Vì sao? Vì căn thiện phương tiện trước đã không thành tựu.

Hỏi: Là tà kiến duyên nơi hữu lậu đoạn căn thiện, hay là tà kiến duyên nơi vô lậu đoạn căn thiện?

Đáp: Là duyên nơi hữu lậu, không phải là duyên nơi vô lậu. Vì sao? Vì sử duyên nơi vô lậu, tánh nó yếu kém, có sử tương ưng,

không có sử duyên. Sử duyên nơi hữu lậu, tánh nó mạnh mẽ, có sử duyên, có sử tương ưng.

Hỏi: Là tà kiến duyên nơi tự giới đoạn căn thiện hay là tà kiến duyên nơi tha giới đoạn căn thiện?

Đáp: Là duyên nơi tự giới. Vì sao? Vì như trước đã nói.

Hỏi: Là tà kiến hủy báng nhân đoạn căn thiện hay là tà kiến hủy báng quả đoạn căn thiện?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Người hủy báng nhân là có thể đoạn căn thiện. Vì sao? Vì như nói: Giết hại hoặc làm gãy chân con kiến không có tâm hối hận, nên biết người này đã đoạn căn thiện.

Lại có thuyết cho: Người hủy báng quả là có thể đoạn căn thiện. Vì sao? Vì như nói: Nếu quyết định nói không có quả báo thiện, ác, nên biết là người đã đoạn căn thiện của ba cõi.

Lời bình: Cả hai đều cùng có thể đoạn căn thiện. Nói như thế là tốt. Vì sao? Vì người hủy báng nhân như đối với đạo vô ngại. Người hủy báng quả như đối với đạo giải thoát. Người hủy báng nhân cùng với chỗ được thành tựu đều cùng diệt. Người hủy báng quả cùng với chỗ không được thành tựu đều cùng sinh. Thế nên, cả hai đều cùng có thể đoạn căn thiện.

Hỏi: Vì sao lấy việc làm gãy chân con kiến để nêu dụ?

Đáp: Do không có lỗi đối với con người. Tức như giết kẻ không có lỗi, cũng không có tâm hối hận, huống chi là giết kẻ có lỗi. Thế nên dẫn con kiến dùng làm dụ.

Hỏi: Người trụ nơi giới, lúc đoạn căn thiện, là trước xả giới rồi sau đoạn, hay là đều cùng một lúc?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Trước xả giới, sau đoạn căn thiện. Vì sao? Vì trong thân người kia có một tà kiến sinh. Sau khi xả giới, một

tà kiến sinh đoạn dứt căn thiện. Ví như gió mạnh thổi cây, trước bề gãy cành lá của cây, sau nhỏ cả gốc rễ. Việc đoạn dứt căn thiện kia cũng như thế.

Lời bình: Nên tạo ra thuyết này: Nếu xả bỏ tâm có thể sinh giới kia nên biết là giới cũng xả.

Hỏi: Lúc căn thiện trở lại nối tiếp, là chín thứ nối tiếp cùng một lúc hay là mỗi mỗi thứ nối tiếp?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Mỗi mỗi thứ nối tiếp.

Lại có thuyết cho: Chết nơi địa ngục, trở lại sinh trong địa ngục, là ba thứ nối tiếp. Sinh trong nẻo súc sinh, ngạ quỷ là sáu thứ nối tiếp. Sinh trong nẻo người, trời thì chín thứ nối tiếp.

Lời bình: Nói như thế này là tốt: Chín thứ nối tiếp trong cùng một lúc, theo thứ lớp hiện ở trước. Ví như người bệnh, trừ dứt bệnh trong cùng một lúc, dần dần sinh ra sức. Chín thứ kia cũng như thế.

Hỏi: Căn thiện là bị đoạn nhiều hay là nối tiếp nhiều?

Đáp: Tùy thuộc nơi đối tượng đoạn, trở lại có từng ấy sự nối tiếp. Nếu đoạn dứt căn thiện nơi cõi dục, thì trở lại nối tiếp căn thiện nơi cõi dục. Nếu đoạn dứt căn thiện sinh đắc, rồi lại nối tiếp căn thiện sinh đắc.

Hỏi: Nếu đoạn căn thiện ở trong hiện pháp, thì có thể trở lại khiến cho nối tiếp không?

Đáp: Như nói: Người này ở trong hiện pháp, không thể trở lại khiến cho căn thiện quyết định nối tiếp. Sinh trong địa ngục, chết trong địa ngục, trở lại có thể khiến cho căn thiện nối tiếp.

Hỏi: Những người nào khi sinh trong địa ngục có nối tiếp? Những người nào sau khi chết có thể nối tiếp?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu ở trong trung âm, cho đến khi chết, thọ nhận báo của tà kiến, do báo hết nên khi chết, căn thiện trở

lại nổi tiếp. Nếu trong trung âm không thọ nhận báo tà kiến, thì lúc sinh, căn thiện trở lại nổi tiếp. Vì sao? Vì như tà kiến cùng với căn thiện là trái nhau, báo cũng lại như thế.

Lại có thuyết cho: Hoặc có người dùng sức của nhân đoạn dứt căn thiện. Hoặc có kẻ dùng sức của duyên đoạn dứt căn thiện. Nếu người dùng sức của nhân đoạn dứt căn thiện, thì lúc chết tức nổi tiếp. Nếu kẻ dùng sức của duyên đoạn dứt căn thiện, thì lúc sinh nổi tiếp.

Lại có thuyết nêu: Hoặc có người dùng tự lực đoạn dứt căn thiện. Hoặc có kẻ nhờ vào sức của người khác để đoạn dứt căn thiện. Nếu người dùng tự lực để đoạn dứt căn thiện, thì khi chết nổi tiếp. Nếu kẻ dùng sức của người khác đoạn dứt căn thiện, thì khi sinh nổi tiếp.

Lại có thuyết nói: Hoặc do thường kiến, hoặc do đoạn kiến. Nếu người do thường kiến thì lúc chết nổi tiếp. Nếu người do đoạn kiến thì lúc sinh nổi tiếp.

Tôn giả Cù-sa nói: Lúc sinh trong địa ngục đều có báo hiện ở trước, người kia suy nghĩ: Ta tự tạo nghiệp ấy phải thọ nhận báo này. Nếu thọ nhận báo ấy, cũng có suy nghĩ như vậy. Lúc này căn thiện trở lại nổi tiếp.

Lại có thuyết cho: Trong hiện pháp có thể khiến căn thiện trở lại nổi tiếp.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Những người nào ở trong hiện pháp có thể khiến căn thiện trở lại nổi tiếp? Những người nào chuyển thân? Đáp: Nếu được gặp thiện tri thức hiểu biết rộng như thế, có thể vì người này giảng nói pháp theo thứ lớp. Nói như vậy: Nếu đối với Ta có tâm tin kính, thì đối với các người phạm hạnh cũng nên sinh tâm tin kính. Nếu người có thể sinh tâm tin kính, nên biết người đó ở trong hiện pháp có thể khiến căn thiện trở lại nổi tiếp.

Những người nào chuyển thân? Nghĩa là người đoạn dứt căn thiện, có kẻ tạo tội vô gián, có kẻ không tạo. Nếu không tạo tội vô gián, là người ở trong hiện pháp, trở lại khiến nối tiếp. Nếu tạo tội vô gián, là người chuyển thân. Hoặc có người phá kiến, phá giới. Hoặc có người phá kiến, không phá giới. Nếu phá kiến, không phá giới, là người ở hiện pháp. Nếu phá kiến, phá giới, là người chuyển thân. Phá tâm kia, phá phương tiện, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Nếu người ở hiện pháp có thể sinh căn thiện, thì thuyết kia đã nói làm sao thông? Như nói: Người này ở trong hiện pháp, không thể trở lại sinh căn thiện?

Đáp: Thuyết này nói người đoạn căn thiện tạo tội vô gián. Nếu ở hiện pháp trở lại nối tiếp, thì đó gọi là thành tựu căn thiện, cũng hiện ở trước. Nếu lúc chết, lúc sinh, trở lại nối tiếp, thì đó gọi là thành tựu, không thể khiến hiện tiền. Nếu ở nơi hiện pháp trở lại nối tiếp, thì không hẳn sinh trong địa ngục.

Hỏi: Nếu người ở trong hiện pháp, trở lại khiến nối tiếp, thì có thể đạt được quyết định chánh không?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không thể. Vì sao? Vì trong thân người kia đã từng đoạn căn thiện, nên khiến cho căn thiện yếu kém. Vì căn thiện yếu kém nên không thể đạt được quyết định chánh, nhưng vẫn có thể sinh căn thiện của phần đạt.

Lại có thuyết cho: Có thể sinh căn thiện của phần đạt, được quyết định chánh, cho đến có thể được quả A-la-hán. Như Bà-la-môn Ưu-cừu-trá, là cư sĩ đã từng đoạn dứt căn thiện, Tôn giả Xá-lợi-phất đã khiến cho kẻ ấy sinh căn thiện trở lại, được quyết định chánh. Vì thế nên biết, có thể sinh căn thiện của phần đạt, cho đến cũng có thể đạt được quả A-la-hán.

Hỏi: Người giết đoạn dứt căn thiện và kẻ giết làm gãy chân con kiến, người nào tội nặng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu trụ nơi triền như nhau, thì tội cũng như nhau. Vì người làm gãy chân con kiến với kẻ đoạn dứt căn thiện, về lượng là ngang bằng.

Lại có thuyết cho: Giết làm gãy chân con kiến, tội nhiều hơn người đoạn căn thiện kia. Vì sao? Vì người giết làm gãy chân con kiến không đoạn dứt căn thiện, còn người kia thì đã đoạn dứt căn thiện.

Thuyết nêu như thế là quở trách người đoạn dứt căn thiện. Nếu vì sát sinh mà giết, làm gãy chân con kiến thì tội nặng. Nếu do mắc tội mà giết người thì tội nặng. Vì sao? Vì nếu giết người thì mắc biên tội. Nếu giết làm gãy chân kiến thì không phạm biên tội.

Hỏi: Nơi xứ nào thọ nhận báo của tà kiến đoạn dứt căn thiện?

Đáp: Thọ nhận báo ở nơi địa ngục A-tỳ. Như đối tượng hướng tới của A-la-hán, cao nhất là đến Niết-bàn. Đối tượng hướng tới của kẻ đoạn dứt căn thiện, thấp nhất tức đến địa ngục A-tỳ.

Hỏi: Các người đoạn căn thiện đều trụ nơi tụ tà định chăng?

Đáp: Đúng thế. Nếu đoạn dứt căn thiện thì đều trụ nơi tà định.

Hỏi: Từng có kẻ trụ nơi tà định nhưng không đoạn dứt căn thiện chăng?

Đáp: Có. Như vua A-xà-thế.

Lại có người nêu ra bốn trường hợp: Hoặc đoạn dứt căn thiện không phải là tà định. Hoặc tà định không phải là đoạn dứt căn thiện. Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Như Lục sư Phú-lan-na v.v..., đoạn dứt căn thiện nhưng không trụ nơi tà định.

(2) Như vua A-xà-thế, trụ nơi tà định nhưng không đoạn dứt căn thiện.

(3) Như Đề-bà-đạt-đa, cũng trụ nơi tà định cũng đoạn dứt căn thiện.

(4) Là trừ từng ấy sự việc trên.

Hỏi: Là không khởi đoạn dứt chín thứ căn thiện, hay là thường thường khởi đoạn chín thứ căn thiện?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không khởi đoạn dứt các căn thiện. Như trong kiến đạo không khởi, sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Hoặc có người đoạn dứt một, hai, ba căn thiện, khởi xong lại đoạn.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Như thuyết nói không khởi đoạn căn thiện là tốt.

Thế nào là căn thiện tăng thượng nơi cõi dục? Thế nào là vi tế? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao hỏi về căn thiện hệ thuộc cõi dục, không hỏi về căn thiện của cõi sắc, vô sắc?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đây là do ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Câu hỏi này, đầu tiên là khởi pháp nhập của phương tiện. Như hỏi về cõi dục, nên biết là cũng hỏi về cõi sắc, vô sắc. Nhưng không nói, nên biết câu hỏi này là chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nêu: Trước đã nói về căn bất thiện, pháp gì là đối trị gần của căn bất thiện? Đó là căn thiện của cõi dục, vì thế nên hỏi.

Lại có thuyết nói: Nếu dễ thấy, dễ thiết lập thì hỏi. Căn thiện tăng thượng của cõi sắc, vô sắc tuy cho là dễ thấy, dễ thiết lập, nhưng rất vi tế, nghĩa là khó thấy khó thiết lập, cho nên không hỏi.

Lại có thuyết cho: Vì muốn khiến cho văn của luận thuận tiện. Căn thiện tăng thượng của cõi sắc, vô sắc tuy dễ hiện bày nhưng vì vi tế khó thấy. Nếu được hiện bày thì văn của luận sẽ phiền toái. Vì sao? Vì nơi hai cõi ấy không có pháp đoạn căn thiện. Ở cõi dục có

pháp đoạn căn thiện, nên nếu nói về vi tế, văn của luận gọn, thuận, do đó nên hỏi.

Hỏi: Thế nào là căn thiện phẩm thượng thượng hệ thuộc cõi dục?

Đáp: Lúc Bồ-tát đạt được quyết định chánh, ở bên được kiến đạo là được đẳng trí. Khi Đức Như Lai được tận trí, là đã được căn thiện không tham, không giận, không si của cõi dục.

Hỏi: Vì sao đẳng trí ở bên kiến đạo và căn thiện lúc được tận trí, hai pháp này là như nhau mà còn biện luận?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Ở đây không biện luận về chỗ như nhau, chỉ muốn nói đẳng trí ở bên kiến đạo (hiện quán biên). Đẳng trí ở bên kiến đạo là vượt hơn. Nghĩa là căn thiện khi được tận trí, đối với căn thiện ở nơi tận trí là hơn. Vì sao? Vì đẳng trí ở bên kiến đạo do Phật-bích-chi đạt được thì hơn Thanh văn. Như đẳng trí ở bên kiến đạo do Phật đạt được thì hơn Phật-bích-chi. Căn thiện nơi tận trí do Phật-bích-chi đạt được là hơn Thanh văn. Căn thiện khi Đức Phật đạt được tận trí là hơn Phật-bích-chi. Do nghĩa này nên muốn nói đẳng trí ở bên kiến đạo hơn hẳn đẳng trí ở bên kiến đạo lần trước, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Hai pháp này là như nhau nhưng biện luận vì chúng đều cùng có thể diệt trừ phiền não, vượt quá cõi Hữu đánh và đạt được. Vì sao? Vì sự diệt trừ vượt quá cõi Hữu đánh ấy là do kiến đạo đoạn, tức được đẳng trí ở bên kiến đạo. Diệt trừ vượt quá cõi Hữu đánh là do tu đạo đoạn, tức được căn thiện của lúc đạt tận trí. Do nghĩa ấy nên tuy như nhau nhưng vẫn biện luận.

Lại có thuyết nêu: Vì muốn nói về pháp chuyển biến vượt hơn. Như Phật-bích-chi đạt được đẳng trí ở bên kiến đạo, tức là vượt hơn căn thiện lúc Thanh văn đạt được tận trí. Đẳng trí ở bên kiến đạo do Bồ-tát đạt được thì vượt hơn căn thiện lúc Phật-bích-chi đạt được tận trí.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao nói Thanh văn, Phật-bích-chi có căn thiện tăng thượng?

Đáp: Do thân vượt hơn nên nói là tăng thượng. Như ở trong thân Phật-bích-chi thì vượt hơn Thanh văn. Như ở trong thân Phật thì vượt hơn Phật-bích-chi.

Lại có thuyết nói: Có hai đạo là kiến đạo, tu đạo. Nếu do sức của kiến đạo đạt được, thì Phật cũng vượt hơn. Nếu do sức của tu đạo đạt được thì Phật cũng vượt hơn.

Lại có thuyết cho: Ở đây cũng không nói về hơn, cũng không nói về bằng nhau, chỉ nói về hai thứ căn thiện.

Hỏi: Như Bồ-tát đạt được quyết định chánh rồi, là được đẳng trí này, vì sao nói là lúc đạt được quyết định chánh?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Văn ấy nên nói như thế vậy: Bồ-tát đạt được quyết định chánh rồi là được đẳng trí này, nhưng không nói là có ý gì? Ở đây đạt được chánh quyết định rồi, nói là lúc đạt được chánh quyết định. Như đã đến nói là đến. Như nói: Đại vương từ nơi nào đến? Nói rộng như trên.

Lại có thuyết nêu: Lúc đạt được chánh quyết định là được đẳng trí này. Vì sao? Vì trí ấy, lúc khổ tử trí tu, từ khổ tử nhãn quyết định, lúc đạt được khổ tử trí. Tập tử nhãn, tập tử trí diệt. Tử nhãn diệt, tử trí cũng như thế. Do đồng với đối tượng duyên chưa ngừng nghỉ.

Hỏi: Vì sao nói trí này là ở bên kiến đạo?

Đáp: Do hai sự việc: (1) Từ trong kiến đạo đạt được. (2) Từ biên sau của kiến đạo đạt được. Vì hành giả đạt được trong kiến đạo, nên nói là trong kiến đạo. Kiến khổ, tập, diệt đạt được sau cùng, nên nói là biên sau.

Hỏi: Như thế của pháp này là bốn ấm, năm ấm. Vì sao nói là trí?

Đáp: Do trong ấy phần trí nhiều, vì từ nhiều phần, nên được gọi là trí. Như thể của kiến đạo cũng là năm âm, do phần kiến nhiều, nên gọi là kiến đạo. Bốn đạo chung nơi định kim cang dụ, trí này cũng như thế.

Hỏi: Đẳng trí của biên kiến khổ nơi cõi dục, đẳng trí của biên kiến tập nơi cõi dục, hai pháp này, pháp nào hơn?

Đáp: Do đẳng trí của biên kiến tập ở trong thân vượt hơn, nên là hơn. Vì sao? Vì lúc kiến tập, đạo kia chuyển tịnh hơn lúc kiến khổ.

Hỏi: Đẳng trí của biên kiến khổ nơi cõi dục, đẳng trí của biên kiến khổ nơi cõi sắc, pháp nào là hơn?

Đáp: Đẳng trí nơi cõi sắc hơn. Vì sao? Vì pháp của cõi sắc vượt hơn đối với pháp của cõi dục.

Hỏi: Đẳng trí của biên kiến tập hệ thuộc cõi dục, đẳng trí của biên kiến khổ hệ thuộc cõi sắc, pháp nào là hơn?

Đáp: Nơi cõi dục: Vì tu ở trong thân vượt hơn, nên là hơn. Nơi cõi sắc: Vì cõi hơn, nên là hơn.

Hỏi: Đẳng trí của biên kiến khổ nơi cõi dục, đẳng trí của biên kiến tập nơi cõi sắc, hai pháp này, pháp nào là hơn?

Đáp: Nơi cõi sắc. Do hai sự việc nên là hơn: (1) Do cõi hơn. (2) Do ở trong thân hơn, nên là hơn.

Như dùng khổ hỏi tập, dùng khổ hỏi diệt, dùng tập hỏi diệt, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Vì sao bên pháp trí không tu trí này?

Đáp: Do chẳng phải là ruộng, chẳng phải là vật chứa đựng, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nói: Vì trí này do biên sau của kiến đạo đạt được, nên gọi là trí bên kiến đạo. Nếu như ở bên pháp trí cũng tu, thì trí này nên nói là trí trong kiến đạo.

Lại có thuyết cho: Trí này có thể diệt trừ vượt quá cõi Hữu đánh, sau đấy đạt được. Như khổ tử trí hiện ở trước, trí này liền tu. Thời gian ấy gọi là diệt trừ vượt quá pháp do kiến khổ đoạn. Kiến tập, kiến diệt nói cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Công việc làm đã xong, lúc không tạo phương tiện là được đẳng trí này. Như khổ pháp trí hiện ở trước, trí này tức tu. Thời gian này gọi là đối với khổ đã đoạn xong, không tạo phương tiện. Tập tử trí, diệt tử trí nói cũng như thế. Pháp trí phải có nhiều đối tượng tạo tác, tuy nhận biết khổ nơi cõi dục, chưa nhận biết khổ nơi cõi sắc, vô sắc. Tuy đoạn các hành tập nơi cõi dục, chứng các hành diệt nơi cõi dục, nhưng chưa đoạn dứt các hành tập nơi cõi sắc, vô sắc, chưa chứng các hành diệt nơi cõi sắc, vô sắc.

Lại có thuyết nói: Nếu khi khổ tử trí hiện ở trước, thì trí này tu ái diệt rốt ráo do kiến khổ đoạn. Lúc tập tử trí hiện tiền, trí này tu ái diệt rốt ráo do kiến tập đoạn. Lúc diệt tử trí hiện ở trước, trí này tu ái diệt rốt ráo do kiến diệt đoạn. Lúc đạt phần pháp trí, kiến khổ, tập, diệt đoạn, dứt ái, không diệt rốt ráo, là do không tu.

Hỏi: Ở bên đạo tử trí vì sao không tu trí này?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì không phải là ruộng, không phải là vật chứa đựng của trí này, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Trí này là quyền thuộc của kiến đạo, tùy theo bên kiến đạo, còn tử trí là tu đạo.

Lại có thuyết nêu: Đẳng trí ở bên kiến đạo, dựa vào thân của bậc kiên tín, kiên pháp. Đạo tử trí thì dựa vào thân của tín giải thoát, kiến đạo.

Lại có thuyết nói: Đẳng trí ở bên kiến đạo là đối tượng chứng đắc của hướng đạo. Đạo tử trí là đối tượng chứng đắc của quả đạo.

Lại có thuyết cho: Công việc làm đã xong, không tạo phương tiện, là thời gian trí này tu. Đạo tử trí nên có nhiều đối tượng tạo tác,

là làm những gì? Nghĩa là được đạo chưa từng được, bỏ đạo đã từng được, đã đoạn dứt kiết sử, đồng một vị, một thời, được tám trí, tu mười sáu hành.

Lại có thuyết nêu: Trí này vì ở bên kiến đạo đạt được nên nói là đẳng trí ở bên kiến đạo. Nếu để có tên biên là xứ nên tu ba để có tên biên chẳng phải là đạo để. Như nói biên khổ của thân này, biên tập của thân này, biên diệt của thân này, không nói biên đạo của thân này.

Hỏi: Nhân luận sinh luận, vì sao kinh Phật không nói biên đạo?

Đáp: Do đẳng trí có thể đều nhận biết khổ, đều đoạn dứt tập, đều chứng đắc diệt, nhưng không có khả năng đều tu tập đạo. Đức Phật đối với đạo đều có thể tu tập nhưng không thể cùng được hành tu.

Lại có thuyết nói: Nếu để do đạo thế gian, đạo xuất thế gian có thể nhận thấy thì nói là biên. Không có việc dùng đạo thế gian để thấy đạo để. Như đạo thế gian, đạo xuất thế gian, thì đạo có vị, không vị, hữu ái, xuất yếu, hệ thuộc, không hệ thuộc, nên biết cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Trước không có biên vực, từ vô thủy đến nay, hoặc từng dùng đạo thế tục để thấy nơi ba để. Đạo thế tục đó cũng nói ngã là đạo. Sau, nếu dùng đạo chân thật, khi thấy đạo để thì đạo thế tục xấu hổ bỏ đi. Như trong thôn xóm, lúc chưa lập chủ, những người tự cho là tôn quý nhiều. Về sau, nếu đã lập chủ, các người tự cho là tôn quý cảm thấy xấu hổ, bỏ đi. Đạo thế tục kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Đẳng trí ở bên kiến đạo thể là khổ để của hữu, là hữu, là quả của hữu nên nói là biên. Khổ để, tập để là hữu, là quả của hữu. Diệt để tuy không phải là hữu nhưng là quả của hữu. Đạo để không phải là hữu, cũng không phải là quả của hữu.

Lại có thuyết nói: Ba để có vô lượng lỗi lầm, có vô lượng công đức. Khổ để, tập để là vô lượng lỗi lầm. Diệt để là vô lượng công đức. Đạo để cũng không có vô lượng lỗi lầm, cũng không có vô lượng công đức.

Lại có thuyết cho: Hàng phàm phu từ vô thủy sinh tử đến nay, đối với ba đế đã từng có công đức. Về sau, nếu khi được quyết định chánh, thì được đăng trí ở bên kiến đạo, cũng muốn chứng đắc pháp này. Cũng như pháp trao dục. Ta cũng nên nhận biết khổ, cho đến chứng đắc diệt, nhưng không có phàm phu từng tu Thánh đạo.

Lại có thuyết nêu: Lúc thấy khổ, không thấy chân đạo. Khi thấy tập, diệt, cũng không thấy chân đạo. Lúc thấy đạo đế mới là thời gian thấy chân đạo. Đạo thể tục nói ngã không phải là đạo, ở đây nên nói dụ về quạ, không tước v.v...

Lại có thuyết nói: Lúc thấy đạo đế, đoạn dứt sử duyên nơi đạo của đạo đế, không phải là ba đế kia. Thế nên, đạo thể tục đối với ba đế tự nói là đạo. Về sau thấy đạo đế bèn thoái chuyển, do đó nên không tu.

Về cõi: Là ở cõi dục, cõi sắc.

Hỏi: Vì sao trong cõi vô sắc không có kiến đạo?

Đáp: Vì không phải là ruộng, là vật chứa đựng của kiến đạo, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Nếu địa có kiến đạo thì có đăng trí ở bên kiến đạo. Cõi vô sắc vì không có kiến đạo, nên không có đăng trí ở bên kiến đạo.

Hỏi: Như thế, nhân luận sinh luận, vì sao cõi vô sắc không có kiến đạo?

Đáp: Vì cõi vô sắc không phải là ruộng của kiến đạo, cho đến nói rộng.

Lại nữa, nếu có duyên nơi hành vô ngã của tất cả pháp, thì trong đấy tức có kiến đạo. Cõi vô sắc không có duyên nơi hành vô ngã của tất cả pháp nên không có kiến đạo.

Lại nữa, nếu địa có căn thiện của phần đạt, tức có kiến đạo. Cõi vô sắc không có căn thiện của phần đạt, nên không có kiến đạo.

Lại nữa, như địa có nhãn, có trí. Lại nữa, như địa có phần pháp trí, phần tỷ trí. Lại nữa, pháp của kiến đạo quyết định nên như thế. Nếu dựa vào địa dưới đạt được quyết định chánh, thì địa trên không tu. Trong cõi vô sắc, nếu có đẳng trí ở bên kiến đạo, tức dựa vào thiên thứ tư nhập đạo kiến đế, thì trí đó là vô dụng nên không tu.

Về địa: Là có trong bảy địa. Nghĩa là cõi dục, thiên vị chí, trung gian và bốn thiên căn bản. Nếu dựa vào thiên vị chí đạt được quyết định chánh, thì kiến đạo của một địa kia tu. Đẳng trí ở bên kiến đạo của hai địa tu. Nếu dựa vào thiên thứ nhất đạt được quyết định chánh, thì kiến đạo của hai địa tu. Đẳng trí ở bên kiến đạo của ba địa tu. Nếu dựa vào thiên trung gian đạt được quyết định chánh, thì kiến đạo của ba địa tu. Đẳng trí ở bên kiến đạo của bốn địa tu. Nếu dựa vào thiên thứ hai đạt được quyết định chánh, thì kiến đạo của bốn địa tu. Đẳng trí ở bên kiến đạo của năm địa tu. Nếu dựa vào thiên thứ ba đạt được quyết định chánh, thì kiến đạo của năm địa tu. Đẳng trí ở bên kiến đạo của sáu địa tu. Nếu dựa vào thiên thứ tư đạt được quyết định chánh, thì kiến đạo của sáu địa tu. Đẳng trí ở bên kiến đạo của bảy địa tu.

Về nương dựa: Nương dựa nơi thân của cõi dục.

Hoặc có thuyết nói: Dựa vào thân của cõi sắc. Vì sao? Vì Như Lai lần lượt từng có thân nơi cõi sắc, cũng có thể tạo ra đối tượng nương dựa. Phật-bích-chi, Thanh văn cũng như thế.

Về báo: Sau sẽ nói rộng.

Về hành: Là hành mười hai hành. Biên khổ: Là hành bốn hành của khổ. Biên tập: Là hành bốn hành của tập. Biên diệt: Là hành bốn hành của diệt.

Về duyên: Là cõi dục duyên nơi khổ của cõi dục. Cõi sắc duyên nơi khổ của cõi sắc, vô sắc.

Duyên nơi tập, diệt nói cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Đây là duyên chung. Như duyên nơi khổ của cõi dục, duyên nơi khổ của cõi sắc, đây là duyên chung nơi khổ đế, cho đến diệt để nói cũng như thế.

Lời bình: Đây là duyên riêng, không phải là duyên chung. Như thuyết trước nói là tốt.

Về niệm xứ: Biên khổ, tập là bốn niệm xứ. Biên diệt là pháp niệm xứ.

Về trí: Là đẳng trí.

Về định: Không cùng với định kết hợp.

Về căn: Nói chung là cùng với ba căn tương ưng, tức căn hỷ, lạc, xả.

Về ba đời: Là đời vị lai. Duyên nơi ba đời: Như biên khổ tập là duyên nơi ba đời. Biên diệt tức không duyên nơi đời.

Về thiện, bất thiện, vô ký: Là thiện. Duyên nơi thiện, bất thiện, vô ký: Là duyên nơi cõi dục. Khổ, tập: Duyên nơi ba thứ. Biên khổ tập của cõi sắc: Duyên nơi thiện, vô ký. Biên diệt: Chỉ duyên nơi thiện.

Về hệ thuộc ba cõi: Là hệ thuộc cõi dục, cõi sắc. Duyên nơi ba cõi: Là khổ, tập của cõi dục, tức duyên nơi hệ thuộc cõi dục. Biên khổ tập của cõi sắc: Là duyên nơi hệ thuộc cõi sắc, vô sắc. Biên diệt: Là duyên nơi không hệ thuộc.

Về học, vô học, phi học phi vô học: Là phi học phi vô học. Duyên nơi học, vô học, phi học phi vô học: Là duyên nơi phi học phi vô học.

Do kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Là do tu đạo đoạn. Duyên nơi kiến đạo, tu đạo, không đoạn: Nếu là biên khổ tập thì duyên nơi kiến đạo, tu đạo đoạn. Nếu là biên diệt thì duyên nơi không đoạn.

Về duyên nơi danh, duyên nơi nghĩa: Nếu là biên khổ tập thì duyên nơi danh, duyên nơi nghĩa. Nếu là biên diệt thì chỉ duyên nơi nghĩa. Duyên nơi tự thân, tha thân, không duyên nơi thân: Nếu là biên khổ tập tức duyên nơi tự thân, tha thân. Nếu là biên diệt thì không duyên nơi thân.

Hỏi: Trí này là dựa vào thân phàm phu hay là dựa vào thân Thánh nhân? Nếu dựa vào thân phàm phu, thì vì sao không gọi là pháp phàm phu? Nếu dựa vào thân Thánh nhân, thì pháp này tức trọn không khởi hiện ở trước. Nếu khởi hiện thì vì sao không là hai đạo cùng hiện ở trước?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nên lập Luận này: Không dựa vào thân phàm phu, cũng không dựa vào thân Thánh nhân.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Vì sao là căn thiện lại không dựa vào thân phàm phu, không dựa vào thân Thánh nhân?

Về nghĩa thật, nên nói là dựa vào thân Thánh nhân.

Hỏi: Thánh nhân không khởi hiện ở trước, vì sao nói là dựa vào thân Thánh nhân?

Đáp: Tuy không khởi hiện ở trước, nhưng theo thời gian để nói thì nên ở nơi thân Thánh nhân.

Lại có thuyết cho: Dựa vào thân của các bậc Kiên tín, Kiên pháp. Những bậc này vì không khởi tâm mong cầu nên không hiện ở trước.

Hỏi: Như thân của các bậc Kiên tín, Kiên pháp, chỉ là đối tượng nương dựa của trí, nhãn, vì sao lại là đối tượng nương dựa của trí này?

Đáp: Trí kia có hai thứ thân:

(1) Một thứ được kiến đạo, cũng ở trong thân thành tựu, cũng hiện ở trước, tức thân này được trí ấy. Không ở trong thân thành tựu thì không hiện ở trước.

(2) Thân thứ hai được đấng trí, ở trong thân thành tựu, cũng hiện ở trước, tức thân này được kiến đạo, không ở trong thân thành tựu không hiện ở trước. Nếu thân này được kiến đạo, ở trong thân thành tựu, hiện ở trước, là được trí này, không ở trong thân thành tựu thì không hiện ở trước. Như thân ấy nơi bậc Kiên tính, Kiên pháp khởi hiện ở trước. Nếu thân này được trí ấy, ở trong thân thành tựu, hiện ở trước, được kiến đạo, không ở trong thân thành tựu thì không hiện ở trước. Nếu khởi tâm mong cầu bậc Kiên tính, Kiên pháp, cũng có thể khởi thân này hiện ở trước.

Về văn, tư, tu tuệ: Nơi cõi dục là tư tuệ, do vượt hơn, nên không phải là văn tuệ. Vì cõi dục không phải là địa lia dục, không phải là địa định, không phải là địa tu, nên không phải là tu tuệ. Nếu khi muốn tu thì gắn liền trong tư tuệ. Nếu ở cõi sắc là tu tuệ, không phải là văn tuệ, tư tuệ. Vì sao? Vì tu tuệ là hơn, nên không phải là văn tuệ. Do cõi sắc là địa là dục, địa định, địa tu, nên không phải là tư tuệ. Nếu khi muốn tư duy, thì gắn liền trong tu tuệ.

Về ở ý thức, năm thức: Là ở nơi địa ý, không phải là năm thức thân.

Hỏi: Được quả Tu-đà-hoàn, xả bỏ kiến đạo, cũng xả bỏ đấng trí ở bên kiến đạo chăng?

Đáp: Không xả bỏ. Vì sao? Vì khi xả bỏ vô lậu thì khác, lúc xả bỏ hữu lậu thì khác. Pháp vô lậu do ba thời gian xả bỏ: Thời gian thoái chuyển, thời gian đắc quả và thời gian chuyển căn. Pháp hữu lậu cũng do ba thời gian xả bỏ, là lúc thoái chuyển, lúc lia địa lia cõi và lúc căn thiện bị đoạn dứt. Vì thời gian kia không phải

là thoái chuyển, không lia địa, cõi, không đoạn dứt căn thiện nên không xả bỏ.

Lại nữa, tu đạo cùng với kiến đạo có hai sự việc làm trở ngại nhau: (1) Không được cùng thành tựu. (2) Không cùng hiện ở trước. Tu đạo cùng với đẳng trí ở bên kiến đạo có một sự việc làm trở ngại nhau, là không cùng hiện ở trước, nhưng được đều cùng thành tựu.

Hỏi: Nếu không xả bỏ thì ở trong tu đạo có khởi hiện ở trước không?

Đáp: Không khởi hiện ở trước. Do sự việc ấy, nên trước đã lập ra thuyết này: Tu đạo đối với đẳng trí ở bên kiến đạo có một sự việc làm trở ngại nhau, là thành tựu không hiện ở trước. Do không trở ngại về thành tựu, nên không xả bỏ kiến đạo. Vì trở ngại cho hành hiện ở trước, nên không hiện tiền.

Lại nữa, là do quyền thuộc của kiến đạo không lia kiến đạo, nên trong tu đạo không hiện ở trước.

Lại nữa, vì dựa nơi thân của bậc Kiên tín, Kiên pháp, nên dựa vào thân khác thì không khởi hiện ở trước.

Lại nữa, do không lia hướng tới đạo, nên không dựa vào thân khác để hiện ở trước.

Hỏi: Ở đây là có báo hay không có báo?

Đáp: Có báo.

Hỏi: Báo ấy là ở xứ nào?

Đáp: Nếu người ở cõi dục, thì báo ở nơi cõi dục. Nếu người ở cõi sắc, thì báo ở nơi cõi sắc. Nếu người ở thiên thứ nhất, thì báo ở nơi thiên thứ nhất. Cho đến nếu người ở thiên thứ tư, thì báo ở nơi thiên thứ tư.

Hỏi: Như hàng Thanh văn thì có thể như thế. Vì sao? Vì Thanh văn tức nên ở thân nơi cõi sắc, còn Phật, Phật-bích-chi vì sao có thể như thế?

Đáp: Các bậc kia cũng có thời gian lần lượt làm phàm phu, thân thọ nhận báo ở cõi sắc.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao thân Thánh nhân tạo nhân, thân phàm phu thọ báo?

Đáp: Nếu như vậy thì có lỗi gì? Có thân Thánh nhân tạo nhân, thân phàm phu thọ nhận báo. Như ở nẻo ác có hai thứ nhân: (1) Nhân do kiến đạo đoạn. (2) Nhân do tu đạo đoạn sáu thứ phiền não. Như thân Thánh nhân này tạo nhân, thân phàm phu nên thọ nhận báo, không có lỗi, thì hai thứ thân kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Phật, Phật-bích-chi cũng có âm, giới, nhập của Thanh văn, lần lượt làm phần thân nơi cõi sắc, thọ nhận báo này.

Lời bình: Không nên lập ra thuyết ấy. Nói như thế này là tốt: Là do căn thiện hữu lậu nên nói là có báo, nhưng báo này không thành thực, nên chưa từng có người thọ nhận.

Lúc được tận trí, căn thiện của ba cõi được tu ở vị lai.

Hỏi: Là tu bao nhiêu căn thiện?

Đáp: Nếu sinh nơi cõi dục, được A-la-hán, thì căn thiện của ba cõi được tu trong đời vị lai. Nếu sinh nơi thiên thứ nhất thì tám địa tu. Cho đến nếu sinh nơi xứ phi tưởng phi phi tưởng thì một địa tu.

Hỏi: Căn thiện này là sinh đắc hay là phương tiện?

Đáp: Là phương tiện, không phải là sinh đắc. Vì là văn, tư, tu tuệ. Nếu là người cõi dục, là văn tuệ, tư tuệ. Nếu là người cõi sắc, là văn tuệ, tu tuệ. Nếu là người cõi vô sắc, là tu tuệ.

Hỏi: Như cõi dục là văn tuệ, tư tuệ, cõi sắc là văn tuệ, tu tuệ. Văn tuệ, tư tuệ yếu kém làm sao tu ở đời vị lai?

Đáp: Do tha lực nên tu ở đời vị lai, không phải là tự lực. Vì là địa ý, là sáu thức thân, là địa ý không phải là năm thức thân. Vì sao? Vì thiện phương tiện ở nơi địa ý, còn thiện sinh đắc ở nơi năm thức thân.

Hỏi: Nếu chỉ ở nơi địa ý, thì thuyết này nói làm sao thông? Như nói: A-la-hán dứt hết lậu thành tựu chi sáu thức: Có bao nhiêu thứ thành tựu ở quá khứ? Bao nhiêu thứ thành tựu ở vị lai? Bao nhiêu thứ thành tựu ở hiện tại. Là có? Là không? Nếu có, thì ai có? Thế nào là có?

Đáp: Có. Như nếu A-la-hán, đầu tiên khởi nhãn thức thiện, hiện ở trước, thì thành tựu một chi quá khứ, sáu chi vị lai, một chi hiện tại, pháp kia diệt rồi không bỏ. Nếu nhĩ thức thiện hiện ở trước, thì có hai chi quá khứ, sáu chi vị lai, một chi hiện tại, pháp kia diệt rồi không bỏ. Cho đến ý thức thiện hiện ở trước, thì thành tựu quá khứ, vị lai sáu, hiện tại một. Sự việc này làm sao thông?

Đáp: Thuyết nói ở đây nghĩa là trước nhất được thân thanh tịnh của A-la-hán, đã được căn thiện không nhận lấy sinh tử từ vô thủy đến nay.

Lại có thuyết cho: Đây là nói về sáu pháp thường trụ của A-la-hán

Hỏi: Thể tánh nơi sáu pháp thường trụ của A-la-hán là gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Thể tánh là niệm, tuệ.

Hỏi: Vì sao nhận biết được?

Đáp: Vì dựa vào kinh Phật. Trong kinh Phật nói: A-la-hán nếu mắt thấy sắc, dùng sức của niệm tuệ trụ nơi xả, tâm không sinh lo mừng, cho đến ý nhận biết pháp, nói rộng cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Nếu nhận lấy sự hồi chuyển tương ưng, cùng có, thì thể là bốn âm, năm âm. Đây là thể tánh của sáu pháp thường trụ, cho đến nói rộng.

Đã nói về thể tánh của sáu pháp thường trụ. Về lý do nay sẽ nói:

Hỏi: Vì sao gọi là thường trụ? Thế nào là nghĩa của thường trụ?

Đáp: A-la-hán thường trụ nơi pháp này, vì chưa từng xa lìa, nên gọi là thường trụ

Hỏi: Tất cả A-la-hán đều có pháp thường trụ này chăng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không đều có pháp thường trụ. Nếu A-la-hán là phi thời giải thoát, đạt được chủng trí, thì A-la-hán này có pháp thường trụ.

Lời bình: Nên nói như vậy: Tất cả A-la-hán đều có pháp thường trụ. Vì sao? Vì tất cả A-la-hán đều luôn có niệm, tuệ.

Về cõi: Là cõi dục, cõi sắc.

Về địa: Là năm địa, tức cõi dục và bốn thiên.

Hỏi: Vì lý do gì được quả A-la-hán, căn thiện của ba cõi tu ở đời vị lai, không phải là thời gian khác?

Đáp: A-la-hán tất phải xuất định thể tục, nhập tâm định. Lại nữa, ngay nơi bấy giờ, giải thoát không viên mãn liền được đầy đủ, nên người hữu học giải thoát, cho đến định kim cang dục, không gọi là đầy đủ. Nếu được tận trí mới gọi là đầy đủ. Cũng như nhà nông đưa nước vào ruộng: Một thửa ruộng đã đầy, lại chảy sang một thửa ruộng khác. Nếu các thửa ruộng đã đầy thì nước không chuyển nữa. Pháp kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Thời gian này tâm được tự tại, đầu tiên là buộc dây lụa giải thoát là thời gian đã tu căn thiện. Như pháp triều cống bậc trên. Cũng như khi quốc vương lên ngôi, đầu tiên là buộc

vải lụa, tất cả muôn họ đều công dâng ngọc báu. Pháp kia cũng như thế. Lại nữa, lúc này có thể chế ngự các phiền não chưa từng được điều phục. Các căn thiện của lực sĩ đều gọi là thiện, nên tu. Cũng như đại chúng tụ họp tại một chỗ, nếu người có thể đấu sức vật ngã lực sĩ là việc chưa từng có, thì đại chúng đều khen ngợi, chúc tụng. Pháp kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Thời này có thể phá trừ các phiền não oán địch chưa từng phá. Các căn thiện như pháp đón tiếp, nên tu. Cũng như có người có thể phá trừ kẻ oán địch, khi trở về nước được nhiều người đón tiếp. Pháp kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Không có biên vực trước, từ vô thủy đến nay, thân của các căn thiện thường bị thân phiền não che lấp, khiến chìm đắm, không thể tự thoát khỏi. Lúc phiền não nơi cõi dục dứt hết, không được dừng nghỉ, cho đến khi tám thứ phiền não của xứ phi tướng phi phi tướng được đoạn trừ cũng không được dừng nghỉ. Nếu khi chín thứ phiền não đã dứt hết, thì lúc này mới được dừng nghỉ. Như pháp buộc chín xấp lụa vào một bó. Nếu cắt một xấp, hai xấp, cho đến tám xấp, bó lụa vẫn không rời ra. Khi cắt rọc đến xấp thứ chín thì cả bó lụa đều rời ra. Pháp kia cũng như thế.

A-la-hán thời giải thoát lúc này tu hai thứ tuệ, là tận trí và chánh kiến vô học. Tận trí hành mười bốn hành, chánh kiến vô học hành mười sáu hành. Nếu dựa vào thiên vị chí, thì tu ba mươi pháp trí, tu ba mươi tỷ trí, cho đến thiên thứ tư cũng như thế. Nếu dựa vào xứ Không thì tu ba mươi tỷ trí, không phải pháp trí, cho đến xứ vô sở hữu cũng như thế.

A-la-hán phi thời giải thoát lúc này tu ba thứ tuệ là tận trí, vô sinh trí và chánh kiến vô học. Tận trí, vô sinh trí có mười bốn hành, chánh kiến vô học có mười sáu hành. Nếu dựa vào thiên vị chí, thì tu bốn mươi pháp trí, tu bốn mươi bốn tỷ trí, cho đến bốn thiên cũng như thế. Nếu dựa nơi xứ Không có tu phần của bốn

mười bốn tỷ trí, không phải là pháp trí, cho đến xứ vô sở hữu cũng như thế.

Các tâm quá khứ, tất cả tâm ấy là có biến đổi chăng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn người ngu ở trong thế gian, cho là không có đời quá khứ, vị lai. Hiện tại là pháp vô vi. Tức để ngăn chặn ý tưởng như thế, cùng muốn nêu rõ quá khứ, vị lai là pháp có, nên tạo ra phần Luận này.

Các tâm quá khứ, tất cả tâm ấy là có biến đổi chăng?

Tâm biến đổi có hai thứ: (1) Biến đổi theo đời. (2) Biến đổi theo pháp.

Tâm nhiễm ô của quá khứ có hai thứ biến đổi: (1) Biến đổi theo đời. (2) Biến đổi theo pháp.

Tâm không nhiễm ô chỉ có một thứ biến đổi, là biến đổi theo đời, không phải là biến đổi theo pháp.

Tâm nhiễm ô của vị lai, hiện tại, là biến đổi theo pháp, không phải là biến đổi theo đời.

Tâm không nhiễm ô không phải là biến đổi theo pháp, cũng không phải là biến đổi theo đời.

Hỏi: Các tâm quá khứ, tất cả tâm ấy là có biến đổi chăng?

Đáp: Các tâm quá khứ, tất cả tâm ấy đều có biến đổi. Nếu là nhiễm ô, thì có hai thứ biến đổi. Nếu không nhiễm ô thì chỉ có một thứ biến đổi, là biến đổi theo đời.

Hỏi: Từng có tâm biến đổi, tâm đó không phải là quá khứ chăng?

Đáp: Có. Là tâm vị lai, hiện tại tương ứng với dục, giận. Vì muốn biện minh về nghĩa này, nên dẫn kinh Phật để làm chứng. Như

nói: Phật nói với các Tỳ-kheo: Nếu biết rõ giặc dùng cưa để cưa đứt chi phần của ông, bấy giờ tâm biến đổi, miệng không nên nói lời ác. Nếu tâm biến đổi, miệng nói ra lời ác, là ông bị trở ngại. Do nơi nghĩa này, nên tâm tương ưng với giận, đó gọi là biến đổi. Như nói: Nếu Tỳ-kheo, tâm biến đổi nơi dâm dục. Do nghĩa này nên tâm tương ưng với dục, đó gọi là biến đổi.

Hỏi: Tất cả tâm nhiễm ô đều là biến đổi. Vì sao chỉ nói tâm tương ưng với dục, giận là biến đổi, không nói tâm tương ưng với các sử khác?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì thuyết này nêu bày chưa trọn vẹn, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Nên nói tâm tương ưng với sử khác, nhưng không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nêu: Nếu chính là kinh Phật giảng nói, thì ở đây tức nói. Hai tâm này chính là kinh Phật đã nói, nên luận mới nói. Như thế, nhân luận sinh luận, vì sao Đức Thế Tôn nói tâm tương ưng với dục, giận là biến đổi, không nói tâm tương ưng với các sử khác?

Đáp: Vì dục có thể làm biến đổi thân, giận có thể làm biến đổi cảnh giới. Vì sao? Vì nếu đối với cảnh giới sinh khởi tham ái, thì tâm tâm số pháp hiện có tức dong ruổi trong duyên, lúc ấy thân này cũng như vật vô tình. Nếu đối với cảnh giới sinh khởi giận, thì cũng không thể đối mặt, hướng chi là nhìn thẳng.

Lại có thuyết nói: Hai thứ này có thể làm biến đổi thân, có thể làm biến đổi xứ sinh.

Thế nào là tâm dục có thể làm biến đổi thân? Hoặc có chúng sinh khởi triền tham dục, có thể đổi thay hình nam khiến diệt mất, hình nữ khiến sinh. Hoặc có chúng sinh khởi triền giận dữ, có thể khiến thân người diệt, khiến thành thân rắn. Ở đây, nên nói dụ về

ngoại đạo đến làm Tỳ-kheo: Từng nghe có một Ni-kiền-tử, sau khi đến với pháp Phật, xuất gia, một số Tỳ-kheo thường ở trước mặt người ấy nói về những thứ lỗi lầm tai họa trong pháp thuyết giảng ác, khiến ông ta nghe xong nổi giận đối với pháp Phật. Vì quá giận dữ, nên thân người liền diệt, bèn trở thành thân rắn.

Thế nào là tâm dục có thể làm biến đổi xứ sinh? Như Đức Thế Tôn nói với các Tỳ-kheo: Có vị trời dạo chơi, mất niệm. Vị trời kia, hoặc khi ý dạo chơi tâm ý quá vui thích, thọ nhận dục lạc, thân thể mỗi mảy, tâm tức mất niệm. Do mất niệm nên mạng chung ở nơi ấy.

Thế nào là giận dữ làm biến đổi xứ sinh? Đức Thế Tôn cũng nói: Có vị trời do ý giận dữ nên bị tổn hại. Các vị trời kia, lúc tâm giữ lấy giận thì dùng mắt ác nhìn nhau. Vì dùng mắt ác nhìn nhau, nên tâm giận càng mạnh. Vì tâm giận quá mạnh, nên đã mạng chung ở đấy. Giận dữ lại có thể làm biến đổi xứ sinh, như do tâm giận, nên đánh người khác, người khác liền chết.

Lại có thuyết cho: Lúc dục có thể làm biến đổi, thì giận dữ có thể biến đổi hình tướng.

Lúc dục biến đổi: Tức do dục nên nam nữ có những thời kỳ trẻ thơ, thiếu nhi, tráng niên v.v... khác biệt.

Giận dữ có thể biến đổi hình tướng: Do giận dữ nên đã chặt đứt các phần thân như tay, chân, tai, mũi của người khác.

Do hai pháp này, lúc có thể hủy hoại, thì luôn làm hư hoại hình tướng, vì thế nên nói.

Lại có thuyết nêu: Do hai pháp này có thể sinh ra các thứ lỗi lầm tai họa của yêu, ghét, vì thế nên nói.

Lại có thuyết nói: Hai pháp này có thể nhanh chóng khiến cho sắc thân biến đổi, vì thế nên nói.

Nếu tâm có nhiễm thì tất cả tâm kia đều biến đổi chẳng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước nói về tâm dục làm biến đổi. Hoặc có người cho chỉ tâm dâm dục làm biến đổi, không phải là tâm khác. Nay vì nói rõ tâm dục của ba cõi đều là biến đổi, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Nếu tâm có nhiễm thì tất cả tâm kia đều biến đổi chẳng?

Đáp: Nếu tâm có nhiễm, thì tất cả tâm kia đều biến đổi. Nếu là tâm quá khứ thì có hai thứ biến đổi. Nếu là tâm vị lai, hiện tại, thì có một thứ biến đổi, là biến đổi theo pháp.

Hỏi: Từng có tâm biến đổi, tâm đó chẳng phải là có nhiễm chẳng?

Đáp: Có. Là tâm của quá khứ không tương ưng với dục. Nếu nhiễm ô tức có hai thứ biến đổi. Nếu không nhiễm ô, thì có một thứ biến đổi, là biến đổi theo đời. Tâm của vị lai, hiện tại tương ưng với giặc. Như nói: Xét biết rõ là giặc dùng cưa để cưa đứt thân thể ông, cho đến nói rộng. Tâm như thế là biến đổi theo pháp, chẳng phải là có nhiễm

Hỏi: Tâm hiện tại đến quá khứ gọi là biến đổi. Tâm vị lai đến hiện tại vì sao không gọi là biến đổi?

Đáp: Như tâm biến đổi, lại không biến đổi nữa, nên gọi là biến đổi. Tâm vị lai đến hiện tại, lại sẽ biến đổi đến quá khứ, nên không gọi là biến đổi.

Lại có thuyết cho: Nếu sự tạo tác làm biến đổi, là biến đổi theo đời, đó gọi là biến đổi. Tâm vị lai đến hiện tại tuy có biến đổi theo đời, nhưng không có sự tạo tác làm biến đổi. Vì sao? Vì cũng như có chỗ tạo tác, lại sẽ biến đổi đến đời quá khứ.

Hỏi: Vì sao gọi là giặc dò xét?

Đáp: Ban ngày thì dò xét về những chỗ thuận tiện. Ban đêm thì trộm cướp.

Hỏi: Vì sao dùng cưa làm dụ?

Đáp: Vì dùng dao cắt người, có lúc đưa vào thì đau, khi lấy ra thì không đau. Có khi lấy ra thì đau, lúc cắt vào thì không đau. Dùng cưa cắt xẻ người, ra vào đều cùng đau, do đó dùng làm dụ.

Hỏi: Nếu tâm có giận dữ, tất cả tâm kia đều biến đổi chẳng?

Đáp: Nếu tâm có giận dữ thì tất cả tâm kia đều biến đổi, như trước đã nói, đều nên nói.

Hỏi: Từng có tất cả tâm kia biến đổi nhưng không phải có giận dữ chẳng?

Đáp: Có. Là tâm quá khứ không tương ưng với giận dữ, tâm vị lai, hiện tại tương ưng với dục. Như thế, tâm tương ưng với tất cả phiền não, tùy theo chỗ tương ưng mà nói.

HẾT - QUYỂN 19

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 20

Chương 1: KIỀM ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 5: KHÔNG HỒ THẸN, phần 2

Tất cả trạo (trạo cử) đều tương ứng với hồi chăng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đức Thế Tôn nói: Trạo cử cùng với hồi hợp làm một *cái* (che lấp). Hoặc có người cho ngoài trạo cử không có hồi, ngoài hồi không có trạo cử. Vì muốn nói ngoài hồi có trạo cử, ngoài trạo cử có hồi, là nghĩa quyết định, nên tạo ra phần Luận này.

Tất cả trạo cử đều tương ứng với hồi? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp.

Hỏi: Thế nào là trạo cử không cùng với hồi tương ứng?

Đáp: Là lúc không phải hồi, tâm không dừng nghỉ, cho đến nói rộng.

Hỏi: Những trạo cử không tương ứng kia là gì?

Đáp: Tất cả trạo cử của cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc đều do kiến đạo đoạn. Bốn thứ trạo cử là do tu đạo đoạn. Trạo cử của năm thức thân. Trạo cử tương ứng với dục, giận, mạn, keo kiệt, ganh ghét của

địa ý thức. Những trạo cử như thế không cùng với hồi tương ưng. Vì sao? Vì không có hồi trong phẩm trạo cử kia.

Hỏi: Thế nào là hồi không cùng với trạo cử tương ưng?

Đáp: Là hồi của tâm không nhiễm ô, cho đến nói rộng.

Hồi không tương ưng ấy là gì? Như Tỳ-kheo vì sợ giới cấm nên hồi. Hoặc không tự thu dọn, hoặc khiến người khác thu dọn các thứ ngoại cụ nơi khoảng đất trống. Hoặc tự đóng, hoặc bảo người đóng cửa hành xử lớn nhỏ. Hoặc hồi vì làm phước. Sự việc này là thế nào? Có hồi nhân nơi bất thiện nên hồi cũng bất thiện. Có hồi bất thiện nhân nơi thiện. Có hồi nhân nơi thiện nên hồi cũng thiện. Có hồi thiện nhân nơi bất thiện.

Có hồi nhân nơi bất thiện nên hồi cũng bất thiện: Cũng như có người làm điều ác, hồi: Điều ác mình đã làm còn ít, lẽ ra nên làm thêm nữa.

Có hồi bất thiện nhân nơi thiện: Cũng như có người làm việc thiện, về sau lại hồi: Vì sao ta lại làm việc thiện này? Như cư sĩ nọ thí thức ăn cho vị Phật-bích-chi. Về sau lại hồi, nói: Ta thà đem thức ăn ấy cho kẻ tôi tớ, đâu cần thí cho người này làm gì?

Có hồi nhân nơi thiện nên hồi cũng thiện: Cũng như có người làm việc thiện, về sau lại hồi, nói: Ta đã làm việc thiện quá ít, lẽ ra nên làm nhiều hơn nữa. Như Tôn giả A-ni-lô-đầu nói như vậy: Nếu ta biết Đại đức này có oai thần như thế, thì ta đã thí thêm thức ăn.

Có hồi thiện nhân nơi bất thiện: Cũng như có người đối với giới đã phạm, nói: Ta đã làm sự việc như thế không phải là điều tốt. Như không thu dọn các thứ đồ nằm bày nơi khoảng đất trống. Đại thể là các giới như thế.

Trong bốn thứ này, hồi thiện nhân nơi thiện, hồi thiện nhân nơi bất thiện, là hồi không cùng với trạo cử tương ưng.

Thế nào là trạo cử cùng với hồi tương ưng? Nghĩa là hồi của tâm nhiễm ô, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao hồi trạo cử tương ưng với hồi, mà đáp là hồi tương ưng với trạo cử?

Đáp: Văn ấy nên nói như thế này: Thế nào là trạo cử tương ưng với hồi? Là nếu khi tâm hồi thì không thô, không nghĩ, cho đến nói rộng. Nhưng không nói là có ý gì? *Đáp:* Đây là nói về hồi của tâm nhiễm ô tương ưng với lúc khởi trạo cử. Các tâm nhiễm ô khác chỉ tương ưng với trạo cử, không tương ưng với hồi.

Lại có thuyết cho: Thế của hồi và trạo cử đều cùng là *cái*, vì thế nên đặt ra câu hỏi này: Thế nào là trạo cử cùng với hồi tương ưng? Thế nào là hồi cùng với trạo cử tương ưng? Thế nào là trạo cử không cùng với hồi tương ưng? Thế nào là hồi không cùng với trạo cử tương ưng? Là trừ từng ấy sự việc trên.

Các pháp đã lập danh, đã được nêu xưng là làm trường hợp thứ nhất, thứ hai, thứ ba. Nếu chưa lập danh, chưa nêu xưng là làm trường hợp thứ tư.

Thế nào là tương ưng với tất cả thù miên, cho đến nói rộng?

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đức Thế Tôn nói: *Thùy* (Ngủ nghĩ) với *miên* (Ngủ yên) hợp làm một cái. Hoặc có người cho, ngoài thùy không có miên, ngoài miên không có thùy. Nay vì muốn nói rõ nghĩa quyết định: Ngoài thùy có miên, ngoài miên có thùy, nên tạo ra phần Luận này.

Tất cả thùy miên tương ưng chẳng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

Thế nào là thùy không cùng với miên tương ưng? Nếu khi thân chưa cử động, thân nặng nề, là nói năm thức thân ngủ nghĩ (Thùy). Tâm nặng nề là nói thân ý thức thân ngủ yên (Miên) tức thân tâm bất

động. Trường hợp còn lại cũng như thế. Thù kia là gì? Tất cả thù của cõi sắc, vô sắc. Thù nơi cõi dục lúc không miên. Đây gọi là thù không cùng với miên tương ưng.

Thế nào là miên không cùng với thù tương ưng? Là miên nằm mộng của tâm không nhiễm ô. Thân lay động, tâm không tán loạn, tâm không hành. Năm thức ngũ yền (Miên) trong ý thức. Tâm không nhiễm ô là tâm thiện, tâm vô ký không ảm mất. Đây gọi là miên không cùng với thù tương ưng.

Thế nào là thù cùng với miên tương ưng? Là miên nằm mộng của tâm nhiễm ô, cho đến nói rộng.

Trường hợp còn lại đáp trường hợp còn lại, như đã nói trong phần trao cử, hỏi ở trên.

Miên nên nói là thiện chăng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là nhân luận sinh luận. Trước nói về miên nằm mộng của tâm không nhiễm ô, cho đến nói rộng, nhưng không nói miên là thiện, bất thiện, vô ký. Những điều trong kinh kia không nói, nay vì muốn nêu bày, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Miên nên nói là thiện chăng? Cho đến nói rộng.

Đáp: Miên hoặc là thiện, bất thiện, vô ký. Thế nào là thiện? Là miên nằm mộng của tâm thiện. Đó gọi là thiện.

Hỏi: Là miên của tâm thiện sinh đắc nằm mộng, hay là miên của tâm thiện phương tiện khởi mộng?

Đáp: Là tâm thiện sinh đắc, không phải tâm thiện phương tiện.

Hỏi: Những chúng sinh nào miên (Ngủ yên) trong tâm thiện?

Đáp: Lúc không miên (Ngủ yên) là những người phần nhiều tu hành việc thiện: Vì phần nhiều tu hành việc thiện, nên lúc ngủ yên cũng thiện.

Như hành giả lúc không ngủ yên (miên), có nhớ nghĩ đến cảnh giới thiện kia không?

Nghĩ nhớ đến cảnh giới thiện mà ngủ yên trong giấc ngủ, trở lại thấy cảnh giới cũ. Tụng kinh, thí chủ cũng như thế. Chúng sinh như thế là ngủ yên trong tâm thiện.

Hỏi: Những chúng sinh nào ngủ yên trong tâm bất thiện?

Đáp: Lúc không ngủ yên là những người phần nhiều tạo hành ác. Như kẻ đồ tể, thợ săn, ban ngày làm việc bất thiện, đêm ngủ yên, nằm mộng cũng như vậy. Như kẻ đồ tể, thợ săn, thì những kẻ trộm cắp, người tà dâm cũng như thế. Chúng sinh như vậy là ngủ yên trong tâm bất thiện.

Hỏi: Những chúng sinh nào ngủ yên trong tâm vô ký?

Đáp: Lúc không ngủ yên là những người phần nhiều tạo hành vô ký. Cũng là tâm vô ký ngủ yên trở lại trông thấy báo của các sự việc vô ký. Trong tâm vô ký cũng ngủ yên. Tâm oai nghi, công xảo cũng ngủ yên, trở lại tạo các sự việc oai nghi, công xảo. Tâm vô ký ẩn mất của thân kiến, biên kiến cũng ngủ yên. Như ấm của bản hữu, phần nhiều tu hành thiện, bất thiện, vô ký, nên cũng cùng với tâm thiện, bất thiện, vô ký mà chết. Lúc không ngủ đã làm nhiều việc thiện, bất thiện, vô ký, nên khi ngủ cũng cùng với tâm thiện, bất thiện, vô ký mà ngủ yên.

Trong giấc ngủ việc thiện đã tạo tăng ích nên nói là chuyển chẳng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói về ngủ yên trong tâm thiện, cho đến nói rộng. Nhưng không nói việc thiện đã tạo tăng ích trong khi ngủ, nên nói là chuyển hay không chuyển? Những gì trong kinh kia không nói, nay vì muốn nêu bày nên tạo ra phần Luận này.

Trong khi ngủ việc thiện đã tạo tăng ích nên nói là chuyển chẳng? Cho đến nói rộng.

Hoặc có thuyết cho: Đắc là tăng ích.

Hoặc có thuyết nói: Sinh là tăng ích.

Nơi nào nói đắc là tăng ích? Như nơi chương Kiền Độ Định nói: Vì sao khi hàng phạm phu thoái chuyển thì các phiền não do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ lại tăng ích. Còn đệ tử của Đức Phật khi thoái chuyển chỉ các phiền não do tu đạo đoạn trừ mới tăng ích? Tức nơi ấy nói đắc là tăng trưởng.

Nơi nào nói sinh là tăng ích? Như nơi Luận Thi Thiết nói: Hàng phạm phu nếu sinh khởi ái nơi cõi dục, tất sinh năm pháp, đó là: (1) Ái của cõi dục. (2) Ái của cõi dục tăng ích. (3) Vô minh. (4) Vô minh tăng ích. (5) Tạo cử. Trong ấy, nói tư duy thiện bất thiện, được quả ái, không ái, gọi là tăng ích. Sự tăng ích kia là sinh ra quả ái hay là sinh ra quả không ái? Đáp: Nếu là thiện thì sinh quả ái. Nếu là bất thiện thì sinh quả không ái.

Thế nào là thiện tăng ích? Như khi ngủ yên nằm mộng thấy mình đang thí cho. Như người thường hành bố thí, người ấy khi ngủ yên nằm mộng thấy mình cũng làm việc này. Nếu ưa thích hành đa văn, đến lúc ngủ, người ấy nằm mộng cũng thấy mình đang làm việc này. Đọc tụng Tu-đa-la, A-tỳ-đàm, giữ giới thiện cũng như thế. Nếu ưa tu định, thì lúc ngủ yên nằm mộng, người đó thấy mình cũng đang làm việc này. Như người tu pháp thiện như quán bất tịnh v.v... ngủ yên. Đó gọi là thiện tăng ích.

Thế nào là bất thiện tăng ích? Như người ưa làm việc ác, lúc ngủ, nằm mộng thấy mình cũng đang làm việc ác ấy. Như thợ săn, kẻ đồ tể, ngủ yên nằm mộng thấy mình đang làm việc sát hại. Trộm lấy tài sản của người khác, người dâm phạm nữ sắc của người khác, đó gọi là bất thiện tăng ích.

Thế nào là không phải thiện tăng ích, không phải bất thiện tăng ích? Như người ưa hành các sự việc oai nghi, công xảo, khi ngủ, nằm mộng thấy mình cũng đang hành những việc ấy. Như hành giả nằm mộng thấy mình làm nhà nông đang gieo trồng lúa. Như thợ đồng, sắt v.v... ngủ nằm mộng thấy mình đang chế tạo các vật dụng bằng đồng, sắt v.v...

Hỏi: Nếu khi ngủ yên, các sự việc thiện đã tạo tăng ích, thì vì sao Đức Phật nói người ngu lúc ngủ yên không có quả báo?

Đáp: Như người lúc không ngủ, có thể cày ruộng, trồng trọt v.v..., vì ngủ nên không làm. Đức Phật nói người này gọi là không có quả báo. Như người không ngủ, có thể đọc tụng kinh, có thể tu căn thiện như quán bất tịnh v.v..., có thể sinh niệm xứ, có thể sinh căn thiện của phần đạt như noãn v.v..., có thể đạt quả Tu-đà-hoàn, Tu-đà-hàm, A-na-hàm, A-la-hán. DO ngủ nên không được các quả báo như vậy. Thế nên, Đức Phật mới nói là người ngu khi ngủ yên không có quả báo.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Do lúc ngủ chỉ được một ít quả, nên Đức Phật nói không có quả.

Trong kinh Phật nói: Thà nên ngủ yên, chớ nên thức khởi giác (tâm) ác.

Hỏi: Nếu ngủ mà bất thiện tăng ích, thì vì sao Đức Phật nói: Thà nên ngủ yên, chớ nên thức khởi giác ác?

Đáp: Vì lúc không ngủ thường khởi nhiều giác ác, khi ngủ thì ít. Do sự việc này, nên Đức Phật nói: Thà nên ngủ yên, chớ nên thức khởi giác ác.

Hỏi: Lúc ngủ có thể tạo xứ sinh, tạo nghiệp chướng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Có thể tạo nghiệp, tạo xứ sinh của nẻo ác. Như loại trùng Bà-la-địa-ca, con sâu, con giun v.v..., thọ thân nhỏ nhoi, mềm yếu.

Mộng gọi là pháp gì? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước nói về sự việc đã làm trong mộng, chưa nói đến thể của mộng. Nay muốn nói về thể của mộng, nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, kinh Phật nói: Lúc Ta làm Bồ-tát (Thái tử), nằm mộng thấy năm việc. Vua Ba-tư-nặc nằm mộng thấy mười việc. Như Ưu-bà-tư, mẹ của Nan-đà-ca, bạch Phật: Chồng con đã mất, ứng hiện mộng cho con.

Kinh khác nói kệ:

*Trong mộng cùng người hợp
Thức rồi không còn thấy
Tất cả vật hiện có
Chết rồi cũng không thấy.*

Kinh khác cũng nói: Các ông nên bỏ pháp như mộng. Thế nào là pháp như mộng? Là năm ấm, cho đến nói rộng.

Kinh Phật tuy có rất nhiều chỗ nói đến mộng nhưng không phân biệt. Kinh Phật là chỗ dựa căn bản để tạo luận. Những gì trong kinh kia không nói, nay vì muốn nói rõ nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết nói: Phái Thí dụ nói mộng không phải là pháp có thật.

Hỏi: Vì sao phái kia tạo ra thuyết như thế?

Đáp: Vì họ lấy sự việc nơi thế gian hiện có nên nói như thế. Như người nằm mộng thấy mình ăn uống no đủ, các căn tăng ích, đến khi thức giấc thì vẫn đói khát. Trong mộng, thấy mình tấu lên năm thứ nhạc, thức dậy đều không còn thấy. Nằm mộng thấy bốn thứ binh chủng đang vây quanh, thức giấc chỉ có một mình. Do sự việc này, nên phái ấy cho mộng không phải là có thật. Vì nhằm ngăn chặn

ý tưởng của thuyết như thế, cũng nhằm biện minh mộng là pháp có thật, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Mộng gọi là pháp gì?

Đáp: Lúc ngủ, tâm tâm số pháp tùy theo đối tượng duyên của chúng, đến khi thức giấc, vẫn không quên, còn kể lại cho người khác biết là mình đã nằm mộng thấy các sự việc như thế. Đó gọi là mộng.

Hỏi: Như sự việc đã thấy trong mộng, khi thức giấc, không ghi nhớ, nếu như ghi nhớ nhưng không kể lại cho người khác nghe, có phải là mộng không?

Đáp: Đó cũng là mộng. Mộng nói ở đây là mộng đầy đủ. Mộng đầy đủ là cảnh tượng đã thấy trong mộng, đến khi thức giấc, không quên, cũng thuật lại cho người khác nghe.

Hỏi: Thể tánh của mộng là gì?

Đáp: Thể tánh của mộng là ý. Vì sao? Do sức của ý, nên tâm tâm số pháp sinh.

Lại có thuyết nói: Thể tánh của mộng là tâm tâm số pháp. Vì sao? Vì như Bản Luận đã nói: Tâm tâm số pháp tùy theo đối tượng duyên của chúng.

Lại có thuyết cho: Cảnh của tâm tâm số pháp là thể tánh của mộng. Vì sao? Vì như Bản Luận đã nói: Tâm tâm số pháp tùy theo đối tượng duyên của chúng.

Lại có thuyết nêu: Thể tánh của mộng là năm ấm.

Hỏi: Xứ nào có mộng?

Đáp: Là cõi dục, không phải là cõi sắc, cõi vô sắc.

Hoặc có thuyết nói: Cõi dục không hoàn toàn có mộng, tức chỉ bốn nẻo, trừ chúng sinh nơi địa ngục. Vì sao? Vì bị khổ não bức bách nên không được ngủ.

Lại có thuyết cho: Địa ngục cũng có lúc ngủ. Vì sao? Như nói trong địa ngục Hoạt, hoặc lúc có gió lạnh thổi đến, tội nhân nói to: Chúng sinh sống! Chúng sinh sống! Bây giờ, các chúng sinh lập tức được sống lại. Vì có gió lạnh thổi, nên họ tạm thời được ngủ. Do sự việc này nên biết trong địa ngục cũng có ngủ, nằm mộng. Súc sinh, ngựa quỷ, con người cũng có ngủ, nằm mộng.

Hỏi: Những người nào có mộng?

Đáp: Phạm phu, Thánh nhân đều cùng có mộng. Thánh nhân từ Tu-đà-hoàn đến Phật-bích-chi đều có mộng, chỉ có chư Phật là không mộng. Vì sao? Vì chỉ có chư Phật là không có nghi, cũng lia dứt tất cả, không có tập khí xảo tiện.

Hỏi: Cảnh thấy trong mộng là sự việc đã từng trải hay không phải là sự việc đã từng trải?

Đáp: Là sự việc đã từng trải, không phải là sự việc không từng trải.

Hỏi: Nếu như vậy, mộng thấy người có sừng thì ở xứ nào từng thấy người có sừng?

Đáp: Đây là tướng loạn, nên ở xứ khác thấy người, ở xứ khác thấy sừng, vì tướng loạn, nên nói là một xứ thấy người có sừng

Lại có thuyết cho: Trong biển cả, có loài vật hình người, trên đầu có sừng. Do từng thấy, nên nay cũng nằm mộng thấy.

Hỏi: Như Bồ-tát nằm mộng thấy năm sự việc, là ở xứ nào từng thấy sự việc ấy?

Đáp: Việc đã từng trải có hai thứ: (1) Từng thấy. (2) Từng nghe. Mộng của Bồ-tát là từng nghe. Nghe nơi xứ nào? Nghe nơi chư Phật quá khứ, đã vì các đệ tử nói về năm mộng này. Bồ-tát đã ở nơi trụ xứ của chư Phật kia nên được nghe. Do từng nghe, nên nay cũng nằm mộng thấy.

Hỏi: Ai hiện ra mộng này?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Là các quỷ thần hiện ra các sự việc lành, không an lành.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Do năm sự việc nên hiện mộng. Như kệ nói:

*Do tâm nghi phân biệt
Tập giác nhân hiện sự
Phi nhân đến cùng nói
Nhân năm việc thấy mộng.*

Phương y nói, vì có bảy sự việc nên mộng. Như kệ nói:

*Hoặc đã trải nghe, thấy
Chỗ cầu cũng phân biệt
Tập giác và các họa
Nhân bảy việc thấy mộng.*

Hỏi: Như hiện tại ý thức không thể thấy sắc v.v..., vì sao nói mộng là địa ý mà có thể thấy sắc?

Đáp: Do thấy tướng an lành, không an lành, nên nói là thấy. Các tiên nhân nói về mộng cũng như thế.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Lúc ngủ, năm thức không hiện ở trước, nên không thể thấy sắc v.v... Như Ưu-bà-tư mẹ của Nan-đà-ca đã nằm mộng, do lực của sự ngủ yên suy kém, nên có thể thấy sắc v.v...

Hỏi: Sự việc đã nhớ nghĩ trong mộng nhiều hay sự việc do túc mạng trí của địa thiên thứ tư đã nhớ nghĩ là nhiều?

Đáp: Sự việc đã nhớ nghĩ trong mộng là nhiều, không phải sự việc do túc mạng trí của địa thiên thứ tư đã nhớ nghĩ nhiều. Do sự việc ấy nên nói như thế.

Hỏi: Từng có không nhập thiền, không khởi thông hiện ở trước, nhưng có thể nhớ nghĩ đến sự việc của A-tăng-kỳ kiếp chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là sự việc được nhớ nghĩ trong mộng. Theo sách mộng của người tiên đã nói, nếu người nằm mộng thấy sự việc như thế, thì sẽ có quả như thế.

Hỏi: Như biết sự việc của đời vị lai là cảnh giới của nguyện trí. Người kia không được nguyện trí, do đâu có thể nhận biết được?

Đáp: Vì đem sự việc quá khứ, hiện tại để so sánh với sự việc của đời vị lai, nên có thể nhận biết được. Như các người Tiên đã từng có mộng như thế, có quả như thế. Nay có mộng như thế, cũng sẽ có quả như thế. Như đây đều do tướng so sánh nên biết.

Như kinh nói: Nên bỏ pháp như mộng v.v... Thế nào là pháp như mộng?

Đáp: Là năm ấm v.v...

Hỏi: Vì sao nói năm ấm như mộng?

Đáp: Vì không vừa ý con người, vì chỉ tạm có không trải qua thời gian lâu, nên nói ấm như mộng.

Hỏi: Nơi xứ nào có ngủ yên?

Đáp: Như kinh trước đã nêu: Trong năm nẻo đều có ngủ. Nơi trung ấm cũng có ngủ. Các căn đầy đủ khi còn ở trong thai mẹ cũng ngủ, cho đến Đức Phật Thế Tôn cũng ngủ.

Hỏi: Như nơi Kinh Tát Già Ni Kiền đã nói: Nếu người ngủ, thì người ấy cũng ngủ. Vì sao? Do là *cái* (ngăn che). Điều này làm sao thông?

Đáp: Không phải tất cả sự ngủ yên đều là *cái*. Có ngủ là *cái*, có ngủ không phải là *cái*. Ngủ không phải là *cái*: Như Phật khởi hiện ở trước, vì muốn tạo sự thích hợp nơi thân. Ngủ là *cái*: Như Phật không khởi hiện ở trước. Vì sao? Vì đã lia bỏ tất cả ngủ.

*Có năm cái (ngăn che). Năm cái gồm thấu tất cả cái chằng?
Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Kinh Phật nói về năm cái. Hoặc có người cho là chỉ có năm cái, lại không có cái nào khác. Vì muốn nêu rõ ngoài năm cái còn có cái vô minh, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Năm cái gồm thấu tất cả cái, hay tất cả cái gồm thấu năm cái?

Đáp: Tất cả cái gồm thấu năm cái, không phải năm cái gồm thấu tất cả cái, cho đến nói rộng.

Năm cái: Điều đã nói là đúng. Tất cả cái: Là cái thứ sáu tức cái vô minh. Tất cả cái kia có thể gồm thấu năm cái, vì nhiều. Năm cái không gồm thấu tất cả, vì do chưa rốt ráo. Như dùng chậu to úp lên chậu nhỏ thì trùm khắp, còn chậu nhỏ úp lên chậu to thì không trùm khắp. Cái kia cũng như thế. Tất cả gồm thấu năm, không phải năm gồm thấu tất cả. Không gồm thấu những gì? Nghĩa là cái vô minh.

Đức Phật nói vô minh che lấp, kiết ái trói buộc kẻ ngu, nhỏ, được thân này cho là thông sáng cũng thế.

Hỏi: Như vô minh là cái, cũng là kiết, ái cũng là cái, cũng là kiết. Vì sao chỉ nói vô minh che lấp, không nói ái che lấp?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì muốn hiện bày các thứ văn, các thứ thuyết. Nếu có đủ các thứ văn nghĩa thì dễ hiểu.

Lại có thuyết cho: Nghĩa của cái là nghĩa ngăn che, lại không có kiết ngăn che tuệ nhãn của chúng sinh, như vô minh. Nghĩa trói buộc là nghĩa của kiết, lại không có kiết trói buộc chúng sinh như kiết ái. Cũng như một người có hai oán địch: (1) Trói buộc tay chân người ấy. (2) Dùng đất bụi trét vào mắt người ấy. Người này đã bị trói buộc, lại không có mắt, nên không thể có chỗ đến. Cũng như thế, vô minh

che lấp tuệ nhãn của chúng sinh. Kiết ái trói buộc chúng sinh, không thể khởi hướng đến Niết-bàn. Do sự việc ấy, nên Tôn giả Cù-sa nói: Vì vô minh che lấp, kiết ái trói buộc, nên pháp bất thiện được sinh. Ở đây, lẽ ra nên nói: (1) Gọi là Y-lợi-ma. (2) Gọi là giặc Ma-xá-thâu.

Tôn giả Phật Đa La Trắc nói: Đây là hiện bày hai môn, cho đến nói rộng. Như nói: Vô minh che lấp, kiết ái trói buộc. Nói kiết ái che lấp, vô minh trói buộc, cũng như thế. Vì vậy nên muốn hiện bày nghĩa của hai môn, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao không nói cái vô minh ở trong năm cái?

Đáp: Nghĩa che lấp là nghĩa của cái. Thế dụng che lấp của năm pháp này là như nhau, còn thế dụng che lấp của vô minh là riêng nhiều. Như thế dụng che lấp của một cái vô minh vượt hơn thế dụng che lấp của cả năm cái.

Lại có thuyết nêu: Vì thể của vô minh nặng, nên không lập cái vô minh ở trong năm cái.

Các cái đều là che lấp chăng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước, trong kinh đã giải thích năm cái không gồm thâu cái vô minh. Nay muốn nói theo nghĩa của A-tỳ-đàm, tất cả phiền não đều là cái. Vì sao? Vì tất cả phiền não đều che lấp thân này. Thế nên, Tôn giả Ca Chiên Diên Tử đã đặt ra câu hỏi: Các cái đều là che lấp chăng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Thế nào là cái không phải là che lấp? Đó là năm cái quá khứ, vị lai. Vì sao? Vì do là tướng của cái nên nói là cái. Việc tạo tác của cái quá khứ đã xong. Vì đối tượng tạo tác của cái vị lai chưa sinh, nên không gọi là che lấp.

(2) Thế nào là che lấp không phải là cái? Là trừ năm cái, còn lại là các phiền não khác hiện ở trước. Sự việc này là thế nào? Nghĩa là

tất cả kiết của cõi sắc, vô sắc, các kiến, mạn hệ thuộc cõi dục không thuộc về cái vô minh lúc các triển hiện ở trước.

(3) Thế nào là cái cũng là che lấp? Là năm cái lần lượt hiện ở trước. Hoặc không là ngũ yên khi cái dục, ái hiện ở trước. Ba cái hiện ở trước: Là cái dục - ái, thù, trao cử. Lúc ngũ yên thì có bốn, tức tăng thêm cái miên. Giận dữ, nghi hối nói cũng như thế. Lúc không ngũ, cái thù hiện ở trước, có hai cái hiện ở tiền, là cái thù - và trao cử. Lúc ngũ có ba cái hiện ở trước, tức tăng thêm cái miên.

(4) Thế nào là không phải cái cũng không phải là che lấp? Tức trừ từng ấy sự việc trên.

Các pháp đã lập danh, nêu xưng là làm trường hợp thứ nhất, thứ hai, thứ ba. Chưa lập danh, chưa nêu xưng là làm trường hợp thứ tư. Sự việc này là thế nào? Tức hành âm, tạo ra bốn trường hợp nơi năm cái của ba đời. Phiền não của hiện tại không thuộc về năm cái. Pháp như thế làm trường hợp thứ nhất, thứ hai, thứ ba. Các hành âm tương ưng, bất tương ưng còn lại toàn bốn âm pháp vô vi. Các pháp như thế v.v... được làm trường hợp thứ tư.

Hỏi: Như phiền não quá khứ che lấp pháp quá khứ, phiền não vị lai che lấp pháp vị lai, phiền não hiện tại che lấp pháp hiện tại. Vì sao chỉ nói phiền não hiện tại là che lấp, không nói quá khứ, vị lai?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Nếu nói hiện tại, nên biết cũng là nói quá khứ, vị lai.

Lại có thuyết nói: Phiền não hiện tại có thể làm chướng ngại Thánh đạo. Phiền não quá khứ, vị lai không thể làm chướng ngại Thánh đạo.

Lại có thuyết nêu: Phiền não hiện tại có thể nhận lấy quả báo của quả y (quả đẳng lưu), không phải là quá khứ, vị lai.

Lại có thuyết nói: Phiền não hiện tại có thể nhận lấy quả, cho quả, không phải là quá khứ, vị lai.

Lại có thuyết cho: Phiền não hiện tại hiện bày có thể bị chê trách. Sự nhiễm ô nơi thân này rơi vào nơi chốn sai trái, không phải là quá khứ, vị lai.

Lại có thuyết nêu: Phiền não hiện tại có thể sinh ra ngu của đời và ngu trong duyên.

Lại có thuyết nói: Phiền não hiện tại có thể có đối tượng tạo tác.

Lại có thuyết cho: Phiền não hiện tại làm chướng ngại cho các đối tượng nương dựa, hành trì, duyên hợp.

Lại có thuyết nói: Hoặc là pháp hữu vi, hoặc là người hữu vi. Nếu vì pháp mà nói thì pháp quá khứ đã bị phiền não quá khứ che lấp. Pháp vị lai, hiện tại đã bị phiền não vị lai, hiện tại che lấp. Nếu vì người mà nói, thì phiền não hiện tại gọi là che lấp con người. Như người đời nói: Ai bị phiền não che lấp? Nghĩa là người không được giải thoát, vì bị phiền não che lấp. Âm, giới, nhập hiện tại giả gọi là người. Âm, giới, nhập quá khứ, vị lai giả gọi là pháp. Do sự việc ấy, nên phiền não hiện tại gọi là che lấp, không phải là quá khứ, vị lai.

Tất cả sử vô minh hệ thuộc cõi dục đều là bất thiện chăng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Tất cả kiết, sử đều là bất thiện. Như pháp Thí dụ tạo ra thuyết này: Tất cả phiền não đều là bất thiện. Vì sao? Vì không có phương tiện thiện xảo. Vì muốn ngăn chặn ý tưởng của thuyết nêu bày như thế, cũng nhằm nói rõ thân kiến, biên kiến của cõi dục và vô minh tương ưng với tất cả kiết của cõi sắc, vô sắc đều là vô ký.

Lại có thuyết cho: Tất cả phiền não của cõi dục đều là bất thiện. Tất cả phiền não của cõi sắc, vô sắc đều là vô ký. Nay muốn làm rõ thân kiến, biên kiến của cõi dục và vô minh tương ưng với chúng cũng là vô ký.

Do sự việc này, vì nhằm ngăn chặn nghĩa của người khác, hiển bày nghĩa của mình, cũng muốn nói về nghĩa tương ưng của pháp tướng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Tất cả sử vô minh hệ thuộc cõi dục đều là bất thiện chăng?

Đáp: Các sử vô minh hệ thuộc cõi dục đều là pháp bất thiện.

Hỏi: Từng có sử vô minh của cõi dục không phải là bất thiện chăng?

Đáp: Có. Là sử vô minh tương ưng với thân kiến, biên kiến của cõi dục.

Hỏi: Vì sao sử vô minh tương ưng với thân kiến, biên kiến của cõi dục không phải là bất thiện?

Đáp: Nếu thể là không hổ, không thẹn, cùng với không hổ, không thẹn tương ưng, từ không hổ, không thẹn sinh, là quả y của không hổ, không thẹn, là bất thiện. Vì vô minh kia cùng với các điều này trái nhau, nên không phải là bất thiện.

Lại nữa, pháp này không phải là hoàn toàn hủy hoại đối với tâm mong cầu.

Hỏi: Thế nào là không phải hoàn toàn hủy hoại đối với tâm mong cầu?

Đáp: Vì thể không phải là không hổ, không thẹn v.v...

Lại nữa, pháp này không làm trở ngại cho bố thí, trì giới, tu định v.v... Vì sao? Vì người chấp ngã kiến, vì sự vui thích của ngã nên hành bố thí, vì ngã sinh nơi nẻo thiện nên hành trì giới, vì ngã được giải thoát nên tu định. Biên kiến theo sau thân kiến sinh. Vô minh tương ưng với chúng cũng như thế.

Lại nữa, hai kiến này ở trong tự pháp chỉ là ngu tối, không gây bức bách người khác. Vì sao? Vì người chấp ngã không nói thế này:

Mắt có thể thấy sắc là có thể thấy. Nhưng họ nói: Ngã có thể thấy ngã sở là có thể thấy. Cho đến ý nhận biết pháp, nói cũng như thế.

Kiến này chưa từng gây bức bách cho người khác vì biên kiến theo sau thân kiến sinh, nên vô minh tương ưng với chúng cũng như thế.

Lại nữa, vì kiến này không thể sinh báo.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Vì sao thân kiến, biên kiến là vô ký?

Đáp: Vì không thể sinh ra nghiệp thô của thân, khẩu.

Hỏi: Phiền não bất thiện cũng không thể sinh ra nghiệp thô của thân, khẩu nên có thể là vô ký chăng?

Đáp: Hiện tại tuy không khởi, nhưng về sau, khi tăng ích, có thể khởi nghiệp thô của thân, khẩu. Còn thân kiến, biên kiến thì trọn không thể khởi.

Lại nữa, kiến này không thể khiến chúng sinh bị đọa vào nẻo ác.

Hỏi: Phiền não bất thiện cũng không thể khiến chúng sinh bị đọa vào đường ác, nên có thể là vô ký chăng?

Đáp: Phiền não bất thiện sau khi tăng trưởng, có thể khiến chúng sinh bị đọa vào đường ác. Còn thân kiến, biên kiến thì hoàn toàn không thể khiến chúng sinh bị đọa vào nẻo ác.

Lại nữa, kiến này không thể sinh ra quả không yêu thích.

Hỏi: Nếu có thể được hữu vị lai, tức là sinh ra quả không yêu thích. Đức Thế Tôn cũng nói: Tỳ-kheo! Ta không khen ngợi, cho đến chỉ trong khoảnh khắc búng ngón tay, sinh khởi hữu vị lai. Vì sao? Vì hữu đều là khổ. Biên kiến theo sau thân kiến sinh, vô minh tương ưng với chúng cũng như thế.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Hai kiến này là điên đảo có thể sinh ra các phiền não, không phải là pháp an ổn, nên là bất thiện. Nếu như

thân biến chẳng phải là bất thiện, thì cái gì là bất thiện? Đức Thế Tôn cũng nói: Tỳ-kheo! Nếu vô minh là bất thiện, thì biên kiến theo sau thân kiến sinh, vô minh tương ưng với chúng cũng như thế.

Tất cả sử vô minh của cõi sắc, vô sắc đều là vô ký chăng?

Đáp: Tất cả sử vô minh của cõi sắc, vô sắc đều là vô ký. Nói rộng như nơi Bản Luận.

Hỏi: Vì sao phiền não của cõi sắc, vô sắc là vô ký?

Đáp: Nếu thể của phiền não là không hổ, không thẹn, cho đến là quả y của không hổ, không thẹn, tức là bất thiện. Vì phiền não của cõi sắc, vô sắc cùng với các điều ấy trái nhau, nên không phải là bất thiện

Lại nữa, các phiền não ấy không hoàn toàn hủy hoại tâm mong cầu, như trên đã nói.

Lại nữa, do không thể sinh báo. Như thế nhân luận sinh luận: Vì sao các phiền não kia không thể sinh báo?

Đáp: Các phiền não này vì đã bị bốn chi, năm chi tam muội chế ngự, nắm giữ. Cũng như rắn độc đã bị chú thuật thâm giữ, nên không thể cắn người. Phiền não kia cũng như thế.

Lại nữa, phiền não kia vì không có vật chứa đựng của báo. Nếu như phiền não của cõi sắc, vô sắc sẽ sinh báo thì nên sinh báo nào? Tất sinh báo của khổ. Báo của khổ ở nơi cõi dục, không thể do hành của cõi sắc, vô sắc mà thọ nhận báo trong cõi dục.

Lại nữa, phiền não kia không phải là hoàn toàn thọ nhận điên đảo. Cũng có một ít tạo nhân, như tà kiến hủy báng khổ của cõi sắc, vô sắc. Vì phiền não kia có một ít vui, nên cũng có một ít kiến thứ nhất của kiến thủ vượt hơn. Cũng có một ít giới thủ tịnh, kiến tịnh. Như đạo của cõi sắc có thể làm tịnh cõi dục. Đạo của cõi sắc, vô sắc có thể làm tịnh cõi sắc. Đạo của cõi vô sắc có thể làm tịnh cõi vô sắc.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Vì sao phiền não của cõi sắc, vô sắc là vô ký? *Đáp:* Vì không thể sinh nghiệp thô của thân, khẩu. Nói rộng như trên.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Nếu như phiền não của cõi sắc, vô sắc không phải là bất thiện, thì cái gì là bất thiện? Đức Thế Tôn cũng nói: Phiền não sinh nghiệp.

Tất cả sử vô minh do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ đều là nhất thiết biến (biến hành) chăng?

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Nên nói như trong nhân nhất thiết biến (Nhân biến hành) nêu trên.

Tất cả sử vô minh do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ đều là sử nhất thiết biến (tùy miên biến hành) chăng?

Đáp: Các thứ sử vô minh do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ đều là sử nhất thiết biến.

Tùng có sử vô minh do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ không phải là nhất thiết biến chăng?

Đáp: Có. Là sử không nhất thiết biến tương ưng với vô minh. Vì sao như thế? Vì vô minh tương ưng với dục, giận, mạn v.v... theo tướng mà nói.

Thế nào là sử vô minh không chung?

Đáp: Là không nói khổ đối với khổ, không nhận, không thể nhận. Để khác cũng như thế. Tâm này hoàn toàn ngu tối, hoàn toàn kém, hoàn toàn si. Thế nên gọi là sử vô minh không chung.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao không phải là tà kiến?

Đáp: Vì tà kiến hủy báng nói không có khổ. Còn sử vô minh này là không muốn nhận chịu khổ. Cũng như ăn thức ăn cũ không tiêu hóa, còn ăn thêm sữa. Pháp kia cũng như thế.

