

LUẬN TẠNG PHẬT GIÁO TUỆ QUANG - TẬP 29/4

PHẬT LỊCH 2560 - 2016

LUẬN TẠNG PHẬT GIÁO
TUỆ QUANG

TẬP 29/4

No. 1562

SỐ 1562/80

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

Tác giả: Tôn giả Chứng Hiền.

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

Việt dịch: Cư sĩ Nguyên Huệ.

QUYỂN 43

Phẩm thứ 4: BIỆN VỀ NGHIỆP, phần 11

Như trước đã nói quả có năm thứ. Những nghiệp nào có bao nhiêu quả? *Tụng nêu:*

Đạo đạo nghiệp hữu lậu

Đầy đủ có năm quả

Nghiệp vô lậu có bốn

Là chỉ trừ Dị thực.

Thiện, ác hữu lậu khác

Cũng bốn, trừ Ly hệ

Còn vô lậu vô ký

Ba trừ chỗ trừ trước.

Luận nói: Đạo có thể chứng đạo và có thể đoạn trừ Hoặc được mang tên đạo đạo, tức đạo vô gián. Đạo này có hai thứ là hữu lậu, vô lậu. Nghiệp của đạo hữu lậu có đủ năm quả.

Quả Đăng lưu: Nghĩa là phần đăng sau trong tự địa, nếu tăng các pháp tương tự.

Quả Dị thực: Nghĩa là đoạn đạo trong tự địa đã chiêu cảm dị thực đáng yêu thích.

Quả Ly hệ: Nghĩa là sức của đạo này đoạn trừ Hoặc, chứng trạch diệt vô vi.

Quả Sĩ dụng: Nghĩa là đạo đã dẫn dắt các thứ câu hữu, giải thoát, đối tượng tu tập và đoạn trừ.

Nói câu hữu: Nghĩa là pháp cùng sinh. Nói giải thoát: Nghĩa là vô gián sinh, tức là đạo giải thoát. Nói đối tượng tu tập: Nghĩa là tu vị lai. Đoạn: Nghĩa là trạch diệt. Do sức của đạo, nên đắc kia mới khởi.

Quả Tăng thượng: Có thuyết nói như thế này: Nghĩa là lìa tự tánh, là pháp hữu vi còn lại, chỉ trừ sinh trước.

Có thuyết cho: Đoạn cũng nên là quả tăng thượng của đạo, vì sức tăng thượng của đạo có thể chứng quả kia.

Nếu như vậy vì sao trong Tỳ-bà-sa chỉ nói đoạn mười tùy miên của cõi dục là quả ly hệ, sĩ dụng của khổ pháp trí nhãn, từng không nói quả tăng thượng chẳng?

Không phải do không nói, nên không phải là quả kia, mà do văn của Tỳ-bà-sa kia đã nói về khổ pháp trí là quả đẳng lưu, sĩ dụng của khổ pháp trí nhãn, từng không nói là quả tăng thượng. Nhưng thật ra khổ pháp trí là quả tăng thượng kia, sở dĩ không nói là vì nghĩa đã cực thành. Điều này cũng nên như thế, tức nêu quả sĩ dụng, về lý tức đã nêu quả tăng thượng, nên không phải chỉ có thể sinh là quả tăng thượng.

Nói phi trạch diệt là quả của tâm, vì lìa quả này, lại không có nghĩa của quả nào khác. Tức nghiệp của đạo vô lậu trong đoạn đạo, chỉ có bốn quả, nghĩa là trừ Dị thực. Thiện hữu lậu khác và nghiệp bất thiện cũng có bốn quả, nghĩa là trừ Ly hệ. Khác với đoạn đạo ở trước, nên nói là khác. Tiếp theo sau, nói khác là so sánh với khác

này, nên giải thích. Nghĩa là vô lậu còn lại và nghiệp vô ký, chỉ có ba quả, là trừ quả đã trừ ở trước, tức trừ Dị thực và Ly hệ.

Đã phân biệt chung về các nghiệp có quả. Tiếp theo là biện về nghiệp của môn quả, có tướng của quả, trong đó trước là biện về ba nghiệp như thiện v.v... *Tụng nêu:*

*Thiện cùng đối với thiện
Đầu có bốn, hai, ba
Giữa có hai, ba, bốn
Sau hai, ba, ba quả.*

Luận nói: Điều đã nói sau cùng đều nêu bày như thứ lớp, hiển bày nghĩa theo chỗ ứng hợp khắp các môn trước. Lại như ba nghiệp thiện, bất thiện, vô ký, mỗi mỗi làm nhân, như thứ tự ấy, đối với ba pháp thiện, bất thiện, vô ký, biện về số lượng có quả, sau đây thì so sánh nên biết. Nghĩa là nghiệp thiện đầu tiên, dùng pháp thiện làm bốn quả, trừ quả dị thực. Dùng bất thiện làm hai quả, là quả sĩ dụng và quả tăng thượng. Dùng vô ký làm ba quả, trừ quả đẳng lưu và quả ly hệ. Nghiệp bất thiện giữa dùng pháp thiện làm hai quả, là quả sĩ dụng và quả tăng thượng. Dùng bất thiện làm ba quả, trừ quả dị thực và quả ly hệ. Dùng vô ký làm bốn quả, trừ quả ly hệ.

Quả đẳng lưu: Nghĩa là tất cả nghiệp bất thiện do kiến khổ đoạn trừ và nghiệp bất thiện biến hành do kiến tập đoạn trừ. Dùng các pháp vô ký của phẩm thân kiến, biên kiến trong cõi dục làm quả đẳng lưu. Nghiệp vô ký sau dùng pháp thiện làm hai quả là quả sĩ dụng và quả tăng thượng. Dùng pháp bất thiện làm ba quả, trừ quả dị thực và quả ly hệ.

Quả đẳng lưu: Nghĩa là các nghiệp vô ký của phẩm thân kiến, biên kiến, dùng năm bộ bất thiện làm đẳng lưu. Dùng vô ký làm ba quả như bất thiện.

Đã biện về ba tánh. Sẽ biện về ba đời. *Tụng nêu:*

*Quả ở ba đều bốn
Hiện nơi vị cũng thế
Hiện đối hiện hai quả
Vị đối vị, quả ba.*

Luận nói: Ba nghiệp quá khứ, hiện tại, vị lai, mỗi mỗi làm nhân. Như chỗ ứng hợp của chúng, dùng quá khứ v.v... làm quả. Riêng biệt, nghĩa là nghiệp quá khứ, dùng pháp của ba đời, đều làm bốn quả, trừ quả ly hệ. Nghiệp của đời hiện tại, dùng vị lai làm bốn quả, như trước đã nói. Dùng hiện tại làm hai quả, là quả sĩ dụng và quả tăng thượng. Nghiệp của đời vị lai dùng vị lai làm ba quả, trừ quả đẳng lưu và quả ly hệ.

Không nói nghiệp sau có quả trước: Nghĩa là pháp trước nhất định không phải là quả của nghiệp sau.

Đã biện về ba đời. Sẽ biện về các địa. *Tụng nêu:*

*Địa đồng có bốn quả
Địa khác hai hoặc ba.*

Luận nói: Ở trong các địa tùy theo nghiệp của địa nào, dùng pháp của địa đồng làm bốn quả, trừ quả ly hệ. Nếu là hữu lậu thì dùng pháp của địa khác làm hai quả là quả sĩ dụng và quả tăng thượng. Nếu là vô lậu thì dùng pháp của địa khác làm ba quả, trừ quả dị thực và quả ly hệ. Vì không rơi vào cõi, nên không ngăn cản đẳng lưu.

Đã biện về các địa. Sẽ biện về học v.v... *Tụng nêu:*

*Học ở ba đều ba
Vô học: một, ba, hai
Phi học phi vô học
Có hai, hai, năm quả.*

Luận nói: Ba nghiệp như học v.v... mỗi mỗi làm nhân, như thứ tự đó, đều dùng ba pháp làm quả. Riêng khác: Nghĩa là nghiệp học dùng pháp học làm ba quả, trừ quả dị thực và quả ly hệ. Dùng pháp vô học làm ba quả cũng như vậy. Dùng phi hai làm ba quả, trừ quả dị thực và quả đẳng lưu. Nghiệp vô học dùng pháp học làm một quả, là quả tăng thượng. Về lý nên nói hai, nghĩa là thêm quả đẳng lưu. Dùng vô học làm ba quả, trừ quả dị thực và quả ly hệ. Dùng phi hai làm hai quả, là quả sĩ dụng và quả tăng thượng. Nghiệp phi hai dùng pháp học làm hai quả, là quả sĩ dụng và quả tăng thượng. Dùng pháp vô học làm hai quả cũng như vậy. Dùng phi hai làm năm quả.

Đã biện về học v.v... Sẽ biện về kiến đạo đoạn v.v... *Tụng nêu:*

*Nghiệp do kiến đạo đoạn
Mỗi mỗi đều ở ba
Đầu có ba, bốn, một
Giữa hai, bốn, ba, quả
Sau có một, hai, bốn
Như thứ lớp nên biết.*

Luận nói: Ba nghiệp do kiến đạo đoạn v.v... như thứ lớp, mỗi mỗi làm nhân, đều dùng ba pháp làm quả. Riêng khác: Nghĩa là nghiệp do kiến đạo đoạn đầu tiên, dùng pháp do kiến đạo đoạn làm ba quả, trừ quả dị thực và quả ly hệ. Dùng pháp do tu đạo đoạn làm bốn quả, trừ quả ly hệ. Dùng pháp không đoạn làm một quả, là quả tăng thượng. Nghiệp do tu đạo đoạn ở giữa, dùng pháp do kiến đạo đoạn làm hai quả, là quả sĩ dụng và quả tăng thượng. Dùng pháp do tu đạo đoạn làm bốn quả, trừ quả ly hệ. Dùng pháp không đoạn làm ba quả, trừ quả dị thực và quả đẳng lưu. Nghiệp do không đoạn ở sau, dùng pháp do kiến đạo đoạn làm một quả, là quả tăng thượng. Dùng pháp tu đạo đoạn làm hai quả, là quả sĩ dụng và quả tăng thượng. Dùng pháp không đoạn làm bốn quả, trừ quả dị thực. Điều

như thứ tự: Nghĩa là tùy chỗ ứng hợp của chúng, hiện bày khắp các môn trên.

Lược nêu về pháp, tức nên như thế, nhân biện về các nghiệp, nên lại hỏi: Như trong Bản luận đã nói về ba nghiệp, nghĩa là nghiệp nên tạo, nghiệp không nên tạo và nghiệp không phải nên tạo, không phải không nên tạo. Tướng của chúng là thế nào? *Tụng nêu:*

*Nghiệp nhiễm không nên tạo
Có thuyết cũng hoại pháp
Nghiệp nên tạo trái đây
Cùng trái nhau thứ ba.*

Luận nói: Có thuyết nói: Nghiệp thân ngữ ý nhiễm ô, gọi là không nên tạo, vì từ tác ý phi lý sinh.

Có Sư khác cho: Các nghiệp thân, ngữ, ý hủy hoại phép tắc, nếu như không nhiễm, thì cũng không nên tạo, do chúng không hợp với phép tắc của thế gian. Nghĩa là các thân nghiệp vô phú vô ký, hoặc đứng hoặc đi, hoặc ăn uống v.v... các hữu không hợp với lễ nghi của thế tục, đều gọi là thân nghiệp hủy hoại phép tắc. Các hữu ngữ nghiệp vô phú vô ký, khi ngôn thuyết hủy hoại hiện ra cùng tác giả v.v... chỉ có không hợp với lễ nghi của thế tục, đều gọi là ngữ nghiệp v.v... hủy hoại phép tắc. Từ cùng khởi hai nghiệp trước, gọi là ý nghiệp hủy hoại phép tắc. Nghiệp này và nghiệp nhiễm, gọi là không nên tạo. Nghiệp nên tạo tức cùng với đây là trái nhau. Đều cùng trái với hai nghiệp trước, là nghiệp thứ ba.

Nếu dựa nơi thế tục thì thuyết sau nêu bày cũng có thể như thế. Nếu căn cứ theo thắng nghĩa, thì thuyết trước là tốt. Nghĩa là chỉ nghiệp thiện, gọi là nên tạo. Chỉ các nghiệp nhiễm, gọi là không nên tạo. Nghiệp thân ngữ ý vô phú vô ký gọi là không phải nên tạo, không phải không nên tạo. Tuy nhiên, không phải tất cả nghiệp không nên tạo đều thuộc về hành ác, vì chỉ có bất thiện là tánh ác, nên

được mang tên hành ác. Do chiêu cảm quả ái gọi là hành diệu, chiêu cảm quả phi ái gọi là hành ác. Hữu phú vô ký tuy là không nên tạo, nhưng không phải thuộc về hành ác, vì hành này quyết định không chiêu cảm quả ái, phi ái.

Nay ở trong đây, lại nên xét chọn: Là do một nghiệp chỉ dẫn một đời hay là dẫn nhiều đời? Lại, vì một đời chỉ do một nghiệp dẫn hay là nhiều nghiệp dẫn? *Tụng nêu:*

*Một nghiệp dẫn một đời
Nhiều nghiệp nên gồm đủ.*

Luận nói: Nếu dựa nơi chánh lý, thì nên quyết định nói: Chỉ do một nghiệp, chỉ dẫn một đời. Nói một đời này là làm rõ về chúng đồng phần, vì được đồng phần mới gọi là đời. Nếu nói một đời do nhiều nghiệp dẫn, hoặc nói một nghiệp có thể dẫn nhiều đời. Hai lời nói như thế, về lý thì có lỗi gì? Lời nói trước là có lỗi. Nghĩa là quả của nghiệp trước trong một đời hết thì quả của nghiệp sau khởi. Vì quả của nghiệp riêng khác, nên có chết sống, hoặc tức nên nhiều đời, không có chết sống. Về lý quả của nghiệp chung cuộc khởi, vì như một đời. Cả hai cùng có lỗi: Trong một bản hữu, nên có rất nhiều tử hữu, sinh hữu. Hoặc tức nên cho đến Niết-bàn vô dư, thì trung gian là vĩnh viễn không có tử và sinh.

Do đâu hạn định trong một nẻo, xứ có quả của nghiệp khác sinh, liền có sống, chết? Có quả của nghiệp khác khởi nhưng không có chết, sống? Quả của một nghiệp hết thì quả của nghiệp khác khởi?

Về lý nhất định nên lập có chết, có sống. Lại, thừa nhận một đời nhất định đã được dẫn do nhiều thứ nghiệp tạo tác tăng trưởng, tức nên quyết định không có kẻ chết yếu giữa chừng. Hoặc tức nên không thọ nhận quả mà vĩnh viễn từ bỏ nghiệp kia. Tuy nhiên như trước đã nói.

Trước đã nói là thế nào?

Nghĩa là về lý, tất không có định nghiệp của thời phần đã chiêu cảm dị thực chuyển biến, vào thời gian khác thì thọ nhận. Lại về lý tất không có định nghiệp của thời phần, không phải tạo tác tăng trưởng, tất thọ nhận dị thực.

Nếu cho có sinh do nhiều thứ nghiệp định bất định dẫn dắt. Hoặc lại có sinh chỉ do nhiều thứ định nghiệp dẫn dắt, nên có kẻ chết yểu giữa chừng và có người sống hết thọ mạng.

Giải thích này cũng không hợp lý, vì quả nghiệp của thời phần thì quyết định, không quyết định, còn thọ nhận thì không quyết định. Nếu có quả nghiệp nơi thời phần quyết định của một loại trung, lão niên, tức nên thọ nhận quả nghiệp của trẻ con, đồng tử, thiếu niên.

Người thọ không định thì thọ ấy lại như thế nào?

Về lý tất không chấp nhận trước lia, sau có. Hoặc nên phần vị trước hiện có quả nghiệp, tất là nhất định thọ, vì quả thọ nhất định. Nhưng vì ở trong đây không có lý quyết định, khiến nghiệp của phần vị trước quyết định thọ quả, làm cho nghiệp của phần vị sau thọ quả không nhất định.

Thế nên không có một đời có nhiều nghiệp dẫn dắt.

Lời nói sau cũng có lỗi, vì một nghiệp dẫn dắt nhiều đời, thì định nghiệp của thời phần nên thành tạp loạn. Ở đây không có tạp loạn, như trước đã biện, nên không có một nghiệp có thể dẫn dắt nhiều đời.

Nếu như vậy thì do đâu Tôn giả Vô Diệt tự nói: Ta nhớ lại xưa kia, vào một thời nọ, đối với phước điền thù thắng, có được dị thực của một lần thí thức ăn. Từ đây, bảy lần trở lại sinh nơi trời Ba mươi ba. Bảy lần sinh trong nẻo người, làm Chuyển luân Thánh đế. Sau

cùng sinh ở gia tộc Đại Thích Ca, đầy đủ của cải châu báu, thọ dụng nhiều diệu lạc.

Sư phái Tỳ-bà-sa đã giải thích điều này nói: Một lần thí thức ăn là dựa khởi nhiều tư nguyện thù thắng, có thể dẫn vị riêng khác với nhiều dị thực sinh, nên nói như thế này: “Dị thực của một lần thí thức ăn”, không nên nói dị thực có thể lại chiêu cảm sinh. Chỉ vì làm rõ dựa vào cảnh của một lần thí thức ăn để khởi nhiều tư nguyện, đã chiêu cảm phần vị dị thực có sai biệt, nên nói lời ấy. Hoặ hiển bày về nền móng ban đầu, nên nói như vậy. Vị kia do một nghiệp chiêu cảm trong một đời được đại quý, nhiều của cải và túc sinh trí, nhân đây lại tạo tác chiêu cảm phước của đời khác. Như thế lần lượt đến thân sau cùng, sinh vào nhà giàu sang, đắc quả cứu cánh. Như có duyên một Ca-lật-sa-bát-noa, dùng phương tiện siêng năng cầu lợi tức, thành nhiều gấp ngàn lần, nói: Ta vốn do một Ca-lật-sa-bát-noa, cho đến thời nay trở thành đại phú quý.

Thế nên một nghiệp chỉ dẫn dắt một đời. Tuy nói một đời do một nghiệp dẫn dắt, nhưng vẫn thừa nhận phần viên mãn là do nhiều nghiệp thành. Ví như họa sư, trước hết dùng một màu định vẽ về hình trạng của người kia, sau đó tô thành nhiều màu sắc.

Nay ở trong đây một màu sắc đã thí dụ làm một loại nghiệp, là một sát-na. Nếu dụ cho một loại trái với lý của tông này, vì không phải một nghiệp dẫn dắt một đời. Nói có thể căn cứ theo một loại, vì loại tất là nhiều, nên nhiều loại dẫn một đời là không hợp lý. Nếu nói một sắc dụ cho một sát-na, không phải một sát-na có thể họa về hình trạng, tức dụ đã lập đối với chúng là không có khả năng.

Nay nhận thấy ở đây dụ về một loại nghiệp. Vì sao dẫn nghiệp căn cứ theo loại mà được thành? Vì dẫn đến một nẻo thì nghiệp có rất nhiều. Lời nói này ý là nhằm làm rõ trong một loại nghiệp, chỉ một sát-na dẫn chúng đồng phần, có đồng loại, dị loại, vì nhiều sát-na thì

nghiệp có thể làm viên mãn. Nói là nhiều nên như một màu sắc, trước vẽ về hình trạng, sau tô điểm nhiều màu sắc. Lời nói này là hợp lý.

Thế nên tuy có cùng bảm thọ thân người, nhưng ở trong ấy có đủ chi thể, các căn, hình lượng, sắc lực trang nghiêm. Hoặc có khi ở trước có nhiều thiếu giảm, vì chỉ do nghiệp có thể dẫn mãn đời. Không như vậy, thì uy lực mạnh nơi pháp một quả của tất cả nghiệp, cũng dẫn mãn đời so với dẫn nghiệp này là trái nhau, vì có thể mãn, không phải là dẫn nghiệp.

Hai loại như thế, Thế của chúng là gì? *Tụng nêu:*

*Hai không tâm định được
Chẳng thể dẫn chung khác.*

Luận nói: Hai định không tâm tuy có dị thực, nhưng không có uy lực để dẫn dắt chúng đồng phần do so với các nghiệp không phải là cùng có. Nên tất cả bất thiện thiện hữu lậu đạt được cũng không có uy lực để dẫn dắt chúng đồng phần. Do so với các nghiệp không phải là một quả. Các pháp bất thiện thiện hữu lậu khác đều dung thông cả hai, tức dẫn và mãn. Đức Thế Tôn nói chướng nặng có ba, tức là nghiệp chướng, phiền não chướng và dị thực chướng. Ba chướng như thế, Thế của chúng là thế nào? *Tụng nêu:*

*Ba chướng nghiệp vô gián
Và thường hành phiền não
Cùng tất cả nẻo ác
Châu Bắc, trời Vô tướng.*

Luận nói: Thế của nghiệp chướng: Nghĩa là năm vô gián: (1) Hại mẹ. (2) Hại cha. (3) Hại A-la-hán. (4) Phá hòa hợp Tăng. (5) Khởi tâm ác làm thân Phật chảy máu.

Thế của phiền não chướng: Nghĩa là thường hành phiền não, phiền não thuộc phẩm hạ.

Nếu có kẻ thường hành, tuy muốn chế ngự loại trừ phiền não, nhưng khó được thuận tiện. Do phiền não kia lần lượt khiến phẩm thượng sinh, vì khó có thể điều phục, trừ bỏ, nên cũng gọi là chướng. Phiền não phẩm thượng, nếu không thường hành, khi đạo đối trị sinh, thì dễ được thuận tiện. Tuy rất mạnh mẽ, nhanh nhạy, nhưng không phải thuộc về chướng. Tuy ở cõi dục, trói buộc đủ hữu tình, nhưng đều như nhau, đều thành tất cả phiền não. Nếu hiện hành riêng lẻ, vì chướng bất đồng, nên trong phiền não, tùy nơi phẩm thượng, hạ, chỉ thường hành, gọi là phiền não chướng.

Thể của dị thực chướng: Nghĩa là ba nẻo ác hoàn toàn và một phần nẻo thiện, tức châu Bắc và trời Vô tướng.

Vì sao gọi là chướng có thể làm chướng ngại Thánh đạo cùng tư lương của đạo và sự việc lìa nhiễm? Không phải chỉ vô gián là Thể của nghiệp chướng. Định nghiệp hiện có có thể làm chướng ngại kiến đế, tất cả đều nên thuộc về nghiệp chướng. Nghĩa là có các nghiệp tạo tác, tăng trưởng, có thể chiêu cảm noãn sinh, thấp sinh của nẻo ác, thân nữ, người trời, hữu thứ tám v.v... cùng chiêu cảm nghiệp thuận hậu thọ của Đại phạm, hoặc hai sinh của một xứ sắc, vô sắc. Có nghiệp này vì đều không nhập nơi lý của kiến đế.

Do đâu không nói là nghiệp chướng gồm thân kiến?

Vì trong loại này có không phải quyết định. Nghĩa là ở trong chủng loại nghiệp như thế, đều có duyên mạnh có thể khiến xoay chuyển lại, không chướng ngại Thánh đạo cùng tư lương đạo, nên ở đây tuy có ít nghiệp không thể chuyển, không lập làm chướng, nhưng vì chủng loại vô gián đều không thể chuyển, nên chỉ ở đây lập làm nghiệp chướng.

Tỳ-bà-sa nêu rõ: Năm nhân duyên của vô gián này dễ thấy, dễ biết, nên nói là nghiệp chướng. Nghĩa là xứ, nẻo, sinh, quả cùng Bồ-đặc-già-la. Xứ: Tức là năm vô gián này quyết định dùng mẹ v.v... làm

xứ dấy khởi. Nẻo: Nghĩa là năm vô gián này quyết định lấy địa ngục làm nẻo. Sinh: Nghĩa là năm vô gián này quyết định là vô gián sinh, chiêu cảm dị thực. Quả: Nghĩa là năm vô gián này quyết định có thể chiêu cảm quả phi ái. Bồ-đặc-già-la: Nghĩa là năm tội nghịch này dựa vào Bồ-đặc-già-la đã hành tác hoặc nặng, cùng hiểu rõ người này có thể hại mẹ v.v... Nghiệp khác thì không như vậy, nên không lập làm chướng. Về chướng khác thì sự việc phé lập, như chỗ ứng hợp nên biết. Trong ba chướng này thì phiền não chướng là nặng nhất, vì có thể phát khởi nghiệp, nghiệp chiêu cảm quả.

Có Sư khác cho: Hai chướng phiền não và nghiệp đều rất nặng. Do có chướng này, nên trong đời thứ hai cũng không thể đối trị.

Vô gián có nghĩa gì?

Nghiệp vô gián này, ở nơi vô gián sinh, tất thọ nhận quả, vì không có nghiệp khác sinh quả có thể gián cách.

Có thuyết nêu: Bồ-đặc-già-la tạo nghịch, từ đây mạng chung, quyết định đọa trong địa ngục, vì không có gián cách, nên gọi là vô gián. Nẻo kia có vô gián nên được mang tên vô gián, cùng với pháp vô gián là hợp, nên gọi là vô gián. Như cùng với Sa-môn là hợp, nên gọi là Sa-môn.

Ba chướng nên biết là trong nẻo nào có? *Tụng nêu:*

Ba châu có vô gián

Chẳng phải Phiến quắc kia v.v...

Ít ân, ít xấu hổ

Trừ chướng, chung năm nẻo.

Luận nói: Không phải tất cả chướng nơi các nẻo đều có. Lại như nghiệp vô gián chỉ có nơi ba châu của con người, không phải châu Bắc Câu Lô, nẻo khác, cõi khác. Ở trong ba châu, chỉ người nữ và nam, không phải hàng Phiến quắc v.v... như không có giới ác.

Có thuyết nói: Cha mẹ đối với kẻ kia ít có ân. Kẻ kia đối với cha mẹ ít có hổ thẹn. Nghĩa là kẻ kia do cha mẹ sinh, không đầy đủ niệm thân ái. Lại, vì nhỏ ít, nên nói là ân thiếu. Kẻ kia đối với cha mẹ, hổ thẹn cũng nhỏ ít. Chủ yếu đã hủy hoại tâm hổ thẹn nặng, mới tiếp xúc tội vô gián. Tuy nhiên, Thượng tọa nói: Hạng Phiến quắc kia v.v... nếu hại mẹ v.v... cũng thành vô gián. Loại ngu si ấy đã tạo nghiệp không nên tạo. Há chấp nhận nhân nơi tạo tác này sinh lên cõi trời Đổ-sử-đa? Há chỉ có con người làm điều không nên làm chẳng? Sinh nơi xứ trời kia, tức quyết định sinh vào địa ngục. Tuy nêu hỏi tạo vắn nạn nhưng lời lẽ là trái lý, đều không có suy lường, tối tăm phát ra ngôn thuyết này. Lại, Thượng tọa tự nêu hỏi về nẻo bàng sinh v.v... cũng hại cha mẹ, vì sao không phải là vô gián?

Liên tự giải thích nói: Vì tuệ giác kém. Vì tướng biến hoại. Vì từ ái mỏng. Há không phải nhân đây mà đối với hạng Phiến quắc v.v... cũng chấp nhận được có, nên không có vô gián. Nếu như thừa nhận loại kia có tội vô gián, không phải Thượng tọa nói khiến ít tin biết, nên tông của tôi về lý là tốt. Nếu có người hại cha mẹ của hàng phi nhân, cũng không thành tội nghịch, vì ít ân, ít hổ thẹn. Nghĩa là cha mẹ kia đối với con không có như người có ân. Con đối với cha mẹ kia không có như con người biết hổ thẹn.

Đã biện về nghiệp chướng chỉ ở nơi ba châu của con người. Về chướng còn lại, nên biết năm nẻo đều có. Nhưng phiền não chướng thì có khắp tất cả xứ. Hoặc dị thực chướng thì hoàn toàn nơi ba nẻo ác. Con người thì chỉ châu Bắc. Trời thì chỉ trời Vô tướng. Há không phải xứ của ba châu và thân của Phiến quắc v.v... không phải là pháp khí của Thánh đạo, nên thuộc về dị thực chướng? Không có lý như thế, vì dẫn nghiệp đối với hạng kia sinh đã dẫn dắt đồng phần cùng nối tiếp, có thể thành nam, là pháp khí của Thánh đạo. Chỉ ba nẻo ác, trời Vô tướng, châu Bắc, là quyết

định không có nghĩa chấp nhận chứng Thánh đạo, nên chỉ ở nơi đây lập dị thực chứng.

Có thuyết cho: Xứ kia chỉ thuộc phạm phu. Xứ khác đều chấp nhận cùng chung với Thánh giả, nên không nói là thuộc về dị thực chứng.

Ở trong ba chứng nặng mà trước đã biện, nói năm vô gián là Thể của nghiệp chứng.

Năm nghiệp vô gián, Thể của chúng là gì?

Lại như Thượng tọa nói: Ba nghiệp làm Thể. Thân nghiệp, ngữ nghiệp, mỗi mỗi nghiệp riêng có thể chiêu cảm quả dị thực. Về lý khó thành, nên chỉ do ý nghiệp đã tạo tác sự việc nặng, tức thừa nhận có thể chiêu cảm dị thực thù thắng. Ý nghiệp này là rất xa, lờ mờ. Xa, lờ mờ vì sao ông đã thừa nhận tư dựa nơi thân ngữ chuyên, gọi là thân, ngữ nghiệp? Nay thừa nhận ý nghiệp là Thể của vô gián, tức nên vừa khởi dục là tạo nghịch, tư tức thành vô gián.

Lại nói ý nghiệp đã tạo tác sự việc nặng, thừa nhận đã chiêu cảm quả dị thực thù thắng, điều này chỉ thừa nhận giả dối, vì trái với tự tông. Nghĩa là nếu có tư phát động khởi thân, ngữ, thì tư này có thể nói là đã tạo sự việc nặng, nhưng tư kia không thể nói là ý nghiệp, vì dựa vào hai môn thân ngữ chuyên. Nếu tư không thể phát động khởi thân ngữ, thì Thượng tọa kia đã thừa nhận là ý nghiệp, nhưng chỗ tạo tác không phải nặng, thì đâu thể nói ý nghiệp đã tạo tác sự việc nặng. Nếu cho phát động khởi hai nghiệp thân ngữ, nên tư là ý nghiệp, tư đã tạo tác sự việc nặng, tức nói ý nghiệp đã tạo tác nặng, điều này cũng phi lý, vì sự việc không phải nặng, nên chỉ có tư thì không thành hai nghiệp thân, ngữ. Ý nghiệp dẫn sự việc kia nặng đâu thể thành đối tượng tạo tác là sự việc nặng. Nói rõ về phát động khởi thân ngữ nên chỗ tạo tác thành nặng, không phải là tư của ý nghiệp. Nếu quán sát quả, vì tư đã tạo tác nặng, nên cũng nói ý nghiệp đã tạo tác nặng.

Nghĩa là tư trước của ý nghiệp, có thể dẫn đến quả của ý nghiệp. Vì sự của quả nặng, nên cũng gọi là sự việc nặng. Như thế tức nên có lỗi thái quá.

Lại, không phải ý nghiệp cùng với tư, thân, ngữ, vì là tánh nhân quả, nên cùng chiêu cảm dị thực. Chớ cho ý nghiệp kia cùng với tư trước nó, cũng vì nhân quả, nên đồng chiêu cảm dị thực.

Như thế tức nên có lỗi phi ái.

Lại, Thượng tọa kia trước nói chứng biết nhân này. Nói thân nghiệp, ngữ nghiệp, riêng chiêu cảm dị thực vì khó thành.

Lời nói này có nghĩa gì? Há cùng với ý nghiệp chiêu cảm chung dị thực, tức khiến Thế loại đây kia là đồng. Riêng tư lia tâm, có thể chiêu cảm dị thực là cũng khó thành, tức nên thừa nhận tâm là Thế vô gián, hoặc Thế là tư.

Lại nên tìm tòi, nêu hỏi nói có ý nghiệp là vô gián.

Lại như kẻ hại mẹ, do sức của tư nào dẫn sinh địa ngục?

Là tư của tư duy hay là tư của nghiệp đạo? Nếu là tư của tư duy thì vì sao đối với mẹ hoàn toàn chưa có tổn hại mà nhất định dẫn sinh địa ngục? Nếu là tư của nghiệp đạo thì vì sao có thể nói không phải nghiệp thân ngữ, lại riêng có thể chiêu cảm quả? Không phải do tư của tư duy, người kia mới nhận lấy quả.

Lại, thuyết kia tự thừa nhận: Tư của tư duy trước, tư của nghiệp đạo sau. Trước là ý nghiệp, sau là thân, ngữ nghiệp. Khi trước sau đối chiếu nhau, thì tướng đều khác. Không có lý của một quả, vì sao có thể nói thân nghiệp, ngữ nghiệp chiêu cảm riêng dị thực? Vì lý đó khó thành, nên thuyết kia đã nói là ở ngoài Thánh giáo. Nhưng tông của tôi là nghĩa quyết định. *Tụng nêu:*

*Trong năm vô gián này
Bốn thân, một ngữ nghiệp*

*Ba sát, một ngữ dối
Một gia hạnh sát sinh.*

Luận nói: Trong năm vô gián, có bốn là thân nghiệp, một là ngữ nghiệp. Ba là sát sinh, một là nói lời hư dối, đều là nghiệp đạo căn bản. Một là gia hạnh của nghiệp đạo sát sinh, vì thân Như Lai là không thể hại. Vô gián phá Tăng là nói lời hư dối. Đã là nói lời hư dối, thì do đâu gọi là phá Tăng?

Nhân thọ nhận tên của quả, hoặc là chủ thể phá.

Nếu như vậy thì Tăng bị phá, Thể ấy là gì? Người của chủ thể phá, đối tượng bị phá, ai đã tạo thành? *Tụng nêu:*

*Tăng phá không hòa hợp
Tâm bất tương ưng hành
Tánh vô phú vô ký
Tăng bị phá, đã thành.*

Luận nói: Thể của Tăng bị phá là không hòa hợp, tánh là vô phú vô ký, thuộc về uẩn của tâm bất tương ưng hành, há thành vô gián?

Như thế Tăng bị phá, nhân nơi ngữ lừa dối sinh, nên nói phá Tăng là quả vô gián. Không phải chủ thể phá thành. Tăng bị phá này chỉ là Tăng chúng đã bị phá thành. Người có thể phá này ở nơi chốn nào tạo thành?

Dị thực của phá Tăng là ở xứ nào? Có bao nhiêu thời gian? *Tụng nêu:*

*Người phá Tăng chỉ thành
Tội ngữ hư dối ấy
Trọn một kiếp vô gián
Theo tội tăng, khổ tăng.*

Luận nói: Người có thể phá Tăng thành tội phá Tăng. Tội phá Tăng này dùng nói lời hư dối làm tánh. Tức Tăng bị phá đều cùng

sinh nghiệp ngữ biểu vô biểu. Người này tất bị đọa trong đại địa ngục vô gián, trải qua một trung kiếp, thọ khổ rất nặng. Các tội nghịch khác không hẳn sinh nơi vô gián. Nhưng người này không trải qua một đại kiếp, là vì ở cõi dục, không có thọ lượng này, nên thời gian một trung kiếp cũng không đầy đủ.

Kinh nêu rõ: Thiên Thọ (Đề-bà-đạt-đa) vào thời kỳ con người có thọ mạng bốn vạn tuổi, sẽ đến sinh trong loài người, chứng đắc Bồ-đề Độc giác, nhưng không trái ngược với thọ mạng một kiếp. Nói trong phần ít của một kiếp lập tên gọi một kiếp, nên hiện có một phần, cũng lập tên hoàn toàn. Như nói: Ngày này tôi có chướng ngại. Hoặc như nói: Giặc đốt làng v.v...

Nếu gây tạo nhiều tội nghịch, thì một tội nghịch đầu đã chiêu cảm sinh ngục vô gián, tội nghịch còn lại nên là không có quả. Không có lỗi không có quả, vì người tạo nhiều tội nghịch, chỉ một tội là có thể dẫn các tội còn lại là hỗ trợ lẫn. Tùy theo tội kia tăng, thì khổ lại tăng kịch liệt. Nghĩa là do nhiều tội nghịch đã chiêu cảm thân mềm mại lớn trong địa ngục, nhiều vật dụng tạo khổ mãnh liệt, thọ gấp hai, ba, bốn, năm lần khổ nặng. Hoặc không có chết yếu giữa chừng mà thọ khổ nhiều thời gian, vì sao có thể nói tội còn lại tức nên không có quả?

Thượng tọa ở đây tạo ra giải thích như thế này: Hoặc ở địa ngục, chết rồi sống lại.

Nếu như vậy thì sao không phải là nghiệp thuận hậu thọ? Thượng tọa kia đối với vấn nạn này là cất vấn đề đáp nói: Nếu có kẻ trước tạo nghiệp bất thiện khác, đã dẫn đến địa ngục, về sau tạo nghiệp vô gián thì nghiệp này vì sao thành nghiệp vô gián? Vì có thể gian thiên ở trung gian chăng? Há không tùy theo vô gián ở trước tức thọ?

Tôi ở phần trước đã biện về định nghiệp của thời phần, không có lý chuyển biến thọ nhận dị thực của phần vị khác. Do đấy không nên tạo cất vấn như thế.

Có thuyết nói: Trước đã tạo nghiệp ác quyết định khác, dẫn tiếp theo sinh nơi địa ngục, về sau không tạo vô gián.

Có thuyết cho: Nếu như tạo thì chỉ thành mãn nghiệp. Như tạo nhiều tội nghịch thì trước dẫn, sau mãn, không phải chỉ có thể dẫn, gọi là nghiệp vô gián. Nên Thượng tọa kia lại nêu cật vấn ở lời đáp là không thể được. Tuy nhiên, phần sau đã nói là có thể gian thiên ở trung gian, thì điều này là rất thô sơ, đối với sự chiêu cảm đời tiếp theo không có dụng đồng. Như vì bị ngăn cách do nghiệp thiện của thể gian thiên nên nghiệp ác đã không có sức để chiêu cảm tiếp theo sinh nơi địa ngục, nên nêu bày gọi là nghiệp thuận hậu thọ.

Như thế nghiệp khác của địa ngục đã bị gián cách, không có sức để có thể chiêu cảm tiếp theo là sinh nơi địa ngục, vì sao không như thể gian thiên bị ngăn cách, khiến về sau tạo tội nghịch thành thuận hậu thọ? Cho nên tông Đồi pháp đã giải thích là không có lỗi.

Kinh nói: Năm tội nghịch là thuận sinh thọ. Người nào ở nơi xứ nào có thể phá với ai? Phá vào thời gian nào? Trải qua thời gian bao lâu để phá? *Tụng nêu:*

*Bí-sô thấy tịnh hạnh
Phá người ngu xứ khác
Nhãn khi sư đạo khác
Gọi phá không qua đêm.*

Luận nói: Người có thể phá Tăng, chủ yếu là Đại Bí-sô, tất không phải là người tại gia, hoặc Bí-sô-ni v.v..., vì chỗ nương dựa của họ không có uy đức. Chỉ là người kiến hành, không phải là người ái hành, vì ý lạc ác là rất sâu bền, vì đối với phẩm nhiệm tịnh đều cùng thô động. Chủ yếu là người trụ nơi tịnh hạnh mới có thể phá Tăng, do người phạm giới thì không có uy đức. Tức do đây chúng biết kể sau khi tạo tội nghịch khác, thì không thể phá Tăng, vì tạo tội nghịch khác và xứ thọ nhận quả kia là không nhất định. Ở đây, lại nêu dẫn

tịnh hạnh làm loại đầu tiên, là nhằm làm rõ ngôn ngữ đơan nghiêm, là gồm đủ, viên mãn v.v... Vì thâm nạp người xấu xí v.v... là không có khả năng phá. Chủ yếu là ở nơi xứ khác đây khởi phá không phải đối với Đại sư, do các Đức Như Lai không hề khinh suất, bức bách. Ngôn từ uy lực luôn nghiêm túc, kẻ đối diện tất không thể làm gì được.

Chỉ phá phàm phu, không phải phá Thánh giả, vì người khác không thể dẫn dắt đạt được chứng tịnh.

Có thuyết cho: Đắc nhẫn cũng không thể phá, do nhẫn quyết định như Đức Phật đã nói. Vì bao hàm hai nghĩa nên nói chữ *người ngu*. Chủ yếu về chỗ phá Tăng là nhận Sư khác với Phật. Thừa nhận Sư khác với Phật tức nói có Thánh đạo khác, nên nói Tăng bị phá ở vào thời gian như thế. Đêm này tất cùng hành, không trải qua ở đêm.

Như thế gọi là phá pháp luân Tăng, do có thể làm chướng ngại pháp luân Phật, vì hủy hoại sự hòa hợp của Tăng. Nghĩa là do khi tín bị hủy hoại, thì tà đạo chuyển, Thánh đạo bị ngăn chặn tạm thời không chuyển.

Nói tà đạo: Nghĩa là Đề-bà-đạt-đa dối nêu năm sự việc là đạo xuất ly: (1) Không nên thọ dụng sữa v.v... (2) Đoạn thịt. (3) Đoạn muối. (4) Nên mặc y phục không cắt. (5) Nên ở nơi chúng của chùa bên cạnh thôn xóm.

Nếu chịu thừa nhận khi người kia đã nói, gọi là phá pháp luân, cũng gọi là Tăng bị phá.

Người của châu nào, bao nhiêu người phá pháp luân Tăng, phá yết-ma Tăng? Bao nhiêu người ở châu nào? *Tụng nêu:*

*Châu Thiệm Bộ gồm chín v.v...
Mới phá pháp luân Tăng
Chỉ phá yết ma Tăng
Chung ba châu là tám.*

Luận nói: Chỉ người của châu Thiệm bộ, ít nhất là chín. Hoặc lại nhiều hơn số này, có thể phá pháp luân. Không phải ở nơi châu khác, vì ở đây không có Phật. Chủ yếu là ở xứ có Phật để có thể lập sư khác. Chính là có tám Bí-sô, chia làm hai chúng, dùng làm đối tượng phá, vì chủ thể phá là thứ chín, nên chúng ít nhất cũng cần chín người.

Nói vân vân (Câu tụng thứ nhất: Châu Thiệm bộ gồm chín v.v...) là nêu rõ vượt qua số này, là không hạn chế. Chỉ phá yết ma Tăng là chung ở ba châu, ít nhất là tám người, nhiều cũng không hạn chế.

Chung cho ba châu: Do có Thánh giáo và có chúng đệ tử xuất gia. Chủ yếu là trong một giới, Tăng chia làm hai bộ, tác yết ma riêng, nên cần tám người. Vượt qua số này, vì không ngăn chặn, nên cũng nói vân vân. Ở vào thời phần nào chấp nhận có phá Tăng, phá yết ma Tăng? Từ sau kiết giới, đến nay cũng có đến lúc pháp chưa diệt, có phá pháp luân Tăng. Trừ sáu thời phần. Những gì là sáu?
Tụng nêu:

*Đầu sau vỡ hai trước
Phật diệt, chưa kiết giới
Nơi sáu vị như thế
Không phá pháp luân Tăng.*

Luận nói: Đầu: Nghĩa là Đức Thế Tôn thành Phật chưa lâu, vì hữu tình có A-thế-da (ý lạc) thiện, nên A-thế-da ác cũng còn chưa khởi. Sau: Nghĩa là Đức Thiện Thệ sắp bát Niết-bàn, Thánh giáo tăng rộng, vì khéo an trụ, tất Tăng hòa hợp, Phật mới Niết-bàn.

Có Sư khác cho: Vì chúng pháp tánh nhất định, vì chúng đều lo buồn. Không phải đầu, không phải sau, ở trong Thánh giáo, hai thứ giới, kiến bị đổ vỡ. Nếu ở phần vị chưa khởi, cũng không có phá Tăng. Chủ yếu là thấy đổ vỡ phát sinh mới dám phá. Khi chưa lập chỉ quán là đối thứ nhất. Pháp như thế do Tăng kia nhanh chóng hợp trở

lại. Thời kỳ sau Đức Phật diệt độ, người khác không tín thọ, không có Phật thật để đối xứng. Thời gian chưa kiết giới, không có một nội giới. Tăng chia ra hai bộ, có thể gọi là Tăng bị phá. Đối với sáu phần vị này không có phá pháp luân.

Như thế phá Tăng thì chư Phật đều có. Không như vậy tức chủ yếu có tức nghiệp phá người khác. Ở nơi Hiền kiếp này, thời kỳ Phật Ca Diếp Ba, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni vì từng phá chúng khác. Nên dừng phần luận thêm. Phải biện về duyên nghịch. *Tụng nêu:*

*Bỏ hoại ruộng ân đức
Chuyển hình cũng thành nghịch
Mẹ là nhân máu kia
Là không hoặc có
Tâm nghịch xuất máu Phật
Sau hại vô học không.*

Luận nói: Do đâu sát hại mẹ v.v.... thì thành vô gián, không phải là thứ khác? Do từ bỏ ruộng ân, hủy hoại ruộng đức. Nghĩa là hại cha mẹ là từ bỏ ruộng ân.

Vì sao có ân là gốc của thân sinh? Vì sao dứt bỏ cha mẹ, gọi là xả bỏ ân kia?

Ruộng đức: Nghĩa là A-la-hán khác v.v... có đủ các đức thù thắng cùng có thể sinh khởi chúng. Vì hủy hoại đối tượng nương dựa của đức nên thành tội nghịch. Nếu có người con của cha mẹ, lúc mới sinh, bị giết đem bỏ ngoài đường, cho sói báo ăn thịt v.v... Hoặc còn ở trong thai, dùng phương tiện muốn giết. Do sức của định nghiệp, đứa con không mạng chung. Người mẹ kia có ân gì mà từ bỏ thì thành tội nghịch?

Người mẹ kia nhất định do có sợ hãi không sống nổi v.v... nên đối với sự việc của đứa con đã khởi gấp tâm muốn giết hại. Tuy nhiên, khi từ bỏ con, người mẹ tất mang tâm xót thương, thường

xuyên duyên nhớ đến con, tình duyên ái luôn vây buộc tâm. Nếu từ bỏ ân này, là phạm tội nghịch phẩm hạ.

Vì hiền bày tội nghịch có hạ, trung, thượng, nên nói dứt bỏ ân đều thành tội nghịch. Hoặc do người mẹ là ruộng có vật chứa đựng pháp. Nhưng nếu người mẹ kia không có ân, thì chỉ sát hại mạng người mẹ ấy, tất nên vô gián sinh trong địa ngục. Các người thông tuệ đều nêu bày thế này: Đức Thế Tôn ở nơi pháp đã thấu đạt căn nguyên. Nêu bày như thế tức chỉ nên tin sâu xa. Cha mẹ hiện ra chuyên sát hại thành tội nghịch. Vì tội nghịch cũng thành nương dựa nơi một.

Do nghĩa như thế, nên có câu hỏi: Từng có kẻ khiến người nam lìa mạng căn, không phải là cha A-la-hán, mà là tạo tội vô gián không?

Có. Nghĩa là người mẹ chuyển hình. Cùng với đây trái nhau, hỏi về người nữ cũng như vậy. Nếu như có người nữ, Yết-lạt-lam bị roi rớt, người nữ khác nhặt lấy, đem đặt trong sản môn mình rồi sinh con. Vậy giết người mẹ nào thì thành nhân nghịch hại mẹ? Vì huyết của người kia sinh, thức nhờ gửi mới tăng, nên người nữ thứ hai chỉ như mẹ nuôi?

Tuy các việc đã làm đều nên thưa hỏi, quyết định nhưng sát hại chỉ thành đồng loại vô gián.

Thượng tọa ở đây nói như thế này: Nếu Yết-lạt-lam có mạng không rơi rớt. Nếu có rơi rớt tất đã mạng chung. Hữu tình tất không trụ nơi phân uế.

Do không có sự việc này nên hỏi là vô ích. Nếu như có hại như thế, thì về sau thành tội nghịch. Do dứt bỏ ân nặng, nên hại trước là không đúng, vì ân nặng đối với con, không phải là liên quan đến tội nghịch kia.

Thượng tọa quyết định đối với nghiệp trong nẻo, không thể xét biết công năng có sai biệt, vì sao trung hữu xuyên qua kim cương, còn bụng mẹ đã bọc lấy, thì không đi đến xứ khác. Lửa trong bụng mẹ có thể làm tiêu tan vàng đá, nhưng Yết-lạt-lam ở trong ấy đã tăng trưởng. Trung hữu của địa ngục hiện trong bụng mẹ mà không thể thiêu đốt bụng mẹ cùng đồng loại. Điều này cũng nên như vậy, vì nghiệp lực là khó xét lường. Tuy trong bụng này Yết-lạt-lam đã rơi rớt, đâu có trở ngại chuyển đến trong bụng khác tăng trưởng.

Từng nghe trong kinh nói: Có Tôn giả Đồng tử Ca Diếp, như thế mà sinh, đã đặt nơi sản môn, vì hút hơi vào đến xứ thai, nên không thể nói là ở trong phân ứ. Hoặc có trường hợp chỉ từ miệng uống vào bụng, cũng do nghiệp lực chuyển đến xứ thai, vì nghiệp dụng của hữu tình là không thể nghĩ bàn. Tuy tâm không muốn, nhưng do nghiệp lực có khi hút hơi đến bụng, tức thành tạng thai. Người mẹ sau tuy có ân như mang giữ, nuôi nấng, nhưng đối với thân con, không phải là gốc có thể sinh. Nếu hại công ơn mang giữ, nuôi nấng v.v... tức thành tội nghịch. Người giết người mẹ nuôi nên thành vô gián. Do đây chỗ lập luận kia cho: Dứt bỏ ruộng ân nặng, liền có lỗi không thành, hoặc lỗi bất định. Người mẹ trước tuy thiếu công ơn mang giữ, nuôi nấng v.v..., nhưng đối với thân của con là gốc của chủ thể sinh. Nếu không phải là người mang giữ nuôi nấng mình mà sát hại, thì không thành tội nghịch. Như trước đã nói: Vì mẹ đối với con có thù oán, nên con trở lại hại mẹ, tức không có vô gián, nên chỗ lập luận kia là không liên hệ với nhân, cũng có lỗi không thành và bất định. Nên chỉ nơi nẻo người kết sinh duyên vượt hơn nếu sát hại, thành tội nghịch hại mẹ, không phải chỉ là người mang giữ, nuôi nấng. Nếu đối với cha mẹ khởi gia hạnh sát hại, rồi giết làm người khác, thì không có tội vô gián. Nếu đối với người không phải là cha mẹ, khởi gia hạnh sát hại, rồi giết làm cha mẹ, cũng không thành tội nghịch. Nếu một gia hạnh hại mẹ và

người khác, hai vô biểu sinh biểu, chỉ là tội nghịch, vì uy lực của nghiệp vô gián mạnh. Tôn giả Diệu Âm nói: Ở trong vị vô gián này cũng có hai biểu. Biểu là do chứa nhóm cực vi thành. Nay, xem rõ ý của Tôn giả kia cho biểu có nhiều cực vi. Có tội nghịch gồm thâu. Có thuộc về tội khác. Có đối với A-la-hán không có tướng A-la-hán, cũng không quyết định nhận hiểu đây không phải là A-la-hán. Do không có phân biệt, nên hại là thành tội nghịch. Không phải đối với cha mẹ, hoàn toàn cùng với tội nghịch này đồng. Vì dễ nhận biết mà không biết rõ, nên tuy làm việc sát hại nhưng không có tâm từ bỏ ân.

Người A-la-hán không có biểu hiện riêng tướng, đã khó nhận biết về phải, cũng khó nhận biết về không phải, nên tâm buông thả giết hại, cũng thành vô gián. Nếu có kẻ sát hại cha, cha là A-la-hán, thì chỉ mắc tội nghịch, do chỗ nương dựa là một.

Nếu như vậy thì dụ nêu ra nên làm sao thông hợp? Như nói: Đức Phật bảo Thủy Khiếm Tri: Ông đã gây tạo hai tội nghịch, đó là hại cha, giết A-la-hán. Dụ kia hiển bày một tội nghịch do hai duyên thành. Hoặc dùng hai môn để đở trách tội kia.

Nếu ở nơi trụ xứ của Phật, khởi tâm ác, làm thân Phật chảy máu, thì tất cả đều đắc tội vô gián chăng?

Chủ yếu là do tâm sát hại mới thành tội nghịch. Dem tâm khiến chảy máu thì không có vô gián, vì không có tâm quyết định hủy hoại ruộng phước.

Nếu ở nơi phân vị gia hạnh sát hại, người kia chưa thành tựu bậc vô học, khi sắp chết mới chứng đắc quả A-la-hán, vậy giết người ấy thì có phạm tội nghịch không?

Không. Vì đối với thân vô học, không có gia hạnh sát hại.

Nếu tạo gia hạnh vô gián không thể chuyển, thì có lìa nhiễm và được quả Thánh không? *Tụng nêu:*

*Tạo gia hạnh định nghịch
Không là nhiễm, đắc quả.*

Luận nói: Gia hạnh vô gián, nếu tất định thành thì trung gian quyết định không có là nhiễm, đắc quả, vì trung gian gia hạnh là của nghiệp đạo ác khác. Nếu Thánh đạo sinh, thì nghiệp đạo không khởi, chuyển được cùng nối tiếp nhất định, vì trái với Thánh đạo kia. Không phải là người đã kiến đế, tội của nghiệp đạo đã tiếp xúc, gia hạnh vô gián là có thể chuyển nhưng nói nếu người kia không thể chuyển. Có người nói như thế này: Đều không thể chuyển. Cho nên Bản luận nêu rõ: Từng có kẻ chưa hại sinh, nghiệp sát sinh chưa diệt, thì nghiệp này thọ dị thực là quyết định sinh nơi địa ngục chẳng?

Có. Như tạo nghiệp vô gián, nhưng ở nơi phần vị gia hạnh mạng chung. Chỉ man (Ương quật ma la) tuy phát tâm muốn hại mẹ, nhưng chưa chính thức khởi gia hạnh hại mẹ. Ở chỗ Đức Thế Tôn, tuy có tâm hại, nhưng cũng chưa chính thức khởi gia hạnh hại Phật. Người kia tạo ý này: Đến gần mới xuống tay. Đức Thế Tôn vì nhằm ngăn chặn nghiệp chướng của ông ta, nên đến chưa sinh tin thì không khiến được gần. Thất-lợi-cục-đa đối với Đức Bạc-già-phạm cũng không hoàn toàn khởi, không có tâm chiểu cố, vì phát ý nói: Bạc Thế Tôn! Nếu là bậc Nhất thiết trí, thì tự nhận biết tránh khỏi.

Có Sư khác nói: Cũng có thể chuyển. Bản luận không nói gia hạnh vô gián đều không thể chuyển, chỉ nói gia hạnh không dứt, người chết nhất định sinh vào địa ngục. Gia hạnh dứt thì không phải Luận kia bàn đến. Tuy nhiên, theo Tông của tôi thì gia hạnh vô gián nói chung có hai: (1) Gần. (2) Xa.

Ở đây gần là không thể chuyển. Bản luận đã dựa theo đây để nêu vấn đáp. Nghĩa là có kẻ đối với mẹ khởi gia hạnh sát hại, vừa đánh liên hồi nhưng mạng người mẹ chưa hết. Hoặc vì sức của người mẹ mạnh trở lại hại con mình. Hoặc bị vua v.v... bắt giam để giết. Hoặc thọ mạng của người con đã hết, tự dẫn đến mạng chung.

Bản luận đã dựa vào đấy để nói như thế. Trong đây, xa: Là do hãy còn chưa đến phần vị không thể chuyển nhưng chấp nhận có thể chuyển. Nếu không như vậy thì Đức Thế Tôn nên nói gia hạnh vô gián cũng là tội vô gián chăng?

Phái Thí dụ nói: Năm nghiệp vô gián hãy còn có thể chuyển, huống chi là gia hạnh vô gián kia. Nên Khế kinh nêu rõ: Nếu có một loại hữu tình đối với năm vô gián tạo tác tăng trưởng, thì vô gián tất đọa vào Nại-lạc-ca.

Căn cứ theo một loại này để nói nhận biết có riêng một loại tuy tạo vô gián, nhưng không sinh vào địa ngục. Không như vậy thì nói một loại tức thành vô dụng.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Bà La! Nếu như hiểu nghĩa như Ta đã thuyết giảng. Song đã không có khả năng hiểu rõ. Trong đây đã chỉ nêu không hiểu lời đã nói là chương quyết định. Nên biết Đức Thế Tôn thuyết giảng tất cả nghiệp thầy đều có thể chuyển. Lại, Đức Thế Tôn nói: Đi nhiều quanh tháp thì tất cả đều sẽ được sinh lên cõi trời. Lại, Đức Thế Tôn đã nói về Đè-bà-đạt-đa: Sau khi đoạn căn thiện thì không thể đối trị. Lại như phiền não chương, nghiệp chương cũng có thể chuyển.

Những điều đã nói như thế, đều không phải là chủ thể lập, vì đối với kinh và lý đã không khéo hiểu rõ. Lại như phái kia đã dẫn có một loại kinh, ý làm rõ có người tạo đủ năm tội nghịch, vô gián, tất đọa trong Nại-lạc-ca. Hoặc có kẻ cho đến chỉ tạo một tội nghịch. Hoặc có kẻ tạo xong nhiều môn tăng trưởng. Hoặc có kẻ chỉ tạo về sau lại không tăng, đều vô gián sinh, đọa nơi địa ngục. Lại, vì nêu lên phần đầu, nên nói câu một loại. Hoặc làm rõ có người, nhân theo nghiệp vô gián, vô gián tất đọa trong Nại-lạc-ca. Có kẻ nhân nơi nghiệp khác, nên nói một loại. Không nói một loại liền cho là chỉ nhân nơi nghiệp vô gián, nhân nơi vô gián sinh địa ngục kia. Ý của kinh Bà la là hiển bày người tạo tội nghịch do không nhận hiểu về

nghĩa sâu xa mà Đức Như Lai đã thuyết giảng. Vì nghiệp chướng ngăn ngại, nên sẽ đạt được theo sức tăng thượng của quả dị thực kia, vì quán đế, căn thiện nhân đó bị tổn hại. Hoặc có kẻ ăn năn lo lắng vì bị tổn não, đối với những điều Đức Phật đã giảng nói, không thể hiểu sâu xa. Nếu chấp nghĩa của kinh thì chỉ như văn kia, tức là cực thành vô gián không chuyển.

Nói vô gián là hiển bày không có gián cách.

Lại, Đề-bà-đạt-đa kia vì hiểu thô cạn lời Phật giảng nói, do đâu tất sinh nơi địa ngục vô gián? Nên biết, đây là căn cứ theo Kinh Giải Thâm Mật thuyết giảng để hiểu. Ghi nhận thiện về lý chứng cũng không thành. Vì Đức Phật ở nơi kinh kia thuyết giảng có sai biệt. Nghĩa là kinh kia nói: Các người có nương dựa đi nhiều quanh tháp đều được sinh thiên. Người có phương tiện gọi là người có nương dựa, tức là có chấp nhận nghĩa của lý sinh thiên. Tuy nhiên, phái Thí dụ lược dẫn kinh kia, liền phân chia hữu tình phần nhiều tạo hành ác, do thừa nhận tạo tác mãnh liệt cực trọng. Các người hành ác khởi tâm thiện phẩm hạ, hoặc tâm vô ký, ở chỗ tháp Phật, tạm thời nhiều quang, liền diệt trừ chung. Sau khi đoạn thiện lý chứng cũng không thành. Vì chỉ đoạn căn thiện cũng có thể xoay chuyển. Đức Phật không nên nói Đề-bà-đạt-đa kia là không thể đối trị. Nên biết kinh kia nói lại có nghĩa riêng. Nghĩa là Đề-bà-đạt-đa ấy trước khởi dục ác, do đầy đã phải đọa vào nẻo ác. Tiếp theo, khởi gia hạnh, khi sắp phá Tăng, do đầy đã phải đọa nơi địa ngục. Tiếp sau, khi nói đối phá hoại Tăng, do đầy đã chiêu cảm thọ mạng của kiếp vô gián. Về sau, khởi tà kiến đoạn căn thiện xong, nhất định không thể khiến hiện khởi pháp trắng, nên nói sau này, tất không thể đối trị. Không phải cho là Đề-bà-đạt-đa kia, bấy giờ mới quyết định đọa vào địa ngục. Tuy nhiên, đối với vị này, thừa nhận có sinh nghi. Đề-bà-đạt-đa tuy đã đến vị này, Đức Phật vì sao không trị liệu, như vua Vị Sinh Oán (A xà thế). Vì trừ bỏ nghi kia, nên bày tỏ ý không trị liệu, nói: Ta không

thấy Đê-bà-đạt-đa, có thể khiến hiện thân khởi một ít pháp trắng, nên Ta đã từ bỏ, không muốn trị liệu.

Nói một ít pháp trắng là làm rõ về sự ăn năn hổ thẹn hướng thiện, trong đây hiển bày Đức Phật đã hiểu rõ về các người thân, Đê-bà-đạt-đa như vậy là đã tạo nghiệp ác nặng, đã đoạn dứt các gốc thiện đều không có tâm hổ thẹn. Ta phải làm sao có thể cứu giúp, chữa trị? Nói có thể trị liệu, nghĩa là có thể giáo hóa, khiến sinh thiện, tâm ăn năn, chế phục bệnh của hành ác. Nếu chưa tăng thì khiến bệnh kia không tăng. Nếu đã có tăng, thì khiến cho bệnh của hành ác kia mỏng yếu dần, không phải chủ yếu dứt tuyệt gốc, mới gọi là trị liệu. Như lương y ở đời trị bệnh, pháp như vậy dụ cho phiền não chướng, chứng cứ cũng không thành. Ta cũng không thừa nhận pháp kia có thể chuyển. Nghĩa là khi phiền não chướng phát khởi, định nghiệp tất bảo vệ dị thực đều không thể chuyển. Nên pháp Thí dụ đã không khéo nhận biết rõ về kinh và nghĩa lý sâu xa, do khối vô nghĩa lớn đã ở nơi tâm mình vọng khởi tà biện.

Ở trong nghiệp vô gián của các hành ác thì tội nào là nặng nhất?

Ở trong nghiệp thiện thế gian của các hành diệu, thì quả nào là lớn nhất? *Tụng nêu:*

*Nói hư dối phá Tăng
Lớn nhất trong các tội
Tư cảm hữu thứ nhất
Quả lớn trong thiện đời.*

Luận nói: Vì phá Tăng nên đã phát khởi nói lời hư dối. Trong các hành ác thì tội này là lớn nhất.

Vì sao tội này thuộc về nói lời hư dối?

Do lời nói đã phát khởi là dựa vào tướng khác. Nghĩa là người kia đối với pháp có tướng về pháp, đối với phi pháp có tướng về phi

pháp. Đối với bậc Đại sư có tướng về bậc Đại sư. Đối với thân mình có tướng về không phải là Nhất thiết trí. Nhưng do A-thế-da ác, sâu bền, che giấu tướng ấy tạo tướng khác để nói.

Nếu như có không do tướng khác để phá Tăng, thì không thể sinh tội nặng thọ mạng một kiếp.

Do đâu tội này ở trong hành ác là nặng nhất?

Do tội này đã hủy hoại làm thương tổn pháp thân Phật, tạo chướng ngại đạo giải thoát sinh thiên của thế gian. Nghĩa là Tăng đã phá, cho đến khi chưa hòa hợp, sức mạnh có thể ngăn chặn các phạm phu v.v..., chưa nhập chánh định khiến không được nhập. Nếu đã nhập chánh định thì khiến không được quả khác. Nếu đã được quả khác thì khiến không được lìa nhiễm. Nếu đã được lìa nhiễm thì khiến không chứng lậu tận, tức các nghiệp như tập, định, chứa, tụng, tư v.v... đã dứt. Nói tóm lại, do Tăng bị phá, pháp luân của đại thiên thế giới không chuyển. Thân tâm của hàng trời, người, rồng v.v... bị nhiễu loạn. Do đây quyết định chiêu cảm dị thực một kiếp nơi địa ngục vô gián. Do không phải hành ác khác, nên trong hành ác tội này là nặng nhất.

Nếu như vậy thì vì sao Đức Thế Tôn hoặc có khi ở trong các tội nói tà kiến là nặng? Lại nói ý nghiệp trong các tội là rất lớn. Do căn cứ theo năm nghiệp vô gián, nên nói phá Tăng là tội nặng nhất.

Căn cứ theo năm thứ kiến sai lầm nên nói tà kiến là nặng. Căn cứ theo tất cả nghiệp, nên nói ý nghiệp là lớn. Hoặc căn cứ theo các tội cùng do tu đạo, kiến đạo đoạn trừ, như thứ lớp ấy để nói là rất nặng. Hoặc dựa nơi trời Quảng quả đoạn trừ các căn thiện, hại nhiều hữu tình, như thứ lớp nói về trọng tội. Tư của quả dị thực chiêu cảm hữu thứ nhất trong các thiện của thế gian là quả lớn nhất, do có thể chiêu cảm dị thực rất tinh lặng. Căn cứ theo quả dị thực, nên nói như thế. Như thành tựu chung năm quả kia để nói, tức là nên nói, cùng

với định kim cang dụ tương ưng, thì tư có thể đạt được quả lớn. Nghĩa là ngoài quả dị thực có thể đạt được ở đây, bốn quả A-la-hán của các pháp hữu vi, vô vi, tuy tư của các đạo vô gián vô lậu, đều trừ quả dị thực, đạt được bốn quả còn lại. Nhưng chỗ đạt được này rất là thù thắng, vì các kiết đoạn dứt vĩnh viễn làm quả này. Vì phân biệt quả này, nên nói câu thiện của thế gian. Vì chỉ tội vô gián cũng nhất định sinh nơi địa ngục, các đồng loại vô gián cũng nhất định sinh nơi địa ngục kia, không phải nhất định vô gián sinh, vì không phải nghiệp vô gián.

Đồng loại vô gián, tướng của chúng là thế nào? *Tụng nêu:*

*Nhiễm mẹ, ni vô học
Giết Bồ-tát trụ định
Và Thánh giả hữu học
Đọa duyên hòa hợp Tăng.
Phá hoại Tốt đồ ba
Là đồng loại vô gián.*

Luận nói: Nói đồng loại: Là nghĩa tương tự. Nếu có kẻ đối với mẹ, Ni A-la-hán hành phi phạm hạnh, vì rất ô nhục, đó gọi là tướng nghiệp của đồng loại thứ nhất. Nếu có kẻ sát hại Bồ-tát trụ nơi định, đó gọi là tướng nghiệp của đồng loại hại cha.

Nếu có kẻ sát hại Thánh giả hữu học, đó gọi là tướng nghiệp của đồng loại thứ ba.

Nếu có kẻ xâm đọa duyên hòa hợp Tăng, đó gọi là tướng nghiệp của đồng loại phá Tăng.

Nếu có kẻ phá hoại tháp Phật, đó gọi là tướng nghiệp của đồng loại thứ năm. Có nghiệp của dị thực ở trong ba thời, rất có thể làm chướng ngại. Nói ba thời: *Tụng nêu:*

*Sấp đắc nhãn, Bất hoàn
Vô học, nghiệp làm chướng.*

Luận nói: Nếu từ vị Đảnh, khi sắp được Nhẫn, nghiệp chiêu cảm nẻo ác, đều hoàn toàn làm chướng ngại, do nhẫn vượt quá địa của dị thực kia. Như người sắp rời khỏi đất nước mình đã cư trú, tất cả chủ nợ đều hoàn toàn làm chướng ngại. Nếu khi có hành giả sắp được quả Bất hoàn, thì nghiệp hệ thuộc cõi dục đều hoàn toàn làm chướng ngại. Nếu khi có hành giả sắp chứng đắc quả vô học, thì nghiệp của cõi sắc, vô sắc đều hoàn toàn làm chướng ngại.

Hai vị sau này, dụ nêu như trước. Nhưng ở trong đây dị thực trừ thuận hiện thọ và dị thực thuận bất định thọ, bất định nghiệp và trong dị thực định không phải là thực của xứ dị.

HẾT - QUYỂN 43

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 44

Phẩm thứ 4: BIỆN VỀ NGHIỆP, phần 12

Như trên đã nói, Bồ-tát trụ nơi định, là từ nơi vị nào được danh xưng trụ định? Bồ-tát kia lại ở nơi nào được gọi là định? *Tụng nêu:*

Từ tu nghiệp tướng diêu

Bồ-tát được tên định

Sinh nhà quý, nẻo thiện

Đủ nam niệm bền chắc.

Luận nói: Từ tu tập nghiệp có thể chiêu cảm quả dị thực của ba mươi hai tướng đại sĩ phu vi diêu, Bồ-tát mới được lập tên gọi trụ định. Do từ thời gian này cho đến thành Phật, thường sinh nơi nẻo thiện và nhà tôn quý.

Sinh nẻo thiện: Nghĩa là sinh nơi nẻo người, trời. Do trong các nẻo này phần nhiều hành thiện. Vì tốt đẹp đáng xưng nêu, nên lập tên nẻo thiện, Ở trong nẻo thiện, thường sinh vào nhà tôn quý. Nghĩa là Bà-la-môn hoặc Sát-đế-lợi, trưởng giả giàu lớn. Nhà đại Bà-la-môn, ở trong loại gia đình cao sang, căn có đủ thiếu. Nhưng Bồ-tát kia luôn đủ căn thù thắng, luôn thọ thân nam hãy còn không làm người nữ, hưởng chi là có thọ thân Phiến quốc v.v... Đòi đòi thường có thể nhớ nghĩ về thọ mạng đời trước, việc thiện đã làm, thường không thoái chuyển khuất phục. Nghĩa là đối với sự việc đem lại lợi lạc cho tất

cả hữu tình, thì trong tất cả thời, với hết thủy phương tiện tâm không hề chán mệt, gọi là không thoái chuyển khuất phục. Do không thoái chuyển khuất phục, nên nói là bền chắc.

Há không phải là chưa tu tập vị nghiệp của tướng diệu, tâm Bồ-đề không thoái chuyển, nên được lập danh xưng trụ định? Vì sao cần phải tu tập vị nghiệp của tướng diệu, Bồ-tát mới thọ nhận danh xưng vị trụ định? Vì bây giờ, hàng người trời mới cùng nhận biết. Thời trước chỉ được chư thiên nhận biết, hoặc vào thời bây giờ, Bồ-tát đang hướng tới định đẳng giác, còn trước đó chỉ là đẳng giác quyết định, không phải là vị nào khác.

Tương ưng nào biết tu nghiệp tướng diệu? *Tụng nêu:*

*Thiệm bộ, nam đối Phật
Phật tư tư tạo thành
Khác trăm kiếp mới tu
Đều trăm phước trang nghiêm.*

Luận nói: Bồ-tát chủ yếu ở trong châu Thiệm bộ mới có thể tạo nghiệp tu dẫn tướng diệu, vì tuệ giác của châu này là rất sáng rõ, sắc bén. Chỉ là thân người nam, không phải thân nữ v.v..., vì lúc này đã vượt qua phần vị nữ v.v... Ở đây, không nên vì trong tụng trước nêu: “Luôn thọ thân nam”, nghĩa đã hiển bày. Nếu cho trước đã nói tạo nghiệp này, đã luôn thọ thân nam, nay nói là làm rõ đầu tiên tạo nghiệp ấy, cũng không phải là nữ v.v... Nghĩa này so với nghĩa trước có sai biệt, nên lời biện hộ giúp này là phi lý, vì nghĩa đã thành. Tức trước đã nêu rõ tạo nghiệp này rồi, không phải là thân nữ v.v..., là đã làm rõ thời gian tạo, cũng không phải là thân nữ v.v... Do không phải nữ v.v..., tức vừa mới tạo nghiệp này liền chuyển hình. Nghiệp có thể chiêu cảm tướng diệu thù thắng của bậc Thiệm Thệ tất dựa vào thân tịnh mới có thể dẫn khởi. Nên do nghĩa này trước nói là đã thành.

Khi tạo nghiệp ấy, chỉ hiện đối trước Phật. Nghĩa là đích thân thấy sắc thân không chung của Phật với tướng tốt đóaan nghiêm, cùng vô số thứ kỳ lạ đặc biệt, có tư muốn dẫn khởi cảm nhận loại này, vì không đối trước Đức Như Lai, thì không chấp nhận khởi. Nghiệp của tướng diệu này chỉ duyên nơi tư của Phật, vì Phật là cảnh thuận đức đáng hoan hỷ, nên nghiệp chiêu cảm tướng diệu chỉ do tư tạo thành, không phải do tu tạo thành, vì cảnh giới là không nhất định. Dị thực được chiêu cảm đã hệ thuộc nơi cảnh này. Không phải do văn tạo thành, vì văn tuệ kia là yếu kém, cũng không phải là sinh đắc, vì do gia hạnh khởi. Nghĩa là Bồ-tát kia chỉ ở nơi ba vô số kiếp, tu hành Ba-la-mật-đa như thí v.v... viên mãn trong thân mới có thể đạt được. Chỉ là thiện gia hạnh, không phải là thiện sinh đắc. Chỉ một trăm kiếp còn lại, tạo tu không phải nhiều, vì trong nhân của chư Phật pháp nên như thế. Chỉ có Đức Bạc-già-phạm Thích Ca Mâu Ni đã tinh tấn đầy đủ thời gian, có thể vượt qua chín kiếp, tức nơi chín mươi một kiếp hành nghiệp tu tập tướng diệu đã thành. Thế nên Đức Như Lai nói với chủ thôn xóm: Ta nhớ nơi kiếp chín mươi một đến nay, không thấy một nhà nào nhân thí thức ăn cho ta, có một ít tổn thương, mà đều chỉ thành lợi lớn. Từ tự tánh này, luôn nhớ về đời trước, nên nói là ngang với đây, không phải là trước không nhớ. Mỗi mỗi tướng diệu có trăm phước trang nghiêm. Trong đây, trăm tư gọi là trăm phước. Nghĩa là khi sắp tạo nghiệp mỗi mỗi tướng diệu, trước hết khởi năm mươi tư thanh tịnh đối trị thân khí. Tiếp theo mới khởi dẫn nghiệp một tướng. Về sau lại khởi năm mươi tư thiện, trang nghiêm dẫn nghiệp khiến được viên mãn. Năm mươi tư là nương dựa nơi mười nghiệp đạo, mỗi mỗi nghiệp đạo đều khởi năm tư.

Lại dựa vào nghiệp đạo lia sát đầu tiên, có năm tư tức là: (1) Tư lia sát hại. (2) Tư khuyến khích, dẫn dắt. (3) Tư tán thán, khen ngợi. (4) Tư tùy hỷ. (5) Tư hồi hướng: Nghĩa là xoay chuyển pháp đã tu, hướng đến giải thoát.

Cho đến chánh kiến (nghiệp đạo thiện thứ mười) đều có năm cũng như thế.

Có Sư khác nói: Dựa nơi mười nghiệp đạo đều khởi năm phẩm Tư thiện như hạ v.v... Trước, sau đều như thế, như huân tập tĩnh lự.

Có Sư khác cho: Dựa nơi mười nghiệp đạo, mỗi nghiệp đạo đều khởi năm tư: (1) Gia hạnh tịnh. (2) Căn bản tịnh. (3) Hậu khởi tịnh. (4) Không phải tâm hại. (5) Niệm thâm nhận.

Lại có Sư khác nêu: Nghiệp của mỗi mỗi tướng đều là duyên nơi Phật, chưa từng hành tập tư mà đủ một trăm hiện tiền dùng để nghiêm sức.

Trăm phước, mỗi mỗi phước, lượng của chúng là thế nào?

Có thuyết cho: Do dựa vào công đức được tăng trưởng của ba vô số kiếp, đã tập hợp thành thân, phát khởi như vậy. Vô đối, vô số lượng phước đức thù thắng, chỉ Đức Phật nhận biết.

Có thuyết nêu: Nếu do sức tăng thượng của nghiệp, chiêu cảm ngôi vị Luân vương, trị vì bốn châu lớn, tự tại mà chuyển, là lượng của một phước.

Có thuyết nói: Nếu do sức tăng thượng của nghiệp, được làm Đế Thích, là vua nơi hai trời thuộc cõi dục tự tại mà chuyển là lượng của một phước.

Có thuyết cho: Chỉ trừ Bồ tát gần Phật, tất cả hữu tình còn lại đều tu nghiệp đạt quả giàu vui là lượng của một phước.

Có Sư khác nói: Lượng này còn quá ít. Nên nói là thời kỳ thế giới sắp thành, tất cả hữu tình do sức tăng thượng của nghiệp đã chiêu cảm đại thiên cõi nước là lượng của một phước.

Đức Bạc-già-phạm hiện nay, thời xưa là Bồ-tát, trong ba vô số kiếp đều cúng dường bao nhiêu vị Phật? *Tụng nêu:*

*Nơi ba vô số kiếp
 Đều cúng dường bảy vạn
 Như thứ lớp cúng dường
 Năm, sáu, bảy, ngàn Phật.*

Luận nói: Trong vô số kiếp đầu tiên, cúng dường bảy vạn năm ngàn vị Phật. Trong vô số kiếp tiếp theo, cúng dường bảy vạn sáu ngàn vị Phật. Trong vô số kiếp sau, cúng dường bảy vạn bảy ngàn vị Phật.

Ba vô số kiếp, khi mỗi mỗi vô số kiếp đã mãn và mới phát tâm đầu gặp Đức Phật nào? *Tụng nêu:*

*Ba vô số kiếp mãn
 Ngược lại gặp Thắng Quán
 Phật Nhiên Đăng, Bảo Kế
 Đầu Thích Ca Mâu Ni.*

Luận nói: Nói ngược thứ lớp : Là từ sau hướng tới trước. Tức ở nơi vô số kiếp thứ ba mãn, đã gặp, phụng sự vị Phật danh hiệu là Thắng Quán. Kiếp thứ hai mãn, đã gặp, phụng sự vị Phật danh hiệu là Nhiên Đăng. Kiếp thứ nhất mãn, đã gặp, phụng sự vị Phật danh hiệu là Bảo Kế.

Vô số kiếp đầu tiên, trước hết là gặp Phật Thích Ca Mâu Ni. Nghĩa là Đức Thế Tôn của chúng ta, ở nơi vị phát tâm đầu tiên đã gặp một Đức Bạc-già-phạm, hiệu là Thích Ca Mâu Ni.

Khi Đức Phật ấy xuất thế, là đang ở kiếp cuối. Sau Phật diệt độ, chánh pháp chỉ trụ một ngàn năm. Bảy giờ, Đức Thế Tôn của chúng ta làm con của một người thợ gốm, đã đi đến trụ xứ của Đức Phật kia, khởi tâm thanh tịnh đầy đủ, dùng nước hương để tắm gội, dùng dầu thơm xoa thân, thiết lễ cúng dường xong, phát thệ nguyện rộng: Nguyện con sẽ làm Phật hoàn toàn như Đức Thế Tôn hiện nay. Vì thế Đức Như Lai hiện nay mỗi mỗi đều đồng với Đức Phật kia.

Bồ-tát Thích Ca của chúng ta ở trong phần vị nào nơi Ba-la-mật-đa nào tu tập viên mãn? *Tụng nêu:*

*Chỉ do bi thí khắp
Thân bị xé, không giận
Khen ngợi Phật Đấng Sa
Tiếp Bồ-đề vô thượng.
Sáu Ba-la-mật-đa
Nơi bốn vị như thế
Một, hai lại một, hai
Theo đây tu viên mãn.*

Luận nói: Bồ-tát khi phát nguyện thì đầu tiên tu thí, chưa có thể hành thí khắp nơi tất cả hàm thức, bố thí tất cả vật, chỉ vận dụng tâm bi. Bồ-tát kia, qua thời gian sau, do sức thường hành tập, nên tâm bi chuyển biến tăng thịnh, có thể thí cho khắp tất cả hữu tình, không phải tất cả vật. Nếu bấy giờ, Bồ-tát đối khắp tất cả, có thể xả bỏ hết thảy là chỉ do tâm bi, không phải tự mong cầu sự sinh thù thắng có sai biệt. Ngang với đây là tu tập viên mãn bố thí Ba-la-mật-đa.

Có thuyết nói: Bồ-tát quán xét các thế gian thiếu thốn về tiền của, bị nghèo khổ bức bách, vì muốn đem lại lợi ích cho họ, tức cũng mang tâm bi, phát nguyện tự cầu được đời sống thù thắng có sai biệt, do các Bồ-tát từng không lúc nào không vận dụng tâm bi để hành thí. Nếu khi Bồ-tát thân bị cắt xẻ tuy chưa lia dục tham, nhưng tâm không chút giận dữ. Ngang với đây là tu tập viên mãn giới nhẫn Ba-la-mật-đa. Nhẫn viên mãn: Là đối với hữu tình kia tâm không giận dữ. Giới viên mãn: Là không khởi nghiệp thân ngữ hại người khác. Vì tâm không giận nên thân, ngữ không ác. Không lúc nào giận dữ nên giới nhẫn viên mãn.

Như bấy giờ, Bồ-tát dùng mãnh tinh tấn tán thán Phật Đấng Sa, liền vượt qua chín kiếp. Ngang với mức này là tu tập viên mãn tinh tấn Ba-la-mật-đa. Nghĩa là xưa có Phật hiệu là Đấng Sa. Đức Phật kia

có hai đệ tử BỒ-tát: Một tên là Thích Ca Mâu Ni và một tên là Mai Đát Lệ Dược. Đức Phật nhân quán sát ruộng của tự mình đã hóa độ, soi sáng phân minh nhận biết hai vị đệ tử này: Năng Tịch thì đối tượng hóa độ thành thực trước, không phải là tự thân. Từ Thị thì tự thân thành thực trước, không phải là đối tượng hóa độ. Nhận biết xong, lại khởi tư duy như thế này:

Thành thực nhanh chóng một thân, sự việc ấy là ít, dễ. Bèn dùng phương tiện vào trong trang báu, ngồi kiết già, dựa nơi định thù thắng, pháp Phật bất cộng hiện khắp ở trước. Năng Tịch nhân đi đến, gặp thấy Đức Phật kia, uy quang rực rỡ đặc biệt khác thường, chợt dùng tâm tịnh nắm giữ để đưa thân lên một chân mà đứng trải qua bảy ngày đêm, dùng Già tha vi diệu ca ngợi Đức Phật kia:

*Trời đất cõi này, nhà học rộng
Qua cung xít trời, mười phương không
Trượng phu, Nguru vương, Đại Sa-môn
Tìm đất núi rừng không ai bằng.*

Ca ngợi như thế xong, liền vượt qua chín kiếp, đối với Từ Thị thì chứng quả vô thượng trước.

Như lúc BỒ-tát ngồi ở tòa Kim cang, sắp chứng đắc Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng, tiếp theo là trụ nơi định Kim cang dụ trước Vô thượng giác. Ngang với đây là tu tập viên mãn định, tuệ Ba-la-mật-đa.

Về lý ứng hợp vị này, vô gián mới viên mãn. Khi đạt được tận trí thì quả vị này mới viên mãn. Tức riêng nên có thể đi đến bờ kia của viên đức. Sáu pháp này gọi là Ba-la-mật-đa.

Khế kinh nêu rõ có ba sự phước nghiệp: (1) Sự phước nghiệp loại Thí. (2) Sự phước nghiệp loại Giới. (3) Sự phước nghiệp loại Tu.

Ở đây, vì sao lập danh xưng sự phước nghiệp? *Tụng nêu:*

*Ba loại thí, giới, tu
 Điều tùy chỗ ứng hợp
 Nhận tên sự phước nghiệp
 Sai biệt như nghiệp đạo.*

Luận nói: Ba loại đều là phước hoặc nghiệp, hoặc sự, tùy theo chỗ ứng hợp của chúng, như nói về nghiệp đạo. Nghĩa là như phân biệt trong mười nghiệp đạo: Có nghiệp cũng là đạo, có đạo không phải là nghiệp. Ở đây, có phước cũng là nghiệp, cũng là sự. Có phước, nghiệp không phải là sự. Có phước, sự, không phải là nghiệp. Có chỉ là phước, không phải là nghiệp, không phải là sự. Lại, trong loại thí hai nghiệp thân, ngữ có đủ ba thứ danh nghĩa phước, nghiệp, sự. Vì thiện nên là phước. Vì tạo tác nên cũng là nghiệp. Là có thể cùng khởi tư của nghiệp thân, ngữ. Vì chuyển nơi môn đối tượng nương dựa, nên cũng gọi là sự. Tư cùng khởi kia chỉ gọi là phước nghiệp. Pháp cùng có của tư chỉ thọ nhận tên phước. Vì loại giới đã chỉ là tánh của nghiệp thân, ngữ, nên đều thọ nhận đủ tên phước, nghiệp, sự.

Trong loại tu, từ chỉ gọi là phước, sự. Vì là sự của nghiệp, nên từ tương ưng với tư, dùng từ làm môn để tạo tác, nên từ cùng tư giới chỉ gọi là phước nghiệp. Pháp cùng có còn lại chỉ thọ nhận tên phước. Bi v.v... căn cứ theo đây nên xét chọn.

Có thuyết nói: Phước nghiệp làm rõ nghĩa tạo phước. Nghĩa là sự gia hạnh phước, hiển bày đối tượng nương dựa. Tức thí, giới tu là sự của phước nghiệp. Vì thành thứ ba thứ phước, nghiệp, sự kia, nên khởi gia hạnh của phước.

Có thuyết cho: Chỉ tư là phước nghiệp chân thật. Sự của phước nghiệp là thí, giới, tu. Dùng ba thứ làm môn thì phước nghiệp chuyển.

Pháp nào gọi là thí? Thí chiêu cảm quả gì? *Tụng nêu:*

*Do xả này gọi thí
 Là vì cúng vì ích*

*Thân, ngữ, chủ thể phát
Đây chiêu quả giàu lớn.*

Luận nói: Tuy vật của đối tượng xả và chủ thể xả, vật dụng đều có thể gọi là thí, nhưng trong đây đã lập tên thí, đều cùng dựa nơi vật dụng xả bỏ. Nghĩa là do xả bỏ vật dụng này nên sự được thành. Lý do xả bỏ là thể của thí chân thật, như cảnh của đối tượng đo lường, không được mang tên lượng. Đã lập tên lượng là dựa vào dụng cụ của chủ thể đo lường. Hoặc vì so sánh hơn thua, cất chứa nêu khen, truyền tập, tùy theo chỗ thân ái, thân cận của kẻ khác.

Do các thứ xả như thế v.v... nên sự cũng thành. Nhưng không phải là ý chính trong đây đã nói. Vì phân biệt với phước, nghiệp, sự kia, nên nói là cúng, là ích.

Nói ở nơi đã Niết-bàn, thì chỉ là cúng dường. Ở nơi khác thì cũng là tạo lợi ích. Các căn của đại chúng kia, khi có hành thí, chỉ là tạo lợi ích. Vật dụng kia gọi là gì? Nghĩa là thân, ngữ nghiệp cùng chủ thể phát khởi chúng. Chủ thể phát khởi nghĩa là gì? Vô tham cùng có thể khởi tụ này, tức thân, ngữ nghiệp cùng tâm có thể khởi và tụ này đều cùng hành, gọi chung là thể của thí. Như có tụng nêu:

*Nếu người dùng tâm tịnh
Dùng việc mình, hành thí
Uẩn thiện sát-na này
Lập chung dùng tên Thí.*

Nên biết phước, nghiệp, sự của loại thí như thế, hồi hướng về giải thoát, cũng được quả ly hệ. Nhưng căn cứ theo quyết định gần để nói thì chỉ nói là có thể chiêu cảm quả giàu có của cải lớn.

Dựa vào gì để lập danh xưng giàu có của cải lớn này?

Do của cải tốt đẹp, rộng lớn nhiều loại, không thể xâm đoạt. Các thứ bố thí như ganh đua để hơn nhau v.v... chỉ như loại gai độc

đâm chích làm thương tổn, tuy hành thí nhưng không có quả giàu có, nhiều của cải.

Nói phước của loại thí: Là hiển bày nghĩa thí là thể. Như các thứ đồ dùng của loại đất sét, cây cột của loại gỗ v.v..., cũng thấy nói là loại, nhưng không phải làm rõ nghĩa của thể. Như trí của loại nghe, không phải hiện nay đã thừa nhận. Câu nói loại tu giới là căn cứ ở giới này, nên giải thích: Vì đối tượng tạo lợi ích nào mà hành thí? *Tụng nêu:*

Vì lợi ích mình, người

Không vì hai hành thí.

Luận nói: Khi thí chủ hành thí, xem xét về hai lợi ích: (1) Vì lợi ích của mình, chiêu cảm quả là căn thiện. (2) Vì tạo lợi ích cho đại chúng của các căn thuộc người khác.

Thí chủ có hai loại: (1) Có phiền não. (2) Không có phiền não.

Người có phiền não, lại có hai thứ: (1) Chưa lìa dục tham. (2) Đã lìa dục tham.

Ở trong hai hạng người này, đều có hai loại: (1) Các Thánh giả. (2) Các phàm phu.

Trong đây, Thánh giả chưa lìa dục tham và phàm phu đã, chưa lìa dục tham, phụng thí nơi tháp Phật chỉ là lợi ích của mình. Nghĩa là tự tăng trưởng hai thứ căn thiện: (1) Có thể chiêu cảm sự giàu có lớn là quả. (2) Vì được tư lương của nghĩa trên hết.

Các Thánh giả đã lìa dục tham, phụng thí tháp Phật, trừ thuận hiện thọ, không chiêu cảm sự giàu có lớn. Do Thánh giả kia đã có thể vượt quá hoàn toàn địa của dị thực kia, mà cùng đạt được tư lương của nghĩa trên hết. Thế nên cũng gọi là chỉ tạo lợi ích cho mình, không phải Thánh giả này có thể tạo lợi ích cho đại chúng nơi căn của người khác, nên không tạo lợi ích cho người khác. Người không có phiền não, thí cho hữu tình khác chỉ vì tạo lợi ích cho người khác.

Nghĩa là có thể làm lợi ích cho đại chúng nơi các căn của người khác, không phải tự tăng trưởng hai thứ căn thiện, nên không phải tự tạo lợi ích. Người có phiền não thí cho hữu tình khác, vì cả hai đều cùng có lợi ích. Người không có phiền não phụng thí nơi tháp Phật, trừ thuận hiện thọ, không vì hai thứ lợi ích này.

Có Sư chỉ căn cứ theo hành thí đã chiêu cảm sự giàu có lớn để phân biệt quả thí. Sư kia tạo ra thuyết này: Ở đây tất cả các loại phàm phu chưa lìa dục tham và đã lìa dục tham nắm giữ sở hữu của mình, phụng thí tháp Phật, thì hành thí này gọi là chỉ vì lợi ích của mình, không phải các vị kia do đấy có được lợi ích.

Nếu các Thánh giả đã lìa dục tham, bỏ thí nơi các hữu tình, trừ thuận hiện thọ, thì hành thí này gọi là chỉ vì lợi ích cho người khác, vì các Thánh giả kia do đấy đạt được lợi ích, không phải vì lợi ích của mình đã vượt quá địa của quả. Nếu tất cả Thánh giả kia chưa lìa dục tham và đã lìa dục tham, các loại phàm phu nắm giữ sở hữu của mình, đem thí cho các hữu tình, thì hành thí này gọi là vì cả hai đều cùng có lợi ích.

Nếu Thánh giả kia đã lìa dục tham, phụng thí nơi tháp Phật, trừ thuận hiện thọ, thì hành thí này gọi là không vì tạo lợi ích cho cả hai, do đấy chỉ là cúng dường, báo ân. Phần trước đã nêu rõ chung về hành thí chiêu cảm sự giàu có lớn. Nay tiếp theo sẽ biện về nhân riêng khác của quả thí. *Tụng nêu:*

*Do chủ của, ruộng khác
Nên quả thí khác biệt.*

Luận nói: Thí có sai biệt là do ba thứ nhân. Nghĩa là chủ, của cải, ruộng có khác nhau. Do thí có sai biệt nên quả có khác biệt.

Nói chủ, của cải, ruộng có sai biệt: Nghĩa là thí chủ, của cải, ruộng có hơn kém của loại như thế, so với thí chủ, của cải, ruộng khác là khác. Lại như do thí chủ có sai biệt. *Tụng nêu:*

*Chủ khác là do tín
Hành thí đều kính trọng v.v...
Được tôn quý yêu rộng
Hợp thời quả khó mất.*

Luận nói: Hoặc có thí chủ ở trong nhân quả, có được tín quyết định. Hoặc có thí chủ ở trong nhân quả tâm mang do dự. Hoặc có thí chủ đột nhiên tùy theo ý muốn của mình. Hoặc có thí chủ có đủ Thi la thanh tịnh, hoặc ít, thiếu, trái, hoặc hoàn toàn không có giới. Hoặc có thí chủ đối với giáo pháp Phật có hiểu biết đầy đủ, hoặc có ít hiểu biết, hoặc không có hiểu biết v.v... mà hành huệ thí. Do thí chủ có đủ tín, giới, văn v.v... với công đức có sai biệt, nên gọi là chủ khác. Do chủ khác, nên thí thành sai biệt. Do thí có sai biệt, nên được quả có khác.

Có các thí chủ đủ đức như thế, có thể như pháp hành bốn thứ thí như kính trọng v.v... Như thứ lớp tức được bốn quả như tôn trọng v.v... Nghĩa là nếu thí chủ hành thí kính trọng, liền chiêu cảm là luôn được người khác tôn trọng. Nếu tự tay bố thí, liền có thể chiêu cảm được ở nơi của cải rộng lớn yêu thích thọ dụng. Nếu hành thí hợp thời, thì chiêu cảm của cải hợp thời, cần dùng đúng thời, không phải là thời khác. Nếu thí không tổn hại người khác, tức chiêu cảm tiền của không bị nạn lửa nước, vua quan v.v... xâm hoại. Do của cải đã thí có sai biệt. *Tụng nêu:*

*Của cải khác do sắc
Được sắc diệu, danh tốt
Chúng yêu, thân mềm mại
Tùy lúc ra tiếp xúc.*

Luận nói: Do của cải đã thí, hoặc thiếu, hoặc đủ sắc, hương, vị, xúc, như thứ lớp liền được hoặc thiếu, hoặc đủ quả như sắc diệu v.v... Nghĩa là vì của cải đã thí màu sắc đầy đủ, liền chiêu cảm được sắc diệu. Hương đầy đủ tức chiêu cảm danh tốt, như hương thơm phức

lan tỏa khắp các phương. Vị đầy đủ nên liền chiêu cảm được nhiều yêu thích, như vị ngon đẹp, được mọi người yêu thích. Xúc đầy đủ tức chiêu cảm thân mềm mại cùng có tùy thời sinh xúc lạc thọ. Nếu thiếu thì ứng theo đây là quả giảm.

Như thế cũng do gồm đủ sắc, hương v.v... nên gọi là của cải khác. Do của cải khác, nên Thể của thí và quả đều có sai biệt. Do ruộng đã thí có sai biệt. *Tụng nêu:*

*Ruộng khác do nẻo khổ
Ân đức có sai biệt.*

Luận nói: Do ruộng của đối tượng thí: Về nẻo khổ, ân đức, đều có sai biệt, nên gọi là ruộng khác, do ruộng khác nên quả thí có khác.

Do nẻo riêng khác: Như Đức Thế Tôn nói: Nếu thí cho nẻo bàng sinh, thì thọ nhận quả gấp trăm lần. Thí cho người phạm giới thì thọ nhận nhân quả gấp ngàn lần.

Lượng quả thọ nhận gấp trăm lần, ngàn lần là thế nào?

Tùy theo ruộng đã hành thí, do thọ nhận thức ăn v.v... khiến cho thọ mạng v.v... của họ được tăng theo từng ấy số lượng. Thí chủ do đây ở trong nẻo người, trời, thọ nhận cùng vượt hơn gấp trăm lần, ngàn lần những hữu tình kia. Nên Đức Thế Tôn nêu rõ: Khi thí chủ hành thí nơi đối tượng thí, năm sự như ruộng, thọ mạng v.v... thì thí chủ do đây ở trong nẻo người, trời, sẽ trở lại đạt được năm quả như thọ mạng v.v...

Do khổ riêng khác: Như bảy hữu dựa trong sự, phước, nghiệp. Trước hết là nói nên thí cho khách đi đường, bệnh nhân, kẻ chăm sóc vườn rừng, thức ăn thường xuyên cùng y phục, thuốc thang, tùy theo thời tiết như giá rét, gió bão v.v... Lại nói: Nếu có những người nam, người nữ đầy đủ tín tịnh, thành tựu bảy thứ hữu đã nói ở đây, dựa trong sự phước nghiệp, thì phước đức đạt được là không thể nhận lấy,

lượng tính. Nay, ở trong đây, do duyên có sai biệt, nên khổ có khác. Do trừ khổ có sai biệt của người nhận, nên quả có riêng khác.

Do ân riêng khác: Như cha, mẹ, thầy và người có ân khác. Như gấu, nai v.v... nơi Kinh Bản Sinh đã nói. Các loại có ân đối với đối tượng có ân, khởi các nghiệp ác, thì quả hiện có thể nhận biết. Do đấy, so sánh nhận biết, hành báo ân thiện thì quả kia là tất định.

Do đức riêng khác: Như Khế kinh nói: Thí cho người trì giới thì được quả gấp trăm lần, ngàn lần. Cho đến phụng thí Phật thì quả là vô lượng tối thắng. Tuy đều là vô lượng, nhưng cũng có ít nhiều, như giọt nước của sông Căng già đối với giọt nước của biển cả. Như so với tài thí thì pháp thí là tôn quý.

Căn cứ trong tài thí thì những gì là tối thắng? *Tụng nêu:*

*Bồ-tát thoát nơi thoát
Thí thứ tám tối thắng.*

Luận nói: Nếu người đã giải thoát, thí cho ruộng đã giải thoát, thì ở trong tài thí, thí này là tối thắng. Nếu các Bồ-tát dùng ý lạc thù thắng nhằm tạo lợi ích cho tất cả hữu tình, vì đại Bồ-đề mà hành huệ thí, thì tuy không phải là giải thoát thí cho ruộng giải thoát, nhưng trong phước thí, thì thí này là tối thắng. Trừ thí này, lại có thí phước thứ tám trong tám loại thí, cũng là tối thắng. Tám loại thí đó là: (1) Thí tùy người đến. (2) Thí trừ bỏ sợ hãi. (3) Thí báo ân. (4) Thí cầu báo. (5) Thí theo tập quán trước. (6) Thí mong sinh thiên. (7) Thí chủ yếu vì danh. (8) Vì tâm trang nghiêm, vì tâm hỗ trợ, vì trợ giúp Du già, vì đạt được nghĩa trên hết mà hành huệ thí.

Thí tùy người đến: Nghĩa là tùy theo hữu tình gây tạo đến nay, tùy nghi thí cho y phục, thức ăn uống, không phải kính trọng sâu nặng.

Thí trừ bỏ sợ hãi: Nghĩa là trông thấy các thứ tai ách, vì khiến cho lạng dút mà hành huệ thí. Hoặc thấy tướng hoại của vật này hiện tiền thì thí cho để không mất, nên hành huệ thí.

Thí theo tập quán trước: Nghĩa là hành tập theo người trước là pháp nhà của tổ phụ mà hành huệ thí.

Vì tâm nghiêm: Nghĩa là dẫn phát Thánh tài như tín v.v... nên hành huệ thí.

Tâm hỗ trợ: Nghĩa là vì muốn diệt trừ các thứ cấu uế của keo kiệt bòn sẻn mà hành huệ thí.

Trợ giúp Du già: Nghĩa là cầu định lạc, lần lượt sinh nhân mà hành huệ thí. Tức do thí nên liền được không hối tiếc, lần lượt cho đến tâm tánh một cảnh.

Được nghĩa trên hết: Nghĩa là đạt được Niết-bàn. Do đầu tiên xả bỏ của cải, cho đến lần lượt tất cả sinh tử đều có thể xả bỏ. Lại, hành huệ thí là nhân sinh thù thắng, vì dựa vào nhân này, có thể dẫn phát chứng pháp Niết-bàn.

Các thứ thí còn lại thì dễ hiểu rõ, nên không giải thích riêng. Như Đức Thế Tôn đã nêu bày về thí cho Thánh quả đạt được là vô lượng.

Tùng có thí cho không phải là Thánh quả đạt được cũng vô lượng chăng? *Tụng nêu:*

*Cha mẹ bệnh, pháp sư
Bồ-tát đời sau cùng
Như Thánh giả không chứng
Thí quả cũng vô lượng.*

Luận nói: Năm loại như thế, nếu như kẻ thí là phàm phu, thì cũng có thể chiêu cảm quả là vô lượng. Trụ nơi hữu sau cùng gọi là đời sau cùng.

Pháp sư trong bốn ruộng là thuộc về ruộng nào?

Là thuộc về ruộng ân. Vì sao? Vì nói Pháp sư là người có thể bảo cho biết sắp bị đọa vào các nẻo ác, là người mở ra cổng thành

an ôn, chỉ rõ về đạo giải thoát sinh thiên, có thể khiến hành giả đã tạo tác phi lý có thể chuyển biến ở trong đối tượng tạo tác như lý mà hành. Có thể khéo tuyên dương tự tánh của pháp nơi phẩm đen, trắng và quả đối trị v.v... Có thể thí tuệ nhãn cho kẻ mù không có trí. Do nêu bày về sức của giáo pháp đã thuyết giảng của Pháp sư, quán xét không điên đảo về phẩm nhiễm tịnh. Nói tóm lại, Pháp sư khéo thuyết giảng, cho đến có thể làm các sự việc của Đức Phật đã làm. Nên chỉ đây là ruộng ân thắng nghĩa.

Người thí tất nên chiêu cảm quả vô lượng. Tất cả nghiệp có thể chiêu cảm quả vô lượng, nơi loại phẩm thượng hạ đều bình đẳng chăng? Không như vậy thì thế nào?

Do sáu nhân nên khiến tất cả nghiệp trở thành phẩm nhẹ, nặng. Sáu nhân ấy là những gì? *Tụng nêu:*

*Căn bản, ruộng, hậu khởi
 Gia hạnh, tư, ý lạc
 Do nơi trên, dưới này
 Nghiệp thành phẩm thượng hạ.*

Luận nói: Hậu khởi: Nghĩa là tạo nghiệp này xong, hoặc tạo tức thí, hoặc thường xuyên theo trước mà làm. Ruộng: Nghĩa là đối với sự việc tạo thiện, tạo ác. Căn bản: Nghĩa là nghiệp đạo căn bản. Gia hạnh: Nghĩa là dẫn khởi thân, ngữ kia. Tư: Nghĩa là do nghiệp đạo kia đạt đến cứu cánh. Ý lạc: Nghĩa là ý nghĩa sâu xa hiện có, ta cần phải nên tạo như thế, như thế.

Nếu có sáu nhân đều là phẩm thượng, thì nghiệp này là rất nặng. Trái với đây là rất nhẹ. Trừ hai thứ này thì trung gian là không phải rất nhẹ, nặng. Nghĩa là hoặc có nghiệp chỉ do hậu khởi thân nhận, nên được thành phẩm nặng, nhất định an lập quả dị thực kia. Cho đến hoặc có nghiệp chỉ do ý lạc, hoặc do hai, ba nhân v.v... như lý nên biết. Như Khế kinh nói: Xét kỹ tư tác nghiệp,

gọi là tạo tác, cũng gọi là tăng trưởng. Nhân nào nói nghiệp gọi là tăng trưởng?

Do năm thứ nhân. Những gì là năm? *Tụng nêu:*

*Do xét tư tròn đủ
Không ó tác, đối trị
Vì dị thực có bạn
Nghiệp này gọi tăng trưởng.*

Luận nói: Do xét kỹ tư: Nghĩa là xét kỹ tư duy mà làm, không phải đột nhiên tư duy tạo tác, cũng không phải hoàn toàn không tư duy.

Do tròn đủ: Nghĩa là ngang với lượng nghiệp này, tức nên đọa nơi nẻo ác. Nghiệp này tròn đủ gọi là tăng trưởng. Phần còn lại chỉ là tạo tác. Như có một loại hữu tình ở trong hành ác, do một thứ làm nhân liền bị đọa nơi nẻo ác. Hoặc có một loại hữu tình, cho đến do ba thứ. Trong mười nghiệp đạo, hoặc có hữu tình do một hoặc cho đến mười mới bị đọa nơi nẻo ác.

Do không có ó tác đối trị: Nghĩa là không có nhớ nghĩ hối tiếc, không có nghiệp đối trị.

Do có bạn: Nghĩa là tạo nghiệp bất thiện, thì bất thiện làm trợ bạn. Như trộm của cải của người khác, lại làm nhiệm ô nhà người khác, giết con v.v... của người khác.

Do dị thực: Nghĩa là thời gian bất định, nghiệp thì nhất định. So với dị thực thiện ở trên là trái nhau. Khác với đây, nên biết chỉ gọi là tạo tác.

Như trên đã nêu, người chưa lìa dục v.v... phụng thí tháp Phật, chỉ là tự tạo lợi ích. Đã không có người thọ dụng, thì phước của thí làm sao thành? *Tụng nêu:*

*Ché đa phước loại xả
Như từ, không có thọ.*

Luận nói: Không phải ngã thì chỉ thừa nhận của cái vật dụng đã xả. Người thọ, thọ dụng, thì phước của thí mới thành. Đối tượng thừa nhận là gì? Nghĩa là phước của các thí, lược có hai loại: (1) Xả. (2) Thọ.

Phước của loại xả: Nghĩa là do tâm thiện, chỉ xả tiền bạc, của cải, phước của thí liền khởi.

Phước của loại thọ: Nghĩa là ruộng của đối tượng thí, thọ dụng vật thí, thì phước của thí mới khởi. Đối với tháp Phật, đã phụng thí các vật dụng, cúng dường tuy không có phước của loại thọ, nhưng có phước của loại xả, Nhưng phước của loại xả, đầu tiên xả bỏ tiền của, thì phước này tức thành đối trị tham. Do vô tham đều cùng tư cùng khởi, nên xả tiền của xong, thì tùy theo ruộng của đối tượng thí thọ dụng. Hoặc phước của không thí, không mất.

Nếu không như vậy, thì có thí cho các vị Tăng già, hoặc người riêng khác v.v... các thứ vật dụng nuôi sống. Hoặc người kia chưa dùng thì vật liền hư hoại mất.

Như thế, vật của thí chủ đã thí tức nên vô ích, phước của thí không sinh, không có quả ứng hợp, vì người kia chưa dùng, thì phước do đâu sinh? Phước dụng tuy không có, nhưng có phước thọ. Tháp Phật không có thọ nhận thì phước do gì sinh? Lại, nhân đâu chúng biết phước sinh, chủ yếu là do ở thọ, vì không thọ thì đối với phước kia không có thâm tóm lợi ích.

Giải thích này không phải là chứng cứ nhất định. Vì sao? Vì như tu từ bi v.v... phước cũng sinh. Nghĩa là tu định từ, đối với các hữu tình, bình đẳng phát khởi ý lạc ban cho vui, tuy không có người thọ, cũng không có gồm thâm lợi ích, nhưng sức của thắng giải có nhiều phước sinh.

Tu các định như bi v.v... đạt được phước cũng như vậy. Phước của phụng thí tháp Phật so sánh cũng nên như thế. Đối với ruộng có

đức, theo đây sinh thẳng giải, khởi tâm tôn kính tột cùng, phụng thí tháp Phật, tuy không có người thọ, cũng không có gồm thâu lợi ích, nhưng do sức tư duy của chính mình, có nhiều phước sinh, nhưng không vô ích. Khởi nghiệp thí kính, chủ yếu nhân nơi khởi nghiệp mới khởi tư duy thù thắng. Tư duy thù thắng mới có thể sinh phước hơn hết. Như có một loại hữu tình muốn hại kẻ oán đối, kẻ oán đối kia mạng chung, nhưng hữu tình ấy vẫn còn mang tướng oán thù, phát khởi nhiều thứ nghiệp thân ngữ ác, sinh nhiều phi phước, không phải chỉ khởi tâm.

Như thế, bậc Đại sư tuy đã là quá khứ, nhưng xét nêu kính dưỡng, khởi nghiệp thân ngữ mới sinh nhiều phước, không phải chỉ khởi tâm.

Có người lập vấn nạn nói: Ở nơi ruộng tốt, gieo trồng giống nghiệp bố thí, đã sinh quả ái. Gieo trồng ở nơi ruộng xấu, quả tức nên phi ái?

Vấn nạn này là phi lý. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Ruộng xấu có quả ái
Giống quả không diên đảo.*

Luận nói: Hiện thấy trong ruộng, hạt giống, quả không có trái ngược. Từ hạt giống Mạt-độ-ca, quả đắng rất cuộc không sinh. Trong giống Nhâm-bà không sinh quả ngọt. Không phải do sức của ruộng, giống, quả có trái ngược. Nhưng do lỗi của ruộng, khiến giống đã gieo trồng hoặc sinh quả ít, hoặc quả hoàn toàn không có.

Như thế, tuy ở nơi ruộng xấu gieo giống bố thí, nhưng do tâm tạo lợi lạc cho người khác của thí chủ, chỉ quả ái sinh, không chiêu cảm quả phi ái.

Đã biện về loại thí, loại giới sẽ biện. *Tụng nêu:*

*Lìa phạm giới cùng ngăn
Gọi giới đều có hai*

*Nhân không phạm giới hoại**Dựa nơi trị diệt tịnh v.v...*

Luận nói: Nói phạm giới: Nghĩa là các sắc bất thiện, tức từ sát sinh, cho đến nói lời ướm tạt. Trong đây, tánh tội lập phạm giới. Gọi là già, nghĩa là Đức Phật ngăn chặn, tức như ăn phi thời v.v... Tuy không phải là tánh tội, nhưng Đức Phật vì bảo vệ hữu tình của chánh pháp, nên ý riêng ngăn trừ người thọ giới phạm, cũng gọi là phạm giới. Vì phân biệt tánh tội, nên chỉ lập tên già. Là tánh và già, đều cùng gọi là giới. Giới này đều có hai, nghĩa là biểu và vô biểu. Vì thân ngữ nghiệp làm tự tánh, nên giới đủ bốn đức được mang tên thanh tịnh. Tùy có chỗ giảm thiểu thì không gọi là thanh tịnh.

Nói bốn đức là:

(1) Không bị phạm giới hủy hoại. Nói phạm giới, nghĩa là xét kỹ tư phạm.

(2) Không bị nhân của phạm giới kia hủy hoại. Nhân kia nghĩa là phiền não, tùy phiền não như tham v.v...

(3) Dựa nơi trị. Nghĩa là dựa nơi niệm trụ v.v... Niệm trụ này có công năng đối trị phạm giới và nhân.

(4) Dựa nơi diệt. Nghĩa là nương dựa nơi Niết-bàn, hồi hướng Niết-bàn, không phải có của cải. Nói vân vân (đăng) là làm rõ lại có thuyết khác.

Có thuyết cho: Giới tịnh do năm thứ nhân: (1) Căn bản tịnh. (2) Quyển thuộc tịnh. (3) Không phải tầm hại. (4) Niệm thâm nhận. (5) Hồi hướng tịch diệt.

Có Sư khác nêu: Giới có bốn thứ:

(1) Giới trừ bỏ sợ hãi: Nghĩa là trừ bỏ các thứ sợ: không sống nổi, tiếng xấu ác, bị trị phạt, nẻo ác, nên thọ giữ Thi la.

(2) Giới mong cầu: Nghĩa là do tham có các địa vị hơn, nhiều của cải, được cung kính, khen ngợi, nên thọ trì tịnh giới.

(3) Giới thuận giác chi: Nghĩa là cầu giải thoát cùng chỉ quán, nên thọ trì tịnh giới.

(4) Giới thanh tịnh: Nghĩa là giới vô lậu. Người giữ giới kia có thể vĩnh viễn lìa mọi thứ cấu uế của nghiệp Hoặc.

Đã biện về loại giới, sẽ biện về loại tu. *Tụng nêu:*

*Đẳng dẫn thiện gọi tu
Rất có thể huân tâm.*

Luận nói: Đẳng dẫn thiện: Nghĩa là tự tánh của đẳng trì ở trong định và định kia đều cùng có. Tức đẳng dẫn này gọi là tu, vì huân tập tốt cùng tâm, nên tu là nghĩa huân tập. Như hoa xông ướp, hạt mè. Nghĩa là các định thiện ở nơi tâm cùng nối tiếp, hoàn toàn có thể huân tập, khiến thành loại đức. Vì là định thiện, nên riêng gọi là tu.

Trước đã biện về phước của thí, có thể chiêu cảm giàu có lớn. Hai loại giới, tu đã chiêu cảm như thế nào? *Tụng nêu:*

*Giới, tu thắng theo lớp
Cảm sinh thiên, giải thoát.*

Luận nói: Giới chiêu cảm sinh thiên, tu chiêu cảm giải thoát. Nói thắng là làm rõ căn cứ nơi phần hơn để nói. Nghĩa là thí cũng có thể chiêu cảm quả sinh thiên. Căn cứ theo chỗ hơn để nói giới. Giữ giới cũng có thể chiêu cảm quả ly hệ. Căn cứ theo chỗ hơn để nói tu.

Như thế, giới tu cũng chiêu cảm quả giàu có lớn. Căn cứ theo chỗ hơn để nói thí, theo đây so sánh nên biết.

Kinh nêu rõ bốn loại người có thể sinh phạm phước:

(1) Vì cúng dường Như Lai Đà Đô, kiến tạo tháp Phật ở nơi xứ chưa từng có.

(2) Vì cúng dường Tăng già bốn phương, xây cất chùa, dâng thí vườn, cung cấp bốn sự.

(3) Đệ tử Phật bị phá xong có thể khiến hòa hợp.

(4) Đối với hữu tình tu rộng khắp tâm từ.

Như thế, phạm phước, lượng ấy là thế nào? *Tụng nêu:*

*Chiêu cảm kiếp sinh thiên
Là lượng một phạm phước.*

Luận nói: Có Sư khác cho: Tùy theo phước có thể chiêu cảm sinh thiên một kiếp, thọ hưởng các thứ diệu lạc, ngang với mức này gọi là lượng của một phạm phước. Do phước kia đã chiêu cảm khi thọ hưởng diệu lạc, là đồng với trời Phạm phụ, thọ mạng một kiếp. Vì ở bộ khác, có Già tha nói:

*Người chánh kiến có tín
Người tu mười tháng hạnh
Liên được sinh phạm phước
Chiêu cảm thiên lạc kiếp.*

Người đã lìa dục, tu bốn vô lượng tâm, sinh nơi trời cõi trên, thọ hưởng diệu lạc của thọ mạng một kiếp. Nếu người chưa lìa dục, kiến lập tháp, xây cất chùa, hòa hợp Tăng, có thể siêng tu tập gia hạnh như từ v.v... thì người kia cũng như tu vô lượng căn bản, chiêu cảm diệu lạc của trời trong một kiếp.

Há không phải như trước đã nói: Cõi dục không có nghiệp thiện có thể chiêu cảm dị thực một kiếp. Không có một nghiệp thiện nào cũng như bất thiện, chỉ một sát-na có thể chiêu cảm thọ mạng một kiếp.

Dựa nơi lý như thế, nên nêu bày như vậy. Tuy nhiên, đối với một sự phát khởi nhiều tu, theo thứ lớp có thể chiêu cảm diệu lạc của trời với lượng một kiếp. Nghĩa là ở nơi kia chết, lại ở nơi đây sinh, nên câu nói kiếp diệu lạc không có lỗi trái với trước.

Có Sư khác cho: Ở đây, như đã biện về lượng phước đã nêu trong nghiệp tướng diệu, nghĩa là nói chỉ trừ BỒ-tát của hữu sau cùng, tất cả hữu tình còn lại đã tu tập đều chiêu cảm nghiệp của quả giàu vui, là lượng v.v... của một phước.

Khế kinh nói thí lược nêu có hai thứ: (1) Tài thí. (2) Pháp thí.

Về tài thí đã biện xong. Pháp thí là thế nào? *Tụng nêu:*

Pháp thí là như thật

Không nhiễm biện giải kinh.

Luận nói: Nếu có thể như thật, vì các hữu tình đem tâm không nhiễm để biện giải về Khế kinh, khiến sinh chánh giải, tức gọi là pháp thí. Câu nói như thật là hiển bày về chủ pháp thí. Đối với Khế kinh v.v... hiểu không có điên đảo. Câu nói không nhiễm là làm rõ về chủ pháp thí, không mong cầu lợi dưỡng, cung kính, tiếng khen. Không như vậy tức là mình, người cùng tổn hại.

Khế kinh v.v... thì vân vân là chỉ cho mười một thứ còn lại. Tức hiển bày từ Khế kinh, cho đến Luận nghị.

Nói Khế kinh: Nghĩa là có thể gồm thâm chung, dung nạp các lời nói của lý chắc thật tùy thuận thế tục, thẳng nghĩa. Như thế, Khế kinh là do Phật đã giảng nói. Hoặc đệ tử Phật được Phật cho phép nên thuyết giảng.

Nói Ứng tụng: Nghĩa là dùng ngôn từ thẳng diệu để biên chép, theo đầy thuật tán phần Khế kinh đã nói ở trước. Có thuyết cho cũng là kinh không liễu nghĩa.

Nói Ký biệt: Nghĩa là tùy theo các câu hỏi đáp khác, phân tích, biện biệt. Như đã biện biệt trong Ba-la-diễn-noa v.v... Hoặc các biện biệt hiện có từng sẽ hiện ngôn ngữ nghĩa lý chân thật, đều gọi là ký biệt. Có thuyết nói: Là các kinh liễu nghĩa của Phật.

Nói Phúng tụng: Nghĩa là dùng ngôn từ thẳng diệ, biên chép câu lời, không phải tùy thuận thuật lại phần đã thuyết giảng ở trước mà là tán vịnh, hoặc hai, ba, bốn, năm, sáu câu v.v...

Nói Tự thuyết: Nghĩa là không nhân thỉnh, Đức Thế Tôn vì muốn khiến chánh pháp trụ lâu, đều là sự việc hy hữu, kỳ diệ, vừa ý, tự thuyết giảng, diệ biện cùng lưu truyền. Như thuyết giảng: “Na già này do Na già v.v... kia”.

Nói Duyên khởi: Nghĩa là nói về tất cả nguyên do khởi thuyết, phần nhiều là điều phục, tương ưng, luận đạo. Các pháp kia do duyên khởi nên được hiển bày.

Nói Thí dụ: Nghĩa là vì khiến cho chúng hữu tình đều tỏ ngộ về tông nghĩa đã thuyết giảng, nên dẫn rộng nhiều môn để so sánh, khai thị. Các Khế kinh như Trường dụ đã giảng nói.

Có thuyết nói: Đây là trừ các Bô-tát, thuyết giảng về bản hạnh khác, có thể có đối tượng chứng đắc, chỉ rõ về người được hóa độ.

Nói Bản sự: Nghĩa là thuyết giảng về sự việc từ xưa, lần lượt truyền đến nay, không nói rõ về người, chỉ bàn về sự việc đã nêu.

Nói Bản sinh: Nghĩa là thuyết giảng về các hành gốc của Bô-tát đã hành hóa. Hoặc dựa nơi sự việc quá khứ, khởi các ngôn luận. Tức do các sự việc quá khứ mà ngôn luận đạt được cứu cánh. Đó gọi là Bản sự, như kinh Mạn Đa Đa. Nếu dựa nơi sự việc hiện tại khởi các ngôn luận, thì chủ yếu là do sự việc quá khứ nên ngôn luận đạt được cứu cánh. Đây gọi là Bản sinh. Như kinh La Sát Tư.

Nói Phương quảng: Nghĩa là dùng chánh lý để biện giải rộng về các pháp, do tánh tướng của tất cả pháp là rất nhiều, nếu không phải ngôn từ rộng thì không thể biện giải. Cũng gọi Quảng phá. Do ngôn thuyết rộng này, có khả năng phá tan bóng tối của vô trí rất kiên cố.

Hoặc gọi là vô tỷ. Do nghĩa lý sâu xa của ngôn thuyết rộng này là rất rộng lớn sâu xa, pháp khác không thể so sánh.

Có thuyết cho: Đây là biện rộng về tư lương của Đại Bồ-đề.

Nói pháp Hy hữu: Nghĩa là ở đây chỉ thuyết giảng về pháp xuất thế gian hy hữu, kỳ diệu, do đây có thể chính thức hiển bày về sự hy hữu của ba thừa.

Có Sư khác nêu: Biện minh về Tam bảo, nói thế gian ít được nghe, nên gọi là pháp hy hữu.

Nói Luận nghị: Nghĩa là trong các phần nghĩa đã nêu bày ở trên, hiển bày chỉ rõ không đảo lộn nhằm giải thích vấn nạn, quyết trạch.

Có thuyết nói: Đối với nghĩa thâm diệu mà kinh đã thuyết giảng, người đã thấy chân thật, hoặc người trí khác, tùy thuận lý, biện biệt, giải thích, cũng gọi là Luận nghị. Tức ở đây gọi là Ma-đát-ly-ca. Lúc giải thích nghĩa của kinh khác, luận nghị này là bản mẫu, nên lại gọi là A-tỳ-đạt-ma. Do có thể hiện đối tượng của các pháp, nên hiển thị thuận hợp tương của các pháp.

Như thế là đã nói về mười hai phần giáo, lược nêu tức nên biết là thuộc về ba Tạng.

Nói ba Tạng:

Tạng Tố-đát-lãm.

Tạng Tỳ-nại-da.

Tạng A-tỳ-đạt-ma.

Ba Tạng như thế có sai biệt là thế nào?

Chưa gieo trồng căn thiện, chưa hoan hỷ đối với thắng nghĩa, khiến gieo trồng, hoan hỷ, nên nói là Khế kinh. Đã gieo trồng, đã hoan hỷ, khiến cùng nối tiếp thành thực, hành tác theo đối tượng tạo tác nên nói là Điều phục (Tỳ-nại-da). Đã thành thực, đã tạo tác,

khiến được tỏ ngộ, giải thoát, dùng chánh phương tiện nên nói là Đối pháp (A-tỳ-đạt-ma). Hoặc dùng văn từ thanh diệu, rộng lược, kết nối, biên tập các pháp tạp nhiễm và thanh tịnh, khiến dễ hiểu rõ, gọi là Khế kinh. Tuyên thuyết tu hành phép tắc Thi la, tạo phương tiện tịnh mạng, gọi là Điều phục. Khéo có thể hiển bày chỉ rõ về nghĩa lý thâm diệu trong các Khế kinh, nên gọi là Đối pháp. Hoặc dựa vào tâm học, giới học, tuệ học tăng thượng để khởi biện luận đạo. Như thứ lớp ấy, gọi là Khế kinh, Điều phục, Đối pháp.

Hoặc Tạng Tổ-đất-lấm là đấng lưu của lực. Do trong các kinh đã thuyết giảng về nghĩa lý cứu cánh, không gì có thể khuất phục.

Tạng Tỳ-nại-da là đấng lưu của đại bi. Do biện nói về Thi la, là để cứu độ nẻo ác.

Tạng A-tỳ-đạt-ma là đấng lưu của vô úy. Do trong pháp tướng chân thật, đã có thể khéo an lập về hỏi đáp, quyết trạch, vì vô sở úy.

Các loại ba Tạng như thế v.v... là không đồng, trong Tỳ-bà-sa đã phân biệt rộng.

Trước đã giải thích riêng về ba pháp phước nghiệp sự. Nay trong phần giải thích kinh, nên thuận với ba phần thiện. *Tụng nêu:*

*Thuận phước, thuận giải thoát
Thuận phần quyết trạch ba
Được quả ái Niết-bàn
Thánh đạo thiện như tiếp.*

Luận nói: Thuận phần phước thiện, nghĩa là chiêu cảm chủng tử của quả ái trong nẻo người, trời v.v... của thế gian. Do diệu lực này, nên có thể chiêu cảm các sắc diệu, giàu có lớn, tông tộc lớn, cao quý của thế gian. Luân vương, Đế thích, Ma vương, Phạm vương, các loại như thế v.v... là các thứ quả khả ái. Thuận phần giải thoát thiện, nghĩa là an lập A-thế-da giải thoát thiện, khiến không khuynh động.

Do đây, quyết định nên bát Niết-bàn. Biện về địa v.v... thuộc tự tánh của căn thiện này, nên biết như phần biện về xứ Hiền Thánh đã nói. Thuận phần quyết trạch thiện, nghĩa là bốn pháp như noãn v.v... ở đây, cũng như phần sau biện về xứ Hiền Thánh sẽ nói. Như thế gian nói về sách vở, in ấn, toán, văn, số.

Tự thể của năm thứ này là thể nào, nên biết. *Tụng nêu:*

*Các như lý đã khởi
Ba nghiệp có thể phát
Như thứ lớp, sách, in
Tự thể toán, văn, số.*

Luận nói: Như lý khởi là chánh gia hạnh sinh, ba nghiệp, nên biết tức là thân, ngữ, ý. Có thể phát tức là có thể khởi ba thứ ấy, như chỗ ứng hợp của chúng là các pháp như thọ, tưởng v.v... Trong đây, sách vở, in ấn, dùng thân nghiệp trước và năm uẩn của chủ thể phát kia làm Thể. Không phải các chữ, hình tượng, tức gọi là sách, đối tượng khắc in văn tức gọi là in, nhưng do nghiệp tạo chữ, hình tượng in văn, nên biết gọi là sách in trong đây, tiếp theo là toán và văn. Dùng ngữ nghiệp trước và năm uẩn của chủ thể phát kia làm Thể. Số sau nên biết lấy ý nghiệp trước và bốn uẩn của chủ thể phát kia làm Thể, chỉ do pháp có thể tính đếm của ý tư, nên biện giải trong các pháp tướng của Thánh giáo phần ít tên gọi khác, khiến không mê lầm. *Tụng nêu:*

*Vô lậu thiện, gọi diêu
Nhiễm có tội, phú, kém
Hữu vi thiện: Nên tập
Giải thoát gọi vô thượng.*

Luận nói: Pháp vô lậu thiện cũng gọi là diêu, vì hơn đối với pháp nhiễm vô ký và pháp hữu lậu. Nên chỉ pháp này riêng nhận tên diêu. Các pháp nhiễm ô cũng gọi là có tội, vì bị các người trí nhầm

chán, quả trách. Cũng gọi là hữu phú, do có thể ngăn che đạo giải thoát. Cũng gọi là thấp kém, vì rất thô xấu, ứ tập, tức nên phải từ bỏ.

Căn cứ nơi diệu, kém này, pháp ở giữa khác đã thành, nên tụng không biện, tức là hữu lậu thiện, vô phú vô ký, gọi chung là ở giữa. Các hữu vi thiện cũng gọi là Nên tập. Pháp còn lại không phải Nên tập, nghĩa căn cứ theo đây đã thành.

Vì sao vô vi không gọi là Nên tập?

Vì không thể nêu bày ở trong phần cùng nối tiếp thường hành tập, khiến tăng và không có quả. Nghĩa là nếu có pháp ở trong phần cùng nối tiếp, có thể luôn khiến sinh tập, khiến tăng trưởng, như Thánh đạo v.v... tức có thể gọi là Nên tập. Vì vô vi thì không như thế, nên không lập tên Nên tập. Tuy nhiên, khuyên đem Niết-bàn đặt ở trong tâm, nhằm giáo hóa loài hữu tình khiến hướng đến Niết-bàn. Khuyên khiến thường hiện khởi duyên nơi trí thiện của Niết-bàn, nên nói như thế này: Không phải cho là Nên tập. Lại, vì là quả nên tập, vô vi thì không quả.

Bất thiện, vô ký, không phải là Nên tập, do Thể của các pháp kia không phải là pháp thăng tấn. Giải thoát, Niết-bàn cũng gọi là vô thượng, vì không có một pháp nào có thể vượt hơn Niết-bàn, vì là thiện, là thường, vượt lên trên các pháp.

Niết-bàn là thiện, vì sao?

Nên biết do Khế kinh nói là hoàn toàn an ổn. Lại nói: An ổn là nghĩa thiện. Pháp khác là hữu thượng, nghĩa căn cứ theo đây đã thành, tức tất cả hữu vi, hư không phi trạch diệt.

HẾT - QUYỂN 44

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 45

Phẩm thứ 5: BIỆN VỀ TÙY MIÊN, phần 1

Đã biện rộng về các nghiệp và quyết trạch xong. Trong các Khế kinh thuyết giảng về xứ chiêu cảm hữu, đều nói các nghiệp có thể làm nhân dẫn sinh. Tuy nhiên, nhận thấy ở thế gian có người lìa nhiễm, tuy cũng tạo nghiệp thân, ngữ, ý thiện, nhưng không có công năng chiêu cảm quả của hữu sau, nên đối với nghiệp chiêu cảm hữu, tức nên không phải là nhân. Nghiệp riêng làm nhân, không phải là điều tôi đã thừa nhận, vì cần tùy miên hỗ trợ mới có thể chiêu cảm, không phải lìa tùy miên mà nghiệp riêng có thể chiêu cảm. Cho nên giáo pháp duyên khởi, đầu tiên nói về tùy miên.

Ở đây lại nhân nào tùy miên có bao nhiêu? *Tụng nêu:*

*Tùy miên gốc các hữu
Sai biệt này có sáu
Là tham, sân cũng mạn
Vô minh, kiến và nghi.*

Luận nói: Do tùy miên này là gốc của các hữu, nên nghiệp lìa tùy miên ấy, thì không có công năng chiêu cảm hữu.

Vì sao tùy miên có thể làm gốc của hữu?

Vì các phiền não hiện khởi làm mười sáu sự:

(1) Căn bản kiên cố khiến được bền chắc. Vì đối trị xa, nên phiền não căn bản được gọi là phiền não đắc.

(2) Sinh dựa nơi thô trọng, có thể biện trong đối tượng nương dựa, là không có tánh có thể nhận giữ.

(3) Kiến lập phần cùng nối tiếp, có thể thường khiến phần còn lại liên tục khởi.

(4) Tư sửa ruộng của chính mình khiến đối tượng nương dựa thuận với phần kia mà trụ.

(5) Ghét bỏ tánh tướng công đức, vì có thể trái với các công đức.

(6) Vì nhàm chán chê trách gốc phát khởi trí là đã nhàm chán chê trách nghiệp thân, ngữ, ý.

(7) Dẫn dắt lưu độc, là chủ thể dẫn như tùy phiền não của chính mình.

(8) Ngăn chặn đường giải thoát, từ bỏ người chánh thuyết gần gũi.

(9) Có thể phát khởi nghiệp, hữu phát khởi, khả năng chiêu cảm nghiệp của hữu sau.

(10) Gồm thâm tư lương của chính mình, có thể thường thường thâm tóm, dấy khởi tác ý phi lý.

(11) Mê lầm nơi đối tượng duyên, có thể làm hại tuệ chánh giác của tự thân.

(12) Gieo trồng giống của các khổ, có thể sinh tất cả khổ của sinh tử.

(13) Dẫn dắt thức lưu chuyển nơi đối tượng duyên của hữu sau, có khả năng dẫn phát thức.

(14) Trái vượt phạm thiện, khiến các pháp thiện đều thoái mất.

(15) Có nghĩa trời buộc rộng, khiến không thể vượt qua tự địa, tự cõi, do có thể nuôi lớn cảnh giới nhiệm ô.

(16) Thâu tóm các quả tăng thượng phi ái của thế gian, nhân đầy ngoại vật đều suy biến.

Do đấy, tùy miên có thể làm gốc của hữu. Nên nghiệp nhân nơi tùy miên này mà có chiêu cảm, có công năng. Tuy người lìa nhiễm, cũng tạo nghiệp thiện, nhưng không có uy lực để có thể chiêu cảm hữu sau.

Vì thế người trí nên siêng năng, tinh tấn, xét chọn tùy miên, nhanh chóng khiến được trừ diệt.

Do nghĩa của môn nào để xét chọn tùy miên?

Nghĩa là quán xét tùy miên: Đây là do kiến đạo đoạn. Đây là do tu đạo đoạn. Đây chỉ là một bộ. Đây là hai. Đây là bốn. Đây là chung nơi năm bộ. Đây là biến hành. Đây không phải là biến hành. Đây là biến hành của tự giới. Đây là biến hành của tha giới.

Đây là duyên nơi hữu lậu. Đây là duyên nơi vô lậu. Đây là duyên nơi hữu vi. Đây là duyên nơi vô vi.

Đây là vì sao khởi. Vì sao tùy tăng?

Tùy miên này do nhận biết khắp về đối tượng duyên nên đoạn. Tùy miên này do đoạn trừ đối tượng duyên nên đoạn. Tùy miên này do vĩnh viễn trừ bỏ trợ bạn nên đoạn. Tùy miên này do thanh tịnh cùng nối tiếp nên đoạn. Tùy miên này cùng với pháp kia tương ưng. Tùy miên này cùng với pháp kia không tương ưng. Tùy miên này đoạn trừ xong thì có thể thoái mất. Tùy miên này đoạn trừ xong là không thể thoái mất. Tùy miên này có dị thực phi ái. Tùy miên này hoàn toàn không có dị thực. Tùy miên này là đẳng vô gián của pháp kia. Tùy miên này là đối tượng duyên của pháp kia. Tùy miên này nhân nơi đối tượng duyên đoạn.

Tùy miên này nhân nơi đối tượng duyên phẩm dưới đoạn. Tùy miên này thể tuy đã đoạn, nhưng còn đối tượng duyên nên bị trói buộc. Tùy miên này ở nơi địa định, không cùng được hữu. Tùy miên này không phải là đối tượng diệt của đạo đối trị ở thế gian. Tùy miên này chỉ là ý thức thân. Tùy miên này chung cả sáu thức thân. Tùy miên này có thể cùng khởi hai nghiệp thân ngữ. Tùy miên này có thể đoạn trừ căn thiện. Tùy miên này có thể nối tiếp căn thiện. Tùy miên này là tánh kiến. Tùy miên này không phải là tánh kiến. Tùy miên này chỉ từ chín phẩm đoạn. Tùy miên này chỉ từ một phẩm đoạn.

Tùy miên này từ một phẩm đoạn, hoặc từ chín phẩm đoạn. Tùy miên này do pháp kia nên được thành. Tùy miên này do pháp kia nên không được thành. Tùy miên này do pháp kia nên tương ưng. Tùy miên này do pháp kia nên không tương ưng. Tùy miên này đối với phần vị kia cùng có hiện hành. Tùy miên này tuy chưa đoạn, nhưng không hiện hành. Tùy miên này chỉ ở nơi cõi dục đoạn. Tùy miên này cũng ở nơi cõi trên đoạn. Tùy miên này quả có thành tựu. Tùy miên này quả có không thành tựu. Tùy miên này đối trị đồng. Tùy miên này đối trị khác.

Do rất nhiều môn nghĩa như vậy v.v..., nên khéo tư duy, lựa chọn.

Tướng của các tùy miên như thế, tức khéo nhận biết tướng của tùy miên rồi, mới có thể quyết định diệt trừ tùy miên. Cũng có thể vì người khác nêu bày rõ ràng không đảo ngược. Tự tha cùng nối tiếp phẩm thiện lại sinh, có thể nhanh chóng nhận biết rõ phương tiện trừ bỏ. Thế nên nếu muốn tạo lợi lạc cho mình, người, nên đối với tùy miên phải tư duy, lựa chọn như thế.

Tùy miên có sai biệt lược có sáu thứ: Nghĩa là tham, sân, mạn, vô minh, kiến và nghi.

Ở đây, Kinh chủ đã giải thích như thế này: Tụng nêu cũng nói ý hiển bày mạn v.v... cũng do sức của tham ở nơi cảnh tùy tăng. Nghĩa

là Khế kinh nói: Nhân nơi ái sinh giận. Như sân do sức của tham ở nơi cảnh tùy tăng. Mạn v.v... cũng do tham nên lại nói là cũng.

Giải thích này là vô lý, vì không phải là ý của văn. Nghĩa là ở đây gốc là nêu lên số, liệt kê danh, không làm rõ nghĩa tùy miên này nhân nơi pháp kia, ở nơi cảnh tùy tăng. Nay xem rõ chữ *cũng* là làm đầy đủ câu nói. Nếu tất muốn khiến câu tụng này có nghĩa riêng, lại tạo phương tiện để giải thích không lỗi. Nghĩa là sân như tham, tuy có nhiều loại, nhưng có thể nói chung là một tùy miên. Vì mạn v.v... cũng như thế, nên lại nói *cũng*. Hoặc ở đây là làm rõ, như tham so với sân, hành tướng là không đồng, thế nên lập riêng.

Như thế mạn v.v..., hành tướng tuy đồng, nhưng nghĩa còn lại là có khác, nên cũng lập riêng. Tiếng cùng là giải thích làm rõ căn cứ ở chỗ trái nhau nhau. Hoặc hiển bày đã thấu tóm chung hết loại tùy miên.

Nếu các tùy miên, số lượng chỉ có sáu thì do đâu kinh nói có bảy tùy miên? *Tụng nêu:*

*Sáu do tham khác bảy
Hữu tham: Hai cõi trên
Vì chuyển ở môn trong
Là ngăn tướng giải thoát.*

Luận nói: Tức trước đã nói: Trong sáu tùy miên, vì phân tham làm hai, nên kinh nói bảy. Những gì là bảy? (1) Tùy miên dục tham. (2) Tùy miên sân. (3) Tùy miên hữu tham. (4) Tùy miên mạn. (5) Tùy miên vô minh. (6) Tùy miên kiến. (7) Tùy miên nghi.

Tùy miên dục tham được dựa nơi nghĩa nào để giải thích?

Vì thể của dục tham tức là tùy miên, vì là nghĩa tùy miên của dục tham. Đối với sáu nghĩa còn lại, nêu câu hỏi cũng như thế.

Kinh chủ ở đây giải thích như thế này: Đây là nghĩa tùy miên của dục tham, nhưng Thể của tùy miên không phải là tâm tương ưng,

không phải là tâm bất tương ưng, vì không có vật riêng, nên phần vị *thùy* của phiền não gọi tên là tùy miên, ở trong phần vị *giác* tức gọi là triền.

Thế nào gọi là *thùy*?

Nghĩa là chủng tử không hiện hành theo đuổi.

Thế nào gọi là *giác*?

Nghĩa là các phiền não hiện khởi trói buộc tâm.

Những gì gọi là chủng tử của phiền não?

Nghĩa là công năng sai biệt trên tự thể. Từ phiền não sinh, có thể sinh ra phiền não. Như chủng tử của niệm là trí chứng sinh, có thể sinh công năng của đương niệm có sai biệt. Lại, như mầm v.v... có quả trước sinh, có thể sinh công năng của quả sau có sai biệt.

Nay, xét rõ giải thích kia, về lý là không hợp, vì tự thừa nhận tùy miên lia các phiền não, là không có vật riêng, nên pháp không nhiễm ô là thể của phiền não, lý ấy là không thành, tức không thể nói *thùy* là thể của tùy miên, nên không có một chút vật nào gọi *thùy* là tùy miên. Lại, nếu tùy miên là chủng tử của phiền não, thì lia các phiền não không có riêng vật, tức không nên nói là công năng sai biệt trên tự thể. Từ phiền não sinh, có thể sinh khởi phiền não, gọi là chủng tử của phiền não.00

Lại, thuyết kia đã chấp công năng của phiền não. Nếu phiền não này dùng sinh làm tánh, thì không thể nói *thùy* này là phiền não, lia *giác* thì phiền não không có vật riêng. Nếu không phải phiền não dùng sinh làm tánh, như thể tánh của sinh há không phải vật riêng. Lại, không nên nói phần vị *thùy* của phiền não, gọi là tùy miên, vì nếu công năng này tức là phiền não thì cũng không phải là phiền não.

Nói như thế về nghĩa từng chưa được nghe. Nếu công năng này không phải là tánh của phiền não, cũng không phải tánh khác, để

nói là sinh, thì điều này rất hy hữu, không có Thể mà thừa nhận, là hiện tại, nên không phải là pháp không có Thể, có thể được nói câu từ phiền não sinh, có thể sinh khởi phiền não. Lại, tông của thuyết kia đã lập nhân là trái nhau. Vì sao? Vì thuyết kia nói: Nhưng Thể của tùy miên không phải là tâm tương ưng, không phải là tâm không tương ưng, vì không có vật riêng.

Nay nên nêu vấn nạn thuyết kia về câu nói không có vật riêng: Vì khi lìa *giác*, thì các triền là tự thể, hay là lìa phần vị *thùy*, thì đối tượng nương dựa là tự thể? Hay là lìa khác với hai, pháp của tự thứ ba là không có vật riêng?

Nhưng đều phi lý, vì pháp kia không phải là tánh của loại phẩm này. Lại, *thùy* này vì lìa *giác* kia là không có Thể riêng. Lại, lìa ngoài tương ưng, không tương ưng tức nên có riêng một, trái với hai pháp sinh, nhưng pháp thứ ba này, tất không thể đạt được. Thế nên thuyết kia đã nói chỉ có hư ngôn. Lại, câu nói đầu của thuyết kia: Nhưng thể của tùy miên không phải là tâm tương ưng, không phải là tâm không tương ưng. Lời nói này là thành thật, vì đều không có Thể. Về sau không nên nói là công năng sai biệt, từ phiền não sinh, có thể sinh khởi phiền não, vì pháp không có Thể, không phải là nhân quả.

Lại, trong kia đây là căn cứ vào lý riêng nào?

Chỉ chấp vị không hiện hành của phiền não có chủng tử theo đuôi, gọi là tùy miên, không phải chủng tử của pháp khác cũng lập danh hiệu này.

Như đối tượng chấp kia cũng có tâm v.v... với công năng sai biệt. Từ tâm v.v... sinh, có thể sinh tâm v.v... gọi là chủng tử.

Vì sao cũng không nói là tùy miên của tâm v.v...?

Ở đây, Thượng tọa lập nhiều nhân làm chứng, cho tùy miên tức là loại phiền não được các hữu tình nhận giữ cùng nối tiếp, không

do công sức luôn theo đuổi. Do nhận biết khắp nên các hành giả kia đã dứt hết chúng khổ. Vì quán xét nên hành giả kia đã nhanh chóng có thể dựa vào đối trị. Người trí luôn quán xét các phiền não là tánh của bệnh.

Chỗ lập nêu như thế đều không phải là nhân làm chứng. Thừa nhận trong thân hữu tình có đủ năm loại uẩn. Hoặc cho thuyết kia đã thừa nhận có loại nghiệp, nên công năng của tâm v.v... không do công sức, cũng luôn tùy thuận.

Trong Khế kinh nói: Nhận biết khắp các pháp, nên dứt hết chúng khổ.

Nếu quán lỗi lầm của triền hiện hành, hành giả kia rất có thể nhanh chóng dựa vào đối trị. Kinh nói: Người có trí nên thường quán xét năm thứ thủ uẩn là tánh của bệnh.

Ai là kẻ có soi xét: Đối với chứng cứ đã lập của thuyết kia về nhân của tùy miên mà tâm có thể sinh vui. Lại, thể của tùy miên đối với phần tự cùng nối tiếp đã luôn theo đuổi vì sao không phải là hiện hành. Dùng tên gọi hiện hành là để chỉ về hiện tại. Do vậy, Kinh chủ đã lập sai về tùy miên. Lại, dụ đã lập, như chủng tử của niệm là trí chứng sinh, có thể sinh công năng của đương niệm có sai biệt, cũng không giống như tông của tôi đã nói về chủng tử của niệm, tức là ở sau trí chứng, đầu tiên là lại duyên nơi niệm thật. Từ trí chứng trước, cùng khởi niệm sinh, có thể sinh trí nhớ nghĩ của thời gian sau đều cùng có niệm. Đây là hiển bày tức ý niệm trước sau cùng dẫn là có thể đi tới chiêu cảm công năng sai biệt. Tự thể của niệm kia cùng sinh, không có phiền não thật riêng khác. Từ triền trước kia khởi, có thể sinh triền sau để đáng gọi là tùy miên. Vì chủng tử của phiền não, nên dụ đối với pháp là cùng cách nhau rất xa.

Do vậy nên biết dụ thứ hai kia, đối với pháp đã so sánh, cũng không có công năng làm chứng. Nghĩa là trong mầm v.v... có sắc thật

v.v... Từ phần vị của quả trước sắc thật v.v... sinh, lúc sinh quả sau, là pháp của sắc thật v.v...

Tông kia đã lập phiền não là công năng sai biệt của tùy miên tức không có sự việc như thế. Lại, không có đồng loại của mầm v.v..., là nhân quả cùng nối tiếp, cùng lúc có chủng tử của phiền não trong tự thể, so với triền cùng có nghĩa thì không nên chấp.

Công năng của phiền não ở trong tự thể, từ trước đã diệt các phiền não khởi, cũng như mầm v.v... từ quả trước sinh công năng có sai biệt. Như đây mới là ăn gạo ngang bằng với Tông, há được dẫn đến nương nhờ tiếp xúc với Thánh chỉ. Người thuyết pháp xấu ác, vì đã vọng chấp, so với Kinh chủ đã luận là rất kém đối với Tông kia. Nghĩa là trong Tông kia thừa nhận có pháp riêng, được gọi là hành là nhân của quả trí. Nhưng Tông của Kinh chủ thì không có vật thật riêng khác gọi là chủng tử.

Vì sao nói là nhân của quả phiền não nên là rất thấp kém?

Ở đây, Thượng tọa cho: Phật, Thế Tôn tự thuyết giảng các triền so với tùy miên là khác. Nghĩa là các phiền não hiện khởi gọi là triền, do có thể hiện tiền cùng nối tiếp trói buộc. Phiền não tùy thuộc cõi gọi là tùy miên. Nhân tánh luôn tùy thuận mà như ngủ say, như ẩn núp. Do Khế kinh nói về bệnh ngủ của trẻ con, đồng tử ấu trĩ. Tuy không có nhiễm dục, nhưng có tùy miên dục tham tùy tăng. Ở đây, chỉ nói có tánh của các tùy miên.

Lại nói về một loại ở trong nhiều thời gian, bị triền dục tham vây buộc tâm mà trụ.

Văn này chỉ nêu có triền của phiền não. Lại nói một loại, không phải ở nơi nhiều thời gian bị triền dục tham vây buộc tâm mà trụ. Nếu như tâm tạm thời như thế khởi triền dục tham, tìm phương tiện nhận biết như thật để xuất ly, hành giả kia do đầy nên đối với triền dục tham có thể loại trừ chính đáng và đoạn dứt tùy miên.

Đoạn văn này nêu bày chung về triền và tùy miên. Do đây, nên nhận biết về phiền não hiện khởi, phiền não tùy theo cõi, gọi là tùy miên, triền. Nếu tiếng tùy miên là chỉ cho phiền não đạt được, thì điều này không hợp lý, vì từng không có nói.

Lại, đã trừ bỏ đặc riêng có, nên tùy miên như thế lấy gì làm Thể?

Nếu tùy miên kia lấy phiền não kia làm Thể, là tùy vào tánh công năng của pháp kia. Hoặc tùy miên này dùng chung bốn uẩn làm Thể, vì công năng luôn theo đuổi tâm tâm sở, nên tánh tương ưng ấy cũng không tương ưng như các tâm sở. Nhưng vì tự thể của tùy miên kia là không thể nói rõ mà cũng không ghi nhận riêng. Loại bỏ điều này, phần nhiều là đồng với nghĩa đã phá Kinh chủ.

Lại, xem kỹ thì vẫn còn có lỗi thô chưa loại trừ. Lại như thuyết kia đã nêu bày tiếng tùy miên của Tông trước chỉ cho đặc liền tạo tác là bài xích phần không hợp lý này.

Lại, biện minh về nhân, nói là từng không có nêu bày. Lại đã loại trừ về đặc riêng có, nên nhân này không có công năng tùy theo cõi đồng. Nghĩa là từng không có xứ nào nói là tùy theo cõi, gọi là tùy miên, không nói là tuy đồng, nhưng thừa nhận lý được là hơn. Do Khế kinh đã nói cùng tùy miên đoạn, nên không phải là không có thật thể. Pháp có thể cùng với hữu đều cùng đoạn. Do đây đã loại trừ là đã loại trừ chữ đặc. Là đặc thì nêu bày gì là tánh của tùy miên để nói là loại trừ phần vị triền và tùy miên đoạn?

Không phải Sur Kinh Bộ có thể quyết định hiển bày chỉ rõ về tánh của tùy miên này là có, có thể đoạn, lại không phải là Thể của tùy miên.

Có thuyết cho: Vì tiếng tùy miên, nên tiếng tùy miên chỉ cho đặc là không có lỗi. Nghĩa là Đức Phật chỉ nói có bảy tùy miên, mà tiếng tùy miên có xứ nói là sắc. Như Khế kinh nói: Tùy miên có sắc, nếu giác (tâm), nếu tư, tức là tùy tăng.

Như thế, tùy miên đặc tuy không phải là tùy miên mà nói tiếng tùy miên, về lý cũng là tốt.

Lại thuyết kia đã giải thích trước sau là trái nhau, vì câu nói thừa nhận tham v.v... là nói về tùy miên. Nghĩa là thuyết kia, trước giải thích tham v.v... không phải là tùy miên. Sau, khi giải thích kinh, thì nói tùy miên tức là tham v.v...

Lại nên xét chọn kỹ về Tông của Thượng tọa, cho triền cùng với tùy miên đoạn, đều cùng là phi lý. Vì thế nên bỏ tùy miên, khác với triền, đều là nhân phi lý, như phần sau sẽ biện.

Nay nêu dẫn trái với kinh đã dẫn ở trước. Nghĩa là có kinh nói: Vì sao ông Kiều Đáp Ma nay đã tu phạm hạnh? Vì cầu đoạn trừ. Cầu đoạn trừ pháp gì? Đoạn trừ tham, sân, si và ba kiết v.v...

Trong đây, không nói riêng về đoạn tùy miên.

Thượng tọa ở đây đã giải thích như thế này: Tham v.v... đã nêu trong đây tức là tùy miên.

Há không phải là trước đã nói cùng tùy miên, là tùy miên đặc, không phải chỉ cho tùy miên? Không như vậy thì hai kinh tức nên trái hại nhau, vì từng không có nêu bày, nên đã chứng tỏ là phi lý, không phải là chủ trương của Kinh bộ. Kinh nêu rõ có nghĩa đoạn về tâm tương ưng. Vì quá khứ, vị lai không có, không phải vì tùy miên đoạn, nên triền về sau không sinh, gọi là đoạn. Kinh nêu câu cùng đoạn là làm rõ cả hai cùng lúc đoạn. Lại, kinh này đã nói là triền hơn tùy miên, vì trước đã nói trừ bỏ triền và tùy miên. Nếu không như vậy thì nên nói tùy miên và triền.

Nếu đoạn tùy miên thì triền mới đoạn, thì tùy miên là hơn, lý nên nói trước. Lại, vì tùy miên chưa đoạn, thì triền cùng có không sinh, nên không phải không sinh tức gọi là đoạn. Hoặc triền ở phần vị không sinh tức được mang tên đoạn, không phải tùy miên đoạn nên triền mới gọi là đoạn. Hoặc tức nên tùy miên đoạn, triền mới

không sinh, không phải ở vào thời gian chưa đoạn, có lý không sinh, vì Thể của tùy miên kia cũng không có nghĩa đoạn, vì không có vật riêng, như hoa đốm giữa hư không v.v... Lại, thuyết kia đã nói: Nếu tùy miên kia dùng phiền não kia làm Thể, là tùy theo tánh công năng của pháp kia, nên cách giải thích này cũng không phải là tốt.

Nếu triền dục tham đã dẫn sinh tùy miên, tức là người dục tham, thì tâm học tức nên cùng với thể của dục tham là một. Vì cùng với tùy miên kia là không có thể riêng.

Tâm học là học, còn các triền dục tham không phải là học, vô học, vì sao có thể nói là: Nếu tùy miên kia dùng pháp kia làm Thể?

Lại, các triền dục tham của phần vị tùy miên đã diệt là không có Thể, vì sao có thể nói là có tùy miên dục tham, lấy dục tham làm Thể. Thuyết kia đã nói chữ có là vô nghĩa.

Lại, thuyết kia đã nói, hoặc dùng chung bốn uẩn này làm Thể, vì công năng đeo đuổi tâm tâm sở, nên cũng không hợp lý, vì Thể của tùy miên dục tham là không sai biệt. Chấp pháp sai biệt dùng làm tự thể, không phải là người quán xét lý sinh xứ hoan hỷ.

Lại, thọ, tưởng, thức là đối tượng tùy theo của dục tham, tức gọi là tự thể của dục tham, cũng không phải là người soi xét sinh xứ hoan hỷ.

Lại, thuyết kia đã nói, tánh tương ưng này cũng không tương ưng, như các tâm sở. Người kia nói, như có kẻ không nhận biết về hoa Bàn đầu thời phược ca và chim Câu chỉ la, có hỏi thể này: Chim Câu chỉ la màu sắc nó như thế nào? *Đáp*: Sắc tươi trắng, ngay ngắn, giống như hoa Bàn đầu thời phược ca. Từng không có xứ nào nêu bày, nên cũng không có lý chứng, Thể của các tâm sở là không tương ưng, sao lại nói tùy miên như các tâm sở, là tánh tương ưng, cũng không tương ưng.

Nếu nói thế này: Tự thể của tâm sở là khác, so sánh với hành tướng thì không tương ưng. Đã thừa nhận tùy miên cùng với Thể của tùy miên là khác, so sánh với hành tướng đã được tương ưng thì không nên nói là Thể của các tùy miên, như các tâm sở cũng không tương ưng. Lại, không nên thừa nhận các tâm sở pháp có không tương ưng, vì không phải chờ đợi tương ưng, mới kiến lập có không tương ưng. Lại, thuyết kia đã nói: Tự thể của tùy miên là không thể nói, nhưng không ghi nhận riêng. Đúng như nói: Tùy miên của Tông kia, cũng như sừng ngựa, vì không thể nêu bày.

Nói tóm lại, đối tượng chấp của Tông kia phần nhiều không có thật thể để có thể ghi nhận. Muốn ở nơi giáo pháp của Phật tìm cầu, hiểu biết đúng đắn, thì không nên quen gần Luận sư như thế. Vì người thông tuệ, hành tập theo Luận kia thì tuệ giác hiện có đều dần dần tối tăm suy kém. Vì Luận kia đã nói phần nhiều là bất định, văn nghĩa trước sau là cùng trái nhau, không nhận giữ chặt vấn tranh luận vượt ngoài Thánh giáo. Các sư Đối pháp đều nói như thế này: Thể của dục tham v.v... tức là tùy miên. Như Khế kinh nói: Nếu tiếp xúc với lạc thọ, liền sinh vui thích, mừng rỡ, tham trước, chấp chặt mà trụ, tức đối với lạc thọ là có tùy miên tham. Ở đây, tiếng tùy miên tức nói về vui thích v.v...

Kinh chủ về vấn đề này đã giải thích: Kinh chỉ nói có, không nói bấy giờ. Tức có tùy miên thì chỗ trái hại là gì? Nơi thời nào thì có?

Vào lúc nào thì tùy miên kia *thùy*? Hoặc giả đối với nhân, lập tướng tùy miên.

Giải thích này là phi lý, vì bấy giờ tùy miên được nói tiếng hiện có, về lý là không thành. Nghĩa là không phải sát-na đang khởi triền tham là có tùy miên tham để có thể nói là hiện có. Tức câu nói đối với lạc thọ có tùy miên tham, là làm rõ trong lạc thọ hiện có tùy miên. Lại, có tự thể của tùy miên, tức nên không thể nhận biết. Nghĩa là kinh đã nói tiếng có tùy miên, hoặc tánh có cùng có, hoặc tức tánh

có, thì đối với pháp không có Thể, lý đều không thành, vì đều có, đều cùng có và tánh có.

Lại, kinh chỉ nói câu có tùy miên, đâu thể nhận biết, không phải là bây giờ, mà ở vào thời gian khác mới có. Có, nghĩa là có Thể, là nghĩa hiện có. Như Khế kinh nêu rõ: Ở trong các dục, nếu có dục tham, thì tâm bị trói buộc trụ, cho đến nói rộng. Lại, như kinh nói: Có các hữu tình đối với cảnh đáng yêu, có dục, có tham, cho đến nói rộng.

Há cũng chấp có này cùng chữ trói buộc?

Không phải ở nơi bây giờ mà ở nơi thời gian khác, có trói buộc. Lại như kinh nói: Vì ở đây không, nên ở kia không. Há cũng có thể nói là thời gian khác không có nghĩa. Nên Kinh chủ đã giải thích nhất định là phi lý, do ở đây đã loại trừ nơi nhân giả lập. Nghĩa là kinh chỉ nói câu có tùy miên, đâu thể nhận biết, nói nhân không phải là Thể của tùy miên. Lại, vì Thể của tùy miên bây giờ không có, thì không nên ở nơi có, lập tên không phải có. Nên biết tùy miên tức là dục tham v.v...

Đối với phần tự cùng nối tiếp thì tùy miên tùy tăng. Nhưng nay tôi giải thích theo trong kinh Đại Mẫu: “Tùy miên dục tham tức là thể của dục tham”. Không phải ý này nhằm biện về các tùy miên đặc. Tùy miên dục tham đã tùy tăng là nghĩa tùy phược (Trói buộc theo).

Vì sao tùy phược, không phải do tự thể, mà là do khởi đặc? Như kẻ oán đối mạnh, tuy ở phương xa, nhưng ngầm sai khiến người theo dõi, dò xét, cầu tìm chỗ sai sót. Nên Bản luận giải thích chung về danh xưng tùy miên, nghĩa là luôn tùy hành và luôn tùy phược. Ở đây nói khởi đặc, không phải là làm rõ về đặc thể.

Lại, tức kinh kia nói: Và tùy miên đoạn, là hiển bày về nghĩa triền dục tham đã hoàn toàn dứt hết. Nghĩa là lúc đoạn tám phẩm do tu đạo đoạn, thì một phẩm tùy miên còn lại cũng có thể trói buộc theo.

Vì làm rõ về Thể đoạn, nên nói là chính thức loại trừ, và tùy miên đoạn là nêu rõ về tùy phược đều dứt hết. Như Khế kinh nói: Ở đây, đã sinh vô lượng chủng loại pháp ác bất thiện, tức vĩnh viễn diệt trừ và đoạn dứt tùy phược trọn vẹn. Ý này cũng hiển bày và tùy miên diệt. Thế nên tùy miên tức dục tham v.v... không phải là tùy thuộc cõi v.v..., lý ấy khéo thành.

Luận sư Phân biệt nói như thế này: Thể của các tùy miên là không tương ưng, không giác, không tư, vì có tùy miên. Nghĩa là Khế kinh nói: Không giác, không tư cũng là tùy miên tùy tăng, tùy phược. Lại, đạo phiền não tức nên cùng thời. Nghĩa là Thánh đạo khởi, cùng với tâm tương ưng. Nếu đoạn trừ phiền não cùng với tâm tương ưng, tức nên Thánh đạo có, phiền não cùng có. Lại nên phi vô học cũng không có phiền não. Nghĩa là chấp tùy miên tương ưng với tâm, thì phạm phu, hữu học, với tâm thiện, vô ký lúc hiện tiền, nên không có phiền não. Tuy nhiên, không phải là điều được thừa nhận, nên biết tùy miên thuộc về bất tương ưng hành uẩn.

Giải thích của Luận sư này có thể phá bỏ Kinh bộ, không can dự đến tông của tôi. Vì tông của tôi thừa nhận quá khứ, vị lai là có thật thể. Nghĩa là tuy hiện tại không giác, không tư, nhưng bị giác, tư của khứ, lai dẫn dắt.

Thể của các tùy miên cùng với tâm tương ưng, thật sự là cùng với tùy miên tùy tăng, tùy phược, cho đến trước khi chưa đoạn giác, tư v.v... Ở trong phần cùng nối tiếp, luôn hiện khởi đắc tùy tăng, tùy phược, từng không có gián đoạn.

Do đây, cũng không có lỗi đạo, Hoặc cùng có. Cũng không có lỗi phi vô học, có không có phiền não, vì phiền não đắc không phải là phiền não. Do phiền não của khứ lai này trôi buộc, nên như tông của ông cho khi Thánh giả hiện khởi phiền não thì không có đạo, phiền não cùng có và thành lỗi của phạm phu. Tông của tôi cho khi hàng hữu học khởi Thánh đạo thì không có đạo, phiền não cùng có, và lỗi

không có phiền não. Lại, đầu dùng chấp không tương ưng này để có thể làm nhân sinh ra các triền.

Điều này là không hợp lý, vì từng không có nói đến. Đức Phật đã nêu rõ: Phiền não chỉ do gốc vô minh bất luật nghi, tác ý phi lý, phân biệt tà v.v... làm nhân, nên sinh, không nói vì tùy miên làm nhân, nên khởi. Nhưng Phân Biệt Luận và Sur Kinh Bộ đều vọng chấp tùy miên là tánh nhân của triền.

Lại, đối tượng chấp này có lỗi thái quá. Nghĩa là nếu tùy miên vì là nhân của triền, nên chấp Thể của tùy miên là không tương ưng. Kinh nói nhân của vô minh là tác ý phi lý. Tác ý phi lý này tức nên là không tương ưng.

Ở đây không thừa nhận, nhưng thuyết kia nói như thế là thế nào?

Lại, Thể của tùy miên, nếu thừa nhận là tương ưng thì có thể làm tánh nhân của tùy miên, triền, không phải không tương ưng của vọng chấp khác. Do Khế kinh nói: Có các Bí-sô ở trong những sự việc kia, hoặc phần nhiều khởi tầm tứ, thì do đây, do tâm này nên chìm đắm, vướng mắc.

Lại, lý như thế, hiện đời có thể nhận biết, do dục tham phẩm hạ, trước thường hiện khởi, sau tức thường khởi dục tham phẩm thượng.

Lại, nếu tùy miên không phải là tánh tương ưng, thì chỉ tùy miên này có thể tạo ra nhân của triền như tham v.v... Các loài hữu tình chưa lìa dục tham, nếu gặp triền của cảnh giới khởi tức nên đồng, vì nhân hiện sinh không có sai biệt.

Đã không thừa nhận như thế, nên chấp tùy miên cùng với triền làm nhân, nhất định là lỗi chấp ngang. Nhưng thể của tùy miên nhất định là tương ưng, vì kinh nêu rõ: Tùy miên là hân hoan thích thú v.v... Nghĩa là đã dẫn trong Khế kinh ở trước nói: Nếu tiếp xúc lạc thọ thì sinh khởi vui vẻ thích ý v.v..., tức đối với lạc thọ có tùy miên tham, không phải không tương ưng mà gọi là hân hoan, thích thú v.v...

Lại, kinh nói: Tỳ miên che lấp tâm v.v... Nghĩa là Khế kinh nói tham che lấp tâm. Do tỳ miên này liền có thể điều hành thân, ngữ, ý hành ác. Nếu Thể của tỳ miên là không tương ưng, tức nên nơi tất cả thời tạo các hành ác.

Lại, Khế kinh nêu rõ: Tâm thọ tham nhiễm. Nếu thể của tỳ miên là không tương ưng, tức nên tâm không nhiễm, hoặc nên luôn nhiễm. Nếu cho đối tượng dẫn dắt đều là các triền, thì trong đây đều không có tiếng tỳ miên.

Vì sao không cho đều là tỳ miên?

Vì ở trong ấy không có tiếng triền.

Lại, thuyết kia đã giải thích là trái hại với tông mình. Nếu không có tiếng tỳ miên, tức chấp là triền, thì như Khế kinh nói: Vô minh làm nhân sinh tham, sân, si, cũng nên chấp triền làm nhân sinh ra triền, không phải do sức của tỳ miên. Đây tức là trái hại với tông đã lập ở trước là nghĩa cho tỳ miên làm nhân sinh ra các triền.

Lại, thể của tỳ miên nếu không tương ưng, thì tỳ miên kia cùng với tâm thiện là trái nhau chăng? Nếu là trái nhau, thì các tâm thiện tức nên cuối cùng không sinh, vì tỳ miên luôn có. Nếu là không trái nhau thì các tỳ miên tức nên không nhiễm não tâm. Nhưng kinh nói là có nhiễm não. Như Khế kinh nói: Tham nhiễm não tâm khiến không giải thoát. Vô minh nhiễm tuệ khiến không thanh tịnh.

Nếu cho tham nhiễm não, không phải là tỳ miên tham, thì do lý gì làm nhân chứng biết như thế? Như tham nhiễm làm tánh có thể nhiễm não tâm, như thế tỳ miên tham cũng lấy nhiễm làm tánh, vì sao không nói là có thể nhiễm não tâm?

Lại, như Thể của kiết ái, tức là ái có thể nhiễm não tâm, nên Thể của tỳ miên tham tức là tham cũng có thể nhiễm não. Hoặc thuyết kia nên biện về nhân duyên sai biệt.

Do kiết ái nào là tánh tương ưng, còn Thể của tùy miên tham là không tương ưng?

Đức Phật quán xét ý lạc của hữu tình là có sai biệt, đối với các phiền não, lập nhiều thứ tên gọi. Như một dục tham thì gọi là dục lậu, dục thủ, dục ách, tùy miên dục tham, dục bộc lưu, cái tham dục, kiết ái v.v... đủ các loại tên.

Ở trong tên gọi sai biệt của một dục tham, nếu Thể của tùy miên là không tương ưng, chấp là tùy miên của dục tham, thì dục lậu v.v... tức nên không tương ưng, cũng nên chấp là lậu v.v... của dục. Nếu dục lậu v.v... không phải không tương ưng, thì nên thừa nhận tùy miên là pháp tương ưng, chữ vân vân (đẳng) là tên gọi sai biệt của dục tham. Do lý này chúng biết Thể của tùy miên dục tham, tức là dục tham có thể làm nhiễm não. Vì Khế kinh nói: Tham nhiễm não tâm khiến không giải thoát. Nên không thể chấp tùy miên luôn có, là không tương ưng, do các tâm thiện cùng ở phần vị có khởi, nên Thể của tùy miên nhất định là tương ưng.

Kinh chủ trong đây, trước nêu ra thuyết của Tôn giả Pháp Thắng đã nói: Vì các tùy miên nhiễm não tâm, vì che ngăn tâm, vì có thể trái với thiện, nên không phải là không tương ưng. Phần sau, tức đả phá: Những lý do này đều không phải là chứng cứ để không thừa nhận Thể của tùy miên là không tương ưng. Không thừa nhận tùy miên làm ba sự trên, chỉ thừa nhận ba sự là đối tượng hành tác của triền.

Ở đây đều chưa xem kỹ ý của Đại đức kia.

Ý của Đại đức kia, như tôi đã biện ở trước: Nếu cho tùy miên như phiền não đắc Thể tuy luôn có, không chướng ngại tâm thiện, thì điều này cũng không đúng, vì tùy miên, phiền não, danh thể có sai biệt, là điều từng không có nói.

Lại như Phân Biệt luận chấp Thể của tùy miên là không tương ưng, có thể ít có tác dụng. Tông kia không phải là bác bỏ cho không

có quá khứ, vị lai, chớ nên cho phiền não sinh là không có nhân. Nhưng Độc Tử Bộ thì tin có quá khứ, vị lai, chấp có tùy miên không phải là pháp tương ưng.

Đối tượng chấp như thế hoàn toàn là vô dụng. Như Luận kia nói: Các triền tham dục, tất cả đều là tùy miên dục tham.

Có tùy miên dục tham không phải là triền dục tham. Nghĩa là tùy miên dục tham bất tương ưng hành.

Do đâu Bộ kia đã tạo chấp như thế?

Do văn của Kinh, Luận đều có thể được.

Giải thích tất cả các nghĩa kia đều như trước đã nói: Nếu chỉ như văn để nhận lấy nghĩa, thì như Khế kinh nêu: Tùy miên hữu sắc, văn này cũng nên không quán sát riêng, giải thích nghĩa lý theo như văn để nhận lấy, thì thể của tùy miên không phải chỉ có thể chấp mà tánh tương ưng và không tương ưng chung, cũng nên chấp chung nơi vô số các môn sai biệt như có sắc, không sắc, có thấy, không thấy v.v...

Lại, Luận kia do đâu lại ghét bỏ các đặc?

Nếu tin có đặc gồm đủ, thì có thể giải thích thông suốt nghĩa văn sâu kín trong các Thánh giáo. Các loại tà chấp đều không thể thiết lập vấn nạn như thật, nhằm bài bác tông đã tin có đặc.

Luận giả chấp tùy miên không tương ưng, thì thường bị vô số vấn nạn về lỗi theo đuổi, nên không thể giải thích thông hợp nghĩa văn của Thánh giáo, mà cố tạo phương tiện để bỏ chánh theo tà, chưa xét kỹ đã chất chứa ở nơi tâm nào nên như thế, đâu nhọc công nêu hỏi. Do các thể gian đặc cùng nhân trước từ vô thủy đều như nhau, nhưng hiện thấy có người chỉ tham là mạnh nhanh nhất, nói rộng cho đến có kẻ hành tạp loạn, không phải là không có nhân riêng mà có sự việc như thế. Tức nên do riêng có tùy miên không tương ưng.

Nêu dẫn này cũng không đúng. Nếu tín thật có hai đời quá khứ, vị lai, tuy không lập riêng bất tương ưng hành, gọi là tùy miên, thì tham mãnh liệt v.v... đều được thành tựu. Nghĩa là do cảnh v.v... của hai nhân đồng loại xa gần, duyên riêng hỗ trợ cho giác phát khởi, khiến uy lực dẫn dắt quả kia thành dị biệt. Phần tranh luận rộng nên dừng.

Như Khế kinh nói: Có tùy miên tham thì tùy miên tham này lấy gì làm Thể? Sắc ái, vô sắc ái?

Đức Phật nêu bày: Hữu tham. Đây gọi là nhân gì, chỉ ở nơi nhân kia lập tham kia? Đa số là nhờ dựa vào môn nội chuyển. Nghĩa là tham của cõi dục, phần nhiều ở nơi môn ngoài của cảnh dục mà chuyển, không gọi là hữu tham. Tham của hai cõi trên, phần nhiều ở môn nội của cảnh định mà chuyển, nên gọi là hữu tham.

Lại, do có người đối với cõi sắc, vô sắc, khởi tưởng giải thoát, vì để ngăn chặn những người ấy. Nghĩa là nơi hai cõi trên, có kẻ cầu giải thoát, vọng tưởng là được sinh trước nơi cõi kia, nên có chấp cho cõi kia là chân giải thoát. Đức Phật vì ngăn chặn thứ tưởng chân giải thoát kia, nên ở nơi cõi trên, lập dùng hữu gọi là tham. Tham của hai cõi lập là tưởng hữu tham.

Phàm nói hữu là nghĩa sinh thân. Đây tức nhằm chỉ rõ người muốn cầu giải thoát, đối với tất cả hữu, không nên mong cầu.

Kinh chủ đối với vấn đề ấy lại giải thích: Trong đây tự thể được lập dùng tên hữu. Các hữu tình kia đa số ở nơi đẳng chí và đối tượng nương dựa sinh tham đắm vị sâu dày, nên nói hữu tình kia chỉ tham đắm vị nơi tự thể, không phải tham đắm vị nơi cảnh, vì đã lìa dục tham. Do đây chỉ ở nơi cảnh kia lập danh xưng hữu tham.

Giải thích này so với nghĩa ở trước có sai biệt gì? Nghĩa là trước đã nêu bày cho tham của hai cõi trên, phần nhiều ở môn nội của cảnh định mà chuyển.

Lại nói: Có người ở nơi cảnh hữu của sinh thân nơi sắc, vô sắc, khởi tưởng giải thoát, tức là đã nói định cùng sinh thân đều được mang tên hữu cùng có tự thể. Xem kỹ Kinh chủ giải thích về nghĩa không khác với trước, chỉ tạo những từ nổi bật giống như có một ít khác.

Thượng tọa nói có hai loại tùy miên: (1) Chỉ là triền dục. (2) Chung cho ba cõi.

Tự nêu lên nghi vấn: Há không phải là hữu tham?

Có luận nêu: Chỉ hai cõi trên đều không có Thánh giáo. Đối với cõi sắc, vô sắc nêu bày riêng tiếng hữu, nên vấn nạn là dựa nơi tín. Nhưng ở nơi xứ xứ trong các Thánh giáo đều dùng tiếng hữu để nói chung về ba cõi.

Há không phải là ở nơi cảnh cũng nói tiếng hữu?

Tùy miên dục tham không nên lập riêng?

Vấn nạn này là phi lý, vì chuyển biến có khác. Nghĩa là các dục tham ở nơi môn ngoài chuyển. Ở nơi môn nội chuyển gọi là hữu tham. Lại, như tham đắm cảnh so với tham đắm hữu là khác nhau. Chỗ dẫn về tùy miên có sai biệt cũng như vậy.

Lại, tham của duyên nơi cảnh giới, duyên nơi sinh thân, đối trị là bất đồng, nên lập riêng làm hai. Lại, tất làm tổn giảm, điều phục dục tham và sân, tiên ngoại mới có thể nhập sắc, vô sắc. Nên thể của dục tham không phải tức hữu tham, vì hữu tình kia duyên nơi tự cùng nối tiếp, tức ngã ái luôn theo đuổi, không gián đoạn.

Thượng tọa ở đây là hoàn toàn sai khi lập tùy miên có sai biệt, dùng tiếng dục tham để cùng nói về tất cả tham của cõi dục. Sinh thân của cõi dục cũng thuộc về cõi dục.

Vì sao duyên nơi tham kia không phải là dục tham?

Như nói: Sắc tham không phải chỉ là duyên nơi sắc, mà là nói chung về tất cả tham duyên nơi cõi sắc.

Như thế, dục tham không phải chỉ là duyên nơi dục, mà là nêu chung về tất cả tham duyên nơi cõi dục.

Thượng tọa đã trì tụng Khế kinh cũng cho: Nếu duyên nơi cõi dục khởi nhiễm, khởi tham, khởi A-lại-da, khởi Ni-diên-đề, khởi các tham đắm, là tướng của dục tham. Nên kẻ chấp hữu tham chung nơi ba cõi, nghĩa là không phải vì chấp giữ thiện. Lại, không phải Đức Phật nói chỉ chung nơi ba cõi để có thể nêu tiếng hữu. Vì sao? Vì tiếng hữu, hoặc để nói phần ít của một cõi, phần ít của hai cõi, phần ít của ba cõi. Như kinh Thất Hữu nói tối đa là bảy hữu v.v... Như nêu phối hợp để giải thích, tức chỗ đã nói này là tùy miên dục tham, thâm tóm chung hết tất cả tham của cõi dục. Ái của hai cõi còn lại, được gọi chung là hữu tham. Lập danh nhân duyên, như trước đã biện.

Nếu chỉ duyên nơi nội tham, gọi là hữu tham, thì trong cõi sắc ái của sắc, thanh, xúc không phải là duyên nơi bên trong khởi, nên không phải là hữu tham, tức các tùy miên nên lập có tám. Lại nói hữu là không chỉ sinh thân, do trong Khế kinh đã nêu nghiệp hữu, trung hữu. Nên như tiếng dục hữu là gồm nói về cảnh dục.

Như thế, tham của cõi dục duyên nơi sinh thân cũng là thuộc về tùy miên dục tham. Vì thế tất cả tham hệ thuộc cõi dục đều dùng tiếng tùy miên dục tham để nói. Hoặc đối với cảnh dục cũng nói tiếng hữu. Tùy miên dục tham nói riêng là vô dụng, vì nói chuyển là khác, lý cũng không đúng. Câu nói phần nhiều thì cùng có thể như thế. Nghĩa là căn cứ theo phần nhiều lý tức có thể. Nhưng vì tham của cõi dục đa phần là theo môn ngoài chuyển, sắc ái, vô sắc ái thì đa phần ở nơi môn trong. Không phải chấp dục tham, chỉ duyên nơi ngoài khởi, chỉ duyên nơi trong khởi mới gọi là hữu tham, để có thể nói hai tham, vì chuyển khác, nên riêng biệt. Hoặc thuyết kia nên thừa nhận tham của cõi sắc, vô sắc hoàn toàn không có duyên nơi môn ngoài chuyển.

Lại, các thứ tham chấp cảnh, tức là tham đắm hữu, do các cảnh giới cũng gọi là hữu. Hoặc các thứ tham đắm hữu, tức là tham đắm

cảnh, vì các hữu cũng thuộc về cảnh giới. Do vậy nên chỗ nói: Lại như tham đắm cảnh so với tham đắm hữu là khác, không phải là khéo nói.

Lại, thuyết kia đã nói, do đối trị tham của thân, cảnh không đồng, nên lập riêng hai, thì ở đây nói đối trị là riêng hay là chung? Nếu cho ở đây nói là căn cứ theo đối trị riêng, tức tham của cảnh giới, nên chia thành nhiều thứ. Nghĩa là tham của các cảnh giới như sắc, thanh v.v..., vì chế phục, đối trị đều có khác.

Nếu cho ở đây nói là căn cứ theo đối trị chung, thì hai đối trị này là có khác, có đồng.

Vì sao nhất định nói đối trị có khác?

Hoặc đối trị tham trong hai cõi sắc, vô sắc có chẳng đồng, tức nên cũng chia làm hai.

Lại nói làm tổn giảm, điều phục dục tham và sân, Tiên ngoại mới có thể nhập nơi cõi sắc, vô sắc, nên Thể của dục tham không phải tức hữu tham, vì hữu tình kia duyên nơi tự cùng nối tiếp, ngã ái luôn theo đuổi, không có gián đoạn.

Lời nói này là hoàn toàn trái với lý của Thánh giáo, vì chỉ không hiện hành, gọi là tổn giảm điều phục. Nếu tham duyên nơi sinh thân hệ thuộc cõi dục cũng gọi là hữu tham, cũng gọi là ngã ái, hoặc ngã ái này luôn tùy theo hiện hành thì các vị tiên kia nhất định không cùng nhập nơi cõi sắc, vô sắc. Nếu không làm tổn giảm, điều phục tham của sinh thân phẩm hạ, mà các Tiên ngoại cùng nhập địa trên, thì không nên nói là điều phục dục tham, sân, Tiên ngoại mới có thể nhập nơi cõi sắc, vô sắc.

Nếu cho hiện khởi tham, sân của cảnh dục, có thể làm chướng ngại Tiên ngoại nhập nơi cõi sắc, vô sắc, không phải tham duyên nơi sinh thân hệ thuộc cõi dục, có thể làm chướng ngại Tiên ngoại, thì điều này có lý gì?

Vì nhàm chán cảnh của thân phẩm hạ mới sinh lên cõi trên. Tuy người kia lại nói, há không phải là cho đến hướng A-la-hán trụ nơi cõi dục, đối với thân của cõi dục, có ngã mạn ngã ái, tất không có sự việc này.

Hoặc vì sao không thừa nhận quả A-la-hán cũng có sự việc này?

Nếu lìa nhiễm cõi dục, không đoạn tham cõi dục, khi lìa nhiễm của xứ Hữu đảnh, nên cũng không có lý đoạn. Do A-la-hán kia đối với nhiễm này là không phải đối trị. Hoặc tức nên tất cả phiền não của địa dưới cùng với nhiễm của xứ Hữu đảnh, đều cùng lúc đoạn dứt, thì tu đạo đối trị trước liền là vô dụng.

Hoặc nên nói về nhân duyên v.v... sai biệt kia thì tham của cõi dục được đoạn có dần dần và tức khắc.

Nếu cho chúng này là do kinh an ổn. Không như vậy thì không hiểu rõ về nghĩa của kinh kia. Nghĩa là Cụ thọ kia đã kiến đế lý, dựa nơi tu đạo đã đoạn ngã ái, ngã mạn hệ thuộc cõi dục, nên nói thế này: Tôi trong sắc v.v... không tùy thuận chấp ngã. Nhưng ở trong năm thủ uẩn như thế, có tùy miên ngã mạn, ái chưa đoạn. Nghĩa là các phiền não này tùy theo thân kiến hành. Vì thân kiến đoạn, nên chúng không hiện khởi. Nhưng cũng chưa vĩnh viễn đoạn, chưa được đối trị, nên tạo ra giải thích như thế.

Có chỗ nào trái nhau mà có đối tượng trái nhau?

Nghĩa là kinh kia nói: Phật vì Cụ thọ kia giảng nói pháp môn này, lúc ấy các Cụ thọ được an ổn thành A-la-hán, các lậu vĩnh viễn hết, tâm khéo giải thoát. Do đây biết được các Cụ thọ kia trước là Bất hoàn, từng đã tiến tu hướng A-la-hán, ở phần vị xuất quán, nói lời như thế này: Tôi trong sắc v.v... cho đến nói rộng. Đức Phật vì chư vị thuyết giảng pháp, kinh chỉ nói thành quả A-la-hán, không nói pháp khác, nên điều này không thành chứng.

Trong Khế kinh kia nêu lên thiên về quả tối thắng đã đạt được, như Khế kinh Phủ Chương Dụ v.v... đã nêu. Không phải các Thánh giả tạo ra tâm, tư này: Ta, ta giống với gì, cho đến nói rộng.

Đức Thế Tôn dùng phương tiện khai ngộ tâm của các vị kia. Kinh chỉ nói thành quả A-la-hán. Nghĩa là kinh nói chư vị kia đã giác ngộ lời Phật giảng nói, thành A-la-hán, tâm hoàn toàn giải thoát. Không phải các phàm phu nghe pháp, nhanh chóng chứng quả A-la-hán, nên nói như thế là nêu lên thiên về quả tối thắng.

Điều này cũng nên như thế.

Hoặc Khế kinh kia, căn cứ theo loại thủ uẩn, nên nói như thế này: Nhưng ở trong năm thủ uẩn như thế, có tùy miên ngã mạn, ngã ái chưa đoạn. Về lý, thật sự chỉ có ngã mạn, ngã ái trong thủ uẩn trên. Tự xưng Thích tử, tất không nên nói đã lìa dục tham, cũng còn có tùy miên ngã mạn, ngã ái của cõi dục chưa đoạn trừ, hướng hồ là nói hai thứ này luôn tùy theo hiện hành.

Thế nên hữu tham chỉ ở nơi cõi sắc, vô sắc, không phải ở cõi dục, lý đó cực thành.

Đã nói hữu tham ở nơi hai cõi trên, về nghĩa căn cứ theo tham của cõi dục, gọi là dục tham, nên ở trong tụng không hiển bày riêng.

HẾT - QUYỂN 45

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 46

Phẩm thứ 5: BIỆN VỀ TÙY MIÊN, phần 2

Như trước đã nói về sáu thứ tùy miên. Lại, căn cứ ở môn khác, kiến lập làm mười.

Vì sao thành mười? *Tụng nêu:*

*Sáu do kiến khác mười
Khác tức hữu thân kiến
Biến chấp kiến, tà kiến
Kiến thủ, giới cấm thủ.*

Luận nói: Trong sáu tùy miên, hành của kiến có khác là năm, số còn lại không phải là kiến. Tích tập năm số tổng cộng thành mười. Ở trong mười năm thứ là tánh kiến: (1) Hữu thân kiến. (2) Biên chấp kiến. (3) Tà kiến. (4) Kiến thủ. (5) Giới cấm thủ.

Năm thứ không phải là tánh kiến: (1) Tham. (2) Sân. (3) Mạn. (4) Vô minh. (5) Nghi.

Kiến cùng với không phải kiến hợp thành mười thứ.

Lại, tức sáu thứ lại căn cứ ở môn khác để kiến lập, liền thành chín mươi tám thứ. Dựa vào môn nào để kiến lập thành chín mươi tám? *Tụng nêu:*

*Sáu hành bộ cõi khác
 Nên thành chín mươi tám
 Dục kiến khổ cùng đoạn
 Mười bảy, bảy, tám, bốn
 Như thứ lớp lìa đủ
 Ba, hai kiến, kiến nghi
 Sắc, vô sắc trừ sân
 Còn lại như dục nêu.*

Luận nói: Sáu thứ tùy miên, do môn hành bộ cõi có sai biệt, nên thành chín mươi tám. Nghĩa là ở trong sáu thứ do hành của kiến khác nên kiến lập làm mười, như trước đã biện. Tức mười thứ tùy miên đã biện này do bộ cõi không đồng nên thành chín mươi tám.

Bộ, nghĩa là năm bộ do kiến bốn đế và tu đạo đoạn. Cõi, nghĩa là ba cõi dục, sắc, vô sắc. Lại, đối với năm bộ của cõi dục không đồng, nhân nơi mười tùy miên thành ba mươi sáu. Nghĩa là kiến khổ đế đến tu đạo đoạn, như thứ lớp có mười, bảy, bảy, tám, bốn. Tức năm bộ trên đối với mười tùy miên.

Một, hai, một một, như thứ lớp đó, lìa đủ ba kiến, hai kiến, kiến nghi. Nghĩa là kiến khổ đế đoạn đủ mười, vì tất cả đều trái với kiến khổ đế. Kiến tập đế diệt đế đoạn đều bảy là trừ hữu thân kiến, biên kiến, giới thủ. Kiến đạo đế đoạn là tám, tức nơi bảy thứ trước thêm giới thủ. Tu đạo đoạn bốn, là trừ kiến và nghi.

Như thế hợp thành ba mươi sáu thứ.

Ba mươi hai thứ trước gọi là kiến đạo đoạn. Lúc vừa kiến đế, thì ba mươi hai thứ tùy miên kia tức đoạn. Sau cùng có bốn, gọi là tu đạo đoạn.

Sau kiến bốn đế xong, trong thời gian sau, thường xuyên hành tập đạo, thì bốn thứ tùy miên kia mới đoạn.

Do đây, đã hiển bày trong mười tùy miên thì Tát-ca-da-kiến chỉ ở một bộ, nghĩa là do kiến khổ đoạn. Biên chấp kiến cũng như thế. Giới cấm thủ thì ở chung nơi hai bộ, nghĩa là do kiến khổ, kiến đạo đoạn. Tà kiến là chung nơi bốn bộ. Nghĩa là do kiến khổ, tập, diệt, đạo đoạn. Kiến thủ, nghi cũng như vậy. Bốn thứ còn lại như tham v.v... đều chung nơi năm bộ. Nghĩa là kiến bốn đế và tu đạo đoạn.

Như thế nêu chung về kiến phân chia làm mười hai.

Nghi phân làm bốn. Bốn thứ còn lại đều có năm thành hai mươi, nên trong cõi dục có ba mươi sáu.

Ở đây, Kinh chủ tự nêu hỏi đáp:

Tướng nào trong đây là do kiến khổ đoạn cho đến tướng nào là do tu đạo đoạn?

Nếu duyên nơi kiến thì đối tượng đoạn của kiến này là là cảnh, gọi là kiến. Phần còn lại của đối tượng đoạn này, gọi là tu đạo đoạn.

Giải thích này là không hợp lý. Vì sao? Vì tùy miên biên hành duyên nơi năm bộ, tức là tùy miên do kiến khổ, tập đoạn, cũng tức nên chung do kiến tập, khổ v.v... đoạn.

Lại, tùy miên do kiến diệt, đạo đoạn, duyên nơi pháp không đoạn nên nói là đối tượng đoạn nào?

Thế nên câu nói của thuyết kia về chỗ tương ưng của đối tượng đoạn là không khéo lập.

Nếu kiến duyên nơi khổ làm cảnh, gọi là kiến khổ, tức là khổ pháp, khổ loại trí nhãn.

Đối tượng đoạn của hai trí nhãn này, nói chung gọi là kiến khổ đoạn, cho đến kiến đạo đoạn cũng như thế.

Thường tập, gọi là tu. Nghĩa là người kiến tích, vì đạt được nghĩa trên, đối với các trí như khổ v.v... thường thường huân tập, gọi

là tu. Đối tượng trừ diệt của đạo này, gọi là tu đạo đoạn. Đây gọi là khéo lập tướng của đối tượng đoạn.

Năm bộ của cõi sắc, vô sắc đều trừ sân, ngoài ra so với cõi dục là đồng, nên đều có ba mươi một tùy miên.

Do đây, tất cả Luận sư Chánh lý đều dùng sáu mươi tùy miên, căn cứ theo môn hành bộ, cõi có sai biệt, nên lập làm chín mươi tám.

Ở đây, đã biện trong chín mươi tám thứ, thì tám mươi tám thứ là do kiến đạo đoạn, tức là đối tượng diệt trừ của nhãn. Mười tùy miên là do tu đạo đoạn, là đối tượng diệt trừ của trí. Do đâu ở đây căn cứ theo cõi không đồng để kiến lập tùy miên, không phải căn cứ ở địa có khác nhau?

Như không có cõi khác nhau của cõi dục, sắc, tùy miên ở trong một sự, đều cùng có lý tùy tăng, ở địa khác của hai tĩnh lự đầu cũng như thế.

Nếu cho địa tuy khác, nhưng có đồng đối trị, không phải đối trị cõi dục, cõi sắc có đồng. Vậy thì không nên lập riêng vô sắc. Do cõi vô sắc so với cõi sắc có đồng đối trị.

Nếu do tu đạo đoạn, đối trị sinh dân, nên cõi sắc, vô sắc tức nên lập riêng, thì các địa cũng như thế, vì sao không nêu riêng?

Nên phải lập hai trăm tám mươi bốn tùy miên. Nếu như thừa nhận như vậy, thì cũng không có lỗi. Lại, căn cứ nơi cõi có khác để lập chín mươi tám. Vì sao? Do lia tham của cõi kiến lập quả Sa-môn nhận biết khắp. Nghĩa là lập hai quả này, do đoạn dứt tùy miên. Sự việc đoạn trừ tùy miên này là căn cứ ở cõi không phải là địa, nên không căn cứ theo địa để kiến lập tùy miên.

Sư nổi danh ngày trước nói: Đức Phật đối với pháp tánh, thấu đạt sáng rõ, có thể thuyết giảng chỉ dạy cho người khác biết, nhất định nên khéo quán về địa của bốn tĩnh lự, có một ít tương tự của

pháp tánh nơi các phiền não. Tuy có bốn địa, nhưng hợp nói một. Đối với bốn vô sắc hợp nói cũng như thế. Kinh chỉ nói về sắc tham, vô sắc tham v.v...

Do nghĩa này, nên Luận sư Chánh lý kiến lập tùy miên, căn cứ theo cõi, không phải là địa.

Vì sao tánh của bốn địa ít có tương tự?

Có thuyết nói: Đồng là gồm thâm chi địa.

Giải thích này phi lý. Vì sao? Vì trong các địa cận phần có phiền não sinh.

Có thuyết cho: Đồng là thuộc về địa chiếu khắp.

Có thuyết nêu: Cùng là hoặc của loại sắc tham. Tôi nói: Ở đây có ít tương tự, chính là Đức Bạc-già-phạm đã thông đạt sáng rõ, chủ yếu là đoạn trừ vĩnh viễn Hoặc nơi phẩm hạ hạ của tinh lự thứ tư mới lập nhận biết khắp.

Phần vị phẩm hạ thì không như vậy, nên biết bốn địa tất có phần ít tương tự của loại tánh, không phải phiền não của địa trên có thể duyên buộc địa dưới. Ba tinh lự dưới, khi được ly hệ, đâu lại không lập riêng Thể của đoạn nhận biết khắp, nhất định nhận biết một loại phiền não chưa dứt trừ. Tuy đã ly hệ nhưng so với trói buộc là có tương tự. Chủ yếu là Hoặc đồng loại đã vĩnh viễn đoạn trừ trọn vẹn mới được gọi là Ly hệ rất ráo. Cho nên chỉ căn cứ theo cõi để kiến lập tùy miên, không căn cứ nơi địa để lập, về lý là đúng.

Có Sư khác nói: Như có người bị kẻ oán đối bắt giam trong ngục tù. Người ấy tìm cách chạy ra khỏi, cho đến khi chưa tới những nơi chốn không tương tự so với kẻ oán đối như thành, rừng, ruộng, nơi trống vắng v.v... Tuy đã vượt ngục của kẻ oán đối, nhưng chưa thật sự an ổn.

Như thế, nếu đoạn dứt tham của ba định dưới, thì vẫn chưa đến xứ không tương tợ của tham kia, tuy đã vượt qua phần ít, nhưng chưa được an ổn hoàn toàn. Nên chỉ căn cứ theo cõi để kiến lập tùy miên.

Có Sư khác cho: Nếu vượt qua cõi dục, tức là đã vượt qua vô lượng pháp khổ của uẩn xứ giới lớn nơi nhiều nẻo, nhiều đời. Nếu vượt qua cõi sắc, tức là đã vượt qua một thủ uẩn, hoàn toàn nhiều xứ, nhiều giới. Nếu vượt qua cõi vô sắc tức là đã vượt qua hết tất cả uẩn, xứ, giới của sinh tử.

Vì lia ba định dưới thì đối tượng vượt qua không như vậy, nên lập tùy miên là căn cứ theo cõi, không phải theo địa. Tuy nhiên, các Luận sư Chánh lý thời xưa cũng đã thừa nhận, tùy miên đã căn cứ theo địa để kiến lập, nên đã lập ra vấn đáp giả như thế này:

Hỏi: Từng có phạm phu đối với chín mươi tám tùy miên đã đoạn trừ vĩnh viễn, thành tựu đủ chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là phạm phu sinh ở cõi dục, đã được định thứ ba, chưa lìa tham của cõi kia.

Hỏi: Từng có phạm phu đạt được định thứ ba, đối với chín mươi tám thứ tùy miên đã nói, vĩnh viễn đoạn trừ mà không thành tựu đủ chăng?

Đáp: Có. Là phạm phu kia từ nơi cõi dục đã mất.

Hỏi: Từng có người nào ở nơi phần vị khổ pháp trí nhẫn của kiến đạo mà hoàn thành đủ chín mươi tám tùy miên đã vĩnh viễn đoạn chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là phạm phu kia đã được nhập chánh quyết định.

Hỏi: Từng có các Thánh Bồ-đặc-già-la, ở trong mười trí chỉ thành tựu bốn trí mà vĩnh viễn đoạn trừ được tám mươi hai tùy miên chăng?

Đáp: Có. Nghĩa là hàng hữu tình còn đủ trói buộc, đã nhập chánh quyết định, vào lúc đang trụ ở khổ loại trí.

Nếu địa của bốn tĩnh lự trong cõi sắc đều đồng một hệ buộc như cõi dục thì có lỗi gì? Đây tức đã khéo thuận theo chỗ căn cứ nơi tham của cõi đã đoạn để kiến lập nhận biết khắp và quả Sa-môn Lại, thuận với Bản luận nói về nhân biến hành, làm nhân có thể sinh pháp nhiệm của tự cõi. Không như vậy thì lý của kinh, luận là trái nhau. Lại, dẫn văn kinh để chứng minh bốn tĩnh lự không phải là đồng một hệ thuộc. Như Khế kinh nói: Hành giả kia khởi tư duy: Ta sẽ an trụ nơi tâm tứ tịch tĩnh trong định thứ hai. Tuy khởi tư duy ấy, nhưng không có thể nhập. Lại, suy niệm: Nhân nào duyên nào khiến ta ở đây, tâm không thể nhập? Suy niệm như thế rồi, liền tự nhận biết rõ: Do ta cũng còn ở nơi tâm tứ có những lỗi lầm chưa nhận thức, chưa thấu đạt, chưa thấy, chưa biết đối với công đức của tĩnh lự không có tâm tứ, chưa có thể tu tập, tu tập nhiều, nên đối với định thứ hai, tâm không thể nhập. Nói rộng cho đến: Ta do trụ ở định này thường thường phát động tâm tứ đều cùng hành, tác ý lỗi lầm của các tướng khiến khởi, nay nhất định nên đoạn, cho đến nói rộng.

Ý trong đây nêu rõ, như vượt qua cõi dục, như thế sẽ vượt qua địa của tĩnh lự v.v... Tác ý của các tướng hiện có của địa dưới có thể làm chướng ngại lìa nhiệm và có thể thoái chuyển.

Nói vì lỗi lầm không phải là tự địa, nên nhận biết cõi sắc không phải là một hệ buộc. Lại, nhận thấy lỗi lầm, có thể làm nhân nhàm chán. Nhàm chán làm nhân lìa bỏ, lìa bỏ nên giải thoát. Nếu đồng một trời buộc, thì giải thoát này tức nên vô ích.

Lại, nói về tâm tứ được dần dần dứt bỏ. Nghĩa là Khế kinh nêu rõ: Nếu sư Du Già nhập định thứ hai, thì tâm tứ liền dứt, nói rộng cho đến... được nhập định vô biên không xứ, thì tướng sắc liền dứt. Các địa của cõi sắc, nếu đồng một hệ buộc, thì các người Du Già đã không có dụng lực để có thể xả bỏ tức thì tâm tứ, hỷ lạc, tướng sắc, do tâm khiếp sợ như gánh cực nặng, nên cuối cùng không có người xả tâm v.v... Lại, nói câu lìa hỷ, đoạn lạc. Nghĩa

là Khế kinh nói: Lìa hỷ đoạn lạc, không phải là đồng một hệ buộc. Các xứ của cõi dục có lượng nhỏ như đầu sợi lông chưa được lìa tham, có thể nói là hoàn toàn lìa trói buộc của cõi dục, chỉ trừ pháp do kiến đạo đoạn đã đoạn. Tuy chưa vĩnh viễn lìa tham do tu đạo đoạn, mà gọi là lìa trói buộc, vì không phải là cảnh giải thoát kia. Các địa của cõi sắc, nếu đồng một hệ buộc, tức nên có trói buộc khác, nên lìa đoạn không thành. Những điều này gọi là chỗ trái nhau của kinh.

Tiếp theo dẫn văn luận để chứng minh bốn tĩnh lự không phải là đồng một hệ buộc. Như Bản luận nói: Ai thành tự lạc căn? Nghĩa là người sinh nơi trời Biến tịnh, hoặc sinh nơi địa dưới, hoặc Thánh sinh nơi địa trên, thì người nào ở đây không thành? Nghĩa là phàm phu sinh nơi địa trên, không phải pháp ở địa dưới. Khi sinh lên địa trên tuy nói là không thành, nhưng không do đoạn ở đồng một hệ buộc. Trong cõi dục v.v... không thấy lý nhất định thành v.v... như đây. Nhưng nơi Bản luận đã nói về nhân biến hành là nhân có thể sinh nhiễm của tự cõi. Lại, vì căn cứ theo cõi để kiến lập tùy miên, biện về nhân biến hành, nên nói như thế.

Cũng có Luận gốc nói sinh nhiễm của tự địa. Những thứ này gọi là chỗ trái nhau của luận.

Vì sao một hệ buộc so với lý là trái nhau? Vì sao theo lý của kinh là trái nhau?

Tức không nên ở nơi hai định nêu bày về chi nội đẳng tịnh, vì chưa đoạn tầm tứ, cùng các phiền não uế trước.

Lại hữu tình sinh vào tĩnh lự thứ tư, cũng tức nên thành nhiễm tầm tứ, hỷ, lạc. Nhưng Khế kinh đã nói câu dứt bỏ tầm v.v... Lại Khế kinh nói: Lìa hỷ, đoạn lạc so theo lý của Bản luận là trái nhau. Tức trong Bản luận nói: Đẳng vị tương ưng của định thứ hai có thể cùng với đẳng vị tương ưng nơi định thứ nhất, chỉ tạo hai duyên, là tăng

thượng duyên và đẳng vô gián duyên. Các địa của cõi sắc nêu đồng một hệ buộc, thì tham của các địa trên, đối với ái của địa dưới, cũng nên có thể làm nhân và đối tượng duyên. Lại, trừ khi thọ sinh, tức nên làm đẳng vô gián duyên. Lại, ái của định thứ nhất, cho đến nên cùng với tham của định thứ tư làm đẳng vô gián duyên. Lại nên từ vị nơi định thứ nhất vô gián, cho đến tịnh nơi định thứ tư đều hiện tiền. Lại, trừ thọ sinh, nên từ tịnh của định thứ tư vô gián, thì vị của định thứ nhất sinh khởi.

Như thế là trên dưới làm đẳng vô gián duyên lần lượt cùng sinh, nên lập nhiều vấn nạn. Lại, không nên ở trong nghiệp thứ tư, nói bốn tư nghiệp có thể đoạn trừ dị thực trắng trắng. Lại, không nên nói về định cận phần trên có thể đoạn Hoặc của địa dưới, vì đồng một hệ buộc. Lại, các người Bất hoàn đạt được định thứ nhất, so với người được bốn định, thì đối tượng đoạn nên đồng.

Thế nên nhất định phải thừa nhận địa trên dưới, như nhân quả của nghiệp, Hoặc nơi cõi đều khác, do lý chẳng đồng vì một hệ buộc.

Như trước đã nói: Cõi trên trừ sân.

Do nhân duyên gì sân ở cõi kia không có?

Vì sự của tùy miên sân kia là không có. Nghĩa là đối với khổ thọ, có sân tùy tăng. Vì nơi cõi kia khổ thọ không có, nên sân không có. Lại, vì tùy miên sân có tướng khô nám, nghĩa là phiền não này, tướng của nó là khô nám, cũng như bệnh phong.

Loại hữu tình nơi cõi kia do Xa-ma-tha làm thấm nhuần, trơn láng cùng nối tiếp, nên chúng không có tướng khô nám. Lại, hữu tình nơi cõi kia không phải là nhân của dị thực sân. Nghĩa là sân, tất chiêu cảm dị thực phi ái. Hai cõi trên không có các sự việc phi ái. Bên ngoài không có các duyên như chất độc, gai nhọn, tro nóng v.v... Bên trong không có các bệnh như phong nhiệt, điên cuồng, động kinh v.v...

Có thuyết nói: Vì nơi cõi kia không có sự việc nào hại, nên là xứ cư trú của các căn thiện như từ v.v... và vì các đối tượng thân nhận đều xa lìa.

Có Sư khác nêu: Tánh của sân thì thô tháo, gấp vội, đáng xa lìa, nên khi sư Du Già lìa dục tham, tức có thể dứt bỏ. Như các thứ cầu uest khô nám không ở trong những lỗ, thì vừa được tăng thêm tẩy rửa, lau chùi, tức nhanh chóng có thể loại trừ.

Luận sư Phân biệt nêu bày như thế này: Không có chín mươi tám thứ tùy miên đã được lập. Kinh nêu rõ tùy miên chỉ có bảy. Nghĩa là Khế kinh nói: Nếu muốn đoạn trừ vĩnh viễn bảy thứ tùy miên, thì từ hôm nay, các ông nên ở nơi trụ xứ của ta, siêng năng tu trì phạm hạnh.

Do đây, nên biết Luận giả Chánh lý, chỉ dựa vào chỗ chấp của mình để lập ra chín mươi tám tùy miên. Nếu lìa bỏ lời Thánh nói, dựa vào chỗ chấp của mình để lập, tức nên thừa nhận có vô lượng tùy miên, vì ở trong vô lượng thân hữu tình chuyển biến. Nay, xem kỹ Cụ thọ kia đối với lý của Thánh giáo đã không thể xét rõ. Nếu quán xét như thật, thì pháp đã lập ở đây về lý giáo là cực thành.

Trong số tùy miên, có thể cố ý không phải bác bỏ. Lại, không phải Luận sư kia đã dẫn kinh nói về bảy tùy miên có chứng số nhất định, vì có thể không phải là liễu nghĩa. Nghĩa là kinh khác nói: Nếu người muốn đối với sắc, chán lìa, muốn diệt trừ để đạt được giải thoát vĩnh viễn, thì phải nên ở nơi trụ xứ của ta, siêng năng tu trì phạm hạnh. Cho đến đối với thức nói cũng như thế.

Kinh này chỉ nói: Muốn dứt trừ tùy miên, phải nên ở nơi trụ xứ của ta, siêng năng tu trì phạm hạnh, nên biết kinh này không phải là thuyết giảng liễu nghĩa.

Lại, ở nơi xứ khác cũng có nói chỉ dựa nơi dục lìa nhiễm của một cõi, là nói phần ít của một tùy miên, nên ở nơi trụ xứ của ta,

siêng năng tu trì phạm hạnh. Như Khế kinh nói: Nếu đối với lạc thọ, muốn vĩnh viễn trừ bỏ tùy miên tham, tức nên ở nơi trụ xứ của ta, siêng năng tu trì phạm hạnh.

Lại, Khế kinh nói: Nếu đối với khổ thọ, muốn trừ bỏ vĩnh viễn tùy miên sân, tức nên ở nơi trụ xứ của ta, siêng năng tu trì phạm hạnh.

Há là do kinh kia đã nói rất ít, tức nên không phải bác bỏ chỗ nói về bảy tùy miên, nên biết văn của kinh này đồng với kinh kia là phi liễu nghĩa. Nay nên biện tường tận.

Trong Khế kinh này nói muốn đoạn trừ bảy tùy miên, phải nên tu phạm hạnh, ý cho là ý của kinh này, vì hiển bày chủng loại của tùy miên có khác, nên nêu lên bảy số. Như Khế kinh nói: Pháp có hai thứ, không phải lìa hai thứ mà có riêng pháp khác. Há do đây để không thừa nhận nói về mười tám giới chăng? Nhưng trong ý so sánh đã nói sáu giới khác, nên hai và mười tám là cùng không trái nhau.

Lại, như trong kinh nói: Cái có năm, không phải Thể của vô minh, không phải thuộc về cái. Kinh nêu rõ: Vô minh có thể che lấp cái.

Lại, tức năm cái thì nơi kinh khác nói mười. Như Khế kinh nêu: Bí-sô nên biết! Thể của cái tham dục, sai biệt có hai: (1) Trong. (2) Ngoài, cho đến nói rộng.

Lại, như Khế kinh nêu rõ: Do bốn nhân nên đại địa chấn động, không phải là không có nhân khác.

Lại, như Khế kinh nói: Thế gian có ba pháp, cần phải khai phát, nhưng có nơi nói bốn.

Lại, như kinh nói: Đế chỉ có một, lại không có đế thứ hai. Nhưng vì Phạm chí, nên nói đế có ba cùng nói bốn v.v...

Lại, như kinh nêu: Trí có hai thứ, nghĩa là tận trí, vô sinh trí, không phải là không có trí khác.

Lại, như kinh nói rõ: Tâm có hai thứ: Nghĩa là thiện, bất thiện, không phải là không có vô ký.

Những loại như thế v.v... là có vô lượng Khế kinh, Đức Phật thuận theo căn cơ để thuyết giảng với ý nêu bày đều riêng khác. Không thể thấu đạt nghĩa lý của Thánh giáo, chỉ tính gây tổn hại tông người khác làm đức, loại này há có thể đạt được quả khéo thuyết giảng. Như Đức Thế Tôn nói với Ô-đà-di: Nếu đối với môn khác do Như Lai đã thuyết giảng, tất cả nơi tất cả vật, tất cả nơi tất cả chủng loại, kẻ không muốn ở trong ấy cầu hiểu rõ nghĩa, thì ông nên biết những kẻ kia ở trong Thánh giáo chỉ cầu tìm trụ nơi tranh chấp. Cho đến nói rộng.

Lại, như Luận sư kia đã nói, tức nên thừa nhận có vô lượng tùy miên, thừa nhận như thế cũng đâu có lỗi.

Căn cứ nơi thân nương dựa thì số riêng là vô lượng, nhưng căn cứ theo thể loại để phân biệt, thì tùy miên chỉ thành sáu thứ. Sáu thứ này căn cứ nơi các môn khác nhau, thành mười sáu, hoặc mười, hoặc hai mươi tám, hoặc ba mươi sáu, hoặc bảy mươi bốn, hoặc chín mươi tám. Nghĩa là Đức Phật ở nơi xứ xứ căn cứ theo các môn cõi hành bộ có sai biệt để hiển bày chỉ rõ về tùy miên. Luận sư Chánh lý, tùy theo chỗ Đức Phật đã giảng nói, căn cứ nơi cõi v.v... có dị biệt, lập ra chín mươi tám tùy miên. Lại, thể loại của các tùy miên có sáu, nghĩa là tham, sân, mạn, vô minh, kiến và nghi. Vì thể loại riêng nên như trước đã biện. Do Đức Bạc-già-phạm ở trong Khế kinh đã tham của ba cõi, gọi chung là kiết ái, nên biết thể loại chỉ là sáu tùy miên. Tức sáu tùy miên căn cứ theo cõi có sai biệt, Đức Thế Tôn còn nêu rõ tham phân ra hai thứ, là tùy miên dục tham, tùy miên hữu tham có khác nhau. Do tham có sai biệt, tức có thể so sánh để hiểu các thứ khác. Vì hiển thị cõi định không định của tùy miên đều thành hai, nên nói như thế. Nhưng chỉ nêu bày cõi của tham có sai biệt, do nhiều xứ nói tham là đứng đầu. Nghĩa là trong các giáo kiến lập phiền não, xứ xứ nói về tham đều cho là đứng đầu, như nói về chín kiết, ba căn

bất thiện, năm cái, năm kiết phần trên, ba nghiệp đạo, nghiệp buộc duyên tập vô lượng. Khế kinh cho tùy miên tham là gốc của sinh tử, nên ở nơi các xứ, phần nhiều nêu tại đây. Đã nói trước hết phân làm hai thứ. Do loại này làm rõ loại khác, cũng nên như thế. Nhưng không thể nói sâu cũng căn cứ theo cõi, phân làm hai. Do dục tham hữu tham hiển bày sự sai biệt khác. Tham này không phải như nói về mạn v.v..., vì địa trên cũng có.

Do giáo như thế đã chỉ rõ tùy miên, tùy theo chỗ ứng hợp của chúng nơi cõi định, tán riêng biệt. Đức Phật ở xứ khác lại căn cứ theo môn hữu tham dị biệt, để chỉ rõ tùy miên của cõi định cũng có sai khác. Nghĩa là Đức Thế Tôn nêu rõ về tham của cõi sắc, vô sắc trong kiết phần trên, lập riêng làm hai. Do tham có khác biệt, có thể so sánh để hiểu thứ khác. Vì hiển bày tùy miên, đối với các cõi định là sắc, vô sắc có khác, nên tạo ra thuyết ấy: Nhưng không phải kiết phần trên, chỉ do tu đạo đoạn, tức chỉ cõi của hữu tham là do tu đạo đoạn, có riêng Hoặc là do kiến đạo đoạn, so với chủng loại do tu đạo đoạn đã đồng, tất vì cũng khác, nên trước đã chỉ rõ chung về cõi định, tán do kiến đạo, tu đạo đoạn riêng.

Nay làm rõ riêng, chỉ do tu đạo đoạn ở cõi sắc, vô sắc có khác, tức dùng đạo vô lậu đoạn trừ như thế. Nghĩa là tham do kiến đạo đoạn ở cõi sắc, vô sắc là đồng một đối trị. Tham do tu đạo đoạn gọi là đối trị riêng. Nên ở cõi định, tham do kiến đạo đoạn không hiển bày cõi riêng. Tham do tu đạo đoạn thì làm rõ cõi riêng.

Như thế là đã dẫn riêng hai kinh để chứng minh tham có nơi ba cõi khác nhau, làm rõ pháp còn lại cũng riêng khác. Nay lại dẫn chung một kinh làm chứng. Như Khế kinh nói: Ái có ba thứ: (1) Ái dục. (2) Ái sắc. (3) Ái vô sắc.

Do ái có khác biệt, có thể so sánh để hiểu thứ khác. Vì hiển bày tùy miên ở cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc có sai biệt, nên nói như thế. Đã nêu ra Thánh giáo để chứng minh cõi của các tùy miên có sai

biệt, nên lý cũng có khác. Nghĩa là có một loại Bồ-đặc-già-la, đối với pháp của cõi dục, cùng được lìa trói buộc, không phải ở cõi sắc, vô sắc. Bồ-đặc-già-la kia do đoạn trừ các tùy miên này, nên không sinh ở cõi dục. Tùy miên đã được đoạn ấy, nên biết là thuộc cõi dục. Cõi sắc, vô sắc, so với đây nên biết.

Thế nên tùy miên do lý của Thánh giáo, về cõi nhất định có số khác thành mười sáu.

Đã hiển thị về cõi có sai biệt, hành khác nhau thì thế nào? Tức kiến của sáu tùy miên do hành khác. Đức Thế Tôn nơi xứ xứ thuyết giảng kiến có năm, là hữu thân kiến v.v... như trước đã nêu. Thế nên sáu tùy miên căn cứ theo hành có khác mở rộng góp thành mười, như trước đã biện. Hành, cõi hợp phân thành hai mươi tám.

Đã làm rõ về hành có dị biệt, còn bộ khác thì thế nào?

Bộ, nghĩa là tùy miên căn cứ theo đối trị riêng. Tức có một loại do kiến khổ đoạn. Có loại do kiến tập, diệt, đạo đoạn cũng như thế. Có loại do thời gian sau, tùy ở một trí thường thường tu tập, vì tăng thắng nên đoạn. Nếu khác với đây, lập kiến bốn đế cùng trí của quả sau tức là vô ích. Nhưng trong kiến đạo, đối với bốn Thánh đế, tất hiện quán dần, như phần sau sẽ biện.

Như thế, năm bộ quyết định có sai biệt. Đức Phật ở trong kinh tự hiển bày chỉ rõ thích đáng. Như Đức Thế Tôn nói:

*Ta xưa cùng các ông
Đi đường dài sinh tử
Do không thể như thật
Thấy được bốn Thánh đế
Nếu thấy rõ bốn đế
Vĩnh viễn đoạn hữu buộc
Thì sinh tử đều diệt
Không có các hữu sau.*

Ở đây, nếu có thể thấy bốn đế: Là hiển bày đoạn trừ bốn vô minh do kiến bốn đế đoạn.

Lại, nói vĩnh viễn đoạn các hữu buộc: Là làm rõ đoạn dứt vô minh do tu đạo đoạn.

Há không phải là trong đây hữu buộc nói là ái, vì sao dẫn chứng vô minh của năm bộ?

Vô minh trong đây không nói là thành. Nghĩa là nơi các thế gian, không có một vật nào bị kiết ái trói buộc mà không phải là vô minh. Chỉ do tu đạo đoạn đã thừa nhận có kiết ái, có kiết vô minh. Há lại cần thành, không phải không có ngu si mà có ái sinh?

Lại có chứng riêng để làm rõ các phiền não nơi các bộ có sai biệt. Như Khế kinh nói: Đối với khổ, vô trí. Đối với tập, vô trí. Đối với diệt, vô trí. Đối với đạo, vô trí. Trong đây, gồm thâu chung là ngu tối v.v... của đời trước. Căn cứ ở cảnh của bốn đế để lập bốn vô trí. Nên biết ở xứ này dùng tiếng vô minh để hiển bày tất cả tùy miên, như trong phần duyên khởi đã biện. Nên các phiền não có Bộ sai biệt. Nhưng không phải vô minh vì có năm bộ, nên so sánh để làm rõ Hoặc còn lại đều có năm bộ, do phiền não còn lại là nói có ngăn chặn. Nghĩa là Đức Thế Tôn thuyết giảng vĩnh viễn đoạn trừ kiến, nghi được quả Dự lưu.

Do đây làm chứng đã ngăn chặn kiến và nghi là do tu đạo đoạn. Lại, kinh chỉ nói đoạn trừ tham, sân, si, mạn, đi đến nẻo ác, được quả Dự lưu, nên quả Dự lưu không có kiến và nghi.

Có tham, sân, si, mạn do tu đạo đoạn. Do đây làm chứng biết sáu tùy miên, căn cứ theo bộ không đồng, thành hai mươi tám. Bộ hành hợp phân thành ba mươi sáu. Bộ cõi hợp phân thành bảy mươi bốn. Căn cứ theo bộ, hành, cõi phân chung tùy miên thành chín mươi tám, như trước đã biện. Nên Luận sư Đối pháp, theo Thánh giáo Phật, tìm cầu chánh lý, phân biệt tùy miên, lập làm chín mươi tám thứ, không thể khuynh động. Nhưng Thượng tọa mê muội kia lại nói: Tuy kinh

đã có nêu dẫn danh tướng, nhưng từng không có xứ nào nói về tùy miên này là do kiến khổ đoạn, cho đến do tu đạo đoạn. Nay nên nêu cật vấn: Khi nhập kiến đạo là đã kiến khổ đế, chưa kiến tập đế v.v... hay là có Hoặc hiện khởi do kiến đạo đoạn, mà nói là chưa nhổ bật tùy miên kia? Không như thế thì đâu phiền phải giảng rộng lưới hí luận? Lại, như ông chấp phiền não cùng duyên, không thấy đối tượng duyên mà được đoạn trừ vĩnh viễn? Phiền não như thế, tuy duyên nơi ba đế, nhưng khi kiến khổ đế, thì thứ gì làm trở ngại việc đoạn trừ tức khắc?

Nhưng có người nêu vấn nạn:

Nếu khi kiến khổ, liền có thể đoạn trừ tức khắc, là do kiến đạo đoạn Hoặc. Còn kiến ba đế sau, tức nên vô dụng. Về lý cũng không đúng. Hành giả kia đối với phần vị này, không cầu kiến tập v.v..., không muốn đoạn trừ tùy miên. Nhưng do trí trước lần lượt dẫn phát, pháp như thế nên thứ lớp kiến nơi tập v.v... Nếu không như vậy, thì trung gian của hiện quán, tâm cầu tìm kiến v.v..., tức nên bị gián đoạn, xen tạp. Lại từng không có xứ nào Đức Phật thuyết giảng tùy miên có chín mươi tám. Nếu có nên nói là Đức Phật có xứ giảng nói. Tôi thì tin nhận Thượng tọa đã nêu cật vấn như thế về tùy miên. Lớn nhỏ suy tìm mà chưa kịp đúng. Lại, như trước đã biện, ở trong kinh, Đức Phật đã thuyết giảng: Các tùy miên do kiến khổ đoạn v.v... Nghĩa là Khế kinh nêu rõ: Không kiến bốn đế, là còn lặn lội lâu trong sinh tử, đã kiến, tức là đều diệt. Vì sao có thể nói là Đức Phật từng không có xứ nào thuyết giảng có tùy miên do kiến khổ đoạn v.v...?

Lại, nêu rõ: Đối với khổ v.v... có bốn vô trí, vì sao bốn vô trí chỉ do kiến khổ đoạn? Nên biết nhất định có năm bộ tùy miên. Lại, Thượng tọa kia cật vấn nói: Đã kiến khổ đế, chưa kiến tập đế v.v... là có Hoặc hiện khởi do kiến đạo đoạn, mà nói là chưa nhổ bật tùy miên kia, thì đây là lời nói không có căn cứ. Vì khi chưa kiến khổ, thì Hoặc do kiến khổ đoạn cũng không hiện khởi. Nên nói là đã nhổ bật, thì không nên nói khi kiến khổ đoạn. Nếu chưa kiến khổ thì đã không thể

nhỏ bất tất cả tùy miên do kiến khổ đoạn. Pháp còn lại cũng nên như thế. Chưa kiến tập v.v... thì cũng không thể đoạn được các thứ đối tượng đoạn kia, vì chủ thể đối trị đắc đạo ấy chưa sinh. Hoặc Thượng tọa kia chỉ nên biện về hai nhân sai biệt: Vì sao tùy miên v.v... không hiện khởi? Mà một chưa nhỏ bất, thứ khác thì đã nhỏ bất? Thế nên chỗ cật vấn của Thượng tọa kia chỉ có lời nói, không có lý.

Lại cho: Như ông nói phiền não cùng duyên, không thấy đối tượng duyên mà được đoạn trừ vĩnh viễn. Phiền não như thế tuy duyên nơi ba đế, nhưng khi kiến khổ đế, thì cùng đoạn dứt tức khắc, không phải tông đã thừa nhận.

Các phiền não cùng duyên đều không thấy đối tượng duyên mà được vĩnh viễn đoạn trừ, tuy trong Hoặc do kiến diệt, đạo đoạn, nhưng hữu lậu duyên nơi tùy miên vẫn không thấy đối tượng duyên đoạn, nhưng phiền não kia dựa nơi diệt, đạo sinh, nhờ vào vô lậu duyên nơi các phiền não khởi. Là vì phiền não ấy đã được nuôi lớn, nên về nghĩa nêu bày cũng gọi là mê đối với diệt, đạo, tức là duyên nơi đối tượng diệt của đạo lực kia, không phải duyên nơi ba đế cùng tùy miên hiện có.

Trong có khổ v.v... chấp là vui v.v... cũng không có dựa vào mê nơi khổ, Hoặc sinh, đâu thể khi kiến khổ, thì tùy miên kia liền được đoạn tức khắc. Nên Thượng tọa kia đã nêu dẫn phần này để so sánh phần kia là không cân xứng.

Lại, thuyết kia đã nói: Hành giả ở nơi phần vị này không cầu kiến tập v.v..., không muốn đoạn trừ tùy miên, nhưng do trí trước lần lượt dẫn phát, do pháp như thế theo thứ lớp kiến tập v.v... Điều này cũng vô lý, do Thượng tọa kia đối với phần vị này, cũng không cầu kiến khổ, không muốn đoạn trừ tùy miên, nhưng do trí của vị như noãn v.v... của thời gian trước, đã lần lượt dẫn phát theo pháp như thế nên kiến khổ. Bây giờ, tức nên không đoạn tùy miên do kiến khổ đoạn. Ở đây đã đoạn tùy miên nên kiến còn lại cũng tức như thế.

Lại không phải khi chúng tôi nói về hiện quán, là khởi tâm gia hạnh, cầu kiến, cầu đoạn. Nhưng chúng tôi cũng nói là trong vị hiện quán, đối với kiến tập v.v... là gia hạnh riêng thì chỉ do trí trước lần lượt dẫn phát do pháp như thế, theo thứ lớp kiến về tập v.v..., tức khi ở nơi kiến, có đoạn, có chứng, thành có công dụng, không phải là loại tông của ông.

Nếu cho nhất định không có phiền não do kiến ba đế còn lại đã đoạn, thì trí của kiến tập v.v... hành tập nơi cảnh kia, tức nên hoàn toàn vô dụng. Và Đại sư nêu bày về pháp này há không là vô ích? Pháp như thế tự nên có thể kiến tập v.v... Đức Phật chỉ nên nói về trí hành tập kiến khổ.

Lại, bốn Thánh đế, tướng của chúng là không đồng, vì sao lãnh hội đế còn lại đoạn trừ, mê nơi Hoặc của đế còn lại, ấy nên không phải kiến khổ là đoạn trừ tức khắc tùy miên.

Lại, Thượng tọa kia đã nói: Từng không có xứ nào Đức Phật thuyết giảng tùy miên có chín mươi tám thứ. Nếu có tức nên nói là Phật có xứ giảng nói, tôi thì tin. Điều này cũng không đúng, vì tôi không thấy ở các ông có tướng tin nơi giáo pháp của Phật. Do trước đây tôi đã căn cứ vào chánh lý của Thánh giáo, kiến lập tùy miên có chín mươi tám thứ, nhưng các ông đều không có tâm tin nhận.

Lại nữa, các ông đủ luận an lành, thời nay đâu theo kịp trí thù thắng mà nhận biết từng không có xứ nào Đức Phật thuyết giảng về tùy miên do hành bộ cội khác nhau nên có chín mươi tám? Nghe truyền trong Tăng Nhất A-cấp-ma, từ một pháp, tăng cho đến trăm pháp. Sau Phật diệt độ, hữu tình của quốc độ này, hàng nội tuệ niệm, mạng ngày ngày càng tổn giảm, đức thành thực của hương vị uy thế nơi cỏ thuốc v.v... bên ngoài suy thoái dần dần, công năng rất ít. Con người phần nhiều đều bị nghiệp của sự việc ác dẫn dắt vây buộc. Há có thể thọ trì đủ Thánh giáo của Như Lai?

Nên nay trong Tăng Nhất A-cấp-ma, chỉ từ một tăng đến mười pháp là còn, ở đây cũng còn có nhiều phần thất lạc, hưởng chi là đôi với phần quá mười mà có thể có người thọ trì. Nên biết trong kinh xứ nói về tùy miên, nhất định có đủ văn nói chín mươi tám thứ.

Như thế, sự nghe truyền về lý tất nên như vậy. Cho nên Đức Phật ở trong kinh Thập Ứng kia đã nói các kinh thâm diệu, dần dần sẽ ẩn mất, cho đến sau cùng thì ẩn mất hoàn toàn.

Lại, từ xưa đến nay, các Thánh tạo luận xứ xứ đều nói có chín mươi tám tùy miên, gồm có văn sáng rõ, giải thích có nghĩa lý sâu xa, nên biết trong A-cấp-ma căn bản nhất định có văn thành thật, nêu rõ danh số ấy.

Nay lại lược dẫn các A-cấp-ma để chứng minh nhiều Khế kinh hiện nay đã ẩn mất. Như Đức Phật ở nơi kinh Bà Đà Lê đã nói với Bà Đà Lê: Ta ở nơi thời xa xưa đã vì chúng Bí-sô tuyên nói về pháp ngựa hiền lương thời non trẻ. Bây giờ, ông đã so sánh với pháp môn này là thiếu không thật có. Kinh kia nay đã ẩn mất không hiện.

Lại, Đức Phật ở trong kinh Khổ Uẩn kia, vì Thích chủng Đại Danh nói: Ta vào thời xa xưa, một thời trụ tại đại thành Vương xá, đi dạo dọc theo sườn núi, trông thấy các ngoại đạo ly hệ đều giơ tay lên cao, tự làm khổ để cầu được thưởng, bèn nói với họ... cho đến nói rộng. Kinh kia, hiện nay đã mất không hiện.

Lại, trong kinh Đại Không kia, Tôn giả Khánh Hỷ nói như thế này: Xưa kia có một thời tôi theo Đức Phật trụ tại đại thành của dòng họ Thích, bên trong quán khách lớn dùng để kinh doanh thuộc thành ấy, bây giờ, Đức Phật bảo với tôi: A-nan-đà! Ta đã trụ nơi không, ông muốn biết chăng? Tôi bèn thưa hỏi, Đức Phật đã vì tôi giảng nói. Tôi liền lãnh hội nghĩa lý sâu xa do Đức Phật đã thuyết giảng. Kinh ấy hiện nay cũng đã ẩn mất.

Lại, Đức Phật trong kinh Ô-đà-di đã nói như thế này: Ta vào thời xưa thuyết giảng có bốn thọ, lại thay nhau hiện tiền. Kinh ấy hiện cũng đã ẩn mất.

Lại, Đức Bạc-già-phạm ở trong kinh khác nói: Ta vào thời xưa, một đạo trụ ở đại thành Vương Xá, đang đi đạo nơi hang núi. Lúc ấy, có nhiều chúng ngoại đạo xuất gia cùng đến chỗ Ta thỉnh hỏi Ta về những nghĩa đã thuyết giảng. Cho đến nói rộng. Kinh ấy, ngày nay cũng ẩn mất không hiện.

Lại, trong kinh Xuất Ái Vương kia, Đức Phật nói: Đại vương! Ta nhớ vào thời xa xưa kia, đã từng nêu giảng thế này: Không phải là quá khứ, vị lai, hiện nay, có các Sa-môn, Bà-la-môn v.v... đối với tất cả pháp, thấy rõ tức khắc, nhận biết tức khắc. Có thể thấy rõ tức khắc, nhận biết tức khắc, là không có điều ấy. Kinh đó, hiện nay cũng đã ẩn mất.

Lại, ngoại đạo Vũ Tướng, ở nơi kinh Cô Bác Ca đã nói như vậy: Tôi nhớ lại trong thời xa xưa, từng thấy được Kiều Đáp Ma Tôn, họ Thích ở trong rừng thuộc quận Thị Ca, thành Na-địa-ca, khen ngợi tất cả pháp môn như tĩn lự v.v... Kinh ấy, đến nay cũng mất không hiện.

Lại, Tôn giả Khánh Hỷ kia, ở trong kinh Mãn nói: Lúc nhỏ, tôi gặp Tôn giả Mãn Từ Tử vì đại chúng giảng nói rộng pháp môn thâm diệu. Kinh kia cũng đã ẩn mất.

Lại, Đức Phật trong kinh Lam Bạc Ca, nói Ta về thời xa xưa, một lúc nọ, đã từng nói với năm Bí-sô: Khi chưa xuất gia, Ta luôn ưa quán xét về đời sống ở nhà có nhiều thứ lỗi lầm tai hại bức bách, nên nhanh chóng chán lìa... cho đến nói rộng. Kinh ấy, hiện nay cũng mất không hiện.

Lại, Thánh giả kia trong kinh Hộ Quốc nói: Đại vương! Có bốn đạo nhằm chán, chỉ Đức Bạc-già-phạm là chánh kiến, chánh tri, tuy các Đức Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác đã từng tuyên thuyết giảng

nói rộng, nhưng các thế gian không thể siêng năng tinh tấn tu tập hành chán lìa. Nên biết nhất định là Đà Bà đã dứt hết ái. Kinh ấy đến nay cũng đã mất.

Lại, Trưởng giả Cấp Cô Độc ở trong Kinh Thú nói: Tôi từng ở chỗ Đức Bạc-già-phạm, thân cận nghe, thọ trì pháp môn như thế. Nếu có hữu tình dâng thí cho Đức Phật các thứ vườn rừng v.v..., do sức của nhân này, nên khi thân hoại mạng chung, được sinh trong cõi trời, thọ hưởng an lạc vi diệu. Nói rộng cho đến pháp thí làm nhân. Kinh ấy, thời nay cũng mất không hiện.

Lại, Tôn giả Khánh Hỷ kia ở trong kinh Niết Bàn, thưa với Tôn giả Vô Diệt: Tôi đã từng ở nơi chỗ Đức Phật, thân cận nghe, thọ trì pháp môn như thế. Đức Phật, Thế Tôn dựa vào minh nhãn của tinh lực thứ tư tịch tĩnh vô động mà nhập Niết-bàn. Kinh ấy hiện cũng đã ẩn mất.

Có vô lượng Khế kinh như thế v.v..., đến thời nay đều ẩn mất không hiện. Những Khế kinh ấy vốn đã được kết tập nhưng phần nhiều đã bị thất lạc, mất hết.

Thượng tọa hẳn là không biết những sự việc kia nên mới vội cho: Đức Phật từng không có xứ nào thuyết giảng về chín mươi tám tùy miên.

Đã biện về nghĩa lý sâu xa của tùy miên có sai biệt. Về những nghĩa vốn đã nói, nay tiếp theo sẽ biện. Trước nêu tám mươi tám thứ tùy miên do kiến đạo đoạn.

Đối tượng đoạn của kiến đạo, tu đạo ở đây là nhất định như vậy chẳng? Không như thế thì thế nào? *Tụng nêu:*

*Tùy miên do nhãn diệt
Hữu đảnh chỉ kiến đoạn
Còn lại chung kiến, tu
Do trí trừ, chỉ tu.*

Luận nói: Trong các tùy miên do nhân đoạn trừ, thì tùy miên thuộc địa của xứ Hữu đánh chỉ do kiến đạo đoạn, vì chỉ loại trí nhân mới có thể đoạn. Số tùy miên thuộc tám địa còn lại thì chung do kiến đạo, tu đạo đoạn. Nghĩa là Thánh giả đoạn thì chỉ là kiến đạo không phải tu đạo. Do pháp loại trí nhân, như chỗ ứng hợp đoạn. Nếu phạm phu đoạn thì chỉ là tu đạo đoạn không phải là kiến đạo, vì thường hành tập trí thể tục để đoạn. Các tùy miên do trí đoạn trừ, thuộc về tất cả địa là chỉ do tu đạo đoạn. Vì các Thánh giả và các phạm phu, như đối tượng thích hợp của mình, đều do thường hành tập trí thể tục, trí vô lậu để đoạn.

Tụng nói: *Còn lại chung kiến, tu:* Câu tụng này không nói về nghĩa, căn cứ theo đây có thể nhận biết.

Vì sao có thể nhận biết?

Do trước sau. Nghĩa là trước nói riêng về tùy miên do nhân đoạn trừ, nơi xứ Hữu đánh thì chỉ kiến đạo đoạn. Sau lại nói chung về tùy miên do trí diệt trừ chỉ do tu đạo đoạn.

Số tùy miên còn lại là chung do kiến đạo, tu đạo đoạn. Căn cứ theo đây để nhận biết. Vì khiến cho nghĩa được sáng tỏ, nên nói như thế là không lỗi.

Có Sư khác cho: Các Tiên ngoại đạo không thể điều phục, đoạn trừ Hoặc, do kiến đạo đoạn. Như Khế kinh Đại Phân Biệt Chư Nghiệp nêu rõ: Các loại ngoại đạo lia dục tham, có duyên nơi tà kiến của cõi dục hiện hành. Kinh Phạm Võng cũng nói về loại ấy. Có duyên nơi các kiến của cõi dục hiện hành. Nghĩa là đối với đời trước, Luận giả Phân Biệt có loại chấp hoàn toàn là thường, có loại chấp một phần là thường, có loại chấp các pháp không có nhân sinh v.v... Không phải Hoặc của cõi vô sắc duyên nơi cõi dục sinh, vì ở nơi cảnh của cõi dục đã lia tham, nên nhất định là các kiến ở cõi dục chưa đoạn. Thuyết này nêu bày không đúng. Vì đối tượng đoạn của kiến đạo, tu đạo đều có thể nối kết nơi cõi dục sinh. Tuy đoạn một phần, phần khác cũng

nên nối tiếp theo tự cõi sinh, như Dự Lưu v.v... Nhưng các ngoại đạo cũng có, cho đến sinh lên xứ trời Hữu đánh. Trời kia có phiền não hiện hành của cõi dục, tất không hợp lý.

Lại có lý gì, các Tiên ngoại kia, do tu đoạn Hoặc gọi là người lìa dục, không phải do không đoạn Hoặc của kiến đạo đoạn, cũng nói là người không lìa dục. Lại, trước nhân giải thích kinh có thể đem lại an ổn, hiển bày nghĩa lý sâu xa đã nói như thế. Nên Thượng tọa kia đã dẫn hai thứ Khế kinh, so với lý là trái nhau, trở thành không liễu nghĩa.

Phái Tỳ-bà-sa giải thích kinh kia nói: Các Tiên ngoại đạo kia lúc khởi kiến, từ lìa dục, tạm thoái lui. Cũng như Đề-bà-đạt-đa tạm thoái lui rồi, trở lại được. Nếu chỉ hai mươi tám thứ nhất định do kiến đạo đoạn, thì vì sao nơi xứ xứ kinh đều nói tám mươi tám thứ?

Vì văn của kinh kia dựa khắp theo thứ lớp đề nêu bày. Còn kinh này căn cứ theo lý cùng tận, nên không trái nhau. Lại, ý của kinh kia là nêu rõ công dụng của Thánh đạo là thù thắng. Lại, nếu như trước đã lìa tham của tám địa dưới, chủ yếu là do kiến đạo khởi vô lậu đắc. Vì được trạch diệt kia, nên nói là không lỗi.

Tướng khác nhau của kiến đạo, tu đạo đoạn là thế nào?

Nếu Hoặc do chỉ kiến tuệ đoạn thì gọi là kiến đạo đoạn. Nếu Hoặc do kiến trí tuệ đoạn thì gọi là tu đạo đoạn.

Như thế, nếu do một phẩm được đoạn trừ tức khắc, hoặc do chín phẩm được đoạn trừ dần dần. Nếu Thánh đoạn trừ xong, hoàn toàn không thoái lui. Hoặc Thánh đoạn trừ xong thì có thoái lui, không thoái lui. Nếu đoạn dứt cùng chứng bốn, ba, hai quả. Hoặc đoạn dứt cùng chứng ba, hai, một quả. Nếu khi Thánh đoạn thì phi trạch diệt kia tất định nên chứng ở trước trạch diệt. Nếu trước hoặc sau, hoặc cùng thời chứng. Tướng khác của các loại như vậy v.v... là rất nhiều.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 47

Phẩm thứ 5: BIỆN VỀ TÙY MIÊN, phần 3

Như trước đã biện trong sáu tùy miên, do hành có khác nên kiến được phân làm năm. Về tên gọi trước đã nêu ra. Còn tự thể thì thế nào? *Tụng nêu:*

*Ngã, ngã sở, đoạn, thường
Bác không, kém cho hơn
Không nhân, đạo vọng nêu
Là tự thể năm kiến.*

Luận nói: Do nhân nơi sức của giáo pháp có các người ngu, trong năm thủ uẩn chấp ngã, ngã sở. Kiến này gọi là *Tát-ca-da-kiến*. Vì có nên gọi là Tát, tự nghĩa là Ca da. Tức là hòa hợp, tích tụ là nghĩa Ca da tức Tát, gọi là Tát-ca-da, tức là thật có, không phải một là nghĩa kiến này chấp ngã, nhưng ngã thật sự không có. Chớ cho không có đối tượng duyên mà khởi kiến này, nên đối với cảnh của kiến, được lập dùng tiếng *có*. Lại e nhân đây chấp *có* là ngã. Vì ngăn chặn chấp kia, nên lại lập tiếng *thân*. Nghĩa là kẻ chấp ngã, đối với một nối tiếp, hoặc nhiều nối tiếp, chấp có một ngã. Ngã này đều không phải là thân, thân không phải là một.

Do kiến như thế duyên nơi Tát-ca-da, nên gọi là Tát-ca-da-kiến. Tức là chỉ duyên nơi nghĩa của năm thủ uẩn. Như Khế kinh đã nói:

Bí-sô nên biết! Có các Sa-môn, Bà-la-môn v.v... của thế gian, chấp ngã v.v... Tùy theo đây quán thấy tất cả, chỉ ở nơi năm thủ uẩn khởi. Do đây, chỉ ở nơi ngã, ngã sở kiến. Đức Thế Tôn nêu riêng tên gọi Tát-ca-da. Chớ cho do ngã không có, thừa nhận trí duyên nơi cảnh không có, hoặc trí duyên nơi hữu, chấp Thể của ngã, không phải là không có. Nếu không như vậy, tức nên duyên nơi kiến hữu lậu đều kiến lập tên gọi Tát-ca-da.

Kinh chủ trong đây đã giải thích như thế này: Vì hoại nên gọi là Tát. Tự, nghĩa là Ca da, tức là nghĩa uẩn hòa hợp vô thường.

Ca da tức Tát, gọi là Tát-ca-da. Tát-ca-da này tức năm thủ uẩn. Vì ngăn chận một tướng thường, nên lập tên gọi này, chủ yếu ở tướng ấy là trước mới chấp ngã.

Nếu như vậy đâu cần dùng tiếng Tát để nêu lên? Chỉ tiếng Ca da là đủ để ngăn chận thường, tức nên chỉ lập danh xưng Ca da kiến.

Không pháp nào là thường để có thể tụ tập, thì đâu dùng tiếng hoại để nêu rõ trên thân, tức ở nơi sự việc là đối tượng chấp ngã, ngã sở, lại chấp đoạn, chấp thường, gọi là *Biên chấp kiến*, do vọng chấp nhận lấy biên đoạn, thường. Ở trong các đế như khổ v.v... của thể thật có, khởi kiến bác bỏ cho là không có, gọi là *Tà kiến*. Năm thứ vọng kiến đều chuyển theo điên đảo, đều nên gọi là tà, nhưng chỉ thứ kiến bác bỏ cho là không có, gọi là tà kiến, vì lỗi rất nặng. Như nói: Ngửi mùi tô dờ, chấp là dờ v.v... thì đây chỉ là tổn giảm số còn lại là tăng ích.

Đối với kém cho là hơn, gọi là *Kiến thủ*. Hữu lậu gọi là kém, vì là đối tượng đoạn trừ của Thánh. Chấp kém là hơn, gọi chung là kiến thủ. Về lý thật nên lập tên là kiến đẳng thủ, lược bỏ chữ đẳng chỉ gọi là kiến thủ. Hoặc kiến là hơn, nên chỉ nêu tên kiến. Do kiến là đầu đã thủ lấy pháp khác. Đối với các thứ không phải là nhân nơi đạo, khởi kiến cho là nhân nơi đạo, tất cả nói chung gọi là *Giới cảm*

thủ. Nghĩa là Đại Tự tại, thời, tánh. Hoặc các thứ khác thật sự không phải là nhân của khổ, vọng khởi chấp là nhân.

Đạo có hai thứ: (1) Đạo tăng thượng sinh. (2) Đạo quyết định thẳng.

Vô số thứ hành tà như gieo mình vào nước, lửa v.v... không phải là nhân sinh thiên, vọng chấp là nhân, gọi là đạo thứ nhất. Chỉ thọ trì tánh giới cấm, theo trí, sĩ phu v.v... không phải là nhân giải thoát, vọng chấp là nhân, gọi là đạo thứ hai. Như đời trước v.v... hoặc giới cấm cho là hơn. Thế nên chỉ lập tên giới cấm thủ.

Nên biết tự thể của năm kiến là như thế. Nếu đối với Tự Tại v.v... không phải là nhân, chấp là nhân, như vậy giới cấm thủ là nghĩa mê lầm ở nơi nhân.

Kiến này vì sao không phải do kiến tập đoạn? *Tụng nêu:*

*Đối với Đại Tự Tại
Không nhân, vọng chấp nhân
Từ thường, ngã đảo sinh
Nên chỉ kiến khổ đoạn.*

Luận nói: Đối với Tự Tại v.v... không phải là nhân, chấp là nhân, người kia tất không thể quán xét lý sâu xa, chỉ đối với nghĩa quả thô của các uẩn như Tự Tại v.v... vọng cho là thường, nhất, ngã, tác giả. Đây vì là đứng đầu mới chấp làm nhân. Thế nên chấp này là do kiến khổ đoạn. Nghĩa là kẻ chấp ngã là hữu thân kiến (Tát-ca-da-kiến). Đối với nghĩa của quả khổ, vọng chấp là ngã, nên hiện quán khổ, thì ngã kiến tức trừ. Trí vô ngã sinh, không phải ở phần vị sau. Nếu hữu thân kiến do kiến tập v.v... đoạn, ở trong phần cùng nối tiếp, ngã kiến thuận theo, thì trí vô ngã tức nên không được sinh, do khi kiến chỉ có pháp thì ngã kiến tức diệt, trí vô ngã khởi thì ngã kiến đã trừ. Nhưng hữu thân kiến ở trong pháp cùng nối tiếp như Tự Tại v.v... chấp một ngã rồi, tiếp đến tức ở trên pháp cùng nối tiếp của ngã kia,

khởi biên chấp kiến, so tính cho là thường. Do đây, nên biết đối với các pháp như Tự Tại v.v... hai chấp thường, ngã, chỉ là do kiến khổ đoạn. Nên có tụng nói:

*Chưa kiến khổ như thật
Nên kiến khổ làm ngã
Nếu kiến khổ như thật
Thì không kiến là ngã.*

Do đây đã hiển bày diệt trừ biên chấp kiến. Do tông Vô ngã luận cho đoạn kiến là thuộc về chánh kiến. Luận giả chấp có ngã thì cho đoạn kiến là biên chấp kiến, nên biết hai kiến đều cùng do kiến khổ đoạn. Do vô thường cùng các hành vô lậu khi kiến khổ đế, thì hai kiến đã diệt. Đối với Tự Tại v.v... không phải là nhân chấp là nhân, tùy theo hai kiến sinh, cũng đều cùng thời diệt, nên nói chấp nhân thì chấp ấy chỉ do kiến khổ đoạn. Nhưng ở trong không phải đạo chấp là đạo, nếu trái với kiến đạo mạnh thì do kiến đạo đoạn.

Há không phải như chấp Tự Tại v.v.... là nhân, chấp khổ là nhân, chỉ thừa nhận do kiến khổ đoạn, không phải do kiến tập đoạn. Như thế, cũng nên đối với không phải đạo chấp là đạo, chấp khổ là đạo, chỉ thừa nhận do kiến khổ đoạn, không phải do kiến đạo đoạn.

Vấn nạn này là không đúng. Vì đối với khổ đế, kiến là vô thường v.v... không phải là do kiến khổ kia đối trị. Nghĩa là nếu có chấp Tự Tại v.v... là nhân, tất trước đã chấp là vô thủy, vô chung v.v... Chấp nhân này chỉ do kiến khổ đoạn, dùng tưởng như vô thường v.v... để đối trị tưởng như thường v.v..., nên không phải là kiến khổ đế. Thời như vô thường v.v... có thể đối trị không phải đạo chấp cho là đạo, nên chấp đạo kia không phải do kiến khổ đoạn.

Do đây cũng ngăn chặn đối tượng đoạn của kiến tập, vì kiến nhân v.v... không phải do đối trị. Nghĩa là không phải ở nơi lúc tập kiến nhân v.v... có thể đối trị chấp không phải đạo chấp là đạo, chủ

yêu là khi ở nơi đạo để kiến đạo v.v... mới có thể đối trị chấp: Không phải đạo chấp là đạo. Vậy chấp đạo kia tức nên do kiến đạo đoạn.

Nếu như vậy, không phải đạo chấp là đạo như thế, về lý tất nên chung do kiến tập, kiến diệt đoạn. Nghĩa là như tà kiến bác bỏ cho không có chân đạo. Về sau tức chấp ấy có thể đạt được thanh tịnh. Giới cấm thủ này thừa nhận do kiến đạo đoạn. Như thế, tà kiến bác bỏ cho không có tập diệt, về sau cũng cho là có thể đạt được thanh tịnh.

Hai giới cấm thủ kia tức nên kiến tập, diệt đoạn?

Vấn nạn này là không đúng, vì thể không thành. Nghĩa là thể của giới cấm thủ có hai: (1) Không phải là nhân, chấp là nhân. (2) Không phải là đạo, chấp là đạo.

Nếu có tà kiến chấp hủy báng tập kia có thể đạt được thanh tịnh, há không phải là kiến này không có công dụng đoạn tập thì không nên sinh, vì đều không có tâm tin có nhân.

Lại, vì khổ cùng với tập là không có vật riêng, thì các uẩn như Tụ Tại v.v... cũng nên bị bác bỏ.

Nếu có tà kiến chấp hủy báng diệt kia, có thể đạt được thanh tịnh, thì há không phải là kiến này không có công dụng chứng diệt, thì không nên sinh, vì sao bác bỏ không có kiến diệt để, về sau cho phương tiện của diệt không phải là không vô ích?

Như thế là không thành thể của giới cấm thủ mà nói là nên có. Vì vậy đây không phải là vấn nạn.

Vì sao không phải là vấn nạn?

Vì Thể của giới cấm thủ do kiến đạo đoạn, cũng nên không thành. Do đối với việc bác bỏ cho không có kiến đạo để, về sau tức chấp có đạo nên là không thành. Nghĩa là tà kiến hoặc nghi duyên nơi đạo để.

Nếu bác bỏ, hoặc nghi ngờ cho không có đạo giải thoát, vì sao tức chấp đạo này có thể đạt được vĩnh viễn thanh tịnh?

Thể của giới cấm thủ này không phải là không thành, vì thừa nhận có tà kiến hủy báng đạo, chấp là có thể chứng đạo thanh tịnh vĩnh viễn.

Do chấp kia cho là hiểu biết như lý. Nghĩa là chấp ấy trước dùng đạo giải thoát khác tích tụ ở trong tâm. Sau chấp theo tà kiến hủy báng cho là không có chân đạo làm nhận biết như lý. Nói như lý: Nghĩa là tà chấp kia bác bỏ, nghi ngờ về đạo chân giải thoát, cho là không điên đảo, do như lý nên chấp là nhân tịnh. Do đây thể của giới cấm thủ được thành.

Tâm kia đã tích tụ đạo giải thoát khác, không phải là do kiến đạo đoạn. Đối tượng duyên của giới cấm thủ, vì chúng chỉ duyên nơi pháp của tự bộ. Đạo có nhiều loại, về lý là không lỗi.

Do đây, Kinh chủ đã nêu bày: Nếu tà kiến kia bác bỏ cho là không có đạo chân giải thoát, vọng chấp có riêng nhân thanh tịnh khác, tức là chấp pháp khác có thể đạt được thanh tịnh, không phải là tà kiến v.v... Đây là duyên nơi các pháp do kiến đạo đoạn, về lý cũng không thành, vì họ hoàn toàn chưa an tường nghĩa của tông Đối pháp.

Nếu như vậy, Thể của giới cấm thủ do kiến diệt đế đoạn cũng nên thành, vì so với đạo là đồng. Nghĩa là có kẻ trước dùng xứ giải thoát khác tích tụ ở trong tâm, sau theo tà kiến chấp hủy báng chân giải thoát làm hiểu biết như lý, vì như lý nên chấp là nhân tịnh như trước, nên Thể của giới cấm thủ thành. Không có lý như thế. Chấp chung về giải thoát ấy là thường, là vắng lặng. Tâm kia chấp hủy báng cho là nhân thanh tịnh, về lý là không thành. Như chấp thể của Niết-bàn thật sự không phải là thật. Nghĩa là nếu mong cầu phương tiện giải thoát, thì người tà kiến tức nên tất định chấp có giải thoát.

Các kẻ chấp giải thoát kia quyết định có, tất nên thừa nhận Thể của giải thoát là thường, là tĩnh lặng. Nếu không thừa nhận như thế, thì không nên mong cầu. Như trong chánh pháp, đối với Thể của Niết-bàn tuy có cho là thật, cho là không phải thật khác nhau, nhưng đồng thừa nhận Thể ấy là thường, là vắng lặng, nên đối với không phải bác bỏ đều cùng có kiến là lỗi như thế. Nếu có kẻ dùng giải thoát khác tích tụ ở trong tâm, thì kẻ kia tất chấp chung Niết-bàn là thường, tĩnh lặng. Do đây, không chấp hủy báng kiến giải thoát là hiểu biết như lý, nên giới cấm thủ do kiến diệt đoạn trừ, nhất định không có.

Lại, như Đề-bà-đạt-đa tuy thừa nhận chung là có Niết-bàn thường tịch, nhưng lia tám chi, thì chấp riêng năm pháp là đạo giải thoát. Lý của ngoại đạo đã chấp cũng nên như thế. Vì thế có tà kiến đối với tám chi Thánh đạo, có thể hủy báng. Nghĩa là nhận biết như lý, không có ở nơi hủy báng diệt, cho là hiểu rõ như lý, do hành tướng, tự thể của giới cấm v.v... so với Thánh đạo là khác.

Không có, nghĩa là thể tướng thường tịch của Niết-bàn sai biệt. Thế nên không có nghĩa diệt đồng với đạo.

Có Sư khác nói: Có tà kiến chấp đối với đạo, cho là không phải đạo, là giới cấm thủ. Không nói đây là diệt đạo kia. Nếu như chấp đối với diệt, cho là không phải diệt, là tà kiến, nói đây là giới cấm thủ của đạo không thành. Nghĩa là chấp đạo này vì đã bác bỏ diệt, đạo, nhất định là không hợp lý, vì vừa bác bỏ cho là không có. Nếu chấp đây là đạo Niết-bàn khác, tức nên một thể có hai công năng giải thoát, vì kiến đây là phương tiện của đắc kia.

Lại, không có các pháp là đối tượng đoạn của kiến diệt, chỉ dùng pháp của bộ khác làm nghĩa đối tượng duyên. Nhưng ngoại đạo kia tất nên so tính về khổ khác có sai biệt là giải thoát.

Nay nên xét chọn về không phải đạo chấp là đạo. Nghĩa là chấp giới cấm là nhân của giải thoát. Hoặc chấp ngã kiến có thể chứng đắc

giải thoát. Đây là do kiến khổ đoạn hay là do kiến đạo đoạn? Nếu cho hai chấp cùng do kiến khổ đoạn, thì kiến đạo đoạn rốt cùng nên là không có. Hoặc nên nói về nhân riêng v.v...

Không phải đạo chấp là đạo, do đâu hai thứ này là do kiến khổ đoạn, nhân còn lại chính là do kiến đạo đoạn? Nếu cho hai chấp này cùng do kiến đạo đoạn, tức nên nói: Vì sao do kiến đạo đoạn? Không phải lúc kiến đạo thì có thể biết rõ cảnh kia. Hoặc biết rõ tự thể kia. Hoặc đoạn đối tượng duyên kia. Hoặc lý nên nhận biết khắp về kiến lập hủy hoại. Nghĩa là nếu kiến đạo đoạn trừ tùy miên, thì có thể duyên nơi đối tượng đoạn của kiến khổ làm cảnh, ai ngăn chặn lỗi của nhận biết khắp, kiến lập hủy hoại?

Như nơi vị hiện quán, khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh, đối tượng đoạn của kiến khổ cũng là duyên buộc nơi đối tượng đoạn của kiến tập. Tuy đã vĩnh viễn đoạn, nhưng chưa lập nhận biết khắp.

Như thế cho đến diệt trí đã sinh, đạo trí chưa sinh, đối tượng đoạn của kiến khổ cũng là duyên buộc nơi đối tượng đoạn của kiến đạo. Tức cũng nên cho tuy đã đoạn, nhưng chưa lập nhận biết khắp. Nhưng không phải đã thừa nhận, nên phải biện về nghĩa lý.

Tông của tôi nói cả hai cùng do kiến khổ đoạn. Như Bản luận nói: Có các ngoại đạo khởi kiến như thế, lập luận như thế: Nếu có sĩ phu, Bồ-đặc-già-la thọ trì giới bò, giới nai, giới chó, liền được giải thoát, xuất ly, thanh tịnh, vĩnh viễn vượt khỏi chúng khổ vui, cho đến vượt khỏi xứ khổ vui.

Các loại như thế v.v... tức không phải là nhân chấp là nhân, tất cả nên biết là giới cấm thủ do kiến khổ đoạn. Nói rộng như kinh kia.

Đây lại nhân gì do kiến khổ đoạn, chỉ do kiến khổ đoạn các thứ duyên nơi giới bò v.v..., chỉ chấp quả thô là nhân của xuất ly kia?

Do đây đã ngăn chặn chỗ nêu vấn nạn của Kinh chủ. Vì mê lầm nơi khổ đế, nên có lỗi thái quá. Hoặc duyên nơi hữu lậu đều là mê

lầm nơi khổ. Vì không phải tất cả Hoặc duyên nơi hữu lậu, đều do quả khổ làm đối tượng duyên. Vì sao lại có thể có lỗi thái quá?

Không phải thừa nhận cả hai thứ cùng do kiến khổ đoạn, kiến đạo đoạn, thì rốt cùng là không có.

Không phải là đạo chấp là đạo có hai loại: (1) Duyên nơi giới cấm v.v... (2) Duyên nơi đạo thân cận mê lầm.

Người duyên nơi giới cấm v.v... là tin trái với ngộ đạo, sức của nó không như người duyên nơi đạo thân cận mê lầm.

Người duyên nơi giới cấm: Vì hành tướng rất thô, vì theo đuổi không xa, vì ý lạc không vững chắc, ít gia công khổ nhọc, nên liền đoạn dứt. Duyên nơi đạo thân cận mê lầm so với duyên nơi giới cấm này là trái nhau.

Do đó nên biết đây không phải là đạo chấp là đạo. Các giới cấm thủ có hai loại riêng: (1) Do kiến khổ đoạn. (2) Do kiến đạo đoạn.

Như trước đã nói: Thường ngã do điên đảo sinh, vì chỉ có hai thứ điên đảo này. Không như vậy vì điên đảo gồm có bốn thứ: (1) Đối với vô thường điên đảo chấp là thường. (2) Đối với các khổ điên đảo chấp là lạc. (3) Đối với bất tịnh điên đảo chấp là tịnh. (4) Đối với vô ngã điên đảo chấp là ngã.

Bốn thứ điên đảo như thế, thể của chúng là thể nào? *Tụng nêu:*

Tự thể bốn điên đảo

Tức từ nơi ba kiến

Chỉ tìm thêm điên đảo

Tâm tưởng theo sức kiến.

Luận nói: Từ nơi ba kiến, lập thể của bốn điên đảo. Nghĩa là trong biên kiến, chỉ nhận lấy thường kiến, dùng làm điên đảo của thường. Trong các kiến thủ, chấp lấy lạc, tịnh làm điên đảo của lạc, tịnh. Trong hữu thân kiến, chỉ nhận lấy ngã kiến để làm điên đảo của ngã.

Như thế điều đã nói là Tông của một sư. Nhưng về nghĩa quyết định của Tỳ-bà-sa, là căn cứ ở Bộ để phân biệt, trong mười hai kiến chỉ hai kiến rưỡi là thể của điên đảo. Nghĩa là hữu thân kiến, khổ kiến thì lấy hoàn toàn. Trong biên chấp kiến thì lấy phần chấp thường.

Hành tướng của hai kiến đoạn thường là cùng trái nhau, nên có thể nói là hai thể đều riêng khác. Các Luận giả chấp ngã, tức chấp ngã ở nơi xứ kia có sức tự tại là ngã sở kiến. Đây tức ngã kiến do hai môn chuyển.

Há không phải các phiền não đều ở nơi điên đảo chuyển, nên đều là điên đảo, không phải chỉ là bốn thứ? Không như vậy thì phải kiến lập tướng điên đảo khác.

Những gì là tướng điên đảo? Nghĩa là có đủ ba nhân. Ba nhân là những gì? Là hoàn toàn điên đảo. Là tánh suy cầu, lường xét. Là vọng tăng ích. Tiếng tăng cũng nêu rõ thể là tăng thắng. Không phải các phiền não khác có đủ ba nhân này. Nghĩa là giới cấm thủ, không phải hoàn toàn là đối tượng chấp của điên đảo. Vì cùng có thể lia dục nhiễm. Vì phần ít nơi thời gian riêng được thanh tịnh. Đoạn kiến, tà kiến không phải là vọng tăng ích. Vì ở nơi môn sự hoại, thì hai thứ này chuyển. Kiến thủ của bộ khác không phải là tăng thắng. Các thứ phiền não còn lại không phải là suy cầu lường xét. Do đây, điên đảo chỉ là bốn, không phải thứ khác.

Há không phải trong kinh đã nói các điên đảo gồm có mười hai. Như Khế kinh nói: Đối với vô thường chấp là thường, có tướng tâm, kiến điên đảo. Đối với khổ, bất tịnh, vô ngã cũng như thế. Không như vậy thì tướng tâm không phải là suy cầu lường xét. Tùy theo sức của kiến đảo, cũng lập tên điên đảo. Cùng với kiến tương ưng, vì hành tướng đồng. Nhưng không phải thọ v.v... cũng như tướng tâm, có thể lập tên điên đảo, vì có nhân riêng. Nghĩa là đối với vô thường v.v..., khi khởi kiến thường v.v..., tất do trong cảnh đã nhận lấy tướng thường v.v... Khả năng nhận lấy tướng là

tướng không phải thứ khác, nên lập tên diên đảo, không phải đối với thọ v.v...

Lại, tuệ đối trị diên đảo cũng lập tên tướng. Nghĩa là trong hành như vô thường v.v... nói là tướng như vô thường v.v... Do tuệ cùng với tướng là cùng hỗ trợ gần gũi, cùng theo nhau để lập tên. Thọ v.v... thì không như thế, do sức của đối tượng nương dựa có suy cầu diên đảo tăng. Vì nhận lấy cảnh cùng thành, nên tâm gọi là diên đảo. Như Khế kinh nói: Tâm dẫn dắt thể gian chìm nổi nơi xứ xứ bực lưu, Hoặc.

Tỳ-bà-sa nêu rõ: Chỉ tướng cùng với tâm là có thể lập tên diên đảo, vì thể gian là cực thành. Nghĩa là tâm tướng diên đảo nơi thể gian là cực thành. Thọ v.v... thì không như thế, nên kinh không nói. Do tâm tướng này, tùy theo sức diên đảo của kiến, lập tên diên đảo, không phải đối với thọ v.v...

Ở đây, Thượng tọa nói: Do duyên gì diên đảo chỉ có ba không tăng, không giảm.

Vì chỉ có từng ấy nên thành diên đảo. Nghĩa là ba diên đảo này: Tướng diên đảo gồm thân tướng. Tâm diên đảo gồm thân thức. Kiến diên đảo gồm thân hành. Không thể nói thọ cũng thuộc về diên đảo, vì xúc làm nhân sinh như nên lãnh thọ.

Há không phải là hành uẩn, lại còn có pháp khác như tác ý v.v... Chúng vì sao không phải là diên đảo? Không như thế. Chỉ do diên đảo kia, nên khiến tâm tướng kiến thành thể của diên đảo. Nên Khế kinh nói: Vô lượng pháp ác bất thiện hiện có, tất cả đều do tác ý phi lý làm căn bản khởi. Nói rộng cho đến: tất cả đều là do tác ý sinh khởi xúc là tập nhân của chúng. Do đây chúng biết, tướng, tâm, kiến diên đảo, đều là tác ý phi lý, xúc vô minh sinh khởi. Do diên đảo kia, nên đây thành thể của diên đảo.

Nay xem rõ thuyết kia nêu bày thì trước sau là trái nhau. Do đây nhất định biết không phải là nghĩa của Khế kinh. Nếu tướng, tâm,

kiến do từ tác ý phi lý v.v... sinh, vì điên đảo kia nên đây thành thể của điên đảo, thì thọ cũng từ tác ý phi lý sinh, do đâu không phải là điên đảo? Nếu thọ từ tác ý điên đảo v.v... sinh mà không phải là điên đảo, thì ba thứ tướng, tâm, kiến tức nên không phải là thể của điên đảo, vì không có nhân riêng khác.

Lại nói thọ không thể cũng là điên đảo, vì gồm thâu xúc làm nhân sinh như nên lãnh thọ. Há không phải là tướng điên đảo cũng nên không thành, vì xúc làm nhân sinh như nên tướng? Do nói tướng v.v... là điên đảo, do xúc vô minh sinh ra, há không phải là xúc làm nhân, như nên lãnh thọ, nên càng có thể chứng minh thể của thọ là thuộc về điên đảo, vì thọ cũng từ xúc vô minh sinh ra.

Do đây, thuyết kia chỉ có từng ấy tức nên thành điên đảo.

Câu nói: Điên đảo chỉ có ba, không tăng giảm, trở thành vô nghĩa. Lại, nếu vì sức của tác ý phi lý, nên tướng v.v... thành điên đảo, thì tác ý phi lý tức cũng nên là điên đảo, nhưng từng không nói. Vì thế những điều đã nói kia là từ tự chấp khởi. Hoặc tuy thừa nhận thể của pháp kia là điên đảo, nhưng không nói là thể điên đảo, tức nên tướng v.v... cũng không nói là điên đảo, tức là trái hại với kinh đã nêu về tên gọi điên đảo.

Nếu cho như nhân vì có nhân riêng, nên tuy do sức của kiến, các tâm tâm sở đều có nghĩa điên đảo, nhưng kinh chỉ nói tướng tâm là tên gọi điên đảo, không phải là thọ v.v... khác. Tông của tôi cũng như thế. Tức do nhân này, thể nên nhất định không có tướng v.v... không phải là điên đảo. Hoặc pháp khác là điên đảo, tức có lỗi là trái với kinh. Điều này cũng phi lý, vì không tương tự. Nghĩa là như tông của tôi do uy lực của kiến, tuy tâm tâm sở đều có nghĩa điên đảo, nhưng do nhân riêng nên chỉ ở nơi tướng, tâm, lập tên điên đảo, không phải ở nơi thọ v.v... Nhưng là do kiến đang được lập tên điên đảo. Như thế, tông của ông nói do sức của tác ý, khiến tâm tâm sở đều có nghĩa điên đảo, tức do tác ý nên lập tên điên đảo.

Lại như tông của tôi cho thể của tướng v.v... không phải là điên đảo, chỉ do sức của kiến nên giả lập lấy tên điên đảo, vì đích thật tên điên đảo nguyên do là ở nơi kiến. Tông của ông cũng nên như vậy. Do sức của tác ý, nên tướng v.v... thật sự không phải là điên đảo, mà giả lập tên điên đảo, thì tên điên đảo đích thật nguyên do là ở nơi tác ý, không nên cho do uy lực của các pháp không phải điên đảo khiến pháp không phải điên đảo khác phải mang tên điên đảo.

Lại vì sao không thừa nhận do uy lực của tướng, có thể khiến tác ý thành thể của điên đảo? Chủ yếu do lực dụng của vọng tướng nhận lấy tướng, mới khởi tác ý phi lý câu sinh. Nên Khế kinh nêu rõ: Do uy lực nhận lấy tướng, có thể khiến pháp ác bất thiện như tham v.v... sinh khởi.

Lại, Khế kinh nói: Do tướng đảo loạn nên tâm nóng bức. Không nói tâm nóng bức là do ở nơi tác ý phi lý nên sinh. Lại, theo lý tức nên do sức của pháp điên đảo vượt hơn, khiến thể của tâm, tướng cũng được gọi là điên đảo. Về lý không phải tác ý điên đảo mạnh hơn tướng v.v... Vì sao chỉ nói do sức của tác ý nên tướng thành điên đảo, không phải do sức của tướng v.v... có thể khiến tác ý thành điên đảo? Nên thuyết kia đã nói chỉ dựa vào chỗ chấp của mình.

Lại, kinh cũng nêu: Dục là gốc của các pháp. Hoặc nói: Phiền não thì vô minh là cội rễ. Vì sao không nói do uy lực kia có thể khiến tướng v.v... cũng thành điên đảo, chỉ nói là điên đảo do tác ý thành? Vì thế nên biết dựa vào lý của Đối pháp, lập thể của điên đảo, rất là thù thắng.

Như thế các điên đảo làm sao được đoạn?

Luận giả Chánh lý nói: Chỉ do kiến khổ đoạn, do điên đảo về thường v.v... chỉ ở nơi khổ chuyên. Biết rõ về vô thường v.v... là giác, chỉ duyên nơi khổ sinh. Do thế không nên cho về sau khi kiến tập diệt đạo mới xả bỏ kiến thường lạc ngã tịnh.

Nếu như vậy tức trái với chánh lý của Kinh, Luận. Lại, trái với kinh: Nghĩa là Khế kinh nói: Nếu có các Thánh đệ tử đa văn, ở nơi khổ Thánh để thấy biết như thật. Như thế ở nơi tập diệt đạo Thánh để đều thấy biết như thật, thì ngay bây giờ, Thánh đệ tử kia, các tướng tâm kiến điên đảo: vô thường chấp là thường, đều đã đoạn trừ vĩnh viễn, cho đến nói rộng. Nếu các điên đảo chỉ do kiến khổ đoạn, thì kinh không nên nói: Khi thấy biết như thật về các đế như tập v.v... đều đã đoạn trừ vĩnh viễn.