Hoặc có thuyết nói: Trên đã nói về thể, còn đối tượng hành của sử vô minh không chung là gì?

Đáp: Là không nhận biết, tối tăm, ngu si.

Lại có thuyết cho: Trước là nói về đối tượng hành của vô minh không chung. Như không nói khổ, đối với khổ, không nhận, không thể nhận.

Hỏi: Nếu như vậy thì Luận Ba-già-la-na đã nói làm sao thông? Như nói: Thế nào là sử vô minh đã sai khiến (Tùy miên vô minh tùy tăng)? *Đáp:* Là như không nhận biết, tối tăm, ngu si.

Đáp: Luận kia nói về đối tượng hành của vô minh không hết, tức còn có đối tượng hành của phiền não. Nhưng trong Luận kia đã không nói như thế.

Lại có thuyết cho: Không nói về khổ v.v... là nói về đối tượng duyên của vô minh.

Hỏi: Thế nào là nghĩa không chung?

Đáp: Sa-môn nước Kế Tân nói như vậy: Vì không cùng duyên nơi bốn đế tương ưng với phiền não, nên gọi là không chung.

Lại có thuyết nói: Sử này duyên nơi bốn đế, chỉ là đối tượng hành của hàng phạm phu, nên gọi là không chung.

Tôn giả Bà Dĩ nói: Vì không chung với các phiền não khác, nên gọi là không chung. Vì sao? Vì xa lìa đối tượng hành của phiền não đều khác, không chờ đợi có phiền não để sinh, nên gọi là không chung.

Tôn giả Bà-ma-lặc: Vì dị biệt đối với phiền não, không cùng một ý, nên gọi là không chung.

Lại có thuyết nêu: Vì dị biệt đối với phiền não có phương tiện không chung, nên gọi là không chung.

Hỏi: Vô minh không chung là do năm thứ (năm bộ) đoạn trừ hay là do kiến đạo đoạn trừ? Nếu là do kiến đạo đoạn trừ, thì như nơi Luận Thức Thân đã nói làm sao thông? Như nói: Tâm tương ưng của vô minh không chung là do tu đạo đoạn trừ. Nếu là do năm thứ đoạn trừ, thì trong đây vì sao không nói?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là do kiến đạo đoạn trừ.

Hỏi: Nếu như vậy thì nơi Luận Thức Thân đã nói làm sao thông?

Đáp: Văn ấy nên nói như thế này: Vô minh không chung kia là tâm tương ưng với sử vô minh do tu đạo đoạn trừ. Nên nói như vậy nhưng không nói là có ý gì? *Đáp:* Luận Thức Thân nói là không nói về sử vô minh không chung. Nếu do công sức của mình, không nhân nơi người khác sinh, là vô minh không chung. Sử vô minh kia tuy không cùng với phiền não tương ưng, nhưng không do công sức của chính mình mà là nhân nơi người khác sinh, thế nên không là không chung.

Lại có thuyết cho: Là do năm thứ (năm bộ: kiến khổ cho đến kiến đạo và tu đạo) đoạn.

Hỏi: Trong đây vì sao không nói?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Nếu vô minh duyên nơi bốn đế, không cùng với sử khác tương ưng, nên gọi là không chung. Còn vô minh do tu đạo đoạn trừ, không cùng với phiền não tuthì không duyên nơi bốn đế.

Lại có thuyết nêu: Nếu không cùng với các sử tương ưng, chỉ là đối tượng hành của hàng phàm phu, thì trong đây tức nói. Vô minh kia do tu đạo đoạn, tuy có không cùng với phiền não tương ưng, nhưng là đối tượng hành của phàm phu và Thánh nhân, thế nên không nói.

Hỏi: Sử vô minh không chung do tu đạo đoạn trừ, thì nơi những tâm biên nào có thể có?

Đáp: Mười tiểu phiền não địa đại của cõi dục, dua nịnh nơi địa thiên thứ nhất, phóng dật nơi thiên thứ hai, cho đến phóng dật của xứ phi tướng phi phi tướng đều cùng có.

Hỏi: Vào thời gian nào hiện hành ở trước?

Đáp: Hoặc người phát khởi chánh kiến, hoặc người khởi kiến, lúc tâm bị mỗi mệt. Những lúc như thế là khởi vô minh không chung.

Vô minh không chung không nói khô, cho đến nói rộng.

Hỏi: Như trong tất cả tâm đều có tuệ, vì sao nói không hẳn đối với khô?

Đáp: Vì bị vô minh che lấp, nên tuệ kia không sáng, không rõ.

Tùng có sử không cùng với sử đã sai khiến chăng?

Đáp: Có. Là sử vô minh không chung duyên nơi sử đã đoạn dứt.

Tùng có sử không là sử đã sai khiến chăng?

Đáp: Có. Tức như trước đã nêu.

Tùng có sử không thể sai khiến (tùy tăng) chăng?

Đáp: Có. Là sử vô minh không chung duyên nơi vô lậu.

Thế nào là triền trạo cử không chung?

Đáp: Không có triền trạo cử không chung.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn trừ kẻ nghi. Như có sử vô minh không chung, không cùng với phiền não tương ưng nên cũng có người cho là có triền trạo cử không chung. Vì nhằm ngăn trừ ý nghi ngờ như thế, nên *đáp:* Không có triền trạo cử không chung. Vì sao? Vì trong tất cả tâm nhiễm ô đều có sử vô minh.

Lại nữa, như có sử vô minh không chung, không cùng với phiền não tương ưng, có người cũng cho là có triền trạo cử không chung, không cùng với triền tương ưng.

Vì nhằm dứt bỏ ý nghi như thế, nên đáp: Không có triền trạo cử không chung. Vì sao? Vì tất cả tâm nhiễm ô đều có thù, trạo cử. Do sự việc như thế, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Như thù, trạo cử nơi ba cõi chung cho năm thứ đoạn, tất cả tâm nhiễm ô của sáu thức thân đều có thể có, vì sao không hỏi về thù, chỉ hỏi về trạo cử?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Vì trạo cử có nhiều lỗi của phóng dật sinh ra các tội lỗi. Do nhiều lỗi làm tai hại, nên luận Ba-già-la-na đã lập trạo cử là phiền não địa đại. Trong Bản Luận này hỏi: Thế nào là triền trạo cử không chung, cũng lập làm kết phần trên. Luận Thi Thiết cũng nói: Lúc phạm phu khởi sử dục ái, có năm pháp hiện ở trước. Nghĩa là sử dục ái, sử dục ái tăng ích, sử vô minh, sử vô minh tăng ích và trạo cử. Vì *thùy* (ngủ nghĩ) không có lỗi như trên v.v... nên không hỏi.

Lại nữa, trạo cử có thể phát động tâm giác của bốn chi, năm chi định. *Thùy* tùy thuận nơi tam muội, tương tự với tam muội. Nếu lúc *thùy* hiện ở trước, thì như người nhập thiền.

Lại nữa, *thùy* bị vô minh che lấp, giống với đối tượng hành của vô minh, ngu, nhỏ, không mạnh mẽ, nhạy bén. Trạo cử không cùng với vô minh tương tự, mà mạnh mẽ, nhạy bén, thế nên hỏi trạo cử, không hỏi về *thùy*.

Lại nữa, *thùy* dựa vào vô minh. Nếu nói vô minh, nên biết là đã nói về *thùy*.

Lại có thuyết nói: Lúc tu thiện, trạo cử có thể khiến xa cách thiện, thoái mất. Vì khiến cho tâm người thoái chuyển, nên phát động. *Thùy* thì không như thế.

Lại có thuyết nêu: Trạo cử có thể làm cho tâm tâm số pháp trong tam muội tán loạn, cũng đối với sự việc của đối tượng duyên khiến dòi động. *Thùy* thì không như vậy.

Lại có thuyết cho: Cũng nên hỏi về *thùy*. Văn ấy nên nói như thế này: Thế nào là triền *thùy* không chung? Đáp: Không có triền *thùy* không chung. Nhưng không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết nói: Nếu nói trạo cử nên biết là cũng nói về *thùy*. Vì sao? Vì nơi tất cả xứ hai thứ ấy đều cùng có chung.

**

Chương 1: KIỀN ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 6: SẮC

Pháp sắc, sinh, trụ, lão, vô thường, nên nói là sắc chẳng? Cho đến nói rộng. Chương này và giải thích nghĩa của chương, ở đây nên nói rộng là Ưu-ba-đề-xá.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là kinh Phật. Trong kinh, Đức Phật nói với các Tỳ-kheo: Có ba tướng hữu vi.

Do không hiểu nghĩa lý sâu xa của kinh ấy, nên các phái đều tạo các thứ thuyết khác nhau theo nghĩa không đồng. Như phái Thí dụ nói: Ba tướng hữu vi không có Thể thật. Vì sao? Vì ba tướng ấy là thuộc về hành ám bất tương ưng. Hành ám bất tương ưng không có Thể thật.

Nhằm ngăn trừ ý của thuyết như thế, cũng muốn nêu rõ ba tướng hữu vi là pháp thật có, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết nói: Pháp này là pháp vô vi. Như phái Tỳ-bà-xà-bà-đề nói: Nếu pháp này là hữu vi, thì tánh nó yếu kém. Do yếu kém nên không thể sinh ra các pháp, pháp trụ, pháp diệt. Pháp vô vi có sức, do có sức nên có thể khiến cho pháp sinh, trụ, diệt.

Hoặc có thuyết cho: Hai pháp này là hữu vi, một là vô vi. Như Bộ Đàm-ma-quật nói: Hai pháp là hữu vi, nghĩa là sinh, trụ. Một pháp là vô vi, nghĩa là diệt. Nếu pháp này là hữu vi, thì tánh của nó yếu kém, không thể là pháp diệt. Vì vô vi, nên có thể là pháp diệt.

Vì nhằm ngăn trừ ý tướng của người nói như thế, vì muốn biện minh ba pháp này là hữu vi.

Lại có thuyết nêu: Pháp này là tương ung. Vì nhằm ngăn chặn ý của thuyết nói như thế.

Lại có thuyết nói: Vì nhằm ngăn chặn ý của Sa-môn nơi pháp kia, đã tạo ra thuyết này: Pháp sắc sinh, trụ, lão, vô thường, tức là thể của sắc, cho đến thức cũng như thế.

Vì nhằm ngăn trừ ý của các thuyết như thế v.v... và muốn hiển bày nghĩa của mình, đồng thời cũng làm rõ nghĩa tương ung của pháp tướng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Pháp sắc sinh, trụ, lão, vô thường nên nói là sắc hay không phải là sắc?

Đáp: Nên nói không phải là sắc.

Hỏi: Không phải là sắc nhập có hai thứ, là ý nhập, pháp nhập. Vậy không phải là sắc kia thuộc về ý nhập hay là thuộc về pháp nhập?

Đáp: Thuộc về pháp nhập, không phải là pháp nhập. Nên nói không phải là sắc, tức thuộc về pháp nhập. Pháp có thể thấy. Nên nói

là không thể thấy. Pháp không thể thấy có mười một nhập, trừ sắc nhập. Pháp kia không phải là nhãn nhập cho đến thuộc về ý nhập, là thuộc về pháp nhập. Pháp không thể thấy. Nên nói là không thể thấy, tức thuộc về pháp nhập.

Pháp hữu đối, nên nói là vô đối. Vô đối là hai nhập, nghĩa là ý nhập, pháp nhập. Chẳng phải thuộc về ý nhập, là thuộc về pháp nhập. Pháp vô đối, nên nói là vô đối, tức thuộc về pháp nhập.

Pháp hữu lậu nên nói tức là hữu lậu. Từ đây về sau, trở lại cùng với pháp kia tương tự. Vô lậu tức là vô lậu. Hữu vi tức là hữu vi.

Do nghĩa này, vì để ngăn chặn ý của người nói tướng hữu vi là vô vi. Pháp vô vi không có quá khứ, vị lai, hiện tại, nên nói tức quá khứ, vị lai, hiện tại. (Cũng như rất nhiều đoạn khác, đối chiếu với phần tương ứng nơi Luận N^o 1545, cuối quyển 38, thì đoạn này bản Hán dịch là hoàn toàn sai – ND)

Hỏi: Vì sao pháp quá khứ có thể chung nơi ba đời, còn sinh trụ lão vô thường chỉ là quá khứ?

Đáp: Pháp quá khứ được một quả cùng với quá khứ kia không đồng, là hành không chung, là cùng lìa, không theo nhau. Đối với tụ quá khứ kia không phải là tụ, như vỏ cây rời cây. Sinh v.v... thì không như thế, là cùng với quá khứ kia đồng một quả, cho đến nói rộng. Như quá khứ, thì vị lai, hiện tại, nói cũng như thế.

Thiện, bất thiện, vô ký nên nói tức là thiện, bất thiện, vô ký. Hệ thuộc nơi ba cõi, không hệ thuộc. Học, vô học, phi học phi vô học do kiến đạo đoạn, do tu đạo đoạn, không đoạn, nói cũng như thế.

Thế nào là lão? Thế nào là tử? Thế nào là vô thường?

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước đã nói về nghĩa chân thật nơi tướng hữu vi. Nay vì muốn nói về tướng hữu vi theo giả danh.

Lại có thuyết cho: Trước đã nói về vô thường của sát-na. Nay vì muốn nói về vô thường của một đời, nên tạo ra phân Luận này.

Thế nào là lão, cho đến nói rộng?

Hỏi: Trong đây vì sao không hỏi về sinh?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì ý của người tạo luận muốn như thế, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Nếu pháp này đối với pháp kia không có tăng ích, khiến cho pháp kia tan hoại, thì ở đây tức hỏi. Vì sinh đối với pháp kia có thể khiến được tăng ích dồi dào, thế nên không hỏi.

Lại có thuyết nêu: Nếu pháp có thể khiến cho pháp kia cùng lìa cùng xa thì trong đây tức hỏi. Vì sinh có thể khiến cho pháp kia gần nhau, theo nhau, thế nên không hỏi.

Thế nào là già?

Đáp: Tóc bạc rụng, da nhăn, chuyển biến hao tổn dần, thân hình gầy gò, hơi thở ngắn, ít, thân nổi lên nhiều chấm đen, cũng như bức họa nhiều màu, đi đứng phải chống gậy, bệnh hoạn liên tục, các căn yếu kém, ngày càng suy nhược, toàn thân run rẩy. Đó gọi là già.

Thế nào là chết?

Đáp: Các hành phân tán, tiêu diệt. Đó gọi là chết.

Như nói: Hoặc chết tức là vô thường chẳng? Thế nào là chết là vô thường? Thế nào là vô thường không phải là chết?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Mạng căn sau cùng diệt trong một sát-na. Đó gọi là chết, cũng gọi là vô thường. Thời gian khác, ám tan diệt. Đó gọi là vô thường không gọi là chết.

Lại có thuyết cho: Năm ám cùng với mạng căn sau cùng đều cùng diệt. Đó gọi là chết cũng gọi là vô thường. Thời gian khác, ám phân tán, tiêu diệt. Đó gọi là vô thường không gọi là chết.

Lại có thuyết nêu: Mạng căn trong một đời tan hoại. Đó gọi là chết cũng gọi là vô thường. Âm còn lại phân tán, tiêu diệt. Đó gọi là vô thường không gọi là chết.

Lại có thuyết nói: Trong một đời, năm âm cùng với mạng căn tan mất. Đó gọi là chết cũng gọi là vô thường. Âm còn lại phân tán mất. Đó gọi là vô thường không gọi là chết.

Lại có thuyết cho: Âm của số chúng sinh tiêu tan mất. Đó gọi là chết cũng gọi là vô thường. Âm của số phi chúng sinh tiêu tan mất. Đó gọi là vô thường không gọi là chết.

Hỏi: Sức của nghiệp mạnh hay sức của vô thường mạnh?

Đáp: Sức của nghiệp mạnh, không phải là sức của vô thường. Nghiệp là Thánh đạo, vô thường tức là vô thường. Đức Thế Tôn, hoặc nói đạo là thọ. Hoặc nói là tướng. Hoặc nói là tư. Hoặc nói là ý. Hoặc nói là ngọn đèn sáng. Hoặc nói là tín, tấn, niệm, định, tuệ. Hoặc nói là chiếc bè, là tảng đá, là nước, là hoa. Hoặc nói là từ, bi, hỷ, xả.

Nơi nào nói đạo là thọ? Như nói: Ta thật sự nhận biết về Thánh đế khổ.

Nơi nào nói đạo là tướng? Như nói: Tỳ-kheo tu hành rộng khắp về tướng vô thường, có thể đoạn dứt dục ái, cho đến nói rộng.

Nơi nào nói đạo là tư? Như nói: Có nghiệp không có báo đen, không có báo trắng, có thể dứt trừ hết nghiệp.

Nơi nào nói đạo là ý? Như kệ nói:

*Ý đốt cháy nhà cửa
Cũng chẳng nhiễm nơi duyên
Là Phật, thầy người, trời
Nên nhận mọi cúng dường.*

Nơi nào nói đạo là ngọn đèn sáng? Như kệ nói:

*Ông chớ khởi phóng dật
Dùng giới tự điều phục
Ngọn đèn sáng như thế
Nói tiếp không thể tắt.*

Nơi nào nói đạo là tín? Như kệ nói:

*Tín hay qua sông lớn
Không phóng dật cũng thế
Tinh tấn trừ các khổ
Tuệ đến bờ giải thoát.*

Nơi nào nói đạo là tinh tấn? Như nói: Phật nói với Tôn giả A-nan: Tinh tấn có thể tăng trưởng Bồ-đề.

Xứ nào nói đạo là niệm? Như nói: Phật nói với Tỳ-kheo: Ta nói niệm vượt qua tất cả xứ. Đệ tử Thánh của Ta đầy đủ niệm lực, gìn giữ căn môn, tức lìa pháp bất thiện, có thể tu pháp thiện.

Nơi nào nói đạo là định? Như nói: Có định là chánh đạo, không có định là tà đạo. Có tâm định được giải thoát, chẳng phải là không định, như thế v.v...

Nơi nào nói đạo là tuệ? Như kệ nói:

*Tuệ là trên thế gian
Hương đến nơi chí chân
Nếu có thể chánh tri
Tất sẽ hết già chết.*

Nơi nào nói đạo là chiếc bè? Như nói: Tỳ-kheo nên biết! Bè tức là tám Thánh đạo.

Nơi nào nói đạo là tảng đá? Như nói: Tỳ-kheo nên biết! Đây là núi đá lớn chánh kiến.

Xứ nào nói đạo là nước? Như nói: Tỳ-kheo nên biết! Tám Thánh đạo này là nước tám vị.

Xứ nào nói đạo là hoa? Như nói: Hoa bảy giác ý này.

Xứ nào nói đạo là từ, bi, hỷ, xả? Như nói: Tu tam muội tâm từ, được quả A-na-hàm. Bi, hỷ, xả cũng như thế.

Ở đây nói đạo là nghiệp, thế nên nói sức của nghiệp mạnh, chẳng phải là vô thường. Nghiệp có thể diệt hành quá khứ, vị lai, hiện tại. Diệt ấy là số diệt. Vô thường diệt hành hiện tại. Diệt này là vô thường diệt.

Hoặc có thuyết nói: Sức của vô thường mạnh, không phải là sức của nghiệp. Vì sao? Vì nghiệp có thể diệt hành quá khứ, vị lai. Còn vô thường có thể diệt nghiệp đó. Nếu người có thể giết chết hàng ngàn kẻ địch, thì người ấy gọi là người đã địch nổi với hai ngàn người. Vô thường kia cũng như vậy. Thế nên, sức vô thường mạnh, không phải là sức của nghiệp. Như nghĩa của Tôi: Sức của nghiệp mạnh, không phải là sức của vô thường. Vì sao? Vì nghiệp có thể khiến cho hành quá khứ, vị lai, hiện tại không hành nơi cảnh giới. Còn vô thường đâu có diệt cái gì?

Lại có thuyết cho: Nghiệp gọi là hòa hợp. Vô thường gọi là hủy hoại sự hòa hợp. Vậy sức của nghiệp mạnh hay sức của vô thường mạnh? Đáp: Sức của nghiệp mạnh, không phải là sức của vô thường. Vì sao? Vì sự hòa hợp khó, còn hủy hoại hòa hợp thì dễ.

Lại có thuyết nêu: Sức của vô thường mạnh, không phải là sức của nghiệp. Vì sao? Vì sự hòa hợp kia tất có ly biệt. Như nghĩa của Tôi: Sức của nghiệp mạnh, không phải là sức của vô thường. Vì sao? Vì sự hòa hợp thì khó, còn hủy hoại hòa hợp thì dễ. Như khi con người nắn chiếc bình thì khó, lúc làm vỡ bình thì dễ.

Lại có thuyết nói: Nếu nghiệp có thể tác động vào sự tạo nghiệp của xứ thọ sinh trong năm nẻo thì sức của nghiệp mạnh, không phải là sức của vô thường.

Lại có thuyết cho: Sức của vô thường mạnh, không phải là sức của nghiệp. Vì sao? Vì nghiệp kia cũng bị vô thường hủy hoại. Như nghĩa của Tôi: Sức của nghiệp mạnh, không phải là sức của vô thường. Vì sao? Vì lúc tạo ra pháp khó, khi hủy hoại thì dễ. Ở đây cũng nên nói dụ về chiếc bình.

Đức Thế Tôn nói: Ba tướng hữu vi.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn nghĩa của người khác. Như phái Thí dụ không muốn cho trong một sát-na có ba tướng hữu vi. Họ lập ra thuyết này: Nếu trong một sát-na có ba tướng hữu vi, tức một pháp, một thời, là sinh, là lão, là vô thường.

Hỏi: Nếu như vậy thì nghĩa ấy là thế nào?

Đáp: Thời gian đầu của pháp gọi là sinh. Thời gian sau gọi là vô thường. Khoảng giữa của hai thời gian này gọi là lão. Người nói như thế, tức là trong một sát-na không có ba tướng hữu vi. Thuyết này không phân biệt như thật. Vì sao? Vì chỉ nói pháp tương tự trong một đời. Trong một đời, mới sinh gọi là sinh, sau cùng gọi là vô thường, khoảng giữa của hai thời gian này gọi là lão. Nếu lập ra thuyết ấy, thì trong một pháp không có ba tướng.

Vì nhằm ngăn trừ ý của thuyết như thế, cũng để nêu rõ một pháp có ba tướng.

Hỏi: Nếu một pháp có ba tướng, thì vì sao không là một pháp, một thời, tức sinh, tức lão, tức vô thường?

Đáp: Vì đối tượng tạo tác khác. Vì sao? Vì lúc pháp sinh, sinh có đối tượng tạo tác. Lúc pháp diệt, lão, vô thường có đối tượng tạo tác. Do thứ lớp của đối tượng tạo tác đều khác, nên không có lỗi.

Thế nên, vì nhằm ngăn trừ nghĩa của người khác, muốn làm sáng tỏ nghĩa của mình, cũng muốn nói về nghĩa tương ưng của pháp tướng, nên tạo ra phần Luận này.

Ba tướng hữu vi này, tức pháp hữu vi có sinh, có diệt, có trụ và biến đổi.

Hỏi: Thế nào là pháp hữu vi trong một sát-na có sinh, có diệt, có trụ, biến đổi?

Đáp: Lúc pháp khởi là sinh, tức sinh ra pháp kia. Lúc pháp diệt là diệt, tức diệt pháp kia. Trụ biến đổi là lão. Lão có thể làm chín pháp biến đổi kia.

Hỏi: Nếu như vậy thì thể của pháp là sự biến đổi. Vì sao pháp không xả bỏ tự thể? Nếu không biến đổi thì vì sao nói trụ, biến đổi là lão?

Đáp: Nên nói như vậy: Thể của pháp không có biến đổi.

Hỏi: Vì sao nói trụ, biến đổi là lão?

Đáp: Đây là lão, gọi là lão. Gọi là lão, cũng gọi là trụ, biến đổi.

Lại có thuyết nói: Do thể của pháp kia không khác, nên gọi là không biến đổi. Vì đối tượng tạo tác khác, nên gọi là biến đổi. Vì sao? Vì lúc pháp sinh, đối tượng tạo tác khác. Lúc diệt, đối tượng tạo tác khác. Thế nào là lúc sinh đối tượng tạo tác khác, lúc diệt đối tượng tạo tác khác? *Đáp:* Lúc pháp sinh có sức mạnh, có công năng, có đối tượng tạo tác. Lúc pháp diệt thì suy yếu, thoái lui, tan hoại. Vì nghĩa ấy nên nói có biến đổi.

Lại có thuyết cho: Vì pháp hiện nhanh chóng nên sinh. Vì pháp hiện chậm chạp nhỏ kém nên diệt. Vì thắm ướt nên sinh. Vì héo khô nên diệt.

Lại có thuyết nêu: Vì trải qua ba đời nên biến đổi. Vì sao? Vì pháp quá khứ khác với pháp vị lai, hiện tại.

Hỏi: Tướng này là tướng chung hay là tướng riêng? Nếu là tướng riêng, thì vì sao một pháp mà có bốn tướng? Nếu là tướng chung, thì các pháp đều có tự tướng làm sao là tướng chung?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Tướng này là tướng riêng.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao một pháp mà có bốn tướng?

Đáp: Ở đây nói tự tướng không phải như nhiệt của lửa. Tự tướng này như thọ, tự có sự thọ nhận của sinh, trụ diệt. Sinh, trụ, diệt không thể sinh, cho đến thức, thế nên nói là tự tướng. Các pháp mỗi mỗi đều tự có tướng riêng. Như sắc là không lâu sẽ tan hoại, như bệnh, như ung nhọt, như ghê lở, như mũi tên v.v..., có một trăm bốn mươi thứ tướng. Tướng có hai thứ: (1) Tướng cũ. (2) Tướng khách. Sinh v.v... đối với pháp kia là tướng khách, không phải là tướng cũ. Tướng của vật khác tụ họp, tướng của tự thể xưa cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Tướng này là tướng chung.

Hỏi: Nếu như vậy thì các pháp đều có tự tướng, vì sao là tướng chung?

Đáp: Là tướng tương tự. Như một pháp có ba tướng, thì tất cả pháp cũng có ba tướng.

Lại có thuyết cho: Chẳng phải là tướng riêng, cũng chẳng phải là tướng chung. Vì sao? Vì không phải là tự thể, nên chẳng phải là tướng riêng. Vì mỗi pháp đều có tướng nên chẳng phải là tướng chung.

Hỏi: Nếu đây không phải là tướng chung, không phải là tướng riêng, thì nên nói là pháp gì?

Đáp: Đây là dấu nêu rõ của các pháp. Nếu pháp có dấu nêu rõ ấy là hữu vi, không có là vô vi. Như tướng của người lớn, không phải là thể của người lớn. Nếu có tướng ấy gọi là người lớn. Nếu không có tướng ấy không gọi là người lớn. Pháp hữu vi kia cũng như thế.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Nói tướng chung là tốt.

Hỏi: Lúc pháp sinh, trừ tự thể của nó, tất cả pháp khác đều có thể sinh ra pháp này. Vì sao chỉ nói chủ thể sinh, sinh ra pháp này?

Đáp: Khi pháp sinh, của pháp khác tuy có công, nhưng không gọi là chủ thể sinh, chỉ thể của sinh mới là chủ thể sinh. Như lúc người nữ sinh, các người nữ khác tuy đều gắng sức phụ giúp, nhưng không gọi là sinh, chỉ người mẹ mới gọi là sản phụ. Pháp sinh kia cũng như thế.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Chỉ sinh, tức có thể sinh ra pháp kia, không phải là pháp khác. Vì sao? Vì nếu không sinh thì pháp kia không sinh. Nhưng không có pháp khác, thì pháp kia cũng không sinh. Lại nữa, nếu có pháp kia sinh thì là sinh, không phải là không sinh.

Hỏi: Cũng có pháp khác làm duyên khiến pháp này sinh, chẳng phải là không có duyên của pháp khác?

Đáp: Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Khi pháp sinh, vì thể mạnh của sinh hơn nhiều, nên sinh được mang tên là sinh, pháp khác thì không như vậy. Như làm người có tài, họa sĩ, cách thức nhuộm. Khi người có tài làm việc, chẳng phải là không có kẻ có tài khác giúp sức, như Tỳ-đầu-sảo v.v..., nhưng người có tài kia được thành thầy, được mang tên của việc làm. Như vẽ, không phải là không nhân nơi bút, mực, giấy v.v..., nhưng người vẽ thọ nhận tên. Lúc vẽ, chẳng phải là không nhân nơi các thứ màu sắc, nhưng người vẽ thọ nhận tên của việc làm. Lúc nhuộm, chẳng phải là không nhân nơi bồn chậu, nước v.v..., nhưng người nhuộm được mang tên. Pháp sinh kia cũng như thế.

Hỏi: Tướng sinh có phải là có tướng sinh không? Nếu có vì sao không phải là vô cùng? Vì sinh kia lại có sinh. Nếu không thì cái gì sinh ra sinh ấy?

Đáp: Nên nói như vậy: Tướng sinh lại có tướng sinh.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao không phải là vô cùng?

Đáp: Vô cùng thì đâu có lỗi gì? Đòi vị lai rộng lớn, không có chỗ trú chẳng? Lại, sinh tử là pháp vô cùng. Do sự việc ấy, nên sinh tử là khó trừ, khó vượt qua, tức có thể sinh ra vô lượng khổ nối kết của chúng sinh.

Lại nữa, hai pháp này đồng ở trong một sát-na, nên không phải là vô cùng. Hai pháp sinh trong một sát-na: (1) Pháp sinh. (2) Sinh của sinh sinh. Sinh của sinh chỉ là sinh sinh.

Hỏi: Vì sao hai pháp sinh của sinh, còn sinh sinh chỉ là sinh sinh?

Đáp: Như thế cũng không có lỗi. Cũng như người nữ, có người sinh một con, có người sinh hai con.

Lại có thuyết nói: Tướng sinh, sinh ra tám pháp. Nghĩa là pháp kia sinh của sinh, lão, sau lão là trụ, sau trụ là vô thường, sau vô thường là sinh của sinh. Sinh một pháp nghĩa là sinh.

Hỏi: Vì sao sinh sinh ra tám pháp, còn sinh của sinh chỉ là sinh sinh?

Đáp: Sự việc này cũng không có lỗi. Vì cũng như heo, chó, lang sói v.v... hoặc sinh một con, hoặc sinh nhiều con.

Hỏi: Các hành là có tướng trụ chẳng? Nếu có, thì ở trong tướng hữu vi vì sao không nói? Luận này làm sao thông? Như nói: Các hành không trụ cũng như hành của thọ mạng cho đến nói rộng. Nếu không, thì văn này làm sao thông? Như nói: Pháp sắc sinh, lão, trụ, vô thường, nên nói là sắc chẳng? Cho đến nói rộng. Luận Ba-già-la-na cũng nói: Thế nào là trụ? Là các hành sinh không tan hoại.

Đáp: Nên tạo ra thuyết này: Các hành là có tướng trụ.

Hỏi: Các hành có tướng trụ, vậy ở trong tướng hữu vi vì sao không nói?

Đáp: Nên nói pháp hữu vi có bốn tướng. Nếu không nói, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, vì tướng trụ giống với pháp vô vi, nên không nói là tướng hữu vi.

Lại nữa, nếu tướng có thể khiến các hành trải qua nơi đời, thì đây là tướng hữu vi. Như sinh di chuyển hành vị lai nơi đời hiện tại. Lão, vô thường đời đời hành hiện tại nơi đời quá khứ. Trụ cùng với pháp sinh kia kết hợp nhau, không lúc nào lia bỏ.

Lại nữa, lúc phân biệt các tướng, ba tướng gắn liền trong bộ hữu vi, còn tướng trụ gắn liền trong bộ vô vi.

Lại nữa, nếu tướng có thể khiến cho các hành không tăng ích, chỉ tan hoại, thì nói là tướng hữu vi. Trụ có thể khiến cho các hành tăng ích, không tan hoại, nên không nói là tướng hữu vi.

Hỏi: Nếu như vậy thì sinh có thể khiến cho các hành tăng ích không tan hoại, vì sao nói là tướng hữu vi?

Đáp: Sinh có thể khiến cho các hành tăng ích, tan hoại đối với lão, vô thường. Vì sao? Vì nếu sinh không sinh các hành ở hiện tại, thì lão, vô thường không thể tan hoại. Do sinh sinh ra các hành ở đời hiện tại, lão khiến cho suy vi, vô thường có thể hủy hoại. Cũng như có người tuy ở nơi chốn kiên cố nhưng có ba kẻ oán địch: Một kẻ ở nơi chốn kiên cố kia, kéo người ấy ra khỏi nơi đó. Hai kẻ cùng đoạn mạng người ấy. Ba kẻ này đều cùng làm chuyện không lợi ích đối với người ấy. Nếu một kẻ không ở nơi chốn kiên cố kéo người ấy ra khỏi nơi đó, thì hai kẻ kia không do đâu đoạn mạng của người ấy. Sự sinh đã nêu cũng như thế.

Hỏi: Nếu các hành có tướng trụ, thì nơi kinh Phật làm sao thông?

Đáp: Kinh Phật nói không trụ, là không có tướng trụ lâu, không phải cho là một sát-na, như mạng căn v.v...

Lại nữa, nói không trụ, là không trụ trong thời gian lâu dài. Tướng trụ, nghĩa là trụ nơi một ít thời gian.

Lại nữa, trong sát-na tướng trụ là rất vi tế, chỉ Đức Phật mới nhận biết. Vì sao? Vì như Đức Phật dùng thần túc, chỉ trong khoảnh khắc co duỗi cánh tay, từ đây ẩn mất, là đã đứng trên đỉnh núi Tu-di, ở trong khoảng giữa đó, có rất nhiều sát-na nối tiếp, không phải là không nối tiếp. Thế nên nói: Từ đây đến kia. Các tướng như thế v.v..., chỉ là cảnh giới của Đức Phật, không phải là đối tượng nhận biết của người khác. Thế nên kinh nói: Không có tướng trụ.

Lại có thuyết cho: Tuy có trụ trong thời gian ít, nhưng nhanh chóng bị già làm suy yếu, bị vô thường tiêu diệt. Do tướng trụ có những lỗi lầm như thế, nên kinh Phật không nói.

Lại có thuyết nói: Các hành không có tướng trụ, do đây trong tướng hữu vi không nói.

Như thế thì nơi Kinh Phật khéo thông tỏ, nhưng nơi văn này làm sao thông? Như nói: Pháp sắc sinh, lão, trụ, vô thường, cho đến nói rộng.

Đáp: Văn ấy nên nói như vậy: Pháp sắc sinh, lão, vô thường, cho đến nói rộng.

Không nên nói trụ. Nếu nói trụ thì có ý gì?

Đáp: Trụ này là tên gọi khác của lão. Như sinh, gọi là sinh, cũng gọi là xuất hiện. Vô thường, gọi là vô thường, cũng gọi là diệt tận. Lão, gọi là lão, cũng gọi là trụ.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Các hành có tướng trụ. Nếu các hành không có tướng trụ, thì không thể có đối tượng duyên. Vì muốn không có lỗi như thế, nên nói các hành có tướng trụ.

Hỏi: Thế nào là biến chuyển đổi khác? Vì do diệt, hư hoại hay là do đổi thay nên nói là biến chuyển đổi khác? Nếu do diệt nên nói

là biến chuyển đổi khác, thì sự biến chuyển đổi khác này cùng với diệt tức là một thể, và pháp hữu vi chỉ có hai tướng. Nếu do hư hoại, thì pháp sẽ bỏ tự tướng. Nếu do đổi thay, thì sao không hỗ trợ thành nghĩa của ngoại đạo, nói như thế này: Các pháp đều đổi thay.

Đáp: Nên tạo ra thuyết này: Vì thể suy yếu, nên nói là biến chuyển đổi khác. Vì sao? Vì các hành thể mạnh, thịnh nên sinh. Thể suy yếu nên biến chuyển đổi khác.

Lại nữa, vì các hành có sức nên sinh, vì suy kém hẳn nên biến chuyển đổi khác.

Lại nữa, vì các hành chưa thành thực gọi là sinh, đã thành thực gọi là biến chuyển đổi khác.

Lại nữa, vì các hành suy kém dần nên gọi là biến chuyển đổi khác.

Lại nữa, vì các hành mới nên gọi là sinh, vì cũ nên gọi là biến chuyển đổi khác.

Hỏi: Nếu như vậy vì sao không hỗ trợ thành nghĩa của ngoại đạo?

Đáp: Các hành nối tiếp, không dừng lại (trụ). Ngoại đạo chấp cho là có lúc trụ. Trụ diệt nói là biến đổi. Như sửa thay đổi thành lạc, như củi thay đổi thành tro, không nói thể của sát-na suy kém, nên nói là biến đổi khác. Ở đây nói thể của sát-na suy kém, biến đổi khác, không nói lúc trụ biến đổi khác.

Hỏi: Tướng hữu vi này cùng với tướng đối tượng là một hay là khác? Nếu là một, thì vì sao là một pháp, không là nhiều pháp? Nếu là khác, thì tướng chủ thể cùng với tướng đối tượng tức là khác, vì sao không dùng tướng khác làm tướng?

Đáp: Nên tạo ra thuyết này: Tướng chủ thể, tướng đối tượng không là một. Thế nên một không là ba, ba không là một.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao không dùng tướng khác làm tướng?

Đáp: Theo xứ nơi đối tượng tạo tác của tướng, tức là tướng đối tượng của tướng chủ thể, thể nên không có lỗi.

Lại nữa, tướng chủ thể cùng với tướng đối tượng thường không lìa nhau. Nếu chúng lìa nhau, thì có thể dùng tướng khác làm tướng. Vì tướng chủ thể cùng với tướng đối tượng không lìa nhau, nên không có lỗi như thế. Như vậy, lìa hợp, không lìa nhau cùng nói cũng như thế.

Lại nữa, tướng từ tướng đối tượng sinh. Chủ thể sinh, đối tượng sinh là khác. Như khói tuy từ lửa sinh, nhưng khói với lửa đều khác. Pháp kia cũng như thế.

Lại nữa, tướng là lỗi làm tai họa của tướng đối tượng. Như bệnh là lỗi làm tai họa của con người. Con người khác với bệnh. Nếu như không khác, thì khi bệnh nhân lành, tức nên không có con người. Pháp khác cũng như thế.

Lại nữa, Đức Phật nói: Tướng này là tướng hữu vi. Do lời nói ấy của Phật, nên biết tướng chủ thể khác với tướng đối tượng. Như nói: Ngôi nhà của người này cũng như thế.

Hỏi: Trong tất cả sát-na đều có lão, vì sao không là nơi tất cả thời gian đều sinh tóc bạc?

Đáp: Không nên nêu ra câu hỏi có tóc bạc, không có tóc bạc như thế. Người cao tuổi cùng với tráng niên, hoặc có cùng trở ngại, hoặc không cùng trở ngại. Cùng trở ngại thì không sinh tóc bạc. Không cùng trở ngại thì đều sinh tóc bạc.

Lại nữa, hoặc có trường hợp bốn đại suy kém nhiều, bốn đại mạnh thịnh ít, thì đều mọc tóc bạc. Nếu khi bốn đại mạnh thịnh nhiều, bốn đại suy kém ít, thì không sinh tóc bạc. Sức nhiều, sức ít cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Tóc bạc không phải là già, vì tóc bạc là sắc, còn già không phải là sắc. Chỉ thời gian sau của thân này, sinh ra pháp

không tốt, là căn bã của báo như thế. Cũng như dầu mè, cũng như rượu gạo, sau khi sắp cạn, tất sinh căn đục. Pháp kia cũng như thế.

Hỏi: Ở xứ nào có tóc bạc này?

Đáp: Về cõi: Nơi cõi dục có, không phải người nơi cõi sắc, vô sắc. Về nẻo: Trong nẻo người, súc sinh, ngạ quỷ đều có tóc bạc. Về phương: Ba phương có, không phải là châu Uất-đơn-việt (châu Bắc-câu-lô). Vì sao? Vì tóc bạc là báo của tội. Châu Uất-đơn-việt kia không phải là xứ thọ nhận báo của tội.

Hỏi: Người nào có tóc bạc này?

Đáp: Phạm phu. Thánh nhân đều cùng có. Thánh nhân từ Tu-đà-hoàn đến Phật-bích-chi, chỉ trừ Đức Phật Thế Tôn. Vì sao? Vì Đức Phật không có tóc bạc rụng dần, da mặt nhăn nheo, tiếng nói thay đổi suy hoại. Khi thọ nhận tử diệt các chi phần không có rã rời, tâm thọ không lẫn lộn, căn không diệt dần mà diệt trong cùng một lúc. Đây là pháp của thân Phật.

Hỏi: Vì sao Đức Phật, Thế Tôn không có tóc bạc rụng dần, da mặt nhăn nheo?

Đáp: Vì đây là sắc xấu ác. Đức Phật, Thế Tôn đã vĩnh viễn lìa bỏ mọi thứ sắc xấu ác.

Hỏi: Đức Phật đã tạo nghiệp gì nên không có báo như thế?

Đáp: Đức Phật, Thế Tôn khi xưa làm Bồ-tát, đã tu hành pháp thiện, tâm tin kiên cố, chưa từng suy kém thoái chuyển. Vì đã hành nhân tương tợ, nên thọ nhận quả tương tợ như thế. Do sự việc này, nên không có tóc bạc rụng dần, da mặt nhăn nheo.

Hỏi: Nếu trong tất cả sát-na đều là vô thường, thì vì sao không thấy nơi tất cả thời gian đều có tử thi hiện bày?

Đáp: Không nên hỏi về việc có tử thi, không có tử thi ấy. Vì sao? Vì có tướng và pháp có tướng khác nhau. Không tướng và pháp không tướng khác nhau. Có tâm, không tâm, nói cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Vì pháp của căn diệt, sinh ra pháp có căn, do đó không có tử thi. Pháp có căn diệt, sinh ra pháp không căn, cho nên có tử thi. Có tâm, không có tâm, số chúng sinh, số phi chúng sinh, pháp trong, pháp ngoài, nói cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Do nghiệp lực của chúng sinh cho nên có. Do nghiệp lực của chúng sinh cho nên không có.

Do nghiệp lực của chúng sinh, cho nên có: Chúng sinh cần da, thịt, gân, xương, răng, móng, lông, sừng v.v... để làm công cụ giúp cho sự sống, vì thế nên có.

Do nghiệp lực của chúng sinh, cho nên không có: Một ngày một đêm, hai mươi không đầy, có sáu mươi lăm trăm ngàn sát-na, mỗi mỗi sát-na có sự sinh, diệt của năm ấm. Nếu như nơi mỗi mỗi sát-na đều có tử thi, thì tử thi của một chúng sinh sẽ đầy đầy nơi thế gian. Do nghiệp báo của chúng sinh, cho nên không có.

Hỏi: Chúng sinh hóa sinh vì sao không có tử thi?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì khi sinh, tức khắc được các căn. Lúc chết, tức thì bỏ các căn. Như người làm dưới nước, tạm thời trôi lên, tạm thời chìm xuống, không thể biết người đó lặn đến nơi nào, trôi lên lúc nào.

Lại có thuyết cho: Chúng sinh hóa sinh, thân của chúng nhẹ nhàng. Cũng như ánh lửa lóe lên, gió thổi đến khoảng không, không biết nơi chốn đi. Mây, sương mù, ánh chớp sáng cũng lại như thế, vì đã diệt rồi thì không còn gì, thế nên không có tử thi hiện ra.

Lại có thuyết nêu: Người bốn đại nhiều thì có tử thi. Vì sắc tạo của người hóa sinh kia nhiều, nên không có tử thi.

Lại có thuyết nói: Người thọ thân, không phải là pháp của căn nhiều thì có tử thi. Người thọ thân không phải là pháp của căn ít thì không có tử thi.

Lại có thuyết cho: Người thọ thân với pháp có thể bỏ nhiều là có tử thi. Người thọ thân với pháp có thể bỏ ít thì không có tử thi. Pháp có thể bỏ là tóc, lông, móng, răng v.v...

Hỏi: Pháp hữu vi, vì thể là sinh nên sinh, hay là cùng với sinh hợp nên sinh? Nếu thể là sinh, thì tướng sinh đâu có đối tượng tạo tác? Nếu cùng với sinh hợp nên sinh, thì vì sao không cùng với pháp vô vi hợp để khiến pháp vô vi sinh?

Đáp: Nên tạo ra thuyết này: Thể là tướng sinh.

Hỏi: Nếu như vậy thì tướng sinh đâu có đối tượng tạo tác?

Đáp: Tuy thể là sinh, nhưng do tướng sinh, nên thể được hiển bày phát khởi. Cũng như trong bóng tối có các vật như chậu sành, bình v.v..., do đèn nên hiện rõ, nhưng không phải từ đèn sinh. Tướng sinh kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Vì cùng với sinh hợp nên sinh.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao không cùng với pháp vô vi hợp để khiến pháp vô vi sinh?

Đáp: Vì không có nghĩa hợp. Nếu có thì cũng nên sinh. Về vô thường, nói cũng như thế.

Hỏi: Như pháp hữu vi có ba tướng hữu vi, pháp vô vi có ba tướng vô vi không? Nếu có, thì vì sao pháp vô vi không phải là pháp tự? Nếu không có, thì như nơi Luận Ba-già-la-na (Luận Phẩm Loại Túc) đã nói làm sao thông? Như nói: Thế nào là pháp không sinh? *Đáp:* Là pháp vô vi. Do không có tướng sinh. Thế nào là pháp không trụ? *Đáp:* Là pháp vô vi. Vì không có tướng trụ. Thế nào là pháp không diệt? *Đáp:* Là pháp vô vi. Vì không có tướng diệt.

Đáp: Nên tạo ra thuyết này: Pháp vô vi không có tướng của pháp vô vi.

Hỏi: Nếu như vậy thì như nơi Luận Ba-già-la-na đã nói làm sao thông?

Đáp: Vì đối chuyển với pháp hữu vi, nên như pháp hữu vi có sinh trụ diệt, pháp vô vi không có sinh trụ diệt, nên đã nêu như thế.

Kinh Phật nói: Tỳ-kheo các ông! Tức xuất hiện, tức sinh, tức mất, tức diệt.

Hỏi: Xuất hiện cùng với sinh có gì khác biệt? Mất cùng với chết có gì khác biệt?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Không có khác biệt. Vì sao? Vì xuất hiện tức là sinh, mất tức là chết. Do đồng là tánh của sát-na.

Tôn giả Ba-xa nói: Thọ nhận thân trung ấm, đó gọi là xuất hiện. Thọ nhận thân sinh ấm, đó gọi là sinh. Thân trung ấm hoại, đó gọi là mất. Thân sinh ấm hoại, đó gọi là chết.

Lại nữa, chúng sinh thuộc noãn sinh, thai sinh, thấp sinh, lúc thọ thân là xuất hiện. Vì sao? Vì các căn như mắt v.v... xuất hiện dần. Chúng sinh hóa sinh, thọ nhận thân là sinh. Vì sao? Vì tức khắc được các căn như mắt v.v... Chúng sinh noãn, thai, thấp sinh, bỏ thân, đó gọi là chết. Vì sao? Vì có tử thi. Chúng sinh hóa sinh, bỏ thân, đó gọi là mất. Vì sao? Vì không có tử thi.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Lúc vào thai mẹ, gọi là sinh. Lúc ra khỏi thai, gọi là xuất hiện. Các ấm thay đổi, đó gọi là mất. Ấm khi chết, đó gọi là tử.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Thời gian thọ thân đầu tiên trong các nẻo, gọi là sinh. Các ấm đã ở trong các nẻo, gọi là xuất hiện. Chết trong trung ấm, hướng tới trong sinh ấm, đó gọi là mất. Ấm khi xả mạng căn, đó gọi là chết.

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 21

Chương 1: KIỀN ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 7: BÀN VỀ VÔ NGHĨA, phần 1

*Người khác tu khổ hạnh
Nên biết cùng vô nghĩa
Rốt ráo không có lợi
Như chèo thuyền trên đất.*

Như chương này và giải thích nghĩa của chương, ở đây nên nói rộng là Ưu-ba-đề-xá.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Tuy tất cả A-tỳ-đàm đều nói về kinh Phật, nhưng nơi phẩm này riêng nói nhiều. Vì sao? Vì phẩm của Luận này phần nhiều lấy kinh làm luận.

Lại nữa, sở dĩ tạo ra phần Luận này là vì đây là kinh Phật. Trong kinh Phật nói: Đức Phật đang an tọa nơi cội Bồ-đề, bên sông Ni-liên-thiên thuộc thôn Ưu-lâu-tần-loa, thành Phật chưa lâu.

Bấy giờ, Đức Thế Tôn nói với các Tỳ-kheo: Ta đã xa lìa khổ hạnh, đối với những khổ hạnh ấy, Ta hoàn toàn được giải thoát. Do nguyện lực của chính mình nên đã được giác ngộ bậc nhất.

Nghe Đức Phật nói, các Tỳ-kheo đều hết mực yêu thích, nhất tâm không tán loạn để lắng nghe. Lúc ấy, ma ác Ba-tuần suy nghĩ: Sa-môn Cù-đàm nay đã đến ngôi nơi cội cây Bồ-đề, bên sông Ni-liên-thiên thuộc thôn Ưu-lâu-tần-loa, vì các đệ tử thuyết pháp, mọi người đều nhất tâm lắng nghe. Ta nay nên tới nơi ấy để tạo những khó khăn trở ngại. Tức thì ma ác hóa làm một người Bà-la-môn trẻ tuổi đi đến chỗ Đức Phật. Tới nơi, nói kệ:

*Ông nay bỏ khổ hạnh
Đạo thanh tịnh chúng sinh
Nếu lại hành đạo khác
Cuối cùng không có tịnh.*

Về nghĩa của kệ này: Bây giờ, ma nói với Đức Thế Tôn: Ông đã từ bỏ việc dựa vào khổ hạnh của các tiên xưa, không thể khiến con người tịnh mà sinh tướng tịnh. Ma cho là không có tịnh này, các thứ khổ hạnh mới là đạo tịnh. Đức Phật nói với ma ác: Chẳng phải Ta không thể hành khổ hạnh mà bỏ. Ta đã quán xét kỹ về đạo này không thể đoạn trừ phiền não. Do không thể đoạn trừ phiền não, nên Ta mới từ bỏ. Vì sự việc này, nên nói kệ sau đây:

*Người khác tu khổ hạnh
Nên biết cùng vô nghĩa
Rốt ráo không có lợi
Như chèo thuyền trên đất.*

Hỏi: Các lối tu khổ hạnh có nghĩa gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đối tượng hành của các pháp ngoài pháp này đều nói là vì người khác thuyết giảng pháp, nghĩa là tám Thánh đạo và phương tiện của Thánh đạo, trừ pháp ấy ra, còn lại đều là tà đạo. Vì đạo là tà đạo, nên cùng với vô nghĩa kết hợp. Do sự việc này nên nói: *Người khác tu khổ hạnh. Nên biết cùng vô nghĩa.*

Lại có thuyết cho: Người khác: Là nói hạng thấp kém, chẳng phải người khác là nói về việc tốt đẹp, thù thắng. Tức việc hành khổ hạnh của các ngoại đạo là pháp thấp kém. Vì sao? Vì chấp ngã. Vì thế nên nói: *Người khác tu khổ hạnh. Nên biết cùng vô nghĩa.*

Lại có thuyết nêu: Người khác: Là nói về không chết. Không chết là chỉ cho ma ác. Do đây Đức Thế Tôn đã nói về kẻ không chết: *Người khác tu khổ hạnh. Nên biết cùng vô nghĩa.*

Lại có thuyết nói: Các người vì cầu sinh lên cõi trời, nên tu khổ hạnh. Người tu khổ hạnh đều nói là khổ hạnh không chết. Do sự việc ấy, nên nói: *Người khác tu khổ hạnh. Nên biết cùng vô nghĩa. Rốt ráo không có lợi. Như chèo thuyền trên đất, tức vô dụng.* Việc hành khổ hạnh của tà kiến không thể đoạn trừ kiết. Vô dụng cũng như thế.

Bấy giờ, ma lại nói với Đức Phật: Nếu các thứ khổ hạnh là tà hạnh, thì Ông dùng đạo gì để tự đạt thanh tịnh?

Đức Thế Tôn liền nói kệ:

*Ta tu giới, định, tuệ
Đạo cứu cánh như thế
Nay đã đạt thanh tịnh
Bồ-đề là vô thượng.*

Kinh Phật tuy nói như vậy nhưng không phân biệt rộng. Luận này tức là Ưu-ba-đề-xá, giải thích rõ về kinh Phật. Kinh Phật là chỗ dựa căn bản của luận, những điều trong kinh Phật không nói, nay vì muốn nói rõ nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn nói: *Người khác tu khổ hạnh. Nên biết cùng vô nghĩa?*

Đáp: Đây là con đường của già chết, gần với pháp già chết, tùy thuận nơi pháp già chết, không thể dùng pháp này để đoạn trừ con đường của già chết. Vì sao? Vì chúng sinh muốn vượt qua biển già

chết, nên hành theo khổ hạnh này, nhưng sự hành trì khổ hạnh ấy là tà kiến nên trở lại khiến cho chúng sinh chìm sâu trong biển già chết.

Tôn giả Cù-sa nói: Tất cả pháp tăng trưởng là vô nghĩa. Tất cả pháp tịch diệt là có nghĩa. Sự việc hành khổ hạnh của tà kiến là tùy thuận nơi pháp tăng trưởng. Do tùy thuận nơi tăng trưởng nên không thể sinh khởi pháp tịch diệt. Chúng sinh muốn vượt qua biển già chết nên tu các khổ hạnh, nhưng khổ hạnh này tất khiến chúng sinh rơi vào biển già chết. Vì sao? Vì hành theo phương tiện tà vạy. Phương tiện tà vạy là cầu sinh lên cõi trời. Vì thế nên nói: Rơi trong biển già chết.

Lại như Đức Thế Tôn nói: Thân ngay ngắn, ngồi kiết già, buộc giữ niệm ở trước, cho đến nói rộng.

Hỏi: Như tất cả oai nghi đều thích hợp với việc hành đạo, vì sao chỉ nói ngồi kiết già?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đây là pháp đã được thực hành từ xa xưa. Vì sao? Vì Hằng hà sa chư Phật quá khứ và đệ tử của Phật đều hành pháp này.

Lại có thuyết cho: Vì pháp ngồi kiết già này có thể khiến cho người khác sinh tâm cung kính. Nếu ngồi kiết già, khởi giác ác, cũng khiến người khác khởi tâm cung kính. Thế nên, vì muốn cho mọi người sinh tâm cung kính.

Lại có thuyết nêu: Pháp này không phải là pháp ái dục của thế tục. Các oai nghi khác thì thế tục thường dùng.

Lại nữa, pháp này có thể sinh khởi ba thứ đạo Bồ-đề, Bồ-đề của Thanh văn, của Phật-bích-chi và của Phật đều không do oai nghi khác, chỉ do oai nghi này mà được.

Lại nữa, pháp này nơi lúc hành đạo, tùy thuận an ổn, không phải là oai nghi khác.

Lại nữa, pháp này có thể phá trừ quân ma. Như Đức Phật, Thế Tôn ngồi kiết già có thể phá trừ phiền não và quân của thiên ma.

Lại nữa, pháp này có thể thích hợp với tâm của hàng trời, người.

Lại nữa, pháp này không chung với các ngoại đạo. Các oai nghi khác thì chung với các ngoại đạo.

Thế nào là ngồi kiết già? Tôn giả Ba-xa nói: Ngồi kiết già nghĩa là hai chân xếp chồng lên, là cảnh giới của chánh quán, tức được tùy thuận nơi định, nên gọi là ngồi kiết già.

Thế nào là buộc giữ niệm ở trước? Vì ở trên mặt, nên gọi là buộc giữ niệm ở trước.

Lại nữa, gạt bỏ phiền não ở sau, chánh quán tịch tĩnh ở trước, nên gọi là buộc giữ niệm ở trước.

Lại nữa, gạt bỏ sinh tử ở sau, chánh quán về Niết-bàn ở trước, nên gọi là buộc giữ niệm ở trước.

Lại nữa, gạt bỏ cảnh giới như sắc v.v... ở sau, đối tượng duyên của chánh quán ở trước, nên gọi là buộc giữ niệm ở trước.

Lại nữa, buộc giữ niệm ở khoảng giữa của hai mắt, nên gọi là buộc giữ niệm ở trước.

Lại nữa, dùng sức của tuệ thù thắng, chánh quán nơi cảnh giới, niệm niệm không tán loạn, nên gọi là buộc giữ niệm ở trước.

Lại nữa, vì niệm cùng với không tham đều cùng duyên nơi cảnh giới, nên gọi là buộc giữ niệm ở trước.

Lại nữa, vì buộc giữ niệm ở khoảng giữa chân mày, nên gọi là buộc giữ niệm ở trước.

Quán tướng màu xanh v.v... cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao buộc giữ niệm ở trên mặt?

Đáp: Từ vô thủy đến nay, người nam khởi tâm dục đối với thân người nữ, người nữ khởi tâm dục đối với thân người nam, phần nhiều nhân nơi khuôn mặt.

Lại có thuyết nói: Vì khuôn mặt là chỗ nương dựa của bảy nhập, hành giả muốn quán xét các nhập.

Lại có thuyết cho: Mặt là tùy thuận nơi quán bất tịnh. Vì sao? Vì trên khuôn mặt có bảy lỗ chảy ra các thứ bất tịnh. Do nơi chôn này tiết ra nhiều chất bất tịnh, nên hành giả quán riêng về nơi chôn ấy.

Lại có thuyết nêu: Không phải nhân chiếu soi nơi mặt mình để sinh khởi tham ái. Do không sinh tham ái, nên buộc giữ niệm nơi mặt.

Lại nữa, vì trên mặt có thể sinh khởi niềm vui khinh an, sau đấy mới hiện bày khắp thân. Cũng như khi thọ nhận dục, bên cạnh căn nam, nữ sinh khởi niềm vui, sau đấy mới lan truyền khắp thân.

Lại nữa, trên khuôn mặt nhanh chóng có thể sinh khởi tâm dục. Như trông thấy tướng đẹp đẽ của mắt, tai, mũi, miệng, liền sinh tâm dục.

Hỏi: Buộc giữ niệm nơi mặt là người mới tu hành, đã tu hành hay là tu hành lâu?

Đáp: Là người tu hành lâu. Người tu hành có ba hạng: Mới tu hành, đã tu hành và tu hành lâu.

Người mới tu hành, đi đến vùng gò mả, khéo ghi nhận hình tướng của tử thi, nghĩa là hoặc màu xanh hoặc sinh trưởng, hoặc cháy nám, hoặc tan rã, hoặc xương, hoặc vòng xích xương v.v... Khéo nhận lấy những hình tướng như thế xong, lại quán xương chân, xương mắt cá, xương đùi, xương gối, xương bắp vế, xương hông, xương lưng, xương sống, xương cánh tay, xương tay, xương ống quyển, xương vai, xương cổ, xương cằm, xương răng, xương đầu lâu. Ở nơi gò mả, khéo ghi nhận các hình tướng như thế rồi, không

hề quên, mau chóng trở lại trụ xứ, rửa chân tay, ngồi trên giường dây, hoặc trải cỏ lên trên, nhớ lại tử thi mình đã thấy và nghĩ về thân ta cũng như thế. Đó gọi là người mới tu hành.

Hành giả đối với cảnh giới của đối tượng quán, có thể khiến rộng cũng có thể làm cho lược.

Thế nào gọi là rộng? Như quán xương của thân mình, quán nơi giường mình ngồi, cũng lại là xương. Tiếp theo, quán đến nhà cửa, nơi chốn mình đang cư ngụ, Tăng-già-lam, thôn xóm, ruộng đất, quốc độ hiện có dân chúng, cho đến đại địa hiện có trong biển cả, đều quán toàn là xương. Đó gọi là quán rộng.

Thế nào gọi là hẹp? Bỏ xương đã có trong biển cả, quán xương hiện có của một quốc độ. Bỏ xương trong quốc độ, cho đến bỏ quán xương bên ngoài, chỉ quán xương của thân mình. Đó gọi là hẹp.

Có thể tạo ra quán rộng, hẹp như thế. Đó gọi là người đã tu hành.

Bỏ xương chân của mình, quán xương mắc cá của mình, cho đến quán xương đầu lâu. Xương đầu lâu có hai thứ: phần bên trái, phần bên phải. Nếu bỏ phần bên trái, quán phần bên phải, hoặc bỏ phần bên phải, quán phần bên trái, hoặc bỏ cả hai phần, buộc giữ niệm ở khoảng chân mày. Đó gọi là người tu hành lâu.

Thời gian này được gọi là bắt đầu nhập quán thân niệm xứ, quán bất tịnh.

Quán thân niệm xứ: Hoặc có duyên ít, tự tại nhiều. Hoặc có tự tại ít, duyên nhiều. Hoặc có duyên ít, tự tại ít. Hoặc có duyên nhiều, tự tại nhiều.

Trường hợp thứ nhất: Có thể thường xuyên quán thân mình, đối với cảnh giới của đối tượng quán không thể khiến chuyển biến rộng.

Trường hợp thứ hai: Có thể quán xương trong biển cả, không thể khiến cho quán này thường xuyên hiện ở trước.

Trường hợp thứ ba: Chỉ quán nơi tự thân, không thể khiến cho quán này thường xuyên hiện ở trước.

Trường hợp thứ tư: Có thể quán xương trong biển cả, lại khiến cho quán này liên tục hiện ở trước.

Quán bất tịnh: Hoặc có duyên vô lượng không phải là tự tại vô lượng. Hoặc có tự tại vô lượng không phải là duyên vô lượng. Hoặc có duyên vô lượng tự tại cũng vô lượng. Hoặc có duyên không vô lượng tự tại cũng không vô lượng.

Trường hợp thứ nhất: Hành giả có thể quán xương trong biển cả, không thể khiến quán này thường xuyên hiện ở trước.

Trường hợp thứ hai: Có thể quán xương của tự thân, thường xuyên hiện ở trước, không thể khiến quán này hiển bày rộng.

Trường hợp thứ ba: Có thể quán xương trong biển cả luôn hiện ở trước.

Trường hợp thứ tư: Có thể quán xương của tự thân, không thể khiến quán này thường xuyên hiện ở trước.

Đó gọi là hành giả quán tưởng về xương.

Thế nào là quán về đoạn thực? Hành giả khởi tưởng bất tịnh, quán thức ăn trong tay, hoặc trong đồ đựng: Thức ăn này từ nơi chốn nào đến? Biết là từ các thứ lúa trong các kho lẫm đến. Quán lúa thóc ở trong kho lại từ đâu đến? Biết là từ nơi các thứ giống lúa trong ruộng được mang đến. Lại quán dùng những gì để nuôi lớn hạt giống? Biết là do phân, nước. Phân lại từ đâu đến? Biết là từ trong đồng phân rác, nước tiểu v.v... đến. Khi quán như thế, thấy vật bất tịnh trở lại làm tăng thêm vật bất tịnh. Hành giả hoặc vào thôn xóm khát thực, hoặc ở trong Tăng chúng sắp sửa vào thôn xóm. Nước được thọ dụng, khởi tưởng về nước tiểu. Nhanh dương xia răng, khởi tưởng về xương cánh tay. Y khoác nơi thân, tạo tưởng về da người.

Giải áo, tạo tướng về ruột. Bát đựng, tạo tướng về đầu lâu. Gậy, tạo tướng về xương đùi vế. Lúc đi trên đường đá, tạo tướng về xương đầu lâu. Nếu khi đến thôn xóm, trông thấy tường vách nơi nhà cửa, tạo tướng về đồng xương. Thấy các nam, nữ lớn nhỏ, tạo tướng về xương người. Được ăn mì bún, tạo tướng về xương mềm vụn. Muối, tạo tướng về răng nghiền nát. Các thứ rau cải, tạo tướng về tóc. Bánh, tạo tướng về da. Com, tạo tướng về trùng. Canh, tạo tướng về mũ, phân nhơ. Sinh tô, sữa, lạc, tạo tướng về óc não. Dầu, mật đường phen, tạo tướng về mỡ người. Nước bồ đào, tạo tướng về máu. Thịt, tạo tướng về thịt người. Nếu khi vào trong Tăng chúng được nhận lãnh cỏ sạch, tạo tướng về tóc người. Được bột v.v..., tạo tướng về bột xương. Ngoài ra, như trước đã nói.

Hỏi: Vì sao hành giả tạo ra các tướng như thế?

Đáp: Hành giả kia khởi suy nghĩ: Từ vô thủy đến nay, ta đã dùng bất tịnh làm tịnh. Nay nên quán vật này bất tịnh, tức tạo tướng bất tịnh. Người có thể tạo ra tướng như thế, tức có thể đối trị dục ái. Lại nữa, muốn đối trị dục ái, nên hành quán như thế. Theo nghĩa mà nói, hành giả tạo nên tiếng gầm của sư tử, nói với phần bất tịnh: Từ vô thủy đến nay, Ta đã nhận lấy tướng tịnh của ông, nay muốn nhận lấy rộng tướng bất tịnh của ông.

Hỏi: Vì sao nói quán bất tịnh buộc giữ niệm ở trước, không nói về niệm A na ba na (Quán số tức), quán phương tiện giới?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đây là nói về sự việc khởi phương tiện đầu tiên. Như nói quán bất tịnh, buộc giữ niệm ở trước, cũng nên nói niệm A na ba na, quán phương tiện giới. Nhưng không nói, tức biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại có thuyết cho: Vì tùy theo phần nhiều. Các Tỳ-kheo phần nhiều tu quán bất tịnh, ít tu niệm A na ba na. Thế nên nói quán bất tịnh, không nói niệm hơi thở ra vào.

Tôn giả Cù-sa nói: Tùy vào thời gian hành giả kia nhập pháp, dùng buộc giữ niệm ở trước, bắt tất phải dùng quán bất tịnh.

Tôn giả Ca-chiên-diên-tử vì giải thích kinh Phật. Kinh Phật nói: Chánh tâm buộc giữ niệm ở trước, trừ tâm tham nơi thế gian, trụ trong pháp không tham, cho đến đoạn dứt *cái* nghi cũng như thế. Trong năm *cái*, *cái* nào là nặng hơn hết? Tức *cái* tham dục. Quán bất tịnh là pháp đối trị gần *cái* tham dục. Theo thứ lớp quán bất tịnh cũng có thể đoạn trừ các thứ *cái* khác, cũng có thể đẩy khởi thiền. Thế nên, dùng tưởng bất tịnh để buộc giữ niệm ở trước.

Hỏi: Thể tánh của quán bất tịnh là gì?

Đáp: Là không tham. Nếu ghi nhận về tướng kia, nên cùng có, thì thể là năm ấm. Các vị tu nơi A-luyện-nhã, nói thể của quán bất tịnh là tuệ. Vì sao? Vì kinh Phật nói: Nếu có thể khéo thâm giữ các căn thì đó gọi là thấy quán bất tịnh.

Lại có thuyết nói: Thể của quán bất tịnh là sự nhàm chán, nhàm chán về danh, tướng, nên tâm số pháp hành tại như thế v.v... Đó gọi là chỗ thích hợp của tâm số pháp.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Thuyết nói không tham là tốt. Nếu nhận lấy sự tương ưng để cùng có, thì thể là bốn ấm, năm ấm.

Về cõi: Là cõi dục, cõi sắc.

Về địa: Là mười địa. Nghĩa là cõi dục, thiền trung gian, bốn thiền căn bản, biên của bốn thiền.

Về thân: Là ở cõi dục.

Về hành: Không phải là mười sáu hành, mà là hành riêng, hành bất tịnh.

Về duyên: Là duyên nơi sắc nhập của cõi dục.

Hỏi: Đây là duyên nơi tất cả sắc nhập của cõi dục chẳng?

Đáp: Đều là duyên.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao Tôn giả A-ni-lô-đầu không thể tạo quán bất tịnh đối với thân trời Duyệt ý? Từng nghe, Tôn giả A-ni-lô-đầu đang ngồi kiết già thiền định trong một khu rừng, bỗng có bốn thiên nữ Duyệt ý tự hóa thân hình hết mực xinh đẹp, đến chỗ Tôn giả A-ni-lô-đầu, nói: Này Tôn giả A-ni-lô-đầu! Chúng tôi là trời Duyệt ý, có thể ở nơi bốn xứ biến hóa tự tại. Nếu ông muốn thấy sắc nào nơi thân chúng tôi, chúng tôi đều có thể ứng hiện để cùng ông vui thích. Lúc ấy, Tôn giả A-ni-lô-đầu nghĩ thầm: Ta nay phải nên khởi quán bất tịnh. Lập tức khởi quán bất tịnh của thiền thứ nhất, nhưng không thể khiến quán này hiện ở trước, cho đến muốn khởi quán bất tịnh của thiền thứ tư cũng đều không thể. Lại suy nghĩ: Các thiên nữ kia là nhiều thứ sắc. Nếu như chỉ thuần là một sắc, Ta tức có thể khởi quán. Bèn nói với thiên nữ: Các chị em đều nên hóa ra màu xanh. Bấy giờ, thiên nữ liền tạo ra sắc xanh. Tôn giả lại khởi quán bất tịnh, cũng vẫn không thể. Lại nói: Các chị em nên tạo ra màu vàng. Các thiên nữ liền hiện ra sắc vàng. Tôn giả lại khởi quán bất tịnh, cũng vẫn không thể. Lại nói: Các chị em nên tạo ra màu đỏ. Các thiên nữ liền hóa ra sắc đỏ. Tôn giả lại khởi quán bất tịnh, nhưng cũng không thể được.

Hỏi: Vì sao Tôn giả A-ni-lô-đầu bảo các thiên nữ tạo ra nhiều thứ sắc như vậy?

Đáp: Vì Tôn giả suy nghĩ: Nếu hình sắc thay đổi thì mình có thể khởi quán bất tịnh.

Lại nữa, vì muốn quán về tướng tốt đẹp, không tốt đẹp của sắc kia, nên nói như thế.

Lại khởi suy nghĩ: Sắc trắng tùy thuận nơi tướng xương. Nếu các thiên nữ kia hóa ra màu trắng, ta có thể khởi quán bất tịnh. Liền nói: Chị em nên hóa thành màu trắng. Thiên nữ liền hóa ra sắc trắng.

Tôn giả tức thì khởi quán bất tịnh, nhưng vẫn không thể. Lại nghĩ: Các thiên nữ này đoan nghiêm, xinh đẹp! Thế rồi Tôn giả yên lặng, nhắm mắt lại không nhìn. Lúc này, các thiên nữ hốt nhiên không hiện nữa.

Theo nghĩa như thế làm sao thông?

Đáp: Tôn giả A-ni-lô-đầu tuy không thể quán, nhưng các bậc lợi căn khác thì có thể quán. Như Tôn giả Mục-kiền-liên, Xá-lợi-phất, Phật-bích-chi, Đức Phật.

Hỏi: Có thể đối với thân Phật tạo ra quán bất định chăng?

Đáp: Tất cả Thanh văn, Phật-bích-chi đều có thể quán, nhưng không thể tạo ra tướng bất tịnh. Vì sao? Vì thân Phật vô cùng sáng sạch, thù thắng, màu nhiệm, không có các lỗi lầm, chúng sinh đều ưa thích nhìn thấy. Thế nên tất cả Thanh văn, Phật-bích-chi đều không thể tạo ra quán bất tịnh, chỉ có Đức Phật mới có thể quán.

Lại có thuyết nói: Thanh văn cũng có thể quán. Vì sao? Vì bất tịnh có hai thứ: (1) Lỗi lầm tai hại của sắc. (2) Duyên khởi của sắc. Không thể quán về lỗi lầm tai hại của sắc, nhưng có thể quán về duyên khởi của sắc. Quán bất tịnh lại có hai thứ: (1) Tướng chung. (2) Tướng riêng. Có thể quán về tướng chung, nhưng không thể quán về tướng riêng.

Về niệm xứ: Theo phần căn bản mà nói, không phải là niệm xứ. Theo phương tiện nào nói, là thân niệm xứ.

Về trí: Là cùng với đẳng trí tương ưng.

Về căn: Là tương ưng chung với ba căn.

Về định: Không cùng với định tương ưng.

Về quá khứ, vị lai, hiện tại: Là pháp của ba đời.

Về duyên nơi quá khứ, vị lai, hiện tại: Quá khứ tức duyên nơi pháp quá khứ. Hiện tại tức duyên nơi pháp hiện tại. Vị lai nếu không sinh là duyên nơi ba đời, nếu sinh là duyên nơi vị lai.

Về thiện, bất thiện, vô ký: Là thiện.

Về duyên nơi thiện, bất thiện, vô ký: Là đều duyên nơi ba thứ.
Nhưng duyên nơi pháp vô ký nhiều.

Về hệ thuộc nơi ba cõi: Hệ thuộc nơi cõi dục, cõi sắc.

Về duyên nơi ba cõi: Là duyên nơi cõi dục.

Về học, vô học, phi học phi vô học: Là phi học phi vô học.

Về duyên nơi học, vô học, phi học phi vô học: Là duyên nơi phi học phi vô học.

Về do kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Là do tu đạo đoạn.

Về duyên nơi kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Là duyên nơi tu đạo đoạn.

Duyên nơi tự thân, tha thân: Duyên nơi tự thân cũng duyên nơi tha thân.

Duyên nơi danh, duyên nơi nghĩa: Là duyên nơi nghĩa.

Là lìa dục đắc hay là do phương tiện đắc: Cũng là lìa dục cũng là phương tiện. Lìa dục đắc: Là lìa dục của cõi dục, được địa thiên thứ nhất, cho đến lìa dục của thiên thứ ba, được địa thiên thứ tư. Hàng phàm phu, Thánh nhân của thân sau cùng, được pháp đã từng được, cũng được pháp chưa từng được. Ngoài ra, phàm phu được pháp đã từng được. Người lìa dục đắc: Khi lìa dục được, về sau tạo phương tiện, khởi hiện ở trước. Đức Phật không dùng phương tiện khởi hiện ở trước. Phật-bích-chi khởi phương tiện phẩm hạ. Thanh văn hoặc tạo phương tiện phẩm trung, hoặc tạo phương tiện phẩm thượng, khởi quán bất tịnh hiện ở trước. Có khi tạo phương tiện mà được, về sau tạo phương tiện khởi hiện ở trước.

Hỏi: Những người nào có thể khởi quán bất tịnh?

Đáp: Hàng phàm phu, Thánh nhân đều cùng có thể khởi. Thánh nhân là từ Tu-đà-hoàn cho đến A-la-hán.

Hỏi: Xứ nào khởi quán bất tịnh?

Đáp: Trước là tạo ra thuyết này: Là ba phương trong cõi dục, chẳng phải là châu Uất-đơn-việt. Nơi các cảnh trời thuộc cõi dục, không thể khiến cho người mới hành trì khởi hiện ở trước. Vì sao? Vì không có tử thi đổi sang màu xanh v.v... Trước ở trong nẻo người đạt được. Sau ở nơi nẻo kia khởi hiện ở trước.

Về văn tu tu: Là cả ba thứ. Cõi dục là văn, tu. Cõi sắc là văn, tu.

Hỏi: Quán tất cả là xương, nhưng tất cả không phải là xương. Vì sao quán này không phải là điên đảo?

Đáp: Vì quán này có thể đoạn trừ các kiết, nên không phải là điên đảo.

Hỏi: Quán phòng, nhà là xương, vậy quán này đối tượng duyên là gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Duyên nơi những vòng xích xương vốn đã thấy tại chôn gò mả.

Lại có thuyết cho: Duyên nơi cảnh giới hư không đã có trong phòng nhà.

Lời bình: Đây là tưởng hư giả. Quán về đối tượng quán tức duyên nơi pháp đó. Nói như thế là tốt.

Hỏi: Quán bất tịnh này là ở địa ý hay là ở nơi năm thức thân?

Đáp: Là địa ý duyên nơi hình sắc, không phải năm thức thân.

Hỏi: Nếu là địa ý, không phải năm thức thân, thì như nơi kinh này nói làm sao thông? Như nói: Mắt thấy sắc tạo tư duy về bất tịnh.

Đáp: Trước, nhãn thức thấy sắc, sau, địa ý tạo tư duy về bất tịnh.

Lại có thuyết nói: Từ môn kia, từ đạo của môn kia, như hành quán của sáu hỷ là địa của ý thức. Từ đạo của môn mắt sinh, cho đến đạo của môn thân sinh. Do vậy nói quán sáu bất tịnh, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Từ đạo của môn mắt sinh quán bất tịnh. Nói như thế thì có thể được. Còn như kinh kia nói: Tai nghe tiếng, mũi ngửi hương, thân tiếp xúc, ý nhận biết pháp, tạo ra tư duy về bất tịnh, sự việc ấy làm sao thông? Vì sao? Vì trừ sắc nhập thì các nhập khác không phải là cảnh giới của quán bất tịnh?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Quán bất tịnh không duyên nơi tiếng v.v..., nhưng lại có hành vượt hơn, có thể chán lìa tiếng v.v...

Lại có thuyết cho: Do bị ái nơi sắc che lấp nên tu quán bất tịnh. Vì bị ái nơi tiếng, hương, vị, xúc, pháp che lấp, nên cũng tu quán bất tịnh. Do vậy nên nói như thế.

Lại có thuyết nêu: Hành giả quán hình sắc là bất tịnh. Chỗ dựa của hình sắc là thanh, hương, vị, xúc, pháp, lại do vượt hơn hành quán chán lìa của quán bất tịnh, nên tạo ra thuyết như thế.

Lại có thuyết nói: Hành giả khéo tu quán bất tịnh, có thể điều phục việc tạo sắc, lại muốn điều phục nơi cảnh giới như âm thanh v.v... Nếu có thể điều phục được thì tốt, nếu không thể điều phục thì trở lại tu quán bất tịnh. Cũng như khi quân sĩ chiến đấu, trước phải yên định nơi dinh lũy, sau mới xuất trận để chiến đấu với giặc. Nếu đánh thắng giặc thì tốt, không thắng thì trở lại dinh lũy. Quán bất tịnh kia cũng như vậy. Do đó nên tạo ra thuyết như thế.

Kinh nói: Có năm tam muội hiện thấy. Những gì là năm? Như nói: Tỳ-kheo các ông nên quán xét như thật về thân này, từ chân đến đầu tóc có các thứ bất tịnh đầy dẫy trong ấy. Đó là tóc, lông, móng,

răng, da mỏng, da dày, gân, mạch, thịt, xương, tim, phổi, lá lách, thận, gan, mật, đờm, đãi, ruột già ruột non, bao tử, đại tiểu tiện, nước mắt, nước mũi, nước miếng từ trong miệng chảy ra, mỡ lá, tủy, óc, máu, mủ, mồ hôi, sinh tạng, thực tạng. Cũng như có người từ nơi cửa sổ hướng ra bên ngoài xem thấy các thứ ngũ cốc xen tạp trong kho, nào là mè, gạo tẻ, các loại đậu, đại mạch, tiểu mạch v.v... Tỳ-kheo quán xét như thật về thân này cũng lại như vậy. Nếu có thể quán như thế, thì đó gọi là tam muội hiện thấy thứ nhất.

Lại nữa, Tỳ-kheo quán xét như thật về thân này, cho đến nói rộng. Loại bỏ các thứ máu, thịt, chỉ quán về xương trắng, hành ở trong thức. Nếu có thể quán như vậy, thì đó gọi là tam muội hiện thấy thứ hai.

Lại nữa, Tỳ-kheo quán xét như thật về thân này, cho đến nói rộng. Quán về thân xương, hành ở trong thức, cũng trụ nơi đời này, cũng trụ trong đời vị lai. Nếu có thể quán như vậy, thì đó gọi là tam muội hiện thấy thứ ba.

Lại nữa, Tỳ-kheo quán xét như thật về thân này, cho đến nói rộng. Chỉ quán về thân xương, hành ở trong thức, trụ nơi đời vị lai, không trụ nơi đời nay. Nếu có thể quán như vậy, thì đó gọi là tam muội hiện thấy thứ tư.

Lại nữa, Tỳ-kheo cho đến quán xương trắng của thân, hành ở trong thức, không trụ nơi đời nay, cũng không trụ nơi đời vị lai. Nếu có thể quán như vậy, thì đó gọi là tam muội hiện thấy thứ năm.

Hỏi: Năm tam muội hiện thấy này, người nào hiện có được?

Đáp: Tam muội hiện thấy thứ nhất, thứ hai, là hàng phàm phu và Thánh nhân hiện có. Tam muội hiện thấy thứ ba là bậc Tu-đà-hoàn, Tư-đà-hàm hiện có. Tam muội hiện thấy thứ tư là bậc A-na-hàm hiện có. Tam muội hiện thấy thứ năm là bậc A-la-hán hiện có.

Hỏi: Tam muội thứ nhất, thứ hai là hiện thấy, thì có thể như thế. Vì sao? Vì nhân nơi hiện thấy nên sinh khởi. còn khi quán hành của thức, thì vì sao là hiện thấy?

Đáp: Vì hiện thấy là phương tiện của quán kia, từ hiện thấy sinh, nên cũng gọi là hiện thấy. Các pháp được lập danh có nhiều cách. Hoặc do tự thể nên lập danh. Hoặc do đối tượng nương dựa nên lập danh. Hoặc do tương ưng nên lập danh. Hoặc do đối trị nên lập danh. Hoặc do hành, hoặc do duyên, hoặc do hành duyên nên lập danh. Hoặc do phương tiện nên lập danh.

Do tự thể nên lập danh: Như đế, như âm. Về đế: Vì thể là bức bách nên gọi là khổ đế, cho đến vì thể là cầu đạt nên gọi là đạo đế. Vì thể là sắc nên gọi là sắc âm, cho đến vì thể là thức nên gọi là thức âm.

Do đối tượng nương dựa nên lập danh: Như nhãn thức, vì dựa nơi mắt sinh nên gọi là nhãn thức. Cho đến ý thức vì dựa nơi ý sinh nên gọi là ý thức.

Do tương ưng nên lập danh: Như ý nghiệp, ý hành. Như ý xúc sinh ái. Pháp này cùng với ý tương ưng nên theo đây lập danh.

Do đối trị nên lập danh: Như pháp trí, tỷ trí. Nếu pháp đối trị nơi cõi dục thì đó gọi là pháp trí. Nếu pháp đối trị nơi cõi sắc, vô sắc thì đó gọi là tỷ trí.

Do hành nên lập danh: Như khổ trí, tập trí. Vì sao? Vì hai trí này duyên đồng, hành không đồng.

Do duyên nên lập danh: Như tam muội vô tướng, vì duyên nơi pháp không có mười tướng, nên gọi là tam muội vô tướng.

Do hành duyên nên lập danh: Như diệt trí, đạo trí. Vì sao? Vì hai trí này hành không đồng, duyên cũng không đồng.

Do phương tiện nên lập danh: Như tha tâm trí, không xứ, thức xứ, năm tam muội hiện thấy, do hiện thấy làm phương tiện sinh ra định này, nên gọi là tam muội hiện thấy.

Hỏi: Quán bất tịnh vì sao gọi là tam muội hiện thấy?

Đáp: Vì có thể sinh ra tam muội hiện thấy.

Hỏi: Vì sao quán bất tịnh của Đức Phật đạt được gọi riêng là vô thượng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Do quán bất tịnh của Phật đạt được có thể hàng phục tất cả cảnh giới là hơn hẳn, nên gọi là vô thượng. Quán bất tịnh của hàng Thanh văn, Phật-bích-chi hiện có, không thể hàng phục tất cả cảnh giới một cách hơn hẳn. Như Tôn giả A-ni-lô-đầu không thể hàng phục cảnh giới một cách hơn hẳn, nên không gọi là vô thượng.

Lại có thuyết cho: Quán bất tịnh của Phật đạt được là quán về xương. Quán xương là xương, quán gân, thịt v.v... là gân thịt, cho đến nói rộng.

Lời bình: Nếu tạo ra thuyết này thì thông suốt: Phật là cảnh giới ít. Người quán bất tịnh, như thuyết trước nói là tốt, vì đối với tất cả cảnh giới đều có thể hơn hẳn, nên riêng gọi là vô thượng.

** Như Đức Phật bảo Tôn giả Mục-kiền-liên: Vì sao Phạm thiên Đề-xá không vì ông nói về người thứ sáu trụ nơi vô tướng, cho đến nói rộng?*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là kinh Phật. Trong kinh Phật nói: Đức Phật đang ở tại tinh xá nơi khu vườn rừng Kỳ Đà – Cấp Cô Độc, thuộc nước Xá-vệ. Bấy giờ, có ba Phạm thiên, hào quang nơi thân sáng rực, vào lúc đầu đêm đi đến chỗ Đức Phật. Tới rồi, đánh lễ nơi chân Phật, đứng qua một phía. Lúc đó, một Phạm thiên bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Tại nước Bà-sí-đa có số đông Tỳ-kheo ni mạng chung.

Phạm thiên thứ hai lại bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Những vị mạng chung ấy, có người là Niết-bàn hữu dư.

Phạm thiên thứ ba lại bạch Phật: Bạch Thế Tôn! Những vị mạng chung ấy, có người là Niết-bàn vô dư.

Các Phạm thiên nói như vậy xong, đi nhiễu quanh Đức Phật ba vòng, bỗng nhiên không hiện.

Sáng hôm sau, Đức Phật sai thị giả trải giường tòa, ngồi giữa chúng Tăng xong, nói với các Tỳ-kheo: Vào đầu đêm hôm qua, có ba Phạm thiên, hào quang sáng rực đi đến chỗ Ta. Cho đến Phạm thiên thứ ba, sau khi nói lời ấy xong, nhiễu quanh chỗ Ta ba vòng, bỗng nhiên không hiện.

Bấy giờ, Tôn giả Đại Mục-kiền-liên đang ở trong chúng, suy nghĩ: Các vị trời kia có tri kiến như thế, nói về Niết-bàn hữu dư, Niết-bàn vô dư là những vị trời nào? Lúc đó, Tôn giả Đại Mục-kiền-liên theo chỗ thích ứng, liền nhập tam muội. Do diệu lực của tam muội, nên nơi rừng Kỳ-đà, hốt nhiên biến mất, hiện ra nơi cõi Phạm thiên, cách chỗ Phạm thiên Đề-xá không xa. Tôn giả Mục-kiền-liên từ tam muội khởi, đến chỗ Phạm thiên Đề-xá. Đến rồi, nói: Này Đề-xá! Phạm thiên nào có tri kiến như thế, biết là Niết-bàn Hữu dư, biết là Niết-bàn vô dư?

Hỏi: Như tri kiến của Tôn giả Mục-kiền-liên là hơn hẳn Phạm thiên gấp trăm ngàn vạn phần, vì sao lại phải hỏi nơi Phạm thiên?

Đáp: Vì muốn hiển bày công đức của Phạm thiên Đề-xá, vốn là đệ tử của Tôn giả Mục-kiền-liên, đã chứng đắc quả A-na-hàm, có uy đức lớn, các Phạm thiên kia đều không biết. Vì muốn làm sáng tỏ công đức của Phạm thiên Đề-xá, khiến các Phạm chúng khởi tâm cung kính, tôn trọng. Vì thế nên hỏi.

Lúc này, Phạm thiên Đề-xá đáp: Đây là chư thiên Phạm thân có tri kiến như thế, có thể nhận biết Niết-bàn hữu dư.

Tôn giả Mục-kiền-liên hỏi Phạm thiên Đề-xá: Tất cả chư thiên Phạm thân đều có tri kiến ấy, tức nhận biết về Niết-bàn hữu dư, Niết-bàn Vô dư chẳng?

Phạm thiên Đề-xá đáp: Không phải tất cả chư thiên nơi Phạm thiên đều có tri kiến như thế, cho đến nói rộng. Các Phạm thiên này tuy có thọ mạng, thân sắc vi diệu, uy danh của cõi trời nhưng không biết đủ, không biết pháp xa lìa tối thượng như thật, tức không có tri kiến này. Nếu các Phạm thiên có thọ mạng, thân sắc vi diệu, uy danh của cõi trời mà hành biết đủ, có thể nhận biết pháp xa lìa tối thượng như thật, tức có tri kiến như vậy.

Tôn giả Mục-kiền-liên lại hỏi Phạm thiên Đề-xá: Các Phạm thiên này làm sao có thể nhận biết?

Phạm thiên Đề-xá đáp: Thưa Tôn giả Mục-kiền-liên! Nếu các Tỳ-kheo đắc quả A-la-hán, là câu giải thoát, thì các Phạm thiên này khởi suy nghĩ: Nếu khi Đại đức này có thân, thì hàng người trời đều thấy. Nếu thân hoại mạng chung, thì hàng người trời không còn thấy nữa. Không chỉ là bậc câu giải thoát. Nếu Tỳ-kheo đắc quả A-la-hán là tuệ giải thoát, các Phạm thiên này khởi tư duy: Tỳ-kheo ấy được quả A-la-hán là Tuệ giải thoát, khi Đại đức này có thân thì hàng người trời đều trông thấy, cho đến nói rộng. Không chỉ là bậc tuệ giải thoát. Nếu Tỳ-kheo là Thân chứng, thì Đại đức ấy cũng có thể thắng tấn, đắc căn vô học. Các bậc Kiến đạo, Tín giải thoát nói cũng như thế.

Hỏi: Vì sao các Phạm thiên kia không nói đến bậc Kiên tín, Kiên pháp?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu là cảnh giới của Phạm thiên kia thì nói đến kiên tín, kiên pháp. Do không phải là cảnh giới của Phạm thiên, thế nên không nói.

Lại có thuyết cho: Nếu là pháp thuộc đối tượng hành của các Phạm thiên thì nói. Pháp này không phải là đối tượng hành của họ, thế nên không nói.

Bấy giờ, Tôn giả Mục-kiền-liên nghe Phạm thiên Đề-xá nói rồi tâm sinh hoan hỷ, theo chỗ thích ứng, liền nhập tam muội. Do

diệu lực của tam muội, nên từ cõi Phạm thiên ẩn mất, hiện ra nơi rừng Kỳ-đà. Tôn giả Mục-kiền-liên lại từ tam muội khởi, đi đến chỗ Đức Phật, đánh lễ nơi chân Phật rồi ngồi qua một bên. Tôn giả thưa lại với Đức Thế Tôn về việc mình đã cùng bàn luận với Phạm thiên Đề-xá.

Đức Thế Tôn bảo Tôn giả Mục-kiền-liên: Phạm thiên Đề-xá không nói đến người thứ sáu hành vô tướng chăng?

Tôn giả Đại Mục-kiền-liên liền từ tòa ngồi đứng dậy, chấp tay hướng về Phật, bạch: Bạch Đức Thế Tôn! Nay đúng là lúc, kính mong Đức Thế Tôn nói đến người thứ sáu hành vô tướng. Nếu các Tỳ-kheo nghe xong, nhất định vâng làm.

Đức Phật bảo Tôn giả Đại Mục-kiền-liên: Ông hãy lắng nghe, khéo nhớ nghĩ, Ta nay sẽ giảng nói: Mục-liên nên biết! Nếu Tỳ-kheo tâm không còn quán tất cả tướng mà nhập tam muội vô tướng, thì đó gọi là người thứ sáu hành vô tướng.

Kinh Phật tuy nói như vậy, nhưng không phân biệt. Kinh Phật là chỗ dựa căn bản để tạo luận. Luận này là nhằm giải thích nghĩa nơi kinh Phật. Có những pháp nơi các kinh không nói, nay vì muốn nói rõ nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là người thứ sáu hành vô tướng?

Đáp: Kiên tín, Kiên pháp, là người thứ sáu, người hành vô tướng. Vì sao? Vì bảy hạng Thánh nhân bao gồm tất cả Thánh nhân, Phạm thiên Đề-xá đã nói đến năm hạng, không nói hai hạng này, vì thế nên biết.

Hỏi: Hai bậc này vì sao nói là người hành vô tướng?

Đáp: Vì Tôn giả kia không thể nêu đặt lập danh, ở nơi đây, nơi kia, cho đến nói rộng.

Hỏi: Đây là hai bậc vì sao nói là một?

Đáp: Tức như văn nói: Hai vị này đều cùng không thể nêu đặt lập danh là ở đây, ở kia. Do nghĩa đồng nên nói là một.

Lại có thuyết cho: Hai bậc này đều cùng không khởi tâm không giống nhau.

Lại có thuyết nêu: Vì tâm hành của hai bậc này là như nhau, cùng có mười lăm tâm.

Lại có thuyết nói: Hai bậc này đều cùng không khởi tâm mong muốn.

Lại có thuyết cho: Hai bậc này đều cùng là không thể nêu đặt, đều cùng là không ngôn thuyết, đều cùng là đạo nhanh chóng.

Do các nghĩa ấy, nên hai bậc này là người thứ sáu.

Hỏi: Năm người kia là người hành vô tướng chăng? Vì sao nói người hành vô tướng này là người thứ sáu hành vô tướng?

Đáp: Năm người kia không phải là người hành vô tướng, chỉ người này mới gọi là người hành vô tướng.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao nói đây là người thứ sáu hành vô tướng?

Đáp: Đây là thứ sáu của số pháp, không phải là thứ sáu của hành vô tướng. Nơi chốn khác cũng nói là đã hại người hành thường thứ năm. Bốn hành trước không phải là thường, chỉ người thứ năm là thường. Do số pháp nên người thứ năm là thường, không phải bốn người trước đều là thường. Như nói thứ sáu tăng thượng, thứ năm cũng như thế.

Như vậy, do số pháp nên nói thứ sáu, không phải là vô tướng nên nói thứ sáu.

Hỏi: Vô tướng đã nói ở đây, vô tướng nơi môn giải thoát, pháp bất động nơi tâm giải thoát cũng nói là vô tướng, xứ phi tướng phi phi tướng cũng nói là vô tướng. Bốn thứ này có gì khác biệt?

Đáp: Ở đây nói kiến đạo là vô tướng. Vì sao? Vì kiến đạo này là đạo nhanh chóng, không khởi tâm trông mong. Nếu người nhập nơi pháp này thì không thể thiết lập là ở đây, ở kia, thế nên nói là vô tướng.

Vô tướng nơi môn giải thoát nói là vô tướng: Là do duyên nơi pháp không có mười tướng, thế nên nói là vô tướng.

Pháp bất động nơi tâm giải thoát nói là vô tướng: Là vì không bị tướng của các phiền não che lấp, cũng không còn sinh khởi tướng phiền não nữa, thế nên nói là vô tướng.

Xứ phi tướng phi phi tướng nói là vô tướng: Vì xứ đó tối kém, không mạnh mẽ, nhạy bén, hành không quyết định, giống như nghi ngờ, không có tướng của tướng rõ ràng, tướng không sáng rõ như là phi tướng, thế nên nói là vô tướng.

Kiến đạo có mười lăm tâm, tâm thứ mười sáu đều cùng với đạo tỷ trí là tu đạo. Thanh văn có thể nhận biết hai tâm trong kiến đạo là khổ pháp nhãn, khổ pháp trí. Nếu muốn quán tâm thứ ba là khổ tỷ nhãn, thì vào lúc này mới biết được tâm thứ mười sáu tương ứng với đạo tỷ trí. Phật-bích-chi nhận biết ba tâm trong kiến đạo là khổ pháp nhãn, khổ pháp trí. Nếu khi muốn nhận biết khổ tỷ nhãn, thì vào lúc đó mới biết tâm thứ tám tương ứng với tập tỷ trí. Đức Phật – Thế Tôn nhận biết tâm nối tiếp từng trái quả trong kiến đạo.

Hỏi: Vì sao Thanh văn nhận biết hai tâm trong kiến đạo, Phật-bích-chi nhận biết ba tâm, còn Đức Phật đều nhận biết tất cả?

Đáp: Tha tâm trí nhận biết cảnh giới tương tự, không nhận biết cảnh giới không tương tự. Thế tục trí nhận biết tâm tâm số pháp của thế tục. Trí vô lậu nhận biết tâm tâm số pháp vô lậu. Pháp trí nhận biết phần của pháp trí. Tỷ trí nhận biết phần của tỷ trí. Thanh văn, Phật-bích-chi tạo ra phương tiện thì tha tâm trí mới hiện ở trước. Hành giả muốn nhập kiến đạo, thì tha tâm trí

của Thanh văn hiện ở trước, là lúc nhận biết hai tâm trong kiến đạo là tâm đều cùng có khổ pháp nhãn, tâm đều cùng có khổ pháp trí. Hành giả nhập phần tỳ trí, Thanh văn tạo phương tiện của tha tâm trí nơi phần tỳ trí, khởi phần tỳ trí thì tha tâm trí hiện ở trước, muốn nhận biết tâm thứ ba, tức mới nhận biết tâm thứ mười sáu. Hành giả muốn nhập kiến đạo, Phật-bích-chi tạo phương tiện của tha tâm trí nơi phần pháp trí. Hành giả đã nhập kiến đạo, Phật-bích-chi khởi tha tâm trí của phần pháp trí hiện ở trước, nhận biết hai tâm của kiến đạo là khổ pháp nhãn, khổ pháp trí. Hành giả nhập phần tỳ trí, Phật-bích-chi tạo phương tiện của tha tâm trí nơi phần tỳ trí, khởi tha tâm trí của phần tỳ trí hiện ở trước, muốn nhận biết tâm thứ ba là khổ tỳ nhãn mới nhận biết tâm thứ tám là tập tỳ trí. Đức Phật không tạo phương tiện nhưng tha tâm trí đều hiện ở trước. Như hành giả trong kiến đạo khởi mỗi mỗi sát-na hiện ở trước, Đức Phật cũng khởi tha tâm trí nhận biết mỗi mỗi tâm nối tiếp đã từng trải của kiến đạo.

Hỏi: Có thể thí thức ăn cho người kiên tín, kiên pháp không?

Đáp: Không thể. Nếu thí y phục, giường tòa thì có thể, nhưng thức ăn thì không thể. Vì sao? Vì đây là đạo nhanh chóng. Nếu nhập đạo này tất không khởi tâm trông mong, không thể thiết lập ở nơi này, nơi khác. Thế nên, không thể thí thức ăn cho vị ấy.

Hỏi: Nếu không thể thí thức ăn cho vị ấy, thì như nơi Kinh Trưởng Giả Ưu Già nói làm sao thông? Như nói: Đây Cư sĩ! Đây là Tu-đà-hoàn, đây là hương Tu-đà-hoàn, cho đến nói rộng.

Đáp: Đây là vị trời nói về cảnh trời ấy.

Hoặc có thuyết nói: Là quyền thuộc của ma vương, vì muốn nhiễu loạn tâm của cư sĩ.

Lại có thuyết cho: Vị trời kia là ngạ quỷ, vì muốn lừa dối cư sĩ, nên nói lời như thế.

Lại có thuyết nêu: Vị trời này là thần thọ nhận sự cúng tế trong nhà cư sĩ, muốn khiến tâm của cư sĩ sinh khởi hoan hỷ, cũng muốn thị hiện tình thân cận với nhau, nên nói lời như thế.

Lại có thuyết nói: Vị trời này là thân thuộc ngày trước của cư sĩ, vì muốn chỉ rõ phước điền của họ không phải là phước điền, nên nêu bày như thế.

Hỏi: Trời đối với cư sĩ, cho dù là rất thân, nhưng không phải là cảnh giới của họ, thì do đâu nhận biết?

Đáp: Do hương quả Tu-đà-hoàn có hai hạng: (1) Giả danh. (2) Chân thật. Nếu là hạng chân thật thì không phải là cảnh giới của họ. Nếu là hạng giả danh thì là cảnh giới của họ.

Lại có thuyết cho: Có thể thí cho người kia thức ăn, nhưng người kia chưa ăn. Vì sao? Vì như hành giả nhập kiến đạo, nếu đệ tử hoặc ngò so sánh vì thọ nhận thức ăn của người kia. Hoặc đàn-việt đem thức ăn để trên tòa cỏ của người kia, hoặc trên dây đưng y. Như kinh khác nói: Bà-đà-lợi! Ý ông thế nào? Nếu Tỳ-kheo là hàng kiên tín thì ta nói, ông đã đem thân làm cầu bắc qua vũng bùn nhơ. Ta muốn đi trên cầu đó, là trái với lời ta nói chẳng? *Đáp:* Không phải. Vì đây cũng nói về giả danh, về hương Tu-đà-hoàn không phải là chân thật. Vì sao? Vì vị hương Tu-đà-hoàn chân thật, không khởi tâm không tương tợ để nghe Đức Phật nói.

Lại có thuyết nêu: Trong đây cũng nói về hương Tu-đà-hoàn chân thật.

Hỏi: Tu-đà-hoàn chân thật kia không khởi tâm không tương tợ để có thể nghe Đức Phật nói, vì sao cho là chân thật?

Đáp: Tuy không nghe Đức Phật nói, nhưng vì thâm tâm vốn kính trọng Phật. Giả như khiến kiến đạo có thể khởi, cũng nên tùy thuận nơi lời Phật. Thế nên Đức Phật nói lời này: Người có công

đức như thế là tùy thuận lời Ta nói, huống chi ông là người không có công đức.

** Như nói: Đức Thế Tôn chuyển pháp luân, thần đất xướng lên v.v... cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm đoạn trừ nghi. Tức có người cho là thần đất có trí nhận biết rõ hiện tiền, nhận biết Đức Phật chuyển pháp luân, không phải là trí tỷ tướng. Vì muốn nêu rõ thần đất không có trí nhận biết rõ hiện tiền, chỉ có trí tỷ tướng để nhận biết Phật chuyển pháp luân, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Chuyển pháp luân không phải là cảnh giới của trí sinh đắc, vì sao thần đất nhận biết được?

Đáp: Do năm sự việc nên nhận biết:

(1) Do Đức Thế Tôn khởi tâm thế tục nên nhận biết.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn khởi tâm thế tục?

Đáp: Vì nhận thấy công hạnh của mình đã hành trì trong ba A-tăng-kỳ kiếp, đến nay đã có quả báo, sinh hoan hỷ, nên khởi tâm thế tục.

Lại có thuyết nói: Vì Đức Thế Tôn nhận thấy lời thệ nguyện rộng lớn của mình từ năm xưa đến nay đã có hiệu quả.

Lại có thuyết cho: Vì Đức Phật nhận thấy nguyện tạo lập từ xưa kia nay đã có kết quả.

Lại có thuyết nêu: Vì Đức Phật có ý muốn tạo lợi ích cho người khác, khiến được đầy đủ. Do sự việc này, tức Đức Thế Tôn muốn cho người khác nhận biết mình khởi tâm thế tục, cho đến hàng súc sinh cũng nhận biết, huống chi là thần đất. Đức Thế Tôn hoặc có khi khởi tâm thế tục, các bậc Đại Thanh văn như Tôn giả Xá-lợi-phất

v.v... nhập danh thiên thứ tư, do sức của nguyên trí hãy còn không thể nhận biết. Hoặc có khi khởi tâm thể tục, cho đến hàng súc sinh cũng có thể nhận biết.

(2) Đức Thế Tôn cũng báo với người khác.

Hỏi: Vì sao Đức Phật báo với người khác?

Đáp: Vì muốn hiện bày trong pháp thuyết giảng thiện, những điều đã nói ra luôn thành thật đúng đắn.

Lại có thuyết nói: Vì Đức Phật muốn hiện bày công hạnh của mình đã hành trong ba A-tăng-kỳ kiếp tức có quả báo.

Lại có thuyết cho: Vì Đức Phật muốn biểu dương Tôn giả Kiều Trần Như là phước điền tốt của đời.

Lại có thuyết nêu: Vì Đức Phật muốn cho hàng người, trời sinh tâm tin tưởng, tôn kính.

Lại có thuyết nói: Vì Đức Phật muốn hiện bày mình không phải như các sư ở thế gian luôn tiếc rẻ pháp, vì mình đã phá trừ sự keo kiệt pháp.

Lại có thuyết cho: Vì Đức Thế Tôn muốn thể hiện thân mình là pháp của bậc đại nhân.

Lại có thuyết nói: Vì Đức Thế Tôn muốn thể hiện thân mình là người thông tuệ. Như nói: Có ba sự là tướng thông sáng: Tư duy là thiện. Đối tượng hành là thiện. Lời nói là thiện. Do sự việc này, nên Đức Phật đã báo với người khác.

(3) Tôn giả kia cũng khởi tâm thể tục.

Hỏi: Vì sao Tôn giả Kiều Trần Như kia khởi tâm thể tục?

Đáp: Tôn giả ấy vì muốn cho sinh tử từ vô thủy đến nay đã có biên vực, nhằm đoạn trừ vô lượng khổ, đoạn hẳn nhân của nẻo ác, sinh tụ quyết định, được thấy chân đế.

Lại có thuyết nói: Tôn giả kia nhận thấy thế xưa đã lập, nguyên xưa đã phát, các công việc đã làm đến nay đều có quả, nên khởi tâm thế tục.

(4) Tôn giả Kiều Trần Như cũng báo với người khác.

Hỏi: Vì sao báo với người khác?

Đáp: Vì muốn hiện bày trong pháp giảng nói thiện những điều giảng nói đều là thành thật, đúng đắn.

Lại nữa, vì muốn biểu hiện việc làm của Đức Thế Tôn trong ba A-tăng-kỳ kiếp đến nay đã có quả.

Lại nữa, vì muốn hiện bày pháp Phật có oai lực lớn, cũng muốn hiện rõ thân mình là phước điền của thế gian.

Lại nữa, vì muốn cho năm người cùng sinh tâm vui vẻ, ngưỡng mộ.

Lại nữa, vì muốn hiển hiện công dụng vĩ đại của Đức Như Lai.

Lại nữa, vì muốn thể hiện pháp Phật là pháp xuất ly thần biến, nên báo với người khác.

(5) Từ bên cạnh trời Đại oai đức được nghe.

Hỏi: Sao gọi là trời Đại oai đức?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là trời Tịnh cư.

Lại có thuyết cho: Là người thấy chân đế nơi trời thuộc cõi dục.

Lại có thuyết nêu: Là trời thuộc cõi dục, từng thấy Đức Phật quá khứ. Vì sao? Vì chư Phật quá khứ lúc chuyển pháp luân đều có tướng như thế. Nay hiện ra tướng ấy, nên biết Phật sắp chuyển pháp luân, tức liền báo với người khác, từ Phật quá khứ kia được nghe.

Hỏi: Thế nào là nghĩa của pháp luân?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nghĩa của pháp tánh, thể của pháp là nghĩa của pháp luân.

Lại có thuyết nêu: Nghĩa của pháp lựa chọn là nghĩa của pháp luân.

Lại có thuyết cho: Nghĩa của pháp có thể hiện thấy là nghĩa của pháp luân

Lại có thuyết nói: Nghĩa của pháp nhãn thanh tịnh là nghĩa của pháp luân.

Lại có thuyết cho: Nghĩa đối trị không phải pháp luân là nghĩa của pháp luân. Vì sao? Vì như Lục sư ngoại đạo tự nói mình là thầy của hàng người, trời, cũng chuyển pháp luân, nhưng luân của họ là tám tà đạo. Thế nên, đối trị không phải pháp luân, là nghĩa của pháp luân.

Hỏi: Những gì là nghĩa của luân?

Đáp: Nghĩa nhanh chóng là nghĩa của luân.

Lại có thuyết nói: Nghĩa bỏ chôn này hướng đến chôn kia là nghĩa của luân.

Lại có thuyết cho: Nghĩa phá trừ phiền não là nghĩa của luân.

Hỏi: Vì sao luân này gọi là Phạm pháp luân (Pháp luân thanh tịnh)?

Đáp: Vì Phạm thế ở nơi thiền thứ nhất đã gồm đủ Thánh đạo, nên gọi là Phạm pháp luân. Thiền thứ hai, thứ ba không ở nơi thiền thứ nhất, cũng không gồm đủ Thánh đạo. Thiền thứ tư tuy là thân Phật đầu tiên đạt được nhưng không đủ Thánh đạo.

Lại nữa, người phạm hạnh, vì trong thân có thể đạt được, nên gọi là Phạm pháp luân.

Lại nữa, do đối trị không phải là phạm hạnh, nên gọi là Phạm pháp luân.

Lại nữa, vì phá trừ phiền não không phải là thanh tịnh, nên gọi là Phạm pháp luân.

Lại nữa, đẳng chánh giác của Như Lai là pháp thanh tịnh, nên phân biệt, giải nói, nêu đặt, hiển hiện, gọi là Phạm pháp luân.

Lại nữa, vì dùng Phạm âm để thuyết giảng, nên gọi là Phạm pháp luân.

Lại nữa, nếu là xứ có đủ tám Thánh đạo, nên gọi là Phạm pháp luân.

Lại nữa, nếu là nơi chốn có thể đạt được pháp đối trị phiền não nơi ba cõi do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ thì gọi là Phạm pháp luân. Là nơi chốn có thể đạt được nhãn đối trị, trí đối trị bất thiện, vô ký, có báo, không báo, có thể sinh hai quả, có thể sinh một quả, tương ưng với không hổ không thẹn, không tương ưng với không hổ không thẹn, thể có tụ, thể không tụ, gọi là Phạm pháp luân.

Lại nữa, nếu có đạo quả của chín thứ đoạn biết thì gọi là Phạm pháp luân. Trong ba thiên còn lại có đạo quả của năm thứ đoạn biết. Nơi cõi vô sắc có đạo quả của một thứ đoạn biết. Nơi thiên thứ nhất đều cùng có đạo quả của chín thứ đoạn biết, nên gọi là Phạm pháp luân.

Cũng như kinh nói bốn mươi pháp, hai mươi pháp là phần bất thiện, hai mươi pháp là phần thiện. Nếu phân biệt giải nói bốn mươi pháp này thì gọi là Phạm pháp luân.

Hỏi: Như pháp thiện tùy thuận nơi pháp luân nên có thể là Phạm pháp luân. Pháp bất thiện không tùy thuận nơi pháp luân, vì sao nói là Phạm pháp luân?

Đáp: Không do nơi thể thiện, bất thiện để nói là pháp luân, nhưng là do trí duyên nơi thiện, bất thiện, gọi là Phạm pháp luân. Vì sao? Vì pháp luân này là tịch tĩnh, không có lỗi lầm, không hại đến người khác, nên gọi là Phạm pháp luân.

Hỏi: Vì sao nói kiến đạo là pháp luân, tu đạo không phải là pháp luân?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nghĩa nhanh chóng là nghĩa của pháp luân. Kiến đạo là đạo nhanh chóng, là đạo không khởi tâm trông mong.

Lại có thuyết cho: Bỏ chốn này hướng đến chốn kia là nghĩa của pháp luân. Kiến đạo bỏ khổ hướng đến tập, bỏ tập hướng đến diệt, bỏ diệt hướng tới đạo.

Lại có thuyết nêu: Do bốn sự việc nên gọi là pháp luân: (1) Bỏ nơi này. (2) Hướng tới kia. (3) Người chưa lựa chọn thì lựa chọn. (4) Người đã lựa chọn thì không bỏ. Bỏ nơi này: Là bỏ khổ trong kiến đạo. Hướng tới kia: Là hướng tới tập. Chưa lựa chọn thì lựa chọn: Là tập. Đã lựa chọn thì không bỏ: Là khổ.

Lại có thuyết nói: Nghĩa trên dưới là nghĩa của pháp luân. Cũng như vành bánh xe, hoặc có lúc ở trên, hoặc có khi ở dưới. Kiến đạo cũng như thế. Hoặc có khi trí nhãn duyên nơi khổ của cõi dục ở dưới. Hoặc có lúc trí nhãn duyên nơi Hữu đánh ở trên. Duyên nơi Hữu đánh xong, lại duyên nơi cõi dục. Thế nên, nghĩa trên dưới là nghĩa của pháp luân.

Lại có thuyết cho: Nghĩa hàng phục thiên hạ nơi bốn phương là nghĩa của pháp luân. Như luân báu hiện có của Chuyển luân vương, tức có thể hàng phục thiên hạ khắp bốn phương. Hành giả cũng như vậy, dùng luân của kiến đạo nơi bốn đế hàng phục thiên hạ khắp bốn phương.

Lại có thuyết nêu: Riêng như pháp của tấm xe, bầu giữa bánh xe, vành bánh xe. Tấm xe dùng để giữ vành bánh xe. Bầu giữa bánh xe dùng để giữ tấm xe. Khổ nhãn, khổ trí, tập nhãn, tập trí của kiến đạo như tấm xe. Diệt nhãn, diệt trí như bầu giữa bánh xe. Đạo nhãn, đạo trí như vành bánh xe. Vì sao? Vì nhãn trí này duyên nơi tất cả đạo. Pháp trí duyên nơi phần pháp trí. Tỷ trí duyên nơi phần tỷ trí.

Lại có thuyết nói: Kiết do kiến đạo đoạn trừ có thể sinh ra luận của tám pháp tà, phi pháp. Vì kiến đạo có thể đối trị pháp ấy, nên gọi là pháp luân.

Tôn giả Cù-sa nói: Tám Thánh đạo cùng một thời gian ở trong thân này chuyển, nên gọi là pháp luân. Chánh kiến, chánh giác, chánh tinh tấn, chánh niệm như tấm xe. Chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng như bầu giữa bánh xe. Chánh định như vành bánh xe. Tám pháp này đều là sự tu tập trong kiến đạo, nên gọi là pháp luân.

Như nói: Đức Phật đã chuyển pháp luân đầu tiên tại nước Ba-la-nại.

Hỏi: Đức Phật đã chuyển pháp luân nơi cội cây Bồ-đề, vì sao nói chuyển pháp luân đầu tiên ở nước Ba-la-nại?

Đáp: Chuyển pháp luân có hai thứ: (1) Tại thân mình. (2) Tại thân người khác. Nơi cội cây Bồ-đề là chuyển pháp luân của thân mình. Ở nước Ba-la-nại là chuyển pháp luân của thân người khác. Do ở nơi nước Ba-la-nại chuyển pháp luân đầu tiên trong thân người khác, nên gọi là chuyển pháp luân đầu tiên.

Lại có thuyết nói: Chuyển pháp luân có hai thứ là chung, không chung. Như Thanh văn, Phật-bích-chi là pháp luân chung. Phật là pháp luân không chung. Vì chuyển pháp luân chung nên nói là chuyển pháp luân đầu tiên.

Lại có thuyết cho: Vì người đầu tiên chứng được vô ngã, nên nói là chuyển pháp luân đầu tiên.

Lại có thuyết nêu: Nếu vào thời gian này, người chứng đắc vượt hơn Phật-bích-chi thì nói là chuyển pháp luân đầu tiên. Vì sao? Vì Phật-bích-chi cũng ở nơi tự thân có thể chuyển pháp luân, nhưng không thể ở nơi thân người khác chuyển pháp luân. Chỉ Đức Phật mới có thể ở nơi thân người khác chuyển pháp luân.

Lại có thuyết nói: Nếu ở nơi xứ đạt được quả của công hạnh đã hành trì trong ba A-tăng-kỳ kiếp, thì gọi là chuyển pháp luân đầu tiên. Vì sao? Vì nếu Đức Phật muốn nhập Niết-bàn tại nơi chốn của chư Phật trong quá khứ, tức được tùy ý. Sở dĩ thân tâm Phật luôn tinh tấn, đã hành tác một trăm ngàn khổ hạnh, chỉ vì nhằm đem lại lợi ích cho người khác: Nếu khi Ta chứng được trí vô thượng, sẽ khiến cho vô lượng chúng sinh ở nơi ngục tù sinh tử đều được giải thoát. Theo hạnh nguyện như thế, đã được đầy đủ ở nước Ba-la-nại, nên gọi là chuyển pháp luân đầu tiên.

Lại có thuyết cho: Do có thể hàng phục người khác, nên gọi là luân. Cũng như quốc vương đã hàng phục tất cả dân chúng trong các thành ấp, làng mạc, nên được gọi là vua. Không chỉ là hàng phục những người trong cung điện nên được trực tiếp gọi là vua. Như thế, có thể hàng phục thân người khác, gọi là pháp vương, không chỉ riêng nơi thân mình nên gọi là pháp vương.

Hỏi: Nếu Thánh đạo hiện ở trong thân, tức tự thân gọi là người chuyển pháp luân, vì sao gọi là Phật chuyển pháp luân?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Do giác ngộ nên nói Phật chuyển pháp luân. Vì sao? Vì tùy theo Đức Phật kia nên trong thân có Thánh đạo. Nếu không do ánh sáng của lời Phật soi chiếu, thì Thánh đạo không sinh. Nếu do ánh sáng của lời Phật soi chiếu, thì Thánh đạo trong thân người kia liền sinh. Như trong ao nước, tuy có các hoa Ba-đầu-ma, Câu-vật-đầu, Phân-đà-lợi, nhưng nếu ánh sáng của mặt trời không chiếu đến, thì chúng không nở rộ, không tỏa hương. Nếu được ánh sáng của mặt trời soi rọi thì chúng nở rộ, tỏa ngát hương. Thánh đạo kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Tuy có Thánh đạo ở trong thân người kia, nhưng nếu không do ngôn thuyết của Đức Như Lai là bàn tay chuyển, thì Thánh đạo không sinh. Như Chuyển luân vương, nếu không dùng

báu kim luân đặt trong tay phải và dùng tay trái chuyển, nói: Báu kim luân của ta sẽ có nơi chốn được hàng phục. Bây giờ, các thần không chuyển hành kim luân kia. Nếu dùng luân báu đặt trong tay trái, dùng tay phải xoay, lúc đó các thần tức chuyển hành kim luân. Sự chuyển hành luân ấy là do thần nhưng vua được nhận danh. Thánh đạo kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Trong thân người kia tuy có Thánh đạo, nhưng nếu không được duyên của Như Lai làm sáng tỏ thì Thánh đạo không sinh. Cũng như trong kho lẫm có các hạt giống, nhưng nếu không do duyên phát khởi thì mầm không mọc. Thánh đạo kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Trong thân của chúng sinh kia tuy có Thánh đạo, nhưng nếu Đức Như Lai không dùng phương tiện thiện xảo là danh, cú vị thân trừ bỏ chướng ngại nơi thân họ, thì Thánh đạo không sinh. Nếu trừ bỏ chướng ngại thì Thánh đạo tức sinh.

Lại có thuyết cho: Có hai nhân, hai duyên sinh ra chánh kiến: (1) Từ nơi người khác nghe pháp. (2) Bên trong tự tư duy.

Như từ nơi người khác nghe pháp: Gọi là Phật chuyển pháp luân. Như bên trong tự tư duy: Gọi là trong thân tự có Thánh đạo. Như vậy, có thể đối với thân người thành tựu bốn pháp, nghĩa là có nhiều sự tạo tác, như thân cận thiện tri thức, từ nơi người ấy nghe pháp, gọi là Phật chuyển pháp luân. Như bên trong tự tư duy, tu hành như pháp, gọi là trong thân có Thánh đạo.

Hỏi: Như lúc trụ nơi khổ pháp nhãn đã chuyển pháp luân, vì sao vào lúc đạt đạo tỳ trí nói là chuyển pháp luân?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Khi trụ nơi khổ pháp nhãn, tuy chuyển pháp luân, nhưng nghĩa của chuyển chưa đủ, đến lúc đạt đạo tỳ trí thì nghĩa của chuyển mới đủ.

Lại có thuyết cho: Do lúc đạt đạo tỷ trí có năm sự việc thích ứng: (1) Được đạo chưa từng được. (2) Bỏ đạo đã từng được. (3) Đoạn trừ phiền não đồng một vị. (4) Tức khắc đạt được tám trí. (5) Tu mười sáu hạnh. Thời gian này gọi là chuyển pháp luân.

Này Kiều-trần-như! Ông hiểu pháp rồi chẳng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Năm người này đều là người hiểu pháp, vì sao Đức Phật chỉ hỏi một mình Kiều-trần-như?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì Kiều-trần-như thấy Thánh đế trước, bốn người kia thấy sau. Khi Kiều-trần-như thấy rõ Thánh đế, bốn vị kia mới ở tại căn thiện của phần đạt.

Lại có thuyết cho: Do bản nguyên nên trước hết Đức Phật nói với Kiều-trần-như: Ông hiểu pháp rồi chẳng? *Đáp:* Con đã hiểu. Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn đã hỏi Kiều-trần-như đến ba lần?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Kiều-trần-như thấy rõ Thánh đế xong, Đức Thế Tôn khởi tri kiến, quán xét biên vực trước sau, xem Kiều-trần-như nên còn ở nơi ẩm giới nhập của ba nẻo ác nhiều hay là chính ta nơi ba A-tăng-kỳ kiếp đã trải qua những khoảnh khắc sát-na nhiều? Lúc quán như thế, Đức Phật nhận thấy Kiều-trần-như đáng lý còn ở nơi ẩm giới nhập của nẻo ác nhiều, không phải là ba A-tăng-kỳ kiếp đã trải qua những khoảnh khắc sát-na nhiều. Thấy như vậy rồi, Đức Phật suy nghĩ: Ta ở nơi ba A-tăng-kỳ kiếp đã tu tập vô lượng khổ hạnh, nay đạt được trí vô thượng, chỉ có thể khiến cho Kiều-trần-như tức nên ở nơi ẩm giới nhập của ba nẻo ác, được ở trong pháp không sinh, không còn làm việc gì khác, chỉ đến với Ta là đủ. Vì vậy nên Đức Phật đã ba lần hỏi Kiều-trần-như.

Lại có thuyết cho: Kiều-trần-như có thể duyên buộc nơi thân của tất cả chúng sinh. Tất cả chúng sinh cũng có thể duyên buộc nơi

thân của Kiều-trần-như. Kiều-trần-như thấy đế xong, Đức Phật suy nghĩ: Ta nay đã được đạo quả Bồ-đề vô thượng, không còn làm việc gì khác, chỉ lần lượt đoạn dứt duyên buộc của Kiều-trần-như và tất cả chúng sinh, đối với Ta là đủ. Thế nên ba lần hỏi.

Như sự việc cùng ăn nuốt nhau, lại cùng đoạn mạng nhau, chỗ nêu bày cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Vì là hủy báng gần. Lúc Đức Phật còn làm Bồ-tát, xuất gia ra khỏi thành Ca-tỳ-la. Bấy giờ, dòng họ Thích sai năm người theo hầu Bồ-tát: Hai người là người thân bên phía mẹ, ba người là người thân bên phía cha. Hai người nói thọ nhận dục được tịnh. Ba người nói hành khổ hạnh được tịnh. Trong khi Bồ-tát tu khổ hạnh, người nói thọ nhận dục được tịnh, tức liền bỏ đi. Người nói hành khổ hạnh được tịnh, vẫn cố ở lại giúp đỡ Bồ-tát. Bồ-tát bỏ nơi chốn tu khổ hạnh xong, dùng dầu tô xoa thân, dùng các thức ăn như cháo, cơm, người nói hành khổ hạnh được tịnh kia, tâm sinh não loạn, vội bỏ đi. Lúc ấy, sức thân của Bồ-tát chuyển tăng nên đi đến nơi cội cây Bồ-đề, hàng phục các ma, chứng đắc đạo quả Chánh đẳng Chánh giác Vô thượng.

Thành Chánh giác xong, quán khắp thế gian xem ai là người đáng được nghe pháp trước, Ta sẽ vì họ giảng nói. Nhận thấy Uất-đà-ca-tử là người đáng được nghe pháp trước. Bấy giờ, có vị trời liền bạch Phật: Uất-đà-ca-tử vừa mạng chung hôm qua. Khi đó, Đức Như Lai cũng theo tri kiến của mình nhận biết ông ấy vừa mạng chung hôm qua.

Đức Phật lại khởi suy niệm: Ai là người tiếp theo đáng được nghe pháp, Ta sẽ vì họ giảng nói. Thấy A-lan-ca-lan là người kế tiếp đáng được nghe pháp. Vị trời lại bạch: A-lan-ca-lan vừa mất cách đây bảy ngày. Đức Phật cũng khởi tri kiến nhận biết A-lan-ca-lan đã mất cách nay bảy ngày. Đức Phật suy nghĩ: A-lan-ca-lan không được nghe pháp của Ta là một mất mát lớn.

Hỏi: Đức Phật đã thành đạo, tức nên vì người kia giảng nói pháp, nhưng không vì họ giảng nói, vì sao không gọi là giáo hóa không đúng thời?

Đáp: Tôn giả Cù-sa nói: Đức Phật mới thành đạo, tâm yêu kính pháp, không nghĩ đến thức ăn khác, chưa quán chúng sinh ai nên được hóa độ.

Lại có thuyết cho: Đức Như Lai vô cùng thương xót, vì chưa kịp hóa độ, người kia đã mạng chung.

Lại có thuyết nêu: Đức Phật chưa phân chúng sinh thành ba tụ.

Lại có thuyết nói: Người thọ nhận Phật giáo hóa, tất cần căn tánh thành thực. Căn của họ chưa thành thực mà liền mạng chung. Lại, các căn đã thành thực, tất do tự tâm. Người kia ý kiêu mạn, hành thiên tự xưng là Nhất thiết trí, tất phải trải qua thời gian lâu các căn mới thành thực.

Hỏi: Nếu căn của người này chưa thành thực, thì vì sao Đức Phật nói: Người kia không được nghe pháp của Ta là mất mát lớn?

Đáp: Nếu người kia không mạng chung, thì Đức Phật đã có thể trừ bỏ tâm tự xưng là Nhất thiết trí của người ấy, cũng khiến sinh tâm tin kính Phật là bậc Nhất thiết trí. Cũng có thể trước hết, khiến các căn trước kia của Kiền-trần-như được thành thực, có thể thọ nhận sự hóa độ của Phật. Nếu một người kia, sau khi Phật đắc đạo, trong bốn mươi hai ngày còn thọ mạng, tức có thể khiến người ấy ở trong pháp của Phật đạt được lợi ích lớn, nhưng vì hành mạng của người ấy đã hết, nên Đức Thế Tôn đã bỏ. Nếu có chúng sinh đáng thọ nhận sự hóa độ, thì Đức Như Lai có thể tự trụ nơi thọ mạng, như đã chờ đợi Tu-bạt-đà-la v.v... Nếu có thể trụ nơi thọ mạng của người khác, thì không có điều đó.

Lại có thuyết cho: Lúc Đức Phật còn là Bồ-tát, là đệ tử của người kia. Nếu như người ấy không mạng chung, thì Đức Phật sẽ chỉ

rõ pháp cho vị thầy ấy, cũng khiến người ấy nhận biết pháp Phật đã chứng đắc, không phải là pháp họ đã truyền trao trước kia.

Do sự việc này, nên Đức Phật nói người kia không được nghe pháp của mình là mất mát lớn.

Đức Phật suy niệm: Ai là người tiếp theo đáng được nghe pháp?

Vị trời lại bạch: Năm người như A-nhã Kiều-trần-như v.v... là người tiếp theo đáng được nghe pháp. Phật cũng khởi tri kiến nhận biết A-nhã Kiều-trần-như v.v... theo thứ lớp đáng được nghe pháp.

Đức Phật lại suy nghĩ: Nay họ ở nơi nào?

Vị trời bạch: Họ đang ở nơi nước Ba-la-nại.

Đức Phật cũng khởi tri kiến, nhận biết họ đang ở tại nước Ba-la-nại. Bấy giờ, Đức Thế Tôn lần lượt đi đến nước Ba-la-nại, tới chỗ năm vị kia. Lúc đó, năm người thấy Đức Thế Tôn đến liền cùng bàn với nhau. Nói rộng như trong kinh.

Kiều-trần-như đã thấy rõ chân đế xong, Phật bảo: Ông đối với pháp đã hiểu rồi chăng? Cho đến nói rộng. Nay ông xem Ta có biếng trễ chăng? Đã hành nhiều pháp chăng? Đối với pháp lìa dục có thoái chuyển chăng? Ta đã đạt được pháp cam lộ chăng?

Lúc này, Kiều-trần-như vô cùng hổ thẹn, đáp lời Phật: Nay xem Đức Thế Tôn không có biếng trễ, không hành nhiều pháp, đối với pháp lìa dục cũng không thoái chuyển, đã đạt được pháp cam lộ, con đều chứng biết.

Do sự việc này, nên Đức Phật hỏi đến ba lần.

Lại nữa, vì muốn làm viên mãn thế nguyện xưa. Từng nghe trong Hiền kiếp này, có vị vua tên là Ác Hành, lại có Tiên nhân tên là Nhẫn Nhục. Bấy giờ, nhà vua không đem theo người nam, dẫn các kỹ nữ ra khỏi hoàng cung dạo chơi trong rừng, tâm ý vui thích. Sau

đấy, vua mệt mỏi nên nằm ngủ. Các kỹ nữ vì lo hái hoa quả nên đang tìm kiếm khắp nơi trong rừng cây.

Khi đó, vị Tiên nhân ở nơi trụ xứ của mình thiền tư tịch tĩnh. Các kỹ nữ từ xa trông thấy Tiên nhân, liền cùng đến chỗ vị tiên, đánh lễ nơi chân xong, ngồi qua một bên. Vị Tiên nhân liền vì các kỹ nữ giảng nói về những lỗi lầm tai hại của dục.

Vua Ác Hành khi thức giấc, nhìn khắp bốn phía không thấy người hầu, liền nghĩ: Phải chăng có kẻ đã dẫn các kỹ nữ của ta đi rồi chẳng? Nhà vua tức thì nổi giận, xách gươm tìm kiếm khắp rừng, bỗng thấy các kỹ nữ đang ngồi vây quanh bên vị tiên, tâm vua khởi ý nghĩ: Nay chính con quý to tướng kia dám dẫn đám kỹ nữ của ta đến đó v.v... Trước hết hỏi: Ông là ai?

Tiên nhân đáp: Tôi là người tiên.

Vua lại hỏi: Ông làm gì ở trong khu rừng này?

Tiên nhân đáp: Tôi hành đạo nhẫn nhục.

Nhà vua nghĩ thầm: Người này thấy ta giận dữ nên tự xưng là nhẫn nhục. Nay ta nên thử xem có thật vậy chẳng? Vua lại hỏi: Ông đã chứng được thiền thứ nhất chẳng?

Tiên nhân đáp: Không được.

Lại hỏi: Ông đã chứng được cho đến định phi tướng phi phi tướng chẳng?

Tiên nhân đáp: Không được.

Nhà vua nghe xong, cơn giận dữ càng tăng, nói với Tiên nhân: Ông có thể đưa cánh tay của mình ra chẳng? Nhà vua liền dùng dao bén chặt đứt. Lại hỏi: Ông là người gì?

Tiên nhân đáp: Là người nhẫn nhục.

Như thế, lại chặt đứt một cánh tay nữa. Rồi chặt đứt cả hai chân. Lại cắt tai, mũi, khiến thân người tiên trở thành bảy phần. Lại hỏi: Ông là người gì?

Vị tiên đáp: Là người nhẩn nhục.

Tiên nhân nói với nhà vua: Giờ đây vì sao ông lại sinh tâm nhàm chán? Nếu ông dùng dao cắt đứt thân thể tôi khiến như vi trần thì tôi vẫn nói là người hành nhẩn nhục, trọn không có khác.

Tiên nhân lại suy nghĩ và nói: Như hôm nay ông chặt đứt thân thể tôi khiến thành bảy phần, thì khi tôi chứng được đạo quả Bồ-đề vô thượng, trước hết tôi dùng tâm đại bi khiến ông tu bảy thứ đạo để dứt trừ bảy thứ sử của ông.

Vua Ác Hành thời ấy nay là Kiều-trần-như. Tiên nhân Nhẩn Nhục ấy nay chính là Đức Thế Tôn.

Kiều-trần-như đã thấy chân đế rồi, nhờ nơi oai lực của Phật, tự thấy thân mình vốn là vua Ác Hành từng cắt đứt thân Tiên nhân khiến thành bảy phần, cũng nhớ lại thệ nguyện xưa của Đức Phật. Lúc ấy, Đức Thế Tôn bảo Kiều-trần-như: Ta đâu trái với lời thề xưa, tức là vẫn tuân giữ nguyện cũ chẳng?

Kiều-trần-như liền từ tòa ngời đứng dậy, hết sức hổ thẹn, bạch Phật: Đức Thế Tôn không hề trái với bản thệ mà luôn tuân thủ lời nguyện xưa. Con quá ngu tối, thấp kém, đã tạo nên tội như thế. Nay xin dốc tâm sám hối để cho bản nguyện được viên mãn. Thế nên Đức Phật đã ba lần hỏi Kiều-trần-như.

HẾT - QUYỂN 21

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 22

Chương 1: KIỀM ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 7: BÀN VỀ VÔ NGHĨA, phần 2

Thần đất khởi xướng như vậy: Đức Thế Tôn chuyển Thánh pháp luân, cho đến nói rộng.

Hỏi: Trong chúng hội bấy giờ, cũng có vị trời khác xướng: Phật chuyển pháp luân. Vì sao chỉ nói một mình thần đất xướng?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Thần đất luôn đi theo Đức Thế Tôn, muốn khiến Phật chuyển pháp luân không có các trở ngại. Đức Như Lai theo thời chuyển chánh pháp luân không có các trở ngại. Thần đất tự nghĩ mình có công lao, nay đã được quả, tâm sinh hoan hỷ, do đó nên cất cao tiếng xướng trước.

Lại có thuyết nói: Trong chúng hội bấy giờ, tuy có các vị trời khác, nhưng nghe thần đất vốn nhanh nhẹn nên xướng trước. Như hôm nay nơi xứ đại chúng tập hợp, người tánh nhanh nhẹn, thường vui mừng cất cao tiếng xướng trước. Thần đất kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Vì thần đất cảm thấy hoan hỷ sâu đậm, nên xướng trước.

Lại có thuyết cho: Là theo đúng pháp thứ lớp. Vì sao? Vì thân đất xương trước, tiếp theo là thân hư không, trải qua trong khoảng khắc trên đến cõi Phạm thế.

Hỏi: Như từ chỗ phát khởi tiếng thì âm thanh ở đây liền dứt, sao nói là trên lên đến cõi Phạm thế?

Đáp: Đây là pháp chuyển nối tiếp. Thân đất xương xong, vị trời khác lại xương. Chuyển chuyển như vậy cho đến cõi Phạm thế. Cũng như một ngọn đèn chuyển chuyển cùng cháy, âm thanh kia cũng như thế.

Hỏi: Như trời cũng hiểu pháp, vì sao nói vì con người nên chuyển pháp luân?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Do con người thấy đế trước, trời thấy đế sau.

Lại có thuyết cho: Vì con người là hiện thấy, trời không phải là hiện thấy.

Lại có thuyết nêu: Do con người làm chứng, không phải do trời làm chứng.

Lại có thuyết nói: Vì hành nghiệp của Đức Phật cùng với con người là đồng, trời thì không đồng.

Lại có thuyết cho: Vì các trời cũng từ trong nơi con người đạt được lợi ích tốt đẹp.

Lại có thuyết nêu: Vì trong con người có đủ bốn chúng.

Lại có thuyết nói: Nếu ở nơi xứ này diệt thì cũng ở nơi xứ ấy sinh, tuy có Thánh nhân nơi các thiên cung nhưng trong nẻo người có người chứng pháp cam lộ, không gọi là pháp diệt. Nếu không có người chứng mới gọi là pháp diệt. Thế nên, nếu ở nơi xứ này diệt, thì cũng ở nơi xứ ấy sinh.

Nếu Chuyển luân Thánh vương xuất thế, thì tiếng nói thấu đến cung trời Tha hóa tự tại. Tiếng nói của Tôn giả Kiều-trần-như v.v... thấu đến trời Phạm thế. Tiếng nói của Đức Phật thấu đến trời A-ca-nị-trá.

Hỏi: Vì sao tiếng nói của Chuyển luân vương thấu đến cung trời Tự Tại. Tiếng nói của Kiều-trần-như v.v... thấu đến trời Phạm thế. Tiếng nói của Đức Phật thấu đến trời A-ca-nị-trá?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Chúng sinh tạo nghiệp có phẩm hạ, trung, thượng. Người tạo nghiệp phẩm hạ, tiếng nói thấu đến cung trời Tự Tại. Người tạo nghiệp phẩm trung, tiếng nói thấu đến trời Phạm thế. Người tạo nghiệp phẩm thượng, tiếng nói thấu đến trời A-ca-nị-trá.

Lại có thuyết nêu: Chúng sinh tạo nghiệp được tiếng tăm tốt có phẩm hạ, trung, thượng. Người tạo nghiệp phẩm hạ, tiếng nói thấu đến cung trời Tự Tại. Người tạo nghiệp phẩm trung, tiếng nói thấu đến trời Phạm thế. Người tạo nghiệp phẩm thượng, tiếng nói thấu đến trời A-ca-nị-trá.

Lại có thuyết cho: Chúng sinh tán thán cha mẹ, các bậc Sư trưởng, Sa-môn, Bà-la-môn có phẩm hạ, trung, thượng. Nếu người tạo phẩm hạ, tiếng nói thấu đến cung trời Tự Tại. Người tạo phẩm trung, tiếng nói thấu đến trời Phạm thế. Người tạo phẩm thượng, tiếng nói thấu đến trời A-ca-nị-trá.

Lại có thuyết nói: Nếu Chuyển luân Thánh vương xuất thế, thì dùng mười điều thiện để giáo hóa ở trong sáu trời thuộc cõi dục nhận lấy quả báo. Nếu có người mới sinh lên cảnh trời, thì chư thiên hoan hỷ: Thân thuộc thọ nhận vui của ta nay đã thêm nhiều. Vì lúc Chuyển luân Thánh vương xuất thế, chư thiên đều hoan hỷ, nên tiếng nói của Chuyển luân vương thấu đến cung trời Tự Tại. Vì Phạm thiên thỉnh Đức Phật chuyển pháp luân, nên tiếng nói thấu đến trời Phạm thế. Chư thiên Thủ-đà-hội đã giúp cho Bồ-tát giác ngộ, nên xuất gia ra

khởi thành Ca-tỳ-la, đạt được trí vô thượng, vì thế nên Phật xuất hiện ở đời, tiếng nói thâu đến trời A-ca-nị-trá.

Lại có thuyết cho: Chuyển luân Thánh vương là người ái dục, do đó tiếng nói thâu đến xứ không lìa dục. Vì trong trời Phạm thế có cao thấp, trên dưới, nên tiếng nói của Tôn giả Kiều-trần-như thâu đến cảnh trời này. Vì Đức Phật có đại danh xưng tối thắng, nên tiếng nói của Phật thâu đến trời A-ca-nị-trá. Nếu như chúng sinh nơi cõi Hữu đảnh có nhĩ thức, thì tiếng nói của Đức Thế Tôn cũng nên thâu đến cõi đó, vì Đức Thế Tôn đã tu rộng nghiệp được tiếng tăm tốt.

Hỏi: Vì sao âm thanh của Chuyển pháp luân thâu đến trời Phạm thế?

Đáp: Vì Phạm thế là xứ được tất cả loài người tôn trọng.

Lại có thuyết nói: Vì trời Phạm thế đã tạo ra giới hạn sai biệt của ba ngàn đại thiên thế giới.

Lại có thuyết cho: Vì trời Phạm thế có trên dưới, cao thấp.

Lại có thuyết nêu: Vì địa kia có pháp *giác quán* (tâm tứ) là căn bản của ngôn ngữ. Như nói: Do tâm giác quán nên có ngôn ngữ.

Lại có thuyết nói: Vì nơi trời kia có nhĩ thức là thiện, nhiễm ô, vô ký không ảm mất của địa mình.

Lại có thuyết nêu: Vì nơi trời kia có miệng là thiện, nhiễm ô, vô ký không ảm mất của địa mình, có pháp tạo tác.

Do các sự việc này, nên tiếng nói của chuyển pháp luân thâu đến cảnh trời Phạm Thế.

Hỏi: Pháp do chư Phật giảng nói đều là pháp luân chăng?

Đáp: Không phải. Nói về kiến đạo, đó gọi là pháp luân.

Hỏi: Nghe Đức Phật giảng nói pháp, số người nhập kiến đạo là nhiều, vì sao không gọi là pháp luân?

Đáp: Số người kiến đạo ấy tuy là pháp luân, nhưng không ở ban đầu. Người nhập pháp đầu tiên mới được gọi là pháp luân. Người nhập pháp sau cùng như Tu-bạt-đà-la cũng được gọi là pháp luân.

Hỏi: Tất cả chư Phật đều ở nơi nước Ba-la-nại chuyển pháp luân. Xứ ấy có nhất định chăng? Nếu nhất định, thì như thuyết này nói làm sao thông? Như nói: Phật Nhiên Đăng chuyển pháp luân ở thành Đăng Quang. Nếu không nhất định, thì như Đàm Ma Tu Bồ Đề đã nêu kệ làm sao thông? Như kệ nói:

*Nên niệm chỗ dựa Phật quá khứ
Đại thành Ca Da, rừng Thí Lộc
Đều ở xứ này khéo phân biệt
Pháp diệu thanh tịnh là vô thượng.*

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nên tạo ra thuyết này: Có bốn xứ nhất định: (1) Xứ nơi cội cây Bồ-đề. (2) Xứ chuyển pháp luân. (3) Xứ trên trời đi xuống dưới đất. (4) Xứ hóa hiện thân biến lớn.

Vì sao biết được xứ nơi cội cây Bồ-đề là nhất định? Từng nghe có Chuyển luân vương Văn-đà-kiệt cùng với bốn binh chủng bay đi giữa khoảng không, ngang qua bên trên cây Bồ-đề, thì xe báu liền dừng lại, không thể bay tiếp. Bấy giờ, nhà vua hoảng sợ, nghĩ thầm: Nay ta sắp mất ngôi vua là điều không hề mong muốn. Vậy mạng gặp nạn chăng? Thân cây Bồ-đề nói với vua: Đại vương đừng sợ! Không mất ngôi vua, cũng không có mạng gặp nạn. Đại vương không thấy nơi cội cây Bồ-đề chăng? Ở đây có tòa kim cương, tất cả Bồ-tát đều an tọa trên tòa này, chứng đắc trí vô thượng. Đại vương muốn đi qua, có thể tránh xứ này, rẽ sang con đường khác. Lúc ấy, nhà vua xuống xe, đem các thứ cúng dường nơi cây Bồ-đề xong, theo đường khác mà đi. Do sự việc ấy nên biết được nơi cội cây Bồ-đề là xứ nhất định.

Vì sao biết được xứ chuyển pháp luân là nhất định? Tức do kệ trên, nên biết được xứ đó là nhất định.

Vì sao biết được xứ từ trên trời đi xuống dưới đất là nhất định? Từng nghe sau khi Đức Phật cách biệt thế gian, xứ từ trên trời xuống dưới đất có các sự việc khổ não. Các Tỳ-kheo bỏ nơi chốn ra đi, đi học ngoại đạo đến ở trong đó. Về sau các Tỳ-kheo lại đến chỗ ấy, nói với ngoại đạo: Đây là nơi chốn của thầy ta, từ trên trời đi xuống. Ngoại đạo lại nói: Đây là chốn thờ cúng tế trời, thường trụ của ta. Cho đến diễn ra cuộc tranh chấp quyết liệt. Các Tỳ-kheo nói với ngoại đạo: Nay nên cùng lập lời nói thành thật, nếu thuộc về người nào sẽ có tướng điềm lành hiện bày. Các ngoại đạo đều yên lặng. Lúc ấy, các Tỳ-kheo bèn lập lời nói thành thật: Xin chớ thần chứng tri! Nếu khiến xứ này là nơi chốn của chư Phật quá khứ đã lên thiên cung vì mẫu thân thuyết pháp rồi đi xuống trần gian thì sẽ hiện tướng điềm lành. Khi đó, tại trụ xứ kia, bỗng nổi lên trụ đá to, trên có sư tử đá, tức thì gầm lớn. Các ngoại đạo sợ hãi nên bỏ đi. Trong miệng sư tử tuôn ra các tràng hoa báu quấn quanh trụ đá này. Do sự việc ấy nên biết xứ Đức Phật từ trên trời đi xuống dưới đất là nhất định.

Vì sao biết được xứ hóa hiện thần biến lớn là nhất định? Vì khi Đức Phật còn tại thế, các nhóm ngoại đạo thường tìm Phật để cùng so tài hiện bày thần biến. Trải qua mười sáu nước lớn, Đức Phật không hiện thần biến, đến lượt trở về nước Xá-vệ mới hiện thần biến. Do sự việc này nên biết được xứ hóa hiện thần biến lớn là nhất định.

Hỏi: Nếu xứ chuyển pháp luân là nhất định, thì thuyết nói Đức Phật Nhiên Đăng chuyển pháp luân nơi thành Đăng Quang làm sao thông?

Đáp: Nước Ba-la-nại hiện nay tức là thành Đăng Quang ngày xưa.

Lại có thuyết nói: Có ba xứ nhất định: Là nơi cội cây Bồ-đề, xứ từ trên trời đi xuống và xứ hiện thần biến lớn. Ba xứ này là nhất định, như trên đã nói. Ba xứ không nhất định là xứ chuyển pháp luân, xứ đản sinh và xứ nhập Niết-bàn.

Vì sao biết được xứ chuyển pháp luân là không nhất định? Nếu A-la-uất-đà-ca-tử không mạng chung thì Đức Phật đã không đến nơi chốn kia để vì năm người như Kiều-trần-như v.v... thuyết giảng pháp. Tức từ nước Ma-già-đà dẫn đến nước Ba-la-nại.

Hỏi: Nếu xứ chuyển pháp luân không nhất định, thì như kệ của Đàm-ma-tu-bồ-đề đã nói làm sao thông?

Đáp: Kệ ấy chẳng cần phải thông. Vì sao? Vì đây không phải là Tu-đa-la, Tỳ-ni, A-tỳ-đàm. Vì đây chỉ là pháp tạo văn tụng. Phạm là người tạo văn tụng, lời nói tất vượt quá sự thật.

Hỏi: Như nếu muốn thông suốt thì nên thông như thế nào?

Đáp: Quá khứ cũng từng có Đức Phật ở nơi xứ ấy chuyển pháp luân, do đây nên nói như vậy.

Hỏi: Ba-la-nại là nghĩa gì?

Đáp: Có con sông mang tên Ba-la-nại, cách đây không xa, có một thành vua được xây dựng, nên gọi là Ba-la-nại.

Hỏi: Vì sao gọi là xứ luận bàn của Tiên nhân?

Đáp: Hoặc tạo ra thuyết này: Tất cả chư Phật đều ở nơi nước Ba-la-nại chuyển pháp luân. Chư Phật là những Tiên nhân tối thắng. Vì lần đầu tiên ở nơi xứ ấy chuyển pháp luân, nên gọi là xứ Tiên nhân luận bàn. Hoặc lập ra thuyết này: Chư Phật bất tất ở nơi xứ ấy chuyển pháp luân, vì thời gian Đức Phật xuất thế đã có đại tiên A-la-hán cư trú nơi ấy, đang cư trú, sẽ cư trú. Nếu Đức Phật không xuất thế, thì có Phật-bích-chi ở đây. Nếu không có Phật-bích-chi, thì có Tiên nhân đạt năm thông cư trú. Do sự việc này, nên gọi là xứ luận bàn của Tiên nhân, cũng gọi là trụ xứ của Tiên nhân.

Rừng Thí Lộc có nghĩa gì? Bầy nai thường di chuyển khắp trong đó, nên gọi là rừng nai. Lại nữa, vua Phạm-ma-đạt đã đem rừng cây này ban cho đàn nai, nên gọi là Rừng Thí Lộc.

* *Lại, Đức Thế Tôn nói: Tỳ-kheo này đã dứt hết lậu, trời Ba mươi ba thường tập họp, cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì Kinh Ba Lợi Chất Đa Thọ Dụ là chỗ dựa căn bản để tạo luận. Hoặc có người cho trời Ba mươi ba có trí thông rõ hiện tiền, nhận biết Tỳ-kheo đã dứt hết lậu, chẳng phải là do trí tỷ tướng để nhận biết. Muốn quyết định nói trời Ba mươi ba không có trí thông rõ hiện tiền, chỉ là trí tỷ tướng. Vì sao? Vì tuệ sinh đắc không nhận biết pháp lậu tận. Vì sự việc ấy, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Nếu tuệ sinh đắc không thể nhận biết được pháp lậu tận, thì chư thiên kia làm sao nhận biết?

Đáp: Do năm sự việc nên nhận biết:

(1) Đức Thế Tôn khởi tâm thế tục:

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn khởi tâm thế tục?

Đáp: Vì vừa ý Đức Thế Tôn. Ai là người khiến Đức Thế Tôn vừa ý nhất? Đó là người có thể dứt bỏ hữu ở vị lai. Đức Thế Tôn cũng nói: Nếu Tỳ-kheo là người khởi phần ít hữu ở vị lai, thì Ta cũng không khen ngợi người ấy, cho đến nói rộng. Tỳ-kheo kia đã dứt bỏ hữu nơi vị lai là vừa ý, nên Đức Thế Tôn đã khởi tâm thế tục.

Lại có thuyết cho: Muốn khiến cho người được tha tâm trí nhận biết nên dùng miệng nói, bảo với người khác.

(2) Nói với người khác: Về nghĩa nói với người khác, như trước đã nói.

(3) Tôn giả kia cũng khởi tâm thế tục:

Hỏi: Vì sao Tôn giả kia cũng khởi tâm thế tục?

Đáp: Vì Tôn giả kia, từ vô thủy đến nay, đã bị phiền não luôn đốt cháy, nay đã được nguội lạnh. Bỏ các nhập cháy nóng, được các

nhập mát mẻ. Bỏ chúng sinh phiền não, trụ trong chúng sinh thanh tịnh. Bỏ gánh nặng của ám nhiễm ô, được âm thanh tịnh, sinh tâm hoan hỷ nên khởi tâm thế tục.

(4) Tôn giả kia cũng nói với người khác:

Hỏi: Vì sao Tôn giả kia cũng nói với người khác?

Đáp: Vì muốn ở trong hiện pháp những điều nói ra đều thành thật, đúng đắn. Cũng khiến thí chủ thí các thứ thức ăn uống, y phục, giường tòa để nằm ngồi, thuốc thang chữa bệnh, sinh khởi tâm hoan hỷ. Cũng muốn hiển bày về người xuất gia có hành quả thật. Thế nên nói với người khác.

(5) Từ trời Đại oai đức được nghe:

Hỏi: Thế nào là trời Đại oai đức?

Đáp: Là người đặc quả A-la-hán trong cõi trời ấy.

Hỏi: Tất cả đều nhận biết chăng?

Đáp: Nếu là người căn trí như nhau thì nhận biết.

Hỏi: Các trời khác cũng khen ngợi pháp này chăng?

Đáp: Cũng khen ngợi.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong đây vì sao không nói?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Nếu chư thiên thường xuyên tập họp, thì trong đây nói. Như trời Ba mươi ba, vào các ngày mùng tám, mười bốn, ngày rằm, thường suy nghĩ đến hàng người, trời xem có những ai hành pháp thiện chăng?

Lại có thuyết nêu: Trong trời Ba mươi ba kia, hoặc có chư thiên dùng cây Ba-lợi-chất-đa-la, dụ cho A-la-hán. Thế nên khen ngợi.

Lại có thuyết nói: Trời Ba mươi ba nếu nghe có nhiều người hành việc thiện, thì chư thiên ở đấy đều hoan hỷ. Do đó nên khen ngợi.

Lại có thuyết cho: Trời Ba mươi ba thường dò xét con người, xem có ai hành thiện thì sẽ ủng hộ họ. Thế nên khen ngợi.

Hỏi: Cũng khen ngợi người hữu học không?

Đáp: Cũng khen ngợi. Như kinh nói: Nếu người thế gian luôn hiếu thảo, phụng dưỡng cha mẹ, thì chư thiên khen ngợi, hưởng chi là người hữu học.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao chỉ nói người dứt hết lậu không nói người hữu học?

Đáp: Do sự tối thắng, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nói: Vì lấy thời gian cây Ba-lợi-chất-đa-la sum suê, hoa nở rộ làm dụ.

Lại có thuyết cho: Do người dứt hết lậu, tức nên thọ nhận sự cúng dường, không xen lẫn với lỗi lầm tai hại, không có tội, không có ngờ vực, oán hận. Thế nên khen ngợi.

Lại có thuyết nêu: Nếu thế gian có A-la-hán, thì chư thiên tăng nhiều, nẻo ác giảm thiểu. Vì thế nên khen ngợi. Cũng như vua sáng trị nước thì dân chúng ngay thẳng tăng nhiều. Người dứt hết lậu kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Nếu thế gian có A-la-hán, thì chư thiên thêm nhiều, chúng A-tu-la giảm thiểu. Như lúc mặt trăng tròn, nước nơi biển cả tăng. Sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Nếu thế gian có A-la-hán, thì lúc chư thiên cùng với A-tu-la đánh nhau sẽ thắng. Như thiên tử kiến thiện tinh tấn thì chư thiên chiến thắng. Sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Nếu thế gian có A-la-hán, thì oai đức của chư thiên sinh sau vượt hơn oai đức của chư thiên sinh trước. Vì thế nên khen ngợi. Như dùng gạo đường thí cho thì hơn người thí ở ngã tư đường. Sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Nếu thế gian có A-la-hán, thì dùng một ít thức ăn thí cho, được sinh lên cõi trời. Vì thế nên khen ngợi. Như Tôn giả Ma ha Ca-diếp dùng một bát cơm nấu bằng gạo xấu. Tôn giả A-ni-lô-đầu dùng một bữa ăn thí cho. Sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Nếu thế gian có A-la-hán, người trông thấy có thể sinh tâm kính tin, sẽ được sinh lên trời. Vì thế nên khen ngợi. Như loài chó dữ, ễnh ương chỉ hít lấy không khí. Hàng Chiên-đà-la do khởi tâm kính tin, nên được sinh lên cõi trời. Sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Nếu thế gian có A-la-hán, ngục tù sinh tử được gặp đại ân xá. Như vua sinh con thì đại xá lao ngục. Sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Nếu thế gian có A-la-hán, tức có thể hiển bày đạo của nẻo thiện, nẻo ác. Như khi mặt trời mọc, tức trông thấy đường bằng phẳng hoặc đường đầy hiểm nạn. Sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Nếu thế gian có A-la-hán, thì không mất ngôi vị trời, không đọa nơi nẻo ác, trở lại được ngôi vị trời. Cũng như Đế Thích. Sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Nếu thế gian có A-la-hán, thì tất cả thế gian đều thường đạt được thiện lợi, không lúc nào trống, thiếu. Cũng như sư thiện chỉ dạy đệ tử thiện, thường được thiện lợi, không khi nào trống, thiếu. Sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Nếu thế gian có A-la-hán, thì tuy có nhạc trời, nhưng có thể lia bỏ, tư duy được tịch tĩnh. Như Đế Thích, Chuyển Luân vương, Diêm La vương suy xét được xuất gia. Sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Nếu thế gian có A-la-hán, thì tất cả thế gian sẽ được nghe pháp báu như phẩm đạo v.v... nên thường được mùa. Như hải thuyền chở của báu, khiến thiên hạ được no đủ. Sự việc kia cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Nếu thế gian có A-la-hán, thì tất cả người đời đều thọ hưởng an vui, như mùa lúa chín no đủ. Sự việc kia cũng như thế.

Hỏi: Là khen ngợi tất cả bậc A-la-hán chăng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đều khen ngợi tất cả A-la-hán. Vì sao? Vì chư thiên thường ưa thích khen nói về người thiện. Tất cả việc làm đều xong, thật là hy hữu. Thế nên đều khen ngợi.

Lại có thuyết cho: Không hẳn đã khen ngợi tất cả A-la-hán. Nếu A-la-hán tạo hành nghiệp tiếng tăm tốt cũng khiến được tăng ích thì khen ngợi. Còn nếu không tạo hành nghiệp tiếng tốt, hoặc tuy có tạo nhưng không khiến tăng trưởng, thì có ở gần cũng không nhận biết, huống hồ là chư thiên?

Lại có thuyết nêu: Nếu giàu sang mà xuất gia, như vua Thích-bà-đà v.v... tức nên khen ngợi.

Lại có thuyết nói: Như trong kinh đã nói: A-la-hán tức nên khen ngợi.

Lại có thuyết cho: Nếu là người có đại trí, có phước báo lớn, nếu có thể khiến cho các chúng trời tăng, nẻo ác giảm thiểu, tức nên khen ngợi.

Lại có thuyết nêu: Nếu tạo lợi ích cho người khác không sinh chán mệt, như Tôn giả Xá-lợi-phất v.v... thì nên khen ngợi.

Lại có thuyết nói: Nếu có khả năng hộ trì pháp Phật, làm nơi chốn quy hướng cho đời, thì nên khen ngợi.

Hỏi: Chư thiên có nhận biết người tặng thượng mạn không?

Đáp: Nếu người có tặng thượng mạn, tự nói là A-la-hán, thì chư thiên không nhận biết. Nếu người không có tặng thượng mạn, tự nói là đấng A-la-hán, thì chư thiên tức nhận biết.

Lại có thuyết nói: Nếu là người có căn thiện sâu dày, khởi tăng thượng mạn, thì chư thiên không nhận biết. Nếu người khởi quán bất tịnh, hệ thuộc cõi dục, sinh tăng thượng mạn thì nhận biết. Như Đê thích, vào thời kỳ thế gian không có Phật, nếu thấy người nào sống nơi chốn vắng lặng, vô sự, liền đến nơi đó quán sát người này có tướng thành Phật hay không. Đê thích hãy còn như thế, huống chi là trời khác mà không nhận biết?

Hỏi: Lại nhận biết người phạm giới chẳng?

Đáp: Nếu phạm giới thô thì nhận biết, tế thì không nhận biết.

** Lại, Đức Thế Tôn nói: Có hóa pháp điều phục, có như pháp tu hành, cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Kinh Thiên Na Lê Sư là chỗ dựa căn bản để tạo phần Luận này.

Từng nghe ở nước Ma-già-đà có bệnh dịch lan rộng. Đang trong mùa dịch ấy, những người phụ tá của vua Tần-bà-sa-la, nước Ma-già-đà, có nhiều người chết.

Lại có thuyết nói: Vua A-xà-thế lúc giết phụ vương, cũng giết luôn quan phụ tá thân tín của vua cha. Bà con của quan phụ tá đến xin Tôn giả A-nan vì mình thưa hỏi Đức Phật: Ở các nơi thôn xóm, như những người tin ưa Phật, sau khi mạng chung, Đức Thế Tôn đều luôn nói trước xứ sắp sinh của họ. Hôm nay các thân thuộc của tôi ở nước Ma-già-đà này, những người vừa mạng chung, Đức Phật không nói nơi chốn sắp sinh. Tôn giả nên vì chúng tôi thỉnh vấn Đức Thế Tôn về những người vừa mạng chung ấy được sinh vào nơi nào?

Bấy giờ, Tôn giả A-nan vì chỗ thân quen, nên đã hứa tạo phương tiện, liền đi đến chỗ Đức Thế Tôn, bạch Phật: Dân chúng của nước khác, có người mạng chung, Đức Thế Tôn thường về xứ sinh của họ. Nay quan phụ tá của vua nước Ma-già-đà vừa mạng

chung, Đức Thế Tôn không nói xứ sinh của ông ấy. Vì Đức Phật không nói nơi chốn sắp sinh kia, nên các thân thuộc của họ sinh tâm sâu não, không sinh kính tin. Kính mong Đức Thế Tôn nói về nơi sắp sinh của vị ấy.

Đức Thế Tôn thành bậc Đẳng chánh giác ở tại nước Ma-già-đà. Lại, vua Tần-bà-sa-la, thâm tâm tin Phật, được pháp cứu cánh, luôn cung kính, phụng sự chúng Tăng. Do sự việc này, nên nói về xứ sinh của người vừa chết như quan phụ tá v.v... của vua nước Ma-già-đà. Lúc ấy, Đức Thế Tôn yên lặng chấp thuận, tức thì mang y bát vào thành Na-đề-kiền khát thực. Khất thực xong, trở lại Tinh xá. Rửa chân tay rồi, vào phòng Quân-xà-ca, trải giường ra ngồi, khéo thủ giữ thân tâm, nhập thiền định, nhằm quán xứ sắp sinh của sứ hầu vua nước Ma-già-đà.

Hỏi: Đức Thế Tôn đã có tri kiến như thế, muốn có đối tượng quán, nên suy niệm liền nhận biết ngay, vì sao phải trải giường ngồi, cho đến nói rộng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì muốn nói đến sự việc rất sâu xa, khó nhận biết, khó sáng rõ, khó thấy. Vì sao? Vì tất cả nghĩa đã được nêu giảng nơi kinh Phật về chỗ sâu xa nhất không gì bằng nghiệp. Mười hai chi duyên tuy là rất sâu, nhưng không bằng hai chi thể là nghiệp. Tín là sâu diệu. Mười lực của Đức Như Lai trí nhận biết nghiệp lực là thâm diệu hơn hết. Trong bốn pháp không thể nghĩ bàn, nghiệp không thể nghĩ bàn là sâu xa nhất. Trong tám Kiền Độ của Luận này, Kiền Độ Nghiệp cũng là sâu xa bậc nhất. Do sự việc ấy, nên Đức Phật phải trải giường tòa, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết cho: Vì muốn chờ đợi người thọ nhận sự hóa độ tập hợp.

Lại có thuyết nêu: Vì Thiên-na-lợi-sư (Thiên tử Thắng Uy, là hậu thân của vua Tần Bà Sa La) tập hợp ở vị lai. Thiên-na-lợi-sư nếu nghe Đức Phật sắp nói đến sự việc này, tất đi đến chỗ Phật.

Lại có thuyết nói: Phật nhân sự việc này cũng nói Như Lai có tám công đức như thật:

(1) Minh gồm đủ. (2) Giới gồm đủ. (3) Thuyết pháp đầy đủ. (4) Hiện sáng rõ. (5) Khéo giảng nói đạo. (6) Được bạn thiện. (7) Được quyền thuộc thiện (8) Có tâm tạo lợi ích đối với tất cả chúng sinh. Như thế, nói rộng như kinh.

Lại có thuyết cho: Vì muốn khiến Tôn giả A-nan nghe, giữ không quên, vì tăng ích tâm tôn trọng, khát khao, ngưỡng mộ của Tôn giả A-nan.

Lại có thuyết nêu: Vì muốn dứt bỏ tâm xem thường, không có thật đức. Tức như có người có một ít hiểu biết, người khác đến hỏi, do xem thường nên đã hỏi, liền đáp. Đức Như Lai muốn thị hiện, nay tuy có tri kiến như thế, tức nên nghĩ đến là nhận biết, nhưng vẫn cố tạo ra phương tiện.

Lại có thuyết nói: Vì muốn hiện bày pháp của người thông sáng, nên Đức Thế Tôn cũng nói về thông sáng. Có ba thứ tướng: (1) Khéo tư duy về đối tượng tư duy. (2) Khéo nêu bày về điều mình nói. (3) Khéo hành điều mình hành.

Lại có thuyết cho: Các quan phụ tá v.v... của vua nước Ma-già-đà có các thứ nhân, có các thứ quả, có các thứ nghiệp, có các thứ báo, sinh khắp trong sáu trời cõi dục. Đức Thế Tôn vì muốn quán xét đúng thật sự việc như thế, nên mới trải giường tòa, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nêu: Lúc Đức Phật sắp nhập thiền định, Tôn giả A-nan mới thưa hỏi về sự việc này, Đức Phật chưa đáp, liền nhập thiền định. Bấy giờ, Đức Thế Tôn, vào cuối ngày, từ thiền định khởi, ở trước Tỳ-kheo Tăng trải giường ngồi. Lúc này, Tôn giả A-nan suy nghĩ: Nay thân tâm Đức Thế Tôn vắng lặng, đúng là lúc nên hỏi. Phật đã biết tâm của Tôn giả A-nan đang nghĩ gì, mới bảo Tôn giả A-nan: Các phụ tá v.v... của vua nước Ma-già-đà gồm có tám vạn bốn ngàn,

hoặc quá số này, hoặc là hóa pháp điều phục, hoặc là như pháp tu hành, đoạn dứt ba kiết, được đạo Tu-đà-hoàn, cho đến nói rộng.

Hỏi: Thế nào là phụ tá?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Là hàng quyền thuộc lo công việc bên trong cung vua Tần-bà-sa-la, nên gọi là phụ tá.

Lại có thuyết cho: Vì thường xuyên hầu cận Tam bảo nên gọi là phụ tá.

Lại có thuyết nói: Đây là tên gọi đã có từ đời trước. Vì sao? Vì vua Tần-bà-sa-la xưa kia từng là Chuyển luân Thánh vương, một thời cùng với bốn binh chủng du hành nơi hư không, xe báu của vua bỗng nhiên không hành, nói rộng như trên. Trong chuyển pháp luân, cho đến tám vạn bốn ngàn người phụ tá của vua, cúng dường cây Bồ-đề xong, theo con đường khác mà đi. Chuyển luân Thánh vương thời bấy giờ là vua Tần-bà-sa-la hiện nay. Tám vạn bốn ngàn người phụ tá thời ấy là các quan phụ tá hôm nay. Vì thế nên biết là tên gọi đã có của đời trước.

Lại có thuyết nêu: Các phụ tá này giúp vua cai trị hai nước, khiến đất nước được giàu có, hưng thịnh. Sau khi mạng chung, hai nước hầu như không còn gì nên gọi là phụ tá.

Trong kinh Phật nói các phụ tá, có người là Hóa pháp điều phục, có người là Như pháp tu hành, nhưng không phân biệt. Kinh Phật là chỗ dựa căn bản để tạo luận. Những điều trong kinh không nói nay vì muốn nói nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là Hóa pháp điều phục? Thế nào là Như pháp tu hành?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Các vị phụ tá của nước Ma-kiệt-đà, thân trời thấy pháp gọi là Hóa pháp điều phục. Thân người thấy pháp gọi là Như pháp tu hành.

Lại có thuyết cho: Các quan phụ tá của nước Ma-kiệt-đà, người không thọ giới thấy pháp gọi là Hóa pháp điều phục. Người thọ giới thấy pháp gọi là Như pháp tu hành.

Lại có thuyết nêu: Nếu ở đây trồng căn thiện cũng khiến cho thành thực, ở nơi kia được giải thoát gọi là Hóa pháp điều phục. Đối với ba sự việc này đều được đầy đủ, gọi là Như pháp tu hành.

Như thế, ở đây trồng căn thiện của phần đạt, ở nơi kia nhập kiến đạo. Ở đây trồng căn thiện của quán đế, ở nơi kia nhập kiến đạo. Ở đây thọ giới giả danh, ở nơi kia được giới chân thật. Ở đây đạt được giới giải thoát, giới thiên, ở nơi kia được giới vô lậu. Ở đây là tâm học thiện, giới học thiện, ở nơi kia là tuệ học thiện. Ở đây được quả Tu-đà-hoàn, ở đây được căn thiện sửa trị, ở nơi kia được tịnh kiến. Ở đây được năm căn như tín v.v..., ở nơi kia được tín không hoại, nên biết cũng như thế. Là hóa pháp điều phục.

Ở trong đây đã gieo trồng căn thiện của phần đạt, tức ở trong đây nhập kiến đạo. Ở đây trồng căn thiện của quán đế, tức ở trong đây nhập kiến đạo. Ở trong đây nhập kiến đạo, ở trong đây thọ giới giả danh, tức ở trong đây được giới chân thật. Ở trong đây đạt được giới giải thoát, giới thiên, tức ở trong đây được giới vô lậu. Ở đây là giới học thiện, tâm học thiện, tức ở trong đây là tuệ học thiện. Ở đây được quả Tu-đà-hoàn, tức ở trong đây được quả Tu-đà-hoàn. Ở trong đây được căn thiện sửa trị, tức ở trong đây được tịnh kiến. Ở đây được năm căn như tín v.v..., tức ở đây được tín không hoại, nên biết cũng như thế. Là Như pháp tu hành.

Hỏi: Vì sao trong nẻo trời, người thấy pháp gọi là Hóa pháp điều phục. Trong nẻo người, người thấy pháp gọi là Như pháp tu hành?

Đáp: Vì trong nẻo người là tu tập Thánh đạo hiện ở trước, cũng đọc tụng nhiều, hiểu rõ nghĩa của pháp kia. Theo phương tiện, siêng năng tu tập. Đầu đêm, cuối đêm thọ nhận pháp một, bảy, sáu, bảy. Từ lúc mặt trời lặn đến khi mặt trời mọc, ngồi kiết già, hành trì tinh

tân, trụ trong núi đá, hang núi, đỉnh an thiên, trần hành thiên, dựa vào pháp tượng, tạo công hạnh tinh tấn như thế v.v... xong, sau đấy Thánh đạo mới hiện ở trước. Trong nẻo trời không có sự việc này. Nếu ở trong đấy tu theo phương tiện như thế v.v..., về sau sinh trong cảnh trời kia, không cần công dụng nhiều, Thánh đạo vẫn hiện ở trước, thế nên gọi là Hóa pháp điều phục. Nếu ở trong nẻo người, tu tập pháp như thế v.v... thì Thánh đạo hiện ở trước, gọi là Như pháp tu hành.

** Thế nào là nhiều dục? Thế nào là không biết đủ? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đối tượng hành tác của hai pháp này là giống nhau: Có người tánh nhiều dục, người đời nói là người không biết đủ. Có người tánh không biết đủ, người đời nói là người nhiều dục. Vì hai pháp này giống nhau, nên người đời cho là một. Nay vì muốn nói về thể tánh của hai pháp ấy cũng nói là chúng có khác biệt, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là nhiều dục?

Đáp: Chưa được các thứ sắc, thanh, hương, vị, xúc. Đây là nói về người tại gia. Chưa được y phục, thức ăn uống, giường tòa, ngọa cụ v.v... Đây là nói về người xuất gia. Nếu dục, thường dục, rất nhiều dục, cho đến nói rộng.

Người tại gia cầu tìm các cảnh giới như sắc v.v... nên dong ruổi khắp bốn phương. Người làm ruộng thì cầu tìm ruộng đất, vườn rừng, bò, dê v.v... tích chứa các thứ ngũ cốc, các thứ vật dụng để nuôi sống. Người giàu sang thì mong cầu ngôi vua, cõi nước, thành ấp, voi, ngựa, các thứ vật báu như vàng, bạc, lưu ly v.v...

Người xuất gia thì mong cầu những vật cần dùng như y bát, các thứ phòng nhà, đệ tử, đồ chúng v.v... Đó gọi là nhiều dục.

Hỏi: Thế nào là không biết đủ?

Đáp: Đã được các thứ sắc, thanh, hương, vị, xúc. Đây là nói về người tại gia. Đã được y phục, thức ăn uống, giường tòa, ngọa cụ v.v... Đây là nói về người xuất gia. Không biết đủ là không thể vừa ý đối với những thứ đã được, cho đến nói rộng.

Người tại gia không biết đủ: Nếu có một thửa ruộng đất, không biết đủ, lại mong cầu hai thửa ruộng đất. Có hai thửa ruộng đất, không biết đủ, cho đến mong cầu được nhiều, cũng không biết đủ. Vườn, rừng, bò, dê v.v... cho đến các vật dụng nuôi sống, nói cũng như thế. Người giàu sang, đối với một ngôi vua, không biết đủ, mong cầu hai ngôi vua. Nơi hai ngôi vua, không biết đủ, cho đến cầu được nhiều ngôi vua. Lại mong cầu được nhiều châu báu, nói cũng như thế.

Người xuất gia đối với một y bát, không biết đủ, mong cầu được hai, ba, cho đến cầu nhiều cũng không biết đủ. Lại mong cầu các vật dụng nuôi sống, không biết đủ, nói cũng như thế. Đó gọi là không biết đủ.

Hỏi: Nhiều dục và không biết đủ có khác biệt gì? Vì sao tạo lại ra phần Luận này?

Đáp: Hai pháp này giống nhau, tuy đã nói về thể tánh, tức cũng nên nói về sự khác biệt. Thế nào là nhiều dục? Thế nào là không biết đủ?

Nhiều dục: Nếu chưa được các thứ sắc, thanh, hương, vị, xúc v.v..., cho đến nói rộng.

Do đâu biết là nhiều dục?

Đáp: Do đối tượng mong cầu nên biết. Nếu lúc cầu mong các cảnh giới như sắc v.v... tạo nhiều phương tiện, dùng nhiều phương tiện, nên biết. Vì sao? Vì nhiều dục là nhân của nhiều phương tiện.

Không biết đủ: Là đã được các thứ sắc, thanh, hương, vị, xúc v.v..., cho đến nói rộng. Lại muốn, lại cầu.

Do đâu biết là không biết đủ?

Đáp: Nếu đã muốn, lại mong muốn, điều này tất thường xuyên cầu nhiều, do cầu nhiều nên biết. Vì sao? Vì đã muốn, lại muốn là nhân của thường xuyên cầu nhiều.

Lại có thuyết nói: Không biết đủ là nhân, nhiều dục là quả. Hai pháp này lại cùng hiển hiện. Hoặc do nhân hiển bày quả. Hoặc do quả làm rõ nhân. Hai pháp này đều cùng là căn bất thiện tham.

Lại có thuyết cho: Nhiều dục là ở địa ý, không biết đủ là ở sáu thức thân. Vì sao? Vì năm thức duyên nơi pháp hiện tại. Nhiều dục duyên nơi vị lai.

Lời bình: Hai pháp này đều cùng ở nơi sáu thức thân, đều là pháp nơi cõi dục. Nói như thế là tốt.

** Thế nào là ít dục? Thế nào là biết đủ?*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hai pháp này là tương tự. Có người tánh ít dục, người đời nói là biết đủ. Có người tánh biết đủ, người đời nói là ít dục. Vì hai pháp này giống nhau, nên người đời cho là một. Nay vì muốn nói về thể tánh của hai pháp đó, cũng nói về sự khác biệt, nên tạo ra phần Luận này.

Thế nào là ít dục?

Đáp: Là chưa được các thứ sắc thanh hương vị xúc, cho đến nói rộng. Đây là nói về người tại gia. Chưa được các thứ y phục, thức ăn uống, cho đến nói rộng. Đây là nói về người xuất gia. Nếu không muốn, không thường mong muốn, không hết sức mong muốn, cho đến nói rộng. Người tại gia làm ruộng không mong cầu về ruộng

đất, cho đến nói rộng. Người giàu sang không mong cầu ngôi vị vua, cho đến nói rộng. Người xuất gia không mong cầu về y bát, cho đến nói rộng.

Thế nào là biết đủ?

Đáp: Là đã được các thứ sắc thanh hương vị xúc, cho đến nói rộng. Đây là nói về người tại gia. Đã được các thứ y phục, thức ăn uống v.v... cho đến nói rộng. Đây là nói về người xuất gia.

Biết đủ: Là vừa ý đối với những thứ đã có được, cho đến nói rộng. Người tại gia biết đủ, là đối với một thửa ruộng đất biết đủ, không cầu mong hai thửa ruộng đất. Cho đến đối với một vật dụng cần cho đời sống, biết đủ, không mong cầu hai vật dụng, cho đến nói rộng. Hàng giàu sang đối với một ngôi vị vua biết đủ, không cầu có hai ngôi vị vua, đối với hai ngôi vị vua biết đủ, không mong cầu nhiều ngôi vị vua, cho đến nói rộng. Người xuất gia đối với một y bát nên biết đủ, không mong cầu hai y bát. Cho đến đối với các vật dụng nuôi sống thân không mong cầu nhiều, cho đến nói rộng.

Hỏi: Ít dục và biết đủ có sai biệt gì? Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hai pháp này là giống nhau, tuy đã nói về thể tánh, cũng nên nói về sự khác biệt.

Ít dục: Là nếu chưa được các thứ sắc thanh hương vị xúc, cho đến nói rộng. Làm thế nào để nhận biết là ít dục? *Đáp:* Do không cầu mong nên nhận biết. Vì không cầu mong là nhân của ít dục.

Biết đủ: Là đã được các thứ sắc thanh hương vị xúc, cho đến nói rộng. Làm thế nào để nhận biết là biết đủ? *Đáp:* Do không thường xuyên cầu mong, không tạo nhiều phương tiện. Không tạo nhiều phương tiện là nhân của biết đủ.

Đó gọi là sự khác biệt của hai pháp ấy.

Hoặc có khi ít cầu mong nhưng là nhiều dục. Hoặc có khi nhiều cầu mong nhưng là ít dục. Ít cầu mong nhưng là nhiều dục: Như cần một quả Ha-lê-lặc, được rồi lại muốn hai quả. Đó gọi là ít cầu mong nhưng là nhiều dục. Nhiều cầu mong nhưng là ít dục: Như cần trăm ngàn lượng vàng để dùng vào việc sắm vật dụng cần cho đời sống, được rồi thì không mong muốn nữa. Đó gọi là nhiều cầu mong nhưng là ít dục.

Hoặc có trường hợp nhiều cầu mong là không biết đủ. Hoặc có trường hợp nhiều cầu mong là biết đủ. Nhiều cầu mong là không biết đủ: Tức được các vật dụng nuôi sống thân, đã đủ rồi cũng cố cầu tìm nhiều. Đó gọi là nhiều cầu mong là không biết đủ. Nhiều cầu mong là biết đủ: Là được các vật dụng nuôi sống thân, chưa đủ, nhưng biết đủ không cầu tìm nữa.

Hỏi: Vì sao hỏi về ít dục mà đáp là không mong muốn. Như nói: Không mong muốn, không luôn mong muốn, không hết sức mong muốn?

Đáp: Các vật dụng nuôi sống thân có hai thứ: Một là như pháp. Hai là không như pháp. Như pháp là ít dục. Không như pháp là không mong muốn.

Lại có thuyết nói: Các vật dụng nuôi sống thân có hai thứ: Một là thích hợp. Hai là không thích hợp. Thích hợp là ít dục. Không thích hợp là không mong muốn.

Lại có thuyết cho: Thọ dụng các vật khác có hai loại: Một là do ngu tối. Hai là để dứt khổ. Để dứt khổ là ít dục. Do ngu tối là không mong muốn.

Lại có thuyết nêu: Đối với của cải thì không mong muốn. Đối với đạo vô lậu thì mong muốn.

Lại có thuyết nói: Hết thầy bậc A-la-hán đã đoạn dứt hẳn tâm dục, vì thương xót chúng sinh nên thọ nhận các thứ cần dùng khác.

** Thế nào là khó đầy? Thế nào là khó nuôi? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì đối tượng hành của hai pháp này là tương tự. Có người tánh là khó đầy, người đời nói là kẻ khó nuôi. Có người tánh là khó nuôi, người đời nói là kẻ khó đầy. Hai pháp này tương tự, người đời cho là một. Nay muốn nói về thể tánh, cũng nhằm nói về sự khác biệt của chúng nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là khó đầy?

Đáp: Là uống nhiều, ăn nhiều.

Hỏi: Thế nào là khó nuôi?

Đáp: Là như thường xuyên ăn uống.

Hỏi: Hai pháp này vì sao không hỏi về sự khác biệt của chúng?

Đáp: Nên hỏi. Nên nói như thế này: Khó đầy và khó nuôi có gì khác biệt? Ăn nhiều là khó đầy. Lựa chọn thức ăn là khó nuôi. Nhưng không hỏi, nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn, cho đến nói rộng.

** Thế nào là dễ đầy? Thế nào là dễ nuôi? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Nếu như trên đã nói về khó đầy, khó nuôi. Do đó ở đây nói về dễ đầy, dễ nuôi.

Hỏi: Thế nào là dễ đầy?

Đáp: Là không ăn nhiều, không uống nhiều.

Hỏi: Thế nào là dễ nuôi?

Đáp: Là không thường xuyên ăn uống.

Hỏi: Trong đây vì sao không hỏi về sự khác biệt?

Đáp: Nên hỏi, như trên đã nói. Hoặc có người ăn ít nhưng là khó đầy. Hoặc có người ăn nhiều nhưng là dễ đầy.

Ăn ít nhưng là khó đầy: Tức nên ăn một năm lại ăn hai năm. Đó gọi là ăn ít nhưng là khó đầy.

Ăn nhiều nhưng là dễ đầy: Nếu ăn một học mới đủ cung ứng cho thân nhưng lại không ăn. Đó gọi là ăn nhiều nhưng là dễ đầy.

Tùng nghe có con voi cái tên là Ma-trà chở Xá-lợi Đức Phật đi vào nước Kế Tân. Do căn thiện ấy, nên ở nơi nước ấy chết, được sinh trong nẻo người. Về sau xuất gia, chứng đắc quả A-la-hán. Mỗi ngày ăn một học (10 đấu) com, cho đến khi sắp Bát Niết-bàn, nói với các Tỳ-kheo ni: Các vị nên tập hợp lại! Tôi sẽ tự nói về pháp thù thắng đã đạt được. Các Tỳ-kheo ni không tin vào lời ông vừa nói, nên thưa: Thầy là người dễ đầy. Vì sao không tự nói về pháp thù thắng đã được? Vị A-la-hán lại nói với các Tỳ-kheo ni: Các vị chớ sinh tâm không tin. Từ khi có thân đến nay, tôi thường là dễ đầy. Cũng nói về nhân duyên đời trước của tôi: Tôi vốn là voi cái, đã bỏ thân kia rồi, nay được thân này, nên có thể ăn một học năm đấu com, nhưng chỉ ăn một học, cho đến nói rộng. Những sự việc như thế v.v... tuy là ăn nhiều nhưng là dễ đầy.

Tùng nghe vua Ba-tư-nặc có thể ăn hai học com, uống hai học nước. Vì là nhân duyên công đức của vua, nên đã mọc lên một cây mía và một nhánh lúa, ngày ngày lớn dần. Vì ăn uống từng ấy com nước nên thân thể béo to. Do thân to lớn này, nên khi đến chỗ Đức Phật, Đức Phật bèn hỏi: Thân thể đại vương lớn khỏe như thế, hẳn là không mỗi một chạng? Lúc ấy, vua Ba-tư-nặc tâm sinh hổ thẹn, hướng về Đức Phật thưa. Bấy giờ, Đức Thế Tôn nói kệ:

*Người nên có chánh niệm
 Ăn uống biết chừng đủ
 Cũng không gặp khổ thọ
 Dễ tiêu, thọ mạng tăng.*

Nghe Đức Phật nói, vua Ba-tư-nặc tự giảm ăn dần, cho đến thời gian sau chỉ ăn một hộc cơm. Như thế, tuy là ăn nhiều nhưng là dễ đầy.

Hoặc có khi lựa chọn thức ăn nhưng là khó nuôi. Hoặc có khi lựa chọn thức ăn nhưng là dễ nuôi.

Lựa chọn thức ăn nhưng là khó nuôi: Là ăn thức ăn dở đủ cung cấp cho thân, nhưng lựa chọn thức ăn ngon.

Lựa chọn thức ăn nhưng là dễ nuôi: Là ăn thức ăn dở không thể cung cấp cho thân, nhưng không lựa chọn thức ăn ngon.

Hoặc có khi vì tham vị, nên thường xuyên ăn, nhưng ăn không nhiều. Hoặc có khi thức ăn nhiều, nhưng không tham vị, thường xuyên ăn. Hoặc có khi ăn nhiều, tham vị, thường xuyên ăn. Hoặc có khi ăn không nhiều, không tham vị, thường xuyên ăn.

Trường hợp thứ nhất: Là như chim v.v...

Trường hợp thứ hai: Là như voi, ngựa v.v...

Trường hợp thứ ba: Là như sói, chó, chồn, mèo v.v...

Trường hợp thứ tư: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Hỏi: Hai pháp này có khác biệt gì?

Đáp: Thể tánh tức là khác biệt. Như trước đã nói.

Khó đầy: Là ăn nhiều. Khó nuôi: Là ăn lựa chọn.

Lại có thuyết cho: Khó đầy là nhiều dục. Khó nuôi là không biết đủ. Hai pháp này đều cùng là pháp của cõi dục, đều cùng là căn bất thiện tham, chung nơi sáu thức thân.

Dễ đầy, dễ nuôi là trái với trên.

Hỏi: Hai pháp ấy có khác biệt gì?

Đáp: Thể tánh tức là khác biệt. Như trước đã nói. Ăn uống không nhiều là dễ đầy. Ăn uống không lựa chọn là dễ nuôi.

Lại có thuyết cho: Dễ đầy là ít dục. Dễ nuôi là biết đủ. Hai pháp này đều cùng là pháp nơi ba cõi, là căn thiện không tham, đối trị nơi tham, chung nơi sáu thức thân.