Lại, Khế kinh nói: Nếu nghe Như Lai thuyết giảng về pháp bốn Thánh đế khổ, tập, diệt, đạo xong, liền có thể đoạn trừ vĩnh viễn bốn điên đảo như thường v.v..., không phải các điên đảo chỉ do kiến khổ đoạn. Đức Phật vì đoạn trừ điên đảo kia, nên có thể nêu rõ ba kiến còn lại là kiến tập v.v... là nhận biết không phải là đối trị như kiến khổ.

Lại, như Tôn giả Khánh Hỷ nói với Biện Tự Tại:

*Do có tướng đảo loạn
Nên tâm ông nóng bức
Xa lìa tướng kia rồi
Tham dứt, tâm liền tịnh.*

Nói trái với luận: Như Bản luận nêu: Bốn điên đảo này, các vị Dự lưu, có bao nhiêu thứ đã đoạn, bao nhiêu thứ chưa đoạn?

Nên nói như thế này: Tất cả đã đoạn. Nếu bốn điên đảo chỉ do kiến khổ đoạn, thì hàng tùy tín hành, tùy pháp hành, cũng có người đã đoạn. Vì sao chỉ nói Dự lưu đã đoạn?

Trái với chánh lý: Thánh chưa lìa dục, nếu lìa tướng lạc, tịnh, vì sao khởi dục tham?

Tông của tôi đối với ba điên đảo đều không có trái hại. Lại, nay tôi nhận thấy nghĩa của kinh đầu tiên. Là nếu Thánh đệ tử đối

với bốn Thánh đế, khi được hiện quán, thì chỗ tích tập bốn điên đảo từ thời vô thủy đến nay, đều đã đoạn trừ vĩnh viễn. Không thể do đây, liền chứng minh bốn điên đảo, mỗi mỗi đều do kiến bốn đế đoạn.

Trước đã thành lập hai kiến thân, biên, chỉ do kiến khổ đoạn, thể của điên đảo thường, ngã, tức là thuộc về hai kiến thân, biên. Vì sao kiến tập v.v... cùng đoạn điên đảo thường, ngã?

Nhưng trong kinh này, đối với khi kiến đế đầy đủ, nói là đã vĩnh viễn đoạn trừ, thì đâu có gì trái nhau?

Đối với kinh thứ hai, không có trái hại. Không phải Đức Bạc-già-phạm thuyết giảng pháp bốn đế, chỉ vì để đoạn trừ bốn thứ điên đảo này, mà đứng đầu là để dứt hết chúng khổ, đạt được tĩnh lặng rốt ráo. Nhưng có người nghe xong, tùy thuận sức đối trị, vĩnh viễn đoạn trừ bốn điên đảo, thì đâu có gì là trái nhau?

Về lý thật tức nên như thế. Do vậy, kinh kia nói:

*Khi Phật nói pháp này
Vì lặng hẳn chúng khổ
Có nghe xong, biết thật
Không thường, lạc, ngã, tịnh.*

Không phải bốn điên đảo thâm tóm chung chúng khổ, nên biết nghĩa của kinh kia như tôi đã giải thích.

Lại, kinh kia nêu rõ: Nếu các hữu tình bị bốn thứ tướng, tâm, kiến điên đảo này làm loạn đảo tâm mình, thì tâm của các hữu tình kia liền ở nơi ấy mê loạn, cho đến nói rộng.

Trong đây, có thể nói là do tướng kiến điên đảo, làm loạn đảo tâm mình, vì tương ưng tâm. Vì sao tâm điên đảo có thể làm loạn đảo tâm? Vì thế kinh kia nên quán về mật ý, không thể như đã nêu chấp là cố định dựa vào Già tha đã dẫn. Đối với lý của Đối pháp, cũng

không có trái hại. Vì sao? Vì không phải chúng ta nói dục tham che lấp tướng, không có loạn đảo. Chỉ nói thế này: Không phải các thứ loạn đảo đều gọi là điên đảo. Vì sao như thế? Vì kiến đảo đều cùng hành làm loạn đảo tâm, tướng mới gọi là điên đảo. Nếu các thứ loạn đảo đều thành điên đảo, thì các phiền não đều nên thành điên đảo. Các A-la-hán khi đi dạo ở ngã tư đường, do sức loạn đảo của tướng, tâm liền mê lầm, hoặc tướng loạn đảo thấy sợi dây cho là rắn, nên trong loạn đảo phần ít lập làm điên đảo. Vì chủ yếu là hơn hết mới lập tên điên đảo. Nhân duyên hơn hết như trước đã biện. Nên có tướng nhiệm nơi vị học hiện hành, không phải được mang tên điên đảo, đâu có trái hại?

Lại, kinh không nói về Biện Tự Tại kia nhất định ở nơi vị học, là chứng cứ không thành. Luận nói người Dự lưu đã đoạn trừ điên đảo, là vì trừ dứt nghi, nên nói như thế này: Chớ cho các thể gian trông thấy người Dự lưu dùng hoa trang nghiêm thân, lấy hương xông ướp y phục, cất giữ của cải châu báu, tham dâm, thích vị, liền nghi ngờ cho là điên đảo vẫn chưa hoàn toàn trừ bỏ. Vì vô tri che lấp tâm nên làm những sự việc ấy.

Vì loại trừ chỗ nghi của thể gian như thế, nên nói là hàng Dự lưu các điên đảo đã diệt trừ. Hoặc người Dự lưu đã đoạn không có phân biệt. Người tùy tín hành, tùy pháp hành có đoạn, chưa đoạn. Vì làm rõ nhất định đã đoạn trừ, nên nói là Dự lưu. Chánh lý không trái, như Già tha giải thích. Hoặc lỗi thái quá. Nghĩa là vì sao không nói các Thánh cũng còn tướng ngã hiện khởi. Không phải đối với các ông cùng đối với tự thân, đã lìa bỏ tướng hữu tình, tâm có khởi dục tham. Không nên cho là Thánh có tâm tướng ngã, ở nơi chỉ có pháp trí đã sinh. Vì điên đảo này chỉ do kiến khổ đoạn.

Luận giả Phân Biệt nói như thế này: Thường ngã đều có ba, là lạc, tịnh, kiến điên đảo. Như thế, tám điên đảo chỉ do kiến đạo đoạn. Bốn chung cho kiến đạo, tu đạo đoạn. Nghĩa là lạc, tịnh, tướng, tâm.

Phá bỏ giải thích này, như trước đã giải thích về lý của Già tha, nên những điều đã thuyết kia chỉ dựa vào vọng chấp.

Thượng tọa kia nói: Các người Dự lưu, kiến điên đảo đã hoàn toàn đoạn trừ. Tâm tưởng điên đảo thì chưa hoàn toàn. Không phải ở nơi tưởng không có thường, lạc, ngã, tịnh, đã không quên mất khiến phiền não có thể hiện hành. Nên kinh An Ổn đã nói như vậy: Thánh giả an ổn nêu bày: Ta ở trong sắc v.v..., không tùy thuận chấp ngã. Nhưng ở trong năm thủ uẩn như thế, còn có tùy miên ngã mạn, ngã ái chưa đoạn. Nên biết Thánh giả có tâm tưởng ngã. Ba thứ thường lạc tịnh, so sánh theo đây cũng nhất định có.

Thuyết nêu này của Thượng tọa là trái với ý nghĩa sâu xa của chính mình, trái với kinh, trái với lý, không thể tin dựa.

Nói Thượng tọa kia đã nêu bày là trái với ý nghĩa sâu xa của chính mình: Tức Thượng tọa đã tự giải thích kinh đảo ngược vì phần khởi nhân nói: Vì có người ngu về lý thứ lớp của lưu chuyển, hoàn diệt, muốn khiến người ấy hiểu, không có điên đảo, nên nói là kinh này không phải là khéo nhận biết khắp lý của bốn Thánh đế. Đối với các thứ sinh tử đã tạo ra những giới hạn sai biệt, các phiền não chướng rất ít còn sót lại sắp được Niết-bàn, như kịp đến trong lòng bàn tay.

Bỏ-đặc-già-la gồm đủ đức như thế cũng có thể có ngu về nghĩa lý thứ lớp của lưu chuyển, hoàn diệt.

Người khởi điên đảo thì được Thánh trí soi sáng ở trong thân.

Lại, Thượng tọa kia tự biện biệt, trong thể của các thứ điên đảo, nêu hỏi: Kiến đảo thì kiến gì làm thể? Tức tự đáp: Như khổ cho là lạc, bất tịnh cho là tịnh, là tà kiến làm thể.

Lại tự nêu hỏi: Há không phải là tà kiến đã bác bỏ cho không có bổ thí, cho đến nói rộng. Trở lại tự đáp: Nếu ở nơi sinh tử chấp là lạc, là tịnh, thì người ấy nhất định bác bỏ cho không có chánh chí, chánh hạnh của A-la-hán chân thật.

Há không phải là lời nói này tức làm rõ Thánh giả đã ở nơi sinh tử có tướng lạc tịnh. Kẻ kia nhất định phải có tướng tà hiện hành, nên đã bác bỏ chánh chí chánh hạnh của A-la-hán.

Nếu cho Thánh giả về tà kiến là đã đoạn trừ, nên không có tướng tà, tức nên Thánh giả về kiến điên đảo là đã đoạn, nên không có tướng điên đảo.

Nói trái với kinh: Nghĩa là Khế kinh nêu rõ: Tướng tâm kiến điên đảo đều do kiến để đoạn. Hai kinh chứng minh này đã được dẫn đủ như trước.

Nếu cho tám tướng tâm điên đảo này ở trong phần vị tu, sau cùng do thấy biết như thật về Thánh đế mới được vĩnh viễn đoạn trừ, lia đây thì không có phương tiện nào khác để đoạn trừ vĩnh viễn, nên những điều đã nói ở đây là không trái với kinh. Há không phải là kiến điên đảo, nên đồng với chấp kia, đồng với tướng, tâm nói là do kiến để đoạn?

Nếu cho các kiến có trong kinh khác đã ngăn chặn do tu đạo đoạn, thì chỉ nên nói hai điên đảo tướng, tâm là chung do tu đạo đoạn. Kinh khác hợp nêu ba thứ tâm, tướng, kiến có bốn điên đảo.

Do đâu không thừa nhận khi lia kiến đảo thì tâm tướng không phải điên đảo?

Nếu cho kinh nói Thánh giả hữu học có tướng loạn đảo, thì vấn đề này trước đã giải thích.

Trước đã giải thích như thế nào?

Nghĩa là không phải loạn đảo đều gọi là điên đảo. Hoặc không phải kinh kia nói về Biện Tự Tại, nhất định ở nơi vị học.

Nói trái với lý: Lại như Thánh hữu học vì cầu lạc, nên khi thọ dụng cảnh, trong cảnh tuy không có đế lý lạc tịnh, nhưng có sự lạc tịnh, có thể dẫn dắt tướng, tâm, nên lạc, tịnh, tâm, tướng nơi Thánh

cùng hiện khởi là đều không có. Tưởng, tâm thường, ngã trong tự của các hành thường, ngã, vì sao cùng hiện khởi? Vì lạc, tịnh diên đảo là dựa vào hữu sự sinh hay là dựa vào vô sự sinh? Hai diên đảo thường, ngã, do có lạc thọ là thuộc về thắng nghĩa. Nghĩa này quyết định, như phần sau sẽ biện.

Trong pháp hữu lậu có phần ít tịnh. Khế kinh nêu có ba nghiệp tịnh: Tịnh, giải thoát, cảnh. Vì kinh đã nói nên lạc tịnh là thật có, nơi thế gian cực thành.

Trong tự của các hành, hoặc sự, hoặc lý đều không có Thể thật của thường ngã có thể đạt được. Nên người chưa kiến đế, ở trong các hành đã vọng khởi chấp thường, ngã, tưởng, tâm, kiến diên đảo, cũng dựa vào phần ít trong sự lạc tịnh để hoàn toàn chấp làm lạc tịnh của lý thật. Có chấp lạc tịnh thì tưởng, tâm, kiến diên đảo thành.

Người đã kiến đế, ở trong tự hành, do hoàn toàn không có sự thường, ngã, nên cũng nhất định không khởi tưởng tâm thường, ngã. Do đây, nên biết Thánh giả cùng nối tiếp, hai diên đảo thường, ngã quyết định là không có. Tưởng tâm lạc tịnh vì dựa vào hữu sự, nên ở nơi Thánh cùng nối tiếp cũng được hiện hành.

Có được tên gọi loạn đảo, không gọi là diên đảo. Vì diên đảo chỉ mê nơi lý, phân biệt khởi. Nhưng Thượng tọa kia đã dẫn Khế kinh An Ổn, không thể chứng minh là Thánh có tưởng tâm thường, ngã, diên đảo, là không thành nghĩa diên đảo, như trước đã biện.

Như thế là xét rõ lời Thượng tọa đã nói, đối với lý, Thánh giáo, không gì là không trái hại, nên những điều đã nói kia là không đáng tin cậy.

Đã biện về tướng sai biệt của tùy miên kiến xong. Vì các tùy miên còn lại cũng có tướng sai biệt chăng?

Cũng có như thế nào? *Tụng nêu:*

*Mạn bảy, chín từ ba
 Điều chung kiến, tu đoạn
 Thánh như dứt các triền
 Có tu đoạn không hành.*

Luận nói: Có người ngu si, trước ở trong có sự, không có sự, so sánh về mình người, tâm sinh cao ngạo, gọi là mạn. Do hành chuyên khác, nên phân làm bảy thứ: (1) Mạn. (2) Quá mạn. (3) Mạn quá mạn. (4) Ngã mạn. (5) Tăng thượng mạn. (6) Ty mạn. (7) Tà mạn.

Ở trong tộc họ, bạn bè v.v... của kẻ khác là kém thua hoặc bằng, mà cho mình là hơn là bằng, tỏ ra cao ngạo, gọi là Mạn. Há không phải là hai thứ này cùng ở trong cảnh, như thật mà chuyên, tức không nên thành mạn. Ở nơi thua kém nói là hơn. Ở nơi bằng nhau nói là bằng, xứng lượng mà biết, lỗi gì gọi là mạn?

Đối với sự việc đáng yêu, tâm sinh ái nhiễm, như thật mà chuyên, vì sao thành tham? Người này đã tham cầu các sự việc vừa ý, không có điên đảo nên không phải là phiền não. Tuy nhiên, do tham ấy khởi có thể nhiễm não tâm. Đã thừa nhận thành tham là tánh của phiền não. Như thế tuy thật do xứ hơn kém sinh, nhưng có thể khiến tâm đề cao, nhiễm não, gọi là phiền não mạn. Về lý là không lỗi. Nên trước là lược thuật về mạn.

Trong tướng chung đã nói xong.

Có, không có, cả hai đều cùng khởi mạn. Như đối với xứ, phi xứ, đều đã phần nộ, cùng gọi là sân.

Đối trong tộc họ, bạn bè v.v... của kẻ khác là bằng, hoặc hơn mình, mà cho mình bằng và hơn, gọi là Quá mạn.

Đối trong tộc họ, bạn bè v.v... của kẻ khác là thù thắng, cho mình là hơn, gọi là Mạn quá mạn.

Đối với năm thủ uẩn, chấp là ngã, ngã sở, tâm liền đề cao, gọi là Ngã mạn.

Do đây chứng biết, đối với phần vị hữu thân kiến, chưa thiếu giảm có thể nói là có hai thứ tướng tâm điên đảo của ngã, không phải là khi thiếu giảm. Đối với đạo của địa chưa chứng đắc, sự việc đoạn trừ v.v... trong chứng đắc thù thắng, cho là mình đã chứng đắc, gọi là Tăng thượng mạn.

Chưa chứng đắc, nói chứng đắc, nghĩa ấy có khác biệt gì? Trước đắc, sau đắc về nghĩa là không khác.

Lời nói này là làm rõ chưa đắc đức mà nói đắc. Đắc lại có đắc thì tông đã thừa nhận.

Có các người tại gia, hoặc xuất gia, đối với các đức như Thi la, công xảo v.v... của người khác phần nhiều là hơn mình, cho là mình chỉ thua kém ít, tâm sinh đề cao, gọi là Ty mạn.

Trong đây, đối với mình tâm đề cao. Tức đối với người khác hơn mình nhiều, cho là mình chỉ thua kém ít, vì có tăng thêm về mình nên cũng nói là cao.

Có Sư khác nói: Đối với công sức của mình không tin, cho là thua kém, gọi là Ty mạn.

Như thế, tức là thua kém nên đề cao là không thành.

Vì thế nên biết thuyết trước là hơn.

Ở trong không có đức, cho là mình có đức, gọi là Tà mạn. Nói không có đức: Nghĩa là các hành ác, vì trái với công đức, nên lập tên không có đức. Cũng như bất thiện ở xứ kia, ở đây thì thành pháp không có đức. Cho là mình có công đức thù thắng này, vì dựa cậy nơi ác để tự đề cao, nên gọi là Tà mạn.

Nếu cho không có đức, nói là ngăn chặn có đức, ở trong chỗ thật sự không có đức mà cho là có, gọi là Tà mạn. Thuyết kia trong phần biện về tăng thượng và tà mạn có sai biệt, nói không có chủng tử, gọi là tăng thượng mạn, có chủng tử gọi là tà mạn. Hoặc hoàn

toàn tăng ích, gọi là tăng thượng mạn, tăng ích phần ít, gọi là tà mạn. Lý sai biệt như thế, tức nên không thành. Do thế nên biết thuyết trước là hơn.

Có thuyết cho: Chỉ trừ ngã kiến, ngã sở kiến, các tà kiến còn lại làm ưu tiên sinh khởi, khiến tâm đề cao gọi là tà mạn.

Có Sư khác nêu: Dựa cậy hoàn toàn nơi sự thật để đề cao, gọi là Mạn. Dựa cậy một ít sự thật, tâm sinh đề cao, gọi là Quá mạn. Dựa cậy nơi sự không có thật, tâm sinh đề cao, gọi là Mạn quá mạn.

Ở nơi năm thủ uân, ngã ái trước tiên, dựa cậy vào ngã để đề cao gọi là Ngã mạn.

Đối với sự việc chứng một ít đức, cho là mình đã chứng nhiều, tâm sinh đề cao, gọi Tăng thượng mạn. Thân nhận một ít sự việc, tâm cho là đủ, ý thị sinh đề cao, gọi là Ty mạn. Thật sự là loại xấu ác, tự cho là có đức, tâm sinh cao ngạo, gọi là Tà mạn. Tuy nhiên, Bản luận nêu bày về loại mạn có chín. Loại là nghĩa phẩm loại, tức sự sai biệt của mạn. Chín loại là những gì?

- (1) Loại mạn ngã hơn.
- (2) Loại mạn ngã bằng.
- (3) Loại mạn ngã kém.
- (4) Loại mạn có hơn ngã.
- (5) Loại mạn có bằng ngã.
- (6) Loại mạn có kém ngã.
- (7) Loại mạn không có hơn ngã.
- (8) Loại mạn không có bằng ngã.
- (9) Loại mạn không có kém ngã.

Chín loại này đều dựa vào hữu thân kiến mà khởi. Ngã (Ta) hơn là loại Quá mạn. Ngã bằng là loại Mạn. Ngã thua kém là loại Ty mạn.

Có hơn ngã: Là loại ty mạn. Có bằng ngã: Là loại mạn. Có kém ngã: Là loại quá mạn. Không có hơn ngã: Là loại mạn. Không có bằng ngã: Là loại quá mạn. Không có kém hơn ngã: Là loại ty mạn.

Thế nên chín loại này là từ ba mạn xuất sinh. Nghĩa là mạn, quá mạn và ty mạn. Ba hành tiếp theo có khác, nên thành ba, ba loại.

Loại mạn không có kém ngã thì đề cao, vì sao thành? Nghĩa là có kẻ như thế, đối với chỗ ưa thích của tự thân cho là hơn tự hữu tình. Tuy đối với bản thân nhận biết là rất thấp kém, nhưng tự tôn trọng, như người Trình thụy hoặc Chiên đồ la. Tuy họ tự nhận biết thế gian cùng ghét bỏ, nhưng đối với kẻ Trình thụy khi làm việc, vì tôn trọng thân mình, nên thành đề cao.

Bảy mạn như thế là do pháp nào đoạn trừ?

Có Sư khác nói: Ngã mạn, tà mạn chỉ do kiến đạo đoạn. Các mạn còn lại thì chung do kiến đạo, tu đạo đoạn. Về lý thật nên nói bảy thứ mạn đều chung do cả hai đoạn, nên Năng An Ổn nói như thế này: Ta ở trong sắc v.v..., không tùy thuận chấp ngã. Nhưng ở trong năm thủ uẩn như thế, có tùy miên ngã mạn, ngã ái chưa đoạn trừ. Nghĩa là do tu đạo đoạn, khi Thánh chưa đoạn, nhất định có thể hiện hành. Sự việc này không quyết định. Tức có tùy miên đã đoạn, nhưng có thể hiện hành. Như tín khổ, miên nhãn v.v... đã lìa dục tham. Có tùy miên tuy chưa đoạn, nhưng nhất định không hiện hành. Như sát triền v.v... của Thánh giả chưa lìa dục tham.

Nói sát triền: Nghĩa là do triền này phát khởi, nên cố ý đoạn dứt mạng chúng sinh.

Vân vân: Nghĩa là các triền trộm lấy, dâm, lừa dối, không có ái hoàn toàn, có ái một phần.

Không có gọi là pháp nào. Nghĩa là vô thường của ba cõi, đối với pháp này tham cầu gọi là không có ái. Do đấy, đã phân biệt về vô thường, vô lậu. Người kia nhất định không phải tham xứ yên đủ.

Có ái một phần: Nghĩa là nguyện sẽ làm Đại Long vương Ái-la-phiệt-noa v.v...

Nói vân vân: Là làm rõ A-tổ-lạc vương, châu Bắc câu lô, trời Vô tướng v.v... Sát triền này v.v... tuy do tu đạo đoạn, nhưng các Thánh giả nhất định không hiện hành.

Nói tu đạo đoạn không hành này, trở thành không công dụng. Vì nên nói là Thánh có mà không khởi. Nếu trong thân Thánh có cùng hiện khởi, thì nói ngăn chận không khởi, là lời nói có tác dụng. Không phải trong thân Thánh có kiến đạo đoạn, cùng có thể hiện khởi mà lại cần ngăn chận, do đã có mà ngăn chận, tức đã biết là do tu đạo đoạn, và nghĩa không hành đâu phiền nói ra.

Nếu cho mạn của thuyết trước là chung do kiến đạo, tu đạo đoạn, thì đừng nói triền như sát v.v... cũng chung do kiến đạo đoạn, nên nói là do tu đạo đoạn.

Giải thích này cũng không đúng. Vì câu nói: Nói về sát triền v.v... là đã phân biệt do kiến đạo đoạn.

Lại xem cách giải thích sau, về nghĩa đủ có thể nhận biết. Như loại mạn v.v... nơi kiến đã tăng. Do đấy, lời nói này chỉ nên ở nơi pháp.

Lại, trong giải thích nói: Các triền ái này, vì tất cả đều duyên nơi tu đạo đoạn, nên chỉ do tu đạo đoạn, thì đây không phải là nhân nhất định, vì kiến đạo đoạn cũng duyên nơi pháp do tu đạo đoạn.

Nếu tạo giải thích này, thì ở đây bao hàm chỉ là lời nói, tức là nhân này có thể làm chứng nhất định. Há không phải là kiến đạo đoạn cũng có vô thường không có ái? Do đâu chỉ có tu đạo đoạn?

Thật ra cũng do kiến đạo đoạn. Lại, tùy theo kinh nói. Nghĩa là trong Khế kinh nêu rõ có ba ái, tức dục ái, hữu ái, vô hữu ái.

Ở trong kinh này nói về vô hữu ái nhận lấy duyên nơi vô thường của chúng đồng phần làm cảnh, tham cầu dị thực cùng nói tiếp đã

đoạn. Như Khế kinh nói: Một loại khổ bức bách, tạo nên suy niệm như thế này: Nguyên tội sau khi chết, đoạn hoại không có, không bệnh. Vui thay!

Nay lại căn cứ theo thuyết này thì chỉ tu đạo đoạn, không phải kiến đạo đoạn. Không có vô hữu ái, như trước đã nói.

Loại mạn, ngã mạn có do tu đạo đoạn, Thánh giả cũng có, không nói tự thành.

Những thứ này do đâu Thánh giả cũng có nhưng không hiện khởi? *Tụng nêu:*

*Loại mạn cùng ngã mạn
Trong ó tác bất thiện
Thánh có nhưng không khởi
Do kiến, nghi đã tăng.*

Luận nói: Nói vân vân (Trong câu tụng đầu) là làm rõ về các triền như sát v.v... không có ái hoàn toàn, có ái một phần, vì các Thánh giả khéo tu không, khéo nhận biết về lý tương thuộc nơi quả của nghiệp, nên đối với những loại mạn v.v... Ngã mạn, ó tác này, tuy Thánh chưa đoạn, nhưng nhất định không hành.

Lại, kiến, nghi này thân cận đã tăng. Kiến, nghi đã đoạn nên không còn hành. Tức loại mạn, ngã mạn do hữu thân kiến nên đã tăng, các triền như sát sinh v.v... do tà kiến nên đã tăng. Các vô hữu ái do đoạn kiến nên đã tăng. Có ái một phần, do thường kiến nên đã tăng. Bất thiện, ó tác là nghi đã tăng. Nên trong thân Thánh, tuy có chưa đoạn, nhưng do từ bỏ, chiết phục, nên đều nhất định không hành.

HẾT - QUYỂN 47

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 48

Phẩm thứ 5: BIỆN VỀ TÙY MIÊN, phần 4

Trong chín mươi tám tùy miên, có bao nhiêu thứ là biến hành?
Bao nhiêu thứ không phải là biến hành? *Tụng nêu:*

*Kiến khổ, tập đoạn trừ
Tương ưng các kiến, nghi
Và vô minh không chung
Biến hành tự cõi, địa
Trong ấy trừ hai kiến
Chín khác hay duyên trên
Trừ được tùy hành khác
Cũng là thuộc biến hành.*

Luận nói: Tùy miên chỉ do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ, sức có thể biến hành, nhưng không phải là tất cả. Nghĩa là chỉ các kiến, nghi tương ưng với vô minh không chung kia, không phải là các thứ còn lại như tham v.v...

Kiến có bảy kiến. Nghi có hai nghi, tương ưng với vô minh, tức thuộc về kiến, nghi.

Vi không chung có hai, nên thành mười một.

Mười một thứ tùy miên như thế, ở trong các địa đều có thể biến hành.

Năm bộ của tự cõi địa. Nghĩa là trong pháp của năm bộ thuộc tự cõi, địa duyên khắp các tùy miên làm nhân sinh nhiễm. Thế nên chỉ lập các thứ ấy mang tên biến hành.

Lại, căn cứ ở cõi để nói ba mươi ba là biến hành. Nhưng có Sư cho: trong ba mươi ba thứ thì hai mươi bảy là biến hành, sáu thứ còn lại nên phân biệt.

Sư kia đối với vấn đề này đã tạo ra những nhọc công vô ích. Vì tùy miên tương ưng với vô minh, như đã tương ưng với Hoặc. Vì lý biến, không biến, không nói mà thành. Do đấy trong đây đã nêu lên số riêng, là nhận lấy sức mình để khởi. Vô minh không chung không phải là vô minh này là đối tượng đoạn của kiến khổ, kiến tập, có thứ không phải là biến hành.

Thế nên chỉ nói ba mươi ba thứ là biến hành. Thuyết này là tốt.

Dựa vào nghĩa nào để lập danh hiệu không chung này?

Nói như thế tức cùng xen tạp gọi là chung. Do không phải chung, nên lập danh hiệu không chung. Tức là kia, đây đều riêng khác làm nghĩa. Như Khế kinh nói: Phật, Tăng không chung. Đây là làm rõ hai ngôi báu Phật, Tăng đều riêng. Do hành không chung, nên gọi là vô minh không chung, không phải hành của tùy miên khác cùng xen tạp. Hoặc rộng khắp nên gọi là chung, tức là nghĩa biến khắp. Do không phải chung, nên lập tên gọi không chung. Danh xưng không chung này hiển bày không phải là cùng có, tức là nghĩa các phiền não không hiện khắp, vì cùng với các tùy miên là không tương ưng.

Có Sư khác cho: Cùng với phiền não khác không tương quan giao tiếp, gọi là không chung. Tức là nghĩa tối tăm nặng nề không dao động. Tương ưng với vô minh thì cùng với phiền não khác tương ưng chung. Tướng có cảnh động.

Vô minh không chung thì do sức của tự mình dấy khởi, đối với các sự việc đều không muốn làm tối tăm nặng nề, không dao động, như bệnh San-nhã-sa. Thế nên gọi là vô minh không chung.

Vì sao chỉ ở trong các tùy miên do kiến khổ, kiến tập đoạn trừ có biến hành?

Chỉ vì những tùy miên này duyên khắp các pháp hữu lậu, vì ý lạc không riêng khác, uy lực thì vững chắc, nên có thể làm nhân sinh khắp năm bộ. Tùy miên do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ, chỉ có thể duyên nơi một phần pháp hữu lậu, đối tượng duyên riêng khác, uy lực không bền chắc, không thể làm nhân sinh khắp năm bộ. Nên chỉ hai bộ trước là có tùy miên biến hành.

Do đâu biết được tu đạo đoạn trừ pháp nhiệm?

Là do kiến đạo đoạn trừ tùy miên biến hành làm nhân. Vì sao không nhận biết thế gian hiện thấy có ngã kiến? Do sức của ngã kiến, nên tham nơi cảnh bên ngoài tăng. Ngã kiến nếu không có, thì tham ở nơi cảnh bên ngoài liền mỏng yếu. Lại do Chí giáo. Như nói: Thế nào là pháp do kiến đạo đoạn làm nhân? Nghĩa là các pháp nhiệm ô.

Lại nói: Thế nào là pháp vô ký làm nhân? Nghĩa là pháp bất thiện, pháp hữu vi vô ký.

Do các pháp này nên chứng biết biến hành kia làm nhân.

Nếu nhân biến hành sinh nhiệm do tu đạo đoạn, thì đã đoạn, chưa đoạn có khác biệt gì?

Khi nhân biến hành kia đã đoạn, thì nhiệm do tu đạo đoạn cũng được hiện khởi, như chưa đoạn. Lại nếu tất cả nhiệm do tu đạo đoạn đều dùng kiến đạo đoạn làm nhân biến hành, thì khi nhân đã đoạn, các nhiệm do tu đạo đoạn đã được hiện khởi. Vì sao các pháp như loại mạn v.v... của Thánh giả tất không hiện hành?

Lại, vấn nạn đầu tiên nói: Đã đoạn, chưa đoạn có khác biệt gì? Rất có khác biệt. Nghĩa là phần vị chưa đoạn ở trong tự thân, có thể làm nhân biến hành nhận lấy quả, cho quả. Phần vị đã đoạn sau, tuy có thể làm nhân, nhưng không thể nhận lấy quả, chỉ trừ thời gian trước đã nhận lấy quả, nay mới có nghĩa cho. Lại, vị đã đoạn, tuy có thể làm nhân nhưng không làm chướng ngại Thánh đạo. Đối với phần tự cùng nối tiếp, lại không thể dẫn tự đạt được khiến sinh. Cùng với phần nối tiếp này trái nhau là vị chưa đoạn.

Vì sao các pháp như loại mạn v.v... của Thánh giả tất không hiện hành, vì trước đã nói về nhân, do tu đạo đoạn đã đồng, thì đâu thể có khởi không khởi?

Vấn nạn này là phi lý. Vì nhân có gần, xa. Nghĩa là nhiễm do tu đạo đoạn có thứ do kiến, nghi làm nhân gần gũi, liên tục mà khởi kiến, nghi. Nếu đoạn thì kiến nghi kia tất không hành. So với kiến nghi kia là trái nhau, là cùng có nghĩa khởi.

Lại, phi trách diệt thì đắc, chưa đắc khác nhau, nên có hiện hành không hiện hành. Do đây những điều đã nói nơi hai lỗi là cùng không có.

Danh xưng biến hành này là nói về nghĩa gì?

Chỉ ở trong tất cả pháp hữu lậu, có thể duyên đủ khắp là nghĩa của biến hành. Nghĩa là ở trên đã nói ba mươi ba tùy miên, trong địa, cõi của mình, đều có thể duyên nơi năm bộ. Tuy có đối với thọ, khởi riêng ngã chấp, nhưng ngã chấp này không phải chỉ duyên nơi thọ của tự thân, vì gồm duyên nơi pháp của chủng loại này.

Nếu khởi tà kiến, cho là các hành diệu, hành ác đã tu tập hành tạo đều là không, không có quả. Tùy miên này cũng không phải chỉ duyên nơi nghiệp của tự thân. Bác bỏ chung công năng của tất cả nghiệp sinh quả. Do căn cứ theo đây nhận biết nghĩa duyên khắp của các tùy miên khác. Phiền não như tham v.v... chỉ nhờ dựa vào thấy,

nghe nơi sự việc đã suy xét mới được hiện khởi. Do đối với thể nhiếp v.v... khi khởi tham, duyên nơi hiện không phải hình, duyên nơi hình không phải hiện, nên nhận biết tham v.v... đều không phải là duyên khắp. Lại, căn cứ ở nghĩa của tùy miên có thể duyên khắp để giải thích nghĩa biến hành, nên nêu bày như thế này: Nếu căn cứ theo nghĩa biến hành hiện có nơi các pháp đồng tu của tùy miên để giải thích danh xưng biến hành, thì các tùy miên gồm đủ ba nghĩa khắp (biến). Nghĩa là ở năm bộ, duyên khắp tùy miên và có thể làm nhân sinh khắp pháp nhiệm.

Pháp tương ưng kia có đủ hai nghĩa khắp. Nghĩa là ở nơi ba nghĩa, chỉ thiếu tùy miên. Pháp cùng có kia có đủ một nghĩa khắp. Nghĩa là chỉ làm nhân sinh khắp pháp nhiệm. Nên giải thích trước không có lỗi thiếu giảm. Tuy vậy không có một tùy miên nào có thể duyên khắp các tùy miên, đối với tự thể v.v... không là tùy miên, tức nên không có tùy miên biến hành.

Vấn nạn này không đúng. Do ở nơi năm bộ chuyển biến là không trở ngại, nên lập tên biến hành, không phải là tùy miên chuyển biến tức khắc nơi các pháp hữu lậu.

Lại, đối với tự thể, trong pháp cùng có, do pháp của chủng loại kia ở nơi khứ, lai, vì có tùy miên, nên nghĩa khắp cũng thành.

Nhân đâu vô minh do tu đạo đoạn chỉ gọi là Hoặc của tự tướng, không phải do kiến đạo đoạn?

Do đối tượng duyên của vô minh này là ít, vì pháp do kiến đạo đoạn không phải là đối tượng duyên. Lại, pháp này chỉ tùy theo tham v.v... chuyển, vì tham v.v... chỉ là Hoặc của tự tướng, nên vô minh do kiến đạo đoạn có thứ là không chung. Vô minh kia chỉ hành ở trong thân phàm phu. Người tu hành quán, trong phần vị văn, tư, khi dùng các hành như khổ v.v... quán các hành, do vô minh kia đã tổn hại, che mờ mắt tuệ, khiến khởi các kiến điên đảo của nhiều phẩm, nên phải

nêu dụ để làm rõ lỗi lầm của vô minh. Như mặt trời mới lặn, có một người nam từ xa trông thấy kẻ oán đối liền khởi suy nghĩ: Đàng kia có thể oán đối, ta không nên đi đến. Suy nghĩ chính xác xong, đến lúc hoàng hôn, ông ta đi trước đêm, bóng tối tổn hại khiến mờ mắt, không thể ghi nhớ tướng trạng của kẻ oán đối, nên ở chỗ kẻ oán khởi tưởng nhận biết là thân cây trơ trụi. Hoặc cho không phải là kẻ oán. Hoặc cho là bạn thân.

Như thế, nên hiểu rõ là vô minh không chung. Vô minh do tu đạo đoạn thì không như thế. Chỉ do sức của nhân, hoặc vì cảnh bức bách, dùng tham, sân v.v... làm đứng đầu để sinh khởi, có thể ngăn chặn sự nhận biết về lỗi lầm cùng nẻo xuất ly của vị ái. Đối với cảnh đã bức bách, chỉ không thể nhận biết, không phải ở trong các cảnh đều không có hành dục chuyên, như bệnh San-nhã-sa, tối tăm, nặng nề, không lay động. Vô minh này chỉ là Hoặc của tự tướng, nếu là Hoặc biến hành, thì có thể duyên nơi Tát-ca-da-kiến của năm bộ. Duyên nơi pháp do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ để sinh khởi là do kiến nào đoạn? Nếu kiến khổ đoạn trừ tham v.v..., tức cũng nên duyên nơi năm bộ, nên chỉ do kiến khổ đoạn. Lại như kiến thủ duyên nơi kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ, thì có thể duyên nơi cảnh vô lậu, tức vì kiến thủ kia thân cận với mê, mê làm nơi diệt, đạo, nên cũng là do kiến diệt, kiến đạo đoạn.

Như thế, thân kiến cũng là thân cận với mê, mê làm nơi diệt, đạo, nên do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ.

Hoặc nên biện về nhân duyên sai biệt này.

Lại, như kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ kiến thủ, chủ yếu là do nhận biết khắp về đối tượng duyên của cảnh nên đoạn.

Như thế, thân kiến so sánh với kiến thủ cũng nên như thế.

Lại, như thân kiến do nhận biết khắp về đối tượng duyên nên đoạn. Như vậy, kiến thủ so sánh với thân kiến cũng nên như thế.

Theo hai đường như vậy, Tông đều không thừa nhận. Thế nên chỗ đã lập, đối với lý là không đúng. Lý tất nên như vậy, vì nghĩa có sai biệt.

Lại, nơi phần đầu đã so sánh tham v.v... cũng nên duyên nơi năm bộ, tức chỉ do kiến khổ đoạn. Hoặc lại nên tham này, trở lại so sánh với thân kiến, lý cũng nên thuộc chung về năm bộ.

So sánh này là phi lý, vì tham v.v... cũng nên nơi một niệm tức khác duyên nơi pháp của năm bộ. Nghĩa là hữu thân kiến trong một sát-na duyên tức khác nơi năm bộ. Thọ cho đến thức, là ngã, ngã sở. Về lý, không nên nói nơi một niệm, thể của thân kiến được phân ra nơi năm bộ. Tham v.v... đều là Hoặc của tự tướng, hãy còn không có một niệm duyên tức khác nơi hai bộ, huống chi là có thể duyên nơi năm. Vì thế so sánh kia là không thành.

So sánh sau nói: Như kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ kiến thủ, thì thân kiến cũng như thế, đều cùng là thân cận với mê, mê làm nơi diệt, đạo, nên cũng do kiến diệt, kiến đạo đoạn. Điều này cũng không hợp lý, vì Tát-ca-da-kiến đã không thể khen ngợi, hủy báng kiến thủ kia.

Lại, vì cảnh nơi đối tượng duyên là không có phân hạn, nên không phải hữu thân kiến, chủ yếu trước là khen ngợi, hủy báng kiến diệt, kiến đạo rồi mới chấp làm ngã. Cũng không phải đối với cảnh, tạo ra duyên phần hạn. Kiến thủ tất do khen ngợi tà kiến có thể hủy báng diệt, đạo, mới chấp cảnh thứ nhất nơi đối tượng duyên để tạo ra duyên phần hạn. Nghĩa đã có khác, nên không thể làm so sánh. Tuy nhiên, hữu thân kiến khi kiến khổ để nhận biết khắp về đối tượng duyên, tức hoàn toàn vĩnh viễn đoạn. Không phải kiến thủ, vì ở đây có nhân riêng nơi đối tượng duyên có hành giải bằng nhau, không bằng nhau. Nghĩa là như các uẩn ở ba cõi do kiến khổ đoạn là vô ngã, cho đến các uẩn do tu đạo đoạn là vô ngã, thì tướng của chúng cũng như thế. Cho nên khi kiến khổ, thì kiến vô ngã khởi, duyên nơi kiến khổ, thì ngã kiến đều dứt trừ. Chấp

cho là hơn thì không như vậy. Có quán nơi một ít pháp, một ít pháp còn lại thì chấp cho hơn. Do đây, thân kiến hành theo kiến thủ, tuy duyên nơi pháp thuộc đối tượng đoạn của kiến diệt, kiến đạo mà sinh thô, nên như thân kiến chỉ do kiến khổ đoạn. Như duyên nơi pháp thuộc đối tượng đoạn của tu đạo để sinh khởi hủy báng kiến diệt, kiến đạo hành theo kiến thủ, tuy cũng duyên nơi pháp thuộc đối tượng đoạn của kiến diệt, kiến đạo kia sinh, nhưng kiến thủ kia so với trước thì rất vi tế, hành giải lạc, tịnh đã không thâm tóm. Thân cận với chấp không mong muốn diệt, đạo, cho vô minh đã dẫn dắt tà kiến là hơn hết. Tuy ở phần vị kiến khổ đã nhận biết khắp về đối tượng duyên, nhưng chủ yếu là đối tượng duyên vĩnh viễn đoạn trừ thì mới đoạn. Thế nên kiến thủ không phải như thân kiến, chỉ khi kiến khổ tức hoàn toàn đoạn dứt vĩnh viễn. Do vậy điều đã nói về đoạn trừ có sai biệt, lý ấy được thành. Hoặc duyên nơi kiến thủ là đối tượng đoạn của kiến diệt, kiến đạo đoạn đều có ba. Nghĩa là kiến khổ, kiến tập và kiến diệt, kiến đạo tùy theo một để đoạn. Nếu ở nơi đối tượng đoạn của kiến diệt, kiến đạo, chấp phần quả là hơn, là do kiến khổ đoạn, chấp phần nhân là hơn, là do kiến tập đoạn. Nếu chỉ chấp nhân quả kia là nhận biết chân thật, không chấp riêng phần nhân, phần quả ấy, thì tùy theo duyên sinh nào cùng với quả kia đều cùng đoạn. Nên kiến thủ đoạn, không phải như thân kiến. Tuy vậy phải nên nêu rõ là kiến khổ, kiến tập đã đoạn dứt kiến thủ có khác nhau.

Vì sao không phải do đối tượng duyên, hành tướng có dị biệt?

Đều cùng duyên nơi tất cả hữu lậu làm cảnh, đều nắm giữ hành tướng thứ nhất để chuyển.

Có thuyết nói: Nếu duyên nơi đối tượng đoạn của kiến khổ, kiến tập thì kiến là hơn hết như thứ lớp ấy, thì kiến khổ, kiến tập đoạn trừ các thứ kiến chấp kia đã vượt qua phần Tông đã thừa nhận về biến hành.

Nếu tất như vậy thì nên thừa nhận đối tượng đoạn của kiến khổ là kiến thủ, có kiến tập đoạn, đối tượng đoạn của kiến tập có kiến khổ đoạn. Tuy nhiên, vì không thừa nhận như thế, nên không thể nương dựa.

Nay, xét rõ hai cách giải thích này là có sai biệt: Nếu do sức của các kiến chấp như thường, lạc, ngã, tịnh làm dẫn sinh gần, thì ở trong các hành, chấp cho là hơn hết là do kiến khổ đoạn. Nếu do sức của các kiến chấp bác bỏ cho không có nhân của hữu sau làm dẫn sinh gần, thì ở trong các hành, chấp cho hơn hết là do kiến tập đoạn.

Có Sư khác cho: Kiến thủ hiện có, nếu theo quả dị thực làm môn mà vào, thì ở trong các hành chấp cho là hơn hết, là do kiến khổ đoạn. Nếu theo nghiệp phiền não làm môn mà vào, ở trong các hành chấp cho là hơn hết, là do kiến tập đoạn.

Nếu hữu thân kiến, giới thủ, kiến thủ, duyên tức khắc nơi năm bộ, gọi là biến hành, tức là biến hành không phải chỉ có từng ấy, vì ở nơi xứ này có ngã kiến hiện hành, là xứ tất nên khởi ngã ái, ngã mạn. Nếu ở xứ này có tịnh kiến là hơn hiện hành thì xứ này tất nên mong cầu đề cao. Tức là ái mạn cũng nên là biến hành.

Vấn nạn này là không đúng. Tuy do sức của kiến dấy khởi, nhưng hai thứ này là duyên của phần hạn. Nghĩa là tuy ở xứ này, ngã kiến v.v... hiện hành, xứ này tất nên khởi ngã ái, ngã mạn, nhưng không thể nói là ái, mạn duyên tức khắc, vì trước đã nói chúng là hoặc của tự tướng.

Vì thế biến hành chỉ có mười một thứ này, ngoài ra là không phải vì căn cứ theo đây đã không nói là tự thành. Trước nói mười một biến hành, ở trong địa của các cõi đều có thể biến hành nơi năm bộ của tự địa cõi, hay là có biến hành nơi địa khác, cõi khác? Vì phân biệt sự việc kia nên nói tự cõi, tự địa. Cũng có biến hành nơi địa khác cõi khác. Nghĩa là trong mười một thứ, trừ thân kiến, biên kiến, chín thứ còn lại cũng có thể duyên nơi trên.

Nói trên chính là làm rõ về cõi trên, địa trên, gồm hiển bày không có duyên nơi tùy miên của địa dưới. Duyên nơi địa dưới tức nên nhận biết khắp về cõi bị hoại. Vì cảnh của địa trên là hơn, nên duyên không có lỗi này. Lại, tà kiến của cõi dục do kiến khổ đoạn, còn hủy báng quả khổ của cõi sắc, vô sắc, là không có. Kiến thủ ở trong đó chấp cho là hơn hết. Giới thủ ở nơi cõi đó, không phải là nhân, chấp là nhân. Nghi thì mang do dự. Vô minh thì không hiểu rõ. Tất cả đều do kiến tập đoạn. Như ứng hợp nên nói sắc duyên nơi vô sắc. Ngược với đây nên biết là căn cứ theo cõi phải tư duy, căn cứ nơi địa để phân biệt. Tuy nhiên, các cõi, địa quyết định khác nhau, từ cõi dục cho đến tĩnh lự thứ tư, có biến hành duyên nơi địa trên, cõi trên. Trong ba vô sắc thì thiếu duyên nơi cõi trên. Một địa của xứ Hữu đảnh thì cả hai thứ đều cùng không có. Tuy có tùy miên duyên chung nơi tự địa trên, nhưng về lý không có tự địa trên duyên tức khắc. Do trong tự địa sự việc của các cảnh giới là cảnh của đối tượng duyên, cũng là đối tượng tùy miên.

Nếu sự việc của các cảnh giới trong địa trên là cảnh của đối tượng duyên, không phải là đối tượng tùy miên, thì không thể nơi một niệm phiền não duyên nơi cảnh, có xứ tùy miên, có không tùy miên.

Chớ cho, đối với tương ứng cũng có như thế, nên ở nơi địa, cõi trên, tất duyên tức khắc chăng?

Không phải tất duyên tức khắc, hoặc riêng, hoặc chung, nên Bản luận nói: Có các tùy miên là hệ thuộc cõi dục duyên nơi hệ thuộc cõi sắc. Có các tùy miên là hệ thuộc cõi dục duyên nơi hệ thuộc cõi vô sắc. Có các tùy miên là hệ thuộc cõi dục duyên nơi hệ thuộc cõi sắc, cõi vô sắc. Có các tùy miên hệ thuộc cõi sắc duyên nơi hệ thuộc cõi vô sắc.

Căn cứ ở địa để phân biệt, so sánh với cõi, nên biết.

Do đâu hai thứ kiến thân, biên không duyên nơi địa, cõi trên? Vì duyên nơi địa, cõi khác, thì chấp ngã, ngã sở và chấp đoạn, thường, về lý là không thành. Nghĩa là không phải ở trong địa này, cõi này,

sinh trong uẩn của địa, cõi khác, có chấp làm ngã. Chấp có hai ngã, về lý là không thành. Vì chấp ngã không thành, nên chấp ngã sở cũng không thành. Đối tượng chấp tất dựa vào ngã chấp để khởi. Biên kiến thì tùy theo hữu thân kiến sinh, nên cũng không cùng duyên nơi địa, cõi khác.

Do đấy, chỉ có chín thứ tùy miên biến hành duyên nơi địa trên, về lý là thành.

Có Sư khác nói: Hai kiến thân, biên do sức của ái khởi, nên thủ, hữu chấp thọ là mình có. Do pháp hiện thấy làm cảnh giới, nên tất không duyên nơi địa trên.

Sinh trong cõi dục, nếu duyên nơi Đại phạm, khởi thường kiến của hữu tình, là thuộc về kiến nào?

Lý thật nên nói hai thứ ấy không phải là kiến. Hai kiến thân, biên này đã dẫn dắt tà trí hiện thấy trong uẩn khởi chấp ngã thường xong. Đối với các thứ không hiện thấy thì so sánh cho là như đây. Có trước quán có chấp thọ uẩn là vô ngã rồi, sau cũng ở nơi không phải chấp thọ uẩn kia, trí vô ngã sinh, nhận biết mỗi mỗi thân đều không có ngã.

Nếu như vậy thì thân kiến tức nên không phải là biến hành, chỉ ở nơi chấp thọ uẩn mới chấp làm ngã. Không phải phần tương tục khác mà tự đã chấp thọ?

Không như vậy thì cũng nhận lấy pháp của chủng loại. Nghĩa là ở trong thọ chấp làm ngã, tức không nói ngã thọ là ngã, không phải thứ khác. Chỉ khởi tư duy này: Thọ này là ngã, không phải là Đại phạm thọ, có đồng lỗi này, vì không có Hoặc duyên tức khác nơi tự địa trên. Thân kiến chỉ biến hành ở địa mình, cõi mình.

Ở đây, Kinh chủ nêu vấn nạn nói: Do đâu phần duyên còn lại kia là kiến? Kiến này cũng duyên nơi pháp kia nhưng không phải là kiến chãng?

Vì sinh nơi cõi dục không tạo chấp ngã này là Đại phạm, cũng không chấp nói Phạm là ngã sở, nên không phải là thân kiến. Vì thân kiến không có, nên biên kiến cũng không có. Biên kiến tất tùy theo thân kiến khởi. Không phải có kiến khác tạo ra hành tướng này, nên thân kiến này đã dẫn dắt tà trí.

Có các thuyết cho: Sinh trong cõi dục, duyên nơi Phạm chấp thường, thì chấp này không phải là biên kiến. Đối với kém chấp cho là hơn là thuộc về kiến thủ.

Thuyết kia là phi lý, vì trái với Bản luận. Như Bản luận nêu rõ: Vô thường chấp là thường, là thuộc về biên kiến thường trong biên kiến.

Thượng tọa tức nên thừa nhận kiến chấp ngã thường này như kiến chấp lạc, tịnh là thuộc về tà kiến, vì Thượng tọa chấp ở trong bốn điên đảo hai điên đảo lạc, tịnh lấy tà kiến làm thể.

Thượng tọa kia tự giải thích: Nếu đối với sinh tử, chấp lạc, chấp tịnh, thì người ấy nhất định bác bỏ cho không có chánh chí, chánh hạnh của A-la-hán chân thật. Thế nên ở trong cảnh khổ, bất tịnh, chấp lạc, chấp tịnh, là thuộc về tà kiến.

Nay, xem rõ thuyết kia, về lý cũng nên thừa nhận: Nếu đối với sinh tử, chấp ngã, chấp thường, thì người kia nhất định bác bỏ cho không có A-la-hán chân thật, vì không có nhân sai biệt, tức nên cũng thuộc về tà kiến. Nhưng thuyết kia đã nói, lý nhất định là không đúng. Vì đối với sự việc tăng giảm, là kiến có riêng khác. Nghĩa là các tà kiến trong sự có thật, nhất định bác bỏ cho là không có. Đâu thể chấp lạc tịnh. Vì hai kiến lạc, tịnh này trong sự việc không có thật nhưng nhất định chấp cho là có. Đâu thể là tà kiến.

Thế nên đối với các thứ ngôn từ sai xấu, trái lý trong các pháp tướng, Thượng tọa không nên thu nhận. Luận thêm đã rõ. Nay nên quảng diễn về chánh luận. Vì thể của biến hành chỉ là tùy miên.

Nếu không như thế thì thế nào?

Cùng pháp tùy hành, nghĩa là trên đã nói về tùy miên biến hành. Và thọ tùy hành cùng sinh v.v..., đều thuộc về biến hành, vì đồng một quả. Tuy nhiên, trong tùy hành, chỉ trừ các đắc, vì đắc cùng với đối tượng đắc không phải là một quả. Do nhân biến hành này cùng với tùy miên cùng đối gồm đủ thành bốn trường hợp có khác biệt.

Trong chín mươi tám tùy miên, có bao nhiêu thứ duyên nơi hữu lậu, bao nhiêu thứ duyên nơi vô lậu? *Tụng nêu:*

*Kiến diệt, đạo đoạn trừ
Tà kiến nghi tương ưng
Cùng vô minh không chung
Sáu hay duyên vô lậu.
Trong đó duyên nơi diệt
Chỉ duyên diệt tự địa
Duyên đạo, sáu, chín địa
Do trị riêng cùng nhân.
Tham, sân, mạn, hai thủ
Đều không duyên vô lậu
Nên lia cảnh chẳng oán
Vị tánh tịch tĩnh hơn.*

Luận nói: Chỉ tà kiến, nghi do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ, chúng tương ưng với vô minh không chung, đều ba thành sáu là có thể duyên nơi vô lậu. Nghĩa là hai tà kiến, hai nghi do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ tương ưng với vô minh, tức gồm sáu không chung kia vì có hai, nên hợp thành sáu.

Sáu thứ như thế, trong các cõi, địa có thể duyên nơi diệt, đạo, gọi là duyên nơi vô lậu. Số còn lại duyên nơi hữu lậu, không nói tự thành.

Có thuyết cho: Vô minh không có đối tượng duyên, nên không phải là duyên nơi vô lậu.

Do đâu nhận biết vô minh này nhất định không có đối tượng duyên?

Vì tánh vô trí. Không phải tánh vô trí có thể nói là duyên nơi cảnh. Ví như thể gian, không phải trí như bóng tối bên ngoài. Nghĩa là như bóng tối bên ngoài có tổn hại khả năng nhìn thấy, không thể nói phi trí kia có thể nhận lấy cảnh. Vô trí cũng như vậy. Chướng ngại trí của cảnh giải thoát, không thể nói, là cùng với trí cùng chuyển. Thế nên nhận biết vô minh này nhất định không có đối tượng duyên.

Nhất định có đối tượng duyên, vì tương ưng với tâm. Lại, đã thành lập vô minh là thật có. Nếu thể của vô minh không phải tương ưng với tâm, ví như bóng tối bên ngoài che lấp tâm tâm sở, khiến chúng ở trong cảnh không thể nhận lấy, thì tâm tâm sở tức nên vĩnh viễn không sinh, nên trong phần cùng nổi tiếp, luôn hiện có, như định không tâm, dị thực vô tướng, không nên nói định ấy gọi là mê nơi đối tượng duyên. Không phải bóng tối bên ngoài che lấp tâm tâm sở, khiến đối với các cảnh đều không được sinh. Vì cảnh của nhãn thức là thuộc về sắc xứ. Chỉ ở nơi cảnh khác có tổn hại khả năng nhìn thấy. Vô minh cũng như vậy, chỉ đối với lý của bốn Thánh đế như khổ v.v... ngăn che chân kiến sinh khởi, không phải ở trong cảnh, chướng ngại các kiến như ngã v.v...

Đã không thể làm chướng ngại tất cả kiến sinh, nên biết vô minh có cảnh nơi đối tượng duyên.

Lại, như Thể của ngũ nghĩ nên có đối tượng duyên. Như ngũ nghĩ chỉ có thể tổn hại che lấp dụng của trí, không phải không cùng với trí ở nơi cảnh đều cùng chuyển. Vì ngũ nghĩ cũng có dụng nhận lấy cảnh, nhưng ở nơi đối tượng duyên khiến tâm mờ tối, chậm chạp. Vô minh cũng như thế, không phải là không có đối tượng duyên.

Vì sao không duyên nơi kiến diệt, kiến đạo đoạn? Vì kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ vô minh không chung.

Vì khi kiến khổ, tập, thì vô minh kia đều dứt trừ. Nghĩa là như kiến thủ đối với các pháp hữu lậu, do hành lạc tịnh của môn nhân quả cùng chuyển.

Kiến thủ như thế, tuy cũng có thể duyên nơi kiến diệt, kiến đạo đoạn, nhưng khi kiến khổ, tập để chân thật, thì tất cả các thứ kia đều được đoạn trừ vĩnh viễn, vì đối trị mê chấp lý nhân quả đã sinh khởi. Như thế vô minh không chung có thể chứng ngại nhận biết về tám hành sinh. Vì đối trị của hiện quán khổ, tập đã sinh khởi nên tất cả đều đoạn trừ. Ở đây lại không duyên nơi các pháp do kiến đạo đoạn làm cảnh. Vô minh không chung há không phải là vô minh này, tức nên như kiến thủ kia? Không phải hoàn toàn như kiến thủ kia, vì hành tướng có riêng khác. Nghĩa là vào thời kiến thủ hữu lậu sinh, hành tướng có rất nhiều mê lầm mà chuyển. Người tu hành quán, khi kiến khổ tập, đối với các pháp do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ, thấy là khổ v.v... Tuy đã có thể trái với các hành mê chấp nhân quả, như chấp lạc, tịnh v.v..., nhưng đối với kiến diệt, kiến đạo đoạn, thì kiến là hành tối thắng khác của công đức, mà kiến thủ hiện có cũng chưa có thể làm trái. Thế nên tuy đối với hai đế khổ, tập đã được hiện quán, nhưng còn có kiến thủ là đối tượng đoạn của kiến diệt, kiến đạo chưa đoạn trừ. Vô minh không chung không có hành tướng riêng, chỉ có tối tăm nặng nề, không có hành dục chuyển. Đối với bốn Thánh đế đều có mê chấp gần riêng khác. Trừ những thứ này, lại không có hành tướng riêng khác. Duyên nơi kiến đạo đoạn, không phải là mê lầm về khổ, tập, đâu cần phải cố dò xét vô minh không chung có hành tướng riêng. Duyên nơi kiến diệt, kiến đạo đoạn, khiến kiến diệt, kiến đạo đoạn đồng với kiến thủ.

Do đâu trong đây duyên nơi kiến đạo đoạn đã khởi tất cả vô minh không chung? Khi kiến khổ, tập thì tất cả thấy đều đoạn trừ vĩnh viễn, không phải duyên nơi vô minh không chung do tu đạo đoạn? Lúc kiến khổ, tập, thì tất cả vô minh không chung đều đoạn

trừ vĩnh viễn. Do vậy, không nên ở đây nêu vấn nạn lần nữa về duyên đó.

Thừa nhận vô minh không chung có do tu đạo đoạn. Sự kia tất nên thừa nhận vô minh không chung, có chỉ có thể duyên nơi pháp do tu đạo đoạn, không phải là mê chấp về lý của hai Thánh đế khổ, tập.

Nói vô minh này duyên nơi pháp do kiến đạo đoạn và pháp vô lậu, về lý là không thành.

Lại, tất nên thừa nhận khi Thánh tư duy pháp, là đã lìa nhiễm giận, tự cao, vì có nhiễm chướng. Nghĩa là Thánh kia, khi tu tập quán chánh pháp, nên có tối tăm mê lầm, không có hành dục chuyển. Như sự tối tăm của giấc ngủ che lấp tâm mình. Vì vô minh không chung là do tu đạo đoạn, nên biết là nơi Thánh giả tập trí đã sinh, cũng có chỉ duyên nơi pháp do tu đạo đoạn, gây chướng ngại cho tư duy chánh pháp.

Vô minh không chung khi kiến khổ, tập, vì sao vô minh này không đoạn?

Vì vô minh này là do trí loại trừ, các nhân không phải là đạo đối trị của vô minh kia.

Vì không mê về lý của hai đế khổ, tập, nên không duyên gần, mê pháp của đế lý, vì tà kiến hủy báng diệt là kiến diệt chướng? Không là kiến diệt chướng?

Nếu là kiến diệt thì vì sao hủy báng kiến diệt nói là không diệt? Nếu không là kiến diệt thì vì sao là duyên của vô lậu? Lại, vì sao nói vật này không phải có nên nói là kiến diệt?

Song tìm câu nơi giáo thì kiến tức hủy báng. Như vậy phần đã nói về diệt là không có.

Há không phải là kiến này gần thì có thể duyên nơi diệt, vì sao liền bác bỏ cho diệt này là không có? Như người có mắt, ở nơi xứ có

nhieu thân cây trơ trụi, từ xa thấy người đang đứng, liền bác bỏ cho là không phải người. Tuy duyên gần con người mà không phải là không hủy báng, nên có kiến diệt, mà bác bỏ cho là không có. Nhưng không phải những hủy báng đã nói là tuệ của diệt đạo, đều là đối tượng đoạn của kiến diệt, kiến đạo. Nghĩa là nếu có tuệ, không phải là do quán xét kỹ sinh, nghe nói diệt, đạo liền sinh hủy báng. Chỉ duyên nơi danh nên không phải do kiến kia đoạn.

Nếu tuệ đối với cảnh, nhân nơi tầm tứ xét kỹ, suy lường mà sinh, thì quyết định bác bỏ cho là không có diệt, đạo đã nói, mới thấy rõ đoạn kia. Như vì loại ly hệ, nên nói thế này: Nếu có thể nhận biết gió làm cho nước bị chặn giữ lại, tức biết là tầm tứ đã dẫn dắt các kiến sinh khởi có thể chấm dứt, cho đến nói rộng.

Duyên vô lậu này đối với mỗi mỗi địa đều duyên bao nhiêu diệt, đạo của địa để làm cảnh?

Các duyên nơi diệt là duyên nơi diệt của tự địa. Nghĩa là hệ thuộc cõi dục thì duyên nơi tùy miên của diệt, chỉ duyên nơi các hành trạch diệt của cõi dục. Cho đến xứ Hữu danh thì duyên nơi tùy miên của diệt, chỉ duyên nơi các hành trạch diệt của xứ Hữu danh.

Các duyên nơi đạo: Duyên nơi sáu, chín địa. Nghĩa là hệ thuộc cõi dục thì duyên nơi tùy miên của đạo, chỉ duyên nơi phẩm đạo pháp trí của sáu địa. Nếu đối trị cõi dục, hoặc có thể đối trị cõi khác, thì các phẩm pháp trí đều có thể duyên.

Tám địa hiện có của cõi sắc, vô sắc, thì duyên nơi tùy miên của đạo. Mỗi mỗi địa chỉ có thể duyên chung nơi đạo phẩm loại trí của chín địa. Nếu đối trị tự địa, hoặc có thể đối trị địa khác, các phẩm loại trí đều có thể duyên.

Do đâu tà kiến hủy báng khổ, tập?

Hệ thuộc cõi dục thì có thể duyên nơi chín địa. Tĩnh lự thứ nhất thì có thể duyên nơi tám địa. Cho đến xứ Hữu danh thì chỉ duyên nơi

địa kia. Tà kiến hủy báng diệt, ở trong chín địa, mỗi mỗi địa chỉ có thể duyên nơi diệt của tự địa. Đây là có lý do. Vì sao? Nghĩa là nếu có pháp nơi địa này ái đã thấm nhuần, thì thân kiến của địa này liền chấp làm ngã, ngã sở. Các pháp kia diệt, trở lại làm đối tượng đoạn của kiến diệt thuộc địa này. Đối tượng duyên của tà kiến, ở đây có lý do, không phải là chưa loại trừ nghi. Nên cho là lý nào khiến tà kiến duyên nơi diệt. Không phải như duyên nơi khổ, tập, thì duyên chung nơi địa mình, địa khác. Hoặc các tà kiến duyên nơi khổ, tập. Vì sao không như duyên nơi diệt?

Vì chỉ duyên ở địa mình, nên sở dĩ ở địa trên chưa loại trừ nghi này, không phải chưa trừ bỏ nghi, chỉ vì ý không phân biệt rõ. Nhưng nơi địa trên, ý đã hiển bày. Nếu trong các hành nơi địa này có ngã ái, ngã kiến chuyên, thì người kia do tham đắm các hành của địa này. Hoặc nghe nói địa này có hành diệt, tức khởi tà kiến của địa này, bác bỏ cho là không có. Không phải trong hành của địa trên có tham đắm địa dưới, đâu thể cho tà kiến của địa dưới bác bỏ cho diệt kia là không có.

Tuy cõi địa đối nhau, nhân quả cách tuyệt, nhưng khổ, tập của chín địa lần lượt lôi kéo nhau. Lại, sinh dựa nơi nhân được lập, lại cùng làm nhân. Tà kiến của một địa cùng có duyên nơi nhiều diệt, nhưng không có lý cùng lôi kéo và cùng làm nhân, nên tà kiến hủy báng diệt, chỉ duyên nơi diệt của địa mình.

Nếu như vậy, khi trí thiện duyên nơi diệt để, tức nên duyên nơi giới hạn sai biệt, như kiến chấp hủy báng diệt, không nên theo một niệm trí duyên tức thì nơi diệt của nhiều địa.

Hai đối tượng duyên này về lý là không riêng khác. Lại có trí thiện duyên nơi diệt của một địa, nhưng có duyên tức khác nơi diệt của nhiều địa, do lý ở trước so với tà kiến là khác. Nghĩa là trước đã nói: Nếu trong các hành, có người tham đắm, nghe nói hành này diệt,

liền khởi tà kiến của địa này, bác bỏ cho là không có. Không phải trong hành của địa trên, có tham đắm địa dưới, đâu thể cho tà kiến của địa dưới bác bỏ diệt kia cho là không có. Trí thiện không do tham đắm dẫn khởi, nên duyên nơi diệt của nhiều địa, về lý đâu có trái. Tuy nhiên, trí thiện sinh quán lỗi của các hành, quán xét kỹ lỗi xong, mong cầu diệt kia, nên trí của một địa duyên nơi cảnh của nhiều địa.

Lại như noãn v.v... dùng hành tướng chung để quán xét lỗi của các hành, vui cầu diệt kia, không nên chấp diệt kia đồng với tà kiến. Đối với cảnh nơi đối tượng duyên, có duyên phần hạn, lý mê ngộ khác nhau, không nên nêu so sánh. Nghĩa là người tu quán, quán lỗi lầm trong địa của mình đã nã hại vui thích nơi diệt của địa mình. Do đấy, cũng có thể quán nơi địa khác về những lỗi lầm công đức xuất ly của các hành. Trí thiện khởi cảnh giác ngộ về lý, chấp nhận chung có duyên tức khắc nơi hành diệt của nhiều địa. Các tà kiến khởi mê làm nơi cảnh, cố chấp tạo ngăn cách nên không thể duyên chung.

Do đâu tà kiến duyên nơi khổ, tập, diệt có chung, chỉ duyên riêng nơi đạo thì không như vậy?

Do đối trị có khác, vì cùng làm nhân. Nghĩa là đạo của đối tượng duyên tuy ở nơi các địa riêng, nhưng lần lượt hệ thuộc nhau, vì cùng làm nhân quả. Nhân nơi tà kiến này duyên chung nơi sáu, chín địa. Diệt không cùng làm nhân, chỉ duyên nơi địa mình.

Há không phải là phẩm đạo của hai trí pháp, loại cũng làm nhân lẫn nhau. Tà kiến của địa trên, dưới tức nên cùng có thể duyên nơi phẩm đạo của pháp trí, loại trí như duyên với khổ, tập nơi các địa không bị ngăn chặn?

Vấn nạn này không đúng, vì không phải là đối trị.

Nếu như vậy thì phẩm đạo của pháp trí nơi sáu địa nên không phải là tà kiến của cõi dục duyên chung?

Phẩm đạo của cải pháp trí trong năm địa trên, đối với pháp của cõi dục, không phải là đối trị. Địa vị chí cũng không phải hoàn toàn thuộc về địa trên, vì không phải là đối trị của cõi dục, nên người đối trị dục, cũng không phải toàn là tà kiến, chỉ là do nhân đối trị. Tà kiến của cõi sắc, vô sắc hủy báng đạo tức nên cũng có thể duyên nơi phẩm đạo của pháp trí, vì có phẩm đạo của pháp trí đối trị cõi sắc, vô sắc. Nếu cho pháp trí không phải hoàn toàn đối trị cõi sắc, vô sắc, thì phẩm pháp trí của khổ, tập không phải là đối trị cõi sắc, vô sắc, nên cũng không phải hoàn toàn có thể đối trị cõi sắc, vô sắc. Do không thể đối trị phần do kiến đạo đoạn trừ, nên pháp trí của phẩm đầu không thể đối trị phiền não của phẩm đầu kia. Vì không phải là đối tượng đối trị của cõi sắc, vô sắc này, nên phẩm pháp trí không phải là đối tượng duyên của sắc, vô sắc kia. Tức là phải thừa nhận tà kiến của cõi sắc, vô sắc không thể duyên chung nơi phẩm loại trí của chín địa, không phải phẩm loại trí có thể đối trị chung các phiền não trong hai cõi trên. Nghĩa là không phải phẩm đạo loại trí của địa thuộc tỉnh lỵ thứ hai v.v..., cũng có thể làm đối trị phiền não của địa thuộc tỉnh lỵ thứ nhất v.v... Tỉnh lỵ thứ nhất v.v... cũng không phải là hoàn toàn không có đối trị. Suy tìm nêu hỏi hai phần này như trước đã nói.

Lại, tùy miên của ba cõi duyên nơi đạo đế không phải do nhân của khổ, tập, diệt đã đối trị, nên kiến chấp hủy báng đạo, về lý tức nên không có khả năng duyên chung nơi địa trên, địa dưới. Lưới lỗi làm nơi đạo của sáu, chín địa như thế, về lý thật sự đều không có. Pháp loại cùng đối chiếu, vì chủng loại riêng khác. Phẩm pháp, loại trí, về loại đối trị là đồng, vì cùng là nhân cùng là duyên. Nghĩa là đạo của phẩm pháp trí, đồng là chủng loại đối trị Hoặc của đạo đế đã duyên trong cõi dục. Đây là đồng với đạo đoạn trừ, là do nhân hỗ tương, duyên hỗ tương. Nếu như không phải là đối trị, cũng duyên nơi đạo đế là đối tượng duyên của phiền não nơi cõi dục. Đạo của phẩm loại trí so với phẩm pháp trí tuy cùng là nhân, nhưng do chủng loại của

môn đối trị nên riêng khác. Vì không duyên nhau, nên không phải là duyên nơi đạo, là đối tượng duyên của phiền não thuộc cõi dục.

Căn cứ đạo đối trị này đã ngăn chặn phiền não duyên nơi đạo thuộc cõi sắc, vô sắc, cũng nên có thể duyên nơi phạm pháp trí, đối trị lỗi lầm nơi cõi sắc, vô sắc. Nghĩa là ở trong đây, tuy có phần ít đạo của phạm pháp trí, có thể đối trị phần ít phiền não của cõi trên, cũng cùng làm nhân, nhưng do chủng loại của môn đối trị dị biệt, nên so với phạm loại trí là không cùng duyên, nên không phải là đối tượng duyên của phiền não duyên nơi đạo ở cõi trên. Đạo của phạm loại trí ở trong chín địa, do một chủng loại lần lượt cùng là nhân, lại duyên lẫn nhau, nên loại đối trị là đồng. Tuy không phải là đối trị, nhưng có thể hợp làm cảnh của hoặc duyên nơi đạo trong tám địa trên. Thế nên như tụng đã nói, về lý là thành.

Do đâu tham, sân, mạn cùng hai thủ kiến, do vô lậu đoạn, nhưng không duyên nơi vô lậu?

Do các người vui thích cầu chân giải thoát, đối với phiền não tham, nhất định nên liả bỏ. Nếu duyên nơi vô lậu, thì như dục của pháp thiện, mong cầu Niết-bàn và Thánh đạo, người cầu giải thoát, không nên liả tham. Lại, diệt, đạo đế nên là đối tượng đoạn. Đức Phật nói liả cảnh tham gọi là đoạn. Như Khế kinh nêu bày: Ông ở trong sắc, nếu có thể đoạn trừ tham sắc cũng gọi là đoạn. Lại ở nơi cảnh tham thấy rõ lỗi lầm, nên mới được liả tham. Nếu thừa nhận có người tham duyên nơi vô lậu, nên khi ở nơi diệt, đạo thấy rõ lỗi lầm, tham mới được liả. Kiến này không phải là tịnh, há có thể dứt hết Hoặc?

Lại đối với cảnh tham, nhận thấy công đức, nên tham mới được sinh.

Nếu thừa nhận có người tham duyên nơi vô lậu, thì các hành như diệt, tĩnh v.v... khi quán vô lậu tham nên tăng trưởng, vì sao nhân đây có thể dứt hết các Hoặc?

Đã đều cùng không dứt hết Hoặc, thì sinh tử tức nên là vô cùng. Vì thế nhận biết tham không duyên nơi vô lậu.

Duyên nơi sự oán hại mới được sinh sân. Trong sự vô lậu, thì lia tướng oán hại, nên duyên nơi vô lậu, sân tất không sinh.

Lại, tùy miên sân, tướng của nó thì thô ác, còn các pháp vô lậu thì rất vi diệu, nên sân đối với pháp vô lậu kia, không cùng được hiện hành. Các tùy miên mạn, tướng là cao ngạo nên tánh không tĩnh lặng, các pháp vô lậu thì rất tĩnh lặng nên không sinh cao ngạo.

Lại người sinh mạn khởi suy nghĩ nói: Ta được pháp này, không phải vì sức của pháp vô lậu có thể làm duyên. Nên đã khởi mạn như thế. Còn pháp vô lậu thì có khả năng đối trị mạn, nên mạn không duyên nơi vô lậu.

Nếu hai thủ có thể duyên nơi vô lậu, tức là nên cùng với chánh kiến tương đồng. Vì vô lậu là tánh chân tịnh thù thắng, hai thủ đã không điên đảo, nên không phải là do kiến đạo đoạn. Vì thế hai thủ không duyên nơi vô lậu.

Nếu như vậy có người đối với kẻ hủy báng Niết-bàn, cho là tà kiến như trên khởi tùy miên sân. Đã gọi là đối tượng duyên, tức nên không có lỗi. Đối với pháp có lỗi, khởi tâm ghét bỏ, vì đang hợp với uy nghi của pháp kia, nên xa lia, tức nên giận dữ, không phải là do kiến diệt đoạn.

Không có lỗi như thế, vì ngu tối nơi tướng diệt, tức đối với người có thể hủy báng mới khởi sân. Nghĩa là ở nơi xứ khác chấp là giải thoát rồi, đối với kẻ hủy báng chân giải thoát mới khởi tâm bất nhẫn. Thế nên chủ yếu là người ngu nơi tướng chân diệt, mới ở nơi tà kiến như trên hủy báng diệt, khởi ghét bỏ tột cùng đối với kiến diệt đoạn sân.

Có những người không ngu nơi tướng chân diệt, ở nơi tà kiến như trên có thể hủy báng diệt. Nếu sinh chán bỏ, cho không phải tùy miên sân, mới là thuộc về căn thiện không tham.

Lại, như người trong bụng, tích tụ nhiều bệnh, vì nuôi sống thân mạng, nên tuy ăn các thức ăn ngon, nhưng vì bệnh đã xen tạp, nên đều thành suy tổn. Người bụng không bệnh, phàm có thức ăn thì tất cả đối với thân đều có ích, không có tổn hại.

Như thế, nếu có người ở trong phi diệt, vọng cho là diệt sinh tham ái, tức cấu uế cùng nối tiếp, nên ở nơi tà kiến v.v... đã khởi ghét bỏ, ngờ vực, đều gọi là pháp như tà kiến v.v... đã khởi giận dữ, duyên nơi kiến diệt đoạn.

Nếu có người như lý, ở trong chân diệt, nhận biết là chân diệt. Người không tham ái, tức thanh tịnh cùng nối tiếp, nên ở trong tà kiến v.v... có thể hủy báng diệt, đã sinh chán bỏ, tức đều không có lỗi.

Nếu đối với chánh kiến nhận biết có Niết-bàn, đã khởi giận dữ, là đối tượng đoạn của kiến nào?

Ở đây, không nên nêu vấn nạn về sân do kiến đạo đoạn, vì lý tất không cùng duyên nơi pháp thiện. Nên duyên nơi chánh kiến này, nhất định là do tu đạo đoạn. Tuy nhiên, người đã kiến đế, thì giận dữ này không còn hiện hành. do tham của kiến chấp hủy báng diệt đã đoạn trừ vĩnh viễn. Đâu thể không tin có sân duyên nơi vô lậu?

Há không phải là sân này, người đời hiện nhận biết là có. Nghĩa là có ngoại đạo nói: Trong Niết-bàn, vĩnh viễn diệt các căn, là suy tổn lớn. Đối với Niết-bàn này, ta nhất định không vui cầu. Lời nói này vốn không phải là sân, mà là tà kiến. Nên Bản luận nêu rõ: Đối với vui, chấp là khổ, là thuộc về tà kiến do kiến diệt đoạn. Lý tất nên như thế. Do tất cả khổ, đến xứ rất vui, mới được diệt trừ vĩnh viễn. Xứ rất vui là chỉ cho Niết-bàn chân thật. Nói rất vui ở đây là hiển bày an lạc thắng nghĩa. Ngoại đạo kia không thể hiểu rõ về tướng của an lạc này.

Lại, không thể nhận biết lỗi lầm của sinh tử, nên tham đắm các hữu, không ưa thích xuất ly, nên khởi tà kiến, phi bác Niết-bàn, đâu thể

chấp đây là giận dữ duyên nơi diệt? Tuy nhiên, Thượng tọa nói: Đã thừa nhận tà kiến, nghi và hai vô minh duyên nơi vô lậu, tức nên diệt đạo đều thành hữu lậu. Nếu cho diệt, đạo không phải là Hoặc đã làm mê lầm, mà chủ yếu là Hoặc của sự hữu lậu đã khiến mê lầm. Tức là nếu có kẻ ở trong sự hữu lậu kia, có đối tượng mong cầu đạt được, có thể khởi phiền não, thì nhất định không có lỗi diệt, đạo trở thành hữu lậu.

Sở dĩ diệt, đạo kia không thành tướng hữu lậu, là vì Đức Phật đã nói: Hữu lậu chỉ là sự ái giận. Diệt, đạo đã không phải thuộc về sự ái giận, nên tuy diệt đạo kia có bị tà kiến v.v... duyên, nhưng quyết định không có lỗi trở thành hữu lậu.

Nếu như vậy thì không thừa nhận tùy miên tham, sân là Hoặc của tướng chung, vì không phải tất cả cảnh đều bị tham, sân trói buộc, tức nên có lỗi là sự hữu lậu cũng trở thành vô lậu?

Thượng tọa kia nhất định không hiểu rõ tông nghĩa của Đối pháp, vì thừa nhận tự tướng phiền não ở vị lai, chắc chắn có thể trói buộc các sự hữu lậu, không phải diệt đế, đạo đế cùng với tùy miên tham, sân trong ba thời làm cảnh, làm chỗ nương dựa. Nên cùng với sự hữu lậu kia, là không thể so sánh đồng.

Há không phải là các loại ngoại đạo của thế gian, hiện ở nơi vô lậu, cũng có khởi sân. Nghĩa là hiện có đạo Niết-bàn chân thật ở nơi chánh kiến v.v... của người khác cùng trong Niết-bàn đã đầy khởi những ghét bỏ, ngờ vực tội cùng. Xứ xứ trong kinh cũng thấy thuyết giảng rộng về kẻ ghét bỏ diệt, đạo. Lại, các phiền não đã dựa nơi tướng chung để nói, đều nhập thuộc về hai phẩm tham, sân, như nói về ba tùy miên. Lại nói về bảy tùy miên. Có chỗ nói ba kiết. Lại nói chín kiết. Không phải ba tùy miên không gồm sáu bảy tùy miên. Không phải ba kiết không gồm sáu chín kiết.

Lại, như kinh nêu rõ: Bệnh lớn có ba. Há như thân kiến v.v... không phải thuộc về bệnh lớn? Nếu gồm sáu phẩm kia cũng gọi

là bệnh lớn, thì tham, sân cũng như thế, gồm thân chung không lỗi. Nghĩa là tham có thể thân tóm chung phiền não tương ưng với vui. Sân lại có thể gồm thân chung phiền não tương ưng với khổ. Nên thừa nhận tà kiến, nghi, hai vô minh có thể duyên nơi diệt, đạo. Tức nên diệt, đạo cũng có lỗi là sự trở thành hữu lậu?

Những điều đã nói như thế, về lý đều là không đúng. Lại, đầu tiên đã nói về các loại ngoại đạo, hiện ở nơi vô lậu có đầy khởi sân, do họ không hiểu rõ về tướng vô lậu, chỉ thiếu lạc dục, không phải cho là khởi sân. Nghĩa là thâm tâm của các ngoại đạo kia ưa thích sinh tử, không ưa xuất ly, nên khởi tà kiến, không phải hủy báng diệt, đạo, há tức gọi là sân? Vì các ngoại đạo kia, hoặc bác bỏ cho là không có. Hoặc cho là có lỗi, nên đối với vô lậu, chỉ không chịu thừa nhận, không phải không chịu thừa nhận tức gọi là sân. Như đệ tử Phật đối với ngoại đạo thuyết giảng về: Tự tánh, sĩ phu, thời, phương, ngã v.v... họ cũng không chịu thừa nhận, há tức là sân?

Lại, thuyết kia đã nói, là dựa vào tướng chung để nêu bày: Tham, sân đã gồm thân chung hết thấy phiền não, do tà kiến v.v... duyên nơi diệt, đạo, thì diệt, đạo tức nên thuộc về sự sân, trở thành hữu lậu, về lý cũng không đúng, vì trái với tự ý, vì có lỗi thái quá, vì không quyết định, vì hợp với thuyết khác. Nghĩa là Thượng tọa kia, nơi xú xú tự nói: Đức Thế Tôn không nên tạo ra mê lầm để giảng nói. Nếu Đức Phật ở đây chỉ nêu lên tham, sân, ý muốn thân tóm chung tất cả phiền não, há không phải là lời nói này rất là mê lầm? Hoặc nếu nêu lên hai, liền có thể gồm thân pháp còn lại, thì về sau thuyết giảng pháp còn lại, tức là vô dụng? Nên thuyết kia đã nói là cùng trái với ý mình.

Vì sao thuyết kia nói có lỗi thái quá?

Nghĩa là trước đã giải thích tham, mạn hai thủ, không duyên nơi diệt, đạo, lý đó là cực thành. Căn cứ theo lời ông đã nói, tức nên

có nghĩa duyên, vì có tà kiến cùng với lạc tương ưng, thì diệt, đạo cũng nên thành sự tham. Hoặc tuy thừa nhận hai thủ thân tóm chung các Hoặc, nhưng không phải chung kia có thể duyên nơi diệt, đạo, tức nên chỉ thừa nhận duyên của tà kiến v.v..., tức không nên thừa nhận sân lìa tướng oán.

Lại, căn cứ ở nghĩa khác là có lỗi thái quá. Nghĩa là chỉ nên nói bệnh lớn có hai, do thừa nhận tham, sân, gồm thân chung các Hoặc, nhân duyên của nghiệp tập hợp, nên không có ba.

Các môn như thế v.v... số lượng đều nên giảm.

Người không quyết định: Nghĩa là thuyết kia đã nói, chỉ nói tham, sân có thể gồm thân các Hoặc, như tùy miên v.v... ít có thể gồm thân nhiều. Điều này không nhất định, nhưng có xứ nói ít chỉ như là gồm thân không gồm thân pháp khác. Có xứ nói: Danh chung thừa nhận gồm thân riêng, như xứ duyên khởi, nói ái duyên thủ. Tông kia chỉ thừa nhận ái là duyên của thủ, không phải gồm thân Hoặc tương ưng với lạc còn lại. Tên gọi thủ tuy là chung nhưng chỉ thừa nhận gồm thân ái.

Lại Khế kinh nói: Ta sẽ vì các ông thuyết giảng về các lưới ái.

Trong đây, chỉ nói về tướng tham cầu, nên gồm thân ái, không phải thứ khác.

Lại thấy kinh khác nói chung về phiền não nhưng không gồm thân kiến. Như trong năm trước, hoặc nêu lên tên riêng mà gồm thân chung Hoặc. Như Khế kinh nêu: Vô minh duyên hành.

Lại, ba tùy miên v.v... ở trong đây, cũng cùng nói về tùy miên kia không phải gồm thân tất cả nên thuyết khác. Nghĩa là nếu Đức Thế Tôn muốn dựa nơi tướng chung để thuyết giảng về các phiền não, không nên ở đây nói tham cùng với sân, chỉ nên nói về vô minh, như vô minh duyên hành. Vô minh này có thể gồm thân chung tất cả phiền não, cùng với tướng của các phiền não hành theo.

Nếu nói về tham, sân chỉ có thể tự gồm thâm các thứ kia, như trước đã nói. Tức là nếu có kẻ ở trong sự việc kia, có đối tượng cầu đắc, có thể khởi phiền não, thì lời nói này có ý nghĩa gì? Không phải là tông của tôi nêu bày. Chủ yếu là ở trong cảnh, có đối tượng cầu đắc mới khởi phiền não, chỉ do ở nơi cảnh, không thể nhận biết rõ, nên khởi phiền não trong chỗ cầu khởi, sau khởi.

Nếu như vậy thì đâu thể nói câu Hoặc đã làm mê lầm. Nghĩa là nếu ở trong cảnh, Hoặc được tự tại, thì có thể thâm nhận cảnh, khiến thuận theo sinh tăng, không phải khi Hoặc sinh thì thâm tóm, nhận lấy ở cảnh. Đặt vật báu giấu chơi loại hàng đầu ở nơi tâm, gọi là làm mê lầm, chỉ là nghĩa của Hoặc trong cảnh được tự tại, gồm thâm khiến thuận với đắc sinh rồi thì tăng thêm.

Nếu không phải là Hoặc của đối tượng làm mê lầm ở trong cảnh, thì tuy duyên nơi cảnh kia sinh, nhưng không tăng trưởng. Như người nhượng mắt để xem kỹ vàng mặt trời, mặt trăng, có thể khiến cho nhãn căn bị tổn giảm thêm lên. Thế nên, tham v.v... không duyên nơi vô lậu, lý đó cực thành. Diệt, đạo tuy bị tà kiến v.v... làm cảnh, nhưng không phải là hữu lậu.

HẾT - QUYỂN 48

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 49

Phẩm thứ 5: BIỆN VỀ TÙY MIÊN, phần 5

Vì hiển bày nghĩa trên, nên lại xét chọn: Trong chín mươi tám tùy miên, có bao nhiêu thứ do đối tượng duyên nên tùy tăng? Bao nhiêu thứ do tương ưng nên tùy tăng? *Tụng nêu:*

Chưa đoạn tùy miên biến

Nơi tự địa: Tất cả

Không biến ở tự bộ

Đối tượng duyên: Tùy tăng

Không duyên trên vô lậu

Không gồm thâu hữu trí

Tùy nơi pháp tương ưng

Tương ưng nên tùy tăng.

Luận nói: Tùy miên biến hành sai biệt có hai: Nghĩa là biến hành ở địa cõi của mình và biến hành nơi địa cõi của kẻ khác.

Tùy miên không biến hành sai biệt cũng có hai: Nghĩa là duyên nơi hữu lậu, duyên nơi vô lậu.

Lại, trong biến hành thì địa cõi của mình: Nghĩa là tùy tăng do đối tượng duyên của pháp thuộc địa, cõi của mình, khắp ở năm bộ. Trong không biến hành thì duyên nơi hữu lậu: Nghĩa là tùy tăng do đối tượng duyên của pháp thuộc địa, cõi của mình, bộ mình.

Trong không biến hành thì duyên nơi vô lậu và trong biến hành thì duyên nơi cõi khác: Nghĩa là đối với cảnh của đối tượng duyên, không có nghĩa tùy tăng. Vì sao? Vì cảnh của đối tượng duyên kia không phải là đối tượng thân nhận và trái nhau. Nghĩa là nếu có pháp là thân kiến trong địa này và ái thân tóm làm của mình có, thì có thể có làm ái của thân kiến này. Là lý tùy tăng do đối tượng duyên của tùy miên hiện có trong địa.

Nói tùy tăng: Nghĩa là các tùy miên ở trong pháp này đã theo đầy đủ trụ và tăng trưởng. Tức là nghĩa tùy buộc, tăng thêm tối tăm, ngưng trệ. Như chiếc áo có thấm ướt bụi bặm theo đầy dính bám. Như ruộng có thấm ướt thì hạt giống tăng trưởng. Không phải các pháp vô lậu và pháp của địa trên. Vì các thân kiến của địa dưới bị ái thân tóm làm của mình. Duyên nơi Hoặc của địa dưới kia không phải là tùy tăng do đối tượng duyên, vì không tùy buộc, tăng thêm mờ tối, ngưng trệ.

Nếu sinh ở địa dưới, cầu được địa trên v.v..., là dục của pháp thiện, không phải cho là nhiễm ô, vì cầu lìa nhiễm nên dục này sinh.

Niết-bàn của Thánh đạo và pháp của địa trên cùng với chủ thể duyên nơi Hoặc của địa dưới kia là trái nhau, nên hai pháp đó cũng không có lý tùy tăng do đối tượng duyên. Như đối với tảng đá nóng thì chân không giẫm lên đấy. Như trong ngọn lửa đang cháy thì loại sâu bước không tăng trưởng. Tùy miên này khởi gần, do đối tượng nương dựa, nhưng khi đang khởi thì gồm nhờ vào cảnh kia.

Như thế là đã biện về tùy tăng do đối tượng duyên. Tùy theo tùy miên nào ở nơi pháp tương ưng, do tương ưng, nên ở nơi pháp kia tùy tăng. Đã nói tùy tăng, nghĩa là hoàn toàn chưa đoạn. Phần đầu của câu tụng thứ nhất đã nêu lên từ *chưa đoạn*. Do đấy nên biết các duyên vô lậu, cõi khác, phiền não khác, chỉ là tùy tăng do tương ưng. Các duyên hữu lậu, địa, cõi mình, khắp đủ có tùy tăng do tương ưng và do đối tượng duyên.

Vì sao tùy miên ở nơi pháp tương ưng cùng cảnh của đối tượng duyên có nghĩa tùy tăng?

Quý phạm sư ngày trước đã nói như thế này: Như gàn bên thành ấp, có đồng ướ tap gồm phân, nước, đất v.v... hợp thành. Ở trong đồng ướ tap ấy, do lỗi lầm của phân, khiến nước, đất v.v... cũng thành bất tịnh. Do sức của nước v.v... khiến phân chuyển tăng. Lại cùng nhau nương dựa đều rất đáng ghét.

Như thế, trong tụ tương ưng của phiền não, do sức của phiền não làm tâm tâm sở cấu nhiễm, phiền não do thể mạnh của tâm tâm sở nhiễm kia nên chuyển tăng. Lại cùng dựa vào nhau đều thành cấu ướ.

Tụ này cùng nối tiếp, cấu ướ tăng dần, cũng khiến hành theo sinh khởi v.v... thành nhiễm. Như heo, chó v.v... ở nơi đồng ướ tap kia, sinh rất ham thích, ngủ nghỉ, đùa cợt trong đó, phân dơ bám đầy, càng tăng bất tịnh. Lại, do heo, chó v.v... nên đồng ướ tap kia tăng dần.

Như thế đối tượng duyên tự địa, hữu lậu, do sức của phiền não nên nghĩa hữu lậu thành.

Hữu lậu kia lại có thể thuận theo sức của phiền não, khiến ba phẩm kia theo thứ lớp tăng dần. Như người sạch sẽ ngã nhằm vào đồng phân dơ. Tuy tiếp xúc với phân dơ, nhưng không bị cấu ướ thêm. Người kia cũng không thể tăng thêm đồng ướ tap nọ.

Như thế, pháp vô lậu, cõi, địa khác, tuy cũng có bị phiền não làm đối tượng duyên, nhưng các pháp kia cùng đối chiếu, đều không có nghĩa tăng. Tùy miên của địa khác này duyên nơi vô lậu, chỉ do tương ưng nên có lý tùy tăng.

Có thuyết khác với đây, nói như thế này: Như rượu pha lẫn chất độc thì nóng bức càng tăng, thể mạnh của chất độc cũng gia tăng công sức.

Như thế, hữu lậu cùng với các phiền não tương trợ đều cùng gia tăng công năng. Như dùng thuốc hay hòa trong các thuốc độc, khiến công năng của chất độc có tồn giảm, không tăng thêm. Như thế, vô lậu tuy bị Hoặc duyên, đã khiến công năng của Hoặc có tồn giảm, không tăng ích. Cho nên duyên nơi vô lậu có tà kiến sinh, nhưng tà kiến kia không thể đoạn dứt căn lực thiện. Cũng có Chí giáo nêu rõ các tùy miên có duyên nơi vô lậu, không có lý tùy tăng. Như Khế kinh thuyết giảng: Bí-sô nên biết! Nghi ăn là thế nào? Nghĩa là ba đời: Ở nơi đời quá khứ có Hoặc, có nghi. Hiện tại, vị lai nói cũng như thế. Vô vi tuy là đối tượng duyên của phiền não, nhưng vì không phải là đối tượng tùy tăng, nên ở đây không nói đến.

Đã không nói về vô vi này, thì vô lậu hữu vi, căn cứ theo vô vi ấy, cũng nên không phải là đối tượng ăn của nghi. Như kinh nói chung về các hành vô thường. Lý thật thì trong đây chỉ nói về pháp hữu lậu, do nơi phần sau nói về tịch tĩnh kia là lạc. Vì vậy Bản luận cũng nói: Vô lậu duyên nơi phiền não có tùy tăng, thì chỉ do tương ưng không phải do đối tượng duyên. Tùy miên khứ, lai có tùy tăng, không nên nói nhất định có thể phát khởi đạt được. Nếu khác với đây, thì các loại phạm phu, nơi phần vị tâm không nhiễm, tức nên lia tùy miên. Nhưng Đức Thế Tôn nói: Trẻ con, đồng tử, em bé bệnh, ngủ, tuy không nhiễm dục, nhưng có tùy miên dục tham tùy tăng. Nên nêu rõ tùy tăng, cho đến chưa đoạn.

Nếu tùy miên kia đã đoạn, thì không có tùy miên tùy tăng do tương ưng, do đối tượng duyên. Đâu thể có tùy tăng kia cũng không làm mất tướng của tùy miên. Nghĩa là do đối trị hủy hoại mất thể mạnh của tùy miên, nên không tùy tăng. Nhưng thể tướng của tùy miên kia không mất, nên nói cũng có. Hoặc căn cứ theo từng có sẽ có công dụng này. Nay, tuy không có công dụng, cũng được gọi là tùy miên. Như vị vua mất nước, cũng còn hiệu vua. Người thợ khéo tuy không còn hành nghề, nhưng tiếng tăm hãy còn.

Trong đây, Thượng tọa nêu bày như thế này: Tùy miên không có nghĩa hai thứ tùy tăng: do tương ưng và đối tượng duyên, chỉ có tự tánh ở trong phần cùng nối tiếp, tùy buộc không bỏ là có tự thể.

Tùy buộc cùng nối tiếp là có tánh có, không có tự thể chẳng? Thượng tọa kia tự đáp: Chỉ có tánh có, các triền có thể có tương ưng, đối tượng duyên.

Nếu như vậy cũng nên chấp tánh có ngã cùng tánh như chiếc bình v.v...?

Sắc v.v... của uẩn khác, như thế là tà chấp nên tự che giấu.

Trong chín mươi tám tùy miên, có bao nhiêu thứ là bất thiện? Bao nhiêu thứ là vô ký? *Tụng nêu:*

*Tùy miên hai cõi trên
Cùng thân biên kiến dục
Cùng si, vô ký kia
Còn đây đều bất thiện.*

Luận nói: Tất cả tùy miên của cõi sắc, vô sắc, đều là đối tượng điều phục của định bốn chi, năm chi, nên không có uy lực để chiêu cảm quả dị thực. Tùy miên kia đều thuộc về tánh vô ký.

Nếu cho tùy miên kia có thể chiêu cảm quả dị thực, tức nên hai cõi trên có thọ phi ái. Nhiễm chiêu cảm thọ ái, về lý là không thành. Nhưng không có lỗi Thánh đạo thành vô ký, vì chỉ pháp hữu lậu là có dị thực.

Trong chủng loại này không có dị thực mới có thể nói là tánh vô ký.

Há không phải là kinh nói: Các Thánh đệ tử, nếu có thể nhập nơi tĩnh lự thứ tư, thì có thể xả bỏ pháp bất thiện, tu tập pháp thiện. Điều này cũng đâu có lỗi. Như Khế kinh nói: Các Thánh đệ tử đã chứng tâm bất động, khéo giải thoát, có đủ báu Mạt-ni, có thể xả bỏ

pháp bất thiện, tu tập pháp thiện. Không phải các A-la-hán có bất thiện để có thể xả bỏ. Lại, người đã vĩnh viễn đoạn trừ các thứ bất thiện, thì cũng thừa nhận siêng tu bốn chánh đoạn, nên biết đều căn cứ theo đối trị chán hoại và đối trị phần xa để nói nên không có lỗi.

Vì sao nhận biết như thế?

Do Khế kinh nói: Lìa các pháp dục ác bất thiện.

Thượng tọa giải thích cho: Căn cứ nơi phần vị định đề nêu bày.

Giải thích kia là phi lý, vì nơi cõi dục cũng nên như thuyết kia đã nói. Cõi dục cũng có Tam-ma-địa thiện, nên nói lìa pháp dục ác, bất thiện, là không sai biệt.

Lại, các phàm phu nhập tĩnh lự thứ nhất, cũng nói là lìa pháp dục ác bất thiện. Không phải các loại phàm phu của tông ông đã lập.

Hữu lậu cùng nối tiếp lìa các phiền não.

Vì thuyết kia thừa nhận pháp hữu học hãy còn có tùy miên. Khế kinh đã nêu rõ câu: Nhập tĩnh lự thứ nhất, lìa các pháp dục ác bất thiện. Nên hai cõi trên nhất định không có bất thiện. Nếu khác với đây, thì khi phàm phu hiện nhập tĩnh lự thứ nhất, nên như cõi dục, không phải lìa pháp ác bất thiện của tự địa.

Lại, sinh nơi cõi này, phiền não của cõi trên cũng cùng hiện hành, nên trong phần vị định cũng có không lìa pháp ác bất thiện. Hoặc nghiệp đã phát, có thể chiêu cảm hữu sau, nên biết sinh ở đây, cùng khởi Hoặc kia.

Đã từng không có câu nói ở phần vị định kia không lìa. Do đây nhất định biết giải thích đã nêu là phi lý.

Lại nói: Phiền não của cõi trên, cũng nên chiêu cảm quả phi ái, như Hoặc của cõi dục. Nghĩa là như phiền não bất thiện của cõi dục, tuy hỗ trợ thí v.v... chiêu cảm sinh nơi nẻo người, trời, nhưng phiền não kia không phải là không chiêu cảm dị thực. Phiền não của cõi

sắc, vô sắc cũng như vậy. Vì công năng của phiền não có sai biệt, không phải chỉ có thể chiêu cảm dị thực của khổ thọ.

Biện giải này về lý cũng không đúng. Vì trong cõi dục có các nẻo ác. Vì các xứ đều đồng một tùy miên, nên phiền não của trời Tha Hóa Tự Tại cũng có thể chiêu cảm quả của nẻo ác. Vì không phải cõi sắc, vô sắc có xứ sở riêng, có thể thọ nhận dị thực phi ái của phiền não.

Thượng tọa kia nên chấp nhân dị thực ác có mà không có quả. Hoặc Thượng tọa kia nên chấp cõi trên có xứ thọ nhận quả phi ái. Lại ở trong nẻo nhân, thiên thuộc cõi dục có nghĩa thọ nhận quả bất thiện đầy đủ, không phải cõi sắc, vô sắc có thể so với đây là đồng.

Lại, như tông của ông cho: Tất cả phiền não tuy đồng, nhưng công năng của bất thiện thì dị biệt, nên có chiêu cảm khổ thọ, và không có công năng chiêu cảm. Như thế cũng nên thừa nhận các phiền não tuy đồng ở nơi cảnh loạn đảo mà duyên, nhưng công năng kia có sai biệt, nên có thứ là vô ký, có thứ là bất thiện.

Lại, phiền não kia, nếu là tánh bất thiện, thì đã không thừa nhận chiêu cảm dị thực khổ thọ, mà thừa nhận phiền não kia có thể chiêu cảm quả lạc thọ chăng? Không như vậy. Nếu thế thì các nghiệp hữu lậu tức nên thành vô ký. Nếu không thể chiêu cảm quả ái, phi ái, thì tất cả đều thừa nhận là tánh vô ký, đâu thể nói riêng là không phải?

Lại nói tánh không nhận biết không phải là thiện xảo, vì tất cả phiền não đều do pháp kia thâm nhận, do đầy đều nên là bất thiện, thì cũng không hợp lý. Tuy phiền não kia đều đồng không phải là tánh thiện xảo, do không nhận biết thâm nhận, nhưng đã thừa nhận trong đó có sai biệt, như ông tuy thừa nhận tánh bất thiện là đồng, nhưng đối với khổ thọ thì nhân không phải nhân là khác.

Lại, pháp học kia tức nên thành bất thiện. Nghĩa là thuyết kia tự thừa nhận các pháp hữu học, đối chiếu với tùy miên là thuộc về không thiện xảo, cũng được gọi là có tùy miên.

Lại, thuyết kia không nên nói các phiền não đều không phải là thiện xảo, không nhận biết thâm nhận. Vì thâm nhận tự thể, về lý là không thành. Theo lý thì không có hai tư duy đồng thời khởi.

Nếu cho dẫn sinh gọi là thâm nhận, thì các hành thiện nên thành bất thiện. Vì vô minh làm duyên dẫn các thứ kia sinh. Do thiện này không thể dùng bất thiện kia làm nhân, chứng biết là phiền não triền của sắc, vô sắc là bất thiện. Hai kiến thân, biên cùng si tương ưng là hệ thuộc cõi dục, cũng là tánh vô ký, vì chuyển theo điên đảo, nên đâu thể cho không phải là bất thiện? Lại, vì hữu thân kiến thuận với hành thiện, trái với đoạn trừ thiện, nên nhất định không phải là bất thiện.

Nếu cho cũng có thể thuận với bất thiện, nên phải thành bất thiện, vì sau thân kiến, tất cả phiền não cùng hiện hành. Do đấy, chỉ là hữu phú vô ký. Không phải tôi nói phiền não kia vì thuận với hành thiện, nên tức thành tánh thiện. Vì sao nêu vấn nạn nói thuận với bất thiện nên thành tánh bất thiện? Như thiện hữu lậu tuy thuận với hai biên, nhưng không mất tánh thiện. Ở đây cũng nên như thế.

Nếu cho tham cầu diệu lạc trên cõi trời, vì thuận với hành phước nên là vô ký, thì so sánh này là không đúng. Tức do sức của ngã kiến đối với những diệu lạc trên cõi trời, dấy khởi mong cầu, cho là ta sẽ thọ hưởng diệu lạc của cõi trời, tức diệu lạc này làm môn có thể tạo nên hành phước. Tuy nhiên, khi tham diệu lạc nơi cõi trời kia, là đã đoạn căn thiện, nói là bị nhân cưỡng ép, nên là bất thiện. Hoặc do ngã kiến, nên ái của cõi trời mới hiện hành. Nghĩa là do chấp thấy ta sẽ thọ hưởng diệu lạc của cõi trời, mới đối với diệu lạc kia dấy khởi tham cầu. Ngã mạn cũng tùy theo sau thân kiến dấy khởi, khiến tâm đề cao, nên không thuận với hành tu nghiệp thiện. Lại, trái với sự gần gũi bạn lành v.v... Nghĩa là do ngã mạn, tâm tự đề cao, ý thị, nên việc thân cận với bạn lành đều khó được thành.

Trong biên chấp kiến chấp biên đoạn là chấp sinh đoạn, nên không trái với Niết-bàn, vì thuận với môn chán lia, nên không phải là bất thiện. Như Đức Thế Tôn đã nêu rõ: Nếu đây khởi kiến này, thì ngã đối với tất cả đều không chịu thọ nhận. Nên biết kiến này không thuận theo tham dục, mà tùy thuận với không tham, cho đến nói rộng.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Ở trong các kiến thú của các ngoại đạo, kiến này là hơn hết. Nghĩa là ngã không có, ngã sở cũng không có. Ngã sẽ không có, ngã sở sẽ không có.

Lại, người này không sợ sệt nơi xứ có nhiều sợ hãi. Như Khế kinh nói: Phạm phu ngu tối, không nghe chánh pháp, nên có thể không biết sợ nơi chốn rất đáng sợ. Nghĩa là ngã không có, ngã sở cũng không có. Ngã sẽ không có, ngã sở sẽ không có, nên không sợ hãi.

Ở đây, Thượng tọa nói thế này: Vì sao có biên kiến thấp kém như thế mà có thể thuận với giải thoát? Do tất cả vọng kiến của các hữu tình đều thâm tóm vào kiến này. Nhưng tôi không nhận biết là có ý nghĩa sâu xa gì?

Chấp biên kiến này có thể thuận với giải thoát. Kiến này thấp kém, đúng như lời đã nói. Không phải là môn phương tiện, chấp là sinh đoạn. Nhưng về hành tướng này, Đức Thế Tôn có lúc vì các Bì-sô, không hỏi mà tự giảng nói: Hoặc có một loại hữu tình khởi tư duy này cho là: Ngã không có, ngã sở cũng không có. Ngã sẽ không có, ngã sở sẽ không có. Khi thắng giải như thế, liền đoạn dứt kiết phần dưới. Nên biết kiến này có thể thuận với giải thoát. Do đây nên biết không phải là tánh bất thiện.

Lại, ở trong biên chấp kiến như vậy, đều ở nơi phương tiện, chấp là phương tiện kiến. Không có ở nơi thấp kém, chấp là thắng kiến. Không ở nơi thật có, bác bỏ cho là vô kiến. Không ở nơi không phải là ngã thường chấp là ngã, thường kiến.

Vì sao lại nói là do tất cả vọng kiến của các hữu tình đều thâm tóm vào kiến này? Cháp biên kiến thường, thuận với ngã kiến sinh, lý là vô ký, như nói về ngã kiến. Nhưng vị kia chưa được trí chứng chân lý. Lại, chưa thừa phụng Sư đạt chân lý, luôn khởi ngã mạn cho là mình có khả năng làm thêm bậc, tự nói thế này: Nhưng tôi không nhận biết là có ý nghĩa sâu xa gì? Cháp biên kiến này, có thể thuận với giải thoát, đúng như lời đã nói.

Có Sư khác lại nói: Hai kiến thân, biên, vì là gốc của sinh tử, nên phải là bất thiện.

Thuyết của Sư kia không hợp lý, vì nhân có ba: (1) Nhân khởi. (2) Nhân sinh. (3) Nhân dị thực.

Do nhân khởi, nên không vượt quá cõi, địa. Vì nhân sinh, nên khiến được thọ sinh. Do nhân dị thực, nên sinh rồi thì thọ nhận dị thực. Hai kiến thân, biên là nhân sinh khởi, không phải là nhân dị thực, gọi là gốc của sinh tử, nên Bản luận nêu rõ: Thân kiến có thể khiến cho ba hữu cùng nối tiếp, cho đến nói rộng. Nhưng Kinh chủ nói: Thân kiến cấu sinh là tánh vô ký, như thân kiến của cầm thú v.v... hiện hành.

Nếu phân biệt về sinh, thì kiến là tánh bất thiện. Giải thích này là không hợp lý, vì không thể phân biệt mà nói thuộc về kiến, do kiến đạo đoạn trừ, về lý là không thành. Ở đây không nên nói là do tu đạo đoạn vì chính thức cùng trái với kiến giải về vô ngã. Nên biết chỉ là do tu đạo đoạn, vô ký không nhiễm là thuộc về tà trí.

Nếu không thừa nhận như vậy thì có lỗi thái quá. Nghĩa là cầm thú v.v... ở trong đời trước v.v... là không thể phân biệt, cũng nên có được những hiện hành như nghi v.v... như hữu thân kiến. Ở cõi sắc, vô sắc cũng có phân biệt về phiền não hiện hành nên là bất thiện. Cõi kia có bất thiện, như trước đã ngăn chặn, nên hai kiến thân, biên trong cõi dục, chỉ thuộc về tánh hữu phú vô ký. Tất cả tùy miên hệ

thuộc ở cõi dục còn lại, so với trên là trái nhau, tức đều là tánh bất thiện. Ở đây cho là cõi dục đã làm rõ trong cõi dục phần tụng còn lại đã nói ở trên đều là bất thiện. Không phiền phải nói số còn lại này đều bất thiện.

Trong Hoặc bất thiện đã nói ở trên, có bao nhiêu thứ có thể làm Thể của căn bất thiện? *Tụng nêu:*

*Căn bất thiện cõi dục
Tham, sân, si, bất thiện.*

Luận nói: Chi tất cả tham, sân hệ thuộc cõi dục và si bất thiện là thuộc về căn bất thiện. Như thứ lớp đó, Đức Thế Tôn thuyết giảng là ba căn bất thiện tham, sân, si. Thể chỉ là phiền não bất thiện là pháp bất thiện. Căn gọi là căn bất thiện theo nghĩa của tông như thế. Há không phải là đã sinh tất cả pháp ác? Điều làm nhân sau không phải chỉ có ba thứ, không có vượt quá ba, về lý do căn bất thiện là đối ngược với căn thiện để kiến lập.

Do đâu không kiến lập căn thiện như không mạn v.v...?

Đức Phật ở trong pháp nhận biết mà không kiến lập chẳng?

Có Sư khác nói: Trong năm thức thân không có mạn ác v.v... để có thể đối ngược lại. Lại gồm đủ năm nghĩa mới lập căn bất thiện. Nghĩa là chung nơi năm bộ, nương dựa khắp sáu thức, là tánh của tùy miên, phát khởi thân ngữ ác, khi đoạn căn thiện là gia hạnh mạnh mẽ. Mạn v.v... thì không như vậy, nên không phải là căn bất thiện. Nghĩa căn cứ theo đây là đã thành, nên Tụng không nói.

Như Hoặc bất thiện, có căn bất thiện. Trong Hoặc vô ký có căn này không?

Cũng có. Là thể nào? *Tụng nêu:*

*Căn vô ký có ba
Ái, si, tuệ, vô ký*

*Không phải khác hai cao
 Ngoài mới lập bốn thứ
 Trong ái, kiến, mạn, si
 Ba định đều là si.*

Luận nói: Các Sư Tỳ-bà-sa ở nước Ca-thấp-di-la đã nói về căn vô ký, cũng có ba thứ. Nghĩa là ba thứ ái, si, tuệ vô ký, tất cả nên biết đều thuộc về căn vô ký. Tuệ căn thâm tóm chung hữu phú, vô phú. Căn là nghĩa nhân. Tuệ vô phú vô ký vì cũng có thể làm nhân, nên thuộc về căn vô ký. Ba thứ này có sức sinh các vô ký.

Vì sao nghi, mạn không phải là căn vô ký?

Vì nghi thì ở nơi hai hướng chuyển. Còn mạn thì theo cao ngạo chuyển. Nghĩa là nghi do dự nơi hai hướng động chuyển, nên không lập căn, vì căn thì trụ vững. Tướng của mạn thì cao ngạo, hướng lên trên mà chuyển, nên không lập căn, vì căn (rễ) thì hướng xuống dưới. Thế gian cùng thấy tướng của căn như thế, ẩn giấu nơi dưới đất, nên gọi là căn. Thể của căn là nghĩa phủ xuống dưới, sinh mầm lên trên. Ba thứ này như căn kia, nên cũng gọi là căn. Số còn lại không phải là tùy miên, hoặc không có dụng vượt hơn, nên không lập các pháp làm căn vô ký.

Các Sư phương ngoài lập căn này có bốn. Nghĩa là các ái, kiến, mạn, si vô ký.

Trong danh xung vô ký là đã ngăn chặn thiện ác. Do đâu bốn thứ này lập làm căn vô ký?

Vì các kẻ ngu, người tu định trên, không vượt quá chỗ nhờ dựa nơi ba thứ ái, kiến, mạn. Ba thứ này đều dựa vào sức của vô minh chuyển, nên lập bốn pháp ấy làm căn vô ký.

Các Sư kia nói: Vì sức của tuệ vô phú vô ký thì kém, nên không phải là căn vô ký, vì nghĩa của căn tất dựa vào sự bền chắc để lập. Do sức của mạn, nên các Sư Du già đã thoái mất hàng trăm ngàn công đức thù thắng. Tức sức của mạn là hơn, nên lập căn vô ký.

Bốn pháp này có công năng sinh pháp vô ký nhiễm.

Thượng tọa ở đây nêu bày như thế này: Không có căn vô ký, vì không có nơi Thánh giáo. Vì thiện, ác mãnh liệt đầy khởi, tất do căn. Vô ký thì yếu kém, không do dụng công, tự nhiên mà khởi, đâu có nhờ dựa nơi căn. Không có Thánh giáo nói lại là phi lý, vì phiền não vô ký đã có là cực thành. Nghĩa là vì sao nên phần ít nhiễm khởi, nhờ vào phần ít của căn đồng loại? Không như vậy thì pháp vô ký nhiễm có căn đồng loại là pháp nhiễm, nên như pháp bất thiện.

Lại, vì sao nhất định chấp căn này là không có Thánh giáo nói đến? Không phải tai của Thượng tọa kia do chưa nghe, liền có thể bác bỏ nói căn này không phải Thánh giáo. Vì vô lượng Thánh giáo đều đã diệt mất. Thượng tọa không nghe, đâu thể không phải là Thánh giáo.

Nhưng nơi các Đại Luận sư cổ xưa đều cùng luận rõ về nghĩa của căn vô ký, nên biết tất có văn minh bạch của Thánh giáo nêu rõ để nói về danh xưng chung, không có số lượng và danh xưng riêng. Do đó nên đã tranh luận hoặc bốn, hoặc ba căn vô ký.

Lại, trong Thánh giáo, xứ xứ đều nói về pháp hữu ký, vô ký. Lại, xứ xứ đều nói pháp hữu ký, vô ký từ nơi căn sinh. Có xứ cũng dựa trên căn hữu ký, làm phương tiện để kiến lập tên gọi căn vô ký. Vì vậy không nên nói là căn này không có Thánh giáo.

Lại, pháp yếu kém chuyên, nên cho là do sức của căn sinh, không phải là mãnh liệt.

Thế nên không phải thuyết kia đã lập về nghĩa lý sâu xa là có thể ngăn cản chúng ta lập căn vô ký.

Trong các Khế kinh nêu rõ có mười bốn sự của các vô ký. Pháp kia là đồng với đây, không phải là thiện, bất thiện, gọi là vô ký chẳng? Không như vậy thì thế nào là nên xả bỏ để đầy? Nghĩa là vấn đề luận nêu gồm có bốn thứ. Bốn thứ đó là gì? *Tụng nêu:*

*Nên hoàn toàn phân biệt
Hỏi lại, xả để ký
Như tử sinh thù thắng
Ngã uẩn là một khác v.v...*

Luận nói: Nói vân vân (Đẳng. Nơi cuối câu tụng thứ tư) là gồm thân có căn cứ theo môn khác. Lại, hỏi đáp có bốn: (1) Nên hoàn toàn ghi nhận. (2) Nên phân biệt ghi nhận. (3) Nên hỏi vặn lại ghi nhận. (4) Nên bỏ để một bên ghi nhận.

Bốn cách hỏi này như thứ lớp, như có người hỏi về sinh tử, hơn kém, một khác v.v...

Ghi nhận có bốn: Nghĩa là đáp bốn câu hỏi. Nếu nêu ra câu hỏi này: Tất cả người sinh ra đều sẽ chết chẳng?

Nên hoàn toàn ghi nhận: Tất cả người sinh ra đều nhất định sẽ chết.

Nếu hỏi: Hết thầy người chết đều sẽ sinh lại chẳng?

Nên phân biệt ghi nhận: Người có phiền não thì chết rồi sẽ sinh. Người không còn phiền não thì chết rồi sẽ không sinh.

Nếu nêu câu hỏi: Con người là hơn hay kém?

Nên ghi nhận bằng cách hỏi vặn lại: Là ở nơi chốn nào? Là nơi chốn thuộc chư thiên hay nơi chốn là nẻo ác?

Nếu người hỏi nói là nơi chốn thuộc cõi trời, thì nên ghi nhận: Con người là thua kém. Nếu nói nơi chốn là nẻo ác, thì nên ghi nhận: Con người là hơn.

Nếu nêu câu hỏi này: Uẩn cùng với hữu tình là một hay là khác? Nên ghi nhận bằng cách bỏ để qua một bên, vì hữu tình là không có thật. Tánh một, khác không thành, như sừng ngựa v.v..., như tánh lợi, độn v.v...

Có thuyết cho: Câu hỏi thứ hai kia không nên phân biệt ghi nhận, mà nên hoàn toàn ghi nhận. Nghĩa là hỏi: Người chết đều sẽ sinh lại chẳng? Ở đây nên hoàn toàn ghi nhận đáp:

Không phải vậy. Nếu như người kia lại hỏi.

Ai sẽ sinh lại chẳng? Nên hoàn toàn ghi nhận đáp:

Người có phiền não.

Hoặc người kia lại hỏi:

Ai sẽ không sinh lại? Nên hoàn toàn ghi nhận đáp:

Người không có phiền não.

Câu hỏi thứ ba kia không nên ghi nhận bằng cách vặn hỏi lại, mà nên hoàn toàn ghi nhận. Nghĩa là hỏi:

Nèo người là hơn hay là kém? Nên hoàn toàn ghi nhận đáp: Cũng hơn cũng kém, vì đối đãi nên khác nhau. Như có người hỏi:

Thức là quả hay là nhân? Nên hoàn toàn ghi nhận đáp:

Cũng là quả, cũng là nhân, vì đối đãi nên khác nhau.

Câu hỏi thứ tư kia đã hoàn toàn không ghi nhận. Uẩn cùng với hữu tình, hoặc là khác, hoặc là một, thì không nên gọi là ghi nhận.

Há không phải như Phạm chí Sinh Văn kia đã hỏi Đức Thế Tôn: Kiền-đáp-ma thị! Tôi có người thân yêu, trước đã mạng chung, nay muốn vì người ấy thí cho tín thực, không biết người kia có được thọ hương của thí này chẳng?

Đức Thế Tôn bảo: Việc này không phải là hoàn toàn. Nếu người thân yêu của ông sinh ở trong tộc họ nọ quỷ như thế, thì có được thức ăn này của ông.

Đã thừa nhận người kia là nên phân biệt ghi nhận. Trong đây cũng hỏi: Tất cả người chết đều sẽ sinh lại chẳng? Ở đây cũng nên

không hoàn toàn ghi nhận. Nên vì kẻ kia phân biệt người có phiền não thì sẽ sinh lại, không phải là người không có phiền não.

Vì sao ở đây không phải nên phân biệt ghi nhận, hoàn toàn vì câu hỏi, không phải hoàn toàn là lời đáp?

Do ở đây so với văn nghĩa của kinh đã nêu bày là đồng, đều cùng nên gọi là ứng hợp với hoàn toàn ghi nhận. Hoặc tức nên cùng gọi là nên phân biệt ghi nhận, vì lý đã bức bách, tất nên thừa nhận đồng ở trong nẻo người.

Vì câu hỏi sai biệt, tức nên ghi nhận có sai biệt. Nghĩa là có người hỏi: Nào người là hơn chăng? Ở đây, nên ghi nhận bằng cách hỏi vặn lại: Ông hỏi về phương sở nào? Hỏi về kém, cũng nên hỏi vặn lại như thế.

Nếu cùng hỏi cả hai thì nên hoàn toàn ghi nhận, là cũng hơn cũng kém. Không phải ở trong đây hơn, kém cả hai cùng hỏi. Chỉ tùy theo đây hỏi một thì nêu bày một.

Tiếng vì ý là làm rõ về câu hỏi riêng là hơn hay là kém, nên câu hỏi này thành phải ghi nhận bằng cách hỏi vặn lại. Nên trong phần ghi nhận bằng cách bỏ để qua một bên, thì vấn nạn nhất định không có.

Ghi nhận đối với câu hỏi có bốn thứ, vì kinh đã nêu. Không như vậy thì ghi nhận đối với câu hỏi tức nên chỉ nói là ba.

Như thế thì do đâu kinh đã nêu ra bốn xứ? Ba xứ trước có ghi nhận, còn xứ thứ tư thì không có?

Không ghi nhận đối với câu hỏi: Tức là ý đã hỏi.

Nếu như vậy vì sao cũng lập tên ghi nhận để nói?

Vì trong đây, như chỗ ứng hợp, nên cho đây cũng là nói câu nên xả, gác lại (để qua một bên). Tức nên trong phần gác lại câu

hỏi, phải nói: Nên gác lại, vì nếu nói lời nói khác, thì sự ghi nhận liền không thành.

Ở đây vì sao nói có bốn câu hỏi? Ai nói ở đây câu hỏi có bốn?

Do câu hỏi chỉ là một tướng không riêng khác, nên chỉ căn cứ theo bốn để ghi nhận, nhằm làm rõ câu hỏi có khác. Thế nên nói là bốn nên ghi nhận.

Vì sao gọi là tướng hỏi?

Có thuyết cho: Dựa vào hai thứ không có để ngăn chặn, đó gọi là tướng hỏi. Đây không phải là tướng hỏi, là trong luận đã tạo của Phiến Trật Lược đã nói là tướng nghi.

Tướng hỏi thật: Nghĩa là có trái nhau, hoặc không có trái nhau.

Vì muốn thấu đạt nghĩa chưa hiểu rõ, có nêu bày thừa thỉnh, nếu như không có nêu bày thừa thỉnh, thì chỉ dựa nơi hai nghĩa tùy theo chỗ xem xét để ngăn chặn một. Có chỗ do dự, chưa có thể quyết đoán rõ ràng, đó gọi là tướng nghi. Vì tướng hỏi thật tích tụ ở trong tâm. Các Sư Đối pháp an lập ghi nhận đối với câu hỏi.

Hoàn toàn ghi nhận: Nghĩa là nếu có người hỏi: Các hành là vô thường chăng? Nên hoàn toàn ghi nhận.

Phân biệt ghi nhận: Nghĩa là nếu có người tâm ngay thẳng, thỉnh nói: Xin Tôn giả vì tôi thuyết giảng pháp, thì nên vì người ấy phân biệt nói: Pháp có rất nhiều, nghĩa là khứ, lai, hiện tại. Vậy muốn thuyết giảng về pháp nào?

Nếu nói: Vì tôi giảng nói pháp quá khứ, tức nên lại phân biệt: Trong pháp quá khứ cũng có rất nhiều, là sắc cho đến thức.

Nếu thỉnh nói về sắc, thì nên phân biệt nói: Trong sắc có ba là thiện, ác, vô ký.

Nếu thỉnh nói về thiện, thì nên phân biệt nói: Trong thiện có bảy, nghĩa là lia sát sinh, nói rộng cho đến lia nói lời uế tạp.

Nếu người kia lại thỉnh giảng nói về lia sát sinh, thì nên phân biệt nói: Lia sát sinh này có ba thứ, nghĩa là do ba căn thiện không tham, không sân, không si phát sinh.

Nếu người kia thỉnh giảng nói về lia sát sinh do không tham phát sinh, thì nên phân biệt nói: Không tham này lại có hai, nghĩa là biểu, vô biểu, vậy muốn giảng nói về biểu nào?

Phân biệt như thế cho đến thời cuối cùng, tức khiến người hỏi hiểu rõ về nghĩa mình đã hỏi, nên tướng phân biệt ghi nhận này tức thành.

Do đây, đã ngăn chặn như có người tạo ra vấn nạn này: Ở sau phân biệt, đã lại không cùng có lời nói ghi nhận khác, không nên thành ghi nhận. Do tức phân biệt nói là ghi nhận. Nghĩa là khi phân biệt, người hỏi tự hiểu rõ về nghĩa đã muốn hỏi. Khi phân biệt sau cùng xong, thì đã có thể hiển bày chỗ liên hệ về nghĩa đã ghi nhận. Do đây tướng phân biệt ghi nhận này được thành. Khi chưa phân biệt, thì người kia chưa có thể hiểu, phân biệt rồi thì hiểu, nên gọi là ghi nhận.

Đây là đối với trường hợp có thể ghi nhận mà lập, dùng tên ghi nhận. Nhưng ở trong đây phần ghi nhận bằng cách gác lại (để qua một bên) xong, người đúc kết chỉ là làm rõ nghĩa sau không lia nghĩa trước. Như thế gian nói: Vượt qua khỏi núi đến sông. Không phải đây là nêu rõ trước núi, sau sông, mà chỉ muốn khiến hiểu, không phải lia nghĩa vượt qua núi mà có nghĩa đến sông.

Gác lại xong, đúc kết, duyên như thế, trong đây chủ yếu có phân biệt, mới thành nghĩa ghi nhận, không phải lia phân biệt, nên chỉ là làm rõ phần sau không lia phần trước, không phải là hiển bày thành nghĩa trước sau dị biệt.

Ghi nhận bằng cách hỏi vặn lại: Nghĩa là nếu có người tâm dua nịnh thỉnh nói: Xin Tôn giả vì tôi thuyết giảng pháp, tức nên hỏi vặn

lại: Pháp kia có rất nhiều, ông muốn giảng nói pháp nào? Không nên phân biệt quá khư, vị lai, hiện tại khác nhau. Sở dĩ như thế, vì người ghi nhận biết rõ người kia tâm mang đầy đua nịnh quanh co để cầu tìm việc sai trái nên hỏi, không nên vì kẻ ấy phân biệt các pháp, chỉ nên vặn hỏi lại, khiến kẻ nêu hỏi đứng yên lặng. Hoặc khiến họ tự ghi nhận, không có điều kiện để cầu tìm điều sai trái.

Khi hỏi vặn lại sau cùng xong, là có thể làm rõ về nghĩa liên hệ đã nói. Do đây cũng nên thừa nhận cách thức hỏi vặn lại này, gọi là ghi nhận. Do ghi nhận câu nói hỏi vặn lại là đã bao trùm câu hỏi. Có người nêu vấn nạn: Ghi nhận này cũng không thành cật vấn. Về sau không chấp nhận có lời nói ghi nhận khác.

Câu hỏi đều không cùng tương ưng với tướng hỏi, thỉnh nói: Xin Tôn giả vì tôi giảng nói pháp. Đây không thành câu hỏi, chỉ nên gọi là thỉnh.

Trong đây, vấn nạn trước nên căn cứ theo phần ngăn chặn trước. Nhưng ở đây so với trước có sai biệt. Nghĩa là nếu hỏi vặn lại, khiến người kia tự nhiên có chánh giải sinh khởi, mới được gọi là ghi nhận. Như Khế kinh nói: Ta lại hỏi ông, như ông đã ưng chịu tức nên đáp như thật. Lại, như kinh nói: Ý ông thế nào? Sắc là vô thường hay là thường v.v...?

Không phải ở đây, Đức Phật tự tạo phân biệt, chỉ do hỏi vặn lại, khiến người kia tự hiểu.

Há không phải là trong ấy gọi Đức Phật là ghi nhận? Nếu người có thể ghi nhận thì yên lặng, không có nói năng, khiến người khác sinh hiểu biết, gọi là ghi nhận tối thắng.

Lại, trong đây nói về ghi nhận bằng cách hỏi vặn lại, là có dùng hỏi vặn lại làm phương tiện để ghi nhận.

Như thế, nên biết dựa nơi hai nghĩa để giải thích tên gọi ghi nhận bằng cách hỏi vặn lại: (1) Do hỏi vặn lại tức gọi là ghi nhận.

(2) Do hỏi vặn lại làm phương tiện xong, mới ghi nhận câu hỏi của người kia.

Câu hỏi cùng với tướng hỏi là không tương ưng: Điều này cũng phi lý, vì dựa vào hai lời nói không bị ngăn chặn tức được tên của tướng hỏi.

Vì không phải điều tôi đã thừa nhận nên ông tuy thừa nhận như thế, nhưng là tự trái với tông mình.

Trong phần mở đầu của Tông kia, chính là đã hiển bày trái với lý, tuy có khi không dùng hai đạo làm chỗ dựa, nhưng chỉ hy vọng nhận biết các tướng của đạo. Nên câu hỏi: Xin vì tôi thuyết giảng đạo. Đây há không phải là hỏi về tướng của đạo? Đây là dựa vào hai pháp gì để nói là không bị ngăn chặn? Nên điều ông đã nói chỉ có thể làm rõ ông đã ghét bỏ thuyết thiện của người khác yêu mến chỗ vọng chấp của chính mình. Há do đây mà có thể đả phá được Tông của tôi sao?

Lại, ngoại đạo kia làm thế nào để an lập sự việc ghi nhận đối với câu hỏi? Vì họ cũng thu nhặt lấy phần ít nơi chánh tông, gồm dựa theo tình mình để tạo nên thuyết như thế.

Nếu hỏi về các hành là thường, vô thường, tức nên hoàn toàn ghi nhận nói: Đều là tánh vô thường. Câu hỏi có hai hướng, nghĩa là thường và vô thường. Nhưng ở trong phần ghi nhận chỉ có một hướng.

Như thế, tất cả đều nên căn cứ theo đây để nhận biết, và như vậy gọi là nên hoàn toàn ghi nhận.

Nên phân biệt ghi nhận: Như Phạm chí Sinh Văn hỏi Đức Thế Tôn: Kiêu Đáp Ma! Tôi có người thân yêu trước đã mạng chung, nay muốn vì người ấy hành thí tín thực, vậy người ấy có nhận được thức ăn đã thí này chăng?

Đức Thế Tôn bảo: Sự việc này không hoàn toàn. Nẻo có năm thứ là: Na-lạc-ca, bàng sinh, ngạ quỷ, trời, người riêng khác. Nếu

người thân yêu của ông sinh trong địa ngục, thì bây giờ chỉ nên ăn thức ăn của địa ngục. Như vậy, thức ăn của ông đã thí cho, người ấy không thể thọ nhận. Nói rộng cho đến: Nếu sinh trong nẻo người, bây giờ người kia chỉ nên ăn thức ăn theo con người. Vì thế thức ăn đã được ông đem thí cho, người kia cũng không thể thọ hưởng được. Tuy nhiên, có xứ sở gọi là tộc họ ngạ quỷ. Nếu người thân yêu của ông sinh trong tộc họ ngạ quỷ kia, thì có thể thọ nhận thức ăn uống do ông đã cúng thí.

Nếu căn cứ theo Tông của tôi, thì đối với câu hỏi như thế nên phân biệt ghi nhận. Về lý thật là không trái. Nhưng căn cứ theo Tông của ông, thì câu hỏi như vậy tức nên hoàn toàn ghi nhận, không nên phân biệt, tiến thoái suy tìm nêu hỏi, như trước đã biện.

Nên ghi nhận bằng cách hỏi vặn lại: Nghĩa là người kia nếu hỏi về ngã là thường, là vô thường chẳng? Thì nên hỏi vặn lại, nói: Dựa vào ngã nào để hỏi? Nếu dựa vào ngã của sắc, cho đến ngã của thức thì nên đáp là vô thường. Nếu có người hỏi: Ngã là có chẳng? Là không có chẳng? Tức nên hỏi vặn lại nói: Dựa vào ngã nào để hỏi? Nếu nói: Dựa theo một ngã trong mười hai xứ kia để hỏi thì nên đáp là có. Nếu dựa vào thứ khác để hỏi thì nên đáp là không.

Nay cho ở đây hỏi vặn lại là phi lý. Lại như câu hỏi đầu: Ngã là thường, là vô thường chẳng? Nên hoàn toàn ghi nhận đáp là tánh vô thường, vì chỉ ở nơi uẩn chấp có ngã, vì các uẩn chỉ là tánh vô thường. Do Khế kinh đã nói: Bí-sô nên biết! Các Sa-môn, Bà-la-môn nơi thế gian, có nhiều người chấp ngã v.v... Theo đây quán thấy tất cả, chỉ ở nơi năm thủ uẩn dấy khởi. Không cùng lại có ghi nhận thứ hai, tức nên hoàn toàn ghi nhận, không nên ghi nhận bằng cách hỏi vặn lại. Nếu như người kia đáp nói: Không dựa vào ngã của sắc, cho đến ngã của thức, thì nên ghi nhận: Vì sao lia uẩn tất không khởi ngã kiến? Điều đã hỏi là phi lý. Nên ghi nhận: Vì sao không nên ghi nhận không phải là thường, vô thường. Cũng không thể nói ngã là

tánh thường, tất không có uẩn của chủng loại như thế, nên lia uẩn tất không khởi ngã kiến. Do đây, nhất định là nên hoàn toàn ghi nhận.

Câu hỏi thứ hai: Ngã là có chăng? Là không có chăng?

Cũng không nên vặn hỏi lại: Ông đã dựa vào ngã nào để hỏi? Vì các ngã kiến, tất định chỉ ở trong mười hai xứ tùy theo một xứ để khởi, vì lia xứ này tức không cùng có ngã kiến. Chỉ nên hoàn toàn ghi nhận đáp là có. Nhưng ở đây chấp nhận có thể hỏi vặn lại: Ông hướng vào câu hỏi về ngã là có, là không có, để hỏi về ngã thường hay ngã vô thường?

Nếu hỏi vô thường, thì nên ghi nhận nói là có.

Người kia ở nơi thủ uẩn nói tiếng ngã. Nếu hỏi về ngã thường, thì nên ghi nhận nói là không, vì trong các thủ uẩn đều là vô thường.

Nghĩa lý như thế thì Thánh giáo đã hiển bày. Nên trong Khế kinh Phủ Chương Dụ nói: Bí-sô đã tầm tứ về ngã thì ngã là gì? Đức Phật nhận biết tâm ý của các Bí-sô kia, nên đã vì họ nêu dẫn, giải thích rộng về mười tám xứ xong, bảo: Bí-sô! Các ông nêu cho pháp này là ngã, tức nên nói ngã này là không thường, không hằng. Nói rộng cho đến: Bí-sô! Ý các ông cho mắt này là thường hay vô thường?

Bạch Đại đức! Là tánh vô thường.

Đã là vô thường tức là khổ hay không phải là khổ?

Bạch Đại đức! Cũng là tánh khổ.

Đã là vô thường, khổ, tức là pháp biến đổi. Vì có các Thánh đệ tử đa văn, đối với pháp này khởi chấp có ngã, ngã sở chẳng?

Bí-sô thưa: Không như vậy! Bạch Đại đức!

Trong đây ý nói: Nếu chấp pháp vô thường là vô thường, thì ta nên nói ngã là có. Nếu chấp các pháp vô thường như mắt v.v... cho là

thường, thì ta nên nói ngã không có. Lại, lia ngoài pháp như mắt v.v... này, không có riêng phần ít pháp nào là thường trụ để có thể chấp làm ngã, nên thường ngã là không có. Do đấy, kinh khác cũng nêu bày như thế này: Các hành hiện có đều là không, vô thường, không hằng, không trụ, không gì là không biến đổi xê dịch. Cũng lại là tánh không, không có ngã ngã sở.

Lại, trước nói: Ngã là không thường, không hằng, là pháp không thể giữ, là pháp có biến đổi.

Xứ khác lại nói: Bí-sô! Ông nay cũng sinh, cũng già, cho đến nói rộng.

Ý của những điều này là hiển bày ngã thường trụ là không, ngã vô thường là chẳng không, nên nói như thế. Như trên đã dẫn kinh nói, Đức Thế Tôn đã cật vấn các Bí-sô: Ý các ông cho các giới như mắt v.v... này là vô thường, vô thường. Do ở đây là câu hỏi, về sau mới ghi nhận: Vô thường, thường. Ngã là có, là không có.

Lại, các Khế kinh như Diêm Mạc Ca, Tây Nị Ca v.v... cũng nói: Lại cật vấn các Bí-sô: Các uẩn là thường, vô thường. Ghi nhận ngã là không có. Lấy đây để so sánh với kia, lý cũng nên như thế. Nghĩa là ở trong đây có người nêu hỏi thế này: Thể của ngã là có hay là không có? Nên hỏi vặn lại: Hỏi về ngã, là hỏi về ngã thường hay là ngã vô thường?

Nếu hỏi về ngã vô thường, thì nên ghi nhận nói là có. Nếu hỏi về ngã thường, thì nên ghi nhận nói là không. Nên những điều đã nói kia đều không hợp lý.

Nên bỏ, gác lại: Nghĩa là Bí-sô kia thỉnh hỏi Đức Thế Tôn: Đại đức nên thuyết giảng về các kiếp quá khứ, số lượng ấy có bao nhiêu?

Đức Phật bảo Bí-sô: Các kiếp quá khứ, số lượng có từng ấy, không dễ có thể nêu bày.

Trong đây, Bí-sô vì không nhận biết về số lượng kiếp, nên thưa hỏi Đức Phật. Đức Thế Tôn đáp: Số lượng kiếp quá khứ kia là không thể nhận biết rõ. Như nên là xả bỏ, gác lại, mà là ghi nhận riêng.

Thế nên nói đây gọi là nên xả bỏ, gác lại.

Trong đây, đâu có dựa vào hai lời nói không có ngăn chặn, mà ông đối với điều này lại thừa nhận là có tướng hỏi?

Đức Thế Tôn chưa nêu bày thì có gì là chưa ngăn chặn để có thể nói là câu hỏi. Đức Thế Tôn nói rồi thì có gì là đã ngăn chặn để có thể nói là ghi nhận. Bí-sô trước hỏi là do cùng không nhận biết. Đức Thế Tôn thuyết giảng xong, vẫn chưa thông đạt. Ở đây đâu có gì để có thể nói là hai tướng hỏi, ghi nhận, nhưng ông cũng thừa nhận thành câu hỏi và ghi nhận chẳng? Và Khế kinh nói: Có bốn cách ghi nhận đối với câu hỏi. Nhưng kia tự nói, tức do nhân này, nêu ra bốn tên gọi, trong ấy ba loại trước là có ghi nhận, chỉ ở nơi loại thứ tư thì không nói tiếng ghi nhận. Nếu vậy thì do đâu trước đã tạo ra giải thích này: Như nên là xả bỏ, gác lại, mà là ghi nhận riêng. Há không phải là trước sau tự cùng trái nhau?

Nếu tùy thuận nên gác lại, mà là ghi nhận, tức nên thừa nhận loại thứ tư cũng có tiếng ghi nhận.

Nếu cho trong đây không có tướng ghi nhận, nên ở nơi xứ nêu ra tên gọi, không nói tiếng ghi nhận, vì sao lại nói tùy thuận nên xả bỏ, gác lại, mà là ghi nhận riêng, nên tự trái nhau?

Lại, đối với Tông người khác, không nên nêu đặt vấn nạn. Đã hoàn toàn không ghi nhận uẩn cùng với hữu tình hoặc là khác, hoặc là một, thì không nên gọi là ghi nhận. Vì thế Tông kia hoàn toàn là lập theo phân xấu ác. Về tướng ghi nhận đối với các câu hỏi, trước đã giải thích, có thể dựa vào đây.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 50

Phẩm thứ 5: BIỆN VỀ TÙY MIÊN, phần 6

Nhân biện về tùy miên bất thiện, vô ký đã luận thêm như thế là xong. Nay nên xét chọn.

Những tùy miên nào chúng ở nơi sự việc nào đã hệ thuộc? Vì sao gọi là sự? Sự tuy không phải là một, nhưng ở trong đây thì biện về sự của đối tượng hệ thuộc. Sự này lại có hai. Hai ấy là những gì? Nghĩa là dựa theo duyên cùng loại bộ để biện.

Dựa theo duyên: Nghĩa là nhân thức đều cùng với tùy miên hiện có, chỉ ở nơi sắc xứ là thuộc về đối tượng duyên. Ở nơi ý xứ, pháp xứ của các tâm tâm sở tự tương ưng, là thuộc về tương ưng.

Như thế cho đến nếu thân thức đều cùng với tùy miên hiện có, chỉ ở nơi xúc xứ là thuộc đối tượng duyên. Ở nơi ý xứ, pháp xứ của các tâm tâm sở tự tương ưng, là thuộc về tương ưng.

Nếu ý thức đều cùng với tùy miên hiện có, thì ở nơi mười hai xứ là thuộc về đối tượng duyên. Ở nơi ý xứ, pháp xứ của tâm tâm sở tự tương ưng, là thuộc về tương ưng.

Căn cứ theo loại bộ: Nghĩa là tùy miên biến hành do kiến khổ đoạn ở nơi pháp của năm bộ là thuộc về đối tượng duyên. Ở nơi các tâm tâm sở tự tương ưng là thuộc về tương ưng. Tùy miên không phải

biến hành do kiến khổ đoạn, chỉ ở nơi tự bộ là thuộc về đối tượng duyên. Ở nơi các tâm tâm sở tự tương ưng là thuộc về tương ưng.

Như thế, tất cả tùy miên phải nên nói là căn cứ theo ba đời để biện. Những hữu tình nào có tùy miên nào hệ thuộc nơi sự nào?

Tụng nêu:

*Nếu ở trong sự này
Chưa đoạn, tham, sân, mạn
Quá, hiện nếu đã khởi
Ý vị lai biến hành.
Năm đáng sinh đời mình
Không sinh cũng biến hành
Biến hành quá, vị khác
Hiện chánh duyên hay buộc.*

Luận nói: Nếu loại hữu tình ở nơi tùy miên tùy tăng trong sự này, thì gọi là hệ thuộc sự này. phàm là có thể trói buộc, tất là chưa đoạn, nên phần đầu chưa đoạn, như chỗ ứng hợp lưu chuyển khắp.

Lại, các tùy miên gồm có hai thứ: (1) Tự tướng: Nghĩa là tham, sân, mạn. (2) Cộng tướng: Nghĩa là kiến, nghi, si.

Ba thứ tham, sân, mạn là Hoặc của tự tướng, như trước đã biện. Trong các Thánh giáo, xú xú đều thấy có văn chứng rõ ràng. Lại như kinh nói: Phật nói với Y Đại Mẫu: Mắt ông đối với sắc, nếu khi không thấy, thì sắc kia có làm duyên khởi dục tham không?

Không, bạch Đại đức! Cho đến nói rộng.

Lại, Khê kinh nêu: Phật bảo Đại Mẫu: Ý ông thế nào? Các sắc hiện có, không phải mắt ông trông thấy, không phải ông đã từng thấy, không phải ông sẽ nhìn thấy, không phải mong cầu được thấy. Ông vì nhân nơi sắc này mà khởi dục, khởi tham, khởi thân, khởi ái, khởi A-lại-da, khởi Ni-diên-đề (đắm vương), khởi đắm chấp không?

Không, bạch Đại đức... Cho đến nói rộng.

Nên trong sự này có tham, sân, mạn ở nơi đời quá khứ đã sinh chưa đoạn. Hiện tại đã sinh, có thể hệ thuộc sự này, vì tham, sân, mạn là Hoặc của tự tướng, không phải các hữu tình nhất định khởi khắp.

Há không phải là nghĩa đã đoạn dứt thì hệ thuộc liền không?

Đã nói chữ hệ thuộc là đã hiển bày là chưa đoạn.

Do đâu nói tham, sân, mạn này bị hệ thuộc là chưa đoạn?

Lại nói quá khứ đã sinh chưa đoạn thì câu chưa đoạn này nên thành vô dụng. Không có lỗi vô dụng, vì câu chưa đoạn ấy là làm rõ có phẩm riêng khác được đoạn trừ dần. Tức ở nơi luận này, tiếp theo trong văn dưới, cũng nói ý biến hành v.v... của vị lai. Nghĩa là chín phẩm như tham v.v... kia là không đồng, khi tu đạo đoạn thì chín phẩm đoạn riêng, có duyên nơi sự này.

Tùy miên của phẩm thượng đã khởi, đã diệt, đã được vĩnh viễn đoạn, kia đối với sự này hãy còn có tùy miên của phẩm khác ở vị lai, chưa khởi, chưa diệt, chưa được đoạn trừ vĩnh viễn, cũng có thể bị hệ thuộc.

Thế nên Bản luận ở trong nghĩa này, tuy nói về đối tượng hệ thuộc như ái v.v... của vị lai, nhưng ở nơi quá khứ đã nói câu chưa đoạn, nên câu nói chưa đoạn trở thành có dụng sâu xa. Tuy nhiên tùy miên của phẩm này ở đời quá khứ, khi được đoạn trừ vĩnh viễn, thì vị lai cũng đoạn. Chấp nhận có tùy miên vị lai của phẩm khác, có thể hệ thuộc sự này, chưa được đoạn trừ vĩnh viễn, vì ý thức của đời vị lai tương ứng với ba tham, sân, mạn, duyên khắp cả ba đời. Tuy đối với sự này, hoặc sinh, không sinh, chỉ khi chưa đoạn, đều được gọi là có thể hệ thuộc. Năm thức vị lai tương ứng với tham, sân nếu chưa đoạn, có thể sinh, thì chỉ hệ thuộc nơi đời vị lai.

Do đấy đã làm rõ năm thức tương ưng có thể sinh tùy miên. Nếu đến quá khứ, chỉ hệ thuộc quá khứ, đến hiện tại cũng như vậy. Nghĩa căn cứ theo đây, nếu cùng với ý thức tương ưng là có thể sinh tùy miên. Nếu đến quá khứ, hiện tại chưa đoạn, thì cùng hệ thuộc, không phải tự pháp thế gian, không phải chỉ tùy miên tương ưng với ý thức.

Nếu ở vị lai, có thể trói buộc ba đời. Các tùy miên cùng với năm thức tương ưng, nếu nhất định không sinh, thì cũng trói buộc ba đời. Nghĩa là cảnh giới kia hoặc ở vị lai, hoặc ở hiện tại, hoặc ở quá khứ, tùy miên kia tuy đã được cuối cùng không sinh, nhưng khi chưa đoạn, thì tánh có thể trói buộc. Ngoài ra tất cả kiến, nghi, vô minh nơi khứ, lai chưa đoạn thì trói buộc khắp ba đời. Do ba thứ này là Hoặc của cộng tướng, vì tất cả hữu tình đều cùng bị trói buộc khắp. Nếu là cảnh đang duyên của đời hiện tại, bấy giờ tùy chỗ ứng hợp của chúng có thể trói buộc sự này.

Dùng gì làm chứng để biết các Hoặc như tham v.v... duyên nơi cảnh của ba đời như quá khứ v.v... sinh khởi, tức ở trong đó có thể bị trói buộc? Do Thánh giáo làm chứng, nên Khế kinh nói: Pháp xứ dục tham gồm có ba thứ: (1) Pháp xứ dục tham của quá khứ. (2) Pháp xứ dục tham của vị lai. (3) Pháp xứ dục tham của hiện tại.

Nếu duyên nơi pháp xứ dục tham của quá khứ sinh ở dục tham, thì dục tham này sinh phải nói là hệ thuộc đối với pháp của các quá khứ kia, không phải lìa hệ thuộc cho đến nói rộng.

Lại, Khế kinh nói: Nếu ở trong sắc đã thấy ở quá khứ, vị lai, hiện tại, khởi ái, khởi sân, nên biết ở đây không phải là sắc hệ thuộc mắt, không phải mắt hệ thuộc sắc, mà dục tham trong đây là khả năng hệ thuộc thật sự.

Các loại như thế v.v... nơi Thánh giáo nêu dẫn không phải một. Nay nên xét chọn. Quá khứ, vị lai là thật có, không có, mới có thể biện về sự hệ thuộc. Tuy nhiên, ở trong quá khứ vị lai vị thật có,

không có, từ xưa các sư chấp theo bè nhóm bài bác lẫn nhau tranh khởi luận đạo, đều cùng có dẫn rộng giáo lý để thành lập Tông mình, xú xú truyền nghe các cuộc tranh luận như thế.

Luận giả cho là thật có, dẫn rộng lý giáo, vận dụng vô số phương tiện, nhằm phá không lập có.

Luận giả cho là thật không đã dẫn rộng về lý giáo, tạo vô số thứ phương tiện để phá bỏ có lập không.

Do đây đều cùng sinh nhiều lỗi thái quá. Nên tôi nay phát khởi chánh cần lớn, tư duy như lý, lập đời quá khứ, vị lai, khác với hiện tại, không phải là hoàn toàn không có. Nghĩa là lập quá khứ, vị lai không phải như hiện có, cũng không phải như sừng ngựa v.v... kia là không có. Nhưng lập Thế của quá khứ vị lai đều cùng là có, chỉ quá khứ, vị lai này là phù hợp với chánh tông của Đối pháp.

Ở đây, trước hết nên biện về các tướng có, vì tướng có này được tích tụ ở trong tâm mới có thể biết rõ quá khứ, vị lai nhất định là có. Do tướng đã biện hiện hiện nên dễ nhận biết, khiến người cố chấp cũng có thể khế hợp sự thật.

Trong đây một loại đã nói như thế này: Đã sinh chưa diệt đó là tướng có.

Thuyết kia nói không hợp lý. Vì đã sinh chưa diệt, tức là tên gọi khác biệt của hiện tại. Nếu nói hiện đời là tướng có, thì về nghĩa, căn cứ theo điều mình nói về quá khứ, vị lai là vô lý. Ở trong ấy lại nên nêu hỏi vấn nạn: Do đâu tướng có chỉ là hiện tại không phải pháp khác? Nên thuyết kia đã biện không phải là tướng có đích thật.

Tôi đối với vấn đề này xin nêu: Vì cảnh sinh nhận biết rõ là tướng có chân thật. Tướng này gồm có hai: (1) Thật có. (2) Giả có.

Vì dựa nơi thế tục và thắng nghĩa để để an lập. Nếu không có đối tượng đối đãi mà ở trong đây sinh nhận biết rõ là tướng có thật.

Như sắc, thọ v.v... Nếu có đối tượng đối đãi mà ở trong đây sinh nhận biết rõ là tướng có giả. Như chiếc bình, đoàn quân v.v...

Có người khác ở đây lại lập loại thứ ba. Nghĩa là cùng đối đãi mà có, như bờ bên đây, bên kia. Thuyết này tức gồm thấu ở trong hai thứ có trước. Danh tuy có khác, nhưng về chỗ nêu bày thì không khác. Lại, thuyết đã chấp kia là trái vượt với Khế kinh: Khế kinh chỉ nói có hai thứ có. Thật có lại có hai là: (1) Chỉ có Thể. (2) Có tác dụng.

Có tác dụng này lại có hai thứ: (a) Có công năng. (b) Thiếu công năng.

Do đây đã giải thích về chỉ có Thể.

Giả có cũng có hai, là: (1) Dựa nơi thật. (2) Dựa nơi giả.

Hai thứ này, như thứ tự, là như chiếc bình, như đoàn quân. Trong các Thánh giáo, tập hợp chung tất cả ngôn giáo nói có, lược có bốn thứ: (1) Có thật vật. (2) Có duyên hợp. (3) Có thành tựu. (4) Có tánh nhân.

Như Khế kinh nói: Sắc có vô thường. Ngã ở trong sắc đó cùng tùy thuận biết thấy.

Lại, như kinh nói: Thế gian đã không có. Ngã biết, ngã thấy thì không có điều ấy.

Những văn như thế v.v... là nói về Có thật vật.

Như Khế kinh nêu rõ: Chủ yếu là do có cây mới được có bóng. Bí-sô các ông, nếu có hòa hợp, lại không có thầy so với Ta là như nhau.

Các văn như thế v.v... là nói về Có duyên hợp.

Như Khế kinh nói: Có tùy thuận cùng hành căn thiện chưa đoạn.

Lại như kinh nói: Có kiết của nội nhãn.

Lại, như kinh nêu bày: Hai pháp kia không có noãn.

Lại, như kinh nêu rõ: Không phải người có ái gọi là người có mắt.

Những văn như thế v.v... là nói về Có thành tựu.

Như Khế kinh nói: Đây có nên kia có. Đây không nên kia không.

Các văn như vậy v.v... là nói về Có tánh nhân.

Như Khế kinh nêu: Không có bần ú đọng, như các người đục, nêu đặt đục, thiết lập rốt cùng thì không có nghĩa lý.

Những giáo như thế v.v... là nói về rốt ráo. Không phải chỉ những người chấp có hiện đời mới có khả năng đang biện đầy đủ về Thánh giáo để nói có.

Như nghĩa lý này, phần sau sẽ hiển bày đủ.

Đây là Tông của tôi đã biện về tướng có.

Luận giả Thí dụ nói như thế này: Ở đây cũng chưa là tướng có chân thật, vì thừa nhận không phải có, cũng có thể làm cảnh sinh nhận biết rõ. Nghĩa là tất nên thừa nhận không phải có cũng có thể làm cảnh sinh nhận biết rõ. Vòng lửa quay tròn và ngã, khi hai thứ nhận biết rõ này sinh, thì cảnh không có. Lại, có tác ý thắng giải như biến xứ v.v... nếu tất cả nhận biết rõ đều có đối tượng duyên, tức là nên không có tác ý thắng giải. Lại, trong mang lưới huyễn nói về duyên, là không phải có thấy. Lại, Khế kinh nói nhận biết là không phải có. Như Khế kinh nêu bày: Đối với đục của không đục thì có thể nhận biết rõ như thật là không có.

Lại, nơi các thế gian nói trong mộng mắt bị màng che nên trông thấy nhiều mặt trăng, thì cảnh như thức v.v... là không có. Lại, đối với không phải có, nhận biết rõ là không có, thì nhận biết rõ này lấy gì làm cảnh của đối tượng duyên? Lại, nếu duyên nơi tiếng, trước không phải có, thì nhận biết rõ của chủ thể duyên này là ở nơi đối tượng duyên nào?

Thế nên phải biết có và không có, hai thứ này đều có thể làm cảnh sinh nhận biết rõ, nên những điều đã nói của Luận giả Thí dụ không phải là tương có chân thật.

Các Sư Đối pháp nêu bày như thế này: Vì không có hai duyên nhất định của nhận biết rõ và cảnh không có, do trong Khế kinh nói về sáu thứ nhận biết rõ đều quyết định có đối tượng nương dựa, đối tượng duyên. Nghĩa là mắt nhận biết rõ sinh dựa vào mắt duyên nơi sắc. Cho đến ý nhận biết rõ sinh dựa vào ý duyên nơi pháp, không có nhận biết rõ thứ bảy, lia cảnh mà sinh để có thể chấp pháp kia làm duyên không có cảnh nhận biết rõ. Nếu thừa nhận có nhận biết rõ lia cảnh mà sinh, cũng nên thừa nhận có nhận biết rõ lia đối tượng nương dựa tức nên người mù bẩm sinh cùng người có mắt là như nhau. Nhận biết rõ sinh, vì nhân duyên khác biệt là không thể được. Lại, pháp không phải không có mà có thể nói, gọi là tùy theo một trong sáu cảnh này đã gồm thâu, nên chấp có nhận biết rõ duyên nơi không có mà sinh, tức trái với lý, ngược với giáo, rất là xa cách rộng lớn.

Có người khác đối với sự việc này nêu ra vấn nạn nói: Nếu thấy phần ít có nhận biết rõ của đối tượng duyên, cho là tất cả nhận biết rõ đều có đối tượng duyên. Đã thấy phần ít duyên nơi nhận biết rõ về khứ, lai, tức nên nhận biết rõ của mắt v.v... cũng duyên nơi khứ, lai.

Nếu không thừa nhận như vậy, thì cũng không nên thừa nhận, do thấy phần ít nhận biết rõ có đối tượng duyên liền cho là tất cả nhận biết rõ đều có đối tượng duyên. Vì thế không nên lập tỷ lượng này, hoặc lập, tức có lỗi bất định. Nên không cảnh nhận biết rõ thật có là cực thành.

Đây chỉ có lời nói, đều không có nghĩa lý sâu xa. Chủ yếu là do có cảnh làm đối tượng duyên riêng, thì nhận biết rõ mới có khác, như nhận biết rõ ràng của mắt v.v... Nghĩa là như trong cảnh sai biệt của hiện tại, nhận biết rõ của mắt v.v... sinh nhưng không phải tất cả đều dùng hết thấy hiện tại làm cảnh.

Như thế, ở trong cảnh có sai biệt, tất cả nhận biết rõ sinh nhưng không phải là tất cả đều dùng hết thấy pháp có làm cảnh. Lại thấy phần ít nhận biết rõ có đối tượng duyên, đây kia cực thành, dùng đây so sánh với cảnh khác đều nên là cảnh có, có thể không có lỗi. Không thấy phần ít nhận biết rõ không có đối tượng duyên, kia đây cực thành, vì sao có thể chứng minh: Có nhận biết rõ không cảnh mà có thể không có lỗi?

Tuy nhiên, phái Thí dụ trước đã nói thế này: Có, không có đều có thể làm cảnh sinh nhận biết rõ.

Lời nói này không hợp lý, vì chủ thể giác đối với đối tượng giác, chủ yếu là có đối tượng giác thì chủ thể giác mới thành. Nghĩa là phải có cảnh của chủ thể đạt được, mới lập danh xưng nhận biết rõ. Nếu đối tượng đạt được không có, thì lấy cái gì làm chủ thể đạt được? Lại, chủ thể nhận biết rõ cảnh là tự tánh của thức. Nếu đối tượng của thức không có, thì thức nhận biết rõ cái gì? Nên phái kia đã thừa nhận thức không có đối tượng duyên, tức nên không gọi là thức vì không có đối tượng nhận biết rõ.

Phàm nói không phải có, nghĩa là Thể đều không có. Không có tất vượt ngoài tự tướng, cộng tướng, làm sao gọi là đối tượng nhận biết rõ, hoặc đối tượng của thức? Nếu cho, tức không có là đối tượng nhận biết rõ đối tượng của thức. Không như vậy, nhận biết rõ, nhận thức tất có cảnh. Nghĩa là các tâm tâm sở pháp hiện có, chỉ dùng tự tướng, cộng tướng làm cảnh, không phải đều không có pháp làm cảnh mà sinh. Trong phần biện về Niết-bàn đã lược hiển bày chỉ rõ.

Lại, chấp có nhận biết rõ duyên nơi không cảnh mà sinh, thì nhận biết rõ này nên là tánh cuồng loạn. Nghĩa là Luận giả chấp có nhận biết rõ nơi không cảnh, tức là đã chấp có duyên nơi không cảnh mà nhận biết rõ. Nhận biết rõ này nhất định nên lấy cuồng loạn làm tánh. Như Đức Thế Tôn nói: Nơi thế gian không có ngã, nếu quán

về ngã tức nên cuồng loạn. Không phải là Đức Bạc-già-phạm có lý cuồng loạn, nên biết nhất định nhận biết rõ không duyên, không cảnh, về lý là không nên nói cùng có phần ít, xú có thể sinh tâm, không phải là đối tượng duyên của Phật.

Lại, tất định không duyên, không cảnh mà nhận biết rõ, thì nên nói là không có, không thể nhận biết, và không thể đạt được. Như Khế kinh nói: Đòi trước không thể nhận biết.

Lại, Khế kinh nói: Tác giả không thể đạt được. Ý này làm rõ là nhận biết rõ tất định có cảnh. Do cảnh kia không có, nên không thể nhận biết được. Nếu thừa nhận có nhận biết rõ duyên nơi không cảnh sinh, thì đòi trước tức nên có thể nhận biết, tác giả tức nên có thể đạt được, không có chướng ngại trong không có. Cũng không thể nói là ở trong không phải có, phần ít là phần ít của cảnh không phải là cảnh. Do không phải có này so với không phải có kia, không thể nói là có hơn, kém.

Lại, nói nhất định là không có, vì thấy biết không có. Như Khế kinh nói: Nơi thế gian không có thì ngã biết, ngã thấy, là không có điều ấy.

Kinh chủ giải thích nghĩa của đoạn Khế kinh này nói: Ý nói người khác mang giữ tâm tăng thượng mạn. Cũng ở nơi không phải có hiện tướng cho là có. Tôi chỉ ở nơi có mới quán là có. Nếu khác với đây thì tất cả nhận biết rõ đều có đối tượng duyên. Do đâu đối với cảnh thì có do dự hoặc có sai biệt?

Giải thích như thế chỉ là tuân theo tình mình, không phải là ở nơi không phải có, tướng có đã hiện.

Vì sao có thể nói người tăng thượng mạn cũng ở nơi không phải có hiện tướng quán có?

Nếu đối với không phải có, có thể hiện tướng được, thì đối với xú thứ mười ba, tức nên hiện tướng. Có thể đạt được tướng không

phải có đã nói như thế, tức vượt qua mười hai thứ tụ của đối tượng nhận biết, nên nhất định không có người có thể quán tướng kia, vì thiếu nghĩa lý sâu xa. Ý của kinh không như vậy, về lý thật nên nói là người tăng thượng mạn, cũng đối với tướng chưa hiện cho là tướng đã hiện. Tôi chỉ đối với hiện tướng, quán là hiện tướng. Về lý tức nên cùng có trí cảnh diên đảo. Tất không có trí không có cảnh mà sinh, nên tất cả nhận biết rõ đều duyên với cảnh có.

Do đây, đối với cảnh được có do dự. Nghĩa là tôi ở trong cảnh đã trông thấy này, là chánh tri hay là diên đảo? Tức do đây nên lý sai biệt thành. Đồng trong tướng có thấy có riêng khác. Không phải không cùng với có, ít có tướng đồng, vì sao ở trong ấy được có sai biệt?

Chỉ đối với pháp có là có sai biệt, nên chỉ ở nơi cảnh có thì nhận biết rõ mới có sai biệt. Chỉ nhận biết rõ của cảnh có thì lý có sai biệt thành, không phải đối với có không có thể biện về sai biệt.

Kinh chủ đối với sự việc này lại quyết đoán, nói lý tất phải như thế. Do Đức Bạc-già-phạm, ở nơi xứ khác đã nói: Thiện lại Bí-sô! Các ông nếu có thể làm đệ tử của Ta, không có dua nịnh, không có lừa dối, có tin tưởng, có siêng năng, Ta buổi sáng dẫn dạy các ông, khiến buổi tối đạt được thù thắng. Ta buổi tối chỉ dạy các ông, khiến buổi sáng đạt được thù thắng. Liền nhận biết diệu là diệu, không phải diệu là không phải diệu.

Kinh chủ kia cho, đây là làm rõ nghĩa nhận biết về có, không có. Do không cứu xét tường tận, nên mới nói như thế: Trong đây tiếng Tát chính là hiển bày về nghĩa diệu. Tiếng không phải Tát là làm rõ về nghĩa không phải diệu. Nghĩa là có thể gian do sức của tà giáo, khiến đệ tử kia khởi hiểu biết diên đảo, không phải diệu cho là diệu, diệu cho là không phải diệu. Đức Phật thì không như vậy. Do sức của chánh giáo, khiến các đệ tử nhận hiểu không có diên đảo. Đối với diệu, không diệu đều có thể nhận biết như thật.

Như thế gọi là ý của kinh trong đây, lý tất nên như thế. Tiếp theo lại nói: Có trên là có trên, không trên là không trên. Chớ có cho, trên nhận biết Tát, nói không phải là Tát, chính là làm rõ đệ tử nhận biết nghĩa có và không phải có. Tiếp theo sau lại nói nhận biết có trên, không trên, là khiến hiểu trên nhận biết Tát, nói không phải là Tát, chính là hiển bày đệ tử nhận biết nghĩa diệu, không phải là diệu.

Nói diệu, không phải là diệu: Là không lỗi, có lỗi. Có lỗi là có trên, không lỗi là không trên. Nên có trên, không trên, là làm rõ nghĩa diệu, không phải diệu. Hoặc là hiển bày trong diệu, không phải diệu này, có hơn có kém, nên lại vì đây nói có trên, không trên khiến đệ tử kia nhận biết rõ. Nếu giải thích nghĩa của kinh như đây, là hiển bày Phật thuyết giảng pháp có nghĩa lợi lớn. Nghĩa là khiến đệ tử ở trong các pháp hiểu rõ về diệu, không phải diệu hơn kém có sai biệt. Có thể đối với các pháp, phát khởi chánh căn lớn, có đoạn, có tu, đạt đến pháp thù thắng, không phải chỉ khiến nhận biết có cùng không phải có, có thể gọi là thuyết giảng pháp có nghĩa lợi lớn. Lại, văn của kinh này, trước sau đã nêu bày thấy đều phù hợp với phần tôi đã giải thích. Nghĩa là trong kinh này trước có nói như vậy:

Nếu có các pháp khiến các hữu tình có thể chứng, không thể chứng dấu vết của những thắng giải kia, thì Đức Như Lai ở trong ấy đạt được vô sở úy, có thể nhận biết rõ đúng các pháp như vậy.

Thế nào là ở đây có thể nhận biết rõ đúng?

Nghĩa là nhận biết rõ đúng về các pháp như thế. Đây đối với các pháp kia, trong dấu vết của thắng giải kia, có khả năng tác chứng, có người không thể ở nơi nhận biết rõ đúng đạt được vô sở úy, do khéo thông đạt các pháp tánh. Nên ý trong đây là hiển thị Đức Phật nhận biết các pháp. Đây là có thể làm chứng ngại. Đây là đạo xuất ly. Ở nơi các pháp như thế, nhận biết rõ không điên đảo. Tiếp theo kinh lại nói: Nếu có kẻ đối với tiếng sư tử đang gầm rống của Ta, có Hoặc, có nghi về Thiện lại Bí-sô, cho đến nói rộng.

Nơi phần sau kinh này lại nói: Bí-sô nên biết! Đây là đạo định, đây không phải là đạo định. Cho đến nói rộng. Thế nên Kinh chủ đã giải thích nghĩa của kinh rất là mê lầm, ý nghĩa sâu xa thì thô thiển đối với duyên thì không thức làm chứng không thành, nên nói nhất định không có, vì biết, thấy là không có, nên không duyên, thì không nhận biết rõ, lý đó cực thành.

Lại, lời Kinh chủ kia đã nói là tự cùng trái hại. Nghĩa là nói có nhận biết rõ không phải có làm cảnh. Nếu nhận biết rõ về cảnh có, thì không nên nói: Cảnh này không phải là có.

Nếu cảnh không phải là có, tức không nên nói nhận biết rõ này là có cảnh, vì không phải có là đều không có.

Nếu cho Thể của cảnh được nhận biết rõ này đều không có, thì nên nói thẳng, nhận biết rõ này là không có cảnh, đâu có gì phải khiếp sợ để mang tâm dua nịnh, dối trá, giả vờ nói có nhận biết rõ, không phải có làm cảnh. Thế nên nhất định không duyên thì không có nhận biết rõ.

Lại, Kinh chủ kia đã nói về vòng lửa quay tròn và ngã khi nhận biết rõ về hai thứ sinh, thì cảnh không có, tức cũng không hợp lý, vì thừa nhận hai thứ nhận biết rõ sinh, như con người v.v... nhận biết rõ cũng có cảnh. Nghĩa là như thế gian đối với xứ tối tăm, xa xôi, trông thấy sắc của gốc cây trụi xong, bèn khởi nhận biết là con người, rồi nói như thế này: Tôi nay trông thấy con người, không phải như người đã thấy có ít thể thật, không phải là nhận biết rõ đã khởi duyên nơi không có cảnh sinh. Tức dùng sắc nơi gốc cây trụi kia làm đối tượng duyên.

Nếu không như vậy thì vì sao không cũng ở nơi xứ không có gốc cây trụi v.v... khởi nhận biết rõ về con người này? Nhận biết rõ về vòng lửa quay tròn, về lý cũng nên như thế.

Nghĩa là nhận biết rõ về vòng tròn sinh, không phải hoàn toàn không có cảnh. Tức sắc của đóm lửa nhanh chóng ở nơi phương khác

được quay vòng mà sinh, làm cảnh cho nhận biết rõ này, nhưng Thể của sắc nơi đốm lửa, thật sự không phải là vòng tròn, nhưng khi nhận biết rõ sinh cho là vòng tròn, là nhận biết rõ đối với hành tướng điên đảo của cảnh, không phải nhận biết rõ vòng tròn này duyên nơi cảnh không có mà sinh.

Nhận biết rõ của ngã cũng nên căn cứ theo đây để giải thích. Nghĩa là nhận biết rõ về ngã này tức duyên nơi uẩn như sắc v.v... làm cảnh, chỉ có hành tướng không phải là ngã, điên đảo cho là ngã mà sinh, không phải cho đối tượng duyên cũng có điên đảo. Nên Khế kinh nêu rõ: Bí-sô nên biết! Sa-môn, Bà-la-môn v.v... ở thế gian có các kẻ chấp ngã v.v... Tùy thuận quán thấy tất cả chỉ ở nơi năm thủ uẩn khởi, về lý tất duyên nơi uẩn mà khởi ngã kiến, vì khi đối với các uẩn đã nhận thấy như thật, thì tất cả ngã kiến đều được đoạn trừ vĩnh viễn.

Tác ý thắng giải căn cứ theo đây nên biết. Nghĩa là Sư Du Già nhận thấy một ít tướng xong, do sức của tự thắng giải, ở trong đối tượng nhận thức, khởi hành tướng rộng, sinh nhận biết rõ như thế. Nhận biết rõ này tức duyên nơi các uẩn làm cảnh.

Người trụ nơi chón trống vắng nói như thế này: Tướng sinh như thế là quả của định thù thắng. Nghĩa là sức của định vượt hơn, ở trong phần vị định, dẫn tướng sinh rộng, như đối tượng biến hóa. Lại, Kinh chủ kia đã nói: Trong màng lưới huyền, duyên nơi kiến không phải có, về lý cũng không đúng. Tức trong kinh kia đã nói là duyên nơi có, nghĩa là kinh kia nêu rõ: Người thấy sự huyền, tuy chỗ chấp không có, nhưng không phải không có tướng huyền. Nếu không thừa nhận như thế, thì tướng huyền tức nên không có.

Tướng huyền là gì? Nghĩa là quả của thuật huyền hóa, như người có thân thông đã hóa làm sắc.

Tướng huyền như thế, có hiện hình thật, từ huyền thuật sinh, có công năng làm Thể của thấy. Sự thật của đối tượng chấp là hoàn toàn

không có, nên trong kinh kia nêu rõ là không phải có. Do tướng có của các sự huyền là không thật, có thể làm mê loạn người khác, gọi là có thể gây rối loạn mắt.

Lại, dẫn kinh nói nhận biết không phải là có. Như Khế kinh nói: Đối với đục của không đục, thì có thể nhận biết rõ như thật về không.

Ở đây cũng là nhận biết không đúng về đối trị.

Lại, căn cứ theo đoạn diệt, nói là không có. Nghĩa là đục kia đã vĩnh viễn đoạn trừ, nói là đục kia không có. Câu nói không phải đục này không có là làm rõ không có thể tánh.

Lại, nói về thế gian, ở trong mộng, mắt bị màng che nên thấy nhiều mặt trăng, các cảnh như thức v.v... không phải là có, về lý cũng không đúng. Vì ở trong mộng thức duyên nơi cảnh không phải có, không phải là cực thành. Nghĩa là do khi sắp ngủ, đã tính toán, tư duy. Hoặc lúc đang ngủ, được thiên thần gia hộ. Hoặc do các giới trong thân đều tạo tác trái nhau, nên trong phần vị ngủ đối với cảnh quá khứ, khởi nhận biết nhớ nghĩ lại nói đây là mộng, quá khứ không phải là có, về lý là không cực thành. Vì sao dẫn chứng có duyên mà không nhận biết rõ?

Những cảnh đã thấy trong mộng đều là các đối tượng đã từng trải qua. Nhưng các đối tượng đã từng trải qua không phải chỉ là đã thấy. Như Bồ-tát nằm mộng là những đối tượng đã từng nghe nói. Nhưng có khi trong mộng thấy sùng thỏ, tức đã từng ở nơi xứ khác thấy con thỏ, thấy sùng, khiến ở trong mộng, do tâm mờ tối, đảo lộn. Nghĩa là ở nơi một xứ hòa hợp nhớ lại, hoặc trong biển cả có con thú mang hình tướng này, đã từng thấy nghe, nên nay mộng đã nhớ lại. Cảnh của các mộng khác, căn cứ theo đây nên suy xét.

Vì thế nên mộng không thể chứng minh duyên không có nhận biết rõ. Dựa nơi mắt bị màng che thì cảnh thức cũng không phải là không có. Nghĩa là thức này sinh, cũng duyên nơi hình hiển. Do

căn có màng che, tức nhận lấy cảnh không sáng rõ. Nên ở trong cảnh, khởi hiểu biết điên đảo. Hành tướng tuy đảo lộn, nhưng cảnh thật không phải là không có, vì người mắt bị màng che, chủ yếu là có sắc xứ, thấy vô số tướng không phải là sắc hoàn toàn không có. Khác với đây, tức nên không có sắc xứ để thấy. Duyên nơi nhiều mặt trăng thì cảnh của thức cũng không phải là không có. Nghĩa là nhãn thức sinh, chỉ thấy một mặt trăng. Do căn biến đổi khác, phát sinh thức không sáng rõ. Nhận biết rõ về mê loạn sinh, cho là có nhiều mặt trăng. Không phải cho nhận biết rõ này duyên nơi không phải có sinh, tức lấy vàng trắng làm cảnh của đối tượng duyên. Nếu không như vậy, thì ở nơi xứ không có nên thấy. Đã là xứ không có mặt trăng, thì thức này không sinh, nên thức này tức duyên nơi vàng trắng làm cảnh. Nhưng nhận thức như trong mộng v.v... là duyên nơi cảnh có, sinh hành tướng phân minh có sai biệt. Nên như phần vị nhận biết rõ duyên nơi màu xanh cùng tâm. Đâu thể dẫn chứng thành có duyên không thức, nói đối với không phải có nhận biết rõ là không.

Nhận biết rõ này dùng gì làm đối tượng duyên?

Duyên này đã ngăn chặn có chủ thể giảng giải mà sinh, không phải tức dùng không có làm cảnh của đối tượng duyên. Nghĩa là ngăn chặn nơi có danh ngôn của chủ thể giảng giải. Tức là nói không có chủ thể giảng giải có sai biệt. Nên đối với danh ngôn của chủ thể giảng giải là không phải có. Nếu hiểu rõ về nhận biết rõ kia sinh, liền tạo ra không hiểu biết. Thế nên nhận biết rõ này không phải duyên nơi không có mà sinh.

Há không phải là đã nói không có chủ thể giảng giải mà cho là có, làm sao biết rõ về nhận biết kia để bác bỏ cho chủ thể giảng giải là không có?

Không phải hiểu rõ về nhận biết sinh là bác bỏ Thể của danh ngôn, mà chỉ có thể hiểu rõ đối tượng giảng giải kia là không có.

Nghĩa là hiểu rõ về nhận biết kia đã sinh duyên ngăn chặn cảnh có, không dùng không phải có làm cảnh mà sinh.

Những gì gọi là có thể ngăn chặn cảnh có?

Nghĩa là ở nơi không phải có đã khởi chủ thể giảng giải. Nhận biết rõ này đã duyên nơi chủ thể giảng giải làm cảnh, không nên chấp nhận biết rõ này duyên nơi cảnh không có sinh, về lý tất nên như thế. Như thế gian nói: Không phải Bà-la-môn cùng vô thường v.v... Tuy ngăn chặn có khác, nhưng Thể không phải là không có. Trong đây, trí sinh duyên ngăn chặn Phạm chí và tánh như thường v.v... Chủ thể giảng giải, đối tượng giảng giải, tức chủ thể giảng giải này có thể ngăn chặn Phạm chí và tánh như thường v.v... Đối với đối tượng giảng giải của tự mình là thân Sát-đế-lợi, các hành cùng chuyển. Nhưng các danh ngôn của Già – Thuyên (Lỗi suy luận theo hướng như định) hiện có hoặc có khi có đối tượng giảng giải. Hoặc có khi không có đối tượng giảng giải. Có đối tượng giảng giải: Như nói câu: Không phải là Phạm chí, vô thường v.v...

Không có đối tượng giảng giải: Như nói câu không phải là vật có, không v.v... Nhân có đối tượng giảng giải mà sinh trí, trí này đầu tiên khởi, chỉ duyên nơi chủ thể giảng giải, liền có thể nhận biết rõ đối tượng ngăn chặn không phải là có. Về sau khởi cũng có thể duyên nơi đối tượng giảng giải, nhận biết trong Thể kia đối tượng ngăn chặn không phải là có.

Nhân nơi không có đối tượng giảng giải mà sinh trí, đầu tiên khởi, sau khởi, chỉ duyên nơi chủ thể giảng giải, ở trong đó nhận biết rõ đối tượng ngăn chặn không phải là có. Nhưng không phải có cùng với danh ngôn của chủ thể giảng giải, đều không có đối tượng giảng giải, cũng không có lỗi, do không phải có v.v... đều là không có Thể.

Nếu đều là không có Thể, cũng là đối tượng giảng giải, tức nên như thế gian không có nói lời vô nghĩa.

Có thuyết nói: Tất cả danh ngôn đều có đối tượng giảng giải, gọi là chủ thể giảng giải.

Nếu như vậy thì câu nói không phải là vật có, không v.v... cùng đầu thứ hai, tay thứ ba v.v..., có thể biểu thị danh ngôn hiện có của pháp không có thì lấy gì làm đối tượng giảng giải để nói đều có dùng duyên nơi tướng này làm đối tượng giảng giải ấy?

Nếu không có đối tượng giảng giải mà có chủ thể giảng giải, tức nên không có đối tượng nhận biết rõ mà có chủ thể nhận biết rõ sinh.

Ở đây đã không đúng, thì kia làm sao được như thế?

So sánh này là không bằng nhau, vì khi nhận biết rõ sinh, chủ yếu là nhờ vào đối tượng duyên. Như người ốm yếu, phải nương dựa nơi gậy. Các tâm tâm sở theo pháp như thế khi sinh, tất nhờ nơi bốn duyên, không phải như sắc v.v... Các chủ thể giảng giải sinh khởi, không phải nhờ vào đối tượng giảng giải, mà do nhân nơi sức đẳng khởi của sát-na phát sinh, tùy theo tự tâm, tưởng đã mong muốn mà sinh, không phải chủ yếu nương nhờ nơi sức của đối tượng giảng giải mới khởi. Nên kinh nói câu có tiếng vô nghĩa. Tâm tâm sở pháp khởi, tất nhờ vào cảnh. Nên kinh nêu rõ danh kia có đối tượng duyên. Không phải có, không nên nói gọi là có. Khi thông đạt vô ngã, là chính thức nhận biết rõ về sinh, thì nhận biết rõ này tức duyên các thứ pháp làm cảnh.

Như Khế kinh nói: Ngay nơi bấy giờ, dùng tuệ chánh quán các pháp vô ngã.

Kinh chủ nơi phần mở đầu kinh kia, đã nêu đặt vấn nạn nói: Nếu có duyên nơi âm thanh thì trước không phải là có, thức của chủ thể duyên này là đối với đối tượng duyên nào? Nếu cho tức duyên nơi âm thanh kia làm cảnh, thì tìm tiếng không có, tức nên lại phát khởi âm thanh.

Nếu cho âm thanh không trụ ở phần vị vị lai, thì vị lai là có thật, vì sao cho là không có?

Nếu cho quá khứ, vị lai là không, không có hiện đời, thì điều này cũng phi lý, vì Thể của chúng là một.

Nếu có Thể của phần ít có sai biệt, thì xưa không, nay có, lý ấy tự thành, nên thức là duyên chung nơi có không phải có: Điều này cũng phi lý, vì trước ở nơi phần xét chọn về thể của Niết-bàn đã biện biệt giải thích. Thuyết kia ở nơi xứ kia, đã cho: Như nói có âm thanh, có trước không phải là có. Có sau không phải là có. Cho đến nói rộng.

Tôi trước đã giải thích: Vì ở nơi vật hoàn toàn không phải có, trên nói câu đây có. Do nói đây có tức đối với trên có đã ngăn chặn pháp có khác để lập. Nếu có riêng vật ở trước âm thanh thì sau có thể ngăn chặn âm thanh, nên nói câu không phải là có. Nghĩa là trong vật kia âm thanh này không phải là có. Các thứ không phải là có nhất định dựa nơi có để nêu bày.

Nếu ở trong vật hoàn toàn không phải là có mà nói chữ có, thì vì sao không trái lý? Đã như thế thì Kinh chủ không nên lại nói. Nếu cho tức duyên nơi âm thanh kia làm cảnh, thì nhân đây lần lượt đây khởi nhiều giải thích vẫn nạn.

Căn cứ theo chỗ giải thích trước có câu nói không phải là có, thì trong đây, duyên nơi tiếng không phải có thức trước, duyên nơi âm thanh dựa vào xứ, không phải tức duyên nơi tiếng. Nghĩa là chỉ duyên nơi các vật dụng thuộc đối tượng nương dựa của âm thanh, ở nơi phần vị chưa phát tiếng, là âm thanh không phải là có. Như đối với không phải là có, nhận biết rõ là không có, tức duyên nơi pháp có, ngăn chặn pháp khác mà khởi. Âm thanh này cũng nên như thế, đâu thể tạo giải thích riêng.

Nếu như thừa nhận tức duyên nơi âm thanh kia làm cảnh, thì đã lập lỗi nơi vẫn nạn, về lý cũng không thành. Do đã thừa nhận khứ,

lai, tuy Thể là có, nhưng so với nghĩa có của hiện tại là không đồng. Tuy nhiên, không tức thành xưa không, nay có, vì tác dụng so với Thể không phải là một khác. Các nghĩa như thế v.v... phần sau sẽ biện rộng.

Lại, vì sao nhận biết âm thanh trước không phải là có?

Vì chưa sinh, nên ở đây cũng đồng với nghi. Nghĩa là ở trong đây đang cùng xét chọn. Phần vị chưa sinh của âm thanh là có hay là không có. Nên mới hỏi vì sao nhận biết âm thanh trước không phải là có. Vì sao chỉ đáp: Vì âm thanh chưa sinh? Vì chưa sinh cùng với trước về nghĩa không có sai biệt. Đã chưa sinh nên không thể làm nhân, chứng minh âm thanh chưa sinh đều không có Thể. Vì sao có thể dùng âm thanh chưa sinh là không có để chứng minh cho thức của chủ thể duyên dùng không có làm cảnh? Lại phần sau sẽ biện tất cả thức sinh đều không có thức nào không duyên nơi pháp có làm cảnh. Lại, không pháp nào không phải là có mà là nhận biết rõ của đối tượng duyên. Do trước đã quyết đoán chọn lựa, lý ấy là cực thành.

Nhận biết rõ này đã không có, như trước tôi đã nói: Vì cảnh sinh nhận biết rõ thì lý của tướng có thành.

Nếu có các Sư dùng tướng có này để nêu dẫn làm hàng đầu nơi tâm, nên cố sức lập tông: Quá khứ, vị lai, quyết định là có, vì có thể làm cảnh sinh các thứ nhận biết rõ.

Lại nên xét chọn như trên đã nói: Thật có, giả có, đều cùng có thể sinh nhận biết rõ. Đã duyên nơi quá khứ, vị lai, cũng có nhận biết rõ sinh. Quá khứ, vị lai là thật hay là giả?

Có thuyết cho: Chỉ giả.

Thuyết kia nói là không hợp lý. Vì đối tượng nương dựa của pháp giả là quá khứ, vị lai thì không có.

Nếu cho hiện tại là đối tượng nương dựa của pháp giả kia, về lý cũng kđui không chờ đợi nhau. Nghĩa là không chờ đợi hiện tại, cũng có thể duyên nơi khứ lai làm cảnh theo các trí chuyên.

Trước đã nêu bày: Nếu có đối tượng chờ đợi, thì ở trong đó nhận biết rõ sinh khởi là tướng giả có. Lại, thế gian hiện thấy các đối tượng nương dựa giả. Nếu khi đều dứt hết thì giả không chuyên. Nghĩa là thế gian hiện thấy các pháp giả có như bình, áo, xe v.v... của Bồ-đặc-già-la. Lúc đối tượng nương dựa đã hết thì các pháp giả kia không chuyên. Nhưng khi thấy các pháp của hiện tại đã hết, thì quá khứ, vị lai, cũng còn có thể thiết lập, nên phần đã biện hộ giúp kia, về lý nhất định là không đúng. Lại, đối tượng nương dựa giả cùng với chủ thể nương dựa giả, hiện thấy lần lượt là không trái nhau.

Các pháp hữu vi lúc hành nơi thế gian, quá khứ, vị lai so với hiện tại là không đều. Vì sao dựa vào hiện tại để giả lập khứ, lai? Thế nên khứ, lai không phải chỉ là giả có.

Lại, chưa từng thấy trong phần vị trước sau, chuyên giả làm thật, thật làm giả. Nếu chấp vị lai chỉ là giả có, tức nên thừa nhận hiện tại cũng là giả không phải là thật. Hoặc thừa nhận hiện tại là thật có, tức nên thừa nhận quá khứ cũng là thật, không phải là giả.

Như thế, thuyết kia đã nói là rất trái với lý, cần phải nhanh chóng từ bỏ, không nên cố chấp.

Lại, giả nhất định không phải là cảnh của Thánh đạo. Nghĩa là không phải các sự giả có như bình, áo v.v... của Bồ-đặc-già-la v.v... là cảnh của Thánh đạo, nhưng các Thánh đạo cũng dùng các pháp hữu vi của quá khứ, vị lai làm cảnh của đối tượng duyên. Nếu khác với đây, thì các pháp hữu vi của quá khứ, vị lai tức không nên làm đối tượng nhận biết rõ của nhãn trí hiện quán. Lại, khi hiện quán, nếu không thừa nhận các thọ của quá khứ, vị lai v.v... làm đối tượng

duyên của trí nhãn kia, thì trong tự thân các pháp như thọ v.v... rốt cùng không làm đối tượng duyên nơi trụ xứ của hiện quán.

Lỗi chấp kia không thể duyên nơi quá khứ, vị lai, nên không có hai thọ v.v... đều cùng hiện hành. Tức là Thánh đạo đối với các pháp hữu vi, không thể nhận biết khắp, là trái với kinh nói. Nếu đối với một pháp chưa thấu đạt, chưa nhận biết, thì Ta nói không thể tạo nên biên vực tận của khổ. Vì thế Thánh đạo tắt duyên nơi khứ, lai. Như căn cứ theo đây nên chứng biết đời khứ lai, không phải chỉ giả có mà có thể thành đối tượng nhận thức.

Như thế, căn cứ theo pháp khác, nên đoạn, nên chứng và nên tu pháp môn có sai biệt. Tùy theo chỗ ứng hợp của chúng, đều chứng minh quá khứ, vị lai, không phải chỉ là nghĩa giả có mà có thể được thành. Pháp giả nhất định không phải là đối tượng đoạn v.v...

Lại, giả cùng với thật không thể nói nhất định là một, là khác. Như chữ y của thế gian, ba điểm đã tạo thành, một, khác khó nêu bày. Đời khứ, lai hiện nay, phần vị trước sau khác. Vì sao có thể nói hai đời khứ, lai, Thế chỉ là giả, dựa nơi hiện tại để lập?

Thế nên Luận kia cùng với lý là trái nhau, không thuận với lời Thánh, không đáng thu giữ.

Đã nói nhất định là có quá khứ, vị lai. Làm sao nên nhận biết các đời kia nhất định có tướng?

Như phái Đối pháp đã nêu dẫn, nên nhận biết.

Các Sư Đối pháp vì sao đã nói có?

Do có sự nhiễm, lìa nhiễm của nhân quả, tự tánh không phải là hư giả nên nói là thật có, không phải như hiện tại được mang tên thật có. Nghĩa là quá khứ, vị lai kia không phải như sừng ngựa và hoa đóm v.v... nơi hư không, mà rốt cùng là không, là không phải có. Như chiếc bình, y phục, đoàn quân, rừng cây, xe cộ, nhà cửa. Sở thú

thú chỉ là giả có, không phải như hiện tại là tánh thật có. Vì sao? Vì không phải như sừng ngựa và hoa đốm nơi hư không v.v... Các thứ giả như chiếc bình, y phục, đoàn quân, rừng cây, xe cộ, nhà cửa v.v... rốt cùng là không có, đều có thể được gọi là có tánh nhân quả v.v... Lại, không phải là đã diệt và chưa sinh, có thể được nói là đồng hiện thật có.

Do lý như thế đã tích tụ ở trong tâm, nên cố sức lập Tông cho quá khứ, vị lai quyết định là có. Các pháp hữu vi khi trải qua ba đời, thể tướng không có sai biệt, thì tánh có đâu thể riêng khác.

Há không phải hiện thấy có pháp đồng thời, thể tướng không sai khác mà tánh có thì riêng khác. Như tánh trong ngoài của địa giới v.v... là khác. Thọ thì như nhau nhưng lạc v.v... của tự tha thì tánh riêng khác. Tánh này cùng với có, về lý nhất định là không khác. Tánh đã có khác thì có tất có khác.

Do thể tướng của địa v.v... này tuy đồng, nhưng có thể nói là tánh trong ngoài riêng khác. Thể tướng của lãnh nhận như thọ v.v... tuy đồng, nhưng có thể nói là tánh như lạc v.v... thì riêng khác. Lại, như mắt v.v... ở một sự cùng nối tiếp, thể tướng của sắc được tạo thành tịnh là đồng, nhưng ở trong đó, có tánh loại riêng, do công năng như thấy nghe v.v... là dị biệt. Không phải ở trong đây công năng khác với có để có thể có công năng như tánh có có sai biệt. Nhưng công năng như thấy tức mắt v.v... là có. Do công năng riêng, nên tánh có nhất định là khác biệt. Cho nên nhận biết các pháp có đồng một thời, thể tướng không khác, nhưng loại tánh có thì riêng khác.

Đã hiện thấy Thể của pháp có là đồng thời, thể tướng không khác, nhưng loại tánh có thì dị biệt, nên biết các pháp khi trải qua ba đời, thể tướng không khác, nhưng loại tánh có thì riêng khác.

Như thế là khéo lập tông của nghĩa Đối pháp. Kinh chủ ở trong ấy là bạn nương dựa nơi Thượng tọa, đã lập Tông thú, nêu lên lời cật

vấn này: Quá khứ, vị lai nếu cùng là có, thì vì sao có thể nói là tánh khứ, lai?

Lời cật vấn này, về nghĩa đều không tương quan. Trong đồng là thật có, thừa nhận là có vô số thứ, nên tánh có có sai biệt, về lý là cực thành. Luận ba đời có, cũng có thể nêu cật vấn: Quá khứ, vị lai nếu cùng là không phải có, thì vì sao có thể nói đây là khứ, đây là lai? Tông nói thường có, dựa nơi pháp có Thể, do tự tánh khác nên nhân duyên không đồng, cùng có thể lập loại tánh có có sai biệt. Luận giả nói đời quá khứ vị lai không có Thể, Thể của đời khứ, lai đã quyết định là không có, thì tự tánh, nhân duyên, không thể nói là khác, vì sao phân biệt đời khứ, lai là riêng khác. Như thuyết kia chỉ nhờ trong Thể thật không có, giả lập ngôn từ, hãy còn có thể nói có đời khứ, lai khác, huống chi ở đây nương nhờ trong Thể thật có, dùng lý của chánh đạo, mà không thể nói có đời khứ lai riêng khác sao?

HẾT - QUYỂN 50

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 51

Phẩm thứ 5: BIỆN VỀ TÙY MIÊN, phần 7

Như thế là đã lược thuật về nghĩa lý có không có của ba đời, tà chánh có sai biệt xong, vì khiến cho nghĩa này quyết định thêm sáng tỏ, nên lại dựa nơi văn tụng, hiển bày rộng về tông thú.

Tụng nêu:

*Ba đời có do nói
Vì quả hai cảnh có
Nên nói ba đời có
Nhân nói tất cả có.*

Luận nói: Thật có quá khứ, vị lai, hiện tại, vì hiểu rõ chánh lý của giáo pháp cùng có cực thành.

Nếu như vậy thì ba đời do đâu có riêng khác?

Nêu hỏi vấn nạn đấng khởi như thế vì sao không theo thứ lớp?

Lại, nên cất vấn về gì?

Nghĩa là giáo lý. Tôi dẫn giáo lý để thành lập Tông của mình: Quá khứ, vị lai, hiện tại là thật có.

Nghĩa có đã hiển bày riêng để xét chọn.

Đã như thế nên hiện tại thật có là cực thành. Giáo lý nào chứng minh quá khứ, vị lai là thật có?

Lại do trong kinh, Đức Thế Tôn đã thuyết giảng. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Sắc quá khứ, vị lai hầy còn là vô thường huống chi là hiện tại. Nếu có thể quán sắc là vô thường như thế, thì các chúng Thánh đệ tử đa văn đối với sắc quá khứ siêng năng tu hạnh chán bỏ. Đối với sắc vị lai siêng năng đoạn trừ mọi thứ vui cầu. Trong sắc hiện tại siêng năng hành chán lia dứt diệt.

Nếu sắc quá khứ không phải là có, thì chúng Thánh đệ tử đa văn, không nên đối với sắc quá khứ, siêng năng tu hạnh chán bỏ. Do sắc quá khứ là có, nên chúng Thánh đệ tử đa văn đối với sắc quá khứ siêng năng tu hạnh chán bỏ.

Nếu sắc vị lai không phải là có, thì chúng Thánh đệ tử đa văn, không nên đối với sắc vị lai, siêng năng đoạn trừ mọi thứ vui cầu, do sắc vị lai là có, nên chúng Thánh đệ tử đa văn, đối với sắc vị lai, siêng năng đoạn trừ mọi thứ vui cầu.

Lại, Khế kinh nói: Đức Phật bảo Tôn giả Xá-lợi-tử: Ngoại đạo Trương Kế do mờ mịt nên phát ra lời nói bất thiện, tìm cầu không biết xét chọn kỹ. Ngoại đạo kia do ngu độn, không sáng không thiện nói như thế này: Nếu nghiệp quá khứ diệt hết, biến hoại, đều không có gì cả. Vì sao? Vì nghiệp quá khứ tuy đã diệt hết, biến hoại, nhưng cũng là có. Do đâu nhận biết?

Ở đây đã dẫn Khế kinh thuyết giảng có khứ, lai, nhất định là liễu nghĩa, từng không có xứ khác quyết định ngăn chặn dứt bỏ. Cũng như Bồ-đặc-già-la v.v... Nghĩa là tuy xứ xứ đều nói có Bồ-đặc-già-la nhưng có thể nói là thật không có Thế.

Lại, Khế kinh vì nhằm ngăn chặn phân minh, nên do đây nêu bày là có, nhưng Bồ-đặc-già-la hiện có nơi Khế kinh đã nói đến đều không phải là liễu nghĩa.

Lại, như kinh nói: Nên hại cha mẹ. Về lý cũng nên là kinh không liễu nghĩa, vì kinh khác nói là nghiệp vô gián. Vì vô gián tất đọa nơi Nại-lạc-ca.

Lại, như kinh nói: Các người hành tập dục thì không có nghiệp ác nào mà không thể làm.

Đây cũng nên là kinh không liễu nghĩa, vì trong kinh khác đã ngăn chặn các Thánh giả, do cố ý tạo các nghiệp ác.

Các loại như thế v.v... tùy chỗ ứng hợp nên biết. Không phải loại kinh này đã quyết định phân minh nói có đời khứ lai. Lại, ở nơi xứ khác đã quyết định phân minh, ngăn chặn có khứ lai, có thể dùng làm căn cứ để nhận biết kinh ấy không phải là liễu nghĩa. Nhưng quyết định này là nói về liễu nghĩa, vì đã vượt qua tướng không liễu nghĩa của kinh khác. Luận giả hoảng hốt vì sao lại nói lời quá khinh thường, chỉ trái với Tông mình. Kinh liền phán quyết là không liễu nghĩa.

Há không phải là cũng có kinh ngăn chặn khứ lai?

Như trong Khế kinh Thắng Nghĩa Không nêu rõ: Phần vị sinh của nhãn căn là không từ đâu đến. Khi nhãn căn diệt, không có đối tượng tạo tác tích tập. Xưa không, nay có, có rồi trở lại bỏ. Nếu trước đời vị lai đã có nhãn căn, thì không nên nói: Xưa không, nay có.

Lạ thay! Đám phàm phu xấu kém, do chấp trước che phủ tâm, nên trong nghĩa thô cạn đã không thể thấy rõ. Nhưng lại để qua một bên. Tôi sẽ giải thích về điều ông đã hỏi: Vì sao nhận biết?

Do Khế kinh sau nên kinh nêu trước đã thành không phải liễu nghĩa. Không phải do kinh nêu trước, nên kinh sau thành không liễu nghĩa. Tuy nhiên, dựa nơi Thắng Nghĩa Không này để nêu bày. Dựa vào đây thì không thể ngăn chặn có quá khứ, vị lai. Không phải ngăn chặn lià hành thì nói có người tạo tác để có thể ngăn chặn khứ lai là thật có.

Nhưng câu nói: Phần vị sinh của nhãn căn này là không từ đâu đến v.v..., nên suy tìm xét kỹ, lời nói này có ý nghĩa gì.

Nếu phần vị sinh của mắt đã thừa nhận Thể là có, thì vị lai là có, nghĩa ấy đã thành.

Nếu chấp cũng không có, thì theo đối tượng nghi lo gì để nói phần vị sinh của mắt là không từ đâu đến?

Không phải xứ của các Thể không có từ đâu đến. Đâu cần nhọc công ở đây phải ngăn chặn từ đâu đến. Chỉ nên nói rõ: Phần vị sinh không phải là có. Đã ngăn chặn phần vị sinh có từ đâu đến, nên biết Đại sư không thừa nhận có riêng.

Ở xứ tích tập của hiện tại, mắt từ nơi kia đến. Tiếp theo sau nói: Khi mắt diệt thì không có chỗ tạo tác, tích tập. Do thế gian có Tà luận nói phần vị sinh của nhãn căn từ vàng lửa đến. Lúc nhãn căn diệt thì tạo tác tập hợp trở lại. Vì ngăn chặn tà luận kia, nên nói hai câu kinh ấy.

Hoặc ngăn chặn nhãn căn xuất sinh từ tự tánh, khi mất thì trở về quy tụ nơi tự tánh đó, nên nói câu như thế.

Hoặc ngăn chặn nhãn căn do đối tượng tạo tác tự tại nên nói hai câu văn kinh như vậy. Nghĩa là ngăn chặn nhãn căn có tác giả vượt hơn, nhằm làm rõ nhãn căn kia chỉ có nhân quả cùng hệ thuộc. Đã loại trừ tông của người khác để hiển bày ý của tự mình. Thứ đến lại nói hai câu văn kinh: Xưa không nay có, có rồi trở lại bỏ. Nghĩa là trong đây đã nói xưa không có nay có. Là hiển bày xưa không có xứ tập hợp mà từ tự nhân duyên sinh. Hoặc có muốn khiến nhân là nơi cất chứa quả. Nên Đức Phật nói rõ: Quả trong nhân vốn không có, chỉ do nhân kia có nên quả riêng khởi. Hoặc đây là làm rõ khi nhãn căn sinh, có thể đạt tới phần vị từ xưa nay chưa đạt đến. Dựa vào nghĩa này để nói là xưa không, nay có.

Ý của văn kinh này, về lý tất nên như thế. Tiếp theo lại nói: Có rồi trở lại bỏ. Đây là hiển bày khởi tác dụng thì dẫn dắt đến tự quả. Xong rồi trở lại bỏ, là đến phần vị tác dụng như xưa không có.

Nếu Đức Phật vì ngăn chặn khứ lai là có, tức theo phương tiện nói câu xưa không v.v... Như câu trước nói: Xưa không nay có, câu sau nên nói: Có rồi trở lại không có. Đã không nói không có, chỉ nói: Trở lại bỏ đi, tức biết không thừa nhận quá khứ là không có. Không phải Tông của ông đã thừa nhận quá khứ là có, chỉ nói không có nhãn căn ở vị lai.

Như có thể dẫn Khế kinh này làm chứng, nêu bày lời nói này xong. Đức Thế Tôn lại quán pháp sẽ có.

Vì mê lầm nơi ý nghĩa sâu xa của Khế kinh này, nên cho là không có quá khứ, vị lai, khiến tăng trưởng tà kiến hủy báng nhân, hủy báng quả.

Vì nhằm ngăn chặn tà kiến kia, nên Đức Phật lại nói thế này: Có nghiệp, có dị thực, tác giả thì không thể đạt được. Đây chủ yếu là hiển bày có nhân của nghiệp quá khứ mới có quả dị thực của vị lai khởi. Không phải lại có riêng tác dụng của tác giả, nên là chỉ rõ không có thật ngã, chỉ quyết định có nhân quả cùng hệ thuộc.

Đức Như Lai thuyết giảng kinh Thắng Nghĩa Không này, không phải vì muốn ngăn chặn quá khứ, vị lai là thật có, vì cùng với nghĩa của kinh đã dẫn ở trước là không trái, nên Khế kinh trước là thuyết giảng liễu nghĩa.

Có thuyết cho: Nhất định có kinh ngăn chặn quá khứ, vị lai. Như Khế kinh nói: Đối với không có kiết của nội nhãn, nhận biết rõ như thật là ta không có kiết của nội nhãn. Lại, Khế kinh nêu: Đây không có nên kia không có. Lại, Khế kinh nói: Hai pháp kia không có noãn.

Kinh kia không phải là chứng cứ. Tức trong kinh kia có văn chứng thành quá khứ, vị lai là có. Như kinh kia nói: Đối với có kiết của nội nhãn, thì nhận biết rõ như thật là ta có kiết của nội nhãn. Không phải phần vị của tâm thiện có kiết hiện hành. Nên biết kinh kia nói là có quá khứ, vị lai.

Lại, kinh kia nêu rõ: Hành có nên thức có. Tức không phải quả dị thực, nhân dị thực đều cùng có. Nên biết kinh kia nói có quá khứ, vị lai.

Lại, kinh kia nói: Đức Phật bảo hai Bí-sô: Ta có bốn câu pháp môn sẽ vì các ông giảng nói. Đây là chứng minh bên trong thân nhất định có vị lai. Thể của ngữ văn v.v... là đối tượng đang thuyết giảng. Nên biết kinh kia nói có quá khứ, vị lai. Tuy nhiên, kinh kia nêu rõ kiết v.v... là không có, tức chỉ rõ không thành tựu, không tạo tác, không thủ đắc. Như kinh quyết định nói có quá khứ, vị lai, kinh quyết định ngăn chặn, vì từng không thấy có.

Tôi đã dẫn kinh nói có quá khứ, vị lai. Về lý nên thừa nhận là thuyết chân liễu nghĩa. Kinh chân liễu nghĩa đã dẫn ở trước, đã chính thức loại trừ chấp cho không phải là liễu nghĩa. Kinh này so với chỗ đã chấp kia quyết định là trái nhau.

Kinh chủ ở đây, muốn dùng sức mạnh để bức bách, khiến không phải là liễu nghĩa, nên giải thích nói: Chúng ta cũng nói có đời quá khứ, vị lai. Nghĩa là đời quá khứ đã từng có, gọi là có. Vị lai sẽ có, vì có nhân quả.

Dựa nơi nghĩa như thế để nói là có quá khứ, vị lai, không phải cho quá khứ vị lai thật có như hiện tại. Nên nói quá khứ, vị lai kia có, chỉ căn cứ theo hai tánh nhân quả từng có, sẽ có, không phải là Thể thật có.

Đức Thế Tôn vì ngăn chặn kiến chấp hủy báng nhân quả, đã căn cứ nơi nghĩa từng có, sẽ có, để nói là có quá khứ, vị lai. Vì tiếng có là hiển bày chung về pháp có không. Như thế gian nói: Có ngọn đèn. Trước không có ngọn đèn, sau không có. Lại, như có người nói: Có ngọn đèn đã tắt. Không phải tôi nay làm tắt. Nói có quá khứ, vị lai, nghĩa ấy cũng nên như thế. Vì nếu không như vậy, thì tánh quá khứ, vị lai không thành.

Giải thích này có người nói nhất định không phải là thuyết thiện. Vì không thừa nhận có thật đời quá khứ, vị lai, nên giả có như trước về lý là không thành, nên không chấp nhận lại có nghĩa chưa trọn vẹn. Vì sao phán quyết trong kinh nói có để nói là ta đã nêu rõ có đời quá khứ, vị lai?

Tuy nói quá khứ đã từng có, gọi là có, vị lai sẽ có, vì có nhân quả, nhưng thật sự là tạo phương tiện giả dùng môn khác để nói. Hiện tại đâu có quan hệ gì với quá khứ, vị lai.

Lời Kinh chủ kia đã nói: Chúng ta cũng nói có quá khứ, vị lai, là chỉ có hư ngôn, rốt cuộc không thể bày tỏ nghĩa quá khứ, vị lai là có.

Nếu đời quá khứ, vị lai chỉ là từng có, sẽ có, Thể của pháp thật sự không có, thì không nên gọi là có. Hoặc nếu thừa nhận là có, thì không nên nói hai đời quá khứ, vị lai chỉ là từng có, sẽ có.

Lại, nếu thật sự không có do từng có, nên cũng nói quá khứ là thật có, tức nên hiện tại tuy là tánh thật có, nhưng vì không phải là từng có, nên chấp cho là không có quá khứ, là chung cả từng có và không phải có. Tức do lý này so sánh để nói về vị lai, cũng nên chung cả sẽ có và không phải có. Tuy nhiên, ở trên Thể của quá khứ thật có, cũng có phần ít có thể gọi là từng có. Do đấy, được thành tánh có của quá khứ.

Như thế, trên Thể của vị lai thật có, cũng có phần ít có thể gọi là sẽ có. Do đấy được thành tánh có của vị lai.

Thể gian hiện thấy, đối với pháp có thật, có thể nói là từng có, sẽ có. Từng không thấy đối với pháp không thật có nói về nghĩa từng có, sẽ có. Như Tôn giả Xá-lợi-tử bạch Đức Thế Tôn: Bí-sô Xiển-đà, xưa từng ở nơi một ấp Bà-la-môn, đi đến các nhà khát thực, lúc nói lời nói này cho là nhà kia hiện có. Đức Thế Tôn cũng nói: Bí-sô Khánh Hỷ sẽ là Thượng tọa... Cho đến nói rộng.

Lúc nói lời như thế thì Tôn giả Khánh Hỷ hiện có là đối với quá khứ, vị lai thật có, nói có là từng có sẽ có là khéo thành lập. Lại, nếu quá khứ, vị lai không thật có, thì không có đối tượng ngăn chặn kiến chấp hủy báng nhân quả. Nghĩa là nếu thật có quá khứ làm nhân, có thể chiêu cảm thật có vị lai làm quả. Nhưng bác bỏ cho là không có, gọi là kiến chấp hủy báng nhân quả. Nếu nhân quả của đời quá khứ, vị lai là không thật có, đối với không, chấp không há gọi là hủy báng.

Đâu thể vì ngăn chặn kiến chấp kia, nên nói có quá khứ, vị lai? Há không phải là trước đã nói từng, sẽ là có. Tôi ở trước cũng nói: Nên chung cả có và không có?

Lại, ở đây có lý riêng gì mà chỉ căn cứ theo từng có, sẽ có, để nói là có quá khứ, vị lai, không phải căn cứ theo không từng có, sẽ có, để nói là không có hiện tại?

Thuyết ở đây cũng có khả năng ngăn chặn thường kiến. Nên Kinh chủ kia đã nêu bày là không có nghĩa lý sâu xa. Lại, tôi trước đã nói câu từng có, sẽ có, là chỉ dùng môn khác để nói về hiện tại là có, không phải quan hệ với quá khứ, vị lai.

Vì sao có thể ngăn chặn? Nói tiếng *có*, là hiển bày chung cả có không, điều này cũng phi lý, vì không cực thành. Chấp có thể nêu rõ chung nên đặt ra chữ thành (thật, đúng). Nhưng thế gian cực thành có là chỉ hiển bày có. Từng không thấy có tiếng *có* làm rõ về không có.

Vì sao vừa nói tiếng *có* là hiển bày chung, nhưng thế gian nói có ngọn đèn, trước không có. Có ngọn đèn sau không có.

Lý như tiếng, giải thích về tiếng này, trước đã nêu bày, sau sẽ lại biện biệt. Nếu không như thế, thì tánh quá khứ, vị lai không thành, lý cũng không đúng, vì tánh kia không thành.

Không phải quá khứ kia có tánh quá khứ. Không phải vị lai kia có tánh vị lai. Không phải không có tự thể mà có thể lập tên tánh, nên tánh quá khứ, vị lai không thành lập.

Hoặc thuyết kia nên tạo ra vô số công sức khó nhọc để thành lập quá khứ, vị lai là tánh thật có. Không như vậy thì tánh của hai đời tất không thành.

Như thế, lại như Tông kia đã nói. Kinh nhất định không thể giải thích quá khứ, vị lai là có. Không phải vì Tông kia không thể giải thích, nên xả bỏ kinh do Đức Thiện Thệ đã thuyết giảng. Vì vậy nên tin biết quá khứ, vị lai là thật có.

Kinh chủ lại giải thích kinh Trượng Kế nói: Nghiệp tuy là quá khứ nhưng cũng vẫn có, là dựa nơi kinh đã dẫn kia, trong hiện tại cùng nối tiếp và công năng cho quả, mặt nói là có.

Nếu không như thế thì nghiệp quá khứ kia, hiện tại thật có tánh, quá khứ há thành, lý tất nên như thế.

Vì Đức Bạc-già-phạm ở trong Khế kinh Thắng Nghĩa Không đã nói: Phần vị sinh của nhãn căn không từ đâu đến. Cho đến nói rộng.

Ở đây, như người ngu, nơi giữa dòng nước chảy xiết, dùng thuyền buộc vào chân người đi thuyền, hy vọng thuyền sẽ dừng lại không trôi, rốt cuộc là không có điều ấy.

Lại, thuyết kia đã chấp trong hiện tại cùng nối tiếp và công năng cho quả, người trí xét kỹ về sự thật cầu tìm tướng ấy, cuối cùng là không thể đạt được.

Vì sao tự thể của nghiệp quá khứ đã không có, mà dựa vào công năng cho quả lại có thể nói là có?

Các người khéo lừa dối đã chấp, tùy theo công năng của cảnh giới đã huân tập chủng tử tăng trưởng, pháp không mất v.v..., nơi xứ xứ đã bị phá, những thứ kia há có thể làm chướng ngại kinh liễu nghĩa này.

Đã nói chữ *có*, khiến thành không phân biệt rõ. Nếu như thừa nhận có công năng đã dẫn kia, thì cũng không nên do đấy để nói pháp không là có. Chớ cho vì nhân kia không có, nên cũng nói công năng không có, vì nhân duyên sai biệt là không thể đạt được.

Lại, Đức Thế Tôn giảng nói cùng với thuyết kia là không đồng. Nghĩa là Đức Phật nêu rõ: Nghiệp tuy quá khứ đã tận diệt, biến hoại, nhưng cũng là có. Nghiệp quá khứ kia dẫn dắt công năng cho quả, ở trong phần cùng nối tiếp nếu như thừa nhận hiện có, thì thể không phải là quá khứ tận diệt, biến hoại vì sao dựa vào kinh kia để có thể nói lời ấy? Nếu tất định như vậy thì Đức Phật nên thuyết giảng rõ. Nghiệp tuy ở quá khứ đã tận diệt biến hoại, nhưng ở nơi phần cùng nối tiếp vẫn có công năng kia.

Đức Phật đã chỉ nói: Nghiệp kia cũng có. Nên nhận biết là thật có nghiệp quá khứ kia.

Lại, Đức Phật chỉ nói câu: Quá khứ là có. Vì sao nhất định nhận biết căn cứ ở công năng để nói? Há không phải là đã nêu bày? Nếu không như vậy, thì nghiệp quá khứ kia nơi hiện tại thật có, tánh quá khứ sao thành? Tôi ở nơi văn trước há không nêu rõ rồi sao? Văn trước nói về gì? Nghĩa là nêu rõ về thể tướng. Tuy lại không có sai biệt, nhưng ở trong ấy thấy có tánh riêng khác.

Như thế là đã nói về tánh có chẳng đồng. Các ông ở đâu, ai có thể nói về lỗi? Dựa vào như thế nên có tụng nói:

*Thể tướng các pháp một
Công năng tánh có, nhiều
Nếu không biết như thật
Gọi ở ngoài giáo Phật.*

Nhưng kinh Thắng Nghĩa Không đã dẫn kia, như trước đã giải thích chung đối với thuyết kia không phải là chứng cứ. Lại Tông kia

không thừa nhận nghiệp quá khứ là thật có. Nhưng kinh không nói có rồi trở lại không có.

Vì sao có thể dẫn chứng thành nghĩa thật có kia? Nên thuận theo tình của mình là khéo léo để giải thích sai lầm, vì không thể trái hại với quá khứ, vị lai thật có.

Ở đây, Thượng tọa giải thích kinh trước nói: Nếu sắc quá khứ không phải là có, thì chúng Thánh đệ tử đa văn không nên đối với sắc quá khứ siêng tu hạnh chán bỏ. Cho đến nói rộng.

Ý của kinh này nói: Nếu sắc quá khứ không phải là quá khứ, thì chúng Thánh đệ tử đa văn không nên đối với sắc quá khứ, siêng tu hạnh chán bỏ, nên như hiện tại siêng năng chán lìa trừ diệt. Hoặc nếu sắc quá khứ trong phần cùng nối tiếp của tự tha, không phải từng lãnh nạp, thì chúng Thánh đệ tử đa văn, không nên siêng tu hạnh chán bỏ. Chủ yếu là từng lãnh nạp thì mới có thể chán bỏ, chưa từng lãnh nạp thì có gì để chán bỏ. Do sắc kia là quá khứ và quá khứ từng lãnh nhận, nên chúng Thánh đệ tử đa văn, đối với sắc quá khứ mới siêng tu hạnh chán bỏ.

Lại, giải thích kinh thứ hai là kinh Trượng Kế, nói: Nghiệp quá khứ kia cũng có thể nói là có, vì có nhân duyên, nên có tùy thuộc nơi cõi, vì chưa có thể ngăn chặn phần cùng nối tiếp kia, nên quả dị thực ấy là chưa thành thực. Sau cùng mới có thể dẫn dắt dị thực, nhưng đời quá khứ, vị lai, thể không phải là thật có.

Giải thích nghĩa của kinh như thế là đáng nực cười! Ở đây, há có thể ngăn chặn quá khứ, vị lai là thật có? Như vậy là giải thích sai lầm, vì kinh Nhất Thiết Trí há có thể dùng trang nghiêm cho phương cõi Ấn Độ? Lại, thuyết kia đầu tiên giải thích kinh đã dẫn trước. Nếu cho kinh trước có nghĩa như thế này: “Nếu sắc quá khứ không phải là quá khứ, thì không nên ở trong đó siêng tu hạnh chán bỏ. Nên như hiện tại, siêng năng chán lìa trừ diệt”, thì đây không phải là ý của

kinh, nên thật là uổng công nhọc sức nêu bày. Vì nếu sắc kia không phải là quá khứ, nên là hiện tại, hoặc là vị lai. Thế thì không nên chỉ như hiện tại. Lời nói này chuyển ngược lại tức là nhiều loạn Khế kinh. Há được gọi là giải thích ý nghĩa sâu xa của kinh?

Lại, nếu như thế thì kinh chỉ nên nói: “Nếu sắc quá khứ không phải là quá khứ”, không phải nói: “Nếu sắc quá khứ không phải là có”.

Lại kinh tiếp theo sau nên nói thế này: “Do sắc quá khứ là quá khứ”, không phải nói: “Do sắc quá khứ là có. Văn kinh đã không như thế”, thì cách giải thích kia nhất định là sai trái. Nếu cho kinh trước có nghĩa như thế. Nếu sắc quá khứ không phải là có quá khứ, thì không nên ở trong đó siêng tu hạnh chán bỏ, không phải đối với pháp không có, có thể tu hạnh chán bỏ. Chủ yếu là sắc quá khứ có tánh quá khứ, mới có thể ở trong đó siêng tu hạnh chán bỏ. Như sắc hiện tại có tánh hiện tại, mới có thể ở trong đó siêng năng chán lìa trừ diệt. Tức cùng với tôi đã giải thích về nghĩa là không sai biệt. Lại càng làm rõ trở thành quá khứ là thật có. Do đây, giải thích kia chỉ là uổng công nhọc sức, nhất định không thể ngăn chặn quá khứ là thật có.

Thuyết kia giải thích kinh thứ hai đã dẫn ở trước, có một ít nghĩa lý sâu xa do kinh kia đã thuyết giảng. Nghĩa là từng lãnh nhận nên siêng tu hạnh chán bỏ. Chưa từng lãnh nhận thì có gì để chán bỏ? Tuy nhiên, không biết thuyết kia giải thích kinh này, là muốn làm sao ngăn chặn quá khứ thật có. Nếu không phải thật có thì chán bỏ là vô ích. Giải thích kinh Trường Kế cũng không hợp lý, vì pháp không có, tức không thành tánh nhân duyên.

Thuyết kia cho tùy thuận nơi cõi, tức không có đối tượng giảng giải, vì tông của một sát-na thì không có cùng nối tiếp, vì pháp không có thì không thể chiêu cảm dị thực. Không như thế thì sinh tử tức nên vô cùng. Do đây tôi nói quá khứ, vị lai là thật có.

Lại, phải gồm đủ hai duyên thì thức mới sinh. Nghĩa là Khế kinh nêu rõ thức do hai duyên sinh. Như Khế kinh nói: Mắt, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Như thế, cho đến ý, pháp làm duyên sinh ra ý thức.

Nếu đời quá khứ, vị lai không phải là thật có, thì chủ thể duyên là thức kia tức nên phải thiếu hai duyên. Trong đây, Kinh chủ nói như thế này: Nay đối với nghĩa này, phải nên cùng tầm, tư. Ý pháp làm duyên sinh ra ý thức, là pháp như ý tạo ra duyên của chủ thể sinh, hay là pháp chỉ có thể tạo ra cảnh của đối tượng duyên? Nếu là pháp như ý tạo ra duyên của chủ thể sinh thì vì sao sau trăm ngàn kiếp của vị lai sẽ có pháp kia?

Hoặc cũng sẽ không có làm duyên của chủ thể sinh sinh thức của thời nay. Lại, tánh Niết-bàn là trái với tất cả sinh, lập làm chủ thể sinh, là không hợp với chánh lý.

Nếu pháp chỉ có thể làm cảnh của đối tượng duyên, thì tôi nói quá khứ, vị lai cũng là đối tượng duyên. Lời nói này của Kinh chủ là trái với luận đạo. Nghĩa là phái Đối pháp nói như thế này: Phật thuyết giảng hai duyên, có thể thể sinh ra thức.

Đây tức chỉ nói thật và nhờ nương dựa, là căn, là cảnh mới có thể sinh ra thức.

Hai duyên chỉ dùng thật có kia làm tự tánh, không phải là không có thể làm đối tượng gồm thân của hai duyên. Do đây nhận biết Đức Phật đã dùng phương tiện để ngăn chặn, không có pháp làm đối tượng duyên thì thức cũng được khởi. Đã duyên nơi quá khứ, vị lai, thức cũng được sinh, nên biết thể của quá khứ, vị lai là thật có.

Các Tông kế thừa đã vậy, nhưng Kinh chủ nói: Như có, không có cũng có thể làm cảnh của đối tượng duyên, chỉ trái ngược với Phật, không phải là Tông Đối pháp. Các Sư Đối Pháp kế thừa ý chỉ của Phật, đặt vào hàng đầu ở tâm, đều nói lời này: Quá khứ, vị lai quyết định là thật có.

Đã nói nghĩa này nên cùng tâm, tư thì trong đây nên cùng tâm, tư pháp nào? Ý là đối tượng nương dựa của ý thức sinh khởi duyên. Pháp là đối tượng duyên, có thể sinh ý thức. Đối tượng nương dựa, duyên khác sinh, nghĩa của duyên đồng. Phật nêu rõ hai duyên, có thể sinh ra thức. Như đối tượng nương dựa thiếu, thì thức nhất định không sinh. Đối tượng duyên nếu không có, thì thức cũng không khởi. Hai thứ đều cùng có, là duyên của thức sinh. Đối với nghĩa sáng rõ, thì tâm, tư về chỗ nào?

Nếu cho, ý căn cùng với thức đã sinh, có một loại cùng nối tiếp, vô gián dẫn sinh, có thể gọi là chủ thể sinh. Pháp thì không như vậy. Nhãn căn và sắc, hướng về nhau thì nhãn thức sinh, tức nên không phải chủ thể sinh và thức kia không phải là nhãn thức, vì do một loại cùng nối tiếp vô gián dẫn sinh.

Lại, đời vị lai gần với pháp sẽ sinh, nên đối chiếu với ý thức cũng không phải là chủ thể sinh, vì pháp kia cũng không phải là cùng với thức đã sinh, vì một loại cùng nối tiếp vô gián dẫn sinh. Nhưng thuyết kia tự thừa nhận cũng là chủ thể sinh. Do thuyết kia tự nói: Sau trăm ngàn kiếp, sẽ có, không phải có và cùng với Niết-bàn vì sao làm duyên có thể sinh thức hiện nay? Nếu đời vị lai gần với pháp sẽ sinh thì đối chiếu với ý thức hiện nay, cũng không phải là chủ thể sinh.

Vì sao chỉ nói sau trăm ngàn kiếp sẽ có không phải có và cùng với Niết-bàn?

Như thế nào là làm duyên có thể sinh thức hiện nay? Nên thuyết kia đã nói về ngữ cũng có lỗi. Trong đây, Đức Thiện Thệ đã quyết định nêu xét: Đối tượng nương dựa, đối tượng duyên đều là chủ thể sinh ra thức, đều cùng nối tiếp riêng, cũng là chủ thể sinh. Như mẹ là chủ thể sinh, thế gian cực thành.

Lại, thuyết kia đã nói: Vì sao sau trăm ngàn kiếp của vị lai sẽ có các pháp là duyên của chủ thể sinh, sinh ra thức hiện nay? Tức cũng

nên gạn hỏi thuyết kia vì sao vị lai gạn với pháp sẽ sinh có thể sinh ra thức hiện nay?

Do căn cứ theo sự nhiễm, lia nhiễm của nhân quả, hoặc xa hoặc gần, tánh đều như nhau. Lại, tự tánh của tất cả pháp đều không có tác dụng của tác giả, không nên ở đây chấp nhất định về chủ thể sinh, đối tượng sinh có sai biệt. Cho nên tất cả pháp có tự thể, đều chỉ là đối tượng duyên, đối tượng nương dựa của thức, không phải nói tiếng *chỉ* là có thể làm sáng tỏ có thức, do pháp không có Thể làm cảnh của đối tượng duyên.

Kinh chủ ở đây tự nêu vấn nạn và giải thích nói: Nếu không có thì vì sao thành cảnh nơi đối tượng duyên? Tôi nêu rõ pháp có kia như thành đối tượng duyên.

Vì sao thành đối tượng duyên?

Nghĩa là từng có, sẽ có, không phải khi nhớ lại sắc, thọ v.v... của quá khứ, như hiện quán phân minh sắc kia là có, chỉ nhớ lại tướng từng có của sắc quá khứ kia. Quán ngược về vị lai sẽ có sắc vị lai cũng như thế. Nghĩa là như tướng của sắc đã từng nhận lãnh trong hiện tại.

Như thế, sự nhớ lại về quá khứ là có, cũng như tướng của sắc đã lãnh nhận ngay trong hiện tại. Như vậy quán ngược về vị lai là có.

Nếu như hiện có nên thành đời tướng, hoặc thể hiện không có, thì nên thừa nhận có duyên, không có thức của cảnh, lý đó tự thành.

Sư phái Thí dụ chỉ những dốc lòng xen dự nơi thể tục, vì tuệ giải hiện có đều cùng thô thiển, nên không phải là loại rừng rậm (phiền não) của cảnh giới như thế, có thể dùng trí cạn nơi thể gian để lường xét. Chỉ là thành tựu của sự giác ngộ thanh tịnh, xung là cảnh, tức cảnh của bậc diệu giác đã quán.

Nếu các thể gian nhận biết rõ về bất tịnh, thì chủ yếu là đã từng lãnh nhận mới có thể nhớ lại. Nhân nơi tầm, tư này, về đời quá khứ, vị lai khác nhau, lý tất nên như thế.

Người kia ở nơi vị lai, do chưa lãnh nhận nên quán rất mờ tối. Người nhận biết rõ thanh tịnh, quán nơi quá khứ vị lai, tuy chưa lãnh nhận, nhưng quán rất sáng rõ. Nếu quá khứ, vị lai có thành đối tượng duyên như thế, đối với gốc cây trụi, thì duyên nơi con người, đối với khối đất thì duyên nơi chim bồ câu, há có thể nơi các đối tượng kia có như thành đối tượng duyên? Nên đối với quá khứ, vị lai, duyên khác nên có khác, không thể cho phần có kia như thành đối tượng duyên, có căn cứ ở từng có, sẽ có, vì duyên căn cứ ở hiện tại.

Lại, sư kia tự nói trước sau là trái nhau. Nghĩa là trước đã nói không phải khi nhớ lại sắc, thọ v.v... của quá khứ, như hiện tại phân minh quán các pháp kia là có, mà chỉ nhớ lại tướng từng có của sắc, thọ v.v... kia. Tức sau không nên nói: Như tướng của sắc đã từng nhận lãnh nơi hiện tại.

Như thế, nhớ lại về quá khứ là có, do không phải lúc ở hiện tại nhận lãnh tướng của sắc, là nhận lãnh tướng từng có, chỉ nhận lãnh hiện có, cũng không phải là lúc nhớ lại sắc quá khứ, là nhớ lại tướng hiện hữu, mà chỉ nhớ lại tướng từng có. Nhận lãnh hiện tại cùng với nhớ lại quá khứ, tướng hiện từng có rõ ràng là có sai biệt.

Nếu như hiện có nhớ lại về quá khứ mà nói pháp có kia như thành đối tượng duyên, tức là quá khứ thật có là cực thành, vì như hiện tại đang nhận lãnh tướng thật có. Như thế, nhớ lại về quá khứ là có.

Đã thừa nhận có kia như đã nhớ lại. Vì sao thể của quá khứ không phải là thật có? Nên thuyết kia về sau nêu bày là tự trái với tông trước.

Lại, thuyết kia đã nói: Nếu như hiện có nên thành đời hiện tại, hoặc thể hiện không có, tức nên thừa nhận có duyên không có thức của cảnh.

Vấn đề này như ở trước đã nói. Trước đã nói như thế nào?

Nghĩa là không phải quá khứ, vị lai có như hiện tại, vì ở trong tất cả đồng thật có, thừa nhận có vô số thứ tánh có riêng khác.

Lại, tất cả thức tất có cảnh. Nghĩa là thấy có cảnh thì thức mới được sinh. Như Đức Thế Tôn nói: Mỗi mỗi thức đều phân biệt rõ nơi mỗi mỗi tướng cảnh kia, gọi là thức thủ uẩn.

Đối tượng nhận biết rõ là gì?

Nghĩa là sắc đến pháp. Không phải kinh kia nói có thức, không có cảnh. Do đây, nên biết duyên thức của quá khứ, vị lai nhất định có cảnh, nên thật có quá khứ, vị lai.

Trong đây là đối tượng nên cùng với Kinh chủ tranh luận. Vì như trước đã biện, nên không thuật lại.

Thượng tọa ở đây đã nói như thế này: Trí duyên không phải là có cũng có hai quyết định: Suy tìm về lý lần lượt của nhân quả, nghĩa ấy là thế nào? Chủ yếu là nhận lấy hiện tại rồi, đối với đời trước sau, có thể tìm cầu nhanh chóng. Nghĩa là có thể suy tìm hiện quả như thế, từ nhân quá khứ của loại như thế sinh. Nhân này lại từ nhân như thế khởi, cho đến lâu xa, tùy vào chỗ ứng hợp của chúng, đều do suy tìm, như hiện chứng đắc. Hoặc suy tìm hiện tại có loại nhân như thế, có thể sinh loại quả như thế ở vị lai. Quả này lại dẫn đến quả như thế sinh, tùy vào đối tượng ứng hợp của chúng, cho đến lâu xa, đều được suy tìm, nên như hiện chứng đắc.

Như thế, lần lượt quán về nhân quá khứ, tùy vào đối tượng ứng hợp của chúng, cho đến lâu xa, như hiện chứng đắc đều không có điên đảo. Tuy ở phần vị có này, thể của cảnh không phải là có, nhưng trí không phải không có hai thứ quyết định. Quyết định kia nghĩa là theo nhân như thế, khi trí sinh, thì trong phần cùng nối tiếp của mình nhân duyên là có. Nghĩa là xưa đã từng có trí như thế sinh khởi, truyền đến nhân sinh hiện nay, có trí của tướng như thế. Vì trí hiện nay đã duyên nơi trí xưa làm nhân, nên trí nay sinh theo như xưa mà

hiều. Tức do cảnh xưa làm đối tượng duyên cho hiện nay. Tuy nhiên, đối tượng duyên kia so với thời nay không phải là có. Hiện nay, tuy không phải là có nhưng vẫn thành đối tượng duyên, nên không thể nói không có hai quyết định.

Như vậy là lần lượt quán nơi vị lai, quả truyền, truyền sinh, căn cứ theo trước nên nêu bày.

Ở đây, Thượng tọa tự nêu vấn nạn, giải thích cho: Nếu trí duyên nơi cảnh từng đã nhận lấy ở trước, thì có thể dùng cảnh xưa làm đối tượng duyên của hiện nay. Nếu duyên nơi cảnh từng chưa nhận lấy trong quá khứ, hoặc tư duy ngược về sự việc nơi đời vị lai, thì đâu thể dùng cảnh xưa làm đối tượng duyên của vị lai kia. Ở trong phần cùng nối tiếp, tất định nên có trí của nhân trí của quả. Thời gian trước đã sinh, khi trí hiện nay sinh, cũng dùng trí kia từng là cảnh nơi đối tượng duyên làm đối tượng duyên của trí hiện nay. Trí kia làm nhân sinh ra trí hiện nay, nên trí hiện nay như trí trước kia cũng có thể suy tìm.

Từ nhân như thế sinh quả như thế, hoặc quả như thế là từ nhân như thế, tùy vào đối tượng ứng hợp của chúng, đều có thể chứng đắc, tùy theo đối tượng chứng đắc, đều không có điên đảo. Tuy đối với thể của cảnh vị này không phải là có, nhưng trí không phải là không có hai thứ quyết định.

Như thế, tất cả những điều Thượng tọa đã nói, đều như người cầm nắm mộng đã có đối tượng nêu bày.

Đã biện về xứ của bốn duyên cùng suy tìm nêu hỏi rộng, tức nên căn cứ theo văn kia, so sánh để phá bỏ thuyết ấy. Thuyết ấy chỉ có thể dẫn dụ lừa dối người ngu. Người trí suy cầu tìm đều không có thật nghĩa.

Nay, vẫn ở đây nên lược xét chọn lần nữa. Lại nên cật vấn Thượng tọa kia, trong phần tự giải thích về vấn nạn, đã nói trong sự

cùng nối tiếp, tất định phải có trí của nhân, trí của quả. Lúc trước đã sinh, khi trí hiện nay sinh, cũng dùng cảnh từng là đối tượng duyên của trí kia làm đối tượng duyên.

Vì sao cho là trí của nhân, trí của quả đã sinh mà nói trí hiện nay duyên nơi đối tượng duyên của trí kia, là tức cảnh của trí hiện nay đã từng duyên, hay là lại có riêng duyên nơi trí của cảnh khác? Nếu tức là cảnh của trí hiện nay đã từng duyên, thì cảnh này đã là đối tượng duyên của trí xưa, vì sao gọi là cảnh từng chưa nhận lấy? Nếu lại có riêng duyên nơi trí của cảnh khác, tức đã chấp cảnh kia làm đối tượng duyên hiện nay, thì trí hiện nay vì sao gọi là dùng cảnh của quá khứ, vị lai, từng chưa nhận lấy, làm đối tượng duyên kia?

Nghĩa là trước đã sinh nhân, quả của đối tượng duyên nơi trí của nhân, trí của quả, làm đối tượng duyên hiện nay, thì cảnh này lúc trước đã làm trí nhận lấy, vì sao gọi là cảnh từng chưa nhận lấy. Từng tức chưa từng, là không hợp với chánh lý.

Lại, nếu như thừa nhận trí kia có thuyết xưa cho tùy thuộc nhân quả của cõi, vì sức lần lượt cùng nối tiếp, nên tuy trải qua nhiều kiếp lâu xa cảnh đã diệt, mà thời nay nhận lấy, về lý có thể là không trái. Nếu sau trăm ngàn kiếp ở vị lai, cảnh giới sẽ có, thì nay làm sao nhận lấy?

Không thể nói cho sức của nhân quả lần lượt cùng nối tiếp, nên trí kia cũng có thể nhận lấy thể của vị lai không có, ví như sừng ngựa, nên ở trong phần cùng nối tiếp, không có tùy thuộc cõi.

Lại, nếu lần lượt suy tìm về nhân quá khứ, ở trong cảnh từng nhận lấy mới có thức sinh, thì ở trong cảnh gần xa đã từng nhận lấy, tức nên có khi nhận lấy mau chậm khác nhau. Không phải thân hiện đang ở tại thành Ba-trá-ly, nhớ lại khi xưa đã trải qua các sự việc ở nước Phước-hát, tìm kiếm nhân lần lượt mới có thức sinh, bỗng nhiên liền sinh duyên nơi thức kia.

Lại, từ nhĩ thức vô gián liền sinh, duyên nơi thức từng đã nhận lấy vào thời gian trước.

Như thế, thức khởi dùng gì làm nhân? Lại không thể nhân nơi thời bấy giờ tùy theo cõi, vì nhĩ thức không duyên nơi cảnh giới kia, cũng không thể nhân nơi thức kia đã từng nhận lấy, vì từng nhận lấy thức kia ngay lúc ấy là không có, do không thể từ pháp không có làm nhân sinh ra không có. Chớ cho các thứ như sừng ngựa v.v... cũng có sinh.

Trong phần biện về bốn duyên, đã nêu hỏi, loại trừ rộng, nên chỉ nói có Tông của một sát-na. Duyên nơi quá khứ, vị lai thức sinh tất không có hai quyết định. Nếu tin quá khứ, vị lai là thật có thì nghĩa của hai quyết định mới có thể thành lập. Lại, vì đã từ bỏ nghiệp mới có quả vị lai. Nghĩa là nghiệp thiện, bất thiện đã tạo từ trước, còn chờ đợi duyên chiêu cảm quả ái, phi ái của vị lai, xét chọn xứ của nghiệp rồi mới thành lập rộng. Không phải nghiệp không gián đoạn sinh quả dị thực. Không phải nhân dị thực khi sinh quả vị lai. Pháp hiện tại hoặc pháp quá khứ, thể của chúng đã không có, tức nên không có nhân mà có nghĩa quả sinh. Hoặc nên quả kia rốt cùng không sinh. Do đây nên biết quá khứ là thật có.

Ở đây, Kinh chủ nói như thế này: Không phải sư Kinh Bộ nêu bày như thế này: Tức nghiệp quá khứ có thể sinh quả vị lai, nhưng nghiệp là trước hết đã dẫn phần cùng nối tiếp chuyển biến có sai biệt, khiến quả vị lai sinh. Ví như thế gian hạt giống sinh quả vị lai, nghĩa là như từ hạt giống có quả vị lai sinh, không phải quả vị lai sinh từ hạt giống đã hoại, không phải hạt giống vô gián có quả vị lai sinh. Nhưng hạt giống là trước hết đã dẫn phần cùng nối tiếp, chuyển biến có sai biệt mới có thể sinh quả vị lai. Nghĩa là đầu tiên từ hạt giống, tiếp theo có mầm sinh ra lá cho đến ra hoa, càng về sau liên tục sinh khởi. Từ hoa, theo thứ lớp mới có quả sinh. Nhưng quả sinh từ nơi hạt giống là do hạt giống đã dẫn khởi, lần

lượt truyền đến vị lai nơi công năng trong hoa sinh ra quả. Nếu hoa không có công năng đã dẫn sinh của hạt giống, tức nên đến không thể sinh ra loại quả như thế.

Như vậy từ nghiệp có quả vị lai sinh, không phải quả vị lai sinh từ nghiệp đã hoại. Không phải nghiệp không gián đoạn có quả vị lai sinh. Nhưng nghiệp là trước hết đã dẫn phần cùng nối tiếp, chuyển biến có sai biệt có thể sinh quả vị lai.

Nghiệp cùng nối tiếp: Tức là nghiệp là trước hết. Càng về sau nơi sát-na tâm cùng nối tiếp khởi. Tức sát-na càng về sau của phần cùng nối tiếp này luôn đổi khác mà sinh, gọi là chuyển biến. Sự chuyển biến này, vào thời gian sau cùng, có công năng hơn hẳn đã vô gián sinh quả, vì khác với chuyển biến khác, nên gọi là có sai biệt.

Nhưng lý như thế v.v... căn cứ theo trước nên biết. Thuyết này như trước, phần xét chọn xứ của nghiệp, đã từng ngăn chặn, loại trừ. Nay, nhân nơi nghĩa, về lý chưa tận cùng, lại nên đả phá rộng.

Lại nghiệp là ưu tiên, tâm về sau nối tiếp khởi, gọi là nghiệp cùng nối tiếp. Về lý tất không như vậy, vì nghiệp so với tâm là có sai biệt.

Nói sai biệt, nghĩa là nghiệp cùng với thể loại của tâm và nhân đều có khác. Thể có khác thì tướng đều riêng khác.

Loại có khác thì loại tâm tâm sở pháp đều dị biệt. Nhân có khác, là nhân hai, nhân ba mà được sinh.

Nhân này đã có khác, vì sao có thể nói tâm sau nối tiếp sinh là nghiệp cùng nối tiếp.

Lại, tâm cùng với nghiệp đều cùng thời mà sinh. Biện về nhân câu hữu cùng ở xứ khác đã thành lập rộng.

Ở trong phần thức cùng nối tiếp, tư cùng nối tiếp, từng không thấy có tự loại cùng nối tiếp đều cùng lúc mà khởi, nên nhận biết nghiệp, tâm không phải là một cùng nối tiếp. Lại, tông ông chấp định diệt là có tâm. Đức Phật đã nói định diệt, các ý hành diệt, vì sao tâm, nghiệp cùng là một nối tiếp nhau?

Nếu thừa nhận nghiệp, tâm đồng một cùng nối tiếp, như tâm không diệt, ý hành tức nên như thế. Như ý hành diệt, thì tâm cũng nên như thế. Nhưng ở định diệt, tất không có tâm. Trong phần nói về bất tương ưng đã thành lập rộng. Vì nghiệp cùng nối tiếp đoạn, nên quả sau không sinh. Không phải hạt giống, mầm v.v... theo thứ lớp cùng nối tiếp, vì trong phần quả sau sinh có lý như thế. Vì vậy thuyết kia chỉ có những phân biệt hư vọng.

Lại, thuyết kia đã nói quả từ hoa sinh, về lý không cực thành, vì đối với các hạt giống giống đã diệt, Thể của chúng cũng thật có. Tông của tôi thừa nhận, nên thừa nhận chỗ thiết lập là cực thành. Như sự cùng nối tiếp của hạt giống, mầm kia, thì lý cùng nối tiếp của nghiệp này là cũng không thành, do lý đã biện ở trước là có sai biệt.

Lại, quả ái, phi ái do nhân quyết định. Nghĩa là các hành ác, quyết định làm nhân chiêu cảm quả phi ái. Nếu các quả ái quyết định, tức nên do hành diệu làm nhân. Nếu chấp như hoa là từ hạt giống cùng nối tiếp chuyển biến có sai biệt có thể sinh quả, thì có lý cố định nào cho nhân của hành diệu, ác đều riêng có khả năng chiêu cảm quả ái, phi ái. Hành ác tức không có công năng chiêu cảm quả ái. Hành diệu thì không có công năng chiêu cảm quả phi ái. Vô ký thì đối với cả hai thứ quả đều cùng không có công năng chiêu cảm. Nên nói trong đây có lý cố định nào?

Ba thứ công năng hiện có như thế, tất cả cùng với thể của tâm là không khác, tức cũng không nên nói là chủng loại có khác. Không phải chủng loại riêng mà có thể nói cho là không có Thể riêng, vì

tùng không thấy. Lại, hoa do cùng với mầm v.v... là cùng nối tiếp. Cùng có thể chấp có công năng của chủng tử, vì công năng so với hoa là không có Thể riêng, nên không phải thiện, bất thiện, có thể là Thể không riêng khác. Chớ cho trong đây là có lỗi thái quá.

Lại, hạt giống, mầm v.v... là một phần cùng nối tiếp. Đã chấp hoa có công năng của hạt giống, thì công năng của mầm v.v... hoa cũng nên có. Do đây, kia có sai biệt, nên không thể đạt được. Tức là công năng của mầm v.v... và công năng của hạt giống, tất cả so với hoa là không có Thể riêng khác.

Đã từ công năng hiện có trong hoa nên hoa là trợ duyên có thể sinh ra quả. Tức do duyên này, nên mầm v.v... được sinh. Nhưng vào thời bấy giờ, chỉ có thể sinh quả, không sinh mầm v.v... Ở đây có nhân gì, không phải ở trong hoa mà có thể có hạt giống v.v... của phần vi tế đã dẫn công năng ở riêng. Do đây, bấy giờ chỉ do hạt giống đã dẫn, hoa làm trợ duyên có thể dẫn quả sinh, không phải mầm v.v... ở trong hoa đã dẫn.

Nếu cho công năng đã dẫn như mầm v.v..., tuy ở trong hoa nhưng chủ yếu là chờ đợi quả. Hoặc mầm cùng khởi thì mầm v.v... mới sinh.

Nếu như vậy, như hạt giống trước đã dẫn sinh tự quả xong, lại làm nhân sinh trong mầm sau v.v... thì hạt giống cùng nối tiếp, tức nên công năng đã dẫn của nghiệp trước, sinh quả dị thực của chính nó đã chiêu cảm xong, lại làm nhân khởi nghiệp sau cùng nối tiếp. Nhưng tông của ông thì nói là biên sau của dị thực, nghiệp riêng làm nhân, dẫn nghiệp cùng nối tiếp. Không phải chủng loại nghiệp trước có thể dẫn dắt nghiệp sau.

Vì thế không nên dùng hạt giống cùng nối tiếp để dụ cho nghiệp cùng nối tiếp có thể sinh quả.

Lại, hạt giống, mầm v.v... từ thời vô thủy đến nay, mỗi mỗi chủng loại đều có một thứ tương tục. Trước chưa từng nghe nói hạt

giống, mầm v.v... của lúa nước, lần lượt cho đến dẫn quả của thứ cỏ giống với lúa sinh. Nhưng một nghiệp cùng nối tiếp theo tông của ông, do quả ái, phi ái đều cùng có thể dẫn sinh, tức thuyết kia không nên làm dụ của đồng pháp.

Lại, nếu thể của thức mang theo công năng của tư, thể của tư lại mang lấy công năng của thức, thì công năng so với pháp là không có Thể riêng, nên thức này, tư này do gì nên cùng khác biệt?

Lại, nếu như vậy thì các nghiệp như thuận hiện v.v... nên thành tạp loạn.

Những lỗi như thế v.v... nơi xứ xứ vẫn, tôi luôn luôn nêu rõ. Do đây đã ghét bỏ quá khứ, vị lai là có, tức quả của nghiệp đã chiêu cảm đến, lý ấy nhất định không có.

Các kẻ ngu muội ần diệt kinh, chấp có cùng nối tiếp chuyển biến sai biệt, có thể chiêu cảm quả vị lai, lý tất không thành.

Kinh chủ trong đây lại nêu ra vấn nạn: Nếu chấp quá khứ, vị lai là thật có, thì nơi tất cả thời, Thể của quả là thường có. Nghiệp đối với quả kia có công năng gì?

Vấn nạn này, đến phần thời sẽ giải thích như lý. Lại, quả của nghiệp theo ông thì chiêu cảm đến không thành, nhưng quá khứ vị lai nhất định nên là thật có. Vì nêu bày về tướng có, nên cũng như hiện tại. Như Khế kinh nói: Sắc quá khứ, vị lai hãy còn là vô thường, huống chi hiện tại. Vô thường tức là tướng hữu vi, nên tướng hữu vi kia hiện có là thật có cực thành.

Nếu chấp quá khứ, vị lai không phải là thật có, tức nên không phải như hiện tại nói có là tướng hữu vi, không phải rốt cùng là không có, như hoa đốm nơi hư không, như sừng ngựa. Cũng cùng có thể nói tướng hữu vi kia có vô thường, nên biết quá khứ, vị lai nhất định là thật có. Nghĩa là căn cứ nơi từng có sẽ có để nói về tướng có. Điều này

cũng phi lý, vì nói không có riêng khác, nên không phải là Khế kinh thuyết giảng: Sắc quá khứ, vị lai từng là vô thường, sẽ là vô thường.

Do đây phân biện hộ giúp kia chỉ tuân theo tình của chính mình. Lại, thuyết kia đã cho: Từng vô thường v.v... chỉ là phương tiện để nói về hiện tại vô thường. Nghĩa là nói từng có, sẽ có hiện tại là vô thường.

Nếu vậy đã nói hiện tại là vô thường, thì không nên lại nói: Huống chi là hiện tại. Hoặc nên chỉ nói: Hiện tại là vô thường, quá khứ, vị lai là vô thường.

Do đây đã hiểu rõ, tức hiện đã diệt, là phần vị chưa sinh. Nếu thể của tất cả thời gian, luôn là có, thì tánh vô thường không nên được thành.

Trong phân biện về thể gian dị biệt sẽ giải thích như lý. Lại không nên nói cho pháp không có là vô thường.

Trong đây, Thượng tọa nêu giải thích thể này: Tức thể là không có, nên gọi là vô thường. Nếu thể không phải là không có, tức không có lý vô thường. Nếu như vậy thì thể của hiện tại nên là thường. Nếu hiện tại không phải là không có, là vô thường, thì không nên nói không có nên là vô thường.

Thượng tọa kia lại nêu vấn nạn nói: Nếu tự tánh trải qua ba đời luôn trụ tức nên nói là thường.

Vấn nạn này không đúng. Vì thể nào là cùng với pháp riêng không phải có, tự tánh trải qua ba đời, luôn an trụ, cùng thừa nhận là thường, vì tất cả là thường, thì đều không trải qua các đời.

Lại, không nên nói câu: Tánh luôn an trụ mà thừa nhận quá khứ, vị lai, hiện nay là có tánh khác.

Do đây thuyết kia đã nêu đặt lỗi, nên vấn nạn không thành.

Lại, thuyết kia giải thích kinh nói sắc quá khứ, vị lai là vô thường, vì hiện không có Thể. Giải thích này là không hợp lý, do tiếp sau đã nêu: Huống chi là hiện tại. Tức nên thừa nhận sắc hiện tại không phải là vô thường, vì hiện có Thể.

Do đây làm chứng không phải là hiện không có Thể nên là vô thường, tức đây kia là cực thành. Hiện tại có Thể mà vô thường nên lý tất nên như thế. Do Khế kinh nói: Các hành vô thường, pháp có sinh diệt, không phải ở nơi không có pháp. Đức Phật thuyết giảng vô thường, nhưng Thể của các pháp quá khứ, vị lai tuy là thật có, nhưng có thể nói là pháp có sinh diệt.

Nghĩa lý như thế, tôi nơi phần sau sẽ biện.

Lại, không phải không có Thể cũng có thể được nói là có tướng vô thường, lý ấy cực thành. Vì thế nên biết quá khứ, vị lai là thật có.

Lại, Khế kinh Bồ Thích Noa đã thuyết giảng, nên nhận biết đời quá khứ vị lai quyết định là thật có. Nghĩa là kinh kia nói: Bí-sô Mãn này! Mắt thấy sắc xong, có thể nhận biết rõ về sắc, nhận biết rõ về sắc tham. Bí-sô kia đối với sự việc có, nhục nhãn đã nhận thức về sắc tham, có thể nhận biết rõ như thật: Ta có nhục nhãn, đã nhận thức về sắc tham, cho đến nói rộng.

Không phải thấy như thật cùng với tham đều cùng sinh. Nghĩa là nhận thấy có tùy miên tham trong phần cùng nối tiếp. Điều này cũng phi lý.

Vì có không thành, nên thiết lập có thành, tức thấy cũng không thành, vì thật sự thấy thể của tùy miên là không có riêng khác. Không phải thừa nhận có trí duyên nơi cảnh tự thể. Vì sao có thể nói là có thể thấy tùy miên?

Nếu cho vì chưa tu đối trị tham, nên tín có tham, về lý cũng không đúng. Nên nói tham này là ở nơi phần vị nào? Nghĩa là nếu

như thừa nhận tín kia đã nhận biết có tham nên nói tín tham ở nơi phần vị nào có?

Nếu nói tham có, không phải là quá khứ, vị lai, hiện nay tức nên nói: Vì sao tín tham là có? Không thể cho pháp thường gọi là tham. Thế nên tất tín quá khứ, vị lai là có. Lại, Khế kinh nói: Ở trong nội thọ tùy theo quán mà trụ, cho đến nói rộng.

Có rất nhiều Chí giáo như thế v.v... có thể chứng minh quá khứ, vị lai quyết định là có.

Lại có lý riêng để chứng minh là có quá khứ, vị lai. Nghĩa là hữu tình kia nếu không có, không có lý sát sinh, vì đời hiện tại, sát-na của mạng căn, lia nếu đặt sự việc khó nhọc thì tướng diệt có thể diệt.

Nếu đời vị lai, thể của nó là thật không, tức nên nói vì sao trở thành sự sát sinh? Có thể làm chướng ngại pháp nào khiến pháp kia không phải là có. Là đã sinh hay là sẽ sinh?

Lại, pháp đã sinh tất không thể bị trở ngại, như trước đã nói. Pháp sẽ sinh cũng không thể bị trở ngại, vì đều không có. Quá khứ đã diệt, nghĩa sát hại không thành, nên không có quá khứ, vị lai nhất định không có lý sát sinh. Lại, thể của đời quá khứ vị lai thật sự không phải là không có, vì chủ thể duyên nơi nhận biết rõ kia là có sai biệt. Như các pháp sắc, thanh v.v... của đời hiện tại, vì các pháp không phải là có không có sai biệt. Duyên nơi pháp kia không thể khởi nhận biết rõ có sai biệt. Các hữu tình ở nơi tục và người xuất gia, tin có ba đời như trước đã biện cùng có ba thứ vô vi chân thật, mới có thể tự xưng là thuyết Nhất thiết hữu. Do chỉ nêu bày có pháp như thế, nên thừa nhận luận điểm kia là Tông Thuyết Nhất thiết hữu. Tông khác thì không như vậy, vì có tăng giảm. Nghĩa là Luận giả Tăng ích nói có Bồ-đặc-già-la chân thật và các pháp trước.

Luận giả Phân biệt chỉ nói là có hiện tại cùng đời quá khứ nơi nghiệp chưa cho quả.

Luận giả Sát-na thì chỉ nói có Thể của mười hai xứ trong một sát-na hiện tại.

Luận giả Giá có nêu rõ các pháp hiện có của đời hiện tại cũng chỉ là giả có.

Luận giả Đều không thì nói tất cả pháp đều không có tự tánh, đều giống như hoa đốm nơi hư không.

Các thuyết trên đây đều không phải là Thuyết Nhất thiết hữu.

Ở đây, Kinh chủ đã nêu bày như thế này: Nếu nói quá khứ, vị lai là thật có thì ở trong Thánh giáo không phải là thuyết thiện. Nếu muốn khéo nói về *Nhất thiết hữu* (Ba đời đều có) thì nên như Khế kinh đã thuyết giảng mà nói.

Kinh đã thuyết giảng như thế nào?

Như Khế kinh nói: Phạm chí nên biết, *Nhất thiết hữu* chỉ là mười hai xứ. Hoặc chỉ là ba đời như ba đời kia hiện có mà nói chữ *có*.

Vì trong kinh kia nói chỉ có Thể của mười hai xứ hiện tại, không phải là quá khứ, vị lai chăng?

Không phải vậy. Nếu như thế thì ở nơi xứ khác, thấy có Minh giáo đã ngăn chặn quá khứ, vị lai chăng? Không thấy, không nghe, xứ xứ kinh đều nêu rõ hai đời quá khứ vị lai cũng là có chăng?

Tôi nghe do đâu trái bỏ Thánh giáo hủy báng thuyết hữu, là thuyết giảng không phải thiện. Lại, các ông nói mười hai xứ của hiện tại, phần ít là thật có, phần ít là thật không.

Như tông của Thượng tọa nói về sắc, thanh, xúc, pháp, vì sao nói là tông Nhất thiết hữu?

Có thuyết khác nói: Chỉ do phiền não tăng thượng, nên cho tất cả pháp chỉ là giả có. Há cũng là Tông Thuyết Nhất thiết hữu?

Có thuyết khác cho: Lại do tà kiến tăng thượng, nên cho tự tánh của tất cả pháp đều không có. Thuyết kia cũng nói: Hiện tại là hư huyễn có. Há như có này mà nói chữ có, cũng được gọi là Thuyết Nhất thiết hữu?

Thế nên vì ngăn chặn có Bồ-đặc-già-la cùng là mở bày chung có pháp của đối tượng nhận biết, nên Đức Phật vì Phạm chí giảng nói Khế kinh này. Không phải vì để làm rõ thành chỉ có pháp mười hai xứ của một khoảnh khắc sát-na hiện tại. Nên các thứ chán ghét về quá khứ, vị lai thật có, tức không nên tự xưng là Thuyết Nhất thiết hữu. Do đây cùng với kia đều không là Tông của luận, chỉ ngăn cách một sát-na, kiến giải chưa hoàn toàn đồng.

HẾT - QUYỂN 51

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 52

Phẩm thứ 5: BIỆN VỀ TÙY MIÊN, phần 8

Như thế là đã thừa nhận Tông Nhất thiết hữu. Từ xưa các Sư đã kể thừa có bao nhiêu thứ sai biệt? Vị nào đã lập về đời là tối thiện có thể nương dựa? *Tụng nêu:*

*Trong đây có bốn thứ
Loại, tướng, vị đối khác
Thứ ba theo tác dụng
Lập đời là tối thiện.*

Luận nói: Tôn giả Pháp Cứu nêu bày như thế này: Do *Loại* không đồng, nên ba đời có khác. Tôn giả cho: Các pháp lúc hành ở đời, do *loại* có khác, không phải là *Thể* có khác. Như khi đập vỡ đồ vật bằng vàng nhằm chế tạo vật dụng khác, hình dạng tuy có khác, nhưng *Thể* của chúng thì không khác.

Lại, như khi sữa biến đổi thành lạc, là bỏ thể mạnh của vị v.v..., không phải là bỏ hiển sắc.

Như thế, khi các pháp hiện hành ở đời, từ vị lai đến hiện tại, từ hiện tại vào quá khứ, tuy bỏ loại đặc, không phải là bỏ thể đặc.

Tôn giả Diệu Âm nêu rõ thuyết của mình: Do *Tướng* có riêng, nên ba đời có khác. Tôn giả cho: Khi các pháp lưu hành ở đời,

quá khứ đang cùng với tướng quá khứ hợp, nhưng không gọi là lia tướng hiện tại, vị lai. Vị lai đang cùng với tướng vị lai hợp, nhưng không gọi là lia tướng quá khứ, hiện tại. Hiện tại đang cùng với tướng hiện tại hợp, nhưng không gọi là lia tướng quá khứ, vị lai. Như người khi đang nhiễm một thể thất, thì đối với năng hầu khác không gọi là nhiễm.

Tôn giả Thế Hữu tạo ra thuyết như thế này: Do *Vị* không đồng, nên ba đời có khác. Tôn giả cho: Khi các pháp lưu hành ở đời, đến trong vị thì tạo ra cách nói khác khác. Do *vị* có riêng khác, không phải là thể có khác. Như xoay vần một chiếc thể, đặt một gọi là một, đặt trăm gọi là trăm, đặt ngàn gọi là ngàn.

Tôn giả Giác Thiên nêu bày luận thuyết: Do đối đãi có sai biệt nên ba đời có khác. Tôn giả cho: Các pháp khi lưu hành ở đời, trước sau đối đãi nhau, nên lập tên có khác, không phải là Thể, không phải là Loại, không phải là Tướng có khác. Như một người nữ đối đãi với trước, đối đãi với sau, như thứ lớp trước sau đó, gọi là cô gái, gọi là mẹ. Như thế, khi các pháp lưu hành ở đời, đối đãi với hiện tại, vị lai gọi là quá khứ, đối đãi với quá khứ, hiện tại, gọi là vị lai, đối với quá khứ, vị lai gọi là hiện tại. Bốn thứ này được xem là truyền thuyết trong Nhất thiết hữu.

Thuyết đầu tiên vì chấp pháp chuyển biến, tức nên đặt trong nhóm của Số luận. Nay cho là không đúng. Không phải Tôn giả kia nói pháp hữu vi, Thể của chúng là thường. Khi trải qua ba đời, thì pháp ẩn, pháp hiển. Chỉ nói các pháp khi lưu hành ở đời, thể tướng tuy đồng mà tánh loại khác.

Thuyết này cùng với thuyết của Tôn giả Thế Hữu có phần đồng. Vì sao cùng nhận định là đồng với ngoại đạo Số luận?

Thuyết thứ hai, thứ tư lập các đời là cùng xen tạp, nên thuyết thứ ba trong bốn thuyết này là tốt nhất.

Vì căn cứ ở vị của tác dụng có sai biệt, do vị không đồng nên lập đời có khác. Như tôi đã biện về quá khứ, vị lai là thật có, không trái với pháp tánh, Thánh giáo đã thừa nhận. Nếu bác bỏ quá khứ, vị lai, là trái với pháp tánh, hủy báng Thánh giáo, là có nhiều lỗi lầm.

Do đấy nên biết Tôn giả Thế Hữu đã lập quá khứ, vị lai là thật có, là phù hợp với lý, thuận với kinh, không gì có thể khuynh động. Nghĩa là Tôn giả kia đã nói như thế này: Đức Phật ở trong kinh thuyết giảng có ba đời. Ba đời này khác nhau làm sao kiến lập?

Căn cứ theo tác dụng để lập ba đời có khác. Nghĩa tác dụng của tất cả hành chưa có, gọi là vị lai. Khi có tác dụng gọi là hiện tại. Tác dụng đã diệt gọi là quá khứ. Không phải Thế của chúng có khác. Tác dụng này gọi là đối tượng chỉ rõ về gì?

Chỉ rõ về công năng dẫn dắt quả của pháp hữu vi. Tức khi tánh khác sinh, có thể làm nghĩa nơi tánh của nhân. Nếu có thể dựa vào tánh của nhân này tức lập đời có khác. Hoặc có thể tạo ra pháp khác, không có lỗi biện khác.

Trí giả nên thừa nhận, gọi là người soi sáng lý. Nếu có người do mê, lập đời theo lý riêng, vì sợ người khác vấn nạn, nên từ bỏ lời Thánh nói. Hoặc kinh liễu nghĩa, bác bỏ cho là không liễu nghĩa, thừa nhận có hiện tại, nói không có quá khứ, vị lai. Hoặc thừa nhận chỉ là hiện nhưng là giả có. Hoặc phi bác chung cho cả ba đời đều không có. Những luận thuyết này đều trái với Thánh giáo. Người trí của chánh lý nên loại bỏ vì đây là kẻ mê lầm về lý. Các hữu tình hủy báng cho ba đời là không thật có, là đã bị chìm ngập trong vô lượng thứ lỗi lầm, tuy tạo nhiều công sức cũng khó khiến được giải thoát. Các Luận sư nói ba đời là thật có, nếu như có sai trái nhỏ ít cũng dễ khiến giải thoát. Cho nên người có trí chớ hủy báng nói không có. Tuy nhiên, tôi lại dựa vào Tôn giả Thế Hữu, căn cứ theo tác dụng lập ba đời có khác, tùy theo mình có đủ khả năng để loại trừ các thứ vấn

nạn lỗi lầm. Lại như Kinh chủ kia đặt ra vấn nạn: Nếu căn cứ theo tác dụng, lập ba đời riêng khác, thì đồng phần kia khi gồm thâu các căn như nhãn v.v... hiện ở trước thì có tác dụng gì?

Nếu cho nhãn căn kia có thể nhận lấy quả cho quả, tức là nhân đồng loại của quả khứ v.v... đã có thể cho quả, nên có tác dụng, thì có một nửa tác dụng nơi tướng của đời nên thành lẫn lộn.

Vấn nạn này đều do không hiểu rõ về pháp tánh. Uy lực của các pháp gồm có hai thứ: (1) Tác dụng. (2) Công năng.

Công năng dẫn đến quả gọi là tác dụng. Không phải chỉ tác dụng gồm thâu chung công năng, mà cũng có công năng khác với tác dụng. Lại, trong bóng tối, công năng thấy sắc của mắt bị ngăn che nên đã trái ngược, không phải là trái ngược với tác dụng. Nghĩa là vì có bóng tối ngăn che, trái ngược với công năng thấy, nên trong bóng tối, mắt không thể trông thấy sắc. Vì tác dụng dẫn quả không phải bị bóng tối làm trái ngược, nên mắt trong bóng tối cũng có thể dẫn quả. Ở phần vị hiện tại không có, tức tác dụng có thiếu, vì hiện tại dựa vào chỉ tác dụng để lập. Các tác dụng diệt, không đến vô vi, đối với tánh khác sinh có thể làm tánh nhân. Tánh nhân này không phải là tác dụng mà chỉ là công năng. Chỉ khi hiện tại có thể dẫn quả, vì vô vi không thể dẫn tự quả, nên chỉ dẫn tự quả gọi là tác dụng.

Do đây, Kinh chủ đã nêu trong phần giải thích, cho công năng cho quả cũng là tác dụng. Chính là do chưa khéo hiểu rõ về tông Đối pháp. Vì nhân quả khứ tuy có thể cho quả, nhưng không có tác dụng, nên tướng của ba đời không có xen tạp. Tuy nhiên, Kinh chủ kia ở trong nghĩa này, vì tình mê chấp sâu nặng, lại khởi rộng vấn nạn. Nghĩa là người Luận rộng không thể khéo thông hợp, nên giả vì Tông của tôi, tạo ra lý tột cùng để giải thích. *Tụng nêu:*

*Ngại gì dụng thế nào
Không khác đời, nên hoại*

*Có ai chưa sinh diệt
Pháp tánh này rất sâu.*

Luận nói: Thuyết kia cho: Nếu tự thể của pháp luôn có, tức nên tất cả thời đều có thể khởi tác dụng. Do sức trở ngại nào khiến thể của pháp này, khi đã khởi tác dụng, có lúc thì không có. Ý của vấn nạn này nói: Thể tướng của các pháp đã luôn không có riêng khác, do sức trở ngại nào, không phải là tất cả thời chỉ là một loại tánh?

Vấn nạn này là phi lý, vì thể tướng không có riêng khác. Đối với loại tánh, một không phải là nhân làm chứng. Nghĩa là không thể cho thể tướng không riêng khác. Đối với loại tánh, một là có thể làm nhân chứng minh. Vì hiện thấy thể tướng của thế gian không có dị biệt. Loại tánh có riêng khác, như trước đã biện. Nghĩa là cõi, địa v.v... thọ v.v... nhãn v.v... Hoặc ý của vấn nạn nói: Theo Tông tôi các hành cùng với chúng duyên hòa hợp, vốn không có mà sinh. Nhưng nơi chúng duyên kia có vô số sai biệt, nên có lúc hòa hợp, có lúc không hợp, vì pháp không luôn sinh, tức có thể không có lỗi lầm.

Các hành theo tông của ông cùng chúng duyên kia đối với tất cả thời đã thừa nhận là thể thường có. Chớ nên cho các pháp xưa không nay có, nên là thường, hiện tại sao có thể bị trở ngại.

Điều này cũng không đúng, vì nghĩa trước đã thành. Nghĩa là như trước đã nói: Thể tướng tuy đồng, nhưng loại tánh thì khác, nghĩa ấy đã thành lập. Nhưng nói chúng duyên nơi tự thể của các hành, đối với tất cả thời, thừa nhận thể là thường có, đâu trở ngại khiến tác dụng kia không phải là thường hằng. Không phải tất cả thời là thường hiện tại. Nếu giải thích theo nghĩa trước thì vấn nạn này nên không có, vì thể tuy đồng, nhưng loại tánh thì khác biệt, dù có thể thành lập tác dụng không phải là thường hằng. Vì thế Kinh chủ kia không nên lập ra vấn nạn như thế. Nếu cũng còn cố chấp thì nên

hỏi vặn lại: Theo tông của ông thì chúng duyên và hành đã sinh, cũng có Thể tướng trước sau không sai biệt, nhưng nơi sát-na, sát-na thì thừa nhận dần dần có khác.

Đã có niệm trước sau, duyên kia không có sai biệt, đâu ngại gì khiến tác dụng ấy không phải là không có khác khởi, nhưng thừa nhận càng về sau thì chuyển chuyển có khác. Nghĩa là hành của niệm trước cùng với duyên đều cùng sinh, thể tướng không có thiếu cùng với duyên đều cùng diệt.

Vì sức của nhân này, tức quả của niệm sau sinh, nên cùng với phẩm loại của nhân trước không có riêng khác. Hai thứ duyên sinh của loại riêng, không có riêng, vì sát-na trước sau không có sai biệt. Do đâu làm trở ngại khiến sau khác với trước?