Kinh Phật nói: Có bốn Thánh chủng, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn nói kinh này?

Đáp: Vì nhằm ngăn trừ bốn thứ hành nghiệp, nên nói kinh này.

Bốn thứ nghiệp: Là hoặc dùng việc làm ruộng làm nghiệp. Hoặc dùng việc mua bán làm nghiệp. Hoặc dùng việc phụng sự quan làm nghiệp. Hoặc dùng sự việc tôn quý làm nghiệp.

Một thứ nghiệp: Là lấy việc xin ăn làm nghiệp.

Vì nhằm ngăn chặn bốn thứ nghiệp để hành một thứ nghiệp, nên Đức Thế Tôn giảng nói kinh này.

Lại nữa, vì muốn hiện rõ nghiệp và công việc nên làm. Nghiệp: Là nên cầu xin y phục, thức ăn uống, giường nằm, tọa cụ để tự sinh sống. Công việc nên làm: Là nên vui thích đoạn trừ phiền não, vui thích tu tập pháp thiện. Như thế nghiệp vô tận là việc nên làm, nghiệp không tội là việc nên làm, nghiệp không hại kẻ khác là việc nên làm, nghiệp không đồng với ngoại đạo là việc nên làm, nói cũng như thế.

Lại nữa, vì muốn hiện bày Thánh đạo và vật dụng của Thánh đạo. Thánh đạo: Là vui thích đoạn trừ, vui thích tu tập. Vật dụng của Thánh đạo: Là thức ăn uống, y phục, tọa cụ v.v... Quả Sa-môn, vật dụng của quả Sa-môn; Bà-la-môn, vật dụng của Bà-la-môn cũng như thế.

Do những sự việc như vậy, nên Đức Phật giảng nói kinh này.

Hỏi: Thế tánh của Thánh chủng là gì?

Đáp: Vì đối trị tham, nên gọi là căn thiện không tham. Nếu giữ lấy pháp tương ưng cùng có thì tánh là bốn ấm, năm ấm.

Lại có thuyết nói: Tánh là không tham, là tinh tấn. Ba pháp đầu là không tham. Vui thích đoạn trừ, vui thích tu tập là tinh tấn.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Như thuyết trước nói là tốt. Vì sao? Vì vui thích đoạn trừ, vui thích tu tập cũng là tánh không tham.

Hỏi: Nếu như vậy thì sao có bốn?

Đáp: Vì đoạn trừ bốn thứ ái sinh khởi, nên có bốn. Vì đoạn trừ ái nhân nơi y phục sinh khởi nên nói Thánh chủng đối với y phục biết đủ. Vì đoạn trừ ái nhân nơi thức ăn uống sinh khởi, nên nói Thánh chủng đối với thức ăn uống biết đủ. Vì đoạn trừ ái nhân nơi phòng nhà, tọa cụ v.v... sinh khởi, nên nói Thánh chủng đối với các thứ phòng nhà, tọa cụ biết đủ. Vì đoạn trừ ái nhân nơi hữu tăng trưởng sinh khởi, nên nói Thánh chủng vui thích đoạn trừ tu tập. Thế nên, vì nhằm ngăn trừ bốn thứ ái, nên nói bốn Thánh chủng. Đây là thể tánh của Thánh chủng, cho đến nói rộng.

Đã nói thể tánh của Thánh chủng. Về lý do nay sẽ nói.

Vì sao gọi là Thánh chủng?

Thể nào là Thánh? Do thiện nên nói là Thánh hay do vô lậu nên nói là Thánh? Hoặc có thuyết nói: Thánh nhân hành pháp này nên gọi là Thánh.

Lại có thuyết cho: Vì có thể sinh ra quả tốt đẹp, vừa ý, nên gọi là Thánh. Ở đây nói là quả y (Quả đẳng lưu).

Lại có thuyết nêu: Là quả báo (Quả dị thực). Nghĩa là có thể sinh ra quả báo tốt đẹp, vừa ý.

Thể nào gọi là chủng? Vì Hằng hà sa chư Phật trong quá khứ và đệ tử của chư Phật đều từ trong Thánh chủng này sinh, nên gọi là chủng.

Lại có thuyết nói: Vì có thể khiến cho pháp Phật trụ lâu, nên gọi là chủng. Vì sao? Vì sau Đức Phật Bát Niết-bàn, đạo pháp đã tồn tại hàng

ngàn năm không hoại, là do diệu lực Thánh chủng. Như cột kèo đã giữ vững ngôi nhà, khiến không tan hoại. Thánh chủng kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Nghĩa nối tiếp là nghĩa của chủng. Sau Đức Phật Bát Niết-bàn, khiến cho pháp Phật nối tiếp không đoạn dứt là nghĩa của chủng.

Có Thánh như thế, có chủng như thế, nên gọi là Thánh chủng.

Về cõi: Hữu lậu là thuộc nơi ba cõi. Vô lậu là không hệ thuộc.

Hỏi: Như cõi dục có bốn thứ, tức có thể như thế, do có y phục, thức ăn uống, giường tòa, ngọa cụ. Cõi sắc không có thức ăn uống, cõi vô sắc không có y phục, thức ăn uống, ngọa cụ v.v..., vì sao nói có bốn thứ?

Đáp: Cõi sắc, vô sắc tuy không có các vật dụng như thế, nhưng vẫn có các công đức như thế.

Lại có thuyết cho: Trong cõi này đã tu pháp biết đủ về y phục, thức ăn uống, giường nằm, tọa cụ v.v..., nên tuy sinh trong cõi kia, nhưng cũng còn thuận theo.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Cõi sắc, cõi vô sắc kia tuy không có pháp này, nhưng vẫn có sự đối trị của pháp ấy. Đối trị có nhiều thứ: Có đối trị đoạn trừ. Có đối trị lỗi lầm tai hại. Có đối trị nắm giữ. Có đối trị phân xa. Cõi sắc có bốn thứ đối trị này. Cõi vô sắc có hai thứ là đối trị nắm giữ và đối trị phân xa.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Không có y phục, thức ăn uống, giường nằm, tọa cụ vô lậu, nhưng có Thánh chủng vô lậu. Hai cõi kia tuy không có các thứ y phục, thức ăn uống v.v... nhưng có Thánh chủng vô lậu.

Về địa: Hữu lậu ở mười một địa. Vô lậu ở chín địa.

Về nương dựa: Là dựa vào thân nơi ba cõi. Đầu tiên là dựa vào cõi dục.

Về hành: Là hành mười sáu hành, cũng hành các hành khác.

Về duyên: Là duyên nơi tất cả pháp.

Về niệm xứ: Là bốn niệm xứ.

Về trí: Cùng với mười trí tương ưng.

Về định: Cùng với ba định tương ưng.

Về căn: Cùng với ba căn tương ưng, là hỷ căn, lạc căn, xả căn.

Về đời: Ở nơi ba đời.

Về duyên: Là duyên nơi quá khứ, vị lai, hiện tại, cũng duyên nơi pháp không phải là đời.

Về thiện, bất thiện, vô ký: Là thiện. Duyên nơi thiện, bất thiện, vô ký: Là duyên nơi ba thứ.

Về hệ thuộc ba cõi: Như trước đã nói: Hữu lậu là hệ thuộc ba cõi. Vô lậu là không hệ thuộc. Duyên nơi hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc: Duyên nơi hệ thuộc ba cõi, cũng duyên nơi không hệ thuộc.

Về học, vô học, phi học phi vô học: Là cả ba thứ. Duyên nơi học, vô học, phi học phi vô học: Là đều duyên nơi ba thứ.

Về do kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Là do tu đạo đoạn, không đoạn. Duyên nơi kiến đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Duyên nơi ba thứ.

Về duyên nơi pháp tự thân, tha thân, không phải thân: Là duyên nơi ba thứ.

Về duyên nơi danh, duyên nơi nghĩa: Là duyên nơi danh, duyên nơi nghĩa.

Hỏi: Là địa ý hay là năm thức thân?

Đáp: Là địa ý, không phải là năm thức thân. Vì sao? Vì năm thức thân là pháp sinh đắc.

Lại có thuyết cho: Là năm thức thân. Vì sao? Vì tất cả tâm thiện đều là Thánh chủng.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Như thuyết trước nói là tốt.

Hỏi: Là thiện sinh đắc hay là thiện phương tiện?

Đáp: Là phương tiện thiện, không phải là thiện sinh đắc. Vì sao? Vì tất cả văn, tư, tu thiện đều là giải thoát, nên là Thánh chủng.

Lại có thuyết nói: Là thiện sinh đắc.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Vì sao? Vì cho đến con kiến cũng có thiện sinh đắc, nên có thể là Thánh chủng.

Hỏi: Nếu là phương tiện, thì thiên ngoại đạo, giải thoát, thắng xứ, nhất thiết xứ là Thánh chủng chăng?

Đáp: Không phải. Vì sao? Vì như trước đã nói: Văn, tư, tu thiện là giải thoát, nên là Thánh chủng. Ngoại đạo không biết đủ, là tăng trưởng hữu và vật dụng của hữu, nên không phải là Thánh chủng.

Hỏi: Trong tất cả tâm thiện đều có ít dục, biết đủ. Vì sao? Vì đối trị với tham là căn thiện không tham. Vì sao nói biết đủ là Thánh chủng, không nói ít dục?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Ít dục cũng là tên dục, lại là tên gọi khác của không có đối tượng dục. Nếu khi nói ít dục, cũng có đối tượng dục, không gọi là không có đối tượng dục. Còn biết đủ thì không có đối tượng dục, cũng không có tên gọi khác, nên nói là Thánh chủng.

Lại có thuyết cho: Ít dục là ít dục đối với các vật chưa được, nên ít dục là đối với vị lai. Biết đủ là biết đủ đối với các vật đã được, nên biết đủ là đối với hiện tại. Nếu ở trong hiện tại đã được một ít vật dụng nhưng có thể biết đủ thì đây là rất khó. Đối với ngôi vị Chuyển luân Thánh vương ở vị lai chưa được mà ít dục, chưa đủ là khó. Vì là khó, nên nói là Thánh chủng.

Lại có thuyết nêu: Ít dục là thuộc cõi dục. Biết đủ là thuộc ba cõi.

Lại có thuyết nói: Ít dục là hệ thuộc ba cõi, không phải là không hệ thuộc. Biết đủ là hệ thuộc nơi ba cõi, cũng là không hệ thuộc.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy, vì hai pháp này đều cùng là hệ thuộc nơi ba cõi, cũng là không hệ thuộc.

Hỏi: Nếu như vậy thì trở lại sinh nghi. Vì sao nói biết đủ là Thánh chủng, không nói ít dục?

Đáp: Vì khác với sự nhận biết của ngoại đạo, nên không nói ít dục là Thánh chủng. Nếu nói ít dục là Thánh chủng, thì các ngoại đạo sẽ nói thế này: Chúng tôi cũng là những người hành Thánh chủng. Vì sao? Vì các ông cũng mặc y phấn tảo, còn chúng tôi thì không mặc y phục. Các ông cũng khát thực để tự sống, còn chúng tôi phần nhiều là không ăn. Các ông cũng ngồi dưới bóng cây, còn chúng tôi hoặc thường xuyên giơ tay lên, co một chân mà đứng, không ngồi nằm nơi giường tòa. Chúng tôi đã hành pháp như thế, chẳng phải là Thánh chủng sao?

Phạm chí của ngoại đạo tuy hành pháp ấy, nhưng đối với hữu và vật dụng của hữu không biết đủ. Thế nên, vì làm rõ chỗ khác hẳn với ngoại đạo, do vậy không nói ít dục là Thánh chủng.

Hỏi: Vì sao thuốc chữa trị bệnh trong Thánh chủng không nói đến?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Pháp này vì nhập trong điều đã nói trên. Vì sao? Vì thuốc chữa trị bệnh có hai thứ: (1) Có thể ăn. (2) Không thể ăn. Có thể ăn: Là thuộc trong thức ăn uống. Không thể ăn: Là thuộc trong y phục, giường nằm, tọa cụ v.v...

Lại có thuyết cho: Nếu tất cả người trong tất cả thời gian đều dùng thì nói là Thánh chủng. Thuốc chữa trị bệnh không phải tất cả người nơi tất cả thời gian đều dùng.

Như Tôn giả Bà-câu-la nói: Ta xuất gia trong pháp Phật, đã quá tám mươi tuổi, không nhớ là thân này có bệnh, thậm chí là đau đầu.

Cũng không nhớ về việc cất giữ thuốc chữa bệnh, cho đến cất giữ một quả Ha-lê-lặc.

Như tất cả người nơi cõi dục này, không phải nơi tất cả thời gian đều cất giữ thuốc chữa bệnh, huống chi là cõi sắc, vô sắc. Lại nữa, nếu thọ dụng pháp này khiến con người phóng dật, nhưng nếu có thể xả bỏ, thì đó gọi là Thánh chủng. Thuốc chữa trị bệnh không thể khiến con người phóng dật, thế nên không nói là Thánh chủng.

Hỏi: Vì sao đạt được giới giải thoát vô tác, nói là Thánh chủng, không nói hữu tác là Thánh chủng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì hữu tác tùy theo sát-na diệt, còn vô tác thì nối tiếp không đoạn dứt. Nghĩa không đoạn dứt là Thánh chủng.

Lại có thuyết cho: Vô tác cùng với đạo vô lậu đều cùng được. Hữu tác thì không như thế. Vậy nên vô tác là Thánh chủng.

Người tại gia có bốn Thánh chủng. Người xuất gia cũng có bốn. Người tại gia có tâm trông mong nhưng không thể hành.

Tùng nghe: Đế thích ngồi trên tòa có nhiều thứ hoa, có đến một ngàn hai trăm na-do-tha thị nữ, sáu vạn kỹ nữ, thường hòa tấu âm nhạc để làm vui lòng Đế thích. Nhưng vì Đế thích luôn có tâm trông mong Thánh chủng, nên không thọ dụng các thứ âm nhạc kia. Người xuất gia cũng có tâm trông mong, cũng hành Thánh chủng. Người xuất gia, hoặc có người tùy được các thứ y phục, thức ăn uống v.v... nhưng không biết đủ, là hành Thánh chủng.

Tùng nghe: Có một Tỳ-kheo, vào lúc mặt trời lặn, đi đến chỗ Đức Phật, theo Phật cầu xin phòng để ở lại. Đức Phật bảo Tôn giả A-nan cấp cho Tỳ-kheo này phòng, nhà. Tôn giả A-nan vâng theo. Bây giờ, vị Tỳ-kheo nói với Tôn giả A-nan: Đại đức nên làm nghiêm tịnh phòng này, nên dẹp bỏ ngói đá, rác rưởi v.v... treo cờ phướn, lọng báu, rải các thứ hoa, đốt hương thương diệp, trải ngọa cụ mềm mịn, đặt lên đó gối đẹp.

Tôn giả A-nan sau khi dọn dẹp phòng này xong, bèn đi đến bạch Đức Thế Tôn. Đức Phật nói với A-nan: Như lời Tỳ-kheo kia đã nói, ông nên hết lòng bày biện đủ các thứ. Tôn giả A-nan đều thực hiện đầy đủ. Lúc này, vị Tỳ-kheo kia liền vào phòng, an tọa trên giường. Vào lúc đầu đêm, giải thoát tịnh khởi, theo thứ lớp khởi các pháp giải thoát khác, dứt hết tất cả lậu, được quả A-la-hán, khởi luôn thần thông. Lúc trời vừa sáng, do sức của thần thông, nên từ phòng nhà bỗng nhiên ra đi.

Sáng sớm, Tôn giả A-nan đến phòng Tỳ-kheo kia thấy cửa vẫn còn đóng, nhưng không thấy Tỳ-kheo, vội đến bạch Phật, thưa rõ về sự việc này. Đức Phật bảo Tôn giả A-nan: Ông chớ nên sinh tưởng khác lạ về Tỳ-kheo ấy! Vào đầu đêm hôm qua, Tỳ-kheo kia đã khởi giải thoát tịnh, cho đến khởi thần thông, do sức của thần thông từ nơi phòng kia ra đi. A-nan nên biết! Tỳ-kheo kia, tánh ưa thích sự sạch đẹp, đã từ trong cõi trời Tánh ý đến, sinh nơi cõi này. Nếu ông không vì vị ấy sửa sang, trang trí phòng ở sạch đẹp, cùng những ngọạ cụ v.v... như thế, thì Tỳ-kheo kia không thể đạt được pháp thắng tấn.

Như thế, người xuất gia tuy đối với các thứ y phục, giường tòa, tọa cụ v.v... không biết đủ, không tùy được mà dùng, nhưng vẫn có thể hành Thánh chủng.

Chư Phật quá khứ đều khen ngợi y phần tảo nhưng không cho phép mặc. Nay Đức Phật khen ngợi y phần tảo nhưng cho phép được mặc.

Hỏi: Vì sao chư Phật quá khứ khen ngợi y phần tảo nhưng không cho phép mặc. Nay Đức Phật khen ngợi nhưng cho phép mặc?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Người thời xa xưa, tánh không tham ái, tuy có y trị giá hàng trăm ngàn lượng vàng, nhưng tâm luyện vương của họ không như người đời nay luyện vương y tầm thường.

Lại có thuyết cho: Người thời xa xưa, tài sản dồi dào, nhiều vật báu. Nếu cầu tìm tấm y trị giá hàng trăm ngàn lượng vàng, chưa đủ là khó. Như người đời nay, của cải vật báu ít ỏi, mong cầu tìm y phần

tảo cũng còn khó được, huống chi là tảo y trị giá hàng trăm ngàn lượng vàng.

Lại có thuyết nêu: Người thời xa xưa, tâm ưa thích sạch đẹp, đối với vật thô xấu không sinh tâm tôn kính. Vì thế, nên khen ngợi nhưng không cho dùng. Người thời nay, tánh ưa thích thô xấu, đối với người thọ dụng vật thô xấu có thể sinh tâm tin kính. Do đó nên khen ngợi cũng cho phép thọ dụng.

Lại có thuyết cho: Người thời xa xưa, thân thể mềm mại, nếu thọ dụng vật thô xấu, thì không thể tự tại. Vì thế nên khen ngợi, nhưng không cho thọ dụng. Người thời nay, thân thể thô mạnh, nhận dùng các vật thô xấu, có thể tự bảo tồn thân. Vì thế nên khen ngợi cũng cho phép thọ dụng.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Các vật dụng xa xưa, nếu khi khen ngợi tức cũng thọ dụng. Vì sao? Vì Đức Phật không phải là vô có khi khen ngợi.

Hỏi: Y phần tảo bị xem thường là dễ được, nên lúc cầu tìm không có lỗi chằng?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Vì y phần tảo không có nhiều người mặc nên xem thường. Vì lúc cầu dễ được nên xem thường. Vì xú xú đều có thể tìm được nên dễ được. Vì Đức Phật đã cho phép mặc, nên lúc cầu tìm không có lỗi. Lại nữa, vì hành nghiệp này không có lỗi, nên khi cầu tìm không lỗi. Lại nữa, vì là đối tượng hành tác của người trí, nên lúc cầu không có lỗi.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Vì ít giá trị, nên nói là xem thường. Vì không từ người khác được, nên dễ được. Vì không có chủ, nên khi cầu tìm không có lỗi.

Đức Phật do hai sự việc nên biết đủ về y phục nói là Thánh chủng: (1) Vì đoạn trừ tâm tham đắm về y phục như Nan-đà v.v... (2) Vì khen ngợi người biết đủ về y phục như Ma ha Ca-diếp v.v...

Do hai sự việc nên biết đủ về ăn uống nói là Thánh chủng: (1) Vì đoạn trừ tâm tham đắm về ăn uống như Bà-đà-lợi v.v... (2) Vì khen ngợi người biết đủ về ăn uống như Bà-câu-la v.v...

Do hai sự việc nên biết đủ về giường tòa nói là Thánh chủng: (1) Vì đoạn trừ tâm tham đắm về giường tòa như Tỳ-kheo Ngu vương v.v... Như nói: Tỳ-kheo Ngu vương bạch Phật: Xin mong Đức Thế Tôn quán xét giường tòa của con thô xấu như thế. (2) Vì khen ngợi người biết đủ về giường tòa như Ly-bà-đa v.v...

Do hai sự việc nên nói vui thích đoạn trừ, vui thích tu tập là Thánh chủng: (1) Vì đoạn trừ tâm biếng trễ như Xiển-đà v.v... (2) Vì khen ngợi người siêng năng hành tinh tấn như Úc Nhĩ v.v...

Do bốn sự việc nên biết là người trụ nơi Thánh chủng: (1) Không thích luận bàn về việc được lợi dưỡng. (2) Không ưa gần gũi người tham ăn ngon. (3) Không dùng nhiều vật dụng cần cho sự sống. Những thứ người ấy dùng đều là thanh tịnh. (4) Đối với các thứ lợi dưỡng, được hay không được, không sinh tâm yêu ghét.

Kinh Phật nói bốn Thánh chủng này là tối thắng, là chủng tánh, là đáng ưa thích, là không xen tạp.

Tất cả thế gian, hoặc Sa-môn, Bà-la-môn, hoặc Thiên ma, Phạm đều không thể như pháp nói về lỗi của họ.

Hỏi: Thế nào là tối thắng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nếu hành pháp này tức chính là người tối thắng. Như Đức Phật nói: Năm trăm đệ tử của Ta, mỗi người đều có sự việc tối thắng. Nếu đối với các thứ vật dụng cần cho đời sống mà biết đủ, thì Đức Phật cũng khen ngợi người ấy là tối thắng.

Lại nữa, Niết-bàn là tối thắng. Vì pháp này có thể đạt đến, nên gọi là tối thắng.

Lại nữa, vì có thể nhận biết pháp tối thắng, nên gọi là pháp tối thắng. Những gì là pháp tối thắng? Nghĩa là Đức Phật, hoặc đệ tử Đức Phật. Ai có thể nhận biết pháp này? Nghĩa là người hành Thánh chủng và tu Thánh đạo.

Lại nữa, vì pháp này là tối thắng trong tất cả căn thiện của ý đầy đủ, nên nói là tối thắng. Vì sao? Vì tất cả chúng sinh phần nhiều do ý không được đầy đủ mà chết. Nếu là người trụ nơi Thánh chủng, lúc mạng chung, tâm ý luôn đầy đủ. Thể của pháp này là tối thắng, vì có thể đạt đến tối thắng, nên gọi là tối thắng.

Lại nữa, vì có thể trừ bỏ lỗi lầm của sự chứa nhóm. Vì sao? Vì người thấp kém luôn chứa nhóm nhiều. Người tối thắng thì không chứa nhóm. Nếu người trụ nơi Thánh chủng, đối với các thứ cần dùng đều không chứa nhóm. Chuyển luân Thánh vương trị vì bốn châu thiên hạ, các thứ của cải vật báu hiện có do đầy dễ hết. Trụ nơi nghiệp Thánh chủng, mọi thứ thọ dụng là vô tận. Vì có thể trừ bỏ pháp tích chứa, nên thể là tối thắng. Vì có khả năng đạt đến pháp tối thắng của Niết-bàn, nên gọi là tối thắng.

Hỏi: Thế nào là chủng tánh?

Đáp: Như trước đã nói: Hằng hà sa số chư Phật trong quá khứ và các đệ tử đều từ trong chủng này xuất sinh nên từ xưa gọi là chủng tánh. Cũng vì khiến cho pháp của chư Phật luôn nối tiếp không gián đoạn, nên gọi là chủng tánh.

Lại có thuyết cho: Pháp này có thể nhận biết về chủng tánh, nên gọi là chủng tánh. Chủng tánh thiện của Như Lai Đẳng Chánh Giác, chỉ pháp này mới có thể nhận biết, nên gọi là chủng tánh.

Hỏi: Thế nào là đáng ưa thích?

Đáp: Vì sự vui thích hiện có đó đoạn trừ và vui thích tu tập, pháp này có thể tạo vui thích nên gọi là đáng ưa thích.

Lại nữa, pháp này cũng có thể nói là nhận biết. Vì sao? Vì người hành pháp này, có thể theo thứ lớp nhận biết phần ban đêm, nên lấy khi mặt trời lặn, ngồi kiết già, đến lúc mặt trời mọc mới đứng dậy.

Lại nữa, vì pháp này có thể nhận biết pháp đáng ưa thích, nên gọi là đáng ưa thích.

Lại nữa, vì có thể vào thai của Thánh pháp, nên gọi là tối thắng. Vì nhập nơi chung tánh của pháp thiện, nên gọi là chung tánh. Lúc trụ nơi pháp thiện, vì có thể nhận biết khí vị của pháp thiện, nên gọi là đáng ưa thích.

Hỏi: Thế nào là không xen tạp?

Đáp: Vì không xen lẫn với bốn thứ nghiệp (Như đã nói ở trước), nên gọi là không xen tạp. Vì công đức của hành nghiệp này là thuần thiện, nên gọi là không xen tạp.

Sa-môn, Bà-la-môn không thể như pháp nói về lỗi nghĩa là không xen lẫn với lỗi làm tai hại, không bức bách đối với người khác. Như kinh nói: Tỳ-kheo nên biết! Đệ tử Thánh của Ta, tâm không yêu ghét. Thế nào là không yêu ghét? Yêu gọi là yêu giận. Đệ tử Thánh đã hàng phục yêu giận, không bị khuất phục do yêu giận, nên gọi là không yêu ghét. Luận này cũng nói: Có ưa thích đoạn trừ, ưa thích tu tập. Hai pháp ấy có gì khác biệt?

Đáp: Đạo vô ngại là ưa thích đoạn trừ. Đạo giải thoát là ưa thích tu tập.

Lại nữa, kiến đạo là ưa thích đoạn trừ. Tu đạo là ưa thích tu tập.

Như kiến đạo, tu đạo, thì nhẫn trí, tri căn, vị tri dục tri căn, dĩ tri căn, địa kiến, địa tu, nói cũng như thế.

HẾT - QUYỂN 22

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 23

Chương 1: KIẾN ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 8: BÀN VỀ TƯ DUY, phần 1

** Thế nào là tư? Thế nào là ức (ghi nhớ)? Cho đến nói rộng. Như chương này và giải thích nghĩa của chương, trong đây nên nói là Ưu-ba-đề-xá.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đối tượng hành của hai pháp này là giống nhau. Người đời thấy kẻ tư duy nhiều, nói là người ghi nhớ nhiều. Người đời thấy người ghi nhớ nhiều, nói là người tư duy nhiều. Nay vì muốn nêu bày thể tánh của hai pháp ấy cũng nói về sự khác biệt.

Hoặc có thuyết nói: Hai pháp này là một. Vì sao? Vì như phái Thanh Luận nói: Tư duy cùng với ghi nhớ tức nên là một chữ, chỉ dài hơn một dấu chấm (Đây là thư pháp của Thiên Trúc). Vì nhằm ngăn chặn ý tưởng như thế, cùng muốn nói về sự khác biệt của hai pháp ấy.

Lại có thuyết cho: Đây là tên gọi khác của tâm. Như Phái Thí Dụ nói: Tư duy cùng với ghi nhớ là tên gọi khác của tâm, lại không có Thể riêng.

Vì nhằm ngăn chặn ý của thuyết nói như thế, cùng nhằm nêu bày tư duy và ghi nhớ là tâm số pháp, đều có thể riêng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là tư duy?

Đáp: Là tư duy, thường xuyên tư duy, cho đến nói rộng. Những lời nói như thế v.v..., đều là nói về tên gọi của ý nghiệp.

Hỏi: Thế nào là ghi nhớ?

Đáp: Là ghi nhớ, thường xuyên ghi nhớ, cho đến nói rộng. Những lời nói như thế v.v..., đều là nói về tên riêng của tuệ.

Hỏi: Tư duy và ghi nhớ có gì khác biệt? Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì hai pháp ấy là giống nhau, nên tuy nói thể tánh, cũng nên nói về sự khác biệt.

Hỏi: Tư duy và ghi nhớ có gì khác biệt?

Đáp: Như Bản Luận nói: Tư duy là nghiệp. Ghi nhớ là tuệ.

Lại nữa, tướng tạo tác là tư duy. Tướng hiểu biết là ghi nhớ.

Lại nữa, do tư duy nên nghiệp riêng khác. Do ghi nhớ nên tuệ riêng khác. Vì tướng chung, tướng riêng, nên tư duy và ghi nhớ, đó là khác biệt.

Hỏi: Nếu ghi nhớ là tuệ, thì tuệ có ba thứ: văn, tư, tu. Vậy thể tánh của ba pháp này là gì?

Đáp: Từ nghe biết sinh là văn tuệ. Từ suy nghĩ sinh là tư tuệ. Từ tu tập sinh là tu tuệ.

Lại có thuyết nói: Nếu thọ trì, đọc tụng, tư duy, quán xét về mười hai bộ kinh, đây là văn tuệ. Nương dựa nơi văn tuệ này, tiếp theo sinh tư tuệ. Dựa vào tư tuệ này, tiếp theo sinh tu tuệ. Như dựa

vào quặng vàng sinh vàng. Dựa vào vàng sinh kim cương. Ba tuệ kia cũng như thế.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Nói như thế này là tốt: Thọ trì, đọc tụng, tư duy, quán xét về mười hai bộ kinh là tuệ sinh đắc. Dựa vào tuệ sinh đắc sinh văn tuệ. Dựa vào văn tuệ sinh tư tuệ. Dựa vào tư tuệ sinh tu tuệ. Như dựa vào hạt giống sinh mầm, dựa vào mầm sinh ra cọng, lá v.v..., ba tuệ kia cũng như thế.

Hỏi: Ba tuệ này có khác biệt gì chăng?

Đáp: Văn tuệ: Là tất cả thời đều dựa vào danh để hiểu nghĩa. Vì sao? Vì hành giả suy nghĩ: Lời Hòa thượng đã nói có nghĩa gì? Các pháp đã nói trong Tu-đa-la, Tỳ-ni, A-tỳ-đàm, có nghĩa gì? Đây gọi là văn tuệ.

Tư tuệ: Hoặc có lúc dựa nơi danh hiểu nghĩa. Hoặc có lúc không dựa nơi danh để hiểu nghĩa.

Tu tuệ: Trong tất cả thời, không dựa vào danh để hiểu nghĩa.

Cũng như ba người cùng tắm gội trong ao nước: (1) Người không thể bơi lội. (2) Người có thể bơi lội nhưng không khéo. (3) Người bơi lội giỏi.

Người không thể bơi lội: Nơi tất cả thời gian tay luôn bám vịn vào cây cỏ ở mé ao, sau đấy mới tắm.

Người có thể bơi lội nhưng không khéo: Nơi tất cả thời gian, hoặc có khi vịn lấy cây cỏ cạnh bờ ao, hoặc có khi không vịn lấy cây cỏ mà tắm.

Người bơi lội giỏi: Nơi tất cả thời gian đều không vịn cây cỏ, nhưng bơi lội vào giữa ao để tắm.

Văn tuệ như người thứ nhất tắm. Tư tuệ như người thứ hai tắm. Tu tuệ như người thứ ba tắm.

Lại có thuyết cho: Văn tuệ là nhân tạo tác của ba tuệ. Tư tuệ là nhân tạo tác của tư tuệ, không làm nhân tạo tác cho văn tuệ, do là thấp, không làm nhân tạo tác cho tu tuệ, vì giới khác. Tu tuệ làm nhân tạo tác cho tu tuệ, không làm nhân tạo tác cho văn tuệ, do là thấp, không làm nhân tạo tác cho tư tuệ, vì giới khác.

Lại có thuyết nêu: Văn tuệ có quả của ba tuệ. Tư tuệ chỉ có quả của tư tuệ. Tu tuệ chỉ có quả của tu tuệ.

Lại có thuyết nói: Văn tuệ lúc hiện ở trước chỉ tu văn tuệ. Tư tuệ lúc hiện ở trước chỉ tu tư tuệ. Sự tu này là tu hành, không phải là tu đắc, vì tánh yếu kém, không đạt tới vị lai. Tu tuệ lúc hiện ở trước, ba tuệ cùng tu. Đây là thể tánh của ba tuệ, cho đến nói rộng.

Đã nói về thể tánh, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là văn, tư, tu?

Đáp: Vì từ nghe sinh nên nói là văn. Từ suy nghĩ sinh nên nói là tư. Từ tu sinh nên nói là tu.

Về giới: Văn tuệ ở cõi dục, cõi sắc. Tư tuệ ở cõi dục. Tu tuệ ở cõi sắc, cõi vô sắc.

Hỏi: Vì sao trong cõi dục không có tu tuệ?

Đáp: Vì cõi dục là cõi bất định, không phải là địa lìa dục, không phải là địa tu. Nếu khi muốn tu thì sẽ rơi vào trong tư duy.

Hỏi: Vì sao cõi sắc không có tư tuệ?

Đáp: Vì cõi sắc là địa định, địa tu, địa lìa dục. Nếu khi muốn tư tức rơi vào trong tu.

Lại có thuyết nói: Trong cõi dục đều có ba tuệ.

Hỏi: Những gì là tu tuệ?

Đáp: Là đẳng trí của biên kiến đạo, tam muội không không, tam muội vô nguyện vô nguyện, tam muội vô tướng vô tướng. Căn

thiện hiện có của biên tận trí ít nên không nói. Cõi sắc có hai thứ là văn, tu. Cõi vô sắc có một thứ là tu.

Lại có thuyết cho: Cõi dục có ba thứ. Cõi sắc có ba thứ. Cõi vô sắc có hai thứ là tư, tu.

Lại có thuyết nói: Cõi dục có ba thứ. Cõi sắc có ba thứ. Cõi vô sắc có ba thứ.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Nên như thuyết ban đầu là tốt.

Về địa: Văn tuệ ở bảy địa. Tư tuệ ở cõi dục. Tu tuệ nếu là hữu lậu thì ở mười địa, vô lậu thì ở chín địa.

Về chỗ dựa: Văn tuệ dựa vào thân cõi dục, cõi sắc. Tư tuệ dựa vào thân cõi dục. Tu tuệ dựa vào thân của ba cõi.

Về hành: Văn tuệ, tư tuệ hành mười sáu hành, cũng hành các hành khác. Tu tuệ hành mười sáu hành, cũng hành các hành khác.

Hỏi: Nếu đều hành mười sáu hành cũng hành các hành khác, thì có khác biệt gì?

Đáp: Tự lực của văn tuệ, tư tuệ không thể tu đắc ở vị lai, phải nhân nơi tha lực mới tu đắc ở vị lai. Tự lực của tu tuệ có thể tu đắc ở vị lai.

Về duyên: Điều cùng duyên nơi tất cả các pháp.

Về niệm xứ: Điều cùng là bốn niệm xứ.

Về trí: Văn, tư tuệ là đẳng trí. Tu tuệ là mười trí.

Về căn: Văn, tư tuệ cùng với ba căn tương ưng. Tư tuệ cùng với hỷ căn, xả căn tương ưng.

Về định: Văn, tư tuệ không cùng với định tương ưng. Tu tuệ cùng với ba định tương ưng, cũng không cùng với định tương ưng.

Về đời: Là pháp của ba đời. Duyên nơi ba đời: Là duyên nơi ba đời, cũng duyên nơi chẳng phải đời.

Về thiện, bất thiện, vô ký: Là thiện. Duyên nơi thiện, bất thiện, vô ký: Là duyên nơi cả ba thứ.

Về hệ thuộc ba cõi: Văn tuệ hệ thuộc cõi dục, cõi sắc. Tư tuệ hệ thuộc cõi dục. Tu tuệ hệ thuộc cõi sắc, cõi vô sắc, cũng không hệ thuộc. Duyên nơi hệ thuộc ba cõi: Đều duyên nơi hệ thuộc ba cõi, cũng duyên nơi không hệ thuộc.

Về học, vô học, phi học phi vô học: Văn, tư tuệ là phi học phi vô học. Tu tuệ là ba thứ. Duyên nơi học, vô học, phi học phi vô học: Là duyên hết ba thứ.

Về do kiến đạo đoạn, tu đạo đoạn, không đoạn: Văn, tư tuệ là do tu đạo đoạn. Tu tuệ là do tu đạo đoạn, cũng không đoạn. Duyên nơi kiến đạo, tu đạo, không đoạn: Là duyên hết cả ba thứ.

Duyên nơi tự thân, tha thân, pháp không phải thân: Là duyên hết cả ba thứ.

Duyên danh, duyên nghĩa: Là duyên nơi danh, nghĩa.

Ở địa ý, ở sáu thức thân: Đều ở địa ý, không phải là năm thức thân.

Là sinh đắc hay là phương tiện đắc: Đều là phương tiện đắc.

Hỏi: Đức Phật có bao nhiêu thứ? Thanh văn, Phật-bích-chi có bao nhiêu thứ?

Đáp: Đức Phật có ba thứ, dùng tu tuệ làm tên. Vì sao? Vì Đức Như Lai tự nhiên thành đạo, có lực, vô úy. Phật-bích-chi cũng có ba thứ, lấy tư tuệ làm tên. Vì sao? Vì bên trong tự tư duy, tự nhiên thành đạo. Thanh văn cũng có ba thứ, dùng văn tuệ làm tên. Vì sao? Vì từ nghe được sinh các công đức thiện.

Lại có thuyết cho: Ba tuệ này đều có thể nói là văn tuệ. Vì sao? Như nói: Đa văn có thể nhận biết pháp, cho đến nói rộng. Cũng có thể nói đều là tư tuệ. Vì sao? Vì như Bản Luận nói: Tư duy là nghiệp.

Ghi nhớ là tuệ. Cũng có thể nói đều là tu tuệ. Vì sao? Như nói: Thế nào là pháp tu? Đáp: Là pháp thiện hữu vi.

Đức Thế Tôn cũng nói ba tuệ. Đó là tuệ ngôn thuyết cứu cánh. Tuệ thiền định cứu cánh. Tuệ xuất yếu cứu cánh. Văn tuệ tức là tuệ ngôn thuyết cứu cánh. Tư tuệ tức là tuệ thiền định cứu cánh. Tu tuệ tức là tuệ xuất yếu cứu cánh.

* *Thế nào là giác (Tâm)? Thế nào là quán (Tứ)? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đối tượng hành của hai pháp này là giống nhau. Người đời thấy người *giác* nhiều nói là người *quán* nhiều. Thấy người *quán* nhiều nói là người *giác* nhiều. Nay muốn nói về thể tánh của hai pháp đó, cũng nêu bày về sự khác biệt của chúng.

Lại nữa, Phái Thí Dụ tạo ra thuyết này: Giác, quán là tên gọi khác của tâm.

Vì nhằm ngăn chặn ý của thuyết như thế, cũng nhằm nêu rõ giác, quán là tâm số pháp, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là giác?

Đáp: Tâm đôi nơi duyên đều xuyên suốt các thứ xuyên suốt, cho đến nói rộng. Những lời nói như thế v.v..., đều nói rõ về tướng của giác.

Hỏi: Thế nào là quán?

Đáp: Là nếu tâm hành nơi duyên, các thứ hành nơi duyên, cho đến nói rộng. Những lời nói như thế v.v..., đều nói rõ về tướng của quán.

Hỏi: Giác, quán có khác biệt gì? Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hai pháp ấy là giống nhau, tuy đã nói thể tánh, tức cũng nên nói về sự khác biệt của chúng.

Hỏi: Giác, quán có khác biệt gì?

Đáp: Như Bản Luận nói: Tâm thô là giác. Tâm tế là quán. Nếu tạo ra thuyết này thì nêu rõ giác, quán là tâm.

Lại có thuyết cho: Nếu khi tâm thô là giác. Lúc tâm tế là quán. Nếu nêu bày như thế là làm rõ giác, quán không ở trong một tâm.

Lại có thuyết nêu: Nên tạo ra thuyết này: Trong tâm thô là giác, tế là quán.

Hỏi: Vì sao trong một tâm có pháp thô, tế trái nhau?

Đáp: Do đối tượng tạo tác khác, nên có thể đạt được đối tượng tạo tác thô là giác, đối tượng tạo tác tế là quán. Thế nào là thô? Là do mạnh mẽ, sắc bén. Thế nào là tế? Là không mạnh mẽ, sắc bén.

Như dùng kim đâm vào thân sinh thọ nhận. Đối tượng tạo tác của giác cũng như thế. Như dùng cộng lông đuôi chim đâm vào thân, sinh thọ nhận. Đối tượng tạo tác của quán cũng như thế. Như một lượng muối hòa tan với một lượng nước, để trong miệng, thì chất mặn sinh nơi thiết thức là mạnh mẽ, sắc bén. Còn nước không có muối thì sinh nơi thiết thức không mạnh mẽ, sắc bén. Hành tác của giác nên biết như nước muối. Hành tác của quán nên biết như nước không muối. Dụ về một lượng nước, một lượng rượu đắng cũng như thế.

Kinh Pháp Thân cũng nói: Như khi trời giông, tiếng sấm có to, nhỏ. Đối tượng hành tác của giác nên biết như tiếng to. Đối tượng hành tác của quán nên biết như tiếng nhỏ khác. Chuông đồng, vật chứa đựng bằng đồng, phát ra tiếng to, nhỏ cũng như thế. Cũng như chim bay trong hư không, vỗ hai cánh của nó, nên biết như giác. Thân phóng vọt lên để bay đi, nên biết như quán. Nếu tạo ra thuyết này, tức nêu rõ giác, quán không ở trong một tâm. Luận này nói rõ là giác quán ở trong một tâm.

Phân biệt có ba thứ: (1) Có phân biệt tự thể. (2) Có phân biệt nhớ nghĩ. (3) Có phân biệt hiện quán. Phân biệt tự thể: Là giác. Phân biệt nhớ nghĩ: Là niệm. Phân biệt hiện quán: Là tuệ.

Năm thức thân của cõi dục có một thứ phân biệt là phân biệt tự thể. Tuy có niệm, nhưng không thể nhớ nghĩ. Tuy có tuệ, nhưng không thể hiện quán rõ ràng.

Địa ý có ba thứ phân biệt. Ba thức thân của địa thiên thứ nhất có một thứ phân biệt là phân biệt tự thể. Tuy có niệm nhưng không thể nhớ nghĩ. Tuy có tuệ nhưng không thể hiện quán rõ ràng. Lúc địa ý không nhập định, có ba thứ phân biệt. Khi nhập định, có hai thứ phân biệt, là trừ phân biệt hiện quán. Thiên thứ hai, thứ ba, thứ tư lúc không nhập định, có hai thứ phân biệt, là trừ phân biệt tự thể. Khi nhập định, có một thứ phân biệt, là phân biệt nhớ nghĩ, không có phân biệt hiện quán, vì định tột cùng. Trong cõi vô sắc, tâm không nhập định có hai thứ phân biệt, là trừ phân biệt tự thể. Nếu nhập định, thì có một thứ phân biệt, là phân biệt nhớ nghĩ.

** Thế nào là trạo (trạo cử)? Thế nào là tâm loạn? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hai pháp này là giống nhau: Có người tâm trạo cử, người đời nói là người tâm loạn. Có người tâm loạn, người đời nói là người tâm trạo cử. Hoặc cho hai pháp này là một. Nay vì muốn quyết định nói thể tánh của hai pháp trên, cũng nhằm nêu bày về sự khác biệt của chúng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là trạo cử?

Đáp: Tâm không dừng nghỉ, không tịch tĩnh, cho đến nói rộng. Những lời nói như thế v.v... đều nói về tướng của trạo cử.

Hỏi: Thế nào là tâm loạn?

Đáp: Tâm phân tán không dừng lại, cho đến nói rộng. Những lời nói như thế v.v... đều nói về tướng của tâm loạn.

Hoặc có thuyết nói: Tam muội nhiễm ô là tâm loạn.

Lại có thuyết cho: Tam muội nhiễm ô, không gồm thâm pháp tương ưng khác, gọi là tâm loạn.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy, như thuyết trước nói là tốt.

Hỏi: Trạo cử cùng với tâm loạn có khác biệt gì? Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hai pháp ấy giống nhau. Tuy đã nói về thể tánh, tức cũng nên nói về sự khác biệt.

Hỏi: Trạo cử cùng với tâm loạn có khác biệt gì?

Đáp: Tướng không dừng nghỉ là trạo cử. Tâm không trụ nơi một duyên là tâm loạn.

Lại có thuyết nói: Tâm định khởi động là trạo cử. Khiến tâm dong ruổi phân tán ở ngoài là tâm loạn. Ngoài nghĩa là các thứ sắc, thanh, hương, vị, xúc. Trạo cử có thể khiến tâm định khởi động, như nước suối mới tuôn chảy ra. Tâm loạn khiến tâm dong ruổi phân tán nơi sắc, thanh v.v..., như dòng nước chảy khắp trong ao. Như người đang ngồi trên giường, một người bước đến kéo cánh tay khiến người ấy đứng dậy. Một người đuổi chạy nhanh khiến đi. Trạo cử khiến tâm định khởi động, như kéo cánh tay khiến đứng dậy. Tâm loạn khiến cho tâm dong ruổi phân tán trong duyên như sắc v.v..., như đuổi chạy nhanh khiến đi.

Nếu trạo cử thì đó là tâm loạn chăng? Nếu tâm loạn thì đó là trạo cử chăng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Trạo cử không phải là tâm loạn: Là như tâm thường thường hành trong một duyên.

(2) Tâm loạn không phải là trạo cử: Là như tâm hành trong nhiều duyên, không thường xuyên hành.

(3) Trạo cử cũng là tâm loạn: Là như tâm hành trong nhiều duyên, cũng thường xuyên hành.

(4) Không phải là trạo cử cũng không phải là tâm loạn: Là tâm hành nơi một duyên, không phải thường xuyên hành.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Nếu tâm là loạn thì tâm đó cũng là trạo cử. Hoặc có khi trạo cử không phải là tâm loạn. Là tâm hành nơi một duyên, cũng thường xuyên hành. Cũng như có người đi trong một con đường, nhưng thường chạy nhanh. Tâm kia cũng như thế.

Hỏi: Tam-ma-đề tức là tâm loạn chăng?

Đáp: Tam-ma-đề nhiễm ô là tâm loạn, như trước đã nói.

Có mười đại địa như thọ cho đến tuệ. Có mười phiền não đại địa là bất tín (không tin), biếng nhác, niệm loạn, tâm loạn, vô minh, tuệ ác, tác quán không chánh, giải thoát tà, trạo cử, phóng dật.

Mười đại địa, mười phiền não đại địa này, về danh có hai mươi, về thể có mười lăm. Vì sao? Vì như thọ, tưởng, tư, xúc, dục, danh này có năm, thể cũng có năm. Như bất tín, biếng nhác, vô minh, trạo cử, phóng dật, danh này có năm, thể cũng có năm. Như tạo quán, giải thoát, niệm, định, tuệ, nếu không nhiễm ô là đại địa, nếu nhiễm ô là phiền não đại địa. Do đây danh có mười, thể có năm. Thế nên, mười đại địa, mười phiền não đại địa, danh có hai mươi, thể có mười lăm.

Lại có thuyết cho: Danh có hai mươi, thể có mười sáu. Vì sao? Vì thể của tâm rối loạn khác, thể của định cũng khác.

Nếu là đại địa tức là phiền não đại địa chăng? Nếu là phiền não đại địa tức là đại địa chăng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Là đại địa không phải là phiền não đại địa: Là thọ, tưởng, tư, xúc, dục.

(2) Là phiền não đại địa không phải là đại địa: Là bất tín, biếng nhác, vô minh, trạo cử, phóng dật.

(3) Là đại địa cũng là phiền não đại địa: Là tạo quán, giải thoát, niệm, định, tuệ. Tạo quán tức là tạo quán tà. Giải thoát tức là giải thoát tà. Niệm tức là niệm loạn. Định tức là tâm loạn. Tuệ tức là tuệ ác.

(4) Không phải là đại địa cũng không phải là phiền não đại địa: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Nếu tạo ra thuyết này, tức thể có mười sáu: Là đại địa không phải là phiền não đại địa có sáu: Là thọ, tưởng, tư, xúc, dục, định. Phiền não đại địa không phải là đại địa có sáu: Là bất tín, biếng nhác, tâm loạn, vô minh, trạo cử, phóng dật. Đại địa cũng là phiền não đại địa: Là tạo quán giải thoát, niệm, tuệ. Nếu không nhiễm ô là đại địa. Nếu nhiễm ô là phiền não đại địa. Không phải đại địa cũng không phải phiền não đại địa: Là trừ từng ấy sự việc trên.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết này. Như thuyết trước nói là tốt.

Có mười tiểu phiền não đại địa: Là phẫn, nghi, phú (che giấu), hận, xan (keo kiệt), tật (ganh ghét), cuồng (dối trá), siểm (dua nịnh), kiêu, hại.

Có mười thiện đại địa: Là tín, y (khinh an), tấn, tầm (hổ), quý (thẹn), không tham, không giận, không phóng dật, không hại, xả.

Có năm bất thiện đại địa: Là vô minh, thù, trạo cử, vô tầm (không hổ), vô quý (không thẹn).

Có ba vô ký ẩn mất đại địa: Là vô minh, thù, trạo cử.

Có mười vô ký không ẩn mất (vô phú vô ký) đại địa: Là từ thọ cho đến tuệ.

Đại địa trong tất cả tâm có thể có được. Phiền não đại địa trong tất cả tâm nhiễm ô có thể có được. Tiểu phiền não đại địa không phải

ở trong tất cả tâm nhiễm ô có thể có được. Vì sao? Vì đối tượng tạo tác đều khác. Nếu có một tức không có hai. Đây là do tu đạo đoạn trừ. Địa ý trong tâm thuộc cõi dục có thể có được, thế nên nói là tiểu, không nói là đại. Thiện đại địa trong tất cả tâm thiện có thể có được. Bất thiện đại địa trong tất cả tâm bất thiện có thể có được. Vô ký ẩn mất đại địa trong tất cả tâm vô ký ẩn mất có thể có được. Vô ký không ẩn mất đại địa trong tất cả tâm vô ký không ẩn mất có thể có được.

Có định: Duyên nơi một duyên là tán loạn. Duyên nơi một duyên không phải là tán loạn. Hành nơi một hành là tán loạn. Hành nơi một hành không phải là tán loạn. Duyên nơi một duyên, hành nơi một hành không phải là tán loạn. Duyên nơi nhiều duyên là tán loạn. Duyên nơi nhiều duyên không phải là tán loạn. Hành nơi nhiều hành là tán loạn. Hành nơi nhiều hành không phải là tán loạn. Duyên nơi nhiều duyên, hành nơi nhiều hành là tán loạn. Duyên nơi nhiều duyên, hành nơi nhiều hành không phải là tán loạn.

Duyên nơi một duyên là tán loạn: Như một Tỳ-kheo duyên nơi pháp này tư duy về bất tịnh ở trong duyên chưa từng hành tập. Hoặc tạo ra tướng bầm xanh. Hoặc tạo ra tướng nước đỏ. Hoặc tạo ra tướng mục rã. Hoặc tạo ra tướng sinh trưởng. Hoặc tạo ra tướng bản thân bị ăn nuốt. Hoặc tạo ra tướng bê bết những máu. Hoặc tạo ra tướng lìa tan. Hoặc khởi tướng xương. Hoặc khởi tướng vòng xích. Hoặc khởi tướng vòng xích xương v.v... Lúc tạo quán như thế, tâm của Tỳ-kheo kia tán loạn, không tạo ra một duyên, không tạo ra một thức, định trước đã mất, định sau không tiến tới. Đó gọi là định duyên nơi một duyên là tán loạn.

Duyên nơi một duyên không phải là tán loạn: Như một Tỳ-kheo duyên nơi pháp này tư duy về bất tịnh đối với duyên khéo hành tập. Hoặc tạo ra tướng bầm xanh. Hoặc khởi tướng nước đỏ, cho đến

tạo ra tướng vòng xích xương v.v... Lúc tạo quán như thế, tâm của Tỳ-kheo kia không tán loạn, tạo một duyên, tạo một thức, định trước không mất, có thể tiến tới định sau, cho đến nói rộng.

Hành nơi một hành là tán loạn: Như một Tỳ-kheo hành nơi hành vô thường, đối với hành này không khéo tu tập. Lại quán về vô thường. Lại quán về chốc lát. Lại quán trước sau không giống nhau. Lại quán trước sau hoại diệt. Lúc tạo quán như thế, tâm Tỳ-kheo kia tán loạn, định trước đã mất, định sau không tiến, cho đến nói rộng.

Hành nơi một hành không phải là tán loạn: Như một Tỳ-kheo hành nơi hành vô thường, đối với hành này đã khéo tu tập. Lại quán về vô thường, cho đến quán về hoại diệt. Lúc tạo quán như thế, tâm Tỳ-kheo kia không tán loạn, định trước không mất, có thể tiến tới định sau, cho đến nói rộng.

Duyên nơi một duyên, hành nơi một hành là tán loạn: Như một Tỳ-kheo quán thân là vô thường, đối với quán này không khéo tu tập. Lại quán thân này là vô thường, cho đến quán thân là hoại diệt. Lúc tạo quán như thế, tâm Tỳ-kheo kia tán loạn, định trước đã mất, định sau không tiến, cho đến nói rộng.

Duyên nơi một duyên, hành nơi một hành không phải là tán loạn: Như một Tỳ-kheo quán thân là vô thường, đối với quán này đã khéo tu tập. Lại quán thân này là vô thường, cho đến quán thân là hoại diệt. Lúc tạo quán như thế, tâm Tỳ-kheo kia không tán loạn, định trước không mất, có thể tiến tới định sau, cho đến nói rộng.

Duyên nơi nhiều duyên là tán loạn: Như một Tỳ-kheo quán thân là vô thường, đối với quán này không khéo tu tập. Lại quán về thọ, quán tâm, quán pháp, cho đến định trước đã mất, định sau không tiến, cho đến nói rộng.

Duyên nơi nhiều duyên không phải là tán loạn: Như một Tỳ-kheo quán thân là vô thường, đối với quán này đã khéo tu tập. Lại

quán về thọ, tâm, pháp, cho đến không mất định trước, có thể tiến tới định sau, cho đến nói rộng.

Hành nơi nhiều hành là tán loạn: Như một Tỳ-kheo quán hành vô thường, đối với quán ấy không khéo tu tập. Lại quán hành khổ, không, vô ngã, cho đến mất định trước, không tiến tới định sau, cho đến nói rộng.

Hành nơi nhiều hành không phải là tán loạn: Như một Tỳ-kheo quán thân là vô thường, đối với quán ấy đã khéo tu tập. Lại quán về hành khổ, không, vô ngã, cho đến không mất định trước, có thể tiến tới định sau, cho đến nói rộng.

Duyên nơi nhiều duyên, hành nơi nhiều hành là tán loạn: Như một Tỳ-kheo quán thân là vô thường, đối với quán này không khéo tu tập. Lại quán thọ là khổ, quán tâm là không, quán pháp là vô ngã. Lúc tạo quán như thế, tâm Tỳ-kheo tán loạn, định trước đã mất, không tiến tới định sau, cho đến nói rộng.

Duyên nơi nhiều duyên, hành nơi nhiều hành không phải là tán loạn: Như một Tỳ-kheo quán thân là vô thường, đối với quán ấy đã khéo tu tập. Lại quán thọ là khổ, quán tâm là không, quán pháp là vô ngã. Lúc tạo quán như thế, tâm Tỳ-kheo không tán loạn, không mất định trước, có thể tiến tới định sau, cho đến nói rộng.

** Thế nào là vô minh? Thế nào là không trí? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Không hiểu, không rõ là vô minh. Không nhận biết tướng là không trí. Hoặc có người cho hai pháp này là một. Vì nhằm quyết định nói Thể tướng của hai pháp đó, cũng nhằm nói về sự khác biệt của chúng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là vô minh?

Đáp: Như Bản Luận nói: Không nhận biết về ba cõi. Nếu tạo ra thuyết ấy, thì không gồm thân sử vô minh duyên nơi diệt, đạo. Nên

tạo ra thuyết này: Trong ba cõi không nhận biết. Tức gồm thân sử vô minh duyên nơi diệt đạo.

Hỏi: Thế nào là không trí?

Đáp: Là không có tuệ thiện xảo.

Hỏi: Vì sao hỏi ít, đáp nhiều? Vì không trí là nhiễm ô. Không có tuệ thiện xảo là nhiễm ô, không nhiễm ô. Vì sao nhận biết được? Vì như nơi Kiền Độ Nghiệp nói: Các hành ác của ý đều là ý nghiệp không thiện xảo chăng? *Đáp:* Hành ác của ý đều là ý nghiệp không thiện xảo. Từng có ý nghiệp không thiện xảo không phải là hành ác của ý chăng? *Đáp:* Có. Là ý nghiệp vô ký ẩn mất. Là ý nghiệp vô ký không ẩn mất không thiện xảo.

Đáp: Văn này nên nói như thế này: Thế nào là không trí? *Đáp:* Là tuệ nhiễm ô. Tức nên nói như thế, nhưng không nói là có ý gì? *Đáp:* Nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Hỏi: Thế nào là không trí là không thiện xảo?

Đáp: Là nhiễm ô, là không phải là không nhiễm ô.

Lại có thuyết nói: Không thiện xảo có hai thứ: (1) Giả danh. (2) Chân thật. (Đối chiếu với phần tương đương nơi Luận N^o 1545, quyển 43 thì đoạn tiếp sau bản Hán dịch đã dịch hoàn toàn sai – ND).

Nơi Kiền Độ Nghiệp nói là đối với giả danh. Ở đây chỉ nói về chân thật.

Lời ông nói như thế không có tuệ thiện xảo là không trí chăng? Thuyết này là lời nói nhất định chăng? Không định rõ lời nói của người khác thì không nên nói lỗi của họ. *Đáp:* Như thế.

Ý ông thế nào? Ý ông có mong muốn như thế, ngôn thuyết như thế. Vì các thứ nhận biết cố ý nói dối đều là mất niệm, không trí mà nói dối chăng? *Đáp:* Như thế. Tôi có ý như thế, mong muốn như thế,

ngôn thuyết như thế, vì các thứ nhận biết cố ý nói dối, đều là mất niệm, không trí mà nói dối.

Ý ông thế nào? Vì có không có trí nên cố ý nói dối chẳng? Đáp: Không phải. Hãy nghe tôi nói. Ông nêu bày là trái, rơi vào chỗ thua nên mới nói như thế. Các thứ nhận biết cố ý nói dối đều là mất niệm, không trí mà nói dối. Nên tạo ra thuyết này: Vì không có trí nên nói dối. Không nên tạo ra thuyết này: Vì nhận biết mà cố ý nói dối. Mà nên tạo ra thuyết này: Không trí mà nói dối. Vì sao? Vì từ không trí sinh. Nếu không tạo ra thuyết ấy, thì không nên nói: Không trí là không có tuệ thiện xảo. Nếu nói có nhận biết mà cố ý nói dối, thì không nên tạo ra thuyết này: Các thứ nhận biết mà cố ý nói dối đều là mất niệm, không trí mà nói dối.

Nếu tạo ra thuyết này, thì sự việc ấy không đúng chẳng? Đáp: Tuy từ không trí sinh, nhưng nhận biết, cố ý nói dối, chẳng phải là không trí nên nói dối.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao nói nhận biết mà cố ý nói dối?

Đáp: Vì nhận biết sự việc kia nhưng nói trái lại, thế nên nói là nhận biết mà cố ý nói dối, không phải là không trí nên nói dối.

Lại có thuyết nói: Nếu ở trong đại chúng, hỏi người kia có biết sự việc này không? Nếu biết nói là biết. Không biết nói là không biết. Người kia thực sự biết nhưng nói là không biết. Thế nên nói: Là nhận biết mà cố ý nói dối.

Lại có thuyết cho: Nếu lúc hiện tiền, đã hiểu biết sự việc này nhưng lại nói trái ngược với sự việc ấy, nên nói: Là nhận biết mà cố ý nói dối.

Lại có thuyết nêu: Hiện thấy rõ về sự việc kia, nhưng lại nói trái ngược với sự việc kia, thế nên nói: Là nhận biết nhưng cố ý nói dối, không phải là không trí nên nói dối.

Nếu như ông nói: Vì từ chỗ không trí sinh, nên nói: Vì không trí nên nói dối, không phải là biết mà cố ý nói dối: Nói dối không chỉ từ không trí sinh, mà còn từ nhiều pháp sinh. Nghĩa là mười đại địa, mười phiền não đại địa, là từ thọ cho đến tuệ, bất tín cho đến phóng dật. Vì sao đã bỏ các pháp như thế v.v... chỉ nói vì không trí nên nói dối? Ý ông thế nào? Ông có mong muốn như thế, ngôn thuyết như thế.

Tất cả vô minh đều cùng với không trí tương ưng chăng? Đáp: Đúng vậy.

Ý ông là thế nào? Các thứ nhận biết mà cố ý nói dối đều là vô minh. Vì vô minh ngu, nên đều cùng có mắt niệm, vì không trí nên nói dối chăng? Đáp: Đúng vậy.

Lại, ý ông là thế nào? Vì có hay không có không trí nên nói dối chăng?

Không. Hãy nghe tôi nói. Ông nói là trái, là rơi vào chỗ thua. Lời ông nói như thế, nhận biết mà cố ý nói dối đều là vô minh. Vô minh ngu tối đều cùng có mắt niệm, không trí nên nói dối. Nên tạo ra thuyết này: Vì có hoặc không có không trí, nên nói dối, không nên chỉ nói: Vì không trí nên nói dối. Cũng nên nói: Vì có vô minh nên nói dối. Vì sao? Vì từ vô minh sinh. Nên nếu không nói vì vô minh nên nói dối, thì không nên tạo ra thuyết này: Tất cả vô minh đều cùng với không trí tương ưng. Nếu tạo ra thuyết ấy, các thứ nhận biết mà cố ý nói dối đều là vô minh, vô minh ngu tối, đều cùng có mắt niệm, không trí nên nói dối.

Như ông đã nói: Tuy từ vô minh sinh, nhưng không gọi là vô minh nói dối. Tôi cũng như thế, tuy từ không trí sinh, nhưng không gọi là không trí nên nói dối, nhưng là nhận biết mà cố ý nói dối, nên gọi là nói dối.

** Thế nào là mạn? Thế nào là kiêu? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hai pháp ấy là giống nhau. Thấy người *mạn* người đời nói là người *kiêu*. Thấy người *kiêu* người đời nói là người *mạn*. Hoặc cho hai pháp này là một. Nay vì muốn nói quyết định về thể tánh, cũng nhằm nói về sự khác biệt của hai pháp đó, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là mạn?

Đáp: Đối với kém cho là hơn. Đối với bằng cho là bằng. Nhân đây khởi mạn, cho đến nói rộng. Đó gọi là mạn.

Hỏi: Thế nào là đối với bằng cho là bằng mà nói là mạn?

Đáp: Cũng như có một người, tụng một nửa Kinh A Hàm, vì có duyên khác nên lại không tụng. Lại có một người, bắt đầu tụng Kinh A Hàm. Thời gian sau, hai người này tụng bằng nhau xong, nhưng người tụng sau liền khởi mạn. Đó gọi là đối với bằng nhau khởi mạn.

Hỏi: Thế nào là kiêu?

Đáp: Ta sinh nơi xứ hơn hẳn. Dòng họ hơn. Hình sắc hơn. Chủng tánh hơn. Công xảo hơn. Tài sản hơn. Đoan nghiêm hơn. Nhân vì những thứ hơn v.v... như thế, nên khởi kiêu cho là tôn quý, cho đến nói rộng. Đó gọi là kiêu.

Hỏi: Mạn, kiêu có khác biệt gì? Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hai pháp này là giống nhau. Tuy đã nói về thể tánh, nhưng cũng nên nói về sự khác biệt của chúng.

Hỏi: Kiêu, mạn có khác biệt gì?

Đáp: Là duyên nơi người khác, tự cho mình là hơn, là tướng của mạn. Không duyên nơi người khác, tự ở trong pháp, tâm sinh nhiễm ô, là tướng của kiêu.

Hỏi: Thể tánh của mạn là gì?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Thể tánh là kiêu.

Hỏi: Nếu như vậy thì kiêu, mạn có gì khác biệt?

Đáp: Mạn có hai thứ: (1) Duyên nơi người khác sinh. (2) Duyên nơi tự mình sinh. Duyên nơi người khác sinh: Là mạn. Duyên nơi tự mình sinh: Là kiêu.

Lại có thuyết cho: Thê tánh là ái. Vì sao? Vì như nói: Tự ở trong pháp, tâm sinh nhiễm ô.

Lại có thuyết nêu: Có tâm số pháp gọi là kiêu, cùng với tâm tương ưng, ở tại địa ý, ái do tu đạo đoạn trừ, về sau mới sinh.

Hỏi: Nếu như vậy thì kiêu, mạn có gì khác biệt?

Đáp: Có nhiều khác biệt: Mạn là phiền não. Kiêu không phải là phiền não. Mạn là triền não, là sử trói buộc. Kiêu không phải là triền não, không phải là sử trói buộc, mà là phiền não cấu uế.

Lại có thuyết nói: Mạn do kiến đạo, tu đạo đoạn. Kiêu do tu đạo đoạn.

Hỏi: Mạn của cõi vô sắc do kiến đạo đoạn trừ, mạn ấy làm sao duyên nơi kẻ khác sinh?

Đáp: Gốc là ở trong cõi này, tu hành rộng khắp. Về sau, sinh trong cõi vô sắc kia, do sức của nhân nên cũng hành hiện tiền.

Lại có thuyết nói: Tuy sinh nơi cõi vô sắc kia, nhưng không hiện hành. Nhân ở cõi này nhập định khởi tâm mạn: Ta ở nơi định thiện, người khác thì bất thiện. Ta có thể nhập định nhanh chóng, người khác thì không thể. Ta có thể trụ lâu trong định, người khác thì không thể.

Hỏi: Thế nào là mạn do kiến đạo đoạn trừ, mạn ấy duyên nơi người khác sinh?

Đáp: Như các người ngã kiến tụ họp ở một chỗ, lại hỏi nhau: Ông, tôi có tướng gì? *Đáp:* Tôi, ông có tướng như thế. Người khác

nghe nói khởi suy: Tướng ngã của hai người kia nói thì không như ta. Nhân nơi sau thân kiến nên sinh mạn như thế.

Lại có thuyết nói: Từ vô thi đến nay thường hành tập pháp này, bất tất phải nhân nơi người khác mới sinh. Như Tôn giả A-nê-lô-đầu đã sinh khởi mạn: Tôn giả đi đến chỗ của Tôn giả Xá-lợi-phất nói thế này: Tôi dùng thiên nhãn quán xét ngàn thế giới chẳng phải tốn nhiều công sức, cho đến nói rộng. Tôn giả Xá-lợi-phất nói: Đây là mạn của ông.

Mạn như thế tức không nhân nơi người khác sinh. Nhưng vì mạn đa phần là nhân nơi người khác sinh, nên nói nhân nơi người khác sinh, nhưng cũng có nhân nơi mình sinh.

Nếu sinh tăng thượng mạn: Ta thấy khổ là khổ, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Mạn có thể duyên nơi cõi khác cũng duyên nơi vô lậu. Vì để ngăn trừ ý của thuyết như thế, lại cũng nhằm nêu rõ mạn là duyên nơi cõi mình và duyên nơi hữu lậu, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Nếu sinh tăng thượng mạn: Ta thấy khổ là khổ, thì tăng thượng mạn này đối tượng duyên là gì?

Đáp: Cũng như có một người gần gũi với bậc thiện tri thức. Bậc thiện tri thức là Phật, đệ tử Phật. Từ bậc thiện tri thức kia nghe pháp. Nghe pháp nghĩa là nghe pháp phương tiện tùy thuận Niết-bàn. Bên trong chánh tư duy. Chánh tư duy nghĩa là tự tu hành chân chánh.

Lại có thuyết nói: Chánh tư duy nghĩa là quán sinh tử là lỗi lầm tai họa. Quán xuất yếu là thiện lợi, như pháp tu hành. Như pháp tu hành là theo thứ lớp hành pháp, đạt được thuận nhẫn. Thuận nhẫn là thuận nhẫn của đế.

Dựa nơi bốn chi Tu-đà-hoàn này, đối với khổ có nhẫn có mong muốn có ngôn thuyết. Dựa nơi các pháp như thế v.v..., thân

tâm được thâm nhuần lợi ích. Do sức của nhẫn ấy, khiến cho các hành suy thoái yếu kém, liền chuyển biến sáng rõ nơi đế, có suy nghĩ: Ta thấy khổ là khổ, không quán nên trong phút chốc kiến, nghi không hành.

Hỏi: Văn ấy phải nên nói như thế này: Không có chánh quán, nên trong phút chốc, kiến, nghi không hành. Nhưng không nói là có ý gì?

Đáp: Nên biết nghĩa không quán này tức là nghĩa không chánh quán, nên trong phút chốc, kiến, nghi không hành. Kiến là thân kiến, giới thủ. Nghi tức nghi hoặc.

Sa-môn phương Tây lại tạo ra thuyết này: Kiến là giới thủ, nghi là nghi hoặc. Vì sao? Vì người đã được nhẫn thì thân kiến không hành. Nếu như có hành cũng lại không biết. Vì sao? Vì căn độn, vì đối tượng hành vi tế, không trụ lâu, cho nên không biết. Lại nữa, hành của kiến, nghi là vi tế, còn tâm của hành giả thì thô, thế nên không biết.

Lại nữa, do năm sự việc nên phiền não của chúng sinh không hành: (1) Do sức của định. (2) Do sức của tuệ. (3) Do nương dựa nơi thầy thiện. (4) Do xứ sở tốt đẹp. (5) Do tánh ít phiền não. Vì phiền não kia không hiện hành, nên khởi suy nghĩ: Ta thấy khổ là khổ, nhân nơi đấy khởi mạn, cho đến nói rộng.

Hỏi: Tăng thượng mạn này duyên nơi gì?

Đáp: Duyên nơi khổ có thể sinh tăng thượng mạn: Là thuận nhẫn của đế. Duyên nơi tập sinh tăng thượng mạn cũng như thế.

Nếu sinh tăng thượng mạn: Ta thấy diệt là diệt, thì tăng thượng mạn này duyên nơi gì? Cũng như có một người thân cận bậc thiện tri thức, nói rộng như trên, cho đến: Ta thấy diệt là diệt, nhân nơi đấy khởi mạn, cho đến nói rộng.

Hỏi: Tăng thượng mạn này duyên nơi gì?

Đáp: Tức duyên nơi tâm, tâm số pháp kia có thể sinh tăng thượng mạn về nhãn. Nếu tạo ra thuyết này, thì ngăn dứt ý cho tăng thượng mạn duyên nơi vô lậu, cũng không phải là duyên nơi cõi khác, cũng không phải là không duyên.

Nếu sinh tăng thượng mạn: Ta thấy đạo là đạo, thì ở đây nên nói rộng như diệt.

Hỏi: Mạn này ở nơi cõi dục hay là ở nơi cõi sắc? Nếu là ở cõi dục thì mạn này duyên nơi nhãn, nhưng cõi dục không có căn thiện của nhãn. Nếu là ở cõi sắc thì người lìa dục tức có thể như thế, kẻ chưa lìa dục làm sao có thể?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Nên tạo ra thuyết này: Mạn là ở cõi sắc. Vì sao? Vì mạn kia duyên nơi thuận nhãn của đế, trong cõi dục không có thuận đế nhãn.

Hỏi: Nếu như vậy thì người lìa dục tức có thể như thế, kẻ chưa lìa dục thì thế nào?

Đáp: Như Bản Luận đã nói, chỉ nêu rõ về kẻ lìa dục.

Lại có thuyết cho: Người chưa lìa dục cũng có thể khởi mạn này. Vì sao? Vì dựa vào thiên vị lai cùng với thiên căn bản là tương tự.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Như thuyết trước nói là tốt.

Lại có thuyết nói: Là ở cõi dục, cõi sắc

Hỏi: Cõi sắc tức có thể như thế. Vì sao? Vì duyên nơi nhãn kia. Còn cõi dục làm sao có thể được, vì mạn kia không thể duyên nơi nhãn chỉ duyên nơi cõi mình?

Đáp: Trong cõi dục tuy không có nhãn, nhưng có căn thiện cùng với nhãn tương tự làm đối tượng duyên cho mạn. Vì sao? Vì

trong cõi dục đều có chủng tử của tất cả căn thiện. Do trong cõi dục có căn thiện tương tự với nhân, nên mạn cũng có thể duyên.

Nếu sinh tăng thượng mạn: Nẻo sinh tử của ta đã hết, cho đến nói rộng. Tăng thượng mạn này duyên nơi gì? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Tăng thượng mạn này cùng với như trước đã nói có gì khác biệt?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Trước đã nói là tăng thượng mạn của phàm phu. Nói sau là tăng thượng mạn của phàm phu, Thánh nhân. Như phàm phu, Thánh nhân, thì kiến đế, không kiến đế, đắc quả, không đắc quả, được chánh quyết định, không được chánh quyết định, trụ nơi tự quyết định, trụ nơi tự không quyết định, trụ nơi chánh định, không trụ nơi chánh định, nên biết cũng như thế.

Lại có thuyết nói: Trước đã nói là nhân nơi kiến đạo sinh. Phần sau nói là nhân nơi tu đạo sinh.

Lại có thuyết cho: Trước đã nói mạn sinh khởi là có nhân. Phần sau nói mạn sinh khởi là không có nhân.

Lại có thuyết nêu: Trước đã nói là mạn của cõi dục, cõi sắc. Phần sau nói là mạn của ba cõi.

Hỏi: Nếu sinh tăng thượng mạn: Nẻo sinh của ta đã hết, thì tăng thượng mạn này duyên nơi gì?

Đáp: Cũng như có một người khởi suy nghĩ: Đạo này, đạo tích này, ta dựa vào đạo này, đạo tích này, cho đến nói rộng.

Đạo này: Là tùy theo xứ kia tạo ra tưởng đạo.

Đạo tích này: Là tùy theo xứ kia tạo tưởng về đạo tích.

Nẻo sinh tử đã hết: Là tùy theo xứ sinh kia tạo ra tưởng sinh.

Hỏi: Tăng thượng mạn này duyên nơi gì?

Đáp: Duyên nơi sự sinh, tùy theo căn thiện kia, có thể sinh tăng thượng mạn: Là sinh: Phạm hạnh đã lập, nói cũng như thế. Cho đến tăng thượng mạn này duyên nơi gì?

Đáp: Tức duyên nơi tâm tâm số pháp kia có thể sinh khởi mạn.

Phạm hạnh đã lập: Là A-la-hán đối với đạo học, gọi là phạm hạnh đã lập. Đối với đạo vô học, gọi là nay đang lập.

Công việc làm đã xong: Cũng như có một người khởi suy niệm như thế này: Đạo này, đạo tích này, cho đến công việc làm đã xong. Ta đã đoạn trừ phiền não. Ta đã diệt hết sử, đã loại bỏ hẩn kiết, đã chế phục triền. Những lời nói như thế, đều nêu rõ về nghĩa đoạn. Văn tuy có các thứ, nhưng nghĩa không dị biệt. Vì sao? Vì nếu đoạn trừ phiền não, tức là diệt trừ sử, loại bỏ kiết, chế ngự triền.

Hỏi: Tăng thượng mạn này duyên nơi gì?

Đáp: Tức duyên nơi tâm tâm số pháp, chủ thể sinh khởi tăng thượng mạn.

Nếu sinh tăng thượng mạn: Ta lại không thọ hữu, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Trước nói là tăng thượng mạn nhân nơi thời giải thoát. Nay nói là tăng thượng mạn nhân nơi bất thời giải thoát. Trước nói là tăng thượng mạn nhân nơi tận trí. Nay nói là tăng thượng mạn nhân nơi vô sinh trí. Thế nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Tăng thượng mạn này duyên nơi gì?

Đáp: Tức duyên nơi các pháp có thể sinh tăng thượng mạn.

Phàm phu có thể khởi năm thứ tăng thượng mạn: (1) Đối với căn thiện. (2) Đối với Tu-đà-hoàn. (3) Đối với Tu-đà-hàm. (4) Đối với A-na-hàm. (5) Đối với A-la-hán. Tu-đà-hoàn khởi ba thứ, Tu-đà-hàm khởi hai thứ, A-na-hàm khởi một thứ. A-la-hán không có mạn.

Lại có thuyết nói: Thánh nhân cũng khởi tăng thượng mạn trong quả. Như Tu-đà-hoàn khởi mạn trong hướng của Tu-đà-hàm. Tu-đà-hàm khởi mạn trong hướng của A-na-hàm. A-na-hàm khởi mạn trong hướng của A-la-hán.

Các người khởi tăng thượng mạn của cõi sắc, cần được địa căn bản của cõi sắc mới có thể khởi tăng thượng mạn của địa ấy. Vì sao? Vì phiền não của địa cõi sắc, thuộc về địa đó. Nếu không được địa căn bản, thì không thể khởi phiền não của địa đó.

Lại có thuyết cho: Pháp vị chí cũng có giống với địa căn bản. Nếu người được địa căn bản kia, cũng có thể khởi mạn của địa đó.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Như thuyết trước nói là tốt.

** Thế nào là thấp kém mà khởi mạn? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Pháp mạn thường, mình là cao, người khác là thấp. Mạn này, mình là thấp, người khác là cao. Hoặc có người cho đây không phải là mạn. Nay muốn nói quyết định đó là mạn, nên tạo ra phần Luận này.

Thế nào là thấp kém mà khởi mạn? Cũng như có một người thấy người khác hơn mình. Hoặc là xứ sinh, dòng họ, thân sắc, công nghiệp, của cải giàu có, ruộng nhà. Thấy người khác có các sự việc như thế, khởi suy nghĩ này: Người kia chỉ hơn ít thôi. Ta không bằng kẻ ấy, nghĩa là xứ sinh, cho đến ruộng nhà. Nhưng người kia không bằng người khác, không phải là gấp trăm, gấp ngàn lần.

Xứ sinh: Có bốn thứ: (1) Sát-lợi. (2) Bà-la-môn. (3) Tỳ-xá. (4) Thủ-đà.

Về tộc họ: Có bốn chủng: (1) Ba tha. (2) Kiêu tha. (3) Xá tri la. (4) Bà la đỏa.

Cũng lại có họ khác: (1) Khu ni ca di na. (2) Xá đồ xà ni na. (3) Câu đồ xà ni na.

Sắc: Là trắng, hồng, đỏ, đen

Chủng: Là giống của cha, giống của mẹ

Công: Màu sắc, tranh vẽ v.v...

Nghiệp: Là ở trong công xảo đạt được thắng lợi.

Của cải giàu có: Là sắc, thanh, hương, vị, xúc cùng các thứ vật dụng.

Ruộng nhà: Là nghiệp cư trú.

Thấy người khác có các sự việc như thế, khởi suy nghĩ: Người kia chỉ hơn ta ít thôi. Ta không bằng người kia cũng ít thôi. Tức là thân sắc v.v... cho đến ruộng nhà. Nhưng người kia không phải là hơn ta gấp trăm, gấp ngàn lần. Người kia chỉ hơn ta một lần, hai lần. Ta không bằng người kia cũng thế. Như vậy liền khởi mạn. Đó là thấp kém mà khởi mạn.

Có bảy mạn: (1) Mạn. (2) Quá mạn. (3) Mạn quá mạn. (4) Ngã mạn. (5) Tăng thượng mạn. (6) Ty mạn. (7) Tà mạn.

Hỏi: Mạn này có bao nhiêu thứ do kiến đạo đoạn? Bao nhiêu thứ do tu đạo đoạn?

Đáp: Có ba thứ do tu đạo đoạn là quá mạn, mạn quá mạn, tăng thượng mạn. Các mạn còn lại là do kiến đạo, tu đạo đoạn.

Lại có thuyết nói: Có hai thứ do kiến đạo đoạn là ngã mạn, tà mạn. Các mạn còn lại là do kiến đạo, tu đạo đoạn.

Lại có thuyết cho: Có một thứ do tu đạo đoạn là tăng thượng mạn. Có hai thứ do kiến đạo đoạn là ngã mạn, tà mạn. Bốn mạn còn lại là do kiến đạo, tu đạo đoạn.

Lại có thuyết nêu: Tất cả đều do kiến đạo, tu đạo đoạn.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao ngã mạn, tà mạn là do tu đạo đoạn trừ?

Đáp: Vì thân kiến duyên nơi năm thứ pháp đoạn trừ, chấp pháp do khổ để đoạn trừ là ngã. Sau ngã này sinh ngã mạn. Cho đến chấp pháp do tu đạo đoạn là ngã. Sau ngã này sinh ngã mạn. Đó gọi là ngã mạn do tu đạo đoạn trừ.

Hỏi: Thế nào là tà mạn do tu đạo đoạn trừ?

Đáp: Là tà kiến duyên nơi năm thứ pháp đã đoạn. Tà kiến hủy báng pháp cho là không do kiến đạo đoạn, sau tà kiến này sinh tà mạn. Cho đến tà kiến hủy báng pháp cho là không do tu đạo đoạn, sau tà kiến này sinh tà mạn. Đó gọi là tà kiến do tu đạo đoạn trừ.

Hỏi: Trong bảy mạn này, bao nhiêu thứ ở cõi dục, bao nhiêu thứ ở cõi sắc, vô sắc?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Ba mạn ở cõi dục: Quá mạn, mạn quá mạn, ty mạn. Số còn lại ở ba cõi. Vì sao? Vì ở cõi sắc không có chấp nơi xứ sinh v.v... khởi mạn.

Lại có thuyết cho: Bảy mạn đều ở ba cõi.

Hỏi: Nếu như vậy thì nơi cõi sắc, vô sắc không có chấp nơi xứ sinh v.v... khởi mạn chẳng, cho đến nói rộng?

Đáp: Gốc ở trong cõi dục này, tu hành rộng khắp. Do sức của nhân, nên ở hai cõi kia cũng khởi mạn hiện tiền.

Lại có thuyết nói: Trong hai cõi kia tuy mạn không hiện hành, nhưng vì nhân của cõi dục này, nên mạn cũng khởi hiện hành: Nói là định của ta là hơn. Định của ta ít, không bằng định của người kia.

** Lại như Đức Thế Tôn nói: Có ba giác (tâm): Giác dục, giác giận, giác hại, cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là kinh Phật. Kinh Phật nói có ba giác: Giác dục, giác giận và giác hại, nhưng nơi kinh không phân biệt rộng: Thế nào là giác dục tự hại, cho đến nói rộng. Kinh Phật là chỗ dựa căn bản để tạo luận. Những điều trong kinh không nói nay vì muốn nói nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là giác dục tự hại?

Đáp: Cũng như có một người khởi triền dục ái khiến thân nóng, tâm nóng. Vì sao? Vì triền dục ái như lửa thiêu đốt thân mình. Đức Thế Tôn cũng nói có ba thứ lửa, là lửa tham dục, lửa giận dữ và lửa ngu si. Thân, tâm nóng bức là quả y (quả đẳng lưu) của triền kia. Nơi đêm dài sinh tử luôn khởi triền dục ái nên trong ba nẻo ác đã thọ nhận báo không yêu thích, cho đến nói rộng, là quả báo (quả dị thực) của triền dục ái kia. Đó gọi là giác dục tự hại.

Hỏi: Thế nào là giác dục hại người khác?

Đáp: Cũng như có một người khởi triền dục ái, mắt ngắm nhìn vợ người khác. Chồng người ấy bắt gặp, tự mắng nhiếc vợ mình, thêm các thứ khổ hại v.v... Đó gọi là giác dục hại người khác.

Hỏi: Sự việc này cũng là đôi bên đều bị hại. Vì sao? Vì người đưa mắt ngắm nhìn cũng thọ nhận các thứ khổ, hại v.v... chẳng?

Đáp: Đối với kẻ nhìn ngắm vợ mình, chồng của thiếu phụ kia không thể gia hại. Nếu gia hại thì bị người khác chê trách. Do đó nên không nói.

Hỏi: Thế nào là giác dục đều cùng hại?

Đáp: Cũng như có một người khởi triền dục ái, phạm dâm vợ người khác, tức đều cùng có lỗi, rồi bị người chồng kia giết hại. Đó gọi là giác dục đều cùng hại.

Hỏi: Đây là ba hại, vì sao nói là cùng? Vì kẻ sát hại, người bị giết cũng chịu tội.

Đáp: Kẻ sát hại kia tuy là hại, nhưng không bị người đời chê trách, mà còn được người đời khen: Người này chính là đã ghét kẻ ác, pháp ác. Do vậy nên không nói.

Hỏi: Thế nào là giác giận tự hại?

Đáp: Cũng như có một người khởi triền giận, thân nóng bức, tâm nóng bức, cho đến nói rộng, là quả y (quả đắng luru) của triền kia. Do trong đêm dài sinh tử luôn khởi triền giận nên ở nơi ba nẻo ác thọ nhận quả không yêu thích, cho đến nói rộng. Nếu sinh trong nẻo người, trời, thì hình sắc xấu xí, là quả báo (quả dị thực) của triền giận kia. Đó gọi là giác giận tự hại.

Hỏi: Thế nào là giác giận hại người khác?

Đáp: Cũng như có một người khởi giác giận, dứt bỏ mạng sống người khác. Đó gọi là giác giận hại người khác.

Hỏi: Nói dứt bỏ mạng sống người khác, thì đó gọi là cùng hại, vì sao chỉ nói hại người khác?

Đáp: Tuy dứt bỏ mạng sống người khác, nhưng không bị người đời chê trách, không cùng thọ nhận tội của hiện đời, thế nên không nói.

Hỏi: Thế nào là giác giận đều cùng hại?

Đáp: Cũng như có một người khởi triền giận dứt bỏ mạng sống người khác. Vì dứt bỏ mạng sống người khác, nên trở lại bị kẻ khác đoạn dứt mạng sống của mình. Đó gọi là giác giận đều cùng hại.

Hỏi: Trở lại bị kẻ khác đoạn dứt mạng sống của mình, đó gọi là ba hại, vì sao nói là cùng hại?

Đáp: Tuy trở lại bị kẻ khác đoạn mạng sống của mình, nhưng kẻ khác kia không bị người đời chê trách, lại còn được nhận sự khen ngợi cho là người hết lòng với bà con, với bạn thân.

Hỏi: Thế nào là giác hại tự hại?

Đáp: Cũng như có một người khởi triền giác hại, thân nóng bức, tâm nóng bức, cho đến nói rộng, là quả đẳng lưu của triền ấy. Do trong đêm dài sinh tử luôn khởi giác hại, cho đến nói rộng, là quả báo (quả dị thực) của triền đó. Đó gọi là giác hại tự hại.

Hỏi: Thế nào là giác hại hại người khác?

Đáp: Cũng như có một người khởi triền giác hại, hoặc dùng gậy gộc đánh đập người khác, cho đến nói rộng. Đó gọi là giác hại hại người khác. Ở đây phần hỏi đáp tiếp theo là như trên.

Hỏi: Thế nào là giác hại đều cùng hại?

Đáp: Cũng như có một người khởi triền giác hại, hoặc dùng tay, hoặc dùng gậy đánh người khác, và người đó cũng đánh trả lại. Đó gọi là giác hại đều cùng hại. Hỏi đáp tiếp theo trong trường hợp này là như trên.

Hỏi: Thế tánh của ba giác này là gì?

Đáp: Giác dục: Là giác tương ưng với ái thuộc sáu thức thân nơi cõi dục do năm thứ đoạn. Giác giận: Là giác tương ưng với giận thuộc sáu thức thân nơi cõi dục do năm thứ đoạn. Giác hại: Hoặc có thuyết nói: Giác giận tức là giác hại.

Hỏi: Nếu như vậy thì giác giận cùng với giác hại có khác biệt gì?

Đáp: Giác giận có hai thứ: (1) Hoặc có ý muốn bỏ chúng sinh. (2) Hoặc có ý chỉ muốn đánh đập. Nếu có ý muốn bỏ chúng sinh, thì đấy là giác giận. Nếu có ý chỉ muốn đánh đập, thì đấy là giác hại.

Lại có thuyết nói: Giác giận có hai thứ: (1) Hoặc có sự việc đáng giận sinh giận. (2) Hoặc có sự việc không đáng giận mà sinh giận. Sự việc đáng giận sinh giận tương ưng với giác, là giác giận. Sự việc không đáng giận mà sinh giận tương ưng với giác, là giác hại.

Lại có thuyết nêu: Giác tương ưng với vô minh là giác hại. Vì sao nhận biết? Vì như Luận Thi Thiết đã nói: Vì lý do gì chúng sinh có ngu si trầm trọng? Đáp: Vì hành tác rộng khắp cảnh giới hại, tưởng hại, giác hại, nên có ngu si trầm trọng. Giác tương ưng với ngu si kia, đó gọi là giác hại.

Lại có thuyết cho: Cũng không phải là giác tương ưng với giận. Cũng không phải là giác tương ưng với vô minh, mà là tự có tâm số pháp gọi là hại cùng với tâm tương ưng. Là cấu uế của giận dựa nơi giận. Sau khi giận khởi hiện ở trước tại địa ý, là do tu đạo đoạn. Thuyết này là nghĩa chân thật.

Có ba giác thiện (tâm thiện): (1) Giác lia dục. (2) Giác không giận. (3) Giác không hại.

Hỏi: Thể tánh của ba giác này là gì?

Đáp: Giác lia dục: Là tâm số pháp cùng với tâm tương ưng, đối trị giác dục. Giác không giận, giác không hại, nói cũng như thế.

Trong một tâm không thể có ba giác bất thiện, nhưng có thể có ba giác thiện. Ba giác bất thiện không hiện có khắp trong tất cả tâm bất thiện. Ba giác thiện thì hiện có khắp trong tất cả tâm thiện. Ba giác bất thiện không cùng với tất cả tâm bất thiện tương ưng. Ba giác thiện thì cùng với tất cả tâm thiện tương ưng. Ba giác bất thiện không gồm thấu tất cả giác bất thiện. Ba giác thiện thì gồm thấu tất cả giác thiện. Vì sao? Vì ba giác thiện không có thể riêng.

Hỏi: Nếu ba giác thiện không có thể khác, thì vì sao lập ra ba giác?

Đáp: Do đối trị nên lập ba giác thiện: Vì đối trị giác dục, nên gọi là giác lia dục. Vì đối trị giác giận, nên gọi là giác không giận. Vì đối trị giác hại, nên gọi là giác không hại.

Kinh Phật nói: Tỳ-kheo nên biết! Ta vốn siêng năng hành tin tấn, không phóng dật, muốn dứt trừ phiền não, nhưng cũng còn sinh giác dục, giác giận, giác hại.

Hỏi: Nếu Bồ-tát không phóng dật, tức nên không sinh ba giác bất thiện. Nếu sinh ba giác bất thiện, thì vì sao gọi là không phóng dật?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Bồ-tát tuy khởi giác bất thiện, nhưng do siêng năng hành tinh tấn, nên gọi là không phóng dật. Bồ-tát nếu khi khởi giác bất thiện, thì nhanh chóng có thể tự nhận biết là giác bất thiện, đây là phiền não, không phải là pháp tốt đẹp.

Lại có thuyết nói: Bồ-tát nếu lúc vừa sinh giác bất thiện, tức thì xả bỏ, loại trừ ngay, là dựa vào sự đối trị kia.

Lại có thuyết cho: Bồ-tát tuy sinh khởi giác bất thiện, nhưng không khiến dừng lâu, lập tức chế ngự, loại trừ. Do sự việc này, nên tuy sinh giác bất thiện, cũng là không phóng dật.

Lại nữa, Bồ-tát tuy sinh giác bất thiện, nhưng liền đoạn trừ nhân ấy, loại bỏ chỗ dựa của nó, biết rõ đối tượng duyên. Thế nên gọi là không phóng dật.

Lại nữa, chúng sinh do ba sự việc nên sinh các phiền não: (1) Sức của nhân. (2) Sức của cảnh giới. (3) Sức của phương tiện. Bồ-tát tuy sinh giác bất thiện, nhưng không phải do sức của cảnh giới, cũng không phải do sức của phương tiện, chỉ là sức của nhân từ gốc, nên gọi là không phóng dật.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Bồ-tát tuy sinh giác bất thiện, nhưng không khiến trải qua lâu, mà tức thì chế ngự, dựa vào sự đối trị kia, chỉ thoáng qua trong chốc lát, như một giọt nước rơi trên tấm sắt nóng. Thế nên gọi là không phóng dật.

Hỏi: Bồ-tát ở nơi xứ nào khởi giác dục? Ở nơi xứ nào khởi giác giận? Ở nơi xứ nào khởi giác hại?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Bồ-tát đã từ bỏ nước Ca-tỳ-la-vệ thịnh vượng, an vui cùng ngôi vị Chuyển luân vương hiện tại, cũng như từ bỏ những thứ cấu uế, đi đến rừng cây Đa ba, rồi lần lượt đến thành Vương Xá. Mỗi sáng sớm, Bồ-tát tay cầm lá sen, vào thành

Vương-xá khát thực. Bấy giờ, hình tướng của Bồ-tát rất là hết sức vi diệu, trăm ngàn chúng sinh lũ lượt đi theo sau. Hoặc có người dùng kệ tụng để tán thán. Hoặc có người khen ngợi ngâm vịnh, tung hô. Hoặc có người chấp tay lễ bái. Hoặc có người chiêm ngưỡng không biết chán. Lúc ấy, Bồ-tát khởi suy nghĩ: Những người này lần đầu tiên thấy ta, sinh hoan hỷ, thật là hiếm có, bèn sinh tâm ái. Ái tương ưng với giác. Đó gọi là giác dục. Những nơi chốn Bồ-tát đi qua, rất nhiều người đi theo nên cả ngày hôm ấy, Bồ-tát trọn không thọ thực, khởi suy niệm: Những người này sao cứ theo ta mãi. Tâm sinh chán ghét. Giác cùng với cảm nghĩ chán ghét. Đó gọi là giác giận. Dựa vào hai pháp này sinh phiền não cấu uế. Đó gọi là giác hại.

Lại có thuyết cho: Bồ-tát ra khỏi thành Ca-tỳ-la-vệ, trú nơi rừng Đa ba. Khi ấy, các vị thuộc họ Thích sai năm người theo hầu Bồ-tát: Hai là thân thuộc bên mẹ, ba là thân thuộc bên cha, cùng làm công việc cung cấp, hầu hạ Bồ-tát. Trong năm người này, hai người cho dục là tịnh, ba người cho khổ hạnh là tịnh. Bấy giờ, Bồ-tát siêng hành khổ hạnh, hai người cho dục là tịnh bèn bỏ Bồ-tát ra đi. Chỉ còn ba người cho khổ hạnh là tịnh vẫn theo hầu. Khi Bồ-tát bỏ xứ tu khổ hạnh, trở lại thọ nhận thức ăn uống, dùng dầu thoa thân, pha nước ấm để tắm gội, thì ba người kia suy nghĩ: Nay chúng ta xem vị này, đối với pháp đoạn trừ kiết là đã lẫn lộn rồi! Liền từ bỏ Bồ-tát ra đi. Chủ thôn có hai người con gái: Một tên là Nan-đà, một tên là Nan-đà-bà-la, đều theo hầu Bồ-tát. Hai thiếu nữ này đã thành tựu những cách tiếp xúc khéo léo trong khi xoa bóp tay chân cho Bồ-tát. Lúc này, Bồ-tát bèn sinh tâm ái, giác cùng với ái tương ưng, đây gọi là giác dục. Bấy giờ, Bồ-tát suy nghĩ: Nếu năm người kia không bỏ ta, thì ta đã không gần gũi với người nữ, dùng họ giúp đỡ, hầu hạ. Đối với năm người kia, Bồ-tát sinh tâm giận dữ. Đây gọi là giác giận. Dựa vào hai pháp này sinh khởi phiền não cấu uế. Đây gọi là giác hại.

Lại có thuyết cho: Lúc Bồ-tát còn ở hoàng cung, vua Du-đầu-đàn đã chọn lấy năm trăm ngọc nữ để hầu hạ. Bồ-tát đã từ bỏ chốn hoan lạc ấy, đến trú nơi rừng Đa-ba. Khi ấy, các vương hầu từ xa nghe vương tử Tất-đạt nay đã xuất gia, liền sai sứ giả đến tâu với vua Du-đầu-đàn: Vương tử Tất-đạt nay đã xuất gia, nên giao trả lại cho chúng tôi các cung nữ. Vua Du-đầu-đàn đáp lại: Tất-đạt con của ta tuy đã bỏ ta xuất gia, nay nhìn thấy các ngọc nữ, như là nhìn thấy con không khác, làm sao trả lại được? Bây giờ, tâm của các vương hầu sinh giận dữ, lập tức tập hợp các quân binh kéo đến vây thành Ca-tỳ-la.

Hoặc có thuyết nêu: Các Thiên thần đi đến nói với Bồ-tát về sự việc này.

Hoặc có thuyết nói: Vua Du-đầu-đàn sai sứ đến nói với Bồ-tát: Nay chính là do con nên khiến ta khổ não. Khi đó, Bồ-tát đối với phụ vương sinh khởi tâm ái, giác tương ưng với tâm ái, đây gọi là giác dục. Đối với các vương hầu kia sinh tâm giận, đây gọi là giác giận. Dựa vào hai pháp này sinh khởi phiền não uế tạp, đây gọi là giác hại.

Tôn giả Cù-sa nói: Khi Bồ-tát tu khổ hạnh, do là lợi căn, nên đối với căn thiện vẫn, tư nơi cõi dục, đều tùy ý có thể đạt được, bèn khởi suy nghĩ: Các căn thiện này đều tùy thuận nơi ta, tuy tích tập các thiện nhưng các căn thiện của cõi dục cũng sinh khởi phiền não. Lúc ấy, Bồ-tát đối với căn thiện này liền sinh tâm ái. Hành nơi thiện ái, tự ở trong thân sinh tâm ái, ái tương ưng với giác, đây gọi là giác dục. Vì căn của Bồ-tát rất mạnh mẽ, nhạy bén, nên tức tự nhận biết nay ta đã khởi ái, tức là phiền não không nên làm, nên sinh tâm giận. Đây gọi là giác giận. Dựa vào hai pháp này có thể sinh ra cấu uế. Đây gọi là giác hại.

Lại có thuyết cho: Bồ-tát lúc hành khổ hạnh. Khi đó, ma ác trong sáu năm đã luôn theo đuổi Bồ-tát, muốn tìm kiếm khuyết điểm của Bồ-tát, hoặc dùng thân hình đẹp, hoặc dùng thân hình xấu đến

xin yết kiến Bồ-tát. Nếu lúc ma ác dùng thân hình đẹp để yết kiến, bấy giờ Bồ-tát sinh tâm ái, tức giác tương ưng với ái, đây gọi là giác dục. Nếu khi ma ác dùng thân hình xấu để yết kiến, bấy giờ Bồ-tát sinh tâm giận. Đây gọi là giác giận. Dựa vào hai pháp này sinh ra phiền não uế tạp. Đây gọi là giác hại.

Lại có thuyết nêu: Bồ-tát ở nơi cội cây Bồ-đề nhớ nghĩ đến cảnh giới năm dục trước đây đã trải qua, sinh khởi tâm ái. Đây gọi là giác dục. Nghe Đê-bà-đạt-đa đi vào trong cung mình, bèn sinh tâm giận. Đây gọi là giác giận. Các người họ Thích đã liên kết khiến xảy ra sự việc ấy liền sinh tâm hại. Đây gọi là giác hại.

Lại có thuyết nói: Bồ-tát đang ở nơi cội cây Bồ-đề, bấy giờ Thiên ma sai ba thiên nữ: (1) Tên Khát ái. (2) Tên Hỷ lạc. (3) Tên Hỷ kiến. Bồ-tát trông thấy ba thiên nữ liền sinh tâm ái. Đây gọi là giác dục. Ma vương lại đem ba mươi sáu ức binh chúng định gây nhiễu loạn, Bồ-tát bèn sinh tâm giận. Đây gọi là giác giận. Cũng đối với chúng ma sinh tâm hại. Đây gọi là giác hại.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Tỳ-kheo nên biết! Ta ngày xưa lúc hành đạo Bồ-tát, đã khởi giác dục tự hại, hại người khác, cũng đều cùng hại, cho đến giác hại cũng như thế.

Hỏi: Thế nào là giác dục của Bồ-tát tự hại, hại người khác, cũng đều cùng hại?

Đáp: Do giác tương ưng với niệm, nếu khởi giác dục, tức là tự hại, hại người khác, cũng đều cùng hại.

Lại có thuyết nói: Lúc khởi giác dục, đã bỏ sự việc tạo lợi ích của mình, đây gọi là tự hại. Bỏ sự việc tạo ích lợi cho người khác, đây gọi là hại người khác. Bỏ sự việc lợi mình, lợi người, đây gọi là đều cùng hại.

Lại có thuyết cho: Lúc khởi giác dục, tự đối với thân nhận quả, cho quả, đây gọi là tự hại. Khiến người khác thí cho y phục v.v...,

không được cảnh giới lớn, đây gọi là hại người khác. Vì tự hại, hại người khác, nên gọi là đều cùng hại. Đối với quả đẳng lưu, quả báo (quả dị thực) nói cũng như thế.

Lại có thuyết nêu: Có thể khiến cho tâm mình nhiễm ô, rơi trong đạo tà. Đây gọi là tự hại. Ngoài ra như trên đã nói.

Lại có thuyết cho: Có thể khiến cho tự thân xa lìa Thánh lạc. Đó gọi là tự hại. Khiến kẻ khác xa lìa, đó gọi là hại người khác. Ngoài ra như trên đã nói.

Lại có thuyết nói: Có thể khiến cho tự thân xa lìa định tuệ của Thánh, đó gọi là tự hại. Khiến người khác xa lìa, đó gọi là hại người khác. Ngoài ra, như trên đã nói.

Lại có thuyết cho: Có thể khiến tự thân xa lìa quả giải thoát, đó gọi là tự hại. Ngoài ra, như trên đã nói.

Thế nên Tôn giả Cù-sa đã nêu bày: Có thể khiến cho tự thân xa lìa giải thoát, đó gọi là tự hại. Khiến cho A-tu-đà, A-la-đồ, Uất-đà-ca v.v... không được Thánh đạo, đó gọi là hại người khác. Ngoài ra, như trên đã nói.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Nếu khởi phiền não, có thể khiến cho thân tâm xa Nhất thiết trí, lìa an lạc của Thánh, làm chỗ dựa cho phiền não, đó gọi là tự hại. Khiến cho người thí cho không được báo lớn, đó gọi là hại người khác. Ngoài ra, như trên đã nói.

Lại có thuyết nêu: Có thể khiến cho thân tâm mình nóng bức, đó gọi là tự hại. Gây tổn hại cho tâm thí v.v... của người khác, đó gọi là hại người khác. Ngoài ra, như trên đã nói.

Lại có thuyết nói: Khiến cho thân tâm mình không thích hợp, đó gọi là tự hại. Chư thiên quở trách, đó gọi là hại người khác. Ngoài ra, như trên đã nói.

Như kinh nói: Đức Như Lai khi mới thành đạo, phần nhiều khởi hai thứ giác: (1) Giác an ổn. (2) Giác tịch tĩnh.

Hỏi: Thế nào gọi là giác an ổn, giác tịch tĩnh?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Giác không giận, không hại là giác an ổn. Là bỏ giác dục là giác tịch tĩnh.

Lại có thuyết cho: Đối trị giác giận, giác hại, đó gọi là giác an ổn. Đối trị giác dục, đó gọi là giác tịch tĩnh.

Lại có thuyết nêu: Giác tương ưng với căn thiện không giận, không si, đó gọi là giác an ổn. Giác tương ưng với căn thiện không tham, đó gọi là giác tịch tĩnh.

Lại có thuyết nói: Đối trị căn bất thiện giận, si, đó gọi là giác an ổn. Đối trị căn bất thiện tham dục, đó gọi là giác tịch tĩnh.

Lại có thuyết cho: Giác tương ưng với từ bi là giác an ổn. Giác tương ưng với hỷ xả là giác tịch tĩnh.

Lại có thuyết nêu: Giác tương ưng với hỷ xả là giác an ổn. Giác tương ưng với từ bi là giác tịch tĩnh.

Lại có thuyết nói: Giác tương ưng với khỏ trí, tập trí, đó gọi là giác an ổn. Giác tương ưng với diệt trí, đạo trí là giác tịch tĩnh.

Lại có thuyết nêu: Giác tương ưng với diệt trí, đạo trí, đó là giác an ổn. Giác tương ưng với khỏ trí, tập trí là giác tịch tĩnh.

Lại có thuyết cho: Giác tương ưng với không, khỏ, tập, vô nguyện, đó gọi là giác an ổn. Giác tương ưng với vô tướng, vô nguyện, đó gọi là giác tịch tĩnh.

Lại có thuyết nói: Giác tương ưng với vô tướng, vô nguyện, đó gọi là giác an ổn. Giác tương ưng với không, khỏ, tập, vô nguyện, đó gọi là giác tịch tĩnh.

Lại có thuyết nêu: Thấy rõ tăng trưởng là lỗi lầm tai hại, đó gọi là giác an ổn. Thấy rõ dừng dứt là thiện lợi, đó gọi là giác tịch tĩnh.

Tôn giả Cù-sa nói: Tạo phương tiện thấy rõ tăng trưởng là lỗi lầm tai hại, đó gọi là giác an ổn. Hành an lạc do dừng dứt là giác tịch tĩnh.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Đức Như Lai có tâm vô lượng đại bi, tâm thương xót, tâm tạo lợi ích, tâm thuần tịnh, các tâm thiện nối tiếp như thế v.v..., đó gọi là giác an ổn. Thấy rõ tăng trưởng là lỗi lầm tai hại, dừng dứt là thiện lợi, đó gọi là giác tịch tĩnh.

Hỏi: Vì sao Đức Như Lai lúc mới thành đạo phần nhiều khởi hai giác này?

Đáp: Do hai giác này có thể làm thanh tịnh đạo vô thượng ngay từ lúc mới thành đạo.

Lại có thuyết nói: Bồ-tát lúc còn ở nơi hoàng cung luôn lo lắng, nên phần nhiều khởi giác dục. Vì thế nên khi mới thành Phật, liền khởi giác tịch tĩnh. Lúc hành khổ hạnh, thường lo thân mệt, khổ, thế nên khi mới thành Phật liền khởi giác an ổn.

HẾT - QUYỂN 23

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 24

Chương 1: KIỀM ĐỘ TẠP

Phẩm thứ 8: BÀN VỀ TƯ DUY, phần 2

** Trí nhiều hay là đối tượng nhận biết nhiều? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn nêu rõ về ba pháp bằng nhau trong pháp thuyết giảng về thiện. Nghĩa là đối tượng nhận biết của trí, đối tượng duyên của hành, đối tượng hiểu rõ của giác. Trong pháp giảng nói về ác, ba pháp này không bằng nhau, vì bị điên đảo che lấp. Vì nhằm nêu rõ nơi pháp thuyết giảng thiện, ba pháp như nhau, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Trí nhiều hay là đối tượng nhận biết nhiều?

Đáp: Đối tượng nhận biết nhiều, không phải là trí nhiều. Vì sao? Vì đối tượng nhận biết gồm sáu mươi bảy giới, phần ít của một giới, mười một nhập, phần ít của một nhập, bốn ấm và phần ít của một ấm. Trí chỉ gồm sáu phần ít của một giới, phần ít của một nhập, phần ít của một ấm.

Lại có thuyết nói: Trí nhiều, không phải là đối tượng nhận biết nhiều. Vì sao? Vì như một thọ của xứ phi tướng phi phi tướng là đối tượng duyên của mười thứ trí nơi cõi dục. Nghĩa là năm thứ nơi cõi

dục do kiến khổ, kiến tập đoạn. Nơi cảnh giới khác đẳng trí thiện duyên nơi sử do kiến khổ, kiến tập đoạn. Cảnh giới khác là đẳng trí thiện duyên nơi nghi tương ưng với vô minh. Như thế, từ thiện thứ nhất cho đến xứ vô sở hữu đều có mười một. Một trí có chín thứ, mười trí có chín mươi thứ. Tự địa tức có mười một trí biến hành. Bảy trí tương ưng với nghi, vô minh do kiến khổ, kiến tập đoạn. Bốn trí là đẳng trí thiện, vô ký không ẩn mất. Như một thọ, tất cả thọ cũng như thế. Như thọ, thì tất cả tâm tâm số pháp cũng như vậy. Trí tăng trưởng như núi, đối tượng nhận biết thì không tăng trưởng. Thế nên trí nhiều, không phải là đối tượng nhận biết nhiều.

Nên nói như vậy: Đối tượng nhận biết nhiều, không phải là trí nhiều. Vì sao? Vì pháp tương ưng của mười thứ trí nơi cõi dục là đối tượng nhận biết, không phải là trí. Cho đến pháp tương ưng của mười ba thứ trí nơi xứ phi tưởng phi phi tưởng là đối tượng nhận biết, không phải là trí. Mà trí cũng là đối tượng nhận biết. Nếu như khiến trí không phải là đối tượng nhận biết, thì đối tượng nhận biết cũng là nhiều. Vì sao? Vì đối tượng nhận biết gồm thâu mười bảy giới, phần ít của một giới, mười một nhập, phần ít của một nhập, bốn ấm, phần ít của một ấm. Còn trí chỉ gồm thâu phần ít của một giới, phần ít của một nhập, phần ít của một ấm. Huống chi trí cũng là đối tượng nhận biết?

Thế nên, đối tượng nhận biết gồm thâu mười tám giới, mười hai nhập, năm ấm. Trí chỉ gồm thâu phần ít của một giới, phần ít của một nhập, phần ít của một ấm. Do đó, đối tượng nhận biết là nhiều, không phải là trí nhiều.

** Trí là nhiều hay thức là nhiều? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn quyết định nêu rõ lần nữa về đối tượng nhận biết là nhiều, không phải là trí nhiều. Vì sao? Vì tất cả xứ của trí đều có

thức, không phải tất cả xứ của thức đều có trí. Xứ nào không có trí? Nghĩa là thức tương ưng với nhãn, nên tất cả xứ của thức không hẳn là có trí. Thế nên thức nhiều, không phải là trí nhiều. Tận trí cùng với thức tương ưng. Thức không hẳn cùng với trí tương ưng.

Xứ nào không tương ưng? Đó là nhãn. Vì sao? Vì nhãn không phải là trí.

Hỏi: Vì sao nhãn không phải trí?

Đáp: Do không quyết định, nên nhãn không phải là trí. Vì nhãn chỉ có thể thấy, không thể nhận biết. Vì nhãn là quán ban đầu, không phải là rốt ráo. Vì nhãn là tìm kiếm, không phải là chuyển hoàn. Vì đối tượng tạo tác của nhãn không bỏ phương tiện, nên nhãn tuy là đối trị nghi, nhưng cũng cùng với nghi có thể kết hợp, không phải là quyết định, nên không phải là trí. Đạo vô ngại giải thoát tuy đồng với đối tượng tạo tác, nhưng không thể cùng hiện có trong một sát-na.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Muốn có thể nhận lấy sự việc này, gọi là nhãn. Lúc không thể chấp nhận sự việc ấy, gọi là trí.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Đối tượng nhận thấy rốt ráo là trí. Lúc nhãn, đối tượng nhận thấy không phải là rốt ráo, nên không phải là trí.

Lại có thuyết cho: Do nơi âm, giới, nhập, nên thức nhiều, không phải là trí nhiều. Vì sao? Vì thức gồm sáu thức giới, trí chỉ gồm sáu phần ít của một giới. Thức gồm sáu một nhập, một âm, trí chỉ gồm sáu phần ít của một nhập, một âm. Thế nên, thức nhiều, không phải là trí nhiều.

** Hành hữu lậu nhiều hay là hành vô lậu nhiều? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn tông chỉ của người khác, nêu rõ về nghĩa chánh. Như Bộ Ma-ha-tăng-kỳ nói: Sinh thân của Đức Phật là vô lậu.

Hỏi: Vì lý do gì Bộ kia nói như thế?

Đáp: Vì Bộ kia đã dựa vào kinh Phật. Kinh Phật nói: Tỳ-kheo nên biết! Như Lai sinh ra đời, trụ nơi thế gian, xuất hiện ở thế gian, hoàn toàn không bị pháp thế gian cấu nhiễm. Vì nghĩa này, nên biết sinh thân của Đức Như Lai là vô lậu.

Vì nhằm ngăn chặn ý của thuyết như thế, cùng làm rõ sinh thân của Đức Như Lai là hữu lậu, nên tạo ra Luận này.

Nếu sinh thân của Đức Như Lai là vô lậu, thì đối với sinh thân ấy, người nữ Vô Tỳ không nên sinh tâm nhiều. Ương-quật-ma-la không nên sinh giận dữ. Bà-la-môn kiêu mạn không nên sinh khởi mạn. Ưu-lâu-tần-loa không nên sinh ngu tối. Vì sinh thân của Đức Như Lai đã khiến kẻ khác sinh ái, giận, hoặc sinh mạn, nghi. Thế nên biết sinh thân của Đức Như Lai không phải là vô lậu.

Hỏi: Nếu sinh thân của Đức Như Lai là hữu lậu, không phải là vô lậu, thì như Bộ Ma-ha-tăng-kỳ đã nêu dẫn kinh nói như thế làm sao thông?

Đáp: Kinh kia nói về pháp thân của Đức Như Lai. Vì sao? Vì nếu nói Đức Như Lai sinh ra đời, trụ nơi đời, tức nói về sinh thân của Như Lai. Nếu nói Đức Như Lai xuất hiện ở thế gian, không bị pháp thế gian làm nhiễm ô, tức là nói về pháp thân của Như Lai.

Lại nữa, không bị pháp thế gian làm nhiễm ô, nghĩa là Đức Như Lai không bị tám pháp của thế gian làm nhiễm ô. Người đời thuận theo tám pháp của thế gian. Tám pháp ấy cũng thuận theo người đời. Tám pháp ấy cũng thuận theo Đức Như Lai, nhưng Đức Như Lai không thuận theo chúng, do đã giải thoát pháp thế gian, nên nói là không nhiễm pháp ấy.

Hỏi: Đức Như Lai cũng có tám pháp của thế gian.

Có lợi: Như trưởng giả Ưu Già, trong một ngày đã dâng cúng cho Đức Phật ba trăm vạn lượng của cải.

Không lợi: Như Đức Phật đi đến thôn của Bà-la-môn Sa La để khất thực, đã mang bát không trở về.

Có tiếng tốt: Lúc đản sinh, danh tiếng thấu đến trời Tha hóa tự tại. Khi thành đạo, danh tiếng truyền tới trời A-ca-nị-trá. Lúc chuyển pháp luân, danh tiếng truyền đến cõi Phạm thiên.

Không tiếng tốt: Người nữ Chiên-già, Tôn-đà-lợi đã hủy báng Đức Như Lai, không phải tiếng tốt đã truyền khắp mười sáu nước lớn.

Chê: Như Bà-la-môn ác khẩu Bà La Bà Xà, đã dùng năm trăm kệ hiện tiền mạ ly Đức Phật.

Khen: Như Bà-la-môn kia đã trở lại dùng năm trăm kệ để ca ngợi Phật. Như Bà kỳ xa, Ưu ba ly, đã dùng các thứ kệ để tán thán Tôn giả Xá-lợi-phất, tán dương pháp vô thượng của Phật. Tôn giả A-nan tán dương pháp hy hữu của Phật.

Vui: Là an vui khinh an cùng được tất cả an lạc thù thắng của thế gian.

Khổ: Như Khư-đà-la đã dùng vật nhọn đâm vào chân Phật. Cũng dùng gạch đá gây tổn thương nơi ngón chân Phật. Hoặc Đức Phật bị đau đầu, đau lưng v.v...

Như Lai cũng có các pháp của thế gian v.v... như thế, vì sao nói là không bị pháp thế gian làm nhiễm ô?

Đáp: Đức Thế Tôn tuy gặp bốn pháp như có lợi v.v..., nhưng tâm không cho là cao. Tuy gặp bốn pháp như không lợi v.v..., nhưng tâm không cho là thấp. Tuy gặp bốn pháp như có lợi v.v..., nhưng tâm không sinh khởi ái. Tuy gặp bốn pháp như không lợi v.v..., nhưng tâm không sinh khởi giận. Như ái, giận, thì vui buồn, lo mừng, nói cũng như thế. Ví như núi chúa Tu-di đứng yên trên Kim luân, gió mạnh từ bốn phương thổi đến vẫn không thể lay động. Đức Phật cũng như thế, an lập trên luân giới, tám pháp của thế gian đều không thể lay động.

Thế nên, vì nhằm ngăn chặn các nghĩa khác, cùng muốn bày tỏ nghĩa của mình, nên tạo ra phân Luận này.

Hỏi: Hành hữu lậu nhiều hay là hành vô lậu nhiều?

Đáp: Hành hữu lậu nhiều, không phải là hành vô lậu nhiều. Vì sao? Vì hành hữu lậu gồm sáu mươi nhập, phần ít của hai nhập. Hành vô lậu chỉ gồm sáu phần ít của hai nhập.

Lại có thuyết cho: Hành vô lậu nhiều, không phải là hành hữu lậu nhiều. Vì sao? Vì như một pháp hệ thuộc cõi dục duyên nơi bốn pháp vô lậu là khổ pháp nhãn, khổ pháp trí, tập pháp nhãn, tập pháp trí. Như một pháp của cõi dục, thì pháp của cõi dục còn lại cũng như thế. Như một pháp hệ thuộc cõi sắc duyên nơi bốn pháp vô lậu là khổ tử nhãn, khổ tử trí, tập tử nhãn, tập tử trí. Như một pháp của cõi sắc, thì pháp của cõi sắc còn lại cũng như thế. Cõi vô sắc nói cũng như vậy, cũng có pháp vô lậu khác. Thế nên hành vô lậu nhiều, không phải là hành hữu lậu nhiều.

Lại có thuyết nêu: Hành hữu lậu nhiều, không phải là hành vô lậu nhiều. Vì sao? Vì như một pháp vô lậu là đối tượng duyên của bốn thứ pháp hữu lậu, là tà kiến, nghi, vô minh và đẳng trí thiện. Như một pháp vô lậu, thì tất cả pháp vô lậu cũng như thế. Pháp hữu lậu khác cũng nhiều. Thế nên hành hữu lậu nhiều, không phải là hành vô lậu nhiều.

Hỏi: Pháp hữu vi nhiều hay là pháp vô vi nhiều?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Pháp hữu vi nhiều, không phải là pháp vô vi nhiều. Vì sao? Vì pháp hữu vi gồm sáu mươi một nhập, phần ít của một nhập. Pháp vô vi chỉ gồm sáu phần ít của một nhập.

Lại có thuyết cho: Pháp vô vi nhiều, không phải là pháp hữu vi nhiều. Vì sao? Vì tùy pháp hữu lậu hiện có đã có từng ấy pháp của số diệt. Tùy đạo vô lậu hiện có đã có từng ấy pháp của phi số diệt. Pháp

vô vi khác còn có hư không phi số diệt của pháp hữu lậu. Thế nên, pháp vô vi nhiều, không phải là pháp hữu vi nhiều.

** Thế nào là hành đầy đủ? Thế nào là giữ gìn đầy đủ? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Đây là kinh Phật. Kinh Phật nói: Đệ tử Thánh của Ta, giới đầy đủ, giữ gìn đầy đủ, cho đến hành đầy đủ, giữ gìn đầy đủ. Kinh Phật tuy nói như thế nhưng không phân biệt thế nào là hành đầy đủ, thế nào là giữ gìn đầy đủ. Những điều trong kinh không nói, nay vì muốn nêu bày, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là hành đầy đủ?

Đáp: Là giới thân, giới khẩu vô học, mạng thanh tịnh.

Hỏi: Như người học, người phi học phi vô học cũng có pháp này, vì sao chỉ nói người vô học?

Đáp: Vì người vô học là vượt hơn, nên nói rộng về người vô học là vượt hơn. Nên như người giới đầy đủ trong phẩm thứ ba nêu trên.

Giới đầy đủ: Giới nói là Thi la, cũng nói là người đi, cũng nói thủ tín, cũng nói là vật chứa đựng. Thi la: Gọi là mát mẻ, vì không có nóng bức của sự phá giới. Kẻ phá giới, thân tâm nóng bức. Người giữ giới, thân tâm mát mẻ. Kẻ phá giới, luôn bị nóng bức trong ba nẻo ác. Người giữ giới, luôn được mát mẻ trong nẻo người trời.

Lại, Thi la nói là mộng. Người giữ giới, thân tâm không nóng bức, thường được giấc mộng tốt.

Lại, Thi la nói là tập. Người giữ giới khéo hành tập giới pháp.

Lại, Thi la nói là định. Người trụ nơi giới tâm dễ đạt định.

Lại, Thi la nói là ao nước. Như Đức Phật nói kệ:

*Suối pháp, ao nước giới
Thanh tịnh không chút nhơ
Thánh tâm thân không ướt
Tắt đến nơi bờ kia.*

Lại, Thi la như chuỗi anh lạc. Có chuỗi anh lạc trang điểm nơi thân. Có người lúc thiếu niên thì đẹp, trung niên, tuổi già thì không đẹp. Có người vào thời trung niên thì đẹp, thiếu niên, tuổi già thì không đẹp. Có người lúc tuổi già thì đẹp, thiếu niên, trung niên thì không đẹp. Còn chuỗi anh lạc giới trang nghiêm nơi thân, thì cả ba thời luôn tốt đẹp. Như Đức Phật nói kệ:

*Giới trọn già an
Tín, thiện, an dùng
Tuệ là báu người
Phước không thể trộm.*

Lại, Thi la như tấm gương soi. Như tấm gương soi sáng sạch, mọi cảnh tượng ảnh hiện trong đó. Người giữ giới thanh tịnh, hình tượng vô ngã hiện rõ. Như nói nương nơi giới lập giới, bước lên ngôi nhà tuệ vô thượng.

Lại, Thi la nói là oai thể. Đức Như Lai sở dĩ đối với tam thiên đại thiên thể giới là bậc có oai thể, là đều do uy lực của Thi la: Từng nghe, ở nước Kế Tân có rồng tên là A-lợi-na, bầm tánh bạo ác. Cách chỗ ở không xa, có Tăng-già-lam, rồng ấy thường gây hại rất dữ. Bấy giờ, có năm trăm A-la-hán đều cùng tập họp, nhập thiền định, dùng sức của thần túc muốn đuổi rồng đi, nhưng vì rồng này có oai đức lớn, nên không thể trừ bỏ được. Lúc này, có một vị La-hán đến sau, các La-hán liền đem sự việc này thuật lại đầy đủ cho vị mới đến nghe. Vị A-la-hán đến sau không nhập thiền định, chỉ búng ngón tay nói thẳng với rồng: Hiền thiện! Nên tránh xa xứ này đi! Rồng này vừa nghe tiếng búng ngón tay, lập tức bỏ đi thật xa. Các A-la-hán cùng nói với vị đến sau: Ông đã dùng sức thiền định

nào để khiến rồng ấy bỏ đi? Vị A-la-hán đến sau đáp: Tôi không dùng sức của thiên định, chỉ do trực tiếp cẩn thận về giới. Tôi đã giữ gìn giới khinh cũng như giới trọng, chính tôi đã dùng oai lực của giới nên khiến rồng này phải bỏ đi. Thế nên Thi la gọi là có oai thế.

Lại, Thi la nói là đầu. Như người có đầu tức có thể thấy sắc, nghe tiếng, ngửi mùi, nếm vị, giác xúc chạm, nhận biết pháp. Như thế, người đi có đầu Thi la, có thể thấy sắc như khổ đế v.v..., nghe các nghĩa như danh thân v.v..., ngửi mùi hương của hoa giác ý, nếm vị xuất ly, tịch tĩnh vô sự nơi Tam Bồ-đề, giác xúc chạm như thiên định, giải thoát v.v... Như tướng chung, tướng riêng của các pháp như sắc ấm v.v..., thế nên Thi la nói là đầu.

Vì sao Thi la gọi là thủ tín? Đây là pháp ngôn thuyết của thế tục. Nếu người khéo giữ gìn Thi la, thì nói là người thủ tín (giữ sự tín). Không thể khéo giữ gìn Thi la, thì nói là người không thủ tín. Thế nên, theo ngôn thuyết của thế tục, Thi la gọi là thủ tín.

Thi la nói là người đi. Như người có chân, có thể đi đến phương khác. Như thế, người đi là người có chân Thi la, tức có thể đi đến đường thiện và đến Niết-bàn.

Lại, Thi la nói là vật chứa đựng. Do là nơi chốn nương dựa của tất cả công đức, thế nên Thi la được nói là vật chứa đựng.

Tôn giả Cù-sa nói: Nghĩa không phá bỏ là nghĩa của Thi la. Như người không phá bỏ nơi chân, thì có thể có nơi chốn đến. Như thế, người đi không phá bỏ Thi la nên có thể đến Niết-bàn.

Hỏi: Thế nào là giữ gìn đầy đủ?

Đáp: Là giới nơi các căn của A-la-hán. Các căn này cũng nói là giữ gìn, cũng nói là căn, cũng nói là sinh, cũng nói là dòng suối, cũng nói là trắng sạch, cũng nói là đối tượng tạo tác. Giữ gìn là giữ gìn cảnh giới, nên nói là giữ gìn.

Lại có thuyết cho: Vì dùng các căn như niệm, tuệ v.v... để giữ gìn cảnh giới, nên nói là giữ gìn. Như lưới hái có thể cắt cỏ, lúa, nên gọi là dụng cụ cắt. Sự giữ gìn cảnh giới kia cũng như thế. Về căn v.v..., nơi phần khác sẽ nói rộng, ở đây vì tóm lược nên không nói.

Hỏi: Căn là giới, căn không phải là giới, thể tánh là gì?

Đáp: Là niệm, tuệ. Vì sao biết được? Như kinh nói: Thiên thần nói với Tỳ-kheo: Chớ bày ra chỗ mụn nhọt ghê lở! Tỳ-kheo đáp: Tôi sẽ che đây lại. Thiên thần lại hỏi: Mụn nhọt, bấu to, lấy gì để che nó? Tỳ-kheo đáp: Dùng niệm, tuệ để che đây nó lại.

Như kệ khác nói:

*Dòng chảy các đời có
Chánh niệm hay dứt trừ
Cũng nhân sức niệm tuệ
Dùng trụ lại không hành.*

Thế nên, niệm, tuệ là thể tánh của căn giới (căn luật nghi). Niệm loạn, tuệ ác là căn, không phải là thể tánh của giới.

Hỏi: Nếu niệm, tuệ là thể tánh của căn giới, thì như nơi kinh này nói làm sao thông? Như nói: Niệm, tuệ đầy đủ, nên có thể đầy đủ căn giới, vì sao dùng tự thể làm đầy đủ tự thể?

Đáp: Không phải. Vì sao? Vì niệm tuệ có tánh của nhân, cũng có tánh của quả. Tánh của nhân nói là niệm, tuệ. Tánh của quả gọi là căn giới.

Lại có thuyết nói: Không phóng dật là căn giới. Phóng dật là căn, không phải là giới.

Lại có thuyết cho: Sáu pháp thường trụ là căn giới. Các phiền não dựa vào sáu môn này sinh khởi, là căn, không phải là giới.

Lại có thuyết nêu: Năm căn hoặc đoạn dứt, hoặc nhận biết, nếu được, thành trụ là căn giới. Nếu năm căn không đoạn, không nhận

biết, không được, không thành tựu, là căn, không phải là giới. Nếu tạo thuyết này, tức nêu rõ về thành tựu, không thành tựu, là căn giới, không phải là căn giới.

Lại có thuyết nói: Nếu thành tựu duyên nơi phiền não của năm căn, không thành tựu đối trị đoạn duyên nơi phiền não của năm căn, đó gọi là căn, không phải là giới. Nếu không thành tựu duyên nơi phiền não của năm căn, mà thành tựu đối trị đoạn duyên nơi phiền não của năm căn, thì đó gọi là căn giới. Nếu tạo thuyết này, tức là làm rõ về thành tựu, không thành tựu là căn giới, là căn không phải là giới.

Lại có thuyết cho: Tánh nhiễm ô là căn, không phải là giới. Tánh không nhiễm ô là căn giới.

Lại có thuyết nêu: Nếu năm căn có thể sinh ra phiền não của hành ác, tức là căn, không phải là giới. Nếu năm căn có thể sinh ra hành thiện của căn thiện, tức là căn giới. Đức Thế Tôn cũng nói: Căn giới, căn không phải là giới. Nếu tạo thuyết này, tức là biện minh về căn giới, căn không phải là giới, tánh là năm ấm.

Lại có thuyết nói: Ở nước Kê tân có hai vị A-la-hán đã tạo ra thuyết này: Căn giới tánh là vô ký không ẩn mất. Vì sao? Vì không nhất định, nên không nói là ở trong thiện, không nói là ở trong bất thiện.

Hỏi: Nếu thể tánh không nhất định thì vì sao nói đây là căn giới, đây là căn không phải giới?

Đáp: Thể vô ký không ẩn mất là một hành, hoặc có lúc tùy thuận thiện, hoặc có lúc tùy thuận bất thiện. Nếu lúc tùy thuận thiện, thì đó gọi là giới. Nếu lúc tùy thuận bất thiện, thì đó gọi là không phải giới.

Hỏi: Đã nói căn giới, căn không phải là giới. Vậy giới đoạn là thể nào?

Đáp: Là nếu dùng đạo thể tục đoạn trừ kiết nơi cõi dục, thì đối trị đoạn của chín đạo vô ngại thuộc về thiên vị chí. Nếu dựa vào biên của thiên thứ hai đoạn trừ kiết của thiên thứ nhất, tức chín đạo vô ngại thuộc về biên của thiên thứ hai. Như thế, cho đến biên của xứ phi tướng phi phi tướng, đoạn trừ kiết của xứ vô sở hữu, tức chín đạo vô lậu đoạn trừ kiết của cõi dục, tức chín đạo vô ngại thuộc về thiên vị chí. Đoạn trừ kiết của thiên thứ nhất thì chín đạo vô ngại thuộc về ba địa. Như thế, theo thứ lớp, thiên thứ hai là bốn địa, thiên thứ ba là năm địa. Đoạn trừ kiết của thiên thứ tư và kiết nơi cõi vô sắc do kiến đạo đoạn là sáu địa. Kiết nơi xứ không do tu đạo đoạn là bảy địa. Xứ thức là tám địa. Kiết nơi xứ vô sở hữu và xứ phi tướng phi phi tướng do tu đạo đoạn là chín đạo. Đạo vô ngại thuộc về chín địa là giới đoạn.

** Thế nào là tánh phạm phu? Cho đến nói rộng.*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn trừ ý tưởng của nghĩa khác, như Bộ Độc Tử nói: “Mười thứ phiền não nơi cõi dục do kiến khổ đoạn trừ là tánh phạm phu”. Bộ ấy nói tánh phạm phu nhất định là hệ thuộc cõi dục, là nhiễm ô, là do kiến đạo dứt trừ, là pháp tương ưng. Vì nhằm ngăn chặn ý tưởng của thuyết như thế, cùng nêu rõ về tánh phạm phu là hệ thuộc nơi ba cõi, là không nhiễm ô, là do tu đạo đoạn, là pháp không tương ưng, nên tạo ra phần Luận này.

Hỏi: Thế nào là tánh phạm phu?

Đáp: Là nếu không được pháp Thánh, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì không được tất cả pháp Thánh là tánh phạm phu, hay là không được khổ pháp nhãn là tánh phạm phu? Nếu không được tất cả pháp Thánh là tánh phạm phu, thì không có Thánh nhân được tất cả pháp Thánh, tức không có ai không phải là người của tánh phạm

phu. Đức Phật Thế Tôn tức không phải đã thành tựu tất cả pháp vô lậu, nghĩa là pháp vô lậu của Thanh văn, Phật-bích-chi, là pháp học của tự thân. Nếu không được khổ pháp nhãn là tánh phàm phu, thì đạo tử trí đã sinh, bỏ khổ pháp nhãn, nên là tánh phàm phu chẳng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Nên tạo ra thuyết này: Không được khổ pháp nhãn là tánh phàm phu.

Hỏi: Nếu như vậy thì đạo tử trí sinh, bỏ khổ pháp nhãn, là tánh phàm phu chẳng?

Đáp: Lúc khổ pháp nhãn sinh là đã phá bỏ tánh phàm phu, vĩnh viễn không còn sinh khổ pháp nhãn nữa. Không được nói là được. Không được nói là không được. Như không được nhãn căn của vị lai, được hiện tại. Vì được nhãn căn của hiện tại, nên đã phá bỏ nhãn căn của vị lai. Vì không được nhãn căn của vị lai, nên không gọi là được, không gọi là không được. Tánh phàm phu kia cũng như thế.

Lại có thuyết cho: Đạo tử trí sinh là đã bỏ khổ pháp nhãn, thể tánh là không được. Như không được nhãn căn của vị lai, được nhãn căn của hiện tại, cũng không được nhãn căn của quá khứ. Như thế, được đạo tử trí thì không được khổ pháp nhãn.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao không phải là tánh phàm phu?

Đáp: Vì thành tựu quả y (quả đẳng lưu), nên trong thân của Thánh nhân không có không thành tựu khổ pháp nhãn. Lúc có quả đẳng lưu, tuy không thành tựu khổ pháp nhãn, nhưng không phải là phàm phu mà luôn là Thánh nhân.

Hỏi: Nếu không được pháp Thánh là tánh phàm phu. Như nói: Thế nào là tánh phàm phu? Là hành bất tương ưng hành của tâm không nhiễm ô nơi ba cõi. Nghĩa ấy là thế nào?

Đáp: Nếu nói không được pháp Thánh là tánh phàm phu, tức là nêu rõ về nghĩa của hành bất tương ưng thuộc tâm không nhiễm ô

nơi ba cõi. Vì sao? Vì không được tánh của pháp Thánh, tức là hành bất tương ưng của tâm không nhiễm ô nơi ba cõi.

Lại có thuyết nói: Trước là nói về pháp đối trị. Sau là nói về thể tánh.

Lại có thuyết cho: Thể tánh của phàm phu là một pháp, cũng như mạng căn, không phải là không được tánh của Thánh pháp là hành bất tương ưng của tâm không nhiễm ô do tu đạo đoạn trừ.

Lời bình: Không nên tạo ra thuyết ấy. Thể tánh của phàm phu là không được pháp Thánh, nói như thế là tốt.

Lại có thuyết nêu: Không được tất cả pháp vô lậu là tánh phàm phu.

Hỏi: Nếu như vậy thì không có Thánh nhân đều thành tựu tất cả pháp vô lậu, tức đều là tánh phàm phu chăng?

Đáp: Tuy không có Thánh nhân đều thành tựu tất cả pháp vô lậu, nhưng không phải là phàm phu. Vì sao? Vì cũng có người được Thánh đạo, cũng có người không được Thánh đạo.

Lại có thuyết nói: Nếu không được Thánh đạo là không chung, là tánh phàm phu. Nếu không được Thánh đạo là chung, thì không phải là tánh phàm phu.

Lại có thuyết cho: Nếu không được không phá bỏ là tánh phàm phu. Nếu không được phá bỏ là không phải tánh phàm phu.

Lại nữa, cũng không được noãn Thánh, kiến Thánh, nhãn Thánh, dục Thánh, tuệ Thánh, cho đến nói rộng.

Hỏi: Đây lại là hiển hiện về nghĩa gì?

Đáp: Trước là nói tóm lược, nay là nói rộng. Trước là không phân biệt, nay là phân biệt.

Lại có thuyết nói: Đây là nói phàm phu rất thấp, người không được căn thiện của phần đạt. Noãn Thánh là pháp Noãn. Kiến Thánh

là pháp Đánh. Nhẫn Thánh là nhẫn phẩm hạ trung. Dục Thánh là nhẫn phẩm thượng. Tuệ Thánh là pháp thể đệ nhất. Thế nên, ở đây là nói về phạm phu phẩm thấp nhất.

Lại có thuyết cho: Trong đây chỉ phân biệt khổ pháp nhẫn. Vì sao? Vì khổ pháp nhẫn cũng gọi là noãn kiến, nhẫn dục, tuệ. Khiến có chủng tử nóng nên gọi là noãn. Chuyển hành nên gọi là kiến. Gắng nhẫn nên gọi là nhẫn. Vì có thể đạt đế nên gọi là dục. Do phân biệt nên gọi là tuệ.

Lại có thuyết nêu: Khiến có chủng tử nóng ấm nên gọi là noãn. Chuyển hành nên gọi là kiến. Hành nhẫn nên gọi là nhẫn. Vì muốn giải thoát nên gọi là dục. Vì giác biết nên gọi là tuệ. Do đây trong đây chỉ phân biệt khổ pháp nhẫn.

Tánh phạm phu nên nói là thiện chăng? Cho đến nói rộng.

Đáp: Tánh phạm phu nên nói là vô ký. Vì sao? Vì pháp thiện là do thiện phương tiện mà được, cũng do pháp thiện khác nên được. Do phương tiện: Là phương tiện nơi căn thiện. Do căn thiện này cũng khiến cho pháp thiện khác được tu ở đời vị lai. Như biên của tận trí, đẳng trí, biên của kiến đạo đã được căn thiện của ba cõi.

Hỏi: Trong đây vì sao không nói thiện sinh đắc?

Đáp: Tức nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn, cho đến nói rộng.

Lại có thuyết nói: Nếu là thiện tốt hơn thì trong đây nói đến. Vì pháp thiện kia là thấp kém, thế nên không nói.

Lại có thuyết cho: Thiện của phương tiện đắc là nói căn thiện của phương tiện. Thiện do người khác đạt được là nói thiện của lìa dục đắc.

Lại có thuyết nêu: Thiện do phương tiện sinh là nói căn thiện của phần đạt, phần thắng tấn. Thiện do người khác đạt được là nói căn thiện của phần thoái, phần trụ.

Lại có thuyết nói: Văn trên đây nên nói như thế này: Pháp thiện nếu là phương tiện đắc, hoặc là người được phương tiện, là phương tiện đắc. Đắc là sinh đắc.

Lại có thuyết cho: Pháp thiện được, hoặc do phương tiện, hoặc do lia dục, hoặc được, hoặc thoái lui.

Lại có thuyết nêu: Phương tiện đắc nghĩa là phương tiện sinh. Nếu đắc, nghĩa là căn thiện vừa đoạn lúc sinh trở lại, là được căn thiện.

Không có tạo phương tiện mong cầu làm phàm phu. Vì sao? Vì không có người vốn không phải là phàm phu. Đây là vì pháp thấp kém, nên không có người mong cầu. Nếu tánh phàm phu là thiện tức có lỗi lớn, vì khi dứt bỏ căn thiện, thì vĩnh viễn diệt trừ pháp thiện không thành tựu được. Bây giờ, tức nên không phải là phàm phu.

Nếu rất ác, thấp kém, không phải là phàm phu, thì sự việc này không đúng. Vì muốn khiến không có lỗi như thế, nên tánh phàm phu không nên nói là thiện.

Vì sao tánh phàm phu không phải là bất thiện?

Đáp: Vì phàm phu đã lia dục của cõi dục, không tạo thành pháp bất thiện, cõi lia dục tức không phải là phàm phu. Do nói như thế, tức ngăn chặn ý tưởng cho tánh phàm phu là bất thiện. Nếu tánh phàm phu là bất thiện, thì hàng phàm phu đã lia dục của cõi dục tức không nên sinh trở lại nơi cõi dục. Nhưng vì còn sinh trở lại nơi cõi dục, thế nên tánh phàm phu không được nói là bất thiện.

Tánh phàm phu nên nói là hệ thuộc cõi dục chăng? Cho đến nói rộng.

Đáp: Tánh phàm phu, hoặc hệ thuộc nơi cõi dục, hoặc hệ thuộc nơi cõi sắc, vô sắc.

Hỏi: Vì sao tánh phàm phu không nên nói nhất định là hệ thuộc cõi dục?

Đáp: Vì ở cõi dục mắt, sinh nơi cõi vô sắc, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao không nói ở cõi dục mắt, sinh nơi cõi sắc?

Đáp: Do mắt ở cõi dục, sinh nơi cõi sắc, tuy đã bỏ pháp cõi dục nhưng không cần bỏ. Còn sinh nơi cõi vô sắc thì đều bỏ. Vì sao? Vì sinh nơi cõi sắc cũng thành tựu pháp cõi dục. Nghĩa là tâm biến hóa của cõi dục. Còn sinh nơi cõi vô sắc thì không thành tựu pháp cõi dục. Do sự việc này, tức không nên nói nhất định hệ thuộc cõi dục.

Hỏi: Vì sao không nên nói tánh phạm phu nhất định hệ thuộc cõi sắc?

Đáp: Vì mắt ở cõi sắc, sinh trong cõi vô sắc, đều không thành tựu pháp thuộc cõi sắc.

Hỏi: Mắt ở cõi sắc, sinh trong cõi dục, cũng bỏ pháp cõi sắc. Vì sao trong đây không nói?

Đáp: Tuy đã bỏ pháp cõi sắc, nhưng không đều bỏ hết. Còn sinh nơi cõi vô sắc thì đều bỏ. Thế nên nói mắt ở cõi sắc, sinh nơi cõi vô sắc, cho đến nói rộng.

Nếu như nhất định tánh phạm phu là hệ thuộc cõi sắc, thì A-tư-đà, A-la-đồ, Uất-đà-ca v.v... tức không nên sinh trở lại.

Lại nữa, sở dĩ không nói mắt ở cõi sắc, sinh nơi cõi dục, là vì mắt ở cõi sắc, sinh trong cõi dục, tức thành tựu pháp cõi sắc. Còn sinh nơi cõi vô sắc thì đều không thành tựu pháp cõi sắc. Do đó, nên không nói.

Hỏi: Vì sao tánh phạm phu không nên nói nhất định hệ thuộc cõi vô sắc?

Đáp: Vì khi được chánh quyết định, cho đến nói rộng. Pháp tức nên như thế. Nếu thành tựu tánh phạm phu của địa vô sắc kia, trước hết phải kiến khổ của địa vô sắc kia. Thế nhưng Thánh đạo sinh là vì làm đối trị cho tánh phạm phu, nên nếu khi Thánh đạo sinh, thì trước

phải thấy khổ của phàm phu nơi cõi vô sắc, tánh phàm phu tức nên nói nhất định là hệ thuộc cõi vô sắc, song không như vậy.

Hỏi: Nếu vì Thánh đạo mới sinh, thì tánh phàm phu nên nói là nhất định hệ thuộc cõi dục chăng?

Đáp: Không nên dùng điều ấy để vấn nạn, vì thuyết kia không nên nói nhất định tánh phàm phu hệ thuộc cõi dục, vì trước đã nói.

Hỏi: Tánh phàm phu nên nói là do kiến đạo đoạn chăng? Cho đến nói rộng.

Đáp: Tánh phàm phu nên nói là do tu đạo đoạn, không nên nói là do kiến đạo đoạn. Vì sao? Vì pháp do kiến đạo đoạn đều là nhiễm ô, còn tánh phàm phu không phải là nhiễm ô. Nếu là pháp do kiến đạo đoạn trừ tức là nhiễm ô, nhưng tánh phàm phu không phải là nhiễm ô. Sự việc ấy là thế nào? Nếu là kiến đạo, như pháp thế đệ nhất diệt, cho đến nói rộng. Pháp nhiễm ô cần được dứt bỏ để không tạo thành. Tùy theo việc dứt trừ bao nhiêu thứ pháp nhiễm ô, thì được không tạo thành từng ấy thứ pháp nhiễm ô kia, cho đến nói rộng. Thời gian này chưa dứt trừ một thứ pháp nhiễm ô, nhưng không thành tựu tánh phàm phu. Nếu tánh phàm phu là pháp nhiễm ô, thì hành giả cũng là phàm phu, cũng là Thánh nhân. Vì sao? Vì lúc trụ nơi khổ pháp nhãn, đã tạo thành năm thứ pháp nhiễm ô và nơi thời gian này cũng là bị trói buộc đủ, cũng là Thánh nhân.

Hỏi: Không có thành tựu tánh phàm phu của cõi sắc, vô sắc, vì sao nói là vào thời gian này, phàm phu của ba cõi được không thành tựu?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đoạn văn ấy tức nên nói như thế này: Phàm phu trong ba cõi được không thành tựu. Nhưng không nói là có ý gì? *Đáp:* Vì muốn khiến cho ba số đầy đủ, nên nói như thế này: Thành tựu tánh phàm phu nơi cõi dục, không thành tựu tánh phàm phu của cõi sắc, vô sắc. Nếu không thành tựu tánh phàm phu nơi cõi

dục, thì người này không được gọi là thành tựu tánh phàm phu của ba cõi. Thế nên, vì muốn khiến cho ba số được đầy đủ nên nói như thế.

Lại có thuyết cho: Vì dứt bỏ xứ có thể sinh, nên nêu bày như thế. Vì phàm phu còn có xứ sinh, nên khiến đều đoạn dứt, nay pháp phàm phu kia tức không còn có thể sinh.

Lại có thuyết nêu: Muốn khiến cho pháp không thành tựu, lại không thành tựu nữa.

Hỏi: Vì sao pháp không thành tựu, lại không thành tựu nữa?

Đáp: Vì muốn khiến cách rất xa.

Lại có thuyết cho: Tánh phàm phu của ba cõi, vì được phi số diệt, nên nói ba cõi.

Hỏi: Tánh phàm phu là những pháp nào?

Đáp: Là tâm bất tương ưng hành không nhiễm ô của ba cõi.

Hỏi: Vì sao lại tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm ngăn chặn ý tưởng của thuyết nói tánh phàm phu nhất định hệ thuộc cõi dục, là nhiễm ô, là do kiến đạo đoạn, là pháp tương ưng, nên tạo ra phần Luận này. Nói ba cõi tức ngăn chặn ý cho tánh phàm phu nhất định ở cõi dục. Nói không nhiễm ô là ngăn chặn ý cho là nhiễm ô. Nói tu đạo đoạn là ngăn chặn ý tưởng cho là do kiến đạo đoạn. Nói không tương ưng là ngăn chặn cho là pháp tương ưng.

Hỏi: Thể tánh của tánh phàm phu là gì?

Đáp: Như Luận này nói: Thể tánh của tánh phàm phu là không được Thánh đạo, cho đến nói rộng. Trong đây nói tánh phàm phu là tâm bất tương ưng hành vô ký không ẩn mất không thành tựu thuộc về hành ám.

Hỏi: Tánh phàm phu không phải thuộc về hành ám. Vì sao? Vì trong pháp của tâm bất tương ưng hành không nói pháp này.

Đáp: Cũng nói các pháp như thế v.v..., gọi là ở trong tâm bất tương ưng hành. Đây là thể tánh của tánh phạm phu, cho đến nói rộng.

Đã nói về thể tánh của tánh phạm phu, về lý do nay sẽ nói.

Tánh phạm phu là nghĩa gì?

Người A-tỳ-đàm nói: Phần phạm phu, tánh phạm phu, thân phạm phu, thể phạm phu là nghĩa của tánh phạm phu.

Tôn giả Cù-sa nêu bày: Nghĩa cùng với phạm phu tương tự là nghĩa của tánh phạm phu. Như bò giống với bò, nên gọi là tánh của bò. Các loài cầm thú khác cũng như thế.

Tôn giả Hòa-tu-mật cho: Nghĩa nhiều xứ thọ nhận thân là nghĩa của tánh phạm phu. Nghĩa sinh cõi khác là nghĩa của tánh phạm phu. Nghĩa hướng đến nẻo khác là nghĩa của tánh phạm phu. Nghĩa thọ nhận các loài là nghĩa của tánh phạm phu. Nghĩa tạo tác nghiệp khác là nghĩa của tánh phạm phu. Nghĩa tin nơi sự khác là nghĩa của tánh phạm phu. Nghĩa hành khác loại là nghĩa của tánh phạm phu.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Nghĩa thọ nhận cõi khác, nẻo khác, loài khác, tăng trưởng sinh tử là nghĩa của tánh phạm phu. Nghĩa hành khác loại là nghĩa của tánh phạm phu.

Hỏi: Vì sao gọi là phạm phu?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Vì các pháp như thọ nhận khác, sự sinh khác, cõi khác, xứ sinh khác, tạo nghiệp khác, hành phiền não khác, tin nơi sự khác, hành loại khác v.v..., nên gọi là phạm phu.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Vì khác với pháp Thánh, nên gọi là phạm phu.

Hỏi: Vì sao nói là pháp phạm phu?

Đáp: Vì pháp này là pháp của phạm phu hiện có, nên gọi là pháp phạm phu. Cũng như pháp hiện có của Thánh nhân, nên gọi là pháp Thánh.

Lại nữa, phạm phu đều được pháp này, thành tựu ở trong thân, nên gọi là pháp phạm phu.

Lại nữa, phạm phu vì bị pháp này che lấp, trói buộc, nên gọi là pháp phạm phu.

Lại có thuyết cho: Người phạm phu tạo tác pháp này, hành nơi pháp này, theo đuổi pháp này, nên gọi là pháp phạm phu.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Pháp này là pháp của người phạm phu, vì sinh khởi làm tăng trưởng tánh phạm phu, nên gọi là pháp phạm phu.

Hỏi: Pháp phạm phu và tánh phạm phu có gì khác biệt?

Đáp: Nhân là tánh phạm phu. Quả là pháp phạm phu. Như nhân quả thì tạo tác, đã tạo tác nói rộng cũng như thế.

Lại nữa, vô ký là tánh phạm phu. Thiện, bất thiện, vô ký là pháp phạm phu. Không có báo là tánh phạm phu. Có báo, không có báo là pháp phạm phu. Như có báo, không có báo thì sinh một quả, hai quả, tương ưng với không hồ không thẹn, không tương ưng với không hồ không thẹn, nói cũng như thế.

Lại nữa, tánh phạm phu gồm sáu phần ít của một ấm. Pháp phạm phu gồm sáu ấm.

Lại nữa, tánh phạm phu là không tương ưng. Pháp phạm phu là tương ưng, không tương ưng. Như tương ưng, không tương ưng, có nương dựa, không nương dựa, nói cũng như thế.

Lại nữa, tánh phạm phu là không nhiễm ô. Pháp phạm phu là nhiễm ô, không nhiễm ô.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Đối tượng hành của nẻo khác là tánh phạm phu. Đối tượng đạt được các pháp ấm giới nhập của nẻo khác là pháp phạm phu. Như đối tượng hành của bò dê, cầm thú, là

tánh của bò dê, cầm thú. Pháp đã đạt được của bò dê, cầm thú là pháp của bò dê, cầm thú.

Các tướng như thế, đó gọi là khác biệt.

Nếu tánh phạm phu không đoạn dứt là cũng thành tựu tánh phạm phu chăng? Nếu thành tựu tánh phạm phu thì tánh phạm phu kia không đoạn dứt chăng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Tánh phạm phu không đoạn dứt, không thành tựu tánh phạm phu: Là người phạm phu sinh nơi cõi dục, chưa lìa dục của thiên thứ nhất. Từ thiên thứ nhất cho đến xứ phi tướng phi phi tướng, tánh phạm phu không đoạn dứt, cũng không thành tựu. Đã lìa dục của thiên thứ nhất, chưa lìa dục của thiên thứ hai. Từ thiên thứ hai cho đến xứ phi tướng phi phi tướng, tánh phạm phu không đoạn dứt, cũng không thành tựu. Cho đến lìa dục của xứ vô sở hữu, xứ phi tướng phi phi tướng, tánh phạm phu không đoạn dứt, cũng không thành tựu.

Người phạm phu sinh nơi thiên thứ nhất, chưa lìa dục của thiên thứ hai. Từ thiên thứ hai cho đến xứ phi tướng phi phi tướng, tánh phạm phu không đoạn dứt, cũng không thành tựu. Đã lìa dục của thiên thứ hai, chưa lìa dục của thiên thứ ba. Từ thiên thứ ba cho đến xứ phi tướng phi phi tướng, tánh phạm phu không đoạn dứt, cũng không thành tựu. Cho đến lìa dục của xứ vô sở hữu, xứ phi tướng phi phi tướng, tánh phạm phu không đoạn dứt, cũng không thành tựu. Như người phạm phu sinh nơi thiên thứ nhất, cho đến sinh nơi xứ thức cũng nói như thế. Người phạm phu sinh nơi xứ vô sở hữu, xứ phi tướng phi phi tướng, tánh phạm phu không đoạn dứt, cũng không thành tựu.

Người phạm phu thì như vậy, còn Thánh nhân thì thế nào? Thánh nhân chưa lìa dục của cõi dục, từ cõi dục cho đến xứ phi tướng phi phi tướng, tánh phạm phu không đoạn dứt, cũng không thành tựu.

Đã lia dục của cõi dục, chưa lia dục của thiên thứ nhất. Từ thiên thứ nhất cho đến xứ phi tướng phi phi tướng, tánh phạm phu không đoạn dứt, cũng không thành tựu. Cho đến lia dục của xứ vô sở hữu, chưa lia dục của xứ phi tướng phi phi tướng, tánh phạm phu của xứ phi tướng phi phi tướng không đoạn dứt, cũng không thành tựu. Đây gọi là không đoạn dứt cũng không thành tựu.

(2) Thành tựu chẳng phải là không đoạn: Là người phạm phu sinh nơi cõi dục, lia dục của cõi dục, thành tựu tánh phạm phu của cõi dục, chẳng phải là không đoạn. Sinh nơi thiên thứ nhất, lia dục của thiên thứ nhất, cho đến sinh nơi xứ vô sở hữu, lia dục của xứ vô sở hữu, thành tựu tánh phạm phu của xứ vô sở hữu, chẳng phải là không đoạn. Đây gọi là thành tựu chẳng phải là không đoạn.

(3) Không đoạn chẳng phải là không thành tựu: Là người phạm phu sinh trong cõi dục, chưa lia dục của cõi dục, tánh phạm phu của cõi dục không đoạn, chẳng phải là không thành tựu. Sinh nơi thiên thứ nhất, chưa lia dục của thiên thứ nhất, cho đến sinh nơi xứ vô sở hữu, chưa lia dục của xứ vô sở hữu nói cũng như thế. Sinh nơi xứ phi tướng phi phi tướng, tánh phạm phu kia không đoạn, chẳng phải là không thành tựu. Đây gọi là không đoạn chẳng phải là không thành tựu.

(4) Chẳng phải là không đoạn cũng không thành tựu: Là người phạm phu sinh trong cõi dục, cho đến lia dục của xứ vô sở hữu. Từ địa thiên thứ nhất cho đến xứ vô sở hữu, tánh phạm phu chẳng phải là không đoạn cũng không thành tựu.

Sinh nơi thiên thứ nhất, lia dục của xứ vô sở hữu, từ thiên thứ hai cho đến xứ vô sở hữu, tánh phạm phu chẳng phải là không đoạn cũng không thành tựu. Cho đến sinh nơi xứ thức, lia dục của xứ vô sở hữu, tánh phạm phu của xứ vô sở hữu chẳng phải là không đoạn cũng không thành tựu. Từ xứ không cho đến cõi dục, tánh phạm phu chẳng phải là không đoạn cũng không thành tựu.

Người phạm phu sinh nơi xứ vô sở hữu, xứ thức, cho đến cõi dục, tánh phạm phu chẳng phải là không đoạn cũng không thành tựu. Sinh nơi xứ phi tướng phi phi tướng, xứ vô sở hữu, cho đến cõi dục, tánh phạm phu chẳng phải là không đoạn cũng không thành tựu. Hết thấy A-la-hán, tánh phạm phu của ba cõi, chẳng phải là không đoạn cũng không thành tựu.

A-na-hàm đã lia dục của xứ vô sở hữu, từ cõi dục cho đến xứ vô sở hữu, tánh phạm phu chẳng phải là không đoạn cũng không thành tựu. Cho đến Thánh nhân đã lia dục của cõi dục, chưa lia dục của thiên thứ nhất, tánh phạm phu của cõi dục chẳng phải là không đoạn cũng không thành tựu. Đây gọi là chẳng phải là không đoạn cũng không thành tựu.

Nếu tánh phạm phu đã đoạn thì cũng không thành tựu chẳng? Nếu tánh phạm phu không thành tựu thì tánh phạm phu đã đoạn chẳng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp: Trường hợp thứ nhất kia làm trường hợp thứ hai ở đây. Trường hợp thứ hai kia làm trường hợp thứ nhất ở đây. Trường hợp thứ tư kia làm trường hợp thứ ba ở đây. Trường hợp thứ ba kia làm trường hợp thứ tư ở đây.

Tánh phạm phu nếu là số diệt lại là phi số diệt chẳng? Nếu là phi số diệt lại là số diệt chẳng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

(1) Là số diệt chẳng phải là phi số diệt: Là người phạm phu đã lia dục của cõi dục, cho đến lia dục của xứ vô sở hữu.

(2) Là phi số diệt chẳng phải là số diệt: Là Thánh nhân chưa lia dục của cõi dục.

(3) Là số diệt cũng là phi số diệt: Là Thánh nhân đã lia dục của cõi dục. Các địa nói cũng như thế. Cho đến A-la-hán, tánh phạm phu của ba cõi, được số diệt cũng được phi số diệt.

(4) Chẳng phải là số diệt cũng chẳng phải là phi số diệt: Là người phạm phu chưa lia dục.

Hỏi: Từng có pháp vào lúc một thứ xả là lúc chín thứ đoạn chãng?

Đáp: Có. Đó là tánh phạm phu. Lúc một thứ xả là khô pháp nhãn. Lúc chín thứ đoạn là lúc lia dục của cõi dục, cho đến lúc lia dục của xứ phi tướng phi phi tướng.

Các pháp cùng với tà kiến tương ưng lại cùng với tà giác tương ưng chãng? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao nói tánh phạm phu, tiếp theo nói về tám chi tà?

Đáp: Do hai pháp này lần lượt cùng hỗ trợ nhau: Tánh phạm phu hỗ trợ tám chi tà. Tám chi tà lại hỗ trợ cho tánh phạm phu.

Lại nữa, hành giả ghét bỏ tám pháp tà này nên dốc tu đạo.

Các pháp cùng với tà kiến tương ưng lại cùng với tà giác tương ưng chãng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

Tà kiến có thể có được trong tất cả địa, không phải có thể có được trong tất cả tâm nhiễm ô.

Tà giác có thể có được trong tất cả tâm nhiễm ô, không phải có thể có được trong tất cả địa.

Ở đây, nói tà kiến hủy báng nhân quả, không nói hết về năm tà kiến, nên tạo ra bốn trường hợp:

(1) Cùng với tà kiến tương ưng không phải là tà giác: Là tà giác tương ưng với tà kiến, tà kiến của cõi dục thiên vị chí địa thiên thứ nhất tương ưng với thể của tà giác trong tự, là cùng với tà kiến tương ưng, không phải là tà giác. Vì sao? Vì do ba sự nên tự thể không tương ưng với tự thể: (1) Không có hai tà giác trong một sát-na. (2) Sát-na trước sau không cùng kết hợp. (3) Trừ tự thể của chúng, cùng với tất cả pháp khác làm duyên.

Tà giác khác không tương ưng với pháp tương ưng của tà kiến. Pháp kia là gì? Là tâm thù quán của thiên trung gian, cho đến chín

phiền não đại địa, chín đại địa pháp của cõi vô sắc. Các pháp v.v... như thế cùng với tà kiến tương ưng không phải là tà giác. Vì sao? Vì địa vô sắc kia không có tà giác.

(2) Cùng với tà giác tương ưng không phải là tà kiến: Là tà giác tương ưng với tà kiến, là thể của tà kiến nơi cõi dục thiên vị chí, thiên thứ nhất, tương ưng với tà giác. Vì sao? Vì do ba sự nên tự thể không tương ưng với tự thể, như trước đã nói.

Tà kiến khác không tương ưng với pháp tương ưng của tà giác. Pháp kia là gì? Là trừ pháp tương ưng của tà kiến nơi cõi dục thiên vị chí, thiên thứ nhất, các pháp tương ưng của tà giác nơi tự nhiên ô khác, nghĩa là tự tương ưng với thân kiến, biên kiến, giới thủ, kiến thủ, nghi, ái, giận, mạn và vô minh không chung.

Các pháp v.v... như thế là cùng với tà giác tương ưng không phải là tà kiến. Vì sao? Vì trong tự kia không có tà kiến.

(3) Cùng với tà kiến tương ưng cũng cùng với tà giác tương ưng: Là trừ tà kiến tương ưng với tà giác, trừ tà giác tương ưng với tà kiến, còn lại là pháp tương ưng của tà kiến, tà giác. Pháp ấy là gì? Là tự tương ưng của tà giác, tà kiến nơi cõi dục thiên vị chí, thiên thứ nhất, trừ tự thể của chúng. Trừ tuệ, còn lại có chín đại địa, tuệ ác, chín phiền não đại địa, tâm quán lúc thù, lúc miên. Các pháp v.v... như thế là cùng với tà kiến tương ưng cũng tương ưng với tà giác.

(4) Không cùng với tà kiến tà giác tương ưng: Là tà giác không tương ưng với tà kiến. Pháp ấy là thể nào? Là trừ tự tà giác tương ưng với tà kiến của cõi dục thiên vị chí, thiên thứ nhất, còn lại là thể của tà giác nơi các tự nhiên ô, không tương ưng với tà kiến. Vì sao? Vì mỗi tự đều khác nhau. Cũng không tương với tà giác. Vì sao? Vì tự thể không tương ưng với tự thể. Do ba sự cũng nói như trên.

Tà kiến không tương ưng với tà giác. Pháp ấy là gì? Là tà kiến của thiên trung gian, cho đến tà kiến của cõi vô sắc không tương ưng

với tà giác, không tương ưng với tà kiến. Vì sao? Vì ba sự nên tự thể không tương ưng với tự thể, như trên đã nói. Cũng không cùng với tà giác tương ưng, vì địa kia không có giác. Các tâm tâm số pháp khác. Nghĩa là trừ thiền trung gian, cho đến pháp tương ưng của tà kiến nơi cõi vô sắc, các tụ nhiễm ô khác không cùng với tà kiến tương ưng, vì trong tụ nhiễm ô đó không có tà kiến. Không cùng với tà giác tương ưng, do trong địa vô sắc kia không có tà giác. Các tâm thiện, tâm vô ký không ẩn mất, sắc, vô vi, tâm bất tương hành. Tâm thiện, tâm vô ký không tương ưng, vì không phải là nhiễm ô. Sắc, vô vi, tâm bất tương hành không tương ưng vì không phải là pháp duyên.

Các pháp cùng với tà kiến tương ưng lại cùng với tà phương tiện tương ưng chăng? Nếu cùng với tà phương tiện tương ưng tức lại cùng với tà kiến tương ưng chăng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp:

Tà kiến có thể được nơi tất cả địa, không phải có thể được trong tất cả tâm nhiễm ô. Tà phương tiện thì có thể được trong tất cả địa, trong tất cả tâm nhiễm ô. Nên tạo ra bốn trường hợp:

(1) Tương ưng với tà kiến không phải là tà phương tiện: Là tà kiến tương ưng với tà phương tiện, thể của tà phương tiện tương ưng với tà kiến. Là tương ưng với tà kiến không phải là tà phương tiện. Do ba sự nên tự thể không tương ưng với tự thể, như trên đã nói.

(2) Tương ưng với tà phương tiện không phải là tà kiến: Là thể của tà kiến trong tụ tà phương tiện, tà kiến là tương ưng với tà phương tiện không phải là tà kiến. Vì sao? Vì ba sự nên tự thể không tương ưng với tự thể, như trên đã nói.

Pháp bất tương ưng của tà kiến, pháp tương ưng của tà phương tiện khác. Pháp kia là gì? Nghĩa là trừ tụ tương ưng của tà kiến, các tụ nhiễm ô còn lại cùng với tà phương tiện tương ưng không phải là tà kiến.

Các pháp v.v... như thế là cùng với tà phương tiện tương ưng không phải là tà kiến. Vì sao? Vì trong tụ kia không có tà kiến.

(3) Cùng với tà kiến tương ưng cũng cùng với tà phương tiện tương ưng: Là trừ tà kiến tương ưng với tà phương tiện, còn lại là pháp tương ưng của các tà kiến. Trừ tà phương tiện, do tà phương tiện nhiều, nên trừ thể của tà phương tiện nơi tụ tương ưng của tà kiến. Tà phương tiện kia là đối tượng trừ bỏ, còn lại là các pháp tương ưng của tà kiến. Cũng loại trừ thể của tà kiến. Đây là ở trong tụ tà kiến kia đã loại trừ thể của tà phương tiện. Cũng loại trừ thể của tà kiến. Các tâm tâm số pháp khác chúng là những gì? Nghĩa là trừ tuệ, còn lại là chín đại địa. Trừ tuệ ác, còn lại là chín phiền não đại địa. Tâm, giác, quán, thù, không hồ, không thẹn, miên, nên tùy theo tướng để nêu bày.

(4) Không cùng với tà kiến tương ưng cũng không cùng với tà phương tiện tương ưng: Là tà phương tiện không tương ưng với tà kiến. Pháp ấy là gì? Nghĩa là trừ tụ tương ưng của tà kiến, các tụ nhiệm ô còn lại, là thể của tà phương tiện trong tụ nhiệm ô kia không tương ưng với tà kiến. Vì sao? Vì trong tụ kia không có tà kiến. Cũng không tương ưng với tà phương tiện, do ba sự nên tụ thể không tương ưng với tụ thể, cũng như trên đã nói. Còn lại là các tâm tâm số pháp. Nghĩa là tâm thiện, vô ký không ẩn mất, sắc, vô vi, tâm bất tương ưng hành. Tâm thiện, tâm vô ký không ẩn mất vì không phải là nhiệm ô. Sắc, vô vi, tâm bất tương ưng hành, vì không phải là pháp duyên nên đều không tương ưng.

Như tà kiến, tà phương tiện, thì tà niệm, tà định, nói cũng như thế. Tà giác đối với tà phương tiện, thì tà niệm, tà định cũng như vậy.

Các pháp cùng với tà phương tiện tương ưng lại cùng với tà niệm chẳng? Cho đến nói rộng làm bốn trường hợp. Hai pháp này trong tất cả địa, tất cả tâm nhiệm ô đều có thể có được. Thế nên tạo ra bốn trường hợp nhỏ:

(1) Cùng với tà phương tiện tương ưng không phải là tà niệm: Nghĩa là tà niệm. Thể của tà niệm tương ưng với tà phương tiện, không phải là tà niệm. Vì sao? Vì ba sự việc nên thể không tự tương ưng, như trên đã nói.

(2) Cùng với tà niệm tương ưng không phải là tà phương tiện: Là tà phương tiện. Phần còn lại nói như trên.

(3) Cũng cùng với tà phương tiện, tà niệm tương ưng: Là trừ thể của tà phương tiện, tà niệm, còn lại là các tâm tâm số pháp nhiễm ô. Chúng là những pháp gì? trừ niệm, còn lại là chín đại địa, tám phiền não đại địa: Thùy, giác, quán, miên, thời gian, tâm, không hổ, không thẹn, nên theo tướng mà nói.

(4) Chẳng phải tà phương tiện cũng chẳng phải là tà niệm tương ưng: Là các tâm tâm số pháp còn lại, tức tâm thiện, tâm vô ký không ẩn mất, sắc, vô vi, tâm bất tương hành. Đều nói như trước.

Như tà phương tiện đối với tà niệm, thì đối với tà định cũng như thế. Tà niệm đối với tà định cũng như vậy.

Hỏi: Tám chi tà này, có bao nhiêu thứ ở cõi dục, bao nhiêu thứ ở cõi sắc, vô sắc?

Đáp: Cõi dục có tám. Cõi sắc có tám. Cõi vô sắc có bốn, trừ tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà giác.

Hỏi: Có bao nhiêu thứ do kiến đạo đoạn? Bao nhiêu thứ do tu đạo đoạn?

Đáp: Một thứ là do kiến đạo đoạn, là tà kiến. Ba thứ là do tu đạo đoạn, là tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng. Bốn thứ là do kiến đạo, tu đạo đoạn, là tà giác (tà tư duy), tà phương tiện (tà tinh tấn), tà niệm, tà định.

Hỏi: Ở đây vì sao sau cùng nói các chi tà?

Đáp: Vì muốn hiển bày công dụng của pháp thế đệ nhất, nên ở Kiền độ thứ nhất này, biện minh về pháp thiện xuất yếu. Như pháp thế đệ nhất có thể nhập kiến đạo, có thể sinh Thánh đạo. Kiến đạo của Thánh đạo có thể hủy hoại tà kiến. Thế nên, đầu tiên là biện minh về Thánh đạo, sau cùng là nêu rõ về tà đạo:

*Thế đệ nhất cùng trí
Phẩm người với ái, kính
Không hổ, sắc, vô nghĩa
Phẩm tư ở sau cùng.*

HẾT - QUYỂN 24

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 25

Chương 2: KIỀN ĐỘ SỬ

Phẩm thứ 1: BÁT THIỆN, phần 1

** Ba kiết cho đến chín mươi tám sử (tùy miên), đều là kinh Phật. Chỉ trừ năm kiết, chín mươi tám sử, phần này không phải là kinh Phật nói. Trong chương này, nên trừ hai phần Luận ấy.*

Tùng nghe Tôn giả Cù-sa nói như thế này: Tất cả Luận A-tỳ-đàm đều là giải thích kinh Phật, vì nhân nơi kinh này nên tạo ra Luận như thế. Pháp nào trong các kinh không nói, thầy đều loại trừ. Hai phần Luận ấy không phải do kinh nói, vì thế nên bỏ năm kiết, nói năm kiết phần trên. Vì sao? Vì năm kiết phần trên là do kinh Phật nói. Trừ chín mươi tám sử, lại không có chỗ nói, vì không phải là kinh Phật.

Lại có thuyết nói: Năm kiết trong chương này không nên bỏ. Vì sao? Vì Đức Phật đã nói trong năm pháp của Tăng Nhất A Hàm, vì trải qua lâu nên bị mất.

Tôn giả Ca-chiên-diên-tử đã dùng sức của nguyện trí, quán sát trong A-tỳ-đàm, trở lại nói năm kiết. Tùng nghe nơi Tăng Nhất A Hàm từ một pháp đến trăm pháp, hiện nay chỉ còn có từ một pháp đến mười pháp, ngoài ra đều mất. Từ một pháp đến mười pháp cũng bị mất rất nhiều, pháp còn lại cũng ít. Như Tôn giả A-la-hán Xa-na-

bà-tú, là Hòa thượng của Tôn giả Kỳ-bà-ca, lúc bát Nê hoàn, ngày ấy bị mất hết bảy vạn bảy ngàn kinh Bản sinh, một vạn Luận A-tỳ-đàm. Từ đấy về sau, số Kinh Luận này đã không còn lưu hành nữa. Một Luận sư qua đời cũng mất đi từng ấy Kinh Luận, huống chi là đã có nhiều Luận sư trong pháp Phật đã qua đời.

Lại có thuyết nói: Hai phần Luận này tuy không phải là kinh Phật, nhưng không nên bỏ.

Hỏi: Nếu không phải là kinh Phật thì vì sao không bỏ?

Đáp: Vì ý của người tạo luận muốn như thế. Vì theo ý muốn của tác giả đó, nên tạo ra Luận này cũng không trái với pháp tướng. Ở trong Luận ấy nói nhất thiết biến, nói không phải nhất thiết biến, nói nhất thiết biến không phải là nhất thiết biến. Nhất thiết biến là ba kiết. Không phải nhất thiết biến là năm kiết. Nhất thiết biến không phải là nhất thiết biến là chín kiết.

Hỏi: Năm kiết có thể là như vậy, còn chín mươi tám sử cũng không phải là kinh Phật, vì sao không bỏ?

Đáp: Tất cả A-tỳ-đàm đều giải thích rộng về nghĩa của kinh Phật. Nếu đã giải thích rộng về nghĩa của kinh Phật, tức là A-tỳ-đàm. Kinh Phật nói bảy sử, vì do *giới*, do *chủng*, do *hành* khác biệt, nên có chín mươi tám sử. Thế nên hai phần Luận này đều cùng không nên bỏ.

Hỏi: Tôn giả kia tạo luận vì sao lập chương trước?

Đáp: Vì muốn hiển hiện nghĩa của các môn. Vì sao? Vì nếu trước hết không lập chương, thì nghĩa môn không sáng rõ. Như người không thể vẽ nơi hư không, nên nếu khi muốn vẽ tất có chỗ dựa. Người tạo luận kia cũng như thế. Lại nữa, vì muốn khiến Luận này trụ lâu nơi thế gian, nên lập chương, môn, tạo kệ, tụng, chế Kiền độ (Uẩn) tạo ra danh hiệu phẩm, trong trăm ngàn chúng mới có một người có thể trì tụng đầy đủ A-tỳ-đàm, huống chi là không

lập chương, môn, cho đến tên phẩm, thì ai có thể trì tụng đầy đủ văn rất là nhiều này. Vì muốn khiến không có lỗi như thế, nên phải lập chương trước.

Hỏi: Tôn giả kia vì sao nhân nơi kinh Phật để lập chương?

Đáp: Vì tất cả A-tỳ-đàm đều giải thích rộng về nghĩa của kinh Phật.

Lại nữa, vì muốn hiện bày rõ kinh Phật có vô biên nghĩa, còn luận, sách của ngoại đạo chỉ có văn không có nghĩa, hoặc tuy có nghĩa nhưng ít. Như sách La-ma-diên, văn của sách ấy có đến một vạn hai ngàn kệ, mà chỉ biện minh về hai việc: (1) Biện minh về La-ma-diên kiếp Tu-đà khứ. (2) Nêu rõ về La-ma-diên tướng Tu-đà la. Tất cả kinh Phật đều là vô lượng, vô biên. Vô lượng là có vô lượng nghĩa. Vô biên là có vô biên văn. Cũng như biển cả là vô lượng, vô biên. Vô lượng là sâu vô lượng. Vô biên là rộng lớn vô biên.

Lại nữa, vì muốn hiện bày làm sáng tỏ kinh Phật có thể nhận lấy các vấn nạn, chuyển biến tinh diệu, còn luận sách của ngoại đạo thì không thể nhận lấy các vấn nạn. Nếu vấn nạn kia chuyển biến không vững chắc, thì không có vị nghĩa, như loài khí vượn không chịu nổi sự đánh đập, va chạm. Nếu đánh đập, va chạm, chúng sẽ phóng uế dơ bẩn. Kinh Phật đều có thể nhận lấy mọi sự phản bác, va chạm. Nếu khi phản bác, va chạm, tức xuất sinh giới sắc thanh tịnh và sự tiếp xúc của căn thiện. Cũng như loại áo dày nhiều lớp sản xuất ở thành Ba-la-nại, có thể chịu đựng sự va chạm và đập mạnh. Nếu gia tăng sự va đập xúc chạm mạnh, thì sắc sáng càng đẹp, sinh khởi sự tiếp xúc thắng diệu. Người tạo luận kia cũng như thế.

Lại nữa, vì muốn hiện bày rõ kinh Phật mở ra thì vi diệu. Kinh Phật nói có ba sự việc, che lại thì tốt đẹp, mở ra thì không tốt đẹp: Là người ngu, người nữ, sách của Bà-la-môn. Ba sự mở ra thì tốt đẹp, che lại thì không tốt đẹp: Là người trí, mặt trời mặt trăng và kinh Phật.

Lại nữa, vì muốn làm sáng rõ kinh Phật có thể nhận lấy mọi sự tư duy, mong cầu, chuyển biến tinh diệu. Như người xem mặt trời, mắt không sáng tịnh. Sách, Luận của ngoại đạo lúc suy nghĩ, tìm xét, đã khiến cho mắt tuệ không sạch. Như người ngắm xem mặt trăng, mắt tức sáng tịnh. Kinh, Luận của pháp Phật lúc tư duy, mong cầu điều khiến cho mắt tuệ sáng tịnh.

Lại nữa, trước nên nói rõ: Tất cả A-tỳ-đàm đều giải thích rộng về nghĩa của kinh Phật. Do sự việc ấy nên Đức Như Lai đã giảng nói về vô số nghĩa không giống nhau, tức lập ra Kiền Độ Tạp. Nói về nghĩa của các kiết, lập Kiền Độ Kiết Sử. Cho đến nói về nghĩa của kiến, lập Kiền Độ Kiến. Trong mỗi mỗi Kiền độ đều phân biệt về tất cả pháp.

Hỏi: Tôn giả kia tạo luận, vì sao trước lập chương, sau tạo môn?

Đáp: Như người dự định xây cất nhà, trước phải sửa sang mặt đất bằng phẳng, sau đấy mới dựng nhà. Tôn giả kia cũng như thế, muốn kiến tạo ngôi nhà pháp, như đắp nền pháp bằng phẳng, trước lập chương. Như pháp tạo dựng nhà, sau đấy mới tạo môn.

Lại nữa, như người trồng cây, trước phải sửa sang đất, sau đấy mới trồng. Tôn giả kia cũng lại như thế, muốn trồng cây pháp, như pháp sửa sang đất, trước lập chương. Như pháp trồng cây, sau đấy tạo môn.

Lại nữa, như người thợ chuyên làm tràng hoa và học trò học làm tràng hoa, khi muốn tạo các thứ tràng hoa, trước phải dùng chỉ kết thành râu hoa, sau đấy mới dùng các thứ sắc hoa để tô điểm. Tôn giả kia cũng lại như thế, muốn tạo nên tràng hoa pháp, như cách thức râu suốt hoa, trước lập chương. Như dùng các sắc hoa để tô điểm vòng hoa, sau đấy mới tạo môn.

Lại như pháp vẽ tranh màu: Muốn vẽ bức tranh màu tất trước là vẽ phác họa, sau đấy mới tô các màu sắc. Như thế, Tôn giả kia muốn

họa tượng pháp, như cách tạo mẫu nên trước là lập chương. Như pháp tô màu, nên sau đây tạo môn.

Lại nữa, như pháp chạm khắc hình tượng: Muốn chạm khắc, trước là phác họa, sau mới chạm trổ. Như thế, Tôn giả kia muốn chạm trổ hình tượng pháp, như pháp phác họa nên trước phải lập chương. Như pháp chạm khắc vào vật nên sau đây mới tạo môn.

Lại nữa, như pháp hành quán, trước quán về sắc tạo của bốn đại, sau quán về sát-na của vi trần. Tôn giả kia cũng lại như thế. Như pháp quán sắc tạo của bốn đại, tức trước lập chương. Như pháp quán sát-na của vi trần, sau đây tạo môn.

Lại nữa, Đức Thế Tôn giảng nói pháp cũng như thế, trước nói, sau giải thích. Trước nói: Như nói sáu giới, sáu xúc, mười tám ý hành, bốn xứ. Tỳ-kheo nên biết! Đó gọi là con người. Sau giải thích: Tức nêu đây gọi là sáu giới, cho đến bốn xứ. Tôn giả kia cũng lại như thế, tức trước lập chương, sau đây tạo môn.

Lại nữa, vì muốn thể hiện rõ hai thứ thiện xảo, nên trước lập chương, hiện bày thiện xảo nơi văn, sau tạo ra môn, biểu hiện thiện xảo nơi nghĩa. Như thiện xảo nơi văn nghĩa, thì đối với văn nghĩa có sức mạnh, đối với pháp vô ngại, đối với nghĩa vô ngại, quả của pháp vô ngại, quả của nghĩa vô ngại, nên biết cũng lại như thế.

Lại nữa, vì muốn thể hiện tri kiến của mình là không lầm lẫn. Nếu tri kiến của con người đã lầm lẫn thì Kinh, Luận được tạo ra cũng lại lầm lẫn, không thể khéo tạo lập chương môn cho đến tên phẩm. Nếu tri kiến của con người không lầm lẫn thì Kinh, Luận được tạo ra cũng không lầm lẫn, khéo tạo lập chương môn cho đến tên phẩm. Thế nên, vì muốn chứng tỏ tri kiến của mình không lầm lẫn, nên trước lập chương, sau đây tạo môn.

Hỏi: Vì lý do gì Tôn giả kia tạo luận, trước lập ba kiết làm chương, sau mới nói đến chín mươi tám sử?

Đáp: Vì ý của người tạo luận muốn như thế. Tùy theo ý muốn của tác giả, nên tạo ra Luận này, cũng không trái với pháp tướng. Do đây trước lập ba kiết làm chương, sau mới nói đến chín mươi tám sử.

Tôn giả Ba-xa nói: Tuy nơi tất cả xứ sinh nghi, nhưng không trái với pháp tướng. Nếu trước nói ba căn bất thiện, sau mới nói đến chín mươi tám sử, tất cũng có nghi này.

Lại nữa, A-tỳ-đàm nên dùng tướng để cầu tìm, không nên lấy thứ lớp để cầu tìm, nên nói trước, nói sau đều cùng không có lỗi.

Lại nữa, cũng có thể tùy nơi nghĩa để nói về thứ lớp của pháp kia. Do đây trước lập ba kiết làm chương, sau mới nêu dẫn chín mươi tám sử. Nếu như mỗi mỗi Luận A-tỳ-đàm đều cầu tìm thứ lớp của pháp, thì văn của luận trở nên phiền toái, lẫn lộn, người nào có thể thọ trì đầy đủ loại văn quá rườm rà như thế của A-tỳ-đàm?

Lại nữa, vì tăng thêm pháp, nên trước nói ba kiết, sau nói bốn, năm, sáu, bảy, chín, cho đến chín mươi tám sử.

Lại nữa, vì nêu bày pháp tăng trưởng theo thứ lớp của cây phiền não, nên trước nói ba kiết, sau nói bốn, năm, sáu, bảy, chín, cho đến chín mươi tám sử.

Lại nữa, vì muốn theo thứ lớp nói về sự chứng đắc quả Sa-môn: Nếu đoạn trừ ba kiết thì được quả Tu-đà-hoàn, không đoạn trừ hết ba căn bất thiện và dục lậu thì được quả Tư-đà-hàm. Nếu đoạn trừ hết thì được quả A-na-hàm, vĩnh viễn dứt trừ hữu lậu, vô minh lậu, là chứng đắc quả A-la-hán.

Các lưu, ách, phược, thủ, cái, kiết phần dưới, kiết phần trên, kiến thân, ái kiết sử khác đều là sự sai biệt của hữu lậu, tức phân biệt rộng về lậu. Thế nên, vì muốn nói theo thứ lớp đạt được bốn quả Sa-môn, nên trước lập ba kiết làm chương, sau mới đến chín mươi tám sử.

* *Ba kiết:* (1) Kiết thân kiến. (2) Kiết giới thủ. (3) Kiết nghi.

Hỏi: Thể tánh của ba kiết này là gì?

Đáp: Thể tánh của ba kiết này có hai mươi một thứ.

Kiết thân kiến nơi ba cõi do kiến khổ đoạn trừ có ba thứ.

Kiết giới thủ nơi ba cõi do kiến khổ, kiến đạo đoạn trừ có sáu thứ.

Kiết nghi nơi ba cõi do kiến khổ, kiến tập, kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ có mười hai thứ.

Hai mươi một thứ này là thể của ba kiết, là phần tánh, tướng của vật, ngã.

Đã nói thể tánh của ba kiết. Về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là kiết? Kiết là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa trói buộc là nghĩa của kiết. Nghĩa hợp với khổ là nghĩa của kiết. Nghĩa xen tạp chất độc là nghĩa của kiết.

Nghĩa trói buộc là nghĩa của kiết: Sự trói buộc tức là kiết. Vì sao nhận biết? Vì như kinh nói: Tôn giả Ma ha Câu-hy-la đi đến trụ xứ của Tôn giả Xá-lợi-phất, hỏi như thế này: Là sắc trói buộc mắt hay là mắt trói buộc sắc? Cho đến ý, pháp cũng hỏi như thế. Tôn giả Xá-lợi-phất đáp Tôn giả Ma ha Câu-hy-la: Sắc không trói buộc mắt, mắt không trói buộc sắc. Ở đây ái dục là sợi dây trói buộc mắt sắc kia. Ví như hai con bò trắng, bò đen, đồng mang một chiếc ách do một sợi dây dài buộc. Nay Tôn giả Câu-hy-la, ý của Tôn giả nghĩ sao? Nếu có người nói bò đen trói buộc bò trắng, hoặc bò trắng trói buộc bò đen, là nói đúng như pháp không? *Đáp:* Không. Như vậy, sợi dây dài buộc ách kia là vật đã kết buộc chúng với nhau. Như thế, này Tôn giả Câu-hy-la! Sắc không trói buộc mắt. Mắt không trói buộc sắc, chỉ ở trong đó, ái dục là sự trói buộc. Cho đến ý nói cũng như thế. Do sự việc này nên nghĩa trói buộc là nghĩa của kiết.