Nếu cho tánh của pháp hữu vi nên như thế, thì vì sao không thừa nhận tác dụng cũng như thế?

Lại, thọ không nên duyên tuy có khác nhưng tướng tồn ích không có sai biệt. Tâm tâm sở khác đối chiếu cũng nên như thế. Duyên như củi trấu v.v... tuy có khác biệt, nhưng hiện thấy tướng của lửa nóng không khác, nên loại thể của pháp hữu vi có nhiều đường, không thể nêu vấn nạn, khiến hợp làm một so sánh với loại tánh của tất cả phần vị không có sai biệt. Lại nói chúng duyên thừa nhận là thường có, nên tác dụng đã sinh cũng phải thường có. Điều này cũng không hợp lý, vì duyên tuy thường hợp, nhưng thấy có lúc duyên nơi quả không có. Như ông huân tập, hoặc như nhãn v.v... Nghĩa là ông không thừa nhận từ nhân đã diệt, cách thời trung gian mà có quả khởi. Nhiều nhân đã dẫn chủng tử có sai biệt, nhưng ở trong phần cùng nối tiếp đồng thời hiện có, mà không phải là quả kia luôn đều cùng thời sinh. Nhưng hoặc có nhân đã dẫn chủng tử, trải qua nhiều kiếp sau mới có quả sinh. Nếu như ở trung gian có quả sinh, tức thời gian sinh cùng đến quả đều không quyết định. Đã nói tất cả thời, tất cả nhân, thì có trở ngại gì khiến các quả không luôn cùng sinh, mà

hoặc một nhân, thời gian này sinh quả, thời gian này không sinh. Hoặc có một lúc nhân này sinh quả, nhân này không sinh.

Lại, duyên như nhân v.v... tuy luôn hiện có, nhưng nhân cùng thức v.v... không phải là luôn lúc nào cũng sinh.

Vì thế không nên tạo ra vấn nạn như thế này: Đã thừa nhận duyên thường có, thì tác dụng cũng nên thường.

Nếu cho Tông của tôi chuyển biến tương tục, vì chờ đợi duyên riêng, nên mới có thể sinh quả, tức là nên thừa nhận tác dụng cũng như vậy.

Các duyên dẫn quả, gồm có hai thứ: (1) Cùng sinh. (2) Sinh trước.

Trong duyên cùng sinh, lại có hai thứ: (a) Đồng tụ sinh. (b) Khác tụ sinh.

Duyên của khác tụ sinh lại có hai: Một là Số hữu tình. Hai là Số vô tình.

Trong duyên Sinh trước cũng có hai thứ: (a) Đồng tương tục. (b) Dị tương tục.

Duyên của dị tương tục lại có hai thứ: Một là Tụ tương tục đồng sinh. Hai là Tụ tương tục chẳng đồng sinh.

Tụ tương tục chẳng đồng sinh lại có hai thứ: Số hữu tình và Số vô tình.

Chờ đợi như thế v.v... là đồng thời, không đồng thời, vì sức của chúng duyên cùng nối tiếp của mình, của kẻ khác, các pháp mới có công năng dẫn quả. Công năng như thế gọi là tác dụng, vì vậy không nên nói là đã thừa nhận duyên thường có, thì tác dụng cũng nên ở nơi tất cả thời đều có, vì chúng duyên không thể thường hòa hợp.

Lại, tôi chưa hiểu rõ lời Cụ thọ đã nói, ý muốn nhận lấy gì gọi là tác dụng, mà nay lại nêu hỏi cất vấn về quá khứ, vị lai, đâu ngại khiến tác dụng kia không phải là có?

Tức khi chúng duyên của pháp vị lai hợp, khởi công năng hơn hẳn, được gọi là tác dụng, thì pháp này có tác dụng, gọi là hiện tại. Tác dụng ấy chấm dứt, gọi là quá khứ. Không phải Thể của pháp kia, trước sau có khác.

Vì sao vẫn nạn cho: Do sức trở ngại nào đã khiến tác dụng của đời quá khứ, vị lai không phải là có?

Ý của nghĩa này nói: Tức pháp vị lai, ở phần vị chúng duyên hợp thì có tác dụng khởi. Tác dụng khởi rồi thì không gọi là vị lai. Bây giờ ở đây gọi là đã đến, nên phần vị tác dụng dứt, không gọi là hiện tại.

Ở đây, lúc ấy đã là quá khứ. Nếu tác dụng cũng còn tồn tại thì chưa được mang tên quá khứ. Pháp này khi đó gọi là hiện tại. Do đây căn cứ theo tác dụng để biện về ba đời có sai biệt. Nên thuyết kia nêu đặt vẫn nạn là do chưa hiểu rõ về tông.

Như thế, tông của tôi đã khéo an lập xong. Kinh chủ kia cũng không hiểu rõ. Lại nêu vẫn nạn: Vì sao tác dụng được nói là quá khứ, vị lai, hiện tại?

Ý của vẫn nạn này nói: Pháp do tác dụng, có thể được kiến lập làm quá khứ, vị lai, hiện tại. Tác dụng do gì để có ba đời riêng khác? Há có thể nói ba đời này lại có tác dụng? Nếu tác dụng ấy không phải là quá khứ, vị lai, hiện tại, mà lại nói tác dụng là có, thì vô vi nên là thường, không phải không có, vì vậy không nên nói tác dụng đã diệt, và pháp chưa có này, gọi là quá khứ vị lai.

Các sư Đối pháp há cũng từng có thành lập tác dụng làm quá khứ, vị lai chẳng? Mà ông vào thời nay nêu vẫn nạn, không phải là không có lý. Tức tác dụng của pháp vị lai đã sinh, gọi là hiện tại. Tức tác dụng của pháp hiện tại đã dứt, gọi là quá khứ. Ở đây vẫn nạn kia há tương ưng với lý! Không phải tôi nói quá khứ, vị lai cũng có tác dụng, vì sao nêu vẫn nạn tác dụng có được quá khứ, vị lai?

Nếu nói quá khứ, vị lai không có tác dụng, tức nên nói tác dụng xưa không nay có, có rồi trở lại không. Như nhân giả đã nói, tôi quyết định nêu rõ: Tác dụng của các pháp xưa không nay có, có rồi trở lại không, vì tác dụng chỉ ở nơi hiện tại là có.

Nếu như vậy thì tác dụng là pháp sai biệt, nên nói so với pháp là khác hay là không khác? Nếu khác, phải nói là có riêng tự thể: Xưa không nay có, có rồi trở lại không, thì các hành cũng nên đồng với tác dụng này. Nếu nói không khác thì phải nói như thế nào?

Không phải là khác với Thể của pháp mà có sai biệt.

Lại, đâu thể có tác dụng, xưa không, nay có, có rồi trở lại không?

Không phải Thể của pháp kia, tôi thừa nhận tác dụng là pháp sai biệt, nhưng không thể nói so với thể của pháp là khác.

Vì sao không khác mà có sai biệt?

Vì sao tông của ông, ở trong tâm thiện, có các pháp của loại riêng như bất thiện v.v... đã dẫn công năng của chúng tử có sai biệt, không phải là khác với tâm thiện mà có sai biệt.

Lại vì sao chúng tử không phải phẩm loại đồng?

Lại, Thượng tọa kia nói tức thể của khổ thọ, vì sao nói là có gồm thân lợi ích sai biệt?

Lại như tướng lãnh nạp của các thọ là đồng, ở trong ấy không phải là không có những sai biệt như lạc v.v...

Lại như các ông đối với phần cùng nối tiếp đã trụ, tuy tướng pháp của niệm trước sau không khác, nhưng duyên ngoài cũng đồng mà trước sau có khác.

Nếu không như vậy thì tướng khác tức nên không có. Như lừa v.v... duyên nơi vật của đối tượng hòa hợp, tuy niệm trước sau thô trụ cùng đồng, nhưng các sát-na không phải là không có vi tế khác nhau.

Tông của tôi cũng vậy, thể của pháp tuy trụ mà gặp duyên riêng khác. Hoặc sức của pháp như thế, ở trên thể của pháp có tác dụng sai biệt khởi, xưa không, nay có, có rồi trở lại không. Thể của pháp như tự tướng trước luôn trụ.

Ở đây đối với lý giáo có trái nhau gì?

Trước đã biện thành thể tướng không khác. Loại tánh của các pháp không phải là không có sai biệt. Vì loại tánh của thể tướng không phải là khác, không phải là một, nên tự tướng của pháp hữu vi luôn tồn tại mà công năng thù thắng có khởi, có dứt. Nếu cho tôi thừa nhận khi pháp cùng nối tiếp, thì tự tướng của sát-na sát-na có sai biệt, xưa không nay có, có rồi trở lại không. Ông thừa nhận tự tướng của hữu vi thường trụ, chỉ có sai biệt là xưa không nay có, có rồi trở lại không. Vì sao làm dụ?

Nếu tôi cũng thừa nhận tự tướng vốn không có, hoặc ông cũng nói tự tướng vốn có, nghĩa tức là một. Há nên làm dụ? Dụ, nghĩa là đây kia có phần đồng, phần khác. Nay ở trong đây đã dẫn dụ, nghĩa là tự tướng của pháp cùng nối tiếp tuy đồng, nhưng trong ấy không phải là không có sai biệt. Tự tướng có sai biệt nhưng thể thì không có khác. Lại, nêu lên tự tướng cùng nối tiếp luôn còn bất luận thể của pháp là trụ cùng với không trụ, trong đó có sai biệt chờ đợi duyên mà có, nên không phải lúc nào cũng thừa nhận có sai biệt. Ông tuy đã thừa nhận pháp vốn không có mà sinh, không thừa nhận niệm niệm có tướng riêng khởi. Vì sao không nên làm pháp dụ đồng?

Nhưng ông đã thừa nhận sát-na trước sau của pháp về tự tướng tuy đồng, nhưng có sai biệt. Tôi cũng thừa nhận trong phần vị trước sau của pháp về tự tướng tuy đồng nhưng có sai biệt, nên làm đồng dụ, lý ấy khéo thành.

Do đây đã thành tác dụng cùng với thể, tuy không có khác, nhưng tác dụng này do chờ đợi duyên mà sinh, vì không phải tự

thể của pháp đợi chờ duyên sinh. Xưa không, nay có, có rồi trở lại không, cũng khéo giải thích thông hợp nơi Khế kinh đã thuyết giảng. Xưa không nay có, cũng khéo phù hợp, tùy thuận, kinh nói có khứ lai, cũng khéo loại trừ vấn nạn nên là thường trụ. Do thể của pháp hữu vi tuy luôn còn, nhưng phần vị sai biệt nên có biến đổi khác. Phần vị có sai biệt này là từ duyên sinh. Sau một sát-na tất không có trụ. Do thể của pháp này cũng là vô thường, vì cùng với thể sai biệt không có khác. Chủ yếu là ở nơi pháp có thì biến đổi khác có thể thành, không phải ở trong không có có thể có biến đổi khác.

Như thế là đã lập nghĩa của ba đời khéo thành. Kinh chủ ở đây lại nêu ra thuyết này: Nếu như vậy, nghĩa của các đời đã lập liền hoại. Nghĩa là nếu tác dụng tức là thể của pháp, thể đã luôn có, thì dụng cũng nên như thế, sao được có lúc gọi là quá khứ, vị lai, nên nghĩa của các đời đã lập kia là không thành.

Kinh chủ này so với Tông của tôi là không cùng quan hệ cam dự. Nghĩa là tôi không nói tác dụng tức là thể, vì sao khiến dụng cùng với thể đều cùng thường hằng. Lại, tôi không nói dụng đã nương dựa nơi thể, tất cả thời có, tức gọi là quá khứ, vị lai, vì sao nghĩa của các đời đã lập lại không thành?

Thuyết của ông vì sao như tông của tôi đã nói? Vì tác dụng sai biệt của pháp hữu vi nơi phần vị chưa sinh, gọi là vị lai. Phần vị này vừa đã sinh, gọi là hiện tại. Phần vị này nếu đã dứt, gọi là quá khứ. Tác dụng sai biệt này so với thể đã nương dựa không thể nói là khác, như pháp cùng nối tiếp. Như pháp hữu vi nơi sát-na, sát-na vô gián mà sinh, gọi là cùng nối tiếp. Sự nối tiếp này không phải pháp khác, vì không có Thể riêng, nên cũng không phải tức là pháp. Chớ cho một sát-na có cùng nối tiếp, nên không thể nói là không có, vì thấy ở nơi phần cùng nối tiếp có đối tượng tạo tác. Như thế, tác dụng sai biệt hiện tại, không phải khác với pháp, không có Thể riêng, nên cũng không phải tức là pháp. Có khi có Thể, nhưng tác dụng không

có, nên không thể nói là không có, vì tác dụng đã khởi rồi thì có thể dẫn đến quả. Dựa nơi nghĩa như thế, nên có tụng nói:

*Nói tiếp, không Thể khác
Thuận riêng có tạo tác
Lý tác dụng cũng thế
Nên nghĩa đời thành lập.*

Nhân quả cùng hệ thuộc, hòa hợp, tương ưng, tâm tánh tịnh v.v... đều có thể làm dụ. Thế nên thể tướng của quá khứ, hiện tại, vị lai tuy đồng, nhưng loại tánh đều riêng khác. Do vậy, nghĩa của ba đời đã lập được thành. Kinh chủ trong đây lại nói thế này: Vị kia lại nên nói: Nếu như thể của pháp hiện tại là thật có, thì quá khứ, vị lai cũng như thế. Pháp nào chưa sinh? Pháp nào lại đã diệt? Nghĩa là thể của pháp hữu vi thật luôn có, vì sao có thể được thành chưa sinh, đã diệt? Trước do thiếu chỗ nào khiến pháp kia chưa có, nên gọi là chưa sinh? Về sau lại thiếu cái gì nên pháp kia đã không có, nên gọi là đã diệt? Thế nên không thừa nhận pháp xưa không, nay có, có rồi trở lại không, thì nghĩa của ba đời tức nên tất cả thứ đều không thành lập.

Lạ thay! Rất ít phước nên chiêu cảm quả như thế. Tuệ giác đã phát khởi là rất không thông sáng, không thể quán chân thật nên luôn nói lời vô nghĩa. Đâu thể đối với nghĩa thật và trong Thánh giáo, không thiết lập được những tư duy khổ nhọc phân biệt lựa chọn để có thể ôm giữ nhiệt thành, ở trong nghĩa thật phát tâm dũng mãnh. Chỉ còn là sự trái nghịch đối với sự nghiệp quảng diễn chánh lý, từng không giống với những gì đã nghe.

Nay lại là kẻ ra sức lên tiếng bày tỏ sự việc diệt bỏ kinh. Các Đại đức xin lắng nghe! Không phải tông của tôi nói: Quá khứ, vị lai như hiện tại là thật có, vì tánh thật có của ba đời đều riêng khác. Đại đức không nên tùy theo chỗ hiểu biết của mình, hủy báng các Sư giải thích giáo pháp của Phật như lý. Các Đại tiên thời xưa không ai không là bậc Nhất thiết trí, tỏa hào quang sáng tỏ, khéo giải thích

Khê kinh, phá tan các thứ ngu tối, khiến cho danh xưng của Nhất thiết trí được truyền đạt rộng khắp. Đại đức do đâu lại cùng với kẻ mê lầm nơi Thánh giáo và Chánh lý cùng kết với bạn ác, hủy báng Thánh đệ tử Phật, tuệ giác tăng thượng đầy đủ công đức thù thắng như dây để rơi vào vô lượng các hầm sâu đặt đầy ác kiến. Nguyên cầu cho từ nay, dứt hẳn thứ ngôn ngữ vô nghĩa. Nếu như không dứt hẳn mà có tổn thương sâu xa, thì trái nghịch với lý của Chí giáo Mâu ni, tức nhất định không thể chứng đắc các pháp chân thật. Lại, chưa xét kỹ để biết vì sao ông đã hiểu về nghĩa hiện tại của tôi nói như Thể của pháp hiện tại là thật có thì quá khứ, vị lai cũng như thế. Tuy nhiên, Tông của tôi nói: Các pháp hữu vi ở phần vị có thể dẫn quả, gọi là hiện tại. Vị quả được dẫn này trước không có, sau không có. Trước đã căn cứ nơi quả vị này để lập ba đời khác nhau. Đâu thể nói quá khứ, vị lai như hiện tại là thật có?

Lại, lược nêu như các pháp hữu vi thể thật tuy đồng mà công năng thì riêng khác. Như thế thật thể của ba đời tuy đồng, nhưng ở trong đó không phải là không có tác dụng sai biệt, vì có loại tánh đã có vô lượng thứ, nên đối với tông của tôi không thể tạo vấn nạn.

Dựa nơi nghĩa như thế nên có tụng nói:

*Như sắc thấy đều khổ
Cho nhiều khổ tánh khác
Ba đời có cũng thế
Chưa sinh có sai biệt.*

Thể nên hiện tại, quá khứ, vị lai tánh có của ba thứ ấy rõ ràng là sai biệt. Nên như hiện tại thì quá khứ, vị lai cũng như thế. Dựa nơi có tức có thể nói có chưa sinh diệt. Căn cứ ở chỗ không có, nên chưa sinh diệt thành. Nghĩa là ở trong có, trước thiếu tác dụng, vì tác dụng kia chưa có, nên gọi là chưa sinh. Pháp có vào thời gian sau, lại thiếu tác dụng. Tác dụng kia đã không có, nên gọi là đã diệt. Vì vậy chỉ trong có mới có chưa sinh diệt. Do đây kiến lập ba đời về lý là thành.

Trong không có làm sao có thể lập ba đời? Nghĩa là nếu quá khứ, vị lai, thể của chúng đều không có, thì pháp nào là chưa sinh? Pháp nào lại đã diệt? Nên dựa vào pháp không có kia để lập ba đời là không thành. Lại, không có thì không nên gọi là ngôn y. Kinh nói: Ba đời đều là ngôn y, nên biết quá khứ, vị lai cũng là thật có Thể. Kinh chủ kia lại tỏ thái độ xem thường đối với pháp Đối pháp, nói: Thừa nhận Thể là luôn có, lại nói tánh không phải là thường. Nghĩa như thế là nói về điều chưa từng có. Dựa vào nghĩa như thế nên có tụng nói:

*Nhận thể pháp luôn có
Mà nói tánh vô thường
Thể tánh lại không khác
Chân này tự tại tạo.*

Kinh chủ kia ở nơi phi xứ đã nói lời xem thường. Vì Đức Phật, Thể Tôn cũng đã nêu bày thế này: Như Lai xuất thế, hoặc không xuất thế, thì pháp tánh duyên khởi như thế là thường trụ. Nhưng Đức Phật lại thuyết giảng duyên khởi là vô thường. Há Đức Phật, Thể Tôn cũng có thể xem thường, đùa cợt chằng? Thừa nhận pháp thường trụ, lại nói là vô thường.

Nghĩa như thế là nói về điều chưa từng có. Hoặc căn cứ ở nghĩa riêng khác để nói là thường, vô thường. Vì thế không nên xem thường đối với Phật. Há không phải là ở đây đã so sánh tức cũng nên như thế. Thể của pháp thường còn mà pháp tánh thì biến đổi khác. Nghĩa là pháp hữu vi khi lưu hành ở đời, không bỏ tự thể mà tùy duyên khởi dụng. Từ vô gián này đã khởi dụng dứt. Do vậy nên nói thể của pháp là luôn có, nhưng không phải là tánh thường, vì biến đổi khác.

Vì sao chê trách là đối tượng hành tác của Tự tại?

Các Sư Đối pháp cùng tạo ra sự đùa cợt này: Thừa nhận có ba đời, lại bác bỏ cho không có quá khứ, vị lai. Nghĩa như thế là nói về điều chưa từng có. Tuy nói quá khứ, vị lai là có, tức căn cứ ở từng có,

sẽ có, nhưng chỉ là môn khác mới nói hiện tại là có, không phải có liên hệ với quá khứ, vị lai như trước đã nêu.

Dựa nơi nghĩa như thế, nên có tụng nói:

*Tuy nhận có ba đời
Bác đã diệt chưa sinh
Có lại không thứ ba
Há không huyền hoặc trời.*

Kinh chủ ở đây lại nói: Lại nên làm rõ thành hai chúng ngoại đạo thuộc nhóm tà luận. Họ cho: Có tất thường có, không có tất thường không có. Không có tất không sinh, có tất không diệt.

Ở đây cũng là phi xứ, nên đặt ngôn thuyết bài xích. Đã diệt chưa sinh là căn cứ nơi môn khác để nói, đều cùng thừa nhận là có chung và không phải có. Nghĩa là các pháp như sắc v.v... của đời quá khứ, vị lai, có pháp tánh nơi đối tượng nhận thức có sinh diệt, cùng có tánh của quả đều cùng hành của đời trước, mà không có tánh của hiện tại có thể dẫn quả. Có tác dụng dẫn quả, gọi là hiện tại. Quá khứ, vị lai thì không có tánh như thế.

Giải thích này há là đồng với hai chúng ngoại đạo kia đã nói?

Chỉ có Tông luận một niệm của hiện tại, tất định không thể lia đồng với lỗi của thuyết kia. Do nói hiện đời quyết định chỉ có, hai đời quá khứ, vị lai, quyết định chỉ không. Không phải thừa nhận quá khứ, vị lai cũng cùng là có, không phải thừa nhận hiện tại cũng cùng là không, nên đồng với lỗi với tông kia, rất khó lia dứt.

Nếu cho hiện tại có chuyển thành quá khứ là không, thì từ vị lai không chuyển thành hiện tại là có. Giải thích này cũng phi lý, vì có không là riêng khác, nên không phải có cùng với không, có thể chuyển thành một.

Vì sao hiện tại là có chuyển thành quá khứ là không?

Vì sao vị lai là không chuyển thành hiện tại là có?

Không phải hiện tại của ông là có, cũng là không. Không phải quá khứ, vị lai của ông là không, cũng là có. Hiện tại chỉ là có, quá khứ vị lai chỉ là không. Có, không là rõ ràng, đâu thể cùng chuyển biến tạo tác?

Thế nên chỉ ông là đồng với tông của hai chúng. Nhưng tông của tôi quyết định là chỉ có, quyết định chỉ không, là đều không thể sinh, vì sừng ngựa của hiện tại là không thể sinh.

Nếu cho sừng ngựa do không nhân nên không thể sinh, về lý cũng không đúng, vì nghiệp chiêu cảm quả ngựa nên là nhân của sừng, thừa nhận sừng và thân, đều cùng vốn không có, nên không phải không có cùng với không có có thể có sai biệt.

Nhân kia do đâu một có, một không có?

Trong đây, Kinh chủ lại nêu bày thế này: Nếu chấp quá khứ, vị lai là thật có, thì trong tất cả thời, thể của quả là thường có.

Nghiệp đối với quả kia có công năng gì?

Điều này cũng không hợp lý, vì thể tuy luôn có, nhưng ở nơi phần vị thì riêng có công năng. Nghĩa là nghiệp có thể khiến quả khởi thù thắng, tác dụng dẫn đến quả là công năng của nghiệp. Tác dụng đã sinh, gọi là phần vị hiện tại, nên đối với các phần vị, nghiệp riêng có công năng. Nếu nghiệp có thể khiến không có chuyển thành có, thì nghiệp chiêu cảm quả ngựa vì sao không làm nhân, có thể khiến xưa không có sừng ngựa, trở thành có? Dựa vào nghĩa như thế, nên có tụng nói:

*Nếu không trở thành có
Có có thể thành không
Nhận từ sắc sắc sinh
Sao không thọ sừng ngựa?*

*Như sừng ngựa cùng thọ
 Không nhân quả hệ thuộc
 Sắc nhân với sắc quả
 Không hệ thuộc cũng thế.
 Lý hệ thuộc cùng không
 Nhận từ sắc sinh sắc
 Không thọ với sừng ngựa
 Đây chân tự tại tạo.*

Thế nên quyết định pháp của thể không có, tất không có nhân cũng không có lý sinh, vì sao có ghét bỏ tông cho quá khứ, vị lai là có? Có thể có nhân quả chiêu cảm đến chỗ cùng hệ thuộc.

Lại, nếu quá khứ, vị lai không phải là thật có, thì chủ thể trói buộc, đối tượng bị trói buộc làm sao được thành?

Ở đây, Kinh chủ giải thích: Đối tượng sinh kia là nhân nơi tùy miên mà có, nên nói có quá khứ, vị lai, là phiền não của chủ thể trói buộc. Duyên với tùy miên, phiền não kia mà có, nên nói có quá khứ vị lai là sự việc của đối tượng bị trói buộc.

Giải thích này ý nói: Phiền não quá khứ đã sinh tùy miên. Vì hiện tại có, nên nói có quá khứ. Phiền não của chủ thể trói buộc là phiền não vị lai đã nhân nơi tùy miên hiện tại là có, nên nói có vị lai là phiền não của chủ thể trói buộc. Phiền não tùy miên của sự duyên nơi quá khứ, vị lai, vì hiện tại là có, nên nói có quá khứ, vị lai, là sự của đối tượng bị trói buộc.

Tất cả như thế đều là những ngôn thuyết vô nghĩa, vì trong phần cùng nối tiếp, phiền não quá khứ đã sinh khởi tùy miên phiền não của hiện tại. Lý thật đều không có như trước đã biện.

Vì sao do phần nối tiếp kia, có thể được nói là thành tựu quá khứ, là phiền não của chủ thể trói buộc?

Nếu như thừa nhận hiện tại có tùy miên kia, đâu thể do pháp có, nói là không thành tựu, vì có cùng với không là không cùng hệ thuộc.

Lại, nếu quả có thì nói là nhân thành tựu, nhân sinh của quả dị thực tức nên thành tựu, nhưng ông không thừa nhận, vì tông của ông nói: Các nhân dị thực đã dẫn có thể ban cho công năng hiện tại của các quả dị thực, và khi dị thực sinh thì đã diệt nên không có.

Nếu không có dụng nên không thành tựu, thì pháp kia cũng nên như thế. Vì sao thành tựu? Không nên cho là phiền não của quá khứ đã không có, lại có thể nói vào thời hiện nay, phiền não của quá khứ kia cũng còn có dụng, vì hiện nay có dụng, chỉ là tùy miên. Phiền não của quá khứ thì thành tác dụng nào? Nếu như thừa nhận có phiền não hiện tại, vị lai, đã nhân nơi tùy miên, cũng không nên nói là thành tựu vị lai, là phiền não của chủ thể trói buộc. Chớ cho nhân đây có lỗi phi ái. Nghĩa là nếu có nhân thì nói là thành quả, thì có các hữu tình đã đoạn căn thiện, đều thừa nhận có thể sinh ra nhân của căn thiện, cũng nên nói là hữu tình kia đã thành tựu căn thiện. Đã cho căn thiện của hữu tình kia cũng thành, cũng đoạn, thì nên nói hữu tình kia nhất định là loại hữu tình nào? Là đoạn căn thiện hay là không đoạn?

Lại, người hữu học có nhân vô học, nên nói người hữu học kia đã thành tựu quả A-la-hán, tức nên hữu học là A-la-hán. Nếu hữu học kia tuy đã thành quả A-la-hán, nhưng không nói vị kia gọi là A-la-hán, thì A-la-hán thành tựu quả vô học, cũng nên không nói tên A-la-hán. Hoặc A-la-hán trở lại nên không thành quả A-la-hán, vì không có sai biệt. Vậy thì tất cả chánh lý của Thánh giáo, do hữu học kia đã nói, là đều trái hại với hữu học. Thế nên nếu bác bỏ cho quá khứ, vị lai là không có, thì nhất định không nên thành phiền não của quá khứ, vị lai, vì sao nói có quá khứ, vị lai là chủ thể trói buộc? Lại, Kinh chủ kia đã nói, là duyên tùy miên phiền não kia mà có, nên nói có quá khứ vị lai là sự của đối tượng bị trói buộc.

Giải thích này cũng trái với nghĩa đã lập của tông kia. Kinh chủ kia đã chấp thể của quá khứ, vị lai không phải thật có, tức sự không thành. Quá khứ, vị lai không phải có mà gọi là sự, nghĩa huyền diệu như thể từng chưa được nghe. Nếu như thừa nhận Tông kia, đối với phần cùng nối tiếp của hiện tại, có duyên nơi tùy miên phiền não của sự kia, thì sự này rõ ràng so với phiền não là khác, có thể dẫn dắt phiền não, vì đã diệt lâu, nên tùy miên đã dẫn ở hiện tại là có.

Đã rõ ràng là khác, vì sao có thể nói là do tùy miên của hiện tại đã trói buộc sự quá khứ, vị lai, tùy miên của hiện tại duyên nơi sự quá khứ, vị lai, từng chưa sinh, không phải là chủ thể trói buộc. Lại, các tâm thiện, vô ký của hiện tại, thể không phải là kiết, không nên là chủ thể trói buộc cảnh nơi sự của đối tượng bị trói buộc thuộc quá khứ, vị lai. Vì lìa tâm thì không có tùy miên có thể đạt được, nên thuyết kia đã nói đều không có nghĩa.

Ở đây, Kinh chủ đã nêu đặt hủy báng sai trái nói: Sư Tỳ-bà-sa đã nói như thế này: Như hiện tại là thật có thì quá khứ, vị lai là đã có. Ở đây đã không thể giải thích thông suốt. Các người tự yêu mến nên nhận biết như thế.

Pháp tánh rất thâm diệu, không phải là cảnh của tầm, tứ, há không thể giải thích, nên bác bỏ cho là không có? Nay nhất định cho là nhân từ riêng tự tạo luận, giả mượn đầu đề, lấy tên Tỳ-bà-sa. Thật ra Tỳ-bà-sa đều không có ngôn ngữ này. Lại, không như Kinh chủ kia tự tuân theo tình thức của mình, vọng nói quá khứ, vị lai, như hiện tại là thật có. Vì tánh thật có của ba đời đều riêng khác rõ ràng ý của Kinh chủ là muốn tạo tai họa cho Thánh giáo, trái đặt hư ngôn hủy báng người chánh luận. Há do những lời nói hủy báng đã nêu đặt như thế, có thể khiến cho Tông nghĩa của tôi có chỗ thiếu kém tổn giảm? Đâu thể có các đại Luận sư nơi Bộ của tôi nghiên cứu rộng, tinh thông chánh lý của Thánh giáo, bao trùm các đức, danh xưng truyền khắp, mà ở trong vấn nạn nhỏ lại không thể giải thích thông

suốt? Cho nên ở nơi phi xứ, đặt ra lời lẽ hủy báng sai trái đã tuân theo tình mình, vọng nêu lên Tông chỉ, giống như chưa xem rõ về Tỳ-bà-sa chân thật. Các lời nêu đặt về vấn nạn tôi đã giải thích thông hợp. Lại có vấn nạn nào nói là không thể thông suốt? Tôi nơi trước nay luôn đối với Kinh chủ, quyết định lựa chọn về quá khứ, vị lai. Toàn bộ các thứ đối tượng chủ thể kia tùy theo ngôn từ, đều đã nêu hỏi, loại bỏ. Gồm lược nêu hỏi trừ bỏ những ngôn thuyết của Thượng tọa, nhưng không tùy theo văn đề nêu hỏi loại bỏ rộng. Do những điều đã nêu bày của Kinh chủ ít có rõ ràng để có thể căn cứ theo nghĩa trước nay, nhằm nêu hỏi, trừ bỏ. Hoặc có thứ rất cạn cợt, vì không chịu suy cứu. Hoặc chỉ hủy báng Hiền Thánh, vọng tự khoa trương, phóng đại. Nếu tùy theo những phần đã nói của Kinh chủ kia, mỗi mỗi đều đáp lại, thì ai là người có trí nghe mà không cười nhạt, chê trách.

Đúng là người không soi xét kỹ, lại nhờ dựa vào Tông kia, gắng sức tra chuốt lời văn, vọng khởi vấn nạn đổ lỗi. Có các Luận giả ưa quan sát soi thấy nay nên xét đoán tường tận để tâm lắng nghe. Tôi từ nay trở đi, trở lại nương dựa nơi Tông xưa, tùy theo những điều đã nói của Kinh chủ, xin hợp biện rộng để đáp lại cùng loại trừ. Lại có một loại trí soi xét theo đám học trò mù, cho Tông của tôi đồng với chỗ chấp của Hoàng Tiên.

Điều này là không hợp lý, vì Tông của người kia chấp nhân chuyển biến, tức là thể của quả. Quả trở lại ẩn mất vào trong tự tánh, nên quá khứ, vị lai, hiện tại, thể của chúng là một. Tông của tôi đã lập các đời không không có tạp loạn. Nghĩa là có tác dụng, chỉ là sát-na của hiện tại. Phần vị này nhất định không thuộc về hai đời. Nhân quả rõ ràng, không cùng tạo tác. Các pháp diệt rồi không trở lại sinh, quả không ẩn mất vào trong tự tánh. Nhân từ vô thủy, nên nhiều nhân sinh. Nhân quả không phải là đối tượng trụ giữ của ngã.

Các loại như thế v.v... là sai biệt vô biên, đâu thể cho Tông của tôi đồng với lối chấp của Hoàng Tiên?

Có thuyết khác lại nói: Nhất định không có quá khứ, vị lai. Khế kinh nêu rõ là từng có sẽ có. Nghĩa là Đức Thế Tôn thuyết giảng: Các người thông tuệ đối với đời quá khứ, khi mang tâm do dự, nên vì họ quyết định nói quá khứ là từng có. Đối với đời vị lai, lúc mang tâm do dự, nên vì họ quyết định nói vị lai là sẽ có. Từng không đối với người kia nói câu thật có. Nên biết quá khứ, vị lai nhất định không phải là thật có.

Thuyết này cũng phi lý, vì tiếng từng có, sẽ có, có lúc thấy đối với hiện tại để nói, nhưng không thể nói là hiện tại cũng không có. Lại, công năng thù thắng nơi quá khứ là từng có, vì chỉ ở nơi hiện tại có tác dụng. Do đây, quá khứ nên được hai tên gọi: Tự tướng thật có và tác dụng từng có.

Do căn cứ này để giải thích hai tên gọi của vị lai. Hiện tại nên gọi là hiện có thật có, vì hiện đối với thật thể là có tác dụng. Tuy nhiên, sự của ba đời đều là ngôn y. Lại đối với khứ lai, nói nghĩa không chung, vì không có tạp loạn, nên nêu bày như thế. Há do thuyết này cho không phải là thật có thì thành.

Có thuyết khác lại cho: Nếu đời quá khứ, vị lai là thật có, thì do đâu không thừa nhận hai thức nhiễm tịnh đều cùng lúc mà sinh, vì nhân của hai thức này đều thật có?

Luận thuyết này cũng phi lý. Vì khi các thức sinh, cần phải nhờ vào đối tượng nương dựa, đối tượng duyên kết hợp. Nếu như tất cả đối tượng nương dựa, đối tượng duyên của thức đều cùng hòa hợp, thì cũng không nên thừa nhận các thức như nhãn v.v... đều cùng thời sinh. Như nghĩa lý kia, trong đây cũng như vậy.

Lại, ông cũng nên đồng với vấn nạn này. Tông của ông đã thừa nhận vốn không có mà sinh, nhiễm tịnh trái nhau sao không cùng khởi.

Nếu tạo ra thuyết này: Có nhân là sinh, há không phải là trước đã nói đều cùng vốn không có, nên không thể phân biệt có nhân,

không nhân. Vì nhân duyên sai biệt là từng chưa nói. Lại, Luận giả cho quá khứ, vị lai không có Thể, thì từ xưa, hai nhân nhiễm tịnh của thuyết cho tùy thuộc cõi v.v..., vì luôn đều cùng có trong hiện tại tương tục. Vấn nạn đổ lỗi như thế là rất cần cho tông kia. Tông của tôi cho các nhân không phải luôn hiện bày.

Có thuyết nói: Quá khứ quyết định là thật không có, vì đã xả bỏ tự tướng của hành hiện tại. Không như thế thì thể của các hành tức nên là thường. Do đây, tức không có lý giải thoát.

Thuyết này cũng phi lý. Nếu nói quá khứ đã xả bỏ tự tướng của hành, nên không phải thuộc về hành, không phải Thể hiện nay không thể gọi là hành.

Đã thừa nhận là hành, thì không nên nói xả bỏ tự tướng của hành, vì không phải lìa tự tướng, thì riêng có Thể của hành để có thể nói là đã xả bỏ tự tướng, chỉ có Thể của hành.

Lại như trước đã nói. Trước nói là thể nào? Không phải trong hoàn toàn không mà có tánh vô thường. Quá khứ không có Thể, nên không phải là vô thường.

Tông của tôi do đâu không có lý giải thoát?

Khế kinh chỉ nói: Khổ hiện tại đã diệt, khổ còn lại không nói tiếp, trước nhận lấy Niết-bàn không nói Niết-bàn, chủ yếu là xả bỏ pháp tướng, không xả bỏ pháp tướng mà có hành diệt, gọi là Niết-bàn, như trước đã biện. Lại nói quá khứ nếu là thật có, tức nên không có Niết-bàn. Nói A-la-hán khi có các uẩn thì không có Niết-bàn.

Lại, nếu khổ của quá khứ là thường có, thì các hữu tình nên không có giải thoát.

Điều này cũng phi lý. Nếu nói khổ uẩn của quá khứ là có tức không có Niết-bàn.

Tông của ông đã nói quá khứ, vị lai là không có Thể, vì khổ uẩn không có, nên thường có Niết-bàn. Hoặ các hữu tình vốn nên là giải thoát, vì các khổ của quá khứ đều không có.

Nếu cho chỉ do hiện khổ đã diệt, khổ còn lại không nổi tiếp, tức gọi là Niết-bàn, thì không nên nói do có các khổ uẩn của quá khứ, nên không có Niết-bàn. Lại nói quá khứ, vị lai nhất định không phải là thật có, vì hành tướng không có. Hành tướng là thể nào? Nghĩa là có hai đời quá khứ, vị lai đầu và sau. Do đều thiếu một nên hành tướng không có.

Biện luận này cũng không đúng. Ví như về sinh tử, tuy thiếu một thứ nhưng hành tướng vẫn thành. Hữu tình sinh tử tuy lại không có ban đầu, nhưng không thể nói là hữu tình kia không có hành tướng. Lại, hiện tại, quá khứ kia tức cũng nên đồng. Nghĩa là Luận giả bác bỏ cho thật không có quá khứ, vị lai, đã chấp về hiện tại là không có trước, sau. Lại, tông của tôi cho quá khứ có đủ trước, sau. Phần đầu của quá khứ là tác dụng đã sinh. Từ đấy nơi thời gian sau gọi là sau. Vị lai cũng là có trước, có sau. Vì là loại pháp tánh, tức không nên lập vấn nạn.

Lại nói quá khứ, vị lai là thật có, thì đã đoạn, chưa đoạn, tức nên không có sai biệt. Không như thế thì hiện tại cũng nên đồng. Nghĩa là đời hiện tại đã đoạn, chưa đoạn, đã không có sai biệt, nên cũng là không có. Tuy nhiên, các pháp nhiễm, không nhiễm, đoạn một phần rồi thì không thành không nhiễm. Đoạn một phần xong tuy thành, nhưng không có ngu tối trói buộc. Đã đoạn, chưa đoạn đó gọi là sai biệt.

Lại nói quá khứ, vị lai là có, liền trái với giáo. Nghĩa là Thánh giáo nêu rõ: Đây có nên kia có, đây không nên kia không. Vì không nên cho hiện tại có, nên vị lai có. Vì không nên cho quá khứ không, nên hiện tại không. Do chấp thể của quá khứ, vị lai luôn có, chỉ nên

cho hiện tại, hoặc là có, hoặc là không. Do đấy quá khứ, vị lai nhất định không phải là thật có.

Nay nên xét kỹ về kinh, thuyết kia đã nói chữ có, là hiển bày về thể có hay là làm rõ nghĩa sinh có. Nếu hiển bày về thể có, thì Tông của ông có lỗi. Nghĩa là câu kinh trước đã nói: Đây có nên kia có. Theo ông: Hiện tại kia có nên quá khứ đây không có. Thừa nhận hành diệt thì không có thức hiện có. Câu kinh sau đã nêu: Đây không nên kia không. Theo ông: Vị lai kia không nên hiện tại đây có, là thừa nhận hành hiện có nhưng thức cũng không có. Ông dẫn giáo này vì muốn phá Tông của tôi. Như dùng chú thuật khiến tử thi đứng dậy, là tự mình bị hại. Nếu cho *có* kia là làm rõ nghĩa sinh có. Nghĩa là có nhân này nên mới có quả kia sinh. Như nói: Nhân đây nên có Xá lợi kia, không hiển bày thể có, chỉ làm rõ sinh có. Luận thuyết này đối với tông của tôi, hoàn toàn không có vấn nạn, nên đời quá khứ, vị lai là thật có, lý ấy là thành.

Các sư Đối pháp, giải thích về *có* kia: Nghĩa là đây có nên khiến kia có sinh. Không phải nhân có thể khiến Thể của pháp thành có, chỉ có thể khiến pháp có tác dụng sinh.

Nếu cho các duyên đã khiến *có*, thì chỉ duyên này là quả, Thể của pháp nên không phải.

Vấn nạn này không đúng, vì không có Thể khác.

Nếu như vậy thì thể dụng cùng có nhân thành. Điều này cũng không hợp, như trước đã nói.

Trước đã nói là thể nào?

Tác dụng so với Thể, tuy không có thể riêng, nhưng có sai biệt. Nghĩa là các duyên hợp có thể khiến Thể của pháp có phần vị khác sai biệt mà sinh. Sinh sai biệt này không phải là khác với Thể của pháp, nên Thể của pháp kia giả nói là nghĩa sinh. Dựa vào nghĩa như thế, nên có tụng nói:

*Từ các duyên mới có
 Có này là thể tục
 Tuy sinh, Thể không riêng
 Có này là thắng nghĩa.*

Luận nói: Không có thọ dụng của vị lai, là vô tận. Không phải thọ dụng của đời vị lai có thể hết.

Giải thích này cũng phi lý. Như pháp sinh tử dùng kỳ hạn vô tận nên có cực thành. Không có loại hữu tình vốn không có mà sinh. Vô số hữu tình từ lâu đã diệt độ nhưng sự thọ dụng của pháp sinh tử là vô tận. Lấy hiện tại này so sánh để nhận biết vị lai. Tuy kỳ hạn là vô tận, nhưng không phải là không có.

Lại nói quá khứ, vị lai là có cùng không có. Nghĩa là biến đổi, chướng ngại, nên gọi là sắc. Quá khứ, vị lai thì không như vậy, nên không phải là thật có.

Thuyết này cũng phi lý, vì căn cứ theo phần ít. Nghĩa là không phải tất cả các sắc của hiện tại đều có biến đổi trở ngại, nhưng không phải là không có, hoặc nên như thức thừa nhận là thật có. Như Khế kinh nói: Phân biệt rõ, vì phân biệt rõ nên gọi là thức.

Phân biệt rõ về đối tượng gì?

Nghĩa là phân biệt rõ về sắc, cho đến phân biệt rõ về pháp. Không phải là tông của ông cho thức duyên nơi quá khứ, vị lai có đối tượng phân biệt rõ, nhưng thừa nhận Thể của thức là có, không phải là không có, vì hiện tại có. Do đấy thuyết kia ngăn chặn về có là không thành.

Lại nói: Thể của quá khứ, vị lai không phải là thật có. Nếu là thật có tức nên có chướng ngại. Nghĩa là vật có sắc, tất căn cứ ở xứ sở, chướng ngại hỗ tương đã diệt chưa sinh. Sắc nếu là thật có, tức phải có chướng ngại. Đã không có chướng ngại, nên không phải là sắc. Do có lỗi này, nên biết thật sự là không có.

Luận giải này cũng phi lý. Như tông của ông đã cho: Không phải có mà sinh, vì duyên kia thiếu. Nghĩa là như ông đã nói không phải có mà sinh, thì chỉ là vị lai sinh, nhất định không phải là quá khứ.

Như thế là tôi đã nói về pháp có chướng ngại, chỉ hiện tại có chướng ngại, nhất định không phải là quá khứ, vị lai. Trong phần vị hiện tại, vì có tác dụng riêng.

Có Sư khác nêu: Đền của đời vị lai là đã cháy không? Nếu đã cháy thì cùng với đền của hiện tại tức nên không có sai biệt. Nếu không cháy thì Thế không phải là đền.

Vấn nạn này là không đúng, vì chỉ có Thế. Nghĩa là Thế của đời quá khứ, vị lai có dụng, không có Thế. Tức pháp tánh nơi đối tượng nhận thức của đời quá khứ, vị lai, là có tánh của đối tượng nhận thức, nên nói là có. Không phải cho quá khứ, vị lai có tác dụng như đốt cháy v.v... Hoặc nên như thức thừa nhận là thật có. Như ông thừa nhận có thức không có đối tượng duyên, không có đối tượng phân biệt rõ, mà Thế không phải là không có. Ngọn đền của vị lai theo tôi cũng lại như thế. Tuy không có tác dụng đốt cháy, nhưng Thế không phải là không có.

Lại nói: Quá khứ vị lai không phải là do mắt nhận lấy. Nếu sắc của quá khứ, vị lai là thật có, thì vì sao không là đối tượng nhận lấy của mắt?

Điều này cũng không hợp. Vì nhãn căn chỉ dùng sắc có tác dụng hơn hẳn làm cảnh giới. Thế tướng của các pháp nơi ba đời tuy đồng, nhưng có tánh khác. Như trước đã biện, không thể dùng sắc của mắt làm cảnh. Tức đã hạn chế vấn nạn, khiến nhận lấy tất cả sắc. Vì sắc của một cực vi là không thể nhận lấy. Do đây nhận lấy hiện tại, không nhận lấy quá khứ, vị lai, vì phần vị riêng, dụng khác, không nên tạo vấn nạn.

Lại nói: Vì quá khứ, vị lai kia không có tướng hữu vi. Nghĩa là tướng hữu vi của đời quá khứ, vị lai là không có. Lại không phải là vô vi, nên không phải là thật có.

Biện dẫn này cũng phi lý, vì pháp tánh của ba đời kia. Nghĩa là pháp tánh của vị lai thì có thể diệt. Pháp tánh của đời hiện tại là đang diệt. Pháp tánh của đời quá khứ là đã diệt, nên ba đời kia đều không phải là lìa tướng hữu vi. Các pháp có thể sinh, do sức của nhân nên sinh. Về nghĩa sinh của pháp này, như trước đã biện. Các pháp không sinh là chủng loại của pháp sinh, nên pháp không sinh kia cũng thọ nhận tên pháp tánh có thể sinh. Sở dĩ không sinh là do duyên thiếu. Nghĩa duyên thiếu này tức như trước đã biện. Hoặc nên dùng thức làm dụ đồng pháp. Như ông thừa nhận có duyên không có thức của cảnh, không có đối tượng phân biệt rõ, mà Thể không phải là không có.

Như thế tâm ông cho đời quá khứ, vị lai không có tướng hữu vi, vì sao ngăn ngại có này?

Lại, hiện tại theo ông là không nên có sinh, vì Thể đã sinh, không phải có trụ, dị vừa sinh vô gián thừa nhận tức diệt. Cũng không có diệt, do tông của ông cho diệt gọi là không có, vì hiện tại là có.

Lại, tông của ông thừa nhận các tướng hữu vi, dựa nơi phần cùng nói tiếp để lập, vì không phải là một sát-na, nên sát-na theo ông cũng nên không có.

HẾT - QUYỂN 52

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 53

Phẩm thứ 5: BIỆN VỀ TÙY MIÊN, phần 9

Nhân biện về tùy miên, đối với phần vị như thế đã trói buộc sự như thế. Phần luận thêm đã xong. Nay, ở trong đây lại nên xét chọn. Các sự chưa đoạn, sự ấy tất bị trói buộc chăng? Nếu như sự bị trói buộc, thì sự ấy tất chưa đoạn chăng?

Nếu sự chưa đoạn thì sự ấy tất bị trói buộc. Có sự bị trói buộc nhưng không phải là chưa đoạn. Sự bị trói buộc không phải là chưa đoạn, tướng ấy là thế nào? *Tụng nêu:*

*Ở kiến khổ đã đoạn
Còn tùy miên biến thành
Cùng phạm trước đã đoạn
Khác duyên đây cũng buộc.*

Luận nói: Lại nơi phần vị kiến đạo, khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh, các sự do kiến khổ đoạn đã đoạn, tùy miên biến hành do kiến tập đoạn, nếu chưa đoạn vĩnh viễn, thì có thể duyên nơi kiến đạo này, ở đây cũng còn trói buộc. Và nơi phần vị tu đạo, tùy theo đạo nào sinh? Trong sự của chín phẩm thì phẩm trước đã đoạn, phẩm còn lại chưa đoạn, tùy miên hiện có có thể duyên nơi đấy, thì ở đấy cũng còn trói buộc. Cùng tiếng gồm luôn ánh sáng, trước trước đã đoạn, thì sau sau chưa đoạn, đều là nghĩa có thể trói buộc.

Trong ấy, dùng gì để nói câu duyên nơi đây? Vì chín phẩm do tu đạo đoạn tất duyên với nhau. Không phải là đối tượng duyên, nghĩa là có khi không phải là đối tượng duyên, nên nói duyên ở đây, nhất định là vô dụng.

Nếu cho, nói riêng có, không thể duyên tức trong biến hành cũng nên phân biệt. Vì có biến hành do kiến tập đoạn nên không duyên nơi sự của kiến khổ đoạn.

Kinh chủ theo ý gì phân biệt đây không phải là kia?

Nay đã rõ, Kinh chủ hoặc khởi tư duy thể này: Trong đây như điều đã nói phẩm trước đã đoạn, là căn cứ ở đạo thể tục, tùy theo đối tượng ứng hợp của nó, phân chung phiền não do kiến đạo, tu đạo đoạn, là do chín phẩm dần dần đoạn trừ. Nơi phẩm trước đã đoạn có phẩm còn lại chưa đoạn.

Phiền não biến hành cũng có thể tạo trói buộc. Tùy miên biến hành phân biệt duyên nơi địa khác, tức nói câu duyên ở đây có thể thành có tác dụng. Nhưng ở trước nói: Trong biến hành còn lại, vì thiếu câu nói duyên ở đây nên nghĩa không thành lập. Hoặc nên dùng phần đã nói sau cùng tiếng gồm hiển bày văn trước đã thấu tóm nghĩa duyên ở đây. Nghĩa là ở trước nói, kiến khổ đã đoạn và trong sự đã đoạn của phẩm trước này đều có phẩm còn lại duyên ở đây cũng còn trói buộc.

Văn này lẫn lộn ở trong phần vị kiến. Số còn lại và biến hành nên tùy theo đấy bỏ một. Nhưng ở đây phiền nói thiếu câu duyên nơi đây, tức nên hỏi ý nghĩa sâu xa của bậc Từ Tôn đã tự nói.

Sự nào có bao nhiêu tùy miên tùy tăng?

Trong đây chỉ nên biện về tướng của đối tượng duyên. Nghĩa là biện về đối tượng duyên của pháp nào, thức nào, thì dễ nhận biết rõ sự của đối tượng trói buộc này, nhất định có từng ấy tùy miên tùy tăng.

Lại, số của pháp cùng với thức mỗi thứ đều có bao nhiêu?

Các pháp tuy nhiều nhưng lược làm mười sáu: Ba cõi, năm bộ và các vô lậu. Chủ thể duyên là thức kia, về danh số cũng như thế.

Trong đây, pháp nào làm bao nhiêu cảnh của thức? *Tụng nêu:*

*Kiến khổ, tập, tu đoạn
 Như chỗ buộc cõi dục
 Sắc một, tự cõi ba
 Thức vô lậu đã hành.
 Sắc từ dưới đều ba
 Cảnh thức tịnh một trên
 Vô sắc chung ba cõi
 Hành thức tịnh đều ba.
 Kiến diệt, đạo đã đoạn
 Điều tăng tự thức hành
 Trong ba cõi vô lậu
 Ba sau cảnh thức tịnh.*

Luận nói: Nếu pháp hệ thuộc cõi dục do kiến khổ, kiến tập cùng tu đạo đoạn đều do năm thức duyên. Nghĩa là tự cõi ba, tức như trước đã nói. Và cõi sắc một, tức do tu đạo đoạn. Vì vô lậu thứ năm đều cùng duyên.

Lại pháp hệ thuộc cõi dục do kiến khổ đoạn, là tự cõi ba và đối tượng duyên của thức. Nghĩa là nơi cõi dục do kiến khổ đoạn tất cả. Và biến hành thuộc cõi dục do kiến tập đoạn. Thức thiện, vô ký thuộc cõi dục do tu đạo đoạn. Thức thiện thuộc cõi sắc do tu đạo đoạn không phải thứ khác. Trong thức vô lậu, chỉ là phẩm pháp trí, do kiến tập tu đạo đoạn như chỗ ứng hợp nên biết.

Nếu hệ thuộc cõi sắc, tức như trước đã nói, các pháp của ba bộ đều do tám thức duyên. Nghĩa là tự cõi dưới có ba, đều như trước đã nói, và cõi trên một, tức do tu đạo đoạn. Vì vô lậu thứ tám đều

cùng duyên. Lại, pháp hệ thuộc cõi sắc do kiến khổ đoạn, là tự cõi ba, cùng cõi trên một, là đối tượng duyên của thức, căn cứ theo như trước nên biết.

Là đối tượng duyên ba thức thuộc cõi dưới. Nghĩa là nơi cõi dục do kiến khổ, kiến tập đoạn. Thức thiện tương ưng với duyên trên do tu đạo đoạn. Nếu thức vô lậu chỉ là phẩm loại trí, thì do kiến tập, tu đạo đoạn như chỗ ứng hợp nên biết.

Nếu hệ thuộc cõi vô sắc, tức như trước đã nêu. Các pháp của ba bộ đều có mười thức duyên. Nghĩa là ba cõi có ba, đều như trước đã nói. Vô lậu thứ mười đều cùng duyên.

Căn cứ theo phần hệ thuộc cõi sắc, như chỗ ứng hợp nên biết. Các pháp do kiến diệt, kiến đạo đoạn, nên biết mỗi mỗi pháp đều tăng do duyên nơi tự thức.

Điều này lại là thế nào?

Nghĩa là thuộc cõi dục do kiến diệt đoạn, là duyên nơi sáu thức.

Năm thức, tức như trước, thêm cõi dục do kiến diệt đoạn. Về nghĩa do kiến đạo đoạn căn cứ theo đây nên biết.

Hệ thuộc cõi sắc, cõi vô sắc, do kiến diệt, kiến đạo đoạn tùy theo chỗ thích ứng là chín.

Mười một thức duyên nơi tám, mười, như trước, mỗi thức đều tăng tự thức.

Nếu pháp vô lậu là mười thức duyên. Nghĩa là trong ba cõi, mỗi cõi đều có ba bộ sau. Tức là do kiến diệt, kiến đạo, tu đạo đoạn. Thức vô lậu thứ mười đều cùng duyên. Nên không giải thích chồng chất, như chỗ tương ưng nên suy xét.

Nên dùng mười sáu pháp đã lược kiến lập như trước. Thức uẩn ở trong tâm xét chọn sự đã tùy tăng của tùy miên, e văn nhiều rộng, nên lược chỉ rõ về lãnh vực.

Lại có người hỏi: Sự nhân căn bên trong đã bị hệ thuộc có bao nhiêu tùy miên tùy tăng?

Nên quán nhân căn gồm chung chỉ có hai. Nghĩa là cõi dục, cõi sắc, mỗi cõi đều do tu đạo đoạn. Nhân căn này, tùy nơi đối tượng ứng hợp nơi cõi dục, cõi sắc do tu đạo đoạn, và tùy miên biến hành tùy tăng của cõi dục, cõi sắc kia.

Nếu có người hỏi: Thức duyên nhân căn, lại có bao nhiêu thứ tùy miên tùy tăng?

Nên quán thức này gồm có tám thức. Nghĩa là mỗi cõi dục, cõi sắc đều có ba thức, tức các biến hành cùng do kiến khổ, kiến tập đoạn và do tu đạo đoạn hợp lại thành sáu: Cõi vô sắc có một, tức do tu đạo đoạn, thuộc về cận phần của không xứ. Thức thiện vô lậu thứ tám đều duyên nơi nhân căn. Lại nên nhận biết rõ tất cả vô lậu, quyết định không bị tùy miên tùy tăng. Bảy tùy miên trước, ứng với cõi dục, cõi sắc, mỗi cõi đều có ba bộ. Tùy miên biến hành nơi cõi vô sắc do tu đạo đoạn là tùy tăng. Nghĩa là tùy miên biến hành thuộc cõi dục do kiến khổ đoạn đều cùng có với thức. Tùy miên biến hành thuộc cõi dục do kiến khổ, kiến tập đoạn là tùy tăng. Trái với đây, nên biết là thức do kiến tập đoạn, thức do tu đạo đoạn, và các tùy miên biến hành thuộc cõi dục do tu đạo đoạn là tùy tăng.

Căn cứ theo đây nên biết, ba thức của cõi sắc, thức thiện của cõi vô sắc, đều có thể duyên nơi nhân căn của tĩnh lự thứ tư, và tùy miên biến hành thuộc cõi vô sắc do tu đạo đoạn là tùy tăng.

Nếu lại có người hỏi: Thức duyên theo với duyên nơi nhân căn lại có bao nhiêu thứ tùy miên tùy tăng?

Nên quán thức này có mười ba thức. Nghĩa là đối với ba cõi, mỗi cõi đều có bốn thức. Trừ do kiến diệt đoạn, hợp thành mười hai và các thức vô lậu, có thể duyên theo với duyên nơi nhân căn. Nhân căn này tùy theo đối tượng thích hợp nơi bốn bộ của ba cõi, trừ tùy miên

tùy tăng do kiến diệt đoạn. Nghĩa là tùy miên biến hành hệ thuộc cõi dục do kiến khổ đoạn cùng có với thức, có thể duyên nơi nhãn căn. Thức này cùng làm biến hành thuộc cõi dục do kiến khổ, kiến tập đoạn. Thức thiện, vô ký do tu đạo đoạn cùng thức thiện hệ thuộc cõi sắc và thức vô lậu của phẩm pháp trí do tu đạo đoạn. Duyên nơi các thứ có thể duyên theo duyên nơi thức của nhãn căn, tùy chỗ ứng hợp với kiến khổ, kiến tập thuộc cõi dục do tu đạo đoạn. Tu đạo đoạn tùy miên biến hành của cõi sắc là tùy tăng. Phần còn lại theo đối tượng thích hợp, nên giải thích như lý. Cho đến thức vô lậu duyên nơi nhãn căn. Thức này cùng là đối tượng hệ thuộc của ba cõi. Thức duyên nơi vô lậu do kiến đạo đoạn, thức vô lậu thiện do tu đạo đoạn, duyên nơi các thứ này, có thể duyên nơi duyên nơi thức của nhãn căn, tùy nơi chỗ thích ứng với ba cõi do kiến đạo đoạn, tùy miên biến hành do tu đạo đoạn là tùy tăng. Nếu giải thích riêng từng phần nơi mười hai thứ trước, thì mỗi thứ đều có từng ấy tùy miên tùy tăng. Nên nói nơi cõi dục do kiến khổ đoạn. Các duyên duyên nơi thức, cùng tùy miên biến hành thuộc cõi dục do kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn là tùy tăng. Trái với đây nên biết là thức do kiến tập đoạn, thức do tu đạo đoạn, thuộc cõi dục do tu đạo đoạn và các tùy miên biến hành là tùy tăng. Thức do kiến đạo đoạn thuộc cõi dục do kiến đạo đoạn và các tùy miên biến hành là tùy tăng. Nhưng duyên vô lậu chỉ tương ưng với trí buộc. Pháp còn lại chỉ tạo đối tượng duyên tùy tăng.

Căn cứ theo đây, nên biết cõi sắc, cõi vô sắc có sai biệt. Nghĩa là thức do kiến đạo đoạn thuộc cõi dục, cõi trên, như thứ lớp nên biết. Duyên nơi phẩm pháp, loại, duyên nơi thức của nhãn căn, sự đã hệ thuộc còn lại, so sánh với nhãn nên suy xét.

Nay, ở trong đây lại nên xét chọn.

Nếu tâm do tùy miên kia nên gọi là có tùy miên, thì tùy miên kia đối với tâm này nhất định là tùy tăng chăng? Điều này không quyết định. Nghĩa là tùy miên kia chưa đoạn là tùy tăng, không phải

là đã đoạn. Như Bản luận nói: Tỳ miên kia ở nơi tâm này, hoặc có tỳ tăng, hoặc không có tỳ tăng. Thế nào là tỳ tăng? Nghĩa là tỳ miên kia cùng với tâm này là tương ưng và duyên nơi tâm chưa đoạn. Thế nào là không tỳ tăng? Nghĩa là tỳ miên kia cùng với tâm này là tương ưng đã được đoạn trừ vĩnh viễn.

Những gì gọi là tâm có tỳ miên? Tên gọi có tỳ miên là dựa nơi nghĩa nào để lập? Lại do những gì gọi là có tỳ miên?

Lại như trước đã nói: Ba cõi đều có năm bộ là mười lăm thứ thức, gọi là tâm có tỳ miên.

Các tâm như thế đều có hai thứ. Nghĩa là biến hành, phi biến hành, hữu lậu, vô lậu. Vì duyên nơi tâm nhiễm, không nhiễm có sai biệt. Dựa nơi hai nghĩa để lập tên gọi có tỳ miên: (1) Là đối tượng tỳ tăng của tỳ miên. (2) Do tỳ miên làm trợ bạn.

Do tỳ miên nên gọi là có tỳ miên. Tỳ miên tương ưng chung cho đoạn, chưa đoạn. Đối tượng duyên chỉ là tâm chưa đoạn, gọi là có tỳ miên.

Thế nào là phiền não cùng với tâm tương ưng? Cho đến chưa đoạn ở nơi tâm tỳ tăng. Nghĩa là tỳ miên kia có thể dẫn khởi đạt được, đối với tâm cùng nối tiếp, có thể làm chướng ngại.

Lại, cùng với đời vị lai làm nhân đồng loại. Dẫn tâm đẳng lưu sinh khởi trong phần cùng nối tiếp. Cho đến chưa đoạn, nói ở nơi tâm đã tỳ tăng. Đoạn thì không như thế, không có nghĩa tỳ tăng, vì không phải do đoạn, nên khiến tỳ tăng kia lìa bỏ tâm. Nên tuy đã đoạn mà gọi là có tỳ miên kia, do tánh trợ bạn, là không thể hoại. Nghĩa là sức đối trị ở trong phần cùng nối tiếp, có thể ngăn chặn tỳ miên, khiến không hiện khởi, cùng có thể ngăn chặn tỳ miên kia đã dẫn khởi đạt được. Đối với tâm cùng nối tiếp không còn bị chướng ngại. Nên nói tỳ miên tương ưng đã đoạn, không có lý tỳ tăng. Không phải sức đối trị có thể ngăn chặn tánh trợ bạn

của tùy miên cùng hành. Tùy miên kia tuy đã đoạn, nhưng tâm còn gọi là có tùy miên.

Nếu các tùy miên duyên nơi tâm chưa đoạn, thì tùy theo tâm đã đoạn, chưa đoạn, ở nơi tâm là tùy tăng, vì luôn khiến tâm được mang tên là có tùy miên. Nếu trợ bạn kia duyên nơi tâm có tùy miên đã đoạn, thì tâm không do trợ bạn kia gọi là có tùy miên. Do sức của đạo khiến tâm lìa tùy miên, tuy làm trợ bạn và chủ thể duyên, đối tượng duyên, nhưng đều không phải là sức của đạo có khả năng khiến chúng lìa nhau. Nhưng đối với trợ bạn, thì chủ thể duyên, đối tượng duyên là xa, nên tên gọi có này là chỉ căn cứ theo chỗ chưa đoạn tánh trợ bạn, vì đoạn gần cũng gọi là có.

Trong đây tâm tương ưng với thân kiến là do thân kiến đã tương ưng với vô minh, tánh trợ bạn tùy tăng, gọi là có tùy miên. Do kiến tập đoạn khắp các tùy miên còn lại của tự bộ, tức chỉ tánh tùy tăng gọi là có tùy miên. Pháp còn lại vì đều không phải nên không phải là có tùy miên kia, Ngoài ra do kiến khổ, kiến tập đoạn tâm hiện bày khắp không khắp, nên tư duy như lý.

Tà kiến do kiến diệt đoạn trừ đều cùng có với tâm. Do tà kiến đã tương ưng với vô minh, tánh trợ bạn tùy tăng, gọi là có tùy miên. Do tự bộ thấu tóm hữu lậu duyên khắp, tức chỉ tánh tùy tăng gọi là có tùy miên. Vì pháp khác đều cùng không phải, nên không phải có tùy tăng kia. Ngoài ra, do kiến diệt, kiến đạo đoạn, nếu tâm duyên nơi vô lậu cùng duyên nơi hữu lậu, như đối tượng ứng hợp kia để so sánh, nên theo đây xét chọn.

Tâm tương ưng với tham do tu đạo đoạn. Do đối tượng tương ưng là vô minh và ái, nên tánh trợ bạn tùy tăng, gọi là có tùy miên. Do tự bộ và các biến hành còn lại, thì chỉ tánh tùy tăng, gọi là có tùy miên. Vì pháp khác đều cùng không phải, nên không phải là có tùy tăng kia. Phiền não còn lại do tu đạo đoạn đều cùng có với tâm. Như đối tượng ứng hợp của tâm kia, so sánh nên theo đây xét chọn.

Các tâm không nhiễm ô do tu đạo đoạn, do tự bộ đã thâm tóm tùy miên và biến hành, nên chỉ tánh tùy tăng, gọi là có tùy miên.

Phần đã luận như thế là đều căn cứ nơi tùy miên chưa đoạn. Nếu tùy miên kia đã đoạn rồi, còn có tánh trợ bạn, thì chỉ do tánh trợ bạn, gọi là có tùy miên.

Dựa vào môn nghĩa này, nên nêu bày như thế. *Tụng nêu:*

*Tâm có tùy miên hai
Là có nhiễm, không nhiễm
Tâm có nhiễm chung hai
Không nhiễm riêng tùy tăng.*

Luận nói: Tâm có tùy miên gồm có hai thứ: Là tâm có nhiễm, không nhiễm có sai biệt. Trong đó, tùy miên hiện có có nhiễm, nếu khi chưa đoạn thì tương ưng đủ hai, còn đối tượng duyên thì chỉ một. Nếu khi đã đoạn, thì tương ưng có một, đối tượng duyên đều không có. Tâm không nhiễm kia hiện có phiền não, chỉ ở phần vị chưa đoạn, gọi là có tùy miên, đoạn xong thì đều không, vì không có trợ bạn.

Duyên này không nhiễm nơi tùy miên hiện có, ở trước tâm có, hoặc đều cùng lúc đoạn. Người đoạn duyên nhiễm, là chung cả trước sau đều cùng có. Tương ưng với tâm, tất đều cùng lúc đoạn, nên nhiễm chung cả hai gọi là có tùy miên. Không nhiễm thì hạn chế một có tánh tùy tăng.

Như trên đã biện, mười thứ tùy miên, lúc theo thứ lớp sinh, thì tùy miên nào trước, tùy miên nào sau?

Các tùy miên khởi, không có thứ lớp nhất định, có thể sau tất cả, vì tất cả sinh. Nhưng có một loại phiền não hiện hành, trước sau cùng lôi kéo, không phải là không có thứ lớp.

Nay lại căn cứ nơi tùy miên kia để biện về thứ lớp. Nghĩa là quan sát có một loại bất thiện, do sức nghe tà vạy, vì sức hành tập đời

trước, nhân duyên đã dẫn trong hành vô ngã. Đầu tiên, bỗng nhiên sinh khởi ngã, ngã sở kiến. Tiếp theo, ở trong hành đã chấp như thế, mê lầm về nhân cho là thường, mê lầm về quả cho là đoạn. Người rơi vào biên đoạn, liền tăng tà kiến, chấp cho là hơn hết, tức là kiến thủ.

Kẻ rơi vào biên thường cho là ta được vui, đã lia các khổ.

Phụng thờ Tự tại v.v... tu nhân sinh hơn hết và đạo giải thoát, khởi giới thủ xong, đối với các tà sư, trong chấp đạo nhân có sai biệt. Không có sư để quyết định, bèn lại sinh nghi. Trong các đối tượng chấp, thứ nào là chân, thứ nào là vọng? Tùy theo đây cho một thứ là hơn hẳn thứ kia, khởi tham, chấp làm bạn của mình, ý thị mà sinh mạn. Đối với bạn người khác, thấy như bị lấn hiếp, miệt thị, khởi sân. Nếu ở trong đó, không quyết định được chân, vọng, nghi ngờ bị nhiễu loạn, thì đối với quán, sinh khó nhọc, khởi tâm chán nản, lười biếng, liền tự can ngăn, dừng dứt. Sau cùng quyết định vấn nạn: Dùng gì để quán xét, vượt hơn tiên, có thể hiểu rõ không phải là đối tượng nhận biết của ta.

Người kia đã tự dứt trừ chí siêng năng quán sát, liền từ bỏ quán xét, ái lạc không nhận biết.

Do đây, dứt hết tâm nghi nơi nhà vô minh. Đó là một loại nơi mười thứ tùy miên đã cùng dẫn dắt, lôi kéo, hiện hành theo thứ lớp trước sau.

Lại có một loại bầm tánh ngu si, đối với những điều do các Sa môn, Phạm chí đã nói, không thể suy xét kỹ về chỗ hơn kém có khác, bèn lại sinh nghi: Trong đây thứ nào là hơn?

Nhân nơi quán sát này, rơi vào ngã kiến. Do sức của ngã kiến, liền chấp đoạn, thường. Vì ta nơi vị lai được vui, lia khổ, liền khởi vọng quả nhân điên đảo.

Nếu khi quán sát rơi vào vô ngã, vì không hiểu rõ lý vô ngã chân thật, nên bài bác cho là không có nhân quả, như thí cho v.v... Ở

trong kiến này, chấp là hơn hết. Do thấy đức vượt hơn, nên ở trong đây khởi tham.

Nhân nơi tham này, nên đối với kẻ khác tỏ ra lẩn hiếp, khởi mạn. Ở nơi kiến chấp còn lại hướng tới ghét bỏ, khởi sân. Người kia do vui buồn thuận nghịch như thế, liền khởi vô lượng phiền não tạp nhiễm, xa lìa Thánh giáo của bậc Chánh Đẳng Giác đã giảng nói, chìm đắm trong biển khổ, cứu vớt thật là khó.

Lại có người đối với sự việc này đã lập riêng thứ lớp. *Tụng nêu:*

*Vô minh, nghi, tà kiến
Biên kiến, giới, kiến thủ
Tham, mạn, sân như thế
Do trước dẫn sau sinh.*

Luận nói: Nghĩa là khi các phiền não sinh theo thứ lớp, trước hết do vô minh ở nơi để không hiểu rõ, không muốn quán khổ cho đến đạo đế. Vì không hiểu rõ, nên không có khả năng quán xét. Đã nghe nói về hai đường, liền mang tâm do dự: Là khổ, không phải khổ, cho đến nói rộng. Nếu gặp tà thuyết, liền sinh tà kiến, bác bỏ cho là không có khổ đế, cho đến nói rộng.

Ở trong thủ uẩn, đã bác cho là không có khổ. Nhân đây liền khởi Tát-ca-da-kiến (Thân kiến). Từ đây lại chấp ngã có đoạn, thường. Tùy chấp một biên cho là có thể tịnh.

Đối với chỗ suy tính như thế, chấp cho là thứ nhất. Kiến chấp rồi, thấy đức, duyên nơi đức khởi tham. Nghĩa là do đức này hơn hẳn người khác, ý thị mà sinh mạn. Đối với người khác đã khởi kiến chấp trái ngược, thì sinh sân. Như đám chấp ngã ghét kiến vô ngã. Hoặc đối với kiến thủ của mình, trong phần vị xả bỏ tất nên khởi sân ghét ngờ điều đã bỏ.

Đây là dựa nơi một loại để biện về mười tùy miên, cùng lôi kéo dẫn dắt hiện hành theo thứ lớp trước sau. Về lý thật thì hành tướng

của phiền não là vô biên, vì duyên nơi chỗ đối đãi có sai biệt, không có quyết định theo thứ lớp mà sinh, nên phân biện luận ở trên chỉ lược nêu một, hai các phiền não khởi. Do bao nhiêu thứ đồng duyên nơi phiền não này khởi nhân duyên mới có nhiều loại. Hoặc đồng phần là từ nhân duyên này khởi. Nghĩa là thấy hữu tình, tùy theo chúng đồng phần, nhất định có phiền não của loại này hiện hành. Như các thứ chim bồ câu, uyên ương, thì tham rất mãnh liệt. Loài rắn độc, bò cạp thì rất giận dữ.

Như thế, số còn lại tùy theo loại nên nêu bày.

Hoặc giàu vui là từ nhân duyên này khởi. Nghĩa là đa số hữu tình có đủ ý lạc thiện, có khả năng đạt đến thù thắng. Do được giàu vui khi các phiền não đầy khởi, thì không có khả năng chịu đựng, chủ yếu là bỏ giàu vui mới có thể đạt đến thù thắng.

Hoặc phương xứ là từ nhân duyên này khởi. Nghĩa là người sinh ở phương nam, thì nhiều tham mãnh liệt. Người sinh nơi phương bắc, thì nhiều sân bùng phát.

Như thế, ở phương khác, tùy chỗ ứng hợp nên nêu rõ.

Hoặc tà luận là từ nhân duyên này khởi. Nghĩa là hành tập bình thư liền tăng thêm giận dữ. Nghe hát xướng, bàn bạc phóng túng, liền nuôi lớn dục tham. Học sách ngoại đạo, thì ngu si càng thêm đầy. Nếu nghe chánh pháp, thì phiền não không sinh. Do sợ sinh tử, nên tham v.v... chấm dứt. Hoặc ít nghe là từ nhân duyên này khởi. Nghĩa là người không hiểu biết thì phiền não tăng thịnh. Các người đa văn thì phiền não nhẹ yếu. Do hành tập đa văn đã điều phục phiền não. Hoặc ngủ nghỉ nhiều là từ nhân duyên này khởi. Nghĩa là kẻ ham ngủ nghỉ thì phiền não tăng trưởng. Hoặc vui v.v... là từ nhân duyên này khởi. Nghĩa là vui thì tăng tham, khổ thì tăng sân v.v... Hoặc ăn uống là từ nhân duyên này khởi. Nghĩa là uống rượu v.v... thì phiền não tăng thịnh. Hoặc ở phần vị tuổi tác là từ nhân duyên này khởi. Nghĩa là thiếu niên, tráng niên, tuổi cao, thì đầy khởi phiền não khác nhau.

Hoặc thường hành tập là từ nhân duyên này khởi. Nghĩa là tập quen với hoặc này, thì phiền não ấy liền tăng nhiều.

Hoặc thân, cảnh là từ nhân duyên này khởi. Nghĩa là gặp được cảnh giới tương xứng với thân, tùy thuận chỗ thích hợp, liền phát khởi loại phiền não này. Hoặc thời phần là từ nhân duyên này khởi. Nghĩa là có hữu tình, ở vào thời phần này, tùy thuận chỗ thích hợp, tức phát sinh loại phiền não này.

Các loại nhân duyên như thế là vô biên, nhưng ở trong ấy vượt hơn hết chỉ là ba thứ. *Tụng nêu:*

*Do chưa đoạn tùy miên
Cùng tùy cảnh hợp hiện
Tác ý phi lý khởi
Nói hoặc đủ nhân duyên.*

Luận nói: Do ba nhân duyên nên các phiền não khởi. Lại như tùy miên dục tham sắp khởi, vì chưa đoạn, chưa nhận biết khắp tùy miên dục tham. Vì thuận với cảnh dục tham hiện ở trước. Vì duyên nơi tác ý phi lý kia khởi. Tùy miên khác khởi, so sánh với tùy miên này, nên biết.

Tùy miên dục tham chưa đoạn, chưa nhận biết khắp: Nghĩa là vì ba duyên, nên nói là chưa đoạn, chưa nhận biết khắp. Nghĩa là vì đắc chưa đoạn, đối trị chưa sinh, vì cảnh chưa nhận biết khắp.

Lại, đoạn có hai: (1) Đoạn có phần. (2) Đoạn không có phần.

Nên nói câu chưa đoạn, chưa nhận biết khắp. Ở đây nói tùy miên là do sức của nhân khởi.

Thuận với cảnh dục tham hiện ở trước. Lại nên nêu hỏi cảnh này là thế nào? Nếu cho ở đây có các dục tham trói buộc, cũng như sân đã trói buộc gọi là cảnh sân, tức thuận với cảnh sân thì cũng thuận với dục tham.

Cảnh của dục tham như thế là không nhất định, tức không nên nói có thuận với cảnh hiện ở trước.

Nếu cho vừa ý, gọi là thuận với cảnh tham. Cảnh vừa ý này cũng không phải quyết định, vì một cảnh được yêu thích, cảnh khác thì không yêu thích.

Nếu cho nương dựa khắp ở một phần cùng nối tiếp để nói thyi không phải là không quyết định, cũng không hợp lý. Hiện thấy một sắc ở nơi một hữu tình, có lúc thuận với hữu tình, có khi trái. Tuy nhiên tất nên thừa nhận có cảnh giới nhất định, duyên nơi cảnh giới ấy mới có dục tham hiện tiền. Do vậy nên nói thuận với cảnh tham hiện tiền.

Vấn nạn vừa nêu đặt, phần sau sẽ giải thích chung.

Vậy thì nói tùy miên do sức của cảnh giới khởi. Duyên nơi tác ý phi lý kia khởi: Nghĩa là có cảnh giới như cây hiện tiền cùng có tác ý phi lý như khoan dùi lửa cháy khởi. Cảnh giới khoan dùi lửa nơi cây gỗ thì lửa dục tham sinh.

Trong đây, vì sao gọi là tác ý phi lý? Nghĩa là đối với các thứ y phục thượng diệu, tràng hoa, vật dụng trang sức, hương xoa, tô điểm cho nhan sắc kiều diễm, đã hiển bày tướng về người nữ như đồng phân cấu ướ. Khởi tướng về hữu tình tâm đều cùng đã trụ giữ, cảnh giác điên đảo, gọi là tác ý phi lý. Đây tức nói về tùy miên do sức của gia hạnh khởi. Nếu các tùy miên khởi đều đủ ba nhân duyên.

Vì sao thừa nhận có A-la-hán thoái chuyển?

Không phải tùy miên của A-la-hán chưa đoạn. Lại không phải nhất định thừa nhận phiền não hiện tiền mới được gọi là A-la-hán thoái chuyển.

Hoặc ở đây lại căn cứ từ phiền não trước, vô gián dẫn sinh, nên nói không có lỗi. Do phiền não sinh gồm có hai thứ: (1) Từ

phiền não vô gián dẫn sinh. (2) Tiếp theo pháp khác, không phải phiền não khởi.

Nếu khác với đây thì tâm thiện vô ký vô gián, không nên có phiền não khởi.

Trong đây, không căn cứ vào số còn lại tiếp theo sinh, vì thế không nên nêu dẫn phần thoái chuyển để vấn nạn.

Hoặc ở đây lại căn cứ đủ nhân duyên để nêu bày. Thật có chi do nhờ nơi sức của cảnh giới mà sinh.

Sư bộ Thí dụ nói như thế này: Do sức phân biệt về khổ, vui sinh, nên biết Thể của các cảnh giới là không thành thật. Vì Đức Phật ở trong Khế kinh Ma Kiến Địa kia đã nói: Các người bị bệnh hủi, khi tiếp xúc lửa khô, cho là vui.

Lại nói: Một sắc đối với một hữu tình, gọi là cảnh vừa ý, không phải đối với pháp khác.

Lại như tịnh uế là không thành thật. Nghĩa là đồng phần hữu tình của nẻo sinh riêng khác, ở trong một sự, nhận lấy tịnh uế khác nhau.

Đã cho tướng tịnh uế không phải nhất định có thể đạt được, nên không có hai cảnh tịnh uế thành thật.

Luận giả Chánh lý thì cho: Tất cả cảnh giới thủy đều thành thật. Kinh nói: Có sắc vui thích tùy hành.

Lại nêu: Tham đắm nơi sắc đáng yêu thích.

Lại nói: Có mắt đáng yêu thích đã nhận thức sắc.

Lại cho: Cảnh của ý cận hành đã quyết định.

Lại, Khế kinh nêu rõ: Trong sắc như thế, tướng tịnh diệu ẩn mất, tướng lỗi lầm hiện ra. Nhưng vì đoạn trừ tham, nên nói là đối với sự đáng yêu thích là đáng sân si.

Nên người đoạn trừ tham: Đây là dựa vào bất tịnh, nhận biết rõ về cõi tịnh. Do ở trong đây có cõi tịnh, nên nói các mẫu ấy là cảnh đáng yêu thích.

Lại người lìa tham thì không quán sắc kia.

Lại, Khế kinh nói: Trong các sắc tụ đều có tướng lỗi lầm tai hại của vị ái.

Về lý cũng nên như thế. Thấy trong các sự, các phiền não sinh đều có sai biệt. Nghĩa là ở trong sự của các cảnh vừa ý, tuy có sinh sân, không phải như tham nặng. Người chưa lìa tham, khi gặp sự vừa ý, tự nhiên sinh tham, phân biệt khởi sân, do nhân nơi gia hạnh, tuy không có sai biệt, nhưng thấy phiền não hiện hành có riêng khác, nên biết Thể của các cảnh không phải là không thành thật. Do sức của cảnh giới, khiến phiền não kia riêng khác.

Há không phải là đã làm rõ cảnh là không thành thật, vì thừa nhận trong một sự đã khởi tham, sân? Không như vậy thì trong một tụ cùng có hai cảnh. Nghĩa là trong tụ vừa ý có một ít tướng đáng giận. Như y phục đẹp, ít bị phân uế dính bám. Các người ưa tịnh cùng sinh chung chán ghét. Lại, như đối với tôi, người ghét mùi vị của nó, tức đối với mùi vị v.v... ấy, cũng đều sinh chung là không thích ý.

Ở trong vị của tôi kia, có người sinh tham, nên đối với hương vị v.v... ấy cũng đều sinh ái. Nên biết các pháp đồng tụ cùng sinh. Nghĩa là trong một tụ, có các pháp như đáng tham v.v... nên ở nơi một tụ, cùng khởi tham, sân, si, không phải khởi cảnh tham, tức khởi hai thứ kia, nên các cảnh giới đều là thành thật.

Nếu như vậy là đã có tướng tịnh thành thật. Tùy theo kiến quán tịnh, nên đều như thật. Nhân nơi kiến như thật, nên không sinh tham, nhưng ở trong cảnh không có tướng tịnh thật, vọng chấp là tịnh, nhân đây sinh tham, nên biết các cảnh đều không thành thật. Không như vậy thì người nói cảnh không phải là thành thật, đã nhận lấy kiến

bất tịnh, là đồng với lỗi này. Nghĩa là trong tướng bất tịnh không có thành thật, tùy theo quán bất tịnh, nên không phải như thật. Ở đây, lại vì sao có thể hàng phục phiền não?

Nếu hàng phục phiền não do sức của thắng giải, tức là không nên tạo ra chấp như thế. Chủ yếu kiến như thật mới có thể lìa tham. Khởi tham thì chính là do kiến giải không như thật. Nhưng ứng hợp nơi sự của cảnh tuy cũng thật có phần ít tướng tịnh, do sức của thắng giải, quán là bất tịnh, có thể hàng phục phiền não. Tuy cũng thật có phần ít bất tịnh, nhưng do tăng ích, nên ở trong đó khởi tham.

Lại, nếu các pháp không có tánh thành thật, chỉ do sức phân biệt khởi tham, hoặc lìa tham.

Vì sao Thánh giáo có thể nêu bày: Sự này đáng nhàm chán. Sự này đáng vui thích. Sự này thuận với kiết. Sự này không thuận với kiết. Sự này nên tu, sự này không nên tu.

Lại, nếu một sự hoặc có khởi ái, khởi giận, khởi si, tức nói trong cảnh có các tướng như đáng yêu thích v.v... là không thành thật.

Há không phải là đã từng nghe, có kẻ mang giữ tà kiến đã tạo ra tưng, nghĩa lý cũng nên thành. Như trong luận kia có tưng như thế này:

*Do có nơi một sự
Thấy thường, thấy vô thường
Thấy, đều thấy, cùng không
Nên pháp đều không tánh.*

Nếu như vậy thì điên đảo cũng nên không thành, vì ở trong tịnh thật nhận lấy làm tịnh. Không như thế thì trong đây, đối với một ít chủng tử tịnh, do sức của tác ý chuyển biến tăng ích. nghĩa là đối với cảnh vừa ý, không vừa ý, tác ý đã tăng ích tướng tịnh, bất tịnh.

Do điên đảo này khởi sân, khởi tham, không phải tăng ích nương dựa cũng không thành thật. Nên đối với một ít chủng tử, do sức của tác ý tăng ích mà chuyển, không phải là không điên đảo.

Lại tham v.v... vui v.v... đối với cảnh giới sinh khởi không có quyết định, nên cảnh tuy thành thật, nhưng thể của điên đảo không phải là không được thành.

Nếu như vậy thì tâm thiện cũng nên trở thành điên đảo. Có nhận lấy cảnh vừa ý, làm không vừa ý. Không như vậy thì tác ý thắng giải như thế, có khả năng đoạn trừ phiền não, nên không phải là điên đảo. Có tác ý thiện, do sức của thắng giải, ở trong cảnh giới, chỉ nhận lấy tướng tịnh.

Vì sao không phải là điên đảo?

Không phải thắng giải này đối với các phiền não có sức mạnh đoạn trừ. Người kia vì tự quán, đối với tham đã đoạn, có uy lực chẳng? Nên tuy đối với cảnh đã nhận lấy tướng tịnh chuyển biến nhưng không phải điên đảo. Hoặc nay chỉ nghĩ đến tâm nhiễm như xưa đã nhận lấy tướng cảnh. Vì tự quán xét quả do tu đạt được là thành, không thành, không có tăng ích riêng, nên không phải là điên đảo.

Hoặc tác ý thiện ở trong các sự tùy theo chỗ thích ứng, chỉ duyên nơi tướng tịnh, bất tịnh, nên không phải là điên đảo.

Tác ý như tham v.v... ở trong các sự tùy theo chỗ thích ứng, duyên chung nơi tịnh, bất tịnh, nên không đồng với thiện.

Nhưng phải Thí dụ kia đã nói: Do sức của phân biệt, vì khổ, vui sinh, nên cảnh không thành thật. Kinh Ma Kiến Địa Ca làm chứng, lý tất không hợp. Hiện thấy có người đối với cảnh không phải là chỗ mong muốn, cũng sinh tham. Không như vậy liền là bác bỏ sức của cảnh giới. Lại, hiện thấy có người do lỗi của căn, nên đối với các vị như ngọt v.v... điên đảo mà nhận lấy. Đối với các thứ lạnh, ấm v.v... điên đảo cũng như vậy.

Thuyết kia không thể nói cho điên đảo này là do cảnh giới không thành thật, nên mới dẫn đến như thế.

Lại nói một sắc đối với một hữu tình, gọi là cảnh vừa ý, không phải là ở nơi cảnh khác, nên biết các cảnh giới là không thành thật, về lý cũng không đúng, vì như trước đã nêu rõ.

Trước đã nói một tụ cùng có hai cảnh. Nghĩa là trong một tụ cùng có thứ vừa ý, không vừa ý, trong ấy tăng ích tức là chung, nghĩa là vừa ý, không vừa ý.

Có thuyết cho: Căn cứ nơi Thể của cảnh vị là thành thật. Nghĩa là đối với cảnh của thời này, là thành vừa ý, không phải là không vừa ý, nơi phần vị khác thì trái nhau.

Lại như tịnh uế, vì không thành thật, nên biết cảnh của tịnh uế là không thành thật, về lý cũng không đúng. Vì ở trong bất tịnh, điên đảo chấp là tịnh, nên không thành. Nghĩa là nếu đều cho bất tịnh là không thành thật. Nếu như nhận lấy là tịnh, vì sao được thành? Ở trong bất tịnh đã điên đảo khởi tưởng tịnh, là đã thừa nhận một cảnh cũng tịnh, cũng bất tịnh, trong ấy khởi tưởng nào là điên đảo, không phải điên đảo?

Lại như đối với không phải là thường, tướng là thường thành điên đảo, nên biết tánh bất tịnh quyết định là thành thật. Hoặc đối với hành hữu lậu, nhận lấy chung thường, không phải thường, nên tánh không phải thường cũng không thành thật. Hoặc như tánh không phải thường, thì tánh bất tịnh cũng như thế.

Vậy nên tịnh bất tịnh không phải không thành thật. Nói đồng phần hữu tình của nẻo sinh riêng khác, ở trong một sự đã nhận lấy tịnh uế khác nhau, nên biết cảnh tịnh uế là không thành thật, về lý là cũng không đúng. Vì trước đã giải thích trong một tụ cùng có hai cảnh, nghĩa ấy là đã thành. Nói tướng tịnh uế không phải nhất định có thể đạt được, nên cảnh tịnh uế là không thành thật, về lý cũng không hợp, vì căn cứ theo trước đã nói. Nghĩa là không phải không có tướng mà có tánh tịnh uế. Tánh nếu không có thì điên đảo không

thành, tức không nên nói là tướng không thể đạt được. Nên tịnh uế không thành nhân thật.

Lại, Đức Phật Thế Tôn, đối với pháp hữu lậu quyết định thành lập có tánh bất tịnh. Nghĩa ấy là thế nào? Nghĩa là pháp hữu lậu bị nhiễm do phiền não, gọi là thắng nghĩa bất tịnh, nên biết tịnh uế không phải là không thành thật.

Nếu như vậy thì há không phải các pháp hữu lậu đều là bất tịnh?

Hoặc có ở trong ấy khởi nhận biết rõ tịnh diệu. Cảnh giới của nhận biết rõ này đã không thành thật, cảnh giới khác so sánh tức nên như thế. Nhận biết rõ này đã tăng, tuy không thành thật, nhưng cảnh bất tịnh là thành thật, trong đó cho là tịnh, tức nghĩa điên đảo thành. Về sau, khi tham khởi, tùy vào kiến tịnh này, nên tướng đã tăng tuy không thành thật, nhưng không có lỗi về đối tượng duyên không phải là thành thật.

Lại, trước đã nêu rõ trong tụ bất tịnh, có ít chủng tử tịnh. Vì chủng tử tịnh là tánh tịnh không có Thể khác, nên cảnh tịnh không phải là không có, chỉ do ở trong ấy đã tăng chung thành điên đảo.

Lại, các pháp như sắc v.v... có tự thể tịnh, chỉ do hữu lậu lập tên bất tịnh, nên tất cả cảnh không phải là không thành thật.

Có Sư khác cho: Dựa nơi năm thức thân khởi cảnh giới của phiền não là thành thật, không phải ở nơi một cảnh có hai tâm chuyển. Năm thức chỉ nhận lấy cảnh hiện tại. Sắc v.v... của đối tượng nhận lấy là tánh sát-na, nên cảnh của phiền não khác là không thành thật. Do một sát-na nhận lấy sắc v.v... xong, sau đấy cùng nối tiếp, khởi phân biệt khác. Ở đây cũng nên căn cứ theo tụ chung để ngăn chặn, trừ bỏ. Nghĩa là ở trong tụ khả ái của quá khứ, có cảnh đáng ghét có thể phát sinh giận dữ. Trước duyên nơi phần khả ái ở nơi tụ sinh tham, sau nhớ lại phần đáng ghét, ở nơi tụ sinh giận dữ. Thế nên ý địa đã khởi phiền não nơi cảnh giới của đối tượng duyên

không phải là không thành thật. Tức ở trên đã nói về tùy miên và trợ bạn.

Đức Phật đã thuyết giảng về lậu, bộc lưu, ách, thủ.

Lậu, nghĩa là ba lậu: (1) Lậu dục. (2) Lậu hữu. (3) Lậu vô minh.

Nói bộc lưu: Nghĩa là bốn bộc lưu: (1) Bộc lưu dục. (2) Bộc lưu hữu. (3) Bộc lưu kiến. (4) Bộc lưu vô minh.

Ách, nghĩa là bốn ách, như nói về bộc lưu.

Thủ, nghĩa là bốn thủ: (1) Dục thủ. (2) Kiến thủ. (3) Giới cấm thủ. (4) Ngã ngữ thủ.

Lậu v.v... như thế, thể của chúng là thể nào? *Tụng nêu:*

*Dục, phiền não và triền
Trừ si, gọi lậu dục
Lậu hữu hai cõi trên
Chỉ phiền não, trừ si.
Môn trong đồng vô ký
Địa định nêu hợp một
Vô minh gốc các hữu
Nên riêng làm một lậu.
Bộc lưu, ách cũng thế
Lập riêng vì kiến lợi
Do kiến không thuận trụ
Không ở lậu lập riêng.
Dục hữu, ách và si
Kiến phân hai gọi thủ
Vô minh không lập riêng
Do chẳng chủ thể lấy.*

Luận nói: Phiền não và triền thuộc cõi dục trừ si, bốn mươi một vật, gọi chung là lậu dục. Nghĩa là ba mươi một thứ phiền não căn bản hệ thuộc cõi dục và mười triền.

Phiền não của hai cõi sắc, vô sắc trừ si, có năm mươi hai vật gọi chung là lậu hữu. Nghĩa là phiền não căn bản của hai cõi trên đều có hai mươi sáu. Cõi sắc, vô sắc tuy lại cũng có hôn trầm, trạo cử, nhưng triền thì không nên dựa vào cõi để phân biệt. Ở cõi trên triền ít, không tự tại, do đầy hữu lậu chỉ nói là phiền não. Nếu triền cũng dựa vào cõi để phân biệt, thì Thế của hữu lậu có đến năm mươi sáu. Nên Luận Phạm Loại Túc nói như thế này: Thế nào là lậu hữu? Nghĩa là trừ vô minh, còn lại là kiết, phược, tùy miên, tùy phiền não, triền hệ thuộc hai cõi trên.

Do đâu hợp nói phiền não của hai cõi là một lậu hữu?

Vì đồng tánh vô ký, ở nơi môn trong chuyển dựa vào địa định sinh. Do ba nghĩa đồng, nên hợp làm một. Phiền não của cõi kia cũng ở nơi môn ngoài, có duyên nơi cảnh của sắc, thanh, xúc chuyển, nên lại nói riêng về nhân của hợp thứ hai. Nghĩa là tùy miên kia đồng một đối trị. Nếu như dựa vào nghĩa này thì không hủy hoại văn tụng. Nghĩa là ở đây nên nói: Do đâu hợp nêu phiền não của hai cõi làm một lậu hữu? Vì đồng vô ký, đối trị, địa định nên hợp một. Vì sao chỉ hai cõi kia được mang tên lậu hữu? Đây tức như trước gọi hữu tham.

Giải thích nghĩa đã căn cứ nơi ba cõi. Mười lăm vô minh là thể của lậu vô minh, nên tụng không nói riêng.

Vì sao chỉ lập riêng vô minh này mang tên lậu?

Vì làm rõ lỗi lầm tai hại của vô minh là hơn hẳn. Nghĩa là riêng có thể tạo tác căn bản của sinh tử. Như Khế kinh đã nói rõ: Vô minh làm nhân sinh ra tham nhiễm, cho đến nói rộng. Lại, như tụng nói:

*Các nẻo ác hiện có
 Đây cùng thế gian khác
 Đều vô minh làm rễ
 Tham dục đã cùng khởi.*

Đã biện về ba lậu. Lại nên xét chọn.

Như Bản luận nói: Kiết, phược, tùy miên, tùy phiền não, triền làm hai lậu trước. Nếu gồm đủ năm nghĩa mới được mang tên lậu. Tức là mười triền, nên không phải là Thể của lậu. Nếu tùy theo đủ một, liền được tên lậu. Tư, hận v.v... nhiễm cũng nên gọi là lậu. Tức số vật của kiết ở trên đã nêu là vô ích. Nay ở đây chỉ căn cứ phần vượt hơn để nói một trăm lẻ tám các Hoặc là lậu. Nghĩa là không phải tư v.v... hận v.v... nhiễm ô, không phải thuộc về lậu. Chỉ các Hoặc này đã ngăn cản hữu tình, ở lâu trong sinh tử. Hoặc khiến lưu chuyển trong sinh tử, từ trời Hữu đánh cho đến ngục Vô gián, tác dụng mạnh, dễ thấy rõ. Thể nên nói riêng.

Bộc lưu và ách, thể đồng với lậu. Nhưng ở trong đó, kiến cũng lập riêng. Nghĩa là lậu dục trước tức bộc lưu dục và ách dục. Như thế, lậu hữu tức bộc lưu hữu và ách hữu. Tách xuất ra các kiến làm bộc lưu kiến và ách kiến, do mạnh mẽ nhanh nhẹn. Nghĩa là nghĩa trôi nổi hợp với chấp giữ, lập bộc lưu, ách, thủ. Như phiền não khác chỉ trừ vô minh, đều cùng hỗ trợ có thể khiến trôi nổi hợp với chấp giữ. Các kiến cũng như thế, do mạnh mẽ, nhanh nhạy, nên lìa tương trợ khác, có thể khiến trôi nổi hợp với chấp giữ nên cũng lập riêng với bộc lưu, ách, thủ. Lại, các phiền não đều khiến chúng sinh chìm nổi trong pháp nhiễm. Lìa các phẩm thiện thì không có hiểu biết, là tà giải. Chúng sinh trôi nổi bị sóng cả xô đẩy nhận chìm đối với phần thiện lại cách xa, nên vô minh kiến ở đây đã lập riêng.

Nếu như vậy vì sao không lập riêng lậu kiến khiến trụ gọi là lậu?

Như tiếp sau sẽ nêu rõ: Kiến không thuận với nghĩa của lậu kia, vì có riêng khác. Nghĩa là khiến hàng phàm phu và các Thánh giả, cùng trụ nơi sinh tử, nên gọi là lậu. Các kiến không có công năng khiến các Thánh trụ. Vì nghĩa của lậu là không hoàn toàn nên không lập riêng.

Nghĩa đối với trôi nổi hợp với chấp giữ thì Thánh và phàm phu là khác nhau, nên ba môn sau đều lập riêng kiến. Nghĩa là những Hoặc này có thể làm trôi nổi các phàm phu, cùng có thể khiến lia tất cả phẩm thiện. Làm trôi nổi các Thánh thì không thể như thế. Trôi nổi xong thì có thể khiến các loại phàm phu thọ sinh khắp cùng với cõi, nẻo phi ái sinh hợp. Khiến cho Thánh giả hợp thì không thể như thế. Hợp rồi thì có thể khiến các loại phàm phu đều nương dựa vào chấp giữ. Khiến các Thánh thì không như vậy. Do ba môn này nên phàm phu khác với Thánh. Trong ấy, kiến là hơn hẳn, thế nên lập riêng.

Có Sư khác nói: Kiến vì nóng vội, nhanh nhạy, đối với nghĩa khiến trụ giữ, một mình không thể làm xong, nên ở nơi môn lậu cùng với thứ khác hợp lập. Nếu cùng với thứ khác hợp, thì có khả năng trụ. Như đối với việc điều phục voi chúa, cần trói buộc để sinh voi con.

Như thế là đã chỉ rõ hai mươi chín vật, gọi là bộ lưu dục. Nghĩa là tham, sân, mạn, đều có năm thứ, nghi bốn, triền mười. Hai mươi tám vật gọi là bộ lưu hữu. Nghĩa là tham với mạn đều có mười, nghi tám. Ba mươi sáu vật gọi là bộ lưu kiến. Nghĩa là trong ba cõi đều có mười hai kiến. Mười lăm vật gọi là bộ lưu vô minh. Nghĩa là nơi ba cõi vô minh đều có năm. Nên biết bốn ách cùng với bộ lưu là đồng. Bốn thủ nên biết thể đồng với bốn ách. Nhưng dục thủ, ngã ngữ thủ mỗi thứ đều cùng với vô minh, kiến thủ phân làm hai. So với ách trước là khác, tức ách dục trước và dục, vô minh. Ba mươi bốn vật gọi chung là dục thủ. Nghĩa là tham, sân, mạn, vô minh đều có năm. Nghi có bốn và mười triền. Tức ách hữu trước và vô minh của hai cõi. Ba mươi tám vật gọi chung là ngã ngữ thủ. Nghĩa là tham, mạn, vô minh đều có mười. Nghi có tám, ở trong ách kiến, trừ giới cấm thủ, còn lại ba mươi vật, gọi chung là kiến thủ. Sáu vật còn lại gọi là giới cấm thủ. Do đây, riêng làm oán đối của Thánh đạo, tức cùng lừa dối hai chúng tại gia, xuất gia.

Vì sao vô minh không lập riêng làm thủ? Dựa vào nghĩa có thể *thủ* để kiến lập tên thủ. Nhưng vì các vô minh không phải là có thể *thủ*. Nghĩa là không hiểu rõ về tướng, gọi là vô minh. Vô minh kia không phải là có thể *thủ*, vì không mạnh mẽ, nhanh nhạy, tức chỉ có thể cùng với pháp khác hợp lập làm thủ. Phần còn lại kiến lập thủ và quyết định lựa chọn rộng. Như trong duyên khởi, nên lãnh hội như lý.

Bộc lưu, ách, thủ, nếu có thể gồm thâu chung tất cả phiền não thì trái với Khế kinh. Như Khế kinh nói: Thế nào là ách dục? Nghĩa là loại người ngu, loại phàm phu không hiểu biết, không nhận biết đúng như thật về các dục tập hợp, ẩn mật, về những lỗi lầm tai hại của vị ái và với nẻo xuất ly. Cho đến nói rộng.

Loại phàm phu kia đối với các dục: Dục tham, dục dục, dục thân, dục ái, dục lạc, dục sâu muộn, dục tham đắm, dục ham thích, dục vui lòng, dục che giấu, dục theo đuổi, dục vương mắc, đã bị vây buộc đè ép nơi tâm. Đó gọi là ách dục. Ách hữu, Ách kiến nên biết cũng như thế.

Các thứ này đối với thể của ái, nói tên ba ách. Lại, kinh khác nêu: Dục tham gọi là thủ. Do đây nên biết, đối với bốn thứ như dục v.v... đã khởi thì dục tham được gọi là thủ như dục v.v...

Làm sao gồm thâu đủ các phiền não?

Ở đây là không trái với ý của kinh, vì riêng khác. Căn cứ theo đối tượng được hóa độ, thì căn cơ hành tác có sai biệt, nên mật ý giảng nói, cũng như bộc lưu. Nghĩa là Khế kinh thuyết giảng: Có bốn bộc lưu. Nhưng trong kinh khác, Đức Phật quán xét về căn cơ hành tác nơi đối tượng được hóa độ có sai biệt, nên nói như thế này: Bí-sô! Nếu có thể trụ nhiều nơi đây, tức là đã vượt qua năm bộc lưu trước. Bộc lưu thứ sáu cũng có thể vượt qua.

Làm sao nhận biết đây là lời nói mật ý?

Không phải chỉ do ái làm thể của ba ách, vì trong Khế kinh đã nói: Có chín kiết. Kiết cùng với ách về nghĩa so sánh là tương tự, nên biết phiền não đều có tướng của ách. Đức Phật quán xét về chỗ nơi căn cơ hành tác của đối tượng hóa độ, tức ở trong nhiều Thế, lại lược nêu lên một. Lại như Khế kinh nói: Nếu đoạn trừ một pháp, thì Ta có thể chứng nhận là ông được quả Bất hoàn. Một pháp nghĩa là Tát-ca-da-kiến. Không phải chỉ đoạn trừ Tát-ca-da-kiến này là được quả Bất hoàn.

Lại, như kinh nêu bày: Nên đoạn trừ hại, phần, không phải là phiền não khác, không nên đoạn trừ hại.

Lại như nói: Vô minh có thể che ngăn loại hữu tình. Nhưng ở xứ khác thì nói cái (ngăn che) có năm. Kinh này cũng như thế. Tùy theo chúng sinh của đối tượng được hóa độ trong hiện tại cùng nối tiếp, vì bị ái nào hại, nên lược tóm vì hữu tình kia nói ái là không lỗi.

Hai ách dục, hữu có thể lược nêu là ái, vì ái thuộc về hai ách kia.

Ách kiến thì thế nào?

Ái cùng với ách kiến về tánh là điều riêng khác nên nêu dẫn cũng không có lỗi. Vì tên gọi ách kiến là dựa vào môn huân thích, có chung hai nghĩa: (1) Nếu kiến tức là ách, gọi là ách kiến, như ách vô minh. (2) Nếu ở nơi kiến là ách thì gọi là ách kiến, cũng như ách hữu.

Đức Phật vì khiến đệ tử nhận biết hai nghĩa. Tuy cũng đối với ái, lập tên ách kiến, nhưng cũng không có lỗi trái với pháp tánh.

Như thế là đã biện tùy miên và triền. Kinh nói là lậu, bộc lưu, ách, thủ. Tên gọi như tùy miên v.v... này có nghĩa gì? *Tụng nêu:*

*Vi tế hai tùy tăng
Theo đuổi cùng tùy buộc
Trụ lưu nổi hợp chấp
Là nghĩa của tùy miên.*

Luận nói: Lúc phiền não căn bản hiện tiền, vì hành tướng của chúng khó nhận biết, nên gọi là vi tế. Thế nên Thánh giả A-nan-đà nói: Ta nay không biết đối với người đồng phạm hạnh, có khởi tâm kiêu mạn chăng?

Không nói là hoàn toàn không có, do hành tướng của tùy miên mạn là vi tế. Thánh giả kia hãy còn không hiểu rõ tâm mạn là có, không có, hướng chi là các phạm phu? Các tùy miên còn lại so sánh tức nên như thế.

Có giải thích cho: Nơi cực vi của một sát-na cũng có tùy tăng, nên gọi là vi tế.

Hai tùy tăng: Nghĩa là đối với đối tượng duyên và đối tượng tương ưng, là đều tùy tăng. Vì sao phiền não có tùy tăng đối với đối tượng duyên và đối tượng tương ưng?

Như trước đã biện. Hoặc như kẻ oán hại luôn dò xét cầu tìm các thứ sơ hở, tỳ vết, cùng như thấy chất độc. Nên biết phiền não đối với đối tượng duyên của chính nó đã có nghĩa tùy tăng. Như viên sắt nóng có thể khiến cho nước nóng lên và như tiếp xúc với chất độc. Nên biết phiền não đối với phần tương ưng của chính nó đã có nghĩa tùy tăng. Cả hai đều đồng như nhũ mẫu khiến trẻ con tùy tăng. Nhũ mẫu có thể khiến trẻ con tăng trưởng cùng khiến cho tài năng dần dần tích tập. Đối tượng duyên, tương ưng khiến cho các phiền não cùng nối tiếp tăng trưởng và được tích tập.

Nói theo đuôi (tùy trực): Nghĩa là từ vô thủy đến nay, ở trong phần cùng nối tiếp, luôn có thể dấy khởi theo đuôi, gắn liền.

Nói tùy buộc (tùy phược): Nghĩa là rất khó lìa. Như bệnh sốt rét bốn ngày và loài chuột độc v.v...

Có thuyết nói: Tùy buộc nghĩa là luôn bị theo đuôi. Như bóng đi trên biển là tùy theo vật đi trên không. Do đây đã nói về các nhân duyên, mười thứ phiền não lập danh xưng tùy miên.

Dựa nơi môn huấn từ để giải thích danh xưng này. Nghĩa là tùy theo dòng chảy, trong phần cùng nối tiếp đã miên (ngủ), nên gọi là *tùy miên*. Tức thuận theo dòng, an trụ trong thân, tăng thêm nghĩa mờ tối, ngưng trệ. Hoặc tùy theo chỗ vượt hơn, trong phần cùng nối tiếp đã ngủ yên (miên), nên gọi là tùy miên. Tức là hướng nhập phần vị thẳng giải như thật, là nghĩa mê mờ tối tăm. Hoặc có thời gian dài ở trong ngục bị theo đuổi, ngăn che loại hữu tình, nên gọi là tùy miên.

Do đâu tùy miên chỉ là mười thứ như tham v.v... không phải là các thứ khác như phẫn v.v...?

Nghĩa là chỉ mười thứ tập khí bền chắc này, dấy khởi tức khó thôi dứt. Như lửa cháy dựa vào núi. Hoặc như oán kết, nên gọi là tùy miên.

Nếu như vậy thì hận nên là tánh của tùy miên? Không phải như thế. Vì tùy miên là tự nhiên chuyển. Chủ yếu là tạo nên công dụng thì hận mới tùy chuyển. Tuy nhiên, vì tánh của các tùy miên là rất nặng, nên không tạo lập công dụng thì cũng kiên cố chuyển. Hoặc hận thì tùy theo sân có đối tượng tạo tác. Nghĩa là các thứ cấu hận là đẳng lưu của sân, tùy theo đối tượng thực hiện của sân mới có chỗ tạo tác. Như khi nhớ nghĩ về vô số tướng giận dữ, tùy theo đối tượng thực hiện của sân mà kiết hận không bỏ. Cho nên không có lỗi cấu hận thành tùy miên, đó là huấn thích. Kiến lập tùy miên đã ngăn giữ hữu tình ở lâu nơi sinh tử. Hoặc khiến lưu chuyển trong sinh tử, từ trời Hữu đánh đến địa ngục vô gián. Do tùy miên kia cùng nối tiếp ở nơi sáu cửa tiết ra chất bất tịnh đã rò rỉ lỗi lầm vô cùng, nên gọi là lậu. Vì cuốn trôi hết sạch các phẩm thiện, nên gọi là bặc lưu. Ở nơi cõi, nẻo sinh khởi hòa hợp, gọi là ách. Chấp giữ lấy ách kia, là tự thể của ách kia, gọi là thủ.

Ở đây, Kinh chủ lại nêu bày thế này: Nếu khéo giải thích tức nên nói: Trong các cảnh giới, tuôn chảy cùng nối tiếp, rỉ chảy lỗi lầm không dứt, nên gọi là lậu. Nếu thể mạnh tăng thượng gọi là bặc

lưu. Nghĩa là các hữu tình nếu rơi vào cảnh kia thì chỉ có thể tùy thuận, không thể trái ngược vọt nổi lên, bông bênh cuộn cuộn khó chống cự được. Vào lúc hiện hành thì không hoàn toàn tăng thượng, tức gọi là ách. Chỉ khiến các hữu tình cùng với vô số thứ khổ hòa hợp. Hoặc vì thường hiện hành, nên gọi là ách. Vì chấp giữ dục v.v... nên gọi là thủ.

Giải thích kia có gì là thiện? Trong phần giải thích bốn tên gọi có hai thứ so với tôi là đồng. Hai thứ thì trái lý. Nghĩa là Kinh chủ kia đã nói: Trong các cảnh giới tuôn chảy cùng nối tiếp, rỉ chảy lỗi lầm không dứt, nên gọi là lậu. Tức tông của tôi nói: Do tùy miên kia cùng nối tiếp, ở nơi sáu cửa tiết ra chất bất tịnh, đã rò rỉ lỗi lầm vô cùng, nên gọi là lậu. Không phải lìa các lậu mà có cùng nối tiếp riêng. Do thể mạnh cùng nối tiếp đó, nên ở nơi cảnh rỉ chảy ra lỗi lầm. Tức các phiền não hoặc chung, hoặc riêng, tuôn chảy không dứt, được mang tên là cùng nối tiếp.

Nói nơi sáu cửa tiết ra chất bất tịnh, tức nói ở nơi sáu cảnh. Thuyết kia nói không dứt, tức tôi nói là vô cùng, so với tôi giải thích đâu có gì khác, mà riêng nói thuyết kia là thiện. Thể mạnh của tùy miên kia tăng thượng, gọi là bộc lưu, tức tông của tôi nói cuốn trôi hết sạch các phẩm thiện, so với tôi có khác biệt mà riêng cho thuyết kia là thiện chăng?

Nói lúc hiện hành thì không hoàn toàn tăng thượng, gọi là ách, khiến cùng với vô số thứ khổ hòa hợp, thì điều này là trái với lý. Vì vào lúc hiện hành, nếu không tăng thượng, thì sao có thể khiến cùng với vô số thứ khổ hòa hợp?

Vì sao có thể nói giải thích của thuyết kia là thiện?

Lại, các pháp thiện thường thường hiện hành, cũng khiến cho hữu tình cùng với chúng khổ hòa hợp, tức nên cùng với phiền não cùng lập ra tên ách.

Nếu nói giải thích của tôi cũng đồng với lỗi ấy thì vấn nạn này là phi lý, vì tôi nói phiền não là do môn nghiệp phát khởi. Vì có khả năng này, nên chỗ giải thích về nghĩa của thủ cũng trái với lý. Nghĩa là nếu tên gọi thủ chỉ nhân nơi ái, thì nói thủ duyên nơi hữu nghĩa ấy làm sao thành? Nên chỉ nói là ái duyên nơi hữu. Lại, như duyên của nghiệp nơi đời trước, đời sau, cũng nên gồm thâm chung tất cả phiền não. Như trong phần duyên khởi đã xét chọn rộng.

Do thuyết kia đã giải thích trái với chánh lý, nên Sư Tỳ-bà-sa không tạo ra thuyết ấy.

HẾT - QUYỂN 53

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 54

Phẩm thứ 5: BIỆN VỀ TÙY MIÊN, phần 10

Như thế là đã biện về tùy miên cùng triền. Đức Thế Tôn nói là Lậu, Bộc lưu v.v... là chỉ có từng ấy, hay là còn có pháp khác?
Tụng nêu:

*Do kiết cùng sai biệt
Lại nói có năm thứ.*

Luận nói: Tức các phiền não như Kiết, Phục, Tùy miên, Tùy phiền não, Triền, về nghĩa có riêng khác, nên lại nói năm thứ như kiết, là thế nào? *Tụng nêu:*

*Kiết chín, vật chấp giữ
Lập hai kiết kiến, thủ
Do hai chỉ bất thiện
Cùng là tự tại khởi.
Trong triền, chỉ tật, xan
Kiến lập hai làm kiết
Hoặc vì hai số hạng
Vì nghèo kém, khôn khổ
Hiển bày khắp tùy hoặc
Vì não loạn hai bộ.*

Luận nói: Kiết có chín thứ: (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).

Do chín thứ này đối với cảnh, đối với sinh, có khả năng trói buộc, nên gọi là kiết. Như Khế kinh thuyết giảng: Bí-sô nên biết! Không phải mắt trói buộc sắc, không phải sắc trói buộc mắt. Trói buộc ở đây nghĩa là dục tham hiện có.

Lại, Khế kinh nói: Các loại người ngu, phàm phu không có hiểu biết bị kiết trói buộc nên sinh, vì kiết trói buộc nên tử. Do kiết trói buộc nên từ thế gian này đi đến thế gian kia. Hoặc vì có kiết này, nên khiến các hữu tình hợp với rất nhiều thứ khổ, nên gọi là kiết, là xử đủ an ổn của chúng khổ não. Trong đây, kiết ái gọi là tham của ba cõi. Đây là căn cứ theo đối tượng nương dựa và đối tượng duyên.

Nói tham nghĩa là có tâm sở lạc, hành thọ thuộc về tướng vừa ý. Tức đối với các hữu và vật dụng của các hữu đã khởi ưa thích chấp trước gọi là tham.

Vì sao tham này được gọi là ái?

Vì tâm nhiễm này đã tùy theo cảnh lạc. Giận dữ, nghĩa là đối với tướng trái và trong hành thọ thuộc về dục ly biệt, khiến tâm ghét bỏ.

Mạn, nghĩa là bậy mạn, như trước đã giải thích.

Nói kiết vô minh: Nghĩa là không nhận biết về ba cõi. Không nhận biết này là căn cứ vào đối tượng nương dựa, không phải là đối tượng duyên, vì các pháp vô lậu không rơi vào cõi. Vô minh cũng dùng các pháp kia làm đối tượng duyên. Sự việc này đã phân biệt rộng như trong phần duyên khởi.

Kiết kiến, kiết thủ đều cùng có tướng suy tìm lường xét sai lạc. Hiện bày riêng về tướng đó, quảng diễn như trong năm kiến. Ở trước

đã phân biệt về xứ của biên chấp kiến. Kiến chấp làm ngã trong hành hữu lậu. Chấp đoạn, chấp thường, gọi là biên chấp kiến. Trong đó, tên gọi đoạn kiến là nói về điều gì?

Nghĩa là chấp sau khi chết, hành không nối tiếp sinh. Há không phải là chấp này tức là tà kiến đã bác bỏ về hữu sau? Tuy có vấn nạn này, nhưng hiện nhận thấy nơi thế gian có hành tướng đồng mà Thể thì sai biệt. Như từ so với ái, Thể khác, hành đồng.

Vì sao hành đồng mà Thể thì sai biệt?

Như khởi gia hạnh muốn tạo lợi ích cho người khác. Nếu thuộc về tâm nhiễm thì từ nơi ái mà khởi. Nếu từ nơi từ mà khởi thì thuộc về tâm không nhiễm. Đây gọi là hành đồng mà Thể sai biệt.

Như thế, đối với hành thấy không nối tiếp sinh. Từ phương tiện tà sinh, đây là thuộc về đoạn kiến. Là phương tiện mà khởi thì đây thuộc về tà kiến. Cũng là hành đồng mà Thể sai biệt.

Đoạn kiến thường kiến này do đâu mà sinh?

Như đoạn kiến sinh, hoặc do tâm tứ, nhận thấy các pháp hành đều có cùng tận, đối với lý duyên khởi không nhận biết rõ. Hoặc do sức của định, đối với hữu tình khác, thừa nhận có phiền não. Hữu tình kia sau khi mạng chung, không thấy hai hữu trung sinh nối tiếp, nên trí tức trụ tùy niệm có trở ngại. Do các thứ như thế v.v... nên có đoạn kiến sinh. Nếu thường kiến sinh, hoặc do tâm tứ. Vì nhận thấy hành tương tự cùng nối tiếp chuyển. Vì có thể nhớ lại sự việc đã trải qua lúc trước. Vì thọ trì luận thường kiến của ngoại đạo. Hoặc do sức của định, nên tùy niệm tức trụ về sự việc đã trải qua. Như có tụng nói:

*Do quán thấy tử sinh
Hoặc nhớ nghĩ đời trước
Vì thiếu nơi chánh đạo
Tiên ngoại, ngã kiến tăng.*

Trong đây, ba kiến gọi là kiết kiến. Kiến thủ, giới cấm thủ gọi là kiết thủ.

Vì dựa vào lý như thế, nên có thuyết nói: Từng có pháp tương ưng với kiến là thuộc về kiết ái, không phải thuộc về kiết kiến, không phải không có tùy miên kiến tùy tăng?

Đáp: Có.

Thế nào là tập trí đã sinh diệt trí chưa sinh?

Pháp tương ưng với hai thủ là đối tượng đoạn của kiến diệt, kiến đạo.

Kiết ái của tự bộ là thuộc về đối tượng duyên, không phải hệ thuộc kiết kiến. Vì kiết kiến biến hành đã được đoạn trừ vĩnh viễn nên tương ưng, đối tượng duyên của kiết kiến thuộc về tự bộ, cả hai đều cùng không có, không phải là không có tùy miên kiến tùy tăng. Hai tùy miên kiến thủ đối với pháp kia là tùy tăng.

Do đâu ba kiến lập riêng là kiết kiến? Còn hai thủ thì lập riêng là kiết thủ?

Vì vật nhận lấy (thủ) v.v... của hai thủ, ba kiến. Nghĩa là ba kiến kia có mười tám vật, hai thủ cũng như thế, nên gọi là vật v.v...

Nói vật v.v... này, đối với nghĩa có ích gì?

Vì ở trong nghĩa của kiết kiến có ích.

Lời này ý nói như tham, sân v.v... mỗi mỗi thứ, riêng có thể thành một sự kiết. Ba kiến, hai thủ đều có mười tám vật, hòa hợp, đều thành một sự kiết. Nếu khác với đây, tức nên nói năm kiến đều làm một kiết, như tham, sân v.v..., nên kiến và thủ đều có mười tám vật, lập chung một kiết, mới đối xứng với tham v.v...

Nếu như vậy thì thân kiến, biên kiến, kiến thủ có mười tám vật, giới thủ, tà kiến có mười tám cũng như thế, há không phải là vật

v.v...? Không như vậy thì Bản luận giải thích theo lý kia quyết định. Vì sao? Vì thủ v.v... nên đối tượng nhận lấy như ba kiến v.v..., chủ thể nhận lấy như hai thủ v.v..., tức hai thứ đối tượng nhận lấy, chủ thể nhận lấy có sai biệt. Nghĩa là đối với các hành, chấp ngã, đoạn, thường. Hoặc bác bỏ cho là không có. Về sau khởi hai thủ, chấp cho kiến là thứ nhất. Hoặc chấp là tịnh, vì không tạp loạn, nên giải thích của Bản luận là tốt.

Có thuyết nói: Do vật và âm thanh v.v....

Có thuyết cho: Tham chấp hữu và của cải thì kiết kiến ở nơi tác dụng hệ thuộc kia là tăng thượng. Nếu có tham chấp về anh lạc của Niết-bàn, thì kiết thủ ở nơi tác dụng hệ thuộc kia là tăng thượng.

Kiết nghi, nghĩa là do dự đối với bốn đế. Do dự này khác với tuệ vì có Thể của pháp riêng. Do dự đối với bốn đế, nghĩa là đối với khổ đế, tâm mang do dự là khổ hay không phải khổ. Cho đến đối với đạo do dự cũng như thế. Bốn thứ trước có thể dẫn dắt chánh quyết định khởi. Bốn thứ sau có thể dẫn dắt tà quyết định sinh. Từ trong sự ngoài do dự tà vạy chuyển, không phải mê lầm nơi đế, nên không gọi là nghi. Người đã kiến đế, nghi ấy cũng chưa diệt. Vì phân biệt với nghĩa kia, nên nói đối với đế đã do dự. Khiến tâm không vui mừng, gọi là tật (ganh ghét). Tánh ganh ghét này khác với sân vì có Thể của pháp riêng.

Có người giải thích: Ganh ghét vì không chịu được đối với người khác đạt vinh hiển. Nghĩa là người này đối với những sự hưng thịnh của người khác, chuyên tìm phương tiện nhằm phá hoại. Khiến tâm nóng nảy, nên gọi là không vui mừng, là quả đắng lưu của tùy miên sân. Chuyên tâm vì muốn gây tổn hại người khác, chính là tùy theo ưu căn mà hiện hành, nên chỉ hệ thuộc cõi dục, không phải là cõi sắc, vô sắc. Các xứ của cõi dục đều chung cả hiện thành, chỉ trừ châu Bắc thì thành mà không hiện. Khiến tâm tiếc lẫn tham vương, gọi là xan (keo kiết). Nghĩa là chớ để vật này lia bỏ ta, khiến tâm chấp giữ

chặt, nên gọi là keo kiệt. Tham đắm pháp tài là trên hết, không muốn lia khỏi mình nên gọi tiếc lẫn tham vương. Đây là tánh đặng lưu của dục tham, vì chuyên tâm bảo vệ của cải vật dụng v.v... của mình, nên chỉ hệ thuộc cõi dục, không phải cõi sắc, vô sắc.

Vì sao hai thứ ganh ghét, keo kiệt trong triền được kiến lập làm kiết, không phải là triền khác?

Nếu lập tám triền thì nên nêu rõ giải thích này: Vì hai thứ chỉ là bất thiện và tự tại khởi. Nghĩa là chỉ hai thứ này có đầy đủ hai nghĩa, sáu thứ còn lại không có một thứ nào gồm đủ hai nghĩa. Không hổ, không thẹn tuy chỉ là bất thiện, nhưng không phải tự tại khởi. Hối thì tự tại khởi, nhưng không phải chỉ là bất thiện. Số còn lại, hai nghĩa đều không có.

Nếu lập mười triền thì nên nêu dẫn giải thích này: Chỉ hai thứ ganh ghét, keo kiệt thì lỗi rất nặng, nên trong mười triền làm hai thứ ấy làm kiết. Do hai thứ này thường hiện hành. Nghĩa là sinh nơi cõi dục tuy có chín, sáu, ba kiết, không có kiết, nhưng kinh chỉ nói hai kiết ganh ghét, keo kiệt, gây não loạn nẻo người, trời, vì trong nẻo vượt hơn hai thứ ấy thường hành. Lại, hai thứ này có thể làm nhân của sự nghèo kém. Nghĩa là tuy sinh ở trong hai nẻo thiện, nhưng luôn bị ách khổ nghèo kém trầm trọng. Hiện thấy kẻ thấp kém, cùng thiếu thốn các thứ của cải, cho đến người rất thân cũng không kính yêu. Lại, hai thứ kia đã làm rõ khắp tùy miên não. Nghĩa là tùy phiền não gồm có hai thứ: (1) Lo lắng cùng hiện hành. (2) Vui mừng cùng hiện hành.

Ganh ghét, keo kiệt đã hiển bày khắp hai tướng như thế. Lại, hai thứ này có thể gây xúc não hai bộ. Nghĩa là chúng tại gia ở trong phần vị của cải, do ganh ghét và keo kiệt nên bị não loạn cùng cực. Nếu chúng xuất gia thì ở trong giáo hành, do ganh ghét và keo kiệt, nên bị não loạn rất nhiều. Hoặc có thể xúc não hàng trời, chúng A-tổ-lạc. Nghĩa là nhân nơi vị sắc nên đôi bên đố kỵ sát hại nhau. Hoặc

hai thứ này có thể gây xúc não cho hai chúng người trời. Như Đức Thế Tôn bảo Kiều-thi-ca: Do kiết ganh ghét, keo kiệt mà hàng người trời bị não loạn. Hoặc hai thứ này có thể xúc não nơi chúng của mình và người khác. Nghĩa là do ganh ghét nên não loạn bạn bè của người khác. Do trong tâm mang giữ keo kiệt, nên gây não loạn bạn bè của chính mình. Thế nên trong mười triền lập hai thứ này làm kiết.

Ở nơi xứ khác, Đức Phật dựa vào môn sai biệt, tức dùng tiếng kiết để thuyết giảng có năm thứ. *Tụng nêu:*

*Lại, năm thuận phần dưới
Do hai không vượt dục
Do ba lại về dưới.
Thâu môn căn nên ba.
Hoặc không muốn phát hướng
Mê đạo và nghi đạo
Hay chướng ngại giải thoát
Nên chỉ nêu đoạn ba.*

Luận nói: Những gì là năm? Nghĩa là hữu thân kiến, giới cấm thủ, nghi, dục tham, giận dữ.

Năm thứ như thế đối với pháp của phần dưới, vì có thể làm thuận ích, nên gọi là phần dưới. Tuy nhiên, pháp của phần dưới lược có hai thứ: (1) Cõi dưới, nghĩa là cõi dục. (2) Hữu tình dưới, nghĩa là các phàm phu.

Tuy được Thánh pháp, nhưng không thể vượt qua. Cõi của phần dưới: Nghĩa là do hai kiết dục tham, giận dữ đã trói buộc. Tuy lìa dục tham, nhưng cũng không thể vượt qua. Hữu tình của nẻo dưới, vì bị kiết thân kiến, giới thủ, nghi trói buộc. Các hữu tình cư trú trong ngục của cõi dục, thì dục tham và sân cũng như ngục tốt, do chúng đã ngăn cấm không được vượt ngục. Ba kiết như thân kiến v.v... như người lính canh phòng. Nếu như có phương tiện vượt khỏi ngục của

cõi dục, thì ba kẻ kia bắt giữ đem trở lại trong ngục. Kiết thuận phần dưới do đây chỉ có năm. Người đã kiến đế, do dục tham, sân, không vượt qua cõi dưới, về nghĩa ấy có thể như thế. Vì tham, sân này chỉ là hệ thuộc cõi dục. Người đã lìa dục tham, do kiến đạo đoạn trừ tất cả, cũng đều khiến không vượt qua. Hữu tình của phần dưới, vì sao Đức Thế Tôn chỉ nói ba thứ?

Tuy có vấn nạn này, nhưng Đức Phật, Thế Tôn đã lược thâu tóm môn căn để thuyết giảng về ba thứ. Nói thâu tóm môn, nghĩa là loại Hoặc do kiến đạo đoạn, gồm có ba: Là chỉ một bộ chung hai bộ, chung bốn bộ. Nên nêu rõ hai thứ này, nhằm thâu tóm ba môn kia so sánh để làm rõ về chúng.

Nói thâu tóm căn, nghĩa là ba kiết như thân kiến v.v... Ba căn còn lại này do biên chấp kiến, kiến thủ, tà kiến, như thứ lớp đó, tùy theo hữu thân kiến, giới cấm thủ, nghi, là ba loại căn vượt hơn mà được chuyển. Nên nói ba thứ này thâu tóm ba căn kia. Nên kiết thuận phần dưới chỉ có năm thứ này.

Nếu chỉ năm thứ này, gọi là kiết thuận phần dưới, vì sao Đức Thế Tôn đã chê trách Cụ thọ Đại mẫu: Người si vì sao thọ trì như thế mà chỉ lập từng ấy gọi là kiết phần dưới?

Do người kia chỉ lập năm thứ kiết như thế, khi đang hiện hành, gọi là kiết phần dưới. Ý của Đức Thế Tôn lập nếu như không hiện hành cũng là thuận phần dưới. Thế nên quở trách vị kia là chỉ rõ về thân kiến v.v... Nếu hiện hành, không hiện hành, chỉ khi chưa đoạn, đều là thuận phần dưới.

Dựa vào lý như thế, nên Đức Phật trách người kia: Nếu như vậy thì ông đồng với trẻ con, đồng với ngoại đạo đã hiểu cạn cợt, cho đến nói rộng.

Nếu đã đoạn thì mất tánh thuận phần dưới chẳng?

Tướng thuận phần dưới tuy đoạn mà không mất, nhưng nếu bị đoạn thì mất tên kiết kia. Nếu khi đã đoạn thì không gọi là kiết, tức ba kiết trước đã đoạn rồi thì mất tên kiết. Khế kinh không nên nói như thế này: Đoạn năm kiết phần dưới được thành quả Bất hoàn, vì quả Bất hoàn nói chung có hai: (1) Chứng đắc theo thứ lớp. (2) Siêu việt thành.

Tức đoạn hai, đoạn ba, như thứ lớp đắc quả. Do không nhất định, nên nói là năm, không lỗi.

Căn cứ theo chỗ chấp nhận, có thuyết cho là có thể đoạn dứt năm kiết. Các người chứng đắc quả Dự lưu thì đoạn trừ sáu phiền não, do đâu chỉ nói đoạn ba kiết?

Ở đây cũng như trước đã thâm tóm môn, căn, tuy chỉ có một chung nơi hai bộ, tức nêu lên tướng kia nhằm làm rõ về thể ấy.

Do đây nên nói là thâm tóm ba môn kia.

Hoặc có Sư khác giải thích như thế này: Người hướng đến phương khác có ba thứ chướng:

(1) Không muốn phát. Nghĩa là đã thấy rõ về công đức lỗi lầm của phương khác này, nên tâm thôi dứt không đi đến.

(2) Mê lầm nơi chánh đạo. Nghĩa là tuy phát khởi hướng đến, nhưng lại nương theo đường tà, nên không đến phương kia.

(3) Nghi nơi chánh đạo. Nghĩa là không am tường, tất thấy có hai đường, người đều thường đi qua. Liền đối với chánh đạo tâm mang do dự: Đường này đối với hướng đến phương kia là phải hay là không phải?

Như thế nên biết, người hướng đến giải thoát cũng có ba chướng ngại tương tự như vậy. Nghĩa là do thân kiến nên đối với uẩn Niết-bàn, kiến chấp ngã, đoạn có lỗi lầm, công đức, tức đối với giải thoát, không muốn phát khởi hướng đến. Do giới cấm thủ nên tuy mong

cầu giải thoát, nhưng mê lầm nơi đường chánh, nương dựa đạo thế gian, luống trải qua khó nhọc, nhưng không đến Niết-bàn. Do nghi nên không thể khéo tự quán sát, thấy các tà đạo có nhiều người tu, liền ở nơi chánh đạo tâm mang do dự: Đối với sự việc hướng đến giải thoát này là đúng hay là sai?

Đức Phật chỉ rõ quả Dự lưu đã vĩnh viễn đoạn trừ như thế. Vì chướng ngại đối với sự việc hướng đến giải thoát, nên nói là đoạn ba. Tuy nhận thấy hành thường, nhưng cũng không hướng đến giải thoát. Thấy đạo của thế gian là hơn, cũng mê lầm nơi chánh đạo. Người bác bỏ cho không có Thánh đạo, cũng không tin chánh đạo, mà ba thứ trước là ba căn sau. Ba thứ sau tất tùy theo ba thứ trước chuyển. Nên nêu phần gốc là thâm tóm ngọn, tức chỉ nói ba thứ trước. Đức Phật ở kinh khác, như thuận phần dưới, nói về kiết thuận phần trên cũng có năm thứ. *Tụng nêu:*

Thuận phần trên cũng năm

Sắc, vô sắc: hai tham

Trạo cử, mạn, vô minh

Khiến không vượt cõi trên.

Luận nói: Năm thứ như thế thể có tám vật. Ba thứ như trạo cử v.v... cũng do cõi riêng khác. Chỉ do tu đạo đoạn, gọi là thuận phần trên. Thuận ích nơi phần trên nên gọi là kiết thuận phần trên. Chủ yếu là đoạn do kiến đạo đoạn thì kiết kia mới hiện hành. Nên Hoặc do kiến đạo đoạn lúc chưa đoạn trừ vĩnh viễn, cũng có thể hỗ trợ cho kiết kia khiến thuận phần dưới, nên chủ yếu là đoạn trừ vĩnh viễn. Hoặc do kiến đạo đoạn mới hiện hành, gọi là thuận phần trên. Trong đây đã nói về tham của cõi sắc, vô sắc và nói thuận trên, tức biết trạo cử v.v... cũng hệ thuộc cõi sắc, vô sắc, không phải hệ thuộc cõi dục.

Luận Phẩm Loại Túc đã nói thế này: Pháp kiết là thế nào? Nghĩa là chín kiết. Pháp không phải kiết là những gì? Là pháp còn lại trừ chín kiết. Do đấy chứng thành một thứ trạo cử, phần ít là kiết. Nghĩa

là hệ thuộc hai cõi. Phần ít không phải là kiết. Nghĩa là hệ thuộc cõi dục. Đối với phần ít là kiết, nghĩa là Thánh giả. Đối với phần ít không phải là kiết, nghĩa là phạm phư. Có phần vị là kiết, nghĩa là đã lìa dục tham. Có phần vị không phải là kiết, nghĩa là chưa lìa dục tham.

Do những sai biệt không nhất định như thế v.v..., nên Luận Phẩm Loại Túc không nói là kiết. Vì trạo cử đã nhiều nảo Tam-ma-địa, nên đối với thuận phần trên kiến lập làm kiết. Túc do lý này ở trong thuận phần trên, không nói hôn trầm, vì thuận với đẳng trì.

Đã biện về kiết, còn phược thì thế nào? *Tụng nêu:*

Phược ba, do ba thọ.

Luận nói: Do có thể trói buộc nên lập tên phược. Tức là nghĩa có thể ngăn cản sự việc hướng đến lìa nhiễm. Hai tướng kiết, phược tuy không có sai biệt, nhưng dựa nơi Bản Mẫu nói phược có ba: (1) Phược tham. (2) Phược sân. (3) Phược si.

Các kiết còn lại vì phẩm loại đồng, nên thâm tóm ở trong ba thứ ấy. Nghĩa là năm kiến, nghi, đồng với phẩm loại si. Hai kiết mạn, keo kiệt, đồng với phẩm loại tham. Kiết ganh ghét đồng với sân, nên đều thâm tóm trong ba. Lại, vì hiển thị người đã kiến đế, phần khác phải làm, nên nói ba phược. Phược chung nơi sáu thức thân, đem đặt ở ngục sinh tử.

Lại, Đức Phật riêng vì người tuệ giác kém, nhằm làm rõ phiền nảo của tướng thô, nên chỉ nói ba phược.

Có Sư khác cho: Do tùy theo thế mạnh của ba thọ đã dẫn dắt nên nói phược có ba. Nghĩa là tham phần nhiều ở nơi tự lạc thọ. Hai thứ đối tượng duyên, tương ưng đều tùy tăng. Phần ít cũng ở nơi bất khổ bất lạc. Đối với khổ của mình, của người khác và lạc, xả của người khác, chỉ có một thứ đối tượng duyên là tùy tăng. Sân cũng phần nhiều ở nơi tự khổ thọ. Hai thứ đối tượng duyên, tương ưng đều

tùy tăng. Phần ít cũng ở nơi bất khổ bất lạc. Đối với lạc của mình, của người khác và khổ xả của người khác, chỉ có một thứ đối tượng duyên là tùy tăng. Si cũng phần nhiều ở nơi xả thọ của mình. Hai thứ đối tượng duyên, tương ưng là tùy tăng. Phần ít cũng ở nơi lạc thọ, khổ thọ. Đối với tất cả thọ của người khác, chỉ đối tượng duyên là tùy tăng. Thế nên Đức Thế Tôn dựa theo lý của phần nhiều để nói tùy theo ba thọ, kiến lập ba phược. Loại tham v.v... nào đã ngăn cản sự việc hướng đến lìa nhiễm, gọi là phược? Nghĩa là chỉ hiện hành. Nếu khác với đây thì đều thành ba, tức nên hoàn toàn ngăn cản hướng đến lìa nhiễm.

Nếu như vậy có các vị không phải là Nhất thiết trí, muốn vì hữu tình nêu bày về sự đối trị, vì sao dùng phương tiện để có thể nhận biết như thật. Hành tướng như tham v.v... của hữu tình được hóa độ là riêng khác mà vì họ thuyết giảng như thật về môn đối trị.

Vì sao không nhận biết hành tướng như tham v.v... là dị biệt? Các kẻ hành tham, có tướng như thế. Nghĩa là ngôn luận nhiều sắc mặt tươi vui, mỉm cười trước khi nói, phần nhiều là ái ngữ. Lìa phần có thể nhẫn, tuệ thông, ưa điều kỳ lạ, ham trò chuyện, ưa thơ ca, yêu đắm múa hát, vui mừng dùng y phục đẹp đẽ, vật dụng trang sức để tô điểm thân hình. Thích tiếp đón bạn bè, thường gia tăng tấm gọi. Tánh nhiều dâm dật, vợi vã, hân hoan, cười nhiều, dung mạo thư thái, tâm xót thương vật. Chọn lấy đức, thô xấu, tiếc lẫn, khiếp nhục, thuận theo đua nịnh, vui biết nhiều bạn, chán bỏ tĩnh lặng. Tánh không trầm kín, không xét kỹ việc làm, xem thường khi có buồn bã, nói nhiều lời vô nghĩa. Da dẻ mềm mại, dung mạo đoan nghiêm, khéo tạo oán, ưa vui, ghét khổ. Nhẹ giao tiếp, mỏng hành động. thể nhiều mờ hôi, thân ấm áp, nơi chốn hôi thối hiện bày nhưng móng răng thì thon nhọn mềm mại. Râu tóc chái chuốt, mặt tươi dễ nhăn nhó, tóc bạc sớm. Đối với các thứ công xảo minh, chú thuật, tánh ưa giữ lấy công sức. Vui nói có tông chỉ, nhiều hỷ lạc về phược. Thích ở hàng

đầu nơi chúng, yêu chuộng tập hợp gương sáng. Nhưng tự quan tâm chiêm ngưỡng, tìm câu gân để phân chia, khen thưởng. Kính thí ái xem mắt tiền đưa, nhìn cạt cọt. Rõ căn cơ riêng của thế tục, hiểu nhiều giận ít.

Không thể chế ngự lâu bốn oai nghi của thân. Xem thường, có thể từ bỏ những mong muốn về của cải, giáo pháp, bạn bè, lại nhân đây tìm câu dây sinh hối tiếc. Trí hiểu biết về xảo thuật, muốn hành tập chóng thành. Vừa được thành xong liền lại quên mất.

Những thứ trên đây, gọi là tướng của kẻ hành tham.

Các kẻ hành sân có tướng như thế. Nghĩa là tánh nóng nảy, vội vã, thô bạo, hung hiểm, mang giữ nhiều phần hận, khó cùng ở chung, ưa chê trách người khác, nhiều lo buồn, không có tâm từ, ưa tranh chấp. Mắt luôn lộ dữ, trông mắt thấp xuống, ít ngủ, ít nói, trầm tư, khó vui, giữ chắc những thứ đã yêu thích. Bạn bè bền, oán đối lâu, việc làm thì gấp vội, tuệ thông chìm kín khó hoại, biết ân. Cương quyết siêng mạnh, không bi, ưa đoạn dứt. Chí niệm dũng mãnh, nhanh nhẹn, khó đương đầu, tánh ưa quán sát nhiều, thích xuất ly, ưa thí cho, lợi căn, nói nhiều lời chánh trực. Ý mang giữ khó được, là xử thấy lỗi. Xúc sự luôn nghi, ganh ghét hiện bày tàn ác. Nhiều các bệnh xúc não, ít biết bạn lợi ích. Oán kết thảm hại cùng sắc, tin tưởng kiên cố, ít kinh, không sợ, rất dũng cảm, nhiều sâu. Đầu, cổ, cánh tay thô tháo, khó có thể điều phục, ương ngạnh, nhiều sức mạnh vì tánh hung dữ. Xảo thuật, trí hiểu biết, dục hành tập dễ thành. Đã được thành rồi, rốt cục là khó quên mất. Của cải, giáo pháp, bạn bè, mong muốn, xả xong, thì không theo đuổi.

Những thứ trên đây gọi là tướng của kẻ hành sân.

Các kẻ hành si, có tướng như thế. Nghĩa là phân nhiều do dự, ưa nói năng không có tông chỉ. Tuy không có khả năng tạo tác nhưng có nhiều đề cao, không kính, thiếu tin, ưa bóng tối, nhiều hôn trầm,

không vui thích quán xét kỹ, ham ngủ, khó thức, phần nhiều thích kính phụng ngoại đạo, trời tà, đối tượng tạo tác thì hung dữ, sai trái. Thắng giải kém thua, có nhiều quên mất. Biếng trễ, không có tâm cố gắng, mắt mờ tối, phá hoại pháp thông hợp, thường vui nhắm mắt. Công việc làm không rõ. Mặt mày nhăn nhó, không thông sáng, không biết gieo phó, không cùng tin cậy, không theo căn cơ riêng. Ghét ganh người hiền lương, hành theo chuyên chấp. Đối với thiện ác nói nêu không rõ đúng sai. Hung ác như dung mạo sư tử, rốt cuộc là khó khai thông để hiểu biết. Không thể phân biệt rõ trong xứ oán thân. Râu tóc lông móng phần nhiều là dài cứng nhọn. Mất, miệng, y phục đầy cấu uế đáng chán. Không ưa tràng hoa, vật dụng trang sức, hành tác tối tăm, khinh suất trong việc làm. Ăn nhiều, buồn nhiều, ít hỏ, ít thẹn. Không bảo thì làm, khiến làm thì không làm. Nên sợ khi tình yên, nên yên thì lại sợ. Nên thương tổn lại vui, nên vui lại thương tổn. Nên cười lại khóc, nên khóc lại cười. Đối với việc đáng làm thì khó khuyên tu hành. Trong việc không nên làm khó khiến thôi dứt. Phước đức ít, phiền não suy, không thể phân biệt nhận biết các vị như chua, lạt v.v... Nói mê nhiều, phun nhổ nước dãi, nghiền răng, ưa liếm môi, răng đầy cấu bẩn. Có thể an trụ lâu nơi bốn oai nghi của thân.

Những thứ này gọi là tướng của người hành si.

Các người hành mạn có tướng như thế. Nghĩa là tâm đề cao, thân nhỏ thấp, thể thật cứng chắc, ưa vật xen cầu danh tiếng. Đối với những người đáng tôn sùng thì không thể kính trọng. Khoe khoang đức của mình, ưa hủy báng năng lực của người khác. Không thể kiên trì dẫn đường để có thể thọ nhận. Không vui thích lắng nghe lời khuyên dạy của thầy, bạn. Đối với các thứ người khác hiện có, phần nhiều không hợp thuận. Tham được cung kính, chạy theo danh, nướng mày chịu khổ. Ít bạn thân, tâm phép tắc theo tác phong mỏng kém. Chí rộng lớn, quyết đoán mạnh mẽ, ít mang giữ ưu sàu,

phần nhiều ưa ra khỏi gia đình, ngôn luận biết lượng. Công việc làm không vội vã, biết đủ nhưng dục lớn gồm đủ biện tài hay khéo, không dua nịnh, không mềm mỏng, khó có thể xoay chuyển. Có thắng giải lớn, không thể khuất phục, phát ngôn chất trực, không quanh co thuận tình.

Những thứ này gọi là tướng của người hành mạn.

Các người hành kiên có tướng như thế. Nghĩa là chấp giữ kiên cố, độn căn, dua nịnh, quanh co, ưa ghét bỏ, vui mừng nơi phước, phát ngôn nhẹ nhàng như thế, ưa đàm luận, yêu mến tư duy, lựa chọn, khó khuất phục, tập tụng mạnh mẽ.

Phàm có tạo tác không tùy theo duyên của người khác, khó đắc ý tâm mang giữ khó khiến sinh vui mừng, ít nhàm chán xả bỏ, thiếu chánh tín, ưa thọ trì trai giới.

Chán báo về tai họa, an lành. Gần gũi bạn ác, xa bạn lành, tánh không xót thương, mang giữ thông tuệ, kiêu mạn. Loạn nhìn xem thăm, dung mạo có nhiều xấu ác. Nằm mộng có nhiều phân biệt vui vẻ. Ôm giữ nghi ngờ trở ngại, tâm luôn bị nhiễu loạn, đắm theo việc ác đã làm, tánh ưa tầm tư, vui thích thí cho, ít lo buồn, bảo thủ kiến cố, khó khiến nhàm chán. Tướng chung của người hành kiến, ở đây là thuật chung về các tướng riêng như thế, mỗi mỗi như lý nên suy xét.

Các kẻ hành nghi, có tướng như thế. Nghĩa là phần nhiều không hợp thấy khắp lỗi lầm. Vui mừng khi ôm giữ sầu lo. Chí tánh cương quyết, không thiện, biếng nhác, ưa ham ngủ nghỉ, thích nói năng không nhất định, sự việc không chuyên nhất, thường sinh hối tiếc, khó được ý mang giữ, ít lời, xa tìm cầu, mưu lợi riêng tư đều có thể chịu đựng, luôn tạo mưu lược, ít có hân hoan. Không vội vã, không sáng suốt, không nhận biết phương tiện. Giao du với bạn dễ tan rã, khó vui mừng, quên ơn, xem nhìn luôn ngưng trệ, trông mắt thấp,

phần nhiều không tin thuận. Trí đã hành tập biện luận, không cứu xét cội nguồn. Ít xem chi tiết nhưng hình trạng như đã biết đều khắp. Phạm có hành tác phần nhiều không thành công.

Những thứ ấy gọi là tướng của kẻ hành nghi.

Nếu ở trong sáu thứ tướng như thế, có đủ hai, ba thứ cho đến đều gồm đủ, nên biết loại này gọi là người hành xen tạp, là tướng của các kẻ hành nơi tùy phiền não khác. Vì là đẳng lưu của sáu thứ tướng này, tức nên căn cứ theo đây để giải thích.

Đã phân biệt về phục, còn tùy miên thì thế nào? *Tụng nêu:*

Tùy miên trước đã nói.

Luận nói: Tùy miên có sáu, hoặc bảy, hoặc mười, hoặc chín mươi tám, như trước đã nêu rõ.

Tùy miên đã nói xong. Thế nào là tùy phiền não? *Tụng nêu:*

*Tùy phiền não còn đây
Tâm sở nhiễm hành uẩn.*

Luận nói: Vì có thể làm nhiễu loạn, nên gọi là phiền não. Tùy theo các phiền não chuyên nên được mang tên là tùy phiền não.

Có Sư xưa nói: Nếu pháp không đầy đủ tướng phiền não thì gọi là tùy phiền não. Như mặt trăng không đầy, được mang tên là tùy mặt trăng. Tuy nhiên, các tùy miên gọi là phiền não, tức các thứ tùy này cũng được mang tên là tùy phiền não. Vì là phẩm phiền não đầy đủ, do đầy nên nói tức các phiền não có nghĩa kiết, phục, tùy miên, tùy phiền não, triền. Ngoài ra là hành uẩn của tâm sở nhiễm ô. Tùy phiền não khởi vì tùy theo tâm để xúc não, nên được mang tên tùy phiền não. Không được gọi là phiền não, vì thiếu tướng phiền não đầy đủ.

Nếu như vậy thì các tâm sở như tư v.v... nhiễm ô, tất cả nên là thuộc về tùy phiền não chăng?

Lý thật phải là như thế.

Nếu như thế thì vì sao nói riêng về hành uẩn? Chớ cho như tư cùng thọ, tướng cũng nên thuộc về tùy phiền não. đây kia có dị biệt gì? Không phải là không có nghĩa riêng khác. Nghĩa là phiền não tương ưng với phiền não là đồng pháp uẩn. Do hai nghĩa tương tự nên được mang tên là tùy phiền não.

Nói tâm sở nhiễm là làm rõ về tư v.v... nhiễm, được gọi là tùy phiền não. Do phiền não tương ưng, nên nói chữ *hành uẩn*, vì phân biệt thọ v.v... Chủ yếu là phiền não đồng với uẩn, gọi là tùy phiền não.

Do đây, Bản luận nói như thế này: Trừ các phiền não, tâm sở nhiễm ô còn lại là thuộc về hành uẩn, gọi là tùy phiền não. Hoặc nếu có pháp từ phiền não khởi, tương ưng với phiền não là thuộc về hành uẩn. So với tướng của các phiền não là rất gần gũi mới có thể kiến lập tên tùy phiền não. Nhưng gồm loại bỏ trong tùy phiền não, nên có Luận sư khác đã giải thích thế này: Keo kiệt tức là ái. Hôn trầm tức là vô minh. Phẫn tức là sân v.v... Nói câu số còn lại này là hiển bày các tùy phiền não kia đều là nghĩa của số còn lại ấy. Có người đối với nghĩa này vẫn còn sinh nghi. Nghĩa là câu nói số còn lại ấy cũng nên thấu tóm thọ. Vì ngăn chặn chỗ còn nghi kia, nên nói từ *hành uẩn*. Không như vậy thì chỉ nên nói số còn lại này là tâm sở nhiễm, Bản luận không nên nói câu *thuộc về hành uẩn*. Vì quyết định không có uẩn nào khác được thấu tóm từ phiền não khởi, thế nên ở đây thuyết nói từ *hành uẩn* là trở lại chỉ rõ về nghĩa này.

Do đây, nếu pháp cùng với các phiền não chủ yếu có ba nghĩa tương tự thì được mang tên là tùy phiền não: (1) Là cấu của phiền não. (2) Tương ưng của phiền não. (3) Đồng uẩn của phiền não.

Nên tôi ở đây, nhận thấy rõ trong Tụng có nghĩa như thế. Nghĩa là phiền não này cũng gọi là tùy phiền não. Và số còn lại này là hành uẩn của tâm sở nhiễm. Số còn lại ấy là làm rõ về nghĩa cùng hệ thuộc.

Ý chứng tỏ nếu số còn lại ấy là phiền não này đã khởi, mới có thể kiến lập tên tùy phiền não, nhưng gồm luôn việc ngăn chặn cho keo kiệt tức ái v.v...

Nếu như vậy vì sao nói từ *hành uẩn*? Vì câu nói số còn lại này, về nghĩa là đã thành. Không như vậy thì ngăn chặn sẽ lẫn lộn với câu nói hành uẩn. Nghĩa là tham, sân, si như thứ lớp đã khởi lạc, khổ xả nhiễm. Vì chấp nhận lẫn lộn với số còn lại này, nên nói câu hành uẩn để trở lại hiển bày chỉ rõ không có uẩn nào khác thấu tóm phiền não câu ấy.

Nếu không như vậy thì chỉ nói số còn lại này, và dùng câu nói nào để ngăn chặn chỗ lẫn lộn đã nói ở trước, nên cần phải nói câu thuộc về hành uẩn.

Danh xưng tùy phiền não là gồm có bao nhiêu pháp?

Vì kinh nơi vô số xứ đã nói nên có rất nhiều. Nghĩa là phần phát, không nhân và loại khởi lời nói ác. Như Đức Thế Tôn nói với Bà-la-môn: Có hai mươi một thứ các tùy phiền não có thể nào loạn tâm, cho đến nói rộng. Phần sau sẽ lược biện.

Triền thuộc về phiền não cấu, lại nên biện trước tướng của triền là thế nào? *Tụng nêu:*

*Triền tám: không hổ, thẹn
Tật, xan và hối miên
Cùng trạo cử, hôn trầm
Hoặc mười, thêm phần, phú
Không hổ, xan, trạo cử
Đều từ tham xuất sinh
Không thẹn, miên, hôn trầm
Từ vô minh dấy khởi
Tật, phần từ giận khởi
Hối từ nghi, phú, tránh.*

Luận nói: Phiền não căn bản cũng gọi là triền. Kinh nói: Triền dục tham làm duyên.

Nếu khác với đây thì tham v.v... làm sao có thể được gọi là phiền não gồm đủ?

Tuy nhiên, các Luận giả khi lià các tùy miên, căn cứ ở chỗ vượt hơn để nói là triền hoặc tám, hoặc mười. Nghĩa là Luận Phẩm Loại Túc nói có tám triền. Tông Tỳ-bà-sa nói triền có mười, tức ở tám trước, lại thêm phần, phú.

Mười thứ như thế là đã trói buộc muôn loài, đặt vào ngục sinh tử, nên gọi là triền. Hoặc mười thứ ấy làm nhân khởi các hành ác, khiến bị câu thúc ở nẻo ác, nên gọi là triền. Vô tâm (Không hồ), vô quý (Không thẹn), tật, xan, và hối, trạo cử, hôn trầm, như trước đã biện.

Khiến tâm mờ tối tương ưng với hôn trầm, không thể giữ lấy thân, đây là tướng của miên (Ngủ). Miên tuy cũng có hôn (tối), nhưng không tương ưng.

Vì đây chỉ biện về triền, nên nói như thế. Ở đây nói rõ về ba tướng của miên. Vì ba tướng này cùng với nghĩa của miên là thuận nhau.

Người giải nghĩa chữ giải thích: Miên, nghĩa là ở thân có khả năng làm thắm nhuần, tức là có sức có thể nuôi lớn thân. Do tâm yên nên miên khiến thân tăng ích.

Trong đây, thiện v.v... tóm lược riêng có bốn thứ. Nghĩa là thiện, bất thiện, hữu phú, vô phú. Các Sư Du già từ lâu đã khéo tư duy, lựa chọn. Những người tụng tập đã làm việc khổ nhọc trong thời gian dài. Thí chủ nhiều lúc đã thực hành việc tạo lợi ích cho người khác. Các thứ gia hạnh trong phần vị nghi ngại này, đã nêu dẫn ngũ nghi (thùy miên), đều gọi là thiện. Nhưng ở nơi gia hạnh theo tâm thiện vắng, tư, thì miên không hiện hành, vì tánh là trái

nhau. Miên này ở nơi gia hạnh tâm do tu tạo thành, cũng không hiện hành, vì tâm kia có thể đối trị. Chỉ đối với một loại tâm thiện sinh đắc thì miên có thể hiện hành, tánh yếu kém. Các người không luật nghi như đồ tể dê v.v... đã chuyên tâm hành lâu gia hạnh bất thiện. Các người tham đắm dục, ở trong cảnh của dục, đã chuyên tâm hành lâu gia hạnh bất thiện. Những người khác đã hành tập theo tất cả hành ác, trong thời gian dài luôn khởi gia hạnh bất thiện. Những thứ gia hạnh này, trong phần vị nghi ngại, đã dẫn đến thù miên, đều gọi là bất thiện. Tất cả phiền não ở trong vị miên đều cùng hiện ở trước.

Hữu phú vô ký căn cứ theo đây nên giải thích.

Vô phú vô ký chỉ là dị thực sinh, khởi công xảo v.v... thì thù miên liền bị hoại.

Có Sư khác cho: Ở trong phần vị miên cũng có tâm oai nghi, công xảo khởi, nhưng không phải ở phần vị đầu, miên kia có thể tức hiện hành. Về sau, trong mộng mới có thể hành.

Nhân tôn hại bạn mình, kẻ oán đối tăng ích mà sinh thì giận dữ là ưu tiên, tâm phẫn nộ gọi là phẫn.

Có Sư khác nêu: Nhân nơi xứ phi xứ có trái nghịch mà sinh, sức có thể khiến tâm không đoái hoài đến mà chuyển, cho tới đối với con cái, khiến tâm tức giận, phát ra lời nói, gọi là phẫn. Che giấu tội của cải mình, gọi là phú. Tội, nghĩa là đáng quở trách, tức là hủy phạm phép tắc của Thi la và các tịnh mạng. Che giấu tức là giấu nhân dục của tội.

Có Sư khác nói: Lau xóa gọi là phú, nghĩa là bên trong ôm giữ điều ác, lau xóa bên ngoài, là nghĩa muốn khiến cho người khác không nhận biết.

Trước đã nói: Nếu pháp từ phiền não khởi mới có thể kiến lập gọi là tùy phiền não. Ở đây, pháp nào từ phiền não nào khởi?

Không hồ, xan, trạo cử là đặng lưu của tham. Chủ yếu do tham làm nhân gần mới được sinh. Không thẹn, miên, hôn trầm là đặng lưu của vô minh, vì chúng cùng với tướng của vô minh là rất gần gũi với nhau. Tật, phần là đặng lưu của sân, do hai thứ này tương đồng với sân.

Hối là đặng lưu của nghi, vì nhân nơi do sự sinh. Phú có thuyết nói là đặng lưu của tham.

Có thuyết cho là đặng lưu của vô minh.

Có thuyết nêu: Là đặng lưu. Các người che giấu tội có nhận biết là nhân nơi ái sinh. Không nhận biết thì nhân nơi si sinh. Tức do tướng này. Có thuyết nói: Tâm tham đắm ở tiếng khen, lợi dưỡng, được cung kính, không hiểu rõ về hành ác, đã chiêu cảm quả vị lai, đối với tội của mình, che giấu nhân dục, là hai quả đặng lưu của vô minh và ái.

Pháp tùy theo đây não hại tâm gọi là phú.

Mười thứ như thế, từ phiền não sinh, là đặng lưu của phiền não nên gọi là tùy phiền não. Phiền não cấu còn lại, tướng của chúng là thế nào? *Tụng nêu:*

*Phiền não cấu sáu: Não
Hại, hận, siểm, cuồng, kiêu
Cuồng, kiêu từ tham sinh
Hại, hận từ sân khởi
Não từ kiến thủ khởi
Siểm từ các kiến sinh.*

Luận nói: Đối với sự việc đáng hủy bỏ, quyết định chấp chặt, khó khiến bỏ nhân, gọi là não. Do có não này, nên thế gian nói là không thể dẫn dắt. Chấp điều xấu ác, đã chấp đối với hữu tình khác, không phải hoàn toàn không đoái tương, theo đây thân nhận lại, là nhân của tồn não. Tâm bị chướng ngại xúc não, gọi là hại. Đối với

tướng phi ái, tùy nhớ nghĩ phân biệt sinh nối tiếp. Sau phần khởi tâm kết oán, gọi là hận.

Có Sư khác nói: Muốn bỏ oán kết nhưng không thể giải thoát. Nhân này gọi là hận. Do có hận ấy, nên oán kết vây buộc tâm. Tự xúc não trong thời gian dài, hoàn toàn không có quả. Ở nơi cảnh đáng yêu, khiến không tùy thuận. Đối với sự việc cần gắng sức, khiến tâm quên mất. Đối với các người có ân, khiến không thể báo đáp. Khiến ở nơi sự việc vui mừng, tựa như có lo buồn. Khiến đối với bạn bè không cùng tin nhiệm. Khiến đối với thân thuộc luôn mang giữ tâm từ bỏ. Khiến ở trên gương mặt dễ phát ra sắc buồn thảm. Đối với những lời bàn luận dịu dàng tốt đẹp, chúc mừng khiến tâm buồn bã đều chẳng quan tâm đến. Sự việc không đạt được thì miễn chỉ rõ là có vui thích. Là xứ đã xa lìa của các bậc hiền lương, có thể làm kẻ xấu ác hủy hoại phước điền thật.

Những thứ này gọi là pháp hiện có của hận. Hận so với tướng của phần có sai biệt: Như lửa nơi vỏ cây hoa, tướng ấy là mãnh liệt, nhưng uy lực khác thì yếu, được gọi là phần. Như mùa đông, hơi nóng trong căn nhà, tướng ấy là nhẹ mỏng, nhưng uy lực khác thì mạnh, gọi là hận. Do đấy, nên có thuyết nói về tướng của hận: Phần dứt xong, nối tiếp sinh, khiến tâm vẫn đục gọi là hận. Đối với sự tình của chính mình, dùng phương tiện che giấu, giả vờ, dùng mưu kế khuyên dụ nhận lấy tình người khác. Tâm quanh co cùng trái với thật trí, gọi là siểm (Dua nịnh). Đối với danh lợi v.v... vì tham trước hết, nên muốn khiến người khác mê hoặc, thị hiện nhân bất chánh, tâm hiểm ác cùng trái với chánh định gọi là cuống (Lừa dối).

Giải thích danh xưng này, nghĩa là trước thì trừ tính trao lập phương tiện ấy, khiến hữu tình kia vào thời gian sau, sinh hiểu biết điên đảo, nên gọi là cuống. Tuy nhiên, thế gian nói vì lợi, vì danh, nên hiện tướng làm mê hoặc người khác, gọi là kẻ lừa dối. Nói rõ cuống là sự việc đã dẫn dắt hai nghiệp thân, ngữ, là quả của cuống

nên giả lập tên gọi cuống. Như dùng tên chung để nói về sự việc của quả chung. Tướng của tâm hiểm ác và tâm quanh co có sai biệt: Như con đường, như chiếc gậy, đối với người khác, đối với chính mình, nhân nơi tham, nhân nơi kiến, nên có sai biệt. Nghĩa là như con đường hiểm trở, đối với các hữu tình muốn hướng đến một phương khác, có thể bị trở ngại, tổn hại.

Như thế, hành giả muốn hướng đến Niết-bàn, tâm cùng với cuống đều có thể làm tổn hại, trở ngại. Như cây bị bẻ cong, tuy đã đoạn đứt gốc rễ của nó, nhưng ở trong rừng rậm khó kéo ra ngoài.

Như thế, người thiếu tin có tâm quanh co, dua nịnh, tuy đã dùng phương tiện dứt trừ căn của cõi dục, nhưng vẫn khó dẫn dắt khiến ra khỏi sinh tử. Lại, tạo huyễn hoặc đối với người khác gọi là cuống. Giấu giếm sự tình của mình, gọi là siểm.

Lại, cuống cùng với siểm, như thứ lớp là đẳng lưu của tham, của các kiến. Như phần sau sẽ biện.

Tướng của kiêu, như trước đã phân biệt rộng.

Có Sư khác cho: Từ tham sinh ra, cây mình tuổi trẻ, không có bệnh hoạn, các sự việc hưng thịnh như thọ mạng v.v... tâm cao ngạo, gọi là kiêu.

Có Sư khác nêu: Đối với các hành hưng thịnh nơi phần cùng nổi tiếp của chính mình, đắm nhiễm là trước hết, không đoái nghĩ đến người khác, cho mình là hơn, tâm tự đề cao, ý thị, gọi là kiêu. Do không quan tâm đến người khác nên so với mạn có dị biệt. Sáu thứ như thế, từ phiền não sinh, tướng cấu uế thô, gọi là phiền não cấu. Ở trong sáu thứ phiền não cấu này, cuống, kiêu là đẳng lưu của tham. Hại, hận là đẳng lưu của sân. Não là đẳng lưu của kiến thủ. Siểm là đẳng lưu của các kiến. Như nói thế nào là quanh co? Nghĩa là các ác kiến, nên siểm nhất định là đẳng lưu của các kiến.

Vì sáu câu này cũng từ phiền não sinh, nên như triền cũng được mang tên là tùy phiền não.

Đã nói các triền và phiền não câu. Nay tiếp theo nên biện về đoạn đối trị chúng. Trong các triền, câu thì thứ gì và do pháp nào đoạn? *Tụng nêu:*

*Triền vô tâm, quý, miên
Hôn, trạo, kiến, tu đoạn
Khác và phiền não câu
Tự tại nên chỉ tu.*

Luận nói: Lại trong mười triền thì không hồ (vô tâm), không thẹn (vô quý) là cùng chung với tất cả tâm bất thiện cùng có. Miên trong cõi dục thì chung với tất cả ý thức cùng khởi.

Hôn trầm, trạo cử thì chung với tất cả tâm nhiễm ô cùng có. Nên năm triền đều chung do kiến đạo, tu đạo đoạn. Tật, xan, hối, phẫn, phú còn lại và câu, vì tự tại khởi, nên chỉ do tu đạo đoạn. Chỉ cùng do tu đạo đoạn về tha lực, vì cùng tương ưng với vô minh, nên gọi là tự tại khởi. Cùng với tự tại khởi tương ưng với triền câu và vô minh hiện có chỉ do tu đạo đoạn.

Các triền câu này, thứ gì chung nơi tánh nào? *Tụng nêu:*

*Dục ba, hai khác ác
Cõi trên đều vô ký.*

Luận nói: Ba thứ miên, hôn trầm, trạo cử hệ thuộc cõi dục, đều chung nơi hai tánh bất thiện, vô ký. Tất cả triền câu còn lại đều chỉ là bất thiện. Tức bảy triền, sáu câu hệ thuộc cõi dục.

Trong hai cõi trên tùy chỗ ứng hợp hiện có, tất cả chỉ thuộc về tánh vô ký. Tức siểm, cuồng, kiêu, hôn trầm, trạo cử, các triền câu này thứ nào hệ thuộc nơi cõi nào? *Tụng nêu:*

*Siêm cuồng, dục, định một
Ba, ba cõi khác dục.*

Luận nói: Siêm, cuồng chỉ ở nơi cõi dục và định thứ nhất. Vì sao nhận biết trời Phạm thế có siêm, cuồng? Do Đại Phạm Vương đã che giấu sự tình của mình, hiện tướng lừa dối để mê hoặc Bí-sô Mã Thắng. Nghe truyền hai thứ này chỉ là phàm phu khởi không phải các Thánh giả cũng có thể hiện tiền.

Ba triền hôn trầm, trạo cử, kiêu, hệ thuộc chung nơi ba cõi. Tất cả triền cấu còn lại, đều chỉ ở nơi cõi dục. Nghĩa là năm trong mười sáu thứ, như trước đã biện. Mười một thứ còn lại, chỉ hệ thuộc nơi cõi dục.

HẾT - QUYỂN 54

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 55

Phẩm thứ 5: BIỆN VỀ TÙY MIÊN, phần 11

Đã biện về tùy miên và tùy phiền não. Trong ấy có bao nhiêu thứ chỉ dựa nơi địa ý? Có bao nhiêu thứ đã dựa chung nơi địa sáu thức khởi? *Tụng nêu:*

*Mạn, miên do kiến đoạn
Tùy phiền não tự tại
Đều chỉ địa ý khởi
Khác dựa chung sáu thức.*

Luận nói: Lược nêu nên biết: Các thứ tùy phiền não tự tại khởi trong tất cả tùy phiền não, mạn, miên do kiến đạo đoạn và tu đạo đoạn.

Như thế tất cả đều dựa nơi ý thức, vì dựa vào năm thức thân thì không cùng khởi. Tất cả các thứ còn lại đều dựa chung nơi sáu thức. Nghĩa là tham, sân, vô minh do tu đạo đoạn và các tùy phiền não tương ưng với tham, sân, vô minh kia, tức không hổ, không thẹn, hôn trầm, trạo cử và tùy phiền não còn lại thuộc về pháp đại phiền não địa. Đó là phóng dật, giải đãi, bất tín, vì dựa vào sáu thức thân đều cùng khởi. Về lý tức nên nói chung với các tùy phiền não.

Nay, ở đây lại dựa vào phần thô hiển để nói. Lại nên xét chọn, như trước đã biện. Năm thọ căn như lạc v.v... đối nơi hiện tại thì trong

đây đã biện. Tất cả phiền não, tùy phiền não thì những phiền não nào v.v... tương ứng với căn nào?

Trước hết nên biện về các phiền não. *Tụng nêu:*

*Các phiền não cội dục
Tương ứng tham, hỷ, lạc
Sân, ưu khổ si khắp
Tà kiến, ưu và thiện.
Nghĩ, ưu, năm hỷ khác
Tất cả tương ứng xả
Địa trên đều tùy ứng
Khắp các thọ tự thức.*

Luận nói: Trong các phiền não hệ thuộc cội dục, thì tham là hỷ, lạc thọ tương ứng, vì hành vui chuyển khắp sáu thức. Sân thì ưu, khổ thọ tương ứng vì hành buồn chuyển khắp sáu thức. Vô minh thì cùng tương ứng khắp với bốn thọ căn trước, vì hành vui buồn chuyển khắp sáu thức, vì cùng với các phiền não khác tương ứng khắp. Tà kiến thì cùng tương ứng chung với ưu hỷ thọ, vì hành vui buồn chuyển chỉ ở nơi ý địa.

Do đâu tà kiến do hành vui buồn chuyển? Như thứ lớp trước là tạo nghiệp tội phước. Nghĩ tương ứng với ưu thọ, do hành buồn chuyển, chỉ ở nơi ý địa. Người mang tâm do dự, cầu quyết định nhận biết tâm buồn sầu. Bốn kiến còn lại và mạn thì tương ứng với hỷ, do hành vui chuyển, chỉ ở nơi ý địa.

Có Sư khác nói: Không nên nói năm thứ này chỉ tương ứng với hỷ. Hiện thấy năm thứ này trong phần vị hiện hành cũng có ưu. Nghĩa là thế gian hiện thấy người chấp có ngã, cũng tự cảm nhận bị tổn hại vì ngã thọ khổ. Người chấp ngã đoạn, cũng sinh lo buồn. Nên Khế kinh nói: Các loại người ngu, đối với ngã bị đoạn hoại, tâm sinh kinh sợ. Người chấp khổ hạnh của mình là tịnh thắng, thì nội tâm tất

mang giữ ưu sầu tột cùng. Đã nghe nói họ trí cùng thấp kém, thường bị người khác khi dễ lấn hiếp. Cùng với mạn đều cùng khởi, tất có lo buồn. Do đây năm thứ này cũng tương ưng với ưu thọ.

Thuyết của Sur kia là không hợp lý, vì tâm khác khởi. Nghĩa là người tự cảm nhận bị tổn hại, do ngã thọ khổ, đây chỉ là duyên nơi khổ mà tự cảm nhận bị tổn hại, nên vào lúc ấy không chấp có ngã. Nếu khi khởi ngã kiến hiện tiền thì đối với ngã tất nên có hành vui chuyển.

Người mang giữ đoạn kiến, tức do kiến đoạn đức không nhân nơi tướng đoạn mà sinh kinh sợ. Người ôm giữ thường kiến, đối với đoạn sinh sợ hãi. Nhưng ở phần vị sinh sợ hãi thì không chấp thường. Kẻ chấp tự khổ hạnh là tịnh thắng, tất trong tâm khác duyên nơi đối tượng thọ của mình, ở nơi vô số sự khổ mà sinh sầu não. Nếu khi chấp khổ hạnh là tịnh thắng, tất nên sinh hoan hỷ, thấy đó là đức. Kẻ bị người khác khinh thường, lấn hiếp, sinh buồn, như thế là lo buồn tất ở nơi tâm khác. Đâu có ai bị người khác khinh thường, lấn áp mà sinh buồn. Tức khởi kiêu mạn, miệt thị người kia. Vậy nên năm hỷ đều cùng thành là khéo nêu bày.

Như thế là đã nói riêng về tùy miên của cõi dục. Hành vui buồn khác với bốn thọ đều cùng có là xong. Nếu chung là đều cùng với xả thọ tương ưng. Vì sao? Vì nói xả thọ là si tùy tăng. Vì vô minh cùng tương ưng khắp với phiền não, không có nhận biết. Nên khi phiền não cùng nổi tiếp đến cứu cánh, nhận lấy cảnh xa chậm khởi dục xứ trụ na dần dần suy yếu thì sự nổi tiếp liền đoạn. Bây giờ, phiền não cùng với xả là thuận nhau. Thế nên đều cùng với xả thọ tương ưng.

Há không phải là xả căn thì không phải vui, không phải buồn, vì sao tương ưng với phiền não vui buồn? Như người xứ trung, đều cùng không trái. Nghĩa là vui cùng với buồn đều cùng khởi là trái nhau. Xả ở nơi hai biên, đều cùng có thể tùy thuận. Vì thế xả thọ là chung với vui buồn nên tương ưng với phiền não cũng không có lỗi.

Lại, tánh tham, sân không phải tức là vui buồn. Vì cùng với pháp vui buồn cùng tùy thuận, nên chấp nhận là có thể cùng với pháp vui buồn kia tương ưng. Do tương ưng kia nên nói là hành vui buồn.

Như thế, tánh của xả thọ không phải tức là vui buồn. Vì cùng với pháp của phẩm vui buồn tùy thuận nhau, nên chấp nhận có thể cùng với phẩm vui buồn kia tương ưng. Do tương ưng ấy nên nói là hành vui buồn.

Cõi dục đã như thế thì địa trên là thế nào? Điều tùy theo đối tượng ứng hợp, hiện bày khắp nơi địa. Tự thức đều cùng khởi tương ưng với các thọ. Nghĩa là nếu trong địa có đủ bốn thức, thì mỗi mỗi thức kia đã khởi phiền não, đều hiện hữu khắp tự thức tương ưng với các thọ. Nếu trong các địa chỉ có ý thức, tức ý thức ấy đã khởi phiền não thì hiện hữu khắp với ý thức tương ưng với các thọ.

Trong các địa trên thức có nhiều ít. Nghĩa là nơi tĩnh lự thứ nhất có đủ bốn thức. Các địa còn lại chỉ có một. Thọ nhiều ít: Nghĩa là nơi các định một, hai, ba, bốn đều như thứ lớp có đủ hỷ, lạc, xả. Hỷ xả, lạc xả, chỉ là xả, nên biết tùy theo phiền não hiện có trong các địa, như chỗ ứng hợp cùng với thức kia tương ưng với thọ.

Do đâu hai nghi đều cùng không quyết định, nhưng ở địa trên thì được cùng với hỷ, lạc tương ưng, không phải như ở cõi dục, nghi và hỷ thọ đều cùng khởi? Vì các phiền não ở nơi địa lìa dục, tuy không quyết định, nhưng cũng không lo buồn. Tuy mang giữ lưới nghi nhưng không có phé bỏ tình thức vui vẻ, như ở nhân gian cầu được điều yêu thích, tuy có nhiều mệt nhọc, nhưng sinh tưởng vui.

Có thuyết nói: Hỷ, lạc của cõi sắc được cùng với nghi tương ưng. Nghĩa là đều cùng tĩnh lặng, nên dựa vào nghĩa bình đẳng, kiến lập tương ưng. Do đã cùng với tĩnh lặng tương ưng, nên không có lỗi. Như hỷ căn của cõi dục, vì phi xứ sinh, nên tướng không tĩnh lặng. Nghi thì không như thế. Do đấy, hỷ, nghi không có lý tương ưng.

Nghĩa là thế gian hiện thấy có người nghèo hèn, đầu mặt, thân chi đều cấu bẩn, xú uế, tay chân nứt nẻ, ăn mặc thiếu thốn. Lại, vì bị trần áp do gánh nặng, tuy gặp phải những thứ gian khổ ấy, nhưng vẫn có vui vẻ, ca múa, thổi tiêu, ngâm vịnh. Hoặ̣c thấy khổ của người khác mà lại sinh vui. Như thế, hỷ căn có phi xứ khởi, nghi thì không như thế, nên nghĩa không bằng nhau. Do không bằng nhau, nên không có lý tương ưng.

Có thuyết cho: Cõi sắc tuy lại có hoài nghi, nhưng ở trong nghi, sinh tướng phẩm thiện. Nên cõi sắc kia được cùng với hỷ lạc tương ưng. Nghĩa là cõi ấy hiện thấy các người lìa dục, phần nhiều nhân nơi nghi có thể dẫn đến chánh định.

Có thuyết nêu: Trong tĩnh lự thứ nhất, thứ hai, thứ ba cùng với nghi đều cùng sinh, nên hoàn toàn không có thọ, tức chỉ nên cùng với thọ của bản tánh đều cùng có.

Đã biện về phiền não tương ưng với các thọ. Nay tiếp theo lại nên biện về tùy phiền não. *Tụng nêu:*

*Trong các tùy phiền não
Tật, hối, phẫn và não
Hại, hận, ưu cùng khởi
Xan, hỷ thọ tương ưng.
Siểm, cuồng và miên, phú
Chung ưu, hỷ cùng khởi
Kiêu, hỷ, lạc đều xả
Bốn khác tương ưng khắp.*

Luận nói: Trong các tùy phiền não, sáu thứ như tật (ganh ghét) v.v..., tất cả đều cùng với ưu căn tương ưng, do hành buồn chuyển chỉ ở nơi ý địa.

Có Sư khác nói: Não và hỷ tương ưng, vì là đẳng lưu của kiến thủ, nên là hành vui chuyển. Xan tương ưng với hỷ, vì là hành vui

chuyên, chỉ ở nơi ý địa. Hành vui chuyên, vì tướng của xan so với tham là rất giống nhau. Siêm, cuống, miên, phú tương ưng với hỷ, ưu. Vì hành vui, buồn chuyên chỉ ở nơi ý địa. Hành vui, buồn chuyên, nghĩa là hoặc có lúc do tâm hoan hỷ mà hành siêm (Dua nịnh) v.v..., hoặc có khi do tâm lo buồn mà hành.

Có Sư khác cho: Đã nói cuống (Lừa dối) là đẳng lưu của tham chỉ nên là hành vui, không nên nói cùng với ưu căn tương ưng, vì là đẳng lưu vui nên không là buồn. Lại, khi đang hành cuống thì không nên buồn. Hoặc nên nói cuống là đẳng lưu của si. Kiêu thì tương ưng với hỷ, lạc vì là hành vui, chỉ ở nơi ý thức. Ở tĩnh lực thứ ba thì cùng với lạc tương ưng. Nếu ở các địa dưới thì cùng với hỷ tương ưng.

Trên đây là đã nói về các tùy phiền não, tất cả đều cùng với xả thọ tương ưng. Vì khi phân cùng nối tiếp đoạn, thì đều trụ ở xả, vì có hành chung còn lại, chỉ có nơi địa xả, nên xả tương ưng với tất cả không có ngăn ngại. Ví như vô minh tương ưng khắp, ngoài ra vô tầm, vô quý, hôn trầm, trạo cử, bốn thứ này đều tương ưng khắp với năm thọ. Hai thứ trước là thuộc về pháp của đại bất thiện địa. Hai thứ sau là thuộc về pháp của đại phiền não địa. Nên nói về hai và tiếng là làm rõ về vấn nạn cùng giải thích. Tức đối với não, cuống, nêu đặt vấn nạn như trước, về lý nên giải thích nói: Quả, nhân riêng biệt nhau. Như không hổ, trạo cử, tuy là đẳng lưu của tham, nhưng vì cùng với ưu khổ có nghĩa tương ưng, nên biết chỗ đã nói cùng với thọ tương ưng, không chỉ đồng với nhân mà chỉ căn cứ ở chỗ cùng dị biệt.

Kẻ thừa nhận có lo buồn mà hành cuống (lừa dối), là tình có chỗ lo mà hành lừa dối. Tức là trong phiền não, tùy phiền não đã nói có dựa vào môn khác, Đức Phật nói là cái. Nay, tiếp theo nên biện về tướng của cái là thế nào? *Tụng nêu:*

*Cái, năm chỉ cõi dục
Về thực dụng trị đồng*

*Tuy hai, lập một cái
Chướng uẩn, nên chỉ năm.*

Luận nói: Như Khế kinh nêu rõ: Nếu nói năm cái là tụ bất thiện, đó là chánh thuyết. Vì sao? Vì năm thứ như thể thuần là tụ bất thiện gồm đủ. Năm thứ đó là: (1) Cái dục tham. (2) Cái giận dữ. (3) Cái hôn trầm - thù miên. (4) Cái trạo cử, hối. (5) Cái nghi.

Khế kinh đã nói: Cái chỉ là bất thiện, nên biết chỉ ở cõi dục, không phải ở cõi sắc, vô sắc. Do đây chứng biết Thể của hôn trầm, trạo cử, nghi. Tuy đều chung nơi cõi dục, sắc, vô sắc, nhưng chỉ ở cõi dục là có được danh xưng cái. Vì hiển bày hai thứ hôn trầm, trạo cử, chỉ ở nơi cõi dục, có lập làm cái, nên cùng với miên, hối hòa hợp mà lập. Miên, hối chỉ hệ thuộc nơi cõi dục. Vì chỉ rõ miên, hối chỉ là nhiễm ô nên có được tên gọi cái, nên cùng với hai thứ hôn trầm, trạo cử hòa hợp mà lập, vì hôn trầm, trạo cử chỉ là tánh nhiễm ô.

Nghi, căn cứ theo bốn thứ trước, ở nơi cõi dục có thể nhận biết.

Do đâu các cái dục tham, giận dữ, nghi, đều ở nơi một thể, nhưng lập riêng tên cái, còn hai cái hôn miên, trạo hối đều ở nơi hai thể hợp lập tên cái? Vì dục tham, sân, nghi về thực, đối trị đều riêng. Thế nên mỗi mỗi đều lập riêng tên cái. Do hôn trầm cùng với miên và trạo cử cùng với hối, các sự dụng về đối tượng thức ăn và chủ thể đối trị đều đồng, nên thể tuy khác nhưng cùng hợp lập làm một. Thức ăn của cái dục tham là tướng đáng yêu thích. Đối trị cái này, nghĩa là tướng bất tịnh. Thức ăn của cái giận dữ là tướng đáng ghét bỏ. Đối trị cái này, nghĩa là căn thiện từ. Thức ăn của cái nghi nghĩa là ba đời. Như Khế kinh nói: Ở nơi đời quá khứ đã sinh nghi như thế, cho đến nói rộng. Đối trị cái này, nghĩa là nếu có thể quán sát như thật về duyên tánh, duyên khởi. Thức ăn của cái hôn miên là năm thứ pháp: (1) Sự mờ tối. (2) Không vui thích. (3) Thường phô bày. (4) Tánh ăn không bình thường. (5) Tánh tối tăm, yếu kém của tâm. Đối trị cái này, nghĩa là tướng sáng rõ. Sự

dụng của cái này nghĩa là đều cùng có thể khiến tâm tánh tối tăm, chìm đắm.

Thức ăn của cái trạo hối là bốn thứ pháp: (1) Cầu tìm thân thuộc. (2) Cầu tìm quốc độ. (3) Cầu tìm không chết. (4) Tùy thuận nhớ nghĩ lại vô số sự việc đã trải qua từ xưa, như cười đùa, vui vẻ, vâng mạng, phụng hành v.v... Đối trị cái này, nghĩa là hành Xa-ma-tha (Chỉ). Sự dụng của cái này, nghĩa là đều có thể khiến tâm không tĩnh lặng. Do đây nói là thức ăn đối trị và dụng là đồng. Nên hôn miên, trạo hối, cả hai thứ ấy hợp làm một. Hoặc tham, sân, nghi là phiền não đầy đủ, mỗi mỗi thứ ấy đều có thể nhận lấy một dụng của cái là che lấp. Hôn miên, trạo hối, không phải là phiền não gồm đủ, phải hợp hai thứ thì mới đảm nhận tác dụng của cái là che lấp.

Năm thứ này gọi là cái. Nghĩa của chúng là thế nào?

Nghĩa là quyết định có thể ngăn che Thánh đạo, gia hạnh của Thánh đạo, nên lập tên cái. Nếu như vậy thì các phiền não v.v... tức nên đều được gọi là cái, vì tất cả đều có thể ngăn che Thánh đạo và gia hạnh. Như Đức Thế Tôn nói với các Bí-sô: Nếu là một pháp đã ngăn che hữu tình, tức không thể hiểu rõ mắt là vô thường thì một pháp ấy nghĩa là tham, cho đến nói rộng. Mỗi mỗi thứ đều nêu bày riêng, như trong phần Tạp Sự. Vì sao Đức Thế Tôn nói cái chỉ có năm?

Lý thật là nên như thế. Nhưng Đức Phật Thế Tôn, đối với việc lập môn cái chỉ nói năm, tức chỉ cái này đối với năm uẩn là có thể làm chướng ngại hơn hẳn. Nghĩa là cái dục tham giận dữ có thể làm chướng ngại giới uẩn. Như thứ lớp khiến không xa lìa dục ác. Hôn trầm, tùy miên có thể làm chướng ngại tuệ uẩn, hai thứ này đều cùng khiến xa pháp Tỳ-bát-xá-na (Quán). Trạo cử, ô tác (Hối) có thể làm chướng ngại định uẩn, hai thứ này đều cùng khiến xa lìa pháp Xa-ma-tha (Chỉ).

Bốn cái như thế dần dần khiến vượt ra ngoài pháp bạch. Do đây về sau khiến đối với quả của nghiệp nơi bốn để sinh khởi nghi. Vì nghi nên có thể khiến cho đến giải thoát, giải thoát trí kiến đều không được khởi. Thế nên chỉ năm thứ ấy kiến lập làm cái.

Nếu như vậy cái trạo cử hồi nên là hôn trầm, thù miên.

Trước đã nói là thuận nơi các uẩn giới, định, tuệ, tức theo thứ lớp mà nói, nên không phải như vậy.

Trong đây, nếu hủy hoại thứ lớp, thì như Đức Thế Tôn ý muốn làm rõ về nghĩa riêng, tức là trong Khế kinh, Đức Phật dựa nơi chánh lý để nêu rõ. Cái hôn trầm, thù miên do Tỳ-bát-xá-na là có thể đối trị, không phải là chỉ (Xa-ma-tha), nói cái trạo, hồi, chỉ do Xa-ma-tha là có thể đối trị, không phải là quán (Tỳ-bát-xá-na).

Đây là dựa nơi chế phục, đoạn trừ để nói về môn chỉ quán, nhằm đối trị riêng hai cái hôn - miên, trạo - hồi. Nếu dựa nơi vĩnh viễn đoạn trừ, thì môn chỉ quán này đối trị tất cả, công dụng không có sai biệt.

Vì hiển bày lý ấy, nên hủy hoại thứ lớp.

Há không phải là Khế kinh đã nêu bày như thế này: Người tu đẳng trì thì sợ hãi về hôn miên. Người tu trạch pháp thì sợ về trạo hồi? Do đây chúng biết hôn miên là chướng ngại định, trạo hồi thì chướng ngại tuệ, lý đó là tất nhiên. Về lý tất không như vậy, vì cùng thuận nhau. Hôn trầm thuận với định, thuận trong phần trên. Nhân nói đã biện trạo cử thuận với tuệ, vì tánh mãn tiếp sắc bén, giống như trạch pháp. Không phải thuận với pháp kia mà có thể nói là chướng ngại pháp kia.

Lại, nếu hôn miên có thể chướng ngại định, thì nên thừa nhận định có thể đối trị hôn miên. Khế kinh không nên nói như thế này: Đối trị hôn miên, nghĩa là tương sáng rõ, trạo cử, hồi chướng ngại tuệ nêu vấn nạn cũng như vậy. Nên vấn nạn kia đã nói, chỉ bày tỏ chỗ

tự chấp. Nhưng Khế kinh nêu: Người tu đẳng trì sợ hãi về hôn miên. Người tu trạch pháp thì sợ về trạo hối. Lời nói này có ý riêng. Nghĩa là cái hôn miên cùng thuận với đẳng trì. Vì muốn tu đẳng trì, thì hôn miên dễ khởi, nên người tu định thì sợ hôn miên. Không phải cho gần với hôn miên mà có thể làm chướng ngại định. Sợ hãi về trạo hối, căn cứ theo đây nên biết.

Nếu cho vì Khế kinh như thế này: Tâm ở phần vị tối kém thì tu định không phải thời. Tâm ở phần vị vội, nhẹ thì tu tuệ không phải thời. Nên biết gần với hôn miên thì có thể chướng ngại định. Trạo hối ngăn che tuệ, lý tất nên như vậy. Về lý cũng không đúng, vì đã căn cứ theo gần để nói. Nghĩa là ý của kinh này chính là nói về hôn, miên, ở trong pháp tướng là không thể phân biệt, lựa chọn. Thế nên trạch pháp là đối trị gần hôn miên kia. Hôn miên ấy cũng có thể chướng ngại trạch pháp. Nên ở phần vị tối kém thì tu định không phải thời. Vì định không phải là đối trị gần của hôn, miên. Trạo cử, hối đối với tuệ, căn cứ theo đây nên biết.

Nếu cho như kinh nói: Phần vị hiện khởi hôn miên kia, vì tu định này là không phải thời, nên biết căn cứ theo cái kia chỉ làm chướng ngại định này, thì không nói nghĩa chướng ngại đã không có, liền nên không phải là cái. Không phải là không chướng ngại pháp hơn hẳn, mà nghĩa của cái có thể thành. Do đây nên biết đều cùng là, đều cùng có chướng, đều cùng là, đều cùng có đối trị, lý đó tất như thế, chỉ vì ở trong đây, căn cứ theo chỗ đối trị chướng ngại, nên tạo ra sai biệt như thế mà nói.

Có thuyết khác cho: Chỉ lập năm nhân. Thuyết đó như thế nào? Nghĩa là ở phần vị hành, trước hết trong vô số cảnh như sắc v.v... nhận lấy hai thứ tướng đáng yêu, đáng ghét. Sau, ở phần vị trụ, do trước làm nhân, liền khởi hai cái dục tham, giận dữ. Hai cái này có thể làm chướng ngại tâm sắp nhập định. Ở đây, vào thời gian sau nơi phần vị đang nhập định, đối với chỉ và quán, không thể chánh tu

tập. Do đây liền khởi hôn miên, trạo hối, như thứ lớp ấy làm chướng ngại Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na, khiến không được khởi. Vì vậy về sau trong phần vị xuất định, lúc pháp được tư duy lựa chọn, thì nghi lại làm chướng ngại, nên kiến lập cái, chỉ có năm thứ này. Có thể vội hủy báng sai lạc bậc Thánh Từ Tôn đương lai, do Thánh Từ Tôn cũng còn một đời cách biệt, vì chưa chứng trí Vô đẳng đại ngã.

Đâu có thể hủy báng sai lạc bậc Năng Tịch Tôn hiện đời.

Do đâu thuyết kia gọi là hủy báng sai lạc về Phật?

Vì thuyết kia đã nói trước sau là trái nhau và cùng với lý của Khế kinh là trái nhau.

Vì sao cho thuyết kia nói trước sau là trái nhau? Nghĩa là nếu hai cái dục tham, giận dữ hiện khởi, có thể làm chướng ngại tâm sắp nhập định, chướng ngại đã hiện ở trước, thì sao có thể nhập định?

Nếu tu riêng đối trị, chế phục xong rồi nhập, thì không nên nói là phần vị đang nhập định, đối với chỉ và quán không thể chánh tu tập.

Lại, người không thể tu tập chỉ và quán, thì vì sao gọi là phần vị đang nhập định?

Lại, thuyết kia đã nói câu đang nhập định là do văn, tư tạo thành hay là do tu tạo thành? Nếu nói tôi nêu là do văn, tư tạo thành, gọi là đang nhập định, thì không nên nói là về sau nơi phần vị xuất định, khi tư duy trạch pháp, do văn tư tạo thành có phân biệt. Tức tư duy trạch pháp đâu có chờ đợi khi xuất định. Nếu nói tôi cho là định do tu tạo thành, gọi là đang nhập định, thì về lý cũng không đúng, vì tâm do tu tạo thành, là đang ở phần vị hiện tiền. Hôn miên, trạo hối đâu cùng hiện ở trước? Nếu không hiện ở trước thì sao lại chướng ngại chỉ quán?

Vì sao cho thuyết kia nói so với lý của kinh là trái nhau?

Nghĩa là thuyết kia đã nói hôn miên, trạo hối, như thứ lớp đó đã làm chướng ngại Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na. Vì trái với giáo lý trước, nên thuyết kia đã nêu chỉ lập năm nhân là không có công năng để chứng minh cái chỉ có năm.

Do đây, thuyết trước nói về lý là thiện, có thể nương dựa.

Vì sao vô minh không lập làm cái? Vì không nói là thành. Như Khế kinh nêu: Bị vô minh che lấp. Che lấp tức là cái.

Có Sư khác cho: Vì cùng đảm nhận nên được lập trong các cái. Vô minh ở đây đã nhận lấy gánh nặng riêng, thế nên không nói. Nếu lập vô minh làm một cái, thì khả năng đã nhận lấy làm chướng ngại của tất cả phiền não, hợp lại so sánh với vô minh này cũng không thể theo kịp. Nên không lập ở trong tụ của các cái.

Lại, do đâu mạn lại không lập làm cái?

Tức do mạn nên có thể tu pháp thù thắng, vì nghĩa của cái thì yếu kém, nên không lập trong cái.

Có Sư khác nói: Phàm là cái, là khiến tâm hướng xuống thấp. Mạn thì không như vậy, do có thể khiến tâm hướng đến pháp trên. Không phải mạn có sức có thể đè ép, chế phục tâm, khiến tâm kia hướng xuống dưới, nên không lập cái.

Các kiến vì sao không lập trong cái?

Vì nhận thấy các hữu tình đều thiếu kiến vô ngã, vì tuy chấp có ngã mà có thể lìa nhiễm.

Có thuyết cho: Vì tuệ là Thể của các kiến, tánh mẫn tiệp, lanh lợi, không thuận với nghĩa của cái, vì cái tất so với nghĩa này thì trái nhau. Trong tùy phiền não, các pháp còn lại không lập cái. Căn cứ theo trước đã nói, nên tư duy như lý. Hoặc của hai cõi trên không lập làm cái, vì lìa nhiễm của ba cõi, đầu tiên không phải là chướng. Nếu đầu tiên là chướng, tức nên kiến lập tên cái. Lại, vì

Hoặc của cõi trên chỉ là vô ký, còn cái chỉ là bất thiện, như trước đã nói.

Nay nên xét chọn: Các tùy miên v.v... do gì mà đoạn? Do tuệ quán kiến về đối tượng duyên của chúng nên tùy miên v.v... được đoạn.

Nếu như vậy thì biến hành của cõi khác, cõi dục cùng do kiến diệt, kiến đạo đoạn trong ba cõi, các thứ hữu lậu duyên nơi Hoặc, tức nên không có nghĩa đoạn. Duyên nơi khổ đế, tập đế, pháp trí nhãn sinh, vì chỉ duyên nơi khổ đế, tập đế của cõi dục. Duyên nơi diệt đế, đạo đế, các trí nhãn sinh, vì chỉ duyên nơi vô lậu làm cảnh giới, nên không có lỗi như thế. Tôi đã thừa nhận các Hoặc vĩnh viễn đoạn, vì phương tiện có nhiều thứ.

Là có bao nhiêu thứ?

Gồm có bốn thứ. Những gì là bốn? *Tụng nêu:*

*Biết khắp đối tượng duyên
Đoạn chủ thể duyên kia
Đoạn đối tượng duyên ấy
Đối trị khởi nên đoạn.*

Luận nói: Đoạn trừ Hoặc do kiến đạo đoạn là theo ba phương tiện trước:

(1) Do nhận biết khắp về đối tượng duyên, nên đoạn. Nghĩa là kiến khổ, kiến tập hệ thuộc cõi dục đoạn trừ Hoặc duyên nơi tự cõi. Kiến khổ, kiến tập thuộc cõi sắc, vô sắc đoạn trừ các Hoặc hiện có, do duyên nơi địa của cõi khác nơi hai cõi trên, cũng do nhận biết khắp đối tượng duyên nên đoạn. Duyên nơi khổ đế, tập đế thì loại trí nhãn sinh, đều cùng có khả năng quán tức khắc về cảnh của ba cõi. Và do kiến diệt, kiến đạo đoạn trừ chung nơi ba cõi. Vô lậu duyên nơi Hoặc thì các Hoặc như thế, đều do nhận biết khắp về đối tượng duyên mà đoạn.

(2) Do đoạn dứt chủ thể duyên kia nên đoạn. Nghĩa là duyên nơi Hoặc cõi khác hệ thuộc cõi dục, do kiến khổ kiến tập đoạn trừ hệ thuộc cõi dục, duyên nơi Hoặc của tự cõi, làm chủ thể duyên nơi cõi kia, thì Hoặc này đối với cõi kia có thể tạo sự nương dựa gìn giữ. Khi đoạn trừ sự nương dựa, gìn giữ, thì Hoặc kia tức đoạn theo. Như người bệnh ốm yếu, phải nương dựa nơi vật mà đứng. Khi trừ bỏ chỗ dựa thì người kia tức ngã theo. Vì sao đối với cõi kia Hoặc này có thể tạo sự nương dựa, gìn giữ? Do Hoặc này đối với cõi ấy có thể làm nhân. Há không phải là Hoặc này tức nói do loại trừ nhân nên đoạn? Thật như vậy thì đây kia chỉ là tên gọi khác. Tuy nhiên, vì dứt bỏ lẫn lộn, nên nêu bày thế này. Nghĩa là Hoặc của cõi dục duyên nơi cõi tự tha, đều có nghĩa đây kia cùng làm nhân, nhưng không có Hoặc này, Hoặc kia lẫn lộn cùng duyên. Cho nên ở đây nêu rõ chủ thể duyên đoạn, là muốn khiến dễ hiểu chỉ duyên nơi cõi khác, do đoạn nhân này, thì Hoặc kia liền đoạn theo.

(3) Do đoạn đối tượng duyên kia nên đoạn. Nghĩa là do kiến diệt, kiến đạo đoạn, các hữu lậu duyên nơi Hoặc, do vô lậu duyên nơi Hoặc có thể làm đối tượng duyên của hữu lậu duyên nơi Hoặc kia. Khi đối tượng duyên kia đoạn thì Hoặc kia đoạn theo. Như người bệnh ốm yếu, phải nương vào gậy mà đi khi dứt bỏ gậy kia thì người ấy tức ngã theo.

Do đâu ở trong Hoặc của đối tượng đoạn này có đoạn trừ chủ thể duyên, nên nói là đối tượng duyên đã đoạn? Như khi duyên nơi khổ, tập cõi dục, khởi hiện quán, là có đoạn đối tượng duyên, nên nói là chủ thể duyên đoạn. Như khi duyên nơi các diệt, đạo khởi hiện quán, tuy thật sự bấy giờ, đây kia đều cùng đoạn, nhưng do đối tượng có đoạn hơn, có kém, nên khi chỗ hơn đã đoạn thì nói chỗ kém đoạn theo. Nghĩa là nếu ở trong đối tượng duyên của Hoặc kia có tuệ vô lậu sinh có thể làm đối trị, thì Hoặc kia gọi là hơn, số còn lại gọi là kém.

Vì sao Hoặc kia riêng được mang tên là hơn?

Vì ở nơi đối tượng duyên kia có tuệ vô lậu khởi, chuyên vì đối trị Hoặc kia phát khởi công dụng. Do dựa nơi nghĩa như thế, nên có thể nói duyên nơi khổ, tập của cõi dục đã khởi hiện quán, ở trong phiền não v.v... nơi đối tượng đoạn của chính mình, do duyên của tự cõi là hơn so với oán đối, duyên nơi các diệt, đạo đã khởi hiện quán, ở trong phiền não v.v... nơi đối tượng đoạn của chính mình, do vô lậu duyên là hơn so với oán đối. Vì phần hơn đã đoạn, nên số còn lại là kém tức đoạn theo.

Nếu đã thừa nhận phương tiện đoạn trừ Hoặc có nhiều. Có trường hợp do chủ thể duyên đoạn, nên đoạn theo. Có trường hợp do đối tượng duyên đoạn nên đoạn theo. Vì sao ở trước đã nói, do tuệ quán kiến đối tượng duyên kia, nên tùy miên v.v... đoạn? Chỉ nên ở đây, trước lập tông nói: Vĩnh viễn đoạn trừ các Hoặc, do nhiều phương tiện. Chớ nên trước lập tông so với phần sau giải thích nói nghĩa đều khác. Vì trước sau là cùng trái nhau. Như trước lập tông, sau giải thích không khác.

Đâu thể cho tôi nói trước sau là trái nhau? Nghĩa là tông của tôi nói: Do tuệ quán kiến về đối tượng duyên kia, nên các Hoặc đoạn dứt. Ý của lời nói này là hiển bày do tuệ quán thấy do kiến khổ, kiến tập đoạn hệ thuộc cõi dục, vì tự cõi duyên nơi cảnh của đối tượng duyên đã duyên nơi Hoặc, nên tất cả các Hoặc của cõi dục do kiến khổ, kiến tập đoạn dứt, đều được vĩnh viễn đoạn trừ. Vì tuệ quán thấy do kiến khổ, kiến tập đoạn các Hoặc hiện có nơi cảnh của đối tượng duyên hệ thuộc hai cõi trên, nên hết thấy các Hoặc thuộc cõi trên do kiến khổ, kiến tập đoạn là vĩnh viễn đoạn trừ. Do tuệ quán thấy cảnh nơi đối tượng duyên của Hoặc duyên nơi vô lậu của ba cõi do kiến diệt, kiến đạo đoạn, nên tất cả các Hoặc do kiến diệt, kiến đạo đoạn là vĩnh viễn đoạn trừ. Không phải ý này là làm rõ Hoặc hiện có đoạn. Cả hai do tuệ thấy đối tượng duyên kia mà

về sau lại nói: Tôi thừa nhận các Hoặc đã vĩnh viễn đoạn trừ theo phương tiện có nhiều thứ riêng biệt. Vì sao có thể nói tôi trước lập tông cùng với sau giải thích nói nghĩa đều khác, tức không nên cho trước sau là trái nhau.

Hoặc tôi chỉ nói: Do tuệ quán kiến đối tượng duyên kia, nên các Hoặc đoạn dứt, là nêu rõ Hoặc còn lại gồm đoạn, không nói tự thành. Nghĩa là nếu chỉ có thể do tuệ quán thấy đối tượng duyên kia, nên khi Hoặc kia đoạn, thì các Hoặc còn lại, vì chủ thể duyên đoạn, vì đối tượng duyên đoạn, nên lý không gì là không đoạn. Thế nên từ đầu lại lược lập tông. Nếu do tuệ thấy ít Hoặc nơi đối tượng duyên đoạn, thì tất cả Hoặc đều đoạn theo, vì sao vừa mới nói: Tôi thừa nhận các Hoặc được vĩnh viễn đoạn trừ theo phương tiện có nhiều thứ riêng biệt, chỉ nên lập có một, nghĩa là nhận biết khắp về đối tượng duyên, không phải chỉ lập nhận biết khắp về đối tượng duyên nên đoạn. Tức có thể hiển bày Hoặc của đối tượng đoạn có hai loại:

- (1) Nghĩa là cùng với cảnh nơi đối tượng duyên của tuệ là đồng.
- (2) Nghĩa là cùng với cảnh nơi đối tượng duyên của tuệ là khác.

Do đây, tất có sinh khởi nghi như thế. Đối tượng duyên của các Hoặc cùng với tuệ là đồng. Nghĩa là tuệ nhận thấy cảnh kia, hoặc kia được đoạn dứt có thể như thế. Đối tượng duyên của Hoặc còn lại cùng với tuệ là khác. Nghĩa là Hoặc kia được vĩnh viễn đoạn do phương tiện nào. Do đây nên nói câu có nhiều phương tiện. Làm rõ về lý trừ bỏ nghi, lâu xa thành có dụng. Hoặc lại đoạn trừ Hoặc, nhất định có nhiều môn. Nhưng trong phần lập tông, lại nêu lên phần hơn, hiển bày phần khác đều thuộc về môn ban đầu này, nên đã nói về ba phương tiện. Đoạn trừ Hoặc do kiến đạo đoạn. Đoạn trừ Hoặc do tu đạo đoạn. Do phương tiện thứ tư, nghĩa là Hoặc kia chỉ do đối trị khởi nên đoạn. Vì nếu đạo đối trị của phẩm này sinh, tức các Hoặc trong phần này tức khắc được đoạn. Như khi đạo đối trị của phẩm hạ hạ khởi, thì Hoặc của phẩm thượng thượng đều được đoạn tức khắc.

Cho đến khi đạo trị của phẩm thượng thượng thượng khởi, thì Hoặc của phẩm hạ hạ tức đều đoạn ngay.

Nghĩa lý như thế phần sau sẽ biện rộng. Há không phải là lúc tất cả Hoặc do kiến đạo đoạn được đoạn dứt, thì cũng do đạo đối trị khởi? Vì nếu đạo đối trị của bộ này sinh, thì các Hoặc trong bộ ấy tức đoạn. Về lý thật nên như thế. Tuy nhiên, ở trong đây, vì làm rõ về Hoặc của ba cõi do tu đạo đoạn, thấy đều do đạo đối trị của chín phẩm đạo quyết định, nên nói: “Trong kiến đạo đoạn chỉ do đạo đối trị Hoặc của xứ Hữu đảnh quyết định”, như trước đã biện. Hoặc khi các Hoặc do kiến đạo đoạn được đoạn dứt, vì phương tiện nhất định là ba, nên theo đây nêu bày riêng. Phương tiện có thể đoạn trừ Hoặc do tu đạo đoạn, vì không quyết định, nên căn cứ theo chung để nói.

Há không phải là đã nêu rõ về phương tiện thứ tư, so với nghĩa của tông trước là có không tương quan. Nghĩa là trong phần vị tu, do trí diệt đạo có khả năng đoạn trừ Hoặc nơi ba cõi do tu đạo đoạn. Tuệ không phải thấy đối tượng duyên của Hoặc ấy, nên phương tiện thứ tư này cùng với nghĩa của tông thật sự là không tương quan. Tông trước chỉ biện về kiến đạo đoạn. Nếu như tông kia thâm tóm chung thì cũng không trái nhau. Vì nhận thấy đối tượng duyên của Hoặc kia thì đối trị Hoặc này sinh khởi. Đối trị đã nói gồm có bao nhiêu thứ?
Tụng nêu:

*Đối trị có bốn thứ
Là đoạn, trì, xa, chán.*

Luận nói: Các môn đối trị gồm có bốn thứ:

(1) Đối trị do đoạn. Nghĩa là đạo gần có thể đoạn dứt được các Hoặc, tức là đạo vô gián.

(2) Đối trị do trì. Nghĩa là đạo đầu tiên cùng với việc đoạn dứt Hoặc câu sinh, tức là đạo giải thoát. Do đạo như thế đã trì giữ nên đoạn, được khiến các Hoặc không thể nối tiếp sinh.

(3) Đối trị phần xa. Nghĩa là đạo có thể khiến cho các Hoặc đã được đoạn trước, chuyển biến lại thành xa. Tức là đạo thắng tấn ở nơi đạo giải thoát. Đạo được dấy khởi sau gọi là thắng tấn. Cho đến phần được đoạn trừ kia đều cùng khởi sinh v.v... cũng được mang tên là đạo, khiến cho cùng với các Hoặc có được là trái nhau và các phần được đoạn trừ nối tiếp tăng trưởng.

(4) Đối trị do nhầm chán. Nghĩa là đạo tùy thuận ở trong địa nào, cõi nào, thấy rõ các lỗi lầm, sinh nhầm chán hết sức. Tức là nghĩa ở nơi đạo kia, dùng vô số môn quán về lỗi lầm. Quán này chỉ thuộc về tụ của tác ý nhầm chán. Do uy lực này nên nếu như vào thời gian sau gắn liền với cảnh giới đẹp đẽ, cũng không tham vướng. Nên biết phần nhiều là đạo gia hạnh.

Nếu như vậy thì do đâu ở nơi sau cùng mới nêu bày?

Do A-tỳ-đạt-ma không phải là cầu đạt theo thứ lớp. Há không từng nghe, đâu phiền phải nêu hỏi cật vấn?

Hoặc vì không nhất định nên nói không ở ban đầu. Nghĩa là đạo kia không phải như đạo vô gián, về sau quyết định có giải thoát, sau đạo giải thoát mới có thắng tấn. Thế nên không nhất định dùng đạo gia hạnh.

Hoặc có khi khởi trước tại đạo vô gián. Hoặc có khi sinh ở sau đạo thắng tấn, nên không quyết định.

Lại không nhất định, nghĩa là hoặc có một Bồ-đặc-già-la, do một gia hạnh, cho đến chứng đắc quả A-la-hán, hoặc hai, hoặc nhiều, thế nên không nhất định.

Lại không nhất định, nghĩa là đạo vô gián v.v... như gia hạnh trước, vì cũng có thể cùng với sau làm gia hạnh, nên không thể nói là nhất định, chỉ từng ấy là thuộc về đạo gia hạnh nhưng nói câu phần nhiều. Nên biết vì làm rõ về duyên nơi khổ đế, tập đế trong các đạo vô gián, giải thoát, thắng tấn, cũng là nói đến đối trị do nhầm chán.

Đã nói về đối trị Hoặc. Sẽ biện về lý đoạn Hoặc. Các Hoặc được vĩnh viễn đoạn trừ là quyết định từ đâu? Là từ đối tượng duyên, là từ tương ưng hay là từ tự tánh? Vì sao sinh nghi?

Vi ở nơi ba thứ này đều nhận thấy lỗi lầm. Lại không nên nói đoạn trừ là từ đối tượng duyên. Nghĩa là nếu pháp này là đối tượng duyên của Hoặc kia, thì chưa từng có lúc không phải là đối tượng duyên. Cũng không thể nói đoạn trừ từ tương ưng. Nghĩa là pháp tương ưng thì cùng làm nhân. Pháp này không lúc nào không phải là tánh nhân. Lại do Hoặc này khiến tâm thành nhiễm. Tâm này không có lúc nào thành không nhiễm. Cũng không thể nói đoạn trừ từ tự tánh. Nghĩa là pháp không chấp nhận xả bỏ tự tánh, vì khi đoạn dứt Hoặc, không thể khiến các pháp của đối tượng đoạn kia mất đi tánh nơi đối tượng đoạn. Vì thế nên suy xét Hoặc từ nơi gì được đoạn?
Tụng nêu:

*Nên biết từ sở duyên
Khiến các Hoặc được đoạn.*

Luận nói: Các hoặc được vĩnh viễn đoạn trừ, quyết định là từ đối tượng duyên, vì ở nơi đối tượng duyên có sức mạnh nhận biết khắp, khiến Hoặc vĩnh viễn đoạn trừ như trước đã nói. Nhưng đối tượng duyên của Hoặc, gồm có hai thứ. Nghĩa là sự có trói buộc và sự không trói buộc.

Các Hoặc duyên nơi sự có trói buộc làm cảnh và từ sức của Hoặc này đã dẫn sinh. Các Hoặc không duyên nơi sự này làm cảnh. Hai Hoặc như thế đối với một hữu tình, hiện đang dẫn khởi các đặc trong phần cùng nối tiếp. Nếu như tâm không nhiễm ô hiện ở trước, thì đặc này luôn hành không có gián đoạn, làm nhân quả của các Hoặc đời quá khứ, vị lai.

Như thế, nên biết các Hoặc duyên nơi sự không trói buộc làm cảnh và nhân nơi thế mạnh của Hoặc này đã dẫn, tùy theo các Hoặc

hiện hành sau, không duyên nơi sự này, làm cảnh đã dẫn khởi loại đặc cũng đồng với trước.

Nói làm nhân quả của Hoặc đời quá khứ, vị lai: Nghĩa là các đặc này lúc ở nơi đời hiện tại, là tánh đẳng lưu của Hoặc quá khứ, nên nói đây là quả. Là tánh duyên sinh của Hoặc vị lai, nên nói đó là nhân. Nhưng các đặc này so với các đặc đẳng lưu của đối trị do đoạn thì hiện hành là trái nhau. Có thể gìn giữ các Hoặc đã có được nơi quá khứ, vị lai, khiến tất cả duyên nơi Hoặc của sự này và duyên nơi Hoặc khác, nối tiếp nhau chuyển. Các thứ đối trị do đoạn nơi cảnh của sự này, khi đẳng lưu khởi, thì Hoặc có được liền dứt. Các Hoặc đã có được, đối với đối tượng duyên của chính nó, tuy thể cũng có, nhưng do nhân quả, tức vĩnh viễn dứt hẳn, nên có thể nói là đoạn. Vì đối với cảnh ít, nếu chưa nhận biết khắp, thì Hoặc duyên nơi cảnh nay và nhân nơi sức của Hoặc đã dẫn khởi, Hoặc duyên nơi cảnh khác, đã dẫn sinh Hoặc của quá khứ, vị lai. Nhân quả đạt được phân hiện nối tiếp thì vô gián mà chuyển. Nếu khi ở nơi cảnh ít được nhận biết khắp, Hoặc đã dẫn dắt, liền không còn chuyển. Nên biết Hoặc đoạn, nhất định từ đối tượng duyên. Tuy nhiên, ở trong đây tuy Hoặc cùng với đạo không có lý đều cùng hành, nhưng vì đạo quán thấy các cảnh như khổ v.v... nên các Hoặc liền đoạn.

Vì nghĩa này khó hiểu rõ, nên nêu dụ để làm rõ. Ví như có người bị chuột cắn, tuy lúc ấy không có bực bội, mê loạn v.v..., nhưng do nhân như nóng bức v.v..., chất độc đã có ở nơi thân, nên luôn gọi là người có bệnh, không phải là người không bệnh. Cần phải uống thuốc A-yết-đà giải trừ độc mới gọi là người không bệnh không phải là người có bệnh. Tuy A-yết-đà cùng với bệnh như nóng v.v... không cùng thời ở trong một thân hiện hành. Nhưng do sức mạnh nơi oai đức của A-yết-đà, nên đã tiêu diệt chất độc, nóng bức v.v..., trong thân không sinh, nên nói A-yết-đà có công năng diệt trừ nhiều bệnh.

Như thế, Thánh đạo tuy cùng với các Hoặc, không cùng thời ở trong một thân hiện hành, nhưng vì sức mạnh nơi oai đức của Thánh đạo sinh khởi, đã tiêu diệt nhân quả đăc nơi các thứ hoặc không sinh, có thể khiến cho thân khí của hành giả được thanh tịnh. Vì Hoặc không nối tiếp, nên gọi là đoạn.

Đã nói về đối tượng tùy theo của các Hoặc được vĩnh viễn đoạn trừ. Như trước đã nói về đối trị phần xa. Tất cả tánh xa gồm có bao nhiêu thứ? *Tụng nêu:*

*Tánh xa có bốn thứ
Tức tướng, trị, xứ, thời
Như đại chủng, Thi la
Phương khác cùng hai đời.*

Luận nói: Tất cả tánh xa gồm có bốn thứ:

(1) Tánh xa của tướng: Như bốn đại chủng, tuy lại đều cùng ở trong một tụ sinh, vì khác nhau nên cũng gọi là xa.

(2) Tánh xa của đối trị: Như giới trì, phạm, tuy lại đều cùng hành ở trong một thân, do cùng đối trị nên cũng gọi là xa.

(3) Tánh xa của xứ: Như hai bờ biển, tuy lại đều cùng ở bên của một biển lớn nhưng phương xứ cách ngăn nên cũng gọi là xa.

(4) Tánh xa của thời: Như đời quá khứ, vị lai, tuy lại đều cùng dựa trên một pháp để lập nhưng vì thời phần cách biệt, nên cũng gọi là xa.

Đối chiếu với gì để nói là trông xa? Đời hiện tại vô gián đã diệt và lúc đang sinh, so với hiện tại là cùng gần vì sao gọi là xa? Cảnh kia không phải là tất cả cảnh của năm thức, cũng không phải là cảnh của một phần ý thức. Hoặc trong thời phần có tác dụng, gọi là gần với quá khứ vị lai, vì nhất định không có tác dụng, nên gọi là xa. Không thể nêu vấn nạn nói: Các pháp vô vi, vĩnh viễn không có

tác dụng, nên gọi là xa, vì thời gian xa gần là dựa vào thời mà lập. Nên ở trong ba thời, nếu có tác dụng gọi là gần, nếu không có tác dụng gọi là xa. Các pháp vô vi vượt qua tất cả thời, vì sao căn cứ vào thời để vấn nạn, khiến thành xa. Như xứ xa gần, dựa vào xứ mà lập, phi xứ thì không như vậy. Nếu nêu vấn nạn về tướng vô vi có khác, nên thành tướng xa, về lý cũng không ngăn chặn, vì tướng xa xuyên chung nơi tất cả pháp.

Nếu như vậy vì sao vô vi gọi là gần? Lại, như Thể của hư không trùm khắp tất cả xứ, vì tướng không có ngăn ngại, nên gọi là gần, vì Thể của phi trạch diệt không do công dụng, đối với tất cả Thể, tất cả xứ, thời, vì đều có thể đạt được, nên gọi là gần. Trạch diệt vô vi, các hữu tình tinh tấn, người đang tu hành, khi đoạn trừ các Hoặc, đối với tất cả Thể không có sai biệt, vì chứng đắc nhanh chóng, nên nói là gần. Vô vi gọi là gần, về nghĩa lý đã như vậy. Nhưng Kinh chủ nói về hai đời quá khứ, vị lai, so sánh cũng nên như vậy. Nghĩa là các pháp như tĩnh lự v.v... ở quá khứ vị lai. Như pháp vô vi, vì nhanh chóng đạt được, tức cũng nên là gần. Do lý giải thích của phần trước đã so sánh là không thành, vì không có nhiều hữu tình đối với tất cả Thể, không có nghĩa sai biệt cùng đạt được. Hoặc thừa nhận so sánh như thế, cũng không có lỗi. Như tất cả pháp tuy đối đối đãi lẫn nhau, nhưng vì tướng có khác, nên đều gọi là tướng. Nhưng dựa vào lý khác, thừa nhận nói về phần ít, gọi là gần thì không có lỗi.

Như thế, quá khứ, vị lai tuy căn cứ vào thời phần, nhưng vì không có tác dụng, nên đều gọi là xa của thời. Nhưng dựa vào lý khác, thừa nhận nói về phần ít, gọi là gần, không lỗi, vì không phải dựa nơi lý khác, gọi là xa, nên cùng với nghĩa của tướng, thời phần xa là trái nhau.

Có Sư khác nói: Do gần với đối tượng chứng đắc của thắng giải, nên giải thoát gọi là gần. Nghĩa là khi hiện thắng giải quán giải thoát, như đối trước mắt mà chứng đắc. Vì sao hiện đời gọi là gần?

Vì cùng với tướng của thời xa là có khác. Nghĩa là đời hiện tại, có thể có khi làm khắp cảnh của tất cả thức có tác dụng.

Kinh chủ trong đây nêu bày như thế này: Nếu dựa vào chánh lý tức nên nói là quá khứ, vị lai. Vì lìa tự tướng của pháp, nên gọi là xa. Vì ở vị lai chưa đạt được tự tướng của pháp. Còn quá khứ thì đã bỏ tự tướng của pháp. Thuyết đó riêng cùng với chánh lý là trái nhau. Do các tự tướng không có đều không phải là tánh xa. Để thành tánh xa này, tất có tự tướng. Vì đã thuộc về tánh xa, nên như tánh xa khác. Nghĩa là như thấy tánh xa của tướng khác là thuộc về tánh xa, nhưng tự tướng không phải là không có.

Đã thừa nhận quá khứ, vị lai là thuộc về tánh xa, tất nên thừa nhận tự tướng xa kia, không phải là không có. Nói tự tướng không có mà gọi là tánh xa, nên thuyết kia riêng cùng với chánh lý là trái nhau. Tiếng vân vân (Đẳng nơi cuối câu tụng thứ tư) nói rõ là pháp nêu ra chưa hết.

HẾT - QUYỂN 55

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 56

Phẩm thứ 5: BIỆN VỀ TÙY MIÊN, phần 12

Như thế là đã biện về việc đối trị các Hoặc. Do tu có thể đối trị, trong phần vị thắng tấn, các Hoặc đã đoạn là được đoạn lần nữa chăng? Phần lìa trói buộc đã đạt được có đạt được lần nữa chăng?

Tụng nêu:

*Các Hoặc không đoạn lại
Lìa buộc, có đắc nữa
Tức trị đắc quả sinh
Luyện căn trong sáu thời.*

Luận nói: Các Hoặc đã đoạn do đạt được tự phần mình, vì đạo vô gián, nên tức thì đoạn trừ vĩnh viễn. Thời gian sau lìa thoái chuyển, không có nghĩa đoạn lại, vì đoạn rồi đoạn lại tức là vô ích.

Phần lìa trói buộc đã đạt được tuy không tùy theo lý của đạo dần dần thắng tấn, nhưng khi đạo tăng tiến, thì cùng có lý khởi lại chỗ đạt được hơn hẳn kia. Do lìa trói buộc đắc là thuộc về đạo, nên khi đạo xả bỏ đắc thì phần lìa trói buộc kia cũng xả đắc. Nên các thứ lìa trói buộc có lý đắc lại. Ở đây là dựa nơi chỗ chấp nhận có. Về thời gồm có sáu, nghĩa là: Trị, đạo, khởi, đắc, quả, luyện căn.

Nói câu đối trị sinh là nêu bày chung về hai nghĩa: Nếu căn cứ nơi trụ đối trị này, có công năng chứng đạt, gọi là đạo vô gián, Nếu

căn cứ nơi trụ ở đây, có thể chứng đắc lia trói buộc là nói về đạo vô gián. Nếu căn cứ nơi trụ ở đây chính thức chứng đắc lia trói buộc là nói về đạo giải thoát. Nói đắc quả: Nghĩa là đắc các quả Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, A-la-hán.

Nói luyện căn: Nghĩa là các căn tăng tiến. Do sáu thời này là được đạo chưa từng có, xả bỏ đạo đã từng được, chứng đắc lia trói buộc, nên nói là đắc quả. Nói đã không có sai biệt, như thân tóm bốn quả, tức nên thân tóm luyện căn, do khi chuyển căn, tất được quả, đâu cần nhọc sức nhiều để nói câu luyện căn này? Vì làm rõ luyện căn là khác với đoạn Hoặc quả đắc. Nên ngoài đắc quả, nói luyện căn thì không lỗi. Nhưng đạt được lia trói buộc, tùy theo đối tượng ứng hợp, có đủ sáu thời, cho đến chỉ hai. Nghĩa là hệ thuộc cõi dục do kiến bốn đế đoạn và hệ thuộc cõi sắc, vô sắc do kiến ba đế đoạn. Phần lia trói buộc đã có được gồm đủ sáu thời. Nơi cõi sắc, vô sắc do kiến đạo đế đoạn, phần lia trói buộc đã đạt được chỉ đủ năm thời. Do lúc đối trị sinh tức là đắc quả. Nói đắc quả xong, không nói là đối trị sinh. Tu đạo đoạn năm phẩm lia trói buộc thuộc cõi dục, cũng năm thời đạt được, trừ quả Dự lưu. Đạt được lia trói buộc của phẩm thứ sáu, chỉ có bốn thời, khi đắc quả do đối trị sinh, vì không có riêng khác, nên phẩm thứ bảy, thứ tám cũng chỉ có bốn thời, vì trong bốn thứ đắc quả, trừ hai quả trước. Đạt được lia trói buộc của phẩm thứ chín, chỉ có ba thời, cũng khi đối trị sinh, tức là đắc quả. Trong đối tượng đoạn của tu đạo thuộc cõi sắc, vô sắc, chỉ trừ lia trói buộc của phẩm thứ chín nơi xứ Hữu đảnh. Phần lia trói buộc còn lại cũng chỉ có ba thời. Vì trong bốn thứ đắc quả, đã trừ ba thứ trước. Nên đắc phẩm thứ chín của xứ Hữu đảnh chỉ có hai thời, do đắc quả từ đối trị sinh là đồng một thời. Ở đây là căn cứ theo căn độn chậm để nói. Nếu căn cứ theo căn lợi nhanh thì trong các phần vị trước đã trừ chỗ đạt được do luyện căn.

Há không phải là tám địa đã chấp nhận do đạo thể tục đoạn, nên chia làm hai thứ, khi đối trị sinh thì đạt được không như vậy.

Ở đây là nói đạt được dần dần. Hoặc ở đây chỉ căn cứ theo vô lậu đạt được. Nếu dựa nơi chỗ vượt thứ lớp thì chung nơi hữu lậu đạt được. Tức trong tám địa nhiệm của đạo thế tục, tùy theo đây là ít nhiều. Người nhập Thánh đạo thì đạt được là trói buộc, tùy theo đối tượng ứng hợp đều có đủ sáu thời, cho đến chỉ một thời. Do lợi căn nên trừ thời luyện căn. Nghĩa là trong cõi dục trước hết là đoạn trừ năm phẩm, do người đã nhập kiến đế. Năm phẩm là trói buộc do kiến đạo kia đoạn, là gồm đủ sáu thời. Nghĩa là có hai thứ thời của tự đối trị sinh và thời đắc quả, nên bốn thành sáu. Năm phẩm là trói buộc do tu đạo đoạn chỉ có năm thời đạt được trừ quả Dự lưu. Người nhập kiến đế trước đoạn sáu phẩm. Nghĩa là sáu phẩm là trói buộc do kiến đạo kia đoạn, cũng là năm thời đạt được trừ một như trước. Sáu phẩm là trói buộc do tu đạo kia đoạn, chỉ đạo thế tục khi đối trị sinh thì đạt được, tất không khởi đối trị vô lậu kia, là thuộc về đạo của hướng, quả Nhất lai,. Không phải khi trụ nơi quả khởi đạo hướng quả kia, vì trụ nơi quả hơn hẳn, không khởi pháp thua kém. Trước đoạn tám phẩm do người nhập kiến đế, tám phẩm là trói buộc do kiến đạo kia đoạn cũng có năm thời đạt được, trừ một như trước. Sáu thứ là trói buộc trước do tu đạo kia đoạn, chỉ có một thời đạt được như trước, nên biết. Bảy, tám thứ là trói buộc chỉ có bốn thời đạt được. Nghĩa là hai đối trị sinh và hai đắc quả. Trước đoạn chín phẩm, dựa vào địa vị chí nhập kiến đế. Nghĩa là chín phẩm là trói buộc do kiến đạo kia đoạn, cũng có bốn thời đạt được như trước, nên biết. Dựa vào địa căn bản, nhập kiến đế, là chín phẩm là trói buộc do kiến đạo kia đoạn, cũng chỉ một thời đạt được như trước, nên biết. Căn bản không phải là đối trị đoạn nơi cõi dục. Nếu dựa vào vị chí, hoặc dựa nơi căn bản, thì chín phẩm là trói buộc do tu đạo kia đoạn, cũng chỉ một thời đạt được như trước nên biết. Tất không khởi đối trị vô lậu kia, vì thuộc về đạo của hướng, quả Bất hoàn. Trước đoạn bảy địa trên nhập kiến đế, là kiến ba đế kia đoạn trừ bảy địa, là trói buộc cũng có bốn thời đạt được như trước nên biết. Kiến đạo đế đoạn

trừ bảy địa lia trói buộc, chỉ có ba thời đạt được. Nghĩa là một đôi trị sinh và hai đắc quả. Đôi trị vô lậu sinh, tức là đắc quả. Bảy địa lia trói buộc do tu đạo kia đoạn, chỉ có ba thời đạt được, là hai đôi trị sinh và một đắc quả. Người lia đủ tám địa nhập Thánh đạo, trong phần vị kiến đạo, tu đạo đã đoạn trừ Hoặc của xứ Hữu danh. Kiến ba đế đoạn trừ lia trói buộc có ba thời. Nghĩa là một đôi trị sinh và hai đắc quả. Kiến đạo để đoạn trừ lia trói buộc chỉ có hai thời, do khi đôi trị sinh, tức là đắc quả. Tu đạo đoạn trừ tám phẩm lia trói buộc chỉ có hai thời. Nghĩa là hai đôi trị sinh và một đắc quả. Lia trói buộc thứ chín được đoạn chỉ có một thời đạt được, do khi đôi trị sinh, tức là đắc quả. Các phần lia nhiễm trong phần vị kiến đạo, tu đạo tiến tới đoạn các thứ còn lại, căn cứ theo đây nên nói. Do nhân nào khi chứng đắc quả sau, lại được thời gian trước đã đoạn lia trói buộc? Là do chí giáo. Nghĩa là trong Khế kinh đã dựa nơi lúc chính thức chứng đắc quả A-la-hán, nói câu như thế: Nên nhận biết như thế, nên thấy rõ như thế. A-la-hán kia từ tâm dục lậu đạt được giải thoát, cho đến nói rộng. Do trong phần vị này cũng đạt được đôi trị do nhầm chán cùng pháp trí vô học, thuộc cõi dục, biết được chỗ lia trói buộc kia cũng nên đạt được trở lại. Trước nói đoạn dứt sáu phẩm, chín phẩm thuộc cõi dục, nhập kiến đế, người kia trước do tu đạo đoạn sáu phẩm, chín phẩm lia trói buộc. Không có vô lậu đạt được, là vĩnh viễn không đạt được hay là tạm thời không đạt được?

Nên quyết định nói người kia vĩnh viễn không đạt được.

Há không phải chứng đắc A-la-hán, lúc ấy tất đạt được các vô lậu đắc của tất cả lia trói buộc, do kiến đạo tu đạo đoạn nơi thời trước. Nếu đã đoạn lia trói buộc nơi thời trước kia, thì có vô lậu đắc, thời nay xả. Nghĩa là đối với người kia (A-la-hán) nay nên đạt được vô lậu đắc. Nếu trước không có, thì thời nay cũng không có. Khi đắc lia trói buộc, chỉ là tự đối trị khởi. Và khi bỏ đạo kém, được pháp hơn, nên các hữu tình trước hết dựa nơi tính lực căn bản, nhập kiến

đề, khi được vô học, đầu thể từ tâm dục lậu đạt được giải thoát. Căn cứ nơi người dựa vào vị chí, nhập kiến đế và theo thứ lớp để nói, nên không có lỗi.

Hoặc các vị chứng đắc A-la-hán, nhất định được quả vô học thuộc về phẩm pháp trí. Đối trị do nhàm chán, vì đây nên thường có thể nhàm chán cõi dục, khiến kiết của cõi dục không còn khả năng trói buộc.

Dựa vào đây nên mới nói A-la-hán kia từ tâm dục lậu đạt được giải thoát. Do đó tức giải thích Khế kinh đã nói: Quả A-la-hán đã vĩnh viễn đoạn trừ giận dữ, căn cứ theo nhàm chán, kinh kia nói là đoạn.

Nếu như vậy thì vì sao dẫn Khế kinh này để khi chứng quả sau đạt được phân lìa trói buộc trước?

Kinh nói từ tâm dục lậu đạt được giải thoát, tức có đủ hai nhân, vì có một nhân. Nghĩa là đối với dục, lìa trói buộc đạt được. Vô lậu đạt được vì có hai nhân, nên nói tâm giải thoát dục lậu.

(1) Đắc quả vô học kia là lìa trói buộc đạt được.

(2) Đắc quả vô học kia là từ đối trị do nhàm chán.

Nếu không đắc thì chỉ do một nhân, nên nghĩa của Khế kinh này đều thành lập. Về nghĩa lý trong kinh này, như trước đã biện.

Lại, vì sao nhận biết đắc quả A-la-hán là đã lìa trói buộc nơi hai cõi? Tất cả bỏ học đắc để đạt được vô học đắc không phải là cõi dục chẳng?

Quả vị học nhất định nên trước hết phải đắc lìa trói buộc kia. Nghĩa là nếu như trước lìa nhiệm của xứ vô sở hữu, khi tùy thuận nương dựa nơi địa nào nhập kiến đế, tất đạt được đối trị đoạn vô lậu, đã đoạn trừ các kiến của hai cõi. Đối tượng đoạn của kiến đạo kia là một đối trị đoạn, đã đoạn tức khắc. Nên khi kiến đạo của địa trên hiện

ở trước, tất vì tu đạo của địa dưới ở vị lai, nên tính lự biến khắp của địa dưới có thể làm đổi trị đoạn của địa trên.

Há không phải là đã lìa nhiễm của xứ vô sở hữu, dựa vào định thứ ba khi cùng nhập kiến đế, nên tu kiến đạo của địa trên ở vị lai, đồng là đổi trị đoạn xứ Hữu đảnh. Không như vậy thì người chưa lìa nhiễm của địa này, tức khi dựa vào địa này để nhập kiến đế, thì kiến đế của tự địa và các địa trên đã đoạn, khi kiến mỗi mỗi đế, tức có thể đoạn trừ tức khắc. Như có người chưa lìa nhiễm của định thứ tư, khi dựa vào định thứ tư để nhập kiến đế, thì đoạn trừ tức khắc nhiễm của năm địa do kiến đạo đoạn. Cho đến chưa lìa nhiễm nơi tính lự thứ nhất, khi dựa vào tính lự thứ nhất để nhập kiến đế, thì đoạn trừ tức khắc nhiễm của tám địa do kiến đạo đoạn. Vì địa trên từng không có đoạn nhiễm của địa dưới, nên không phải tính lự thứ tư cùng với tính lự thứ ba, pháp đã đổi trị tất cả đều đồng. Do đây, đã lìa nhiễm của tính lự thứ ba, khi dựa vào tính lự thứ ba cùng nhập kiến đế, tuy địa trên có thể đổi trị tự địa và địa trên nhưng không phải cùng với đối tượng đổi trị của địa dưới, là luôn đồng. Thế nên dựa vào địa dưới thì không thể tu địa trên. Các phần vị phạm phu dùng đạo thế tục để đoạn trừ các thứ nơi đối tượng đoạn của kiến đạo, lìa trói buộc hiện có chỉ do uy lực của kiến đạo nơi địa dưới, đối với tự địa và địa trên thì vô lậu đặc khởi. Nghĩa là dựa vào kiến đạo của địa trên hiện tiền, tất tu kiến đạo của địa dưới ở vị lai. Do uy lực của kiến đạo nơi địa đó, nên lìa trói buộc của địa dưới, đạt được vô lậu đặc, vì không phải là địa trên. Do đây, quả vị hữu học nhất định nên thuộc khắp về cõi sắc, vô sắc. Kiến đạo đoạn lìa trói buộc đặc là vô lậu đặc không phải cõi dục, lý đó được thành. Cõi dục chỉ do kiến đạo của địa vị chí đã đoạn.

Há không phải nên như định thứ tư v.v... không phải là đổi trị địa dưới của định thứ ba v.v...?

Nhưng kiến đạo của định thứ tư hiện tiền tức có thể tu tất cả kiến đạo thuộc về địa dưới ở vị lai. Do sức của đạo kia nên đổi với

chỗ lia trôi buộc do kiến đạo đoạn của các địa dưới đã đạt được vô lậu đắc.

Như thế, căn bản tuy không phải là đối trị cõi dục, nhưng kiến đạo của địa căn bản hiện tiền, tức nên tu tất cả kiến đạo thuộc về địa vị chí ở vị lai. Do sức của đạo kia, tức nên ở nơi lia trôi buộc thuộc cõi dục do kiến đạo đoạn đạt được vô lậu đắc.

So sánh này không cân xứng. Kiến đạo có hai: (1) Đối trị cõi dục. (2) Đối trị cõi trên.

Đối trị cõi dục có ba. Nghĩa là đối trị do đoạn, đối trị do nhàm chán và đối trị phần xa. Đối trị cõi sắc, cõi vô sắc có ba thứ cũng như vậy.

Trong ba thứ đối trị cõi dục, thứ nhất là đối trị do đoạn, chỉ thuộc về địa vị chí, hai đối trị còn lại thì chung cho cả sáu địa.

Ba thứ đối trị hai cõi trên đều chung nơi sáu địa, nhưng kiến đạo của đối trị do đoạn nơi hai cõi trên, chỉ có thể đối trị nhiệm của tự địa và địa trên. Kiến đạo của đối trị còn lại cũng đối trị địa dưới. Địa trên tuy không phải đối trị do đoạn của địa dưới, nhưng khi kiến đạo của địa trên hiện ở trước, thì tu khắp kiến đạo của địa dưới ở vị lai, vì địa dưới cùng với địa trên là đồng đối tượng đối trị. Nên không có kiến đạo của đối trị do đoạn nơi cõi dục, có thể cùng với căn bản đồng một đối tượng đối trị. Có thể khiến kiến đạo của địa căn bản hiện ở trước, tức có thể tu kiến đạo của đối trị do đoạn, là pháp của cõi dục do kiến đạo đoạn, thuộc về địa vị chí ở vị lai.

Do sức của đạo kia, nên có thể ở nơi lia trôi buộc do kiến đạo đoạn thuộc cõi dục đã đạt được vô lậu đắc. Nên thuyết kia đã dẫn để so sánh không cân xứng. Các đối trị phần xa, đối trị do nhàm chán nơi cõi dục của địa căn bản, ba thứ đối trị của cõi sắc, cõi vô sắc, khi kiến đạo hiện ở trước, tức trở lại tu vị lai thuộc địa vị chí.

Như thế, hai thứ, ba thứ đối trị không phải do vị lai, vì sức của đối trị phần xa đối trị do nhàm chán nơi cõi dục, liền ở nơi lìa trói buộc thuộc cõi dục do kiến đạo đoạn đã đạt được vô lậu đắc. Chỉ do sức của đối trị do đoạn, là có thể đoạn trừ trói buộc đã có được, nên các kẻ lìa dục trước, nếu dựa vào định vị chí nhập kiến đế, thì kiến đạo của các thứ đối trị phần xa, đối trị do nhàm chán nơi cõi dục, khi hiện ở trước tức cũng tu vị lai, theo đối trị do đoạn nơi cõi dục, đạo của địa đối trị do đoạn nơi cõi dục đang hiện ở trước.

Do lý như thế, nên không phải người trước lìa dục nhập kiến đế, đều ở nơi lìa trói buộc của cõi dục do kiến đạo đoạn đã đạt được vô lậu đắc. Các người trước đã lìa dục nhập kiến đế, cuối cùng không có chấp nhận lìa trói buộc hiện có nơi cõi dục do tu đạo đoạn đã đạt được vô lậu đắc. Vì vị chí thâm tóm do tu đạo đoạn nơi cõi dục, đối trị do đoạn gồm thâm tu đạo vô lậu, hiện tiền ở trong thân của quả Bất hoàn và tu vị lai đều cùng phi lý, vì lý không chấp nhận có quả Bất hoàn ở trong thân, mà có đạo của hai hướng Nhất lai, Bất hoàn. Nên các hữu tình trước đã lìa nhiễm của xứ vô sở hữu, nhập Thánh đạo, chỉ trừ Bồ-tát, số còn lại cũng nhất định ở nơi lìa trói buộc của hai cõi, tất cả do tu đạo đoạn đạt được vô lậu đắc. Hành giả kia tất đều ở nơi đạo của tự quả thù thắng thuộc hai cõi do tu đạo đoạn đã hiện tiền khắp.

Nghĩa lý như thế do gì để chúng biết?

Nói Thánh giả sinh nơi tĩnh lự thứ tư, các địa trở lên nhất định thành tựu lạc căn. Và nói Thánh giả sinh ở cõi vô sắc, nhất định tham hữu sắc đều dứt hết, vì đoạn nhận biết khắp đã đạt được.

Bồ-tát do đâu không cũng như thế?

Không do tất cả công đức của gia hạnh có thể hiện ở trước, nên như định diệt v.v... Nghĩa là hàng Thanh văn, Độc giác không có công sức tự tại, có thể vượt qua gián đoạn, khởi các đạo đối trị, muốn

chứng đạo sau, tất nhờ ở đạo trước, do là gia hạnh mới có khả năng chứng. Bồ-tát cũng có công sức vượt khởi, vì ở trong các pháp cùng liên tiếp đã được gia hạnh rộng của trí thù thắng.

Nếu như vậy thì Bồ-tát nên ở trong kiến đạo, không khởi phẩm Pháp trí, chỉ khởi phẩm Loại trí, vì nhân đồng với trước, nên không có sự việc như thế. Ở nơi uẩn sắc, vô sắc có trí vô ngã sinh, tất do có chấp thọ uẩn nơi trí vô ngã làm trước. Hoặc địa của nghiệp đầu tiên ở nơi phạm pháp loại, theo thứ lớp trong quán, từng tận lực hành tập xuyên suốt. Tiếp sau là quán khổ theo pháp thể đệ nhất có hiện quán khổ, kiến đạo nối tiếp sinh, vì tất cả đều tự nhiên khởi như trước. Hoặc ở phần vị phạm phu từ vô thủy đến nay, thường do thế gian có trí lừa dối, khi dễ, quán sát khổ, tập, diệt, đạo nơi cõi dục, cõi sắc, nên tuy đã đoạn Hoặc của hai cõi dục, sắc do kiến đạo đoạn, là dùng trí không có lừa dối của xuất thế, trở lại quán sát khắp. Bồ-tát cũng tu đạo đối trị kia, các thứ lìa nhiễm ở trước, tùy theo chỗ ứng hợp, về sau kiến đạo sinh, đến phần vị trụ quả, chương ngại của đạo quả thù thắng thì trước đã trừ, nên được đạo quả thù thắng này thì có lỗi gì?

Thừa nhận nghĩa như vậy, tức là khéo thông hợp phẩm mười môn, nêu rõ cũng là khéo an lập. Cho Bồ-tát thành tựu tu đạo đoạn trừ phẩm hạ, lý vô vi không nên như thế. Lại, người trụ nơi quả đạt được không phải đạo quả là trái với Tỳ-bà-sa. Không phải khi trụ nơi quả chưa hướng đến quả sau, có thể có nghĩa đã được không phải đạo quả. Lại, về lý tất nhiên không phải ở phần vị đối trị do đoạn này hiện ở trước, vì sao do vị kia có thể đạt được đạo đối trị do đoạn này ở vị lai. Lại, nhận thấy kẻ bị trói buộc đủ dần dần đắc quả. Về sau khi thành tựu đạo quả thù thắng, đạo thuộc về quả, tất không hiện hành. Các người trước đã lìa nhiễm, đến khi đắc quả, nếu có cũng đạt được lý của đạo quả vượt hơn thì quả kia thâm tóm đạo, nên vĩnh viễn không hiện hành. Lại, không phải trụ nơi xứ Hữu danh, do kiến đạo đế đoạn, khi đối trị do đoạn, cũng có đạt được lý của đối trị đoạn, do các thứ tu đạo đoạn

nơi cõi dục. Lại, khi các người đạt được đạo quả thù thắng, tùy theo chỗ ứng hợp, cũng đạt được các đạo thể tục, vì đạo thể, xuất thể là cùng hệ thuộc. Nếu trước lìa nhiễm, tùy theo chỗ thích ứng, về sau kiến đạo sinh, đến phần vị trụ quả, tất cũng đạt được đạo quả thù thắng. Nghĩa là khi đắc quả Dự lưu, nên tu tục trí, vì đồng đối trị, nên đồng lìa chướng. Do đây, tôi nói đạt được lìa trôi buộc hợp giáo, thuận lý, là khéo an lập. Tức các người lìa trôi buộc, ở trong phần vị của mỗi quả kia, được nhận biết khắp, gọi là tùy theo phần hơn để lập. Nhận biết khắp có hai: (1) Nhận biết khắp do trí. (2) Nhận biết khắp do đoạn.

Nhận biết khắp do trí: Thể tức là tuệ.

Có thuyết nói: Đây là chung cho hữu lậu, vô lậu.

Tuệ hữu lậu: Nghĩa là trừ tác ý thắng giải tương ưng, phần còn lại là phân biệt về pháp tánh của thế gian, có thể nhận lấy tự tướng, cộng tướng của các pháp. Do văn, tư tạo thành cùng noãn, đảnh, nhãn, pháp thể đệ nhất v.v... là tuệ do tu tạo thành.

Tuệ vô lậu: Nghĩa là tuệ của kiến đạo, tu đạo, vô học đạo xuất thế gian. Tuệ hữu lậu trước thuận với trí vô lậu, vì tánh hiện quán, nên cũng gọi là nhận biết khắp. Như Khế kinh nói: Khi ta hành tư duy như lý như thế, hiện quán thật sinh, liền nhận biết già chết do sinh nên có. Lại nói: Đối với một pháp, chưa thấu đạt, chưa nhận biết khắp, Ta nói là không thể tạo ra biên vực tận cùng của khổ, vì không phải tuệ vô lậu nhận biết khắp về tất cả pháp. Nên trí nhận biết khắp cũng chung nơi tuệ hữu lậu. Chỉ tuệ vô lậu là trí nhận biết khắp, là ý chính trong tông của tôi đã thừa nhận. Như nói: Vì đối với pháp chưa hiện quán, khởi hiện quán, nên tư duy nhận lấy uẩn, không phải do văn v.v... tạo thành tuệ thể tục có thể chứng đắc quả Dự lưu đến quả A-la-hán để nói là quả Dự lưu v.v... do chín căn đạt được.

Lại, trong Khế kinh Chuyển Pháp Luân đã nói: Vì tuệ vô lậu nhận biết khắp về khổ v.v..., nên biết đây tức là vị tri đương tri căn.

Nhưng Bồ-tát nói: Hiện quán thật sinh, nghĩa là tuệ ở thế gian, giả lập danh xưng hiện quán, vì hành tướng kia chuyển biến giống như hiện quán. Nói đối với một pháp chưa thông đạt v.v... Nghĩa là dựa nơi pháp này, nếu chưa nhận biết khắp, chướng khổ đã cùng tận, nên mật nói thì không lỗi. Vì thế nhất định tuệ vô lậu mới được mang tên nhận biết khắp.

Nhận biết khắp do đoạn: Thể tức là lia trời buộc (Ly hệ), là có khả năng nhận biết khắp, nên gọi là nhận biết khắp.

Là tên gọi khác của trí, vì sao gọi là đoạn? Vì là quả của trí này, nên như nghiệp (nhân) nhưng hiểu là quả. Nghĩa là như Khế kinh nói: Sáu xứ gọi là nghiệp, là quả của nghiệp. Lại nêu: Vô vi nên quả gọi là giải, là quả của giải. Như thế nhận biết khắp gọi là đoạn, không có lỗi.

Nếu như vậy thì quả của nhãn tức nên không phải là nhận biết khắp?

Sư Tỳ-bà-sa giải thích như thế này: Các nhãn đều là quyền thuộc của trí, nên ở nơi đối tượng tạo tác của nhãn, lập tên trí tạo tác. Như công việc của quan làm, cũng được gọi là việc làm của vua.

Có Sư khác giải thích: Các đạo giải thoát đối với đối tượng đoạn trừ đã đạt được cũng có công năng, do ở nơi đoạn dứt đạt được ấy đã có thể nhận giữ, khiến các thứ trời buộc có được không còn sinh nữa. Do đây quả của nhãn có nghĩa quả của trí.

Giải thích này không hợp lý, vì nói về các thứ đoạn trừ chỉ là các đạo vô gián. Vì quả sĩ dụng, quả ly hệ, hoặc đẳng trì kim cang dụ đều tương ứng với vô lậu. Sức của trí thông sáng, có khả năng tập hợp chung các đoạn, vì ly hệ vô lậu đã đạt được, nên bấy giờ, quả của nhãn cũng thành quả của trí. Dần dần đắc quả, là cùng được quả Nhất lai, Bất hoàn là nhãn. Vô vi đã thành quả của trí.

Thừa nhận ba thứ như thân kiến v.v... là thuận với kiết phần dưới đã vĩnh viễn đoạn trừ. Vì vô vi gọi là quả của trí, nên nêu rõ ba pháp còn lại là quả của trí. Là mỗi mỗi đạo đoạn trừ đã đạt được lia trôi buộc, mỗi thứ đều lập một nhận biết khắp. Hay là tất cả đạo đoạn trừ đã đạt được lia trôi buộc lập chung một nhận biết khắp?

Cả hai đều cùng không đúng, vì có lỗi rất rộng, rất lược.

Nếu như vậy thì thế nào? *Tụng nêu:*

*Đoạn biết khắp có chín
Dục một, hai đoạn một
Hai đều một, hợp ba
Cõi trên ba cũng thế
Còn năm thuận phần dưới
Sắc tất cả đoạn ba.*

Luận nói: Các đoạn lập chung chín thứ nhận biết khắp. Chỉ lập chín duyên như phần sau sẽ biện. Những gì gọi là chín thứ nhận biết khắp? Lại như phiền não v.v... hệ thuộc ba cõi do kiến đế đoạn, đoạn lập sáu thứ nhận biết khắp. Nghĩa là hai bộ đầu thuộc cõi dục về đoạn lập một thứ nhận biết khắp. Nói hai bộ đầu, tức là làm rõ do kiến khổ và kiến tập đoạn trừ. Hai bộ tiếp theo về đoạn, mỗi bộ đều lập một thứ nhận biết khắp. Nói hai bộ tiếp theo là nêu rõ do kiến diệt, kiến đạo đoạn. Như cõi dục có ba, thì hai cõi trên cũng như thế. Nghĩa là thuộc về hai cõi sắc, vô sắc, cũng hai bộ đầu về đoạn lập một thứ nhận biết khắp. Hai bộ tiếp theo mỗi bộ đều lập một thứ nhận biết khắp hợp là ba (cõi dục ba là sáu). Còn lại do tu đạo đoạn ở ba cõi, các phiền não v.v... được đoạn, lập ba thứ nhận biết khắp. Nghĩa là đoạn trừ phiền não v.v... hệ thuộc cõi dục do tu đạo đoạn lập một thứ nhận biết khắp. Nên biết tức là năm kiết thuận phần dưới, đều nhận biết khắp hết và đã lập trước. Đoạn trừ phiền não v.v... thuộc cõi sắc do tu đạo đoạn lập một thứ nhận biết khắp. Nên biết đây tức là đều nhận biết khắp về sắc ái. Đoạn trừ phiền não

v.v... thuộc cõi vô sắc do tu đạo đoạn lập một thứ nhận biết khắp, tức tất cả kiết vĩnh viễn đều nhận biết khắp. Nhận biết khắp này cùng với trước hợp lập làm một. Nên ba thứ này và sáu thứ trước gồm lập làm chín thứ nhận biết khắp.

Như trong kiến đạo, chỉ phiền não v.v... do kiến đạo đoạn trừ, thì được mang tên nhận biết khắp. Như thế, trong tu đạo cũng chỉ do tu đạo đoạn không là một. Chỉ do tu đạo đoạn hai chung cho kiến, tu.

Đã nói về cùng với trước mà kiến lập. Sẽ nói về hai thời tập hợp nhận biết khắp. Nếu khác với đây thì không nên nói. Năm kiết thuận phần dưới hết là nhận biết khắp hết tất cả.

Vì nhân duyên gì nơi hai cõi sắc, vô sắc kiến đoạn, pháp đoạn hợp lập làm nhận biết khắp? Còn trong phần đoạn trừ do tu đạo đoạn đều kiến lập riêng? Như đối trị khởi mà kiến lập. Nghĩa là như các uẩn của cõi sắc là vô ngã, thì các uẩn của cõi vô sắc là vô ngã cũng như thế, do kiến đạo đoạn kia không có sự đồng, vì không phải thân đều cùng có, nên đối trị cũng đồng. Như đẳng chí trong vô sắc là thù thắng, còn đẳng chí của cõi sắc thì không như thế. Tu đạo đoạn kia vì có sự riêng nên đối trị không đồng, vì thế đã lập riêng.

Như vậy là đã lập chín thứ nhận biết khắp, nên biện ở trong đó có bao nhiêu thứ là quả đạo nào? *Tụng nêu:*

*Trong đó, quả nhãn sáu
Ba còn là quả trí
Quả vị chỉ tất cả
Căn bản năm hoặc tám.
Quả biên vô sắc một
Ba căn bản cũng thế
Quả tục, hai Thánh chín
Pháp trí ba, Loại hai.*

*Quả phẩm Pháp trí sáu
Quả phẩm Loại trí năm.*

Luận nói: Ở trong chín thứ nhận biết khắp này, nên trước hết là biện về đạo làm quả cho nhãn trí có sai biệt. Quả của nhãn có sáu. Nghĩa là hệ thuộc ba cõi do kiến đạo đoạn, pháp đoạn, có sáu thứ nhận biết khắp. Quả của trí có ba. Nghĩa là tất cả kiết thuận phần dưới, sắc ái đều nhận biết khắp. Do ba nhận biết khắp này là quả của tu đạo. Do đây đã biện về quả của kiến đạo, tu đạo. Cùng với địa của tĩnh lự làm quả riêng. Tức quả của các tĩnh lự vị chí có đủ chín. Nghĩa là đây làm chỗ nương dựa để đoạn dứt tất cả. Quả của tĩnh lự căn bản có năm hoặc tám.

Nói năm: Sư Tỳ-bà-sa nêu rõ: Tĩnh lự căn bản, vì không phải là đối trị do đoạn nơi cõi dục.

Nói tám: Tôn giả Diêu Âm giải thích: Tĩnh lự căn bản cũng đối trị do đoạn nơi cõi dục, trừ kiết thuận phần dưới đều nhận biết khắp. Vì pháp kia chỉ là quả của vị chí, không chấp nhận tu là đối trị do đoạn kia, nên tĩnh lự trung gian, như nói về tĩnh lự căn bản.

Há không phải là đã nương dựa nơi tĩnh lự căn bản?

Khi nhập kiến đế, cũng tu vị lai, dựa nơi địa vị chí, đạo đối trị đoạn trừ Hoặc nơi cõi dục. Vì đối trị đoạn đạt được, tức cũng nên chứng minh cho căn bản kia. Pháp của kiến đạo đoạn nơi cõi dục, vô lậu lia trôi buộc đạt được, đâu thể nói căn bản chỉ được năm quả?

Vấn nạn này không hợp lý, vì đối tượng tu nơi bấy giờ là dựa vào đối trị đoạn của địa vị chí, chỉ là đối trị đoạn của cõi sắc, vô sắc. Đạo của địa căn bản đã không thể làm đối trị đoạn nơi cõi dục. Phần vị hiện khởi kia vì sao có thể tu đạo đối trị đoạn nơi cõi dục?

Do đối trị đoạn của vị chí đã tu kia, chỉ đối trị cõi trên, nên quả chỉ có năm.

Lại, vì sao nhận biết đã khởi đối trị khác? Tất không thể tu đạo đối trị khác, vì như tông đã nêu. Nghĩa là đối với sự việc xét chọn, trước là lia nhiễm cõi sắc nhập kiến đế, đến trong phần vị tu thì sắc đều nhận biết khắp. Xứ có đắc, không đắc đã nêu như thế. Có người nói: Khi đã lia nhiễm nơi không xứ, cũng tu các địa tĩnh lự ở vị lai. Há không phải là đã nói về đối trị phần còn lại là tu khác?

Vấn nạn này không đúng. Vì không phải là chứng cứ thật đúng. Nên khi nói đoạn nhiễm của không xứ, tu tĩnh lự, chỉ là tu vị lai đối trị cõi vô sắc, không phải là đối trị cõi sắc, làm chứng.

Há thành pháp này mới chứng pháp khác, không tu đối trị khác?

Có thuyết cho: Chứng cứ này đều cùng không thành. Vì đối tượng tu trong kiến đạo, tu đạo là cùng khác. Nghĩa là kiến đạo của định thứ tư hiện ở trước. Chỉ tu kiến đạo của sáu địa thuộc vị lai, đối tượng tu của tu đạo hiện khởi thì không như thế. Lại, một đạo vô gián trong kiến đạo, đoạn trừ tức khắc tám địa. Tu đạo thì không như vậy.

Lại, đối tượng tu kia có đồng phần, không đồng phần, nhưng hành tướng của trí thì khác. Thế nên đối tượng tu của kiến đạo so với tu đạo kia đều riêng khác.

Lại, trong tu đạo cũng có phần vị hiện ở trước của đối trị khác, tu đạo đối trị khác, như khi lia cõi dục, tu các loại trí. Khi lia cõi sắc, vô sắc, tu pháp trí khổ, tập, tức phần vị kiến đạo, về lý cũng nên như thế.

Lại, tĩnh lự căn bản cũng có thể đối trị cõi dục. Như Đức Thế Tôn nói: Sáu xuất ly nương dựa nơi hỷ làm nhân nương dựa để trụ, liền có thể lia bỏ sáu xuất ly nương dựa nơi ưu v.v... cho đến nói rộng.

Câu *lia bỏ* ở đây là nói về việc lia dục nhiễm. Không phải địa nơi biên của Tông đã thừa nhận có hỷ căn. Do đấy tĩnh lự căn bản cực thành, có thể đối trị cõi dục.

Thế nên quả của địa thuộc tinh lự căn bản có tám thứ nhận biết khắp.

Trong đây, có Sư khác bài bác nói như thế này: Không phải không hiện khởi sức của đạo đối trị đoạn, có thể dẫn vô lậu lìa trói buộc được sinh, gọi đạt được nhận biết khắp. Như quả Sa-môn, như khi đạo thể tục đạt được hai quả, tuy tu đối trị đoạn vô lậu ở vị lai, nhưng không gọi là đắc quả Sa-môn.

Như thế, tinh lự căn bản hiện ở trước, nếu như tu đạo đối trị đoạn cõi dục vị lai, nhưng không do tu đạo kia dẫn dắt lìa trói buộc đắc, nên không thể đạt được quả của tám thứ nhận biết khắp. Sự việc này không có lý sâu xa để thừa nhận quả vị Thánh dùng đạo thể tục, khi lìa các nhiễm, được hai lìa trói buộc đắc của vô lậu, thể tục. Không phải hai trí thể tục, vô lậu đều cùng hành. Vì sức của đạo vô lậu nơi vị lai có khả năng dẫn dắt vô lậu lìa trói buộc được sinh, không phải là quả Sa-môn, cũng không thành chứng, an lập nhân quả cùng với đắc vô lậu lìa trói buộc đắc, về lý đều có riêng khác.

Nói đạo thể tục khi đạt được hai quả, có khi không gọi là quả Sa-môn, là hiện tại, không phải là nghĩa của quả vị lai kia. Do vô lậu đoạn trừ đắc, chướng ngại được đoạn trừ, bấy giờ tất khởi vô lậu đoạn trừ đắc.

Vô lậu đắc này cũng do vô lậu vị lai dẫn khởi, vì sao thành chứng?

Lại, đạo thể tục khi đạt được hai quả, cũng thừa nhận đối tượng đạt được gọi là quả Sa-môn. Đạo giải thoát vô lậu của vị lai v.v... cũng được gọi là quả Sa-môn. Nghĩa là khi đạo thể tục đạt được hai quả, đạo giải thoát vô lậu của vị lai, vì chướng ngại được đoạn trừ, nên phần đạt được đều hiện khởi. Quả kia là quả của Sa-môn nào? Là quả của Sa-môn hiện tại, vị lai. Nghĩa là khi đạo thể tục hiện tiền, là đã có vô lậu đạt được gọi là đạo hiện tại. Đạo kia là quả đẳng lưu

của đạo này, cũng là quả sử dụng của đạo vị lai, vì nhân tương ứng, câu hữu là chung cho ba đời.

Thuyết kia dùng quả sử dụng làm quả Sa-môn ấy, các pháp vô vi vì siêu việt ba đời, nên gọi là quả Sa-môn, lý nào có thể ngăn chặn?

Do đây, thuyết kia chấp tính lự căn bản là quả của tám thứ nhận biết khắp, lý ấy trở lại thành. Nhưng thật sự là không thành, vì chứng đó là không đúng. Lại, thuyết kia đã nói, cho định thứ tư, khi kiến đạo hiện ở trước, thì chỉ tu kiến đạo của sáu địa nơi vị lai, còn tu đạo hiện khởi, thì đối tượng tu có khác, sự việc này không thành chứng. Nghĩa là địa của đối tượng tu tuy lại không đồng, nhưng đều chỉ tu đối trị cõi trên. Tuy địa của đối tượng tu ít có chẳng đồng, lý nào tức khiến tu đối trị khác? Do khi lìa nhiễm của xứ Hữu đảnh thì đạo đối trị khởi, tuy tu vị lai dựa nơi đạo của chín địa, nhưng không thể dùng đối tượng tu khác, tức khiến hành giả có thể tu đối trị khác. Không như vậy thì hành giả kia nên tu đạo thế tục. Lại tức do đây, ở trong kiến đạo, tuy một sát-na, đoạn trừ tức khắc tám địa, mà tu đạo đối trị tám địa, không phải thứ khác.

Tùy đoạn ít nhiều, luôn tu đồng đối trị. Lại, do tu đồng phần, không đồng phần, tướng tu trong kiến đạo, tu đạo có khác, tức chứng đắc kiến đạo không tu vị lai, lý của đạo đối trị khác khéo được thành lập. Vì đối tượng tu của kiến đạo chỉ là đồng phần, như khi các nhãn như tập v.v... hiện tiền, tuy trước đã được nhãn trí như khổ v.v..., không phải kiến tập cùng đối trị đã đoạn, nên ở trong phần vị này không thể tu phần vị kia. Nhưng đạo của địa khác, ở đây có thể tu là đạo của phần vị này đồng đối trị. Hoặc phần vị kiến đạo tuy tu vô lượng công đức ở vị lai, nhưng tại phần vị nhãn thì tu nhãn, không phải pháp khác, ở trong phần vị trí, chỉ có thể tu trí.

Như thế, nhãn trí hãy còn không hề tương tu tập hướng chi là tu vị lai? Nghĩa của đạo đối trị khác có thể thành lập. Lại, trong tu

đạo cũng nhất định không có nghĩa của đối trị khác hiện khởi, tu đối trị khác. Tuy các loại trí khi lìa cõi dục, khi tu lìa cõi sắc, vô sắc, tu khổ, tập pháp trí mà không phải là đối trị đoạn, vì không phải là đối trị, nên tu pháp trí này.

Do đâu tu do nhân nơi nuôi lớn?

Trong phạm biện về trí sẽ hiển bày rộng.

Lại, thuyết kia đã dẫn kinh Ý Cận Hành, căn cứ trong gia hạnh hiện thấy ưu hỷ, vì cùng đối trị, nên nêu bày cũng không lỗi. Hoặ người tu quán, do trước hiện thấy những ham thích dựa vào ưu, có thể bị bức não. Sau, so sánh với quán xuất ly kia dựa vào hành ưu đã đồng với trước, cũng bị bức não. Bèn vui vẻ nên diêu hỷ của định thứ nhất hiện tiền. Nhân hỷ này siêng tu đạo đối trị đoạn trừ ưu, nên cho là nhân nơi hỷ, có thể lìa bỏ ưu. Hoặ xuất ly dựa vào ưu, đối trị đoạn vô gián, cùng diêu hỷ của tĩnh lự thứ nhất hiện tiền, tích tụ hỷ này nơi tâm, mật nói là hiện tại. Xuất ly dựa vào ưu, hỷ gần, có thể cùng đối trị nhau, vì muốn an ủi, khuyên dụ khi gặp xuất ly ưu, đã bị bức não, khiến được an ổn, thư thái, nên tĩnh lự căn bản đối với tất cả thứ, nhất định không thể đối trị đoạn cõi dục. Ai từ bỏ hành vui, dựa vào khổ siêng tu để nhằm chứng đắc ba quả Sa-môn?

Do lý như thế, nên Sư Tỳ-bà-sa nói về quả nhận biết khắp của tĩnh lự căn bản chỉ có năm. Trong đây, tôi có thể lại quyết định lựa chọn rộng, e vì xa nghĩa gốc, nên lại dừng.

Cùng với địa vô sắc làm quả riêng khác. Tức quả của địa biên vô sắc chỉ có một. Nghĩa là nương dựa vào đạo nơi địa phần gần của không xứ, vì được quả nhận biết khắp về sắc ái dứt hết, nên Thánh vị dựa vào đạo tục, xa lìa các nhiễm, quả đoạn đã đạt được, cũng gọi là nhận biết khắp, vì đạt được vô lậu lìa trói buộc đắc. Quả của ba tĩnh lự căn bản trước, cũng chỉ có một. Nghĩa là dựa vào ba định căn bản trước của cõi vô sắc, đạt được quả của tất cả đều nhận biết khắp.

Thế nên do đây đã biện về tính lự, vô sắc, gồm được quả nhận biết khắp nhiều ít riêng khác. Cùng với Tục đạo, Thánh đạo làm quả khác. Nghĩa là hai quả tục, đạo, tức sức của tục đạo, chỉ có thể đạt được thuận với việc đoạn hết kiết phần dưới và quả nhận biết khắp về sắc ái hết, nên quả của Thánh đạo có chín. Nghĩa là sức của Thánh đạo, cho đến có thể vượt qua hai xứ Hữu danh, nên biết hai trong chín là quả chung, bảy quả không chung, chỉ là quả Thánh, nên cùng với pháp loại trí làm quả riêng.

Quả của pháp trí có ba. Nghĩa là sức của pháp trí có thể đoạn trừ Hoặc của ba cõi do tu đạo đoạn. Quả của loại trí có hai. Nghĩa là sức của loại trí đoạn trừ Hoặc của cõi sắc, vô sắc do tu đạo đoạn. Cùng với phẩm pháp loại làm quả riêng. Nghĩa là quả của phẩm pháp trí có sáu. Tức là sáu quả đã đạt được của pháp nhãn, pháp trí ở trước.

Quả của phẩm loại trí có năm: Tức là năm quả đã đạt được của loại nhãn, loại trí ở trước. Nói phẩm là thâm tóm chung trí và nhãn. Trong sáu pháp phẩm bốn là quả không chung, ba thuộc pháp nhãn, một thuộc pháp trí. Hai là quả chung. Nghĩa là hai quả sau cùng, cùng thuộc về hai thứ trí pháp, loại. Trong năm loại phẩm thì ba là quả không chung, đều thuộc về loại nhãn. Hai là quả chung. Nghĩa là hai quả sau cùng, nghĩa như trước đã giải thích.