Nghĩa hợp với khổ là nghĩa của kiết: Các kiết của cõi dục cùng với khổ nơi chúng sinh ở cõi dục kết hợp. Các kiết của cõi sắc cùng

với khổ nơi chúng sinh thuộc cõi sắc kết hợp. Các kiết của cõi vô sắc cùng với khổ nơi chúng sinh thuộc cõi vô sắc kết hợp. Tướng của các kiết nơi cõi dục cùng với khổ kết hợp, không cùng với vui kết hợp. Tướng của các kiết nơi cõi sắc, vô sắc cùng với khổ kết hợp, không cùng với vui kết hợp. Do sự việc này nên nghĩa hợp với khổ là nghĩa của kiết.

Nghĩa xen tạp chất độc là nghĩa của kiết: Tất cả sự thọ sinh nơi định hữu lậu diêu, các định như vô lượng giải thoát, trừ nhập (thắng xứ), nhất thiết xứ (biến xứ) v.v..., các Thánh đều xa lìa, do xen lẫn với chất độc của phiền não. Cũng như thức ăn có lẫn chất độc, tuy rất ngon nhưng người trí luôn xa lìa. Kiết kia cũng như thế. Do sự việc này, nên nghĩa trói buộc, nghĩa hợp với khổ, nghĩa xen tạp chất độc là nghĩa của kiết.

Kinh Phật nói: Nếu dứt trừ ba kiết gọi là Tu-đà-hoàn, không bị đọa vào nẻo ác, quyết định nhập đạo cứu cánh, chỉ thọ nhận bảy hữu, bảy lần sinh trong nẻo trời, người, tức được dứt hết biên vực khổ. (Đoạn này được giải thích từng câu một ở sau)

Hỏi: Như A-tỳ-đàm nói: Đoạn trừ tám mươi tám sử gọi là Tu-đà-hoàn. Như Kinh Trì Dụ nói: Dứt trừ vô lượng khổ gọi là Tu-đà-hoàn. Vì sao Đức Thế Tôn nói: *Nếu đoạn trừ ba kiết được gọi là Tu-đà-hoàn?*

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Đây là sự thuyết giảng chưa rất ráo của Đức Như Lai, chỉ nói tóm lược, nói điều chủ yếu, là vì người thọ nhận Đức Phật hóa độ, nên nói như thế.

Lại nữa, vì con người, vì thời, chúng, vì kẻ thọ nhận sự hóa độ của Đức Phật, vì pháp khí. Vì sao? Do chư Phật thuyết pháp đều vì người thọ nhận sự hóa độ. Trí có sâu, cạn, cũng quán về tâm họ cùng với kiết sử. Tâm của những người kia đó là căn thiện. Kiết sử là các phiền não. Quán sát về tâm họ cùng với phiền não xong, tùy theo phiền não ấy giảng nói pháp đối trị. Cũng không nói ít, vì nếu nói ít

thì không thể trừ diệt bệnh phiền não. Cũng không nói nhiều, vì nếu nói nhiều tức sự thuyết giảng của Đức Như Lai không có lợi. Ví như thầy thuốc trị bệnh, trước là chẩn đoán xem bệnh và nguyên nhân gây bệnh, sau đây mới cho thuốc để chữa trị. Cũng không cấp thuốc ít, vì nếu thế thì bệnh không lành. Cũng không cấp thuốc nhiều, vì nếu cho thuốc nhiều, thì công dụng của thuốc trở thành không hiệu nghiệm, nên theo chỗ ứng hợp với bệnh để cấp thuốc. Đối trị bệnh phiền não kia cũng như thế.

Lại nữa, nếu nói tóm lược thì đoạn trừ ba kiết gọi là Tu-đà-hoàn. Nếu nói rộng thì đoạn trừ tám mươi tám sử và vô lượng khổ gọi là Tu-đà-hoàn. Như nói lược – nói rộng, thì phân biệt – không phân biệt, nói ngay tức khắc – nói theo thứ lớp, cũng như thế.

Lại nữa, vì người lợi căn, nói đoạn trừ ba kiết, gọi là Tu-đà-hoàn. Vì người độn căn, nói đoạn trừ tám mươi tám kiết cùng vô lượng khổ, gọi là Tu-đà-hoàn. Như lợi căn, độn căn, thì sức của nhân – sức của duyên, sức trong – sức ngoài, dựa vào sức tư duy bên trong – dựa nơi sức nêu bày bên ngoài, trí nhanh – trí chậm, nói cũng như thế.

Lại nữa, muốn nói pháp dễ hành trì, phải dùng pháp khuyến dụ, tiên dẫn kẻ thọ nhận sự hóa độ, như kéo tay giúp kẻ khác đứng dậy. Ở đây, nên nói dụ về Bạt-kỳ-tử: Từng nghe có Bạt-kỳ-tử xuất gia ở trong pháp Phật. Bảy giờ, Đức Phật đã chế hai trăm năm mươi giới để các đệ tử theo chỗ ưa thích mà hành trì. Người kia nghe nói xong, sinh tâm lo nghĩ: Ai có thể giữ gìn các giới như thế? Liền đi đến chỗ Đức Phật, đánh lễ nơi chân, bạch Phật: Đức Thế Tôn đã chế hai trăm năm mươi giới để cho các đệ tử theo chỗ ưa thích thọ trì. Nay con không thể giữ gìn giới này. Lúc ấy, Đức Thế Tôn thị hiện tướng thân thiện, không quở trách, dùng lời dịu dàng để an ủi Bạt-kỳ-tử: Lành thay! Lành thay! Nay Bạt-kỳ-tử! Ông có thể khéo học về ba giới chăng? Nghĩa là khéo học giới, khéo học tâm, khéo học tuệ. Người

kia nghe Phật nói xong vô cùng hoan hỷ, nói như thế này: Con có thể khéo học ba thứ giới ấy. Vì học ba thứ giới là theo thứ lớp, có thể học tất cả các giới. Nếu Đức Như Lai nói đoạn trừ tám mươi tám sử là đối tượng đoạn của kiến đạo cùng vô lượng các khổ, gọi là Tu-đà-hoàn, thì người thọ nhận sự hóa độ tâm sinh lo nghĩ: Làm sao có thể nhỏ hết tám mươi tám cây phiền não này. Vượt qua tám mươi tám con sông lớn phiền não. Tắt cạn khô tám mươi tám biển cả phiền não. Đập tan tám mươi tám ngọn núi phiền não cùng tu tám mươi tám đạo đối trị ấy? Nếu như Đức Phật nói đoạn trừ ba kiết, gọi là Tu-đà-hoàn, thì các người thọ nhận sự hóa độ sinh khởi hoan hỷ lớn. Nếu đoạn trừ ba kiết, tức là sự việc dễ. Nhưng đoạn trừ ba kiết, chính là kiến đạo đoạn dứt các sử. Vì sao? Vì đồng một đối trị đoạn. Do sự việc này, nên nói pháp dễ hành trì, nói rộng như trên.

Lại nữa, vì muốn nói pháp tối thắng. Tức trong tất cả kiết do kiến đạo đoạn, ba kiết này là hơn hết. Thế nên Tôn giả Cù-sa đã nêu bày như thế này: Ba kiết ấy là hơn hết trong tất cả phiền não do kiến đạo đoạn. Các thứ phiền não khác đều theo đầy sinh, như nhân nơi kiến sinh ái, giận, mạn v.v...

Lại nữa, ba kiết này là đứng đầu nơi hết thấy phiền não do kiến đạo đoạn. Cũng như quân sĩ mạnh thường đi trước. Do sức của chúng, nên phiền não khác sinh.

Lại nữa, vì ba kiết này là oán thù của công đức. Công đức, nghĩa là quả Tu-đà-hoàn. Ai là kẻ oán thù kia? Đó là ba kiết

Lại nữa, ba kiết này là pháp chướng ngại gần của ba tam muội. Thân kiến là chướng ngại gần của tam muội không. Giới thủ là chướng ngại gần của tam muội vô nguyện. Nghi là chướng ngại gần của tam muội vô tướng.

Lại nữa, ba kiết này là chỗ gần đối với người kiến đạo, thường xuyên hiện hành. Như nơi phần Kiền Độ Tạt đã nói: Hành giả trụ

nơi nhãn, kiến, nghi không hiện hành. Nếu như có hiện hành cũng không nhận biết, vì trí kia còn yếu kém, phiền não thì vi tế. Kiến là thân kiến, giới thủ. Nghi tức là nghi.

Lại nữa, vì ba kiết này khó đoạn trừ, khó phá bỏ, khó vượt qua.

Lại nữa, vì ba kiết này có tăng thêm nhiều về lỗi lầm, tai hại trầm trọng.

Hỏi: Kiết thân kiến có tăng thêm nhiều về lỗi lầm gì?

Đáp: Thân kiến là kiến gốc của sáu mươi hai kiến, là gốc của các phiền não. Phiền não là cội rễ của nghiệp. Nghiệp là gốc của báo. Dựa nơi báo nên sinh ra các pháp thiện, bất thiện, vô ký.

Hỏi: Kiết giới thủ có tăng thêm nhiều về lỗi lầm gì?

Đáp: Từ giới thủ sinh vô số các thứ khổ hạnh tà vạy.

Hỏi: Kiết nghi có tăng thêm nhiều về lỗi lầm gì?

Đáp: Nghi là nghi về đời quá khứ, vị lai, trong tâm khởi do dự: Các đời này là gì? Vì sao có các đời ấy? Ai tạo ra chúng? Đời này rồi sẽ ra sao? Chúng sinh ấy là từ đâu đến? Sau khi chết thì đi về đâu?

Lại nữa, ba kiết này tuy đã đoạn, đã nhận biết, nhưng A-la-hán vẫn còn hành pháp tương tợ. Kiết thân kiến do khổ tử nhãn đã vĩnh viễn đoạn. Tuy đoạn, tuy nhận biết, nhưng A-la-hán vẫn còn hành pháp tương tợ, tạo ra ý niệm này: Đây là y của ta, bát của ta, là đệ tử đồng phòng của ta, là đệ tử cận trụ của ta. Đây là phòng của ta, là vật dụng cần cho sự sống trong phòng của ta. Tương tợ như chấp ngã.

Kiết giới thủ đã được đạo tử nhãn vĩnh viễn đoạn. Tuy đoạn tuy nhận biết, nhưng A-la-hán vẫn còn hành pháp tương tợ, như rửa tay chân, trụ nơi A-luyện-nhã, chỉ chứa ba y, nói rộng về mười ba công đức thanh tịnh, nhân đấy nên được tướng thanh tịnh cứu cánh. Từng nghe nói Tôn giả Lung-ma-xa-hằng-kỳ-ca tuy là A-la-hán, nhưng vẫn ngày ngày đi đến sông nước tắm gội, cho là tướng thanh tịnh.

Đạo tử nhẫn đã vĩnh viễn đoạn trừ kiết nghi. Tuy đoạn tuy nhận biết, nhưng A-la-hán vẫn còn hành pháp tương tự. Trông thấy vật từ xa, nghi không biết là người hay là gốc cây? Thấy hai đường đi, nghi cho đường này đi đến nơi kia chăng? Hay là không phải đường đi đến nơi ấy? Nhìn thấy hai y, hai bát, nghi là y bát của ta hay là không phải y bát của ta?

Lại nữa, hành giả vì đoạn trừ ba kiết, nên đã khiến cho tất cả kiết do kiến đạo đoạn cũng đều được đoạn.

Lại nữa, hành giả vì đoạn trừ ba kiết, nên cũng thấy, biết, hiểu, nhận được các kiết do kiến đạo đoạn.

Lại nữa, vì ba kiết này là chung nơi ba cõi, nên cũng là phần dưới. Dục, ái, giận tuy là kiết phần dưới, nhưng không chung nơi ba cõi. Biên kiến, tà kiến, kiến thủ, ái, mạn, vô minh, tuy chung nơi ba cõi, nhưng không phải là kiết phần dưới.

Lại nữa, ở trong bảy sử được đoạn trừ trọn vẹn, thì ở đây nói đến. Tu-đà-hoàn ở trong bảy sử chỉ vĩnh viễn đoạn dứt hai sử đó là sử kiến, sử nghi.

Lại nữa, ở trong chín kiết đã vĩnh viễn đoạn trừ rốt ráo, cho đến nói rộng. Tu-đà-hoàn ở trong chín kiết chỉ vĩnh viễn đoạn trừ ba kiết là kiết kiến, kiết nghi và kiết thủ. Do sự việc ấy, nên Tôn giả Cù-sa đã tạo ra thuyết: Kinh ấy tức nên nói như vậy: Đoạn trừ ba kiết là chứng đắc Tu-đà-hoàn. Ba kiết là kiết kiến, kiết nghi và kiết thủ.

Lại nữa, ở trong mười sử vĩnh viễn đoạn trừ rốt ráo, cho đến nói rộng.

Mười sử: Là năm kiến cùng ái, giận, mạn, vô minh, nghi. Tu-đà-hoàn đã đoạn trừ hẳn sáu sử là năm kiến và nghi. Trong sáu sử, chỉ nói ba sử là thân kiến, giới thủ và nghi, không nói ba sử là biên kiến, tà kiến, kiến thủ. Vì sao? Vì ba sử này từ ba sử kia sinh. Thân kiến sinh biên kiến, tức biên kiến từ thân kiến sinh. Giới thủ sinh

kiến thủ, tức kiến thủ từ giới thủ sinh. Nghi sinh tà kiến, tức tà kiến từ nghi sinh.

Đã nói về chủ thể sinh, nên biết cũng nói từ đâu sinh?

Lại nữa, đây là hiện bày môn ban đầu, hiện bày nói tóm lược, hiện bày bắt đầu nhập. Kiết do kiến đạo đoạn ở đây, hoặc một thứ đoạn, hai thứ đoạn, bốn thứ đoạn. Nếu nói thân kiến, nên biết là đã nói về một thứ đoạn. Nếu nói giới thủ, nên biết là đã nói về hai thứ đoạn. Tuy lại không có hai thứ, tức giới thủ gọi là hai thứ, nhưng pháp cùng có, tương ưng với giới thủ cũng được gọi là hai thứ. Nếu nói nghi, nên biết là đã nói về bốn thứ đoạn.

Lại nữa, kiết do kiến đạo đoạn hoặc là nhất thiết biên (biên hành) của cảnh giới mình, hoặc là nhất thiết biên của cảnh giới người khác. Nếu nói thân kiến, nên biết là đã nói về nhất thiết biên của cảnh giới mình. Nếu nói giới thủ, nghi, nên biết là đã nói về nhất thiết biên của cảnh giới người khác.

Hỏi: Vì sao nhất thiết biên của cảnh giới mình nói một kiết, còn nhất thiết biên của cảnh giới người khác lại nói hai kiết?

Đáp: Do cảnh giới của người khác duyên nơi hữu lậu, cũng duyên nơi vô lậu. Nếu nói giới thủ, nên biết là đã nói về sử duyên nơi hữu lậu. Nếu nói nghi, nên biết là đã nói về sử duyên nơi vô lậu.

Như nhất thiết biên của cảnh giới mình – nhất thiết biên của cảnh giới người khác, thì nhất thiết biên của địa mình – nhất thiết biên của địa người khác, duyên nơi cảnh giới mình – duyên nơi cảnh giới người khác, duyên nơi địa mình – duyên nơi địa người khác, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, kiết do kiến đạo đoạn hoặc duyên nơi hữu lậu hoặc duyên nơi vô lậu. Nếu nói thân kiến, giới thủ, nên biết là đã nói về sử duyên nơi hữu lậu. Nếu nói nghi, nên biết là đã nói về sử duyên nơi vô lậu.

Hỏi: Vì sao nói hai thứ duyên nơi hữu lậu, chỉ nói một thứ duyên nơi vô lậu?

Đáp: Duyên nơi hữu lậu: Hoặc duyên nơi giới mình, hoặc duyên nơi giới người khác. Nếu nói thân kiến, nên biết là đã nói duyên nơi giới mình. Nếu nói giới thủ, nên biết là đã nói duyên nơi giới người khác. Như duyên nơi hữu lậu, duyên nơi vô lậu, thì duyên nơi thế gian, duyên nơi xuất thế gian, duyên nơi vị, duyên nơi không vị, duyên nơi trụ, duyên nơi xuất, duyên nơi trói buộc, duyên nơi không trói buộc, duyên nơi kiết, duyên nơi chẳng phải kiết, duyên nơi thọ, duyên nơi chẳng phải thọ, duyên nơi triền, duyên nơi chẳng phải triền, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, kiết do kiến đạo đoạn hoặc duyên nơi hữu vi, hoặc duyên nơi vô vi. Nếu nói thân kiến, giới thủ, nên biết là đã nói duyên nơi hữu vi. Nếu nói nghi, nên biết là đã nói duyên nơi vô vi. Như duyên nơi hữu vi, duyên nơi vô vi, thì duyên nơi hữu thường, duyên nơi vô thường, duyên nơi hữu hằng, duyên nơi vô hằng, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, kiết do kiến đạo đoạn hoặc tánh là kiến, hoặc tánh không phải là kiến. Nếu nói thân kiến, giới thủ, nên biết là đã nói về tánh kiến. Nếu nói nghi, nên biết là đã nói về tánh không phải kiến. Như tánh kiến, tánh không phải kiến, thì nhìn, không nhìn, chuyển hành, không chuyển hành, cầu, không cầu, chuyển đổi tâm, không chuyển đổi tâm, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, kiết do kiến đạo đoạn hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký. Nếu nói giới thủ, nghi, nên biết là đã nói về bất thiện. Nếu nói thân kiến, nên biết là đã nói về vô ký. Như bất thiện, vô ký, thì có báo, không báo, sinh một quả, sinh hai quả, tương ưng với không hỗ không then, không tương ưng với không hỗ không then, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, kiết do kiến đạo đoạn có hai thứ: Hoặc tánh vui mừng, hoặc tánh lo buồn. Nếu nói thân kiến, nên biết là đã nói về vui mừng. Nếu nói giới thủ, nghi, nên biết là đã nói về lo buồn.

Lại nữa, ba kiết này hủy hoại ba thứ thân: Thân kiến hủy hoại thân giới, giới thủ hủy hoại thân định, nghi hủy hoại thân tuệ.

Lại nữa, ba kiến này có thể làm hư hoại tám Thánh đạo. Thân kiến làm hư hoại chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng. Giới thủ làm hư hoại chánh niệm, chánh định. Nghi làm hư hoại chánh kiến, chánh giác (chánh tư duy), chánh phương tiện (chánh tinh tấn).

Lại nữa, vì muốn cho người nghi có được quyết định. Người đời phần nhiều chấp trước sâu nặng về ngã, ngã sở, vương mắc sâu về an lành, không an lành, ôm giữ sâu về do dự. Đức Phật nói: Nếu chúng sinh hành pháp như thế, thì không gọi là Tu-đà-hoàn. Nếu chúng sinh không hành pháp như thế, thì gọi là Tu-đà-hoàn.

Hỏi: Vì đắc đạo đầu tiên nên gọi là Tu-đà-hoàn hay vì đắc quả đầu tiên nên gọi là Tu-đà-hoàn? Nếu người đắc đạo đầu tiên được gọi là Tu-đà-hoàn, thì người thứ tám nên là Tu-đà-hoàn. Người thứ tám gọi là kiên tín, kiên pháp. Vì sao? Vì đây là người đắc đạo đầu tiên. Nếu đắc quả đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, nếu lia nhiều phân dục, hoặc lia dục của cõi dục, lúc được đạo tỷ trí của chánh quyết định, nên là Tu-đà-hoàn. Vì sao? Vì đắc quả đầu tiên.

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Vì đắc đạo đầu tiên nên gọi là Tu-đà-hoàn.

Hỏi: Nếu như vậy thì người thứ tám nên là Tu-đà-hoàn. Vì sao? Vì đắc đạo đầu tiên.

Đáp: Vì đắc đạo đầu tiên nên gọi là Tu-đà-hoàn, nhưng người kia được đạo tất duyên nơi đạo, là Tu-đà-hoàn. Người thứ tám tuy đầu tiên được đạo, nhưng duyên nơi khổ nên không gọi là Tu-đà-hoàn.

Lại nữa, đặc đạo đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, đạo ấy chính là đạo thuộc về quả của đạo tỳ trí, là Tu-đà-hoàn.

Lại nữa, đặc đạo đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, đạo ấy chủ yếu có ba sự việc: (1) Được đạo chưa từng được. (2) Bỏ đạo đã từng được. (3) Đồng một vị đoạn trừ kiết.

Được đạo chưa từng được: Là tu đạo.

Bỏ đạo đã từng được: Là kiến đạo.

Đồng một vị đoạn trừ kiết: Là kiết do kiến đạo đoạn đều đồng một vị chứng đắc.

Lại nữa, đặc đạo đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, đạo ấy chủ yếu có năm sự việc: (1) Được đạo chưa từng được. (2) Bỏ đạo đã từng được. (3) Đồng một vị chứng đắc là đoạn kiết. (4) Tức thì được tám trí. (5) Tu đầy đủ mười sáu hành.

Lại nữa, đặc đạo đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, lúc trụ nơi đạo ấy, kiết do kiến đạo đoạn vĩnh viễn dứt sạch rốt ráo, vĩnh viễn đoạn trừ duyên nơi kiết điên đảo, vĩnh viễn đoạn trừ kiết do nhân đối trị, vĩnh viễn dứt bỏ tà kiến.

Lại nữa, đặc đạo đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, lúc trụ nơi đạo ấy, người kia có thể cùng bàn bạc, nêu bày, có thể thiết lập có tướng.

Lại nữa, đặc đạo đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, lúc trụ nơi đạo ấy, chấp nhận có sinh tử.

Lại có thuyết nói: Đặc quả đầu tiên nên gọi là Tu-đà-hoàn.

Hỏi: Nếu như thế thì đoạn trừ nhiều phần dục, dứt hết kiết cõi dục, lúc đạo tỳ trí đạt được chánh quyết định, nên là Tu-đà-hoàn. Vì sao? Vì là đặc quả đầu tiên.

Đáp: Đặc quả đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, chính yếu là thuận theo thứ lớp nơi sự trói buộc đủ, không phải là người siêu vượt.

Lại nữa, đặc quả đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, là đầu tiên được giải thoát, là đầu tiên được độ, là người được quả đầu tiên.

Lại nữa, đặc quả đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, chính yếu không do đạo thể tục để đoạn một loại kiết mà được quả.

Lại nữa, đặc quả đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, là quả đầu tiên của bốn quả Sa-môn.

Lại nữa, đặc quả đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, chính yếu là quả đầu tiên trong bốn hướng bốn quả.

Lại nữa, đặc quả đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, là quả đầu tiên trong số người đạt bốn hướng bốn quả.

Lại nữa, đặc quả đầu tiên gọi là Tu-đà-hoàn, lúc trụ nơi đạo ấy cũng không hoại địa, cũng không hoại đạo. Quả Tu-đà-hàm tuy không hoại địa nhưng là hoại đạo. Vì sao? Vì đạo hữu lậu, vô lậu đều cùng có thể đạt được. Quả A-na-hàm cũng hoại địa, cũng hoại đạo. Hoại địa là dựa nơi sáu địa mà được. Hoại đạo là đạo hữu lậu, vô lậu đều cùng có thể đạt được. Quả A-la-hán tuy không hoại đạo nhưng hoại địa. Vì sao? Vì dựa nơi chín địa để đạt được. Quả Tu-đà-hoàn địa cũng không hoại, đạo cũng không hoại. Không hoại địa là dựa nơi địa vị chí nên được. Không hoại đạo là chỉ do đạo vô lậu nên được, không do đạo hữu lậu.

Lại có thuyết cho: Không do đặc đạo đầu tiên nên gọi là Tu-đà-hoàn. Cũng không do đặc quả đầu tiên nên gọi là Tu-đà-hoàn. Nhưng là do quả Tu-đà-hoàn, nên người kia được gọi là Tu-đà-hoàn. Là nhân nơi pháp đặt tên, cũng như nước thuốc, lấy thuốc đặt tên. Bình tô, bình dầu cũng lại như thế.

Hỏi: Vì sao gọi là Tu-đà-hoàn?

Đáp: Tu-đà gọi là dòng Thánh đạo, Hoàn gọi là nhập, vì nhập nơi Thánh đạo nên gọi là Tu-đà-hoàn.

Hỏi: Nếu như vậy thì Tu-đà-hàm, A-na-hàm, A-la-hán cũng gọi là Tu-đà-hoàn. Vì sao? Vì cũng nhập nơi dòng Thánh đạo.

Đáp: Vì đây là đầu tiên thọ nhận danh, vì đầu tiên được đạo. Tên của các quả còn lại đều tự có nghĩa riêng.

Không bị đọa vào nẻo ác: Nghĩa là không đọa vào ba nẻo ác.

Hỏi: Như Tu-đà-hàm, A-na-hàm, A-la-hán, cũng không đọa vào nẻo ác, vì sao chỉ nói riêng Tu-đà-hoàn là không đọa vào nẻo ác?

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

Lại nữa, quả Sa-môn đều tự có nghĩa. Như Tu-đà-hoàn không bị đọa vào nẻo ác là vượt hơn, nên nói không bị đọa vào nẻo ác. Tu-đà-hàm một lần trở lại nơi nẻo người trời là vượt hơn, nên gọi là Nhất lai. A-na-hàm không trở lại cõi dục là vượt hơn, nên gọi là Bất hoàn. A-la-hán không còn thọ nhận hữu nữa là vượt hơn, nên gọi là không còn thọ nhận hữu. Do quả Sa-môn đều tự có nghĩa, nên theo nghĩa đặt tên.

Hỏi: Hàng phàm phu cũng có người không bị đọa vào nẻo ác, vì sao không nói?

Đáp: Nên nói nhưng không nói, phải biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn. Lại nữa, người phàm phu hoặc có người bị đọa vào nẻo ác, hoặc có người không bị đọa nẻo ác, do đó nên không nói. Còn Thánh nhân thì quyết định không bị đọa vào nẻo ác, nên nói.

Quyết định: Là trụ nơi tự chánh quyết định, nên gọi là quyết định. Nghĩa Tu-đà-hoàn nên nói là quyết định Bát Niết-bàn. Vì sao? Vì có nhân duyên của Bát Niết-bàn. Ví như từ trên lầu ba tầng, ném cái chén xuống đất, trong khoảng chưa rơi tới đất, nên nói chén tất bị vỡ. Nghĩa quyết định Bát Niết-bàn của Tu-đà-hoàn kia cũng như thế.

Nhập đạo cứu cánh: Tận trí, vô sinh trí gọi là đạo. Người ấy đã có mong muốn như thế, tâm trông đợi như thế, khả năng như thế, ưa thích như thế, ý gần chuyển gần với đạo kia, nên nói là nhập đạo cứu cánh.

Chỉ thọ nhận bảy hữu: (Câu này là giải thích phần ở trước)

Hỏi: Nên thọ nhận mười bốn hữu, hoặc hai mươi tám hữu. Nếu lấy bản hữu mà nói, thì trong nẻo người có bảy, trong nẻo trời có bảy, nên có mười bốn. Nếu theo bản hữu, trung hữu mà nói, thì trong nẻo trời bản hữu có bảy, trung hữu có bảy, trong nẻo người bản hữu có bảy, trung hữu có bảy, nên có hai mươi tám hữu. Vì sao chỉ có bảy hữu?

Đáp: Đây là pháp bảy số, không quá nơi bảy. Trong nẻo người cũng bảy, trên nẻo trời cũng bảy, bản hữu cũng bảy, trung hữu cũng bảy.

Kinh khác cũng nói “Ba lần nói, bốn Đế”, có mười hai hành. Một Đế có mười hai hành, bốn Đế nên có bốn mươi tám hành. Ba lần nói khổ đế có mười hai hành, cho đến ba lần nói đạo đế có mười hai hành, nên có bốn mươi tám hành. Vì sao chỉ nói có mười hai hành? *Đáp:* Đây là pháp mười hai số, không lìa ba lần chuyển, mười hai hành.

Kinh khác cũng nói: Tỳ-kheo có bảy xứ thiện, ba thứ nghĩa quán, nên mau chóng đối với Thánh pháp, có thể dứt hết hữu lậu. Tỳ-kheo kia không nên chỉ có bảy, nên có ba mươi lăm xứ thiện, hoặc vô lượng xứ thiện. Vì sao chỉ nói có bảy xứ thiện? *Đáp:* Đây là pháp bảy số, không lìa nơi bảy quán.

Một sắc âm có bảy thứ, cho đến thức âm cũng có bảy thứ. Kinh khác cũng nói: Tỳ-kheo! Ta nay sẽ nói hai pháp. Thế nào là hai pháp? Là mắt – sắc cho đến ý – pháp, đó gọi là hai pháp. Pháp này chẳng phải là một, hai, nên là sáu, hai. Song là pháp hai số, nên không lìa hai. Pháp bảy số này không lìa nơi bảy cũng lại như thế. Nói rộng như trên.

Hỏi: Vì sao Tu-đà-hoàn chỉ thọ nhận bảy hữu, không thêm, không bớt?

Đáp: Tôn giả Ba-xa (Hiếp Tôn giả) nói: Nếu thêm, nếu bớt, người thọ nhận hữu đều cũng sinh nghi. Tức chỉ nhận bảy hữu, không trái với pháp tướng.

Lại nữa, có từng ấy nhân báo, trở lại thọ nhận từng ấy quả báo.

Lại nữa, do sức của nghiệp nên chỉ thọ nhận bảy hữu. Do sức của đạo, nên không nhận lãnh hữu thứ tám. Như người đi bảy bước thì bị rấn cản. Vì sức của bốn đại, nên có thể đi bảy bước. Vì sức của một độc rấn, nên không bước đến bước thứ tám.

Lại nữa, nếu thọ nhận hữu thứ tám thì trong thân người kia nên là không, không có Thánh đạo. Nếu là không, không có Thánh đạo, thì trước là kiến đế, nay không phải là kiến đế. Trước là được chánh quyết định, nay không được chánh quyết định. Trước là Thánh nhân, nay không phải là Thánh nhân.

Lại nữa, nếu thọ nhận hữu thứ tám, thì đối với Hằng hà sa số chư Phật trong quá khứ, tức là người ngoài, không phải thân thuộc bên trong. Cũng như người thế gian, tương bảy đời là đối với người có thân thuộc, nếu đến đời thứ tám tức là người ngoài. Hữu kia cũng như thế.

Lại nữa, lúc trụ nơi nhẫn tạng thượng, trừ bảy phần sinh nơi cõi dục, phần sinh của mỗi mỗi xứ nơi cõi sắc, vô sắc, tất cả phần sinh khác đều được phi số diệt. Nếu pháp được phi số diệt thì không còn khởi hiện ở trước.

Lại nữa, vì chỉ có bảy xứ sinh, nên chỉ thọ nhận bảy hữu. Bảy xứ sinh là nẻo người và sáu cảnh trời thuộc cõi dục, là xứ sinh của Tu-đà-hoàn sinh trong đó.

Lại nữa, Tu-đà-hoàn kia ở trong bảy hữu đã tu đầy đủ bảy thứ đạo vĩnh viễn đoạn trừ bảy sử. Do sự việc như thế nên chỉ thọ nhận bảy hữu không tăng, không giảm.

Như vậy, các người Tu-đà-hoàn thọ nhận đủ bảy hữu là bảy hữu trên nẻo trời, bảy hữu trong nẻo người. Nhưng Tu-đà-hoàn thọ nhận ở hai nẻo đều có sai biệt: Hoặc có trên trời bảy, người sáu. Trời sáu, người năm. Trời năm, người bốn. Trời bốn, người ba. Trời ba, người hai. Trời hai, người một. Hoặc có khi nơi nẻo người bảy, trời sáu, cho đến người hai, trời một, nói cũng như thế.

Trong đây chỉ nói người nhận đủ bảy hữu, nên nói Tu-đà-hoàn thọ nhận bảy hữu.

Hỏi: Tu-đà-hoàn thọ nhận đủ bảy hữu, là ở trên nẻo trời hay là ở trong nẻo người thọ nhận hữu thứ bảy?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Ở trong đời này được quả Tu-đà-hoàn, tức tính đời này là bảy.

Hoặc có thuyết cho: Không ở nơi số bảy. Nếu theo như số, thì ở đây nói trong nẻo người đắc đạo, đầy đủ bảy trên nẻo trời, nơi nẻo trời kia Bát Niết-bàn. Nếu đắc quả ở trên nẻo trời, thì đủ bảy trong nẻo người, liền Bát Niết-bàn. Nếu không theo số, thì đắc quả trong nẻo người, trở lại đầy đủ bảy hữu trong nẻo người, liền Bát Niết-bàn. Nơi nẻo trời đắc quả, trở lại đầy đủ bảy hữu ở trong nẻo trời, liền Bát Niết-bàn.

Lời bình: Không nên tính đời đắc đạo đầu tiên trong bảy hữu. Vì sao? Vì trong đời kia có khi là phạm phu, không phải là Thánh nhân. Nếu tính thì chỉ có hai mươi bảy hữu, không phải là hai mươi tám hữu. Nếu chỉ hai mươi bảy hữu thì trái với Luận Thi Thiết, như nói: Tu-đà-hoàn trải qua hai mươi tám lần sinh, tất đã dứt hết biên vực khổ. Vì muốn khiến không có lỗi như thế, nên không nói đời đắc đạo đầu tiên trong bảy hữu.

Hỏi: Tu-đà-hoàn thọ nhận bảy hữu ở trong sáu đời trước, có khởi Thánh đạo hiện tiền chăng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không khởi. Vì nếu như khởi, tức nên Bát Niết-bàn.

Hoặc có thuyết cho: Có khởi Thánh đạo hiện tiền.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao không Bát Niết-bàn?

Đáp: Do sức của nghiệp nên không Bát Niết-bàn.

Hỏi: Nếu khi đủ hữu thứ bảy, đời không có Đức Phật, thì nơi tại gia chứng đắc A-la-hán chăng?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không được. Tuy không có pháp Phật, nhưng ở trong pháp khác cần phải xuất gia, thọ nhận pháp phục, sau đấy mới chứng đắc.

Hoặc có thuyết cho: Tại gia cũng đạt được. Nhưng khi đã được A-la-hán rồi, không trụ nơi nhà, phải ở nơi pháp khác xuất gia, thọ nhận pháp phục. Như thế, so sánh có năm trăm Phật-bích-chi trụ trong núi Tiên nhân, vốn là Thanh văn.

Trên nẻo trời, trong nẻo người: Trời đến trong nẻo người, người đến trong nẻo trời. Cũng như người đời từ rừng đến trong vườn, từ vườn đến trong rừng. Vị kia cũng như thế.

Sinh: Sinh trong trung hữu bản hữu.

Được dứt hết biên vực khổ:

Hỏi: Biên vực khổ là ở trong khổ hay là ở ngoài khổ? Nếu ở trong khổ, thì không nên nói là biên vực khổ. Nếu ở ngoài khổ, thì thí dụ hiện có của thế gian làm sao thông? Cũng như thẻ vàng, dầu cũng là vàng, giữa cũng là vàng, sau cũng là vàng. Khổ cũng như thế. Dầu cũng là khổ, giữa cũng là khổ, sau cũng là khổ. Vậy cái gì là biên vực của khổ?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Âm sau cùng của A-la-hán là biên vực khổ.

Hoặc có thuyết cho: Niết-bàn diệt tận là biên vực khổ.

Nếu tạo ra thuyết này: Âm sau cùng của A-la-hán là biên vực khổ, thì không nên nói là biên vực khổ. Vì sao? Vì Thế đều là khổ. *Đáp:* Do sự việc này, nên nói là biên vực khổ. Vì sao? Vì không còn sinh khổ nữa. Lại không cùng với khổ nối tiếp. Lại không gây tạo nhân của khổ. Thế nên gọi là biên vực khổ.

Nếu tạo ra thuyết này: Niết-bàn diệt tận là biên vực khổ, thì hiện dụ thế vàng của thế gian làm sao thông? *Đáp:* Dụ ấy chẳng cần phải thông. Vì sao? Vì dụ ấy chẳng phải là Tu-đa-la, Tỳ-ni, A-tỳ-đàm, tức không thể dùng hiện dụ của thế gian để vấn nạn pháp của Hiền Thánh. Vì sao? Vì pháp của Hiền Thánh khác, pháp thế gian khác.

* *Ba căn bất thiện:* (1) Căn bất thiện tham. (2) Căn bất thiện giận. (3) Căn bất thiện si.

Hỏi: Thế tánh của ba căn bất thiện là gì?

Đáp: Có mười lăm thứ. Căn bất thiện tham thuộc năm hành nơi cõi dục đoạn trừ ái, chung cho sáu thức thân. Căn bất thiện giận thuộc năm hành đoạn trừ sân, chung cho sáu thức thân. Căn bất thiện si thuộc bốn hành nơi cõi dục đoạn trừ vô minh. Bốn thứ hành là: Tập, diệt, đạo, tu đạo. Chủng loại do khổ để đoạn nên phân biệt: Khổ để đoạn vô minh có mười thứ là: Ái, giận, mạn, nghi cùng với năm kiến tương ưng và pháp không chung. Tám là căn bất thiện, hai không phải là căn bất thiện, nghĩa là tương ưng với thân kiến, biên kiến của cõi dục. (Đoạn này, đối chiếu với bản của Pháp sư Huyền Tráng dịch N^o 1545, quyển 47 thì ở đây dịch hoàn toàn sai lạc).

Hỏi: Nhân là nghĩa của căn. Thân kiến, biên kiến tương ưng với vô minh, là nhân của tất cả pháp bất thiện, vì sao không gọi là căn?

Đáp: Nếu thế của pháp là bất thiện, vì tất cả pháp bất thiện làm nhân, thì lập căn. Thân kiến, biên kiến tương ưng với vô minh, tuy

làm nhân cho tất cả pháp bất thiện, nhưng thể của chúng không phải là bất thiện mà là vô ký.

Thế nên, căn bất thiện si hoàn toàn là bốn thứ của cõi dục. Nghĩa là tập, diệt, đạo, tu đạo đoạn trừ, cùng khổ để đoạn trừ tám thứ, chung cho vô minh của sáu thức thân. Mười lăm thứ này là thể của ba căn bất thiện, cho đến nói rộng.

Đã nói thể tánh của ba căn bất thiện. Về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì lý do gì gọi là căn bất thiện? Căn bất thiện là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa sinh, nghĩa nuôi dưỡng, nghĩa tăng trưởng, là nghĩa của căn bất thiện. Nghĩa sung túc, nghĩa tạo lợi ích, nghĩa thấm nhuần, tràn đầy, nghĩa rớt chầy bất thiện, là nghĩa của căn bất thiện.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Thế nào là nghĩa của căn bất thiện?

Đáp: Nghĩa của nhân bất thiện là nghĩa của căn bất thiện.

Lại nữa, nghĩa chủng tử bất thiện là nghĩa của căn bất thiện.

Lại nữa, nghĩa phát khởi bất thiện là nghĩa của căn bất thiện.

Lại nữa, nghĩa đã sinh bất thiện, hỗ trợ sự sinh bất thiện, tăng ích bất thiện, là nghĩa của căn bất thiện.

Tôn giả Phù-đà-đề-bà nói: Nghĩa cội gốc bất thiện có thể sinh bất thiện, hỗ trợ sự sinh bất thiện, tăng ích bất thiện, là nghĩa của căn bất thiện.

Hỏi: Nếu nghĩa của nhân là nghĩa của căn bất thiện, thì năm ấm bất thiện của đời trước cùng với năm ấm bất thiện của đời sau làm nhân. Mười nghiệp bất thiện của đời trước cùng với mười nghiệp bất thiện của đời sau làm nhân. Ba mươi bốn sử bất thiện của đời trước cùng với ba mươi bốn sử bất thiện của đời sau làm nhân. Pháp bất thiện như thế v.v... đều nên là căn bất thiện. Ba thứ này có tướng khác biệt gì để lập căn bất thiện?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Đây là sự thuyết giảng chưa trọn vẹn của Đức Như Lai, chỉ nói tóm lược, nói điều chủ yếu, vì người thọ nhận Phật hóa độ, nên nói như thế.

Tôn giả Ba-xa cho: Đức Phật quyết định nhận biết pháp căn, cũng nhận biết về thể dụng, người khác thì không nhận biết. Nếu pháp có tướng của căn bất thiện thì lập căn bất thiện, không có thì không lập.

Tôn giả Cù-sa nêu: Đức Phật biết ba pháp này đối với pháp bất thiện đều làm nhân, vì chúng nhanh chóng riêng nặng, gần gũi, thế nên ba pháp này lập làm căn bất thiện. Các pháp bất thiện khác không có ba tướng ấy nên không lập làm căn.

Lại nữa, ba căn bất thiện này đối với tất cả pháp bất thiện là đứng đầu. Cũng như vị tướng dũng mãnh luôn đi trước các quân sĩ. Do lực dụng của ba thứ kia, nên pháp bất thiện khác sinh khởi.

Lại nữa, trong tất cả pháp bất thiện pháp nào là hơn hết? Vì ba pháp này, trong tất cả pháp bất thiện, về danh cũng vượt hơn, về nghĩa cũng vượt hơn. Thế nên lập làm căn.

Lại nữa, căn bất thiện tham là pháp đối oán gần của căn thiện không tham. Căn bất thiện giận, căn bất thiện si là pháp đối oán gần của căn thiện không giận, không si.

Lại nữa, vì ba pháp này là oán địch của công đức. Công đức nghĩa là ba căn thiện.

Lại nữa, vì ba căn bất thiện này đối với tất cả pháp bất thiện làm nhân, làm cội rễ, làm chủ, làm gốc tạo tác, làm sức mạnh, làm duyên, làm tăng ích, làm tập hợp, làm xứ khởi. Làm nhân: Cũng như chủng tử. Làm cội rễ: Là khiến được bền chắc. Các pháp còn lại: Tùy theo tướng mà nói.

Lại nữa, ba căn bất thiện này có thể giữ lấy pháp bất thiện, có thể khiến đi đến, có thể sinh, có thể nuôi nấng, có thể tăng trưởng.

Lại nữa, do ba căn bất thiện này, khi lia dục của cõi dục, đã tạo nhiều khó khăn, tạo nhiều chướng ngại, như người giữ cổng không cho ai vào.

Lại nữa, do ba căn bất thiện này thuộc năm thứ đoạn, chung nơi sáu thức thân, là tánh của sử, có thể khởi nghiệp thân, khẩu. Lúc đoạn bỏ căn thiện, chúng có phương tiện mạnh, chắc.

Năm thứ đoạn: Là kiến khổ đoạn cho đến tu đạo đoạn.

Chung nơi sáu thức thân: Là cùng với nhãn thức tương ưng, cho đến tương ưng với ý thức.

Tánh của sử: Tham là sử dục ái, giận là sử giận dữ, si là sử vô minh.

Có thể khởi nghiệp thân khẩu: Là tham khởi từ tham sinh nghiệp thân, khẩu. Giận khởi từ giận sinh nghiệp thân, khẩu. Si khởi từ si sinh nghiệp thân, khẩu.

Lúc đoạn bỏ căn thiện, chúng có phương tiện mạnh, chắc: Như Luận Thi Thiết nói: Lúc đoạn dứt căn thiện thì làm sao đoạn? Lấy sự việc gì để đoạn? *Đáp:* Cũng như có một người nghiêng nặng về tham dục, nghiêng nặng về giận dữ, nghiêng nặng về ngu si, có thể đoạn dứt căn thiện.

Sở dĩ nói năm thứ đoạn là muốn trừ năm kiến và nghi. Sở dĩ nói chung nơi sáu thức thức thân là muốn trừ mạn. Sở dĩ nói là tánh của sử, vì muốn trừ các triền.

Hỏi: Như tà kiến có thể đoạn trừ căn thiện, vì sao không lập làm căn bất thiện?

Đáp: Lúc căn bất thiện đoạn dứt căn thiện, khi tạo phương tiện thì thể mạnh vượt hơn, khi sự việc thành thì cũng vượt hơn. Tất cả pháp thiện, bất thiện, lúc tạo phương tiện thì thể dụng khó, khi sự việc thành thì thể dụng dễ.

Tùng nghe Bồ-tát thấy rõ các thứ khổ sinh, lão, bệnh, tử của thế gian, nên đầu tiên phát tâm cầu đạt đạo vô thượng không thoái chuyển. Từ đấy về sau, nơi ba A-tăng-kỳ kiếp, tâm này không dừng, không thoái, không ai có thể gây tạo cản trở chướng ngại. Tâm này rất khó, không phải lúc được tận trí, căn thiện của ba cõi tu ở vị lai. Tà kiến lúc thành thì thể dụng hơn, không phải là lúc tạo phương tiện hơn, thể nên không lập làm căn bất thiện.

Lại nữa, khi pháp bất thiện đoạn dứt căn thiện, nếu có thể sinh ra pháp bất thiện, hỗ trợ để sinh pháp bất thiện, thì lập căn bất thiện. Tham, giận, si, có thể sinh ra pháp bất thiện, hỗ trợ để sinh pháp bất thiện. Còn tà kiến tuy hỗ trợ để sinh pháp bất thiện, nhưng không thể sinh ra pháp bất thiện.

Lại có tà kiến có thể đoạn dứt căn thiện là do sức của các căn bất thiện. Các căn bất thiện trước khiến cho căn thiện suy kém, mỏng yếu, khiến căn thiện trở nên bất an, không có uy lực, sau đấy tà kiến mới có thể đoạn dứt căn thiện.

Lại nữa, trước đã nêu rõ: Do năm thứ đoạn nên lập làm căn bất thiện. Tà kiến không phải do năm thứ đoạn, không chung nơi sáu thức thân, chỉ ở nơi địa ý, tuy là tánh của sử, nhưng không thể khởi nghiệp thân khẩu. Vì sao? Vì tâm ấy do kiến đạo đoạn, không cùng với nghiệp thân khẩu cùng khởi nên không thuộc về các căn bất thiện. Năm ấm bất thiện không có năm sự việc này. Sắc ấm bất thiện không phải do năm thứ đoạn, không chung nơi sáu thức thân, không phải là tánh của sử, không thể khởi nghiệp thân khẩu. Lúc đoạn dứt căn thiện, không có phương tiện mạnh chắc. Thọ ấm, tưởng ấm, thức ấm bất thiện không thuộc về phiền não. Hành ấm tương ưng ở đây tuy do năm hành đoạn, chung nơi sáu thức thân, nhưng không phải là tánh của sử, tuy có thể khởi nghiệp thân khẩu, nhưng khi đoạn dứt căn thiện, nó không có phương tiện mạnh chắc. Hành ấm bất tương ưng tuy do năm thứ đoạn, nhưng không chung nơi sáu thức thân, không phải là tánh của sử, không thể khởi nghiệp thân khẩu. Lúc

đoạn dứt căn thiện, cũng không có phương tiện mạnh chắc. Năm kiến và nghi trong phiền não không phải do năm thứ đoạn, không chung nơi sáu thức thân, tuy là tánh của sử, nhưng không thể khởi nghiệp thân khẩu. Vì sao? Vì tâm ấy do kiến đạo đoạn, không cùng với nghiệp thân khẩu dấy khởi. Lúc đoạn dứt căn thiện, cũng không có phương tiện mạnh chắc.

Mạn tuy do năm thứ đoạn, nhưng không chung nơi sáu thức thân, tuy là tánh của sử, có thể khởi nghiệp thân khẩu, nhưng khi đoạn dứt căn thiện cũng không có phương tiện mạnh chắc.

Triền có mười thứ: Triền phần, triền phú, triền thù, triền trạo, triền miên, triền hối, triền tật (ganh ghét), triền xan (keo kiệt), triền không hổ, triền không thẹn.

Thùy, trạo, không hổ, không thẹn, bốn triền này tuy do năm thứ đoạn, nhưng không phải là tánh của sử, tuy có thể dấy khởi nghiệp thân khẩu, nhưng lúc đoạn dứt căn thiện, chúng không có phương tiện mạnh chắc.

Miên tuy do năm thứ đoạn, nhưng không chung nơi sáu thức thân, không phải là tánh của sử, không thể dấy khởi nghiệp thân khẩu. Lúc đoạn dứt căn thiện, cũng không có phương tiện mạnh chắc.

Các triền còn lại không phải do năm thứ đoạn, không chung nơi sáu thức thân, không phải là tánh của sử, hoặc có khi dấy khởi nghiệp thân khẩu, nhưng lúc đoạn dứt căn thiện, chúng không có phương tiện mạnh chắc.

Hận, ngận (não), siểm (nịnh), cuống (dối), kiêu, hại: Sáu triền này là cấu của sử, dựa vào sử sinh khởi, không phải là sử căn bản, không có năm sự việc trên, nên không lập làm căn bất thiện.

Lại nữa, ba căn bất thiện này nói là gốc của nghiệp, là tập khởi của nghiệp. Như nói: Ca-lam-ma nên biết! Tham là gốc nghiệp của chúng sinh, là tập nghiệp của chúng sinh. Giận, si cũng là gốc nghiệp của chúng sinh, là tập nghiệp của chúng sinh.

Lại nữa, ba căn bất thiện này dứt hết thì nghiệp cũng hết. Như nói: Tham hết, nghiệp cũng hết. Giận, si hết thì nghiệp cũng hết.

Lại nữa, ba căn bất thiện này lần lượt cùng sinh, lần lượt cùng hỗ trợ để sinh. Như nói: Từ tham sinh giận, từ giận sinh tham. Ở trong hai thứ này cũng sinh vô minh.

Lại nữa, ba căn bất thiện này có thể khiến sinh ba thọ. Như nói: Tham khiến sinh thọ lạc, giận khiến sinh thọ khổ, si khiến sinh thọ không khổ không lạc.

Hỏi: Như ba sử ấy đều khiến ba thọ, vì sao lại nói như trên?

Đáp: Vì theo phần nhiều. Nhiều tham khiến sinh thọ lạc. Nhiều giận khiến sinh thọ khổ. Nhiều si khiến sinh thọ không khổ không lạc.

Lại nữa, tham từ thọ lạc sinh, dùng thọ lạc làm căn bản, tạo nhiều nghiệp ác, nên sinh nhiều khổ. Giận từ thọ khổ sinh, dùng thọ khổ làm căn bản, tạo nhiều nghiệp ác, nên sinh nhiều khổ. Si từ thọ không khổ không lạc sinh, dùng thọ không khổ không lạc làm căn bản, tạo nhiều nghiệp ác, nên sinh nhiều khổ.

Lại nữa, ba căn bất thiện này nói là yêu, ghét. Do yêu, ghét, nên chúng sinh đầy khởi nhiều tranh tụng. Trời, A-tu-la thường xuyên đánh nhau, giết hại nhiều chúng sinh. Yêu là tham, ghét là giận.

Hỏi: Vì sao ở đây không nói si?

Đáp: Là đã nói ở trong hai thứ này. Nếu như chúng sinh là người có trí, thì cho đến cảnh giới của Trời dục hiện ra trước, cũng không cùng tranh chấp, hướng chỉ là các thứ dục ác của nhân gian.

Lại nữa, dùng hai thứ này để hiện bày tóm lược về môn đầu mới nhập. Các phiền não đều từ ba phần sinh: Hoặc từ phần ái sinh. Hoặc từ phần giận sinh. Hoặc từ phần si sinh.

Kinh Phật nói: Bà-la-môn nên biết! Nếu người dùng hai mươi một phiền não xúc não nơi tâm, thì tuy tu hành tâm tịnh, sinh tướng tịnh, cũng bị đọa vào nẻo ác.

Tùng nghe Tôn giả Đàm-ma-hý-la nói: Tất cả phiền não được lập làm ba phần: Là phần tham, giận, si. Đây là phần tham. Đây là phần giận. Đây là phần si. Nếu nói tham, nên biết là đã nói phần tham. Nếu nói giận, nên biết là đã nói phần giận. Nếu nói si, nên biết là đã nói phần si. Như phần ái, giận, si, thì phần thân, phần oán, phần không thân, phần không oán, phần có ân, phần không ân, phần có vừa ý, phần không vừa ý, phần không vừa ý không phải không vừa ý, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, do ba căn bất thiện khởi mười nghiệp ác, nên bị đọa nơi mười xứ ác.

Hỏi: Thế nào là ba căn bất thiện khởi mười nghiệp ác?

Đáp: Kinh Phật nói: Sát sinh có ba thứ: Hoặc từ tham sinh. Hoặc từ giận sinh. Hoặc từ si sinh. Cho đến tà kiến cũng lại như thế.

Luận Thi Thiết cũng nói: Ba căn bất thiện là căn nhân của mười nghiệp ác, nói rộng như trên.

Thế nào là mười nghiệp ác sinh nơi mười xứ ác? Kinh Phật nói: Tạo tác rộng khắp nghiệp sát sinh tức sinh nơi địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ. Cho đến tà kiến cũng như thế.

Luận Thi Thiết cũng nói như thế này: Tạo tác rộng khắp nghiệp sát sinh tăng thượng, tức sinh vào địa ngục A-tỳ. Tội nhẹ hơn sinh nơi địa ngục Đại nhiệt. Tội nhẹ hơn sinh nơi địa ngục Nhiệt. Tội nhẹ hơn sinh nơi địa ngục Đại Khiếu hoán. Tội nhẹ hơn sinh nơi địa ngục Khiếu hoán. Tội nhẹ hơn sinh nơi địa ngục Chúng hợp. Tội nhẹ hơn sinh nơi địa ngục Hắc trắng. Tội nhẹ hơn sinh nơi địa ngục Hoạt. Chuyển nhẹ hơn sinh vào loài súc sinh. Chuyển nhẹ hơn sinh trong loài ngạ quỷ. Cho đến tà kiến nói cũng như thế. Đó gọi là hành mười nghiệp ác sinh nơi mười xứ ác.

Lại nữa, ba căn bất thiện nói là cấu uế bên trong. Như nói tham là cấu uế bên trong. Giận là cấu uế bên trong. Si là cấu uế bên trong.

Như câu uest bên trong, thì oán bên trong, hiềm nghi bên trong, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, ba căn bất thiện này cũng gọi là tăng, cũng gọi là giảm. Như nói: Thế nào là tham tăng? Thế nào là giận tăng? Thế nào là si tăng? Thế nào là tham giảm? Thế nào là giận giảm? Thế nào là si giảm?

Lại nữa, ba căn bất thiện này có thể làm kẻ thoái chuyển, tạo ra nhân nặng, duyên nặng. Như nói: Nếu Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ni, tự nhận biết tâm dục hùng chấy, tâm giận bùng phát, tâm si dày đặc, không thể tự điều phục, Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ni nên biết là mình đối với pháp thiện đã là suy thoái.

Lại nữa, ba căn bất thiện này nói là phiền não chướng. Như nói: Thế nào là phiền não chướng? *Đáp*: Cũng như có một người riêng nặng về tham, về giận, về si. Đây gọi là phiền não chướng.

Lại nữa, ba căn bất thiện này gọi là bụi cấu. Như nói: Là bụi cấu tham, bụi cấu giận, bụi cấu si. Như bụi cấu uest, thì các thứ mũi tên, lửa, dao nhọn, chất độc, bệnh, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Ba căn bất thiện này hành như thế nào?

Đáp: Nếu tâm có tham thì tâm này không có giận. Nếu tâm có giận thì tâm này không có tham. Còn si thì đều cùng có. Vì sao? Vì đối tượng hành của chúng đều khác biệt. Hành của tham thì vui mừng. Hành của giận thì lo buồn.

Lại nữa, khi tâm dục dấy khởi mạnh, khiến thân mềm mại, nhuần thấm, tăng thêm. Lúc tâm giận dấy khởi mạnh, khiến thân trở nên thô mạnh, tổn giảm.

Lại nữa, tâm dục khiến thân mềm mại, không hại duyên trước. Tâm giận khiến thân thô mạnh, có thể hại duyên trước.

Hỏi: Thế nào là tâm dục khiến thân mềm mại?

Đáp: Là lúc tâm dục hiện ở trước, tự thân mềm mại.

Hỏi: Thế nào là không hại duyên trước?

Đáp: Nếu đối với người trước kia đã sinh tâm yêu mến, thì ngày đêm quán xét ngắm nhìn không biết chán.

Hỏi: Thế nào là tâm giận khiến thân thô mạnh?

Đáp: Là lúc tâm giận hiện ở trước, khiến thân thô mạnh.

Hỏi: Thế nào là có thể hại duyên trước?

Đáp: Nếu đối với người trước kia đã sinh khởi tâm giận thì cho đến không dùng mắt để nhìn.

Ba căn bất thiện này do năm thứ đoạn, chung nơi sáu thức thân.

Thế nào là năm thứ đoạn? Nếu như do kiến đạo đoạn, không phải do tu đạo đoạn, thì tâm do tu đạo đoạn liền là không có căn. Nếu như do tu đạo đoạn, không phải do kiến đạo đoạn, thì tâm do kiến đạo đoạn tức thành không có căn.

Thế nào là chung nơi sáu thức thân? Nếu ở tại địa ý, không ở nơi năm thức thân, thì tâm của năm thức này tức thành không có căn. Nếu ở tại năm thức thân, không ở nơi địa ý, thì tâm của địa ý này liền thành không có căn. Tất cả tâm bất thiện đều dùng địa ý này làm căn, tâm cùng với dục bất thiện kết hợp.

Có hai thứ căn: Là tham cùng với vô minh tương ưng. Là giận cùng với vô minh tương ưng. Các phiền não khác đều cùng khởi tâm bất thiện, chỉ có một căn là vô minh.

Hỏi: Căn có nhiều tên: Hoặc nói thân kiến là căn. Hoặc nói Đức Thế Tôn là căn. Hoặc nói dục là căn. Hoặc nói không phóng dật là căn. Hoặc nói tự thể là căn. Vậy tên của các căn này có khác biệt gì?

Đáp: Thân kiến là căn: Vì thân kiến này chấp ngã, ngã sở, liền sinh khởi các kiến.

Đức Thế Tôn là căn: Là do căn cứ theo các pháp được Đức Thế Tôn giảng nói. Nghĩa là chỉ có Đức Phật mới có thể giảng nói các

pháp môn vi diệu như tạp nhiễm, thanh tịnh, trói buộc, giải thoát, lưu chuyển, hoàn diệt. Các pháp v.v... như thế đều xuất sinh từ Đức Phật, thế nên nói Đức Thế Tôn là căn.

Dục (mong muốn) là căn: Vì có thể tích tập các pháp thiện. Vì sao? Vì nếu có tâm mong muốn, tất có thể tích tập các pháp thiện. Nếu không có tâm mong muốn, thì không có thể tích tập pháp thiện. Thế nên nói dục là căn.

Không phóng dật là căn: Vì có thể giữ gìn pháp thiện. Nếu người phóng dật, tức không thể giữ gìn pháp thiện. Thế nên nói không phóng dật là căn.

Tự thể là căn: Do tự thể không bỏ tự tánh, thế nên nói tự thể là căn.

Hỏi: Nếu như vậy thì pháp vô vi cũng là căn theo tự thể. Vì sao? Vì không bỏ tự tánh.

Đáp: Nếu theo nghĩa này, không bỏ tự tánh là căn, pháp vô vi cũng không bỏ tự thể, nên là căn, tức không có lỗi. Lại có người muốn loại bỏ lỗi như thế, nên tạo ra thuyết này: Tự thể là căn, là do nhân tương tự (nhân đồng loại), là căn theo tự thể, vì có thể sinh ra thứ khác.

Hỏi: Nếu như vậy thì khổ pháp nhãn và quyền thuộc nên là không có căn. Vì sao? Vì không có nhân tương tự?

Đáp: Tuy không từ nhân tương tự sinh, nhưng có thể cùng với thứ khác làm nhân tương tự. Các pháp vô vi cũng không từ nhân tương tự sinh, cũng không thể cùng với pháp khác làm nhân tương tự.

Lời bình: Nên lập ra thuyết này: Do không bỏ tự tánh, nên gọi tự tánh là căn. Thân kiến là căn, cho đến tự thể là căn. Đó gọi là sự khác biệt.

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 26

Chương 2: KIỀN ĐỘ SỬ

Phẩm thứ 1: BÁT THIỆN, phần 2

* *Ba lậu: (1) Dục lậu. (2) Hữu lậu. (3) Vô minh lậu.*

Hỏi: Thể tánh của ba lậu này là gì?

Đáp: Có một trăm lẻ tám thứ.

Dục lậu có bốn mươi một thứ: Dục ái có năm thứ. Giận có năm thứ. Mạn có năm thứ. Kiến có mười hai thứ. Nghi có bốn thứ. Triền có mười thứ. Bốn mươi một thứ này là Thể của Dục lậu.

Hữu lậu có năm mươi hai thứ: Ái có mười thứ. Mạn có mười thứ. Nghi có tám thứ. Kiến có hai mươi bốn thứ. Năm mươi hai thứ này là Thể của Hữu lậu.

Vô minh lậu có mười lăm thứ: Vô minh nơi cõi dục có năm. Vô minh nơi cõi sắc có năm. Vô minh nơi cõi vô sắc có năm. Mười lăm thứ này là Thể của Vô minh lậu.

Một trăm lẻ tám thứ này là Thể của ba lậu, cũng gọi là một trăm lẻ tám phiền não. Luận Ba-già-la-na cũng nói: Thế nào là Dục lậu?

Đáp: Trừ vô minh hệ thuộc cõi dục, các triền, cấu, sử, kiết, phược hệ thuộc cõi dục còn lại, đó gọi là Dục lậu. Thế nào là Hữu lậu? Đáp: Trừ vô minh hệ thuộc cõi sắc, vô sắc, các triền, cấu, sử, kiết, phược

hệ thuộc cõi sắc, vô sắc còn lại, đó gọi là hữu lậu. Thế nào là Vô minh lậu? *Đáp*: Không nhận biết về ba cõi, đó gọi là vô minh lậu. Vô minh lậu là không nhận biết về ba cõi. Nói như thế là tốt. Nếu tạo ra thuyết này: Thế nào là Vô minh lậu? *Đáp*: Là duyên nơi ba cõi không nhận biết. Tạo ra thuyết ấy thì không gồm thâm sử duyên nơi vô lậu. Vì sao? Vì sử duyên nơi vô lậu thì không duyên nơi pháp ở ba cõi.

Hỏi: Hành ác của thân, miệng là phiền não hay không phải là phiền não? Nếu là phiền não, thì ở đây vì sao không nói? Còn nếu không phải là phiền não, thì như nơi Luận Thức Thân nói làm sao thông? Như nói: Hành ác của thân, miệng là bất thiện, chẳng phải là kiết, chẳng phải là sử, chẳng phải là phược, là phiền não không phải là triền, nên bỏ, nên đoạn, nên nhận biết, vì chúng có thể sinh ra báo khổ.

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Thể là phiền não.

Nếu như vậy thì nơi Luận Thức Thân nói đã khéo thông nhưng vì sao ở đây không nói? *Đáp*: Nên nói hành ác của thân, miệng ở trong Dục lậu. Dục lậu có bốn mươi ba thứ. Nhưng không nói là có ý gì? *Đáp*: Nếu thể của pháp là phiền não, thể đó cũng là triền, thì nói ở trong Dục lậu. Hành ác của thân miệng tuy là phiền não, nhưng thể không phải là triền, thể nên không nói ở trong Dục lậu.

Lại có thuyết cho: Hành ác của thân, miệng, thể không phải là phiền não. Do đây nên không nói ở trong Dục lậu.

Hỏi: Nếu như vậy thì như Luận Thức Thân nói làm sao thông?

Đáp: Văn của Luận Thức Thân nên nói như thế này: Hành ác của thân, miệng là bất thiện, không phải kiết, không phải phược, không phải sử, không phải phiền não, không phải triền. Nên bỏ, nên đoạn, nên nhận biết vì sinh ra báo khổ. Nhưng không nói là có ý gì?

Đáp: Hành ác của thân, miệng tuy không phải là phiền não, nhưng vì bị phiền não xúc não nên nói là phiền não.

Hỏi: Nếu không phải là phiền não, vì bị phiền não xúc não nên nói là phiền não. Vậy không phải là kiết nhưng bị kiết trói buộc, vì sao không nói là kiết? Không phải là phược nhưng bị phược trói buộc, vì sao không nói là phược? Không phải là sử nhưng bị sử sai khiến, vì sao không nói là sử? Không phải là triền nhưng bị triền vây bọc, vì sao không nói là triền?

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

Lại nữa, vì muốn hiện bày các thứ thuyết, các thứ văn. Nếu dùng vô số thuyết, vô số văn để tô điểm cho nghĩa, thì nghĩa tức dễ hiểu.

Lại nữa, vì nhằm hiện rõ về hai thứ môn, hai thứ tóm lược, hai thứ bắt đầu nhập, hai thứ đước, hai thứ hình tướng, hai thứ văn ảnh, hai thứ cùng thông hợp.

Như không phải là phiền não, vì bị phiền não xúc não, nên nói là phiền não. Không phải là kiết, vì bị kiết trói buộc, nên nói là kiết. Cho đến không phải là triền, vì bị triền vây bọc, nên nói là triền.

Như không phải là kiết, vì bị kiết trói buộc, không nói là kiết. Cho đến không phải là triền, vì bị triền vây bọc, không nói là triền. Như thế, không phải là phiền não, vì bị phiền não xúc não, nên nói không phải là phiền não.

Thế nên, hiện bày hai thứ môn, cho đến hiện bày hai thứ cùng thông hợp. Đây là thể của lậu, cho đến nói rộng.

Đã nói về thể tánh của lậu. Về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là lậu? Lậu là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa lưu trú là nghĩa của lậu. Nghĩa ngâm thấm là nghĩa của lậu. Nghĩa chảy ra là nghĩa của lậu. Nghĩa cầm giữ là nghĩa của lậu. Nghĩa ở trong là nghĩa của lậu. Nghĩa say sưa là nghĩa của lậu. Nghĩa phóng dật là nghĩa của lậu.

Nghĩa lưu trú là nghĩa của lậu: Cái gì khiến chúng sinh lưu trú nơi các cõi dục, sắc, vô sắc? *Đáp:* Là lậu.

Nghĩa ngâm thấm là nghĩa của lậu: Như ngâm ủ hạt giống trong bùn, tức có mầm mọc ra. Chúng sinh như thế là do chủng tử của nghiệp ngâm thấm phiền não trong bùn nên sinh mầm hữu của vị lai.

Nghĩa chảy ra là nghĩa của lậu: Như suối chảy ra nước, từ bầu sữa chảy ra sữa. Như thế, chúng sinh ở cửa sáu nhập chảy ra các lậu.

Nghĩa cầm giữ là nghĩa của lậu: Như người đã bị người khác cầm giữ, thì không thể tùy ý du hành bốn phương. Như thế, chúng sinh vì bị phiền não cầm giữ ở trong pháp sinh tử của các cõi, các nẻo, các loài, nên không thể tự ra khỏi.

Nghĩa ở trong là nghĩa của lậu: Như người bị quở ở trong thân, nên điều không đáng nói mà nói, không nên làm mà làm, không nên lấy mà lấy, không nên tiếp xúc mà tiếp xúc. Chúng sinh cũng như thế, vì bị quở phiền não ở trong, khiến điều không nên nói mà nói, không nên làm mà làm, không nên tiếp xúc mà tiếp xúc.

Nghĩa say sưa là nghĩa của lậu: Như người uống rượu được chế biến bằng rễ, thân, cành, nhánh, lá, hoa, quả v.v... thì say sưa, loạn động, không còn hiểu biết gì. Chúng sinh cũng như thế, đã uống rượu phiền não nên không có hiểu biết.

Nghĩa phóng dật là nghĩa của lậu: Nói cũng như thế.

Thế nên nghĩa lưu trú là nghĩa của lậu, cho đến nghĩa phóng dật là nghĩa của lậu.

Phái Thanh Luận nói: Lậu gọi là A La Bà. A cũng nói là giới hạn. La Bà cũng nói là lậu. Như nói: Trời mưa có giới hạn đến thành Bà-trá-lê. Bồ thí có giới hạn đến hàng Chiên-đà-la. Như thế, hữu lậu có giới hạn đến cõi Hữu đánh.

Hỏi: Nếu nghĩa lưu trú là nghĩa của lậu, thì nghiệp cũng khiến chúng sinh lưu trú nơi sinh tử. Như nói: Hai nhân, hai duyên nên có sinh tử. Cũng khiến tăng trưởng, nghĩa là nghiệp phiền não. Nghiệp cùng với phiền não làm hạt giống của sinh tử, do đó sinh tử rất khó đoạn, khó hoại, không diệt mất. Nếu có người hoặc tám tuổi, hoặc mười tuổi đã chứng đắc A-la-hán, từ đấy về sau trong thọ mạng một trăm năm, phiền não vĩnh viễn đoạn dứt, nhưng do sức của nghiệp nên còn lưu trú nơi sinh tử. Vì sao chỉ nói phiền não là lậu, không nói nghiệp?

Đáp: Do phiền não là cội rễ của nghiệp, không thể không đoạn trừ phiền não mà dứt bỏ được nghiệp. Thế nên nói phiền não là lậu, không nói nghiệp là lậu.

Lại nữa, phiền não có thể tạo nghiệp, cũng có thể sinh báo. Như dùng nắm bùn tấp trên vách tường, do bùn nhão ướt nên dính, đến khi bùn đã khô cũng không rớt xuống, là do lực của lúc còn ướt. Như thế, chúng sinh vì có phiền não nên tạo nghiệp, phiền não đã đoạn nhưng nghiệp cũng còn sinh báo.

Lại nữa, nghiệp là pháp hủy hoại. Nghiệp hoặc khiến chúng sinh lưu trú nơi sinh tử. Nghiệp hoặc vì sinh tử mà tạo sự đối trị. Phiền não chẳng phải là pháp hủy hoại, chỉ vì chúng sinh tạo ra pháp lưu trú.

Lại nữa, vì phiền não đã dứt hết, nên có thể chứng đắc Niết-bàn, không hẳn là nghiệp hết. Nghiệp của A-la-hán cũng như núi kia, nhưng vì không thọ nhận hữu nữa, nên ở nơi cảnh giới Niết-bàn vô dư mà Bát Niết-bàn.

Do các nhân duyên này, nên nói phiền não là lậu, không nói nghiệp.

Hỏi: Vì sao các phiền não của cõi dục, trừ vô minh, lập Dục lậu. Các phiền não của cõi sắc, vô sắc, trừ vô minh, lập Hữu lậu, còn vô minh lập Vô minh lậu chẳng?

Đáp: Trước đã nói: Nghĩa lưu trú là nghĩa của lậu. Chúng sinh của cõi dục sở dĩ lưu trú tại cõi dục là do tâm trông mong nơi dục, vui thích, nhiễm đắm về dục, chuyên cầu nơi dục. Do sự việc này, nên các phiền não của cõi dục, trừ vô minh, lập làm Dục lậu. Chúng sinh của cõi sắc, vô sắc, sở dĩ lưu trú nơi cõi sắc, vô sắc, là vì tâm trông mong nơi hữu, cho đến chuyên cầu về hữu. Do sự việc này, nên các phiền não của cõi sắc, vô sắc, trừ vô minh, lập làm Hữu lậu. Chúng sinh của cõi dục, sở dĩ lưu trú là do vô minh. Chúng sinh của cõi sắc, vô sắc, sở dĩ lưu trú là do vô minh. Thế nên vô minh của ba cõi lập làm Vô minh lậu.

Lại nữa, cõi dục tuy là hữu, nhưng chúng sinh phần nhiều mong cầu về dục, do mong cầu nhiều về dục, nên các phiền não nơi cõi dục, trừ vô minh, lập làm Dục lậu. Ở cõi sắc, vô sắc không có dục, nhưng các chúng sinh kia tìm cầu nhiều về hữu, vì tìm cầu nhiều về hữu, nên các phiền não của cõi sắc, vô sắc, trừ vô minh, lập làm Hữu lậu. Mọi thứ cầu về dục, về hữu đều nhân nơi vô minh. Do sự việc này nên vô minh của ba cõi lập làm Vô minh lậu.

Lại nữa, nếu cõi có thành có hoại, là phiền não của cõi, trừ vô minh, lập làm Dục lậu. Nếu cõi có thành không có hoại, là phiền não của cõi, trừ vô minh, lập làm Hữu lậu. Ba thiên trở xuống, tuy có thành có hoại, nhưng thiên thứ tư và cõi vô sắc thì có thành không có hoại. Nếu cõi có thành có hoại, thì chúng sinh lưu trú cũng nhân nơi vô minh. Nếu cõi có thành, không có hoại, chúng sinh lưu trú cũng nhân nơi vô minh. Thế nên, vô minh của ba cõi lập làm Vô minh lậu.

Lại có thuyết nói riêng về Hữu lậu: Vì sao gọi là hữu lậu?

Đáp: Vì chúng sinh ở xứ này cầu hữu kia, không ở xứ kia cầu hữu này. Phái Thí Dụ nói: Có hai lậu là vô minh lậu và hữu ái lậu. Vì sao? Vì hai kiết này là sử căn bản. Vô minh là nhân của duyên khởi quá khứ. Hữu ái là nhân của duyên khởi vị lai.

Hỏi: Nếu như vậy thì làm sao gồm đủ ba lậu?

Đáp: Phái Thí Dụ kia tạo ra thuyết này: Ái có hai thứ: Hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký. Hoặc có báo, hoặc không có báo. Hoặc sinh một quả, hoặc sinh hai quả. Hoặc tương ưng với không hổ, hoặc tương ưng với không thẹn. Hoặc không tương ưng với không hổ, hoặc không tương ưng với không thẹn. Các thứ ái bất thiện có báo, sinh hai quả, tương ưng với không hổ, không thẹn, thì ái ấy lập làm Dục lậu. Do ái nên các phiền não khác, trừ sử vô minh, cũng gọi là Dục lậu. Các ái vô ký, không có báo, sinh một quả, không tương ưng với không hổ, không thẹn, thì ái ấy lập làm Hữu lậu. Do ái, nên các phiền não của cõi sắc, vô sắc khác, trừ sử vô minh, cũng gọi là Hữu lậu.

Hỏi: Vì sao do ái nên các phiền não của cõi dục, trừ sử vô minh, lập làm Dục lậu? Do ái nên các phiền não của cõi sắc, vô sắc, trừ sử vô minh, được lập làm Hữu lậu?

Đáp: Do ái nên cõi có sai biệt, địa có sai biệt, chủng loại có sai biệt, sinh các phiền não, giải thích rộng như nơi xứ ái đã nói.

Hỏi: Vì sao vô minh của ba cõi lập làm Vô minh lậu?

Đáp: Tôn giả Ba-xa nói: Đức Phật đã nhận biết quyết định về pháp tướng, cũng nhận biết về thể dụng của chúng, người khác không nhận biết. Nếu pháp có thể nhận việc lập lậu riêng thì lập một mình lậu. Nếu pháp không thể nhận việc lập riêng lậu, thì pháp đó phải tập hợp làm lậu.

Lại nữa, nghĩa lưu trú là nghĩa của lậu: Lại không có kiết khiến chúng sinh lưu trú như vô minh.

Tôn giả Cù-sa nói: Đức Phật nhận biết rõ vô minh đã lưu giữ chúng sinh ở lâu trong sinh tử, lực dụng rất nhanh chóng, rất nặng và thân cận hơn các phiền não khác, thế nên lập một mình Vô minh lậu.

Lại nữa, vì nhân nơi vô minh nên có tham, có giận, có si.

Lại nữa, vô minh có thể khiến cho chúng sinh ngu ở biên vực trước, ngu ở biên vực sau, ngu ở biên vực trước sau. Ngu đối với pháp nội, ngu đối với pháp ngoại, ngu đối với pháp nội ngoại. Ngu không biết nghiệp, không biết báo, không biết nghiệp báo, không biết tạo hành thiện, không biết tạo hành ác, không biết tạo hành thiện ác. Không biết nhân, không biết pháp từ nhân sinh. Không nhận biết Phật, không nhận biết Pháp, không nhận biết Tăng. Không biết khổ, tập, diệt, đạo. Không biết có lỗi, không biết không có lỗi. Không biết xử thân cận, không biết xử không thân cận. Không biết tốt xấu, pháp trắng, pháp đen, không biết chung riêng, không biết pháp do nhân duyên sinh, không thấy biết như thật pháp của sáu xúc xứ.

Lại nữa, vì vô minh khó lìa là lỗi làm tai hại lớn. Ái tuy rất khó lìa, nhưng không phải là lỗi làm tai hại lớn. Giận tuy là lỗi làm tai hại lớn, nhưng không phải là khó lìa. Vô minh là lỗi làm tai hại lớn, lại cũng khó có thể lìa.

Lại nữa, vô minh được nêu ở pháp trước. Như nói: Vô minh là tướng ở trước, sinh các pháp ác, bất thiện, không có hổ thẹn.

Lại nữa, tự thể của vô minh là trọng về sự tạo tác, cũng trọng về tự thể. Trọng: Là cùng với tất cả sử kết hợp, cũng có vô minh không chung. Trọng về sự tạo tác: Là cùng với tất cả sử cùng tạo nghiệp, cũng có tạo nghiệp không chung.

Lại nữa, vô minh được nói là căn bản. Như kệ nói:

*Đời nay hoặc đời sau
Sở dĩ đọa nẻo ác
Vô minh làm căn bản
Cũng nhân nơi tham dục.*

Lại nữa, vô minh còn gọi là Mạn kỳ. Có loài rắn tên là Mạn kỳ, tự thân là mù, sinh con cũng mù. Nơi chôn bị rắn cắn, cũng khiến

người ấy bị mù. Vô minh cũng như thế, tự mù lòa, cũng khiến cho pháp tương ưng bị mù lòa, ở trong thân chúng sinh cũng có thể khiến họ bị mù lòa.

Lại nữa, vô minh ở nơi ba cõi, duyên nơi một cõi sinh ngu, là cõi vô sắc. Ở nơi chín địa, duyên nơi một địa sinh ngu, là xứ phi tướng phi phi tướng. Bốn âm có chín loại, duyên nơi một loại sinh ngu, là loại hạ hạ.

Hỏi: Như đã nói nơi địa giới khác, đối tượng tạo tác của Sử nhất thiết biến cũng thế. Như tà kiến ở nơi ba cõi, duyên nơi một cõi, hủy báng không có cõi vô sắc, nghĩa là bốn âm của cõi vô sắc. Kiến thủ ở nơi ba cõi, duyên nơi một cõi, chấp là hơn hết, nghĩa là bốn âm của cõi vô sắc. Giới thủ ở nơi ba cõi, duyên nơi một cõi, chấp là có thể thanh tịnh, nghĩa là bốn âm của cõi vô sắc. Nghi ở nơi ba cõi, duyên nơi một cõi, sinh do dự, nghĩa là bốn âm của cõi vô sắc. Về địa chúng, nói cũng như thế. Vậy vô minh có sự việc khác biệt nào?

Đáp: Tuy đồng là sự việc, nhưng vô minh lại có nghĩa khác. Vì sao? Vì cõi dục, cõi khác duyên nơi sử vô minh nhất thiết biến có chín thứ: Bảy thứ cùng duyên nơi cõi khác, tương ưng với sử nhất thiết biến. Hai thứ thì mỗi mỗi thứ là vô minh không chung. Lại có chín thứ: Từ thượng thượng cho đến hạ hạ. Như vô minh của cõi dục, vô minh của cõi sắc, vô sắc cũng như thế. Như địa của cõi dục cho đến địa của xứ phi tướng phi phi tướng cũng như thế. Vì vô minh có vô lượng xứ sở, vô lượng môn như thế, đều khiến chúng sinh ngu tối, thế nên vô minh của ba cõi được lập riêng làm Vô minh lậu.

Lại nữa, vô minh ở trước, hiện bày khắp, chung nơi tất cả xứ.

Ở trước: Nghĩa là vì bị vô minh che lấp, nên đối với khổ không nhận, không thể biết, không muốn nghe nói. Đối với tập, diệt, đạo cũng như thế. Cũng như người đói khát được ăn no thức ăn dở, người ấy tuy được thức ăn ngon, nhưng không thể ăn được nữa. Như thức

ăn dờ là vô minh, trước đã ở trong thân chúng sinh, chúng sinh ấy tuy có gặp thức ăn ngon thượng diệu là bốn đế, nhưng không thể thọ nhận. Do không thể thọ nhận, nên đối với đế liền sinh tâm nghi: Là có khổ này hay không có khổ này? Cho đến là có đạo này hay không có đạo này?

Như thế, nhân nơi vô minh sinh ra tâm nghi. Tất nên quyết định, nếu gặp chánh thuyết, được chánh quyết định, nói có khổ, tập, diệt, đạo. Nếu gặp tà thuyết, dẫn đến tà quyết định, nói không có khổ, tập, diệt, đạo.

Tâm nghi như vậy sinh ra tà kiến, khởi suy nghĩ thế này: Nếu không có khổ, tập, diệt, đạo, tức nên có ngã. Tà kiến như thế sinh ra thân kiến. Lại khởi suy nghĩ: Ngã này là đoạn hay là thường? Nếu thấy ngã tương tự nối tiếp, liền cho là thường. Đó gọi là thường kiến. Nếu thấy ngã hư hoại không nối tiếp, thì cho là đoạn. Đó gọi là đoạn kiến. Hai kiến này gọi là biên kiến.

Thân kiến như thế sinh ra biên kiến. Đối với ba kiến này, mỗi mỗi chấp cho là có thể tịnh. Kiến này có thể tịnh, có thể được giải thoát, có thể xuất yếu. Đó gọi là giới thủ.

Biên kiến như thế sinh ra giới thủ. Lại khởi suy niệm: Kiến này có thể tịnh, có thể giải thoát, có thể xuất yếu. Kiến này tức là bậc nhất. Đó gọi là kiến thủ.

Như thế, giới thủ sinh ra kiến thủ. Đối với điều mình có thể nhận thấy sinh ra ái. Mình không thể thấy, người khác nhận thấy thì sinh giận. Đối với các kiến khởi tự cao là mạn. Đó gọi là vô minh sinh ra sử, sử sinh ra triền. Triền là mười triền: Tức từ phần v.v... cho đến không thẹn. Triền phần (giận), triền tật (ganh ghét) dựa vào giận. Triền phú (che giấu) hoặc có thuyết nói là dựa vào ái. Vì sao? Vì do ái nên che giấu tội của mình. Hoặc có thuyết nói là dựa nơi vô minh. Vì sao? Vì do không hiểu biết nên che giấu tội của mình. Triền

thùy, triền miên, triền không hồ dựa vào vô minh. Triền trạo (trạo cử), triền xan (keo kiệt), triền không then dựa vào ái. Triền hôi dựa vào nghi. Sáu sử cấu cũng dựa nơi sử. Sử cấu hận hại dựa vào giận. Sử cấu (não) dựa vào kiến thủ. Sử cấu cuồng, sử cấu tự cao dựa vào ái. Sử cấu siểm dựa vào năm kiến.

Vì vô minh sinh ra các phiền não như vậy, thế nên nói là ở trước.

Hiện bày khắp: Nghĩa là từ địa ngục A-tỳ lên đến cõi Hữu đảnh, ở giữa đều có.

Chung nơi tất cả xứ: Nghĩa là không cần khoảng khắc của một sát-na, cũng có thể làm nhân duyên cho tất cả năm hành, làm nhân duyên cho tất cả sử do năm hành đoạn trừ. Do chung nơi tất cả xứ, nên trong nhất thiết biến, trong nhất thiết biến của địa khác, trong duyên nơi hữu lậu, trong duyên nơi vô lậu, trong duyên nơi hữu vi, trong duyên nơi vô vi, các xứ như thế v.v... đều có. Cùng với tất cả phiền não cùng có, cùng hợp. Như dầu ở trong hạt mè, chất béo ở trong cục mỡ.

Do vô minh ở trước, hiện bày khắp, chung nơi tất cả xứ, thế nên vô minh của ba cõi được lập làm Vô minh lậu.

Kinh Phật nói: Do không chánh tư duy nên Dục lậu chưa sinh khiến sinh. Dục lậu đã sinh khiến tăng trưởng. Hữu lậu, Vô minh lậu cũng như vậy.

Hỏi: Có từng ấy phiền não sinh, tức có từng ấy phiền não diệt. Vì sao? Vì phiền não trước sau không đều cùng sinh. Thế sao Dục lậu sinh mà được tăng trưởng rộng?

Đáp: Do có hạ, trung, thượng, nên nói là tăng trưởng rộng. Phiền não phẩm hạ làm duyên cho phiền não phẩm trung. Phiền não phẩm trung làm duyên cho phiền não phẩm thượng. Vì các phẩm hạ trung thượng làm duyên nên gọi là tăng trưởng rộng.

Lại nữa, vì tạo nên duyên thứ đệ nên gọi là tăng trưởng rộng. Nếu phiền não trước chưa sinh thì không cùng với phiền não sau làm duyên thứ đệ. Nếu sinh tức là làm duyên thứ đệ.

Lại nữa, nếu phiền não trước chưa sinh, thì không cùng với phiền não sau làm nhân tương tự, nhân nhất thiết biến. Nếu sinh thì làm nhân tương tự, nhân nhất thiết biến (nhân đồng loại, nhân biến hành).

Lại nữa, nếu phiền não chưa sinh, tức không thể cho quả, nhận lấy quả. Nếu sinh thì có thể nhận lấy quả, cho quả.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Kinh Phật nói: Vì không chánh tư duy nên liền sinh Dục lậu. Dục lậu đã sinh có thể khiến tăng trưởng rộng. Hữu lậu, Vô minh lậu cũng như thế.

Hỏi: Phiền não này là nhiều chăng?

Đáp: Không nhiều. Phiền não chưa sinh mà sinh, đã sinh lại sinh, nên gọi là tăng rộng.

Lại nữa, phiền não không nhiều, nói là thêm rộng. Vị lai có phiền não sinh rồi lại sinh, lại không gọi là vị lai, nên gọi là tăng rộng.

Lại nữa, phiền não không nhiều, nói là tăng rộng, do thường xuyên sinh. Nếu một phiền não sinh, không chánh tư duy, không dựa nơi sự đối trị, thì hai sinh, ba sinh, cho đến trăm sinh, ngàn sinh.

Lại nữa, phiền não không nhiều, nói là tăng rộng, chỉ vì thường xuyên sinh, chuyển biến thêm nặng. Phiền não phẩm hạ sinh, không chánh tư duy, không dựa nơi sự đối trị, tức sinh phẩm trung, phẩm trung tức sinh phẩm thượng.

Lại nữa, phiền não không nhiều, nói là tăng rộng, chỉ vì cảnh giới của hành chuyển biến. Như duyên nơi sắc sinh phiền não, không chánh tư duy, không dựa nơi sự đối trị, lại duyên nơi thanh, hương, vị, xúc, pháp sinh.

Tôn giả Phật-đà-đê-bà nói: Ở trong một đời, hành nhiều phiền não, nói là tăng rộng. Người bị trói buộc đủ, phiền não không có tăng giảm. Tất cả chúng sinh, phiền não đều như nhau, như nhau sinh nơi địa ngục A-tỳ, trên đến cõi Hữu đảnh. Song các phiền não, có người hành nhiều, có người hành ít. Ai là hành nhiều? Là các người không chánh tư duy, không dựa nơi sự đối trị. Ai là hành ít? Là những người chánh tư duy, dựa nơi pháp đối trị.

Kinh Phật nói: Bảy lậu này thường làm tổn hại, có thể sinh ra nóng bức cùng các sâu khổ. Hoặc Hữu lậu là do kiến đạo đoạn trừ, cho đến nói rộng.

Hỏi: Nghĩa thật có ba lậu là Dục lậu, Hữu lậu, Vô minh lậu. Vì sao nói bảy lậu?

Đáp: Đức Thế Tôn dùng vật dụng của lậu để nói về lậu. Như nhiều chỗ trong kinh nói vật dụng của lậu kia là lậu. Vật dụng kia đã nói rộng như trên. Ở đây cũng như thế, vật dụng của lậu nói là lậu.

Tôn giả Ba-xa cho: Đức Phật giảng nói ba lậu xong, lại có chúng sinh khác đến trong pháp hội. Vì xót thương họ nên Đức Phật đã dùng nghĩa này, lại dùng văn khác, câu khác, khiến những kẻ đến sau kia có thể thọ nhận sự hóa độ, nên nói bảy lậu.

Lại nữa, người lợi căn đã hiểu, vì kẻ căn độn nên nêu bày như thế. Như căn lợi, căn độn, thì sức của nhân, sức của duyên, sức trong, sức ngoài, dựa vào sức của chánh tư duy bên trong, dựa vào sức nghe pháp bên ngoài, nên biết cũng như thế.

Tôn giả Phú-na-da-xa nói: Nghĩa thật của kinh Phật nói có hai lậu, là lậu do kiến đạo đoạn và lậu do tu đạo đoạn. Lậu do kiến đạo đoạn tức tự nêu tên. Lậu do tu đạo đoạn dùng đối trị để nêu tên. Đối trị kia có hai thứ: (1) Đối trị đoạn trong chốc lát. (2) Đối trị đoạn căn bản. Sáu thứ đầu nói là đối trị đoạn trong chốc lát. Một thứ sau nói là đối trị đoạn căn bản.

Kinh Phật nói: Nếu có kiến như thế, đối với dục lậu tâm được giải thoát. Đối với hữu lậu, vô minh lậu tâm được giải thoát.

Hỏi: Như khi lìa dục ái, đối với dục lậu tâm được giải thoát. Khi lìa ái của xứ phi tướng phi phi tướng, đối với hữu lậu, vô minh lậu tâm được giải thoát. Vì sao trong một thời gian Đức Phật nói đối với ba lậu tâm được giải thoát?

Đáp: Đã giải thoát, nói là đang giải thoát. Như nói: Đại vương từ nơi nào đến? Đã đến nhưng nói là đến. Nói rộng như trên.

Lại nữa, hai pháp này là cùng một thời gian diệt, lại không còn xuất hiện nữa, nên nói như thế. Đều cùng nghĩa là Dục lậu – Vô minh lậu, Hữu lậu – Vô minh lậu, khi lìa ái dục, tuy chúng cùng được đoạn trừ, nhưng chưa vĩnh viễn diệt. Lúc lìa ái của xứ phi tướng phi phi tướng, thì các cặp lậu kia đều cùng vĩnh viễn diệt.

Lại nữa, vì chúng đắ chung nên nói như thế. Khi lìa dục của cõi dục, chúng đắ dục lậu đã đoạn. Lúc lìa dục của xứ phi tướng phi phi tướng là chúng đắ chung ba lậu đã đoạn dứt.

Lại nữa, vì đồng chúng đắ một vị giải thoát. Khi lìa dục, là chúng đắ một vị giải thoát do dục lậu đã đoạn trừ. Lúc lìa ái của xứ phi tướng phi phi tướng, là chúng đắ một vị giải thoát do ba lậu đã đoạn trừ.

Lại nữa, vì dùng diệt để tác chúng, nên tạo ra thuyết ấy. Như nói: Lúc đắ quả A-la-hán, là đã chúng chín mươi tám sử diệt.

Lại nữa, vì A-la-hán đã được pháp trí, nên nói như thế. Người hữu học được pháp trí, là đối trị cõi dục. Khi lìa dục của xứ phi tướng phi phi tướng, người vô học được pháp trí, là đối trị cõi dục.

Lại nữa, người vô học lìa trói buộc, chúng pháp vô học, nên nói như thế. Khi lìa dục của cõi dục, người học được lìa trói buộc. Lúc lìa dục của xứ phi tướng phi phi tướng, người vô học được lìa trói buộc.

Lại nữa, đã đoạn pháp trở lại nối tiếp không còn nối tiếp nữa, nên tạo ra thuyết ấy. Chúng sinh không có biên vực trước, thường thường đoạn Dục lậu, trở lại cùng với Hữu lậu, Vô minh lậu nối tiếp. Nếu khi lia đục của xứ phi tướng phi phi tướng, pháp nối tiếp không còn nối tiếp nữa.