Do đâu nơi mỗi mỗi đạo đoạn trừ đã đạt được, mỗi mỗi thứ đều không lập làm một thứ nhận biết khắp?

Do khi vĩnh viễn đoạn trừ, nói là nhận biết khắp. Như Khế kinh nói: Ta nay vì ông tuyên nói về nhận biết khắp. Cho đến nói rộng.

Ở đây, những gì gọi là nhận biết khắp?

Nghĩa là tham vĩnh viễn đoạn, sân vĩnh viễn đoạn, si vĩnh viễn đoạn. Cho đến nói rộng. Nói câu vĩnh viễn đoạn là làm rõ về đoạn đã đạt được đều không có tùy buộc mới gọi là nhận biết khắp.

Vì sao gọi là đoạn có tùy buộc? Vì sao gọi là đoạn không có tùy buộc?

Đoạn gồm đủ ba thứ, hoặc bốn thứ duyên, gọi là không có tùy buộc. Không gồm đủ gọi là có. Nghĩa là hoặc có khi đoạn tuy được lia trói buộc đặc nhưng thiếu đặc khác, nên chấp nhận trở lại xả bỏ vĩnh viễn. Hoặc lại có khi đoạn đặc thứ khác tuy sinh, chưa làm tan vỡ phần đầu của sinh tử bền chắc. Do nhiệm của tám địa, tuy thường từng lia, vì chưa có thể làm tan vỡ sinh tử kia, nên trở lại rơi vào ngục của nẻo ác. Hoặc lại có khi đoạn, tuy cũng làm tan vỡ phần đầu sinh tử kia, nhưng phiền não khác trói buộc chưa trừ bỏ, nên đối với nghĩa vĩnh viễn đoạn trừ chưa được viên mãn. Hoặc lại có khi đoạn, các trói buộc khác cũng loại trừ, nhưng cũng chưa có thể vượt qua cõi đã bị hệ thuộc, vì Hoặc đồng loại chưa đoạn trừ trọn vẹn, nên đối với nghĩa vĩnh viễn đoạn, cũng chưa viên mãn.

Các đoạn như thế gọi là có tùy buộc. Thế nên ở nơi đoạn kia, không lập nhận biết khắp. Chỉ đủ ba, bốn duyên trong chín phần vị, đoạn không có tùy buộc mới có thể lập nhận biết khắp.

Vì sao gọi là đủ duyên? *Tụng nêu:*

*Được vô lậu đoạn đặc
Và thiếu hữu thứ nhất
Diệt hai nhân vượt cõi
Nên lập chín biết khắp.*

Luận nói: Pháp do kiến đạo đoạn được đoạn trừ gồm đủ ba duyên, nên liền lập nhận biết khắp. Pháp do tu đạo đoạn được đoạn trừ gồm đủ bốn duyên, nên mới lập nhận biết khắp. Pháp do kiến đạo đoạn được đoạn gồm đủ ba duyên. Nghĩa là được vô lậu lia trói buộc đặc. Vì đã làm tan vỡ xứ Hữu đánh, vì diệt trừ hai nhân. Trong đây phạm phu tuy cũng có lia nhiệm của tám địa, gọi là diệt trừ hai nhân, nhưng là đoạn, không phải là nhận biết khắp, vì thiếu hai duyên khác.

Vị kiến Thánh đế, các đoạn của sát-na thứ hai, thứ ba, tuy có vô lậu lia trói buộc đặc nhưng hai duyên khác thiếu, nên chưa lập nhận biết khắp. sát-na thứ tư, thứ năm tuy cũng đã làm vỡ xứ Hữu đánh nhưng hai nhân chưa diệt, nên không lập nhận biết khắp. Kiến tập đoạn, vì nhân hữu chưa diệt. Vị tập pháp trí, hai bộ của cõi dục đoạn, vì đủ ba duyên, nên được mang tên nhận biết khắp. Vị pháp loại trí của năm sát-na sau, vì đoạn trừ gồm đủ ba duyên, nên đều được mang tên nhận biết khắp.

Pháp do tu đạo đoạn được đoạn trừ gồm đủ bốn duyên. Ba duyên như trên, vượt cõi là thứ tư. Nghĩa là trong các cõi địa chưa vượt qua của Thánh. Thánh kia đoạn đã đạt được, chỉ gồm đủ hai duyên. Nếu đã vượt qua địa, chưa vượt qua cõi, Thánh kia đoạn đã đạt được, cũng thiếu một duyên. Nếu khi vượt qua cõi, thì bốn duyên mới đủ. Tùy chỗ ứng hợp, Thánh kia được mang tên nhận biết khắp.

Há không phải là nên có đủ năm duyên? Nghĩa là thêm Lia đều cùng trói buộc.

Có thuyết khác nói: Duyên này tức là diệt trừ hai nhân và duyên vượt qua cõi nên không nói riêng.

Nếu như vậy cũng chớ nên lập duyên vượt qua cõi, vì vượt qua cõi, cũng tức là diệt trừ hai nhân. Hai nhân cùng trói buộc, tuy dựa vào một vật, nhưng trói buộc cùng với nhân, nghĩa của chúng đều khác. Nghĩa là ở năm bộ, khiến khởi gọi là nhân. Tức ở trong đó, có thể trói buộc, gọi là trói buộc. Lại, khổ trí sinh, tập trí chưa sinh, hai bộ tuy không cùng khiến khởi sức mạnh, nhưng có công năng lần lượt làm tánh nhân.

Nghĩa do kiến tập đoạn trừ Hoặc trói buộc như cũ, vì nghĩa trói buộc do kiến khổ đoạn đều không có, nên không phải diệt trừ hai nhân, tức là lia cùng trói buộc. Lại, không thể nói nghĩa của nhân tức trói buộc, vì vô lậu duyên nơi Hoặc không hệ thuộc tự người khác. Do đây, tông của tôi về hai thứ đều cùng nêu rõ. Nay, không

nói tức chỉ có thể nêu bày. Nói đây kia tự thành nên không thể cho là không khác. Nghĩa của thể vì rộng, nên lại nói về hai nhân. Tuy các phần vị vượt qua cõi, nhưng đều diệt trừ hai nhân, nhưng khi diệt trừ hai nhân không phải là đều vượt qua cõi. Cho nên ngoài diệt trừ hai nhân, đã lập riêng duyên vượt qua cõi, vì diệt trừ hai nhân của ba địa là chưa lập nhận biết khắp. Ai thành tựu bao nhiêu thứ nhận biết khắp? *Tụng nêu:*

*Vị trụ kiến đế không
Hoặc thành một đến năm
Tu thành sáu, một, hai
Vô học chỉ thành một.*

Luận nói: Trong phần vị phàm phu tuy có thể lìa nhiễm, cho đến tám địa cũng không thành nhận biết khắp. Ở trong quả vị Thánh, người dựa vào định vị chí, nhập kiến đế, từ đầu tiên cho đến phần vị tập pháp nhãn, cũng không có nhận biết khắp. Đến phần vị tập pháp trí, tập loại nhãn, chỉ thành tựu một. Đến phần vị tập loại trí, diệt pháp nhãn, liền thành tựu hai. Đến phần vị diệt pháp trí, diệt loại nhãn, liền thành tựu ba. Đến phần vị diệt loại trí, đạo pháp nhãn, liền thành tựu bốn. Đến phần vị đạo pháp trí, đạo loại nhãn, liền thành tựu năm.

Hành giả dựa vào định căn bản, nhập kiến đế: Nghĩa là đến tập loại nhãn, cũng không có nhận biết khắp. Phần vị sau tùy chỗ ứng hợp nên như lý xét chọn. Hành giả trụ nơi phần vị tu đạo, chưa lìa dục, đạo loại trí là đầu, cho đến chưa được hoàn toàn lìa nhiễm của cõi dục. Và lìa dục thoái chuyển đều thành tựu sáu. Đến hoàn toàn lìa dục, vì đạo giải thoát thứ chín đã lìa dục là trước nhất, cho đến đạo vô gián sau cùng đã lìa cõi sắc.

Trước hết, người lìa dục, từ đạo loại trí cho đến trước chưa khởi đạo tận trừ sắc, chỉ thành một nhận biết khắp. Nghĩa là thuận với phần dưới đã diệt hết. Từ sắc ái tận và quả vị vô học, khởi triền sắc thoái chuyển cũng thành một như trước.

Có sắc ái, nghĩa là từ ái sắc vĩnh viễn dứt hết, trước tiên người lia sắc, từ khởi đạo tận trừ sắc, đến trước chưa hoàn toàn lia vô sắc ái thì thành hai: Tận trừ kiết phần dưới, tận trừ ái sắc. Từ vô học thoái chuyển khởi triền vô sắc thành hai tên gọi nhận biết khắp. Như trước nói trụ nơi quả vị vô học chỉ thành tựu một. Nghĩa là tất cả kiết vĩnh viễn dứt hết là nhận biết khắp. Nếu dựa nơi căn bản, khi đạo loại trí nhập chánh quyết định, thì phần đoạn trừ hiện có kia cũng thuận đoạn trừ kiết phần dưới mang tên là nhận biết khắp. Đâu thể thừa nhận quả của định căn bản, chỉ có năm thứ nhận biết khắp?

Chỉ có pháp do kiến đạo đoạn của cõi sắc, vô sắc được đoạn, mang danh xưng nhận biết khắp kia, nên không có lỗi.

Do đâu chỉ pháp này cũng được mang tên kia?

Vì chứng đắc dần dần quả Bất hoàn. Nghĩa là ở trên phần đoạn này, lập tên gọi kia. Lại, trước hết tục, đạo đã đoạn phần dưới. Nay, do sức của Thánh đạo khiến vĩnh viễn không sinh, nên phần đoạn trừ đã đạt được kia giả nói là quả này. Nay thật sự không được đoạn nhận biết khắp cõi dục. Vì thế ở đây nên nêu ra bốn trường hợp: Nghĩa là nếu sắp được đoạn thì cũng sắp được nhận biết khắp chăng?

Hoặc có sắp được đoạn, không phải là sắp được nhận biết khắp. Nghĩa là trong các phần vị, sắp được đoạn, chưa đối với đoạn kia, sắp lập nhận biết khắp.

Hoặc sắp được nhận biết khắp, không phải là sắp được đoạn. Nghĩa là người chưa lia dục, nhập kiến đế, đối với tập pháp nhãn trong phần vị đang diệt, các pháp được đoạn do kiến khổ đoạn nơi cõi dục, sắp được nhận biết khắp vì chúng duyên gồm đủ, không phải sắp được đoạn, vì trước đã được. Ở trong phần vị tập loại nhãn đang diệt, các pháp được đoạn do kiến khổ đoạn nơi hai cõi, trước đã lia các dục. Nếu người dựa vào định căn bản nhập kiến đế, thì trong phần vị đang diệt của ba loại nhãn sau, tùy đối tượng thích hợp với các thứ đã

đoạn trước của người kia, pháp do kiến đạo đoạn nơi cõi sắc, vô sắc được đoạn. Pháp do kiến đạo, tu đạo đoạn nơi cõi dục kia được đoạn, đối với tất cả phần vị, không phải là sắp được đoạn, vì trước đã được, nên không phải là sắp được nhận biết khắp. Vì đây không phải là đối trị kia. Nếu người dựa vào định vị chí nhập kiến đế, thì trong phần vị đang diệt của ba pháp loại nhãn, tùy theo đối tượng thích hợp của chúng các thứ đã đoạn trước của người kia, pháp do kiến đạo đoạn của các cõi dục, sắc, vô sắc được đoạn. Ở phần vị tu đạo, lià nhiễm cõi dục, trong phần vị đang diệt của vô gián thứ chín, kiến đạo đoạn của ba cõi và pháp do tu đạo đoạn của tám phẩm cõi dục được đoạn, lià trong phần vị đang diệt của vô gián thứ chín thuộc định tứ tư. Chín phẩm của ba định trước, tám phẩm của định thứ tư, trước hết là lià sắc. Pháp do tu đạo đoạn nơi chín phẩm của bốn địa được đoạn. Trong phần vị đang diệt của định kim cương, tất cả đoạn của pháp tu đạo đoạn chín phẩm của bốn địa. Trong phần vị đang diệt của định kim cương dụ, tất cả pháp đã đoạn của phần vị trước được đoạn.

Hoặc sắp được đoạn cũng là sắp được nhận biết khắp. Nghĩa là trong các phần vị sắp được đoạn, cũng đối với đoạn kia sắp lập nhận biết khắp. Nói các phần vị này là làm rõ về đạo vô gián. Pháp đã đoạn của chính mình được đoạn, sắp được mang tên nhận biết khắp. Như người chưa lià dục nhập kiến đế, ở trong phần vị đang diệt của tập pháp nhãn, pháp do kiến tập đoạn nơi cõi dục được đoạn, ở trong phần vị đang diệt của tập loại nhãn, pháp do kiến tập đoạn của hai cõi được đoạn. Như thế, cho đến ở trong phần vị đang diệt của đạo loại nhãn, pháp do kiến đạo đoạn nơi hai cõi được đoạn. Các người trước đã lià nhiễm nhập kiến đế, như chỗ ứng hợp nên tư duy. Trong phần vị tu đạo, đối với sự việc lià cõi dục, lúc nhiễm của xứ Hữu danh cùng tính lự thứ tư, pháp được đoạn do vô gián thứ chín đoạn.

Hoặc không phải là sắp được đoạn cũng không phải là sắp được nhận biết khắp. Nghĩa là trừ các tướng đã nói như trước.

Vì sao quả Bất hoàn, A-la-hán tập hợp chung các đoạn, lập một nhận biết khắp? *Tụng nêu:*

*Vượt cõi vì đắc quả
Hai xứ tập biết khắp.*

Luận nói: Gồm đủ hai duyên, nên đối với đoạn đã đạt được tập hợp chung, kiến lập làm một nhận biết khắp: (1) Vượt cõi. (2) Đắc quả.

Nói tập hợp: Là nghĩa hợp nhất. Nếu đối với phần vô sắc đã lìa nhiễm, nên được quả Dự lưu, vì đã hoàn toàn lìa nhiễm nên được quả A-la-hán. Nếu ở nơi phần cõi dục lìa nhiễm nên đắc quả Nhất lai, hoàn toàn lìa nhiễm nên được quả Bất hoàn. Nếu ở nơi phần cõi sắc lìa, hoàn toàn lìa, đều cùng không đắc quả. Chỉ đối với hai xứ đầy đủ hai duyên. Nghĩa là khi đắc quả, cũng tức là vượt qua cõi, nên quả A-la-hán và quả Bất hoàn, tập hợp các đoạn đã đạt được lập thành một nhận biết khắp.

Bây giờ là khởi chung một vị đắc, nên khi hai quả còn lại đạt được, tuy là một vị nhưng chưa vượt qua cõi. Lúc sắc ái hết, tuy là vượt qua cõi, nhưng vì không có một vị đạt được, nên đối với phần vị kia không tập hợp làm nhận biết khắp. Chủ yếu là đủ hai duyên mới tập hợp chung.

Ai bỏ, ai được bao nhiêu thứ nhận biết khắp? *Tụng nêu:*

*Bỏ một, hai, năm, sáu
Đắc cũng vậy, trừ năm.*

Luận nói: Nói bỏ một: Nghĩa là từ vô học cùng sắc ái tận, hoàn toàn lìa dục thoái chuyển.

Nói bỏ hai: Là các quả vị Bất hoàn, từ sắc ái tận, khởi triển dục thoái chuyển. Hành giả kia khi đạt được quả A-la-hán, trước là lìa các dục, người dựa nơi định căn bản nhập kiến đế, là khi đạt đạo loại nhân.

Nói bỏ năm: Kinh chủ giải thích: Nghĩa là trước hết ở phần vị đạo loại trí lià dục. Ở đây, chỉ nên nói khi đạt được đạo loại nhẫn, vì lúc có được đạo loại trí, thì A-la-hán kia đã bỏ.

Phàm nói về được, bỏ là căn cứ theo sắp để nói. Lại, nên phân biệt. Nói người dựa vào định vị chí, nhập kiến đế, nếu là người dựa vào định căn bản nhập kiến đế, thì ở nơi cõi dục đoạn trừ, không được vô lậu lià trói buộc đắ, nên không được pháp do kiến đạo đoạn nơi cõi dục được đoạn, ba thứ nhận biết khắp. Không phải trước nói không thể được, nay bỏ.

Nói bỏ sáu: Nghĩa là Thánh giả hiện có chưa lià dục, lúc chứng đắc quả Bất hoàn.

Đắc cũng như thế: Nghĩa là có đắc một, đắc hai, đắc sáu.

Nói đắc một: Nghĩa là phần vị thắng tấn, trong chín thứ phần vị như tập loại nhẫn v.v... và từ vô sắc khởi triền sắc thoái chuyển.

Nói đắc hai: Nghĩa là lúc từ vô học khởi các triền của cõi vô sắc, thoái chuyển.

Nói đắc sáu: Nghĩa là quả Bất hoàn thoái chuyển. Không có đắc năm: Tức về lý là không chấp nhận. Nghĩa là trước hết, người lià dục, dựa vào định vị chí nhập kiến đế, khi được đạo loại nhẫn thì bỏ năm thứ nhận biết khắp, được quả Bất hoàn. Quả này nếu thoái chuyển thì có thể được năm thứ nhận biết khắp. Vì phần thoái chuyển này đã không có, nên không chấp nhận được năm.

Há không phải là đạo thắng tấn khi được Thánh quả, đối với các vô vi, lại khởi đắc vượt hơn, liền có thể gọi là đắc. Đâu thể xả bỏ?

Nhận biết khắp căn cứ ở đoạn thật hiển nhiên luôn thành tựu. Chỉ nay lại căn cứ trong chín thứ nhận biết khắp, nếu được tên gọi khác, tên gọi cũ liền mất, nên nói là xả bỏ cũng không có lỗi.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 57

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 1

Như thế là đã biện về các tánh như tùy miên v.v..., tuy có vô lượng, nhưng kiến lập chung làm tùy miên v.v... của năm bộ nơi ba cõi được đoạn trừ. Tùy theo sự của đối tượng trói buộc tuy cũng vô lượng, nhưng căn cứ nơi phân vị hơn hẳn, lập ra chín thứ nhận biết khắp. Tuy nhiên, đoạn tất do diệu lực của đạo nên đạt được. Do nơi đạo này, tướng của đạo ấy như thế nào? *Tụng nêu:*

*Đã nói phiền não đoạn
Là do kiến đế, tu
Kiến đạo chỉ vô lậu
Tu đạo chung hai thứ.*

Luận nói: Đức Thế Tôn chỉ nói về phiền não có hai thứ: (1) Do kiến đạo đoạn. (2) Do tu đạo đoạn.

Như Khế kinh nói: Các lậu có hai. Nghĩa là có các lậu là do kiến đạo đoạn, hoặc có các lậu là do tu đạo đoạn. Nhưng trong các Luận đều chia hai thành năm. Tức năm đối tượng đoạn, như trước đã nói.

Trước đã nói ở nơi xứ nào?

Nghĩa là ở Tụng trước đã nói:

*Dục kiến khổ cùng đoạn
Mười, bảy, bảy, tám, bốn.*

Trong hai câu tụng kia đã phân biệt đủ, nhưng căn cứ theo lược thâm thì chỉ có hai, như kinh nói: Đoạn trừ kia chỉ do kiến đạo, tu đạo đoạn. Đạo chỉ là vô lậu hay cũng có hữu lậu?

Kiến đạo nên biết chỉ là vô lậu. Tu đạo thì chung cho cả hai. Hỏi, đáp trong đây đều cùng không nên nói, vì trước đã nói. Nghĩa là trước đã nói về nhân đã trừ bỏ tùy miên. Địa của xứ Hữu đánh thâm tóm chỉ do kiến đạo đoạn v.v... Thuyết kia nói: Đã hiển bày tùy miên của xứ Hữu đánh là do kiến đạo, tu đạo đoạn. Như thứ lớp ấy, chỉ là kiến đạo của Thánh. Tu đạo đoạn trừ thuộc về tám địa dưới. Tùy miên do kiến đạo đoạn, nếu là Thánh thì do kiến đạo đoạn, phàm phu thì do tu đạo đoạn. Thánh do tu đạo đoạn, phàm cùng có do tu đạo đoạn.

Đã nói kiến đạo chỉ dựa vào thân Thánh. Há không phải là đã thành, chỉ là vô lậu?

Đã nói tu đạo là dựa chung nơi thân phàm, Thánh, há không phải là đã thành, chung cho cả hữu lậu, vô lậu? Tức là nghĩa hiện nay nêu bày không khác với trước. Do đây, không nên tạo tụng để nói lại nữa. Nói rồi lại nói thành ra vô dụng.

Đã nói kiến đạo chỉ là nhân vô lậu. Nghĩa là một sát-na đoạn trừ chín phẩm. Nhân này không phải là chứng cho hữu lậu, cũng có thể trong một sát-na đoạn năm bộ.

Há có thể đoạn trừ tức khắc là thuộc về vô lậu?

Như trước đã nói: Do kiến đế. Tướng của đối tượng kiến đế này là thế nào? *Tụng nêu:*

*Đế, bốn tên đã nói
Tức khổ, tập, diệt, đạo*

*Tự thể chúng cũng thể
Thứ lớp theo hiện quán.*

Luận nói: Đức Phật ở trong kinh nói để có bốn: (1) Khô. (2) Tập. (3) Diệt. (4) Đạo.

Trong luận này, trước cũng đã nêu bày. Ở nơi xứ nào nói? Nghĩa là trong phẩm thứ nhất phân phân biệt pháp xứ hữu lậu, vô lậu.

Phân luận kia nói như thế nào? Nghĩa là nơi tụng ấy nói:

*Và khổ tập thể gian
Đây nói khổ, tập đế
Trạch diệt là ly hệ
Đây nói là diệt đế.
Vô lậu là Thánh đạo
Đây nói là đạo đế.*

Như thế, ở xứ kia đã hiển bày tên đế. Nên biết văn kia cũng đã chỉ rõ về thể. Nghĩa là trừ Thánh đạo, pháp hữu vi còn lại làm biên tánh của quả, đều gọi là khổ đế. Làm biên tánh của nhân, đều gọi là tập đế. Vật tuy không khác, nhưng thường phân biệt không có sai lầm. Dựa nơi đây để kiến lập, trong phần vị hiện quán, hành tướng có sai biệt của các nhãn trí v.v... như bốn chánh đoạn, tầm xuất ly v.v... Trạch diệt vô vi, gọi là diệt đế. Pháp học, vô học đều gọi là đạo đế.

Có thuyết cho: Danh sắc gọi là khổ đế, vì dùng năm thủ uẩn làm thể. Chỉ nghiệp phiền não, gọi là tập đế. Do sức của phiền não có thể trói buộc tâm, khiến thuộc nơi nẻo khác. Vì sức của nghiệp, nên có thể khiến tự thể theo sai biệt mà sinh. Chỉ phiền não diệt, gọi là diệt đế. Do phiền não diệt, nên đối với sắc v.v... đạt giải thoát. Chỉ quán cùng với chỉ gọi là đạo đế, vì hai loại này đã thâm nhận các Thánh đạo. Đây không phải là ý nói riêng về tướng của đế. Nghĩa là người nói pháp là ứng hợp thời cơ, thẳng giải, có thể tạo phần vị sai biệt. Dựa vào ý nghĩa riêng, mật ý nói như thế. Không phải cho văn này

dựa vào tướng của đế để nói, người khéo lãnh hội Đôi pháp đừng chấp văn này.

Có Sư khác lại nói: Chỉ tám tướng khổ là khổ, là khổ đế. Trừ khổ này, các pháp hữu lậu còn lại đều là khổ, không phải là khổ đế. Chỉ thuận với ái của hữu sau là tập, là tập đế. Ái còn lại, hữu lậu còn lại là tập, không phải là tập đế. Chỉ thuận với ái diệt của hữu sau là diệt, là diệt đế. Ái còn lại, hữu lậu diệt còn lại là diệt, không phải là diệt đế. Chỉ tám chi đạo hữu học là đạo, là đạo đế. Hữu học, vô học còn lại, hoàn toàn là đạo, không phải là đạo đế.

Thuyết này là trái với giáo và trái với chánh lý. Kinh nêu rõ pháp hữu lậu đều là khổ đế. Nghĩa là các hữu lậu thuộc về thủ uẩn, Đức Phật nói: Thủ uẩn gọi là khổ đế.

Vì sao nhận biết như thế? Vì lược nói tất cả năm thủ uẩn là khổ như Khế kinh nêu rõ. Lại nói có khổ, không phải là khổ đế. Nói về lý có thiếu, nhưng tướng không riêng khác.

Lại, Sư kia do đâu không tạo ra chấp này: Có mắt v.v... là sắc, không phải là sắc uẩn. Có màu xanh v.v... là sắc, không phải là sắc xứ. Nhưng các sắc này đều cùng gọi là thân, không phải là thân?

Vì cảnh của niệm trụ đã không thể như thế, nên về lý có thiếu. Lại ái không phải là khổ đế, cùng với chí giáo là trái nhau. Như nói: Thế nào là khổ diệt Thánh đế? Nghĩa là tức các ái đã hoàn toàn đoạn trừ hết. Không phải tự tánh của ái, khổ đế không gồm thân. Những thứ khả ái đã đoạn tận, gọi là khổ diệt đế. Nếu cho các ái là nhân của chúng khổ, thì khi ái đoạn trừ hết tức nói là chúng nổi khổ đều diệt, điều này cũng không lỗi. Vì thừa nhận khổ thù thắng, khi được vĩnh viễn đoạn trừ thì chúng khổ diệt. Như một phần thủ uẩn khi được vĩnh viễn đoạn dứt hết, thì có thể nói là tất cả thủ uẩn đều diệt. Như nói về sắc, nên đoạn tham dục, khi tham dục đoạn, tức gọi là sắc đoạn. Cho đến đối với thức nêu bày cũng như thế.

Lại có lý gì để quyết định nói ái không phải thuộc về khổ đế?

Nếu cho kinh nói: Vì là tập thì có lỗi thái quá. Như nói: Đạo đế gọi là hướng đến khổ diệt, nên không thể đoạn tập, chấp nghĩa như đã nói.

Lại, hiểu rõ về ý của chí giáo, thì ái cũng thuộc về khổ đế. Như trong Khế kinh hỏi về người kiến đế: Ông đối với nhãn xúc đã sinh ra các ái. Lại cùng tùy nơi quán kiến là ngã, ngã sở không? Người kia liền đáp: Không như vậy, bạch Đại đức!

Lại Già tha nói: Chưa như thật kiến khổ, nên kiến khổ kia làm ngã. Cho đến nói rộng. Tụng chỉ rõ thân kiến, chỉ do kiến khổ đoạn. Kinh trước hiển bày ái là đối tượng duyên của thân kiến, nên biết ý của Khế kinh đã thừa nhận ái thuộc về khổ đế. Kinh lại nói: Tập của ái nên như thật nhận biết rõ. Nếu ái nhất định không thuộc về khổ đế thì ái chỉ là tập của quả khổ. Vì sao lại khuyên nhận biết nhân của ái? Vì ái đã có nhân, nên cũng là quả. Đã cũng là quả thì cũng thuộc về khổ đế. Nên pháp hữu lậu là biên của tánh quả, đều là khổ đế, lý khéo thành lập. Các pháp hữu lậu là biên của tánh nhân, đều thuộc về tập đế, không phải chỉ là ái. Vì Khế kinh nói là nên đoạn. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói tập đế nên đoạn. Lại nói như thế này: Bí-sô nên biết! Nếu có người ở nơi sắc, cho đến ở nơi thức, chưa thấu đạt, chưa nhận biết khắp, chưa đoạn dứt, chưa lìa nhiễm, người kia nhất định không thể vĩnh viễn dứt hết chúng khổ. Đã ở nơi năm uẩn, đều nói lời đoạn, nên không phải chỉ ái là thuộc về tập đế.

Giải thích này không phải là chứng thật, vì khi ái đoạn, thì giả ở nơi sắc v.v... nói chữ đoạn. Như nói ở nơi sắc nên đoạn tham dục. Khi tham dục đã đoạn, liền gọi là sắc đoạn. Cho đến ở nơi thức niệm cũng như thế. Đây là chứng thật. Vì sao? Vì ái tuy thuộc về hành uẩn, nhưng là tập đế.

Há nói về hành tức nên đoạn tham dục, liền cho thể của ái không phải do tập đế gồm thân? Tuy ở nơi hành uẩn kia nói là nên

đoạn trừ tham sắc v.v..., nhưng không ngăn ngại là tập đế thâm tóm. Lại nói nên đoạn không có phân biệt riêng. Nghĩa là các uẩn như sắc v.v..., nếu tự thể đoạn, hoặc đối với thể kia, có thể duyên nơi ái đoạn, thì đều có thể ở nơi kia nói câu nên đoạn. Khế kinh lại nói: Tập đế nên đoạn, tức năm thủ uẩn là biên của tánh nhân, đều là pháp thuộc về tập đế, vì giống nhau.

Lại nói: Mắt v.v... là tánh nhân, như kinh nêu rõ: Mắt làm nhân, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Nhãn thức đã là tự tánh của khổ đế. Nhân đã nói là tên khác của tập. Về nghĩa, căn cứ theo nhân của thức là thuộc về tập đế. Do vậy, chứng minh mắt v.v... là tập đế, về lý là thành.

Lại, đối với một vật nói là khổ, tập. Nghĩa là Khế kinh nói: Sinh v.v... là khổ.

Lại nói: Vì là tập của sinh, nên là tập của lão tử.

Lại, Khế kinh thuyết giảng: Nhận biết rõ như thật, đây là lão tử, vì tập của lão tử này, nên biết một vật của khổ tập được chia làm hai. Không thể nói, kinh này đã nói tuy gọi là khổ tập, nhưng không phải khổ đế, tập đế. Đây là dựa nơi môn khác để nói về Thánh đế. Nghĩa là văn của kinh này, trước đã nêu bày như thế này: Như thật nhận biết về khổ, nhận biết về khổ tập v.v... tiếp theo, Tôn giả Đại-câu-chi-la kia nêu ra câu hỏi: Thưa Tôn giả Xá-lợi-tử! Lại có môn khác để nói về Thánh đế không? Tôn giả kia đáp: Có! Nghĩa là nhận biết như thật, đây là lão tử, là lão tử tập v.v... Trong ấy, tuy nói thiếu tiếng Thánh đế, nhưng nhân theo lời nói trước nên biết là nói về Thánh đế.

Nơi sau văn này, Tôn giả kia lại hỏi: Ngang tới đâu thì gọi là các Thánh đệ tử?

Ở trong chánh pháp Tỳ-nại-da này, chánh kiến, thần thông đều được viên mãn. Thành tựu chánh kiến, cho đến nói rộng, không phải là Thánh đệ tử, lia kiến Thánh đế mà có thể ở trong chánh pháp Tỳ-nại-da

đắc chánh kiến thần thông viên mãn. Nên biết đối với ý này nêu bày về Thánh đế. Lại, nếu không nói câu là Thánh đế, tức không phải Thánh đế có lỗi thái quá. Nghĩa là Khế kinh thuyết giảng: Đối với khổ không nhận biết, như thế cho đến đối với đạo không nhận biết. Không phải trong đây nói thiếu tiếng Thánh đế, liền cho không nhận biết không mê là, về Thánh đế, đối với đế hiện quán không thể làm chứng ngại.

Nếu như vậy, không nhận biết kia tức nên không phải là do kiến đế đoạn. Lại, Khế kinh nói: Nhận biết khổ cùng nhân. Ở đây, tuy không nói chữ Thánh đế, nhưng Khế kinh này không phải là không nói về kiến khổ, tập Thánh đế.

Lại, Khế kinh nói: Người kia kiến các đế, vì kiến các đế nên gọi là hiện quán. Kinh này tuy nói về đế, không nói chữ Thánh. Nhưng kinh kia nhất định gọi là người kiến Thánh đế.

Lại, đối với kinh khác thấy có so sánh này. Nghĩa là như có xứ nói đủ là dục tham. Có xứ khác chỉ nói do dục nên đi đến các nẻo. Tuy thiếu tướng tham, nhưng biết tức là dục tham. Nói thiếu Thánh đế, cũng nên biết là nói về Thánh đế. Do đây, đối với một vật nói cả khổ, tập, nên tập đế không phải chỉ là ái, lý đó cực thành.

Lại, đối với ăn v.v... vì nói có hai. Nghĩa là Khế kinh thuyết giảng: Các Thánh đệ tử nhận biết như thật về ăn và nhận biết về tập của ăn, nói rộng cho đến: Vì sao gọi là nhận biết như thật về ăn? Nghĩa là ăn có bốn, nói rộng cho đến: Như thế gọi là nhận biết như thật về ăn.

Vì sao gọi là nhận biết như thật về tập của ăn?

Nghĩa là ái, ái của hữu sau, ái hỷ đều cùng hành ái hỷ nơi các xứ kia. Nói rộng cho đến ngang với đây gọi là các Thánh đệ tử. Ở trong chánh pháp Tỳ-nại-da này, chánh kiến, thần thông đạt được viên mãn v.v... Sự việc ăn đã như khổ đế, nên nói ái v.v... là nhân. Do đây chúng biết ăn cũng là khổ đế.

Lại có kinh thuyết nêu rõ: Ăn là khổ tập. Như nói chúng khổ đều do ăn sinh.

Lại, như kinh nói: Vì tập của ăn, nên là tập của thân. Vì tập của xúc, nên là tập của thọ. Không phải là thân và thọ, không phải thuộc về khổ đế. Đã đối với một vật nói về khổ, về nhân của khổ, nên biết thủ uẩn đều là tập đế.

Vì sao kinh chỉ nói ái là tập đế?

Vì dựa vào ý nghĩa sâu xa riêng, nên nói như thế. Nghĩa là Khế kinh thuyết giảng: Ái hỷ đều cùng hành. Hỷ tức là ái, về lý nhất định không có ái cùng với ái đều cùng có. Nên biết kinh này đã dùng tiếng ái để nói về ái đều cùng có thủ uẩn, lý tất nên như thế. Hiện thấy kinh khác nói, có không phải là thể của pháp kia mà nói là pháp kia. Nghĩa là Khế kinh nói: Dựa nơi ái để đoạn trừ ái. Ái này đối với pháp thiện thì nói dục là dùng tiếng ái. Lại, Khế kinh nói: Lia ái, lia nhiệt. Ở đây đối với một phần của xúc nói thì dùng tiếng ái. Trong ấy, đối với khát nói là tên ái.

Lại, Khế kinh nêu rõ: Ái tăng là thủ. Lại, kinh nói: Nghiệp dùng ái làm nhân. Tên gọi ái của hai kinh này là nói về tất cả phiền não. Nhưng Khế kinh đã nêu: Khởi bốn thứ ái. Kinh này chỉ dùng tiếng ái để nói về tham.

Các kinh nói về tiếng ái, nghĩa không phải là một. Nên câu chấp kinh nói ái là tập đế, cho là chỉ nói về tham không phải là khéo thuyết giảng.

Lại, kinh này nêu bày nhất định có ý riêng. Do Già tha nói về nghiệp, ái, vô minh đều có thể làm nhân, chiêu cảm tất cả phiền não của các hành sau, đều có thể làm nhân chiêu cảm hữu sau. Nên tiếng ái là nói chung về tất cả phiền não, không phải chỉ nói về tham. Do đây, chứng biết ái hỷ cùng hành, không phải tức nói về ái. Phần sau lại sẽ biện.

Lại có Khế kinh chứng thành nghĩa này. Nghĩa là Đức Phật đối với nghiệp, ái, vô minh kia đều nói có nhân, có duyên. Trong Kinh Hữu Duyên nói nhân của nghiệp là ái. Kinh khác lại nêu tất cả phiền não đều là nhân của nghiệp. Do Khế kinh nói: Thủ duyên hữu. Như trước đã nói về nghiệp, ái làm nhân duyên. Tiếng ái là giải thích chung về tất cả phiền não. Ví như kinh nói vô minh duyên hành, nên không phải chỉ ái là thuộc về tập đế, lý tất như thế. Vì như Đức Thế Tôn nói với Tây-nị-ca: Ta từ xưa so với hiện giờ đều nhất định thiết lập loại mạn là khô, tức là tập. Nếu cho như trên đã dẫn Khế kinh, không phải năm thủ uẩn đều gọi là tập đế, nên đối với chỗ đã lập làm chứng không thành. Điều này cũng không hợp lý, vì ngăn chặn việc ông đã thừa nhận nghĩa của tôi nói là thành. Nghĩa là đã dẫn kinh để chứng minh về các phiền não đều là tập đế, là ngăn chặn điều ông đã thừa nhận: “Tập đế chỉ gồm thân thuận với ái của hữu sau”. Đã ngăn chặn nghĩa của ông, tức Tông của tôi đã nêu bày: “Các pháp hữu lậu làm biên của tánh nhân, đều là tập đế”, tức không thể ngăn chặn, nên trên đã dẫn kinh làm chứng, về lý được thành.

Nếu như thừa nhận kinh kia, ái chỉ nói là ái, cũng không có lỗi. Đối với phần chiêu cảm hữu sau, thì ái là nhân hơn hẳn, nên căn cứ theo nghĩa hơn để nói. Nghĩa là ái tức là nhân tốt nhất khiến khiến không chán lia hữu, vì sức mạnh của ái có thể trang sức các hữu, khiến thành vô số thứ tướng đẹp đẽ, như kẻ oán đối ẩn giấu hiện bày tướng giả thân thiện, khiến các hữu tình không thấy lỗi kia. Các loại hữu tình hành ái rất nhiều, sức mạnh của ái có thể khiến hữu tình khó hướng đến lia dục, nên đối với phần chiêu cảm hữu, ái là nhân hơn hết. Vì ái làm sức của nhân có thể dẫn khởi, không biệt ly dục mà hòa hợp với dục.

Sức của pháp như vậy có thể trái ngược với giải thoát, nên khi tuyên nói nhân của chúng khổ, vì khiến hữu tình thấy rõ lỗi lầm kia, căn cứ theo chỗ hơn để nói ái kia dùng làm tập đế, không phải cho

phần còn lại khác với pháp của tướng kia không có tánh tập đế. Nếu chỉ như vậy mà làm cho người hiểu, là có lỗi thái quá. Hoặc do đây, nên nghĩa của kinh kia cũng thành. Nghĩa là Khế kinh nói: “Vì ái tập, nên khổ tập. Ái tập tức là vô minh. Nên Khế kinh nói: Thế nào là nhân của ái? Nghĩa là tức vô minh”. Là đã nói về khổ tập, tức là nhân của ái, nên chỉ vô minh là tánh của tập đế. Hoặc tức chấp ái là ái tập, há không phải tức khổ cũng là nhân của khổ. Do đây liền thành, tức đối với một vật, do nhân quả nên lập riêng khổ đế, tập đế. Lại, Khế kinh nói: Vì thọ tập, nên là ái tập. Vì xúc tập, nên là thọ tập. Há không phải ái, thọ, cũng là khổ, cũng là tập. Do khổ, tập này không phải là vật, nên khác.

Thế nên tất cả năm uẩn hữu lậu làm biên của tánh nhân, đều thuộc về tập đế.

Đối với ý này, Thượng tọa cho là không đúng, do trong Khế kinh, không có thuyết giảng về điều này. Nói khổ nên nhận biết, tập nên đoạn trừ. Nghĩa là phân biệt rộng về Thánh đế ở trong kinh. Từng không nói về năm thứ thủ uẩn, đều thuộc về tập đế, chỉ nói là ái. Lại, Đức Bạc-già-phạm đã nêu rõ về hai đế riêng, nói khổ nên nhận biết, nói tập nên đoạn trừ, vì thế chỉ ái là thuộc về tập đế. Lại, các vị vô học, vì hữu sau không nối tiếp. Nghĩa là A-la-hán có năm thủ uẩn, có khổ, tập nên phải nối tiếp hữu sau. Tuy nhiên, vì không có sự việc ấy, nên biết chỉ ái là thuộc về tập đế, không phải thủ uẩn khác. Uẩn này tuy có ngữ nhưng thật sự không có nghĩa.

Nói trong Khế kinh không có thuyết giảng về điều này, lại không hợp lý, vì trái với tông mình. Nghĩa là Thượng tọa kia tự nói như thế này: Nhân của khổ về lý là chung cho tất cả phiền não. Vì ái là hơn, nên nói là ái không phải thứ khác. Không phải trong Khế kinh đã biện về xứ của Thánh đế, nói các phiền não đều là nhân của khổ, chỉ nói cho ái là tập đế, nên Thượng tọa kia đã nói chỉ dựa theo tình riêng.

Nếu cho kinh khác nêu bày về phiền não khác, vì là tánh của tập, nên biết các phiền não đều là nhân của khổ, đều thuộc về tập đế, chỉ vì căn cứ theo phần hơn hẳn, nên nói là ái không phải pháp khác. Há không phải là đã nói, vì kinh không nêu, nên câu nói chỉ ái là tập, tức có nghĩa không.

Lại, không phải kinh này không nói về thủ uẩn, tiếng ái là hiển bày chung về các hữu lậu. Điều trước đã nói, phần sau lại sẽ biện. Nên Thượng tọa kia đã nói là hoàn toàn không có nghĩa.

Lại, kinh kia đã nêu rõ: Nên nhận biết, nên đoạn trừ. Cho hai đế riêng khác, về lý cũng không đúng. Hai đế đều cùng thông hợp do đây thành. Nghĩa là Khế kinh thuyết giảng năm thứ thủ uẩn, tất cả nên đoạn trừ, như trước đã làm rõ tức thành.

Đã nói đều là thuộc về khổ đế, nên không phải khổ tập, do vật nên khác.

Lại, Đức Phật đối với khổ cũng nói chữ đoạn. Nghĩa là nói về lương y thế gian đã nhỏ mũi tên độc, không thể thấu đạt về tất cả thế gian, sinh là gốc, vĩnh viễn đoạn khổ là thuốc hay. Nói rộng cho đến: Chỉ có chư Phật là thấu đạt rốt ráo về tất cả thế gian, sinh là gốc, vĩnh viễn đoạn khổ là thuốc hay.

Lại kinh nói khổ diệt. Diệt là tên khác của đoạn. Lại, câu nói nên nhận biết cũng chung nơi tập đế. Kinh nói: Chúng khổ tận, do nhận biết khắp pháp. Do đây, không nên căn cứ theo câu nên nhận biết, nên đoạn trừ để biện về hai tướng khổ đế, tập đế có sai biệt. Nói các vị vô học, hữu sau không nối tiếp, nên chứng biết chỉ ái là tập đế, về lý cũng không đúng. Vì nhân khác thiếu, nên hữu sau không nối tiếp, cũng như ái v.v... Nghĩa là như trong kinh đã nêu rõ: Thọ duyên ái. Các A-la-hán không phải là không có thọ, chỉ vì duyên khác thiếu, nên ái không sinh. Lại, như trong kinh nêu: Vì mắt và sắc làm nhân duyên, nên nhãn thức được sinh. Nhưng hoặc

có khi tuy có mắt, sắc, nhưng duyên khác thiếu, nên nhãn thức không sinh

Nên biết trong đây, nghĩa lý sâu xa cũng như thế. Tôn giả Mã Minh cũng nói thế này: Thân của nghiệp phiền não có thể nhận lấy hữu sau, làm nhân dẫn phát hữu sau nối tiếp sinh. Nếu như thân của nghiệp hoại, hữu sau khó dứt. Nếu phiền não thiếu, hữu sau tức không có. Chủ yếu là thiếu nhân có thể hướng đến, sinh thân mới dứt, như thiếu hạt giống, thì tuy có đất cũng không có mầm mạ.

Lại, Khế kinh nói: Thức làm hạt giống, nghiệp làm nhân, nên hữu sau được sinh, không phải đáp lại quả mà thân không có thức, không có nghiệp. Thế nên bất tất nhân đều không có, nên mới khiến quả sau không cùng nối tiếp sinh, nên trong thân của quả tuy có mắt v.v... nhưng vì nhân còn lại thiếu, nên hữu sau không nối tiếp.

Có thuyết cho: Do sức của các uẩn hiện đời lần lượt sinh, nên chỉ có thể hỗ tương làm duyên, chủ yếu là do sức mạnh của uẩn kia khiến chủng tử của thức trụ nơi nhân của hữu sau mới gọi là tập đế.

Sự việc này cũng phi lý, vì trừ ái, các pháp còn lại cũng làm nhân của hữu sau.

Vì Khế kinh nói. Như Khế kinh đã nêu rõ: Như một loại hữu tình các mạn còn lại chưa đoạn trừ, chưa nhận biết khắp, loại hữu tình kia liền tạo ra sinh bát Niết-bàn.

Lại, Khế kinh nói: Nếu có hữu tình đối với mạn chưa hiện quán, mạn này, ta ghi nhận là có đời sống sau. Lại nói do kiết ái vô minh che lấp trói buộc, người ngu, kẻ trí đều đồng chiêm cảm có thân.

Lại, Khế kinh nói: Các loại hữu tình, vô số thứ loại không phải là một, rất nhiều khổ sinh đều do dục làm nhân, cho đến nói rộng.

Lại, loại ngu si yêu thích các hữu, do ái ở lâu trong bộc lưu sinh tử, nên chính vô minh là gốc của sinh tử. Tức thì có thể chỉ nói về ái kia là tập đế, không nên chỉ cho ái là thể của tập đế.

Hoặc lại do đâu nhất định nhận biết chỉ là ái có thể nối tiếp hữu sau, không phải là các Hoặc?

Nếu cho chỉ ái gọi là thuận với hữu sau, không phải pháp khác, về lý cũng không đúng, vì như trước đã nói. Trước đã nói như thế nào? Nghĩa là trước đã nói tiếng ái, là nói chung cho tất cả phiền não, nói về pháp khác, về lý cũng như trước.

Lại, nghiệp cũng có khả năng chiêu cảm hữu sau, cũng thuận với hữu sau, đâu thể chỉ nói về ái? Nếu cho chỉ ái đã dẫn phát nghiệp, có thể chiêu cảm hữu sau, về lý cũng không đúng. Vì tất cả phiền não dẫn phát nghiệp, đều có thể làm nhân cho hữu sau. Vì Khế kinh đã nêu rõ: Vô minh duyên hành, tức thừa nhận tiếng vô minh này, là nói chung về các Hoặc. Hoặc ái cũng do vô minh dẫn phát, mới có thể mạnh có thể nối tiếp hữu sau. Kinh nói: Vô minh là nhân của ái. Tức thì có thể tập đế chỉ là vô minh, nhưng vô minh nói chung là gốc của các hữu. Do đây làm chứng không phải chỉ là sức của ái, khiến chủng tử của thức trụ nơi nhân của hữu sau. Vì thế không nên nói tập đế chỉ là ái. Lại nên nêu vấn nạn, trong pháp hữu lậu kia, do đâu chỉ chấp ái là tập đế?

Nếu là phiền não, nên sân v.v... vì sao không như thế? Nếu vì chung nơi ba cõi, nên mạn v.v... vì sao không như thế? Nếu vì dẫn dắt hữu sau, nên hành của nghiệp vì sao không như vậy?

Như Khế kinh nói: Nếu tạo ra hành phước, liền có thể dẫn khởi thức tùy theo hành phước, hành phi phước, hành bất động. Nói rộng cũng như thế.

Nếu vì tướng mong cầu thì do đâu không nói về dục? Nếu nói là tập, thì vì sao không nói về ăn v.v...? Nếu vì chấp lấy tánh thì vì sao không phải là thân kiến v.v...?

Như thế, pháp khác cũng có tướng kia. Nhưng chấp tập đế chỉ là ái, chỉ do ở nơi kinh đã thiếu trí quán sát. Lại, chưa từng thấy có xứ quyết định, nói tập đế chỉ là hữu sau nối tiếp nhân nơi ái.

Há không phải là kinh đã nói câu ái của hữu sau?

Tuy vậy, không nói ái này chỉ là công năng khiến tánh nhân của hữu sau cùng nối tiếp. Như nói: Thế nào là nhận biết như thật về tập của ăn? Nghĩa là ái, ái của hữu sau, cho đến nói rộng, không phải dẫn đoạn thực, gọi là nối tiếp hữu sau. Thế nên biết được câu nói ái của hữu sau này là vì phân biệt với trước không phải nối tiếp hữu sau. Nghĩa là Đức Bạc-già-phạm quán xét về có duyên của đối tượng hóa độ, lại dùng tiếng ái để hiển bày thể của tập đế. Nhưng đối với nhiều pháp đều có tiếng ái, vì để phân biệt với pháp khác, nên nói ái của hữu sau. Nghĩa là nếu có ái khi chưa vĩnh viễn đoạn trừ, hữu sau có thể sinh, mới gọi là tập đế, là nghĩa của kinh này không phải nối tiếp hữu sau.

Há không phải chỉ ái hỷ cùng hành hỷ ái nơi các xứ kia đủ có thể phân biệt, đều thừa nhận không có lỗi, vì hỷ ái kia đây đều đồng. Nghĩa là như chỉ chấp nối tiếp hữu sau, nhân nơi ái gọi là tập đế để luận, thì nói ái của hữu sau xong, có thể phân biệt ái khác. Lại nói: Pháp khác lại phân biệt vì tông của tôi cũng như thế, tức không nên nêu vấn nạn. Hoặc ái là gồm chung ái của hữu sau, nói là phân biệt với thủ, vô minh và pháp của một quả. Do tiếng ái của hữu sau là nói về vô minh, nên tiếng ái của hữu sau cũng chấp nhận là nói chung về tất cả phiền não, hoặc thủ uẩn. Vì chưa hiểu rõ nên nay nói: Những gì là vô minh? Nên tiếp theo lại nói: Ái hỷ cùng hành, tức là nghĩa tương ưng của tham nơi ý địa, tham của ý gọi là hỷ, vì có phân biệt.

Hỷ, ái nơi xứ xứ kia, nghĩa là ở nơi các cảnh, hoặc đối với tự thể, khởi tham sai biệt. Tham trong đây gọi là chỉ rõ chung về phẩm câu sinh của tất cả tham. Vì muốn kiến lập các hành như tham v.v... cùng có sai biệt.

Do tham này cùng với hỷ ái kia đều cùng tương ưng với vô minh, nên cũng được gọi là hỷ ái của xứ xứ kia. Nên Đức Bạc-già-phạm tùy thuận phương thức được hóa độ, dùng ý riêng để thuyết giảng ái là tập đế, không nên tùy theo danh, liền khởi cố chấp, cho tập đế chỉ là nối tiếp hữu sau nhân nơi ái.

Có thuyết cho: Thánh đạo là ba khổ duyên nơi Thánh đạo hiện ở trước, cũng có thể nuôi lớn đại chủng của các căn, tức nên thuộc về tập đế.

Điều này cũng không hợp lý, vì sức của các Thánh đạo có thể vĩnh viễn đoạn trừ đạo của chúng khổ, không phải là pháp có Thể ho đoạn dứt đạo khổ, để có thể gọi là khổ tập, vì nghĩa là trái nhau.

Lại, nếu pháp kia là tập này, lìa pháp kia thì tập này không sinh, tức Thánh đạo tuy không có mà khổ luôn khởi, nên biết Thánh đạo nhất định không phải là khổ tập. Lại, không thể nói khổ là đẳng lưu của Thánh đạo. Nghĩa là nói đẳng lưu là nhằm hiển bày về nhân đồng loại. Loại hữu lậu, vô lậu đã có riêng khác, vì nhân không phải là đồng loại, vì quả không phải là đẳng lưu, do vậy không nên nói Thánh đạo là tập.

Lại, không phải Thánh đạo là nhân nuôi lớn, nhưng Thánh đạo hiện tiền thì nuôi lớn căn đại, vì đạo có thể ngăn chặn duyên tổn hại. Nay, tự loại kia, trước là nhân hơn hẳn, sau quả chuyển biến tăng, gọi là nuôi lớn. Do Thánh đạo này nhất định không phải là tập đế, nên chỉ hữu lậu làm biên của tánh nhân, đều thuộc về tập đế, lý được thành tựu.

Khế kinh đã nói: Nghiệp là nhân sinh, ái là nhân khởi. Điều này có nghĩa gì? Nghĩa là ở nơi hữu sau có sai biệt cùng sinh. Nghiệp có thể làm nhân, như hạt giống đã gieo trồng. Dị thực ái, phi ái tùy theo nghiệp nên có sai biệt. Nếu đối với hữu sau, không có mầm phân biệt sinh, thì ái có thể làm nhân, như nước có khả năng làm thấm nhuần, ái làm thấm nhuần các hữu sau, khiến sinh khởi không có phân biệt,

nên như mầm lúa v.v... tùy theo hạt giống của tự loại, nên có sai biệt. Các mầm không có phân biệt, đều được làm thấm nhuần, tăng trưởng, do nước làm nhân. Nên biết về nghĩa của hai nhân đã riêng khác, lý như thế tất nên thừa nhận. Ái là nhân khởi, kiến có ái tức hữu sau khởi. Nghĩa là có ái, lia ái, cả hai đều cùng mạng chung, chỉ kiến có ái, hữu sau lại khởi.

Do lý này chứng minh ái là nhân khởi. Khởi, có khởi không có nhất định tùy thuộc ái. Lại, thế gian hiện thấy có người mong cầu, có thể thâm nhận. Nghĩa là thế gian hiện thấy có kẻ đã mong cầu, liền có thể thâm nhận. Đối với hiện tại đã như thế, thì đối với vị lai cũng như vậy. Tất mong cầu làm nhân có thể thâm nhận đời sau. Nếu đối với hữu sau, ái tất theo đuổi hướng đến đời kia, nên biết thể của ái có khả năng làm nhân đời sau.

Do đâu chứng biết có người lia ái?

Vì hiện thấy pháp có thể tận, do nhân vĩnh viễn tận. Nghĩa là thấy nước v.v... cùng với lửa v.v... kết hợp, giảm dần, nhỏ dần, cho đến đều dứt hết.

Lại thấy thường hành tập quán bất tịnh v.v... thì tham v.v... giảm dần, pháp thiện tăng dần. Do đấy, so sánh nhận biết, lửa trí vô lậu, đến phân vị cực tịnh thì ái v.v... vĩnh viễn mất. Thế nên chứng biết có người lia ái.

Có Sư khác nêu: Cảnh ái, phi ái khi hiện tiền, các căn ngưng lặng, không biến đổi khác, là tướng ái lia. Như không thấy có gió v.v... đã sinh tướng biến đổi khác, là so sánh nhận biết không có bệnh. Lại, như khi ở nơi cảnh tối tăm, hủy hoại và hiểu rõ, nhận biết vàng mặt trời xuất hiện cùng các căn hiện có. Như thế, hành giả tuy ở trong bóng tối, các nghiệp thân ngữ ý cũng thanh tịnh, tức nên so sánh nhận biết hành giả kia tất đã lia ái. Người tâm mang giữ lỗi, nếu ở trong bóng tối, các căn nhất định có biến đổi khác.

Lại như đi dạo nơi xứ chưa đi đến, tuy có thể dẫn đường và được chống gậy, nên người mù nhất định không mất đường chính, nhưng từ xa nhìn thấy tướng kia, tức nhận biết người ấy nhất định là mù.

Như thế, trong tâm mang giữ lỗi lầm, các nghiệp thân, ngữ, ý tất không thanh tịnh. Các căn nhất định có biến chuyển đổi khác.

Người khéo hành tỷ lượng, đối với phần cùng nối tiếp của người khác, có thể so sánh như thế để nhận biết đã lia ái hay chưa lia ái. Như vậy chỉ có tông phái của Đối pháp, biện về thể của tập đế, về lý là khéo thành lập.

Thuyết kia lập diệt đế cũng không hợp lý. Vì các phiền não cùng diệt đều là tướng tĩnh lặng, nên là như nhau nơi tướng tĩnh lặng. Có diệt là diệt đế, có diệt không phải là diệt đế, về lý là không thành. Do đây không nên nói như thế này: Thuận với ái của hữu sau diệt là diệt đế, không phải pháp khác.

Ở đây, nên biết các hữu lậu đoạn, đều là diệt đế, lý ấy khéo thành lập.

Nói chỉ tám chi Thánh đạo hữu học gọi là đạo đế, cũng không hợp lý. Nói tất cả pháp thiện đều thuộc về Thánh đế. Như Khế kinh nói: Pháp thiện hiện có, tất cả gồm thâu ở trong bốn Thánh đế. Do đây, nên thừa nhận trừ ngoài tám chi đạo hữu học, các Thánh đạo hiện có cũng thuộc về đạo đế, hoặc không phải tánh thiện.

Lại nên người đã kiến bốn Thánh đế, vì cũng chưa đạt được chứng tịnh của Phật, do ở nơi đạo đế khi được hiện quán, thừa nhận đạo vô học chưa hiện quán. Do đây, người đã kiến bốn Thánh đế, có lỗi chưa đạt được chứng tịnh của Phật, duyên nơi Phật tín căn cũng chưa được. Lại, đạo đều có tướng như đạo v.v... Nghĩa là Thánh đạo hữu học, vô học còn lại, nếu hướng đến sinh tử tức nên không phải là vô lậu. Nếu hướng đến Niết-bàn tức nên thuộc về đạo đế. Nếu đều

không hướng đến, tức không gọi là đạo, vì sao thuyết kia lại nói là đạo, không phải là đạo để. Thế nên tất cả đạo học, vô học, đều là đạo để gồm thân, lý là khéo thành lập.

Nếu cho đạo vô học không thể diệt khổ, thì vì sao nói là khổ diệt đạo gồm thân? Vấn nạn này là không đúng. Tướng của đạo đã như nhau, thì đối với khổ cũng có công năng diệt trừ. Nhưng vì đã diệt, nên không khó nhọc lại diệt, không phải là đạo vô học không có công năng diệt trừ.

Lại, đạo đối trị có nhiều thứ. Do Khế kinh này nói: Tâm bất động giải thoát, đầy đủ châu báu, có thể xả bỏ bất thiện. Tức do đây, nên các vị vô học, tu tập chánh đoạn, cũng không có lỗi. Thế nên đầu tiên để lập để là dựa vào nghĩa vượt hơn. Nhân trước quả sau, về lý luôn tất như thế. Ở đây, nhất định nên liệt kê danh, xứ của để. Khổ ở sau tập, đạo ở trước diệt. Vì sao trong đây nêu quả trước, nhân sau? Vì tùy theo phần vị hiện quán, theo thứ lớp mà nói.

Nghĩa là tùy theo hành giả trong phần vị hiện quán, quán trước nói trước, quán sau nói sau. Nhưng hoặc có pháp nêu bày theo thứ lớp tùy thuộc sinh khởi như niệm trụ v.v... Hoặc lại có pháp nêu bày theo thứ lớp tùy theo tiện như chánh thắng v.v... Nghĩa là trong đây không có nghĩa lý quyết định. Phát khởi siêng năng tinh tấn, trước đoạn pháp đã sinh sau ngăn chặn pháp chưa sinh, chỉ tùy theo ngôn thuyết thuận tiện. Pháp đoạn ứng hợp đã sinh dễ thiết lập, không phải pháp chưa sinh. Pháp tu đã ứng hợp chưa sinh thì dễ thiết lập, không phải pháp đã sinh. Đoạn tất tận thô, tu tất từ tế. Nói tùy tiện lợi này, nên nói như thế. Do đâu hiện quán theo thứ lớp tất như thế? Vì trong vị gia hạnh đã quán như thế.

Vì sao gia hạnh tất quán như thế? Nghĩa là nếu có pháp rất là bức não. Người tu vị gia hạnh, lý nên quán trước. Tiếp theo cầu nhân kia, tiếp theo cầu giải thoát kia, sau nên cầu phương tiện giải thoát kia. Thí dụ như lương y trước xem người bệnh, bệnh trạng bị bệnh,

tiếp theo là tìm cầu nguyên nhân bệnh, thứ đến là tư duy về cách trị bệnh, sau đấy thì tìm thuốc hay. Nên Khế kinh nói: Phạm là bậc Y vương, nghĩa là gồm đủ bốn đức, có khả năng nhổ bật mũi tên độc: (1) Khéo nhận biết bệnh trạng. (2) Khéo nhận biết nguyên nhân bệnh. (3) Khéo nhận biết cách chữa trị bệnh. (4) Khéo nhận biết thuốc hay.

Đức Như Lai cũng như thế, là bậc Đại y vương, vì đã nhận biết rõ như thật về khổ tập diệt đạo. Nên vị gia hạnh là dựa nơi thứ lớp quán này. Trong phần vị hiện quán, quán theo thứ lớp cũng như vậy, do sức của gia hạnh đã dẫn phát. Như mở rộng tâm đọc tụng văn đã tụng trước, nên nêu ra tên Thánh đế, là tùy theo thứ lớp của hiện quán. Vì hiện đẳng giác, nên lập tên hiện quán. Vì đối tượng duyên của chánh giác chỉ là vô lậu. Vì chân tịnh của giác này, nên được mang tên chánh.

Danh xưng Thánh đế này là nói về nghĩa gì?

Kinh nói: Là đế của bậc Thánh, nên được mang tên Thánh đế.

Nghĩa này ý nói: Chỉ các Thánh giả đối với lý của bốn đế, có khả năng thấy đúng như thật, không có hư vọng, vì không phải là trái với Thánh, nên lý tuy thông hợp mà gọi là Thánh đế. Vì dựa nơi nghĩa như thế, nên có tụng nói:

Thánh giả nói là lạc
Phi Thánh nói là khổ
Thánh giả nói là khổ
Phi Thánh nói là lạc.

Nhưng bốn đế, lý không có sai biệt, vì ở nơi Thánh, ở nơi phạm đều như thật. Dựa theo chủ thể thấy thì lập riêng danh xưng Thánh. Hoặc có nghĩa ý nói: Chỉ các Thánh giả đối với lý của bốn đế, vì Thánh hành quán nơi tất cả thời hành tướng không khác. Thánh hành lý của đế rất là tương xứng, do đế tùy hành tướng như lập tên Thánh đế. Không phải như thế gian sáu hành không phải là Thánh. Trước

quán về địa này làm ba tướng như tỉnh v.v... Sau lại quán là ba tướng như thô v.v..., vì không phải tương xứng, nên không tùy theo danh xưng kia. Hoặc có nghĩa ý nói: Chỉ các Thánh giả đối với lý của bốn đế, dùng Thánh trí quán một đấng chánh quyết định, không trở lại lý bất định, nên để tùy thuận trí được tên là Thánh đế. Tức do lý này, Thánh trí quán đế, được lập danh xưng trí khổ, tập, diệt, đạo

Phàm là trí, tuy có thể kiến lý của bốn đế, được quyết định xong, vì chấp nhận không nhất định, nên để không tùy thuận trí kia để được mang tên phàm đế. Do đấy, chỉ nên gọi là trí thế tục, chỉ thọ nhận một phần là tự thể của khổ, các phần khác đều không phải.

Vì sao có thể nói các hành hữu lậu đều là khổ đế? *Tụng nêu:*

*Khổ do ba khổ hợp
Như chỗ ứng hợp khắp
Vừa ý, không vừa ý
Pháp hành hữu lậu khác.*

Luận nói: Có ba tánh của khổ: (1) Tánh của khổ khổ. (2) Tánh của hành khổ. (3) Tánh của hoại khổ.

Các hành hữu lậu, như chỗ ứng hợp của chúng, cùng với tánh của ba loại khổ này hợp nên đều là khổ đế, cũng không có lỗi. Vì sao? Vì các hành hữu lậu có ba thứ vừa ý, không vừa ý. Vừa ý còn lại: Vì sao gọi là các lạc thọ cùng các thứ của cải vật dụng kia? Hai loại còn lại cũng như vậy. Trong đây, pháp của hành hữu lậu vừa ý, do hoại khổ hợp, nên gọi là khổ. Người chưa lìa nhiễm, khi đối với hủy hoại kia, tất định nên sinh ưu sầu v.v...

Do trong Khế kinh, Đức Bạc-già-phạm nói: Các lạc thọ khi sinh, lạc thọ khi trụ, lạc thọ khi hoại, thì khổ thuận với lạc thọ, các hành như lạc thọ. Nên biết các pháp của hành hữu lậu không phải vừa ý, do khổ khổ hợp, nên gọi là khổ. Tự thể của khổ thọ và thuận với pháp khổ hiện tiền, tất có thể nhiễu loạn thân tâm. Do trong Khế kinh

Đức Bạc-già-phạm nói: Các khổ thọ khi sinh, khổ thọ khi trụ, khổ thọ khi hoại, thì lạc thuận với khổ thọ, các hành như khổ thọ. Nên biết trừ thứ này, pháp hành hữu lậu còn lại, do hành khổ hợp, nên gọi là khổ. Do nhân duyên tạo ra đều là vô thường. Hữu lậu vô thường đều là khổ, nên pháp hữu lậu đều là tánh khổ.

Há không phải là tất cả pháp của hành hữu lậu, căn cứ ở hành này đều cùng là tánh của hành khổ?

Không nên chỉ nói không phải khổ lạc thọ và tư lương kia là tánh của hành khổ. Tuy có lý này, nhưng ở trong ấy, vì dựa nơi không chung, nên nói như sau: Nghĩa là khổ trước sau, như đối tượng ứng hợp, chỉ ở nơi pháp vừa ý, không vừa ý, pháp hữu lậu còn lại chỉ là hành khổ.

Vì đối tượng nương dựa không chung, nên nói như thế. Nhưng trong Khế kinh, Đức Bạc-già-phạm nói: Khổ thọ khi sinh, khổ thọ khi trụ, do tánh của khổ thọ kia là khổ nên hoại.

Vui là khi khổ thọ hủy hoại. Nếu như không có lạc thọ do khổ thọ dứt, tức giống như lạc hiển hiện, nên cũng gọi là lạc. Ở nơi phần vị nối tiếp dứt, dùng tên gọi hoại để lập, nên khi khổ thọ dứt, gọi là khổ thọ hoại. Khổ thọ hoại này ở cõi dục, hai cõi lậu tận, như thứ tự có tạm thời, có thời gian dài.

Lạc thọ rốt ráo khi sinh, khi trụ nơi lạc, do tánh của lạc thọ kia là lạc.

Khổ khi hoại: Nghĩa là các hữu tình khi chưa lia nhiễm, tâm thường cầu vui, ở nơi phần vị lạc hoại, khởi ưu sầu, nên nói lạc thọ là tánh của hoại khổ. Khi lạc thọ hoại, nếu như không có khổ thọ, giống như khổ hiển hiện, nên cũng gọi là khổ.

Không khổ không lạc thọ khi sinh, trụ, đều là tánh của phi khổ phi lạc, là không khổ không lạc thọ kia. Tức khi khổ kia hoại, khổ lạc tùy một, cùng hiện ở trước, nên có thể nói đều cùng có khổ lạc khi

hoại, không chấp nhận có hai, nên Đức Phật ở đây nêu bày thuyết giảng dị biệt. Nghĩa là vô trí, khổ trí sinh là lạc, do đối với thọ ấy, vô trí tăng rộng, vì vô minh của thọ này đã tùy tăng. Do vô trí, nên trong cõi ác v.v... có đủ vô biên hành khổ sinh khởi, vì rất vi tế, nên thật là khó nhận biết rõ, chỉ có Thánh là có thể nhận biết rõ, nên có tụng nói:

*Như dùng một lông mày
Đặt tay người không biết
Nếu đặt trên con người
Bị tổn hại, không yên
Người ngu như ở tay
Chẳng biết lông hành khổ
Trí giả như trong mắt
Duyên rất sinh chán sợ.*

Thế nên trong đây vô trí là khổ. Nếu vĩnh viễn đoạn trừ vô trí này thì đắc A-la-hán. Do đây nên nói trí sinh là lạc. Đức Bạc-già-phạm thuyết giảng: Vì ứng với quả lạc, nên tánh của ba khổ này, thể của chúng là gì? Nên nhất định phán quyết, ba thọ là thể. Do ba thọ, nên thuận với pháp của ba thọ. Như tương ưng cũng được mang tên tánh của ba khổ, hoại khổ cũng nên là thuộc về hành khổ. Hoại là tên gọi có sai biệt của vô thường, tùy thuộc ở vô thường gọi là hành khổ. Do đây chỗ lập về ba khổ là không thành.

Vấn nạn này là không đúng. Do nghĩa có khác, nên đối với hành vừa ý, sát-na vô thường, cũng gọi là hành khổ, chỉ phần cùng nối tiếp đoạn nên được mang tên hoại khổ, nên về nghĩa là có riêng khác.

Lại, chương ngại ba lạc, kiến lập ba khổ. Nghĩa là tánh của khổ khổ, chương ngại lạc không bị bức nã. Tánh của hành khổ chương ngại lạc Niết-bàn. Tánh của hoại khổ chương ngại thọ nhận lạc. Thế nên tánh của hành khổ cùng với tánh của hoại khổ về nghĩa đều khác, không có lỗi tạp loạn. Tức do lý này, nên Thánh đạo tuy là hữu vi, nhưng không phải thuộc về hành khổ. Thuận với lạc của Niết-bàn,

nên Thánh đạo có thể dẫn dắt chứng đắc Niết-bàn. Lý tất nên như thế. Trong Bản luận, trước là căn cứ nơi ba cõi để biện về ba khổ riêng khác. Câu nói này là để ngăn chặn có người chấp Thánh đạo rơi vào thuộc về tướng khổ. Vì lý của các Thánh đạo quyết định không phải rơi vào pháp của cõi.

Đã thốt, khổ của cõi dục tức nên không có ba. Ở trong cõi sắc, khổ tức nên không có hai. Do đấy, tiếp theo căn cứ theo ba thứ như vừa ý v.v..., các hành không đồng nên biện về ba khổ riêng biệt. Ở đây, hợp với khổ nào đều được mang tên khổ. Do đấy, lại dựa vào ba thọ như lạc v.v..., tự tánh có khác để biện về ba khổ riêng khác. Do lý như thế, nên trong Bản luận, trước sau ba lớp biện về tướng của ba khổ.

Có thuyết nói: Đạo đế không phải chỉ là hành khổ, cũng là hoại khổ. Hiện thấy khi thoái pháp, thoái chuyển Thánh đạo, cũng ưu sầu. Lại, các Thánh đạo là thuộc về vừa ý, là pháp được Thánh yêu thích, nên là hoại khổ. Lại, đã thừa nhận có lạc thọ vô lậu, bất khổ lạc thọ cũng nên là khổ. Vì sao? Vì Khế kinh nêu rõ: Các thọ hiện có thấy đều là khổ.

Lại, thừa nhận Thể của đạo đế là hữu vi, về lý nên là khổ. Kinh nói: Các thứ có đối tượng tạo tác, đối tượng thực hành đều là khổ.

Thuyết này là phi lý. Vì sao? Vì ở nơi vô minh, hướng đến các người vô trí, đối với lý cùng hệ thuộc của nhân quả thì ngu tối, không khéo nhận biết rõ tánh tướng của các pháp, trong phần vị biệt ly của các pháp hữu vi, phát sinh lo buồn, vì mất đối tượng bám víu.

Như thế, người vô trí không có Thánh đạo để có thể mất. Nếu ở nơi sáng tỏ hướng đến các người có trí, đối với các nhân quả cùng hệ thuộc không mê lầm, có thể khéo nhận biết rõ về tánh tướng của các pháp. Đối với pháp hữu vi, trong phần vị biệt ly không sinh ưu sầu, không có đối tượng tham vương. Nên Thánh đạo kia, nếu như thoái

chuyên cũng không sinh hoại khổ. Nếu cho Thánh đạo là pháp được Thánh yêu thích, gọi là vừa ý chấp làm hoại khổ. Như thế Thánh đạo có không yêu thích, cũng gọi không phải vừa ý, nên chấp làm khổ khổ. Vậy thì Thánh đạo nên thuộc về khổ đế, vì ba khổ hợp. Nhưng vì không phải là điều được thừa nhận, nên thuộc về vừa ý, không phải là nhân của hoại khổ.

Khế kinh nói: Các thọ hiện có, các thứ có tạo tác, thực hành, đều là khổ. Là dựa nơi pháp hữu lậu mật ý nói, tức không có lỗi. Như thế gian nói tất cả cảnh v.v... đều dựa nơi phần ít để nói về chữ tất cả. Ở đây cũng nên như thế, về lý là cực thành. Hoặc kinh này đã nói nghĩa ấy là chưa rõ ràng.

Như Biệt kinh nói: Thánh đệ tử của ta dùng tuệ làm kiếm, có khả năng đoạn trừ tất cả kiết phục, tùy miên, tùy phiền não triền. Không phải nhiễm, vô ký, sức mạnh của tuệ thiện hữu lậu, có thể vĩnh viễn đoạn trừ tất cả kiết v.v..., nên dùng chữ tuệ, là hiển bày do Thánh tuệ.

Lại, như kinh nêu rõ: Lạc cùng với lạc đều cùng hành. Về lý không nên nói thọ cùng với thọ đều cùng khởi. Điều này làm rõ trừ thọ hữu vi, hữu lậu, các pháp vừa ý cùng với lạc thọ đều cùng có. Nên biết nghĩa của kinh này cũng như thế. Thánh đạo không phải là khổ, do đây cực thành.

Có Sư khác cho: Thánh đạo không phải là khổ, vì có thể trái ngược với tướng của khổ ấy. Không phải Thánh đạo khởi tâm Thánh trái ngược. Do đây, có thể khiến các khổ dứt hết.

Có Sư khác nêu: Các pháp hữu lậu, tánh của chúng là lạc trụ. Khi vô thường gây bức bách là trái với đối tượng ưa thích kia, thế nên sinh khổ. Thánh đạo thì không như vậy, nên không phải thuộc về khổ. Pháp của đời quá khứ, vị lai là chủng loại của hiện tại, đồng với hiện tại nên nói về lý khổ, cũng không lỗi. Như Khế kinh nói tất cả thọ sinh đều gọi là khổ sinh.

Lại, Khế kinh nêu rõ: Khi lạc thọ sinh, gọi là lạc sinh.

Hai kinh vì sao không cùng trái nhau?

Vì trước là dựa nơi hành khổ, đều gọi là khổ sinh. Sau thì biện về tự tướng của thọ, gọi là lạc sinh, nên không có lỗi. Hoặc Khế kinh trước là đối với lạc của hoàn diệt, mật nói tất cả thọ sinh đều là khổ. Khế kinh sau là dựa nơi lạc của lưu chuyển, nói lạc thọ khởi, gọi là lạc sinh. Hoặc Khế kinh trước là từ phần nhiều nói về khổ. Kinh sau dựa nơi ít cũng nói có lạc. Nghĩa là trong sinh tử, khổ nhiều lạc ít. Như một giọt mật ở trong bình chứa thuốc độc. Nên kinh phần nhiều nói các thọ đều khổ.

HẾT - QUYỂN 57

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 58

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 2

Trong đây, bộ khác có nói như thế này: Nhất định không có lạc thọ thật mà chỉ là khổ.

Vì sao nhận biết như vậy? Là do lý, giáo. Do những lý nào mà khổ sau tăng?

Nghĩa là đối với tất cả sự nghiệp đã tạo tác và trong oai nghi, nếu hành tập, trụ lâu, đều ở nơi phần vị sau tăng trưởng, có thể đạt được. Về lý tất không có hành tập, trụ nơi nhân lạc, khiến cho trong thời gian sau khổ dần dần tăng thịnh. Nên biết nhất định không có lạc thọ thật.

Lại, ở nơi sinh tử có hành động tạo tác. Nghĩa là có hành động tạo tác là pháp sinh tử. Thân có những sự việc như tắm gội, ăn uống. Tâm có các nghiệp như đối với cảnh phân biệt rõ v.v.... Sự nghiệp luôn đeo đuổi, bức bách, từng không an ổn, nên trong sinh tử không gì không là khổ. Lại do khổ vi tế ẩn giấu nơi lạc vượt hơn. Nghĩa là một ít khổ do các thứ muỗi, mòng chích đốt v.v... đã sinh khổ vi tế nơi phần vị hiện ở trước, sức có thể phá trừ nhân của lạc rộng lớn. Tức như tắm gội, thoa hương, ăn uống, ngủ nghỉ v.v..., đã sinh lạc vượt hơn, khiến không hiện tiền, nên uẩn hữu lậu chỉ là tánh khổ. Lại, trong pháp đối trị bức khổ nặng, vì kẻ ngu đã khởi tăng thượng

mạn về lạc. Nghĩa là nếu khi chưa gặp các thứ khổ như đói khát, lạnh nóng, mệt mỏi, mong muốn v.v... bức bách, ở trong chủ thể đối trị, không sinh nhận biết rõ về lạc. Thế nên nhận biết về lạc do đối trị khổ sinh. Vì không phải duyên nơi lạc sinh, nên không có lạc thật.

Lại, ở trong phần vị các khổ thay đổi thoát khỏi nhận biết về lạc của hữu tình thể gian sinh. Dựa nơi nghĩa như thế, nên có tụng nêu:

*Như gánh nặng đổi vai
Cùng mệt nhọc nghỉ ngơi
Thế gian do khổ này
Thoát khổ kia cũng thế.*

Loại người ngu tối ở trong những thứ đắng cay, có nhận biết về lạc sinh, nên thật sự không có lạc.

Do những giáo nào?

Như Đức Thế Tôn nói: Các thọ hiện có đều là khổ. Lại, Khế kinh nêu rõ: Lúc sinh này là khổ sinh. Lúc diệt này là khổ diệt.

Lại, Khế kinh nói: Đối với khổ cho là lạc, gọi là tướng điên đảo v.v....

Lại, Khế kinh nói: Ông nên dùng khổ để quán về lạc thọ.

Ở đây, các sư Đối pháp của tông khác đều tạo ra thuyết này: Nhất định có lạc thật.

Vì sao nhận biết như thế?

Do nhân sinh của khổ lạc có công năng riêng biệt, thể thật có khác, cũng như tham, sân. Hiện thấy nhân sinh của tham, sân đều riêng. Nhân riêng sinh xong, công năng lại khác. Vì nhân có thể khác, nên thể riêng là cực thành. Nhân sinh của khổ lạc cũng đã có riêng khác. Thế gian hiện thấy đại chúng cùng trái nhau liền có khổ sinh. Điều hòa thì sinh lạc. Nhân riêng sinh xong, công năng cũng khác. Khổ có thể làm tổn hại. Lạc có thể gồm thân lợi ích. Vì

công năng của nhân sinh, thấy có riêng khác, nên nhất định nhận biết ngoài khổ, thật có Thể của lạc.

Ở đây, Thượng tọa cũng nói thể này: Tuy hiện tại không phải là không có phần vị thân nhận lợi ích, nhưng đối với loại khổ, chưa thể vượt qua, do pháp hữu lậu chỉ là nhân của khổ, nên trong sinh tử thọ chỉ là khổ.

Giải thích này cũng phi lý. Vì sao? Vì lời nói trái nhau, vì chỉ lập tông, vì trở thành phi ái, vì không cực thành.

Lời nói trái nhau. Nghĩa là nếu không phải là không có phần vị gồm thân lợi ích, thì không nên nói chỉ là khổ. Nếu nói chỉ là khổ, thì không nên nói gồm thân lợi ích. Về lý chỉ nên nói: Phần vị của khổ thọ là phẩm hạ, có ít tổn hại, không cùng gồm thân lợi ích.

Chỉ lập tông: Nghĩa là Thượng tọa kia chỉ nói là chưa vượt qua loại khổ xong, không nói về nhân. Lấy gì chứng biết phần vị thân nhận lợi ích, đối với loại khổ thọ chưa vượt qua được?

Trở thành phi ái: Nghĩa là trong tông kia, chấp tín cùng với tham, không vượt qua loại tư, tức là thể của hai thứ kia nên thành một. Hai phẩm nhiễm tịnh lại cùng xen tạp, thì giải thoát tức nên không, thành không phải là lỗi của ái. Nhiễm tịnh kia đã không xen tạp, thì giải thoát này cũng nên như thế. Loại thọ tuy đồng, nhưng khổ lạc có khác.

Không cực thành: Nghĩa là trong sinh tử lạc thọ nhất định đều cực thành. Thể thì hữu lậu cũng là nhân của lạc, do tông của tôi thừa nhận có lạc thọ. Vì sao có thể nói các pháp hữu lậu chỉ là nhân của khổ. Nên chứng biết lạc là khổ? Do đó điều Thượng tọa kia đã nói là chỉ có ngôn từ không có nghĩa.

Lại nên quyết định có lạc thọ thật khác với khổ thọ. Vì khổ cùng với lạc, có tương ái, phi ái khác biệt. Nếu cho lạc thọ là tánh đáng yêu không thành, vì khi lìa nhiễm, lại thành phi ái, thì giải thích này

cũng phi lý. Vì vào lúc lia nhiễm, do môn khác quán là phi ái. Không phải người hành quán, quán xét biên của tánh lạc, dùng làm phi ái, chỉ dùng tướng khác để nhằm chán lạc thọ (Như phần sau sẽ nêu).

Lại, lia ngoài khổ, thật sự có lạc thọ. Vì trong Khế kinh, Đức Phật đã nói là có. Như Khế kinh nêu rõ: Thọ có ba thứ, nghĩa là lạc và khổ cùng không khổ không lạc. Tự tánh của khổ thọ thật sự đều là khổ, thì Đức Phật thuyết giảng ba thọ có thắng lợi nào? Nếu cho Đức Thế Tôn vì tùy thuận thế gian nên nói. Nghĩa là thế gian đối với khổ có phần vị hạ, thượng, trung. Như thứ lớp đó, khởi nhận biết như lạc v.v... Đức Thế Tôn tùy thuận thế gian kia mà nói ba thọ như lạc v.v... Về lý cũng không như thế, vì không cực thành. Nghĩa là thọ thứ ba nơi thế gian không cực thành. Vì sao Đức Thế Tôn tùy thuận thế gian nói có? Cho nên nói ba thọ chỉ dựa vào chân kiến. Lại, đối với quán lạc thọ, vì nói câu như thật, tức không nên tùy thuận thế gian thuyết giảng có ba thọ, không phải khổ thọ của phẩm hạ, như thật là lạc.

Lại, vì lạc cũng có ba phẩm như hạ v.v..., vì thế không nên nói lạc chỉ là khổ của phẩm hạ. Lại, nên không phải phước chiêu cảm quả ái. Nghĩa là không phải phước nghiệp thừa nhận có ba phẩm, phẩm hạ có thể chiêu cảm quả của khổ thọ phẩm hạ. Ông nói thể của khổ phẩm hạ tức là lạc. Há không phải là phi phước, nên chiêu cảm quả ái.

Lại như như khi khổ thành phẩm hạ, như thế, như thế thành lạc của phẩm thượng. Phi phước của phẩm hạ đã chiêu cảm khổ của phẩm hạ. Khổ của phẩm hạ theo tông của ông tức là lạc của phẩm thượng. Há không phải là nhân của phẩm hạ có thể chiêu cảm quả của phẩm thượng? Tức là cùng với lý cảm ứng đi tới của nhân quả là trái nhau.

Lại, như như khi khổ thành phẩm hạ hạ, như thế như thế lạc tức thành phẩm thượng thượng, tức là phi phước của phẩm hạ hạ làm nhân, có thể chiêu cảm lạc thọ của phẩm thượng thượng làm quả. Ai lại vì việc thiện thiết lập công dụng lớn.

Lại, phước, phi phước đều có chín phẩm, vì sao phi phước của phẩm hạ hạ làm nhân, có thể chiêu cảm lạc thọ của phẩm thượng thượng làm quả. Lại, phước của phẩm thượng thượng, phi phước của phẩm hạ hạ, đồng chiêu cảm khổ thọ của phẩm hạ hạ làm quả, thì phước, phi phước tức nên không có sai biệt. Đối với tám phẩm còn lại, nên hỏi đặt vấn nạn cũng như thế. Lại nên một quả được chiêu cảm do hai nhân. Hoặc nên thừa nhận phước, tức là phi phước, thế là trái hại với chí giáo của Như Lai.

Lại, ba định dưới thừa nhận có lạc thọ, địa trên chỉ có không khổ không lạc, thì ai nhận biết khổ thọ nơi phẩm hạ hạ trong địa trên, thiết lập sự khó nhọc lớn, chán bỏ dưới, ưa thích trên.

Lại, định thù thắng dần dần chấp khổ tăng dần, ở trong phi lý, cái gì lại vượt quá điều này?

Lại, nếu khổ của phẩm hạ, tức gọi là lạc, thì lạc thọ lãnh nạp không mạnh mẽ, nhạy bén, về lý không phải thọ của phẩm hạ lãnh nạp phân minh, chấp phân minh trong phẩm hạ là ngược lại với tầm tối.

Ai là người có trí, có thể nhận lấy chấp này? Nên biết ngoài khổ, thật có lạc thọ.

Lại, người kia chấp nhận khởi lỗi của chấp khác. Nghĩa là nếu khổ, lạc không có Thể khác, tức là chấp nhận kẻ khác lại khởi chấp khác. Chỉ thừa nhận đáng yêu trong phần vị biệt ly, đối với lạc thọ không có khởi nhận biết về khổ, không có khổ thọ riêng, gọi là lỗi của chấp khác. Hoặc cùng có chấp chỉ có lạc thọ, là có chân thật, thọ khác thật sự là không có. Chỉ ở nơi phần vị thượng hạ trung của lạc thọ, như thứ tự lập làm ba thọ như lạc v.v... Chấp kia so với chấp này, về lý không có riêng khác. Nên như Thượng tọa kia đã biện chỉ do sức tự phân biệt nên chấp chỉ có khổ.

Căn cứ nơi phẩm lập ba, điều này cũng nên như thế. Do đây cách giải thích của Thượng tọa kia không phải tốt.

Lại, khổ lạc thọ nhất định thật có. Do ở nơi khác đã nói sáu xúc xứ. Vì trời, thế gian và Na-lạc-ca có sai biệt. Nghĩa là Khế kinh thuyết giảng: Bí-sô nên biết! Có sáu xúc xứ gọi là trời, thế gian. Nếu các hữu tình được sinh nơi xứ kia, thì mắt trông thấy sắc hoàn toàn là vừa ý. Ở xứ ấy đều không có sắc không vừa ý. Nói rộng cho đến: Do nhân duyên này, nên xứ kia hoàn toàn thọ các hỷ lạc. Có sáu xúc xứ gọi là Na-lạc-ca, cùng với xứ trên là trái nhau, cũng nên nói rộng.

Khổ của phẩm hạ gọi là lạc, như trước đã ngăn chặn, nên không thể nói là giả nêu về hỷ lạc. Nếu không có thật lạc, thì kinh chỉ nên nói: Trời, thế gian chỉ là khổ của phẩm hạ. Na-lạc-ca chỉ là khổ của phẩm thượng. Lại, thường nói là hoàn toàn, nên thành lời nói vô dụng. Nghĩa là trước đã nói hoàn toàn vừa ý. Sau nói hoàn toàn thọ các hỷ lạc. Nếu đối với khổ của phẩm hạ, giả lập tên lạc, thì trong một thọ có khổ, có lạc, vì sao có thể nói lời hoàn toàn là lạc? Nên Thượng toa kia đã chấp là không hợp với chánh lý.

Lại, Khế kinh nói: Chũ như thật, nên chứng biết quyết định thật có lạc thọ. Như Khế kinh thuyết giảng: Khi nhận lạc thọ thì nhận biết rõ như thật là nhận nơi lạc thọ. Khổ thọ không phải hai thọ, cũng nêu bày như thế.

Lại, như kinh nói: Lạc căn hiện có, hỷ căn hiện có, nên biết hai căn này đều là lạc thọ. Cho đến nói rộng. Lại, nêu rõ thế này: Nếu dùng chánh tuệ quán thấy như thật năm căn như thế, vĩnh viễn đoạn trừ ba kiết. Cho đến nói rộng. Nếu thọ chỉ là khổ, thì vì sao có thể nói nhận biết rõ như thật đây là lạc thọ? Nên biết được tự tướng của lạc thọ là lạc. Nhưng Thượng toa kia đã nói: Vì khổ sau tăng, nên không có thật lạc. Lý đó không đúng, vì nhân của lạc khổ sinh, không phải chỉ là cảnh. Nghĩa là tôi đã không thừa nhận chỉ do sức của ngoại cảnh, có thể sinh khổ lạc. Nếu chỉ là cảnh, thì đầu tiên cùng với sự nghiệp, lúc hợp với oai nghi, tức nên phát sinh khổ thọ tăng thượng. Nghĩa là do cảnh này, ở vào thời gian sau cùng, làm duyên phát sinh

khổ thọ tăng thượng. Thời gian ban đầu đã cùng với cảnh như thế. Nếu chỉ do sức của cảnh sinh khổ lạc, thì khi cảnh vừa hợp, nên sinh khổ của phẩm thượng.

Đã không như thế, nên biết quán thân, ở phần vị nối tiếp chuyển biến có sai biệt. Ngoại cảnh mới tạo ra nhân sinh khổ lạc. Nghĩa là đã đến phần vị của đối tượng nương dựa như thế, các xúc như lạnh, nóng v.v... có thể làm nhân của lạc. Không đến thời gian này, thì không phải là lý của nhân lạc. Làm nhân của khổ, về lý cũng nên như thế. Vì vậy quán nhân riêng, liền khiến ngoại cảnh là khổ thọ, lạc thọ đều có nhân sinh riêng. Do thế không nên vì sự nghiệp v.v... khổ sau sinh tăng thượng liền bác bỏ cho là không có lạc thật. Hiện thấy đất nước phân v.v... nơi thế gian v.v..., quán phần vị cùng nối tiếp như hạt giống, mầm v.v... chuyển biến có sai biệt làm nhân sinh các quả như mầm, lá v.v...

Do đâu các oai nghi v.v... của thời gian sau mới có thể sinh khổ, không phải ở thời gian ban đầu? Do trải qua thời gian lâu, thân tâm nhọc mệt, trong thân liền có đại chủng khác sinh khởi. Do thời gian sau này mới sinh khổ thọ, vì các ngoại cảnh, chủ yếu là chờ đợi nhân riêng, mới có thể làm nhân sinh khổ thọ, lạc thọ. Nên nhân sinh khổ lạc, không phải là không nhất định. Cũng không thể do thời gian sau, khổ tăng, bèn cho thời gian ban đầu đã sinh khổ thọ. Nếu sau khi thấy oai nghi v.v... dẫn khổ sinh, liền cho là thời gian ban đầu kia đã sinh khổ thọ. Nếu nhận thấy oai nghi sau v.v... dẫn khổ sinh, ấy là thời gian ban đầu kia đã sinh khổ thọ. Nhận thấy phần vị sau phàm phu, có Thánh lạc sinh, nên chấp thời gian trước kia đã sinh Thánh lạc. Trong đây, cũng có thể tạo ra lối chấp như thế. Trước, vì có Thánh lạc vi tế, nên không nhận biết, thời gian sau tăng dần mới nhận biết rõ là có, tức có hoàn toàn không có lỗi của phàm phu.

Nếu cho không thể do hành tập trụ nơi nhân của lạc khiến cho thời gian sau khổ tăng thịnh dần, nên biết quyết định không có lạc thọ

thật. Đã như thế, nếu có hành tập trụ nơi nhân của lạc, nhưng ở thời gian sau, khổ không tăng thịnh. Như ba tĩnh lự dưới tức nên thật có lạc thọ. Nếu trong ba định cũng không có lạc thật, thì không nên nói khổ sau tăng. Tức là nhận biết quyết định không có lạc thọ chân thật, điều này không phải là rốt ráo.

Trong Khế kinh nói: Tĩnh lự vô sắc cũng gọi là có khổ, không phải do tĩnh lự kia có tánh tổn hại. Lại, khi quán về lỗi của địa dưới, đạt được lìa nhiễm, không phải tất do quán làm tánh tổn hại. Quán làm chướng thô cũng được lìa nhiễm.

Lại, không phải chỉ chán bỏ địa dưới là nhân lìa nhiễm. Vui thích công đức nơi địa trên, cũng là nhân lìa nhiễm. Nghĩa là công đức của các địa trên tăng dần. Vui thích công đức ấy cũng có thể lìa nhiễm của địa dưới, tức không nên nói địa trên kia là khổ. Nếu không có thể gian, thì đạo cũng nên có thể lìa nhiễm của thế gian kia. Đã hoặc có xứ có quyết định là nhân của lạc, nên trong hữu lậu có tự tướng nơi lạc.

Thế nên thuyết kia nói: Vì khổ sau tăng, nên không có lạc thật, tức không phải là nhân như lý. Nói ở nơi sinh tử có hành động, tạo tác nên thọ chỉ là khổ, về lý cũng không đúng. Vì Thánh đạo cũng nên có hành động tạo tác. Nghĩa là nếu tác động của lạc thọ làm trước, sau đó sẽ đạt được gọi là có tác động, Thánh đạo cũng dùng siêng năng, dũng mãnh làm trước, sau đó chứng đắc nên có tác động. Nếu do lạc thọ có đối tượng duyên dựa, thì Thánh đạo cũng như thế, nên có tác động, tức là đạo đế cũng nên là khổ. Nhưng không phải đều được thừa nhận, vì trước đã biện. Lại, trong Luận kia, trước đã thừa nhận các pháp đều không có tác động, sau nói sinh tử có tác động, nên đều không có lạc. Thế thì thuyết kia trước sau là trái nhau, nên nhân đã lập không có sức để có thể minh chứng. Nói do khổ vi tế đã ẩn giấu nơi lạc hơn hẳn, nên biết không có lạc, về lý cũng không đúng. Vì xem xét chờ đợi nhân riêng như

trước đã nói. Nghĩa là trước đã nói cảnh làm nhân của lạc, chủ yếu chờ đợi đại chúng của đối tượng nương dựa có sai biệt. Nên muối, mòng v.v... chích đốt đúng là đã hại thân, mà không phải là có thể làm nhân hỗ trợ cho các sự việc như tắm gội v.v... sinh ra lạc thọ. Không nên vì bấy giờ chỉ là thọ khổ, nên bác bỏ cho là không có lạc, vì khi có nhân hỗ trợ tức có thể sinh lạc. Nếu uẩn hữu lậu chỉ là tánh khổ, nên khi tắm gội thì thường sinh khổ, không phải là lạc. Do thân có khi chờ đợi duyên sinh khổ. Có khi lại đợi chờ duyên riêng sinh lạc, nên biết khổ lạc do nhân duyên quyết định. Vì nhân duyên quyết định, nên tất có Thể riêng. Nếu cho vì lý gì, lúc cưa xẻ thân v.v... tuy cùng với nhân lạc là xoa hương v.v... hòa hợp, nhưng không sinh lạc, chỉ sinh khổ thọ. Khi cùng với nhân lạc như xoa hương v.v... hòa hợp. Hoặc cùng với nhân khổ như bị muối, mòng chích đốt hòa hợp, liền không sinh lạc, chuyển sinh khổ thọ. Điều này như trước đã giải thích. Nghĩa là thấy có xứ, nhân lạc hiện có, chỉ có thể sinh lạc, từng không sinh khổ. Như ba tính lự do đối với cõi dục, khổ thì tham vương, lạc thì yếu kém, nên gặp duyên lạc thì không thể xâm đoạt khổ. Nhưng hoặc có phần vị nhân khổ sinh lạc. Nghĩa là thấy thế gian tăng thêm vị khổ, do thường hành tập v.v... đối với vị khổ kia, sinh vui thích. Lại thấy thế gian thiêu đốt sắt, đá v.v... đầu tiên, xúc chạm phần thân có thể làm nhân lạc.

Nếu như vậy, thời gian sau hành tập nhiều quen đến nơi chốn gần đốt sắt đá kia, đâu thể tức do lửa ấy, lại có thể sinh khổ? Tôi trước đã nói cảnh là nhân của khổ lạc, chủ yếu là chờ đợi phần vị của đối tượng nương dựa có sai biệt. Về nghĩa đó đã hiển bày vì sao lại nêu hỏi, vấn nạn? Hoặc vì khổ so với chúng loại lạc là có khác, nên khi khổ kia sinh, pháp như thế có sai biệt. Không nên đối với tướng này, so sánh, suy tìm, nêu hỏi. Cho nên uẩn hữu lậu kia không phải đều là tánh khổ. Khế kinh nói: Đức Phật bảo Đại Danh: Nếu sắc hoàn toàn là khổ, không phải là lạc. Không phải là lạc đã tùy thuận. Nói rộng cho đến: Hữu tình đối với sắc không nên sinh nhiễm.

Nói ở trong phần đối trị khổ nặng bức bách, người ngu khởi tăng thượng mạn của lạc nên không có lạc thật, về lý cũng không đúng. Do môn đối trị nên chứng biết là có lạc. Nghĩa là vì không có pháp kia, nên cầu pháp này, tức pháp có thật, làm đối trị pháp kia. Đã vì không có khổ, khởi phương tiện thù thắng mà cầu lạc, tức có lạc thật, có thể thể đối trị khổ, lý nào là trái nhau? Lại khổ trước đã trừ, sau nhập ba định, nhận biết rõ lạc của ba định đối trị thì khổ nào sinh? Lại, nhân nơi cảnh như âm thanh, mùi hương v.v... thù thắng, khởi lạc tăng thượng đối trị thì khổ nào sinh? Nên nhân được lập của Thượng tọa kia không thể ngăn chặn lạc có thật. Nói ở trong phần vị các khổ thay đổi giải thoát, hữu tình thế gian nhận biết lạc sinh, nên không có lạc thật, về lý cũng không đúng, như trước đã nói. Trước đã nói như thế nào? Nghĩa là nhân của khổ lạc không phải chỉ là cảnh. Nếu chỉ là cảnh, thì khi gánh nặng đầu tiên, vai tức nên sinh khổ thọ tăng thượng. Vì đã không như thế, nên khi đổi vai, gánh nặng được xem là phần vị của đối tượng nương dựa có sai biệt. Cho đến chưa diệt, thì có thể làm nhân lạc, cũng không nên nói các loại người ngu, đối với khổ mới khởi, có nhận biết lạc sinh. Đầu tiên khi gặp đánh roi v.v... nên sinh nhận biết lạc. Hiện nhận thấy khổ kia cũng có nặng nhẹ. Đầu tiên, lúc thọ nhận nhẹ, nên sinh nhận biết lạc. Hoặc Thượng tọa kia nên nêu rõ: Do nhân duyên gì gánh nặng trên vai đã lâu không thay đổi, cởi bỏ, liền sinh khổ nặng, đầu tiên thay đổi là không đúng. Về lý tức không nên nói chỉ là gánh nặng này. Ở phần vị chưa đổi vai là duyên của khổ nặng, khi đổi vai liền sinh khổ nhẹ. Duyên đã là một thì khổ sao có nặng nhẹ? Do đây chứng biết, có riêng đối tượng chờ đợi. Phần vị thân có sai biệt là nhân của khổ lạc, nên trong sinh tử có ít lạc thật. Nhưng Đức Thế Tôn nói các thọ hiện có đều là khổ, cũng không trái nhau. Ở trong kinh, Đức Phật đã tự giải thích thông hợp. Nghĩa là như Tôn giả Khánh Hỷ thưa hỏi Đức Thế Tôn: Phật ở nơi kinh khác thuyết giảng có ba thọ, nghĩa là lạc, khổ và bất khổ bất lạc. Dựa vào mật ý nào, kinh này lại nói: Các thọ hiện có đều là khổ?

Đức Phật nói: Này Khánh Hỷ! Ta dựa nơi các hành đều là vô thường. Và các hữu vi đều là biến hoại, nên mật ý tạo ra thuyết này: Các thọ hiện có thấy đều là khổ. Nên biết kinh này đã dựa nơi hai khổ để nêu bày, không dựa vào khổ khổ để nói câu đều là khổ.

Do đấy, nhất định nhận biết thật có ba thọ. Tức Tôn giả kia không hỏi Phật câu: Dựa vào mật ý nào để nói có ba thọ? Đức Phật cũng không nói: Ta mật ý nói ba, chỉ nói: Ta theo mật ý nói đều là khổ.

Đã nói đều là khổ, là mật ý nêu bày. Vì không phải là liễu nghĩa, nên không thể làm chỗ dựa. Đâu thể tức dựa vào đấy để bác bỏ cho là không có lạc thật.

Lại, Khế kinh nêu rõ: Pháp này lúc sinh là khổ sinh. Pháp này lúc diệt là khổ diệt, thì cũng không trái nhau. Pháp hữu lậu tùy chỗ ứng hợp với tánh của ba khổ. Vì hợp nên như thể của sắc tướng v.v..., tuy không phải là khổ, cũng như khổ thọ, nhưng nói là khổ.

Như thế, thể của lạc v.v... tuy không phải là khổ, nhưng cũng như khổ thọ, nói là khổ, thì đâu có trái? Hoặc các hữu lậu đều thuộc về khổ đế, dựa vào lý như thế để nêu bày, cũng không có trái. Há không phải do đấy, tức chúng biết không có lạc? Không như vậy, vì trước đã nói không phải là khổ nói là khổ. Nghĩa là như sắc v.v... không phải khổ nói là khổ. Lạc v.v... cũng như thế.

Không phải là khổ nói là khổ. Nếu như vậy khi quán lạc thuộc về khổ đế, vì sao không thành tác ý điên đảo?

Vấn đề này như trước đã nói. Trước đã nói như thế nào?

Nghĩa là tánh của hành khổ, hoại khổ, dựa vào nghĩa như thế nên có tụng nói:

*Chư Phật, Chánh biến giác
Biết các hành vô thường
Cùng hữu vi biến hoại
Nên nói thọ đều khổ.*

Nhưng lạc hữu lậu thì khó thành, dễ hoại. Hành giả chán bỏ, quán đầy là khổ, không do lạc thọ là tánh khổ. Nghĩa là khổ dễ thành, tùy theo dục liền được. Như tạm thời nín thở, sinh khổ thọ cùng cực. Nhưng rất khó hoại, vì muốn khiến diệt phải tạo khó nhọc, cũng còn nối tiếp trụ. Lạc thì không như vậy. Tuy phải tạo nhiều khó nhọc, nhưng khó khiến chúng hiện ở trước cùng trụ lâu. Nên người tu hành ở trong lạc thọ, sinh chán bỏ cùng cực, quán đầy là khổ. Do lạc thọ này cũng thuộc về khổ đế, nên không thể dùng lời nói trong Khế kinh: “Lúc pháp này sinh là khổ sinh. Lúc pháp này diệt là khổ diệt”, nên nhất định không phải bác bỏ tự tánh của lạc thọ.

Lại, Khế kinh nói: “Đôi với khổ cho là lạc, gọi là điên đảo”, cũng không trái nhau, hoàn toàn cho là lạc, thành điên đảo. Nghĩa là lạc hữu lậu, về lý cũng gọi là khổ. Vì lúc sinh trụ là lạc, khi hoại là khổ, nên tánh là vô thường thuộc về hành khổ. Hoàn toàn cho là lạc, vì sao không phải là điên đảo?

Lại các người ngu, do sức của kiến thủ, bị lửa phiền não đốt cháy khắp, trong hành hữu lậu, chấp cho là đức tĩnh lặng, nên đôi với khổ chấp là lạc, thành điên đảo như tướng v.v...

Nếu cho tướng này, như tướng thường, ngã v.v..., đôi với hoàn toàn khổ chấp cho là lạc thành điên đảo, về lý cũng không đúng. Vì ngăn chặn các uẩn như sắc v.v... hoàn toàn là khổ.

Vì Khế kinh thuyết giảng tức do đầy nên tôi trước đã thừa nhận hoàn toàn và phần tăng ích cùng được gọi là điên đảo. Thế nên không phải do đầy, lý không có lạc được thành.

Lại, Khế kinh nói: “Ông nên dùng khổ để quán lạc thọ”, về lý cũng không trái. Tức do kinh này có lạc được thành. Nghĩa là kinh này thuyết giảng: Bí-sô các ông nên dùng mũi tên độc để quán về khổ thọ. Nên dùng khổ để quán về lạc thọ. Nên dùng vô thường để quán về không phải hai thọ. Nếu cho ba thọ chỉ là một tánh khổ, thì Đức

Phật không nên khuyên hành quán sai biệt. Đã khuyên quán riêng, nên biết là tánh khác. Trong đây, thể của khổ thọ không phải là mũi tên độc, nhưng vì não hại so với mũi tên độc là đồng, nên khuyên quán khổ cũng như mũi tên độc.

Như thế, thể của lạc thọ không phải là tánh khổ mà là lạc. Do sẽ biến hoại, nên tuy thể là lạc, nhưng đã khuyên quán như khổ. Sau khi biến hoại, tất nên khổ. Như khi ném vật đựng bằng sành chưa rơi xuống đất, tuy thể hãy còn hoàn toàn nhưng đã nói là hoại. Không phải khổ thọ, lạc thọ, cũng không phải tánh vô thường là thọ. Do tất bị diệt, tuy không phải tánh vô thường, nhưng khuyên quán như vô thường, vì sinh rồi, thời gian sau tất sẽ diệt. Lại, vì tướng vô thường luôn theo đuổi. Do không phải hai thọ có thể dẫn dắt ngu si. Vì si nên đối với nhiều kiếp đã hoại, chấp là thường trụ. Cùng ngã, ngã sở là muốn trái với ngã kiến thường kia, nên khuyên dùng vô thường để quán không phải hai thọ. Nay thấy rõ ý của kinh khuyên quán như thế tức khiến ở nơi pháp của ba cõi khởi gia hạnh lìa nhiễm. Nghĩa là trước hết dùng mũi tên độc để quán về khổ thọ, là ở nơi pháp của cõi dục khởi gia hạnh lìa nhiễm, vì trong cõi dục khổ thọ là nhiều. Tiếp theo, nên dùng khổ để quán lạc thọ, là đối với pháp của cõi sắc, khởi gia hạnh lìa nhiễm, vì trong cõi sắc, lạc thọ là hơn, vì lạc là vui thích, là gốc của sinh tử. Đức Phật đối với lạc thọ khuyên quán là khổ. Tuy nhiên, tự tánh của các lạc thọ là lạc, có thể gồm thân lợi ích, cũng được gọi là khổ, vì là pháp vô thường, biến hoại.

Khi quán là lạc có thể bị trói buộc, vì vui thích pháp lạc là gốc của sinh tử. Khi quán là khổ, thì có thể khiến giải thoát, vì chán bỏ pháp khổ, tức có thể vượt qua sinh tử.

Đức Phật do quán khổ có thể khiến giải thoát, nên khuyên hữu tình quán lạc là khổ. Sau nên dùng vô thường để quán không phải hai thọ. Là đối với pháp của cõi vô sắc, khởi gia hạnh lìa nhiễm. Do hạn lượng thọ mạng của cõi vô sắc rất là dài lâu, nên e loài hữu tình

chấp đây là thường, thế nên Đức Phật khuyên quán vô thường như nhờ mượn vật dụng trang sức.

Vì thế nhận biết Đức Phật khuyên quán như vậy là khiến đối với pháp của ba cõi khởi gia hạnh lia nhiễm. Tức không thể dẫn những điều ở đây để bác bỏ cho là không có lạc thọ. Do đây, lạc thọ ở trong sinh tử quyết định là thật có, tông chỉ không thể khuynh động.

Phản luận thêm đã xong, nên lại luận về phân chánh.

Trong bốn Thánh đế đã nói như vậy, bao nhiêu thứ là thế tục? Bao nhiêu thứ là thắng nghĩa?

Ở đây, một loại nói như thế này: Hai là thế tục, hai là thắng nghĩa. Có một loại nói ba là thế tục, vì hữu vi đều là pháp hoại mất.

Có thuyết nói hai đế, là căn cứ theo giáo có riêng khác. Nghĩa là các thứ tuyên thuyết về Bồ-đặc-già-la, thành ấp, vườn rừng v.v... tương ưng với ngôn giáo, đều thuộc về thế tục. Đây là chỉ rõ về thật nghĩa là trước tiên, không phải từ tác ý lừa dối người khác dẫn khởi, nên gọi là đế. Có các thứ tuyên thuyết về uẩn, xứ, giới v.v... tương ưng với ngôn giáo, đều thuộc về thắng nghĩa. Đây là giảng biện về thật tướng của các pháp, phá trừ các tướng hữu tình hợp nhất v.v..., là có thể giảng giải chân lý, nên gọi là đế.

Giáo của bốn đế này có thể khiến hữu tình chứng lý chân thật, nên là thắng nghĩa.

Trong đây, Thượng tọa nói như thế này: Ba đế đều chung cả thế tục, thắng nghĩa. Nghĩa là một khổ đế giả là thế tục, đối tượng nương dựa là vật thật, gọi là thắng nghĩa. Tập đế, đạo đế, so sánh cũng nên như thế. Chỉ thế của diệt đế, vì không thể nói, nên đồng với các vô ký, không thể nói là có. Như Khế kinh nêu: Cụ thọ Khánh Hỷ! Sáu xúc xứ tận, ly, diệt, tĩnh, mất, có khác, không khác, đều không thể luận. Ông muốn luận chằng? Cho đến nói rộng.

Nay xem rõ tông nghĩa của Thượng tọa đã nói là trái hại với tướng của thể tục, thắng nghĩa đế.

Hai đế như thế, tướng của chúng là thể nào? *Tụng nêu:*

*Giác kia phá nên không
Tuệ phân khác cũng thể
Như nước, bình, thể tục
Khác đây gọi thắng nghĩa.*

Luận nói: Các vật hòa hợp tùy vào đối tượng ứng hợp của chúng, gồm có hai thứ loại tánh sai biệt: (1) Có thể dùng vật phá làm phần nhỏ. (2) Có thể dùng tuệ để phân tích, loại trừ pháp còn lại.

Nghĩa là đối với các tụ hòa hợp của sắc, phá vỡ làm phần nhỏ. Nhận biết rõ kia liền không có, gọi là thể tục đế, cũng như chiếc bình v.v... Không phải khi phá vỡ chiếc bình v.v... thành ngói vụn v.v... lại có thể ở trong nhóm ngói vụn đó sinh nhận biết rõ về chiếc bình v.v... Có tụ hòa hợp tuy phá vỡ thành nhiều phần, nhưng nhận biết rõ kia không phải là không có, cũng như nước v.v... Nếu dùng tuệ thù thắng để phân tích, loại trừ pháp còn lại, nhận biết rõ kia mới không có, cũng như thể tục đế. Không phải khi nước v.v... bị tuệ phân tích, loại trừ sắc v.v... lại có thể ở trong ấy sinh nhận biết rõ về nước v.v... Đối với vật kia, khi chưa phá vỡ, phân tích, dùng danh tướng thế gian để thiết lập. Vì thiết lập kia là có, nên gọi là thể tục. Dựa nơi lý của thể tục, nói là có bình v.v... là thật không phải là hư giả, gọi là thể tục đế. Vì như lý của thể tục, nói là có. Nếu vật khác với đây gọi là thắng nghĩa đế. Nghĩa là vật kia đã nhận biết rõ là bị phá vỡ, không phải là không có và tuệ phân tích phần còn lại, nhận biết rõ vật kia luôn có, gọi là thắng nghĩa đế, cũng như sắc v.v... Các vật như sắc v.v... được nghiền nát thành phần nhỏ, phá nhỏ dần dần cho đến cực vi. Hoặc dùng tuệ thù thắng phân tích, loại trừ vị v.v... Nhận biết rõ về sắc v.v... kia như gốc luôn tồn tại. Thọ v.v... cũng như thế, chỉ không

phải là sắc pháp, vì không có phân vi tế, nên không thể nghiền nát thọ v.v... kia, dùng làm phân tế, cho đến cực vi. Nhưng có thể dùng tuệ phân tích đến sát-na. Hoặc có thể phân tích, loại trừ pháp khác như tướng v.v... Nhận biết rõ về thọ v.v... kia như gốc luôn tồn tại. Vì chân thật này là có, nên gọi là thắng nghĩa. Do tất cả thời thể là luôn có. Dựa nơi lý của thắng nghĩa, nói là có sắc v.v... là thật, không phải là hư giả, nên gọi là thắng nghĩa đế, vì như lý của thắng nghĩa, nói là có.

Do tông nghĩa của Thượng tọa kia đã nêu bày, là trái với tướng của hai đế đã lập ở đây, nên không hợp với chánh lý.

Lại, Thượng tọa kia đã nói, nghĩa là một khổ đế giả là thế tục, tức hoàn toàn trái với chánh lý. Vì sao? Vì không phải đối với khổ đế, có thể dùng uẩn v.v... phân tích dần dần, cho đến cực vi. Hoặc một sát-na, khiến bỏ nhận biết rõ về khổ. Dùng phân tích cho đến cực vi sát-na, vì mỗi mỗi thứ này luôn hợp với tướng khổ.

Vì sao có thể cho là như bình, nước v.v...?

Đối với vật của đối tượng nương dựa khi chưa phá vỡ, phân tích thì nếu như lập là có, gọi là thế tục đế. Lại như xúc pháp giới, khổ đế cũng nên như thế. Nghĩa là Thượng tọa kia đã gọi uẩn chỉ là thế tục. Vật thật của đối tượng nương dựa mới là thắng nghĩa. Xúc cũng như vậy, giới chỉ là thắng nghĩa. Há không phải là xúc pháp giới cũng dựa vào nhiều để lập một, về lý nên như uẩn là thế tục có, vật thật của đối tượng nương dựa mới là thắng nghĩa. Tức nên thừa nhận thể của giới gồm hai thứ: Cũng là thế tục, cũng là thắng nghĩa. Nếu cho hai giới ở vào lúc phá vỡ, phân tích, vì tướng của giới không bỏ, nên chỉ là thắng nghĩa, không phải như uẩn, xứ, là tụ, là môn. Ở nơi lúc phá vỡ, phân tích, đã bỏ nghĩa của môn tụ. Thế thì khổ đế, so sánh cũng nên như thế. Vì khi phá vỡ, phân tích, không xả bỏ tướng của chúng.

Lại, Thượng tọa kia tự nêu về tướng của hai đế nói: Nếu đối với nhiều vật thiết lập là có, gọi là thế tục, chỉ đối với một vật thiết lập

là có, gọi là thắng nghĩa. Lại, phân biệt phần tế khi pháp đã được gọi nêu, liền mất tên gốc, gọi là thế tục. Nếu phân biệt phần tế khi pháp đã được gọi nêu, không mất tên gốc, gọi là thắng nghĩa.

Đối với thuyết kia đã nói, lại căn cứ theo môn đầu. Hai giới xúc pháp nên thành giả có, không phải chỉ ở nơi một vật thiết lập là có. Do đấy, thuyết kia nên nói như thế này: Chỉ đối với nhiều vật thiết lập là có, gọi là thế tục. Cũng ở nơi một vật thiết lập là có, gọi là thắng nghĩa.

Như thế, có thể nói hai giới là thật có, liền cùng với thuyết khổ đế là nghĩa thế tục, trái với không phải chỉ đối với nhiều vật thiết lập là có. Vì sao? Vì đối với nhiều vật, một vật đều thiết lập là có, như xúc pháp giới, nên căn cứ theo môn thứ hai cũng trái với thuyết kia. Khổ đế chung là nghĩa có của thế tục. Nghĩa là khi phân biệt phần tế thì thể của khổ đế không mất tên gốc, như xúc pháp giới. Nên biết Thượng tọa ở trong nghĩa của đế đã nêu bày, đã viết chép, không xem trước sau. Các đệ tử kia đã bỏ sau, quên trước, lại xem xét văn trước, văn sau đã sai lầm. Vì pháp đã được lập này, trước sau là trái nhau, tức phải so sánh, tìm cầu, nêu hỏi về tập đế, đạo đế.

Lại thuyết kia đã nói: Chỉ thể của diệt đế, vì không thể nêu bày, nên đồng với các vô ký. Không thể nêu là có, về lý cũng không đúng.

Đã như thế tức nên thành thế tục có. Nghĩa là như Đức Phật đã nói: Sau khi Như Lai diệt độ là có hay là không có?

Mạng cùng với thân là một hay là khác v.v...? Các sự vô ký như thể tất cả đều là thuộc về thế tục có. Do Như Lai v.v... cùng với các pháp như sắc v.v.... không phải tức không phải lìa là thế tục có. Diệt đế đã đồng với pháp sắc kia, nên thuộc về có của thế tục. Nghĩa là như bình v.v... cùng với vật như sắc v.v... không phải tức, không phải lìa, là có của thế tục.

Lại nói: Dựa nơi uẩn để thiết lập hữu tình. Thừa nhận các hữu tình là có của thế tục. Nên biết Như Lai v.v... là thuộc về có của

thể tục. Diệt đế cũng nên như thế, vì đồng với không thể ghi nhận. Nhưng không thể cho lý của Niết-bàn là tục có, không phải tục có, như trước đã nêu rõ.

Thế nên không thể nhất định nói Niết-bàn là đồng với sự vô ký, thể không phải là thật có, mà quyết định nên thừa nhận là thuộc về thắng nghĩa đế.

Nếu như vậy vì sao Tôn giả Xá-lợi-tử không vì Tôn giả Khánh Hỷ ghi nhận phân minh?

Há không phải là vẫn sau cũng ghi nhận rõ ràng. Cho đến sáu xứ có, có thể có các hý luận. Sáu xứ đã diệt, là đoạn dứt các hý luận.

Đức Bạc-già-phạm thuyết giảng: Diệt này là Niết-bàn. Do đây chứng biết lìa có hý luận, tất định có riêng diệt không hý luận.

Tuy nhiên, Tôn giả Khánh Hỷ kia đã không hỏi thế này: Sáu xứ diệt là có hay là không có? Cũng không đáp là nghĩa có, không có. Chỉ hỏi thế này: Diệt cùng với sáu xứ là có riêng khác hay là không có riêng khác? Thế nên, đáp: Đây không có hý luận. Nếu cho Thể của diệt giả thật đều không, thì há không phải là nhất định nên đáp: Không có khác. Vì sao như thế? Vì là hoàn toàn không có. Căn cứ nơi lý đều nên nêu bày như thế. Không có phần ít pháp rốt cùng là không có, nên không thể nhất định nói có khác, không khác, cũng có khác, cũng không khác, không phải có khác, không phải không khác. Nên nói thế này: Sự việc ấy nhất định không khác. Nhưng Tôn giả Xá-lợi-tử không nói như thế, nên biết diệt kia không phải là hoàn toàn không có. Cũng không thể nói là thể tục có, vì không có đối tượng nương dựa, nên như trước đã nói, tức biết diệt đế chỉ là có của thắng nghĩa. Lìa ngoài hai đế, trong các Thánh giáo, không cùng nói là có có thứ ba.

Nếu như vậy vì sao nói là không thể luận. Về lý chỉ nên nói đây nhất định là có khác, cũng không có lỗi. Câu nói không thể luận chỉ

làm rõ không nên lại suy tìm, nêu hỏi về nghĩa. Tức nghĩa có khác này đã hiển bày thành tựu, không nên ở trong đó, lại nêu hỏi. Do sáu xứ có các hý luận, sáu xứ vĩnh viễn diệt thì dứt tuyệt các hý luận. Đức Bạc-già-phạm nói: Diệt này là Niết-bàn. Tức đã chứng tỏ thành có riêng diệt đế.

Lại, Khế kinh nêu rõ diệt giới là có. Do sự việc như thế v.v..., tức không nên lại hỏi. Hoặc làm rõ, vì Tôn giả Khánh Hỷ nêu ra câu hỏi không có đầu mối. Dùng lời nói này để ngăn chặn câu hỏi kia. Nghĩa là các đệ tử quy y nơi Đức Thế Tôn, lúc nào cũng siêng năng tinh tấn tu các phạm hạnh cuối cùng, chỉ vì chứng đắc Niết-bàn, không nên thời nay, lại vì đây mà sinh nghi vấn. Hoặc Tôn giả Khánh Hỷ kia tầm tư thế này: Sáu xứ đã không có, diệt dựa vào đâu để lập? Nếu có sáu xứ, thì nghĩa của diệt nên không có, tức nhờ lời nói ấy để làm rõ vấn nạn này.

Do đây, nên đáp: “Vấn đề này không thể luận”, vì trong Niết-bàn, dứt tuyệt hý luận. Hoặc nên tạo phương tiện cầu tìm riêng kinh này. Câu nói không thể luận hiện có ý nghĩa sâu xa, lý tất không thể nhất định chấp Niết-bàn, thể ấy là không, đồng với sự vô ký. Do đây, chúng ta đối với những điều đã nói của Thượng tọa kia, nhất định không tin dựa để có lỗi lầm. Thượng tọa kia tất phải thừa nhận Niết-bàn tịch diệt, ở trong hai đế tùy thuộc một đế. Nhưng tông của tôi nêu rõ bốn đế đều là thắng nghĩa. Các thể tục đế dựa nơi lý của thắng nghĩa, tự thể của thể tục là có, là không có. Nếu nói là có, thì đế tức nên chỉ một. Nếu nói là không có, thì đế tức nên không hai. Ở đây nên quyết định nói là có, vì Tôn giả Thế Hữu kia đã nói: Nghĩa không điên đảo hiển bày là thể tục đế. Danh này đã làm rõ nghĩa là thắng nghĩa đế. Danh là vật thật, như trước đã biện.

Há không phải là đã nói đế nên chỉ là một. Về lý thật nên như thế. Vì sao? Vì không phải thắng nghĩa không, có thể gọi là đế. Đã như thế thì vì sao lập hai đế?

Tức trong thắng nghĩa, dựa nơi một ít lý riêng lập làm thể tục, không phải do Thể khác. Sở dĩ như thế, vì danh là ngôn y, tùy theo tình của thể tục nơi tánh lưu hành khắp. Dựa vào nghĩa như đây, nên nói như thế này: Các thể tục ấy, tất là thắng nghĩa. Có là thắng nghĩa mà không phải thể tục. Nghĩa là chỉ trừ danh nghĩa còn lại là thật có. Tức dựa vào thắng nghĩa là nghĩa có trong ấy, căn cứ nơi lý của phần ít, gọi là thể tục đế. Căn cứ theo một ít lý riêng, gọi là thắng nghĩa đế. Nghĩa là không có phân biệt về tướng chung đã nhận lấy, lý của tướng hợp nhất, gọi là thể tục đế. Nếu có phân biệt về tướng riêng đã nhận lấy, thì hoặc loại, hoặc vật, gọi là thắng nghĩa đế. Như ở trong sự hữu lậu của một thể nhận lấy nghĩa của quả, gọi là khổ đế. Đã nhận lấy nghĩa của nhân, gọi là tập đế. Hoặc như tâm tâm sở pháp của một thể, có đủ tánh của sáu nhân và bốn duyên, nhưng dựa nơi nghĩa này, gọi là nhân tương ưng, không phải tức do đây gọi là câu hữu v.v...

Do lý như thế, ở trong đế do bậc Đại Tiên Tôn đã nói, không có trái hại. Như nói: Một đế, lại không có thứ hai. Các loại sinh vượt hơn, ở trong đó không có tranh chấp. Có kẻ cho là khác với đế, vì thường hiện rõ, tôi nhất định nói người kia không phải Sa-môn chân thật. Nghĩa là nơi thế gian có các ngoại đạo, học hết các luận kiến nhưng chưa quyết định. Đến trong pháp Phật, nghe nói hai đế, cho là cũng không nhất định, lại còn sinh nghi gấp bội. Đức Thế Tôn vì khiến được lãnh hội quyết định, xót thương vì những kẻ kia giảng nói câu một đế v.v... Lời nói một đế này là hiển bày chung về nghĩa đế của Thánh giáo đã thuyết giảng, không có lời nói thứ hai là quyết định xét kỹ lần nữa, chứng tỏ đế chỉ là một.

Thể nào gọi là một đế? Nên tiếp theo lại nói: Nghĩa là các loại sinh vượt hơn, ở trong ấy không có tranh chấp. Câu nói sinh vượt hơn là hiển bày hữu tình của pháp nội đã kiến đế tích. Nói ở trong ấy là chỉ rõ thắng nghĩa đế tức bốn Thánh đế. Hữu tình kia đối với đế này tất cả đều không nghi. Do đây, nên nói ở trong ấy không có

tranh chấp. Đây tức là khéo thuận với câu nói của Hiệp Tôn giả: Chỉ trong Thánh giáo có khổ Thánh đế. Không phải giáo pháp khác cũng có, cho đến nói rộng. Đức Thế Tôn cũng thuyết: Chỉ có một đạo, lại không có đạo khác có thể đạt được thanh tịnh.

Lại nói: Cứu cánh chỉ một, không có riêng khác. Nhưng các thế tục dựa vào lý của thắng nghĩa có Thể của thế tục cũng không có tranh chấp. Vì người kiến đế, đối với các thế gian theo phương sở, ngôn từ đều không chấp chặt. Nghĩa là hàng kiến đế kia đã thấu đạt các danh như thế, tùy thuận tình của thế tục, giả thiết lập, chuyển biến, thuộc về một phần thủ uẩn, trong đó có gì để tranh chấp. Nói có kẻ cho là khác với đế, vì thường hiện rõ. Nói có kẻ là chỉ rõ có các ngoại đạo. Tiếng cho là tức chỉ rõ tình vọng của họ. Nghĩa là vì ngoại đạo kia đã chấp tướng của đế có trái, mà vọng cho, vì ta lập đế này. Nói thường tự hiển bày là thuộc về thắng nghĩa. Tiếng khác với đế là chỉ rõ trái với nghĩa của đế. nghĩa là nghĩa của các Thánh đế, không có trái chống với khổ. Chân vô thường không phải là không vô thường diệt. Chân tịch tĩnh không phải là không tịch tĩnh. Đế của ngoại đạo kia đã lập, so với đây là trái nhau. Vì trái với nghĩa của đế, nên nói khác với đế.

Vì hiển bày về nghĩa của nhân, lại nói tiếng nên. Nghĩa là chỉ trong pháp Phật, có chân Thánh đế. Vì những kẻ kia nói khác với đế, nên biết là ngoại đạo. Do những kẻ kia đã nói là trái với nghĩa của Thánh đế, nên không phải là chân Sa-môn, nhất định là thuộc về ngoại đạo.

Do đây, văn sau lại nói: Ta nhất định nói ngoại đạo kia không phải là chân Sa-môn. Vì chúng đã nói khác với chân Thánh đế, nên là ngoại đạo, không phải là chân Sa-môn. Như nói: Bí-sô! Có các người bỏ khổ đế do Ta đã thuyết giảng, lập riêng khổ đế. Khổ đế này chỉ có ngôn thuyết, cho đến nói rộng. Nói câu hiển thị là chỉ rõ các ngoại đạo, giữ lấy chỗ chấp của mình, tuyên bày nêu rõ trao cho người khác, dùng văn từ giả dối, nhằm tăng ích nghĩa thật. Nói thường là

hiển bày thường khởi dị đoan, ban phát riêng lẻ, tuyên nói để lý của họ đã chấp. Đây là chỉ rõ ngoại đạo chưa chứng thắng nghĩa, vì ngôn từ họ đã nói là không quyết định. Do đây nói họ không phải là chân Sa-môn. Vì thế, Đức Phật chính là tiếng sư tử gầm rống trong chúng: Luận khác không có Phạm chí, Sa-môn.

Phàm đã tự xưng về nghĩa không, không thật, vì thế tục đế cũng thuộc về thắng nghĩa, không trái với một đế của Đại sư đã nói. Tức do nghĩa này vì Bà-la-môn nói là Bà-la-môn chân thật, tất gồm đủ có ba đế.

Nói không sát hại tất cả hữu tình, là đế không phải hư giả, gọi là đế đệ nhất. Nói các pháp tập đều là pháp diệt, là đế không phải hư giả, gọi là đế thứ hai. Nói ngã, ngã sở là không có ở nơi vật nào, là đế không phải hư giả, gọi là đế thứ ba. Do các Bà-la-môn của đời trước, nói là người tu hành chân thật có ba thứ đế.

Nói vâng mạng, cúng tế, lễ sát sinh làm pháp, là đế không phải hư giả, gọi là đế thứ nhất. Nói đã tạo tác đều được quả thường, là đế không phải hư giả, gọi là đế thứ hai. Nói thân v.v... của mình thuộc trời Tự Tại, là đế không phải hư giả, gọi là đế thứ ba. Nghĩa là các Bà-la-môn của đời trước kia, thiết lập ba thứ này, lừa dối người cầu giải thoát, dựa vào ba thứ ấy để hành, là hoàn toàn không đạt được gì.

Đức Phật vì ngăn chặn các thứ kia, như thứ lớp nói về ba. Do các thế gian mê mờ, không thể lựa chọn phân biệt các thuyết ấy đã nói là phải hay trái, tin theo Minh luận của Bà-la-môn đã truyền, cho ba thứ này là đế không phải hư giả, rồi bị ngăn che, chấp theo đây tu hành đều rơi vào nẻo ác. Đức Thế Tôn thương xót, chỉ rõ những lời nói kia là hư giả, tán thán về ba thứ do mình đã lập, gọi là đế.

Nay xét rõ ba đế, nên biết.

Vì khởi đạo gia hạnh trước của ba môn giải thoát. Nghĩa là thứ nhất là không, duyên nơi hữu tình.

Thứ hai là vô nguyên, duyên khởi tận cùng.

Thứ ba là vô tướng, duyên nơi tướng không. Do ở nơi vật nào gọi là tướng.

Hoặc tức là khởi ba môn giải thoát. Hoặc hiển bày gia hạnh nơi địa học, vô học.

Có thuyết nói: Ba thứ này là làm rõ về ba uẩn.

Ba đế như thế, tùy theo đối tượng ứng hợp của chúng, là thuộc về ba Thánh đế. Do đây, nhất định nhận biết ba đế như thế là thuộc về thắng nghĩa.

Nói Thánh đế: Vì phân biệt với đế khác, nên nói chữ *Thánh*. Nghĩa là tự tướng của tất cả pháp không phải là hư giả, cũng được gọi là đế. Tuy nhiên, thành tựu tánh Thánh, không do nhận biết rõ về cảnh của tự tướng nơi duyên kia hiện có trí sinh, vì không sức để có thể khiến nhập kiến đạo, đối với tự tướng của pháp đạt được thiện xảo rồi, có riêng đối tượng nhận biết rõ, mới thành tánh Thánh. Đế của đối tượng nhận biết rõ này là các Thánh giả, đồng ý thừa nhận, nên gọi là Thánh đế. Tướng chung của các pháp, gọi là đối tượng nhận biết rõ này. Nghĩa là nhận biết rõ các tướng như khổ v.v... của thủ uẩn. Nhận biết rõ các tướng như nhân v.v... có thể sinh pháp. Nhận biết rõ các tướng như diệt v.v... của tịch diệt kia. Nhận biết rõ các tướng như đạo của phương tiện diệt v.v... mới được thành tựu Thánh. Pháp khác thì không như vậy. Không thể nói cho vì năm bộ đối trị, nên Thánh đế của đối tượng nhận biết rõ tức nên có năm thứ. Tức do tu tập duyên nơi đạo của bốn đế, khi dần dần tăng thịnh là tu đạo đối trị.

Thế chung của bốn Thánh đế này là thế nào?

Tất cả hữu vi và các trạch diệt, do phiền não này là cảnh Thánh đạo, nên tánh nhân quả nhiễm tịnh có sai biệt. Vì không, phi trạch diệt có tự thể, vì là cảnh của chánh kiến, nên cũng là thuộc về đế.

Nhưng vì phiền não không phải là cảnh Thánh đạo, cũng không phải là tánh của nhân quả nhiễm tịnh, cũng không phải là cảnh nơi đối tượng hành vui thích chán bỏ, không phải là giác ngộ kia được thành Thánh, nên không can dự thuộc về Thánh đế trong đây.

Do đâu phiền não không duyên nơi hai pháp kia sinh?

Vì hai pháp không, phi trách diệt kia là vô lậu, nên không thể trái hai pháp hữu lậu. Nghĩa là ái chỉ duyên nơi hữu lậu làm cảnh. Vì ưa thích pháp vô lậu là trái với các hữu, nên không gọi ái là dục của pháp thiện. Nếu cảnh hoàn toàn có thể thuận sinh tham ái, thì cảnh này khắp là đối tượng duyên của phiền não. Do ái nơi đối tượng duyên liền ở nơi kia diệt và đạo của diệt kia không muốn nghi ngờ, hủy báng, không, phi trách diệt, so với điều này là trái nhau, nên nhất định không làm cảnh giới của phiền não.

Há không phải là các Luận sư của phái Thí dụ v.v..., đối với hai pháp này, duyên nơi phiền não kia cũng sinh không muốn nghi ngờ, hủy báng, đâu thể nói duyên với chúng phiền não không sinh? Không phải duyên với pháp kia sinh vô trí, nghi, kiến, tạo chương ngại cho chúng đắc khổ diệt và đạo diệt khổ. Như duyên nơi khổ v.v... thành tánh nhiễm ô, như A-la-hán ở nơi đường đạo v.v..., cũng có vô trí, nghi ngờ, hủy báng hiện hành.

Há có thể nói là bị phiền não nhiễm ô? Thế nên đều là tánh không nhiễm ô.

Do đây nói là không duyên nơi phiền não kia.

Có thuyết nói: Không phải hủy báng về không, phi trách diệt, chỉ nói về danh xưng ấy không duyên nơi Thể kia. Hai pháp này chỉ là cảnh giới của tục trí thiện, đối với các đế như khổ v.v... vì sao không cũng như thế? Vì thế nên biết trước nói là không có lỗi.

HẾT - QUYỂN 58

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỀN 59

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 3

Nay nên xét chọn: Ở trong Thánh để người tìm cầu kiến chân thật đầu tiên là tu hạnh gì? Trong địa của nghiệp ban đầu cầu kiến Thánh để, đã hành tập nghi thức thật là nhiều rộng. Người muốn hiểu biết khắp, phải ở nơi chúng Thánh, tập hợp quán hành, suy tìm trong các luận. Nói tóm tắt, người đầu tiên tu hành tức nên đối với giải thoát, gồm đủ ý lạc sâu xa, quán xét đức của Niết-bàn, là trái với lỗi của sinh tử. Trước nhất cần nên vận dụng phương tiện để gần gũi bạn lành, vì bạn lành có khả năng làm gốc của chúng hành, gồm đủ các sức như văn, tư v.v..., nên được mang tên bạn lành. Thí dụ như lương y ở nơi cương vị chữa trị bệnh. Trước hết là quán xét kỹ về các người có bệnh: Những gì là bản tánh? Vì sao biến đổi khác? Mức độ như thế nào, có uy lực gì? Nơi chốn thời gian nào tập thành tánh gì? Chí hướng gì, có lỗi gì, pháp nào đã thuận theo? Ăn uống như thế nào? Hành tác nghiệp gì? Trụ nơi phần vị nào? Bệnh nhân từ trước đến nay đã quen uống thuốc gì?

Tiếp theo xem qua công năng chữa trị của các vị thuốc, theo chỗ thích hợp với chúng bệnh để trao cho, khiến tăng nhiệt thêm chất béo. Hoặc cho uống thuốc thang để đẩy lùi các bệnh. Phạm công sức trao cho thuốc như thế đều không vô ích. Bậc tôn kính đầy đủ bi

trí cũng lại như thế. Trước hết quán xét về bệnh nặng do phiền não bức bách. Đầu tiên muốn các chúng đệ tử hành tập nghiệp, cần phải nhận biết rõ: Những gì là bản tánh của chúng? Là hành tham chướng? Nói rộng cho đến là hành xen tạp chướng? Vì sao biến đổi khác? Cái gì đã khiến biến đổi? Là đã trải qua trụ lâu hay là tạm thời như thế? Khiến trái với bản tánh là có công năng gì? Mức độ ra sao? Vì cầu đạt những thứ tốt đẹp ở đời hay là mong cầu có được công đức kiên cố xuất thế gian? Có uy lực gì? Thân đã dựa vào uy lực kia là rất vững chắc, nên đã có thể chịu đựng khổ nhọc. Nếu ở một mình nơi chốn vắng lặng, chuyên tinh thọ nhận hành trì, công đức Đổ đà (Hạnh đầu đà) là hoàn toàn thuận hợp. Vì ở nơi xứ nào có? Ở nơi chốn này thì đức ấy mất. Xứ sinh cũng thuận hợp sinh các thứ được mất. Nên về lý cần quán xét là ở vào thời gian nào thì có? Ở thời gian này tức vui thích, nên ở vào thời này cũng thuận với tâm sinh vui thích, nên về lý cần phải quán xét. Hoặc là phần vị căn thành thực gọi là đúng thời. Tập thành tánh gì, từ trước đến nay là theo tánh ấy? Quen tập đức gì khiến nay thành tánh này? Có chí tánh gì? Là tánh khiếp nhược, thấp kém hay là tánh kiên cường, dũng mãnh? Có thể ở nơi chốn thanh vắng, do tánh chịu đựng khổ cực hay là rất dũng mãnh có thể gánh vác việc lớn lao khó nhọc?

Có lỗi lầm gì? Là tăng thượng mạn hay là bị lôi kéo dẫn dắt do ngôn thuyết của người khác? Vì có nhiều tầm tứ hay là tánh ngu tối? Là nhiều quanh co, dua nịnh hay là tánh thô tháo quấy nhiễu? Là vì tham nên cung kính, phụng sự, hay là vì yêu thích lợi dưỡng? Là nhiều kiến giải tà vạy hay là nhiều nghi hoặc? Pháp nào đã thuận theo là do từ phiền não nào? Đối tượng theo đuổi vững chắc hay là có thể nghiêng động?

Chúng đệ tử kia nên ăn uống như thế nào để thuận ích cho thân? Vì thân dựa vào ăn uống để trụ, nên cần phải quán xét. Chúng đệ tử kia có hành nghiệp gì trước đã thực hiện khiến thuận với trước mà

tu, nên phải quan sát xem trụ ở phần vị nào? Công đức, lỗi lầm tùy thuộc phần vị, tuổi tác nên khác. Cần phải quán xét chỗ thích nghi kia để trao cho.

Những gì là thuốc pháp, là nên xả bỏ hẳn hay là nên trách mắng, đuổi đi? Là phải khen ngợi, khích lệ, hay là nên răn dạy, chỉ bày?

Tiếp theo nên quan sát các môn đối trị, tùy theo đối tượng ứng hợp thì trao cho khiến học, đều khiến đạt được lợi ích, công sức không uổng phí.

Do đây, trong Khế kinh Đức Thế Tôn nói: Gần gũi bạn lành gọi là hoàn toàn phạm hạnh. Hành giả đã được bạn lành thâm giữ thuyết giảng chánh pháp, thì nên tu hạnh gì? *Tụng nêu:*

*Sắp hướng đạo kiến đế
Nên trụ giới siêng tu
Văn, tư, tu tạo thành
Tức gọi cảnh nghĩa hợp.*

Luận nói: Các hữu tình phát tâm, sắp hướng kiến đế, nên trước hết là an trụ nơi Thi la thanh tịnh. Sau đó, siêng năng tu văn tạo thành v.v... Nên Đức Thế Tôn chỉ rõ: Nuơng trụ nơi Thi la, ở trong hai pháp có thể siêng năng tu tập. Nghĩa là trước an trụ nơi giới thanh tịnh xong. Lại thường gần gũi với các Sư Du già, tùy theo Sư Du già chỉ dạy truyền trao, khiến siêng năng tinh tấn lãnh hội (văn), thâm nhận thuận với kiến đế. Nghe xong siêng cầu nghĩa của pháp đã nghe, khiến cho lời chỉ dạy của thầy sinh khởi tuệ tăng trưởng dần vượt hơn, dần sáng tỏ, cho đến thuần thực. Không phải chỉ ở đây sinh tâm biết đủ. Lại, đối với nghĩa của pháp, tự chuyên chú tư duy, lựa chọn.

Như thế, như thế quyết định tuệ sinh, tự tư duy làm nhân quyết định tuệ sinh xong, tức có thể siêng năng tu tập, tu hai thứ đối trị tự tướng và cộng tướng của các phiền não v.v...

Nay ở trong đây, lược gồm thâm nghĩa: Nghĩa là người tu hành, trụ nơi giới siêng tu, dựa vào tuệ do văn tạo thành, khởi tuệ do tư tạo thành. Dựa vào tuệ do tư tạo thành, khởi tuệ do tu tạo thành.

Tướng của ba tuệ này sai biệt như thế nào?

Nghĩa là như thứ lớp duyên nơi danh cùng cảnh của nghĩa, lý thật thì ba tuệ thật ở vào thời kỳ thành mãn, tất cả đều chỉ duyên nơi nghĩa làm cảnh. Bấy giờ, khó biện về tướng riêng khác của ba tuệ. Nên nay lại căn cứ ở phần vị gia hạnh để biện minh nói về văn, tư, tu duyên nơi danh cùng nghĩa. Không phải chỉ duyên nơi cảnh của danh mà có quyết định tuệ sinh. Tuệ do văn tạo thành, không chỉ duyên nơi cảnh của danh, nhưng vì tùy theo danh, cú, văn, thân do sư đã thuyết giảng, nên đối với nghĩa có sai biệt, có tuệ quyết định sinh. Tuệ này gọi là tuệ do văn tạo thành.

Căn cứ theo hướng nhập phương tiện giảng nói, chỉ duyên nơi danh văn tuệ thành xong, là nhận biết về nghĩa riêng. Lại thêm siêng năng tinh tấn, tự xét kỹ, tư duy, lựa chọn, vì muốn khiến cho tư duy lựa chọn không nhầm lẫn sai lạc. Lại nhớ đến danh cú văn thân do thầy đã chỉ dạy, do đấy về sau đối với các nghĩa sai biệt sinh tuệ quyết định gọi là do tư tạo thành. Khi gia hạnh này do sức của nghĩa tư duy dẫn suy nghĩ đến danh, nên nói duyên nơi cùng cảnh. Tư tuệ thành rồi thì đấng dẫn hiện tiền, không đợi danh ngôn tức chứng nghĩa sai biệt. Tuệ quyết định này gọi là do tư tạo thành.

Các Sư Du già ở trong đây đã lập dụ: Như người vẽ tranh nhiều màu sắc. Khi hành tập vẽ tranh nhiều màu sắc, đầu tiên là kính nhận bức vẽ gốc từ thầy, xét kỹ, ngắm nhìn hình tướng càng gần với bức vẽ gốc, theo đấy mà học, thường xóa bỏ, thường tập, cho đến thật quen thuộc. Sau đó thì bỏ hẳn bức họa gốc, thường tư duy, thường tập theo nhằm khiến cho sự hành tập không có nhầm lẫn sai sót. Lại đem so sánh bức tranh tập vẽ với bức họa gốc, khiến bức họa do

mình vẽ là bằng với bản gốc, hoặc thêm bớt nhiều ít. Không như vậy thì chỗ hành tập không có lý tăng tiến.

Do đấy, thời gian sau, tác phẩm vẽ chuyển hơn. Không nhọc công nhìn ngắm bức họa gốc, mà tùy theo ý muốn của mình đều thành. Pháp hành tập ba tuệ, nên biết cũng như thế.

Sư Tỳ-bà-sa lại lập riêng dụ. Như có một loại hữu tình bơi lội, lặn sâu, nhanh ở nước. Người chưa từng học bơi lội, không thể lia khỏi bờ và phao bơi. Người từng học lội nhưng chưa thành thạo, có thể tạm lia bỏ bờ nhưng cách không xa, sợ bị chìm nên bơi trở lại vào bờ, hoặc giữ chặt chân vào chỗ dựa. Người từng học bơi và đã khéo thành thạo, có thể bơi không mệt nhọc, không cần nhìn đến bờ, chỗ nương dựa. Tuy bơi lặn lội ở chỗ nước thật sâu, có dòng nước xoáy mạnh rất nguy hiểm, mà vẫn có thể thoát khỏi bị chìm, tự tại bơi qua.

Như thế, nên biết ba tuệ là cùng riêng khác.

Kinh chủ cho là tư tuệ này không thành. Nghĩa là tư tuệ này đã duyên chung nơi danh, duyên nơi nghĩa, như thứ lớp, nên là do văn tu tạo thành.

Nay xem rõ ba tướng là không vượt quá dị biệt. Nghĩa là người tu hành dựa vào văn (lãnh hội) chí giáo, sinh khởi tuệ thù thắng, gọi là do văn tạo thành. Dựa vào tư duy về chánh lý, sinh khởi tuệ thù thắng, gọi là do tư tạo thành. Dựa vào tu đẳng trì, sinh khởi tuệ thù thắng, gọi là do tu tạo thành.

Kinh chủ kia vì chưa thấu đạt ý của Tỳ-bà-sa, nên nói như thế. Tuy nhiên, ý của Tỳ-bà-sa biện về ba tướng có riêng khác, không phải như vậy. Nghĩa là nếu khi có tuệ ở nơi gia hạnh, do sức của duyên nơi danh, dẫn sinh nghĩa được lãnh hội. Tuệ của đối tượng dẫn này, gọi là do văn tạo thành. Nếu lúc gia hạnh, do sức tư duy về nghĩa, dẫn đến suy niệm về danh mà hiểu, do đấy, về sau sinh tuệ quyết định, gọi là do tư tạo thành. Nếu không chờ đợi danh, chỉ quán nơi nghĩa,

khởi tuệ nội chứng, gọi là do tu tạo thành. Như tông của Tỳ-bà-sa kia đã biện về ba tuệ này, tuy đều là tướng quyết định nhưng không có sai biệt. Dựa nơi đẳng trì của chánh lý thuộc chí giáo, vì nhân không đồng nên ba tướng có riêng khác.

Như thế, khi tông tôi đã biện về ba tuệ này thành, duyên nơi nghĩa, tướng tuy không riêng khác, nhưng dựa theo duyên nơi danh, duyên cùng có, duyên nơi nghĩa, vì gia hạnh riêng khác, nên ba tướng có dị biệt. Lại do tư tạo thành là tư duy về chánh lý, tuệ quyết định đã sinh làm gia hạnh này, uy lực kiên cường, không có sai lầm.

Lại nghĩ đến danh, cú, văn thân của sư đã chỉ dạy, là trợ bạn cho gia hạnh do tư tạo thành.

Căn cứ theo gia hạnh để nói duyên chung nơi danh, nghĩa, không phải ở phần vị thành mãn, cũng có thể duyên chung. Thế nên ở nơi phần vị sinh của ba tuệ quyết định, tuy đều cùng duyên nơi nghĩa, tướng không sai biệt, nhưng vì trong gia hạnh có sai biệt. Phái Tỳ-bà-sa đã căn cứ theo đây để hiển bày riêng.

Đã như vậy thì tư tuệ không phải là không thành. Người ở nơi vắng vẻ, nói tuệ do văn tạo thành tại phần vị hiện tiền, khinh an, sáng tỏ chưa hiện khắp nơi đối tượng nương dựa, cũng không trụ kiên cố. Ở phần vị tư tuệ hành, khinh an, sáng tỏ chưa hiện khắp đối tượng nương dựa, được chút ít an trụ vững chắc. Ở phần vị tu tuệ hiện hành, do sức của định đã dẫn đại chủng thù thắng, hiện có khắp trong thân nên liền có khinh an sáng tỏ thù thắng đầy khắp trong thân, cùng nối tiếp an trụ vững chắc. Do đây, hành giả ở nơi phần vị này, đối tượng nương dựa là hết sức khinh an, dung mạo tươi nhuận đặc biệt khác thường. Tướng của ba tuệ có sai biệt là như thế. Phần vị còn lại thì bất định nhưng cũng có sáng tỏ, tuy nhiên không phải đều là thuộc về văn tuệ, tư tuệ. Ở đây hai tuệ gọi là tạo thành: Là nghĩa nhân nơi sức của văn, tư đã sinh khởi. Tư tuệ thứ ba, gọi là tạo thành, tức là nghĩa dùng tu làm tự tánh. Như nói: Mang khí do thức ăn vật báu tạo thành.

Các hữu tình muốn ở nơi tu tinh tấn, siêng năng tu học, làm sao thân khí được thanh tịnh, khiến tu mau chóng thành tựu? *Tụng nêu:*

*Cùng thân tâm xa lìa
Không chẳng đủ dục lớn
Là đã được, chưa được
Cầu nhiều gọi là không.
Trị cõi ba cùng trái
Vô lậu, tánh không tham
Bốn Thánh chủng cũng vậy
Ba trước chỉ biết đủ.
Ba sinh đủ nghiệp sau
Vị trị bốn ái sinh
Sự dục ngã, ngã sở
Tạm dứt, vĩnh viễn trừ.*

Luận nói: Thân khí thanh tịnh lược do ba nhân, đó là: (1) Thân tâm xa lìa. (2) Biết đủ, ít dục. (3) Trụ nơi bốn Thánh chủng.

Nghĩa là nếu người muốn khiến việc tu tập mau chóng thành tựu, thì chủ yếu trước hết là siêng năng tinh tấn, tinh luyện thân khí thanh tịnh. Muốn khiến thân khí được thanh tịnh đầu tiên là cần tu tập thân tâm xa lìa.

Thân xa lìa: Nghĩa là xa lánh bạn ác. Tâm xa lìa: Nghĩa là lìa bỏ tâm ác. Do thân tâm xa lìa bạn ác tâm ác nên thân khí thanh tịnh, tâm dễ được định. Hai thứ này do đâu dễ có thể thành tựu?

Do đối với các thứ y phục thức ăn uống v.v... luôn biết đủ, ít ham muốn. Nói biết đủ: Nghĩa là không gì là không biết đủ. Ít ham muốn: Nghĩa là không ham muốn nhiều. Các hữu tình mong cầu nhiều những vật dụng hỗ trợ đời sống, ban ngày thì quen thân với đám bạn xấu, đêm đến thì dấy khởi tâm tứ xấu ác. Do vậy, không cùng khiến tâm được định.

Vì sao hoàn toàn không có hai thứ sai biệt?

Nghĩa là đối với trường hợp đã được nhiều y phục v.v... tốt đẹp, thì hận không được nhiều hơn gấp bội các thứ y phục này. Tức ở trong đây hiển bày là cùng vượt hơn gấp bội. Lại, vì vui thích mong muốn nên gọi là không biết đủ. Nếu ở nơi trường hợp chưa được nhiều thứ y phục v.v... tốt đẹp, vì mong cầu có được, nên gọi là ham muốn nhiều. Các vật hiện có đủ khả năng đối trị khổ, nếu lại mong cầu nhiều, tức vượt quá phẩm thiện, là nghĩa ở đây. Như Khế kinh nói: Tùy theo những thứ có được thân an vui, khiến tâm dễ định và có thể thuyết pháp. Nên có người mong cầu vật trị khổ: Đây là hỗ trợ đạo, không phải là lỗi lầm. Nên Kinh chủ nói: Tức tạo ra thuyết này: Đối với các vật đã có được không tốt đẹp, không nhiều, buồn bã đối chiếu không vui vẻ, gọi là không biết đủ. Đối với các trường hợp chưa được y phục v.v..., mong cầu tốt đẹp, mong cầu nhiều, gọi là ham muốn nhiều, là không hợp với chánh lý. Vì sao? Vì nếu đã được vật, chưa có thể đối trị khổ, buồn bã đối chiếu không vui vẻ. Nếu đều chưa được vật có khả năng đối trị khổ, mà mong cầu được, thì điều ấy không chướng ngại định, đâu có lỗi lầm.

Lại đã kích Đối pháp đã biện về tướng, nói: Há không phải là lại cầu, cũng duyên nơi chưa được, hai thứ này sai biệt liền nên không thành.

Về lý cũng không đúng, vì không phải là phái Đối pháp. Nói đối với trường hợp đã được nhiều y phục v.v... tốt đẹp, lại riêng vui cầu các thứ chưa được còn lại như nhiều y phục đẹp đẽ, gọi là không biết đủ, vì sao nói là hai thứ sai biệt không thành?

Nếu như vậy thì điều đã nói có ý nghĩa gì?

Nghĩa là đối với trường hợp đã được đủ nhiều y phục v.v... tốt đẹp, có thể đối trị khổ, tức ở trong đây đã hiển bày cùng vượt hơn gấp bội. Lại sinh mong muốn, tức giận vì trước đã không được. Y phục v.v... này là nhiều gấp bội, đẹp gấp bội, gọi là không biết đủ.

Đối với trường hợp đã đạt được đủ, có thể đối trị khổ, lại mong cầu gấp bội, mới có thể làm chướng ngại định, tức không phải đối với trường hợp đã được, chưa có thể đối trị khổ, lại mong cầu gấp bội, liền có thể làm chướng ngại định, nên phái Đối pháp đã nói là không có lỗi. Hoặc không biết đủ, tuy lại mong cầu, vì so với ham muốn nhiều là khác, nên không có lỗi. Nghĩa là trước đã được các thứ vật dụng nuôi sống thân, không bị thiếu ít, nhưng lại mong cầu, thì mong cầu như thế, từ ở vật đã được, tâm không biết đủ đã dẫn sinh, nên quả thọ nhận tên của nhân, gọi là không biết đủ. Ở phần trước chưa được các vật dụng nuôi sống thân mạng, tâm không đoái nghĩ, quá lượng mong cầu, thì mong cầu như thế, gọi là ham muốn nhiều.

Hai thứ sai biệt, tướng của chúng là như thế. Biết đủ, ít ham muốn có thể đối trị hai thứ này. Cùng với hai thứ này trái nhau, nên biết là cùng riêng khác. Nghĩa là đối trị không biết đủ là cùng trái với không biết đủ, tức tướng biết đủ này có thể đối trị ham muốn nhiều. Cùng trái với ham muốn nhiều là tướng ít ham muốn, là đối với vật đã được, có khả năng đối trị khổ, không lại mong cầu, gọi là biết đủ. Đối với vật chưa được, có thể đối trị trị khổ, không quá lượng cầu, gọi nghĩa ít ham muốn. Biết đủ, ít ham muốn, về cõi là hệ thuộc chung nơi ba. Cũng có khi vượt qua ba, là thuộc về vô lậu. Nghĩa là tâm thiện tương ưng hệ thuộc cõi dục. Biết đủ, ít ham muốn là hệ thuộc cõi dục, vô lậu nơi hai cõi là so sánh với cõi dục, nên nêu rõ.

Đối tượng đối trị hai thứ này chỉ thuộc cõi dục. Lấy gì để chúng biết cõi sắc, cõi vô sắc cũng có chủ thể đối trị là biết đủ, ít ham muốn?

Vì hiện thấy có người sinh ở cõi dục, từ cõi sắc, vô sắc v.v... khi đặng dẫn khởi hai thứ đối tượng đối trị hiện hành là xa, nên hai thứ chủ thể đối trị hiện hành gia tăng.

Đã nói về tướng riêng của biết đủ, ít ham muốn, về tướng chung của hai thứ đó là không tham, do cả hai đều cùng có thể đối trị tham. Tướng chung của đối tượng đối trị đó là dục tham.

Thánh chủng nên biết, như nói về chủ thể đối trị. Nghĩa là cũng chung nơi ba cõi, vô lậu là không tham. Như trong vô sắc, tuy không có cảnh oán, nhưng cũng có được căn thiện không sân, nên trong vô sắc, tuy không có y phục v.v..., nhưng cũng có được căn thiện không tham. Như cõi vô sắc kia không tham thân, thì cũng không tham các vật dụng nuôi sống thân, nên cõi vô sắc đầy đủ bốn Thánh chủng, thọ dụng Thánh, là ở trong chủng Thánh có A-thế-da (ý lạc), nhưng không có gia hạnh nơi các Thánh chủng, nên gọi là Thánh chủng. Thánh chủng đều từ bốn Thánh chủng này sinh, lần lượt kế thừa, theo thứ lớp không dứt. Trước làm hạt giống của sau, thế gian đã cực thành. Pháp thân của chúng Thánh đều từ nơi y phục sinh. Các sức mạnh như biết đủ đã dẫn khởi, là chủng tộc Thánh, nên được danh xưng Thánh chủng.

Trong bốn thứ thì ba thứ trước, thể chỉ là biết đủ. Nghĩa là đối với y phục, thức ăn uống, vật dụng ngồi nằm, tùy trong chỗ hiện có được đều sinh biết đủ. Ba biết đủ này tức ba Thánh chủng. Căn thiện không tham có nhiều phẩm loại, trong đó, nếu đối trị tham của không biết đủ, thì đây mới gọi là ba Thánh chủng trước. Thánh chủng thứ tư, nghĩa là vui đoạn, tu đoạn. Tức tu lìa trói buộc. Là Thánh đạo an vui. Nghĩa là đối với Thánh đạo kia, tình vui thích mến mộ sâu xa. Do vui đoạn và tu, gọi là vui đoạn. Tu tức là nghĩa vui thích mến mộ diệt và đạo. Hoặc tu của vui đoạn gọi là vui đoạn. Tu tức là nghĩa vui thích mến mộ đạo của diệt làm chứng Hoặc (phiền não) diệt nên vui tu đạo. Do đây, có thể đối trị hữu tham, không hữu tham, nên đây cũng lấy không tham làm tánh.

Há không phải là loại thứ tư cũng có thể đối trị sân v.v..., tức nên cũng dùng không sân v.v... làm tánh? Không phải là không có nghĩa này, nhưng vì ba trước đã làm tư lương. Ba thứ trước chỉ là tánh không tham, loại thứ tư này cũng tự có thể đối trị tham, nên theo đây hiển bày, nêu riêng.

Do đâu chỉ lập biết đủ làm Thánh chủng, không phải là ít ham muốn?

Vì người thiếu dục cùng đối với các vật như y phục v.v... là có ít mong cầu. Nghĩa là có người tánh của ý lạc là thấp kém, đối với cảnh chưa được không dám cầu nhiều. Nếu như đã được, phần nhiều là cùng cầu không dứt.

Người thấy rõ về biết đủ, đã có được một ít, hãy còn không cầu nữa, hướng chi là được nhiều, nên chỉ biết đủ, được kiến lập làm Thánh chủng. Hoặc vì ngăn chặn kẻ hành khổ hạnh là dục, nên không nói ít ham muốn (thiếu dục) dùng làm Thánh chủng, không phải tâm của ngoại đạo kia có dục vượt hơn, mà luôn có dục thấp kém huân tập cùng nối tiếp. Hoặc tùy theo chỗ đạt được sinh tâm hoan hỷ, không lại vui thích mong cầu, gọi là biết đủ. Đoạn ưa thích dục lạc thì đây là hơn hết. Hữu tình của cõi dục đa số ưa thích dục lạc. Ưa thích dục lạc này là trái với tâm xuất gia, ở trong phần lìa bỏ Hoặc, khiến tâm tối tăm, trì độn, có thể chướng ngại phạm hạnh, tĩn lự hiện tiền. Vì lỗi lầm rất sâu, biết đủ có thể đối trị, nên chỉ biết đủ được kiến lập làm Thánh chủng. Không phải ở trong trường hợp chưa được nhiều y phục v.v..., khi khởi mong cầu, tâm sinh hoan hỷ, hướng chi là đối với ít. Thế nên ít ham muốn (thiếu dục) ở trong chủ thể đối trị ưa thích dục lạc, vì không phải là hơn hết, nên không lập làm Thánh chủng.

Duyên nơi y phục v.v... đã sinh ra biết đủ, vì sao có thể nói là vô lậu? Ai nói biết đủ như thế là vô lậu?

Nếu như vậy thì Thánh chủng đâu thể đều chung nơi vô lậu?

Do Thánh chủng kia tăng thượng đã sinh khởi Thánh đạo. Vì Thánh chủng kia đã dẫn sinh, nên từ Thánh chủng đó được mang tên, nên nói Thánh chủng đều chung nơi vô lậu. Không thể nói: Duyên nơi y phục v.v... biết đủ hiện có đều chung nơi vô lậu. Vô lậu của ít ham muốn căn cứ theo đây nên giải thích. Nghĩa là thiếu dục kia tăng

thượng đã xuất sinh Thánh đạo. Vì pháp kia đã dẫn sinh, nên theo Thánh chủng đó đặt tên, không phải Thánh đạo sinh do duyên nơi cảnh như y phục v.v...

Đức Thế Tôn vì sao thuyết giảng về bốn Thánh chủng?

Vì các đệ tử đã từ bỏ của cải, đời sống, sự nghiệp thế tục, quy y Phật xuất gia, vì Thánh chủng kia đã hiển bày chỉ rõ ở trong Thánh pháp Tỳ-nại-da của Phật có khả năng hỗ trợ đạo sinh đủ sự nghiệp. Nghĩa là có hữu tình chán lìa sinh tử, ở nơi gia đình xuất gia cầu giải thoát, có vật dụng sinh sống gì? Ở trong chỗ tùy theo y phục v.v... đã có được, sinh biết đủ sâu xa tạo tác sự nghiệp gì để vui thích vô cùng nhằm đoạn trừ tu tập. Khác với đây là không thể chứng đắc Niết-bàn.

Do đâu Thánh chủng chỉ bốn, không tăng không giảm? Vì ngang bằng với đây là đầy đủ nhân sinh Thánh.

Nghĩa là nhân sinh Thánh lược có hai thứ: (1) Dứt bỏ lỗi. (2) Thâu giữ đức.

Như thứ lớp tức là ba loại trước và loại thứ tư, thế nên chỉ bốn, không tăng, không giảm. Hoặc các thiện do văn, tư, tu tạo thành, đều là nương dựa giải thoát của Thánh chủng. Nhưng vì đối trị bốn thứ ái sinh, vì vậy Đức Thế Tôn lược nói bốn thứ. Do Khế kinh đã nói có bốn ái sinh. Nên Khế kinh nói: Bí-sô! Nên lắng nghe! Ái nhân nơi y phục, lúc nên sinh thì sinh, lúc nên trụ thì trụ, lúc nên chấp thì chấp.

Như thế, ái nhân nơi ăn uống, ngọa cụ cùng có không có đều nêu bày như thế.

Vì đối trị bốn thứ này, nên chỉ nói bốn Thánh chủng.

Đối với thuốc men luôn biết đủ, vì sao không phải là Thánh chủng?

Vì không nói ở nơi pháp kia có ái sinh, vì đối trị ái sinh, nên kiến lập Thánh chủng. Kinh chỉ thuyết giảng có bốn thứ ái sinh. Thế nên đối với thuốc men không lập Thánh chủng. Hoặc tức gồm thâu

ở trong ba thứ trước. Nghĩa là thuốc có khi thuộc về ở trong y phục, có khi thuộc về ở trong thức ăn uống, có khi thuộc về ở trong các thứ ngoại cụ, nên biết đủ đối với thuốc men không lập riêng Thánh chủng. Hoặc nếu ở trong đó đã dẫn các lỗi như kiêu mạn v.v..., vì đối trị kiêu mạn kia, nên kiến lập Thánh chủng. Đối với thuốc men không có lỗi dẫn sinh kiêu mạn v.v..., nên Thánh chủng không có đối với thuốc sinh biết đủ.

Hoặc tất cả người đều thọ dụng. Nghĩa là đối với biết đủ kia, có thể lập Thánh chủng, vì không phải Tôn giả Phước-củ-la v.v... kia từng không có bệnh phải thọ dụng thuốc. Hoặc tất cả thời nên thọ dụng, thì biết đủ ấy có thể lập Thánh chủng, vì không phải tất cả thời đều thọ dụng thuốc. Hoặc Y phương luận cũng thấy nói có đối với thuốc sinh biết đủ. Trong Tỳ-nại-da mới thấy nói có. Thánh chủng biết đủ như y phục v.v..., chỉ ở nơi pháp nội có.

Có thuyết cho: Tuy có biết đủ đối với thuốc, nhưng không kiến lập làm Thánh chủng, vì các thứ thuốc có công năng thuận với phạm hạnh. Nghĩa là thế gian hiện thấy, người ưa thích học giới, đối với thuốc sinh biết đủ là chướng ngại phạm hạnh. Hoặc Đức Phật vì muốn tạm dứt, vĩnh viễn trừ bỏ sự dục của ngã, ngã sở, nên nói bốn Thánh chủng. Nghĩa là vì tạm dứt trừ sự dục của ngã sở, nên nêu rõ ba Thánh chủng trước. Vì vĩnh viễn diệt trừ cùng sự dục của ngã, nên nói về Thánh chủng thứ tư.

Kinh chủ ở đây đã tự giải thích nói: Sự của ngã sở: Nghĩa là y phục v.v... Sự của ngã: Nghĩa là tự thân duyên nơi tham kia gọi là dục. Nếu tạo ra giải thích này, về nghĩa không khác với trước. Trong tụng không nên phân biệt thành văn, câu, so với trước đã nói đối trị bốn ái sinh, lời nói tuy có khác, nhưng về nghĩa thì không dị biệt. Do đây, Sư Tỳ-bà-sa của bộ tôi, lại căn cứ ở môn khác để giải thích câu văn này. Ngã sở, ngã chấp, lập dùng tên dục. Nghĩa là vì tạm thời dứt trừ chấp về ngã sở, nên Đức Thế Tôn thuyết giảng ba Thánh chủng

trước. Tức đối với các thứ y phục v.v... đã sinh biết đủ và tăng thượng của biết đủ kia đã dẫn Thánh đạo. Vì vĩnh viễn diệt trừ cùng chấp sự của ngã, nên Đức Thế Tôn thuyết giảng Thánh chủng thứ tư. Tức ưa thích đoạn tu và tăng thượng kia đã dẫn Thánh đạo, đều gọi là Thánh chủng. Ý của môn này là làm rõ, khiến hữu thân kiến tạm ngừng dứt cùng vĩnh viễn dứt trừ, nên nói bốn Thánh chủng.

Như thế là đã nói về trường hợp: Sắp hướng kiến đế nơi đối tượng ứng hợp tu hành và tu hành xong.

Vì tu hành nhanh chóng thành tựu nên tịnh trị thân khí, đã tập hợp tư lương của Thánh đạo như thế. Muốn chánh nhập tu thì do môn nào nhập? *Tụng nêu:*

*Nhập tu chính hai môn
Quán bất tịnh, niệm thở
Nơi tâm tham tăng thượng
Như thứ lớp nên tu.*

Luận nói: Hành của các loài hữu tình có dị biệt là rất nhiều, nên môn nhập tu cũng có nhiều thứ. Tuy nhiên, phần nhiều hữu tình kia đều dựa vào hai môn để nhập: (1) Quán bất tịnh. (2) Trì tức niệm (Quán sở tức).

Nên chỉ hai pháp này gọi là môn thiết yếu, vì các loài hữu tình nhập đều do hai môn ấy. Không như vậy thì như thứ lớp tham tâm tăng. Nghĩa là người tham tăng thì nhập dựa vào môn đầu. Người tâm tăng thượng thì nhập dựa nơi trì tức niệm. Như không phải một chứng bệnh, một thứ thuốc có thể diệt trừ. Căn cứ theo môn đối trị gần để nói về quán bất tịnh, có thể đối trị bệnh tham, không phải là không đối trị các bệnh khác. Trì tức niệm (Quán sở tức) đối trị tâm, nên biết cũng như thế. Nhưng trì tức niệm thì duyên nơi cảnh vi tế không sai biệt. Đối tượng duyên hệ thuộc nơi phần tự nối tiếp, không phải như quán bất tịnh duyên nhiều nơi ngoại cảnh, có khả năng chấm dứt tâm tán loạn.

Đã nêu bày chung về người tham cùng tâm tăng, nhập tu như thứ lớp. Do hai môn trước, ở đây, trước tiên nên biện về quán bất tịnh. Tướng của quán như thế là thế nào? *Tụng nêu:*

*Vì trị chung bốn tham
Lại biện quán vòng xương
Rộng đến biển, lại lược
Gọi vị mới tập nghiệp.
Trừ chân đến nữa đầu
Gọi là tu thuận thực
Buộc tâm giữa chân mày
Gọi vị vượt tác ý.*

Luận nói: Tu quán bất tịnh chính là đối trị tham. Nhưng tham có sai biệt lược nêu có bốn thứ: (1) Tham hiển sắc. (2) Tham hình sắc. (3) Tham xúc chạm đẹp đẽ. (4) Tham được cung phụng.

Đối trị bốn tham dựa nơi hai thứ xét chọn: (1) Quán bên trong tử thi. (2) Quán bên ngoài tử thi.

Người lợi căn thì đầu tiên dựa vào quán trước. Người độn căn thì đầu tiên dựa vào quán sau. Nghĩa là người lợi căn, trước hết là đối với nội thân: Da là biên vực tận cùng. Từ chân lên đỉnh đầu, từ đỉnh đầu trở xuống, quán xét khắp vòng khiến tâm nhàm chán.

Vì muốn điều phục đối trị tham của hiển sắc, nên chuyên tùy niệm đến trong phần nội thân: Mủ, máu, vầng mỡ, tinh, nước dãi, nước mũi, tủy, não. Các thứ hiển sắc biến đổi khác như đại, tiểu tiện v.v... Cùng nên tùy niệm về các bệnh đã sinh. Những thứ hiển sắc biến đổi khác trên da của nội thân: Vàng, trắng, xanh, đen, như mây như khói, lang lổ, đen sạm, không sáng, không sạch. Do đây, khiến tâm sinh tưởng rất nhàm chán, tức có thể điều phục, đối trị tham duyên nơi hiển sắc. Vì nhận biết thân này là như thế v.v..., không phải là xứ sở nương dựa của hiển sắc đáng yêu thích, nên đối với tất cả đều được lìa nhiễm.

Vì muốn điều phục đối trị tham của hình sắc, nên quán xét riêng các chi của nội thân là ba mươi sáu vật như tóc, lông v.v... tụ tập, an lập, hòa hợp tạo thành. Lia những thứ này thì đều không có các thứ hình sắc như lông, tóc v.v...

Lại dùng thắng giải về các chi phần của thân bị chia cắt làm hai, hoặc nhiều, ném rải rác trên mặt đất. Vô số loại cầm thú đang tranh giành nhau để cắn xé ăn nuốt. Xương thịt rời rạc, chi thể phân lia. Do đấy, khiến tâm sinh nhàm chán tột cùng, tức có thể điều phục, đối trị tham duyên nơi hình sắc.

Vì muốn điều phục đối trị tham xúc chạm đẹp đẽ, nên dùng thắng giải về phần trừ bỏ da, thịt, chỉ quán hài cốt rít nhám như gạch ngói. Do đấy khiến tâm sinh nhàm chán tột cùng, tức có thể điều phục đối trị tham duyên nơi xúc chạm đẹp đẽ.

Vì muốn điều phục đối trị tham được cung phụng, nên dùng thắng giải để quán xét về nội thân, như ngủ say, sâu muộn, điên đảo, bệnh động kinh v.v... Không thể tự tại vận động chi thân, như khi già bệnh, hoặc đến, chưa đến, bị những sự việc như thế vây buộc nơi thân. Lại quán về nội thân hành không tự tại, vì đều hệ thuộc nơi các duyên nên sinh, trong ấy đều không hề có một ít phần thân nào để có thể làm đối tượng nương dựa cho các oai nghi được cung phụng, huống là còn vọng chấp là chủ thể được cung phụng. Người kia quyết định có sự việc của chủ thể được cung phụng, nhưng danh xưng cung phụng là đã chỉ rõ về nghĩa. Nghĩa là dùng các thứ phần thân kia làm duyên, quyết định có thể làm các sự việc của oai nghi như múa ca, cười vui, ngâm miêng, kêu la, đùa cợt v.v...

Quán sự việc của người kia đều không có tánh cố định, như cây đàn sắt v.v... đã phát ra âm khúc, tất cả đều giống như ảo hóa đã tạo. Do đấy, khiến tâm sinh nhàm chán tột cùng, tức có thể điều phục đối trị tham duyên nơi cung phụng. Đó gọi là tập nghiệp đầu tiên của

người lợi căn. Tuệ do tư thành quán xét về nội thân, có thể điều phục bốn thứ tham, khiến chúng không hiện khởi.

Nếu là người độn căn, do căn độn nên phiền não mãnh liệt, khó có thể trừ diệt, phải nhờ vào sức của duyên bên ngoài mới có thể điều phục đối trị. Nên trước hết là quán xét sáng rõ về bên ngoài tử thi, dần dần khiến phiền não của tự tâm được chế ngự trừ bỏ. Nghĩa là hành giả kia, đầu tiên khi muốn quán về bên ngoài tử thi, trước hết là khởi tâm từ đi đến xử bỏ thân. Như Đức Thế Tôn nói: Người tu hành đầu tiên, muốn cầu tìm phương tiện để nhanh chóng diệt trừ dục tham, phải khởi tâm từ theo đường tĩnh lặng, siêng năng tinh tấn tu quán, cho đến nói rộng. Đến xử kia xong, là nhằm điều phục đối trị bốn thứ tham, nên như bốn thứ con đường tĩnh lặng đã đi qua. Tu quán bất tịnh, quán về tướng của tử thi bên ngoài để so sánh với nội thân. Tướng kia đã như thế, thì ở đây cũng nên như vậy.

Do phương tiện này, dần dần có thể khiến tâm cũng đối với nội thân sinh khởi tướng nhàm chán sâu xa, tức có thể điều phục đối trị bốn thứ tham như trước đã nói. Do đối với nội thân thấy rõ tự tánh, nên quán bất tịnh là nhanh chóng được thành mãn. Tức nên tu tám tướng để điều phục đối trị bốn thứ tham.

Vì nhằm điều phục đối trị tham của hiển sắc, nên tu tướng về tử thi xanh bầm tím cùng tướng về màu đỏ khác. Vì nhằm điều phục đối trị tham của hình sắc, nên tu tướng bị chim thú ăn thịt và tướng phân ly. Vì muốn điều phục đối trị tham chạm xúc đẹp đẽ, nên tu tướng về tan hoại và tướng về hài cốt. Vì muốn điều phục đối trị tham được cung phụng, nên tu tướng về tử thi sinh trương cùng tướng máu mủ tuôn ra. Thừa nhận duyên nơi vòng xương tu quán bất tịnh, có thể điều phục đối trị chung bốn thứ tham như thế, do trong một vòng xương lia đủ cảnh của bốn tham. Lại nên biện về tu quán về vòng xương, cho đến khi dẫn phát các căn thiện. Bồ-đặc-già-la căn cứ nơi đối tượng tu hành, nêu rõ có ba vị: (1) Đầu tiên tập nghiệp. (2) Tu đã thành thực. (3) Siêu vượt tác ý.

Lại, người hành quán, khi muốn tu quán bất tịnh như thế, trước hết phải buộc tâm nơi phần thân mình, hoặc ở nơi ngón chân, hoặc ở khoảng giữa lông mày, hoặc nơi giữa sống mũi, hoặc ở nơi trán v.v..., tùy theo nơi chốn ưa thích, chuyên chú không dời đổi, vì khiến đấng trì được kiên cố. Từ lúc *nhập* trở đi, gọi là đầu tiên tập nghiệp. Nói *nhập* là làm rõ lần đầu tiên buộc giữ tâm. Dựa nơi tưởng về các xứ như ngón chân v.v... của tự thân, cho đến có thể quán thấy xương trắng lượng nhỏ như đồng tiền. Do sức của thắng giải rộng dần, tăng dần, cho đến thấy đủ vòng xương của toàn thân. Nghĩa là ở nơi phần vị này, các Sư Du già dựa nơi tưởng tư duy về da thịt rửa nát, rơi rớt dần, khiến cho xương sạch, lượng nhỏ như đồng tiền lúc đầu, cho đến hiện bày khắp thân đều thành xương trắng. Hành giả kia đối với phần vị này có nhiều tưởng chuyển. Nói tưởng chuyển là hiện bày không bỏ đối tượng duyên, thường thường chuyển sinh tưởng của thắng giải khác.

Có Sư khác nói: Hành quán chưa thành tác ý, chỉ do sức của tưởng nên chuyển biến. Hành quán thành rồi, tức do sức của tuệ. Vì phần vị này chưa thành nên do tưởng chuyển. Nên biết trong đây đã nói về tác ý là hiện bày chung cho tất cả tâm tâm sở pháp, đều do sức của tưởng cùng nối tiếp mà chuyển. Thấy toàn thân rồi, lại dùng phương tiện nhập. Duyên nơi môn quán bất tịnh quán về xương trắng bên ngoài. Nghĩa là vì dần dần khiến thắng giải tăng, nên quán vòng xương bên ngoài, ở nơi biên thân mình, dần dần hiện bày đầy khắp một giường, một phòng, một chùa, một vườn, một ấp, một thửa ruộng, một nước, cho đến khắp mặt đất, lấy biển làm biên giới. Ở trong khoảng đó, vòng xương là đầy đầy. Vì khiến thắng giải lại tăng dần, nên đối với sự đã mở rộng, tóm lược dần mà quán. Cho đến chỉ quán về vòng xương của chính thân mình. Ngang tới phần tóm lược dần này là quán bất tịnh thành, gọi là phần vị đầu tiên tập nghiệp của Sư Du già. Vì khiến cho thắng giải của phần lược quán chuyển tăng, nên ở trong phần xương mình, lại trừ xương chân, tư duy về

xương khác, buộc giữ tâm mà trụ. Dần dần cho đến trừ nửa xương đầu, tư duy về một nửa xương, buộc giữ tâm mà trụ. Ngang tới phần lược chuyển này là quán bất tịnh thành, gọi là phần vị Sur Du già đã tu thành thực. Vì khiến cho thắng giải của phần lược quán được tự tại, trừ phân nửa xương đầu, buộc giữ tâm giữa khoảng lông mày, chuyên chú một duyên trong lặng mà trụ. Ngang tới phần giản lược tốt cùng này là quán bất tịnh thành, gọi là phần vị siêu vượt tác ý của Sur Du già. Nên biết đến đây thì quán bất tịnh thành, vì các đối tượng ứng hợp thủy trọn vẹn.

Người trụ nơi chốn vắng lặng nói như thế này: Quán ấy bấy giờ có tướng cứu cánh. Nghĩa là có tướng tịnh bỗng nhiên hiện tiền. Do đấy, hoặc khiến hơi thở vào giảm thiểu, hoặc khiến phát khởi tâm không vui thích. Nhận biết rõ về địa đã tu là cứu cánh. Vì tướng của sắc tịnh khởi làm nhiều loạn tâm. Như người ôn tụng về các văn tụng đã thuộc. Lại do đạt được pháp trước chưa có được, tiến tới chứng đắc căn thiện hơn hẳn thứ khác, như nước trong thừa ruộng tràn đầy, tuôn chảy khắp. Tướng như thế gọi là tướng cứu cánh của quán này.

Có Sur khác cho: Nếu vào thời gian bấy giờ, không đối với duyên bên ngoài, khởi gia hạnh nhận biết rõ, gọi là quán bất tịnh. Đối tượng duyên viên mãn rất ráo, tự tại, hoặc nhỏ hoặc lớn, nên tạo ra bốn trường hợp, tức tư duy như lý. Nay nên xét chọn.

Quán bất tịnh này đã thuộc về tác ý thắng giải, về lý nên gọi là tác ý điên đảo, tức nên thể của quán này không phải là thiện. Không phải thể của đối tượng duyên này đều là xương, đều là xương đã bị phân giải, há không phải là điên đảo? Quán bất tịnh này lại không thể nói, đều là thuộc về tác ý thắng giải, vì quán bất tịnh gồm có hai thứ: (1) Dựa nơi tự thật. (2) Dựa nơi thắng giải

Dựa nơi tự thật: Nghĩa là do tác ý tương ưng với sức của tuệ, nên quán xét như thật về chi nội thân của chính mình với các thứ bất tịnh hiện có. Các sắc hoặc hình, hoặc hiển có sai biệt. Như hai

Thương khu của chín Tiên cốt. Hoặc như tóc, lông, móng v.v... trong thân. Nói rộng là có đủ ba mươi sáu vật. Các vật này được gọi là dựa nơi tự thật để quán. Do cùng với tác ý tự tướng tương ưng, thế nên không thể vĩnh viễn đoạn trừ phiền não.

Dựa nơi thắng giải: Nghĩa là do sức của thắng giải, nhờ vào tướng tư duy về các tướng bất tịnh, thì đây không phải là thuộc về tác ý điên đảo, vì cùng với tánh phiền não là trái nhau.

Phàm là điên đảo thì đối tượng mong muốn của gốc là không thể hoàn thành. Ở đây, tùy theo đối tượng mong muốn là có thể điều phục loại trừ phiền não, vì sao nói là điên đảo?

Nếu cho cảnh này không phải đều là xương, mà cho đều là xương, đâu thể không phải là điên đảo?

Về lý cũng không đúng, vì hiểu theo như chỗ ứng hợp. Nghĩa là các kẻ đối với gốc cây, khởi nhận biết là con người, thì không tạo nên hiểu biết này: Tôi nay đối với gốc cây, dùng tướng con người để ngắm xem, nên là điên đảo.

Nay, hành giả tu quán tạo ra tư duy như thế này: Trong các cảnh giới, tuy không phải đều là xương, tôi nay vì nhằm điều phục các phiền não, nên dùng thắng giải quán khắp là xương, đã tùy theo đối tượng mong muốn, như chỗ ứng hợp mà hiểu, có thể điều phục trừ bỏ phiền não, đâu thể là điên đảo?

Uy lực của quán này có khả năng chế ngự phiền não khiến tạm thời không hiện hành. Đã có sức của phương tiện thiện xảo như vậy, vì sao không phải là thiện? Thế nên không có lỗi như đã vấn nạn.

Quán bất tịnh này là tánh gì? Có bao nhiêu địa duyên? Cảnh nào, xứ sinh nào, hành tướng nào, duyên nơi đời nào? Là hữu lậu hay là vô lậu? Là lìa dục đặc hay là gia hạnh đặc? *Tụng nêu:*

*Tánh không tham mười địa
 Duyên dục, sắc người sinh
 Duyên tự đời bất tịnh
 Hữu lậu chung hai đắc.*

Luận nói: Như trước đã hỏi, nay theo thứ lớp đáp. Nghĩa là quán này lấy không tham làm tánh, tác ý trái ngược làm nhân đã dẫn khởi. Nhàm chán việc ác và từ bỏ cùng với tham là trái ngược nhau, nên biết trong đây gọi là quán bất tịnh. Gọi quán bất tịnh tức nên là tuệ, về lý cũng không đúng. Vì quán đã thuận, nên cho là quán bất tịnh, có thể đối trị gần tham, nên chính thức dùng không tham làm tánh. Tham nhân nơi tướng tịnh, do sức của quán trừ diệt, nên nói không tham là đối tượng thuận của quán. Các quán bất tịnh đều là không tham, không phải các pháp không tham đều là quán bất tịnh. Chỉ có thể điều phục đối trị tham của hiển sắc v.v... mới gọi là thể của quán này. Đây là căn cứ theo tự tánh, nếu gồm luôn tùy hành thì dùng đủ bốn uẩn, năm uẩn làm tánh. Dựa chung vào mười địa. Nghĩa là bốn tĩnh lự và bốn cận phần, trung gian, cõi dục, chỉ từng ấy địa, ở đây là cùng có. Quán này chỉ duyên nơi cảnh của sắc xứ nơi cõi dục, vì hiển hình của cõi dục là cảnh của quán này.

Nếu như vậy thì vì sao trong Khế kinh nói: Nhĩ căn được phòng hộ do luật nghi, trụ nơi quán bất tịnh, cho đến nói rộng. Câu nói này là nêu bày về các người đã bị sắc tham khiến khuất phục. Những người kia tất là do duyên nơi tham như tiếng v.v... mà bị chế ngự. Muốn điều phục loại trừ kẻ duyên nơi sắc tham, tất trước hết phải trụ nơi luật nghi của nhĩ căn. Do đấy mới có thể trụ nơi quán bất tịnh.

Có thuyết nêu: Quán này chỉ dựa vào khả năng dẫn dắt của ý thức, thức còn lại vì hành tướng đều trái ngược. Nếu có người trụ nơi luật nghi của nhĩ căn, thì người ấy tất trước hết nên trụ nơi quán bất tịnh. Sức mạnh của quán bất tịnh này có thể duyên khắp tất cả sắc xứ thuộc về cõi dục.

Nếu cho như thế, thì như Tôn giả A-nê-luật-đà không thể quán các thiên nữ cho là bất tịnh. Tôn giả Xá-lợi-tử v.v... đối với sắc thân của Phật, cũng không thể quán cho là bất tịnh. Vì sao nói quán này duyên khắp sắc xứ của cõi dục?

Vấn nạn này là không đúng. Vì Thắng Vô Diệt có khả năng quán sắc của chư thiên là bất tịnh, Đức Phật có khả năng quán sắc thân vi diệu của Phật là bất tịnh. Do vậy, quán này nhất định có thể duyên khắp sắc xứ của cõi dục làm cảnh. Do vậy đã làm rõ là duyên nơi nghĩa không phải là danh. Cũng đã làm rõ thành duyên chung nơi ba tánh. Người đầu tiên tập nghiệp chỉ dựa vào nẻo người, có thể sinh khởi pháp quán này, không phải người của châu Bắc cầu lô. Trong nẻo trời, không có sắc xanh bầm tím v.v..., nên không thể đầu tiên khởi. Ở đây trước khởi sau sinh, xứ kia cũng được hiện tiền. Hành tướng của quán này chỉ chuyển theo bất tịnh, vì là tánh thiện, nên thể là tịnh. Vì căn cứ theo hành tướng, nên nói là bất tịnh. Là gia hạnh thuộc thân niệm trụ, không phải là căn bản. Tuy cùng với ba căn hỷ, lạc, xả tương ưng, nhưng chỗ nhằm chán đều cùng hành như khổ tập nhẩn trí, tùy ở nơi đời nào duyên nơi cảnh của đời mình. Nếu pháp không sinh duyên chung nơi ba đời, hành tướng của quán này không phải thuộc về mười sáu hành tướng như vô thường v.v..., nên chỉ là hữu lậu chung nơi gia hạnh đắc và lìa nhiễm đắc. Khi lìa nhiễm của địa địa kia, thì đạt được định của địa địa kia, cũng tức đạt được quán này của địa kia. Lìa nhiễm đắc xong, vào thời gian sau, cũng do gia hạnh, khiến được hiện khởi. Người chưa lìa nhiễm thì chỉ là gia hạnh đắc.

Trong đây, tất cả Thánh và phàm phu của hữu sau cùng đều chung cả chưa được và từng được. Ngoài ra chỉ là từng được.

HẾT - QUYỂN 59

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỀN 60

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 4

Đã nói về tướng của quán bất tịnh có sai biệt xong. Tiếp theo nên biện về trì tức niệm (Quán sở tức). Tướng sai biệt của quán này là thế nào? *Tụng nêu:*

*Tức niệm tuệ năm địa
Duyên gió, dựa thân dục
Hai đặc thật ngoài không
Có sáu, nghĩa là đếm v.v...*

Luận nói: Nói tức niệm: Tức trong Khế kinh đã nói là niệm A na a ba na. Nói A na: Nghĩa là trì tức nhập (mang hơi thở vào), là nghĩa dẫn gió bên ngoài khiến vào thân. A ba na: Nghĩa là mang hơi thở ra, là nghĩa dẫn gió bên trong khiến ra khỏi thân. Như Khế kinh nêu rõ: Bí-sô nên biết! Mang hơi thở vào, nghĩa là uống hút gió bên ngoài khiến vào trong thân. Mang hơi thở ra, nghĩa là xua đẩy gió bên trong khiến ra ngoài thân.

Tuệ do sức của niệm quán hơi thở này làm cảnh, nên gọi là niệm A na A ba na.

Có Sư khác cho: Nói A na, nghĩa là có thể mang đến. A ba na, nghĩa là có thể mang đi.

Ý của lời nói này là hiển bày về nghĩa hơi thở vào, hơi thở ra, có thể mang theo đem đến. Tuệ do niệm quán hơi thở này, nên được mang tên niệm ấy.

Biện về gió thuộc nơi thân lược có sáu thứ: (1) Gió của hơi thở vào. (2) Gió của hơi thở ra. (3) Gió phát ngữ. (4) Gió trừ bỏ. (5) Gió tùy chuyển. (6) Gió lay động thân.

Nghĩa là các hữu tình ở phần vị thai, noãn, trước hết là ở nơi rốn, nghiệp sinh, gió khởi, xuyên qua thân thành lỗ, như cộng ngó sen. Đầu tiên, có gió đến đi vào bên trong thân. Nhân nơi miệng, mũi này, gió khác nối tiếp vào. Lần trước và sau này, được gọi là gió của hơi thở vào. Gió của hơi thở vào này vừa đến trong thân, là có gió nối tiếp ra, gọi là gió của hơi thở ra. Như thợ luyện vàng, vừa kéo miệng bễ là tự nhiên gió vào. Tánh của gió theo pháp như thế chỉ có lỗ hồng, tất tùy theo vào, nên vào rồi, thì đè xuống, khiến gió kia trở lại đi ra. Hơi thở vào, hơi thở ra, theo thứ lớp cũng như thế. Về lý thật thì gió này không có vào, không có ra, chỉ chuyển như thế, có thể tổn ích thân. Trong đường cùng nối tiếp, giả gọi là vào ra. Phần vị chuyển hơi thở vào có thể xua đuổi các vật hôi hám, cấu uế hư nát trong thân, hỏa giới tăng trưởng khiến thân cử động nhẹ nhàng. Khi chuyển hơi thở ra, có thể loại trừ các thứ hơi nóng dồn tụ, hỏa giới tổn giảm khiến thân chìm nặng.

Gió phát ngữ: Nghĩa là có gió riêng dục là ưu tiên, lần lượt đã dẫn phát ngữ, tâm khởi đã khiến tăng thịnh, sinh từ nơi rốn lưu chuyển nhanh đến yết hầu, kích động dị thực sinh, nuôi lớn đại chủng, dẫn tánh đẳng lưu. Đại chủng gió sinh, vô động răng môi, cuống lưỡi có sai biệt. Do thể mạnh này dẫn khởi, hiển bày danh, cú, văn ở vị lai. Tự tánh của sắc được tạo, ở bên trong miệng này, gọi là ngữ, cũng là nghiệp khi lưu xuất bên ngoài, chỉ gọi là ngữ. Tâm sinh đại chủng, lý ấy là cực thành. Nghĩa là thấy tâm tham sân si khởi, sắc mặt có vẻ đờm buồn, rối loạn khác thường. Lại cũng nghe truyền nói, nên

mang giữ giận độc, cả khuôn mặt như sinh lửa, không phải có tâm từ, tham dẫn lửa sinh thiêu đốt thân v.v...

Gió trừ bỏ: Nghĩa là có gió riêng, vận hành theo đường đại, tiểu tiện, có thể loại trừ hai thứ cấu uế. Do các thứ cấu uế bức bách bên trong, nên có khổ thọ sinh. Do khổ thọ sinh, phát khởi trừ bỏ dục, vì trừ bỏ dục nên tâm dẫn khởi gió. Tâm này khởi gió thành nghiệp trừ bỏ. Lại, sức của gió này khiến thân an ổn.

Gió tùy chuyển: Nghĩa là có gió riêng tùy thuận khắp các lỗ chân lông của chi thân chuyển biến. Do vậy nên được mang tên gió tùy chuyển. Gió này không dựa nơi tâm, chỉ dựa vào sức của nghiệp, theo lỗ trống nơi thân tự nhiên lưu hành. Do gió này dựa vào lỗ trống an trụ, nên có thể trừ bỏ các vật cấu uế, hôi hám, mục nát.

Gió lay động thân: Nghĩa là có gió riêng, có thể kích động thân dẫn khởi biểu nghiệp. Nên biết gió này khởi, dùng tâm làm nhân, hiện bày khắp các chi thân, có thể tạo kích động. Nhân hiện bày về nghĩa của gió theo đây biện về sáu thứ gió. Nhưng trong đây, chính là nêu rõ về hai hơi thở. Ý ở đây là biện về trì tức niệm. Tự tánh của niệm này là tuệ, không phải thứ khác. Do Khế kinh nói câu nhận biết rõ. Vì ở phẩm này niệm là vượt hơn, nên được mang tên niệm. Do sức của niệm đã ghi, giữ lượng hơi thở ra vào, nên vì làm rõ duyên nơi hơi thở, định tuệ được thành. Do công năng của niệm, nên nói là niệm, và tùy theo tánh của hành, nên căn cứ ở môn trước. Đối tượng nương dựa của niệm này chỉ chung nơi năm địa. Nghĩa là dựa vào cõi dục, tinh lự trung gian và cận phần của tinh lự thứ nhất, thứ hai, thứ ba. Do vậy, chỉ cùng với xả căn tương ưng, vì đối trị tâm. Do tu niệm này, nên các thọ như lạc, khổ v.v... có thể thuận dẫn phát các tầm như thân quen, nên đối trị tâm, chủ yếu là tự nhiên thọ nhận phần vị hiện tiền.

Nếu như vậy thì vì sao trong phần biện về trì tức niệm đã nói nhận biết rõ hỷ lạc?

Điều này cũng không có lỗi. Vì nơi các phần vị siêng năng tu trì tức niệm, trung gian có tướng vô sắc kia sinh. Các sư Du già tuy nhận biết về tướng vô sắc kia, nhưng đối với trì tức niệm, không gọi là trái vượt. Căn cứ theo đây để mật nói câu nhận biết rõ về hỷ lạc. Không thể do đây mà chấp trì tức niệm, cũng cùng được tương ưng với thọ khác. Lý thật ở đây cũng nhận biết về pháp khác, do thân niệm trụ, trong phần vị gia hạnh, cũng nói là quán phần nhiều nơi sáu pháp. Nghĩa là nếu các pháp tùy thuộc nơi thân, thì đối với pháp tướng kia nên như lý quán sát, cũng gọi là ở nơi thân trụ, tuần tự theo thân quán. Hoặc hành giả kia chuyển duyên nơi gió nhận biết rõ, tạm thời quán sát về hỷ thọ, lạc thọ. Thế nên nói câu: Nhận biết rõ về hỷ lạc.

Do đây, nên nêu rõ: Các Thánh đệ tử, bấy giờ ở nơi thọ an trụ, tuần tự quán thọ. Há không phải là phần vị này đã phát sinh trì tức niệm? Không như vậy thì ý lạc của gia hạnh kia không dứt, nên nhanh chóng lại khởi niệm duyên nơi gió.

Nếu như thế thì vì sao chỉ nhận biết về hỷ lạc, không nhận biết về thọ khác? Do hai thọ này là nhân của tham nhiễm sức mạnh là hơn hết. Hành giả muốn khiến tâm đối với tham nhiễm, nhanh chóng được giải thoát, nên quán riêng về hỷ, lạc.

Có Sư khác cho: Hỷ lạc này không phải là trì tức niệm, mà là công đức đã sinh do gia hạnh kia, nên nhận biết về hỷ lạc, lập tên trì tức niệm.

Có thuyết nêu: Ba tĩnh lự căn bản dưới, chính ở phần vị định cũng có xả thọ.

Thuyết kia nói niệm này dựa chung nơi tám địa. Định trên hiện tiền thì hơi thở liền không có. Niệm này chỉ duyên nơi gió hơi thở làm cảnh, không phải duyên chung nơi sáu thứ gió đã nói ở trên. Niệm ấy, đầu tiên dựa vào thân của cõi dục khởi, chỉ nơi nẻo người, trời, trừ châu Bắc câu lô, chỉ là gia hạnh đặc, không phải lìa nhiễm

đắc. Người chưa lìa nhiễm, nhất định do gia hạnh nên hiện ở trước, nên không phải thuộc về địa lìa nhiễm đắc.

Đã nói đều là thuộc về địa cận phần, không phải căn bản. Lại, niệm này chỉ là gia hạnh thù thắng dẫn sinh, tức không nên nói niệm này có lìa nhiễm đắc. Niệm này chỉ tác ý chân thật tương ưng.

Có thuyết cho: Cũng chung nơi tác ý thắng giải. Hữu tình của chánh pháp mới có thể tu tập, ngoại đạo không có, vì không có người giảng nói, nên không thể nhận biết về pháp vi tế. Niệm này cùng với ngã chấp là hoàn toàn trái nhau, vì ngã chấp kia có thì niệm này không có. Do đủ sáu nhân, nên tướng này được viên mãn. Sáu nhân đó là: (1) Đếm. (2) Tùy thuận. (3) Chỉ. (4) Quán. (5) Chuyển. (6) Tĩnh.

Đếm: Nghĩa là buộc giữ tâm đếm hơi thở ra vào, từ một đến mười, không giảm, không tăng, e sợ tâm đối với cảnh rất tụ tán. Nhưng ở đây, chấp nhận có ba lỗi: (1) Lỗi đếm giảm. (2) Lỗi đếm tăng. (3) Lỗi đếm lẫn lộn.

Lỗi đếm giảm: Nghĩa là đối với hai v.v... cho là một v.v...

Lỗi đếm tăng: Là đối với một v.v... cho là hai v.v...

Lỗi đếm lẫn lộn: Tức đối với năm lần thở vào đếm làm năm lần thở ra. Thở ra đếm làm thở vào. Là nghĩa đối với thở vào cho là thở ra, đối với thở ra cho là thở vào.

Lìa ba lỗi lầm này, gọi là đếm đúng.

Hoặc ba lỗi: (1) Lỗi quá chậm. (2) Lỗi quá gấp. (3) Lỗi tán loạn.

Lỗi quá chậm: Nghĩa là do gia hạnh quá chậm chạp nên liền có lười biếng, buồn ngủ vậy buộc tâm. Hoặc lại buông thả khiến tâm phân tán dong ruổi nơi cảnh ngoài.

Lỗi quá gấp: Nghĩa là do gia hạnh quá vội vàng, liền khiến thân tâm khởi mất cân bằng. Hoặc khi cố sức đếm hơi thở ra vào, hơi thở bị bức bách, liền khiến trong thân, gió bất hòa khởi lên. Do gió này,

nên đầu tiên khiến cho các mạch của chi thân thường lớn. Gió này ở phần vị tăng, có thể dẫn sinh bệnh. Vì chi thân có bệnh sinh, nên gọi là thân không bình đẳng. Hoặ do cố sức đếm hơi thở ra vào, tâm bị bức xúc, có thể dẫn đến cuồng loạn. Hoặ vì bị chế ngự do ưu sầu nhiều. Như thế gọi là tâm không bình đẳng.

Có thuyết nói: Các hữu, tất cả thức ăn uống thượng diệu nuôi lớn chi thân, không bằng có phương tiện điều hòa hơi thở ra vào. Tức là tất cả các thứ chất độc, dao đâm, lửa đốt, hầm tro nóng v.v... gây tổn hoại chi thân, không bằng không có phương tiện điều hòa hơi thở ra vào.

Lỗi tán loạn: Là do tâm tán loạn liền bị tất cả phiền não chê trách, phá bỏ. Nếu trong khoảng đếm mười, tâm tán loạn thì lại nên từ một theo thứ lớp đếm, sau cùng thì trở lại từ đầu, cho đến được định.

Thông thường khi đếm hơi thở, trước nên đếm hơi thở vào, vì nơi phần vị mới sinh, thì hơi thở vào ở trước, cho đến khi chết, thì hơi thở ra là sau cùng. Như thế, vì nhận biết xét rõ giác phần vị tử sinh, nên đối với tướng vô thường, dần dần có thể tu tập.

Tùy thuận: Nghĩa là buộc giữ tâm một chỗ tùy theo hơi thở ra vào, suy niệm về hơi thở ra vào: Là ngắn là dài, là xa đến nơi chốn nào, lại quay trở lại để suy niệm về hơi thở vào, là vận hành khắp thân hay là vận hành một phần. Tùy nơi hơi thở ra vào kia, vận hành đến yết hầu, tim, rốn, bắp vế, đầu gối, ống chân, gót chân, ngón tay, niệm luôn theo đuổi.

Có Sư khác cho: Niệm hơi thở vào này là từ nơi dưới bàn chân xuất sinh, xuyên qua kim luân dưới đến phong luân, rồi quay trở lại từ chỗ bắt đầu. Nếu niệm hơi thở ra, lia thân đến một khoảng, một tâm, tùy vào chỗ đến, niệm mới luôn theo đuổi.

Có Sư khác nói: Niệm gió của hơi thở ra, đến gió Phệ-lam-bà, rồi quay trở lại.

Ở đây, Kinh chủ đã bài bác Sư kia nói: Tác ý chân thật của niệm này đều cùng khởi, không nên niệm hơi thở đến phong luân v.v... Sư kia nói căn bản của niệm hơi thở tuy cùng với tác ý thật đều cùng có, nhưng trung gian có tương ưng với tác ý thắng giải khác sinh khởi, là khiến cho tác ý chân thật chóng thành, nên ở khoảng giữa đây khởi giả tưởng này. Tuy vậy, nhưng không có lỗi niệm hơi thở ra, vì ý lạc của gia hạnh niệm hơi thở không thôi dứt.

Chỉ: Nghĩa là buộc giữ niệm chỉ ở nơi đầu sống mũi, hoặc ở khoảng giữa chân mày, cho đến ngón chân, tùy theo nơi chốn được ưa thích, an định tâm ấy. Quán hơi thở trụ nơi thân như sợi tơ trong hạt ngọc, là lạnh là ấm, là tổn giảm, là tăng ích.

Quán: Nghĩa là quán xét gió của hơi thở này xong, gồm quán hơi thở cùng có sắc tạo của đại chủng. Cùng dựa vào sắc, trụ nơi tâm và tâm sở, quán đủ năm uẩn dùng làm cảnh giới.

Chuyển: Nghĩa là di chuyển duyên nơi gió của hơi thở nhận biết rõ, đặt yên trong căn thiện càng về sau càng hơn hẳn. Nghĩa là niệm trụ là đầu đến pháp thế đệ nhất.

Tịnh: Nghĩa là thăng tiên nhập kiến đạo v.v...

Có Sư khác nói: Niệm trụ là đầu, định kim cang dụ là sau, gọi là chuyển đến tận trí v.v... mới gọi là tịnh.

Tướng của hơi thở có sai biệt. Vì sao nên biết? *Tụng nêu:*

*Thở vào ra theo thân
Dựa hai sai biệt chuyển
Số tình, không chấp thọ
Đẳng lưu, chẳng duyên dưới.*

Luận nói: Tùy theo hơi thở của địa sinh thân, thuộc về địa kia. Vì hơi thở là thuộc về một phần thân, hơi thở vào ra này chuyển dựa nơi thân tâm có sai biệt. Bản luận nêu rõ: Hơi thở dựa nơi thân

chuyên, cũng dựa nơi tâm chuyên, tùy theo đối tượng ứng hợp kia. Nếu hơi thở vào ra chỉ dựa nơi thân chuyên, không dựa nơi tâm chuyên, thì nhập định vô tướng, hoặc nhập định diệt tận, cùng sinh vào trời Vô tướng, hơi thở cũng nên chuyên, cho đến nói rộng.

Gồm đủ bốn duyên, nên hơi thở mới được chuyên. Dựa theo lý này nên nói câu: “Tùy theo đối tượng ứng hợp kia”, chứng tỏ hơi thở tất dựa vào thân tâm có sai biệt.

Nói bốn duyên: (1) Hơi thở vào ra đã nương dựa nơi thân. (2) Lỗ chân lông mở ra. (3) Đường gió thông hợp. (4) Hơi thở vào ra theo tâm thô của địa hiện tiền.

Trong bốn duyên này, theo đây có duyên thiếu, thì hơi thở liền không chuyên. Vì trong phần vị không tâm thì tâm không có, nên sinh nơi cõi vô sắc, bốn thứ kia đều không có nên hơi thở không chuyên. Ở trong thai, noãn, Yết-la-lam v.v..., vì lỗ chân lông chưa mở, đường gió chưa thông hợp, nên hơi thở không chuyên. Nếu ở nơi phần vị Yết-lạt-lam của thai noãn, hơi thở vào ra chuyên, thì nên vội vã, lay động. Vì thân yếu mỏng, tức nên tan hoại. Phần vị Át-bộ-đàm, thân tuy đã dày dần, nhưng không có lỗ trống, nên hơi thở cũng không chuyên.

Người nhập định thứ tư, lỗ chân lông không mở, vì tâm thô không hiện, nên hơi thở không chuyên.

Do đâu chỉ nói nhập định không phải là sinh? Há không phải là đã nói sinh, như nói sinh nơi vô tướng hữu. Gốc không nêu sinh nơi vô tướng, chỉ nói nhập định, tức sinh nơi vô tướng kia đã thành, do trong Khế kinh đã nói như thế này: Người ấy trước nhập định, sau mới sinh nơi trời Vô tướng kia.

Có Sư khác cho: Sinh nơi định thứ tư có thể phát khởi biểu nghiệp, lúc tâm hiện tiền, cũng có hơi thở chuyên. Sinh nơi vô tướng kia vì cùng có nghĩa hơi thở hiện tiền, nên không nói là sinh.

Sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận nghĩa này.

Nếu như vậy thì sinh nơi trời Vô tướng kia làm sao phát ngôn? Trời Vô tướng kia cũng có gió, nhưng không gọi là hơi thở, vì không có quả tồn ích, nên không có lỗi.

Nói các căn thành thực là các căn đầy đủ. Lời nói này không hiển bày các căn như mắt v.v..., vì hiện thấy căn kia thiếu, hơi thở cũng chuyển. Chỉ ở nơi bốn duyên là đủ nói tiếng căn thành thực đầy đủ, do tiếng các căn đã làm rõ về nghĩa tăng thượng. Bốn duyên đối với hơi thở chuyển là có sức tăng thượng. Luận giả nêu là căn cũng không có lỗi. Các căn như thế, ở phần vị như noãn v.v... gọi là chưa thành thực. Các hữu tình đang nhập định thứ tư v.v... gọi là chưa viên mãn.

Nói người nhập định thứ tư, lỗ chân lông không mở, vì sao có sắc thân mà không có lỗ chân lông? Lỗ chân lông, nghĩa là không giới. Há có sắc tụ lia không giới chăng?

Lý thật nên như thế. Chỉ hiện nay, ở đây, căn cứ theo đường hơi thở thông suốt, nói là có sắc thân nhưng không có lỗ chân lông, cũng không có lỗi.

Do đâu chỉ nhập tĩnh lực thứ tư, thân không có lỗ chân lông, không phải là định khác?

Vì đẳng trì của tĩnh lực thứ tư kia rất thuần hậu, nên dẫn đại chủng của định thứ tư hiện có khắp thân, tức do duyên này.

Tôn giả Thế Hữu nói: Khi nhập định kia thì lỗ chân lông nơi thân khép lại. Nếu nhập tĩnh lực thứ tư của thế tục, thì thân không có lỗ chân lông. Lý ấy có thể như thế, do định kia có thể dẫn đại chủng vì mật đầy khắp nơi thân thuộc về địa kia. Nếu khi nhập định thứ tư vô lậu thì thân này vì sao cũng không có lỗ chân lông?

Vì định kia chỉ dẫn tùy thuận địa đã sinh, vì đại chủng hiện tiền, tạo ra vô biểu, nên định vô lậu kia đã dẫn đại chủng, tuy thuộc về xứ

sinh, nhưng rất vi mật, vì cùng với định kia là tương tự, nên không có lỗi.

Nếu sinh nơi địa của tĩnh lự kia, thì thân không có lỗ chân lông, vì sao sinh nơi địa kia có thể phát ra ngôn ngữ?

Không phải phát ra ngôn ngữ, chủ yếu do nơi lỗ chân lông, chỉ do cảm chuyển động, cũng được phát ra âm thanh. Như tiếng cơ quan há là do lỗ chân lông?

Có Sư khác nêu: Sinh nơi địa của tĩnh lự kia, từ yết hầu trở lên, cũng có lỗ chân lông.

Có thuyết nói: Sinh nơi địa của tĩnh lự kia tâm có thể phát ngữ, lúc hiện ở trước, tạm thời mở lỗ chân lông. Hơi thở vào ra này thuộc về số hữu tình. Trong thân không có giác thì hơi thở không có. Tuy là từ bên ngoài đi tới nhưng hệ thuộc nghĩa bên trong. Hơi thở vào ra này không phải là có chấp thọ, vì hơi thở thiếu giảm tương chấp thọ, nên trong thân tuy có, có gió chấp thọ, mà gió của hơi thở này chỉ không có chấp thọ. Thể của hơi thở vào ra này là đẳng lưu, là quả đã sinh của nhân đồng loại, nên trong thân tuy có gió dị thực nuôi lớn, nhưng gió của hơi thở này chỉ là tánh đẳng lưu. Phần vị thân tăng trưởng thì hơi thở liền tổn giảm, khi thân tổn giảm thì hơi thở tăng trưởng. Không phải đối tượng được nuôi lớn đoạn xong, về sau lại cùng nối tiếp. Không phải dị thực sinh, vì sắc của dị thực khác không có tướng này. Chỉ là đối tượng quán của tâm ở địa trên và tự địa, không phải là cảnh của đối tượng duyên nơi tâm thuộc địa dưới. Nghĩa là sinh nơi cõi dục, khởi tâm thuộc cõi dục, thì hơi thở thuộc cõi dục nơi thân cõi dục kia, dựa vào tâm của cõi dục chuyển, tức đối tượng quán của tâm kia. Nếu sinh nơi cõi dục khởi tâm của định thứ nhất, thì hơi thở thuộc cõi dục nơi thân cõi dục kia, dựa vào tâm của định thứ nhất chuyển, tức đối tượng quán của tâm kia. Khởi tâm của định thứ hai, thứ ba, đều căn cứ theo trước để nói.

Sinh nơi tĩnh lự thứ nhất, khởi tâm của ba địa. Sinh nơi hai, sinh nơi ba, khởi hai, khởi tự địa, căn cứ theo sinh nơi cõi dục, như lý nên nêu rõ.

Nếu sinh nơi địa trên, khởi tâm của địa dưới, thì hơi thở của địa trên thuộc thân nơi địa trên kia, dựa vào tâm của địa dưới chuyển, không phải là đối tượng quán của tâm kia.

Như thế, đối tượng quán của tâm thuộc bốn địa, thì hơi thở của cõi dục, hơi thở của định thứ nhất, thứ hai, thứ ba, như thứ lớp ấy, là đối tượng quán của tâm thuộc tự địa, địa thứ hai, địa thứ ba. Địa có hơi thở bốn, địa không có hơi thở năm. Trụ nơi địa có hơi thở, khởi tâm của địa không có hơi thở. Hơi thở tất không chuyển. Trụ nơi địa không có hơi thở, khởi tâm của địa có hơi thở, hơi thở cũng không chuyển. Trụ nơi địa có hơi thở, khởi tâm của địa có hơi thở, tùy theo đối tượng ứng hợp kia thì có hơi thở vào ra chuyển biến.

Đã biện về trì tức niệm (Quán sở tức), thì tướng thành mãn ấy là thế nào?

Nên nói thế này: Nếu hành giả quán, thì chuyên chú nơi tướng, quán hơi thở vi tế từ từ lưu chuyển. Nghĩa là tướng hiện bày khắp thân, như một lỗ của ống tre, gió hơi thở liên tục, như râu chuỗi hạt ni, không thể cử động thân, không phát khởi thân thức. Ngang với đây thì nên nói là trì tức niệm đã thành tựu.

Có Sư khác nói: Tăng trưởng tự tại, sự việc làm đã hoàn thành, gọi là niệm hơi thở này đã thành tựu.

Nói ban đầu tăng trưởng là nhằm nêu rõ trì tức niệm nơi phẩm thượng trung hạ, theo thứ lớp được thành lập, cho đến nếu có lúc tùy theo đối tượng ưa thích kia có thể thở vào, có thể thở ra, gọi là tự tại. Nếu ở nơi phần vị này thân có thể thâm tóm lợi ích, xa lìa tham đắm, dựa vào tâm, gọi là sự việc làm đã hoàn thành.

Có Sư khác cho: Nếu gồm đủ sáu tướng thì xa lìa ba lỗi. Hoặc nếu tu đầy đủ mười sáu thứ hành tướng thù thắng, thì ngang với mức độ này, nên nói là trì tức niệm đã thành tựu.

Kinh nói: Trì tức niệm có mười bảy thứ. Nghĩa là niệm hơi thở vào ra, nhận biết rõ là ta đã niệm hơi thở vào ra. Nhận biết hơi thở vào ra ngắn dài, nhận biết rõ hơi thở hiện có khắp thân.

Nhận biết thân hành chỉ. Nhận biết về hỷ, lạc. Nhận biết về tâm hành chỉ, tâm hành tâm, khiến tâm hoan hỷ, khiến tâm thâu giữ, khiến tâm giải thoát. Tùy quán vô thường, tùy quán đoạn, tùy quán lìa, tùy quán diệt. Như thế mỗi mỗi đều tự nhận biết rõ.

Trong mười bảy thứ này thì loại thứ nhất là quán chung, mười sáu thứ sau là quán sai biệt.

Căn cứ nơi bốn niệm trụ, như thứ lớp nên biết, mỗi niệm trụ đều có bốn môn thành mười sáu thứ.

Vì sao nhận biết rõ về tâm hành có thể thuộc về thọ niệm trụ?

Vì nhân thọ nhận tên của quả, nên không có lỗi. Không phải trong đây nói về tâm hành, nghĩa là tư. Nên biết thọ trong đây gọi là tâm hành. Nghĩa là do tham đắm hương vị của lạc thọ liền đối với những cảnh giới kia hoặc tâm sinh tư tạo tác, gọi là tâm hành. Vì thọ là nhân của tư, nên gọi tâm hành thì không có lỗi.

Hoặc chỉ có thể nhận biết rõ tự thể của thọ. Về nghĩa căn cứ theo đây cũng đối với tự thể như tư v.v... Theo thứ lớp có thể nhận biết rõ tướng sinh, trụ, hoại. Như nếm một giọt nước mặn trong biển cả, tức cũng nhận biết khắp vị nước của biển cả. Nên chỉ nhận biết về thọ, gọi là nhận biết về tâm hành. Giải thích rộng về mỗi mỗi tướng, như trong kinh giải thích đã biện.

Như thế là đã nói về hai môn nhập tu. Do hai môn này, tâm liền được định. Tâm được định rồi thì lại tu gì? *Tụng nêu:*

*Dựa đã tu thành chỉ
 Vì quán tu niệm trụ
 Do tự tướng, cộng tướng
 Quán thân, thọ, tâm, pháp.
 Tự tánh tuệ như văn v.v...
 Đối tượng duyên xen tạp
 Nói thứ lớp tùy sinh
 Trị đảo nên chỉ bốn.*

Luận nói: Đã tu thành chỉ dùng làm đối tượng nương dựa để quán nhanh chóng thành, tu bốn niệm trụ. Không phải là không được định, nên có thể thấy như thật.

Thế nào là tu tập bốn niệm trụ?

Dùng tự tướng, cộng tướng để quán thân, thọ, tâm pháp. Nghĩa là người tu quán, chuyên tâm một hướng, dùng tự tướng, cộng tướng đối với cảnh như thân v.v..., mỗi mỗi quán riêng để tu bốn niệm trụ, phân biệt pháp này cùng với pháp khác, nghĩa có sai biệt, gọi là quán tự tướng. Phân biệt nêu bày pháp này cùng với pháp khác, nghĩa không sai biệt, gọi là quán cộng tướng. Lại, quán tự tướng của thân niệm trụ, nghĩa là quán xét về mười xứ trong ngoài thân, tự tánh đều riêng khác, từ nhãn đến xúc, mỗi mỗi đều có tự tướng của xứ.

Như thế, nơi mỗi tự tướng của xứ kia đều ở trong pháp riêng, có chánh trí sinh, gọi là quán tự tướng. Khi quán tự tướng này được thành mãn, là có sắc của đạo khởi, bấy giờ mới lập chủng tánh của tự tướng mang tên thân niệm trụ. Chủng tánh này cũng nhận biết khắp tự tướng của pháp kia. Do pháp này đều có riêng chánh trí sinh, không phải trong các cảnh sinh chung một trí.

Có thuyết nói: Không phải quán vô biểu sắc trong quán tự tướng này, vì vô biểu sắc so với phẩm vô sắc là rất giống nhau.

Có thuyết cho: Quán này cũng quán về vô biểu, vì cũng phân biệt ở vô biểu có sắc của đạo sinh. Tiếp theo quán cộng tướng của thân niệm trụ: nghĩa là quán xét về tướng nơi mỗi mỗi xứ của thân, tuy có sai biệt, mà thân cùng đồng. Lại, vào thời bấy giờ, quán mười một xứ, đều là tướng sắc không có sai biệt. Nghĩa là đều không vượt qua đại chủng đã tạo.

Như thế, ở trong một loại pháp kia, có chánh trí sinh, gọi là quán cộng tướng. Khi quán cộng tướng này được thành mãn, có sắc của đạo khởi, bấy giờ mới lập, chủng tánh của cộng tướng mang tên thân niệm trụ. Chủng tánh này cũng nhận biết khắp về cộng tướng của pháp kia. Do đấy, gồm có một chánh trí sinh, không phải trong các cảnh đều sinh một trí. Hoặc quán tự tướng của thân niệm trụ, nghĩa là quán nơi thân đều có tự tánh riêng. Tiếp theo là quán cộng tướng của thân niệm trụ, nghĩa là quán trên thân cùng với hữu vi khác đều có tánh vô thường, và hữu lậu khác, đều là tánh khổ, cùng với tất cả pháp khác đều cùng có tánh không, vô ngã. Nếu khi quán thân không có hai niệm trụ, chỉ là cực vi tập hợp, nên mỗi mỗi sai biệt, bấy giờ gọi là thân niệm trụ thành.

Như thế, nên biết tướng niệm trụ như thọ v.v... cùng thành mãn, tùy theo đối tượng ứng hợp, thể đều không phải là sắc, nên không có cực vi sai biệt. Hoặc như trước đã nói về quán tướng cứu cánh. Nghĩa là ở phần vị sau sau thì căn thiện tăng trưởng, như nước trong thửa ruộng tràn ngập đầy đầy, tuôn chảy.

Có thuyết nêu: Đột nhiên tướng phi ái khởi, tướng này có hai thứ là: (1) Có thể phát khởi sân. (2) Khiến không vui.

Trong đây, chỉ có tướng khiến không vui, vì sự đã tập nếu chưa tự tại, vì cầu thành mãn, nên khởi vui thích. Vui thích này đối với sự đã hành tập là đã được tự tại, vì chấm dứt mong cầu, nên không có vui thích.

Bôn niệm trụ này, mỗi loại đều có ba thứ.

Tự tánh cùng xen tạp, đối tượng duyên thì riêng khác. Tự tánh niệm trụ lấy tuệ làm thể. Khế kinh nêu rõ: Vì một hướng đến đạo, một là nghĩa đơn độc của người cầu chiến thắng. Do đây nắm giữ đây để phá trừ phiền não oán đối. Dựa vào đạo này mà hành, có thể hướng đến viên tịch. Thế nên ở đây, lập tên hướng đến đạo. Chỉ độc tôn này, gọi là một hướng đến đạo. Đạo này tức là tuệ. Đối với sự việc đoạn trừ phiền não, hướng đến Niết-bàn, tuệ là tối thắng. Như thế kinh đã thuyết giảng. Chị em nên biết! Các Thánh đệ tử cầm gươm trí tuệ, có thể cắt đứt tất cả kiết phược, tùy miên, hướng thẳng tới Niết-bàn không có trở ngại.

Lại, Khế kinh nêu rõ: Nếu có hữu tình đối với thân trụ, tuần tự quán thân, gọi là thân niệm trụ. Đối với thọ, tâm, pháp nói cũng như thế. Đối với các tên gọi tuần tự quán, chỉ nêu bày về thể của tuệ, không phải tuệ thì không có dụng tuần tự quán. Nên Bản luận cũng nói: Thân niệm trụ là thể nào? Nghĩa là tuệ duyên nơi thân. Ba pháp còn lại nói cũng như thế. Nên biết chỉ tuệ được mang tên niệm trụ.

Trong tuệ những gì gọi là tự tánh của niệm trụ?

Nên biết chỉ nhận lấy văn, tư, tu tạo thành. Ở đây, tùy thuận gia hạnh của văn đã khởi, tuệ duyên nơi nghĩa riêng gọi là văn tạo thành.

Nếu tùy thuận gia hạnh của nghĩa tư đã khởi, thì không phải không chờ đợi danh, cũng không phải ở nơi định, tuệ duyên nơi nghĩa riêng, gọi là tư tạo thành. Nếu ở trong định, tùy thuận quán nghĩa riêng, tuệ không chờ đợi danh, gọi là tu tạo thành. Tức điều này cũng gọi là ba thứ niệm trụ. Niệm trụ cùng xen tạp tức dùng tuệ, tuệ còn lại cùng có làm thể. Các pháp cùng có của tuệ cùng với tuệ đều cùng thời cùng xen tạp an trụ. Như Khế kinh nói: Bí-sô nên biết! Nói tự pháp thiện thì lời nói ấy tức nói về bốn niệm trụ. Đã ở nơi niệm trụ nói câu tự thiện, nên dùng tuệ cùng có nhiều pháp làm thể.

Bản luận cũng nói: Do thân tăng thượng đã sinh đạo thiện, chung nơi hữu lậu, vô lậu, cũng gọi là thân niệm trụ, cho đến nói rộng.

Văn này là nêu chung về các pháp cùng có, cùng với tuệ tương ưng gọi là niệm trụ. Văn này không nói duyên nơi đạo của thân. Chớ nói đạo này như tự tánh niệm trụ, thể chỉ nhận lấy đạo tương ưng làm thể của mình. Niệm trụ của đối tượng duyên lấy các pháp nơi đối tượng duyên của tuệ làm thể, vì tất cả pháp đều là đối tượng duyên của tuệ, nên gọi là tuệ trụ.

Vì sao trong kinh nêu dẫn dùng tên khác, tạo ra giải thích rộng khác?

Điều này cũng không có lỗi. Căn cứ nơi ba thứ trước để giải thích tên gọi của niệm trụ, đều chỉ là tuệ. Lại, căn cứ theo tự tánh để giải thích danh xưng niệm trụ. Nghĩa là trong các pháp, nếu có một pháp do niệm đạt được trụ, thì pháp đó gọi là niệm trụ.

Đây là pháp nào?

Là tuệ, không phải pháp khác.

Đâu thể biết tuệ trụ chủ yếu là do sức của niệm?

Do có niệm nên tuệ thêm sáng rõ. Nghĩa là tuệ được trụ là do niệm đã gìn giữ. Là nhờ sức của niệm hỗ trợ mới được nghĩa trụ.

Như thế, khi nêu lên để giải thích tên niệm trụ, chỉ dựa ở tuệ, không dựa vào pháp khác.

Thế nên giải thích rộng, như danh đã được nêu lên. Danh, nghĩa cùng phù hợp, thì đây có lỗi gì.

Nếu căn cứ theo phần cùng xen tạp để giải thích về danh xưng niệm trụ, nghĩa là cùng với tuệ cùng có niệm mới được trụ. Vì khiến niệm được trụ, nên tuệ được mang tên niệm trụ. Niệm trụ tương ưng và pháp câu hữu cùng với niệm trụ cùng xen tạp, gọi là niệm trụ tướng tạp.

Há không phải là định v.v... cũng cùng với tuệ cùng có mới được an trụ? Tức nên thừa nhận thể của tuệ, khiến cho định v.v...

được trụ, nên được mang tên trụ như định v.v... Không như vậy thì trong đây là làm rõ về niệm tuệ, vì sức cùng hỗ trợ là vượt hơn, nên lập riêng tên niệm trụ. Nghĩa là tuệ nếu đối với thân, thọ, tâm, pháp, khi dùng tự tướng, cộng tướng để tuần tự quán theo, chủ yếu phải do sức của niệm gìn giữ mới được sáng rõ, vì ở nơi địa này thường quen ghi nhận, gìn giữ, mới có thể tiến tu địa chưa hành tập khác.

Thế nên, đối với tuệ, khi nhận biết lựa chọn pháp, niệm rất có khả năng làm trợ bạn kiên cường. Niệm đối với thân v.v..., lúc được an trụ, chủ yếu là do sức của tuệ gìn giữ, mới có thể ghi nhận sáng rõ. Nên đức Thế Tôn nói: Nếu có người đối với thân trụ tuần tự quán thân, thì niệm liền an trụ không sai lầm.

Tôn giả Vô Diệt cũng nói thế này: Nếu có hành giả có thể đối với thân trụ, tuần tự theo thân quán, duyên nơi thân thì niệm được trụ. Cho đến nói rộng. Hoặc nếu hành giả quán thân v.v... xong, vô gián không thể quán về thọ v.v..., liền nên truy niệm thời gian gia hạnh trước, đã có các hành tướng từng tu thọ v.v... Do truy niệm, nên tướng kia hiện tiền. Nhân đây liền có thể quán sát thọ v.v... Nên nói có niệm, tuệ được thêm sáng rõ.

Như thế, niệm sinh do sức của tuệ trước, nên niệm cùng với tuệ là trợ bạn thù thắng. Hoặc hai pháp này đối với tất cả thời, công năng hiện có là cùng tùy thuận hơn kém. Nên nêu rõ hai thứ đã cùng hỗ trợ là hơn hết.

Nếu căn cứ ở đối tượng duyên để giải thích danh xưng niệm trụ, nghĩa là tuệ do niệm, khiến niệm được trụ, tức ở nơi thể của tuệ lập danh xưng niệm trụ. Các pháp như thân v.v... nơi đối tượng duyên của niệm trụ, là đối tượng duyên của niệm trụ, gọi niệm trụ của đối tượng duyên. Căn cứ theo ba thứ giải thích tên niệm trụ, đều làm rõ tuệ mạnh nên riêng gọi là niệm trụ. Do niệm trụ này là lý của tuệ thành, nên giải thích so với chỗ nêu lên là không có lỗi trái nhau.

Luận giả Phân biệt nói như thế này: Niệm trụ tức dùng niệm làm tự thể. Trong ấy, không nên nêu đặt niệm căn. Nên hai văn nêu lên và giải thích đều cùng nói về niệm. Ở đây không nêu danh xưng tuệ trụ.

Ngôn thuyết của Luận giả kia là phi lý. Vì sao? Vì tuy ở đây đã nêu đặt niệm, gọi là tướng, nhưng dựa vào dung của nghiệp đã đặt để tuệ căn. Như các căn tín, định, tuệ, tuy không như thứ lớp để chứng tịnh, tĩnh lự đã phân biệt rõ trong đế, mà do nghĩa của công năng đã đặt để.

Thế nên hai văn nêu lên và giải thích đều nói rõ về tuệ. Nghĩa là trước đã biện nêu dẫn danh xưng niệm trụ, dựa vào tuệ, không phải pháp khác, để hiển bày chỉ rõ về tuệ. Nên trong phần giải thích đã nêu đủ do tuần tự quán xét chánh tri. Hai thứ tuệ gọi là lại nói về tuệ. Do nêu lên giải thích ở đây đều không trái nhau.

Nói về từ *niệm trụ*, về nghĩa như trước đã nêu rõ. Trước đã nêu rõ như thế nào? Nghĩa là trước đã nói: Vì hiển bày sức cùng hỗ trợ của niệm tuệ là hơn hẳn. Thế nên lập riêng tên gọi v.v... niệm trụ.

Lại vì làm rõ đủ về ba thứ niệm trụ, nên không phải ở đây đã nói chữ tuệ trụ. Nghĩa là nói chữ niệm, là chứng tỏ niệm trụ cùng xen tạp. Lại nói chữ trụ, là để chỉ rõ về niệm trụ của đối tượng duyên. Nói câu tuần từ quán là để chỉ rõ về niệm trụ của tự tánh. Nếu nói tuệ trụ, thì chỉ giới hạn ở thể của tuệ, vì tự tướng không xả bỏ để được tên gọi tuệ trụ. Ở đây tức chỉ biện về niệm trụ của tự tánh, nên là đã bỏ hết đối tượng duyên và cùng xen tạp, thì pháp kia đều nên không gọi là niệm trụ. Nhưng không nên thừa nhận như thế, vì nơi Khế kinh và trong Bản luận đều nói về ba thứ. Do đây làm chứng các lời nói về niệm trụ, là đề cập về tuệ, không phải pháp khác, quyết định thành lập. Do đâu nên nói về ba thứ niệm trụ?

Vì có ba loại hữu tình ngu tối về hành tướng, tư lương, đối tượng duyên, nên nói về ba thứ niệm trụ. Hoặc căn trí nơi phần vị

giải thoát đều có ba, cơ duyên ứng hợp không đồng, nên nói ba loại. Trong ba thì cùng xen tạp có thể đoạn trừ phiền não, không phải hai loại kia có thể đoạn trừ, vì quá giảm, tăng. Cùng với tuệ tạp trụ, được mang tên là cùng xen tạp. Về lý tức chỉ nên nói pháp cùng có với tuệ có thể được gọi là niệm trụ cùng xen tạp không phải tuệ cùng với tuệ có thể có cùng xen tạp. Không có một thân, hai tuệ đều cùng có, do đấy nhận biết tuệ không phải thuộc về cùng xen tạp, không nên chỉ nói niệm trụ cùng xen tạp, có thể đoạn trừ phiền não. Lý nên nói đủ: Tự tánh cùng xen tạp là có thể đoạn trừ phiền não. Đối với sự việc đoạn trừ phiền não, tuệ là hàng đầu. Không có lỗi như thế. Vì khi đoạn trừ phiền não, đối với tuệ cũng lập tên cùng xen tạp. Nghĩa là được chỉ quán bình đẳng, vận hành đạo, có khả năng đoạn trừ phiền não, lý đó là quyết định. Tất cả tâm tâm sở v.v... còn lại, có thứ thuộc phẩm chỉ, có thứ thuộc về phẩm quán. Khi ở đây bình đẳng thì ở kia cũng bình đẳng.

Do tất cả lý cùng xen tạp này đều bằng nhau, làm rõ khi đoạn trừ các Hoặc, lý cùng xen tạp là như nhau, nên cũng đối với tuệ lập tên cùng xen tạp, vì phần nhiều ở nơi đối tượng được thành tựu, có công năng hơn hẳn, nên niệm trụ của tự tánh không phải là không có thể cũng đoạn trừ các phiền não, vì thể là tuệ. Nhưng gọi là tự tánh, nghĩa là không có đối tượng chờ đợi do khi đoạn trừ phiền não, tất phải chờ đợi pháp khác, nên ở phần vị đoạn trừ phiền não, tuệ được lập tên cùng xen tạp.

Do đấy đã nói về niệm trụ cùng xen tạp, có thể đoạn trừ phiền não, về lý là khéo thành lập. Trong ấy, đoạn trừ phiền não, chỉ do tu tuệ tạo thành. Nhưng không phải ở đây, văn tuệ, tư tuệ là vô dụng, vì hai tuệ này luôn tùy thuận tu, nên như rễ cây trồng. Trong tu tuệ tạo thành, chỉ pháp niệm trụ là có thể đoạn trừ phiền não. Duyên nơi bốn uẩn, năm uẩn, hoặc duyên nơi Niết-bàn tức có khả năng đoạn trừ Hoặc. Trong pháp niệm trụ, thì tác ý cộng tướng là có công năng

đoạn trừ phiền não. Tác ý tự tướng, vì duyên nơi phần ít cảnh, nên không có công năng này.

Trong bốn niệm trụ thì ba thứ trước chỉ không duyên tạp. Loại thứ tư thì chung cả hai. Nhưng trí của ba để chỉ có duyên tạp mới có thể đoạn trừ phiền não. Chỉ trí của diệt đế tuy không duyên tạp, nhưng cũng đoạn trừ phiền não. Bên trong trí duyên tạp, cho đến duyên nơi ba uẩn, cũng nhất định không có công năng đoạn trừ Hoặc. Tức ở trong ấy, duyên chung nơi tất cả. Hữu lậu, vô lậu vì vô vi v.v... cũng nhất định không có công năng đoạn trừ Hoặc. Nhưng không tạp thì duyên nơi ít tạp, nhiều tạp, đối với việc đoạn trừ phiền não, không phải là hoàn toàn vô dụng. Vì dẫn phát có thể đoạn, nên tu trị thân khí. Hành giả kia ở nơi đoạn trừ Hoặc, chỉ có thể làm tự thể của hai đạo gia hạnh, thắng tấn, chỉ có pháp niệm trụ của duyên tạp trong xứ và chỉ duyên nơi pháp niệm trụ không xen tạp của diệt đế, cũng làm thể của đạo vô gián giải thoát. Nếu đoạn trừ phiền não, chỉ do pháp niệm trụ, thì pháp niệm trụ là đạo vô gián. Khi đạo vô gián này hiện tiền, vì sao có thể tu ba niệm trụ còn lại? Nếu ba niệm trụ không phải thuộc về đối trị đoạn thì nhân nơi đạo vô gián, tu ở vị lai. Khi đoạn trừ nhiễm của xứ Hữu đánh, tức nên tu thể tục trí. Trong các đạo vô gián, nên tu tha tâm trí. Hành giả kia do chướng ngại nào mà không tu vị lai. Nên ở đây phải nên hiểu rõ nghĩa lý sâu xa, không phải chủ yếu đồng đối trị mới tu vị lai. Cũng không phải đối tượng tu đều không có hạn lượng. (Phần sau biện về xứ tu sẽ giải thích rộng).

Niệm trụ như thân v.v... đều có ba thứ. Vì duyên nơi trong, ngoài đều có sai biệt. Lại, trong thân niệm trụ có ba thứ, duyên nơi phần tự nối tiếp gọi là trong. Duyên nơi thân v.v... của người khác, gọi là ngoài. Cùng duyên nơi hai thứ, nói là trong ngoài. Do có ngã ái nên chậm trễ, tức quán nội thân cũng như bên ngoài. Hoặc bên trong, như trước duyên không có chấp thọ, gọi là ngoài. Duyên nơi phần cùng nối tiếp của người khác, nói là trong, ngoài. Chờ đợi không có

chấp thọ và chờ đợi tự thân được hai tên gọi. Hoặc duyên nơi căn, cảnh và cùng có, gọi là ba. Hoặc duyên nơi số hữu tình và số phi tình, duyên chung nơi hai thứ có sai biệt là ba. Hoặc duyên nơi số phi tình bên ngoài hữu tình và các thứ sai biệt như tóc lông v.v... là ba, vì chúng đều từ nội thân sinh, vì là căn trụ, nên được đủ hai tên gọi. Hoặc duyên nơi hữu tình hiện tại, gọi là trong. Duyên nơi phi tình bên ngoài nơi ba đời gọi là ngoài. Duyên nơi hữu tình quá khứ, vị lai, nói là trong, ngoài. Vì là loài hữu tình nên rơi vào pháp số. Lại phi tình kia, trong vị lai sẽ rơi vào số hữu tình. Đang rơi vào pháp số, thì phi tình kia nơi thời quá khứ từng rơi vào số hữu tình. Đang rơi vào pháp số, thì hữu tình kia nơi pháp không sinh là loại sinh. Ba thứ niệm trụ như thọ v.v... mỗi mỗi thứ đều có ba. Tùy theo đối tượng ứng hợp của chúng, căn cứ ở trước, nên giải thích.

Bốn niệm trụ này nói là theo thứ lớp sinh. Sinh lại do đâu theo thứ lớp như thế?

Sinh theo thứ lớp như thế là vì cùng tùy thuận. Hữu tình phần nhiều ở trong các sắc ưa thích thọ dụng, nên không đạt được pháp thù thắng. Ưa thích thọ dụng sắc, dùng gì làm duyên? Nghĩa là ở trong thọ tình thức vui thích sâu xa. Vui thích ở nơi thọ, do tâm không điều phục. Tâm không điều phục là do các phiền não. Tâm do tín v.v... có thể khiến điều phục. Tùy quán về lý này, tức bốn niệm trụ sinh. Hoặc tùy nơi đối tượng duyên thô tế mà sinh, nhưng không phải do tâm này quán sau cùng, vì trong pháp thì Niết-bàn là hết sức vi tế. Khi tưởng tư v.v... kia tuần tự quán về thọ, căn cứ theo nghĩa đã có thể nhận biết rõ về tướng của chúng, đồng dựa vào tâm khởi các thứ an nguy.

Có Sư khác cho: Sắc có thể tụ tán, có thể lấy, có thể bỏ, tương tự cùng nối tiếp, vì bất tịnh, khổ v.v... là dễ nhận biết rõ. Vì đa phần duyên nơi thân sinh tham v.v..., vì giới nữ lần lượt khởi xứ tham. Nên quán bất tịnh, trì tức niệm (Quán số tức) và phân biệt giới, là ba môn

nhập tu. Tất cả phần nhiều duyên nơi thân làm cảnh, nên ở phần vị tu niệm trụ, thì đầu tiên là quán. Quán này làm nhân sinh ra xúc khinh an, do xúc khinh an dẫn sinh lạc thọ.

Kinh nêu rõ thân an liền thọ lạc.

Lạc thọ như thế là dựa vào tâm sinh. Tâm tịnh làm nhân được quả giải thoát. Do thọ này v.v... theo thứ lớp mà quán, nên niệm trụ sinh khởi theo thứ tự như thế. Bốn niệm trụ này không tăng, không giảm, có thể đối trị làm tịnh v.v... bốn điên đảo.

Quán thân bất tịnh đối trị điên đảo ở nơi bất tịnh cho là tịnh. Tuy là điên đảo hão huyền duyên chung nơi năm uẩn, nhưng chỉ quán tự tánh của thân không phải là tịnh, liền có thể điều phục chung. Như người đã quán thể của phân là bất tịnh, thì cũng không vui thích xuất sinh từ phân.

Như thế là đã quán về thể của thân là bất tịnh, tức cũng không vui thích từ thân sinh ra. Do đấy, quán thân là bất tịnh, là đối với năm thủ uẩn, đều không vui thích. Vì người mê có tướng tịnh làm thân, người ấy mới vui thích dựa vào thân sinh ra. Thế nên quán thân là bất tịnh thì đối với thân đã khởi, cũng không vui thích.

Khi an trụ nơi quán bất tịnh như thế, tuy không quán gần về âm thanh v.v... làm cảnh, nhưng đối với ca hát v.v... đã dứt bỏ như phân ướ.

Như thế khi an trụ nơi thân niệm trụ, tuy không quán gần về thọ v.v... làm cảnh, quán tự thể của thân là bất tịnh, mà sau cùng không vui thích ba cảnh như lạc thọ v.v... Lại, tuy không quán cảnh sắc, vô sắc, do là bất tịnh, nhưng đối với cảnh đó, không phải là không dẫn sinh hành tướng không ưa thích.

Vì vậy tịnh điên đảo tuy duyên nơi năm uẩn, nhưng nếu thân niệm trụ thành, tức có điều phục chung. Ba niệm trụ sau tuy đều quán

riêng, so sánh với thân niệm trụ này, nên tư duy về lý có thể điều phục chung.

Quán thọ là khổ có thể đối trị điên đảo đối với khổ cho là lạc. Nghĩa là nếu có pháp chân thật có thể vui thích mong muốn, thì đó là nghĩa vui đối với nhiều lỗi lầm tai hại, trong hành tướng đã xen tạp, nhận thấy có công đức thù thắng đáng vui thích. Đó gọi là điên đảo đối với khổ cho là lạc. Điên đảo này tất dùng tham đắm thọ làm ưu tiên, vì ở trong thọ đã tham chấp sâu dày. Tham chấp rồi mới làm đối tượng nương dựa cho tất cả bức xúc, sầu não.

Trong hành hữu lậu vọng sinh tướng lạc.

Thế nên khi quán thọ là tánh khổ, liền có thể điều phục điên đảo chấp lạc.

Quán tâm vô thường có thể đối trị điên đảo ở nơi vô thường cho là thường. Tức người hành quán, vì chán ghét thọ, nên đối với đối tượng nương dựa, tâm thấy có rất nhiều phẩm loại sai biệt dẫn sinh quán vô thường, khiến trước hiện tại, liền ở nơi hữu vi, không sinh tướng thường, nên có thể điều phục chung, điên đảo chấp là thường.

Quán pháp vô ngã thì có thể đối trị điên đảo đối với vô ngã cho là ngã. Nghĩa là có một loại hữu tình nghe nói ngã là vô thường, tâm không sinh vui mừng, bèn có suy nghĩ thế này: Điều gì đã khiến tâm này có nhiều sai biệt? Điều ấy tức là ngã.

Vì để ngăn chặn loại chấp ngã kia, lại nên quán xét đúng loại trừ ba thứ thì số còn lại cũng chỉ là pháp, liền đối với tất cả, không khởi tướng ngã, nên có thể điều phục chung về điên đảo chấp ngã. Hoặc vì đối trị đoạn thực, xúc thực, thức thực, tư thực, nên như thứ lớp kiến lập bốn niệm trụ như thân v.v... Số chỉ có bốn, không tăng, không giảm.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 61

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 5

Như thế là tu thành thực pháp Quán bất tịnh, Trì tức niệm (Quán sở tức), hai gia hạnh đã có thể theo thứ lớp dẫn đến đối tượng duyên không xen tạp. Thân, thọ, tâm, pháp niệm trụ hiện tiền. Lại, đối với pháp niệm trụ vô gián của duyên không xen tạp, dẫn sinh pháp niệm trụ của đối tượng duyên xen tạp.

Tiếp theo nên tu duyên chung về pháp niệm trụ của cộng tướng.

Pháp niệm trụ này, tướng của nó là thế nào? *Tụng nêu:*

*Ở pháp niệm trụ kia
Quán chung bốn sở duyên
Tu vô thường và khổ
Hành tướng không, vô ngã.*

Luận nói: Pháp niệm trụ của duyên xen tạp gồm có bốn thứ.

Hai, ba, bốn, năm uẩn làm cảnh riêng khác, chỉ duyên chung nơi năm, là đối tượng tu này. Hành giả kia ở trong ấy tu bốn hành tướng. Quán chung về tất cả thân thọ tâm pháp, gọi là vô thường, khổ, không, vô ngã. Tuy nhiên, khi tu tập niệm trụ này, có căn thiện khác có thể làm phương tiện, hành giả kia nên theo thứ lớp tu khiến cho hiện tiền. Nghĩa là hành giả kia đã tu thành thực pháp niệm trụ duyên xen tạp ấy,

khi sắp sửa tu tập niệm trụ này, trước hết nên duyên chung nơi hành tu vô ngã. Tiếp theo là quán sinh diệt, rồi đến quán duyên khởi. Vì người hành quán, trước là quán các hành theo nhân sinh diệt, liền ở nơi môn quán nhân quả cùng hệ thuộc dễ dàng hướng nhập. Hoặc có hành giả muốn khiến trước là quán duyên khởi, sau này thì quán dẫn khởi duyên nơi ba nghĩa. Quán này vô gián tu bảy xứ thiện, ở nơi bảy xứ thiện đạt được thiện xảo, nên có khả năng đối với các cảnh đã thấy từ trước đến nay, lập để nhân quả, theo thứ lớp quán xét.

Như thế đã tu thành thực trí và định xong, tức có thể an lập thuận với để hiện quán, nghĩa là khổ v.v... của cõi dục, cõi trên đều riêng khác.

Đối với tám đế như thế, tùy theo thứ lớp quán, tu mười sáu hành tướng chưa từng tu.

Hành giả kia do văn tuệ ở trong tám đế, đầu tiên khởi mười sáu hành quán như vậy, như cách tám lựa mỏng, nhìn thấy nhiều sắc. Ngang với đây gọi là văn tuệ viên mãn. Tuệ do tư tạo thành, căn cứ theo đây để nêu bày.

Tiếp theo, ở nơi sinh tử, hành giả đẩy khởi tâm nhằm chán sâu xa, vui thích công đức tĩnh lặng của Niết-bàn.

Từ đây về sau dẫn nhiều thứ nhằm chán, quán hiện ở trước theo phương tiện siêng tu dần tăng dần hơn hẳn. Dẫn khởi như thế có thể thuận với quyết trạch. Tư tạo thành gồm thân căn thiện tối thắng, tức đã tu duyên chung nơi pháp niệm trụ cộng tướng.

Theo đây vô gián sinh căn thiện nào? *Tụng nêu:*

*Từ đây sinh pháp Noãn
Quán đủ bốn Thánh đế
Tu mười sáu hành tướng
Tiếp sinh Đảnh cũng vậy.*

*Như thế hai căn thiện
 Điều đầu pháp, sau bốn
 Tiếp Nhãn chỉ pháp niệm
 Phẩm hạ trung đồng Đảnh.
 Trên, chỉ quán dục khổ
 Một hành, một sát-na
 Thế đệ nhất cũng vậy
 Điều tuệ năm trừ đắc.*

Luận nói: Từ thuận quyết trách do tư tạo thành thù thắng. Sau duyên chung nơi pháp niệm trụ cộng tướng, có tu tạo thành, thuận với phần quyết trách.

Đầu tiên căn thiện khởi, gọi là pháp Noãn, là duyên chung nơi pháp niệm trụ cộng tướng có sai biệt.

Như thế, pháp đã khởi là pháp sẽ tu. Tướng trước nơi lửa của Thánh đạo có thể thiêu đốt củi phiền não. Như phần vị lửa được dùi, đầu tiên là tướng noãn sinh. Vì pháp cùng với noãn đồng, nên gọi là pháp Noãn. Người ở nơi chốn thanh vắng, nắm giữ pháp noãn trước đã khởi, do tu tạo thành pháp niệm trụ cộng tướng, tuy cũng có pháp noãn này, nhưng không đều như thế.

Nếu có người trước đã lìa nhiễm của cõi dục, dựa vào cõi sắc gồm thân tuệ do tu tạo thành, nhằm chán sinh tử, vui thích Niết-bàn. Phần nhiều hành nhằm chán, tác ý đều cùng có, theo thứ lớp có thể dẫn sinh căn thiện noãn của loại khác. Các hữu tình thời trước, chưa lìa nhiễm của cõi dục, dựa vào tuệ do tư tạo thành, dẫn căn thiện noãn sinh. Vì thế hành giả kia không nên tạo ra lỗi chấp hoàn toàn, vì căn thiện này khởi phần vị dài, có khả năng quán sát đủ cảnh của bốn Thánh đế.

Do căn thiện này tu đủ mười sáu hành tướng:

Quán khổ Thánh đế tu bốn hành tướng: (1) Vô thường. (2) Khổ. (3) Không. (4) Vô ngã.

Quán tập Thánh đế tu bốn hành tướng: (1) Nhân. (2) Tập. (3) Sinh. (4) Duyên.

Quán diệt Thánh đế tu bốn hành tướng: (1) Diệt. (2) Tĩnh. (3) Diệu. (4) Ly.

Quán đạo Thánh đế tu bốn hành tướng: (1) Đạo. (2) Như. (3) Hành. (4) Xuất.

(Tướng này có sai biệt, như phần sau sẽ biện).

Như Khê kinh nói: Hai người ngu si này trái vượt pháp Tỳ-nại-da của ta, ở đây, cho đến cũng không có pháp Noãn.

Các người không có noãn, tất cả đều gọi là trái vượt chánh pháp Tỳ-nại-da chăng?

Không như thế. Hai người, tư lương đã đầy đủ, vì có pháp chướng ngại, tức thoái chuyển nơi đối tượng nên đạt được. Nói trái vượt pháp Tỳ-nại-da, không phải đối với những người không có noãn, đều gọi là trái vượt. Hoặc hai người này gặp Phật ra đời, từ biệt người thân yêu, quy y Phật xuất gia, đi theo con đường thẳng tắt do Thánh Hiền xưa đã đi qua. Đã được an ổn đầy đủ, nếu siêng năng tu tập, tất ở nơi hiện thân đạt được lợi ích thù thắng.

Do người kia đã trái vượt pháp Tỳ-nại-da, nên đối với các lợi ích thù thắng thấy đều thoái mất.

Dưới đến pháp noãn, cũng không thể chứng đắc. Thế nên các hữu tình gặp Phật, xuất gia, đồng với hai người này, thì không có khả năng khởi noãn, mới gọi là trái vượt pháp Tỳ-nại-da, không phải các người không có noãn, đều gọi là trái vượt. Nhưng các pháp noãn tuy duyên nơi bốn đế, mà theo phần nhiều nói hành nhằm chán đều cùng có. Vì khi khởi hành ấy, tướng uẩn nhiều, nên hành giả tu tập căn thiện noãn này, phẩm hạ trung thượng tăng tiến dần dần. Đối với khổ, tập, diệt, đạo do Đức Phật đã thuyết

giảng, sinh khởi tín tùy thuận, quán sát các hữu luôn bị lửa dữ thiêu đốt.

Ở trong Tam bảo, tín là hàng đầu, có tu tạo thành, thuận với phần quyết trạch.

Căn thiện tiếp theo khởi, gọi là pháp Đảnh, là duyên chung nơi pháp niệm trụ cộng tướng có sai biệt. Tiếng đảnh là làm rõ đây là xứ tối thắng. Như sự việc tốt đẹp, đến khi hoàn thành, thế gian nói là người này đã đạt đến đỉnh. Nghĩa là cõi sắc gồm sáu trong bốn căn thiện: Hai là có thể động, hai là không thể động. Trong hai có thể động, phẩm hạ gọi là Noãn, phẩm thượng gọi là Đảnh, vì là ở trên trong hai căn thiện động. Trong hai không động, phẩm hạ gọi là Nhẫn, vì ở nơi cảnh của bốn đế là rất kham nhẫn. Phẩm thượng gọi là Pháp thể đệ nhất, vì trong thế gian là thù thắng nên cũng như đề hồ.

Người ở nơi thanh vắng, nói tu phẩm thiện này, vì tướng kia là tốt đỉnh, nên gọi là pháp Đảnh. Hành tướng của cảnh này so với pháp Noãn là đồng. Nghĩa là quán xét cảnh của bốn đế, tu mười sáu hành tướng.

Vì sao chỉ nói pháp Đảnh kia duyên nơi diệt, đạo? Như Khế kinh nêu rõ: Đối với Phật, Pháp, Tăng, sinh khởi một ít tín nhỏ, đây gọi là Đảnh. Nói tin Phật, Tăng là hiển bày duyên nơi đạo đế. Nói tin Pháp là làm rõ duyên nơi diệt đế. Không có lỗi như thế. Nói tin Pháp ở đây là làm rõ đầy đủ tín duyên nơi ba đế. Như nói: Khi đối với khổ đạt được hiện quán, thì được pháp chứng tịnh, cho đến nói rộng. Hoặc do diệt, đạo ở đây sinh tín thù thắng, không có lỗi lầm, nên trong đây đã nói riêng. Hoặc do diệt đạo, đáng tin, đáng cầu đạt, pháp khác thì không đáng cầu đạt, nên ở đây không nói.

Như thế, hai thứ căn thiện Noãn, Đảnh, đầu tiên khi được an đủ, chỉ là pháp niệm trụ. Sau nơi phần vị tăng tiến cả bốn niệm trụ đều hiện tiền. Đầu tiên, nói an trụ đủ, là chỉ rõ do hành tướng. Bước

đầu, đi theo dấu vết của bốn Thánh đế, sau nói tăng tiến, là làm rõ từ đây về sau các phẩm hạ, trung, thượng theo thứ lớp thường tập. Các pháp trước đã được, thì sau không hiện tiền. Đối với phẩm hạ kia vì không sinh tâm kính trọng, nên dùng gia hạnh vượt hơn để dẫn khởi căn thiện này, nên đã được phẩm trung thì không sinh kính trọng. Tuy nhiên, pháp đánh này tuy duyên nơi bốn đế, duyên nơi Tam bảo, đa phần là tín hiện hành.

Phẩm hạ, trung, thượng của căn thiện đánh này lần lượt tăng trưởng, đến khi thành mãn, có tuệ do tu tạo thành, thuận với phần quyết trạch. Căn thiện thù thắng khởi, gọi là pháp nhẫn, là duyên chung nơi pháp niệm trụ cộng tướng có sai biệt. Đối với lý của bốn đế, trong khả năng đáng nhẫn thì nhẫn này là tối thắng.

Lại, phần vị nhẫn này thì không thoái mất, gọi là pháp nhẫn. Pháp thế đệ nhất tuy đối với Thánh đế, cũng có thể được nhẫn vô gián, tất có thể nhập kiến đạo, nên không hề có thoái mất, mà không quán đủ lý của bốn Thánh đế. Nhẫn này vì quán đủ, nên riêng được mang tên nhẫn. Nên nói riêng về nhẫn này là nhẫn thuận đế. Căn thiện nhẫn ấy an trụ đủ tăng tiến, đều là pháp niệm trụ, so với trước có khác. Nhẫn ấy cùng với kiến đạo dần dần giống nhau, vì trong phần vị kiến đạo chỉ là pháp niệm trụ. Nhưng pháp nhẫn này có hạ trung thượng. Hai phẩm hạ, trung, so với pháp đánh là đồng. Nghĩa là quán sát đủ về cảnh của bốn Thánh đế và có thể tu đủ mười sáu hành tướng. Phẩm thượng có khác, chỉ quán khổ của cõi dục. Vì tiếp cận với tướng thế đệ nhất, do đây có thể căn cứ theo căn thiện như noãn v.v..., đều có thể duyên đủ về khổ v.v... của ba cõi.

Về nghĩa đã thành lập, vì không có phân biệt, nên nhẫn hạ trung thượng làm sao phân biệt?

Như nhẫn phẩm hạ gồm đủ tám loại tâm. Nghĩa là Sư Du Già dùng bốn hành tướng, quán khổ nơi cõi dục, gọi là một loại tâm.

Như thế, tiếp theo là quán khổ của cõi sắc, vô sắc, tập diệt đạo để cũng quán như vậy, thành tám loại tâm, gọi là nhẫn phẩm hạ. Nhẫn phẩm trung thì giảm lược hành tướng, đối tượng duyên. Nghĩa là Sư Du Già dùng bốn hành tướng, quán khổ của cõi dục, cho đến đầy đủ. Dùng bốn hành tướng quán đạo của cõi dục. Đối với đạo của hai cõi trên, giảm một hành tướng. Từ đây gọi là phần đầu của nhẫn phẩm trung.

Như thế, theo thứ lớp giảm lược dần hành tướng, đối tượng duyên, cho đến rất ít, chỉ dùng hai tâm quán khổ của cõi dục. Như phần vị khổ pháp nhẫn, khổ pháp trí, ngang với đây gọi là nhẫn phẩm trung viên mãn. Nhẫn phẩm thượng chỉ quán khổ để nơi cõi dục, tu một hành tướng, chỉ một sát-na. Căn thiện này khởi, vì không cùng nối tiếp, nên nhẫn phẩm thượng vô gián, có tuệ do tu tạo thành, bắt đầu mở cửa Thánh đạo. Trong công đức của thế gian, thì pháp này là hơn hẳn, là duyên chung nơi pháp niệm trụ cộng tướng có sai biệt là căn thiện tối thượng, thuộc về thuận phần quyết trạch sinh. Đây tức gọi là Pháp thế đệ nhất. Do căn thiện này là hữu lậu, nên gọi là thế gian, vì là tối thắng nên gọi là đệ nhất. Có sức của sĩ dụng lia nhân đồng loại, vì dẫn Thánh đạo khởi, nên gọi là tối thắng. Vì vậy gọi là Pháp thế đệ nhất.

Có Sư khác cho: Vì pháp này là hữu lậu, nên gọi là thế gian. Thành tựu này tất không có lý đoạn dứt căn thiện, nên gọi là đệ nhất.

Thuyết kia nói là không đúng. Vì các hữu tình tu tập căn thiện thù thắng như thí, giới, văn v.v..., cũng không đoạn dứt pháp thiện, không đi đến nẻo ác, không phải đều có thể gọi là Pháp thế đệ nhất. Nên thuyết của Sư kia nói, không phải là nhân quyết định.

Lại, Sư kia tự nói là cùng với định tương ưng, vì niệm trụ v.v... có sai biệt, gọi là pháp thế đệ nhất. Nhưng có người được định, niệm trụ có sai biệt, về sau thoái mất, lại đoạn dứt căn thiện, như Đề-bà-đạt-đa v.v... Nên Già tha nói:

*Cho đến người ngu kia
Do sinh trưởng vô nghĩa
Tổn hại các phần trắng
Biết ở danh thoái đọa.*

Dựa nơi Đề-bà-đạt-đa để nêu bày già tha như thế. Lại, về lý tức nên như vậy. Đề-bà-đạt-đa đã từng được các thứ công đức thù thắng như thần cảnh thông v.v... Do vị kia được định, niệm trụ gồm thâm thiện, vẫn đoạn căn thiện. Thế nên pháp thế đệ nhất theo tông kia nói, cũng không phải quyết định không đoạn căn thiện.

Lại, người thành tựu đạo lia dục của thế gian, cũng không đoạn thiện, tức nên gọi là thành đệ nhất, người ấy tất không đoạn căn thiện.

Nếu cho đạo lia dục kia không phải là quyết định không đoạn căn thiện, vì có thoái chuyển, thế thì pháp thế đệ nhất theo tông của ông, đã thừa nhận có thoái chuyển, nên cùng đoạn căn thiện, vì tông kia thừa nhận là đệ nhất hữu thoái chuyển. Như nói: Thoái chuyển này cũng không trái nhau. Nghĩa là nói thoái chuyển này là đối với giáo và lý, đều không có trái nghịch, nên thừa nhận cũng không có lỗi. Nhưng Sư kia lại nói ở đây, hoặc không có thoái chuyển, vì trong căn thiện thì pháp này là thù thắng.

Như thế ở nơi chứng lý cũng không thành. Trong các hành tác ý thù thắng cũng nên không thoái chuyển. Tông kia thừa nhận pháp này ở trong căn thiện là hơn hẳn, nên không phải căn thiện ấy tức là pháp thế đệ nhất, vì trong giáo kia đều nói riêng.

Nếu cho pháp thế đệ nhất như thế, tất cả đều không thoái mất, thì điều này cũng không phải là nhân, vì pháp kia đối với căn thiện cũng là hơn hẳn, nên tất cả không thoái chuyển, phải nên gọi là đệ nhất.

Vì thế thuyết kia đã nói: Do không đoạn thiện nên gọi là đệ nhất, không phải là khéo nêu giảng.

Tông kia lại có nói: Vì pháp này là hữu lậu, nên gọi là thế gian. Trụ trong đẳng dẫn quán xét bốn đế, nên gọi là đệ nhất. Về lý cũng không đúng. Người đã kiến đế, có trụ nơi đẳng dẫn, tục trí hiện tiền, quán xét bốn đế, nên gọi là đệ nhất.

Nếu cho đệ nhất có thể nhập chánh tánh ly sinh, lại tất nên dựa vào thân phàm phu, thì cũng không hợp lý, vì tướng nhân là như nhau.

Lại, trong các hành tác ý thù thắng cũng có tương ưng ấy, gọi là đệ nhất.

Lại, không có kinh nào nói về quán bốn đế này.

Vì thế thuyết kia đã nêu nhất định là không hợp lý. Do đấy đã nói: Vì pháp này là hữu lậu, nên gọi là thế gian. Vì nhập chánh tánh ly sinh, nên gọi là đệ nhất. Về lý là tốt.

Ở đây, như nhãn phẩm thượng duyên nơi khổ đế thuộc cõi dục, tu một hành tướng, chỉ một sát-na, như như giảm lược về hành tướng, đối tượng duyên. Như thế, như thế dần dần kiến đế, nên pháp thế đệ nhất chỉ duyên nơi khổ của cõi dục. Tu một hành tướng, chỉ một sát-na, tức nói ở phần vị vô gián nhập chánh tánh ly sinh, nên phần vị này quyết định không có lý cùng nói tiếp.

Nếu cho ở đây đã có xứ nêu bày, khởi thế đệ nhất sẽ nhập chánh tánh ly sinh, tức nên cùng nói tiếp, thì cũng không hợp lý. Vì nêu rõ nhập chánh tánh ly sinh nhất định là do đấy. Nghĩa là ý này là làm rõ các hành giả muốn nhập chánh tánh ly sinh, tất cả tất nên khởi pháp thế đệ nhất, nên nói như thế. Hoặc ở trong đây đã nói khởi, là hiển bày pháp thế đệ nhất ở phần vị chưa sinh, nên đến phần vị đã sinh thì nhập chánh tánh ly sinh, cũng không thể dẫn phần đã khởi kia để chứng minh pháp này là cùng nói tiếp.

Lại, nếu cùng nói tiếp thì đệ nhất không thành. Nghĩa là có hai nghĩa có thể gọi là đệ nhất: (1) Vì ở biên sau cùng của thân phàm

phu, nên thí dụ như ngọn cây. (2) Hoặc trong pháp thể gian là tối thắng, nên thí dụ như sĩ phu hơn hẳn.

Dựa nơi hai lý này thì phần cùng nối tiếp là không thành, vì đối chiếu với sát-na sau, thì sát-na trước không phải là đệ nhất. Nghĩa là trước đối với sau, không phải là biên sau cùng, cũng không phải là hơn hết, vì sao gọi là đệ nhất?

Do đây nên nói, mở cửa Thánh đạo, thì pháp này là hơn hết, nên gọi là đệ nhất. Hãy còn không có hai tâm cùng lúc mà khởi, làm đấng vô gián duyên của Thánh đạo ban đầu, huống chi là có nhiều tâm, nên không có cùng nối tiếp.

Vì vậy Bản luận nói: Chỉ là một tâm. Vì sao? Vì nếu không phải là một, thì tâm sau đối với tâm trước là kém, bằng, hơn. Lại, kém là phi lý, vì chủ yếu là thời gian thắng tấn, vì nhập chánh tánh ly sinh nên bằng nhau cũng là phi lý, vì trước đã có chướng ngại, sau mới nên như thế. Sau nếu hơn, thì trước không phải là đệ nhất.

Trong đây, có vấn nạn về căn thiện noãn v.v..., cũng nên căn cứ theo căn thiện kia để suy tìm, nêu hỏi như thế. Vị noãn, đánh, nhẫn, nếu nhiều tâm, thì tâm sau đối với tâm trước là kém, bằng, hơn?

Lại, kém là phi lý, vì không phải kém mà có thể nhập các vị như đánh v.v... Bằng cũng là phi lý, vì trước không thể nhập, thì sau cũng nên như thế. Sau nếu hơn thì trước không phải là noãn v.v...

Vấn nạn kia là không đúng, vì đối với noãn, đánh, nhẫn từng không có nói tiếng đệ nhất. Nghĩa là ở trong đây, tư duy, lựa chọn về đệ nhất. Tiếng kia là nói về một tâm, nhiều tâm, nhưng tiếng đệ nhất thì chỉ nói về hơn hết. Phần vị của tâm hơn hết có thể gọi là đệ nhất, hãy còn không nói là bằng nhau, huống chi là tâm kém. Trong noãn, đánh, nhẫn không nói đệ nhất, đâu nhọc sức để xét chọn là kém, bằng và hơn.

Do các vị như noãn v.v... không có nói đệ nhất, có thể được tách ra làm phẩm hạ trung thượng. Vì có nhiều phẩm, nên có thể không phải là tâm. Pháp thể đệ nhất thì không chấp nhận như thế, vì tâm một sát-na của phẩm thượng thượng có thể nhập chánh tánh ly sinh, có thể gọi là đệ nhất, không phải là noãn, đảnh, nhẫn có khả năng nhập chánh tánh ly sinh. Vì thế không nên như thế đệ nhất. Suy tìm, nêu hỏi về noãn v.v..., chỉ ở nơi phẩm thượng thượng, được thừa nhận là đệ nhất, vì danh đã được hiển bày. Nghĩa là hệ thuộc cõi sắc có chín căn thiện: Hạ hạ, hạ trung, hạ thượng, gọi là noãn. Trung hạ, trung trung, trung thượng, gọi là đảnh. Thượng hạ, thượng trung, gọi là nhẫn. Thượng thượng gọi là pháp thể đệ nhất.

Sư kia lại nêu vấn nạn: Như noãn, đảnh, nhẫn, vì duyên nơi các đế, nên không phải chỉ một tâm. Pháp thể đệ nhất cũng duyên nơi nhiều đế, vì sao chỉ một tâm? Vấn nạn này cũng không hợp lý.

Sư kia không thấu đạt tông chỉ của luận này. Phạm muốn nêu đặt vấn nạn phải hiểu rõ tông chỉ của luận biết người kia đã thừa nhận điều gì mới có thể so sánh nêu hỏi. Không phải tông chỉ nơi luận của tôi đã thừa nhận pháp thể đệ nhất có thể duyên nơi nhiều đế để so sánh không thành. Lại, trong noãn v.v... tuy đều có đủ phẩm hạ, trung, thượng, từng không ở nơi các phẩm kia nói tiếng đệ nhất. Tiếng đệ nhất là nói về phẩm thượng thượng, vì phẩm thượng thượng chỉ là một sát-na. Nghĩa là trong ba thứ trước đều có phẩm thượng, nhưng không nói đệ nhất. Nên nói đệ nhất chỉ là phẩm thượng thượng. Do đây, lý đệ nhất sát-na là thành.

Các Sư Đối pháp nêu bày như thế này: Vì là đẳng vô gián duyên của khổ pháp phần, nên lập một sát-na, gọi là pháp thể đệ nhất.

Có người nêu đặt vấn nạn: Thuyết này là không đúng, vì từng không có thuyết ấy. Vì không có lời nói sai biệt, nên loại khác làm duyên, trở thành lỗi lầm. Vì chỉ một sát-na là không thể nêu bày. Nghĩa là từng không có Thánh giáo, thuyết giảng thế này: Vì có thể

làm đẳng vô gián duyên của khổ pháp nhãn, nên lập một sát-na, gọi là pháp thể đệ nhất. Lại, các Thánh giáo không có lời nói sai biệt, chỉ có tổng tướng nói khởi pháp thể đệ nhất, sẽ nhập chánh tánh ly sinh. Tức ở đây có điều này.

Lại, nếu đệ nhất là đẳng vô gián duyên của khổ pháp nhãn, tức không nên nói là loại khác cũng như noãn v.v... Nghĩa là như noãn v.v... có thể làm đẳng vô gián duyên của đảnh v.v..., không phải là loại khác như là đệ nhất. Nếu là đẳng vô gián duyên của khổ nhãn thì không phải là loại khác. Nếu là loại khác, có thể làm đẳng vô gián duyên của khổ nhãn, liền thành lỗi lầm.

Lại, vì nhiều vật hợp một thì dụng mới thành. Nếu một sát-na tức nên không thể tuyên nói là pháp thể đệ nhất, có thể làm đẳng vô gián duyên của khổ nhãn, chỉ là nghĩa một sát-na đã thành lập.

Đối với lý đã thuyết như thế, tức nên từ bỏ, không nên đối đáp. Tuy nhiên, loại người ngu tối kia vì không hiểu rõ về chánh tông, nên ở trong nghĩa này đã cố sức nêu đặt vấn nạn. Nay vì xót thương loại người kia, nên lại lược mở bày, chỉ rõ. Cật vấn lại tông kia, so với đây là đồng. Lời nói tuy không riêng khác nhưng nghĩa đã thành, vì đẳng vô gián duyên thừa nhận là loại khác. Thừa nhận pháp kia lý thật là không thể nói. Nghĩa là cũng không có Thánh giáo thuyết giảng về niệm trụ v.v..., gọi là thể đệ nhất. Cùng thành tựu pháp này, tất không có lý đoạn dứt căn thiện, nên gọi là đệ nhất.

Tông kia vì sao nói như thế? Lại trong Thánh giáo, chỉ có tổng tướng là nói về việc khởi thể đệ nhất, sẽ nhập chánh tánh ly sinh, nghĩa đã hiển bày thành pháp thể đệ nhất, là đẳng vô gián duyên của khổ pháp nhãn, do khổ pháp nhãn là một phần của chánh tánh ly sinh nên nói pháp thể đệ nhất vô gián nhập chánh tánh ly sinh.

Các Sư Đối pháp vì khiến cho pháp đã nói dễ có thể hiểu rõ, nên đối với phần vị ly sinh, nêu lên sát-na đầu tiên, gọi là khổ pháp

nhẫn. Tông kia cũng thừa nhận có khổ pháp nhẫn. Vì tông kia thừa nhận phần vị khổ pháp nhẫn có nhiều sát-na. Luận kia nói: Như pháp thể đệ nhất không phải chỉ một niệm. Khổ pháp nhẫn v.v... so sánh cũng nên như thế.

Hoặc tông kia chỉ thừa nhận ở phần vị ly sinh có nhiều sát-na, tức thừa nhận sát-na đầu tiên, dùng pháp thể đệ nhất làm đẳng vô gián, không phải tất cả sát-na ly sinh kia, có thể có lý một thời đều cùng sinh. Do đây thuyết kia nói: Từng không có thuyết giảng, lời nói không có riêng khác, nên đều không hợp lý.

Lại, tông của tôi thừa nhận loại khác, cũng làm đẳng vô gián duyên. Về lý tất nên như thế, vì có các pháp cùng sinh là trái nhau, vì sinh kia tất do hỗ tương mở bày, lẫn tránh. Pháp trước là đẳng vô gián duyên của pháp sau, không phải cùng sinh là trái nhau, chỉ vì các đồng loại, nên dị loại cùng đối chiếu cũng làm duyên này.

Do đây, nên biết hoặc nhiễm, không nhiễm, hữu lậu, vô lậu và cõi, địa v.v..., tâm tâm sở pháp của đồng loại, khác loại, lẫn lượt cùng làm đẳng vô gián duyên.

Đã như thế, thuyết kia còn nói: Nếu pháp thể đệ nhất là đẳng vô gián duyên của khổ pháp nhẫn, tức là không nên nói gọi là loại khác như noãn v.v..., là có lời nói, không có nghĩa. Lại tôi không nói pháp thể đệ nhất là có thể nói. Vì sao ở đây thừa nhận pháp thể đệ nhất có nhiều sát-na? Nhưng tông của tôi đã thừa nhận pháp thể đệ nhất thật sự là không thể nói. Nhưng nói gọi là thể đệ nhất, như nói về sát-na. Nghĩa là như sát-na thì thật sự là không thể nói, vì muốn lẫn lượt cùng khai thị, nên thể gian không phải không nói là sát-na. Nên bày về pháp thể đệ nhất, nên biết cũng như thế. Nhưng thuyết kia đã nói chủ yếu là nhiều vật hợp làm một thì dụng mới thành.

Sự việc này cũng không nhất định, vì dụng có hai thứ: (1) Thế tục. (2) Thắng nghĩa.

Tức là giả thật thể tục. Một dụng dựa vào nhiều vật thành. Một dụng của thắng nghĩa dựa vào một vật thành. Pháp thể đệ nhất đã là thắng nghĩa, đâu thể nói là một dụng kia, chủ yếu là dựa vào nhiều vật thành. Vì thừa nhận trong đây thật sự là không thể nói, nên pháp thể đệ nhất chỉ là một sát-na. Do đấy đã nói là đẳng vô gián duyên của khổ pháp trí, lập một sát-na, gọi là pháp thể đệ nhất, về lý là khéo thành lập.

Nghĩa này đã rõ. Nay lại nên tư duy: Bốn pháp như noãn v.v... lấy gì làm thể?

Tự tánh của noãn v.v... đều lấy tuệ làm thể. Nếu cùng với trợ bạn thì đều thuộc về năm uẩn, nhất định đều cùng, tất có sắc tùy chuyển, nhưng loại trừ đặc kia. Chớ cho những căn thiện như noãn v.v... của các Thánh giả, lại hiện tiền lần nữa. Nhưng đã kiến đế thì không thừa nhận noãn v.v... lại hiện tiền. Người đã kiến đế, vì gia hạnh hiện tiền, nên pháp kia thành vô dụng.

Có Sư khác cho: Dựa nơi pháp phạm phu, không chấp nhận trong thân của Thánh giả hiện hành.

Có thuyết nói: Hai thứ này đều cùng không phải lỗi lầm. Đặc tuy thuộc về noãn v.v., nhưng như tánh phạm phu. Nghĩa là như tánh phạm phu là không đặc Thánh pháp, đặc Thánh pháp rồi thì tánh kia cũng hiện hành. Nhưng thể của noãn v.v... kia không phải thuộc về tánh phạm phu, vì không được tất cả Thánh pháp, mới gọi là tánh phạm phu. Đặc của noãn v.v... như thế, tuy là thể của noãn v.v..., nhưng không có lỗi hiện hành trong thân Thánh giả. Thể đều cùng sinh, nối tiếp không phải là thể, nên như các đặc vô lậu của quả Sa-môn. Nếu cho quả Sa-môn cùng nối tiếp, thì đặc cũng là quả Sa-môn. Không phải là dụ tức nên ở trong đạo quả hơn hẳn sau, có quả hiện tiền trở thành lỗi trái với tông. Vì tông được an lập trong tám Thánh giả, khi trụ nơi đạo quả vượt hơn thì đối với quả Sa-môn trước, thừa

nhận đắc thành tựu, ngăn chặn hành ở thân, nên chỗ thừa nhận của thuyết kia là có lỗi trái với tông.

Lại, tức nên quả, hướng đều cùng thời hiện hành, lập tám Thánh giả, tức không thành tựu. Trụ nơi quả, hướng sau, thì quả trước chỉ thành mà không hiện hành để có thể lập tám, nên cho các hướng sau, nói là quả của phần vị trước, không ở nơi thân hiện hành.

Vì ngăn chặn quả hoàn toàn, ở nơi thân hiện hành, nên tạo ra thuyết này. Đắc tuy là quả, nhưng không phải là hoàn toàn. Nếu như phần vị sau hiện hành thì không có lỗi trụ nơi quả trước. Thuyết kia tức nên thừa nhận rốt cùng là không trụ nơi quả. Tức cuối cùng không có quả hoàn toàn, hiện hành ngay tức khắc.

Lại, vì đạo quả vượt hơn, không hoàn toàn hiện hành, nên cũng không có trụ nơi đạo quả thù thắng. Nhưng một phần của đạo quả thù thắng hiện hành, cũng được thừa nhận gọi là trụ nơi đạo quả thù thắng. Trụ nơi phần ít quả, so sánh cũng nên như thế.

Nếu cho trong định có đạo đã chứng đắc, thì ở phần vị xuất định, đạo kia không hiện hành, so với quả đâu có khác. Nhưng quyết định nói: Chỉ là trụ nơi hướng không phải là trụ nơi quả. Lại, người trụ nơi quả, khởi tâm hữu lậu, đạo quả không hiện hành, nên không phải là trụ nơi quả, vì không phải là quả hoàn toàn hiện tiền, hoặc nên cùng với quả kia lại cùng xét chọn.

Do đâu chỉ căn cứ theo Thánh đạo hiện hành để lập tám Thánh giả, không phải căn cứ theo sự thành tựu. Chớ cho hai Thánh trụ nơi quả, hướng cùng xen tạp. Không có lỗi như thế, vì nếu khi trụ nơi đạo quả thù thắng sau thì đạo quả ấy là hơn hẳn. Như vị Bí-sô tuy đã thành tựu luật nghi Cần sách, luật nghi Cận trụ, nhưng theo phần vượt hơn, chỉ gọi là Bí-sô, không phải là Cần sách v.v...

Tuy lập tám Thánh như thế cũng thành, nhưng căn cứ theo hiện hành để lập tám Thánh giả, thì chứng biết không phải khi trụ nơi đạo

quả vượt hơn, vì quả không hoàn toàn hiện hành, nên không gọi là trụ nơi quả.

Do đây, trước đã nói đối với tông là trái hại cùng tức nên quả, hương, đều cùng thời hiện hành.

Hai thứ lỗi lầm này, thuyết kia nhất định không tránh khỏi.

Thế nên trước đã nói thể cùng sinh nối tiếp không phải là thể, thể nên các đặc như noãn v.v... trong thân Thánh giả tuy cũng hiện khởi, nhưng không có lỗi noãn v.v... hành trong thân Thánh, vì vậy ở đây lại biện.

Vì sao các đặc như noãn v.v... không phải là thể của noãn v.v... do đây đã ngăn chặn?

Có Sư khác nói: Chớ cho vì pháp thể đệ nhất có lỗi cùng nối tiếp, nên đặc nhất định không phải là thể của pháp thể đệ nhất. Lại có lỗi riêng. Nghĩa là ba vị như noãn v.v... vì cùng nối tiếp nên đặc, phải là thể của pháp thể đệ nhất kia. Hoặc không nên nói pháp thể đệ nhất là một sát-na, nên đặc không phải thể của pháp ấy.

Như thế thuyết kia đã nói lời có mà lý không. Nên phải bỏ thuyết ấy thâm nhận thuyết trước. Nghĩa là noãn v.v... đạt được như tánh phạm phu. Về lý là không nên như thế, vì thể của tánh phạm phu so với các Thánh pháp là rất trái nhau. Nên thể của noãn v.v... đạt được so với các Thánh pháp đều không trái nhau, vì sao thành so sánh? Do noãn v.v... đạt được là chung nơi thân Thánh. Tánh phạm phu đạt được thì không như thế, nên thuyết kia đã dẫn để so sánh là không cân xứng.

Lại, các đặc cùng nối tiếp của quả Sa-môn, tuy cũng thừa nhận là thể của quả Sa-môn, nhưng không có lỗi cùng xen tạp của tám Thánh vị, do các vị kia đã an trụ nơi đạo quả hơn hẳn. Quả gồm thân pháp đã đạt được nhất định là không hiện hành. Người an trụ nơi quả thì thuộc về đạo quả vượt hơn, vì các pháp đã đạt được cũng không thành.

Nếu như vậy thì nên thừa nhận như khổ nhẫn v.v... Nghĩa là nên như khổ pháp trí nhẫn, tự tánh là tuệ. Nếu cùng với trợ bạn tức gồm cùng có được năm uẩn làm tánh. Khi khổ pháp trí v.v... hiện tiền, thì khổ pháp nhẫn kia đạt được, không gọi là khổ pháp nhẫn. Không như thế tức nên có lỗi cùng nối tiếp. Khi trí hiện hành tức nên tu nhẫn. Thể của hai thứ nhẫn, trí nên đều cùng hiện hành.

Như thế các đặc cùng sinh như noãn v.v..., tuy cũng gọi là thể của pháp noãn v.v..., nhưng khi pháp đánh v.v... hiện tiền, thì noãn v.v... kia đã đạt được không gọi là noãn v.v... Không như vậy thì noãn v.v... là nhân của đánh v.v..., cùng có lỗi như trước đã nói.

Như thế những điều đã nói cũng không có lý sâu xa, do loại tánh của pháp noãn v.v... là đồng. Ba vị noãn, đánh, nhẫn là cùng nối tiếp. Nghĩa là trước đã nói: Hệ thuộc cõi sắc có chín căn thiện, phân làm noãn v.v..., do đồng loại nên cùng không trái nhau. Niệm sau khởi thì trước cũng không có lỗi. Lại, vị noãn, đánh, nhẫn cùng nối tiếp là dài. Thể tuy đã diệt, nhưng đặc cùng nối tiếp khởi, gọi là noãn v.v..., điều này có lỗi gì?

Không phải pháp thể đệ nhất là một sát-na, nên đặc kia tức không phải là thể của pháp thể đệ nhất, vì so với loại tánh căn thiện khác là đồng. Thuận với phần quyết trạch vì tướng không khác.

Nếu đặc cùng sinh, cũng là thể của pháp thể đệ nhất kia, thì lý nào có thể ngăn chặn đặc kia cùng nối tiếp?

Vì đặc sau không phải, nên đặc trước tức cũng không phải. Do đây cực thành.

Nếu cùng với trợ bạn đều là tánh năm uẩn, nhưng trừ đặc kia.

Pháp noãn trong đây, lúc đầu tiên an trụ đủ ở trong ba đế, tùy thuận duyên nơi đế nào? Pháp niệm trụ hiện tại, tu vị lai bốn hành tướng tùy một. Hiện tại tu vị lai bốn, chỉ tu đồng phần, không phải là không đồng phần.

Duyên nơi diệt đế, pháp niệm trụ hiện tại, tu vị lai một, tùy theo một hành tướng, hiện tại tu vị lai bốn. Không phải đầu tiên quán uẩn diệt, có thể tu duyên nơi đạo uẩn. Phần vị tăng tiến sau ở trong ba đế, tùy duyên nơi đế nào? Tùy theo một niệm trụ hiện tại, tu vị lai bốn. Tùy nơi một hành tướng hiện tại, tu vị lai mười sáu.

Duyên nơi diệt đế, pháp niệm trụ hiện tại, tu vị lai bốn. Tùy nơi một hành tướng hiện tại, tu vị lai mười sáu.

Đầu tiên an trụ đủ này chỉ tu đồng phần, tức trước chưa từng được chủng tánh như thế, vì ở trong các đế hành chưa rộng khắp. Sau phần vị tăng tiến so với đây là trái nhau, nên hành giả kia có thể tu đồng phần, khác phần.

Đầu tiên an trụ đủ của đảnh, ở trong bốn đế, tùy thuận duyên nơi đế nào? Pháp niệm trụ hiện tại, tu vị lai bốn. Tùy một hành tướng hiện tại, tu vị lai mười sáu. Sau phần vị tăng tiến ở trong ba đế, tùy thuận duyên nơi đế nào? Tùy một niệm trụ hiện tại, tu vị lai bốn. Tùy một hành tướng hiện tại, tu vị lai mười sáu.

Duyên nơi diệt đế, pháp niệm trụ hiện tại, tu vị lai bốn. Tùy một hành tướng hiện tại, tu vị lai mười sáu.

Đầu tiên an trụ đủ của nhẫn và sau là tăng tiến. Ở trong bốn đế, tùy duyên nơi đế nào? Pháp niệm trụ hiện tại, tu vị lai bốn. Tùy một hành tướng hiện tại, tu vị lai mười sáu.

Đây là dựa nơi tướng chung của loại nhẫn để nêu bày. Nói sai biệt: Tức là khi lược bỏ đối tượng duyên, tùy lược bớt đối tượng duyên của nhẫn, thì không tu hành tướng kia. Nghĩa là duyên đủ bốn, tu đủ mười sáu. Nếu duyên ba, hai, một, thì tu mười hai, tám, bốn.

Pháp thế đệ nhất duyên nơi khổ đế thuộc cõi dục, pháp niệm trụ hiện tại, tu vị lai bốn, tùy một hành tướng hiện tại, tu vị lai bốn, chỉ tu đồng phần, không duyên nơi đế khác. Pháp thế đệ nhất vì thế chỉ tu từng ấy hành tướng.

Có Sư khác cho: Vì gần với kiến đạo, vì giống với kiến đạo, nên chỉ tu từng ấy. Nghĩa là khổ pháp nhãn chỉ duyên nơi khổ để thuộc cõi dục, tu bốn hành tướng. Pháp thể đệ nhất cũng như thế.

Đã biện về thể, tướng của căn thiện đã sinh. Nay tiếp theo nên biện về nghĩa sai biệt của căn thiện kia. *Tụng nêu:*

*Đây thuận phần quyết trạch
Bốn đều tu tạo thành
Sáu địa hai hoặc bảy
Dựa thân cõi dục chín.
Ba nữ, nam được hai
Nữ thứ tư cũng vậy
Thánh do mất địa xả
Phàm phu do mạng chung.
Đầu, hai cũng thoái xả
Dựa gốc, tất kiến đế
Xả xong đắc không trước
Hai xả tánh không đắc.*

Luận nói: Pháp noãn, đánh, nhãn, thể đệ nhất, bốn căn thiện thù thắng, gọi là thuận phần quyết trạch. Do các phẩm hạ, trung, thượng và phẩm thượng thượng nên phân làm bốn thứ, như trước đã nêu.

Quyết, nghĩa là quyết đoán. Trạch, nghĩa là phân biệt, lựa chọn. Quyết đoán, phân biệt lựa chọn, nghĩa là các Thánh đạo. Vì các Thánh đạo có thể đoạn trừ nghi và có thể phân biệt tướng của bốn đế. Phần, nghĩa là phần đoạn, tức là kiến đạo, là lựa chọn một phần trong quyết trạch. Noãn v.v... là duyên dẫn đến phần quyết trạch. Vì thuận tăng ích nơi quyết trạch kia, nên được mang tên thuận với quyết trạch. Nên đây gọi là thuận phần quyết trạch.

Bốn thứ như thế đều do tu tạo thành, không phải do văn tu tạo thành.

Vì phân quyết trạch xa, nên bốn căn thiện này đều dựa vào sáu địa. Nghĩa là bốn tinh lự, vị chí, trung gian. Vì trong cõi dục không thiếu đẳng dẫn. Địa trên còn lại cũng không có quyền thuộc của kiến đạo.

Lại tâm của cõi vô sắc vì không duyên nơi cõi dục, tức cõi dục trước nên đoạn nhận biết khắp, vì ở trong ba cõi, cõi dục kia là rất thô.

Bốn căn thiện này có thể chiêu cảm dị thực của năm uẩn thuộc cõi sắc, làm nhân viên mãn. Vì không thể dẫn dắt chúng đồng phân, nên rất chán bỏ các hữu, vui thích viên tịch.

Tiếng hoặc là hiển bày về hai thứ, có thuyết khác. Nghĩa là hai pháp noãn, đánh.

Tôn giả Diệu Âm nói: Dựa vào sáu địa trước và cõi dục là bảy địa.

Các Sư Đối pháp không thừa nhận thuyết kia. Vì không phải do văn, tư tạo thành thuận phần quyết trạch. Bốn căn thiện này đều dựa vào thân của cõi dục khởi. Chín xứ người, trời, trừ châu Bắc câu lô. Chỉ dựa vào chín thân của cõi dục, cùng nhập chánh tánh ly sinh. Trừ pháp thể đệ nhất của nhãn tạng thượng, ba căn thiện còn lại, nơi ba châu đầu tiên khởi. Sau sinh nơi xứ trời cũng nối tiếp hiện tiền. Căn thiện đã trừ cũng dựa vào xứ trời đầu tiên khởi.

Có Sư khác cho: Nếu ở thời trước đã từng tu trị bốn gia hạnh này. Hành giả kia ở nơi xứ trời đều được đầu tiên khởi. Bốn căn thiện này chỉ dựa vào thân nam, nữ. Ba căn thiện trước, nam nữ đều cùng chung được hai. Căn thiện thứ tư thì nữ cũng được hai. Chớ cho về sau được thân nam, thì không thành noãn v.v... Dựa vào nam chỉ được căn thiện của thân nam. Thánh chuyển đến xứ khác sinh, cũng không làm nữ, nên phần vị noãn, đánh, nhãn chấp nhận có chuyển hình. Hai thứ dựa vào căn thiện, lần lượt làm tánh của nhân. Pháp thể đệ nhất dựa vào thân nữ, tức có thể làm hai nhân.

Nữ đấng Thánh xong, chấp nhận có lý chuyển được thân nam. Dựa vào thân nam chỉ làm một nhân. Vì đã được thân nữ phi trạch diệt. Thánh dựa vào địa này, được căn thiện này. Khi mất địa ấy, căn thiện mới xả bỏ.

Nói mất địa là chỉ rõ chuyển sinh làm phàm phu của địa trên. Đối với địa, hoặc mất, không mất, là chỉ mất chúng đồng phần, tất xả căn thiện này, do sức của kiến đạo nơi thân Thánh đã hỗ trợ.

Bốn căn thiện ấy không xả khi mạng chung. Vì sao nhận biết mạng chung xả, chỉ là phàm phu không phải là Thánh?

Vì Bản luận nêu rõ: Phàm phu trong noãn sinh, thai sinh chỉ thành tựu thân không thành thân nghiệp.

Há không phải là phàm phu, trước dựa vào địa dưới khởi pháp noãn v.v... Sau sinh lên địa trên, cũng tất định xả. Căn thiện như noãn v.v... không có lỗi như thế. Vì phàm phu kia, bấy giờ xả căn thiện, do chỉ xả đồng phần. Nghĩa là trụ nơi tử hữu, không có Thánh đạo hỗ trợ. Xả các căn thiện, không phải do trung hữu của địa trên cùng khởi. Nếu các Thánh giả trụ trong tử hữu, do Thánh đạo hỗ trợ nên không xả noãn v.v..., chỉ do trung hữu của địa trên cùng khởi. Xả căn thiện của địa dưới, khi xả tuy đồng nhưng nguyên do thì có khác. Thế nên phàm phu không có xả khi mất địa, Thánh giả tất không do mạng chung xả. Phàm phu mạng chung tuy xả pháp nhãn, nhưng nhất định không bị đọa vào các nẻo ác, vì được phi trạch diệt sinh nơi nẻo ác. Thân là pháp nhãn, từng đã cư trú, nên các nghiệp phiền não có thể chiêu cảm nẻo ác, không còn có thể ở trong thân hiện hành. Như hang của sư tử, thì nhiều thú khác không ở. Hai căn thiện đầu cũng do thoái chuyển nên xả.

Thoái chuyển nên xả như thế, là phàm phu, không phải là Thánh. Hai căn thiện sau, phàm phu cũng không có thoái chuyển nên xả. Dựa vào địa căn bản khởi các căn thiện như noãn v.v..., hành giả

kia ở nơi đời này tất định được kiến đế. Do căn lanh lợi, nên chán lia hữu sâu xa. Người dựa vào định vị chí, trung gian khởi noãn v.v..., ở nơi đời này, không hẳn được nhập kiến đế.

Có Sư khác nói: Người dựa vào định căn bản khởi noãn v.v..., thì nơi đời này tất định được đến Niết-bàn, vì đã chán lia hữu sâu xa. Nếu trước xả rồi, thời gian sau lại được, thì chỗ đạt được bấy giờ tất không phải là phần trước đã xả. Do trước xả rồi, về sau khi được lại, cũng dùng nhiều công sức khó nhọc mới được khởi. Nên đối với phần trước đã xả thì không kính trọng. Như trước đã xả giới biệt giải thoát, về sau khi thọ lại, là được giới chưa từng được. Noãn v.v... cũng như vậy, về sau đạt được, không phải là phần trước đã xả. Nếu trước đã được các căn thiện như noãn v.v..., vì trải qua nhiều đời nên bỏ. Gặp phần vị hiểu rõ, là Sư khéo thuyết pháp, liền sinh danh v.v... Nếu không gặp thì trở lại tu từ gốc. Hai xả do thoái chuyển mất thì phi đặc làm tánh. Thoái chuyển nên xả, tất nhân nơi khởi lỗi mà được xả do mất.

Hoặc có người do đức tăng tiến, nên được bốn căn thiện này, có lợi ích thù thắng gì? *Tụng nêu:*

*Noãn tất đến Niết-bàn
Đảnh trọn không đoạn thiện
Nhân không đọa nẻo ác
Đệ nhất nhập ly sinh.*

Luận nói: Trong bốn căn thiện, nếu được pháp noãn, tuy có thoái chuyển đoạn trừ căn thiện, tạo nghiệp vô gián, bị đọa vào nẻo ác v.v..., nhưng lưu chuyển không lâu, tất đến Niết-bàn.

Nếu như vậy thì đâu có khác với thuận phần giải thoát?

Nếu không có chướng ngại, ngăn cách đến gần với kiến đế, thì noãn này cùng với hành tướng kiến đạo là đồng, là căn thiện thù thắng gồm thâu đẳng dẫn.

Nếu được pháp đánh thì tuy có thoái chuyển v.v... mà thêm hoàn toàn không đoạn dứt căn thiện. Vì quán công đức thù thắng của Tam bảo là môn dẫn sinh tâm tín tịnh.

Nếu được đánh rồi thì không đoạn căn thiện, vì sao kinh nói Đề-bà-đạt-đa đã thoái chuyển đánh? Do người ấy đã từng khởi căn thiện gắn với đánh. Dựa vào chưa được mà thoái chuyển, mật ý nói như thế. Nếu được pháp nhẫn thì tuy mạng chung xả, trụ ở phần vị phàm phu, nhưng tăng không thoái chuyển, không tạo nghiệp vô gián, không đọa nẻo ác. Nhưng tụng chỉ nói câu: Không đọa nẻo ác. Về nghĩa là căn cứ theo phần đã biết, tức không tạo nghiệp vô gián. Vì người tạo nghiệp vô gián, tất đọa nẻo ác, nên phần vị nhẫn không có thoái chuyển, như trước đã biện. Người đắc nhẫn không bị đọa các nẻo ác, vì đã xa lìa nơi chốn hướng đến nghiệp phiền não kia, nên đạt được phi trạch diệt sinh nơi nẻo ác. Do sức của nhẫn phẩm hạ đã được không sinh nơi tất cả nẻo ác. Do sức của nhẫn phẩm thượng nên lại được không sinh như phần ít sinh v.v...

Phần ít sinh (Tứ sinh): Nghĩa là noãn sinh, thấp sinh. Do hai sinh này phần nhiều là ngu muội. Nói vân vân (Đẳng) là làm rõ về xứ thân, xứ hữu, hoặc. Nghĩa là trời Vô tướng, Đại Phạm, châu Bắc. Trời Vô tướng, Đại Phạm là xứ tà kiến. Châu Bắc câu lô thì không có hiện quán.

Thân, nghĩa là phiền dĩ (hai hình) có nhiều các phiền não. Hữu nghĩa là hữu thứ tám v.v..., Thánh tất không thọ nhận.

Hoặc, nghĩa là hoặc do kiến đạo đoạn, tất không còn khởi.

Đạt được pháp thế đệ nhất, tuy trụ nơi vị phàm phu, nhưng có thể hướng nhập chánh tánh ly sinh. Tụng tuy không nói lìa mạng chung xả, do đã vô gián nhập chánh tánh lý sinh, nên về nghĩa căn cứ theo đây đã thành không có mạng chung xả.

Do đâu chỉ pháp thế đệ nhất này có thể nhập chánh tánh ly sinh?

Đã được phi trách diệt về phạm phu, nên có thể như đạo vô gián, xả bỏ tánh phạm phu.

Bốn căn thiện này đều có ba phẩm. Do các chủng tánh như Thanh văn v.v... là riêng khác.

Tùy theo căn thiện của chủng tánh nào đã sinh, căn thiện kia có thể dời chuyển, hướng đến thừa khác chăng? *Tụng nêu:*

*Chuyển chủng tánh Thanh văn
Hai thành Phật, ba khác
Lân giác Phật, không chuyển
Một ngôi nên thành giác.*

Luận nói: Chưa gieo trồng thuận phần giải thoát của Phật thừa, dựa vào chủng tánh Thanh văn khởi căn thiện noãn, đành, chấp nhận có thể chuyển sinh noãn, đành của Phật thừa, là nghĩa trải qua thời gian dài mới có thể khởi. Nếu khởi nhẫn kia, không hướng đến Phật thừa, dùng gia hạnh của Thanh văn thừa thì rất lâu, tức trải qua sáu mươi kiếp, tự quả tất thành. Bồ-tát chuyên cầu sự nghiệp lợi tha, vì muốn cứu vớt vô biên hữu tình phát khởi, thệ nguyện rộng trang nghiêm, trải qua vô lượng kiếp, nên đi đến nẻo ác như đi dạo nơi vườn hoa. Nếu không như vậy, thì không có nghĩa thành Phật. Khởi nhẫn đạt được phi trách diệt đối với tất cả nẻo ác. Khởi nhẫn kia, không hướng đến Phật thừa, tức đoạn dứt hẳn rất nhiều sự nghiệp lợi tha. Nếu thời ấy Bồ-tát đã gieo trồng thuận phần giải thoát của Phật thừa, vì nhằm ngăn chặn nẻo ác, nên lần lượt gồm thâm vững chắc ba thứ thí, giới, tuệ. Bây giờ, đã không nhọc sức khởi nhẫn của thừa khác, nên noãn, đành của Thanh văn có thể chuyển hướng đến Phật thừa. Khởi nhẫn thì không có nghĩa chuyển thành Phật. Dựa vào chủng tánh Thanh văn, khởi ba pháp noãn, đành, nhẫn, đều có thể chuyển sinh đạo của Độc giác thừa, không phải pháp nhẫn của chủng tánh Thanh văn đã sinh, đối với Bồ-đề Độc giác có nghĩa có thể làm chướng ngại, nên khởi nhẫn kia cũng thành Độc giác. Vì đây là ở

ngoài Phật, nên tụng nói *khác* (Cuối câu tụng thứ hai). Khởi noãn, đánh của chúng tánh Độc giác thừa, là có lý chuyển hướng đến thừa khác? Không phải như vậy.

Độc giác thừa gồm có hai hạng: (1) Lân giác dụ. (2) Trước là Thanh văn.

Nếu trước là Thanh văn, thì như nói về Thanh văn. Lân giác và Phật đều cùng không thể chuyển, do đều cùng một tòa ngời, thành Bồ-đề. Tĩnh lực thứ tư là không khuynh động, vì là Tam-ma-địa hết sức sáng tỏ nhạy bén, có thể làm đối tượng nương dựa cho Lân giác đại giác, nên Phật và Lân giác kia đều cùng dựa nơi tĩnh lực thứ tư. Từ thân niệm trụ đến tận vô sinh, chỉ ở nơi một lần an tọa là có thể theo thứ lớp khởi. Nên Lân giác dụ và căn thiện noãn v.v... của chúng tánh Phật đều không thể chuyển.

Tùng có đầu tiên gieo trồng thuận phần giải thoát, đời này tức có thể khởi thuận phần quyết trạch chăng?

Nếu không như vậy thì thế nào? *Tụng nêu:*

*Trước thuận phần giải thoát
Chóng ba đời giải thoát
Văn, tu thành ba nghiệp
Trông ở ba châu người.*

Luận nói: Đời này khởi thuận phần quyết trạch: Nghĩa là ở đời trước tất khởi thuận phần giải thoát. Các hữu tình mới gieo trồng thuận phần giải thoát, thì nhanh chóng nhất là ba đời mới được giải thoát. Nghĩa là đời thứ nhất gieo trồng thuận phần giải thoát. Đời tiếp theo là thành thực. Đời thứ ba là khởi thuận phần quyết trạch, tức nhập Thánh đạo.

Nếu cho đời thứ hai khởi thuận phần quyết trạch, đời thứ ba nhập Thánh, cho đến đạt được giải thoát, thì thuyết kia nói liền cùng

với thuyết trước là trái nhau. Nghĩa là hành giả dựa vào địa căn bản khởi noãn v.v..., thì hành giả kia tất ở nơi đời này được nhập kiến đế. Hoặc hành giả kia nên thừa nhận nhanh chóng nhất là hai đời. Nghĩa là đời thứ hai dựa vào địa căn bản, khởi noãn v.v..., thì hành giả ấy ở nơi hiện đời tất nhập Thánh đạo, được giải thoát. Thuận phần giải thoát là do văn tư tạo thành, không phải do tu tạo thành. Các hữu chưa gieo trồng thuận phần giải thoát, thì hành giả kia không thể gieo trồng. Thuận phần giải thoát dùng ba nghiệp làm thể, hơn hết chỉ là ý nghiệp của ý địa, vì nguyện lực của tư này đã gồm thâm phát khởi thân ngữ, cũng được gọi là thuận phần giải thoát.

Có khi do phần ít thí, giới, văn v.v..., liền có thể gieo trồng thuận phần giải thoát. Nghĩa là ý lạc thù thắng chí thành tương tục, chán bỏ sinh tử, vui thích Niết-bàn. Cùng với đây trái nhau, thì tuy phần nhiều tu thiện nhưng không thể gieo trồng thuận phần giải thoát. Do sự việc gieo trồng căn thiện này, thì ý nghiệp là hơn hẳn. Nên chỉ ba châu trong nẻo người là có thể gieo trồng. Vì trí tuệ chán lìa ở nơi xứ khác thì yếu kém. Có Phật ra đời, hoặc vào thời không có Phật, đều cùng có thể gieo trồng thuận phần giải thoát.

HẾT - QUYỂN 61

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 62

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 6

Đã nhân tiện nói về thuận phần giải thoát. Nhập quán theo thứ lớp là đối tượng đang luận. Ở đây đã nêu rõ về các đạo gia hạnh. Pháp thể đệ nhất là biên sau của các đạo kia. Nên nói từ đây lại sinh khởi đạo nào? *Tụng nêu:*

*Thế đệ nhất vô gián
 Tức duyên khổ cõi dục
 Sinh pháp nhãn vô lậu
 Nhãn tiếp sinh pháp trí.
 Tiếp duyên khổ cõi khác
 Sinh loại nhãn, loại trí
 Duyên tập, diệt, đạo đế
 Đều sinh bốn cũng thế.
 Như vậy mười sáu tâm
 Gọi hiện quán Thánh đế
 Đây gồm có ba thứ
 Tức thấy duyên, sự riêng.*

Luận nói: Từ căn thiện pháp thể đệ nhất vô gián, tức duyên nơi cảnh của khổ Thánh đế thuộc cõi dục, có pháp trí nhãn thuộc vô lậu sinh. Nhãn này gọi là khổ pháp trí nhãn.

Làm sao nhận biết nhãn này là thuộc về vô lậu, từ thế đệ nhất vô gián sinh?

Vì trong Khế kinh nói: Thế đệ nhất vô gián nhập chánh tánh quyết định, hoặc chánh tánh ly sinh. Bây giờ, gọi là vượt khỏi địa phạm phu, nên nhãn này đã là quyết định ly sinh, thuộc về một phần nên nhất định là vô lậu, từ thế đệ nhất vô gián mà sinh. Nói chữ *vô lậu* là nhằm phân biệt với pháp thế đệ nhất. Nhãn vô lậu này đã từ nhãn thế tục dùng pháp khổ của cõi dục làm đối tượng duyên kia, gọi là khổ pháp nhãn. Nghĩa là đối với pháp khổ, từ vô thủy đến nay, thân kiến đã mê chấp ngã, ngã sở. Nay mới nhận thấy khổ kia chỉ là tánh của pháp khổ, nhãn có thể hiện tiền, gọi là khổ pháp nhãn. Nhãn này có khả năng dẫn khổ pháp trí sau sinh. Là đối trị chướng ngại sinh khởi trí kia, nên lại gọi là khổ pháp trí nhãn.

Trong đây, Kinh chủ nêu ra giải thích như thế này: Vì để làm rõ nhãn này là vô lậu, nên nêu dẫn đẳng lưu sau dùng làm biểu hiện riêng. Nhãn này có thể sinh pháp trí, là nhân của pháp trí, được mang tên pháp trí nhãn, như cây có hoa quả.

Rõ ràng ý của Kinh chủ kia cho là chỉ nói về chữ *nhãn*, sợ nhãn này có lỗi đồng với nhãn của gia hạnh. Giải thích này không có lý sâu xa. Không phải vì pháp kia có nên pháp này sinh. Pháp này tất nên cùng với pháp kia là đồng loại, như cây có hoa quả. Đối trị đoạn cùng với loại nhân quả là khác nhau. Lại không cực thành, vì khổ pháp trí là tánh vô lậu, không phải là cực thành.

Vì sao nhãn sinh pháp kia đồng với pháp kia là vô lậu? Lại, nhãn này không có lỗi đồng với nhãn của gia hạnh. Nói pháp thế đệ nhất vô gián sinh là nói pháp này có khả năng vượt khỏi địa phạm phu, không phải nhãn hữu lậu có thể thành tựu sự việc này.

Lại vì sao biết nhận khổ pháp nhãn này dùng khổ pháp trí làm quả đẳng lưu?

Nếu cho nhãn này là vô lậu nên bằng với đời trước, về lý cũng không đúng, vì chưa nói về lý vô lậu của nhãn này. Do đây chúng biết, giải thích trước là tốt. Tức nhãn này gọi là nhập chánh tánh quyết định, cũng lại gọi là nhập chánh tánh ly sinh.

Do nhãn này là đầu tiên nhập chánh tánh quyết định, cũng là đầu tiên nhập chánh tánh ly sinh, nên kinh nói. Chánh tánh nghĩa là Niết-bàn, hoặc nói chánh tánh là chỉ cho các Thánh đạo có thể quyết định hướng đến Niết-bàn. Hoặc quyết định thấu rõ về tướng của đế. Các Thánh đạo được mang tên là quyết định, cho đến đạt được quyết định, gọi là nhập.

Nếu như vậy thì do đâu ở tuệ vô lậu, chỉ đầu tiên kiến đế là được mang tên quyết định? Vì vào thời bấy giờ, đối với lý của các đế, đầu tiên vấn nạn được nêu lên đã hủy bỏ, để quyết định kiến. Hoặc vào lúc ấy, so với phần vị đạo khác, có không phải một loại tướng quyết định. Nghĩa là ở phần vị kiến đạo, từng sát-na, sát-na nhất định xen tạp, được hành tướng của nhãn trí. Đạo khác thì không như vậy. Lại, đối trị chướng trong kiến đạo nhất định là riêng khác, vì nhất định chỉ do kiến đạo đoạn. Đạo khác thì không như thế. Nghĩa là trong phần vị tu, hoặc có khi cả hai cùng đoạn. Tức đoạn trừ Hoặc do kiến đạo, tu đạo đoạn, hoặc chỉ do tu đạo đoạn. Lại, đạo giải thoát trong kiến đạo, về sau nhất định khởi đạo vô gián. Đạo khác thì không như thế. Lại, trong kiến đạo nhất định là vô lậu, nhất định mười lăm niệm nhất định không khởi v.v... Đạo khác thì không như vậy, nên riêng gọi là nhất định.

Có Sư khác nói: Ở trong phần vị kiến quyết định đầu tiên được đồng phần của tám Thánh, nên chỉ kiến đạo được lập tên quyết định. Phiền não gọi là sinh. Như Khế kinh nêu rõ: Thế nào gọi là sinh? Nêu bày đủ nghĩa là các phiền não. Vì phần vị kiến đầu tiên đã vượt qua, nên gọi là ly sinh.

Có thuyết cho: Nói sinh là chỉ cho căn chưa thành thực. Do phần vị kiến đầu tiên đã vượt qua, nên gọi là ly sinh. Cho đến đạt

được ly sinh gọi là nhập. Như Bản luận nói: Pháp thể đệ nhất vô gián, xả bỏ tánh phàm phu, là pháp thể đệ nhất, là khổ pháp trí nhãn, hay là cùng có thể xả bỏ?

Có Sư khác nêu: Chỉ là pháp thể đệ nhất.

Nếu cho đây là pháp phàm phu, tức nên không có sức xả bỏ. Vấn nạn này là không đúng, vì cùng trái với tánh. Nên dựa vào tánh kia, xả bỏ pháp kia. Như đề trên vai kẻ oán mà hại mạng kẻ oán.

Có Sư khác nói: Chỉ là khổ pháp nhãn. Khi nhãn này sinh thì xả bỏ tánh phàm phu. Nơi phần vị diệt của nhãn này, đoạn dứt mười tùy miên. Như khi đèn sinh thì có thể xua tan chướng ngại tối tăm. Đèn đến phần vị tắt thì tim đèn bị đốt cháy, dầu cạn. Nếu cho cả hai đều có thể thuộc về xúc minh của đèn, thì không nên dẫn dụ một pháp có hai khả năng.

Vấn nạn này là không đúng. Như phần vị sinh, phần vị diệt trên một pháp, cả hai có tánh khác. Công năng của hai phần vị này cũng phải khác. Về lý tức không nên thừa nhận khi sinh có tánh như diệt. Cũng không nên thừa nhận lúc diệt có tánh như sinh. Lại, không phải công năng lia nơi tánh có, lia ngoài tánh có thì có riêng công năng. Tự thể không thành, trong phần nói về thế gian đã biện.

Lại, thấy một pháp trong một sát-na có nhiều công năng, như bốn chánh đoạn, nên dụ đã lập, lý không phải là không thành. Nhưng ở trong đây ý của dụ đã lập, như đèn là căn cứ chung, thể tuy là một, nhưng vì vật thật là khác, nên công năng có khác. Nghĩa là khi sinh khởi công năng thì có ở nơi phần vị diệt mới có công năng.

Một vật như vậy là do thời riêng khác, nên công năng hiện có, cũng nên có riêng khác. Khi khổ pháp nhãn sinh, có thể xả bỏ tánh phàm phu. Lúc diệt có dụng đoạn dứt mười phiền não. Điều này có lỗi gì?

Nếu cật vấn về vị lai đâu thể có tác dụng. Vì vấn đề này trước đã giải thích.

Trước đã giải thích như thế nào?

Đây là đối với công năng, giả nêu là tác dụng, nhất định không có tác dụng đối với quá khứ, vị lai là có. Trong phần biện về tướng thể gian đã xét chọn đủ.

Có Sư khác cho: Hai pháp này cùng xả bỏ, như đạo vô gián, đạo giải thoát. Nghĩa là pháp thể đệ nhất như đạo vô gián, cùng với tánh phàm phu thành tựu đắc đều cùng diệt. Khổ pháp trí nhãn như đạo giải thoát, cùng với tánh phàm phu không thành tựu đắc đều cùng sinh. Nhãn này vô gián tức duyên nơi khổ của cõi dục. Có pháp trí sinh, gọi là khổ pháp trí, chỉ nơi pháp khổ này là được tuệ quyết định. Nên biết trí này cũng thuộc về vô lậu. Nói vô lậu trước là truyền khắp về sau. Như duyên nơi cảnh của khổ Thánh đế thuộc cõi dục, có khổ pháp nhãn, khổ pháp trí sinh.

Như thế, lại đối với pháp trí vô gián, duyên chung nơi cảnh của khổ Thánh đế thuộc cõi khác, có loại trí nhãn sinh, gọi là khổ loại trí nhãn. Nhãn này vô gián, tức duyên nơi cảnh này, có loại trí sinh, gọi là khổ loại trí. Đầu tiên chứng biết chân lý của các pháp, nên gọi là pháp trí. Trí của cảnh sau này so với trước là tương tự, nên được mang tên là loại, là nghĩa sau tùy theo trước mà chứng đắc cảnh. Hoặc vì từ trước sinh, nên sau được mang tên loại của trước. Như thế gian nói: “Con là loại của cha”. Tức là từ khổ của cõi dục, quyết định nhận biết rõ về đối tượng sinh, quyết định nhận biết rõ nghĩa khổ của cõi khác. Như duyên nơi khổ đế cõi dục và cõi khác, sinh pháp loại nhãn, pháp loại trí bốn. Duyên nơi ba đế còn lại, mỗi đế đều bốn cũng như thế. Tức nghĩa duyên nơi mỗi mỗi đế đều có bốn tâm. Nghĩa là lại ở nơi khổ loại trí trước, tiếp theo sau duyên nơi cảnh của tập Thánh đế thuộc cõi dục, có pháp trí nhãn sinh, gọi là tập pháp trí nhãn. Nhãn này vô gián tức duyên nơi tập cõi dục, có pháp trí sinh,

gọi là tập pháp trí. Tiếp theo duyên nơi cảnh của tập Thánh để thuộc cõi khác, có loại trí nhãn sinh, gọi là tập loại trí nhãn. Nhãn này vô gián, tức duyên nơi cảnh này, có loại trí sinh, gọi là tập loại trí. Tiếp theo duyên nơi cảnh của diệt Thánh để thuộc cõi dục, có pháp trí nhãn sinh, gọi là diệt pháp trí nhãn. Nhãn này vô gián, tức duyên nơi diệt cõi dục, có pháp trí sinh, gọi là diệt pháp trí. Tiếp theo duyên nơi cảnh của diệt Thánh để thuộc cõi khác, có loại trí nhãn sinh, gọi là diệt loại trí nhãn. Nhãn này vô gián, tức duyên nơi cảnh này, có loại trí sinh, gọi là diệt loại trí. Tiếp theo duyên nơi cảnh của đạo Thánh để thuộc cõi dục, có pháp trí nhãn sinh, gọi là đạo pháp trí nhãn. Nhãn này vô gián, tức duyên nơi đạo cõi dục, có pháp trí sinh, gọi là đạo pháp trí. Tiếp theo duyên nơi cảnh của đạo Thánh để thuộc cõi khác, có loại trí nhãn sinh, gọi là đạo loại trí nhãn. Nhãn này vô gián, tức duyên nơi cảnh ấy, có loại trí sinh, gọi là đạo loại trí,

Như thế theo thứ lớp có mười sáu tâm, nói chung gọi là hiện quán Thánh đế, lấy cảnh của bốn Thánh đế ở ba cõi, theo thứ lớp hiện tiền, là như thật quán. Đã đối với cảnh nơi bốn Thánh đế của ba cõi, xoay vòng phức tạp, tác ý tư duy, vì sao không thể làm chướng ngại hiện quán?

Đầu tiên nơi địa tập nghiệp, đối với cảnh của các đế, đa số là trở lại xoay vòng đã thuần thực. Lại ở nơi kiến đạo thì vận hành rất nhanh chóng. Lại do không khởi A-thế-da (ý lạc). Lại vì uy lực của hiện quán này là rất dũng mãnh, nhạy bén, tất không thể vì đầy tạo chướng ngại. Tức do lý ấy, nên nói phần vị kiến đạo gọi là vô tướng, không thể thiết lập. Trụ trong phần vị này, thì tướng khó hiểu rõ. Pháp loại nhãn trí đối với cảnh của các đế, vì hành tướng sai biệt nên khó nêu đặt.

Trong đây, Thượng tọa đã trải vượt hàng trăm ngàn các Su Du Già, dựa nơi chân hiện lượng, chứng trí đã nói, lần lượt truyền đến, như con đường của đại vương.

Lý hiện quán của đế tuân theo ý lập riêng thứ lớp hiện quán. Nghĩa là Sư Du Già đối với cảnh của bốn đế, trước dùng thế trí, như lý quán xét. Tiếp theo dẫn sinh nhãn, tuệ quán cõi dục thấy nhãn này tăng tiến, tạo ra duyên vô gián gần, có thể dẫn sinh chánh tánh quyết định, dẫn khởi Thánh đạo. Vì tướng sáng rõ, nên nhãn này hiện tiền. Như Thánh đạo sau, ở nơi cảnh của bốn đế, nhãn có thể mong muốn ưa thích phân biệt, lựa chọn, quán sát, suy lường phân minh, như cách tấm lụa mỏng. Trong ánh sáng nhìn rõ hình tượng, phần vị này gọi là nhập chánh tánh quyết định. Về sau đối với bốn đế, dùng quyết trạch vi diệu, với trí kiến không động gọi là Dự lưu. Đức Phật nói Niết-bàn, gọi là chánh tánh. Tánh này có thể nhất định hướng đến, được mang tên quyết định. Nên trước gọi là nhập chánh tánh quyết định, tức có thể nhập vị, gọi là đế thuận nhãn. Nhãn này không phải ở trước pháp thế đệ nhất.

Thuyết kia cho Đức Phật thuyết giảng năm thủ uẩn xong, lại nói lời này: Nếu đối với pháp ấy, dùng tuệ thấp kém xét kỹ về nhãn có thể đạt được, gọi là tùy tín hành. Nếu ở nơi pháp này dùng tuệ tăng thượng, xét kỹ về nhãn có thể đạt được, gọi là tùy pháp hành. Nên dựa nơi phân đắc nhãn, kiến lập tùy tín hành, tùy pháp hành, không phải dựa vào đắc trí.

Lại, vì Đức Thế Tôn đối với chứng tịnh thành tựu, kiến đế viên mãn trong chánh kiến, quyết định loại trừ tùy tín hành, tùy pháp hành này, vì ở trong phần tập hợp Già tha chung, đã nói về hai tối thắng, hai tịnh, vì thông đạt hai thứ ngoài, nên hai thứ ấy chưa được Thánh trí.

Sự việc này lại có khác gì với pháp thế đệ nhất?

Do nhãn Thánh định so với trước là có khác. Nghĩa là vì xuất thế, nên pháp này gọi là Thánh. Vì không dao động, nên gọi là định. Do định của Thánh nên gọi là kiến đế. Tuy nhiên, kiến đế này cũng gọi là chưa được Thánh đạo. Nếu được Thánh đạo chuyên, gọi là Dự lưu.

Thế nên Đức Thế Tôn nói với Tôn giả Xá-lợi-tử: Tám chi Thánh đạo gọi là lưu.

Nếu như vậy thì do đâu gọi là Thánh? Tức do đây đã được nhãn Thánh định. Trụ nơi vị nhãn này là trải qua lâu như sức mạnh dẫn Thánh đạo, không phải lâu nhưng thiếu duyên, nên có lúc tạm phát khởi sự nghiệp khác, không phải không đắc quả, có thể ở nơi trung gian có lý mạng chung.

Nhãn Thánh định này có gì làm chướng ngại?

Tuy đã hiện hành, nhưng chưa đoạn trừ Hoặc, vì trí chưa viên mãn, nên chưa quyết định.

Tiếp theo khởi khổ pháp trí, gọi là tâm đầu của Dự lưu. Bây giờ, liền có khả năng đoạn trừ tức khắc ba kiết, có thể đoạn trừ vĩnh viễn tùy theo cõi xưa kia. Từ đây dẫn sinh khổ loại trí v.v... Thế nên hiện quán nhất định có tám tâm.

Nay xét rõ theo thứ lớp hiện quán của tông kia là trái với giáo, trái với lý, trước sau là trái nhau.

Trái với giáo là thế nào?

Như Đức Thế Tôn thuyết giảng: Các hữu tình vĩnh viễn đoạn trừ ba kiết, gọi là Dự lưu. Người kia ở trong bốn Thánh đế đã hiện quán đủ.

Kinh này hiển bày chỉ rõ hai lý quyết định: (1) Hiển bày không phải được khổ trí, tức gọi là Dự lưu. (2) Hiển bày không phải khi khổ trí đoạn trừ tức khắc ba kiết.

Ý của kinh này nói: Nhận biết khắp về bốn đế gọi là Dự lưu.

Lại nói: Dự lưu mới có khả năng đoạn trừ hoàn toàn ba kiết.

Vì sao trái với lý?

Lại, thuyết kia đã nói về phần vị khổ pháp trí, tức gọi là Dự lưu, nên khi trụ nơi nhãn, gọi là hướng Dự lưu. Hướng Dự lưu này, như

quả Dự lưu, Đức Phật nói là hữu học. Vì Khế kinh nêu rõ: Các người hữu học có mười tám, chủ yếu là đạt được pháp học, gọi là người hữu học, nên biết Thánh nhân cũng gọi là pháp học. Nhân là pháp học, không phải thuộc về Thánh đạo.

Những điều đã nói như thế vì sao là trái với lý?

Lại trái với lý riêng. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Người tùy tín hành, tùy pháp hành này nhập chánh tánh quyết định, vượt qua địa phàm phu, nhưng chưa được quả Dự lưu, cho đến nói rộng.

Vì sao thừa nhận người tùy tín hành, tùy pháp hành kia vượt qua địa phàm phu mà chưa được gọi là thành tựu Thánh đạo?

Lại nói: Tám loại Bồ-đặc-già-la, từ hướng Dự lưu đến A-la-hán. Tám Thánh giả này nên mời nên thỉnh, nên chấp tay lễ bái, cho đến nói rộng. Không phải không có Thánh đạo có thể ở bên cạnh dòng này.

Lại nêu: Như những người còn lại đạt được Thánh đạo. Nghĩa là Khế kinh thuyết giảng: Nếu có người năm căn tăng thượng, mạnh mẽ, nhạy bén, hoàn toàn viên mãn, thì gọi là quả A-la-hán câu giải thoát. Nói rộng cho đến: Nếu có người năm căn rất yếu kém, chậm chạp, gọi là tùy tín hành, không phải là không có Thánh đạo. Có thể đồng với thuyết này.

Vì sao thuyết kia nói trước sau là trái nhau? Nghĩa là các đạo gọi là nêu rõ về chánh kiến v.v... Đạo này có hai thứ, là thế, xuất thế. Là ngoài hai đạo này thì không có đạo thứ ba. Đã thừa nhận Thánh nhân là xuất thế gian, nên như pháp trí v.v... cũng thuộc về Thánh đạo. Nếu không thừa nhận pháp trí này là thuộc về Thánh đạo, cũng nên không thừa nhận là xuất thế gian. Đã thừa nhận là xuất thế gian nhưng không phải thuộc về Thánh đạo, há không phải là thuyết kia nói trước sau là trái nhau?

Nếu khi khổ trí không phải là người Dự lưu, thì Đức Thiện Thế đã thuyết giảng nên làm sao thông hợp? Như kinh nói: Đức Thế Tôn

nói với Tôn giả Xá-lợi-tử: Tám chi Thánh đạo gọi là lưu. Đối với tôi không có trái, thì đâu phiền phải hợp thích? Nghĩa là tôi không nói đầu tiên nhập Thánh đạo tức gọi là Dự lưu, chỉ nói danh xưng Dự lưu gọi là được quả thứ nhất. Kinh cũng không nói đạt được tám Thánh đạo, đều gọi là Dự lưu, chỉ nói gọi là lưu, đâu có trái mà cần giải thích. Về lý tức nên dự tri khắp cảnh của tám đế. Người lưu của Thánh đạo gọi là Dự lưu. Nhưng kinh chỉ nêu dẫn gia gia bảy lượt trở lại nhất gián, nhất lai. A-la-hán nơi cõi dục, năm loại Bất hoàn, mười Thánh giả xong. Lại tạo ra thuyết: Các hữu tình thành tựu Phật chứng tịnh, tất cả đều gọi kiến đế viên mãn.

Người chánh kiến gồm sáu chứng tịnh này thành chứng tịnh kiến đế viên mãn trong người chánh kiến. Năm Thánh giả trước, xứ này thì thông đạt, xứ kia thì được cứu cánh. Năm Thánh giả sau thì xứ này thông đạt, xứ kia được cứu cánh. Cho đến nói rộng.

Ở trong kinh này, không nói hai vị tùy tín hành, tùy pháp hành, là có lý do riêng. Nghĩa là chủ yếu tức kiến đầy đủ bốn Thánh đế mới được gọi là kiến đế viên mãn cùng thành chứng tịnh không có thiếu giảm. Các vị tùy tín hành, tùy pháp hành kia cho đến khi chứng đắc đạo loại nhân, cũng còn bị gọi là tạo thành tà kiến, nên chưa gọi là người được kiến đế viên mãn cùng thành chứng tịnh không có thiếu giảm. Không phải đối với ba đế khi được hiện quán, thì có thể gọi đã thành tựu Phật, Tăng chứng tịnh. Tức do đây chứng biết khi được khổ pháp trí, vẫn chưa gọi là người được Dự lưu.

Do đây, kinh nêu rõ các người Dự lưu là kiến đế viên mãn, thành đủ chứng tịnh, nên thuyết kia đã dẫn Khế kinh như thế là tự hại tông mình, không phải là trái với thuyết của người khác. Hoặc kinh này chỉ nói ở trong phần vị kia, có thể có ngôn ngữ chấp nhận mạng chung. Tức là người tùy tín hành, tùy pháp hành kia, vì hai sự việc đều cùng không có, nên ở đây không nêu bày. Về lý không nên nói người tùy tín hành, người tùy pháp hành, không thành tựu chứng tịnh. Như Khế

kinh nói: Nếu có người đối với bốn thứ chứng tịnh kia, tất cả đều không có, thì Ta nói những kẻ ấy ở nơi phạm phạm phu ngoài.

Hai hành giả này thừa nhận là hữu học nhưng nói là phạm phu, là không hợp với chánh lý.

Lại, ở đây không gồm thâu trong mười Thánh giả, nên không có chứng tịnh v.v... là có lỗi quá lớn. Nghĩa là Phật, Độc giác cũng không thuộc về trong mười Thánh giả.

Há có thể nói Phật và Độc giác hiện thành chứng tịnh, kiến đế viên mãn, là ở bên ngoài người chánh kiến?

Nếu cho Phật, Độc giác ở trong A-la-hán, thì hai thứ tối thắng, như kinh nói liền thành vô dụng. Nghĩa là kinh kia nói có mười Thánh giả, bốn hướng, bốn quả và Phật, Độc giác, chỉ Phật, Độc giác gọi là tối thắng. Tuy A-la-hán cũng có thể gồm thâu Phật, Độc giác, nhưng lại nêu riêng, là do tối thắng. Nên biết kinh này, về lý cũng như thế.

Không phải hai bậc kia được gồm thâu ở trong A-la-hán, nhưng nơi kinh này thì không nói về hai bậc kia.

Há do không nói nên hai vị kia không có chứng tịnh v.v...?

Về lý đã phải thừa nhận Phật và Độc giác, không phải là mười Thánh gồm thâu thành chứng tịnh v.v... Tùy tín hành, tùy pháp hành đâu thể không thừa nhận như thế?

Lại, Khế kinh này không phải là thuyết liễu nghĩa. Do kinh này nêu bày: Mười loại Thánh giả đều thành tựu đủ mười chi Thánh đạo, tức tám đạo chi, nghĩa là chánh kiến v.v..., lại thêm chánh trí và chánh giải thoát. Khế kinh khác thì nói: Các người hữu học chỉ có thể thành tựu tám đạo chi trước, thành tựu đủ mười chi là A-la-hán. Ý của Khế kinh này nói: Nên lại tìm cầu. Thế nên nhất định biết không phải là thuyết liễu nghĩa.

Lại, Dự lưu v.v.. xứ này thông đạt, nên ở nơi xứ kia được cứu cánh. Nghĩa là hiện thân của Dự lưu kia sẽ hoàn toàn lia dục, sinh nơi cõi sắc, vô sắc mới Bát Niết-bàn.

Những vị trụ nơi Dự lưu, Nhất lai kia là mười Thánh gồm thân hay là không gồm thân? Nếu gồm thân tức là trái với kinh này đã nói. Không phải kinh này nói quả Dự lưu v.v..., ở nơi xứ này thông đạt, nơi xứ kia thì được cứu cánh. Nếu không gồm thân, thì nên thừa nhận loại Dự lưu kia, cũng là người không thành tựu chứng tịnh v.v...

Căn cứ ở đây, nên nêu vấn nạn về A-la-hán cõi dục, ở nơi phần vị hữu học là có thuộc về trong mười Thánh không? Nếu cho tùy theo chỗ đã nêu dẫn gồm thân phần vị khác kia thì tùy tín hành, tùy pháp hành cũng ở trong mười. Ở đây, nếu không như vậy thì ở kia làm sao như thế? Lại, Phật, Độc giác ở nơi quả vị hữu học, nên nói là gồm thân ở trong Thánh giả nào? Không gồm thân tức nên không có chứng tịnh v.v... Ý của kinh này nên lại tư duy tìm cầu. Do đây nhất định biết không phải là thuyết liễu nghĩa. Không phải do không nói tùy tín hành, tùy pháp hành ở trong mười Thánh là không có chứng tịnh. Thế nên không thể đem việc không nói ở trong mười Thánh liền nhất định chứng thành tùy tín hành, tùy pháp hành chưa được Thánh trí. Lại, người tùy tín hành, tùy pháp hành này, tức nên khởi Thánh đạo, như hướng, quả khác. Nghĩa là như đã được quả Dự lưu v.v... về sau khi tiến đến Nhất lai v.v..., chưa được quả kia, gọi là hướng của quả kia, trung gian tất có Thánh đạo hiện tiền. Căn cứ ở đây, nên biết tùy tín hành, tùy pháp hành đã là hướng Dự lưu, nên nhất định thuộc về hướng Thánh quả khởi Thánh đạo không có sai biệt.

Do Khế kinh này nói về hai hành giả chưa được quả Dự lưu, trung gian không mạng chung. Nhưng lưu của Thánh đạo gồm có hai loại: Là quả, không phải thuộc về quả, chủ yếu là đến quả nơi lưu (Dòng Thánh), gọi là quả Dự lưu. Hai loại này tuy được Dự nhưng không phải là lưu của quả nên chưa được gọi là người Dự lưu của

quả. Tức là nếu loại này chưa được quả, thì trung gian không mạng chung. Đã dùng tiếng quả để nêu lên phần vị chưa đạt được, nên biết hai loại này không phải hoàn toàn chưa là Dự lưu. Không như vậy thì trong kinh tức nên nói thế này: Chưa được quả vị Dự lưu, thì trung gian không mạng chung, đâu phiền dùng tiếng quả để nêu rõ đối tượng chưa được. Lại, nếu người tùy tín hành, tùy pháp hành chưa được Thánh đạo, tức nên mới được trụ nơi vị kiến đạo, gọi là Dự lưu. Bây giờ, tên gọi này, về lý nên chưa được. Người trụ nơi kiến đạo, vì kiến chưa tịnh, nên chủ yếu kiến tịnh rồi mới gọi là Dự lưu.

Kinh nói: Dự lưu kiến đã thanh tịnh, vì khiến kiến tịnh, nên tu Thánh đạo. Nếu là Thánh đạo, thì không có riêng pháp nào có thể khiến cho kiến tịnh. Do kiến đạo này vì kiến chưa tịnh, nên chưa gọi là Dự lưu. Nhưng kinh kia cũng nói tùy tín hành, tùy pháp hành, có khả năng khiến kiến tịnh, mà lại chấp cho họ chưa được Thánh đạo, thì đây không phải là chấp giữ về thiện.

Thuyết kia cho Đức Phật nói: Nếu đối với pháp này, dùng tuệ thấp kém để xét kỹ về nhãn, có thể gọi là tùy tín hành, cho đến nói rộng. Nên do sức của nhãn có thể khiến kiến tịnh, không phải do Thánh đạo. Ở đây không có Chí giáo, không có chánh lý, để chứng minh nhãn không phải là Thánh đạo, chỉ tuân theo vọng tình của mình. Nên đối với lời nói của thuyết kia, không nhọc công loại bỏ rộng. Kinh chỉ nêu rõ Thánh đạo có thể khiến cho kiến tịnh. Lại, thuyết kia đã lập hiện quán có tám tâm, hai tâm pháp, loại về dụng tức nên không riêng khác. Nghĩa là phẩm pháp trí đã có thể kiến đủ tất cả tướng của đế. Về sau lại khởi đạo của phẩm loại trí để làm gì nữa?

Thuyết kia nói thế này: Lại, khổ pháp trí do duyên nơi trong ngoài, vì đã dẫn sinh do uy lực của niệ trụ, nên trí này sinh đã theo đuôi ở cõi kia nhận biết rõ về tướng khổ. Tiếp theo khổ loại trí tùy thuận pháp trí sinh, ở trong các hành có thể tùy thuận quyết định rõ

cùng với tướng khổ tương tự với đối tượng đã nhận biết rõ trước. Pháp loại trí còn lại, so sánh với đây nên nhận biết.

Nay xét rõ thuyết kia nói: Hai trí pháp, loại không có phần ít lực dụng có sai biệt. Nghĩa là khổ pháp trí ở trong các hành, đã có thể nhận biết khắp về tất cả tướng khổ. Tiếp theo khởi loại trí ở trong các hành, lại có gì khác, nên tùy thuận quyết đoán hiểu rõ. Hoặc thuyết kia nên nói: Khi khổ pháp trí ở trong tướng khổ có gì chưa hiểu rõ, vì tùy thuận quyết đoán hiểu rõ sinh khổ loại trí. Tức thuyết kia thừa nhận tướng của hành khổ nơi ba cõi, không có tướng chung riêng để tư duy nhập chánh tánh quyết định. Do tông kia nói chủ yếu ở nơi tướng chung, quán pháp khổ của ba cõi, là có thể nhập hiện quán.

Đã như thế pháp trí đã nhận biết về tướng chung, về sau loại trí sinh lại dùng làm gì? Lại, khổ pháp trí tùy nơi niệm trụ sinh, tùy theo đây nhận biết khắp về tướng khổ của ba cõi, phải gọi là loại trí, mất tên gọi pháp trí, vì nhân duyên sai biệt, nên không thể được.

Do lý này chứng biết tông kia đã lập hoàn toàn là vọng lập về tướng riêng của pháp loại. Lại, các trí đã lập kia đều dùng Thánh giáo làm đối tượng nương dựa hơn hẳn.

Dựa nơi Chí giáo nào để quyết định nhận biết hiện quán?

Tâm chỉ có tám. Nếu không nương dựa nơi Chí giáo đã nói, tùy theo điều mình đã mong muốn, không suy xét kỹ, tìm cầu, thấy một ít lời Thánh nói, liền sinh hoan hỷ. Do đây khinh suất, lập riêng tông thú, tức là lập ra nhiều thứ đường lối tông chỉ, đều nên được thành, đâu chấp chỉ có tám. Nghĩa là nếu thấy nói tức nên quán tất cả chỉ là pháp vô ngã, tức là nên chấp chỉ một tâm hiện quán. Nếu lại thấy nói đoạn dứt các lưới nghi, do nhận biết nhân của khổ, tức là nên chấp có hai tâm hiện quán. Lại, nếu thấy nói pháp từ nhân sinh, cho đến nói rộng, tức là nên chấp có ba tâm hiện quán. Lại, nếu thấy nói nhận biết như thật về khổ, cho đến nhận biết về đạo, tức là nên chấp

có bốn tâm hiện quán. Lại, nếu thấy nói nhận biết rõ như thật về lỗi làm của vị ái ân giấu nơi tập cùng nẻo xuất ly, tức là nên chấp có năm tâm hiện quán. Lại nếu thấy nói tu thiện bảy xứ, tức là nên chấp có bảy tâm hiện quán.

Những thuyết như thế v.v..., số lượng thật là nhiều. Há có thể theo lời nói dấy khởi vô số thứ chấp, nhiều loạn Thánh giáo, mê hoặc hữu tình. Cho nên Sư Du Già dựa nơi chân hiện lượng, chứng biết trí đã nêu bày, lần lượt truyền đến, về lý của hiện quán để, như con đường của đại vương. Tuy bị phân chia thành nhiều bộ khác, nhưng ứng hợp với phương tiện để phân biệt về hư giả dựa vào thật, không chấp nhận chỉ tuân theo chính mình, lại lập ra tông thú. Như người nơi nhà ở đã bị lửa đốt cháy, lại còn đem cỏ khô dùng để hỗ trợ cho ngọn lửa dữ.

Lại, trong vị Thánh nhân của thuyết kia đã nói, do thiếu duyên, nên có khi tạm phát ra tạo sự nghiệp khác, cũng không hợp lý, vì gia hạnh của tâm ban đầu nơi các kiến đạo, tu đạo là một.

Làm sao nhận biết như thế?

Lại vì không nói là có gia hạnh riêng. Lại nói trung gian không có mạng chung.

Nếu cho người tùy tín hành, tùy pháp hành, do Đức Thế Tôn nói những người ấy tức nên không phóng dật. Tu tập các căn như các vị hữu học khác, tức có xuất quán. Nên Khế kinh nói: Bí-sô hãy lắng nghe! Những gì là loại sắc? Ta nói người tùy tín hành, tùy pháp hành kia là nên không phóng dật. Nói rộng cho đến: Lại nữa, Bí-sô! Không phải là câu giải thoát, không phải là tuệ giải thoát, không phải là thân chứng, không phải là kiến chí, không phải là tín thắng giải, nên không phóng dật, tu tập các căn như tùy tín hành, tùy pháp hành. Nói rộng cho đến: Bí-sô nên biết! Loại sắc như thế, ta nói những người kia là nên không phóng dật. Vì sao? Vì Cụ thọ kia tức nên

không phóng dật, tu tập các căn, đối với các thứ ngoại cụ v.v... tốt đẹp tùy thuận nơi thân cũng không nhiễm đắm. Thân cận, thừa sự, cúng dường thiện hữu, vì được lậu tận, nên thành tựu tâm giải thoát.

Như thế nên nói người tùy pháp hành, không phải hai hành giả đều không xuất quán. Có thể có đạo lý đã nêu bày như trên.

Lại, như Đức Phật nói với Bà Đà Lê: Bí-sô nên biết! Đặt yên nơi câu giải thoát, nói rộng cho đến: Đặt yên nơi tín thắng giải. Nếu người tùy pháp hành đi đến trụ xứ của ta, ta nếu như bảo người kia: Thiện lai Bí-sô! Ông có thể ở trong bùn, vì ta làm cầu đường, ta sẽ đưa ông qua khỏi chỗ bùn lầy này. Ý ông thế nào? Người tùy pháp hành kia, khi ta sắp thực hành phần vị thì có bỏ ta để đứng lên không? Lúc đang thực hành, người ấy có chuyển động không? Về sau có dùng ngôn từ để bày tỏ về sự mệt nhọc không?

Bà Đà Lê đáp: Không, bạch Đức Thế Tôn.

Nói về tùy tín hành, nên biết cũng như thế. Không phải hai hành giả đang ở trong định mà có thể được Đức Thế Tôn bảo ban, khuyên dạy. Và lý khởi thân nghiệp phát ra ngôn ngữ.

Lại, thiên thần nói với Ốc Yết La: Trưởng giả nên biết! Đây là câu giải thoát. Đây là tuệ giải thoát v.v... Nói rộng cho đến: Đây là tùy pháp hành. Đây là tùy tín hành. Đây là quả A-la-hán. Đây là hướng A-la-hán. Nói rộng cho đến: Đây là quả Dự lưu. Đây là hướng Dự lưu. Ông nên cúng dường, hết lòng tự chúc mừng yêu mến.

Lại, Khế kinh nêu rõ: Nếu có người cúng dường một vị đạt hướng Dự lưu, cho đến nói rộng.

Do đây chứng biết tùy tín hành, tùy pháp hành, do thiếu duyên, nên có khi tạm xuất quán.

Như thế là chỗ dẫn làm chứng không thành. Đối với thời gian trước kia để lập tên gọi sau. Như kinh khác nói: Bị vô minh che lấp,

bị ái trói buộc, kẻ ngu, người trí đồng chiêm cảm thân này. Không phải các người trí bị vô minh che lấp đã chiêm cảm được thân này. Nhưng trước là chiêm cảm thân, sau là thành người trí. Đối với trước không phải là người trí, lập tên người trí sau.

Lại, như kinh khác nêu rõ: Trung bát Niết-bàn v.v..., cũng ở nơi phần vị trước lập tên gọi của phần vị sau. Khi trung hữu v.v... được quả A-la-hán, chủ yếu là đến sau cùng mới bát Niết-bàn.

Lại, như kinh khác nói: A-la-hán v.v... ở cõi dục, nơi xứ này thông đạt, không phải A-la-hán v.v... có thể có nghĩa thông đạt, chỉ nói là thời gian trước như thế, nên biết.

Nói người tùy tín hành, tùy pháp hành, nên không phóng dật, tu tập các căn cùng ở nơi bùn lầy, đều ở nơi phần vị trước, lập tên phần vị sau, vì tất sẽ thành tùy tín hành v.v...

Đối với phần vị chưa thành, dự định lập tên kia. Vì sao nhận biết kinh có ý này?

Do kinh trước đã nói. Nghĩa là Cụ thọ kia vì được lậu tận, nên thành tựu tâm giải thoát. Không phải người tùy tín hành, tùy pháp hành, có thể được lậu tận thành tựu tâm giải thoát. Nhưng ở nơi phần vị sau, lập tên của phần vị trước, do khi lậu tận, truy nói về phần vị trước, đã từng là người tùy tín hành, tùy pháp hành.

Như thế nơi phần vị trước nên không phóng dật, tu tập các căn và ở nơi bùn lầy v.v... Về sau tất sẽ thành tùy tín hành, tùy pháp hành, nên ở phần vị trước, lập tên gọi của phần vị sau. Như Khế kinh khác cùng nêu bày, không có lỗi.

Do đấy, trước nói vì các gia hạnh của tâm đầu tiên nơi kiến đạo, tu đạo là một, nên tùy tín hành, tùy pháp hành không có xuất quán, lý ấy là thành. Nên thuyết kia đã nói: Đối với quả vị Thánh nhãn, do thiếu duyên, nên có khi tạm xuất quán tạo ra sự nghiệp khác, là chỉ

tuân theo tình của chính mình. Lại thuyết kia đã nói: Khổ pháp trí khởi, sức có thể đoạn trừ tức khắc ba kiết tùy thuộc cõi. Bây giờ gọi là tâm đầu tiên của Dự lưu.

Điều này cũng không đúng, vì lý không thành. Nghĩa là khổ pháp trí đoạn trừ tức khắc ba kiết tùy thuộc cõi xưa. Vì lúc sinh đoạn hay là khi diệt đoạn? Nếu lúc sinh đoạn, thì tâm học sau cùng nên thành vô học, do người kia sinh xong, không có phiền não. Nếu khi diệt đoạn, thì trụ nơi khổ pháp trí, tức không phải là Dự lưu. Bây giờ, ba kiết tùy theo cõi chuyển, do Khế kinh nói: Ba kiết đã đoạn mới gọi là Dự lưu. Thế nên các ông đâu thể nói như thế. Khổ pháp trí nhẫn đoạn trừ ba kiết tùy theo cõi xưa cũ, khổ pháp trí khởi thành tựu tâm ban đầu của Dự lưu. Tất không nên nói khổ pháp trí đoạn. Nhưng thuyết kia đã nói: Phần vị Thánh nhẫn định vì chưa quyết định, nên không đoạn trừ phiền não, thì trí cũng nên nói là chưa được quyết định. Vì khi khổ pháp trí hiện ở trước, chưa đoạn trừ nghi, tùy theo cõi xưa cũ. Nếu không bị cùng với nghi tùy theo cõi đều cùng có, thì do đâu Thánh nhẫn nói là chưa quyết định? Lại, hiện quán dần là tông của Thượng tọa. Khi khổ pháp trí đối với nghi khác chưa đoạn, tức nên như Thánh nhẫn chưa được quyết định, nên cũng chưa có thể đoạn trừ các phiền não. Nhưng của tông Thượng tọa kia nói: Khi khổ trí đầu tiên, lực dụng có thể đoạn trừ tức khắc ba kiết tùy theo cõi, tức thuyết kia cùng với Thánh đạo là hoàn toàn trái nhau. Nghĩa là khi Thánh đạo của phẩm hạ sau cùng sinh, theo uy lực đã có, có thể thanh lọc, nối tiếp, khiến ba kiết kia tùy theo cõi được đoạn trừ tức khắc. Do trong phần cùng nối tiếp, đã duyên nơi vô thường, khổ, không, vô ngã lúc kiến đều chưa có, thì Tát-ca-da-kiến, giới cấm thủ, nghi là cùng nối tiếp chuyển biến. Nên khi khổ pháp trí hiện ở trước, là đoạn trừ tức khắc ba kiết.

Nếu như vậy tức nên ở phần vị càng về sau, công sức quán Thánh để còn lại đều là vô ích chẳng?

Thuyết kia lại cất vấn nói: Vì sao không nhân vấn nạn về phần vị này nên được quả A-la-hán? Há không phải vì đoạn kiết còn lại chưa đoạn?

Điều này hoàn toàn là vô lý, vì mê làm về tập cùng nghi về khổ trí có thể diệt, lý là không thành. Nghĩa là đối với tập v.v..., có người bị mê hoặc cho không phải do kiến khổ, đối với tập kia v.v... có thể lãnh hội. Vì khi thấy tướng của khổ, thì chưa thấy tướng của tập v.v... Không phải chưa hiểu rõ về diệt kia, nên mê làm khởi nghi về diệt, không phải khổ trí trái với tập v.v... nên nghi. Hoặc tức nên khổ trí cũng cùng với các kiến đạo đoạn trừ kiết khác là trái nhau. Do không có nhân sai biệt, nên không phải các kiến như thường v.v... đều chưa có thời gian. Các kiến đạo đoạn ở trong phần cùng nối tiếp, đều có nghĩa đoạn, nên khổ trí sinh, tức đều đoạn trừ ngay, đâu thể chỉ có ba kiết?

Do đây, thuyết kia nêu bày không phải là nhân hợp lý. Thuyết ấy lại nêu cất vấn nói như thế là cũng không hợp lý, vì chưa ứng hợp được A-la-hán. Nếu như vào thời bấy giờ, do kiến đạo đoạn trừ các kiết hiện có, chúng đều được đoạn tận, cũng chưa cùng đạt được A-la-hán, vì người có thể thấy đủ tất cả để, nhưng kiết do tu đạo đoạn cũng chưa đoạn.

Do đây, hoặc nên thừa nhận khổ pháp trí, không có khả năng đoạn trừ ngay ba kiết tùy theo cõi. Hoặc lại nên thừa nhận khi khổ pháp trí đoạn trừ tức khắc tất cả kiết do kiến đạo đoạn.

Như thế tức nên đối với phần vị càng về sau, công sức quán Thánh để còn lại đều là vô ích.

Đã như vậy thì không nên thừa nhận hiện quán dần.

Lại xét rõ về tông nghĩa do Thượng tọa đã lập, giống như thừa nhận Dự lưu đều chưa kiến đế. Do Thượng tọa kia đã tự tạo ra thuyết này: Khi Thánh đạo của phẩm hạ cuối sinh, theo uy lực đã có thể

thanh lọc cùng nối tiếp, khiến ba kiết kia tùy theo cỗi được đoạn trừ tức khắc. Ở phần vị Thánh đạo sinh, tất ở tại vị lai. Nhưng tông kia đã lập thì vị lai chưa có. Nếu Thánh đạo chưa có mà có thể thanh lọc cùng nối tiếp, khiến ba kiết kia tùy theo cỗi được đoạn trừ tức khắc. Há không phải là nói ở phần vị chưa kiến đế kia, ba kiết tùy theo cỗi trong thân đã không có, liền thành Dự lưu đều chưa kiến đế?

Nếu ý của thuyết kia cho, khi Thánh đạo sinh, ở trong phần cùng nối tiếp cũng có tùy theo cỗi, vì sao có thể nói khi Thánh đạo sinh, theo uy lực đã có thể thanh lọc cùng nối tiếp. Ba kiết tùy theo cỗi cũng còn trụ nơi thân kia mà nói là đã có thể thanh lọc cùng nối tiếp.

Ý nghĩa sâu xa như thế rất là khó hiểu rõ. Nếu ý lại cho Thánh đạo đang sinh, ba kiết tùy theo cỗi bấy giờ đang diệt, cũng không nên nói khi Thánh đạo sinh, theo uy lực đã có thể thanh lọc cùng nối tiếp.

Phàm nói đang diệt, tất là hiện tại. Khi Thánh đạo sinh, vì tùy theo cỗi nên có.

Lại, thuyết kia nếu như cho, khi tùy theo cỗi diệt, không thể làm nhân dẫn dắt tùy theo cỗi về sau này tức dựa vào nghĩa ấy, gọi là đã tẩy rửa thanh lọc, cũng không nên nói lời như thế, chỉ có thể nêu bày là đang thanh lọc.

Lại, trước đã nói về người thành tựu Dự lưu, có lỗi là đều chưa kiến đế, nên chung quy là khó tránh khỏi. Dự lưu kia đối với lý của một đế, vì kiến vẫn chưa viên mãn, nên đối với một, hai, ba đế, khi kiến chưa viên mãn, cũng có thể gọi là kiến nhưng chưa kiến đế, chủ yếu là phải kiến đủ đế mới gọi là Dự lưu. Vì kinh nêu rõ: Dự lưu kiến đế viên mãn. Huống chi đối với một đế, cũng còn kiến chưa viên mãn mà có thể gọi là người đạt được Dự lưu.

Nếu cho Thánh đạo hiện tại gọi là sinh, thì bấy giờ đã có thể thanh lọc cùng nối tiếp, thì tùy theo cỗi xưa cũ là do nhân đoạn trừ.

Lúc ấy trí khởi, thể của nhãn kia đã không có, tức đối với tự tông là có lỗi trái nhau.

Lại, thuyết kia đã thừa nhận, nhãn không phải do Thánh đạo gồm thân, vì sao có thể đoạn trừ ba kiết tùy theo cõi?

Lại, đời hiện tại gọi là đã sinh, nói là khi sinh thì không hợp chánh lý. Thế nên tông nghĩa đã lập của Thượng tọa về lý, hoặc không nên thừa nhận hiện quán dần, hoặc nhất định nên thừa nhận khi kiến đạo đế, mới có khả năng vĩnh viễn đoạn trừ ba kiết một cách rốt ráo, tức là thuận hợp với tông Đối pháp của tôi, không nên tự nói lập riêng tông thú.

HẾT - QUYỂN 62

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỀN 63

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 7

Như thế là đã phá bỏ tông của Thượng tọa, chỉ chấp tám tâm gọi là hiện quán đế. Bộ khác ở đây có như nói thế này: Trong các Thánh đế, chỉ có hiện quán tức khắc. Bộ ấy nói: Đã là lý chung thì hoặc không trái nhau. Vì hiện quán đế gồm có ba thứ: Là kiến, duyên, sự.

Chỉ tuệ vô lậu đối với cảnh của các đế nhận biết rõ đúng như thật gọi là hiện quán *kiến*. Tức là nghĩa do kiến phân minh hiện tiền, như thật mà quán cảnh của bốn đế. Tuệ vô lậu và tương ưng khác, đồng một đối tượng duyên, gọi là hiện quán *duyên*. Là do kiến cùng với tâm tâm sở pháp là đồng. Là nghĩa có thể nhận lấy cảnh của bốn đế làm đối tượng duyên. Các chủ thể duyên và pháp cùng có khác, đồng một sự nghiệp, gọi là hiện quán *sự*. Tức do kiến cùng với tâm tâm sở pháp và giới cùng có khác và tướng sinh v.v... Ở trong các đế, đồng với nghĩa của đối tượng tạo tác. Giới, tướng sinh v.v... là nhân của hiện quán. Ở trong hiện quán, nhân kia có dụng sự, nên cũng ở nơi dụng sự đó lập danh xưng hiện quán.

Như thế nên biết, không phải là pháp tương ưng, chỉ một hiện quán, trừ tuệ, ngoài ra tâm tâm sở pháp có hai hiện quán, chỉ tuệ vô lậu là có đầy đủ ba.

Các thuyết gọi là hiện quán tức khắc, nghĩa là khi ở nơi một đế được hiện quán, thì ở trong đế khác cũng được hiện quán. Nên đối với hiện quán tức khắc của thuyết trước, phải nên suy xét kỹ, nêu hỏi: Dựa nơi gì để hiện quán? Nếu nói dựa nơi sự, thì nên khen: Tốt lắm! Vì đối với khổ đế lúc được hiện quán, đối với khổ đủ cả ba còn đối với đế khác chỉ là sự. Nghĩa là đầu tiên khi quán kiến khổ Thánh đế, vì đã dứt hết phiền não, nên tức gọi là đoạn tập. Vì được trạch diệt, nên tức gọi là chứng diệt. Vì siêu việt đối trị, nên tức gọi là tu đạo. Do ở phần vị kiến khổ mà đối với ba thứ như tập v.v... có sự đoạn chứng, tu là hiện quán, nên căn cứ ở hiện quán sự, gọi tức khắc cũng không có lỗi.

Nếu nói dựa nơi kiến nên bác bỏ nói là không phải, thì hiện quán này tất vì các đế cùng cách biệt dần, nên lý của một kiến không có nhiều hành tướng, tùy theo tự tướng kia trong mỗi mỗi đế, Đức Thế Tôn nói về mỗi mỗi thứ đều là kiến. Như Khế kinh nói: Chánh kiến là thế nào? Nghĩa là Thánh xuất thế vô lậu, không có thủ. Nói rộng cho đến: Các Thánh đệ tử dùng hành tướng khổ tư duy về khổ, dùng hành tướng tập tư duy về tập, dùng hành tướng diệt tư duy về diệt, dùng hành tướng đạo tư duy về đạo. Tác ý vô lậu tương ưng với trạch pháp. Vì lý của một kiến đều là một hành tướng, nên tất không có tướng riêng khác trong đế. Tùy theo tự tướng của đế đó đều cùng thời kiến lý.

Do đấy, nhất định phải thừa nhận hiện quán dần.

Nếu cho dùng một hành tướng vô ngã để hiện quán tức khắc nơi bốn đế, về lý tất không đúng, vì ở đây không nên gọi là tuệ vô lậu. Nghĩa là tuệ vô lậu ở trong các đế, mỗi mỗi quán riêng mới gọi là kiến đế. Khác với đây, tức nên nói: Dùng hành tướng phi ngã để tư duy về khổ v.v..., tức không nên nói: Dùng hành tướng khổ v.v... để tư duy về khổ v.v...

Lại, hiện quán kia nên nói là hiện quán phi ngã, có thể đối trị những Hoặc nào khiến mê lầm nơi ba đế. Những Hoặc nào cho

không phải là tập v.v... của đế, thì quán phi ngã có thể đối trị, vì hai hành tướng này đều không trái nhau.

Do đây, không nên gọi là hiện quán chân thật. Như Hoặc mê lầm về đế có riêng bốn môn, hiện quán cũng nên như Hoặc kia có riêng khác. Chỉ mê lầm nơi cảnh khổ, có ngã chấp sinh. Chỉ tỏ ngộ về ngã chấp này, sinh hành tướng phi ngã, có thể làm đối trị không phải là duyên chung tức khác.

Nếu quán tổng quát tức khác các pháp phi ngã, vì sao đối với đế có thể phân biệt nhận biết? Ái chân thật là có nhân. Diệt chân thật là tĩnh lặng. Đạo chân thật là xuất ly. Nếu không nhận biết rõ về các tướng như thế v.v... thì sao gọi là kiến đế? Nếu quán diệt, đạo như hành tướng khổ, thì nên gọi là tà trí không phải là nhận biết như thật. Thế nên chỉ duyên nơi khổ là phi ngã, có thể gọi là hiện quán không phải tất cả duyên.

Lại, nếu khi kiến khổ, đoạn trừ các Hoặc đã mê lầm về đạo v.v..., thì Hoặc do tu đạo đoạn, vì sao không thể đoạn?

Nếu như vậy đối với khổ khi được hiện quán, tức nên đối với tất cả công việc đã làm đều làm xong, vì đã không phải chỗ thừa nhận, nên về lý không đúng.

Nếu cho thường tu đạo có thể đối trị, mới có khả năng đoạn trừ dần Hoặc do tu đạo đoạn, không phải khởi đối trị tức khác để có thể gọi là thường tu. Tức cũng nên cần do các kiến như giải đạo v.v... mới có thể đoạn trừ vĩnh viễn các Hoặc mê lầm về đạo v.v..., không phải khi hiểu về khổ gọi là hiểu rõ về đạo v.v..., làm sao có thể đoạn trừ các Hoặc mê lầm nơi đạo v.v...?

Lại, do Đức Phật thuyết giảng không phải trong bốn đế quán tức khác về tổng tướng là thành hiện quán chân thật, nên có thiết lập vấn nạn về đế nên như uẩn, một thời quán chung để thành hiện quán chân thật. Nếu khác với đây, thì pháp tướng vô biên, hiện quán tức

nên không có thời gian cứu cánh, và công dụng của hiện quán kia là vô ích. Như trong kinh Thiện Thọ: Đức Phật nói với Trưởng giả: Nơi bốn Thánh đế, không phải hiện quán tức khắc, tất là hiện quán dần. Nói rộng cho đến: Không có xứ, không cùng đối với khổ Thánh đế chưa hiện quán xong, có thể hiện quán tập. Như thế cho đến: Không có xứ, không cùng đối với diệt Thánh đế chưa hiện quán xong, có thể hiện quán đạo.

Như thế, Khánh Hỷ và một Bí-sô, hai kinh đã nói, ý đều đồng với đây. Hai kinh, mỗi mỗi kinh đều có dụ riêng.

Nếu nói chúng ta không tụng đọc kinh này, về lý không nên thế, vì như hướng về kinh đã dẫn, đã hiển bày phân minh là kinh nói về hiện quán dần, còn kinh nói hiện quán tức khắc là không thể đạt được. Nghĩa là nếu các ông không tụng đọc kinh này, lại không có kinh riêng nào nói hiển bày phân minh, tất là tức khắc, không phải là dần dần, là điều ông đã tụng đọc, có thể làm định lượng, không phải bác bỏ kinh này.

Há không có giáo thuyết phân minh về hiện quán?

Vì thế các ông nên tụng đọc kinh này. Kinh này không trái với các Thánh giáo khác và pháp tánh, nên không thể phi bác. Lại cùng đã tụng kinh Chuyển Pháp Luân, thuyết giảng về trong hiện quán có quán riêng bốn đế. Như kinh ấy nêu rõ: Khổ Thánh đế này là pháp trước đây chưa nghe, nên như lý tư duy. Nói rộng cho đến: Đạo Thánh đế này là pháp trước đây chưa nghe, nên như lý tư duy. Không thể phán quyết là địa tu nghiệp đầu tiên, nói địa này là vô gián chứng đẳng giác, lại không nói riêng về phần vị hiện quán.

Nếu phán quyết đây là địa tu nghiệp đầu tiên, tức nên nói là xứ nào nói khi nhập hiện quán chân thật?

Đã lại không có văn nói về địa này tức hiện quán, nên hiện quán dần, là không trái với giáo lý.

Lại nên cất vấn thuyết kia về tông chỉ hiện quán tức khắc, chấp hiện quán tức khắc là dựa nơi giáo lý nào?

Dựa đủ nơi giáo lý thì giáo là gì? Như Khế kinh nói: Các Thánh đệ tử vì nhập hiện quán đế, nên đều cùng thời đoạn trừ ba kiết. Trong đây không thấy nói câu: Dần dần.

Lại, Khế kinh nói: Đối với quán bốn đế nên biết là tuệ căn. Đây là đã nói chung về câu quán bốn đế để nhận biết hiện quán tức khắc.

Lại, Khế kinh nói: Tu tướng vô thường, đoạn trừ các dục tham, cho đến nói rộng. Không phải hiện quán dần, chỉ là tướng vô thường, có thể đoạn trừ tất cả các kiết như dục tham v.v...

Lại, Khế kinh nói: Nếu đoạn trừ tất cả nghi, do nhận biết Tát nhân khổ. Tát là nghĩa đều, cùng ý của kinh này nói: Nhận biết khắp về hữu là khổ. Cùng nhận biết khắp về khổ tập là làm rõ về hiện quán tức khắc.

Lại, Khế kinh nói: Nếu đối với khổ không nghi thì đối với tập, diệt, đạo tức cũng đạt được không nghi.

Đã xả bỏ nghi tức khắc, tức không phải là hiện quán dần. Như thế cho là giáo. Lý ấy là thế nào?

Nghĩa là khi kiến khổ đoạn là đã đoạn tập, là kiến nên đoạn hay là không kiến?

Nếu là kiến, thì vì sao lại ngăn chặn khổ tập để đều cùng thời hiện quán? Nếu không kiến, thì khi kiến khổ để không nên đoạn tập?

Kinh nói: Khi Thánh tuệ kiến là đoạn. Lại, như nhận lấy tức thì chiếc áo có năm thứ màu sắc. Nghĩa là như quán tức khắc về chiếc áo năm màu sắc, là nhận lấy chung năm thứ hiển sắc trên chiếc áo.

Như thế dùng chung một thứ hành tướng để quán tức khắc về khổ, thì lý của đế riêng đã thành. Lại, như thể của mặt trời, thuyền, đèn tuy là một nhưng có thể dấy khởi tức khắc vô số công năng. Thánh

tuệ cũng như thế. Thế kia tuy là một, nhưng tạo thành bốn sự nghiệp, cũng không có lỗi. Nghĩa là lúc mặt trời xuất hiện, trong khoảng một sát-na đã loại trừ lạnh, xua tan bóng tối, sinh âm, phát sáng.

Thuyền ở nơi một niệm đã bỏ chỗ này hướng đến chỗ kia, phải chở nặng đoạn dứt dòng chảy. Đèn cũng trong một lúc khi phát ra ánh sáng, phá tan bóng tối cùng với dầu đốt cháy tim đèn. Lại, khi đoạn trừ Hoặc, do kiến khổ đoạn, nếu tức được quả thứ nhất, tức nên quán tức khắc về bốn đế. Nếu khi chưa được quả thì đoạn tất cả Hoặc do kiến đạo đoạn, cũng nên chưa được vì nhân duyên sai biệt, không thể đạt được.

Lại chấp ở nơi đế hiện quán dần: Đã tất định thừa nhận đối với các đế như khổ v.v..., một thời tức khắc gồm đủ về nhận biết (khổ), đoạn trừ (tập), chứng đắc (diệt), tu tập (đạo). Cũng tất nên thừa nhận đều thông đạt tức khắc. Như nói ở nơi khổ vì thông đạt nhận biết khắp, cho đến đối với đạo là thông đạt tu tập. Nên căn cứ theo hiện quán kiến, lý hiện quán tức khắc là thành.

Những điều đã nói như thế đều không thành chứng. Lại, thuyết kia đã dẫn giáo để nói về tiếng *cùng thời* làm chứng không thành vì có nghĩa riêng khác. Thấy ở nơi vô gián cũng nói tiếng đều cùng có, như Mạn-đà-đa đều cùng thời bị đọa lạc, nhưng không phải ở đây nói tâm của một sát-na, chỉ nói về hiện quán, nên cùng thời đoạn trừ ba kiết. Nghĩa là ở nơi bốn đế đã hiện quán dần, bấy giờ liền có thể đoạn trừ vĩnh viễn ba kiết, nên không phải do hiện quán tức khắc này thành.

Hoặc tiếng đều cùng thời là làm rõ về nghĩa đều cùng có. Như thế gian nói có một con lừa mẹ cùng với mười lừa con đều cùng thời cõng chở. Thế thì hiển bày về việc vĩnh viễn đoạn trừ ba kiết, cùng với nghĩa hiện quán để đều cùng thời có, không phải chỉ ở nơi khổ được hiện quán liền có thể nơi một thời đoạn trừ vĩnh viễn ba kiết.

Thế gian cũng thấy có nói tiếng đều cùng có, nhưng không chỉ hiển bày nghĩa một sát-na. Như nói: Động chân là đều cùng lúc thời được của cái.

Lại nói: Vào thành là đều cùng thời được giàu sang.

Dẫn tuệ căn làm giáo chứng cũng không thành. Như các căn như tín v.v... thì tuệ cũng như thế.

Như Khê kinh nói: Đối với bốn chứng tịnh, nên biết là tín căn, không phải duyên nơi Phật tín tức duyên nơi Tăng v.v...

Lại, như kinh nói: Ở nơi bốn niệm trụ, nên biết là niệm căn, không phải duyên nơi thân niệm, tức duyên nơi thọ v.v... Tuệ căn cũng thế, không phải duyên nơi khổ thì tuệ tức duyên nơi tập v.v...

Ý của câu này là hiển bày ở nơi mỗi mỗi đế, có một tuệ căn, nên ở đây không thể chứng minh là hiện quán tức khắc. Tướng vô thường về giáo chứng cũng không thành, vì tướng này đối với lý của đế khác không thể thành hiện quán. Do tướng vô thường chỉ lấy khổ đế làm cảnh của đối tượng duyên, không phải là bốn đế.

Nếu quán khổ đế, tu tướng vô thường, bấy giờ tức gọi là người quán bốn đế, thì khổ nên tức là bốn đế, bốn đế nên tức là khổ. Như thế liền thành lỗi không phải đối tượng yêu thích. Nên duyên nơi một đế tu tướng vô thường, tất định không thể thành hiện quán bốn đế. Tuy nhiên, xét rõ ý của kinh nói về người hữu học tu tướng vô thường, đoạn trừ các dục tham và loại trừ kiết thuận phần trên. Nghĩa là nêu rõ về phần vị tu, khởi đạo duyên nơi khổ, đoạn trừ tham, trạo cử, mạn, vô minh hệ thuộc ba cõi, do tu đạo đoạn, không phải nói về kiến đạo.

Vì sao dẫn kinh này để chứng minh về hiện quán tức khắc?

Tất nhân khổ làm giáo chứng cũng không thành. Trong thứ lớp của kiến cũng nói Tất. Như nói Tất tử Đề-bà-đạt-đa. Nhưng tiếng Tất

này cũng làm rõ về nghĩa có. Có này tức hiển bày, nhận biết khổ có nhân, không phải nhận biết phần vị khổ, tức nhận biết nhân của khổ. Hoặc hành tướng lại trái nhau vì riêng khác. Không phải do hành tướng của khổ, tức có thể nhận biết tập. Hoặc lại trái nhau, nên nhận biết có nhân. Phần vị khổ Thánh đế, không phải tức nhận biết tập.

Ý của kinh này nêu rõ khổ không phải là không có nhân, lý tất nên như thế.

Do kinh này nói, nên biết khổ có nhân. Từng không có kinh khác, Đức Thế Tôn đối với tập nói chữ nhận biết. Do đây làm chứng, nhận biết trong kinh này, không phải nói nhận biết nhân, chỉ nói nhận biết về khổ.

Lại, nếu kiến nói là nhận biết và nhân khổ, tức nói khổ tập hiện quán cùng một thời, ở đây đã không nói cùng nhận biết diệt, đạo, nên thừa nhận hiện quán không phải là tức khắc, lý ấy là thành.

Lại, theo lý không cùng đoạn trừ nghi tức khắc. Nghĩa là không cùng khi thấy khổ có nhân, mà mê làm nơi diệt, đạo sinh nghi, cũng đều đoạn trừ tức khắc.

Vì sao kinh nói đoạn trừ tất cả nghi?

Nay, trong kinh này nói tất cả, là chỉ làm rõ về các nghi, do kiến đạo này đoạn trừ. Nghĩa là Khế kinh này nêu rõ: Duyên khởi hiện có của biên vực trước sau, hữu tình đối với duyên khởi đó, vì ngu tối nơi nhân quả, nên sinh nhiều nghi hoặc. Nghĩa là trong quá khứ, ta đã từng có v.v... nhân nơi Khế kinh này nên nói như thế. Nhận biết Tát nhân khổ, đoạn trừ tất cả nghi.

Hoặc ở đây giả như nói là đoạn tất cả nghi, nhưng vì sao liền có thể chứng biết chỉ đoạn trừ tức khắc?

Do đây, hoặc có thể làm rõ nghĩa gần gũi. Nghĩa là hiển bày khi khổ thì nhận biết khổ có nhân, tức rất gần gũi đoạn trừ tất cả nghi.

Tất cả nghi này, là nghĩa tất nên đoạn. Như nói: Các ông nếu không có giận dữ phát khởi tức là chứng đắc Niết-bàn cứu cánh.

Thế nên kinh này hiển bày về hiện quán đầu tiên, không thể dẫn chứng chỉ là tức khắc, không phải là dần dần. Do kinh này đã giải thích: Nếu đối với khổ không nghi, thì đối với tập, diệt, đạo cũng đạt được không nghi. Giáo do thời gian vội gấp nên nhất định sẽ đoạn, nên không xuất quán, nên nói câu cũng đạt được. Không phải khi kiến khổ, thì tất cả nghi được đoạn. Hoặc dựa nơi phân đến quả, mật ý nói lời này: Vì khi đến quả thì đều không có nghi.

Có người làm tụng này:

*Nếu nơi đạo không nghi
Đối với khổ, tập, diệt
Cũng đều được không nghi
Chung nơi các giáo kia.*

Về lý cũng không đúng. Lại khi kiến khổ đoạn là đã đoạn tập. Do bốn thứ hành tướng như vô thường v.v... tùy một hiện tiền, tức kiến chúng nên đoạn, vì hai vật khổ, tập là không sai biệt. Vì căn cứ theo hành tướng thì trí khổ, tập riêng khác, không phải căn cứ nơi đối tượng duyên có sai biệt. Nên tập do kiến khổ đoạn, có thể đoạn như thế. Tập do kiến tập đoạn đã đoạn thì không như thế, vì lia bốn thứ hành tướng như nhân v.v... Nhận biết rõ về tập đế thì không thể đoạn, vì nêu bày ở nơi tập là thông đạt vĩnh viễn đoạn trừ. Cho đến ở nơi đạo thì thông đạt tu tập. Nếu khác với đây, thì kinh chỉ nên nói: Tập tức nên vĩnh viễn đoạn trừ. Cho đến nói rộng. Kinh này tức chứng thành hiện quán không phải là tức khắc. Tuy nhiên, không phải cần có kiến mới có thể đoạn tập. Chớ cho trong tu đạo duyên nơi diệt, đạo trí thì không thể vĩnh viễn đoạn trừ tập do tu đạo đoạn.

Kinh nói: Khi Thánh tuệ kiến thì đoạn, là nói khi kiến, tức có thể đoạn, không phải pháp do kiến đạo đoạn, như đối tượng chứng tu.

Không phải chủ yếu do pháp tu của kiến đã chứng. Chớ cho trí khổ, tập của phần vị tu đạo khởi, không có đối tượng chứng tu. Đoạn cũng nên như thế, không phải chủ yếu do kiến.

Nói như nhận lấy tức khắc chiếc áo có năm thứ màu sắc, về lý cũng không đúng. Vì ở nơi một sát-na phân minh đã nhận lấy năm, không phải là đối tượng thừa nhận. Khi nhãn thức nhận lấy chung chiếc áo có năm màu sắc, thì không thể phân biệt rõ các màu xanh, vàng v.v... khác nhau, chỉ có thể tạo tác chung, làm rõ về hành tướng chuyển biến. Ý thức theo sau, theo thứ lớp để phân biệt nhận biết rõ. Do hành tướng nhanh chóng sinh tăng thượng mạn. Nghĩa là nơi một thời nhận lấy tức khắc năm sắc. Nhưng tất không có lúc hiện quán khởi, không thể nhận biết phân minh về sự khác nhau của khổ v.v..., chỉ đối với hành tướng chung của bốn đế chuyển biến, như không hiểu rõ duyên chung nơi nhãn thức, tức không nên dẫn dụ về hiện quán tức khắc. Tuy cũng thừa nhận có trí duyên của tướng chung, duyên tức khắc nhiều cảnh của tướng riêng mà khởi, nhưng không thể hiểu rõ tướng riêng của nhiều cảnh. Đối với hiện quán chân thật làm dụ không thành, như mặt trời, thuyền, đèn, cũng không hợp lý, vì một thể có nhiều nghiệp, nên dụ này không thành.

Vì gồm chung xúc âm giữa ngày trừ lạnh, sắc ánh sáng, loại bỏ bóng tối, tự loại của ánh sáng, hơi âm, sau là theo trước sinh, không phải từ một khởi. Đã không có một thể tạo ra bốn sự nghiệp, nên pháp này không thể dụ cho hiện quán tức khắc.

Lại, mặt trời mới xuất hiện, ánh sáng không thể tỏa chiếu khắp, phá trừ lạnh lẽo, bóng tối, nên không phải dụ tức khắc về đèn là không thành dụ. So sánh với dụ này, nên biết là dầu hết, tim lụn, vì không phải là dụng riêng. Thuyền bỏ nơi này, hướng đến nơi kia, cũng không có riêng khác. Chở nặng, đoạn dứt dòng chảy, đều không phải là toàn phần, nên cũng không thể dụ cho hiện quán tức khắc.

Tuy có nhiều khả năng đồng dựa vào một Thể, nhưng không phải hiện quán, có thể cùng với Thể kia đồng. Bốn hành tướng khác là cùng trái nhau, hướng chi Thể của ba dụ này đều không phải là một, làm sao có thể dẫn chứng cho hiện quán tức khắc?

Dẫn chứng đạt được quả, về lý cũng không đúng. Như đoạn trừ Hoặc ở trên thành tựu hợp với quả. Như đoạn dần tất cả phiền não của cõi trên, thành quả A-la-hán, là không có lỗi lầm.

Như thế, nên biết đoạn trừ dần tất cả Hoặc do kiến đạo đoạn, thành quả Dự lưu. Lại như quả vị hữu học là đồng, nhưng có sai biệt. Như các quả vị hữu học như Dự lưu v.v... tuy đồng, nhưng ở trong đó không phải không có sai biệt. Như thế, loại thứ tám cũng nên như vậy.

Lại, trong tu đạo cũng nên nêu hỏi đặt vấn nạn. Khi đoạn trừ Hoặc nơi phẩm hạ hạ do kiến đạo đoạn, nếu tức đạt được Nhất lai thì đoạn tức khắc sáu phẩm.

Nếu thừa nhận như thế, thì tu đạo đoạn không thành. Nếu chưa đạt được Nhất lai thì về sau cũng không nên được, vì không có nhân riêng khác, nên phần vị còn lại cũng như thế.

Vì thế những điều do thuyết kia đã nói là không thể dùng chứng. Nói ở nơi khổ đế là thông đạt v.v..., thì không trái với tông của tôi, vì có nghĩa riêng, tức từ nơi khổ đến đạo là nói thông đạt, để làm rõ bốn phần vị căn thiện trước của kiến đạo, vui thích quán riêng nơi bốn Thánh đế. Từ đây liền có thể nhập vị kiến đạo. Như thứ lớp của kiến đạo kia, ở trong bốn đế, chính thức có thể nhận biết khắp, cho đến tu tập.

Ý này là nêu rõ về hiện quán dần dần.

Điều đã nói như thế, há trái với tông của tôi. Nhưng nói thông đạt, chính là hiển bày về kiến đạo. Đối với dấu vết của bốn đế, ưa muốn thấy rõ, tất nên trước hết khởi tâm cầu thông đạt, nên trong phần vị này, nói là thông đạt. Hoặc vì thông đạt tức là kiến đạo. Vì

đạt đế lý nên kiến đạo sinh. Nhưng sợ chỉ mới kiến đế, tức cho là sự thành, nên làm rõ khi kiến đế, tức có riêng đối tượng tạo tác, nên tiếp theo lại nói câu nhận biết khắp v.v... Hoặc kinh này nên nói: Đối với các đế như khổ v.v..., do thông đạt, nhận biết khắp, cho đến tu tập, là hiển bày sự việc được tạo tác, do tuệ nên thành.

Nếu không thừa nhận như vậy thì không nên nói lại. Và nghĩa thông đạt, nhận biết khắp là không riêng khác. Cho nên, giáo đã dẫn ở đây, chỉ như văn của kinh kia, đủ có thể chứng thành nghĩa hiện quán dần.

Vì nói ở nơi khổ là thông đạt nhận biết khắp, cho đến ở nơi đạo là thông đạt tu tập, tức hiển bày phân minh về nghĩa nói hiện quán dần. Nếu khác với đây, thì không nên nói riêng.

Đã nơi mỗi mỗi thứ nói riêng, là nói thông đạt, nên tướng nơi cảnh của bốn Thánh đế đều riêng, nên chỉ trong một sát-na, Thể của một tuệ, không cùng quyết định rõ về bốn tướng riêng. Như khi xét kỹ nhận biết rõ tướng riêng của đế, mới có thể đoạn trừ, hoặc khiến mê lầm nơi tướng riêng. Nên chứng biết hiện quán không phải là tức khắc mà tất là dần dần.

Nay chính thức xem rõ Khế kinh đã dẫn trên kia, đã hiển bày là do sức của bốn kiến thành bốn hiện quán sự, không phải là nêu rõ do một kiến, bốn hiện quán sự thành. Do vậy, không nên dẫn lại để chứng minh cho hiện quán tức khắc.

Đã biện về hiện quán đủ mười sáu tâm. Mười sáu tâm này là dựa vào địa nào? *Tụng nêu:*

*Đều cùng thể đệ nhất
Đồng dựa nơi một địa.*

Luận nói: Tùy theo thể đệ nhất đã dựa nơi các địa, nên biết tức mười sáu tâm này đã nương dựa. Thể đệ nhất kia đã dựa vào sáu địa, như trước đã nêu. Nghĩa là: bốn tĩnh lự, vị chí và trung gian.

Do đâu tất có nhãn trí như thế? Trước sau theo thứ lớp cùng xen tạp mà khởi? *Tụng nêu:*

*Nhãn trí như thứ lớp
Đạo vô gián, giải thoát.*

Luận nói: Trong mười sáu tâm, bốn pháp loại nhãn gọi là đạo vô gián. Bốn pháp loại trí gọi là đạo giải thoát.

Về danh như trước đã nói. Có thể nhãn ưng thuận từ trước đến nay chưa thấy khổ của cõi dục. Tuệ vô lậu của niệm đầu tiên gọi là khổ pháp nhãn. Do trong Khế kinh Đức Thế Tôn tự thuyết. Nếu đối với pháp này, dùng tuệ thấp kém, hoặc tuệ tăng thượng quán xét kỹ, nhãn thuận hợp gọi là tùy tín hành, tùy pháp hành. Nên biết nhãn này tức đạo vô gián.

Xứ nào thuyết giảng danh xưng đạo vô gián này?

Kinh nói một pháp khó có thể thông đạt, gọi là tâm vô gián đẳng trì.

Lại Đức Thế Tôn nói: Có khổ pháp trí, có khổ loại trí, cho đến nói rộng. Không phải hai trí này đồng duyên nơi cảnh như khổ v.v... của ba cõi để khởi, như trước đã biện.

Nên đối với khổ pháp nhãn đã thấy rõ trong khổ của cõi dục, kiến giải quyết đoán sinh, gọi là khổ pháp trí. Nhãn trước có khả năng đoạn trừ mười phiền não đố. Trí sau có khả năng cùng với lý hệ kia đố cùng sinh.

Kinh nói: Trí sinh tùy ở nhãn trước. Nên biết trí sau gọi là đạo giải thoát. Từ nhãn vô gián này nơi cõi sắc, vô sắc, chưa từng thấy khổ, đến sát-na thứ ba, tuệ vô lậu sinh, gọi là khổ loại nhãn, là chủng loại nhãn của kiến khổ nơi cõi dục. Tiếp theo ở nơi khổ loại nhãn quán trong khổ của cõi trên, kiến giải quyết đoán sinh, gọi là khổ loại trí.

Nhẫn, trí, như thứ lớp đạt được đã đoạn trừ phiền não, gọi là đạo vô gián, ly hệ đắc, đều cùng gọi là đạo giải thoát. Căn cứ ở trước nên nêu bày: Đối với ba đế còn lại, căn cứ theo khổ, nên nhận biết.

Vì thế tám nhẫn trước gọi là đạo vô gián. Tám trí sau gọi là đạo giải thoát.

Lại do đâu nói đối trị đoạn gọi là đạo vô gián? Nói ly hệ đắc đều cùng thời khởi trí gọi là đạo giải thoát?

Kinh chủ giải thích nói: Căn cứ nơi đoạn trừ Hoặc đã đạt được, vì không thể ngăn cách, nên gọi là đạo vô gián. Đã đắc thoát khỏi Hoặc cùng với ly hệ đắc, vì cùng thời khởi, nên gọi là đạo giải thoát.

Nếu như vậy thì đạo giải thoát cũng nên gọi là vô gián. Vì căn cứ cùng với ly hệ đắc đều cùng cũng không thể ngăn cách. Nên tạo ra giải thích này: Vì không gián cách, nên gọi là vô gián. Vô gián tức đạo, gọi là đạo vô gián. Là không có đạo đồng loại có thể làm gián cách, khiến ở nơi đạo giải thoát không làm nghĩa của duyên. Các đạo vô gián chỉ là một sát-na. Các đạo giải thoát, hoặc cùng nối tiếp, nên đối với các phiền não đã tự đối trị đạt được, đã được giải thoát. Cùng với đoạn, đắc kia cùng thời khởi đạo, gọi là đạo giải thoát.

Nói tự đối trị là nhằm làm rõ về nghĩa nào?

Các đạo vô gián của khổ loại nhẫn v.v..., cũng cùng với ly hệ đắc của tha đối trị đều cùng sinh. Chớ cho đạo vô gián kia cũng gọi là đạo giải thoát. Nếu sau khổ pháp nhẫn tức có khổ loại nhẫn, cùng với quả của nhẫn trước đoạn đắc đều cùng sinh. Phần vị khác cũng như thế. Điều này có lỗi gì?

Nếu như vậy thì phần vị này duyên nơi khổ v.v... của cõi dục. Trí đã đoạn nghi nên không được sinh. Thừa nhận trí này không sinh lại có lỗi gì?

Tức ở phần vị tu sau, ta đã nhận biết khổ v.v..., các trí quyết định tức nên không được sinh. Ở trong cảnh như khổ v.v..., vì trí trước chưa sinh, nên nếu ở phần vị trước chưa có trí sinh, sau nói đã nhận biết, liền thành vô nghĩa. Nếu ở vị kiến đạo chỉ là nhãn có khả năng đoạn trừ Hoặc, tức nên cùng với tụ chín kiết của Bản luận là trái nhau. Do trong Bản luận nói bốn pháp loại trí và do tu đạo đoạn là tụ chín kiết. Ở đây là không trái nhau, vì dựa vào các nhãn, là quyền thuộc của trí để mật ý nói.

Mười sáu tâm này đều là lý kiến đế, tất cả đều nói là thuộc về kiến đạo chăng? *Tụng nêu:*

*Mười lăm trước: kiến đạo
Vị kiến chưa từng kiến.*

Luận nói: Kiến chưa từng kiến lý của bốn Thánh đế, gọi là kiến đạo. Nên ở trong mười sáu tâm hiện quán, mười lăm tâm trước là thuộc về kiến đạo. Vị đạo loại nhãn ở trong các đế đã kiến viên mãn, nên đến lúc đạo loại trí thứ mười sáu, tuy cũng có một tâm trước chưa nhận biết đế lý, nhưng không có một đế nào trước đây chưa kiến, vì tất cả nhãn đều là tánh của kiến. Do vậy, bấy giờ không gọi là kiến đạo.

Há không phải cũng là kiến đế chưa từng kiến. Nghĩa là đạo loại trí, kiến đạo loại nhãn, tương ưng, cùng có một niệm đạo. Các hữu tình chỉ kiến chưa từng kiến, gọi là kiến đạo. Lúc ấy, kiến chung từng kiến chưa từng, nên không có lỗi này.

Hoặc ở đây căn cứ nơi đế, không căn cứ theo sát-na, không phải bấy giờ quán chưa từng kiến đế. Không phải đối với một đế, chưa kiến một sát-na trong nhiều sát-na, có thể gọi là chưa kiến đế. Như cắt cỏ nơi thửa ruộng lúa chỉ còn sót một vài cây, không thể gọi thửa ruộng lúa này chưa cắt cỏ. Nên kiến chưa kiến, gọi là kiến đạo. Là nghĩa của tướng kiến đạo khéo thành lập, nên tông của tôi nêu rõ:

Phẩm đạo loại trí nơi biên sau của hiện quán là thuộc về tu đạo, vì gồm tu hành tướng của trí nơi cảnh khác. Nghĩa là phần vị kiến đạo chỉ tu cảnh trí và hành tướng của tự đồng loại ở vị lai. Phần vị đạo loại trí như tu đạo khác là tu chung cảnh trí và hành tướng của đồng loại, khác loại ở vị lai, nên thuộc về tu đạo.

Nếu cho kiến đạo có vô số loại, như hoặc có khi chỉ tu vô lậu, có khi tu chung hữu lậu, vô lậu. Như thế nên thừa nhận có khi chỉ tu cảnh trí và hành tướng của tự đồng loại. Có khi tu chung cảnh trí cùng hành tướng của đồng loại, khác loại, thì so sánh này là không hợp lý. Vì chỉ tu vô số loại của đồng cảnh. Nếu thừa nhận tức có lỗi thái quá. Nghĩa là ở nơi kiến đạo, cực thành sát-na, chỉ căn cứ theo chủ thể tu cùng với cảnh trí và hành tướng của tự đồng, gọi là vô số loại. Nhưng đạo loại trí là đối tượng tu ở vị lai. Như phần vị tu đạo còn lại là cực thành, quyết định không thể dùng pháp trong kiến đạo có vô số loại khác tu vị lai, nên so sánh cũng lại có tu vô số loại khác.

Nếu thừa nhận so sánh như thế tức nên tận trí v.v... cũng thuộc về kiến đạo. Vì sao? Vì kiến đạo đã lập vô số loại nhân không có sai biệt. Nghĩa là cũng có thể so sánh như trong kiến đạo, khổ pháp trí v.v... cũng là kiến, cũng là trí, còn nhãn chỉ là kiến, gọi là vô số loại.

Như thế nên thừa nhận trong quả vị vô học, thì chánh kiến vô học cũng là kiến, cũng là trí, còn tận trí, vô sinh trí thì chỉ là trí, không phải là kiến. Vì có vô số thứ, nên cũng thuộc về kiến đạo.

Đã không thừa nhận như thế, thì không nên thừa nhận do tu vô số loại của đồng cảnh, nên cũng tu vô số hành tướng của trí nơi đồng cảnh, khác cảnh. Cho nên trước đã nói phẩm đạo loại trí, vì gồm tu hành tướng của trí nơi cảnh khác, là thuộc về tu đạo, về lý là không nghiêng động.

Lại, kiến đạo nên dựa vào thân của cõi sắc, vô sắc. Nghĩa là người trước đã lìa dục, nhập chánh tánh ly sinh, khi đạo loại trí chứng quả Bất hoàn, người ấy mạng chung xong, sinh nơi cõi sắc, vô sắc, cho đến chưa được quả A-la-hán, thành tựu đạo loại trí, là thuộc về tu đạo. Nếu thừa nhận người sinh tại cõi sắc, vô sắc, thành tựu kiến đạo thì sự việc này có lỗi gì?

Có lỗi tức nên sinh nơi cõi kia nhập chánh tánh ly sinh. Vì ở phần vị kiến đạo, mỗi mỗi sát-na đều là đã nhập tánh ly sinh.

Nếu cho người sinh nơi cõi sắc, vô sắc kia tuy thành mà không hiện hành, thì đây chỉ có lời nói, không có chứng của hành.

Nếu cho sinh nơi cõi kia vì hành vô dụng nên tuy thành nhưng không hành. Như người đã đạt được đạo thắng tấn, tức quả hành là vô dụng, nên sinh nơi cõi kia, là Thánh đã từ bỏ Thánh đạo, vì nếu khi đạt được đạo tăng thượng, đối với đạo thấp kém, có thể sinh từ bỏ. Đã chưa đạt được Thánh đạo tăng thượng, sinh nơi cõi kia lại khởi, thì sự việc này có lỗi gì? Lại, vào thời bấy giờ, hiện quán đã mãn, kiến đạo hiện tiền, nên thành vô dụng. Nghĩa là khởi kiến đạo là thành hiện quán. Hiện quán của phần vị đạo loại trí đã thành, kiến đạo hiện tiền đều không có công dụng vượt hơn, trí này hiện khởi, nên không phải thuộc về kiến đạo.

Đã là thuộc về tu đạo, chưa được đạo quả hơn hẳn, sinh nơi hai cõi trên, tức nên cùng hiện hành. Lại, phẩm đạo loại trí vì thuộc về dĩ tri căn. Nghĩa là đạo thuộc phần vị tu cực thành khác thuộc về dĩ tri căn. đạo loại trí này đã thừa nhận gồm thân ở trong dĩ tri căn.

Chớ cho có lỗi một Thánh thành tựu hai căn, vì không phải là cực thành. Kiến đạo thừa nhận là dĩ tri căn. Thế nên Thánh đạo nếu thuộc về một căn, cũng nên thừa nhận là một đạo đã gồm thân. Đạo loại trí là thuộc về tu đạo.

Lại, Thánh giả thành tựu đạo kia được danh xưng sai biệt. Nghĩa là thành Bồ-đặc-già-la tu đạo, gọi là tín thắng giải, hoặc gọi là kiến chí. Bồ-đặc-già-la thành tựu đạo loại trí cũng được danh xưng này, nên không phải kiến đạo, tất không có cực thành.

Người thành tựu kiến đạo được hai danh xưng là tín thắng giải, kiến chí. Vì thế một tên gọi đã chỉ rõ về Thánh đạo, nên biết đều là một đạo đã gồm thấu. Tức đạo loại trí là thuộc về tu đạo.

Lại, vì ngăn chặn tu tha tâm trí trong kiến đạo. Nghĩa là đạo loại trí như số còn lại đã cực thành, các đạo giải thoát là thuộc về tu đạo, cũng có khả năng tu tha tâm trí. Nhưng Bản luận đã nói trong phần vị kiến đạo, quyết định không thể tu tha tâm trí. Nên đạo loại trí như tu đạo còn lại, là thuộc về tu đạo, vì tu trí kia. Lại, vì thành tựu có luyện căn v.v... trong phần vị này. Nói vân vân (đẳng) là làm rõ chấp nhận cùng nối tiếp khởi, vì mạng chung, thọ sinh, xả đạo v.v... trước kia, nên đạo loại trí là thuộc về tu đạo, không phải thuộc về kiến đạo, lý đó cực thành.

Hoặc có người muốn khiến đạo loại trí là thuộc về kiến đạo, vì là tâm sau cùng của hiện quán một đế. Như duyên nơi ba tâm sau của hiện quán đế. Nghĩa là ở nơi bốn Thánh đế trong hiện quán, mỗi mỗi Thánh đế đều có bốn tâm sát-na, ba tâm sau cùng tức thuộc về kiến đạo, nên đạo loại trí nhất định là kiến đạo.

Luận giải này là cũng phi lý, vì khi đạo loại trí hiển xuất hiện thì kiến đạo đã mãn. Nghĩa là khi có đạo loại trí thứ mười sáu, thì không có lý của một đế nào chưa kiến nay kiến. Như nơi niệm sau nên không phải thuộc về kiến đạo. Bấy trí như khổ v.v... nơi trung gian của kiến đạo, có đế lý còn lại phải nên kiến. Do A-thế-da (ý lạc) chưa dứt câu kiến nên không thể phán quyết là không phải thuộc về kiến đạo.

Đạo loại trí hiển tuy có một đế chưa nhận biết, sẽ nhận biết, nhưng đối với các đế kiến đã viên mãn, vì là phần sau cùng của kiến đạo, nên được mang tên là đã mãn.

Do bảy trí như khổ v.v... của phần trung gian này, ở nơi trung gian kiến chuyên, nên là thuộc về kiến đạo, không phải đạo loại trí, có thể cùng với đạo loại trí kia vì đồng vượt tướng kiến, nên là thuộc về tu đạo. Hoặc như số còn lại riêng khác, nên có khác. Nghĩa là như ba tâm sau của hiện quán đế, có khả năng tu thế tục trí ở vị lai, không phải duyên nơi tâm sau của hiện quán đạo đế.

Như thế cũng nên thừa nhận ba trí kia là thuộc về kiến đạo, không phải là đạo loại trí. Lại, đạo loại trí là quả Sa-môn, kiến khởi biên sau, cách sinh thành tự. Các pháp đã tu ở vị lai, không phải là pháp nhất định không sinh. Ba loại trí khác thì không như thế, nên chỉ ba trí đó là thuộc về kiến đạo. Vì thế thuyết kia đã nói: Như duyên nơi ba tâm sau của hiện quán đế, tâm này cũng là tâm sau, tức nên thuộc về kiến đạo. Điều này nhất định là phi lý.

Nếu như vậy nên nói đạo loại trí này không phải là thường hành tập, nên là thuộc về kiến đạo. Nghĩa là người độn căn lúc khởi tu đạo, chủ yếu do thường hành tập, do Thánh đạo kia thường hành tập đầy khởi, nên được mang tên tu đạo. Đạo loại trí này, nếu như là người độn căn, cũng có thể khởi tức khắc, không do thường hành tập. Cũng như sát-na của kiến đạo nơi phần vị trước, nên như trước là thuộc về kiến đạo.

Điều này cũng phi lý, vì người độn căn khi khởi tận trí thì cũng chỉ là tức khắc, cùng với định kim cang dụ là một gia hạnh khởi.

Hoặc thuyết kia nên nêu bày về tận trí như thế nào?

Do thường tập sinh, không phải là đạo loại trí, như đồng loại của tận trí kia, thường thường hiện ở trước, nên thừa nhận thuộc về tu đạo. Đạo loại trí này so sánh cũng nên như thế, tức không nên phán quyết là thuộc về kiến đạo.

Có Sư khác cho: Đạo loại trí này tất không thoái chuyên, nên là thuộc về kiến đạo. Nghĩa là người độn căn, đối với đạo loại trí cũng

tất không thoái chuyển, có thoái chuyển tu đạo, nên nhất định phải thừa nhận là thuộc về kiến đạo.

Điều này cũng không đúng. Do đối tượng đoạn của nhãn, tất không có khởi lại, nên người này không thoái chuyển. Nghĩa là đạo loại trí nếu như thừa nhận thoái chuyển, tất do kiến đạo đoạn trừ phiền não hiện tiền. Nếu như các người độn căn do kiến đạo đoạn đã đoạn, tất không có khởi lại, nên nhãn này không thoái chuyển.

Lại, không thoái chuyển trụ trong đạo vô gián. Nếu thoái chuyển đạo loại trí, tất thoái chuyển đạo loại nhãn. Nhưng nhãn của hiện quán đã thừa nhận tất không thoái chuyển, nên đạo loại trí nhất định không có lý thoái chuyển.

Lại, đạo loại trí do có thể nhận giữ các phiền não do kiến đạo đoạn đã đoạn, nên tuy là người độn căn, cũng không có thoái chuyển.

Nếu cho do đây nên thuộc về kiến đạo, thì vấn nạn này là không đúng. Vì quả Nhất lai v.v... cũng nên đồng thuộc về kiến đạo này. Nghĩa là quả Nhất lai kia, thời gian sau xả bỏ quả Dự lưu, đến trong đạo giải thoát như Nhất lai v.v..., cũng có thể nhận giữ pháp do kiến đạo đoạn đã đoạn, tức Nhất lai kia cũng nên là thuộc về kiến đạo.

Nếu cho phần vị sau cũng có thể nhận giữ pháp do tu đạo đoạn đã đoạn, thì không có lỗi này, về lý cũng không đúng, vì nên có hai tánh. Hoặc không nên nói do có thể nhận giữ pháp do kiến đạo đoạn đã đoạn, nên thuộc về kiến đạo, vì nhân riêng của kia đây không thể đạt được. Nghĩa là có lý nào các quả vị như Nhất lai v.v... đều cùng có thể nhận giữ hai pháp đoạn đã đoạn, chỉ gọi là tu đạo, không phải thuộc về kiến đạo.

Thế nên không thể căn cứ theo khả năng nhận giữ sự việc đoạn trừ phiền não đã đoạn, nên lập kiến đạo, tu đạo. Hoặc vì kiến pháp tánh có vô số thứ, nên không phải do không thoái chuyển, liền cho là thuộc về kiến đạo. Nghĩa là nhận thấy các Thánh có

thoái đọa, nhưng không phải tất cả Thánh giả đều có thể thoái chuyển. Nhận thấy các kẻ độn căn có thoái đọa, nhưng không phải tất cả kẻ độn căn đều thoái chuyển. Nhận thấy tánh của pháp thoái có thoái đọa, nhưng không phải tất cả pháp thoái đều thoái chuyển. Tuy có từ nơi quả thoái chuyển đọa quả thù thắng, nhưng không phải tất cả đều có lý thoái chuyển. Nghĩa là thoái chuyển dần dần, không phải là siêu vượt, không trải qua đời thoái chuyển, không phải trải qua người sinh. Như thuyết kia chấp nhận thoái chuyển, có người không thoái chuyển. Pháp thoái này cũng nên như thế, vì sao lại cố chấp riêng? Nghĩa là tuy thừa nhận có từ tu đọa thoái chuyển, nhưng không phải là tất cả, trừ sát-na đầu tiên, phần tu còn lại khi thoái chuyển, không hẳn là kiến thoái chuyển. Nên chấp nhận có thoái chuyển nơi tu ban đầu. Nếu thoái chuyển cũng tất thoái chuyển kiến, nên không có lý thoái chuyển, vì tất định không có thoái chuyển kiến đọa, nên không phải là không thoái chuyển, nên thuộc về kiến đọa.

Có Sư khác nêu: Đây là do gia hạnh của kiến đọa thành, nên là thuộc về kiến đọa. Nghĩa là đọa loại trí tức do gia hạnh của kiến đọa tạo thành, như kiến đọa khác, không nên nói là thuộc về tu đọa.

Thuyết này cũng phi lý. Vì nếu tâm trông mong không xuất hiện thì tâm thứ mười bảy v.v... cũng nên đồng.

Nếu cho vì không nhất định, thì lý cũng không đúng. Tuy không nhất định có là thuộc về tu đọa. Nghĩa là có gia hạnh của kiến đọa đã sinh, không phải thuộc về kiến đọa. Do gia hạnh của kiến đọa này thành, nên không phải là nhân quyết định. Lại nên nhân này có lỗi thái quá. Nghĩa là thể đệ nhất đã cùng với kiến đọa là một gia hạnh sinh, tức nên thuộc về kiến đọa. Lại, các đọa giải thoát cùng với đọa vô gián là một gia hạnh sinh, tức nên thuộc về vô gián.

Do vậy, thuyết kia đã lập không phải là nhân chứng nhất định.

Có Sư khác nói: Có riêng Chí giáo làm rõ đạo loại trí là thuộc về kiến đạo. Như Bản luận nói có tụ chín kiết. Nếu đạo loại trí là thuộc về tu đạo, thì kiết đã được đoạn kia nên gọi là do tu đạo đoạn, không nên lại lập tụ kiết do tu đạo đoạn. Hoặc nên tụ kiết do kiến đạo đoạn chỉ bảy, nhưng kiết thứ tám, về lý tất nên là đạo loại trí đoạn. Vì đạo giải thoát cùng với đạo vô gián là đồng đối tượng tạo tác. Như nói chín căn đạt được quả Dự lưu.

Giải thích này cũng là phi lý, vì ý của giáo là riêng khác. Do trong Bản luận đã nói kiến đạo đoạn kiến, là các nhãn đoạn, không phải là trí đoạn. Lại dùng chánh lý để chứng minh về đạo loại trí, là đang đoạn trừ kiết, không phải do kiến đạo đoạn. Vì trong Thánh giáo đã nói về hai tụ kiết: (1) Do kiến đạo đoạn. (2) Do tu đạo đoạn.

Nhưng tuệ vô lậu có ba loại riêng: (1) Chi là kiến. (2) Chỉ là trí. (3) Chung cho hai thứ.

Trong ba loại này thì chỉ là trí, tức không thể đoạn trừ kiết. Chi là kiến thì đoạn trừ kiết, gọi là kiến đạo đoạn. Chung cho hai thứ đoạn, gọi là tu đạo đoạn.

Không như vậy thì lập danh, tức nên không có nghĩa. Vì thể của đạo loại trí đã gồm chung trí, kiến, nên đối tượng đoạn kia không phải thuộc về kiến đạo đoạn. Tuy nhiên, không phải tụ chín kiết đã lập chỉ có danh hoàn toàn, không có nghĩa.

Vì hiển bày đạo vô gián là thuộc về trợ bạn của đạo giải thoát, nên làm rõ vô gián này, lại dùng gì để chứng thành?

Trong Bản luận đã nói tám mươi, chín hữu vi nơi quả Sa-môn. Do đạo vô gián là Sa-môn, nên sức mạnh của đạo vô gián này dẫn sinh đạo giải thoát. Nếu đạo vô gián không đoạn trừ kiết đắc, thì đạo giải thoát không cùng được sinh. Như quan có dẹp trừ các xứ giặc oán, thì vua mới được tự tại an trụ trong đó. Hoặc do trí nên nhãn có

sai biệt. Vì thế ở nơi nhãn đoạn trừ, luận giả nói tên trí. Hoặc lại đầu nhọc công dùng phương tiện để giải thích chung.

Văn này chính tức nên nói là pháp loại trí nhãn đoạn, nhưng không nói là đã lược bỏ phần trung gian để nói. Đã nói chín căn được nghĩa Dự lưu, như nơi phân biệt về căn, xử đã xét chọn đủ, không thể do đây để chứng minh cho đạo loại trí này, như đạo loại nhãn là thuộc về kiến đạo, nên phần vị kiến đạo chỉ có mười lăm tâm.

HẾT - QUYỂN 63

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 64

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 8

Đã biện về hai đạo kiến, tu sinh khởi có khác nhau. Sẽ dựa nơi phần vị có sai biệt của đạo này, để kiến lập các Bồ-đặc-già-la Thánh. Lại, dựa vào phần vị mười lăm tâm của kiến đạo để kiến lập chúng Thánh có sai biệt. *Tụng nêu:*

*Gọi tùy tín, pháp hành
Do căn độn, lợi khác
Tu đủ hoặc đoạn một
Đến năm hướng, quả đầu
Đoạn tiếp ba, hướng hai
Lìa tám địa, hướng ba.*

Luận nói: Trong phần vị kiến đạo Thánh giả có hai: (1) Tùy tín hành. (2) Tùy pháp hành

Do căn độn, lợi nên lập riêng hai tên gọi. Các người độn căn gọi là tùy tín hành. Do sức tin kính trước đã tu tập gia hạnh. Các người lợi căn gọi là tùy pháp hành. Do trước đã ưa thích quán sát tu tập gia hạnh. Chủng tánh của các loại hữu tình có sai biệt, theo pháp như thế, từ trước đến nay đã an trụ như vậy. Nghĩa là loại hữu tình, nếu từ trước đến nay, phạm đối tượng thì là tất cả sự nghiệp, đều không ưa thích suy xét kỹ, có thể thí cho hay là không thể thí cho,

chỉ chuyên tin kính người khác, tùy theo người khác giảng nói mà chuyển. Người ấy về sau, khi tu đắc đạo vô lậu, ở trong phần vị kiến, gọi là tùy tín hành. Do tin tùy theo hành, nên gọi là tùy tín hành. Tức trước tùy tin ở người khác mà hành nơi nghĩa. Người kia có tùy thuận tín hành, nên gọi là người tùy tín hành. Hoặc do quen tập tùy tín hành này, vì thành tánh kia, nên gọi là người tùy tín hành. Người kia tín là hàng đầu, tuệ là tùy chuyển.

Người tùy pháp hành thì trái với đây, nên giải thích. Nghĩa là loại hữu tình, nếu từ trước đến nay, phạm đối tượng thí là tất cả sự nghiệp, ưa thích quán sát kỹ có thể thí cho hay không thể, không phải do tin nơi người khác mà tùy thuận giáo lý chuyển. Người ấy về sau khi tu đạt được đạo vô lậu, ở trong phần vị kiến đạo gọi là tùy pháp hành. Do pháp tùy thuận hành, nên gọi là tùy pháp hành. Trước tùy thuận giáo pháp, hành trì nơi nghĩa. Người kia có tùy thuận pháp hành, gọi là người tùy pháp hành. Hoặc do tập quen tùy pháp hành này, do thành tánh kia, nên gọi là người tùy pháp hành.

Người kia vì tuệ là hàng đầu, tín là tùy chuyển. Tức hai hành giả, do đối với Hoặc do tu đạo đoạn trừ, đoạn trừ đủ có khác, nên lập làm ba hướng. Nghĩa là hai Thánh kia, nếu từ trước đến nay, chưa dùng đạo thể tục, đoạn trừ Hoặc do tu đạo đoạn, gọi là Cụ phược (Trói buộc đủ). Hoặc trước đã đoạn một phẩm thuộc cõi dục, cho đến năm phẩm. Đến trong phần vị này, gọi là hướng của quả thứ nhất, vì hướng đến quả thứ nhất. Nói quả thứ nhất nghĩa là quả Dự lưu. Đây ở trong tất cả quả Sa-môn tất là đầu tiên đạt được. Nếu trước đã đoạn sáu phẩm, hoặc bảy, tám phẩm thuộc cõi dục, đến trong phần vị này, gọi là hướng của quả thứ hai, vì hướng đến quả thứ hai. Quả thứ hai nghĩa là quả Nhất lai, vì đạt được khắp trong quả thì quả này là thứ hai.

Nếu trước đã lia bỏ chín phẩm thuộc cõi dục, hoặc trước đã đoạn một phẩm của định thứ nhất, cho đến lia đủ vô sở hữu xứ. Đến

trong phần vị này, gọi là hướng của quả thứ ba, vì hướng đến quả thứ ba. Quả thứ ba nghĩa là quả Bất hoàn, về số căn cứ theo trước đã giải thích.

Như thế, người tùy tín hành, tùy pháp hành, do trước đã bị trói buộc đủ, đoạn trừ Hoặc có khác, về số riêng đều thành bảy mươi ba thứ. Nghĩa là ở cõi dục trói buộc đủ là đầu tiên, đến đoạn chín phẩm tính là thứ mười.

Như thế cho đến vô sở hữu xứ, mỗi địa đều có chín, thành bảy mươi ba. Các trói buộc đủ sau, tức trước lia chín, nên bảy địa sau, không có trói buộc đủ riêng. Tiếp theo khi dựa vào đạo loại trí của tu đạo, kiến lập chúng Thánh có sai biệt. *Tụng nêu:*

*Đến tâm thứ mười sáu
Tùy ba hướng, trụ quả
Gọi tín giải, kiến chí
Cũng do độn, lợi khác.*

Luận nói: Tức trước là người tùy tín hành, tùy pháp hành, đến tâm đạo loại trí thứ mười sáu, gọi là trụ nơi quả, không còn gọi là hướng. Tùy theo ba hướng trước, nay trụ nơi ba quả. Nghĩa là hướng Dự lưu trước nay trụ nơi quả Dự lưu. Hướng Nhất lai trước nay trụ nơi quả Nhất lai. Hướng Bất hoàn trước nay trụ nơi quả Bất hoàn.

Quả A-la-hán tất không có đầu tiên đạt được, vì phàm phu không cùng lia Hữu đánh, vì kiến đạo không cùng đoạn trừ Hoặc do tu đạo đoạn.

Đến trụ nơi quả vị, xả được hai tên. Nghĩa là không còn gọi là tùy tín hành, tùy pháp hành, chuyển được hai tên là tín giải, kiến chí. Đây cũng do căn độn lợi có sai biệt. Các người độn căn, trước gọi là tùy tín hành, nay gọi là tín giải, do sức tăng thượng của tín, thắng giải hiển bày. Các người lợi căn, trước gọi là tùy pháp hành, nay gọi là kiến chí, do sức tăng thượng của tuệ, chánh kiến hiện rõ.

Do đâu khi trước đoạn trừ Hoặc nơi cõi dục do tu đạo đoạn, từ một đến năm phẩm, hoặc bảy, tám phẩm, một phẩm của định thứ nhất, nói rộng cho đến Hoặc của phẩm thứ chín nơi vô sở hữu xứ, đến tâm của đạo loại trí thứ mười sáu, chỉ gọi là quả Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, không phải là hướng Nhất lai, Bất hoàn, A-la-hán? *Tụng nêu:*

*Trong các quả vị đắc
Chưa đạt đạo quả thắng
Nên chưa khởi đạo thắng
Gọi trụ quả không hướng.*

Luận nói: Dựa vào Thánh đạo đã đạt được để kiến lập tám Thánh, như trước đã nêu. Nên khi đắc quả, đối với đạo quả hơn hẳn, tất định chưa được, vì đắc quả thì tâm ở nơi đạo quả vượt hơn. Hoặc của đối tượng đối trị, vì không phải là đối trị, nên không phải khi đối trị kia hiện ở trước, được đạo đối trị kia, như trước đã nói.

Lại, không phải khi đắc quả tức có đạo quả hơn hẳn. Phiền não của đối tượng đoạn, ly hệ đắc sinh, vì đạo loại hẳn không thể đoạn đắc hệ thuộc kia.

Nếu sức của đạo có khả năng đoạn trừ đắc hệ thuộc kia, thì đạo này sẽ dẫn ly hệ đắc kia sinh, tức nên nói là đạo này có thể chứng diệt kia. Vì khi được quả trước, chưa được đạo quả hơn hẳn nên người trụ nơi quả, cho đến khi chưa khởi đạo quả vượt hơn, tuy trước đã đoạn trừ Hoặc do tu đạo đoạn là một phẩm v.v... của cõi dục, chỉ gọi là trụ nơi quả, không gọi là hướng sau. Về sau, ở vào thời nào được đoạn trừ Hoặc do tu đạo đoạn trước cùng ly hệ đắc vô lậu? Ở vào thời đạo quả hơn hẳn hiện tiền mà đắc, vì các Hoặc do tu đạo kia đoạn đã được đoạn trước. Nhập phần vị chánh tánh ly sinh, được quả trước rồi, thì nơi đời này quyết định khởi đạo quả thù thắng chăng? Lý tất nên như thế. Do Bản luận nêu rõ: Thánh sinh tĩnh lự thứ tư trở lên, thì lạc căn vô lậu nhất định thành tựu. Nếu không như vậy, thì các hành giả trước đã lìa nhiệm của ba tĩnh lự, về sau dựa vào địa dưới, được

nhập chánh tánh ly sinh, hành giả kia đắc quả xong, nếu sinh nơi tĩnh lự thứ tư trở lên, vì sao có thể nói là nhất định thành tựu lạc căn?

Về lý là không nên nói chỉ có loại như thế. Đời này tất định khởi đạo quả thù thắng, không phải Hoặc còn lại của các địa dưới trước đã đoạn, vì nhân duyên quyết định không thể đạt được. Chưống kia đã đoạn, tất vui thích đạo kia, nên khi chưống đã đoạn, thì đạo dễ hiện tiền.

Như thế đã dựa vào trước để lia đủ, lia gấp bội, và hoàn toàn lia dục, nhập kiến đế, phân vị mười sáu tâm, lập chúng Thánh riêng khác. Nên căn cứ theo Hoặc do tu đạo đoạn để biện về thứ lớp sinh phần vị đạo có thể đối trị có sai biệt. *Tụng nêu:*

*Địa địa lỗi đức chín
Hạ, trung, thượng đều ba.*

Luận nói: Lỗi, nghĩa là lỗi lầm, tức chưống của đối tượng đối trị. Đức, nghĩa là công đức, tức đạo của chủ thể đối trị.

Như trước đã biện về chín phẩm sai biệt của Hoặc ở cõi dục do tu đạo đoạn, thì bốn tĩnh lự trên và bốn vô sắc, nên biết cũng như thế. Vì sinh tử đều thuộc về chín địa. Như chưống của đối tượng đối trị, trong mỗi mỗi địa đều có chín phẩm. Các đạo vô gián, giải thoát của chủ thể trị nơi chín phẩm cũng như vậy.

Lỗi và đức vì sao đều phân làm chín phẩm? Nghĩa là phẩm căn bản có hạ, trung, thượng. Ba phẩm này đều phân làm hạ, trung, thượng riêng.

Do đâu lỗi và đức đều phân ra chín phẩm. Nghĩa là các phẩm hạ hạ, hạ trung, hạ thượng. Trung hạ, trung trung, trung thượng. Thượng hạ, thượng trung, thượng thượng.

Nên biết ở đây đạo của phẩm hạ hạ, uy lực có thể đoạn trừ chưống của phẩm thượng thượng.

Như thế cho đến uy lực của đạo nơi phẩm thượng thượng có thể đoạn trừ chướng của phẩm hạ hạ.

Các đức của chủ thể đối trị như phẩm thượng thượng v.v..., vì đầu tiên chưa có, nên khi đức này có, thì lỗi của phẩm thượng thượng đã không có. Nên biết trong đây trí tuy thù thắng, nhưng vì Hoặc chưa tăng thịnh, nên đạo gọi là phẩm hạ. Trong phần cùng nối tiếp Hoặc tuy là rất khó đoạn, nhưng vì vi tế tùy hành, nên chướng gọi là phẩm hạ.

Dựa vào lý như thế, nên lập thí dụ. Như giặt áo thì phần vị thô cấu tẩy trừ trước, đối với thứ cấu bản vi tế thì tẩy trừ dần dần trong nhiều thời gian sau đó. Nghĩa là các chất bản thô kia bám dính nơi áo không bền chắc, do đó chỉ dùng một ít công sức, lấy nước giặt rửa, liền có thể loại trừ. Chất bản vi tế thì không như vậy, do chúng bám dính chắc vào áo, nên phải dùng nước tro v.v... và nhiều công sức mới có thể tẩy trừ.

Lại như bóng tối thô, dùng ánh sáng nhỏ là có thể phá tan. Chủ yếu là dùng ánh sáng lớn mới phá trừ bóng tối vi tế. Nghĩa là đối với bóng tối thô nặng, vừa phát ra ánh sáng nhỏ, là có thể xua tan. Nếu là bóng tối nhẹ, vi tế, thì cần phải phát khởi ánh sáng lớn mới có thể trừ diệt.

Lỗi lầm, công đức đối nhau, về lý cũng nên như thế. Do đây, có thể nói trắng hơn, đen kém. Nếu khác với đây, thì đạo của phẩm thượng thượng khi hiện ở trước, mới có khả năng đối trị chướng của phẩm hạ hạ. Vì sao có thể nói sức của pháp trắng là hơn, sức của pháp đen là kém?

Lại, trong khoảng sát-na, đạo của chủ thể đối trị sinh, đối với các Hoặc từ vô thủy đến nay, đã lần lượt tăng trưởng kiên cố, đã có thể vĩnh viễn nhổ bật gốc rễ. Do đây, nên nói trắng hơn, đen kém. Như thời gian trải qua lâu, đã tập hợp chúng bệnh, chỉ uống một ít

thuốc hay, là có thể khiến bệnh dứt trừ tức khắc. Lại như trong thời gian dài đã tập hợp nhiều bóng tối, chỉ nơi khoảnh khắc một sát-na, ánh sáng hiện ra là có thể xua tan.

Đã biện về công đức, lỗi lầm có sai biệt nơi chín phẩm. Tiếp theo sẽ dựa vào công đức v.v... kia để lập Thánh giả có riêng khác. Lại, các vị hữu học trong phần vị tu đạo, gồm chung cũng gọi là tín giải, kiến chí. Tùy theo vị lại có nhiều thứ sai biệt. Trước nên kiến lập đều là người chưa đoạn. *Tụng nêu:*

*Lỗi chưa đoạn tu đoạn
Trụ quả của bảy lượt.*

Luận nói: Các người trụ nơi quả, đối với tất cả địa, khi lỗi lầm do tu đạo đoạn, hoàn toàn chưa đoạn trừ, gọi là Dự lưu sinh. Tối đa là bảy lần trở lại. Nói bảy lần trở lại là hiển bày bảy lần sinh qua lại, là nghĩa trong nẻo người, trời, đều bảy lần sinh. Nói tối đa là làm rõ về lần thọ sinh tối đa. Không phải các Dự lưu đều nhất định bảy lần trở lại, nên Khế kinh nói: Tối đa là bảy lần sinh trở lại. Là nghĩa tối đa bảy lần sinh trở lại nơi nẻo kia.

Kinh nói cùng với nghĩa này là không sai biệt. Các đạo vô lậu gọi chung là *lưu*. Do lưu này làm nhân hướng đến Niết-bàn. Nói *dự* là làm rõ được đến đầu tiên. Vì hành giả kia là dự lưu nên gọi là Dự lưu.

Tên gọi Dự lưu này là nói về nghĩa gì?

Nếu đầu tiên được đạo, gọi là Dự lưu, thì danh xưng Dự lưu tức nên nói về thứ tám.

Nếu đầu tiên được quả, gọi là Dự lưu, thì người lìa dục gấp bội, hoàn toàn lìa dục, đến đạo loại trí, nên gọi là Dự lưu. Danh xưng Dự lưu này là nói về đắc quả đầu tiên. Nhưng người lìa dục gấp bội, hoàn toàn lìa dục, đến đạo loại trí, không gọi là Dự lưu, vì căn cứ theo Hoặc do tu đạo đoạn để lập quả Dự lưu kia, nên Dự lưu tất dựa

vào người đắc quả khắp, tức quả đã được đầu tiên để đặt tên. Nhất lai, Bất hoàn không phải nhất định đầu tiên được, chỉ có quả này tất là đầu tiên đạt được.

Do đâu tên gọi này không nói về thứ tám?

Vì chưa đạt được đủ đạo vô lậu của hương, quả, chưa đạt được đủ đạo vô lậu của kiến, tu, chưa đến được khắp lưu của hiện quán. Tám nhãn, tám trí, gọi là hiện quán lưu.

Khi đạo loại trí hiện có là đều đến được đủ. Thế nên thứ tám không gọi là Dự lưu. Do đấy, Dự lưu chỉ là quả thứ nhất. Dự lưu kia từ đây về sau, trong nẻo người, trời của cõi dục, đều thọ nhận bảy lần sinh, tức nên nói mười bốn, vì sao nói Dự lưu kia thọ nhận tối đa bảy lần sinh?

Vấn nạn này là không đúng. Vì số bảy v.v..., nên như bảy chiếc lá cây và bảy xứ thiện. Nếu cho kinh nói về kiến viên mãn, thì không có xứ nào, không cùng thọ nhận hữu thứ tám. Không nên nói Dự lưu kia ở nơi nẻo người, trời đều thọ nhận bảy lần sinh. Điều này cũng không hợp lý, vì kinh căn cứ theo một nẻo để mật ý nói. Nếu cho kinh này không phải là mật ý nói, thì Dự lưu kia cũng nên không thọ nhận trung hữu. Nếu cho nẻo người, trời hợp thọ bảy lần sinh, thì kinh chỉ nên nói thọ nhận bảy lần nơi người, trời.

Do đâu kinh nói trời bảy cùng người?

Đã nói chữ cùng tức nhất định biết là đều bảy. Lại tất nên như thế. Kinh của Bộ Âm Quang nói riêng phân minh đều thọ nhận bảy. Nếu dựa vào một nẻo, theo mật ý mà nói, nên so với kinh nói kiến viên mãn, không có câu hữu thứ tám là không trái nhau.

Vì sao thượng lưu có người ẩn mất khắp? Vì một nẻo kia thọ nhận quá tám lần sinh, nên không có lỗi trái nhau. Ngăn chặn câu nói thứ tám là dựa nơi tối đa là bảy hữu. Địa không phải là căn cứ ở địa trên. Nghĩa là nếu đối với địa này, nói các Thánh giả tối đa thọ bảy

lần sinh, tức ở trong địa này ngăn chặn hữu thứ tám không phải sắc, vô sắc. Khế kinh đã nói câu bảy lần trở lại nơi hữu. Không phải căn cứ ở ba cõi không có sai biệt để nói.

Đâu thế nên cho đây là ngăn chặn câu nói thứ tám? Căn cứ chung nơi ba cõi không có sai biệt để nói. Nên kinh này nêu rõ là ngăn chặn lời nói thứ tám. Như nói bảy hữu, chỉ là căn cứ ở cõi dục, vì mật ý nói, nên không có lỗi trái nhau.

Có Sư khác cho: Giải thích thông hợp này là không đúng, vì ở nơi xứ khác, từng không có nói như thế. Trong đây, không có tướng mật thuyết. Nghĩa là từng không có xứ nào nói như thế này: Thượng lưu thọ sinh quá hơn bảy hữu. Có thể dùng để chứng minh kinh này đã ngăn chặn tám hữu. Dựa vào cõi dục để nói, không phải căn cứ nơi tất cả.

Lại, không phải là ngăn dứt kinh nói về hữu thứ tám, trái hại với phần còn lại không có giáo ý riêng, tất có ý riêng, nên phán quyết là theo mật ý nói. Thế nên giải thích thông hợp này là không hợp chánh lý.

Há không phải là ngăn dứt kinh nói về hữu thứ tám, so với kinh nói về thượng lưu là rất trái hại nhau?

Không có trái hại nhau. Vì kinh nói về thượng lưu là nói chung về thượng lưu, là có ý khác. Nghĩa là kinh này chỉ nói về hoàn toàn siêu việt, phân nửa siêu việt, gọi là thượng lưu, không có ẩn mất khắp.

Giải thích thông hợp như thế, về lý nhất định là không đúng, vì nơi xứ khác, từng không có nói như vậy, nên nhân của xứ sinh nhất định từng không nêu bày. Nghĩa là từng không có xứ nào thuyết giảng các thượng lưu, chỉ có hai loại không có mất khắp.

Lại từng không nói về nhân nhất định của xứ sinh. Nói thượng lưu này nhất định ở nơi cõi sắc, chỉ sinh nơi xứ ấy, xứ kia không sinh.

Nhưng Khế kinh nêu rõ: Xứ của nẻo bảy sĩ đã nêu lên nhiều thí dụ để làm rõ về thượng lưu. Theo thứ lớp sinh khắp các xứ của cõi sắc. Quán xét ý của kinh kia đã nói về thượng lưu. Các biên như chí đạo v.v..., vì không có duyên nên diệt, hiển bày người Bất hoàn ở trong cõi sắc, tất cả xứ sinh đều vượt quá tám hữu, nên biết nhất định có thượng lưu mất khắp. Nghĩa là trong kinh kia, dựa vào nẻo sáu sĩ, đều nói một dụ, chỉ ở nẻo sĩ thượng lưu thứ bảy, thì nói mười một dụ, nhằm hiển bày Thánh giả kia ở trong cõi sắc. Có người theo thứ lớp sinh nơi tất cả xứ, nên kinh kia nói như có thượng lưu, cho đến biên đạo, hoặc biên thủy v.v..., vì không có đối tượng nương dựa, tức liền diệt. Hiển bày Thánh giả kia đã vượt qua xứ này. Vì không có xứ sinh nên liền bát Niết-bàn.

Thế nên kinh nói về thượng lưu không có ý nghĩa sâu xa khác, ngăn chận giáo thứ tám so với kinh kia là trái nhau, tức là tương mật ý thuyết của kinh này.

Lại, nhận thấy kinh nói câu không có sai biệt, ở trong ấy không phải là không có ý nghĩa sâu xa sai biệt. Như Khế kinh nói: Không có xứ, không cùng có hai Luân vương cùng thời xuất hiện. Kinh này tuy lại nói câu không có sai biệt, nhưng không phải không chỉ dựa nơi một bốn châu để nói. Ở đây cũng có thể nói như thế này: Nơi xứ khác, từng không có nêu bày như thế, nên trong ấy không có tương mật thuyết.

Há tức cho giải thích thông hợp này là không đúng, nên trong đây kia những dấy khởi cố chấp? Lại, do đâu nên chiêu cảm nghiệp của tám hữu, có thể làm chướng ngại kiến đế, không phải là nghiệp của bảy hữu?

Nếu cho Thánh giả ở trong cõi dục nhiều nhất là thọ nhận bảy lần sinh, không có thứ tám, thì đây là không nhân, nên cũng đồng với đối tượng nghi.

Nếu cho ngang với thời này, phần cùng nối tiếp tất thành thực, thì điều này cũng không đúng, vì không có nhân nhất định. Nghĩa là có những nhân duyên quyết định nào ở nơi lần sinh thứ bảy là dứt hết các lậu?

Người căn chưa thành thực, đến lần sinh thứ tám, là dứt hết các lậu, nhưng căn cũng không thành thực.

Nếu cho vì chủng loại của Thánh đạo là như thế, như vì bước bảy bước thì bị răn độc căn.

Dụ này là không đúng. Vì kẻ thọ lượng nhất định thì vượt qua giới hạn này, tức cũng được đi đến. Lại, nếu chủng loại của Thánh đạo là pháp như vậy, thì do đạo sinh đã ngăn chặn hữu thứ tám.

Đâu thế nói là nghiệp của hữu kia đã gây chướng ngại cho kiến đế?

Nghĩa là chỉ nên nói do Thánh đạo khởi, tức đã ngăn chặn hữu thứ tám, không nên nói chiêu cảm nghiệp của hữu thứ tám, có thể làm chướng ngại kiến đế.

Nếu hữu tình đã tạo tác và đã tăng trưởng nghiệp của hữu thứ tám, thì Thánh đạo đối với nghiệp kia tức không có năng lực để ngăn chặn, nên Thánh đạo không được sinh. Nghiệp của hữu kia cũng không nên có thể làm chướng ngại kiến đế, đến hữu thứ tám mới bát Niết-bàn. Vậy ở trong chánh lý có trái hại gì?

Có thuyết khác đối với điều này đã giải thích: Do Dự lưu kia hiện còn có bảy kiết. Nghĩa là hai kiết phần dưới và năm kiết phần trên.

Giải thích này cũng không thể làm chứng. Vì chỉ bảy hữu, chỉ là kiết tham, sân, nên dẫn bảy hữu.

Lại, không có Khế kinh nào nói người Bất hoàn thọ nhận tối đa là bảy hữu. Lại, không có kinh nào nêu năm kiết thuận phần trên là dẫn sinh cõi dục, nên những điều đã nói kia không có sức để có

thể chứng minh. Chỉ do pháp như thế tức tối đa là thọ bảy lần sinh, ở trong đó không nên miễn cưỡng phô bày nghĩa lý. Trung gian tuy có Thánh đạo hiện tiền, nhưng do sức của nghiệp khác nắm giữ, nên không chứng viên tịch. Chỉ nương dựa nơi Phật xuất thế, vì có luật nghi biệt giải, nên hữu thứ bảy kia, nếu không gặp Phật pháp, thì ở tại gia đạt được quả A-la-hán.

Đã đắc quả rồi, tất không trụ nơi nhà nữa. Oai nghi Bí-sô, pháp như thế là thành tựu. Tuy không hội ngộ các pháp do Đức Phật đã giảng nói từ trước, nhưng đối với thọ mạng còn lại, tâm sinh nhằm chán cùng tột, không trải qua thời gian lâu, liền nhập viên tịch.

Có thuyết nói: Người kia đi đến đạo khác để xuất gia.

Về lý không nên như thế. Đi đến đạo khác, tức do sức của ác kiến khiến tà nghiệp chuyển. Vì sao người kia được gọi là pháp không thoái đạo. Vì không sinh trưởng nghiệp thoái đạo, nên trái với nghiệp sinh trưởng kia đã cho quả, nên căn thiện mạnh thịnh, trần giữ nơi thân, gia hạnh ý lạc đều thanh tịnh. Các hữu tình tạo nghiệp quyết định đạo vào nẻo ác hãy còn không khởi ở nhãn, hưởng chi là đã được Dự lưu. Nên có tụng nói:

*Ngu tạo tội nhỏ, cũng đạo ác
Trí gây tội lớn, cũng thoát khổ
Như viên sắt nhỏ cũng chìm nước
Là bát sắt to cũng nổi được.*

Kinh nói: Dự lưu tạo ra biên vực tận cùng của khổ.

Dựa nơi nghĩa nào để lập tên gọi biên vực tận cùng của khổ?

Dựa vào mức sau đời này, lại không có khổ, là nghĩa khiến cho khổ sau không nối tiếp. Hoặc biên vực tận cùng của khổ, đó là Niết-bàn.

Vì sao Niết-bàn có thể là đối tượng tạo tác, loại trừ chương ngại của đắc kia? Nên nói chữ tạo tác như nói tạo tác không, nghĩa

là hủy bỏ đài quán. Nếu ở nơi nẻo người được quả Dự lưu. Trong nẻo người thì đủ bảy, nẻo trời so sánh theo đây nên biết. Không phải Thánh cũng có tối đa bảy lần sinh trở lại. Phần cùng nối tiếp thành thực, được nghĩa Niết-bàn, nhưng không phải quyết định, thế nên không nói đến.

Đã biện về Hoặc do tu đạo đoạn, đều chưa đoạn, gọi là quả Dự lưu, tối đa là bảy lần sinh trở lại.

Nay tiếp theo nên biện về chúng Thánh của phần vị đoạn. Lại nên kiến lập hướng quả Nhất lai. *Tụng nêu:*

*Đoạn ba, bốn phẩm dục
Ba, hai sinh Gia gia
Đoạn đến năm, hai hướng
Quả Nhất lai đoạn sáu.*

Luận nói: Tức người Dự lưu tiến tới đoạn trừ Hoặc do tu đạo đoạn. Nếu ba duyên chuyên đủ, gọi là Gia gia:

(1) Do đoạn Hoặc: Tức đoạn ba, bốn phẩm Hoặc nơi cõi dục do tu đạo đoạn. Nghĩa là đoạn Hoặc ở nơi phần vị phạm phu trước, hoặc ở nơi phần vị Dự lưu tiến tu hiện nay đã đoạn.

(2) Do thành tựu căn đặc căn vô lậu của chủ thể đối trị Hoặc kia. Nghĩa là đã thành tựu đạo của chủ thể đối trị các căn vô lậu nơi ba phẩm, bốn phẩm kia.

(3) Do thọ sinh. Lại thọ ba, hai đời nơi dục hữu. Nghĩa là đoạn ba phẩm, lại thọ nhận ba lần sinh. Nếu đoạn bốn phẩm, lại thọ nhận hai lần sinh. Ba, hai lần sinh này, do phần vị phạm phu tạo tác và tăng trưởng chiêu cảm nghiệp của ba, hai đời. Không phải các Thánh giả ở trong quả vị Thánh, lại có thể tạo nghiệp mới, dẫn dắt hữu sau, do đã từ bỏ sinh tử, hướng đến Niết-bàn. Do đây Khế kinh nêu rõ: Các Thánh giả chỉ thọ nghiệp cũ, lại không tạo nghiệp mới.

Nếu trong ba duyên trên, tùy theo đây thiếu một thứ, thiếu hai, hay thiếu hoàn toàn, thì không gọi là gia gia.

Vì sao thành tựu căn?

Trong tụng không nói sau quả Dự lưu, nói tiến tới đoạn dứt Hoặc, thành tựu các căn vô lậu của chủ thể đối trị kia. Về nghĩa tức so sánh đã thành, nên không nói đủ.

Nếu như vậy thì không nên nói câu ba, hai lần sinh, chỉ nói đoạn ba, bốn phẩm thì nghĩa đã thành. Nghĩa là đã tiến tới đoạn dứt ba bốn phẩm Hoặc, vì quyết định về ba lần sinh, hai lần sinh của hữu khác, nên nói là tướng của gia gia không viên mãn. Tức nên ở tụng lại nói tiếng v.v... (đẳng), mới có thể gồm thấu đủ ba tướng của gia gia. Hoặc tức nên không nói câu ba, hai lần sinh. Nhưng trong tụng nói ba, hai lần sinh, là có tăng tiến về đối tượng thọ sinh, hoặc ít, hoặc không có, hoặc vượt qua số lượng này.

Có Sư khác nói: Cũng có đầy đủ ba duyên của gia gia mà không phải là gia gia. Nghĩa là phần vị phạm phu trước đoạn ba phẩm, bốn phẩm Hoặc do tu đạo đoạn trừ trong kiến đạo, chỉ do gia gia sinh khởi là đã hiện rõ, là vị thắng tấn của quả Dự lưu, không phải trừ nơi kiến đạo có nghĩa này, nên tuy ba duyên đủ, nhưng không gọi là gia gia.

Nay xem kỹ lời nói của Sư kia, nhất định là không hợp lý, vì không phải trừ nơi kiến đạo đã gồm đủ ba duyên kia. Bây giờ, không thể tu đối trị Hoặc do tu đạo đoạn, mà chủ yếu là được các căn vô lậu của đối trị, mới là thành nghĩa căn vô lậu trong ba duyên. Nên trừ nơi kiến đạo, không phải là đã gồm đủ ba duyên. Không có đủ ba duyên thì không phải là Gia gia. Nên biết gồm có hai thứ Gia gia:

(1) Thiên gia gia: Nghĩa là nẻo trời thuộc cõi dục sinh nơi ba, hai gia mà chứng viên tịch. Hoặc một xứ trời, hoặc hai, hoặc ba xứ trời.

(2) Nhân gia gia: Nghĩa là ở nơi nẻo người, sinh nơi ba, hai gia mà chúng viên tịch. Hoặc xứ một châu, hoặc hai, hoặc ba xứ châu. Nếu có bảy lần sinh, không hẳn là đủ bảy, không phải phân vị gia gia, là trung gian Niết-bàn thuộc về loại nào gồm thuộc bảy lần sinh. Tiếng tối đa trong bảy là làm rõ về rất nhiều. Do đây đã nêu rõ sinh chưa đủ trước, được bát Niết-bàn, cũng là thuộc về bảy lần sinh kia.

Người căn rất độn trải qua đủ bảy lần sinh, không phải các kẻ lợi căn sinh nhất định đủ bảy.

Đâu thể không đoạn năm, cũng gọi là gia gia? Vì khi đoạn năm tất đoạn thứ sáu, không phải một phẩm Hoặc có thể làm chương ngại sự việc đặc quả. Cũng như Nhất gián chưa vượt qua cõi, tức người Dự lưu tiến tới đoạn một phẩm Hoặc của cõi dục do tu đạo đoạn, cho đến năm phẩm. Nên biết chuyển gọi là hướng quả Nhất lai. Nếu đoạn phẩm thứ sáu thành quả Nhất lai. Người Nhất lai kia đi đến trên nẻo trời, một lần đến nhân gian mà bát Niết-bàn, gọi là quả Nhất lai. Vượt qua đây về sau, lại không còn sinh. Tức do nghĩa này chúng biết là trong gia gia, nếu là thiên gia gia thì thọ ba lần sinh, nhân gian thọ hai, trên trời thọ ba.

Thọ hai lần sinh: Người một, trời hai. Như chỗ ứng hợp để so sánh, giải thích gia gia trong người.

Nếu cho không như thế, thì quả Nhất lai này có khác gì với gia gia của hai lần sinh kia. Tham, sân, si nọ chỉ là phẩm hạ còn lại, tức quả Nhất lai, gọi là làm mỏng yếu tham sân si.

Đã biện về hướng quả Nhất lai có sai biệt. Tiếp theo nên kiến lập hướng quả Bất hoàn. *Tụng nêu:*

Đoạn bảy, hoặc tám phẩm

Một sinh gọi nhất gián

Đây tức hướng thứ ba

Đoạn chín: quả Bất hoàn.

Luận nói: Tức người Nhất lai tiền tới đoạn trừ Hoặc còn lại. Nếu ba duyên chuyển đủ, gọi là Nhất giác.

(1) Do đoạn Hoặc. Đoạn bảy phẩm, hoặc tám phẩm do tu đạo đoạn trong cõi dục.

(2) Do thành căn. Được căn vô lậu của đạo vô gián giải thoát nơi chủ thể đối trị kia.

(3) Do thọ sinh. Lại thọ sinh nơi trời thuộc dục hữu, hoặc một lần sinh nữa trong nẻo người.

Nếu trong ba duyên, tùy theo đây thiếu một thứ, thiếu hai, thiếu hoàn toàn, thì không gọi là Nhất giác. Phần thành tựu căn vô lậu, thì trong tụng không nói. Và lại nên nói về nguyên nhân của một lần sinh. Căn cứ theo trong gia gia, như chỗ ứng hợp sẽ giải thích.

Nói giác: Là tên khác của lỗ trống. Điều hợp trong phần vị kia, do có một lỗ trống là chấp nhận một lần sinh, nên chưa được Niết-bàn. Hoặc danh xưng giác này là nói về nghĩa giác cách. Nghĩa là ở nơi phần vị kia, có một lần sinh khác, vì giác cách nên không chứng viên tịch.

Có nhất giác: Nói tên nhất giác. Vì sao có một phẩm Hoặc còn lại do tu đạo đoạn có thể làm chướng ngại, khiến thọ sinh nơi cõi dục, gọi là nhất giác, khiến chưa được quả Bất hoàn?

Nếu đoạn trừ phẩm này, liền là siêu vượt khỏi địa của hai quả đẳng lưu, dị thực nơi các nghiệp phiền não đã trói buộc cõi dục. Phẩm Hoặc ấy là rất trở ngại, nên chấp nhận lại thọ sinh. Khi đoạn sáu phẩm thì chưa vượt qua địa kia, nên không đoạn năm nơi trung gian thọ sinh, hiện thân không thể chứng quả Nhất lai. Tức đoạn bảy, tám, phẩm Hoặc do tu đạo đoạn, nên biết cũng gọi là hướng quả Bất hoàn. Trước đoạn ba, bốn, bảy, tám phẩm Hoặc nhập kiến đế, sau lúc được quả, tức gọi là gia gia và nhất giác chăng?

Vị này chưa gọi là gia gia, nhất gián, vì chưa được căn vô lậu của phần đối trị kia, nên đầu tiên được quả vị, thì đạo quả hiện tiền. Bây giờ, vì chưa tu đạo của quả thù thắng, nên cần phải đến phần vị sau, khởi đạo của quả thù thắng, mới được gọi là gia gia, nhất gián, căn vô lậu của phần đối trị kia, lúc ấy mới được.

Nếu tiến tới đoạn trừ Hoặc, thì Dự lưu, Nhất lai mới lập tên gia gia, nhất gián, vì sao Đức Thiện Thệ trong kinh Thủ Tiễn đã nói về bảy lần sinh là Nhất lai cùng với Nhất gián kia đồng đoạn trừ Hoặc? Như kinh kia nói: Thế nào là Gia gia? Nghĩa là vĩnh viễn đoạn trừ, nhận biết khắp ba kiết như thân kiến v.v... Nhiều nhất là bảy lần trở lại nơi hữu, nên biết cũng như thế.

Thế nào là Nhất gián?

Nghĩa là vĩnh viễn đoạn trừ nhận biết khắp ba kiết như thân kiến v.v... cùng đã có thể làm mỏng tham, sân, si nơi cõi dục. Nhất lai cũng như thế, tức không có lỗi trái nhau, vì không nói chỉ nên. Như kinh đã nói: Dự lưu, Nhất lai. Nghĩa là nói Dự lưu vĩnh viễn đoạn trừ ba kiết, không phải là kiết còn lại, vì quả kia chưa có thể đoạn. Như nói: Dự lưu vĩnh viễn đoạn trừ sáu pháp: (1) Hữu thân kiến. (2) Biên chấp kiến. (3) Tà kiến. (4) Tham thuận theo nẻo ác. (5) Sân thuận theo nẻo ác. (6) Si thuận theo nẻo ác.

Lại, nói Nhất lai vĩnh viễn đoạn trừ ba kiết, làm mỏng tham, sân, si, không nói làm mỏng mạn.

Lại không nói đoạn trừ biên kiến, tà kiến. Như quả Dự lưu, không phải là quả Nhất lai không khiến mạn mỏng, không đoạn biên kiến, tà kiến. Nhưng vì trong kinh kia không nói *chỉ*, nên khởi đạo đối trị, tất cũng đoạn các kiết kia.

Như thế là đã nói về Gia gia, Nhất gián, đã không nói *chỉ* tiến tới đoạn trừ nên không có lỗi.

Lại, Khê kinh nói: Số lần sinh kia giảm, nên nhất định biết các lần sinh kia là đối với Dự lưu. Nhất lai lại chuyển thành nhiều các phiền não được đoạn, vì các phiền não là nhân sinh khởi. Tức do nhân này nên biết các lần sinh kia là đối chiếu với trước kia, tất định đã sinh pháp đối trị thù thắng.

Nếu như vậy thì vì sao nói Gia gia, Nhất gián so với bảy lần sinh nơi Nhất lai đã đoạn là tương tự?

Vì hiển bày về Gia gia, Nhất gián này tức là Nhất lai kia có sai biệt. Hoặc đối tượng tiến tới đoạn trừ Hoặc là vi tế, khó nhận biết rõ. Hoặc nên lại xét kỹ, cầu tìm đồng nói về nhân, không thể dẫn phần ít giáo pháp ẩn mật ở đây, liền quyết định là chứng Gia gia, Nhất gián, so với Dự lưu, Nhất lai đã đoạn trừ Hoặc là tương tự.

Ý của Thượng tọa cho: Gia gia, Nhất gián so với bảy lần sinh, Nhất lai chỉ là lợi căn nên có khác. Nghĩa là tùy tín hành tùy thuận đắc Dự lưu, nếu thành Dự lưu chuyển gọi là tín giải. Cũng tức gọi là tối đa bảy lần sinh trở lại. Các vị tùy pháp hành tùy thuận đắc Dự lưu, nếu thành Dự lưu chuyển gọi là kiến chí, tức đối với vị này, cũng gọi là Gia gia.

Do Thánh giả kia căn rất là mạnh mẽ nhanh nhẹn, nên sinh nơi ba, hai gia, liền chứng viên tịch. Lại, tức tín giải, tùy thuận đắc Nhất lai, nếu thành Nhất lai, vẫn gọi là tín giải. Tức ở nơi vị này trải qua hai lần sinh. Nghĩa là các kiến chí tùy thuận đắc Nhất lai, nếu đã thành Nhất lai, vẫn gọi là kiến chí. Tức ở nơi vị này cũng gọi là Nhất gián. Do Thánh giả kia, căn rất là mạnh mẽ nhanh nhẹn, nên thọ sinh Nhất gián, liền chứng viên tịch.

An lập như thế là không hợp với chánh lý, vì tiếng tối đa là chỉ rõ về lần sinh nhiều nhất. Nếu quả Dự lưu trải qua ba, hai lần sinh, liền bát Niết-bàn, gọi là Gia gia, thì nhiều nhất là bảy lần trở lại hữu, chỉ trải qua ba, hai lần sinh, liền bát Niết-bàn, thì so với Gia gia đâu

có khác? Lại, Thượng tọa kia đã cho, tức quả Dự lưu, nếu người lợi căn thì sinh nơi ba, hai gia, liền bát Niết-bàn, là thuộc về Gia gia. Tôi đã bảy lần trở lại hữu, cũng thừa nhận là trung gian, trải qua ba, hai lần sinh, liền chứng viên tịch.

Vì sao chấp Thánh giả kia nhất định là độn căn?

Không phải tức độn căn, cũng có thể gọi là lợi căn, nên Thượng tọa kia đã nêu lập là không hợp với chánh lý. Lại, nếu Nhất gián do lợi căn, nên chỉ thọ một hữu, liền bát Niết-bàn, thì vì sao có thể nói tức khắc quả Nhất lai?

Nói thừa nhận Nhất lai là nói về hai lần sinh. Lại, thuyết kia luận bàn không ngăn chận Nhất lai, chỉ đối với nẻo trời, có lý sinh lần nữa. Các người Nhất gián có thể không có sự việc này, ở đây không phải cũng là một nẻo được sinh lại, vì không phải là Nhất lai, nên do hai lần sinh đã ngăn cách, lập ra danh xưng Nhất gián, có thể là không thành. Nghĩa là không nên nói có người Nhất lai chỉ thọ đủ hai lần sinh ở nẻo trời để nói là Nhất lai bát Niết-bàn. Nếu hai lần sinh, thì vì sao có thể nói là Nhất gián? Nên những điều Thượng tọa kia đã nói, có thể là không có. Ghi nhận này là hợp lý.

Lại, người Nhất lai thuyết kia nhất định không cùng thừa nhận có lý sinh lần nữa trong nẻo trời cùng với chỗ đã thừa nhận của thuyết kia về hai lần sinh gia gia ở trong nẻo trời, tức nên không khác. Nếu cho như nói tôi đã là bảy lần trở lại hữu, là căn cứ ở nơi người hoàn toàn đầy đủ. Nói câu bảy lần trở lại nhưng sự ở trong số đó, có người không đủ.

Như thế căn cứ theo chỗ tôi đã lập tên Nhất lai. Nghĩa là tôi đã thì Nhất lai liền chứng viên tịch. Nhưng thật sự cũng có người sinh lại trên nẻo trời, không đến trong nẻo người chứng viên tịch. Sự việc này cũng phi lý, vì theo lỗi trước.

Lại, thuyết kia đã thừa nhận Nhất lai của người độn căn, nếu ở trong nẻo trời thọ một lần sinh xong, không đến trong nẻo người liền bát Niết-bàn, thì so với Nhất giác kia có sai biệt gì? Vì không có lý quyết định giới hạn người độn căn kia phải đến trong nẻo người mới chứng viên tịch. Nếu không đến liền thành Nhất giác, vì không phải tức độn căn có thể cũng gọi là lợi căn. Thế nên thuyết kia đã an lập là không hợp với chánh lý. Lại, thuyết kia đã thừa nhận là trái hại Khế kinh. Do có kinh trong ấy đã nói: Tánh của tín giải, nếu có đạt được căn thiện thù thắng, thì cũng gọi là lợi căn v.v... Nghĩa là Khế kinh nói: Nếu có người năm căn tăng thượng mạnh mẽ nhanh nhẹn hoàn toàn viên mãn, thì gọi là quả A-la-hán câu giải thoát. Nếu có người năm căn kém dần, chậm dần, gọi là tuệ giải thoát, cho đến nói rộng.

Ở trong kinh này nói người thời giải thoát đạt được tám giải thoát, cũng gọi là lợi căn. Nếu người chưa đạt được tám giải thoát, thì bất thời giải thoát cũng gọi là độn căn. Nếu các vị tín giải đạt được định diệt tận thì cũng gọi là lợi căn. Người thân chứng nếu chưa đạt được định diệt tận, thì tuy là kiến chí mà gọi là độn căn.

Như thế, tánh của người Nhất lai tín giải, đạt được pháp đối trị hơn hẳn, nên chuyển gọi là Nhất giác. Nếu người chưa đạt được pháp đối trị hơn hẳn, thì tuy là tánh của kiến chí nhưng chỉ gọi là Nhất lai.

Như thế tức biết gia gia bảy lần trở lại, nên Gia gia, Nhất giác theo thuyết kia đã lập, chỉ là hàng lợi căn, lý đó không phải là thiện.

Lại, Bộ luận kia nói như thế này: Đoạn trừ Hoặc của phẩm riêng, không phải là Thánh giáo chân thật. Bộ kia đã lập về Gia gia, Nhất giác chỉ là hàng lợi căn, há lại là Thánh giáo chân thật? Không phải Thượng tọa kia đã tự thừa nhận thân mình, cùng tôi đã thừa nhận Thượng tọa là Đại Thánh đích thực, đâu thể cho ngôn thuyết của tự mình là thuộc về Thánh giáo? Đức Phật từng không có xứ nào nêu bày như thế. Lại, thuyết kia đã nói, là trái với Thánh giáo khác,

không thể tự cho là thuộc về Thánh giáo. Nhưng đoạn trừ Hoặc của phẩm riêng, không phải là chân Thánh giáo, vì Đức Bạc-già-phạm đã thuyết giảng: Quả Nhất lai vĩnh viễn đoạn trừ ba kiết, làm mỏng tham sân si. Không phải tham sân si, như cây gỗ v.v... có thể do đốn chặt v.v... khiến chúng mỏng dần. Chỉ nơi phẩm thượng là riêng đoạn dần dần. Phẩm hạ là phần còn lại, nói đó là làm mỏng. Lại, Khế kinh nói: Các người Bất hoàn đã đoạn trừ tham dục, sân hận rất ráo. Do đây làm chứng biết vào thời Nhất lai, cũng có tham, sân của phẩm khác chưa đoạn. Nay đến vị Bất hoàn này mới đoạn trừ rất ráo.

Lại, Khế kinh nêu rõ: Quả vị Dự lưu đã vĩnh viễn đoạn trừ tất cả tham v.v... hướng đến nẻo ác. Do đây, chứng biết quả Nhất lai v.v..., có phẩm đã đoạn, có phẩm chưa trừ.

Lại, đã làm rõ thành tựu được pháp đối trị hơn hẳn, nên mới có thể kiến lập Gia gia, Nhất gián.

Đã ở trong phần vị kia đạt được pháp đối trị thù thắng, nên biết dứt hết tham v.v... so với trước là có khác. Thế nên đoạn trừ Hoặc theo phẩm riêng, về lý là thành.

Trong phẩm Tùy miên cũng đã hiển bày.

Lại, Luận kia nói là có nhân duyên gì? Vào lúc đoạn trừ Hoặc, là thừa nhận đoạn theo phẩm riêng hay chỉ thừa nhận chín phẩm không phải là mười, không phải là ngàn?

Vấn nạn này là không đúng, vì chỉ có chín phẩm sai biệt như thế do đối trị sinh. Nghĩa là phần vị đoạn trừ Hoặc trong mỗi mỗi địa, chín phẩm đạo sinh, tức có khả năng vĩnh viễn đoạn trừ các phiền não thuộc địa mình, không nhọc công kiến lập hoặc mười, hoặc ngàn.

Lại cùng với đối tượng đoạn của kiến đạo, tu đạo là đồng. Nghĩa là khi tông kia đã thừa nhận đoạn trừ phiền não, cũng có nghĩa chia làm phẩm để đoạn riêng, do kiến đạo, tu đạo đã đoạn các Hoặc, là thừa nhận khi nhập Thánh thì trước sau cùng đoạn.

Đã thừa nhận như thế, cũng có thể nêu vấn nạn: Có nhân duyên gì đối với phân vị đoạn trừ Hoặc, đã thừa nhận theo phẩm được đoạn riêng? Nhưng chỉ kiến lập hai phẩm kiến, tu, không phải là ba, không phải là ngàn phẩm?

Thuyết kia đã thừa nhận như thế, ở đây cũng nên như thế. Lại, Đức Bạc-già-phạm, ở trong Khế kinh, cũng nói thế này: Đoạn chín phẩm Hoặc, từ trước đến nay, dựa nơi chín phẩm đó đã biện đủ thành. Đức Phật đối với pháp tánh luôn thông đạt tự tại đã nói như thế. Chỉ có thể tin dựa, không nên ở trong ấy tỏ ra xem thường, cất vấn. Trong đạo thắng tấn của quả Nhất lai, mới kiến lập Nhất giá, không phải trụ nơi quả Nhất lai, cũng trong đạo thắng tấn của quả Dự lưu, mới kiến lập Gia gia, không phải trụ nơi quả Dự lưu.

Như thế là đã nêu bày về nghĩa lý tất nhiên. Tức trước hết là thành tựu quả Nhất lai. Là khi đoạn hết chín phẩm Hoặc thuộc cõi dục, bỏ tên gọi Nhất lai, được quả Bất hoàn, tất không trở lại thọ sinh nơi cõi dục nữa. Sự việc này hoặc gọi là đoạn năm kiết phần dưới. Như Khế kinh đã nói: Nếu có người vĩnh viễn đoạn trừ năm kiết phần dưới gọi là Bất hoàn.

Đây là căn cứ ở tập đoạn theo mật ý nói như thế. Tất không có lý năm kiết đều cùng lúc đoạn dứt hết, mà là hoặc hai, hoặc ba, vì trước đã đoạn. Lý thật nên nói ở trong phân vị này, đã đoạn hai hoặc ba, được quả Bất hoàn.

HẾT - QUYỂN 64

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 65

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 9

Dựa nơi quả vị Bất hoàn, trong các Khế kinh đã dùng nhiều thứ môn để kiến lập có sai biệt.

Nay tiếp theo nên biện về tướng sai biệt kia. *Tụng nêu:*

*Trong đây sinh hữu hành
 Vô hành bát Niết-bàn
 Thượng lưu nếu tạp tu
 Hay đến Sắc cứu cánh.
 Vượt nửa, vượt khắp mắt
 Còn đều đến Hữu đánh
 Hành vô sắc có bốn
 Trụ đầy bát Niết-bàn.*

Luận nói: Người Bất hoàn này, nói chung có bảy. Lại, hành nơi cõi sắc sai biệt có năm: (1) Trung bát Niết-bàn. (2) Sinh bát Niết-bàn. (3) Hữu hành bát Niết-bàn. (4) Vô hành bát Niết-bàn. (5) Thượng lưu.

Hành giả này, ở nơi trung gian bát Niết-bàn, nên nói về hành giả ấy, gọi là Trung Bát Niết-bàn.

Như thế, nên biết hành giả này đối với sinh xong. Ở đây do có hành, ở đây do vô hành bát Niết-bàn, nên gọi là Sinh bát Niết-bàn v.v...

Vì ở đây là thượng lưu, nên gọi là Thượng lưu.

Nói Trung bát: Nghĩa là có một loại Bồ-đặc-già-la, đã đối với kiết sinh đạt được phi trạch diệt, khởi kiết không như thế. Bồ-đặc-già-la kia ở nơi cõi dục, gặp phải duyên bức não, nên đã bị bức não, liền có thể tự cố gắng hành gia hành thù thắng, do tu đạo đoạn trừ kiết còn lại. Gia hạnh chưa viên mãn, gặp duyên xả bỏ mạng, bèn dẫn đến mạng chung. Do sức của kiết khởi nên thọ trung hữu của cõi sắc, nhằm chán nhiều khổ, nên nhân nơi đạo đã khởi trước, tiến tới đoạn trừ kiết còn lại, thành A-la-hán đắc bát Niết-bàn.

Nói Sinh bát: Nghĩa là có một loại Bồ-đặc-già-la, do trước đã tạo đủ, nghiệp thuận khởi sinh cùng, tăng trưởng, nên mất ở cõi dục xong, thọ sinh ở cõi sắc. Do siêng tu đầy đủ, nhanh chóng tiến đến đạo, nên sinh rồi không lâu, chứng thành A-la-hán, hết thọ lượng ấy mới bát Niết-bàn.

Căn cứ theo hữu dư y nói là Sinh bát, không phải vừa sinh xong, liền nhập vô dư, vì trong phần xả thọ lượng kia không có tự tại.

Nói Hữu hành bát, Vô hành bát: Nghĩa là có một Bồ-đặc-già-la, sinh xong, qua nhiều thời gian mới thành tựu quả vị vô học, trong đó có một loại thì dũng mãnh, tinh tấn, có một loại thì bầm tánh chậm chạp, biếng nhác.

Như thứ lớp gọi là hữu hành, vô hành. Nghĩa là như một loại, trước ở trong cõi dục, dựa vào gia hạnh không dừng nghỉ, do sức của Tam-ma-địa, đoạn trừ năm kiết phần dưới, thành quả Bất hoàn. Sau sinh nơi cõi sắc, trải qua nhiều thời gian trở lại có thể tiến tu chủng loại đạo ở trước, thành A-la-hán, gọi là Hữu hành bát. Vô hành bát so với đây là trái nhau. Hoặc sinh nơi cõi sắc, trải qua nhiều thời gian xong, nương dựa nơi hành khổ, giải thoát các kiết còn lại, gọi là Hữu hành bát. Do người kia tu tập, dựa vào đạo công dụng mà bát Niết-bàn. So với đây là trái nhau, gọi là Vô hành bát.

Há không phải Trung bát, Sinh bát là hiện bát, vì hành của đối tượng nương dựa cũng có pháp này, nên lập ra danh xưng Hữu hành bát, Vô hành bát?

Không có lỗi như thế. Nghĩa này tuy như nhau, nhưng các hành kia đều có phần vị sai biệt. Nghĩa là Trung bát v.v... tuy cũng nhất định dựa vào hành khổ, hành vui, nhằm giải thoát các kiết còn lại, nhưng các hành ấy đều có phần vị không đồng. Đối hợp với bát đồng này, gọi là sai biệt không chung. Ở đây không có phần vị sai biệt như thế. Căn cứ ở nơi đạo không đồng để làm rõ về chỗ sai biệt kia.

Vì sao đem pháp này so sánh với pháp kia khiến đồng, nên ở trong đây đã biện là không lỗi?

Do đây, có thuyết nói về hai sai biệt. Nghĩa là do duyên nơi Thánh đạo hữu vi, vô vi, như thứ lớp đó được Niết-bàn, nên biết cũng hoàn toàn đồng với lỗi này.

Kinh chủ đã nêu vấn nạn là có lỗi thái quá. Do đã khéo thông tỏ nghĩa này tuy đồng, nhưng các hành kia đều có phần sai biệt. Tuy nhiên, có kinh nêu rõ là vô hành ở trước, cũng có kinh trong ấy trước nói về hữu hành, thời gian đã không khác nên theo đây nêu bày là không trái. Vì hữu hành đáng tôn trọng, nên tôi nói trước.

Nói Thượng lưu: Nghĩa là có một loại Bồ-đặc-già-la, hành thượng lưu tăng, không phải xứ sinh đầu tiên, tức chứng viên tịch. Nghĩa là ở nơi cõi dục mất, đi đến cõi sắc sinh, tức chưa ở trong ấy có thể chứng viên tịch, chủ yếu là chuyển sinh lên cõi trên mới bát Niết-bàn. Tức thượng lưu này có sai biệt gồm hai: Do nhân và quả có sai biệt.

Nhân sai biệt: Người này đối với tĩnh lự, do có tu xen tạp, không xen tạp.

Quả sai biệt: Trời Sắc cứu cánh và trời Hữu đánh, là xứ tốt cùng. Nghĩa là nếu người ở nơi tĩnh lự có tu xen tạp thì có thể đi đến

trời Sắc cứu cánh mới bát Niết-bàn. Vì tu xen tạp đã có thể chiêu cảm quả nơi trời Tịnh cư. Tức quả này lại có ba thứ sai biệt: Siêu việt hoàn toàn, siêu việt phân nửa, mất khắp khác nhau.

Nói siêu việt hoàn toàn: Nghĩa là trong cõi sắc, từ một xứ mất, đi đến trời Sắc cứu cánh. Do người kia trước ở trong thân cõi dục, đã tu xen tạp đủ bốn tĩnh lự, gặp duyên thoái mất ba tĩnh lự trên, dùng ái vị của tĩnh lự thứ nhất làm duyên, khi mạng chung sinh lên xứ Phạm chúng thiên. Do uy lực của tập quán nơi đời trước, lại có thể tu xen tạp tĩnh lự thứ tư, từ xứ ấy mất, sinh lên trời Sắc cứu cánh. Do ở nơi mười sáu xứ sở của cõi sắc, từ xứ sở đầu tiên mất, ở nơi xứ sở sau cùng sinh, tức khắc vượt quá trung gian, là nghĩa siêu việt hoàn toàn.

Nói siêu việt phân nửa: Nghĩa là trong cõi sắc, từ cõi trời v.v... đầu tiên, dần dần mà mất xuống đến trung gian, có thể vượt quá một xứ, mới có khả năng đi đến trời Sắc cứu cánh. Siêu việt nhưng không hoàn toàn là nghĩa siêu việt phân nửa.

Nói mất khắp khác nhau: Nghĩa là ở nơi cõi sắc thì ái vị nhiều, nên tất cả xứ sinh, do ái vị kia hiện bày khắp mười sáu xứ sở thuộc địa của bốn tĩnh lự, mỗi mỗi đều có ái vị của cõi dưới v.v... Vì chiêu cảm duyên sinh nên từ mỗi mỗi xứ sở của Phạm chúng thiên, một lần sinh mất rồi là đến trời Sắc cứu cánh, mới Bát Niết-bàn, nên gọi là mất khắp.

Do nghĩa này, căn cứ trong tĩnh lự thứ nhất, nơi cư trú của Đại phạm không phải là xứ riêng, tức là thuộc về trời Phạm phụ thứ hai. Nếu khác với đây, thì chỗ ở của Đại phạm là xứ tà kiến. Vì là một đạo sư, tất không có Thánh giả nào ở trong ấy thọ sinh.

Mất khắp, siêu việt phân nửa, tức nên không có sai biệt, nên biết đây tức là trong hai thượng lưu, do có tu xen tạp nhân tĩnh lự, nên đi đến trời Sắc cứu cánh thì bát Niết-bàn. Những người khác đối với tĩnh lự, không có tu xen tạp, thì có thể đi đến xứ Hữu đánh mới bát Niết-bàn. Nghĩa là người kia, trước không có tu xen tạp tĩnh

lự, do ái vị nơi các định làm duyên, ở đây mất thì sinh khắp các xứ của cõi sắc, chỉ không thể đi đến trời Ngũ tịnh cư. Nơi cõi sắc mạng chung, đối với ba vô sắc, theo thứ tự sinh xong, về sau sinh nơi xứ Hữu đánh mới bát Niết-bàn.

Trong hai Thượng lưu, trước là hành quán, sau là hành chỉ, vì vui thích tuệ, vui thích định có sai biệt.

Hai Thượng lưu, ở trong địa dưới được bát Niết-bàn, cũng không trái lý. Nhưng nói Thượng lưu này đi đến trời Sắc cứu cánh và trời Hữu đánh, là dựa vào xứ tột cùng để nói.

Không có người Bất hoàn, đối với xứ đã sinh thọ sinh lần thứ hai. Do Thượng lưu kia đối với sự sinh cùng cầu đạt thắng tấn, không phải là bằng nhau và thua kém. Chỉ ở nơi cõi dục mất, đi đến cõi sắc sinh, là có trung hữu Trung bát Niết-bàn. Không phải là người mất ở cõi sắc, sinh nơi cõi sắc, vì trong cõi sắc không có tai họa xâm hại. Nếu phân vị của bản hữu, có chướng duyên khác không đạt được Niết-bàn, thì trung hữu cũng như thế, vì trung hữu mỏng kém, không phải là bản hữu. Lại, trung hữu kia nếu có, nên thuộc nơi Thượng lưu thì Trung bát, Thượng lưu nên không có sai biệt, nghĩa là nhất định không có nhân duyên sai biệt. Có thể nói thế này: Chỉ ở nơi cõi dục mất, thọ trung hữu của cõi sắc liền bát Niết-bàn, được Trung bát, gọi là không phải mất ở cõi sắc.

Do đâu hàng hữu học chưa lìa dục tham không có trung hữu Trung bát Niết-bàn?

Vì trung hữu của cõi dục dựa vào thân yếu kém, đối với nhiều sự nghiệp, không có khả năng thực hiện, nên trụ nơi phân vị bản hữu, đối với pháp của cõi dục hãy còn khó vượt qua, huống chi là trong trung hữu mà có thể vượt qua cõi dục, để đến được quả tương ứng.

Nhiều sự nghiệp: Nghĩa là vượt qua ba cõi và vĩnh viễn đoạn trừ hai thứ phiền não cùng chứng được hai, ba quả Sa-môn. Trụ nơi

phần vị trung hữu không có khả năng như thế. Lại, ở đây có do trước chưa từng thường hành tập để đối trị chín phẩm phiền não có sai biệt. Lại, các quả như Bất hoàn v.v..., không phải là thân trung hữu đạt được. Vì đoạn trừ Hoặc tăng thượng mới chứng đắc, vì lìa nhiễm của ba cõi rất là khó, nên không có trung hữu của cõi dục có thể bát Niết-bàn.

Vì trung hữu của cõi sắc so với trung hữu của cõi dục này đều khác, nên có người ở trong ấy được Niết-bàn.

Lại, trung hữu của địa này được bát Niết-bàn, chỉ khởi Thánh đạo hiện có trong địa ấy. Trung bát Niết-bàn nơi phần vị trung hữu của địa tĩnh lự thứ nhất, chỉ khởi tĩnh lự căn bản của địa mình. Khi Thánh đạo hiện tiền, không phải vị chí, trung gian, vì khó khiến hiện ở trước. Ở nơi phần vị trung hữu, nương dựa vào thân yếu kém, chủ yếu là người dễ khởi mới có thể hiện tiền.

Năm thứ này gọi là hành nơi cõi sắc. Hành nơi cõi vô sắc, sai biệt có bốn. Nghĩa là ở cõi dục lìa tham của cõi sắc, từ cõi này mạng chung, sinh nơi cõi vô sắc. Trong đây, sai biệt chỉ có bốn thứ. Nghĩa là Sinh bát v.v... có sai biệt. Một thứ này cùng năm thứ trước, thành sáu Bất hoàn. Lại có bất hành nơi cõi sắc, cõi vô sắc, tức trụ nơi này có thể bát Niết-bàn, gọi là Hiện bát Niết-bàn cùng với sáu thứ trước thành bảy.

Hoặc nên lập chung làm chín thứ Bất hoàn. Nghĩa là Hiện bát Niết-bàn phân làm hai thứ: (1) Đối với phần vị trước khéo hoàn thành Thánh chí. (2) Khi lâm chung mới có thể khéo hoàn thành.

Ở trong Thượng lưu cũng phân làm hai thứ: (1) Hành nơi cõi sắc. (2) Hành nơi cõi vô sắc.

Cộng với bốn thứ trước thành tám. Chuyển sinh đủ thành chín.

Nói chuyển sinh: Nghĩa là đối với đời trước đã được quả Dự lưu hoặc quả Nhất lai. Ở trong đời hiện nay mới được quả Bất hoàn.

Câu nói Hiện bát trước, chỉ là nói về hiện đời mới được nhập Thánh, đến Niết-bàn. Hoặc người Bất hoàn do căn sai biệt, tùy vào đối tượng ứng hợp kia mà phân thành chín thứ. Hoặc trong năm Bất hoàn hành nơi cõi sắc, lại có môn khác phân thành chín thứ. *Tụng nêu:*

*Hành cõi sắc có chín
Tức ba đều phân ba
Nghịệp, Hoặc, căn có khác
Nên thành ba, chín riêng.*

Luận nói: Tức năm thứ Bất hoàn hành nơi cõi sắc lập chung làm ba, đều phân làm ba thứ, nên thành chín thứ.

Những gì là ba? Vì Trung, Sinh, Thượng lưu có sai biệt.

Thế nào là ba thứ đều phân làm ba?

Trung bát Niết-bàn phân làm ba: Nghĩa là đầu tiên khởi, đến xứ xa gần sẽ sinh, được bát Niết-bàn có sai biệt.

Sinh bát Niết-bàn phân làm ba: Là vừa sinh, hữu hành, vô hành có khác nhau. Đây đều là sinh xong, được bát Niết-bàn. Thế nên đều gọi là Sinh bát.

Ở trong Thượng lưu được phân làm ba: Nghĩa là siêu việt hoàn toàn, siêu việt phân nửa, cùng mất khắp là có khác. Nhưng đối với ba thứ, tất cả đều do nhanh chóng, không nhanh chóng, trải qua thời gian lâu, được bát Niết-bàn, nên phân làm chín thứ không cùng tạp loạn.

Ba thứ, chín thứ Bất hoàn như thế, do nghịệp Hoặc, căn có sai biệt. Các trường hợp nhanh chóng, không nhanh chóng, trải qua thời gian lâu có sai biệt. Lại, gồm thành ba, do trước đã tập hợp. Vì thuận khởi sinh nghịệp sau có khác. Như thứ lớp nơi phẩm hạ trung thượng, phiền não hiện hành có sai biệt, cùng căn thượng trung hạ có khác nhau.

Ba thứ này, mỗi mỗi như đối tượng ứng hợp kia, cũng do nghiệp, Hoặc, căn có sai biệt, nên đều có ba riêng khác, tức thành chín thứ. Nghĩa là thứ nhất, thứ hai, thứ ba, do Hoặc, căn riêng khác, nên đều thành ba thứ, không phải do nghiệp khác. Ba thứ sau cũng do thuận nghiệp hậu thọ có sai biệt, nên phân thành ba thứ. Tức nêu rõ Bất hoàn hành nơi cõi sắc như thế, do nghiệp, Hoặc, căn khác nhau nên thành ba, chín riêng.

Nếu như vậy thì vì sao trong các Khế kinh, Đức Phật chỉ nói có bảy nẻo thiện sĩ? *Tụng nêu:*

*Lập bảy nẻo thiện sĩ
Do Thượng lưu không riêng
Hành, không hành thiện, ác
Có đến, không trở lại.*

Luận nói: Trung, Sinh đều có ba, Thượng lưu có một. Kinh dựa nơi đây để lập bảy nẻo thiện sĩ.

Vì sao hai thứ trước đều phân làm ba, Thượng lưu thứ ba chỉ lập làm một?

Vì hành nơi cõi trên, nên gọi là Thượng lưu. Do nghĩa này đồng, nên chỉ lập làm một. Hai thứ trước tuy cũng đồng nghĩa, nhưng vì tướng riêng trong đó khó hiểu rõ. Vì muốn khiến dễ hiểu rõ, nên đều phân làm ba. Thượng lưu có ba tướng riêng dễ hiểu rõ, không phiền ở nơi tướng kia lại kiến lập riêng. Lại, tướng riêng của hai thứ trước, chỉ có từng ấy. Vì dễ hiển bày, nên đều phân làm ba. Về nghĩa riêng của Thượng lưu thứ ba có nhiều thứ, rốt cuộc là khó hiển thị, nên lập chung làm một. Nghĩa là Trung bát đầu tiên chỉ ở nơi sắp sinh, phẩm căn, Hoặc khác, nên phân làm ba thứ.

Sinh bát thứ hai chỉ ở nơi đã sinh, cũng do căn, Hoặc khác, nên phân thành ba thứ: Thượng lưu thì chung có sắp sinh, đã sinh. Thượng lưu sắp sinh lại có hai thứ. Nghĩa là ở nơi tĩnh lự có tu xen

tạp, không tu xen tạp. Thượng lưu đã sinh được phân làm hai cũng như thế.

Lại ở trong hai Thượng lưu như vậy, nếu không có tu xen tạp, thì cùng sinh ở hai cõi. Nếu có tu xen tạp, thì chỉ sinh ở một cõi. Sinh ở một cõi phân làm ba: Siêu việt hoàn toàn, siêu việt phân nửa, và mất khắp có khác nhau.

Ở trong siêu việt phân nửa, sai biệt có nhiều, do tướng riêng của Thượng lưu này là nhiều, rộng. Nếu mỗi mỗi đều biện, thì khó có thể đều trọn, nên dựa nơi nghĩa bằng nhau, để lập chung là Thượng lưu. Trong phần vị Trung, Sinh nghĩa sai biệt ít, dễ hiển bày hiểu rõ, nên phân làm sáu. Tuy mỗi mỗi thứ Trung, Sinh kia cũng có nghĩa đồng, nhưng bằng với thứ ba. Ở trong Thượng lưu tuy có nghĩa khác, nhưng bằng với hai thứ trước. Vì cùng ảnh hiển, nên chỉ lập bảy. Chỉ bảy vị này đã đoạn trừ tham, sân của cõi dục, không phải là pháp của Thiện sĩ, cùng với quả Đại thiện sĩ vô học là rất gần nhau.

Kinh chỉ nói bảy vị này gọi là nẻo Thiện sĩ, không phải cho người Dự lưu và Nhất lai, đều không thể nói gọi là nẻo Thiện sĩ. Đức Phật cũng nói những người kia gọi là Thiện sĩ. Như Khế kinh nêu rõ: Thế nào là Thiện sĩ? Nghĩa là nếu thành tựu chánh kiến hữu học, cho đến thành tựu chánh định hữu học. Đi đến cõi trên, gọi là hướng tới. Nghĩa là hướng đến quả trên cùng hướng đến sinh nơi cõi trên nên chỉ nói bảy. Hoặc chỉ bảy thứ này đều có thể hành thiện, không hành bất thiện. Các thứ khác thì không như thế.

Lại, chỉ bảy vị này đi đến sinh nơi cõi trên, không còn trở lại. Vì thứ khác thì không như thế, nên chỉ dựa nơi bảy vị này để lập nẻo Thiện sĩ.

Đối với những người ở vị Thánh, từng trải qua sinh, cũng có những tướng sai biệt như ở đây chăng? Không như vậy thì thế nào?
Tụng nêu:

*Qua cõi dục, sinh Thánh
Không đến cõi khác sinh
Đây và đến sinh trên
Không luyện căn thoái chuyển.*

Luận nói: Nếu ở nơi vị Thánh, trải qua sinh nơi cõi dục, tất không đi đến sinh nơi cõi sắc, vô sắc. Do Thánh kia chứng được quả Bất hoàn xong, nhất định ở nơi hiện thân bát Niết-bàn. Nếu Thánh giả ở nơi cõi sắc, trải qua cùng sinh, thì cùng có nghĩa sinh nơi cõi vô sắc trên. Tuy nhiên, Thiên Đế thích nói như thế này: Từng nghe có trời gọi là Sắc cứu cánh. Ta về sau bị thoái chuyển sẽ sinh nơi trời đó. Là do Đế thích kia, không hiểu rõ tướng của đối pháp. Nói ta về sau, nghĩa là trời Ba mươi ba nơi biên vực sau cùng của dị thực tự tại. Nói thoái chuyển mất mát: Nghĩa là vào thời gian sau, nếu không đạt được quả A-la-hán, thì sẽ sinh nơi cõi trời kia. Nghĩa là nguyện sẽ sinh nơi trời Sắc cứu cánh, chớ nên sinh vào cõi dục. Vì Thiên Đế thích duyên nơi năm tướng chết, sinh rất buồn khổ, đến quy kính Đức Thế Tôn, thì tướng chết liền dứt trừ, liền nói như thế để khiến hoan hỷ.

Lại quan sát ngăn chặn cõi dục kia, vì không có nhiều ích lợi. Đức Phật thì không ngăn chặn. Tức Thiên Đế thích này đã trải qua, sinh nơi cõi dục, và đã từ cõi này đi đến sinh nơi cõi trên.

Các Thánh tất không có luyện căn và thoái chuyển.

Do đâu không thừa nhận Thánh giả trải qua, sinh nơi cõi dục và sinh nơi cõi trên có luyện căn và thoái chuyển?

Vì từng trải qua sinh nơi phần tự cùng nối tiếp, có tích tụ Thánh đạo rất kiên cố và được thân là đối tượng nương dựa hơn hẳn. Do nơi cõi này, Thánh kia không có lý luyện căn, thoái chuyển.

Trước đã nói Thượng lưu do tu xen tạp tĩnh lực làm nhân, có thể đi đến trời Sắc cứu cánh. Trước nên tu xen tạp những thứ tĩnh lực nào?

Do những vị nào nhận biết tu xen tạp thành? Lại vì duyên gì tu xen tạp tĩn lự? *Tụng nêu:*

*Trước tu tạp thứ tư
Thành do một niệm tạp
Vì thọ sinh hiện lạc
Và ngăn phiền não thoái.*

Luận nói: Các người muốn tu xen tạp bốn tĩn lự, tất trước hết là tu xen tạp tĩn lự thứ tư, vì đẳng trì kia rất có khả năng thực hiện. Trong các thứ hành an lạc thì tĩn lự thứ tư là tối thắng. Nghĩa là tĩn lự kia rất có khả năng, lúc hiện tiền, khiến cho uy lực tự thể của đối tượng nương dựa được tăng trưởng rộng lớn. Nếu dựa vào uy lực đó, tu xen tạp tĩn lự, về sau tuy có thoái mất, sinh trong trời khác, nhưng do ở nơi thời trước đã tux en tạp theo uy lực kia, lại có thể dựa vào đó để tu xen tạp tĩn lự, tức do lý này, nên trong các hành an lạc, thì tĩn lự thứ tư rất là thù thắng. Vì lạc khinh an kia là rất thượng diệu.

Người nào ở nơi tĩn lự có thể huân tu xen tạp?

Chỉ các Thánh giả chung cả hữu học, vô học. Ở vị hữu học chỉ chung cho tín giải, kiến chí. Ở vị vô học thì chung cho thời, phi thời. Tất trước là ở ba châu tu xen tạp tĩn lự, thoái chuyển sinh nơi cõi sắc, cũng có thể tu xen tạp.

Há không phải là người tu xen tạp các tĩn lự hẳn trước đã lia tham của ba tĩn lự, vì sao có thể nói tu xen tạp tĩn lự chung nơi kiến chí mà thành Thượng lưu?

Nghĩa là chủ yếu ở nơi nhân gian tu xen tạp định xong. Về sau thoái chuyển ba định, sinh nơi trời Phạm chúng. Ở nơi trời ấy, lại cần phải lia nhiệm của ba định, mới có thể khởi lại tu xen tạp tĩn lự. Từ trời kia mất rồi, liền sinh nơi trời Tịnh cư, mới gọi là Thượng lưu, như trước đã nói. Không phải các kiến chí có thể có lý này.

Người kia đối với phần lia nhiễm, tất không thoái chuyển, nên không có lỗi như thế. Người ấy từ trước đến nay, trụ nơi kiến chí, vì căn không phải đã thừa nhận. Nghĩa là người ấy trước trụ nơi chủng tánh tín giải, tu xen tạp tĩnh lự, sau đó thoái mất, vì sợ nơi thời gian sau, lại có thoái chuyển nữa, liền tu luyện căn, thành tánh kiến chí. Từ cõi đục mất, sinh trong cõi sắc, nhân nơi trước lại có khả năng tu xen tạp tĩnh lự, nên nơi sáu thứ tánh đều có Thượng lưu.

Khi tu xen tạp thì tạo phương tiện gì?

Thánh giả kia tất trước là nhập tĩnh lự thứ tư, nhiều niệm vô lậu nối tiếp nhau hiện tiền. Từ đấy dẫn sinh nhiều niệm hữu lậu. Sau lại có nhiều niệm vô lậu hiện ở trước. Như thế, xoay vòng càng về sau thì giảm dần, cho đến hai niệm vô lậu sau cùng. Tiếp theo dẫn hai niệm hữu lậu hiện tiền, vô gián lại sinh hai niệm vô lậu, gọi là gia hạnh tu xen tạp định thành mãn. Từ đây về sau, không do công sức, tự nhiên chỉ từ một niệm vô lậu, dẫn khởi một niệm hữu lậu hiện ở trước, vô gián lại sinh một niệm vô lậu.

Như thế sát-na của trung gian hữu lậu, sát-na trước sau, vì vô lậu xen lẫn, nên gọi là tu xen tạp định căn bản viên thành.

Tu xen tạp định thứ tư như vậy xong, nhân nơi uy lực của định này, tùy theo đối tượng ứng hợp kia, cũng có thể tu xen tạp ba tĩnh lự dưới, tu xen tạp tĩnh lự năm uẩn làm thể. Nhưng ở trong ấy các thể tục trí là bốn pháp, bốn loại, tám trí đã tu xen tạp.

Có Sư khác nói: Các thể tục trí chỉ là khổ, tập loại trí tu xen tạp, vì hai trí kia là chủ thể duyên nơi này làm cảnh.

Nếu như vậy thì không cùng có nhiều trí vô lậu hiện tiền xen tạp, tức không nên nói pháp này do pháp kia xen lẫn. Nên được tự tại tu xen tạp tĩnh lự tức không viên thành. Tĩnh lự này không từ diệt đạo pháp loại, khổ tập pháp trí khác vô gián mà sinh cùng vô gián sinh các trí kia. Tu xen tạp tĩnh lự lược có ba duyên: (1) Vi thọ sinh. (2)

Vì hiện lạc. (3) Vì ngăn chặn khởi phiền não thoái chuyển. Nghĩa là trong Bất hoàn, nếu các kiến chí, tu xen tạp tĩnh lự tức là hai duyên trước: (1) Vì thọ sinh. (2) Vì hiện lạc.

Vì thọ sinh: Là mong cầu sinh hơn hẳn. Nghĩa là nhàm chán sinh chung, vui thích không chung.

Vì hiện lạc: Là vui thích định thù thắng. Nghĩa là định thế tục rất có khả năng hỗ trợ thân. Do đấy có thể khiến được hiện pháp lạc trụ, vô lậu trước sau làm trợ bạn cho thân kia.

Nếu các tín giải làm hai duyên trước thì cũng là ngăn chặn, đề phòng đẩy khởi phiền não khiến thoái chuyển. Nghĩa là người độn căn khởi hai vô lậu làm phương tiện phòng hộ đẳng trì thanh tịnh, khiến vị tương ưng nơi đẳng trì chuyển xa, không khiến cho tịnh bị nhiễm nơi đẳng vô gián duyên, nên bất thời giải thoát trong A-la-hán, chỉ tu xen tạp tĩnh lự vì hiện lạc.

Nếu thời giải thoát vì cầu hiện lạc, cũng là ngăn chặn đề phòng đẩy khởi phiền não khiến thoái chuyển.

Nếu tu xen tạp tĩnh lự, được sinh nơi năm Tịnh cư, do đâu xứ Tịnh cư chỉ có năm? *Tụng nêu:*

*Do tu xen năm phẩm
Sinh có năm Tịnh cư.*

Luận nói: Do huân tu xen tạp tĩnh lự thứ tư, vì có năm phẩm, nên Tịnh cư chỉ năm.

Những gì là năm phẩm?

Nghĩa là phẩm hạ, trung, thượng, thắng thượng, cực thượng có sai biệt. Ở đây phẩm đầu có ba tâm hiện tiền liền được thành đủ. Nghĩa là đầu tiên vô lậu, tiếp theo khởi hữu lậu, sau khởi vô lậu.

Phẩm trung thứ hai có sáu tâm hiện tiền mới được thành đủ. Nghĩa là hai hữu lậu làm đối tượng tu xen tạp của bốn vô lậu.

Như thế, số còn lại tùy theo thứ tự của chúng có chín, mười hai, mười lăm niệm tâm, như ứng hợp hiện tiền mới được thành đủ.

Như vậy năm phẩm tu xen tạp làm nhân, như thứ lớp có thể chiêu cảm quả là năm Tịnh cư.

Mười lăm tâm hữu lậu, vô lậu như thế, đều là tâm trước nay chưa từng được, nay mới được.

Có Sư khác cho: Năm vô lậu đầu tiên, là từ trước nay chưa được, nay được. Mười vô lậu còn lại đều là tâm từng đã được. Năm vô lậu trước, lúc hiện tiền xong, vì tu vị lai, nên có khi không khởi định để tu xen tạp thành đủ. Chủ yếu là có thường khởi mới được viên thành.

Có Sư khác nói: Do năm căn như tín v.v... theo thứ lớp tăng thượng nên chiêu cảm năm Tịnh cư. Nghĩa là hoặc có lúc tín căn tăng thượng, tu xen tạp tĩnh lự. Hoặc có khi cho đến tuệ căn tăng thượng, tu xen tạp tĩnh lự, tùy theo chỗ sai biệt này đã chiêu cảm năm Tịnh cư.

Đối với các trường hợp chiêu cảm Tịnh cư vì là sức của nghiệp hay vì sức của tu xen tạp? Nếu là sức của nghiệp, thì tu xen tạp tĩnh lự, tức là vô ích. Nếu là sức của tu xen tạp, thì so với Luận Phẩm Loại Túc đã nêu là trái nhau. Như Luận ấy nói: Tu xen tạp tĩnh lự cùng do nghiệp, nên sinh nơi trời Tịnh cư. Các danh xưng như sở hữu xứ v.v... không phải là pháp phạm phu.

Có thuyết cho: Do sức của nghiệp đã chiêu cảm sinh nơi trời Tịnh cư, nhưng tu xen tạp tĩnh lự không vô ích, do tu hành tư của nghiệp kia hiện tiền.

Có Sư khác nêu: Là do sức của tu xen tạp nhưng không trái hại với văn của Luận Phẩm Loại Túc. Luận kia trước nói về người tu xen tạp định, là làm rõ lúc trước đã nhập định kia. Tiếp theo sau lại nói cùng do nghiệp, nên sinh nơi Tịnh cư, tức hiển bày thời gian sau, tức do sức của định kia nên sinh nơi Tịnh cư.

Trong đây, quyết định đều cùng do hai sức, vì tùy theo đây thiếu một, thì không sinh nơi trời Tịnh cư kia. Nhưng chỉ hữu lậu mới chiêu cảm dị thực của trời kia, không phải là sức của vô lậu vì đã từ bỏ hữu.

Kinh nói Bất hoàn có tên là Thân chúng. Dựa nơi đức thù thắng nào để lập tên Thân chúng? *Tụng nêu:*

*Bất hoàn được định diệt
Chuyển gọi là Thân chúng.*

Luận nói: Có định diệt được gọi là đắc định diệt. Tức người Bất hoàn, nếu ở trong thân có định diệt, thì được chuyển gọi là Thân chúng. Nghĩa là người Bất hoàn do thân chúng đắc giống với pháp Niết-bàn, nên gọi là Thân chúng.

Vì sao nói định diệt kia chỉ gọi là Thân chúng? Là do không có tâm, vì dựa vào thân sinh, do thân đều cùng sinh được uy lực, nên phần vị đã diệt kia, cũng gọi là đắc Thân chúng.

Trong đây, Kinh chủ nói như thế này: Về lý thật nên nói người Bất hoàn kia từ định diệt khởi được pháp trước chưa được. Có thức thân tĩnh lặng, liền khởi tư duy: Định diệt tận này rất là tịch tĩnh, rất giống với Niết-bàn. Như thế, vì thân đã chứng đắc tịch tĩnh, nên gọi là Thân chúng. Do đắc cùng trí hiện tiền nên thân chúng đắc tịch tĩnh.

Nay cho người Bất hoàn kia từ vị định diệt khởi, tuy được pháp trước chưa được, có thức thân tĩnh lặng, nhưng không phải chỉ do phần vị kia mới được tên Thân chúng. Hai thời trước sau đều cùng được mang tên. Do đây thiết lập trí của định diệt không duyên đạt được uy lực, nên lập tên Thân chúng.

Thế nên thuyết trước về lý là hơn. Vì nêu lên biên sau, nên chỉ nói như thế. Bất hoàn được định diệt chuyển gọi là Thân chúng. Lý thật thì thân chúng đối với tám giải thoát đều được đầy đủ. Do thân

chứng trụ, vì định diệt tận dùng giải thoát khác làm môn để nhập. Nên được định diệt, quyết định cũng nên được các giải thoát khác. Như Khế kinh nói: Lúc nhập định diệt, trước là diệt ngôn hành, cho đến nói rộng.

Do đâu Đức Phật nói về phước điền hữu học, thì Bất hoàn thân chúng, không can dự nơi số kia? Nghĩa là Đức Thế Tôn nói với trưởng giả Cấp Cô Độc: Trưởng giả nên biết! Phước điền có hai: (1) Hữu học. (2) Vô học.

Hữu học có mười tám, vô học chỉ có chín. Những gì gọi là mười tám thứ hữu học? Nghĩa là hương Dục lưu, quả Dục lưu. Hương Nhất lai, quả Nhất lai. Hương Bất hoàn, quả Bất hoàn. Hương A-la-hán. Tùy tín hành. Tùy pháp hành. Tín giải. Kiến chí. Gia gia. Nhất gián. Trung, Sinh, Hữu hành, Vô hành, Thượng lưu. Đó gọi là mười tám.

Những gì gọi là chín thứ vô học? Nghĩa là Pháp thoát. Pháp tư duy. Pháp hộ. Pháp an trụ. Pháp kham đạt. Pháp bất động. Pháp bất thoát. Tuệ giải thoát. Câu giải thoát. Đó gọi là chín.

Về lý cũng nên nêu bày. Nhưng không nói là vì Đức Phật quán thấy hàng hữu học, vô học, do đoạn cùng căn có thù thắng, có thể sinh thắng quả, gọi là phước điền. Nhưng định diệt do các người Bất hoàn đã đạt được là hữu lậu, nên không thể nêu bày. Vì tự tánh giải thoát, nên gọi là thanh tịnh. Thân của đối tượng nương dựa kia cũng có phiền não, chưa đoạn trừ vĩnh viễn, nên không thể nêu bày. Vì giải thoát tương tục nên gọi là thanh tịnh. Thế nên không căn cứ nơi thành Bất hoàn kia để lập phước điền hữu học. Vì công đức hữu lậu trong quả vị vô học, tuy không phải là thuộc về tự tánh giải thoát, nhưng vì giải thoát cùng nối tiếp, nên gọi là thanh tịnh. Do đây cũng có thể sinh quả thù thắng. Vì vậy căn cứ ở định và căn có sai biệt để nói về chín quả ứng hợp, đều gọi là phước điền. Hoặc lập hữu học, vì dựa vào nhân không có, nên không đặt để Thân chúng trong số hữu học.

Vì sao gọi là kiến lập hữu học là dựa vào nhân?

Nghĩa là các thứ ba học vô lậu và quả, vì định diệt không phải là học, cũng không phải là quả của học, nên không căn cứ theo chỗ thành hữu học để nói hữu học có sai biệt. Nhưng nay ở trong quả vị Bất hoàn này, căn cứ theo môn không khác, mật nói là thân chứng. Nếu khác với đây thì không nên chỉ nói: Bất hoàn được định diệt, chuyên gọi là Thân chứng. (Nghĩa này về sau sẽ lại phân biệt)

Nếu nói thân chứng gồm căn cứ theo môn khác, tức như trên đã nói, không phải phần hỏi đáp tốt đẹp, vì giải thoát của ba vô sắc cũng chung cho cả vô lậu.

Đã biện về tướng thô của Bất hoàn có sai biệt. Nếu phân tích về phần vi tế thì số thành nhiều ngàn. Trong đây, lại dựa vào năm hành nơi cõi sắc. Căn cứ theo năm môn như các địa v.v... để nhận biết. Nghĩa là năm căn cứ ở số của địa thành hai mươi bốn. Vì trong địa định đều có năm thứ. Năm căn cứ theo số của chủng tánh thành ba mươi sáu. Vì trong chủng tánh đều có năm thứ. Năm căn cứ theo số của xứ sinh thành tám mươi. Vì trong mười sáu xứ, mỗi xứ đều có năm thứ. Năm căn cứ theo số căn của chủng tánh thành chín mươi. Nghĩa là căn hạ trung thượng nơi chủng tánh của pháp thoái có sai biệt, nên số thành mười lăm. Cho đến chủng tánh bất động cũng như thế. Năm căn cứ theo số chủng tánh của địa thành một trăm hai mươi. Nghĩa là trong bốn địa, mỗi địa đều có ba mươi.

Năm căn cứ theo số căn nơi chủng tánh của địa thành ba trăm sáu mươi. Nghĩa là trong bốn địa, mỗi địa đều có chín mươi.

Năm căn cứ theo số chủng tánh của xứ sinh thành bốn trăm tám mươi. Nghĩa là nơi mười sáu xứ, mỗi xứ đều có ba mươi.

Năm căn cứ theo chủng tánh của xứ sinh cùng số căn, thành một ngàn bốn trăm bốn mươi. Nghĩa là nơi mười sáu xứ, mỗi xứ đều có chín mươi.

Năm căn cứ theo tích số căn nơi chủng tánh của xứ lia nhiễm, tổng thành một vạn hai ngàn chín trăm sáu mươi Bất hoàn có sai biệt. Nghĩa là dùng chín phẩm lia nhiễm không đồng nhân với một ngàn bốn trăm bốn mươi ở trước.

Đã biện về hướng quả thứ ba có sai biệt. Tiếp theo nên kiến lập hướng quả thứ tư. *Tụng nêu:*

*Trong tu hoặc cõi trên
Đoạn một phẩm định đầu
Đến tám phẩm Hữu đánh
Đều hướng A-la-hán.
Đạo vô gián thứ chín
Gọi định kim cang dụ
Tận đắc cùng tận trí
Thành quả vô học ứng.*

Luận nói: Tức người Bất hoàn, tiến đến đoạn trừ Hoặc nơi cõi sắc và cõi vô sắc do tu đạo đoạn.

Từ đoạn một phẩm của định thứ nhất là đầu tiên, đến đoạn trừ tám phẩm của xứ Hữu đánh là sau cùng, nên biết chuyên gọi là hướng A-la-hán. Tức ở đây đã nói trong hướng A-la-hán, đạo vô gián thứ chín đoạn trừ Hoặc của xứ Hữu đánh, cũng được gọi là định kim cang dụ. Định này cứng chắc, sắc bén, dụ như kim cang, không một tùy miên nào mà không thể phá trừ. Vì trước đã phá trừ, nên không phá trừ tất cả. Thật sự là có công năng có thể phá trừ hết thảy. Định kim cang dụ này đã có thể diệt trừ phẩm Hoặc rất vi tế, nên biết trong tất cả đạo vô gián, chỉ sát-na này, gọi là phẩm cực thượng, nên có thể đoạn trừ vĩnh viễn tất cả tùy miên. Tuy trong kiến đạo cũng có pháp đối trị vô lậu, có thể đoạn trừ phiền não của xứ Hữu đánh, nhưng chín phẩm Hoặc kia có thể làm một phẩm đoạn. Tức biết thế mạnh của phiền não nơi phẩm kia là yếu kém. Kiến đạo đã được đối trị Hoặc yếu kém kia tức biết không thể phá trừ tất cả tùy miên. Nếu có thể

phá trừ, thì ngại gì không phá. Nên kiến đạo kia không được mang tên Định kim cang dụ.

Lại, trong các tùy miên thì loại vô sự tức dễ đoạn. Kiến đạo đối trị thứ tùy miên ấy, nên biết không phải là cực thượng. Do đây không lập danh xưng định kim cang dụ.

Trong đây, đã nêu rõ định kim cang dụ có thể đối trị tất cả phẩm Hoặc hữu sự, trong ấy phẩm sau cùng là hết sức vi tế, rất khó đoạn dứt. Nên biết định kia có thể phá trừ tất cả tùy miên. Do sức của định kim cang dụ này, có thể nơi khoảnh khắc một sát-na chứng đắc ly hệ vô lậu đoạn dứt tất cả Hoặc.

Như thế là đã nói định kim cang dụ, chỉ cùng với sáu trí theo đó tương ứng một. Nghĩa là bốn loại trí và diệt, đạo pháp trí, duyên nơi mười sáu hành tướng của bốn Thánh đế, dựa chung nơi chín địa, nghĩa căn cứ theo đây đã thành, nên sai biệt này nói có nhiều thứ. Lại thuộc về định vị chí có năm mươi hai. Nghĩa là khổ tập loại trí quán khổ tập của xứ Hữu đảnh tạo ra hành tướng như vô thường v.v..., như nhân v.v..., cùng với phần tương ứng kia có sai biệt thành tám. Diệt đạo pháp trí quán diệt đạo của cõi dục, tạo ra các hành tướng như diệt tĩnh v.v..., như đạo v.v..., cùng với phần tương ứng kia có sai biệt cũng có tám. Diệt loại trí đối với diệt của tám địa, mỗi mỗi đều quán riêng, tạo bốn hành tướng, cùng với phần tương ứng kia thành ba mươi hai. Đạo loại trí đối với đạo của tám địa, tất cả quán chung tạo ra bốn hành tướng, cùng với phần tương ứng kia có sai biệt thành bốn, do đạo của phẩm loại trí đối trị tám địa. Vì nhân của tướng đồng loại tất duyên chung. Diệt chỉ duyên riêng, đạo thì không như vậy.

Tức đối với phẩm tùy miên đã thành lập đủ. Như thuộc về tĩnh lự vị chí có năm mươi hai, thì nơi trung gian, bốn tĩnh lự, nên biết cũng như thế. Không vô biên xứ có hai mươi tám. Nghĩa là trừ phẩm diệt đạo pháp trí có tám và trừ quán diệt đế của bốn địa dưới, đều có

bốn hành tướng tương ưng là mười sáu. Do dựa vào vô sắc, tất không có pháp trí cùng duyên nơi phẩm diệt loại trí của địa dưới, nên đạo duyên nơi địa dưới, về lý là không ngăn trừ. Đạo tất duyên chung như trước đã giải thích. Số còn lại như trước, nên có hai mươi tám. Thức vô biên xứ có hai mươi bốn. Vô sở hữu xứ chỉ có hai mươi. Nghĩa là xứ đó ở nơi trước, lại trừ quán xuống đến bốn, tám hành tướng nơi cảnh của diệt Thánh đế. Tùy theo thứ lớp của các hành tướng kia, so sánh với trước, nên giải thích.

Có các vị muốn khiến địa của ba vô sắc, có diệt loại trí duyên nơi địa dưới, nói thế này: Không vô biên xứ thêm mười sáu so với trước. Thức vô biên xứ thêm hai mươi so với trước. Vô sở hữu xứ thêm hai mươi bốn.

Như thế, nói chung dựa nơi địa vô sắc, định kim cang dụ có bảy mươi hai thứ. Hoặc lại nói có một trăm ba mươi hai.

Có Sư khác cho: Phẩm đạo loại trí đối với đạo của tám địa cũng đều quán riêng, nên sáu địa trước, mỗi địa đều có tám mươi. Không vô biên xứ chỉ có bốn mươi. Thức vô biên xứ có ba mươi hai. Vô sở hữu xứ có hai mươi bốn.

Lại có vị muốn khiến phẩm diệt loại trí, đối với diệt của tám địa, có quán riêng chung, nên trong sáu địa trước, mỗi địa đều có một trăm sáu mươi bốn. Không vô biên xứ chỉ có năm mươi hai. Thức vô biên xứ có ba mươi sáu. Vô sở hữu xứ có hai mươi bốn.

Các giải thích kia đều cùng phi lý. Vì đạo tất duyên chung, diệt chỉ duyên riêng, như trước đã biện.

Tôn giả Diệu Âm nêu bày như thế này: Định kim cang dụ gồm có mười ba. Nghĩa là đoạn Hoặc của xứ Hữu đánh do kiến tu đạo đoạn, đạo vô gián gồm sáu mươi ba sát-na.

Giải thích này cũng không đúng. Vì bốn loại nhãn nơi tám đạo vô gián trước, không phải là phẩm cực thượng. Định ấy đã có thể

đoạn trừ phẩm Hoặc thứ chín của địa xứ Hữu danh, khả năng dẫn khởi Hoặc này đã hết, đạt được tận trí cùng hành, khiến khởi định kim cang dụ, là đạo vô gián sau cùng trong sự việc đoạn trừ Hoặc này đã sinh tận trí. Là đạo giải thoát sau cùng trong sự việc đoạn trừ Hoặc này, nên nói định ấy đã dẫn sinh tận trí, cùng với phẩm thứ chín dứt hết đạt được cùng khởi.

Hoặc nói tận ở đây, là làm rõ tất cả đều tận. Nghĩa là phẩm thứ chín và các Hoặc còn lại, đều được trạch diệt, nên gọi là tận. Định kim cang dụ có thể dẫn các Hoặc dứt hết (tận) đạt được cùng hành khiến tận trí khởi. Tận trí này cùng với tất cả phiền não là tận đắc. Vì đầu tiên đều cùng sinh, nên gọi là tận trí.

Có Sư khác nêu: Hoặc tận trong thân. Vì trí này đầu tiên sinh, nên gọi là tận trí.

Tận trí như thế, đến khi đã sinh, liền thành tựu quả A-la-hán vô học, tức đã được quả vô học ứng hợp pháp. Vì đạt được quả riêng, đối tượng nên tu học ở đây là không có, nên được danh xưng vô học. Há không phải là vô học cũng mong cầu quả riêng, vì người vô học cũng chuyên căn?

Vấn nạn này là không đúng. Vì như hữu học ở trước, cầu được quả riêng, còn vô học này thì không như thế. Nghĩa là như Dự lưu không phải là Nhất lai v.v... Tức ở nơi sau khi đạt được quả Nhất lai v.v... thì xả tên gọi Dự lưu v.v... được gọi là Nhất lai v.v... đều xả quả riêng, được mang tên quả riêng. Vô học này thì không như vậy. Thoái chuyển, không phải là tư v.v... Về sau khi đạt được pháp tư v.v..., tuy bỏ tên thoái chuyển v.v..., được gọi là pháp tư v.v..., không phải bỏ quả riêng, được mang tên quả riêng, vì trước sau đều gọi là A-la-hán. Chỉ khi bỏ quả trước là được quả riêng, bỏ tên gọi quả trước, được gọi là quả riêng. Lại, không có quả riêng là đối tượng nên học, nên gọi là vô học. Nên giải thích trước là không có lỗi.

Tức là người hành hương, trụ nơi quả trước, là cầu quả của tên riêng, điều này là không có nghĩa.

Đã nói về tận trí, đến khi đã sinh liền thành quả A-la-hán vô học. Về nghĩa so sánh với tận trí khi chưa sinh, bầy Thánh giả trước đều gọi là hữu học, vì được quả riêng, siêng năng tu học, nên trụ ở phần vị bản tánh.

Vì sao gọi là hữu học?

Vì ý học chưa đủ, vì học đạt được luôn tùy thuận.

Vì sao vô học gọi là A-la-hán?

Các hành tự lợi tu học đã thành, chỉ nên tạo tác sự việc làm ích lợi cho người khác. Như Khế kinh nói: Không tự điều phục mà có thể điều phục người khác, là không có điều này. Hoặc có ba thứ BỔ-đặc-già-la, nghĩa là các phạm phu, hữu học, vô học. Phạm phu tuy học ba thứ giới, định, tuệ, nhưng cũng chưa có thể kiến đế như thật, cùng có lý bỏ chánh, tạo ra tà học, nên không ở phạm phu kia lập tên hữu học.

Các hữu tình đã có thể kiến đế như thật, chánh học không thoái chuyển, được mang tên là hữu học.

Do đây, Đức Thế Tôn vì chỉ rõ về nghĩa nhất định, đối với người hữu học, lại nói lần nữa về chữ học. Như trong Khế kinh Đức Phật nói với Đạm Phạ: Học điều nên học, học điều nên học! Ta chỉ nói điều ấy gọi là người hữu học. Các người đã khéo học ba thứ giới, định, tuệ, là người không còn học, lập gọi là vô học.

Đây là tất cả hàng phạm phu, hữu học phải nên cúng dường, nên gọi là ứng quả. Dựa nơi nghĩa như thế, nên có tụng nói:

*Đối giới, định, tuệ ba
Nếu đã khéo tu học
Rốt ráo là ưu cầu
Gắng làm phước điền đời.*

Thế nào là pháp học?

Nghĩa là pháp hữu vi vô lậu của người hữu học.

Thế nào là pháp vô học?

Nghĩa là pháp hữu vi vô lậu của người vô học. Các pháp vô vi tuy là vô lậu, nhưng không gọi là pháp học, pháp vô học, vì có người đạt được như thân phạm phu v.v... cũng thành tựu. Nếu không có người đạt được thì đều không hệ thuộc nơi học, vô học.

Như thế, hữu học và vô học gồm chung thành tám Bồ-đặc-già-la Thánh. Hành, hướng, trụ, quả đều có bốn, nên tên gọi tuy có tám, nhưng sự chỉ có năm. Nghĩa là trụ nơi bốn quả và hướng của quả thứ nhất. Do hướng của ba quả sau không lia quả trước. Đây là dựa nơi người lần lượt được quả để nói. Nếu là người lia đục gấp bội, lia đục hoàn toàn, trụ trong kiến đạo, thì gọi là Nhất lai. Còn hướng của quả Bất hoàn, không phải thuộc về quả trước.

Vì sao tận trí chỉ là vô học? Các người hữu học cũng tự nhận biết rõ: Ta đã vĩnh viễn dứt hết địa ngục v.v... Điều này như trước đã nói. Trước đã nói là thế nào? Nghĩa là diệt hết, đạt được đều cùng có, mới gọi là tận trí. Vì các vị như Dự lưu v.v... cũng còn có Hoặc còn lại. Đã không có diệt hết, đạt được, thì cũng không có tận trí. Do đây, Khế kinh nêu bày như thế này: Các người hữu học thành tựu tám chi. Nếu thành tựu mười chi thì gọi là A-la-hán.

Nếu như vậy thì vì sao Tôn giả Xá-lợi-tử nói với Đại trưởng giả Cấp Cô Độc: Ông đã thành tựu đủ chánh trí, chánh giải thoát? Không có lỗi cùng trái nhau. Vì dựa nơi những tạo thành tà trí, tà giải thoát kia nên cũng có thể đi đến nẻo ác. Vì theo đạo đối trị chân thật nên mật ý nói như thế.

Nếu như thế thì vì sao không nói hữu học thành tựu mười chi?

Vì vô trí chưa trọn vẹn, nên tâm chưa khéo giải thoát.

Nếu như vậy thì do đâu kinh thuyết giảng thế này: Các hữu tình thành tựu Phật chứng tịnh, tất cả đều gọi là đã được chánh kiến, cho đến đã được chánh giải thoát. Người kiến viên mãn cũng nói như thế. Cũng không có lỗi trái nhau. Vì sao? Vì tôi không nói các người hữu học không có chánh trí và chánh giải thoát. Chỉ nói như thế này: Hữu học kia không lập chi, không lập nhân của chi, như trước đã nêu rõ.

HẾT - QUYỂN 65

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 66

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 10

Như trên đã nói: Tu đạo có hai: (1) Hữu lậu. (2) Vô lậu.

Nay nên xét chọn, đối với hai thứ này, do những đạo nào là nhiệm của địa nào? *Tụng nêu:*

*Hữu đảnh do vô lậu
Khác do hai là nhiệm.*

Luận nói: Trong địa của xứ Hữu đảnh, các phiền não hiện có, chỉ đạo vô lậu mới có thể khiến vĩnh viễn lìa, nhất định không phải là hữu lậu. Vì sao? Vì chỉ sức của đạo vô lậu này mới có khả năng đối trị địa trên, nên chỉ ở trong địa cận phần tiếp theo địa trên, khởi đạo thế tục, đối trị Hoặc của địa dưới. Hoặc của địa cứ Hữu đảnh vì đã không còn có địa trên, nên không có hữu lậu nào có thể lìa nhiệm của địa kia.

Do đâu đạo thế tục không đối trị Hoặc của địa mình? Vì đối tượng tùy tăng của tự tùy miên, không phải là sự nơi đối tượng tùy tăng của tùy miên kia. Nên có uy lực dùng đối trị tùy miên kia. Do thuận với phiền não ấy đã sinh trưởng. Nếu có thể dụng có thể đối trị tùy miên kia, thì phiền não này tất không phải là đối tượng tùy tăng của tùy miên kia. Do khi duyên nơi thế dụng này tức đã làm tổn giảm phiền não kia.

Vì sao địa dưới khởi đạo thể tục, không thể đối trị tùy miên của địa trên? Vì không phải là đối tượng tùy tăng của tùy miên kia, vì không thuận với phiền não kia đã sinh trưởng. Nên phải thừa nhận chủ thể đối trị tùy miên của địa trên, nhất định địa trên không phải là thể tục của địa dưới. Vì hành nhằm chán cảnh nơi đối tượng duyên của đạo đoạn, không phải chán bỏ địa dưới, có thể lìa nhiễm của địa trên, vì địa trên so với địa dưới là rất vi diệu.

Do đấy chứng biết chi sức của đạo vô lậu mới có thể lìa nhiễm của xứ Hữu đảnh, lý ấy là khéo thành.

Phiền não hiện có trong tám địa còn lại, do chung hai đạo có thể khiến vĩnh viễn lìa bỏ. Vì đạo thể, xuất thể đều cùng có khả năng lìa phiền não.

Đã nêu là do chung hai đạo lìa nhiễm của tám địa, mỗi địa như vậy có bao nhiêu thứ ly hệ đắc? *Tụng nêu:*

*Thánh hai lìa tám tu
Đều hai ly hệ đắc.*

Luận nói: Các Thánh hữu học dùng đạo hữu lậu, khi lìa nhiễm của tám địa dưới do tu đạo đoạn, có thể dẫn sinh đủ hai ly hệ đắc. Hai thứ đạo đoạn hữu lậu, vô lậu, ở trong tám địa có đối tượng tạo tác là đồng, nên dùng đạo vô lậu để lìa bỏ nhiễm kia cũng thế, cũng do ở trong ấy đối tượng tạo tác là đồng.

Do đấy, hàng hữu học lìa tám do tu đạo đoạn. Đạo thể xuất thể tùy thuận một hiện tiền, đều tu nơi đạo thể, xuất thể ở vị lai. Đã nói về Thánh giả hai lìa tám tu, đều có thể dẫn sinh hai ly hệ đắc. Căn cứ theo đấy nhận biết Thánh giả tu lìa Hữu đảnh, và khi kiến đạo đoạn thì dùng đạo vô lậu, chỉ dẫn sinh vô lậu ly hệ đắc. Cũng không tu đạo thể tục vị lai, vì so với đạo thể tục là không đồng. Phạm phu lìa tám, dùng đạo hữu lậu, chỉ dẫn sinh hữu lậu ly hệ đắc. Cũng không tu đạo vô lậu ở vị lai, vì chưa nhập Thánh, nên không nói tự thành.

Có Sư khác cho: Do khi đạo vô lậu lia nhiễm của tám địa dưới do tu đạo đoạn, do đâu nhận biết cũng sinh hữu lậu ly hệ đắc?

Vì có vô lậu xả bỏ, phiền não đắc không thành. Nghĩa là Thánh hữu học, do đạo vô lậu khi lia nhiễm của các địa kia, nếu không dẫn sinh đồng đối trị ly hệ đắc hữu lậu, tức do Thánh đạo lia đủ tám địa, về sau khi dựa vào tĩnh lực được chuyển căn, thì xả bỏ ngay các Thánh đạo chậm kém từ trước đến nay, chỉ được tĩnh lực nơi Thánh đạo của quả thắng lợi. Do ly hệ Hoặc của địa trên nên đều không thành, tức là trở lại nên thành phiền não của địa kia, nhưng không phải là đối tượng được thừa nhận.

Thế nên nhận biết nhất định các Thánh hữu học, dùng đạo vô lậu khi lia nhiễm của tám địa dưới do tu đạo đoạn, cũng dẫn sinh đủ hai ly hệ đắc.

Chứng cứ này là phi lý. Vì sao? Vì Thánh kia nếu như không có đắc do hữu lậu đoạn, cũng không tạo thành phiền não của địa trên, như khi lia từng phần xứ Hữu danh, đạt được chuyển căn. Và phạm phu sinh nơi cõi trên, vì Hoặc không thành. Nghĩa là như từng phần lia nhiễm của địa xứ Hữu danh. Về sau khi dựa vào tĩnh lực, được chuyển căn, vô lậu đoạn đắc, đã xả bỏ tức khắc thì ly hệ của địa kia không có hữu lậu đắc, nhưng Hoặc của địa kia cũng không tạo thành.

Lại, như phạm phu sinh nơi hai định v.v..., tuy xả bỏ phiền não của cõi dục v.v... do đoạn đắc, nhưng phiền não của cõi dục v.v... đã không tạo thành. Vì hữu lậu của cõi dục v.v... do ly hệ đắc. Thuộc về định thứ nhất v.v..., chỉ là chủ thể đối trị của định kia. Nếu sinh nơi địa trên, thì đắc này tất xả bỏ, vì sinh nơi địa trên, tất xả bỏ thiện hữu lậu của địa dưới. Hai địa này tuy không có đắc do đoạn trừ phiền não, nhưng vì thắng tấn, nên ngăn chặn Hoặc được sinh. Ly hệ kia cũng nên như thế. Tức chứng cứ của Sư kia nêu là phi lý. Do đây chỉ có thể nói như thế này: Hai đạo ở trong đó, vì đối tượng tạo tác là đồng,

nên tùy theo một hiện khởi dẫn sinh hai đặc. Không thể nói cho là đoạn thành.

Đã biện về lìa nhiễm, do đạo không đồng. Nay tiếp theo nên biện do địa có sai biệt. Do đạo của địa nào, lìa nhiễm của địa nào?
Tụng nêu:

*Đạo vô lậu vị chí
Hay lìa tất cả địa
Tám còn, lìa tự trên
Hữu lậu lìa tiếp dưới.*

Luận nói: Các đạo vô lậu đều dựa chung nơi chín địa. Nghĩa là bốn tĩnh lực, vị chí, trung gian và ba vô sắc. Nếu vị chí gồm thân thì có thể lìa cõi dục cho đến xứ Hữu đánh. Tám địa còn lại gồm thân thì tùy theo đối tượng ứng hợp của chúng, đều có thể lìa nhiễm của địa mình và địa trên, không thể lìa địa dưới. Khi chưa lìa địa dưới, thì đạo của địa trên tất không hiện ở trước. Các đạo hữu lậu, tất cả chỉ có thể lìa địa dưới tiếp theo, không phải là tự địa v.v..., vì đối tượng tùy tăng của phiền não nơi tự địa thế lực là yếu kém. Vì trước đã lìa, nên các hành giả đã dựa vào địa cận phần để lìa nhiễm của địa dưới. Như đạo vô gián đều thuộc về địa cận phần, các đạo giải thoát cũng là địa cận phần chăng? Không nhất định. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Cận phần lìa nhiễm dưới
Đầu ba sau giải thoát
Căn bản hoặc cận phần
Địa trên chỉ căn bản.*

Luận nói: Các đạo đã dựa nơi địa cận phần có tám. Nghĩa là bốn tĩnh lực cùng biên dưới của bốn vô sắc. Đối tượng lìa có chín, nghĩa là cõi dục và tám định. Ba cận phần đầu, lìa nhiễm của ba địa dưới. Khi đạo giải thoát thứ chín hiện tiền, hoặc nhập nơi căn bản, hoặc tức cận phần. Năm cận phần trên đều lìa nhiễm của địa dưới. Khi đạo giải

thoát thứ chín hiện tiền, tất nhập căn bản, không phải tức cận phần vì căn bản cận phần v.v... là cùng xả căn. Căn bản cận phần của ba tĩnh lự dưới, vì thọ căn khác, nên có khi không thể nhập, chuyển nhập nơi thọ khác, vì ít gian nan. Khi lìa nhiệm của địa dưới, tất vui thích địa trên. Nếu thọ không khác, tất nhập nơi căn bản. Các đạo xuất thế, như vô gián giải thoát, trước đã nói qua. Duyên vào mười sáu hành tướng nơi cảnh của bốn đế, về nghĩa thì so sánh tự thành.

Đạo thế tục thì duyên nơi gì, tạo hành tướng gì? *Tụng nêu:*

*Vô gián giải thoát đời
Thứ lớp duyên dưới trên
Tạo khổ thô, chướng hành
Cùng tĩnh, diệu, ly ba.*

Luận nói: Đạo vô gián thế tục và đạo giải thoát, như thứ lớp có thế duyên nơi địa dưới, địa trên, bị khổ thô làm chướng ngại cùng tĩnh diệu ly. Nghĩa là các đạo vô gián duyên nơi tự địa và địa dưới tiếp theo. Các pháp hữu lậu tạo ra khổ thô v.v..., tức trong ba hành tướng tùy theo một hành tướng. Nếu các đạo giải thoát duyên nơi địa kia, tiếp theo địa trên, các pháp hữu lậu tạo ra tĩnh diệu v.v..., tức trong ba hành tướng tùy theo một hành tướng, là căn cứ theo chỗ đã thừa nhận.

Có thuyết cho: Hai đạo đều có ba hành tướng. Không phải các hữu tình ở nơi phần vị lìa nhiệm, các đạo vô gián giải thoát đều đủ ba. Trong các địa dưới, do nhiều trạo cử, nên tịch tĩnh yếu kém, tức gọi là thô. Tuy rất khổ nhọc tạm khiến cho thế dụng của trạo cử yếu kém, nhưng vẫn không thể dẫn sinh lạc mỹ diệu, nên gọi là khổ, có rất nhiều thứ tai hại trở ngại cùng có thể che ngăn, khiến không có công năng nhận thấy phương hướng xuất ly, nên gọi là chướng.

Trong các địa trên, không tạo công dụng, vì trạo cử yếu kém, nên gọi là tĩnh. Không lập ra nhiều sức khó nhọc, do trạo cử yếu kém

đã dẫn sinh lạc thù thắng, nên gọi là diệu. Ở trong địa dưới, các tai hại hiện có có thể quyết định nhận thức, khiến tâm không sinh khởi vui thích, cùng có thể vượt qua những thứ kia, nên gọi là ly. Tức biết trong đây đã gồm hiển bày về hành tướng của đạo vô gián, giải thoát, đều có ba, tương phản mà sinh, như thứ tự ấy. Nghĩa là đạo vô gián duyên nơi địa dưới là thô. Trong đạo giải thoát, duyên nơi địa trên là tinh. Pháp còn lại cùng trái nhau khởi, như thứ lớp nên biết. Nhưng khi lìa nhiễm khởi, thì không nhất định. Đạo vô gián thế tục và đạo giải thoát, vì có thể lìa nhiễm của chín phẩm nơi địa dưới v.v..., nên biết cũng có chín phẩm sai biệt. Phạm phu trong đây, lìa nhiễm của cõi dục. Ba hành như thô v.v... của chín đạo vô gián, tùy một hiện tiền, đều tu vị lai. Ba hành như thô v.v..., nơi tám đạo giải thoát. Ba hành như tinh v.v..., tùy một hiện tiền, đều tu vị lai. Sáu hành như thô v.v..., nơi đạo giải thoát sau đã tu hiện tại, vị lai, như tám đạo giải thoát trước, so với trước là dị biệt. Lại, tu vị lai nơi tinh lự thứ nhất đã gồm thấu vô biên hành tướng.

Như thế, cho đến lìa nhiễm của vô sở hữu xứ, đã tu đạo vô gián giải thoát, nên biết.

Nếu các Thánh giả do đạo thế tục lìa nhiễm của cõi dục, theo chín đạo vô gián thì ba hành như thô v.v... tùy một hiện tiền, đều tu mười chín hành ở vị lai. Nghĩa là ba hữu lậu, vô lậu như thô v.v..., mười sáu hành Thánh nơi tám đạo giải thoát. Ba hành như tinh v.v..., tùy một hiện tiền, đều tu vị lai hai mươi hai hành. Nghĩa là mười chín hành trước, thêm ba hành như tinh v.v... Đạo giải thoát sau thì đã tu hiện tại, vị lai như trước. Tám đạo giải thoát so với trước là dị biệt.

Lại, tu vị lai nơi tinh lự thứ nhất đã gồm thấu vô biên hành tướng, chín đạo vô gián lìa nhiễm của định thứ nhất. Ba hành như thô v.v..., tùy một hiện tiền, đều ở nơi vị lai tu mười chín hành. Nghĩa là ba hành như thô v.v... và chỉ mười sáu hành Thánh vô lậu. Mười sáu hành này là thuộc về địa dưới. Vì biên của địa trên không có hành

Thánh. Về sau tu hành Thánh, căn cứ theo đây nên biết. Tám đạo giải thoát nơi ba hành như tĩnh v.v..., tùy một hiện tiền, đều tu vị lai hai mươi hai hành. Nghĩa là mười chín hành trước thêm ba hành như tĩnh v.v... Đạo giải thoát sau thì đã tu hiện tại, vị lai như trước.

Tám đạo giải thoát so với trước là khác. Lại tu vị lai nơi hai tĩnh lục đã gồm thâm vô biên hành tướng.

Như thế cho đến lìa nhiệm của vô sở hữu xứ, đã tu đạo giải thoát vô gián, nên biết.

Có Sư khác nói: Phạm phu, Thánh giả lìa dục trong đạo vô gián giải thoát, cũng tu quán bất tịnh, tức niệm từ v.v..., lìa địa trên còn lại tức đã tu như trước. Căn thiện của biên nơi tĩnh lục thứ nhất, vì rộng nên tu hành như thế. Căn thiện của biên nơi các định trên, vì ít nên đối tượng tu như trước. Lại, trong cõi dục có nhiều phiền não, vì muốn đoạn trừ chúng nên tu nhiều pháp đối trị. Địa trên thì không như vậy, nên tu ít pháp đối trị. Lìa nhiệm của cõi dục, do chín đạo vô gián, nơi vị lai đối tượng tu là ba hành như thô v.v... Tám đạo giải thoát chỉ duyên nơi cõi dục, ở vị lai đối tượng tu là ba hành như thô v.v... Duyên chung nơi cõi dục và tĩnh lục thứ nhất, ba hành như tĩnh v.v... duyên nơi tĩnh lục thứ nhất. Đạo giải thoát sau nơi vị lai đối tượng tu là ba hành như thô v.v..., duyên chung nơi ba cõi. Ba hành như tĩnh v.v... duyên nơi tĩnh lục thứ nhất, cho đến Hữu đánh. Lìa nhiệm của định thứ nhất, chín đạo vô gián là đối tượng tu của vị lai. Ba hành như thô v.v... duyên nơi tĩnh lục thứ nhất. Tám đạo giải thoát là đối tượng tu của vị lai. Ba hành như thô v.v... duyên nơi định thứ nhất, thứ hai. Ba hành như tĩnh v.v... duyên nơi định thứ hai. Đạo giải thoát sau là đối tượng tu của vị lai. Ba hành như thô v.v... duyên chung nơi ba cõi. Ba hành như tĩnh v.v... duyên nơi định thứ ba, cho đến xứ Hữu đánh. Lìa nhiệm của hai tĩnh lục, ba tĩnh lục, tùy vào đối tượng ứng hợp của chúng, đều căn cứ theo trước để nói. Lìa nhiệm của bốn định do chín đạo vô gián là đối tượng tu của vị lai.

Ba hành như thô v.v... duyên nơi định thứ tư. Tám đạo giải thoát là đối tượng tu của vị lai. Ba hành như thô v.v... duyên nơi định thứ tư và duyên nơi không xứ. Nhưng không phải một niệm, do cõi là khác. Ba hành như tĩnh v.v... chỉ duyên nơi không xứ. Đạo giải thoát sau là đối tượng tu của vị lai. Ba hành như thô v.v..., ba hành như tĩnh đều duyên nơi không xứ, cho đến xứ Hữu đảnh. Lìa nhiệm của không xứ, do chín đạo vô gián là đối tượng tu của vị lai. Ba hành như thô v.v... chỉ duyên nơi không xứ. Tám đạo giải thoát là đối tượng tu của vị lai. Ba hành như thô v.v... duyên nơi không thức xứ. Ba hành như tĩnh v.v... chỉ duyên nơi thức xứ. Đạo giải thoát sau là đối tượng tu của vị lai. Ba hành như thô v.v..., ba hành như tĩnh v.v... đều cùng duyên nơi thức xứ, cho đến xứ Hữu đảnh. Lìa nhiệm của thức xứ, lìa nhiệm của vô sở hữu xứ, tùy vào đối tượng ứng hợp của chúng, đều căn cứ theo trước để nói.

Do đâu trong đạo giải thoát sau cùng là đối tượng tu của vị lai? Ba hành như thô v.v... thuộc về tĩnh lự, thì duyên chung nơi ba cõi, thuộc về vô sắc, thì chỉ duyên nơi tự địa và địa trên.

Vì trong các tĩnh lự có trí duyên khắp, căn bản, vô sắc tất không duyên nơi địa dưới, nên hai đối tượng tu, đối tượng duyên có khác.

Trong đây, một loại Luận sư của phái Thí dụ, vì muốn hiển bày thành nghĩa phân biệt luận nên nêu bày như thế này: Không có phạm phu thật sự đoạn trừ phiền não, vì có thoái mất. Nghĩa là nếu có khả năng thật sự đoạn trừ Tát-ca-da-kiến của xứ Hữu đảnh, thì tất không thoái mất. Nếu có thoái mất, tất chưa thật sự đoạn trừ. Đã thừa nhận phạm phu đối với các phiền não của tám địa dưới đoạn trừ, có thể có thoái mất, nên không có phạm phu thật sự đoạn trừ phiền não.

Thuyết của Luận sư kia là phi lý. Vì đối với Hoặc của xứ Hữu đảnh có điều phục, không điều phục đều có lỗi. Nghĩa là các phạm phu đối với Hoặc của xứ Hữu đảnh, là thừa nhận có điều phục hay thừa nhận không có điều phục? Nếu thừa nhận phạm phu điều phục

Hoặc của xứ Hữu đánh, như điều phục các phiên nào của địa dưới xong, phạm phu đó đối với địa dưới, tất không thọ sinh.

Như thế đã có thể điều phục hoặc của xứ Hữu đánh, nên đối với Hữu đánh cũng không thọ sinh, tức là phạm phu nên chứng viên tịch. Nếu điều phục Hữu đánh, cũng sinh nơi Hữu đánh, không phải là điều phục địa dưới, cũng sinh nơi địa dưới, tức là không hợp. Vì Hoặc của xứ Hữu đánh đã đoạn rồi, không thoái chuyển, so với địa dưới khiến đồng. Nếu thừa nhận phạm phu không điều phục Hoặc của xứ Hữu đánh, vì đạo thể tục đối với Hữu đánh là không có khả năng. Chỉ thừa nhận phạm phu kia có thể điều phục Hoặc của địa dưới, cũng không hợp. Vì Hoặc của địa Hữu đánh đoạn xong không thoái chuyển, so sánh với địa dưới khiến đồng. Như thế, suy tìm, nêu hỏi, cả hai đều có lỗi, nên không thể nói phạm phu kia thật sự không có đoạn trừ phiền não. Tuy nhiên, Luận sư kia đã nói về kiến do Hữu đánh gồm thâu các Hoặc như thân kiến v.v... đoạn xong không thoái chuyển, chứng biết các Hoặc hiện có của các địa dưới, cũng nên như xứ kia đoạn xong, không có thoái chuyển.

Đã nhận thấy phạm phu đối với Hoặc của địa dưới đoạn rồi, trở lại thoái chuyển, nên biết phạm phu đối với các Hoặc của địa dưới thật sự chưa có thể đoạn.

Giải thích này là không hợp lý. Vì người đoạn khác nhau. Nghĩa là không phải chúng ta thừa nhận các phạm phu đối với Hoặc của xứ Hữu đánh, có nghĩa có thể đoạn trừ. Vì đoạn Hữu đánh, đạo thể tục sinh không có đối tượng nương dựa. Cùng tức ở trong đó, đạo giải thoát khỏi, không có đối tượng duyên. Hoặc của các địa dưới, phạm phu có thể đoạn. Đã có thể đoạn, thì phạm Thánh có khác, cũng nên thừa nhận có thoái chuyển, không thoái chuyển là khác nhau. Vì sao nêu lên lý Thánh đoạn không có thoái chuyển? So sánh với phạm phu đoạn cũng khiến không thoái chuyển? Lại vì không thành. Nghĩa là

không phải chúng ta thừa nhận Hoặc của xứ Hữu đánh đoạn xong, không có thoái chuyển.

Sự việc này đã không thành, vì sao có thể lấy lý không thoái chuyển của Thánh kia để so với địa dưới khiến đồng?

Tuy Tát-ca-da-kiến thuộc về xứ Hữu đánh đã đoạn rồi, không thoái chuyển, nhưng Luận sư kia không thừa nhận địa trên có điều phục như Hoặc của địa dưới, nên không thể dùng đoạn Hoặc không thoái chuyển của xứ kia, để so sánh với Hoặc của địa dưới được đoạn, không có lý thoái chuyển.

Không điều phục, có điều phục, đây kia đã có khác, thì có thoái chuyển, không thoái chuyển, cũng nên thừa nhận là khác nhau. Lại vì đạo khác. Nghĩa là không phải đạo này đoạn trừ Tát-ca-da-kiến của xứ Hữu đánh, tức do đạo này, các loại phàm phu đoạn trừ phiền não hiện có của tám địa dưới. Đạo đã có khác, tức nên thừa nhận Hoặc được đoạn, có hai thứ thoái chuyển, không thoái chuyển có sai biệt. Do các Hoặc được đoạn là quả của đạo.

Nếu cho nghĩa này nên sinh khởi nghi, thì về lý cũng không đúng, vì nêu bày đã phân minh. Nghĩa là về lý kia hoặc nên tư duy như thế này: Đạo đối trị của Thánh, phàm đã có sai biệt liền có thể sinh nghi. Các loại phàm phu đã có thoái mất, vì đoạn hay không đoạn, điều này không nên nghi. Đức Thế Tôn ở nơi xứ xứ đã thuyết giảng phân minh hiển bày: Trong các phàm phu có đoạn trừ phiền não và lia nhiễm. Nghĩa là Khế kinh nói: Trong các phàm phu có đoạn trừ năm cái, đoạn vui, đoạn khổ. Lại, Khế kinh nói: Ót-đạt-lạc-ca, Át-la-ma-tử đều có thể đoạn trừ các dục.

Lại, Khế kinh nói: Xưa có vị tiên ngoại là đạo sư của đời tên là Diệu Nhân, vị ấy ở nơi cõi dục đã được lia nhiễm.

Lại thấy Khế kinh phân biệt về xứ nghiệp nói: Có vị tiên ngoại đã lia nhiễm của cõi dục. Do đây chứng biết vì đạo có khác, nên các

loại phạm phu, đối với Hoặc của tám địa, tuy có thật sự đoạn, nhưng có nghĩa thoái chuyển. Không phải vì đạo khác, nên không thể thật sự đoạn trừ. Thế nên ở đây không nên sinh nghi.

Nếu cho trong đây chỉ không hiện khởi, gọi là đoạn lìa nhiễm. Như ở xứ khác thì nói câu đoạn lìa nhiễm.

Điều này cũng không đúng, vì không có nhân quyết định, vì có lỗi thái quá. Nghĩa là người kia hoặc tư duy như thế này: Chỉ không hiện hành, gọi là đoạn lìa nhiễm. Như đối với phần vị tử, cũng nói chữ đoạn, không phải khi đang chết, thật sự có đối trị đoạn.

Lại như có thuyết nói: Ở trong thôn ấp, có các đồng nam, hoặc các đồng nữ, đang vui đùa vun đắp cát đất làm nhà, làm thành cho là vật quý báu, trong chốc lát trở lại được lìa nhiễm.

Ý của thuyết kia nói: Làm rõ ở trong cảnh ấy, tham không còn hiện hành, không phải thật sự là đoạn lìa. Thế nên trong đây chỉ không hiện khởi, gọi là đoạn lìa nhiễm. Tạo chứng không thành, nên điều này nhất định không đúng, vì không có nhân quyết định.

Ở đây đã nói câu đoạn lìa nhiễm thì có nhân quyết định nào để có thể làm chứng thành thực?

Chỉ hiện bày phiền não tạm thời không hiện hành, không phải là làm rõ thành đã được đoạn trừ các Hoặc.

Nếu cho Thánh giả đoạn Hoặc, tất không có thoái chuyển, còn phạm phu có thoái chuyển, nên biết là chưa đoạn, thì điều này cũng không đúng, vì không phải là cực thành. Không phải Thánh không thoái chuyển là đối tượng cực thành, nên ở đây không có chứng của nhân nhất định.

Lại ở đây đã nói câu đoạn lìa nhiễm, nếu chỉ không hiện hành, thì có lỗi thái quá, vì ở nơi xứ khác có nói. Thánh đạo gọi là đoạn lìa nhiễm. Ông cũng nên xét chỉ không hiện hành, như xứ khác đã nói.

Thế nên thuyết kia chấp quyết định là phi lý.

Vì sao nhận biết được câu nói đoạn lia nhiễm này, không phải là điều phục triển hiện tại, là đoạn trừ Hoặc đã đạt được?

Ở đây như Thánh giả, cũng sinh lên địa trên. Nghĩa là Thánh hữu học, đoạn trừ Hoặc của địa dưới đạt được, mới được sinh lên địa trên. Kia đây đồng thừa nhận loại phạm phu này, cũng được sinh lên địa trên, tức cũng nên thừa nhận đặc Hoặc của địa dưới là đạt được.

Nếu cho vì đạo khác, nên không đồng, tức đã làm rõ thành phạm phu đoạn trừ có thoái chuyển. Có thoái chuyển, không thoái chuyển, đủ chứng tỏ là đạo riêng khác.

Vì sao chủ yếu đoạn trừ, điều phục, mới làm rõ là đạo khác?

Do đạo khác, nên khiến các phiền não điều phục, đoạn trừ có sai biệt, không phải vì đạo khác. Tuy đã thật sự đoạn trừ, nhưng thoái chuyển, không thoái chuyển là dị biệt.

Những điều đã nói như thế, lấy lý gì làm chứng?

Lại nên tất cả tâm thiện, vô ký, nhưng người mạng chung tuy phiền não có được, trong thân chưa đoạn, cũng được sinh lên địa trên. Vì sao? Vì lia triển hiện tại. Nghĩa là ở nơi phần vị này, tâm thiện, vô ký hiện ở trước, phiền não của tự địa tất không hiện tiền, nên gọi là lia. Không phải do đây, nên phiền não không hiện hành, so với do duyên khác, ít có sai biệt. Lại, không phải pháp riêng vì có sai biệt, nên có thể khiến trong đây cũng có sai biệt. Cùng lia không khởi vì không có đối tượng trừ bỏ. Nghĩa là không phải pháp riêng ở trong phần cùng nối tiếp ít có đối tượng trừ bỏ. Pháp khác thì không có sức mạnh này, để có thể nói pháp kia là có đối tượng trừ bỏ. Tuy cùng không hiện hành nhưng thời gian thì có riêng khác.

Nếu ý của thuyết kia cho, đạt được trong địa này, người điều phục đối trị, tức sinh nơi địa ấy, nên tâm thiện, vô ký của phần vị

mạng chung hiện tiền, tức sinh ở địa mình, không phải nơi địa trên, do phần vị mạng chung, thì tâm thiện, vô ký không thuộc về địa trên để điều phục đối trị. Giải thích này cũng không đúng, vì các pháp nương dựa nơi địa trên để điều phục đối trị các phiền não của địa dưới, là do sức của nghiệp nơi địa trên nên sinh hay là do sức của đạo điều phục đối trị của địa trên. Nếu do sức của nghiệp nên sinh lên địa trên, thì chỉ điều phục phiền não của địa dưới, và địa này tất định nên có chiêu cảm nghiệp của địa này. Do sức của nghiệp ấy, nên nhất định sinh nơi địa ấy.

Nếu do sức của đạo nên sinh lên địa trên, thì dựa vào đạo của địa này, điều phục Hoặc của cõi dục, khi mạng chung chỉ nên sinh nơi địa này. Tức loại phàm phu mạng chung ở cõi dục, tức nên không có, cho đến sinh nơi xứ Hữu danh, chỉ nên được thọ sinh nơi tỉnh lự thứ nhất. Đạo này nhất định có thể chiêu cảm sinh nơi địa này. Do đây chưa đoạn được Hoặc của địa dưới, thì quyết định không thể sinh lên địa trên. Nên thuyết kia đã nói về đạo là đã có khác, liền có thể sinh nghi. Các loại phàm phu đã có thoái mất, vì đoạn hay không đoạn, mà đã nghi như thế, thì nhất định không hợp lý.

Do đây như đã nói do đạo khác, nên các loại phàm phu đối với Hoặc của tám địa, tuy có thật sự đoạn trừ mà lý thoái chuyển là thành.

Lại có Sư khác cho: Đạo thế tục đối với việc đoạn trừ phiền não quyết định là không thể. Nên Đức Thế Tôn nói: Chủ yếu là đạt được Thánh tuệ mới đoạn trừ phiền não, không phải là các phàm phu.

Đã được Thánh tuệ thì há có thể đoạn trừ Hoặc? Lại Khế kinh nói: Đây hơn kia. Nghĩa là hơn kia rồi thì kia lại không sinh. Nếu kia lại sinh, thì đây không phải là hơn kia. Các loại phàm phu tuy đoạn trừ phiền não, nhưng các phiền não có khi lại sinh. Thế nên nhất định biết phiền não kia đã không thật sự đoạn trừ.