Lại nữa, vì duyên không đủ, nên tạo ra thuyết ấy. Chúng sinh không nói về biên vực trước có Hữu lậu, Vô minh lậu cùng với Dục lậu làm ba duyên: Nghĩa là duyên oai thế, duyên cảnh giới và duyên thứ đệ. Nếu khi lia đục của xứ phi tướng phi phi tướng thì duyên không đủ.

Lại nữa, vì đối trị các thứ lỗi lầm tai hại, nên tạo ra thuyết ấy. Hành giả khi lia đục của xứ phi tướng phi phi tướng, đối với đục lậu sinh khởi tướng lỗi lầm tai hại, nói về những xấu ác, cấu uế của chúng để diệt trừ. Các lậu này từ vô thủy đến nay thường xuyên ẩn nấp nơi ta, thường xuyên lừa dối ta. Nay đã thoát khỏi Dục lậu, Hữu lậu, Vô minh lậu. Thế nên vì đối trị lỗi lầm tai hại, nên tạo ra thuyết ấy.

Hỏi: Vì sao năm âm của A-la-hán được giải thoát, Đức Thế Tôn chỉ nói là tâm được giải thoát?

Đáp: Vì Đức Thế Tôn lấy tâm làm đầu, nên nói tâm được giải thoát, tức năm âm cũng được giải thoát.

Lại nữa, vì tâm tên gọi là hơn, nghĩa cũng vượt hơn. Cái gì trong tụ giải thoát kia là hơn hết? Tâm là hơn hết. Cũng như vua cùng với quyền thuộc đều cùng là người chạy, nhưng chỉ nói là vua chạy. Tâm kia cũng như thế.

Lại nữa, do tâm nên số pháp được gọi là tâm số. Do tâm lớn, nên số pháp được mang tên là đại địa.

Lại nữa, khi chứng tha tâm trí thông, trong đạo vô ngại chỉ duyên nơi tâm, không duyên nơi tâm số. Nói rộng như nơi xứ tâm đã nêu.

* *Bốn lưu*: (1) Dục lưu. (2) Hữu lưu. (3) Kiến lưu. (4) Vô minh lưu.

Hỏi: Thể tánh của bốn lưu là gì?

Đáp: Có một trăm lẻ tám thứ.

Dục lưu có hai mươi chín thứ: Ái có năm thứ. Giận có năm thứ. Mạn có năm thứ. Nghi có bốn thứ. Triền có mười thứ.

Hữu lưu có hai mươi tám thứ: Ái có mười thứ. Mạn có mười thứ. Nghi có tám thứ.

Kiến lưu có ba mươi sáu thứ: Cõi dục có mười hai thứ. Cõi sắc có mười hai thứ. Cõi vô sắc có mười hai thứ.

Vô minh lưu có mười lăm thứ: Cõi dục có năm thứ. Cõi sắc có năm thứ. Cõi vô sắc có năm thứ.

Một trăm lẻ tám thứ này là Thể của bốn lưu, cho đến nói rộng, cũng gọi là một trăm lẻ tám phiền não.

Đã nói thể tánh của bốn lưu, về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì lý do gì gọi là Lưu? Lưu có nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa trôi nổi là nghĩa của lưu. Nghĩa chảy xuống là nghĩa của lưu. Nghĩa rơi rớt là nghĩa của lưu.

Nghĩa trôi nổi là nghĩa của lưu: Các chúng sinh trôi nổi, hệ thuộc trong sinh tử nơi các cõi, các nẻo, các loài.

Nghĩa chảy xuống là nghĩa của lưu: Các chúng sinh chảy xuống trong sinh tử nơi các cõi, các nẻo, các loài.

Nghĩa rơi rớt là nghĩa của lưu: Các chúng sinh rơi rớt trong sinh tử nơi các cõi, các nẻo, các loài.

Hỏi: Nếu nghĩa trôi nổi, nghĩa chảy xuống, nghĩa rơi rớt là nghĩa của lưu, thì các kiết phần trên không phải là lưu. Vì sao? Vì

các kiết phần trên là khiến cho các chúng sinh chạy lên trên, hướng lên trên, sai khiến trên, nổi tiếp sinh?

Đáp: Nghĩa của phần trên khác, nghĩa của lưu khác. Do cõi nên lập ra kiết phần trên. Vì sao? Vì các kiết này khiến tất cả chúng sinh đều hướng tiến lên trên, sai khiến trên, nổi tiếp sinh. Còn vì nhằm giải thoát, hành đúng phần pháp thiện của Thánh đạo, nên nói là lưu. Vì sao? Vì chúng sinh tuy sinh trong cõi Hữu danh, nhưng vẫn bị trôi nổi do lưu, nên không hành đúng phần pháp thiện của Thánh đạo để đạt đến giải thoát.

Thế nên Tôn giả Cù-sa đã tạo ra thuyết này: Tuy chúng sinh đã sinh từ lâu nơi địa trên, nhưng cũng còn bị trôi nổi do lưu, bị ách dè giữ.

Tôn giả Bà-ma-lặc nói: Vì thường xuyên hiện hành phiền não tăng thượng, nên gọi là lưu.

Hỏi: Vì sao các kiến trong lưu lập Kiến lưu, trong ách lập Kiến ách, trong thủ lập Kiến thủ, còn trong lậu vì sao không lập Kiến lậu?

Đáp: Tôn giả Ba-xa nói: Vì Đức Phật đã nhận biết rõ quyết định về pháp tướng, cũng nhận biết về thể dụng của chúng, người khác thì không nhận biết. Nếu pháp có thể lập riêng thì lập riêng. Nếu pháp cần tập hợp mới có thể lập thì tập hợp để lập.

Lại nữa, các kiến thì vội vàng, đối tượng hành mạnh nhanh, không dừng lại một chỗ. Còn nghĩa lưu trú là nghĩa của lậu. Vì cùng với các phiền não ngu độn kết hợp, dừng trụ lâu, nên lập lậu. Các kiến thuận theo nghĩa trôi nổi, dừng ở trong lưu, khiến các chúng sinh trôi nổi, rơi rớt trong sinh tử nơi các cõi, các nẻo, các loài, thế nên lập riêng kiến lưu. Cũng như một cỗ xe dùng hai con bò, tánh đều nhanh nhẹ, vội vã, thì cỗ xe đó tất bị phá vỡ. Nếu một con chậm, một con nhanh, thì chúng sẽ ngăn giữ nhau, cỗ xe sẽ không hư. Kiến lưu kia cũng như thế.

Lại nữa, các kiến này tánh của chúng rất động, vội, thuận theo pháp lìa dục, không thuận theo pháp lưu trú. Nghĩa lưu trú là nghĩa của lậu, cùng với phiền não ngu độn kết hợp ở lại lâu, nên lập lậu. Vì thuận theo nghĩa trôi nổi nên lập lưu.

Hỏi: Nếu tánh của các kiến động, vội, tùy thuận với pháp lìa dục, thì vì sao lập kiến lưu?

Đáp: Vì chê trách các ngoại đạo vương mắc nơi các kiến. Các ngoại đạo đã tìm xét các kiến, ở trong sinh tử càng thêm bị che phủ, chìm mất. Ví như voi già bị rơi trong vũng bùn lầy, nếu muốn cử động thân để tìm cách ra khỏi thì càng bị lún xuống sâu. Các ngoại đạo kia cũng như vậy.

Phái Tỳ-bà Xà-bà-đề lập các kiến làm kiến lậu, nói có bốn lậu là Dục lậu, Hữu lậu, Kiến lậu và Vô minh lậu. Như Dục lưu của chúng ta là Dục lậu của phái kia, cho đến Vô minh lưu của chúng ta là Vô minh lậu của phái kia. Phái ấy tuy tạo ra thuyết này, nhưng cũng không cần hỏi, cũng không cần đáp.

* *Bốn ách:* (1) Ách dục. (2) Ách hữu. (3) Ách kiến. (4) Ách vô minh.

Như nói về Lưu, Ách cũng như thế. Thể của chúng không khác, nhưng về nghĩa thì có khác.

Nghĩa trôi nổi là nghĩa của lưu. Nghĩa trói buộc là nghĩa của ách. Chúng sinh bị lưu làm cho trôi nổi, bị ách trói buộc, phải khiêng vác xe sinh tử. Như con bò, dùng dây buộc chặt vào chiếc ách, dùng gậy đánh đập, sau đấy mới chịu kéo xe. Ách kia cũng như thế.

Thể nên trong các Kinh Luận đều nói lưu, tiếp sau mới nói ách.

* *Bốn thủ:* (1) Dục thủ. (2) Kiến thủ. (3) Giới thủ. (4) Ngã ngữ thủ.

Hỏi: Thể tánh của bốn thủ là gì?

Đáp: Có một trăm lẻ tám thứ.

Dục thủ có ba mươi bốn thứ: Ái có năm thứ. Giận có năm thứ. Mạn có năm thứ. Vô minh có năm thứ. Nghi có bốn thứ. Triền có mười thứ.

Kiến thủ có ba mươi thứ: Cõi dục có mười thứ. Cõi sắc có mười thứ. Cõi vô sắc có mười thứ.

Giới thủ có sáu thứ: Cõi dục có hai thứ. Cõi sắc có hai thứ. Cõi vô sắc có hai thứ.

Ngã ngữ thủ có ba mươi tám thứ: Ái có mười thứ. Mạn có mười thứ. Vô minh có mười thứ. Nghi có tám thứ.

Một trăm lẻ tám thứ này là Thể của bốn thủ, cho đến nói rộng. Cũng gọi là một trăm lẻ tám phiền não.

Đã nói thể tánh của bốn thủ. Về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là thủ?

Đáp: Do ba sự việc nên gọi là thủ: (1) Do hệ thuộc. (2) Do nắm giữ chặt. (3) Do lựa chọn.

Lại nữa, do hai sự việc nên gọi là thủ: (1) Có thể làm cho nghiệp bùng cháy. (2) Thể tánh mãnh liệt.

Làm cho nghiệp bùng cháy: Là khiến các nghiệp của chúng sinh trong năm nẻo luôn bùng cháy.

Thể tánh mãnh liệt: Vì do tuệ sáng.

Hỏi: Thủ là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa của củi là nghĩa của thủ. Nghĩa vây buộc là nghĩa của thủ. Nghĩa đâm hại là nghĩa của thủ.

Nghĩa của củi là nghĩa của thủ: Như vì duyên nơi củi nên lửa cháy rực. Chúng sinh cũng như vậy, nhân nơi phiền não nên lửa nghiệp bốc cháy.

Nghĩa vây buộc là nghĩa của thủ: Như con tằm dùng kén buộc mình lại, tức ở trong đó chết. Như thế, chúng sinh do phiền não tự buộc mình rồi chết trong nẻo ác.

Nghĩa đâm hại là nghĩa của thủ: Như vật bén nhọn đâm vào thân tức bị não hại. Dùng vật bén nhọn đâm vào pháp thân cũng lại như thế.

Thế nên nghĩa của củi, nghĩa vây buộc, nghĩa đâm hại là nghĩa của thủ.

Hỏi: Vì sao trong lậu lập vô minh lậu, trong lưu lập vô minh lưu, trong ách lập vô minh ách? Còn trong thủ vì sao không lập vô minh thủ?

Đáp: Tôn giả Ba-xa nói: Đức Thế Tôn quyết định nhận biết rõ về pháp tướng, cũng nhận biết về thể dụng của chúng, người khác thì không nhận biết. Nếu pháp có thể lập riêng tức nên lập riêng. Nếu pháp cần tập hợp mới có thể lập thì nên tập hợp để lập.

Lại nữa, trước đã tạo ra thuyết này: Do ba sự việc nên gọi là thủ: (1) Do hệ thuộc. (2) Do nắm giữ chặt. (3) Do lựa chọn.

Vô minh tuy có nghĩa hệ thuộc, nghĩa nắm giữ chặt, nhưng không có nghĩa lựa chọn. Vì sao? Vì người mạnh nhanh mới có thể lựa chọn. Vô minh thì không mạnh nhanh.

Lại nữa, trước đã nêu ra thuyết này: Do hai sự việc nên gọi là thủ: (1) Có thể làm cho nghiệp bùng cháy. (2) Đối tượng hành mãnh liệt.

Vô minh tuy có thể làm cho nghiệp bùng cháy, nhưng đối tượng hành không mãnh liệt. Vì ngu, nhỏ nên không mãnh liệt, không quyết định.

Hỏi: Vì sao trong năm kiến, bốn kiến hợp lập làm kiến thủ, một kiến lập làm giới thủ?

Đáp: Tôn giả Ba-xa nói: Đức Thế Tôn quyết định nhận biết rõ về pháp tướng, cũng nhận biết về thể dụng của chúng, người khác thì không nhận biết. Nếu pháp có thể lập riêng thì lập riêng làm thủ. Nếu pháp cần tập hợp mới có thể lập thì nên tập hợp để lập.

Lại nữa, trước đã tạo ra thuyết này: Do hai sự việc nên gọi là thủ: (1) Có thể làm cho nghiệp bùng cháy. (2) Đối tượng hành mãnh liệt.

Một kiến của giới thủ làm bùng cháy nghiệp của chúng sinh nơi năm nẻo, bằng với bốn kiến kia.

Tôn giả Cù-sa nói: Đức Phật nhận biết một kiến của giới thủ là nhanh chóng, riêng trọng về gần gũi, làm bùng cháy nghiệp của chúng sinh, chẳng phải là bốn kiến còn lại, thế nên lập riêng là giới thủ.

Lại nữa, vì giới thủ cùng với đạo là ganh nhau, xa cách giải thoát.

Cùng với đạo ganh nhau: Nghĩa là bỏ tám chánh đạo vi diệu, hành các thứ khổ hạnh, cho là tưởng thanh tịnh. Như không ăn, nằm trên tro than, thân hướng về ánh nắng mặt trời, hộp không khí, uống nước, ăn trái cây, lỏa hình, nằm trên củi gai, mặc áo rách v.v...

Xa cách giải thoát: Vì tu đạo tà nên càng xa cách giải thoát.

Lại nữa, do giới thủ có thể lừa dối hai loại người là nội đạo, ngoại đạo. Thế nào là lừa dối nội đạo? Như rửa tay chân, hành mười hai hạnh Đầu đà, cho là tưởng thanh tịnh. Thế nào là lừa dối ngoại đạo? Như tự nhịn đói, nằm trên tro than, hành các thứ khổ hạnh, cho là tưởng thanh tịnh.

Vì thế, Tôn giả Cù-sa tạo ra thuyết như thế này: Các hành tịnh như thế v.v... đều là pháp của thế gian đã hành, hiện trông thấy. Lừa dối nội đạo, ngoại đạo, như lừa dối trẻ con.

Hỏi: Vì sao nói là Ngã ngữ thủ? Là do đối tượng hành hay là do cảnh giới? Nếu do đối tượng hành là ngã ngữ thủ, thì thân kiến cũng

nên là ngã ngữ thủ? Vì sao? Vì đã hành theo hành của ngã. Nếu do cảnh giới, thì trong cảnh giới không có ngã.

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Không do đối tượng hành, cũng không do cảnh giới. Nếu do đối tượng hành là ngã ngữ thủ, thì thân kiến nên là ngã ngữ thủ. Vì sao? Vì đã hành theo hành của ngã. Cũng không do cảnh giới, vì trong cảnh giới không có ngã. Chỉ do các phiền não của cõi dục, trừ kiến, còn lại là lập dục thủ. Các phiền não của cõi sắc, vô sắc, trừ kiến, còn lại là lập ngã ngữ thủ.

Hỏi: Vì sao các phiền não của cõi dục, trừ kiến, lập làm dục thủ. Các phiền não của cõi sắc, vô sắc, trừ kiến, lập làm ngã ngữ thủ?

Đáp: Các phiền não của cõi dục, lúc nhân nơi dục tạo ra tự thân, cần cùng có, cần cảnh giới, cần vật dụng. Các phiền não của cõi sắc khi tạo ra tự thân, không nhân nơi dục, không cần cùng có, không cần cảnh giới, không cần vật dụng.

Lại nữa, các phiền não của cõi dục nhân nơi dục nên sinh, nhân nơi cảnh giới nên sinh, nhân nơi vật dụng nên sinh, nhân nơi người khác nên sinh vui. Các phiền não của cõi sắc, vô sắc không nhân nơi dục, không nhân nơi cảnh giới, không nhân nơi vật dụng, không nhân nơi người khác sinh vui, chỉ nhân nơi ngã sinh.

Lại nữa, các phiền não của cõi dục không nhân nơi định, có thể tạo ra tự thân, cũng nhân nơi vật nội, cũng nhân nơi vật ngoại. Các phiền não của cõi sắc, vô sắc nhân nơi định để tạo ra tự thân, nhân nơi vật nội, không nhân nơi vật ngoại.

Lại nữa, các phiền não của cõi dục không thể tạo ra tự thân rộng lớn, cũng không nối tiếp lâu xa. Các phiền não của cõi sắc, vô sắc có thể tạo nên thân rộng lớn, nối tiếp lâu xa. Như trời A-ca-nị-trá, thân dài một vạn sáu ngàn do-tuần. Thế nên các phiền não của cõi dục, trừ kiến, lập ra dục thủ. Các phiền não của cõi sắc, vô sắc, trừ kiến, lập ra ngã ngữ thủ.

Kinh Phật nói: Bốn thủ này đều lấy vô minh làm gốc, nhân nơi vô minh sinh, nhân nơi vô minh tích tập.

Hỏi: Như các kinh đều nói ái duyên thủ, ở đây vì sao nói lấy vô minh làm gốc, cho đến nói rộng?

Đáp: Do nhân gần nên nói là ái duyên thủ. Do nhân xa nên nói vô minh là gốc, nhân tập. Như gần, xa, thì ở đây, ở kia, cùng có, không cùng có, thân này, thân khác, nói cũng như thế.

Lại nữa, do nhân tương tự nên nói ái duyên thủ. Do nhân tương tự, nhân nhất thiết biến, nên nói vô minh là gốc, nhân tập.

Lại nữa, vì các ngoại đạo, nên tạo ra thuyết ấy. Các ngoại đạo không có nhà ở, cũng không chứa nhóm, không tham vương nơi cảnh giới, vì tạo các hành ác, nên bị đọa vào đường ác. Do vô minh nên chấp trước các kiến, đọa nơi nẻo ác.

Hỏi: Như ái được gồm thân trong thủ, vì sao nói ái duyên thủ?

Đáp: Bắt đầu sinh ái, gọi là ái, tăng trưởng rộng gọi là thủ, nên gọi là ái duyên thủ. Lại nữa, dưới gọi là ái, trên gọi là thủ.

* *Bốn sự trói buộc thân:* (1) Tham dục trói buộc thân. (2) Giận dữ trói buộc thân. (3) Giới thủ trói buộc thân. (4) Kiến thủ trói buộc thân.

Hỏi: Thể tánh của bốn sự trói buộc là gì?

Đáp: Có hai mươi tám thứ. Tham dục trói buộc thân là dục ái có năm thứ, chung nơi sáu thức thân. Giận dữ trói buộc thân có năm thứ, chung nơi sáu thức thân. Giới thủ trói buộc thân nơi ba cõi có sáu thứ. Kiến thủ trói buộc thân nơi ba cõi có mười hai thứ. Hai mươi tám thứ này là Thể của bốn sự trói buộc, cho đến nói rộng.

Đã nói thể tánh của bốn sự trói buộc. Về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là trói buộc? Trói buộc có nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa hệ thuộc là nghĩa của trói buộc. Nghĩa nối tiếp là nghĩa của trói buộc.

Nghĩa hệ thuộc là nghĩa của trói buộc: Bốn thứ này đồng trói buộc chúng sinh, trói buộc rồi, lại trói buộc nữa. Kinh Tập Pháp cũng nói: Nếu không đoạn dứt tham, không nhận biết tham, đều là nhân duyên của tất cả xứ thọ thân, cùng trói buộc chúng sinh, trói buộc rồi, lại trói buộc nữa. Ví như thợ kết buộc tràng hoa thiện xảo và học trò của ông ta đã dùng các thứ hoa chất thành từng ở trước, sau đấy dùng chỉ khâu kết tạo thành các tràng hoa. Là nhân của hoa, cũng là duyên của hoa, đồng khâu kết các hoa, khâu kết xong lại khâu kết nữa. Bốn thứ trói buộc kia cũng như thế. Giận dữ trói buộc thân, giới thủ trói buộc thân, kiến thủ trói buộc thân, nói cũng như thế.

Nghĩa nối tiếp là nghĩa của trói buộc: Như kinh nói: Do ba sự việc kết hợp nên vào thai mẹ: (1) Cha mẹ cùng có tâm nhiễm. (2) Người mẹ không bệnh, lúc gặp lại nhau. (3) Kẻ thọ thân hiện ở trước, hoặc có tâm dục, hoặc có tâm giận dữ. Do sự việc này, nên nghĩa nối tiếp là nghĩa của trói buộc.

Hỏi: Nếu nghĩa hệ thuộc là nghĩa của bốn thứ trói buộc, thì các phiền não khác không thuộc về trói buộc, cũng trói buộc chúng sinh, ở trong sinh tử cùng trói buộc, trói buộc rồi lại trói buộc nữa. Vậy bốn thứ trói buộc kia có nghĩa khác nào để Đức Thế Tôn lập riêng là trói buộc?

Đáp: Đây là thuyết nêu bày chưa trọn vẹn của Đức Thế Tôn, cho đến nói rộng.

Tôn giả Ba-xa nói: Đức Thế Tôn quyết định nhận biết rõ về pháp tướng, cũng nhận biết về thế dụng của chúng, người khác thì không thể biết. Nếu pháp có tướng của trói buộc thì lập làm trói buộc, không có tướng của trói buộc thì không lập.

Tôn giả Cù-sa nói: Đức Phật biết rõ bốn thứ ấy cùng trói buộc chúng sinh, trói buộc rồi, lại trói buộc nữa, nhanh chóng,

riêng nặng găn gũ, chẳng phải là phiền não khác, thế nên lập làm trói buộc.

Lại nữa, bốn thứ này đối với các phiền não, trói buộc riêng nơi người tại gia, xuất gia. Tham dục trói buộc thân, giận dữ trói buộc thân, trói buộc riêng nơi người tại gia. Giới thủ trói buộc thân, kiến thủ trói buộc thân, trói buộc riêng nơi người xuất gia.

Như tại gia – xuất gia, thì có nhà – không nhà, có chứa nhóm – không chứa nhóm, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, bốn thứ ấy chú trọng trói buộc riêng chúng sinh nơi ba cõi. Tham dục trói buộc thân, giận dữ trói buộc thân, chú trọng trói buộc riêng chúng sinh nơi cõi dục. Giới thủ trói buộc thân, kiến thủ trói buộc thân, chú trọng trói buộc riêng chúng sinh nơi cõi sắc, vô sắc.

Lại nữa, bốn thứ này là căn bản tạo tranh chấp của hai thứ sử. Tham dục trói buộc thân, giận dữ trói buộc thân có thể khởi căn bản tạo tranh chấp của sử ái, giận. Giới thủ trói buộc thân, kiến thủ trói buộc thân có thể khởi căn bản tạo tranh chấp của sử kiến. Như kinh nói: Bà-la-môn Chấp Trọng trì tảo quán đi đến chỗ Tôn giả Ca-chiên-diên, hỏi như vậy: Do nhân duyên nào hàng Sát-lợi trở lại cùng với Sát-lợi tranh chấp. Hàng Bà-la-môn trở lại cùng với hàng Bà-la-môn tranh chấp. Hàng Tỳ-xá trở lại cùng với hàng Tỳ-xá tranh chấp. Hàng Thủ-đà trở lại cùng với hàng Thủ-đà tranh chấp?

Tôn giả Ca-chiên-diên đáp: Này Bà-la-môn! Những hạng kia nhân nơi tham chấp dục ái nên hàng Sát-lợi trở lại cùng với hàng Sát-lợi tranh chấp, cho đến hàng Thủ-đà trở lại cùng với hàng Thủ-đà tranh chấp.

Lại hỏi: Người xuất gia đã từ bỏ nhà ở, không có tích chứa, vậy do nhân duyên gì lại cùng tranh chấp với nhau?

Tôn giả Ca-chiên-diên-tử đáp: Do đều đối với sự thấy biết của mình cùng khởi ái chấp. Như căn bản của hai sự tranh chấp, thì hai biên, hai mũi tên, hai hý luận, hai nẻo đường nên biết cũng như thế.

Lại nữa, ở đây là hiện bày về môn, về tóm lược, về bắt đầu nhập. Các phiền não, hoặc do kiến đạo đoạn trừ, hoặc do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ. Nếu nói giới thủ trói buộc thân, kiến thủ trói buộc thân, nên biết là đã nói các phiền não do kiến đạo đoạn trừ. Nếu nói tham dục trói buộc thân, giận dữ trói buộc thân, nên biết là đã nói các phiền não do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ.

Lại nữa, các phiền não hoặc là nhất thiết biến, hoặc không phải là nhất thiết biến. Nếu nói hai thứ trói buộc thân sau, nên biết là đã nói các phiền não nhất thiết biến. Nếu nói hai thứ trói buộc thân trước, nên biết là đã nói các phiền não không phải là nhất thiết biến.

Lại nữa, các phiền não hoặc là tánh kiến, hoặc không phải là tánh kiến. Nếu nói hai thứ trói buộc thân sau, nên biết là đã nói các phiền não thuộc tánh kiến. Nếu nói hai thứ trói buộc thân trước, nên biết là đã nói các phiền não không phải là tánh kiến.

Lại nữa, các phiền não hoặc là đối tượng hành của hàng phàm phu, hoặc là đối tượng hành của Thánh nhân, phàm phu. Nếu nói hai thứ trói buộc thân sau, nên biết là đã nói các phiền não thuộc đối tượng hành của hàng phàm phu. Nếu nói hai thứ trói buộc thân trước, nên biết là đã nói các phiền não thuộc đối tượng hành của Thánh nhân, phàm phu.

Lại nữa, các phiền não hoặc có tánh vui thích, hoặc có tánh buồn bã. Nếu nói về giận dữ trói buộc thân, nên biết là đã nói các phiền não có tánh buồn bã. Nếu nói về ba thứ trói buộc thân còn lại, nên biết là đã nói các phiền não có tánh vui thích.

Thế nên, nói là hiện bày về môn, về tóm lược, về bắt đầu nhập.

* *Năm cái*: (1) Cái dục ái. (2) Cái giận dữ. (3) Cái thù miên. (4) Cái trạo hối. (5) Cái nghi.

Hỏi: Thể tánh của cái là gì?

Đáp: Có ba mươi thứ:

Cái dục ái có năm thứ, chung nơi sáu thức thân.

Cái giận dữ có năm thứ, chung nơi sáu thức thân.

Cái thù, cái trạo đều cùng có ở ba cõi, do năm thứ đoạn, chung nơi sáu thức thân, là bất thiện, vô ký, bất thiện thì lập cái, vô ký thì không lập, có mười thứ. Miên ở cõi dục do năm hành đoạn, là địa ý, là thiện, bất thiện, vô ký, bất thiện thì lập cái, thiện và vô ký thì không lập, có năm thứ. Hối là thuộc cõi dục, do tu đạo đoạn, ở địa ý, là thiện, bất thiện, bất thiện thì lập cái, thiện thì không lập, có một thứ.

Nghi ở ba cõi do bốn thứ đoạn, ở địa ý, là bất thiện, vô ký, bất thiện thì lập cái, vô ký thì không lập, có bốn thứ.

Ba mươi thứ này là Thể của năm cái.

Hỏi: Cái có tướng gì?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Thể tức là tướng, tướng tức là thể. Các pháp không thể lìa thể, để nói riêng về tướng.

Lại nữa, chuyên cầu tìm dục là tướng của dục ái. Đối với chúng sinh khởi giận, hại là tướng của giận dữ. Khiến thân tâm bị che lấp, chìm mất là tướng của thù. Không cử động là tướng của miên. Không thôi dứt là tướng của trạo cử. Hợp với tâm ăn năn là tướng của hối. Tâm ở nơi đối tượng hành không quyết định là tướng của nghi.

Đã nói về thể tướng của cái. Về lý do nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là cái? Cái là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa ngăn che là nghĩa của cái. Nghĩa phá vỡ là nghĩa của cái. Nghĩa hủy hoại là nghĩa của cái. Nghĩa rơi rớt là nghĩa của cái. Nghĩa nằm là nghĩa của cái.

Nghĩa ngăn che là nghĩa của cái: Là ngăn che Thánh đạo và căn thiện nơi phương tiện của Thánh đạo. Như kinh nói: Tỳ-kheo nên biết! Năm thứ cây này được gọi là đại thọ, hạt giống của nó tuy nhỏ, nhưng thân cành đều to, che khuất các cây nhỏ khác, khiến những cây nhỏ ấy bị hoại, đổ ngã, nằm rạp xuống. Năm thứ cây là: (1) Thiên-xà-na. (2) Ca-tỳ-đa-la. (3) A-thấp-bà-đa. (4) Ưu-đàm-bạt-la. (5) Ni-câu-đà.

Các cây nhỏ bị các cây to này che khuất, không thể sinh hoa quả. Như thế, cây tâm của chúng sinh nơi cõi dục đã bị cái che lấp, không thể sinh hoa giác ý và quả Sa-môn. Vì vậy nghĩa ngăn che là nghĩa của cái.

Nghĩa phá vỡ, nghĩa hủy hoại, nghĩa rơi rớt, nghĩa nằm là nghĩa của cái.

Hỏi: Nếu ngăn che Thánh đạo và căn thiện nơi phương tiện của Thánh đạo là nghĩa của cái, thì các phiền não khác không thuộc về cái, chúng cũng ngăn che Thánh đạo và căn thiện nơi phương tiện của Thánh đạo, cũng nên là cái. Vậy các phiền não kia có nghĩa khác biệt gì để Đức Thế Tôn lập riêng là cái?

Đáp: Hoặc có thuyết cho: Đây là thuyết nêu bày chưa trọn vẹn của Đức Thế Tôn, cho đến vì người thọ nhận sự hóa độ của Phật.

Tôn giả Ba-xa nói: Đức Phật quyết định nhận biết rõ về pháp tướng, cũng nhận biết về thể dụng của chúng, người khác thì không thể nhận biết, cho đến nói rộng.

Tôn giả Cù-sa cho: Đức Phật nhận biết năm cái này, cho đến ngăn che Thánh đạo của chúng sinh và căn thiện nơi phương tiện của Thánh đạo, không phải là phiền não khác.

Lại nữa, các cái này cũng có lúc ngăn che nhân, cũng có lúc ngăn che quả.

Lúc ngăn che nhân: Năm cái, mỗi mỗi cái khi hiện ở trước, thì khiến không thể sinh tâm thiện hữu lậu và tâm vô ký không ẩn mất, huống chi là Thánh đạo và căn thiện nơi phương tiện của Thánh đạo.

Lúc ngăn che quả: Do quả của năm cái, nên sinh trong nẻo ác, tức là ngăn che tất cả công đức thiện.

Lại nữa, năm cái này, chúng sinh nơi cõi dục thường hành, lúc thường hành hành tướng của chúng rất vi tế. Chúng sinh hiện có nơi cõi dục kẻ hành mạn thì rất ít. Như sinh trong địa ngục, có thể khởi mạn này: Ta thọ nhận khổ vượt hơn người khác. Trong súc sinh như loài ếch ương v.v..., do ngu si nên không thể khởi các kiến. Vì thế, Tôn giả Cù-sa đã tạo ra thuyết: Tất cả phiền não đều ngăn che Thánh đạo, cùng với đạo Thánh trái nhau. Chỉ có năm cái là thường hiện hành, lúc thường hiện hành là rất vi tế, nên Đức Thế Tôn mới lập cái.

Lại nữa, các cái này gây trở ngại cho định và quả của định, hơn hẳn các phiền não khác, nên lập riêng làm cái.

Lại nữa, các cái này ngăn che pháp lìa dục của ba cõi, ngăn che chín thứ đoạn tri nơi quả vô lậu, ngăn che bốn quả Sa-môn.

Lại nữa, cái dục ái khiến xa lìa pháp làm vắng lặng dục ái. Cái giận dữ khiến xa lìa pháp làm vắng lặng giận dữ. Cái thù miên khiến xa lìa pháp tuệ. Cái trạo hối khiến xa lìa pháp định. Vì khiến xa lìa pháp định, tuệ, pháp làm vắng lặng các thứ dục ái, giận dữ, nên khiến cho mũi tên nghi sinh khởi trong tâm: Là có báo của nghiệp thiện ác hay là không có?

Lại nữa, ái, giận hủy hoại thân giới, thù miên hủy hoại thân tuệ, trạo hối hủy hoại thân định. Vì hủy hoại ba thứ thân, nên tâm nghi do dự: Là có báo của nghiệp thiện ác không? Như hủy hoại ba

giới, thì tôn hại ba giới cũng như vậy. Như ba giới, thì ba tu, ba tịnh cũng như thế.

Lại nữa, đây là hiện bày về môn, về tóm lược, về mới nhập. Các phiền não ấy, hoặc do một thứ đoạn, hoặc do bốn thứ đoạn, hoặc do năm thứ đoạn. Nếu nói hỏi, nên biết là đã nói về một thứ đoạn. Nếu nói nghi, nên biết là đã nói về bốn thứ đoạn. Nếu nói các thứ còn lại, nên biết là đã nói về năm thứ đoạn.

Lại nữa, các phiền não này hoặc do kiến đạo đoạn, hoặc do tu đạo đoạn, hoặc do kiến đạo, tu đạo đoạn. Nếu nói nghi, nên biết là đã nói do kiến đạo đoạn. Nếu nói hỏi, nên biết là đã nói do tu đạo đoạn. Nếu nói các thứ còn lại, nên biết là đã nói do kiến đạo, tu đạo đoạn.

Hỏi: Cái tên gọi có năm, còn thể thì có bao nhiêu?

Đáp: Tên gọi có năm, Thể có bảy. Cái dục ái, tên có một, thể có một. Cái giận dữ, cái nghi cũng như thế. Cái thù miên, tên gọi có một, thể có hai. Cái trạo hồi cũng như vậy. Thể nên năm cái, tên gọi có năm, thể có bảy. Như danh – thể, thì số – thể, danh khác – thể khác, danh khác tướng – thể khác tướng, phân biệt danh – phân biệt thể, nhận biết danh – nhận biết thể, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Vì sao cái dục ái, cái giận dữ, cái nghi, một thể lập cái, còn cái thù miên, cái trạo hồi phải hai thể lập cái?

Đáp: Tôn giả Ba-xa nói: Đức Phật nhận biết rõ quyết định về pháp tướng, cũng nhận biết về thể dụng của chúng, người khác thì không nhận biết, cho đến nói rộng.

Lại nữa, nếu là tánh của sử, cũng là tánh của triền, thì một thể lập cái. Nếu là tánh của triền, không phải là tánh của sử, thì hai thể lập cái.

Lại nữa, có phiền não đầy đủ, có phiền não không đầy đủ. Phiền não đầy đủ nghĩa là kiết, phược, sử cấu triền cùng với các thứ này trái

nhau, gọi là không đầy đủ. Các phiền não đầy đủ thì một thể lập cái. Các phiền não không đầy đủ thì hai thể lập cái.

Lại nữa, do ba sự việc nên lập cái: (1) Thức ăn. (2) Đối trị. (3) Cùng gánh nặng.

Cái dục ái: Lấy gì làm thức ăn? *Đáp*: Đối với tướng tịnh làm thức ăn.

Lấy gì làm đối trị? *Đáp*: Là bất tịnh. Vì dùng một thức ăn, một đối trị, nên một thể lập cái.

Cái giận dữ: Lấy gì làm thức ăn? *Đáp*: Lấy tướng hại làm thức ăn.

Lấy gì làm đối trị? *Đáp*: Lấy tâm từ. Vì dùng một thức ăn, một đối trị, nên một thể lập cái.

Cái nghi: Lấy gì làm thức ăn? *Đáp*: Lấy sự do dự đối với tướng thế gian làm thức ăn.

Lấy gì làm đối trị? *Đáp*: Lấy quán pháp duyên khởi. Vì dùng một thức ăn, một đối trị, nên một thể lập cái.

Cái thù miên: Lấy gì làm thức ăn? *Đáp*: Lấy năm pháp làm thức ăn: (1) Lờ mờ. (2) Buồn sầu. (3) Luôn ngập vật. (4) Ăn không tiêu. (5) Tâm phiền muộn.

Lấy gì làm đối trị? *Đáp*: Lấy tuệ. Do năm thức ăn, một đối trị, nên hai thể lập cái.

Cái trạo hối: Lấy gì làm thức ăn? *Đáp*: Dùng bốn pháp làm thức ăn: (1) Nghĩ đến thân thuộc. (2) Nghĩ đến cõi nước. (3) Nghĩ đến không muốn chết. (4) Nghĩ đến những sự việc vui thích cười đùa khi dạo chơi đã từng trải qua.

Dùng gì làm đối trị? *Đáp*: Dùng định. Do bốn thức ăn, một đối trị, nên hai thể lập cái.

Cùng gánh nặng: Cái dục ái, cái giận dữ, cái nghi, đồng một thể, có thể mang gánh nặng của nghĩa cái. Cái thù miên, cái trạo hối, hai thể, có thể mang gánh nặng của nghĩa cái. Cũng như sự việc trong thôn, một người có thể làm xong, thì lập một người. Một người không thể làm xong, thì lập nhiều người. Cũng như dùng đòn tay để đóng mái nhà, loại cứng chắc chỉ dùng một thứ, loại yếu kém thì dùng hai thứ. Sự việc kia cũng như thế.

Thế nên, một thức ăn, một đối trị, một sự cùng gánh nặng, lập một cái.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn trước nói cái dục ái, tiếp theo nói cái giận dữ, sau nói cái nghi?

Đáp: Nói như thế tức là vẫn tùy thuận.

Lại nữa, nếu nói như thế, thầy truyền trao dễ, đệ tử thọ nhận cũng dễ.

Lại nữa, vì tùy thuận lúc sinh, nên khi cái sinh, trước sinh dục ái, sau sinh giận dữ, nghi. Thế nên Đức Thế Tôn nói cái giận dữ, cái nghi ở sau.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Vì tham ái vương mắc nơi cảnh giới diêu, nên sinh cái dục ái. Vì mất cảnh giới diêu, nên sinh cái giận dữ. Mất cảnh giới diêu, tâm chìm đắm, nên sinh cái thù. Do thù che lấp tâm, nên sinh cái miên. Từ miên khởi sinh cái trạo. Tâm trạo sinh hối. Hối tùy thuận nên cái nghi liền sinh.

Kinh Phật nói: Năm cái hoặc lại có mười.

Hỏi: Năm cái vì sao hoặc có khi có mười?

Đáp: Do ba sự việc: (1) Do duyên trong, duyên ngoài. (2) Do thể tánh. (3) Do pháp thiện, bất thiện.

Do duyên trong, duyên ngoài: Thể của cái dục ái có khi duyên trong sinh, có khi duyên ngoài sinh. Ái do duyên trong ngoài sinh

đều cũng là cái, cũng ngăn chặn nơi tuệ, không sinh Bồ-đề, không đến Niết-bàn. Cái giận dữ cũng như thế.

Do thể tánh: Cái thù miên, cái trạo hối cũng ngăn che tuệ, không sinh Bồ-đề, không đến Niết-bàn.

Do pháp thiện, bất thiện: Có nghi là đối với pháp thiện do dự. Có nghi là đối với pháp bất thiện do dự, đều cùng là cái nghi, cũng ngăn che tuệ, không sinh Bồ-đề, không đến Niết-bàn.

Do ba sự việc này, nên lập cái, hoặc nói có mười.

Sử mạn, sử kiến, sử vô minh trong bảy sử, tất cả sử của cõi sắc, vô sắc đều không lập cái.

Hỏi: Vì sao sử mạn không lập cái?

Đáp: Vì cái che lấp tâm, còn mạn thì khiến tâm tự cao.

Hỏi: Vì sao sử vô minh không lập cái?

Đáp: Nghĩa cùng gánh vác nặng là nghĩa của cái. Vô minh gánh vác riêng trọng về nhiều.

Hỏi: Vì sao sử kiến không lập cái?

Đáp: Vì cái có thể diệt tuệ. Còn thể của kiến là tuệ, không thể dùng tuệ diệt tuệ.

Như thế, nhân luận sinh luận: Như cái có thể diệt tất cả tâm, tâm số pháp thiện, trong đây vì sao chỉ nói diệt tuệ?

Đáp: Vì tuệ, danh nghĩa đều vượt hơn. Trong tự kia, cái gì là hơn hết? Tuệ là hơn hết. Cái có thể diệt tuệ, hướng chi là pháp khác. Cũng như người tráng kiện có thể giết hại hàng ngàn kẻ địch, hướng chi là những người bé nhỏ khác.

Hỏi: Vì sao sử của cõi sắc, vô sắc không lập cái?

Đáp: Do chúng không có nghĩa của cái, cho nên không lập.

Lại nữa, cái gây chướng ngại cho pháp lìa dục của ba cõi. Phiền não của cõi sắc, vô sắc không gây chướng ngại cho pháp lìa dục của ba cõi.

Lại nữa, cái tạo chướng ngại cho chín thứ đoạn biết quả nơi đạo vô lậu. Phiền não của cõi sắc, vô sắc không chướng ngại cho chín thứ đoạn biết quả nơi đạo vô lậu.

Lại nữa, cái có thể tạo chướng ngại nơi bốn quả Sa-môn. Các phiền não của cõi sắc, vô sắc không thể gây chướng ngại cho bốn quả Sa-môn.

Lại nữa, cái có thể tạo ra trở ngại cho định và quả của định. Phiền não của cõi sắc, vô sắc không tạo ra trở ngại cho định và quả của định.

Lại nữa, cái có thể gây chướng ngại cho ba đạo, là kiến đạo, tu đạo và đạo vô học. Phiền não của cõi sắc, vô sắc không gây chướng ngại cho ba đạo.

Lại nữa, cái có thể làm chướng ngại ba căn là vị tri dục tri căn, cụ tri căn, dĩ tri căn. Phiền não của cõi sắc, vô sắc không gây chướng ngại cho ba căn. Như ba căn, thì ba loại Bò-đề, ba thứ tuệ, ba thứ giới, ba thứ thân, ba tu, ba tịnh, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, cái hoàn toàn là bất thiện. Phiền não của cõi sắc, vô sắc không phải là bất thiện.

Như thế, nhân luận sinh luận: Vì sao chỉ lập bất thiện làm cái?

Đáp: Do đối với tụ pháp thiện, nên Đức Thế Tôn lập riêng bất thiện làm cái. Như kinh nói: Tỳ-kheo! Những gì là tụ pháp thiện? Nên đáp: Là bốn niệm xứ. Nếu hỏi thứ gì là đối lập với tụ pháp thiện đó? Nên đáp: Là tụ pháp bất thiện. Nếu hỏi những gì là tụ pháp bất thiện? Nên đáp: Là năm cái.

Vì thế, Tôn giả Cù-sa đã tạo ra thuyết: Chúng sinh nơi cõi dục thường xuyên hành phiền não này. Lúc hành tướng của chúng vi tế, không nhận biết là lỗi. Do đây vì đối với chúng sinh nên nói là bất thiện.

Kinh Phật nói: Vô minh che lấp, kiết ái trói buộc, là đối tượng hành của kẻ ngu, người thông sáng cũng như vậy.

Hỏi: Như vô minh cũng có thể che lấp, cũng có thể trói buộc. Ái cũng có thể che lấp, cũng có thể trói buộc. Vì sao nói vô minh có thể che lấp, không nói trói buộc? Nói ái có thể trói buộc, không nói che lấp?

Đáp: Nên nói nhưng không nói, nên biết Đức Như Lai đối với nghĩa này là nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, vì muốn dùng các thứ văn, các thứ ngôn thuyết để tô điểm cho nghĩa. Nếu dùng các thứ văn, các thứ thuyết để tô điểm nơi nghĩa thì dễ hiểu.

Lại nữa, vì muốn hiện bày hai môn, như nói: Vô minh là che lấp, ái cũng là che lấp. Như nói ái là trói buộc, vô minh cũng là trói buộc. Thế nên vì nhằm hiện bày hai môn, cho đến nói rộng.

Lại nữa, trước đã tạo ra thuyết này: Nghĩa ngăn che là nghĩa của cái. Lại không có sự ngăn che tuệ nhãn của chúng sinh như là vô minh v.v... Nghĩa trói buộc là nghĩa của kiết. Lại không có sự trói buộc chúng sinh như kiết ái.

Như chúng sinh bị mù lòa do vô minh, bị kiết ái trói buộc. Do mù lòa, bị trói buộc, nên không thể hướng đến Niết-bàn.

Ở đây, nên nói dụ về hai kẻ giặc. Tôn giả Cù-sa nói như vậy: Vô minh làm cho chúng sinh mù lòa, ái có thể trói buộc, do đó nên pháp bất thiện được sinh. Ở đây, nên nói dụ về hai kẻ giặc.

Lại nữa, vì theo phần nhiều. Vô minh phần nhiều là che lấp chúng sinh. Ái phần nhiều là trói buộc chúng sinh.

Lại nữa, vô minh có nghĩa che lấp nhiều. Ái có nghĩa trói buộc nhiều.

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 27

Chương 2: KIỀM ĐỘ SỬ

Phẩm thứ 1: BẤT THIỆN, phần 3

* *Năm kiết*: (1) Kiết ái. (2) Kiết giận. (3) Kiết mạn. (4) Kiết tật (ganh ghét). (5) Kiết xan (keo kiệt).

Hỏi: Thể tánh của năm kiết này là gì?

Đáp: Có ba mươi bảy thứ: Kiết ái nơi ba cõi có mười lăm thứ. Kiết mạn cũng như thế. Kiết giận có năm thứ. Kiết tật, kiết xan nơi cõi dục do tu đạo đoạn có hai thứ. Ba mươi bảy thứ này là Thể của năm kiết, cho đến nói rộng.

Đã nói thể tánh của kiết. Về lý do nay sẽ nói:

Hỏi: Vì sao gọi là kiết? Kiết có nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa trói buộc là nghĩa của kiết. Nói rộng như nơi xứ ba kiết.

* *Năm kiết phần dưới*: (1) Kiết dục ái. (2) Kiết giận. (3) Kiết thân kiến. (4) Kiết giới thủ. (5) Kiết nghi.

Hỏi: Thể tánh của năm kiết phần dưới là gì?

Đáp: Có ba mươi một thứ: Kiết dục ái có năm thứ, chung nơi sáu thức thân. Kiết giận có năm thứ, chung nơi sáu thức thân. Kiết

thân kiến nơi ba cõi do kiến khổ đoạn có ba thứ. Kiết giới thủ nơi ba cõi do kiến khổ, kiến đạo đoạn có sáu thứ. Kiết nghi nơi ba cõi do kiến khổ, tập, diệt, đạo đoạn có mười hai thứ. Ba mươi một thứ này là Thế của năm kiết phần dưới, cho đến nói rộng.

Đã nói thế tánh của năm kiết phần dưới. Về lý do nay sẽ nói:

Hỏi: Vì lý do gì gọi là kiết phần dưới? Kiết phần dưới có nghĩa gì?

Đáp: Do là đối tượng hành của cõi dưới, nên gọi là dưới.

Lại nữa, là kiết do cõi dưới đoạn trừ, do cõi dưới sinh khởi nối tiếp, có thể sinh ra quả y (quả đẳng lưu), quả báo (quả dị thực) của cõi dưới. Do sự việc này nên gọi là kiết phần dưới. Cõi dưới là cõi dục.

Hỏi: Nếu như vậy, tất cả phiền não đều là đối tượng hành của cõi dưới. Sáu mươi bốn sử là do cõi dưới đoạn. Ba mươi sáu thứ là hệ thuộc cõi dục. Hai mươi tám thứ là hệ thuộc xứ phi tướng phi phi tướng. Ba mươi sáu thứ sử kia nối tiếp sinh khởi nơi cõi dưới. Ba mươi bốn thứ sử có thể sinh quả báo, quả y của cõi dưới. Hai thứ chỉ sinh quả y. Các phiền não như thế đều có nghĩa phần dưới. Vì sao Đức Thế Tôn chỉ nói năm kiết là kiết phần dưới?

Đáp: Tôn giả Ba-xa nói: Đức Phật – Thế Tôn nhận biết rõ quyết định về pháp tướng, cũng nhận biết rõ về thế dụng của chúng, cho đến nói rộng.

Tôn giả Cù-sa cho: Đức Phật đã nhận biết năm kiết phần dưới này là nhanh chóng, riêng trọng, gần gũi với đối tượng hành của cõi dưới, được đoạn trừ trong cõi dưới, sinh khởi nối tiếp nơi cõi dưới, có thể sinh ra quả báo, quả y của cõi dưới, chẳng phải là phiền não khác. Thế nên nói là kiết phần dưới.

Lại nữa, có hai thứ dưới: (1) Cõi dưới. (2) Chúng sinh dưới. Cõi dưới là cõi dục. Chúng sinh dưới là phần phàm phu. Chúng sinh sở

đĩ không thể ra khỏi cõi dưới là do lỗi gì? Đều do lỗi của kiết dục ái, kiết giận dữ. Chúng sinh sở dĩ không thể vượt qua phần phạm phu dưới đều là lỗi của kiết thân kiến, kiết giới thủ và kiết nghi. Như nói cõi dưới, thì địa dưới cũng như thế.

Lại nữa, năm kiết phần dưới này, đối với chúng sinh nơi cõi dục, cũng như lính giữ ngục, người rình bắt. Kiết dục ái, kiết giận dữ cũng như lính giữ ngục. Các kiết thân kiến, giới thủ, nghi cũng như người rình bắt. Ví như có người bị giam trong ngục, khiến hai người canh giữ, không cho người bị giam kia ra khỏi, cùng sai ba người rình bắt. Người bị giam kia hoặc được bạn thân, hoặc do bà con, hoặc do tiền của, hoặc vì gây tổn hại cho lính giữ ngục nên chạy thoát ra ngoài, cho đến đã đi xa. Ba người rình bắt tất phải tìm bắt đem về giam lại trong ngục. Ngục như cõi dục. Người bị giam như phạm phu. Hai lính giữ ngục như kiết dục ái, kiết giận dữ. Các kiết thân kiến, giới thủ, nghi như ba người rình bắt.

Hoặc có chúng sinh dùng quán bất tịnh gây tổn hại cho kiết dục ái, dùng quán từ gây tổn cho kiết giận dữ, lìa dục của cõi dục, cho đến lìa dục của xứ vô sở hữu, sinh nơi xứ phi tưởng phi phi tưởng, thì ba kiết thân kiến, giới thủ, nghi trở lại dẫn đến giam trong ngục cõi dục.

Thế nên, Tôn giả Cù-sa tạo ra thuyết này: Nếu không đoạn trừ hai pháp thì không ra khỏi cõi dục. Không đoạn trừ ba pháp, tức trở lại sinh nơi cõi dục.

Tôn giả Bà-ma-lặc nói: Vì bị hai thứ kiết trói buộc, nên không ra khỏi cõi dục. Vì không dứt trừ ba kiết, nên phải trở lại sinh nơi cõi dục.

Lại nữa, đây là hiện bày về môn, về tóm lược, về mới nhập. Các phiền não này hoặc do một thứ đoạn, hoặc do hai thứ đoạn, hoặc do bốn thứ đoạn, hoặc do năm thứ đoạn. Nếu nói thân kiến, nên biết là đã nói về một thứ đoạn. Nếu nói giới thủ, nên biết là đã nói về hai

thứ đoạn. Nếu nói nghi, nên biết là đã nói về bốn thứ đoạn. Nếu nói ái, giận, nên biết là đã nói về năm thứ đoạn. Nếu hỏi ái, giận, vì sao được lập trong kiết phần dưới, nên đáp như trong phần căn bất thiện. Nếu hỏi vì sao ba kiết được lập trong kiết phần dưới, nên đáp như trong phần ba kiết.

Đức Phật bảo các Tỳ-kheo: Các ông có thọ trì năm kiết phần dưới Ta đã giảng nói chăng?

Bấy giờ, Trưởng lão Ma-lặc-ca-tử, đang ở trong chúng hội, liền từ tòa ngồi đứng dậy, trích áo vai bên phải, chấp tay hướng về Phật, bạch Phật: Con xin thọ trì năm kiết phần dưới do Đức Thế Tôn đã giảng nói.

Đức Phật hỏi Ma-lặc-ca-tử: Ông thọ trì năm kiết phần dưới do Ta đã giảng nói như thế nào?

Ma-lặc-ca-tử đáp: Bạch Thế Tôn! Đức Thế Tôn đã nói dục ái là kiết phần dưới, con xin thọ trì. Đức Thế Tôn đã nói kiết giận dữ, kiết thân kiến, kiết giới thủ, kiết nghi, là kiết phần dưới, con xin thọ trì.

Đức Phật bảo: Ông là người ngu tối. Nếu ông thọ trì điều Ta đã giảng nói như thế, thì đám dị học – ngoại đạo sẽ quở trách ông như hài nhi, con trẻ nằm ngựa nơi giường, hãy còn không có tâm dục, huống chi là bị cái dục ái che lấp. Tuy không bị che lấp do cái dục ái, nhưng cũng không được nói là không bị sử dục sai khiến. Nói rộng như kinh.

Hài nhi, trẻ con kia đối với sắc không nhận biết về tâm dục, cho đến không nhận biết pháp, có thể nói là không có sử chăng?

Hỏi: Kinh Phật nói năm kiết phần dưới, Trưởng lão Ma-lặc-ca-tử kia cũng thọ trì như thế, vì sao Đức Phật lại quở trách ông ta?

Đáp: Không do văn, do không hiểu nghĩa, nên Đức Phật quở trách về nghĩa, không trách cứ về văn. Trưởng lão Ma-lặc-ca-tử nói

như thế này: Phiền não nếu hiện hành là kiết phần dưới, phiền não nếu không hiện hành thì không phải là kiết phần dưới. Đức Thế Tôn nói: Sử nếu không đoạn trừ là kiết phần dưới, bất tất hiện hành và không hiện hành.

Lại nữa, Trưởng lão Ma-lặc-ca-tử nói: Nếu sử hành tác hiện ở trước là năm kiết phần dưới. Đức Phật nói: Nếu tạo thành, tức chúng có nơi ba đời, bất tất trong hiện tại.

Lại nữa, Trưởng lão Ma-lặc-ca-tử nói: Sử chìm lặn nơi tâm là kiết. Đức Phật nói: Có các sử đạt được là kiết. Như nói: Nếu không khéo tri kiến đoạn trừ xứ đã khởi dục ái, thì không gọi là không có sử gian. Cho đến nghi nói cũng như thế.

* Năm kiết phần trên: (1) Kiết sắc ái. (2) Kiết vô sắc ái. (3) Kiết trạo cử. (4) Kiết mạn. (5) Kiết vô minh.

Hỏi: Thể tánh của năm kiết phần trên là gì?

Đáp: Có tám thứ: Kiết sắc ái nơi cõi sắc do tu đạo đoạn có một thứ. Kiết vô sắc ái nơi cõi vô sắc do tu đạo có một thứ. Các kiết trạo cử, mạn, vô minh nơi cõi sắc, vô sắc do tu đạo đoạn có sáu thứ. Tám thứ này là thể tánh của năm kiết phần trên, cho đến nói rộng.

Đã nói về thể tánh của năm kiết phần trên. Về lý do nay sẽ nói:

Hỏi: Vì lý do gì gọi là kiết phần trên? Kiết phần trên có nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa dấy khởi lên trên là nghĩa của kiết phần trên. Nghĩa hướng lên trên là nghĩa của kiết phần trên. Nghĩa khiến nổi tiếp sinh lên cõi trên là nghĩa của kiết phần trên.

Hỏi: Nếu nghĩa dấy khởi lên trên, nghĩa hướng lên trên, nghĩa khiến nổi tiếp sinh lên cõi trên là nghĩa của kiết phần trên, thì các phiền não kia không nên lập là lưu. Vì sao? Vì nghĩa trôi nổi, nghĩa chảy xuống là nghĩa của lưu. Tức các chúng sinh trôi nổi nơi các cõi, các nẻo, các loài sinh trong sinh tử.

Đáp: Nghĩa của lưu khác, nghĩa của kiết phần trên khác. Cũng do cõi nên lập kiết phần trên. Các phiền não này khiến chúng sinh khởi lên trên, hướng lên trên, khiến nối tiếp sinh lên trên. Vì không có pháp thiện của Thánh đạo vô lậu, chánh trí giải thoát nên lập lưu. Các phiền não ấy khiến chúng sinh tuy sinh nơi cõi Hữu đảnh, nhưng vẫn bị trôi nổi theo dòng chảy, không đến trong pháp thiện của Thánh đạo vô lậu, chánh trí giải thoát.

Thế nên, Tôn giả Cù-sa nói như thế này: Chúng sinh tuy đã sinh lâu nơi cõi trên, nhưng cũng bị lưu làm cho trôi nổi.

Hỏi: Vì sao ái được lập hai kiết phần trên, còn trạo, mạn, vô minh, mỗi thứ đều lập một kiết?

Đáp: Trạo, mạn, vô minh cũng nên nói như ái, lập hai kiết phần trên. Nhưng không nói nên biết là nghĩa này nêu bày chưa trọn vẹn.

Lại nữa, vì muốn dùng các thứ văn, các thứ ngôn thuyết nhằm tô điểm cho nghĩa, thì nghĩa dễ hiểu.

Lại nữa, vì muốn hiện bày về hai thứ môn. Như ái lập hai thứ, thì trạo, mạn, vô minh cũng nên lập hai thứ. Như trạo, mạn, vô minh lập một thứ, thì ái cũng nên nói một thứ.

Như thế, thể của kiết phần trên hoặc là bốn, hoặc là tám.

Như hai môn thì hai thứ cùng chung cũng như thế.

Lại nữa, do ái nên giới riêng khác, địa riêng khác, chủng riêng khác, có thể sinh các phiền não. Nói rộng như nơi xứ ái đã giải thích.

Kiết phần trên này là do tu đạo đoạn.

Hỏi: Vì sao kiết phần trên chỉ do tu đạo đoạn?

Đáp: Vì kiết phần trên có thể khiến cho chúng sinh hướng lên trên, không rơi xuống dưới. Còn phiền não do kiến đạo đoạn có thể khiến chúng sinh hướng lên trên, cũng khiến rơi xuống dưới.

Lại nữa, kiết phần trên là đối tượng hành của Thánh nhân, không phải là đối tượng hành của phàm phu. Trong Thánh nhân là đối tượng hành của A-na-hàm, không phải là đối tượng hành của Tu-đà-hàm, Tu-đà-hoàn.

Như thế nhân luận sinh luận: *Hỏi*: Vì sao kiết phần trên là đối tượng hành của A-na-hàm, không phải là đối tượng hành của Tu-đà-hàm, Tu-đà-hoàn?

Đáp: Vì A-na-hàm hoàn toàn sinh lên cõi trên, còn Tu-đà-hàm, Tu-đà-hoàn cũng sinh lên cõi trên, cũng sinh xuống cõi dưới.

Lại nữa, nếu là người đã ra khỏi cõi đắc quả thì trong thân này tức hành nơi kiết phần trên. Tu-đà-hoàn, Tu-đà-hàm tuy đắc quả nhưng không ra khỏi cõi.

Lại nữa, nếu là người đã ra khỏi cõi, vĩnh viễn đoạn trừ kiết bất thiện, thì hành nơi kiết phần trên. Tu-đà-hoàn, Tu-đà-hàm không ra khỏi cõi, cũng không vĩnh viễn đoạn trừ kiết bất thiện.

Lại nữa, nếu là người đã ra khỏi cõi, vĩnh viễn đoạn trừ kiết phần dưới, thì trong thân kia tức hành nơi kiết phần trên. Tu-đà-hoàn, Tu-đà-hàm không ra khỏi cõi, cũng không vĩnh viễn đoạn trừ kiết phần dưới.

Lại nữa, phiền não này được lập, mỗi mỗi đều dị biệt. Nếu trong thân lập kiết phần trên, thì không lập kiết phần dưới. Nếu trong thân lập kiết phần dưới, thì không lập kiết phần trên.

Lại nữa, vì không còn hành pháp phàm phu đã hành nữa, nên lập kiết phần trên. Tu-đà-hoàn, Tu-đà-hàm cũng còn hành pháp phàm phu đã hành. Pháp đã hành của phàm phu nghĩa là nam, nữ đồng ngủ chung một giường, mặc áo Kiêu-xa-da, đeo tràng hoa, dùng các thứ hương chiên đàn thoa vào thân, chứa vàng bạc, thọ dụng các vật dụng bằng vàng bạc, sai khiến nô tỳ, tôi tớ, cũng dùng tay đập vào đỉnh đầu, dùng dây xích, roi đánh người. Khởi các thân nghiệp v.v...

như thế, ngủ qua đêm với thê thiếp, tiếp xúc nơi thân người, sinh tưởng về xúc chạm như thế là pháp đã hành của phạm phu.

Lại nữa, lại không vào thai mẹ, sinh trong dòng máu, không trụ trong sinh tạng, thực tạng, trong thân như thế thì lập kiết phần trên. Như kinh nói: Cư sĩ Chất Đa nói với các người bà con: Các ông nên biết! Ta không vào thai mẹ nữa, nói rộng như trên. Thế nên, Tôn giả Cù-sa nói: Nếu giải thoát dục, giận thì giải thoát khỏi việc vào thai mẹ.

Hỏi: Trong kiết phần trên, thể của trạo cử là kiết hay là không phải kiết?

Nếu là kiết, thì như nơi Luận Ba-già-la-na đã nói làm sao thông? Như nói: Thế nào là pháp kiết? *Đáp:* Là chín kiết. Thế nào là pháp không phải kiết? *Đáp:* Là trừ chín kiết, các pháp còn lại là pháp không phải kiết.

Nếu không phải là kiết, thì như Luận này nói làm sao thông? Như nói: Thế nào là kiết phần trên? Là sắc ái, vô sắc ái, trạo, mạn, vô minh.

Đáp: Nên nói như thế này: Là kiết.

Hỏi: Nếu như vậy thì khéo thông nơi Luận này, còn như nơi Luận Ba-già-la-na (Luận Phạm Loại Túc) đã nói làm sao thông?

Đáp: Sa-môn phương Tây trì tụng Luận Ba-già-la-na, đã nói như thế này: Thế nào là pháp kiết? *Đáp:* Là chín kiết và trạo cử trong năm kiết phần trên. Thế nào là pháp không phải kiết? *Đáp:* Là pháp còn lại, trừ chín kiết và trạo cử trong năm kiết phần trên.

Sa-môn nước Kế Tân không phải nói như thế.

Hỏi: Vì sao Sa-môn nước Kế Tân không phải nói như thế?

Đáp: Sa-môn nước Kế Tân nên nói như Sa-môn phương Tây đã nói. Nhưng không nói là có ý gì? *Đáp:* Vì trạo cử là tướng hoại. Hoặc

phần ít là kiết, phần ít không phải là kiết. Hoặc đối với một người là kiết, hoặc đối với một người khác không phải là kiết. Hoặc có khi là kiết, hoặc có khi không phải là kiết.

Hoặc phần ít là kiết, phần ít không phải là kiết: Như nơi cõi sắc, vô sắc là kiết, nơi cõi dục thì không phải là kiết.

Hoặc đối với một người là kiết, hoặc đối với một người khác không phải là kiết: Như đối với Thánh nhân là kiết, đối với người phàm phu không phải là kiết.

Hoặc có khi là kiết, hoặc có khi không phải là kiết: Như Thánh nhân chưa lìa dục nơi cõi dục, không phải là kiết, đã lìa dục nơi cõi dục, là kiết.

Vì trạo cử có tướng hoại như vậy, thế nên Sa-môn nước Kế Tân không nói.

Như thế, nhân luận sinh luận: Vì sao trạo cử của cõi sắc, vô sắc thì lập kiết, còn trạo cử của cõi dục không lập?

Đáp: Vì cõi dục là cõi không định, chẳng phải là địa tu, chẳng phải là địa lìa dục, trong ấy không có định như thế để bị trạo cử nhiều loạn, thế nên trạo cử của cõi dục không lập làm kiết. Cõi sắc, vô sắc là cõi định, là địa tu, là địa lìa dục. Bốn chi, năm chi định trong các cõi đó đều bị trạo cử làm rối loạn, vì thế nên lập làm kiết. Như trong thôn xóm, nếu ở chỗ bên thôn xóm, tuy có âm thanh lớn, cũng không thể tạo ra tai hại. Còn nơi trụ xứ A-luyện-nhã, tuy là âm thanh nhỏ, cũng cho là tai hại. Trạo cử kia cũng như thế.

Lại nữa, cõi dục có nhiều các phiền não của tướng phi pháp, như hận, não, cuồng, siểm, kiêu, hại. Các phiền não v.v... như thế, ngăn che trạo cử khiến không được sáng rõ, thế nên trạo cử nơi cõi dục không lập làm kiết. Cõi sắc, vô sắc không có các phiền não của tướng phi pháp, trạo cử trong các cõi ấy rất sáng rõ, thế nên lập làm kiết. Như chỗ ở bên cạnh thôn xóm, có nhiều Tỳ-kheo hành ác,

nhưng không thể nhận biết. Nếu tới trụ xứ A-luyện-nhã, thì từ xa đến là có thể nhận biết.

Hỏi: Như trạo cử, thùỳ (hôn trầm) đều cùng ở nơi ba cõi, do năm thứ đoạn, chung nơi sáu thức thân, có thể hiện hữu trong tất cả tâm nhiễm ô. Vì sao lập trạo cử làm kiết phần trên mà không lập thùỳ?

Đáp: Vì trạo cử là lỗi lớn, tai hại nặng, gây nhiều lỗi lầm. Do vậy nên Đức Thế Tôn lập làm kiết phần trên. Luận Ba-già-la-na nói: Là đại địa bất thiện. Do trạo cử có nhiều lỗi lầm, nên Luận ấy nói: Thế nào là pháp kiết? *Đáp:* Là chín kiết và trạo cử trong năm kiết phần trên.

Vì nó có nhiều lỗi, nên Luận Ba-già-la-na lại nói thế này: Thế nào là vô minh không chung? Thế nào là triền, trạo không chung? Vì có nhiều lỗi lầm.

Luận Thi Thiết lại nói thế này: Nếu người phạm phu sinh khởi dục ái thì khởi năm pháp: (1) Dục ái. (2) Tướng sinh của dục ái. (3) Sử vô minh. (4) Tướng sinh của sử vô minh. (5) Trạo cử. Vì thùỳ (hôn trầm) không có nhiều lỗi lầm tai hại lớn như thế, nên không lập trong kiết phần trên.

Lại nữa, vì trạo cử là đối tượng hành của tuệ sáng, mạnh nhanh, có thể gây rối loạn cho bốn chi, năm chi định, nên lập trong kiết phần trên. Tánh của thùỳ thì ngu tối, không phải là tuệ sáng, mạnh nhanh, tùy thuận ở định, hiện hành giống như định. Nếu thùỳ ở nơi thân thì mau chóng có thể khởi định, thế nên không lập trong kiết phần trên.

Lại nữa, vì thùỳ bị vô minh che lấp, vô minh được lập làm kiết phần trên. Nếu như lập thùỳ làm kiết phần trên, thì bị vô minh che lấp.

* *Năm kiến:* (1) Thân kiến. (2) Biên kiến. (3) Tà kiến. (4) Kiến thủ. (5) Giới thủ.

Hỏi: Thể tánh của năm kiến là gì?

Đáp: Có ba mươi sáu thứ: Thân kiến ở nơi ba cõi do kiến khổ đoạn có ba thứ. Biên kiến cũng như vậy. Tà kiến ở nơi ba cõi do kiến khổ, tập, diệt, đạo đoạn có mười hai thứ. Kiến thủ cũng như vậy. Giới thủ ở nơi ba cõi do kiến khổ, kiến đạo đoạn có sáu thứ. Ba mươi sáu sử này là Thể của năm kiến, cho đến nói rộng.

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

Hỏi: Vì lý do gì gọi là kiến? Kiến là nghĩa gì?

Đáp: Do bốn sự việc nên gọi là kiến: (1) Có thể nhìn thấy. (2) Chuyển hành. (3) Đối tượng chấp giữ vững chắc. (4) Nhập trong duyên mạnh nhanh.

Nhìn thấy là có thể xem:

Hỏi: Đây là tà kiến, đối tượng nhìn thấy là điên đảo, vậy có thể xem gì?

Đáp: Đối tượng nhìn thấy tuy là tà, điên đảo, nhưng tánh là tuệ. Do tánh là tuệ, nên có thể xem. Như người tuy xem, nhưng không sáng rõ, cũng lại gọi là kiến.

Chuyển hành:

Hỏi: Trong khoảnh khắc một sát-na có chuyển hành nào?

Đáp: Do tánh của kiến mạnh nhanh, nên gọi là chuyển hành.

Đối tượng chấp giữ vững chắc: Các kiến này đối với duyên vọng chấp giữ bền chắc, nếu không phải là sức của đạo vô lậu, thì không do đâu có thể đoạn trừ. Nếu Phật, đệ tử Phật xuất thế, dùng sức của đạo vô lậu mới có thể dứt trừ hẳn các kiến. Răng như loại trùng trong biển cả, tên là Thất-thú-ma-la. Hoặc cây cỏ, hoặc gỗ bị nó cắn, nếu không phải dao bén thì không thể gỡ bỏ. Kiến kia cũng như thế. Như kệ nói:

*Người ngu đã nhận giữ
Vật bị cá kinh ngậm
Thất-thủ-ma-la cắn
Không búa không thể gỡ.*

Nhập trong duyên mạnh nhanh: Các kiến nhập nơi duyên mạnh nhanh như cây kim rơi trong bùn.

Lại nữa, do hai sự việc nên gọi là kiến: (1) Do có thể xem. (2) Do chuyển hành.

Lại nữa, do ba sự việc nên gọi là kiến: (1) Cùng với tướng tương ưng. (2) Làm thành sự việc kia. (3) Không hại đối tượng duyên.

Lại nữa, do ba sự việc nên gọi là kiến: (1) Có tâm trông mong. (2) Chấp trước kiên cố. (3) Chuyển hành.

Lại nữa, do ba sự việc nên gọi là kiến: (1) Do tâm trông mong. (2) Do phương tiện. (3) Do không biết.

Tâm trông mong: Làm hoại tâm trông mong. Phương tiện: Hủy hoại phương tiện. Không biết: Làm hoại tâm trông mong và phương tiện.

Lại nữa, làm hoại tâm trông mong: Là phá hoại người hành định. Làm hoại phương tiện: Là phá hoại người hành tuệ. Không biết: Là được nghe từ bên người khác, nhận thức sai lầm về pháp tướng.

Đã nói chung về lý do của các kiến. Nay sẽ nói riêng về lý do của mỗi mỗi thứ.

Vì sao gọi là thân kiến?

Đáp: Vì từ nơi tự thân sinh, cũng từ nơi có thân sinh, nên gọi là thân kiến.

Hỏi: Kiến khác cũng đều từ nơi tự thân sinh nên có thể là thân kiến chăng?

Đáp: Nếu kiến từ nơi tự thân sinh, không từ nơi tha thân sinh, không từ nơi không có thân sinh, thì kiến này là thân kiến. Kiến khác hoặc từ nơi tự thân sinh, hoặc từ nơi tha thân sinh, hoặc từ nơi không có thân sinh.

Từ nơi tự thân sinh: Là duyên nơi tự giới. Từ tha thân sinh: Là duyên nơi giới khác. Không có thân sinh: Là duyên nơi vô lậu.

Hỏi: Như biên kiến, không từ nơi tha thân sinh, cũng không từ nơi không có thân sinh, vì sao không gọi là thân kiến?

Đáp: Thân kiến do trước đã nhận tên, lại do sự việc khác, nên lập tên biên kiến, là do kiến chấp hai biên.

Lại nữa, nếu kiến từ nơi tự thân sinh, nhiễm chấp nơi ngã, ngã sở, thì nói là thân kiến. Kiến khác tuy có từ nơi tự thân sinh, nhưng không nhiễm chấp nơi ngã, ngã sở. Như ngã kiến, ngã sở kiến, thì kỷ kiến, kỷ sở kiến cũng như thế.

Lại nữa, nếu kiến từ nơi tự thân sinh, không trái với việc tu thí, giới, thì nói là thân kiến. Kiến khác tuy từ nơi tự thân sinh, nhưng không có sự việc như thế.

Lại nữa, nếu kiến từ nơi tự thân sinh, tin nhận điều đã làm là thân kiến. Kiến khác tuy từ nơi tự thân sinh nhưng không có sự việc ấy.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Tự thân gọi là năm thọ ấm, vì kiến này từ nơi tự thân sinh, nên gọi là thân kiến.

Hỏi: Vì sao nói năm thọ ấm gọi là thân mình?

Đáp: Là do tự tạo. Lại nữa, vì tự tạo nên cũng là quả nơi nghiệp phiền não của mình.

Vì sao gọi là biên kiến?

Đáp: Kiến này thọ nhận hai biên, hoặc đoạn, hoặc thường, nên gọi là biên kiến. Như kinh nói: Nay Ca-chiên-diên! Nếu dùng chánh

trí, thấy biết như thật về tập của thế gian, thì không nói là không có thế gian. Nói không có thế gian là đoạn kiến. Nếu thấy âm vị lai sinh, khởi suy nghĩ: Chúng sinh này chết ở nơi đây, sinh ở nơi kia là không dứt. Nếu dùng chánh trí thấy biết như thật về diệt của thế gian, thì không nói là có thế gian. Nói có thế gian là thường kiến. Nếu thấy âm, giới, nhập nối tiếp sinh, người kia khởi suy nghĩ: Đây là pháp diệt, chẳng phải là thường.

Lại nữa, vì đây là biên của ngoại đạo, nên nói là biên kiến. Ngoại đạo chấp ngã là pháp thấp kém đáng quở trách, hướng chi lại chấp ngã là đoạn, là thường, mà không là pháp thấp kém của biên chẳng?

Lại nữa, ngoại đạo chấp ngã, đó gọi là chấp giữ biên, gọi là vọng chấp giữ về duyên, gọi là đối tượng chấp giữ ngu si, hướng chi là chấp ngã có đoạn, có thường, mà không phải là biên chẳng?

Lại nữa, vì kiến này hành theo hai hành đoạn thường nên gọi là biên kiến.

Kinh Phật nói: Tỳ-kheo nên biết! Ta không cùng với thế gian tranh mà thế gian lại cùng với Ta tranh.

Hỏi: Vì sao Đức Phật không cùng với thế gian tranh?

Đáp: Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Vì Đức Phật giảng nói có nhân quả. Nếu cùng với ngoại đạo thường kiến tập hợp tại một nơi, ngoại đạo chấp có quả, không nhân. Vì sao? Vì không nhân nên thường. Đức Phật tạo ra thuyết này: Các ông nói có. Ta cũng nói có. Ông nói không có là ngu si. Nếu cùng với ngoại đạo đoạn kiến tập hợp tại một nơi, ngoại đạo đoạn kiến kia nói có nhân, không có quả. Vì sao? Vì đoạn quả.

Đức Phật tạo ra thuyết này: Các ông nói có. Ta cũng nói có. Ông nói không có là ngu si. Đức Phật đối với trường hợp chấp giữ

nhân của một biên, đối với trường hợp chấp giữ quả của một biên, lia cả đoạn thường để nói trung đạo. Do sự việc này, nên Đức Phật không cùng với thế gian tranh, chỉ thế gian cùng với Phật tranh.

Lại nữa, Đức Phật là luận pháp. Thế gian là luận phi pháp. Người luận pháp không cùng với người luận phi pháp tranh biện.

Lại nữa, Đức Phật do tùy thuận thế gian để chế pháp. Thế gian cho là pháp thật, không tùy thuận nơi Đức Phật.

Lại nữa, Đức Phật là người khéo dứt trừ cội rễ của sự tranh chấp. Ái, kiến là cội rễ của sự tranh chấp, Đức Phật đã khéo loại trừ chúng. Người thế gian không trừ bỏ. Thế nên nói: Ta không cùng với thế gian tranh chấp, chỉ thế gian là cùng với Ta tranh chấp.

Tôn giả Phật Đê Bà nói: Đức Phật thì chánh luận. Thế gian thì không chánh luận. Người chánh luận thì không cùng với kẻ không chánh luận tranh chấp. Như một con ngựa đi vào nẻo đường cong vạy, nói là đi vào đường xấu. Như thế, vì ngoại đạo hành theo đạo tà, nên nói đi theo nẻo tranh chấp.

Lại nữa, Đức Phật thấy nghĩa, thấy pháp, thấy điều thiện, thấy điều tốt, thế nên Ngài không cùng với thế gian tranh chấp.

Vì sao gọi là tà kiến?

Đáp: Vì hành theo hành tà, nên gọi là tà kiến.

Hỏi: Năm kiến đều hành theo hành tà, nên đều là tà kiến chăng?

Đáp: Là do danh, do hành. Nếu năm kiến không lập danh, lập hành, thì năm kiến đều là tà kiến. Vì sao? Vì hành theo hành tà. Nếu năm kiến lập danh, lập hành, thì kiến này gọi là hành của kiến tà, hành không thực có. Đó gọi là tà kiến.

Lại nữa, hành theo hành tà, hủy hoại pháp trước, đó gọi là tà kiến. Kiến khác tuy hành theo hành tà, nhưng không có sự việc như thế.

Lại nữa, nếu hành tà, hủy báng tất cả nhân quả, là tà kiến. Kiến khác tuy hành theo hành tà, nhưng không có sự việc như thế.

Lại nữa, hành theo hành tà cùng với việc tu thí, giới trái nhau, là tà kiến. Kiến khác tuy hành theo hành tà, nhưng không có sự việc như thế.

Lại nữa, nếu hành theo hành tà, hủy báng đạo Đẳng chánh giác của quá khứ, vị lai, hiện tại và quy y Tam bảo, đó gọi là tà kiến. Kiến khác tuy hành theo hành tà, nhưng không có sự việc như thế.

Lại nữa, nếu hành theo hành tà, hủy báng hai thứ ân, nghĩa là ân pháp, ân chúng sinh. Hủy báng ân pháp: Là nói không có thí cho, không có cúng tế, không có quả báo của nghiệp thiện ác, không có đời này đời sau. Hủy báng ân chúng sinh: Là nói không có cha, không có mẹ, không có chúng sinh hóa sinh, nói là thế gian không có A-la-hán, không có hướng đến chánh đạo, cho đến nói rộng. Kiến khác tuy hành theo hành tà, nhưng không có các sự việc như thế.

Lại nữa, nếu hành theo hành tà, có thể khởi hai thứ không có ân, nghĩa là không có ân của pháp, không có ân của chúng sinh. Khởi không có ân của pháp: Là nói không có thí cho, cho đến nói rộng. Khởi không có ân của chúng sinh: Là nói không có cha, cho đến nói rộng. Đó gọi là tà kiến. Kiến khác tuy hành theo hành tà, nhưng không có các sự việc như thế.

Lại nữa, tà kiến nếu hành theo hành tà là hủy hoại sự việc hiện thấy. Như người rơi vào hầm lửa, muốn cho người đời sinh tưởng hy hữu, nên nói thế này: Nay ta cảm thấy an lạc! Như thế, chúng sinh rơi vào trong âm, giới, nhập chấy bùng, do tà kiến nên nói không có khổ. Kiến khác tuy hành theo hành tà, nhưng không có sự việc như thế.

Lại nữa, nếu hành theo hành tà, tức nói là ác. Như nói: Tỳ-kheo nên biết! Nếu người hành tà kiến thì các nghiệp thân miệng ý hiện có và pháp hồi chuyển, theo chỗ mong cầu đều sinh pháp không yêu,

không thích, không tốt đẹp. Vì sao? Tỳ-kheo nên biết là do kiến ác. Kiến khác tuy hành theo hành tà, nhưng không có các sự việc như thế, nên không gọi là tà kiến.

Vì sao gọi là kiến thủ?

Đáp: Vì chấp giữ lấy kiến, nên gọi là kiến thủ.

Hỏi: Kiến này cũng chấp giữ năm ấm, vì sao chỉ nói là kiến thủ?

Đáp: Vì nhân nơi kiến nên chấp giữ năm ấm. Lại nữa, nếu chấp giữ lấy kiến, nếu chấp giữ năm ấm, cho là bậc nhất, đó gọi là kiến thủ.

Vì sao gọi là giới thủ?

Đáp: Vì kiến này chấp giữ lấy giới, nên gọi là giới thủ.

Hỏi: Ở đây đều chấp giữ năm ấm, vì sao chỉ nói chấp giữ lấy giới?

Đáp: Vì nhân nơi giới nên chấp giữ năm ấm. Lại nữa, do đối tượng hành, nên hoặc chấp giữ lấy giới, hoặc chấp giữ lấy ấm. Vì chấp đối tượng hành là tịnh, nên gọi là giới thủ.

Hỏi: Do đâu gọi là thủ?

Đáp: Vì nhận lấy kiến của người khác, nên gọi là thủ. Như thân kiến chấp ngã ngã sở, biên kiến chấp đoạn thường, tà kiến hủy báng, nói là không có. Kiến thủ chấp giữ các kiến này cho là bậc nhất. Giới thủ chấp giữ các kiến này cho là tịnh. Thế nên nhận lấy kiến chấp của người khác gọi là thủ.

** Sáu ái thân: (1) Mắt tiếp xúc sinh ái. (2) Tai tiếp xúc sinh ái. (3) Mũi tiếp xúc sinh ái. (4) Lưỡi tiếp xúc sinh ái. (5) Thân tiếp xúc sinh ái. (6) Ý tiếp xúc sinh ái.*

Nên nói là một ái: Như ái của ba cõi trong chín kiết, được lập một kiết ái.

Nên nói là hai ái: Như ái của cõi dục trong bảy sử, nói là sử dục ái. Ái của cõi sắc, vô sắc được nói là sử hữu ái.

Nên nói là ba ái: Như kinh nói: Tỳ-kheo nên biết! Ái nói có ba là ái dục, ái sắc, ái vô sắc.

Nên nói là bốn ái: Như kinh nói: Ái từ bốn sự sinh. Nếu Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ni, nhân nơi y phục sinh ái, sinh liền sinh, thành lập liền thành lập, thiện liền thiện. Nhân nơi ăn uống sinh ái. Nhân nơi dụng cụ nằm sinh ái. Nhân nơi hữu sinh ái. Nếu Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ni sinh khởi ái như thế, nói rộng như trên.

Nên nói là năm ái: Là ái nhân nơi khổ đoạn trừ, cho đến ái do tu đạo đoạn.

Nên nói là chín ái: Như ái thượng thượng, cho đến ái hạ hạ.

Nên nói là mười tám ái: Như nói mười tám hành ái.

Nên nói ba mươi sáu ái: Như nói ba mươi sáu hành ái.

Nên nói một trăm lẻ tám ái: Như nói một trăm lẻ tám hành ái.

Nếu lấy nơi thân, nếu lấy sát-na, thì có vô lượng vô biên ái.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn nơi một ái rộng nói sáu ái, nơi vô lượng ái lược nói sáu ái thân?

Đáp: Do đối tượng nương dựa. Hoặc một, hoặc vô lượng ái đều dựa vào sáu thứ này, dựa vào sáu cõi, sáu nẻo, tương ứng với sáu thức thân mà sinh.

Hỏi: Vô minh, giận dữ cũng dựa vào sáu thứ này, cho đến cùng với sáu thức thân tương ứng sinh, vì sao chỉ nói sáu ái thân, không nói sáu giận dữ thân, sáu vô minh thân?

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

Lại nữa, nếu nói ái thân, nên biết là cũng nói về giận dữ thân, vô minh thân.

Lại nữa, vì ái ở nơi ba cõi, chung nơi năm thức thân, có thể tự thành lập. Giận dữ tuy chung nơi năm thức thân, tự thành lập, nhưng không ở nơi ba cõi. Vô minh tuy ở nơi ba cõi, nhưng không chung nơi năm thức thân, tuy có thể tự thành lập.

Lại nữa, cõi của ái riêng, địa riêng, chủng riêng, nói rộng như đã giải thích nơi xứ ái.

Hỏi: Vì sao gọi là thân?

Đáp: Vì nhiều ái chứa nhóm nên nói là thân. Không phải do khoảnh khắc một sát-na, mắt tiếp xúc sinh ái gọi là thân, mà là do nhiều sát-na, mắt tiếp xúc sinh ái, gọi là thân. Như không do một con voi được gọi là quân voi, mà do nhiều voi nên gọi là quân voi. Quân xe, ngựa, bộ cũng lại như thế. Cho đến ý tiếp xúc sinh nhiều ái, gọi là ái thân.

* *Bảy sử:* (1) Sử dục ái. (2) Sử giận dữ. (3) Sử hữu ái. (4) Sử mạn. (5) Sử vô minh. (6) Sử kiến. (7) Sử nghi.

Hỏi: Thể tánh của bảy sử (tùy miên) là gì?

Đáp: Có chín mươi tám thứ.

Sử ái dục ở nơi cõi dục có năm thứ, chung nơi sáu thức thân.

Sử giận dữ có năm thứ, chung nơi sáu thức thân.

Sử hữu ái là ái của cõi sắc, vô sắc, có mười thứ.

Sử mạn ở nơi ba cõi, có mười lăm thứ, tại địa ý.

Sử vô minh ở nơi ba cõi, có mười lăm thứ.

Sử kiến ở nơi cõi dục có mười hai, cõi sắc có mười hai, cõi vô sắc có mười hai, hợp thành ba mươi sáu thứ.

Sử nghi ở nơi ba cõi do bốn thứ đoạn có mười hai thứ.

Chín mươi tám thứ này là thể của bảy sử, cho đến nói rộng.

Đã nói thể tánh của sử. Về lý do nay sẽ nói:

Hỏi: Vì lý do gì gọi là sử? Sử là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa vi tế là nghĩa của sử. Nghĩa chấp trước kiên cố là nghĩa của sử. Nghĩa cùng theo đuổi là nghĩa của sử.

Nghĩa vi tế là nghĩa của sử: Vi gọi là tế, như bảy vi trần thành một tế trần.

Nghĩa chấp trước kiên cố là nghĩa của sử: Cho đến khoảnh khắc một sát-na, một vi trần sử cũng sinh chấp trước.

Nghĩa cùng theo đuổi là nghĩa của sử: Như pháp đuổi theo bóng của chúng sinh đi trong nước, đối với loài đi trên không. Đi trên không là chim, đi trong nước là loài vật ở trong nước. Chim dùng sức của đôi cánh, nhằm bay qua biển cả. Loài vật trong nước biển nhận lấy tướng chim bay xong, khởi suy nghĩ: Không có chim bay nào có thể bay qua biển cả, trừ vua chim Kim sí. Liên đuổi theo bóng chim kia. Vì quá mỗi mệ, chim kia rơi xuống nước, loài vật ở nước này bèn nuốt ngay.

Như thế, các sử nơi tất cả thời gian thường xuyên ở trong thân. Nếu không chánh tư duy tức sinh quả y, quả báo.

Lại nữa, vi tế là thể của sử, chấp trước là đối tượng tạo tác, cùng theo đuổi là đắc.

Lại nữa, vi tế là sử quá khứ, chấp trước là sử hiện tại, cùng theo đuổi là sử vị lai.

Lại nữa, nghĩa vi tế, nghĩa chấp trước là nghĩa của sử tương ưng. Nghĩa cùng theo đuổi là nghĩa của sử không tương ưng với tâm.

Hỏi: Không có sử không tương ưng chẳng?

Đáp: Ở đây nói đắc của sử là sử. Pháp sư nước ngoài nói sử có bốn thứ nghĩa: (1) Nghĩa vi tế là nghĩa của sử. (2) Nghĩa chấp trước

là nghĩa của sử. (3) Nghĩa hiện bày khắp là nghĩa của sử. (4) Nghĩa cùng theo đuổi là nghĩa của sử.

Nghĩa vi tế là nghĩa của sử: Tự tánh của sử này là vi tế. Đối tượng hành cũng vi tế.

Nghĩa chấp trước là nghĩa của sử: Sử kia đối với thân này luôn chấp trước kiên cố. Cũng như trẻ con giữ chặt lấy bầu sữa.

Nghĩa hiện bày khắp là nghĩa của sử: Sử kia hiện hữu khắp trong thân, như dầu ở trong hạt mè, chất béo ở trong nắm thịt.

Nghĩa cùng theo đuổi là nghĩa của sử: Như pháp theo đuổi bóng của loài vật ở trong nước đối với loài chim bay trên không.

Lại nữa, nghĩa vi tế là nghĩa của sử: Là tự thể của sử. Nghĩa chấp trước là nghĩa của sử: Là đối tượng hành tác. Nghĩa hiện bày khắp là nghĩa của sử: Là tương ưng. Nghĩa cùng theo đuổi là nghĩa của sử: Là các đặc.

Nên do nơi ba sự để nhận biết sử: (1) Do nơi tự thể. (2) Do nơi quả. (3) Do nơi con người.

Do nơi thể: Sử dục ái như ăn miếng to, nhiều. Sử giận dữ như ăn hạt sấm đắng. Sử hữu ái như áo thấm nhiều sữa mẹ. Sử mạn như người kiêu mạn. Sử vô minh như người mù. Sử kiến như người đi lạc đường. Sử nghi như người đi đến nẻo đường rẽ.

Do nơi quả: Hành rộng khắp sử dục ái sinh trong loài chim sẻ, uyên ương, bồ câu. Hành rộng khắp sử giận dữ tức sinh trong loài rắn độc. Hành rộng khắp sử hữu ái sinh trong cõi sắc, vô sắc. Hành rộng khắp sử mạn sinh trong hạng thấp kém. Hành rộng khắp sử vô minh sinh trong cảnh mù lòa, tăm tối. Hành rộng khắp sử kiến sinh trong ngoại đạo. Hành rộng khắp sử nghi sinh vào chốn biên địa.

Do nơi con người: Sử dục ái lấy Nan-đà v.v... để nhận biết. Sử giận dữ lấy Khí hư, Chi man v.v... để nhận biết. Sử hữu ái lấy A-tư-

đà, A-la-trá, Ưu-đà-ca v.v... để nhận biết. Sử mạn lấy Ma-na-đáp-đà v.v... để nhận biết. Sử vô minh lấy Ưu-lâu-tần-loa Ca-diếp v.v... để nhận biết. Sử nghi lấy Ma-lặc-ca-tử v.v... để nhận biết.

Hỏi: Vì sao ganh ghét (Tật) keo kiệt (Xan) không lập làm sử?

Đáp: Vì không có tướng của sử, nên không lập sử.

Lại nữa, ganh ghét, keo kiệt là phiền não thô, sử thì vi tế. Tánh của ganh ghét, keo kiệt thì nặng, tánh của sử thì nhẹ. Tánh của hai thứ ấy thì chậm, tánh của sử thì nhanh.

Lại nữa, tập khí nơi tánh của hai thứ ấy không bền chắc. Tập khí nơi tánh của sử thì bền chắc. Tập khí bền chắc thì lập sử, không bền chắc thì không lập. Như nơi chón đốt cỏ đốt ra khi lửa tắt, đất chỗ đó liền nguội. Tập khí của ganh ghét, keo kiệt cũng lại như thế. Như đốt gỗ Khu-đà-la, tuy lửa đã tắt lâu, nhưng đất chỗ đó vẫn còn nóng. Tập khí nơi tánh của sử, nên biết cũng như thế.

* *Chín kiết:* (1) Kiết ái. (2) Kiết giận dữ. (3) Kiết mạn. (4) Kiết vô minh. (5) Kiết kiến. (6) Kiết thủ. (7) Kiết nghi. (8) Kiết tật (ganh ghét). (9) Kiết xan (keo kiệt).

Hỏi: Thế tánh của chín kiết là gì?

Đáp: Có một trăm thứ. Kiết ái ở nơi ba cõi có mười lăm thứ. Kiết giận dữ có năm thứ. Kiết mạn ở nơi ba cõi có mười lăm thứ. Kiết vô minh ở nơi ba cõi có mười lăm thứ. Kiết kiến có mười tám thứ: Thân kiến ở nơi ba cõi có ba thứ. Biên kiến cũng thế. Tà kiến ở nơi ba cõi có mười hai thứ. Kiết thủ có mười tám thứ: Kiến thủ ở nơi ba cõi có mười hai thứ. Giới thủ ở nơi ba cõi có sáu thứ. Kiết nghi ở nơi ba cõi có mười hai thứ. Kiết tật, kiết xan ở nơi cõi dục do tu đạo đoạn có hai thứ. Một trăm thứ ấy là thể tánh của chín kiết.