Lại, Khế kinh nói: Nếu thân kiến v.v... khi chưa vĩnh viễn đoạn trừ, thì tham v.v... chưa đoạn. Chủ yếu là thân kiến v.v... kia đã đoạn rồi thì tham v.v... này mới đoạn.

Lại, Khế kinh nêu rõ: Ba pháp Tát-ca-da-kiến, giới cấm thủ, nghi chưa đoạn, thì rốt cuộc không thể đoạn trừ tham, sân, si.

Các loại phàm phu đã chưa có thể đoạn trừ hữu thân kiến v.v... Thế nên nhất định biết tất chưa thật sự đoạn trừ phiền não như tham v.v...

Điều này cũng không đúng, vì khen người hơn, nên mật thuyết về tham, sân, si của xứ Hữu đảnh. Nghĩa là Đức Phật, Thế Tôn vì khen ngợi người hơn, nên nói đoạn trừ phiền não, chủ yếu là đạt được Thánh tuệ, vì các Thánh tuệ đối với việc đoạn trừ phiền não, trong quán như lý rất là thù thắng. Thế gian cũng có căn cứ theo phần hơn hẳn để nói: Chủ yếu là chân quốc vương mới có thể hộ quốc. Chủ yếu là chân thiện sĩ mới không bị rơi vào chôn ngu si, lừa dối.

Thế nên kinh này chỉ căn cứ ở phần đạo đoạn trừ phiền não rất ráo, mật ý mà nói, không thể do đây, liền có thể ngăn chặn công dụng đoạn trừ phiền não của các đạo thế tục. Do đây đã giải thích câu kinh nói đây thắng kia. Nghĩa là căn cứ theo Thánh đạo đoạn trừ Hoặc hoàn toàn vĩnh viễn không có thoái mất, mật ý nêu bày. Như thế gian nói: Ăn thức ăn này xong, thì trọn không có biến đổi, loại bỏ hết, gọi là ăn thức ăn này. Đốt cháy vật này xong, thì trọn không còn sinh, gọi là đốt cháy vật này. Không phải về sau biến đổi, loại bỏ hết và về sau sinh, là không phải ăn, không phải đốt cháy, chỉ căn cứ ở phần rất ráo, không có biến đổi sinh để nói. Đoạn trừ phiền não này cũng nên như thế.

Nếu không như vậy thì phiền não đã đoạn, về sau nếu sinh lại, tức khi đối với chánh đoạn, tức nên không gọi là hơn. Tuy không

phải là vĩnh viễn hơn, nhưng tạm thời hơn. không phải là không có. Vì sao dẫn chứng này cho là không thật sự đoạn?

Hữu thân kiến v.v... khi chưa đoạn trừ vĩnh viễn, thì ba thứ tham, sân, si tất chưa đoạn. Điều này đối với phần tôi đã nêu lý cũng không trái. Đây là căn cứ theo xứ Hữu đánh, mật ý nêu bày. Nghĩa là Hoặc của địa xứ Hữu đánh do kiến đạo đoạn, trước đã đoạn, thời gian sau mới đoạn trừ Hoặc do tu đạo đoạn. Đây là căn cứ theo chỗ đoạn trừ Hoặc do kiến đạo đoạn trừ hoàn toàn rồi, thời gian sau mới đoạn trừ Hoặc do tu đạo đoạn, mà nói. Đã do mật ý nói, thì không thể làm chứng. Kinh này quyết định là do mật ý nói, vì ở đây tức lại nói lời này: Nếu đối với ba pháp chưa đoạn trừ, tất không thể đoạn trừ hữu thân kiến v.v... Ba pháp gồm: (1) Tác ý phi lý. (2) Tập cận tà đạo. (3) Tánh của tâm thấp kém.

Đó gọi là ba. Nhưng tất không thể trước đoạn trừ ba pháp, thời gian sau mới đoạn trừ hữu thân kiến v.v..., vì trước kiến đạo không có đối trị hữu thân kiến kia, nên chứng biết kinh này là do mật ý nói.

Đây là đối với điều phục ở trước, nói tiếng đã đoạn. Về sau kiến đạo hiện tiền mới thật sự là đoạn trừ thân kiến v.v... Luận giả Chánh lý nói như thế này: Dựa nơi đạo thể tục cũng có thể đoạn trừ Hoặc, vì có giáo lý là chứng cứ phân minh. Lại có giáo, nghĩa là Khế kinh nói: Các ông nếu có thể đoạn trừ vĩnh viễn một pháp, ta chứng nhận là các ông được quả Bất hoàn.

Một pháp là gì?

Nghĩa là hữu thân kiến. Ý của kinh này nêu rõ: Người lia dục trước là nhập hiện quán đế, đoạn trừ hữu thân kiến. Khi hiện quán mãn thì được quả Bất hoàn. Không phải trước người chưa lia tham của cõi dục, khi hiện quán mãn, được quả Bất hoàn. Nên đạo thể tục thật sự có công năng đoạn trừ Hoặc. Nếu ý của thuyết kia cho đoạn thân kiến xong, thời gian sau dần đạt được quả Bất hoàn. Chứng tỏ

dựa nơi nghĩa như thế, mật nói lời ấy. Không phải khi đoạn thân kiến là được quả Bất hoàn.

Luận giải này cũng phi lý. Nếu dựa vào thuyết ấy, thì kinh cũng nên nói là được quả ứng. Nghĩa là đoạn trừ thân kiến, ở trong thời gian sau cũng dần dần đạt được quả A-la-hán. Tuy nhiên, trong Khế kinh không nêu bày như thế, nên biết chỉ căn cứ ở người trước đã lìa dục, nhập hiện quán để đoạn trừ hữu thân kiến. Khi hiện quán mãn, được quả Bất hoàn, mật tạo ra thuyết ấy, cũng được thành chứng. Nhưng ở trong phần vị hiện quán Thánh đế, không có nghĩa không được quả mà thoái xuất.

Lại, người lìa dục kia không chấp nhận lại được quả khác, nên như kinh nói: Các ông nếu có thể đoạn trừ hữu thân kiến, thì ta chứng nhận là các ông tất được quả Bất hoàn, không phải là vô gián đắc. Nên không có lỗi, lý tất nên như thế. Do trong kinh khác, Đức Thế Tôn cũng nói: Sau khi được định thứ tư, nhập hiện quán, thì đắc quả Bất hoàn. Nghĩa là Khế kinh nêu rõ: Hành giả kia do Thi la như thế viên mãn, có thể lìa các pháp dục ác bất thiện, nói rộng cho đến: Khổ an trụ đủ nơi tĩnh lự thứ tư. Hành giả do đăng trì như thế viên mãn, đối với khổ Thánh đế, thấy biết như thật. Nói rộng cho đến: Được quả Bất hoàn.

Nếu cho: Há không phải tức kinh này nói, hành giả kia do thấy biết như thật về bốn đế, liền có thể đoạn trừ vĩnh viễn năm kiết phần dưới.

Nếu hành giả kia khi trước đã lìa nhiễm của cõi dục, đã có thể thật sự đoạn trừ kiết như dục tham v.v..., thì không nên nói là trước đã lìa dục. Nay Thánh đạo khởi mới đoạn trừ kiết kia, không phải trước đã đoạn, có nghĩa lại đoạn, nên giáo đã dẫn để làm chứng là không thành.

Luận giải này cũng không đúng. Vì ý của kinh ấy là làm rõ bấy giờ chỉ được quả Bất hoàn. Nghĩa là các người dần dần được Bất

hoàn, lúc ấy tất đoạn trừ hoàn toàn năm kiết, vì khiến nhận biết rõ người lia dục từ trước nhập hiện quán đế, chỉ được Bất hoàn, nên nói bây giờ đã đoạn năm kiết phần dưới.

Ý của lời nói này cho là liền có thể đoạn hết, không phải cho là thời nay có thể đoạn chung năm, lý tất nên như thế. Do sức của kiến đạo, không thể đoạn trừ kiết tham, sân một cách trọn vẹn. Chủ yếu là đoạn trừ trọn vẹn mới chứng Bất hoàn.

Do đây, nhất định biết người trước lia dục, đã có thể thật sự đoạn trừ hai kiết phần dưới. Vì để hiển bày người kiến đế kia, chỉ chứng Bất hoàn, nên nói người Bất hoàn ấy, vào thời nay đã đoạn trừ năm kiết phần dưới. Hoặc ý này là nhằm làm rõ người kia vào thời hiện nay, đoạn trừ kiết ấy lại sinh, nên mật nói như thế. Nghĩa là nếu không nhập hiện quán Thánh đế, thì loại phàm phu kia tuy đoạn trừ tham, sân, nhưng thời gian sau nhất định nên trở lại thoái mất. Hoặc ở đây đối với xa giả nói tiếng gần. Như nói: Nhà vua nay từ đâu đến v.v...? Nghĩa là tuy trước đã đoạn trừ hai kiết tham, sân, nhưng là đồng với thế tục. Nay nói liền đoạn. Như nhà vua đã đến đây lâu sau khi rời khỏi chốn khởi hành, nhưng giả nói nay từ đâu đến v.v...

Hoặc ba kiết của người kia khi nhập hiện quán, hiện có ly hệ đắc, vô lậu đắc, vì hai kiết tham, sân đã được vĩnh viễn không sinh, nên nói: Bây giờ, đoạn trừ năm kiết cũng không có lỗi.

Nếu cho tuy nói sau khi đạt được định thứ tư, nhập hiện quán, đắc quả Bất hoàn, nhưng không nhất định nói đoạn trừ điều phục địa dưới, vì sao nhất định nhận biết Hoặc của địa dưới kia, đều đã thật sự đoạn đắc, không phải chỉ điều phục triển hiện tại?

Sự việc ấy không nên nghi, do kinh này nêu rõ: Vì được Bất hoàn, nên không thể nói là về sau dần dần mới được. Vì trước đã phá bỏ. Lại, trước đã nói: Phàm phu lia dục cũng như Thánh giả sinh lên địa trên. Nghĩa là chỉ có khả năng điều phục phiền não của địa dưới,

liên sinh nơi địa trên, không phải là đối tượng cực thành. Chỉ có thể thật sự đoạn trừ phiền não của địa dưới, liên sinh nơi địa trên, là đối tượng cực thành, tức nên ở trong đây không nên do dự.

Như thế gọi là có giáo chứng, nên biết đạo thể tục cũng có thể đoạn trừ Hoặc.

Nói có lý: Nghĩa là sức của phiền não có thể trói buộc tự thân khiến cho cõi, địa riêng khác. Nếu Hoặc của cõi dục chưa được thật sự đoạn trừ, mà có thể đi đến sinh nơi cõi sắc, cõi vô sắc, thì các phiền não tức nên không có công năng trói buộc sinh nơi cõi, địa, khiến có sai biệt.

Nếu cho chưa điều phục đối trị phiền não của địa dưới, tất không sinh nơi địa trên là công năng kia thì điều này cũng không đúng. Vì tuy điều phục phiền não hiện có của địa này, nhưng cũng sinh nơi địa này. Nghĩa là có khả năng điều phục phiền não của xứ Hữu đảnh, nhưng lại được sinh nơi địa của xứ Hữu đảnh. Tuy nhiên, dựa vào địa mình, khởi đạo thể tục, cũng có thể điều phục phiền não của địa mình. Như quán bất tịnh, hành trì tức niệm v.v..., cũng điều phục phiền não hiện hành của địa mình, được đoạn trừ phiền não. Chủ yếu ở trong các phiền não của địa này, đạt được đạo giải thoát, điều phục phiền não, khiến chúng tạm thời không hiện hành. Oai nghi, công xảo cũng có lực này, hướng chi tâm thiện dậy khởi mà không có công năng. Như trụ trong đạo giải thoát này, có thể điều phục phiền não hiện có của tám địa, khiến chúng không hiện hành.

Ở nơi xứ Hữu đảnh do đâu riêng một mình không thể điều phục?

Thuyết kia nhất định nên thừa nhận nghĩa lý như thế. Nếu không thừa nhận như vậy thì các hữu tình đã lìa nhiễm của vô sở hữu xứ, tâm trông mong không khởi để nhập hiện quán đế.

Người chứng vô học, vì sao không điều phục phiền não của xứ Hữu đảnh, liền khởi đoạn trừ phiền não kia, khiến Thánh đạo hiện

tiền? Nên trụ trong Thánh đạo này, tất ở nơi xứ Hữu đảnh có điều phục phiền não. Trí phương tiện thiện đã không thể nói là không đoạn các phiền não của xứ Hữu đảnh đặc, chỉ do điều phục phiền não hiện hành của xứ kia tức không sinh nơi xứ ấy. Đối với tám địa dưới, so sánh cũng nên như thế.

Do đây, nhất định biết các đạo thể tục cũng đoạn trừ phiền não, lý đó cực thành.

Lại, các người Dự lưu được sinh nơi cõi vô sắc, nếu điều phục phiền não của địa dưới, tức được sinh nơi địa trên. Có các phạm phu trước đã điều phục hai cõi, về sau khi nhập kiến đạo, hiện quán mãn, tức nên được quả Dự lưu, không phải là quả Bất hoàn. Vì Hoặ của ba cõi do tu đạo đoạn đã thừa nhận là trói buộc đủ. Vì kiến đạo không phải là đoạn đối trị Hoặ kia.

Người Dự lưu kia trụ nơi quả vị, nếu một khi mạng chung, thì quyết định nên thừa nhận sinh nơi cõi vô sắc, vì Hoặ của hai cõi dưới trước đó đã điều phục. Nếu sinh nơi cõi vô sắc kia là đã đoạn trừ Hoặ của cõi dục v.v..., thành A-la-hán, là trái với Khế kinh. Như Khế kinh nói: Có năm Thánh giả ở xứ này thông đạt ở xứ này được cứu cánh, không phải Thánh giả kia có nhân quyết định. Chủ yếu là trở lại sinh nơi cõi này mới chứng viên tịch. Nếu cho đã nói tối đa là bảy lần trở lại hữu, nên nhất định từ vô sắc kia trở lại sinh nơi cõi này, về lý cũng không đúng.

Lời nói này chỉ căn cứ theo nẻo người, trời thuộc cõi dục để mật ý nêu bày.

Đâu thể nhận biết bảy lần trở lại là căn cứ nơi cõi dục để nói.

Chỉ căn cứ vào Hoặ của cõi dục được đoạn do tu đạo đoạn để lập ra danh xưng như Gia gia v.v... có sai biệt. Nghĩa là vì đoạn năm thứ kết phần dưới, nên gọi là quả Bất hoàn. Ở trong phần dưới, các thứ dục tham, giận dữ và si vì mỏng, nên gọi là quả Nhất lai. Hướng

của quả Bất hoàn gọi là Nhất gián. Hương của quả Nhất lai gọi là Gia gia. Ở đây đã chỉ căn cứ theo Hoặc của cõi dục do tu đạo đoạn để lập ra danh xưng có sai biệt. Nên biết chỉ dựa vào Hoặc của cõi dục do tu đạo đoạn, đều ở vị chưa đoạn để lập bảy lần trở lại hữu.

Nếu căn cứ ở phần chưa vượt qua phiền não của địa này để lập bảy lần trở lại sinh, thì biết chỉ ở nơi địa chưa vượt qua, thọ nhận bảy lần trở lại hữu, nên bảy lần trở lại hữu không phải là ở cõi sắc, vô sắc. Lại, người trước đã lia tham của hai cõi, thì không nên kiến lập tên gọi bảy lần trở lại hữu, vì người ấy chỉ thuộc về hàng lợi căn. Còn tối đa bảy lần trở lại sinh là thuộc về loại độn căn.

Lại, thuyết kia đã nói là trái với kinh của tự tông. Không phải kinh của tông kia thừa nhận bảy lần trở lại hữu, hoặc cùng có nghĩa thọ sinh lần thứ tám. Xứ sinh của cõi sắc, vô sắc là rất nhiều, ở những nơi đó, không có chấp nhận tối đa chỉ bảy hữu.

Lại, xứ trời kia sinh đủ lần thứ bảy, quyết định không cùng trở lại sinh nơi xứ này. Vì thế sự việc trở lại so với kinh là trái nhau. Nên Khế kinh nói: Có năm Thánh giả ở xứ này thông đạt, ở xứ này được cứu cánh.

Lại, bảy lần trở lại sinh, không phải tất định thọ nhận, vì tiếng tối đa chỉ nói về số lượng tối đa. Dự lưu đi đến xứ kia để thọ sinh lần thứ hai, liền bát Niết-bàn, cũng ở đây thông đạt, ở xứ kia được cứu cánh, nhất định là trái với kinh trước.

Vì thế tất không có chỉ điều phục phiền não hiện có của địa dưới liền được sinh lên địa trên.

Các phàm phu đã có lý sinh lên địa trên, nên biết đạo thế tục cũng có công năng đoạn trừ Hoặc.

Có người chấp thế này: Các hữu tình trước đã lia tham của cõi dục, sau nhập kiến đế, khi hiện quán đạo thì được quả Dự lưu. Dục tham giận dữ tuy không hiện hành, nhưng vẫn có đặc của các thứ

kia luôn theo đuổi trôi buộc. Tức thuyết kia lại cho lúc hiện quán đạo, tuy tất định được quả Dự lưu, nhưng thời gian chứng đắc thì rất ngắn.

Trong các Khế kinh nói thế này: Người trước đã lìa dục, ở phần vị hiện quán đạo chứng quả Dự lưu.

Lại nói như thế này: Hiện quán để đều cùng được Bất hoàn. Đây là đối với vô gián, lập dùng tiếng cùng có. Như Khế kinh nêu rõ: Các loài hữu tình sinh nơi trời Vô tướng, về sau tướng khởi đều cùng có, liền từ trời Vô tướng kia mất. Lại nói: Ở phần vị hiện quán đạo, vì được đạo hơn hẳn, nên lìa tham của cõi dục, tức ở vào lúc bấy giờ được quả Bất hoàn.

Như thế, tất cả trước sau là trái nhau, như đám trẻ thơ ấu tự nơi nhà mình nói năng. Nghĩa là nếu thuyết kia nói: Người trước đã lìa dục, khi hiện quán đạo, được quả Dự lưu. Các thứ dục tham, giận dữ tuy không hiện hành, nhưng vì có đắc của những thứ kia luôn theo đuổi trôi buộc, thì không nên nói là ở phần vị hiện quán đạo đã được đạo hơn hẳn. Người lìa tham của cõi dục, tức vào thời bấy giờ được quả Bất hoàn, do tất không thể khi hiện quán đạo, cùng được cả hai quả: Dự lưu, Bất hoàn.

Nếu môn sau là nên bỏ môn trước. Nếu môn trước là nên bỏ môn sau. Trước sau cùng trái nhau là không cùng có. Thế nên nếu ý của thuyết kia cho: Như khi đạo của địa trên hiện ở trước, tất định nên tu đạo thuộc địa dưới, vì khi đạo thù thắng hiện tiền, thì khả năng tu yếu kém, thì ở đây cũng nên như vậy, tức nơi phần vị hiện quán đạo, thì được đạo hơn hẳn. Vì đã lìa tham của cõi dục, ở vào thời bấy giờ là được quả Bất hoàn.

Luận giải này là không hợp lý. Vì sao? Vì tông của thuyết kia không lập có vị lai, nên chấp lìa ngoài pháp thì không có đắc riêng. Đạo không hiện hành, có thể lìa kiết dục tham và giận dữ, về lý là

không thành. Do kiến đạo không có khả năng đoạn trừ Hoặc do tu đạo đoạn. Cả hai đạo đều không chấp nhận cùng có hiện tiền.

Lại, thuyết kia đã nói ở nơi phần vị hiện quán đạo, được đạo hơn hẳn, thì Thể của nó là gì? Không phải ở vào thời bấy giờ, có đạo hơn hẳn khác, có thể đang hiển bày chỉ rõ về đối tượng chứng đắc này.

Đã không thể nêu bày về tướng của đạo đã chứng đắc, đâu thể nói đạo này có khả năng lia dục tham để nói là vào bấy giờ được quả Bất hoàn? Vì thế thuyết kia đã nêu chỉ tuân theo tình mình. Lại, không nên cho khi hiện quán đạo, tuy tất định được quả Dự lưu, nhưng khi chứng đắc thì rất ngắn, do trong các Khế kinh không nói lời này: Người trước đã lia dục, nơi phần vị hiện quán đạo đã chứng quả Dự lưu. Cũng không nên nêu khi hiện quán để đều cùng được Bất hoàn. Bất hoàn này ở nơi vô gián lập, dùng tiếng đều cùng có. Vì sao? Vì thiếu Nhất lai, nên sau quả Dự lưu, tất trước chứng đắc quả Nhất lai. Không phải Dự lưu vô gián, tức chứng đắc quả Bất hoàn. Khế kinh tức nên nói: Người trước đã lia dục, ở phần vị hiện quán đạo, chứng quả Dự lưu, nơi hiện quán để đều cùng được quả Nhất lai. Từ vô gián này mới được quả Bất hoàn. Nhưng vì không nói như thế, nên không hợp lý.

Thế nên Luận giả của thuyết kia, đối với nghĩa của chánh pháp, đã ở nơi mặt trái mà trụ, chấp kinh thuật theo tình của mình, không thể cùng với chánh pháp kia khảo xét về chánh lý.

Luận thêm đã rõ, nên biện về nghĩa gốc. Gốc là nêu bày về các vị căn thiện cùng sinh. Trước đã nói về định kim cang dục vô gián, tất có tận trí nối tiếp sinh. Tận trí vô gián thì có trí nào khởi? *Tụng nêu:*

*Bất động, sau tận trí
Tất khởi vô sinh trí
Tận khác, hoặc chánh kiến.
Quả ứng này đều có.*

Luận nói: Trước hết là các A-la-hán của pháp bất động, tận trí vô gián thì có vô sinh trí khởi. Trí này là gốc nơi đối tượng cầu của trí kia, nên tất cùng với tận trí cùng thời mà được. Nghĩa là trí kia cầu đạt được thuận với các đối tượng kiến giải. Nếu không có liền có chướng ngại khi nhập Niết-bàn. Lúc các A-la-hán đều cùng được trí, tức cũng có chí mong cầu được vô sinh trí. Nhưng tận trí của Thánh giả kia, lý nên sinh khởi trước, là vì trong phần vị nhân trước đã mong cầu. Trước là pháp bất động, sau định kim cương, được vô sinh trí nhưng chưa hiện tiền, khi tận trí vô gián mới được hiện khởi. Trừ bất động trước, còn các A-la-hán khác, thì tận trí vô gián có tận trí sinh. Hoặc tức dẫn sinh chánh kiến vô học, không phải vô sinh trí, về sau cùng có thoái chuyển. Nghĩa là nếu trước là tánh của thời giải thoát, thì tuy ở phần vị của nhân cũng cùng cầu đạt hai thứ, nhưng đến quả tột cùng, thì chấp nhận có thoái chuyển. Nên định kim cương dụ trong phần vị đang diệt, không được vô sinh trí, chỉ được tận trí, nên sau tận trí thì tận trí hiện tiền, hoặc tức dẫn sinh chánh kiến vô học.

Pháp bất động trước, sau vô sinh trí, có vô sinh trí khởi, hoặc chánh kiến vô học. Kiến vô học này thì tất cả ứng quả đã cùng có cũng như tận trí. Nên trong phần vị định kim cương đang diệt, tất cả đều được chánh kiến vô học. Nhưng chánh kiến này không phải là đối tượng đang mong cầu, nên hai trí tận, vô sinh vô gián hoặc có tức khởi, hoặc chưa hiện tiền. Ở trong phần vị này đã tóm lược chung về nghĩa. Nếu trước bất động, đầu tiên khởi tận trí, thì chỉ là một sát-na. Tiếp theo vô sinh trí cũng là một sát-na, hoặc có cùng nối tiếp. Nếu thời giải thoát, đầu tiên khởi tận trí, hoặc một sát-na, hoặc có cùng nối tiếp, hai thời gian này đã khởi chánh kiến vô học, đều không quyết định là sát-na cùng nối tiếp như trước đã nói, vì không phải là các A-la-hán kia đang mong cầu.

HẾT - QUYỂN 66

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 67

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 11

Như đã nói về Sa-môn và quả Sa-môn. Những gì gọi là tánh của Sa-môn? Thể của quả này là gì? Quả vị sai biệt gồm có bao nhiêu thứ? *Tụng nêu:*

Tánh Sa-môn đạo tịnh

Quả hữu vi, vô vi

Đây có tám mươi chín

Đạo giải thoát cùng diệt.

Luận nói: Nói Sa-môn: Là có thể đoạn trừ vĩnh viễn các thứ quý quái của sinh tử đã sinh khởi nơi các cõi, nẻo. Hoặc có thể siêng năng, cố gắng đoạn dứt các lỗi lầm, khiến được tĩnh lặng vĩnh viễn nên gọi là Sa-môn. Như Đức Bạc-già-phạm đã tự giải thích: Vì có thể siêng năng khổ nhọc, đoạn trừ vô số thứ lỗi lầm tạp nhiễm của pháp ác bất thiện. Nói rộng cho đến, nên gọi là Sa-môn.

Sa-môn hiện có gọi là tánh của Sa-môn. Tánh này tức là pháp do Sa-môn đã huân tu. Huân là nghĩa loại trừ, các Hoặc sinh khởi xú uế. Tức dùng Thánh đạo vô lậu làm thể, không phải đạo thế tục. Vì có thể dứt bỏ làm tĩnh lặng hoàn toàn rốt ráo các lỗi lầm. Do đấy, hàng phàm phu tuy có thể đã đoạn trừ nhiễm nơi vô sở hữu xú, nhưng

không phải là chân Sa-môn. Vì các lỗi lầm hãy còn chưa hoàn toàn, chỉ tạm thời lặng dứt, không phải là rốt ráo.

Đã biết đạo vô lậu là tánh của Sa-môn, dùng chung hữu vi, vô vi làm quả, nên Thể của Sa-môn là chung cho hữu vi, vô vi. Về quả Sa-môn này, Đức Phật nói gồm có bốn loại. Nghĩa là đầu tiên là Dự lưu, sau là A-la-hán. Phẩm đạo loại trí đó là thể của quả Dự lưu hữu vi. Kiến đạo đoạn, pháp đoạn đó là thể của quả Dự lưu vô vi.

Phẩm đạo loại trí, hoặc phẩm đạo giải thoát vô lậu thứ sáu đã lia cõi dục, đó gọi là thể của quả Nhất lai hữu vi. Kiến đạo đoạn, pháp đoạn và sáu phẩm đoạn trước trong các phẩm Hoặc hệ thuộc cõi dục do tu đạo đoạn, đó gọi là thể của quả Nhất lai vô vi.

Phẩm đạo loại trí, hoặc phẩm đạo giải thoát vô lậu thứ chín đã lia cõi dục, đó gọi là thể của quả Bất hoàn hữu vi. Kiến đạo đoạn, pháp đoạn đoạn cõi dục do tu đạo đoạn, đó gọi là thể của quả Bất hoàn vô vi.

Phẩm tận trí, vô sinh trí, chánh kiến vô học, đó gọi là thể của quả A-la-hán hữu vi. Pháp đoạn, do kiến đạo, tu đạo đoạn nơi ba cõi, đó gọi là thể của quả A-la-hán vô vi.

Tuy nhiên, ở trong Khế kinh, Đức Bạc-già-phạm chỉ thuyết giảng về Thể của quả Sa-môn vô vi. Như nói: Thế nào gọi là quả Dự lưu? Nghĩa là đoạn trừ ba kiết v.v.... cho đến: Thế nào là quả A-la-hán? Nghĩa là đã đoạn trừ vĩnh viễn tham, sân, si v.v...

Há không phải là quả Bất hoàn đã thừa nhận là đoạn trừ vĩnh viễn sân?

Đây cũng không trái với nghĩa đã giải thích riêng. Ý trong đây nói: Đoạn trừ sạch tất cả phiền não cấu, thì đoạn ấy gọi là vĩnh viễn đoạn trừ, không phải hãy còn chưa hoàn toàn. Phiền não cấu còn một ít đã được đoạn trừ rốt ráo, được mang tên là vĩnh viễn đoạn. Nhưng ở xứ khác nói là nhận biết khắp.

Thế nào gọi là vĩnh viễn đoạn trừ tham, cho đến nói rộng?

Ý trong đây nói: Nếu tất cả chủng và tất cả đoạn, tức gọi là vĩnh viễn đoạn trừ. Tất cả chủng, nghĩa là đoạn tự tánh và đoạn chủ thể duyên, tức gọi là đoạn trừ vĩnh viễn. Các pháp chỉ do kiến khổ đoạn, đoạn phần vị. Các pháp do kiến khổ đoạn, đã đoạn tự tánh, chưa đoạn chủ thể duyên. Pháp do kiến tập đoạn, đã đoạn chủ thể duyên, chưa đoạn tự tánh, không phải là đoạn trừ vĩnh viễn, nên chưa gọi là nhận biết khắp.

Nói tất cả: Nghĩa là trong mười một Hoặc do kiến diệt đoạn v.v..., tùy theo một bộ đã đoạn trừ vĩnh viễn. Do đầy đủ hiển bày có chín thứ nhận biết khắp và chúng tỏ phạm phu đoạn trừ, không phải thuộc về nhận biết khắp.

Phái Thí dụ nêu bày: Thể của quả Sa-môn chỉ là vô vi. Do giáo lý. Về giáo như trước đã nói. Nay sẽ biện về lý.

Do các hữu vi là pháp có thể hoại, nên thể của quả Sa-môn là không thể tin nhận. Chỉ vô vi là đáng tin nhận.

Lại, giáo thì không đúng, căn cứ theo trước đã giải thích. Nghĩa là ở trước xú xú đã tạo ra giải thích này: Không phải phái Thí dụ kia đã dẫn kinh có ý khác để có thể chứng thành diệu lý của thắng nghĩa. Khế kinh tuy nói thể của quả Dự lưu, nghĩa là đoạn trừ ba kiết, nhưng không nói, chỉ như hiện pháp lạc trụ trong tu bốn định.

Định nghĩa là kinh nói đây là tinh lự thứ nhất. Nhưng thật sự định này về lý là cũng chung cho các định khác. Nên không nói, tức chỉ làm rõ là có ý riêng. Kinh này cũng như vậy, không nên cố chấp.

Nếu cho có kinh khác nói về hiện pháp lạc trụ là chung nơi bốn tinh lự, thì điều này không phải vậy, vì về lý cũng không đúng, do so với kinh kia là đồng. Nghĩa là kinh khác nêu sáu pháp được đoạn trừ vĩnh viễn, gọi là Dự lưu, há chỉ là ba kiết?

Lại người Dự lưu, lý thật cũng nên có biên chấp kiến và tham v.v...

Đoạn những thứ này, không phải là Dự lưu, vì không có nhân chứng riêng. Do đấy, thuyết kia đã nói không khiến sinh hoan hỷ, nên không phải do đã dẫn Khế kinh này chứng minh chỉ vô vi là thể của quả Sa-môn, vì về lý cũng phi lý. Nếu không có trí điên đảo thì đối chiếu với pháp vô vi là rất đáng tin nhận. Nghĩa là người hành quán, trí như thật sinh, có thể tự nhận biết rõ: Nẻo sinh tử của ta đã hết v.v... Tuy là pháp có thể hoại, nhưng rất đáng tin nhận, vì khả năng hiển bày nghĩa không điên đảo.

Do đấy, nhất định nhận biết bốn quả Sa-môn, Thể của chúng gồm thâu chung cả hữu vi, vô vi.

Lại có Chí giáo chứng minh quả Sa-môn cũng chung nơi hữu vi. Như Khế kinh thuyết giảng: Căn đến bờ bên kia làm duyên hiển bày rõ về quả đến bờ bên kia. Quả đến bờ bên kia làm duyên hiển bày rõ về Bồ-đặc-già-la cũng đến bờ bên kia. Chỉ dựa nơi pháp hữu vi để lập Bồ-đặc-già-la. Bồ-đặc-già-la do quả hiển bày rõ. Nên biết thể của quả cũng chung nơi hữu vi. Nhưng tông Thí dụ, về lý là rất không đáng nương dựa. Dùng vô vi lập Bồ-đặc-già-la, vì phái Thí dụ kia chấp vô vi là không có Thể. Không nên lấy pháp không Thể để lập giả kia là nhân. Nghĩa là phái Thí dụ kia chấp vô vi chỉ không chuyển làm tướng, nên không thể nương dựa để lập Bồ-đặc-già-la.

Nếu cho chỉ dựa vào đặc kia để kiến lập, vì đặc là đạo, nên tất là hữu vi. Do đấy, nên biết dựa nơi hướng đến đạo của quả, để kiến lập tám loại Bồ-đặc-già-la. Bồ-đặc-già-la đã dựa vào đạo để lập, thì thể của đạo là chung cho hướng, quả, quả há chỉ là vô vi?

Lại, nếu như khó nhọc để cầu đắc, gọi là quả, thì đạo thuộc về quả vị, đã là đối tượng mong cầu, vì sao có thể nói đạo kia không phải là quả? Làm sao nhận biết đạo cũng là đối tượng mong cầu?

Vì trong Khế kinh có Già tha nói:

*Người trí ở nhà tĩnh
 Dững mãnh tư duy để
 Cầu tám giải, ba minh
 Vì chứng mạn, trạo hết.*

Lại, Khế kinh nói: Định của tâm vô tướng lấy giải làm quả. Thể của giải tức là tận trí, vô sinh trí. Định đã là Sa-môn, định này tức hiển bày về thành. A-tỳ-đạt-ma nói về thể của quả Sa-môn là chung cho hữu vi vô vi, lý giáo là hiển nhiên, không thể nghiêng động. Nhưng kinh chỉ nói quả là vô vi, do vô vi này chỉ là quả. Nghĩa là các trạch diệt chỉ là quả Sa-môn. Vì đạo thì chung nơi Sa-môn, nên lược không nêu. Hoặc vì pháp vô vi là quả, không phải là có quả. Vì đạo là chung nơi hai thứ, nên lược không nói. Hoặc pháp vô vi lia lỗi của hữu vi, vì khiến ưa thích, thế nên nêu bày riêng. Hoặc ở đây chỉ nói về quả vô vi.

Kinh là ngôn thuyết hữu dư, không nên chấp chặt. Nghĩa là kinh này chỉ nói đoạn trừ ba kiết, không nói đoạn khắp các phiền não khác. Như Khế kinh nêu rõ: Tâm hồi chuyển nhanh chóng, tinh tấn, tức có khả năng chứng đắc Bồ-đề vô thượng.

Siêu việt tướng đoạn thực, vượt qua các tướng sắc, ẩn mất nơi tướng có đối, không phải pháp khác là không đúng. Nên biết kinh này cũng lại như thế. Như do ý riêng, chỉ nói vô vi là quả Sa-môn. Cũng do ý riêng nên nói quả Sa-môn chỉ có bốn loại. Nếu bỏ ý riêng, luận trực tiếp về pháp tướng, tức quả Sa-môn có tám mươi chín thứ, đều là đạo giải thoát, lấy trạch diệt làm tánh. Nghĩa là vì đoạn trừ vĩnh viễn phiền não của ba cõi, có tám mươi chín đạo vô gián khởi. Thuộc về kiến đạo số ấy có tám. Pháp loại trí nhãn đều có bốn. Thuộc về tu đạo có tám mươi một, vì nơi chín địa, mỗi địa có chín đạo vô gián. Tám mươi chín loại này chỉ là tánh Sa-môn. Tánh Sa-môn này

là vô gián đã sinh. Tám mươi chín đạo giải thoát cũng là quả Sa-môn hữu vi, vì là quả đẳng lưu, sĩ dụng của hữu vi kia, tức các Hoặc được đoạn là do vô gián đoạn trừ.

Tám mươi chín các trạch diệt, chỉ là quả Sa-môn vô vi, là quả ly hệ, sĩ dụng của vô vi kia, nên quả Sa-môn ấy có khả năng đoạn trừ chướng đắc của đắc này.

Há không phải là tánh Sa-môn cũng gồm thân đạo giải thoát? Các đạo vô gián cũng là quả đẳng lưu, sĩ dụng của đạo giải thoát kia, nên đạo vô gián cũng là thuộc về quả Sa-môn hữu vi. Không phải như vậy. Lại, không phải các đạo vô gián tất cả đều là quả của đạo giải thoát. Tuy có là như thế, nhưng chỉ có thể nói: Sức của đạo vô gián khiến đạo giải thoát khởi. Sức của đạo vô gián kia có thể đoạn trừ việc dấy khởi chướng này. Vì đạo vô gián kia nên đạo giải thoát này tất sinh, không phải sức của đạo giải thoát đã dẫn đạo vô gián khởi, vì đạo này không có khả năng đoạn trừ việc dấy khởi chướng kia, nên không phải vô gián này tất sinh do đạo giải thoát kia. Nghĩa là tuy cũng có vô gián mà sinh, nhưng không đều như thế và không phải do sức này. Nghĩa là có thời gian khác, sức của gia hạnh khác đã dẫn khởi. Hoặc vì có rốt cùng thì không còn sinh, nên không có lỗi giống nhau.

Vì sao Khế kinh nói quả Sa-môn không phải là tám mươi chín, chỉ nói có bốn? Há không phải là đã nói kinh có ý riêng?

Có ý riêng gì?

Lại có giải thích nói: Chỉ trong bốn phần vị thì các người hành quán mới quán xét rõ ràng, hoan hỷ vì tuệ giác sinh. Nghĩa là chỉ bốn phần vị là rất đáng tin cậy, không phải thứ khác. Nếu như có thoái mất, thì chưa đến chết đã trở lại đạt được.

Có Sư khác cho: Chỉ bốn phần vị này, như thứ lớp có thể vượt qua nẻo ác. Người hành quán kia nhân nơi nẻo người trời sinh đã

hiện rõ. Chỉ do thể mạnh như tham v.v... của phẩm trung thượng khiến đi đến nẻo ác sinh, không phải là phẩm hạ.

Hoặc có bản hữu có hai. Nghĩa là cõi dục, Hữu đánh. Hai lần vượt qua Hữu đánh. Hai lần vượt qua cõi dục. Nên chỉ lập bốn thứ làm quả Sa-môn.

Hoặc các phiền não, gồm có hai loại: (1) Vô ký. (2) Bất thiện.

Đầu tiên, vượt qua hai thứ. Sau vượt qua vô ký. Nhất lai, Bất hoàn chỉ vượt qua bất thiện. Do ác khó vượt qua, nên chỉ lập bốn.

Có Sư khác nêu: Không phải Đức Bạc-già-phạm đối với tám mươi chín thứ không hiện chứng biết, nhưng chỉ thuyết giảng bốn quả Sa-môn.

Tụng nêu:

*Năm nhân lập bốn quả
Xả từng được đạo thắng
Tập đoạn được tám trí
Tu ngay mười sáu hành.*

Luận nói: Nếu nơi phân vị đạo đoạn, đầy đủ năm nhân, thì Đức Phật ở trong kinh kiến lập đạo kia đoạn. Và cùng với thời đoạn đắc mà sinh đạo giải thoát tịnh làm quả Sa-môn.

Nói năm nhân: (1) Xả đạo từng được: Nghĩa là xả quả đắc trước là hương đạo. (2) Được đạo thắng: Nghĩa là đắc quả gồm thân đạo thù thắng. (3) Tập đoạn chung: Nghĩa là một quả đắc thì đắc chung các pháp đã đắc đoạn từ trước đến nay. (4) Được tám trí: Nghĩa là trong một thời đã được chung bốn pháp trí, bốn loại trí. (5) Có thể tu tức khắc mười sáu hành tướng: Nghĩa là có thể tu tức khắc các hành tướng như vô thường v.v...

Trụ nơi bốn quả vị đều gồm đủ năm nhân. Vị khác thì không như vậy, nên chỉ nói bốn.

Nếu chỉ đạo tịnh là tánh Sa-môn, thì sức của đạo hữu lậu đã được hai quả, vì sao cũng là thuộc về quả Sa-môn? *Tụng nêu:*

*Đạo thể đã đắc đoạn
 Vì Thánh sở đắc tạp
 Đắc vô lậu năm giữ
 Cũng gọi quả Sa-môn.*

Luận nói: Lại như đạo vô lậu đã đắc trạch diệt, thuộc về quả Sa-môn, lý đó cực thành. Khi đắc hai quả, các đạo thể tục đã được trạch diệt, số của thể là rất ít so với nhiều Thánh đạo đã được trạch diệt. Gồm chung một đắc, đắc cùng thành một quả. Thế nên ở đây, lấy ít theo nhiều, đều cùng nêu bày gọi là thể của quả Sa-môn. Nghĩa là khi đạo thể tục được hai quả, quả này không phải chỉ dùng đạo thể tục mà được trạch diệt, làm tánh của quả đoạn mà gồm dùng kiến đạo đã đắc trạch diệt, trong đó cùng xen tạp, thành chung một quả, đồng một đạo quả đắc nơi đối tượng đắc. Do Khế kinh này nói: Thế nào là quả Nhất lai? Nghĩa là đoạn trừ ba kiết cùng làm mỏng tham, sân, si.

Thế nào là quả Bất hoàn? Nghĩa là đạo thể tục đã đoạn năm kiết phần dưới được trạch diệt cùng với đạo vô lậu đã được xen tạp. Do ít theo nhiều, nên gọi là quả Sa-môn. Lại, đạo thể tục đã được trạch diệt, vô lậu đoạn đắc nơi đối tượng nhận giữ. Do sức này đã gìn giữ khiến thoái chuyển, không mạng chung, vì vô lậu đoạn đắc đã ấn chứng nơi đối tượng ấn, nên cũng được gọi là thể của quả Sa-môn, như vật của người cũ, ấn của vua đã ấn chứng, không còn gọi là vật có thể tích tập. Ở đây cũng nên như vậy, nên cũng được gọi là quả Sa-môn.

Có Sư khác nói: Diệt này nên là định kim cang dụ, là quả Sa-môn đích thực, nên cũng được lập danh xưng quả Sa-môn. Diệt này tuy không phải là quả ly hệ kia, là quả sĩ dụng kia, nên gọi là quả Sa-môn cũng không có lỗi.

Có Sư khác lại cho: Do vô vi này, nhân nơi sức tăng thượng của tánh Sa-môn mà được, vì thế cũng nên gọi là quả Sa-môn. Do đạo thể tục khi đoạn trừ phiền não, cũng là tánh Sa-môn của tu đạo đối trị phiền não kia.

Trong đây, Thượng tọa nói như thế này: Về lý tất nên không có người đã kiến đế, có nghĩa dùng đạo thể tục để đoạn trừ phiền não. Do đạo kia có khả năng kiến tất cả cảnh của hữu, đều như ngọn lửa nơi thỏi sắt nóng cháy dữ dội. Nên thừa nhận đạo thể tục quán pháp của địa trên, khởi các hành như tĩnh, diệu v.v... thích nhận biết rõ. Do các Thánh này, lý tất không hợp, do có gồm thâm pháp theo nẻo xuất ly các hữu.

Có Sư khác lại nêu: Như có người thiếu niên vì ham vui nên tự trang nghiêm thân, tham đắm dục, ưa thích tịnh. Cổ của kẻ kia bị trói buộc do chó, rắn, tử thi người sinh trưởng, rữa nát, sâu trùng đang rút rìa, xú uế khó chịu, sinh khởi xấu hổ sâu xa, nhằm chán ghét bỏ vây buộc tâm.

Nếu chúng Thánh chưa nhằm chán ghét bỏ các hữu, mà nói các tướng như duyên hữu, tĩnh v.v... sinh, tức những điều đã nói như thế, không khiến sinh vui mừng, nên Thánh đối với hữu, như định vô tướng, đây không phải là lỗi đích thật. Vì sao? Vì như Thượng tọa kia làm sao thừa nhận các Thánh giả thấy cảnh của các hữu như thỏi sắt nóng. Tức ở trong cảnh của hữu, đã đoạn dứt điên đảo về lạc. Nhưng đối với hành hữu lậu, thì sinh đây là nhận biết rõ về lạc, vì dục sinh lạc, vì mong cầu duyên của lạc.

Lại, vì sao Thượng tọa kia thừa nhận các Thánh giả nhằm chán cảnh của các hữu, chán bỏ kịch liệt ba tử thi? Ở trong cảnh của hữu đã đoạn trừ điên đảo về tịnh, nhưng đối với hành hữu lậu, thì sinh khởi đây là tướng tịnh. Ở nơi xú rất xú uế, như thi thể của người nữ đầy phân bùn rữa nát, vì ưa quen gần. Do đấy, vấn nạn kia không phải là lỗi lầm chân thật.

Nếu cho Thánh giả mong cầu duyên của các lạc, thì lúc quen gần với người nữ do mất chánh niệm, nhưng ở nơi phân vị đoạn trừ Hoặc thì chánh niệm hiện tiền, do vậy không nên dẫn dụ kia để so sánh.

Luận giải này cũng phi lý, vì trái với điều đã nói. Nghĩa là thuyết kia đã nêu là trái với ngôn thuyết như thế. Thánh như đã thấy là không có hành dị biệt. Lại, các Thánh giả an trụ nơi chánh niệm, tuy thấy rõ các hành, Thể của chúng đều là khổ, nhưng ở trong ấy cũng sinh nhận biết về lạc. Như Khế kinh nói: Khi thọ nhận lạc thọ thì nhận biết rõ như thật là thọ nhận lạc thọ.

Nếu cho Thánh giả chỉ tạm thời nhận biết về lạc, thì đối với pháp khác cũng nên như thế. Ở nơi cảnh của địa trên, cũng tạm thời quán là tĩnh v.v... Không phải Thánh quán hữu cũng như Niết-bàn, phát khởi tướng hoàn toàn là tĩnh diệu ly, mà chỉ tư duy về một ít tướng như tĩnh v.v... của cảnh trên, chán lia các pháp như thô động v.v... của địa dưới. Đức Thế Tôn cũng thuyết giảng: Dùng hữu xuất ly hữu. Như nói: Thánh giả dùng sắc xuất ly dục, dùng vô sắc xuất ly sắc. Nhưng e cho là không có khả năng xuất ly vô sắc, nên Đức Phật lại nói: Đối tượng tạo tác của các hữu, đối tượng tư duy của các hữu diệt, tức đều có thể xuất ly.

Lại, tông của tôi đã nêu rõ: Có các Thánh giả khi dùng đạo thể tục để lìa nhiễm của địa dưới, dùng định thể tục của địa trên làm đầu để quán xét, khởi các thứ nhận biết như tĩnh v.v... Không phải do sinh ở trên, đâu thể nêu vấn nạn nói: Vì sao Thánh giả ở nơi cảnh của các hữu khởi nhận biết như tĩnh v.v... Thánh giả đã nhàm chán về hữu sinh khởi đức phi hữu? Lại có Chí giáo để chứng minh các Thánh giả, ở trong định thể tục, khởi các thứ nhận biết như tĩnh v.v... Như Khế kinh đã nêu: Cụ thọ Xá-lợi-tử đã nhanh chóng đi đến khu rừng mù, nhập định diệt thọ tướng. Từ định khởi xong, cất tiếng cao xướng: Niết-bàn diệt này là rất lạc, rất tĩnh. Nghĩa là Tôn giả kia ở nơi định diệt này đã nhận biết về lạc, tĩnh, liền đối với Niết-bàn khởi

nhận biết là rất diệu lạc, rất tịch tĩnh. Nên từ định khởi cát tiếng cao xướng: Niết-bàn diệt này là rất lạc, rất tĩnh. Nghĩa là một ít diệt trong định diệt lưu chuyển, hãy còn có hai tướng lạc, tĩnh như thế, huống chi là trong Niết-bàn lưu chuyển gồm chung diệt. Hoặc tức định diệt giả nêu là Niết-bàn, vì phần lạc và tĩnh là giống nhau. Lại, Đức Phật cũng thuyết giảng: Định này là rất diệu. Nghĩa là Đức Bạc-già-phạm nêu bày về định diệt xong, lại nói: Diệt này vượt qua sáu khinh an, vì thể của định diệt có tánh diệu, có thể dùng so sánh chỗ hơn kém đối với pháp khác. Lại, tôn giảm dần như trong Khế kinh nói: Bốn thứ giải thoát tịch tĩnh như thế, vượt qua tất cả các thứ thuộc về sắc, vô sắc, ta nói Bí-sô, người tu định kia, từ định ấy khởi, tất nên xướng: Trong định như thế hết sức là tịch tĩnh. Cho nên không thể nói chỉ địa của xứ Hữu đảnh là định hữu lậu thiện tịch tĩnh, không phải là xứ khác.

Nếu cho không nên duyên tạm thời nơi tĩnh v.v..., khởi các tướng như tĩnh v.v..., liền có thể đoạn trừ Hoặc, điều này cũng không đúng. Vì đối đãi với pháp của địa dưới thì địa trên liền là tĩnh lặng hoàn toàn. Nghĩa là tĩnh lự thứ nhất đối đãi với pháp của cõi dục, thì không có nghĩa hoặc tịch tĩnh hoặc không tịch tĩnh.

Há có thể nói: Nhàm chán pháp của cõi dục, quán tĩnh lự thứ nhất là lúc tĩnh v.v..., không phải là hoàn toàn, nên chướng ngại việc lìa nhiễm của cõi dục?

Lại, đã thấy có tâm thiện của tự địa, có thể tạm thời tư duy về các thứ bất tịnh của tự địa, tuy bị phiền não của tự địa trói buộc, nhưng cũng có khả năng khiến phiền não không khởi. Vì sao quán tai họa của địa dưới đã bức bách, quán địa trên vĩnh viễn thoát khỏi tai họa của địa dưới, không phải là đối tượng trói buộc của địa dưới? Định hơn hẳn hiện tiền nhưng không thể đoạn trừ Hoặc của địa dưới đã đắc, vì thế ông không nên không sinh hoan hỷ. Nhưng loại người ngu thì đối với trời Vô tướng chấp làm xứ xuất ly cứu cánh chân thật,

đôi với định vô tướng mới có thể phát khởi. Thánh giả đối với trời Vô tướng không chấp cho là xứ xuất ly, nên Thánh giả không khởi định vô tướng.

Lại, vì tướng khác không thể khởi, do đây thí dụ kia đối với chứng cứ là không có khả năng. Thế nên Thánh giả hữu học cực thành, vì đạo thể tục cũng có thể đoạn trừ Hoặc.

Có thuyết nói: Vì trong Khế kinh nói về bốn quả Sa-môn lần lượt mà đắc, nên biết các phàm phu không thật sự đoạn trừ Hoặc.

Nêu bày như thế là không hợp lý. Vì trong kinh kia đã căn cứ theo thứ lớp mật ý để nói. Do đây, tức trong Khế kinh kia đã nêu: Lại có một loại hữu tình ở trong các hành, tư duy như lý, cho đến nói rộng.

Về lý tất nên như thế. Vì kinh khác đã nêu rõ: Người được bốn định, nhập kiến đế, nên không thể vừa gặp kinh thiếu kém nghĩa liền dậy khởi cố chấp, bác bỏ Thánh giáo khác. Do các Thánh giáo có nhiều sai biệt, vì không có trong một kinh gồm đủ nhiều nghĩa. Nghĩa là các Thánh giáo lược có hai loại: Đối với nghĩa có liễu nghĩa, có không liễu nghĩa. Lại, không có đối tượng đối đãi, có đối tượng đối đãi.

Lại nói về thế tục đế, thắng nghĩa đế.

Lại nêu tướng chung, nêu tướng riêng.

Lại tùy theo ý của mình, ý của người khác để nêu bày.

Lại thuộc về pháp tướng, thuộc về pháp giáo.

Các loại như thế v.v..., có vô lượng môn. Có trong Khế kinh tuy đã có thuyết giảng, nhưng không phải là thuyết khác thì nghĩa có thể hiển bày, hiểu rõ. Lại như kinh nói: Ở trong các hành, tư duy như lý, nghĩa cũng còn chưa hiểu rõ.

Những gì là hành?

Hành có nhiều thứ. Nghĩa là Khế kinh nêu rõ: Vô minh duyên hành.

Lại, Khế kinh nói: Hơi thở vào, hơi thở ra, tầm tứ, tưởng, tư, gọi là hành của thân v.v...

Lại, Khế kinh nêu: Dục v.v... gọi là hành, tức hành của tám đoạn.

Lại, Khế kinh nêu bày: Các hành vô thường, tức là pháp hữu lậu.

Lại, Khế kinh nêu rõ: Tất cả hành vô thường. Ý của kinh này nói là tất cả pháp hữu vi.

Lại nói về thọ hành, đây tức là mạng căn.

Các hành như thế v.v... có vô lượng thứ. Ở nơi cảnh của các hành, tư duy như lý: Là hệ thuộc cõi dục hay là cõi sắc, cõi vô sắc? Là hệ thuộc ba cõi hay thuộc về vô lậu? Vì ở nơi phần vị của địa nào? Vì sao câu nói như lý này là hiển bày về gì? Vì sao sinh khởi? Vì sao gọi là thế tục? Lại duyên gì gọi là đệ nhất? Vì sao đối tượng duyên dùng tiếng hành để nêu bày? Ở trên chủ thể duyên, nói tiếng tác ý. Hay dùng danh xưng tư duy để nói về tác ý?

Các loại như thế đều có thể suy tìm, nêu hỏi. Tức trong Thánh giáo, tất nên có xứ giải thích đủ về danh xưng tự tánh của các pháp. Do Đức Bạc-già-phạm vì muốn tạo lợi ích cho hữu tình của đối tượng hóa độ, nên đã quán xứ, quán thời gian, quán căn tánh v.v... có vô số thứ sai biệt, tùy nơi ứng hợp, vì họ thuyết giảng từng ấy pháp môn. Không phải trong một kinh, thấy có thuyết đủ, nên lìa phần thuyết còn lại thì nghĩa khó hiển bày, hiểu rõ. Vì vậy không nên nói: Do trong Khế kinh nói về bốn quả Sa-môn lần lượt mà được, nên biết các phạm phu không thật sự đoạn trừ Hoặc.

Như thế là đã nêu rõ: Dựa nơi đạo thế tục đoạn, tu đạo đoạn, khi đắc hai quả, thì trạch diệt đã đạt được, gọi là quả Sa-môn. Nhưng quả Sa-môn là đáp lại tánh Sa-môn. Tánh Sa-môn này như trước đã nêu. Tức ở đây lại có danh xưng sai biệt?

Cũng có. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Đã nói tánh Sa-môn
Cũng gọi Bà-la-môn
Cũng gọi là Phạm luân
Vì đã chuyển chân Phạm.
Trong đó chỉ kiến đạo
Được gọi là pháp luân
Do nhanh giống bánh xe
Hoặc đủ tay hoa xe.*

Luận nói: Dựa nơi lý của thể tục, thì các Sa-môn khác với Bà-la-môn. Như Khế kinh đã nêu rõ: Nên thí cho các Sa-môn, Bà-la-môn v.v... Dựa nơi lý của thắng nghĩa, thì các Sa-môn tức Bà-la-môn. Như Khế kinh đã nói: Sa-môn đầu tiên này cho đến thứ tư, ở ngoài chánh pháp không có Sa-môn và Bà-la-môn chân thật, cho đến nói rộng. Do có thể loại trừ pháp ác bất thiện, so với tướng siêng năng dừng dứt là rất giống nhau, nên thể của Sa-môn tức là Bà-la-môn. Như nói có thể loại trừ pháp ác bất thiện, nói rộng cho đến: Nên gọi là Bà-la-môn. Tức tánh Bà-la-môn cũng gọi là Phạm luân, là do sức của chân Phạm vương đã chuyển. Nên Phật cùng với Phạm đức vô thượng là tương ưng. Thể nên Đức Thế Tôn riêng nên gọi là Phạm. Do Khế kinh đã nêu: Phật cũng gọi là Phạm, cũng gọi là tịch tĩnh, cũng gọi là thanh lương. Là tịch mặc chan hòa như hư không, vắng lặng gọi là Phạm. Đức Phật đủ các đức này, nên lập danh xưng là Phạm. Đã tự giác ngộ, vì khiến người khác cùng giác ngộ, vì chuyển sự giác ngộ này trao cho những người kia, nên gọi là Phạm luân. Tức trong phạm luân chỉ dựa vào kiến đạo. Đức Thế Tôn có xứ nói là Pháp luân, vì chúng năm Bí-sô như A nhã đa Kiều Trần Na v.v... lúc kiến đạo sinh, thì thần địa không thiên, liền tuyên cáo truyền đi: Đức Thế Tôn đã chuyển pháp luân.

Vì sao kiến đạo gọi là pháp luân?

Vì hành v.v... nhanh chóng, giống như bánh xe của thế gian. Như bánh xe của Thánh vương xoay vần không ngừng nghỉ. Hành nhanh chóng, bỏ lấy, có thể điều phục các loại chưa điều phục, trấn áp các loại đã điều phục, trên dưới xoay chuyển. Vì kiến đạo cũng như thế, nên gọi là Pháp luân. Nghĩa là bánh xe của Thánh vương xoay vòng không dứt. Kiến đạo cũng như thế, vì không dừng ở giữa chừng. Như hành dụng nơi bánh xe của Thánh vương là rất nhanh chóng. Kiến đạo cũng như thế, vì đều là một niệm. Như bánh xe của Thánh vương, lấy trước, bỏ sau. Kiến đạo cũng như thế, bỏ các cảnh như khổ v.v..., nhận lấy tập v.v... Đây tức hiển bày về kiến bốn Thánh đế, tất không cùng thời. Như bánh xe của Thánh vương, hàng phục loại chưa điều phục, trấn áp loại đã điều phục. Kiến đạo cũng như thế, có thể kiến các thứ chưa kiến, có thể đoạn các loại chưa đoạn. Người đã do kiến đạo đoạn thì không có mê lầm, thoái chuyển. Như bánh xe của Thánh vương trên dưới cùng xoay chuyển. Kiến đạo cũng như thế, quán khổ v.v... của địa trên xong, quán khổ v.v... của địa dưới.

Do đấy, kiến đạo riêng gọi là Pháp luân. Tôn giả Diệu Âm nói như thế này: Như bánh xe của thế gian có tay hoa, bầu trục, vành bánh xe. Tám chi Thánh đạo giống như bánh xe kia, gọi là luân. Nghĩa là chánh kiến, chánh tư duy, chánh cần, chánh niệm, giống như tay hoa của bánh xe ở thế gian. Chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng giống như trục bánh xe. Chánh định thì giống như vành bánh xe, nên gọi là pháp luân. Bản ý của Sư Tỳ-bà-sa thì nói chung: Tất cả Thánh đạo đều gọi là Pháp luân, vì thuyết giảng về ba chuyển thuộc về ba đạo, nên đối với phần cùng nối tiếp của người khác, khi kiến đạo sinh, vì đã đến chuyển đầu tiên, nên gọi là đã chuyển. Nhưng chỉ kiến đạo là pháp luân đầu tiên, nên nói là pháp luân. Chỉ là các loại thiên thần của kiến đạo. Tức căn cứ vào lời nói chuyển pháp luân đầu tiên, không dựa vào hai đạo. Nhưng các Sư phần nhiều nói kiến đạo, gọi là pháp luân, vì thiên thần địa không chỉ dựa vào kiến đạo này để nói. Từng

không có nói về ba đạo, đều gọi là pháp luân. Chỉ kiến đạo là gồm đủ nghĩa của luân đã nói ở trước. Tuy các kiến đạo đều gọi là pháp luân, nhưng trong thân của Kiều Trần Na đã chuyển trước, nên kinh nêu rõ: Khi Tôn giả kia sinh kiến đạo, gọi là chuyển pháp luân, không phải thời gian khác không chuyển. Khi Kiều Trần Na sinh kiến đạo v.v..., gọi là Đức Thế Tôn chuyển pháp luân. Nghĩa là ý nói rõ Bí-sô Kiều Trần Na v.v... kia được chuyển pháp luân. Vốn do Đức Thế Tôn nên dành cho Phật khiến người được hóa độ sinh tâm tôn trọng.

Như thế tức nói pháp luân của Đức Như Lai vì chuyển đến thân người khác, nên gọi là chuyển. Nếu khác với đây, thì thiên thần nên nói: Bên dưới cội cây Bồ-đề, Đức Phật chuyển pháp luân. Không nên xưng nêu: Đức Thế Tôn hiện nay đang ở tại nước Bà-la-nê-tu chuyển pháp luân vô thượng. Cho nên chuyển trao cho người khác trong đây gọi là chuyển.

Có thuyết nói: Giáo này gọi là pháp luân, chuyển đến thân người khác, khiến họ được hiểu nghĩa. Đây chỉ là phương tiện, không phải là chân pháp luân, vì như pháp tạp nhiễm khác, không có khả năng thù thắng.

Ở đây, xét chọn về bốn quả Sa-môn. Quả Sa-môn nào dựa nơi cõi nào đạt được? *Tụng nêu:*

*Ba dựa dựa ba sau
Do trên không kiến đạo
Vô gián, không duyên dưới
Không chán và vì kinh.*

Luận nói: Ba quả trước chỉ dựa vào thân của cõi dựa đạt được. Đắc quả A-la-hán thì dựa vào thân của ba cõi. Hai quả trước vì chưa lia dựa, nên không dựa vào cõi trên đạt được. Về lý lại có thể như thế.

Thứ ba vì sao không dựa vào cõi trên đạt được? Vì người đã lia dựa cũng có thể đạt được.

Do lý giáo. Lại lý là thế nào?

Tức dựa vào thân của cõi trên thì không có kiến đạo. Không phải lìa kiến đạo thì người đã lìa dục có thể có nghĩa vượt chứng quả Bất hoàn.

Do đâu thân của cõi trên tất không khởi kiến đạo?

Là vì dựa vào cõi vô sắc thì không có chấp nhận lắng nghe giáo pháp vô ngã. Lìa nghe giáo pháp này, tất định không cùng nhập kiến đạo. Lại, sinh nơi cõi vô sắc kia thì không duyên với cõi dưới, vì kiến đạo trước hết là duyên nơi khổ của cõi dục. Do đấy, vô sắc không phải là đối tượng nương dựa của kiến đạo. Dựa vào thân của cõi sắc thì không có nhàm chán vượt hơn, nên không phải lìa những nhàm chán vượt hơn là có thể nhập kiến đạo. Nghĩa là có các khổ thọ trong cõi dục, vì sinh ít vui, phần nhiều nhờ dựa vào sự khó nhọc, sinh trong hàng người trời, thọ lượng ngắn ngủi, thiếu của cải, nhiều bệnh, bạn thân trái lìa. Cảnh trái nghịch đã nhiều, tâm nhàm chán tăng hơn. Nếu sinh nơi cõi sắc thì so với đây là trái nhau. Nghĩa là phạm phu kia tham đắm nơi lạc của định thù thắng, sống lâu, không bệnh, không nghèo, không lìa. Cảnh trái nghịch đã không, nên tâm nhàm chán yếu kém. Không phải nhàm chán yếu kém mà có thể nhập kiến đạo, vì khả năng dẫn dắt kiến đạo, do nhàm chán hơn hẳn là không có, nên dựa vào thân của cõi sắc, thì không khởi kiến đạo. Không nên nói người nơi cõi sắc kia đều không có tâm nhàm chán, vì người sinh nơi cõi kia là hiện có nhàm chán. Như Khế kinh đã nói: Đại tiên chớ sợ! Vì ngọn lửa kia tất không đến gần cõi này. Về lý thiêu đốt phạm cung xong thì ở nơi cõi sắc kia sẽ diệt. Tiếng sợ trong đây là chỉ cho Thế của nhàm chán. Lại, ở xứ khác có Già tha nói:

*Nghe có trời Trường thọ
Đủ sắc diêu khiến khen
Nhưng tâm mang sợ chán
Như nai đối sư tử.*

Câu nói sợ nhàm chán này đã làm rõ sợ tức chán, tức nói đối với xứ kia, làm rõ về nghĩa này, vì nhàm chán đã vây buộc, nên tâm ở nơi nhàm chán. Như Khế kinh đã nói: Vì chấp trước đã vây buộc nên tâm ở nơi chấp trước. Ở đây cũng như thế. Trước chưa hiểu rõ về tướng, vì nhàm chán đã vây buộc, nên tâm kia đã bị nhàm chán theo đấy trôi buộc. Sau đã hiểu rõ về tướng, tuy ở trong nhàm chán, nhưng không bị nhàm chán theo đấy trôi buộc. Đó gọi là nghĩa riêng của chán sợ ở đây. Thật ra thì tướng sợ so với chán là có sai biệt. Nghĩa là nhìn kỹ tướng kia, sợ bị suy tổn, tâm sinh khiếp hãi, nên gọi là sợ. Nếu xem tướng kia, tâm không vui thích mong muốn, tình vui thích đã từ bỏ, nên gọi là chán.

Cõi dục đủ cả hai, cõi trên chỉ có một. Lại, thể của hai thứ này có sai biệt như thế nào?

Không quán xét kỹ làm trước, tâm kinh hãi, dao động, gọi là sợ. Nếu quán xét kỹ làm trước, tâm không ưa thích, gọi là chán. Hoặc dẫn đến ngu si, khiến tâm khiếp sợ, gọi là sợ. Nếu dẫn đến từ bỏ, khiến tâm dứt bỏ, gọi là chán.

Có Sư khác cho: E bị suy tổn, tâm muốn buông bỏ, đó gọi là sợ. Vì muốn buông bỏ, nên ở trong cảnh kia, tâm không sinh vui thích, đó gọi là chán. Nay quán xét kinh này đã nói về sợ: Là nghĩa sợ tự hại, bị tổn hoại. Thế gian cũng thấy có lời nói như thế này: Chỉ ném đồ đựng đến, đừng sợ nó bể. Do lý này nên chúng biết cõi trên không có kiến đạo.

Giáo lại là thế nào? Do Khế kinh đã nêu rõ. Kinh nói có năm Bồ-đặc-già-la, ở xứ này thông đạt, ở xứ kia được cứu cánh. Đó gọi là Trung bát cho đến Thượng lưu. Ở đây nói thông đạt là chỉ nói về kiến đạo, là chứng viên tịch, theo phương tiện đầu tiên. Kinh đã không nói ở nơi xứ kia thông đạt, nên biết nơi cõi trên kiến đạo nhất định không có.

Đã nói về quả Dự lưu v.v... của vị hữu học có nhiều sai biệt. Vì A-la-hán cũng có nhiều thứ tướng sai biệt chăng?

Cũng có. Vì sao? *Tụng nêu:*

*A-la-hán có sáu
Là Thoái đến Bất động
Năm trước Tín giải sinh
Gọi chung Thời giải thoát
Sau Bất thời giải thoát
Đây từ Kiến chí sinh.*

Luận nói: Ở trong Khế kinh nêu bày về A-la-hán, do chủng tánh khác nhau, nên có sáu thứ: (1) Pháp Thoái. (2) Pháp Tư. (3) Pháp Hộ. (4) Pháp An trụ. (5) Pháp Gắng đạt. (6) Pháp Bất động.

Tuy nhiên nơi kinh khác thì nói: Vô học có chín. Nghĩa là đầu tiên là pháp thoái, sau là câu giải thoát. Pháp bất thoái nói ở nơi kinh kia là thuộc về bất động trong kinh này. Hai giải thoát ở nơi kinh kia là chung cho sáu thứ nơi kinh này. Nên A-tỳ-đạt-ma chỉ nói có sáu thứ.

Nói pháp Thoái: Nghĩa là A-la-hán kia đạt được loại căn như thế, an trụ nơi căn này, cùng với duyên thoái chuyển kết hợp liền thoái chuyển pháp đã đắc. Không có duyên thoái chuyển liền bát Niết-bàn.

Hoặc có người tinh tấn siêng năng đạt được tánh vượt hơn, là nói khi người ấy tu tập chủng tánh này. Nghĩa là có một loại hữu tình do sức của duyên khác, mới đối với Phật pháp chí thành quy hướng. Người kia rất ít khi nhận lấy phần ít tướng, liền nhân nơi sức của Xa-ma-tha nhanh chóng tiến tới, đã giữ gìn ánh sáng của tuệ, nhập địa vô học. Ở nơi địa vô học hướng nhập trong tướng. Người kia trước đó đã không thể xét kỹ để nhận lấy, nên không có hành luôn luôn tôn trọng, tin ưa nơi *chỉ* vắng lặng trái bỏ *quán* thù thắng, cùng tùy thuận

với tướng của pháp thoái, nên luôn mất chánh niệm, xa cách đạo khí, các đức thù thắng đã đạt được cùng thường thoái mất. Như đối với Thánh giáo tập tụng cứu cánh. Do gặp phải các duyên như tán loạn, bệnh tật, phóng dật v.v..., đối với văn tập tụng, không thể ghi nhớ, gọi là thoái mất những gì đã tập tụng từ trước.

Do thí dụ này, nên biết là pháp Thoái.

Nói pháp Tư: Nghĩa là có hữu tình đạt được loại căn như thế, an trụ nơi căn này, có thể đối với các dục khởi rất nhiều nhàm chán ghét bỏ. Do chán ghét này nên khởi tư duy tự hại. Hoặc loại căn này tuy tánh tối độn, nhưng do sức của nhiều duyên đã tập thành. Ở trong gia hạnh sức của niệm đã kiên cố, phần nhiều trụ ở quán nhàm chán, ít có tình vui thích, luôn khởi suy nghĩ: Chớ nên gặp phải bệnh tật v.v..., liền đối với chánh niệm có chỗ quên mất. Ở trong gia hạnh, dẫn đến chậm chạp. Do gia hạnh chậm trễ, khiến tự thân có thoái mất.

Do trừ tính, lo lắng này, nên khởi tư duy tự hại. Hoặc do nhiều gian khổ mới đạt đến quả vị thù thắng, quán các thứ của cải vật báu đã theo đuổi tìm cầu, tích trữ, giữ gìn, thọ dụng. Những khi ăn vào hay bỏ đi thấy đều dẫn sinh vô số khổ não. Người kia quán xét kỹ xong, do duyên khổ ấy, nên thân mạng tuy còn, nhưng đều không có thắng dụng.

Lại quán thân khí là chiếc xe chở đầy phân uế, tránh chỗ hiểm nguy, theo chốn an toàn, nên thân giữ nuôi dưỡng thân thật là vô ích. Cũng như nơi lao ngục, nơi gò mả có tử thi cấu uế. Yêu thích thân này, há gọi là người trí?

Do quán giải này nên khởi tư duy tự hại.

Lại có Sư khác luận giải như thế này: Loại hữu tình kia theo pháp như thế, bảm thọ chủng tánh này, không đoái nghĩ đến thân mạng, chỉ dốc cầu giải thoát, cầm dao tự nghĩ dùng để kích lệ tâm.

Như nói lấy dao ấn vào cổ mình. Do gắng sức ấy, nên tâm mình được giải thoát. Loại này gọi là chủng tánh của pháp Tư.

Nói pháp Hộ: Nghĩa là có một loại hữu tình luôn ở trong các thời tâm yêu mến giải thoát, buộc niệm hiện tiền, chuyên tinh phòng hộ. Hành giả kia khởi suy niệm: Như ta là chưa thể tu tập luyện căn đạt đến pháp an trụ, chỉ ở trong thời gian này, tâm yêu mến giải thoát, có thể không phóng dật, tinh tấn, siêng năng phòng hộ.

Chủng loại như thế gọi là pháp Hộ.

Pháp An trụ: Nghĩa là lìa duyên thoái chuyển hơn hết, tuy không tự phòng hộ, nhưng cũng có thể không thoái chuyển. Lìa bỏ gia hạnh thù thắng, cũng không luyện căn, phần nhiều ở trong trụ xứ, nên gọi là an trụ.

Có Sư khác cho: Đức đã đạt được của hành giả kia không phải là kém, không phải là hơn, nên gọi là an trụ.

Pháp Gắng đạt: Nghĩa là tánh gắng sức có thể ưa tu luyện căn, mau chóng đạt đến Bất động.

Có Sư khác nêu: Tánh của hành giả kia có thể đạt được tất cả công đức, nên gọi là gắng đạt, nhưng không phải là pháp khí của tất cả công đức.

Pháp Bất động: Nghĩa là có một loại hữu tình căn tánh thù thắng đối với hành đạt được tự tại, ở trong sự việc đoạn trừ phiền não và tùy phiền não đã được trí phương tiện, không bị tất cả các thứ tùy thuận pháp thoái chuyển làm khuynh động. Gồm đủ vô sinh trí, tánh không khiếp nhược, đạt được trụ xứ an ổn bậc nhất. Sức của nội phần là mạnh mẽ, thuộc về hành quán hơn hẳn. Đối với tất cả nghĩa luôn ân cần quý trọng lý giải. Đã có thể khéo nhận lấy tướng của địa lậu tận, vì không bảo hộ đối tượng chứng đắc, nên gọi là Bất động.

Có Sư khác lại giải thích: Sáu tướng khác này, nghĩa là sáu thứ tánh. Trong quả vị vô học thì hai thứ đầu là thiếu thời gian liên tục và tôn trọng gia hạnh. Nhưng đến pháp Tu vô học thì ít siêng năng. Pháp Hộ thì chỉ có luôn thời gia hạnh. Pháp An trụ chỉ có tôn trọng gia hạnh. Pháp Gắng đạt gồm đủ hai thứ nhưng là độn căn. Pháp Bất động gồm đủ cả hai mà là lợi căn.

Có thuyết nêu bày thế này: Pháp Thoái tất thoái, cho đến pháp Gắng đạt tất đạt đến Bất động. Nếu không như thế thì việc đặt tên hóa ra vô ích.

Thuyết kia cho cõi dục đầy đủ có sáu. Trong cõi sắc, vô sắc, chỉ có pháp An trụ và Bất động. Do hai cõi này không có thoái mất, không có tự hại, tự phòng hộ và tu luyện căn, nên chỉ có hai. Về lý thật thì không nhất định. Nhưng thoái chuyển quả ứng (quả A-la-hán) chỉ từ trước đến nay là thuộc về chủng tánh thoái chuyển nên thoái. Cho đến đạt được bất động thì chỉ gắng đạt là có khả năng v.v...

Lập danh xưng như thoái v.v... là căn cứ theo chấp nhận có để nói. Nên sáu loại A-la-hán thì chung nơi ba cõi đều có. Trong sáu loại thì năm loại trước là từ Tín giải sinh. Tức năm loại này gọi là Thời ái tâm giải thoát, do nơi tất cả thời, tâm ái giải thoát, nên cũng gọi là Thời giải thoát. Nghĩa là Bồ-đặc-già-la chờ đợi thời gian, xứ sở, vật dụng hỗ trợ, hợp thời, mới đạt được giải thoát. Do công năng của đối tượng nương dựa là mỏng, kém, nên cần phải chờ đợi thời gian hơn hẳn thì mới giải thoát.

Hoặc lại tất cả định thù thắng hiện tiền, cần phải đợi thời gian thù thắng là nghĩa của thời này. Vì lia trói buộc nên gọi là giải thoát. Đây tức là nghĩa chờ đợi thời và nghĩa giải thoát. Vì lược chữ đầu, nên như nói bình tô. Tánh của pháp Bất động gọi là sau. Tức ở đây gọi là Tâm bất động giải thoát. Vì tâm kia giải thoát, không bị Hoặc làm động, nên cũng gọi là Bất thời giải thoát, vì không chờ đợi thời

gian để được giải thoát. Hoặc lại định thù thắng tùy xứ, tùy thời, tùy chỗ gặp duyên, tùy theo mong muốn liền khởi. Vì lia trói buộc, nên gọi là giải thoát. Tức là nghĩa không chờ đợi thời gian và giải thoát.

Có Sư khác giải thích: Nói về hai loại sai biệt này, do ở nơi tạm thời đạt được giải thoát, nên gọi là Thời giải thoát. Về sau chấp nhận có thoái chuyển, nhưng do có thể đạt được giải thoát cứu cánh, nên gọi là Bất thời giải thoát. Về sau không có chấp nhận thoái chuyển. Đây là từ tánh kiên chí của vị hữu học sinh.

Như thế là đã nêu rõ về sáu loại A-la-hán theo chủng tánh hiện có. Chủng tánh này là trước đã có hay là sau mới đạt được?

Không nhất định. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Có trước là chủng tánh
Có sau luyện căn được.*

Luận nói: Chủng tánh pháp thoái tất là trước có. Năm loại như pháp Tư v.v... cũng có loại sau mới đạt được. Nghĩa là có loại trước nay đã có là tánh của pháp Tư, cho đến Bất động. Có loại trước là pháp Thoái, do luyện căn thành tư. Đến Bất động v.v... thì có nhiều thứ sai biệt. Nên tư duy như lý.

HẾT - QUYỂN 67

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 68

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 12

Trong sáu loại A-la-hán như thế, chỉ năm loại trước chấp nhận có nghĩa thoái chuyển. Vị nào từ đâu thoái? Là tánh hay là quả?
Tụng nêu:

Bốn từ chủng tánh thoái

Năm từ quả không trước.

Luận nói: Chủng tánh Bất động, tất không có lý thoái chuyển, nên chỉ năm loại trước là chấp nhận có nghĩa thoái chuyển. Trong đó, bốn loại sau là có chủng tánh thoái chuyển. Một loại pháp Thoái thì không có lý của tánh thoái. Do chủng tánh này là ở nơi thấp nhất. Năm thứ đều có lý từ quả thoái chuyển. Tuy đều cùng có thoái chuyển, nhưng đều không phải là trước. Nghĩa là trong quả vị vô học, từ chủng tánh pháp Thoái, do tu hành luyện căn chuyển thành Tư v.v... Bốn loại này đều có nghĩa thoái là tánh, quả. Chủng tánh pháp Thoái tuy tất là trước được, nhưng là pháp Thoái nên chấp nhận quả thoái. Trong các vị hữu học, từ tánh của pháp Thoái, tu hành luyện căn chuyển thành Tư v.v... và đắc quả học, đều chấp nhận thoái lui mất. Các người vô học, trước ở trong vị hữu học, đã trụ nơi chủng tánh kia, từ tánh này, tất không có lý thoái chuyển. Vì đạo học, đạo vô học đã thành kiên cố. Các người hữu học trước ở trong phần vị

phàm phu đã trụ nơi chủng tánh kia, từ tánh ấy cũng không có lý thoái chuyển, vì đạo thể, xuất thể đã thành kiên cố.

Trong hai vị trước, trụ nơi tánh như tư v.v..., tất không có thoái chuyển. Vì hai đạo của tánh ấy, nơi quả đã chứng đắc này, đã thành kiên cố. Người hữu học kia từ Tư v.v... tu hành luyện căn, chuyển được pháp Hộ v.v..., chỉ có thể là tánh thoái, chuyển tánh đã chứng đắc, tiến đến được quả học, cũng có nghĩa thoái chuyển. Do chủng tánh này không phải là hai đạo thành không kiên cố.

Nếu căn cứ theo bốn quả để biện về nghĩa thoái quả, thì tuy năm chủng tánh đều có thể thoái quả nhưng trước đã chứng đắc, tất không có thoái. Nghĩa là trong bốn quả người trước đã chứng đắc, tức ba quả trước như Dự lưu v.v... tùy theo một. Từ quả trước này, tất không có nghĩa thoái chuyển. Vì là quả đã đạt được do kiến đạo đoạn trừ. Vì Hoặc do kiến đạo đoạn là Thánh đoạn, tất không có thoái chuyển. Vì sao Hoặc do kiến đạo đoạn là Thánh đoạn không có thoái chuyển? Vì Thánh kia không duyên nơi sự của đối tượng chấp. Nghĩa là do kiến đạo đoạn trừ các phiền não hiện hành chúng thảy đều do thể mạnh của ngã kiến. Vì phiền não kia dấy khởi ngã kiến làm gốc. Nên do kiến đạo đoạn trừ Hoặc này không duyên nơi đối tượng chấp, vì sự của đối tượng chấp đều không có Thể, nhưng có đế của đối tượng duyên duyên nơi cảnh. Sự của đối tượng chấp kia đều không có chủng tử, vì đối với cảnh nơi đối tượng duyên là rất nghịch trái. Thánh giả cùng nối tiếp đích thực là vô ngã, theo đầy lý giải là luôn tùy thuận. Tuy tạm mất niệm, nhưng tất không cùng chấp lần nữa là ngã, vì kiến đạo đoạn trừ là dựa vào sự của ngã sinh. Thế nên Thánh đoạn xong, tất không có nghĩa thoái chuyển. Hoặc do tu đạo đoạn tuy chuyển theo điên đảo, nhưng không phải là không có chủng tử, có sự của đối tượng chấp. Nghĩa là đối với sắc v.v... đã nhiễm chấp, ghét bỏ đề cao, không hiểu rõ khi hành tướng chuyển biến. Ở trong sắc v.v. không phải là không có phần

ít tịnh diệu, oán hại, cao thấp, sâu xa, nên không phải trong cảnh đã chuyển biến rất trái ngược. Do đây Thánh giả có lúc mất niệm, chấp các tướng như tịnh, diệu v.v... là thoái chuyển, tức khởi tu đạo đoạn trừ Hoặc.

Lại, kiến đạo đoạn trừ Hoặc do mê lầm nơi đế lý, chấp tướng như ngã v.v..., trong đế lý là không có. Về lý nhất định có thể dựa vào Thánh kiến nên không thoái chuyển. Tu đạo đoạn trừ Hoặc do mê lầm nơi sự thô sinh. Sự biến đổi khó nương dựa, vì có mất niệm thoái chuyển.

Lại, kiến đạo đoạn trừ Hoặc chủ yếu là do suy xét kỹ sinh. Khi Thánh lượng xét kỹ, tất không khởi Hoặc. Tu đạo đoạn trừ Hoặc thì không phải do lường xét kỹ sinh. Khi Thánh mất niệm thì cùng có nghĩa thoái chuyển.

Do đây, không có thoái chuyển quả đã chứng đắc từ trước.

Trong đây, pháp thoái của bậc vô học có ba: (1) Căn tăng tiến. (2) Thoái trụ nơi học. (3) Trụ nơi tự vị mà bất Niết-bàn.

Pháp tự có bốn. Ba thứ như trước đã nói, lại thêm một thứ là thoái trụ nơi tánh thoái. Ba loại còn lại (Hộ, an trụ, gắng đạt) như thứ lớp có: năm sáu bảy. Nên biết là càng về sau thì mỗi mỗi tăng.

Do đâu luyện căn trở thành tự v.v...?

Thoái chuyển quả ứng (quả A-la-hán) kia, khi trụ nơi vị hữu học, là trụ nơi tánh thoái trước, không phải người đã thoái chuyển, được đạo như tự v.v..., nay đã xả bỏ.

Há không phải là vị hữu học chuyển thành tự v.v... Khi được quả ứng, tuy xả bỏ pháp đã đắc, học đạo như tự v.v..., nhưng trụ nơi quả ứng tức có chủng tánh như tự v.v... Sự việc này cũng nên như thế.

So sánh này là không cân xứng, vì thuộc về đạo học, còn đạo vô học kia là quả đẳng lưu, nên không phải ở nơi vị vô học đã xả bỏ

tư v.v..., so với đạo học này là nhân đồng loại, có thể có khả năng dẫn dắt chúng tánh như tư v.v... của hữu học. Nên người thoái chuyển trụ ở pháp đã xả bỏ từ trước.

Có thuyết khác cho: Ở đây nên lập riêng nhân chứng. Nghĩa là nếu thoái chuyển trụ nơi chúng tánh đã thoái chuyển, được chúng tánh hơn hẳn, nên là tiến không phải là thoái. Đây không phải là nhân chứng, vì nếu không có hai nghĩa thì có thể có lỗi là tiến không phải là thoái. Nhưng được tánh hơn hẳn, tuy có thể gọi là tiến, nhưng vì khởi Hoặc, nên cũng gọi là thoái. Do đây vấn nạn kia, về lý là không có lỗi. Lại, thoái chuyển kia khởi pháp làm chướng ngại Niết-bàn. Thánh vui thích Niết-bàn hơn đối với Thánh đạo. Nếu như được tánh vượt hơn, nhưng vì thoái chuyển Niết-bàn, tức chỉ nên gọi là thoái, không nên gọi là tiến.

Nhưng ý của Kinh chủ nói như thế này: Quả A-la-hán cũng không có thoái chuyển. Nhất lai, Bất hoàn được đạo thể tục, tức chấp nhận có nghĩa thoái, dẫn kinh để chứng nêu: Thánh tuệ đoạn trừ Hoặc, gọi là đoạn thật. Hai quả đầu sau chỉ do Thánh tuệ đoạn trừ Hoặc mà chứng, nên không có lý thoái chuyển. Lại, Khế kinh nói: Ta nói hữu học, nên không phóng dật, không phải là A-la-hán.

Nay biết rõ Kinh chủ không phải là khéo lập tông, nên cần xét kỹ suy tìm, nêu hỏi, do đạo thể tục được hai quả giữa, là thật sự đã nhổ bỏ chướng ngại nơi chúng Hoặc kia, hay là không như thế chẳng? Nếu thật sự đã nhổ bỏ Hoặc, mà thừa nhận có thoái chuyển, tức nghĩa thoái chuyển của A-la-hán nên thành? Thừa nhận lực của đạo đối trị đã nhổ bật chúng Hoặc mà lại sinh. Nếu không thừa nhận phiền não kia lại sinh thì vì sao gọi là thoái? Nếu cho đối tượng thoái chuyển chỉ là đạo không phải là đoạn, thì về lý cũng không đúng (Như phần sau sẽ làm rõ là đoạn). Như đạo đối trị nói có thể thoái, thì cũng không thể nói Hoặc cỗi dục sinh, có thể dùng phiền não cỗi trên làm chúng tử.

Chớ cho như cỡi mình, vì cỡi dục cũng lấy phiền não kia làm nhân, tức cỡi nên thành một? Nếu thật sự chưa nhỏ bớt chủng Hoặc của cỡi dục, thì được quả Bất hoàn, tức nên không phải là Bất hoàn. Như Khế kinh nói: Ta không thấy có một kiết nào chưa đoạn trừ mà không phải do kiết ấy trói buộc khiến trở lại đến chôn này.

Nếu cho có kinh đã nói là có kiết của cỡi dục nhưng không phải kiết ấy đã trói buộc khiến trở lại đến chôn này, như kinh An Ổn đã nêu, thì sự việc ấy cũng phi lý, vì ở nơi phẩm Biện về tùy miên đã phá luận kia.

Lại không có không nhỏ bớt chủng Hoặc của cỡi dục mà sinh nơi cỡi trên thì trong phần biện về đạo thế tục có khả năng đoạn trừ Hoặc đã thành lập.

Lại, Khế kinh đã nêu rõ: Nếu thật sự có khả năng đoạn trừ năm kiết phần dưới thì thành quả Bất hoàn.

Vì sao có thể nói kiết ở cỡi dục có thứ chưa có thể nhỏ bớt mà được quả Bất hoàn? Nên nhất định phải thừa nhận, nếu được quả Bất hoàn kia, tất đã thật sự đoạn trừ chướng đặc của Hoặc kia. Nếu không như thế thì tánh đoạn không thành. Nhưng tôi ở phần trước đã từng hiển bày đầy đủ. Các quả Sa-môn cũng lấy đoạn làm tánh. Nhưng dẫn kinh nói: “Thánh tuệ đoạn trừ Hoặc gọi là đoạn thật”, thì thuyết kia chưa thông đạt nghĩa. Nay xét rõ nghĩa của kinh, do hiện thấy có người dùng đạo tục để để đoạn trừ Hoặc của tám địa. Về sau trở lại thoái mất, bị trói buộc sinh vào nẻo ác, như Ôt-đạt-lạc-ca, Hạp-la-ma-tử v.v..., chỉ có tuệ vô lậu mới có thể lia nhiễm của xứ Hữu đảnh. Lìa rồi thì không còn có kiết nơi hữu sau sinh. Dựa nơi đây nên nói Thánh tuệ đoạn trừ Hoặc gọi là đoạn thật. Không phải đây là nhằm ngăn chặn nghĩa cho súc của đạo thế tục có khả năng đoạn trừ Hoặc. Cho nên các A-la-hán tuy có sát-na sinh, nhưng đều theo pháp như thế khởi trí như thế: Nẻo sinh tử của ta đã hết, không thọ hữu sau. Chư Phật xuất thế, đối tượng tạo tác chính là nhằm khiến cho hữu

tình đời sau không còn nối tiếp. Đức Thế Tôn vì muốn hiển bày bản ý của mình, nên không khen ngợi đạo thể tục đoạn trừ Hoặc, vì thế là chấp nhận nơi thời gian sau đã trôi buộc hữu sau.

Nên chỉ Thánh tuệ đoạn mới có thể dứt tuyệt sự sinh sau. Đạo thể tục không thể khiến sự sinh sau chấm dứt, nên Đức Phật riêng khen Thánh tuệ đoạn trừ Hoặc. Nếu vì tạm thời đoạn trừ Hoặc, nên chư Phật xuất thế, thì chư Phật xuất thế là rất uổng công. Vì ngoại đạo cũng có thể tạo thành sự việc này. Tuy có Thánh đạo, nhưng chỉ đoạn trừ Hoặc tạm thời. Cũng có đạo thể tục có khả năng đoạn trừ vĩnh viễn sự sinh. Tuy nhiên, đoạn trừ tất cả sự sinh, đoạn trừ hết thầy phiền não, thì chỉ có diệu lực của Thánh tuệ, nên Đức Phật đã khen riêng. Tuy có Thánh tuệ đoạn trừ phiền não xong, về sau tạm khởi trở lại mà không phải chư Phật xuất thế, thì sự việc dứt bỏ nhiều sự sinh kia là hoài công vô ích. Nhưng Đức Thế Tôn nói: Ta nói hàng hữu học nên không phóng dật, không phải là người vô học.

Ở đây có ý riêng. Nghĩa là nhận thấy khi hữu học thoái chuyển hướng đạo, do sức của trước đã đoạn trừ phiền não, nên nối kết hữu sau sinh, như Khế kinh Ô-đà-di nói: Không phải không đoạn trừ xong các Hoặc của cõi sắc, thì có thể có lý chứng được định diệt tận.

Kinh nêu rõ: Khi siêu việt địa của xứ Hữu đánh, gọi là siêu việt định diệt, là pháp của đối tượng siêu việt. Như nói: Siêu việt qua tất cả phi tướng phi phi tướng xứ, cho đến nói rộng.

Không phải loại nhóm kia đã thừa nhận nghĩa có Thánh giả dùng đạo thể tục lìa phiền não. Tất không có người không thoái chuyển định diệt tận và các Hoặc của cõi sắc không hiện khởi, về lý trước hết là được định diệt, sinh nơi cõi sắc, chủ yếu là tâm nhiễm ô mới nối kết hữu sau. Không có thức của cõi khác nối kết với cõi khác sinh. Kinh đã thuyết giảng: Người kia sau sinh nơi cõi sắc. Nên biết hữu học có thoái chuyển hướng đạo. Do uy lực ở trước đã đoạn trừ phiền não, nên nối kết hữu sau sinh, lý đó là quyết định. Vì thế Đức Bạc-già-phạm

đã khuyên các vị hữu học, khiến không phóng dật, không phải là người vô học. Các người vô học nếu như thoái chuyển đầy khởi Hoặc, nhưng không chấp nhận do Hoặc kia nối kết hữu sau sinh, nên Đức Phật đã không nhọc sức khuyên họ không phóng dật. Vì các vị vô học đối với sự việc dứt hẳn hữu sau thì mọi việc làm đã hoàn thành. Nên Đức Phật mới nói là người vô học kia đã không phóng dật, tức không nhọc sức lại khuyên. Hoặc A-la-hán đã căn cứ theo các lậu tận, nên cũng không cần khuyên chư vị khiến tu không phóng dật.

Vì thế kinh kia nói về các người hữu học mong cầu Niết-bàn an ổn vô thượng, chưa có thể được tâm trụ nơi không phóng dật, nên ta nói: Người hữu học kia nên không phóng dật. Tuy nhiên, người hữu học kia nhân đầy tu tập các căn, nói rộng cho đến liền được lậu tận. Các người vô học vì lậu đã hết, nên không nhọc sức khuyên lần nữa, khiến không phóng dật. Nếu như hàng vô học kia thoái chuyển, đầy khởi phiền não, thì khuyên khiến đoạn lại, tu không phóng dật. Nhưng đầy lại là khuyên các vị hữu học, không phải khuyên người vô học, vì thế khuyên người hữu học khiến không phóng dật, không khuyên hàng vô học. Thuyết này là khéo thông hợp.

Lại, trong Khế kinh cũng nói hàng vô học nên không phóng dật. Như Khế kinh nói: Thắng tự thân tức nên gìn giữ, ngôn thuyết không khác biệt. Đây tức là dùng môn khác để khuyên không phóng dật, do văn của kinh kia nói là cùng với ma chiến đấu. Nếu cho trong đây chỉ nói về hữu học thì không phải, vì cũng nói về vị vô học. Nghĩa là trong văn này, đầu tiên là nêu bày về phần vị xa, tiếp theo là nói về vị học, sau là nêu rõ về vô học. Chỉ các vị vô học là hơn hẳn khắp nơi đối tượng hơn hẳn. Vì thế Đức Thế Tôn chỉ khuyên phải gìn giữ.

Lại, trong đây đã nói là không có chấp trước. Chỉ có các phiền não mới lập tên chấp trước, vì phiền não đều có dụng của chấp trước. Người kia không có phiền não, nên gọi là không có chấp trước. Đây là hàng vô học, về lý nhất định nên như thế.

Kinh khác đã nêu: Quả ứng cũng nên gồm thâu giữ gìn, như kinh khác nói: Các Thánh đệ tử, tâm từ tham v.v... lia nhiệm giải thoát. Uẩn giải thoát kia chưa viên mãn thì có thể viên mãn. Đã viên mãn thì gồm thâu, giữ gìn, tu dục, cần, tinh tấn. Không phải Thánh đệ tử kia không có thoái chuyển mà có thể cần gồm thâu giữ gìn. Nếu cho vì giải thoát kia tự tại hiện tiền, nên tu gia hạnh mà gồm thâu giữ gìn, khiến họ tự tại, thì lại còn chỗ dùng gì? Nghĩa là Thánh đệ tử kia nếu như ở nơi vô học giải thoát, không tự tại chuyển, thì lại có lỗi gì?

Nếu cho vì được hiện pháp lạc trụ, chỉ ở nơi tâm tăng thượng đã được hiện tiền, tức nên cầu tự tại, đâu thể ở nơi giải thoát?

Đã ở nơi giải thoát là được gia hạnh tự tại thâu giữ, nên biết chấp nhận có nghĩa phiền não hiện tiền khiến thoái chuyển giải thoát. Nghĩa là A-la-hán tuy được giải thoát tức khắc, nhưng vì tự tại thường tu khiến hiện ở trước. Ý này là khiến cho giải thoát không có thoái chuyển, nên kinh nêu rõ: Thắng nơi tự thân tức nên giữ gìn.

Nói không có chấp trước là hiển bày về quả vị vô học, tức dựa nơi nghĩa này, ở xứ khác lại nói: Tâm chưa giải thoát nên khiến giải thoát. Nếu đã giải thoát thì nên khéo phòng hộ. Nếu không có nghĩa thoái chuyển, tức đã chứng giải thoát, đâu phải nhọc công khuyên người vô học kia nên khéo phòng hộ?

Nếu thuyết kia lại cho các vị vô học đã không có chủng Hoặc, thì không nên khởi Hoặc. Hàng hữu học có chủng Hoặc, nên khởi Hoặc là có thể như thế. Không như vậy thì hàng vô học có chủng Hoặc. Về quá khứ có tánh thì nơi phần trước đã biện rộng. Các quả sau khởi, do nhân của quá khứ. Các dụ như quả câu duyên, nghĩa ấy đã hiện rõ.

Do pháp cùng với phiền não sinh là trái nhau, nên đoạn trừ các thứ trói buộc đặc thì đạt được ly hệ đặc. Dựa nơi phần vị này để

lập tên đoạn phiền não, không phải vì muốn khiến chủng loại Hoặc không có Thể. Phải tu tập đạo đối trị mới gọi là đoạn Hoặc. Như đèn sinh thì bóng tối diệt, đèn diệt thì bóng tối lại sinh. Sự việc đoạn trừ Hoặc và thoái chuyển nên biết cũng như thế. Tuy nhiên, không có các Hoặc đoạn trừ thì đều có lỗi khởi thoái chuyển. Như Luận giả chấp pháp không có mà có thể sinh, thì không có lỗi tất cả, không có đều có thể sinh. Nếu cho duyên hợp với quả đều có thể sinh. Không như thế. Vì quả sinh thì chờ đợi chủng duyên. Nghĩa là không phải tất cả có chủng tử của phiền não thì các phiền não hết thảy có thể sinh. Khi chưa đoạn trừ Hoặc thì hiện thấy cũng có. Do duyên còn lại thiếu, nên Hoặc không sinh. Cũng như pháp ngoài, tuy hiện có hạt giống, nhưng vì duyên khác thiếu, nên mầm không sinh được. Lại, muốn nêu vấn nạn khiến kiến đạo đoạn thoái chuyển, thì điều này như trước đã giải thích.

Trước đã giải thích như thế nào?

Nghĩa là kiến đạo kia không duyên nơi sự của đối tượng chấp, nên Hoặc do kiến đạo đoạn không có ở nơi vị chuyển, chủ yếu là sức phân biệt mới có thể dẫn sinh. Hoặc do tu đạo đoạn thì có ở nơi vị chuyển biến, chỉ do sức của cảnh giới tức có thể dẫn khởi Hoặc. Thuyết kia tức nên thừa nhận các A-la-hán, nếu như không có chủng tử của phiền não quá khứ, cũng có nghĩa thoái chuyển khởi các phiền não, như có căn thiện đã đoạn trừ hoàn toàn. Căn thiện không có chủng tử, về sau có thể sinh trở lại. Lý thật thì căn thiện có đoạn hoàn toàn. Như nói: Bồ-đặc-già-la như thế thì pháp thiện ẩn mất, pháp ác xuất hiện. Có các thứ tùy cùng hành với căn thiện chưa đoạn, pháp kia nơi thời gian sau, tất cả đều đoạn. Nghĩa này như trước đã quyết trạch đầy đủ. Tuy nhiên, không thể do Hoặc không có chủng sinh, khiến các quả ứng đều thoái chuyển đầy khởi Hoặc. Điều này trước nay đã giải thích đủ. Nếu không có luôn thời gian tôn trọng gia hạnh và đạo kiên cố, thì mới khởi thoái chuyển.

Lại như tông của ông cho phàm phu cùng nối tiếp, tuy không có chủng tử vô lậu, nhưng khổ pháp nhân sinh. Như thế cũng nên thừa nhận A-la-hán, tuy không có chủng tử của Hoặc mà có Hoặc sinh.

Trong đây nói có không phải là khổ pháp nhân, tuy không có chủng tử mà có thể được sinh. Điều này ở nơi xứ khác đã nêu hỏi, loại bỏ đủ. Vì phá bỏ một loại, lại nên xét chọn: Phàm phu cùng nối tiếp là theo chủng tử của pháp vô lậu. Vì cả hai hữu lậu, vô lậu đều cùng có lỗi. Lại, không phải tâm và tâm sở của phàm phu cùng với pháp vô lậu làm tánh chủng tử. Chưa có vô lậu nào đã dẫn sinh công năng, như tánh của chủng tử như phiền não v.v... Nghĩa là như thuyết kia đã chấp ở trong phần cùng nối tiếp thì Hoặc đã dẫn sinh công năng, mới gọi là chủng tử Hoặc. Chủng tử này cùng với phiền não làm nhân năng sinh. Nếu trong phần cùng nối tiếp là thiện v.v... đã dẫn thì gọi là chủng tử như thiện v.v... làm nhân như thiện v.v... Không phải tâm v.v... của các phàm phu cùng nối tiếp đã có pháp vô lậu dẫn khởi công năng, tức không nên thành chủng tử của pháp vô lậu.

Nếu pháp vô lậu này đã dẫn sinh công năng mà được gọi là chủng tử của pháp kia, như thế liền có lỗi thái quá, vì hết thảy nên thành tất cả chủng tử.

Như vậy pháp vô học tức nên thành chủng tử của phiền não và pháp của các phiền não nên thành chủng tử của vô học, liền không kiến lập tướng nhất định của nhiễm tịnh. Tức tự tông kia đã chấp như huân tập bên ngoài có được, thì huân tập như thiện v.v... là uổng phí công sức. Do đã thừa nhận tâm tâm sở pháp của phàm phu, không có pháp vô lậu đã dẫn sinh công năng mà được gọi là chủng tử vô lậu. Lại, trong tâm tâm sở pháp của loại phàm phu, chủng tử của pháp vô lậu nếu là hữu lậu thì loại tánh riêng khác, nên không phải chủng tử của vô lậu kia, vì sao có thể làm nhân sinh vô lậu. Không phải trong hạt giống đáng có thể sinh ra quả ngọt. Các công năng làm chủng tử,

có thể gọi là nhân sinh, nên từ nhân hữu lậu, chỉ nên sinh hữu lậu, đâu thể chấp hữu lậu làm chủng tử của vô lậu? Chủng tử của pháp vô lậu, nếu là vô lậu, tức nên không có trong phần nối tiếp của loại phàm phu. Hoặc nên phàm phu hoàn toàn không phải là có, đều trở thành pháp vô lậu hữu vi. Tuy nhiên, luận kia cho: Tâm tâm sở này tuy là chủng tử vô lậu nhưng Thể không phải là vô lậu. Cũng như gỗ (mộc) v.v... không phải là tánh như lửa (hỏa) v.v... Nghĩa là như thế gian nói mộc là chủng tử của hỏa, địa là chủng tử của kim. Nhưng không thể nói mộc là tánh của hỏa, địa là tánh của kim.

Như thế, tâm và tâm sở của phàm phu, tuy là chủng tử vô lậu, nhưng Thể không phải là vô lậu.

Thuyết kia nói phi lý, vì trong mộc v.v... trước đó đã có chủng tử của tự loại như hỏa v.v...

Vì sao nhận biết như thế?

Do giáo và lý. Nghĩa là Khế kinh thuyết giảng: Trong tự gỗ (mộc) này có vô số thứ giới, cho đến nói rộng.

Lại nhận thấy từ gỗ (mộc), có thể có lửa (hỏa) sinh. Các người cầu tìm lửa liền gồm thân lấy gỗ, vì trong tự gỗ tất có giới lửa. Thế nên nói gỗ gọi là chủng tử của lửa, vì ở trong gỗ giới lửa tăng, không phải trước không có lửa, nay được mang tên chủng tử của lửa. Trong đất (địa) xuất hiện kim loại (kim), về lý cũng nên như thế. Nghĩa là đất (địa) có sai biệt trong ấy xuất sinh kim loại (kim). Nếu đất không có kim loại, có thể thành chủng tử của kim loại, thì người cầu tìm kim loại nên theo đây nhận lấy đất, không nên cầu tìm nhận lấy sự sai biệt của đất. Nên biết trong đất có riêng chủng tử của kim loại. Không phải không có kim loại nơi đất được mang tên chủng tử của kim loại. Vì thế thuyết kia nói cũng như gỗ (mộc) v.v..., không phải là tánh như lửa (hỏa) v.v... Như vậy, tâm và tâm sở của phàm phu, tuy là chủng tử của vô lậu, nhưng Thể của chúng không phải là vô lậu. Về lý nhất định là không đúng. Lại, Luận bộ kia nói: Vì cái khoan trước

không có nhiệt. Nghĩa là gỗ được khoan, khi chưa bị khoan, thì nhiệt cũng chưa có. Nên biết phần vị chưa bị khoan trong gỗ không có cực vi lửa. Kim loại v.v... ở trong đất v.v... cũng như vậy.

Như thế suy xét đối chiếu với giáo lý là trái nhau. Thánh nói đại chủng không lia nhau, lý cũng nên như thế. Trong các tụ sắc, nhận thấy các đại chủng đã tạo tác nghiệp, tư về xứ của đại chủng đã thành lập rộng. Nhưng lúc chưa khoan thì không nhận biết về nhiệt, vì tụ gỗ kia không phải là nhiệt nơi đại chủng tăng.

Lại thuyết kia nói: Thừa nhận pháp vô lậu đã dùng pháp hữu lậu làm nhân năng sinh. Đối với giáo và lý đều không có trái hại.

Điều này cũng không đúng, vì trái với giáo lý. Nghĩa là kinh thuyết giảng: Đồng loại chỉ cùng với đồng loại làm nhân. Vì vô minh làm nhân nên sinh nhiễm chấp. Vì minh làm nhân nên lia nhiễm chấp sinh. Từ nơi căn thiện này, căn thiện khác khởi. Nếu đối với các pháp kia, phần nhiều tùy theo tầm tứ, liền đối với các pháp ấy, tâm phần nhiều hướng nhập.

Có vô lượng Khế kinh như thế v.v... nói về hữu lậu, vô lậu, loại của chúng đã riêng khác, vì sao có thể nói trước làm nhân cho sau? Lại, tâm hữu lậu là xứ nương dựa của Hoặc, đâu thể cùng với pháp tịnh của tự tánh làm nhân? Trái với giáo là hiển nhiên. Nói trái với lý: Nghĩa là nếu pháp hữu lậu làm nhân của vô lậu, thì vô lậu làm nhân nên sinh ra hữu lậu.

Nếu như thừa nhận như thế thì có lỗi gì?

Như từ tâm tâm sở pháp của phàm phu, dẫn sinh tâm tâm sở của các Thánh giả, tức cũng nên từ tâm tâm sở pháp của Thánh dẫn sinh tâm tâm sở của phàm phu, vì không có nhân khác.

Nếu cho tâm tâm sở thiện của phàm phu, so với pháp vô lậu là đồng, vì là thiện, nên có thể cùng với pháp vô lậu làm nhân năng sinh, thì lỗi này đồng với trước.

Đồng với trước là đồng với lỗi gì?

Nghĩa là vì đồng loại, nên hỗ tương làm nhân. Như thế thì tâm tâm sở pháp của Thánh dẫn sinh tâm tâm sở của loại phàm phu, tức là có lỗi Thánh, phàm lại cùng tạo tác. Nghĩa của đối tượng cạnh tranh thoái chuyển, do đây nên thành, vì tâm tịnh nhiễm đồng là hữu lậu. Tức tâm tịnh hữu lậu của A-la-hán nên được gọi là chủng tử của các lậu, các lậu cũng là tánh hữu lậu. Như thế liền hại những điều đã nói của luận kia. Trong thân vô học, không có chủng tử của Hoặc, nên các Hoặc được đoạn, chung quy không có lý thoái chuyển.

Nếu A-la-hán cũng có chủng tử của Hoặc, tức là không nên gọi là người lậu tận. Lại, Luận kia đã nói: Như pháp thế đệ nhất dùng pháp vô lậu làm quả sử dụng. Đã không có lỗi của phàm phu vì không có cứu cánh. Như thế pháp vô lậu dùng hữu lậu làm nhân, cũng không có lỗi của phàm phu, vì không có cứu cánh.

Giải thích này cũng là phi lý, vì loại khác, loại đồng của đẳng vô gián duyên đều không có lỗi. Như xứ của bốn duyên đã phân biệt rộng. Nhưng các nhân duyên cùng với đẳng vô gián, vì gần xa có khác nhau, nên làm so sánh không thành.

Nếu không thừa nhận như thế, số duyên tức nên giảm. Lại so sánh tức có lỗi thái quá. Nghĩa là nếu thừa nhận làm đẳng vô gián duyên, thì duyên này cũng nên có nghĩa của nhân duyên. Như từ tâm nhiễm của cõi sắc mạng chung, sinh trong cõi dục, thì tâm của kẻ thọ sinh đã thừa nhận cõi sắc đối với cõi dục làm đẳng vô gián duyên. Cũng nên thừa nhận có nghĩa làm nhân duyên. Nếu thừa nhận Hoặc của cõi dục cùng với Hoặc của cõi sắc làm nhân, thì các Thánh lia dục tham, tức nên có chủng tử của dục tham, tức các Thánh đạo đoạn trừ Hoặc nên thoái chuyển. Như thế là hại với luận kia đã nói chủng tử của Hoặc là không có nên không có thoái chuyển quả giải thoát của đạo vô lậu. Lại, không nên thừa nhận trong Hoặc của cõi

sắc, có chủng tử Hoặc của cõi dục có thể làm đấng vô gián duyên cho Hoặc của cõi dục, không phải là Hoặc của cõi sắc. Sở dĩ như thế vì các phàm phu có khả năng thật sự đoạn Hoặc trước đã thành, nên chủng tử của Hoặc so với Hoặc kia là không có Thể riêng. Nếu cho Hoặc này như sự huân tập của pháp ngoài. Không như vậy. Vì Hoặc này so với chủng tử của Hoặc kia là không giống nhau. Nghĩa là chủ thể huân tập, đối tượng huân tập của pháp ngoài kia, hai pháp đều cùng thời cùng nối tiếp mà trụ. Có vị riêng cùng trụ trong đối tượng huân tập, trải qua nhiều thời gian cùng nối tiếp tùy duyên. Pháp nội thì không như vậy, đâu thể có huân tập? Nên thuyết kia đã lập dụ về pháp thể đệ nhất, trở lại thành trái hại với tự tông đã lập. Hoặc như người từ cõi vô sắc trở lại sinh nơi cõi sắc, tuy là chủng tử của vô sắc mà có sắc sinh.

Đã thành phàm phu thật sự đoạn trừ Hoặc. Như thế hàng vô học nếu như không có chủng tử của Hoặc, cũng thoái chuyển đầy khởi Hoặc, về lý đâu có trái? Nhưng Luận kia đã nói: Các người từ cõi vô sắc sinh nơi cõi sắc, nếu không có chủng tử của cõi vô sắc, thì người kia nhất định không nên sinh trở lại nơi cõi sắc, do Thánh giả của cõi vô sắc không sinh trở lại nơi cõi sắc.

Điều này cũng phi lý, vì không giống nhau. Nghĩa là phàm phu kia thuộc về xứ Hữu đảnh, Hoặc được đoạn do kiến đạo đoạn, chưa có thể tác chứng. Không phải ở nơi cõi kia có nghĩa Hoặc được đoạn do kiến đạo đoạn có thể tác chứng, tất do trước đã chứng biết Hoặc được đoạn do kiến đạo đoạn, sau mới có thể chứng biết Hoặc được đoạn do tu đạo đoạn. Do đây phàm phu sinh nơi cõi vô sắc, tất không thể vượt qua địa của xứ Hữu đảnh, dẫn nghiệp lực của dị thực kia khi hết, chủng tử của cõi sắc tuy không có, tất trở lại sinh nơi cõi sắc. Khi loại phàm phu sinh nơi cõi vô sắc, đối với cõi sắc, chưa có khả năng chứng pháp không sinh, vì phàm phu kia về sau tất sinh nơi cõi sắc. Thánh sinh nơi cõi vô sắc, tất đã đoạn trước một phần Hoặc do

kiến đạo đoạn trong Hoặc của xứ Hữu đảnh. Khi tu đạo đoạn ở nơi địa lia sắc, đã lia địa kia nhất định chiêu cảm nghiệp của cõi sắc. Tức ở nơi cõi vô sắc, quyết định có thể chứng biết Hoặc được đoạn do tu đạo đoạn trong địa của xứ Hữu đảnh. Khi Thánh từ cõi này sinh nơi cõi kia, đối với cõi sắc đã có thể chứng pháp không sinh, vì cõi sắc về sau tất không sinh. Do đấy Thánh giả về sau không sinh sắc, không phải vì chủng tử của sắc trong thân không có. Cho nên Luận kia đã nói: “Thánh giả của cõi vô sắc, vì sắc không sinh, nên chủng tử của sắc nếu không có, tức nên không sinh nơi cõi sắc”, nhất định là không hợp lý. Do đấy thuyết kia nói phạm phụ cùng với Thánh nếu đoạn không có khác, thì đối tượng chứng đắc nên đồng. Về lý cũng không đúng, vì đoạn là có khác. Nghĩa là trước đã nêu rõ: Phạm phụ chưa có khả năng đoạn trừ Hoặc do kiến đạo đoạn nơi địa của xứ Hữu đảnh, nên từ định vô sắc, trở lại sinh nơi địa dưới. Thánh nơi đoạn này là trái nhau, đâu thể không khác? Lại, A-la-hán nếu không có chủng tử của Hoặc, nên không có thoái chuyển, còn hữu học có chủng tử của Hoặc, thì đạo vô lậu đoạn quả thoái chuyển là thành, vì hữu học có thành thuộc về địa của cõi mình, một phần do tu đạo đoạn chủng tử của phiền não. Nếu không thừa nhận như thế, thì không nên nói: Hàng vô học không có chủng tử của Hoặc, nên nhất định không có thoái chuyển.

Luận thêm đã xong, Kinh chủ lại nói: Lại, kinh Tăng Nhất nêu bày như thế này: Một pháp nên khởi, nghĩa là thời ái tâm giải thoát. một pháp nên chứng, nghĩa là bất động tâm giải thoát. Nếu là tánh của quả ứng (quả A-la-hán), gọi là thời ái tâm giải thoát.

Vì sao trong kinh Tăng Nhất này lại nói quả Ứng? Lại từng không có xứ nào nói quả A-la-hán gọi là ứng khởi, chỉ nói gọi là ứng chứng?

Về lý là cũng không đúng, do đấy là thành. Nghĩa là đã nói có hai thứ giải thoát, tức đã làm rõ thành quả ứng có thoái chuyển. Kinh

nói: Bất động tâm giải thoát, thân tác chứng, ta quyết định nói không có nhân duyên từ đây thoái chuyển.

Về nghĩa căn cứ theo thuyết, còn lại chấp nhận có lý thoái chuyển. Kinh chủ lại nói: Nếu cho là có thoái chuyển, do kinh nói: Có thời ái giải thoát, ta cũng thừa nhận như thế, chỉ nên quán xét về đối tượng thoái chuyển kia. Thời ái giải thoát là tánh của quả ứng hay là tĩnh lực v.v... Nhưng đẳng trì của tĩnh lực căn bản kia, chủ yếu là chờ đợi thời gian hiện tiền, nên gọi là thời giải thoát. Thánh giả kia vì đạt được hiện pháp lạc trụ, vì thường hy vọng hiện tiền, nên gọi là ái.

Nay, đối với ý của Kinh chủ kia, chưa xét kỹ để nhận biết rõ, nói đẳng trì của tĩnh lực là hữu lậu hay vô lậu? Nếu là vô lậu, thì hữu vi vô lậu trong thân vô học đều là tánh của quả ứng, tức là đã thừa nhận thời ái giải thoát là tánh của quả ứng, lý ấy là cực thành, tức trái với tông kia cho quả ứng không có thoái chuyển. Nếu là hữu lậu, thì không phải là cực thành. Nếu cho vượt qua lý đồng, không đồng ở đây, thì thời ái giải thoát này được nói cùng với bất động là giống nhau. Nghĩa là Khế kinh nói: “Bất động giải thoát thừa nhận là vô lậu trong thân vô học”, lý ấy cực thành. Khế kinh đã nêu rõ thời ái giải thoát, cũng nên cực thành, vì thừa nhận là vô lậu trong thân vô học. Lại như bất thời thành vô lậu. Nghĩa là Khế kinh thuyết giảng: Có A-la-hán bất thời giải thoát kia đây cực thành, vì bất thời giải thoát là tánh của quả ứng. Đã có kinh nêu rõ: Có A-la-hán gọi là thời giải thoát, cũng nên cực thành. Thời giải thoát này là tánh của quả ứng.

Lại như bất động nói là tác chứng. Nghĩa là như đối với bất động, nói là thân tác chứng, nói bất động giải thoát là tánh của quả ứng. Kinh cũng đối với thời ái nói là thân tác chứng. Nói ứng thời ái giải thoát cũng là tánh của quả ứng. Như Khế kinh thuyết giảng: Nếu do tướng trạng của các hành như thế, thì có thể ở trong thời ái, tâm giải thoát thân đã tác chứng. Về sau đối với tướng trạng của các hành

như thế, không thể thường thường tư duy như lý, tức là thoái chuyển pháp đã chứng, cho đến nói rộng.

Nếu cho do đây nói kia nên là hữu lậu, không phải do tướng trạng của các hành vô lậu mà được A-la-hán, thì đây là ở vào thời gian sau, có thường tư duy, có không tư duy, không thoái và thoái, có thể hợp với chánh lý.

Điều này cũng không đúng, vì đã dựa vào loại để nói. Nghĩa là kinh không nêu rõ đây tức là kia, chỉ căn cứ theo chủng loại để nói là vào thời gian sau, có thường tư duy, không tư duy v.v...

Ý trong đây là nói về quả vị học, vô học, đồng dùng các hành như vô thường v.v... quán xét cảnh như sắc thủ uẩn v.v... Như nói: Nên uống thứ nước nóng đã uống ở trước, hoặc hơn hoặc đồng. Nghĩa là do tướng trạng của các hành hữu lậu nên chứng được thời ái tâm giải thoát, cũng không có ở sau, dùng hành v.v... trước thường thường tư duy, không phải trước đã tu hiện pháp lạc trụ, gia hạnh tức là tự thể của hiện pháp lạc trụ nơi thời sau.

Điều này đã nói, không phải là chứng biết về hữu lậu. Do đây, không nên đặt ra lời cật vấn như thế này: Chỉ nên quán xét về đối tượng thoái chuyển v.v... kia.

Lại, Kinh chủ kia đã nói: Thời ái giải thoát tức là đẳng trì của tĩnh lự căn bản, lý ấy là không thành, vì Khế kinh đã nói: Đẳng trì tánh giải thoát đều riêng khác. Như Khế kinh nói: Là đẳng trì trước, giải thoát sau, hay là giải thoát trước, đẳng trì sau? Cho đến nói rộng. Tuy lại có nói: Hiện pháp lạc trụ tức là thể của thời ái tâm giải thoát, nhưng không hợp lý, vì từng không có nói. Nghĩa là từng không có kinh nói như thế này: Thời ái tâm giải thoát tức là hiện pháp lạc trụ, chỉ như là trẻ con đứng ở nhà mình mà nói: Nếu cho những điều đã nói, tuy không có kinh chứng minh, nhưng có chánh lý quyết định có thể nương dựa. Nghĩa là thuyết này như thuyết kia nói có thoái

chuyển. Như nói: Có thoái chuyển hiện pháp lạc trụ, cũng nói có thoái chuyển thời ái giải thoát, nên biết thuyết này, thuyết kia, tên khác mà nghĩa đồng.

Như thế, thuyết đã nói về nghĩa lý là không phải thiện. Do đã lập đối tượng thừa nhận v.v... có nhiều lỗi sinh khởi. Nghĩa là tông của tôi thừa nhận ở nơi hiện pháp lạc, nếu là pháp bất động, thì chỉ có thọ dụng thoái chuyển. Nếu thời giải thoát thì cũng có thoái chuyển pháp đã được. Không phải pháp bất động thì cũng tự tại thoái chuyển, chỉ do sự việc khác không rảnh để hiện tiền. Tuy tạm thời không hiện tiền, nhưng không mất tự tại. Nếu khác với đây, thì hiện pháp lạc trụ dùng chung cả hữu lậu, vô lậu làm thể, đều do sự việc không hiện ở trước, thể thì đều nên thoái mất tự tại. Về sau đối với tự tại đã cầu chứng đắc, tức nên có nghĩa thoái chuyển là được, chưa được. Tuy nhiên, Đức Phật đã ngăn chặn cho đây là được, chưa được để nói về hai A-la-hán của pháp thoái, không thoái. Lại trong Thánh giáo, chỉ xem giải thoát là quý báu. Ở đây đã không có thoái chuyển nên chỉ nói có một A-la-hán. Nhưng kinh đã nêu rõ về xứ khác, loại khác đã thoái chuyển hiện pháp lạc.

Cùng có nói: Ngoài ra nơi xứ khác loại khác có thoái chuyển thời giải thoát, nên biết thời giải thoát không phải là hiện pháp lạc trụ. Do nghĩa lý này, nên đã đả phá thuyết kia, cho chỉ là trẻ con đứng ở trong nhà chúng nói năng. Lại thuyết kia nên nói: Người thoái chuyển tĩnh lự là đối với các dục có lìa, không lìa. Nếu nói có lìa, thì ở nơi lìa dục, không có đối tượng thoái mất, mà nói thoái mất ly sinh hỷ lạc, há không là trái nhau?

Lại, Kiều-đê-ca vì sao nhận biết đã sáu lần thoái mất, rất tự chán bỏ, liền cầm dao bén tự vẫn mà chết. Nếu nói không lìa, tức nên khởi phiền não, không khởi phiền não, đâu thể cho là thoái chuyển tĩnh lự? Nếu cho mất đối trị, không mất quả đoạn, vì sao phải giải thích kinh Ô-đà-di? Lại, đạo có thể gìn giữ quả đoạn đã được, chủ

yếu là chứng đắc đạo thì mới chứng đoạn, nên lia phần vị thắng tấn, là xả đạo, không phải là đoạn.

Ai sẽ tin lời nói này là trái với chánh lý?

Lại tánh tự tại của định trong tĩnh lự, lia các tĩnh lự thì không có pháp riêng khác có thể đạt được, nên khi phiền não khởi mới có nghĩa thoái chuyển.

Hoặc tánh tự tại có gì sai biệt?

Chớ nên thừa nhận có riêng tánh tự tại của định? Hoặc danh xưng tánh tự tại là đã nói về gì? Nếu có pháp riêng gọi là tánh tự tại, tức có lỗi như trước đã nói.

Lỗi trước là thế nào?

Nghĩa là không hiện ở trước, tức đều thoái chuyển tự tại, về sau cầu chứng đắc, là trái với Khê kinh.

Nếu tánh tự tại đều không có pháp riêng, tức là nên không có lý tự tại thoái chuyển, liền nên không có chủng tánh của pháp Thoái.

Lại như các A-la-hán của độn căn, đối với đẳng trì của tĩnh lự căn bản thế tục, chủ yếu là chờ đợi thời gian hiện tiền, nên gọi là thời giải thoát.

Do đâu riêng vô lậu không thừa nhận như thế?

Vì khi vô lậu chuyển, tức nên chờ đợi thời gian mới khởi, vì vô lậu kia hoàn toàn là pháp chưa từng được. Tức do quả A-la-hán có thoái chuyển, nên kinh Tăng Nhất đã nói về hai loại giải thoát. Nhưng Kinh chủ kia đã nêu vấn nạn: Vì sao ở trong kinh Tăng Nhất này lại nói là quả ứng?

Nay xét thấy rõ lại nói chính là hiển bày có hai thứ quả ứng của thoái, bất thoái. Nhưng trong đây đã nói về thời ái nên khởi bất động nên chứng, có riêng về nhân. Nghĩa là vì khiến nhận biết thời ái giải

thoát, luôn luôn tôn trọng gia hạnh đã duy trì mới tránh khỏi thoái mất. Vì sợ thoái mất nên thường hiện tiền, tức nói là nên khởi. Bất động giải thoát tất không có lý thoái chuyển, chỉ khi chứng đắc, gọi là công việc làm đã hoàn thành, nên chỉ đối với bất động nói là nên chứng. Lại, thời giải thoát cũng nói là nên chứng, vì kinh nói ở trong ấy thân tác chứng. Lại, kinh phần nhiều nêu rõ Hoặc diệt là quả ứng. Các kinh đều nói diệt, nên tác chứng, nhưng không có xứ nào nói quả A-la-hán gọi là ứng khởi, do không hiện bày khắp.

Lại, thuyết kia tự hỏi: Nếu thời giải thoát không phải là tánh của quả ứng thì vì sao Khế kinh nói: Quả ứng thời giải thoát? Thuyết kia tức tự đáp: Nghĩa là có quả ứng căn tánh là độn, chủ yếu chờ đợi thời gian, nên định mới hiện tiền. Nếu cùng với thời giải thoát kia trái nhau, gọi là bất thời giải thoát.

Thuyết kia đáp như thế nghĩa ấy là không thành. Hữu học cũng nên nêu bày như vậy. Nghĩa là hàng hữu học cũng có căn độn, lợi dị biệt, tức chờ đợi, không chờ đợi thời gian định mới hiện tiền, nên được mang tên Thời giải thoát, Bất thời giải thoát. Nhưng vì không có danh xưng này, nên là tà chấp.

Nếu cho vì hàng hữu học là chưa giải thoát, nên không kiến lập tên này, về lý tức đã thành. Thời ái giải thoát là tánh của quả ứng. Thừa nhận người chưa giải thoát, vì không có danh xưng giải thoát. Do đây, thuyết kia đã giải thích kinh Kiều Đề Ca nói: Xưa, Kiều Đề Ca ở nơi vị hữu học, đối với thời giải thoát thì rất tham muốn thọ dụng hương vị, lại vì độn căn, nên luôn luôn thoái mất. Hết sức tự nhàm chán, trách cứ rồi cầm dao tự hại. Do đối với thân mạng không chút luyến tiếc, nên khi sắp mạng chung thì đắc quả A-la-hán, liền bát Niết-bàn. Nên Kiều Đề Ca cũng không phải thoái mất quả A-la-hán.

Giải thích này so với Thánh giáo đều không phù hợp. Nếu ở nơi vị hữu học có thời giải thoát, vì là đối tượng hương vị ấy, lý tức nên

thành. Ở nơi phần vị hữu học, gọi là thời giải thoát. Nhưng không có Thánh giáo nào thuyết giảng như thế: Nếu thời gian còn là hữu học, vì chưa giải thoát, nên không thể nói là người thời giải thoát. Đã chưa giải thoát thì không nên nói về phần vị hữu học kia. Đã được tánh thời giải thoát, là đối tượng tham muốn thọ dụng vị, nên thuyết kia giải thích kinh Kiều Đề Ca này, cũng là dựa theo tà chấp. Nhưng Thượng tọa kia đã tuân theo tự chấp nói: Thời ái giải thoát dùng đạo thể tục điều phục tạm thời các phiền não, khiến tâm lìa trói buộc, vì tạm thời giải thoát, nên gọi là thời giải thoát. Đây là tánh của hiện pháp lạc trụ, vì có phiền não, nên kiến lập tên ái. Ái này tức là nghĩa tham đã nhiễm chấp, sự bất động giải thoát dùng đạo vô lậu đoạn trừ vĩnh viễn phiền não, khiến tâm lìa trói buộc, vì cùng nối tiếp chuyển biến, nên tùy miên vĩnh viễn dứt hết.

Thượng tọa nương dựa nơi ý lạc thấp kém, đạt được quả A-la-hán ở xứ rất xấu ác. Nghĩa là quả ứng của A-la-hán kia chỉ ở trong thân cùng nối tiếp, may mắn là còn có công đức không chung khác, không kiến lập làm hiện pháp lạc trụ, mà lập cùng với hữu học và các phàm phu, cùng có tạm thời lìa các thứ trói buộc. Tham đối tượng duyên nơi pháp quả làm hiện pháp lạc trụ, thì người nào lại quý trọng. Quả ứng trong thân khi xưa đã dùng phương tiện tạm thời điều phục trừ bỏ phiền não, vì tu hiện pháp lạc, khiến được hiện tiền. Do đầy khéo thành người chưa giải thoát, quyết định chưa được tánh của thời giải thoát. Lại, chỉ nơi quả ứng nói là có thoái chuyển. Nghĩa là Khế kinh nêu rõ về năm nhân, năm duyên, khiến thoái mất quả A-la-hán thời giải thoát. Tánh của thời ái tâm giải thoát, từng không có Thánh giáo nào nêu bày. Người hữu học gọi là thời giải thoát cùng nói người hữu học kia gặp nhân duyên thoái mất, vì thoái chuyển thời giải thoát, nên người hữu học của thời giải thoát là chưa có. Hoặc vì sao không chấp người hữu học kia có bất động giải thoát? Lại, thuyết kia chấp rất là thô cạn. Nghĩa là trong Thánh giáo thì giải thoát là quý. Các người hữu học đã nhận thấy khắp về chân thiện, phân biệt công

đức thù thắng không chung trong Thánh giáo, đâu thể vì căn thiện thô động của thể tục, ở nơi có thể trừ hết khổ mà thân khởi gia hạnh tự sát. Nên đối tượng chấp này hoàn toàn không khiến vui vẻ.

Có thuyết nói: Chi chán ghét phiền não hiện hành, liền đối với tự thân khởi gia hạnh tự sát.

Chưa đoạn gốc hữu, nên cầm dao tự sát. Ở đây giải thích nghĩa của kinh, thật không có lý sâu xa. Nghĩa là các Thánh giả rất sợ hữu sau. Phiền não thì có thể làm nhân gần của hữu sau. Thánh đã thấy rõ về những lỗi lầm mãnh liệt của phiền não kia, nên đối với đạo có thể trừ bỏ Hoặc, trái với hữu sau, nếu một khi tạm thoái chuyển, không thể hiện hành, hãy còn nên tán nhỏ thân, huông chi là thường thoái chuyển.

Người kia tự nhận biết quả ứng, do đầy tất chúng đắc trở lại, nhận thấy sâu xa lỗi lầm của phiền não hiện hành, ưa thích quả A-la-hán trước đã thoái chuyển, nên đã tự sát thân, chúng đắc A-la-hán. Các người hữu học từng chưa chúng đắc diệu lạc của quả ứng, hãy còn chấp nhận chán sợ phiền não hiện hành, cầm dao tự sát, huông chi là A-la-hán đã vượt quá ngàn lần gấp bội. Nhưng chỉ thoái mất quả A-la-hán, có nghĩa do sợ phiền não mà tự hại, tự biết sau khi chết là Hoặc không sinh. Người hữu học vốn tự nhận biết mạng chung, phiền não tất hiện hành, lại chiêu cảm hữu sau tăng thêm khổ của sinh tử, đâu chấp nhận tự sát.

Nếu như thuyết kia đã giải thích, thì Kiều Đề Ca nên là người rất ngu kém, vì tự sát không có nguyên do. Nhưng ma ở bên cạnh thân người đã tự sát kia, mong cầu người hiểu biết kia khởi nghi: Kẻ ấy thoái chuyển xong, trụ trong phần vị hữu học mà mạng chung. Nên dùng phương tiện ma tạo tụng chê trách Phật:

Vì sao Tôn trong người

Đệ tử vượt Thánh giáo

*Trụ vị hữu học khác
Tâm không đắ mạng chung.*

Không phải các Thánh đệ tử của Đức Phật, Thế Tôn đều đến quả vị vô học mới thể hiện mạng chung. Vì sao thiên ma riêng dùng phần vị hữu học của Thánh kia đã xả bỏ mạng để chê trách Đức Thế Tôn?

Do Kiều Đề Ca trước chứng quả vị vô học, sau thoái chuyển trụ nơi hữu học rồi dẫn đến mạng chung, nên thiên ma kia nêu lên để chê trách Đức Phật. Lý tất nên như vậy. Do ma kia nói: Đệ tử của Thế Tôn đã vượt Thánh giáo.

Thế nào gọi là Thánh giáo?

Nghĩa là dứt tuyệt hữu sau. Ý của tụng này nói: Vì sao đệ tử Phật trái vượt đối với pháp đã đắ? Dứt tuyệt cõi của hữu sau nên bát Niết-bàn. Nhưng trở lại thoái chuyển rơi vào sự nối tiếp với phần vị của hữu sau, dẫn đến mạng chung. Nên biết Kiều Đề Ca không phải chỉ là thoái chuyển tĩnh lự.

Lại, thuyết kia đã dẫn Đối pháp tạng nói: Tùy miên dục tham do ba xứ khởi: (1) Tùy miên dục tham chưa đoạn, chưa nhận biết khắp. (2) Thuận với pháp triền kia đang hiện tiền. (3) Đối với tùy miên kia đang khởi tác ý phi lý.

Ở đây đối với nghĩa thoái chuyển cũng không trái nhau.

Căn cứ theo phiền não vô gián sinh phiền não để nêu bày, nên không phải chỉ từ phiền não vô gián đã sinh phiền não. Nói nghĩa như thế như trước đã nêu.

Hoặc khởi phiền não gồm có hai thứ: (1) Từ tác ý phi lý. (2) Từ tác ý như lý.

Văn này lại nói từ tác ý phi lý, nên không có lỗi. Tức không nên cho các Hoặc khởi đều do tác ý phi lý làm trước. Chớ cho vì có, không có đầu tiên mất thiện nên không cùng sinh lỗi.

Lại, phiền não khởi tất có tác ý phi lý cùng sinh. Vì nơi phần vi phiền não khởi, tức có thể nói là tùy miên chưa đoạn.

Văn này không nói các phiền não khởi, tất do tham v.v. chưa đoạn làm trước. Thế nên văn này không phải là chứng minh cho nghĩa kia.

Lại, ở đây đã dẫn đổi nơi tâm vô ký hiện hành, khiến thoái chuyển tông không thành, vì trái với vấn nạn. Đối với phạm tâm nhiễm hiện hành thoái chuyển tông.

Đây là căn cứ theo nhân đủ, nên cũng không có lỗi. Nghĩa là phiền não khởi, nếu nhân duyên đủ tức có ba xứ này. nhưng ở trong ba xứ theo đây có thiếu, cũng có nghĩa khởi. Như nói: Người tạo thành mười thứ pháp tức sinh nơi Nại-lạc-ca. Không phải ở trong mười thứ pháp kia, theo đây tạo thành một thì không sinh nơi xứ kia.

Lại, như kinh nói: Ba xứ hiện tiền có thể sinh nhiều phước, không phải chỉ có tín thì không có nhiều phước sinh.

So sánh kia không phải là một. Trong đây là đã tập hợp chung về duyên của phiền não sinh. Nói có ba xứ này, không phải là tất cả đều như thế.

Ý của văn này là làm rõ khi phiền não sinh, hoặc do sức của nhân tăng riêng. Hoặc do cảnh, hoặc do gia hạnh. Nói do ba xứ mà khởi dục tham. Nếu chấp cần phải đủ ba tức nên nói là không hiện bày khắp. Nghĩa là duyên nơi cõi của mình thì có thể nói là đủ ba, không phải duyên nơi pháp khác có lý đủ ba, nên văn của Đối pháp không trái với nghĩa thoái chuyển, là thông hợp với giáo kia xong. Thuyết kia lập lý nói: Nếu A-la-hán có khiến phiền não hoàn toàn không khởi, đạo đối trị đã sinh, tức là không nên thoái chuyển khởi phiền não. Nếu đạo này của A-la-hán chưa sinh, thì chưa có thể nhổ bật vĩnh viễn chủng loại phiền não, nên không phải là lậu tận. Nếu không phải là lậu tận, thì sao có thể nói người kia gọi là A-la-hán?

Đây không phải là lỗi lầm, vì là đối tượng được thừa nhận. Nghĩa là tông của tôi đã thừa nhận tánh của pháp thoái trước, vì trí lực kém, nên tuy đã đoạn trừ Hoặc, nhưng đối với các Hoặc thì chưa chứng đắc không sinh.

Nếu như vậy thì do đâu nói gọi là đoạn?

Điều này trước đã giải thích. Nghĩa là pháp sinh so với phiền não là trái nhau. Đoạn trừ các thứ trói buộc đắc là ly hệ đắc, thì đắc ấy gọi là đoạn. Nên nói người đoạn là do đạo đối trị sinh. Nhỏ bật như chủng loại Hoặc đắc trong sự nối tiếp, không phải chủ yếu khiến Hoặc hoàn toàn không sinh, mà người trí lực kém lại có thể sinh. Nhưng không có lỗi quả ứng, không phải là lậu tận, vì đã được các lậu ly hệ đắc. Đã thừa nhận các Hoặc được đoạn, cũng còn có Thể. Quên mất đạo đối trị thì duyên thoái chuyển hiện tiền, phiền não lại sinh, đâu trái với chánh lý? Nên Kinh chủ dựa đã lập lý nói ở trong ấy không có thoái chuyển, là không có tác dụng để có thể làm chứng.

HẾT - QUYỂN 68

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 69

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 13

Như thế là đã phá bỏ phần lập tông của Kinh chủ. Có Sư khác nói: Như giải thoát hiện có do kiến đạo đoạn trừ Hoặc, tất không có lý thoái chuyển, vì quả đã chứng đắc là của đạo vô lậu, nên giải thoát hiện có do tu đạo đoạn trừ Hoặc hệ thuộc địa của xứ Hữu đảnh, cũng không có lý thoái chuyển.

Thuyết của Sư kia là phi lý, vì sức của đạo khác nhau, như trước đã nói.

Ngoài ra, giải thoát đã đạt được của đạo vô lậu thấy có thoái chuyển. Nghĩa là lực dụng của kiến đạo, tu đạo đều khác. Trong phần vị kiến đạo dùng một phẩm đạo đoạn trừ nhiều phẩm Hoặc. Trong phần vị tu đạo thì dùng nhiều phẩm đạo để đoạn trừ nhiều phẩm Hoặc.

Nếu cho sự khác biệt này là do sức của phiền não. Nghĩa là kiến đạo đoạn trừ Hoặc là dựa vào không sự chuyển. Còn tu đạo đoạn trừ Hoặc thì dựa vào có sự. Điều này cũng không đúng. Vì đạo thế tục đoạn trừ phiền não ấy cũng có nhiều phẩm. Hoặc lại chỉ nên nói do kiến đạo đoạn trừ Hoặc dựa vào không sự, nên đoạn không có lý thoái chuyển, vì quả đã đạt được không phải là đạo vô lậu.

Nếu cho phàm phu đoạn trừ Hoặc không sự cũng có thoái chuyển, nên chứng biết giải thoát do kiến đạo đoạn của các Thánh không có thoái chuyển, vị quả đã đạt được là đạo vô lậu, thì không nên nói là do không sự. Tuy nhiên phàm Hoặc, do một phẩm đạo đoạn, nên biết do đạo lực khác nhau nghĩa ấy là thành, do đây kiến đạo, tu đạo không nên đem so sánh.

Lại, như trước đã nói. Trước đã nói là thế nào? Nghĩa là kiến đạo đoạn sinh, là do sức quán xét kỹ. Còn tu đạo đoạn trừ Hoặc là do sức của cảnh khởi. Không phải các Thánh giả ở trong đối tượng duyên, không có chút gì để dựa vào hy vọng dấy khởi suy tính lường xét. Nên giải thoát do kiến đạo đoạn không có thoái chuyển. Các loại phàm phu cũng chưa kiến chân, nên ở nơi đối tượng duyên đã cùng suy tính lường xét đủ đường. Tuy có Hoặc đã được đoạn, do kiến đạo đoạn trong tám địa dưới, nhưng cũng cùng có thoái chuyển. Thánh đã kiến chân, nên đối với kiến đạo đoạn trừ Hoặc, tất không có thoái chuyển. Nhưng vì mất niệm, nên ở trong cảnh bên ngoài đã nhận lấy các tướng như diệu v.v..., liền có nhiễm chấp, ghét bỏ, đề cao, không hiểu rõ về hành chuyển. Do đạo lý này, nên Thánh giải thoát do tu đạo đoạn cũng có thoái chuyển. Tức như thuyết kia đã nói: “Các người phàm phu đoạn trừ Hoặc không sự cũng có thoái chuyển. Nên chứng biết các Thánh giải thoát do kiến đạo đoạn, không có thoái chuyển, do quả đã đạt được là đạo vô lậu”, về lý nhất định không đúng. Lại, quả vô lậu khác cũng thấy có thoái chuyển. Nghĩa là theo tông của Kinh chủ kia tất không có. Thánh giả đoạn trừ phiền não đạt được quả là đối tượng chứng đắc của đạo thế tục. Vì Luận kia nói: Thánh giả đoạn trừ Hoặc là quả của đạo thế tục, lý ấy là không thành. Kinh Ô Đà Di nêu rõ: Có Thánh giả trước đã được định của xứ Hữu danh, sau sinh trong cõi sắc, lìa thoái chuyển đoạn Hoặc của địa trên, không có nghĩa sinh xuống địa dưới.

Tông kia không thừa nhận Thánh dùng đạo thể tục để điều phục Hoặc, không thừa nhận Thánh khởi các hành như tĩnh v.v... Thánh không quán hữu là tĩnh v.v... Không phải tông kia lia kiến vô thường v.v..., Thánh đạo hiện có có thể thật sự đoạn trừ Hoặc. Phàm phu đoạn trừ Hoặc, đến trong vị Thánh, tất không có lý thoái chuyển, vì có hai đạo trấn giữ. Do đây, chỉ dựa vào đạo vô lậu đoạn. Kinh thuyết giảng: Trước được định diệt thọ tưởng, sau trở lại thoái chuyển, sinh trong cõi sắc, thế nên là cực thành. Quả đoạn đã được của đạo vô lậu khác cũng có nghĩa thoái chuyển. Nên thuyết kia đã nói, như giải thoát do kiến đạo đoạn trừ Hoặc không có thoái chuyển. Giải thoát do tu đạo đoạn trừ Hoặc của xứ Hữu danh cũng như thế, vì là quả đã đạt được của đạo vô lậu, về lý nhất định là không đúng.

Trong đây, Thượng tọa cũng nêu bày như thế này: Nhất định không có A-la-hán thoái chuyển quả A-la-hán. Vì sao? Do lý giáo.

Thế nào là lý? Nghĩa là quả ứng (quả A-la-hán) tất không có tác ý phi lý, tâm sau của A-la-hán tức nên sinh phiền não. Nghĩa là nếu tướng vận hành như trụ v.v..., trong phần vị an hòa của quả ứng thừa nhận thoái chuyển đây khởi Hoặc, vì sao khi chết hơi thở không điều thuận? Phiền não nhiều loạn các căn nên không sinh. Nếu phiền não sinh tức nên nối tiếp hữu sau.

Thế nào là giáo? Nghĩa là Khế kinh nói: Tôn giả Tuất Noa liền đến trước Đức Phật bạch: Đại đức! Nếu có Bí-sô các lậu đã hết, thành A-la-hán. Nói rộng cho đến: Có thể không quên mất tánh giải thoát của tâm.

Nếu như có đôi mắt thật tốt đẹp, đã nhận thức sắc đến hiện ở trước, vị kia ở trong tâm giải thoát đã chứng đắc không nhọc sức phòng hộ. Kinh Đẩu Chiến Dụ nêu bày như thế này: Các Thánh đệ tử trụ nơi tâm không sợ hãi, chụ vị kia vào thời bấy giờ, ma không thể

quấy nhiễu. Kinh Lam Bạc Ca cũng nói: Nếu lậu đã hết, thành A-la-hán, thì đi đứng nằm ngồi đều an ổn. Vì sao? Vì ma không phá hoại.

Kinh Độc Tiễn Dụ cũng nêu rõ: Đức Phật nói với Thiện Túc: Người ưa thích Niết-bàn thì kiết của xứ phi tướng phi phi tướng hiện có, bấy giờ đều được vĩnh viễn đoạn trừ, nhận biết khắp. Như chặt đứt rễ cây, đoạn dứt ngọn Đa la, vì không còn sót, nên về sau lại không sinh. Các kinh biện về sự thoái chuyển đều nói: Nếu cùng với đệ tử cùng trụ xen tạp, Ta nói do đây, tức từ trước đến nay bốn thứ tâm sở tăng thượng đã chứng, hiện pháp lạc trụ, theo đây một thứ có thoái chuyển. Nếu do xa lìa chốn riêng một mình ở không, tinh tấn dũng mãnh, không phóng dật, trụ nơi pháp bất động đã chứng đắc tâm giải thoát, thân tác chứng, thì ta quyết định nói không có nhân duyên nào từ đây thoái chuyển.

Lại, Khế kinh thuyết giảng: Nếu có Bí-sô các lậu đã dứt hết, thành A-la-hán, thì ta trọn không nói A-la-hán đó nên không phóng dật. Vì sao? Vì Cụ thọ ấy đã không phóng dật, không còn có thể làm việc phóng dật.

Nêu ra các đối tượng chấp của Thượng tọa kia như thế, lý lại phi lý, vì tác ý phi lý, như trước đã nói. Trước đã nói là thế nào? Nghĩa là trước đã nói: Không nên cho Hoặc khởi đều do tác ý phi lý làm trước. Văn của luận lại nói là từ nhiễm sinh. Tức nếu các nhiễm khởi, tất nhiễm làm trước, thì tâm tánh khác nên không có nghĩa của hành. Lại, thuyết kia đã lập nhân, nghĩa ấy là không thành, vì so với tông đã lập phẩm loại là đồng. Nghĩa là tác ý nhiễm, được mang tên là phi lý. Nhân đã lập kia, chứng tỏ A-la-hán là không khởi nhiễm, nên không sinh phiền não. Do không có phiền não nên gọi là A-la-hán.

Nay muốn suy cứu phiền não của tâm A-la-hán đã không có, hay là có thoái chuyển sinh chăng?

Thuyết kia lập tông cho là tất không thoái sinh. Lại lập nhân nói vì không khởi nhiễm.

Đã như thế há không phải là phẩm loại đã đồng? Đây là nhân không thành, người trí đã phán quyết. Lại, thuyết kia đã nói, không có câu phi lý, vì đã không sinh, vì không đang khởi. Hai thứ như thế đều cùng không cực thành.

Hoặc ý của thuyết kia nói: Vì không có chủng loại Hoặc, nên các A-la-hán không thoái chuyển đấy khởi Hoặc. Điều này trước đã đáp rộng. Chủng loại có lý không có, nên tất cả chủng loại nơi nhân kia là có lỗi. Do đấy cũng loại trừ không còn điên đảo. Nhân nơi điên đảo cùng với Hoặc là không có tánh riêng. Tâm sau khởi Hoặc cũng không thành nhân. Vì sao? Vì tâm sau của A-la-hán không là đẳng vô gián duyên, vì sao có nghĩa có thể dẫn khởi tâm khác? Vì hướng đến bát Niết-bàn vô dư y, nên dứt bỏ các sự lưu chuyển của sinh tử, hoàn toàn ở trong đó tự nhiên chuyển biến.

Nếu người ở nơi phần vị này khởi phiền não, tức nên làm chương ngại việc đoạn dứt hoàn toàn các uẩn. Nên trong phần vị tử hữu của A-la-hán, quyết định không thể thoái chuyển đấy khởi phiền não. Lại trụ nơi vị này là rất thuận với tâm nhằm chán. Nếu như ở vào thời gian trước, người có phiền não được đến nơi vị này, hãy còn đoạn trừ rốt ráo. Như Khế kinh nói: Bí-sô kia ở nơi hiện pháp, phần nhiều đã hoàn thành Thánh chỉ, hoặc khi lâm chung, hướng chi là các A-la-hán kia thời trước đã không có phiền não, nay có hướng nhập Niết-bàn vô dư, tác ý hiện tiền, đầu thế mới khởi Hoặc. Tức không có lỗi tâm sau nên khởi Hoặc.

Lại nói: Tướng vận hành như trụ v.v... trong phần vị an hòa của quả ứng, thừa nhận thoái chuyển đấy khởi Hoặc, là cũng không hợp lý, vì không phải là đối tượng được thừa nhận. Nghĩa là ta chỉ thừa nhận trong phần vị an hòa, có tâm thuận với Hoặc, mới có thể đấy

khởi Hoặc. Nếu tâm của tướng vận hành như trụ v.v... đang vững chắc, thì có thể làm chứng ngại Hoặc sinh, vì sao khởi Hoặc? Nên thuyết kia đã lập nhằm ngăn chặn lý có thoái chuyển là không thể chứng thành. Quả ứng không có thoái chuyển, về giáo cũng không phải chứng. Lại như kinh Tuất Noa đối với quả có thoái chuyển đều không có trái giảm. Vì dựa nơi sự ngăn chặn thọ dụng dục để nói kinh này. Nghĩa là Tôn giả kia một mình ở nơi xứ trống vắng, bỗng nhiên tư duy về nhà mình là giàu có, quyền thuộc rộng lớn, nên nhanh chóng quay về nhà, ngồi thọ hưởng dục lạc, hành thí, tu phước. Đức Phật biết được ý nghĩ của Tôn giả kia, sai bảo đến chỗ Đức Phật, vì Tôn giả ấy nên hiện thần thông, ghi nhận, thuyết giáo, khuyên răn, khiến điều phục, tỉnh ngộ được thành quả ứng. Thành quả ứng xong, khởi suy nghĩ: Ta nay rất đúng lúc đi đến yết kiến Đức Thiện Thệ.

Ý này là làm rõ nay nhờ Phật bảo đi đến, hơn hẳn đối với lúc trước vì không có tư duy tà. Khởi suy nghĩ này xong, lại dựa vào môn khác, hiển bày ghi nhận tự thân so với các quả ứng, có tướng chung của quả ứng là không thọ dục, bạch: Đại đức! Nếu có Bí-sô các lậu đã hết, thành A-la-hán, thì các Bí-sô kia bấy giờ trụ ở sáu xứ, tâm được giải thoát. Nghĩa là trụ nơi xuất ly, không hại, hành xa lìa, ái hết, thủ hết, cùng không quên mất tánh giải thoát của tâm. Nếu như người có đôi mắt tốt đẹp đã nhận thức sắc đến hiện ở trước, Bí-sô kia ở trong giải thoát của tâm đã chứng, không nhọc sức phòng hộ. Ý này hiển bày tất cả quả ứng, do sức đối trị đã thâm giữ, nên không có xứ nào không cùng thọ nhận các cảnh dục.

Vì thế nếu như có cảnh diệu hiện tiền, không nhọc sức phòng hộ tâm. Là nghĩa trong ấy, hoặc Tôn giả kia vì dựa nơi tự thuyết, tức không nên làm chứng. Không phải các quả ứng đều cùng với căn tánh của Tuất Noa là như nhau. Hoặc đây là dựa chung nơi các quả ứng để nói. Vì thuyết kia tự nói câu sai biệt. Như Tôn giả kia tự nêu: Nghĩa là trụ nơi xuất ly, không hại, hành xa lìa, cho đến nói rộng.

Đây là hiển bày nếu có thể trụ nơi xuất ly v.v... thì không nhọc sức phòng hộ. Pháp khác thì không như vậy.

Tông của tôi cũng nói: Lúc nào cũng tôn trọng. Người tu gia hạnh tức có thể không thoái chuyển.

Ý nghĩa như thế nơi kinh Độc Tiễn Dụ, Đức Thế Tôn đã hiển thị phân minh: Sau ta đến kia sẽ phân biệt rộng.

Kinh Đầu Chiên Dụ cũng không thành chứng. Kinh này dựa theo chỗ ngăn chặn các thứ sợ hãi về hữu sau để thuyết giảng. Như xứ khác đã nói, ở đây cũng nên như thế. Nghĩa là kinh này nói: “Ma không thể quấy nhiễu”. Không phải ý của kinh này nói về ma phiền não, chỉ nói về Đại tự tại chủ của trời dục, vì sau kinh ấy nói như thế này: Bây giờ, ma kia hốt nhiên không hiện. Ý trong đây là làm rõ: Nếu bát Niết-bàn, thì ma không thể tìm cầu sinh thức của người kia. Nghĩa là đệ tử Phật khi đang xả bỏ mạng, phần nhiều có ma đến tìm cầu sinh thức của họ. Chớ cho thần thức kia vượt qua cảnh giới của ngã. Như ở xứ khác cũng nhằm ngăn chặn quả ứng sợ hãi về hữu sau. Như Khế kinh nói:

*Đã nhỏ rẽ ái
Không sâu, đâu sợ.*

Lại, kinh khác nói:

*Như rễ cây chưa nhỏ
Mâm chặt chặt lại sinh
Chưa nhỏ tùy miên ái
Khổ diệt, diệt lại khởi.*

Lại, Khế kinh nêu rõ:

*Nếu đã thấy Thánh đế
Khiến đường các hữu dứt
Gốc sinh tử đã diệt
Lại không tạo hữu sau.*

Lại, tất cả xứ ngợi khen quả ứng nói: Bỏ các gánh nặng, dứt hết các kiết hữu, do đây gọi là tận.

Kiết hữu: Nghĩa là kiết chiêu cảm hữu, gọi là kiết hữu. Các A-la-hán ở trong kiết hữu, vì tâm khéo giải thoát, nên gọi là tận. Vì thế không phải thuyết kia đã dẫn Khế kinh, có thể ngăn chặn nghĩa thoát chuyển nơi quả ứng của tông tôi. Do đây đã giải thích kinh Lam Bạc Ca, A-la-hán kia đều tự nhận biết là không thọ hữu sau. Tuy cũng có sợ hãi thoát chuyển hiện pháp lạc, nhưng đối với oai nghi thủy đều an ổn, nên các pháp của quả ứng có trí sinh, có khả năng tự nhận biết rõ không thọ hữu sau. Quán xét về ý riêng để thuyết giảng, như Kinh Độc Tiễn Dụ nên cũng không thể ngăn chặn nghĩa có thoát chuyển.

Nếu A-la-hán đối với kiết của ba cõi, tất cả đều được vĩnh viễn đoạn trừ, nhận biết khắp. Như chặt đứt rễ cây, cắt bỏ ngọn Đa la, không còn sót, nên về sau lại không sinh.

Vì sao trong đây đã nói thiên về phi tướng?

Nên biết ở đây nói nhất định quán xét về ý riêng. Nay sẽ biện phần này đã khởi nói về đối tượng nhân. Nghĩa là trong kinh này, Đức Phật nói với Thiện Túc: Người ưa thích của cải thế gian, nếu trụ nơi hiện tiền, thì nên vì họ nêu bày về tướng như thế. Tức nên nói năng, biện luận, khiến tâm người kia liền trụ trong nghĩa đã nói. Cũng có thể ở trong ấy tạo ra tùy pháp hành, nói rộng cho đến: Dẫn dụ để so sánh với chính mình. Cụ thọ Thiện Túc bạch Đức Thế Tôn: Bồ-đặc-già-la này ở nơi chốn thôn ấp v.v..., bị kiết dục tham trói buộc tâm. Nói rộng cho đến vì kẻ ấy nêu bày ngôn luận tương ưng với bất động, không thích nghe nhận, nói rộng như thế.

Người ưa thích bất động, đối với ngôn luận tương ưng với xứ vô sở hữu, không thích nghe nhận. Người ưa thích xứ vô sở hữu, đối với ngôn luận tương ưng với xứ phi tướng phi phi tướng không thích nghe nhận. Người ưa thích xứ phi tướng xứ, đối với ngôn luận

tương ưng với bát Niết-bàn, không thích nghe nhận. Người ưa thích Niết-bàn, cũng đối với ngôn luận tương ưng với xứ phi tướng phi phi tướng, không thích nghe nhận.

Trong kinh như thế, theo thứ lớp đã nói rộng. Không phải tôi ở đây đã nói câu như thế: Các A-la-hán vui thích nghe ngôn luận tương ưng với xứ phi tướng phi phi tướng, tâm trụ trong đó, tạo ra tùy pháp hành.

Do đây, đối với xứ kia, tùy thuận hướng đến ưa thích nhiệm chấp, vì sao dẫn kinh này để chứng minh A-la-hán, không đối với xứ phi tướng phi phi tướng bị kiết dục tham trói buộc tâm. Thế nên Đức Thế Tôn vì ngăn chặn quả ứng, tham sinh nơi xứ kia, nên nêu ra hai dụ để nói. Tông của chúng ta cũng thừa nhận lý này. Đầu cùng dẫn kinh ấy để ngăn chặn quả ứng thoái chuyển. Kinh này tất nên ngăn chặn quả A-la-hán, tạo chiêu cảm kiết hành nơi hữu sau của xứ phi tướng. Do trong kinh này nói về thiện nam kia, nếu được chánh giải thì tâm khéo giải thoát, đối với sáu xứ như sắc v.v... không phải thích nghi, mắt trông thấy v.v... xong, không tùy theo trói buộc để trụ chấp, nói rộng cho đến ở trong cảnh ấy không do tầm tư, tùy thuận quán mà trụ, không bị kiết tham theo đuổi hủy hoại tâm kia, tích tập chiêu cảm pháp ác bất thiện của đời sau, cho đến không tập lão tử của đời sau, đối với mình như thế, lại có thể nhận biết như thật.

Nay xét rõ ý đã nói trong đây, là nhằm hiển bày các quả ứng có thể nhận biết như thật. Đối với các thứ tư lương của hữu sau, ta trọn không chứa nhóm. Nhưng có thể nói Đức Phật ở trong kinh này, đã dựa nơi dụ về mũi tên độc, để chỉ rõ có lý có thoái chuyển. Nghĩa là Đức Phật ở đây đã giảng nói câu như thế này: Như có lương y khéo nhỏ bột mũi tên độc, trước hết quan sát mũi tên đã cắm vào là cạn hay sâu. Tiếp theo lập phương pháp thích hợp để nhỏ mũi tên khiến ra khỏi thân, sau thì trao cho thuốc thật hay, khiến chất độc bị loại bỏ hoàn toàn, mới nói với nạn nhân kia: Chao ôi Thiện sĩ! Tôi đã vì ông

nhỏ bỏ mũi tên độc ấy. Nay thể độc trong thân ông không còn, ông nên từ nay hãy cẩn thận kiêng dè. Ăn khi cần ăn để giữ sạch chỗ nhọt lở kia. Nếu ăn uống không thích hợp, thì mụn nhọt tất chảy ra. Cho đến: Nay Thiện Túc! Ý ông thế nào? Người kia nhờ lương y nhỏ bỏ mũi tên, trừ diệt chất độc. Nếu cẩn thận kiêng cử, chỉ ăn uống thích hợp thì mụn nhọt kia tức lành. Há không phải là nhất định đạt được không bệnh, an vui, khí lực tăng thịnh?

Do dụ như thế là làm rõ lương y Phật đã nhỏ mũi tên độc hữu sau của chúng sinh được hóa độ, khiến nơi chốn dẫn sinh kiết kia cũng hết sạch hoàn toàn. Nếu đối với sáu xứ như sắc v.v... không thích nghi, mắt trông thấy v.v... xong, tùy theo trói buộc để trụ chấp, nói rộng cho đến: Ở trong cảnh kia, do khởi tâm tư tùy thuận quán mà trụ, phiền não hiện bày lậu, nhân đấy mà sinh. Nếu không thừa nhận như vậy về tâm giải thoát, thì có lỗi gì để khởi so với lậu là đồng?

Lại, trong kinh này Đức Phật tự hợp dụ nói: Nếu một loại hữu tình có khả năng nhận biết rõ đúng về chỗ nương dựa là bệnh, là ung nhọt, mũi tên độc, là gốc của khổ. Liên trụ nơi chốn nương dựa là hoàn toàn không nương không trên trong tâm giải thoát, thì có lý này. Trụ xong, ở nơi chốn nương dựa kia, thuận nhận lấy pháp, thân nhận lấy, tâm chấp trước, thì không có lý này.

Kinh này nơi phần sau đã biện về nghĩa ấy, nói: Nương dựa tức là thân, là đối tượng nương dựa của khổ. Thuận nhận lấy, tức là khả năng tạo lợi ích, nhận lấy pháp.

Vì là các Hoặc đã nương dựa nơi chấp, nên trong đây có nói nương dựa tức là thuận nhận lấy. Như nghĩa thật thì nương dựa và thuận nhận lấy là có khác. Nghĩa là như thứ lớp thân không thích nghi nơi cảnh. Nói thân nhận lấy, nghĩa là các căn như mắt v.v... nhận lấy cảnh không thích nghi. Nói tâm chấp, nghĩa là các thức như nhãn v.v... chấp nơi cảnh không thích nghi.

Người ưa thích Niết-bàn, phần nhiều trụ nơi tâm giải thoát của Niết-bàn, đối với chôn nương dựa thuận nhận lấy thì thân nhận lấy, tâm chấp trước, là không có lý này.

Nay xem kỹ trong đây đã lược bớt ý nghĩa sâu xa. Nghĩa là các quả ứng nếu an trụ nhiều, nơi sáu thứ như xuất ly v.v..., trong tâm giải thoát thì đối với sáu thứ không thích nghi, đã không tùy theo trói buộc để trụ, như cẩn thận nơi đối tượng kiên trì thì phiền não không sinh. Nếu không trụ nhiều nơi sáu thứ như xuất ly v.v... thì đối với sáu thứ không thích nghi liền tùy theo trói buộc để trụ. Về sau sinh khởi mũi tên độc, tuy đã nhỏ bỏ vĩnh viễn, nhưng ở nơi mắt v.v... thì phiền não lậu sinh. Như phạm trúng vào mụn nhọt không thích nghi đã vỡ mủ chảy ra.

Như thế, Thượng tọa đã dẫn Khế kinh này, chỉ tổn hại nơi tông mình, há có thể trái với nghĩa của người khác?

Lại thuyết kia đã nêu dẫn các kinh biện về thoái chuyển, đều chỉ nói thoái chuyển tâm sở tăng thượng, không nói giải thoát. Điều này cũng không hợp lý. Vì trong Khế kinh khác nói về A-la-hán thời giải thoát, đã thoái chuyển do năm nhân duyên, không nói A-la-hán kia thoái mất tâm sở tăng thượng. Nên kinh Kiền Đề Ca cũng nói thoái mất quả A-la-hán của tánh thời giải thoát.

Để ngăn chặn chỗ chấp tà của thuyết kia, như trước đã biện nên biết., Trong kinh Thán Dự cũng nói có thoái chuyển quả A-la-hán, như phần sau sẽ biện thành. Kinh Ô Đà Di cũng nói có thoái chuyển quả của đạo vô lậu. Kinh Độc Tiễn Dự cũng nêu rõ có thoái chuyển, như trước đã biện.

Thuyết kia đã dẫn các kinh là chỉ căn cứ theo A-la-hán của phẩm thù thắng để nói nên không thành chứng.

Có Sư khác giải thích: Kinh này là Đức Phật đã dựa vào tự thuyết để giảng nói về việc cùng với đệ tử cư trú xen tạp. Kinh Bất

Phóng Dật trước đã đối chiếu với Kinh chủ, vì đã quyết trạch đủ, nên cũng không phải là chứng cứ.

Thế nên Thượng tọa lập quả A-la-hán không có lỗi thoái chuyển, về lý giáo đều không có.

Sư của phái Phân Biệt Luận nêu bày như thế này: Vì tất cả Thánh đạo đều không có thoái chuyển, nên Hoặc đã đoạn là hoàn toàn không sinh.

Vì sao nhận biết như thế?

Do giáo lý. Giáo nghĩa là kinh thuyết giảng: Phật nói với Tôn giả Ca Diếp Ba: Nếu có rất nhiều pháp thiện như thế, ta nói pháp thiện kia là không trụ, huống chi là có thoái chuyển. Các A-la-hán đã có rất nhiều pháp thiện như thế, nên không có thoái chuyển.

Lại, Khế kinh nói: Quả ứng như thế là vĩnh viễn lìa cấu uế, vĩnh viễn đạt cứu cánh. Vô minh làm nhân sinh khởi các nhiễm chấp. Minh làm nhân nên lìa các nhiễm chấp. Các A-la-hán đều không có tội lỗi. Chỉ vì trừ hết các thứ cũ, không tạo các thứ mới là lìa nhiễm, không tham. Vì đã đốt cháy hạt giống giống hữu, nên không còn sinh trưởng các mầm chồi hữu, như đốt đèn, dầu hết thì đèn vĩnh viễn tắt. Đó gọi là giáo.

Lập lại lý nói: Không phải hạt giống bị đốt mà có lý sinh khởi mầm.

Như thế, tất cả phần nhiều đồng với trước đã phá bỏ. Phần ít có khác thì nay sẽ ngăn chặn loại trừ riêng. Lại thuyết kia đầu tiên nêu giáo làm chứng là không thành. Quả vị hữu học tức nên thừa nhận là có thoái chuyển. Không phải quả vị hữu học có nhiều pháp thiện, so với vô học là đồng. Vì trong vị hữu học có trở thành bất thiện như phạm phu. Tất là xét theo kinh có ý riêng nên nói như thế, vì kinh khác nói quả ứng có thoái chuyển, không thoái chuyển. Nếu cho nói thoái chuyển là căn cứ riêng theo thế tục, cũng nên căn

cứ nơi thuyết riêng để nói không thoái chuyển. Nghĩa là trong kinh khác nói về thoái chuyển không riêng biệt, nhưng thừa nhận là căn cứ theo phần riêng để nói về thoái chuyển, không phải là pháp khác. Câu nói không có thoái chuyển này, tuy không có sai biệt, nhưng về lý cũng nên thừa nhận là đã căn cứ theo riêng để nói. Tuy nhiên, về nghĩa trong kinh này đã nói, Đức Thế Tôn vì khen ngợi các vị ở trong pháp thiện, luôn tôn trọng thường tu, đạt được lợi ích thù thắng. Hoặc ý vì nhằm hiển bày khi đang tu thiện, thì không trụ, không thoái, không phải cho là luôn luôn như thế. Hoặc không phải pháp thiện của quả ứng đều đồng, vì tuệ giải thoát v.v... có sai biệt. Trong đây tức chỉ căn cứ nơi người đã thành tựu rất nhiều pháp thiện thù thắng để nói về không thoái chuyển. Trái với đây là có lý thoái chuyển, ở nơi không nghi. Vĩnh viễn lìa cấu uế v.v..., như trước đã giải thích.

Trước kia đã giải thích như thế nào?

Dựa nơi phiền não cấu v.v... của đời sau được nối tiếp, để mật thuyết là không có lỗi. Nên căn cứ theo đây để giải thích. Câu nói trừ hết các thứ cũ v.v... là vô minh làm nhân, sinh ra nhiễm chấp v.v..., như trước đã nói là không có chủng tử. Nên giải thích về nghĩa không thoái chuyển theo như thuyết kia đã lập, về lý là rơi vào lỗi phi lý. Vì thừa nhận mầm mộng của hữu sau tất không sinh, nên chỉ lập dụ, nêu rõ về lý là không thành.

Hoặc nên cật vấn Sư của phái Phân Biệt Luận: Ông thừa nhận dùng gì để thiêu đốt các phiền não? Sư kia nhất định nên đáp: Dùng lửa trí để thiêu đốt. Nên lại nêu vấn nạn nói: Điều này không hợp lý. Vì trí nên dựa vào phiền não, như lửa dựa vào củ. Nhưng không nên nói là trí vô lậu sinh, dùng các phiền não làm đối tượng dựa. Lại, vì phần vị Hoặc đã hết, thì trí cũng nên mất. Như khi củ hết, thì lửa tắt theo. Lại như củ hết tất có tro còn lại, vì vậy trong thân A-la-hán tức nên có Hoặc còn lại.

Nếu cho pháp dụ không thể hoàn toàn đồng chớ cho rốt cùng không có dụ đồng pháp.

Đã như thế thì vì sao không nhận lấy như vậy. Hoặc không có lý thiêu đốt, chỉ vì một ít như thiêu đốt các thứ cũ tức không nên nói pháp hoàn toàn đồng với dụ.

Nếu như vậy thì vì sao nói đoạn trừ Hoặc? Như thiêu đốt củi như mầm mộng không sinh lại, là không sinh hữu sau.

Do đây, đối với thoái chuyển không có lý có thể ngăn cản.

Luận giả Chánh lý nói như thế này: Tu đạo đoạn trừ Hoặc chấp nhận có thoái chuyển. Nghĩa là trong văn của luận trên thuộc giáo lý ở đây, nhân đả phá tông của người khác, nên phần nhiều đã nêu bày. Nay vì thành lập tông của mình đã thừa nhận, nên lại làm rõ pháp ở trước chưa nêu. Nghĩa là từ quả ứng cũng có nghĩa thoái chuyển. Trong kinh Thán Dụ đã nói rất phân minh. Như nói các Thánh đệ tử đa văn, hoặc đi hoặc ở, có xứ có thời, vì mất niệm nên sinh nhận biết ác bất thiện, dẫn sinh tham dục, hoặc sân, hoặc si.

Các Thánh đệ tử đa văn như thế, vì chậm chạp nên mất chánh niệm, nhanh chóng trở lại có thể khiến đối tượng thoái chuyển, khởi hoàn toàn mất hẳn tức diệt là.

Lấy gì để chứng biết?

Các Thánh đệ tử đa văn này là A-la-hán, đầu cần nhọc công nêu hỏi. Do kinh ấy nói: Các Thánh đệ tử kia, tâm ở nơi đê dài sinh tử luôn tùy thuận xa lìa v.v... Như kinh khác đã nói. Nên cho trong kinh ấy đã thuyết giảng: Các Thánh đệ tử đa văn như thế, hoặc hành hoặc trụ, hoặc vua hoặc người thân đi đến trước mặt, xin thọ nhận ngôi vị của cải, nói rộng cho đến: Do đây các Thánh đệ tử đa văn này, tâm ở nơi đê dài sinh tử, luôn tùy thuận xa lìa, hướng tới xa lìa, vừa nhập xa lìa. Tùy thuận xuất ly, hướng tới xuất ly, vừa nhập xuất ly. Tùy thuận Niết-bàn, hướng tới Niết-bàn, vừa nhập Niết-bàn. Vui thích

tịch tĩnh, vui thích xa lìa, và xuất ly, nên Ta nói các Thánh đệ tử ấy, đối khắp tất cả pháp thuận với lậu, đã có thể vĩnh viễn loại bỏ rồi đạt được trong lành mát mẻ. Lại, trong kinh này, trước đã nêu rõ: Thánh đệ tử kia quán các dục như một phần than nóng. Do quán này nên ở trong các dục: Dục dục, dục tham, dục thân, dục ái, dục A-lại-da, dục Ni-diên-đề, dục đắm nhiễm v.v..., tâm kia không nhiễm.

Trong Khế kinh khác thì nói: A-la-hán gồm đủ tám lực v.v..., so với kinh này là đồng. Nghĩa là kinh khác nói: Đức Phật nói với Tôn giả Xá-lợi-tử: Các A-la-hán có tám thứ lực. Những gì là tám? Nghĩa là A-la-hán các lậu đã hết, tâm của họ nơi đêm dài sinh tử luôn tùy thuận xa lìa, hướng tới xa lìa, cho đến nói rộng.

Lại, trong kinh kia cũng nêu bày thế này: Chư vị Thánh đệ tử kia quán các dục, như một phần than nóng, nói rộng cho đến: Điều như kinh này.

Lại nói: Các Thánh đệ tử kia đã tu tập, đã khéo tu tập niệm trụ, chánh đoạn, thân túc, căn lực, giác chi, đạo chi.

Trong kinh Tuất Noa đã nêu rõ: A-la-hán an trụ nơi xuất ly, không hại xa lìa. Ái hết, thủ hết và không quên mất tánh tâm giải thoát. Kinh Độc Tiễn Dụ cũng thuyết giảng: Đức Phật nói với Thiện Túc: Người ưa thích Niết-bàn, đối với kiết của xứ phi tưởng phi phi tưởng hiện có, bấy giờ đều được đoạn trừ vĩnh viễn, nhận biết khắp.

Do đây chứng biết kinh này đã nói các Thánh đệ tử là A-la-hán, nghĩa ấy là quyết định không nên sinh nghi.

Kinh chủ ở đây đã nói như thế này: Thật sự về sau kinh đã nêu rõ là A-la-hán, nhưng chư vị kia cho đến nơi lúc hành trụ, tức chưa khéo thông đạt, cùng có sự việc này. Nghĩa là người hữu học, nơi lúc hành trụ do mất niệm nên chấp nhận khởi phiền não. Về sau trở thành vô học, thì không có nghĩa khởi. Trước vì dựa vào quả vị hữu học nên nói không sai. Xét kỹ về ý của Kinh chủ, nghĩa là trong kinh này, trước

nói về vị hữu học, sau nói về vị vô học. Nay nên quán xét kỹ quyết định có thể nương dựa là do Đức Thế Tôn nói hay là ý của Kinh chủ? Nhưng trong kinh này, không có một ít nương dựa, mong cầu để có thể dẫn chứng thành: Trước là dựa vào vị hữu học, văn sau mới căn cứ ở vị vô học để nói. Nghĩa là trong kinh ấy, trước nói về các đệ tử, do quán các dục như một phần than nóng, đã khiến các dục v.v... không nhiễm tâm kia. Tiếp theo nói có lúc mất niệm dấy khởi Hoặc. Lại nữa, nói Thánh đệ tử kia, nhanh chóng trở lại được xa lìa. Về sau tức nói khi Thánh đệ tử kia hành trụ, vua v.v... đến thính, không thọ nhận ngôi vị của cải. Do Thánh đệ tử kia nơi đêm dài sinh tử luôn tùy thuận xa lìa v.v..., cho đến nói Thánh đệ tử kia đối với pháp thuận với lậu đã có thể vĩnh viễn loại bỏ xong đạt được trong lành mát mẻ. Kinh này nơi đầu cuối đều không thấy Phật, vì nói pháp khác, cũng không thấy nói. Thánh đệ tử kia tu hành khác thì có riêng chỗ chứng.

Lấy gì để chứng biết Thánh đệ tử kia, trước trụ nơi vị hữu học, sau thành vô học?

Nay xem rõ kinh này vốn là nhằm ngăn chặn, như Kinh chủ v.v... ở đây đã vọng suy tính lường xét. Thế nên trước nói các Thánh đệ tử, do quán các dục, như một phần than nóng, có thể khiến các dục v.v... không nhiễm tâm mình. Đây tức là làm rõ thành xong chứng quả ứng.

Tiếp theo, lại nói Thánh đệ tử kia mất niệm dấy khởi Hoặc, tức đã hiển bày thành tựu quả ứng có thoái chuyển.

Do lý như thế, nên biết trong kinh này, hai văn trước sau đều nói về vị vô học. Lại Kinh chủ kia đã nói: Nhưng Thánh đệ tử kia cho đến vào lúc hành trụ là chưa khéo thông đạt, nên cùng có sự việc này.

Tức lý cũng không đúng. Do trong kinh này nói: Các đệ tử kia, hoặc hành hoặc trụ theo nhận biết thông đạt có khi quên mất niệm dấy khởi phiền não.

Nếu cho không nói câu khéo thông đạt, thì điều ấy cũng không đúng, vì nghĩa đã nói. Nghĩa là kinh này nói: Thánh đệ tử kia, hoặc hành hoặc trụ theo nhận biết thông đạt, có khi quên mất, đồng với tâm của các thế gian khởi pháp ác bất thiện tham ưu. Há không phải là đã nói câu: Khéo thông đạt? Nếu nói thông đạt là làm rõ khéo thông đạt, vì sao khéo thông đạt lại chấp nhận khởi phiền não? Vấn nạn này là không đúng. Vì trước đã nói. Nghĩa là vì mất niệm nên khởi các phiền não. Đã như thế tức nên chưa khéo thông đạt. Không như vậy thì không quên mất, chỉ Đức Thế Tôn là có.

Nếu như vậy thì vì sao trong Khế kinh nói: Cụ thọ Xá-lợi-tử thành tựu sáu pháp hằng trụ?

Nên biết ý của kinh này nói có hai: Nghĩa là hiển bày tất cả quả A-la-hán, không phải đều thành tựu đủ sáu pháp hằng trụ. Hoặc chỉ rõ tất cả tuy đều thành tựu đủ, nhưng không phải đều có thể hiện tiền an trụ. Nếu khác với đây, thì Đức Thế Tôn không nên dùng đây làm môn để làm rõ chỗ thù thắng kia không phải là chúng Bí-sô có. Nhận biết Tôn giả Xá-lợi-tử, trong chúng Thanh văn, là vị trí tuệ bậc nhất, là vị tướng của đại pháp, có thể chuyển pháp luân nhưng không tin biết là A-la-hán, phải cần Đức Bạc-già-phạm, đem các quả ứng cùng có công đức khen nêu khuyên biết.

Lại trong Khế kinh nói: A-la-hán bất thời giải thoát thì thế gian là hy hữu.

Lại nói: Nếu có Bồ-đặc-già-la thành tựu sáu pháp hằng trụ thì nơi thế gian là rất hy hữu.

Do đây chứng biết, không phải A-la-hán, đối với cảnh chẳng phải thích nghi, lúc thấy nghe v.v..., tất cả đều có thể an trụ nơi tâm xả cùng có thể hằng trụ theo chánh niệm, chánh tri. Cho nên các quả ứng có khi quên mất niệm.

Do đây, Kinh chủ kia nói trong đây câu: Không có khéo thông đạt nên biết, văn trước nói về vị hữu học là không hợp chánh lý. Lại nếu tất như thế, thì có lỗi thái quá. Nghĩa là Khế kinh nêu rõ: Nẻo sinh tử của ta đã hết. Không nói: Khéo hết nên là hữu học.

Lại Khế kinh nói: Đã kiến Thánh đế, không nói khéo kiến, nên là phàm phu.

Lại Khế kinh nói: Khiến đường hữu dứt tuyệt, không nói khéo dứt tuyệt, nên không phải là quả ứng.

Những lời kinh nói này đã không như thế, nên biết thuyết kia đã nêu bày là không đúng. Do đó, câu nói thông đạt, về nghĩa tất có khéo.

Có thuyết khác cho: Ở đây lại xác nhận là chấp nói: Kinh Thán Dụ này nhất định nói về vị hữu học.

Vì sao nhận biết như thế?

Vì nghĩa làm chỗ nương dựa.

Nương dựa nơi những nghĩa nào?

Nghĩa là người hữu học thừa nhận có phiền não, không phải là bậc vô học. Vì vô học đã đoạn trừ các thứ điên đảo, vì chủng tử của Hoặc không có, nên tất không có lý thoái chuyển. Lại, vì thuộc về quả của Thánh đạo, nên như Hoặc được đoạn do kiến đạo đoạn, không có lý thoái chuyển.

Xét rõ Tôn giả kia do tự đã chấp theo nghĩa tà làm chỗ dựa, đều không muốn nương dựa nơi nghĩa chánh của Khế kinh do Đức Thiện Thệ đã giảng nói: Vì sao các ông lâu nay cứ che giấu tình mình, luôn giả vờ nói câu: Con dựa nơi kinh thuyết giảng, không dùng chánh lý của Đối pháp làm chỗ dựa, vì tông chỉ của Đối pháp có chỗ vượt quá kinh. Nay mới lộ rõ là mình không hề chiếu cố đến văn kinh, chỉ theo vọng tình của mình để lập ngang nghĩa lý cho người học chánh

lý đã nói như thế nào: Lấy nghĩa làm chỗ dựa để nhận biết là nói về vị hữu học.

Há không phải là tuy thừa nhận lấy nghĩa làm chỗ dựa, nhưng xung tụng Đức Thế Tôn là thầy của mình, thì nghĩa lý đã lập không nên trái với kinh. Nếu so với kinh là trái tức không phải là chánh lý. Nếu không phải là chánh lý thì làm chứng không thành, vì sao luôn nói là lấy nghĩa làm chỗ dựa. Đã nói hữu học thừa nhận có phiền não, đối với vô học có thoái chuyển, thì đâu là chỗ trái nhau? Tuy nhiên, trong kinh này không nói về hữu học, chỉ nói về vô học ở phần trước đã biện thành, nên biết quả ứng có mất niệm thoái chuyển. Kinh chủ đã nói về nghĩa là rất đáng nương dựa, không phải ông ấy theo vọng tình để chấp nghĩa. Nếu chỉ hữu học có phiền não, nên phiền não có thể sinh, không phải là người vô học, thì Đức Thế Tôn vì sao không thuyết giảng có sai biệt, khiến đối tượng được hóa độ sinh khởi trí không sai lầm? Biết mất niệm, thoái chuyển vị học, không phải là pháp khác, không phải Đức Phật, Thế Tôn đã vượt khỏi các lỗi nêu ra thuyết mê lầm, khiến chúng sinh sinh nghi. Tuy trong kinh này không có nói về sai biệt, nhưng so sánh với pháp khác, nhận biết kinh này nêu rõ về vị vô học. Nên thuyết kia đã nói như là tự nơi nhà mình nói.

Lại, thuyết kia nói vị vô học đã đoạn trừ các điên đảo v.v..., là chứng minh không có nhân thoái chuyển, như trước đã ngăn chặn, nên không có công dụng chứng minh. Do vô học này có khởi Hoặc, thoái chuyển, lý đó cực thành, không thể nghiêng động.

Ở đây, Thượng tọa lại giải thích lầm cho: Kinh Thán Dụ này nói về vị Bất hoàn, vì Hoặc cấu của vị hữu học là chưa dứt trừ, nên cùng có gặp duyên mất niệm dấy khởi Hoặc, không phải các vị vô học có lý dấy khởi Hoặc. Đức Thế Tôn tuy nói Thánh đệ tử kia đối với tất cả các pháp thuận với lậu, đã có khả năng loại bỏ vĩnh viễn xong, đạt được trong lành mát mẻ. Nhưng do chỉ nói đối với các pháp

thuận với lậu, không nói về lậu, nên nói không sai, thì giải thích này là không thành. Vì sao? Vì các lậu cũng gọi là pháp thuận lậu. Nghĩa là pháp thuận lậu gồm thâu hết hữu lậu. Về lý không nên nói: Không gồm thâu các lậu.

Thừa nhận Thánh đệ tử này đối với tất cả hữu lậu, đã có khả năng vĩnh viễn loại bỏ xong, đạt được trong lành mát mẻ, mà nói chưa thành quả A-la-hán, là chưa từng nghe ai nói về giác ngộ này. Hoặc nên thừa nhận lậu, không phải là pháp thuận với lậu, tức cùng với tự mình chấp giáo lý là trái nhau.

Lại, Thượng tọa kia vì sao thừa nhận là người Bất hoàn, đối với địa của xứ Hữu đảnh, các pháp thuận với lậu đã có khả năng vĩnh viễn loại trừ xong, đạt được trong lành mát mẻ? Nếu trong địa này các lậu chưa đoạn, thì nhất định ở nơi địa này các pháp thuận với lậu chưa được lìa trói buộc. Thừa nhận ở nơi các pháp này chưa được lìa trói buộc, mà nói ở đây đã có thể loại bỏ vĩnh viễn xong, đạt được trong lành mát mẻ, những điều đã nói như thế, là hiển bày tuệ kỳ lạ đặc biệt.

Vì lậu và pháp thuận với lậu đều cùng thời đoạn. Đã nói đối với pháp thuận với lậu, đã loại bỏ xong, đạt được trong lành mát mẻ, tức chứng biết Thánh đệ tử kia đã dứt hết các lậu, nên không chấp nhận cách giải thích cho đây là nói về người Bất hoàn.

Lại, thuyết kia đã cho: Kinh này tuy nói về tâm của các Thánh đệ tử kia nơi đêm dài sinh tử luôn tùy thuận với xa lìa v.v... Kinh khác nói: Đây gọi là sức mạnh của quả ứng, mà cần phải gồm đủ tám mới được gọi là diệu lực của bậc A-la-hán. Thế nên không có lỗi.

Lấy gì làm chứng để nhận biết cần phải gồm đủ tám mới gọi là sức mạnh của quả ứng mà mỗi mỗi đều không đúng?

Trong đây đều không có giáo lý làm chứng, chỉ tuân theo ý mình, tô điểm cho ngôn từ.

Lại, thuyết kia vì sao thừa nhận gồm đủ tám mới được gọi là diệu lực, nhưng mỗi mỗi thì không đúng, vì không phải là tông chỉ của A-la-hán?

Các A-la-hán thừa nhận có tám thứ lực đều cùng thời hiện hành, tức không nên nói gồm chung mới thành lực. Lại, không phải mỗi mỗi pháp này của quả ứng, lúc hiện ở trước đã bị các phiền não làm nhiễu loạn, là do thiếu nghĩa của lực. Vì sao có thể chấp mỗi mỗi không phải là lực? Nên thuyết kia đã nói nhất định là không hợp lý. Lại, nếu như thừa nhận gồm chung mới được gọi là lực, nhưng nêu lên mỗi mỗi thì cũng là nêu rõ về quả ứng. Như kinh Tuất Noa nói: A-la-hán chỉ trụ nơi xa lìa không hại xuất ly, ái hết, thủ hết cùng không quên mất tánh tâm giải thoát. Kinh Độc Tiễn Dụ chỉ nói thế này: Người ưa thích Niết-bàn, đoạn trừ vĩnh viễn kiết của xứ phi tướng phi phi tướng.

Há nêu lên không khắp, liền không phải là quả ứng?

Tôi nay quán xét những điều đã phát ngôn của tướng kia, chỉ vì khiến người khác nhận biết mình có khả năng giảng nói. Như thế lại nêu dẫn kinh Thán Dụ để chứng minh là quả ứng có thoái chuyển nơi tánh của quả ứng.

Lại nêu quả ứng có hai thứ, như nói có hai quả A-la-hán: (1) Pháp thoái. (2) Không thoái.

Nếu cho chỉ thoái chuyển hiện pháp lạc trụ thì lý tất không đúng. Do trong kinh này nói có hai loại A-la-hán. Nếu chỉ nói do thoái chuyển hiện pháp lạc, nên quả ứng chỉ có một pháp thoái, tất cả đều có hiện hành thoái chuyển. Như Khế kinh nói: Ta nêu rõ do đây đã chứng biết bốn thứ tâm sở tăng thượng nơi hiện pháp lạc trụ, tùy một có thoái chuyển pháp đã đạt được. Còn pháp bất động, tâm giải thoát nên tác chứng, ta quyết định nói không có nhân duyên để từ đây thoái chuyển.

Nếu cho chỉ căn cứ nơi thoái chuyển định tự tại, thì trong các Khế kinh nói là pháp thoái, không phải các quả ứng đều có thoái này. Nghĩa là ở trong tĩnh lự hiện tiền, có thể thoái chuyển tự tại, gọi là pháp thoái. Nếu sự việc khác, thì không thư thả hiện tiền, tạm thời không hiện tiền, nhưng không mất tự tại, tuy có thọ dụng thoái chuyển, nhưng gọi là pháp bất thoái, thế nên quả ứng có hai nghĩa thành.

Biện hộ giúp này là không hợp lý, vì Khế kinh nói quả A-la-hán có hai thứ. Lại, trước đã nói ở nơi các tĩnh lự thoái chuyển tự tại tức trong các dục, nếu xả bỏ hành xa lìa, nên khởi phiền não. Nếu không xả bỏ thì đã ở nơi lìa dục không còn thoái mất. Nhưng nói thoái mất ly sinh hỷ lạc, há không là trái nhau? Cho nên ở nơi tĩnh lự thì thoái mất tự tại lý tất nên có phiền não hiện tiền. Nếu A-la-hán không khởi phiền não, tức nên không có mất định tự tại, tức nên tất cả quả A-la-hán chỉ có một loại gọi là pháp bất thoái. Nếu thời giải thoát là tánh của quả ứng, thì thể của hai quả ứng không cùng xen tạp. Vì thế tôi nói kinh thuyết giảng về quả ứng có hai thứ, nên lý có thoái chuyển thành.

Lại nói nhận biết về đối tượng đoạn không sinh phương tiện. Như kinh nói: Ta như vị lương y, nhận biết rõ như thật về các pháp đối trị đoạn, nhất định có về sau không sinh phương tiện. Do đây so sánh nhận biết phiền não đã đoạn có lý sinh trở lại. Nên căn cứ theo khéo nhận biết, có thể khiến pháp đã đoạn không sinh phương tiện. Tự khen mình như vị lương y thiện xảo. Nếu các bệnh của thế gian đã khởi không phát thì không nên khen ngợi, chỉ vì vị lương y này khéo nhận biết bệnh đã khởi nên không sinh phương tiện. Cho nên biết đoạn trừ Hoặc có thể có thoái chuyển sinh.

Nếu cho kinh này căn cứ nơi phạm phu để thuyết giảng. Không như vậy thì kinh kia nói là có giác chi. Nghĩa là nói: Ta bên trong có giác chi niệm thì như thật nhận biết là có, cho đến nói rộng. Nên

quyết định nhận biết là không nói về phàm phu. Lại nói về quả ứng có hai trí, như nói A-la-hán có tận trí, vô sinh trí. Nếu các thứ đoạn tận đều vĩnh viễn không sinh, thế thì uổng công sức lập vô sinh trí. Nếu cho vì phân biệt phàm phu đã đoạn để hiển bày A-la-hán là an ổn bậc nhất, nên dựa vào lợi ích lớn lập vô sinh trí, thì điều này là không hợp lý. Chỉ vì tận trí sinh, theo như tông của ông đã thừa nhận là thành an ổn bậc nhất. Lại, các A-la-hán đều tự nhận biết rõ: Nào sinh tử của ta đã hết, phạm hạnh đã lập, việc làm đã xong, không còn thọ hữu sau. An ổn như thế há không phải là bậc nhất? Vì các phàm phu tuy đạt được Tam-ma-bát-đề của xứ Hữu đảnh nhưng có thoái đạo, cho đến sẽ sinh trong nẻo ác. Chỉ khi tận trí khởi rồi mới có thể tự nhận biết: Ta đều không có đời sau, không còn chút đối tượng tạo tác nào. Tức hiển bày là A-la-hán đạt được an ổn bậc nhất, nghĩa kia đã thành, đâu phải nhờ nơi vô sinh trí. Tuy an ổn bậc nhất này đã thành, nhưng các quả ứng lại khởi vô sinh trí, như Đức Thế Tôn nói đủ là tận trí, vô sinh trí. Do đây nhất định nhận biết có A-la-hán, phiền não đã đoạn, mà sợ sau sinh lại, theo phương tiện siêng năng cầu trí để vĩnh viễn phiền não không sinh, nên lập vô sinh trí, lý có lợi ích lớn được thành.

Do đây chứng biết quả ứng có thoái chuyển.

HẾT - QUYỂN 69

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 70

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 14

Lại do duyên gì các A-la-hán v.v... lia nhiệm của xứ Hữu đánh là đồng không thọ sinh sau, nhưng ở trong ấy có vị đối với phiền não đã chứng pháp không sinh, không phải là tất cả?

Có thuyết cho: Do căn có sai biệt.

Giải thích này là phi lý, vì Khế kinh đã nêu rõ phẩm căn của pháp thoái, bất thoái là đồng. như nói năm căn tăng thượng mãnh liệt, rất viên mãn, nên gọi là Câu giải thoát. Nhưng có câu giải thoát là chủng tánh thoái chuyển, không phải là căn thù thắng, nên chứng biết là Hoặc không sinh.

Nếu như vậy thì do chủng tánh nào khiến riêng khác? Sáu thứ chủng tánh chỉ nơi quả ứng có hay là nơi quả khác cũng có? Tu tập luyện căn chỉ nơi vị vô học hay ở nơi vị khác cũng có? *Tụng nêu:*

Phàm phu, học cũng sáu

Luyện căn không kiến đạo.

Luận nói: Chủng tánh hữu học phàm phu cũng sáu. Sáu thứ quả ứng, hàng hữu học kia làm ưu tiên. Do đã an trụ nơi chủng tánh có sai biệt, nên có vị đoạn trừ Hoặc, nơi đời sau không sinh. Nhất định vào

thời gian nào đối với Hoặc đã đoạn, chứng pháp không sinh? Nghĩa là khi đạt được đạo thù thắng có thể dứt trừ loại phiền não.

Nếu như vậy thì pháp không sinh ấy nên là trạch diệt, không phải là phi trạch diệt. Nếu là phi trạch diệt thì phi trạch diệt nên là quả của đạo. Như thế thì cùng với Thánh giáo là trái nhau. Như nói: Thế nào là pháp phi quả? Nghĩa là phi trạch diệt và hư không, tức không có pháp không sinh ấy thành lỗi trạch diệt, vì đạo thù thắng chuyển, không phải là phi trạch diệt này. Đã không phải là đối tượng thực hiện, nên không phải là quả của đạo. Nghĩa là đạo thù thắng chuyển là chứng biết trạch diệt không phải là phi trạch diệt. Lúc đạo chuyển là đã chứng pháp không sinh, nên không gọi là quả của đạo. Như đốt đèn, gốc là để phá tan bóng tối, không phải là làm hết dầu. Nhưng khi đèn phát ra ánh sáng thì không phải chỉ phá tan bóng tối, mà cũng khiến dầu cạn hết. Nhưng dầu này cạn hết, không phải là gốc nơi đối tượng thực hiện. Thế nên không nói là quả của đốt đèn. Quả của đạo này cũng nên như thế, nên không có lỗi. Vì vậy chúng tánh thù thắng, khi đạo thù thắng sinh, cũng chứng đắc pháp không sinh nhưng không phải là quả của đạo.

Nay xem kỹ là do đạo đã chứng pháp không sinh, nhất định không do căn, nên đều đạt được, chỉ do sức của chúng tánh thù thắng đạt được, nên người bất động, Hoặc tất không sinh.

Trước nói pháp thoái của vị vô học có ba: (1) Căn tăng tiến. (2) Thoái trụ nơi hữu học. (3) Trụ nơi tự vị mà bát Niết-bàn.

Bốn pháp như tư v.v..., tùy chỗ ứng hợp có bốn, năm, sáu, bảy, không phải chỉ vị vô học có căn tăng tiến mà hàng hữu học phạm phu cũng có nghĩa này. Chỉ không phải là kiến đạo có khả năng tu luyện căn, vì vị này không cùng khởi gia hạnh. Nghĩa là vị kiến đạo vận chuyển rất nhanh chóng, không có thư thả để ở trong đó lại tu sự

việc khác, chỉ ở trong phần vị phàm phu của tín giải, là có khả năng tu luyện căn, như quả vị vô học.

Như nói về bất động thoái chuyển hiện pháp lạc, vì sao pháp bất động cũng thừa nhận có nghĩa thoái chuyển mà không có lỗi trái nhau? Vì sao? *Tụng nêu:*

*Nên biết thoái có ba
 Đã, chưa được thọ dụng
 Phật chỉ có sau cùng
 Lợi giữa, sau, độn ba.*

Luận nói: Nên biết các thoái chuyển gồm có ba thứ: (1) Thoái pháp đã được. Nghĩa là thoái chuyển các công đức thù thắng đã được. (2) Thoái pháp chưa được. Nghĩa là chưa thể đạt được công đức nên được. (3) Thoái thọ dụng. Nghĩa là các công đức thù thắng đã đạt được không hiện ở trước.

Trong ba thứ thoái, thì hai thoái trước lấy phi đắc làm thể. Thoái thứ ba chỉ là pháp đã đạt được kia không hiện tiền.

Trong ba thoái này, Đức Thế Tôn chỉ có một là thoái thọ dụng. Do có sự nghiệp của đối tượng tạo tác đã quyết định, lôi kéo, dẫn dắt tâm mình, tuy có vô lượng thứ hy hữu khác, pháp Phật không chung, vì không có thư thả sinh khởi, nên trừ Đức Phật, Thế Tôn, pháp bất động còn lại có đủ thoái pháp chưa được và thoái thọ dụng. Nghĩa là đối với định vô tránh thù thắng v.v..., chưa có thể đạt được công đức nên được, nên có thoái pháp chưa được. Có sự nghiệp khác đã lôi kéo, dẫn dắt tâm mình, công đức đã được, không có thư thả sinh khởi, nên có thoái thọ dụng.

Năm chủng tánh còn lại cùng có đủ ba thứ. Tức cũng cùng có thoái mất công đức đã được. Căn cứ theo thoái thọ dụng, nói là pháp bất động đã thoái chuyển hiện pháp lạc, không có lỗi trái nhau.

Ở đây, Kinh chủ nói như thế này: Căn cứ nơi tông chỉ không có thoái chuyển, thì không nên nêu vấn nạn. Vì sao bất động thoái chuyển hiện pháp lạc, không phải căn cứ nơi tĩnh lự có thoái, không thoái? Kinh nói pháp động và pháp bất động, tất cả quả ứng vô lậu, giải thoát, đều gọi là bất động, tâm giải thoát. Nhưng ở trong tĩnh lự sinh khởi tự tại, có thể có người thoái, gọi là pháp thoái. Người không thể thoái, gọi là pháp bất thoái.

Tư v.v... như thế là nên tư duy như lý.

Nếu như vậy thì bất thoái an trụ nơi bất động có gì sai biệt?

Đều ở trong tĩnh lự đầy khởi tự tại, vì không có thoái mất. Không phải luyện căn đạt được gọi là bất thoái. Đối tượng đạt được của luyện căn gọi là bất động. Hai loại này đã khởi đẳng chí thù thắng. Nếu như có gặp phải duyên thoái cũng không có lý thoái chuyển.

Pháp an trụ chỉ ở nơi đã trụ, trong các đức thù thắng, có thể không có thoái mất, không có khả năng lại dẫn đức thù thắng khác sinh. Nếu như lại dẫn sinh thì từ đức thù thắng ấy có thể thoái, là ba thứ như bất thoái v.v... có sai biệt.

Như thế, kiến lập thoái, bất thoái có sai biệt của quả A-la-hán là không thành. Lại, căn cứ nơi chỗ thoái mất hiện pháp lạc trụ, khởi tánh tự tại, kiến lập pháp thoái. Như vô số thứ suy tìm, nêu hỏi, ở trước đã phá bỏ ba thứ như bất thoái v.v... có lỗi cùng xen tạp.

Lại dựa vào thuyết kia đã chấp về an trụ, bất thoái, hai Thánh giả tương ưng không có sai biệt, vì thừa nhận cả hai cùng không phải do luyện căn đạt được.

Đã được công đức thù thắng, đều cùng không thoái. Chưa được công đức thù thắng, đều cùng có thể khởi. Tuy nói an trụ nơi đức thù thắng mới khởi, tức có thể có lý thoái chuyển khác với bất thoái, mà

tên an trụ không dựa vào đức kia để lập, vì tên an trụ là hiển bày về chỗ lìa tiến, thoái.

Lại, tông kia đã thừa nhận an trụ là lợi căn, đâu thể nói là có thoái chuyển đức thù thắng mới khởi?

Nếu thừa nhận có thoái nên gọi là pháp thoái, thì pháp thoái của tông kia, cũng không phải là thoái chuyển hoàn toàn, vì thoái chuyển hoàn toàn tức nên khởi phiền não. Đã nói bất động do luyện căn đạt được, khác với pháp bất thoái, về lý cũng không thành. Do theo Tông kia, đối với hiện pháp lạc, vì sợ mất tự tại, nên tu luyện căn. Căn đã được luyện là thoái hay bất thoái? Nếu thừa nhận có thoái, nên gọi là pháp thoái, vì thuyết kia tự nói: Nếu đối với tĩnh lực, thoái mất tự tại, gọi là pháp thoái. Nếu thừa nhận bất thoái, như do sức của thoái, lập tên pháp thoái, như thế cũng nên do sức của bất thoái, gọi là bất thoái, tức là bất động cùng với bất thoái là đồng. Vì sao ở trong đó cố lập sai biệt?

Nếu cho bản tánh là lợi căn, gọi là pháp bất thoái. Về sau, do tu luyện căn mới thành lợi, gọi là pháp bất động.

Vì hiển bày điều này, nên kiến lập riêng hai tên gọi, tức là nên đồng an trụ, gắng đạt. Thuyết kia thừa nhận bản tánh của an trụ là lợi căn, không phải do luyện căn đạt được, đồng với không thoái. Tuy nói bất thoái, có thể dẫn khởi pháp mới, mà công đức thù thắng, so với an trụ là khác, thì lý cũng không đúng, vì không căn cứ nơi công đức thù thắng mới khởi để lập bất thoái. Nghĩa là tông kia nói chủng tánh này, đối với đức thù thắng mới, hoặc khởi, hoặc không khởi, tánh là lợi căn, nên đối với hiện pháp lạc, không mất tự tại, là tướng của bất thoái, thì an trụ cũng như thế, nên không có riêng khác. Vì gắng có thể đạt, nên được mang tên là gắng đạt. Tông kia không nói từ chủng tánh này, lại đến giải thoát vô lậu của loại riêng, nhất định nên chỉ thừa nhận luyện căn hữu lậu, tức quyết định dựa nơi chủng

tánh của pháp thoái trước, tu luyện căn hành chuyển, gọi là gắng đạt, thế thì gắng đạt cũng do luyện căn thành.

Căn được thành này là thoái hay bất thoái?

Nếu thừa nhận có thoái, thì nên gọi là pháp thoái. Nếu không có thoái mất thì nên gọi là bất động, đều cùng do luyện căn đạt được, vì đều bất thoái.

Lại, không nên nói luyện căn hữu lậu, khi được cứu cánh gọi là pháp bất động. Do pháp bất động này, là tánh của quả ứng, nên không phải A-la-hán vì ít kém, vì tạm thời hiện pháp lạc được tự tại, nên khởi gia hạnh lớn, tu tập luyện căn, lần lượt tu khiến đạt đến pháp bất động.

Vì thế Kinh chủ chỉ thuật lại tình mình, không thể nương dựa. Hướng đến lý Thánh giáo, chỉ có chánh lý của Đối pháp là đáng để nương dựa, tỏ ngộ về A-la-hán có thoái chuyển v.v... sai biệt. Nghĩa là căn cứ ở công đức vô lậu đã thành trong thân của quả ứng có hơn kém khác nhau, nhằm kiến lập sáu thứ chủng tánh có sai biệt. Các A-la-hán vì đạt được càng về sau chuyển thắng, chuyển tăng công đức vô lậu, khởi gia hạnh lớn, tu tập luyện căn, rất khó nhọc vất vả, tức có thể có lý này. Không phải vì thế tục như tử thi rửa nát, dễ hoại khó thành, công đức thấp kém, tạm thời hiện khởi, tạo lập rất khó nhọc vất vả. Nên tông kia đã lập là không thể nương dựa. Các A-la-hán đã thừa nhận có thoái chuyển quả, là lại sinh nữa chăng? A-la-hán kia ở nơi phần vị thoái mang theo Hoặc, mạng chung nên lại thọ sinh. Khi các A-la-hán trụ nơi quả, những sự việc đã không tạo tác, khi thoái chuyển có tạo tác không?

A-la-hán kia đã khởi Hoặc nên có, lại vì quả là trái nhau với sự, tức không có lỗi như thế. Vì sao? *Tụng nêu:*

Tất cả từ quả thoái

Tất được không mạng chung

*Trụ quả chỗ không làm
Tạm thêm nên không tạo.*

Luận nói: Không có từ quả thoái, giữa chừng mạng chung. Thoái xong, trong giây lát tất được trở lại. Nếu người có thọ lượng sắp hết, tất không có lý thoái, vì không mất niệm. Chủ yếu có thọ lượng khác mới có lý thoái. Thoái xong không bao lâu, tất chứng đắc trở lại. Như Khế kinh nói: Bí-sô nên biết! Các Thánh đệ tử đa văn như thế, thoái mất chánh niệm, lại nhanh chóng có thể trở lại, khiến thoái chuyển đã khởi hoàn toàn mất hẳn, là diệt lìa.

Nếu cho không như vậy, thì quả của tu phạm hạnh tức nên không phải là xứ an ổn, đáng tin cậy, ủy thác. Lại trụ nơi quả vị không nên làm trái với sự nghiệp của quả, do tạm thời tăng. Tuy tạm thời mất niệm, phiền não hiện hành, như khi trụ nơi quả, tất không có lý tạo tác. Như người thuộc tộc họ cao quý, khi tạm mất địa vị, không như kẻ tầm thường tạo nghiệp thấp kém.

Lại người nào có thoái chuyển? Người nào không thoái chuyển? Người tu quán bất tịnh, nhập Thánh đạo, chấp nhận có thoái mất. Người tu trì tức niệm (Quán số tức), nhập Thánh đạo, tất không có thoái mất. Tôn trọng chỉ quán, không có tham si tăng, như thứ lớp nên biết là có thoái không thoái.

Cõi nào, nẻo nào chấp nhận có thoái chuyển?

Chỉ cõi dục, ba châu người là có thoái. Xứ của sáu trời thuộc cõi dục được Thánh quả, có thuyết nói: Vì lợi căn nên không có thoái, do có trí thù thắng, có thể điều phục tâm, khiến dứt bỏ cảnh diêu, nhập Thánh đạo.

Có thuyết nói: Người thoái là do thiếu duyên hỗ trợ. Hoặc đối tượng nương dựa là thân, vì không bình đẳng. Xứ của sáu trời thuộc cõi dục, hai sự đều không có. Tuy có loại độn căn, là tánh của tùy tín hành, sinh nơi trời kia, được quả Thánh cũng không có lý thoái

chuyên. Các người có thoái chuyên, là khởi Hoặc thoái hay là trước thoái rồi, hoặc mới hiện tiền? Hoặc có người muốn khiến do khởi Hoặc thoái chuyên. Luận Phẩm Loại Túc tức nên làm sao thông hợp? Như Luận ấy nói: Tùy miên dục tham do ba xứ khởi: (1) Tùy miên dục tham chưa đoạn trừ, nhận biết khắp. (2) Thuận với pháp triền kia đang hiện ở trước. (3) Đối với tùy miên kia đang khởi tác ý phi lý.

Cho đến nói rộng. Không có lỗi cùng trái nhau. Vì sao? Vì phiền não hiện tiền lược có hai thứ: Đã đoạn, chưa đoạn có sai biệt.

Trong đây nói riêng về xứ chưa đoạn, khởi. Lại, phiền não khởi, lược có hai môn: Tâm nhiễm, không nhiễm vô gián khởi. Ở đây là nói riêng về nhiễm vô gián. Hoặc phiền não khởi, gồm có ba duyên, nhưng phiền não sinh thì chỗ nhờ dựa là không nhất định: Hoặc có phiền não chỉ nhờ nơi sức của cảnh giới sinh, hoặc nhờ nhân của cảnh, hoặc gồm cả gia hạnh. Đây là căn cứ theo phần đủ, nên nói là do ba. Hoặc lúc dấy khởi Hoặc, ba duyên tất đủ. Tác ý phi lý đang khởi hiện tiền, tùy miên đã được đoạn tất trở lại thành.

Tâm nào vô gián khởi Hoặc thoái chuyên?

Lại, người từ vô học khởi Hoặc thoái chuyên, nghĩa là nêu khởi triền sắc, triền vô sắc thoái chuyên, thì chỉ từ địa mình, thuận với phần thoái nhất định, tương ưng với tâm thiện vô gián mà khởi, không phải trụ ở cõi dục có địa trên gồm thân tâm vô phú vô ký hiện tiền, chỉ trừ tâm thông quả, nhưng không có từ địa kia thoái chuyên.

Há không phải là thuận với phần thoái, đều ở nơi địa mình, khi lìa nhiễm, xả. Vì sao người vô học chưa thoái mà đã khởi Hoặc?

Tâm vô học kia hiện ở trước, lý thật là như thế. Nhưng thuận với phần trụ phẩm loại có ba: (1) Ít thuận với thoái. (2) Ít thuận với tiến. (3) Giữ lấy tự vị.

Trước đã nói địa mình thuận với phần thoái nhất định, tức thuận trong phần trụ. Phần ít thuận với thoái, là ít thuận với thoái, nên được

mang tên thuận với thoái. Nhưng tâm định này cùng với giữ lấy tự vị, đa số là liên hệ nhau, nên thuộc về thuận với phần trụ.

Các hữu tình chưa mất thuận với phần thoái. Nghĩa là tâm của người kia có phiền não vô gián hiện tiền. Nếu xả bỏ tâm kia, là từ thuận với trụ gồm thân. Người ít thuận với thoái, thì khởi phiền não thoái chuyển. Nên về văn nghĩa, không có chỗ trái nhau.

Nếu người khởi triền dục mà thoái mất, thì từ tâm thiện, vô phú vô ký của địa mình, hai tâm vô gián đều cùng hiện tiền.

Các người từ vị hữu học khởi Hoặc thoái chuyển, khi khởi phiền não của cõi sắc, vô sắc thoái chuyển nếu trước đã hoàn toàn lìa nhiệm của địa này, thì chỉ từ địa này, thuận với định của phần thoái, tương ưng với tâm thiện vô gián mà khởi. Nếu chưa hoàn toàn lìa nhiệm của địa này, thì từ địa này gồm thân tâm thiện và nhiễm ô, hai tâm vô gián đều cùng hiện tiền.

Người khởi triền cõi dục mà thoái mất, nếu trước đã hoàn toàn lìa nhiệm buộc của cõi dục, thì từ tâm thiện, vô phú vô ký của địa mình, hai tâm vô gián đều cùng hiện tiền. Nếu chưa hoàn toàn lìa nhiệm của cõi dục, thì từ tâm thiện, nhiễm, vô phú vô ký của cõi dục, ba tâm vô gián đều cùng hiện tiền. Nếu chưa hiện tiền mà đạt được thanh tịnh, thì nơi tĩnh lự, vô sắc tất không thể khởi. Người khởi triền sắc, vô sắc thoái mất pháp đã đắc, thì Hoặc kia từ người ấy vô gián khởi, nên chỉ khởi triền dục thoái mất pháp đã đắc. Nếu tĩnh lự hiện tiền đạt được thanh tịnh, cũng chưa được vô sắc tịnh hiện tiền, tất không thể khởi triền vô sắc thoái chuyển, chỉ khởi triền dục, sắc thoái mất pháp đã đắc.

Nếu đã đạt được tĩnh lự, vô sắc thanh tịnh hiện tiền, thì khởi chung triền cõi dục, sắc, vô sắc thoái mất pháp đã đắc. Khi các hữu tình thoái mất pháp đã chứng đắc từ trước, nếu khởi triền của địa trên hiện ở trước rồi thoái chuyển, thì không mất tâm thiện của địa dưới,

vì Hoặc của địa dưới không thành. Nếu khởi triền của địa dưới hiện ở trước rồi thoái chuyển thì nhất định mất tâm thiện của địa trên, vì Hoặc của địa trên nhất định thành.

Lại có người muốn khiến chủ yếu trước thoái chuyển xong, thời gian sau, đổi nơi cảnh, Hoặc mới hiện tiền. Đối với luận Thi Thiết Túc nên làm sao giải thích? Như Luận kia nói: Ba triền vô sắc, mỗi mỗi triền hiện khởi, thoái chuyển toàn bộ vô sắc, trụ trong toàn bộ sắc.

Luận Thức Thân Túc lại làm sao giải thích? Như Luận kia nói: Tâm nhiễm hệ thuộc cõi vô sắc hiện tiền, xả bỏ thiện vô học, nối tiếp thiện hữu học, thoái chuyển tâm vô học, trụ nơi tâm hữu học. Những hành này đều không cùng trái nhau, vì dựa vào thời gian nhận biết rõ để nói. Nghĩa là trước tuy thoái nhưng chưa hiểu biết rõ. Sau khi khởi hoặc mới tự nhận biết là thoái chuyển. Như có người trước tụng bốn bộ kinh A-cấp-ma (A hàm), ở giữa chừng đã bỏ nhiều thời gian, tuy quên nhưng không nhận biết. Sau tụng không được, mới tự nhận biết là mình quên. Ở đây cũng nên như thế, nên không có lỗi trái nhau.

Trụ nơi tâm nào thoái chuyển, sau đấy thì khởi Hoặc?

Trụ nơi tâm oai nghi, công xảo, dị thực sinh của vô phú vô ký trong cõi dục, thoái chuyển xong, thời gian sau mới có thể khởi Hoặc. Tuy nhiên, tâm vô phú vô ký hệ thuộc cõi dục này, hoặc có khi trái ngược chung với phiền não của ba cõi. Tâm này đang khởi thì không có nghĩa thoái chuyển do có được Hoặc của ba cõi. Hoặc có khi chỉ trái ngược với phiền não của cõi dục, cõi sắc. Tâm này đang khởi thì cùng có nghĩa thoái chuyển do có được Hoặc của cõi vô sắc. Hoặc có khi chỉ trái ngược với phiền não của cõi dục. Tâm này đang khởi thì cùng có nghĩa thoái chuyển do có được Hoặc của hai cõi. Hoặc có khi không trái ngược với phiền não của ba cõi. Tâm này đang khởi thì cùng có nghĩa thoái chuyển do có được Hoặc của ba cõi.

Tất cả thoái chuyển xong, tùy theo đối tượng ứng hợp của chúng, tâm trước khởi Hoặc đều như trên đã nói. Nơi hai thuyết này thì thuyết trước là tốt.

Như trên đã nói: Có luyện căn đạt được. Nay nên xét chọn về các Thánh đã luyện căn.

Có bao nhiêu đạo vô gián, bao nhiêu đạo giải thoát? Dùng đạo hữu lậu hay là đạo vô lậu? Dựa vào thân nào? Nương nơi địa nào?
Tụng nêu:

*Vị vô học luyện căn
Chín vô gián, giải thoát
Tập lâu, nên học một
Vô lậu, dựa người ba
Vô học nương chín địa
Hữu học chỉ dựa sáu
Xả quả, đạo quả thắng
Vị chỉ được đạo quả.*

Luận nói: Người cầu đạt chủng tánh thù thắng, tu luyện căn, trong vị vô học chuyển mỗi mỗi tánh, đều có chín đạo vô gián, chín đạo giải thoát, như được quả ứng. Vì sao? Vì vị kia tánh là độn căn, do quen hành tập từ lâu, không phải chỉ một ít công sức mà có thể khiến chuyển. Do đạo học, vô học đã thành kiên cố. Trong vị hữu học chuyển mỗi mỗi tánh, đều có một đạo vô gián, một đạo giải thoát, như đắc quả thứ nhất, không phải vì quen hành tập từ lâu. Các vị của đạo gia hạnh kia đều có một. Vị hữu học, vô học lúc tu luyện căn, đều dần dần tu chủng tánh, càng về sau khi đạt được chủng tánh thù thắng, mới xả bỏ phần yếu kém trước. Nên khi các vị vô học tu luyện căn, gia hạnh vô gián là tám giải thoát trước, như ứng hợp đều là gồm thâm pháp thoái v.v... Giải thoát thứ chín là pháp tu v.v... Các người hữu học khi tu luyện căn, gia hạnh vô gián là thuộc về thoái v.v..., thời gian của đạo giải thoát, gọi là pháp tu v.v... Tôi đã vâng

mệnh kế thừa các đại Luận sư, cùng nói về luyện căn, đều là ngăn chặn loại trừ sức của Hoặc do kiến đạo, tu đạo đoạn, đã dẫn phát vô phú vô ký không nhận biết hiện hành. Nên trong vị hữu học, người tu luyện căn chính là ngăn chặn loại bỏ các Hoặc do kiến đạo đoạn đã phát khởi. Trong vị vô học, người tu luyện căn chính là ngăn chặn loại trừ các Hoặc do tu đạo đoạn đã phát khởi. Như khi đoạn trừ Hoặc của chủ thể phát khởi kia, đã khởi đạo vô gián giải thoát nhiều ít. Như thế, như thế, đoạn trừ không nhận biết hiện hành của đối tượng phát khởi kia số lượng đạo vô gián giải thoát cũng như vậy. Thế nên khi vị vô học tu luyện căn, dùng chín đạo vô gián, chín đạo giải thoát. Vị hữu học luyện căn, dùng hai đạo kia đều một. Nhưng Hoặc do kiến đạo, tu đạo đoạn trừ đã dẫn phát vô tri (không nhận biết), theo đây đã chướng ngại nơi nhiều phẩm loại có khác nhau. Nên khi chuyển thoái v.v... thành tư v.v..., thì các đạo hiện tiền đều có đối tượng loại trừ. Do đây, không có vượt bỏ để đạt được tánh thù thắng.

Có Sư khác nói: Tất cả luyện căn đều có một gia hạnh. Vô gián, giải thoát như trước nói là tốt. Về lý thì như trước.

Như thế, đạo vô gián và đạo giải thoát, tất cả chỉ là thuộc về tánh vô lậu. Về lý Thánh giả tất không dùng đạo hữu lậu để chuyển căn, vì thể của pháp thể tục không phải là tăng thượng, vì không có khả năng. Tất cả gia hạnh đều chung nơi hai thứ.

Như thế là đã nói chỉ căn cứ theo hiện hành, gồm tu vị lai, tức lại có sai biệt. Nghĩa là vị vô học gia hạnh khi tu luyện căn, ở vị lai, cũng tu chung hai đạo: Chín đạo vô gián và tám đạo giải thoát. Tu vị lai cũng chỉ là vô lậu. Giải thoát thứ chín, tu vị lai hai, gồm tu công đức hiện có của ba cõi, cùng với tận trí đầu tiên đã tu là đồng.

Nếu vị hữu học gia hạnh khi tu luyện căn, vị lai cũng tu chung hai đạo vô gián, giải thoát, tu vị lai cũng chỉ là vô lậu, như được quả thứ nhất.

Nếu như vậy há không phải là so với Quảng Luận là trái nhau? Như Quảng Luận nói: Từ tánh của tín giải, tu hành luyện căn, khi được kiến chí, thì mười bốn hóa tâm bấy giờ cũng đạt được.

Đâu thể không thừa nhận hữu học trong đạo giải thoát cũng ở nơi vị lai, tu đạo hữu lậu. Điều này không có lỗi trái nhau. Vì sao? Vì Luận kia chỉ dựa vào câu sinh của đắc để nêu bày. Như đạo của địa dưới khi hiện ở trước, thì hóa tâm của địa trên cũng nói là đắc. Nghĩa là như người đã lìa nhiễm của ba tĩnh lự, dựa vào tĩnh lự thứ nhất, nhập kiến đế, cũng nói là người ấy đã được hóa tâm của bốn định. Tuy nhiên, về lý không nên do kiến đạo của địa dưới hiện tiền thì tu pháp của địa trên.

Vấn kia chỉ dựa nơi kiến đạo với câu sinh của đắc kia để nói. Đây cũng nên như thế.

Có Sư khác cho: Các pháp vị lai có đắc, vì đắc nên tức gọi là tu. Đã đắc kia là cùng có, đâu thể không tu đắc kia? Nên các vị hữu học khi tu luyện căn, trong đạo giải thoát cũng tu hữu lậu, nhưng không phải tất cả đều có thể tu chung. Nghĩa là nếu Dự lưu chưa hướng đến quả sau, tu hành luyện căn trong đạo giải thoát, như khi đắc quả chỉ tu vô lậu. Do kiến đạo được Nhất lai, Bất hoàn, khi chưa hướng đến sau, nên biết cũng như thế. Từng phần lìa xứ Hữu đánh trung gian luyện căn, giải thoát đã tu cũng chỉ là vô lậu. Vị hữu học còn lại khi tu luyện căn, giải thoát đã tu, đều chung nơi hai thứ.

Thuyết trước nói là tốt. Vì sao? Vì không phải đắc kia đều cùng có, đều gọi là tu đắc kia. Chớ cho tất cả pháp đều có thể tu tất cả. Lại, vị hữu học lúc tu luyện căn, chính là nhằm ngăn trừ các Hoặc do kiến đạo đoạn đã phát khởi. So với số lượng đạo đoạn trừ Hoặc kia đã là đồng. Vì sao đối tượng tu lại khác với quả của kiến đạo? Nếu số còn lại hướng đến sau, trung gian luyện căn thì trong đạo giải thoát cũng tu hữu lậu. Phần vị của đạo vô gián vì sao không thừa nhận như vậy? Như khi lìa nhiễm, thì hai đạo là như nhau.

Nhưng vị vô học khi tu luyện căn, thì số lượng đạo đã tu như đoạn trừ nhiệm của xứ Hữu đánh.

Nếu vị hữu học khi tu luyện căn, số lượng đạo đã tu, như đoạn trừ nhiệm của cõi trên. Đối tượng đoạn của kiến đạo, do vị hữu học kia chỉ cùng với đạo tương tự khi gần đắc quả. Khi vị hữu học, vô học tu luyện căn, gia hạnh đều chung nơi từng được, chưa từng được. Vô gián, giải thoát chỉ là chưa từng được, tất cả đều chung nơi pháp trí, loại trí.

Người tu luyện căn chỉ là người của ba châu, chỉ dựa vào thân này, vì sợ có thoái chuyển.

Do những gì nên gọi là luyện căn?

Vì điều phục, rèn luyện các căn khiến chúng tăng trưởng. Nghĩa là do sức của đạo, nên khiến căn cùng nối tiếp. Xả bỏ căn của địa dưới được địa giữa. Xả bỏ căn của địa giữa được địa trên, dần dần thêm thù thắng, gọi là luyện căn. Nên luyện căn được gọi là nghĩa chuyển căn. Tuy tám giải thoát dần được căn thù thắng, nhưng do bản tâm cầu tánh thù thắng, nên chưa được tánh thù thắng, thì không bỏ chỗ thấp kém ở trước. Như được quả sau mới xả hướng trước. Như ở nơi chúng tánh của Thánh vị có sáu, có thể tu luyện căn ở trước kiến đạo. Các gia hạnh như noãn v.v... nên biết cũng thế.

Có sai biệt: Là nếu trong Thánh vị được chủng tánh thù thắng, tất bỏ phần thua kém trước.

Trong vị như noãn v.v..., người tu luyện căn chỉ được tánh thù thắng, thì tánh kém không hành, gọi là chuyển căn, không phải đạt được do bỏ kém. Hàng vô học luyện căn thì dựa chung nơi chín địa. Nghĩa là bốn tĩnh lự, vị chí, trung gian và ba vô sắc. Chỉ chín địa này có đạo vô lậu, còn địa khác thì không có.

Hàng hữu học luyện căn, chỉ dựa nơi sáu địa, tức trừ ba vô sắc. Vì sao? Vì người chuyển căn chấp nhận có xả bỏ quả và đạo của quả

thù thắng. Đối tượng chứng đắc chỉ là quả, không phải là đạo của quả thù thắng, vì tâm ưa thích quả, nên không có quả hữu học thuộc về địa vô sắc. Vì thế người hữu học luyện căn, chỉ dựa nơi sáu địa. Nếu như thừa nhận vị hữu học, dựa vào vô sắc luyện căn, nhất định là Bất hoàn trụ nơi vị đạo của quả thù thắng, vì không có quả Bất hoàn thuộc về địa vô sắc, nên không dựa vào vô sắc, tu luyện căn đắc quả. Do quả thứ nhất, thứ hai chỉ thuộc về vị chí, Bất hoàn chỉ chung nơi sáu địa gồm thân.

Có thuyết nêu: Chỉ có trụ nơi quả luyện căn. Chớ cho có lỗi xả bỏ nhiều, được ít, nên không có lỗi như thế.

Do người luyện căn, tâm mong được quả thù thắng, không cầu được nhiều. Do đây vị hữu học tu luyện căn, nếu trụ nơi đạo của quả, thì ba đạo như gia hạnh v.v... đều thuộc về đạo của quả. Nếu trụ nơi đạo thù thắng thì đạo gia hạnh, vô gián thuộc về đạo của quả thù thắng, đạo giải thoát thuộc về đạo của quả.

Người trụ nơi vị vô học tu luyện căn, ba đạo như gia hạnh v.v... chỉ thuộc về đạo của quả. Các người trụ nơi vị của quả khi tu luyện căn, thì bỏ quả, được quả. Trụ nơi vị của đạo thù thắng, khi tu luyện căn, thì xả bỏ hai quả đắc. Lại, các Thánh vị khi tu luyện căn, so với quả vốn được nơi địa đồng hoặc khác. Nghĩa là hai quả đều dựa vào địa tất đồng, vì kia đây đều dựa vào địa vị chí. Quả Bất hoàn, quả ứng (quả A-la-hán) dựa vào địa thì bất định. Hoặc dựa vào địa gốc, hoặc địa trên, dưới.

Có sai biệt: Nghĩa là nếu các Bất hoàn dựa vào địa dưới luyện căn thì không được quả của địa trên. A-la-hán thì không như vậy, vì như vốn được quả. Phần đoạn kiết của xứ Hữu đánh, khi luyện căn được quả, tuy người kia xả bỏ đoạn, nhưng kiết kia không thành. Như phàm phu sinh nơi bảy địa trên, theo đây nên xả bỏ đoạn của địa dưới nhưng kiết của địa dưới không thành, vì cùng là khi tiến, không phải là lúc thoái.

Các Bồ-đặc-già-la của vị vô học gồm có bao nhiêu loại? Do sai biệt nào? *Tụng nêu:*

*Bảy Thanh văn, hai Phật
Sai biệt do chín căn.*

Luận nói: Ở nơi vị vô học, Thánh giả có chín. Nghĩa là bảy Thanh văn và hai bậc giác ngộ. Năm pháp như pháp thoái v.v... và pháp bất động phân hai. Vì sau trước riêng khác, nên gọi là bảy Thanh văn. Độc giác, Đại giác, gọi là hai bậc giác ngộ.

Do chín phẩm căn như phẩm hạ hạ v.v... khác nhau, khiến Thánh vô học thành chín loại sai biệt. Bồ-đặc-già-la hữu học, vô học, tất cả gồm thâu chung không vượt quá bảy loại: (1) Tùy tín hành. (2) Tùy pháp hành. (3) Tín giải. (4) Kiến chí. (5) Thân chứng. (6) Tuệ giải thoát. (7) Câu giải thoát.

Dựa vào gì để lập bảy sự có riêng bao nhiêu? *Tụng nêu:*

*Gia hạnh căn định diệt
Giải thoát nên thành bảy
Sự này riêng chỉ sáu
Vì ba đạo đều hai.*

Luận nói: Dựa nơi gia hạnh có khác lập hai loại đầu. Nghĩa là dựa vào thời gian trước, tùy tin vào lời nói của người khác và tự tùy theo pháp, có thể ở nơi đối tượng mong cầu, trong tất cả nghĩa đã tu gia hạnh, nên lập danh xưng Tùy tín hành, Tùy pháp hành.

Dựa vào căn không đồng, lập hai loại tiếp theo. Nghĩa là dựa vào tín căn tuệ căn độn, lợi tăng trưởng như thứ lớp, gọi là Tín giải, Kiến chí. Dựa nơi việc chứng đắc định diệt, lập tên gọi Thân chứng. Do thân chứng được định diệt tận. Dựa vào giải thoát có khác nhau lập hai loại sau. Nghĩa là dựa nơi người chỉ do tuệ lìa phiền não chứng, lập tên gọi Tuệ giải thoát. Dựa vào người gồm được định, lìa chứng giải thoát lập danh xưng Câu giải thoát. Các tên gọi này

tuy là bảy nhưng sự riêng chỉ có sáu. Nghĩa là trong kiến đạo có hai Thánh giả: (1) Tùy tín hành. (2) Tùy pháp hành.

Hai Thánh giả này đến tu đạo lập riêng hai danh: (1) Tín giải. (2) Kiến chí.

Hai vị này đến quả vị vô học lại lập hai danh, nghĩa là Thời giải thoát và Bất thời giải thoát. Tuy nhiên, chỉ nên nói có hai Thánh giả tùy tín, tùy pháp hành trì có khác. Tức hai loại này tùy nơi đạo có sai biệt, tuy lập tên khác, nhưng không có Thể riêng.

Như thế là đã nói về Bồ-đặc-già-la, do căn tánh đạo lìa nhiễm, nương dựa riêng khác, theo các môn phân tích số thành nhiều ngàn. Lại như đầu tiên là một tùy tín hành, do căn nên thành ba. Nghĩa là hạ, trung, thượng. Do tánh nên thành năm, nghĩa là như pháp thoái v.v... Vì đạo nên thành mười lăm. Nghĩa là tám nhẫn, bảy trí. Do lìa nhiễm nên thành bảy mươi ba. Nghĩa là loại trời buộc đủ lìa nhiễm của tám địa.

Vì dựa vào thân nên thành chín. Nghĩa là ba châu, trời thuộc cõi dục. Nếu căn tánh đạo lìa nhiễm, dựa vào thân, nhân với nhau hợp thành một ức bốn vạn bảy ngàn tám trăm hai mươi lăm loại pháp hành v.v..., nên tư duy như lý.

Các môn như thế v.v... sai biệt là vô lượng. Nếu muốn dựa vào phân vi tế, mỗi mỗi phân biệt, lập công sức rất nhiều, nhưng đối tượng sử dụng thì rất ít, nên tôi ở đây chỉ lược nêu bày một phần. Những người học có trí nên xét chọn rộng.

Trước nói dựa nơi giải thoát để lập hai loại sau. Lập tướng của hai thứ sau do đâu nên biết? *Tụng nêu:*

*Đều do được định diệt
Khác gọi tuệ giải thoát.*

Luận nói: Các A-la-hán được định diệt tận, gọi là câu giải thoát. Do sức của tuệ, định cùng song hành với giải thoát phiền não, giải

thoát chướng. Số A-la-hán còn lại chưa đạt được định diệt tận, gọi là tuệ giải thoát, tức chỉ do sức của tuệ đối với phiền não chướng đạt được giải thoát.

Những gì gọi là Thể của giải thoát chướng?

Tâm của các A-la-hán đã giải thoát, nhưng lại cầu giải thoát vì nhằm giải thoát chướng kia. Nghĩa là ở trong các giải thoát đã bị chướng ngại, có thứ tánh vô phú vô ký vô tri thấp kém có thể làm chướng ngại đối với giải thoát, là thể của chướng giải thoát. Đối với chướng kia, ở nơi cõi kia, A-la-hán khi được lia nhiễm, tuy đã đoạn trừ hoàn toàn để khởi giải thoát, nhưng đến lúc chướng kia không hiện hành, mới gọi là giải thoát khỏi chướng ấy.

Có Sư khác nói: Chướng giải thoát này tức do ở nơi các định không tự tại làm thể.

Có Sư khác cho: Chướng giải thoát này tức do các định không đạt được làm thể.

Có Sư khác nêu: Đối với gia hạnh của giải thoát kia, vì không siêng năng cầu tìm, vì không lắng nghe, vì không thường xuyên hành tập, nên giải thoát không sinh. Tức đây gọi là thể của chướng giải thoát.

Thuyết đầu là hợp lý. Vì sao? Vì tất có một ít sức của pháp có thể làm chướng ngại, khiến cho A-la-hán kia ở nơi định không tự tại chuyển.

Nếu không như vậy thì các A-la-hán kia có duyên gì ở trong các định không được tự tại?

Người không đạt được định, tất có chỗ nhân đầy, không thể nói cho tức nhân không được, vì tự thể không nên trở lại nhân nơi tự thể. Hoặc phiền não chướng cũng nên có thể nói, tức do quả ứng không đạt được làm tánh. Chướng giải thoát kia đã không như thế, thì chướng phiền não này làm sao như thế. Quả A-la-hán cũng do ở nơi

gia hạnh, vì không siêng năng mong cầu v.v..., nên thể không được sinh. Há đây là không có Thể của chướng phiền não riêng khác? Nên ba thuyết sau đều không hợp lý. Lại, tâm vô lậu cũng có từ gia hạnh này, gọi là đạt được giải thoát.

Do căn cứ ở thân và căn cứ theo hành thể gian để nói về giải thoát. Nghĩa là chủ yếu nơi giải thoát, là khi giải thoát khỏi chướng, mới khởi ở thân và hành nơi thể gian.

Các A-la-hán có danh xưng đồng thì căn cũng đồng chăng?

Nên tạo ra bốn trường hợp:

Trường hợp thứ nhất: Trong tuệ giải thoát có thời giải thoát, bất thời giải thoát. Trong câu giải thoát có hai loại cũng như vậy.

Trường hợp thứ hai: Trong thời giải thoát có tuệ giải thoát, có câu giải thoát. Bất thời giải thoát có hai loại cũng như vậy.

Trường hợp thứ ba: Trong tuệ giải thoát có hai. Thời giải thoát tự hỗ tương đối chiếu với hai. Bất thời giải thoát, câu giải thoát cũng như thế.

Trường hợp thứ tư: Trong tuệ giải thoát nhận lấy thời giải thoát. Trong câu giải thoát thì bất thời giải thoát lần lượt đối chiếu nhau, so với đây là trái nhau, nên biết cũng như thế.

Như Đức Thế Tôn nói đoạn năm phiền não. Không thể dẫn dắt, chưa gọi là học mãi. Vị hữu học, vô học đều do bao nhiêu nhân? Ở trong những vị xưng riêng là mãi. *Tụng nêu:*

*Hữu học gọi là mãi
Do căn quả định ba
Vô học được tên mãi
Chỉ do căn định hai.*

Luận nói: Học đối với vị học, riêng được mang tên mãi. Chủ yếu là đủ ba nhân, nghĩa là căn, quả, định. Nên kiến chí, thân chứng,

riêng được gọi là mãn. Người thiếu có ít hãy còn không phải là học mãn, hưởng chi là thiếu tất cả mà được mang tên mãn.

Những gì gọi là thiếu có ít?

Nghĩa là tín giải được định diệt tận. Hoặc kiến chí, Bất hoàn chưa được định diệt tận. Hoặc kiến chí chưa lìa dục. Hoặc tín giải, Bất hoàn chưa được định diệt tận.

Những gì gọi là thiếu tất cả? Nghĩa là tín giải chưa lìa dục. Có khi thừa nhận thiếu một ít cũng được mang tên mãn.

Thuyết kia nói thế này: Có người hữu học, chỉ do căn, nên cũng được mang tên mãn. Nghĩa là các kiến chí chưa lìa dục nhiễm. Có người hữu học chỉ do quả nên cũng được mang tên mãn. Nghĩa là tín giải, Bất hoàn chưa được định diệt tận. Có người hữu học do căn quả nên cũng được mang tên mãn. Nghĩa là kiến chí, Bất hoàn chưa được định diệt tận. Có người hữu học do quả, định, nên cũng được mang tên mãn. Nghĩa là các tín giải được định diệt tận. Có người hữu học do đủ ba nên riêng được tên mãn. Nghĩa là các kiến chí được định diệt tận.

Không có người hữu học, chỉ do định và căn, định, nên cũng được mang tên mãn.

Thuyết này không thể nương dựa. Vì sao hữu học ở trong các công đức thù thắng của hữu học, cũng chưa đủ chứng mà thừa nhận gọi là mãn?

Như thuyết trước, về lý nhất định có thể nương dựa.

Trong vị vô học, vì đều là quả mãn, nên không do quả để kiến lập tên gọi mãn.

Tự vị đối chiếu nhau, riêng gọi là mãn, chủ yếu có đủ hai thứ, nghĩa là căn với định, nên chỉ bất thời, câu giải thoát, đối chiếu với vô học khác, riêng được mang tên mãn, tùy theo đầy thiếu một, hãy

còn không phải là vô học mãn, hưởng chi thiếu cả hai mà được mang tên vô học mãn sao?

Những gì gọi là tùy theo đầy thiếu một? Nghĩa là thời giải thoát được định diệt tận. Hoặc bất thời giải thoát không được định diệt tận.

Những gì gọi là cùng thiếu cả hai?

Nghĩa là thời giải thoát không được định diệt tận. Có khi thừa nhận thiếu một, cũng được mang tên mãn.

Thuyết này không thể nương dựa, về lý như trước đã nói.

Như Khế kinh nêu rõ: Có hai A-la-hán: (1) Đủ ba minh. (2) Pháp bất thoái.

Ở trước đã nói thì trong các quả ứng, hai A-la-hán kia thuộc về quả ứng nào?

Lại, pháp bất thoái gồm thâm tại nơi bất động. Nhưng bất động này sai biệt có hai: (1) Chỉ có thể không thoái quả ứng. (2) Không thoái tất cả đức thù thắng.

Trong đây thứ nhất chỉ gọi là bất động, như pháp tư v.v... do luyện căn đạt được, vẫn có thoái mất quả A-la-hán. Vì ở đây khác với kia, nên được mang tên bất động. Tuy nhiên, tất cả các đức thù thắng đối với quả ứng, cũng có thể thoái mất, nên không gọi bất thoái. Thứ hai cũng không có thoái chuyển các đức thù thắng, nên kinh đối với trường hợp này lập tên bất thoái. Do trong bất động, đối với các công đức thù thắng, có người có thể thoái. Thế nên Khế kinh, ở trong bất động, lập pháp bất thoái. Đủ ba minh: Có thuyết cho: Ba minh này gồm thâm ở nơi tuệ giải thoát. Trong câu giải thoát há không phải là túc trụ tử sinh lậu tận. Ba thứ diệu trí gọi là ba minh. Nếu thành đủ ba thứ diệu trí này, thì gọi là đủ ba minh. Nêu bày như thế là muốn hiển bày về điều gì? Nếu đủ ba minh, tất khởi tĩnh lự. Ba minh chủ yếu là dựa vào tĩnh lự phát khởi, nên không

phải tuệ giải thoát nơi tĩnh lự hiện tiền. Kinh Tô Thi Ma đã nêu bày rõ ràng, đâu thể nói tuệ giải thoát cũng gồm thâu đủ ba minh? Điều này không trái nhau, vì kinh là căn cứ theo mãi. Tuy nhiên, có người đã được bảy giải thoát, vì chưa được định diệt, nên cũng gọi là tuệ giải thoát. Dựa nơi chỗ không được Thể của định diệt tận để kiến lập hai giải thoát: Tuệ, câu. Về lý tất nên như thế. Vì Khế kinh nói: Có đủ ba minh, không phải là câu giải thoát. Đã có thuyết này, tức quyết định biết có đủ ba minh, không phải là câu giải thoát. Lìa tuệ giải thoát thì đây là gì? Vì thế đã nói đủ ba minh, là hai giải thoát gồm thâu, nhất định là hợp lý.

Có người nói: Là phi lý. Vì sao? Vì thuyết kia không thấu đạt khi nêu dẫn kinh. Ở nơi Khế kinh khác là có trái nhau. Nghĩa là thuyết kia đã dẫn kinh Tứ Cử nói: Có đủ ba minh, không phải là câu giải thoát. Tức căn cứ theo sự ngăn chặn câu giải thoát viên mãn để nói. Nhưng có rất thấp, chỉ được tĩnh lự căn bản đầu tiên hiện tiền, cũng được gọi là câu giải thoát. Như kinh khác nói: Bấy giờ, Ca Mạc Ca hỏi Tôn giả Khánh Hỷ: Đức Thế Tôn nơi xứ xứ nói về câu giải thoát. Danh xưng câu giải thoát này là nói về gì mà Đức Phật thường giảng nói vậy?

Tôn giả Khánh Hỷ đáp: Người câu giải thoát, nghĩa là nhập pháp lìa dục ác bất thiện, có tâm có tứ, ly sinh hỷ lạc, trong tĩnh lự thứ nhất an trụ đầy đủ, cùng do tuệ nên thấy biết các lậu tận.

Ngang với đây mới gọi là người câu giải thoát. Căn cứ theo kinh này nêu bày để nhận biết Kinh Tứ Cử đã dựa vào việc ngăn chặn câu giải thoát viên mãn để nói. Tức phần sau kinh này lại nói: Nên biết số còn lại gọi là tuệ giải thoát. Lại, ngăn chặn tuệ giải thoát khởi định căn bản thứ nhất. Tiếp theo Tôn giả Khánh Hỷ nói với Ca Mạc Ca: Cụ thọ nên biết! Không phải tuệ giải thoát đã nhập pháp lìa dục ác bất thiện, có tâm có tứ, ly sinh hỷ lạc, trong tĩnh lự thứ nhất an trụ đầy đủ. Nhưng có thể dùng tuệ thấy biết các lậu tận.

Đức Thế Tôn nói là tuệ giải thoát. Do đây thuyết kia cho Kinh Tô Thi Ma là căn cứ nơi tuệ giải thoát viên mãn để nói. Chỉ căn cứ theo người đã được định diệt tận để lập câu giải thoát. Lý ấy là không thành, nên ý trong kinh này đã làm rõ về nghĩa ấy.

Người đủ ba minh, tất là câu giải thoát. Chủ yếu là khởi tĩnh lực căn bản hiện tiền, mới có được gọi là đủ ba minh. Có câu giải thoát không phải là đủ ba minh. Nghĩa là A-la-hán đạt được tám giải thoát, nhưng chưa thể khởi ba minh hiện tiền.

Nay xét rõ về ý nghĩa sâu xa chân thật của các kinh thì tuệ, câu giải thoát, nếu viên mãn, tức thể của chúng đều khác. Chưa khởi căn bản, đã được vị diệt tận, vì cách xa.

Không viên mãn: Là hai thể cùng xen tạp. Tùy theo thuyết đều thông hợp, không nên vì đây mà tranh cãi. Nhưng muốn phân biệt, khiến không xen tạp, tức nên căn cứ nơi định diệt không đạt được để nói. Do tuệ giải thoát không đạt được định diệt, nên tĩnh lực căn bản tuy không hiện hành, nhưng đối với quá khứ, vị lai tất thành tựu.

Do đây, có thể nói người đủ ba minh, về lý là gồm thấu chung ở trong hai giải thoát.

HẾT - QUYỂN 70

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 71

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 15

Đã nói rộng về các đạo có sai biệt. Nghĩa là kiến đạo, tu đạo v.v... của thế gian, xuất thế gian.

Nay nên xét chọn: Ở trong các đạo, lược nói có bao nhiêu thứ có khả năng gồm thâu khắp? *Tụng nêu:*

*Nên biết tất cả đạo
Lược nói chỉ có bốn
Tức gia hạnh, vô gián
Cùng giải thoát, thắng tấn.*

Luận nói: Đạo gia hạnh: Nghĩa là đạo này đã vô gián sinh khởi đạo vô gián. Đạo vô gián: Nghĩa là đạo này có khả năng diệt trừ chướng nên đoạn dứt. Đạo giải thoát: Nghĩa là đạo sinh khởi đầu tiên khi đã giải thoát các chướng nên đoạn dứt. Đạo thắng tấn: Nghĩa là các đạo còn lại, trừ gia hạnh, vô gián, giải thoát.

Nghĩa nào gọi là đạo?

Nghĩa là tìm cầu, nương dựa. Dựa vào đạo này để tìm cầu quả Niết-bàn. Do đạo ấy nên tất cả hành giả tu khổ trí v.v... đều tìm cầu Niết-bàn. Hoặc đạo ấy gọi là nói về con đường của Niết-bàn, nơi các Hiền Thánh của ba thừa đã dần bước trên con đường quen thuộc ấy

để chóng đến cảnh giới của hai thứ Niết-bàn. Đạo này ở nơi xứ khác lập tên Thông hành, do ở trong để có thể khéo thông đạt. Lại nhanh chóng đi đến thành Niết-bàn.

Đạo này có bao nhiêu thứ? Dựa vào gì để kiến lập? *Tụng nêu:*

*Thông hành có bốn thứ
Lạc dựa tinh lự gốc
Khổ dựa địa còn lại
Chậm, nhanh: Căn độn, lợi.*

Luận nói: Kinh nêu rõ thông hành gồm có bốn thứ: (1) Thông hành khổ chậm. (2) Thông hành khổ nhanh. (3) Thông hành lạc chậm. (4) Thông hành lạc nhanh.

Bốn thông hành này có sai biệt: Vì dựa vào địa, dựa vào căn để kiến lập nên có khác.

Thế nào là dựa vào địa để kiến lập có sai biệt? Nghĩa là dựa trong bốn tinh lự căn bản, đã xuất sinh Thánh đạo, gọi là Thông hành lạc. Vì tự nhiên chuyển nên như nương theo thuyền bè. Tự nhiên chuyển: Nghĩa là do trong địa này, chỉ quán song hành, không có tăng giảm. Lại nơi các địa này, đẳng trì hiện có, đã thâm nhận năm chi, bốn chi thành. Dựa nơi các địa vị chí, trung gian, vô sắc còn lại đã xuất sinh Thánh đạo, gọi là Thông hành khổ.

Tuy đạo không phải là khổ tương ưng với khổ thọ, nhưng vì chuyển vận gian nan, nên cũng gọi là khổ. Như dựa vào đường bộ để đi bằng cỡi ngựa v.v...

Chuyển vận gian nan: Do trong địa này chỉ quán tuy cùng có, nhưng có tăng giảm. Nghĩa là ở địa vô sắc, quán giảm, chỉ tăng. Nơi địa vị chí, trung gian, thì quán tăng, chỉ giảm. Lại, nơi các địa này, đẳng trì hiện có, không gồm thâm năm chi, bốn chi để thành.

Các Sư khác nói: Nơi địa vị chí đạo khó có thể hoàn thành, nên lập tên khổ. Nghĩa là có người trước nay đều chưa được định, phải

khởi nhiều công dụng mới được hiện tiền. Đạo này đã hiện tiền là nhờ gia hạnh thù thắng. Tĩnh lực căn bản thì dễ khởi, nên là lạc. Tĩnh lực trung gian đồng thuộc về một địa. Phẩm tâm khác diệt, phẩm tâm khác sinh, vì rất gian nan, nên cũng gọi là khổ. Ví như dùng gỗ chẻ gỗ thật là khó. Nghĩa là trong một địa có tầm có tứ, phẩm tâm thô diệt, không tầm chỉ có tứ, phẩm tâm vi tế sinh, phải dùng nhiều công sức. Các định vô sắc cũng rất khó thành, nên cũng gọi là khổ, vì rất vi tế. Nghĩa là hành tướng của định vô sắc là nhỏ ít, không dễ lường tính, nên tu khó hoàn thành. Lại, khi từ tĩnh lực khởi định vô sắc, định năm uẩn diệt, định bốn uẩn khởi. Vì rất khó thành tựu đầy đủ, nên lập tên khổ.

Thế nào là dựa vào căn để kiến lập có sai biệt? Nghĩa là tức trong hai thông hành khổ, lạc, độn căn gọi là chậm, lợi căn gọi là nhanh. Hai hành đối với cảnh thông đạt ngăn chặn gọi là Thông chậm. Trái với đây gọi là Thông nhanh. Hoặc người độn chậm, đã khởi thông hành, gọi là thông hành chậm. Thông hành nhanh là cùng trái với đây. Hoặc hướng đến Niết-bàn có chậm, có nhanh. Do căn độn, lợi, như phần sau sẽ biện.

Hành này dùng năm uẩn, bốn uẩn làm tánh. Do dựa nơi định sắc, định vô sắc có riêng khác. Nhưng gọi là thông: Tức hiển bày về tuệ thù thắng. Như phần vị kiến đạo tuy đủ năm uẩn, nhưng do tuệ thù thắng, nên lập riêng tên kiến, như các thế tục trí bên cạnh kiến đạo.

Định kim cương dụ cũng dùng năm uẩn, bốn uẩn làm thể, lập tên trí định. Nhưng có kinh trong ấy nói bốn thông hành, dùng năm căn làm tánh, cũng căn cứ theo phần thù thắng để nêu bày. Vì là hơn hẳn trong tuệ thù thắng, nên lập tên thông.

Vì các hữu tình không có căn phẩm trung mà nay chỉ nói hành chậm, nhanh chẳng?

Có một loại nói: Người không có căn phẩm trung, như Khế kinh nêu rõ: Trong những người lợi căn, chỉ có Chỉ Man là thứ nhất. Trong các kẻ độn căn, chỉ có Xà Nô là thứ nhất.

Kinh này không nói có riêng căn phẩm trung, nên biết là không có. Lại đối với ba đạo, đều nói về hai. Nghĩa là trong vị kiến đạo chỉ thấy nói có hai đạo có sai biệt là tùy tín hành, tùy pháp hành. Trong vị tu đạo chỉ thấy nói có hai đạo có sai biệt là tín giải, kiến chí.

Trong đạo vô học, chỉ thấy nói có hai đạo có sai biệt là thời và bất thời. Nếu thừa nhận có căn phẩm trung tức nên đều nói ba đạo.

Nếu như vậy tức nên cùng với Khế kinh là trái nhau. Như nói: Hữu tình thế gian sinh trưởng có ba căn lợi, trung, độn sai biệt.

Điều này không trái nhau. Dựa nơi Đức Phật xuất thế, loài hữu tình kia nhập đạo vào lúc đầu, giữa, sau không đồng, nên nói như thế. Người đầu tiên vào đạo, như A Nhã Đa Kiêu Trần Na v.v... Người vào đạo sau như Thiện Hiền v.v... Khoảng giữa nghĩa là những người còn lại. Hoặc căn cứ ở phần giải thoát của chủng loại hữu tình, có thượng, trung, hạ, nên nêu bày không trái. Tuy nhiên, về lý nhất định nên có người căn phẩm trung. Nghĩa là trong một chủng tánh của tùy pháp hành, có Đại Thanh văn, Độc giác, Đại giác, không thể nói là phẩm căn kia không có sai biệt. Lại, trong Khế kinh nói: Tùy pháp hành là thuộc về độn căn. Như nói: Người năm căn tăng thượng mãnh liệt, hoàn toàn viên mãn, gọi là câu giải thoát. Cho đến nói rộng. Nhưng trong thông hành, không nói riêng là có người thuộc hành phẩm trung, vì không hiểu biết sáng rõ. Ở trong sách vở của thế gian, cũng tùy theo chỗ hiểu biết sáng rõ, chỉ thấy hiển bày thượng hạ, không phải trung. Do đây đã giải thích về đạo chỉ có hai ý.

Lại, thuyết kia đã dẫn căn nơi kinh thứ nhất nêu bày đã nhất định chứng thành có căn phẩm trung. Nghĩa là đã nêu rõ có lợi căn thứ nhất, nên biết lại có lợi căn khác nhưng không phải là tột cùng, chỉ đối với người độn nói đây là lợi căn. Lại, đã nói là có độn căn thứ nhất, thì biết lại còn có độn căn khác, nhưng không phải là tột cùng, chỉ đối với người lợi căn nói đây là độn. Thế nên quyết định thừa nhận là có căn phẩm trung.

Vì trong kinh đã nói rõ có ba căn, nên dựa vào căn lập đạo, tất cũng có ba, chỉ vì không phân minh, nên nói là hai. Tuy nhiên, tánh của căn phẩm trung được gồm thâu ở trong hai, do trong lợi độn có loại không phải là cùng cực, nên biết thông hành tùy theo tướng này để nói, chỉ lập chậm, nhanh, không có riêng ở giữa. Nhưng như trên đã nói: Do căn lợi độn, nên đi đến nẻo viên tịch có nhanh, có chậm. Đây là căn cứ theo đồng tu, siêng năng gia hạnh mà nói. Nếu không căn cứ theo chỗ như nhau, thì có căn độn lợi đi đến Niết-bàn chậm, nhanh không nhất định.

Lại, Khế kinh nêu bày: Có bốn trường hợp có sai biệt như hiện pháp chậm, thân hoại nhanh.

Ở đây là căn cứ theo gia hạnh có siêng năng, không siêng năng, không căn cứ theo chuyển căn và có thoái chuyển để nói. Vì các Thánh giả nếu đã trải qua sự sinh, không thoái chuyển thì không chuyển căn, không sinh nơi cõi trên. Bạc Đại giác, Độc giác đạt đến cứu cánh. Còn Thanh văn thì dựa nơi thông hành nào để nhập Thánh?

Bạc Đại giác chứng đắc quả tột cùng, chỉ dựa nơi thông hành lạc nhanh. Nghĩa là dùng tinh lực thứ tư làm chỗ nương dựa. Do căn cực lợi, nhập chánh quyết định, chứng đắc Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng.

Trong Độc giác thì Lân giác dụ như nói về Đại giác. Ngoài ra thì không nhất định đối với sự việc đạt đến cứu cánh. Trong hai Thanh văn, thì Tôn giả Xá-lợi-tử dựa nơi thông hành khổ nhanh và thông hành lạc nhanh nhập Thánh, chứng quả tột cùng. Tôn giả đã dựa vào địa vị chí nhập chánh quyết định, dựa vào định thứ tư đạt được lậu tận. Tôn giả Mục Liên chỉ dựa vào thông hành khổ nhanh. Nghĩa là dựa vào địa vị chí nhập chánh quyết định và dựa vào định vô sắc đạt được lậu tận.

Hai Thánh từ trước đến nay, vì ưa thích tuệ, ưa thích định, nên chứng quả tột cùng, thì dựa vào sắc, vô sắc. Thừa nhận các Đại Thanh

vẫn đạt đến cứu cánh, theo pháp như thế chỉ nên dần dần đắc quả, nên hai Thánh kia nhập Thánh đạo đều dựa vào địa vị chí.

Đạo cũng gọi là pháp Bồ-đề phần.

Pháp Bồ-đề phần này có bao nhiêu thứ? Danh nghĩa như thế nào? *Tụng nêu:*

*Giác phần ba mươi bảy
Tức như bốn niệm trụ v.v...
Giác là tận vô sinh
Thuận đây gọi là phần.*

Luận nói: Kinh nói giác phần có ba mươi bảy, nghĩa là bốn niệm trụ, bốn chánh đoạn, bốn thân túc, năm căn, năm lực, bảy đẳng giác chi, tám Thánh đạo chi. Tận trí, vô sinh trí gọi là giác. Người tùy thuận giác lập riêng ba Bồ-đề: (1) Bồ-đề Thanh văn. (2) Bồ-đề Độc giác. (3) Bồ-đề vô thượng

Vì vô trí tùy miên đều vĩnh viễn đoạn trừ và nhận biết như thật về sự việc mình đã làm, không còn tạo tác nữa, nên hai thứ này gọi là giác. Ba mươi bảy pháp thuận hướng đến Bồ-đề, thế nên đều gọi là pháp Bồ-đề phần.

Thế của ba mươi bảy pháp này đều riêng khác chăng? Không như vậy. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Thật này sự chỉ mười
Là tuệ, cần, định, tin
Niệm, hỷ, xả, khinh an
Cùng giới, tâm làm thể.*

Luận nói: Danh xưng giác phần này tuy là ba mươi bảy, nhưng thật sự chỉ mười, tức là tuệ, cần v.v... Nghĩa là bốn niệm trụ, tuệ căn, tuệ lực, trạch pháp giác chi, chánh kiến, dùng tuệ làm thể. Bốn chánh đoạn, tinh tấn căn, tinh tấn lực, tinh tấn giác chi, chánh tinh tấn, dùng cần làm thể.

Bốn thân tức, định căn, định lực, định giác chi, chánh định, dùng định làm thể. Tín căn, tín lực, dùng tín làm thể. Niệm căn, niệm lực, niệm giác chi, chánh niệm, dùng niệm làm thể. Hỷ giác chi, dùng hỷ làm thể. Xả giác chi dùng hành uẩn gồm thân xả làm thể. Khinh an giác chi dùng khinh an làm thể. Chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, dùng giới làm thể. Chánh tư duy dùng tâm làm thể.

Giác phân như thế thật sự chỉ có mười. Năm pháp trước tức là năm căn như tín v.v..., do cảnh v.v... khác nên phân làm ba mươi. Lại thêm hỷ, xả, khinh an, giới, tâm. Giới được phân làm ba, gồm thành bảy, cùng với trước hợp thành ba mươi bảy loại.

Sư Tỳ-bà-sa nói có mười một: Thân nghiệp, ngữ nghiệp, vì không cùng xen tạp, nên giới được chia làm hai. Chín thứ còn lại đồng với trước.

Ba loại như niệm trụ v.v..., danh không có hệ thuộc riêng, vì sao nêu bày riêng là tuệ, cần, định? *Tụng nêu:*

*Bốn niệm trụ, chánh đoạn
Thân tức tùy tăng thượng
Nói là tuệ, cần, định
Thật các gia hạnh thiện.*

Luận nói: Pháp thiện của ba phẩm như bốn niệm trụ v.v..., thật thể gồm thân khắp các gia hạnh thiện, nhưng tùy thuận căn thiện tăng thượng của phẩm đồng, như thứ lớp nói là tuệ, cần và định.

Do đâu ở nơi tuệ lập danh xưng niệm trụ? Vì tuệ do sức của niệm duy trì khiến trụ.

Vì sao nói cần gọi là chánh đoạn? Ở trong phần vị tu, chánh tu tập đoạn trừ, vì sức của cần này có khả năng đoạn dứt biếng trễ. Hoặc gọi là chánh thắng, vì ở nơi chánh đã gìn giữ thúc đẩy. Trong thân, ngữ, ý, cần này là tối thắng.

Vì sao ở nơi định lập tên thần túc? Vì là đối tượng nương dựa của các đức linh diệu. Trong đây, Kinh chủ đã nêu giải như thế.

Có Sư khác cho: Thần túc là túc (chân) của định, nghĩa là dục v.v... Nên sự của giác phần kia có mười ba, vì thêm dục tâm. Lại, trái với kinh đã thuyết giảng. Như Khế kinh nói: Ta nay vì ông thuyết giảng về thần túc v.v... Thần, nghĩa là thọ dụng vô số thứ thần cảnh, chia một làm nhiều, cho đến nói rộng. Túc, nghĩa là bốn Tam-ma-địa như dục v.v... Trong đây, Đức Phật nêu rõ quả của định gọi thần. Đẳng trì đã sinh như dục v.v... gọi là túc. Không có lỗi như thế. Sư kia thừa nhận thể của đẳng trì tức là thần cũng là thần túc. Kinh kia đã nói túc nghĩa là dục v.v..., là hiển bày đẳng trì có bốn thứ, nên nêu lên nhân để làm rõ quả, nói câu như dục v.v... Nhưng các đẳng trì gồm có hai thứ: (1) Đối với phần vị gia hạnh của căn thiện là hơn. (2) Đối với phần vị thành mãn của căn thiện là hơn.

Trước gọi là thần túc, sau gọi là thần. Nên Khế kinh nói: Do dục tăng thượng, định thù thắng đã đạt được, gọi là đẳng trì dục. Câu nói này tức nói về định của vị gia hạnh.

Lại nói: Phương tiện là đoạn trừ pháp ác bất thiện đã sinh, cho đến vì khiến pháp thiện đã sinh, an trụ tăng rộng. Do trước dục định sinh khởi ở nơi dục, phát khởi siêng năng, tinh tấn gồm thân tâm, gìn giữ tâm. Đây là nói về định nơi vị thành mãn của căn thiện gồm thân tâm. Nghĩa là tuệ gìn giữ tâm. Nghĩa là định có thể thân giữ tâm, là tướng của tuệ kia.

Lại nói: Dục, cần, tinh tấn như thế, gồm thân tâm, gìn giữ tâm, cho đến nói rộng.

Thể nào là dục v.v... do đẳng trì dục?

Câu nói này là nêu rõ về phần sau khởi dục v.v..., là người đẳng dẫn tu đẳng trì dục, khi gia hạnh thành, là nghĩa của quả đã chứng.

Lại nói vị này, hoặc dục, hoặc cần, hoặc tín, hoặc khinh an, hoặc niệm, hoặc chánh trí, hoặc tư, hoặc xả, đều gọi là thắng hành.

Dựa vào tu nào để tạo lập tên gọi thắng hành? Vì dựa vào tu tạo thần, nên gọi là thắng hành.

Do lý như thế, nên tiếp theo nói: Thắng hành như vậy cùng dục định ở trước, hợp gọi là Dục định thắng hành thần túc.

Nói thần túc: Là nghĩa đối tượng nương dựa của thần, vì dục định ở trước là nhân của định sinh trước, sau khởi dục v.v..., là nhân của định cùng sinh, nên trong thắng hành không nói lại. Nhân của định, quả của định, nhất định không chấp nhận đều cùng có. Dục câu sinh v.v... ở nơi định đã tu có công năng gì?

Nếu lia dục câu sinh v.v..., thì các pháp nhất định không sinh, do định ở trong tụ câu sinh kia là rất thù thắng, nên nói rõ về đối tượng tu này, khởi dục định trước là gốc của người gia hạnh, vì cầu đạt được thắng định sau.

Do lý như thế, nên thuyết kia nói thể của đẳng trì tức là thần, cũng là thần túc, nên không có lỗi giác phần thêm dục tâm. Lại, thuyết kia cũng không có lỗi trái với Khế kinh, nên thuyết kia tự giải thích văn của Khế kinh này nói: Dùng tiếng thần để nói về quả của thần, như quả nhận biết khắp, nói tiếng nhận biết khắp. Đã nói như thế, nhất định là hợp lý.

Do đây, kinh nêu: Thế nào gọi là hướng đến tu đạo thần túc? Nghĩa là tám chi Thánh đạo thuận với thanh tịnh. Kinh nói: Đại đức! Tôi nay nói nhất định có thần như thế. Nhưng tánh của thần như thế là thấp kém, là pháp vốn được tạo thành do các loại phàm phu, không phải là Thánh, không phải là tánh của Thánh, không phải là thông, không phải là tánh của thông, không thể đạt được Bồ-đề, không thể đạt được Niết-bàn. Do đây, không nên tu thần túc này. Tám Thánh đạo ấy là đối tượng nên hướng cầu, chính là đoạn trừ chương của

định, có khả năng chứng đắc tĩnh lực căn bản, tức là hợp lý. Tuy định tức thần, nhưng kinh này nêu rõ: Quả của thần biến hiện sự tướng gọi là thần. Dục khiến cho tâm thô ngộ nhập nơi tế, gồm để làm rõ định là nhân gần của thần kia, nên nói lời ấy là không có lỗi trái với kinh.

Do đâu tín v.v... lập tên căn, lực? Do tăng thượng, vì khó khuất phục.

Vì sao năm pháp này, trước nói là căn, sau gọi là lực? Do năm pháp này dựa nơi phẩm hạ, thượng, phân ra trước, sau. Lại dựa vào tính chất có thể khuất phục, không thể khuất phục. Tín v.v... của phẩm hạ, thể dụng là yếu kém, nên cũng bị đồng loại đã đối trị khuất phục. Phẩm thượng thì trái với đây nên được mang tên lực.

Nói giác chi là có nghĩa gì? Nghĩa có thể giác ngộ, gọi là giác chi.

Nếu như vậy, giác chi chỉ nên có một. Không phải như thế. Vì niệm v.v... là phần của trạch pháp, đều thuận với trạch pháp, từ thù thắng đặt tên. Hoặc chi của giác là nghĩa giác chi.

Nếu như thế thì nên thừa nhận giác chi chỉ có sáu. Không phải như thế. Vì trạch pháp là giác, cũng là giác chi. Sáu thứ còn lại là giác chi, không phải là giác.

Nói đạo chi là có nghĩa gì? Nghĩa tìm cầu, nương dựa, gọi là đạo chi.

Nếu như thế thì đạo chi chỉ nên có một. Không phải như thế. Vì bảy pháp còn lại là phần của chánh kiến, đều thuận với chánh kiến, từ thù thắng được mang tên.

Hoặc chi của đạo là nghĩa đạo chi.

Nếu như thế thì nên thừa nhận đạo chi chỉ có bảy. Không phải như vậy. Vì chánh kiến là đạo, cũng là đạo chi. Bảy thứ còn lại là đạo chi, không phải là đạo.

Nên nói là ở nơi vị nào, giác phần nào tăng? *Tụng nêu:*

*Nghiệp đầu thuận quyết trạch
Cùng vị tu kiến đạo
Bảy phẩm như niệm trụ
Nên biết thứ lớp tăng.*

Luận nói: Vị mới tu nghiệp, nói là niệm trụ tăng. Nghĩa là trong vị này là dứt bỏ điên đảo. Do uy lực của niệm nên đối với cảnh như thân v.v...: tự tướng, cộng tướng, đều có thể xét kỹ nhận biết rõ, trừ diệt hai thứ ngu, vì dụng của tuệ là hơn.

Đối với vị pháp noãn thì nói chánh đoạn tăng. Nghĩa là trong vị này, nhận thấy lỗi lầm của sinh tử, công đức của Niết-bàn, bèn có thể dũng mãnh, phát khởi siêng năng tinh tấn, không rơi vào sinh tử, nhanh chóng đi đến Niết-bàn, vì dụng của căn là hơn.

Ở nơi vị pháp đánh thì nói thần túc tăng. Nghĩa là trong vị này, có thể điều phục tâm thức, hướng đến vị bất thoái, hoàn toàn không thiếu thốn căn thiện như tín v.v..., vì dụng của định là hơn.

Đối với vị pháp nhẫn tức nói năm căn tăng. Nghĩa là trong vị này, vĩnh viễn dứt bỏ nẻo ác, chung quy không thoái đạo, nhanh chóng nhập ly sinh, nghĩa tăng thượng thành nên nghĩa của căn là hơn.

Nơi vị pháp thế đệ nhất thì nói năm lực tăng. Nghĩa là trong vị này, không bị phiền não làm cho khuất phục, vì nghĩa của lực là hơn.

Tuy trong vị nhẫn cũng chấp nhận như thế, nhưng không phải là quyết định, thế nên không nói. Hoặc trong vị này không bị tất cả pháp phàm phu khác khiến phải khuất phục. Nên ở vị này, nghĩa của lực riêng tăng.

Trong vị tu đạo, gần với vị Bồ-đề, vì trợ giác tăng, nên nói giác chi tăng. Hoặc trong vị này đoạn trừ chín phẩm Hoặc, thường thường giác, nên nghĩa giác chi tăng.

Trong vị kiến đạo, nghĩa của đạo hiện có, vì đều đầy đủ, nên nói đạo chi tăng. Nghĩa là câu tìm nương dựa cùng thông hợp đi đến nẻo, hai nghĩa đầy đủ nên gọi là đạo.

Trong vị kiến đạo, hai nghĩa là tối thắng. Nghĩa là nơi vị kiến đạo, Thánh tuệ mới sinh, vì như thật tìm cầu để lý thù thắng. Lại, ở nơi vị này, không khởi tâm trông mong, vì có thể nhanh chóng đi tới nẻo thù thắng, nên theo đây thường tăng.

Ở trong Khế kinh, trước nêu bảy, sau nói tám, không phải là thứ lớp tu. Có vị khác, ở đây lập thứ lớp nói: Hành giả đầu tiên do uy lực của tuệ, đối với tự tướng, cộng tướng của cảnh như thân v.v..., đã như thật nhận biết rõ dẫn khởi chúng thiện. Như người có mắt dẫn dắt các người mù. Vì thế trước hết là nói về bốn niệm trụ. Do bốn niệm trụ hiểu rõ về các cảnh xong, đối với việc đoạn ác, tu thiện, có thể phát khởi chánh cần, nên ở nơi thứ hai, nói về bốn chánh đoạn. Do sức của chánh cần, khiến trong phần cùng nối tiếp, lỗi làm tổn giảm, công đức tăng thịnh. Đối với định thù thắng mới có khả năng tu tập. Vì vậy thần túc được nói ở lượt thứ ba.

Định thù thắng là chỗ nương dựa, liền khiến cho tín v.v... cùng với pháp xuất thế làm tăng thượng duyên. Do đây năm căn được nói là thứ tư.

Nghĩa của căn đã lập. Phiền não có thể chiêu cảm nẻo ác, nghiệp ác là không thể làm cho khuất phục. Do đây, năm lực được nói là thứ năm.

Nghĩa của lực đã thành, có thể giác biết như thật về cảnh của bốn Thánh đế, vì không có nghi ngờ, lo nghĩ, nên nói bảy giác chi ở nơi thứ sáu.

Đã biết rõ như thật về cảnh của bốn Thánh đế, chán bỏ sinh tử, ưa hướng đến Niết-bàn, nên nói về đạo chi, là ở nơi thứ bảy. Trong đó, mỗi mỗi đều biện về thứ lớp. Như giải thích kinh luận, nên chánh

tư cầu đạt. Nay trong luận này, là xét chọn về pháp tướng, đối với thứ lớp, về lý không nhọc công thuật lại.

Nay ở đây nên biện về giác phần: Bao nhiêu thứ chỉ là vô lậu? Bao nhiêu thứ là hữu lậu? *Tụng nêu:*

*Bảy giác, tám đạo chi
Hoàn toàn là vô lậu
Ba, bốn, năm căn lực
Đều chung nơi hai thứ.*

Luận nói: Trong đây, bảy giác chi, tám Thánh đạo chi chỉ là vô lậu. Chỉ ở trong vị tu đạo, kiến đạo mới kiến lập. Nghĩa là nơi vị tu đạo thì bảy giác chi tăng gần gũi nơi Bồ-đề. Nghĩa là vì đối trị xứ Hữu danh, nên Thể của giác chi hoàn toàn là vô lậu. Tất cả giác phần đều hỗ trợ Bồ-đề. Chỉ ở đây riêng nêu rõ danh xưng giác chi, vì rất gần gũi với quả Bồ-đề. Do diệu lý này chứng tỏ bảy giác chi, nên biết là chỉ dựa nơi sự việc đối trị xứ Hữu danh để nói. Đây là loại hàng đầu để đối trị địa dưới, tức chỉ ở nơi vô lậu lập tên giác chi.

Nếu không thừa nhận như thế thì đâu thể không chung nơi hai?

Hoặc ở trong tất cả Bồ-đề phần, dựa vào phần gần với Bồ-đề để lập danh xưng giác chi. Vị tu đạo trong đạo, gần với tánh Bồ-đề, là gần với Bồ-đề, chỉ là vô lậu, nên tu đạo vô lậu mới lập tên giác chi.

Trong vị kiến đạo, vì tám đạo chi là thù thắng, nên tám đạo chi này hoàn toàn thuộc về tánh vô lậu. Tuy chánh kiến v.v... cũng chung nơi hữu lậu, nhưng chánh kiến ấy không được mang tên Thánh đạo chi. Danh xưng Thánh đạo chi là nói về vô lậu.

Lại, các Luận giả đều thừa nhận nơi pháp giác phần, thì giác chi là nói sáu, nhất định là vô lậu. Nếu nói ở trước, là chung nơi hai thứ.

Đã thấy sau giác chi mới nói về đạo chi, nên tám đạo chi hoàn toàn là vô lậu. Pháp còn lại thì chung nơi hai nghĩa. Căn cứ theo đây

là đã thành. Nghĩa là trong giác phân, vị trước tăng, tức giác phân kia đối với thể dụng của vị sau cũng tăng. Vị sau tăng do không phải ở nơi vị trước. Nên Tỳ-bà-sa nêu bày như thế này: Từ vị nghiệp đầu tiên, đến tận trí vô sinh trí, niệm trụ thường tăng, cho đến nói rộng.

Ba mươi bảy pháp này nơi địa nào có bao nhiêu thứ? *Tụng nêu:*

*Tĩnh lự đầu: Tất cả
Vị chí trừ hỷ căn
Hai tĩnh lự trừ tâm
Trong ba bốn trừ hai
Ba trước, địa vô sắc
Trừ giới, hai thứ trước
Nơi cõi dục Hữu đánh
Trừ giác và đạo chi.*

Luận nói: Trong tĩnh lự đầu có đủ ba mươi bảy. Ở nơi địa vị chí trừ giác chi hỷ. Vì đối với pháp của địa dưới, cũng còn hoài nghi, lo nghĩ, vì chưa có thể bảo hộ tín, nên không sinh hỷ.

Lại, định vị chí khi đầu tiên hiện tiền, chưa có khả năng đoạn trừ phiền não của địa dưới. Về sau tuy đã đoạn, nhưng về loại thì đồng với trước, nên lúc khởi định kia đều không có hỷ.

Có thuyết nói: Tất cả đạo của địa cận phần đều do gắng sức chuyển, nên không có nghĩa của hỷ.

Tĩnh lự thứ hai, trừ chánh tư duy, do trong tĩnh lự kia đã không có tâm. Vì như Khế kinh nêu rõ: Địa của tĩnh lự kia không có tâm.

Đẳng trì của địa trên kia đã chuyển theo tĩnh lặng. Do đây hai địa đều có ba mươi sáu.

Tĩnh lự thứ ba, thứ tư, tĩnh lự trung gian, đều cùng trừ hỷ tâm, nên đều có ba mươi lăm. Ba vô sắc trước, trừ ba chi giới và trừ hỷ tâm, nên đều có ba mươi hai.

Cõi dục, xứ Hữu đảnh, trừ giác chi, đạo chi, vì không có vô lậu, nên đều có hai mươi hai.

Như thế, các địa tùy theo đối tượng ứng hợp với mình, giác phần hiện tiền ít nhiều là không nhất định. Nghĩa là tùy vị sau riêng, tất gồm vị trước, có thể nơi nghĩa trên một thể, được phân làm nhiều thứ, nên có nghĩa nhiều thứ cùng lúc khởi. Chỉ bốn niệm trụ tất không cùng sinh, vì căn cứ theo đối tượng duyên nên phân làm bốn. Hãy còn không có hai tuệ cùng thời mà sinh, huống chi là có một lúc bốn tuệ đều khởi? Không thể một tuệ căn cứ nơi cảnh, phân ra nhiều, vì nếu duyên chung thì thuộc về pháp niệm trụ. Tất không có một tuệ ở nơi một sát-na duyên nơi bốn cảnh, sinh bốn hành tướng.

Do nghĩa lý này trong tĩnh lự thứ nhất gồm chung mà nói là đủ ba mươi bảy. Ở một niệm tức khắc hiện tiền là rất nhiều, nhưng chỉ cùng có ba mươi bốn. Như thế, vị chí, tĩnh lự thứ hai rất nhiều, chỉ cùng có ba mươi ba. Ba, bốn trung gian rất nhiều, chỉ cùng có ba mươi hai. Ba vô sắc trước rất nhiều, chỉ cùng có hai mươi chín. Cõi dục, xứ Hữu đảnh rất nhiều, chỉ cùng có mười chín. Vì tất cả đều trừ ba niệm trụ. Trong đó giảm, nghĩa là tùy theo vị nên tư duy.

Vì sao tâm vương không lập làm giác phần?

Về lý cũng gồm thấu ở trong niệm trụ v.v... Tâm vương kia thật sự gồm thấu các gia hạnh thiện. Nhưng không lập riêng như tuệ v.v..., do tâm ở trong phần thanh tịnh, tạp nhiễm, thể dụng đều quân bình, không thiên về phần nào. Do giác phần chỉ ở trong phần thanh tịnh, thể dụng tăng mạnh. Vì vậy nên không lập.

Có Sư khác cho: Giác phần đa số duyên nơi cộng tướng của các pháp. Tâm vương phần nhiều duyên nơi tự tướng sinh. Thế nên không lập.

Có Sư khác lại nêu: Tu tập giác phần, gốc là để đối trị tất cả phiền não. Nhưng các phiền não là tâm sở, không phải là tâm. Nên

pháp có thể đối trị không phải là tâm, chỉ theo đối tượng bị chướng ngại để đối trị. Tức cùng trái nhau mà kiến lập.

Có thuyết nói: Giác phần là phụ tá cho giác. Giác là tâm sở, tuệ làm thể. Không thể cho tâm vương phụ tá tâm sở, như vua không thể phụ tá cho quan. Do đây tâm vương không lập làm giác phần.

Có Sư khác nêu: Tâm dẫn dắt thể gian ở nơi cõi nẻo, sinh khởi luân hồi không dứt. Tu tập giác phần là đoạn trừ sinh tử. Do đây tâm vương không lập làm giác phần.

Có Sư khác cho: Từ vô thủy đến nay, tâm bị rất nhiều phiền não tạp nhiễm, nên dong ruổi, phân tán nơi các cảnh, hết sức khó điều phục. Vì điều phục tâm, nhưng tu tập giác phần, không phải là đối tượng điều phục, tức là có thể điều phục. Thế nên tâm vương không lập làm giác phần.

Do đâu trong các pháp đại tâm sở chỉ lập bốn pháp làm Bồ-đề phần?

Thật sự thì gồm thân chung ở trong niệm trụ v.v... Tâm sở kia thật sự gồm thân các gia hạnh thiện, nhưng kiến lập riêng niệm, định, tuệ, là do ba thứ này thuận với phẩm thanh tịnh. Vì thế dụng tăng mạnh, có thể lập giác phần. Tưởng, tư, xúc, dục thì ở trong phần nhiễm, thế dụng tăng mạnh, nên không lập riêng. Đối với quán giả tưởng thì thắng giải riêng tăng, giác phần thì chỉ gồm thân thuận với quán chân thật, do đây thắng giải không phải thuộc về giác phần.

Có Sư khác nói: Đến vị vô học thì thắng giải mới tăng. Vì kinh chỉ lập làm chi vô học, còn pháp Bồ-đề phần thì vị hữu học tăng. Do đây làm sức của nhân có thể dẫn khởi ba Bồ-đề phần, vì thế thắng giải không thuộc về giác phần. Uy lực của tác ý có thể phát động tâm, khiến ở nơi đối tượng duyên dễ mất mát không định. Giác phần đối với cảnh thì quán xét kỹ, khiến tâm chuyên nhất, cùng với tác ý kia là trái nhau. Thế nên tác ý không phải thuộc về giác phần.

Nếu như vậy thì vì sao lập tâm làm giác phần?

Vì tâm ở nơi cảnh giới, tuy có thúc đẩy phát khởi tâm, nhưng muốn khiến tâm suy tìm, mong đạt đến lý, thì không phải khiến ở nơi cảnh nổi trôi dễ rơi mất. Tâm đối với đế, quán sát có công năng thúc đẩy phát sinh, thì nói lực này có thể thúc đẩy chánh kiến. Do đây tác ý không thể so sánh với tâm.

Có Sư khác cho: Hoặc nhiễm, hoặc tịnh, ở nơi phần vị đầu nhận lấy cảnh, do sức của tác ý tăng, nói là phi lý. Tác ý như lý thì dẫn đến cảnh cùng nối tiếp. Vì uy lực của tác ý đó vi tế, nên không lập làm phiền não nơi giác phần. Phiền não nơi giác phần chủ yếu ở nơi dẫn đến cảnh, và trong vị cùng nối tiếp mới tăng thạnh. Thọ ở trong phần thanh tịnh, tạp nhiễm, thế dụng đều cùng tăng, nên lập làm giác phần. Do đây, trong chi duyên khởi của lưu chuyển lập làm chi thọ và trong Bồ-đề phần của hoàn diệt lập làm giác chi hỷ.

Có Sư khác luận: Thọ đối với tạp nhiễm, tuy là tăng thượng, nhưng cùng với phẩm tịnh thì tạo nên sự việc lợi ích, cũng có công năng. Như hạng Chiên-đồ-la, tánh tuy thô bỉ, thấp kém, nhưng vẫn có thể tạo sự việc lợi ích cho hạng hào tộc. Nên thọ đối với tĩnh lực, làm chi tạo lợi ích, trong Bồ-đề phần lập danh xưng giác chi.

Do đâu ba thọ (lạc hỷ xả) đều chung nơi vô lậu. Còn nơi giác phần chỉ có hỷ, không phải là hai thứ kia?

Do giác phần, đối tượng thực hiện là hành tướng mạnh mẽ. Hành tướng của lạc, xả vì chậm chạp, nên không phải.

Có Sư khác nói: Hai thọ lạc xả là lạc của khinh an, tướng ấy đã bị hành xả che lấp, nên không sáng rõ, vì thế không lập.

Vì sao trong pháp đại thiện tâm sở chỉ lập bốn pháp làm Bồ-đề phần?

Thật sự thì cũng được gồm thâu chung là niệm trụ v.v... Các tâm sở thiện kia thật sự là đã gồm thâu chung gia hạnh thiện, nhưng

lập riêng tín, cần, khinh an, xả, là do bốn thứ ấy thuận với giác mạnh mẽ.

Vì sao bốn thứ ấy là thuận với dụng của giác mạnh mẽ?

Vì phát khởi hướng đến Bồ-đề, thì tín là đứng đầu. Sắp tu chúng hành, tín là cơ sở đầu tiên. Nhân của quả thanh tịnh, lấy tín làm gốc. Nếu không có tín thì người tu hướng đi đến không thành, nên lập tín cần dùng làm giác phần.

Có Sư khác nói: Như viên ngọc thanh thủy đặt trong nước đục, nước liền lắng sạch, khiến các người có mắt thấy rõ các sắc tượng. Như thế, dùng tín đặt trong phẩm tâm, có thể khiến cùng sinh phẩm tâm lắng sạch. Do đây có thể thấy rõ lý của bốn Thánh đế lần lượt tăng trưởng thành ba Bồ-đề, nên tín rất nên lập làm giác phần.

Cần, đối với chúng hành có khả năng thúc đẩy phát khởi khắp, khiến hành giả kia nhanh chóng hướng đến Bồ-đề của ba thừa. Nếu không có chánh cần thì tuy đã phát khởi hướng đến, nhưng giữa chừng thì biếng trễ bỏ dở, chung cuộc là không thành. Thế nên lập cần dùng làm giác phần.

Có Sư khác luận: Từ vô thủy đến nay, sở dĩ không thể thấy rõ về bốn Thánh đế, là đều do biếng trễ, không ưa thích lắng nghe, tư duy như lý về lý của bốn Thánh đế. Cần có thể đối trị chứng biếng trễ kia, khiến vui thích lắng nghe, tư duy như lý về lý của bốn Thánh đế, nên có thể kiến bốn đế, nhanh chóng chứng đắc Bồ-đề. Vì vậy cần cũng được lập làm giác phần.

Khinh an thì dứt trừ các thứ vướng bận, khiến tâm điều hòa thuận hợp. Hành xả chánh trực, khiến tâm bình đẳng, nên có thể tăng trưởng các hành xuất thế, khiến hành giả kia nhanh chóng đi đến Bồ-đề của ba thừa. Thế nên lập khinh an, xả làm giác phần.

Có Sư khác nêu: Từ vô thủy đến nay, hôn trầm, trạo cử làm rối loạn tâm, khiến không kiến đế lý, do đây không chứng đắc Bồ-đề của

ba thừa. Khinh an thì xả bỏ hôn trầm. Hành xả thì ngừng dứt trạo cử, do đây kiến đế nhanh chóng đi đến Bồ-đề, nên khinh an hành xả này cũng lập làm giác phần.

Nếu như vậy thì tự tánh của tâm quý (hổ thẹn) là thuộc về thiện, đối với các phẩm thiện được mang tên pháp trắng, cũng nên lập làm pháp Bồ-đề phần. Tâm quý kia không nên lập. Do không tâm không quý (không hổ, không thẹn) chỉ tương ưng với tất cả tâm ác. Ở trong giới bị buông bỏ, chúng là chướng ngại mạnh nhất. Đối với sự việc kiến đế lý, chúng là sức chướng ngại vi tế. Cùng với đây trái nhau gọi là tâm quý, tự tánh thuộc về thiện, được mang tên là pháp trắng. Tuy đối với giới bị buông bỏ, tâm quý đã có công sức ngăn trừ mạnh mẽ. Nhưng ở nơi định thiện làm trợ lực thì yếu kém. Trong pháp Bồ-đề phần luôn nhận lấy thuận với định thiện, hỗ trợ cho việc giác ngộ đế lý, nên tâm quý kia không lập.

Nếu như thế tức nên lập vô tham, vô sân chăng?

Vô tham, vô sân ấy là căn thiện, tự tánh là thiện, cũng không nên lập. Do các tham, sân tương ưng với sáu thức, thông hợp khắp năm bộ, là tánh tùy miên, phát khởi nghiệp thô ác là gia hạnh mạnh nhất. Đoạn dứt căn thiện làm chướng ngại căn thiện sinh khởi buông bỏ thiện, thì tham sân đều mạnh mẽ, tà ác. Nhưng kiến đế thì yếu kém. Trái với tham, sân kia, nên lập vô tham, vô sân, được mang tên căn thiện, tự tánh thuộc về thiện.

Đối với nghiệp thiện bị buông bỏ, vô tham, vô sân có công sức ngăn trừ tuy mạnh mẽ, nhưng trong việc hỗ trợ định thiện thì thể dụng yếu kém. Pháp Bồ-đề phần luôn nhận lấy thuận với định thiện, hỗ trợ cho việc giác ngộ đế lý, nên vô tham vô sân kia không lập.

Nếu như vậy thì không phóng dật nên lập làm giác phần?

Vì không phóng dật, nên chúng hành đều thành. Đức Phật thường khuyên khiến tu không phóng dật, cũng không nên lập làm

giác phần. Ở trong phần vị tán động, phóng dật khiến tâm dong ruổi phân tán nơi năm dục. Có thể trái bỏ thí cho, hủy tán pháp thiện là công dụng mạnh. Ở trong phần vị định, công dụng làm chướng ngại của phóng dật này không phải là hơn hết. Vì trái đối với phóng dật kia, nên lập không phóng dật. Chỉ đối với năm dục có thể phòng hộ, tâm khiến không dong ruổi phân tán, chuyên tu thí v.v... Nên ở nơi việc hủy tán pháp thiện công sức ngăn trừ tuy mạnh, nhưng trong phần hỗ trợ định thiện thì thể dụng yếu kém. Pháp Bò-đề phần luôn nhận lấy thuận với định thiện, vì trợ lực cho việc giác ngộ để lý, nên không phóng dật kia không lập.

Nếu như thế thì bất hại nên lập làm giác phần?

Hại có thể bức não vô lượng hữu tình, khiến rơi vào ba đường ác. Vì bất hại kia có thể đối trị hại, nhưng cũng không nên lập làm giác phần. Hai duyên nơi sự sinh bức não các hữu tình, làm chướng ngại việc tu tập, hủy tán pháp thiện. Bất hại thì trái với các thứ này, nhưng sức hỗ trợ cho định thì yếu kém, nên cũng không lập làm giác phần.

Có Sư khác biện: Trong đại thiện pháp, nếu đối tượng đối trị mạnh, tự tánh thù thắng, thì lập làm giác phần. Pháp khác thì không như thế.

Đối tượng đối trị mạnh: Nghĩa là cùng với tất cả tâm nhiễm tương ưng.

Tự tánh thù thắng: Nghĩa là hỗ trợ kiến đế, như trước đã nêu rõ: Tín, cần, an, xả đầy đủ hai nghĩa.

Sáu thứ như hổ, thẹn (tàm quý) v.v... thì không có đủ hai nghĩa. Tức năm thứ tàm (hổ) v.v... hai nghĩa đều không có. Một thứ không phóng dật chỉ thiếu tự tánh thù thắng.

Do đâu ưa thích, nhàm chán không phải giác phần?

Về lý thật sự cũng là thuộc về niệm trụ v.v... Hai thứ kia thật sự là đã gồm thâm chung gia hạnh thiện, nhưng không lập riêng làm giác

phần, là do hành tướng của hai thứ này là trái nhau, đều cùng không duyên khắp nơi cảnh của bốn Thánh đế, không có phần vị của một địa nào chấp nhận luôn hiện tiền. Phẩm tâm hẹp, ít, thế nên không lập.

Có Sư khác cho: Phạm nói về người ưa thích, nhằm chán, do uy lực của tuệ quán cảnh dẫn sinh giác phần, nghĩa là có thể thuận sinh giác tuệ. Vì nghĩa của hai thứ kia là trái nhau, tức không nên lập riêng.

Do đâu hai thứ tâm tứ đều cùng có gia hạnh thiện và có vô lậu, nhưng ở nơi giác phần, một thứ thì có, một thứ thì không có? Thật sự thì cũng cùng có nghĩa chung, như trước đã nói. Nhưng lập riêng tầm, không lập tứ, vì tầm đối với Thánh đạo đã thúc đẩy chánh kiến. Do khi tầm kia khởi, thì hành tướng mạnh mẽ hơn hẳn. Tìm cầu để lý, có hỗ trợ kiến, có thể lập làm đạo chi. Tứ thì không như thế, do hành tướng khi khởi thì rất yếu kém.

Có Sư khác nói: Thời gian cả hai đều cùng hành thì hành tướng của tầm là thô, lẩn át che lấp nơi tứ. Chỉ mỗi vị tứ khởi chuyển thì hành tướng yếu kém, nên trong giác phần không lập riêng tứ.

Thúc đẩy phát khởi chánh kiến, tự có chánh cần, vì sao còn lập tầm làm giác phần?

Siêng năng thúc đẩy chánh kiến có khác với tầm, nên trong đạo chi, tức nên cùng kiến lập. Nghĩa là siêng năng (cần) thúc đẩy hành giả kia, khiến nhanh chóng tiến tu. Còn sức của tầm thì thúc đẩy khiến nhanh chóng quán xét Thánh đế.

Do đâu biểu nghiệp không lập làm giác phần?

Vì giác phần chỉ là thuận với định thiện pháp, tâm đều cùng có vô biểu, có khả năng thuận hợp thù thắng. Biểu nghiệp thì không như vậy, thế nên không lập.

Vì sao không lập bất tương ưng hành dùng làm giác phần?

Do bất tương hành kia đối với việc hỗ trợ cho giác ngộ, không có công năng thù thắng riêng, vì không tương ưng. Không phải như vô biểu, tuy không tương ưng, nhưng vì đối với bánh xe đạo có làm công dụng như trục bánh xe. Nên đối với giác phần không kiến lập riêng bất tương ưng hành.

Có Sư khác nêu: Hai định không tâm, vì có thể diệt bỏ tâm, nên cùng với giác là trái nhau.

Bốn tướng và đặc, ở nơi đối tượng cùng thành có công dụng dời chuyển thành tựu. Các thứ bất tương ưng hành này, đối với nhiệm tịnh đều khởi dụng bình đẳng. Pháp Bồ-đề phần luôn thuận với công dụng tịnh tăng, nên không lập riêng.

Vì sao không lập tín làm giác chi và đạo chi?

Khi đầu tiên phát khởi hướng đến, thì dụng của tín tăng thượng. Đã nhập Thánh vị để lập giác đạo chi, bấy giờ thế dụng của tín thì yếu kém, nên không lập ở trong giác đạo chi.

Do đâu ở nơi giác chi lập hỷ, khinh an, xả, không phải cũng lập ba pháp kia ở trong đạo chi? Do ba pháp đó riêng thuận với giác, không thuận với đạo.

Thế nào là thuận với giác?

Nghĩa là như trong tu đạo, địa địa đều tu chín phẩm giác thù thắng, như như đối với đế, luôn luôn giác ngộ. Như thế, như thế, phát sinh hỷ thù thắng. Do sinh hỷ thù thắng nên lại ưa thích quán đế. Như người đào xới đất, được vật báu, sinh hỷ. Do sinh hỷ nên lại ưa thích đào xới nữa. Cho nên hỷ ở nơi giác thì sức tùy thuận tăng.

Chủ yếu do khinh an đã dứt trừ các sự việc bận rộn, và do sức của xả khiến tâm bình đẳng mới có thể đối với cảnh đã quán xét kỹ, nhận biết đúng. Nên lập khinh an, xả ở trong giác chi.

Thế nào là ba thứ này không thuận với đạo chi?

Vận chuyển nhanh chóng là nghĩa của Thánh đạo. Ba thứ này đối với hành tướng vận chuyển nhanh có một ít trái nhau, đều có thể khiến cho tâm trụ an ổn.

Vì sao đối với đạo lập chi tâm, giới. Còn ở trong giác chi không phải cũng lập hai thứ kia? Vì hai pháp kia riêng thuận với đạo không thuận với giác.

Thế nào là thuận với đạo?

Là như trong kiến đạo, tâm thúc đẩy chánh kiến, khiến ở trong cảnh của tám đế trên dưới mau chóng quán xét. Giới thì có thể làm trục bánh xe để thành bánh xe kiến đạo, khiến ở trong đế nhanh chóng xoay chuyển. Nên tâm và giới đều cùng lập làm đạo chi.

Tâm giới này vì sao lại không thuận với giác?

Lại, tâm ở nơi để chuyển biến không tĩnh lặng. Vì đối với lý của Thánh đế đã tìm cầu tướng. Giác thì đã kiến đế, chuyển biến an tĩnh. Nên tâm đối với giác có một ít trái nhau. Giác là tương ưng với cảnh có đối tượng duyên. Còn đối tượng nương dựa, hành tướng nơi giới thì trái nhau với các pháp này. Nên ở nơi giác chi không kiến lập giới kia. Vì vận hành thông hợp gọi là đạo, không thể đem so sánh.

Vì sao giác phần không gồm thân Thánh chủng?

Luận giả của phái Phân biệt thừa nhận giác phần đã gồm thân Thánh chủng, nên Tông kia đã kiến lập bốn mươi một giác phần. Tôi thì thừa nhận gồm thân ở trong niệm trụ v.v..., nhưng không lập làm giác phần riêng. Do các giác phần này, đối với người tại gia, xuất gia đều có thể thọ nhận, hành trì và có vui thích. Thánh chủng thì chỉ có những người xuất gia thọ nhận hành trì vui thích. Người tại gia có ưa thích, tất không thọ hành, nên không lập riêng.

Có Sư khác cho: Nếu thừa nhận Thánh chủng gồm chung là vô tham, thì như trước đã giải thích. Nếu thừa nhận Thể thứ tư

tức là cần, tức ở trong giác phần thì không nhọc công nêu hỏi tạo vấn nạn.

Vì sao chứng tịnh không phải thuộc về giác phần?

Thật sự thì cũng gồm thâm ở trong niệm trụ v.v..., nhưng không lập làm giác phần riêng, do nơi các giác phần thì nghĩa tiến tu tăng, vì phải thường xuyên hành tập mới có thể chứng đắc Bồ-đề. Bốn thứ chứng tịnh thì nghĩa chứng đắc tăng. Khi kiến Thánh đế thì đạt được dần dần hoặc tức khắc (Tiệm, đốn). Do vậy, chứng tịnh không phải thuộc về giác phần.

Có Sư khác nói: Chứng tịnh này tức tín, giới tùy thuận thích hợp, cũng gồm thâm ở trong giác phần.

HẾT - QUYỂN 71

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỀN 72

Phẩm thứ 6: BIỆN VỀ HIỀN THÁNH, phần 16

Khi tu giác phần tất đã được chứng tịnh. Chứng tịnh này có bao nhiêu thứ? Dựa nơi vị nào để được? Thế thật là pháp gì? Là hữu lậu hay là vô lậu? *Tụng nêu:*

*Chứng tịnh có bốn thứ
Là Phật, Pháp, Tăng, Giới
Kiến ba được pháp giới
Kiến đạo gồm Phật, Tăng.
Pháp là toàn ba để
Đạo Bồ-tát, Độc giác
Tín, giới hai làm thể
Bốn đều chỉ vô lậu.*

Luận nói: Kinh nói về chứng tịnh, gồm có bốn thứ: (1) Ở nơi Phật chứng tịnh. (2) Ở nơi Pháp chứng tịnh. (3) Ở nơi Tăng chứng tịnh. (4) Thánh giới chứng tịnh.

Lại như vị kiến đạo, khi kiến ba đế, mỗi mỗi đế chỉ được Giới, Pháp chứng tịnh. Nơi vị kiến đạo đế thì gồm được Phật, Tăng. Nghĩa là khi kiến khổ thì được giới Thánh yêu mến và Pháp chứng tịnh.

Ở nơi những pháp nào, vì sao được Pháp chứng tịnh?

Nghĩa là chỉ ở nơi tiền đạt khổ, chỉ có pháp, không có thật hữu tình sinh tín quyết định.

Như thế, theo thứ lớp khi kiến tập đế cũng chỉ như trước được hai chứng tịnh. Tiền đạt chỉ là pháp tập có thể làm nhân của khổ, không có nội sĩ phu sinh tín quyết định. Từ đây, vô gián khi kiến diệt đế, cũng chỉ như trước được hai chứng tịnh. Tiền đạt chỉ là pháp diệt, là chân Niết-bàn. Thật có thể noi theo để cầu sinh tín quyết định. Từ đây về sau, khi kiến đạo đế, gồm ở nơi Phật, Tăng được hai chứng tịnh: Đối với Phật cùng nối tiếp các pháp vô học, được Phật chứng tịnh. Đối với Tăng cùng nối tiếp pháp học, vô học, được Tăng chứng tịnh. Nói gồm là làm rõ về lúc kiến đạo đế, cũng được Thánh giới và pháp chứng tịnh. Tiền đạt chỉ là pháp đạo, là nhân của chứng diệt. Thật có thể noi theo để cầu sinh tín quyết định. Nhưng pháp được tin, lược có hai thứ: (1) Riêng. (2) Chung.

Chung thì thông hợp bốn đế. Riêng thì chỉ ba đế. Hoàn toàn là đạo Bồ-tát, Độc giác. Đạo Bồ-tát chỉ là pháp hữu học. Đạo Độc giác thì chung cả học, vô học.

Nếu tín vô lậu duyên nơi pháp riêng sinh, gọi là duyên không xen tạp. Đối với pháp chứng tịnh, nếu tín vô lậu gồm duyên nơi Phật, Tăng gọi là duyên xen tạp. Ở nơi pháp chứng tịnh nên kiến ba đế chỉ được hai thứ.

Khi kiến đạo đế thì đầy đủ được bốn. Tại vị kiến đạo đế, vì ở nơi hiện tiền, có được ba thứ chứng tịnh Phật Pháp Tăng không?

Không phải đều hiện được. Khi kiến đạo đế hiện hành, vì duyên chung nơi các đạo đế, nên biết trong hiện tại chỉ có duyên xen tạp một pháp chứng tịnh. Nhân uy lực của chứng tịnh này tu được nhiều sát-na tín của vị lai, trong ấy có duyên riêng nơi Phật, Pháp, Tăng.

Hoặc có duyên chung nơi hai tam bảo. Các người duyên riêng, gọi là ba chứng tịnh. Các người duyên chung, là thuộc về Pháp chứng

tịnh. Khi đạo loại trí hiện tiền thì tu tám trí, cũng được hai thứ pháp, giới chứng tịnh của ba đế.

Trong ba sát-na như đạo, pháp, nhãn v.v..., vị lai chỉ tu bốn thứ của đạo đế, do đối tượng tín là riêng, nên gọi là có bốn. Nên biết thật sự chỉ có hai thứ. Nghĩa là đối với ba thứ chứng tịnh như Phật v.v..., dùng tín làm thể. Thánh giới chứng tịnh vì dùng giới làm thể, nên chỉ có hai.

Nếu bảy chi giới thật chỉ có một, vì sao trong giác phần sự thật có đến mười một?

Tức nên chỉ có mười thứ, hoặc mười sáu, hoặc nhiều, vì trong giác phần hai nghiệp thân ngữ nói có sai biệt và tướng có khác. Một thứ chánh mạng tuy có nói riêng, nhưng lìa nghiệp thân ngữ, thì không có Thể tướng riêng. Dựa nơi có tướng riêng trong giác phần trước, nói là thật sự có mười một thứ, tuy nghiệp thân ngữ mỗi mỗi có nhiều, nhưng vì chủng loại đồng, nên đều lập một, như bốn niệm trụ.

Ba chứng tịnh trước, nghĩa là tuệ cùng với tín, nếu không duyên xen tạp thì tùy nơi đối tượng duyên riêng, tuy có nhiều thứ, nhưng vì loại đồng, nên đều lập làm một. Ở đây cũng nên như thế.

Nay trong chứng tịnh, dựa vào tướng v.v... của Thánh giới nơi nghiệp thân, ngữ cùng trong Khế kinh đồng nói là không thiếu, vì không xuyên suốt v.v..., nên lập chung làm một. Tùy theo loại riêng khác của nghiệp thân, ngữ, nên phân làm hai. Do Thánh giới cùng đồng, nên lập chung làm một, do vậy nên hai so với một, không có lỗi trái nhau.

Dựa nơi nghĩa nào để lập danh xưng chứng tịnh?

Vì nhận biết rõ như thật về lý của bốn Thánh đế, nên gọi là Chứng. Chánh tín tam bảo và Thi la vi diệu cùng gọi là Tịnh. Do chứng được tịnh, nên lập danh xưng Chứng tịnh.

Chánh tín là tâm thanh tịnh cùng gồm thân, có thể gọi là tịnh. Thi la chẳng là thanh tịnh cùng gồm thân, đâu thể lập tên tịnh?

Bốn thứ này đều là thanh tịnh cùng gồm thân. Vì đã lia cấu uế của bất tín và cấu uế của phá giới. Lại, bốn thứ này chỉ là vô lậu, là vô lậu lia cấu uế nên lập tên tịnh.

Bốn thứ này do đâu đã theo thứ lớp như thế?

Vì ba thứ còn lại lấy Phật làm căn bản. Vì Phật ở nơi chánh thuyết là có công năng, nên đối với chứng tịnh kia được lập ở đầu tiên. Công năng của chánh thuyết là do pháp giác ngộ, nên ở nơi chứng tịnh kia lập làm thứ hai. Vì hiện quán về pháp tạng chỉ là Thánh tăng, nên ở nơi chứng tịnh kia lập làm thứ ba. Vì quán về pháp tạng có thể nương dựa nơi Thánh giới, nên Thánh giới chứng tịnh được lập ở sau cùng.

Có thuyết cho: Phật là pháp sư chánh thuyết, thế nên đầu tiên là lập Phật chứng tịnh. Phật đã thuyết về Niết-bàn dứt heat ái, thế nên thứ hai là lập Pháp chứng tịnh.

Vì ai thuyết pháp? Là Tăng hướng quả, thế nên thứ ba là lập Tăng chứng tịnh.

Tăng dựa vào Thánh giới mà được kiến lập, thế nên thứ tư là lập Giới chứng tịnh.

Có thuyết nêu: Bốn thứ này cũng như người dẫn đường, con đường, khách buôn và xe cộ để đi. Nên nói bốn thứ này theo thứ lớp như thế.

Kinh nói: Vị hữu học thành tựu tám chi. Trong vị vô học thành tựu đủ mười. Vị hữu học cũng thành tựu chánh thoát, chánh trí.

Do đâu ở nơi vị hữu học kia không kiến lập chi? Chánh thoát, chánh trí lấy gì làm thế. *Tụng nêu:*

*Học còn có trói buộc
Không chánh thoát trí chi*

*Giải thoát là vô vi
 Tức thắng giải, diệt Hoặc.
 Chi hữu vi vô học
 Tức hai giải thoát uẩn
 Chánh trí như giác thuyết
 Là tận vô sinh trí.*

Luận nói: Trong vị hữu học hãy còn có những trói buộc khác, vì chưa giải thoát, nên không có chi giải thoát. Không phải lìa một ít trói buộc mà có thể gọi là người giải thoát. Không phải không có Thể của giải thoát mà có thể lập trí giải thoát. Nên ở nơi vị hữu học không lập hai chi. Nghĩa là lập tên chi, tức dựa vào công dụng hỗ trợ thù thắng.

Ở vị hữu học đã có những trói buộc còn lại, tuy có giải thoát nhưng không có công dụng hỗ trợ thù thắng. Vì không có giải thoát thù thắng, nên trí thù thắng kia cũng không có. Vì thế hai chi này không phải ở nơi hữu học. Vì vô học đã thoát khỏi hết tất cả các trói buộc, vì nương dựa nơi giải thoát bên trong sinh hai trí, nên có công dụng hỗ trợ thù thắng, về lý là có thể lập chi. Hữu học thì không như thế, nên chỉ thành tám.

Thể của giải thoát có hai là hữu vi, vô vi. Giải thoát hữu vi lấy thắng giải làm thể. Giải thoát vô vi lấy diệt Hoặc làm thể. Trước lại có hai, nghĩa là học, vô học. Dựa nơi thân bảy Thánh được gọi là học. Nương dựa nơi Thánh thứ tám để lập tên vô học. Chỉ trong hữu vi giải thoát vô học có thể được kiến lập làm chi giải thoát. Vô vi hoặc diệt thì không có dụng của chi. Chi gồm thân giải thoát lại có hai thứ, nghĩa là thời, bất thời có sai biệt.

Có thuyết nói: Vì tuệ, tâm có sai biệt, nên biết hai thứ này tức uẩn giải thoát.

Trong đây, ý của Kinh chủ đã nói như thế. Không phải chỉ thắng giải mà được tên uẩn này.

Nếu vậy là thế nào?

Nghĩa là do sức của chân trí có thể trừ diệt vĩnh viễn tham và sân, si. Tức tâm lià cấu ứ gọi là uẩn giải thoát.

Lấy gì làm chứng?

Như Khế kinh nói: Thế nào là giải thoát thanh tịnh thù thắng? Nghĩa là tâm từ tham lià nhiễm, giải thoát. Và từ sân, si lià nhiễm, giải thoát. Đối với uẩn giải thoát chưa mãn thì làm cho viên mãn. Đã viên mãn thì khiến gồm thâm tu dục, cần v.v....

Đối tượng chứng của uẩn giải thoát này là gì?

Nếu chỉ thắng giải là uẩn giải thoát, thì kinh không nên nói: Nghĩa là tâm từ tham lià nhiễm, giải thoát. Và từ sân, si lià nhiễm, giải thoát, ở nơi uẩn giải thoát, cho đến nói rộng. Do đấy chúng biết tức tâm lià cấu ứ gọi là uẩn giải thoát, không phải chỉ là thắng giải.

Sự việc này không thành chứng. Nghĩa là kinh cũng nêu rõ: Thế nào gọi là tâm thanh tịnh tối thắng? Nghĩa là lià các pháp dục ác bất thiện, cho đến an trụ nơi tĩnh lự thứ tư. Đối với uẩn đẳng trì chưa mãn thì làm cho viên mãn, đã viên mãn thì khiến gồm thâm tu dục, cần v.v... Không phải tâm lià cấu, tức gọi là đẳng trì. Trong phẩm Biện về sai biệt đã thành lập rộng. Như do công năng của các hành như dục v.v..., khiến các đẳng trì viên mãn mà khởi. Đẳng trì viên mãn gọi là tâm thanh tịnh. Vì đẳng trì khiến tâm lià ứ trực, nên không phải tâm lià cấu ứ tức gọi là đẳng trì.

Như thế cũng do thế mạnh của dục v.v..., khiến uẩn giải thoát viên mãn mà sinh. Giải thoát viên mãn nói là tâm giải thoát. Vì giải thoát khiến tâm lià ứ trực, nên không phải tâm lià cấu ứ tức gọi là giải thoát, nên chỗ lập của tôi là không trái với Khế kinh.

Lại, như tăng thượng mạn tương ung với tà thắng giải, gọi là tà giải thoát, nên không thể nói đây tức là tăng thượng mạn đã nhiễm ô tâm.

Như thế, lia mạn này tương ứng với chánh thắng giải gọi là chánh giải thoát, nên không thể nói chánh thắng giải này tức là do lia mạn mà được tâm tịnh. Lại, nếu trong đây, tức tâm lia cấu uế, gọi là uẩn giải thoát, không có giải thoát riêng khác, thì kinh không nên nói như trước đã nói: Tâm thanh tịnh tối thắng, vì nghĩa thanh tịnh lia cấu uế không có riêng khác.

Lại, kinh này đã nói câu uẩn giải thoát, lý thật cũng không phải chỉ là thắng giải, mà ý nhận lấy thắng giải cùng pháp đồng tụ, nói chung gọi là uẩn giải thoát.

Do đây, thuyết kia nói không phải chỉ là thắng giải, gọi là uẩn giải thoát, đối với tôi là không có trái. Thế nên đã nói về hai uẩn giải thoát, thể là thắng giải, lý ấy là cực thành.

Như thế là đã nói về Thể của chánh giải thoát. Thể của chánh trí, nghĩa là hiển bày về chánh kiến, như trước nói giác tức là tận vô sinh. Trước gọi là Bồ-đề, nay gọi là chánh trí.

Nói tâm vô học giải thoát, thì tâm ở nơi vị nào là chánh giải thoát? Là ở nơi vị lai, hiện tại hay quá khứ? *Tụng nêu:*

*Tâm vô học lúc sinh
Chánh từ chướng giải thoát.*

Luận nói: Như Bản luận đã nêu: Tâm vô học đầu tiên, lúc sinh ở vị lai, là từ nơi chướng giải thoát. Lại nên xét chọn nơi văn này của Bản luận. Nói câu vị lai tức nên thành phiền nặng. Nói câu lúc sinh thì nghĩa đã hiển bày.

Vấn nạn này là không hợp lý, vì tùy theo hỏi đáp. Nghĩa là trước là người hỏi hỏi về tâm vô học, ở trong đời nào là chứng đắc giải thoát?

Thế nên nay đáp nói là ở vị lai. Sợ người kia cho là chung nơi tất cả vị lai, nên lại phân biệt nói là lúc sinh. Hoặc chỉ nên nói lúc sinh giải thoát. Nhưng hoặc có người cho: Lúc sinh là hiện tại. Vì

ngăn chặn ý của người kia, nên nói lúc sinh ở vị lai. Hiện là đã sinh không phải là khi sinh. Hoặc căn cứ theo phần cùng nối tiếp để lập tên giải thoát, thì tất cả vị lai đều gọi chánh giải thoát.

Nếu căn cứ theo thời gian hiện hành ở đời, lập tên gọi giải thoát, thì chỉ khi sinh, gọi là chánh giải thoát. Vì hiển bày riêng hai nghĩa nên nói lúc sinh ở vị lai. Câu nói các thứ phiền nặng, tất làm rõ về nghĩa riêng. Lý nên suy cứu, không cùng phi bác.

Dựa vào nghĩa như thế, nên có tụng nói:

*Văn nơi nghĩa đã đủ
Mà lại lại chữ dư
Không vô nghĩa có văn
Nên xét tìm nghĩa riêng.*

Tuy ở nơi phần vị này, các uẩn hiện có đều được giải thoát, mà chỉ nói là tâm. Nhưng không thể nói là có thiếu sót giảm mất, do tâm sở v.v... là tùy theo tâm, trong pháp nhiễm tịnh, tâm là chủ. Tuy không có ngã, nhưng có thể ở nơi tâm, giả nói người bị trói buộc, người giải thoát v.v... Nếu đã nói về thắng nghĩa, là đã nói về số còn lại. Hoặc ở trong đây, như nêu lean pháp, dụ. Nêu lên một pháp của tâm, khiến so sánh suy xét về thứ khác. Tuy các tâm hữu học cũng ở nơi phần vị sinh, từ chướng giải thoát, nhưng luận chỉ nói về tâm vô học đầu tiên khi sinh. Người giải thoát căn cứ ở sự đoạn trừ rốt ráo chướng giải thoát.

Lại, ở đây chỉ nói về giải thoát thuần túy, nên trong ấy có tâm là giải thoát tự tánh, không phải giải thoát nối tiếp. Nên tạo ra bốn trường hợp: (1) Vô lậu hữu học. (2) Thế tục vô học. (3) Vô lậu vô học. (4) Tâm thế tục khác.

Như thứ lớp nên biết về bốn trường hợp có sai biệt.

Trong đây, tuy nêu lên sát-na đang sinh, nhưng thật sự là ở vị lai đều được giải thoát. So với người đang sinh thì sinh chướng là đồng.

Nên dựa vào uy lực này để tu vị lai. Căn thiện của thế tục cũng được giải thoát. Vì dựa vào phần cùng nối tiếp tịnh, nên giải thoát kia được sinh. Vì hiển bày lần nữa về tâm vô học đầu tiên, khi sinh ở vị lai, từ chướng giải thoát, thế nên Bản luận lại nói như thế: Nghĩa là đạo vô gián hiện đi đến đã diệt và đạo giải thoát hiện đi đến đã sinh. Bây giờ, tâm vô học gọi là từ chướng giải thoát.

Đạo vô gián:, Nghĩa là định kim cương và quyền thuộc của định. Sắp đến vị quá khứ lập dùng tên hiện. Tiếp theo sau là thiết lập tên gọi quá khứ. Đi đến đã diệt: Là hiển bày ở nơi đang diệt. Gần với tiếp theo, tất nhập vào vị đã diệt.

Đạo giải thoát: Nghĩa là tận trí đầu tiên và quyền thuộc của trí. Sắp đến vị hiện tại, lập dùng tên hiện. Tiếp theo sau là thiết lập tên gọi hiện tại. Đi đến đã sinh là hiển bày nơi đang sinh. Gần với tiếp theo tất nhập vào vị đã sinh.

Nói bây giờ: Nghĩa là khi đang diệt, sinh. Tâm vô học tức là tận trí ban đầu cùng khởi. Từ chướng giải thoát: Tức không phải chỉ là phiền não chướng. Nghiệp của cõi sắc, vô sắc đã chiêu cảm sinh quả, cũng là bây giờ đã giải thoát khỏi chướng. Nghiệp này cũng chướng ngại sự việc chứng đắc A-la-hán.

Do đây, các Đại Luận sư xưa kia đều nói thế này: Nghiệp đối với việc đắc quả Bất hoàn, quả A-la-hán thừa nhận rất là chướng ngại. Giải thích như thế về điều đã nói của Bản luận, tức đã giải thích về nghĩa tâm giải thoát của kinh.

Đạo ở nơi phần vị nào khiến chướng sinh đoạn? *Tụng nêu:*

*Đạo chỉ vị đang diệt
Có thể khiến chướng đoạn.*

Luận nói: Nói chỉ là hiển bày về đang diệt, không phải thứ khác. Như đạo sinh, chưa sinh, đều cùng giải thoát. Không phải diệt, đã diệt, đều cùng khiến chướng đoạn.

Vì sao nhận biết phần vị đang trong diệt có thể đoạn chướng không phải thứ khác?

Do nói về đạo đang sinh, là đang từ chướng giải thoát. Phần vị của đạo chưa sinh là chưa được giải thoát. Phần vị của đạo đã sinh là đã được giải thoát. Điều cùng không thể lập tên chánh giải thoát.

Nếu đạo khi đang diệt thì không thể đoạn chướng, vì sao phần vị đạo sinh được danh xưng chánh thoát?

Nên khi đang diệt, đạo có khả năng đoạn trừ chướng. Vì ở phần vị trước sau, công dụng đoạn nhất định không có.

Vì sao chưa sinh cũng gọi là giải thoát?

Vì so với người đang sinh, sinh chướng là đồng. Như nơi thế gian hiện thấy khi mở đường nước, nước gần, nước xa, đều nói là lia chướng ngại. Như thế là đã nhận thấy đạo có thể đoạn trừ. Hoặc đã sinh ở trong thân. Cũng nên có thể nói là tâm gần, tâm xa đều được giải thoát. Hoặc như đang khởi tâm vô học đầu tiên có đắc đang sinh, gọi là chánh giải thoát.

Như thế, loại kia đã tu ở vị lai, tâm vô lậu cùng có được khởi, pháp nhất định không sinh hãy còn được gọi là chánh giải thoát, huống chi là người sẽ sinh?

Trong đây, đã nói câu chánh giải thoát, là hiển bày tâm đã giải thoát, nay đang được giải thoát. Đã nêu bày như thế, há không là trái nhau? Câu nói đã giải thoát, là căn cứ nơi tự tánh giải thoát. Còn câu nói nay giải thoát, là căn cứ theo từ chướng giải thoát. Đã đối chiếu đều khác, thì nghĩa nào là trái nhau? Hoặc câu nói đã giải thoát, là căn cứ ở bản hữu giải thoát. Còn căn cứ theo thân hành ở đời để nói câu nay giải thoát. Do nay những điều đã nói không có lỗi trái nhau.

Các người vận hành ở đời đều giải thoát chăng? Không như vậy. Vì chủ yếu là siêng năng phá trừ chướng sinh.

Có Sư khác nói: Khi chánh giải thoát cũng được gọi là tâm đã giải thoát. Vì tánh là đã xả bỏ phiền não chướng, nên về lý tất phải như thế. Vì đạo giải thoát dựa vào nơi chốn không có phiền não, nối tiếp chuyển biến. Vì đã xuất ly chướng, nên gọi là đã giải thoát. Nay vì hành ở đời, nên gọi là nay giải thoát. Do nay điều đã nói là cùng không trái nhau.

Kinh nêu rõ: Tâm từ tham nay được giải thoát.

Ở đây đã nói giải thoát, nghĩa ấy là thế nào?

Vì là khiến tâm cùng với tham lìa nhau. Vì khiến tánh tham không còn duyên nơi tâm. Tâm gọi là có tham, là vì tương ưng, vì đối tượng duyên, hay vì được tùy thuận?

Nếu vì tương ưng, tức nên chỉ tâm nhiễm gọi là được giải thoát, liền trái với tự tông nói là lìa tâm tham được giải thoát.

Lại, nếu pháp này cùng với pháp kia tương ưng, tất định không cùng khiến pháp này lìa pháp kia, tâm tức nên hoàn toàn không giải thoát khỏi tham.

Nếu vì đối tượng duyên, tức nên tâm nhiễm ô cũng được giải thoát. Về lý không nên nói tâm tương ưng với tham gọi là giải thoát. Lại, nếu tánh của tham kia duyên nơi tâm này, không có tạm thời không duyên, cùng nghĩa của duyên khác, vì sao có thể nói tâm giải thoát khỏi tham kia.

Nếu vì được tùy thuận, tức nên tâm hữu học cũng gọi là có tham, vì nương dựa nơi tham được đối tượng tùy thuận cùng nối tiếp mà khởi.

Luận giả thuộc phái Chánh lý nói như thế này: Chỉ tâm lìa tham nay được giải thoát. Những gì gọi là tướng của hai thứ tâm có tham, lìa tham?

Nghĩa là tâm nếu cùng với tham tương ưng thì gọi là tâm có tham. Nếu không tương ưng, cũng không là nhân đồng loại của tham, thì gọi là tâm lìa tham. Cho đến có si, lìa si cũng như thế.

Đã nói về tâm lìa tham được giải thoát, tức lập giải thoát chỉ là tâm không nhiễm. Nhưng tâm không nhiễm gồm có bốn thứ. Nghĩa là trong hữu lậu phân ra thiện, vô ký, và trong vô lậu phân ra hữu học, vô học.

Nói tâm lìa tham nay giải thoát: Nay giải thoát có hai, nghĩa là hành ở đời, các tâm hữu lậu cùng nối tiếp. Tất cả đều có giải thoát cùng nối tiếp. Người gia hạnh đắc cũng thừa nhận gồm có giải thoát hành ở đời. Các tâm vô lậu tất cả đều có giải thoát hành ở đời. Người vô học gồm thâm cũng thừa nhận gồm có giải thoát cùng nối tiếp.

Có các thuyết nói: Nếu tâm ngộ nhập an trụ thanh tịnh đạt được giải thoát, nên biết ở đây là biện về giải thoát hành ở đời.

Có các thuyết cho: Người có tâm chánh thiện giải thoát, nên biết đây là biện về giải thoát cùng nối tiếp.

Có các thuyết luận: Quả A-la-hán thành tựu chánh trí và chánh giải thoát. Như thế gọi là chánh giải thoát viên mãn. Nên biết đây là biện về giải thoát tự tánh.

Do hai giải thoát của A-la-hán viên mãn, nên nêu bày gọi là tâm chánh thiện giải thoát. Nghĩa là các Thánh đạo đều gọi là giải thoát chánh tánh. Dựa vào giải thoát đó, gọi là chánh giải thoát. Vì các A-la-hán chứng đắc không có thiếu giảm, nên nói tâm A-la-hán kia là chánh thiện giải thoát.

Như thế là đã biện về hai giải thoát, trong ấy các tâm nhiễm ô đều không cùng có, nên thuyết kia nêu không thể gọi là được giải thoát.

Người lìa nhiễm ngoài, có thể nêu đủ hai, nghĩa là chánh giải thoát và tà giải thoát, nhưng không thể nói tâm chánh giải thoát. Do

trong thân người kia thiếu Thánh đạo. Cũng không thể nói tâm không giải thoát, vì đối với nhiệm của địa đang có đã lìa đầy đủ.

Lại, tuy thừa nhận người kia có chánh giải thoát, nhưng không thừa nhận gọi là tâm chánh giải thoát, tức không phải như Thánh giả chuyển biến như lý. Nghĩa là nếu các Thánh đối với năm bộ kiết có thể phân tích đúng dần dần dần mà đoạn, nên gọi là tâm chánh giải thoát. Người lìa nhiệm ngoài đối với năm bộ kiết không phân tích thích đáng, đều dùng đạo thể tục cùng thời mà đoạn. Tuy đoạn kiết nhưng không nên gọi là tâm chánh giải thoát. Nhưng thừa nhận gọi là người chánh giải thoát, vì thật sự có khả năng đoạn trừ các thứ trói buộc tà vạy. Như Đức Thế Tôn nói: Các phiền não như tham v.v... đã khiến tâm tạp nhiễm không giải thoát.

Do đây chúng biết vì tham v.v... được đoạn trừ, nên tâm không ô nhiễm, gọi là được giải thoát. Như nước đục diệt, nước sau khi sinh, lìa đục lắng trong, gọi là nước sạch. Như thế tâm cùng với nhiễm đều cùng hành đã diệt. Các tâm khi dựa vào sự nối tiếp tịnh chuyển biến, lìa trói buộc mà sinh, gọi là giải thoát.

Người chưa lìa nhiễm, tâm không ô nhiễm, dựa vào thân có nhiễm, giống như biến đổi khác chuyển, như máu, sữa lẫn lộn, không gọi là giải thoát. Các tâm hữu học tuy là vô lậu, nhưng do cùng nối tiếp không thanh tịnh, nên không phải như tâm vô học gọi là giải thoát cùng nối tiếp. Như dựa vào mắt bệnh, có thức mờ tối sinh. Khi mắt không bệnh, thì thức phát khởi sáng sạch, không có lỗi tự tánh của nhãn thức chuyển biến. Như thế, phiền não đã làm tổn hại phần cùng nối tiếp. Dựa vào đây, tuy có thức thiện tịnh sinh, nhưng do sức của phiền não nên chuyển biến không sáng rõ nhanh nhẹn. Khi lìa bỏ phiền não, thì thức liền sáng rõ, lanh lợi.

Do phần cùng nối tiếp kia thuận với phiền não sinh, nên tâm của chủ thể nương dựa, không gọi là giải thoát. Nếu phần cùng nối

tiếp kia trái với phiền não sinh, thì tâm của chủ thể nương dựa này mới gọi là giải thoát. Vì thế người lìa nhiễm, trong thân cùng nối tiếp, tâm không nhiễm ô, đã dựa vào thân cùng nối tiếp. Xưa bị tham v.v... gây tổn hại, nay vì lìa tham v.v... nên cũng gọi là nay giải thoát. Nếu tâm cùng với tham v.v... tương ưng, tất không thể khiến giải thoát khỏi tham v.v..., nên dựa vào đây các Luận sư Chánh lý nói: Chỉ tâm lìa tham, nay được giải thoát.

Luận giả của phái Phân biệt nói như thế này: Chỉ tâm có tham, nay được giải thoát. Như có vật chứa bị cấu uế, về sau trừ bỏ phần cấu uế đó. Như phải chi ca do xứ của đối tượng nương dựa, hiển sắc sai biệt có sắc khác lạ sinh.

Tâm tịnh như thế đã bị cấu nhiễm do tham v.v... gọi là có tham v.v... Về sau trở lại được giải thoát.

Thánh giáo cũng nêu rõ: Bản tánh của tâm là tịnh, có lúc bị nhiễm do phiền não của khách trần.

Luận giải này là không hợp lý. Vì pháp sát-na diệt, như vật chứa đựng bị cấu uế đã được trừ bỏ là không hợp lý. Nghĩa là vết bản cùng với vật chứa đựng đều cùng sát-na diệt, không thể chuyển đổi vật chứa đựng có cấu bản, tức thành vật chứa đựng không cấu bản. Chỉ vì duyên hợp, nên vật chứa đựng có cấu bản diệt, vật chứa đựng không có cấu bản sinh, gọi vật chứa đựng đã trừ bỏ cấu bản. Lại vật chứa đựng cùng với chất cấu bản không phải hỗ tương làm nhân để cùng có thể chấp là chất cấu bản đã trừ diệt, vật chứa đựng thì còn lại. Tham với tâm đối chiếu nhau tất hỗ tương làm nhân. Vì sao từ tham tâm có thể giải thoát?

Lại, đạo cùng với Hoặc có lỗi là đều cùng hành. Nghĩa là thuyết kia không thừa nhận thật sự là có quá khứ, vị lai, nên không thể nói tâm trụ nơi giải thoát. Nếu ở nơi hiện tại có tâm có tham, thì đạo lại hiện hành, khiến tâm giải thoát. Há không phải là đạo, Hoặc đã cùng lúc hiện hành. Lỗi lầm tất tùy vào đây không thể được lìa.

Nếu cho đạo khởi đoạn trừ tùy miên tham, nên nói là cùng với tham kia cùng có, cũng không có lỗi.

Chấp thể của tùy miên không tương ưng với tâm, thì nói là tâm có tham nào, thời nay được giải thoát?

Lại, thể của tùy miên, thuyết kia chấp không phải là tham, do thuyết kia tự nói tham là triền, là nói về những gì gọi là tâm có tham, để nói thời nay từ tham giải thoát. Nên thuyết kia đã nêu bày là bạn bè hỗ trợ cho tông xấu ác.

Lại, thuyết kia không suy xét kỹ khi dẫn dụ về phả chi ca. Lý thật thì thể của phả chi ca kia không có sắc khác lạ sinh, vì cách phả chi ca thì thấy hiển sắc. Nghĩa là như thể của phả chi ca kia không nắm giữ hết hình sắc khác. Như thế cũng không có lý nắm giữ hết hiển sắc khác, mà cùng ở nơi phả chi ca kia thấy hiển sắc khác. Cách phả chi ca thấy hiển sắc của đối tượng nương dựa khác. Nếu như thừa nhận thể của phả chi ca kia có hiển sắc khác sinh, cũng không nên nói là báu phả chi ca, bản thể luôn ở nơi có sắc khác sinh. Sắc còn lại trước đều cùng phả chi ca diệt. Về sau cùng với sắc khác cùng có sắc mới sinh.

Do đây, dụ về phả chi ca của thuyết kia đã khinh xuất như thể mà lập. Chí giáo đã dẫn so với lý là trái nhau, nên văn này nhất định không phải chân thuyết. Lại nên nêu hỏi cật vấn về các tâm có nhiễm: Thế nào gọi là bản tánh thanh tịnh? Thuyết kia nói: Tánh của tâm vốn là không nhiễm.

Nếu như vậy thì cùng với tâm sở nhiễm tương ưng, bấy giờ tâm này chuyển thành nhiễm, thế là phiền não nên chuyển thành tịnh chăng?

Do cùng với thể của tâm thanh tịnh tương ưng, vì nhiễm này tịnh kia có nhân riêng là không thể được. Lại, tánh của tâm tịnh, về lý không bị nhiễm, vì trước sau cùng có đều không thành. Nghĩa là

nếu trước có tâm của tự tánh tịnh, sau phiền não sinh mới bị nhiễm, thì thể của tâm tịnh tức nên không phải là sát-na diệt. Nếu trước có Hoặc, về sau tâm tịnh sinh, thì bị Hoặc đã sinh trước cấu nhiễm, nên thể của Hoặc này không phải là sát-na diệt.

Nếu tâm cùng với Hoặc cùng thời mà sinh, thì không nên nói bản tánh của tâm là tịnh, có khi bị cấu nhiễm do phiền não của khách trần. Thừa nhận tâm cùng với phiền não là một thời, sinh một quả, một đẳng lưu, một pháp dị thực, mà nói tâm vốn tịnh, phiền não là khách trần, là lời nói trái hẳn với chánh, không hợp với lý luận. Lại, ở nơi ba đời suy tìm, nêu hỏi về phiền não, rốt cùng là không có năng lực, do tâm tịnh, nhiễm nơi quá khứ, vị lai đều không có tác dụng. Hiện tại đều cùng rơi vào một sát-na. Lại nếu nói tâm lấy tịnh làm tánh, về sau trong vị cùng với phiền não tương ưng, chuyển thành nhiễm, nên mất tự tánh. Đã mất tự tánh tức nên không gọi là tâm.

Vì thế không nên nói bản tánh của tâm là tịnh, có khi bị phiền não của khách trần làm cấu nhiễm.

Nếu ôm giữ chỗ tin ngu tối, không dám phi bác nói đây không phải kinh, nên biết kinh này là trái với chánh lý, tức không phải là thuyết liễu nghĩa.

Nếu như vậy thì kinh này dựa vào mật ý gì?

Dựa vào tánh của bản (chủ), khách, mật ý nêu bày như thế. Nghĩa là tâm của tánh bản (chủ) tất là thanh tịnh. Nếu tâm của tánh khách, thì cùng có nhiễm ô.

Tâm của tánh bản: Nghĩa là tâm vô ký. Không phải buồn, không phải vui, nơi vị tự nhiên chuyển. Các loại hữu tình phần nhiều trụ nơi tâm này. Vì trong tất cả vị đều cùng có, tức tâm này tất tịnh không phải là nhiễm ô.

Tâm của tánh khách: Nghĩa là tâm còn lại. Không phải các hữu tình phần nhiều an trụ. Cũng có các phần vị không phải đều chấp

nhận có. Người đoạn căn thiện tất không có tâm thiện. Trong vị vô học tất không có nhiễm. Tâm này có nhiễm, không phải chỉ là tịnh. Như nói: Bản tánh của nước sông là lắng trong, có khi có một ít đất bụi của khách trần khiến cho nước đục.

Như thế chỉ căn cứ trong tâm cùng nổi tiếp, khi trụ nơi tánh của bản (chủ) gọi là tịnh. Lúc trụ ở vị tánh của khách thì chấp nhận tạm thời có nhiễm.

Giải thích trên đây so với chánh lý của giáo là không trái nhau. Đâu thể nói tâm tạp nhiễm bản tánh là tịnh? Đến phần vị trừ diệt nhiễm, gọi là được giải thoát. Há không phải là tâm khởi tham đạt được chỗ tùy theo đều gọi là tâm có tham?

Không phải chỉ tham là cùng có. Giải thích này là không hợp lý. Vì không phải tâm tùy theo chỗ đạt được mà có thể gọi là có tham. Vì Bồ-đặc-già-la có thể nói là tùy theo chỗ đạt được gọi là có tham. Nghĩa là các đặc khởi đắc các pháp đã chứng đắc, không khiến thuộc về pháp khác, chỉ khiến thuộc về hữu tình, nên các hữu tình do uy lực đắc, gọi là có giới. Các pháp như tâm tâm sở v.v... của người có tham v.v... thì không như thế, vì chủ yếu là cùng với tâm kia đều cùng có, mới gọi là có tâm kia. Nếu khác với đây, thì các tâm có tham cũng nên được gọi là có sân, si v.v...

Có sân v.v... nên gọi là có tham. Lại, tầm được cùng có các tâm tâm sở, nên đều có thể gọi là có tầm, tức nên hoàn toàn không định không có tầm chỉ có tứ.

Lại như trước đã nói: Trước đã nói là thế nào?

Nghĩa là tức nên tâm hữu học cũng gọi là có tham, thừa nhận cũng đâu có lỗi.

Nếu là có tham nên là đối tượng đoạn. Không phải là chân đối trị, thì không hợp với Thánh giả, vì đã vĩnh viễn đoạn trừ tham. Tu tâm có tham là chân đối trị.

Lại, như Đức Phật nêu bày câu có tâm tứ, dựa vào tâm tứ tương ưng, không phải là hai thứ kia được đều cùng khởi. Như thế, Đức Phật nói câu tâm có tham, chỉ dựa nơi tham tương ưng, không phải tham được đều cùng khởi.

Nếu như vậy thì hữu lậu và hữu tùy miên, tức nên chỉ tương ưng với lậu, với pháp tương ưng của tùy miên, nhưng pháp này không hẳn như thế, vì các sắc v.v... cũng được gọi là hữu lậu, hữu tùy miên.

Câu nói do hai hữu, về nghĩa là chung nơi nhiều giải thích. Nghĩa là lậu tùy tăng cùng với pháp lậu là đồng, vì đều cùng được, gọi là pháp hữu lậu. Nếu ở nơi xứ này tùy miên tùy tăng và tùy miên tương ưng, thì gọi là hữu tùy miên. Lại, các pháp hữu vi tùy theo nhân duyên sinh diệt, không tùy theo bản tánh của nhân duyên chuyển biến. Nếu tánh của pháp này tùy theo nhân duyên sinh tức tánh của pháp ấy tùy theo nhân duyên diệt, không phải do thế mạnh của tham khiến tâm không nhiễm chuyển thành nhiễm ô, chỉ có tâm nhiễm ô của tự tánh khởi, cùng với tham tương ưng. Do tương ưng với tham, nên được gọi là có tham. Tánh của tâm là nhiễm, vốn không do tham, nên tâm không nhiễm, bản tánh là thanh tịnh. Các tâm nhiễm ô, bản tánh là nhiễm ô, nghĩa này quyết định không thể nghiêng động.

Như trong Khế kinh nói có ba giới (cảnh giới), nghĩa là đoạn, lìa, diệt.

Trong hai giải thoát đã nói ở trước, thì ba giới này lấy gì làm thể? Ba giới như thế có sai biệt như thế nào? *Tụng nêu:*

*Vô vi nói ba giới
Giới lìa chỉ lìa tham
Giới đoạn đoạn kiết khác
Giới diệt diệt sự kia.*

Luận nói: Ba giới như đoạn v.v..., tức phần trước nói giải thoát vô vi dùng làm tự thể. Tuy nhiên, thể của ba giới căn cứ theo giả nên có khác. Nếu căn cứ theo thật sự thì không có sai biệt.

Thể nào gọi là căn cứ theo giả nên có khác?

Nghĩa là lia kiết tham, gọi là giới lia. Đoạn trừ tám kiết còn lại, gọi là giới đoạn. Diệt tất cả các kiết còn lại như tham v.v..., là thể của sự đã bị trói buộc, gọi là giới diệt.

Do đâu ba giới có sai biệt như thế? Nghĩa là pháp hữu lậu lược gồm có ba: (1) Có thể trói buộc nhưng không phải có thể cấu nhiễm. (2) Có thể trói buộc cũng là có thể cấu nhiễm. (3) Không phải cả hai.

Pháp thuận với trói buộc cấu nhiễm, đoạn trừ ba pháp này là đã chứng vô vi. Như thứ lớp gọi là ba giới như đoạn v.v...

Có Sư khác nói: Chỉ đoạn dứt thứ có thể trói buộc, thì có riêng vô vi, đoạn trừ thứ khác thì không như thế.

Sư kia cho loại có thể trói buộc có duyên nơi tám kiết, có duyên nơi kiết ái, có duyên nơi sự khác. Đoạn dứt ba thứ này là đã chứng vô vi. Như thứ lớp gọi là ba giới như đoạn v.v...

Có Sư khác nêu: Chỉ đoạn trừ loại có thể cấu nhiễm là có riêng vô vi. Đoạn trừ thứ khác thì không như thế.

Sư kia cho ái có duyên nơi tám kiết, có duyên nơi kiết ái, có duyên nơi sự khác. Đoạn trừ ba thứ này là chứng được vô vi. Như thứ lớp gọi là ba giới như đoạn v.v...

Tùy theo sự của đối tượng trói buộc, được riêng trạch diệt, nên trong ba thuyết, thuyết đầu là tốt.

Ở đây, Thượng tọa nói như thế này: Chỉ tùy theo tình mình, tạo ra phân biệt này, kiến lập Thánh đế Niết-bàn v.v..., trong ấy chỉ dùng

ái làm môn, nói đoạn trừ các Hoặc. Như Khế kinh nói: Thế nào là tập Thánh đế? Nghĩa là ái, ái của hữu sau, cho đến nói rộng.

Thế nào là diệt Thánh đế? Nghĩa là các ái đã đoạn, lia, diệt.

Thế nào gọi là Niết-bàn? Nghĩa là các ái đã đoạn, lia, diệt. Nếu đối với sắc v.v... đã đoạn dục tham v.v... Ta nói người kia gọi là đã đoạn sắc v.v... Tất cả hành đoạn, gọi là giới đoạn. Tất cả hành lia, gọi là giới lia. Tất cả hành diệt, gọi là giới diệt.

Đức Phật đã thuyết giảng kinh đều là liễu nghĩa, không có ý nghĩa sâu xa riêng, không nên giải thích khác.

Thuyết này là không đúng, vì ở trước đã nói. Nghĩa là tôi trước đã nói: Nếu căn cứ theo thật sự, thì thể của ba giới như thể là không có sai biệt. Nhưng nơi mỗi mỗi thể, giả nêu là ba. Do vô vi này là pháp vô tướng. Giả lập danh tướng, tất là đối đãi với hữu vi. Nghĩa là mỗi mỗi tự thể của vô vi này, vì đoạn trừ đặc của tám kiết, nên gọi là giới đoạn. Vì lia bỏ đặc của kiết ái, nên gọi là giới lia. Vì diệt hết đặc của uẩn kia, nên gọi là giới diệt. Tùy theo thuộc đối tượng đối đãi khác, giả lập ba danh xưng. Lý thật thì thể của vô vi không có ba danh xưng riêng biệt, ở nơi mỗi mỗi thể đều có đủ ba nghĩa. Tuy ở trong nghĩa lia ái đã đạt được, nhưng Đức Thế Tôn cũng nói là đoạn, là diệt. Tuy nhiên, dựa nơi phần đối trị gần, thì chỉ nói tiếng *lia*. Tuy ở trong nghĩa diệt các uẩn đã đạt được, nhưng Khế kinh cũng nói rõ là đoạn, là lia. Nhưng trong các kinh phần nhiều nói là uẩn diệt, nên ở nghĩa này chỉ nói tiếng *diệt*. Tuy trong nghĩa đoạn trừ kiết khác đã đạt được, nhưng Khế kinh cũng nói là lia, là diệt. Nhưng lia, diệt, gọi là nói riêng về hai thứ trước, nên ở nơi nghĩa này, chỉ nói tiếng *đoạn*. Hoặc vô vi này, tùy theo sự của đối tượng trói buộc có nhiều thứ, nên thể thật cũng có nhiều. Ba giới do đây mà thể thật đều riêng. Nhưng dựa nơi hợp lập tánh của một Niết-bàn, nên nói ba giới lần lượt tương tức. Thế nên kinh nêu rõ: Tất cả hành đoạn, gọi là giới đoạn, cho đến

nói rộng. Lý thật thì kinh này nhất định không phải là liễu nghĩa, vì không phải tất cả hành đều là nên đoạn, cũng không phải đều là sự đã nên lìa. Tuy nhiên, kinh này nói câu đều đoạn lìa, nên biết kinh này, ý riêng có đối đãi để nói. Nếu cho ở nơi xứ khác đã phân biệt nói: Các pháp hữu lậu, tất cả nên đoạn. Ở đây tuy là nêu bày chung về câu nói tất cả hành. So sánh với xứ kia tức biết hành này chỉ là hữu lậu, nên không có lỗi kinh này không phải là liễu nghĩa.

Điều này không thành biện hộ giúp. Trong kinh Phiệt Dụ đã nói: Đạo vô lậu cũng có thể đoạn trừ. Như nói: Ta nói pháp môn dụ như chiếc bè, pháp hãy còn nên đoạn, hướng chi là phi pháp. Không thể do đây liền tạo ra lời nói này: Hành vô lậu đoạn, cũng gọi là giới đoạn. Chớ nên nói giới đoạn tức là thể của ba giới. Thánh đạo cũng nên là sự của đối tượng lìa. Vì sự của đối tượng lìa này chỉ là đối tượng duyên của tham, nên kinh đã nói kia đều là liễu nghĩa, không có ý nghĩa sâu xa riêng, về lý nhất định là không đúng. Hiện thấy kinh này đã thuyết giảng với ý riêng. Thuyết kia lại ở nơi môn khác này nói: Nếu từ các hành tham ái đã vĩnh viễn đoạn, thì bây giờ các hành đều gọi là đoạn, nên gọi là giới đoạn. Như Khế kinh nêu: Nếu đối với sắc v.v... đã đoạn trừ dục tham, Ta nói người kia gọi là đã đoạn trừ sắc v.v... Nếu đối với các hành, phiền não không sinh, thì bây giờ các hành từ tham được lìa, nên gọi là giới lìa. Tức tất cả hành lúc không còn chuyển, gọi là giới diệt.

Như thế, Thượng tọa đối với ba giới như đoạn v.v... đã kiến lập sự sai biệt rất là tạp loạn. Như đoạn tham nên sắc v.v... gọi là đoạn. Như thế cũng nên do lìa tham, nên sắc v.v... gọi là lìa. Do diệt tham nên sắc v.v... gọi là diệt. Thế thì chỉ dựa nơi tham ái vĩnh viễn đoạn trừ nói là đoạn, lìa, diệt. Như nói: Đối với sắc đã hoàn toàn đoạn ái, lìa ái, diệt ái, cho đến nói rộng. Nên khi từ các hành đoạn dứt tham ái, tức nên thành tựu đủ giới đoạn, lìa, diệt, không nhọc sức còn chấp về lìa diệt của pháp khác.

Lại, đối với các hành phiền não không sinh, các hành lìa tham đã gọi là giới lìa, ái nơi phiền não khác sở dĩ không sinh, là do phiền não trong các hành đã đoạn.

Do đâu không thừa nhận cũng gọi là giới đoạn?

Pháp không sinh này có thứ mang tên giới lìa, có thứ không mang tên giới diệt. Điều này có lý gì?

Các pháp không sinh, rất nên gọi là diệt, vì Khế kinh nói: Do vô minh diệt nên các hành diệt. Lại khi Niết-bàn, các hành không chuyển, đã gọi là giới diệt. Lúc chưa Niết-bàn, các phiền não diệt, sao không phải là giới diệt? Chủ yếu do lìa ái, thì phiền não còn lại được đoạn, hành mới không chuyển, gọi là bát Niết-bàn. Nên trong giới diệt có giới đoạn, lìa.

Ba giới như thế tức nên không có sai biệt. Nếu cho ba giới này tuy còn tạp loạn, do một ít nhân. Trong cảnh giới vô vi, căn cứ ở phần vị có khác để lập ba giới riêng.

Do đâu không thừa nhận luận điểm của các Luận sư Đối pháp. Như trước đã nêu rõ về ba giới có sai biệt. Hoặc giả, hoặc thật, đều không có tạp loạn. Thế nên Thượng tọa đã tuân theo vọng tình của mình, hủy báng, bài bác tông của tôi, nói: Tùy theo kiến giải của mình, như thế là tự yêu, ghét, dứt bỏ lời nói của người khác. Khi đàm luận về chánh lý, không nên gạt bỏ, nhất lậy. Căn cứ theo đây là đã giải thích về ba tướng có sai biệt của tướng đoạn, lìa, diệt trước các Khế kinh. Hoặc ở nơi địa của nghiệp đầu, ta sẽ đoạn trừ tướng, gọi là đoạn tướng. Nếu là địa lìa nhiễm, thì ta chính thức đoạn tướng, gọi là lìa tướng. Nếu là địa đã hoàn thành, ta đã đoạn tướng, gọi là diệt tướng. Hoặc ở trong gánh nặng uẩn đã thọ nhận, kiến không xả bỏ lỗi, khởi dục xả bỏ tướng, gọi là đoạn tướng. Do xả cùng với đoạn tên gọi có khác biệt. Nếu ở trong uẩn còn lại không còn sinh đã thấy rõ công đức thù thắng khởi dục

cầu tướng, gọi là diệt tướng, vì không sinh cùng với diệt tên gọi có sai biệt.

Đã được lia nhiễm, thanh tịnh nối tiếp, đối với pháp của các uẩn không có đoái nghĩ, lưu luyến. Ở nơi bát Niết-bàn thấy rõ tướng tĩnh diệu, gọi là lia tướng, vì không lưu luyến cùng với lia, tên gọi có sai biệt.

Nếu sự có thể nhàm chán, tất có thể lia bỏ chăng? Không như thế. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Duyên chán, tuệ khổ, tập
Duyên lia bốn hay đoạn
Tương đối cùng rộng hẹp
Nên thành bốn trường hợp.*

Luận nói: Chỉ duyên nơi khổ, tập là đã khởi nhẩn trí, gọi là nhàm chán. Pháp khác thì không như thế. Trong cảnh của bốn đế đã khởi nhẩn trí. Người có thể đoạn trừ Hoặc đều được mang tên lia bỏ. Do rộng hẹp có khác, nên thành bốn trường hợp:

(1) Có nhàm chán không phải là lia bỏ: Nghĩa là duyên nơi khổ, tập, không khiến hoặc đoạn. Nhẩn trí hiện có vì duyên nơi cảnh của nhàm chán, vì không phải là lia nhiễm. Nên biết trong đây, trước là lia dục nhiễm, sau là kiến đế. Khổ, tập pháp nhẩn và khổ trí, tập trí trong kiến đạo, chỉ gọi là nhàm chán duyên, nhàm chán cảnh. Nhẩn không gọi là lia bỏ Hoặc, vì trước đã đoạn. Trí không gọi là lia bỏ, vì không phải là đối trị đoạn. Và khổ trí, tập trí thuộc về đạo gia hạnh, giải thoát, thắng tấn trong tu đạo, chỉ gọi là nhàm chán duyên, nhàm chán cảnh, nên không gọi là lia bỏ, vì không phải là đối trị đoạn.

(2) Có lia bỏ không phải là nhàm chán: Nghĩa là duyên nơi diệt, đạo, có thể khiến Hoặc đoạn. Nhẩn trí hiện có vì có thể lia nhiễm, vì duyên nơi cảnh vui thích. Nên biết trong đây, người chưa lia dục nhiễm nhập kiến đế, tức diệt, đạo pháp nhẩn và các diệt, đạo, loại

nhẫn hiện có, cùng diệt trí, đạo trí thuộc về đạo vô gián trong tu đạo, chỉ gọi là lìa bỏ, vì là đối trị đoạn, nên không gọi là nhàm chán duyên, ưa thích cảnh.

(3) Có nhàm chán cũng là lìa bỏ: Nghĩa là duyên nơi khổ, tập, có thể khiến Hoặc đoạn, do nhẫn trí hiện có. Nên biết trong đây, người chưa lìa dục nhiễm nhập kiến đế, khổ tập pháp nhẫn và các khổ tập loại nhẫn hiện có cùng khổ trí, tập trí thuộc về đạo vô gián trong tu đạo.

(4) Có không phải là nhàm chán cũng không phải là lìa bỏ: Nghĩa là duyên nơi diệt, đạo, không khiến Hoặc đoạn, do nhẫn trí hiện có. Nên biết trong đây, người trước lìa dục nhiễm, sau kiến đế, diệt đạo pháp nhẫn và diệt trí, đạo trí trong kiến đạo, cùng diệt trí, đạo trí thuộc về đạo gia hạnh, giải thoát, thăng tấn trong tu đạo.

HẾT - QUYỂN 72

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 73

Phẩm thứ 7: BIỆN VỀ TRÍ, phần 1

Như thế là đã dựa vào các đạo có sai biệt để kiến lập Hiền Thánh. Có Bồ-đặc-già-la đã nương dựa nơi đạo, tạo ra thuyết thế này: Chánh kiến, chánh trí, gọi là chi vô học. Nên ở trong đây cần phải xét chọn kỹ.

Vì có tuệ là kiến không phải là trí và có tuệ là trí không phải là kiến, nên kiến lập riêng hai chi kiến, trí chằng? Cũng có. Vì sao?
Tụng nêu:

*Thánh tuệ nhãn không trí
Tận vô sinh không kiến
Hai khác: Tuệ hữu lậu
Đều trí tánh sáu kiến.*

Luận nói: Tuệ có hai thứ: hữu lậu, vô lậu. Chi tuệ vô lậu lập dùng tên Thánh. Trong Thánh tuệ này tám nhãn không phải là tánh của trí. Vì sao? Vì không phải là tánh quyết đoán. Nên chỉ nghĩa quyết đoán là nghĩa của trí.

Vì sao tám nhãn không thể quyết đoán?

Từ nghi đã đoạn đạt được, tùy theo phần cùng nói tiếp sinh. Hoặc ý lạc cầu thấy cảnh đã dùng dứt, gia hạnh có nhiều thư thả, gọi

là trí. Các nhãn đang khởi ý lạc suy tìm, lường xét. Gia hạnh mạnh mẽ nên không phải thuộc về trí. Nhưng gọi là kiến, do tánh suy tìm, lường xét. Hai trí tận và vô sinh không phải là tánh của kiến, vì ý lạc suy tìm, lường xét đã hoàn toàn dừng dứt. Vì gia hạnh đã khởi là quá nhiều thư thả. Nhưng gọi là trí vì tánh quyết đoán. Các pháp còn lại đều chung nơi hai tánh trí, kiến.

Đã đoạn tự nghi là tánh suy tìm, lường xét. Nghĩa là ngoài tám nhãn, tận trí, vô sinh trí trước, còn lại là tám trí hữu học và chánh kiến vô học, mỗi mỗi đều gồm thấu chung tánh trí, kiến.

Há không phải là nhãn nơi các đạo vô gián khác cũng từ đối tượng đối trị Hoặc được tùy thuận sinh, đều đang khởi ý lạc suy tìm, lường xét, gia hạnh mạnh mẽ, nên không phải thuộc về trí. Tận trí, vô sinh trí, đạo giải thoát khác v.v..., vì cùng trái với nhãn này, nên đều không phải là kiến?

Vấn nạn này là không đúng. Vì đạo vô gián khác, không từ phẩm nghi đặc, tùy nơi phần cùng nối tiếp sinh. Lại, đạo vô gián kia chỉ thấy cảnh từng đã thấy, không phải như tám nhãn, vì rất trái với trí, nên giải thoát v.v... khác, không phải hoàn toàn dứt bỏ mong cầu. Gia hạnh đã khởi, không phải quá nhiều thư thả, do đều ở nơi hữu sau đã tạo tác. Do đấy, tất cả đều chung nơi hai thứ, vì đều đủ công dụng suy tìm, lường xét, quyết đoán. Các tuệ hữu lậu đều thuộc về tánh của trí, trong đó chỉ sáu thứ cũng là tánh của kiến. Nghĩa là năm kiến nhiễm ô và chánh kiến thế tục, là sáu.

Có Sư khác nói: Có thể phát khởi thân, ngữ do năm thức đã dẫn và khi mạng chung, ý thức tương ưng với tuệ thiện hữu lậu, cũng không phải là tánh của kiến, vì chuyển biến theo môn ngoài, vì như khả năng dẫn khởi, vì uy lực kém.

Luận giải này cũng không đúng. Vì không nên thừa nhận, vì không phải là quyết định, vì Khế kinh đã nêu bày. Nghĩa là không

nên thừa nhận, chỉ chuyển biến theo môn trong mới là tánh của kiến. Chớ cho trong Thánh tuệ, niệm trụ thân bên ngoài, không phải thuộc về tánh của kiến. Nhưng Khế kinh nói: Đối với thân bên ngoài tuần tự theo thân quán, là thuộc về tánh của kiến, cũng không phải quyết định như năm thức thân. Ý thức của đối tượng dẫn khởi đã theo tánh như thế chuyển biến. Do ý thức của đối tượng dẫn khởi kia là thiện v.v..., có khi cũng là bất thiện v.v... Do đây, không nên cho ý thức của đối tượng dẫn khởi là đồng với năm thức của chủ thể dẫn khởi là tánh không phân biệt. Như Khế kinh nói: Có người lúc mạng chung được chánh kiến, cùng có tâm tâm sở thiện. Nên thuyết cho: Tuệ thiện của ý địa hiện có đều thuộc về tánh của kiến. Về lý là tốt.

Như thế là đã nói về Thánh tuệ hữu lậu, vì đều là trạch pháp, nên đều thuộc về tánh của tuệ.

Trí có bao nhiêu thứ, tương riêng như thế nào? *Tụng nêu:*

*Trí mười, chung có hai
Hữu lậu, vô lậu khác
Hữu lậu gọi thế tục
Vô lậu gọi pháp, loại.
Thế tục khắp làm cảnh
Pháp trí và loại trí
Như tiếp dục cõi trên
Đế như khổ làm cảnh.*

Luận nói: Trí có mười thứ, gồm thấu tất cả trí: (1) Thế tục trí. (2) Pháp trí. (3) Loại trí. (4) Khổ trí. (5) Tập trí. (6) Diệt trí. (7) Đạo trí. (8) Tha tâm trí. (9) Tận trí. (10) Vô sinh trí.

Mười trí như thế gồm chung chỉ có hai thứ là hữu lậu và vô lậu, vì tánh có sai biệt.

Hai trí như vậy, về tương riêng có ba. Nghĩa là thế tục trí, pháp trí, loại trí. Trí hữu lậu trước gọi chung là thế tục. Tánh của các vật

như bình, áo v.v... có thể bị hủy hoại, vì hiển bày tại tình tục, nên gọi là thể tục. Trí này phân nhiều nhận lấy cảnh của thể tục, phân nhiều thuận với sự tục của thế gian chuyển biến, nên theo đa số kiến lập tên gọi thể tục trí. Không phải là không có nhận lấy thắng nghĩa, thuận theo sự của thắng nghĩa chuyển biến. Nhưng là cảnh của ái không có công năng thù thắng. Dứt bỏ các Hoặc bên trong, nên không phải là vô lậu.

Hoặc lại xuất thể dẫn phát thế gian được mang tên thể tục. Thể tục vô trí, trí tùy thuộc nơi thể tục kia, được mang tên là trí của thể tục kia. Ý làm rõ tên gọi này, nên gọi là trí hữu lậu.

Có thuyết nói: Các nẻo gọi là thể tục. Trí này phân nhiều là nhân đi đến các nẻo, theo quả đặt tên, nên gọi là thể tục trí.

Có thuyết cho: Trí này từ thời vô thủy đến nay, hiển hiện trong thân sinh tử mà chuyển, do đây nên lập danh xưng thể tục trí. Hoặc trong các hữu, tùy thuận lưu chuyển mãi không dứt, gọi là thể tục trí, do nơi tất cả thời, tùy thuận các hữu cùng nối tiếp chuyển biến. Hoặc lại trí này, đối với tất cả cảnh, có thể lần át khắp để phát khởi, nên được mang tên thể tục, vì riêng một mình có khả năng duyên khắp nơi tất cả pháp.

Trí vô lậu sau được chia làm hai thứ: Hai danh xưng pháp, loại, là đã nói về phần riêng. Về danh nghĩa của hai trí này, như trước đã giải thích. Tuy nhiên, có Sư giải thích: Loại, nghĩa là so sánh, lấy sự việc đã hiện thấy để so sánh với cảnh không hiện thấy, thuộc về tỷ lượng, nên được mang tên loại trí.

Giải thích này là không đúng. Vì nói về thật thấy. Nghĩa là không phải do tỷ lượng mà trí có thể lập tên thật thấy. Trong các Khế kinh nói chung về pháp, loại. Nếu thấy khổ như thật thì quyết định thấy phi ngã. Đối với bốn Thánh đế, vì thấy như thật, nên có thể thấy như thật về bốn Thánh đế. Tức đã có vô lượng Khế kinh nói như thế.

Lại trong Thánh vị, vì cùng quyết định. Nghĩa là người kiến tích đều quyết định nhận biết các hành là phi thường (vô thường), các pháp là phi ngã (vô ngã), Niết-bàn là tịch tĩnh. Không phải chân hiện thấy có thể cùng với so sánh nhận biết đồng là quyết định. Nghĩa là dùng pháp này so sánh với pháp kia, gọi là tỷ trí. Pháp kia không phải là quyết định, nhưng cũng có khác. Do đây thấy chân thật cùng với nhận biết do so sánh, lường xét, về lý không nên nói đồng là quyết định. Không phải các Thánh trí có lý so sánh, lường xét. Nên người có trí tất không nên nói: Có cảnh của Thánh đế là đối tượng chứng đắc của tỷ trí. Lại vì Thánh nên không duyên nơi diệt trí. Nghĩa là nếu loại trí thuộc về tỷ trí, thì nên duyên nơi diệt pháp trí cũng không có, vì diệt đều không phải là sự việc hiện thấy.

Nhưng thừa nhận hiện lượng gồm có ba thứ, tức dựa vào căn, lãnh nạp, giác tuệ riêng biệt.

Hiện lượng dựa vào căn: Nghĩa là dựa vào năm căn, hiện nhận lấy năm cảnh giới bên ngoài như sắc v.v...

Hiện lượng lãnh nạp: Nghĩa là các tâm tâm sở pháp như thọ, tưởng v.v... đang hiện tiền.

Hiện lượng giác tuệ: Nghĩa là đối với các pháp, tùy theo đối tượng ứng hợp kia chứng đắc tự tướng, cộng tướng. Trong đây, nếu căn cứ theo phân dựa vào căn, lãnh nạp để nói về cảnh của loại trí, thì không phải là sự hiện thấy, tức diệt pháp trí, về lý cũng nên không có, vì diệt không phải dựa vào cảnh của lãnh nạp và căn.

Nếu căn cứ nơi giác tuệ, thì không nên nói: Đối tượng duyên của loại trí là cảnh của tỷ trí.

Thế nên tất cả như lý đã dẫn quyết trạch của nghĩa thật đều là trí hiện lượng. Vì loại trí đã như thế, nên thuộc về hiện lượng. Đó gọi là tướng của hai trí, phân biệt thành ba. Tâm định tương ưng với hành tướng Thánh chuyển biến.

Hai trí hữu lậu, vô lậu có sai biệt như thế nào? Trí vô lậu ở nơi cảnh thì hành tướng sáng rõ, nhanh nhạy. Trí hữu lậu kia so với đây thì trái nhau. Như hai thứ than còn lại của gỗ Khiết-địa-la, ở nơi được nung đốt thì thể dụng không đồng. Và mùi hương hơn, kém có thể xông ướp, thì công dụng riêng khác. Sắt đốt cháy lửa cỏ thì sức nóng có khác. Hai trí cùng đối chiếu có sai biệt cũng như thế. Hoặc thể tục trí về sau khởi tăng thượng mạn, còn vô lậu thì không như vậy, nên có sai biệt. Lại, cảnh của thể tục trí so với pháp loại trí có rộng hẹp, nên có sai biệt. Nghĩa là thể tục trí dùng khắp tất cả pháp hữu vi, vô vi làm cảnh nơi đối tượng duyên. Vì Khế kinh nêu rõ: Có thể tục trí có khả năng nhận biết khắp về khổ. Nói rộng cho đến: Nhận biết khắp về hư không phi trạch diệt. Nên cũng có khi dùng hành tướng vô ngã để duyên chung nơi tất cả pháp làm cảnh. Do Khế kinh nói: Các hành vô thường, tất cả pháp vô ngã, Niết-bàn tịch tĩnh. Tuy nhiên, có kinh nêu: Có thể dùng chánh tuệ quán tất cả pháp là vô ngã. Tuy tất cả pháp thật sự đều là vô ngã, nhưng tiếng *tất cả* ở đây, không phải là gọi chung về các pháp, mà chỉ nói về hết thảy các pháp thuộc về khổ đế. Tiếp theo lại nói: Ở đây tức có thể nhàm chán khổ.

Có Sư khác, đối với vấn đề này đã giải thích, nói: Tuệ ấy thật sự có khả năng duyên nơi tất cả pháp. Nhưng hành tướng của các pháp này vốn là quả của nhàm chán, nên dựa riêng vào hành tướng đó để nói câu nhàm chán khổ. Như vì đốt nhà mà buông thả đối với lửa. Nhưng khi lửa bốc cháy dữ thì cũng thiêu đốt các vật khác.

Giải thích này là không hợp lý. Vì kinh ấy lại nói: Đạo lực này có thể đạt được thanh tịnh. Hai tuệ văn tư cũng có khả năng duyên khắp, tạo ra hành tướng vô ngã của tất cả pháp.

Đạo này há có thể đạt được quả thanh tịnh?

Nếu nói cho đạo này có khả năng đạt được thanh tịnh, không nói: Tức đây là khả năng làm thanh tịnh, nên không có lỗi.

Về lý cũng không đúng. Vì như ngăn chặn đạo khác, nên nói câu nói này. Như Khế kinh nêu: Chỉ có đạo này là có thể đạt được thanh tịnh, lại không có đạo khác.

Há có thể đối với đạo kia cũng nói lời này: Có thể đạt được thanh tịnh, không phải là khả năng làm thanh tịnh.

Nên biết kinh này nói dùng chánh tuệ quán tất cả pháp là vô ngã, là chỉ nói về các pháp thuộc về khổ đế, không phải là thâm tóm pháp khác mà nói tiếng tất cả. Như nói: Các hành đều là vô thường, khổ, nhưng không phải Thánh đạo là vô thường, khổ. Nên nói các hành chỉ hiện bày khắp về khổ đế. Đạo này cũng nên như thế. Chỉ quán về cảnh của khổ, khởi hành vô ngã, không phải quán về đế khác. Ngoại trừ đạo này, vì tất nên có riêng. Quán chung về hành tướng vô ngã của các pháp, các người hành quán hiện có đối tượng nhận biết. Nghĩa là người hành quán, tất nên trước hết tu quán hành tướng vô ngã của tất cả pháp, thân khí tịnh trị khiến có khả năng nhận lãnh, dựa vào đó hướng nhập duyên quán về ba nghĩa.

Nếu không như thế thì hợp nhất với tướng ngã, vì bị nhiều loạn nên không có khả năng tu, kiến lập các pháp, không có quán cùng xen tạp. Pháp trí chỉ duyên nơi bốn đế thuộc cõi dục. Do Bản luận nói: Thế nào là pháp trí? Nghĩa là trí vô lậu duyên nơi các hành hệ thuộc cõi dục. Trí vô lậu duyên nơi nhân của các hành hệ thuộc cõi dục. Trí vô lậu duyên nơi diệt các hành hệ thuộc cõi dục. Trí vô lậu duyên nơi đạo có thể đoạn trừ các hành hệ thuộc cõi dục. Và trí vô lậu duyên nơi pháp trí, duyên nơi địa của pháp trí. Đó gọi là pháp trí.

Há không phải là pháp trí duyên nơi cảnh của bốn đế, vì sao lại nói: Và trí vô lậu duyên nơi pháp trí, duyên nơi địa của pháp trí?

Hai trí này cũng duyên nơi đạo để làm cảnh, vì trước đã nói: Duyên nơi các hành hệ thuộc cõi dục. Nói trí vô lậu của đạo có thể đoạn trừ tức không thể nói về tất cả pháp trí duyên nơi đạo, chỉ nói về

đạo có thể duyên, có thể đoạn. Vì gồm thân phần duyên nơi các đạo gia hạnh, giải thoát, thắng tấn khác, đã thân tóm pháp trí làm cảnh. Cùng trong thân đã lia dục, đã khởi pháp trí, pháp nhãn, là pháp trí của cảnh.

Lại nói duyên nơi pháp trí, nói duyên nơi địa pháp trí. Hoặc trước đã nói duyên nơi đạo trí đoạn trừ, tức chỉ nói về duyên nơi định vị chí, có thể đối trị. Đối tượng đoạn của kiến đạo, tu đạo nơi cõi dục là pháp trí của cảnh. Vì duyên gồm thân phẩm pháp trí của năm địa khác là pháp trí của cảnh. Lại nói câu hai duyên sau.

Nếu như vậy thì văn của luận kia nên nói như thế này: Trí vô lậu duyên nơi pháp đối trị các hành thuộc cõi dục.

Nếu nói như thế là gồm thân chung khả năng duyên nơi tất cả phẩm pháp trí, là toàn bộ pháp trí của cảnh, vì câu nói đối trị là nói về nhiều nghĩa.

Nếu không như vậy, tức nên có lỗi phi ái. Nghĩa là duyên nơi pháp hệ thuộc cõi sắc làm cảnh, trí vô lậu cũng nên gọi là pháp trí. Vì có hành của cõi sắc là thuộc về phần đối trị hành của cõi dục.

Há không phải là đã nói: Duyên nơi đạo trí có thể đoạn dứt hành của cõi dục, cũng có lỗi này?

Câu nói kia không có lỗi này. Vì nói đạo có thể đoạn trừ là đã ngăn chặn cõi sắc muốn đối trị. Nghĩa là đây tức dựa nơi để để biện về cảnh của pháp trí. Nói đạo tức chỉ rõ là thuộc về đạo đế, không phải như ông đã nói, cũng có nói về đạo. Nên lỗi lầm này là ở nơi ông không phải là của tôi.

Lại, nếu như thừa nhận câu nói kia lại dẫn đến nói về đạo, thì cũng không thể gồm thân hết các pháp trí, vì pháp trí có thể đối trị chung nơi ba cõi. Lại, cũng nên thừa nhận các trí vô lậu duyên nơi phẩm loại trí là thuộc về pháp trí. Phẩm loại trí cũng là pháp đối trị phần xa của cõi dục, nên thừa nhận câu nói đối trị là nói về nhiều nghĩa.

Do đấy, Bản luận đã nói là không có lỗi. Vì loại trí có khả năng duyên chung nơi bốn đế của hai cõi trên.

Do cảnh của ba trí này có sai biệt, tức ở trong ba thứ trí như thế.
Tụng nêu:

*Pháp, loại do cảnh riêng
Lập bốn tên như khổ v.v..
Đều chung tận vô sinh
Đầu chỉ loại khổ, tập.*

Luận nói: Pháp trí, loại trí do cảnh có sai biệt nên phân làm bốn trí khổ, tập, diệt, đạo.

Vì sao thế tục trí cũng duyên nơi khổ v.v... tạo các hành tướng như khổ v.v... mà không phải là trí như khổ v.v...? Do trí kia trước dùng các hành tướng như khổ v.v..., quán về khổ v.v... xong, thời gian sau lại cùng quán các cảnh như khổ v.v... là lạc v.v... Lại được thế tục trí như thế rồi, sau duyên nơi đế, có nghi cùng hiện hành.

Sáu trí như thế, nếu thuộc về vị vô học, thì không phải là tánh của kiến, gọi là tận trí, vô sinh trí. Hai trí này mới sinh, chỉ là loại khổ, tập, vì duyên nơi sáu thứ hành tướng của khổ, tập, vì duyên nơi uẩn của xứ Hữu đánh làm cảnh giới. Định kim cương dụ nếu duyên nơi khổ, tập thì cùng với cảnh này là đồng. Duyên nơi diệt đạo thì khác.

Nếu như vậy há không phải là cùng trái với Chí giáo. Như nói: Ở nơi tận cùng có trí đầu tiên sinh, từ vô gián này có khả năng tự thông đạt, là không có lỗi trái với giáo. Vì ở đây, nói ở nơi tận cùng là có tiếng thứ bảy, không phải là cảnh thứ bảy. Nghĩa là có phiền não đã diệt tận trọn vẹn. Có trí đầu tiên sinh, tức không phải trí này sinh duyên nơi tận làm cảnh, thì đâu có trái hại?

Ý của câu nói kia là hiển bày trong thân có Hoặc, không có trí này sinh, chủ yếu là phải có Hoặc dứt hết. Ở trong chín thứ trí đã nói ở trước. *Tụng nêu:*

*Pháp, loại, đạo, thể tục
 Có thành tha tâm trí
 Ở vị căn, địa thắng
 Đòi khứ lai, không biết.
 Pháp, loại chẳng biết nhau
 Thanh văn, Lân dụ, Phật
 Thứ lớp biết kiến đạo
 Hai, ba niệm tất cả.*

Luận nói: Có pháp, loại, đạo và thể tục trí, thành tha tâm trí. Số còn lại thì không như vậy.

Há không phải là đạo trí, lia pháp, loại thì không có, nên chỉ nói ba trí thành tha tâm trí. Lý thật là như thế. Vì hiển bày về tha tâm trí, chỉ nhận biết cảnh của đồng loại nên nói như thế. Nghĩa là vì nhằm làm rõ thành tựu trí này, tức pháp loại trí đã nhận biết tâm tâm sở vô lậu của người khác, là thuộc về đạo trí, không phải là khổ, tập trí, vì trí vô lậu quyết định không thể nhận biết tâm tâm sở hữu lậu của người khác. Tâm tâm sở vô lậu nơi thân của người khác, vì vi tế, vì thù thắng, nên không phải hữu lậu của mình, là cảnh của tha tâm trí, lý ấy có thể như thế.

Do đâu tha tâm trí vô lậu của thân mình không thể nhận biết tâm tâm sở hữu lậu của người khác?

Vì ở nơi cảnh hữu lậu, trí vô lậu sinh, hành tướng, đối tượng duyên khác với trí này. Nghĩa là khi trí vô lậu duyên nơi hữu lậu, tất là duyên chung nơi hành tướng nhằm chán từ bỏ. Thế nên quyết định không có khả năng duyên riêng nơi tâm tâm sở của người khác để thành tha tâm trí. Vì các Thánh trí khi duyên nơi hữu lậu, tất ở nơi đối tượng duyên, sinh nhằm chán dứt bỏ sâu đậm, ưa thích xả bỏ chung, không ưa thích quán riêng. Lúc duyên nơi vô lậu, vì sinh vui thích, nên sau khi đã quán chung xong, cũng vui thích quán riêng.

Như có thấy nghe các sự việc không đáng yêu mến, duyên chung liền bỏ, cũng không ưa duyên riêng. Ở trong đối tượng đáng yêu mến thì không như thế. Thấy nghe chung xong, cũng vui thích duyên riêng.

Thế nên đối với tâm hữu lậu v.v... của người khác, tất không có Thánh trí mỗi mỗi quán riêng để thành tựu tha tâm trí vô lậu duyên nơi tâm hữu lậu, vì tha tâm trí quyết định đối với tâm tâm sở pháp của người khác nhận biết riêng biệt.

Há không phải là cũng có ba niệm trụ gồm thân khổ tập nhãn trí? Tuy có nhưng không phải chỉ duyên nơi một pháp, mà là duyên nơi nhiều thể. Lại, tha tâm trí có tướng quyết định. Nghĩa là không nhận biết hai đời quá khứ, vị lai thù thắng và phẩm pháp loại không hỗ tương nhận biết. Thù thắng lại có ba, là địa, căn, vị. Địa, nghĩa là trí ở địa dưới không nhận biết tâm của địa trên. Về nghĩa chỉ có thể nhận biết địa mình, địa dưới.

Căn, nghĩa là căn trí của tín giải, thời giải thoát, không nhận biết tâm của kiến chí, bất thời giải thoát. Vị, nghĩa là Bất hoàn, Thanh văn, Ứng quả, Độc giác, Đại giác, trí của vị trước trước, không nhận biết tâm của các vị sau sau là hơn hẳn. Về nghĩa chỉ có thể nhận biết căn của tự vị, vị dưới. Nhưng tha tâm trí và cảnh của đối tượng nhận biết, đối với căn địa đã khác, mà nhận biết cũng có khác.

Tâm tâm sở pháp hữu lậu của đối tượng nhận biết đã từng được, chưa từng được, đều có mười lăm. Nghĩa là cõi dục, bốn tính lự đều có căn phẩm hạ trung thượng, có thể nhận biết. Chỉ trừ ba phẩm từng được, chưa từng được của cõi dục, mỗi phẩm đều có mười hai. Vô lậu của đối tượng nhận biết và chủ thể nhận biết kia đều trừ ba phẩm của cõi dục đều có mười hai.

Lại, các tha tâm trí hữu lậu từng được, chưa từng được thuộc về căn phẩm hạ sinh, tùy theo đối tượng ứng hợp kia có thể nhận biết phẩm tâm nơi ba căn của địa dưới. Căn phẩm trung của tự địa trở

xuống cũng nhận biết phẩm trung của tự địa. Phẩm thượng thì hiểu rõ chung về ba phẩm của tự địa, địa dưới. Tha tâm trí vô lậu theo căn phẩm hạ khởi, chỉ nhận biết căn phẩm hạ của tự địa, địa dưới. Căn phẩm trung cũng nhận biết trung. Thượng thì gồm nhận biết thượng.

Vì sao trí hữu lậu, vô lậu sinh nhận biết tâm của địa dưới nhiều ít có khác?

Ba phẩm hữu lậu, có thể một thân thành. Vô lậu thì tùy nơi căn, lập Thánh giả riêng. Hãy còn không có một thành hai phẩm căn, huống chi là có thành ba, nên có sai biệt.

Vì sao nói một Bồ-đặc-già-la thành tựu chín phẩm đạo, đoạn trừ chín phẩm Hoặc?

Đạo này có sai biệt, không phải do căn có khác. Do nhân dần dần tăng trưởng, đạo sau chuyển tăng, như thứ lớp có thể khiến nhiều phẩm Hoặc được đoạn. Hoặc các chủng tánh đều có chín phẩm, thành một chín phẩm, tất không thành phẩm khác, nên câu nói trước sau không có lỗi trái nhau. Vì thế tâm dựa vào địa trên, khởi căn của địa dưới. Có tâm của căn phẩm thượng dựa vào địa dưới khởi. Địa, căn cùng là thù thắng, tất không cùng nhận biết. Vị địa, căn vị cùng đối nhau cũng như thế. Tha tâm trí này không nhận biết khứ, lai, gốc là nhận biết có thể duyên tâm tâm sở pháp. Hai phẩm pháp, loại không cùng nhận biết nhau. Hai phẩm này như thứ lớp, từ cõi dục trở lên cõi trên, toàn phần đối trị là đối tượng duyên. Tha tâm trí này trong kiến đạo, không quán chung về đế lý, vì chuyển rất nhanh chóng, nhưng đều chấp nhận làm cảnh của tha tâm trí. Thánh giả của ba thừa lúc khởi trí này, hai thừa trung, hạ tất cần gia hạnh. Thanh văn gia hạnh hoặc phẩm thượng, hoặc trung. Lân giác dụ chỉ cần gia hạnh phẩm hạ. Đức Phật không có gia hạnh, chỉ tùy theo ý muốn thì hiện tiền. Nếu các hữu tình sắp nhập kiến đạo, Thanh văn, Độc giác dụ tu gia hạnh. Vì muốn nhận biết tâm của vị kiến đạo ấy, nên các hữu tình kia nhập nơi vị kiến đạo, phân pháp Thanh văn gia hạnh nếu viên mãn,

thì nhận biết tâm của hai niệm đầu tiên thuộc kiến đạo. Nếu lại vì nhận biết tâm của phần loại, tức riêng tu gia hạnh, cho đến gia hạnh viên mãn, hữu tình kia đã vượt qua đến tâm thứ mười sáu. Tuy nhận biết tâm này không phải là nhận biết kiến đạo. Thế nên nói hữu tình kia chỉ nhận biết hai niệm. Phần pháp của Lân giác dụ gia hạnh nếu mãn, thì nhận biết hai niệm đầu tiên của kiến đạo kia. Nếu lại vì nhận biết tâm của phần loại tức riêng tu gia hạnh cho đến mãn thì nhận biết tâm của tập loại trí thứ tám.

Có Sư khác cho: Nhận biết tâm thứ mười lăm.

Có thuyết nói: Lân giác dụ nhận biết bốn sát-na. Nghĩa là hai tâm đầu, tâm thứ tám, tâm thứ mười bốn.

Lời nói này là hợp lý. Vì sao? Vì đã thừa nhận từ nhận biết tâm của hai niệm đầu tiên xong, chỉ cách năm niệm là nhận biết tâm thứ tám. Nếu lại còn tu gia hạnh phần pháp, thì trải qua khoảng khắc năm niệm, gia hạnh nên thành.

Vì sao không cùng nhận biết niệm thứ mười bốn?

Có Sư khác cũng nêu: Nhận biết bốn sát-na. Nghĩa là hai tâm đầu tiên, tâm thứ mười một, tâm thứ mười hai.

Đức Phật đối với tất cả công đức thù thắng, tùy ý muốn hiện tiền, vì tâm tự tại, nên đối với mười lăm niệm, có thể theo thứ lớp nhận biết. Do Đức Phật, Thế Tôn trong ba vô số kiếp đã siêng năng, tinh tấn tu tập vô lượng tư lương, nên đạt được diệu trí thù thắng khó nghĩ bàn, đầy đủ thể dụng lớn, tùy ý muốn đều có thể nhận biết. Tuy trí này sinh, cũng nhận biết tâm sở, nhưng tu gia hạnh vốn là nhận biết về tâm. Như không xứ v.v... gọi là tha tâm trí.

Hiếp Tôn giả nói: Dẫn trí này sinh, chủ yếu trước là nhận biết tâm, sau mới nhận biết tâm sở. Từ đầu chỉ lập tên tha tâm trí. Khi dẫn khởi trí này thì tu gia hạnh nào? Trước hết phải quán xét hiển hình của thân, ngôn âm của đối tượng ưa thích biểu hiện ở tâm có sai

biệt. Nghĩa là hành giả kia khi tu tập đầu tiên, vì muốn nhận biết kỹ về tâm của người khác có sai biệt, trước nên quán xét đầy đủ về hiện hình của tự thân, các ngôn âm nơi đối tượng ưa thích thích nhân nơi gì khiến có riêng khác. Bèn nhận biết hiển v.v... có sai biệt là do tâm.

Lại, quán sát kỹ về hiển v.v... của thân người khác, cũng do tâm nên có sai biệt khác sinh. Do đấy, thời gian sau lia dục ý thân, điều hợp thanh tịnh, dẫn định thù thắng sinh. Dựa vào định phát sinh trí có uy đức. Trí này chân thật soi chiếu thấy tâm của người khác, như trong viên ngọc minh châu có vô số sợi tơ màu sắc, tướng sai biệt rõ đúng là có thể đạt được. Đây gọi là tu gia hạnh của tha tâm trí thế tục. Nếu khi tu tha tâm trí vô lậu, thì dùng khổ trí để quán vô thường v.v... làm gia hạnh. Vị gia hạnh này duyên chung nơi sắc, tâm, đến khi thành đủ, tức duyên nơi tâm không phải sắc. Lại, vị gia hạnh duyên nơi tâm của mình và người khác, đến khi thành đủ, thì duyên nơi người khác, không phải mình.

Hai tướng của tận trí, vô sinh trí có riêng khác như thế nào?
Tụng nêu:

*Trí đối bốn Thánh đế
Biết ngã đã nhận biết
Không nên lại biết nữa
Thứ lớp tận, vô sinh.*

Luận nói: Như Bản luận nêu: Thế nào là tận trí? Nghĩa là nơi vị vô học, nếu chánh tự nhận biết: Ta đã nhận biết khổ. Ta đã đoạn trừ tập. Ta đã chứng diệt. Ta đã tu đạo. Do đấy, trí kiến hiện có minh giác, quán ánh sáng của tuệ giải. Đây gọi là tận trí.

Thế nào là vô sinh trí? Nghĩa là chánh tự nhận biết: Ta đã nhận biết về khổ, không nên lại nhận biết nữa. Nói rộng cho đến: Ta đã tu tập đạo không nên tu tập lại nữa. Do chỗ nói rộng cho đến hiện có này, đó gọi là vô sinh trí.

Do khi ý lạc gốc nơi hai trí chuyển thì sức mạnh có thể dẫn khởi giải trí như thế, không phải ở nơi khi hai trí vô lậu chuyển, tạo ra kiến giải không phân biệt như thế. Nghĩa là xuất sinh hai trí trong hậu đắc trí mới tạo ra hai loại phân biệt như vậy. Hai phân biệt ấy, hai trí sinh sau là sức của tận trí, vô sinh trí đã dẫn khởi. Vì hai tục trí này là quả sử dụng của sự phân biệt kia, nên nêu lên hai quả để hiển bày hai trí có sai biệt. Về lý tất nên như thế. Nói do đây là dựa nơi nghĩa này để nói tiếng do đây, tức là nói về nghĩa của trí hiện có này. Không như vậy thì nên nói: Hiện có như thế.

Các người hành quán, thời trước tu hành, nhất định khởi ý lạc trông mong như vậy. Nghĩa là khi ta sẽ chứng A-la-hán, chủ yếu nên khởi trí tự quán xét kỹ này, nên nay xuất quán, trí này tất sinh. Vì khiến trí đã sinh khởi này, tùy nơi ứng hợp, kiến lập tên gọi tận, vô sinh, tức là nghĩa của đối tượng nương dựa cho trí sau sinh, nên nói giải thích này, về lý tất nên như thế.

Há không phải hai trí là không thuộc về tánh của kiến. Vì sao lại nói trí, kiến, minh v.v...?

Có người giải thích như thế này: Vì nhân tiện nên nói. Nhưng thật sự thì hai trí là ở nơi thời gian sau, vì đã khởi nhân của kiến, nên cũng gọi là kiến. Nghĩa là lìa tận trí, về sau lúc xuất quán, tất kiến không hiện hành để xét kỹ. Nên trước là tánh bất động và sau là luyện căn, khi đạt được bất động, thì lìa vô sinh trí, về sau kiến xét kỹ cũng không hiện hành. Nên kiến này gọi là theo quả mà lập. Hoặc vì như kiến, nên giả lập tên kiến, như lập tên ánh sáng, vì hiện soi chiếu chuyển biến. Ánh sáng là trí của sắc xứ, thể không phải là ánh sáng. Soi chiếu là dụng, như ánh sáng, nên gọi là ánh sáng, không có lỗi.

Hai trí như thế, thật sự thì thể không phải là kiến hiện thấy. Ở đây cũng nên như thế. Tức do nhân ấy, kinh nói thế này: Uẩn trí kiến giải thoát, nghĩa là tận trí, vô sinh trí, chủ yếu là có giải thoát.

Trí này được sinh, lấy trí làm thể, gọi là trí giải thoát. Do theo nhân trước, nên cũng được mang tên kiến, nên uẩn này gọi là trí kiến giải thoát.

Do đâu Bản luận nói như thế này: Thế nào là kiến? Lại như các trí cũng là kiến, nhưng có kiến mà không phải là trí, nghĩa là tàm nhãn. Há không phải nên nói ngoài kiến có trí. Như nói: Ngoài trí có kiến riêng chăng?

Nên biết trong đây đã nói tiếng cũng. Ngoài kiến có trí, nghĩa ấy đã thành.

Nếu cho không như thế, thì luận kia nên nói: Trí hiện có đều là kiến. Đã nói cũng, là nhận biết rõ về có không phải có, nghĩa là tận trí, vô sinh trí và một phần tục trí. Nhưng ngoài trí, có kiến là hiển bày phân minh. Nếu bày không phân minh là ngoài kiến có trí tức là để ngăn chặn tà chấp. Sự của Bộ Thí dụ nói: Đối với trí phẩm hạ lập danh tướng nhãn. Hoặc như trước đã nói có nhiều thứ nhân, tận trí, vô sinh trí v.v... cũng được gọi là kiến.

Do đâu luận nói: Trong vô sinh trí lại nói lời này: Ta đã nhận biết về khổ v.v...?

Về lý chỉ nên nói: Không còn nhận biết nữa v.v..., vì hai hành không nên đều cùng thời chuyển. Nếu theo thứ lớp chuyển, thì trước so với tận trí là không có sai biệt, tức không nên nói lại. Nên biết ý này nói là để loại trừ hoài nghi, e có người sinh nghi, như thời giải thoát, trước khởi tận trí, sau được vô sinh trí.

Như thế tức nên thừa nhận bất thời giải thoát, trước khởi vô sinh trí, sau được tận trí. Vì hiển bày tất cả tận trí đã khởi trước, nên lại trước nói câu: Đã nhận biết v.v... Hoặc trước chỉ nói: Ta đã nhận biết v.v..., chứng tỏ thời giải thoát chỉ có tận trí, sau lại nói lần nữa: Ta đã nhận biết v.v..., là làm rõ về bất thời giải thoát sau cùng là khởi vô sinh, nên tuy nói lập lại nhưng không có lỗi.

Vô sinh trí: Thế nào là vô sinh?

Sư Chánh lý nói: Nghĩa là phi trạch diệt, tức có vô sinh. Trí này được sinh là trí nhờ nơi vô sinh, nên gọi là vô sinh trí. Diệt tuy thường có mà được vô thường. Khi được diệt kia thì trí này mới chuyển, chủ yếu do đắc khởi mới gọi là có diệt. Ở nơi vị có diệt, trí này mới sinh. Hoặc nói vô sinh là nhân nơi diệt kia mà đắc được, như đắc của Niết-bàn, cũng gọi là Niết-bàn. Kinh nêu: Dùng Niết-bàn để ở trong tâm, nên có vị tâm kia đắc. Trí này mới sinh. Trí nhờ nơi vô sinh, nên gọi là vô sinh trí.

Có sư khác ở đây nêu ra vấn nạn này nói: Nếu nhờ nơi vô sinh nên gọi là vô sinh trí, thì vô sinh trí duyên nơi pháp phi đế, tức thuyết đã nói là trái hại đối với tông mình, vì tuệ vô lậu sinh khởi chỉ duyên nơi bốn đế.

Sư kia không quán xét đầy đủ khi nêu lời vấn nạn này. Như trên tôi đã nói: Sau phần xuất quán mới khởi trí phân biệt như thế. Hoặc tiếng nhờ dựa ở đây là hữu thứ bảy, không phải là cảnh thứ bảy, như tận trí. Hoặc thừa nhận trí này duyên nơi vô sinh đắc, là khổ đế này gồm sáu không phải là phi đế.

Mười trí như thế hỗ tương thâm tóm. Nghĩa là thế tục trí gồm sáu hoàn toàn một trí, phần ít một trí. Pháp trí, loại trí đều gồm sáu hoàn toàn một trí, phần ít bảy trí. Khổ, tập, diệt trí đều gồm sáu hoàn toàn một trí, phần ít bốn trí. Đạo trí gồm sáu hoàn toàn một trí, phần ít năm trí. Tha tâm trí gồm sáu hoàn toàn một trí, phần ít bốn trí. Tận trí, vô sinh trí đều gồm sáu hoàn toàn một trí, phần ít sáu trí.

Do đâu hai trí kiến lập làm mười? *Tụng nêu:*

*Do tự tánh đối trị
Hành tướng, cảnh hành tướng
Gia hạnh biện nhân đủ
Nên kiến lập mười trí.*

Luận nói: Do bảy duyên nên lập hai làm mười:

(1) Vì tự tánh nên lập thể tục trí. Tức dùng thể tục trí làm tự tánh.

(2) Vì đối trị nên lập pháp trí, loại trí. Do hoàn toàn có khả năng đối trị cõi dục và cõi trên.

(3) Vì hành tướng nên lập khổ trí, tập trí. Vì cảnh của hai trí này, về thể không có riêng khác.

(4) Vì cảnh của hành tướng nên lập diệt trí, đạo trí. Vì cảnh nơi hành tướng của hai trí này cùng có riêng khác.

(5) Vì gia hạnh nên lập tha tâm trí. Không phải trí này không nhận biết tâm sở pháp của người khác. Vì vốn tu gia hạnh là để nhận biết tâm của người khác, tuy khi thành mãn, cũng nhận biết tâm sở, nhưng căn cứ nơi gia hạnh, nên lập tên gọi tha tâm trí. Gia hạnh thì như trước đã phân biệt đủ.

(6) Vì sự việc đã hoàn thành nên kiến lập tận trí. Vì sự việc trong thân hoàn thành nên định bắt đầu sinh.

(7) Vì nhân viên mãn nên lập vô sinh trí. Tất cả Thánh đạo làm nhân sinh. Nghĩa là có tận trí, không phải là do vô sinh trí làm nhân nên sinh. Không có vô sinh trí nào không dùng tận trí làm nhân nên khởi. Như trên đã nói pháp trí, loại trí hoàn toàn có khả năng đối trị pháp nơi cõi dục, cõi trên, hay là có phần ít đối trị cõi dục, cõi trên?

Tụng nêu:

Duyên diệt, đạo, pháp trí

Ở trong vị tu đạo

Gồm trị tu đoạn trên

Loại không thể trị dục.

Luận nói: Diệt, đạo, pháp trí thuộc về tu đạo, gồm có thể đối trị nhiệm của cõi trên do tu đạo đoạn. Đối với pháp cõi dục, pháp trí của bốn đế hoàn toàn có khả năng đối trị nhiệm nơi cõi dục do kiến đạo

đoạn. Pháp trí cũng vì giữ lấy đối trị, nên chủ thể đối trị, đối tượng đối trị đều được mang tên hoàn toàn. Đối với cõi trên đều cùng có thiếu, đều cùng gọi là phần ít.

Vì sao chỉ có diệt, đạo, pháp trí, gồm đối trị cõi trên không phải là khổ, tập?

Do đối tượng duyên tĩnh lặng, xuất ly đồng. Nghĩa là diệt của cõi dục, cõi trên và đạo có thể đối trị, lần lượt cùng đối chiếu thì tướng không khác. Vì các trạch diệt đều thiện, đều thường, tất cả Thánh đạo đều có khả năng xuất ly. Đối tượng duyên khổ, tập nơi cõi dục, cõi trên là không đồng, vì ít nhiều, tế thô, trên dưới riêng khác.

Lại, khổ tập trí duyên nơi cảnh đã nhàm chán, không chấp nhận chán cảnh kia, thì ở đây lìa tham. Về lý khi chán địa này thì đoạn trừ phiền não của địa này.

Nếu thừa nhận nhàm chán khác, lìa tham khác, tức nên lìa tham khác, giải thoát khác. Nếu thừa nhận không nhàm chán cõi sắc, cõi vô sắc, mà có thể lìa tham hành tập, nhàm chán cõi kia, thì lý lìa tham tức nên hủy hoại. Hai trí diệt, đạo không duyên nơi cảnh nhàm chán mà duyên nơi địa dưới đối trị địa trên cũng không có lỗi.

Lại, như quán bất tịnh cùng vui thích mong muốn Niết-bàn. Nghĩa là quán bất tịnh duyên nơi cảnh của cõi dục, chỉ có khả năng khiến tâm chán bỏ cõi dục, vui thích mong muốn Niết-bàn, lúc hiện tiền thì có khả năng khiến tâm chán bỏ khắp cả ba cõi. Như thế, duyên nơi cõi dục, khổ tập trí sinh, chỉ có thể khiến tâm lìa nhiễm của cõi dục. Duyên nơi pháp của cõi dục, diệt đạo trí sinh, có thể khiến tâm lìa khắp nhiễm của ba cõi. Nên thừa nhận diệt, đạo nơi phẩm trí pháp tăng. Cho đến được thành định kim cương dụ.

Do đây, Đại Thánh rất khéo nhận biết rõ, dựa nơi môn đối trị hoàn toàn, lập pháp, loại trí. Phần ít pháp trí có công năng đối trị cõi

trên. Loại trí tất không thể đối trị cõi dục. Chủ yếu là đối với tự cõi đối tượng tạo tác đã chu toàn, mới có thể gồm làm đối tượng tạo tác của cõi khác. Không phải các loại trí khi sự việc của mình đã hoàn thành, sự việc của người khác chưa hoàn thành, có nghĩa cần hỗ trợ, nên không có loại trí đối trị pháp cõi dục.

Há không phải là đạo loại trí thứ mười sáu sinh? Nhân nơi trí này, liền tức có thể đối trị Hoặc của cõi dục. Vì sắp đoạn trừ Hoặc của cõi dục, thì loại trí không hiện hành. Nếu như thừa nhận hiện hành, nhưng do chướng của cõi mình đã ngăn ngại, tất không có uy lực có thể hỗ trợ thành đối tượng tạo tác của pháp trí ở cõi khác. Do vậy loại trí không có khả năng đối trị cõi dục.

Trong mười trí này, trí nào có hành tướng gì? *Tụng nêu:*

*Pháp trí cùng loại trí
Hành tướng đều mười sáu
Thế tục đây và khác
Trí bốn để đều bốn.
Tha tâm trí vô lậu
Chỉ bốn là duyên đạo
Hữu lậu duyên tự tướng
Đều chỉ duyên một sự.
Tận vô sinh mười bốn
Tức là không, vô ngã.*

Luận nói: Pháp trí, loại trí, mỗi mỗi thứ đều có đủ mười sáu hành tướng như vô thường, khổ v.v... Mười sáu hành tướng nơi phần sau sẽ giải thích rộng. Thế tục trí có hành tướng này và lại có hành tướng khác, có thể duyên nơi tự tướng, cộng tướng v.v... của tất cả pháp. Nghĩa là thế tục trí hoặc có khi tạo đủ mười sáu hành tướng, như ở trong các vị noãn, đảnh, nhãn v.v... Hoặc có khi thế tục trí không tạo đủ như thế đệ nhất, hành Tam-ma-địa lần nữa cùng hiện quán biên.

Hoặc có khi thể tục trí tạo tác riêng hành tướng không phải Thánh, như quán bất tịnh, trì tức niệm, từ v.v... Những hành tướng này là vô biên. Bốn trí như khổ v.v..., mỗi mỗi trí đều có duyên vào bốn thứ hành tướng nơi cảnh của đế mình. Trong tha tâm trí, nếu là vô lậu, thì chỉ có duyên nơi bốn thứ hành tướng của đạo. Đây tức thuộc về một phần của đạo trí. Nếu là hữu lậu thì nhận lấy cảnh nơi tự tướng của tâm tâm sở pháp, thuộc đối tượng duyên của chính nó. Như cảnh thì hành tướng của tự tướng cũng như thế, nên hành tướng này không phải thuộc về mười sáu thứ trước.

Hai thứ như thế, ở nơi tất cả thời gian, một niệm chỉ duyên nơi một sự làm cảnh. Nghĩa là khi duyên nơi tâm thì không duyên nơi tâm sở. Khi duyên nơi thọ v.v... thì không duyên nơi tướng v.v...

Nếu như vậy thì vì sao Đức Bạc-già-phạm đã nói là nhận biết rõ như thật về tâm có tham v.v...?

Không phải cùng có thời nhận lấy tham v.v... và tâm, như không cùng lúc nhận lấy áo và vết bẩn. Ba thứ như tâm có tham v.v..., đối với tướng của tâm, xứ giải thoát của tâm, đã biện về sự sai biệt.

Sư Tỳ-bà-sa nêu bày như thế này: Tâm tụ, nghĩa là tâm thiện. Tâm này ở nơi đối tượng duyên không dong ruổi, phân tán. Tâm tán, nghĩa là tâm nhiễm. Tâm này cùng với tán động tương ưng khởi.

Kinh chủ cho giải thích này không thuận với Khế kinh. Kinh nói: Tâm này thế nào là nội tụ? Nghĩa là tâm nếu cùng với hôn trầm, thù miên đều cùng hiện hành. Hoặc bên trong tương ưng với có chỉ, không quán. Thế nào là ngoại tán? Nghĩa là tâm giao tiếp với cảnh của năm diêu dục, tùy phân tán tùy lưu chuyển. Hoặc bên trong tương ưng với có quán, không chỉ.

Người phương Tây (Ấn Độ) giải thích bèn cho là thuận với Khế kinh. Nghĩa là tương ưng với miên, gọi là tụ, tâm nhiễm ô còn lại gọi là tán. Nhưng không có lỗi miên nhiễm ô, đều cùng có tâm chung cả

tụ tán. Vì không thừa nhận miên đều cùng có nhiễm gọi là tâm tán. Không xét kỹ ý của kinh mà vọng tạo khen chê, do ý của hai kinh kia đây đều có khác. Trong kinh này nói về tâm có tham v.v..., vì khiến nhận biết phẩm nhiễm, tịnh của tâm khác nhau. Nghĩa là vì như thật nhận biết rõ về phẩm đen phẩm trắng của các tâm có nghĩa lý sai biệt, nên nói tham có tâm, lìa tâm tham v.v... Còn trong kinh kia thì nói về tâm tụ, tâm tán, vì khiến nhận biết rõ về chương ngại của việc tu thần túc, do kinh kia đã nói là tự xét kỹ về tâm mình: Chớ quá chìm, chớ quá nổi, đừng trong tụ, đừng ngoài tán. Nghĩa là hành giả kia khi tu thần túc, nên tự quán xét kỹ về chương ngại của tu thần túc: Tâm này biếng trễ, tâm này trạo cử, tâm này hôn miên, tâm này đối với sắc v.v... đã tác ý phi lý, đã dẫn truyền phân tán. Ý của kinh kia đây về đối tượng thực hiện đã khác, nên không thể dẫn kinh kia để ngăn chặn chỗ giải thích về tướng của kinh này. Kinh kia chỉ nêu rõ về thời gian tu thần túc, tâm đối với trong ngoài đã có lỗi tu tán thái quá, không muốn phân biệt tướng nhiễm tịnh của tâm. Kinh này đã nói so với kinh kia là trái nhau. Tuy các tâm nhiễm đều có biếng trễ v.v... Vì chỉ rõ về lỗi lầm của các nhiễm có sai biệt, tùy theo phần vị tăng của nhiễm v.v... kia, lập tâm chìm đắm v.v... Lập tâm thúc đẩy v.v... nên biết là trái với đây. Cho nên cách giải thích của tông tôi là phù hợp, thuận với Khế kinh, cũng khéo phân biệt tướng khác của các tâm.

Phản luận thêm đã xong, nên thuật lại nghĩa chính.

Vì sao tha tâm trí có hành tướng, đối tượng duyên, nhưng nói là không quán hành tướng, đối tượng duyên?

Vì không quán hành tướng, đối tượng duyên của tâm người khác. Nghĩa là chỉ nhận biết tâm có nhiễm v.v... của người kia, không nhận biết tâm người kia đã nhiễm sắc v.v... Cũng không nhận biết hành tướng của chủ thể duyên kia. Không như vậy thì tha tâm trí cũng nên duyên nơi sắc v.v... Lại, cũng nên có lỗi về khả năng tự duyên.

Tha tâm trí vô lậu tức nên duyên nơi cảnh như khổ v.v..., tức là cũng nên thừa nhận tương ưng với không, vô tướng. Đã không thừa nhận như thế, nên biết là không quán về hai định kia. Các tha tâm trí có tướng quyết định. Nghĩa là chỉ có thể nhận lấy pháp hệ thuộc cõi dục, sắc và không phải đã bị hệ thuộc trong phần cùng nối tiếp của người khác, hiện tại là tâm tâm sở pháp đồng loại, một tự tướng thật làm cảnh nơi đối tượng duyên. Không, vô tướng không tương ưng với tận trí, vô sinh trí, vì đã không gồm thấu, không ở trong đạo vô gián của kiến đạo, vì pháp còn lại đã không ngăn chặn, như nên chấp nhận có.

Tận trí, vô sinh trí, trừ không, vô ngã, đều có đủ mười bốn hành tướng còn lại. Do cùng với tâm xuất quán chuyển biến là trái nhau, nên ở trong quán không có hai hành tướng. Nghĩa là từ hai trí, sau khi xuất quán, tất tự nhận biết rõ: Nẻo sinh tử của ta đã hết v.v...

Ý trong đây nêu rõ: Tận trí, vô sinh trí tuy là thắng nghĩa, nhưng quan hệ với thế tục. Nẻo sinh tử của ta đã hết v.v... là thế tục. Không, vô ngã là thắng nghĩa, tất liên quan với thắng nghĩa. Sau quán này, quyết định nhận biết rõ không, vô ngã. Nên do hai trí này lia không, vô ngã, vì có vô lậu. Vượt qua mười sáu thứ hành tướng này, lại là thuộc về hành tướng khác chăng? *Tụng nêu:*

Tịnh không vượt mười sáu

Luận khác nói là có.

Luận nói: Các sư Đối pháp có một loại nêu rõ: Không có vượt qua mười sáu hành tướng vô lậu, vì lia mười sáu thứ này, pháp khác không thể đạt được.

Há không phải có thuyết nói tận trí, vô sinh trí tất tự nhận biết rõ: Nẻo sinh tử của ta đã hết v.v...

Điều này không trái nhau, vì như trước đã nói. Nghĩa là trước đã nói về quán vô lậu. Sau trong thế tục trí tạo ra hành tướng này.

Không phải là trí vô lậu. Hành tướng ấy chuyển biến, do tận trí, vô sinh trí dẫn khởi thể tục trí. Công sức suy tìm ở gốc nói là nhận biết rõ như thật. Nên thừa nhận trí này lìa không, vô ngã. Do sức của ý lạc gốc đã khiến hai trí này về sau tất dẫn sinh: Nẻo sinh tử của ta đã hết v.v... Không phải do hành tướng này chuyển trong quán, khiến ở nơi thời gian sau khởi hành tướng ấy. Hành tướng như ngã v.v... trong quán tuy không có, nhưng do không ngu tự chứng nghĩa giải thoát. Nói về phần vị này tất đã nên có phần thể của hành tướng: Nẻo sinh tử của ta đã hết v.v... Do hành tướng thể tục trước dẫn sinh, có thể dẫn hành tướng thể tục trong thời gian sau, nên lìa mười bốn hành tướng thì không có tận trí, vô sinh trí.

Nếu cho ở đây nên nói lìa mười sáu không có, thì điều này không hợp lý, vì trừ mười bốn, số còn lại có tận trí, vô sinh trí, vì không phải là cực thành. Nghĩa là lìa mười bốn, có dựa vào mặt thuyết, chấp: Nẻo sinh tử của ta đã hết v.v... là tận trí, vô sinh trí.

Vì ngăn chặn chấp ấy, nên nói lìa mười bốn thì không có, số còn lại không cực thành, đâu thể đối trị với ngăn chặn này.

Nếu như vậy đã có tha tâm trí vô lậu, nên vượt qua mười sáu có hành tướng vô lậu. Nghĩa là tha tâm trí đều dùng một tự tướng thật làm cảnh.

Hành tướng như đạo v.v... đều lấy cộng tướng tụ tập làm cảnh. Hành tướng kia đây đã khác, nên biết lìa mười sáu, quyết định có riêng hành tướng vô lậu. Vì không phải là nhất định thừa nhận, nên vấn nạn đã nêu là không hợp lý. Nghĩa là tông của tôi không phải đã quyết định thừa nhận. Hành tướng của cộng tướng chỉ duyên nơi tụ tập, thừa nhận có hai niệm trụ của thọ, tâm. Như quán thể của một thọ là vô thường. Khi trí này sinh, dùng hành tướng của cộng tướng, quán một tự tướng thật làm cảnh là cực thành.

Như thế đâu thể không thừa nhận tha tâm trí vô lậu?

Vì hành tướng của cộng tướng duyên nơi một tự tướng thật. Nghĩa là nhận biết tâm của người khác là chân đạo v.v..., tức duyên nơi một thật là tướng như đạo v.v...

Nếu cho: nên như niệm trụ thọ, tâm, duyên chung nơi thọ tâm hiện có của ba đời, làm hành tướng của cộng tướng như vô thường v.v..., thì tha tâm trí vô lậu cũng duyên chung nơi ba đời. Tâm vô lậu v.v... của người khác làm hành tướng như đạo v.v..., là trái với tự tông. Tha tâm trí khởi chỉ duyên nơi một tự tướng thật của hiện tại.

Giải thích này cũng không đúng, vì gia hạnh khác. Gia hạnh của trí này là muốn nhận biết người khác hiện có thể duyên nơi tâm có tham v.v..., tu riêng vô thường v.v... Gia hạnh của niệm trụ là chán bỏ chung. Các pháp hữu lậu do uy lực của gia hạnh trước có khác, đến khi thành mãn, thì hiện bày duyên chung dị biệt. Vì thế không có lỗi nên cùng so sánh.

Nếu cho vô thường không phải là tự thể của thọ, nên phải quán thọ là thời gian vô thường, không phải duyên nơi một tự tướng thật làm cảnh, đâu có thể dẫn thọ này dụ cho tha tâm trí. Tức thuyết kia nên thừa nhận thọ không phải là vô thường.

Không nên đối với thọ khởi quán vô thường, như thọ so với tâm, thể của chúng đều riêng khác, tất định không có quán thọ là tâm. Tuy tức quán thọ dùng làm vô thường, nhưng không có lỗi một vật có nhiều thể. Lãnh nạp vô thường, thể không có riêng khác, như tổn giảm tăng ích v.v..., không phải lìa lãnh nạp thì hành tướng còn lại nơi pháp còn lại cũng như thế.

Nếu như vậy tức nên cùng với Chí giáo là trái nhau. Như nói: Ở nơi thân trụ tuần tự quán thân nên nói là pháp trí. Cho đến nói rộng.

Lại nói: Quán lão tử tức nên nói là bốn trí đều cùng có, là không trái nhau. Lại, trước đã nói không phải là hiển bày về pháp trí v.v... lìa mười sáu hành tướng, trụ nơi thân tuần tự quán. Quán

thân là thân, chỉ quán như thật là vô thường v.v..., thì tôi trước đã thừa nhận, hành tướng của cộng tướng, cũng dùng một tự tướng thật làm cảnh.

Thế nên thuyết của Sư kia đã nói, đối với tôi là không trái.

Về sau, tiếng lão tử là nói chung về thủ uẩn. Quán năm thủ uẩn là vô thường v.v..., là thuộc về bốn trí, đâu có trái nhau.

Nếu như vậy thì như nói: Khi thọ nhận lạc thọ thì nhận biết rõ như thật là thọ nhận lạc thọ, vì sao pháp, loại, thể tục trí này thuộc về đạo trí?

Ở đây nên xét chọn: Khi hiện tại thọ nhận, tất không nhận biết rõ, vì không tự duyên, nên cũng không thể nói là nhận biết rõ về quá khứ, vị lai, vì quá khứ vị lai không gọi là thời gian thọ nhận lạc. Nhưng Khế kinh nêu rõ: Khi thọ nhận lạc thọ thì nhận biết rõ như thật là thọ nhận lạc thọ. Nên biết kinh này nói là có riêng mật ý. Giải thích mật ý này như tận trí, vô sinh trí. Nghĩa là thời gian sau xuất quán mới khởi hành tướng này, nên hành tướng vô lậu vượt ra ngoài mười sáu thứ.

Không có một loại nào nói có vượt qua mười sáu. Vì Bản luận đã nêu bày. Như Bản luận nói: Từng có tâm không hệ thuộc mà có thể phân biệt nhận biết rõ pháp hệ thuộc cõi dục chẳng?

Đáp: Có thể phân biệt nhận biết rõ. Nghĩa là phân biệt nhận biết rõ về vô thường, khổ, không, vô ngã, nhân, tập, sinh, duyên. Nên có xứ này, có sự này, như lý đã dẫn.

Chứng này không thành, vì mê chấp nơi ý của luận. Luận hiển bày về hành tướng không hệ thuộc là rất nhiều. Trong đó, có duyên nơi hệ thuộc cõi dục, dựa nơi cùng có để nói câu có xứ này, có sự này, chứng tỏ là không có điên đảo. Túc do đây nên nơi phần còn lại không có câu nói ấy. Nghĩa là trong luận kia lại nói thế này: Từng có

tâm của kiến đạo đoạn có thể phân biệt nhận biết rõ pháp hệ thuộc cõi dục chãng?

Đáp: Có thể phân biệt nhận biết rõ. Nghĩa vì phân biệt nhận biết rõ về: ngã, ngã sở, đoạn, thường, không nhân, vô tác, tổn giảm, tôn quý, thù thắng, trên, thứ nhất, có thể thanh tịnh, có thể giải thoát, có thể xuất ly, hoặc, nghi, do dự, tham, sân, mạn, si, không như lý đã dẫn. Trừ hành tướng này, thì không cùng có hành tướng khác. Do đây không nói câu: Có xứ này, vì đều là điên đảo chuyển. Không nói câu: Có sự này, nên hành tướng tịnh không có vượt quá mười sáu. Vì lý giáo không trái, là không thể nghiêng động.

HẾT - QUYỂN 73

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 74

Phẩm thứ 7: BIỆN VỀ TRÍ, phần 2

Đã nói về hành tướng có mười sáu thứ. Vì chỉ danh riêng hay là thật cũng có khác. Thế nào là chủ thể hành, đối tượng hành của hành tướng? *Tụng nêu:*

*Hành tướng thật mười sáu
Thế này chỉ là tuệ
Chủ hành, đối tượng duyên
Đối tượng hành, pháp có.*

Luận nói: Có thuyết cho: Hành tướng tên gọi tuy mười sáu, nhưng thật sự chỉ có bảy. Duyên nơi cảnh của khổ đế, vì đối trị bốn đảo, nên danh và thật đều cùng có bốn. Duyên nơi cảnh của ba đế kia, danh bốn, thật chỉ có một. Nên nói như thế này: Thật cũng có mười sáu, vì đối tượng đối trị nơi đối tượng của hành tướng có riêng khác. Nói tướng của đối tượng đối trị có riêng khác: Nghĩa là vì đối trị thường kiến, nên tu hành tướng Vô thường. Vì đối trị các hành lạc, nên tu hành tướng Khổ. Vì đối trị ngã sở kiến, nên tu hành tướng Không. Vì đối trị ngã kiến, nên tu hành tướng Vô ngã. Vì đối trị luận cho là không nhân, nên tu hành tướng Nhân. Vì đối trị luận cho có một nhân như Tự tại v.v..., nên tu hành tướng Tập. Vì đối trị luận cho là có nhân thường, nhân chuyển biến, nên tu hành tướng Sinh. Vì đối

trị luận cho tri là khả năng sinh trước, nên tu hành tướng Duyên. Vì đối trị luận quy kết Tụ tại làm Niết-bàn, hiển bày các uẩn diệt vĩnh viễn là Niết-bàn, nên tu hành tướng Diệt. Vì đối trị chấp giải thoát hiện có của tụ thể là Hoặc, khổ tạp nhiễm, vì không chánh kiến, nên tu hành tướng Tĩnh. Vì đối trị chấp Niết-bàn như bị chú thuật bèn dẫn đến diệt hết vì là luận tệ hoại, nên tu hành tướng Diệu. Vì đối trị chấp giải thoát, trở lại thoái chuyển kiến, nên tu hành tướng Ly. Vì đối trị chấp không có đạo giải thoát, nên tu hành tướng Đạo. Vì đối trị khổ hạnh cho là kiến chân đạo và hủy báng chân đạo cho là tà luận, nên tu hành tướng Như. Vì đối trị không tu đạo, sinh tử tụ tịnh và thế gian lìa nhiễm là chân đạo, nên tu hành tướng Hành. Vì đối trị từng gặp phải đạo không vĩnh viễn lìa nhiễm, đã lừa dối, mê hoặc, đối với chân Thánh đạo cũng không tôn kính, nên tu hành tướng Xuất.

Nói tướng của cảnh nơi đối tượng hành có riêng khác. Nghĩa là khổ Thánh để có bốn tướng: (1) Vô thường. (2) Khổ. (3) Không. (4) Vô ngã.

Vì có sinh diệt nên là vô thường. Vì tánh bức bách khiến trái với Thánh tâm nên là khổ. Vì không có chủ thể nên là không. Vì trái với tướng ngã nên là vô ngã.

Tập Thánh để có bốn tướng: (1) Nhân. (2) Tập. (3) Sinh. (4) Duyên.

Vì khả năng sinh khởi pháp nên là nhân. Vì có nhiều thứ nên là tập. Vì luôn sinh sản nhiều nên là sinh. Vì đều hỗ trợ riêng nên là duyên.

Diệt Thánh để có bốn tướng: (1) Diệt. (2) Tĩnh. (3) Diệu. (4) Ly.

Vì dứt trừ các khổ nên là diệt. Vì ba thứ lửa của ba tướng hữu vi đã diệt nên là tĩnh.

Có Sư khác nói: Vì các thứ khổ dứt nên là tĩnh. Như nói: Bí-sô! Các hành đều là khổ, chỉ có Niết-bàn là tĩnh lặng tối thượng. Vì

thiện, vì thường, nên là diệu. Vì vĩnh viễn giáo hóa khỏi tất cả tai họa, vì rất an ổn, nên là ly (liạ).

Đạo Thánh để có bốn tướng: (1) Đạo. (2) Như. (3) Hành. (4) Xuất.

Vì có khả năng thông hợp, tìm cầu tánh tướng của các pháp đi đến giải thoát, nên là đạo. Vì chuyển biến không có điên đảo, nên là như. Vì hướng tới như thật, nên là hành.

Có Sư khác cho: Vì quyết định có thể hướng tới, nên là hành. Như nói: Đạo này có thể dẫn đến thanh tịnh, kiến khác, tất không có lý dẫn đến thanh tịnh. Vì hoàn toàn hướng tới, vì quyết định có thể đi đến, nên là xuất.

Như thế, đối tượng đối trị và cảnh của đối tượng hành, vì tướng có riêng khác, nên thật có mười sáu.

Hành tướng như thế dùng tuệ làm thể.

Há không phải là tâm tâm sở đều được gọi là có hành tướng? Như vậy không có tuệ cùng với tuệ tương ưng, vì sao có thể nói tuệ có hành tướng không phải có hành tướng?

Chỉ tuệ tương ưng với tâm v.v... đều gọi là có hành tướng. Là tâm tâm sở v.v... ở trong tướng phẩm loại của đối tượng duyên là có thể nhận lấy nghĩa. Nếu chỉ dựa nơi tuệ mà được danh xưng hành tướng thì tâm tâm sở pháp khác của tuệ cùng với hành tướng đều gọi là có hành tướng. Như vì đều là lậu, nên được mang tên hữu lậu, là nghĩa cùng với thể của lậu đồng đối trị.

Như thế tâm tâm sở pháp khác đều cùng với hành tướng hành nơi đối tượng duyên, là đều cùng thời hành, không có nghĩa trước sau. Hoặc tâm tâm sở có hành tướng, là có nhiều như dĩ tri căn, gọi chung là có hành tướng. Hoặc dựa vào vô gián, cũng nói tiếng có, như có đối tượng nương dựa, nên không có lỗi. Nghĩa là như tâm tâm sở đều gọi có đối tượng nương dựa. Ý thức tương ưng với các tâm sở pháp cùng

với thức của đối tượng nương dựa, cũng đều cùng thời sinh đối tượng nương dựa của thức. Chỉ vô gián diệt có hành tướng, về lý nên cũng biết như thế. Tuệ của vô gián diệt đối với hiện tại đâu có khả năng. Tuệ này ở nơi hiện tại có khả năng như ý của vô gián diệt.

Nếu như vậy tức nên đắc như thọ v.v... có danh xưng của thọ v.v... thừa nhận cũng không có trái, nhưng không phải là đối tượng biện minh.

Trong đây, Kinh chủ đã nương dựa vào tông của người khác, nói như thế này: Các tâm tâm sở nhận lấy loại cảnh riêng, đều gọi là hành tướng. Về lý chưa hẳn là như thế. Nên phải tư duy: Những gì gọi là tâm tâm sở nhận lấy loại cảnh riêng? Nếu cho tướng của cảnh, về phẩm loại có sai biệt, thì tất cả khả năng hiện bày hình tượng, về lý tất là không thành, vì cảnh luôn có các tướng sai biệt như thiện, thường v.v... Hoặc các sắc pháp cũng là hành tướng, gồm thân sắc pháp cũng có khả năng hiện bày hình tượng nơi tướng khác.

Nếu cho khả năng nhận lấy tướng sai biệt của cảnh, tức nên hành tướng của năm thức không thành, vì không thể nhận lấy tướng sai biệt của cảnh, mà phải có thức phân biệt mới có thể nhận lấy tướng sai biệt như xanh, không phải vàng v.v... của cảnh. Tuy nhiên, vì không phải là đối tượng thừa nhận, nên về lý là không thành. Do đây, tông của tôi đã giải thích là tốt. Nghĩa là chỉ các tuệ ở trong tướng của cảnh đã phân biệt lựa chọn mà chuyển biến gọi là hành tướng. Tuệ và các tâm tâm sở pháp khác, vì có cùng đối tượng duyên, nên đều là chủ thể hành. Tên gọi của chủ thể hành này chỉ là nói về thể nơi hành tướng của tuệ. Tâm tâm sở khác đã không phải là hành tướng, thì đâu thể nói là chủ thể hành?

Nếu cho pháp còn lại gọi là chủ thể hành, vì cùng với hành tướng tương ưng khởi, tức là tuệ v.v... cùng với thọ tương ưng, tức nên gọi chủ thể thọ.

Tuy có những ngôn ngữ biện luận ấy, nhưng lý thì không đúng. Nghĩa là môn khác của tuệ, xưng là hành tướng. Chủ thể hành, tức là tên riêng của nhận lấy cảnh, không phải câu nói chủ thể hành là riêng, giảng giải về tuệ.

Đâu thể cho Thể của thọ v.v... không phải là hành tướng, liền nêu ra vấn nạn này, tức nên không phải là chủ thể hành. Như ở trong cảnh tuệ có khả năng phân biệt lựa chọn, liền thừa nhận nói tuệ gọi là chủ thể hành.

Đã ở trong cảnh, tướng có thể nhận lấy hình tượng, thức có thể nhận biết rõ v.v..., đâu thể cho không phải chủ thể hành? Nên tên gọi chủ thể hành, là nói chung về việc nhận lấy cảnh, tức nên thọ v.v... cũng là chủ thể hành. Danh xưng đối tượng hành, là chung cho tất cả pháp có, hoặc thật, hoặc giả, đều là đối tượng hành.

Do thể của ba môn này có rộng hẹp, tuệ thì chung nơi hành tướng, là chủ thể hành, đối tượng hành. Tâm tâm sở còn lại chỉ là chủ thể hành, đối tượng hành. Các pháp có khác thì chỉ là đối tượng hành.

Tụng nói Các hữu, tức nên tùy theo đây trừ một, tùy theo đây nói nghĩa của một thứ đã thành.

Như Đức Thế Tôn nói: Tất cả pháp, nghĩa là mười hai xứ. Chỉ xứ này là có. Nên nói các pháp là nói về đối tượng hành.

Đã nói về đối tượng hành chỉ là pháp có, hoặc nói về pháp có là nói về đối tượng hành.

Đã nói đối tượng hành là tất cả pháp. Các pháp giả có không lìa đối tượng nương dựa, cũng tùy nơi đối tượng nương dựa, vì thuộc về các xứ, vì thâm tóm có tận, đều cùng nêu bày không có lỗi.

Đã biện về hành tướng có sai biệt của mười trí. Sẽ biện về tánh gồm thâm nương dựa người khác, nương dựa nơi thân. *Tụng nêu:*

*Tánh tục ba, chín thiện
 Dựa địa tục, tất cả
 Tha tâm trí chỉ bốn
 Pháp sáu, n bảy, chín
 Thân chỗ dựa hiện khởi
 Tâm khác, dựa dục sắc
 Pháp trí chỉ dựa dục
 Tâm khác chung cõi.*

Luận nói: Mười trí như thế, ba tánh gồm thân. Nghĩa là thể tục trí là chung nơi ba tánh. Chín trí còn lại chỉ là thiện. Dựa nơi địa có riêng khác. Nghĩa là thể tục trí dựa chung nơi cõi dục, cho đến xứ Hữu đảnh. Tha tâm trí chỉ dựa vào bốn tĩnh lực căn bản, không dựa nơi tĩnh lực cận phần, trung gian. Vì đối tượng duyên của trí này là rất vi tế. Nghĩa là dựa vào sức yếu kém của đạo nơi địa của tĩnh lực kia. Không thể thấu đạt tâm tâm sở pháp vi tế của hiện tại trong phần cùng nối tiếp của người khác. Cũng không nương dựa nơi vô sắc, vì không có gia hạnh. Lại, vì chung nơi các tánh, nên địa khác thì không nương dựa. Năm địa là đối tượng nương dựa chung cho chỉ quán. Pháp trí dùng chung sáu địa làm chỗ dựa. Nghĩa là vị chí, trung gian và bốn tĩnh lực căn bản, không dựa nơi cận phần khác, vì địa ấy chỉ là hữu lậu. Cũng không dựa vào vô sắc, vì trí này duyên nơi cõi dục. Bảy trí còn lại thì dùng chín địa làm chỗ dựa. Nghĩa là ba vô sắc dưới và sáu địa đã nói ở trước. Nói chung là như thế, nhưng có sai biệt. Nghĩa là trong bảy thứ trí đã nói ở đây, thì loại trí quyết định dựa nơi chín địa khởi. Khô, tập, diệt, đạo, tận, vô sinh trí, nếu pháp trí gồm thân thì dùng sáu địa làm chỗ nương dựa. Nếu thuộc về loại trí thì dựa chung nơi chín địa. Nương dựa nơi thân có riêng khác. Nghĩa là tha tâm trí dựa nơi cõi dục, cõi sắc đều có thể hiện tiền. Không dựa vào vô sắc, vì cõi kia tự không có thân, không khởi tha tâm trí của địa dưới. Trí này tùy chuyển nơi sắc, vì cõi kia không cùng khởi. Pháp trí

chỉ dựa vào thân cõi dục khởi, không phải là hai cõi trên. Nhập xuất trí này, các tâm hữu lậu chỉ ở nơi cõi dục có. Lại pháp trí tùy chuyển nơi sắc, các đại chủng của đối tượng nương dựa chỉ hệ thuộc cõi dục.

Lại, trí này có thể đối trị kẻ khởi Hoặc (phiền não) phá giới, vì phá giới chỉ ở nơi cõi dục, không phải cõi trên. Tám trí còn lại hiện khởi, dựa chung nơi thân của ba cõi.

Đã biện về tánh địa thân. Sẽ biện về niệm trụ gồm thân. *Tụng nêu:*

*Các trí thuộc niệm trụ
Diệt trí chỉ sau cùng
Tha tâm trí ba sau
Tám trí còn chung bốn.*

Luận nói: Diệt trí gồm thân ở trong pháp niệm trụ. Tha tâm trí gồm thân trong ba thứ sau (thân thọ tâm). Tám trí còn lại đều chung nơi bốn niệm trụ (Thân thọ tâm pháp).

Mười trí như thế lần lượt đối chiếu nhau, mỗi mỗi trí nên nói là dùng bao nhiêu trí làm cảnh? *Tụng nêu:*

*Các trí hỗ tương duyên
Pháp, loại, đạo đều chín
Khổ, tập trí đều hai
Bốn đều mười, diệt phi.*

Luận nói: Pháp trí có thể duyên nơi chín trí làm cảnh, trừ loại trí. Loại trí có thể duyên nơi chín trí làm cảnh, trừ pháp trí. Đạo trí có thể duyên nơi chín trí làm cảnh, trừ thế tục trí, vì không phải thuộc về đạo. Hai trí khổ, tập, mỗi mỗi có thể duyên nơi hai trí làm cảnh, nghĩa là thế tục, tha tâm. Thế tục, tha tâm, tận, vô sinh trí đều duyên nơi mười trí. Diệt trí không duyên, chỉ dùng trạch diệt làm đối tượng duyên.

Đối tượng duyên của mười trí gồm có bao nhiêu pháp? Trí nào có bao nhiêu pháp làm cảnh nơi đối tượng duyên? *Tụng nêu:*

*Đôi tượng duyên gồm mười
 Tức ba cõi vô lậu
 Vô vi đều có hai
 Tục duyên mười, pháp năm
 Loại bảy, khổ, tập sáu
 Diệt duyên một, đạo hai
 Tha tâm trí duyên ba
 Tận vô sinh đều chín.*

Luận nói: Đôi tượng duyên của mười trí gồm chung có mười pháp. Nghĩa là pháp hữu vi được phân làm tám thứ. Hữu vi vô lậu thuộc về ba cõi, đều có tương ưng, không tương ưng. Vô vi được phân làm hai thứ: Vi thiện, vô ký riêng.

Thế tục trí duyên chung nơi mười pháp làm cảnh. Pháp trí duyên nơi năm, nghĩa là cõi dục hai, đạo vô lậu hai và thiện vô vi. Loại trí duyên nơi bảy, nghĩa là đạo vô lậu nơi cõi sắc, vô sắc là sáu và thiện vô vi.

Khổ, tập trí đều duyên nơi hệ thuộc ba cõi là sáu. Diệt trí duyên nơi một, nghĩa là thiện vô vi. Đạo trí duyên nơi hai, nghĩa là đạo vô lậu.

Tha tâm trí duyên nơi ba, là pháp tương ưng của cõi dục, sắc và vô lậu. Tận, vô sinh trí duyên nơi tám hữu vi và vô vi thiện.

Tùng có một niệm, trí duyên nơi tất cả pháp không?

Không như vậy.

Há không phải là trí quán về vô ngã, nhận biết tất cả pháp đều là vô ngã chăng?

Trí này cũng không thể duyên nơi tất cả pháp. Pháp nào không duyên, thể của pháp này là gì? *Tụng nêu:*

*Thế tục trí trừ tự phẩm
 Duyên chung tất cả pháp*

*Vì hành tướng vô ngã
Chỉ văn, tư tạo thành.*

Luận nói: Dùng thể tục trí quán tất cả pháp, vì lúc vô ngã, cũng trừ tự phẩm. Tự phẩm nghĩa là tự thể tương ưng với pháp câu hữu.

Vì sao không duyên nơi tự thể làm cảnh?

Các người Đối pháp lập ra nhân này nói: Các pháp tất không có chờ đợi tự thể.

Lời nói này ý hiển bày khi các pháp sinh, tùy vào đối tượng ứng hợp của chúng, chờ đợi tánh của bốn duyên, tùy theo đây có duyên nào thiếu, pháp tức không sinh, không thiếu, liền sinh lập làm tánh duyên. Khi các pháp không có thiếu tự thể, nên hoàn toàn không thiếu nghĩa không sinh.

Đâu thể có thể kiến lập làm duyên chờ đợi?

Nếu cho thể của chúng nên như hư không v.v..., do không có chương ngại, có thể lập riêng duyên, về lý cũng không đúng, vì hư không v.v... đối chiếu với pháp được sinh, thì tha tánh là pháp cực thành, vì là duyên của người khác, về lý là cực thành.

Lại, do hiện dụ làm rõ các trí sinh, tất không thể duyên nơi tự thể làm cảnh. Nghĩa là thấy dao nhọn, đầu ngón tay và vai. Như thứ lớp, không thể tự cắt, xúc chạm, gánh vác. Lại, tà kiến, tha tâm trí và niệm trụ, khổ trí v.v..., đều có lỗi kiến lập không thành.

Nếu cho như đèn, mình người khác đều cùng soi chiếu, trí nên như vậy.

Về lý cũng không đúng, vì thể soi chiếu của đèn là không thành thật. Nghĩa là tự hiển sắc có sai biệt, gọi là đèn. Nhân sinh của nhãn thức gọi là soi chiếu. Vì trái với bóng tối, nên nói là chủ thể hủy hoại. Nhân của chương ngại như bình v.v..., do có các thứ này nên bình v.v... có thể hiểu rõ, gọi là soi chiếu bình v.v... Trừ phần giả nêu,

ngoài ra không thật có sự soi chiếu nào có thể soi chiếu tự thể. Cũng như muối v.v... chỉ là tự thể của nó đã chuyển biến như thế.

Lại, nếu thừa nhận đèn là chủ thể soi chiếu, tức thừa nhận tự soi chiếu, cũng có thể soi chiếu người khác. Như thế tức nên thừa nhận bóng tối là chướng ngại. Súc có thể tự làm chướng ngại, cũng có thể làm chướng ngại người khác. Vì lửa có thể thiêu đốt, nên tự thiêu đốt và thiêu đốt người khác. Lửa kia đã không như thế, thì đèn vì sao như thế?

Nêu cho súc của đèn phá trừ chướng ngại nơi bình, đèn, và hiểu rõ hai thứ bình, đèn nhận biết bóng tối, nên cùng gọi là soi chiếu, thì lý cũng không đúng. Vì bóng tối cùng với bình, đèn là có hợp, không hợp. Nghĩa là bóng tối và bình hợp, có thể nói là chướng ngại bình. Nay tuy có bình, nhưng nhận biết không khởi. Do đây nói bóng tối có thể làm chướng ngại sự nhận biết về bình. Đèn sinh, bóng tối diệt, bình hiển bày nhận biết về bình sinh. Nên thế gian nói đèn có tác dụng soi chiếu bình. Từng không có khi nào bóng tối cùng với đèn hợp. Chớ cho vì không trái nhau thì không có lỗi cùng đối trị. Nên không thể nói bóng tối có thể làm chướng ngại đèn. Đã không có đèn thì không thể sinh nhận biết về đèn, cũng không thể nói bóng tối làm chướng ngại sự nhận biết ấy. Nên khi đèn sinh, tuy khiến bóng tối diệt, nhưng không thể nói là bị soi chiếu như bình.

Lại có nhân nào chấp tác dụng của trí nhận biết, chỉ như đèn soi chiếu, không phải là dao cắt v.v...?

Nghĩa là nhận thấy lý do nào chấp trí cùng với đèn. Pháp dụ ngầm hợp như thế, vì không phải cùng so với dao v.v..., nên dẫn đèn để dụ, làm chứng cho súc vi tế.

Có Sư nói thế này: Trí đối với tự thể, không nhận biết về tự tướng cộng tướng. Lý có thể nhận biết, cũng không đúng.

Đã biện về tự thể không dùng tự thể làm đối tượng duyên, nên đối với tự tướng của chính mình đã vĩnh viễn không thể nhận lấy, thì nhất định không có dùng tự mình làm đối tượng duyên.

Đã không phải là đối tượng duyên thì đâu thể nhận lấy cộng tướng?

Nên ở đây lập lời nói tỷ lượng. Tự tướng cũng nên làm cảnh của tự thể, vì là tướng của tự thể, cũng như cộng tướng. Hoặc nên cộng tướng không phải là cảnh tự thể, vì là tướng của tự thể nên cũng như tự tướng.

Thể nên duyên nơi cộng tướng lý cũng không thành. Lại, trí hiện tiền, nếu duyên nơi tự thể tức nên thừa nhận tự thể, cũng là đối tượng nương dựa. Nếu thừa nhận tự duyên và tự nương dựa, thì tự thể có khả năng tự kiến lập. Vì tự kiến lập nên thừa nhận là thường. Vì là thường nên không có nghĩa có thể duyên nơi người khác. Lại, đối tượng nhận biết của trí tức nên không có riêng khác, tất không có trí có thể duyên nơi tự thể.

Nếu cho tự tướng, cộng tướng như thứ lớp là chủ thể duyên, đối tượng duyên, thì lý cũng không đúng, vì trước đã nói. Nghĩa là trước đã nêu rõ: Đã không tự duyên nơi tự tướng làm cảnh, vì là tướng của tự thể, thì cũng không nên duyên nơi cộng tướng làm cảnh. Tức do lý này, nên không duyên với tương ưng, vì cùng với tương ưng là theo một cảnh chuyển. Nên thừa nhận duyên với tương ưng, là nên thừa nhận tự duyên, cũng không thể duyên nơi pháp câu hữu, do pháp câu hữu là rất gần nhau, như mắt không thấy sắc trợ giúp nhãn căn.

Khế kinh cũng nói: Trí của một sát-na, không thể nhận biết tức khác về cảnh của tất cả pháp. Như Khế kinh nêu rõ: Không có Sa-môn, Bà-la-môn v.v... nào ở nơi tất cả pháp thấy biết ngay tức khác. Nghĩa căn cứ theo đây chỉ rõ dần về trí này, chỉ là thuộc về cõi dục, sắc. Trong cõi vô sắc tuy có loại này, nhưng duyên nơi một ít pháp, không phải là đã làm rõ về nghĩa này.

Tuệ này là do chung nơi văn, tư, tu tạo thành, đều có thể trừ tự phẩm duyên nơi tất cả pháp. Nhưng Kinh chủ nói: Không phải do tu tạo thành, vì địa do tu tạo thành thì duyên riêng. Nếu khác với đây, tức nên tức khắc lia nhiễm. Điều này là không hợp lý.

Nói địa do tu tạo thành là chỉ duyên riêng, là không phải cực thành. Nghĩa là tông của tôi đã thừa nhận tuệ do tu tạo thành là thuộc về địa của tĩnh lực, có khả năng duyên chung, tùy theo thân của đối tượng nương dựa, từ nơi cảnh của địa trên, nên chán dưới, ưa trên mới có thể lia nhiễm.

Ở đây đã duyên chung, nên chỉ ưa thích về hành tướng, tức đối với việc lia nhiễm không có công năng. Do đó, điều đã nói của Kinh chủ kia thật là phi lý.

Đã biện về đối tượng duyên. Lại nên xét chọn: Người nào thành tựu bao nhiêu trí? *Tụng nêu:*

*Phàm phu, Thánh kiến đạo
Định niệm đầu thành một
Hai định thành ba trí
Bốn sau mỗi mỗi tăng
Tu đạo, định thành bảy
Lìa dục, thêm tha tâm
Vô học căn độn lợi
Định thành chín thành mười.*

Luận nói: Phần vị của các phàm phu và Thánh kiến đạo nơi sát-na thứ nhất nhất định thành tựu một trí, nghĩa là thế tục trí. Sát-na thứ hai nhất định thành tựu ba trí, nghĩa là thêm pháp trí, khổ trí. Sát-na thứ tư, thứ sáu, thứ mười, thứ mười bốn, như thứ tự càng về sau thì thêm loại trí, tập, diệt, đạo trí. Các phần vị chưa tăng thêm thì thành tựu số như trước. Nên trong phần vị tu, cũng nhất định thành tựu bảy.

Các phần vị như thế, nếu đã lia dục, thì mỗi mỗi vị đều tăng một. Nghĩa là tha tâm trí, chỉ trừ phàm phu sinh nơi cõi vô sắc. Tuy nhiên, phần vị phàm phu và trong kiến đạo, chỉ có thể thành tựu thế tục trí, tha tâm trí. Thời gian đạo loại trí hiện tiền thì thành tựu đủ hai thứ. Bảy giờ, đầu tiên vì đắc quả Bất hoàn, gồm đạt được vô lậu để thành thể của quả. Trong phần vị tu khác đều thành tựu đủ hai.

Người sinh nơi cõi vô sắc, tức là xả bỏ thế tục. Các thời giải thoát nhất định thành tựu chín trí, nghĩa là thêm tận trí. Bất thời giải thoát nhất định thành tựu mười, nghĩa là thêm vô sinh trí.

Ở trong phần vị nào tu tức khắc bao nhiêu trí? Lại nên xét chọn: Thế nào gọi là tu? Nghĩa là hành tập thiện hữu vi, khiến được viên mãn, tự tại. Không phải là nhiễm, vô ký, vì không có quả ái thù thắng. Không phải là thiện vô vi, vì không ở nơi phần cùng nối tiếp.

Lại vô vi thì không có quả.

Đã biện về nghĩa của tu. Trước đã hỏi, nên đáp : Là ở trong mười lăm tâm của kiến đạo, *Tụng nêu*:

*Kiến đạo, nhân trí khởi
Tức tu vị lai kia
Ba loại trí gồm tu
Tục trí hiện quán biên
Không sinh từ địa dưới
Sau khổ, tập bốn diệt
Cảnh hành tướng tự đế
Chỉ gia hạnh đạt được.*

Luận nói: Trong quả vị kiến đạo, tùy thuận khởi nhân trí, đều tức loại nhân trí kia, tu ở vị lai, nhưng tu đủ niệm trụ nơi các hành tướng của tự đế.

Do đâu nơi kiến đạo chỉ tu đồng loại? Vì đối tượng tạo tác, đối tượng duyên đều cùng có nhất định riêng khác.

Có thuyết nói: Chủng tánh này trước vì chưa từng được, nên chỉ vào thời ba loại trí khổ, tập, diệt hiện tiền mới có thể gồm tu vị lai. Thế tục trí hiện quán biên, ở nơi mỗi mỗi đế, quán về biên sau mới có thể gồm tu, nên lập danh hiệu này. Do đây nơi phần vị khác chưa thể gồm tu, vì đối tượng hành tác của tự đế chưa viên mãn.

Có thuyết cho: Nếu ở nơi phần vị pháp trí này mà tu, tức nên gọi là thế tục trí trong hiện quán. Kinh không nên lập danh xưng hiện quán biên.

Nơi ba phần vị đã tu, vị nào là hơn, vị nào là kém?

Nếu căn cứ ở nơi phần cùng nối tiếp thì sau là hơn so với trước, vì nhân tăng trưởng, thân khởi đạt được pháp kia. Nếu căn cứ nơi cõi để nói thì địa trên đều hơn địa dưới, nên người trước đã tu pháp hệ thuộc cõi sắc thì cõi là hơn, thân kém. Vị sau đã tu pháp hệ thuộc cõi dục, thì cõi kém, thân hơn. Vấn đề này có bốn trường hợp nên tư duy như lý.

Thời điểm đạo loại trí hiện tiền vì sao không tu trí này?

Vì trí này chỉ là quyền thuộc của kiến đạo, còn hành giả kia là thuộc về tu đạo, nên không thể tu. Ý ở đây nói là tu, tức bảy xứ thiện làm chủng tử, vì kiến đạo được sinh, nên khi kiến đạo sinh, thì nói trí kia là quyền thuộc. Hoặc thế tục trí từ vô thủy đến nay, ở trong ba đế, từng nhận biết đoạn chúng, vì chưa từng tu đạo nên hiện nay không tu. Hoặc do thời nay, vì thấy biết đạo chân, đạo tà thì xấu hổ lia tránh, nên không phải là đối tượng tu. Hoặc khi hiện quán biên mới tu trí này, vì đạo vô biên, nên nơi vị này không tu. Nghĩa là trong ba đế, dựa nơi sự để hiện quán, chấp nhận một hành tức đạt được chung biên kia, tất không có người có thể tu khắp đạo, vì đạo của căn tánh khác là không thể tu. Đối với căn tánh của mình, tuy chấp nhận được tu, nhưng trong trăm ngàn phần không khởi được một. Tuy ở nơi quả vị kiến đạo, chưa đoạn trừ khắp tập, chưa chứng đắc khắp

diệt, nhưng ở nơi vị đang có thì đoạn tập, chúng diệt, sự việc đó là đã chu toàn.

Thời gian của đạo loại trí thì mê lầm nơi đạo đế, các đạo đối trị cũng không tu khắp, vì căn của chúng tánh có nhiều phẩm.

Do đây, đối với ba đế, Đức Thế Tôn đã nói tiếng *biên*. Như trong Khế kinh nêu: Có biên thân khổ, có biên thân tập, có biên thân diệt. Từng không có kinh nào nói là có biên thân đạo. Vì không có khả năng tu đạo nơi biên vực tận cùng.

Thế tục trí này là pháp không sinh, vì ở nơi tất cả thời đều không cùng khởi. Ở đây khởi dựa vào thân thì nhất định không sinh. Nghĩa là thân của vị tùy tín hành, tùy pháp hành, cùng có làm chỗ nương dựa dẫn trí này khởi. Ở nơi quả vị kiến đạo, vì trí ấy không cùng sinh, nên trí ấy dựa vào thân trụ nơi pháp không sinh. Vì dựa vào không sinh, nên trí ấy tất không sinh.

Nếu như vậy thì dựa vào gì để nói là có nghĩa tu?

Vì dựa vào tu đắc. Nghĩa là vào thời bấy giờ khởi đắc tự tại, vì duyên còn lại bị chướng ngại, nên thể không hiện tiền. Tức do nhân này, nên gọi là đắc.

Do chúng pháp kia nên đắc khởi tự tại. Do có các pháp đắc, tức hiện tiền. Như tận trí v.v...

Hoặc có các pháp trước đắc, sau hiện tiền. Như trí vô sinh v.v...

Hoặc có các pháp đắc, vĩnh viễn không hiện tiền. Như trí này v.v...

Hoặc có các pháp không đắc mà hiện tiền, như sắc bên ngoài v.v... Không có pháp của số hữu tình, không đắc mà hiện tiền, nên tuy không sinh mà vẫn có nghĩa tu.

Trong đây, Kinh chủ đã nêu cật vấn như thế này: Đã không thể đây khởi nghĩa của đắc thì dựa vào gì để biện về tu?

Về lý là không thành lập. Như Sư xưa đã nói về nghĩa của tu là có thể thành.

Chư vị ấy nói như thế nào?

Do diệu lực của Thánh đạo, tu thể tục trí nơi sau khi xuất quán, tức có thắng duyên nơi để, thể tục trí hiện tiền. Vì đắc đế này khởi nương dựa, nên gọi là đắc trí này. Như được mỏ vàng, gọi là được vàng.

Ở đây chỉ có ngôn thuyết như đã cật vấn v.v..., vì sao trí này không hiện tiền?

Nói đắc khởi nương dựa, nói gọi là đắc, không phải đắc trí này nương dựa, nên có thể gọi là trí này hiện tiền. Chớ cho đối tượng nương dựa của đắc này, tức là thể của đắc ấy.

Nếu cho ở nơi phần vị sau, vì thấy rõ không thấy rõ về công năng nên có sai biệt, thì cũng không hợp lý. Vì đã thừa nhận khởi, vì nương dựa để trụ không lâu. Không phải dấy khởi nương dựa rồi bỏ, khi có trí này hiện tiền. Nên xả bỏ dấy khởi nương dựa, tất không hiện khởi, về sau vì sao thấy biết có thể dấy khởi công năng? Các hữu tình khởi nương dựa, tất có thể hiện khởi. Ở nơi phần vị có khởi nương dựa đâu thể không hiện tiền. Đã không hiện tiền thì dấy khởi nương dựa đâu thể có.

Thuyết kia nói là đã không thể khởi nghĩa của đắc, thì dựa vào gì để nêu cật vấn phi lý, tự thừa nhận không khởi cũng gọi là đắc?

Tùy theo dựa vào địa nào, khi kiến đạo hiện tiền có thể tu vị lai nơi địa mình, địa dưới?

Nghĩa là thể tục trí này lấy bảy địa làm chỗ dựa, tức vị chí, trung gian, bốn tĩnh lự và cõi dục. Nếu dựa nơi vị chí, khi kiến đạo hiện tiền, thì có thể tu ở vị lai : Kiến đạo của một địa, thể tục trí của hai địa. Đến chỗ dựa là tĩnh lự thứ tư, khi kiến đạo hiện tiền, thì có

thể tu ở vị lai: kiến đạo của sáu địa, thể tục trí của bảy địa. Tu biên khổ tập. Tu biên diệt thuộc về bốn niệm trụ. Chỉ pháp niệm trụ, tùy theo chỗ tu hiện quán biên về đế nào, tức dùng hành tướng này duyên nơi đế ấy làm cảnh. Nghĩa là nếu tu hiện quán biên về khổ đế, tức dùng duyên nơi bốn thứ hành tướng như khổ v.v...

Nếu hệ thuộc cõi dục thì duyên nơi khổ của cõi dục. Hệ thuộc cõi sắc thì duyên nơi khổ đế của cõi trên.

Nếu tu hiện quán biên về tập đế, tức dùng duyên nơi bốn thứ hành tướng như tập v.v... Nếu hệ thuộc cõi dục thì duyên nơi tập của cõi dục. Hệ thuộc cõi sắc thì duyên nơi tập đế của cõi trên. Nếu tu hiện quán biên về diệt đế, tức dùng duyên nơi bốn thứ hành tướng như diệt v.v... Nếu hệ thuộc cõi dục thì duyên nơi diệt của cõi dục. Hệ thuộc cõi sắc thì duyên nơi diệt đế của cõi trên.

Thể tục trí này chỉ do gia hạnh đắc. Tức do gia hạnh của kiến đạo. Nếu thuộc về cõi dục là do tư tạo thành. Hệ thuộc cõi sắc là do tu tạo thành. Không phải do văn tạo thành, vì văn nơi cõi kia thì yếu kém. Vì trí tăng nên lập tên trí. Nếu cùng tùy hành thì dùng bốn uẩn của cõi dục, năm uẩn của cõi sắc làm tự tánh của trí kia. Tiếp theo ở trong phần vị tu đạo là nhiệm. *Tụng nêu:*

*Tu đạo, sát-na đầu
 Tu sáu hoặc bảy trí
 Đoạn tám địa vô gián
 Và có dục, đạo khác
 Hữu đảnh tám giải thoát
 Đều tu ở bảy trí
 Trên vô gián, đạo khác
 Thứ lớp tu sáu, tám.*

Luận nói: Niệm đầu tiên của tu đạo: Nghĩa là khi đạo loại trí thứ mười sáu hiện tiền thì tu hai trí, là đạo và loại, tên gọi khác không

phải là thể. Người chưa lìa dục, vị lai tu sáu, là pháp, loại, khổ, tập, diệt và đạo. Lìa dục thì tu bảy, là thêm tha tâm trí, vì đối trị xứ Hữu đảnh, nên không tu thể tục. Người trước đã lìa dục, nhập Thánh đạo, vì sao trong kiến đạo không tu tha tâm trí?

Vì tha tâm trí thuộc về đức của hành trì quán, dựa nơi đạo cùng tham dự mới có nghĩa tu. Do trong quả vị kiến đạo quán về đế lý thì gia hạnh rất nhanh chóng, nên không thể tu. Trong đạo vô gián thì nghĩa cũng đồng với đây.

Nay, khi đạo loại trí thứ mười sáu hiện tiền, đạo cùng tham dự gồm sáu, nên tu trí này. Chín đạo vô gián, tám đạo giải thoát đoạn trừ dục do tu đạo đoạn, thì thể tục trí, bốn trí thuộc pháp trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Các đạo vô gián đoạn trừ nhiệm của bảy địa trên, thì bốn trí là loại, thể tục, diệt, đạo và pháp trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Đạo hạnh, đạo thắng tấn đoạn trừ dục, hữu dục, thì thể tục trí, bốn trí thuộc pháp, loại tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu.

Trên đây, về vị lai đều tu bảy trí, là thể tục, pháp, loại, khổ, tập, diệt, đạo trí. Tám giải thoát trước đoạn trừ nhiệm nơi địa của xứ Hữu đảnh, thì bốn loại trí, hai pháp trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Các trí này ở vị lai cũng chỉ tu bảy, nhưng trừ thể tục trí thêm tha tâm trí. Chín đạo vô gián đoạn trừ nhiệm nơi địa của xứ Hữu đảnh, thì bốn loại trí, hai pháp trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Vị lai tu sáu trí là pháp, loại, khổ, tập, diệt, đạo. Đạo giải thoát thứ chín đoạn trừ Hoặc của cõi dục do tu đạo đoạn, thì thể tục trí, bốn pháp trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Các đạo giải thoát đoạn trừ nhiệm của bảy địa trên, thì bốn trí là loại, thể tục, diệt, đạo và pháp trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Đạo thắng tấn thứ chín đoạn trừ Hoặc của cõi dục do tu đạo đoạn. Các đạo gia hạnh đoạn trừ nhiệm của tám địa trên, thì thể tục trí, bốn pháp, loại trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Các đạo thắng tấn đoạn trừ tám phẩm Hoặc của xứ Hữu đảnh cùng Hoặc của bảy địa trên, thì thể tục trí, bốn

pháp loại trí, cùng tha tâm trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Đạo đã tu trước thì cùng hiện tiền.

Trên đây ở vị lai đều tu tám trí. Nghĩa là thế tục trí, pháp, loại, bốn đế và tha tâm trí. Bốn loại trí không thể đoạn trừ nhiệm của cõi dục, hai pháp khổ, tập không phải là đối trị cõi trên.

Do đâu khởi đối trị Hoặc của cõi dục kia, trí này tu vị lai? Nếu thừa nhận gồm tu, không phải là đối trị, thì lìa nhiệm v.v... của xứ Hữu đánh tức nên gồm tu thế tục?

Vấn nạn này là phi lý, vì chỉ đồng đối trị ở nơi vị lai tu, không phải là đã thừa nhận. Nghĩa là cũng thừa nhận có cùng hệ thuộc nên tu, như tu thế tục trí trong kiến đạo. Hoặc do sức của nhân tương trợ nên tu. Như khi đoạn dục thì gồm tu bốn loại. Ở nơi vị đoạn trừ nhiệm của địa trên, tu khổ, tập pháp. Nếu đoạn trừ nhiệm của cõi dục thì không tu loại trí. Đoạn nhiệm của cõi trên thì không tu hai pháp khổ, tập, tức dần dần đạt được quả Bất hoàn, nên không cùng khởi loại trí hiện tiền, A-la-hán tức nên không có khởi khổ tập pháp trí, vì trước đã được, đều đã xả bỏ, pháp trước chưa được thì không phải là đối tượng tu, nên do căn cứ nơi chủng loại. Nếu trước đã được là sức của nhân đồng loại, tức dẫn trí đẳng lưu sinh trí này. Do trước, vì trí kia đã dẫn, nên ở nơi loại trí kia, lại có thể làm nhân, nên trí này sinh. Do sức của nhân hỗ trợ, nên trí kia tuy không phải là đồng đối trị mà cũng tu vị lai.

Tiếp theo là biện về vị vô học do lìa nhiệm đắc. *Tụng nêu:*

*Sát-na đầu: Vô học
Tu chín hoặc tu mười
Vì căn độn, lợi khác
Đạo thắng tấn cũng thế.*

Luận nói: Niệm đầu tiên của vô học, nghĩa là đạo giải thoát thứ chín đoạn trừ nhiệm của xứ Hữu đánh, nếu tập loại tận, thì tùy theo

chỗ ứng hợp hiện tu. Đạo thắng tấn chín, mười duyên nơi xứ Hữu đánh, tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Vị lai tùy theo chỗ ứng hợp, tu chín, tu mười. Nghĩa là kẻ độn căn chỉ trừ vô sinh trí. Người lợi căn cũng tu vô sinh trí.

Tiếp theo là biện về phần vị khác, tu trí ít nhiều. *Tụng nêu:*

*Đạo vô gián luyện căn
Học sáu, vô học bảy
Học khác, sáu, bảy, tám
Nên tám, chín tất cả
Tập tu chung vô gián
Học bảy nên tám, chín
Đạo khác học tu tám
Với chín, hoặc tất cả
Thánh khởi công đức khác
Và các hàng phàm phu
Chỗ tu trí ít, nhiều
Đều như lý, nên xét.*

Luận nói: Các đạo vô gián của vị học luyện căn, thì bốn pháp loại trí, tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Vị lai tu sáu là bốn đế và pháp, loại. Vì giống với kiến đạo, nên không tu thế tục trí. Do có thể đoạn trừ chướng, nên không tu tha tâm trí. Bốn pháp loại trí của các đạo giải thoát, tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Người chưa lìa dục thì vị lai tu sáu là bốn đế cùng pháp, loại. Người đã lìa dục thì vị lai tu bảy, nghĩa là thêm tha tâm trí.

Có Sư khác nói: Nơi phân vị đạo giải thoát cũng tu thế tục trí. Bốn pháp loại trí, thế tục trí của các đạo gia hạnh, tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Người chưa lìa dục thì vị lai tu bảy. Đã lìa dục tu tám, là thêm tha tâm trí. Các đạo thắng tấn nếu chưa lìa dục, thì thế tục trí, bốn pháp, loại trí, tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu, vị lai cũng tu bảy.

Nếu đã lia dục, thì thể tục trí, bốn pháp, loại trí và tha tâm trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu, vị lai cũng tu tám. Các đạo vô gián của vô học luyện căn thì bốn loại trí, hai pháp trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu, vị lai tu bảy là bốn đế, pháp, loại và tận, không tu thể tục trí, như đối trị nhiễm của xứ Hữu đảnh. Năm nơi tám giải thoát trước thì bốn loại trí, hai pháp trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu, vị lai tu tám là bốn đế, pháp, loại, tha tâm và tận trí. Nơi đạo giải thoát thứ chín thì bốn trí khổ, tập, loại, tận tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu, vị lai tu chín. Khổ, tập, loại, tận trí của đạo giải thoát sau cùng tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu, vị lai tu mười. Các đạo gia hạnh hiện tu, như hữu học, vị lai tu chín. Các đạo thắng tấn, người độn căn, chín trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu, vị lai cũng tu chín. Người căn lợi, mười trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu, vị lai cũng tu mười.

Các đạo vô gián của vị học tạp tu thì bốn pháp loại trí, thể tục trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu, vị lai tu bảy. Các đạo giải thoát thì chỉ bốn pháp, loại, gia hạnh tăng thêm thể tục trí. Các đạo thắng tấn lại thêm tha tâm trí, tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu, vị lai đều tu tám.

Các đạo vô gián của vị vô học tạp tu hiện tu như học, vị lai tu: Căn độn thì tám, căn lợi thì chín. Các đạo giải thoát thì chỉ có bốn pháp loại trí, gia hạnh thêm thể tục trí, tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu, vị lai tu: căn độn tu chín, căn lợi tu mười. Các đạo thắng tấn cùng với luyện căn là đồng. Vị học tu chung năm đạo vô gián, hiện tu thể tục trí, vị lai tu bảy. Hai đạo giải thoát, năm đạo gia hạnh của túc trụ thân cảnh tu thể tục trí, tha tâm trí. Pháp, loại trí, thể tục trí và tha tâm trí của đạo giải thoát và khổ, tập, diệt trí của tất cả đạo thắng tấn đều tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu.

Trên đây, ở vị lai đều tu tám trí. Vô học tu chung cả năm đạo vô gián, hiện tu như học, vị lai tu: độn căn tu tám, lợi căn thì tu chín. Đạo giải thoát, gia hạnh hiện tu như học, vị lai tu: độn căn tu chín, lợi căn tu mười. Các đạo thắng tấn so với luyện căn là đồng. Hai đạo

giải thoát của thiên nhãn, thiên nhĩ, vì tánh vô ký, nên không gọi là tu. Ngoài ra bốn vô lượng của Thánh khởi là thuộc về do tu tạo thành. Khi đức hữu lậu hiện tiền thì hiện tại đều tu một thể tục trí.

Hữu học tu vị lai, chưa lìa dục tu bảy, đã lìa dục tu tám. Vô học tu vị lai, độn căn tu chín, lợi căn tu mười. Trừ tâm vi vi, vô học này ở nơi vị lai chỉ tu thể tục trí. Ngoài ra nếu khởi công đức vô lậu: Thuộc về tĩnh lự, thì bốn pháp loại trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Thuộc về vô sắc thì chỉ bốn loại trí tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu, vị lai tu đồng với hữu lậu ở trước. Phạm phu lìa nhiễm, hiện tu thể tục trí. Đạo giải thoát thứ chín của ba định đoạn trừ dục và dựa nơi định của bốn tĩnh lự căn bản, khởi đạo thắng tấn, gia hạnh lìa nhiễm, thì vị lai tu hai, là thêm tha tâm trí. Vị lai còn lại chỉ tu thể tục trí. Khi tu năm thông thì nơi các đạo gia hạnh, hai đạo giải thoát, hiện tu thể tục trí, một đạo giải thoát hiện tu thể tục trí, tha tâm trí. Các đạo thắng tấn có hai, tùy theo chỗ ứng hợp hiện tại, vị lai, tất cả đều tu hai thứ. Năm đạo vô gián hiện tại, vị lai chỉ tu thể tục trí. Dựa vào tĩnh lự căn bản, tu các công đức khác, đều hiện tu thể tục trí, vị lai tu hai. Chỉ thuận với phần quyết trạch, tất không tu tha tâm trí. Do là quyền thuộc gần của kiến đạo, nên dựa nơi địa khác, nhất định tu công đức khác, đều chỉ tu thể tục trí ở hiện tại, vị lai.

Đối với vị lai tu là tu bao nhiêu địa? Các đức đã khởi đều là tu chăng? *Tụng nêu:*

*Các đạo dựa đắc ấy
Tu hữu lậu địa này
Vì lìa đắc khởi đây
Tu vô lậu địa dưới
Chỉ tận đâu tu khắp
Đức hữu lậu chín địa
Sinh trên, không tu dưới
Tùng đã được, không tu.*

Luận nói: Các đạo dựa vào địa này và khi đắc địa này, có thể tu hữu lậu của địa này ở vị lai. Nghĩa là dựa vào thể tục trí của địa ấy, khi Thánh đạo hiện tiền, ở vị lai chỉ tu hữu lậu của địa ấy. Do pháp hữu lậu đã trói buộc địa rất chắc chắn, khó tu pháp khác. Tùy nương dựa nơi địa nào mà lia nhiễm của địa dưới. Khi đạo giải thoát thứ chín hiện tiền, cũng tu vị lai. Đã được tinh lự cận phần căn bản của địa trên, thì công đức hữu lậu lia trói buộc của địa dưới, tất được địa trên. Thánh vì lia địa ấy cùng khi đắc địa ấy, và trong địa ấy các đạo hiện khởi đều có thể tu vô lậu của địa này và địa dưới. Nghĩa là tùy theo hữu lậu, vô lậu của địa nào, các đạo như gia hạnh v.v... đang hiện ở trước, vì muốn đoạn trừ phiền não của địa ấy, nên vị lai tu vô lậu của địa ấy và địa dưới. Địa dưới đối với nhiễm của địa trên là đồng có thể đối trị. Nên tuy Thánh đạo của địa dưới khi đoạn trừ phiền não, các biên của địa trên có khả năng đồng đối trị. Nhưng do hữu lậu đã trói buộc địa rất chắc, nên lúc chưa lia địa dưới, thì chưa thể tu đạo kia để tùy dựa vào địa nào mà lia nhiễm địa dưới. Khi đạo giải thoát thứ chín hiện tiền, thì cũng tu vị lai. Công đức vô lậu của địa trên đã đạt được và của địa dưới tùy thuận khởi. Thánh đạo thể tục của địa này khi hiện tiền, thì vị lai đều tu đạo này và công đức vô lậu của địa dưới, chỉ lúc tận trí đầu tiên hiện ở trước, do diệu lực ấy mới có thể tu khắp hữu lậu của chín địa, vô lượng công đức thù thắng như quán bất tịnh v.v... do văn tự tu tạo thành là thuộc về ý địa. Nghĩa là tùy nơi địa nào, tận trí hiện tiền, thì ở vị lai tu chung từ địa trên, địa dưới.

Do đâu chỉ khi tận trí đầu tiên này hiện tiền, do diệu lực ấy mới có thể tu khắp các đức hữu lậu, mới có khả năng dứt hết tất cả phiền não oán đối của căn thiện từ vô thủy đến nay. Như có những kẻ oán đối chung đã bị đất nước hàng phục, tất cả đều cùng đi đến chúc mừng nhờ cây xung tưng. Lại phiền não trói buộc đã được đoạn trừ hoàn toàn, như chủ thể trói buộc đoạn trừ đối tượng bị trói buộc, khí vận thông hợp. Lại, tâm vương kia lên ngôi vị tự tại, tất cả pháp thiện

khởi cùng được đến châu. Ví như đại vương lên ngôi, làm lễ quán đảnh, tất cả tiểu vương khắp chốn đều đến triều cống.

Tuy nhiên, ở đây đã sinh lên địa trên, tất không tu địa dưới. Nghĩa là thân ở nơi cõi dục, đắc A-la-hán, thì tu chung căn thiện nơi chín địa của ba cõi. Đến sinh nơi xứ Hữu danh thì chỉ tu một địa. Nói tận trí đầu tiên là làm rõ lia xứ Hữu danh và năm vị luyện căn. Đạo giải thoát thứ chín đều xả bỏ quả mới được của đạo trước. Đối với ba loại trí biên của quả vị kiến đạo, tuy cũng có khả năng tu thể tục trí của tự địa và địa dưới, do trước đã nêu bày, nên ở đây không luận nữa.

Các điều đã nói về tu, chỉ là trước chưa được, nay khởi nay được là chủ thể và đối tượng tu. Nghĩa là nếu lúc trước chưa được, nay được, tức do dụng công được, mới là đối tượng tu. Nếu pháp nơi thời gian trước đã từng được rồi bỏ, nay tuy được trở lại, nhưng không phải là đối tượng tu, vì không phải tạo nên những khó nhọc để chứng đắc. Nếu vào lúc trước chưa được mà khởi, rất dụng công để khởi uy lực thù thắng, thì ở đây mới có thể tu công đức vị lai. Nếu trước đã được, nay khởi hiện tiền, thì người kia không thể tu công đức ở vị lai, không phải dùng nhiều công sức để khởi, mà vì uy lực kém. Vì dụng của tu đã ngừng dứt, nên không thể tu vị lai.

Nếu người từng được hiện tiền mà có thể tu vị lai, thì Đức Bạc-già-phạm khi được tận trí, tức nên chưa tu đủ hết thầy công đức. Vì đủ chứng đắc đầy đủ, nên lại tiến tu, liền đồng với hai thừa công đức không viên mãn. Vì chỉ căn cứ theo đắc để nói, gọi là tu. Không như vậy. Vì sao?

Tu có bốn thứ: (1) Tu đắc. (2) Tu tập. (3) Tu đối trị. (4) Tu trừ bỏ.

Bốn thứ tu như thế, dựa vào pháp nào để lập? *Tụng nêu:*

Lập tu đắc, tu tập

Dựa pháp hữu vi thiện

*Dựa các pháp hữu lậu
Lập tu trị, tu trừ.*

Luận nói: Các công đức chưa từng được hiện tiền và đạt được công đức khác ở vị lai, do mới tu mà đắc, nên đều gọi là tu đắc.

Công đức từng được chưa từng hiện khởi, vì hiện tu tập, nên đều gọi là tu tập.

Hai thứ tu này chỉ dựa vào hữu vi thiện để lập. Vị lai chỉ tu đắc, hiện tại thì gồm đủ hai tu. Đối với pháp như thân v.v..., vì đắc là chủ thể đối trị, còn đối tượng đối trị là thân v.v..., tức gọi là tu đối trị. Nên khi ở nơi thân v.v... đạt được đối trị, tức nói là tu ở thân v.v... Pháp hữu lậu khác, so sánh cũng nên như thế. Duyên nơi cảnh như thân v.v..., vì phiền não đoạn dứt, nên nói các pháp như thân v.v... gọi là tu trừ bỏ. Nên khi duyên nơi thân phiền não được đoạn trừ, cũng gọi là tu ở thân v.v... Pháp hữu lậu khác, so sánh cũng nên như thế.

Hai thứ tu này chỉ dựa nơi pháp hữu lậu để lập. Nên hữu lậu thiện thì gồm đủ bốn tu. Vô lậu hữu vi, pháp hữu lậu khác, như thứ lớp đều có đủ hai tu trước, sau. Có ở trong đây là căn cứ theo nghĩa sẽ tu. Phân biệt các pháp tu đủ, ít, nhiều. Có pháp gồm đủ bốn, gọi là nên tu. Có pháp đủ ba. Có pháp đủ hai. Có pháp đủ một. Có pháp hoàn toàn không có. Nghĩa là thiện hữu lậu khi chưa đoạn trừ vĩnh viễn. Có thể đắc, có thể sinh, thì gồm đủ bốn thứ.

Vì ở đây chưa đoạn trừ vĩnh viễn, nên sẽ tu đủ đối trị, trừ bỏ. Do có thể đắc, nên sẽ gồm đủ tu đắc. Vì là có thể sinh, nên sẽ gồm đủ tu tập. Đã được có thể sinh, là gồm đủ ba, trừ tu đắc. Có thể được không sinh, là gồm đủ ba, trừ tu tập. Đã được không sinh và không thể được. Đã sinh gồm đủ hai. Nghĩa là tu đối trị, tu trừ bỏ. Nhiễm và vô ký chưa đoạn cũng như thế.

Nếu khi hữu lậu thiện đã vĩnh viễn đoạn trừ, thì có thể đắc, có thể sinh gồm đủ hai là tu đắc, tu tập. Có thể đắc không sinh gồm đủ

một, nghĩa là tu đắc. Đã đắc có thể sinh gồm đủ một, nghĩa là tu tập. Hữu vi vô lậu nên biết cũng như thế. Trừ phần ở trước đã nói, đều là hoàn toàn không có. Nghĩa là trong pháp vô lậu đã được không sinh v.v... Nếu pháp không sinh thì không trụ trong thân. Chỉ do đắc, tức gọi là tu. Nên thừa nhận trạch diệt cũng gọi là tu, vì không có sai biệt.

Vấn nạn này là phi lý, vì pháp đồng loại kia tức trụ trong thân. Nghĩa là pháp không sinh, tuy không trụ nơi thân, nhưng đồng loại trụ nơi thân gọi là tu, thì không lỗi. Lại pháp đồng loại kia do đắc làm quả trụ. Nghĩa là đời vị lai pháp thiện không sinh. Do khiến đắc sinh, hiển bày làm quả trụ. Nói nghĩa là ngã v.v..., vì thiếu duyên nên không sinh, không phải cho thời nay, không nhờ nơi chiêu cảm dẫn khởi. Trạch diệt khác với đây, nên không thể đem so sánh. Lại đời vị lai pháp thiện không sinh, cũng có sức của nhân gồm thân lợi ích cho hiện thân. Trạch diệt thì không như thế, nên không có nghĩa tu.

Lại, do trạch diệt chỉ là quả. Nghĩa là tu vốn nhằm đạt được quả thù thắng. Diệt không phải là có quả, tức không nên tu.

Lại, do trạch diệt vì không có tăng giảm. Nghĩa là pháp có thể tu, dựa vào phẩm hạ để đến phẩm trung, dựa vào phẩm trung để đến phẩm thượng. Trạch diệt thì không như thế, vì đối với tu không có công dụng, nên không thể tu.

HẾT - QUYỂN 74

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 75

Phẩm thứ 7: BIỆN VỀ TRÍ, phần 3

Như thế là đã biện về các trí có sai biệt. Trí đã tạo thành đức, nay sẽ hiển bày chỉ rõ.

Ở đây, trước là biện về đức không chung của Phật. Lại, đầu tiên thành Phật, ở nơi quả vị tận trí đề tu pháp Phật không chung có mười tám thứ. Những gì là mười tám? *Tụng nêu:*

*Mười tám pháp không chung
Tức mười lực v.v... của Phật.*

Luận nói: Mười lực, bốn vô úy, ba niệm trụ và đại bi của Phật, như thế hợp gọi là mười tám pháp không chung. Chỉ chư Phật khi đối với tận trí đã tu, Thánh khác không có, nên gọi là không chung. Mười lực của Phật có sai biệt như thế nào? *Tụng nêu:*

*Lực xú phi xú: mười
Nghịệp tám, trừ diệt đạo
Định căn, giải giới chín
Hướng khắp chín hoặc mười.
Túc trụ, tử sinh tục
Tận sáu hoặc mười trí
Trí túc trụ tử sinh
Dựa tĩnh lực thông khác*

*Thân Phật, Thiệm bộ nam
Nơi cảnh không ngăn ngại.*

Luận nói: Mười lực của Phật là:

(1) Lực của trí nhận biết về xứ phi xứ: Dùng đủ mười trí của Như Lai làm tánh.

Vì dựa nơi nghĩa nào để lập danh xưng lực này?

Đức Phật ở trong kinh đã tự thuyết giảng thế này: Bí-sô nên lắng nghe! Như Lai đối với xứ đã nhận biết như thật là xứ. Như Lai đối với phi xứ nhận biết như thật là phi xứ. Cho đến nói rộng.

Nhận biết về tự tánh công năng của tất cả pháp, lý nhất định là có, gọi là trí của xứ.

Nhận biết về tự tánh công năng của tất cả pháp, lý nhất định là không có, gọi là trí của phi xứ.

Trí này duyên chung nơi cảnh của tình, phi tình, cùng với nhất thiết trí đều không trái nhau. Sở vì đối với chỗ lược nêu, ít công sức, khó tỏ ngộ, nên trong đây lại phân tích nêu ra chín trí khác. Như Đức Bạc-già-phạm, trong kinh Đa Giới đã tự phân biệt rộng về hành ác của thân v.v... nơi nghĩa của xứ, phi xứ, đã chiêu cảm quả phi ái, nhất định là có xứ này, chiêu cảm quả khả ái, tất không có xứ này. Cho đến nói rộng.

Trong kinh kia những điều chưa nêu bày, tôi xin dựa nơi giáo khác lại lược phân biệt. Nghĩa là các Đức Như Lai cũng còn có làm lỗi, đối với các thứ tức nên phân biệt, mà hoàn toàn ghi nhận. Không có các công đức không chung như lực, vô úy, ba niệm trụ v.v..., tất không có xứ này. Các Thánh cũng còn khởi Hoặc do kiến đạo đoạn, che giấu tội, đọa ác, tất không có xứ này.

Người tạo vô gián, hiện thân kiến pháp. Kẻ rơi vào tánh tà, hiện nhập chánh tánh. Trong pháp của ngoại đạo, có Sa-môn chân thật.

Có người tuy thọ sinh mà không có tử. Có người Bất hoàn lại sinh nơi cõi dục. Có A-la-hán lại thọ hữu sau. Có kẻ đã xả bỏ hai thứ thức cũng còn xứ hiện hành. Có mười ba giới, có mười chín uẩn, có đời thứ sáu, có đế thứ tư, có thứ năm. Tất không có xứ này. Như Lai bị các sử, có thể ngăn chặn, dứt bỏ. Sứ giả của Đức Thế Tôn, sự việc chưa đạt cứu cánh. Đang ở trong định từ, định diệt tận, người tùy tín hành, tùy pháp hành, có thể bị tổn hại. Người châu Bắc câu lô, chết bị đọa trong nẻo ác, cùng có trung yếu. Tất không có xứ này.

Các hành không diệt, Niết-bàn là vô thường. Phạm phu có khả năng đoạn trừ Hoặc của xứ Hữu đảnh. Ở nơi một phần cùng nối tiếp có hai tâm đều cùng hành. Vô lậu làm nhân, chiêu cảm quả dị thực. Năm thức có được cùng với giác chi tương ưng. Trong phần vị ngủ, chiêm bao, có sinh có tử. Đắc quả thoái chuyển v.v... tất không có xứ này.

Có năm thức thân không tâm, không tứ. Duyên nơi danh quá khứ, vị lai lia thể gian làm cảnh. Có tỷ, thiết, thức là hữu phú vô ký. Có người sinh nơi cõi trên, nhập hiện quán. Có tai thấy sắc, có mắt nghe tiếng, lưỡi nếm mùi hương v.v... Tất không có xứ này.

Các loại như thế được mang tên là phi xứ. Cùng với đây trái nhau đều gọi là thị xứ.

Há không phải là trí của xứ đã nhận biết phi xứ. Các trí của phi xứ cũng đã nhận biết xứ, đâu cần phải nhọc công nêu bày cả hai danh xung xứ, phi xứ. Tuy về lý thật sự là như thế, nhưng nêu bày cả hai là muốn ngăn chặn luận thuyết cho là không có nhân, nên nói danh xung thị xứ. Vì nhằm ngăn chặn loại bỏ luận thuyết về nhân ác, nên nói danh xung phi xứ. Tức dựa vào thể của một trí để nêu bày về cả hai, không có lỗi.

Làm sao nhận biết ở trong lực của một xứ, phi xứ, e tóm lược khó tỏ ngộ, nên cần phải phân tích nêu ra lực của chín thứ còn lại? Do các lực còn lại đều có nghĩa của lực này.

Nghĩa là như thật nhận biết hành ác, có khả năng chiêu cảm di thực khả ái. Hành diêu có khả năng cảm di thực phi ái. Tất không có xứ này. Cùng với đây trái nhau, nhất định là có xứ này.

Lại, nhận biết như thật thuận với phần thoái chuyển, nhất định có thể đạt được đức thù thắng. Thuận với phần thắng tấn thì có thể dẫn đến thoái đọa. Tất không có xứ ấy. Cùng với đây trái nhau, nhất định là có xứ ấy.

Lại, nhận biết như thật nếu căn của phẩm này có thể chứng quả này, căn này chưa mãn, cõi này đã chứng. Tất không có xứ ấy. Cùng với đây trái nhau, nhất định là có xứ ấy.

Lại, nhận biết như thật thắng giải thấp kém, hỷ lạc thô ác, có thể đạt đến đức thù thắng. Tất không có xứ ấy. Cùng với đây trái nhau, nhất định là có xứ này.

Lại, nhận biết như thật tánh giới của các loài hữu tình đều riêng khác mà tình khế hợp. Tất không có xứ này. Cùng với đây trái nhau, nhất định là có xứ này.

Lại, nhận biết như thật hành hướng đến sinh tử, có thể chứng đắc Niết-bàn. Hành hướng tới Niết-bàn có thể chiêu cảm sinh tử. Tất không có xứ này. Cùng với đây trái nhau, nhất định là có xứ này.

Lại, nhận biết như thật về biên vực trước là có khởi đầu. Tất không có xứ ấy. Cùng với đây trái nhau, nhất định là có xứ ấy.

Lại, nhận biết như thật chưa đoạn kiết sinh thì chết rồi không sinh. Hoặc người kia đã sinh, rốt cùng là không chết. Hoặc người kia không đi đến nẻo thiện, nẻo ác. Tất không có xứ ấy. Cùng với đây trái nhau, nhất định là có xứ này.

Lại, nhận biết như thật tác ý phi lý, có thể đạt được lậu tận. Tất không có xứ ấy. Cùng với đây trái nhau, nhất định là có xứ ấy.

Ở trong mỗi mỗi lực như thế, tôi lược nêu lên một phần để hiển bày về xứ, phi xứ. Nếu nêu bày hết sự việc kia, thì ngôn luận là vô cùng. Nên đều gọi là lực của xứ, phi xứ. E vì tóm lược khó tỏ ngộ, nên lập riêng tên khác.

(2) Lực của trí nhận biết về nghiệp dị thực: Tám trí làm tánh, trừ diệt, đạo trí. Nghĩa là khéo phân biệt loại nghiệp như thế, chiêu cảm các quả dị thực của loại như thế. Trí nhận biết không bị ngăn ngại, gọi là lực của trí nghiệp dị thực. Hoặc gọi là lực của trí tự nghiệp. Nghĩa là khéo phân biệt về loại quả như thế, là lực của nghiệp do mình đã gây tạo, đã chiêu cảm, không phải vợ, con v.v.... có thể cùng trao cho hay đoạt lấy.

Loại nghiệp như thế, tất chiêu cảm tự quả, không thể chuyển đổi. Trí nhận biết không bị ngăn ngại, gọi là lực của trí tự nghiệp.

Lại, Đức Phật tự nói về tướng của lực này: Bí-sô hãy lắng nghe! Phật đối với pháp thọ của các nghiệp thuộc quá khứ, vị lai, hiện tại có xứ riêng, nhân riêng, sự riêng, quả riêng, đều nhận biết như thật. Cho đến nói rộng.

Các nghiệp có ba, pháp thọ có bốn. Vì nghiệp và pháp thọ nên gọi là nghiệp. Pháp thọ hoặc là pháp của nghiệp, nên gọi là pháp nghiệp. Tức là nghĩa phẩm loại của các nghiệp. Đây là hiển bày Đức Như Lai đối với xứ v.v... nơi phẩm loại của các nghiệp v.v... thuộc quá khứ v.v... có sai biệt và quả đã thọ nhận đều có thể nhận biết như thật, cho đến nói rộng.

Trong đây xứ riêng: Là nghĩa phương sở riêng. Nhận biết ở nơi xứ kia đã tạo nghiệp như thế, nên ở nơi xứ kia nghiệp này mới thực. Nghĩa là nhận biết nghiệp này tạo ở xứ trời v.v..., nghiệp này sẽ ở nơi xứ như người v.v... thành thực. Đó gọi là nhận biết rõ như thật về xứ riêng.

Nói nhân riêng: Là nghĩa duyên riêng. Nhận biết nghiệp như thế, gặp duyên này thành thực. Hoặc nhận biết nghiệp này do duyên này tạo. Đó gọi là nhận biết rõ như thật về nhân riêng.

Nói sự riêng: Là nghĩa vật riêng. Nhận biết nghiệp như thế, đến khi thành thực, sức có thể dẫn sinh vật riêng như sắc v.v... Hoặc tức nhận biết tự tánh của nghiệp không đồng, gọi là nhận biết về sự riêng. Nghĩa là nhận biết nghiệp này do vật này làm tánh, nghiệp khác thì không như thế. Đó gọi là nhận biết rõ như thật về sự riêng.

Nói quả riêng: Là nghĩa dị thực riêng. Nhận biết nghiệp như thế, nhất định chiêu cảm quả dị thực. Nghiệp này không nhất định có thể chiêu cảm dị thực. Dị thực của nghiệp này trải qua từng ấy thời gian, có không trải qua như thế. Dị thực của nghiệp này hãy còn có hữu hữu, vô dư khác.

Các loại dị thực có sai biệt như thế v.v... rất vi tế, khó hiểu rõ, nhưng có khả năng nhận biết rõ. Đó gọi là nhận biết rõ như thật về quả riêng.

- (3) Lực của trí nhận biết về tĩnh lực, giải thoát, đẳng trì, đẳng chí.
- (4) Lực của trí nhận biết về căn thượng hạ.
- (5) Lực của trí nhận biết về vô số thắng giải.
- (6) Lực của trí nhận biết về vô số cảnh giới.

Bốn lực như thế đều dùng chín trí làm tánh, chỉ trừ diệt trí. Nghĩa là nhận biết như thật về tự tánh của các tĩnh lực v.v... gọi là đạt được. Dùng phương tiện thân giữ vị, tịnh, vô lậu, thuận với phần thoát, trụ, tiến, quyết trạch v.v... Trí nhận biết không bị ngăn ngại, gọi là lực của trí nhận biết về tĩnh lực v.v...

Lại, Đức Phật đã tự thuyết giảng về tướng của lực này nói: Bí-sô nên lắng nghe! Phật đối với tĩnh lực, giải thoát, đẳng trì, đẳng chí

được an lập theo tạp nhiễm, thanh tịnh, đều nhận biết như thật. Cho đến nói rộng.

Về tướng của tĩn lự v.v..., nơi phẩm Định sẽ biện.

Tạp nhiễm, nghĩa là có thể làm chướng ngại cho việc chứng đắc tĩn lự v.v... Thanh tịnh, nghĩa là tức các pháp này là thanh tịnh. Các pháp tịnh trụ, gọi là an lập. Hoặc thuận theo phần thoái, gọi là tạp nhiễm. Thuận với phần thắng tấn, thuận với phần quyết trạch, gọi là thanh tịnh. Thuận với phần trụ, gọi là an lập.

Nếu nhận biết như thật về các loại hữu tình do phẩm căn có sai biệt đã có thể đạt được các đức thù thắng. Trí nhận biết không bị ngăn ngại, gọi là lực của trí nhận biết về căn thượng, hạ.

Lại, Đức Phật đã tự thuyết giảng về tướng của lực này nói: Bí-sô nên lắng nghe! Phật đối với các căn thượng, hạ của hữu tình đều nhận biết như thật, cho đến nói rộng.

Ý này làm rõ Đức Phật nhận biết các căn hơn kém của các hữu tình không có nhầm lẫn. Tuy có căn loại trung nhưng đối đãi với hơn kém, là thuộc về kém hơn, nên không hiển bày riêng.

Trong đây danh xưng căn là nói về pháp nào?

Nghĩa là nói về tĩn v.v... Kể đoạn căn thiện, trong phần cùng nói tiếp chung, cũng có pháp thiện như tĩn v.v... của khứ, lai. Hoặc là nói về ý v.v...

Nếu nhận biết như thật về hỷ, lạc của các loại hữu tình có sai biệt. Trí nhận biết không bị ngăn ngại, gọi là lực của trí nhận biết về vô số thắng giải.

Lại, Đức Phật đã tự thuyết giảng về tướng của lực này nói: Bí-sô nên lắng nghe! Phật đối với vô số thắng giải của hữu tình đều nhận biết như thật, cho đến nói rộng.

Ý này hiển bày Đức Phật nhận biết về hỷ lạc của các hữu tình có vô số phẩm loại sai biệt. Tức thắng giải, hỷ lạc, gọi là sai biệt.

Nếu nhận biết như thật về các loại hữu tình, nơi biên vực trước từ vô thủy do thường tập mà thành. Chí tánh, tùy miên cùng các pháp tánh có vô số sai biệt. Trí nhận biết không bị ngăn ngại, gọi là lực của trí nhận biết về vô số cảnh giới.

Lại, Đức Phật đã tự thuyết giảng về tướng của lực này nói: Bí-sô nên lắng nghe! Phật đối với vô số cảnh giới của thế gian, không phải một giới, đều nhận biết như thật, cho đến nói rộng.

Vô số cảnh giới: Là hiển bày về nghĩa đều riêng khác. Không phải một giới: Là làm rõ về nghĩa rất nhiều. Nên biết trong đây cảnh giới cùng với chí tánh, tùy miên, pháp tánh, gọi đây là sai biệt.

Bốn lực như thế đều duyên nơi hữu vi, nên trong mười trí chỉ gồm sáu trí.

(7) Lực của trí nhận biết về hành đi đến khắp. Tiếng hoặc là làm rõ về nghĩa này có hai đường: Nếu cho chỉ duyên nơi các đạo của chủ thể đi đến thì chín trí làm tánh, trừ diệt trí. Nếu cho gồm duyên nơi quả thuộc đối tượng đi đến của đạo, thì dùng mười trí làm tánh. Nghĩa là nhận biết như thật về nhân quả của sinh tử và nhận biết toàn bộ đạo. Trí nhận biết không bị ngăn ngại, gọi là lực của trí nhận biết về hành đi đến khắp.

Lại, Đức Phật đã tự thuyết giảng về tướng của lực này nói: Bí-sô nên lắng nghe! Phật ở trong tất cả hành đi đến khắp, đều nhận biết như thật, cho đến nói rộng.

Ý này hiển bày Đức Phật có thể nhận biết như thật về hành đi đến sinh tử, hành đi đến Niết-bàn. Trong hành đi đến sinh tử, có hành đi đến địa ngục, cho đến đi tới các trời. Trong mỗi mỗi hành đi đến lại có nhiều thứ. Hành đi đến Niết-bàn có ba thừa riêng khác, trong

mỗi mỗi hành đi đến lại có nhiều thứ. Dựa vào phân chung để nói về tên của một hành đi đến khắp.

(8) Lực của trí tức trụ tùy niệm.

(9) Lực của trí nhận biết về tử sinh.

Hai lực như thế đều dùng thế tục trí làm tánh. Tướng của hai lực này có sai biệt. Nghĩa là nhận biết như thật về tức trụ nơi quá khứ của tự tha có sai biệt. Trí không bị ngăn ngại, gọi là lực thứ tám. Nếu nhận biết như thật về các loại hữu tình nơi đời vị lai, các hữu nối tiếp sinh. Trí nhận biết không bị ngăn ngại, gọi là lực thứ chín.

Lại, Đức Phật đã tự thuyết giảng về tướng của hai lực này nói: Bí-sô nên lắng nghe! Phật ở nơi vô số tức trụ của quá khứ từ một đời, hai đời, cho đến nói rộng. Thiên nhãn tịnh của Phật vượt quá con người, nhận thấy các hữu tình, cho đến nói rộng. Biện về hai tướng này như trong sáu thông.

(10) Lực của trí nhận biết về lậu tận. Tiếng hoặc cũng hiển bày về nghĩa có hai đường:

(a) Nếu cho chỉ duyên nơi lậu tận làm cảnh thì sáu trí làm tánh, trừ đạo, khổ, tập, tha tâm trí.

(b) Nếu cho gồm duyên nơi phương tiện của lậu tận thì dùng mười trí làm tánh. Về lý tức nên như thế. Do trong phần biện về tướng nói đối với tận và vì tận nơi trí không bị ngăn ngại, nên hai thứ đều gọi là lực của trí nhận biết về lậu tận.

Lại, Đức Phật đã tự thuyết giảng về tướng của lực này nói: Bí-sô nên lắng nghe! Vì Phật lậu tận, nên đối với các vô lậu tâm tuệ giải thoát. Tự thể hiện thông đạt gồm đủ chứng lãnh nhận, có thể chính tự biết: Nẻo sinh tử của ta đã hết, cho đến nói rộng.

Ba lực sau này, tức là ba thông. Do trong sáu thông thì ba lực này là thù thắng. Ở nơi quả vị vô học, lập làm ba minh. Tại thân Như

Lại cũng gọi là lục. Thần cảnh, thiên nhĩ được lập tại thân Phật, cũng không có dụng lớn, nên không gọi là lục. Lại như thiên nhãn, có thể thấy hữu tình, ở trong nẻo thiện, ác dị thực có sai biệt. Do đấy, có thể dẫn trí thù thắng sinh. Cũng nhận biết rõ đúng là có thể chiêu cảm nghiệp kia. Vì thế kiến lập danh xưng trí tử sinh. Thần cảnh, thiên nhĩ không có dụng lớn này, thế nên hai thông kia không lập làm lục. Tuy nhiên, không nói riêng về tha tâm lục, vì nghĩa đã gồm thâu ở trong lục như căn v.v..., do trong căn v.v... của người khác có tâm tâm sở.

Lại, Đức Bạc-già-phạm gồm đủ nhất thiết trí, đối với luận v.v... như công xảo cũng được tự tại, mà ở nơi Phật sự ngang bằng với đây đã hoàn thành. Trí còn lại ở đây không có dụng thù thắng riêng. Thế nên tuy có cũng không nêu bày riêng. Chỉ dựa vào mười thứ đối tượng nhận biết đã hiểu rõ khắp, Đức Phật đã ứng hợp hành tác đều viên mãn.

Nghĩa gì gọi là mười thứ đối tượng nhận biết?

Nghĩa là nghĩa nhân không phải nhân trong các pháp. Phần nhiều phân tán nơi địa nghiệp quả có sai biệt. Phẩm loại công đức của địa định là không đồng. Căn, giải, giới của hữu tình nơi đối tượng được hóa độ có khác nhau. Nhân quả của đối tượng đối trị, chủ thể đối trị luôn có sai biệt. Biên vực trước, biên vực sau đã từng trải qua đều bất đồng. Phương tiện lia nhiễm khiến không nối tiếp là có khác. Chỉ do hiểu biết rõ các thứ này thì đã hoàn thành. Pháp khác thiết lập có, không có, không dẫn đến tăng giảm, nên chỉ mười thứ được gọi là lục.

Lại, Đức Phật quán xét các hữu tình của đối tượng được hóa độ, lập giáo ứng hợp căn cơ, chỉ cần mười trí. Nghĩa là do trí đầu tiên quán chúng sinh được hóa độ, ở trong các thừa có thể kham nhận, không thể kham nhận là khác nhau. Do trí thứ hai quán chúng sinh được hóa độ, ở trong phần tương tục thì nghiệp chương đều sai biệt. Do trí thứ ba quán chúng sinh được hóa độ, đối với tính lự v.v... có vị,

không có vị, phiền não làm chướng ngại, nhẹ, nặng có sai khác. Do biết hai nhân này, tức cũng nhận biết về chướng ngại thực. Do trí thứ tư quán chúng sinh được hóa độ, công năng hướng đến phẩm thanh tịnh luôn có khác nhau. Do trí thứ năm quán chúng sinh được hóa độ, gia hạnh nơi phẩm chứng tịnh là có sai biệt.

Do trí thứ sáu quán chúng sinh được hóa độ, đối với phẩm chứng tịnh bẩm nhận chí tánh riêng khác. Do trí thứ bảy quán chúng sinh được hóa độ, các việc đã thi hành có ích, không ích, có vô số thứ sai biệt chính là khuyên tu chỉ. Do trí thứ tám quán chúng sinh được hóa độ, trong đời quá khứ đã tích tập có khác nhau. Do trí thứ chín quán chúng sinh được hóa độ, trong đời vị lai, kiết sinh luôn sai biệt. Do trí thứ mười quán chúng sinh được hóa độ, phương tiện để chứng đắc giải thoát có khác.

Nơi mười trí này, nếu theo đây thiếu một, liền không đầy đủ sự việc hóa độ hữu tình. Nếu nhiều hơn lại không có công dụng, nên không tăng giảm.

Đã biện về tự tánh. Do dựa nơi địa riêng khác: Nghĩa là lực thứ tám, thứ chín dựa vào bốn tĩnh lực. Tám lực còn lại thì dựa chung nơi mười một địa để khởi. Mười một địa là: Cõi dục, bốn tĩnh lực, vị chí, trung gian và bốn vô sắc. Các địa có đức thù thắng gồm chung là có từng ấy.

Đã biện về phần dựa nơi địa. Dựa nơi thân riêng khác: Là đều dựa vào thân Phật, là thân người nam của châu Thiệm Bộ. Chỉ các thứ này là có thể làm đối tượng nương dựa của lực.

Mười trí như thế nơi hàng Nhị thừa cũng có, vì sao ở nơi Phật mới nhận lấy danh xưng lực?

Phàm thọ nhận danh xưng lực, nghĩa là hành chuyển không có ngăn ngại. Trí Phật đối với cảnh hành chuyển không hề bị ngăn ngại, nên được gọi là lực. Các vị khác thì không như thế. Vì các vị Nhị

thừa hầy còn không có khả năng thấy biết các hữu tình cùng nối tiếp, thuận với thiện của phần giải thoát, hướng chi lại có thể nhận biết được những phần thâm diệu vi tế khác. Như Tôn giả Xá-lợi-tử đã bỏ người cầu được hóa độ. Cũng không thể quán biết chim ung đã đuổi bắt chim bồ câu. Hai đời trước sau đã sinh nhiều, ít v.v... Tôn giả Đại Mục Kiền Liên không thể quán thấy gió nghiệp đã dẫn sinh các quý có sai biệt. Thế nên, thiên nhãn thông v.v... của hàng Nhị thừa quán cảnh giới xa, gần, so với Phật là có khác. Vì không phải là vô ngại, nên không gọi là lục.

Hàng Nhị thừa so với Phật thì về lậu tận đã đồng. Do đâu trí kia chỉ nơi Phật gọi là lục?

Chỉ Đức Thế Tôn có trí thông đạt khắp các hữu tình, là trí nhận biết về biệt tướng của tất cả lậu tận. Nghĩa là Đức Bạc-già-phạm đối với phẩm loại có sai biệt của tất cả lậu tận nơi các hữu tình, trí nhận biết không bị ngăn ngại. Hàng Nhị thừa thì không như vậy, thế nên danh xưng lục chỉ thuộc về Phật.

Lại, chỉ trí của chư Phật là dũng mãnh, thông lợi. Thế nào là dũng mãnh thông lợi? Lục nơi trí của Phật có công năng đoạn trừ nhanh chóng phiền não và tập khí. Như Bồ-đặc-già-la có sức mạnh, yếu, cầm dao bén, lạt để chặt phát cỏ v.v...

Tướng uẩn của các loại hữu tình không có riêng khác, sao Đức Phật quán có vô số giới?

Tướng uẩn của các loài hữu tình tuy là đồng, nhưng ở trong đó không phải không có sai biệt. Nghĩa là thể của các uẩn kia tuy không khác, nhưng có vô lượng phẩm loại không đồng. Đức Phật như lượng nhận biết, đều không bị ngăn ngại, nên Đức Thế Tôn có được lục của trí nhận biết về vô số giới. Hoặc danh xưng của các Như Lai là cao xa, có vô biên diệu dụng của trí tuệ hy hữu, chỉ Phật mới có thể nhận biết, không phải là đối tượng lường tính của các vị khác. Ở trong

tướng không dị biệt đã được hiểu rõ của chư vị khác đâu có trở ngại Đức Như Lai có thể nhận biết tướng riêng.

Đã biện về lãnh vực tâm lực của chư Phật. Sẽ biện về thời gian còn là Bồ-tát cũng đã hoàn thành thân lực. *Tụng nêu:*

*Thân: Lực Na-la-diên
Hoặc chi tiết đều vậy
Bảy mươi tám sức voi v.v...
Xúc xú này làm tánh.*

Luận nói: Lực nơi sinh thân của Phật là bằng lực Na-la-diên v.v...

Có Sư khác cho: Chi tiết nơi thân Phật, mỗi mỗi thứ đều gồm đủ lực Na-la-diên. Về lý thật thì thân lực của chư Phật là vô biên, cũng như tâm lực, vì có thể giữ vững đại công đức của Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng.

Chi tiết thân của bậc Đại giác, Độc giác và Chuyển luân vương là cùng liên hệ như thứ lớp kia, giống như rỗng cuộn khúc, nối kết liền nhau, nên ba lực cùng đối chiếu là có hơn, kém. Lực của Na-la-diên lượng ấy là thế nào? Là tăng gấp mười mười lần lực của bảy thứ như voi v.v... Nghĩa là voi thường, Hương tượng, Ma-ha Nặc-kiến-na, Bát-la-tắc, Kiến-đề, Phật-lăng-già-già, Nộ-la, Na-la-diên.

Lực càng về sau tăng gấp mười lần lực lùi về trước.

Có thuyết nói: Tăng gấp sáu, mười mười lần so với trước là bằng lực của nửa thân Na-la-diên. Lực này tăng một lần thành lực của Na-la-diên.

Có Sư khác nêu: Lượng này như ngàn lần lực của tượng vương nơi trời Ái-la-phạt-noa. Lực của tượng vương này, lượng ấy là thế nào? Trời Ba mươi ba sắp dạo chơi nơi các vườn hoa, thú, tượng vương nhận biết rồi, hóa làm các đầu có vô số thứ trang nghiêm, đi đến cung trời. Quyển thuộc của chư thiên luôn có nhiều ngàn, cười

vòi xong, bay lên không trung, như nắm lấy lá cây hoa, nhanh chóng đi đến nơi chốn dạo chơi, tùy ý vui đùa thỏa thích.

Uy lực nơi đại tượng vương của trời là như thế. Lực này tăng gấp ngàn lần thì bằng lực của Na-la-diên.

Ở trong các thuyết chỉ thuyết nói về số nhiều là hợp lý. Thân lực như thế, dùng xúc xú làm tánh. Tánh này nên gồm chung là các xúc có sai biệt. Có thuyết nói: Chỉ là đại chủng có sai biệt.

Có thuyết cho: Xúc được tạo này lia bảy hữu bên ngoài.

Có thuyết nêu: Lực là nặng, người yếu kém là nhẹ.

Như thế gọi là lực nơi sinh thân của Phật.

Tương bốn vô úy của Phật riêng khác như thế nào? *Tụng nêu:*

*Bốn vô úy như lớp
Lực đầu mười, hai, bảy.*

Luận nói: Bốn vô úy của Phật, như kinh đã nêu bày rộng: (1) Vô úy Chánh đẳng giác, dùng mười trí làm tánh, cũng như lực đầu tiên. (2) Vô úy lậu tận vĩnh viễn, dùng sáu, mười trí làm tánh, như lực thứ mười. (3) Vô úy thuyết chướng pháp, dùng tám trí làm tánh, như lực thứ hai. (4) Vô úy thuyết xuất đạo, dùng chín, mười trí làm tánh, như lực thứ bảy.

Do đâu vô úy của chư Phật chỉ là bốn?

Chỉ do số lượng này là hiển bày về đức viên mãn nơi tự tha của Phật Thế Tôn đều cùng đạt đến cứu cánh. Nghĩa là vô úy thứ nhất tức hiển bày về trí đức viên mãn nơi tự thân của Phật, Thế Tôn. Vô úy thứ hai làm rõ về đoạn đức viên mãn nơi tự thân của Phật, Thế Tôn. Hai vô úy này là hiển bày về đức tự lợi viên mãn của Phật. Vì để làm rõ đức lợi tha viên mãn của Thế Tôn, thế nên lại nói về hai vô úy sau. Vô úy thứ ba là nhằm ngăn chặn hành theo tà đạo. Vô úy thứ

tư khiến hướng đến chánh đạo. Nghĩa là ở nơi xứ xứ, Đức Phật đã vì các đệ tử thuyết giảng pháp chương khiến dứt trừ. Tức là khiến theo phương tiện để tu tập đoạn đức. Lại ở nơi xứ xứ, vì các đệ tử thuyết giảng về đạo xuất ly, khiến chánh hành, tức là khiến theo phương tiện tu tập trí đức.

Hai vô úy này là hiển bày về đức lợi tha viên mãn của Phật. Chỉ do bốn vô úy này, tùy theo đối tượng ứng hợp của chúng đã làm rõ về trí đức, đoạn đức viên mãn nơi tự, tha của Phật, đạt đến cứu cánh nên chỉ lập bốn thứ.

Vì sao có thể nói vô úy tức là trí?

Nên nói vô úy là do trí tạo thành. Về lý thật tức nên như thế. Song vì nhằm chỉ rõ vô úy dùng trí làm nhân thân cận, thế nên căn cứ theo trí để nêu ra thể của vô úy.

Phàm nói về người vô úy, nghĩa là không khiếp sợ, do có trí nên không khiếp sợ người khác, nên trí được làm tánh nhân của vô úy. Chỉ do bốn diệu trí của Phật là nhân của bốn vô úy. Nghĩa là các Đức Như Lai đối với hết thầy tướng của tất cả pháp, thì diệu trí này là nhân của vô úy thứ nhất. Nếu các Đức Như Lai đối với tất cả phàm nã và tập khí đều đã đoạn trừ, thì diệu trí ấy là nhân của vô úy thứ hai. Chỉ Đức Phật, Thế Tôn của ta do gồm đủ vô úy này, nên bị xâm hại, hủy báng, không buồn, được cúng dường, tán thán, không vui. Tuy luôn chống trái, nhưng thường tạo lợi ích. Tuy luôn gia tăng đả phá loại trừ, nhưng vẫn hiện bày tâm xót thương sâu đậm. Tuy có đủ thần thông trí tuệ thiện xảo thù thắng hỗ trợ, nhưng không tỏ ra kiêu mạn. Đối với kẻ muốn lia bỏ, không khởi giận dữ ngờ vực. Đối với người ưa gần gũi, thừa hành, không yêu mến thiên lệch. Tuy hành trì nhiếp sự, nhưng không cầu được giúp đỡ. Tuy buông lời quở trách, nhưng không hề mong trái lia. Tuy phải xua đuổi tạm thời, nhưng không dùng lời nói thô dữ. Tuy đã đuổi bỏ hẳn, nhưng không khiến rơi vào nẻo tà. Tuy không hề sợ hãi, nhưng không tạo xấu ác. Tuy

thường thân ái mà không sinh tham. Tuy hiển bày đức mình, nhưng không đua theo danh lợi. Tuy chỉ rõ lỗi của người khác, nhưng không theo đây để sỉ nhục. Tuy thâm giữ truyền dạy đồ chúng, nhưng không tạo lập bè nhóm cho mình. Tuy quở trách bạn tà, nhưng không phá bỏ bè bạn người khác. Tộc họ trọng vọng, nhiều người luôn đến để thân cận, nương dựa. Chỉ nêu bày chỉ rõ về chánh pháp mà không cùng giao du.

Những thứ ấy đều do diệu trí lậu tận, nên diệu trí này làm nhân của vô úy thứ hai.

Nếu các Như Lai nhận biết chúng đệ tử có giảm, có tăng, thì diệu trí này là nhân của hai vô úy sau. Hoặc thể của vô úy tức là bốn diệu trí. Khiếp nhược, sợ hãi, gọi là úy. Ở đây tức đối với pháp, không có hiểu biết thấu đạt, là nghĩa mang giữ sợ hãi. Trí đối với sợ hãi (úy) này có công năng đối trị gần. Cùng với úy trái nhau, nên gọi là vô úy.

Há không phải là vô trí tức là thể của úy? Vì sao nói thể của trí tức là vô úy?

Vấn nạn này là không đúng. Vì trí là đối trị gần cho nhiều pháp. Như thể tức không nên khởi nghi. Nghĩa là trí như chủ thể đối trị gần vô trí, tức cũng đối với sợ hãi, có công năng đối trị gần, nên được mang tên trí, cũng gọi là vô úy. Như đối trị vô trí thì cũng có thể đối trị nghi, nên được mang tên trí, cũng gọi là quyết định. Vô trí của đối tượng được đối trị, tuy không tức là nghi, nhưng trí thì không nghi, danh hai, thể một.

Như thế, vô trí tuy cùng với sợ là khác nhau, nhưng tên gọi vô úy tức nói về thể của trí. Vì một pháp thiện có thể đoạn trừ nhiều pháp ác.

Có thuyết nói: Vô trí cũng gồm thâm thể của sợ hãi, nên ở đây không nên nêu vấn nạn.

Lực cùng với vô úy có gì sai biệt?

Hai thứ ấy không sai biệt, vì thể đều cùng là trí. Nhưng đối với nghĩa riêng nơi thể của trí, gọi là lực. Lại dựa nơi nghĩa riêng để lập tên vô úy. Nghĩa là nhân không khuất phục, gọi là lực. Nhân không khiếp sợ gọi là vô úy. Hoặc đầu tiên an lập gọi là lực. Lập xong thì bất động, gọi là vô úy. Hoặc không phải bị người khác chế ngự, gọi là lực. Có khả năng hàng phục người khác, gọi là vô úy.

Có Sư khác nêu: Ví dụ như lương y, thấu tỏ khắp về phương thuốc, gọi là lực. Khéo chữa lành các bệnh, gọi là vô úy.

Có thuyết cho: Mạnh mẽ tráng kiện gọi là lực. Dũng mãnh không khiếp sợ gọi là vô úy.

Như thế, nghĩa của hai thứ ấy cũng có riêng khác. Tức nghĩa của sự thành tựu xong là nghĩa của lực. Nghĩa không khiếp nhược, sợ hãi là nghĩa của vô úy.

Ba niệm trụ của Phật cùng khác biệt như thế nào? *Tụng nêu:*

*Ba niệm trụ, niệm tuệ
Duyên thuận, trái cùng cảnh.*

Luận nói: Ba niệm trụ của Phật, như kinh đã thuyết giảng rộng.

Các chúng đệ tử hoàn toàn cung kính, có thể hành chánh thọ. Đức Như Lai duyên nơi đây không sinh hoan hỷ, xả bỏ nhưng luôn an trụ nơi chánh niệm, chánh tri. Đó gọi là niệm trụ thứ nhất của Như Lai.

Các chúng đệ tử chỉ không cung kính, không hành chánh thọ. Đức Như Lai duyên nơi đây không sinh lo buồn, xả bỏ nhưng luôn an trụ nơi chánh niệm, chánh tri. Đó gọi là niệm trụ thứ hai của Như Lai.

Các chúng đệ tử gồm một loại cung kính, có thể hành chánh thọ, một loại không cung kính, không hành chánh thọ. Đức Như Lai

duyên nơi đây không sinh vui buồn, xả bỏ nhưng luôn an trụ nơi chánh niệm, chánh tri. Đó gọi là niệm trụ thứ ba của Như Lai.

Tuy có đối tượng được hóa độ, không cung kính, thọ hành, nhưng Đức Phật Thế Tôn vẫn luôn tuôn mưa chánh pháp.

Do phương tiện này, nên chúng đệ tử kia, ở vào thời gian khác, hoặc các hữu tình khác đã được nhập nơi chánh pháp. Không phải trước nói bốn, nay lại nói ba. Có thể nói chung: Niệm trụ có bảy. Nay ba là đã gồm thâu trong bốn trước. Nghĩa là ở bên ngoài duyên là thuộc về pháp niệm trụ. Nhưng thể của ba thứ này là chung nơi niệm, tuệ. Tức do an trụ nơi chánh niệm, chánh tri, ở trong ba cảnh không sinh vui buồn. Không thể thấy có các Đại Thanh văn ở trong ba cảnh, không sinh hoan hỷ, lo lắng, liền cho ba thứ này không phải là pháp không chung của Phật. Chỉ Đức Phật ở nơi ba pháp này và vì tập đoan, nên khéo thấu suốt chủng tánh của các hữu tình có riêng khác. Hoặc chúng đệ tử tùy thuộc Đức Như Lai, có thuận trái đều cùng nên rất vui mừng, lo buồn. Đức Phật có khả năng không khởi, có thể cho là hy hữu, kỳ diệu, không phải thuộc về các Thanh văn không khởi, vì không phải là đặc biệt kỳ lạ. Nên chỉ ở nơi Đức Phật được danh xưng không chung.

Đại bi của chư Phật vì sao cùng riêng khác? *Tụng nêu:*

*Đại bi chỉ tục trí
 Tư lương, hành tướng, cảnh
 Vì bình đẳng phẩm thượng
 Khác bi, do tám nhân.*

Luận nói: Đại bi của Đức Như Lai dùng thể tục trí làm tánh, duyên khắp nơi tất cả hữu tình làm cảnh. Vì tạo ra ba hành tướng như khổ khổ v.v..., nên không phải là trí vô lậu có lý như thế.

Danh xưng đại bi này đã dựa vào nghĩa nào để lập?

Vì dựa nơi năm nghĩa, nên lập tên gọi đại này:

(1) Do tư lương nên đại. Nghĩa là do đại phước đức, trí tuệ làm tư lương nên đã được thành tựu.

(2) Do hành tướng nên đại. Nghĩa là lực này có thể ở nơi cảnh của ba khổ tạo tác hành tướng.

(3) Do đối tượng duyên nên đại. Nghĩa là đại bi này dùng chung hữu tình nơi ba cõi làm đối tượng duyên.

(4) Do bình đẳng nên đại. Nghĩa là đại bi này bình đẳng đối với tất cả hữu tình, tạo ra lợi ích an lạc.

(5) Do phẩm thượng nên đại. Nghĩa là phẩm tối thượng, lại không có bi nào khác có thể sánh bằng với bi này.

Có Sư khác nêu rõ: Do đại gia hạnh nên đã chứng đắc. Chỉ nơi thân Đại sĩ đã thành tựu. Vì nhập nơi số châu báu của đại công đức, nên có thể nhỏ bớt hết các thứ khổ não lớn của hữu tình, nên lập danh xưng đại bi.

Bi cùng với đại bi có sai biệt gì?

Sai biệt của hai thứ này do tám thứ nhân: (1) Do tự tánh. Vì tự tánh của vô sân, vô ngại là khác nhau. (2) Do dựa vào thân chung khác. Tức chỉ Đức Phật dựa vào thân khác. (3) Do hành tướng. Vì hành tướng của một khổ, ba khổ có khác. (4) Do đối tượng duyên. Vì đối tượng duyên của một cõi, ba cõi là khác. (5) Do dựa vào địa, chung nơi các địa còn lại và tính lự thứ tư có khác nhau. (6) Do chứng đắc. Lià nhiễm nơi cõi dục và xứ Hữu đảnh để chứng đắc là khác biệt. Lại, bi là trước khi lià nhiễm đắc, còn chỉ khi lià nhiễm đắc là có sai biệt. (7) Do cứu giúp. Sự hy vọng và thành tựu cứu giúp có khác. (8) Do thương xót. Thương xót bình đẳng, không bình đẳng là khác nhau.

Có Sư khác nói: Đại bi của chư Phật là tùy thuận khắp, rộng xa, vi tế, có thể tạo lợi ích rộng lớn. Các loại như Thanh văn v.v...

đã khởi tâm bi, thì không thể thương xót nơi cõi sắc, cõi vô sắc. Đức Phật đối với hai cõi trên đều khởi tâm xót thương tột cùng, vượt quá hàng Nhị thừa, xót thương đến ngục vô gián.

Đã biện về đức của Phật khác với các hữu tình khác. Pháp của chư Phật cùng đối chiếu là đều bình đẳng chăng? *Tụng nêu:*

*Do tu lương pháp thân
Lợi tha Phật tương tợ
Thọ lượng cùng chủng tánh
Chư Phật có sai biệt.*

Luận nói: Do ba sự nên chư Phật đều bình đẳng: (1) Do tu lương bình đẳng viên mãn. (2) Do pháp thân bình đẳng thành tựu. (3) Do lợi tha bình đẳng đạt cứu cánh.

Do thọ mạng, chủng tánh, thân lượng là có khác, nên chư Phật cùng đối chiếu là cùng có sai biệt.

Thọ mạng khác: Nghĩa là thọ mạng của Phật có ngắn, dài.

Chủng tánh khác: Nghĩa là Phật sinh nơi chủng tánh Sát-đế-lợi Bà-la-môn.

Tộc họ khác: Tức tộc họ của Phật là Kiền-đáp-ma, Ca-diếp-ba vv...

Thân lượng khác: Nghĩa là thân Phật có nhỏ, lớn v.v...

Nói hiện bày pháp của chư Phật, trụ lâu, gần v.v...

Như thế có khác, là do thời kỳ xuất thế, hữu tình được hóa độ, căn cơ thích hợp có riêng khác. Các người có trí tư duy về ba thứ viên đức của Như Lai, sinh khởi tâm yêu kính sâu xa. Ba thứ đức đó là: (1) Nhân viên đức. (2) Quả viên đức. (3) Ân viên đức.

Nhân viên đức đầu tiên lại có bốn thứ: (a) Tu trọn vẹn: Hai thứ tư lương là phước đức, trí tuệ đã tu tập không sót. (b) Tu trong thời

gian dài: Trải qua ba A-tăng-xí-da đại kiếp đã tu hành không mỗi một. (c) Tu vô gián: Tức tinh tấn, siêng năng, dững mãnh nơi từng sát-na, sát-na tu trì không bỏ dở. (d) Tu tôn trọng: Cung kính đối với việc học, không đoái tưởng, luyến tiếc, tu hành không kiêu mạn.

Tiếp theo, Quả viên đức cũng có bốn thứ: (a) Trí viên đức. (b) Đoạn viên đức. (c) Uy thế viên đức. (d) Sắc thân viên đức.

Trí viên đức có bốn thứ: Một là: Vô sư trí. Hai là: Nhất thiết trí. Ba là: Nhất thiết chủng trí. Bốn là: Vô công dụng trí.

Đoạn viên đức có bốn thứ: Một là: Tất cả phiền não đoạn. Hai là: Tất cả chương của định đoạn. Ba là: Tất cánh đoạn. Bốn là: Điều tập đoạn.

Uy thế viên đức có bốn thứ: Một là: Uy thế đối với ngoại cảnh, biến hóa, trụ trì tự tại. Hai là: Uy thế đối với thọ lượng, hoặc thâm ngắn, hoặc kéo dài tự tại. Ba là: Uy thế đối với chướng ngại không, hành rất xa nhanh, lớn nhỏ cùng nhập tự tại. Bốn là: Uy thế khiến vô số bản tánh của thế gian theo pháp như thế chuyển hành thù thắng, hy hữu kỳ diệu.

Uy thế viên đức lại có bốn thứ: Một là: Chúng sinh khó hóa độ tất có thể hóa độ. Hai là: Đáp các vấn nạn tất quyết nghị. Ba là: Lập giáo tất xuất ly. Bốn là: Các bè nhóm xấu ác tất có thể hàng phục.

Sắc thân viên đức có bốn loại: Một là: Đủ chúng tướng. Hai là: Đủ tùy hảo. Ba là: Đủ đại lực. Bốn là: Xương của nội thân cứng chắc vượt quá kim cương.

Bên ngoài phát ra ánh sáng thân diệu hơn cả trăm ngàn mặt trời.

Ân viên đức sau cũng có bốn thứ: Nghĩa là khiến vĩnh viễn giải thoát sinh tử trong ba nẻo ác. Hoặc có khả năng dẫn khởi nẻo thiện, đặt yên nơi ba thừa. Nói chung viên đức của Như Lai là như thế.

Nếu phân tích riêng tức có vô biên. Chỉ Đức Phật, Thế Tôn mới có thể nhận biết, có thể nêu bày, chủ yếu là lưu giữ mạng hành trải qua nhiều A-tăng-xí-da đại kiếp mới có thể nói hết.

Như thế tức đã làm rõ thân của Phật, Thế Tôn có đủ vô biên nhân quả ân đức thù thắng, đặc biệt kỳ diệu như núi báu lớn.

Có các kẻ ngu tự mình thiếu hẳn chúng đức, tuy nghe nói đến núi công đức và pháp đã thuyết giảng của Phật như thế, nhưng không thể tin tưởng, kính trọng. Các người có trí nghe nói như thế, thì sinh tâm tin kính hết mực sâu xa.

Những người trí kia do một niệm nơi tâm tin tưởng kính trọng tột cùng, tức đã chuyển diệt vô biên nghiệp ác bất định, vì thâm nhận Niết-bàn thù thắng nơi hàng người trời nên nói: Như Lai xuất hiện ở đời, làm phước điền vô thượng cho các người trí. Dựa vào đây dẫn sinh quả khả ái thù thắng, đích thực nhanh chóng đạt đến cứu cánh. Như Đức Bạc-già-phạm tự nói. Tụng nói:

*Nếu ở phước điền Phật
Hay trông phân ít thiện
Trước được nẻo thiện thắng
Sau tất đạt Niết-bàn.*

Đã nói về công đức không chung của Như Lai. Công đức chung nay sẽ biện. Tụng nêu:

*Lại có pháp Phật khác
Chung phạm phu, Thánh khác
Là vô tránh nguyện trí
Cùng đức vô ngại giải.*

Luận nói: Đức Thế Tôn lại có vô lượng công đức, so với Thánh giả khác và phạm phu là chung. Nghĩa là vô tránh nguyện trí, vô ngại giải, thông tĩnh lực, vô sắc, đẳng chí, đẳng trì, vô lượng giải thoát,

thắng xứ, biến xứ v.v... tùy theo đối tượng ứng hợp với các công đức kia. Nghĩa là ba môn trước chỉ chung với Thánh khác, còn thông tĩnh lực v.v... thì cũng chung với phàm phu. Tuy tất cả công đức trong thân Phật, hành tướng luôn thanh tịnh thù thắng tự tại nhưng so với công đức của Thanh văn v.v... là có khác. Nhưng dựa nơi loại đồng mà nói, thì gọi là chung. Lại trong ba công đức chung với Thánh khác, thì vô tránh là thế nào? *Tụng nêu:*

*Vô tránh: Thế tục trí
Sau tĩnh lực bất động
Ba châu duyên chưa sinh
Cõi dục có sự Hoặc.*

Luận nói: Có A-la-hán nhớ nghĩ về nhiều đời từ xưa đã thọ thân tạp loại, phát sinh Hoặc của mình và người khác, do sự nổi tiếp ấy, nên thọ nhận quả phi ái, liền khởi suy niệm: Thân có phiền não, duyên nơi đây khởi Hoặc, hãy còn chiêu cảm quả khổ, hưởng chi là thân lia phiền não gồm đủ đức thù thắng. Tư duy xong thì phát sinh trí tướng như thế.

Do phương tiện này, khiến hữu tình khác, không duyên nơi thân mình sinh tham, sân v.v...

Vô tránh này đều chỉ dùng thế tục trí làm tánh. Duyên nơi người khác ở vị lai tu đoạn trừ Hoặc, không phải trí vô lậu chuyển theo hành tướng này.

Nếu thế của vô tránh là thuộc về trí thì vì sao nói hành tập đẳng trì vô tránh?

Điều này là không trái nhau. Vì một phẩm tương ưng có nhiều công đức, theo đây nêu bày một. Như trong một ngọn núi có vô số vật theo đây nêu lên một thứ để tiêu biểu cho tên núi. Về lý tức nên vô tránh là thuộc về trí. Giúp đỡ phần cùng nổi tiếp của người khác, nơi vị lai Hoặc sinh dùng phương tiện thiện xảo làm ưu tiên thì sự

việc mới thành. Tuy nhiên, tất cả *tránh* gồm có ba thứ: Uẩn, lời nói, phiền não có sai biệt.

Uẩn tránh, nghĩa là chết. Lời nói tránh, nghĩa là tranh chấp. Phiền não tránh, nghĩa là một trăm lẻ tám phiền não. Do lực của thế tục trí này có thể ngừng dứt phiền não tránh, nên được mang tên vô tránh. Trí này chỉ dựa vào tính lự thứ tư, vì trái với nhân khổ. Vì tính lự thứ tư, trong lạc thông hành rất là thù thắng. Bất động nơi quả ứng (quả A-la-hán) tức có thể khởi, không phải là thứ khác. Pháp khác hãy còn không thể tự đề phòng Hoặc (phiền não) dấy khởi, huống chi là có khả năng ngừng dứt phiền não nơi thân người khác. Trí này chỉ nương dựa nơi thân người của ba châu, không phải là châu Bắc và xứ khác, vì tánh của trí ấy là mạnh mẽ, nhanh nhẹn. Duyên nơi hoặc hữu sự chưa khởi của cõi dục thì sinh. Chớ khiến Hoặc của người khác duyên nơi mình mà sinh, nên các Hoặc vô sự thì không thể ngăn phòng, bên trong khởi thì tùy theo chỗ ứng hợp, duyên chung nơi cảnh.

Đã biện về vô tránh. Nguyên trí là thế nào? *Tụng nêu:*

*Nguyên trí hay duyên khắp
Còn lại như vô tránh.*

Luận nói: Dùng nguyện làm trước, dẫn diệu trí khởi, như nguyện mà hiểu rõ, nên gọi là Nguyên trí. Tự tánh, địa, chủng tánh, thân của trí này so với vô tránh là đồng. Chỉ đối tượng duyên là khác, vì dùng tất cả pháp làm đối tượng duyên.

Vì sao nguyện trí có thể nhận biết vị lai?

Vì quán xét kỹ về quá khứ, hiện tại, so sánh để nhận biết. Như quan sát lúa mạ có tươi, có úa, tức so sánh nhận biết thừa ruộng kia có tốt, có xấu.

Nếu như vậy thì vì sao lập danh xưng nguyện trí?

Vì phạm phu, hàng hữu học cũng có thể nhận biết. Không như thế thì đối tượng nhận biết có nhất định, không nhất định. Nhưng nghe truyền nói các Đại Thanh văn, ghi nhận về sự việc của vị lai có không nhất định. Tức không phải khởi nguyện trí thì có nhận biết sai lầm này, vì thế tục trí khác quán về đối tượng ghi nhận là dị biệt. Hoặc các Đại Thanh văn kia đã ghi nhận không có lỗi không nhất định, vì chỉ quán ở phần bắt đầu, không quán phần chung cuộc. Như trước khi mưa xuống, trong khoảng chưa rơi tới đất. Vì La-hỗ-la đã bỏ chỗ kế thừa. Như trước đã mang thai, thật sự là nam, thời gian sau, người kia chuyển hình thành nữ.

Quý ở thành Vương xá, đầu tiên chiến đấu được thắng. Về sau, nơi thành Quảng nghiêm, các quý đã bị hàng phục. Vì con người muốn cùng đánh còn quý thì trước hết là chiến đấu.

Hoặc thật do nguyện trí mới thấy vị lai. Nhưng khi gia hạnh, thì trước hết là khởi tỷ trí, quán đời quá khứ, hiện tại, so sánh theo đây để lường xét về vị lai, dẫn nguyện trí sinh, mới có khả năng thấy đúng. Tức do thấy đúng này, nên có thể nhận biết về vô sắc. Nghĩa là trước quán về hành đẳng lưu nơi nhân của cõi vô sắc kia, có tỷ trí sinh, dẫn khởi nguyện trí đích thực.

Hoặc quán tâm khi tử sinh ở cõi dục, cõi sắc, so sánh lường xét mà biết được từ nơi chôn đã sinh, dẫn sinh nguyện trí, mới có khả năng nhận biết đúng thật. Hoặc tỷ trí nhận biết cũng không có lỗi, vì chứng đắc tỷ trí thì đối tượng duyên tất đồng.

Nếu so sánh không nhận biết thì vì sao có thể chứng đắc? Tức là nguyện trí phải nên không thể nêu bày là lực có thể duyên khắp nơi ba cõi, ba đời. Các A-la-hán bất thời giải thoát muốn ở nơi cảnh kia khi đang nhận biết rõ thì trước hết cần phải phát nguyện trông mong: Tôi sẽ nhận biết về các pháp kia. Về sau nhập biên vực tỉnh lự thứ tư, dùng làm gia hạnh.

Từ vô gián này, như nguyện lực ở trước đã dẫn chánh trí khởi, đối với cảnh đã trông mong, đều nhận biết như thật. Nói biên vực định, như phần sau sẽ giải thích.

Lực của nguyện trí này có thể nhận biết quá khứ, so với túc trụ trí thì có sai biệt gì?

Nguyện trí nhận biết chung về tự tướng, cộng tướng. Các túc trụ trí thì nhận biết về cộng tướng, không phải thứ khác. Nhận biết trong cộng tướng cũng có sai biệt. Nguyện trí thì sáng rõ, còn túc trụ trí thì không như vậy. Ở nơi đối tượng duyên hiện có, tức đối với tha tâm trí, biện về tướng sai biệt, nên tư duy như lý.

HẾT - QUYỂN 75

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 76

Phẩm thứ 7: BIỆN VỀ TRÍ, phần 4

Đã biện về nguyên trí. Thế nào là vô ngại giải? *Tụng nêu:*

*Vô ngại giải có bốn
Tức Pháp, Nghĩa, Từ, Biện
Danh nghĩa, ngôn, nói đạo
Trí không thoái làm tánh.
Pháp, Từ chỉ tục trí
Năm, hai địa chỗ dựa
Nghĩa mười sáu, Biện chín
Đều nương tất cả địa
Chỉ đắc tất đủ bốn
Khác, như nói vô tranh.*

Luận nói: Các pháp vô ngại giải, nói chung là có bốn: (1) Pháp vô ngại giải. (2) Nghĩa vô ngại giải. (3) Từ vô ngại giải. (4) Biện vô ngại giải.

Bốn vô ngại này, nêu chung như thứ lớp ấy, dùng duyên danh, nghĩa, ngôn và thuyết đạo, trí không thể thoái chuyển làm tục tánh. Nghĩa là trí không thoái chuyển duyên nơi pháp của chủ thể giảng giải gồm có danh, cú, văn thân được lập làm vô ngại giải thứ nhất.

Hướng đến nghĩa của đối tượng được giảng giải, gọi đấy là danh. Tức là hiển bày làm rõ nghĩa tự tánh của pháp. Biện về nghĩa của đối tượng được giảng giải, gọi đấy là cú. Tức là biện về nghĩa sai biệt của pháp đã hiểu rõ. Âm thanh không chờ đợi nghĩa, riêng mình có thể tạo hiểu biết, sinh đối tượng nương dựa, nói đấy là văn. Tức là Ca, già, trá, đa, ba v.v... Về lý tức nên có hiểu biết về âm thanh không chờ đợi nghĩa. Hiểu biết này không nên không có cảnh của đối tượng duyên. Cảnh nơi đối tượng duyên này được gọi là văn. Văn, nghĩa là không thể tự mình gần với nghĩa, chỉ cùng với danh, cú làm chỗ dựa của nghĩa giảng giải.

Ba thứ danh cú văn này có khả năng gìn giữ các nghĩa của đối tượng được giảng giải và khuôn phép để sinh khởi hiểu biết, nên gọi là pháp. Tức tự tánh của ba thứ ấy gọi đó là thân. Thể của tự tánh nơi thân danh có sai biệt, nên ba thứ này so với nghĩa của tiếng là rất gần gũi, xen tạp.

Vì cảnh sinh khởi hiểu biết về tướng riêng là khó nhận biết, nên nói thân, ngôn là hiển bày có Thể riêng. Nếu trí không thoái chuyển duyên nơi tất cả pháp, thì thắng nghĩa hiện có được lập làm vô ngại giải thứ hai. Nghĩa tức là tự tướng, cộng tướng của các pháp. Tuy danh, thân v.v... cũng thuộc về nghĩa này, nhưng không phải là thắng nghĩa, vì có nhiều tướng. Nghĩa là có như nghĩa, có không như nghĩa. Có có nghĩa, có không có nghĩa. Có dựa vào giả chuyển, có dựa vào thật chuyển. Hiểu rõ nghĩa này là vô gián, hoặc ở vào thời gian sau, có các đối tượng suy tính lường xét, gọi là thắng nghĩa.

Vì nhằm hiển thị cảnh nơi đối tượng duyên của nghĩa vô ngại giải, không phải là ngữ và danh, nên đối tượng duyên này nói là thắng nghĩa. Nghĩa là đối tượng duyên này chỉ nhận lấy dựa vào ngữ khởi danh, danh đã làm rõ nghĩa, không phải là nhận lấy rộng như thế. Đối tượng hành của tâm gọi là nghĩa.

Nếu trí không thoái chuyển duyên nơi các phương vực, ngôn, từ tục, Thánh, thì lập làm vô ngại giải thứ ba. Tức có thể nhận biết rõ về thế ngữ, điển ngữ ở nơi các phương vực có vô số sai biệt.

Nếu trí không thoái chuyển duyên hợp với chánh lý, nêu bày không trở ngại, cùng duyên nơi hai đạo định tuệ tự tại, thì lập làm vô ngại giải thứ tư. Tức ở nơi văn nghĩa, có thể tuyên dương đúng đắn. Ngôn từ không có ngưng đọng, vướng mắc, gọi là biện. Và các công đức hiện có đã được, không do công năng gia hạnh, mà tự nhiên hiện tiền tự tại, cũng gọi là biện.

Ở đây, khả năng đầy khởi biện thì lập làm tên gọi biện. Hiểu rõ về biện cùng nhân nơi trí gọi là biện vô ngại giải. Tức trước đã nói có thể tuyên dương đúng đắn, khéo ứng hợp với căn cơ của vật, không trái với thẳng nghĩa. Ngôn thuyết hiện có gọi là hợp với chánh lý. Tức trước đã nêu: Ngôn từ không có ngưng đọng vướng mắc, không chờ đợi xứ sở, thời gian và hữu tình v.v... Biện minh, phân tích tự tại, gọi là không có vướng mắc, ngăn ngại. Tức như trên đã nói: Công đức đã được không do gia hạnh, tự nhiên hiện tiền, gọi là hai đạo định tuệ tự tại.

Lại, chủ thể giảng giải, đối tượng được giảng giải phù hợp với trí, gọi là hai vô ngại giải đầu. Nghĩa là thấu đạt danh này thuộc về nghĩa như thế, cùng thấu đạt nghĩa này có danh như thế, gọi là chủ thể nêu giảng, đối tượng được nêu giảng phù hợp với trí. Thấu đạt về thời gian, tạo tác cùng gia hạnh nơi ngôn từ, gọi là vô ngại giải thứ ba. Thấu đạt về ngôn thuyết đã ưa thích và nhân của đạo tự tại, gọi là vô ngại giải thứ tư. Lại, sáu đối tượng nhận biết như sắc v.v... gọi là nghĩa. Tức đây là hữu vi, vô vi như thiện v.v...

Sắc, phi sắc v.v... có sai biệt, nghĩa là pháp. Tức ngôn thuyết giảng giải hai thứ này, nghĩa là từ. Ba trí tức là ba vô ngại giải trước. Tức trí duyên nơi ba thứ không bị ngăn ngại, gọi là vô ngại giải thứ tư.

Lại, thông đạt hai đế thế tục, thắng nghĩa, gọi là vô ngại giải một, hai. Vô ngại giải này, tức là đức tự lợi viên mãn của hành giả, có thể khéo tuyên thuyết về hai đế như thế, gọi là vô ngại giải thứ ba. Đối với ba vô ngại giải này khéo léo vấn đáp thông suốt các vấn nạn, gọi là vô ngại giải tứ tư. Đây tức là đức lợi tha viên mãn của hành giả.

Có thuyết nói: Ngu si, do dự, tán loạn, là nhân khiến đối với việc tuyên thuyết biện minh có vướng mắc ngăn ngại. Do giải thoát ba thứ này, nên được hiện pháp lạc trụ. Và do lạc trụ này, nên hành lợi tha thành tựu, trí này gọi là biện vô ngại giải.

Nếu được như thế, nhất định có thể tuyên thuyết, phù hợp với chánh lý, ngôn từ lưu loát cùng có được công đức tự tại hiện tiền.

Lại, đối với ngôn từ của thắng nghĩa như danh v.v..., trong thuyết giảng không có vướng đọng, đều được thiện xảo, như thứ lớp kiến lập bốn vô ngại giải. Ba thứ trước, phần thiện xảo được gọi là nhân. Do vì cảnh không đồng, nên có sai biệt.

Vô ngại giải thứ tư gọi là quả, tức khả năng thuyết giảng không vướng mắc. Lại do bốn phần sự lợi tha đều thành tựu. Nghĩa là khéo nơi văn, thấu đạt về nghĩa, thanh vận thư thả vi diệu, định tuệ tự tại, nên vô ngại giải được kiến lập có bốn.

Đây tức nói tổng quát về thể của vô ngại giải, gồm hiển bày về bốn thứ đối tượng duyên có sai biệt. Khế kinh lược nêu dẫn số và danh này. Trong các Đối pháp đã nêu rõ rộng về tướng của các thứ vô ngại giải kia. Lại, kinh liệt kê các vô ngại giải này, nghĩa trước, pháp sau. Trong các Đối pháp, thì nêu pháp trước, nghĩa sau. Đây là hiển bày chỉ rõ lúc hai trí sinh, hoặc nghĩa nhân nơi danh, hoặc danh nhân nơi nghĩa, nên kinh cùng với luận đã nêu dẫn có sai biệt. Tức là người nghe pháp, trước hết phân biệt về danh, đã biết đúng danh, tiếp theo là tìm hiểu về nghĩa của danh đó. Biết đúng về nghĩa xong, mới

muốn vì người khác thuyết giảng. Tiếp theo tất nên cầu đạt trí thuyết giảng không có ngăn ngại vướng mắc.

Dựa nơi thứ lớp này, nên danh ở trước. Nhưng trí của nghĩa trong bốn thứ này là rất thù thắng, so với trí khác là trợ bạn, nên nghĩa ở trước. Nghĩa là ở trong nghĩa, nếu đã thông đạt đúng đắn thì tiếp theo nên tạo phương tiện để tìm tòi, nghiên cứu về danh của nghĩa kia. Đã nhận biết danh, tức muốn vì người khác thuyết giảng, tiếp theo nên cầu đạt trí thiện xảo đối với việc thuyết giảng. Thế nên bốn pháp này theo thứ lớp như vậy.

Biện vô ngại giải, nếu duyên nơi thời thuyết giảng, thì có khác gì với từ vô ngại giải thứ ba? Thứ ba tức thông đạt về ngôn từ giáo huấn, giải thích. Như vì có biến đổi, ngăn ngại, nên gọi là sắc v.v... Sự thông đạt này là hợp lý, nên thuyết giảng không bị trở ngại.

Có thuyết nói: Từ là giảng giải về tự tánh của các pháp. Biện thì có thể chỉ rõ về các pháp có sai biệt.

Có thuyết cho: Ở nơi pháp thuyết giảng trực tiếp gọi là từ. Lần lượt phân tích không vướng mắc gọi là biện. Duyên nơi hai thứ ba, bốn này có riêng khác.

Pháp, từ trong bốn thì dùng thể tục trí làm tánh, không phải trí vô lậu duyên nơi danh thân v.v... và vì cảnh giới của sự nơi ngôn từ là thể tục.

Pháp vô ngại giải nương dựa chung nơi năm địa. Nghĩa là dựa vào cõi dục và bốn tĩnh lự căn bản. Vì trong địa trên không có danh thân v.v..., và ở địa ấy không duyên riêng nơi danh v.v... của địa dưới.

Từ vô ngại giải chỉ nương dựa nơi hai địa. Nghĩa là nương dựa nơi cõi dục và tĩnh lự căn bản thứ nhất. Trong các địa trên không có tầm tứ, nên nơi địa đó tất không có ngôn ngữ của chính mình.

Nêu nhân này là phi lý. Vì sao? Vì không phải trí phát ngữ, gọi là vô ngại giải.

Chớ cho vô ngại giải trong định là không có. Do đây, không nên tạo ra thuyết này: Vì không có tầm tứ nên trong địa trên không có vô ngại giải. Không có lỗi lầm này, vì nghĩa của nhân có khác.

Thế nào là nghĩa của nhân?

Nghĩa là ý này nói: Hai pháp tâm, tứ có khả năng phát sinh ngôn ngữ, nên tướng không vắng lặng, tự tánh là thô động. Vì ở địa trên không có tầm tứ này, nên vắng lặng vi tế.

Từ vô ngại giải duyên nơi ngôn từ bên ngoài, cũng không vắng lặng, nên thuộc về loại thô động. Thế nên vô ngại giải này không có nơi địa trên. Trong tĩnh lự thứ nhất cũng có tầm tứ, nên ở trong định cũng có vô ngại giải này. Do đây cực thành, chỉ dựa nơi hai địa.

Nghĩa vô ngại giải dùng mười, sáu trí làm tánh. Nghĩa là nếu các pháp đều gọi là nghĩa, thì dùng mười trí làm tánh. Nếu chỉ Niết-bàn gọi là nghĩa, thì dùng sáu trí làm tánh, là pháp, tục, loại, diệt, tận, vô sinh trí. Biện vô ngại giải dùng chín trí làm tánh. Nghĩa là chỉ trừ diệt, vì duyên nơi thuyết đạo.

Hai vô ngại giải này dựa chung nơi tất cả địa khởi. Nghĩa là dựa vào cõi dục, cho đến xứ Hữu đảnh.

Biện vô ngại giải ở trong thuyết đạo, thừa nhận tùy duyên nơi một, đều được khởi, nên dựa chung nơi các địa cũng không có lỗi. Tuy nhiên, ở trong ấy chỉ duyên nơi người thuyết. Nghĩa là chỉ dựa ở hai địa cùng với thứ ba là đồng.

Có thuyết nói: Tận trí, vô sinh trí không phải thuộc về vô ngại giải, do vô ngại giải là tánh của kiến. Thuyết kia nói vô ngại giải thứ hai hoặc bốn, hoặc tám. Vô ngại giải thứ tư chỉ có bảy trí.

Căn cứ theo như trên nên biết. Bốn thứ vô ngại giải này, nên biết như bốn Thánh chủng, tùy được một thứ, tất được đủ bốn. Không phải không đủ bốn mà có thể gọi là được. Tùy muốn hiện khởi hoặc đủ, không đủ.

Có Sư khác cho: Có khi không được đủ, vì không có lý, được một tất khiến được bốn.

Có thuyết nêu: Bốn vô ngại giải này sinh, như thứ lớp thường hành tập tính toán suy xét về Phật ngữ. Thanh minh, nhân minh làm gia hạnh trước. Nếu ở nơi bốn xứ chưa được thiện xảo, tất không thể sinh khởi vô ngại giải. Lý thật thì tất cả vô ngại giải sinh, chỉ học Phật ngữ là có thể làm gia hạnh. Chủ yếu phải chờ đợi các thứ danh cú v.v... đã được hành tập lâu từ đời trước. Bốn thứ thiện xảo hiện nay mới có thể tu. Tên gọi vô ngại giải, giải thích có nhiều nghĩa. Nghĩa là ở nơi các cảnh kia lãnh nhận tổ ngộ vô ngại, nên gọi là vô ngại giải. Hoặc đối với các cảnh kia, quyết đoán vô ngại, gọi là vô ngại giải. Hoặc đối với các cảnh kia kia, chánh thuyết vô ngại, gọi là vô ngại giải.