Đã nói về thể tánh của kiết. Về lý do nay sẽ nói:

Hỏi: Vì lý do gì gọi là kiết? Kiết có nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa trói buộc là nghĩa của kiết. Nghĩa hợp với khổ là nghĩa của kiết. Nghĩa xen tạp độc là nghĩa của kiết. Phần còn lại như nơi xứ ba kiết đã nói.

Đã nói tổng quát về lý do của chín kiết. Về lý do của mỗi mỗi thứ kiết nay sẽ nói.

Thế nào là kiết ái?

Đáp: Ái của ba cõi được lập là kiết ái: Ái của cõi dục lập sử dục ái. Ái của cõi sắc, vô sắc lập sử hữu ái.

Kinh nói có ba ái: Ái dục, ái sắc, ái vô sắc.

Hỏi: Ba thứ ái này có khác biệt gì?

Đáp: Người thọ nhận Phật hóa độ có ba hạng: Lợi căn, trung căn và độn căn. Vì người lợi căn nói kiết ái. Vì người trung căn nói sử dục ái, sử hữu ái. Vì người độn căn nói ba ái.

Như lợi căn, trung căn, độn căn, thì hành lâu, đã hành, mới hành, vui lược, vui rộng, vui lược rộng nói cũng như thế.

Lại nữa, vì đồng với nghĩa trói buộc của khổ. Ái của cõi dục cũng đồng với sự trói buộc của khổ. Ái của cõi sắc, vô sắc cũng đồng với sự trói buộc của khổ.

Thế nào là kiết giận dữ?

Đáp: Là hại chúng sinh.

Hỏi: Như ở trong pháp phi chúng sinh, cũng khởi tâm hại, vì sao chỉ nói hại chúng sinh?

Đáp: Vì ở trong pháp của số chúng sinh khởi giận dữ nhiều, đối với số phi chúng sinh khởi giận dữ ít.

Lại nữa, đối với số chúng sinh khởi giận dữ thì tội nặng, đối với số phi chúng sinh khởi giận dữ thì tội nhẹ.

Lại nữa, nhân nơi số chúng sinh giận dữ, cũng giận dữ đối với số phi chúng sinh.

Thế nào là kiết mạn?

Đáp: Có bảy thứ mạn là sử mạn: (1) Mạn. (2) Đại mạn (Quá mạn). (3) Mạn đại mạn (Mạn quá mạn). (4) Ngã mạn. (5) Tăng thượng mạn. (6) Bất như mạn (Ty mạn). (7) Tà mạn. Nói rộng như nơi chương Kiền Độ Tạt.

Thế nào là kiết vô minh?

Đáp: Ba cõi không nhận biết. Nói như thế là tốt. Nếu tạo ra thuyết này: Duyên nơi ba cõi không nhận biết thì không gồm thâm sử duyên nơi vô lậu.

Thế nào là kiết kiến?

Đáp: Là ba kiến: Thân kiến, biên kiến, tà kiến.

Thế nào là kiết thủ?

Đáp: Là hai thủ: Kiến thủ, giới thủ. Nói rộng như nơi Luận Ba-già-la-na.

Hỏi: Vì sao trong năm kiến, ba kiến lập làm kiết kiến, còn hai kiến thì lập làm kiết thủ?

Đáp: Vì đồng với nghĩa trói buộc của khổ. Thân kiến gọi là tiếng của người nữ, là nghĩa trói buộc của khổ, không phải là vui. Như thân kiến, biên kiến, tà kiến cũng như thế. Kiến thủ, giới thủ, gọi là tiếng của người nam, là nghĩa trói buộc của khổ, không phải là vui (Theo pháp Thanh luận của Thiên Trúc có tiếng người nam, tiếng người nữ, tiếng chẳng phải nam, chẳng phải nữ).

Lại nữa, thể của hai kiết này là như nhau, gồm thâm sử cũng như nhau. Thể như nhau: Là thể của kiết kiến có mười tám, thể của kiết thủ cũng có mười tám. Gồm thâm sử cũng như thế.

Lại nữa, nếu kiến hành theo hành tà, không phải là giữ lấy, là kiết kiến. Nếu kiến hành theo hành tà, là giữ lấy, không phải là thấy biết, là kiết thủ.

Thế nào là kiết nghi? Là do dự đối với đê.

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn cho ý nghi có được quyết định. Nếu từ xa thấy một vật cao, thì nghi là người hay là gốc cây? Nếu là người thì nghi là người nam hay là người nữ? Thấy hai con đường, nghi là đường cần đi tới hay không phải đường cần đi tới? Thấy hai y, hai bát, nghi là y bát của mình, hay không phải là của mình? Có người cho như thế là kiết nghi thật. Nhằm khiến cho nghĩa này được quyết định nên nay chỉ rõ: Nghi này chỉ là vô ký không ẩn mất của cõi dục, thể là trí tà. Nếu nghi là có khổ, tập, diệt, đạo, hay là không có khổ, tập, diệt, đạo? Đây là nghi thật, gọi là kiết nghi.

Thế nào là kiết tật?

Đáp: Là thấy sự tốt đẹp của người khác, tâm không chấp nhận.

Thế nào là kiết xan?

Đáp: Là tâm gắn chặt với keo kiệt.

Hỏi: Vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì muốn cho người nghi có được quyết định. Người thế gian đối với tật (ganh ghét) tạo ra tướng xan (keo kiệt), đối với xan tạo ra tướng tật. Nếu có người thấy người khác tốt đẹp, tâm sinh ganh ghét, người thế gian nói người này là keo kiệt. Đây không phải là keo kiệt mà là ganh ghét. Nếu có người thấy người khác giấu kín vợ mình, người thế gian nói người đó là ganh ghét, thật sự không phải là ganh ghét mà là keo kiệt. Vì muốn dứt bỏ sự lẫn lộn: ganh ghét tưởng là keo kiệt, keo kiệt tưởng là ganh ghét, cũng nêu rõ về tướng khác biệt của chúng, nên tạo ra phần Luận này.

Thế nào là kiết tật? *Đáp*: Là thấy việc tốt đẹp của người khác, tâm không chấp nhận. Vì dứt trừ sự ganh ghét như thế cho là ý keo kiệt. Kiết này là tướng không chấp nhận, không phải là tướng gắn chặt với keo kiệt. Nếu thấy người khác có vật tốt đẹp, liền sinh tâm ganh ghét: vật ấy ở nơi ta mới là tốt đẹp.

Thế nào là kiết xan? *Đáp*: Là tâm gắn chặt với keo kiệt. Tức tạo ra thuyết này: Đã dứt trừ keo kiệt tạo tướng ganh ghét. Kiết này là tướng gắn chặt với keo kiệt, không phải là tướng không chấp nhận, vì khéo giữ vợ mình, không cho ra ngoài.

Hỏi: Vì sao ở trong mười triền, ganh ghét, keo kiệt là kiết, không phải là các triền khác?

Đáp: Do các triền kia không có tướng của kiết nên không lập. Có tướng của kiết thì lập.

Lại nữa, vì lấy sau để hiển bày trước. Tức trong mười triền, ganh ghét, keo kiệt là ở sau cùng nên nói sau là kiết tức làm rõ phần trước.

Lại nữa, hai thứ này có thể tự thành lập, không có hai tướng. Có thể tự thành lập, là do dụng của tự lực nên thành lập. Không có hai tướng, là hoàn toàn bất thiện. Triền phẫn, phú có thể tự thành lập, cũng không có hai tướng, nhưng Pháp sư nước ngoài nói: Hai thứ ấy là sử, không nói là triền, vì thế không nên hỏi.

Thùy, trạo cử không thể tự thành lập. Vì nhân nơi sức của người khác nên lập. Chẳng phải là không có hai tướng, do là bất thiện, vô ký. Miên, hối tuy có thể tự thành lập, nhưng cũng không phải là không có hai tướng, do miên có thiện, bất thiện, vô ký, hối có thiện, bất thiện. Không hổ, không thẹn, tuy chẳng phải là hai tướng, nhưng không tự thành lập, vì nhân nơi sức của người khác. Chỉ có ganh ghét (tật), keo kiệt (xan) không phải là hai tướng, cũng là có thể tự thành lập.

Lại nữa, hai kiết này là pháp thấp kém đáng quả trách.

Lại nữa, vì đây là đối tượng hành của kẻ thấp kém, xấu ác. Nếu người thế gian cúng dường cho người khác, vì sao lại sinh ganh ghét? Tuy có chứa nhóm trăm ngàn của cải vật báu, nhưng vẫn không thể cầm giữ năm tiền đi đến đời sau. Nếu nên thí cho người khác thì có lỗi gì?

Lại nữa, thế gian do hai kiết này, nên đã từng chịu nhiều sự hủy nhục. Người đời khinh chê hai pháp, cho là kẻ nghèo cùng, không có uy thế. Do hiện bày rộng khắp kiết ganh ghét, nên khiến không có oai thế. Hành rộng khắp kiết keo kiệt khiến người bạn cùng. Nếu là người bạn cùng, không uy thế, thì cha mẹ, anh em, thân thuộc, tôi tớ, cho đến vợ mình, đều bị xem thường.

Lại nữa, hai kiết này, đối với chúng sinh nơi cõi dục, có thể làm hai sự việc: (1) Như lính giữ ngục. (2) Như người giữ cổng.

Như người bị giam nơi lao ngục, do hai người canh giữ, không cho đi ra ngoài. Ví như tại vườn rừng thanh tịnh, trang nghiêm, dùng hai người gác cổng, không cho người đi vào. Nẻo ác nên biết như lao ngục. Ganh ghét, keo kiệt nên biết như lính giữ ngục. Chúng sinh sở dĩ không thể ra khỏi ngục nẻo ác là do ganh ghét, keo kiệt giữ chặt. Nẻo người, trời như vườn rừng trang nghiêm, thanh tịnh. Ganh ghét, keo kiệt như hai kẻ gác cổng. Chúng sinh sở dĩ không có được an vui trong nẻo người, trời, là do ganh ghét, keo kiệt canh giữ.

Do các sự việc ấy, nên ganh ghét, keo kiệt được lập làm kiết. Như kinh nói: Thích Đề Hoàn Nhân đi đến chỗ Đức Phật hỏi thế này: Bạch Thế Tôn! Hàng người, trời phần nhiều hành theo kiết gì? A-tu-la, Càn-thát-bà, cho đến nói rộng.

Đức Phật bảo: Nay Kiều-thi-ca! Người, trời phần nhiều hành theo kiết ganh ghét, kiết keo kiệt. A-tu-la, rồng, Ca-lâu-la, Càn-thát-bà, Khẩn-na-la, Ma-hầu-la-già, các chúng sinh như thế v.v... phần nhiều cũng hành theo kiết ganh ghét, kiết keo kiệt.

Hỏi: Chúng sinh hoặc có chín kiết, hoặc có sáu kiết, hoặc có ba kiết, hoặc có không kiết.

Có chín kiết: Là hàng phạm phu bị trói buộc đủ.

Có sáu kiết: Là phạm phu lia dục của cõi dục, Thánh nhân chưa lia dục ái.

Có ba kiết: Là Thánh nhân đã lia dục.

Không kiết: Là A-la-hán.

Không có chúng sinh tạo thành hai kiết, một kiết, vì sao Đức Thế Tôn nói: Người, trời, A-tu-la v.v... phần nhiều tạo thành hai kiết?

Đáp: Vì ganh ghét, keo kiệt là đối tượng hành của người giàu sang, Đế thích là bậc tôn quý trong hai trời.

Lại nữa, do hai kiết này, nên Trời, A-tu-la thường xuyên đánh nhau.

Chư thiên có thức ăn ngon, A-tu-la có gái đẹp. Chư thiên vì keo kiệt về thức ăn, không muốn đem đi nơi khác. Đối với các người nữ, sinh tâm ganh ghét nói: Ở với chúng ta mới tốt đẹp.

A-tu-la thì keo kiệt đối với người nữ, không muốn cho họ đi ra ngoài. Đối với thức ăn sinh tâm ganh ghét nói: Đối với chúng ta mới tốt đẹp.

Chư thiên vì người nữ, nên đi xuống thành của A-tu-la. A-tu-la vì thức ăn, nên lên đến thành cõi trời.

Do sự việc này, nên Trời và A-tu-la thường xuyên gây chiến với nhau.

Bấy giờ, Đế thích từ nơi trận chiến đi ra, tâm sợ hãi một hồi lâu rồi đi đến chỗ Phật, bạch Phật: Người, Trời, A-tu-la v.v..., do kiết nào mà thường xuyên gây chiến với nhau?

Đức Thế Tôn dùng sức phương tiện nói như vậy: Đế thích nên biết! Do hai kiết ganh ghét, keo kiệt, đã tạo tai hại cho ông, phát sinh ách nạn sợ hãi, cũng như gánh nặng.

Vì sự việc này, hàng người, trời, A-tu-la v.v... do hai kiết ấy nên thường xuyên gây chiến với nhau.

** Chín mươi tám sử (chín mươi tám tùy miên):*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Vì nhằm dứt trừ ý của Sa-môn vương mắc về văn tự. Tức có Sa-môn chấp trước nơi văn tự, nếu lià chỗ giảng nói của kinh thì không dám nêu bày. Lại nói thế này: Đức Phật nói bảy sử, ai là người thông sáng hơn Đức Phật, nói chín mươi tám sử? Vì muốn dứt trừ ý của người đã nói như thế, cũng nhằm nói về phần thể tánh tướng của chín mươi tám sử. Vì sự việc ấy nên tạo ra phần Luận này.

Kinh Phật nói: Bảy sử, do cõi, do chủng, do hành, nên có chín mươi tám sử.

Trong bảy sử, sử dục ái có trong chín mươi tám sử, do chủng loại nên có năm. Sử giận dữ cũng như vậy.

Trong bảy sử, sử hữu ái có trong chín mươi tám sử, do cõi nên có hai, do chủng loại nên có năm, do cõi, do chủng loại nên có mười lăm.

Sử mạn nơi bảy sử có trong chín mươi tám sử, do cõi nên có ba, do chủng loại nên có năm. Do cõi, do chủng loại nên có mười lăm. Sử vô minh cũng như vậy.

Sử kiến nơi bảy sử có trong chín mươi tám sử, do cõi nên có ba, do hành nên có năm, do chủng loại nên có mười hai, do cõi, do chủng loại, do hành nên có ba mươi sáu.

Sử nghi nơi bảy sử có trong chín mươi tám sử, do cõi nên có ba, do chủng loại nên có bốn, do cõi, do chủng loại nên có mười hai.

HẾT - QUYỂN 27

LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA

QUYỂN 28

Chương 2: KIỀN ĐỘ SỬ

Phẩm thứ 1: BÁT THIỆN, phần 4

** Ba kiết này, bao nhiêu thứ là bất thiện, bao nhiêu thứ là vô ký? Cho đến chín mươi tám sử, có bao nhiêu thứ là bất thiện, bao nhiêu là thứ vô ký?*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Tất cả phiền não đều là bất thiện, vì không có đối tượng nắm giữ thiện xảo. Như Phái Thí Dụ đã tạo ra thuyết như thế. Vì nhằm dứt bỏ ý tưởng như vậy, cũng nhằm nêu rõ phiền não có thứ là bất thiện, có thứ là vô ký. Nếu không có đối tượng nắm giữ thiện xảo là bất thiện, thì các phiền não nên nói là không có thiện xảo, không nên nói là bất thiện. Vì sao? Vì không có thiện xảo là không biết nắm giữ là tương ưng, vì không thể dùng tự thể trở lại tương ưng với tự thể.

Lại nữa, hoặc có thuyết cho: Các phiền não nơi cõi dục đều là bất thiện, các phiền não của cõi sắc, vô sắc đều là vô ký. Vì nhằm dứt bỏ ý của thuyết như thế, cũng để nêu bày Thân kiến, Biên kiến là pháp vô ký, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết nêu: Sở dĩ tạo luận, là vì nghĩa gì nên tạo luận?

Đáp: Vì muốn khiến nghĩa ấy được thành lập, nên tạo ra phần Luận

này. Thế nên, trước nêu câu hỏi: Do nghĩa gì, Tôn giả kia tạo luận lập chương trước? *Đáp:* Vì muốn hiện bày môn. Nay vì nhằm hiện bày môn nên tạo ra phần Luận này.

Ba kiết này, bao nhiêu thứ là bất thiện, bao nhiêu thứ là vô ký?

Đáp: Một thứ là vô ký: Nghĩa là thân kiến.

Hỏi: Vì sao thân kiến là vô ký?

Đáp: Nếu pháp là không hổ không thẹn cùng với không hổ không thẹn tương ưng, từ không hổ không thẹn sinh, cùng với không hổ không thẹn làm quả y (quả đẳng lưu) là bất thiện. Thân kiến thì không tương ưng với không hổ không thẹn, không từ nơi không hổ không thẹn sinh, không cùng với không hổ không thẹn làm quả y, nên là vô ký.

Lại nữa, kiết này không hoàn toàn làm hoại tâm trông mong.

Hỏi: Thế nào là không hoàn toàn làm hoại tâm trông mong?

Đáp: Tức như nghĩa trên đã nói. Lại nữa, kiết này không cùng với tu thí giới trái nhau, nên là vô ký. Như người chấp ngã, tu hành bố thí, là muốn cho ngã được an vui. Giữ giới là muốn khiến ngã được sinh lên cõi trời. Tu tập là muốn khiến ngã được giải thoát.

Lại nữa, kiết này đối với tự thể là ngu tối, nhưng không bức bách người khác. Như người chấp ngã khi mắt thấy sắc, không khởi suy nghĩ này: Mắt là chủ thể thấy sắc, sắc là đối tượng có thể thấy, nhưng khởi suy nghĩ: Ngã là chủ thể thấy sắc, ngã sở là đối tượng có thể thấy, cho đến ý nhận biết pháp, không có suy nghĩ này: Ý là chủ thể nhận biết pháp, pháp là đối tượng có thể nhận biết. Nhưng có suy nghĩ: Ngã là chủ thể nhận biết pháp, ngã sở là đối tượng có thể nhận biết.

Không bức bách người khác: Các kiến điên đảo như thế v.v... là không gây bức bách đối với người khác.

Lại nữa, vì thân kiến không sinh báo, nên là vô ký.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Vì sao kiến này là vô ký? *Đáp*: Vì kiến này không thể khởi nghiệp thân, miệng thô.

Hỏi: Nếu như vậy thì phiền não bất thiện cũng có thứ không thể khởi nghiệp thân, miệng thô, chúng nên là thân kiến chăng?

Đáp: Lúc tham, giận dữ, ngu si tăng thịnh, tức có thể khởi.

Lại nữa, vì kiến này không thể khiến người bị đọa vào nẻo ác, nên là vô ký.

Hỏi: Nếu như vậy thì phiền não bất thiện cũng có thứ không thể khiến con người bị đọa vào nẻo ác?

Đáp: Lúc tham, giận, si gia tăng mạnh, thì có thể khiến con người bị đọa vào nẻo ác. Còn khi kiến này tăng thịnh, thì không thể khiến con người bị đọa vào nẻo ác.

Lại nữa, kiến này không thể sinh quả không yêu thích, nên là vô ký.

Hỏi: Kiến này có thể sinh khởi hữu sau, tức là sinh quả không yêu thích. Vì sao? Vì như Đức Phật nói: Tỳ-kheo nếu khởi hữu sau, cho đến dù chỉ một sát-na, Ta cũng không khen ngợi. Vì sao? Vì người dấy khởi hữu là tạo pháp khổ.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Đối tượng chấp giữ của kiến này là điên đảo, cũng sinh điên đảo, nên là bất thiện. Nếu như thân kiến không phải là bất thiện, thì cái gì là bất thiện? Đức Thế Tôn cũng nói: Cho đến ngu tối nhỏ cũng là bất thiện. (Không có phần đáp? ND).

Hai thứ nên phân biệt:

Hỏi: Vì sao nói là nên phân biệt?

Đáp: Tức nghĩa này nên phân biệt, là phần bất thiện, là phần vô ký.

Lại nữa, vì nghĩa này cần phải mở ra, nên nói là phân biệt.

Phái Tỳ-bà Xà-bà-đề tạo ra thuyết: Vì nghĩa ấy cần giải nêu rõ, nên nói là phân biệt: Giới thủ, nghi, nếu ở cõi dục là bất thiện, nếu ở cõi sắc, vô sắc là vô ký.

Hỏi: Vì sao phiền não của cõi sắc, vô sắc là vô ký?

Đáp: Nếu pháp là không hồ, không thẹn cùng với không hồ, không thẹn tương ưng, từ nơi không hồ, không thẹn sinh, làm quả y (quả đẳng lưu) cho không hồ, không thẹn, là bất thiện. Vì phiền não của cõi sắc, vô sắc cùng với trên là trái nhau, nên là vô ký.

Lại nữa, vì phiền não này không làm hoại tâm trông mong. Thế nào là không làm hoại tâm trông mong? Là do như nghĩa đã nói ở trên.

Lại nữa, phiền não của cõi sắc, vô sắc không thể sinh báo. Vì không thể sinh báo nên là vô ký. Sở dĩ không thể sinh báo là vì bị bốn chi, năm chi định chế phục. Cũng như rắn độc đã bị chú thuật chế phục, thì không thể cắn người. Phiền não kia cũng như thế.

Lại nữa, vì chẳng phải là vật chứa đựng của báo, nên phiền não của cõi sắc, vô sắc là vô ký.

Nếu như cõi sắc, vô sắc có thể sinh báo, thì sinh báo gì? Nên sinh thọ khổ. Thọ khổ là pháp của cõi dục, không thể do phiền não của cõi sắc, vô sắc mà thọ nhận báo trong cõi dục.

Lại nữa, cõi sắc, vô sắc không phải là hoàn toàn có thể sinh điên đảo, chỉ có một ít pháp tương tự. Như tà kiến của cõi sắc, vô sắc hủy báng nói là không có khổ. Tuy nhiên hai cõi trên cũng có an vui giống nhau. Kiến thủ của cõi trên chấp các ám kia cho là bậc nhất, nhưng cũng có chỗ giống nhau về bậc nhất. Giới thủ của cõi trên chấp các ám kia cho là có thể đạt thanh tịnh, nhưng cõi trên cũng có chỗ giống nhau về có thể đạt thanh tịnh. Nghĩa là đạo của cõi sắc có thể làm tịnh cõi dục. Đạo của cõi vô sắc có thể làm tịnh cõi sắc. Thế nên phiền não của hai cõi ấy nhất định không phải là bất thiện.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Vì sao các phiền não của cõi sắc, vô sắc là vô ký? *Đáp:* Vì không thể khởi nghiệp thân, miệng thô. *Hỏi:* Phiền não bất thiện cũng có thứ không thể khởi nghiệp thân miệng thô, nên chúng là vô ký?

Đáp: Lúc tham, giận, si tăng thịnh, là có thể khởi nghiệp thân miệng thô. Các phiền não kia lúc tăng thịnh thì không thể khởi nghiệp thân, miệng thô. Lại nữa, các phiền não kia không thể khiến con người bị đọa vào nẻo ác, nên là vô ký.

Hỏi: Phiền não bất thiện cũng có thứ không thể khiến con người bị đọa vào nẻo ác, chúng cũng nên là vô ký?

Đáp: Lúc tham, giận, si tăng thịnh, tức có thể khiến con người bị đọa vào nẻo ác. Còn các phiền não kia lúc tăng thịnh thì không thể khiến con người bị đọa vào nẻo ác. Lại nữa, các phiền não kia không thể sinh quả không yêu thích.

Hỏi: Nếu sinh một ít hữu sau là quả không yêu thích, nói rộng như trên.

Đáp: Tôn giả Phật Đà Đề Bà nói: Nếu như phiền não của cõi sắc, vô sắc không phải là bất thiện, thì cái gì là bất thiện? Đức Thế Tôn cũng nói: Phiền não sinh khởi nghiệp nên là bất thiện.

Ba căn bất thiện: Chỉ là bất thiện. Vì sao? Vì căn bất thiện này là phiền não bất thiện, làm nhân, làm rễ, làm xuất xứ, làm gốc, làm hữu, làm duyên, lập tập, làm chỗ sinh cho pháp bất thiện.

Ba lậu: Một thứ là vô ký, là hữu lậu. Sở dĩ là vô ký tức như đã nói ở trên.

Hai thứ nên phân biệt là dục lậu và vô minh lậu.

Dục lậu: Hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký.

Vì sao dục lậu là bất thiện? Vì đó là không hổ, không thẹn cũng cùng với không hổ, không thẹn tương ưng. Là không hổ, không thẹn

nên bất thiện, tức là tự thể. Cùng với hai thứ ấy tương ứng là nhận lấy ba mươi bốn thứ: Hoàn toàn bất thiện có ba thứ. Phần ít, nghĩa là thù miên, trạo cử tương ứng với không hổ, không thẹn là bất thiện.

Vì sao dục lậu là vô ký? Vì không cùng với không hổ, không thẹn tương ứng. Đây là nói về thân kiến, biên kiến, cũng nói về phần ít của ba thứ, nghĩa là thù, miên, trạo cử, tương ứng với thân kiến, biên kiến đó gọi là vô ký.

Hỏi: Không hổ không cùng với không hổ tương ứng, không thẹn không cùng với không thẹn tương ứng, có thể thuộc về dục lậu vô ký chăng?

Đáp: Văn ấy nên nói như thế này: Thế nào là vô ký không thuộc về không hổ không thẹn, không tương ứng với dục lậu?

Không hổ không thẹn không gồm thân, tức là không hổ không thẹn còn lại không tương ứng, là trừ không hổ không thẹn tương ứng, nhưng không nói là có ý gì? *Đáp:* Không hổ tuy không cùng với không hổ tương ứng, nhưng cùng với không thẹn tương ứng. Không thẹn tuy không cùng với không thẹn tương ứng, nhưng cùng với không hổ tương ứng. Vì sao? Vì không lia nhau. Thế nên chẳng phải thuộc về dục lậu vô ký.

Vô minh lậu: Hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký:

Vì sao vô minh lậu là bất thiện? Vì cùng tương ứng với không hổ không thẹn. Như thế tức là nói vô minh nơi cõi dục do bốn thứ đoạn, nghĩa là do kiến tập, kiến diệt, kiến đạo và tu đạo đoạn cùng khổ để đoạn phần ít.

Phần ít, nghĩa là ba kiến, nghi, ái, giận, mạn tương ứng với vô minh và vô minh không chung.

Vì sao vô minh lậu là vô ký? Vì không cùng với không hổ không thẹn tương ứng. Như thế tức là nói vô minh nơi cõi dục tương ứng với thân kiến, biên kiến. Vô minh nơi cõi sắc, vô sắc do năm thứ đoạn.

Hỏi: Vì sao trong mười triền, chỉ nói cùng với không hổ không thẹn tương ưng mà không nói các thứ khác?

Đáp: Vì ý của người tạo luận muốn như thế. Tùy theo ý muốn của người tạo luận, nhưng cũng không trái với pháp tướng.

Lại nữa, hai triền ấy hoàn toàn là bất thiện, cùng với tất cả phiền não bất thiện tương ưng. Triền phản, triền phú (che giấu), triền tật (ganh ghét), triền xan (keo kiệt) tuy hoàn toàn là bất thiện, nhưng không cùng với tất cả phiền não bất thiện tương ưng. Triền thù, triền trạo cử tuy cùng với tất cả phiền não bất thiện tương ưng, nhưng không hoàn toàn là bất thiện. Vì sao? Vì là bất thiện và vô ký. Triền miên, triền hối không phải là hoàn toàn bất thiện. Vì sao? Vì miên có thiện, bất thiện, vô ký. Hối có thiện, bất thiện, vô ký. Còn không hổ không thẹn thì hoàn toàn là bất thiện, cùng với tất cả phiền não bất thiện tương ưng. Nên tùy có từng ấy không hổ không thẹn tương ưng là có từng ấy phiền não bất thiện. Có từng ấy phiền não bất thiện là có từng ấy tương ưng với không hổ không thẹn. Như tùy có từng ấy cái hộp là có từng ấy nắp đậy. Pháp kia cũng như thế.

Bốn lưu: Một thứ là vô ký, là hữu lưu. Vì sao? Vì là pháp của cõi sắc, vô sắc. Như nói phiền não của cõi sắc, vô sắc là vô ký, hữu lưu này cũng như thế.

Ba thứ nên phân biệt, là dục lưu, kiến lưu và vô minh lưu.

Dục lưu hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký.

Thế nào là bất thiện? Nghĩa là không hổ không thẹn cùng tương ưng với dục lưu. Không hổ không thẹn tức là nói về thể của không hổ không thẹn. Tương ưng với dục lưu là nói về hai mươi bốn thứ hoàn toàn bất thiện và phần ít của ba thứ, là thù, miên, trạo cử tương ưng với không hổ không thẹn.

Thế nào là vô ký? Nghĩa là dục lưu không cùng với không hổ không thẹn tương ưng. Như thế tức là nói phần ít của thù, miên, trạo cử cùng với thân kiến, biên kiến của cõi dục tương ưng.

Kiến lưu hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký.

Thế nào là bất thiện? Nghĩa là ba kiến hệ thuộc cõi dục, là tà kiến, kiến thủ, giới thủ.

Thế nào là vô ký? Nghĩa là hai kiến hệ thuộc cõi dục, là thân kiến, biên kiến, năm kiến hệ thuộc cõi sắc, vô sắc.

Vô minh lưu hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký.

Thế nào là bất thiện? Nghĩa là vô minh lưu cùng với không hồ không thẹn tương ưng.

Thế nào là vô ký? Nghĩa là vô minh lưu không cùng với không hồ không thẹn tương ưng.

Bốn ách: Cũng giống như bốn lưu.

Bốn thủ: Một thứ là vô ký, là Ngã ngữ thủ. Vì sao? Vì là pháp của cõi sắc, vô sắc. Như nói: Phiền não của cõi sắc, vô sắc là vô ký. Thủ này cũng như thế.

Ba thứ nên phân biệt, là Dục thủ, Kiến thủ, Giới thủ.

Dục thủ hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký.

Thế nào là bất thiện? Là không hồ, không thẹn cùng với dục thủ tương ưng. Không hồ, không thẹn tức nói về tự thể. Cùng tương ưng với dục thủ tức nói về hai mươi tám thứ hoàn toàn bất thiện và phần ít của bốn thứ, nghĩa là thù, miên, trạo cử, vô minh cùng với không hồ, không thẹn tương ưng.

Thế nào là vô ký? Là dục thủ không cùng với không hồ, không thẹn tương ưng, tức là nói về phần ít của bốn thứ: Thù, miên, trạo cử, vô minh, cùng với thân kiến, biên kiến hệ thuộc cõi dục tương ưng.

Kiến thủ hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký.

Thế nào là bất thiện? Là hai kiến hệ thuộc cõi dục, tức tà kiến, kiến thủ.

Thế nào là vô ký? Là hai kiến hệ thuộc cõi dục, tức thân kiến, biên kiến, cùng bốn kiến của cõi sắc, cõi vô sắc.

Giới thủ: Nơi cõi dục là bất thiện, nơi cõi sắc, vô sắc là vô ký.

Bốn phược (Bốn thứ trói buộc thân): Có hai thứ là bất thiện, tức tham dục trói buộc thân, giận dữ trói buộc thân. Hai thứ nên phân biệt là kiến thủ trói buộc thân, giới thủ trói buộc thân: Hệ thuộc cõi dục là bất thiện. Hệ thuộc cõi sắc, vô sắc là vô ký.

Năm cái: Chỉ là bất thiện.

Năm kiết: Có ba thứ bất thiện là kiết giận, kiết ganh ghét và kiết keo kiệt. Hai thứ nên phân biệt là kiết ái và kiết mạn: Hệ thuộc cõi dục là bất thiện. Hệ thuộc cõi sắc, vô sắc là vô ký.

Năm kiết phần dưới: Có hai thứ bất thiện là kiết dục ái, kiết giận dữ. Một thứ vô ký là kiết thân kiến. Hai thứ nên phân biệt là kiết giới thủ và kiết nghi: Hệ thuộc cõi dục là bất thiện. Hệ thuộc cõi sắc, vô sắc là vô ký.

Năm kiết phần trên: Chỉ là vô ký.

Năm kiến: Có hai thứ vô ký là thân kiến, biên kiến. Ba thứ nên phân biệt là tà kiến, kiến thủ và giới thủ: Hệ thuộc cõi dục là bất thiện. Hệ thuộc cõi sắc, vô sắc là vô ký.

Sáu ái thân: Có hai thứ bất thiện là tử xúc sinh ái thân, thiết xúc sinh ái thân. Bốn thứ nên phân biệt là nhãn xúc sinh ái thân, nhĩ xúc sinh ái thân, thân xúc sinh ái thân, nếu hệ thuộc cõi dục là bất thiện, hệ thuộc cõi Phạm thế là vô ký. Ý xúc sinh ái thân, hệ thuộc cõi dục là bất thiện, hệ thuộc cõi sắc, vô sắc là vô ký.

Bảy sử: Có hai thứ bất thiện là sử dục ái và sử giận dữ. Một thứ vô ký là sử hữu ái. Bốn thứ nên phân biệt là sử mạn, sử vô minh, sử kiến, sử nghi.

Sử mạn, sử nghi hệ thuộc cõi dục là bất thiện, hệ thuộc cõi sắc, vô sắc là vô ký.

Sử vô minh hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký. Thế nào là bất thiện? Là sử vô minh cùng với không hỏ, không thẹn tương ưng. Thế nào là vô ký? Là sử vô minh không cùng với không hỏ, không thẹn tương ưng.

Sử kiến hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký. Thế nào là bất thiện? Là ba kiến hệ thuộc cõi dục. Thế nào là vô ký? Là hai kiến hệ thuộc cõi dục cùng năm kiến hệ thuộc cõi sắc, vô sắc.

Chín kiết: Có ba thứ là bất thiện: Là kiết giận dữ, kiết keo kiệt, kiết ganh ghét. Sáu thứ nên phân biệt: Là kiết ái, kiết mạn, kiết thủ, kiết nghi: Hệ thuộc cõi dục là bất thiện. Hệ thuộc cõi sắc, vô sắc là vô ký.

Kiến vô minh hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký. Thế nào là bất thiện? Là vô minh cùng với không hỏ, không thẹn tương ưng. Thế nào là vô ký? Là vô minh không cùng với không hỏ, không thẹn tương ưng.

Kiết kiến hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký. Thế nào là bất thiện? Là tà kiến hệ thuộc cõi dục. Thế nào là vô ký? Là thân kiến, biên kiến hệ thuộc cõi dục, cùng ba kiến hệ thuộc cõi sắc, vô sắc.

Chín mươi tám sử: Có ba mươi ba thứ là bất thiện, sáu mươi bốn thứ là vô ký, một thứ nên phân biệt là sử vô minh hệ thuộc cõi dục do kiến khổ đoạn, hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký. Thế nào là bất thiện? Là sử vô minh cùng với không hỏ, không thẹn tương ưng. Thế nào là vô ký? Là sử vô minh không cùng với không hỏ, không thẹn tương ưng.

Môn này là Tỳ-bà-sa, Ưu-ba-đề-xá tức nên phân biệt rộng.

Hỏi: Vì sao gọi là thiện? Vì sao gọi là bất thiện? Vì sao gọi là vô ký?

Đáp: Nếu là đối tượng nắm giữ của thiện xảo, sinh ra quả ái, an ổn, nên gọi là thiện.

Đối tượng nắm giữ của thiện xảo: Là đạo đế.

Sinh ra quả ái: Là phần ít của khổ đế, tập đế.

An ổn: Là diệt đế.

Nếu không là đối tượng nắm giữ của thiện xảo, sinh ra quả không yêu thích, không an ổn, nên gọi là bất thiện. Đây là nói về phần ít của khổ đế, tập đế. Trái với đây là vô ký.

Lại nữa, sinh quả ái, sinh quả của thọ lạc là thiện. Sinh quả không yêu thích, sinh quả thọ khổ là bất thiện. Trái với đây là vô ký.

Lại nữa, sinh chủng tử hữu đáng yêu thích là thiện. Sinh chủng tử hữu không đáng yêu thích là bất thiện. Trái với đây là vô ký.

Lại nữa, sinh trong nẻo đáng yêu thích là thiện. Sinh trong nẻo không đáng yêu thích là bất thiện. Trái với đây là vô ký.

Lại nữa, ở trong phần tịch diệt, thể tánh nhẹ nhàng là thiện. Ở trong phần tăng thanh, thể tánh nặng chìm là bất thiện. Trái với đây là vô ký.

Tôn giả Bà-đa nói: Do bốn sự việc nên gọi là thiện: (1) Thể. (2) Gắn gũi. (3) Có thể khởi. (4) Thật nghĩa.

Thể: Là tự thể. Hoặc có thuyết nói: Hổ, thẹn là tự thể. Hoặc có thuyết cho: Ba căn thiện là tự thể.

Gắn gũi: Là tâm, tâm số pháp.

Có thể khởi: Là có thể khởi nghiệp thân miệng và tâm bất tương ưng hành.

Thật nghĩa: Là Niết-bàn. Vì an ổn nên nói là thiện.

Phái Tỳ-bà Xà-bà-đề đã tạo ra thuyết: Tự thể thiện là trí. Gắn gũi thiện là thức. Có thể khởi thiện là có thể khởi nghiệp thân miệng. Thật nghĩa thiện là Niết-bàn.

Do bốn sự việc nên gọi là bất thiện: (1) Thê. (2) Gằn gũ. (3) Có thể khởi. (4) Thật nghĩa.

Thê: Là tự thê. Hoặc có thuyết nói: Không hổ không thẹn là tự thê. Hoặc có thuyết cho: Ba căn bất thiện là tự thê.

Gằn gũ: Là tâm tâm pháp số.

Có thể khởi: Là có thể khởi nghiệp thân miệng và tâm bất tương ưng hành.

Thật nghĩa: Vì sinh tử không an ổn, nên nói là bất thiện.

Do đây phái Tỳ-bà Xà-bà-đề đã tạo ra thuyết: Tự thê: Là ngu si. Gằn gũ: Là thức. Có thể khởi: Là có thể khởi nghiệp thân miệng. Thật nghĩa: Là sự sinh tử.

Tôn giả Ba-xa nói: Nếu pháp là chánh quán, thì cùng với chánh quán tương ưng, từ chánh quán sinh quả y, quả giải thoát, đó gọi là thiện. Nếu pháp chẳng phải là chánh quán, cho đến không từ chánh quán sinh quả y, thì đó gọi là bất thiện. Cùng với sự việc này trái nhau, gọi là vô ký. Như chánh quán, không chánh quán, thì hổ thẹn, không hổ không thẹn, căn thiện, căn bất thiện, năm căn như tín v.v..., năm cái, nói cũng như thế.

Kinh Tập Pháp nói: Vì sao gọi là thiện? *Đáp*: Vì có quả đáng yêu mến, quả tốt đẹp, quả thích hợp, quả vừa ý, nên gọi là thiện. Về quả báo nói cũng như thế. *Hỏi*: Vì sao gọi là bất thiện? *Đáp*: Vì có quả không yêu mến, quả không tốt đẹp, quả không thích hợp, quả không vừa ý, nên gọi là bất thiện. Về quả báo nói cũng như thế. Cùng với sự việc này trái nhau là vô ký.

Hỏi: Đức Thế Tôn đã quyết định ghi nhận khổ, quyết định ghi nhận tập, quyết định ghi nhận diệt, quyết định ghi nhận đạo, nói rộng về mười hai nhập, thiết lập giải thoát hiển hiện. Vì sao nói vô ký?

Đáp: Không do không giải thoát nên nói vô ký, chỉ vì Đức Thế Tôn đối với pháp thiện, ghi nhận là thiện, pháp bất thiện ghi nhận là bất thiện, còn pháp này không phải là pháp thiện đã ghi nhận, không phải là pháp bất thiện đã ghi nhận, nên nói là vô ký.

Lại nữa, Đức Thế Tôn nói: Pháp thiện có quả đáng yêu thích. Pháp bất thiện có quả không đáng yêu thích. Pháp này không sinh quả yêu thích, không yêu thích, nên nói là vô ký.

Lại nữa, do hai sự việc nên gọi là thiện: (1) Do tự thể. (2) Do có báo.

Bất thiện cũng như thế. Vô ký tuy có tự thể, nhưng không sinh báo nên nói là vô ký. Đức Thế Tôn hoặc có khi không giải nói, gọi là vô ký. Như kinh nói: Sa-môn Cù-đàm! Thế giới này là thường chăng? Đức Phật nói: Câu hỏi này không nên đáp.

Hỏi: Vì lý do gì Đức Phật không đáp câu hỏi ấy?

Đáp: Vì ngoại đạo chấp con người là thường. Các ngoại đạo kia đi đến chỗ Đức Phật, hỏi như thế này: Sa-môn Cù-đàm! Con người là thường chăng? Là chẳng phải thường chăng?

Đức Phật suy nghĩ: Không có nhân, ngã. Nếu đáp không có, các ngoại đạo kia sẽ nói: Tôi không hỏi về có không.

Nếu như nói thường, vô thường, vì không có pháp làm sao nói có thường, vô thường? Như hỏi: Con của thạch nữ có cung kính, hiếu thuận chăng? Ngoại đạo kia sẽ suy nghĩ: Thạch nữ không có con. Ta nếu đáp không có, họ sẽ nói thế này: Tôi không hỏi về không có. Nếu như nói về cung kính, hiếu thuận họ sẽ nói: Thạch nữ không có con, sao lại nói cung kính, hiếu thuận? Câu hỏi kia cũng như thế.

Luận này chẳng phải là có, chẳng phải là thật. Vì chẳng phải là có, chẳng phải là thật, nên Đức Thế Tôn không đáp.

Có bốn cách đáp, như Phẩm Trí nơi Kiền Độ Tạt đã nói rộng.

** Ba kiết này, bao nhiêu thứ có báo, bao nhiêu thứ không có báo? Cho đến chín mươi tám sử, bao nhiêu thứ có báo, bao nhiêu thứ không có báo?*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Như Phái Thí Dụ nói: Trừ tư không có nhân báo, trừ thọ không có quả báo. Vì nhằm ngăn dứt ý tưởng của người nói như thế, cũng muốn hiện bày năm ấm là quả báo.

Lại nữa, vì sao tạo ra phần Luận này? *Đáp:* Hoặc có thuyết nói: Đã thọ nhân báo thì không có thể tánh. Như Bộ Ca Diếp Duy đã nói thế này: Nghĩa của nhân chỉ đến khi báo chưa thành thực, nếu báo thành thực thì không còn có nghĩa của nhân. Cũng như hạt giống chưa sinh mầm thì có nghĩa hạt giống. Nếu khi mầm đã mọc thì không có nghĩa của hạt giống nữa. Nghĩa của nhân kia cũng như thế. Vì nhằm ngăn dứt ý như đã nêu của Bộ kia, lại cũng nêu rõ về báo, tuy nhân đã thành thực, nhưng vẫn có thể tánh.

Lại có thuyết nói: Vì sao tạo ra phần Luận này? *Đáp:* Vì các ngoại đạo. Như ngoại đạo nói: Nghiệp thiện ác không có quả báo. Vì nhằm ngăn trừ ý tưởng như thế, cũng để làm rõ nghiệp thiện ác là có quả báo.

Thế nên, nhằm ngăn trừ nghĩa của người khác, làm sáng tỏ nghĩa của mình, cũng nêu bày nghĩa tương ưng của pháp tướng, nên tạo ra phần Luận này.

Giả như không vì nhằm ngăn trừ nghĩa của người khác, không vì làm sáng tỏ nghĩa của mình, chỉ nhằm nói rõ nghĩa tương ưng của pháp tướng, nên tạo ra phần Luận này, như văn của môn đầu đã nói, tức văn của môn này cũng nên nói như thế.

Ba kiết, nếu bất thiện thì có báo, vô ký thì không có báo. Cho đến chín mươi tám sử cũng như vậy.

Môn này là nói rộng, tức Ưu-ba-đề-xá, Tỳ-bà-sa.

Hỏi: Là do báo của tự pháp cùng có nên nói có báo, hay là do báo của tha pháp cùng có nên nói có báo? Nếu do báo của tự pháp cùng có nên nói có báo, thì vì sao nhân quả không cùng nhau? Cũng trái với kệ đã nói, như nói:

*Tạo ác không báo ngay
Như Tát-già ném sữa
Không đốt ngay ngu, nhỏ
Cũng như lửa dưới tro.*

Có loại cở gọi là Tát-già, nếu đem mài nhuyễn nát, bỏ vào trong sữa, tức thì thành lạng. Nhân, quả thì không như thế. Vậy là thế nào?
Đáp: Như lửa dưới đáy tro, mới đập qua thì không nóng, đứng lại lâu mới thấy nóng. Như thế, nghiệp bất thiện lúc tạo nhân sinh mừng vui, khi biến thành quả thì sinh âm, giới, nhập của các nẻo ác.

Nếu do báo của tha pháp cùng có nên nói có báo, thì Thánh đạo vô lậu cũng cùng với báo của tha pháp cùng có nên nói là có báo?

Đáp: Nên tạo ra thuyết này: Vì cùng với báo của tự pháp cùng có, nên nói là có báo.

Hỏi: Nếu như vậy thì vì sao nhân quả không cùng có? Cũng trái với kệ đã nói.

Đáp: Cùng có có hai thứ: (1) Có cùng. (2) Đều cùng.

Có cùng: Là có nhân có quả, có duyên có báo.

Có nhân có quả: Như nhân đã tạo từ trước trong trăm ức kiếp tuy diệt nhưng vẫn làm nhân tác cho pháp của đời sau. Pháp này đối với nhân tuy cách xa vẫn gọi là có nhân. Pháp kia đối với quả tuy cách xa vẫn gọi là có quả.

Có duyên: Như mặt trời, mặt trăng cách mặt đất này bốn ngàn do-tuần, nếu mắt duyên đến, liền sinh nhãn thức. Cảnh giới tuy xa vẫn sinh nhãn thức. Đó gọi là có duyên.

Có báo: Nghiệp đã gây tạo từ trước trong trăm ức kiếp, tuy diệt nhưng ở nơi thân hiện tại sinh báo. Nghiệp kia đối với báo này tuy cách xa, vẫn nói là có báo.

Điều cùng: Là như có giác, có quán, có hỷ, có dụng.

Có giác: Là pháp tương ứng của giác.

Có quán: Là pháp tương ứng của quán.

Có hỷ: Là pháp tương ứng của hỷ căn.

Có dụng: Là tạo pháp tương ứng của quán.

Ở đây dùng *Có cùng* để tạo luận, không dùng *Điều cùng*.

Lại nữa, *Có cùng* có hai thứ: (1) Có cùng. (2) Cùng không lìa nhau.

Có cùng: Như nói: Có nhân, cho đến có báo.

Cùng không lìa nhau: Như nói: Có giác, cho đến có dụng.

Ở đây, dùng *Có cùng* để tạo luận, không nói *Cùng không lìa nhau*.

Lại nữa, có ba thứ cùng có: (1) Cùng gần. (2) Cùng xa. (3) Cùng gần xa.

Cùng gần: Như nói có giác cho đến có dụng.

Cùng xa: Như nói có nhân cho đến có báo.

Cùng gần xa: Như nói có lậu, có sử, có duyên, có thể.

Có lậu: Là pháp hữu lậu, hoặc cùng với lậu tương ứng, hoặc cùng với lậu làm đối tượng duyên tương ứng. Tạo duyên đều cùng là hữu lậu. Như có lậu, có sử cũng như vậy.

Có duyên: Là duyên có gần có xa. Duyên gần, duyên xa đều cùng là có duyên. Như có duyên thì có thể cũng như vậy.

Ở đây dùng *Cùng xa* để tạo luận, không dùng *Cùng gần*, không dùng *Cùng gần xa*.

Hỏi: Vì sao gọi là báo?

Đáp: Vì sinh ra pháp không giống nhau nên gọi là báo. Báo có hai thứ: Có giống nhau và có không giống nhau. Giống nhau: Như dựa nơi pháp thiện sinh pháp thiện, dựa nơi pháp bất thiện sinh pháp bất thiện, dựa nơi pháp vô ký sinh pháp vô ký.

Không giống nhau: Như pháp thiện, bất thiện sinh ra báo vô ký. Nghĩa của các báo khác, như nơi Phẩm Trí thuộc Kiền Độ Tập đã nói rộng.

** Ba kiết này, bao nhiêu thứ do kiến đạo đoạn? Bao nhiêu thứ do tu đạo đoạn? Cho đến chín mươi tám sử, bao nhiêu thứ do kiến đạo đoạn? Bao nhiêu thứ do tu đạo đoạn?*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: Phạm phu không thể lìa dục, Thánh nhân không thể dùng đạo thế tục để đoạn trừ kiết, như Phái Thí Dụ.

Tôn giả Phật Đà Đề Bà tạo ra thuyết này: Nếu người phạm phu không thể đoạn trừ kiết nhưng có thể chế ngự triền. Nói như thế gọi là nêu bày không che giấu.

Hỏi: Vì sao Phái Thí Dụ kia tạo ra thuyết ấy?

Đáp: Vì dựa vào kinh Phật. Như kinh Phật nói: Tỳ-kheo nên biết! Nếu dùng Thánh tuệ để thấy biết pháp thì đó gọi là đoạn trừ. Người phạm phu không có Thánh tuệ. Do không có Thánh tuệ, nên không gọi là đoạn trừ. *Hỏi:* Nếu như vậy thì như kinh này nói làm sao thông? Như nói: Tỳ-kheo nên biết! Uất-đầu-lam-phất đã đoạn trừ dục ái, sắc ái, đoạn dứt ái của xứ Không, cho đến ái của xứ vô sở hữu, sinh nơi xứ phi tướng phi phi tướng, nên cũng nói Tiên nhân ngoại đạo có thể lìa dục ái. Người kia đáp: Kinh này không đoạn nói đoạn, không lìa dục nói lìa dục. Kinh khác cũng nói: Không đoạn là đoạn, không lìa dục là lìa dục.

Không đoạn là đoạn, như kệ nói:

*Người chấp các vật là ta có
Lúc chết đều bỏ không mang đi
Như thế người trí không nên chấp
Ở trong các vật tưởng ta có.*

Không lia dục, nói lia dục: Như nói: Như đồng nam, đồng nữ trong thôn xóm, tạo dựng ngôi nhà đất. Nếu đối với ngôi nhà đất này, khi chưa lia dục, tâm chúng đầy khởi khát ái tức sữa sang, giữ gìn chấp là ta có. Nếu khi lia dục, thì chúng hủy hoại rồi bỏ đi. Như kinh này, không đoạn nói đoạn, kinh kia cũng như vậy. Nhưng người phàm phu không thể đoạn trừ kiết. Nói người phàm phu đã lia dục của cõi dục, là dùng đạo thế tục để chế phục phiền não của cõi dưới, duyên lên thiên thứ nhất, như cách bò đi của loài sâu Xà lâu. Lia dục của cõi dục, cho đến lia dục của xứ vô sở hữu, thì xứ phi tướng phi phi tướng không còn có địa nào trên để có thể duyên lên. Được lia dục của xứ phi tướng phi phi tướng, như người trèo lên cây, chuyển từ cành này sang cành khác. Nếu chuyển đến ngọn cây, không có cành nhánh nữa, nên liền trở xuống. Như thế, người phàm phu duyên nơi pháp của địa trên, có thể chế ngự, điều phục phiền não của địa dưới nhưng không thể đoạn trừ. Cũng như chó sói đi qua giữa đám lau sậy, cây gai, tuy có thể khiến đám lau gai kia nằm rạp xuống, nhưng không thể cắt đứt. Sự việc kia cũng như thế.

Vì nhằm ngăn dứt ý của người nói như thế, lại cũng nêu rõ người phàm phu có thể lia dục, đạo thế tục có thể đoạn trừ kiết, nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, sở dĩ tạo ra phần Luận này vì hoặc có thuyết nói: Thánh nhân không dùng đạo thế tục để đoạn trừ kiết. Vì sao? Vì Thánh nhân đâu có việc bỏ đạo vô lậu để dùng đạo thế tục. Vì nhằm ngăn dứt ý của người nói như thế, cùng nhằm biện minh Thánh nhân cũng dùng đạo thế tục để đoạn trừ kiết, nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, sở dĩ tạo ra phần Luận này, là vì nhằm ngăn trừ ý của Sa-môn nói đoạn trừ kiết tức khắc. Tức có Sa-môn nói pháp đoạn trừ kiết tức khắc, như Định kim cang dụ đoạn trừ tất cả kiết. Không có kiết nào là không đoạn, không phá trừ, không nhập, không đạt được biên vực của kiết đó. Nghĩa là như sắt, sừng ngọc Bối kha, đá, ma ni v.v... Pháp đoạn trừ kiết kia cũng như thế.

Thuyết kia nói bốn quả Sa-môn phải có Định kim cang dụ đoạn trừ hết thấy kiết.

Hỏi: Nếu như vậy thì đâu dùng ba quả Sa-môn. Người kia đáp thế này: Ba quả Sa-môn đã chế phục phiền não, sau đây Định kim cang dụ hiện ở trước, đoạn trừ tất cả kiết. Cũng như nông phu, tay trái nắm lấy cỏ, tay phải cùng lúc dùng liềm cắt cỏ. Pháp đoạn trừ kiết kia cũng như thế.

Vì nhằm ngăn dứt ý của thuyết như thế, cũng nhằm làm rõ phiền não có hai thứ, tức có hai thứ đối trị: (1) Kiến đạo đoạn. (2) Tu đạo đoạn. Kiến đạo đoạn: Là dùng kiến đạo làm đối trị. Tu đạo đoạn: Là dùng tu đạo làm đối trị.

Lại nữa, vì sao tạo ra phần Luận này?

Đáp: Hoặc có thuyết nói: “Cùng một lúc kiến đế, không phải là kiến đế theo thứ lớp”. Vì nhằm ngăn trừ ý của thuyết như thế, cùng nêu rõ kiến đế là có thứ lớp. Nếu như cùng một lúc kiến đế, không phải theo thứ lớp thì trái với kinh Phật. Như kinh nói: Cư sĩ Cấp Cô Độc đi đến chỗ Đức Phật, thưa hỏi Phật: Bạch Đức Thế Tôn! Là một lúc kiến đế hay là theo thứ lớp kiến đế? Đức Phật đáp: Này Cư sĩ! Theo thứ lớp kiến đế. Như pháp đi lên cầu thang.

Lại nữa, sở dĩ tạo ra phần Luận này, là muốn hiển bày phiền não có hai thứ, có hai thứ đối trị: (1) Loại do kiến đạo đoạn. (2) Loại do tu đạo đoạn.

Kiến đạo làm đối trị cho loại phiền não do kiến đạo đoạn. Tu đạo làm đối trị cho loại phiền não do tu đạo đoạn.

Vì thế, nhằm ngăn trừ nghĩa của người khác, làm sáng tỏ nghĩa của mình, cũng để nêu bày nghĩa tương ứng của pháp tướng, nên tạo ra phần Luận này. Giả như không ngăn trừ nghĩa của người khác, cũng không làm sáng tỏ nghĩa của mình, tức chỉ nhằm nói về nghĩa tương ứng của pháp tướng nên tạo ra phần Luận này.

Ba kiết này, bao nhiêu thứ do kiến đạo đoạn? Bao nhiêu thứ do tu đạo đoạn? Kiết thân kiến do kiến đạo hiện ở trước có hai thứ: Hoặc do kiến đạo đoạn. Hoặc do kiến đạo, tu đạo đoạn.

Hỏi: Thế nào là nghĩa ở trước?

Đáp: Nghĩa lập phần, nghĩa đáp trước là nghĩa ở trước.

Nghĩa lập phần: Là trước lập phần do kiến đạo đoạn, sau lập không nhất định.

Nghĩa đáp trước: Là trước đáp do kiến đạo đoạn, sau đáp không nhất định.

Thế nào là do kiến đạo đoạn? *Đáp:* Nếu thân kiến là hệ thuộc xứ phi tướng phi phi tướng, thì hoặc bậc kiên tín, kiên pháp dùng khổ nhẫn đoạn. Thân kiến ở cõi dục, cho đến xứ phi tướng phi phi tướng, có thể được dùng đạo thế tục đoạn trừ thân kiến nơi cõi dục, cho đến thân kiến nơi xứ vô sở hữu. Đối với xứ phi tướng phi phi tướng, đạo thế tục liền dùng trụ, không còn có thể dụng, nên trở lại khởi kiến đạo hiện ở trước, đoạn trừ thân kiến của xứ phi tướng phi phi tướng. Nếu nói thân kiến, tức là thế định. Nếu nói hệ thuộc xứ phi tướng phi phi tướng, tức là địa định. Nếu nói bậc kiên tín, kiên pháp, tức người định. Nếu nói khổ nhẫn, tức là đối trị định. Nếu nói đoạn trừ, tức sự việc mình đã làm là định. Đây là nói thân kiến, là đối trị không chung, đối trị quyết định, Thánh nhân có thể đoạn, phạm phu thì không thể đoạn, dùng đạo vô lậu, không dùng đạo thế tục, chỉ dùng kiến đạo, không dùng tu đạo, dùng nhẫn, không dùng trí.

Ở đây tức nói thân kiến như thế. Thân kiến khác nếu phạm phu đoạn thì do tu đạo đoạn. Đệ tử của Đức Thế Tôn đoạn thì do kiến đạo đoạn.

Thế nào là thân kiến khác? *Đáp*: Là từ cõi dục cho đến xứ vô sở hữu, nếu người phạm phu thì do tu đạo đoạn. Thánh nhân thì do kiến đạo đoạn. Phạm phu thì dùng đạo thế tục để đoạn. Thánh nhân thì dùng đạo vô lậu để đoạn. Phạm phu thì dùng trí đoạn. Thánh nhân thì dùng nhãn đoạn. Người phạm phu có chín thứ thân kiến tạo ra chín thời gian đoạn. Thánh nhân có chín thứ thân kiến tạo ra một thời gian đoạn. Người phạm phu đoạn trừ có dùng dứt. Thánh nhân đoạn trừ không có dùng dứt. Người phạm phu đoạn thì không kiến đế. Thánh nhân đoạn thì kiến đế. Thế nên *đáp*: Thân kiến khác, nếu là phạm phu thì do tu đạo đoạn. Đệ tử của Đức Thế Tôn thì do kiến đạo đoạn.

Kiệt giới thủ, nghi, do kiến đạo hiện ở trước, có hai thứ: Hoặc do kiến đạo đoạn. Hoặc do kiến đạo, tu đạo đoạn.

Nghĩa ở trước: Như trên đã nói.

Thế nào là do kiến đạo đoạn? Nếu giới thủ, nghi, hệ thuộc ở xứ phi tướng phi phi tướng, thì hoặc bậc kiên tín, kiên pháp, dùng các nhãn đoạn trừ. Giới thủ, nghi, từ cõi dục cho đến xứ phi tướng phi phi tướng, nếu có thể đạt được đạo thế tục hiện ở trước, tức đoạn trừ giới thủ, nghi của cõi dục, cho đến xứ vô sở hữu. Đạo thế tục đối với xứ phi tướng phi phi tướng thì dùng trụ, không còn có thể dụng, trở lại khởi kiến đạo hiện ở trước, đoạn trừ giới thủ, nghi của xứ phi tướng phi phi tướng. Nếu nói giới thủ, nghi, tức là thế định. Nếu nói hệ thuộc xứ phi tướng phi phi tướng, tức là địa định. Nếu nói bậc kiên tín, kiên pháp, tức là người định. Nếu nói các nhãn, tức là đối trị định. Nếu nói đoạn trừ, tức sự việc mình đã làm là định. Đây là nói giới thủ, nghi, tức là đối trị quyết định, đối trị không chung, Thánh nhân có thể đoạn, phạm phu không thể đoạn, dùng đạo vô lậu, không dùng đạo thế tục, chỉ dùng kiến đạo, không dùng tu đạo, dùng nhãn, không dùng trí.

Ở đây, tức nói kiết giới thủ, nghi như thế. Kiết giới thủ, nghi khác, nếu người phạm phu đoạn thì do tu đạo đoạn. Đệ tử của Đức Thế Tôn đoạn thì do kiến đạo đoạn. Phần còn lại như trên đã nói.

Tham, giận, si và dục lậu, do tu đạo hiện ở trước có hai thứ: Hoặc do tu đạo đoạn. Hoặc do kiến đạo, tu đạo đoạn.

Hỏi: Thế nào là nghĩa ở trước?

Đáp: Nghĩa lập phần, nghĩa đáp trước là nghĩa ở trước.

Nghĩa lập phần: Là trước lập phần do tu đạo đoạn, sau lập không nhất định.

Nghĩa đáp trước: Là trước đáp do tu đạo đoạn, sau đáp không nhất định.

Thế nào là do tu đạo đoạn? *Đáp:* Tham, giận, si và dục lậu, hàng học kiến tích dùng các trí đoạn, là do tu đạo đoạn. Tham, giận, si và dục lậu có năm loại: Loại do kiến khổ đoạn, cho đến loại do tu đạo đoạn. Kiến đạo hiện ở trước, đoạn trừ là khổ đế đoạn, cho đến đạo đế đoạn. Tham, giận, si và dục lậu, đối với tu đạo đoạn, tức dừng trụ, không còn có thể dụng, nên trở lại khởi tu đạo hiện ở trước, đoạn trừ tham, giận, si và dục lậu tức là do tu đạo đoạn. Nếu nói tham giận si và dục lậu, tức là thế định. Nếu nói bậc học kiến tích, tức là người định. Nếu nói tu đạo, tức là đối trị định. Nếu nói đoạn trừ, tức sự việc mình đã làm là định. Tham, giận, si và dục lậu này là đối trị không chung, đối trị quyết định, là Thánh nhân đoạn, không phải là người phạm phu, là do tu đạo đoạn, không phải là do kiến đạo đoạn, là trí đoạn, không phải là nhãn đoạn.

Ở đây, tức nói tham, giận, si và dục lậu như thế. Pháp khác, nếu người phạm phu đoạn là do tu đạo đoạn. Đệ tử của Đức Thế Tôn đoạn là do kiến đạo đoạn.

Hỏi: Thế nào là pháp khác?

Đáp: Pháp khác, nghĩa là có bốn thứ: Tức do kiến khổ đoạn, cho đến do kiến đạo đoạn. Nếu người phạm phu đoạn, thì do tu đạo đoạn. Đệ tử của Đức Thế Tôn đoạn, thì do kiến đạo đoạn. Phần còn lại nói rộng như trên. Do sự việc ấy, nên nói: Nếu là người phạm phu đoạn, là do tu đạo đoạn. Đệ tử của Đức Thế Tôn đoạn, là do kiến đạo đoạn.

Hỏi: Nếu nói hàng học kiến tích do tu đạo đoạn trừ tham, giận, si và dục lậu, tức nói về tu đạo đoạn ngay trong thân Thánh nhân. Pháp khác, nếu nói người phạm phu đoạn là do tu đạo đoạn. Nếu Thánh nhân đoạn là do kiến đạo đoạn, tức là nói tham, giận, si và dục lậu, do kiến khổ, tập, diệt, đạo đoạn trừ trong thân phạm phu, Thánh nhân. Ở đây có pháp khác nào chưa nói đến?

Đáp: Tức tham, giận, si và dục lậu là do tu đạo đoạn trong thân người phạm phu.

Hỏi: Điều này vì sao không nói?

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

Lại nữa, đã nói trong thuyết ở trước. Vì sao? Là do chủng loại nên lập chủng loại phiền não, không do ở trong thân lập chủng loại phiền não.

Chỉ ngang với năm thứ, không có chủng loại thứ sáu. Thánh nhân do kiến đạo đoạn trừ là chủng loại do kiến đạo đoạn trừ. Do tu đạo đoạn trừ là chủng loại do tu đạo đoạn trừ. Người phạm phu, nếu do kiến đạo đoạn, hoặc do tu đạo đoạn, đều hợp tập là do tu đạo đoạn. Vì sao? Vì người phạm phu đối với phiền não do năm thứ đoạn, tất do tu đạo đoạn, nghĩa này là quyết định.

Do sự việc ấy, nên biết là đã nói trong thuyết trước đây.

Hữu lậu, vô minh lậu, do kiến đạo hiện ở trước có ba thứ: Hoặc do kiến đạo đoạn. Hoặc do tu đạo đoạn. Hoặc do kiến đạo, tu đạo đoạn.

Hỏi: Thế nào là nghĩa ở trước?

Đáp: Nghĩa lập phần, nghĩa đáp trước là nghĩa ở trước.

Nghĩa lập phần: Tức trước lập loại do kiến đạo đoạn, tiếp theo lập loại do tu đạo đoạn, sau đây lập không nhất định.

Nghĩa đáp trước: Tức trước đáp về loại do kiến đạo đoạn, tiếp theo đáp về loại do tu đạo đoạn, sau đây lập không nhất định.

Thế nào là do kiến đạo đoạn? *Đáp:* Nếu hữu lậu, vô minh lậu hệ thuộc nơi xứ phi tướng phi phi tướng, thì hoặc bậc kiên tín, kiên pháp, dùng các nhẫn dứt trừ. Hữu lậu từ thiên thứ nhất cho đến xứ phi tướng phi phi tướng, có thể dứt trừ. Vô minh lậu từ cõi dục cho đến xứ phi tướng phi phi tướng, có thể đạt được đạo thể tục hiện ở trước, dứt trừ vô minh lậu, từ cõi dục cho đến xứ vô sở hữu, đoạn trừ hữu lậu từ thiên thứ nhất cho đến xứ vô sở hữu. Đối với xứ phi tướng phi phi tướng thì dừng trụ, không còn có thể dụng, nên trở lại khởi kiến đạo hiện ở trước, đoạn trừ hữu lậu, vô minh lậu của xứ phi tướng phi phi tướng là do kiến đạo đoạn. Kiến đạo đối với các lậu do tu đạo đoạn, liền dừng trụ, không còn có thể dụng, nên trở lại khởi tu đạo hiện ở trước, đoạn trừ hữu lậu, vô minh lậu, là do tu đạo đoạn. Nếu nói hữu lậu, vô minh lậu, tức là thể định. Nếu nói xứ phi tướng phi phi tướng, tức là địa định. Nếu nói bậc kiên tín, kiên pháp, tức là người định. Nếu nói các nhẫn, tức là đối trị định. Nếu nói đoạn trừ, tức là việc làm của mình đã định. Hữu lậu, vô minh lậu là đối trị bất cộng, đối trị quyết định, là Thánh nhân đoạn, không phải là phàm phu, do đạo vô lậu đoạn, không phải là đạo thể tục, do kiến đạo đoạn, không phải là tu đạo, do nhẫn đoạn, không phải do trí.

Trong đây tức nói về hữu lậu, vô minh lậu như thế.

Hỏi: Thế nào là do tu đạo đoạn?

Đáp: Là hữu lậu, vô minh lậu, hàng Học kiến tích tu tập đoạn trừ là do tu đạo đoạn. Hữu lậu, vô minh lậu có năm thứ: Là do kiến

khổ đoạn, cho đến do tu đạo đoạn. Kiến đạo đoạn là do khổ đế đoạn, cho đến do đạo đế đoạn hữu lậu, vô minh lậu. Kiến đạo đối với các lậu do tu đạo đoạn liền dừng trụ, không còn có thể dụng, nên trở lại khởi tu đạo hiện ở trước, đoạn trừ hữu lậu, vô minh lậu, là do tu đạo đoạn. Nếu nói hữu lậu, vô minh lậu, tức là thể định. Nếu nói hàng học kiến tích, tức là người định. Nếu nói tu đạo, tức là đối trị định. Nếu nói đoạn trừ, tức là việc làm của mình đã định. Hữu lậu, vô minh lậu là đối trị bất cộng, đối trị quyết định, là do Thánh nhân đoạn, không phải là phạm phu, là do tu đạo đoạn, không phải do kiến đạo, là đạo vô lậu đoạn, chẳng phải do đạo thể tục, là trí đoạn, không phải là nhân đoạn.

Ở đây, tức nói hữu lậu, vô minh lậu như thế. Pháp khác: Nếu phạm phu đoạn thì do tu đạo đoạn. Đệ tử của Đức Thế Tôn đoạn thì do kiến đạo đoạn.

Hỏi: Thế nào là pháp khác?

Đáp: Là vô minh lậu nơi cõi dục có bốn thứ. Hữu lậu, vô minh lậu, từ thiên thứ nhất cho đến xứ vô sở hữu có bốn thứ. Ở đây, nếu phạm phu đoạn trừ thì do tu đạo đoạn. Nếu Thánh nhân đoạn trừ thì do kiến đạo đoạn. Phần còn lại nói rộng như trên.

Ở trước có ba thứ: (1) Không chung. (2) Hoàn toàn. (3) Đầu tiên.

Không chung ở trước: Như ba kiết.

Hoàn toàn ở trước: Như tham, giận, si và dục lậu.

Đầu tiên ở trước: Như hữu lậu, vô minh lậu.

Nếu phiên nào nơi ba cõi do kiến đạo đoạn, tức nên tạo ra hai thứ trường hợp ở trước của kiến đạo, như ba kiết. Nếu là nơi cõi dục do năm thứ đoạn, thì nên tạo ra hai thứ trường hợp ở trước của tu đạo, như tham, giận, si và dục lậu. Nếu là nơi ba cõi do năm thứ đoạn, thì nên tạo ra ba thứ trường hợp ở trước của kiến đạo, như hữu lậu, vô minh lậu. Đây là nói tóm lược về Tỳ-bà-sa.

Trong năm cái, hồi là do tu đạo đoạn. Nghi, nếu phạm phu đoạn trừ là do tu đạo đoạn. Đệ tử của Đức Thế Tôn đoạn trừ là do kiến đạo đoạn. Năm kiết phần trên là do tu đạo đoạn. Năm ái thân là do tu đạo đoạn. Kiết ganh ghét, kiết keo kiệt là do tu đạo đoạn. Hai mươi tám thứ trong chín mươi tám sử là do kiến đạo đoạn. Mười sử là do tu đạo đoạn. Số sử còn lại, nếu phạm phu đoạn trừ là do tu đạo đoạn. Đệ tử của Đức Thế Tôn đoạn trừ là do kiến đạo đoạn.

Hỏi: Như Luận Ba-già-la-na nói: Trong chín mươi tám sử, tám mươi tám thứ là do kiến đạo đoạn, mười thứ là do tu đạo đoạn. Vì sao ở đây nói hai mươi tám sử là do kiến đạo đoạn, mười sử là do tu đạo đoạn?

Đáp: Văn ở đây là liễu nghĩa. Văn của Luận kia là chưa liễu nghĩa. Văn này là ý nêu bày trọn vẹn. Văn của Luận kia là ý nêu bày chưa trọn vẹn. Văn này không có lý do. Văn kia là có lý do. Văn này là thật nghĩa đế. Văn kia là tục đế.

Lại nữa, Luận Ba-già-la-na (Luận Phạm Loại Túc) nói là thuận theo thứ lớp nơi pháp: Nói người bị trói buộc đủ, chẳng phải là người siêu việt. Ở đây không nói thuận theo thứ lớp nơi pháp, không nói người bị trói buộc đủ, không nói người siêu việt.

Lại nữa, trong Luận kia nói phạm phu, Thánh nhân lìa dục, Thánh đạo tạo tác, đạo thế tục tạo tác. Ở đây nói Thánh nhân lìa dục, không nói phạm phu, nói Thánh đạo tạo tác, không nói đạo thế tục.

Lại nữa, trong Luận kia nói lìa dục của cõi dục, cho đến lìa dục của xứ vô sở hữu, được chánh quyết định, nghĩa là trước dùng đạo thế tục đoạn trừ phiền não của cõi dục, cho đến xứ vô sở hữu. Kiến đạo kia đoạn trừ phiền não, giải thoát, được tác chứng sai biệt. Vì sao? Vì được giải thoát kia là do kiến đạo nên có sai biệt. Do sự việc ấy, nên Luận kia nói: Tám mươi tám sử là do kiến đạo đoạn, mười sử là do tu đạo đoạn.

Thế nên Tôn giả Cù-sa đã nêu rõ: Hai mươi tám sử là do kiến đạo đoạn. Mười sử là do tu đạo đoạn. Vì lý do gì Luận Ba-già-la-na nói: Tám mươi tám sử là do kiến đạo đoạn. Mười sử là do tu đạo đoạn? Luận kia đáp: Hai mươi tám thứ quyết định là do kiến đạo đoạn. Mười thứ là do tu đạo đoạn. Sáu mươi thứ là bất định. Bất định, nghĩa là ở trong kiến đạo nhưng có sai biệt.

Luận Ba-già-la-na nói: Vì theo thứ lớp nên nói tám mươi tám thứ do kiến đạo đoạn. Mười thứ là do tu đạo đoạn. Môn này là Tỳ-bà-sa đã phân biệt rộng.

Hỏi: Vì sao gọi là kiến đạo đoạn? Vì sao gọi là tu đạo đoạn? Như kiến không lia tu, tu không lia kiến. Trong kiến đạo, tu như thật cũng có thể đạt được. Trong tu đạo, kiến như thật cũng có thể đạt được. Kiến gọi là tuệ. Tu gọi là không phóng dật. Như thật là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa thường xuyên, nghĩa riêng chú trọng là nghĩa như thật. Trong kiến đạo, tuệ nhiều, không phóng dật ít. Trong tu đạo, không phóng dật nhiều, tuệ ít.

Lại nữa, nghĩa như nhau là nghĩa như thật. Như trong kiến đạo, tuệ cũng có từng ấy không phóng dật. Như trong tu đạo, không phóng dật cũng có từng ấy tuệ. Thế nên nghĩa như nhau là nghĩa như thật.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Thấy bốn chân đế là đoạn trừ các phiền não.

Làm sao phân biệt được đây là do kiến đạo đoạn, đây là do tu đạo đoạn?

Đáp: Vì kiến đoạn là do kiến chế phục, do kiến loại trừ hẳn các phiền não, nên nói là kiến đạo đoạn.

Lại có thuyết cho: Phiền não do kiến đạo đoạn, cũng nên nói là do tu đạo đoạn. Vì sao? Vì trong kiến đạo, tu như thật cũng có thể đạt được. Nên như nghĩa của tôi, do kiến đoạn, do kiến chế phục, do kiến loại trừ hẳn các phiền não, nên gọi là kiến đạo đoạn.

Hỏi: Vì sao gọi là tu đạo đoạn?

Đáp: Tùy đạo đã được, tu hành rộng khắp, đoạn dứt các phần sinh, dứt trừ lượng của sinh, dứt trừ chủng của sinh, khiến sử mỏng dần, khiến đoạn dứt hoàn toàn, nên gọi là tu đạo đoạn.

Lại có thuyết cho: Tu đạo đoạn trừ phiền não, cũng có thể nói là kiến đạo đoạn trừ. Vì sao? Vì trong tu đạo cũng có kiến như thật. Nên như nghĩa của tôi, tùy đạo đã được, tu hành rộng khắp, dứt trừ các phần sinh, dứt trừ lượng của sinh, dứt trừ chủng của sinh, khiến sử mỏng dần, khiến đoạn dứt hoàn toàn, nên gọi là tu đạo đoạn.

Hỏi: Nghĩa này là thế nào?

Đáp: Kiến đạo là đạo mạnh mẽ, nhạy bén. Nếu khi duyên nơi kiến đạo kia, thì chín thứ phiền não đều được đoạn trừ cùng một lúc. Tu đạo là đạo không mạnh mẽ, nhạy bén, thường xuyên phải tu tập thì chín thứ phiền não trong chín thời gian mới đoạn trừ được. Ví như dao bén, dao lặt, dùng vào việc cắt đồ vật. Dao bén chỉ xuống một nhát, dao lặt thì phải cắt thường xuyên mới dứt. Pháp đoạn kia cũng như thế.

Lại nữa, nếu đạo dùng kiến riêng nhiều để đoạn, gọi là kiến đạo đoạn. Nếu đạo do tu riêng nhiều để đoạn, gọi là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu dùng hai tướng đạo để đoạn, gọi là kiến đạo đoạn. Hai tướng: Là tướng kiến, tướng tuệ. Nếu dùng ba tướng đạo để đoạn thì gọi là tu đạo đoạn. Ba tướng: Là tướng kiến, tướng tuệ, tướng trí.

Lại nữa, nếu dùng bốn tướng đạo để đoạn, gọi là kiến đạo đoạn. Bốn tướng: Là mắt, ánh sáng, giác, tuệ. Nếu dùng năm tướng đạo để đoạn thì gọi là tu đạo đoạn. Năm tướng: Là mắt, ánh sáng, giác, tuệ, trí.

Lại nữa, nếu dùng nhãn để đoạn là kiến đạo đoạn. Nếu dùng trí để đoạn là tu đạo đoạn.

Lại nữa, chín thứ kiết được đoạn trừ cùng một lúc là kiến đạo đoạn. Chín thứ kiết được đoạn trừ trong chín thời là tu đạo đoạn.

Lại nữa, do vị tri dục tri căn đoạn trừ là kiến đạo đoạn. Do dĩ tri căn đoạn trừ là tu đạo đoạn.

Lại nữa, lúc đoạn như đập vỡ cục đá ra là kiến đạo đoạn. Lúc đoạn như ngắt đứt nõ sen là tu đạo đoạn.

Lại nữa, cùng với phát ý trái nhau là kiến đạo đoạn. Cùng với phương tiện trái nhau là tu đạo đoạn.

Lại nữa, chưa từng kiến đế, mà kiến đế đoạn là kiến đạo đoạn. Đã từng kiến đế, mà quán lần nữa để đoạn là tu đạo đoạn.

Lại nữa, dùng đạo một nhân để đoạn là kiến đạo đoạn. Dùng đạo hai nhân để đoạn là tu đạo đoạn.

Lại nữa, như lực sĩ mặc áo giáp đoạn là kiến đạo đoạn. Như người ngồi trên xe do lừa kéo đi đoạn là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu lúc đoạn, tức đối tượng nhận biết của trí kia hành nơi tu đạo là kiến đạo đoạn. Nếu lúc đoạn, là trí khác, đối tượng nhận biết khác, hành nơi tu đạo khác, là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu là người hưởng tới quả không thành tựu để đoạn là kiến đạo đoạn. Nếu là người hưởng tới quả thành tựu để đoạn là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu là hàng kiên tín, kiên pháp đoạn, là kiến đạo đoạn. Nếu là hàng tín giải thoát, kiến đáo, thân chứng đoạn là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu đầu tiên phát khởi đạo đoạn là kiến đạo đoạn. Nếu thường xuyên phát khởi đạo đoạn là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu đoạn là thuộc về bốn quả Sa-môn, là kiến đạo đoạn. Nếu đoạn thuộc về hoặc ba, hoặc hai, hoặc một quả Sa-môn, là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu duyên nơi vô sở hữu sinh là kiến đạo đoạn. Nếu duyên nơi hữu sở hữu sinh là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu đoạn rồi không thoái chuyển là kiến đạo đoạn. Nếu đoạn rồi, hoặc thoái chuyển, hoặc không thoái chuyển, là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu đoạn rồi lại không buộc, không trói, là kiến đạo đoạn. Nếu đoạn rồi hoặc buộc, hoặc trói, là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu khi đoạn, hẳn là đạo vô ngại, trí là đạo giải thoát, là kiến đạo đoạn. Nếu khi đoạn, trí là đạo vô ngại, trí là đạo giải thoát, là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu khi đoạn, trí tạo đạo phương tiện, hẳn tạo đạo vô ngại, trí tạo đạo giải thoát, là kiến đạo đoạn. Nếu khi đoạn, trí tạo đạo phương tiện, trí tạo đạo vô ngại, trí tạo đạo giải thoát, là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu trước được phi số diệt, là kiến đạo đoạn. Nếu trước được phi số diệt, sau được số diệt, hoặc trước được số diệt, sau được phi số diệt, hoặc cùng một lúc được số diệt, phi số diệt, là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu khi đoạn, đạo duyên nơi một đế tu là kiến đạo đoạn. Nếu khi đoạn, đạo duyên nơi bốn đế tu là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu khi đoạn, đạo tu bốn hành là kiến đạo đoạn. Nếu khi đoạn, đạo tu mười sáu hành là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu khi đoạn, tu đạo tương tợ là kiến đạo đoạn. Nếu khi đoạn, tu đạo tương tợ, không tương tợ, là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu khi đoạn, hoặc tu một tam muội là kiến đạo đoạn. Nếu khi đoạn, hoặc tu ba tam muội là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu khi đoạn không dấy khởi, là kiến đạo đoạn. Nếu khi đoạn, hoặc dấy khởi hoặc không dấy khởi, là tu đạo đoạn.

** Ba kiết này, bao nhiêu thứ do kiến khổ đoạn, bao nhiêu thứ do tu đạo đoạn? Cho đến chín mươi tám sử, bao nhiêu thứ do kiến khổ đoạn, bao nhiêu thứ do tu đạo đoạn?*

Hỏi: Vì lý do gì tạo ra phần Luận này?

Đáp: Môn trước nhằm ngăn chặn ý tưởng của Sa-môn nói đoạn trừ tức khắc các phiền não, nhưng không nhằm ngăn chặn ý của thuyết cho cùng một lúc kiến đế, cũng không nêu rõ về thứ lớp kiến đế. Nay vì muốn ngăn trừ ý của thuyết cho cùng một lúc kiến đế, cũng nhằm làm rõ là kiến đế theo thứ lớp, nên tạo ra phần Luận này.

Lại có thuyết cho: Môn trước nhằm ngăn chặn ý của thuyết cho cùng một lúc kiến đế, cũng nêu rõ về kiến đế theo thứ lớp, nhưng không từ thô hiện ra sáng rõ. Nay vì muốn từ thô hiện ra sáng rõ, ngăn chặn ý của thuyết cho cùng một lúc kiến đế, cũng làm rõ là kiến đế theo thứ lớp, nên tạo ra phần Luận này.

Lại nữa, vì muốn hiển bày năm thứ đoạn phiền não và năm thứ pháp đối trị. Năm thứ đoạn phiền não: Là thứ do kiến khổ đoạn cho đến thứ do tu đạo đoạn. Năm thứ pháp đối trị: Khổ nhẫn, khổ trí là pháp đối trị của kiến khổ đoạn. Cho đến đạo nhẫn, đạo trí là pháp đối trị của kiến đạo đoạn. Trí là pháp đối trị của tu đạo đoạn. Do các sự việc như thế, nên tạo ra phần Luận này.

Ba kiết ấy, bao nhiêu thứ do kiến khổ đoạn, cho đến nói rộng?

Đáp: Một do kiến khổ đoạn là kiết thân kiến.

Hỏi: Vì sao kiết thân kiến chỉ do kiến khổ đoạn?

Đáp: Vì duyên nơi khổ sinh, nên trở lại do kiến khổ đoạn.

Lại nữa, kiến này duyên nơi quả sinh, nếu khi dùng tuệ quán quả thì kiến này liền đoạn.

Lại nữa, thân kiến là tánh điên đảo. Tất cả điên đảo đều do kiến khổ đoạn. Nếu khi điên đảo đã đoạn, thì kiến này tức đoạn ngay. Vì sao? Vì đồng một đối trị.

Lại nữa, phiền não này là thô, nên đầu tiên dùng đạo vô ngại để đoạn. Các phiền não vi tế khác, thì sau dùng Định kim cang dụ để đoạn. Ví như bụi bặm không bám chắc, phỉ mạnh tay liền rớt xuống. Nếu bụi bặm bám chắc, phải dùng nước tẩy rửa và dùng nhiều công sức, sau đấy mới sạch. Cũng như đồ đựng bằng sành, chất béo không thấm sâu vào, dùng nước rửa liền sạch. Nếu chất béo thấm sâu vào đồ đựng, phải dùng nước nóng để rửa, sau đấy mới trừ sạch. Thân kiến kia cũng như thế.

Lại nữa, do căn của kiến này không ăn sâu vào địa của đối tượng duyên. Vì không ăn sâu vào nên tánh yếu kém, vì tánh yếu kém, nên đầu tiên là dùng đạo vô ngại đoạn. Căn của các phiền não khác ăn sâu vào địa của đối tượng duyên, nên sau đạo vô ngại, cho đến Định kim cang dụ đoạn trừ. Ví như rễ cây không ăn sâu vào đất, thì khi gió nhẹ thổi qua là có thể khiến ngã xuống. Nếu rễ cây ăn sâu vào đất, thì khi gió lớn thổi qua, cũng không thể khiến cây ngã rạp. Thân kiến kia cũng như thế.

Tôn giả Hòa-tu-mật nói: Vì sao thân kiến chỉ do kiến khổ đoạn?
Đáp: Vì thân kiến duyên nơi năm ấm, về sau, khi thấy như thật về năm ấm, thân kiến liền đoạn.

Lại nữa, kiến này từ nơi tướng thường, tướng lạc, tướng tịnh, tướng ngã sinh khởi. Nếu thấy rõ tướng vô thường, tướng khổ, tướng bất tịnh, tướng vô ngã, thì kiến này liền đoạn.

Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: Kiến này từ nơi tự thân sinh, nên gọi là thân kiến. Nếu nhận thấy tự thân không có ngã thì kiến này đoạn trừ.

Kiết giới thủ hoặc do kiến khổ đoạn, hoặc do kiến đạo đoạn.

Hỏi: Vì sao giới thủ không do kiến tập, kiến diệt đoạn?

Đáp: Là do ngoại đạo. Đối tượng hành của họ cùng với khổ, đạo trái nhau, không cùng với tập, diệt mâu thuẫn. Vì sao? Vì ngoại đạo cho tập như cầu uế, cho diệt như nơi chôn tẩm gộ, vì cầu tìm nơi chôn tẩm gộ nên hành vô số thứ khổ hạnh. Vì hành các thứ khổ hạnh, nên phiền não cầu uế tăng, càng nhiễm vào tâm. Như người vì muốn trừ bỏ cầu uế, lại lội xuống vũng nước đục để tẩm gộ thì càng bẩn thêm. Ngoại đạo kia cũng như thế.

Lại nữa, vì nhân nơi khổ sinh, nên trở lại do kiến khổ đoạn. Vì nhân nơi đạo sinh, nên trở lại do kiến đạo đoạn.

Lại nữa, nhân nơi cầu uế sinh là do kiến khổ đoạn. Nhân nơi tịnh sinh là do kiến đạo đoạn.

Lại nữa, đối tượng hành của nội đạo là do kiến khổ đoạn. Đối tượng hành của ngoại đạo là do kiến đạo đoạn.

Lại nữa, chẳng phải nhân chấp là nhân, là do kiến khổ đoạn. Chẳng phải đạo chấp là đạo, là do kiến đạo đoạn.

Kiệt nghi do kiến khổ, tập, diệt, đạo đoạn.

Hỏi: Vì sao trong tu đạo đoạn không có nghi?

Đáp: Nếu khi chưa thấy Thể của đạo, tâm sinh do dự. Khi đã thấy Thể, tức tâm sinh quyết định. Thế nên trong tu đạo đoạn không có nghi.

Ba căn bất thiện, ba lậu, do kiến khổ đoạn cho đến do tu đạo đoạn. Nói chung là năm thứ đoạn. Hoặc có khi một thứ, hai thứ, bốn thứ, năm thứ đoạn. Môn còn lại, nói rộng như Bản Luận. Môn này là nói rộng, tức Ưu-ba-đề-xá, Tỳ-bà-sa.

Hỏi: Vì sao gọi là kiến đạo đoạn, cho đến gọi là tu đạo đoạn?

Đáp: Nếu duyên quyết định, đối trị quyết định, gọi là kiến đạo đoạn. Nếu duyên không quyết định, đối trị không quyết định, thì gọi là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu xứ sở quyết định, duyên quyết định, đối trị quyết định, gọi là kiến đạo đoạn. Nếu xứ sở không quyết định, duyên không quyết định, đối trị không quyết định, thì gọi là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu dùng khổ nhãn, khổ trí tạo pháp đối trị, cho đến đạo nhãn, đạo trí tạo pháp đối trị, gọi là kiến đạo đoạn. Nếu dùng trí đối trị, thì gọi là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu kiến khổ đoạn, gọi là kiến khổ đoạn. Nếu kiến đạo đoạn, gọi là kiến đạo đoạn. Nếu hoặc kiến khổ, hoặc kiến tập, hoặc kiến diệt, hoặc kiến đạo đoạn, thì gọi là tu đạo đoạn.

Lại nữa, nếu trái với khổ gọi là kiến khổ đoạn, cho đến nếu trái với đạo gọi là kiến đạo đoạn. Nếu trái với khổ, tập, diệt, đạo đoạn, thì gọi là tu đạo đoạn.

HẾT - QUYỂN 28

MỤC LỤC

GIỚI THIỆU TÓM LƯỢC VỀ NỘI DUNG TẬP 28.....	5
SỐ 1546/60: LUẬN A TỶ ĐÀM TỶ BÀ SA.....	11
Quyển 1.....	11
Chương 1: Kiền Độ Tạp	
Phẩm Thứ 1: Pháp Thế Đệ Nhất, Phần 1	24
Quyển 2.....	50
Chương 1: Kiền Độ Tạp	
Phẩm Thứ 1: Pháp Thế Đệ Nhất, Phần 2	50
Quyển 3.....	89
Chương 1: Kiền Độ Tạp	
Phẩm Thứ 1: Pháp Thế Đệ Nhất, Phần 3	89
Quyển 4.....	132
Chương 1: Kiền Độ Tạp	
Phẩm Thứ 1: Pháp Thế Đệ Nhất, Phần 4	132
Quyển 5.....	160
Chương 1: Kiền Độ Tạp	
Phẩm Thứ 2: Trí, Phần 1	160
Quyển 6.....	188
Chương 1: Kiền Độ Tạp	
Phẩm Thứ 2: Trí, Phần 2	188
Quyển 7.....	225
Chương 1: Kiền Độ Tạp	
Phẩm Thứ 2: Trí, Phần 3.....	225
Quyển 8.....	256
Chương 1: Kiền Độ Tạp	
Phẩm Thứ 2: Trí, Phần 4	256
Quyển 9.....	286
Chương 1: Kiền Độ Tạp	
Phẩm Thứ 2: Trí, Phần 5	286
Quyển 10.....	325
Chương 1: Kiền Độ Tạp	
Phẩm Thứ 2: Trí, Phần 6	325

Quyển 11.....	375
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 2: Trí, Phần 7	375
Quyển 12.....	424
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 2: Trí, Phần 8	424
Quyển 13.....	462
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 3: Người, Phần 1	462
Quyển 14.....	500
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 3: Người, Phần 2	500
Quyển 15.....	538
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 3: Người, Phần 3	538
Quyển 16.....	573
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 4: Ái Kính, Phần 1	573
Quyển 17.....	601
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 4: Ái Kính, Phần 2	601
Quyển 18.....	638
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 4: Ái Kính, Phần 3	638
Quyển 19.....	667
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 5: Không Hồ Thẹn, Phần 1	667
Quyển 20.....	708
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 5: Không Hồ Thẹn, Phần 2	708
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 6: Sắc	732
Quyển 21.....	752
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 7: Bàn Về Vô Nghĩa, Phần 1	752
Quyển 22.....	792
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 7: Bàn Về Vô Nghĩa, Phần 2	792
Quyển 23.....	829
Chương 1: Kiên Độ Táp	
Phẩm Thứ 8: Bàn Về Tư Duy, Phần 1	829

Quyển 24.....	868
Chương 1: Kiền Độ Tập	
Phẩm Thứ 8: Bản Về Tư Duy, Phần 2.....	868
Quyển 25.....	898
Chương 2: Kiền Độ Sử	
Phẩm Thứ 1: Bất Thiện, Phần 1.....	898
Quyển 26.....	931
Chương 2: Kiền Độ Sử	
Phẩm Thứ 1: Bất Thiện, Phần 2.....	931
Quyển 27.....	966
Chương 2: Kiền Độ Sử	
Phẩm Thứ 1: Bất Thiện, Phần 3.....	966
Quyển 28.....	995
Chương 2: Kiền Độ Sử	
Phẩm Thứ 1: Bất Thiện, Phần 4.....	995