Có Sư khác nêu rõ: Bát-lạt-đề là tiếng trợ giúp nói về nghĩa hiện tiền. Như Bát-lạt-đề nơi lửa mặt trời đến sau là nghĩa lửa mặt trời hiện tiền đến sau. Tam là nói về không điên đảo. Tỳ đà mục là nói về trí. Câu nói này ý là chỉ rõ ở nơi cảnh hiện tiền trí không điên đảo gọi là vô ngại giải.

Bốn vô ngại giải nơi ba thừa đều cùng đạt được. Vì sao kinh nói chỉ mỗi Đức Thế Tôn ri gọi là thành tựu bốn vô ngại giải?

Không có lỗi trái nhau. Vì kinh đã tự giải thích. Nghĩa là kinh kia nói: Chỉ Đức Phật không có sai lầm, thành tựu vô thượng nên nói như thế. Thanh văn, Độc giác, vì trí không thoái chuyển trong cảnh của tự phần, nên gọi là vô ngại giải. Chư Phật, Thế Tôn đối với tất cả pháp đều nhận biết viên mãn, nên gọi là vô ngại giải.

Có sự khác cho: Không có riêng khác. Do vô ngại giải thứ tư, tức dựa nơi ba thứ trước đã tập hợp chung để kiến lập.

Thuyết này là phi lý, vì duyên nơi pháp, nghĩa, từ, so với duyên nơi trí thuyết đạo là cùng riêng khác. Bốn vô ngại giải này dựa nơi địa theo tự tánh, đối tượng duyên, so với vô tránh là dị biệt.

Trước nay đã biện về chủng tánh, dựa vào thân như nói về vô tránh. Nghĩa là chủng tánh bất động dựa vào thân người nơi ba châu.

Như thế là đã nói về trí vô tránh v.v... *Tụng nêu:*

*Sáu dựa biên vực được
Biên vực sáu định sau
Thuận khắp đến cứu cánh
Phật, gia hạnh khác được.*

Luận nói: Vô tránh, nguyện trí, bốn vô ngại giải, sáu thứ đều dựa vào định biên vực mà được, do sức của định biên vực đã dẫn phát. Thể của tĩnh lực biên vực có sáu loại. Sáu thứ nêu trước, trừ từ vô ngại giải, năm thứ còn lại chỉ dựa phần ít. Ngoại trừ năm thứ này, lại còn có gia hạnh khác đã đạt được tĩnh lực của phẩm trên, gọi là định biên vực, nên thành sáu thứ. Từ vô ngại giải tuy dựa vào định kia được, nhưng thể không phải thuộc về tĩnh lực kia. Vì tên gọi biên vực chỉ dựa nơi tĩnh lực thứ tư. Tất cả địa này đã tùy thuận khắp, tăng đến cứu cánh, nên được mang tên biên vực tận cùng. Do vậy, không ứng hợp cũng chung nơi địa khác.

Vì sao các địa này gọi là đã tùy thuận khắp? Nghĩa là khi chính thức tu học tĩnh lực này, từ tĩnh lực thứ nhất theo thứ tự thuận nhập cho đến xứ Hữu đánh. Lại từ xứ Hữu đánh theo thứ tự ngược nhập đến tĩnh lực thứ nhất.

Từ tĩnh lực thứ nhất theo thứ lớp thuận nhập, lần lượt cho đến tĩnh lực thứ tư, gọi là đã tùy thuận khắp nơi tất cả địa.

Thế nào là các địa này gọi là tăng đến cứu cánh?

Nghĩa là chuyên tu tập tĩnh lự thứ tư, từ phẩm hạ đến phẩm trung, từ phẩm trung đến phẩm thượng.

Ba phẩm như thế, mỗi phẩm lại đều chia làm ba: Sinh phẩm thượng thượng, gọi là đạt đến cứu cánh. Tĩnh lự như thế được mang tên biên vực tận cùng.

Trong đây, ba thừa không phải là không có sai biệt, nhưng mỗi thừa đều ở nơi thừa mình được mang tên cứu cánh. Tên gọi biên vực ở đây là hiển bày về nghĩa không vượt qua. Không vượt hơn đây, nên nói câu biên vực tận cùng. Vì làm rõ về nghĩa loại, nghĩa tốt cùng. Như nói về bốn tế và nói thật tế.

Hai câu nói như thế là chỉ rõ về tĩnh lự này, là loại tối thượng tối cực trong định. Công đức thù thắng phần nhiều từ định này dẫn sinh. Trong lạc thông hành thì định này là tối thắng.

Có thuyết nói: Thế của vô tránh tức là bi. Vì xót thương hữu tình, nên tu vô tránh. Hướng nhập vô tránh dùng bi làm môn.

Vì sao khác với bi có riêng tự thế?

Thuyết này là phi lý, vì không quyết định. Nghĩa là tu vô tránh không phải nhất định do bi. Hành tướng cứu khổ đối với các hữu tình, chỉ vì khiến cho phiền não kia không sinh, dùng tư duy tĩnh lặng làm môn mà nhập. Nếu như thừa nhận quyết định dùng bi làm môn, cũng không thể nói lấy bi làm thế. Chớ cho tuệ do định phát, vì thế tức là định. Nếu trụ nơi vô tránh có thể đoạn trừ Hoặc của người khác, thì Đức Thế Tôn tức nên không trụ nơi vô tránh. Các vị Khí Hư, Chỉ Man tức duyên nơi Phật sinh Hoặc. Thật ra không phải vô tránh luôn hiện tiền. Do Phật, Thế Tôn gồm đủ vô lượng đức, tùy lúc muốn khởi một thứ hiện tiền, đâu thể tất cả thời chỉ trụ riêng nơi vô tránh.

Đức Phật đối với Thánh trụ phần nhiều trụ nơi không. Trước hết do môn này nhập nơi ly sinh, vì công năng dẫn xả, vì rất vi diệu,

vì rất khó tu, vì là không chung, nên Đức Phật ở nơi trụ phạm hạnh, phần nhiều trụ ở bị, vì hoàn toàn có thể cứu độ các khổ của hữu tình. Vô tránh thì không như vậy, nên phần nhiều không khởi. Đức Thế Tôn đối với các Cụ thọ kia khéo hiện bày sự việc tạo lợi ích cho người khác, chí tuy thù thắng vô biên, nhưng không phải lúc nào cũng trụ nơi vô tránh. Vì muốn nhỏ sạch vĩnh viễn các thứ phiền não kia, nên đầu tiên là buông thả khiến khởi, về sau mới điều phục.

Như thế, có thể gọi là thương xót chân thật. Nguyên trí làm ưu tiên mới khởi vô tránh, không phải khởi nguyên trí thì do vô tránh làm ưu tiên. Tức chủ yếu trước hết là nhận biết về các loại hữu tình. Do ta an trụ nơi oai nghi như thế, phiền não liền sinh. Thứ khác thì không như thế. Sau đây mới khởi vô tránh hiện tiền. Nguyên trí không duyên do vô tránh khởi. Tuy cùng có tĩn lự biên vực làm ưu tiên, nhưng do gia hạnh có khác nên chỗ đạt được có sai biệt.

Có thuyết nói: Hai thứ này lần lượt gồm nhau.

Về lý là không ứng hợp, vì hành tướng riêng khác. Nghĩa là hành tướng riêng khác là đoạn trừ Hoặc của người khác. Khởi hành tướng riêng, vì hiểu rõ về đối tượng nhận biết. Nếu trong gia hạnh vì đoạn trừ Hoặc của người khác, về sau từ định khởi, Hoặc của người khác không sinh. Như thế tức gọi là sự vô tránh đã thành. Nếu nơi phần vị gia hạnh vì hiểu rõ đối tượng nhận biết, về sau khi khởi định, thì hiểu rõ về cảnh của đối tượng nhận biết. Như thế gọi là sự nguyên trí đã thành tựu. Hành tướng đã khác thì làm sao cùng gồm nhau?

Như thế là đã nói về vô tránh, nguyên trí v.v... Trừ Đức Phật, còn các Thánh khác chỉ do gia hạnh đặc, không phải lìa nhiễm đặc, vì không phải đều đạt được, nên chỉ Đức Phật ở đây là cũng do lìa nhiễm đặc.

Công đức của chư Phật, vào lúc tận trí đầu tiên hiện tiền, do lìa nhiễm, nên tất cả đều được tức khắc. Thời gian sau tùy thuộc ý muốn,

có thể dẫn khởi hiện tiền, không do gia hạnh. Vì Đức Phật, Thế Tôn đối với tất cả pháp đã tự tại chuyên.

Đã biện về đức của ba thứ trước, chỉ chung với Thánh khác. Đức cũng chung với phàm phu, lại nên biện. *Tụng nêu:*

*Thông sáu tức thần cảnh
Thiên nhãn, nhĩ, tha tâm
Túc trụ, lậu tận thông
Đạo giải thoát thuộc tuệ.
Bốn tục, tha tâm năm
Lậu tận thông như lục
Năm dựa bốn tĩnh lự
Từ địa dưới làm cảnh.
Thanh văn, Lân dụ Phật
Hai, ba ngàn, vô số
Chưa từng do gia hạnh
Từng tu là nhiễm đố.
Ba đầu thân niệm trụ
Tha tâm ba, khác bốn
Thiên nhãn, nhĩ vô ký
Bốn thông khác chỉ thiện.*

Luận nói: Thông có sáu thứ: (1) Thần cảnh trí chứng thông. (2) Thiên nhãn trí chứng thông. (3) Thiên nhĩ trí chứng thông. (4) Tha tâm trí chứng thông. (5) Túc trụ tùy niệm trí chứng thông. (6) Lậu tận trí chứng thông.

Tuy trong sáu thông, thông thứ sáu chỉ thuộc về Thánh, nhưng do năm thông trước, phàm phu cũng đạt được, nên dựa vào tướng chung để nói cũng chung với phàm phu.

Sáu thông như thế là thuộc về đạo giải thoát, tuệ là tự tánh như quả Sa-môn.

Nói đạo giải thoát là hiển bày về nghĩa xuất ly chương, vì trong đạo thắng tấn cũng cùng có.

Như thế, tuệ thông nơi đạo vô gián là không có, vì vị này nhất định ngăn chặn tha tâm trí. Chớ cho là A-la-hán đã xả bỏ đạo vô gián, tức cũng gọi là xả bỏ lậu tận thông. Luận Phẩm Loại Túc nói: Tuệ thiện là chung nơi hai thứ tức nên không phải là thông, vì tánh vô ký, vì nghĩa đều riêng khác, nên kiến giải kia là không trái.

Kiến giải kia nói về pháp của đối tượng nhận biết và đối tượng thông hợp. Nêu lên các trí tuệ là chủ thể nhận biết thông hợp để hiển bày về pháp của đối tượng nhận biết và đối tượng thông hợp. Tuy các trí tuệ đều là chủ thể nhận biết thông hợp, nhưng lại nói là thiện thắng duyên khắp. Đối tượng nhận biết, đối tượng thông hợp tuy không có rộng hẹp, nhưng ngoài chủ thể nhận biết, thì có riêng chủ thể thông hợp, nên nói về pháp của đối tượng nhận biết xong, lại nói về pháp của đối tượng thông hợp.

Ở đây, chỗ biện về thông chỉ là quả của định thù thắng, tuệ thông là vô ký so với kiến giải kia thì đâu có trái.

Lại, kiến giải kia chỉ nói thông, nghĩa là tuệ thiện, không nói chỉ là thiện, nên cũng không trái. Như nói về chủ thể nhận biết, nghĩa là các trí thiện.

Há ác, vô ký đều không phải thuộc về trí. Đây kia chung riêng nên tạo ra bốn trường hợp: (1) Có thông kia không phải là tuệ này. Nghĩa là trừ bốn thông, còn lại là tuệ thiện. (2) Có tuệ này không phải là thông kia. Nghĩa là hai tuệ vô ký của đạo giải thoát. (3) Có thông kia cũng là tuệ này. Nghĩa là tức bốn thông. (4) Có không phải là thông kia cũng không phải là tuệ này. Nghĩa là trừ các thuyết trước.

Trừ tha tâm và lậu tận, bốn thông còn lại là thuộc về thể tục trí.

Các Sư phương Tây cho: Túc trụ thông gồm có sáu trí. Nghĩa là tục, pháp, loại và khổ, tập, đạo. Thế tục trí có khả năng hiểu rõ về sự việc thế tục trong quá khứ. Số còn lại tùy theo đối tượng ứng hợp, đều duyên nơi tự cảnh. Nhưng quán xét ý của kinh, chỉ thuộc về thế tục trí. Như nói: Tùy thuận nhớ lại về vô lượng túc trụ, nghĩa là hoặc một đời, cho đến nói rộng. Không phải trí vô lậu chuyển biến theo hành tướng này.

Tha tâm thông thuộc về năm trí. Nghĩa là pháp, loại, đạo, thế tục, tha tâm trí.

Lậu tận thông như nói về lục. Nghĩa là hoặc sáu, hoặc mười trí. Do đây đã làm rõ về lậu tận trí thông, dựa vào tất cả địa, duyên nơi tất cả cảnh. Năm thông trước dựa vào bốn tĩnh lục, không dựa vào vô sắc. Cận phần trung gian, vô sắc kia không định thuộc đối tượng nương dựa của năm thông. Chủ yếu tức gồm thâm chi định là chỗ dựa của năm thông, không phải lậu tận thông cũng không dựa vào các địa vô sắc kia. Vì các địa đều có thể duyên nơi lậu tận. Vì không chờ đợi quán sắc làm gia hạnh.

Cảnh của ba thông trước, vô sắc không thể duyên, do ba thông này chỉ duyên riêng nơi sắc. Tu tha tâm thông thì dùng sắc làm môn. Tu túc trụ thông thì dần dần nhớ nghĩ về phần vị sai biệt mới được thành mãn. Vì ở trong gia hạnh, tất quán sắc. Dựa vào địa vô sắc, tức không có khả năng như thế.

Nếu như vậy thì trung gian và năm cận phần cũng cùng duyên nơi sắc, tức nên có năm thông. Không phải như thế, do nhân đã nói ở trước. Nghĩa là gồm thâm chi định là chỗ dựa của năm thông, nếu không gồm thâm chi thì đẳng trì yếu kém. Lại vì chỉ quán kia tùy theo đây giảm một.

Nếu như vậy thì do đâu có lậu tận thông? Vì địa của lạc khổ tri tốc (chậm nhanh) đều có khả năng dứt hết lậu, nên năm là công đức

thù thắng do tu riêng. Chủ yếu là dựa nơi địa thù thắng mới có thể phát khởi. Nếu túc trụ thông không dựa vào vô sắc, nên không thể nhớ lại sự việc của cõi vô sắc. Vậy Khế kinh vì sao nêu rõ: Trong pháp vô thượng của Phật, Thế Tôn nói là Đức Phật có thể nhớ lại những sự việc có sắc, không sắc v.v... của quá khứ?

Đây là tỷ trí quyết định về đối tượng nhận biết, vì không phải túc trụ thông, nên không có lỗi. Nghĩa là các ngoại đạo, nếu thấy hữu tình mạng chung ở cõi dục, cõi sắc, mà không biết xứ sinh, liền chấp loài hữu tình chết rồi là đoạn diệt. Thấy sinh nơi cõi dục, cõi sắc mà không biết xuất phát từ đâu, liền chấp hữu tình vốn không có mà có. Hàng Thanh văn, Độc giác thấy hữu tình kia mạng chung, trong hai vạn kiếp không thấy nơi chốn hiện có, liền cho hữu tình kia chết, sinh nơi không xứ, nhưng hữu tình kia hoặc sinh lên cõi trời, không hết thọ lượng mà mạng chung.

Như thế, cho đến trong tám vạn kiếp, không thấy nơi chốn hiện có, liền cho hữu tình nọ chết rồi, sinh lên xứ phi tưởng phi phi tưởng. Nhưng hữu tình kia hoặc sinh xuống địa dưới, trải qua hai, ba đời v.v... Khi thấy sinh nơi cõi dục, cõi sắc, thì cho nơi chốn từ đây sinh đến đây cũng thế.

Đức Thế Tôn quán xét hữu tình kia khi chết, khi sống, so sánh nhận biết như thật là chúng đã sinh đến đây là từ nơi chốn nào. Có người hết thọ lượng, có kẻ chết yếu giữa chừng, tuy cũng so sánh nhận biết, nhưng không phải là không quyết định. Nên so với Thánh khác, tỷ trí nhận biết có riêng khác. Khi tu ba thông trước như thần cảnh v.v..., thì tư duy về âm thanh ánh sáng nhẹ dùng làm gia hạnh. Thành xong thì tự tại tùy theo chỗ mong muốn để hiện bày.

Các hữu tình muốn tu tha tâm thông, trước hết phải quán xét kỹ về hai tướng của thân tâm mình, trước sau biến đổi khác, lần lượt cùng tùy thuận. Sau đó lại quán xét kỹ về tướng của thân tâm người khác.

Do gia hạnh này nên dần dần được thành. Thành rồi, không quán các sắc của tự tâm, đối với tha tâm v.v... tức có thể nhận biết như thật. Các hữu tình muốn tu tức trụ thông, trước hết là tự suy xét đầy đủ theo thứ lớp về tâm diệt trước, dần dần lại quán ngược về phần vị của đời này. Càng lùi về trước có sai biệt, đến tâm kiết sinh, cho tới có thể nhớ nghĩ nhận biết về một niệm trước của trung hữu, gọi là gia hạnh của tự túc trụ đã thành. Gia hạnh của người khác khiến nhớ nghĩ cũng như thế. Thông này đầu tiên khởi, chỉ nhận biết theo thứ tự. Khi thường tập quen thành, cũng có thể nhớ lại vượt quá các sự việc đã nhớ nghĩ. Chủ yếu là nhớ nghĩ về các sự việc đã từng thọ nhận. Xưa từng nghe người nơi cõi Tịnh cư chết là từ cõi vô sắc mất, sinh đến xứ Tịnh cư này.

Dựa vào sự tương tục của người khác, khi đầu tiên khởi thông này. Ngoài ra cũng dựa vào sự tương tục của chính mình để khởi.

Như thế, cảnh của năm thông chỉ từ địa dưới. Lại như thân cảnh tùy dựa vào địa nào, thì ở nơi địa dưới của mình, hành hóa tự tại. Đối với địa trên thì không như vậy, vì uy lực kém. Bốn thông còn lại cũng như thế, tức tùy theo đối tượng thích hợp. Vì vậy không thể nhận lấy cõi vô sắc làm cảnh của hai thông tha tâm, tức trụ này. Tức năm thông ấy đối với cảnh của thế giới, các Thánh có tác dụng rộng, hẹp là không đồng. Nghĩa là Đại Thanh văn, Lân dụ, Đại giác, không tác ý cùng tột, như thứ lớp ở nơi cảnh của một, hai, ba ngàn các thế giới có thể khởi tác dụng tự tại như hành chuyển biến hóa v.v...

Nếu tác ý tột đa, như thứ lớp, có thể ở nơi hai ngàn, ba ngàn vô số thế giới đầy khởi tác dụng tự tại.

Năm thông như thế, nếu có thể dụng thù thắng, mãnh liệt, thì từ vô thủy đến nay, người chưa từng được tức do gia hạnh đạt được. Nếu từng tập quen không có thể dụng thù thắng và chủng loại kia tức đều do lia nhiệm đạt được. Nếu khởi hiện tiền thì đều do gia hạnh.

Đức Phật đối với tất cả đều do lia nhiễm đạt được, theo đây muốn hiện tiền, không do gia hạnh. Thánh giả của ba thừa, phàm phu của hữu sau, thông đạt được là từng được, chưa từng được. Phàm phu còn lại chỉ đạt được là từng được.

Căn cứ theo bốn niệm trụ để biện về sáu thông, thì căn cứ nơi cảnh, căn cứ nơi thể, hai nghĩa có khác.

Có thuyết nói: Hai thông tức thiên nhãn, thiên nhĩ. Bốn thứ còn lại dùng tuệ làm tánh. Thuyết kia nói: Nhãn, nhĩ thông là cảnh của thân niệm trụ. Bốn thông còn lại đều là cảnh của pháp niệm trụ. Nhưng thật sự thì sáu thứ đều lấy tuệ làm tánh.

Kinh nêu rõ là đều có khả năng thông đạt cảnh, do đây là cảnh của pháp niệm trụ. Nếu căn cứ theo thể để biện thì trong sáu thông ba thông trước chỉ là thân, vì chỉ duyên nơi sắc. Nghĩa là thân cảnh thông duyên nơi bốn xứ ngoài, thiên nhãn duyên nơi sắc, thiên nhĩ duyên nơi thanh.

Nếu như vậy thì do đâu nói sinh tử trí nhận biết về loại hữu tình? Do trong hiện thân đã thành các hành ác v.v... của thân ngũ ý. Không phải thiên nhãn thông có khả năng nhận biết sự việc này. Có trí thù thắng riêng là quyền thuộc của thông. Dựa vào thân Thánh khởi tức có thể nhận biết như thế, là vì sức của thiên nhãn thông đã dẫn, nên cùng với thông là hợp, lập danh xưng tử sinh trí. Tha tâm trí thông thì thuộc về ba niệm trụ, là thọ tâm pháp, vì duyên nơi tâm v.v... Túc trụ, lậu tận theo Kinh chủ thì muốn khiến cho mỗi mỗi đều thuộc chung nơi bốn niệm trụ, vì duyên chung nơi tất cả cảnh của năm uẩn. Nhưng thật sự thì túc trụ thuộc về pháp niệm trụ. Tuy Khế kinh nói: Niệm từng lãnh nhận các sự khổ, vui v.v... là nhớ lại các thọ như khổ, lạc v.v... của đời trước, có các vật dụng đã lãnh nhận. Tức là tạp duyên thuộc về pháp niệm trụ. Lậu tận như lực, hoặc là pháp niệm trụ, hoặc là bốn, không nên nói nhất định thuộc về bốn niệm trụ.

Nếu căn cứ theo tánh như thiện v.v... để phân biệt sáu thông: Có Sư khác nói: Sáu thông đều là thiện nhưng thật sự thì nhãn, nhĩ chỉ là tánh vô ký. Bốn thông còn lại hoàn toàn là thiện.

Kinh chủ ở đây nêu ra giải thích này nói: Thiên nhãn, thiên nhĩ thông thuộc về tánh vô ký, là vì nhãn thức, nhĩ thức tương ưng với tuệ.

Nếu như vậy thì đâu thể nói là dựa nơi bốn tĩnh lự?

Vì tùy theo căn để nói, nên cũng không có lỗi. Nghĩa là hai căn nhãn, nhĩ của đối tượng nương dựa, do sức của bốn tĩnh lự đã dẫn khởi, tức thuộc về địa của bốn tĩnh lự kia, nên dựa vào bốn địa, vì nương dựa chung nơi căn, nên nói câu dựa nơi bốn tĩnh lự. Hoặc đây là dựa vào đạo vô gián của thông để nêu bày, vì đạo vô gián của thông đã dựa vào bốn địa.

Giải thích này là không hợp, vì sáu thông đều thuộc về đạo giải thoát. Hai thức nhãn, nhĩ là đạo giải thoát, về lý là không thành. Nên nói như thế này: Trong bốn tĩnh lự, có định tương ưng với tuệ vô ký thù thắng, có thể dẫn sinh quả của đại chủng hơn hẳn thuộc tự địa. Tuệ này hiện tiền, liền dẫn sinh thiên nhãn, thiên nhĩ của tự địa khiến hiện tiền, vì đã nương dựa nơi căn, phát khởi nhãn, nhĩ thức. Cho nên hai thức nhãn nhĩ là tương ưng với tuệ, không phải là thông. Tức chỉ có thể nói là thông đã dẫn dắt. Như Khế kinh nêu rõ: Ba minh vô học. Ba minh kia đối với sáu thông lấy gì làm tánh?
Tụng nêu:

*Thứ năm, hai, sáu minh
Đối trị ngu ba đời
Chân sau hai giả nêu
Học có tối không sáng.*

Luận nói: Nói ba minh là: (1) Túc trụ trí chứng minh. (2) Tử sinh trí chứng minh. (3) Lộ tận trí chứng minh.

Như thứ lớp ấy, dùng quả vị vô học gồm thâm thông thứ năm, thứ hai, thứ sáu làm tự tánh của mình. Ba thứ trong sáu, riêng gọi là minh. Như theo thứ lớp là nhằm đối trị ngu ba đời. Nghĩa là túc trụ trí thông đối trị ngu của đời trước. Tử sinh trí thông đối trị ngu của đời sau. Lộ tận trí thông đối trị ngu của đời giữa. Thế nên ba trí này nêu riêng danh hiệu minh.

Lại, túc trụ thông nhớ nghĩ về sự khổ của tự tha nơi đời trước. Tử sinh trí thông quán xét về sự khổ của tự tha nơi đời sau. Do đây, chán bỏ các khổ của sinh tử. Khởi lộ tận thông thì quán về Niết-bàn an lạc. Nên chỉ ba thứ lập riêng làm minh.

Lại, ba thông này như thứ lớp, có thể xả bỏ hữu kiến thường đoạn, nên lập làm minh. Lại ba thông này có thể loại trừ ba thứ ngu của pháp hữu tình nơi hữu, nên lập riêng làm minh.

Có Sư khác nói: Túc trụ có khả năng nhận thấy các uẩn trong quá khứ, lần lượt cùng làm nhân, theo thứ lớp truyền tiếp, đều không có tác giả. Do đây có thể dẫn đến môn giải thoát không. Tử sinh có khả năng quán về sinh tử của hữu tình, xoay chuyển theo cõi dưới cõi trên, cũng như rưới nước vào bánh xe đang quay, nên không mong cầu quả báo của ba hữu. Do đây có thể dẫn phát môn giải thoát vô nguyện. Vì dùng chán lìa làm môn, nên quy về pháp vô tướng, tức khởi lộ tận là môn giải thoát vô tướng. Thế nên, ba thông là nêu lên riêng danh hiệu minh.

Ba thông này đều gọi là minh vô học. Nghĩa là cùng ở trong thân vô học khởi, trong ấy, thông sau cùng cùng có là thông vô lậu chân thật. Hai thông còn lại, vì giả nói nên thể chỉ là phi học phi vô học. Do đây, thông sau cùng được mang tên vô học, vì tự tánh cùng nối tiếp đều là vô học. Hai thứ trước được mang tên vô học, chỉ do cùng nối tiếp, không do tự tánh. Như Luận Thi Thiết nói: Có đẳng trì tương ưng với tuệ vô phú vô ký. Không do thiện, và vì vô lậu, nên được lập danh hiệu Thánh, vì trong thân Thánh có thể đạt

được vô lậu này, nên gọi là Thánh. Ở đây cũng nên như thế, nên gọi là vô học.

Trong thân hữu học, vì có ngu tối, nên tuy có hai thông trước, nhưng không lập làm minh. Tuy có tạm thời điều phục, diệt trừ ngu tối, nhưng về sau trở lại bị che lấp, nên không thể lập minh. Chủ yếu là tối tăm vĩnh viễn không còn mới gọi là minh.

Trong Khê kinh nói: Chỉ rõ, dẫn dắt có ba. Ba thứ kia đối với sáu thông lấy gì làm tánh? *Tụng nêu:*

*Thứ nhất, bốn, sáu dẫn
Dạy khuyên dẫn làm quý
Định do thông mà thành
Dẫn đến quả lợi lạc.*

Luận nói: Có ba thị đạo (chỉ rõ, dẫn dắt): (1) Thị đạo thân biến. (2) Thị đạo ghi nhận tâm. (3) Thị đạo dạy khuyên.

Như thứ lớp trên, trong sáu thông dùng thông thứ nhất, thứ tư, thứ sáu làm tự tánh. Chỉ do ba thứ thị đạo này đã dẫn dắt chúng sinh của đối tượng hóa độ khiến người mới phát tâm là tối thắng, nên khả năng chỉ rõ, khả năng dẫn dắt được lập danh xưng *thị đạo* (chỉ rõ, dẫn dắt). Trong ba loại thị đạo, thì dạy khuyên là hơn hết. Vì nhất định do thông tạo thành, vì nhất định dẫn đến quả lợi ích, an vui. Nghĩa là hai thị đạo trước, cũng có khả năng hành chú thuật v.v..., vì không chỉ do thông, nên không phải là quyết định. Như có chú thuật tên là Kiện-đà-lê, người trì chú này liền có thể tự tại bay lên hư không. Hoặc có cỏ thuốc gồm đủ công năng thù thắng, hoặc uống, hoặc cầm giữ tức được bay đi tự tại.

Lại có chú thuật tên Y-sát-ni, người trì chú này liền có thể nhận biết được tâm niệm của người khác. Hoặc do xem tướng, nghe tiếng nói của người kia, cũng có thể nhận biết rõ về tâm của người khác đã suy nghĩ. Thị đạo dạy khuyên, trừ lậu tận thông, các thông còn lại

thì không thể thực hiện, nên là quyết định. Hoặc hai thị đạo trước thì các ngoại đạo cũng có khả năng. Thị đạo thứ ba thì không như vậy, nên gọi là quyết định. Lại hai thị đạo trước có khi chỉ khiến người khác tạm thời hồi tâm, không thể dẫn phát đạt được lợi ích cứu cánh và quả an lạc. Thị đạo dạy khuyên cũng nhất định khiến người khác dẫn sinh lợi ích hiện có và quả an lạc, vì có thể dùng phương tiện như thật để thuyết giảng. Do đấy thị đạo dạy khuyên là tối thắng, không phải thị đạo khác.

Hai chữ thần cảnh là nói về nghĩa gì? *Tụng nêu:*

*Thế thần, tức đẳng tri
Cảnh hai, là hành hóa
Hành ba ý uy Phật
Thân vận thắng giải thông
Hóa hai, là dục sắc
Bốn hai ngoài tánh xứ
Đây đều có hai thứ
Giống như thân tự tha.*

Luận nói: Danh xưng thần đã nêu, chỉ là đẳng tri thù thắng. Do đẳng tri này có khả năng tạo sự việc thần biến. Nhưng Khế kinh nói: Quả của thần gọi là thần. Ý là nêu dẫn thô để làm rõ tế. Lại, vì hiển bày đẳng tri thù thắng là nhân gần của thần kia. Nhưng thể của sự thần biến thật sự không phải là thần.

Quảng diễn về nghĩa này như trong phần nói về giác phần ở trước đã biện. Các sự thần biến được gọi là cảnh. Cảnh này có hai thứ, là hành và hóa. Hành lại có ba thứ:

(1) Thân vận hành: Nghĩa là cưỡi hư không mà đi, cũng như chim bay.

(2) Thắng giải: Nghĩa là đối với phương xứ rất xa, tạo khởi tư duy gần, liền có khả năng nhanh chóng đi đến đó. Như đối với trời

Sắc cứu cánh là phương xứ rất xa, tạo ra tư duy gần, tức liền có thể đi đến.

Vốn không có đến đi, vì sao cho là hành nhanh chóng?

Ở đây, thật sự cũng là hành, chỉ do giải gần về hành rất nhanh chóng, nên được mang tên thắng giải. Hoặc như Đức Thế Tôn nói: Cảnh giới của tinh lự là không thể nghĩ bàn, nên chỉ Đức Phật mới có khả năng hiểu rõ.

(3) Ý thế: Nghĩa là ở nơi phương xứ rất xa, khi nêu lên tâm duyên, thì thân tức có thể đi đến. Thế này như ý nên được mang tên ý thế. Như tâm nhận lấy cảnh, chỉ khoảnh khắc là đến xứ Sắc cứu cánh. Nên trong ba thứ này thì ý thế chỉ có ở Phật. Thân vận hành, thắng giải, cũng chung nơi các thừa khác. Nghĩa là thần thông của Đức Thế Tôn là rất nhanh chóng, tùy theo phương xa gần, khởi tâm liền đến. Do đây, Đức Thế Tôn đã nói: Cảnh giới của chư Phật là không thể nghĩ bàn. Như mặt trời tỏa ra ánh sáng, tích tụ lưu chuyển cũng như thế. Vì khả năng tức khắc đi đến nơi xa, nên nói là hành.

Nếu cho không như vậy, thì ẩn mất ở xứ này, hiện ra ở phương kia, trung gian đã đoạn, nghĩa của hành tức nên không có. Hoặc oai thần của Phật là không nghĩ bàn, nên khởi tâm tức đến, không thể lường xét, tức hành của ý thế, chỉ Đức Thế Tôn có. Thắng giải thì gồm chung nơi Thánh khác. Thân vận hành thì cùng với phạm phu.

Hóa lại có hai thứ: Nghĩa là cõi dục, cõi sắc. Nếu hóa ở cõi dục tức là bốn xứ ngoài trừ thanh. Nếu hóa nơi cõi sắc thì chỉ hai xứ, nghĩa là sắc, xúc, do trong cõi sắc không có hương, vị. Hóa của hai cõi này đều có hai thứ. Nghĩa là thuộc về tự thân và tha thân có riêng khác.

Thân ở cõi dục hóa có bốn thứ, ở cõi sắc cũng như vậy, nên gồm chung thành tám. Tuy sinh ở cõi sắc, tạo tác hóa ở cõi dục, nhưng ở cõi vô sắc thì thành lỗi hương vị, vì tự thân hóa tác chỉ có hai xứ.

Có thuyết nói: Cũng hóa bốn, như y phục v.v... Điều ấy là không thành. Không phải thân cảnh thông có thể dấy khởi sự hóa. Chủ yếu là các tâm có thể biến hóa của thông quả này. Tâm có thể biến hóa này có bao nhiêu thứ? Tương như thế nào? *Tụng nêu:*

*Tâm biến hóa mười bốn
Quả định hai đến năm
Như chỗ dựa định được
Từ tịnh, tự sinh hai.
Sự hóa do tự địa
Ngữ thông do tự dưới
Hóa thân cùng hóa chủ
Ngữ tất không phải Phật.
Trước lập nguyện giữ thân
Sau khởi tâm ngữ khác
Có chết lưu thể cứng
Khác nói không nghĩa lưu.
Đầu: Nhiều tâm một hóa
Thành mãi: Trái với đây
Tu đắc thuộc vô ký
Đắc khác chung ba tánh.*

Luận nói: Tâm có thể biến hóa, gồm có mười bốn. Nghĩa là dựa nơi bốn tĩnh lực căn bản sinh. Tĩnh lực thứ nhất sinh chỉ có hai thứ: (1) Thuộc cõi dục. (2) Tĩnh lực thứ nhất.

Tĩnh lực thứ hai, thứ ba, thứ tư, như thứ lớp ấy có ba, bốn, năm. Không có địa trên dựa vào địa dưới, vì địa dưới kém. Địa trên dưới quan hệ với quả của một tĩnh lực. Địa như hành v.v... của đối tượng nương dựa có hơn kém. Một địa quan hệ với quả của tĩnh lực trên dưới. Địa tuy đồng, nhưng hành của đối tượng nương dựa có hơn kém. Địa dưới hệ thuộc quả của địa trên. Quả của địa dưới hệ thuộc địa trên. Như thứ lớp địa kém hơn có hành của đối tượng nương dựa

hơn kém. Như được tĩnh lự thì tâm hóa cũng như thế. Vì quả cùng với đối tượng nương dựa đều cùng thời đạt được. Tuy nhiên, được tĩnh lự gồm có ba thời: Lìa nhiễm, thọ sinh và gia hạnh có khác nhau. Nghĩa là khi lìa nhiễm của địa dưới, được tĩnh lự của địa trên, cũng được định này đã dẫn quả của tâm hóa. Khi từ địa trên mất sinh nơi cõi sắc và do gia hạnh khởi công đức thù thắng, chỉ có mới được tĩnh lự của đối tượng nương dựa, cũng gồm được tâm hóa đã dẫn kia. Dựa nơi thân của cõi dục được A-la-hán và ở phần vị luyện căn, khi được quả ứng, mười bốn tâm hóa nơi một thời được chung. Cho đến thân ở tĩnh lự thứ tư, đắc quả A-la-hán, thì được năm tâm hóa. Không có nghĩa từ tâm hóa trực tiếp xuất quán. Tâm hóa này từ định tịnh và tự loại sinh. Có thể vô gián sinh tự loại định tịnh, nên chỉ từ hai sinh hai, không phải thứ khác. Chỉ tâm hóa của tự địa khởi sự hóa của tự địa.

Hóa đối tượng phát ngữ do từ tâm của địa dưới. Nghĩa là cõi dục, định thứ nhất hóa chỉ là ngữ nơi tâm của tự địa, địa trên hóa phát khởi ngữ do tâm của định thứ nhất. Địa trên kia tự không có khởi tâm biểu. Nếu sinh nơi cõi dục và định thứ hai v.v... thì khi sự hóa chuyển, làm sao khởi biểu, không phải đường oai nghi, tâm xứ công xảo, dựa vào thân của cõi khác mà có thể hiện khởi. Người kia tắt nương dựa nơi thân của tự cõi, nên điều ấy không có lỗi. Dẫn đến cõi kia, gồm thấu đại chủng hiện tiền, làm đối tượng nương dựa. Nghĩa là dẫn đại chủng của cõi sắc hiện tiền, cùng với thân của cõi dục ngầm hợp mà trụ. Dựa nơi thân này khởi công năng phát sinh tâm biểu của địa kia, không có lỗi tâm biểu của địa định dựa vào thân của địa tán. Hoặc khởi dựa nơi định, có thể phát sinh tâm biểu, như dựa vào định sinh thiên nhãn, thiên nhĩ thức. Nếu một hóa chủ khởi nhiều hóa thân, thì chủ yếu khi hóa chủ nói, các hóa thân mới nói, ngôn âm giảng giải khẳng định, tất cả đều đồng. Nên có Già tha nêu bày như thế này:

*Khi một hóa chủ nói
Các hóa thân đều nói*

*Một hóa chủ nếu im
Các hóa thân cũng thế.*

Ở đây chỉ nói về phần khác, Đức Phật thì không như vậy, vì định lực của chư Phật là hết sức tự tại, so với lời nói của hóa thân chấp nhận là không cùng thời.

Ngôn âm nơi đối tượng giảng giải cũng chấp nhận có riêng khác. Nếu khi hóa thân của ba địa trên nói năng, thì tâm biểu của định thứ nhất hiện tiền phát ra. Phần vị khởi của tâm này đã xuất sinh tâm hóa, tức nên không có hóa thân hóa vì sao nói năng?

Do sức của nguyện từ trước, lưu lại thân đã biến hóa. Về sau khởi tâm khác, phát nghiệp ngữ biểu, nên không có lỗi lời nói của hóa thân thiếu đối tượng nương dựa. Không phải chỉ khi mạng của hóa chủ hiện tại, có khả năng lưu lại hóa thân khiến trụ trong thời gian lâu. Nhưng cũng có hóa thân khiến trụ đến sau khi mạng chung. Tức như Tôn giả Đại Ca Diếp Ba đã để lại thân toàn xương, đến thế hệ của Từ Tôn. Chỉ thể chắc thật mới có thể lưu lại lâu. Khác với đây thì Tôn giả Âm Quang tức nên lưu lại nhục thân v.v...

Có Sư khác cho: Nguyện lực để lại thân, tất không có khả năng khiến đến sau khi qua đời, Thánh Đại Ca Diếp lưu lại bộ thân toàn xương do các thiên thần gìn giữ khiến trụ lâu.

Người đầu tiên tập nghiệp: Do nhiều tâm hóa, chủ yếu là dựa vào đối tượng nương dựa khởi một sự hóa. Người tập thành mãn: Do một tâm hóa, có thể không dựa vào đối tượng nương dựa mà khởi rất nhiều sự hóa. Tâm có thể biến hóa gồm có hai loại: (1) Tu tạo thành. (2) Sinh đắc v.v...

Quả của hóa thân đã khởi, cũng như nói về phần tập thành mạn kia. Hóa do tu tạo thành, gồm thân xứ như trước, tức không có khả năng hóa làm thân hữu tình. Hóa do sinh đắc v.v... ở trong cõi dục hóa làm chín xứ. Cõi sắc hóa bảy, dựa vào căn không lia. Nói hóa

chín v.v..., lý thật là không có khả năng hóa làm căn. Tu quả không tâm thì hóa khác cùng có. Tu quả khởi biểu thì do tâm của hóa chủ. Phần còn lại thì cùng tự tâm khởi thân ngữ biểu. Tu quả ăn uống nếu vì để nuôi thân, tất tiêu hóa ở trong thân hóa chủ. Nếu vì sự khác, như nuốt vàng, đá v.v..., hoặc tức trụ trong thân sự hóa của hóa chủ kia. Hoặc tùy đối tượng thích nghi, để ở nơi xứ riêng. Hóa ăn uống của hóa thân khác, tùy trụ nơi đối tượng nương dựa. Tu quả tâm hóa, chỉ là tánh vô ký, ngoài ra thì chung cả ba tánh, nghĩa là thiện, ác v.v... Như tâm có thể biến hóa của trời, rồng v.v..., thì các loài kia cũng có khả năng hóa tác tự thân tha thân.

Nói thiên nhãn, thiên nhĩ là nói về nghĩa gì? Là nói về thể của tuệ hay là nói về sắc căn? Nếu là tuệ thì không nên gọi là thiên nhãn, thiên nhĩ. Nếu là sắc căn thì không nên gọi là thông?

Vấn đề này trước đã nêu rõ.

Trước đã nêu rõ về những gì?

Nghĩa là nêu rõ trong bốn tĩnh lự căn bản, có định tương ưng với tuệ vô ký thù thắng, gọi là thiên nhãn thông và thiên nhĩ thông. Tuệ vô ký này đã dẫn sinh quả của đại chủng thù thắng, gọi là thiên nhãn, thiên nhĩ. Thể của chúng là gì? *Tụng nêu:*

*Thiên nhãn nhĩ là căn
Tức sắc tịnh địa định
Luôn đồng phần không thiếu
Lấy chương tế cùng xa.*

Luận nói: Thể ở đây tức là căn thiên nhãn, nhĩ. Nghĩa là duyên nơi âm thanh, ánh sáng làm gia hạnh, dựa vào bốn tĩnh lự, ở nơi biên của nhãn, nhĩ dẫn khởi đại chủng vi diệu của địa kia, tạo ra hai căn nhãn nhĩ của sắc tịnh, thấy sắc nghe tiếng gọi là thiên nhãn, thiên nhĩ.

Nhãn, nhĩ như thế, vì sao gọi là thiên?

Vì thể tức là thiên, thuộc về địa định, vì rất thanh tịnh, nên lập dùng danh xưng thiên. Do đấy, kinh nói: Thiên nhân, thiên nhĩ, nghĩa là không có da, thịt, gân vây buộc cùng máu, chỉ là sắc tịnh được tạo do đại chủng vi diệu. Nhưng chủng loại của thiên nhân, thiên nhĩ có ba: (1) Tu đắc thiên. Tức như trước đã nói. (2) Sinh đắc. Nghĩa là sinh trong nẻo trời. (3) Giống với thiên. Nghĩa là sinh nơi nẻo khác, do nghiệp thù thắng v.v... đã dẫn sinh. Có khả năng thấy nghe xa, giống với thiên nhân, thiên nhĩ. Như quan giữ kho báu, BỒ-tát, Luân vương, các rồng, quỷ thần và trung hữu v.v... Tu đắc nhân nhĩ quá, hiện, vị lai sinh luôn là đồng phân, do đến hiện tại tất cùng với thức là cùng có. Có thể thấy nghe, nên ở nơi xứ sở tất gồm đủ, không bị che mờ, không thiếu. Như tất cả hữu tình sinh nơi cõi sắc đều có khả năng tùy theo đối tượng thích ứng, nhận lấy chướng ngăn cách kia, vì các sắc, tiếng ở nơi các phương là rất vi tế, rất xa v.v... Nên ở trong đây có tụng nói:

*Nhục nhân đối các phương
Bị sắc xa tế chướng
Không có công dụng thấy
Thiên nhân thấy không sót.*

trước đã nói tâm hóa tu đắc các thứ còn lại là có khác. Năm thứ như thần cảnh v.v... là đều có khác chăng?

Cũng có. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Thần cảnh năm tu sinh
Do chú, thuốc nghiệp thành
Tha tâm tu sinh chú
Lại thêm chiêm tướng thành.
Ba tu sinh nghiệp thành
Trừ tu, đều ba tánh
Người chỉ vô sinh đắc
Địa ngục đầu nên biết.*

Luận nói: Loại thần cảnh trí gồm có năm thứ: (1) Tu đắc. (2) Sinh đắc. (3) Chú thành. (4) Thuộc thành. (5) Nghiệp thành.

Vua Mạn-đà-da và trung hữu v.v... thì các thần cảnh trí là thuộc về nghiệp thành.

Có Sư khác nêu: Thần cảnh có bốn, tức ba hạng trước, biến hóa là một.

Nói biến hóa: Như Khê kinh nói: Phân một làm nhiều, cho đến nói rộng. Loại tha tâm trí gồm có bốn thứ. Ba thứ trước như trên, thêm chiêm tướng thành. Ba thứ còn lại đều có ba. Nghĩa là tu đắc sinh đắc nghiệp thành. Trừ tu đắc, số còn lại đều chung nơi thiện v.v... Vì không phải là quả của định, nên không được mang tên thông. Trong nẻo người đều không có sinh đắc, ngoài ra đều cùng có. Tùy theo đối tượng ứng hợp kia thì bản tánh sinh niệm là thuộc về nghiệp thành. Con người do nghiệp từ trước, nên có khả năng nhớ lại quá khứ.

Đối với nẻo địa ngục, lúc đầu tiên thọ sinh, chỉ dùng tha tâm tức trụ sinh đắc để nhận biết về tâm của kẻ khác v.v..., cùng quá khứ sinh khổ thọ bức bách xong, lại có không có nghĩa nhận biết.

Hữu tình kia nhớ nghĩ về quá khứ, lấy gì để chứng biết?

Như Khê kinh nói: Hữu tình ở địa ngục kia tự nhớ nghĩ lại: Chúng ta nơi quá khứ đã từng nghe người khác nói về lỗi lầm của các dục nhưng đã không chán lìa, nên đến hiện thời phải nhận lấy các thứ khổ dữ dội này.

Hữu tình kia chỉ có thể nhớ lại theo thứ lớp là một đời trước kia. Nơi nẻo khác tùy chỗ thích hợp, luôn có nghĩa nhận biết. Bằng sinh nhận biết về quá khứ, như tiếng tù và, loài chó v.v... Quỷ nhận biết về quá khứ, như có tụng nói:

*Xưa ta tích tập của
Do pháp, hoặc phi pháp*

*Người khác nay giàu vui
Riêng ta chịu nghèo khổ.*

Trời nhận biết về quá khứ, như có tụng nói:

*Ta thí rừng Thệ đa
Mong Đại Pháp vương trụ
Hiền Thánh Tăng thọ dụng
Nên tâm ta hoan hỷ.*

Lại, Khê kinh nói: Các người sinh lên nẻo trời, mới sinh tất khởi ba thứ suy niệm: Ta từ đâu mất? Nay sinh vào xứ nào? Nhân nơi nghiệp nào nên sinh đến xứ này?

HẾT - QUYỂN 76

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 77

Phẩm thứ 8: BIỆN VỀ ĐỊNH, phần 1

Như thế là đã biện về các trí có sai biệt. Tiếp theo sẽ phân biệt về trí đã nương dựa nơi định. Chỉ các tĩnh lực là có thể làm chỗ dựa đầy đủ cho các trí, nên ở trong phẩm này, trước hết là biện về tĩnh lực. Hoặc ở trong phần công đức chung được biện trước, đã biện về các công đức như vô tránh v.v... do trí tạo thành. Các công đức được tạo thành còn lại, nay tiếp theo sẽ biện. Ở đây, trước là biện về định của đối tượng nương dựa. Lại, tĩnh lực trong các định là thế nào? *Tụng nêu:*

*Tĩnh lực bốn đều hai
Ở trong sinh đã nói
Định là một cảnh thiện
Và bạn tánh năm uẩn
Trước đủ tứ hỷ lạc
Sau là dần chi trước.*

Luận nói: Tất cả công đức phần nhiều là nương dựa nơi tĩnh lực, trước nên biện về tĩnh lực có sai biệt.

Tĩnh lực này gồm có bốn thứ, nghĩa là tĩnh lực thứ nhất, thứ hai, thứ ba, thứ tư.

Há các tĩnh lực không có các danh tướng không chung như từ v.v... mà nay chỉ nói bốn số như tĩnh lực thứ nhất v.v... để kiến lập tên riêng?

Trong đây, không phải là không có danh tướng không chung. Nhưng không chỉ gồm thấu khắp tên gọi của một địa, vì các tĩnh lự đều có hai thứ, nghĩa là định và sinh có sai biệt. Các tĩnh lự sinh, như trước đã nêu rõ. Nghĩa là tĩnh lự thứ tư có tám xứ (tầng trời), ba tĩnh lự trước đều có ba. Không có tên riêng để nêu giảng chung về một địa. Các tĩnh lự định, về tướng chung thì không dị biệt. Nghĩa là thể của bốn tĩnh lự này gồm chung mà nói, đều thuộc về tánh thiện. Tâm một tánh cảnh dùng đẳng trì thiện làm tự tánh. Nếu cùng trợ bạn thì năm uẩn làm tánh. Hai thứ này đã đồng, khó nhận biết sai biệt. Tướng tuy không riêng mà địa có khác. Vì hiển bày về địa có khác, căn cứ theo số để nêu lên danh, nên nói là thứ nhất cho đến thứ tư.

Ở đây, Kinh chủ tự dấy khởi hỏi đáp: Vì sao gọi là tánh của một cảnh? Nghĩa là chuyên chú về một đối tượng duyên. Thuyết kia đáp là phi lý, vì hai thức nhãn, ý, nếu đồng một đối tượng duyên tức nên gọi là tánh của một cảnh. Tức ở nơi xứ này, nên cầu tìm lý riêng khác. Nghĩa là nếu nương dựa nơi một căn của đối tượng nương dựa, chuyên chú về một đối tượng duyên, gọi là tánh của một cảnh.

Há không phải là một niệm không đối đối tượng duyên, nên trong tất cả tâm đều có tánh của một cảnh. Lý thật là đều có vì mỗi mỗi sát-na, tâm tâm sở pháp ở nơi một cảnh chuyển, nhưng không phải tất cả đều được tên định. Vì ở trong ấy nói tánh của một cảnh chỉ là hiển bày chỉ rõ, do đẳng trì thù thắng, khiến tâm tâm sở thiện cùng nối tiếp mà chuyển.

Nếu như vậy tức tâm dựa vào một căn chuyển, dẫn duyên nơi tự cảnh, khiến tâm khác nối tiếp nhau sinh. Đây tức gọi là tánh của một cảnh nơi tâm, nên lìa ngoài tâm thì không có đẳng trì riêng.

Vấn nạn này là không đúng, vì như trước đã nêu. Nghĩa là trước đã biện rộng, trong tâm sở pháp, đã biện về đẳng trì, lìa tâm thì có riêng. Tức nếu thể của tâm là Tam-ma-địa, khiến tâm tạo đẳng trì cũng nên không riêng khác, vì nhân duyên sai biệt không thể đạt được.

Vấn nạn như thế v.v... đã hiển bày đủ như trước, nên không phải tức tâm gọi là Tam-ma-địa.

Dựa vào nghĩa nào để lập danh xưng tĩnh lự?

Do dựa vào sự tĩnh lặng này mới có khả năng lường xét kỹ. Lường xét đầy đủ tức là nghĩa thật sự nhận biết rõ. Như nói tâm ở nơi định, tức có thể nhận biết rõ như thật.

Trong nghĩa lường xét kỹ là đặt đề nơi địa, cõi, nên Tông chỉ của Luận này là lường xét kỹ, nhất định lấy tuệ làm thể. Dựa vào lý huấn thích thì đây là sự lắng đọng, tĩnh lặng, suy xét về cảnh xứ, được danh xưng tĩnh lự, nhất định khiến tuệ sinh, vì không có đục loạn.

Có thuyết nói: Định này gìn giữ duyên khắp xứ thù thắng, như lý tư duy, nên gọi là tĩnh lự. Nói thù thắng là phân biệt với cõi dục. Duyên khắp là phân biệt với cõi vô sắc. Như lý tư duy, là phân biệt khác với điên đảo. Có thể gìn giữ định này là đẳng trì vi diệu. Đẳng trì vi diệu này gọi là tĩnh lự.

Nói *này* là làm rõ chỉ quán đều vận hành. Đẳng trí không điên đảo v.v... mới gọi là tĩnh lự.

Nếu như vậy thì nhiệm ô đâu thể được tên gọi này?

Do hành giả kia cũng có thể khởi lường xét tà vạy, nên ở nơi xứ tương tự cũng lập tên gọi này. Như thế gian nói: Vì hạt giống v.v... hư mục, nên không có lỗi tất cả gọi là tĩnh lự. Nếu tánh thiện gồm thân tâm một cảnh tánh và trợ bạn lập làm bốn tĩnh lự, thì dựa vào tướng nào để lập thứ nhất, thứ hai, thứ ba, thứ tư? Gồm đủ tứ hỷ lạc thì kiến lập làm thứ nhất. Nghĩa là nếu một tánh cảnh thiện trong phần vị đủ cùng với tầm, tứ, hỷ, lạc tương ưng, thì đẳng trì như thế gọi là tĩnh lự thứ nhất. Trong tụng chỉ nói là cùng với tứ tương ưng. Đã hiển bày cùng với tầm, cũng có nghĩa tương ưng. Do nếu có tứ đều cùng có với hỷ, lạc, tất không có cùng với tầm không tương ưng.

Vì hiển bày tĩnh lự thứ hai, trừ tứ để kiến lập, nên tụng chỉ nói gồm đủ tứ, không phải là tâm. Khác với đây nên nói gồm đủ tâm, hỷ, lạc. Nêu lên tâm có tứ, không nói tự thành. Lià dần chi trước, tức kiến lập thứ hai, ba, tư. Lià tức có hai, lià hai có lạc, lià đủ ba thứ, như thứ lớp ấy, nên một cảnh tánh được phân làm bốn thứ.

Đã biện về tĩnh lự. Vô sắc là thế nào? *Tụng nêu:*

*Vô sắc cũng như thế
Bốn uẩn lià địa dưới
Và ba cận phần trên
Danh chung trừ tướng sắc.
Vô sắc là không sắc
Sắc sau khởi từ tâm
Ba như không vô biên v.v...
Danh từ gia hạnh lập
Phi tướng phi phi tướng
Tối, kém, nên lập danh.*

Luận nói: Vô sắc này so với tĩnh lự thì về số lượng, tự tánh là đồng. Nghĩa là bốn thứ, mỗi thứ đều hai (sinh, định) như trước đã nêu. Tức như Thế phẩm nói: Do sinh có bốn, nên thể của định vô sắc, nói tóm lại cũng thuộc về tánh thiện. Tâm một cảnh tánh, vì dựa nơi tánh cảnh này, nên nói câu: Cũng như thế. Nhưng trong trợ bạn, thì ở đây trừ sắc uẩn, vì vô sắc không có sắc tùy chuyển, nên tuy một cảnh tánh cùng với bạn không có khác, vì lià địa dưới sinh, nên chia làm bốn thứ. Nghĩa là nếu đã lià sinh của tĩnh lự thứ tư, thì lập không vô biên xứ. Cho đến đã lià sinh của vô sở hữu xứ thì lập phi tướng phi phi tướng xứ.

Danh xung lià là nghĩa gì?

Nghĩa là do đạo này đã giải thoát Hoặc của địa dưới, là nghĩa lià nhiễm của địa dưới. Tức bốn căn bản này và ba cận phần trên, nói

chung gọi là trừ bỏ tướng sắc. Cận phần của không xứ chưa được tên này, vì duyên nơi sắc của địa dưới khởi tướng sắc, không phải duyên nơi tướng sắc của địa dưới, có thể lập tên gọi trừ bỏ sắc.

Nếu như vậy thì do đâu nơi phần Uẩn đại chúng nói trừ bỏ tướng sắc là định thứ tư?

Uẩn đại chúng kia duyên nơi các sắc hiện có trụ trong tự thân ở cõi dục, vì trừ bỏ dần, nên không phải là cõi vô sắc có thể có tướng này là trừ tướng sắc. Vì gia hạnh trước, nên lập tên căn bản, cũng không có lỗi.

Dựa nơi nghĩa nào nên lập danh xưng vô sắc?

Chữ *Lỗ ba* là hiển bày về nghĩa có thể biến hóa, chỉ rõ. Tức dựa vào chỗ có thể biến hóa chỉ rõ để gọi là *sắc*.

Chữ *A* tức hiển bày về nghĩa có thể chế phục, bó buộc. Vì nhằm hiển thị trong biển sinh tử, cũng có lúc tạm chế phục bó buộc sắc xứ. Dựa vào nghĩa chế phục, bó buộc để gọi là *vô*. Do trong cõi kia đã chế phục, bó buộc sự biến hóa, chỉ rõ. Dựa vào nghĩa vô sắc, gọi là *A-lỗ-ba*. Hoặc chữ *A* này là gồm hiển bày nghĩa tột cùng. Tuy ở nơi cõi khác cũng có pháp không thể biến hóa chỉ rõ, nhưng trong cõi vô sắc thì không thể biến hóa chỉ rõ là hoàn toàn không có các sắc của đối tượng nương dựa tại đây tại kia. Hoặc chữ *A* này gồm làm rõ về nghĩa có. Vì ngăn chặn cõi này chỉ là sắc không có, nên nói chữ *A*, là chỉ rõ có vô sắc. Nghĩa là thế gian cũng có chỉ là lời nói ngăn chặn, cũng thấy có khả năng ngăn chặn mà gồm cả biểu hiện.

Vì sao làm rõ vô sắc này không phải chỉ là ngăn chặn nên nói chữ *A*, là hiển bày đủ về giả biểu (Giả thuyên, biểu thuyên). Nếu khác với đây, tức nên nói tiếng *Bầu* (tụ hợp). Hoặc trong cõi này đều không có sắc, về lý tức nên kiến lập tên gọi *Bầu lỗ ba*. Nhưng ở đây gọi là *A lỗ ba*, tức thể của *Bầu lỗ ba* gọi là *A lỗ ba*. Âm thanh tuy ngắn dài nhưng nghĩa thì không khác.

Có thuyết nói: Vì sắc kia là vi tế, nên cũng gọi là không có, như vật có màu vàng rất ít, cũng gọi là vật không có màu vàng.

Thuyết kia đã nói như thế chỉ có hư ngôn, vì tướng sắc ở nơi cõi kia là không thể nói. Nghĩa là không thể nói cõi kia có luật nghi thân ngữ. Thể của thân ngữ đã không có, thì luật nghi không thành.

Nếu thừa nhận cõi kia có thân có ngữ, thì vì sao lại vừa thừa nhận sắc của cõi ấy là vi tế? Nếu thân lượng trong cõi kia là nhỏ, thì nơi nẻo bàng sinh tức nên có vô sắc, có trùng hết sức nhỏ không thể thấy. Nếu cho thân của cõi kia là rất thanh diệu, thì trung hữu nơi cõi sắc nên gọi là vô sắc. Nếu cho thân kia trong sự thanh diệu là tột cùng, tức nên chỉ xú Hữu danh là được mang tên vô sắc, như sinh thân của định có hơn kém.

Lại, sắc thân hiện có của sinh tinh lự, do công năng của định dần dần thù thắng. Địa trên so với địa dưới thì thanh diệu chuyển tăng. Không phải căn của địa dưới đã có thể nhận lấy, nên so với địa kia đâu có khác mà không gọi là vô sắc?

Nếu thấy có danh không như nghĩa và thấy có danh chung nơi hai nghĩa, nên không thể như danh, nhất định chấp nơi nghĩa, thì cõi vô sắc có sắc, không sắc, tức nên suy xét đầy đủ, tìm cầu giáo lý để làm chứng. Có chấp cho cõi kia quyết định có sắc.

Kinh nói: Thọ mạng, noãn, thức hòa hợp mà chuyển. Đã thừa nhận thọ mạng, thức của cõi kia không phải là không có, về lý tức nên có noãn, noãn tức là sắc. Lại nói danh sắc cùng với thức là nương dựa nhau, như hai bó cỏ lau dựa vào nhau mà trụ.

Đã thừa nhận thể của thức nơi cõi kia không phải là không có, tức là cũng nên thừa nhận có danh sắc. Lại, như Đức Thế Tôn đã nói về bốn thức trụ.

Đã thừa nhận cõi kia có thức của chủ thể trụ, tất nên thừa nhận có sắc v.v... của đối tượng trụ.

Như Đức Thế Tôn đã nêu rõ: Nếu nói lia sắc, cho đến lia hành, thức có khứ, lai, thì điều này chỉ có lời nói, cho đến nói rộng.

Như thế, nghĩa là giáo cũng có chánh lý. Nếu trong cõi kia đều không có sắc, thì khi mất ở cõi kia, sinh vào cõi dưới, thì sắc từ đâu sinh? Hoặc uẩn của A-la-hán cùng nối tiếp đoạn, thì nên thừa nhận vào thời gian sau uẩn cùng nối tiếp trở lại. Do giáo lý này, nên sắc nơi cõi kia không phải là không có.

Chúng cứ này là không hợp lý, vì không suy xét đầy đủ. Lại, hai giáo đầu, như Khế kinh khác, căn cứ nơi cõi dục, sắc, mật ý mà nói, như nói: Danh sắc duyên sinh sáu xứ và sáu xúc xứ, gọi là sĩ phu.

Há đã thừa nhận kinh kia là nói chung về ba cõi, chỉ dựa nơi chỗ cùng có để nói như thế.

Nếu cho kinh này nói không có phân biệt, thì không nên giải thích khác. Về lý cũng không đúng. Vì câu nói không có phân biệt là có nghĩa khác. Tức như điều vừa nói là đã dẫn hai kinh.

Lại, trong vật bên ngoài tức nên có thọ mạng, thức. Vật kia có noãn, xúc và danh sắc. Như kinh này nói: Tuy không phân biệt nhưng thừa nhận noãn bên ngoài, lia thọ mạng, thức sinh. Và danh sắc bên ngoài, không dựa vào thức chuyển.

Như thế kinh nói tuy không có phân biệt, nhưng nên thừa nhận thọ mạng, thức ở cõi vô sắc lia noãn, chỉ danh cùng với thức lần lượt nương dựa nhau. Lại, kinh Thức Trụ cũng không thành chứng. Ý của kinh này nói: Lia chung bốn thứ, thức có khứ lai, thì không có lý này. Không nói là theo đây lia một, thức tức không có khứ lai. Nên kinh Thức Trụ, lời chung mà ý riêng. Như Đức Thế Tôn đã nói: Các kinh như Năm vô gián v.v... Nghĩa là Khế kinh nói: Kẻ tạo tội năm vô gián thì đời tiếp theo tất đọa trong Nại-lạc-ca.

Há tùy theo đây thiếu một, thì không có chấp nhận đọa vào địa ngục kia? Lại nói địa động do bốn thứ nhân. Tuy không có phân biệt

nói, nhưng nên tạo hiểu biết có sai biệt. Lại nói hữu tình do bốn thứ ăn mà trụ.

Há nơi cõi sắc, vô sắc trụ cũng do đoạn thực chăng?

Căn cứ theo các kinh kia, nên thông hợp nơi giáo này. Nếu cho kinh nói có một loại trời, vì siêu vượt đoạn thực. Lại nói: Trời kia dùng hỷ làm thức ăn, nên cõi ấy không có đoạn thực.

Khế kinh cũng nêu rõ là hữu tình vô sắc, tức không nên nói cõi kia là có sắc. Nếu cho vì sắc ít nên được mang tên vô sắc, như thức ăn ít muối, gọi là không có muối, thì cũng không hợp lý. Do Khế kinh nói: Tất cả tướng sắc đều siêu vượt. Do đây, thuyết kia đã dẫn các kinh A-cấp-ma, cũng không thể chứng thành cõi vô sắc có sắc. Lý đã lập kia cũng không thành chứng. Vì trong cõi kia tuy đều không có sắc, nhưng về sau mất, sinh vào dưới, thì sắc lại từ tâm sinh. Hiện thấy pháp sắc, phi sắc của thế gian, cũng có lần lượt nương dựa nhau khởi. Nghĩa là tâm khác, nên sắc sai biệt sinh. Sắc căn có riêng, thức sinh liền khác, nên khi từ cõi vô sắc sắp sinh xuống cõi dưới, thuận với sắc sinh tâm cùng nối tiếp mà trụ. Do uy lực kia đã dẫn sắc của cõi dưới sinh, nhưng không thể nói chỉ từ cõi dưới khởi, mà cũng do sắc của đời trước đều cùng hành với tâm nối tiếp nhau làm duyên, sắc từ lâu đã diệt làm chủng tử của mình, thì sắc nay mới khởi, tức thừa nhận nhân đồng loại chung cho quá khứ, hiện tại. Nên các A-la-hán bát Niết-bàn rồi, các uẩn cùng nối tiếp vì đã đoạn rốt ráo, nên hiện không có phần ít duyên sinh khởi của các uẩn, vì không thể so sánh đồng với việc từ cõi vô sắc mất, cho nên lý đã lập để làm chứng là không thành.

Lại, cõi vô sắc quyết định là không có sắc.

Khế kinh nói: Cõi kia xuất ly sắc. Nghĩa là Khế kinh nói: Xuất ly các sắc gọi là cõi vô sắc. Nếu trong cõi vô sắc kia cũng có sắc, thì đâu thể nói là xuất ly?

Nếu cho kinh khác nói là có nhưng không thể nêu ra là có, nên biết kinh này nhất định có ý khác. Điều ấy cũng phi lý, vì trong Khế kinh kia đã ngăn chặn vĩnh viễn nêu ra khắp để mật ý thuyết giảng.

Có Sư khác ở đây đã giải thích: Xuất ly sắc tức ý của kinh nói như thế này: Pháp hệ thuộc cõi dục ở trong cõi sắc là không có. Pháp hệ thuộc cõi sắc thì trong cõi vô sắc là không có. Không phải trong cõi vô sắc hoàn toàn không có sắc. Chỉ vì nhằm ngăn chặn cõi sắc, nên nói câu xuất ly. Hoặc ý của Khế kinh này là nói: Do trí hệ thuộc cõi sắc, xuất ly Hoặc đã trói buộc cõi dục. Trí hệ thuộc cõi vô sắc, xuất ly Hoặc đã trói buộc cõi sắc. Không phải trong cõi vô sắc hoàn toàn không có sắc. Chỉ nhằm ngăn chặn Hoặc của cõi sắc, nên nói câu xuất ly.

Lại, nếu kinh nói: Xuất ly các sắc, gọi là cõi vô sắc, tức cho cõi kia đều không có sắc. Như thế, vô sắc xuất ly pháp phi sắc của cõi sắc, thì cõi kia cũng nên không có pháp phi sắc. Hoặc như có pháp phi sắc, thì pháp sắc cũng tức nên có. Không phải trong cõi vô sắc có sắc và phi sắc hệ thuộc cõi sắc. Nhưng vì kinh chỉ nói câu xuất ly sắc, nên biết không dựa vào sự xuất ly chung cõi sắc, gọi là vô sắc. Chỉ dựa nơi lìa sắc để nói chữ vô sắc.

Lại như cõi sắc xuất ly các dục. Chủng loại của các dục nơi cõi sắc đều không có. Không phải trong cõi sắc không có chủng loại của sắc. Như thế, cõi vô sắc xuất ly các sắc, tức chủng loại của các sắc nơi cõi vô sắc đều không có. Không phải trong cõi vô sắc không có chủng loại của vô sắc.

Lại như cõi diệt xuất ly hữu vi, thì cõi diệt đều không có các pháp hữu vi.

Như thế, cõi vô sắc đã xuất ly các sắc, tức cũng nên các sắc trong cõi kia đều không có.

Lại, trong cõi vô sắc quyết định không có sắc. Khế kinh nêu rõ: Cõi kia đã trừ tướng sắc. Nghĩa là nơi cõi vô sắc đã đoạn trừ duyên tham sắc, nên gọi là trừ bỏ tướng sắc.

Nếu thừa nhận cõi kia cũng còn có các sắc, thì đối với sắc của cõi kia là chưa lìa tham, tức không nên nói là đã trừ bỏ tướng sắc. Tuy có Bộ khác nói như thế này: Không phải căn cứ theo sắc thân để nói cõi vô sắc kia có sắc. Vì Khế kinh đã nêu: Khi lìa sắc nhiễm, thì tâm đối với năm giới đã được lìa nhiễm, chỉ đối với thức giới là chưa được lìa nhiễm, nên biết định vô sắc không có sắc thân. Nhưng có sắc vô lậu tùy tâm chuyên. Luận giải này chỉ có hư ngôn. Vì sắc thân kia không có đại chủng. Không phải không có đại chủng mà có thể có sắc được tạo. Luật nghi vô lậu theo xứ sinh của thân, đại chủng hiện có làm nhân của chủ thể sinh. Sắc được tạo hữu lậu thì không như thế. Chớ cho vì có lỗi giới địa cùng xen tạp, còn vô lậu thì không như thế. Tùy theo đại chủng tạo của thân, vì cõi kia không có thân, nên không có sắc vô lậu. Lại, sắc tùy chuyển nơi cõi kia nhất định không có. Do Khế kinh nói: Cõi kia có loại thọ, cho đến loại thức, không nói có sắc. Nếu có sắc tức nên nói thế này: Cõi kia có loại sắc như trong tinh lự.

Lại, cõi vô sắc quyết định không có sắc. Do Khế kinh nói: Giải thoát vô sắc rất là tĩnh lặng, vì đã vượt quá các sắc. Không phải cõi vô sắc có sự việc không vượt qua sắc. Vì phân biệt khác với cõi kia, nên nói câu vượt quá sắc. Chỉ vì làm rõ thành các địa vô sắc, cho đến sắc vi tế cũng quyết định không có. Thế nên nói cõi vô sắc kia vượt quá các sắc.

Nếu cho câu vượt quá các sắc đã nói, là dựa nơi việc vượt quá sắc thô để mật ý thuyết, thì điều này cũng phi lý, vì là nói về tất cả. Nghĩa là Khế kinh nêu rõ: Hữu tình của cõi vô sắc thì tất cả tướng sắc đều siêu việt. Cho đến nói rộng.

Nếu cho nơi cõi vô sắc thật sự có sắc, thì tự tướng của sắc kia nhất định nên có thể nhận biết, vì sao có thể nói là siêu việt tướng sắc v.v..., nên nơi cõi vô sắc thì sắc vi tế cũng không có. Tức giáo lý cực thành, không thể khuynh động.

Như thế là đã giải thích về tên chung vô sắc. Vì sao có tên riêng như không vô biên v.v...?

Lại, ba thứ trước gọi là từ gia hạnh, tu vị gia hạnh, tư duy về vô biên không và vô biên thức, vô sở hữu. Nếu do thắng giải, tư duy về vô biên không thì gia hạnh tạo thành, gọi là không vô biên xứ. Nghĩa là nếu có pháp tuy cùng có với sắc, nhưng tự thể của pháp này không nương dựa thuộc về sắc. Các hữu tình đối với sắc mong cầu xuất ly, tất nên đầu tiên là tư duy về pháp kia. Nghĩa là thể của hư không tuy là cùng có với sắc, nhưng phải chờ đợi sắc không có mới được hiển bày rõ, thuộc về pháp ngoài, tướng kia là vô biên. Khi tư duy về pháp ngoài kia, vì dễ có thể lìa sắc, nên ở nơi vị gia hạnh tư duy về hư không, lúc thành tùy chỗ thích ứng cũng duyên nơi pháp khác, tức chỉ từ gia hạnh kiến lập danh xưng này.

Có Sư khác nêu: Đầu tiên là lìa địa sắc, vì trái với sắc, nên giả lập tên không.

Có Sư khác nói: Các người hành quán, do giải thoát sắc, tức ở trong các uẩn như thọ v.v... của địa này, phần nhiều trụ nơi tướng không, dựa vào tướng không này để kiến lập tên không vô biên. Nếu do thắng giải tư duy về vô biên thức do gia hạnh tạo thành, thì gọi là thức vô biên xứ. Nghĩa là đối với sáu thứ thức thân thuần tịnh, trong khả năng phân biệt nhận biết rõ, đã khéo nhận lấy tướng xong, an trụ nơi thắng giải, do nhờ nơi sức của tướng tư duy quán sát về tướng của vô biên thức. Do gia hạnh này làm ưu tiên tạo thành, tùy nơi đối tượng thích hợp, cũng duyên nơi pháp khác, tức chỉ từ gia hạnh kiến lập tên gọi này.

Có Sư khác cho: Do ý lạc và đặng lưu, nên kiến lập danh xưng này. Nghĩa là Sư Du Già sắp nhập định này, trước hết khởi ý lạc duyên nơi vô biên thức. Từ định ấy xuất, khởi tướng đặng lưu thức ấy. Vì rất là đáng vui thích, nên sắp nhập rồi xuất đều cùng duyên nơi cảnh của thức. Nếu do thắng giải, xả bỏ tất cả gia hạnh đã thành hiện có, gọi là vô sở hữu xứ. Nghĩa là thấy vô biên hành tướng thô động, vì muốn chán bỏ, tức khởi gia hạnh này. Thế nên xứ này gọi là xả tối thắng. Do ở trong ấy, không còn ưa thích tạo ra hành tướng vô biên. Tâm ở nơi đối tượng duyên đã xả bỏ các thứ hiện có, yên lặng an trụ. Do tướng tối kém lập tên gọi thứ tư. Nghĩa là trong địa này thì tướng không sáng rõ vượt hơn. Như vì không có tướng, nên được mang tên phi tướng. Nhưng tướng không phải hoàn toàn không có, nên gọi là phi phi tướng. Địa này cũng có tướng tối kém, nên câu nói ấy là hiển bày chỉ rõ về tướng của địa Hữu đẳng, không phải như bảy địa dưới, nên được mang tên phi tướng, không phải như ba vô tâm (hai định vô tướng, định diệt tận và trời vô tướng), nên gọi là phi phi tướng.

Há không phải là trong vị gia hạnh của xứ Hữu đẳng, các Sư Du Già cũng có khởi suy nghĩ này: Các tướng như bệnh, như mũi tên, như ung nhọt. Trong trời Vô tướng thì như si như ám?

Chỉ có trời phi tướng phi phi tướng, so với trên là trái nhau, nên tịch tĩnh này là tốt đẹp. Đâu thể nói địa này không căn cứ theo gia hạnh để lập tên. Lý thật tức nên như thế. Vì người hành quán, tất trước hết là có tướng nhằm chán và vô tướng. Nhưng hoặc có người hỏi hành giả do đâu khi tu gia hạnh đã có suy niệm như thế. Tất nên nêu lên gia hạnh này làm nhân để đáp lại câu hỏi. Nên nói lập tên do tướng tối tăm thua kém. Bốn vô sắc này đều nói là xứ, do là xứ sinh trưởng của các hữu. Nghĩa là bốn xứ này là có hay không có sinh trưởng vô số thứ nghiệp phiền não? Vì phá trừ vọng chấp cho xứ kia là Niết-bàn, nên Đức Phật đã nêu rõ là xứ sinh trưởng hữu.

Đã biện về vô sắc. Thế nào là đặng chí? *Tụng nêu:*

*Đây gốc đấng chí tám
 Bảy trước đều có ba
 Tức vị tịnh vô lậu
 Hai thứ vị tịnh sau.
 Vị là tương ưng ái
 Tịnh nghĩa thiện thế gian
 Đây tức chỗ chấp vị
 Vô lậu là xuất thế.*

Luận nói: Trên đây là đã biện về tĩnh lự vô sắc. Đấng chí căn bản gồm có tám thứ. Trong đó, bảy thứ trước mỗi thứ đều có đủ ba. Đấng chí hữu đánh chỉ có hai thứ. Do địa này tối kém, nên không có vô lậu. Vị đấng chí đầu tiên, nghĩa là tương ưng với ái. Ai có thể khiến vị bị vướng chấp, nên gọi là vị. Vì tương ưng với ái kia, nên đấng chí này được mang tên vị. Nói tương ưng với ái, là dựa nơi tự tánh để nêu bày, vì ở đây đã dùng đấng trì làm tự tánh. Nếu cùng đều là trợ bạn, thì nên nói thế này: Pháp của phẩm cùng có ái, được gọi là vị nơi đấng chí. Đấng chí này chỉ nhận lấy ái nơi pháp của phẩm một quả. Tịnh nơi đấng chí gọi là định thiện của thế gian. Vì lia cấu uế của Hoặc, nên cùng với các pháp bạch tịnh như vô tham v.v... tương ưng chung. Đây là thiện, nên so với vị có khác. Vì là hữu lậu, nên so với vô lậu là dị biệt. Hữu lậu này tức là cảnh nơi đối tượng vướng mắc của vị ở trước. Đấng chí này vô gián diệt, thì vị kia ở nơi định sinh. Duyên với tịnh quá khứ, tức sinh vướng mắc vị sâu xa. Bây giờ, tuy gọi là xuất định của đối tượng vị, nhưng đối với định của chủ thể vị được gọi là nhập. Các thứ xuất từ định, gồm có năm thứ: (1) Xuất địa. (2) Xuất sát-na. (3) Xuất hành tướng. (4) Xuất đối tượng duyên. (5) Xuất chủng loại.

Từ tĩnh lự thứ nhất nhập tĩnh lự thứ hai v.v..., gọi là xuất địa. Đối với hành tướng, đối tượng duyên của đồng một địa, vị nối tiếp nhau chuyển biến, niệm trước vô gián nhập nơi niệm sau, gọi là xuất

sát-na. Từ hành tướng vô thường, nhập nơi hành tướng khổ v.v..., gọi là xuất hành tướng. Từ duyên nơi sắc uẩn nhập duyên nơi thọ v.v..., gọi là xuất đối tượng duyên. Từ hữu lậu nhập nơi vô lậu, từ không nhiễm ô nhập nơi nhiễm ô v.v..., gọi là xuất chủng loại. Dựa vào xuất chủng loại, trong đấng chí này nói: Từ xuất của đối tượng vị, nhập định của chủ thể vị.

Há không phải là hai câu nói lại là tương phản nhau? Chủ thể vị là ái, không phải là định của đối tượng nhập. Đối tượng nhập là định, không gọi là chủ thể vị. Vì sao có thể nói là nhập định của chủ thể vị? Không có lỗi là trái nhau. Hiện thấy về phần tương ứng, theo đây nêu lên một danh, để nói về phẩm cùng có. Như khuyển trưởng giả tác ý ghi nhận riêng. Hồ tương xen tạp nên đều cùng được hai tên. Do đấng trí tương ứng với ái, gọi là vị. Vì sức của đấng trí nên ái được mang tên định. Vì thế không có lỗi hai câu nói lại trái nhau.

Có thuyết nêu: Ái của định nối tiếp nhau hiện tiền, các sát-na sau duyên nơi sát-na trước làm cảnh. Đối tượng vị tức là sát-na trước diệt. Sát-na sau sinh gọi là chủ thể vị. Ái của chủ thể vị này khi hiện tiền thì duyên nơi cảnh của quá khứ, không duyên nơi hiện tại. Vì tự tánh tương ứng và pháp câu hữu do tất không quán về tự tánh v.v... Không duyên nơi vị lai vì chưa từng nhận lãnh. Ở nơi cảnh của đối tượng duyên, chuyên chú không dời mới gọi là định. Ái tương ứng với định, vì cũng chuyên chú về một cảnh, nên được mang tên định. Hoặc (phiền não) khác tương ứng thì không như thế. Nghĩa là phiền não khác ở nơi đối tượng duyên của mình, vì không thể khiến tâm chuyên chú như ái, nên Tam-ma-địa nếu cùng với ái cùng có, chuyên chú vào một duyên thì cùng với thiện tương tự. Vô lậu nơi định, nghĩa là định xuất thế. Vì ái không duyên, nên không phải là vương chấp của đối tượng vị.

Như thế là đã nói về tám đấng chí. Trong đó, tính lự gồm thân chi không phải là các vô sắc, do các vô sắc rất là tĩnh lặng. Nghĩa là

Sư Du Già ưa thích tu phẩm thiện, nếu ở trong tụ công đức rộng lớn, kiến lập riêng *chi*, khiến tinh tấn siêng năng tu tập. Nếu các định vô sắc, vì tĩnh lặng gia tăng, nên các tâm sở pháp tối tăm yếu kém mà chuyển, thế nên ở nơi định vô sắc kia không kiến lập *chi*. Hoặc vì trong địa vô sắc kia đẳng trì là thù thắng riêng, không phải một thứ một hơn riêng mà có thể lập được tên *chi*. Chủ yếu phải có nhiều pháp tăng mới lập tên *chi*. Do vậy, tĩnh lực riêng được lập *chi*, vì định, tuệ cùng hành nhiều pháp đều tăng. Vì thế cận phân cũng không lập *chi*. Trong cận phân của cõi sắc, chỉ có tuệ tăng trưởng.

Có Sư khác nói: Nếu trong các địa có tâm sở riêng, cần phải đoạn trừ trọn vẹn, thì mới ở nơi địa này lập *chi*, không phải địa khác.

Trong tĩnh lực thứ nhất thì ưu khổ đoạn dứt. Trong tĩnh lực thứ hai thì tầm tứ hoàn toàn không còn. Tĩnh lực thứ ba thì diệt hỷ. Tĩnh lực thứ tư thì đoạn lạc.

Trong địa vô sắc tuy dần dần đoạn dứt chung, nhưng không có tùy theo địa đoạn dứt trọn vẹn.

Giải thích này chưa thể loại trừ nghi vấn khác: Do đâu chỉ ở trong tĩnh lực này mới kiến lập *chi*?

Vì thế nên như giải thích trước là tốt. Nơi bốn tĩnh lực, mỗi tĩnh lực có bao nhiêu *chi*? *Tụng nêu*:

*Tĩnh lực đầu: Năm chi
Tầm, tứ, hỷ, lạc, định
Thứ hai có bốn chi
Nội tĩnh, định, hỷ, lạc.
Thứ ba đủ năm chi
Xả, niệm, tuệ, lạc, định
Thứ tư có bốn chi
Trong xả niệm thọ định.*

Luận nói: Chỉ là tịnh, vô lậu trong bốn tĩnh lự. Tĩnh lự đầu đủ năm chi: (1) Tâm. (2) Tứ. (3) Hỷ. (4) Lạc. (5) Tâm một cảnh tánh.

Tâm một cảnh tánh là tên khác của định. Định cùng với đẳng trì thể là đồng, tên gọi khác, nên nói định, tức là đẳng trì thù thắng. Trong đây, nói là tâm một cảnh tánh.

Tĩnh lự thứ hai chỉ có bốn chi: (1) Nội đẳng tịnh. (2) Hỷ. (3) Lạc. (4) Tâm một cảnh tánh.

Tĩnh lự thứ ba có đủ năm chi: (1) Hành xả. (2) Chánh niệm. (3) Chánh tuệ. (4) Thọ lạc. (5) Tâm một cảnh tánh.

Tĩnh lự thứ tư chỉ có bốn chi: (1) Hành xả thanh tịnh. (2) Niệm thanh tịnh. (3) Thọ không phải khổ lạc. (4) Tâm một cảnh tánh.

Vì sao tĩnh lự thứ nhất, tĩnh lự thứ ba, chi đều đủ năm. Còn tĩnh lự thứ hai, tĩnh lự thứ tư, chỉ đều có bốn chi? Vì mỗi tĩnh lự đều chỉ kham nhận từng ấy để lập chi. Hoặc do cõi dục có nhiều các pháp ác và năm dục diệu khó đoạn, khó bỏ. Tĩnh lự thứ hai có hỷ của địa trung. Tướng của hỷ ấy rất là động loạn trong hỷ đã dẫn đến năm bộ ái là khó xả, khó đoạn.

Vì đối trị với các thứ kia, nên tĩnh lự đầu và tĩnh lự thứ ba, mỗi tĩnh lự đều có năm chi. Vì so với tĩnh lự đầu, tĩnh lự thứ ba là không như vậy, nên hai tĩnh lự còn lại đều có bốn chi. Hoặc vì tùy thuận pháp đẳng chí siêu vượt. Nghĩa là đầu tiên, lúc khởi đẳng chí siêu vượt, nhập loại khác thì khó, nhập loại đồng thì dễ. Nhưng đẳng chí siêu vượt trong phần vị khởi đầu tiên, hoặc từ đầu nhập ba, hoặc từ hai nhập bốn. Nên tĩnh lự thứ hai, thứ tư, đều chỉ bốn chi. Tĩnh lự thứ nhất và thứ ba đều có đủ năm chi. Về sau khởi thì dễ, nên các định trên không có chi.

Chi tĩnh lự về tên gọi đã có mười tám, trong đó thật sự gồm có bao nhiêu thứ? *Tụng nêu:*

*Thật sự này mười một
Đầu, hai: Lạc, khinh an
Nội tịnh là tín căn
Hy tức là hy thọ.*

Luận nói: Chi tĩnh lự này thật sự chỉ có mười một. Nghĩa là năm chi của tĩnh lự thứ nhất, tức là năm thật sự. Ba chi của tĩnh lự thứ hai giống như trước, chỉ thêm chi nội tịnh cộng với năm chi trước là sáu.

Đẳng trì (định) của tĩnh lự thứ ba giống như trước, chỉ thêm bốn chi còn lại cộng với sáu chi trước là mười.

Ba chi của tĩnh lự thứ tư giống như trước, chỉ thêm chi phi khổ lạc cộng với mười chi trước là mười một.

Do đâu tâm v.v... không phải là chi tĩnh lự?

Vấn đề này nên căn cứ theo Bồ-đề phần ở trước để biện. Vì có khác với phần kia, nên nay lược phân biệt.

Trong thọ lập ba không phải là ưu khổ. Ưu khổ chỉ là thuộc về cõi dục. Ba thọ tùy theo địa tạo lợi ích cho chi. Vì thuận với dụng mạnh của định, nên đều thuộc về chi.

Vì sao tinh tấn không phải là chi tĩnh lự?

Các chi của tĩnh lự thì thuận với phần thù thắng của tự địa, vì tinh tấn là thuận với địa trên, nên không lập làm chi. Hoặc chi tĩnh lự thì thích hợp với phần an lạc. Tinh tấn thì cầu đạt thù thắng, thúc đẩy khuyến gắng theo khổ nhọc. Hai thứ tâm, tứ có khả năng hỗ trợ cho đẳng trì, chế ngự, thúc đẩy nơi tâm, khiến lìa thô, tế, đối trị dục ác nên đều lập làm chi.

Do đâu vô biểu không phải là chi tĩnh lự? Các chi tĩnh lự thì hỗ trợ định trụ nơi cảnh. Vì vô biểu kia không duyên nơi cảnh, nên không lập chi.

Tức chi tĩnh lự tùy nơi địa nên có sai biệt. Tuy có mười tám, nhưng ở trong chủng loại của thật sự, câu đạt ứng hợp thì chỉ có chín thứ. Nhưng vì thọ cùng khác, nên phân thành mười một.

Do đây nên nói có sai biệt là chi thứ nhất, không phải là chi thứ hai. Nên tạo ra bốn trường hợp:

Trường hợp thứ nhất: Nghĩa là tâm, tứ.

Trường hợp thứ hai: Nghĩa là nội tịnh.

Trường hợp thứ ba: Nghĩa là đẳng trì hỷ lạc.

Trường hợp thứ tư: Nghĩa là pháp còn lại trừ các thứ trước. Các chi còn lại đối nhau nên tư duy như lý.

Trong đây, danh xưng chi là nói về nghĩa gì?

Là nói về nghĩa thành đã hiển bày.

Đã hiển bày thành về gì?

Nghĩa là hiển bày thành đây là tĩnh lự thứ nhất, cho đến đây là tĩnh lự thứ tư. Hoặc tên gọi chi này là nói về nghĩa tùy thuận. Như quả cầu duyên v.v... gọi là chi ăn uống. Nghĩa là mười tám chi đều thuận với tự địa. Hoặc là nghĩa vật dụng hỗ trợ, gọi là chi, như chi cúng tế, tức là bò, ngựa v.v... Nghĩa là tâm, tứ v.v... lần lượt hỗ trợ nhau.

Sư Tỳ-bà-sa đã hiển bày nơi địa của tĩnh lự thì đẳng trì là hơn hết. Nên nói như thế này: Tam-ma-địa là tĩnh lự, cũng là chi tĩnh lự. Tâm, tứ v.v... là chi tĩnh lự, không phải là tĩnh lự.

Làm sao nhận biết nơi địa của tĩnh lự thì đẳng trì là hơn hết?

Do trong Khế kinh đã nói: Đối với bốn tĩnh lự, nên biết về góc của định, ở nơi nghĩa cùng thành tựu và cùng phòng hộ, do tương trợ nên nói câu như thế này: Như quân của bốn chi cũng không có lỗi. Như vua cùng với chúng dân tuy cùng tương trợ nhau nhưng ở trong ấy vua là tối thắng.

Há không phải là lạc của ba định, thể của chúng là đồng, tức chi của tĩnh lự nên không có mười một?

Lạc của định thứ ba dùng thọ làm thể. Lạc của tĩnh lự thứ nhất, thứ hai tức là khinh an, nên chi của tĩnh lự thật sự có mười một.

Khinh an, hành xả hiện bày khắp bốn tĩnh lự. Vì sao nơi hai tĩnh lự đầu chỉ lập khinh an, còn trong hai địa sau chỉ lập hành xả?

Do khinh an, hành xả này đối với các tĩnh lự kia là tùy thuận khắp. Nghĩa là trong cõi dục có các pháp ác, địa của tĩnh lự thứ nhất có tướng tầm, tứ, có thể bức não tâm, cũng như mũi tên độc. Hai tĩnh lự đầu vì đã lia các thứ kia, nên khinh an tăng. Hỷ của tĩnh lự thứ hai là rất động loạn. Lạc thọ của tĩnh lự thứ ba thì tăng cùng tột. Cả hai đều cùng có thể làm xứ sinh thù thắng của ái. Vì tĩnh lự thứ ba, thứ tư đã từ bỏ hai thứ kia, nên hành xả tăng. Hoặc nơi cõi dục và tĩnh lự thứ nhất có sắc căn thức đã dẫn phát các thứ thô nặng hơn hẳn so với địa khác. Hai tĩnh lự đầu vì đã lia những thứ phiền não kia, nên khinh an tăng

Trong địa thứ ba, thứ tư đã xa lia thô nặng, vì tĩnh lặng chuyển hơn hẳn nên hành xả tăng. Nghĩa là lạc khinh an như đầu tiên lia bỏ gánh nặng, nếu lại chuyển đổi địa thì phần khí yếu kém, nên chỉ hai tĩnh lự đầu kiến lập khinh an. Trong địa thứ ba, thứ tư, vì tự nhiên mà chuyển, tĩnh lặng lại chuyển hơn hẳn, nên lập hành xả. Hoặc nơi định thứ nhất, thứ hai có duyên của khinh an, vì hỷ cùng với khinh an làm thắng duyên. Như Khế kinh nói: Do hỷ nên khinh an. Trong định thứ ba, thứ tư không có duyên của hỷ, nên khinh an yếu kém, tức không lập làm chi. Hành xả, khinh an đều cùng ngăn che nhau. Nếu xứ có một, thì xứ thứ hai liền không có. Khinh an đối trị hôn trầm, tướng của nó nhẹ nổi. Hành xả đối trị trạo cử, tướng của nó ngưng lặng, nên khinh an với hành xả là hỗ tương che chắn.

Do lý nào làm chứng để nhận biết ba chi lạc, hai là khinh an, thứ ba là thọ?

Đã nêu rõ: Đối với các tĩnh lự kia đã riêng tùy thuận. Nghĩa là lạc của định thứ ba không phải là khinh an, nên khinh an không phải là chi của định kia.

Tiếp theo như trước đã nói: Lạc của định thứ nhất, thứ hai tất không phải là lạc thọ, cho là thân, tâm thọ đều cùng phi lý. Nghĩa là lạc của hai định đầu tất không phải là thân thọ, vì đang ở trong định thì không có năm thức. Cũng không phải là tâm thọ. Nên tức hỷ, vì thế chủ yếu là lia hỷ ái. Ở địa khác tâm vui thích mới có thể khác với trước để lập làm lạc thọ. Hỷ tức hỷ thọ. Ở trong một tâm, hai thọ cùng hành là không hợp lý. Nếu cho hỷ, lạc lại cùng hiện khởi, thì không có lỗi này, về lý cũng không đúng. Nên nói đủ năm chi và bốn chi.

Nếu cho năm chi, bốn chi là căn cứ theo chỗ cùng có để nói, không hẳn đều cùng hành, thì cũng không hợp lý. Tức nên có định có tầm, không có tứ, nhưng kinh chỉ nêu là có ba đẳng trì có tầm, có tứ, cho đến nói rộng.

Nếu chi tĩnh lự không phải tất đều cùng khởi thì do đâu không nói là có định có tầm, không có tứ? Lại, ở trong cõi dục và tĩnh lự thứ nhất, cũng nên có đủ ba Tam-ma-địa, tức là trái hại với Khế kinh đã nói?

Kinh chủ ở đây đã giả dẫn thuyết của người khác cho là định không có lạc căn của tâm thọ. Trong ba tĩnh lự nói về chi lạc, đều là lạc thuộc về thân thọ.

Nếu như vậy tức trái hại với Khế kinh đã nói. Như Khế kinh nêu rõ: Thế nào là lạc căn? Nghĩa là thuận với sức của lạc xúc đã dẫn sinh lạc thọ của thân, tâm. Thật sự là không có trái hại.

Có Sư khác nói: Ở đây là nói về tâm tăng ích. Trong kinh của Bộ khác chỉ nói là thân.

Do đâu không cho là Khế kinh của Bộ khác?

Có Sư khác nêu: Đối với thân kia đã loại trừ chữ tâm, vì Khế kinh đã nói về định thứ hai v.v... không có thức thân tâm khác nơi một nẻo.

Nếu cố nói cho định thứ hai kia có thân thọ lạc, thì so với lý là trái nhau. Như nơi phần sau sẽ biện.

Tuy nơi định thứ ba đã lập chi lạc, Khế kinh thì nêu rõ là thân đã thọ lạc. Nhưng không thể chứng biết lạc căn của địa kia không phải thuộc về tâm thọ, cũng nói ly sinh hỷ là đối tượng chứng của thân.

Há có thể do đây, liền chấp cho hỷ căn không phải thuộc về tâm thọ? Lại không phải sắc pháp cũng thấy nói là thân? Nghĩa là sáu xúc thân, sáu thọ thân v.v...?

Nếu cho vô sắc gọi là thân, thì không có thân nào trước đã không nêu lên danh xưng. Đây không phải là điều quyết định để ở trong cõi vô sắc nói là thân thấy. Lại, thấy ở nơi cõi kia nói thân hoại. Lại nói thân kia từ nơi thấp kém sinh. Lại thấy kinh nêu rõ đây không phải là thân ông, cũng không phải là thân khác. Nghĩa là sáu xúc xứ. Lại, sắc thân trước cũng đã nêu lên tên riêng. Như Khế kinh nói: Vì sắc thân hiện có, nên thân trước gọi là có, không có thì không nhất định. Nên biết ở đây ý nói là thân. Ở đây nói về danh xưng thân là có đức gì?

Vì hiển bày lạc thọ của địa kia, là tự nội đã chứng. Nghĩa là lạc của địa kia, không phải là duyên của đối tượng nương dựa. Đối tượng, chủ thể đều làm rõ chỉ ở nơi tự nội chứng. Đây tức hiển bày về lạc kia là tốt cùng trong thọ. Cũng thấy ở nơi tự nói đã dùng tiếng thân. Như nói: Do thân chứng cảnh giới cam lộ. Tức là nghĩa tự chứng cảnh giới cam lộ. Hoặc vì hiển thị lạc thọ như thế, giống như thời gian trước, do thân đã chứng, không phải giống với tâm của địa dưới đã chứng. Vì muốn phân biệt tâm của địa dưới đã chứng, nên nói nơi địa kia là thân đã thọ lạc. Hoặc vì thiện thị rõ tất cả lạc căn đều là nương dựa, nương dựa nơi thức của sắc thân. Do đây đã chỉ rõ

khinh an trong lạc cũng có nương dựa là nương dựa nơi thức phi sắc. Tức nêu rõ lạc kia nơi tất cả địa đều có.

Do nghĩa lý ấy, nên trong Khế kinh này đã nêu bày không phân minh về ý, thân đã thọ lạc.

Lại, nếu nói chữ ý tức có lỗi không phải là thọ. Nghĩa là nếu nói là ý đã thọ lạc, liền cho lạc này là cảnh giới thọ. Nhưng lạc này không hiển bày về lạc của định thứ ba, vì là đối tượng duyên của ý, nên gọi là cảnh giới thọ. Chỉ vì làm rõ chỗ tương ưng của chủ thể nhận lãnh, tự nơi chỗ tùy theo xúc, gọi là tự tánh thọ.

Thế nên ở đây không nói chữ ý, nhưng vì nhằm loại trừ nghi, nên không theo tướng chung để nói.

Nếu chỉ nói chung về lạc đã thọ nhận, liền nghi cho lạc thọ này bị cảnh khiến hiện tiền. Nếu nói nêu rõ về thân, liền cho không có Hoặc này. Do có đức ấy, nên nói là thân. Lại có lạc căn là thuộc về tâm thọ, do kinh nói: Ta nói nhập tĩnh lự thứ ba, an trụ đầy đủ, tu tập lạc. Lại nói khi tu tập lạc thọ này, đối với lạc tùy tăng theo tùy miên tham đã đoạn, thì không thể nói đây là thân thọ lạc. Nên không thể nêu bày trong ba tĩnh lự chỉ lạc hiện có đều thuộc về thân thọ. Tức quyết định nên tin có lạc căn của tâm thọ.

Lại, vì sao nhận biết lạc của hai định đầu là thân thọ lạc, không phải là tâm khinh an? Khinh an của tĩnh lự thứ tư thì tăng gấp bội, nhưng không nói là tĩnh lự kia có chi lạc? Điều này trước đã nêu rõ.

Trước đã nêu rõ như thế nào? Vì khinh an ở nơi tĩnh lự kia đã không tùy thuận. Lại, khinh an này có khả năng sinh ra lạc, cũng như cảnh lạc, cũng được mang tên lạc. Nên có địa lạc mới được gọi là lạc. Địa kia không có lạc, nên không được mang tên lạc.

Nếu như vậy thì khinh an của định thứ ba tức nên gọi là lạc chẳng? Không như thế tức đã nói là không tùy thuận. Nên khinh an

hiện có của hai tĩnh lự sau, thể tuy là hơn so với trước, nhưng tướng thì mờ tối, yếu kém. Do trước đã nói có nhiều thứ nhân duyên, thể nên khinh an ở nơi tĩnh lự kia không là phải lạc. Nếu hai lạc của hai tĩnh lự đầu là khinh an, tức là so với Khế kinh liền có lỗi trái nhau. Như Khế kinh nói: Nếu vào bảy giờ, các Thánh đệ tử, đối với ly sinh hỷ, thân tác chứng an trụ đầy đủ, thì chư Thánh đệ tử kia lúc ấy đã đoạn năm pháp. Tu tập năm pháp đều được viên mãn. Nói rộng cho đến: Những gì gọi là năm pháp đã tu? Đó là: (1) Vui thích. (2) Hỷ. (3) Khinh an. (4) Lạc. (5) Tam-ma-địa

Kinh này đã nói khinh an cùng với lạc là riêng. Nếu khinh an tức là lạc, thì vì sao nói có năm pháp? Không có lỗi với trái kinh. Do trong kinh này đã nói chửi lạc là lạc căn, nên không phải trong kinh ấy lập chi tĩnh lự để nói chung về khả năng tu năm pháp của định thứ nhất. Lại, tông của tôi đã không nói khinh an tức là lạc căn, chỉ nói khinh an là nhân của lạc, nên đối với hai định đầu đã lập làm chi lạc.

Những điều đã nói như vậy, về nghĩa đâu có lỗi, vì ở trong tất cả Thánh giáo của Phật, không phải chỉ lạc thọ được gọi là lạc, vì nhận thấy có pháp khác cũng gọi là lạc. Nghĩa là Khế kinh nói: Lạc có ba thứ: (1) Lạc của đoạn. (2) Lạc của lia. (3) Lạc của diệt.

Lại, Khế kinh nói: Lạc có năm thứ: (1) Lạc do xuất gia. (2) Lạc do xa lia. (3) Lạc do tĩnh lặng. (4) Lạc của Bồ-đề. (5) Lạc Niết-bàn.

Có rất nhiều Khế kinh như thế đã nói về danh xưng lạc, là nói về vô số pháp. Thế nên nếu cho hai tĩnh lự đầu đã lấy lạc căn làm chi, là trái với chánh lý. Nếu cho chi lạc hiện có nơi hai tĩnh lự đầu tức là khinh an thì không có trái hại.

HẾT - QUYỂN 77

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỀN 78

Phẩm thứ 8: BIỆN VỀ ĐỊNH, phần 2

Tông của tôi nói về định, cho lạc căn của hai tĩnh lực đầu là chi thì trái với chánh lý nào?

Ông chấp thân thọ mới có lạc căn, không phải trong các định có thể khởi thân thức.

Há không phải là cùng với chánh lý này là trái nhau?

Điều ấy cũng không trái, vì Tông của tôi đã thừa nhận chánh ở tại phần vị định. Do sức của thắng định, khởi thuận với lạc thọ. Gió khinh an vi diệu, xúc chạm khắp nơi thân, phát sinh thân thức.

Nghĩa biện hộ giúp như thế cũng chưa lìa khỏi lỗi ở trước, chỉ khởi thân thức, không phải ở nơi định. Nghĩa là tông của tôi cũng thừa nhận đang ở nơi phần vị định, có ly sinh hỷ lạc đã dẫn cực vi hiện bày khắp ở trong thân, như sức thông lợi trong số đông, có khả năng đối trị các phẩm phiền não. Phần thô nặng của thân gồm thân lợi ích nơi thân, cũng gọi là lạc không có não hại. Nhưng không thừa nhận ở trong phần vị của định này, có thể xúc chạm động thân phát sinh thân thức.

Quả của đẳng trì này khi sinh như thế, có năng lực khiến đẳng trì an trụ kiên cố, nên xúc vi diệu này đầy khởi là không uổng phí.

Nếu trong phần vị ấy chấp nhận khởi thân thức, vì bên ngoài tán loạn, nên đã hủy hoại đẳng trì.

Nếu cho gió này từ thẳng định khởi, dẫn lạc của nội thân thuận khởi đẳng trì, nên thân thức sinh không có lỗi hủy hoại định, thì cũng không hợp lý. Tuy thuận với đẳng trì, nhưng thân thức sinh liền không phải là định, nên đang ở nơi vị định, có khi cùng với định trái nhau. Thức bất định sinh vì sao không hủy hoại định? Ví như thuận với định, nên không phải vĩnh viễn thoái mất, nhưng tâm tán sinh, đâu thể không phải là xuất định?

Không phải khởi gia hạnh thuận với định, tâm tán đã được gọi là chánh trụ nơi phần vị định.

Thế nên khi thân thức hiện tiền, về lý nên gọi là đã từ định xuất.

Đã như thế thì đâu thể nói là chi tĩnh lự? Lại, lạc này sinh nên gọi là gai nhọn của định. Do lạc thọ này đã khiến thân thức đều cùng sinh, xen tạp tâm định, khiến không nối tiếp. Lại dùng thân căn của cõi dục làm chỗ dựa, về lý không nên sinh xúc thức của cõi sắc, nên không thể nói thân ở cõi dục, thân thức đều cùng thọ lãnh xúc khinh an vi diệu của tĩnh lự đã sinh trong cõi sắc.

Nếu cho vì xúc này đã dựa nơi bên trong để khởi, nên chấp nhận dựa vào thân cõi dục phát sinh thức kia, thì đấy chỉ có lời nói, không có lý giáo. Nghĩa là lý giáo nào chứng biết dựa vào thân cõi dục, nhận lấy khinh an của cõi sắc, không phải xúc khác. Nên thuyết kia đã chấp là trái vượt với lý giáo. Chỉ tông Đối pháp đã nêu bày là không có lỗi.

Ở đây, Thượng tọa nói như thế này: Vì sao nhận biết được khinh an gọi là lạc?

Không ít Thánh giáo đối với thể của khinh an lập dùng tên gọi lạc. Lại, nhận thấy ở nơi phần còn lại này đã gọi là lạc, đối với

nghĩa là không có ích. Nếu là thể của khinh an thì nên nói là danh xưng khinh an, không phải nói khinh an có lỗi không có lạc. Kinh nêu khinh an là nhân của lạc. Như Khế kinh nêu rõ: Tâm hỷ nên thân khinh an. Vì khinh an nên thân thọ nhận lạc.

Thể nên nhận biết lạc không phải tức là khinh an.

Phá bỏ luận điểm này là đồng với phần Kinh chủ đã dẫn ở trước. Tuy nhiên, thuyết kia nói: Nếu là thể của khinh an thì nên nói là danh xưng khinh an.

Thuyết này là phi lý, vì lỗi lẫn tránh chi tĩnh lự, nên nêu bày không đối. Chớ nói nơi tĩnh lự thứ nhất là ly sinh hỷ khinh an. Lại trong nghĩa này khinh an gọi là lạc, đối với nghĩa là có ích. Do khổ của địa dưới đã bức nỡ, vì khiến vui thích cầu sinh nơi địa trên. Nghĩa là nơi tất cả địa đều có khinh an.

Vì sao khiến nhận biết địa trên đều là lạc, phát khởi siêng năng tinh tấn, nhằm lìa nhiễm của địa dưới? Cho nên, đối với thể của khinh an, giả lập dùng tên lạc. Ở trong nghĩa này là hết sức có ích. Tuy lạc khinh an hiện bày khắp tất cả địa, nhưng nay ở trong chi tĩnh lự này, chỉ là nhân của quả lạc mới nêu gọi là lạc.

Tĩnh lự thứ hai tuy không có lạc căn mà nói khinh an kia là nhân của quả lạc, tức do lạc căn, hỷ căn cùng nêu gọi là lạc.

Nói khinh an nên thân thọ lạc, tức càng chứng biết khinh an được gọi là lạc.

Vì khinh an khởi công năng đối trị tánh thô nặng của phẩm hôn trầm trong thân, khiến thân nhẹ nhàng tươi vui an ổn thọ lạc. Trừ lạc này thì ngoài ra tất định không có thứ khác. Như là Thi la v.v... theo thứ lớp đã đạt được. Nên tông Đối pháp đã nêu bày là không có lỗi.

Nay nên xét chọn. Trong định thứ ba, địa ý vui thích thọ nhận đã được tướng hỷ, nên gọi là hỷ. Vì sao gọi là lạc?

Ở đây gọi là lạc cũng có nguyên nhân, do các hỷ căn không tĩnh lặng. Nghĩa là hỷ dao động mạnh làm nhiều loạn tâm định, như sóng lớn của nước đã vọt lên, tung tóe. Địa ý của tĩnh lự thứ nhất, thứ hai thì vui thích thọ nhận. Vì có tướng như thế, nên được mang tên hỷ.

Trong định thứ ba thì tâm vui thích thọ nhận ấy, tướng của nó trầm lắng chuyên biến được mang tên lạc. Nên cộng dụng xả trong định này tăng thượng. Vì từ bỏ hỷ, nên lập chi hành xả.

Trong định thứ tư lại dứt bỏ lạc, nên hành xả kia được gọi là thanh tịnh.

Do đâu nơi các địa niệm tuệ đều có, nhưng niệm chỉ ở nơi hai tĩnh lự trên. Còn tuệ thì ở nơi định thứ ba mới được lập làm chi? Tùy đối tượng ứng hợp của chúng đã tùy thuận riêng. Nghĩa là hỷ cùng với lạc ở trong ba hữu, là các hữu tình đã rất tham đắm vị, là tốt cùng trong đối tượng vị của tĩnh lự thứ ba, có lạc tối thắng trong sinh tử, về lý tức nên lập tuệ quán xét, chán bỏ. Nếu không có tuệ, thì căn thiện của tự địa hãy còn không thể thành, hướng chi là tiến đến cầu đạt thù thắng.

Vì đối trị lỗi lầm của tự địa như thế, nên tĩnh lự thứ ba lập tuệ làm chi. Do ở địa khác thì không như thế, nên không lập tuệ.

Tĩnh lự thứ hai có hỷ tối thắng, vội gặp luôn nhiều loạn như La-sát tư.

Trong định thứ ba có lạc tối thắng, như diệu dụng của cõi trời, rất là khó xả bỏ.

Định thứ ba, thứ tư, do chi hành xả, tùy theo đối tượng ứng hợp của nó, tuy đã dứt bỏ, nhưng sợ khởi thoái chuyển nên lập niệm để ngăn chặn, đề phòng. Địa khác thì không như thế, nên không lập niệm. Nhưng niệm thứ ba thì thể dụng vững mạnh, không phải chỉ hỗ trợ xả mà cũng có thể hỗ trợ tuệ, cùng chung có thể phòng bị lỗi của tự địa, tha địa.

Tĩnh lự thứ tư không như thế, vì không có lỗi của tự địa, do đây tĩnh lự thứ tư không lập chi tuệ. Hoặc định thứ nhất, thứ hai, tâm hỷ dao động trôi nổi, tuy có niệm, tuệ đề phòng nhưng công dụng soi chiếu yếu kém.

Trong định thứ tư, bị hai xả che ngăn, vì thuận với vô minh, nên công dụng của tuệ không tăng, tức nên tuệ chỉ có nơi ba. Niệm thì chung nơi hai định trên. Hoặc vì lỗi của lạc ở định thứ ba là rất vi tế, nên không lập chi tuệ, vì không thể soi chiếu quán xét. Nếu không soi chiếu quán xét, thì không có nhàm chán lỗi lầm tai hại của tự địa, cầu đạt công đức của địa trên. Nhưng tâm hỷ của địa dưới so với sắc của địa trên là quá thô, tuy soi chiếu, chán bỏ, cầu đạt, nhưng chưa là đặc biệt, nên nơi ba địa còn lại tuệ không lập làm chi. Vì lỗi của lạc trong định thứ ba khó nhận biết rõ, như Đức Phật đã nêu, các Thánh giả nên nêu dẫn. Nên biết do trong định này công dụng của tuệ là tối thắng, vì có khả năng nhận biết lỗi vi tế, nên lập làm chi. Tuy tuệ của biên thứ tư cũng có khả năng hiểu rõ, nhưng chỉ là tương chung chưa là đặc biệt. Nghĩa là tuệ kia cùng với lạc hệ thuộc với địa không đồng, là đạo lìa nhiễm, quán tổng quát về lỗi của địa dưới. Không phải như tuệ của tự địa, đồng một hệ thuộc, có khả năng quán riêng về lỗi, mới cho là kỳ lạ ít có, nên tự lập chi. Tuệ của địa trên thì không như thế. Lại các hành giả đã được tĩnh lự thứ ba, ở nơi biên thứ tư không phải đều tự tại, nên đối với khi sắp lìa lạc thọ nhiễm, tuệ kia không cùng lập làm thể của chi, nên chỉ định thứ ba lập tuệ làm chi. Nhưng khi đã hiểu rõ đúng và đầu tiên đã lìa đều nên phòng giữ, tức cần lập chi niệm.

Vì sao khinh an lập làm thể của chi?

Vì nơi hai định đầu, công dụng của khinh an tăng. Xúc trước đã ở nơi phân vị không thù thắng, do thế dụng này, nên tinh tấn siêng năng không bỏ, có thể khiến cùng nổi tiếp, có khả năng gắng nhận, có thể hỗ trợ đẳng trì, khiến dẫn sinh đức thù thắng, vì có công dụng thù thắng, nên lập làm chi.

Danh xưng nội đẳng tịnh là nói về pháp gì?

Nói về tâm tứ được dứt ở nơi tâm định kiên cố.

Có thuyết nói: Thời gian trước, tâm tứ đã tác động thúc đẩy khiến tâm đối với cảnh không thể an trụ vững chắc. Nay ở nơi đối tượng duyên, mới có thể hoàn toàn hướng đến, nên nói nội đẳng tịnh, là nói về tâm định kiên cố. Nội đẳng tịnh kia làm sáng rõ tâm định này, là nói về định thù thắng, thì nội đẳng tịnh tức nên không có vật riêng. Tĩnh lự thứ hai nên chỉ có ba chi.

Giải thích kia chỉ nên khiến bằng hữu tín nhận, vì không có giáo lý chính thức để có thể làm chứng. Không phải là không có Thánh giáo nêu bày có bốn chi. Nói có ba chi là dựa nơi Thánh giáo nào? Cho nên thể của nội đẳng tịnh tức là tín căn. Nghĩa là nếu chứng đắc tĩnh lự thứ hai, thì ở nơi địa định, cũng có thể ở trong phần xa lìa, có tín sâu xa sinh khởi, gọi là nội đẳng tịnh. Nên tuy nơi các địa đều có tín căn, nhưng có thể lập chi, chỉ ở định thứ hai, do hiện nay mới tin, các pháp của địa định cùng với pháp của địa tán đều có thể lìa bỏ. Lại, thức thân tâm tứ của tĩnh lự thứ nhất, như nhiệt động lại trong bùn, tín không sáng sạch. Hai tĩnh lự sau, vì dụng của hành xả tăng, lấn át tín căn, nên không có nội tịnh. Nghĩa là do cảnh báo đánh thức thì tín lực mới tăng. Vì xả cùng với tín này là trái nhau, nên có thể lấn át tín. Vì tín là tướng tịnh, nên lập tên tịnh. Như ngọc báu thanh thủy đã khiến tâm tịnh. Nội tâm bình đẳng làm duyên nên sinh. Do đầy tín căn gọi là nội đẳng tịnh. Hoặc các công đức hiện có của định thứ hai, bình đẳng làm duyên dẫn sinh tịnh này. Do đầy kiến lập tên nội đẳng tịnh. Không phải chỉ tâm tứ đã được tĩnh lặng dứt hết làm thể, mà các pháp này đều là thuộc về tâm sở, như thọ, tưởng, tư là có riêng thể thật.

Có Bộ khác cho: Hỷ không phải hỷ thọ. Hỷ là thuộc về tâm sở pháp của hành uẩn. Trong ba định, lạc đều là hỷ thọ, nên hỷ, hỷ thọ, thể của chúng đều khác. Không phải lạc của ba định có thể gọi là hỷ

thọ, vì hai A-cấp-ma đã là chứng cứ phân minh. Như trong Khế kinh biện về điên đảo đã nói: Dần dần diệt trừ hoàn toàn năm căn như ưu v.v... Trong định thứ ba thì diệt hỷ rốt ráo. Ở nơi định thứ tư thì diệt bỏ lạc cũng thế.

Lại nơi kinh khác nói: Tĩnh lự thứ tư thì đoạn lạc, đoạn khổ, trước đây hỷ, ưu đã diệt mất, nên nơi định thứ ba tất không có hỷ căn. Do đây, hỷ thọ là hỷ không phải là lạc.

Như trước đã nói: Trong tám đẳng chí thì bảy thứ trước đều có ba (vị, tịnh, vô lậu), đẳng chí thứ tám chỉ có hai (không có vô lậu).

Đối với các định nhiễm ô làm sao nhận biết là có?

Đây là do Khế kinh và luận đã nêu. Nghĩa là Khế kinh nói về tịnh, vô lậu rồi, cũng nói vì Đức Thế Tôn chưa nêu rõ về tất cả định, nên biết có định nhiễm khác chưa nói. Bản luận cũng nói: Đối với các tĩnh lự thì tất cả tùy miên của tự địa đã tùy tăng. Do các văn này tức nhận biết có định nhiễm, nên nói tĩnh lự gồm có hai thứ: Do định và sinh có sai biệt. Định lại có hai là nhiễm và không nhiễm. Không nhiễm lại có hai thứ là tịnh và vô lậu. Vô lậu lại có hai là học và vô học.

Lý sai biệt như thế là có rất nhiều. Trong tĩnh lự nhiễm là có chi chằng?

Có, nhưng không phải tất cả. Định nào là có, không có? Vì sao?
Tụng nêu:

*Nhiễm thứ lớp từ đầu
Không hỷ, lạc nội tịnh
Chánh niệm, tuệ, xả niệm
Thuyết khác, không an, xả.*

Luận nói: Lại có một loại Luận giả tùy theo tướng để nêu bày, cho: Trong nhiễm của tĩnh lự đầu không có ly sinh hỷ lạc, không phải

vì lia phiền não mà được sinh. Tuy định nhiễm ô cũng tương ưng với hỷ, nhưng không phải nhân nơi ly sinh, nên không phải thuộc về chi. Ở đây, không chỉ nói lia dục sinh hỷ mà cũng nói nhân lia nhiễm của tự địa mà sinh. Do trong Khế kinh, trước nói thế này: Lia các pháp dục ác bất thiện xong, lại nói ly sinh hỷ lạc. Trong đây đã nói lần nữa về chữ *ly sinh*, là nhằm làm rõ cũng có hỷ do lia Hoặc của tự địa sinh. Vì hiển bày chi hỷ là tánh thiện, nên Đức Bạc-già-phạm đã hợp với lạc để nói. Tương ưng với khinh an tất là thiện. Do đây định nhiễm tất không có chi hỷ. Nên chi nhiễm của tĩnh lự đầu chỉ có ba thứ. Trong nhiễm của tĩnh lự thứ hai, không có nội đẳng tịnh. Định kia vì bị phiền não làm nhiễu loạn, nên tuy các thế gian đều nói có tín nhiễm nhưng là không thuộc về bất tín, nên không lập chi. Lạc là khinh an, chỉ thuộc về tánh thiện, vì so sánh là đồng với định thứ nhất, nên không ngăn chặn, nên chi nhiễm này chỉ có hai thứ. Nhiễm nơi định thứ hai thừa nhận có chi hỷ. Trong nhiễm của định đầu không dùng gì làm chứng, vì hỷ của định đầu nói là từ ly sinh. Trong định thứ hai không có nói ly sinh, nên trong nhiễm của định thứ ba không có chánh niệm, tuệ. Định kia vì bị lạc nhiễm làm mê loạn, nên trong định nhiễm ô tuy có niệm tuệ, nhưng vì bị mất niệm, nên không mang tên chánh tuệ, tức trong chi nhiễm thì hai thứ ấy không có. Hành xả chỉ là thuộc về đại thiện pháp, vì so sánh là đồng với định thứ tư, nên ở đây không ngăn chặn. Vì thế chi nhiễm này chỉ có hai thứ. Trong nhiễm của định thứ tư, không có xả, niệm tịnh, vì địa kia bị phiền não làm nhiễm ô. Do đây nhiễm của định thứ tư này chỉ có hai chi.

Có Sư khác nêu: Nhiễm nơi hai định đầu chỉ không có khinh an. Trong nhiễm của hai định sau chỉ không có hành xả, vì thuộc về đại thiện.

Thuyết kia nói: Trong nhiễm thì hỷ, tín, niệm, tuệ đều là thuộc về chi, vì đều chung nơi nhiễm.

Trong Khế kinh nói: Ba định có lay động. Định thứ tư thì không động.

Dựa nơi nghĩa nào để nói như thế? *Tụng nêu:*

*Thứ tư gọi bất động
Vì là tám tai họa
Tám, nghĩa là tâm, tứ
Bốn thọ, thở ra vào.*

Luận nói: Ba tĩnh lự dưới gọi là có động, là có tai họa. Tĩnh lự thứ tư gọi là bất động, vì không có tai họa. Tai họa có tám. Tám thứ ấy là gì? Là tâm, tứ, bốn thọ, và hơi thở ra vào. Tám tai họa này nơi tĩnh lự thứ tư đều không có, nên Đức Phật, Thế Tôn nói là bất động. Nhưng kinh chỉ nói tĩnh lự thứ tư không bị các thứ tâm, tứ, hỷ, lạc làm động. Tức kinh thì theo mặt ý nói. Luận thì dựa nơi pháp tướng. Vì Đức Bạc-già-phạm có xứ nói: Đoạn lạc, đoạn khổ, trước đây hỷ, ưu đã mất, an trụ đầy đủ nơi tĩnh lự thứ tư.

Lại nói: Nơi định kia thân hành đều cùng diệt. Hơi thở ra hơi thở vào gọi là thân hành. Nên biết định này không phải chỉ riêng một mình tránh khỏi tai họa, là bốn tai họa do tâm, tứ, hỷ, lạc làm động.

Có Sư khác nói: Tĩnh lự thứ tư như đèn ở trong ngôi nhà kín, soi chiếu mà không động, nên gọi là bất động. Là dụ do kinh nói, nên tâm tứ đâu có lỗi để cầu được tĩnh lặng, dứt bỏ? Tâm tứ này có khả năng khiến tâm ở nơi cảnh giới của định tuy luôn buộc giữ niệm nhưng không tĩnh lặng. Như cành nhánh của cây dựa vào thân cây mà trụ, cùng với gió hợp, nên lay động không dứt.

Các Sư Du Già tuy không nguyện lạc, ở nơi hành tướng của cảnh, tâm mau chóng dễ giải thoát. Nhưng do sức của tâm tứ khiến tâm kia dong ruổi khắp, nên ở trong định, tâm tứ là có lỗi. Hỷ, lạc ở nơi định cũng có khả năng tác động thôi thúc. Nên chỉ bốn thứ này tương ứng với định, mà có thể làm tâm động, nên kinh nói riêng.

Nhưng thật ra thì hai hơi thở ra vào, hai thọ ưu khô, cũng có khả năng tác động thúc đẩy, nên luận nói có tám. Hai pháp tầm tứ đã có lỗi này, không nên nói ở trong chi tĩnh lự. Kinh chi nên nói: Tầm tứ được tĩnh lặng. Vì sao chấp nhận cũng nói có tầm có tứ, là hiển bày về tầm tứ, tuy tương ưng với định, nhưng ở trong định có thể làm tai họa, vì không nói nên không hiểu rõ. Vì thế nhất định nên nói. Hoặc tầm tứ này, đối với định đầu tiên làm tư lương, làm đối trị phần xa các tầm dục ác. Về sau ở nơi định thù thắng mới là tai họa. Nên nói công dụng của tầm tứ là không vô ích.

Xả có nghi thức hành, là phương tiện theo pháp như thế. Nếu như là đối tượng xả, thì đầu tiên tất nên nương dựa. Như muốn qua sông, trước hết phải nương dựa nơi thuyền bè. Sau khi đến bờ bên kia, lý nên xả bỏ tất cả. Khế kinh nói: Dựa vào sắc xuất ly dục. Dựa vào vô sắc xuất ly sắc. Dựa nơi đạo xuất ly vô sắc. Nếu đạt được Niết-bàn cũng xuất ly Thánh đạo. Hai tầm tứ này chấp nhận có cùng với nhất tâm cùng hợp. Như gió mạnh yếu cùng với một cành cây hợp.

Nếu nghiệp của hai pháp ấy tức là có thể tác động, thôi thúc, thì vì sao nói tầm tứ này cùng với định tương ưng. Tâm của định thô cạn, tầm tứ đã thúc đẩy mới có thể xuất ly nhiễm thô của cõi dục, nên tầm tứ này được tương ưng với định thứ nhất. Do tương ưng này chưa là thanh tịnh. Như đèn dầu so với mặt trời đều cùng có duyên nhận thấy sắc. Đèn sáng nơi bóng tối nhỏ cùng soi chiếu không sáng rõ. Ánh sáng mặt trời có tác dụng lia bóng tối, soi chiếu phân minh.

Như thế nên biết, định của tĩnh lự thứ nhất tuy tạo ra sự việc của mình, nhưng tầm tứ đều cùng có, chưa soi chiếu mà không có động, như tĩnh lự thứ tư. Nếu tầm ở nơi định có thể làm động loạn tâm, thì vô lậu nơi định cùng có cũng bị tai họa. Vì sao kiến lập làm chi của một đạo?

Đã nêu rõ về tầm kia có thể thúc đẩy chánh kiến, nên hành giả ở nơi định khi chưa tập quen, không thể nhận biết rõ đây là tai họa,

nên đối với địa này không muốn chán bỏ. Nếu đã quen hành tập, tức có thể nhận biết rõ.

Trong tĩnh lự thứ nhất có tai họa này. Như nước trong ao lắng sạch liền có các thứ trùng cá sống ẩn ở bên dưới, có thể làm cho nước đục ngầu. Hành giả đã nhận thấy hai pháp tầm tứ trong tĩnh lự thứ nhất đã có thể làm động loạn, liền ở nơi một địa, sinh chán bỏ chung. Nghĩa là sự thô cạn này, Lý nên xả bỏ. Ở nơi tĩnh lự thứ nhất tầm tứ đã như thế, thì trong địa trên hỷ v.v... cũng như vậy. Như các thọ của tĩnh lự định có sai biệt, thì sinh cũng như vậy chăng? Không như vậy. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Tĩnh lự sinh từ đầu
Có hỷ, lạc, xả thọ
Và hỷ xả, lạc xả
Chỉ xả thọ, thứ lớp.*

Luận nói: Trong tĩnh lự sinh, tĩnh lự đầu có ba thọ: (1) Hỷ thọ tương ưng với ý thức. (2) Lạc thọ tương ưng với ba thức. (3) Xả thọ tương ưng với bốn thức.

Tĩnh lự thứ hai có hai, nghĩa là hỷ cùng với xả, tương ưng với ý thức. Không có lạc thọ, hoàn toàn không có thức, vì tâm vui thích pháp thô.

Tĩnh lự thứ ba có hai, nghĩa là lạc cùng với xả, tương ưng với ý thức.

Tĩnh lự thứ tư có một, nghĩa là chỉ xả thọ, tương ưng với ý thức. Đó gọi là thọ của định sinh có sai biệt.

Ba tĩnh lự trên không có ba thức thân và không có tầm tứ.

Vì sao sinh nơi tĩnh lự kia có khả năng thấy, nghe, xúc cùng khởi biểu nghiệp? Không phải sinh nơi địa kia là không có nhãn thức v.v..., song không phải hệ thuộc địa kia. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Sinh ba tỉnh lự trên
 Khởi ba thức biểu tâm
 Điều thuộc tỉnh lự đầu
 Chỉ vô phú vô ký.*

Luận nói: Sinh nơi ba địa trên, khởi ba thức thân cùng phát khởi biểu tâm, đều thuộc định thứ nhất. Sinh trên khởi dưới, như khởi hóa tâm, nên có khả năng thấy, nghe, xúc cùng phát khởi biểu.

Bốn thứ này chỉ là vô phú vô ký. Không khởi nhiễm của địa dưới, vì đã lìa nhiễm. Không khởi pháp thiện của địa dưới, vì địa dưới yếu kém.

Như thế là đã giải thích riêng về sự của tỉnh lự xong. Đăng chí như tịnh v.v... đầu tiên đặc như thế nào? *Tụng nêu:*

*Toàn không thành mà được
 Tịnh do lìa nhiễm sinh
 Vô lậu do lìa nhiễm
 Nhiễm do sinh và thoái.*

Luận nói: Tám đăng chí căn bản tùy theo đối tượng ứng hợp của chúng, nếu hoàn toàn không thành mà đạt được, thì các đăng chí tịnh do hai nhân duyên: (1) Do lìa nhiễm. Nghĩa là ở địa dưới khi lìa nhiễm của địa dưới. (2) Do thọ sinh. Nghĩa là lúc từ địa trên sinh nơi tự địa.

Bảy địa dưới là đều như vậy. Xứ Hữu đánh thì không thể, chỉ do lìa nhiễm vì không còn có địa trên, không có từ địa trên thọ sinh nơi địa kia.

Trong đây chỉ nói về đăng chí căn bản, do các cận phần, khi chưa lìa nhiễm, có hoàn toàn không thành do gia hạnh đặc.

Ngăn chặn gì nên nói hoàn toàn không thành?

Là ngăn chặn đã thành lại được phần ít. Như do gia hạnh đặc đăng chí gốc tịnh và do thoái chuyển, nên được thuận với phần thoái

kia. Tức dựa nơi nghĩa này nêu ra câu hỏi nói: Từng có định tịnh, do lìa nhiễm đắc, do lìa nhiễm xả, do thoái đắc, do thoái xả, do sinh đắc, do sinh xả chẳng?

Đáp: Có. Nghĩa là thuận với phần thoái. Lại, nơi tĩnh lực thứ nhất thuộc về thuận phần thoái. Khi lìa dục nhiễm đắc, khi lìa tự nhiễm xả thoái, lìa tự nhiễm đắc thoái, lìa dục nhiễm xả, từ địa trên sinh tự đắc, từ tự sinh địa dưới xả. Thuộc về địa khác, nên như lý tư duy. Vô lậu thì chỉ do lìa nhiễm nên đắc. Nghĩa là Thánh lìa nhiễm của địa dưới đắc vô lậu của địa trên.

Ở đây cũng chỉ căn cứ theo hoàn toàn không thành. Nếu trước đã thành thì thời gian khác cũng đạt được. Nghĩa là ở vị tận trí được đạo vô học. Vào thời gian luyện căn thì được học, vô học. Gia hạnh khác và thoái chuyển đều như lý nên tư duy. Tuy có do nhập chánh tánh ly sinh, đạt được định căn bản, đẳng chí, vô lậu, nhưng không phải quyết định. Do thứ lớp: Nghĩa là bấy giờ, vì chưa được định căn bản, nên trong ấy chỉ luận về quyết định đắc. Thánh lìa nhiễm của địa dưới, tất định đạt được định vô lậu căn bản của địa trên. Nhiễm do thọ sinh và thoái chuyển nên được. Nghĩa là khi ở nơi địa trên mất, sinh xuống địa dưới, thì có nhiễm của địa dưới. Và khi ở nơi địa này lìa nhiễm thoái chuyển, có nhiễm của địa này. Không có do lìa nhiễm và gia hạnh đắc.

Hai thời gian như thế có thể xả nhiễm.

Đẳng chí nào vô gián có bao nhiêu đẳng chí sinh? *Tụng nêu:*

*Vô lậu tiếp sinh thiện
Trên dưới đến thứ ba
Tĩnh tiếp sinh cũng thế
Gồm sinh nhiễm tự địa.
Nhiễm sinh tự tịnh nhiễm
Và dưới một địa tịnh*

*Từ tịnh sinh tất cả
Nhiễm sinh từ nhiễm dưới.*

Luận nói: Vô lậu tiếp theo sinh thiện của tự địa và địa trên dưới. Nói thiện là gồm thân đủ tịnh và vô lậu. Vì rất trái nhau nên tất không sinh nhiễm. Nhưng đối với địa trên dưới đều đến thứ ba. Vì xa nên không thể vượt sinh nơi thứ tư. Nên ở trong bảy đẳng chí vô lậu, từ tĩnh lực thứ nhất vô gián sinh sáu. Nghĩa là tự, hai, ba đều là tịnh vô lậu. Vô sở hữu xứ vô gián sinh bảy. Nghĩa là tự địa, địa dưới sáu, địa trên chỉ tịnh. Tĩnh lực thứ hai vô gián sinh tám. Nghĩa là tự địa, địa trên sáu và địa dưới hai. Thức vô biên xứ vô gián sinh chín. Nghĩa là tự địa, địa dưới sáu và địa trên ba. Tĩnh lực thứ ba, thứ tư, không vô biên xứ vô gián sinh mười. Nghĩa là địa trên, địa dưới tám và tự địa hai.

Loại trí vô gián có thể sinh nơi vô sắc. Pháp trí thì không như vậy, vì dựa vào duyên riêng. Từ đẳng chí tịnh đã sinh cũng như thế, nhưng đều gồm sinh nhiễm ô của địa mình. Nên xứ Hữu đánh tịnh vô gián sinh sáu. Nghĩa là tự địa tịnh nhiễm cùng tịnh, vô lậu của địa dưới.

Từ tĩnh lực đầu vô gián sinh bảy. Vô sở hữu tám. Định thứ hai chín.

Thức xứ sinh mười. Số còn lại sinh mười một.

Từ đẳng chí nhiễm sinh tịnh nhiễm của tự địa, cùng sinh tiếp theo định tịnh của một địa dưới. Nghĩa là bị phiền não của tự địa bức bách, nên đối với định tịnh của địa dưới cũng sinh tôn trọng, nên có từ nhiễm sinh. Tiếp theo tịnh của địa dưới vì rất trái nhau, nên không sinh vô lậu. Nếu đối với nhiễm tịnh, có thể nhận biết đúng, thì có thể từ nhiễm chuyển sinh tịnh của địa dưới. Tức là tịnh này trở lại từ tịnh sinh, do nhận biết rõ đúng là thuộc về tịnh. Không phải các thứ nhiễm ô mà có thể nhận biết rõ đúng.

Vì sao đẳng chí kia có thể từ nhiễm sinh tịnh?

Do sức của nguyện từ trước. Nghĩa là trước đã nguyện: Thà được tịnh của địa dưới, không cần nhiễm của địa trên.

Uy lực của nguyện từ trước đã tùy theo phần cùng nối tiếp chuyển, nên về sau từ nhiễm sinh định tịnh của địa dưới. Như trước lập nguyện mới hướng đến thù miên, khi đến nơi chốn kỳ vọng liền có thể giác ngộ.

Như thế là đã nói về tịnh từ nhiễm sinh nhiễm, chỉ căn cứ ở nơi định tịnh và nhiễm để nói. Nếu sinh tịnh từ nhiễm sinh nhiễm thì không như vậy. Nghĩa là khi mạng chung, từ sinh đặc tịnh, mỗi mỗi vô gián sinh tất cả nhiễm. Nếu từ sinh nhiễm, thì mỗi mỗi vô gián có thể sinh tất cả nhiễm của địa dưới, tự địa, không sinh địa trên, vì chưa lìa nhiễm của địa dưới.

Đã nói từ tịnh sinh vô lậu, là tất cả chủng loại đều có thể sinh chăng? Không như thế. Vì sao? *Tụng nêu:*

*Định tịnh có bốn thứ
Là tứ thuận phần thoái
Thuận trụ, thuận thắng tấn
Thuận thuộc phần quyết trạch.
Như tiếp thuận phiền não
Vô lậu, từ địa trên
Hỗ tương như thứ lớp
Sinh hai, ba, ba, một.*

Luận nói: Các đẳng chí tịnh gồm có bốn thứ: (1) Thuận thuộc về phần thoái. (2) Thuận thuộc về phần trụ. (3) Thuận thuộc về phần thắng tấn. (4) Thuận thuộc về phần quyết trạch.

Mỗi địa đều có bốn. Xứ Hữu đánh chỉ có ba. Do địa của xứ Hữu đánh kia lại không có địa trên để có thể hướng đến, nên địa đó không có phần thuận thuộc về phần thắng tấn. Trong bốn phần này, chỉ phần thứ tư là có khả năng sinh vô lậu. Vì sao? Do bốn thứ ấy có

tương như thế này: Thuận phần thoái thì có thể thuận với phiền não. Thuận phần trụ tức có thể thuận với tự địa. Thuận phần thắng tấn thì có thể thuận với địa trên. Thuận phần quyết trạch tức có thể thuận với vô lậu. Nên các vô lậu chỉ từ nơi phần này sinh.

Có Sư khác nói: Thuận phần thoái là trụ nơi địa kia có thể thoái chuyển. Thuận phần trụ là trụ nơi địa kia không thoái chuyển, cũng không tiến tới. Thuận phần thắng tấn là trụ nơi địa kia có thể tiến lên. Thuận phần quyết trạch là trụ nơi địa kia khởi Thánh đạo.

Có thuyết cho: Trụ nơi địa kia là thuận với phần thông đạt đế. Do đây vô gián có thể nhập ly sinh, nên biết ở đây là nghĩa quyết định. Nghĩa là các Thánh đạo, tất do nơi vô gián này sinh, không phải vô gián này tất có thể sinh Thánh đạo. Nếu khác với đây tức là nên nói: Chỉ pháp thể đệ nhất gọi là thuận phần quyết trạch.

Có Sư khác nêu: Thuận phần thoái, nghĩa là cùng với các phiền não trên dưới cùng xen tạp, vì nhiễm tịnh lần lượt hiện ở trước. Thuận phần trụ, nghĩa là có thể dùng vô số hành tướng thô v.v... trừ bỏ hành tướng như tinh v.v... của địa dưới để thâm nhận tự địa. Thuận phần thắng tấn, nghĩa là quán công đức nơi tự địa vượt quá công đức của địa trên. Thuận phần quyết trạch: Như noãn, đánh, nhẫn, pháp thể đệ nhất.

Vô lậu vô gián thì phần nào hiện tiền?

Có thuyết nói: Chung nơi ba, trừ thuận phần thoái. Lý thật chỉ là hai, nghĩa là hai phần sau.

Các hữu tình tu tập đẳng chí siêu việt v.v..., chỉ thuận với phần quyết trạch, vì phần này là rất kiên cố, thù thắng.

Các Sư Du Già nêu bày như thế này: Nếu hành giả tu quán đối với định của tự địa, không khéo thông đạt, không luôn an trụ, thì đối với định của địa trên không thể vui thích cầu đạt, thường thường hiện hành thuận với tướng của địa dưới. Đẳng trì của hành giả kia gọi là thuận phần thoái. Hoặc do tự địa lìa nhiễm thoái chuyển đặc, gọi

là thuận phần thoái, Bồ-đặc-già-la tạo thành định này, gọi là người thoái chuyển. Như thành hành tướng của bò, gọi là bò, hung dữ khó xoay chuyển nói là hành tướng của bò. Đối với định của tự địa thì tham đắm không bỏ, tức đối với định của địa trên, không thể vui thích cầu đạt. Đẳng trì của hành giả kia gọi là thuận phần trụ. Đối với định của tự địa, tuy có thể trụ nhiều, nhưng không tham đắm. Đối với định của địa trên thì luôn vui thích. Đẳng trì của hành giả kia đã dẫn dắt như thế, gọi là thuận phần thắng tấn. Đối với định trên của tự địa đều không đắm nhiễm, trụ nhiều nơi tướng nhằm chán, vì hành giả kia muốn khiến đoạn đẳng trì, gọi là thuận phần quyết trạch.

Các hữu tình an trụ nơi thuận phần thoái, đối với quả rộng lớn, tâm phần nhiều bị trôi buột.

Các hữu tình an trụ nơi thuận phần trụ, thì thường trụ nơi định mình, không thể cầu địa trên.

Các hữu tình an trụ nơi thuận thắng tấn, thì có thể lần lượt cầu định thù thắng còn lại. Nhưng phần thắng tấn gồm có hai thứ: (1) Công đức thù thắng của tự địa. (2) Công đức thù thắng của địa trên. Nếu có thể dẫn dắt các công đức kia, gọi là thuận phần thắng tấn. Phần này có hai loại: Hoặc chán lìa, hoặc ưa thích.

Các hữu tình an trụ nơi thuận quyết trạch, thì ưa thích đoạn các hữu, vui thích tu vô lậu.

Đó gọi là an trụ nơi bốn phần có riêng khác.

Nếu thuận với phiền não, gọi là thuận phần thoái, thì các A-la-hán đâu thể có lý thoái chuyển?

Không phải các A-la-hán kia cũng có định thuận phần thoái, có thể khiến hiện hành lìa nhiễm, xả bỏ. Tuy có vấn nạn này, nhưng thật sự không có trái. Nghĩa là trong thuận phần trụ có thuận với thoái, cũng được kiến lập tên gọi là thuận phần thoái. Từ trụ kia có thoái, như trước đã nêu rõ.

Bốn phần này cùng đối chiếu, hỗ tương sinh khởi. Đầu tiên có thể sinh hai. Nghĩa là thuận phần thoái, phần trụ.

Thứ hai thì sinh ba, trừ thuận phần quyết trạch.

Thứ ba tức sinh ba, trừ thuận phần thoái.

Thứ tư chỉ sinh một, nghĩa là tự địa, không phải là địa khác.

Có thuyết nói: Cũng sinh thuận phần thắng tấn. Như trên đã nói: Tịnh và vô lậu đều có thể ở nơi địa trên dưới siêu vượt đến địa thứ ba.

Hành giả vì sao tu đẳng chí siêu vượt? Gia hạnh thành mãn có sai biệt như thế nào? *Tụng nêu:*

*Hai loại định thuận, nghịch
 Quân gián thứ cùng siêu
 Đến gián, siêu là thành
 Ba châu, lợi vô học.*

Luận nói: Đẳng chí thiện gốc được phần làm hai loại: (1) Hữu lậu. (2) Vô lậu

Đi đến trên gọi là thuận, trở lại dưới gọi là nghịch. Đồng loại gọi là quân (Đều), khác loại gọi là gián. Gần nhau gọi là thứ. Vượt qua một gọi là siêu. Nghĩa là người tu hành quán, khi tu định siêu vượt, trước hết đối với tám địa đẳng chí hữu lậu, quân thứ theo thuận nghịch hiện tiền thường xuyên hành tập.

Tiếp theo đối với bảy địa đẳng chí vô lậu, quân, thứ theo thuận nghịch hiện tiền thường hành tập.

Tiếp theo đối với đẳng chí hữu lậu, vô lậu quân siêu theo thuận nghịch hiện tiền thường hành tập.

Tiếp theo đối với vô lậu quân siêu theo thuận nghịch hiện tiền thường hành tập.

Đây gọi là tu tập gia hạnh siêu vượt đầy đủ. Về sau đối với đẳng chí hữu lậu, vô lậu, các thứ gián, siêu theo thuận nghịch gọi là định siêu vượt thành tựu.

Trong đây, nói siêu nghĩa là siêu vượt tức khắc hai thứ: (1) Siêu địa. (2) Siêu pháp.

Vì chỉ có thể siêu vượt một, nên đến địa thứ ba. Vì xa nên không thể siêu vượt nhập nơi địa thứ tư. Tu tập đẳng chí siêu vượt, chỉ ba châu thuộc cõi dục, trừ châu Bắc câu lô. Tuy nhiên, chung cho cả nam, nữ, các A-la-hán bất thời giải thoát, chủ yếu là đạt được vô tránh, diệu nguyện trí v.v... định biên vực, là có khả năng siêu vượt, không phải pháp khác. Vì định tự tại, vì không có phiền não. Thời giải thoát tuy không có phiền não, nhưng định không tự tại. Các người kiến chí, tuy định tự tại, nhưng còn có phiền não. Nên đều không thể tu đẳng chí siêu vượt. Tác ý thắng giải thì không thể vô gián, tu đẳng chí siêu vượt thì uy lực yếu kém.

Các đẳng chí này dựa vào thân gì để khởi? *Tụng nêu:*

*Các định dựa tự dưới
Không phải trên, vô dụng
Chỉ Thánh sinh Hữu đẳng
Khởi dưới tận trừ hoặc.*

Luận nói: Các đẳng chí khởi dựa nơi thân của tự địa, địa dưới. Dựa vào thân của địa trên thì không cùng khởi đẳng chí của địa dưới. Do ở nơi địa trên khởi địa dưới thì không có công dụng. Vì tự địa có định thù thắng, nên uy lực của địa dưới yếu kém. Vì đã từ bỏ, vì đáng chán lìa hủy hoại. Tương chung tuy như vậy nhưng nếu theo phần vi tế đã nói, thì Thánh sinh nơi xứ Hữu đẳng, tất khởi vô sở hữu xứ vô lậu. Vì dứt hết phiền não còn lại của tự địa, vì tự địa không có Thánh đạo vui thích khởi, vì chỉ vô sở hữu là rất gần, nên khởi định kia hiện tiền, thì dứt hết phiền não còn

lại. Vì lia đạo vô lậu, tất không có khả năng đoạn Hoặc còn lại kia để thành A-la-hán.

Thế nên xứ Hữu đánh và vô sở hữu xứ vô lậu dựa vào thân của chín địa, vô sở hữu xứ hữu lậu thì dựa vào thân của tám địa. Thức vô biên xứ vô lậu, hữu lậu dựa vào thân của bảy địa. Không vô biên xứ thì dựa vào thân của sáu địa. Cho đến định thứ nhất dựa vào thân của hai địa, nghĩa là tự địa và cõi dục. Nếu thành tựu dựa vào hữu lậu, như khởi vô lậu, thì tất cả đều dựa vào thân chín địa.

Trong các đẳng chí thì đẳng chí gì duyên nơi cảnh nào? *Tụng nêu:*

*Vị định duyên tự buộc
Tịnh, vô lậu duyên khắp
Căn bản thiện vô sắc
Không duyên hữu lậu dưới.*

Luận nói: Vị định chỉ duyên nơi pháp hữu lậu của tự địa, vì pháp hữu lậu là sự của đối tượng trói buộc.

Nói đối tượng trói buộc tức làm rõ là thuộc về ba hữu. Không duyên nơi pháp vô lậu, vì chuyển theo hành tướng của ái. Nếu ái là vô lậu, tức nên không phải là phiền não. Không duyên nơi pháp của địa trên, vì địa cõi của ái là riêng khác, không duyên nơi pháp của địa dưới, vì đã lia tham kia. Tịnh và vô lậu đều cùng có khả năng duyên khắp. Vì tự địa, địa trên dưới, hữu vi, vô vi, vì đều làm cảnh. Có sai biệt: Tức vô ký, vô vi, không phải là cảnh của vô lậu. Chỉ ở nơi pháp hữu để nói về chủ thể duyên khắp, đều là đối tượng duyên, vì trước đã nêu rõ. Địa căn bản gồm thân định vô sắc thiện, không duyên nơi các pháp hữu lậu của địa dưới, vì pháp của địa dưới thì không tĩnh lặng. Vì vô sắc thiện gốc là rất tĩnh lặng. Do lý này nên kinh đối với cõi vô sắc đều nói siêu việt tất cả địa dưới. Nơi các tĩnh lự thì không nói như thế, vì căn bản, vô sắc không duyên với phần trói buộc của địa dưới. Thế nên đối với địa dưới đã nói câu siêu việt.

Trong các tỉnh lỵ, vì có trí duyên khắp, nên đối với địa dưới không nói siêu việt.

Đã nói câu như siêu việt tướng sắc v.v..., nên biết chỉ dựa nơi siêu vượt đối tượng duyên để nói. Nếu siêu việt này là hiển bày về lìa trí buộc, tức nên nói là siêu việt tất cả, không phải chỉ tướng sắc v.v...

Lại, trong tỉnh lỵ nên nói siêu việt, pháp của tự địa, địa trên đều có thể duyên. Tuy cũng có thể duyên nơi vô lậu của địa dưới, nhưng chỉ duyên nơi phạm loại, không duyên nơi phạm pháp, do chỉ có thể duyên phần nói về hoàn toàn đối trị. Pháp không phải là hoàn toàn đối trị, như trước đã nêu dẫn.

Lại, pháp phạm đạo đối với cõi vô sắc, tuy có khả năng đối trị nhưng là khách không phải là chủ, cũng không thể duyên nơi pháp của địa dưới diệt.

Đã ngăn chặn căn bản, vô sắc duyên nơi địa dưới. Về nghĩa căn cứ theo cận phần có khả năng duyên nơi địa dưới, vì đạo vô gián kia tất duyên nơi địa dưới.

Ba thứ vị, tịnh, vô lậu trong đẳng chí, những lực nào có thể đoạn trừ các phiền não? *Tụng nêu:*

*Vô lậu hay đoạn Hoặc
Và các tịnh, cận phần.*

Luận nói: Các định vô lậu đều có thể đoạn trừ Hoặc. Tịnh căn bản hãy còn không thể đoạn, huống chi là các nhiễm mà có thể đoạn. Nghĩa là định tịnh căn bản không thể đoạn địa dưới, vì đã lìa nhiễm. Không thể đoạn địa trên, vì hơn hẳn tự địa. Không thể đoạn tự địa cùng Hoặc của tự địa, vì đồng một trí buộc. Lại, tự mình đối với tự mình, không phải là đối trị.

Nếu cận phần tịnh cũng có khả năng đoạn Hoặc, do đều có thể đoạn địa dưới kế tiếp. Tịnh thuộc về trung gian cũng không thể đoạn.

Cận phần có bao nhiêu thứ? Thọ nào tương ưng? Đối với ba thứ như vị, tịnh, vô lậu là đều có đủ chăng? *Tụng nêu:*

*Cận phần tám xả tịnh
Đầu cũng Thánh, hoặc ba.*

Luận nói: Các định cận phần cũng có tám thứ, cùng với tám định căn bản làm cửa nhập. Tất cả chỉ tương ưng với một xả thọ. Vì tạo ra công dụng chuyển biến, vì chưa lìa những sợ hãi của địa dưới, nên tám định cận phần này đều thuộc về định tịnh. Chỉ cận phần đầu tiên cũng chung nơi vô lậu, đều không có vị, vì là đạo lìa nhiễm.

Bảy cận phần trên không có vô lậu, do đối với pháp của tự địa đã không chán bỏ. Chỉ cận phần đầu tiên thì chung nơi vô lậu, vì đối với pháp của tự địa đã có thể chán bỏ. Địa này rất gần gũi với cõi có nhiều tai họa. Vì các dục tham do tâm tứ khởi. Vì địa này cũng có tâm tứ thuận theo.

Nếu như vậy thì do đâu Tỳ-bà-sa nói: Các địa cận phần có tâm do kiết sinh. Không phải không có tâm nhiễm mà có lý kiết sinh. Nên cận phần có vị tương ưng. Nay ở đây là ngăn chặn có định nhiễm. Do không ngăn chặn sinh nhiễm, nên không trái nhau.

Hoặc có Sư khác nêu bày như thế này: Định cận phần đầu tiên cũng có định nhiễm, vì chưa khởi định căn bản nên cũng tham vị này.

Do vị chí này có đủ ba thứ, trung gian, tĩnh lự cùng với các cận phần, là không có nghĩa riêng hay là cũng có khác?

Về nghĩa cũng có khác. Nghĩa là các cận phần là nhân của đạo lìa nhiễm, nhập nơi căn bản. Trung gian thì không như vậy. Lại có nghĩa riêng. *Tụng nêu:*

*Trung, tĩnh lự không tâm
Đủ ba, chỉ xả thọ.*

Luận nói: Cận phần căn bản đầu tiên tương ứng với tâm tứ. Trong bảy định trên thì đều không có tâm, tứ. Chỉ tĩnh lự trung gian thì có tứ, không có tâm. Nên định kia là hơn định đầu chưa có cùng định thứ hai. Vì dựa nơi nghĩa này, nên lập danh xưng trung gian. Do địa trên ấy không có tĩnh lự trung gian, vì một địa lên xuống thì không như thế. Nghĩa là định trung gian thuộc về tĩnh lự thứ nhất nhưng có sai biệt. Tức định này giảm tầm định trên lập trung gian.

Vì giảm gì để thành khác, nên định trung gian địa đầu tiên có, địa trên không có?

Há không phải là Khế kinh đã nói về bảy định nương dựa đầu thể nhận biết có riêng vị chí, trung gian?

Do có Khế kinh cùng với chánh lý. Lại có vị chí, như Khế kinh nói: Các hữu tình chưa có thể nhập định thứ nhất v.v... an trụ đầy đủ, nhưng do Thánh tuệ nên ở trong hiện pháp được các lậu tận. Nếu không có vị chí, thì Thánh tuệ dựa vào gì?

Lại, trong Khế kinh Tô Sử Ma nói: Người có tuệ giải thoát không đạt được định căn bản. Há không phải là dựa vào định thành tuệ giải thoát? Do đây chứng biết có định vị chí, có định trung gian. Như Khế kinh đã nêu: Có ba Tam-ma-địa như Tam-ma-địa có tâm có tứ v.v... Kinh nói định đầu cùng với tâm tứ là đều cùng có. Trong định thứ hai v.v... thì tâm tứ v.v... đều dứt. Nếu không có tĩnh lự trung gian thì tĩnh lự nào có tứ, không có tâm, do tâm tâm sở lần lượt dứt hết. Lý nên có định có tứ không có tâm. Lại, Đại Phạm vương là chủ thế giới, lia định trung gian thì cái gì làm nhân thù thắng? Do đây chứng biết có định trung gian. Nhưng Đức Phật không thường thuyết giảng có vị chí, trung gian, vì hai định này tức thuộc về tĩnh lự thứ nhất. Nói tĩnh lự thứ nhất tức đã nói hai định kia. Chỉ cận phần đầu tiên gọi là vị chí, vì muốn phân biệt với các cận phần khác, không phải cận phần này nhân nơi định trước khởi.

Lại, không phải trụ nơi định này đã khởi ái. Dựa vào nghĩa như thế lập tên vị chí. Không phải biên của định trên cũng gọi là vị chí, đều nhân nơi uy lực của định trước dẫn sinh. Và khi trụ nơi định kia là đã khởi vị.

Người của Tỳ-bà-sa nêu bày như thế này: Địa vị chí căn bản lập danh xưng vị chí. Là nghĩa đức của địa căn bản chưa hiện tiền. Định trung gian này có đủ ba thứ như vị v.v..., vì hệ thuộc riêng nơi một xứ sinh. Nghĩa là người dốc sức tu tập định trung gian, vị lai sẽ sinh nơi xứ Đại Phạm, nên cũng có đủ ba phần, như định căn bản. Không phải địa căn bản khởi ái tham vị kia. Như đối tượng vị có riêng, thì chủ thể vị cũng riêng. Ở đây có đức thù thắng, có thể ái vị, nên định vô lậu sinh cũng giảm dần. Định vô lậu này cũng hoàn toàn tương ưng với xả thọ. Vì không có ba thức thân, nên không có lạc thọ. Không có hỷ thọ, vì đã không chung với định đầu. Nhưng đối với tham của định đầu chưa có thể lìa bỏ. Lại do tự cố gắng theo công dụng chuyên, vì vậy nói là thuộc về khổ thông hành, không phải ưu khổ, vì đã xuất ly cõi dục.

Do đấy, hoàn toàn tương ưng với xả thọ. Định này có khả năng chiêu cảm quả của xứ Đại Phạm, phần nhiều người tu tập là vị Đại Phạm.

HẾT - QUYỂN 78

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỀN 79

Phẩm thứ 8: BIỆN VỀ ĐỊNH, phần 3

Đã biện về đẳng chí. Thế nào là đẳng trì? Kinh nói đẳng trì gồm có ba thứ: (1) Tam-ma-địa có tâm có tứ. (2) Tam-ma-địa không có tâm chỉ có tứ. (3) Tam-ma-địa không có tâm không có tứ.

Ba thứ như thế cùng có sai biệt như thế nào? *Tụng nêu:*

*Đầu, dưới có tâm tứ
Giữa chỉ tứ, trên không.*

Luận nói: Trước nay nhân nơi sự thường biện về ba Tam-ma-địa này. Nay, ở đây là lược hiển bày về tướng riêng.

Tam-ma-địa có tâm có tứ: Nghĩa là đẳng trì cùng với tâm tứ tương ưng. Đây là thuộc về tĩnh lự thứ nhất và vị chí.

Tam-ma-địa không có tâm chỉ có tứ: Nghĩa là đẳng trì chỉ cùng với tứ tương ưng. Đẳng trì này tức thuộc về địa của tĩnh lự trung gian.

Tam-ma-địa không có tâm không có tứ: Nghĩa là đẳng trì không tương ưng với tâm tứ. Đẳng trì này là từ cận phần của tĩnh lự thứ hai, cho đến thuộc về phi tướng phi phi tướng.

Khế kinh lại nói có ba thứ đẳng trì: (1) Tam-ma-địa không. (2) Tam-ma-địa vô nguyện. (3) Tam-ma-địa vô tướng.

Ba thứ như thế khác biệt như thế nào? *Tụng nêu:*

*Không là không, phi ngã
 Vô tướng tức diệt bốn
 Vô nguyện là mười khác
 Tương ưng hành tướng để
 Đây chung tịnh vô lậu
 Ba giải thoát vô lậu.*

Luận nói: Tam-ma-địa không: Nghĩa là đẳng trì tương ưng với hai thứ hành tướng không, phi ngã (vô ngã). Nên nói đẳng trì không là đối trị gần hữu thân kiến. Thân kiến cũng có hai hành tướng. Nghĩa là hành tướng không thì đối trị gần ngã sở kiến. Hành tướng phi ngã tức đối trị gần ngã kiến.

Quán pháp phi ngã, gọi là hành tướng phi ngã. Quán trong đây vô ngã gọi là hành tướng không. Do hành tướng không này đối trị gần ngã sở kiến.

Do trong đây đều vô ngã, nên pháp này không phải là ngã sở.

Há không phải là hành tướng không tức là hành tướng phi ngã?

Nhận biết pháp này là phi ngã, trong đây là vô ngã, hai thứ hành tướng này cuối cùng có gì riêng khác?

Không phải là không có sai biệt. Nói trong đây là vô ngã, tức không thể chứng thành vì rốt cùng là không có Thể. Nghĩa là ở đây chỉ hiển bày kia đây đều cùng là không có, tức không thể hiển bày thành vì rốt cùng là vô ngã. Do pháp có Thể cũng cùng là không có.

Nếu nói pháp này là phi ngã, tức hiển bày ngã rốt cùng là không có, do pháp tướng của tất cả pháp là bình đẳng. Do đây, nếu tu hành tướng phi ngã, là đối trị ngã kiến. Tu hành tướng không, thì đối trị ngã sở kiến.

Thể nào là Tam-ma-địa vô tướng không riêng khác?

Nghĩa là đẳng trì tương ứng với duyên nơi bốn thứ hành tướng của diệt đế. Vì Niết-bàn lia các tướng nên gọi là vô tướng. Duyên nơi Tam-ma-địa kia nên được mang tên vô tướng.

Tướng lược có mười. Nghĩa là năm thứ sắc v.v..., hai thứ nam, nữ và ba tướng hữu vi. Hoặc lại tướng là tên gọi khác của nhân. Vì Niết-bàn không có nhân, nên gọi là vô tướng. Hoặc tướng nghĩa là phẩm thượng trung hạ của uẩn thế gian. Vì Niết-bàn thì khác với uẩn kia, nên gọi là vô tướng.

Tam-ma-địa vô nguyện: Nghĩa là đẳng trì tương ứng với duyên nơi mười thứ hành tướng của các đế còn lại. Mười thứ hành tướng: Nghĩa là khô, vô thường, nhân, tập, sinh, duyên, đạo, như, hành, xuất.

Ba Tam-ma-địa như không v.v... như thế, tướng của Tam-ma-địa tuy không có sai biệt, nhưng dựa nơi đối trị ý lạc đối tượng duyên, như thứ lớp ấy để kiến lập ba thứ. Do ý lạc nên không nguyện mong ba hữu. Về lý lại có thể như thế, vì hữu là lỗi lầm tai hại, đâu thể nói do ý lạc không nguyện mong đạt Thánh đạo? Vì các Thánh đạo nương dựa thuộc về hữu.

Nếu như vậy thì đâu dùng tu tập Thánh đạo, vì Niết-bàn này có khả năng hướng đến nhân, nên không phải lia Thánh đạo mà có được Niết-bàn? Vì cầu đạt Niết-bàn nên tu Thánh đạo. Vì đạo như thuyền bè, tắt nên bỏ. Cũng do ý lạc không nguyện mong Thánh đạo, nên duyên nơi hành tướng của đạo cũng được mang tên vô nguyện. Do tâm vốn kỳ vọng nhằm chán hữu vi. Tướng không, vô ngã, thì không phải là đối tượng chán bỏ, vì so với tướng của Niết-bàn là tương tự. Do hai hành tướng này tuy duyên nơi pháp đáng nhằm chán, nhưng không nhận lấy tướng đáng nhằm chán, nên không được mang tên vô nguyện.

Ba đẳng trì này chung cho cả tịnh, vô lậu, thuộc về đẳng trì thế gian, xuất thế gian. Vì thuộc về thế gian nên chung nơi mười một địa. Thuộc về xuất thế gian thì chỉ chung nơi chín địa.

Vì biên của bảy định trên không có đức thù thắng, nên ở trong đó vô lậu được gọi là ba môn giải thoát, có thể cùng với Niết-bàn làm môn nhập. Không phải các pháp hữu lậu là môn giải thoát chân thật, vì tánh trụ nơi thế gian trái với giải thoát.

Ba Tam-ma-địa duyên nơi cảnh riêng khác. Nghĩa là nếu không hữu lậu tức duyên nơi tất cả pháp. Nếu không vô lậu thì chỉ duyên nơi khổ đế. Vô nguyện có thể duyên nơi khổ, tập, đạo đế. Vô tương thì chỉ duyên nơi diệt đế làm cảnh.

Ba Tam-ma-địa với niệm trụ riêng khác. Nghĩa là vô tướng chỉ là pháp niệm trụ. Hai Tam-ma-địa còn lại đều chung nơi bốn niệm trụ. Khế kinh lại nói về ba lớp đẳng trì: (1) Tam-ma-địa không không. (2) Tam-ma-địa vô nguyện vô nguyện. (3) Tam-ma-địa vô tướng vô tướng.

Ba thứ như thế khác biệt như thế nào? *Tụng nêu:*

*Hai lớp duyên vô học
Lấy tướng không, vô thường
Sau duyên định vô tướng
Phi trạch diệt là tĩnh
Người hữu lậu bất thời
Là bảy cận phần trên.*

Luận nói: Ba đẳng trì này duyên nơi không v.v... ở trước, nhận lấy tướng như không v.v... nên lập tên không không v.v... Đẳng trì không không duyên nơi Tam-ma-địa không vô học ở trước, nhận lấy tướng không kia, vì tướng không thuận với phi ngã nhằm chán thù thắng. Nghĩa là hành giả kia, trước khởi đẳng trì vô học, đối với năm thủ uẩn tư duy về tướng không. Từ đây về sau, khởi đẳng trì tương ưng với căn thiện thù thắng, duyên nơi Tam-ma-địa không vô học ở trước, tư duy về tướng không, ở nơi không nhận lấy không nên gọi là không không. Như thiêu đốt tử thi, dùng gậy xoay chuyển. Tử thi

đã cháy hết xong, cây gậy cũng nên đốt. Như thế, do không thiêu đốt phiền não xong, lại khởi định không, chán bỏ đẳng trì không trùng không ở trước. Hành tướng không về sau khởi, tức lại trở lại cùng với hành tướng không tương ưng, chỉ không này là rất có khả năng thuận với chán bỏ. Hành tướng vô ngã thì không như thế.

Người kiến vô ngã, đối với các pháp hữu vi, khởi tâm chán bỏ, không như kiến không. Các hữu tình đã kiến các pháp vô ngã, nhưng đối với các hữu cũng còn sinh ưa thích, do ở trong các hành, không xét kỹ về kiến không. Do định không này tuy hai hành tướng cùng có, nhưng chỉ gọi là không, không nói là phi ngã, vì không đối với sự việc chán bỏ là hoàn toàn tùy thuận.

Đẳng trì vô nguyện vô nguyện duyên nơi vô nguyện vô học ở trước., nhận lấy tướng vô thường. Nghĩa là hành giả kia trước là khởi đẳng trì vô học, ở trong năm thủ uẩn, tư duy về tướng vô thường. Từ đây về sau khởi đẳng trì tương ưng nơi căn thiện thù thắng, duyên nơi Tam-ma-địa vô nguyện vô học ở trước, tư duy về tướng vô thường, đối với vô nguyện không nguyện mong, gọi là vô nguyện vô nguyện. Tức nêu dụ để hiển bày như trước nên biết. Hành tướng vô thường của đẳng trì trùng vô nguyện, về sau khởi, tức lại trở lại cùng với hành tướng vô thường tương ưng. Chỉ hành tướng này là có khả năng duyên nơi đạo nhằm chán. Không phải hành tướng khổ có thể duyên nơi Thánh đạo. Thánh đạo không phải là nẻo khổ, vì là diệt khổ. Pháp khổ không thể hướng đến nơi chốn tịch diệt của khổ. Cũng không phải bốn hành tướng như nhân v.v... có khả năng duyên nơi Thánh đạo, vì Thánh đạo không thể khiến khổ cùng nối tiếp. Nên bốn thứ như phi đạo v.v... ở đây là chán bỏ đạo. Không phải hành tướng vui thích có thể tạo chán bỏ.

Há không phải như vô nguyện đã không nguyện mong Thánh đạo, nhưng tạo ra bốn hành tướng như đạo v.v... ở đây cũng nên như thế.

So sánh ấy là không đúng. Vì vô nguyện chính là chán hữu, gồm đối với Thánh đạo đã khởi tâm không nguyện mong. Nghĩa là vô nguyện trước chính là chán nơi hữu, vì Thánh đạo dựa vào hữu, nên gồm luôn là không nguyện mong. Tuy đối với ý lạc nói là không nguyện mong về đạo, nhưng đối với Thánh đạo không phải chính là ghét bỏ nhằm chán, nên cũng có khả năng tạo ra bốn thứ hành tướng như đạo v.v... Vô nguyện vô nguyện chính là ghét bỏ nhằm chán đạo, nên dùng vô thường để quán lỗi lầm của đạo. Hành tướng như đạo v.v... không có chấp nhận nhằm chán đạo. Thế nên ở đây không tạo ra bốn thứ hành tướng kia.

Nếu đạo là vô thường, nên đáng nhằm chán, tức nên đối với Thánh đạo tạo ra hành tướng khổ có tướng kia. Như Khế kinh nói: Các hành vô thường tức là khổ. Không phải các Thánh đạo có thể có tướng khổ để an lập đế lý, vì tướng đều riêng khác. Nghĩa là dựa nơi tướng riêng để lập danh xưng khổ đế, thì Thánh đạo vì sao cũng có tướng khổ. Lại trong Khế kinh đã phân biệt để nói. Như Khế kinh nói: Nói tóm tắt thì tất cả năm thủ uẩn là khổ.

Nếu đạo là vô thường, nên có khổ tương ưng, là chỉ nói về uẩn. Đã nói thủ uẩn mới là thuộc về khổ. Do đây chứng biết Thánh đạo không phải khổ.

Nếu cho ví như quán tập là khổ, tướng đế tuy riêng, nhưng kiến không phải là điên đảo, vì năm thủ uẩn là chung nơi khổ, tập.

Như thế nên biết, quán đạo là khổ, tướng đế tuy là riêng, nhưng kiến cũng không phải là điên đảo, vì uẩn vô lậu đã chung nơi khổ đạo. Do đây, không hủy hoại sự việc an lập đế lý.

Luận giải này cũng phi lý. Lại định không nên quán tập là khổ, vì kiến không phải là điên đảo. Do tánh nhân của năm thủ uẩn gọi là tập, tánh quả gọi là khổ, tánh của chúng đều khác.

Nếu quán nhân là quả tất quán quả là nhân, vì nhân duyên sai biệt nên không thể được, tức là kiến điên đảo, không phải thuộc về quán đế. Đâu thể cho là không hủy hoại việc an lập đế lý. Thế thì nên không có trí khổ tập khác nhau. Hoặc tức nên khổ đạo trí như khổ tập trí. Vì đối tượng duyên không khác biệt, nên lập chung là nhận biết khắp. Nghĩa là thuyết kia đã nói khổ tập là đồng thể, quán tập là khổ không phải là kiến điên đảo, vì cảnh của hai trí này là đồng, nên không lập riêng nhận biết khắp.

Như thế nên nói: Khổ, đạo là đồng thể, quán đạo là khổ, không phải là kiến điên đảo, vì cảnh của hai trí là đồng, nên không lập riêng nhận biết khắp. Đã không thừa nhận như vậy, vì đạo đâu thể là khổ?

Lại đạo so với sự khổ đều riêng khác. Nghĩa là Khế kinh nói: Năm căn vô lậu đối với quá khứ, vị lai, hiện tại đều có khả năng đoạn trừ chúng khổ. Lại nói đạo có thể đoạn trừ do sinh là gốc khổ. Lại, Khế kinh đã nói là đạo nên tu tập, khổ nên dứt tuyệt vĩnh viễn, nên đạo không phải là khổ.

Nếu cho như kinh nói: Pháp như thuyền bè, cũng nên đoạn bỏ, về lý cũng không đúng, vì kinh không nói về đối tượng đoạn của pháp đối trị. Nghĩa là ở vào thời gian trước đã tu pháp Thánh đạo, công việc làm đã làm xong, không nên tu nữa. Dựa vào nghĩa nên xả bỏ để nói, gọi là nên đoạn, không phải đối tượng đoạn của đối trị so với khổ là không đồng. Hoặc tiếng pháp trong kinh là nói về các pháp như Khế kinh v.v... nên nói đoạn là làm rõ được diệu chỉ, thì quên phần giảng giải. Hoặc pháp do kinh đã nói hãy còn nên đoạn, chúng tỏ là đã cho quả, thì không còn dùng pháp của nhân. Có thể xả bỏ gọi là đoạn, như thuận phần trụ. Không phải như tánh của khổ, nên đạo cũng có thể đoạn. Vì thế đạo khổ, thể của chúng đều khác.

Lại, nếu kinh nói: Các hành vô thường tức là khổ, tức nói Thánh đạo cũng có tướng khổ. Kinh tiếp theo cũng nói: Các hành

là khổ, tức là vô ngã, nên cho Niết-bàn không phải là tánh vô ngã. Hoặc nên cũng thừa nhận là khổ, vô thường. Đã thừa nhận thì nhất định tức nên không phải là tánh Niết-bàn. Nếu cho chỉ nói các thứ khổ này đều là vô ngã, không nói vô ngã đều là khổ. Vì sao cũng không nói: Các khổ này đều là vô thường, không nói vô thường đều là khổ?

Nếu cho thể của vô thường tức là khổ, khổ tức là vô ngã, chỉ tên gọi là có khác, thì không, vô nguyên tức nên không có sai biệt, vì đã thừa nhận vô ngã tức là khổ v.v...

Nếu cho kinh nói: Khổ tức là vô ngã, tức thừa nhận tất cả khổ đều là tánh vô ngã. Kinh này đã nói vô thường tức là khổ, tức nên thừa nhận vô thường đều là tánh khổ. Lý thật là như thế, do trong kinh này đã nói vô thường, không nói về đạo.

Vì dựa vào pháp nào để nói về từ vô thường?

Vì các người ngu đối với năm thủ uẩn chấp là thường v.v... khởi bốn thứ điên đảo. Vì nhằm phá trừ chấp đó, nên nói từ vô thường. Nhân đây lại nói vô thường tức là khổ. Câu nói này hiển bày hữu lậu, vô thường đều là tánh khổ, khổ đều là vô ngã. Không phải nói tất cả là vô thường, là vô ngã.

Lý tất nên như thế, vì trong Khế kinh, đối với cảnh chấp thường nên nói vô thường. Hoặc ở trong đây nói là vô thường, không phải chỉ kèm theo sinh diệt, chủ yếu là mạng chung, thọ sinh. Nghĩa là các người ngu chấp về lạc của nẻo người, trời, nên kinh đã dựa vào lạc kia có vô thường thô để nói tức là khổ, như ba nẻo ác.

Lấy gì để chứng biết trong kinh này câu nói vô thường v.v... chỉ nương dựa nơi hữu lậu?

Do phần sau của kinh này lại nói: Các pháp như sắc, thọ v.v... là vô ngã, nên là vô thường. Há có thể cho Niết-bàn cũng là tánh vô thường?

Nên biết kinh này chỉ căn cứ theo Thánh tuệ, đối với bốn thứ hành tướng duyên nơi khổ để thuyết giảng. Nếu cho Thánh đạo là vô thường nên khổ, thì đâu thể không thừa nhận đạo vì vô lậu nên không phải là khổ?

Nếu cho đối với lạc chấp là khổ kiến, thì vì sao chỉ nói kiến diệt, đoạn? Đối với diệt cho là khổ, thì lỗi đó là rất nặng. Nghĩa là kiến Niết-bàn cho là khổ, là hoàn toàn có thể làm tăng trưởng tâm ưa thích sinh tử. Kiến đạo thì không như vậy, thế nên nói riêng. Như bệnh chán bỏ thuốc thì dễ có thể trị liệu. Nếu chán việc bệnh lành thì khó cứu chữa. Hoặc các Thánh đạo vì dựa nơi khổ mà chuyển, nên thấy là khổ, thì lỗi không phải là nặng lắm. Do đây trong luận đã lược bớt không nói. Vì thuyết giảng chưa trọn vẹn, nên về nghĩa là không trái nhau.

Lại, Khế kinh nói: Nếu đối với hỷ, lạc, nhận biết như thật là lạc, thì ta nhất định nói người kia đối với lý của bốn đế đã hiện quán như thật. Nên biết hữu vi không phải hoàn toàn là khổ.

Do đây, đối với đạo có thể quán vô thường, thành trùng vô nguyện, tất không quán khổ.

Đẳng trì vô tướng vô tướng tức duyên nơi Tam-ma-địa vô tướng vô học, dùng phi trạch diệt làm cảnh, vì pháp vô lậu không có trạch diệt, nên chỉ nhận lấy tướng tĩnh, không phải là diệt, diệu, ly. Nghĩa là hành giả kia, trước hết khởi đẳng trì vô học, ở trong trạch diệt, tư duy về tướng tĩnh. Từ đây về sau, khởi đẳng trì tương ưng với căn thiện thù thắng, tức duyên nơi Tam-ma-địa vô tướng vô học dùng phi trạch diệt làm cảnh, tư duy về tướng tĩnh. Ở nơi vô tướng diệt, lại quán là vô tướng, gọi là vô tướng, vô tướng. Nêu dụ để hiển thị, như trước nên biết. Hành tướng tĩnh của đẳng trì trùng vô tướng, về sau khởi, tức lại trở lại cùng với hành tướng tĩnh tương ưng. Chỉ hành tướng này là có khả năng quán phi trạch diệt. Không phải là hành tướng diệu, vì cảnh là vô ký. Không phải là hành tướng ly, do tuy đã chứng đắc phi trạch diệt kia, nhưng cũng còn bị trôi buộc theo.

Không phải là hành tướng diệt, do phi trạch diệt không phải là vĩnh viễn giải thoát khỏi tất cả khổ.

Lại, nếu quán diệt lẫn lộn với vô thường, nên đã nói là tĩnh, tức chỉ làm rõ về sự ngừng dứt, nên phi trạch diệt được có tướng tĩnh. Vì tu Thánh đạo, trải qua khó nhọc lâu xa, nên ở trong sự ngừng dứt kia, liền sinh tướng lạc. Vì thế đẳng trì trùng vô tướng đã nhận lấy tướng tĩnh không phải là pháp khác.

Ba đẳng trì trùng chỉ là hữu lậu, vì đối với Thánh đạo sinh tướng chán bỏ, không phải định vô lậu chán bỏ Thánh đạo.

Hai thứ trước duyên nơi Thánh đạo nhận lấy không, vô thường, về lý có thể gọi là chán bỏ Thánh đạo. Đẳng trì vô tướng vô tướng chỉ duyên nơi vô vi, tạo thành hành tướng tĩnh. Vì sao gọi là chán đạo? Ở đây là vui thích đẳng trì vô tướng vô học.

Vì nhân không chuyển nên gọi là chán đạo. Nghĩa là hành giả kia nhất định dứt khởi nghĩa, nói thế này: Đẳng trì vô tướng không sinh là thiện. Người này đã vui thích khen ngợi Thánh đạo không sinh. Vì sao không gọi là chán bỏ Thánh đạo?

Vì định vô tướng trước không phải là đối tượng duyên ở đây. Vì sao đẳng trì này gọi là vô tướng vô tướng?

Hoặc nên thừa nhận định này không duyên nơi phi trạch diệt, chỉ duyên nơi vô học, vô tướng không sinh.

Giải thích này cũng không đúng. Vì căn cứ theo giải thích trước. Nghĩa là duyên nơi định vô tướng đạt được phi trạch diệt, thì phi trạch diệt này cũng lia các tướng. Vì duyên nơi vô tướng vô tướng, nên được danh xưng vô tướng vô tướng. Duyên nơi cảnh vô tướng, tạo hành tướng tĩnh, thế nên định này từ cảnh lập tên. Chỉ người của ba châu là có khả năng khởi. Định này dựa chung nơi nam nữ, vì dựa vào thân nữ cũng có thể đạt tự tại. Vì thọ mạng có dài ngắn, nên chỉ là vị vô học. Vì người hữu học chỉ vui thích về Thánh đạo, chưa có khả

năng chán bỏ. Đẳng trì này cũng không phải là tất cả, chỉ bất thời giải thoát, vì thời giải thoát thì yêu mến Thánh đạo. Đẳng trì này nương dựa nơi mười một địa, trừ biên của bảy địa trên. Do biên của bảy địa trên không có đức thù thắng. Nếu ở nơi cõi dục thì từ vị chí gồm thân Thánh đạo khởi sau. Nếu ở nơi xứ Hữu đảnh thì vô sở hữu gồm thân Thánh đạo sinh sau. Ngoài ra đều ở nơi tự địa, Thánh đạo khởi sau. Căn cứ theo loại chung để nói, thì đây là từ bốn trí pháp, loại, khổ, diệt vô gián mà sinh. Nếu căn cứ theo loại riêng để nói thì thuộc về cõi dục, không phải là loại trí sinh sau.

Thuộc về cõi trên, không phải là pháp trí khởi sau. Hai thứ trước không phải là diệt trí khởi sau. Thứ ba không phải là khổ trí sinh sau. Các hành tướng còn lại thì khởi sau định này. Người nên được định này, đều là lúc có tận trí, do lìa nhiễm đặc. Về sau do gia hạnh mới khởi hiện tiền. Chỉ Đức Thế Tôn là không do gia hạnh, thuận với hướng giải thoát khởi đẳng trì ấy hiện tiền. Đối với đạo hãy còn nhàm chán, há vui thích các hữu.

Từ đây về sau, cũng khởi Thánh đạo hiện tiền. Nhưng vì nhàm chán đạo, nên không phải là vô gián khởi.

Thuộc về cõi dục, là do tư tạo thành. Số còn lại là do tu tạo thành, vì đều dựa nơi định khởi.

Khế kinh lại nói có bốn thứ tu đẳng trì: (1) Vì trụ nơi hiện pháp lạc tu Tam-ma-địa. (2) Vì đạt được tri kiến thù thắng tu Tam-ma-địa. (3) Vì đạt được tuệ phân biệt tu Tam-ma-địa. (4) Vì các lậu vĩnh viễn dứt hết tu Tam-ma-địa.

Bốn thứ như thế cùng có sai biệt như thế nào? *Tụng nêu:*

*Vì được hiện pháp lạc
Tu các tình lự thiện
Vì được tri kiến thắng
Tu thiên nhãn thông tịnh*

*Vì được tuệ phân biệt
 Tu các gia hạnh thiện
 Vì được các lậu tận
 Tu định kim cương dụ.*

Luận nói: Như Khế kinh đã nói có tu đẳng trì, hoặc tập hoặc tu, hoặc hành tác nhiều thì đạt được hiện lạc trụ, cho đến nói rộng.

Nói thiện là gồm thâm chung tịnh và vô lậu. Tu các tĩnh lự thiện được trụ nơi hiện pháp lạc. Nhưng kinh chỉ nói về tĩnh lự thứ nhất, trong ấy tưởng lạc là rất tăng thịnh. Nghĩa là vượt qua cõi dục có rất nhiều lỗi lầm, nên ở trong đó tưởng lạc tăng nhiều. Như lữ hành băng qua sa mạc, vừa nóng bức vừa khát nước, mệt nhọc, nên mới gặp nước đục cũng sinh khởi vui thích nhiều. Hoặc an vui của Thánh đạo thì hành giả này có đủ. Nghĩa là gồm đủ tất cả pháp Bồ-đề phần, bốn quả Sa-môn, chín đoạn nhận biết khắp, đối trị ba cõi.

Lại là nhân tạo an lạc của các định, đứng đầu nơi các định. Thế nên nói riêng.

Há không phải là kinh đã nói Bí-sô như thế, trụ nơi định này trước thọ nhận ly sinh hỷ lạc, sau sinh nơi Phạm chúng, thọ nhận lạc đồng với đây.

Vì sao không nói trụ nơi pháp lạc sau?

Chúng tôi ở đây chỉ nói về hiện pháp lạc. Vì khiến trừ bỏ lạc hiện có là dục lạc, nên nói về lạc của định hiện tại, khiến hành giả kia vui thích. Hoặc hiện lạc trụ là chỗ dựa của lạc sau, nên chỉ nêu bày đối tượng nương dựa thì chủ thể nương dựa đã hiện rõ. Như Khế kinh nói: Trước trụ trong định này, nhập các đẳng chí, sau mới sinh nơi tĩnh lự kia.

Hoặc hiện pháp lạc ba thừa đều an trụ, vì lạc sau không nhất định thế nên không nói. Nghĩa là hoặc thoái đạo, hoặc thọ sinh nơi cõi trên, hoặc bát Niết-bàn, liền không trụ. Tuy các tĩnh lự tức hiện pháp lạc,

nhưng vì dựa vào cận phân, nên nói là đạt được. Như nói do sức của tu cận phân nên đạt được căn bản. Hoặc tức dựa vào hiện lạc để nói câu là đạt được. Như nói về thể nơi đũa con trai của đá, nên không có lỗi.

Có thuyết nói: Định này, Đức Phật dựa nơi tự thuyết, như nói Bồ-tát cư ngụ tại rừng Thiệm Bộ, đầu tiên khởi định vô lậu giống với thế gian, có khả năng dẫn sinh lạc chung của tất cả hữu tình. Do vậy, không nói về pháp lạc trụ sau, tức vì thế nên cũng chỉ nói về tĩnh lự đầu tiên, vì Bồ-tát bấy giờ chỉ đạt được định thứ nhất. Nếu dựa vào các định tu thiên nhãn thông, liền có thể đạt được tri kiến thù thắng.

Ở đây đã dựa nơi nghĩa nào để lập tên tri kiến? Trong tĩnh lự căn bản có trí soi chiếu khắp. Vì trí này soi chiếu khắp, nên lập dùng tên kiến. Thể của kiến tức tri nên gọi là tri kiến.

Nhãn căn gọi là kiến, thế gian đã cực thành. Vì phân biệt khác với nhãn căn kia, nên dùng tri để nêu rõ kiến. Hoặc tức kiến này đã quyết đoán về đối tượng duyên, nên gọi là tri, tức cũng gọi là kiến. Nghĩa là tĩnh lự căn bản là đạo lạc hành, không nhọc công sức nhiều mà được hiện tiền, vì không nhọc công sức, nên thể ấy là vững chắc. Do thể vững chắc nên dụng quyết định, vì dụng quyết định nên lập dùng tên tri. Nghĩa của kiến như trước đã nói, nên gọi là tri kiến. Vì tri, vì kiến tu đẳng trì này, tức là vì cầu đạt nghĩa soi chiếu quyết định. Nghĩa này cũng là do Đức Thiện Thệ đã dựa vào tự để giảng nói. Nghĩa là làm rõ Phật đã dùng thiên nhãn thông, quán xét về hiểm nạn sinh tử của các hữu tình, mới vì họ cứu độ, nên khởi tĩnh lự v.v... Tức vì tri kiến tu thiên nhãn thông.

Có Sư khác cho: Vì muốn điều phục thắng các tùy phiền não, nên khởi tri kiến thù thắng. Khởi tri kiến thù thắng này, không lìa tướng quang minh. Tướng quang minh này dẫn sinh thiên nhãn thông. Do thiên nhãn thông nên đạt được tri kiến thù thắng. Nếu tu các gia hạnh thiện của ba cõi và thiện vô lậu, tức đạt được tuệ phân biệt. Nghĩa là từ cõi dục, cho đến xứ Hữu danh, các pháp thiện do

vấn, tu, tu tạo thành và tất cả hữu vi, vô lậu khác, nói chung gọi là pháp thiện gia hạnh. Tu pháp thiện này có thể dẫn tuệ sinh. Ở trong các cảnh sai biệt mà chuyển, nên nói tu gia hạnh này tức đặc tuệ phân biệt. Như nói: Đức Thiện Thệ trụ nơi hai tâm tứ, có thể nhận biết như thật về các thọ khởi v.v... Đây là hiển bày tu thiện đạt được tuệ phân biệt. Nói chữ gia hạnh là để phân biệt với sinh đặc. Không phải sinh đặc mà do tu tập đạt được pháp chưa từng được. Nếu tu định kim cang dụ thì được các lậu vĩnh viễn dứt hết. Nghĩa là nếu tu tập tĩnh lự thứ tư, thì định kim cang dụ và pháp tùy chuyển, liền có thể đạt được các lậu vĩnh viễn dứt hết.

Tĩnh lự thứ tư, Đức Phật dựa vào tự thuyết. Bồ-đề vô thượng dựa vào tĩnh lự này mà chứng đắc. Định kim cang dụ chứng đắc tức khác các lậu hết hẳn, dẫn tận trí sinh, nên nêu bày riêng.

Có thuyết nêu: Tất cả đối trị đoạn của xứ Hữu đánh. Tĩnh lự thứ tư đều thuộc về Hữu đánh ấy. Kinh này đã nêu rõ hoặc tập hoặc tu, hoặc hành tác nhiều, về nghĩa có sai biệt. Vì muốn chỉ rõ về đối tượng đối trị của tu tập, tu đặc lại xa, như thứ lớp của chúng như thế.

Đã biện về định của đối tượng nương dựa. Sẽ biện về sự việc dựa vào định đậy khởi các công đức. Trong các công đức, trước biện về vô lượng. *Tụng nêu:*

*Vô lượng có bốn thứ
 Vì đối trị như sân v.v...
 Từ bi tánh không sân
 Hỷ, hỷ xả không tham.
 Hành tướng này thứ lớp
 Cho vui cùng cứu khổ
 An ủi các hữu tình
 Duyên hữu tình cõi dục.
 Hỷ, tĩnh lự đầu, hai
 Khác sáu hoặc năm mươi*

*Chẳng thể đoạn các Hoặc
Người khởi định thành ba.*

Luận nói: Vô lượng có bốn thứ: (1) Từ. (2) Bi. (3) Hỷ. (4) Xả.

Nói vô lượng: Nghĩa là vô lượng hữu tình làm đối tượng duyên.

Bốn thứ này vì có thể dẫn sinh vô lượng phước, vì vô lượng quả ái đều dùng bốn thứ này làm nhân.

Có thuyết nói: Bốn thứ này có thể trái bỏ đối với vô lượng hý luận. Các Hoặc như tham v.v... đều gọi là hý luận.

Do đâu vô lượng có bốn, không có tăng giảm?

Vì đối trị bốn thứ, đa số là chướng của hành. Như Khế kinh nói: Hoặc tập, hoặc tu, hoặc hành tác nhiều, Từ có khả năng đoạn trừ sân, Bi có khả năng đoạn trừ hại, Hỷ đoạn không vui thích, Xả đoạn dục tham sân, nên chỉ có bốn. Sân nghĩa là tâm sở muốn giết hữu tình. Tâm sở muốn xúc não hữu tình, gọi là hại. Tham đắm cảnh giới đối với các phẩm thiện, không ưa thích trụ nơi nhân, gọi là không ưa thích an vui. Đối với cảnh của dục diệu, khởi nhiễm vui thích, tình không chán đủ gọi là dục tham.

Trong đây, từ bi dùng không sân làm tánh.

Nếu như vậy thì hai vô lượng này có gì sai biệt?

Tánh tuy không khác, nhưng Từ có thể đối trị sân hận giết hại hữu tình, chuyển biến theo hành tướng vui. Bi thì đối trị sân hận xúc não hữu tình, chuyển biến theo hành tướng buồn. Đây gọi là sai biệt. Như khổ so với lạc về lãnh nạp tuy đồng nhưng về tổn ích thì có khác, nên thể có dị biệt.

Thể của khổ, lạc có sai biệt, như trước đã biện. Hai thứ từ bi có sai biệt cũng như thế.

Có thuyết cho: Bi là bất hại, vì đối trị gần hại. Lý thật là như thế. Chỉ vì hại là do sân, giống với danh nêu của sân. Hành tướng của

bi cũng giống với không sân, nên lập tên không sân nhưng thật sự là không hại.

Các Sư xưa nêu rõ: Hỷ tức hỷ thọ. Do đâu người hành quán, bấy giờ có hỷ thọ sinh? Nếu duyên với ban cho vui thì cùng với Từ không khác. Nếu duyên nơi cứu khổ tức nên cùng với Bi là đồng.

Lại Khế kinh nói: Vì vui thích nên sinh hỷ. Hỷ tức là hỷ thọ, như trước đã biện. Hành tướng của hỷ này so với vui thích kia là đồng. Vì hỷ nên sinh hỷ, về nghĩa có gì khác nhau?

Nếu nói về nghĩa dưới trên tức có khác, thì khinh an so với lạc về nghĩa cũng nên như thế. Vì nhân duyên sai biệt không thể đạt được.

Lại trái với Bản luận: Thế nào gọi là hỷ?

Nghĩa là hỷ, hỷ tương ưng với thọ, tưởng, hành, thức v.v... Ý trong đây là hiển bày hỷ đều cùng có với pháp phẩm. Vì hỷ tăng thượng, nên lập chung tên hỷ. Không phải thọ, vì thọ cùng có lý kia quyết định.

Nếu hỷ tức là hỷ thọ thì vì sao nói cùng có với thọ?

Nếu nói đối trị dùng lý làm lượng nên không có lỗi như thế, thì tụng đã theo văn của Bản luận. Điều này cũng không đúng. Lý làm lượng để luận, chủ yếu phải có kinh làm chứng cứ mới có thể quyết định về văn. Nếu so với kinh là trái thì lý tất có thể hoại, không nên tùy ý vội sửa đổi văn của luận.

Thế nên hỷ này nhất định không phải là hỷ thọ, vì vui thích làm thể, hoặc tức là không tham. Nghĩa là có riêng tham là tâm sở ác, đối với loại hữu tình khởi tư duy như thế này: Làm sao sẽ khiến các thứ lạc hiện có, pháp kia không thể đạt được, đều thuộc về ta. Hỷ có thể đối trị tham kia, nên là không tham. Không tham này cùng với hỷ căn tất đều cùng hành, nên ba địa có thể đạt được, như hối, ưu đều cùng có. Hỷ cũng có tướng không tham rõ ràng. Đối với sự việc hưng

thịnh của người khác, tâm không tham vướng. Nhận biết người khác đạt được hết sức sinh hoan hỷ, an vui. Vì đối trị tâm nóng bức, gọi là hỷ, nên biết hỷ này cũng là tánh không tham.

Xả vô lượng, thể của nó chỉ là không tham. Xả này so với vô lượng thứ ba (hỷ) là có sai biệt. Nghĩa là lia tướng ái sân bình đẳng duyên nơi hữu tình. Như mới vào rừng cùng sinh khởi nhận biết về cây. Nhân của hành bình đẳng, gọi là xả. Nếu xả vô lượng cũng có khả năng đối trị sân, thì vì sao chỉ không tham so với từ có gì khác? Lại thừa nhận xả này chính là đối trị dục tham, thì so với quán bất tịnh có sai biệt gì? Lại xả so với từ có sai biệt. Nghĩa là từ có khả năng đối trị với sân, đã dẫn sân dùng không sân làm thể. Xả có khả năng đối trị với tham, đã dẫn sân, dùng không tham làm thể.

Há không phải như xả dùng không tham làm tánh, cũng có thể đối trị tham đã dẫn sân?

Như thế là đã thừa nhận từ, dùng không sân làm tánh, cũng nên có thể đối trị sân đã dẫn tham?

Vấn nạn này là không hợp lý, vì hành tướng trái nhau. Nghĩa là hành tướng của xả là cùng trái với tham, sân. Vì tướng của xả đối với thân, không thân có sai biệt. Từ đầy ái, sân đều cùng không sinh. Tức do đó nên xả chỉ là không tham, chính là có thể đối trị tham gồm đối trị sân. Hành tướng của từ thì trái với sân, không phải là tham, đối với các hữu tình ban cho vui mà chuyển. Do đây, từ, xả tuy đều trái với sân, nhưng từ thuận với tham, xả thì có thể trái với hại.

Thế nên hai thứ này rất có sai biệt. Hoặc người tu xả là đối trị sân của phi xứ. Vì từ đối trị sân của xứ nên có sai biệt. Bất tịnh cùng với xả, như thứ lớp có khả năng đối trị dâm tham nơi tham khác, nên có sai biệt.

Bốn vô lượng này không phải gây tạo tổn ích nơi người khác, do đâu chỉ là thiện, không phải là tánh vô ký?

Vì có thể đối trị gần tham, sân, vì ái, phi ái cùng không thể dẫn phát, vì lực có thể khiến tâm tự tại chuyển biến.

Thế tướng như từ v.v... đã lược phân biệt. A-thế-da (ý lạc) này có sai biệt. Quán loại hữu tình như chính mình, nghĩa là Từ. Vui thích khiến loại hữu tình lia khổ, nghĩa là Bi. Đối với sự hưng thịnh của người khác luôn vui mừng, nghĩa là Hỷ. Đối với thân oán đều cùng không suy nghĩ, nghĩa là Xả. Lại không quan sát người khác có tồn có ích. Bình đẳng quán tất cả như bạn, nghĩa là Từ. Đối với người gặp khổ khởi thương xót, nghĩa là Bi. Do sức của thắng giải tướng về loại hữu tình được ích, lia tồn, thì vui mừng, nghĩa là Hỷ. Đối với tướng của hữu tình bình đẳng quán, nghĩa là Xả.

Bốn hành tướng này có sai biệt. Làm thế nào để khiến các loại hữu tình đạt được an lạc như thế? Tư duy như vậy là nhập nơi đẳng chí Từ. Làm thế nào để khiến các loại hữu tình lia khổ như thế? Tư duy như vậy là nhập nơi đẳng chí Bi. Các loại hữu tình được vui lia khổ, há không là vui thích sao? Tư duy như vậy là nhập nơi đẳng chí Hỷ. Các loại hữu tình bình đẳng, bình đẳng, không có thân oán. Tư duy như vậy là nhập nơi đẳng chí Xả. Sở nguyện như thế cuối cùng không có thành tựu, há không phải là vô ích?

Do công sức tu định, có khả năng điều phục sân vv... đâu thế cho là vô ích?

Nên là điên đảo, làm sao có thể hàng phục Hoặc?

Nguyện được lạc v.v... đâu thế cho là điên đảo? Nghĩa là ở đây không nói đã được lạc v.v..., chỉ do thắng giải, nghiệp mong các hữu tình sẽ được an lạc v.v... Vì có thể điều phục trừ bỏ các Hoặc, nên tu bốn vô lượng này, công sức không hề uổng phí.

Ở trong định uẩn đã nói về bốn hành tướng. Vì sao khiến như nhau?

Đầy đủ như trước đã nói.

Nói tư duy như thế là nhập nơi đẳng chí như vậy. Câu nói này, nếu căn cứ theo đẳng vô gián duyên, thì từ v.v... tức nên không có lý vô gián sinh, vì tư duy riêng đã dẫn khởi. Nếu là cùng sinh, thì nói nhập tức là trái nhau. Trong phần vị nghiệp đầu tiên thì gia hạnh riêng dẫn dắt, đến phần vị thành mãn cũng có cùng sinh. Định uẩn căn cứ theo phần đầu tiên, nói nhập không có lỗi. Lại, từ vô lượng nguyện đạt được lạc nào?

Có thuyết nói: Nguyện đạt được lạc của định thứ ba, vì trong các thứ thọ lạc, lạc này là tối thắng. Nếu tự mình chưa chứng thì do nghe nên nhận biết.

Có thuyết cho: Nguyện đạt được diệu lạc của Niết-bàn, vì ở trong các lạc thì lạc này là hơn hết.

Có thuyết nêu: Nguyện đạt được lạc của bậc A-la-hán. Lạc này là đã giải thoát khỏi các phiền não. Người tu tập nghiệp đầu tiên chưa chứng lạc này. Vì chưa hiện chứng, nên không thể vận dụng tâm, chỉ duyên với tự thân tùy thuận lạc đã chứng, cùng do người khác đã chứng, hiện có thể nhận biết, nguyện mong các hữu tình đồng chứng lạc này, nên chỉ duyên nơi hiện như lý đã sinh, không có lạc nhiễm ô, nguyện mong người khác đồng thọ nhận. Hoặc ở nơi đối tượng thọ nhận đã xả bỏ, Bí-sô nếu như chưa đạt được đối trị chân thật, thì cũng ở xứ thanh vắng, thọ nhận lạc xa lìa. Sức mạnh có thể lấn át hỷ của Thiên Đế Thích v.v... như trong Già tha đã nói về năm lạc v.v... Lại, người trụ nơi chốn xa lìa siêng năng tu thiện, thì định có thiện được niệm, niệm luôn truyền đi, như nước của biển cả tràn đầy khắp cùng nối tiếp. Hỷ, khinh an, lạc do đầy dẫn sinh, dùng tâm không keo kiệt duyên nơi lạc như thế, nguyện mong các hữu tình hết thấy đồng thọ nhận.

Có Sư khác nói: Lạc của hàng hữu học, vô học thù thắng đã thọ nhận.

Vì sao quán chỗ yếu kém để trao cho người khác, không ở nơi vị lai, trở lại chiêm cảm quả thua kém?

Nếu cho không muốn đem lạc này ban cho chỗ hơn, liền trái với sự việc duyên khắp hữu tình làm cảnh, chỉ do không có tiếc phước hỗ trợ cho đối tượng nương dựa. Thật sự thì không thể khiến người khác được lạc. Như có người nghèo, dùng các thứ vật dụng sinh sống thô xấu của mình đã thọ nhận kêu gọi thí cho người giàu. Tuy các người giàu đều không mong cầu ân huệ này, nhưng kẻ thí cho kia cũng không có lỗi, vì biểu thị tâm tự kính, không có keo kiệt. Ở đây cũng như thế, nên không có lỗi. Như ở nơi ruộng đất tốt gieo trồng một thứ giống nhỏ bé, về sau có được quả nhiều mà lại lớn, như nửa hạt quả sa, các thứ dưa, bầu v.v... Nên không phải quán chỗ yếu kém để trao cho người khác, liền ở nơi vị lai trở lại chiêm cảm quả thua kém. Vì đều duyên nơi hữu tình của cõi dục làm cảnh, vì chủ thể đối trị duyên nơi các chướng như sân v.v... kia. Nghĩa là ở nơi cõi dục có ba tụ hữu tình oán, thân và không oán thân có thể sinh khởi sân hận v.v..., trong ấy có xả bỏ tướng oán thân v.v..., liền có thể điều phục, loại trừ các phiền não như sân v.v...

Thế nên cảnh này chỉ là hữu tình của cõi dục, tất không thể duyên nơi cõi sắc, vô sắc.

Thế của đại bi là căn thiện không si. Do lực này có thể duyên chung nơi ba cõi.

Nếu bốn vô lượng chỉ duyên nơi hữu tình, thì vì sao kinh nói: Tư duy về một phương v.v... Ở đây do thắng giải, duyên chung nơi tất cả hữu tình trong khí thể gian, nên không có lỗi.

Bốn vô lượng này hệ thuộc chung tại cõi dục, cõi sắc. Vì Khế kinh nói bốn vô lượng có thể chiêm cảm quả thù thắng của Phạm vương, Đế Thích, Luân vương. Luận Phẩm Loại Túc dựa theo phần do tu tạo thành, nói về bảy trí nhận biết tùy miên của cõi sắc do tu đạo đoạn và tùy miên biến hành tùy tăng của cõi kia.

Có Sư khác cho: Gia hạnh của bốn vô lượng ấy là chung nơi cõi dục, nhưng gốc chỉ là cõi sắc.

Bốn vô lượng này dựa vào địa riêng: Nghĩa là nếu hỷ tức là hỷ thọ, thì chỉ do tu tạo thành. Sư kia tức nên nói hỷ chỉ ở tại định thứ nhất, thứ hai, vì nơi địa khác không có hỷ căn. Nếu hỷ khác với hỷ thọ, thì cũng chung nơi do tu tạo thành.

Sư kia nên nói hỷ nương dựa chung nơi bảy địa, vì cũng tương ưng với lạc thọ, xả thọ.

Có Sư khác nêu rõ: Hỷ chỉ là hỷ thọ đều cùng có.

Sư kia tức nên nói: Hỷ dựa chung nơi ba địa. Hoặc nên như Tụng chỉ là hai địa không phải thứ khác. Ba thứ Từ, Bi, Xả nương dựa chung nơi sáu địa, nghĩa là bốn tĩnh lự và vị chí, trung gian. Hoặc có người muốn khiến chỉ dựa vào năm địa, nghĩa là trừ vị chí, là chấp nhận được đức an vui, vì người đã lìa dục mới có khả năng khởi.

Có thuyết cho: Bốn vô lượng này chỉ ở nơi cõi dục và địa thứ nhất mới được mang tên vô lượng. Địa khác thì không như vậy. Kinh nói: Vô lượng gọi là phạm trụ. Lại nói: Tu vô lượng sinh nơi trời Phạm thế.

Lại nói: Chiêu cảm quả của Phạm vương, Đế Thích, Luân vương.

Có thuyết nói: Tùy theo chỗ thích hợp, nương dựa chung nơi mười địa. Nghĩa là cõi dục, bốn tĩnh lự căn bản, bốn cận phần và trung gian.

Nếu bi cũng nương dựa nơi ba tĩnh lự dưới thì vì sao được cùng với hỷ lạc tương ưng?

Bi duyên nơi hữu tình khổ, chuyển theo hành tướng lo buồn. Hành tướng này như tác ý sinh nhàm chán của vô lậu. Thế nên nương dựa chung nơi ba tĩnh lự dưới. Tác ý chân thật kia có khả năng thuận sinh vui thích, tương ưng với hỷ lạc, có thể không có lỗi.

Tác ý thắng giải này không thuận sinh vui thích, vì sao có thể nói là tương tợ với hỷ lạc kia?

Nghi là tánh lo buồn không thuận sinh vui thích. Vì sao thừa nhận cho nghi, hỷ, lạc cùng khởi? Tác ý thắng giải tức nên đồng với

nghi kia. Tuy nhiên, tác ý này đối với vui thích là hết sức cùng tùy thuận. Do sức có thể dẫn sinh tác ý chân thật, còn nghi thì không như thế, vì rất trái với chân thật.

Vui thích kia hãy còn tương ưng, thì tác ý thắng giải này đâu thể không thừa nhận.

Tác ý thắng giải này, về lý tức nên trái với vui thích, vì có hành tướng riêng khác trong xứ vui buồn. Bị đã chuyển theo hành tướng lo buồn, nên không phải tương ưng với hỷ lạc. Chớ cho hai hành tướng là cùng thời chuyển biến.

Nếu như vậy tức nên không thừa nhận cùng với xả thọ tương ưng, vì đã chuyển biến theo hành tướng trong xứ xả thọ.

Đã không phải không thừa nhận tương ưng với xả thọ, cùng với hỷ lạc đều cùng có, về lý nhất định nên thừa nhận. Chớ cho là hoàn toàn không cùng với thọ tương ưng. Nên tuy nói bốn vô lượng này có khả năng đối trị sân v.v..., nhưng không thể đoạn trừ các phiền não. Vì phải được tác ý thắng giải tương ưng phát khởi, thì tác ý chân thật mới có thể đoạn trừ Hoặc.

Lại, tác ý này chỉ duyên nơi cảnh của hữu tình, phải duyên nơi pháp để tác ý thì mới có thể đoạn trừ Hoặc. Lại, tác ý này chỉ duyên nơi cảnh hiện tại, phải duyên chung nơi ba đời, hoặc duyên nơi không phải đời, mới có thể đoạn trừ Hoặc.

Lại, vì đạo giải thoát ở đây có thể đạt được, nên chủ yếu là đạo vô gián mới có khả năng đoạn trừ Hoặc.

Có thuyết nói: Vì thuộc về tính lự căn bản hữu lậu, nên nhân đây có lỗi. Không nên nói ba vô lượng dựa vào sáu địa, vì vị chí, trung gian ở đây tức nên không có.

Vì sao kinh nói vô lượng này đoạn trừ sân v.v... Cũng không có trái nhau. Vì đoạn trừ có hai. Hoặc do sức này dẫn dắt đạo đoạn.

Nghĩa là điều phục sân v.v... dẫn dắt đạo đoạn sinh. Thế nên trong kinh nói là đoạn trừ sân v.v...

Nếu như vậy vì sao trong Khế kinh đã nói: Do khéo tu từ, trụ nơi quả Bất hoàn?

Ở đây, Thánh đạo đã dùng tên từ để nói, như ở nơi xứ khác nói tướng là danh v.v... Hoặc dựa nơi Thánh giả, trước đã được tâm từ, sau thường tu hành, được lia dục để nói. Hoặc dựa nơi vì được từ do tu tạo thành, tinh tấn tu hành, được lia dục mà nói.

Có thuyết cho: Bốn vô lượng này dựa vào thân của cõi dục, cõi sắc, vì vô sắc không duyên nơi oán, thân v.v... Vì tu vô lượng này, tất nên trước là duyên nơi oán thân kia. Nghĩa như thật tức chỉ dựa vào thân cõi dục. Ở trong cõi dục chỉ người là có thể khởi. Nếu hỷ không phải hỷ thọ thì thành tựu một, tất gồm đủ bốn. Nếu hỷ tức là hỷ thọ, trở thành tựu một nhất định thành ba.

Sinh nơi định thứ ba v.v... thì chỉ không thành hỷ. Dựa vào nghĩa nào nên trong Khế kinh nói: Tu bốn vô lượng thì từ tối đa là đến trời Biến tịnh. Bi tối đa là đến không vô biên xứ. Hỷ tối đa là đến thức vô biên xứ. Xả tối đa là đến vô sở hữu xứ. Vì sao pháp của cõi sắc có thể chiêu cảm quả của cõi vô sắc? Lại, bốn tĩnh lự đều có từ, do đâu tu từ chỉ tột cùng là đến trời Biến tịnh?

Có thuyết khác nói: Ở đây, mỗi một đối với tư duy, tìm cầu. Ngưỡng mong đấng Từ Tôn sẽ giải thích nghĩa này.

Nghe truyền: Cụ thọ Ca Đa Diễn Ni Tử đã từng đem nghĩa ấy để hỏi Tôn giả Thiệt Ma Đạt Đa. Tôn giả kia suy xét tìm cầu, liền nhập định tịch tĩnh. Đến sáng sớm, sắp vì Cụ thọ kia giải thích.

Bấy giờ, Cụ thọ Ca Đa Diễn Ni Tử lại nhập định tịch tĩnh, lúc chưa gặp lại thì cả hai đều bát Niết-bàn. Do vậy, mãi đến nay không ai có thể giải thích. Phái Tỳ-bà-sa đã nêu ra giải thích này nói: Nên

biết kinh này đã dựa nơi điểm tương tự để nêu bày. Nghĩa là pháp lạc thọ tương tự với từ. Từ tạo tác cùng với hành tướng lạc chuyển, nên lạc đến trời Biến tịnh. Vì địa trên đều không có, nên nói là tu từ, tốt cùng là ở nơi trời Biến tịnh. Pháp cầu lia khổ thì tương tự với bi. Bi tạo tác cùng với hành tướng cứu khổ chuyển. Thân của cõi sắc có khả năng tạo ra nhân sinh khởi khổ thô trọng. Có thân tức là có đoạn đứng đầu vv... Cận phần của không xứ thì chán lia thân cõi sắc, nên nói tu bi thì tận cùng là ở nơi không xứ. Pháp khinh an lạc là tương tự với hỷ. Vì hỷ tạo tác cùng với hành tướng an lạc chuyển. Nơi thức vô biên xứ thì khinh an, lạc tăng, duyên nơi vô biên thức của chính mình làm môn. Tướng của vô biên thức thì rất tăng trưởng an lạc, nên nói tu hỷ, thì tốt cùng là ở nơi thức xứ. Pháp có thể từ bỏ thì tương tự với xả. Vì xả tạo tác cùng với hành tướng từ bỏ chuyển. Vô sở hữu xứ do trong cận phần đã từ bỏ hành tướng vô biên thành mãn. Thế nên nói tu xả tốt cùng là ở nơi vô sở hữu xứ.

Có thuyết nêu: Kinh này dựa nơi phân thuận nhau để nêu bày. Nghĩa là từ định từ khởi đẳng lưu vui thích, thuận với định thứ ba. Từ định thứ ba khởi đẳng lưu dục, cũng thuận với định từ. Như thế, cho đến xả vô sở hữu, khởi đẳng lưu dục, lần lượt thuận với nhau.

Thuyết này lý không hiển bày nên chỉ có hư ngôn. Hoặc nên ở trong đó lại câu đạt ý hướng sâu xa.

Có thuyết nói: Kinh này căn cứ theo phân ý lạc để thuyết giảng. Nghĩa là người ưa thích từ thì vui thích nơi định thứ ba. Cho đến kẻ ưa thích xả thì vui thích nơi vô sở hữu xứ.

Thuyết này cũng vô lý, vì do gì để chứng biết?

Vì thế nên như giải thích trước là tốt. Đầu tiên khi muốn dẫn khởi bốn vô lượng, trước hết đối với hữu tình phân làm ba phẩm, gọi là bạn thân, ở giữa (không thân oán) và oán thù.

Ba phẩm đều phân làm ba là thượng, trung, hạ.

Bạn thân phẩm thượng: Là bạn sinh pháp sinh thân, nhờ vào ân nặng của bạn kia, xả bỏ liền khó an trụ.

Bạn thân phẩm trung: Là bạn giao tiếp về pháp, của cái rất cùng thân ái.

Bạn thân phẩm hạ: Là bạn chỉ giao tiếp về của cải, cũng cùng thân ái.

Người không thân oán phẩm thượng: Là người từ xưa, từng không thấy nghe.

Người không thân oán phẩm trung: Là người tuy thấy nghe nhưng không qua lại giao tiếp.

Người không thân oán phẩm hạ: Là người tuy có đi đến giao tiếp nhưng đều lia ân oán.

Kẻ thù oán phẩm thượng: Nghĩa là đoạt lấy danh dự, thọ mạng và bạn thân.

Kẻ thù oán phẩm trung: Nghĩa là đoạt lấy thân mạng mình, duyên nơi tiền của.

Kẻ thù oán phẩm hạ: Nghĩa là đoạt lấy thân mạng của bạn thân, duyên nơi tiền của.

Đối với các hữu tình đã phân ra phẩm riêng xong, người đầu tiên tu từ vô lượng, trước là ở nơi người thân phẩm thượng, phát khởi thắng giải ban cho vui thanh tịnh. Nếu do từ vô thủy thường tập mà thành A-thế-da (ý lạc) xấu ác, khiến tâm cứng bướng, gặp ít bức não liền mang lòng oán hận sâu xa. Duyên nơi hạng người này trở lại dứt bỏ, thắng giải ban cho vui. Lại thúc đẩy nên cố gắng sức, tư duy về ân nặng của người kia, đối với họ lại sinh khởi ý lạc ban cho vui. Do sức thường tập, nên ý hận đã vĩnh viễn mất, thắng giải cho vui cùng nối tiếp, không bỏ tức tu từ này đã thành xong. Đối với người thân phẩm trung, hạ, cũng lần lượt tu thắng giải như thế.

Đối với ba phẩm thân thích đã được tâm bình đẳng, tiếp theo gồm chung đối với hữu tình không thân oán thuộc phẩm thượng, trung, hạ nơi các chỗ oán tu tập dần ý lạc ban cho vui. Cho đến sau cùng, đối với thân oán phẩm thượng, được tâm bình đẳng, đều không có lên xuống, tăng giảm. Ngang với đây gọi là tu từ thành mãn.

Tu bi và hỷ, so sánh với từ nên nêu bày. Nghĩa là quán ba khổ đã bức bách khắp hữu tình, không nên ở trong đó lại tăng thêm khổ, chỉ nên như đã siêng năng gia tăng cứu vớt, tu tập dần dần, tâm muốn cứu vớt, cho đến oán thân bằng nhau không có lên xuống, tăng giảm. Ngang với đây gọi là tu bi thành mãn.

Các hữu tình được vui lia khổ, tức sinh vui thích sâu xa, như chính mình không khác. Ngang với đây gọi là tu hỷ thành mãn.

Người đầu tiên tu xả, trước hết là xả đối với người không thân oán. Không phải trước là xả loại hữu tình oán thân, vì giận, yêu khó bỏ. Lại, hạng không oán thân thuận với sức xả tăng, ở trong ấy như trước. Tức trước tiên xả bỏ phẩm thượng, tiếp theo xả bỏ phẩm trung hạ, cùng với oán thân, từ phẩm hạ đến phẩm trung, từ phẩm trung đến phẩm thượng, trước xả bỏ người oán, do người thân khó xả bỏ. Như Khế kinh nói: Tham khó đoạn, không phải là sân. Như thế, tu tập dần dần, đối với xả đến bạn thân phẩm thượng bình đẳng với không oán thân phẩm thượng. Đối khắp hữu tình xả bỏ tướng sai biệt. Ngang với đây gọi là tu xả thành mãn.

Nếu đối với hữu tình vui thích cầu đạt công đức, thì người ấy đối với từ v.v... có thể nhanh chóng tu thành, không phải kẻ đối với hữu tình ưa thích cầu tìm lỗi lầm. Do kẻ đoạn thiện thì có đức có thể ghi chép. Độc giác, Luân Dụ có lỗi có thể nhận lấy, vì quả của tội phước ở trước hiện có thể thấy.

HẾT - QUYỂN 79

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 80

Phẩm thứ 8: BIỆN VỀ ĐỊNH, phần 4

Đã biện về vô lượng, tiếp theo là biện về giải thoát. *Tụng nêu:*

*Giải thoát có tám thứ
Ba trước tánh không tham
Hai, hai, một, một, định
Bốn định vô sắc thiện.
Diệt thọ tưởng giải thoát
Vi vi vô gián sinh
Do tự địa tâm tịnh
Cùng dưới vô lậu xuất.
Ba cảnh dục thấy được
Bốn cảnh đạo phẩm loại
Tự khổ, tập, diệt trên
Hư không phi trạch diệt.*

Luận nói: Giải thoát có tám: (1) Trong có tướng sắc, quán sắc bên ngoài đạt giải thoát. (2) Trong không có tướng sắc, quán sắc bên ngoài đạt giải thoát. (3) Tịnh giải thoát, thân tác chứng, trụ đầy đủ. (4) Bốn định vô sắc là bốn giải thoát tiếp theo. Định diệt thọ tưởng là giải thoát thứ tám.

Trong tám thứ giải thoát thì ba thứ trước lấy không tham làm tánh, vì là đối trị gần tham. Nhưng trong Khế kinh nói: Người quán tưởng thì quán tưởng tăng. Như túc trụ niệm trừ bỏ tướng sắc. Trong ba thứ trước thì thứ nhất, thứ hai là chuyển theo tướng bất tịnh, vì tạo ra các hành tướng như xanh bầm, tím v.v... Giải thoát thứ ba thì chuyển theo tướng thanh tịnh, tạo hành tướng sạch, tươi sáng để chuyển. Ba cùng trợ bạn đều là tánh năm uẩn.

Hai giải thoát đầu, mỗi mỗi đều dựa chung nơi tĩnh lự thứ nhất, thứ hai. vì có thể đối trị tham hiển sắc trong cõi dục và tĩnh lự thứ nhất. Hai giải thoát đầu gồm thân chung trung gian, cận phần. Năm địa đều có thể khởi hai giải thoát đầu. Cõi dục và định thứ nhất có tham hiển sắc, do nhãn thức thân đã dẫn khởi. Vì nhằm giải thoát chúng nên trong hai định đầu đã kiến lập giải thoát bất tịnh thứ nhất, thứ hai. Trong định thứ hai, thứ ba, vì nhãn thức không có, nên cũng không có chỗ dẫn dắt duyên nơi tham hiển sắc.

Trong định thứ ba, thứ tư đều là tịnh giải thoát. Hai giải thoát đầu tương trợ như căn thiện. Tuy trong cõi dục cũng cùng có được, nhưng vì bị lấn át xen tạp do tham của cõi dục, nên không kiến lập hai tên giải thoát.

Trong định thứ ba, thứ tư tuy cũng có được, nhưng vì cách đối tượng đối trị xa, nên uy lực yếu kém. Lại, vì bị lạc tịnh chế phục, nên không được mang tên. Giải thoát thứ ba nương dựa nơi tĩnh lự sau, lìa tám tai họa, tâm lắng sạch. Tĩnh lự thứ tư và cận phần lập danh xưng tĩnh lự sau. Tương trợ như căn thiện địa dưới tuy có, vì không phải là tăng thượng, nên không gọi là giải thoát. Do dục tham của cõi dục đã lấn át xen tạp. Trong hai định đầu thì bị bất tịnh chế phục. Nơi định thứ ba thì bị lạc làm mê mờ, lại đều bị tám tai họa nhiễu loạn.

Bốn giải thoát tiếp theo như thứ lớp của chúng, đã dùng định thiện của bốn vô sắc làm tánh, không phải vô ký, nhiễm, vì

không phải là giải thoát, cũng không phải là tánh thiện tán động, yếu kém.

Tánh thiện tán động kia: Như tâm lúc mạng chung.

Có thuyết nói: Vào thời gian khác cũng có thiện tán động, chỉ thiện sinh đắc thì không có vấn đề. Chín đạo vô gián của các địa cận phần, tám đạo giải thoát cũng không phải là giải thoát, vì không từ bỏ địa dưới, nên duyên nơi đạo xen tạp của địa dưới.

Lại, vì chưa hoàn toàn giải thoát nhiễm của địa dưới, nên Khế kinh nêu rõ: Tám đạo giải thoát kia siêu vượt quá địa dưới.

Có thuyết cho: Các đạo giải thoát của cận phần gần, cũng gọi là giải thoát, vì đã bỏ địa dưới. Nhưng ở nơi xứ khác, chỉ nói về định căn bản, vì trong cận phần không phải là hoàn toàn giải thoát.

Giải thoát thứ tám tức là định diệt tận, vì chán bỏ thọ tưởng mà khởi định này. Hoặc chán bỏ chung về phần có đối tượng duyên. Nhưng Thượng tọa nói: Tức phần vị nối tiếp nhau của các hữu tình gọi là định diệt tận.

Giải thích này cũng phi lý, vì như trước đã biện rộng.

Định diệt tận này thật sự là có Thể. Lại không thể nói là định này có tâm. Từng không thấy có tâm mà không có thọ, tưởng, tư, nên không chấp nhận ở nơi định này vượt qua đường mà đi. Như nói trong định ấy, thọ tưởng cùng diệt nên được tịch tĩnh an lạc. A-la-hán v.v... đã có giải thoát thù thắng như thế, không phải là không có nghĩa, do gốc nối tiếp nhau cùng tâm, có thể nêu gọi là tịch tĩnh an lạc.

A-la-hán v.v... đã có giải thoát thù thắng, vì sao so tính lường xét?

Có một loại hữu tình tâm không có đối tượng duyên, theo hành tướng ly để chuyển. Người có đối tượng duyên, lý tất có xúc.

Nếu thừa nhận có xúc, thì đâu thể nói là không có quả của thọ?

Tức nên nói là do trở ngại nào khiến thọ v.v... không sinh, nên trong định diệt không có tâm. Về lý không phải mê lầm nơi chánh lý, vừa xem qua văn kinh, liền có thể thông hợp nghĩa lý sâu xa của Thánh giáo. Thức không phải vĩnh viễn diệt để nói là không lia thân. Như bệnh chưa vĩnh viễn trừ, chỉ tạm ngừng dứt cũng gọi là có. Tâm vi vi về sau ở nơi định này hiện tiền. Tâm tưởng đối với trước xong, gọi là vi tế. Tâm này lại vi tế nên gọi là vi vi. Tâm tiếp theo như thế nhập định diệt tận. Nghĩa là tâm của địa xứ Hữu đẳng có ba phẩm, tức tưởng vi tế và tâm vi vi. Do phẩm loại hạ, trung, thượng có riêng khác, chủ yếu là sau phẩm hạ thì định diệt hiện tiền, nên tiếp theo vi vi nhập định diệt tận. Từ định diệt xuất, hoặc khởi tâm định tịnh của xứ Hữu đẳng, hoặc tức có thể khởi tâm vô lậu của vô sở hữu xứ.

Như thế, tâm nhập chỉ là hữu lậu, thông hợp từ tâm hữu lậu, vô lậu xuất.

Trong tám giải thoát thì ba thứ trước chỉ dùng xứ sắc của cõi dục làm cảnh. Có sai biệt: Nghĩa là hai thứ thì nhận lấy tướng bất tịnh, một thứ thì nhận lấy tướng tịnh. Đã ở trong các sắc cũng có giới tịnh, quán chung là bất tịnh, đâu thể không phải thuộc về điên đảo? Như đối với pháp khổ, chấp là lạc tức thành điên đảo. Nghĩa là trong các hành cũng có khổ xen tạp, nhưng hoàn toàn chấp là lạc tức thành điên đảo. Giải thoát thứ ba nhận lấy tịnh theo đây nêu vấn nạn cũng như vậy. Điều này không phải là lỗi lầm, vì đã được thừa nhận. Nghĩa là cũng thừa nhận đây là tư duy điên đảo.

Nếu như vậy thì vì sao tánh không phải là bất thiện?

Vì đây là quả đã đạt được do lia nhiễm. Đã không xứng hợp với thật thì sao có thể trái bỏ nhiễm. Vì khiến thuận sinh tham, nên tác ý xa lia. Như chưa lia dục, ở nơi tịnh, bất tịnh, tư duy về tướng tịnh, có

thể thuận sinh tham. Không phải trong tịnh này, thấy ở tướng tịnh, vì không điên đảo, nên có thể cho là thuộc về tánh thiện.

Như thế là lia dục đối với tịnh, bất tịnh, tư duy về bất tịnh, tức có thể xa lia tham, không phải trong tịnh này thấy tướng bất tịnh là điên đảo, nên thuộc về tánh bất thiện. Cũng nên so sánh để giải thích bất tịnh, thấy tịnh. Hoặc ở đây không phải cho là tư duy điên đảo. Các pháp bất tịnh gồm có hai thứ: (1) Tự thể. (2) Cùng xen tạp.

Các pháp thanh tịnh, vì xen tạp với bất tịnh, nên cũng gọi là bất tịnh. Vì thế gian đã cực thành, nên tư duy này không gọi là điên đảo. Bất tịnh xen tạp với tịnh, so sánh cũng nên như thế. Tuy nhiên, người tu hành quán, lúc đầu tu quán, không phải cũng ở nơi giới tịnh nhận lấy tướng bất tịnh, chỉ ở nơi giới bất tịnh nhận lấy tướng bất tịnh, khiến tâm rất chán ghét, theo hành tướng trái ngược để chuyển. Về sau dần dần hành tăng rộng tướng trái ngược, khắp trong cảnh của sắc xứ thuộc cõi dục, cùng khởi tâm chàm chán, không sinh tham nhiễm. Nếu ở trong tụ sắc của cõi sắc thuộc giới thuần tịnh, thắng giải không có khả năng nhận lấy tướng bất tịnh. Đã nói chỉ ở trong các tụ sắc của cõi dục, thắng giải mới có khả năng nhận lấy tướng bất tịnh. Nên biết trong các tụ sắc của cõi dục, quyết định cũng có tánh của giới bất tịnh.

Đã như bất tịnh, tức tạo thắng giải bất tịnh, vì sao có thể nói là tánh điên đảo?

Giải thoát thứ ba nhận lấy tịnh, so sánh với đây nên biết.

Ở đây đối với đối tượng duyên đã chuyển biến như thật, vì sao nói là tác ý thắng giải? Do sức của thắng giải, ở nơi cảnh này sinh, nên nêu rõ đây là tác ý thắng giải. Tức đã do thắng giải này nên được mang tên giải thoát. Thắng giải, giải thoát về nghĩa là gần nhau. Hoặc đối với ít sự, do sức của thắng giải dần dần tăng ích, quán gọi là tác ý thắng giải. Nghĩa là đối với một ít tịnh, quán dần dần tăng

ích. Nhân nơi quán này, liền sinh vô lượng tham nhiễm. Nhiễm này đã sinh xong, tâm ở nơi đối tượng duyên, liền bị trở ngại nên chuyển biến không tự tại.

Đối với một ít bất tịnh, quán dần dần tăng ích, cùng với trước là trái nhau, nên tăng các gốc thiện. Như quán lạc thọ là tánh hoại khổ. Vì tướng khổ xen tạp, nên quán là khổ. Có khả năng điều phục phiền não, nên không gọi là điên đảo.

Như thế, giới tịnh cùng với bất tịnh xen tạp, cũng có thể ở trong ấy, quán là bất tịnh, không gọi là điên đảo, do có khả năng xa lìa tham, duyên nơi tịnh giải thoát, nên biết cũng như thế. Quán chưa thành mãn, chỉ được gọi là tác ý thắng giải. Về sau khi thành mãn, vì là quả do lìa nhiễm đặc, vì dẫn sinh Thánh đạo, nên cũng được gọi là tác ý chân thật.

Như thế là đã biện về đối tượng duyên của ba giải thoát đầu. Bốn giải thoát tiếp theo đều dùng khổ, tập, diệt đế của tự địa, địa trên cùng đến đạo phẩm loại trí của tất cả địa, phi trạch diệt và hư không kia làm cảnh nơi đối tượng duyên. Giải thoát vô sắc, vì dứt bỏ địa dưới, nên đều không duyên nơi hành tướng khổ tập của địa dưới.

Dị biệt là hai giải thoát đầu là giải thoát bất tịnh. Giải thoát thứ ba chỉ là tịnh, đều cùng không phải mười sáu. Giải thoát vô sắc gồm thân định căn bản, nên đã tạo ra mười sáu hành tướng. Hoặc không phải niệm trụ đều cùng có. Nghĩa là ba giải thoát đầu thì nơi thân niệm trụ đều cùng có. Bốn giải thoát tiếp theo thì chung nơi bốn niệm trụ.

Tương ưng với trí: Ba giải thoát đầu và giải thoát thứ bảy chỉ là thế tục trí. Giải thoát thứ tư, thứ năm, thứ sáu thì tương ưng với tám trí.

Tương ưng với căn: Hai giải thoát đầu tương ưng với hỷ căn, xả căn. Năm giải thoát tiếp theo chỉ tương ưng với xả căn.

Sai biệt về đời: Điều chung cả ba đời.

Duyên nơi đời riêng khác: Ba giải thoát đầu đã sinh, có thể sinh, điều duyên nơi đời mình, không sinh thì duyên nơi ba đời. Bốn giải thoát tiếp theo thì duyên nơi ba đời không phải đời.

Ba tánh riêng: Điều chỉ là tánh thiện. Duyên nơi tánh riêng: Ba giải thoát đầu duyên chung nơi ba tánh. Bốn giải thoát tiếp theo thì duyên nơi thiện, vô ký.

Học v.v... riêng: Ba giải thoát đầu, hai giải thoát sau chỉ là câu phi (phi học phi vô học). Ba giải thoát giữa điều chung nơi ba thứ (học, vô học, phi học phi vô học).

Duyên nơi học v.v...: Ba giải thoát đầu chỉ duyên nơi câu phi. Bốn giải thoát sau thì duyên cả ba thứ.

Kiến đạo đoạn v.v...: Ba giải thoát đầu, hai giải thoát sau, chỉ do tu đạo đoạn. Ba giải thoát giữa nếu là hữu lậu thì do tu đạo đoạn, ngoài ra thì không đoạn.

Duyên nơi kiến đạo đoạn: Ba giải thoát đầu duyên nơi tu đạo đoạn. Bốn giải thoát tiếp theo thì đều duyên chung nơi cả ba thứ.

Duyên nơi tự thân v.v...: Giải thoát đầu duyên nơi thân mình, thân người khác. Hai giải thoát tiếp theo duyên nơi thân người khác. Bốn giải thoát còn lại thì duyên nơi ba thứ.

Đặc sai biệt: Giải thoát thứ tám, thứ ba chỉ là chưa từng được. Sáu giải thoát còn lại thì chung cho cả hai. Chung cho hai: Nghĩa là pháp nội Thánh và pháp ngoại phạm phu. Phạm phu chỉ là từng được.

Kinh nói: Có sắc quán các sắc là hiển bày về nghĩa gì?

Không phải chưa trừ bỏ sắc mà có thể như thật, thông hợp nghĩa thâm diệu của kinh này. Nhưng các Thánh trước đã truyền trao giải thích nói: Chưa có thể điều phục, trừ bỏ duyên nơi tướng sắc nội là nghĩa có sắc.

Làm sao nhận biết như thế?

Vì phần sai biệt của giải thoát thứ hai đã nêu bày. Nghĩa là ở nơi giải thoát thứ hai đã nói thế này: Bên trong không có tướng sắc, quán các sắc bên ngoài. Nên biết giải thoát thứ nhất, chưa trừ bỏ tướng sắc bên trong. Do đây Luận giả kiến lập giải thoát đầu tiên, gọi là: Trong có tướng sắc, quán sắc bên ngoài đạt giải thoát. Nghĩa là người hành quán như đã trừ bỏ tử thi của kẻ oán đối, tuy đã lia dục tham, nhưng vì khiến được kiên cố, nên dùng hành tướng bất tịnh. Lại, quán các sắc bên ngoài, do ở nơi các sắc bên ngoài thường quán sát, nên đối với sắc bên trong, cũng sinh khởi tướng nhàm chán. Như người ưa thích sạch sẽ, bị buộc xác chó chết vào cổ trước, trong lòng hết sức xấu hổ, sinh chán ghét vô cùng.

Như thế, quán tướng bất tịnh bên ngoài xong, mới quán thân sắc bên trong cũng là bất tịnh. Vì tâm tịnh nên thấy rõ trong nội thân có ba mươi sáu vật bất tịnh đầy đầy. Như quán nhiều loại vật sắc trong rương, gọi là phần vị cực thành mãn của giải thoát thứ nhất.

Phần vị thành mãn này là giải thoát pháp gì?

Nghĩa là tâm đối với sắc không ưa ghét, dứt bỏ, quở trách, hủy hoại, nhàm chán, ngăn chặn dục tham, tức giải thoát dục tham, là tánh không tham.

Nếu cho vì nói về quán, tức nên là tuệ, thì lý tất không đúng. Vì đối trị gần dục tham, nên thể nếu là tuệ, tức nên đối trị gần si. Đã đối trị gần tham, nên tánh là không tham. Hành giả tu quán, thời gian từ đây về sau, lại loại trừ dần duyên nơi tướng sắc bên trong. Nghĩa là dùng thắng giải tướng về tự mạng chung, được khiêng chở thân thể còn lại đem bỏ nơi xứ tử thi, có vô số các thứ chim thú cùng giành giật cắn xé nhai nuốt. Trong chốc lát thân thể mất hết, chỉ thấy toàn chim thú. Hoặc ở nơi xứ này dùng lửa thiêu đốt, cho đến còn lại phần tro, bị gió cuốn bay tan tát, trong giây phút thân thể tan biến, chỉ thấy toàn là trống không.

Hoặc tưởng thân mình như tô lặc, như muối v.v... bị nước, lửa v.v... làm cho tiêu tan, cho đến thân không có, chỉ thấy toàn là lửa v.v... Đó gọi là bên trong không có tướng sắc, quán sắc bên ngoài đạt giải thoát. Sức của thắng giải này đã loại trừ tướng sắc, nên tuy duyên nơi thân khởi, nhưng không thấy thân. Đã loại trừ duyên nơi tướng sắc bên trong, tâm nổi tiếp chuyển, không có sự việc riêng, khinh an, lặc thù thắng tự nhiên hiện tiền. Ở trong phần vị này thường thường tu tập, duyên nơi hành tướng chán bỏ của cảnh thuộc sắc xứ. Đó gọi là giải thoát thứ hai thành mãn. Cũng như giải thoát thứ nhất là giải thoát dục tham, tuy vào lúc trước đã tu tướng bất tịnh, đã được giải thoát khởi, duyên nơi dục tham của sắc, nhưng từ vô thủy đến nay, nên ngã ái khó loại trừ. Nếu quán thân có, vẫn còn sợ thoái chuyển sinh, nên về sau lại tu bên trong không có tướng sắc, chán ghét sắc, quán thanh tịnh vượt hơn trước. Hành giả bấy giờ dựa nơi tĩnh lự thứ nhất, được hai quán này, lại dốc sinh khởi tham vương vị. Vì muốn khiến quán này chuyển biến tăng tiến, nên nhập tĩnh lự thứ hai, lại tu hai giải thoát. Lại, tu hai pháp theo thứ lớp như trước.

Do đâu trong đây nhầm chán trái với tướng sắc, có thể được nói là cùng với hỷ thọ tương ưng? Do sức của địa khiến như thế, như trí khổ, tập, hoặc do quán thấy đã tu tập căn thiện, đến khi thành mãn, thế nên sinh hỷ.

Đã ở nơi tướng sắc đạt được giải thoát, tuy du hành nhầm chán quán nhưng không hại đến hỷ. Tiếp theo lại tiến nhập tĩnh lự thứ ba, vì diệu lạc làm mê mờ nên tâm liền thành xa xỉ, do đấy không thể tu các giải thoát, chỉ khởi căn thiện tương tự như giải thoát. Sức của địa trong tĩnh lự này là pháp như thế. Quán sự ưa thích, nhầm chán, đều cùng không thể thành. Từ đấy tiến tu tĩnh lự thứ tư, xả tăng thượng, nên tâm lắng sạch dần, các tướng bất tịnh không còn tăng thượng. Cho nên tĩnh lự kia không được gọi là hai giải thoát đầu, chỉ có thể gọi là căn thiện tương tự. Các Sư Du già kia hành quán lâu về bất

tịnh, vì chán ghét chuyển biến, nên khiến tâm trầm tịch. Vì muốn thúc đẩy phát khởi khiến tạm sinh hoan hỷ. Hoặc vì tạm thời giải thoát công việc, tu tập lâu dài mệt nhọc. Hoặc vì tự xét nghiệm về khả năng có thể thực hiện của quán bất tịnh, nên hành giả kia lại dựa vào tĩnh lự thứ tư, đối với sắc của cõi dục khởi thắng giải thanh tịnh, trước hết nhận lấy các tướng tịnh như áo, hoa báu v.v... Do sức của thắng giải nên tư duy rộng dần, tạo ra hành tướng tịnh khắp nơi đối tượng duyên. Như Khê kinh nêu rõ: Hành giả kia vào thời gian sau, nên nhận lấy một ít tướng tịnh, tư duy chung về các sắc. Vị này tuy thúc đẩy tâm nhưng không trạo cử, tuy quán tướng tịnh nhưng không khởi tham. Đã nhận biết uy lực của căn thiện tăng thượng. Tiếp theo lại ở nơi cảnh tóm lược tích tụ nơi tâm kia đối với một đối tượng duyên quán tịnh mà trụ ở phần vị này, gọi là tịnh giải thoát viên mãn, vì cuối cùng có thể xả bỏ tướng bất tịnh. Tịnh giải thoát này cũng như giải thoát thứ hai: Bên trong không có tướng sắc, quán các sắc bên ngoài. Nhưng có sai biệt: Nghĩa là địa của đối tượng nương dựa, hành tướng của đối tượng đối trị có sai biệt, nên thân của đạo nội ngoại có chung, không chung, chung cho từng được, chưa từng được. Chỉ chưa từng được nên có ít dụng công mà được, vì nhiều dụng công mới đạt được.

Lại, tịnh giải thoát quán thuận với tướng tham, nhưng tham không sinh. Giải thoát thứ hai quán trái với tướng tham, được tham không khởi. Năm giải thoát còn lại nên biết, như trước tư duy về xứ vô sắc không tương ưng đã giải thích.

Vì sao chỉ nói: Bên trong không có tướng sắc, vì trừ tướng sắc bên trong, nên không nói về bên ngoài chăng?

Vì khi được tĩnh lự đầu thì tướng bên ngoài đã loại trừ. Nghĩa là khi được tĩnh lự thứ nhất, thì tướng sắc bên ngoài đã trừ bỏ. Trong tĩnh lự thứ tư lại không còn nhọc công loại trừ, vì các pháp công đức lần lượt đạt được.

Lại, vì tướng sắc bên ngoài dễ có thể loại trừ, nên lúc trừ diệt tướng đó, thì chưa lập giải thoát. Hoặc tướng sắc bên ngoài, đến không xứ mới dứt trừ, nên ở đây chỉ nói là trừ bỏ bên trong.

Tại đây đã nêu rõ về bên trong không có tướng sắc, là chỉ nhằm ngăn chặn tướng sắc riêng hay là nói về tướng khác?

Nếu cho lời nói này chỉ nhằm ngăn chặn tướng sắc, thì lời nói này là vô dụng khi nói quán sắc bên ngoài, vì nghĩa không có tướng sắc bên trong là đã thành.

Nếu cho lời nói này là nói riêng về tướng khác, thì nên nói tướng ấy là tướng về đối tượng duyên nào.

Ở đây không phải chỉ ngăn chặn mà là để nêu bày riêng.

Vì duyên nơi pháp nào là duyên nơi hư không giới?

Nếu không phải là theo hành tướng bất tịnh chuyển, thì vì sao có thể gọi là giải thoát thứ hai?

Điều này không có lỗi, vì sự việc kia là gia hạnh. Nghĩa là ở đây nói bên trong không có tướng sắc, là tên gọi gia hạnh của giải thoát thứ hai. Giải thoát thứ hai có nhiều nhân duyên, nên được mang tên giải thoát. Nghĩa là đã giải thoát, do sức này sinh, hoặc sức này có thể dẫn sinh giải thoát. Hoặc là tánh của vô số thứ giải thoát. Hoặc cùng với thắng giải của giải thoát đều cùng có.

Các giải thoát này dựa vào thân nam nữ, Thánh giả, phàm phu đều có khả năng tu khởi, chỉ có định diệt tận là chỉ dựa vào thân Thánh. Ở trong thân Thánh là chung cho học, vô học. Kinh nói: Định diệt tận thì vượt quá các xứ Hữu đảnh.

Vì sao có thể nói là cũng dựa vào thân hữu học?

Thân hữu học này tuy thuộc về tự địa của xứ Hữu đảnh, nhưng như pháp của địa trên vì vượt quá pháp còn lại thì mới đạt được. Như vượt quá tất cả tham của định thứ tư mới nhập nơi không vô biên xứ

căn bản. Đến vượt quá tất cả tham của vô sở hữu mới nhập nơi phi tướng phi phi tướng xứ căn bản. Như thế, siêu vượt các tham của xứ Hữu đánh mới có thể được nhập định diệt thọ tướng. Nghĩa là tham của xứ Hữu đánh nếu đã đoạn, hoặc chưa đoạn, chủ yếu tức nên điều phục chung mới nhập định này, nên tuy là tự địa mà gọi là siêu vượt. Hoặc các vị hữu học đã lìa Hữu đánh, do kiến đạo đoạn nên gọi là siêu vượt.

Hoặc pháp của xứ Hữu đánh gồm có hai thứ: Là phần vị có tâm, không tâm có sai biệt. Vì vượt qua phần vị có tâm, nên gọi là siêu vượt. Hoặc tùy theo đối tượng thích hợp, nói về siêu vượt, không có lỗi.

Chỉ giải thoát thứ ba, thứ tám nói là thân chứng. Tức nêu lên hai loại biên vực, nhằm làm rõ số còn lại. Tịnh trong giải thoát sắc là biên vực. Đối với các vô sắc thì định diệt là biên vực. Hoặc ở đây đều ở tại biên của một cõi. Hoặc chỉ hai thứ này chỉ là nội đạo đạt được, vì chỉ chưa từng được, vì có nhiều dụng công mới được, vì tận trừ tâm tâm sở pháp của sắc do đại chủng tạo.

Có thuyết cho: Giải thoát thứ ba, đầu tiên ở nơi thân sắc, dùng sức của thắng giải, sau khi nhận lấy tướng thanh tịnh thì loại trừ dần, giải thoát thành mãn, duyên nơi thân giải thoát, cho đây là cứu cánh, nên riêng ở đây, lập danh xưng thân chứng. Định diệt không có tâm, chỉ dựa vào thân trụ, nên cũng đối với thân giải thoát kia, lập danh xưng thân chứng, là căn cứ theo phần thắng. Tuy nhiên, lý thật đều như thế, tức dựa vào lý có chung.

Có Khế kinh nói: Thế nào gọi là thân chứng? Nghĩa là tám giải thoát. Tám giải thoát này ở nơi hữu tình nào khởi? Nếu đối với đối tượng duyên luôn cầu được đối trị, là hành tham ái, ưa thích tu nhiều đạo.

Hữu tình như thế là có khả năng khởi giải thoát. Hành giả vì sao tu giải thoát v.v...? Vì khiến các phiền não chuyển càng cách xa. Vì

đối với đẳng chí đạt được tự tại, liền có thể dẫn phát. Các đức như vô tránh v.v... và Thánh thần thông. Do đây tức có thể làm chuyển biến các cảnh, dấy khởi vô số hành nghiệp như lưu giữ xả bỏ v.v...

Đã biện về giải thoát, tiếp theo là biện về thắng xứ. *Tụng nêu:*

*Thắng xứ có tám thứ
Hai như giải thoát đầu
Hai tiếp, như thứ hai
Bốn sau, như thứ ba.*

Luận nói: Thắng xứ có tám. Bên trong có tướng sắc, quán một ít sắc bên ngoài, hoặc tốt, hoặc xấu, đối với các sắc này thấy biết đều thù thắng, có tướng như thế, đó gọi là thắng xứ thứ nhất. Bên trong có tướng sắc, quán sắc bên ngoài nhiều, nói rộng cho đến... Đó gọi là thắng xứ thứ hai. Bên trong không có tướng sắc, quán một ít sắc bên ngoài, nói rộng cho đến... Đó gọi là thắng xứ thứ ba. Bên trong không có tướng sắc, quán sắc bên ngoài nhiều, nói rộng cho đến... Đó gọi là thắng xứ thứ tư. Bên trong không có tướng sắc, quán sắc bên ngoài: Màu xanh, màu xanh hiển bày, màu xanh hiện rõ màu xanh sáng tươi. Ví như hoa Ô-mạc-ca. Hoặc như áo màu xanh được nhuộm kỹ của xứ Bà-la-nê-tư. Đối với các sắc này, thấy biết đều thù thắng, có tướng như thế... Đó gọi là thắng xứ thứ năm. Bên trong không có tướng sắc, quán sắc bên ngoài: Màu vàng, màu vàng hiển bày, màu vàng hiện rõ màu vàng sáng tươi. Ví như hoa Yết-ni-ca. Hoặc như áo màu vàng được nhuộm kỹ của xứ Bà-la-nê-tư. Nói rộng cho đến... Đó gọi là thắng xứ thứ sáu. Bên trong không có tướng sắc, quán sắc bên ngoài: Màu đỏ, màu đỏ hiển bày, màu đỏ hiện rõ màu đỏ sáng tươi. Ví như hoa Bàn-đậu-thời-phước-ca. Hoặc như áo màu đỏ được nhuộm kỹ của xứ Bà-la-nê-tư. Nói rộng cho đến... Đó gọi là thắng xứ thứ bảy. Bên trong không có tướng sắc, quán sắc bên ngoài: Màu trắng, màu trắng hiển bày, màu trắng hiện rõ màu trắng sáng tươi. Ví như sao Ô-sa-tư. Hoặc như áo màu trắng rất tươi sáng của

xứ Bà-la-nê-tư. Nói rộng cho đến... Đó gọi là thắng xứ thứ tám. Vì có khả năng chế phục cảnh, nên gọi là thắng xứ. Nghĩa là tuy tất cả cảnh sắc của đối tượng duyên là thanh tịnh, sáng rõ, tươi đẹp đầy đủ, nhưng sức của căn thiện đều có thể lấn át che phủ. Ví như hàng tôi tớ, tuy mang đeo các thứ châu báu kỳ lạ nhưng đều bị chủ của họ lấn át che phủ. Hoặc ở xứ này chuyên biến tự tại, không theo đầy dẫy khởi Hoặc, nên gọi là thắng xứ. Vì thắng đối với xứ, nên lập tên thắng xứ. Hoặc căn thiện này tức gọi là xứ, xứ có khả năng thắng, nên lập tên thắng xứ. Ít, nghĩa là đối tượng duyên hoặc ít tự tại. Cùng với đây trái nhau, gọi là nhiều. Nói sắc tốt xấu là hiển bày sắc hơn kém.

Có thuyết nói: Đối với sắc đẹp, có thể không khởi tham. Đối với sắc xấu, thì không sân, nên gọi là thắng.

Nếu như thế thì Thê của thắng xứ nên gồm đủ không tham, không sân, nên ở trong đây có ý nghĩa riêng. Nghĩa là hành tướng bất tịnh, quán chung về sắc tốt xấu. Như quán sắc xấu thì sắc tốt cũng như thế. Nhận lấy chung về bất tịnh, tâm tự tại chuyên, đầu nhọc công lại quán sắc xấu, bất tịnh. Do từng thấy tịnh, khởi các phiền não, vì nhận biết điên đảo, từng thấy tịnh. Nay thấy đúng như thật để đối trị tham xưa, nên đối với sắc xấu cũng quán bất tịnh. Đầu tiên quán cảnh này gọi là biết thù thắng. Về sau khi quán thành, gọi là thấy thù thắng. Có khả năng tự thấu đạt là ta ở trong đây, có thấy biết đều thù thắng, gọi là có tướng như thế.

Bốn thắng xứ này về tự tánh, địa v.v... như thứ lớp là đồng với hai giải thoát đầu ở trước. Nghĩa là hai thắng xứ đầu là quả của giải thoát thứ nhất.

Hai thắng xứ tiếp theo là quả của giải thoát thứ hai. Giải thoát kia làm tư lương để có thể nhập nơi quả này. Quán chung bất tịnh, có khả năng chế phục mình. Lại ở nơi cảnh này, quán về tịnh để chế phục. Nghĩa là tức nhân nơi bên trong không có tướng sắc ở trước, quán riêng về bốn tướng của hiển sắc như màu xanh v.v...

Nói màu xanh, nghĩa là màu xanh như hoa v.v... Nói màu xanh hiển bày, nghĩa là màu xanh như áo v.v... Màu xanh hiện rõ màu xanh sáng tươi, nghĩa là làm rõ về tướng xanh hiện có của hai thứ trước. Tịnh thuần sâu xa, không xen tạp, không phải như biên xanh, đã phát khởi bóng xanh và màu xanh như kim cương nơi đuôi chim khổng tước v.v... Tuy nhiên, nói màu xanh sáng tươi là hiển bày màu xanh tươi, tinh khiết, không phải như mặt trời v.v... đã phát ra ánh sáng bên ngoài. Hoặc là chỉ rõ về sắc xanh đã hiện rõ.

Nêu dẫn dụ về hoa, áo, là nhằm chỉ rõ trong gia hạnh đã nhận lấy hiển sắc kia làm môn, nhập quán thắng xứ, không phải ở trong quán thấy giống với sắc này. Hoa Ô-mạc-ca là trong các hoa, thì màu xanh của hoa này là hơn hết. Trong màu xanh cùng sinh thì nêu lên màu xanh ấy làm môn.

Bà-la-nê-tư là xứ chuyên về công việc nhuộm màu sắc. Bên trong màu xanh hòa hợp đã nêu dẫn màu xanh này làm môn. Không phải trong gia hạnh, chỉ nhận lấy hai màu xanh ấy. Không phải đều là có, nên không nêu dẫn châu báu. Nếu ở nơi chốn thanh vắng, tức trước nhận lấy tướng của hoa. Nếu ở nơi thôn xóm, thì trước nhận lấy áo màu xanh. Quán màu xanh đã như thế, thì màu vàng v.v... cũng vậy. Nhưng về ban đêm, thì trước nhận lấy ngôi sao màu trắng, ban ngày thì nhận lấy áo. Ngoài ra đều như trên. Ở trong các màu sắc trắng thì ngôi sao Ô-sa-tư vào ban đêm trời tạnh là tối trắng. Bốn thắng xứ này, về tự tánh, địa v.v... nên biết là như giải thoát thứ ba ở trước, do tịnh giải thoát là nhân của bốn thắng xứ này. Giải thoát kia làm tư lương để có thể nhập nơi thắng xứ ấy.

Ba giải thoát trước, ở trong các sắc, chỉ có thể nhận lấy chung về tướng tịnh, bất tịnh. Nay, tám thắng xứ, ở trong các sắc đã phân biệt về các tướng khác như màu xanh v.v... có nhiều ít. Nên giải thoát trước chỉ ở trong sắc, dứt bỏ dục tham và tướng bất tịnh.

Nay, tám thắng xứ có khả năng ở nơi đối tượng duyên, phân tích, chế phục, khiến tùy theo tâm chuyên. Do đây chứng biết giải thoát thứ ba đã nhận lấy chung tướng tịnh, nên lập một danh xưng. Bốn thắng xứ sau trong tám thắng xứ, vì nhận lấy có sai biệt, nên phân làm bốn thứ. Nếu tịnh giải thoát cũng duyên có sai biệt, nhận lấy tánh tịnh, đồng lập làm một, thì bốn thắng xứ sau tức nên cũng lập làm một. Vì nhân duyên có sai biệt nên không thể được.

Đã biện về thắng xứ, tiếp theo là biện về biên xứ. *Tụng nêu:*

*Biên xứ có mười thứ
Tám như tịnh giải thoát
Hai sau, tịnh vô sắc
Duyên tự địa, bốn uẩn.*

Luận nói: Biên xứ có mười. Nghĩa là quán vòng đủ khắp đất, nước, gió, lửa, xanh, vàng, đỏ, trắng và hai vô biên xứ là không và thức. Đối với xứ này, kinh đều nói là một tướng. Trên dưới và bên cạnh là vô lượng, không hai. Ở nơi tất cả xứ, không có gián cách, không có lỗ trống, vì tư duy trọn khắp, nên gọi là biên xứ. Do biên ở nơi xứ, nên lập danh xưng biên xứ. Hoặc căn thiện này tức gọi là xứ, vì hành tướng hiện bày khắp, nên lập danh xưng biên xứ. Trong đây nói địa v.v... là hiển thị về đối tượng duyên.

Đã nói chữ biên là chỉ rõ về hành tướng. Hành tướng tuy như nhau, nhưng vì đối tượng duyên riêng khác, thế nên biên xứ được phân làm mười thứ. Kinh nói một, nghĩa là nêu rõ đẳng chí này tư duy về một loại cảnh tướng hiện tiền. Nói tướng tức làm rõ là tác ý thắng giải. Nếu khác với đây, tức nên nói là một nhận biết.

Nói trên dưới, bên cạnh, là hiển bày về ý lưu chuyên. Nói không hai, là làm rõ về phần không có lỗ trống gián cách.

Nói vô lượng, là chỉ rõ về thắng giải vô biên. Do sức cần cù tinh tấn của đẳng trì thù thắng khiến hành giả tu quán, tâm tự tại sinh, có khả năng ở nơi đối tượng duyên quán xét trọn khắp.

Vì sao chỉ mười thứ được mang tên biến xứ?

Do trên mười thứ này, lại không có hành tướng hiện bày khắp. Chỉ có định thứ tư và không thức vô biên, tức có thể được nói là có hành tướng vô biên. Tám biến xứ trước, như tịnh giải thoát. Tự tánh đều là căn thiện không tham. Nếu cùng với trợ bạn thì đều là tánh năm uẩn. Bốn thắng xứ sau là do gia hạnh dẫn sinh, nên cùng với biến xứ kia là đồng, như tịnh giải thoát.

Lại, như tịnh giải thoát dựa vào tĩnh lự thứ tư và duyên nơi sắc xứ của cõi dục làm cảnh.

Vì sao địa v.v... cũng gọi là sắc xứ?

Vì địa, địa giới v.v... là có sai biệt, nên hiển hình gọi là địa v.v..., như trước đã nêu. Thế nên nói địa v.v... là biến xứ, không nói địa giới v.v... Tức tám thứ trước chỉ duyên nơi sắc xứ.

Phong (Gió) cùng với phong giới đã không có sai biệt, vì sao có thể nói là cũng duyên nơi sắc xứ?

Vấn nạn này là phi lý. Vì các thế gian cũng nói là gió đen, gió xoay vòng v.v...

Do tám thứ trước này duyên nơi sắc, về lý là thành. Hai biến xứ sau, như thứ lớp là hai vô biên xứ không, thức. Tịnh vô sắc làm tự tánh của không, thức kia, đều duyên nơi bốn uẩn của tự địa làm cảnh.

Công đức của ba môn như giải thoát v.v... này, là do gì đạt được? Dựa vào thân nào để khởi? *Tụng nêu:*

*Định diệt như trước biện
Khác, đều chung hai đặc
Vô sắc dựa ba cõi
Khác, chỉ nẻo người khởi.*

Luận nói: Giải thoát thứ tám như trước đã biện, do tức là định diệt tận ở trước. Bảy giải thoát còn lại thì chung do hai đặc, nghĩa là

do lia nhiễm đăc và gia hạnh đăc, vì có từng tu tập, chưa từng tu tập. Tám biến xứ trước, khi đầu tiên tu tập, đều dùng nhãn thức làm gia hạnh. Biến xứ không xứ đầu tiên tu tập cũng như thế. Vì đầu tiên tất duyên nơi sắc của không giới. Do sức của thắng giải về sau khi thành mãn, thì duyên chung nơi bốn uẩn của tự địa làm cảnh. Biến xứ thức xứ, lúc tu tập đầu tiên, chỉ dùng ý thức làm gia hạnh của mình. Vì đầu tiên tất duyên nơi thức làm cảnh. Do sức của thắng giải về sau khi thành mãn, tức cũng duyên nơi bốn uẩn của tự địa làm cảnh. Bốn giải thoát vô sắc, hai biến xứ vô sắc, mỗi mỗi đều nương dựa chung nơi thân của ba cõi để khởi. Nhưng người mới khởi phần nhiều dựa vào địa dưới. Dựa vào tự địa và địa dưới đều chấp nhận khởi sau, chỉ nơi vô sở hữu xứ thì cũng dựa vào địa trên. Tất cả số còn lại đều dựa nơi thân của cõi dục. Chỉ ở tại ba châu trong nẻo người, trừ châu Bắc cầu lô. Ngoài ra, do sức của tuệ yếu kém, vì không có Thánh giáo, vì đối trị dục tham, nên hai cõi trên không có.

Có thuyết nói: Đầu tiên khởi, chỉ dựa vào nẻo người, chủ yếu là do sức của giáo pháp đã dẫn khởi. Trong nẻo người có giáo, còn trong nẻo trời thì không có. Nếu như có đăm chấp nơi lạc thì không thể khởi đầu tiên, nên người mới khởi, thoái chuyển sinh lên trời thuộc cõi dục, do sức tu tập của đời trước nên có nghĩa sau khởi.

Lại, do đâu tĩnh lự thứ ba có chung nơi vô lượng mà không có nơi giải thoát?

Không có duyên nơi giải thoát, như trước đã biện đũ. Vì giải thoát không có, nên thắng xứ cũng không có, do giải thoát làm môn nhập nơi thắng xứ. Vì thắng xứ không có, nên biến xứ cũng không có, do thắng xứ làm môn nhập nơi biến xứ.

Lại, định thứ ba tham đăm diệu lạc, vì ở trong sinh tử lạc này là tối thắng. Không thể phát khởi ba thứ như giải thoát v.v..., vì ba thứ này đều muốn dứt bỏ sinh tử. Chung nơi vô lượng v.v... vì tùy thuận với lạc, nên dựa vào định này, cũng có thể tu tập sinh khởi.

Ba môn công đức như giải thoát v.v... này, nếu theo đây được một, thì được tất cả chăng? Ở đây đều không như thế. Nghĩa ấy là thế nào?

Được sau, tất trước trước là được, không phải tất sau. Nghĩa là được biến xứ, tất được đủ cả ba (Biến xứ, thắng xứ, giải thoát).

Được thắng xứ, tất được giải thoát. Biến xứ thì bất định, hoặc được, hoặc không được. Nếu được giải thoát, thì hai kia là bất định, vì nhập biến xứ thì thắng xứ làm môn, vì giải thoát làm môn để nhập thắng xứ.

Giải thoát này v.v... có sai biệt như thế nào?

Chỉ có thể trừ bỏ, gọi là giải thoát. Gồm phân tích về đối tượng duyên, gọi là thắng xứ. Thêm vô biên giải, thì được mang tên biến xứ, vì ba căn thiện này tu tập dần dần.

Có Sư khác nói: Ba căn thiện do hạ trung thượng nên có sai biệt. Nghĩa là có thể trừ bỏ, vì thắng phục đối tượng duyên, vì hành tướng vô biên có kém hơn.

Có Sư khác cho: Giải thoát chỉ là nhân. Biến xứ chỉ là quả. Thắng xứ thì chung cả hai.

Nay tức nên xét chọn. Trong hai cõi trên, có người nói đã không do đâu để khởi định? *Tụng nêu:*

*Hai cõi do nhân nghiệp
Tức khởi định vô sắc
Cõi sắc khởi tinh lự
Cũng do sức pháp nhĩ.*

Luận nói: Sinh nơi hai cõi trên, do chung ba duyên, có thể tiến dẫn, sinh định của cõi sắc, vô sắc:

(1) Do sức của nhân. Nghĩa là ở gần thời gian trước và thường tu làm nhân khởi.

(2) Do sức của nghiệp. Nghĩa là trước từng tạo nghiệp chiêu cảm thuận hậu thọ sinh nơi địa trên. Dị thực của nghiệp ấy sắp khởi hiện tiền, thì do thể mạnh ấy tức có thể khiến tiến khởi định kia. Vì nếu chưa lìa phiền não của địa dưới, tất định không chấp nhận sinh lên địa trên.

(3) Sức của pháp như thể. Nghĩa là lúc khi thể giới sắp sửa bị hoại, hữu tình của địa dưới, do pháp như thể, có thể khởi tĩnh lực của địa trên, vì đối với pháp thiện hiện có của phần vị này, do sức của pháp như thể đều tăng thịnh. Các hữu tình sinh ở trong hai cõi trên đã khởi định vô sắc, là do sức của nhân và nghiệp, không phải là sức của pháp như thể. Các xứ trời như Vô vân v.v... không bị ba tai họa hủy hoại. Lúc sinh ở cõi sắc khởi tĩnh lực, do hai duyên trên và sức của pháp như thể. Nếu khi sinh nơi cõi dục, khởi định trên, thì mỗi mỗi nên biết, thêm do sức của giáo pháp. Do sức của giáo pháp, nghĩa là ba châu của nẻo người, vì trời cũng nghe giáo pháp, nhưng ít nên không nói.

Trước nay phân biệt về các pháp môn thù thắng, đều nhằm hành trì rộng chánh pháp của Đức Thế Tôn.

Thế nào là chánh pháp sẽ trụ trong bao nhiêu thời gian?
Tụng nêu:

*Chánh pháp Phật có hai
Là giáo chứng làm thể
Có người giữ nói hành
Đây là trụ thế gian.*

Luận nói: Thể nơi chánh pháp của Đức Thế Tôn có hai thứ: (1) Giáo. (2) Chứng.

Giáo, nghĩa là Khế kinh, Điều phục, Đối pháp (Kinh, Luật, Luận). Chứng, nghĩa là các đạo vô lậu của ba thừa. Nếu chánh pháp của phần chứng trụ ở thế gian, thì giáo pháp đã hành trì rộng này

cũng trụ, về lý tất nên như thế. Hiện nhận thấy phương Đông, *chứng pháp suy kém, giáo nhiều ần mất*. Phương Bắc thì chứng pháp cũng tăng thịnh. Chánh giáo của Đức Thế Tôn lưu truyền khắp hãy còn nhiều. Do đấy, cảnh trí vô thượng của Đức Như Lai là ngôi nhà của chúng Thánh đang cư ngụ. Các thứ nghĩa thật không diên đảo của A-tỳ-đạt-ma thì ở nơi nước này thịnh hành, không phải phương Đông v.v... đã có thể truyền tập.

Trong hai phương đó giáo pháp phần nhiều được nương dựa. Người hành trì, người thuyết giảng được trụ nơi thế gian. Chánh pháp của phần chứng được trụ, chỉ dựa vào người thực hành, nhưng không phải người thực hành chỉ nương dựa nơi pháp chứng mà giáo pháp, cũng nên nương dựa ở người thực hành. Nên cho là có người tu hành pháp không diên đảo, có khả năng khiến chứng pháp được trụ lâu nơi thế gian. Vì khi chứng pháp trụ thì giáo pháp cũng trụ. Nên giáo pháp được trụ là do vâng giữ, thuyết giảng thực hành. Chỉ do người thực hành khiến cho chứng pháp trụ. Vì vậy chánh pháp của Đức Phật tùy theo ba loại người này, trụ nơi từng ấy thời gian, tức là trụ ở thế gian.

A-tỳ-đạt-ma là đối tượng nương dựa của Luận này. Luận này gồm thâm nghĩa cốt yếu chân thật trong A-tỳ-đạt-ma kia. Trong Luận kia về nghĩa được giải thích có nhiều đường. Nay, nơi Luận này dựa vào lý nào để giải thích? *Tụng nêu:*

*Ca-thấp-di-la luận lý thành
 Tôi dựa nhiều kia giải Đối pháp
 Có ít lượng giảm vì lỗi tôi
 Phán pháp chánh lý ở Mâu Ni.*

Luận nói: Sư Tỳ-bà-sa của nước Ca-thấp-di-la đã nghị luận, cho A-tỳ-đạt-ma về lý là khéo thành lập. Tôi phần nhiều dựa vào lý ấy để giải thích về Tông chỉ của Đối pháp.

Kinh chủ trong đây thuật lại bản ý của mình nói là các đệ tử của Đức Thiện Thệ đã dựa nơi đất nước này bàn luận về lý của Đối pháp, theo Đại Tỳ-bà-sa, phát khởi chánh cần, quán xét như lý, vì khiến chánh pháp trụ lâu ở thế gian, vì tạo lợi ích cho hữu tình, nên tạo ra Luận này.

Dùng nhiều ngôn thuyết để hiển bày chỉ rõ, ít có đường khác. Nghĩa là hình tượng cảnh sắc nơi đời quá khứ, vị lai là như nhau. Nhưng tánh của các pháp thì rộng lớn sâu xa, người nêu bày như thật rất là khó gặp. Tự xét về tuệ giác thật là yếu kém, người nêu bày không thể siêng cầu đạt được như thật, nên ở trong lý của luận được quảng diễn đã lập có một ít bị chê trách là lỗi của tôi. Chánh lý của các pháp thì rộng lớn thâm diệu. Chủ yếu là từ xa xưa đã từng ở nơi trụ xứ của vô lượng Phật, gần gũi tu tập tư lương của chân trí, mới đối với tất cả cảnh trí không có mê lầm.

Độc giác Lâm dụ hãy còn ở nơi pháp tướng không thể phán quyết, hướng chỉ là các Thanh văn, pháp được chứng đắc là tùy theo sự giáo hóa của người khác. Do vậy, phán quyết về chánh lý của các pháp chỉ ở nơi Đức Đại Mâu Ni Tôn chân thật.

Thế nên nhất định nhận biết A-tỳ-đạt-ma thật sự là do Đức Phật thuyết giảng, phải nên tùy thuận tín thọ, tu hành thuận hợp, siêng năng cầu giải thoát.

HẾT - QUYỂN 80

MỤC LỤC

SỐ 1562/80: LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ..... 5

 Quyển 43..... 5

 Phẩm Thứ 4: Biện Về Nghiệp, Phần 11 5

 Quyển 44..... 36

 Phẩm Thứ 4: Biện Về Nghiệp, Phần 12..... 36

 Quyển 45..... 64

 Phẩm Thứ 5: Biện Về Tùy Miên, Phần 1 64

 Quyển 46..... 89

 Phẩm Thứ 5: Biện Về Tùy Miên, Phần 2..... 89

 Quyển 47..... 112

 Phẩm Thứ 5: Biện Về Tùy Miên, Phần 3..... 112

 Quyển 48..... 137

 Phẩm Thứ 5: Biện Về Tùy Miên, Phần 4..... 137

 Quyển 49..... 164

 Phẩm Thứ 5: Biện Về Tùy Miên, Phần 5..... 164

 Quyển 50..... 188

 Phẩm Thứ 5: Biện Về Tùy Miên, Phần 6..... 188

 Quyển 51..... 212

 Phẩm Thứ 5: Biện Về Tùy Miên, Phần 7..... 212

 Quyển 52..... 241

 Phẩm Thứ 5: Biện Về Tùy Miên, Phần 8..... 241

 Quyển 53..... 268

 Phẩm Thứ 5: Biện Về Tùy Miên, Phần 9..... 268

 Quyển 54..... 298

 Phẩm Thứ 5: Biện Về Tùy Miên, Phần 10..... 298

 Quyển 55..... 323

 Phẩm Thứ 5: Biện Về Tùy Miên, Phần 11 323

 Quyển 56..... 346

 Phẩm Thứ 5: Biện Về Tùy Miên, Phần 12..... 346

 Quyển 57..... 372

 Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 1..... 372

 Quyển 58..... 397

 Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 2..... 397

 Quyển 59..... 421

 Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 3..... 421

Quyển 60.....	443
Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 4.....	443
Quyển 61.....	466
Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 5.....	466
Quyển 62.....	492
Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 6.....	492
Quyển 63.....	513
Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 7.....	513
Quyển 64.....	536
Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 8.....	536
Quyển 65.....	558
Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 9.....	558
Quyển 66.....	582
Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 10.....	582
Quyển 67.....	605
Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 11.....	605
Quyển 68.....	628
Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 12.....	628
Quyển 69.....	653
Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 13.....	653
Quyển 70.....	676
Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 14.....	676
Quyển 71.....	699
Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 15.....	699
Quyển 72.....	723
Phẩm Thứ 6: Biện Về Hiền Thánh, Phần 16.....	723
Quyển 73.....	747
Phẩm Thứ 7: Biện Về Trí, Phần 1.....	747
Quyển 74.....	774
Phẩm Thứ 7: Biện Về Trí, Phần 2.....	774
Quyển 75.....	800
Phẩm Thứ 7: Biện Về Trí, Phần 3.....	800
Quyển 76.....	826
Phẩm Thứ 7: Biện Về Trí, Phần 4.....	826
Quyển 77.....	854
Phẩm Thứ 8: Biện Về Định, Phần 1.....	854
Quyển 78.....	877
Phẩm Thứ 8: Biện Về Định, Phần 2.....	877
Quyển 79.....	901
Phẩm Thứ 8: Biện Về Định, Phần 3.....	901
Quyển 80.....	927
Phẩm Thứ 8: Biện Về Định, Phần 4.....	927